

הערות וצינונים פרק החולץ

דף לה:

א. תוס' ד"ה החולץ למעוברת. אי"נ נקט נמצאת משום סיפא וכו' דא"כ מזיד הוא ולא מחייב קרבן דלא שב מידעתו, הערוך לנר העיר דהענין של לא שב מידעתו שייך באופן שעשה העבירה בשוגג כגון אם אכל חלב בשוגג אבל ידענו שאם ידע מהאיסור גם היה עובר האיסור, כגון מומר שאכל חלב בשוגג שאף אם היה יודע שהוא חלב מ"מ היה אוכל נמצא שהוא לא שב מידעתו, אבל הכא הרי אם היתה מעוברת הרי הוא מזיד ובמזיד ל"ש חיוב קרבן כלל, ובאמת שבראשונים כתבו ה"ט דאם היתה מעוברת אין קרבן כיון שהוא מזיד.

וביאר הערו"ל דתוס' ס"ל דאע"פ שהוא יודע שהיא מעוברת מ"מ לא חשיב מזיד גמור, כיון שיש ספק שמא היא תפיל, ונמצא שהיא זקוקה ליבום, ולכן ס"ל לתוס' דרק משום דלא שב מידעתו הוא דמכיון שהוא יודע שיש צד שהיא לא תפיל וממילא יעבור איסור, ואע"פ כן הוא בא עליה ע"כ שהוא לא שב מידעתו ולכן ליכא קרבן, והביא שכו"כ תוס' בכריתות שבאכל במזיד ספק חלב ספק שומן פטור מקרבן דלא שב מידעתו שהרי ידע מעיקרא דשמא עובר איסור ומ"מ אכל, אבל הראשונים ס"ל דאע"פ שהוא ספק שמא תפיל מ"מ חשיב מזיד לענין חיוב קרבן כיון שידוע שיש צד איסור.

ב. תוס' ד"ה ונמצאת מעוברת. בחולץ בתוך ג' חדשים איירי דאי לאחר ג' חדשים אמאי חייב קרבן מאי הוה ליה למעבד וכה"ג אמרינן בשבועות פרט לאנוס, **והקשה** הנודע ביהודה [ני"ד תנינא סי' צו] דלקמן ריש פרק האשה רבה מבואר דאם באו עדים שמת בעלה, והלכה ונישאת לאחר ואח"כ בא בעלה, דאע"פ שהיה מותר לינשא ע"פ דין כיון שבאו עדים, מ"מ צריכה להביא קרבן ולא חשיבה אנוס, וקשה מ"ש הכא דאיכא רוב דעוברין ניכר לשליש ימיה דאין צריך להביא קרבן, **ותי'** דעדים שנתברר ששיקרו נמצא שמעולם לא היה כאן עדים כלל, והיה כאן הוראה בטעות, משא"כ הכא אע"פ שנתברר שהיא לא מהרוב מ"מ הרוב הוא דבר שקיים ולכן לא חשיב הוראה בטעות אלא דחשיב אנוס דהיה מותר להם לסמוך ע"ז, ובשיעורי הגר"ש כתב דאפשר דרק ברובא דליתא קמן אמרינן הך סברא, דהך רוב אלים טפי דהוה רוב בטבע ע"ש, אולם ע"י להלן ריש פרק האשה רבה שהערנו מלשון רש"י שם, שכתב שכל מה שחייבת בקרבן דאיבעי לה לאמתוני, ומשמע דאל"ה לא הייתה חייבת קרבן אע"פ שנתברר שהעדים שיקרו.

מיהו עיקר הדבר צ"ת דהרי התורה אמרה דבכל מקום יכול לסמוך ע"פ עדים ואיך יכול להיות דזה לא חשיב אנוס, ומ"ש אם היה סבור שהוא אנוס מחמת פיקוח נפש ולבסוף נתברר שטעה דפשוט שאינו מחויב בקרבן, וא"כ ה"ה הכא הרי התורה התירה לו בכה"ג, וצ"ע.

והנה מבואר דבכנס בתוך ג' חדשים חשיב שוגג וחייב קרבן, ויש לעיין מדוע לא חשיב מזיד דלכאורה יש לו לחוש שמא היא מעוברת וספק דאורייתא לחומרא ואית ליה איסור ודאי דשמא היא מעוברת ואמאי חשיב שוגג, ומבואר דספק דאורייתא לחומרא לא חשיב מזיד, או"ד דיש לה חזקת שהיא זקוקה ליבום לא חשיב מזיד מחמת אותו ספק, וע"י.

ג. תוס' בא"ד. וא"ת אין הולד של קימא אמאי אסור בקרובתיה בתוך ג"ח לאו חליצה היא, כתב במהר"ם דקושית תוס' היא רק על ר' יוחנן דס"ל דחליצת מעוברת הוה חליצה, דמ"מ כיון שמדברנן אסור לחלוץ וליבם תוך ג"ח לא מהני הסברא דתגלי מילתא למפרע, אבל לר"ל דכונת המשנה הוא מדברנן לא קשה קושית תוס' דאח"כ רק מדברנן הוא.

אלא דהקשה מהר"ם דתוס' בתי' קמא כתבו דאח"כ דרק מהתורה הוה חליצה אבל צריכה חליצה אחרת מדברנן, וא"כ קשה טובא מה מקשה בגמ' ריש לקיש לר' יוחנן מהמשנה אין הולד של קימא הוא אסור בקרובתיה וכו' ואמאי לא קתני במתני' אינה צריכה חליצה מהאחין הרי לר' יוחנן מ"מ הרי היא צריכה חליצה מדברנן, ע"ש מש"כ לבאר. ע"ע קרן אורה מש"כ לדון מדברי הרמ"א.

ד. גמ' איתמר החולץ למעוברת והפילה ר' יוחנן אמר אינה צריכה חליצה מהאחין ור"ל אמר צריכה חליצה מהאחין. בגמ' מבואר ב' טעמים במה נחלקו א' בסברא האם אמרינן שאם יבוא אליה ויאמר דלאו בר קימא והיא זקוקה ליבום, ור"ל סבר דלא אמרינן תגלי מילתא למפרע, ב' שנחלקו בקרא דבן אין לו, וביארה הגמ' דר' יוחנן פירש הפסוק 'ובן אין לו כפשוטו' וכמו שכתבו תוס' [ד"ה והא לית ליה] דכיון שהפילה לבסוף הרי אין לו בן, ור"ל סבר דבן אין לו עיין עליו, מיהו כתבו תוס' [ד"ה עין עליו] דאין לומר שתיפטר מחליצה ומיבום אע"פ שהפילה, משום דקרא אתי למימר שלא תחלוץ ולא תתיבם כ"ז שהיא עומדת בספק, ויבואר להלן.

ובדעת ר"ל דלא אמרינן תגלי מילתא למפרע, הקשה הריטב"א בשם מהר"ם הרי בכל מקום אמרינן תגלי מילתא למפרע, ומ"ט דר"ל דהכא שונה מכל מקום, ותי' הריטב"א דודאי אם בשעה שחלץ לא היתה ראויה לבא לכלל לידה ההיא עיבור כמאן דליתא והוה חליצה כשירה ואף אם נודע רק אח"כ אין חסרון בזה שהרי כאן חסרון ידיעה, אלא סבר ר"ל דיש לחשוש שמא באותה שעה שחלץ העובר היה ראוי להיות ולד גמור, אלא שאח"כ נגרם סיבה שגרמה לה להפיל ולכן חליצה דמעיקרא לאו חליצה, מכיון שבאותו שעה הולד היה צריך להיות בן קימא.

וצריך לבאר כונתו אכתי מ"ש מכל מקום דנתחדש דבר אמרינן אגלי מילתא למפרע, וה"נ כיון שנתחדש שלבסוף אין כאן בן נמצא שהיא זקוקה ליבום ומדוע לא הועיל החליצה דמעיקרא, וביאר בחידושי ר' אהרן [סי' כ] בדעת לריטב"א דסבר ר"ל שעובר שעתיד להיות בר קימא חשיב בן ואין כאן מצות יבום, אלא דמ"מ אין העובר פטור עד שיצא לאויר העולם כמו שמבואר בהמשך הגמ', ולכן ל"ש לומר דאגלי מילתא למפרע שהיתה זקוקה ליבום כיון שבזמן שהיתה מעוברת היה דין ברור שאין מצות יבום, אלא שאם הפילה נתחדש ענין חדש דיש הלכה חדשה שהיא זקוקה ליבום, אבל המצב של עובר הוא דבר המונע דין יבום, [וכל הדין שאמרינן שנתברר למפרע אינו אלא ככה"ג שהדבר לא היה מבורר], ולהלן יתבאר מ"ט אם הפילה ליכא איסור אשת אח מעיקרא.

אולם מבואר בריטב"א דטעמא דר"ל הוא רק דמספק לא הוה חליצה כיון דלא ידעינן מה היה צריך להיות בשעה ראשונה, וא"כ אם יבוא אליהו באמת ויאמר שכבר בתחלה דהולד לא היה בר קימא אף ר"ל סבר דהוה חליצה, ומפורש כן מבואר בריטב"א בהמשך הגמ', בהא דהקשה ר' יוחנן לר"ל ממתני' דאם אין הולד של קימא אמאי פסולה מהכהונה, הקשה הריטב"א הרי אף לר"ל החליצה

אינה חליצה מספק וא"כ מספק אסורה לכהן, מבואר דטעמא דר"ל הוא רק מספק, [ונמצא לפי"ז דלפי הטעם שנלמד מקרא דבן אין לו הוא מעיקר הדין ולא רק מכח ספק].

וטעמא דר' יוחנן דפליג על הך סברא והרי יתכן שבאותה שעה היה ראוי להיות בר קימא, כתב הריטב"א דס"ל לר"י דלא אמרינן הכי וז"ל 'דכל שהפילה אין העיבור הראשון כלום', וביאר ר' אהרן דר' יוחנן סבר דעובר אינו סיבה לפטור מיבום, אלא כל שלבסוף תפיל חשיב ובן אין לו ואף בזמן שהיתה מעוברת חשיב שהיתה זקוקה ליבום, ולכן אמרינן אגלי מילתא למפרע שהיא זקוקה ליבום, אלא שאם לבסוף ילדה חשיב שמעיקרא לא היה סיבה ליבום, ונמצא דיסוד המחלוקת בין ר"י ור"ל הוא האם כשהיא מעוברת היא זקוקה ליבום, ועיקר ביאור זה כתב בשערי ישר [ש"ז פ"ח], ובהקדם דהקשה שם לר"י דסבר תלגי מילתא למפרע, דהרי דעת ר' יוחנן בעלמא דאין ברירה, וא"כ איך אפשר לומר שהיכא שהפילה לבסוף הוברר הדבר שמעיקרא היתה זקוקה ועומדת ליבום, [דבשלמא למד"א יש ברירה אע"פ שמעיקרא הולד היה בר קימא, ורק אח"כ נולד בה סיבה שהפילה מ"מ למד"א יש ברירה אמרינן שהוברר הדבר שאותו העיבור לא היה ראוי להיות קיים וממילא היה זקוקה ליבום], ולכן כתב הגרש"ש דסברת ר"י היא דאף בשעה שהיא מעוברת איכא סיבה שלמה ליבום וחליצה, אלא שאם תלד אח"כ ישתנה הדין למפרע ויתבטל הזיקה, ולכן לא תלוי בנדון של ברירה שאין החלות תלוי בנדון עתידי כמו בכל ברירה שהחלות תלוי במה שיחא אח"כ, אבל לר"ל הוא להיפך דמעוברת אינה סיבה ליבום אלא אדרבה בעצם אינה עומדת ליבום אלא שאם לבסוף תפיל יתחדש כאן חיוב וזיקה ליבום.

ואין להקשות אמאי אם תלד ונמצא שלא היתה זקוקה ונעקר למפרע ומתחייב בקרבן כדמבואר במשנה, ואם אין ברירה אמאי מתחייב בקרבן דהדבר הזה לא היה ברור, ולכאורה פשוט שכל הנדון של יש ברירה ואין ברירה הוא רק לענין חלות, דע"ז אמרינן אין ברירה וכל מה שלא היה הדבר מבורר א"א להחיל חולת בדבר שאינו מבורר, אבל לענין חיוב קרבן אף אם אין ברירה מ"מ אמרינן אגלי מילתא למפרע שהיה כאן ביאת איסור, אבל ר"ל חולק וסבר להיפך דכבר בשעה שהיא מעוברת והעובר הוא ראוי להיות בן קימא יש סיבה למנוע את היבום וחליצה, ורק אח"כ כשנעשה נפל נתחדש כאן סיבה חדשה שהיא זקוקה ליבום, אולם אף לר"ל אין כאן פטור גמור מיבום וחליצה וכמו שיבואר להלן דלא"כ יהא כאן נאסרה.

ה. הנמוק"י כתב בטעמא דר"ל כסברת הריטב"א, ועי' בקצה"ח [רע"ו סק"א] שהבין דאין כונתו דהוה ספק גמור שמא מעיקרא הולד לא היה בר קימא, [כמו שמבואר בריטב"א] אלא שהוא דין ודאי שהחליצה והיבום בעודה מעוברת לאו כלום היא, דאיכא חזקה דאתי מכח רוב דכיון דרוב נשים עובר בר קימא, דרוב נשים הולד הוא בר קימא, ועכשיו נולד כאן ריעותא שהולד נפל אמרינן דהשתא הוא נפל, ולדבריו אף לר"ל אין כאן ספק אלא שזהו דין ודאי, וכן כתב בשרש יעקב כאן ע"ש, וכתב בשרש יעקב דטעמא דר"י דסבר דאמרינן אגלי מילתא למפרע דפליג דליכא חזקה מכח רוב וסבר דאזלינן בתר חזקה דהשתא, ואע"פ שבעלמא לא אזלינן בתר חזקה דהשתא מ"מ היכא דליכא חזקה דמעיקרא אזלינן בתר חזקה דהשתא.

ו. המשנה למלך פ"ו מגירושין ה"ג [ד"ה ודע] כתב דבתוס' סוגיין מבואר שחולק על הריטב"א שכתב דהיכא שברור שהולד לא יהא בן קימא אף לר"ל הוי חליצה, דתוס' הקשו על ר"ל מ"ש הא דמבואר בגמ' לקמן מא ע"ב דאם קידש אחת מב' אחיות ולא ידוע איזה מהם קידש ומת דחשיבה בת חליצה ובת יבום כיון שאם יבוא אליהו ויאמר איזה מהם קידש, ומ"ש הכא ות"י תוס' דהכא אין זה ספק ראוי להתברר עכשיו שא"א לידע העתידות אבל התם א"צ לידע מה היה באותה שעה. **ומבואר** שאם הוא חסרון ידיעה את איזה מהם קידש חשיב בת חליצה ובת יבום, אבל הכא כיון שהוא תלוי בדבר עתידי סבר ר"ל דכיון דהשתא לאו בת חליצה ויבום היא, וכתב במשנה למלך דמשמע שאף במעוברת כזו שלא התחדש בה דבר אלא כל שהוא תלוי בידיעת העתידות אע"פ שאין השנוי תלוי בעתיד לא אמרינן אגלי מילתא למפרע, ולפי"ז ג"כ באופן שהולד מעיקרא לא היה בר קימא אמרינן דלא בת חליצה ויבום.

והריטב"א הביא בשם תוס' דטעמא דר"ל דכל שהיא מעוברת בשום צד דין הוא דלא תועיל לה חליצה שלא אמר הכתוב לחלוץ אלא במקום שאין שום צד של בן בעולם, וכדנקיט בן אין לו עין עליו, ומבואר לפי זה דאף להצד שהוא נפל והלד לא יהא בן קימא ג"כ ס"ל לר"ל דלא יועיל החליצה והיבום, כיון שעכשיו הוא ספק לפנינו, ומבואר דכיון שבשעת מעשה לא מבורר שהוא מעשה חליצה כיון דשמא העובר בר קימא לא מהני החליצה, אלא דבתוס' מבואר דהוא סברא בכל מקום ולא רק ביבום אלא דכל דבר שהוא תלוי בעתיד לא אמרינן אגלי מילתא למפרע, ור"י פליג וסבר דאמרינן אגלי מילתא למפרע אף בדבר שתלוי בעתיד.

והביא שם המשנה למלך דהרשב"א כתב דהמקדש על תנאי וגירש קודם שנתקיים התנאי דהאין הגט חל, ואילו הטור ס"י לח הביא בשם הרמ"ה דמקדש על מנת שיאמר אבא הן, ומת ואח"כ חולצה ואמר האבא הן דנתברר שמעיקרא היתה מקודשת דמהני החליצה, וביאר דהרשב"א סבר כהתוס' דלא אמרינן אגלי מילתא למפרע אבל הטור סבר כהריטב"א דהיה ברור מעיקרא אמרינן אגלי מילתא למפרע, ועי' בברכ"ש ס"י טז מ"ש"כ לבאר בכ"ז.

אולם בעיקר מה שהבין המשנה למלך דתוס' חולק על הריטב"א עי' בחי' הגרש"ש [ס"י לב] שכתב ד"ל בכונת תוס' דדבר שהוא תלוי בעתידות היינו שהוא תלוי בשינוי שיהא בעתיד, וכמש"כ הריטב"א דלא ידעין האם העובר היה צריך להיות בן קימא, אבל אם העובר כבר עכשיו ברור שלא יהא בן קימא אע"פ שנדע דבר זה רק בעתיד דבר זה לא חשיב שתלוי בעתיד כיון שהוא רק חסרון ידיעה עכשיו.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף לה:

א. תוס' ד"ה צריכה חליצה. ל"ד מן האחין וכו', תוס' הרא"ש והראשונים כתבו דבאמת דוקא מן האחין ומשום דכיון דחלץ הוא גרע זיקתו, דהרי מדרבנן ולחומרא מהני חליצתו כמבואר בגמ', וא"כ חליצתו הויא חליצה פסולה דהוי כמו דנתן גט, ומשו"ה דוקא אחד מן האחין, וצ"ב א"כ מה מקשה הגמ' אמאי פסולה מהכהונה הרי יש לזה תורת חליצה.

ד. תוס' בא"ד. וי"ל דאמרינן נמי עין עליו שלא תחלוץ ולא תנשא כ"ז שעומדת בספק, מדויק בתוס' דהפסוק בא למעט גם שלא יועיל לה החליצה כ"ז שהיא מעוברת וכן כתב בחזו"א [סי' קכ] אולם בתוס' הרא"ש לקמן מא ע"ב מבואר דמהפסוק דעין עליו לא ממעטינן רק מיבום והא דאינה חולצת הוא משום דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ועי' ברא"ש לעיל סי' ב' שכתב.

ה. תוס' ד"ה תגלי מילתא. ואומר ר"י דאפ"ה לא מחייב מידי דהוה אקטן שבא על יבמתו גדולה תגדלנו, בברכת שמואל [ס"א א] אות ב' כתב דצריך להבין דמצינו ב' דיני ביבום כשא"א ליבם בשעת נפילה, א' היכא שהיה פטור בשעת נפילה כמו באשת אחיו שלא היה בעולמו וכן בסריס, ובזה אף שהותר אח"כ אין היתר ליבום כיון שהיה פטור בעקיר הנפילה, ב' עוד הלכה נאמר ביבום כגון בקטן שאין יכול לקיים מצות יבום בשעת נפילה דכה"ג אין פטור מהיבום אלא שאין דין יבום כ"ז שלא הגדיל, דהגמ' להלן קיא ע"ב דריש מקרא דכי ישבו אחים יחדיו דהיא זקוקה לו ליבום וע"כ דאין כאן דין נאסרה, וא"כ מ"ש הכא דמקרא דבן אין לו לא אמרינן שהוא פטור בעיקר מצות יבום.

וכתב בברכ"ש שמדברי הראשונים מבואר דבקרא דעיין עליו נלמד דאין דין פטור שאין כאן נפילה ליבוס, אלא שיש כאן הלכה חדשה של עיונא בעלמא וזה מונע את הקנין של היבוס, וכתב בברכ"ש דאח"כ כשהפילה אמרינן איגלי מילתא למפרע דהיתה זקוקה ועומדת, וכל מה שחולק ר"ל הוא לענין זה דלא אמרינן איגלי מילתא שיחול קנין היבוס, אבל לעולם אמרינן איגלי מילתא לענין זה שהיה כאן זיקה וממילא איכא כאן היתר של איסור של אשת אח, ע"ע מש"כ בסוף הסימן שם, וע"ע קובץ הערות סי' לח סק"ה.

ו. גמ' אלא לדידך דאמרת חליצת מעוברת ל"ש חליצה אמאי פסלת מן הכהונה. הקשו הראשונים אמאי לא מקשה הגמ' מהרישא של המשנה דהוא אסור בקרובתיה והיא אסורה בקרוביו, ותי' דע"ז היה אפשר לתרץ דאתיא מתני' כמד"א יש זיקה והאיסור משום קרובת זקוקתו, ועי' במהרש"א.

והקשה הריטב"א לפי מש"כ דאף לר"ל דחליצת מעוברת לאו שמה חליצה אינה אלא מספק דלא ידעינן האם מעיקרא היתה עומדת להפיל או שהוא דבר המתחדש, אי"כ מה מקשה הגמ' לר"י הא לר"ל נמי פסלה לכהונה מספק, וכתב לישב דכיון שהיא פסולה רק מספק לא נפסלה לכהונה.

ז. רש"י ד"ה **דלא סגי**. ובחליצה נמי לא אפשר למפטרה הואיל ומ"מ בא עליה, בקרן אורה כתב דהוא חומרא מדרבנן, והטעם דהוה כמאמר, ועוד כתב בקר"א דמשמע ברש"י דאפילו אם יתן לה גט ויעשה חליצה ג"כ לא יוכל לפטור אותה אלא הוא צריך לכנוס אותה ואח"כ לגרשה. ועי' מהרש"א להלן לו ע"ב ברש"י.

ח. גמ' אמר אביי בביאה כו"ע לא פליגי דלא פטרה. תוס' ד"ה כי כתבו כדי שלא יבוא לידי איסור, ופירש מהר"ם דזהו מדרבנן, וכן נראה מדברי הריטב"א שהקשה מ"ש יבום מחליצה דהא הסברא והקרא דנקטנן לעיל קיים בין בביאה בין בחליצה, וכתב לישב דקסבר דכיון דביאה אסורה היא שמא תלד ולד של קימא, דין הוא דביאה דאיסור לא תקנה, מיהו צ"ל דלא דמי לשאר ספיקות ששם להצד שהיא מותרת אין שום איסור דהתם אינו אלא חסרון ידיעה, אבל הכא דהספק תלוי בדבר עתידי הוה ספק בעצם ולכן הוא פוסל את הביאה שלא יקנה, ועי' ברשב"א שמבואר ג"כ כן, ועי' ערוך לנר וחזו"א [ס"י קכ].

א. גמ' דהא קי"ל דכל העולה ליבום עולה לחליצה וכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה. ביסוד הדין של כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, כתב הקובץ הערות [סי' לח] שנאמר בזה ב' דינים דין אחד דכל שאינו עולה לזיקת יבום אינו עולה לזיקת חליצה כמש"כ ברש"י לעיל ג ע"א לעינן פטור צרה מחליצה דכיון שאינו עולה לזיקת יבום אינו עולה לזיקת חליצה, אבל הכא במעוברת ל"ש לומר הכי דהא איכא זיקה לאחר שתפיל, שהרי אם לא נולד ולד הרי היא חייבת ביבום ואם לא היה זיקה היה הדין דכיון שנאסרה שעה אחת וכמש"כ לעיל, אלא ע"כ דגדר הפטור כאן הוא דין חדש דכל היכא שאינו עולה לקנין

יבום אינו עולה לקנין חליצה, וצ"ל דאע"פ שילפינן לעיל כ ע"א מקרא דלקחת לענין הפקעת הזיקה, מ"מ גלי לן קרא דהיבום והחליצה שווים הם וכל היכא שאינו עולה ליבום או מחמת הפקעת זיקה או מחמת קנין דין החליצה כדן היבום.

וכן הוכיח בקובץ הערות [סי' ה' אות יד], ובחידושי הגרש"ש סי' א' הוכיח כן מדברי הרא"ש לעיל ב ע"א שכתב לדון לגבי יבמה שהיא נדה האם חליצתה חליצה דלא דמי לאחות אשה דהיא ערוה, ועוד כתב דלא דמי נמי למעוברת דלפי ר"ל אין חליצתה חליצה, דהתם במעוברת כיון שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, אבל נדה כיון שעומדת ליטהר ל"ש לומר הן סברא, [ועוד כתב הרא"ש דבנדה אף אם בעלו קנו], וביאר הגרש"ש שבתחלה דן הרא"ש לענין הפקעת הזיקה בנדה, כשאר עריות וע"ז כתב דלא דמי לשאר עריות, ואח"כ דן דאע"פ שיש זיקה מ"מ כמו שמצינו במעוברת דאינו עולה לקנין יבום אינו עולה לקנין חליצה וע"ז תי' הרא"ש דבנדה כיון שעומדת לטבול לא אמרינן כל שאינו עולה, ורק במעוברת אמרינן הכי דשמה תלד.

והנה הריטב"א הקשה מה טעמא דאביי הא אף אביי מודה להך דינא דכל שאינו עולה דהא סתמא דגמ' היא לעיל בדף כ. דיש הלכה של כל שאינו עולה, וכתב הריטב"א דדוקא הכא כיון שהוברר הדבר שהיתה ראויה ליבום אלא שהיתה צריכה להמתין כדי שיתברר לא חשיב שאינה עולה ליבום, אבל רבא ס"ל דבהא נמי דרשינן כל שאינו עולה ליבום, דלעולם אינו עולה ליבום אלא היכא שאפשר ליבם אותה ממש עכשיו, **ויש** לדון במש"כ הריטב"א דבעינן לרבא שתהא עומדת ליבם אותו עכשיו ממש, האם חולק על סברת הרא"ש שכתב לענין נדה דמכיון שעומדת ליטהר חשיבה מה"ט עולה ליבום, דהא עכשיו ממש אינה חשיבה או דכונתו לאפוקי מסברת אביי דסבר דכל שיש אפשרות שאח"כ תהא מותרת חשיב עולה ליבום, דהכא מכיון שאין הדבר ברור לכן לא חשיב עולה ליבום, משא"כ לענין נדה שעומדת ליטהר חשיב בת יבום כבר עכשיו.

ב. הקשו הראשונים [הרמב"ן והרשב"א] מ"ש מעוברת מחייבי לאוין ועשה שהדין דאם בעלו לא קנו כדמבואר לעיל כ ע"ב, ומ"מ עולים לחליצה דמרבינן מקרא דועלתה יבמתו השערה, ותי' דשם איסור דבר אחר גרם לה ורבי רחמנא לחליצה, אבל הכא הוי אשת אח שלא במקום מצוה ולחליצה נמי לא חזיא, וצ"ב כונתם דהא במעוברת ע"כ הותר איור אשת אח שהרי מבואר במשנה שאם לבסוף הפילה אף לר"ל אינה חייבת קרבן וכמו שנתבאר לעיל בתוס' והראשונים.

והברכ"ש [סי' א אות ג'] ביאר דהכא מה דאין בה קנין יבום, הרי זה גם משום דעיקר ערוה דאשת אח לא ניתר לענין 'קנין' היבום, והגם דגבי חיוב כרת בביאה יש היתר לערוה דאשת אח, מ"מ לגבי הקנין הוי חסרון בעיקר היתר דאשת אח, אלא דיש כאן נפילה לענין שיהא בה אח"כ קנין יבום אם תפיל לבסוף, והיינו דאע"פ שכלפי איסור כרת אין כאן אשת אח מ"מ הפטור מיבום וחליצה אינו מחמת הכרת של האשת אח אלא מחמת השם ערוה של האשת אח וזה לא הותר עכשיו, אבל בחלו"ע אף מחמת האשת אח צריך להיות מותר ליבום והיה צריך להיות נפילה ליבום, אלא התם מכח האיסור ביאה איכא איסור ליבום, **ולפי"ז** דהא דאמרינן כאן הכלל של כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה כתב הבכ"ש לבאר כמו שביאר בקובץ הערות דזהו דין חדש שכל שאינו עולה לקנין יבום, ואע"פ שהתם אמרינן דטעמא דחייבי כריתות לא ילפינן מיבמתו שיעלו לחליצה, משום דיש סברא לרבות רק חייבי לאוין דתפסי בה קידושין, וח"כ דלא תפסי בה קידושין לא, וא"כ הכא ל"ד לח"כ וא"כ למה נאמר הכלל דכל שאינו עולה, וצ"ל דכיון דלא דמי לחייבי לאוין ע"כ שזה סברא ללמוד עוד גדר של פטור של כל שאינו עולה מחייבי כריתות דאם לא עולה לענין יבום שזה מופקע מקנין כמו חייבי כריתות שהוא מופקע שאין זיקה כלל.

ואפשר לפרש בדברי הראשונים דכונתם לחלק בין פטור של חייב לאוין למעוברת, דחייבי לאוין האיסור יבום אינו מחמת דין היבום אלא כמש"כ דאיסור דבר אחר גרם לו, אבל במעוברת דיש כאן ספק שמא יש כאן ולד ילפינן מקרא דעיינן עליו דמדיני היבום אינה בת יבום, וכל הדין של כל שאינו עולה ליבום נאמר בכה"ג שהפקעת היבום הוא מחמת דיני היבום, וזה כונתם דהוה כאשת אח שלא במום מצוה דהיכא שמדיני היבום אינה מתיבמת גילתה התורה שיש לו דין של אשת אח שלא במקום מצוה ולא דבמעוברת חשיבה ערוה דאשת אח, ולכן ערוה שנתמעטה מקרא חשיבה שמופקעת מפרשת יבום חשיבה אשת אח שלא במקום מצוה ולכן נאמר בה הכלל דכל שאינו עולה אבל בחייב לאוין דאיסור אחר גרם לה ואינה מפרש היבום לא אמרינן בה הכלל דכל שאינו עולה, [ועי' שיעורי הגר"ש אות שעו שכ"כ].

והנה הרא"ש בריש מכילתין שהובא לעיל נראה שחולק על הראשונים שכתבו דמעוברת חשיבה אשת אח שלא במקום מצוה שהרא"ש אחר שכתב דנדה לא הוה בכלל עריות כתב לדון אם תהא בת חליצה וכתב דלא דמי למעוברת שלא בת חליצה משום כל שאינה עולה דנדה עומדת לטבול ולטהר כדרך כל הנשים אבל מעוברת שמא לא תלד, ועוד דנדה אם בעלו קנו, ולפי מש"כ הראשונים כאן לכאורה הוה ליה לרא"ש לומר אותו חילוק שכתבו לגבי חייבי לאוין, שבמעוברת מופקעת מדיני היבום ולכן אמרינן ביה כל שאינו עולה, אבל נדה איסור אחר גרם לה, ומבואר שהרא"ש הבין דמעוברת לא חשיבה כאשת אח שלא במקום מצוה, ולפי הרא"ש ע"ז צ"ל חילוק אחר בין חייבי לאוין ועשה לנדה ומעוברת, דמעוברת ונדה חשיבה יותר בת יבום מחייבי לאוין שהיא מופקעת יותר מהיבום לעולם.

א. גמ' והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם. ביסוד הדין דאין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם הקשה בחי' הגרש"ש [סל"ב ד"ה והנה] אמאי אסורה עד שיוולד, הא אינה זקוקה ליבם לא ליבום ולא לחליצה, שהרי על הצד דלא יהיה בן קיימא כבר נפטרה בחליצה, ועל הצד דיהיה בן קיימא הרי אינה זקוקה לא ליבום ולא לחליצה וא"כ מה אוסר את צרתה לינשא לשוק. והוכיח מזה דדין זיקת יבמה אינו תלוי בחליצה ויבום, אלא הטעם שאגודה ליבם אינה ידועה לנו אלא גזא"כ ולכן אסור לשוק, וכדי להפקיע זיקה זו צריך שיהא בן או ע"י יבום וחליצה, ולכן הכא הגם דלא שייך בה דין יבום וחליצה, מ"מ הרי אכתי יש בה דין יבמה מאחר דאין כאן דבר הפוטר, אלא שע"י הלידה הרי יהיה כאן הקמת שם למת ואז יפקע הזיקה, ולכן כ"ז דלא נעשה ההקמת שם אכתי יבמה היא ואסורה לשוק, וא"א לומר בזה תגלי מילתא למפרע דכיון דבפועל הולד לא יצא לאויר העולם לכן היא צריכה להמתין, ע"ע קרן אורה לה ע"ב שמבואר בדבריו סברא זו שצ"ל שלא יצא לאויר האול החשיב זקוקה ולכן אסורה לשוק, ועי' באות הבאה מש"כ לבאר בדעת הגר"ח בדין שאין הולד פוטר.

אמנם הרמב"ן הביא דבירושלמי דריש מקרא דלהקים שם בישראל דעד שתדע אם בן קיימא הוא אסורה לינשא לשוק, ובקה"י סוף סי' ו' הבין דכונת הרמב"ן לבאר טעמא דר"י דאע"פ שחולק על קרא דעיינן עליו לענין שלא מהני חליצה ויבום במעוברת, מ"מ דריש

הך קרא לענין דאינו פוטר עד שיצא לאויר העולם דגזה"כ הוא שלא תהא מותרת לשוק כל זמן שלא יצא הולד לאויר העולם, ומשמע מדבריו דא"י מחמת שיש זיקה לאוסרה לשוק אלא אע"פ שאינה זקוקה מ"מ כל זמן שהדבר אינו ברור אסורה לשוק, וכן נראה ברשב"א להלן קיט ע"ב שטעם האיסור הוא מכח ספק דשמא הולד לא יהא בן קיימא ואע"פ שנתברר שלא היתה זקוקה מ"מ גזה"כ לאוסרה וכמו שנראה מדברי הרמב"ן.

ב. גמ' הכונס את יבמתו מעוברת לא תנשא צרתה שמא יהא הולד בן קיימא. האחרונים הביאו קושית הגר"ח אמאי צרתה אסורה לשוק אע"פ שאין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם, מ"מ אמאי אינו פוטר משום כרת דאשת אח שהרי מבואר במשנה שאם לבסוף תלד חייב קרבן וע"כ משום שיש איסור אשת אח, וא"כ תיפטר את עצמה וצרתה.

והנכ"ח מכאן הגר"ח דאשת אח מנפילה זו אינה פוטרת צרתה, והיינו דכל הפטור שעורה פוטרת צרתה, הוא כשהעורה של אשת אח היא סיבת המניעה ליבום, כגון באשת אחיו שלא היה בעולמו, שהתורה אמרה דבכה"ג אין נפילה ליבום וע"כ התם האיסור אשת אח גורם שלא יהא כאן נפילה ליבום, אבל הכא במעוברת האיסור אשת אח יש בו סיבה לנפילה ליבום, וטעם הפטור הוא מחמת דיש הלכה שאין הולד פוטר עד שיא לאויר העולם, ולכן אע"פ שבאמת עכשיו יש איסור אשת אח מ"מ כיון שהאשת אח בעצם הוא סיבה לנפילה ליבום אינו פוטר צרה, דבגזה"כ דלצורך נתחדש דהעורה שפטור מיבום הוא פוטר צרה, ולא האיסור כרת של העורה היא שפוטרת את הצרה, ובוזה ביאר הך דבעלת התנאי דאינה פוטרת צרתה והדברים ארוכים, ע"י באמרי משה סי' ז' וברכ"ש סי"ה.

ונראה להוסיף ביאור דבדין של אין הולד פוטר נתחדש שאע"פ שאשת אח שיש לה בנים פטורה מיבום ואשת אח שאין לה בנים נופלת ליבום, אשה שהיא מעוברת לא חל דיני החיוב ופטור מן יבום עד שיצא הולד לאויר העולם, וכל זמן שהיא מעוברת מצד אחד היא אסורה לשוק כיבמה ומצד שני יש בה איסור אשת אח אם הולד יהא בן קיימא כמו שמבואר במשנה שאם נולד חייבת בקרבן, שזה גופא נאמר בהלכה שאין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם שמעוברת חשובה במצב שהוא מסופק, ונמצא שאע"פ שיש בה חיוב כרת של אשת אח מ"מ היא לא חשיבה כאשת אח שיש לה בנים שמופקעת מפרשת יבום, אלא היה אשה שמספקת אם עמדת להתיבם ולכן אין דינה כאשת אח רגילה, וזה כונת הגר"ח דאשת אח מנפילה זו שבאמת היא עומדת בספק ואע"פ שיש בה איסור כרת של אשת אח מ"מ לא חשובה ערוה של אשת אח ולכן אינה פוטרת צרתה מהיבום, אולם נראה דכ"ז י"ל לפי מש"כ בחידושי הגר"ש דיש כאן זיקה לאוסרה, אבל לפי המבואר ברשב"א להלן קיט ע"ב שזה דין מיוחד שמכח הספק היא תאסר אע"פ שבאמת יש לה בן, א"כ נמצא שבאמת אם לבסוף נולד ולד הרי חשיבה כאשת אח שיש לה בנים מעיקרא אלא שלא שהיה ידוע מעיקרא דין זה, ולפי"ז ל"ש לומר דרכו של הגר"ח.

ובאמ"מ כתב לדחות דבאמת כל זמן דלא ילדה הרי היא חשובה זקוקה ליבום וגם איסור אשת אח אין בה, ורק כשנולד חל פטור למפרע, וזה מהני דנמצא דבא על אשת אח, אבל היתר לשוק ליכא כ"ז דלא חל הפטור, דאף דמהני לחול למפרע, מ"מ עכשיו אכתי ליכא להפוטור ואסורה, [ועי' בקה"י סי' ו' מש"כ לישב קושית הגר"ח ע"פ הרמב"ן].

הערות וציונים פרק החולץ

דף לו:

א. גמ' הכותב כל נכסיו לבנו לאחר מותו וכו'. מבואר דהאב נתן את גוף הקרקע לבנו מהיום ופירות לאחר מיתה, והפירות של עכשיו השאיר האב אצלו, ע"י בתשובות רע"א [תנינא פח] שנחלק עם הבית מאיר בכונה המתנה, דהרע"א כתב שהאב נתן לבן את הכל עכשיו אלא ששיר לעצמו את קנין הפירות של עכשיו, ונמצא שמעתה הקנה לבן את הקנין פירות של הזמן של לאחר מיתה, ועכשיו יש לו רק את הקנין הגוף, אבל הבית מאיר הבין שאין כאן נתינה מתנה של פירות לבן, אלא האב נתן לבן רק את קנין הגוף כפשוטו והשאיר האב אצלו את הקנין פירות, אלא שגמר הקנין של הפירות יהיו בשעת מיתתו של האב, וע"י בלשון רבנו יונה ב"ב שם דמשמע כן דגמר הקנין הוא בשעת מיתתו של האב ע"ש, וע"י בקו"ש ב"ב אות רפ"א.

ב. תוס' ד"ה ור' יוחנן אמר לא קנה לוקוח. הקשו תוס' דמכיון שקנין פירות כקנין הגוף נמצא שבעל הגוף אין יכול למכור, וא"כ אמאי אין חסרון של אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וצריך לבאר למבואר באות הקודם לפי הרע"א שהבן כבר זכה עכשיו בקנין פירות של לאחר מיתה, א"כ אמאי חשיב דבר שלא בא לעולם כמו שהאב היה לו כח ליתן לבנו זכות זו א"כ מדוע הבן לא יוכל ליתנו לאחר, וצ"ל דהאב שעכשיו הקרקע היא שלו לעולם מה שנותן לבן את הזמן של לאחר מיתה לא הוה בכלל לא בא לעולם, אבל אצל הבן כיון שעכשיו אין לבן קנין פירות כלל, וכל מה שיש לו עכשיו הוא קנין הגוף, וכיון שקנין פירות של האב עכשיו כקנין הגוף נמצא שאין לו לבן עכשיו רק את הקנין פירות של מחר ולכן יש כאן חסרון של דבר שלא בא לעולם במה שמקנה את הזמן של אחר מיתה.

ותי' תוס' דלגבי הכי לא אלים קנין פירות לבטל לגמרי קנין הגוף דבן, כיון שלבסוף אתי לידה דבן חשיב מכר, ומדברי הרע"א [החדש] מבואר שהבן שכונת תוס' לומר שאין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, ומ"מ הקנין לא חל מעכשיו אלא אח"כ כשימות האב, דהרע"א הביא דהשטמ"ק ב"ק לג ע"א כתב לחדש שאע"פ שאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, מ"מ אם מקנה הדבר לכשיבוא ברשותו חל הקנין, וכשיבוא הדבר לרשותו יחול הקנין, ולא הוה כדבר שלא בא לעולם דאין בר הקנאה, וכתב הרע"א שם לבאר דבריו דלאו כללא הוא דכל דבר שא"א להקנות חשיב כדבר שלא בא לעולם, אלא איכא אופנים שאע"פ שלא יכול להקנות עכשיו מ"מ מהני מעשה הקנין שיחולו אח"כ, והביא דוגמא לזה מש"כ תוס' כאן שאע"פ שלא חל הקנין עכשיו מ"מ כשימות האב חל הקנין, וה"נ אע"פ שא"א להקנות דבר שאינו ברשותו מ"מ חל הקנין כשיבוא לרשותו, ולא ביאר הרע"א הסברא בזה, ואפשר שהכא נמי חשיב כדבר שאינו ברשותו שאין לו בעלות גמורה עכשיו אלא כל הפק"מ בקנין הגוף הוא לזמן של אחר מיתה האב

וחשיב אינו ברשותו ולכן מהני הקנין עכשיו שיחול כשיבוא לרשותו כשימות האב, [והנה הרשב"ם ב"ב קלו ע"ב כצב שאף במת הבן בחיי האב מ"מ בניו יורשין את הגוף שמכר להם, וטעמא שאע"פ שאותו בעלות על הגוף נחשב אינו ברשותו מ"מ איכא ירושה בזה שהרי בדבר שאינו ברשותו מצינו שיש ירושה, כמו שמצינו ירושה באסורי הנאה ע"י נדרים מז ע"ש].

אולם האבני מלואים [סי' צ ס"ק י"ג] ביאר בכונת תוס' דאח"כ כשבא לעולם חל הקנין למפרע מאותו שעה שהקנה לו ע"ש שכתב לבאר כונת תוס' ע"פ דברי הרמב"ן ב"ב דמשמע שם דלא כמש"כ, אלא דיש לבן שיעבוד וזכות לקבל את הקנין פירות לאחר מיתת האב ואין עכשיו בזה קנין גמור, ואין חסרון של לא בא לעולם דמתלי תלי וקאי וחל למפרע, וע"י במערכת הקנינים סי' י"ג מש"כ לבאר בכ"ז.

ע"ע רע"א [החדש] שכתב ת"י חדש על קו' תוס' דברש"י ב"מ טז ע"א מבואר דטעמא דמה שאירש מאבא מכור לך לא אמר כלום היינו משום דלא סמכה דעתיה דלוקח כיון שחושש שמא האב ימכור לאחר קודם שימות, ונמצא שלא יבוא לידו כלום, וא"כ הכא שכבר נתן האב לבן ואין לאב כח למכור ממילא סמכה דעתיה דלוקח, ואין כאן חסרון של אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ג. תוס' ד"ה קנין פירות. א"נ קנין הגוף דאשה עדיף שאין לבעל פירות אלא מכוחה, תוס' ב"ב נ. [ד"ה ולמה] כתבו שיש חילוק בין קנין פירות שהוא קונה מבעל הגוף והפירות קנין פירות לאופן שבעל הגוף נותן לאחר הקנין הגוף ומשייר לעצמו את הקנין פירות, דבזה אלים טפי קנין פירות מקנין פירות שהבעלים נתן לאחר קנין פירות, והכא שהבעל קיבל מהאשה לא אלים טפי קנין פירות של הבעל, ואפשר דזהו כונת תוס', **עוד** כתבו תוס' דאין לבעל פירות אל בתקנתה לכן לא דמי לכל קנין פירות, ואפשר דכונתם ע"פ מש"כ האור שמח [הלכ' רוצח פ"ב הטי"ו] דיש חילוק בין קנין פירות של בעל לכל קנין פירות, דקנין פירות של הבעל אינו קנין אלא שזהו זכות אכילה ולכן לא שיד לומר בזה קנין פירות כקנין הגוף.

ד. גמ' משום ר' אלעזר אמרו יוציא בגט. פרש"י דסגי בגט כיון דהוברר דהיה יבום מעלייתא, **הקשה** תוס' רא"ש דזה ניחא לר' יוחנן דביאת מעוברת שמה ביאה, אבל הרי הלכה כר"ל דל"ה יבום, ומשום"ה כתב דיוציא היינו בגט ובחליצה, ובעי גם גט וכש"כ רש"י לעיל ל"ה ע"ב וכ"כ בתו"י ע"ה"ג, וברמב"ן מבואר דלא גרסינן בגט, ולר"ל באמת סגי בחליצה, וכתב בתוס' הרא"ש בשם ר' מאיר ליישב פ"י רש"י דה"נ מה דאמר ר"א יוציא, היינו אחר שחזר ובעל דהא לר"ל מפרשינן דמה דקתני יקיים היינו יחזור ויקיים. **אמנם** המהרש"א כתב דא"א לפרש הכי דהא כיון דלר"א קונסים אותו להוציא, איך נימא דיחזור ויבועל ורק אח"כ יוציא, אולם בריטב"א מבואר כן דכל מה דאמר ר"א דיוציא היינו רק אחר שיחזור ויבועל, ומבאר משום דאם יוציא בחליצה, אתה מוציא לעז על ביאה ראשונה שהיתה באיסור אשת אח, וע"י ערל"נ מש"כ.

ה. גמ' אם אשת ישראל היא חולצת. משמע בגמ' וברש"י דחולצת הוא כשעודה תחת בעלה ואין צריך לגרשה כדי שיחולו החליצה, **הבית מאיר** [סי' קנט] האריך לבאר אמאי אין כאן חסרון של כל שאינו עולה וכתב בתחלה דאין כאן חסרון מחמת דיני היבום אלא דאיסור אחר גרם לזה שהיא אשת איש ובכה"ג אין חסרון של אינו עולה, ע"ש שהאריך, אלא שבסו"ד דן דביבמה שנתקדשה לשוק פקע הזיקה וא"כ אינה עולה לחליצה כלל ע"ש, וע"י להלן פז ע"ב ברש"י שמבואר דשייך זיקה באשת איש, וע"י חזו"א [עמוד ר"י"ח סק"ה] שכתב דלא חשיב אינו עולה ליבום מה דהיא עכשיו אשת איש, כיון דלא פקע הזיקה אלא פומא הוא דכאיב ליה לכן חשיבה שהיא עולה ליבום, ולכן החליצה הוה חילצה כשרה.

ו. גמ' ואם אשת כהן אינה חולצת. כתב הרא"ש דהא דלא אמרינן דתחלוץ דהרי חלוצה לכהן הוי רק איסור דרבנן, ואילו יבמה לשוק הוי איסור מה"ת וא"כ אמאי נתיר אותה לשוק בלא חליצה, משום דאם תחלוץ יאמרו דנתברר דהיה נפל ויבאו להתיר חלוצה לכהן, אבל עכשיו דאין חולצים א"כ אדרבה יאמרו דקמו רבנן במלתא ונתברר דהיה בן קיימא, וכן כתבו בתוס' לעיל כד ע"א, והביאור הגר"א [סקניו סק"ב] כתב טעם אחר דכיון דמה"ת אזלינן בתר רובא, א"כ מה"ת גם לא הו יא יבמה לשוק, ורק מדרבנן חיישינן למיעוט המצוי וכמבואר בתוס', וכיון דתרווייהו הוו איסור מדרבנן, יותר ניחא דלא תחלוץ, משום דע"י חליצה ממאסי אגברייהו כמבואר לעיל טו' א'.

הפרי יצחק [ח"א סי' מ"ה] כתב בשם חכם אחד דלשיטת הרא"ש אם תחלוץ תאסר על הכהן, משום דיאמרו דנתברר דהיה נפל ויבאו להתיר חלוצה לכהן, משא"כ לדעת הגר"א לא תאסר, והפרי יצחק כתב לומר דגם להרא"ש לא תצא, דדברי הרא"ש הם רק סברא לענין קביעת הדין דעדיף דלא תחלוץ, והביא דברי התוס' בשבת קלו ע"ב דמבואר כן, דעדיף דלא תחלוץ ע"ד שכתב הרא"ש ומ"מ כתב דאם תחלוץ לא תאסר לכהן ע"ש בכ"ד.

ע"ע טור סוף סי' קס"ד שהביא שיטת הרמ"ה דאם נתייבמה דלא תצא בדיעבד, וכתב דאינו נראה דדוקא בנשאת לכהן מתירים משום דסמכינן על רבנן דפליגי על רשב"ג, אבל ליבום אדרבה לרבנן הרי היא ודאי אשת אח, ובב"י כתב דשיטת הרמ"ה דס"ל דהלכה לגמרי כרשב"ג, וס"ל גם דלרשב"ג הוי ספק מעיקר הדין ולא רק דחייש למיעוט המצוי כמש"כ תוס', אך הקשה דא"כ בתרווייהו ה"ל למימר דיוציא משום ספיקא דאורייתא.

ז. גמ' תנן התם רשב"ג אומר כל ששהה באדם ל' יום אינו נפל הא לא ששה ספיקא. מבואר בגמ' דסבר שאילו היה ידוע שנפל הוא צריכה חליצה ויבום דלא חשיבה אשת אח שיש לה בנים, כתב המאירי לעיל ע"א שאם חלץ לה בתוך ל' יום ובסוף מת הבן חליצתה כשרה ואף לר"ל דאמר לעיל דלא אמרינן אגלאי מילתא למפרע כ"ז רק במעוברת אבל הכא לא.

וצריך להבין הטעם בזה בשלמא לדעת הריטב"א שכתב שכל הטעם של ר"ל הוא בעובר כזה שהיה צריך להולד אלא שלבסוף אירע דבר שהמית אותו לכן בזה יש התחדש מצב חדש של יבום לכן לא אמרינן אגלי מילתא למפרע, אבל לדעת תוס' שבכל ספק לא מהני היבום והחליצה כמו שכתבו תוס' לעיל לה ע"ב א"כ מ"ש ספק יבום וחליצה מחמת שהיא מעוברת או מחמת חסרון ידיעה האם הוא נפל.

והנה בחידושי ר' אברהם מן ההר כתב שכל דינא דרשב"ג הוא מדרבנן, אבל מהתורה אין הדין כן אלא כל וולד שנולד הרי הוא פוטר מן היבום, אלא שמדרבנן אם הוא מת צריכה חליצה, ולפי"ז י"ל דלגבי דין דרבנן מודה ר"ל דאמרין אגלי מילתא למפרע, אולם הביא דברש"י מבואר שהוא דין דאורייתא.

ונראה דהנה לעיל נתבאר שבדין של אין הולד פוטר התחדש שמעוברת לא חל בה נפילה ליבום כ"ז שהיא במצב של ספק, ולכן אין בה היתר לשוק כ"ז שהיא בספק, ולכן סבר ר"ל שאף אם הפילה אח"כ נלמד מקרא שהמצב של מעוברת היא מצב מסופק, ולא אמרין אגלי מילתא כיון שהתורה הפקיעה מעוברת שלא יחול בה תורת יבום וחליצה כ"ז שלא ברור המצב, ולפי"ז נראה שכ"ז רק עד שילדה אבל ברגע שילדה חל כאן בירור אם היא אשת אח שיש לה בנים או אין לה בנים, והיינו שאם הפילה חל כאן נפילה ליבום ואם ילדה אין כאן היתר ליבום, ולכן נראה שבכח"ג שילדה בן ואח"כ מת הבן הנפילה היתה מעיקרא בשעה שמת ולא נתחדש נפילה אחר שמת, ובזה יבואר שכל הסברא של ר"ל שלא אמרין אגלי מילתא למפרע כיון שהתורה הגדירה את מעוברת למצב מסופק לכן לא יעויל התברר למפרע, אבל כשילדה הרי זה נחשב כמו כל ספק שיש בו חסרון ידיעה אם היא זקוקה ליבום, ולכן כשמת לבסוף אמרין שנתברר שמעיקרא היה נפילה ולכן מהני החליצה.

דף לז.

א. גמ' יהא רעוא דתשתרו אף תרבא. בפשוטו הכונה שיבוא להתיר איסור חלב מהתורה, ועי' בערוך לנר מש"כ לבאר מדוע דוקא חלב, אולם בתוס' הרא"ש פירש דכונת הגמ' דאם באנו להתיר חלוצה לכהן ה"ה יבאו להתיר גרושה לכהן, ועי' בערוך לנר מש"כ לבאר בכונת הרא"ש.

ב. גמ' קדשה בתוך שלשה וברח. רש"י וכ"כ תוס' [לעיל ד"ה ולא] מבואר דבלא ברח בעי לגרש בגט עד אחר ג' חדשים, אמנם שיטת הרמב"ם פ"א מגירושין הכ"ד דאפילו בכנס אי"צ לגרש, וכל הנדון בגמ' רק לענין נדוי, וביאר המגיד משנה דהר"מ דייק כן מדלא קאמר הגמ' בהדיא דצריכה גט, והטעם דלא דמי להא דאסור לקדש מינקת ומעוברת חברו דהתם איכא סכנת וולד ועוד דהוא זמן קצר, והראב"ד שם השיג וכתב כרש"י ותוס' דבעי לגרש.

ג. גמ' עירוקיה מסתייה. ברש"י וברא"ש מבואר דמהני ברח משום דגלי דעתיה דלא בעי לכנוס עד זמנו, ולפי"ז אם כנס לא מהני מה שיברח וכ"כ הראב"ד שם, אולם הרמב"ן כתב ד"ל דגם בכנס מהני אם ברח, וכתב הרא"ש דלפי"ז רש"י דמהני משום דגלי אדעתיה אי"כ גם לכתחילה אמרין לו לברוח. ועוד כתב הרא"ש דבעי שיברח למקום שלא יוכל לחזור עד שיעברו הג' חדשים, וכן במעוברת שלא יוכל לחזור עד סוף הזמן.

השו"ע אבה"ז סי' יג סעי' י' הובא ב' דעות האם מחויב לברוח למקום שלא יוכל לחזור עד ג' חדשים, והביאור הגר"א [סק"ל] כתב לדייק ממש"כ רש"י דמהני ברח משום דגלי אדעתיה שאינו רוצה לכנוסה דמשמע דלא כדעה זו שצריך לברוח למקום שלא יוכל לחזור בג' חדשים, אולם ברא"ש משמע שלמד כן ברש"י ועי'.

הערות וציונים

פרק החולץ

דף לז.

א. [לו ע"ב] תוס' ד"ה הא לא שהא. ומיהו לענין אבילות לא החמירו שיש הקל באבילות וכו' דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבילות, צ"ב דאע"פ שהולכים אחר המיקל באבילות לכאורה כ"ז במקום שיש מחלוקת הפוסקים, אבל הכא הרי אע"פ שרשב"ג חושש לנפל הרי התורה איכא רוב שהוא נפל ואטו באבילות יש דין שלא לילך אחר הרוב, והרמב"ן בתורת האדם הובא בהגהות וציונים ברמב"ם פרנקל פ"א מאבל הי"ג כתב דכיון שחייב אבילות הוא דרבנן אי"כ רבנן אמרו שלא לסמוך על הרוב, ואף דאבילות יום ראשון הוא דאורייתא הכא כיון שאין לבו דוח עליו ליכא חיוב אבילות מהתורה.

והמנחת חינוך [מצוה רס"ד אות יג] כתב חידוש בזה שבאבילות אין הולכים אחר הרוב, דלענן טומאה הדין הוא שמטמא על הודאי ולא מטמא על הספק, וכיון שהענין של טומאה הוא מדיני אבילות אי"כ יש כאן גילוי שאין חיוב אבילות על הספק, דכאילו שהתורה אמרה שכל החיוב אבילות הוא רק על הודאי ולא על הספק, ולכן אע"פ שבכל התורה כולה הולכים אחר הרוב במקום שהתורה אמרה שצריך שיהא דין ודאי אין הולכים אחר הרוב, דבמקום רוב חשיב שיש כאן ספק אלא שבכל התורה סומכים על הרוב, ומצינו כע"ז בשטמ"ק ב"מ ז ע"ב לגבי מעשר בהמה דעשירי ודאי אמר רחמנא דרוב נמי לא הוה ודאי.

ב. תוס' ד"ה רוב היולדות לתשעה. הרע"א הקשה דעדיין תקשה קושית תוס' בכל יבסמה איך אנו מתרים אותה להתיבם מיד אחר ג' חדשים הרי שמא לא נקלט הזרע מיד אלא לאחר ג' ימים ונמצא שמחר יהא ג' חדשים מעת שנקלט הזרע והעובר יהא ניכר ונמצא שעבר על איסור אשת אח ואמאי אין חיוב המתנה של ג' חדשים וג' ימים, והביא שכתב הקשה כן הנו"ב [אבה"ז קמא סי' ט].

וכתב הנו"ב חידוש גדול דהיכא שמת האב קודם שנקלט הזרע היבמה זקוקה ליבום, כיון שבשעה שמת לא היה לו בן, ומה שנקלט הזרע אח"כ לאו כלום היא שכבר זקוקה ליבום, והגרש"ש סי' לג כתב דבתוס' לעיל לה ע"ב נראה דלא כהנו"ב, שתוס' כתבו דלר' יוחנן אע"פ שדרשין מקרא דבן אין לו שמעוברת חשיב בכלל בן אין לו ולכן חליצת מעוברת הוה חליצה מ"מ היכא שנולד בן שהוא בר קימא אינה מתיבמת דילפינן מקרא דלא ימחה שמו פרט לזה שאין שמו מחוי, וא"כ לכאורה ה"ה הכא כיון שלבסוף נולד בן וחשיב בנו לכל דבר אי"כ אין שמו מחוי ובודאי שפוטר את אמו מיבום וחליצה, [ואולי לפי תי' הראשון של תוס' אפ"ל כן], ועי' קרן אורה שכתב דאיכא רוב דהזרע נקלט ביום הראשון ע"כ בג' חדשים סגי, ועי' ברע"א שדן בסברא זו.

ג. תוס' ד"ה וזו הואיל ולא הוכר עוברת. תימא דאמאי לא מוקמינן לה בחזקת היתר ליבם וכו', הרע"א הקשה דרך ר"מ סבר הך סברא דסמוך מיעוט לחזקה מדוארייתא, אבל רבנן חולקים כדמבואר בכמה דוכתי, ועוד הקשה אמאי העמידו תוס' קושייתם רק על תי' הגמ' ולא על המקשן שהקשה דהלך אחר רוב נשים שיוולדות לתשעה, וכתב הרע"א דעל המקשן לא קשה די"ל דמתני' כרבנן, אבל הקשה דמשמע במשנה דקאי אף כר"מ ולכן הקשה תוס' דכר"מ לא אתי דאמרין סמוך מיעוט.

ובעיקר קושית תוס' שהקשו דנימא סמוך מיעוט שיוולדת לשבעה לחזקה שמותרת ליבם וממילא איתע ליה רובא שיוולדות לתשעה, ונסמוך על רוב שהעובר ניכר לשליש ימיה, הקשה הרע"א אמאי לא מקשה תוס' דנימא דאיכא רוב כנגד רוב דרוב נשים שיוולדות לתשעה עוברת ניכר לשליש ימיה ואיכא רוב שיוולדות לתשעה ואיכא רוב נגד רוב דהוה פלגא ופלגא ונימא שחזקת היתר ליבם תכריע כמו בכל מקום שיש ספק שהחזקה מכריעה, וכונתו דלפי"ז תקשה אף לרבנן דלית ליה סמוך מיעוט לחזקה דכיון שיש כאן רוב כנגד רוב והוה ספק החזקה תכריע, ועי' בחידושי הגרש"ש סי' לד מש"כ לבאר בכ"ז, ע"ע בערוך לנר שכתב דמכיון שרוב עדיף מחזקה בכח"ג שאיכא תרי רובא לא אזלינן בתר חזקה כלל, כיון שהרוב מתנגד לה, ועי' קו"ש ב"ב אות פ"א.

דף לז:

א. גמ' גמ' ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי מיתנא וכו' הו"ל ממון המוטל בספק וממון המוטל בספק חולקים. הקשה הרשב"א אמאי לא נימא דהנכסים הוחזקו בחזקת היבם, וכמו דאמרין לעיל ל ע"ב אשה בחזקת היתר ליבם, ותי' כיון דרוב יולדות לט' וראוי לומר דהוי של ראשון, אלא שאתרע רוב זה משום דלא הוכר הולד לשליש וכמבואר בגמ' בע"א, הלכך הו"ל ממון המוטל בספק דחולקין, והנה בע"א בתס' [ד"ה וזו] הובא קושית הגרע"א בספק בן ט' לראשון בן ז' לאחרון אמאי לא נימא דאוקי רוב נגד רוב ואוקי אתנא אחזקתה בחזקת היתר ליבם, וה"נ יקשה הכא בדברי הרשב"א דנימא רוב יולדות לתשעה ורוב יולדות לט' עוברן ניכר ובמקום ספק נעמיד על החזקה.

ומדברי הרשב"א מבואר דא"א להעמיד על החזקה בכח"ג, והיינו דהגם דאתרע רובא מ"מ כבר מהני להוציא מידי החזקה דעכ"פ אתרע החזקה, ועי' בתוס' כתובות טז ע"ב לענין הא דרוב נשים בתולות נישאות ורוב בתולות יש להם קול שכתבו תוס' דאע"פ שזו אין לה קול מ"מ לא איתרע ליה רובא לגמרי, וזהו כסברת הרשב"א דרוב נשים יולדות לתשעה לא איתרע לגמרי, ועי' בחי' הגרש"ש סי' לד מש"כ לבאר דברי הרשב"א, ועי' ריטב"א מש"כ לישב קושית הרשב"א מ"ט לא אזלינן הכא בתר חזקה.

ב. תוד"ה וממון. אפילו לרבנן דסומכוס מודו שאין זה מוחזק יותר מזה, מיהו צריך להוסיף דבגמ' ב"ב לה. מבואר דבההוא ארבה דאין אחד מוחזק יותר מחברו אמרינן כל דאליס גבר, וקאמר הגמ' דלא דמי למחליף פרה בחמור דהדין יחלוקו, דבמחליף פרה בחמור איכא דררא דממונא אבל בההוא ארבה וה"ה הכא איכא דררא דממונא.

כתב הרא"ש דאפילו אם אחד מהם מוחזק לא מהני תפיסתו דהנכסים בחזקת המת ויחלוקו, וכ"כ בטור ושו"ע סי' קס"ג ס"ג, **והקשה** הבית מאיר שם דבשלמא לדעת הרא"ש שפסק בעלמא דאם תקפו כהן מוצאין מידו, א"ש הכא דלא מהני תפיסה, אבל לדעת השו"ע דס"ל כהרמב"ם דאין מוצאין ומהני תפיסה בספיקות א"כ מ"ט הכא לא מהני תפיסה, וכתב דיש חילוק בין היכא שהש"ס פוסק דין דיחלוקו לבין היכא שיש ספק ואנו פוסקים יחלוקו דרך בכח"ג מהני תפיסה, ועיקר חילוק זה גם מבואר בקונטרס הספיקות כלל ב' אות ז' עיי"ש.

ג. **בעיקר דין** יחלוקו בספק ויבם הקשה הרא"ש אמאי אין היבם יכול לומר לספק אין ספק מוציא מידי ודאי שהרי אף בלא היבום יש לי סיבה לרשת משום שהוא ודאי אח, והספק אין לו סיבה ודאית לרשת, ואע"פ שלצד שהספק הוא בן המת אין ירושת אח וא"כ אין ליבם כאן דין ודאי, וכתב הרא"ש דמוכח מהא דאמר לקמן ק ע"ב באחד שנולד אחר שאמו נתגרשה והוא ספק בן ט' לראשון ספק בן ז' לאחרון דהוא אינו יורש אותם דהיינו שאם מתו אותם שהם ספק אם הם אביו אינו יורש אותם, ואע"פ שאותם הירשים אינם בנים אלא אחים, והספק בן ט' או בן ז' הוא ספק בן שהוא קרוב יותר מהם בירושה, מ"מ אמרינן שהם קודמים והטעם כיון שיש יורשים אחרים שהם ודאי יורשים והוא ספק אם הוא בכלל יורש אמרינן שהחזקה נחלה באותו השבט ואמרין דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכתב הרא"ש דצ"ל דמייירי שהסבא דהיינו אביו של המת קיים ולכן אם לא היה יבום הוא קודם לירש דאב קודם לאח, ולכן לא נחשב שיש לו ודאי דין יורש.

היש"ש ומהרש"א תמחו על הרא"ש מהא דמבואר להלן בסוגיא דסבא וספק שבאו לחלוק בנכסי יבם, דהסבא אומר שהספק בן של המת ואינו בן היבם וממילא הוא קודם בירושה, דסבא הוא אביו של המת והספק הוא בן אחיו, ואומרת הגמ' דכיון שהוא ספק הדין שיחלוקו, והתם תקשה קושית הרא"ש דיזכה הסבא בכל הירושה משום דאין ספק מוציא מידי ודאי שהרי הוא ודאי יורש שהוא אביו של המת, והקרוב נתנאל כתב לישב דסבר הרא"ש דיש חילוק בין ההיא דספק וסבא לכאן, דהכא היבם נחשב מוחזק משום דבשעה מיתה הספק היה הספק עובר, ועובר אינו יורש ועד שנולד הנכסים היו בחזקת היבם שהיה ודאי אח לכן חשיב אין ספק מוציא מידי ודאי, אבל בספק וסבא בשעה שבאים לירש את היבם שניהם קיימים ויש להם סיבה לרשת.

והרש"ש תמה על תי' שהרי דעת הרא"ש דעובר יורש ולכן כתב הרש"ש דכונת הרא"ש דכ"ז שלא הוכר עוברת הוחזקה הירושה ליבם, וצ"ב דא"כ מה תי' הרא"ש דאיכא סבא הרי כיון שלא הוכר העובר הוחזק היבם בירושה שהרי הוצרך לביס אותה דאין לה בנים, ועוד דא"כ מדוע הוצרך הרא"ש לומר שהוא ודאי אח הרי הוא יורש מחמת חובת יבום, והרא"ש בעמו כתב דטעם הודאות של האח משום שהחזקה נחלה באותה שבט משמע דלא מחמת הדין יבום הוא נחשב ודאי יורש, [והרש"ש הרגיש בזה עיי"ש].

הקובץ הערות [מ] כתב לישב ע"פ מש"כ הרמב"ן בסוגיאן שהקשה כקושת מהרש"א מאי שנא סבא וספק בנכסי יבם דיחלוקו ולא אמרינן שהסבא הוא ודאי, ואילו בספק בן ט' לראשון בן ז' לאחרון תנן במשנה הם יורשים אותו והוא אינו יורש אותו, וסבר הרמב"ן כהרא"ש דאף אם למת אין בנים אלא אחים הם קודמים לאותו בן שהוא ספק דאמרין אין ספק מוציא מידי ודאי, וכתב

הרמב"ן דבסבא וספק גם להצד דהספק אינו בנו של יבם מ"מ הוא בן אחיו, וא"כ הוא ודאי בחזקת המשפחה עכ"פ, משא"כ במתני לקמן על הצד דהוא בן השני א"כ אינו כלל בחזקת המשפחה.

ולפי"ז כתב הקהנ"ע דא"כ בספק ויבם נמי הוה כסבא וספק שהרי אף אם הוא בנו של יבם מ"מ הרי הוא בן אח של המת, וכתב לבאר דבספק ויבם אין לו תורת יורש מחמת שהוא בן אחיו של מת כיון שאביו קיים, א"כ י"ל דבן במקום אביו אינו בתורת יורשה כלל וגרע משאר יורש מאוחר ולכן נחשב שהאב הוא ודאי יורש, ולפי"ז כתב דצ"ל דירושתי אח הוא יורשה מצד עצמו ולא בתורת משמוש מכח האב, דהרי הרמב"ן תב דבספק וסבא חשיב בן האח יורש, ואם הירושה ע"י משמש הרי הסבא חי ואין לו שם יורש לספק דכל כח ירושתו הוא מכח אביו שזוכה מהסבא, אלא ע"כ שאח הוא כח ירושה עצמית.

וכתב הקהנ"ע [אות ז'] דמבואר דס"ל להרא"ש והרמב"ן דכשיש יורש מאוחר יש לו שם יורש במקום יורש מוקדם ולכן כשיש לו דין ודאי ויורש המוקדם הוא ספק אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, ונפק"מ אם הירושה אסורה בהנאה ליורש המוקדם, א"כ היורש מאוחר ירש, אבל אם אין ליורש מאוחר שם יורשה בכה"ג הירושה תשאר אצל יורש מוקדם.

אולם הריטב"א בסוגין כאן חולק על הרא"ש והרמב"ן שכתב בהא דספק בן ט' לראשון ובן ז' לאחרון דקתני שהוא אינו יורש אותם, דמירי שיש לכל אחד מהם בנים ולכן הם קודמים לו משום אין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם יש למת רק אחים הספק קודם כיון שהוא ספק בן וקודם לאח ודאי, וע"כ דהריטב"א סבר דירש מאוחר במקום מוקדם אין לו שם יורש כלל, ועי' בבית שמואל קס"ג סק"ה שכתב נפק"מ בין הראשונים.

ד. גמ' ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי מיתנא וכו', א"ל רב משרשיה מי דמי התם אינהו ודאי ואיהו ספק הכא אידי ואידי ספק. בפשוטו הטעם לדמות למתני דאין ספק מוציא דכיון שלספק יש כאן ודאי חלק בירושה, וסברת רב משרשיה פרש"י דמכיון שהספק אינו טוען טענת ודאי דאינו יודע מכח מי הוא בא לירש, וצ"ב מהו סברא זו והאם בשביל דין ודאי צריך כח טענה, הא כיון שיש לו דין יורש ממ"נ אמאי לא חשיב דין ודאי, ועי' בריטב"א ונראה מדבריו כונה אחרת דסברת רב משרשיה היא דזה שיש לו דין ודאי זכיה בנכסים אינו סיבה שיחשב אין ספק מוציא מידי ודאי, דמכיון שכל הצד שיש לו זכיה בנכסים הוא רק מחמת זה שהוא בנו של היבם והרי על אותו צד אף שאר הבנים יש להם זכות בירושה, לכן לא חשיב ודאי דבעינן שיהא לו סיבה ברורה ליזכות בנכסים יותר משאר היורשים.

ה. רש"י ד"ה בנכסי יבם. ונראה בעיני וכו' שיטת רש"י שהספק מקבל חלק שהם מודים שהוא אח שלהם, אלא שיש לו עוד חלק במה שהוא טוען שהוא בן המת ובה יחלוק יחד עם בני היבם, אבל הרמב"ם [פ"ה נחלות ה"ד] חולק וסבר דחולקים בשווה.

הערות וציונים

פרק החולץ

דף לז:

א. גמ' ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסים לבתר דפלג יבם בנכסי מיתנא וכו'. והיינו דמכיון שכבר חלקו והספק קבע לעצמו מכח הספק שהוא לא בנו של היבם, האם יוכל עכשיו לבטל את חלוקה זו, פרש"י דמירי שנכסי היבם יתרים על נכסי המיתנא ולכן רוצה לבטל החלוקה הקודמת, [עי' בריטב"א שכתב לבאר דאף היכא כשהנכסים של היבם מועטין יש לו טענה].

וכתבו תוס' והרשב"א דמשמע בגמ' דמירי דוקא בכה"ג שעשו חלוקה גמורה, דכה"ג נחלקו אם אמרינן קם דינא או לא, אבל אם לא חלקו אע"פ שיש דין שיחלקו לא אמרינן דחשיב כאילו שכבר חלקו, והקשה הרשב"א דהגמ' מדמה למי שאבדה לו דרך בתוך שדהו והרי התם לא מירי שבאו לב"ד לתבוע חלקו ומ"מ אמרינן קם דינא וא"כ מדוע הכא בעינן דוקא לבתר שחלקו נכסי המת, וכתב הרשב"א דיש חילוק דהתם בשדות שהם מוחלטים ביד הבעלים חשיב שיש כאן פסק דין, אבל הכא אע"פ שירד היבם בנכסים כל הנכסין כמפקדים אצלו עד שעת חלוקה, וכונתו דיש חילוק בין פסק של המוציא מחברו עליו הראיה ליחלול דהממע"ה א"י"צ פסק ב"ד אלא שכל שהוא בידו של המוחזק אין להוציאו וחשיב שנעשה דין, אבל יחלוקו הוא דין של פשרה ולכן כל זמן שלא היה פסק של יחלוקו ל"ש לומר בזה קם דינא, [ועי' קה"י סי' לד אות ב].

ב. גמ' רב אבא אמר קם דינא ר' ירמיה אמר הדר דינא. בביאר הענין של קם דינא מצינו בזה כמה דרכים, הקונטרס הספיקות [כלל ו' יב] הביא דהתרומת הדשן כתב דטעמא דקם דינא הוא משום יאוש, והיינו שכיון שנפסק שהוא הפסיד הממון וחברו זוכה בו הרי הוא כאבידה שנתאש מהממון, והביא שם הקה"ס דהש"ך בספר תקפו כהן הקשה דבסוגיין מוכח דלאו מה"ט דהגמ' מדמה פלוגתא אדמון וחכמים אם קם דינא או הדר דינא, והא התם ע"כ מירי במי שהלך למדינת הים ולא ידע שנאבד לו הדרך וא"כ הוה יאוש שלא מדעת, והקה"י [סי' לד] כתב לישב קושית הש"ך ע"פ מש"כ הריטב"א ב"מ ריש פרק אלו מציאות לענין הא דבזוטו של ים אין חסרון של יאוש שלא מדעת דכל היכא שהדבר ברור שמתאש יאוש שלא מדעת הוה יאוש וה"ה הכא הדבר ברור שהוא ודאי יתאש, ע"י עוד שהעיר איך מהני היאוש כאן הרי אין יאוש בקרקעות.

וכתב הקונטרס הספיקות דהש"ך ביאר בטעמא דקם דינא דהסברא לומר הדר דינא הוא משום דיש כאן סברא של ממ"נ כגון הכא שאם אנו נוקטים שהספק הוא בן היבם ולכן היבם קיבל מחצה איך עכשיו יכולים בני היבם להחזיק באותו חלק ולא ליתן לו חלק בנכסי היבם לאחר שמת, וכתב דכל הטעם דאמרינן קם דינא הוא רק בתרי גברא אבל בחד גברא ל"ש לומר קם דינא, והסברא בזה ביאר הקהנ"ס שכל הסברא של ממ"נ ל"ש בתרי גברא כיון שמכח מי שהוא בא אין עליו טענה של ממ"נ, לכן נשאר הדין קיים כמו שהיה ולא אמרינן שמכיון שאצמו יש ממ"נ הדין בטל, אבל בחד גברא איכא טענה של ממ"נ ולכן בזה אין יכול להשתמש עם הדין הראשון, עי' בקה"ס שם ושיעורי הגר"ש אות תכט.

השערי ישר [ש"ה פ"י] וקובץ הערות [סי' עא] כתבו לבאר דבכל ספק ממון זוכה המוחזק בזכות הממון לענין השתמשות בפועל דאלי"כ הוה ספק גזל, ומאן דס"ל קם דינא סבר דזכיה זו מכח הספק היא זכיה לעולם, ולכן ה"ה בנדון דאדמון וחכמים בחד דאיתי מכח ד' דנקבע הדין שאין לשני זכות באותם שדות לכן אין טענה של ממ"נ, אבל מד"א הדר דינא סבר דאין כאן זכיה לעולם אלא הזכיה מתחדשת כל שעה ושעה ולכן אם יש סיבה לשנות הדין אמרינן הדר דינא עיי"ש שהאריך בזה. ועיי' שע"י [ה' יב ד"ה ועפ"י] שכתב לבאר מה הטעם דמסברא לא אמרינן שהיה כאן יאוש וכסברת התרומת הדשן, וביאר דיאוש שייך רק בחפץ שהוא של אדם ונתיאש מחמת שהחפץ היה אבוד, אבל ממון שנפסק עילו דין המוציא מחברו עליו הראיה או דין של יחלוקו חשיב שהוא עפ"י ד' שלו ולא מכח הספק, ולכן לא אהני היאוש דאינו אבוד ממנו ואע"פ שכלפי שמיא הוא שלו מ"מ מכח הך פסק הוא של חברו ול"ש תורת יאוש בחפץ שאינו מוגדר בעלים.

ג. גמ' לימא בפלוגתא דאדמון ורבנן קא מיפלגי וכו'. דברי הגמ' שתולה המחלוקת ר"א ור"י באדמון וחכמים צ"ע, שהרי מבואר בגמ' שהמחלוקת בין אדמון ורבנן הוא האם יש טענה של דרכי גבך או שיכול לומר אי שתקת, ולא מצינו שנחלקו בדין קם דינא כלל, ובאמת דזהו מה שדוחה הגמ' אמר לך רב אבא וכו', אולם צ"ב מה השו"ט.

ובאמת שתוס' בבא מציעא קטו ע"ב [ד"ה לימא] כתבו שדרך הגמ' לומר 'לימא' אע"פ דעכשיו אנו יודעים שאינו אותו טעם, אלא שבתחלה כשהובא הדבר בבית המדרש לא היה יודע הטעם והינו סבורים דזהו תלוי בהא, והביאו ראיה מסוגיין שבתחלה כשהוא פלוגתא דאדמון ורבנן היינו סבורים שנחלקו בקם דינא דלא אמרו בהדיא שנחלקו באי שתקת, אבל למעשה בתר דאמרו כן שנחלקו באי שתקת אין לזה שיכות לנדון דידן.

הקונטרס הספיקות [כלל ו' יד] כתב לבאר דעיקר הסברא של אי שתקת לס"ד הוא רק להראות שבא מכח מאן דלא מצי לאשתעווי דינא בהדיא, ועיקר הטעם הוא משום קם דינא והסברא של קם דינא דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, ולכן אין יכול לבוא בטענה של דרכי גבך, ועיקר סברא זו מבואר בריטב"א ובנמוק"י דטעמא דרבנן הוא משום דמה מכר ראשון לשני, ועיי"ש שכתבו דהא דאמר אי שתקת אינו עיקר הטעם אלא עיקר הטעם הוא כיון שהד' שבא מכוחם כבר נפסק דינא וזהו ממש הסברא של קם דינא, ודוחה הגמ' דאין ראיה דר' ירמיה לא מצי סברא קם דינא בחד דאיתי מכח ד' דכיון דמצי מהדרנא שטרא למריה טענה מעליהא היא.

אולם ביש"ש סי' ז' מבואר דס"ל לגמ' דעיקר טעמא דרבנן אינו משום אי שתקת, אלא עיקר הטעם הוא מחמת קם דינא, וכל מה שצריך סברת אי שתקת הוא כדי לגרע את הטענה של אדמון של 'דרכי גבך', דאדמון בא בטענה חדשה דממ"נ דרכי גבך ע"ז מהני טענה של אי שתקת להעמיד הדבר כמו שהיה, והיינו דכיון שקם דינא דבשעה שנאבד לו הדרך השדה היה אצל ד' ולא היה לו זכות תביעה ממילא השתא נמי אין לו זכות תביעה, אבל אדמון סבר דהדר דינא וא"כ א"צ טענה של דרכי גבך, דבכל טענה שיבוא נוכל לומר הדר דינא, אלא הטענה של דרכי גבך אתי לאפוקי הסברא של אי שתקת, והיינו שיש כאן סברא חדשה לחייב אותו דרך לכן לא מהני האי שתקת, וזהו מה שמדמה הגמ' פלוגתא ר' אבא ור' ירמיה לאדמון וחכמים, ועיי' ברשב"א ב"ח ק ע"א שנראה כן.

ד. גמ' אמר לך ר' אבא אנא דאמרי אפילו באדמון וכו'. והיינו דהגמ' חוזרת בה דאדמון מצי סבר קם דינא אלא דמ"מ אית ליה דרך כיון שיש טענה של דרכי גבך, וביאר רש"י וטענת ברי הוא דידע מאי קתבע מינה, וכונתם דמעיקרא ס"ל לגמ' דכיון שבא מכח טענה של ממ"נ לא חשיב טענה ודאי ואין בכוחה לבטל דין דנפסק מעיקרא מחמת הסברא דקם דינא, אבל היכא שבא מכח טענה ודאית אין זה טענה של ממ"נ א"כ יש כאן סיבה חדשה לקבל דרך שהרי דרכי גבך, ור' ירמיה דסבר הדר דינא כאן מצי מודה לרבנן משום דיש כאן סברא חדשה של אי שתקת.

ולדרכו של יש"ש [באות הקודם] דמעיקרא ס"ל לגמ' דרבנן דאמרי טעמא דאי שתקת לדחות הסברא של דרכי גבך, ואדמון סבר הדר דינא ולא אהני סברת אי שתקת כיון דיש לו סיבה חדשה לקבל הנכסים והיינו דאמרינן הדר דינא, וצריך לבאר ממה חזרה הגמ' השתא דקאמר דר' ירמיה מצי סבר טעמא דאי שתקת, וביאור הדברים נראה ע"פ מה דמבואר ברשב"א ב"ק שם דאף אם אומרים אי שתקת מ"מ יתכן שיש חילוק בין אם באים ע"י האי שתקת לגרועי דינא להפסיד עיקר דינו או לאוקמי דינא להעמיד דינו, עיי"ש היטב שביאר הרשב"א השו"ט של הסוגיא כך שאם הדין הוא שקם דינא ע"כ שכל כח של האי שתקת הוא לאוקמי דינא, אבל אם אומרים אי שתקת אף לגרועי דינא ע"כ דאמרינן אי שתקת אע"פ שהדר דינא, [והביאור בזה דיש להבין שכל כח האי שתקת הוא כח להעמיד דין שהיה בתחלה, אבל יש סברא להבין שנתחדש כח חדש באי שתקת שנותן לו זכות חדשה ולכן אע"פ שהדר דינא יש לו כח חדש של אי שתקת].

ולפי"ז י"ל דמעיקרא ס"ל לגמ' דאי אמרינן קם דינא ומ"מ יש סברא דדרכי גבך לחייב אותו דרך סברו רבנן דאיכא טענא דאי שתקת להעמיד הטענה דמעיקרא, והגמ' דוחה דאדמון סבר דאע"פ שבעלמא קם דינא מ"מ ס"ל לאדמון דמכיון שיש סברא חדשה של דרכי גבך ל"ש לומר כאן קם דינא, ורב ירמיה אמר לך אנא דאמרי וכו' וכונתו דאע"פ שבעלמא אמרינן הדר דינא מ"מ הכא איכא סברא חדשה של אי שתקת דהכח של אי שתקת מהני נמי לגרועי דינא דאע"פ שיש לו סיבה לקבל דרך ע"י די אי שתקת מהני לגרוע דינו.

ה. בגדר דין דאי שתקת נחלקו הראשונים דרש"י כתב דאי שתקת ולא אעלך בדמים יקרים, והיינו דאין לו כח להפסיד לו לגמרי מכח דין של אי שתקת אלא יש לו כח להוסיף על הדמים, ובתוס' הרא"ש ובנמוק"י ביארו דס"ל לרש"י דאין יכול לסלקו מכח הך טענה דיוכל לומר לו לכו תהדר ולכן לא מהני אלא לענין לתבוע ממנו דמים, וביאר הנמוק"י דזהו פשרה שעשו חכמים מכח הטענה של אי שתקת.

אולם תמה בנמוק"י על רש"י היכן מצינו שחכמים יעשו פשרה זו והרי אין לב"ד לדון אלא לפי מה שנמצא לפנינו, ועוד הקשו דאין יוכל לומר אי שתקת מהדרנא שטרא והרי להחזיר השטר לא יועיל כלום והרי הוא צריך לחזור ולמכור להם ואז לא עדיפי ממנו, ולכן כתב בנמוק"י שהסברא של אי שתקת הוא משום דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, דכיון דאיתי מכח ד' ולא היה לו זכות של דרך אצל כל אחד לכן אין יכול לתבוע ממנו, אולם בתוס' מבואר דלא כהנמוק"י שתוס' חלקו על רש"י דיסוד הסברא של

אי שתקת הוא שיש לו כח לדחות אותו לגמרי, ועי' ברא"ש ב"ק ח ע"א שכתב דהא דקאמר הגמ' דאי שתקת ואי לא מהדרנא שטרא, ל"ד שאם היה מחזיר לו השטר לא נתבטל המכירה, ובס"ד כתב דהסברא היא דכל דבר שאדם יכול לטעון אנו רואים אותו כאילו הוא עשוי.

ו. **תוס' ד"ה דא"ל אי שתקת.** ובפרק קמא דב"ק, במהר"ם ביאר שכונת תוס' להוכיח משם דלא כרש"י דהתם משמע שמכיון שאין מפקיע מדינו אין יכול לומר לכי תהדר ולכן ה"נ לא מצי למימר לכי תהדר אע"פ שאמר שלא תיטול כלום. ועי' מהרש"א. **במה** שהקשו בד' מכח חד ליהדר דמי קצרה, עיין נתה"מ קמ"ח סק"א שהארך טובא בזה, ומסיק דדרך אינה קנויה אלא משועבדת וממילא הוא מזיק שיעבודו של חברו דפטור.

דף לח.

א. **גמ' סבא וספק בנכסי יבם חולקין.** הרמב"ן הקשה מדוע לא אמרינן שהסבא יקבל כל הנכסים משום שהסבא ודאי בנכסים והספק הוא ספק בנו של המת או אינו בנו, ואין ספק מוציא מידי ודאי, ודומה להא דאמרינן לגבי ספק בן ט' וספק בן ז' דהוא לא יורש אותם והם יורשים אותו, ואף בכה"ג שהיורשים של המת הם ודאי אחים והספק הוא ספק בן מ"מ כיון שהם ודאי דוחים אותו מהירושה, ותי' הרמב"ן ז"ל אבל יש לומר כיון דספק דשמעתין מן הראויין לירש במשפחה זו שהרי כל הפחות בן אחיו של יבם הוא ואין מעכב עליו ירושתו אלא סבא זה כשם שהוא מספק עליו ירושתו כך הוא מספק שמא שלו הילכך חולקין, אבל מה ששינוי הוא לא יורש אותן מפני שהוחזקו נכסים לבני משפחה וזה ספק רחוק לגמרי עכ"ל, מבואר כלל חדש בדברי הרמב"ן שאין לסבא מעלה שהוא ודאי יורש מפני שהספק הוא גם מן הראויין לירש במשפחה זו, משא"כ בספק בן ט' שמא הוא בן ז' שמא אין לו שיכות כלל לירש בנכסים כלל.

וצריך להבין שהרי בגמ' מבואר דספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי יבם דאמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, דכיון שבני היבם הם ודאים בירושה והספק הוא ספק אין לו חלק כלל, והרי התם ג"כ הספק הוא מן הראויין לירש במשפחה זו שהרי הוא בן אח, ומדוע התם אמרינן אין ספק מוציא מיד ודאי.

והביאור בזה דיש חילוק גדול בין ב' הדינים דבספק ובני יבם אף אם הספק הוא בן היבם ויש לו חלק בירושה מ"מ אי"ז מפקיע את בני היבם מלקבל חלק בירושה, אבל הכא בסבא וספק אם הספק הוא בנו של היבם אין לסברא זאת לירש כלל שהרי הוא קודם בירושה, וא"כ צ"ל שכל הכח של אין ספק מוציא מידי ודאי נאמר רק בכה"ג שהודאי הוא יורש ברור כמש"כ שגם על הצד שהספק הוא גם בן בני היבם יורשים, והביאור בזה יש לומר שהספק לעולם יש לו זכות בנכסים זה סיבה להחשיבו ודאי או שהוא ודאי שיש לו שם יורש על הנכסים גם אם הספק יהא לו זכות, ולכן אף שהספק הוא בן משפחה מ"מ הודאי הוא ודאי,

אולם צריך לבאר שהרי הרמב"ן בנה קושיתו מספק בן ז' ספק בן ט' ואמרינן שהודאי יורש, וקשה הרי אם הספק הוא בן אין ליורש מאוחר זכות בירושה כלל וא"כ איך אמרינן התם אין ספק מוציא מידי ודאי, אמנם הדברים מבוארים בדברי הרמב"ן שכתב שם שהטעם שהם יורשים אותו מפני שהוחזקו נכסים לבני משפחה, והביאור בזה שמחדש הרמב"ן פשוט חדש שא"ז מדין אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא נאמר כלל חדש שאם הוחזקו נכסים לבני משפחה הם קודמים למי שהוא ספק, ולכן אע"פ שאין הכח של אין ספק מוציא מידי ודאי אבל כיון שהוחזקו נכסים לבני משפחה והספק מסופק כלל האם הוא בכלל המשפחה לכן הנכסים בחזקת אותם בני המשפחה, וע"ז חידש הרמב"ן שכל הכח לזכות מחמת שהוחזקו נכסים לבני משפחה הוא רק בכה"ג שיש צד שהספק אין לו שיכות למשפחה כהא דספק בן ט', דיש כאן ספק שמא הוא בן ז' ונולד מאחר, ולפי"ז א"ש שכל קושית הרמב"ן שהסבא יהא ודאי אין זה מכח הדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא הוא מכח הלכה חדשה שיש כלל שהנכסים בחזקת המשפחה, אבל אם הספק הוא גם בכלל המשפחה אין כח לוודאי להוציא שהרי אף הספק הוא בכלל המשפחה, ולכן בסבא וספק אין לו ודאות כיון שהפסק הוא בכלל המשפחה, אבל בספק ובני יבם הנדון היה שיהא כאן הלכה של אין ספק מוציא מידי ודאי ובזה לא קיים סברת הרמב"ן שהספק גם בכלל המשפחה שהרי כח הודאות הוא מחמת שהוא ודאי ביורש בירושה וכמש"כ. **והנה** הרא"ש בתחילת הסוגיא הקשה על דינא דגמ' מדוע בספק ויבם לא אמרינן שהאח הוא ודאי בחזקת המשפחה, ומהרש"א הקשה מספק וסבא והוא כקושית הרמב"ן עי"ש.

ב. **גמ' חולקין. כתב** היש"ש דכל הנדון בגמ' הוא רק בשאר נכסי היבם אבל במה שקיבל היבם מנכסי המת וחלק עם הספק, בזה נוטל הספק חלק זה משום ממנ"פ, דאי הוא בן המת הרי זה שלו מתחילה, ואם הוא בן היבם הרי הוא היורש עתה, וכתב דלא אמרינן בזה קם דינא, משום דתובע ממון מסויים בודאי ודמי לדרך דמבואר דידוע מה תבע, ואע"ג דשם קי"ל דאין לו דרך כ"ז משום דאמרינן ליה אי שתקת אבל בל"ז לא נימא קם דינא.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף לח.

א. **תוד"ה הוי יבם.** תוס' למדו דכונת רש"י דכל היכא שיש חלק ברור שאותו הוא יורש מכח סיבה ברורה בכה"ג אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, והקשו תוס' מכמה דוכתי, **בערוך לנר** ביאר דדוקא הכא דמאותו סיבה דבא ליטול מקצת הנכסים הוא בא ליטול גם השאר, בזה אמרינן דכל דהוי ודאי במקצת הנכסים נוטל הכל, וביארו בזה ע"פ דברי הגר"ח פ"ד מתרומות ה"ח דגם היכי דאיכא ב' יורשים, מ"מ כ"א מצד עצמו יש לו סיבה לירש הכל ורק דבפועל חולקין ביניהם, ומשו"ה כל שהוא ודאי במקצת יש לו ודאי סיבה לזכות בכל הנכסים.

ב. תוס' בא"ד. וכן זה אומר כולה שלי, באות הקודם הובא מש"כ כתב בערוך לנר דכיון שכל סברת רש"י דהסיבה שהוא יורש במקצת אותה סיבה נותנת לו את כל הנכסים משא"כ התם ל"ש לומר הכי דמה שאומר כולה שלי אינה סיבה על הכל, ע"ע רשב"א ריש ב"מ שכתב דשם הוי ודאי רק מכח הודאתו של זה דאומר חצי שלי, וגם בריטב"א הכא מבואר סברא זו דלא חשיב ודאי כיון דהוי מכח הודאת השני, וע"י קצוה"ח סק"י סק"ה.

ג. תוס' בא"ד. נחלקו הרשב"ם ותוס' בגדר דאין ספק מוציא מידי ודאי, ידהרשב"ם פירש דכל שהוא ודאי שיש לו זכות בנכסים, אבל תוס' חלקו דזה לא נחשב ודאי אלא דאם הוא ודאי יורש והספק הוא ספק אם נחשב יורש, ונחלקו בהא דנפל הבית עליו ועל אמו שהדין שיחלוקו יורשי האם ויורשי הבן, דעת הרשב"ם דיורשי האם הם אחים שלה, והספק הוא האם האם מתה ראשונה וממילא הבן ירשה וכשמת ירש אותו אחיו מן האב, או הבן מת ראשון ואח"כ מתה האם וירש אחיה, אבל אם מייירי שלאם יש בנים כה"ג אין הדין יחלוקו כיון שבני האם הם ודאים ואחי הבן שמת ספק הדין הוא שאין ספק מוציא מידי ודאי והואיל ויש לו זכות לו ודאות בנכסים זוכה בכל הירושה, אבל תוס' חלקו דאף אם יורשי האם הוא בנים אחרים לא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי כיון שאין לבן ודאות לירש בכל הנכסים שהרי אם האם מתה ראשונה נמצא שאף אחיו יורש, וע"י קו"ש ב"ב [אות תקעו] שביאר כונתם דס"ל לתוס' שכל הדין שאין ספק מוציא מידי ודאי נאמר רק כשיש אחד שהוא ודאי יורש והשני ספק אם הוא נחשב יורש, [כגון בספק וביבם בנכסי סבא, שהיבם ודאי יורש והספק אינו ברור שיש לו שם יורש של הסבא דשמה בנו של היבם הוא], אבל כאן שניהם חשיבי יורשים אלא שיש ספק האם יש לו מה לרשת, שאף הבן שמת הוא נחשב יורש אלא שאם מת תחלה אין לו מה לרשת שאין הבן יורש את אמו להנחיל את אחיו מהאב ולכן אין לבנימין תורת ודאי, ובדעת הרשב"ם ביאר דס"ל דכיון שיש ספק שמא יוסף מת קודם רחל א"כ נמצא שעכשיו אין לו דין יורש ולכן הוא סיבה להחשיב את בנימין יורש ודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ד. מתני' שומרת יבם שנפלו לה נכסים מוודים ב"ש וב"ה שמוכרת ונותנת וקיים, הנה לאשה יש ג' דברים שזוכה בהם במיתת הבעל, א' כתובתה דהיינו מנה ומאיתם ותוספת כתובה שהתחייב לה הבעל בנשואין, ב' נכסי צאן ברזל, דהיינו נכסים שהכניסה לו בכתובה ושמו אותם דהדין הוא שהבעל משתמש בהם אלא דבשעה שגירשה או שמת הדין הוא שחוזרים לאשה, ואם פחתו פחתו לו שאם נתגרשה חייב להעמיד הדבר כמו שהיה מעיקרא, ואם הותירו הותירו לו, דהיינו שיש לו חיוב אחריות ע"ז, ג' נכסי מלוג דהיינו נכסים הקרן שלה והבעל אוכל בהם פירות, וכשמתגרשת היא אוכלת הפירות, והנדון במשנה הוא האם היכא שמת הבעל ועדיין היבם לא יבם אותה האם זוכה בג' דברים האלו או לא, ואם מתה קודם שיבם אותה מי זוכה באותם ג' דיני ממון. **דעת** רש"י במשנה ותוס' [ד"ה ובית הלל] ועוד ראשונים דכשמת הבעל והיבמה זקוקה ליבום אע"פ שמתה אח"כ לא חל חיוב כתובה כלל, אלא נחשב לגבי הכתובה כאילו מתה בחיי הבעל שאין לה כתובה, דאישות המת נחשבת קימת עדיין, וכמו שכתבו תוס' דלא ניתנה כתובה ליגבות מחיים, דכל החיוב כתובה היא כיש לה ההיתר של כשתנשאי לאחר, אלא שאם חלצה יש לה כתובה שע"י החליצה ניתק אישות המת, וממילא אין יורשי האשה זוכה בכתובה אלא היא בחזקת הבעל היבם, וזה הטעם שמבואר בגמ' שלגבי הכתובה דהיינו המנה ומאיתם כו"ע מודו שהוא בחזקת יורש הבעל.

ונחלקו ב"ש ובית הלל במשנה בנכסי מלוג כשמתה היבמה קודם שנתבמה האם כיון שיש ליבם זכות בנכסים אלו ממילא הדין הוא שיחלוקו, או שהם בחזקת יורשי האשה דכיון שבעצם הוא ממון שלה אלא שיש לבעל זכות בזה ול"ד לכתובה שהוא בעצם ממון של הבעל ויבואר בגמ'.

ולענין נכסי צאן ברזל נחלקו רש"י ותוס', דתוס' הביאור דרש"י בכתובות פרק האשה שנפלו כתב דדבר זה תלוי במחלוקת בגמ' ב"ב לענין נפל הבית עליו ועל אמו, ותוס' חולק ע"ז.

ה. תוס' ד"ה וב"ה אומרים. פ"י בקונטרס דכי היכא וכו' ור"ת אומר דלא דמי וכו', נחלקו רש"י ור"ת האם נכסי צאן ברזל דינם ככתובה דהיינו מנה ומאיתם שמבואר בגמ' דכו"ע מודו דבחזקת הבעל, דרש"י סבר שהוא תלוי במחלוקת בסוגיא ב"ב קנח ע"א בהא דנפל הבית עליו ועל אשתו אם הוא בחזקת האשה או הבעל או יחלוקו, אבל ר"ת חולק וס"ל דכמו שלגבי הכתובה אנו אומרים דלא ניתנה לגבות מחיים והוא בחזקת היבם, ה"נ לענין נכסי צאן ברזל אמרינן שהוא בחזקת היבם ולא ניתנה לגבות מחיים, והיינו דזכות הבעל בנכסי צאן ברזל לאחר מיתת האשה לאו מדין ירושה אלא שזמן הפרעון של נכסי צ"ב הוא כשתנשא לאחר ולכן הכא שזקוקה ליבם לא תוכל ינשא ולכן היבם שזוכה זכוית הבעל זוכה גם בזה.

ובתוס' ב"ב קנח ד"ה נכסים כתבו שלפי רש"י נמצא שיש מד"א שנכסי צאן ברזל הוא יותר בחזקת האשה מבחזקת הבעל, ואילו בנכסי מלוג דעת ב"ש במשנה דיחלוקו וא"כ נמצא שנכסי צאן ברזל הוא בחזקת האשה יותר מנכסי מלוג ובריש פרק אלמנה לכהן גדול מוכח שהאשה חשיבה יותר מוחזקת בנכסי מלוג מכנסי צאן ברזל, ע"ע תוס' כתובות פ ע"ב ד"ה נכסים. [ויש לעיין למד"א בגמ' להלן דבנכסי מלוג שנפלו לה בעודה תחת הבעל לכו"ע יחלוקו, א"כ בכל נכסי צאן ברזל הרי הם נכסים שנפלו תחת הבעל הראשון, ואיך יתכן דבכה"ג איכא למד"א שהוא בחזקת האשה ומ"ש נכסי מלוג מנכסי צאן ברזל בזה].

ו. תוס' בא"ד. וא"ת למד"א בחזקת יורשי האשה מ"ש מנפל הבית עליו ועל אמו דיחלוקו, כונתם למד"א בנכסי צאן ברזל בחזקת האשה, הקשה מהרש"א אמאי לא העמידו תוס' קושיתם למד"א בחזקת יורש הבעל ומ"ש מנפל דהדין הוא יחלוקו, וכתב דנכסי צאן ברזל כיון שפחתו פחתו לו ואם הותרו הותרו לו חשיב יותר בחזקתו של הבעל, ועוד העיר אמאי לא העמידו הקושיא מנכסי מלוג למד"א בחזקת יורשי האשה, וכתב דהתם נמי היא חשיבה מוחזקת כיון שאם פחתו פחתו לה.

ותי' תוס' דכיון דירושת הבעל דרבנן דלא מחמת קרובה הוא לכן לא חשיב מוחזק, וביאר בקו"ש ב"ב [אות תקעה] דבירושת בן הירוש את אמו משעה שנולד יש לו דין יורש אצל אמו לכן ל"ש לומר בחזקת יורשי האשה, אבל בעל ל"ש שמחיים הוחזק להיות

יורש שלה דמה שיוורש את אשתו אינו מפני שהוא עכשיו בעלה אלא הכל תלוי אם בשעת מיתתה יהא הבעל לכן חשיב בחזקת הקרובים.

ובעיקר דבריהם כתב בשיעורי הגר"ש דמבואר בתוס' דהא דזוכה הבעל בנכסי צאן ברזל הוא מדין ירושה, אלא שהתנאי כתובה היה שאם תנשא לאחר תיטול מה שהכניסה ווהיכא שמתה לא נתקיים התנאי, וכבר נחלקו בזה הפני"י בכתובת מז ע"ב עם האבנ"מ בסי' נב סק"א האם הוא מדין ירושה או שכיון שתנאי כתובה היה שתינשא לאחר וכיון שאין יכולה לינשא הנכסים נשארו אצלו.

דף לח:

א. גמ' זיקת נשואה עושה ספק נשואה. הקשה בחי' הגרש"ש דהא מסקנת הגמ' לעיל יט ע"א דליכא מד"א דסבר דזיקה ככנוסה אלא ר"ש וגם הוא איתותב שם, ולכן ביאר דהנדון לעיל האם זיקה עושה נשואין הוא נדון מצד זיקת החי דהיבם האם במה שהיא זקוקה לו משמיה חשיבה כנשואה כבר או לא, אבל הכא יש נדון חדש האם זיקה עושה נשואין היינו זיקה של אישות המת, דהיינו שנשאר אישות של המת בדרגת נשואין, ואישות זו מזכה ליבם את זכותי האישות, והביא שכן הוא לשון הרמב"ן במלחמות וז"ל יבם נוטל את כולו מחמת אחיו ועל שמו הוא קם ליבום ולנחלה בין בנכסי עצמו בין בנכסי אשתו, והיינו דמה שנשאר מאישות המת הוא קם תחתיו לכל עניני האישות, וכתב שם דלענין לקנות את עצם האשה צריך לעשות מעשה קנין של יבום, אבל לזכות בזכויות אלו כיון שנשאר אישות של המת היבם זוכה בזכויות האלו.

והא דחשיב ספק נשואה כתבו הרשב"א והריטב"א משום דשמא תתיבם או תחלוץ, וביאר הגרש"ש שם אות ה' דאין הכונה שיש כאן ספק ואם בסוף תמות אגלי מילתא שלא היה זיקה, דאינו כך דאם לבסוף מתה נעשה כאן התחדשות של מצב, אלא דכיון שיש כאן ספק בעצם האם תחלוץ או תיבם לכן זכות זו מוגדרת כספק, ונראה מדבריו דיש כאן גדר חדש של זיקה דזהו אישות קלושה מחמת המצב המסופק.

ב. אמר עולה רישא שנפלה כשהיא ארוסה סיפא שנפלה כשהיא נשואה. מבואר בגמ' דכשנפלה כשהיא ארוסה זיקת ארוסה עושה ספק ארוסה וזיקת נשואה עושה ספק נשואה, ברש"י ביאר דכשהיא נשואה הבעל מוציא מיד חלקוחות כיון שיש לו זכות בזה, לכן הכא שהוא ספק נשואה הנכסים בספק, וז"ל רש"י וסבר ב"ש דחלוקה עדיפא דאין לה בהם חזקה יותר ממנו דידו כידה, ולב"ה חזקה עדיפא דאין ידו כידה הואיל ולא נפלו לה נכסים כשהיא תחת יד הבעל עכ"ל, ונראה לבאר דהנה ביסוד הספק של הסוגיא האם זיקת נשואה עושה ספק נשואה צ"ב האם הכונה שזה ספק בדיון איך להחשיב את המצב של הזיקה, אי"כ מה הנדון כלל הרי בכל הספיקות הדין הוא שהמוציא מחברו עליו הראיה, ואם האשה מוחזקת בנכסי מלוג כאן שהקרן שלה מה כל הנדון שהבעל יהיה מוחזק בחצי כמש"כ רש"י דידו כידה, ונראה דאע"פ שיש כאן ספק איך להגדיר את המצב של זיקת נשואה האם היא כנשואה גמורה או כארוסה והיה צריך להיות הדין הממעי"ה מ"מ הכא הבעל יש לו דין מוחזק, ונראה דיבם שעומד ליבם ומחמת היבום יש לו סיבה לזכות בנכסים לכן כבר עכשיו הוא נחשב מוחזק בנכסים, ויסוד הדין של מוחזקות אינו מה שבפועל הנכסים נמצאים תחת ידו, אלא היסוד של מוחזק הוא נקבע לפי מידת השיכות שיש לו בנכסים, וסברא זו רואים בבסוגיא לעיל גבי ספק וביבם בנכסי סבא דהדין הוא שאין ספק מוציא מידי ודאי, ומבואר בראשונים ע"י ברא"ש דאף אם הספק הוא מוחזק בפועל בנכסים, והטעם דהודאות יש לו שיכות בממון מכח הסיבה שמגיע לו החפץ דף מן הספק המחזיק החפץ, נמצא שהדין של מוחזק אינו רק במה שהחפץ תחת ידו אלא יסוד הדין הוא תלוי במה שיש לו שיכות בזה, וא"כ י"ל דה"ה כאן אפשר להבין דיש ליבם מוחזקות כיון שיש לו שיכות בנכסים, וזה כונת רש"י דאין לה בה חזקה יותר ממנו כיון דידו כידה, אבל ב"ה סברי דאין ידו כידה והמוחזקות שלה היא אלימא טפי ולכן הנכסים בחזקתה.

ג. רש"י ד"ה עושה ספק. ולב"ה חזקה עדיפא דאין ידו כידה הואיל ולא נפלו לה כשהיא תחתיו, מדויק ברש"י דטעמא דב"ה דהיבם לא מוחזק בהם כיון שהנכסים נפלו לאחר מיתת הבעל, וכ"כ רש"י בע"א ד"ה אמר עולה, מבואר דבנכסים שנפלו תחת הבעל הראשון דהוא היה מוחזק בהם כשמת היבם נעשה מוחזק בהם ומודה ב"ה לב"ש שיחלוקו, וכן דייק בתוס' הרא"ש ברש"י, אלא דהקשה דאביי אמר להלן דנחלקו אף בכה"ג שנפלו לה נכסים כשהיתה אצל הבעל סבר ב"ה דלא אמרינן דידו כידה, והתוס' הרא"ש חולק על רש"י וס"ל דאף בנכסים שנפלו כשהוא תחת הבעל נמי ס"ל לב"ה שהיא בחזקתה, וביאר דב"ה סבר דמעמידים את הנכסים בחזקת השבט, וכמו שכתבו בתוס' כאן [ד"ה זיקת] דיש להחזיק הנחלה באותו השבט, אבל רש"י י"ל שביאר טעמא דב"ה לאו משום חזקת השבט אלא חזקת האשה בעצמה לכן חולק על תוס' ותוס' הרא"ש, וע"י ברשב"א שכ"כ דעולא ורבה כרבא ס"ל.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף לח:

א. גמ' אמר ליה רבה אדמפלגי בגופא ולאחר מיתה ליפלגי בחייה ולפירות. פרש"י דאי טעמא דאי טעמא עדיפא אי"כ יחלקו מחיים וממילא יאכל הבעל פירות נכסי מלוג ולב"ה דבחזקתה לא יאכל, מבואר שהיה פשוט לעולא שאין חילוק בין מחיים לאחר מיתה שאם יש זכות ליבם לאחר מיתה ה"נ מחיים יש לזכות אכילת פירות, וזה כונת רש"י דלכ"ש סברי חלוקה עדיפא שיש כאן פסק גמור של חלוקה לכן אין מקום לחלק יבן מחיים לאחר מיתה, [ולחלק בהמשך הסוגיא יבואר שדעת רבא לחלק בין מחיים לאחר מיתה] וע"י קרן אורה ולמובאר א"ש.

והקשה הרשב"א באיזה כח יהא ליבם זכות אכילת פירות כיון שאין היבם חייב לפדותה ממילא אינו אוכל פירות כדמבואר בכתובות שתקנו פירות תחת פרקונה, **והר"ן** בכתובות פ' ע"ב כתב כרש"י דבאמת יש לו פירות ואף דאינו חייב בפרקונה משום דמה דאוכל פירות הוא מכח הבעל, וא"כ לא אכפ"ל דעליו לא חל חיוב פרקונה, והנה הר"ן שם מייירי על אב"י ור"ב דאוכל פירות בנכסים שנפלו לה תחת בעלה, אמנם בדעת עולא ורבה דמייירו על נכסים שנפלו לה כשהיא שומרת יבם, אפשר דלא שייך לומר בזה דאוכל מכח הבעל, אולם הריטב"א כתב כסברת הר"ן ומייירי שנפלו כשהיא שומרת יבם.

דעת הר"ף שאין ליבם פירות וכתב הרמב"ן במלחמות דקושית הגמ' היא דאה"נ דאין לו פירות, מ"מ הוי לוקח על הקרקע מתקנת אושא, והאשה אינה יכולה למכור הנכסים, וא"כ ה"ה בפירות יש לו דין לוקח לענין זה כיון דיצאו מהקרקע, וצריך להיות שתמכור הפירות ויקח בהם קרקע ואח"כ שיכניסנה יאכל בהם פירות, וקו' הגמ' דלפלגו לפירות, היינו לענין זה דלא תאכל הפירות אלא ילקח בהם קרקע.

ב. אלא אמר רבה אידי ואידי כשנפלה כשהיא נשואה. אלא דמחיים אמרינן אין ספק מוציא מיד ודאי ולאחר מיתה הללו באים לירש והללו באים לירש, ומבואר ברש"י דהסברא דלבי"ש חולקים כיון שיש כאן ספק האם זיקה ככנוסה וממילא ירש הבעל או לאו ככנוסה היא וממילא היא של יורשה האשה, ובטעמא דב"ה כתב רש"י דהואיל והם קרובין ודאיו הוחזקה נחלה זו באותה משפחה אוקי אחזקה, ודייק הקרן אורה דרש"י שינה ממה שביאר בדעת עולא דטעמא דב"ש דיחלוקו דאין לה חזקה יותר ממנו וידו כידה, ועוד מבואר דהכא בבית הלל כתב דאזלינן בתר חזקת משפחה ובעולא פרש"י מטעם דהוחזקה ביד האשה.

וביאר הקרן אורה דעולא דסבר שנחלקו גם מחיים וגם לאחר מיתה לכן הנדון הוא האם ידו כידה או לא, ולב"ה דלא כידה לכן אזלינן בתר חזקתה, אבל לפי רבה שנחלקו רק לאחר מיתה והתם ל"ש מוחזקות של האשה ע"כ סברת ב"ה הוא דאזלינן בתר חזקת משפחה.

ג. גמ' רישא דאיהי קיימא אין ספק מוציא מידי ודאי. צ"ב דהא מה שיש לאשה ודאות הוא לגבי הגוף וא"כ מדוע חשיב שיש לה ודאות לגבי הפירות, וביאר בשיעורי הגר"ש דכיון שבכל קנין פירות אם פקע הקנין פירות בעל הגוף זוכה בו ממילא, לכן חשיב שיש לה סיבה ודאית לקבל את הפירות כיון שהגוף שלה, אבל הבעל הוא ספק על הפירות, [ועי' בפרק יש נוחלין שבסוגיא דק"פ כקה"ג שהוכחנו כיסוד הגר"ש].

ד. גמ' אלא אמר רבה וכו' רישא דאיהי קיימא הוה איהי ודאי ואינהו ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי. צ"ב אמאי הוצרכה הגמ' לומר מטעם הכלל של 'אין ספק מוציא מידי ודאי' הא כיון שזיקה נשואה עושה ספק נשואה, והאשה מוחזקת הו"ל ככל ספיקות של ממון דאמרינן המוציא מחברו עליו הראיה, ועוד דברש"י כתב דאיהי ודאי שהקרן שלה ממ"נ הלכך אלימא לה חזקה דילה, וא"כ דע"י דין ודאי חשבינן לה למוחזק הוה כלל ספק ממון, ובפרט לפי מש"כ רש"י דלעולא מייירי בנכסים שנפלו לה כשהיתה שומרת יבם ולעולם לא בא לידי הבעל כלל, דבזה פשוט שהיא מוחזקת, ואע"פ שהפירות אינם שלה בודאי כבר נתבאר לעיל דבעל הקרן יש לו סיבה לקבל אף את הפירות, וביותר אם מייירי בנכסים שנפלו לה עכשיו דיש ספק האם יש ליבם סיבה לקבל והיא חשיבה מוחזקת אף בפירות וצ"ע, ומבואר מכאן שאין לאשה תורת מוחזקת כיון שהסיבה לקבל את הנכסים זה מחשיב אותו כמוחזק, כמו שנתבאר לעיל.

ה. גמ' והא הכא יורשי האב ודאי וירשי הבן ספק ואין ספק מוציא מיד ודאי. פרש"י שבאים מכח ירושת ודאי דאפילו מת האב ראשון נכסי הבן מסתמא נופלים לפניו לירושה דבע"ח מחסריה גובינא, ואע"פ שכתב רש"י לעיל דהיכא שאינו יודע מכח מי הוא בא לירש לא חשיב ודאי ולא אמרינן אין ספק מוציא, ל"ד להכא כלל דהתם הנדון הוא האם זה שיש לו ודאות במקצת נכסים שיוכל לקבל כל הירושה, ובודאי ככה"ג אינו חשיב ודאי לגבי כל הירושה, אבל הכא הודאות הוא לענין לזכות בכל הממון לכן אע"פ שאין יודע את מי בא לרשת מ"מ חשיב ודאי.

ו. גמ' ולותביה כתובה דמתני'. רש"י ביאר דקס"ד דלבי"ש שמאי יחלוקו אף על כתובתה ג"כ וע"כ מוכח שספק מוציא מידי ודאי, וצ"ב מה הטעם להחשיב את היבם ודאי בכתובה ואם משום שלא נתינה כתובה ליגבות מחיים ונחשב שלא הגיע זמן פרעון כ"ז שהיא זקוקה ליבם ולכן חשב היבם לודאי, א"כ קשה מדוע האשה חשובה כספק הא מכיון שהיבם במקום בעל קאי א"כ אין לה סיבה לקבל כלל, ואם ניתנה כתובה לגבות מחיים א"כ האשה מוחזקת בו ומדוע חשיב היבם ודאי.

ונראה לבאר דס"ל לגמ' דכיון שעד עכשיו החזקנו שאינה נופלת ליבם נמצא שהחזיקו את הכתובה ביד הבעל וכיון שהיבם בא להמשיך את הקנין של הבעל לכן אע"פ שנתעורר עכשיו ספק בזכות של הכתובה אם היבם ממשיך אותו או לא שהאשה צריכה לקבל את הכתובה ג"כ נחשב אין ספק מוציא מידי ודאי שבאים לשנות את המצב שהיה עד עכשיו.

ז. גמ' לא פליגי. דעת רש"י ותוס' במתני' דהכי ק"ל דאף לב"ש כתובתה בחזקת יורשי הבעל, וטעמא פרש"י משום דלא נתינה כתובה ליגבות מחיים, וכל שהיא מתה בחייו של יבם לא גבו יורשים כתובה דילה דיבם במקום בעל קאי, והא דאמרינן לא ניתנה כתובה ליגבות מחיים, אין הכונה בחיי הבעל דזה פשיטא דכל חיוב כתובה הוא לאחר מיתת הבעל, אלא קאי באשה שזקוקה ליבם שלא ניתנה כתובה ליגבות בחיי היבם.

מיהו כתב רש"י דבכתובות מבואר דלענין חיוב קבורה חייב היבם בקבורתה דמינה קא ירית ולא מאחיו, וכונתו דבגמ' בכתובות מבואר דהטעם שהבעל חייב בקבורת אשתו היא תחת הכתובתה דכיון שנפטר מחיוב של מנה ומאתים, ומבואר בגמ' דשומרת יבם שמת היבם חייב בקבורתה, ומבואר בפשוטו מזה דחשיב שהאשה גבתה כתובתה והיבם זכה ממנו ולכן מתחייב בקבורתה, וא"כ מבואר דכתובה ניתנה ליגבות מחיים [בחיי היבם], ולזה כתב רש"י דרך לענין להתחייב בקבורתה קאמר דמינה קא ירית, וצ"ב מה הכונה בזה דיש גביה רק לגבי זה שהוא מתחייב בקבורתה.

ועי' היטב בסוגיא בכתובת פא. שמבואר שאין כאן גביה בפועל, אלא הכונה שלא נתינה כתובה ליגבות מחיים היינו שעדיין לא הגיע זמן החיוב והגביה של כתובה, אבל בשעת מיתת הבעל היא זמן החיוב של הכתובה ואע"פ שאין יכולה לגבות בפועל אבל חל חיוב כשמת הבעל, ולכן חשיב שהיבם זוכה ממנה את החיוב כתובתה שהתחייב לה ותחת זה הוא מתחייב בקבורתה, [ועי' במשנת ר' אהרון סי' כא שהאריך לבאר ב' צדדים בגדר זכות היבם בכתובה של שומרת יבם, ועי' בשיעורי הגר"ש כאן].

ח. גמ' אביי אמר רישא דנפלי לה כשהיא שומרת יבם סיפא דנפלה כשהיא תחתיו וקסבר אביי ידו כידה. פרש"י דאביי ס"ל דלבי"ש נשואה ידו עדיפא מידה ולכן כשמת איתא ליבם זכות של ידו כידה ולכן יחלוק, אבל לבי"ה בעודה נשואה ידו כידה לכן נחית דרגא וידו לאו כידה ועי"כ נכסים בחזקתה, ומבואר דס"ל לאביי דבנכסים שנפלו לה בשעה שהיא שומרת יבם, ל"ש נדון של ידו כידה ולכן בזה לכו"ע נכסים בחזקתה, והנה ברש"י לעיל ביאר בהא דקאמר עולא דהכונה במשנה משום דזיקת נשואין עושה ספק נשואין דטעמא דבי"ש משום דחלוקה עדיפא משום דידו כידה, ובי"ה סברי דידו לאו כידה הואיל ולא נפלו לה נכסים כשהיא תחת הבעל, ומבואר שנחלקו עולא ואביי האם שיד לומר ידו כידה בנכסים שנפלו לה כשהיא שומרת יבם, דלאביי רק בנכסים שנפלו כשהיא תחת יד הבעל שיד לומר הכי, אבל לעולא הוא להיפך דבנכסים שנפלו לה כשהיתה תחת הבעל אף לבי"ה הדין שיחלוק, והמחלוקת בי"ש ובי"ה הוא רק בנכסים שנפלו כשהיא שומרת יבם.

והביאור בזה דרש"י [סוד"ה אביי] כתב דבנכסים שנפלו לה כשהיא שומרת יבם לא מהני זיקה למיקני נכסי דהשתא, ונראה ברש"י דאביי ס"ל דזיקה אינה מספיק סיבה להחשיב את הנכסים קנוים ליבם, ולכן הוצרך אביי לפרש דרק בנכסים שנפלו לה תחת הבעל, והטעם שהיבם חשיב מוחזק הוא משום דידו כידה, ולא משום שזיקת נשואה עושה ספק נשואה, אבל לדעת עולא הדבר להיפך דלבי"ה בנכסים שנפלו לה תחת הבעל אף לבי"ה היבם חשיב מוחזק וכמש"כ, אבל בנכסים שנפלו לה כשהיא שומרת יבם נחלקו בי"ש ובי"ה כיון שזיקת נשואה עושה ספק נשואה, ובזה סבר בי"ש דידו כידה ולכן יחלוק, [עי' בקרן אורה ובמשנת ר' אהרון שכתבו עיקר יסוד זה דמשמע בגמ' דלאביי שנחלקו רק בנכסים שנפלו תחתיו א"צ להגיע לדין של זיקה ספק נשואה אותה, ועי"ש במשנת ר"א שהאריך להוכיח דלאביי הא דזוכה היבם בנכסי המת לא מדין זיקה היא אלא שיש כאן הלכה מחודשת שהוא עומד תחתיו ובמקומו בזכויות הממון שהיה לו על אשתו].

אולם בחי' הגרש"ש [לו אות ו'] שכתב בדעת רש"י דאף לאביי אמרינן דזיקה נשואין עושה ספק נשואה, אלא דס"ל לאביי דכ"ז רק בנכסים שהיא תחת הבעל דכיון דיד הבעל בזה היה עדיפא מידה לכן הזיקה שהוא המשך האישות של הבעל יכול ליתן דין מוחזק ליבם, אבל כשנפלו תחת היבם שלבעל לא היה מוחזקות בזה בכה"ג היבם לא יוכל לקבל דין מוחזק, ועי' ברמב"ן ובריטב"א ונמוק"י שמשמע דאף לאביי הוה ספק נשואה, [ועי' חזו"א קי"ט ז].

ט. תוס' ד"ה ואביי לותביה מהא. וי"ל לפי שהיא באה בטענת ברי והיורשין שמא, והקשה מהרש"א א"כ מדוע מקשה הגמ' שנוכח מכאן לבי"ש שאין ספק מוציא מידי, הרי אפשר שטעמא דבי"ש משום שהיא טוענת ברי ולכן זוכה, וכתב דאם הדין שאין ספק מוציא מידי ודאי לא אלימא טענת ברי להוציא מהודאי, ועי' בקרני ראם שכתב לבאר לפי תוס' בסוטה ועי' בשיעורי הגר"ש שהאריך כאן.

דף לט.

א. גמ' א"ל רבא וכו' רישא דלא עבד בה מאמר סיפא דעבד בה מאמר וקסבר מאמר לב"ש וכו'. אבל בי"ה סבר דמאמר אינו קונה ולכן הנכסים בחזקתם, וכתב רש"י דרישא דלא עבד בה מאמר קודם שנפלו לה הנכסים לכן זיקה לא מהני ליה, מבואר כמש"כ בנמוק"י דלרבא מיירי שנפלו נכסים אחר שעשה בה מאמר, אבל אם נפלו ואח"כ עשה מאמר לא, ובקרן אורה תמה הרי מבואר בתוס' דלרבא כל הנדון הוא רק לאחר מיתה אבל מחיים לא כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי, וא"כ שכל הנדון רק לאחר שמתה קשה מאי נפק"מ האם זכתה בנכסים קודם שעשתה מאמר או אח"כ, ואולי דדעת רש"י דלא כתוס' אלא לרבא נמי אין חילוק בין מחיים ולאחר מיתה וקושית הגמ' בהמשך דלפליגי בחייה ולפירות קשה אף לרבא, וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א.

ב. תוס' ד"ה אע"ג דקשיא מתה. לרבא ניחא דוקא לאחר מיתה מהני מאמר לחלק בנכסים אבל מחיים לא דהוי איהי ודאי ואיהו ספק, הקשה החזו"א א"כ מה מקשה הגמ' לאביי דלפלוג בחיים ולא לאחר מיתה י"ל שאביי ג"כ סובר חילוק זה דמחיים י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי כמו לרבא, וכתב החזו"א דכל סברת תוס' היא רק לרבא דמיירי שנפלו לה נכסים כשהיא שומרת יבם, בזה י"ל שהיא נחשבת ודאי, אבל לאביי דמיירי בנכסים שנפלו לה כשהיתה תחת הבעל והטעם שיחלוק משום שידו כידה אין חילוק בין מחיים לאחר מיתה וכשמת הבעל היבם זוכה בחצי, ולמבואר לעיל יסוד הסברא של בי"ש משום דידו כידה ולכן חשיבא שניהם מוחזקים אף בלא הסברא דזיקת נשואה עושה ספק נשואה אלא דיבם קאי במקום הבעל, א"ש דכל הסברא שאין ספק מוציא מידי ודאי הוא רק בכה"ג שהוא בא מכח זיקת נשואה עושה ספק נשואה, אבל אם באנו מכח זה שידו כידה א"כ אין שיד לומר אין ספק מוציא מידי ודאי, עיי"ש עוד בחזו"א שכתב עוד דרך לישב.

הערות וציונים

פרק החולץ

דף לט.

א. גמ' סד"א הואיל ולקחה לו לאשה ויבמה יבומים הראשונים עדיין עליה בחליצה אין בגט לא. כתב הריטב"א פי' אף בחליצה, דאילו בחליצה לחודיה לא ס"ד דא"כ ביאה מאי אהנתייה, וכוונתו דע"כ שיש כאן אישות גמורה ע"י היבום, אלא קס"ד שצריכה גם ג"כ חליצה שיש עדיין זיקת המת, קמ"ל שע"י היבום פקע כל הזיקה צריכה רק גט להתירה.

ב. גמ' מחזירה פשיטא סד"א מצוה דרמא עליה עבדה השתא תיקום באיסור אשת אח קמ"ל. והיינו שהתורה התירה איסור אשת אח ליבם לגמרי, והנה תוס' לעיל ח ע"ב [ד"ה מלמד] כתבו שכל ההו"א היה רק היכא שגירשה ובא להחזירה דהשתא ס"ד שלאישות חדשה לא הותר איסור אשת אח, אבל ביאה שניה אי"צ קרא דסברא היא שההיתר במצות יבום אינו היתר על מעשה ביאה, אלא יסוד המצוה היא ליבם כדי שתהא אשתו גמורה שיהא אישות בניהם, אלא שכתבו תוס' דהכח של עשה דוחה אין בביאה שניה, וקמ"ל קרא דאיכא היתר גמור לאיסור אשת אח ולכן אף לבתר שגירשה יכול להחזירה ולא רק שהותר לאישות הזו.

ג. גמ' מ"ט אשה הקנו לו מן השמים. לכאורה כונת הגמ' לבאר מה הטעם שאין לה כתובה מהשני דקתני במשנה כתובתה מנכסי בעלה הראשון, וע"ז מבארת הגמ' משום דהקנו לו אשה מן השמים לכן אי"ז מחייב אותו ליתן כתובה, אולם צריך להבין מה ס"ד שהוא מתחייב כתובה הרי כל החיוב כתובה הוא כדי שלא תהא קלה בענין להוציאו כדמבואר בגמ' כאן, וא"כ הכא אין שיד כך סברא כיון שיש לה כבר כתובה מנכסי מבעלה הראשון, דהרי היבם זוכה בכל נכסי המת ויש לה כתובה מאותם נכסים וא"כ למה צריך טעמא דאשה הקנו לו משמים.

וביאר הקובץ הערות [בהשמטות לסי' לח] ע"פ משי"כ תוס' בכתובות לט ע"ב [ד"ה טעמא] דאע"פ שעיקר תקנת כתובה היתה כדי שלא תהא קלה בענין להוציאו, מ"מ אף היכא שאין את טעם התקנה יש חיוב כתובה, ולכן לולא הטעם דאשה הקנו לו מהשמים היה חייב ליתן לה כתובה מחמת עצם הנשואין שלו וע"ז אתי הגמ' למימר דמשום שהקנו לו מהשמים אי"ז מחייב אותו כתובה. **וזהו** ע"ד משי"כ תוס' ישנים עה"ג דאשה הקנו לו מן השמים, אתי לישב אמאי לא יתחייב ב' כתובות דמכיון שהשני נשאה עכשיו יתחייב כתובה כמו בכל פעם, והיינו כמשי"כ דאע"פ שאין כדי שתהא קלה מ"מ יש סיבה לחיוב עוד כתובה כיון שהיא אשתו, וע"ז אמרה הגמ' דאשה הקנו לו משמים, ולא תיקנו כתובה בכה"ג.

ד. גמ' ואי לית ליה משני תיקנו לו מן הראשון. פרש"י דאי לית ליה נכסים, והיינו שאע"פ שאין לו סיבה לחיוב כתובה כיון שחל על נכסי הראשון מ"מ אם לא היה לראשון חל חיוב כתובה מהשני כדי שלא תהא קלה בענין להוציאה, אולם ברמב"ם [פכ"ב מאישות הי"א] נראה שחולק על רש"י ז"ל יבמה שלא היתה לה כתובה או שמחלה כתובה זכה בנכסי אחיו וכשיכנס את יבמתו יכתוב לה כתובה מאה ויהיו כל נכסיו אחראין לכתובתה כשאר כל הנשים עכ"ל, מבואר ברמב"ם שכונת הגמ' ואי לית לה דלא כרש"י שאין לה נכסים, אלא כפשוטו אם אין לה שלא היה לה כתובה מבעלה הראשון כלל כגון שמחלה ורק בכה"ג חייב השני ליתן לה כתובה, אבל אם היו לה כתובה אע"פ שלא היו לה נכסים לא מוטל על היבם ליתן לה כתובה, וע"י שו"ע קס"ח סעי' ח' שהעתיק לשון הרמב"ם וכתב הביאור הגר"א [שם סק"י] כן פירוש ואי לית לה מראשון וכו', והיינו שלפי הרמב"ם לא תיקנו רבנן כתובה מהשני רק בכה"ג שהראשון לא התחייב לה כתובה אבל אם התחייב אלא שלא היה לו נכסים לא, [ואע"פ שיש חשש שתהא קלה בענינו לא תיקנו חז"ל על כל האופנים, ולהלן אות ו' יבואר שכן מבואר בטור].

והנה בגמ' לקמן פה ע"א מבואר דאם היתה היבמה אסורה באיסור שניה לבעל הראשון אע"פ שעל היבם אינה שניה ואינה אסורה לו אם מיבמה אין לה כתובה מהיבם, דכל שמהבעל הראשון לא היה לה כתובה אין ליבם חיוב, וכיון שהיתה אסורה לו ולא היה לה כתובה אף מהיבם שמוותר לה אין לה כתובה, וכתב הקובץ הערות [בהשמטות שם] דמוכח מזה שכל החיוב כתובה של היבם אינו חיוב עצמי של כתובה אלא החיוב הוא להשלים חיוב של בעלה הראשון, ואע"פ שהטעם כדי שצא תהא קלה בענינו להוציאו, מ"מ חיובו רק עבור הראשון.

אמנם הראשונים בפרק יש מתרות [רמב"ן רשב"א ומאירי] שכל מה דמבואר בגמ' שאין ליבם חיוב כתובה כשהיתה אסורה לבעל הוא רק היכא שרוצה לגרשה מיד לאחר היבום, אבל אם הוא רוצה להשאר עמה חייב לכתוב לה כתובה עכשיו, משום דאסור להשהות עם אשה בלא כתובה אפילו רגע אחד כדמבואר ב"ק פט ע"א וכתובות נז ע"א, וכתב הרשב"א דאע"פ שאם עבר ושהה עם אשה בלא כתובה לא יוכלים לחייב אותו כלום, מ"מ יש איסור לחיות עם אשתו בלא כתובה ומחויב לכתוב לה כתובה.

וצ"ב הרי בגמ' ב"ק מבואר דהטעם שאסור להשות אותה בכל כתובה משום דשמא תהא קלה בענין להוציאה, וא"כ כמו שעצם היבום אינו מחייב כתובה אע"פ שיש סברא שלא תהא קלה בענינו, א"כ מדוע אם הוא רוצה להשאר עמה חייב לכתוב לה כתובה, ונראה דלהלן פה ע"א יבואר שהטעם שהיבם אינו חייב כתובה גדר היה שהקנס שהיה על הבעל קיים על היבם, וא"כ י"ל דהקנס היה רק שהחיוב כתובה שנובע מחמת עצם הנשואין, אבל יש עוד הלכה שאע"פ שהוא מחויב בכתובה חייב לכתוב כתובה שלא תהא קלה, ולכן אע"פ שקנסו אותה שהנשואין לא יחייבו כתובה, מ"מ בדברים שהוא מצד עצמו צריך להתחייב ולכתוב הכתובה בזה הוא דומה לכל נשואין שאסור להשות אשתו בלא כתובה, אולם בדעת הרמב"ם בפרק ב' הי"ז מיבום וחליצה משמע דאף אם רוצה להשאר עמה אינו מחויב ליתן לה כתובה, וכן פסק השו"ע קסח סעי' ט', ועיי"ש בביאור הגר"א ס"ק יג.

ולמבואר בדעת הרמב"ם נראה דאזיל לשיטתו שכל החיוב כתובה של היבם הוא רק לא היה לה כתובה מהבעל הראשון כגון שמחלה אבל אם היה לה כתובה אלא שלא היו לה נכסים אין לו מהיבם כמו שנתבאר, ולא חייש להא דלא תהא קלה בענין להוציאו, ולכן ה"ה אם היתה אסורה לע הבעל שאין לו כתובה ממנו הרי"ז דומה כמי שאין לו נכסים שיש יסבת חיוב אלא שבפועל אינה גובה ולכן סבר הרמב"ם שאף אם מקיים אותה אין כתובה, אבל הראשונים למדו כרש"י שיש סיבת חיוב כתובה מהיבם כדי שלא תהא קלה בענין להוציאה ולכן אף התם יש להכתובה וע"י בביאור הגר"א ס"ק י"ג שנראה כמשי"כ.

ה. תוס' ד"ה אשה הקנו לו מן השמים. וא"ת מה מרויח בכך היבם כיון דאם לית ליה מראשון אית ליה משני, בפשוטו היה נראה דתוס' פירשו קושיית הגמ' דלא כתוס' ישנים שקושיית הגמ' אמאי אין לה ב' כתובות אף מהשני, אלא תוס' למדו דקושיית הגמ' היא אמאי כתובתה רק מנכסי בעלה הראשון וע"ז תי' הגמ' דאשה הקנו לו מהשמים, אולם ע"י **במהרש"ל** כאן שהביא דהר"ן בכתובות כתב בביאור קושיית הגמ' כתוס' ישנים ואח"כ הקשה קושיית תוס' דמה מרויח היבם, ומבואר שכונת תוס' להקשות על הא דקאמר הגמ' דאם לית ליה מראשון אית ליה משני דמ"מ לא מרויח כלום.

אולם בת"י משמע שכתב בסו"ד והרבה יש תירוצים ודחוקים דכיון שקושית דיהיה לה ב' כתובות, ממילא ל"ק משה"ק תוס' דמה מרויח, וצ"ל דמה דאמרין בגמ' דאי לית לה מראשון תקינו משני, היינו דכך הוא האמת דכ"ז דיש מראשון אין לה משני, וגם אי נימא דאין נפ"מ בזה.

ו. תוס' בא"ד. וכי תימא שאם מכר הראשון נכסיו טרפא מלקוחות אע"פ שיש בני חורין לשני וכו', מבואר בתוס' דבאמת אם יש משועבדים מהראשון ובני"ח משל יבם דגובה משל יבם, אמנם התוס' בכתובות פא ע"א [ד"ה הרוצה] מבואר דגובה ממשועבדים של ראשון, וכבר עמד בזה המהרש"א שם דחולק על התוס' הכא, והטור בסי' קס"ח כתב כדברי התוס' בכתובות, והב"י הק' עליו דזה דלא כדברי התוס' הכא, ויקשה על הטור דא"כ תהא קלה בעיניו להוציאה, והט"ז כתב שם דאכתי חושש שמא ישתדף שדות של הראשון ותגבה משלו, ולכאורה זה דלא כש"כ התוס' הכא בסו"ד, דאחר גירושין גם אם אשתדוף שדות של ראשון לא תגבה משני, ואפשר דס"ל דאח"כ בהכרח צ"ל דהתוס' בכתו' והטור חולקים גם בזה על התוס' הכא.

הבית מאיר שם ס"ג כתב דאין מחלוקת בין התוס' לכאן לכתובות, דהתוס' בכתובות מיייר דוקא היכא שהיבם מכר נכסי אחיו דאז שפיר לא תהא קלה בעיניו דחלוקות יחזרו עליו, והתוס' הכא מייירו דאחיו מכר ולו אין שום נפ"מ במה שתגבה.

ז. מתני' מצוה בגדול לייבם. פרש"י דלפינן מקרא דהיה הבכור, והנה בסוגיא לעיל כד, א מבואר לפרש"י דאינו תלוי בבכור אלא בגדול האחין, וכן מבואר ברש"י כאן ד"ה ובגדול, [וצ"ב המקור להך דינא שהדבר תלוי בגדול האחין שלפנינו], אולם ברמב"ם פ"ב הי"ב מיבום מבואר דרך בגדול האחין ממש איכא מצוה, ואם אינו רוצה אין מצוה בגדול שבא אחריו, אלא כל האחין שוים בזה, ועי' בבית שמואל קס"א סק"ד.

בעיקר הגדר של מצוה בגדול האחין יש לברר האם יש כאן מעלה בעצם המצוה של יבום כשהגדול עושה המצוה, או דאינו מעלה מצד עצם המצוה, אלא שהמעלה הוא בגברא דהיינו שהמצוה מוטלת על האחין, ויש מעלה לאח הגדול לעשות את המצוה, אבל אין כאן מעלה מצד עצם המצוה כשהיא נעשית ע"י הגדול, ויתכן עוד דאינו אלא דין קדימה של הגדול בעשית המצוה, וכמו שמצינו בעלמא דיני קדימה, ודוגמא לדבר יתכן במצות כיסוי הדם, דעיקר המצוה היא על השוחט כדכתיב בקרא 'ושפך וכסהו בעפר', ואם השוחט לא כיסה דמו, מצוה על כל מי שראה את הדם מגולה לכסות, ולשון הרמב"ם [פ"ד משחיטה ה"טו] שזו מצוה בפני עצמה ואינה תלויה בשוחט, ואע"פ שבקרא כתיב המצוה על השוחט דיש לו דין קדימה, א"כ י"ל דה"נ המצוה מוטלת על כל האחין אלא שהתורה אמרה שהבכור קודם בעשית המצוה.

והנה הריב"ש [סי' קנט] כתב לדון היכא שגדול האחין נשבע שלא ייבם ולא יחלוץ האם השבועה חלה, וכתב דכיון שמצוה על הגדול ליבם, ע"כ חשיב שבועה לבטל את המצוה והוא כמו שנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח, [וכן פסק הרמ"א קס"א סעי' ד'], ומבואר מדבריו דאם קטן האחים נשבע השבועה חלה כיון שאין המצוה מוטלת דוקא עליו דכיון שיש אפשרות למצוה להתקיים ע"י אח אחר לכן לא חשיב נשבע לבטל את המצוה, והיה נראה מזה שהמצוה על הגדול הוא מעלה בעצם המצוה, ולא רק דין קדימה דאם הוא דין קדימה י"ל דכיון שהמצוה יכולה להתקיים ע"י אח אחר אע"פ שיש מעלה בגדול לא יחשב נשבע לבטל את המצוה.

והנה הערוך לנר כתב דמשמע במשנה דבמקום גדול אף שמחזירין אצל שאר האחין מ"מ ליכא מצוה אלא בגדול ע"י שהוכיח כן מהגמ' בביצה ע"י"ש, ומדבריו נראה שהבין שיש עכ"פ מעלה בעצם המצוה שהיא נעשית ע"י הגדול, ואינו דין קדימה דלא מסתבר דהיכא שיש דין קדימה ואינו רוצה שהמצוה לא מוטלת על שאר האחין, וכן הוא לשון הגמ' למד"א ביאת קטן במקום חליצת גדול דחליצת גדול עדיפא, משום דבמקום גדול ביאת קטן לאו כלום היא, ומשמע דאינו דין קדימה, דהא בעלמא מצינו דמצות יבום קדמת למצות חליצה, ואם יש מעלה בעצם במצוה ליבום איזה סברא לומר דאיכא קדימה של הגדול במקום הקטן, ואם יש מעלה בעצם המצוה, א"י דס"ל להך מד"א דמעלת הגדול במצוה הוא מעלה יותר מהיבום לגבי החליצה, ומאן דפליג וסבר דביאת קטן עדיפא י"ל דסבר דמעלה של יבום קודם חליצה עדיף ממעלת המצוה של הגדול, [והיה אפשר לומר דבזה גופא פליג דמצוה על הגדול אינו מעלה בעצם אלא דין קדימה אך דוחק לומר דפליגי בזה גופא].

והנה הקרן אורה כתב דלמד"א דחליצת גדול עדיפא מביאת הקטן אם היבמה חייב לאוין על האח הגדול והוא רוצה ליבם, יש כאן דין דחיה ולא חשיב אפשר לקיים שניהם משום שהקטן יכול ליבם, דכיון שמצוה על הגדול ליבם א"י בכלל אפשר, ולכאורה אם הוא רק מעלה של קדימה יש מקום גדול לדון בזה דכיון שיש אפשרות שהמצוה תתקיים ע"י אח אחר א"כ אין כאן דין דחיה, דהנה הבינת אדם הלכות שחיטה כלל ח' כתב דהא דמצינו בעשה דוחה ל"ת אינו אלא גוף המצוה עצמה, אבל דבר שאינו גוף המצוה לא, ולכן כתב דהא דאמרין דמצוה על האב למול את בנו דיש לאב מצוה יותר מכל איש מישראל דמ"מ אותו מצוה אין בו דין דחיה, ע"י שהוכיח כן, ולמבואר בקרן אורה דיש כאן דין דחיה ע"כ שאינו רק דין קדימה.

הערות וציונים

פרק החולץ

דף לט.

א. מתני' או חרש ושוטה. תוס' כתבו דמדלא קאמר עד שיתרפא משמע דאפילו תלה לייבם לאלתר אין שומעין לפי שאין חוסמין אותה, וכוונתו דלעיל ד ע"א מבואר דאם היבמה נפלה לפני מוכה שחין אע"פ שמהתורה יוכל ליבם אותה, מ"מ יכולה לומר שאין רוצה ואין חוסמין אותה להתיבם דדרשינן הכי מקרא התם ע"י"ש, וה"ה בחרש ושוטה דמדאורייתא היבום חל, דמ"מ אין יכולים האחין לדחות אותה להתיבם אצלו, **אולם** בפירוש המשניות לרמב"ם כתב דכוונת המשנה דאין יכולים לומר שימתנו עד שיתפח

השוטה וכמו שמצינו בקטן, ובתוס' דלא פירשו הכי משום דבקטן עומד להגדיל ובכה"ג חידשה המשנה דחשיב שהווי מצוה, אבל התם דאין עומד לכך שיבריא ופשיטא דאין חיוב להמתין.

ב. רש"י ד"ה ביאת קטן. והאי קטן לאו קטן ממש הוא דקטן לאו בר חליצה ויבום הוא וכו', ועי' ברשב"א וריטב"א, והנה דעת רש"י בקידושין יט ע"א דכל מה שמבואר דקטן לאו בר חליצה ויבום הוא רק מדרבנן אבל מהתורה הוא בר חליצה יבום וא"כ צ"ב כונת רש"י הכא, וצ"ל דלא נחא ליה לרש"י לפרש הכי דמיירי בקטן ממש, דהא חזינן דמ"מ רבנן עשהו רק כמאמר בעלמא ולא קני ליה לגמרי, ועוד י"ל דסברת רש"י דקטן קני ליה מדאורייתא אבל מ"מ קיום מצות יבום אין כאן כדמבואר בסוגיא לקמן ק"א ע"ב דקטן הבא על הגדולה תגדלנו, ועי' ריטב"א שהביא לפרש דמיירי הכא בקטן ממש, וצ"ל ע"כ דס"ל דקונה מהתורה וכדעת רש"י בקידושין הנ"ל, מיהו עי' בערוך לנר שתמה דמשמע בגמ' דלאיכא דאמרי בגמ' מיירי באותו קטן דל"ק והתם א"א לומר הכי דקטן לא בר חליצה היא אף לרש"י בקידושין וצ"ע.

ג. גמ' לכפיה לדידהו. פרש"י ולמה נטריח לב"ד לחזר אליו, צ"ב דאם יש מצוה שגדול האחין צריך לחלוץ או ליבם מה טענה זו שלא נטריח את ב"ד, וכתב הרש"ש דמוכח מכאן שעל הדין כפיה אין דין מצוה בגדול, דכל המצוה בגדול הוא רק היכא שאין אנו כופין, והראיה מהא דמבואר במשנה דאם הגדול אינו רוצה ליבם ולא לחלוץ הולכין אצל קטן ולמה לא נכוף את הגדול אלא ע"כ שאין קדימה על הגדול היכא שצריך לכופו, והנה לעיל נתבאר ב' צדדים מה הגדר של מצוה בגדול ואם הוא רק דין קדימה א"ש שאין דין כפיה בקדימה של גדול, אבל אם הוא הידור בעצם המצוה צ"ל שאין דין כפיה על הידור ורק על גוף המצוה ממש.

ד. גמ' כיון דמצוה עליה זידה רמיה כיפינן. ביאור הדבר דכיון דבלא"ה אנו כופין על המצוה ע"כ מצוה לכפות את הגדול שהוא קודם במצוה, וצריך לבאר שאם אין כופין על המצוה בגדול מדוע הוא קודם לכל האחין לענין כפיה, ונראה דהיכא שכל האחין לא רוצים ליבם ולחלוץ הכפיה אינה על המצוה בגדול אלא הכפיה היא על המצות יבום, וכיון שבמצות היבום יש עוד הלכה שהגדול קודם לשאר האחין, לכן הכפיה היא לפי צורת המצוה וצורת המצוה עכשיו היא שהגדול קודם, אלא דעל המצוה שבגדול בפני עצמו אין כופין, מיהו עי' במש"כ בדעת תוס' באות הבאה דמבואר דאף בכה"ג איכא דין כפיה.

ה. תוס' גבי אחין. אפילו לא רצו ליבם אלא לחלוץ ה"מ למיפרך, הרש"ש כתב דמבואר בתוס' דאע"פ שהקטן רוצה לחלוץ מ"מ כיפינן את הגדול לחלוץ לפני הקטן, והיינו שהמצוה בגדול לחלוץ הוא כ"כ גדול דכיפינן דאף אם הגדול אינו רוצה והקטן רוצה לחלות כופין הגדול, והקשה הרש"ש דבמשנה מבואר דהיכא שאין הגדול רוצה ליבם ולחלוץ והקטן רוצה ליבם אין כופין את הגדול לחלוץ אלא הקטן מיבם, ואם חליצה גדול עדיפא אמאי לא נכוף הגדול לחלוץ, וכתב הרש"ש דיש לחלק בין היכא שהאחין רוצים ליבם לבין היכא שרוצים לחלוץ, דאם רוצים ליבם אין דין כפיה על הגדול אבל אם רוצים לחלוץ יש דין כפיה על הגדול. **וצ"ב** הטעם בזה דא"א לומר דמשום דיבום עדיף מחליצה ולכן כשהקטן רוצה ליבם לא כופין את הגדול לחלוץ, ורק היכא שהוא רוצה לחלוץ כופין את הגדול דבלא"ה לא יתקיים יבום, דהא חזינן דאם הגדול רוצה לחלוץ והקטן רוצה ליבם הדין שהגדול חולץ וע"כ דלא משום דמצות יבום עדיף, וא"כ קשה מ"ש דאם הקטן רוצה ליבם במקום שהגדול אינו רוצה שלא כופין אותו לחלוץ ובמקום שהוא רוצה רק לחלוץ הדין על הגדול.

ויש לבאר דהא דמצוה בגדול ליבם אינו דין שיש מעלה במצות היבום כשהגדול מיבם, אלא נתחדש כאן הלכה חדשה דהוה כעין אחריות של מצות יבום שהיא מוטלת על הגדול, ולכן אם הוא רוצה לחלוץ אע"פ שהקטן רוצה ליבם כיון שהאחריות מוטלת עליו לכן הוא חולץ וקודם ליבום של הקטן, אבל אם הגדול אינו רוצה ליבם ולחלוץ כלל, א"כ אינו רוצה להיות אחראי על מצות היבום כאן לכן המצוה מוטלת על שאר האחין, ולכן אם רוצים ליבם הם קודמים לגדול דבכה"ג שיתקיים המצוה בשלמות אין כופין את הגדול, אבל אם שאר האחין אינם רוצים ליבם אלא לחלוץ בכה"ג כופין את הגדול דמכיון שעיקר המוצה מוטלת עליו אין יכול לומר שאינו רוצה לעשות המצוה כלל, דאין כאן דרך שיתקיים המצוה.

והרש"ש שם הביא דבבית שמואל הביא דרבנו ירוחם חולק על תוס', וס"ל דבכה"ג אם הקטן רוצה לחלוץ אין כופין את הגדול, וכונתו י"ל דאע"פ שאם רוצה לחלוץ הוא קודם לקטן שרוצה ליבם משום דהתם כיון שהוא רוצה לעשות המצוה היא מוטלת עליו ולא על שאר האחין, אבל אם הוא אינו רוצה המצוה מוטלת על האחין האחרים ולכן אין כופין אותו כלל, אלא שאם צריך לכפות את אחת מהאחים כופין אותו כיון שיש מעלה בעצם של הגדול, ויש שכתבו כן שאף תוס' סברו כן אלא שכונת תוס' שהגמ' היתה יכולה להקשות שאף בכה"ג שהקטן רוצה לחלוץ קשה מדוע לחזור לגדול, אבל לעולם אין כונתם שבאמת הדין לכופו הגדול כשהקטן רוצה לחלוץ.

ד. גמ' כל שהווי מצוה לא משהינן. הנמוקי יוסף כתב דלא נענן אותה, משמע דהוא הלכה דוקא כאן ביבום דשמא לא יתקיים המצוה כלל אבל בכל מקום שאין חשש שיתבטל המצוה אם עומדים לפנינו אפשרות לקיים את המצוה מיד, או לקיים המצוה בהידור לאחר זמן עדיף טפי להמתין לקיימו בהידור, וכן כתב התרומת הדשן הביא הרמ"א סי' תכו לענין קידוש לבנה דיש הידור לעשותו במוצאי שבת כשהוא מבושם ובבגדים נאים, וכתב לדון אם יש ענין להמתין או לעשות מיד כשיבוא השמן וכתב להוכיח מכאן שאם הוא חשש שמא יהא יום מעונן ולא יהא לבנה לא יעשה ממה שמבואר בסוגיא דשהווי מצוה לא משהינן והכא מיירי בכה"ג דשמא אם ימתינו יתבטל המצוה, והוכיח כן שהרי קתני שהיה לו אחר במדינת הים ולא במדינה אחרת, ומבואר שאם היה במדינה אחרת דאין חשש שלא יבוא אדרבה עדיף להמתין טפי שיבוא כדי לעשות המצוה בהידור.

והנה השו"ע סי' כה כתב אחר שלבש טלית מצוץ יניח תפלין משום דמעלין בקודש, וכתב הרמ"א מיהו אם תפלין מזומנים בידו ואין לו ציצית אין צריך להמתין על הציצית אלא מניח תפלין וכשמבאים טלית מעטפו, והטעם כתב המג"א משום דשהווי מצוה לא משהינן כדאמרין ביבמות לט,א, וכונתו דכמו שמצינו כאן דלא ימתין לגדול שבא ממדינת הים ה"נ הכא לא ימתין עד שיבאו לו

הציצית, ומבואר שהמג"א למד מהסוגיא כאן אינו דוקא הלכה ביבום שיש חשש שיתבטל המצוה אלא בכל מקום איכא איסור להשהות את המצוה אלא יקימנו עכשיו אע"פ שאח"כ יוכל לקיימו בהידור יותר.

אולם עיקר דברי המג"א צ"ב שהנדון בסוגיא הוא האם עדיף לקיים המצוה מיד או שימתין ויוכל לקיימו בהידור יותר, אבל הכא בטלית ותפילין לכאורה אין כאן מעלה בעצם לבישת הטלית קודם התפילין אלא הוא הלכה שיש צורה וסדר לקיום ב' מצות, ואם אין לפנינו ב' מצות לכאורה אין כאן צורה איך יעשה המצוה ומה הנדון האם יוכל להקדים, [ע"י בגליון מהרש"א יומא דף ו' שהקשו באופן זה על המג"א], ועוד צריך להבין דהכא אם ימתין יוכל לקיים את המצוה בשלמות אח"כ, אבל הכא אם ימתין עד שיבאו לו תפילין הרי מפסיד את המצוה של הזמן של עכשיו, ומבואר דהא דלובשים טלית יחד עם התפילין ע"כ שיש בזה ענין שצורת המצוה תתקיים באופן זה אע"פ שזהו ב' מצות חלוקות מ"מ אופן קיומם הוא ביחד, ונאמרו בזה מה אופן סדר קיומם דטלית קודמת משום דמעלין בקודש או משום דהיא תדירה, אבל אינו ב' מעשה מצות.

באחרונים [מור וקציעה שם ישרש יעקב ועוד אחרונים] הקשו על המג"א דהא ע"כ מיירי הכא שיודע שיבאו התפילין בשעה שיוכל עוד להתפלל ולקורא קרי"ש, דאל"כ פשיטא שלא ימתין, והקשו דברמ"א סי' תכו כתב לענין קידוש לבנה פסק דאם יוכל לקיים המצוה בהידור יותר ימתין ולא יעשה המצוה עכשיו דבכה"ג לא נאמר הכלל דשהווי מצוה לא משהינן, אלא עדיף שיתקיים בהידור. ועיי"ש בבואר הלכה שהביא הנדון בסי' תכ"ו לענין קידוש לבנה האם כשהגיע זמן יברך מיד על הלבנה או שימתין עד מוצאי שבת שעדיף טפי עיי"ש ואכמ"ל.

דף לט:

א. גמ' אלא אמאי חוזרין אצל גדול וכו' כיון דמצוה עליה דידה. צ"ב הרי השתא הגמ' הולכת למד"א דלגבי חליצה גדול וקטן כי הדדי נינהו, וא"כ מהו הסברא שחוזרין אצל גדול לכפות אותו הא אין מעלה של גדול על קטן בזה, ע"י בישרש יעקב שעמד בזה ועיי"ש מה שכתב דכיון ששניהם לא רוצים א"כ מתחלים את הדין כדמעיקרא ולכן הולכים אצל הגדול ואח"כ הקטן, ואע"פ שכתב רש"י לעיל בעי"א שכיון שנמצאים אצל הקטן לא מטרחינן לב"ד וצ"ב.

ב. גמ' ולטעמך בקטן עד שיגדיל אין שומעין לו אמאי ניטור דילמא גדיל ומיבם. צ"ב למה הוצרך להקשות מתלה בקטן הא מהך בבא גופא דמקשה מתלה בגדול עד שיבוא ממדינת הים הוי"מ להקשות לטעמך שמא מיבם, וע"י תוס' הרא"ש דכתב דהו"מ לאקשווי מהתם, וע"י ערוך לנר.

ג. גמ' אמר רב אין כופין. דעת רש"י דרב קאי לפי מאי דאמרינן דעכשיו שאין מתכונים לשם מצות יבום, חליצה קודמת למצות יבום, ואמר רב דהיכי דתרווייהו רוצים ליבם הדין דאין כופין אותם לחלוץ אלא מניחים להם ליבם, והיינו דאין דין כפיה על חליצה כלל, ותוס' הקשו על רש"י דסוגיא משמע לא כן וז"ל 'ועוד מדקאמר בדידך תלה רחמנא משמע אפילו בזמן הזה דמצות חליצה קודמת', כונתם ביאר בחזו"א [קכ"ב סק"ג] דהוא בלשון בתמיה דלרש"י דקאי על עכשיו שאמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום א"כ איך אומר לו בדידך תליה מילתא והביא שכן הקשה המרדכי בהדיא על רש"י, ומבואר דס"ל לרש"י דהא דאמרו באחרונה דמצות חליצת קודמת למצות יבום, אין הכונה שעקרו מצות יבום אלא שיש דין קדימה במצות חליצה דהב"ד אומרים להקדים אבל אם רוצה ליבם הרשות בידו, וצ"ל לדעת רש"י דהא דאמר ליה רב אי בעית וכו' לא אמר לו דאם ירצה ייבם ואם ירצה יחלוץ דהא חליצה קודמת, אלא דרך לא מנע ממנו ליבם, ואמר לו עיקר הדין דיכול ליבם, אלא שתוס' הבינו דאמר לו דגם היום הדין דבדידה תלוי, והיינו כמו דמה"י יכול ליבם לכתחילה ה"נ בזה"ז, והרמב"ן הקשה עוד לרש"י מהא דאתקין ר' יהודה בגיטא דחליצה שכתבו תחלה דאם רוצה ייבם והרי מצות חליצה קודמת ליבום, ואמאי פתח תחלה במצות יבום.

דעת ר"ח ור"ת בתוס' והרא"ש דרב קאי על בראשונה שאמרו דמצות יבום קודמת ואמר רב דאעפ"כ אין כופין ליבם, ומוקמי להגמ' כגון שידענו שאינו מתכוין לשם נוי, כגון שבא לפנינו ורוצה לחלוץ דמזה ידעינן שהיבום שלו היא לשם מצוה, [וע"י בהגהות תיוריט על הטור סי' א' שהעיר דלמא מערים, וכתב דהיכי דיש לחוש לזה באמת לא יאמרו להם ליבם, אבל בסתם לא חיישינן], והרמב"ן כתב דרב קאי על הרישא דמתני' דמצות יבום קודמת מ"מ אין כופין אותו לכך אלא בדידה תלה רחמנא, אבל למד"א חליצה קודמת אין אומרים לו כלום, ובקרי"א העיר דמאי קמ"ל רב, הא פשיטא דאין כופין וכמבואר בקרא, אמנם בב"י סי' קס"א בשם הרשב"ש ובב"ח ובפרישה סק"ב שם כתבו דאין כופין ליבם משום דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, ומבואר דמצד הקרא אין הכרח לומר דאין כופין, דא"כ צ"ב אמאי הוצרכו לטעמא דאין אדם דר עם נחש, וכי טעמא דקרא אשמועין, וצ"ע.

ג. דעת ר"ת בתוס' והרא"ש דלא כרש"י, אלא היכי דמצות חליצה קודמת אמרי' דכופין אותם שלא ייבם, ומבואר שהגדר הוא שרבנן עקרו את הדין שלא יעשו יבום ורק יחלצו, והתוס' כתובות ס"ד ע"א כתבו דהכפיה היא במילי ולא בשוטים, וכ' המהרש"א דכן הוא גם כונת התוס' הכא דכופין במילי, וכ"מ בהגהות הגר"א.

והטעם דלא כופין בשוטי כתב הבית שמואל קס"ה א' דכיון שאין ברור כונתו שהוא עושה לשם ממון, אבל אם ידעינן דכונתו לשם נוי כופין בשוטים, **והחזו"א** כתב דלעולם אין כופין בשוטי משום דזה דבר התלוי בלב ולעולם אין לנו לידע בבירור דבשעת ביאה לא יתכוין לשם מצוה. והחזו"א הקשה דלקמן דף קו ע"א נראה דידענו דכונתו לשם דבר אחר, ואעפ"כ מוכח דאין כופין כש"כ התוס'.

ד. רש"י אמר רב אין כופין. וכתב רש"י דאי ניחא לתרווייהו מיבמים משמע דאם לא ניחא א"צ אמתלא, אולם הריטב"א כתב דכונתו דה"ה אי לא ניחא לאשה אין כופין כל שלא נתנה אמתלא וכש"כ רש"י, **ועיקר** כונת רש"י דמה דאמר רב אין כופין, היינו דמשום הדין דמצות חליצה קודמת אין כופין, ואם ירצו תרווייהו יוכלו לייבם, אבל אכתי משכ"ל כפיה מצד דאין האשה רוצה. **ותוס'** חלוק על רש"י דדין אין חוסמין הוא רק במוכה שחין ובבורסי שאם היתה נשואה היו כופין אותו להוציא אבל לא בכל פעם שהאשה אינה רוצה להתיבם, וע"י עוד בראשונים שהקשו דמה הראיה משם שכופין לחלוץ, וע"י חזו"א שם מש"כ לישב קושית תוס' על פרש"י.

הערות וציורים פרק החולץ

דף לט:

א. גמ' והלכתא גילוי מילתא בלעמא היא. כתב הר"ף הטעם בזה משום דלא בעינן עדות גמורה דאין העדות כאן על דבר איסור או ממון, אלא מלתא בעלמא מגלו דהוא האח של המת, והביאו הרא"ש ע"ש, בחידושי ר' אברהם מן ההר הקשה ז"ל וזה תימא דהואיל ואיסורא מתלא תלו אי האי הוא גברא פלן או לא אממונא ואיסורא קא מסהיד, ובהגהות חו"י על הר"ף שכתב דהריב"ש [סי' קפב] כתב דכל הנאמנות שכתב הר"ף הוא רק היכא שאמרו הקרוב לפי תומם קודם שנפלה ליבוס אבל אם אמרו אח"כ לא, וכיון שאמרו כן קודם לכן יש נאמנות על התוצאות של ממון ואיסור שנלדו מזה, אולם הרמב"ן נדה מח ע"א שהביאו דברי הר"ף שהנאמנות אף לאחר שכבר נולד הספק, ועי' בחידושי הגר"ש היימן ח"ב משי"כ לבאר דברי הר"ף.

והנה תוס' בגיטין דף פ ע"א [ד"ה ושם] כתבו דכיון דקל לברר ועביד לגלויי טובא משו"ה לא חיישינן דמשקרו ונאמנים, [והוסיפו תוס' דהכא היה צורך לומר דנאמין להם כדי שלא תתעגן, ומשמע דלפי טעם זה הוא נאמנות רק מדרבנן, וכן נראה מדברי המרדכי כאן ע"ש], וע"ע ברמב"ם פ"ג מגירושין הכ"ט ופ"א מיבוס ה"ד שמבואר מדבריו שהנאמנות הוא משום דהוה מילתא דעבידי לגלויי, ועי' רשב"א גיטין יט ע"ב שכי"כ, עי' בתשב"ץ ח"א סי' פב – פד.

ב. גמ' אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר. נחלקו הראשונים האם דינא דאבא שאול הוא מדאורייתא או מדרבנן, הנמוקי"י לקמן ריש פרק הבא על יבמתו כתב דמהא דתנן במתני' הבא על יבמתו במזיד קנה, [והיינו לשם זנות בעלמא] מוכח דכל דינא דאבא שאול הוא מדרבנן, ומהתורה קנין יבוס קונה אף בלא כונה ולהלן יתבאר הגדר בזה, אולם הרמב"ן בסגין כתב דאבא שאול חולק על המשנה בריש הבא על יבמתו, ולכן כתב הרמב"ן דמוכח דהלכה כחכמים דאין צריך כונה במצות יבוס, [והא דקאמר אבא שאול 'קרוב בעיני' להיות הולד ממזר ולא אמר שזה ודאי ממזר אפשר דאבא שאול נמי מספקא ליה כ"כ הגר"ש].

ומצינו שיטה חדשה בבית שמואל [סי' קס"ו סק"ה] שכתב בדעת אבא שאול דהא דאמר קרוב אני בעיני להיות הולד ממזר, היינו דרק איסור ממזרות איכא אבל קנין יבוס יש כאן, ע"ש מש"כ לישב כן בדעת השו"ע, וכדבריו משמע בלשון הגמ' דלא אמר אבא שאול דלא קני וצריכה חליצה, ומשמע דבאמת הקנין הועיל.

והנה בפשוטו נראה דיסוד הדין של אבא שאול דלא קני דילפינן מקרא דיבמתו כדפי' רש"י שצריך לכוון לשם מצוה, ורבנן ס"ל דאין צריך לכוין לשם מצוה, אולם מדברי הגמ' מבואר דלא רק דלא קני אלא דנמצא פוגע בערוה והיינו דלא רק שלא קונה היבמה אלא שלא הותר איסור אשת אח כשאין קנין, דהנה באחרונים הוכיחו דההיתר אשת אח והקנין יבוס אינו תלוי זה בזה, כמו שמבואר בתוס' בריש פרקין שלפי ר"ל חליצת מעוברת לאו שמה חליצה, ומ"מ אם בא עליה ואח"כ נולד ולד אינו חייב בקרבן, משום דיש היתר לאיסור אשת אח, ותוס' הוכיחו כן מהא דתנן דקטן הבא על הגדולה תגדלנו, וע"כ שההיתר אשת אח אינו תלוי בקנין, אולם בדעת אבא שאול חזינן דכיון שאינו קונה יש איסור של אשת אח, ונמצא שנחלקו אבא שאול ורבנן בתרתי חדא האם צריך כונה של מצוה ביבוס, ועוד האם היתר אשת אח הוא תלוי בקנין של היבוס, ולא משמע בגמ' שיש כאן ב' מחלוקות.

והנה הרמב"ם בפירוש המשנה בבכורות [סוף פ"א] כתב וז"ל ואין זה אמת [דינא דאבא שאול] לפי שמאחר שנסתלק ממנה איסור הערוה כשמת אחיו בלא בנים הרי הוא מותר בה ואפילו נתכוון שלא למצוה ולפיכך יהא הדין על דעת זו שמצות יבוס קודם למצות חליצה בכל זמן עכ"ל, מבואר מדברי הרמב"ם דהטעם שרבנן חולקים על אבא שאול משום דס"ל דליכא איסור אשת אח, והיינו דלאבא שאול יש איסור אשת אח ולכן אינו קונה כשאינו מכון למצוה ולרבנן אין איסור אשת אח ולכן קונה.

וביאר בשיעורי הגר"ש דשורש הנדון הוא האם יש היתר לאיסור אשת אח בשעת מיתה, דרבנן סברי דיש היתר מיד בשעת מיתה לאיסור אשת אח וא"כ ממילא יש קיום מצוה אף בלא כונה, אבל אבא שאול סבר דאין היתר מיד ע"כ מסתבר דכל ההיתר הוא כשמכון לשם מצוה, אבל אם אינו מכון לשם מצוה אין היתר וממילא אינו קונה ופוגע בערוה, והיינו דאף לאבא שאול עצם המצוה אינה צריכה כונה, וכל מה שצריך כונה הוא כדי להתיר את האיסור אשת אח אבל בלא כונה כזו הולד ממזר, ועי' עוד בקובץ הערות סי' לו שביאר שיסוד המחלוקת הוא האם אשת אח דחוויה או הותרה ע"ש.

אולם אכתי תקשה מה שהקשו באחרונים דמצינו דיש היתר לאשת אח אפילו בלא קיום מצוה, לעיל לה ע"ב מבואר דאף לר"ל דסבר דביאת מעוברת לא קני מ"מ אין איסור של אשת אח, ותוס' שם דימו להא דמבואר דקטן הבא על הגדולה תגדלנו דמבואר דיש היתר לאיסור אשת אח אע"פ שאין כאן קיום מצוה, ואטו כל הנך מקומות הוא דלא כאבא שאול ולא משמע הכי, ועוד הקשו מהא דמבואר ברשב"א לקמן מא ע"א שכתב לבאר טעמא דמד"א דיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והתורה דתחזור להתירה הראשון ומ"מ אינה זוקקה ליבוס אבל האשת אח מותר כיון שבשעה שמת כבר חל היתר של האשת אח והרי א"א לקיים בה מצות יבוס, ועי' בחי' הגר"ש סי' לו שהביא דהנו"ב כתב חידוש דכל סברת אבא שאול הוא באופן כזה שמכון להדיא שלא לשם מצוה לשם נוי אבל במעוברת או בקטן או בחרש דאינו מכון להדיא שלא לשם מצוה אף לאבא שאול אינו פוגע בערוה, וע"ש בחי' הגר"ש מה שתמה ע"ז, [בחזו"א שם כתב ג"כ כע"ז דאבא שאול לא מיירי בכה"ג דאין לו כונה לקנות כחרש ומעוברת].

ג. בעיקר מה דמבואר דלאבא שאול אם כיון לשם נוי דקרוב בעי להיות הולד ממזר, צריך להבין דמשמע בגמ' דמיירי אף באופן שמתכוון לשם מצוה ולשם נוי, שהרי באחרונה אמרו דמצות חליצה קודמת למצות יבוס שלא היו מכונים לשם מצוה, ולא מסתבר דלא היו מכונים כלל לשם מצוה אלא הכונה שמכונים גם לדברים אחרים וא"כ צ"ב מדוע בזה נמי אמר אבא שאול דקרוב בעיני להיות הולד ממזר והרי בכל דוכתא דמצות צריכה כונה אם מכיון לשם מצוה ולדבר אחר אין חסרון, וכן מבואר ברש"י בפסחים ח ע"ב בהא דמייתי הגמ' ראיא דשלוחי מצוה אינם ניזוקין אע"פ שיש להם כונה נוספת, ולכן בבודק חמץ במקום שנפלה מפולת אע"פ שיחפס מחט עדיין חשיב שליח מצוה, ומייתי הגמ' מהאומר סלע זה לצדקה ע"מ שיחיה בני דאע"פ שהוא מתכוון שיחה בנו כיון

שמתכוון ג"כ למצוה חשיב בכלל מצוה ומבואר ברש"י דזה שיש עוד כונה זה לא מגרע במצוה, וע"כ צ"ל שהדין כונה לשם מצוה אינו מדין מצות צריכות כונה אלא שהוא הלכה בצורת מעשה היבום.

והחזו"א [סי' קכ"ט יג] כתב דיסוד הסברא דאבא שאול הוא כיון דאיכא איסור אשת אח לכן ע"כ שרצון התורה שיעשה המצוה לשמה בלא כונה אחרות, ול"ד לשאר מקומות ששם בעינן רק שיתכוון לשם מצוה ולכן אם יש לו ב' כונות יוצא יד"ח, וכתב החזו"א לבאר לפי דעת הנמוקי"י שהוא מדרבנן, דרבנן אמרו דכיון שיסוד הטעם של הכונה הוא במקום איסור ערוה, לכן אם מתכוון גם לנוי הוה כאלו פוגע בערוה אבל את עצם המצוה קיים, והוסיף עוד דאף לרבנן דפליגי מ"מ מודו לעיקר הסברא של אבא שאול שצריך כונה לשם מצוה, מה"ט כיון שהתורה התירה את איסור אשת אח, אלא דס"ל לרבנן דמ"מ אם כיון עוד מחשבה הוה כמו בעלמא דמצות צריכות כונה שאם הוסיף מחשבה לא גרע, אולם הבית שמואל נראה שהבין דלפי הנמוקי"י קרא אסמכתא בעלמא והיינו דאין דין מהתורה לכן לשם מצוה כלל לאבא שאול ודלא כהחזו"א, וכל הדין כונה הוא מדרבנן ורבנן אמרו שאם אינו מכון אינו קונה, וע"ע בקרן אורה מה שכתב לבאר.

ד. גמ' וחכ"א יבמה יבוא עליה מ"מ. המנחת חינוך [מצוה תקצ"ח] דן לפי רבנן היכא שבא עליה לא לשם מצוה דקנה, מ"מ עצם המצוה לא קיים למד"א מצות צריכות כונה, וכתב דיהא צריך לחזור ולבוא עליה כדי לקיים את המצוה, [ויש לדון האם שיד מצוה כשפקע הזיקה], ולפי"ז כתב בדמקום דעשה דוחה ל"ת אם יבוא בלא כונה מצוה דיהא לוקה כיון שלא קיים המצוה.

והנה בעיקר מה שנקט המנחת חינוך שלמד"א מצות צריכות כונה אין קיום מצוה בלא כונה האחרונים כתבו דלא שיד הנדון של מצות צריכות כונה במצות יבום כלל, עיין קו"ש [כתובות] [אות רמט] שכתב דכל הנדון של מצות צריכות כונה שיד רק במצות שהמעשה בעצמו הוא גוף המצוה, כגון אכילת מצה שופר לולב, אבל בדברים שעיקר המצוה היא התוצאה ולא עצם המעשה בזה אין הכונה מעכבת, ולכן כתב דבמצות פריה ורביה דהמצוה היא שיהא לו בנים אין הכונה מעכבת, ואם היו לו בנים בלא כונה אין צריך לחזור ולהוליד בנים, וכן ביבום עיקר המצוה אינה מעשה הביאה, אלא התוצאה שהיא תה קנויה לו ושתהא אשתו, ולכן הכונה אינה מעכבת, **ויסוד** זה נראה מדברי הברכ"ש [סי' ב'] שכתב דל"ש לדון במצות יבום משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שעיקר המצוה אינה מעשה היבום, אלא יסוד המצוה היא הקנין, דדוקא היכא שהמצוה היא עצם המעשה שעושה י"ל דאם היא באה בעבירה אי"ז מעשה מצוה, אבל כיון שהמצוה היא התוצאה של המצוה כיון שקנאה קיים המצוה אע"פ שהמעשה בא ע"י עבירה.

ה. תוס' ד"ה ולשום אישות. דההוא לשום אישות היינו לשם מצות יבום, **הערוך לנו** תמה הרי מייירי בפנויה קודם שנשאה ומה שיד לומר שם שכונס אותה לשם יבום, וע"כ לשם אישות היינו לשם מצות נשואי אשה וכמו לשם יבום דהיינו לשם מצות יבום וא"כ אמאי כתב תוס' דלא דמי להא וצ"ע.

ו. גמ' רבא אמר אפילו תימא רבנן וכו' יכול תחזור להתירה הראשון רצה כונסה רצה אינו כונסה הא אגידה גביה בכדי תיפוק. הגמ' באה לשלול שא"א לומר שרצה כונסה רצה אין כונס משום שאגידה גביה, והיינו שא"א לומר שמצות יבום הוא רק אם הוא רוצה, ולכאורה הטעם משום שחייב לכונס דאיכא מצות יבום ואסורה לינשא לשוק משום לא תהא אשת המת החוצה לאיש זר, ע"כ הוא מוכרח לייבמה, אולם בגמ' כאן יש דיוק נפלא והעיר כן הר' ברוך שליט"א שהטעם שחייב לכונס הוא משום 'דאגידה גביה' מבואר שהאישות שיש כאן הוא מחמת היבם בעצמו דאגידה גביה, וזה מחייב אותו לייבם, ומשמע דלאו משום אישות המת אלא זיקת החי, וכבר דנו בזה באחרונים האם הזיקה היא זיקת החי או המת ולכארה מכאן מוכח שהוא מחמת החי.

דף מ.

א. גמ' הכא מאי תרי גוני איכא. פרש"י דבשלמא לענין יבום אפשר דלא תחזור להתירה הראשון אלא צריכה ליבם לשם מצוה, דאם בעיל שלא לשם מצוה פוגע בערוה אבל הכא דכל כמה דבעי ליכלה, בקובץ הערות [לח י'] הקשה דכמו שלענין יבום אמרינן שלא הותר איסור אשת אח רק במקום שבוועל לשם מצוה, ה"נ י"ל הכא שלא הותר איסור אכילת קדשים אלא א"כ אוכל למצוה, אבל באוכל לא לשם מצוה עובר איסור כמו בזר שאוכל קדשים, ועי"ש מש"כ לבאר דסבר אבא שאול שהיתר אשת אח ביבום הוא דחוייה וכל ההיתר הוא רק כשעושה לשם מצוה, אבל באכילת קדשים אינו כן דהתם ההוא הותרה, ויש להוסיף עוד על דבריו שבגדר הדין של הותרה מצינו ב' גדים א' שהתורה התירה את האיסור במקום מסוים, ב' מצינו עוד אופן של הותרה שמעיקרא שאמרה תורה האיסור לא נאמר על אופן זה, ויסוד זה כתב הקובץ הערות [סי' ט ו] שא"א ללמוד עשה דוחה ל"ת מקרבן מוסף בשבת משום שההיתר של קרבן מוסף בשבת היתר גמור ולא הוה כמו היתר של תמיד בשבת, שכל החפצא של המצוה של מוסף התחדש להקריבו בשבת ולכן חשיב היתר גמור, אבל תמיד לא נאמר בדוקא על שבת אלא בכל יום והתם לא חשיב היתר גמור, ולפי"ז י"ל דקדשים שמותר לכהנים שזהו החפצא של קדשים שיש חלק גובה וחלק כהנים ולכן א"א לומר שכל ההיתר הוא רק במקום אכילת מצוה.

אולם עדיין יש להקשות מדוע א"א לומר שנתחדש כאן שיאכל לשם מצוה כמו שמיצנו דין כונה למד"א מצות צריכות כונה ומצינו כמה דרכים לישב, **הערוך לנו** כתב דלא מסתבר לומר כן דלמד"א דסבר בעלמא מצות אי"צ כונה שהתורה תאמר כאן שצריך כונה, ולמד"א צריך כונה והכונה מעכבת בלא"ה צריך כאן כונה וא"צ קרא לזה, ובקרן אורה כתב דכיון שאכילת קדשים כתיב בהם למשחא לא מסתבר שצריך שיאכלו אותם דוקא בכונה, ועצם יסוד זה דא"צ כונה של מצוה אכילת קדשים כתב בבית הלוי [ח"ג סי' נא ג'] לישב הסוגיא, אלא דכתב שם טעם אחר משום דיסוד המצוה אינה מוטלת על הגברא שיאכל אלא יסוד המצוה היא שהקדשים יאכלו ולכן אין שיעור לאכילת קדשים, ולפי"ז ביאר כונת רש"י דלכן אין דין כונה באכילתה שאינו דין על הגברא לאכול, עוד כתב בקרן אורה סברא מחודשת דכיון דמייירי במנחת נדבה אין צריך כונה באכילתה, וצ"ע כונתו, [ע"ע בחי' הגרש"ש שהביא דנו"ב הוכיח כדבריו דאף ביבום כל מה שסבר אבא שאול דכאילו פוגע בערוה הוא רק באופן שמכון להדיא רק לשם נוי אבל אם אינו מכון למצוה לא עובר ובזה ביאר דעת רש"י].

אולם בחזו"א [קכט יג] מבואר ביאור חדש דכל הסברה של אבא שאול שאם מוכן לשם נוי לא קני, משום דכיון שבעצם יש כאן איסור ערוה ע"כ התורה התיירה את האיסור רק בכה"ג שמכון למצוה, אבל כשמכון לשם דבר אחר אף אם יחשוב גם על המצוה התורה לא התיר את הערוה בכה"ג, אבל בכל מצוה של התורה אף אם מצות צריכות כונה, אם יכון לשם מצוה ולשם דבר אחר פשיטא שיקיים את המצוה, ועי' לעיל שהובא שבסוגיא בפסחים מבואר שבי' כוונות אינם מעכבות את המצוה, לכן א"א לומר דתרי גונא איכא דיכול לכוון גם שלא לשם מצוה, דכיון שמכון גם לשם מצוה בכה"ג קיים את דינו ואין כאן חסרון של לשמה.

הערות וצינונים פרק החולץ

דף מ.

א. גמ' אכילה גסה מי שמה אכילה, והאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור. פרש"י הטעם שלא עבר על לא תעונה שאף זה עינוי הוא שמזיק את עצמו, ומקור הדברים הוא ביומא פ ע"ב בהך מימא דר"ל דכה"ג שמזיק עצמו אין כאן עינוי, והשגת אריה כתב שמבואר בגמ' שאין איסור אכילה ביום כיפור כמו בכל התורה שהאכילה היא אסורה אלא האיסור הוא מה שמבטל העינוי והיכא שהוא לא מבטל אינו חייב, ולפי"ז כתב לחדש שאע"פ שאכילה שלא כדרך לאו שמה אכילה במאכלות אסורות כאוכל חלב חי מ"מ ביום כיפור יהא חייב שהרי אף באוכל שלא כדרך סו"ס אינו מעונה, והקובץ הערות סי' עג ד' תמה על השגת אריה א"כ מה מוכיחה הגמ' מאכול ביום כיפור אכילה גסה שפטור שאף באכילת קדשים אין מקיים מצות אכילה באוכל אכילה גסה הרי ביום כיפור אין איסור אכילה אלא האיסור הוא ביטול העינוי, אבל במקום שיש דין אכילה אפשר דאכילה גסה בכלל אכילה היא. **וכתב** הקובץ הערות שבנדון זה אם עיקר האיסור ביום כיפור הוא ביטול העינוי או מעשה אכילה כמו בכל התורה תלוי במחלוקת אביי ורבא לקמן קב. שנחלקו אם מותר ללבוש ביום הכיפורים אנפיליא שהוא נעל שאינו של עור שיש בו תענוג, וכתב שהסוגיא כאן כרבא שהאיסור הוא על האכילה עצמה ולא משום ביטול התענוג, אולם צ"ע שדברי רש"י הם מפורשים בגמ' ביומא שהובא. **ועי'** בדברי יחזקאל [סי' טו אות יז] שעמד ע"ד רש"י וכתב לבאר על פי דברי הבית הלוי שהובא לעיל שאין מצוה אכילה בקדשים ככל מצות אכילה בכל מקום, שבכל התורה כולה המצוה היא מעשה האכילה, אבל בקדשים המצוה היא שהקדשים יאכלו, ולפי"ז כתב שאף אם בכל התורה אכילה גסה לאו שמה אכילה אי"ז ראייה שבקדשים לא קיים המצוה שהרי מ"מ הדבר נאכל, אלא ממה שמצינו שביום כיפור שאין האיסור מעשה האכילה אלא ביטול העינוי וכשאכול אכילה גסה לא ביטל העינוי ה"נ יש ללמוד מזה לגבי אכילת קדשים שלא התקיים בזה המצוה שהדבר נאכל כיון שנעשה בו פועלת היזק בחפץ. **ועי'** בחדושי ר' אברהם מן ההר שכתב עד"ז שכתב כרש"י שטעם הפטור ביום כיפור הוא מחמת שמזיק ואינו מעונה, וביאר שכונת הגמ' להוכיח שאם לגבי יום כיפור אינו חייב ה"נ לא מקיים בזה מצות אכילת קדשים, אבל אינו ראייה לכל התורה כולה דלא חשיב אכילה דודאי בכל התורה חשיב אכילה אף באכול אכילה גסה, ע"ע בערוך לנר משי"כ לבאר באופ"א.

ב. גמ' למאי הלכתא לומר שאדם יוצא ידי חובתו בפסח. הקשה מהרש"א אמאי לא קאמר הגמ' נפק"מ במנחה עצמה שהרי התוס' כתבו שאף במנחה הוא כשר, ועי' קרן אורה.

ג. גמ' פשיטא סד"א חליצה במקום יבום קיימא ונשקול כולו נכסי קמ"ל. צריך להבין מה הסברה דיש לחליצה כח של יבום שיהא לו זכות בנכסים, ואפשר דעד החליצה הזיקה של המת אינה מיוחדת לאח מסוים, ועי' החליצה מתברר שהזיקה היתה אליו, ולכן אע"פ שחלץ לה ס"ד דמכיון שהזיקה היתה מיוחדת אליו זה כבר סיבה לזכות בנכסים.

ד. גמ' סד"א הואיל ואפסדיה מיבום לקנסיה. פרש"י דפסלה על כל האחין והיינו דאין הקנס מה שחולץ ואינו מיבם דבפסוק כתיב ואם לא חפץ ועלתה דיכול ליבם, אלא מחמת שפסלה על האחין, **ועי'** בקרן אורה שכתב דאין כונת הגמ' דהוה קנס מדרבנן אלא שהוא דין דאורייתא, דכתיב מאן יבמי להקים שם, והיינו שלא יקום תחתיו כלל, אולם ברש"י נראה דהוא דרבנן משום שפסל על האחין, ונפק"מ היכא שאין לו אחים והוא אחידי לסברת רש"י אין מקום לקנס, אבל לסברת הקרן אורה הוא סברא בעצם.

ה. גמ' אי מה בכור נוטל פי שנים במיתת האב אף האי נוטל פ"ש לאחר מיתת האב. ביאור קושית הגמ' יש לפרש בתרתי א' שכונת הגמ' להקשות שאע"פ שר"י סובר שאב קודם לאח בירושה, מ"מ שמה לאחר מיתת האב יקבל היבם בחזרה חלק האח, ב' אפ"ל באופ"א שכונת הגמ' להקשות שאע"פ שהאב קודם ליבם וירש את בנו שמת, מ"מ לאחר מיתת האב יקבל היבם חלק שהאח המת היה צריך לקבל מירושת האב שהרי קם תחתיו ביבום, ואפשר לבאר מדוע היה סיבה לדרוש שהיבם יהא כבכור שיקבל פי שנים, שהרי עיקר משמעות הקרא דהיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו, משמע שמי שנולד מהיבם הוא יקום על שם האח שמת ובשלמא לרבנן הוא מכיון שהיבם זוכה בירושה ממילא בנו של היבם יקבל אותם נכסים, אבל לר' יהודה הרי האב יורשו אלא דס"ד שלאחר מיתת האב יחזור הנכסים ליבם ועי' יזכה הבן באותם נכסים, או שלכל הפחות יקבל חלק של המת בנכסי האב. **ודוחה** הגמ' דבכרא כתיב יקום על שם אחיו ולא על שם אביו, וזה סיבה שלא יקבל ב' החלקים שאין כאן סיבה שיטול חלק של האב שכבר ירש בנו ואי"ז חלק המת, וכן נמי לא יטול חלק האח שהיה צריך להגיע לו מהאב.

ונראה שנחלקו הראשונים בזה דהנה לעיל כד ע"ב מבואר בגמ' שהיבם אינו נוטל בראוי כבמוחזק, ופרש"י שכמו שבכור אינו נוטל בחלק אביו בראוי כבמוחזק, ה"נ היבם שנוטל כשאביו מת חלקו וחלק אחיו שיבם אותו אינו נוטל בנכסים שהם ראוי, ומבואר דפשיטא ליה לרש"י שהיבם יורש את הזכות שהיה למת בנכסי אביו, והקשו הראשונים [רמב"ן רשב"א וריטב"א] על רש"י דבסוגיא כאן מבואר דאינו נוטל בנכסים שהיה צריך לירש אחיו, ואע"פ שהמיעוט הוא לר"י מ"מ רבנן לא חלקו על זה וס"ל נמי דאין ליבם

זכות בנכסים שהיה צריך לירש האח שמת מהאב, ולכן הראשונים חלקו על רש"י וס"ל שהיבם לא זוכה מהאב חלק אחיו המת, ומשמע מדבריהם שלמדו כן מהגמ' כאן והיינו שהנדון היה האם היבם יורש מהאב חלק של אחיו המת.

והריטב"א שם כתב דברש"י בסוגיין מדויק דכל המיעוט הוא לר' יהודה, אבל לרבנן באמת הוא יורש אף אם מת האב אח"כ, דרש"י בד"ה אף האי נמי כתב אם מת האב לאחר יבומו של זה 'מודה' ר"י דנוטל זה חלקו וחלק אביו, מדויק ברש"י שקושית הגמ' היתה שר' יהודה מודה לרבנן בזה, והיינו שרבנן סוברים דהיבם זוכה מירושת האב חלק שהיה צריך להגיע לאח שמת, ועי' בביאור הגר"א [סי' קס"ג סק"ה] שדייק ג"כ כן ברש"י ופי' דאזיל לטעמיה לעיל כד ע"ב.

אולם המהרש"ל כאן הביא בשם המרדכי שכל הנדון בסוגיא שהיבם ירש עוד חלק בירושת אביו היינו אותו חלק שירש האב מבנו המת, ועי' אומרת הגמ' שכיון שכתב יקום על שם אחיו ולא על שם אביו, וכיון שכבר האב ירש הנכסים נמצא שאינו מקבל מהמת ממילא אין זוכה בחלק זה, אבל זה ברור שהיבם מקבל עוד חלק בנכסי אביו, היינו אותו חלק שהאח שמת היה צריך לקבל ועי' הגמ' לא דנה כלל וזוהו אין מחלוקת ר' יהודה ורבנן אלא לעולם היבם מקבל מירושת האב אף חלק הבן שמת, וכ"כ היש"ש כאן וביאר שהרי כתיב יקום על שם אחיו והיינו שלעולם היבם עומד במקום אחיו והיינו דחשיב כאילו שאחיו המת קיים ולכן הוא מקבל חלקו שהרי צריך לקבל מן האב, וכתב היש"ש שמדברי רש"י [ד"ה אף האין מדויק כן שכתב שהנדון הוא דשמא מודה ר' יהודה דנוטל חלקו וחלק אחיו, וכונת רש"י מודה לרבנן שבכה"ג יחזור חלק ליבם חלק אחיו, אבל על חלק שירש מהמת אין מחלוקת, וכן משמע ברש"י בד"ה על שם אחיו שכתב בסו"ד אלא מנכסי אביו 'רתינו' משמע שהנדון הוא על הנכסים שהאב ירש מבנו המת, דאם הנדון על נכסי האב עצמם ל"ש לומר שהוא ירשו, [והנה הריטב"א הוכיח כשיטתו ממה שכתב רש"י מודה לרבנן והמהרש"ל הוכיח מזה להיפך].

ונמצאנו למדים ג' שיטות במחלוקת רבנן ור"י, א' דעת הראשונים לפי רש"י נחלקו ר' יהודה ורבנן תרתי האם היבם יורש נכסי אחיו המת או שהאב יורש נכסי המת, ועוד נחלקו האם כשמת האב אם היבם יורש עוד חלק בנכסי אביו אותו חלק שהיה צריך להגיע לבנו, ב' דעת המרדכי וכן פי' מהרש"ל בדעת רש"י דלכו"ע האח יורש חלק אחיו בנכסי האב, אלא שנחלקו רבנן ור"י רק לגבי ירושה בנכסי המת, ג' הראשונים חולקים על רש"י וס"ל שאין סברא שהאח ירש חלק אחיו בנכסי האב, וזה נלמד ממה שמבואר בסוגין דלא כתיב בקרא יקום על שם אביו, אלא כל המחלוקת הוא האם יורש היבם בנכסי אחיו המת.

ולדעת הראשונים צ"ב מה המקור שנחלקו רבנן ור' יהודה בתרתי, ואפשר לבאר שנחלקו בגדר ירושת היבם האם הוא דין שירש רק את הנכסים ולכן רק הנכסים שנמצאים בשעת היבום אבל נכסים שאחרי שמת היה צריך לירש אין ליבם זכות יותר מאח אחר, אבל רש"י למד דהדין ירושה של היבם בנכסי אחיו הוא שהוא קם תחתיו ועומד במקומו ואנו כשאר זכות ירושה, ולכן בכל הזכויות שיהיה לאחיו המת יש ליבם ולכן אף אם האב מת אח"כ הוא זוכה בנכסין האלו, ולדעת המרדכי והיש"ש כו"ע סברי הי"ט שהיבם עומד במקום האח ולכן יורש בנכסי אביו אותו חלק שהיה מגיע לאח, אלא שנחלקו רק האם יורש היבם חלקו או לא.

דף מ:

א. מתני' ואסור בצרת קרובת חלוצתו. שיטת רש"י דאפילו צרה מנכרי אסורה, ובגמ' מבואר הטעם משום דמחלפא בחלוצה עצמה, ופרש"י דכיון שאחותה הולכת עמה לב"ד לחלוץ סברי אנשי דחלץ לאחותה ואחותה היא היתה אשת אחיו, וא"כ צרתה היא צרת חלוצה, ותוס' [ד"ה הך] והראשונים הקשו דא"כ אמאי אחר מיתת החלוצה שריא אחותה כדמבואר במשנה, הא סברי דחלץ לאחותה וא"כ הרי היא אסורה מצד עצמה דיטעו ויסברו דהיא בעצמה החלוצה, והיש"ש תי' דכשיראו שנושא אחותה ידעו דלא חלץ לה, דכו"ע ידעי דחלוצה עצמה אסורה וידעו דבדאי שחלץ לאחותה שהיא היתה היבמה, ועוד הקשו תוס' אמאי באחין לא יטעו לומר שהם חלצו, ותי' היש"ש דשם הגדול חולץ, וגם דנשים מכסות עצמם ולא ידעי מי חלצה, וגם דאין דרך נשים לילך לב"ד סתם ויטעו דחלץ לה ומשו"ה הלכה [ויאמרו דחלץ לשתיהן], ועוד הקשו תוס' דלא מצינו צרה אלא מאח, ותי' היש"ש דזה דוקא בדאורייתא, אבל הכא מדרבנן אסרו גם שלא במקום מצוה, ובת"י הקשה דלשון צרה לא מצינו אלא במקום יבום.

דעת תוס' דלא מיירי באיש נכרי אלא מיירי שהיו ג' אחין ומת אחד מהם וחלץ לאשתו, ויש עוד אח שיש לו ב' נשים אחת אחות של אשת האח הראשון ועוד אשה, וכשמתה כמו שאחות החלוצה פסולה ליבום ה"ה הצרה דאחות החלוצה חשיבה כרעהו שהיא אות חלוצתו והאשה השניה היא צרת ערוה, אבל קרובת צרת חלוצה אין סיבה לאסור.

ב. גמ' ת"ש היא אסורה באביו ובאבי אביו מאי לאו משום חולץ. צ"ב הרי בלא הכי אסורה משום אח המת ומדוע ס"ד שאסורה משום חולץ, שהרי אין סיבה לאסורו בדבר שבלא"ה הוא אסור, ועי' מהרש"ל במשנה שתמה כע"ז על רש"י ד"ה ובאבי אביו.

ג. גמ' אמר לך ר' יוחנן ותיסברא אחות חלצה דאורייתא. מבואר בגמ' דאם אחות חלוצה היה אסור מהתורה, הדין היה שצרתה אסורה, ולפי"ז צ"ל דלר"ע לקמן מד ע"א דסבר דאיסור אחות חלוצה היא מדאורייתא ה"ה נמי אחות צרת חלוצה מדאורייתא, ועי' בערוך לנר שכתב כן.

ד. גמ' מאי שנא האי ומאי שנא האי. פרש"י דקושית הגמ' מ"ש רישא דקרובת צרת חלוצה מותרת, לסיפא דצרת קרובת חלוצה אסורה, דכיון דבשניהם מיירי שנישאו לנכריות מ"ש האי מהאי, והרשב"א וריטב"א כתבו דלפי פירוש תוס' שהובא באות א' דכונת הגמ' דוקא בחלוצה גזרו על קרובה שלה דחשיבה כגרושה ולכן צרתה נמי אסורה כצרת ערוה, א"א לבאר קושית הגמ' כרש"י דודאי שפיר חלוק רישא והסיפא שרק בסיפא צרת הקרובה היא דומה לצרת ערוה, אבל קרובת צרת חלוצה אין בה איסור כלל, ולכן כתבו דצ"ל דקושית הגמ' היא מ"ש קרובת חלוצה מקרובת צרת חלוצה, וקאי על מה דמחלקין לר' יוחנן בין החלוצה לצרתה, דכיון שאיסור של חלוצה מדרבנן ולכן לא אסרו את הקרובות וא"כ מדוע קרובת החלוצה עצמה אסורה.

אולם הקרן אורה כתב דבלשון התוס' לא נראה כן, דכתבו דכיון דחלצה דמיא לגרושה טפי ואסרו גם צרת קרובתה, ומבואר דהקושיא היתה מהסיפא שצרת הקרובה אסורה ולא מקרובה עצמה, וכתב הקר"א לבאר דקו' הגמ', דלא היה לחכמים להחמיר לאסור גם צרת הקרובה, כמו דצרת שניה מותרת, ועל זה משני דכיון דנעשה בה מעשה חמור טפי ולכן אסרו.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מא.

א. מתני' אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך הגדול מעשה. הא דנקט הגדול כתב הרמב"ם בפיה"מ והריטב"א משום דמצוה בגדול ליבם, אולם הרשב"א כתב דרבנותא קמ"ל דאע"פ שמצוה בגדול ליבם מ"מ איכא זיקה לשאר האחין והקטן אסור באחותה.

ב. מתני' המתן עד שיעשה אחיך מעשה. הגמ' לעיל יח ע"ב מוכיחה מכאן דסבר ר' יהודה בן בתירה יש זיקה ומשו"ה אסורה היבמה גם אחר שקידש אחותה, אבל למד"א אין זיקה מבואר בגמ' להלן קט ע"ב שאם קידש היבם אחות היבמה הולכת ופטורה מיבום וחליצה, **והראשונים** עמדו מדוע למד"א יש זיקה לא אמרינן דקידושי אחותה יפקיעו את זיקת היבמה כיון שע"י הקידושין היבמה נעשית ערוה, והרמב"ן שם כתב דגם זיקה הוי כקידושין וחשיב כשתיהן מקודשות אצלו ולא תדחה המקודשת ליבמה, אמנם הרשב"א כאן האריך שבאמת מהתורה ודאי פקע זיקה ורק דמדרבנן אמרו דלא יעשה מעשה, משום שלא יראה ככונס אחות זקוקתו וכל החיוב חליצה הוא רק מדרבנן, ע"ע בתוס' לעיל יח ע"ב שכתב דדוקא אם קידש בעי להמתין, אבל אם גם כנס אי"צ להמתין, והא דלא אמרינן דיכנוס וממילא יהיה מותר בה, דמ"מ נראה כנושא אחות זקוקתו ומשו"ה אסור לכנוס, ובפשוטו נראה דס"ל כהרשב"א.

ג. גמ' איביעא להו מתה אשתו מהו ביבמתו, רב ורבי חנינא דאמרי תרווייהו מתה אשתו מותר ביבמתו. הקשה הרשב"א מה הסברא דתחזור להתירה הראשון אחרי שנפטרה מהיבום מהתורה [דס"ל לרשב"א דקידושין מפקיע זיקה] ואי"ז דרכי נועם שיבמה שנפטרה שתחזור להתירה, וחדש הרשב"א דאה"נ דאינה חוזרת ונזקקת לו למצות יבום כיון שאי"ז דרכי נועם, אלא דמ"מ שריא ליבם דאין כאן איסור אשת אח, דכיון דבשעת נפילה היה בה דין יבום כבר נסתלק איסור אשת אח וממילא מותרת אף היכא שכבר אינה זקוקה ליבום, ומשו"ה כשבטל איסור אחות אשה ממילא חוזרת להתירה, והוכיח כן הרשב"א דהא קי"ל כר' יוחנן דאמר לעיל י ע"ב החולץ ליבמתו בין הוא בין האחרין אין חייבים על החלוצה וצרה כרת, והיינו שכיון שהותר האיסור לצורך מצות יבום הותר לעולם ואף לאחר שחלץ ולא יתקיים כאן מצות יבום אין מה שיחזיר את האיסור לקדמותו.

ונמצא דיסוד המחלוקת האם תחזור להתירה הראשון האם חל איסור אשת אח בשעה שהיא אסורה משום אחות זקוקה, דלמאן דלית ליה נאסרה סבר דלא חל עליו איסור אשת אח לאחר שכבר הותר, [וצ"ב הלשון תחזור להתירה דיותר מתאים הלשון תעמוד בהתירה הראשון], ומאן דפליג סבר דכל ההיתר של איסור אשת אח הוא לצורך מצות יבום, ובמקום שא"א לקיים מצות יבום חוזר האיסור אשת אח, ולכן אף שחזר הסיבה שתחזור להתירה לא חל ההיתר כיון שכבר חל איסור אשת אח ואיכא כלל דיבמה שנאסרה אינה חוזרת להתירה הראשון, ולפי"ז נמצא שר"ל שחולק על ר' יוחנן בפ"ק וסבר שאחים חייבים על החלוצה וצרתה כרת סבר שכל ההיתר אשת אח הוא לצורך קיום המצוה בפועל וכל שלא תנקיים יש בו איסור אשת אח.

אולם הריטב"א והמאירי חלקו על הרשב"א וכתבו דמיירי הכא שיש עוד אחים ומכיון שהיא זקוקה להם ולא אידחי מהאי ביתא, יכולה לחזור ולהיזקק גם לזה שנאסרה עליו בעוד שהיתה אחות אשתו, ולכאורה כונתם דכה"ג שלא הותרה לשוק אין חסרון של דרכי נועם, [ועי' ברשב"א שהעלה מקור לחילוק זה, אלא שדחה מכח הסוגיא לעיל ל ע"א ועי' בהגהות על הריטב"א שהביא דברי הגר"ש שביאור הסברא לחלק מהסוגיא לעיל ל ע"א].

ולדעת הראשונים החולקים על הרשב"א נמצא שכל ההיתר של אשת אח הוא רק במקום מצוה, וצריך לבאר מה הנדון אם כשחזרה והתירה חזרה להתירה הראשון, וביאר הקובץ הערות [ד' סק"ה] שנחלקו האם ערוה לאחר נפילה יש הפקעת הזיקה וכמו שנחלקו הראשונים לגבי קידושין אם נעשית ערוה לאחר קידושין אי פקע הקידושין, וכתב שם דאף לרש"י דערוה מפקיע קידושין י"ל דזיקה ל"ד לקידושין, ולכן אף אם נאסרה כיון שלא פקע הזיקה חזרה להתירה הראשון, ומאן דפליג סבר דכשנאסרה פקע הזיקה וממילא כשנפקע הזיקה לא תחזור להתירה הראשון.

ולפי"ז ביאר דהנה בפטור ערוה מיבום וחליצה מתבאר בפ"ק דיש ב' סברות או דילפינן מקרא או משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, וא"כ כתב דכל הדין של רב כיון שנאסרה שעה אחת נאמר רק בפטור ערוה, אבל אם הפקעת היבום הוא מחמת שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת לא נאמר הך כללא דנאסרה, וא"כ אם ערוה לאחר נפילה מפקיע זיקה ע"כ שהפטור של ערוה נאמר אף לאחר נפילה, וא"כ איכא דין נאסרה ולא חזרה להתירה הראשון, אבל אין כאן הפקעת זיקה לאחר נפילה כל הסיבה שאינה מתיבמת הוא מחמת שהיא חייבי כריתות ואין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, וכיון שאין כאן פטור ממילא לא אמרינן בזה הכלל של נאסרה, דרק בפטור יבום שנלמד מקרא איכא דין דנאסרה.

ד. הנה בדעת הרשב"א שלמד"א תחזור להתירה ההיתר של אשת אח הותר לעולם הקשו הקובץ הערות [ו' י'] ובחי' הגר"ש מהא דקאמר הגמ' דר"א דסבר במגרש אשתו והחזירה דאסורה ליבם משום דעמדה עליו שעה אחת באיסור, חולק על רב דס"ל דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דתחזור להתירה הראשון, ולפי הרשב"א לא דמי כלל דהכא כבר פקע איסור אשת אח בשעה שנפל ליבום לוכן הותר לעולם, משא"כ התם במגרש אשתו אע"פ שנשואין מפילין והיה כאן סיבה להתיר האיסור של אשת אח, אבל מ"מ לאחר

שגירשה חל כאן איסור אשת אחר שהרי לא היה נפילה ליבום ואיסור זה לעולם לא הותר, וא"כ אף אם חזר ונשאה ומת לא תיפול ליבום שמעולם האיסור בשעה שגירשה לא הותר.

עוד הקשה הקובץ הערות [ו ט'] מהא דמבואר לעיל לט. דאיכא קרא שאף לאחר שגירשה בגט מחזירה, דס"ד דכיון שהוא יבם אותה אין כבר ההיתר של אשת אח, וקשה לדעת הרשב"א שההיתר של אשת אח אינו תלוי ביבום אלא דבשעת נפילה הותר לגמרי מ"ש אם יבמה או שפקע המצווה ע"י שחלץ לה דיש עדין את ההיתר של אשת אח, [ויש שכתבו שמקור דברי הרשב"א שחל היתר של אשת אח אף במקום שאינה עומדת לביום הוא מהך קרא דולקחה וכו' שלאחר שיבם יכול להחזיר הוה גילוי שההיתר של אשת אח הוא מחמת היבום ולא בשביל היבום]. עוד הקשו לאבא שאול דבביאה לשם נוי הולד ממזר, האם לסברת הרשב"א שההיתר של אשת אח בשעת נפילה אף במקום שאין עכשיו מצוה.

ונראה לבאר בדעת הרשב"א דסבר דיש חילוק בין היכא שנתקיים מצות יבום להיכא שלא נתקיים מצות יבום, שבמקום שכבר קיים המצוה הרי היא הופקעה מהמצוה והוה ליה כאשת אח שיש לה בנים שאין בו היתר של אשת אח, וכל סברת הרשב"א הוא רק במקום שלא הופקע מהמצוה והיא אשת אח שאין לה בנים שחל בה היתר של אשת אח כ"ז שלא נתקיים מצות יבום, ולכן אף במקום שלא שייך מצות יבום כגון שחלץ לה מ"מ נשאר ההיתר שהרי לא קיים מצות היבום, ולפי"ז א"ש דלולא קרא דולקחה לא היה בה היתר של אשת אח כיון שכבר נתקיים בה מצות יבום,

ולפי"ז נראה שיסוד המחלוקת אם הותרה ונאסר חזרה והתורה תחזור להתירה הראשון אינו כמו שכתבו לעיל שהשאלה אם האיסור של אשת אח הותר בנפילה לעולם או שהותר רק לצורך המצוה, אלא י"ל שיסוד השאלה דכו"ע מודו שהאיסור אשת הותר לצורך יבום וכ"ז שלא הופקע מהיבום יש בו היתר אלא שנחלקו האם שנעשית ערוה לחר נפילה חשיבה שהופקע מהיבום או לא, דלמד"א תחזור להתירה סבר שאף אם יש כאן פטור מהיבום לא חשיבה הפקעה דהטעם שאין כאן יבום הוא מחמת איסור ערוה, ולכן אע"פ שאינה מתיבמת לא נאמר בזה הכלל של נאסרה כיון שהאיסור של אשת אח הותר, [ויש למר בנוסח אחר כמש"כ הקובץ הערות שאין פטור לאחר נפילה אלא דאינה מתיבמת מחמת שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ולכן לא חשיבה הפקעה מהיבום ולכן לא חוזר האיסור של אשת אח], אבל למד"א לא תחזור להתירה הראשון סבר שערוה חשיבה שע"י זה שהיא נעשית ערוה וכל פטור מהיבום הרי היא הופקעה מן היבום ולכן חזר האיסור אשת אח והוה כמו שנתבאר לאחר שגירשה דלולא קרא היתה אסורה. **ולפי"ז** יש לישב מה שהקשו האחרונים מהא דמבואר בגמ' שר"א דסבר במגרש את אשתו והחזירה דלא תחזור להתירה הראשון סבר דנאסרה ג"כ לא תחזור להתירה הראשון והרי הכא הותר האשת אח והתם לא הותר שהרי נאסר לאחר הנפילה, ולמבואר שהסברא בדברי הרשב"א שלא יחזור האיסור אשת אח הוא תלוי אם חשיב שהופקע מהיבום או לא הופקע מהיבום, י"ל בדעת ר' אלעזר שסבר נשואין מפילין הגדר הוא שהנשואין מחייבים את היבום, ולכן אף שאח"כ גירשה ונאסרה באיסור אשת אח כיון שיש עדיין את המצב של נשואין מפילין הערוה של אשת אח אינו סיבה להפקיע את הדין של נשואין מפילין ולכן למצב של יבום יש כאן ההיתר של אשת אח, ולכן כשנשא אותה אח"כ ומת חל היתר מכח הנשואין הראשונים ומתיר את האשת אח שחל לאחר גירושין, **ועי' חזו"א** [קלא ט] שמדבריו למדתי ביאור ישוב זה, [ועי' אבי עזרי פ"ב מאיסוי"ב ה"ב].

ה. גמ' ר' אלעזר היא. ע"י להלן בסוגיא שם דמבואר כמה טעמים בפלוגתא ר"א ורבנן וכתבו **הרמב"ן והרשב"א** דהגמ' כאן אזיל לפי הטעם דסברת ר"א הוא משום דנשואין ראשונים מפילים, ולכך דמי להותרה ונאסרה, והיינו דהנשואין עצמם הם סיבה להיתר אשת אח, ולכן בשעת נשואין הראשונים חשיב שיש כאן היתר של אשת אח, וא"כ כשגירשה נאסרה וחזרה והתורה מכח שהחזירה ומת. ועי' בריטב"א מש"כ לבאר דהגמ' כאן קאי לפי אחר בגמ' שם.

ו. גמ' רבי אלעזר היא וכו'. **הרמב"ן** הקשה דהא רב ס"ל בדברבנן לא אמרינן נאסרה אפילו היכא שנאסרה בשעת נפילה, וא"כ מנלן דר"א סבר דאמרינן נאסרה בדברבנן, [וכן הק' מהרש"א], וכתב דכיון דמצינו דר"א מחמיר דגם בהותרה ונאסרה דלא תחזור להיתירה, א"כ ה"ה ד"ל דמחמיר דגם בדברבנן אמרי' נאסרה, ועוד תי' ד"ל דמה דאמר ר"א דנשואין ראשונים מפילים זה רק מדברבנן, וכדחזינן דר"א אמר דחולצת ולא דנפטרת לגמרי, [וא"כ חזינן דאית ל' דגם בדברבנן אמרי' דין נאסר].

הערות וציונים

פרק החולץ

דף מא:

א. גמ' קרא עליו מקרא זה אם לא יחפוץ הא אם חפץ מיבם כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה. מבואר ברש"י דכיון שאינו עולה ליבום שמא יפגע באיסור אשת אח משו"ה אינו עולה לחליצה, ויש לדון האן אינו עולה ליבום מן התורה דהיינו דכיון דיתכן שיפקע באיסור אשת אח לכן אסור ליבמה מהתורה, או שאין לחוש מהתורה שמא היא מעוברת וכל החשש הוא רק מדברבנן, ועי' בריטב"א דמבואר בדבריו שהוא רק איסור דרבנן שמהתורה אין איסור וקרא מייתי הכא אסמכתא בעלמא היא. **והנה** בעיקר דברי הגמ' צ"ב שהרי הנגמ' דנה בגרושה ארוסה דהיינו שנפלה ליבום מן האירוסין, ובכה"ג אין חשש שמא יפגע באיסור אשת אח דהא אינה רק ארוסה, וצ"ל דכמו שכתבו תוס' לר"ל דסבר דאינה עולה לחליצה ויבום שמא מעוברת היא וביאה וחליצת מעוברת לא כולם, דאף בארוסה דליכא חשש עיבור אינו עולה משום דגזרינן אטו נשואה, א"כ אף לר"י צ"ל הכי דגזרינן ארוסה אטו נשואה, וכיון שארוסה אינה עולה ליבום ממילא אינה עולה לחליצה, ורק בהו"א כתוב תוס' דאם הוא משום דאתה מצריכה כרוז לכהונה ל"ש לומר דגזרינן נשואה אטו ארוסה לענין פטור חליצה.

ב. בעיקר הגדר דאינו עולה ליבוס אינו עולה לחליצה. ע"י בברכת שמואל סי' א' אות ו' שכתב דאינו אותה הלכה של כל שאינו עולה ליבוס בעלמא, דהתם הוא הלכה שאם היא ערוה ואינה עולה לזיקת יבוס אינה עולה לזיקת חליצה, אבל הכא אינה ערוה אלא הלכה חדשה שצריכה להמתין, שהרי תוס' דימו דין זה למשנה בריש פרק ארבעה אחין והרי התם הוה איסור אחות זקוקה והדין שם שאם בעלו קנו, אלא דנאמר כאן הלכה חדשה שאם אין ליבוס וצריך להמתין אף על החליצה לא יעשה מיד.

ג. רש"י ד"ה אלא משום דר' יוסי. ולר' יוחנן לא תקשה וכו' שהרי כמה נשים חולצות ולא מתיבמות היכא דלא אפשר וכו'. והוקשה לרש"י שלר' יוחנן דאמר חליצתה כשרה והרי אינו עולה ליבוס, וכתב רש"י דלאו חליצה פסולה שהרי מצינו כמה נשים שחולצות ולא מתיבמות אלא הכא הוא דין להמתין, משמע קצת ברש"י שהטעם שלא תתיבם הוא מהתורה דע"י היטב ברש"י ד"ה הרי קטנה דמשמע מדבריו דהתם נתחדש שהוא דרבנן ע"ש היטב שינוי לשונות של רש"י מכאן דכאן לא הזכיר אחות חלוצתו ועוד דהתם הזכיר כיון שמדאורייתא ראוי ליבוס ומשמע דהכא מהתורה אינה ראויה ליבוס, וצ"ב דאם ס"ל לרש"י שמהתורה צריך לחשוש שמא היא מעוברת ולכן אינה עולה ליבוס ולא לחליצה, וע"ז אומר רש"י שאם חלץ חליצתה כשרה, א"כ א"כ מה כונת רש"י להוכיח מכמה נשים שחולצות, דאם כונתו לאחות זקוקתו או אחות חלוצתו, לכאורה לא דמי דהתם אינם אסורות ליבוס רק מדרבנן, ולא משמע שכונתו לחייב לאוין ועשה דהתם הוא דין בפני"ע שיש בהם זיקה לחליצה שנתרבה מקרא לעיל כ' ע"ב, וע"י.

ד. תוס' ד"ה קרא. וא"ת ולריש לקיש תקשי ליה מדר' יוסי, כונתם להקשות, דר"ל דיליף מעיין עליו למעוטי מחליצה ויבוס קשה מדוע בעי קרא לכך ואמאי לאקאמר טעמאד' יוסי דאינו עולה ליבוס.

ותי' תוס' וי"ל דל"ל נמי הא דאינה חולצת תוך ג' כיון שאינה עולה ליבוס, ביאור הדברים יש לפרש כמו שכתב בתוס' הרא"ש, דס"ל לר"ל דהא דממעטין מקרא 'דאין לו עיין עליו' הוא רק לענין יבוס ולא לענין חליצה, ולכך בעינן הכלל דכל שאינו עולה ליבוס דהחליצה לא מהני, ונמצא לפי"ז דהמיעוט של בן אין לו עין עליו אינו אלא לענין יבוס ולא לחליצה, מיהו בתוס' לעיל לה ע"ב נתבאר דס"ל שהמיעוט הוא בין ליבוס ובין לחליצה, [וצ"ב הטעם לחלק דבפשוטו המיעוט של עיין עליו הוא בפרשת יבוס ולא מוזכר חילוק בין יבוס לחליצה], **אולם** החזו"א [סי' קכ] כתב דכונת תוס' כאן כמש"כ הרמב"ן דאף לר"ל אם היא מעוברת חליצתה לאו כלום, כ"ז רק שאם לבסוף הפילה ונמצא שהיה זקוקה ליבוס, ואותה חליצה היתה בשעה שהיתה מעוברת ולכן לאו כלום, אבל אם לבסוף נתברר שהיא לא מעוברת י"ל דחליצתה כשרה, ולכן בעינן לדינא דר' יוסי דכל שאינו עולה ליבוס אינו עולה לחליצה, וכן משמעות לשון תוס' שכתבו 'תוך ג"ח' שלא ידוע האם היא מעוברת, דלתוס' הרא"ש אינו דוקא בתוך ג"ח אלא כל שעת העיבור צריך להגיע לסברא של כל שאינו עולה, ומיהו לפי התוס' הרא"ש צ"ל דהיכא שחלץ לה תוך ג"ח ונמצא שלא היתה מעוברת לפי ר"ל אינה חליצה משום גזירה דשמא יאמרו דמהני חליצת למעוברת שלבסוף הפילה, דלא ידעו שלא היתה מעוברת ולכן חליצה לאו כלום, ע"ש עוד בחזו"א.

ה. גמ' הכא אם יבוא אליה ויאמר דלא איעברא מי משגח ביה ויבמינן לה הא קטנה דלאו בת איעבורי וכו'. כונת הגמ' להוכיח שהטעם שאינה עולה ליבוס כאן אינו מחמת דיש ספק שמא יבוא על איסור אשת אח, אלא שיש כאן איסור ליבוס מדרבנן, ולכן אף אם יבוא אליה ויאמר שאינה מעוברת מ"מ אינה עולה ליבוס ולכן אינה עולה לחליצה, והיינו דמעיקרא ס"ל לגמ' שהטעם שלא תתיבם בתוך ג"ח מחשש שמא יבוא על איסור אשת אח ולכן אינה עולה לחליצה, וע"ז מקשה הגמ' שהרי חזינן בספיקות שעולה לחליצה, ומשני שאם הטעם שאינה מתיבמת מחמת ספק איסור כה"ג אינה נחשבת שאינה עולה ליבוס כיון שאם יבוא אליה ויאמר שהיא אינה אסורה תוכל להתיבם וממילא תוכל לחלוץ, וכל שכלפי שמיא היא מותרת ליבוס חשיבה שהיא עולה ליבוס, אלא דיש כאן איסור חדש ליבוס מכח הספק, ומוכחיה הגמ' כן מהא דקטנה שאין חשש שתעבר אינה מתיבמת בתוך ג"ח, ולכן אף אם יבוא אליה ויאמר שאינה מעוברת מ"מ לא תתיבם שרבנן אסורו מכח הספק על כל אופן, [ויש להעיר מה הכרח מקטנה שיש כאן גדר חדש לאיסור יבוס, הא כמו שאמרין לעיל שגזירין ארוסה אטו נשואה, אף שכל האיסור הוא רק מכח הספק, וה"נ י"ל שגזירין בקטנה אטו נשואה, וצ"ל דקטנה שאינה בת עיקבור כלל לא גזירין אטו נשואה גדולה ולכן ע"כ שיש כאן איסור חדש].

ובפשוטו הטעם שרבנן אמרו שיש איסור ליבוס תוך ג"ח הוא מכיון שבעצם יש חשש שמא יבוא על אשת אח ולכן אמרו רבנן שבכל אופן יש איסור על היבוס, וכן נראה בתוס' שהקשו ד"ה הא קטנה שהרי ר' יוסי מיקל בהבחנה, וכתבו תוס' שלענין יבמה מודה, ונראה כונתם שהטעם בזה משום דיש ספק איסור אשת אח.

אמנם ע"י ברמב"ן כאן שנראה מדבריו שכונת הגמ' עכשיו דלא תתיבם משום חיוב הבחנה ולא משום שיש ספק איסור אשת אח, וכן מבואר ברמב"ם פ"א יבוס ה"ט שכתב שהטעם שלא תתיבם בתוך תשעים יום כדרך כל הנשים, וכן הוא לשון החינוך מצוה תקצ"ח דלא תתיבם תוך ג"ח כדי להבחין בין זרע ראשון לזרע מהשני, והיינו שאין דין מיוחד ביבוס יותר מכל אשה, וזה כונת הגמ' להוכיח מקטנה שיש חובת הבחנה אע"פ שאין חשש שהיא מעוברת.

ו. גמ' התם אם יבוא אליה ויאמר וכו' בת חליצה ויבוס היא. מבואר בגמ' דסגי בזה דכלפי שמיא גליא דחזיא ליבוס, **והקשו** העונג יו"ט סי' קע"ז והמאיר לעולם ח"א סי"ד דהגמ' ב"ב פא ע"ב מבואר לגבי ביכורים דהיכי דהוי ספק אם חייב לקרוא ומספק אינו יכול לקרות משום דמחזי כשקרא ומה"ט חשוב אינו ראוי לקריאה, ואמאי לא אמרינן התם נמי שאם יבוא אליה ויאמר דחייב הוי בר קריאה, והנה בתוס' הרא"ש ותי' לעיל לה ע"ב כתבו דהכא אליה לאו דוקא אלא גם ע"י עדים יכול להתברר, לק"מ דשם הוי ספק גמור, אולם תוס' שם כתבו דהכא דבעי לידע מה שבאותה שעה אמרינן אם יבוא אליה קשה מאי שנא.

ו**כתב העי"ט** דכל היכי דאסורה ליבוס אפילו מספק הדין דאינה עולה לחליצה, ומה דמבואר הכא דאמרין אם יבוא אליה, זה דוקא בספק שע"י תערובות דלא נולד ספק בעצמותה של יבמה, וכן בתוך ג' חדשים דאין סיבה המספקת דהיא מעוברת, ובזה ביאר דבסוגיא ב"ב התם הוה ספק בעצם על הפירות ובכה"ג לא אמרינן הך סברא דאם יבוא אליה, וע"י באות הבאה.

ז. **רש"י ד"ה הרי**. ביאר רש"י דאע"פ שאמרינן כלל דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, כיון שמדארייתא היא בת יבום רבן לא הפקיעו את החליצה אם א"א שתהא זקוקה, וכל הך דינא דאמרינן הכי הוא באופן כזה שהיא תהא ראויה אח"כ, **המהרש"א** העיר במש"כ רש"י 'ספק צרת ערוה' דהא התם כלפי שמיא גליא ואינו אלא חסרון ידיעה ושיך הסברא שאם יבוא אליהו, וכתב דרש"י הזכיר זה משום המקשן דלא ס"ל לחלק בזה ומשו"ה לא הקשה מספק צרת ערוה דשם לא אפשר, [והרש"ש כתב דכונת רש"י למה דנקטה מתני' גונא דכתב בכת"י ואין בו זמן, דשם ל"ה ספק ממש אלא פסול מדרבנן].

בעונג יו"ט [סי' קעז] האריך להקשות על המהרש"א דדוחק גדול לומר שרש"י בא לפרש את המקשן, ועוד דרש"י סיים והכא דאפשר לשהויי משהינן מבואר דקאי לת"י הגמ' עיי"ש עוד משה"ק, ולכן כתב בעו"י"ט דכל סברת הגמ' דיבוא אליהו ויאמר הוא סברא רק היכא שאין חסרון ביבמה עצמה כגון במקדש אחת מב' אחיות דהוא רק ספק בתערובות ואין כאן דין על היבמה שלא תתיבם, אבל היכא שיש דין על היבמה לא מהני הך סברא שאם יבוא אליהו, ולכן בספק צרת ערוה שחל דין על היבמה שהיא ספק האם יכולה להתיבם בכה"ג לא אמרינן הך סברא שאם יבוא אליהו עיי"ש שהאריך להוכיח סברא זו.

ח. **רש"י בא"ד. מבואר** ברש"י שאם חלץ לה בתוך ג"ח חליצתה כשרה, אלא שזהו הלכה חדשה שאם יכול להמתין שימתין, ובתוס' לעיל ריש פרקין לה ע"ב [ד"ה ונמצאת] כתבו ב' דעות לר' יוחנן היכא שחלץ לה תוך ג"ח אם מהני החליצה או צריך עוד חליצה אחרת, והביאו תוס' ראה מהא דמבואר בגמ' בסוף העמוד דיבמה שחלצו לה האחין תוך ג"ח צריכה להמתין ג' חדשים ומשמע דמיד לאחר הג"ח יכולה לינשא, וא"צ חליצה אחרת, ועי' בשו"ע קס"ד ס"א שנחלקו המחבר והרמ"א בזה, ועי' בביאור הגר"א ובבית מאיר שם, ומבואר שנחלקו האם הא דאמרינן הכא כל שאינו עולה האם הוא הלכה חדשה ולכן בדיעבד אהני וא"צ עוד חליצה, או לא דזהו אותו הלכה כמו בכל מקום ולא מדרבנן נמי לא אהני, ועי' בחזו"א [סי' קכ] ולמבואר בדבריו כל סברת תוס' הוא בר' יוחנן אבל להלכה דק"ל כר"ל י"ל דלאו מדין כל שאינו עולה וכמש"כ בדעת הרמב"ן.

ט. **גמ' עמד בדין וברח**. דעת רש"י דדוקא ברח ואינו לפנינו, אולם תוס' כתבו דלא דוקא בברח אלא ה"ה חלה והביאו שכ"כ בירושלמי, ומיהו בתוס' גם מבואר דהוה מטעם קנס כמו שמבואר בסו"ד, וטעם שקנסו כתב בתוס' ובכתובות קז ע"ב [ד"ה עמד] דכיון שלא קנס לאלתר בסוף הג' חדשים.

והנה הגמ' בכתובות קז ע"ב מבואר דאע"פ שאית לה מזונות מ"מ היבם אינו זוכה במע"י, וכתב הרא"ש דהטעם דגם באשה מזוני עיקר ומע"י שלו רק משום איבה, וא"כ הכא דלא שייך טעם זה של איבה אין מע"י שלו, ובטור [קס ס"ד] כתב כדברי הרא"ש מעשה ידה לעולם שלה אפילו היא ניזונת, **והב"י** הקשה דהא ביורשים הדין דמע"י שלהם כל זמן דנזונת, אע"י דליכא משום איבה, **והדרישה** שם כתב דחלוק יורשים דמה דחייבים במזונות הוא משום חיוב האב, ומשו"ה אמרו גם דישאר הדין דמע"י שלהם, אבל ביבם דהוי חיוב מצד היבם והוי דין חיוב חדש, בזה לא תקנו דמע"י שלו כיון דליכא איבה, והב"י והב"ש סק"א כתבו דכיון דהוי משום קנס משו"ה אין מע"י שלו.

באור שמח [פ"י מאישות ה"ט] כתב שחלוק ביסודו החיוב מזונות בנשואה לחיוב מזונות של ארוסה שהגיע הזמן ולא נשאו ושומרת יבם, דבנשואה החיוב מזונות הוא חל בשעת נשואין חיוב לזון אותה לעולם, אבל היכא שהחיוב הוא מטעם קנס כשומרת יבם והגיע הזמן החיוב לא חל חיוב מעכשיו על כל הזמן שלא יכנס או ייבם, אלא שגדר החיוב הוא דכל יום יש חיוב חדש, והטעם דכיון שיכול להפקיע את הקנס אם יבוא ויכנס או ייבם לכן אינו כחיוב מזונות של נשואין, ונראה מדבריו שם דזהו גם סברא שלא תיקנו שיהא לבעל מעשה ידיים, ולכן כתב נפ"מ דאם ידיר אותה הנאה ממנו דהנדר יחול ולי"ד לנשואה שהוא משועבד לה וכבר חל החיוב לזון אבל הכא דכל יום הוא חיוב חדש לכן לא חשיב שהקונם חל על השיעבוד, [עיי"ש מהדמישב הסוגיא בריש פרק המדיר], אולם צ"ע דבתוס' והרא"ש כתבו דל"ד ברח אלא ה"ה אם חלה ג"כ חייב לזון אותה, הא עכשיו הוא אנוס, וצ"ל דמ"מ כיון שפשע שלא יבם אותה מיד לכן אע"פ שלא חל חיוב סיבת הפשיעה קימת מעיקרא על כל הזמן שלא יכנס אף אם אח"כ הוא נאנס, [ועיי"ש בהו"צ על כתובות נז ע"א שהובא דעת הרא"ה דארוסה יש לה כתובה משעה שהגיע הזמן].

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מב.

א. **גמ' ת"ר יבמה שחלצו לה אחים בתוך ג' חדשים צריכה להמתין ג' חדשים**. תוס' לעיל לה ע"ב [ד"ה ונמצאת] הוכיחו מכאן דאע"פ שתוך ג"ח א"א לחלוץ וליבם, מ"מ אם חלץ לה חליצתה כשרה וא"צ לחלוץ עוד פעם, דמשמע בגמ' דאע"פ שצריכה להמתין ג' חדשים מ"מ מיד לאחר ג' חדשים היא מותרת לשוק וא"צ עוד חליצה, וצ"ב מה יענו אידך תי' של תוס' שם דסבר דחליצתה פסולה וצריכה עוד חליצה מהאחין, ועי' בשו"ע קס"ד שנחלקו המחבר והרמ"א בדין זה, ועיי"ש בביאור הגר"א ובבית מאיר שם.

ב. **גמ' לאחר ג' חדשים אין צריכה להמתין ג' חדשים**. התוס' כתבו שאם מת היבם לאחר ג' חדשים צריכה להמתין דיותר קרובה היבמה מארוסה, ביאור כונתם כתב בישרש יעקב בשם תרומת הדשן סי' רכ"ד דלענין גזירה של ארוסה אטו נשואה יש סברא ביבמה יותר מארוסה כיון שיכול ליבם בע"כ משא"כ בכל ארוסה דאין יכול לישא אותה בע"כ, ועי' בית שמואל [סי' קס"ד סק"ג] שכתב דאפשר דבזה"ז דכופין לחלוץ אינה קרובה לביאה, ולכן גם במת לא בעינן עוד ג' חדשים.

ג. **תוד"ה מאי**. והכא גבי חליצה יסברו ששתיהן סמוך למיתה חלצו ויבאו להתיר תוך ג', וכתב התוס' הרא"ש דאע"ג דל"ד דהרי אסור לחלוץ לכתחילה תוך ג', מ"מ כיון דמצינו דהחמירו כ"כ בהבחנה גם בזה יש לגזור אע"פ שאין הנדון דומה לראיה, ועיי"ש ברש"ש שכתב לבאר באופ"א.

ד. **גמ' דאמר קרא להיות לך וכו'.** משמע בתוס' [ד"ה לזרעך] דלא הוה דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא היא, דהא תוס' כתבו דלקמן הגמ' דורשת מזה דרשה אחרת, וכ"כ בבית שמואל סי' יג סק"א, ועי' פתחי תשובה שם דמשמע דשיטת הרמב"ם שהוא דאורייתא עי' ברמב"ם פ"א מגירושין ה"ח, ועי' בערוך לנר כאן מש"כ בזה.

ה. **גמ' רבא אמר גזירה שמא ישא אחותו מאמו.** ברש"י מבואר דכל החשש הוא שיטעו לומר שהוא בנו של השני, ומבואר דשמואל דסבר דאין חשש שמא יאמרו כך משום דס"ל דאנשים יודעים שהוא ספק דשמא בן ט' לראשון הוא, וממילא ליכא כל החששות של רבא, אבל רבא סבר דכיון שהוא נולד בביתו של שני ממילא יאמרו שהוא ודאי ולד של שני ולא יסתפקו כלל, ולכן כתב רש"י דכל החששות הם שיתלו בתורת ודאי שהוא של שני, [מיהו בריטב"א מבואר שיטעו לומר שהוא גם בנו מהראשון ע"י].

ו. **רש"י ד"ה ויפטור.** וכתב רש"י בסו"ד דבגר שנשא גיורת איכא רק לחששא דיבם אשת אחיו מאמו, משום דחיישין שמא זינתה אמו מאחר ואינו אחיו מאביו, ותמה המהרש"א דבגמ' להלך צ"ח ע"ב מבואר דאפילו אחים תאומים שודאי נלדו מאיש אחד והורתם שלא בקדושהו ליתם בקדושה ג"כ מיקרי רק אשת אחיו מאמו משום דרחמנא אפקריה לזעריה דאב, וא"כ למה הוצך רש"י לומר דיש חשש שמא זינת ואינו אביו שאף אם הוא אביו אינו מתיחס אחיו ולא חשיב אחיו מאביו, ועי' בערוך לנר.

ז. **תוד"ה גר וגירות.** מכאן משמע דגר מותר בגיורת ודלא כאוסרים וכו', **האור שמח** [פ"ד מאיסורי ביאה ה"ג] מישב דעת האוסרים לגר ולגיורת לישא ע"י.

ח. **גמ' בשלמא תמתין ב' חדשים ותשנא לא דהיינו ספיקא בן ט' לראשון ב' ז' לאחרון.** הנה לעיל לז ע"א מבואר בגמ' דלא סמכין שרוב יולדות לתשעה ילדו וממילא אם ילדה לתשעה ע"כ שהוא של ראשון, דכיון שרוב היולדות לתשעה עוברן ניכר לשליש ימיה וזו לא הוכר עוברה ע"כ יש ריעותא ברוב, וא"א לומר שהיא בת ז' לשני דזה גם מיעוט ולכן הוה ספק, ולכן אמרו שלא תנשא רק אחר ג' חדשים דאז ברור שהוא לא של ראשון אלא של שני, ונמצא דמחמת חשש הבחנה אין אנו סומכים על הרוב להתירה לינשא. והקשה הרע"א לעיל לז ע"א א"כ אמאי יבמה יכולה להתיבם לאחר ג' חדשים ולסמוך על הרוב שאינה מעוברת שאם היתה מעוברת היה עוברה ניכר לשליש ימיה, ומ"ש מהא דלענין הבחנה לא סמכין על הרוב ולענין להתירה להתיבם סומכים על הרוב ואין חוששין שמא היא מועברת ויעבור באיסור אשת אח, וכתב הרע"א דכל מה שלא סמכו על הרוב רק במקום שיכול לצאת מכשול שהולד יהא ממזר, כגון בספק בן ט' לראשון דאם לא ימתין ונסמוך על הרוב יבוא לישא אחותו מאביו, אבל הכא אף אם יהיה ולד לבסוף לא יהא ממזר, ולא נאסור את האשה דהיה רוב ורק נתברר שטעו במה שסמכו על הרוב, ומכיון שע"פ דין נהגו אין לאסור, והיינו שכל הטעם לא לסמוך על הרוב הוא רק בכה"ג שיכול לצאת תקלה.

ט. **גמ' ותמתין משהו ותנשא.** פרש"י שבוע ושבעים, אבל בתוס' כתבו ג' ימים משום קליטת הזרע, ועי' ערוך לנר שביאר דכונת רש"י דלכה"פ ז' ימים צריכה להמתין מפני האבל, ותוס' שלא פירשו כן משום דמייירי בגרושה או שפגע הרגל בתוך השבעה שאינה צריכה להתאבל.

י. **גמ' וכי מלו ג' חדשים לבדקה.** מבואר בגמ' שע"י בדיקה יש כאן דין ודאי שהיא אינה מעוברת, וכמו שכתב רש"י שאם לא ניכר שהיא מעוברת ולאחר זמן הוכר העיבור ע"כ שהיא מהשני, ותמה בהגהות הב"ח הקשה דהא מבואר לעיל לז ע"א דאיכא רוב שעוברן ניכר לשליש ימיה ומיעוט ניכר אח"כ וא"כ יתכן שהעובר לא יהא ניכר ועדיין ישאר ספק האם הוא בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון, וכתב הרע"א [קמא סי' פ"ט] כתב דיש חילוק בין הסוגיא כאן לסוגיא דלעיל, דהנדון התם האם העובר ניכר בהכרת העין, ובזה איכא רוב שהעובר ניכר לשליש ימיה ומיעוט שלא ניכר, ולכן אם לא ניכר לשיש אכתי יש כאן ספק לפנינו שמא מעוברת היא מהראשון, אבל הכא מייירי בהכרה ע"י בדיקה, ובזה אם היא מעוברת העובר ודאי ניכר ואין מיעוט שאינו ניכר, ולכן מקשה הגמ' שיכולים לבדקו ואם בדקו ואין בה הסימן ע"כ שהיא מעוברת מהשני, וכ"כ ברש"י ובערוך לנר והוסיפו עוד דמ"מ לא חייבו אותו לבדקה באופן זה ולכן חייב רק אשם תלוי.

ועוד כתב הרע"א שם לדון בהא דמבואר דהכרת העובר הוא בג' חדשים, האם פחות מג' חדשים ל"ש שיהא העובר ניכר או דשיך הכרת העובר אף פחות מג', וכתב דאע"פ שבהכרת העובר ע"י העין אפשר שלא ניכר קודם ג' אבל הכרת העובר בבדיקה שמא אפשר אף קודם ג', [עיי"ש מש"כ נפק"מ לדינא בתשובה שם], וכתב הרע"א דמוכח בגמ' כאן דאין הכרת עובר קודם ג', דהגמ' מקשה דתמתין משהו ותינשא ויבדקו בבדיקה האם עוברה ניכר, ואם איכא הכרת עובר קודם שליש ימיה אפשר שהכרת העובר היא ממחמת שהוא בן ז' לאחרון, אלא מוכח דכמו שאין העובר ניכר בהכרת עין בפחות מג' חדשים ה"ה נמי שאין העובר ניכר אף בבדיקה פחות מג' חדשים, ועיי"ש עוד מש"כ לדחות ראיה זו מדברי הראשונים בסוגיא.

יא. **גמ' וכי מלו ג' חדשים לבדקה.** ויש להקשות דמה הוכחה אפי' הוכר העובר שהיא יולדת לתשעה מן הראשון הא כמו שביולדת לט' העובר ניכר בג' חדשים, יולדת לז' העובר ניכר בשליש ימיה שהוא ב' חדשים ועשרה ימים, וא"כ תקשה מה מהני הבדיקה הא יתכן שהוא ב' ז' לשני ולכן העובר ניכר.

וכתבו הרע"א הרש"י ועל"נ דצ"ל דסוגיא דהכא סברה כהך מד"א בסנהדרין סט ע"א דס"ל דיולדת לז' עוברה לא ניכר רק לאחר ג' חדשים, ואינו תלוי בשליש ימי עיבורה, ועי' בחזו"א מש"כ לדחות, [ויש לדון בעיקר קושייתם דאע"פ שיש להסתפק שמא הוא בן ז' לאחרון ומחמת זה העובר ניכר, מ"מ הרי בעלמא סומכים על הרוב, וכיון שרוב נשים לתשעה ילדי א"כ אמאי לא נימא שהיא מהרוב ואף עוברה ניכר ואין ריעותא ברוב, וכל מה דמבואר בגמ' דלענין הבחנה אין סומכים על הרוב הוא דלכתחילה אין לישא אותה לאחר ב' חדשים על סמך הרוב שעוברה יהא ניכר דשמא עוברה לא יהא ניכר בשליש ימיה יהא כאן ספק, אבל היכא שאפשר לתלות

את הכרת העובר ברוב מהכ"ת להסתפק ולדון שמא היא מהמיעוט, ונראה דהכא נמי איכא ריעותא דמדלא הוכר עוברא ע"י מראית העין ע"כ זה ריעותא ברוב יולדות לט' עוברן ניכר בהכרת עין, ושפיר הקשו דאיכא מיעוט שיוולדות לז' ואכתי איכא ספק].

יב. גמ' הכא נמי חייס עילויה. הרמב"ם בפ"א מגירושין הכ"ה כתב להטעם דדחשה, והקשה **הכס"מ** דהא הגמ' דחתה טעם זה, וכתב דהרמב"ם לא גרס בגמ' 'אלא', וס"ל דאע"ג דהגמ' מקשה דהכא נמי חייס י"ל דלא חש לקושיא זו, ומה דלא השיב לו הוא משום דבלא"ה צריך למצוא טעם למינקת, ותו א"צ לומר דמשום דחשה, אבל לפי האמת איכא גם לטעם זה, ונפ"מ במי שאינה ראויה להניק דמ"מ אסורה כ"ז דהיא מעוברת, והעל"נ כתב דאחר דמסיק דיש לחוש דלמא קטלה לבנה ולא יתן לה בעלה מזונות, א"כ י"ל דמה"ט לא יחוש מלדוחסה דלא מוטל עליו לזון אותו כשיוולד.

יג. תוס' ד"ה סתם. שיטת רבנו שמשון הזקן דגרשה מינקת מותר לה לינשא מיד וא"צ להמתין ג"ח דלא משעבדא להניק כדתניא בפרק אע"פ נתגרשה אינה כופה, מדברי הראשונים נראה ב' טעמים בדעת הר"ש, מלשון תוס' נראה שהטעם הוא שבאלמנה לא תינשא משום שהיא משועבדת לבעל להניק אבל גרושה אינה משועבדת להניק ולכן יכול לינשא, [ואע"פ שיתכן שימות הולד אין לה חיוב יותר משאר בנ"א], **אמנם** ברשב"א והריטב"א נראה סברא אחרת בדעת הר"ש שהחילוק בין גרושה לאלמנה הוא שבגרושה כיון שהאב לפנינו אי מיתעברא תבקש מהבעל לדאוג לקט, אבל כשמת בעלה היא בושה לבוא לב"ד לתבוע מן היורשים ונמצא הולד מת, ומדבריהם נראה שכל המחלוקת הוא רק בכה"ג שהוא מכירה וצריך להניק אבל באין מכירה אין מחלוקת ואף ר"ת מודה שיכולה לינשא מיד ע"י ש היטב ברשב"א.

אולם צריך להבין לפי דרכו של תוס' שהרי בגמ' בפרק אע"פ מבואר שאם גירש את אשתו והתינוק מכיר את אמו כופה ונותן לה שכר ומניקתו, ומשמע שאף בגרושה ומכירה היא חייבת להניק אותו, ועיין במרדכי כתובות שהביא דעת הר"ש וכתב דהא דקתני בגמ' אם מכירה כופה ומניקה אין הכונה שהיא משועבדת להניק, אלא שב"ד כופין אותה אבל כ"ז שלא כפו אותה ב"ד אין לה איסור לינשא, ומבואר מדבריו דהאיסור לינשא באלמנה הוא מחמת השיעבוד שלה להניק, [ומשמע דאף באופן שאין מכירה איכא שיעבוד לדעת הר"ש]. **ונפ"מ** בין הטעמים כתב הגרע"א בתשובה צה [ד"ה ואף די"ל] בכה"ג שנתעברה בזנות שלפי מש"כ תוס' שהוא מחמת השיעבוד בכה"ג אינה מחויבת להמתין כיון שאינה משועבדת להניק אך אם הטעם משום שהבעל לפנינו ואינה בושה ממנו בזנות שאינה תובעת ממנו מזונות אין יכולה להינשא.

יד. הנו"ב [אה"ע קמא סי"ד] כתב דמצינו כמה חילוקים בלשון הגמ' כאן לסוגיא בכתובות דהכא קתני 'לא ישא' וקאי על האיש ושם קתני 'לא תנשא' וקאי על האשה, והכא לא הוזכר דמת בעלה ושם קתני מת בעלה, והכא לא קתני כ"ד חדש והתם קתני כ"ד חדש, וכתב לבאר ע"פ שיטת הר"ש דחלוק גרושה מאלמנה, וכתב לומר דהגם דנימא דגרושה שריא, מ"מ זהו רק היכי דאינה רוצה להניק בנה, אבל היכא שרוצה להניק כיון שע"י שתנשא יש לחוש דיעכר החלב יש לאסור לה לינשא, ולפ"ז כתב דגבי האשה אין לנו לאוסרה מלינשא, דלעולם יכולה לומר דמפסקת להניק בנה, אמנם מצד האיש יש לנו לאסור עליו מלישא היכי דהיא מניקה דע"י אפשר דיעכר החלב, ולפ"ז כתב דלכן נקטינן הכא הלשון דלא ישא דקאי על האיש, ולא הוזכר דמת בעלה דגם בגרושה יש לאסור, ומשו"ה לא הוזכר כ"ד חדש דזה תלוי בזמן דהאשה מינקת בפועל, ומיד שתפסיק שרי לו לישא ואינו תלוי בכ"ד חדש.

טו. בעיקר החיוב המתנה במעוברת יש לעיין דתוס' לעיל לו ע"א ד"ה בשלמא כתבו דלר' יוחנן מעוברת תוך ט' חשיב בת יבום כיון שאם יבוא אליה ויאמר שהיא תפיל הרי היא בת יבום ולכן עולה לחליצה, וצריך לבאר הרי יש חיוב המתנה שלא תינשא כמובאר בסוגיין כאן, וצ"ל דאין כאן איסור ביאה אלא הוא מחמת סכנת הולד חשיב איסור דבר אחר וכה"ג אין לזה דין שאינו עולה ליבום, ורק היכא שהוא מחמת הבחנה שהוא איסור ביאה, והרי"ז דומה ממש למש"כ תוס' מד ע"א דבחרש וחרשת מה שאינם עולים לחליצה פומיהו הוא דכאיב ולא חשיב אינו עולה לחליצה מה"ט, ופשוט.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מד.

א. גמ' עצה טובה קמ"ל ד' אין טפי לא כי היכי דנמטייה עונה בחודש. פרש"י עונה של ת"ח מערב שבת לערב שבת, הקשה הריטב"א הרי מתני' מיירי אף בשאר בנ"א דשיעור עונה של שאר בנ"א אינו פעם בחודש, וכתב הריטב"א דדוקא הכא ביבמה דאשה הקנו לו משמים שרי לקיים עונה פעם אחת בחודש, ואמרו עצה טובה דלא לגרוע פחות מחודש, [ועי' בפרישה ובב"ש סי' עו שכתבו מה הטעם של השיעור של חודש], אבל בשאר בנ"א אף אם יש לו כמה נשים אין יכול לגרוע מכל אחת שיעור עונתה, אולם הרמב"ם [פ"ד מאישות ה"ג] ושו"ע [סי' ע"ז סי"ז] מבואר דלאו דוקא ביבום אלא כל אדם הנושא כמה נשים פוחת עונתו לפי מספר הנשים שיש לו, וביארו הח"מ והב"ש סק"ב דהוי כאילו התנה עמה דאם ישא אשה אחרת יפחות עונתה, דהא שרי לו לישא כמה נשים.

ב. גמ' ונייבם לחדא ונחלוץ לחדא. תוס' ד"ה ונייבם הביאו דאיכא דגרסי 'ונחלוץ לחדא ונייבם לחדא' וע"ז דוחה הגמ' אמר קרא לא בנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה, ותוס' הקשו ע"ז ב' קושיות א' דאין צריך קרא לזה דכיון שאינו עולה לחליצה [שהרי דרשינן בית אחד הוא חולץ] ע"כ אינו עולה ליבום, וכונתם דס"ל לתוס' דאיכא כלל דכל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום, וכמו שכתבו תוס' להלן יסוד זה, ב' עוד הקשו דבדרשה של הגמ' שאינו חולץ לב' בתים משמע דהשניה מותרת לשוק בלא כלום, והיינו לא מדין כל שאינו עולה אלא שבקרא נתמעט שפטורה לגמרי.

והקשה מהרש"א אמאי מקרא דאשר לא יבנה לא נתמעט דא"א ליבם לשניהם ומותרת לשוק, שהרי הגמ' מקשה דניבם לחדא ונחלוץ לחדא, ועי' קרן אורה מש"כ לפרש כונת מהרש"א, והק"א ביאר דיש חילוק בין הדרשה שאינו בונה ב' בתים להא דאינו חולץ ב' בתים, דבלא יבנה משמע שאינה חייבת ביבום אבל לפטורה בלא כלום אי אפשר, אבל מקרא דאינה חייבת חליצה ע"כ הוא מיעוט לגמרי דאם אינה חולצת ע"כ שפטורה ומותרת לשוק.

הראשונים הקשו עוד על גירסא זו דא"כ דדרשינן קרא אשר לא בנה על הצרה שמותרת לשוק, א"כ קשה לר"ל דסבר לעיל י ע"ב דחייב על הצרה כרת, ואמאי הא קרא דלא יבנה קאי על הצרה שאין יכול ליבמה וא"כ אתי קרא לנתק מכרת ללאו ואמאי אמר ר"ל דצרתה בכרת, [וכונתם דבתוס' לעיל י ע"ב מבואר דטעמא דר"ל שאינו חייב על חלוצה כרת דילפינן מקרא דלא יבנה שאתי לנתק מאיסור כרת דאשת אח לאיסור של לא יבנה].

והרמב"ן ביאר [הובא ברשב"א ובריטב"א] דמקרא דבית אחד הוא חולץ א"א למעט שתפטר צרתה בחליצתה שחלץ לראשונה, דכמו שמצינו שאין ב' נשים יוצאות בגט אחד ה"נ אין יוצאות בחליצה אחת, אלא קרא אתי למימר שלא יעשה בשניהם חליצה, ולפום הך קראי היה הדין צריך להיות שיחלוץ לאחת ויבם לאחת, וזהו מה דמקשה הגמ' דאמאי לא תחלוץ לאחת ותתיבם אחת, ומשני דכיון דכתיב אשר לא יבנה וכו' וכיון שלא בנה אלא חלץ לראשונה שוב לא יבנה, ולכן א"א שיחלוץ לאחר ויבם השניה, [ולפי"ז כתבו הראשונים דכיון שהותרה החלוצה ליבום ממילא פרח מינה איסור אשת אח, וחידושו הראשונים דטעמא דר"ל דליכא אשת אח אחר החליצה לאו משום דקרא דלא יבנה שהוא מנתק אותו מכרת אלא מסברא אמרינן הכין].

ומבואר שנחלקו הראשונים ותוס' האם מקרא דבית אחד הוא חולץ יש מיעוט שלא יחלוץ לשניהם ותהא מותרת לשוק וזה דעת תוס', אבל הראשונים למדו דמקרא דבית אחד הוא חולץ נלמד הלכה שלא יחלוץ לשניהם, ומבואר עוד שנחלקו האם יש הלכה של כל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום, לדעת הרמב"ן ליכא הך כללא דכל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום דהא בעינן קרא דלא יבנה ללמד דאע"פ שלא יכול לחלוץ דלא יוכל ליבם, אבל תוס' ס"ל דאף אם הוא מיעוט רק מחליצה יש כאן כלל דכל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום.

וביאר הדברים כתב במשנת ר' אהרון [סי' ח' אות ג'] שנחלקו ביסוד ההיתר של חליצה, האם יבום וחליצה הם ב' מצות נפרדות דכמו שיש מצוה של יבום להקים שם, ה"נ יש מצוה של חליצה שהוא מתיר את הזיקה וניתרת לשוק וזה מעשה מצוה בפני"ע, או דילמא דכל המצוה של חליצה תולדה מהמצות יבום, דדין הנפילה הוא ליבום ומצות חליצה באה אם אינו רוצה ליבם צריך לחלוץ להפקיע ממצות יבום, וכתב לבאר שדעת תוס' דחליצה הוא מעשה מתיר בפני"ע וכמו שבדין של בית אחד הוא בונה נאמר הלכה שהתורה לא הצריכה יותר מקיום של בית אחד, ה"ה הא דדרשינן בית אחד הוא חולץ הוא מיעוט שאין צריך לחלוץ לב' בתים גדר המיעוט שסגי במתיר אחד ופקע הזיקה, ולכן הקשו תוס' דל"ש שיחלוץ לאחר ויבם לחברו דע"י מעשה החליצה פקע הזיקה מכל הבית, ובזה ביאר מה דס"ל לתוס' דהיכא שאינה עולה לחליצה אינו עולה ליבום, דבדין אינו עולה ליבום נתחדש שהצורה של קיום המצוה של יבום הוא רק כשיש לו אפשרות לעשות גם יבום וגם חליצה וממילא להיפך נמי דאם אין יכול לקיים מצות חליצה ה"נ שאינה עולה ליבום.

אולם הרמב"ן למד דכל הענין של חליצה הוא מעשה שמתיר את הזיקה של היבום, ולכן ס"ל לרמב"ן דבקרא דבית אחד הוא חולץ לא נאמר הלכה שסגי במעשה אחד של חליצה, ול"ד להא דבית אחד הוא בונה, דהתם חידשה התורה דסגי במעשה יבום אחד שנעשה בבית, דתכלית הנפילה של כל היבמות מתקיים ביבום של אחת מהם, משא"כ בחליצה אינו קיום תכלית הנפילה רק פטור, וא"כ כל אחת מן היבמות זקוקה לפטור זה, ולכן אם יש פסוק שא"א לחלוץ לשניהם מ"מ בעינן קרא שלא יבם אותה דכיון שלא נתקיים מצות יבום בראשונה הרי השניה עדיין מיוחדת למצוה וצריכה פטור והדין דבית אחד הוא חולץ נאמר להלפיו דאין רשות לפטור ב' יבמות מן היבום אלא אם חולץ לאחת צריך ליבם השניה וזה קושית הגמ' ונחלוץ לאחת ונביים לאחת ולזה צריך עוד פסוק של לא יבנה, ולכן ס"ל לרמב"ן דאין כלל שכל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום, דאף שאין כח מתיר לזיקת היבום אין כאן סיבה שיפקע הזיקה למצות יבום, דרק כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, דהתם כיון שאין זיקה ליבום אין שיד מצות חליצה כיון שחיוב של חליצה הוא תולדה ממצות היבום וכיון שאינו עולה ליבום אין מקום לחליצה.

ג. גמ' וניבם לחדא ונחלוץ לחדא. כתב הריטב"א דהגמ' ידעה הך כללא דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, אלא דס"ד דמכיון דבשעת נפילה חזיא ליבום אין חסרון במה דאח"כ לא חזיא ליבום, ותי' הגמ' דבעי דבשעת חליצה תהא חזיא ליבום ולכן אמרינן ביה כל שאינו עולה.

והקשה הקרן אורה לדעת ר' יוחנן שלאחר היבום אין איסור של אשת אח על הצרות רק איסור של לא יבנה, ולא הוה אלא איסור לאו א"כ אמאי לא יהא חיוב לחלוץ מידי דהוה אכל חייב לאוין דנתרבה מיבמותו שאע"פ שאינה עולה ליבום מ"מ עולה לחליצה, וכתב לישב דחייבי לאוין אינה עולה ליבום מחמת האיסור לאו ומ"מ זקוקה היא לו ליבם, אבל הכא התורה פטרה מזיקתו ואיסרה היבום חשיב אינה עולה ליבום אע"פ שאין כאן איסור עשה, והיינו שהמיעוט כאן הוא מפרשת היבום גופא לכן ל"ש לומר שהתורה תרבה אותו לחליצה.

ד. תוס' ד"ה כל שאינו עולה. וי"ל דהתם בני חליצה נינהו אלא דפומיהו הוא דכאיב ליה, במשנה בסנהדרין פ"ב מ"ב תנן מלך אינו חולץ ואינו מיבם לאחריו, וטעמא דאינו חולץ דגנאי הוא למלך לחלוץ דכיון שצריך לירוק אי"ז כבוד למלכות, והא דאינו מיבם פי' הרמב"ם בפירוש המשנה משום דאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום, [וכ"כ הרמב"ם פ"ב ממלכים ה"ג].

והתוס' יו"ט שם תמה דמצינו כלל דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה אבל להיפך כל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום לא מצינו, והרע"א שם תמה דהא מפורש בקושית תוס' כאן דאיכא הך כללא דכל שאינו עולה לחליצה, אלא דהקשה רע"א דכמו שכתבו תוס' כאן דהיכא דפומיהו כאיב ליה לא אמרינן הכי, א"כ ה"ה במלך הטעם שאינו חולץ הוא משום כבוד המלכות ואין כאן חסרון בעצם, ואמאי אמרינן הכא הכלל דכל שאינו עול לחליצה, ועי' בקובץ הערות סי' ה' מש"כ לבאר, ואפשר לדון דיש חילוק בין מלך לחרשת, שחרש כיון שהוא חסרון הכ"ת יש כאן זיקה גמורה, משא"כ במלך אע"פ שהוא מחמת בזיון המלכות מ"מ איכא איסור וכשיש איסור אע"פ שהוא מחמת דבר אחר אמרינן ביה כל שאינו עולה ליבום, וכמו שכתבו הרמב"ן בריש פרקין דחייבי

לאוין ועשה איסור אחר גרם ליה ולכן לא דומה למעוברת, ומ"מ מבואר בדבריהם דהיה צריך להיות הכלל של כל שאינו עושה בחיוב לאוין וא"כ אפשר דכשיש איסור אע"פ שהוא מחמת דבר אחר אמרינן ביה הכלל דכל שאינו עולה.

ה. תוס' ד"ה ועוד. לא גרסינן ועוד וכו' דאי מדאורייתא מייבם לחדא וחלץ לחדא משום גזירה לא יניח, הראשונים רמב"ן והרשב"א כתבו לבאר גירסא זו דאין הכונה שמדאורייתא צריך חליצה ומשום גזירה לא ליבעי, אלא כונת הגמ' דאע"פ שמדאורייתא אין חיוב לחלוץ מ"מ מדרבנן בעי חליצה דלא יאמרו דנפטרת בלא כלום, וע"ז דוחה הגמ' דיש גזירה שיאמר בית מקצתו בנוי וכו' ולכן אין ראוי לתקן, ומקשה הגמ' ויאמרו וכו'.

והריטב"א כתב לבאר דהגמ' באה לומר דגם יש איסור לחלוץ לשניה, ובתחילה אמרינן דפטורה מן החליצה מה"ת, ואפשר נמי דקפידא ואיסור דאורייתא הוא שלא לחלוץ ולבזות, ואח"כ כתב דאינה עולה לחליצה ואיסור נמי איכא שלא יאמרו וכו', והנה עיקר יסוד זה דיש איסור לחלוץ לשניה כתב הב"ח בדעת הטור, דז"ל הטור סי' קס"א דביאה או חליצה של אחת פוטרת כולן, ואין היבם יכול ליבם אלא אחת מהם, ולא חולץ אלא אחת מהם, וכתב הב"י דמה דסיים דלא חולץ אלא אחת כדי נסבה, דכבר כתב דחליצת אחת פוטרת כולן, אולם הב"ח כתב דכונת הטור דמלבד שהיא פטורה מהחליצה איכא נמי איסור לחלוץ וכתב דהוי איסור מה"ת, וכתב דלכן אם עבר וחלץ לה נפסלה לכהונה מדרבנן, [ועי"ש שכתב דכן מבואר בתוס' כאן ד"ה וניבם ולעיל י ע"ב], אולם הב"ש סק"א כתב דבגמ' לק' נ ע"ב מבואר דליכא איסור, דאמרינן שם דכל הני תחלוץ ותיזיל, וכתב רש"י שם דמאי אכפת לן כל ימיה תחלוץ, ועיין בבאה"ט מש"כ לבאר הגמ' שם, והט"ז הקשה דאי הוי איסור מה"ת א"כ איך יש בחליצה פסולה דין חיזור הא מה"ת סגי בחליצה אחת, וכתב הט"ז הטעם שלא יחלוץ מפני שנראה ככופר בדרש חכמים דסגי בחליצה אחת עי"ש.

ו. תוס' ד"ה כי איכא תרתי. תימא א"כ למה לי קרא דאין חולץ לבי בתים, הא דלא הקשה תוס' אמאי בעינן קרא דאינו מיבם ב' בתים, כתב במהדורא בתרא דבעינן להך קרא לומר הך דינא דבית אחד הוא בונה אבל אם יש יותר מבית אחד אפילו בית אחד אינו בונה, וכ"כ בתוס' ישנים, אלא דתוס' הקשו דא"כ לא צריך קרא למעט מחליצה דכיון שבב' בתים אינו עולה ליבום ממילא אינו עולה לחליצה, [עי' בט"ז ס' קס"א] הוכיח מתוס' כאן דלא כמש"כ הב"ח דאיכא איסור לעשות חליצה לשניהם, דהא י"ל דלזה אתי קרא לומר דאיכא איסור לחלוץ לשניה כשחלץ לאחת אע"פ שא"צ חליצה.

ז. תוס' ד"ה אלמא. וי"ל דמשכחת לה כגון שהערה מחייב עשה וכו', וכיון שהיא אסורה על כל האחין מחמת איסור עשה ואינה נופלת ליבום ורק לחליצה ממילא הצרה מותרת ולא חשיב שיש כאן ב' יבמות שנופלות ליבום, והקשה הקרן אורה דהתוס' לעיל הקשו דא"כ למה לי קרא דאינו חולץ ב' בתים, דאם אינה נופלת ליבום ממילא א"צ חליצה ולמבואר בכה"ג בעינן קרא שאינו חולץ לבי בתים, ואם באמת לא יוכל לחלוץ לה ממילא נמי לא יוכל ליבם דכל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום והדר קושית תוס' דאיך משכחת לה צרת צרה, עי"ש בקרן אורה מש"כ לישב קושית תוס' באופ"א.

ח. בעיקר הנדון בסוגיא כאן דס"ד דבב' יבמות שנפלו ליבום כל אחת צריכה היתר וצריך קרא שהצר נפטרת כשמיבם אחת, ומשמע דביבמה אחת שנפל לבי אחין אין צריכה היתה משניהם אלא או שחולצת לאחת או שמתבמת לאחת, ולמה לא אמרינן שתחלוץ לאחרת ותתיבם לשני, ובשלמא אם אחד יבם קודם אין חיוב לשני לחלוץ לה, מכיון שהיא כבר אשתו וכדמבואר בגמ' לט. דנעשית כאשתו לכל דבר ופקע זיקתה ממנה, או משום דאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, אבל אם אחד חלץ אמאי ליכא לשני חיוב ליבם.

וביאר הגרנט לעיל י ע"ב שכל הנדון בגמ' הוא רק בב' יבמות דאיכא זיקה לכל אחת ואחת, אבל לגבי היבמים אין נדון כלל דליכא אלא זיקה אחת לאחד מהם או ליבם או לחלוץ ולכן אם אחד מהם כבר קיים המצוה לא מוטל על השני לעשות כלום, ועי"ע במשנת ר' אהרון סי' טו ו' שהאריך בכל זה.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מד:

א. [מד ע"א] גמ' אמר ר"י היינו טעמא דר"ע דאמר קרא בית חלוץ הנעל הכתוב קראו ביתו. וכתב המאירי דביתו היינו אשתו, ומבואר דחליצה הוה כקנין וגירושין יחד ולכן אוסר הקרובות ככל אישות, [והאחרונים הביאו דהירושלמי פ"א ה"א כתב דחליצה הוה קנין], וכתב בתוס' ישנים שלר"ע חלוצה אסורה לכהן מהתורה, אבל לרבנן דלית ליה איסור קרובה איסור חלוצה הוה דרבנן כמו שכתבו תוס' במכות ריש פרק אלו הן הלוקין, ויש לדון האם איסור קרובות הוא בכרת כמו קרובות אשתו, או דלא אלימא האישות כ"כ אלא הוה חייבי לאוין, ועי' בקרן אור וערוך לנר מש"כ להוכיח מהסוגיא בדף י ע"ב.

ויש לדון לרבנן החולקים על ר"ע האם חולקים בעיקר הגדר של חליצה דלא הוה כקנין, או דאף רבנן מודה ביסוד ההגדרה של ר"ע חליצה הוה כקנין אלא דס"ל דלא אלים הך קנין לאסור הקרובות, ומשמע ממה שרבנן אסרו דרבנן קרובות חלוצה י"ל משום שהיא נשאת כאשתו והיינו שביסוד הדבר חליצה הוה כקנין, ועוד יש להוכיח מהא דקס"ד בגמ' לעיל מ ע"א שהחולץ ליבמתו זוכה בירושה, ולכאורה ע"כ משום שהחליצה חשיב כקנין, עוד שמעתי לדון במה שמבואר בגמ' לעיל מא ע"ב שלאחר חליצה האשה מפסידה מזונות מהבעל ואמאי תפסיד מזון ולא הוה כאלמנה, ואם גדר הדין של חליצה הוה דחשיב כקנין א"ש שתפסיד מזונות.

ב. גמ' אמר רב יוסף הכל מודים במחזיר גרושתו שהולד פגום לכהונה וכו' ק"ו מאלמנה לכה"ג וכו'. כדי להבין סוגיא זו נראה להקדים כמה נקודות, הנה הנושא אשה האסורה עליו נפסלת לכהונה, ופעמים שמחמת האיסור היא נעשית חללה, ופעמים שלא נעשית חללה אלא שהיא נעשית זונה, בסוגיא בקידושין דף עז ע"ב מבואר דישאל שבא על אחותו דנעשית זונה ולא חללה, משום דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, דהיינו רק כהן שבא על גרושה או זונה ואלמנה לכה"ג, ודרשין לה מקרא יתירה דכתיב 'חללה' באלמנה לכה"ג ע"ש, והנה בגמ' בתמורה כט ע"ב מבואר דכל היכא שבא על אשה דלא תפסי בה קידושין נעשית זונה, וכגון שהיא חייבי כריתות או שעכו"ם ועבד בא על ישראלית, ודעת תוס' בסוגיא דרך בכה"ג נעשית זונה, [ורש"י והרמב"ם חולקים ויבואר להלן], ולהלן סח ע"ב מבואר דאיכא עוד אופן שאשה נאסרת לכהונה, וילפינן לה מקרא דכי תהיה לאיש זר, ומסקנת הגמ' שם דקאי על חייבי לאוין כשהוא זר^{אצל} מעיקרא והיינו כמצרי ואדומי ועמוני שאסורים מעיקרא על הבעל, ומבואר התם דאע"פ דקרא דכי תהיה לאיש זר, מיירי לענין איסור אכילת תרומה מ"מ יליפנן ק"ו מגרושה שמוותרת בתרומה ואסורה לכהונה, ק"ו דאם אסורה בתרומה דאסורה לכהונה, ע"ש היטב בכל הסוגיא, ובפשוטו נראה דהא דאסרין מקרא דכי תהיה לאיש זר אינו פסול חללות, אלא שהוא איסור חדש, דהא מבואר בקידושין דאין חללות אלא מאיסור כהונה בלבד, [ועי' תוס' טו ע"ב ויבואר להלן].

וכן לענין הולד פעמים מצינו שהולד דינו כחלל או חללה, ופעמים שאינו חלל אלא שהוא נעשה פגום לכהונה, והנפק"מ בזה יבואר להלן, ושם בקידושין עז ע"ב משמע שאף לענין הולד אמרין הך כלל, דאין חללות אלא מאיסורי כהונה, ואיסורי כהונה הם אלמנה לכה"ג, גרושה וחלוצה וזונה לכהן הדיוט, אבל אם בא על אשה אחרת שאסורה לכולם ולא רק לכהונה אינו אלא זונה, ולהלן יבואר שבתוס' לעיל יש משמעות לא כן.

ואיכא עוד הלכתא שמלבד מה שפוסל את האשה לכהונה פוסל אותה לתרומה, דאם היתה בת כהן אסורה לאכול בתרומה, או שאם נישאת לכהן באיסור דאסורה לאכול בתרומה, [דאיסור אכילת תרומה ואיסור הויה לכהן אינו תלוי זה בזה, כדחזינן דגרושה אסורה לינשא לכהן, ומ"מ שבה לבית אביה לאכילת תרומה], ופסול תרומה ואיסור לכהונה דרשין להו מקרא ויבואר להלן.

ג. ומעתה צריך להבין מה הנדון בסוגיא, דהגמ' באה ללמוד מאלמנה לכה"ג למחזיר גרושתו, דכמו שמצינו שם שביאתה אסורה וולדה פגום לכהונה, ק"ו מחזיר גרושתו דאיסורו שווה בכל דולדה פגום לכהונה, ותמוה הרי הכלל הוא דאין חלל אלא מאיסורי כהונה, והנה תוס' כאן [ד"ה שכן] הקשו בהא דדוחה הגמ' דמה לאלמנה שהיא עצמה מתחללת, אבל הכא מחזיר גרושתו אינה מתחללת, דאדרבה נלמד מק"ו דהיא עצמה תחלל, וכתבו תוס' דהא אמר בקידושין דאין חללות אלא מאיסורי כהונה, וא"כ אין ללמוד לפסול אותה בביאתו שתהא חללה, ועי' בתוס' לעיל טו ע"ב [ד"ה מה] שביארו יותר דלענין פסול דידה ליכא למילף מק"ו, דלהכי אייתר קרא דחללה לומר דאין חללות אלא מאיסורי כהונה, אבל לענין פסול בנה בעי למילף מק"ו, ובפשוטו נראה דכונת תוס' דנלמד בק"ו פסול חללות אע"פ שאין כאן פסול כהונה, וצ"ע כונתם.

והביאור הגר"א [אבע"ז סי' י' ס"ק כ"ג] הקשה מ"ש דלענין הולד לא אמרין הך כלל דאין חלל אלא מאיסורי כהונה ע"ש שהאריך בענין זה, ומסיק שם דכל מה דילפינן מהק"ו אינו אלא שהולד 'פגום' לכהונה אבל לא שנעשה חלל ממש, ונפק"מ דהך דין דהולד פגום הוא שיד רק על הבת ולא על הבן, דחלל הדין שפוסל את בנו שאם יבוא על אשה יפסול אותה לכהונה או שבתו תהא אסורה לכהן, וכאן לא אמרין הכי כיון שאינו חלל אלא פגום, וכתב הגר"א דמדויק כן ברש"י להלן מה. בהא דילפינן ק"ו דעכו"ם ועבד שבא על בת ישראל הולד פגום לכהונה, ופרש"י [ד"ה בנה פגום] דבנה לאו דוקא אלא בתה שאם תלד בת פסולה לכהונה, ומשום דכיון דאינו חלל ממש אלא פסול לכהונה, לכן כל הפגם נאמר רק על בת ולא על הבן דל"ש פסול פגום על הבן, וכן נראה ברש"י כאן שכתב דאם ילדה בת פסולה לכהונה, ולא כתב רש"י שבנה פסול משום דכיון שאינו פסול חללות ל"ש רק על הבת ולא על הבן, [ע"ש שדיק כן מדברי הרמב"ם פ"ט מאיסורי ביאה דמבואר מדבריו שאם בא כהן על חללה הולד חלל אבל אם בא על אחד מהעריות או שאר איסורים הולד אינו חלל, וכתב דאין כונת הרמב"ם שהולד מותר אלא שהוא פגום].

וצריך לבאר א"כ מה הק"ו של הגמ' הא התם באלמנה הולד חלל אבל הכא הולד הוא רק פגום ואינו חלל, **וביאר** הקובץ הערות [סי' מד ז'] דאין הלימוד מאלמנה שהולד יהא חלל, אלא ילפינן מאלמנה דכמו שבאלמנה הפסולות שיש באם יש בולד, דהא דהולד חלל זהו הלכה חדשה שהפסול שחל באם חל בולד, ה"נ נלמד שאם פוסל האם לכהונה פוסל נמי את הולד.

ובזה ביאר הא דאמרין להלן דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד פגום ולא חלל, דכיון שבאם חל חלות פסול זונה כיון שיש כאן ביאת זנות לכן אף הולד נעשה כז, ולכן רק בבת שיד לומר כן דלגבי בן לא מצינו פסול של זונה, ולכן פרש"י שכל הנדון של פסול כהונה הוא רק לענין בת, ונמצא שכל הלימוד מאלמנה לכהן גדול הוא שהפסול שפוסל את האם פוסל את הולד, לפי"ז צ"ל שהנדון הכא לענין מחזיר גרושתו שיהא פסול באם ואותו פסול יהא לולד, וע"ז גופא דוחה הגמ' דא"א ללמוד כאן שיהא פסול בולד לכהונה דכיון שהיא עצמה לא נפסלה לכן אין הולד פסול, נמצא שכל הנדון בסוגיא היה שהפסול בולד הוא מחמת שיש פסול באם, אבל אם אין פסול באם ל"ש ללמוד ק"ו מאלמנה שיהא פסול רק בולד.

אולם בחידושי הגר"ש סי' י' אות ד' כתב שלפ"ז נמצא שאף כהן שבא על חייבי כריתות דמבואר בגמ' שלר' יהושע הולד פגום כ"ז רק בבת ולא בבן דל"ש פסול זונה בבן, וא"כ כהן הבא על חייבי כריתות הבן אוכל בתרומה, ותמה הגר"ש דברש"י מה ע"א מדויק לא כן שכתב רש"י הטעם שבעכו"ם הבא על בת ישראל ל"ש פסול כהונה כיון שבן מעכו"ם לאו כהן הוא, ומשמע שאם היה כהן הבא על אשה אסורה הרי הוא פוסל בנו מאכילת תרומה, ועוד צ"ב דבגמ' משמע שהק"ו לפסול את הולד אינו תלוי במה שהאם פסולה, דהגמ' מקשה דיש פירכא על הק"ו מה לאלמנה שהיא מתחללת, ולא משמע שכונת הגמ' להקשות שאין מקום לק"ו, ולכן כתב הגר"ש שכל מה שכתב רש"י דבנה ל"ד הוא רק בעכו"ם הבא על בת ישראל, דכיון שעכשיו אין נפק"מ בבן אין פסול, וכן במחזיר גרושתו דהתם ע"כ א"א לומר דמיירי בכהן שאם היה כהן הרי היא חללה שהרי גרושה אסורה לכהן, ולכן התם אבל באופן שכהן יבוא על חייב כריתות אף הבן נפסל לכהונה ואינו אוכל בתרומה ע"ש מש"כ לבאר.

ד. הרמב"ן [להלן מה ע"א] חולק על רש"י וכתב דאף בנה פסול לכהונה ולא רק בתה, והיינו דילפינן מאלמנה דהולד חלל ולא פגום, וצ"ע כמו שהקשה הגר"א דהא בקידושין אמרין דאין חלל אלא מאיסורי כהונה, **והנה** החזו"א [סי' ט"ו ט"ז] הקשה על מש"כ בביאור הגר"א לפרש דהנדון כאן ללמוד מאלמנה רק שיהא פגום ולא פסול חללות דכיון דילפינן ק"ו מאלמנה, א"כ צריך להיות נמי

שתהא הפסול כמו באלמנה דהיינו פסול חללות, ועוד הקשה שבתוס' טו: [ד"ה מה] שהביא הגר"א מבואר בהדיא דילפינן ק"י מאלמנה לעשות הולד חלל, דתוס' הדגישו שם דללמוד ק"י מאלמנה לפסול את האשה בפסול חללות ליכא למילף כיון שאין חללות אלא מאיסורי כהונה אבל לענין הולד ילפינן ק"י, ומבואר בדבריהם שהוא פסול של חללות שלענין פסול הזרע לא נאמר הכלל שאין חללות אלא מאיסור כהונה, ולכן אין חילוק בין לפסול את הבן או הבת.

ונראה לדון באופ"א דהנה בתוס' שם מבואר דהא דילפינן מכי תהיה לאיש זו דחייבי לאוין שזר אצלם מעיקרא פסולים לכהונה הפסול הוא מדין חללות, וז"ל תוס' שם ואע"ג דלקמן יליף דמתחללת בביאת גר עמוני ומואבי ומצרי ואדומי התם מקרא דריש, ובמהדורא בתרא שם תמה דהא בקידושין מבואר דאין חללות אלא מאיסורי כהונה וא"כ איך כתבו תוס' דהוא פסול חללות, וע"י בקובץ הערות [סי' מד י'] מש"כ לישב דברי תוס' דהכונה דבעינן זר מעיקרא היינו שהבועל יהיה גברא שהוא פסול, ולא רק היכא שהביאה היא אסורה אבל בעינן שהבועל יהא פסול, ולכן ביאת עמוני ושאר הפסולים עושים חללות אבל אחותו אף שהיא חייב כריתות וזר מעיקרא אינה ביאה פסול אלא ביאה אסורה.

ולפי"ז נראה לבאר מש"כ תוס' דיש ללמוד מהק"י שהולד יהא חלל, דכמו שנתבאר לעיל דהק"י בא ללמד דאותו פסול שיש באם יש בולד, א"כ אם ילפינן מכי תהיה דיש כאן פסול חללות באם א"כ הק"י מאלמנה מלמד דאף לולד יש כאן פסול של חללות כמו באלמנה לכה"ג עצמה, אלא דצ"ב הא דרוצה הגמ' לומר דמחזיר גרושתו הולד יהא פסול לכהונה מק"י דאלמנה, והא מחזיר גרושתו עצמה אינה פסולה מקרא דכי תהיה לאיש זר כדמבואר בגמ' להלן סט. דלא הוה זר אצלה מעיקרא, וא"כ מה ההו"א שתהא חללה, ואפשר דכל מה שכתב הרמב"ן כן הוא רק להלן בעכו"ם ועבד, אבל במחזיר גרושתו אף לפי הרמב"ן כל הנדון היה כמו שכתב הגר"א שהולד יהא פגום ולא שיהא חלל, וכן משמעות הגמ' דמעיקרא לגבי מחזיר גרושתו אמר שהולד פגום, ובחייב כריתות ובעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל אמר בנה פגום, [וכ"ז הרמב"ן לשיטתו דפסול של עכו"ם ועבד אע"פ שהוא נלמד מקרא דבת כהן ואינו אלא עשה, מ"מ הדר ילפינן להו מקרא דכי תהיה, לענין שיהא איסור לאו, וע"י היטב ברמב"ן לקמן סח ע"ב ודו"ק היטב].

ה. רש"י ד"ה שכן. וביאר רש"י דאי למיפסלה לכהן לא מיפסלה בהאי חזרה דהא פסולה וקיימא משעת גירושין, ואי לתרומה לא מתסרא בהכי כדאמר בפרק אלמנה לכהן גדול, נראה ברש"י דהיה אפשר ללמוד מאלמנה שתפסל לכהונה אלא דכיון שכבר פסולה בלא"ה לכן א"א ללמוד, ולענין תרומה כיון שהיא מותרת א"א ללמוד.

וצ"ב דהא אין חללה אלא מאיסורי כהונה ומדוע כתב דבלא"ה אסורה, ואם כונת רש"י שנלמד דאסורה משום זונה א"כ מהו הסברא דהא פסולה וקיימא, דאיכא נפק"מ לאסור בשתיים, וכמו שכתב רש"י לפי ר"ע [בד"ה היא פסולה] דמשום זונה היא, והיינו להתחייב גם משום מחזיר גרושתו ומשום זונה, ועוד קשה דהא כתב רש"י בסוה"ע דלא ילפינן מכי תהיה לאיש זר מחזיר גרושתו כיון דבעינן זר אצלה מעיקרא, וצ"ת.

ו. גמ' איכא למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת וכו' ועוד היא תועבה כתיב וכו'. הקשה מהרש"א כיון דמקשה דא"א למילף מק"י א"כ תו בע"כ דקרא לא אתא למימר דאין בניה תועבין, והמקשן בהכרח דלא סבר הק"י ס"ל דקרא אתא לדרשה אחרינא דהיינו ואין צרתה תועבה, וא"כ מה מקשה דנדרוש ואין בניה תועבין.

והקרני ראם והרש"ש הביאו שתוס' לעיל [י"ד ע"ב] כתבו דגם אי לא ילפינן מק"י י"ל דבעי קרא, דלא נימא דמתועבה נדרוש אדרבה דגם בניה תועבין, ועוד דבעי קרא דלא נימא דכיון דכתיב בה טומאה כעריות, א"כ נילף מזה דגם בניה תועבין.

ז. גמ' אלא אי איתמר הכי איתמר וכו' הכל מודים בבא על חייבי לאוין או חייב עשה כעמוני ומואבי דאסורים לכהונה מדכתיב כי תהיה לאיש זו, וא"א לפרוך דהתם אינה נפסלת דכיון שהיא אסורה דילפינן מקרא דכי תהיה לקמן סח ע"ב, ובפרט קשה למבואר בתוס' לעיל טו ע"ב דבגר עמוני ומואבי דילפינן מכי תהיה ילפינן שהיא מתחללת הובא לעיל א"כ אפשר ללמוד דהולד פגום לכהונה.

אולם בביאור הגר"א [ו' כג בתחילתו] כתב דהא דלא קאמר הכל מודים בחייבי לאוין משום דכל הנדון בגמ' שהולד יהא פגום הוא רק בחייבי כריתות ולא בחייבי לאוין, **וביאר** כונתו באבי עזרי [פ"ח מאיסורי"ב ה"ג ד"ה שוב ראיתן] דבחייבי כריתות דהאשה נעשית זונה וחל בה פסול לכן אותו פסול יכול לפסול את בנה, אבל חייבי לאוין דילפינן מקרא דכי תהיה ולא הוה זונה אינו פסול אלא הוא מעשה ביאה שפוסל אותה, וכיון שלא חל כאן פסול באשה לכן א"א ללמוד דבנה יהא פסול ג"כ, אולם ע"ש באבי עזרי שתמה על הגר"א דמפורש בגמ' להלן עז ע"א דנחלקו ר"י ור"ל בבא על גר עמוני האם בתה כשרה לכהונה ור"ל יליף ק"י מאלמנה ור"י מכשיר מקרא, וכן מפורש כאן בתוס' לכאורה דאפשר ללמוד מכי תהיה שבתה יהא פסול, דתוס' בסוגיין הקשו דכיון דחייבי כריתות הוה בכלל כי תהיה א"כ אמאי התורה אסרה חייבי כריתות משום זונה, ולמבואר בגר"א אם לא היה פסול זונה לא היה שיד ללמוד ק"י לפסול את הולד, כמו שבכל חייבי לאוין שפוסל האשה א"א ללמוד דהולד פסול, אלא ע"כ דאף אם הפסול הוא מכי כי תהיה אפשר ללמוד בק"י מאלמנה, וצ"ע.

הערות וציונים

פרק החולץ

דף מד:

א. תוד"ה הכא נמי. משמע דזונה פסולה לתרומה דמתחללת כמו אלמנה, כונתם דאם לא נפסלה לתרומה אכתי איכא למיפרך על הק"י מה לאלמנה שנפסלה לתרומה, כמו שמקשה הגמ' דמה לאלמנה שהיא עצמה מתחללת, וכן מבואר בגמ' מה. דקאמר דאפשר

ללמוד דעכו"ם ועבד שבא על ישראל דהולד פגום לכהונה, ומקשה מה לאלמנה שהיא עצמה מתחללת, ומשני הכא נמי כיון שנבעלה לפסול פסלה ופרש"י לכהונה שזה כל המקור שם מקרא.

ב. תוס' בא"ד. והיה נראה לר"י דמכי תהיה וכו', מבואר בתוס' דאע"פ שהפסוק של כי תהיה בא ללמד פסול תרומה בזר אצלה מעיקרא, [כעמוני ומואבי ומצר], מ"מ ילפינן מינה נמי לענין חייב כריתות שהם חמורים שלא תפסי בהם קידושין דאינם אוכלים בתרומה, ועי' בתוס' להלן סח ע"ב [ד"ה עובד] שביארו דבריהם יותר דכיון שחייבי כריתות הם חמורים עיקר קרא קאי על חייבי כריתות והם נחשיבים זר מחמת החומר שלהם אע"פ שלא היה זר אצלו מעיקרא, אלא דמרבין נמי חייבי לאוין כיון דכתיב בקרא כי תהיה שהוא לשון שתופס קידושין לכן מרבים ג"כ חייבי לאוין ומ"מ רק אלו דזר אצלה מעיקרא.

ג. תוס' בא"ד. ואין להקשות למה לי דכתב רחמנא זונה לא יקחו וכו', מבואר בתוס' דאף אם היה רק איסור של כי תהיה היינו פוסלים את הולד, ולכאורה זה דלא כמש"כ הגר"א שהובא לעיל, ותי' תוס' דנפק"מ ללקות עליו תרתי, והיינו דהא דאמר הגמ' דאיכא מלקות מקרא דכי תהיה אינו מלקות של זונה, אלא שהוא איסור חדש, ועי' בב"ח ובבית שמואל סי' ו' ובביאור הגר"א סי' קכ"ט, ועוד תי' דאיצטריך לזונה מעכו"ם ועבד, כונת תוס' דפסולים משום זונה אע"פ שידוע שלא נבעלו וכן מבואר בתוס' סא ע"א. **והנה** הרמב"ם [פ"ח מאיסורי ביאה ה"א-ג] מבואר דכל חייב לאוין חשיבי זונה ולא רק אלו דלא תפסי בה קידושין, וביארו במגיד משנה ובביאור הגר"א כתבו דהרמב"ם ס"ל דאין איסור חדש של כי תהיה אלא דנתרבה מכי תהיה דהיא בכלל איסור זונה וכל המלקות הוא רק מטעם זונה ול"ש לומר דלקי תרתי, [ועי' ברש"י להלן סח ע"ב ולעיל לה ע"א דמבואר דבחיבי כריתות אין מלקות באכילת תרומה משום דלא הוה איסור לאו, דילפינן להו מהא דילפינן עכו"ם ועבד שאינו אלא איסור עשה].

דף מה.

א. גמ' אבל הכא עכו"ם ועבד כיון דלא תפסי בה קידושין כחייבי כריתות דמי. מבואר בגמ' שנחלקו האם עכו"ם ועבד שבא על בת ישראל הולד ממזר או הולד כשר, ולהלן בע"ב מבאר הגמ' שנחלקו האם ילפינן מקרא דאשת אב דכל היכא דלא תפסי קידושין הולד ממזר או דיש סברא לומר דלא דמי לאשת אב, ולהלן יתבאר כל הענין.

ב. רש"י ד"ה חייבי. ובשאר אומות כתיב ואחר תבוא מכלל דמעיקרא לא תפסי קידושין, ולמד רש"י דכמו שהאשה לא תפסי בה קידושין ה"ה עכו"ם לא יכול לקדש, **אולם** עי' להלן סח ע"ב ד"ה אי הכי כתב רש"י דהא דעכו"ם אין יכול לקדש דכתיב אשת רעהו פרט לאשת אחרים, ועי' ברש"י סנהדרין נב ע"ב, וכבר העירו הרמב"ן והרשב"א כן ברש"י. **רש"י** בא"ד הלכך אין ביאתו ביאה לשם קידושין ודמיא לחייבי כריתות, צריך להבין הלשון שכתב שאין ביאתו לשם קידושין והרי לא בא לקדש אותה והרי זה ביאת זנות והנדון אם ביה זנות זו עושה קידושין או לא, ועיין.

ג. רש"י ד"ה שבנה. בנה ל"ד דהא פשיטא דבן העובדת כוכבים לאו כהן היא וכו', **אולם** הרמב"ן חולק על רש"י וס"ל דאף בנו נפסל ונפק"מ לענין זה שיפסול את בתו, והריטב"א הוסיף שיפסול את אשתו בביאתו, והיינו שחל בו פסול גמור שפוסל לכהונה, ובדעת רש"י הובא לעיל דביאר בקובץ הערות [סי' מד] דהילפותא מהק"ו שהפסולות שחלה באם חל בולד, ולכן כיון שהאם נעשית זונה חל בולד גם פסול זונה, ולא מצינו פסול זונה בבן ורק בבת לענין שתפסל לכהונה, ולכן פרש"י רק בתה, ועי' בחידושי הגר"ש סי' י' שהאריך בכל זה וכתב להוכיח שמצינו פסול זונה אף בבן, אלא דמ"מ אינו פוגם את אשתו ובתו, לכן פרש"י רק על הבת ע"ש.

ד. גמ' זו שאיסורה שווה בכל. פרש"י עובד כוכבים אסור בין בכהנת בין בלויה בין בישראלית, בערוך לנר הקשה הרי איסור ביאה של עכו"ם אינו אלא מדרבנן כדמבואר בתוס' ד"ה יצאו וא"כ איך עבד ק"ו מפסול דאורייתא לפסול דרבנן.

ה. גמ' הכא נמי כיון שנבעלה לפסול פסלה דאמר ר"י וכו'. צ"ב דהגמ' מייתי הך ענין דהוא פוסלה מאכילת תרומה, ולעיל קאמר הגמ' לענין חייבי כריתות דהכא נמי נעשו זונה, ואמאי הכא לא קאמר הגמ' הך סברא דנעשית זונה, ועמד בזה **בתוס' הרא"ש** לעיל מד ע"ב, וכתב דאם השם זונה פוסל אותה מתרומה א"ש דלעיל נקט זונה, אבל הכא בעכו"ם ועבד לא השם זונה גורם הפסול של תרומה ובעינן קרא לכך כדמבואר בגמ' להלן סח ע"ב.

ו. גמ' רבי נתן ור"י הנשיא מורה בה להתיירא. הראשונים דנו האם כונתם שהיא כשרה לגמרי ואף לכהונה משום דאיכא ק"ו דאלמנה, או דאפשר דבביאת עכו"ם גרע טפי ול"ש לומר התם ק"ו דאלמנה, עי' ברא"ש סי' ל' ושאר ראשונים, **ובעיקר** הסברא דלא אמרינן ק"ו מאלמנה, כתב הריטב"א דכיון שהבן לא מתיחס אחריו לכן הוה כאילו כולו ישראל, וכ"כ הרמב"ן בע"ב, ומבואר דהפסול כהונה אינו נובע מכאן שיש כאן מעשה ביאה שאסורה, אלא הפסול הוא מחמת שהוא מתיחס אחר פסולתו, וכיון שאינו מתיחס כלל לעכו"ם ע"כ הולד דינו כישראל גמור, ועי' במגיה לריטב"א שהביא כמה אופנים לבאר בזה.

דף מה:

א. גמ' והא אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחציו בן חורין. הערוך לנר העיר דמשמע בגמ' דכל הקושיא היא מחמת דאמר רבה בדעת ר"י השתא כולו עבד כשר חציו מבעיא, ואמאי לא מקשה הגמ' סתירה בדברי ר"י דאמר בעבד ועכו"ם הולד כשר ובחצי עבד אמר דהולד אסור בבת חורין, וכתב לישב דמשמע בגמ' שכל הקושיא רק מכאן סברת רבה דעבד ק"ו, אבל בלא"ה היה אפ"ל דאע"פ שבעבד הבא על בת ישראל הולד כשר משום שהוא מתיחס אחר אשה, אבל היכא שהוא חצי בן חורין ע"כ שהוא צריך להתייחס אף אחר האב כיון שהוא גם ישראל וכיון שכבר חצי עבד מתיחס ממילא צריך ליחס הולד לחצי עבד וממילא הוא ממזר, אבל מהא דאמר רבה דאיכא ק"ו שאם כולו כשר חציו מיבעיא לכן מקשה הגמ'.

ב. גמ' מי שחצי עבד וחצי בן חורין הבא על בת ישראל אותו העבד אין לו תקנה. פרש"י בבת ישראל כלומר ממזר הוא, משמע שיהא מותר בממזרת, [כ"כ הקרן אורה וחלקת מחוקק ד' יט], וצריך להבין מדוע הוא מותר בממזרת דאף אם בעלמא עבד שבא על בת ישראל הולד ממזר, מ"מ הכא כיון שהוא חצי ישראל א"כ הולד מתיחס אחריו וא"כ הוה חצי ישראל חצי ממזר, **והאמרי משה** [סוף סי' כז] כתב דבשלמא בהא דקאמר הגמ' בהמשך דאם קידש אשה דתפסי קידושין שאסור לבוא עליה, ונמצא צד עבד משתמש באשת איש א"ש דאם יבוא עליה הולד יהא ממזר, כיון שהצד עבדות אית ליה איסור, נמצא שכל המעשה ביאה כאן הוא ביאת איסור, וכיון שהצד עבדות הוא סיבה לממזרות לכן אף הצד בני"ח עושה ממזר כיון שכל הביאה כאן אסורה, וכן נמי בהא דקאמר במסקנה כגון שבא על אשת איש דהוה ממזר מחמת הצד בן חורין ופרש"י שם נמי אין לו תקנה בבת ישראל, ומשמע דבממזר הוא מותר דהתם נמי כיון שלחלק הבן חורין הוא אסור א"כ יש כאן ביאת איסור וכל הביאה חשיבה כביאת איסור, אבל לפי הס"ד דהא דעבד שבא על בת ישראל הולד ממזר, לאו מחמת האיסור ביאה אלא איסור משום דלא תפסי קידושין א"כ קשה אמאי הוה ממזר מחמת הצד בן חורין, וכתב באמרי משה דצ"ל דאף לצד עבד שבו יש איסור דלא יהא קדש, וממילא כל הביאה אסורה וזה סיבה להחשיב כולו לממזר.

אולם הרמב"ם [פט"ו מאיסורי ביאה ה"ה] כתב דאותו הבן אין לו תקנה מפני שצד ממזרות וצד כשרות מעורבין זה בזה לפיכך אסור בשפחה ודלא כרש"י, ועי' בקרן אורה כאן מש"כ לבאר.

ב. גמ' כי איתמר דר"י כגון שקידש בת ישראל. האבני מלואים [סי' מ"א סק"א] הקשה איך יכול לקדש והא הוה קידושין שאינם מסורים לביאה, דאתי צד עבדות ומשתמש באשת איש, וכתב לישב דכיון שהוא אסור בבת חורין שלא מחמת הקידושין לכן לא חשיב קידושין שאינם מסורים לביאה, **בקה"י** גיטין [סי' לב אות ג'] כתב דאי נימא דחצי עבד וחצי ב"ח היינו ממש דחצי ממנו עבד וחצי ממנו ב"ח, א"כ י"ל דאין חסרון דאינם מסורים לביאה, דאותו חלק שחל אליו הקידושין הוא ראוי לביאה, ומה דלעולם יש עמו עוד חצי דמונע מההיתר לבא עליה אי"ז חסרון, ועי' קובץ הערות סי' מב.

ג. גמ' ושניהם לא למדהו אלא מאשת אב. תוס' הקשו מה לאשת אב שכן בכרת ומיתה, ותי' דממזרות תלוי בתפיסת קידושין כדפרישית לעיל, וכונתם למש"כ לעיל מד ע"ב [ד"ה עשאה] להוכיח שממזרות תלוי במה שאין תופס קידושין, ותוס' כתבו דכיון שהתורה גילתה שכל חייבי כריתות הולד ממזר וכן התורה גליתה שכל חייבי כריתות לא תפסי קידושין לכן מסתבר לומר שבכל מקום שלא תפסי קידושין הולד ממזר, אולם צריך להבין מהיכן היה הכרח לתוס' לומר כן ודילמא באמת הטעם שהתורה אמרה שהולד ממזר הוא מחמת חומר האיסור של כרת ולא מחמת של תפסי קידושין ועי' בשרש יעקב שעמד בקושיא זו.

ואפשר לומר דהנה תוס' קידושין עז ע"ב חלקו על תוס' כאן וכתבו דהא שממזרות תלוי באי תפיסת קידושין ידעין כן מסברא, ודלא כמו שכתבו תוס' כאן דכיון דגלי לן וכו', ולכן כתבו שם שכל הסוגיא בקידושין שדנה מה המקור שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות הוא רק לדעת ר' יהושע שממזרות אינה תלוי באי תפיסת קידושין, אבל לשמעון התימני הוא מסברא.

וביאור הדבר נראה דיסוד דין ממזרות הוא נובע מחמת שיש כאן ביאה של אישות מקולקלת ולכן ביאה כזו דשייך שתהא ביאת אישות לא חשיבה אישות מקולקלת אבל ביאה כזו שלא שייך שתהא ביאת אישות הרי היא ביאה מקולקלת והוה חפצא של זנות ולכן הולד ממזר, ולכן בזה שהתורה אמרה שיש ממזרות בחייבי כריתות ע"כ זה סברא לומר שלא תפסי קידושין באשה כזו, אבל באשה שתופס קידושין דשייך להגדיר את הביאה לביאה של אישות אלא שעכשיו בפועל הם עושים אותו לשם זנות אין שם המעשה מעשה של ביאת זנות, [וכן יש לדייק מלשון רש"י מה ע"א שכתב בתו"ד 'הלכך אין ביאתו לשם קידושין' וצ"ב כונתו אטו הוא בא לקדשה בביאה זו, אלא הכונה כמש"כ שהממזרות תלוי במה שהיא חפצא של ביאה של זנות שאינה ביאה של אישות, וזה כונת רש"י אינה ביאה לשם קידושין.

ונראה עוד להוכיח כן שתוס' לעיל טז ע"ב [ד"ה עכו"ם] כתבו דבעכו"ם בא על בת ישראל הולד ממזר אע"פ שאין בעכו"ם עבירה כלל, והטעם כיון דלא תפסי קידושין והטעם נראה כמש"כ שעצם זה דל"ש אישות מגדיר את הביאה לביאת זנות שגורם ממזרות.

ולפי"ז אפשר לומר שאף תוס' ביבמות אית להו כן מסברא כתוס' בקידושין שאם התורה גילה שיש ממזרות ע"כ הוא תוצאה של אשה שלא תופס קידושין, אלא דס"ל לתוס' שאם לא היה מקור בתורה שיש נשים שאין תופס בהם קידושין הו"א שאין מציאות כזו שאין תפיסת קידושין, ולכן ע"כ הו"א שחומר האיסור הוא סיבה לממזרות, אלא שלאחר שהתורה גילתה לנו שחייבי כריתות לא תפסי קידושין ע"כ זה מחזיר לנו את הסברא לומר שהטעם של ממזרות היא מחמת שלא תופס קידושין ולא מחמת חומר האיסור, וזה כונת תוס' שכיון שגלי שחייבי כריתות הולד ממזר וגלי קרא דלא תפסי קידושין ע"כ חזרנו לסברא לומר שהממזרות תלוי במה שלא תופס קידושין ולא מחמת חומר האיסור, ולכן אפשר ללמוד שאף בעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל שאין איסור מ"מ הולד ממזר כיון שלא תופס קידושין, [וזהו זה מוכרח שהרי ר"ע דריש מקרא שיש ממזר מחייבי לאוין ומבואר בגמ' שר"ע סבר שאין קידושין תופסים בחייבי לאוין ולא מצינו מקור בתורה לומר כן, אלא נראה שממה שהתורה אמרה שאין קידושין תופסים בחייבי כריתות נתגלה שיש מציאות כזו א"כ אפשר לחזור לסברא שכל מקום שיש ממזרות הוא מחמת שלא תופס קידושין ולכן אף בחייבי לאוין לא תפסי קידושין].

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מה:

א. גמ' ומאן דמכשר סבר כאשת אב מה אשת אב דלדידה לא תפסי. הקשה הרשב"א אדרבה כיון דהכא לא תפסי קידושין כלל יש יותר סברא לומר שהולד ממזר, וביאר הרשב"א דהיכא דאית ליה קידושין לאחר ע"כ הטעם דלא תפסי בה קידושין הוא מחמת

חומרא של ערוה, אבל בעכו"ם דאין קידושין תופסין ע"כ לאו משום חומר הערוה היא אלא דלאו בני קידושין נינהו ולכן הולד לא ממזר, וכתבו הקובץ הערות (סי' לה) וחי' ר' ראובן סי' כג דמבואר מדברי הרשב"א דבזה גופא נחלקו אם עבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר, אם הטעם שהולד ממזר בחייבי כריתות הוא מחמת עצם זה שלא תפסי קידושין ולכן אף בעכו"ם ועבד דלא תפסי קידושין הולד ממזר, או"ד שהסיבה לממזרות אינה מחמת שלא תפסי קידושין אלא מחמת החומרא שהיא ערוה, ובעבד ועכו"ם דל"ש לומר שהיא ערוה הולד אינו ממזר, וביארו לפי"ז הא דנקט בכל דוכתי הטעם של ממזרות משום דלא תפסי קידושין, אינו עיקר הטעם אלא זה סימן ומודד שהאיסור ביאה חמור כ"כ שלא תפסי קידושין ולכן הערוה היא סיבה שהולד יהא ממזר, [והיינו שחומר האיסור אינו תלוי במידת העונש שיש על האיסור ביאה, אלא חומר האיסור תלוי במניעת הקידושין].

אולם צ"ע דבגמ' מבואר מאן דמכשיר סבר שאין חילוק בין פנויה לא"א, והיינו שאף במקום שהיא אשת איש ג"כ אין הולד ממזר, ולכאורה אם הטעם של ממזרות הוא מחמת חומר האיסור של ערוה, א"כ ככה"ג שהיא אשת איש איכא למימר שהולד יהא ממזר מחמת שיש כאן חומר של ערוה, ואף שאיכא נמי טעמא דעבד ועכו"ם דלא תפסי קידושין מ"מ הרי איכא איסור ערוה, ועי' באבי עזרי פ"ב מאיסורי ביאה ה"ט שכתב לבאר ע"פ דעת ר"ת בכתובות שביאת עכו"ם הוה כביאת בהמה ואין חיוב מיתה על ביאה זו, א"כ א"א לומר שהיא ממזר מחמת שהיא ערוה דאשת איש דאין כאן חומר דערוה דהוה כביאת בהמה.

בחידושי ר' ראובן שם כתב דאפשר לומר שאף אם הטעם של ממזרות הוא מחמת שלא תופס קידושין מ"מ י"ל שבעינן שמניעת הקידושין תהא מחמת חומר של ערוה ולא סתם שלא תופס קידושין, ולכן בעבד ועכו"ם שמניעת הקידושין אינו מחמת ערוה הולד כשר, ולפי"ז כתב שמכיון שבעינן מניעת קידושין חמורה של ערוה שהיא גורמת לממזרות אפ"ל דבעבד שהוא גברא דלאו בר תפיסת קידושין א"א לומר שיש כאן חומר של ערוה שהרי הוא גברא דלא בר תפיסת קידושין, ומה שיש גם איסור אי"ז סיבה לממזרות, והביאור בזה י"ל ע"פ מש"כ לעיל שכל הטעם של ממזרות הוא מחמת שיש כאן ביאת אישות מקולקלת, ולכן הקלקול הוא רק כשיבת האי תפיסת קידושין הוא מחמת איסור אבל אם הוא מחמת עבד ועכו"ם בעצם אי"ז סיבה לממזרות, [וכתב לבאר לפי"ז מש"כ תוס' לעיל טז ע"ב בקושיתם לדון דלר"ע דאין קידושין תופסים בחייבי לאוין והולד ממזר מ"מ בעבד ועכו"ם אפשר שאין הולד ממזר כיון דלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחר וכמבואר בגמ' כאן, והקשה הרי בעבד איכא לאו דלא יהא קדש, וא"כ איכא גם איסורא ואמאי לא הוה ממזר מה"ט אלא דע"כ דאין חומר האיסור סיבה לממזרות אלא האי תפיסת קידושין והכא שהוא עבד לא יועיל מה שיש איסור שגורם לחסרון תפיסת קידושין].

אמנם תוס' להלן מט ע"ב מבואר דלא כהרשב"א שתוס' כתבו לבאר הא דמבואר בגמ' שהבא על יבמה לשוק אין הולד ממזר, דס"ד דהוה כעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל דשהולד ממזר כיון דלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחרני שהרי אף ליבם עצמו אין קידושין תופסין, ולמבואר ברשב"א הטעם בעבד ועכו"ם שלא הוה ממזר משום דמניעת הקידושין אינה מחמת איסור, ולכן לא דמי לאשת אב, והרי ביבמה לשוק הטעם דלא תפסי קידושין הוא מחמת האיסור וא"כ אע"פ שאין קידושין תופסים בה כלל מ"מ הוה דוימא דאשת אח שהוא מחמת האיסור, ומבואר שתוס' חלקו על הרשב"א וסבר דזה עצם זה מה שאין תופס בה קידושין הוא סיבה לממזרות ולכן היכא דלא תפסי כלל לא דמי לאשת אב, אולם צ"ב כק' הרשב"א דבמקום שלא תפסי כלל יש יותר סיבה לממזרות, אבל אפשר דשיטת תוס' דממזרות היא רק באופן דשייך בה אישות וכשבא עליה ביאה זה נחשב זנות שהוא סיבה לממזרות, אבל אשה דל"ש בה אישות כלל ולא תפסי בה קידושין ממילא כל ביאה לא חשיבה ביאה זנות דל"ש בה ביאת אישות ולכן לא דמי לאשת אב.

ב. הנה תוס' מה ע"א כתבו להוכיח שממזרות תלוי באי תפיסת קידושין מהא דמקשה הגמ' לרבא דסבר אי עביד לא מהני מהא דאלמנה לכהן גדול דתפסי בה קידושין, ודוחה הגמ' דכיון דכתיב בקרא ולא יחלל ע"כ דחילול הוא עושה ואין עושה ממזרות, ואם לא היה תופס בה קידושין הרי הוא ממזר, ומבואר שאם לא היה תופס קידושין הולד היה ממזר, ומקשה תוס' על ר' יהושע דסבר שממזרות אינה תלויה באי תפיסת קידושין, והקשו הקובץ הערות ור' ראובן שם שהרי דעת רבא דעכו"ם עבד הבא על בת ישראל הולד כשר והרי הרשב"א ביאר דממזרות אינה תלויה באי תפיסת קידושין לבד אלא תלוי בחומר האיסור ערוה וא"כ קשה דהתם מה שלא תופס הקידושין הוא מחמת דין של אי עביד לא מהני ולא מחמת חומר איסור ערוה, וא"כ מה הוכיחו תוס' מכאן שבכל מקום שלא תופס קידושין הולד ממזר, [ולמבואר שתוס' חלקו על עיקר דברי הרשב"א א"ש], אלא דהגמ' שם צ"ב לדעת הרשב"א עיי"ש מש"כ לבאר.

ג. והביאו הראשונים גירסת רב האי גאון דגריס דמאן דמכשיר סבר דדוקא אשת אב 'דזרעו מיוחס אחריו אבל עכו"ם ועבד אין זרעו מיוחס אחריו' דעבד הוא עם הדומה לחמור, ועכו"ם אע"פ שאית להו יחס לעצמם מ"מ כשבאו על בת ישראל אינו מתיחס אחריהם, והיינו שכל הסברא שהולד ממזר הוא משום שהוא מתיחס אחריהם שניהם, וכיון שיש כאן ביאת עבירה הולד ממזר, אבל בעכו"ם שבא על בת ישראל שאינו מתיחס לעכו"ם ורק מתיחס לישראל לכן אין כאן סיבה לממזרות, ועי' בתוס' קידושין עה ע"ב שכתב דביאת בהמה אינה עושה ממזרות כיון דל"ש שהוא יתיחס אחר בהמה וה"ה בעכו"ם ולכן ל"ש לומר שהולד ממזר, [עי' חידושי הגר"נ אות רפב].

ולפי"ז אין הכרח למש"כ הרשב"א דהא דלא תפסי קידושין הוא מחמת השם ערוה, אלא כו"ע מחמת שלא תפסי קידושין אלא דכיון שאינו מתיחס אחריו לכן אינו ממזר, **אלא** דצ"ב מה הסברא דהך מד"א דאם היא אשת איש הולד ממזר, דאם הטעם של ממזרות משום שהולד לא מתיחס אחר העכו"ם א"כ מה הטעם שהיא מקודשת שיהא ממזר וצ"ע.

וכתב הריטב"א דיש לפרש אף לגירסא דילן מש"כ הגאונים דכיון שלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחרני לכן הולד לא נגרר אחריהם ולא מתיחס אחריהם רק אחר האשה.

ד. בעיקר המחלוקת בעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל אם הולד ממזר או כשר, בפשוטו נראה דאם הוא כשר היינו שהוא ישראל גמור, וכן מפורש בריטב"א כאן, וכן מתבאר מהראשונים שכתבו לדון למד"א הולד כשר האם הוא כשר לכהונה, וע"כ שהוא ישראל גמור הוא, **אולם** בשיטת תוס' לעיל טז ע"ב [ד"ה אמורא] בסו"ד ולעיל כג ע"א [ד"ה קסבר] מבואר דלמד"א עכו"ם הבא על בת

ישראל הולד כשר היינו שהוא עכו"ם וצריך גירות להיות ישראל, וכן מבואר ברש"י קידושין סח ע"ב ותוס' קידושין עה ע"ב ע"ש היטב, ועי' במהרש"א משי"כ לפרש בכונת תוס' שם ועי' במהרש"א לעיל טז ע"ב.

והנה בגמ' לעיל כג ע"א מבואר שהטעם לומר שהולד ממזר הוא דילפינן מקרא דכי יסיר את בנך מאחרי דבנך הבא מעכו"ם קרוי בנך והיינו שיש פסוק ללמד שהולד ישראל, וביארו תוס' דא"א לומר שהוא עכו"ם ממזר דלא מצינו ממזרות בעכו"ם, ומשמע לכאורה דמד"א החולק סבר דלא דרשינן כך מקרא וא"כ נמצא שהמחלקות הוא מה דרשינן מקרא וצ"ע דכאן מבואר שנחלקו האם ילפינן מאשת אב או לא.

עוד הקשו האחרונים כמה קושיות על הראשונים דהולד עכו"ם א' בחי' הגרני"ט הקשה מהא דמבואר מה. דלמד"א דהולד כשר פסול הולד לכהונה דילפי' ליה ק"ו מאלמנה לכה"ג, ואם נימא דכשר הכונה שהוא עכו"ם תיפוק ליה דאם נתגירה פסולה משום דגירות אסורה לכהונה, ב' עוד הקשה אמרי משה סי' כ"ז מהא דמבואר דאמר ליה רב יהודה לאחד שנולד מעכו"ם ועבד שבא על בת ישראל זיל איטמר או נסיב בת מינך, ופרש"י בת מינך מן העכו"ם הכשרה כמותך אבל בממזרת ושפחה לא תשא אלמא כשר הוא, ואם אמרינן דכשר היינו שהוא עכו"ם א"כ כשנתגייר מותר בממזרת דקהל גרים לא איקרי קהל, ג' עוד הקשו האחרונים דבבכורות דף מז. קאמר הגמ' דעכו"ם שבא על הלוייה ולדה א"צ פדיון דלוי פסול מיקרי, וקאמר הגמ' שם לא תימא למד"א אין מזהמין את הולד אלא אפי' למד"א מזהמין את הולד לוי פסול איקרי, וכתבו תוס' ביבמות כג. שהכונה בגמ' דמד"א אין מזהמין את הולד היינו דהולד ממזר אבל מד"א מזהמין היינו דאינו ממזר אלא עכו"ם ומזהמין עש שם עכו"ם ששטופים בזימה, והיינו כשיטתם כאן דכשר היינו עכו"ם, ועי' קאמר הגמ' דאין צריך פדיון דלוי פסול מיקרי, וצ"ע דאם הולד עכו"ם איך חשיב 'לוי פסול' הא מתיחס אחר אביו שהוא עכו"ם ומה שידן של פדיון הבן כלל.

בזכר יצחק [סי' ל'] כתב ביאר בכל הענין דעכו"ם אינו כישראל בתרתי א' שפטור ממצות וב' שאסור לבוא בקהל, ודין אחד לא מחייב את השני, ולכן כתב דעכו"ם שבא על בת ישראל לכו"ע הולד חייב במצות, [ועי' בחי' הגר"ש יבמות סי' י"ב שהאריך להוכיח כדבריו], והיינו שלענין זה דינו כישראל וזה ילפינן מקרא דכי יסיר את בנך שהוא נחשב בנך, והיינו שהפסוק בא להפקיע את הכלל שיש בעכו"ם שהולד הולך אחר הזכר דכאן דינו כישראל לענין זה שלא יחשב עכו"ם גמור, אלא דיש עוד הלכה בדיני יוחסין דהיכא שיש ביאת עבירה הולד הולך אחר הפגום, וכיון שיש כאן פגום היה צריך להחיל פסול בולד ובוזה נחלקו כאן בסוגיא איזה פגם יהא לו שאם ילפינן מאשת אב דכל דלא תפסי קידושין אמרינן שהולד ממזר, אבל אם א"א ללמוד מאשת אב חל בו פגם של עכו"ם אבל אין הכונה שיהא דינו כעכו"ם לגמרי אלא לענין חתנות יהא בו פסול של עכו"ם, והא דלכו"ע לא אמרינן שיהא עכו"ם אלא ילפינן מאשת אב מבואר בקרן אורה לעיל טז ע"ב דהיכא שיש לפסול מצד ממזרות הוא עדיף טפי וכמו שמבואר בתוס' קידושין סז ע"ב, ולכן לענין היתר קהל אסור לו לבוא בקהל עד שיטבול.

ולפי"ז שבעצם הוא מיוחס לישראל י"ל שלענין פסול של כהונה לא חשיב כגירות כיון שהיה לה יחוס של ישראל ולכן בעי הגמ' למילף מק"ו דאלמנה, וכן נמי י"ל דיש לו דין של קהל שאסור בממזרת דאע"ג שגר מותר בממזרת הכא כיון דלענין יחוס חשיב קהל ישראל לא משתנה היחס אצלו אחר הגירות, אלא רק לחייבו במצות ולא לענין עצם היחוס, ועי' באמרי משה תחלת סי' כ"ז שהוכיח שיש פסול קרובה לכו"ע ועי' כמשי"כ דיחוס יש לו לישראל אלא שיש עוד הלכה של הלך אחר פסולו, ע"ע חידושי ר' ראובן סי' כב.

ה. גמ' כיון דאמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה. לכאורה נראה דכונת הגמ' דקאי כמד"א דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, והוא ישראל גמור לכן הוא בכלל מקרב אחיך, **והנה** לעיל הובא דמשמע ברש"י ותוס' בקידושין, ובתוס' לעיל טז ע"ב כג ע"א שלמד"א הולד כשר הכונה שהוא עכו"ם וצריך גירות, וא"כ קשה טובא אמאי חשיב מקרב אחיך הרי הוא גר גמור, ופסול להיות מלך, [והיה אפי"ל דכונת הגמ' דכיון שאמו מישראל והוא ממזר חשיב מקרב אחיך, שהא ממזר נמי מקרב אחיך הוא כמו שמבואר בתוס'], ועי' בחי' הגרני"ט כאן שעמד בזה, וכתב ע"פ דרכו דאף לדעת הראשונים דצריך גירות מ"מ אין דינו כעכו"ם ממש, אלא אף קודם הגירות יש בו מקצת דיני ישראל ע"ש, [וקצת מדויק כן ברש"י שכתב ואע"ג דגר בעלמא אסור למנותו וכו', ומשמע דאע"פ דהכא הוה גר מ"מ ל"ד לגר בעלמא], ועי' באמרי משה [סי' כז אות יא] שהביא מהא"ש דאף לפי הצד שהוא עכו"ם וצריך גירות כ"ז דוקא בעכו"ם שבא על בת ישראל, אבל בעבד שבא על בת ישראל אין סברא שהולד יהא עבד דמהכ"ת שהאדון יזכה בו ע"ש, וכן צ"ל לתוס' כאן שכתב דלשמואל דסבר הולד כשר ע"כ שלא נשא בת ישראל, ואם כשר הכונה עכו"ם מה קשה לתוס', אלא שעבד דין אחר אית ליה.

ו. תוס' ד"ה כיון דאמו. ולפירושו אמאי נענשו כיון דאמו מישראל, ברש"י בקידושין ע ע"ב [ד"ה כל דאמר] כתב דמסתמא לא הוה בני ישראל נונתים לו בת ישראל לינשא ולכן הוא עבד, וא"ש מה שהקשה תוס' דאין צד שאמו היתה מישראל.

בא"ד. ואע"ג דאמרינן בתוספתא אין מעמידים מלך אלא מן המשיאים לכהונה מ"מ תימא וכו', **הנה** בדעת רש"י לעיל נתבאר דכל הפסול כהונה הוא רק בבית אב לא בבן, ומוכח מכאן דתוס' ס"ל כדעת הרמב"ן דאף בן איכא פסול דילפינן מהק"ו אף לענין הבן, **אולם** עי' בביאור הגר"א סי' ו' ס"ק כ"ט בסופו שכתב דהא דאגריפס משום דבמלך בעינן שיהא כשר מכל צד, ומבואר דסבר דלענין מלך חשיב שלא מן המשיאים לכהונה, ועי' בשרש יעקב, **ובעיקר** משי"כ תוס' דלא הוה אלא מדרבנן, עי' ברמב"ן שכתב לישב דעת רש"י דמעיקר הדין צריך מלך שראוי להיות מן המשיאים לכהונה, וכ"כ תוס' סוטה מא ע"ב לישב דעת רש"י שם דשנה הכתוב מקרב אחיך תסים מלך דצריך שיהא אביו ואמו מישראל, ועי' להלן קב ע"א דדריש כן הגמ' לגבי דיני חליצה.

ז. תוס' בא"ד. ואומר רבנו שמואל דמסתמא עשה תשובה, ביאר המהר"ם שהוא ידע בעצמו שהוא אסור בישראלית כל זמן שהיה עבד ולכן לא נשא ישראלית.

ח. תוס' בא"ד. וי"ל דשמא היו מצפים שתהא גאותו מושפלת, הקשה **החזו"א** [גיטין קמ"ז יב] הא מבואר בגמ' דכל האומר מבית חשמונאי אנא הוה עבד, ולמבואר בתוס' דכיון שלא נתיאשו הוה עבד קשה וכי לעולם היה מצפים שתהא גאותו מושפלת הרי בודאי לאחר זמן כבר נתיאשו מהם וממילא הוה ישראל, וכתב בחזו"א דהוה יאוש שלא מדעת, כיון שהיורשים של בית חשמונאי לא היה

יודעים מי הוא יוצאי הורדוס, [ויש לעיין דמכיון שכולם ידעו שיש עבדים יוצאי חלציו של הורדוס, וא"כ היוצאים מבית חשמואי ידעו שלא יוכלו לתבוע את זה וממילא עכשיו נתיאשו וא"כ אמאי חשיב יאוש שלא מדעת אטו צריך לדעת ממה הוא מתיאש ועיין], עייש עוד בחזו"א ס"ק י"ג מש"כ בישוב קושית תוס'.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מה:

א. גמ' אטבלה להיה עובדת כוכבים לשם אתנתא. פרש"י לשם טבילת נדה ולא לשם טבילת גירות, מבואר דמהני טבילת גירות אע"פ שלא נתכונה בהדיא לשם טבילת גירות, ורש"י [ד"ה יכילנא] הוסיף דעובדת כוכבים לא טבלה לנדותה, וצ"ב מה הסברא בזה דהא מ"מ לא נתכנה לשם יהדות, ורש"י בסוף העמוד כתב 'ואותה טבילה עלתה לו דדת יהודית היא', משמע שישוד הענין של הטבילה שתהא טבילה בתורת דת יהודית, ואין צריך כונה במעשה הטבילה לגירות בדוקא, והיינו שעיקר הגירות היא טבילה רק שצריך שהטבילה תהא עבור יהדות ולכן כשטובלת לנדה חשיב שיש כאן טבילת יהדות, והט"ז [יו"ד רס"ח סק"ח] הוסיף דהסברא היא דאם לא היה אז בדעתה להתגייר לא היתה טובלת אף לנדותה, ומשמע שכונתו דע"כ אמרינן שבטבילה זו דעתו היה להתגייר, והנה בתוס' חד מקמאי ותו"י כתבו דע"כ צ"ל שכבר קיבלה עליה מצות, דאל"כ לא היה מהני הטבילה וא"כ אפ"ל שבאותה טבילה התכונה לשם יהדות, אולם אפ"ל שרק אחרי שקיבלה עליה מצות מהני טבילה נדה להתגייר, אבל בלא קבלת מצות לא.

והעירוני למש"כ במהרש"א בחידושי אגדות במס' מעילה שביאר ענין הטבילה של גירות, דהגמ' אומרת להלן הטעם שנשים צריכות טבילה כדי להתגייר דאל"כ במה נכנסו לברית, וביאר מהרש"א דהענין של הגירות הוא לעשות מעשה שמבדיל בין ישראל לעכו"ם ובזכר יש ענין הברית שיש אצל ישראל, אבל בנקבה דל"ש ברית יש את הענין של טבילה שהרי בישראל יש מושג של טבילת נדה, וזהו המעשה הבדיל את ישראל והעכו"ם ולכן כדי להתגייר צריכה לטבול, ולפי"ז א"ש טפי להבין שאם באמת היא טבלה לנדתה סגי לעלות לטבילת גירות דאותה טבילה היא חלוקה מעכו"ם ודו"ק.

הרמב"ם הלכ' איסורי ביאה [פ"ג ה"ט] מבאר הסוגיא באופן אחר, וז"ל גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנהג בדרכי ישראל שטובל לקרוי ועושה כל המצות הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואע"פ שאין שם עדים בפני מי נתיייר, ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל אין משאין אותם עד שיבאו עדים או עד שיטבול לפנינו הואיל והחזקו גוים עכ"ל, מבואר דאין כאן נדון להכשיר טבילת נדה לטבילת גירות אלא הנדון הוא האם אפשר לדון אותו כישראל שאומר שטבול כדין ע"פ מה שמתנהג עכשיו כישראל, ועי"ז כתב הרמב"ם שמחזקים אותו כגר צדק.

ועי' במגיד משנה דלהכשיר הבנים שנלדו כבר ולהחזיקם כגרים מהני הך סברא דכשעושה עכשיו מעשה יהדות לתלות שנתגייר כדין, אלא דמ"מ סבר הרמב"ם שאם בא לינשא צריך ראייה שנתגייר כדין, [ולא ברור לי א"כ איך אפשר להתיר הבנים שכבר נולדו דמשמע אף לינשא כדמבואר בגמ' שהנדון היה לבן לינשא], ועי' בשו"ע רס"ח סע' י' שהביא כדברי הרמב"ם ומשמע דלא מהני טבילת נדה להחשיב טבילת גירות, ובסעי' ג' שם הביא השו"ע כפרש"י דאם טבלה לנדתה מהני טבילת גירות, ולכאורה הוא סתירה ועי' בקרן אורה וצ"ע. והנה הרמב"ן כאן הקשה על הרמב"ם אמאי לא אמרו בסוגיא מי לא שמר שבת אחת דזה יותר קל, ואמאי בעינן דוקא טבילה.

ב. גמ' ההוא דהוה קרו ליה בר ארמאה. הקשה מהרש"א מ"מ אם אמו מישראל הרי הוא ישראל גמור, ואם אמו היתה גויה מה איכפת לן מה היה אביו הרי אפילו היה אביו מישראל דינו שהוא עכו"ם, ותי' דאע"פ שאמו מישראל מ"מ נפק"מ לענין שלא יהא פגום לכהונה, מיהו כ"ז לדעת הרמב"ן דסבר דאף הבן נפסל, אבל לדעת רש"י דרק הבת פסולה לכהונה א"א לומר כן, **ובקרני ראם** כתב דלפי הדעות שהובא לעיל שהכונה בגמ' כשר שהוא עכו"ם גמור, א"כ איכא נפק"מ דאם אביו נתיייר כדין הוא יהא ישראל, ועי' בקרבן נתנאל אות ש' מש"כ עוד נפק"מ בזה ועי' בקרן אורה.

ג. גמ' מי לא טבל לקרי. בהגהות חשק שלמה הביא בשם הגאון ר' ישראל סלנטר שהקשה הרי לטבילת עזרא חציצה אינו פוסל, ועוד דאין צריך דוקא ארבעים סאה ובמים שאובים סגי, עיי"ש האריך בזה, ועי' במנחת חינוך מצוה קפ שהביא כן בשם גדול אחד.

ד. תוס' ד"ה מי. וי"ל דהא דבעינן ג' היינו לקבלת מצות אבל לאל טבילה, בביאר הך דינא יש לפרש דעיקר הגירות הוא קבלת מצות דז"ל הרמב"ם הלכ' איסורי ביאה פ"ג ה"ד וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, משמע דרמב"ם שישוד הגרות הוא קבלת עול מצות, אלא שצריך מילה וטבילה, ולכן מה שצריך ג' הוא דוקא בשעת קבלת מצות, **אולם** עי' בדגול מרובה [רס"ח ג'] שכתב דבגר קטן שאינו מקבל עליו מצות צריך שהטבילה תהא לפני ב"ד, ומבואר מדבריו דבעצם הטבילה ג"כ צריכה ב"ד, אלא דאם קיבל מצות בפני ב"ד חשיב הטבילה בפני ב"ד, ולכן בגר קטן שלא היה קבלת מצות צריך לכה"פ שהטבילה תהא לפני ב"ד.

ה. תוס' בא"ד. ויש מפרשים דכיון שידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמו, בגליון מהרש"א ציין להא דמבואר בבית שמואל [סי' מ"ב ס"ק י"ב] שהביא דעת המרדכי דגם בקידושין סגי בעידי ידיעה בלא ראייה, והיינו דע"י אומדנא חשיב שיש עדות לקיומא, ומבואר דס"ל לתוס' דדין ב"ד בגירות אינו הלכה שצריך דעת ומעשה ב"ד, אלא שצריך שהדבר יהא מבואר לפני הב"ד ולכן דבר שמועיל לעדות דחשיב ידיעה לענין עדות מהני לענין גירות, והוא חידוש, [עי' קו"ש כתובות אות לג].

ע"ע בריטב"א שכתב דע"כ שצריך עדות בשעת טבילה דכתיב 'משפט' ומבואר מדבריו דהוא הלכה שצריך מעשה ב"ד ולכן הכל צריך להיות בפני ב"ד, ולכן פ"י הריטב"א דבאמת כל הסוגיא מיירי הכא שהיה בפני ב"ד, אלא דהחדוש כאן דאע"פ שלא פירש בהדיא בשעת הטבילה שהוא טובל לשם יהדות אלא טבל סתם דאמרין דעלתה לו טבילה, ועי"ש שפירש כונת הגמ' דאמר מי לא טבלה לנדתה או מי לא טבל לקרוי.

ו. גמ' הלוקח עבד מן העובד כוכבים וקדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו בן חורין. ע"י היטב בכל הסוגיא דמבואר דאם יש קנין הגוף לעבד אין בכוחו לטבול ולהיות בן חורין, אלא שאם עדיין הוא לא קניו בקנין הגוף יכול לטבול להיות בן חורין, וזה החילוק שאם קנה עבד מעכו"ם שהיה לעכו"ם בעבד רק זכות של מעשה ידיים לכן יכול לטבול ולהיות בן חורין, אבל כשעכו"ם מכור את עצמו לישראל להיות עבד הרי הקנין נעשה קניו לו קנין הגוף ולא מהני הטבילה שלו להיותר ישראל.

ומבואר בגמ' שאם לא קדם העבד וטבל לשם בן חורין יכול האדון להטביל אותו לשם עבד ע"י בסוגיא להלן מז ע"א, וצ"ב מהיכן זכה בזכות זו הרי הגמ' אומרת דעכו"ם גופא לא רי ליה מאי דקני הוא דמקני ליה לישראל וא"כ מהיכן זכה הישראל בזכות הזו להטבילו לו שיהא קניו לגמרי קנין הגוף, וביארו בזה [ע"י שיעורי הגר"ש כאן וחי' הגר"נ גיטין אות קכג] שאע"פ שכל הקנין של עכו"ם הו' רק למעשה ידי בלבד ואין גופו קניו אין הכונה שיש לו רק זכות של מע"י, אלא דיש לו לעכו"ם קנין עבדות וחל עליה שם עבד, אלא שנלמד מהפסוק ולא הם קונים מכס שיש חילוק בין דיני העבדות של עכו"ם לישראל שבע"כ התורה עבדות אינו נותן רק זכות במע"י, אבל כיון שהעבד מכר לאדון את השם עבדות שלו לכן כשקנה הישראל מהעכו"ם חלו על העבד כל דיני העבדות של ישראל, וקנין עבדות של ישראל נותן כח בקנין הגוף ולכן יכול להטבילו בע"כ להיות קניו לו לגמרי, וכונת הגמ' דעכו"ם גופא לא קנייניו שבפועל אין גופו קניו לעכו"ם ולכן כ"ז שהישראל לא הטבילו יכול לטבול להיות בן חורין.

ונראה הדברים מפורשים בדברי רבנו אברהם מן ההר [ד"ה לא שנו] ז"ל וטעמא דמילתא דסתם מוכר מסלק עצמו מגופו ומקני גופו למאן דקני ליה, ומכ"כ מכר עצמו לגוי הו' לן למימר שקנה גופו, אי לאו דבהדיא אמרין לא הם קונים זה את זה, ומשום ההיא דרשה לא קני אלא למעשה ידי וכי אתי ישראל וזבין ליה מגוי כי מקני ליה הגוי זכותיה בכספא או בשטרא או בחזקה לא מצי לאקנוי זכותא דאית ליה בגויה, הילכך מצי האי לגיורי נפשיה ולטבול לשם בן חורין כל זמן שלא הטבילו רבו לשם עבדות, וכי אסתלק זכותא דגוי ושב האי עבד משועבד לישראל מצי למכפיה ישראל לטבול לשום עבדות הואיל ומכר עצמו דסתם מוכר עצמו מסלק עצמו מגופו ומשום הכי יש לו לעבד רשות לצאת בן חורין ורשות לאדון לכופו לטבול לשם עבדות, עכ"ל ומבואר כמש"כ האחרונים שבעצם המוכר עצמו לעבד יש כאן מכירה על כל העבדות שבו, אלא שעכו"ם בפועל אין יכול לזכות בכל קנין העבדות.

מיהו צריך לבאר עדיין שהרי בראשונים [רמב"ן רשב"א ריטב"א] מבואר שקודם שטבל אין לו לישראל קנין הגוף שכתבו שמכיון שיכול העבד לטבול לשם בן חורין ע"כ שאין לו קנין הגוף, ולכן אם רוצה האדון לשחררו יכול אין צריך גט שחרור אלא יוכל לומר לו באפי תרי זיל, וא"כ ע"כ שקנין הגוף חל רק לאחר הטבילה, וצריך להבין איך חל הקנין העבדות לאחר הטבילה אטו טבילה מעשה קנין הוא, וע"י באמרי משה [כב] שהקשה כן, ונראה לבאר דכיון שיש לישראל שיעבוד של מעשה ידי ויש לו קנין עבדות שיהא עבד גמור שלו וכמו שנתבאר לעיל בשם ר' אברהם מן ההר שהעמיד עצמו לעבדות אלא שאצל עכו"ם העבדות היתה רק למעשה ידיים לכן כשבא אצל ישראל יכול להעשותו עבד גמור, אלא דזה נעשה לאחר הטבילה שאחר הטבילה חלו עליו דיני עבד דל"ש לומר שיהא בו דיני עבדת לחייב במצות כאשה ויהא בו רק שיעבוד רק מע"י בלבד אלא ע"כ שהעבדות הוא מחמת שחלה עליו כל קניני העבד, וממילא מעתה כלפי הממון נעשה הישראל בעלות על גוף העבד לענין שאר דברים כגון מציאה ומתנה, אבל באמת הטבילה אינה חלות קנין כלל.

דף מו.

א. גמ' עובד כוכבים גופא לא קני ליה. והיינו דעכו"ם אינו קונה קנין הגוף כמו שילפינן להלן מקרא דולא הם קונים זה מזה, והקשה הריטב"א דלכאורה הוא סתירה לסוגיא ב"ק ק"ג ע"ב דמבואר שאף בע"ע הנמכר לעכו"ם אמרין ביה גופו קנוי, ותי' הריטב"א שכונת הגמ' ב"ק דלגבי איסור גזל עכו"ם חשיב כמשכון ולכן לא הוה כהפקעת הלואתו, ולעולם אין בנמכר לעכו"ם קנין גוף להצריך גט שחרור, אולם הקרן אורה שהביא שנחלקו הראשונים בשטמ"ק ב"ק שם שהרא"ש בשטמ"ק כתב דהוה כדקל לפירותיו ולא הוה כשיעבוד גרידא וצ"ע א"כ מה שייד לומר מפקיע מידי שיעבוד בזה.

ב. גמ' וכיון דקדם וטבל אפקעיה לשעבודיה. בפשוטו נראה דלאחר שטבל ונעשה בן חורין פקע גם קנין של מעשה ידיים שהיה קניו לעכו"ם, וכן מבואר ברמב"ן וברשב"א שכתבו דאע"פ שהעבד קנה עצמו מ"מ צריך לשלם לאדון הישראל קנין של מעשה ידי דקא משתרשי ליה, שהרי הרויח ע"י טבילתו שא"צ להשתעבד יותר, וקשה מה הטעם שפקע קנין מעשה ידיים הרי ישראל יכול לקנות חברו ישראל למע"י, ומבואר דאע"פ שישראל יכול למכור עצמו לישראל אחר מ"מ כ"ז רק בתורת עבד עברי לשם שנים או שיהא פועל שלו, אבל יהא קניו למעשה ידי לעולם לא משום דהוה בכלל כי לי בני ישראל עבדים וע"י בזה.

אולם התוס' ישנים כתב 'ולא איתא לרב אלא מעשה ידו', מבואר דבאמת אין לו כח להפקיע קנין של מעשה ידיים, [אולם מש"כ שכתב שצריך לכתוב שטר על חצי דמי צ"ב כונתו ואפשר שהוא לשון המשנה בגיטין מא], וצריך לבאר לפי"ז א"כ מה כונת הגמ' אפקעיה לשעבודיה, ונראה ע"פ מש"כ הגר"ח הובא להלן דמדיני העבדות הוא שיש לישראל שיעבוד שיוכל להטבילו את העבד לשם עבד כנעני גמור, ושיעבוד זה הפקיע ע"י הטבילה.

והנה הראשונים הוכיחו מכאן דאם קנה עבד מעכו"ם ורצה לשחררו קודם שהטבילו לשם עבדות דא"צ גט שחרור, והטעם דכיון שלא קנה אותו רק למעשה ידו אין לו בו קנין הגוף, והר"י דומה להא דמקשה הגמ' בקידושין דאמאי עבד עברי צריך גט שחרור לימא ליה באפי תרי זיל, ודוחה הגמ' התם משום דע"ע גופו קנוי, והראשונים ביארו דהיינו שיש לו קנין איסור, אבל הכא דאין לו רק מע"י א"צ גט שחרור, וע"י בנמוק"י מה שכתב לדון מהסוגיא בב"ק ק"ג. דמבואר דהקנין שיש לעכו"ם בישראל בע"ע הוא גופו קנוי, ועי"ש מש"כ לבאר דכונת הגמ' דלא הוה רק כמשכון ולא שיש לו קנין בגוף הישראל, וע"י בקרן אורה ובחזו"א שם סק"ו.

הערות וצינונים פרק החולץ

דף מו.

א. גמ' כדברא דאמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד. מבואר בגמ' שלולא דינא שרבא א"א לא היה חל הגירות, וכן מבואר בהמשך דדעת רב אויא שעובד כוכבים גופיה והיינו שעכו"ם שמכר עצמו לישראל אין יכול לטבול לשם בן חורין, והקשה הגר"ח [פ"י מאיסורי ביאה הי"א] אמאי הגירות הוא סתירה לקנין הממון, דאע"פ שאם יחול הגירות יפקע הקנין של הממון, מ"מ דבר זה הוא ממילא דעיקר ענין הגירות הוא להיכנס לקדושת ישראל וממילא ל"ש שיהא קנין עבדות בישראל, ועוד צ"ב דאם החילוק הוא דבישראל שקונה עבד יש בו קנין הגוף, ועכו"ם שקונה עבד אין לו רק קנין ממון אמאי צריך להגיע להלכה שהקדש וכו' מפקיע מידי שיעבוד, הא בל"ז אין מה שיעכב את הגירות מלחול דאין בו רק קנין ממון.

וביאר הגר"ח דהכונה בגמ' לישראל קונה עכו"ם קנין הגוף, היינו 'קנין עבדות' והיינו דיש על העבד חלות דין עבד, וכתב הגר"ח דאע"פ שאין לאדון עדיין קנין איסור בעבד כ"ז שלא טבל, וכל הקנין שיש לאדון קודם טבילה הוא רק קנין הגוף של ממון של מעשה ידים [וכן אפשר דמציאה ומתנה שלו], מ"מ אית ליה קנין הגוף שיכול להטבילו לשם עבדות ושיחולו בו כל דיני עבד שנתחייב במקצת מצות וכל איסורי עבד, ולכן אף אם יטבול העבד לשם בן חורין לא תועיל הטבילה, דמכיון שקנוי לו לעבדות זה גורם שמעשה הטבילה תתפרש לשם עבדות ולא להיות בן חורין, ונמצא לפ"ז שאין הקנין ממון מעכב את החלות גירות, אלא הקנין ממון גורם שע"י הטבילה יחול דין גירות של עבדות.

ובזה ביאר הא דבעינן לדין של הקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד, דחלוק בין קונה עבד שהיה אצל עכו"ם לקונה עבד מעצמו, שכל הדין שיש לו קנין בגוף העבד שיכול להטבילו הוא רק בכה"ג שהעבד מוכר עצמו לישראל, אבל בקונה עבד שהיה אצל עכו"ם הרי לעכו"ם לא היה לו קנין הגוף אלא שהיה לו קנין של מע"י בלבד, לכן בשעת הקנין לא נעשה גופו קנוי לישראל אלא שיש לו שיעבוד על העבד שיוכל להטבילו וע"ז יחול בו כל קניני העבדות, וכיון שהוא רק שיעבוד יכול העבד לקדום וליטבול לשם בן חורין וממילא יפקע שעבוד העבדות משום דינא דרבא דהקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד, [והטעם שזוכה בעבד שיש לו שיעבוד להטבילו הוא כמש"כ לעיל שמעיקרא כשנמכר לעכו"ם הפקיע את כולו להיות עבד ולכן כשהוא נקנה לישראל יש בו כח לעשותו לעבד, אבל כ"ז אינו בגדר קנין אלא שיעבוד שיכול להפוך אותו לעבד גמור ע"י הטבילה].

אולם האמרי משה [סי' כב סק"א] ביאר באופ"א דבאמת כשהישראל קונה עבד דאית ליה קנין הגוף אף קודם טבילה יש בו קנין איסור, [ואם בא לשחררו צריך גט שחרור ונראה מדבריו דאף קודם טבילה יהא איסור של לא יהא קדש], ולכן אם העבד טובל לשם בן חורין לא נעשה בן חורין כיון שהוא קנוי בקנין איסור לישראל וחשיב עבד, וע"י חזו"א סי' קלד לדף מו ע"א.

ב. גמ' מתיב רב חסדא מעשה בבלורית הגירות שטבלו עבדיה לפניו אין אחריה לא. כונת רב חסדא להוכיח דלא מהני טבילת העבד לאחר שנמכר לישראל דקנין הישראל מעכב, וצריך לבאר במה פליג, והנה לביאר הגר"ח שהובא לעיל נראה דס"ל לר"ח דאע"פ שלעכו"ם אין קנין הגוף בעבד ורק קנין של מע"י, מ"מ כשבא אח"כ לרשות ישראל חל עליו דיני עבדות והקנין ממון נעשה לקנין הגוף, וכמו שביאר דהיכא שהישראל קונה מהעכו"ם את עצמו יש לו קנין הגוף לענין זה שיכול להטבילו, ולכן בכה"ג אין העבד יכול לטבול לשם בן חורין, ס"ל לר"ח דאף בקונה מהנכרי נעשה הקנין מעשה ידים לקנין הגוף ולכן לא יוכל לטבול, [וע"י היטב בחי' הגר"ח בסוף ד"ה ויסוד, שנראה מדבריו ביאור זה].

ואפש"ל באופ"א דהנה הגר"ח כתב דקנין מע"י של עבד אינו קנין של עבדות כלל אלא הוא קנין מע"י, [וזה גופא נתמעט בקרא דאתם קונים מהם שאין מושג של קנין של עבדות בעכו"ם], אולם יש שביארו וכן נקט בחי' ר' נחום גיטין דף לו ע"ב דאף לעכו"ם יש קנין עבדות, אלא שחלות קנין העבדות הוא רק לענין זה שיש לו זכות של מעשה ידים, אלא דהיכא שהעכו"ם מכרו לישראל כיון שקנין עבדות של עכו"ם הוא קנין לענין שיש לו קנין הגוף ממילא יכול להטבילו, ולפי"ז יש לבאר דזהו כונת רב חסדא להקשות דלפניה אין לאחריה לא, דכיון שהיא נתגירה ממילא הקנין עבדות שלה בעבדים נעשה עכשיו לקנין הגוף וממילא הוה כמו ישראל שקנה עכו"ם דיש לו קנין הגוף ולכן ל"ש לטבול להיות בן חורין, ויש להוסיף עוד דבעיקר דברי הגמ' דהישראל זוכה בקנין הגוף של העבד אע"פ שהעכו"ם לא היה לו קנין זה, כתב בחי' ר' אברהם מן ההר לבאר דמעיקרא העכו"ם מכר את עצמו לגמרי, ואף את קנין גוף שלו, אלא דלעכו"ם אין כל לקנות קנין הגוף של עכו"ם חברו, אבל כיון שהוא מכרו לו לכן כשבא ליד ישראל אח"כ, שבישראל נתחדש קנין הגוף בעכו"ם ממילא יש לו זכות בקנין הגוף של העבד, ונמצא דהמעשה קנין של עבדות של העכו"ם היה לו סיבה לקנות קנין הגוף אלא שבפועל לא חל הקנין על זה, ולכן היכא שבא ליד הישראל אח"כ ממילא הקנין הגוף חל לישראל, וע"ע בחזו"א קל"ד סק"ב ובאמרי משה שם סק"ב שביאר באופ"א, ובמש"כ רש"י בבלוריא לפי שהן גרים כתב ברש"י ובחי' אנשי שם דל"ד דהא הם השתא עבדים, וכן צ"ב סו"ד רש"י שכתב דעכו"ם ישראל לא קני לגופיה, והרי עדיין אינם ישראל].

ג. גמ' אמר רבא לפניו בין בסתם בין במפרש לאחריה במפרש אין בסתם לא. פרש"י דקודם שנתגירה הדין הוא בין בסתם בין במפרש נעשו בן חורין, אבל לאחר שנתגירה רק אם פירש הדין דנעשו בן חורין אבל בסתמא נעשו עבדים, ולכאורה הטעם הוא דלאחריה איכא אומדנא שרוצה להיות עבד ולכן צריך לגלות להדיא שאינו רוצה להיות עבד, והקשה החזו"א דממ"נ אם מיירי שקיבל עליו מצות קודם לכן ואח"כ טבל בסתמא אמאי חשיב סתמא, הא מבואר בתוס' לעיל מה ע"ב דהיכא שקיבל מצות בפני ג' א"צ טבילה בפני ג', וע"כ דהסברה היא משום דאמרין ע"ד הראשונה הוא עושה, וא"כ אם קיבל מצות להיות בן חורין אף אם יטבול סתמא הוא בן חורין, וכתב בחזו"א דע"כ צ"ל שמייירי שהוא טוען שהוא טבל לשם בן חורין, ואע"פ שאינו נאמן מ"מ הוה סתמא ובהו יש חילוק דלפניה דאף בסתמא הוא לשם בן חורין מספק האדון לא יוכל להשתעבד בו, אבל לאחריה כיון שבסתמא הדין שהוא עבד לכן יכול לעשות ספק מכח מה שטוען קיבל עליו מצות וטבל לשם בן חורין.

אולם גי' הרי"ף והרמב"ם בגמ' בפניה אין שלא בפניה לא, והחילוק הוא אם טבלו בפניה א"צ צריך לפרש, אבל אם טבלו שלא בפניה צריך לפרש שהוא לשם בן חורין ולעולם מיירי לאחר שנתגירו, וכתב הרשב"א שמוכח כן מהא דמבואר בגמ' ע"ש.

ד. גמ' אמר רב איזא ל"ש אלא בלוקח מעובד כוכבים אבל עכו"ם גופיה קני. ויליף מקרא דאתם קונים מהם לגופו אבל עכו"ם אינו קונה עכו"ם חברו רק לענין מעשה ידיו, לעיל הובא בשפ הגר"ח שאף בקונה מעכו"ם דיש לו קנין עבדות וגופו קנוי קודם טבילה, מ"מ קנין איסור אין לו עד שיטבול, והא דאם טובל לשם בן חורין לא אהני הטבילה כיון שיש לו קנין בגופו לענין זה שיוכל להטבילו, **אולם** בחזו"א [קלד א] נראה דס"ל דלא רק שגופו קנוי אלא דאית ליה קנין איסור קודם טבילה, וכל הטבילה היא כדי שיתחייב במצות כאשה, וכתב בחזו"א דאין צריך קבלה מצות בפני ב"ד, אלא כל שהסכים לכך בשעת מכירה שרבו יטבלו ויקבל עליו מצות של עבד, חשיב שקיבל מצות בפני ב"ד, וכן כתב באמרי משה סי' כב א' דאף קודם מילה וטבילה אית ליה לאו דלא יהא קדש, ע"ש עוד בס"ק גי' מש"כ בשם המחנה אפרים.

והנה בעיקר הקנין שיש לישראל בעכו"ם קודם טבילה כתב הרמב"ן דאם ירצה לשחררו צריך גט שחרור אלא דהעבד בעצמו לא יוכל לזכות בזה דאין לו יד דהוה כשורו וחמורו, וכל מה דמבואר דגיטו וידו באים כאחד הוא רק היכא שטבל דיליפנן לה לה מאשה, אבל כ"ז שלא טבל לא, ולכן צריך ליתן אותו לאחר שיזכה עבורו, וכתב דאין חסרון במה שהעבד אין יכול לעשות אחר שליח ע"ש עוד, ומבואר מדברי הרמב"ן דיש קנין איסור אף קודם טבילה דאם לא כן לכארה מה שיד לדון שיהא דין של גט שחרור, ע"י באמרי משה שהאריך בכ"ז.

ע"ע בנמוקי"י שכתב שלפי דברי ר' איזא עבדים ישמעלים שלנו אינם יכולים להתגיר אלא לדעת רבן ואם נתגירו שלא לדעת רבן אין טבילתן כלום, מבואר דבריו שאע"פ שאין יכול לטבול העבד לשם בן חורין מ"מ לדעת רבו יכול לטבול לשם בן חורין, וצ"ב דכיון שיש לו קנין הגוף בעבד מה מהני הסכמת האדון, והאמרי משה [כב אות ו'] ביאר ע"פ מש"כ הגר"ח שהטעם שלא מהני טבילת העבד לשם עבדות משום דהיכא שיש לאדון קנין בגופו של העבד המעשה טבילה מצד עצמה מתפרשת כטבילה לשם עבדות, אבל עצם קנין העבדות אינו סתירה למעשה הגירות, ולכן באופן שהאדון נותן לו רשות ואינו מקפיד יכול לטבול לשם בן חורין וממילא יפקע קנין העבדות.

ה. גמ' פריך רב אחא אימא בכספא וטבילה. כונתו דאפשר דכל עבד אין בו קנין עבדות וגופו אינו קנוי כ"ז שלא הטבילו, וקודם לכן אין לו בו קנין רק למעשה ידיו, וממילא יוכל לטבול לשם בן חורין, ואע"פ שיש לו שיעבוד להטבילו מ"מ כשטבל לשם בן חורין פקע שיעבודו, **[ועי' בחזו"א סק"ד]** שכתב דיש לפרש דכונת רב אחא שחולק על עצם ההלכה שאפשר להטביל עבד בע"כ וס"ל דרק מדעתו של העבד יכול להטבילו לשם עבדות].

ו. גמ' אמר שמואל וצריך לתקפו במים. פרש"י שאפילו יאמר הוא לשם בן חורין לא קנה עצמו, נראה דרש"י מבאר דקאי באופן שקנה מהעכו"ם דבכה"ג אם טבל לשם בן חורין קנה עצמו, וע"ז מהני מה שהוא תוקף אותו במים ונותן עליו עול של מלאכה, שאע"פ שהעבד אומר שהוא טובל לשם בן חורין לא מהני.

וביאור הדבר ביאר הגרש"ש [סי' מא] שהכונה שצריך בטבילה לשם עבדות אינה כונה על חלות שחל ע"י הטבילה, אלא היא כונה לפרש את המעשה טבילה שצריך להגדיר את המעשה למעשה טבילה של עבדות, לכן היכא שמעשה האדון שמטבילו מורה על טבילת עבדות, אין בכח הכונה של העבד שמתכוון להפוך את זה לטבילה של בן חורין, כיון שמעשה הטבילה אינה מתיחס אליו אלא מתיחס לטובל אלא למטביל והרי הוא כמטביל כלי שמתפרשה מעשה הטבילה לאדון, ועי' בלשון הרמב"ן במלחמות שכתב שצריך לעשות כן שיהא כמטביל הוא ולא שהוא יהא טובל את עצמו, ונראה מדבריו דלא כרש"י שזה הלכה שצריך שלא יוכל לומר לשם בן חורין אני טובל, אלא דנתחדש כאן דין חדש שצורת הטבילה של עבד צריכה להיות ע"י האדון, שהאדון יעשה את מעשה הטבילה, ואף אם העבד יטבול מעצמו ויאמר שהוא טובל לשם עבד לא יועיל, ועי' באמרי משה כ"ב ז - ח מש"כ בכ"ז.

ז. גמ' בהדי דדלי רישא ממיא. כתב האור שמח [הלכ' מטמאי משכב ומושב פי"ב הכ"ב] דמשמע מכאן כדעת הכסף משנה פ"ו מאבות הטומאה שהטבילה אינה מטהרת רק כשהוא יוצא מהמקוה ולא כשהוא נכנס למים, ולכן רק כשהוציא את ראשו הניח על ראשו משא זה, דאם הכניסה מטהרת היה צריך להניח על ראשו כשהכניס ראשו למים, אולם הביא דלשון הטור ושו"ע כתבו לפיכך צריך להטלי עליו שום עבודה בעודו במים, ומשמע דלא בשעה שהוא יוצא מן המים אלא כשהוא בתוך המים, ואולי יש חילוק בין טבילת גירות לטבילה מטומאה, ועי' להלן מז ע"א שמבואר בלשון הגמ' שהטהרה היא כשעולה מהמים.

ח. גמ' כי נפקי צריכא גיטא דחירותא או לא. ברש"י ותוס' מבואר דהספק היה האם קנו אותם קנין הגוף או דלא קנו רק למעשה ידיו, ומבואר בתוס' דהספק היה האם דינא דמלכותא דינא מהניא לענין שיקנה גופו של העבד, וממילא הישראל שזוכה השתא בעבד מן המלך צריך ג"ש, ומשמע בגמ' דאע"פ שעדיין לא הטבילו אותם לעבדות מ"מ אם קני ליה גופו צריך גט שחרור, ומבואר דאע"פ שאין להם עדיין קנין איסור צריך ג"ש וכמש"כ הרמב"ן שהובא באות ד', או דכל דקני ליה גופו חשיב שיש לו קנין איסור וכמש"כ לעיל בשם כמה אחרונים, עי' אמרי משה סק"ג.

אולם צריך לבאר הרי העכו"ם אין להם קנין הגוף בעבד וא"כ מדוע ע"י דינא דמלכותא דינא יוכלו לזכות בקנין גופו של העבד, ומבואר דאלים טפי דינא דמלכותא, והוה ככיבוש מלחמה דאלים טפי, וכן כתב התוס' הרא"ש.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מו.

א. גמ' ת"ר גר שמל ולא טבל ר"א הרי גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו. פרש"י בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה, והרמב"ן והרשב"א הקשו ז"ל ותמיהא לן מנלן דאיכא מילה כשבאו ליכנס תחת כנפי השכינה, והביא דבגמ' בכריתות ט, א מיייתי הגמ' מקרא דכי כל העם מולים א"י ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך, והקשה מנלן מהך קרא דהמילה היתה עבור הגירות דילמא יצאו ממצרים כשהיו נימולים, וכתב הרמב"ן ואפשר דבשעה שאמר להם משה כל ערל לא יאכל בו מלו עצמן או הטיפו דם מן הנמולים על מנת ליכנס במצוה זו תחת כנפי השכינה ולקבל עליהם כל מה שיצו, והביא עוד דבמכילתא מבואר דלא היה להם מצוה שיתעסקו בו שיגאלו, ולכן נתן להם הקב"ה פסח ומילה כדי שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, ונראה מדברי המכילתא דדוקא הביא להם הקב"ה מצות אלו דע"י מצות אלו נכנסים תחת כנפי השכינה ומשו"ה ילפינן מכאן לכל גירות, והנה במכילתא משמע דאף קרבן פסח הוא בשביל ליכנס תחת כנפי השכינה, [ואע"פ שכל הבא להתגייר אינו מחויב להביא פסח, אולם נראה דבפרשת בהעלותך פ"ט פסוק יד כתיב וכי יגור אתכם גר כחוקת הפסח וכמשפטו כן יעשה וגו', והביא רש"י הספרי יכול המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל חוקה אחת, וילפינן מקרא דאין לו לעשות פסח רק במועדו, ונראה דכיון שבגירות של כלל ישראל היה פסח לכן הפסוק בא לגלות שגר שמתגייר אין צריך להביא פסח].

והביא הרמב"ן שהרמב"ם כתב דבני לוי שמלו עצמם במצרים היו צריכים הטפת דם ברית, אבל הרמב"ן חולק ע"ז וכתב דכיון שמלו כדן שהיו מצווים לא דמי לעכו"ם שבא לפנינו כשהוא מהול, דכיון שאינו מצוה על המילה צריך הטפת דם ברית, ועי' בתוס' כריתות ט ע"א שכתבו דאותם שמלו אצל אברהם אינם צריכים לחזור ולמול עצמם בשעה שיצאו ממצרים כיון המילה היתה להיבדל משאר האומות לכן חשיב כמילת גירות, ומבואר שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן מה הטעם שגירות צריכה מילה, דהרמב"ם סבר שהמילה הוא בשביל עצם הגירות, אבל ברמב"ן מבואר דאף אם היה מהול ג"כ יכול להתגייר, ואין צריך מילה בשביל מעשה הגירות בעצמו אלא שהוא תנאי בגירות שא"א שיחול גירות אם אינו מהול, אולם זה ברור שצריך שיחול מהול כדן, אבל עכו"ם שמל עצמו כשהוא עכו"ם אין יכול להתגייר בלא הטפת דם ברית דלא נחשב שהוא מהול, ויבואר עוד להלן.

ב. גמ' וחכמים אומרים אין גר עד שימול ויטבל. והיינו דרבנן סברי כר' יהושע דבאבות היה טבילה ומילה ולכך ילפינן משם דבעינן תרתי, וכתב בקרן אורה דבשלמא הא דבטבילה לבד לא סגי א"ש דלא ילפינן מאמהות דס"ל דאין דנים אפשר מאי אפשר, אבל מ"מ כמו שמצינו דהרצת דמים אינו מעכב אפשר דה"ה מילה אינה מעכבת, והביא הקרן אורה דהגמ' בכריתות ט, א מבואר דרבנן ילפינן להו בהקיש דכתיב דככם כגר, והיינו שטבילת גירות דעלמא ולכן בעינן מילה וטבילה, [והרצאת דמים איכא קרא דאינו מעכב], אבל לפי ר"א לא ילפינן מקרא דככם כגר אלא במה מצינו מאמהות.

אמנם יש לעיין לרבנן דבעינן תרתי איך אכלו בני ישראל קרבן פסח הרי הטבילה מוזכר שהיה רק קודם מתן תורה, ובמילה לבד לא חשיב גר, ותוס' ישנים בע"ב כתב דאע"פ שלא היו יהודים גמורים כיון שלא טבלו מ"מ היה מותר להם לאכול את הפסח כיון שכבר לא היו ערלים, ועי"ש שביאר שהנשים היו מותרים באכילת הפסח דמיירי שטבלו.

ג. גמ' א"ל אע"פ שאי אפשר ראיה גדולה היא ונלמד הימנה. ביאור הדבר כתב הריטב"א שאע"פ שבעלמא אמרינן הך כללא דאין דנים אפשר מא"א, מ"מ הכא ילפינן משום דהוא הקרבן פסח הראשון שהיה ולכן אפשר ללמוד ממנו לכל מקום, וכן לענין גירות כיון שהיא הראשונה לכל הגירים לכן ילפינן מינה לכל מקום מה צורת הגירות.

דף מו:

א. גמ' ור' יהושע טבילה באמהות מנלן סברא הוא דא"כ במה נכנסו תחת כנפי השכינה. עי' במהרש"א במס' מעילה בחידושי אגדות שכתב דהיסוד הענין של מעשה טבילה ומילה בגירות, הוא משום דאותם דברים הם המבדלים בין ישראל לעכו"ם, דמילה היא אות לישראל ואין בעכו"ם, וטבילה מצינו טבילת נדה קיים בישראל ואין בעכו"ם, ולכן אם עכו"ם באה להתגייר צריך לעשות מעשה המבדיל אותה מעכו"ם, ואפשר דזהו כונת הגמ' סברא היא דבזה דוקא נכנסו תחת כנפי השכינה, ולא ע"י סתם שיעשו מעשה מצוה בעלמא.

ב. גמ' וגמירי אין הזאה בלא טבילה. תוס' כתבו בשם ר"ת דיש תנאי בהזאה שצריך שיחול שם טבילה, וא"כ צ"ע שהרי לקבל גירות א"צ הזאה כמש"כ תוס' דילפינן מקרא, וא"כ מה המקור שצריך טבילה שהרי לא היה ענין בטבילה בפני"ע וכל הענין של הטבילה הוא רק שיוכל לקבל ההזאה, ונראה לבאר דהגמ' באה ללמוד את אופן הגירות עכשיו כפי מה שבני"י עשו בשעה שנתגיירו ואה"י שהטבילה שם היה לה מטרה אחרת מ"מ ילפינן שצורת גירות היא ע"י טבילה כמו שהיה שם, והיינו שילפינן מהתם שא"א להתגייר בלא טבילה, ויש להוסיף עוד שהרי הגמ' אומרת שאמהות טבלו דא"כ במה נכנסו לברית, וא"כ יש הוכחה שטבילה הוא מעשה שמגייר ולכן ממה שמצינו שבני"י עשו טבילה אפשר ללמוד משם שבכל גירות צריך מעשה טבילה.

ג. גמ' ור' יהושע טבילה באמהות מנלן סברא הוא דא"כ במה נכנסו תחת כנפי השכינה. בפשוטו הכונה בזמן מתן תורה שע"כ טבלו לכנס תחת כנפי השכינה, אבל בתוס' ישנים כתב שהכונה הוא על פסח מצרים שהרי אף הנשים אכלו הפסח וע"כ שטבלו דא"כ לא היו יכולים לאכול הפסח, והמאירי כתב בשם יש אומרים ארבע אמהות והוא כשנכנס אברהם לברית הטבילה את שרה, וכן בארבע אמהות, ומבואר מדבריו שאין הלימוד מאופן הגירות של קודם מתן תורה אלא של האבות.

ד. תוס' ד"ה כי פליגי. ור"ע סבר דמיעטיה קרא בפסח ש"מ דאין גר עד שימול ויטבל, ולפי"ז אפשר דגם בפסח מצרים כבר טבלו דא"כ לא היו יכולים לאכול פסח, וכן כתב בתוס' ישנים דכך היא סברת ר"ע, וביאר שם התו"י שנחלקו ר"א ור"י האם בפסח מצרים היו לבני ישראל דין של גירים, דר"א סבר דבמילה סגי ע"כ שהיה שם גירות גמורה ונכנסו כבר באותה שעה לכלל ישראל, אבל לר' יהושע דסבר דבעי טבילה חולק וסבר דלא היה להם גירות במצרים שהרי עדיין לא טבלו, ומ"מ אכלו הפסח אע"פ שלא היה להם דין ישראל גמור, ור"ע סבר דהיה במצרים גירות גמורה דאם לא כן לא היו יכולים לאכול הפסח ולכן הכריח שאף במצרים היה טבילה ביחד עם המילה.

והנה הרשב"א להלן עב, א כתבו לתרץ קושית תוס', דבעינן קרא אף לר"י משם דכיון שכבר מל אע"פ שלא נתגייר לגמרי מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בד יהודית שאינו צריך אלא טבילה, והאחרונים למדו מדברי הרשב"א דחל כאן מקצת יהדות ע"י המילה, והאבני נזר יו"ד [ס"י שנא ה] כתב דגר שמל ולא טבל מחויב בשביתת השבת, והוכיח כן מהא דהוזהרו בניי על השבת במרה, אע"פ שלא טבלו עדיין ורק נימולים, ולפי מש"כ שהגירות שמצריכה טבילה נתחדש בשעת קבלת התורה אין ראיה מהא דבניי ישראל שקיבלו את השבת במרה כיון שזה היה קודם שקיבלו את תורה והגירות היתה ע"י מילה, וכעין זה כתב בשו"ת בנין ציון [לבעל הערוך לנר ס"י צא] דאין בו את הכלל של גוי ששבת חייב מיתה לאחר מילה קודם טבילה, ועי"ע בשו"ת חת"ס [אוי"ח קטז] שכתב דגר שמל ולא טבל הרי הוא בתורת שליחות דחשיב בן ברית, דשליחות תלויה בבן ברית, [ועי"ע באור שמח פ"ג מאיסורי ביאה ה"ו שכתב יסוד זה דמילה וטבילה הם ב' מתרים נפרדים, ועי' באחיעזר ח"ג ס"י נה סק"ה שהשיג ע"ד, ועי"ע בשו"ת דובב משרים ח"א ס"י סה מש"כ לישב עפ"י, אמנם בדבר אברהם ח"ג ס"י יט כתב דהרשב"א חזר בו למסקנת הש"ס דאין גירות לחצאין].

ה. תוס' ד"ה דאין הזאה בלא טבילה. ואותה טבילה כשרה אף בלילה וכו', כתב במהדורא בתרא דכונת תוס' הוא רק בטומאה, והתוס' הרא"ש כתב דאותה טבילה היא משום נקיות ולכך כשרה בלילה, אבל בגירות הטבילה צריכה להיות ביום, **אולם** צ"ב דבאמת אם נלמד משם מה המקור שצריך טבילה גמורה, ומש"כ תוס' דבטומאה צריך עוד טבילה אח"כ, משמע דגירות לא צריך עוד טבילה אח"כ ועי' ברבנו פרץ דמשמע מדבריו שצריך עוד טבילה אח"כ וצ"ע.

ו. גמ' וטבילה לא דקא מתקן גברא. כתבו תוס' דאע"פ שמותר לטבול בשבת כדי לטהר מטומאה, שאני התם דנראה כמיקר אבל הכא כיון דאיכא ב' ת"ח שמודעים לו מקצת מצות, אבל לדעת תוס' לעיל מה, ב' שא"צ ב' בשעת טבילה, צ"ל כמש"כ בתו"י דהכא הוה תיקון גדול שנעשה ישראל לא התיירו, **והביאור** בזה נראה דלטבול מטומאה אינו תיקון בעצם אלא נראה כתיקון ולכן אם נראה כמיקר מותר לא גזרו, אבל הכא חשיב תיקון ממש לכן לא התיירו משום דנראה כמיקר.

והקשו דהא כ"ז שלא טבל עדיין עכו"ם הוא וא"כ אין לו איסור לחלל שבת, ולמבואר באחרונים לעיל דיש לו חובל לשמור שבת א"ש, ובקה"י שבת ס"י נו כתב דהאיסור הוא על הב"ד ולא על הגר, ועי' ברמב"ם [פ"ג ה"ו מאיסורי] שכתב טעם אחר דאסור להטבילו בשבת משום שצריך ב"ד, ועי' בכס"מ ובקרבן אורה וערוך לנר מש"כ.

ז. תוס' ד"ה דר' יוסי תרתי בעי. כתב בה"ג דגר שנתגייר כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית, וקטן אין צריך וטעמא דקטן שלא היתה ערלתו ערלה מעולם א"צ, אבל גר שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה צריך להטיף דם ברית, **בתוס' ישנים** הוסיף סברא דדוקא בגר שבא ליכנס תחת כנפי השכינה, אף שמל עצמו כשהיה עכו"ם מ"מ צריך הטפת דם ברית, אבל בקטן שלא הוחזק בערלה א"צ, אמנם בתוס' מדויק שחלקו על סברא זו, דבתוס' נראה דהסברא האם היה כאן תורת ערלה מעיקרא או לא, דהיכא שהיה תורת ערלה צריך הטפת דם ברית.

ואפשר לומר נפק"מ שלפי סברת תוס' נראה ה"ה בקטן שמלו אותו שלא כדין כגון שמל אותו גוי דלא חשיב מילה, או שמל בלילה או תוך ח' לכאורה יהא צריך הטפת דם ברית, דשיך מצות מילה כיון שהיה כאן ערלות בתחלה, אבל לסברת תוס' ישנים הוא סברא מיוחדת רק לגבי גירות שצריך מעשה ליכנס ליהדות לכן צריך הטפת דם ברית, ועוד נפק"מ בזה בעכו"ם שנולד מהול שבא להתגייר, דלמבואר בתוס' בכה"ג לא יהא צריך הטפת דם ברית כיון שלא היה לו ערלה מעולם, אבל לתו"י לכאורה בכה"ג הדין הוא שיהא צריך הטפת דם ברית כיון דצריך מעשה של מילה כדי ליכנס ליהדות, ועי' בטור ס"י רס"ח דהבעל העיטור כתב בעכו"ם שנולד מהול א"צ הטפת דם, אבל הרא"ש כתב דאף בכה"ג צריך ונחלקו במחלוקת התוס' ותו"י [והובא בשו"ע שם].

ואפשר לבאר שנחלקו תוס' ותו"י במה שנתבאר לעיל מה הטעם שצריך מילה בגירות האם הוא משום דזהו הלכה בצורת הגירות וכמש"כ ברש"י, וזהו סברת התו"י ולכן לעולם בגר שמתגייר צריך הטפת דם [ועי' בקרבן אורה מה שהקשה על תוס'], או שהמילה אינה בשביל עצם הגירות אלא דאם הוא ערל ל"ש שיחול בו תורת גירות, ולכן אם היה לו שם ערל בתחלה צריך הטפת דם להפקיע תורת ערלות, ולכן בכל אחד שנימול שלא כדין צריך הטפת דם כדי להוציא אותו משם ערלות דזהו חלק מהמצות מילה ג"כ.

והנה הרמב"ן לעיל נתבאר דא"צ מילה בשביל עצם הגירות, ולכן כתב הרמב"ן דבני לוי לא היו צריכים הטפת דם, אולם לשון הרמב"ן שם הוא בסו"ד הלכך בני לוי נדנו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי השכינה ע"ס המילה שלהם, ונראה מדברי הרמב"ן דלא כמש"כ בתוס' כאן דהמילה בשעת גירות הוא משום שלא יכול לחול גירות היכא שיש תורת ערלות, אלא דעת הרמב"ן דאע"פ שאין המילה נצרכת לעצם מעשה הגירות, מ"מ הגירות אין בכוחה לחול אלא באחד שיש בו אות של מילה, ולכן בני לוי שמלו בשביל המצוה יכולים ליכנס תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם שיש בו אות, אבל עכו"ם שמל אינו כלום ואין כאן אות, ולכן אם יתגייר יהא צריך הטפת דם, דבזה מתקיים האות, וזה שונה ממש"כ בתוס' דאין יכול לחול גירות כשהוא ערל.

ח. תוס' בא"ד. ומיהו אם נכרת כל הגיד ובא להתגייר אינו דומה שמילתו מעכבתו, ואע"פ שקודם שנכרת היה לו ערלה וא"כ אמאי לא נשאר לו דין של ערלות לענין זה שלא תועיל הטבילה, **ועי'** בבאור הגר"א רס"ח סק"ד דבכה"ג ילפינן מאשה דבטבילה סגי, **ועי"ע** בזכר יצחק ס"י ל [ב] ד"ה וכן מוכח, שחקר בכונת תוס' אם כשנכרת הגיד פקע ממנו שם ערל, או כמש"כ הגר"א דילפינן בכה"ג מאמהות דבטבילה סגי.

ט. תוס' בא"ד. ובגר סברי כר' יוסי דשמעתין, **כונתם** דמוכח מהגמ' דלפי ר"י דצריך מילה וטבילה אם בא להתגייר שהוא מהול צריך הטפת דם ברית מדקאמר הגמ' דאם אמר מילתי אין מטבלין אותו, והטעם דהטבילה לא תועיל וכמו שכתב רש"י דכיון שצריך מילה ממילא צריך ג"כ הטפת דם ברית, **אולם** צ"ב א"כ מה הראיה של הגמ' דלר' יהודה דאמר שמטבלין מיד דאין צריך מילה, ושמא בעלמא צריך מילה ג"כ בשביל גירות, אלא ס"ל לר' יהודה דבא להתגייר מהול א"צ הטפת דם ברית ולכן בטבילה סגי, ועי' בקרבן אורה מש"כ לישב.

בא"ד. ובפרק הערל פליגי וכו', **כונתם** דמבואר התם דלכו"ע נתגייר שהוא מהול צריך הטפת דם ברית אלא שנחלקו האם הוא כשר בלילה או שצריך דוקא ביום, **והרש"ש** כאן ולקמן תמה ע"ד תוס' דהא אדרבה מוכח התם דהא דבעינן הטפת דם ברית אינו בשביל הגירות, דא"כ פשיטא שהיה צריך לעשותו ביום כמו המילה עצמה שצריך דוקא ביום דשפט כתיב ביה, אלא ע"כ דזהו הלכה נוספת דאחר שהוא ישראל צריך לעשות הטפת דם ברית כמו בכל נולד מהול, להצד שצריך הטפת דם ברית, ורק בזה יש נדון דשמא הוה כמילה שלא בזמנה שכשר בלילה, ועי' בשיעורי הגר"ש מש"כ בזה.

י. תוס' ד"ה אין מטבלין גר בלילה. ואע"פ שכבר מל חשיב ליה תחילת דין, אולם הרשב"א חולק על תוס', וכתב דטבילה חשיב כגמר דין כיון שכבר קיבל עליו מצות ומל, ולכן כתב דכשר בדיעבד אם הטבילו אותו בלילה, **ואפ"ש** שהוא לשטתם דנתבאר לעיל דתוס' ס"ל דלאחר המילה עדיין הוא עכו"ם לכן חשיב עדיין תחילת דין, אבל הרשב"א ס"ל דלאחר המילה יש בו מקצת גירות כבר ואיכא נפק"מ לכמה דינים של ישראל, לכן לא חשיב הטבילה כגמר דין.

הערות וצינונים פרק החולץ

דף מו:

א. גמ' אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גר צריך שלושה. נחלקו הראשונים לענין מה צריך ג' בגירות, **(א)** דעת תוס' לעיל מה ע"ב [ד"ה מן] שכל השלושה הוא רק בקבלת מצות אבל המילה והטבילה אין צריך ג', ולעיל נתבאר ד"ל הטעם בזה משום דעיקר הגירות הוא קבלת מצות דז"ל הרמב"ם הלכ' איסור"ב פ"ג ה"ד וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, משמע דרמב"ם שישוד הגרות הוא קבלת עול מצות, אלא שצריך מילה וטבילה, [ויש להוסיף עוד שהמילה והטבילה נצרכת רק להסיר את טומאת ערלות וטומאת עכו"ם ולכן בזה אין צריך ג']. **(ב)** הריטב"א לעיל מה ע"ב הביא דיש מהראשונים שכתבו שלמילה וקבלת מצות בעינן ג' אבל לטבילה א"צ קבלת מצות, **(ג)** דעת הריטב"א לעיל שצריך ג' לכל דיני הגירות והיינו לקבלת מצות ומילה והטבילה דמשפט קאי על כל מה שכתוב בפרשה, **(ד)** שיטת הרי"ף כתוס' שלקבלת מצות בעי ג', אלא שכתב שאם בטבילה לא היה ג' אינו גר ואינו מותר בבת ישראל אבל מ"מ בנו אינו פסול. ועי' שו"ע רס"ח סעי' ג'.

והנה בעיקר דין הב"ד שצריך בגירות יש לדון אם הוא הלכה שצריך שהדבר יעשה בפני הב"ד או שהוא דבר שנפעל ע"י הב"ד בעצמם, ועי' קו"ש כתובות אות לג שכתב להוכיח מתוס' לעיל מה ע"ב שכתבו לחד ת"י דסגי במה שידוע לכל שטבלה דחשיב כידעה ומשמע דס"ל לתוס' שאין הב"ד פועלים הגירות ע"י.

ב. גמ' ת"ר מי שבא ואמר גר אני יכול נקבלנו ת"ל אתך במוחזק לך. צריך להבין מה החידוש בזה, מהכ"ת שיהא נאמן הא ע"כ מיירי שהחזקנו אותו עכו"ם עד עכשיו כמו שכתבו תוס' והראשונים, שאם לא ידוע שהיה גוי יש לו מיגו שהיה יכול לומר שהוא ישראל, וא"כ מהכ"ת שיהא לו נאמנות, **והנה** הריטב"א כתב דאם לא מוחזק לנו שהוא עכו"ם נאמן משום דמילתא עבידי לאגלוי הוא דלא משקר, וא"כ י"ל דזה גופא החידוש דאם היה ידוע לנו שהוא עכו"ם, אע"פ שמילתא דעבידי לאגלוי הוא אפ"ה אינו נאמן, משום דגלי לן קרא דבעינן ידיעה ברורה וכן כתב בקרן אורה, והוסיף דלכן סגי שעדים יאמרו שמענו שנתגייר בב"ד פלוני אע"פ שאין כאן עדות גמורה.

עוד י"ל דהנה בקובץ הערות [ס"י לח יד] הקשה אמאי באמת אינו נאמן הא כיון שבידו להתגייר וא"כ הוה ככל דבר שבידו שנאמן, אלא שכתב דהגמ' בקידושין סב ע"ב אומרת דלא חשיב בידו כיון שצריך ג' מי ימר שימצא שלושה, אלא שהביא דהרשב"א להלן ריש פרק האשה רבה כתב שכל סברת הגמ' היא רק לענין זה דלא חשיב בידו ואכתי איכא חסרון של דבר שלא בא לעולם, אבל לענין אם הדבר נחשב בידו אף בכה"ג חשיב בידו, ולפי"ז אפ"ל שזה גופא החידוש כאן דאע"פ שיש כאן בידו מ"מ אינו נאמן כ"ז שלא יהא ראייה ברורה.

ג. תוס' ד"ה משפט כתיב ביה. וי"ל דשליחותיהו עבדינן, מבואר דס"ל תוס' שדין שליחותיהו הוא מן התורה וכן כתב הרמב"ן בתי' אחד, ועי' נתה"מ ס"י א' שהאריך בזה, אבל הראשונים הקשו דכל הדין של שליחותיהו מצינו רק בממון דמהני מדין הפקר ב"ד ובגיטין וקידושין דכל דמקדש ע"ד רבנן מקדש אבל גירות ל"ש לומר כן, והראשונים כתבו דהדין מומחין לא נאמר מהתורה אלא מדרבנן.

דף מז:

א. גמ' בארץ צריך להביא ראיה אב בחו"ל א"צ להביא ראיה דברי ר"י. צריך להבין מה הסברא באמת שנאמן בחו"ל, וצ"ל כמש"כ לעיל או משום דהוה מילתא דעבידי לאגלוי או משום שהוא בידו, אבל בא"י אינו נאמן כמש"כ רש"י דחיישין שמא משום שבחא דא"י אומר.

כתב הרא"ש דהא דאמרין דסגי שיביא עדים שיאמר שמענו שנתגייר בב"ד פלוני, הוא רק לר' יהודה דסבר דבחו"ל נאמן בלא ראיה כלל, לכן בא"י סגי שיאמרו העדים שמענו שנתגייר, אבל לרבנן דבין בארץ ובין בחוץ לארץ אינו נאמן ה"ה שלא סגי במה שיאמרו עדים שהוא שמעו שנתגייר אלא צריך להביא עדים שראו שנתגייר, ובקרן אורה תמה מנלן לעשות פלוגתא חדשה בין רבנן ור"י, חדא האם בחו"ל נאמן ועוד האם בא"י צריך ראיה ברורה, **ועי'** בקרבן נתנאל ובקרן אורה מש"כ לבאר, ועי' בחזו"א [ס"י קי"ז ט] שתמה ע"ד הרא"ש דאיך אפשר לומר לרבנן דבעינן דוקא עדים דא"כ קרא למה לי, ובגמ' משמע דדרשא גמורה היא.

ב. תוס' ד"ה במוחזק לן. ואין לומר שאני התם דהו סמכי ארובא וכו'. כתב החזו"א שכונת תוס' שבאמת הטעם שאין חוששין שמא הוא עכו"ם משום דאפשר לסמוך על הרוב שהוא בא מהרוב שהם ישראל.

ג. תוס' בא"ד. ועוד ראייה משמעתין וכו', לכאורה הנדון של תוס' היה במקום שלא מוחזק לנו שהוא עכו"ם וכן לא מוחזק שהוא ישראל האם אמרינן שיהא נאמן לומר נתגירתי, שהרי כתבו דכל הפסוק שלא נאמן לומר גר אני הוא מחמת שמוחזק שהוא עכו"ם אבל באין ידוע נאמן לומר שהוא גר, וע"ז באו להוכיח מהמשך הגמ' בהא דר"י וצ"ל דס"ל לתוס' דהך מעשה שאמר לר"י נתגירתי ביני לבין עצמי, מיירי שלא ידענו שהוא ישראל אלא על פיו ומ"מ מבואר דאינו נאמן לפסול הבנים, וע"כ דאע"פ שלא היה ידוע לנו שהוא ישראל מ"מ נאמן לומר שהוא נתגיר דאית ליה מיגו, [וצ"ל דמיירי דכשבא לפנינו אמר שנתגיר כדן ואח"כ אמר דהגירות היתה שלא כדן, וכיון שכבר הוחזק שנתגיר כדן אינו נאמן לפסול הבנים], וכ"כ החזו"א בביאור תוס' והוכיח כן שמדברי התוס' [ד"ה נאמן] מבואר בהדיא דמיירי שלא הוחזק לן שהוא ישראל אלא שהוא גר. ועיין בקרן אורה שביאר דהתוס' באו להוכיח דהיכא שהוחזק שהוא ישראל א"צ להביא עדים על כך אלא תלינן שהוא ישראל, ורק בכה"ג שיש בירור גמור שהוא עכו"ם אינו נאמן ועי"ש מה שהקשה על המרדכי.

ד. גמ' א"ל נאמן אתה לפסול עצמך. הטעם שנאמן על עצמו כתבו תוס' משום דשויה נפשיה חתיחה דאיסורא, ובתוס' לעיל כה ע"ב [ד"ה דילמא] כתבו דנפק"מ בזה לאסורו בבת ישראל, או אם שור של ישראל נגח שורו דפטור, ו**תמהו** האחרונים [חמדת שלמה קרן אורה שע"י ש"ו פ"ד] הרי לעכו"ם אין איסור לבוא על בת ישראל וכל האיסור הוא על האשה, והכא היא ג"כ אינה מוזהרת כיון שמן הדין אנו מחזקים אותו כישראל, וכל הנאמנות הוא רק לגבי עצמו ולא נאמן כלפי הישראל, וא"כ מה שיד לומר כאן שויה אנפשיה חתיחה דאיסורא, ובחמדת שלמה הביא שהקשה כן לבית מאיר, והשיב לו הב"מ דחזינן יסוד חדש דאע"פ שבכל שויה אין יכול לאסור על אחרים רק על עצמו, י"ל דכמו דק"ל שעד אחד נאמן לאסור בדבר שהוא תחת ידו, ה"נ נאמן לאסור את עצמו לכל העולם, וכמו שיוכל לאסור משקה שלו על כל העולם ה"ה יכול לאסור את עצמו, ודייק מלשון תוס' שכתבו דשויה 'נפשיה' ולא כתבו כמו בכל מקום דשויה 'אנפשיה'.

והחמדת שלמה שם תמה ע"ז דלשון תוס' לעיל כה ע"ב הוא שויה אנפשיה וכן מבואר ברא"ש שהביא המשנה בקידושין סה ע"א הוא אומר קידשתיה והיא אומרת לא קידשתני שהוא דינא דשויה אנפשיה, ועוד הקשה דהא מבואר בתוס' דאם הוא בא על כהנת לא נפסלה, וע"כ שאין לו כח לקבוע דינים על עצמו לגבי אחרים ואינו נאמנות של עדים, **אולם** ע"י בשע"י שם שהלך בדרכו של הבית מאיר וביאר דעל ענין שאדם הוא בעל היכולת הוא נאמן על עצמו, ואע"פ שאין לו נאמנות ממש וכמו שהקשה החמדת"ש דלא יוכל לפסול כהנת בביאתו, מ"מ לענין למנוע של יהא כאן נשואין מישראלית הוא חשיב הוא כבעלים, וע"ע בחמדת שלמה שבתחלה רצה לישב דמש"כ תוס' דאע"פ שאין העכו"ם מוזהר שלא לישא ישראלית מ"מ מצד לפני עור אסור לו לישא, אלא דהביא שתוס' בע"ז כתבו דאין לעכו"ם איסור של לפני עור, ועי"ש מה שכתב לדון בכל זה, **בעיקר** מה דמבואר כאן דנאמן מדין שויה אנפשיה ע"י בפרי יצחק [ח"ב סי' לח] שהוכיח מכאן דאמרינן בעכו"ם שויה אנפשיה, עי"ש בכ"ד מש"כ לדון בכ"ז.

והנה מהריטב"א ונמוק"י נראה דלא כתוס' דהקשו מדוע נאמן לפסול עצמו הרי אין אדם משים עצמו רשע, ותי' דכיון שאינו ישראל ברור אין חסרון דאין אדם משים עצמו רשע, ועוד תי' דבאמת אין כאן נאמנות אלאאסור מדין שויה אנפשיה, ומבואר דדרך הראשון שיש כאן נאמנות גמורה וצ"ב מה המקור שיהא כאן נאמנות לכך.

ה. גמ' ואין אתה נאמן לפסול בניך. הגמ' מבארת שאע"פ שבעלמא סבר ר' יהודה שהאב נאמן מדין יכיר לפסול בניו הכא אין לו נאמנות, והטעם משום שלדברך עכו"ם אתה ואין עדות לעכו"ם, וע"י אבי עזרי פ"ד מנחלות ה"ו שכתב שצריך לבאר מה הנדון שיהא נאמן לפסול בנו מדין יכיר הרי כל הנאמנות ביכיר הוא רק על הבן, אבל על האם אין נאמנות של יכיר והכא הרי כל הפסול של הבנים הוא מחמת שהאם נכרית.

אמנם נחלקו הראשונים מה הנדון לפסול את בניו, דעת התוס' כתבו דאם אשתו עובדת כוכבים בלא"ה פסולים, אלא דס"ל לר' יהודה דעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר, וא"כ הוא בא לומר שבניו ממזרים ואין כאן פסול על האם.

אולם הרמב"ן כתב בשם הראב"ד דמיירי שבאו לפנינו איש ואשה שהוחזקו כישראל, ובאים שניהם ואומרים שנתגירו בינם לבין עצמם וממילא הבנים עכו"ם, והרמב"ן תמה על פירוש זה דאע"פ שיש לו נאמנות של יכיר לומר שבנו ממזר, מ"מ אין יכול לומר שבנו עכו"ם כיון שאשתו היתה עכו"ם דאין לו נאמנות לפסול את האשה וכל הנאמנות של יכיר היא רק לפסול את הבן, ומסיק הרמב"ן ד"ל דכיון שהיא מודה לבעל שהיא היתה עכו"ם ונאמנות על עצמה, לכן אף הוא נאמן על הבנים דעדותה מצטרפת לפסול, **ובפשוטו** נראה מדברי הרמב"ן דהא דנאמן האב לומר שבנו עכו"ם הוא לפסול אותם לגמרי, אלא דאם האם לא היתה נפסלת ע"י עצמה לא היה לאב כח לפסול את בנו כיון שבעצם העדות היא על האם שהפסול של הבן הוא מחמת שהאם היא עכו"ם, ורק כיון שגם היא אומרת שהיא נתגירה בינה לבין עצמה הוא נאמן, אלא שתמוה דמה שהיא נאמנת לפסול עצמה אינו פסול בעצם, ואינו רק מצד שויה אנפשיה כמו שכתבו תוס' על פסול שלו, וא"כ איך יוכל לפסול את הבן מדין יכיר הרי לדבריו יוצא שהאשה פסולה לגמרי, [ע"י במשנת ר' אהרן סי' כב בהגה"ה אות ב'], ומדברי רע"א בתשובה רכ"א מבואר שהבין דכונת הרמב"ן הוא שהבן יהא עכו"ם גמור.

אבל בשערי ישר [ש"י פ"ג] ואבי עזרי הלכ' נחלות [פ"ג ה"ו] ביארו בכונת הרמב"ן דבאמת אין האב נאמן לומר שבניו עכו"ם כיון שאשתו היתה עכו"ם הוא משום, דהא דבן העובדת כוכבים יש לו דין עכו"ם הוא פסול בתולדה מחמת שהאם פסול, אלא היכא שהיא אומרת שהיא פסולה א"כ מדין שויה אנפשיה היא נאמנת לומר על עצמה שהיא גויה, בכה"ג נאמן לבעל לפסול את בניו בדרגה פסול כזה של שויה, והיינו שלא יהא נאמן לפסול אותו כעכו"ם גמור אלא הוא יהא כעכו"ם לחומרא, דרך באותה דרגה שהוא והאשה נפסלו הבן גם נפסל, עי"ש באבי עזרי שהאריך לבאר כל השו"ט של הרמב"ן, [ועי"ע בחידושי הגר"ש ב"ב סי' לא שהאריך].

ו. **גמ' לדבריד עכו"ם אתה.** משמע בגמ' דאע"פ שיטבול ויהא ישראל גמור עכשיו, מ"מ לא יהא נאמן לומר שהבנים פסולים, וכתב בתוס' ר"י דאף לענין יכיר יש הלכה של תחילתו וסופו בכשרות וכיון דשעת המעשה לא היה ישראל אינו נאמן, ועי' אבי עזרי פ"א מיבוס הי"ג שהאריך בזה.

הערות וצינונים פרק החולץ

דף מז.

א. **גמ' לדבריד עכו"ם אתה ואין עדות לעכו"ם.** האחרונים [עי' חידושי הגר"ש ב"ב סי' לא] הקשו מדוע צריך להגיע לסברא זו הרי בלא"ה כיון שכל הפסול על הבן הוא מחמת שהוא עצמו פסול וכיון שלא נאמן על עצמו רק מדין שויה אנפשיה א"כ לא יהא נאמן לפסול את בנו.

ולדעת תוס' דמירי שבא על בת ישראל, והפסול של הבן אינו פסול דורות אלא מחמת ביאת איסור של עכו"ם ובת ישראל, א"כ צ"ל דעבדינן פלגינן דכל הנאמנות הוא רק לפסול את בנו אבל לא על עצמו וכ"כ בחזו"א, ויבואר להלן דמוכח עוד בסוגיא דעבדינן פלגינן בכח"ג, ולדעת הרמב"ן לפי ביאור השע"י א"ש טפי דבאמת הבן לא נפסל אלא כל הפסול של הבנים כאן הוא גדר של שויה אנפשיה וזה אף הוא בעצמו נפסל לענין זה, [אולם הרע"א תשובה רכ"א - ב הבין דברי הנמוק"י שבאמת נאמן לפסול לגמרי את בנו וקשה באמת אמאי איך יכול להיות שהאב כשר ובנו פסול ועי' במשנת ר' אהרן שהאריך לבאר].

עוד הקשה הרע"א שם לדעת הנמוק"י דבגמ' מבואר דאין לו נאמנות כיון שלדבריד עכו"ם אתה, ומבואר דאם הוא ישראל לא היה נאמן, ואם מירי שאומר שנולדו מהאשה שהיתה עכו"ם א"כ אדרבה אם הוא ישראל יש כאן יותר סברא להאמין לו וא"כ אמאי אין כאן דין של יכיר, עי"ש שהאריך לישב והרע"א תמה עליו ישב באופ"א, אבל האחרונים הנ"ל כתבו דלמבואר ברמב"ן שכל הנאמנות לפסול הבנים כשאומר שהאשה היא עכו"ם הוא רק פסול של שויה דהיינו שהפסול של הבנים אינו פסול גמור, אלא פסול כמו האשה, וא"כ כ"ז שידך רק אם הוא עכו"ם אבל אם הוא ישראל לא יהא נאמן לומר שהבנים פסולים דהפסול נובע מכח שהאם היא עכו"ם וזה אין יכול לומר.

ב. **גמ' רבינא אמר הכי קאמר יש לי בנים וכו'.** מבואר דס"ל לרבינא דאם יש לו רק בנים נאמן לפסול את הבנים מדין יכיר, וצ"ע הא לדבריד עכו"ם אתה ואין עדות לעכו"ם ומהו הסברא להאמין לו שבניו פסולים, ועי' בפרי יצחק ח"ב סי' לח מש"כ בביאור הדברים, והנה התוס' הרא"ש בקידושין עד. כתב בהא דנאמנות חיה לאלתר ואמו כל שבעה ילפינן להו מהא דחזו"א שזאמן האב להעיד על בנו ומכיון שהוא רגיל בבניו יותר מאחר נאמן ה"ה האם וזויה משמע דהנאמנות של חיה היא בכלל הנאמנות של יכיר שהוא מהתורה, וא"כ אפשר דאף לעכו"ם שאין לו נאמנות של יכיר נאמן ודו"ק.

ג. **גמ' תניא נמי הכי ר' יהודה אומר וכו'.** מבואר בתוס' ובראשונים דאם יש לו רק בנים אית ליה נאמנות של יכיר, אבל אם יש לו גם בני בנים אינו נאמן אף על הבנים, ולא רק שאין לו נאמנות על הבני בנים, ומבואר דזהו גז"ה"כ שכל הנאמנות של יכיר אינו אלא על הבנים ולא נתנה תורה נאמנות של יכיר על הבני בנים, והקשה החזו"א אמאי לא אמרינן שיהא נאמן על הבנים ולא על בני בנים, דהא אף במקום שאין בני בנים שנאמן לפסול את בניו, הרי אם בניו נשאו אשה ואומר שהם פסולים לא פוסל את האשה, דכל הנאמנות הוא על הבן עצמו, וא"כ אמאי לענין בני בנים לא אמרינן הכי, דיהא נאמן על הבנים ולא על בני בנים.

וביאר בחזו"א דהא דפוסל את בניו וממילא כל הדורות שבאו אחריהם פסולים אינו פסול דממילא, דהיינו מכיון שהבן פסול ממילא כל הדורות הבאים אחריהם פסולים, אלא שבאמת נתנה התורה כח לאב לפסול את בנו ולפסול את כל הדורות שבאים אחריהם מחמתו, אלא שהוא הלכה ביכיר שכל הנאמנות לפסול את כל הדורות אח"כ הוא רק בכח ולא בפועל, [דהיינו רק אם אינם קיימים אבל אם הם קיימים אינו נאמן], ולכן היכא שהבני בנים כבר נולדו אין יכול לפסלם, וממילא אין לו כח לפסול אף את בנו, דכיון שאם נפסול רק את הבן יהא כאן פילוג בנאמנות האב א"א לחלק את הנאמנות האב, אבל לענין פסול האשה של בנו אפשר לעשות פלגינן דלא נתנה לו נאמנות על האשה של בנו, אבל על בן הבן נתנה נאמנות ולכן א"א לחלק את הנאמנות, והוכיח כן החזו"א מהא דאמרינן שאם יש לו רק בנים יכול לפסול את בניו ומ"מ הוא עצמו לא נפסל וכל האיסור על עצמו הוא מדין של שויה נפשיה חתיכה דאיסורא, ואמאי לא נימא דמתוך שאינו נאמן על עצמו אינו נאמן על הבנים, ועי"כ צ"ל דכיון שכל הנאמנות שהתורה נתנה הוא רק על הבנים ממילא פלגינן הנאמנות ועל עצמו אינו נאמן, ועי' בקובץ הערות כא טו ש"כ דפלגינן בתולדה לא אמרינן ולכן אין נאמן לפסול בנו ולא בני בניו.

ד. **תוס' ד"ה נאמן.** הא השתא נמי דאינו נאמן פגומים הם דבת גר כבת חלל זכר, נראה דהכונה בזה משום דאע"פ שאינו נאמן לומר שנתגירתי ביני לבין עצמי משום דלדבריד עכו"ם אתה, מ"מ הרי יש לו נאמנות לומר שהוא נתגיר כדן, וז"א שאף אם החזקנו אותו כישראל גמור, מ"מ מדין יכיר יהא נאמן לומר שנתגיר כדן וממילא בניו פסולים לכהונה.

ה. **תוס' ד"ה כך נאמן לומר בן גרושה.** הרע"א תשובה ק"י ביאר דשורש פלוגתתם האם הנאמנות של האב היא לגמרי ואין נאמנות לחצאין, דתי' הב' סבר דאין נאמנות לחצאין ומה שזאמן לומר על הקטן שהוא בכור ממילא יש נאמנות על אחרים שהם ממזרים, אבל דעת רבנו אליהו דהנאמנות היא רק על מה שהתורה האמינה וזה רק לענין הבכור עצמו ולא לענין אחרים ולכן הוצרך רבנו אליהו לומר דילפינן מקרא אחריתא דנאמן לומר זה בן גרושה ובן חלוצה, ונפק"מ בזה אם נאמן גם לפטור אשתו מן החליצה דלתי' הב' כיון שאין נאמנות לחצאין א"כ נאמן לכל דבר ולכן כמו שנאמן לענין בכורה נאמן לדברים אחרים, אבל אם הנאמנות הוא רק במה שהתורה אמרה אין נאמנות לענין זה ורק לענין נחלה נאמן.

ועוד כתב הרע"א דלדעת תוס' נאמן גם לומר שאינו בנו [דהיינו שאשתו זינתה] כיון שיש לו נאמנות לומר שהוא ממזר, אבל לדעת רבנו אליהו אין נאמנות לגמרי שאינו בנו שאשתו זינתה וכל מה שנאמן לור זה בני ממזר היכא שאומר שאשתו ממזרת או מחייבי

כריתות דהתורה האמינה רק לגבי הפסול של הבן עצמו, וזהו כדעת השלטי הגיבורים שכתב שאינו נאמן לומר רק על בנו שהוא ממזר דהיינו היכא שאומר שבנו הוא מחייבי כריתות, ועיי' באבני מלואים סי' ד' מש"כ להוכיח מסוגיין בנדון זה ובפרי יצחק שם.

דף מז:

א. תוס' ד"ה מטבלין אותו מיד. משמע שהמילה קודם טבילה וכדאמר אין גר עד שימול ויטבול, **הריטב"א** הוסיף דלא רק שהמילה היא קודם לטבילה אלא שאם עשה הטבילה קודם לכן לא מועיל, וטעמא דמילתא משום דהוה כטובל ורץ בידו, והוכיח כן מהא דלוקח כלים מן הגוים שצריך להגעיל ואח"כ להטבילם, ואע"ג דהתם אינו מעכב הכא טומאת ערלות טומאה גמורה היא, אולם דעת הרמב"ן דבדיעבד אם טבל קודם המילה עלתה לו טבילה, ויבואר בהמשך.

הזכר יצחק [סי' ג'] ביאר שיסוד המחלוקת הראשונים האם צריך להיות מהול בשעת טבילה, תלוי מהו יסוד הדין של מילת גירות, האם הוא מעשה טהרה כמו מעשה של טבילה וזהו סברת הרמב"ן, ולכן סבר הרמב"ן דאין נפק"מ אם קודם מל או קודם טבל, אבל דעת תוס' והריטב"א דמלבד מה שהגירות היא מעשה המטהר כמו טבילה יש עוד הלכה שלא מהני מעשה גירות באדם שהוא ערל, והסרת הערלה היא כדי שיחול אצלו מעשה הגירות, [והנה לעיל מו' ע"א הובא שנחלקו הראשונים האם במצרים שבני לוי היו מהולים כבר האם היו צריכים להטיף דם ברית, דהרמב"ם כתב שהיו צריכים הטפת דם, אבל הרמב"ן חולק דכיון שמהלו בשביל מצות מילה א"צ למול שוב בשביל הגירות, ונתבאר שם דמאן דסבר שא"צ משום דס"ל דהמילה אינה מטהרת אלא צריך שלא יהא ערל בשעת הגירות וזהו דעת הרמב"ן שם, ולמבואר כאן נמצא דדעת הרמב"ן כאן שהמילה היא לא בשביל הסרת הערלה אלא בשביל הטהרה ולכן לטבול קודם לכן, ולעיל מו' ע"ב נתבאר דברי הרמב"ן באופ"א ולפ"ז א"ש].

ב. תוס' בא"ד. הנה תוס' נתקשו מהא דמבואר לקמן דמעוברת שנתגיירה, וכתבו תוס' דשאני התם דלא חזי למילה, וכ"כ הריטב"א דכשהוא במעי אמו אין שייך בו מילה והרי הוא כאשה דבטבילה סגי, ומה שצריך למולו אח"כ הוא מדין ישראל, [בפשוטו נראה דתוס' ס"ל כהריטב"א וכ"כ בקרן אורה].

אולם הרמב"ן כתב להוכיח משם דאינו מעכב אם טבלו קודם שמלו ולכן התם במעוברת אינו מעכב, מבואר שנחלקו הראשונים האם מעוברת שנתגיירה האם הגירות חלה עכשיו או רק לאחר שנולד וימול דלתוס' חשיב גר גמור עכשיו, [ועיי' בביאור הגר"א רס"ח סק"ה שכ"כ] אבל לרמב"ן אינו גר עד שימולו אותו לאחר הלידה, ונפק"מ לכאורה האם יוכל למול אותו מיד או"ד שיהא נימול רק ביום השמיני, ועיי' בערוך לנר שפי' בכונת תוס' כהרמב"ן.

האחרונים תמחו על הרמב"ן איך אפשר דחשיב גר רק לאחר המילה, הא מבואר בגמ' להלן צו' ע"ב דמעוברת שנתגיירה הולד יש לו אחוה לאם, ואם כל הגירות היא רק לאחר מיתתה איך אפשר לכן, **ועוד** הקשה בקרן אורה דבגמ' בבכורות מו' ע"א מעוברת שנתגיירה בנה חייב בפדיון הבן, ואם הוא עכו"ם עד שימול מדוע יתחייב בפדיון הבן, עיי' באמרי משה [סי' כז ו'] שכתב דיש להם צד ישראל מחמת שנתגדלו באם ישראלית או משום הלידה בקדושה, ועיי' בקה"י סי' לו שתמה איזה פשרה היא דממ"נ או שהוא ישראל גמור או שהוא עכו"ם גמור, ועיי' בזכר יצחק סי' ל' [עמוד קיד] שביאר כל הענין ע"פ שיטתו דבענין גירות איכא ב' דינים עיי"ש, ועיי' בחי' הגר"ט כתובות בעינין גר קטן מש"כ לבאר בכ"ז, ועיי' באבי עזרי הלכ' איסורי ביאה [עמוד רכא] שביאר כל דברי הרמב"ן באופ"א.

ג. גמ' נשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה חוזרין ומלים אותו. צ"ב מה החידוש בזה דאם מעכב את המילה הרי לא מל, והערוך לנר כתב דס"ד שאע"פ שמעכב את המילה מ"מ אינו ערל יותר לענין תרומה ופסח קמ"ל דבגירות הוא מעכב, ויש להוסיף למבואר לעיל דהמילה בגירות יסודה היא מחמת הסרת הערלה ולא מעצם המצות מילה.

והנה משמע בגמ' שאם נשאר ציצין שאינם מעכבין את המילה אינו חוזר, והנה דעת הטור [יו"ד סי' רס"ד] דצריך לחזור אף על ציצין שאינם מעכבין את המילה משום זה קלי ואנוהו, והקשה **הבית הלוי** [ח"ב סי' מז ו'] אי"כ אמאי לא קתני הכא שחוזר אף על זה, ובדבר אברהם [ח"ב סי' כה] כתב דבמילת גירות אין ענין של זה קלי ואנוהו, דאינו מצות מילה אלא המילה היא ליכנס ליהדות ולכן ל"ש בזה הידור, ונסתפק שם האם לאחר שנימול ונעשה ישראל האם יהא מחויב לחזור על ציצין האלו מדין מילת ישראל.

ד. גמ' ושני ת"ח עומדין על גביו ומודעין אותו מקצת מצות קלות ומצות חמורות. נחלקו הראשונים לעיל מה ע"ב האם הא דבעינן ג' בשעת הטבילה האם הוא מעכב או לא, דעת תוס' לעיל מה ע"ב דאינו מעכב את הגירות אבל הריטב"א ובנמוק"י כתבו דצריך ג' אף בשעת טבילה. **והנה** עצם הענין של מודעין אותו מצות קלות כתב באחיעזר [ח"ג סכ"ו ד] בשם תשובת חמדת שלמה דיש ב' ענינים יש ענין של קבלת מצות ויש מה שמודעים אותו מצות קלות וחמורות, והחילוק בזה הוא דקבלת מצות היינו ליכנס בדת יהודות, והודעת מצות הוא להודיע לו ענין המצות ושכרן ועונשן, וכתב שם דזה אינו מעכב וכל העיכוב הוא שיקבל על עצמו ליכנס בדת יהודית, [מיהו בלשון הראשונים כתבו כמה פעמים שני הדברים יחד ועיי']. והנה עצם הענין להודיע לו מצות קלות כתב במאירי משום דשומע שישראל מדקדקין במצות קלות שמא יפרוש מהגירות.

ה. גמ' בן נח נהרג על פחות משה פרוטה ולא ניתן להשבון. פרש"י דבן נח אינו מוזהר להשיב דוהשיב את הגזילה אשר גזל בישראל כתיב אבל בבן נח אזהרתם זהו מיתתו, **ועיי'** תוס' עירובין סב ע"א שכתבו בדעת רש"י דטעמא דאין חובת השבה בעכו"ם דכיון שנתחייבו מיתה אין לה חיוב ממון משום דקלב"מ, והקשו דלא מצינו פטור של קלב"מ בעכו"ם, ועוד דא"כ אם הממון בעין דאין פטור של קלב"מ האם יתחייב, ואכמ"ל.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מז:

א. גמ' קיבל מלין אותו מיד מ"ט שהווי מצוה לא משהינן. לכאורה הכונה דשהווי מצוה הוא על הב"ד, דעל הגר בעצמו לכאורה ל"ש לומר שיש עליו מצוה, [אע"פ דבגמ' בע"ב קתני מפני מה גרים בזמן הזה מעונין ויסורים באים עליהם מפני שההו עצמם מליכנס תחת כנפי השכינה, ועיין], ומבואר דאם עכו"ם רוצה להתגייר איכא מצוה על הב"ד לגירו ולהכניסו תחת כנפי השכינה. והנה לעיל לט ע"א הובא דבתרומת הדשן כתב דכל הענין של שהווי מצוה לא משהינן, אינו רק היכא שיש חשש שהמצוה תתבטל, [דדייק הא דתנן במשנה שם לענין יבום שאם תלה אל קטן שנמצא לפנינו את היבום בגדול שנמצא עכשיו במדינת הים דאין שומעין לו, משום דשהווי מצוה וביאר דדוקא קתני שהוא במדינת הים, דיש חשש שמא הוא לבסוף לא יבוא ונמצא שהמצוה תתבטל], וא"כ קשה מה חשש כאן שהמצוה תתבטל, ואם חוששים שמא הגר יחזור בו ולא ירצה להיתגייר מה בכך, ולפי"ז הא דקתני נתרפא מטבלין אותו מיד, צ"ל דהוא גם משום דשמא יחזור בו, ומבואר דהגר יכול לחזור בו בין המילה לטבילה, כיון שעדיין לא נשלם הגירות לגמרי.

ב. תוס' ד"ה שם גר ועבד טובלים. בכולה שמעתין משמע דעבד בעי טבילה כשמשחרר ולא סגי לה בטבילה קמיתא, הרמב"ן להלן מח, א הקשה דמשמע הכי דעבד שמשחרר סגי בטבילה, ולמה לא יתחייב אף בהטפת דם כמו גר שבא להתגייר כשהוא מהול, וכתב הרמב"ן דכמו שמצינו בבני לוי שמלו את עצמם מחמת חיוב לא היו צריכים הטפת דם, ה"נ הכא כיון שמלו מחמת חיוב אינם חייבים למור עוד פעם, והרי הם כנשים שבטבילה סגי, [אגב ראיתי חידוש במנ"ח [מצוה ב' אות כג] שכתב דעכו"ם דבא להתגייר ומל עצמו, ואח"כ חזר בו ולא רק להתגייר ואחרי כמה שנים רצה שוב להתגייר אין צריך הטפת דם כיון שהמילה היתה בשביל ליכנס ליהדות, והוא חידוש]. **אולם** בתוס' הרא"ש כאן צידד לומר שכל הדין טבילה השחרור עבדים הוא רק מדרבנן, והוכיח כן מהא דמבואר בקידושין שהאומר לשפחתו הרי את מקודשת לי לאחר שאשחררך דמקודשת ולא הוה בכלל דשלבי"ע דבידו לשחררהו, ואם צריך טבילה מהתורה הא שמא לא ימצא היכן להטבילה, שהרי מבואר בגמ' שם דדבר שתלוי באחרים יש בו חסרון של לא בא לעולם כדמוכח התם, וע"ע תוס' הרא"ש בקידושין סב, ב שכתב מכח הך קושיא דלא צריכים הטפת דם כשמשחרר דע"כ הטבילה אינה רק מדרבנן.

ג. תוס' בא"ד. וי"ל דאיירי כגון שטבילה מקודם לשם שחרור שהטבילה של השחרור קודמת לגט, בחידושי הגר"ח [פ"ב מאיס"ב הי"ב] תמה מה מהני הטבילה קודם השחרור, דהא כ"ז שהיא שפחה לא תפסי בה קידושין, ולראשונים דהטבילה היא מדרבנן א"ש, אכן אם נימא שהטבילה היא מהתורה קשה, וכתב הגר"ח דהיה אפ"ל דע"כ קאי כמד"א דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם [דהא ע"כ הוא כן שהרי כתב את השטר קידושין בשעה שלא היה שיש שיחול בה קידושין], וא"כ אפשר דמעשה הקידושין חל לאחר הטבילה וכבר נשתחררה אך כתב דזה דחוק.

ובדעת התוס' כתבו האמרי משה [סי' כב אות כא] ואבי עזרי סוף הלכ' מלכים דס"ל לתוס' שדין הגירות בעבד הוא ע"י שחרור וטבילה, והיינו שקנין העבדות של האדון מעכב אתו מלהתגייר ועל כן הגירות תלויה באדון, והיינו שאין הכונה בעבד שצריך גט שחרור כדי לסלק את קנין העבדות כדי שיוכל להיות ישראל, אלא הוא השחרור הוא פרט בגירות, ולכן כמו שס"ל לראשונים שטבילה יכולה להיות קודם המילה, הכא כו"ע מודו שטבילה בעבד לשם יהדות יכול להיות קודם השחרור, שהטבילה והשחרור פועלים על אותו דבר להכניסו לדת יהודית.

ונראה להוסיף ביאור בזה דהשם עבד אינו תלוי באדון, שהרי מצינו למד"א מפקיר עבדו ומת אותו עבד אין לו תקנה והיינו דיש תורת עבד בלא אדון, אלא להפקיע את השם עבד צריך שחרור ולכן השחרור הוא חלק מהפקעת השם עבד, ולכן מעשה השחרור הוא פרט בעצם מעשה הגירות.

ד. אולם ברמב"ם מבואר דהטבילה היא לאחר השחרור, וקשה קושית תוס' איך תפסי בה קידושין לאחר השחרור הא קודם שטבילה לא חל בה דין ישראל גמור, וביאר הגר"ח דס"ל לרמב"ם דבעבד מה שאינו ישראל גמור הוא מחמת ב' סיבות חדא דהטבילה מעיקרא לשם עבדות אינה גירות גמורה, דאיכא ביה דינים שלא נתחייב בהם, שהרי ילפינן דחיוב מצות של גר הוא כאשה, ועדיין חסר לו חיוב מצות כדבר שהוא זמן גמור, ועוד יש בעבד הלכות דלאו מחמת חסרון גירות הוא, אלא מחמת השם עבדות שיש לעבד, כמו הא דלא תפסי קידושין בעבד הוא משום דהוה עם הדומה לחמור, דזה הלכה מיוחדת בעבד שהרי בעכו"ם מה שלא תופס קידושין הוא מקרא אחרינא, כדמבואר ברש"י לעיל מה ע"א, [ועוד כתב דיש דינים שמצינו בעבד שאין בישראל ואין בעכו"ם], ולפי"ז כתב הגר"ח שהדינים שנובעים מחמת העבדות שלו, ואף האיסורים וקודשת גופו פקע ע"י השחרור, אלא שצריך עוד מעשה טבילה בשביל השלמת הדיני ישראל שחסר לעבד שלא היה בטבילה הראשונה.

ולפי"ז ביאר הגר"ח דמיד שנשתחרר העבד אע"פ שלא נעשה ישראל גמור מ"מ לענין תפיסת קידושין הרי הוא כישראל גמור, שהרי בשעה שהיה עבד ג"כ היה דינו כישראל דילפינן לה לה מאשה, ומה שלא תפסי קידושין כמש"כ דהוה עם הדומה לחמור, לכן ע"י השחרור דפקע תורת עבדות ותפסי בה קידושין והטבילה לא מעכבת תפיסת קידושין, ולכן ס"ל לרמב"ם שיכולה לטבול אח"כ אבל אם נשתחררה קידושין תפסי בה, וכתב הגר"ח דמוכח כן שלאחר השחרור פקע דיני העבדות, דאם נימא שכל דיני העבדות עדיין על העבד עד הטבילה כגון שיוכל לישא שפחה, א"כ אמאי הגמ' אומרת בגיטין שחוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו דעבדא בהפקרא נחא ליה, הרי אף אם ישחררנו הרי יכול העבד לא לטבול וישאר לו דיני עבד וע"כ שהדינים האלו פקעו בשעת השחרור.

החזו"א בגלינות תמה על הגר"ח שאם כל הטבילה היא לגמור את היהדות שאין בעבד קשה בשלמא באיש שיש לו מצות שאין העבד מחויב בהם, אבל שפחה הרי מחויבת במצות כאשה ואיזה חיובים נוספו בטבילה שלאחר השחרור, ובמה שהקשה הגר"ח מהא דגטין כתב בחזו"א סי' קלד דאיכא מצוה על העבד לטבול להיות ישראל ולכן הוה חוב עבדו, ועוד הקשה החזו"א מהמשך הגמ' דמבואר דכופה ומטבילה ויבואר להלן.

ה. גמ' טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבר. לעיל מו ע"א הובא דבאו"ש דייק מדברי הגמ' דטבילת גירות חלה רק לאחר שעלה, ולא כשהוא בתוך המים, וכמש"כ הכס"מ דכל טהרה היא כיוצא מהמים, וכן משמע מלשון הגמ' כאן דקתני טבל 'ועלה'.

והא דקאמר הגמ' למאי הלכתא דאי הדר ומקדש בת ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין, **צ"ב** מה החידוש בזה ופשיטא דלאחר שנתגייר לא יוכל לחזור להיות כעכו"ם, **ואפשר** דאם לא התחיל להתנהג בפועל במצות עדיין לא חלה הגירות, וכמו שמצינו בכל מעשה קנין דבתוך כדי דיבור עדיין יכול לחזור בו, [דמעשה לא נגמר עדיין], קמ"ל דנעשה ישראל מיד בגמר הטבילה וא"צ להתחיל להתנהג כיהודי.

ז. תוס' ד"ה קשים. ובמס' נדה פ' הקוטנרס עוד לשון אחר משום דכל ישראל ערבין זה בזה, וקשה דפרק אלו נאמרין משמע שלא היו ערבין על הגרים, וכ"כ תוס' בקידושין ע"ב, וצ"ע לתוס' האם גר אינו יכול להיות שליח ציבור ולהוציא אחרים ידי חובתו, **וראיתי** בספר הערות להגרש"א זצק"ל למס' קידושין שם שהביא נדון זה מפרמ"ג וכתב די"ל דהסוגיא דסוטה שלא נתערבו לגרים הוא רק שלא קבלו הענין של ערבות של מצות ושל עונשים, אבל ערבות של יצא מוציא כיון שהוא מחויב בדבר יכול להוציא אחרים ידי"ח.

ז. גמ' הא רשב"א הא רבנן דתניא ובכתה את אביה וכו'. ביסוד המחלוקת ר' שמעון בן אלעזר ורבנן נחלקו הראשונים, **הרא"ש** כתב דברש"י מבואר שנחלקו רק לגבי שחרור עבד, דרשב"א סבר דא"צ לקבל על עצמו מצות אלא ע"י השחרור נעשה ישראל גמור, ורבנן סברי דצריך לקבל מצות בשעת שיחרור, אבל בתחילה כשקנה אותו האדון לעבד כו"ע מודו שא"צ העבד לקבל על עצמו מצות ולא הוה ככל גירות שצריך קבלת מצות, אלא ע"י שהאדון טובל אותו לעבדות הרי הוא מתחייב במצות כאשר, וברש"י [ד"ה אבל העבד] מדויק כן שכתב בשעת שחרור דמשעה שטובל לשם עבדות 'שייך במצות' ולא כתב שהטבילה צריכה שתהא מדעתו כיון שצריך לקבל על עצמו מצות.

והביאור בזה שיכול להטבילו בע"כ וא"צ קבלת מצות הוא משום דזהו גופא קניי העבדות, שהסכים לכך שיתחייב לכל דיני עבד, וכיון שעבד כשהוא טובל מתחייב במצות ע"כ מהני הטבילה בע"כ לחייבו במצות, ומבואר דהקבלת מצות בגירות אינו הלכה כטבילה ומילה אלא דבקבלת מצות מונח הרצון להתגייר, אבל בעבד כיון שמעיקרא קיבל על עצמו כל דיני עבד שהאדון יעשה בו לכן מתחייב במצות כאשר ע"י הטבילה, [ניסוד סברא זו מבואר בחזו"א, והוסיף דאע"ג שצריך ג' בקבלת מצות זה שנתרצה למכור עצמו לעבד חשיב האדון כג'], ולפי"ז נראה לבאר דרבנן ס"ל דכ"ז רק לגירות בתורת עבד, אבל לשחרור שיהא ישראל גמור צריך שהעבד יקבל על עצמו מצות ככל גירות, אבל רשב"א סבר דזהו ג"כ מזכותי האדון שיכול לשחרור שיהא ישראל גמור, דכיון שהטבילה של העבדות גרמה שלא יהא ישראל גמור ע"כ בידו תלוי הדבר לשחררו ולהטבילו באופן זה שיהא ישראל גמור.

דעת הר"י והראשונים דרשב"א ורבנן נחלקו לא רק בשחרור אלא אף בטבילת עבדות מעיקרא, דרבנן סברי דצריך קבלת מצות כדי שיחול עליו דיני העבדות, ורשב"א סבר דא"צ ונעשה עבד אף בע"כ בלא קבלת מצות אלא סגי במה שהוא מטבילו לשם עבד, **אולם** צ"ב הא דמבואר לעיל מו ע"א שצריך לתקפו במים ומבואר דיכול להטבילו בע"כ, ולא משמע דהסוגיא שם דוקא לרשב"א, וצ"ל דהתם מיירי לאחר שהוא קיבל על עצמו מצות לכן יוכל האדון להטבילו בע"כ, דאף לדעת הר"י זהו אחד מזכותי האדון שיכול להטבילו להיות עבד, אלא דקבלת מצות הוא דין בפני"ע על העבד שהוא צריך לקבל על עצמו ענין זה, **ועי'** בקה"י [סי' לה ד"ה ולשיטת] שכתב סברא זו דאף לדעת הר"י יכול להטבילו בע"כ, אלא שהוסיף שם די"ל דבזה שהעבד רוצה ליטבול לשם בן חורין יש כאן קבלת מצות דבכלל מאתים מנה שהרצון להיות ישראל יש בו יותר מהרצון של העבדות, לכן מהני מה שכופה ומטבילו לעבד.

והנה הרמב"ן לעיל הביא נדון מי מברך על טבילת העבד, האם האדון יברך שהוא צריך את הטבילה או העבד יברך, ואפשר דדבר זה תלוי האם האדון יכול להטבילו בע"כ שאם יכול בע"כ לא מסתבר שהוא דין על העבד לברך, אבל אם לא יוכל בע"כ אפשר דהעבד יברך, ועי' ברמ"א רס"ז סעי' ג' ובביאור הגר"א שנראה מדבריו כן.

ח. רש"י ד"ה אבל עבד. שיד במצות דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך, **צ"ב** מנלן מהא דצריך לשמור שבת דהעבד חייב במצות, ואפשר דהוא משום שהאדון צריך לשבות, וכמו שהאדון מחויב על שביתת בהמתו, **ואפשר** דלהלן מח עב מייתי הגמ' עוד קרא וינפש בן אמתך, דמיירי בעבד שערל דאינו מחויב במצות, והתם פשיטא שהחייב שביתה הוא מחמת האדון שהרי העבד לא מל, וא"כ י"ל דע"כ אייתר קרא להכי לומר שעבד שמל וטבל חייב בשמירת שבת, עי' בקובץ הערות סי' לח טו שכ"כ, ועיין להלן בע"ב.

ט. גמ' וחזר ומטבילה לשם שחרור ומשחררה. תוס' הוכיחו מלשון הגמ' דמהני טבילה קודם שחרור, אולם לדעת הרמב"ם דסבר דלא מהני טבילה קודם שחרור ע"כ צ"ל שהוא משחררה ואח"כ מטבילה וצ"ע איך יוכל האדון להטביל היפת תואר הרי כיון שהוא שיחרר אותה אמאי יוכל להטבילה, והחזו"א בגליונת הגר"ח הקשה כן ע"ד הגר"ח, ועיין אמרי משה [כב אות כו] שביאר שאף לדעת הרמב"ם מ"מ יש לו זכות להטבילו בע"כ.

וכתב בערוך לנר דאע"פ שהמשחרר עבדו עובר בעשה וא"כ איך יוכל כאן לשחררה, **וכתב** ע"פ מש"כ הראשונים בהשולח דכל האיסור לשחרר עבד הוא משון לא תחנם, לא ליתן להם מתנת חנם אבל הכא כיון שהוא לצורך עצמו שרוצה לישא אותה אין בו איסור וכמו שמבואר בראשונים בפרק השולח בהא דר"ג שחרר עבדו בשביל מצוה קריאת התורה.

הערות וצינונים

פרק החולץ

דף מח.

א. גמ' אמר רבא מ"ט דרשב"א דכתיב כל עבד מקנת כסף. ברש"י מבואר דר' שמעון בן אלעזר דריש איש אתה מטביל בע"כ ואין אתה מטביל בן איש דהיינו עכו"ם בעלמא, ומוכח שאפשר להטביל עבד בע"כ כדי שיוכל לאכול קרבן פסח, ותמה במהרש"א לפרש"י שנחלקו רק בשחרור עבדים אבל בגירות לשם עבדות לכו"ע יכול לגייר בע"כ, א"כ מה מייתי מהך קרא הא התם מיירי

במילה לעשותו עבד, ועי' רשב"א שביאר דבגירות לשם עבדות לא צריך קרא, דפשיטא שיכול להטבילו בע"כ, ולכן ע"כ קרא קרא על שחרור עבד, [דאם אינו ענין לתחילת העבדות תנהו לשחרור עבדות], והטעם שאם נמכר לעבד יכול להטבילו בע"כ ביאר החזו"א [הובא לעיל] דזהו עיקר דעת העבד במכירה שהאדון יעשה בו ככל דיני עבד, וכן כתב בקרני ראם בישוב דעת רש"י, [ועי' בתוס' הרא"ש מש"כ ובקרבן נתנאל].

אולם הקשה הקה"י [סי' לה בסופו] איך אפשר"ל הפסוק בא ללמד על שחרור עבד, והרי אם לא מל וטבל אכתי לא נעשה עבד גמור כדמבואר בגמ' בע"כ שהצורה שעושה עבד הוא ע"י מילה וטבילה, וא"כ איך יכול להיות דהוא חשיב עבדו בלא מילה וטבילה, [ועמד בזה החזו"א בתוך דבריו], וכתב בקה"י די"ל דמייירי באחד שנו"ל מהשפחה דהוא עבד גמור אף קודם מילה וטבילה וחייב במצות כבר קודם לכן אלא דמ"מ הוא מעבד האדון מלאכול את הפסח, ובוה אתי קרא למימר שיכול למולו בע"כ לשם שחרור.

ונראה לבאר באופ"א דהנה רש"י העמיד את הפסוק 'בעבד' שלקח מעכו"ם דאתה יכול להטבילו בע"כ, וצ"ב מה דחק את רש"י לפרש את הקרא דוקא באופן זה שלקח העבד מעכו"ם ולא פירש שקנה עבד מעצמו, ונראה לבאר דהנה הראשונים כתבו דלא צריך פסוק שיכול לגירו לשם עבד בע"כ וכל המחלוקת הוא בשחרור, ומיייתי הגמ' מהך קרא דהתם מייירי בעבד שקנה מעכו"ם כמו שכתב רש"י, ונראה דהתם יש חידוש שאין בכל קונה עבד מעצמו, דהתם כיון שהעכו"ם שממנו קנה את העבד לא היה לו רק קנין של מעשה ידים, א"כ איך יוכל להטבילו בע"כ שיהא לו קנין עבדות וקנין הגוף, אלא הפסוק חידש שיכול להטבילו ולעשותו כעבד, וע"כ הוכיחה הגמ' מכאן דכמו שיש לו זכות להטבילו בע"כ אף שלא קיבל על עצמו מצות, ה"ה בשחרור האדון הוא בעלים גמור לקבוע שיהא ישראל גמור וא"צ קבלת מצות, ונמצא לפי"ז שרבנן שחלקו על רשב"א ס"ל דבעבד שקנה אותו מהעכו"ם לא יוכל להטבילו בע"כ של העבד והוא חידוש, [וצ"ל דהא דמבואר לעיל מו דצריך לתקפו במים, ומבואר דיכול להטבילו בע"כ, התם מייירי באופן שקיבל על עצמו מצות קודם לכן, וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרי"ף].

ויסוד הדברים מצאתי שכתב בחזו"א [קלד לדף מה: אות א'] והוא כתב כן מדעתו בסברא דיש חילוק בין קנה עבד עצמו שיוכל להטבילו בע"כ משום דע"מ כן נמכר שיוכל הטבילו לגיירו להתחייב במצות כאשר, אבל בקנה עבד מעכו"ם שלא היה לו רק מעשה ידו יהא צריך דעתו להטבילו, אלא שאם קיבל על עצמו מצות יכול להטבילו בע"כ, אלא דהחזו"א כתב בסק"י דבראשונים מבואר שלא ס"ל חילוק זה בדעת רש"י, [אולם רש"י שהעמיד הפסוק רק באופן שקנה עבד מעכו"ם היה נראה לדייק כן].

ב. גמ' עבד איש ולא עבד אשה. מבואר בגמ' דעבד של אשה מעבד אותה מלאכול בפסח, והרע"א בגליון הש"ס ציין למש"כ מהרש"א לקמן עב ע"כ דאע"פ שאשה פטורה ממצות מילה כדמבואר בגמ' בקידושין מקרא דאותו ולא אותה, מ"מ אם יש לה עבדים או בנים שאינם מהולים הערלות שלהם מעכבת אותה מלאכול, והיינו שהערלות מעכבת לאו מחמת החיוב למול אותה, אלא הוא דין בעצם שהערלות מעכבת, ועי' בערוך לנר.

ג. גמ' ואין אתה מל בן איש בע"כ. מבואר בגמ' דצריך פסוק ללמד שאין לגייר עכו"ם בע"כ, וצ"ע מה הס"ד שיוכל לגיירי בע"כ, [ונהנה בכתובות יא. מבואר דבגר קטן זכין לו בע"כ גיורות, ואפשר דס"ד דהוא ענין של זכין ולכן יכול לגיירו בע"כ], ועיין **אבי עזרי** [סוף הלכ' מלכים] כתב דמוכח מכאן דאין דעתו של התגייר פועל בגירות כלל, ולא דמי לשאר עניני קנין שדעתו ורצונו פועלים את הקנין, אלא כל דין הגירות הוא מעשה של ב"ד, אלא שצריך מילה וטבילה ולכן ס"ד שאפשר אף בע"כ של האדם וקמ"ל קרא דלא מהני, ובוה ביאר גם הא דמבואר לרשב"א שהאדון יכול לשחררו וא"צ קבלת מצות משום דדעת האדון סגי ע"כ בכ"ד.

ד. מתקיף לה רב פפא. לדעת רש"י קושית ר"פ דדילמא כל מה שנחלקו רשב"א ורבנן הוא רק ביפת תואר, דהתם מעיקרא לא נהגה במצות לכן לא יוכל לשחררה בלא קבלת מצות, אבל בעבד שכבר נהג במצות אי"צ קבלת מצות בשחרור, והיינו דאע"פ שיכול להטביל עבד בע"כ לעבדות, מ"מ יש חילוק בין אם שהה בבית ישראל שכבר קיים את המצות ליפת תואר שהטבילה עכשיו לשם עבדות ומיד משחררה, **הקדן אורה** תמה דאם הטבילו בע"כ לשם עבדות ומעולם לא קיבל על עצמו מצות ולא רצה להיות ישראל, מה סברא היא זו שמכיון ששהה בבית ישראל יהא ישראל גמור בטבילה, ועוד מהו השיעור זמן שצריך להיות בבית ישראל שיוכל האדון לשחררו בע"כ.

החזו"א ביאר דכונת רש"י דאע"פ שהאדון כפה עליו והטבילו בע"כ, מ"מ אח"כ כששהה בבית האדון הקבלת מצות היו מדעתו של העבד ולרצונו, ולכן יש חילוק בין יפת תואר שלא נהגה במצות בבית האדון אע"פ שהיה לה דין של עבד, דהרי יכול להטבילו בע"כ, מ"מ כיון שלא קיבלה על עצמה את המצות, לכן לא יכול להטבילה לשחרור בע"כ, אבל בעבד שהתנהג במצות בבית האדון, וקיבל על עצמו את המצות יכול לשחררו ויהיה ישראל, אלא דהקשה החזו"א דלשון הגמ' צ"ב, דמשמע שיש חילוק בין אם קנה העבד מישראל לקנה מעכו"ם, ולמבואר החילוק האם הוא נהג במצות ברצונו או לא נהג מצות ברצונו.

ולדעת הרי"ף דלרבנן אין האדון יכול להטבילו בע"כ, כונת הגמ' היא דרך ביפת תואר שלא טבל מדעת האדון ס"ל לרבנן שצריך דעת לקבלת מצות בשעת שחרורו, אבל היכא שקיבל על עצמו בשעת גירות של עבדות אי"צ קבלת מצות עוד פעם בשעת שחרור, והשתא חזרה הגמ' ממאי דס"ל שנחלקו בתרתי, אלא אם קיבל העבד על עצמו מעיקרא בשעת טבילת עבדות אי"צ לקבל על עצמו עוד פעם בשעת שחרור, ולפי"ז זה ג"כ הקשה החזו"א דהחילוק הוא האם קיבל על עצמו מצות בתחלה או לא ולא האם הוא עבד שקנה מישראל או קנה מהעכו"ם.

ע"ע בקדן אורה שתמה בין לרש"י ובין לרי"ף דנמצא שלרבנן דלא יכול האדון להטבילו לשם עבד בשעת שחרור, נמצא דאם האדון שחררו דלא נעשה ישראל גמור דצריך עוד קבלת מצות, והביא דמוכח בכמה דוכתי דלאחר שחרור חשיב ישראל גמור לא בעינן טבילה, דר"מ ס"ל דחוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו שנאסר בשפחה, והרי אם לא טבל אינו ישראל, [ולמבואר לעיל מז ע"כ בשם הגרי"ח ל"ק], ועוד הא ר"ג שחרר עבדו לצרפו למנין והא לא טבל, וכן משמע במי שחצי עבד דמשחרר ומשמע דמותר מיד בישראלית, ע"כ מש"כ לבאר באופ"א.

ה. **גמ' דתניא אחד גר ואחד לוקח מן העכו"ם צריך לקבל הא לוקח מישראל אין צריך לקבל.** הרא"ש פי' דמייירי הכא דלוקח ע"מ לשחררו, דבלוקח מישראל ורוצה מיד לשחרר את העבד, בזה אמרין דא"צ קבלת מצות כיון שכבר קיבל, אבל בלוקח מהעכו"ם ורוצה לשחררו מיד צריך קבלת מצות, דבשעה שהטבילו לשם עבד לא קיבל על עצמו מצות שהרי לא נהג בביתו של ישראל קיום המצות, **מבואר** ברא"ש דלא כמשי"כ לדייק בדעת רש"י שלדעת רבנן בלוקח מהעכו"ם צריך קבלת מצות קודם הטבילה ולא יוכל להטבילו קודם לכן, אלא יכול להטבילו ויש לו דין עבד שיתחייב במצות כאשר אף בלא שיקבל על עצמו מצות, [ולפי משי"כ בשם החזו"א צריך לפרש דכונת הגמ' דלוקח מהעכו"ם אין יכול להטבילו אפילו שלא ע"מ לשחררו כיון שלא קיבל על עצמו מצות, אבל בלוקח מישראל קאי לענין זה שיוכל לשחררו כיון שכבר קיבל על עצמו מצות].

ו. **תוס' ד"ה אלא עבד איש.** תוס' הקשו ללישנא הב' שכתב רש"י דאי אתה מל בן איש בע"כ דקאי על גר שנתגייר והיו לו בנים בגיורתו, דאיך אפשר לומר דאותם הבנים מעכבים אותו מלאכול הפסח, הא כיון שאינם מתיחסים אחריו כלל דנולדו שלא בקדושה, **בזכר יצחק** [ס"י א-ו] כתב לישב דעת רש"י שאע"פ שגר שנתגייר ויש לו בנים אפקריה לזרעיה כ"ז לענין דיני קורבה, אבל מה שבנו חשיב כשלו לא נתבטל, והרי פסק הרמב"ם פ"ט מעבדים ה"ב דנכרי יוכל למכרו בניו הקטנים בתורת עבד כ"ז שהבן לא נתגייר, ולכן כתב דמילת אותם בנים מעכבים אותו מלאכול בפסח דהוה כמו מילת עבדיו שמעכבים אותו מלאכול.

ז. **בכל** הסוגיא מבואר שאם יכול להטביל את העכו"ם או העבד בעל כרחו ממילא הוא ראה שאין צריך קבלת מצות, והביאור בזה נראה דלשון הרמב"ם פ"יג ה"ד מאיסורי ביאה וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, מבואר ברמב"ם שהקבלת מצות הוא חלק מהרצון של הגירות, דכשירצה להכנס לברית ויקבל עליו עול מצות אז יש דינים באיזה אופן הוא מתגייר אבל עיקר הרצון של הגירות הוא ע"י הקבלת מצות, ולכן אם אפשר להטבילו בע"כ א"צ קבלת מצות.

דף מח:

ט. **גמ' ת"ר מקיימין את העבדים שאינם מלין ר"ע אומר אין מקיימין.** תוס' כתבו ב' דרכים בסברת ר"ע, או שהוא דין דרבנן כדי שלא ינסך את יינו, אולם ר"י כתב דטעמא דר"ע לפי שצוה הקב"ה את אברהם למול את עבדיו לכן אסור לקיים אותם שאינם מולין, **בפשוטו** היה נראה דכל הצווי של הקב"ה לאברהם הוא רק על המילה שצריכים למול את העבדים, אבל לא היה כאן ציווי שכל אחד שיש לו עבד חייב האדון גם להטבילו שיתחייב במצות כאשר.

וכן מבואר במנחת חינוך [מצוה יז אות יב] שכתב לענין הך דינא דמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח שרק המילה מעכבת אבל אם לא טבלו אע"פ שאין להם דין עבד כנעני והוא נחשב כעכו"ם, מ"מ א"י"ז מעכב האדון מלאכול בפסח, דכל מה שמצינו שהאדון מחויב למול, הוא ממה שכתבו תוס' שהקב"ה צוה אותו למול עבדיו, אבל לא צוה אותו על הטבילה, [ע"ש שכתב דאע"פ שהרמב"ם כתב דטבילת שפחותיו מעכבת האדון מלאכול, כיון שאצלה ל"ש מילה, מ"מ לגבי עבד הטבילה אינו מעכב אכילת פסח]. **וע"ע** בפירוש המלבי"ם פרשת לך לך [פ"יז פסוק יג] שכתב שיש חילוק מהותי בין מילת בנים למילת עבדים וז"ל אבל בכ"ז לא יושה מילת העבדים אל מילת הבנים, כי מה שהעבד נימול הוא אינו נכנס בזה בברית כאיש ישראלי ומילתו הוא רק מצד שהוא קנינך, כמו שנצטוו בשבת למען ינוח שורך וחמורך, אבל והיתה בריתי בשרכם זה יהיה לברית עולם בענין שמית הבנים שהם נכנסים בברית, ומילת העבדים הוא רק מצד הקנין שלך, עכ"ל, **אולם** נראה דמ"מ היכא שהעבד טובל ומתחייב במצות ויש כאן גירות של עבדים, אפשר דכה"ג המילה היא מילה שמכניסה לברית כמו כל מילה של גירות, אלא דהחיוב מילה של עבדים הוא חייב למול אף אם לא בא להתחייב במצות שלא טובל.

ולמבואר נמצא נפק"מ גדולה בין הריב"ן לר"י האם בקונה שפחה שלא רצתה לטבול האם מקיימין אותה, דלפי סברת הריב"ן משום חשש דין נסך אין חילוק בין שפחה לעבד, אבל לר"י דהוא מחמת החיוב של מצות מילה לכאורה כ"ז שייך רק בעבדים אבל בשפחה לא, ובפרט לפי משי"כ דהמצוה של אברהם למול את העבדים אינו מצוה לעשות אותם עבדים שמתחייבים במצות אלא מצוה היא על המעשה מילה בפני"ע, ועי' בתוס' בשבת קלה: [ד"ה כגון] דמבואר מדבריהם דאף בשפחה איכא הך דינא דאסור לקימה וזהו לכאורה כהריב"ן, ועוד נפק"מ יתכן בעבד שנולד משפחה, דאותו העבד לכאורה יש עליו חיוב מצות כאשר אף קודם טבילה, וכל החיוב מילה הוא מחמת מה שאמר הקב"ה לאברהם, וא"כ לסברת הריב"ן בכה"ג אין חשש שינסך את יינו, אבל אם משום שיש מצוה למולו לכאורה בכה"ג יהא אסור לקיימו כיון שיש חיוב למולו.

והנה נראה פשוט שריב"ן מודה לר"י שיש מצוה למול את העבדים, וכמו שצוה הקב"ה לאברהם אבינו, אלא דס"ל דאם העבד אינו רוצה אין חיוב לאדון למכרו שהרי הוא אנוס, ולכן הוצרך למצוא טעם אחר שהוא דין דרבנן שמא ינסך יינו.

אולם העירני דברש"י בסוגיא משמע שלא רק על המילה אלא ג"כ שצריך להטבילו דכתב רש"י [ד"ה היכא דלא פסקה] כתב דלא קיבל עליו 'להתגייר', ומשמע דאין הנדון רק על מצות מילת עבדים, אולם יתכן שרש"י למד כהריב"ן שזה דין דרבנן שמא ינסך יינו.

הערות וציונים

פרק החולץ

דף מח:

א. **גמ' ר"ע אומר אין מקיימין.** צריך להבין מהו סברת ר"ע שאין מקיימין דאע"פ שיש מצוה למולו מ"מ הרי הוא אנוס שהרי העבד אינו רוצה להיות נימול וא"כ אמאי אין מקיימין אותו, וביותר קשה דלעיל בע"א הובא שנחלקו רש"י והראשונים האם לרבנן אפשר להטביל עבד בע"כ, דהיינו שיתחייב העבד בכל חיובי עבד, ולדעת רש"י יכול להטביל עבד בע"כ וה"ה יכול למולו לעבדות דאין חילוק בין טבילה למילה, וכמשי"כ לעיל דהסברא הוא שזה גופא מה שקנה בקנין עבדות שיוכל למולו ולהטבילו, א"כ צ"ב מה הנדון האם מקיימין או לא הרי יכול להטבילו בע"כ.

והנה התוס' בע"א כתבו ב' סברות מדוע לא להטבילו בע"כ או דתקנת חכמים היא שלא יכפו אותו שלא יכשיל את חברו באיסור, ועוד דאין טוב לכופו אותו בזה שאין בכונתו לקיים המצות, וא"כ צ"ב כיון שהוא אנוס שחכמים לא נתנו לו רשות למולו אמאי אין מקימין אותו וצריך למכרו לעכו"ם, וכן לדעת הראשונים דאין האדון יכול למול את העבד רק אם ירצה, קשה דהא אנוס הוא דהעבד אינו רוצה להיות נימול, **ומבואר** דמכיון שהתורה אמרה שצריך למול את העבד אין לו זכות לקימו אם אינו נימול, ודומה לזה מצינו בפמ"ג [או"ח סי' לא שכתב לענין חיוב מוזה, דאדם שנפל לו המוזה בשבת צריך לצאת מהבית ואסור לו לדור בו ואע"פ שעכשיו הוא אנוס שאין יכול לקבוע שם מוזה לא אמרין הכי וה"נ כאן כיון שצריך למולו לכן אם לא מל אותו צריך להוציאו.

ב. בעיקר המחלוקת בין ר"י דסבר מקיימין לר"ע שאין מקימין, ביאר התוס' הרא"ש דסבר ר"י דגלי לן קרא דוינפש בן אמתך והגר דמותר לקיימו אם אינו רוצה למול והיינו דלכו"ע יש מצוה למול, ואם אינו מל היה צריך למכרו לאחר, אלא דר"י אית ליה קרא לרבות, וצ"ב דמשמע בגמ' דכל ההיתר הוא רק י"ב חודש והכי כתיב בקרא שיעור זה, [ולו"ד היה אפ"ל דסברת ר' ישמעאל היא דכיון שהוא אנוס מלמול אותו לכן יכול להשהותו, וכן כתב באבי עזרי פ"א ממילה].

הקדן אורה ביאר באופ"א דר"י סבר דילפינן מקרא דוינפש שאין חובה על הרב למול את העבד, וקרא דבן שמונת ימים אתי בעבד שנולד מאמו שהיא כבר שפחה דחשיב עבד וחייב במצות כאשה, וחייב למול אותו עבד, ע"י"ש עוד בכ"ד.

ג. גמ' א"ל ר"י הרי הוא אומר וינפש בן אמתך, א"ל בלוקח עבד בין השמשות. צ"ב למבואר לעיל דכל מה שצווה הקב"ה את אברהם הוא רק על מעשה המילה, ולא שיתחייבו במצות כאשה ושיהא להם כל דין עבד, א"כ קשה אמאי לא תי' הגמ' דמיירי שמל ולא טבל עדיין שאין לו חיוב לשמור שבת כיון שהוא שהוא לא נתחייב במצות כאשה דלא חלה על גירות של עבדים.

והנה לעיל מו"ע"ב הובא דיש מהאחרונים [אבני"ז] שרצו לומר דבמילה בלא טבילה יש מקצת דיני יהדות לענין זה שצריך לשמור שבת, מיהו כ"ז נראה רק אם כונתו להתגייר אח"כ, אבל לכאורה מיירי הכא אף בכה"ג שלא יהא בדעתו של העבד לטבול עצמו להתחייב בכל המצות, וא"כ לכאורה בכה"ג המילה לא תחייב אותו לשמור שבת, **ועי'** באבי עזרי [פ"א ממילה ה"א] שמבואר מדבריו שהבין דכונת תוס' דהקב"ה צווה לאברהם אביו שחייב למול את העבדים הוא חיוב למול ולטבול ולא ישארו עכו"ם ודלא מכש"כ לעיל באות א' ולפי"ז א"ש.

בעיקר הא דאמר ר"ע דמיירי בלוקח עבד בין השמשות, צ"ב דבקרא כתיב 'בן אמתך' והוא שנולד מהשפחה, ועי' ברא"ש שכתב דהכונה שלקח בבין השמשות שפחה ובנה הגדול, וזה הכונה בן אמתך.

ד. גמ' אתה אומר בעבד ערל או אינו אלא בעבד מהול כשהוא אומר למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. יש לדקדק אמאי הביאה הגמ' הפסוק שנאמר בדברות אחרונות בפרשת ואתחנן הא בפרשת יתרו כתיב ג"כ לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך, וזה נמי רישא דקרא דפרשת ואתחנן.

ואפשר דהנה ברש"י לעיל מו"ע"ב בסוה"ע כתב דמהך קרא ידעין שהעבד חייב במצות, וצ"ב מנלן דשמא החיוב שמירת שבת הוא על האדון, ואפשר דדיק מהך קרא דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך 'כמוך', דמזה מדויק דאותו חיוב שיש לאדון יש ג"כ לעבד, וע"כ הכונה בזה שהוא מחויב, ולכן לא מייתי דברות הראשונות דפרשת יתרו דלא קתני התם הלשון של כמוך, [ועי' בקובץ הערות סי' לח טו מש"כ, וע"ע לעיל שכתבנו באופ"א].

ה. גמ' הא מה אני מקיים וינפש בן אמתך בן ערל. מבואר בגמ' דיש ב' אזהרות בתורה אחד לעבד שמל ולא טבל וזה נלמד מלמען ינוח עבדך וגו', ועוד בעבד כנעני שמל וטבל נלמד מוינפש בן אמתך, **ולכאורה** הם ב' אזהרות שונות דברש"י לעיל מו"ע"ב משמע שמהפסוק של למען ינוח ילפינן שעבד חייב במצות, ומבואר דהחיוב שביתה בשבת הוא אזהרה על העבד בעצמו, כיון שהוא חייב במצות כאשה לכן הדין הוא שצריך לשמור שבת, אבל בעבד ערל לכאורה ל"ש לומר שהוא מוזהר על שביתה השבת, אלא התם הוא דין על האדון שאסור להעביד אותו וזה נלמד מקרא דוינפש.

מיהו עי' במגיד משנה [פ"כ משבת ה"ד] שכתב דבעבד שמל וטבל אע"פ שהוא ישראל יש עליו ב' דינים דין על העבד ודין על האדון, דבתחילת הפסוק שם כתוב לא תעשה כל מלאכה אתה ובתך ועבדך ואמתך, ובסיפא כתיב למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, ומבואר דיש כאן ב' אזהרות על העבד, ע"כ שהרישא של הפסוק בא ללמד על העבד בעצמו שהוא מחויב לשבות כיון שחייב במצות, והסיפא זהו אזהרה על האדון שלא להעביד את העבד בשום מלאכה, אולם ברש"י משמע דמלמען ינוח ידעין שזהו חיוב על העבד ודלא כמגיד משנה, ובדעת הראב"ד שם מבואר שבאמת כל החיוב שביתה הוא רק על העבד בלבד, אולם יתכן ברש"י להיפך דהרישא זו אזהרה על האדון שלא להעביד העבד דהא כתיב שם אף בהמה שזה פשיטא דין האדון ולכן פרש"י דהסיפא קאי על העבד.

ו. גמ' אמר ר' יהושע בן לוי הלוקח עבד מעכו"ם ולא רצה למולו מגלגל עמו י"ב חודש. צ"ב מדוע נקט ריב"ל אופן זה שקנה עבד מעכו"ם, ולא נקט שקנה עבד מעצמו ולא רצה למול דמגלגל עמו י"ב חודש, **ונראה** דהנה בתוס' מבואר דהטעם שמגלגל עמו כיון שיש חיוב למולו כמו שמצינו באברהם אבינו שיש שהקב"ה צוה אותו למול את העבדים, ולכא"י"ל דכל החיוב למול עבד הוא רק כשהוא קנה את עצמו כשהוא היה עכו"ם דקנה קנין הגוף כדמבואר לעיל מו"ע"א דאתם קונים מהם, וכיון שקנה קנין הגוף הרי הוא מחויב למולו, אבל כשקנה העבד מעכו"ם שלא היה לו בזה רק מע"י ולא קנה קנין הגוף, [אע"פ שיכול להטבילו ולאחר הטבילה יהא לו בו קנין הגוף כדמבואר לעיל מו"ע"א], אפשר שאין מצוה למול אותו וממילא אין את הדין שמגלגלין רק י"ב חודש, ולזה חידש ריב"ל דאף בעבד כזה מגלגלין ויש חיוב למולו.

והטעם בזה מבואר בקובץ הערות [סי' לח יב] שהרי לאברהם אבינו היה קודם מתן תורה ולא היה לו קנין בעבדים רק למעשה ידים ולא זכה בהם קנין הגוף ואפ"ה היה מחויב למול בניו ומניה ילפינן דאף קנין של מע"י מחייב במילה, [ועי"ש בקה"ע שכתב דלכן אותו קנין ג"כ יעכב אכילת הפסח אע"פ שיש לו בו רק קנין של מע"י], אלא דלפי"ז צ"ב מהו הסברא דבקונה עבד ע"מ שלא למולו והרי יש רק מעשה ידים, עי' באות ח'.

ז. גמ' איזו עבד ערל שמותר לקיימו זה שלקחו על מנת שלא למולו. צ"ב אמאי לא מקשה הגמ' כן על ר"י הרי אף לר' ישמעאל הדין הוא שמגלגלין עמו רק עד י"ב חודש, דכן משמע מדברי ר' יהושע בן לוי.

ח. גמ' אמר ליה ר"פ אפילו תימא ר"ע ה"מ היכא דלא אתניה בהדיא אבל דאתני אתני. צריך להבין מה מהני התנאי ולמה לא יחשב מתנה עמש"כ בתורה, וביאר באבי עזרי [פ"א ממילה ה"א] דכונת הגמ' דכל הדין שאין מקיימין הוא בעבד כזה שמצד דיני הממון יכול למולו והוא לא מל אותו, [וזה בקונה עבד בסתמא הצורה של קנין עבד הוא קונה עבד שיוכל להטבילו], אבל היכא שמעיקא מתנה שלא יוכל להטבילו נמצא שמצד קנין הממון שיש לו בעבד אינו אותו קנין דאינה עבדות אלא הוה כשכיר, ולכן בכה"ג לא נאמר שחייב למול אותו, ולכן מקיימין אותו דלא מוטל עליו למול, וכל המחלוקת ר"י ור"י הוא באופן כזה שמצד קנין הממון הוא עבד שיוכל למולו ולהטבילו, ונמצא דאיתו העבד שלא קנה אותו לענין להטבילו לא ציוה הקב"ה את אברהם למולו, וצ"ל דבקונה מהעכו"ם אע"פ שאין לו רק מעשה ידיים כיון שהעכו"ם לא מכר לו יותר מזה, מ"מ יש בו איזה שיעבוד שיוכל להטבילו ולמולו לעשות עבד כדמבואר לעיל מו,א ולכן התם הוא אין מקימין. ועי' בחזו"א שנסתפק האם אותו העבד שקנה האדון ע"מ שלא למולו יוכל לטבול להיות בן חורין כדאמרינן לעיל מו ע"א שיוכל לטבול ולהפקיע את עמו מרבו, או"ד דהכא הוה קניו אלים טפי.

ט. בעיקר מה שמבואר דאף היכא שקנה אותו ע"מ שלא למולו מוזהר שלא לחלל השבת אע"פ שהוא עכו"ם גמור, וזה פשוט שכל האיסור הוא רק כשעושה מלאכה עבור הישראל כמש"כ הראשונים, ואע"פ שבעלמא אמירה לעכו"ם הוא איסור דרבנן כתבו בקרן אורה ובחזו"א דהכא חידשה התורה כיון שמכר עצמו לעולם לעבוד אצלו הישראל, לכן מוזהר הוא על מלאכה בשבת, אבל אם כשמוכר לזמן אין איסור כזה מהתורה והוה כשאר נכרים.

י. רש"י ד"ה אבל היכא דפסקא. כתב רש"י ב' פירושים א' דבשעת לקיחה נתפס העבד למול אלא שאח"כ חזר בו לכן מגלגלין עמו, ב' דפסק עמו מתחלה שיתגלגל עמו י"ב חודש ואולי ימול עצמו, אבל אם מתחלה לא פסק עמו אין מקיימין אותו, והקשה הב"ח [ס"י רס"ז ד'] שאם פסק עמו שיתגלגל עמו ז"א שלא רצה למולו א"כ בכה"ג יכול יותר מ"ב חודש דהוה כמו שהתנה עמו מעיקא ע"מ שלא למולו, וכתב הב"ח שכונת רש"י מתחלה לא בשעת שלקח אותו לעבד, אלא אחרי שמכר אמר לו כך, אבל אם בשעת מכירה אמר לו כך הדין הוא שיוכל לקימו לעולם, וכתב דמדויק כן ברש"י דבלישנא הראשונה כתב בשעת לקיחה נתפס למול, ובלי"א לא כתב כן וע"כ דבשעת הלקיחה לא דיברו כלל, וממילא לא קנה אותו ע"מ כן.

יא. תוס' ד"ה זה גר תושב. תוס' תמהו על רש"י שכתב דגר תושב צריך לשמור שבת כיון דמחלל שבת הוא כעובד עבודה זרה, דהא א"כ נמצא שצריך לקיים יותר מז' מצות, ועוד הרי הדין הוא דגוי ששבת חייב מיתה, הערוך לנר הביא דתוס' בע"ז סד ע"ב הקשו מה החידוש בגר תושב הרי בכל בן נח צריך לקיים ז' מצות, וכתב דלכן ס"ל לרש"י שהפירוש של גר תושב הוא דס"ל דהיסוד של גר תושב הוא שקיבל על עצמו לקיים הז' מצות בני נח כמו שישראל מחוייב לקימם ולכן כיון שאצל ישראל החומר של שבת הוא כמו ע"ז לכן אסור לו לחלל שבת.

ועי' בקו' דברי הרב שהובא בשם הגאב"ד דפניבז' וצ"ל יסוד זה, וביאר הסברא דיש חילוק בין איסור ע"ז של ישראל לע"ז בעכו"ם, דבן נח עיקר האיסור הוא שעובד אלהים אחרים, אבל לגבי ישראל עיקרו הוא שמחוייב להאמין בה' אחד ולעבדו, והאיסור של עבודה זרה הוא הכפירה והסרה מעבדתו, והביא שכן כתב בספר החינוך במצות אנכי ה' אלוהיך, וביאר בזה דלכן אצל עכו"ם ל"ש שחייב בשבת דחשיב כאלו עובד ע"ז, דדבן נח העבודה זרה היא מה שעובד אלהים אחרים ובמה שעושה מלאכה בשבת לא עושה דבר זה, אבל בישראל יסוד האיסור הוא מה שכופר בקב"ה וכיון ששבת היא זכר למעשה בראשית לכן אם הוא מחללו הרי הוא כופר בזה ונמצא שהוא כמו שעובד עבודה זרה, לכן גר תושב שקיבל על עצמו לעשות הז' מצות כמו שישראל עושה לכן אסור לו לחלל שבת, ואין כאן עוד מעשה מצוה שהוא מחוייב אלא הוא אותו גדר חישוב של ע"ז, [ובזה ביאר הא דמבואר לעיל מז ע"ב דאחד מהדברים שאומרים לגר הוא איסור ע"ז, והרי בן נח מוזהר דזהו אחד מז' מצות ב"נ, אלא דבישראל יש גדר אחר לאיסור של ע"ז]. ועי' בביאור הלכה ס"י ד"ש מש"כ חידוש גדול בישוב קושית תוס' על רש"י

הערות וציונים פרק החולץ

דף מט.

א. מתני' איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבוא דברי ר"ע. פרש"י כגון אנוסת אביו ונושא חלוצתו דהוי בלא יבנה, כתב הרש"ש דמבואר ברש"י שגדר האיסור 'דשאר בשר' אין הכוונה איסור האסור מחמת קרובה, שהרי אנוסת אביו לא קרובה אליו כלל, וגם לאביו אין כאן קרובה דאנסה בלא קידושין, אלא הכוונה שסיבת האיסור הוא מחמת הקרובה שלו לאביו, ונמצא דאינו אלא סימן על איזה איסור לא תפסי קידושין.

ובהא דכתב רש"י איסור לא יבנה דהוא בכלל לאו דשאר, כתב בשיעורי הגר"ד דמבואר דיסוד האיסור של לא יבנה אינו איסור חדש שנאסר מכח החליצה, אלא שיסוד האיסור של לא יבנה הוא כמש"כ במאירי לעיל י ע"ב דהוא משום איסור אשת אח, דהתורה ניתקה את הכרת של האשת אח לאיסור לאו ולכן חשיב לאו דשאר, עיי"ש שהאריך בכ"ז.

ב. גמ' מ"ט דר"ע וכו' וס"ל כר' יהודה דבאנוסת אביו הכתוב מדבר וכו'. בדעת ר"ע דיש ממזר מחייבי לאוין איכא מחלוקת האם הוא רק בחייבי לאוין דשאר או אף בכל חייבי לאוין, דסתמא דמתני' קתני 'כל שאר בשר' והיינו חייבי לאוין דשאר, אולם דעת רב ישבב ור' סימאי דבכל חייבי לאוין, [ולעיל מד, א מבואר במשנה דמחזיר גרושתו הולד ממזר לר"ע, ונחלקו רש"י ותוס' להלן בסוגיא האם חשיב חייבי לאוין דשאר, ולקמן סט ע"ב איכא סתמא דמתני' דעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר, וכתבו תוס' לעיל טז ע"ב דזהו כר"ע ולהלן יתבאר בתוס' דזה כמד"א דלא בעי חייבי לאוין דשאר].

והנה תוס' קידושין סז ע"ב כתבו דלר"ע הא דלא תפסי קידושין בחייבי לאוין הוא מסברא דממה שאמר ר"ע דיש ממזר מחייבי לאוין, והיינו דס"ל לתוס' דהסיבה לממזרות הוא משום דלא תפסי קידושין, אבל בתוס' לעיל מד ע"ב [ד"ה עשאהו] כתבו דטעמא דידיעין שממזרות תלוי במה שלא תופס קידושין, מדחזינן דבחיבי כריתות איכא קרא דלא תפסי קידושין ומצינו בחייבי כריתות דהולד ממזר, ע"כ שזה גילוי דאחד תלוי בשני דממזרות הוא מחמת שלא תפסי קידושין, ותוס' כתבו כן לשמעון התימני ולר"ע, וקשה בשלמא לשמעון התימני דיש גילוי מקרא דלא תפסי קידושין בחייבי כריתות, וכן איכא קרא דיש ממזר מחייב כריתות, שפיר ילפינן שממזרות תלוי בתפיסת קידושין, אבל לר"ע הרי אין מקור שחייבי לאוין לא תפסי קידושין, וכל המקור מאשת אב שהולד ממזר אף בחייבי לאוין, וצ"ל דבחיבי כריתות אף לר"ע איכא מקור שלא תפסי קידושין, וע"כ יש כאן גילוי בחייבי כריתות שממזרות תלוי באי תפיסת קידושין לכן מזה אנו יכולים ללמוד שאם ר"ע יליף שיש ממזר מחייבי לאוין ה"ה דלא תפסי קידושין בחייבי לאוין, ועי' מש"כ לעיל מה ע"ב הסבר הדברים.

ג. תוס' ד"ה שמעון התימני. ולעיל פסקינן דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, כונתם שלפי ר"ע ע"כ שהולד ממזר, [וכן כתבו תוס' לעיל מז ע"א ד"ה נאמן ולעיל מד ע"ב ד"ה הכא, ולעיל טז ע"ב], ובאמת שמפורש כן בגמ' לעיל מה ע"א ובקידושין עה ע"ב, אולם יש לעין טובא בזה דהרי בגמ' לעיל מה ע"ב מבואר דהנדון האם עכו"ם ועבד הולד ממזר או לא, תלי האם אפשר ללמוד מאשת אב או"ד דלא דמי לאשת אב דלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחרני, וא"כ אף לר"ע אפשר לפרוך כן דאע"פ שאף מחייבי לאוין הולד ממזר, מ"מ ל"ד לאשת אב דאשת תפסי קידושין לאחרני אבל הכא בעכו"ם ועבד לא תפסי לא לדידה ולא לאחרני, וביאור הדברים מבואר בתוס' להלן בע"ב דבאמת רק למד"א דלא בעינן חייבי לאוין דשאר הולד ממזר, ויבואר להלן ע"ב, ולפי"ז כל התוס' כאן הוא רק להוכיח למד"א דלא בעי חייבי לאוין דשאר, ועי' במהרש"ל שכבר עמד בזה, עיי"ש מש"כ לבאר.

ד. גמ' אמר אב"י הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה. דעת רש"י דכונת הגמ' הכל מודים בסוטה היינו לר"ע וכמד"א שאף בחייבי לאוין שאינם של שאר הולד ממזר, מ"מ הכא בסוטה אין הולד ממזר כיון שקידושין תופסים בה, וכתב רש"י דקאי לפי הך תנא במשנה לעיל מד ע"א דאמר דהבא על מחזיר גרושתו לר"ע הולד ממזר, וס"ל שאף בחייבי לאוין שאינם דשאר הולד ממזר. אולם תוס' הקשה כמה קושית על פרש"י, וס"ל דקאי על תנא דמתני' דבעי חייבי לאוין דשאר, וזה אתי אב"י לומר דאע"פ דהוה לאו דשאר אין הולד ממזר כיון דתפסי קידושין, וכתבו תוס' דאף מחזיר גרושתו הוה חייבי לאוין דשאר, [ומה שהוכרחו לפרש כן נראה ברשב"א דלא מסתבר דב' המשניות שסמוכות זו לזו נחלקו בדעת ר"ע], וצריך להבין במה נחלקו רש"י ותוס' האם מחזיר גרושתו הוה לאו דשאר, ומבואר דרש"י ס"ל דמחזיר גרושתו אינה אסורה מחמת האישות הקודמת אלא הוא איסור חדש, אבל תוס' ס"ל דהוא מחמת האישות הקודמת ולכן חשיב מחמת לאו דשאר.

דף מט:

א. תוס' ד"ה הכל מודים. וי"ל אליבא דרב דאמר אין קידושין תופסים וכו', תוס' ביארו שיבמה לשוק אע"פ שלא הוה לאו דשאר, מ"מ יש חידוש בזה במה שהולד לא ממזר, דס"ד שמכיון שלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחרני ואף ליבם לא תפסי קידושין, הולד ממזר אע"פ שלא הוה חייבי לאוין דשאר קמ"ל שלא, והטעם ביאור תוס' משום דהוה כעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל דהולד כשר, ועוד כתבו תוס' דאף אם הולד ממזר הכא כיון שעומדת לחלוץ הוה כמו שתפסי בה קידושין ולכן אין הולד ממזר.

והנה לעיל מה ע"ב בהא דמבואר בגמ' הטעם דעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר דלא ילפינן מאשת אב כיון דהתם לא תפסי לא לדידה ולא לאחרני, הקשה הרשב"א דלכאורה כ"ש הוא שאם לא תופס קידושין כלל הדין דהולד ממזר, וביאר הרשב"א שכונת הגמ' שמכיון שלא תופס קידושין לאף אחד, ע"כ שהסיבה שלא תפסי קידושין אינו מחמת חומר האיסור, ולכן לא דמי לאשת אב שהממזרות תלויה בחומר האיסור, והקשה בחי' ר' ראובן [סי' כג אות ב'] על מש"כ תוס' כאן דבשומרת יבם דמי לעבד ועכו"ם דלא תפסי קידושין כלל, וקשה הרי הכא מה שלא תופס קידושין הוא מחמת החומר האיסור, וכמו שמוכח בגמ' בקידושין סח ע"א דבעי למילף דלא תפסי קידושין בחייבי כריתות משומרת יבם, ולכאורה מוכח שתוס' חולק על הרשב"א וס"ל שמה דלא תפסי קידושין לאף אחד אינו כ"ש שהולד יהא ממזר, וצ"ב מה יענו תוס' על קושית הרשב"א שם הרי הא דלא תפסי כלל הוא יותר סיבה שיהא ממזרות.

והנה הרשב"א כאן חולק על רש"י וכתב כדרכו של תוס' דהסוגיא קאי כמד"א דבחיבי לאוין דשאר הולד ממזר, אלא שלגבי שומרת יבם לא כתב כתוס' דלא הוה ממזר משום דהוה כעבד ועכו"ם, אלא כתב דלא הוה ממזר משום דתרתין בעינן דלא תפסי קידושין וכן שיהא חייבי לאוין דשאר, והיינו דס"ד דבמקום דידיעין דלא תפסי קידושין ס"ד שאף אם לא היה חייבי לאוין דשאר נמי הולד ממזר וקמ"ל דלא סגי במה שאין תפיסת קידושין, והוסיף הרשב"א דהוה כשמעון התמני שמצריך חייבי כריתות ולא תפסי קידושין, ולמבואר הרשב"א לא היה יכול לומר כתוס', דהתם עבד ועכו"ם לא הוה דומיא דאשת אב משום שליכא איסור ערוה, אבל לר"ע שבכל חייבי לאוין הולד ממזר ה"נ ביבמה הוה ככל חייבי לאוין, וע"ע בקרן אורה שכתב עוד שלפי גירסת הראשונים שם דעבד ועכו"ם לא הוה ממזר משום דלא הוה דומיא דאשת אב דשזרעו מיוחס אחריו, א"כ שומרת יבם אע"פ שלא תפסי מ"מ זרעו מיוחס אחריו והו"ל דומיא דאשת אב, וא"כ א"א לפרש כתוס' שהטעם דלא הוה ממזר משום דהוה כעבד ואשה דלא תפסי לא לדידה ולא לאחרני.

ובדעת תוס' נראה לבאר על פי מש"כ לעיל מה ע"ב דממזרות היא נובעת מזה שיש כאן ביאת אישות מקולקלת, ולכן כ"ז רק במקום שיש אשה כזו שלא תפסי קידושין, ולפי"ז נראה דאשה שיש בה מציאות של תפיסת קידושין אפשר להגדיר שיש כאן אישות

מקולקלת, דכיון דשיך בה אישות אצל אחר ונבעלה לאחד דל"ש שיחול בה קידושין הולד ממזר, אבל אשה שלא תופס בה קידושין כלל ול"ש אצלה כלל אישות כלל כמו בעבד ועכו"ם ל"ש לומר שיש כאן ביאת אישות מקולקלת ולכן התם הולד אינו ממזר. **ולפי"ז** נראה שלר"ע דסבר שיש ממזר מחייבי לאוין דשאר הגדר הוא עד"ז דהיכא שהאיסור ביאה מחמת קורבה בזה התורה אמרה שהולד ממזר דיש כאן ביאת אישות מקולקלת, אבל חייבי לאוין דלא דשאר אין כאן ביאת אישות מקולקלת, וא"כ י"ל דהא דהוצרכה הגמ' לחדש דשומרת יבם הולד אינו ממזר דס"ד שאע"פ שאין חייבי לאוין דשאר מ"מ כיון שלא תופס בה קידושין חשיב ביאת אישות מקולקלת והולד ממזר, וע"ז מחדשת הגמ' דמ"מ לא הוה ממזרות, וביאר תוס' דכיון שלא תופס בה קידושין כלל הוה כעבד ועכו"ם, וכמו שנתבאר שם דבמקום דל"ש אישות כלל ל"ש להגדיר את זה ביאת אישות מקולקלת ולכן הולד אינו ממזר, ושמעתי להוסיף סברא בזה דס"ל לתוס' דיבמה לשוק שזוקקה ליבום התורה הפקיעה אותה מאישות אצל כל אדם, אלא דינה הוא שהיא זקוקה ועומדת ליבום למצות יבום בלבד, ולכן חשיב כעבד ועכו"ם שמופקע מקידושין, [וא"ש מה שמקשים על תוס' דלכאורה ל"ל לעבד ועכו"ם דהא דיבמה לא תפסי קידושין לכולם הוא ב' סביות חלוקות דלכל העולם הוא מחמת הלאו דלא תהא אשת המת, אבל ליבם אינה בת תפיסת קידושין כמש"כ רש"י דף נב ע"ב משום שהתורה לא התירה אלא כסדר הזה של יבום, ולמבואר י"ל דאע"פ שיש כאן ב' סיבות מ"מ התורה הפקיעה אותו מאישות של קידושין ולכן דומה לעבד ועכו"ם].

ולפי"ז יש לבאר מש"כ תוס' דמד"א דסבר הולד ממזר בעבד ועכו"ם סבר דביבמה לשוק לא הוה ממזר משום דחשיבה בת תפיסת קידושין כיון שעומדת לחלוץ כמו ליבם, ואפש"ל שאין כונת תוס' דדבר זה חשיב שהיא בעצם בת תפיסת קידושין, אלא כונתם רק לדחת היסוד שביארו דיבמה מופקעת מאישות של קידושין ודמי לעבד ועכו"ם דזה אינו דכיון דכיון שעומד לחלוץ ולהיות מותרת לשוק, לכן לא דמי לעבד ועכו"ם שהוא מופקע מאישות אבל יבמה מה שבפועל לא תופס בה קידושין אי"ז סיבה שהולד יהא ממזר, דממזרות צריך שתהא מופקעת מקידושין.

אולם צריך להבין לפי מש"כ הרשב"א כאן שיבמה לשוק הולד אינו ממזר משום דבעינן תרתי חייבי לאוין דשאר ולא תפסי קידושין, ויבמה לשוק לא הוה לאו דשאר ולכן לא הוה הולד ממזר א"כ קשה למד"א לעיל דבעבד ועכו"ם הולד ממזר ולא סבר הטעם דלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחרני, א"כ מ"ש יבמה לשוק דאמרינן דבעינן תרתי חייבי לאוין דשאר ולא תפסי קידושין. **ועי'** רמב"ן שהקשה קושיא זו בשם ר"ת בספר הישר [סי' נח] ומדבריו מבואר ועי' קרן אורה שכתב לבאר כן דיש סברא לומר דעבד ועכו"ם חמור דלא תפסי קידושין לא לדידה ולא לאחרני והוה כלאו דשאר, אבל שומרת יבם ליבם תופס קידושין לכן לא חמור וכיון דלא הוה לאו דשאר אין הולד ממזר, ומבואר כאן סברא הפוכה מהגמ' דהגמ' אומרת דהא דלא תפסי הו סברא דלא ללמוד מאשת אב והרמב"ן כתב דזה סברא לומר דהוא חייבי לאוין דשאר שהולד ממזר.

ב. בעיקר מה שמבואר בתוס' דיבמה לשוק חשיב שאינה בת תפיסת קידושין כלל והוה כעבד ועכו"ם ולמד"א אין הולד ממזר הי"נ הכא אין הולד ממזר, יש להקשות שהרי המקור של ממזרות הוא מקרא דאשת אב דמיירי בשומרת יבם של אביו, והרי הממזרות תלויה במה שלא תופס קידושין ואם מיירי בשומרת יבם שלאביו הרי בשומרת יבם לא תפסי קידושין כלל, ומה שיש בה אף איסור עריות של אשת אחי אביו מ"מ אי"ז סיבה שיהא ממזרות, כמו שמבואר לעיל מה ע"ב דלמד"א בעבד ועכו"ם שאין הולד ממזר, דאף במקום שבה על אשת איש אין הולד ממזר, ועי' בישרש יעקב שעמד בזה, וכתב דע"כ צ"ל דהסוגיא כאן קאי כמו שמבואר בגמ' להלן צ"ז ע"א דמיירי בשומרת יבם של אביו לאחר מיתה ואין כאן איסור של שומרת יבם.

ג. תוס' בא"ד. ואפי' למד"א הולד ממזר וכו' דכיון דיבמה עומדת לחלוץ חשיבה בת תפיסת קידושין, בחי' ר' **ראובן** הקשה א"כ אמאי הוצרכה הגמ' ללמוד מקרא שנדה תפסי בה קידושין ולכן לא הוה ולד ממזר, הא אף אם לא היה תופס בה קידושין הרי איכא הך סברא דעומדת ליטהר כמו שיבמה עומדת לחלוץ וחשיב כתפסי בה קידושין ולא הוה הולד ממזר. **ולמבואר** באות הקודם כל סברת התוס' הוא לא דמחמת שעומד לחלוץ חשיבה בת תפיסת קידושין אלא שהוא רק סברא לומר שגדר האי תפיסת קידושין ביבמה אינו דומה לעבד ועכו"ם בעבד חשיב שהוא מופקע מאישות אבל ביבמה אינו חשיב מופקעת מאישות, ע"ע בעיקר סברת תוס' עי' חזו"א מש"כ.

ד. תוס' בא"ד. ואומר ר"י דלמד"א דהוי ממזר לר"ע מחייבי לאוין דלא דשאר וכו', מבואר בתוס' יסוד חדש דכל מה שצריך דומיא דאשת אב הוא רק אם האיסור הוא רק על חייבי לאוין של שאר, אבל אם כל חייבי לאוין אסורים ולא בעינן דוקא לוין דשאר לא בעינן דומיא, והביאור שאם התורה דיברה בהדיא על שומרת יבם של אביו דהיינו חייבי כריתות א"א ללמוד כל מקום דלא תפסי קידושין אלא דומיא דשם, אבל אם ילפינן מהיתור של וו א"כ נלמד לכל מקום שיש איסור לאו דהולד ממזר וא"כ אף בעבד ועכו"ם דאיכא לאו ולא אמרינן דבעינן דומיא דלא תפסי קידושין לדידה ולאחרני תפסי כיון שהוא בכלל המיעוט. **אולם** צריך לעיין שתוס' לעיל טז ע"ב כתב שאין איסור מהתורה בעכו"ם לבוא על בת ישראל והטעם דהוה ממזר משום דלא תפסי קידושין וצ"ע א"כ עכו"ם לא הוה בכלל הריבוי של הוה ואמאי הולד ממזר, ונראה פשוט דכיון שעבד הוה בכלל הריבוי של הפסוק ממילא אפשר ללמוד לכל מקום שלא תופס קידושין לא לדידה ולא לאחרני שהולד יהא ממזר, וכל הפירכא לעיל הוה משום דבאו ללמוד מהא דדומיא דאשת אב, ועי' קרן אורה שהקשה דאף אם אנו אוסרים כל חייבי לאוין ואין חילוק בין לאו דשאר ללאו שאינו של שאר, אכתי יש להקשות דלא דמי ליבמה לשוק ולעכו"ם ועבד, דעכו"ם ועבד לא תפסי קידושין לאף אחד, אבל בכל שאר חייבי לאוין לא מצינו שיהא איסור לכולם, ואף עמוני שאסור בישראל מ"מ מותר בעמונית, ולמבואר י"ל שכל הנדון לעיל הוה רק אם לא נכלל בקרא אלא באנו ללמוד מאשת אב אבל אם באנו לומר שהוא בכלל הריבוי של הפסוק אין חילוק אם לא תופס קידושין כלל. עי' בתוס' טז ע"ב [ד"ה קסבר] שנתקשו בהא דמבואר בגמ' שם דלר"ע בעבד ועכו"ם הולד ממזר דהא לא דמי לאשת אב, ותי' דהא ע"כ ר"ע סבר הכי דנתן לקמן סט ע"ב במשנה דעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר, ופלא שלא הזכירו תוס' שם הסברא שכתבו כאן דלר"ע דלא בעי לאו דשאר אין סברא לדמות לאשת אב.

ה. **בעיקר** דבריהם הקשה **הקרן אורה** דהא תוס' כתבו לעיל דיבמה כיון שעומדת לחלוץ חשיב שתפסי בה קידושין, וא"כ לפי סברא זו קשה איך אפשר לומר דקרא מרבה יבמה, ולמבואר לעיל שכל סברת תוס' אינו לומר דחשיב שאינו בר תפיסת קידושין, אלא כונת תוס' דהסיבה שאינה בר קידושין אינה מחמת שמופקעת מאישות.

ו. **רש"י ד"ה אי כשמואל**. מבואר ברש"י שיש כאן גילוי מיוחד בפסוק שקידושין תופסין ביבמה לשוק דכתיב ביה הויה, ולקמן צא ע"ב מבואר ברש"י דטעמא דתפסי קידושין משום דהוה כשאר חייבי לאוין ולא כתב שיש כאן יתור בקרא, וע"י בשרש יעקב שהקשה כן בשם הבית מאיר, וכתב דרש"י שם קאי לפי שיטת שמעון התימני דקידושין תופסין בחייבי לאוין אבל הכא רש"י קאי כר"ע דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין ולכן הוצרך להביא דיש פסוק מיוחד דקידושין תופסין ביבמה לשוק.

ז. **תוס' ד"ה סוטה נמי**. פרש"י שאף לאחר שזינתה לא פקעי קידושיה הראשונים, כתב האבנ"מ [סי' י"ח] דהמקור בסוטה דלא פקעי הקידושין ממה שמוכח בקרא דבי גט דכתיב י' מצא ערות דבר וכתב לה ספר כריתות.

בעיקר דברי רש"י דס"ל שבסוטה לא פקעי הקידושין יש לחקור האם הוא הוכחה דמהני קידושין בסוטה, שאם יגרשנה יכול לקדשה, או שכל סברת רש"י הוא רק שמוכח שכ"ז שהיא תחתיו לא פקעי הקידושין, והרע"א הוכיח מפצוע דכא שהוא חייבי לאוין ולר"ע לא תפסי קידושין והרי זה ברור שאם נעשה פצוע דכא לאחר קידושין לא פקעו הקידושין, אלא שהקשה הרע"א שמדברי תוס' בסוגיין מצינו סתירה בזה, שהתוס' הקשו על רש"י אמאי צריך קרא לגבי נדה ו'ותהי נדתה עליו' דתפסי בה קידושין הא בנדה ע"כ לא פקעי הקידושין וכ"ה בתוס' הרא"ש כאן, ומוכח מתוס' דלרש"י כמו שלא פקעי ה"נ תפסי קידושין בנדה, דא"כ אפשר דבעינן קרא לומר דקידושין תופסים בנדה, מוכח שאם מסברא לא פקעי ה"נ תפסי ביה קידושין, **אלא** שהקשה שתוס' בהמשך הקשו על רש"י מהא דמבואר לקמן פה ע"ב דסוטה שנתגרשה אין הולד ממזר אם חזר ונשאה, ומבואר דס"ל לתוס' שסברת רש"י אהני רק כ"ז שלא גירשה, אבל לאחר שגירשה לא ולכן הקשה מנלן שתופס קידושין לאחר שגירשה ולכאורה תוס' סתרו דבריהם, וע"י תוס' קידושין סח ע"א שכתבו כן בהדיא בדעת רש"י שהוא רק סברא שלא פקעי ולא דלא יחולו קידושין. **והרמב"ן** באמת כתב לישב דעת רש"י דמהא דגלי לן קרא דקידושין לא פקעי לאחר שנסתרה, ע"כ דלא הוה כשאר חייבי לאוין דלא תפסי קידושין ולכן ה"ה נמי דקידושין תפסי בה לאחר שגירשה, ע"ע תוס' קידושין סח ע"א ובמהרש"א שם.

בעיקר קושית תוס' כתב הרמב"ן דא"א לומר בנדה פקעי הקידושין דשינוי החוזר לבריתו הוא ואם אתה אומר פקעי בה קידושין א"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת לפני בעלה, אבל אכתי קס"ד דכיון דחייבי כריתות היא שמא לא תפסי בה קידושין שלא נמסרו לביאה, ונראה מדבריו דנדה אינה חשובה כערוה כ"כ ולכן לא פקעי הקידושין אבל מ"מ לא תפסי, **והנה** הרע"א והקרן אורה הקשו מהא דמבואר בפצוע דכא דלא תפסי בה קידושין ומ"מ לא פקעי קידושין ולמבואר ברש"י דכל חייבי כריתות דלא תפסי ע"כ פקעי א"כ מ"ש פצוע דכא, ולמבואר ברמב"ן י"ל דהתם אינה חשוב כערוה ולכן לא פקעי אלא דאיכא הלכה דקידושין לא תפסי בה.

ט. **תוס' ד"ה אי כרב**. מתוך פי' הקונטרס משמע דלרב ליכא לאו ביבמה. מבואר לפי"ז שהולד ממזר אף באופן שליכא איסור לאו, וכ"כ תוס' טז ע"ב שהוכיחו מעכו"ם שבא על בת ישראל שהולד ממזר אע"פ שליכא איסור שהרי ביאת עכו"ם אסורה משום נשג"ז.

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף נג:

א. **מתני' הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון קנה**. בגמ' יליף מקראי דיבום לא בעי כונה, אלא דצריך שיתכוון למעשה ביאה, והנה תוס' פירשו דכונת המשנה ברצון היינו דמכוין למצוה, **בפשוטו** היה נראה דזהו מדין מצות צריכות כונה כמו בשאר מצות, ולפי"ז נמצא דהחידוש בכל האופנים של המשנה דקנה הוא דמלבד שא"צ כונה לקנות ע"י הביאה ה"ה נמי שאין צריך כונה למצוה, ולמד"א מצות א"צ כונה ג"כ יש חידוש בזה דהא בעלמא מצינו דאף אם מצות אינם צריכות כונה, מ"מ אם איכא כונה להיפך אינו יוצא יד"ח, וא"כ ה"ה הכא לולא הקרא לא היה קונה כשמתכוון לשם זנות או כשאונסים אותו ואינו רוצה, וכן נראה מדברי המנ"ח דכתב במנחת חינוך [מצוה תקצ"ח ו] שאע"פ שקנה בביאת שוגג, מ"מ ידי חובת מצות יבום לא יצא, דמצות צריכות כונה, ואף למד"א דמצות א"צ כונה, מ"מ היכא דאיכא כונה להיפך אינו יוצא, ולכן כתב דצריך לחזור ולבועל לשם מצוה קודם שיגרשנה, ומבואר דס"ל דכל מה שנתחדש בקרא דע"י ביאת שוגג הוא קונה את יבמתו, אע"פ שאת המצוה לא קיים, אולם קשה דאם קנאה ונעשית אשתו, א"כ פקע הזיקה ומה מהני שיבוא פעם שניה לשם מצות יבום, וצ"ע.

אמנם מצינו באחרונים שס"ל דלא שייך הנדון של מצות צריכות כונה במצות יבום כלל, עיין **קו"ש** כתובות [אות רמט] שכתב דכל הנדון של מצות צריכות כונה שייך רק במצות שהמעשה בעצמו הוא גוף המצוה, כגון אכילת מצה שופר לולב, אבל בדברים שעיקר המצוה היא התוצאה ולא עצם המעשה בזה אין הכונה מעכבת, ולכן כתב דבמצות פריה ורביה דהמצוה היא שיהא לו בנים אין הכונה מעכבת, ואם היו לו בנים בלא כונה אין צריך לחזור ולהוליד בנים, וכן ביבום עיקר המצוה אינה מעשה הביאה, אלא התוצאה שהיא תהא קנויה לו ושתהיה אשתו, ולכן הכונה אינה מעכבת, [עיי"ש מש"כ לפי"ז לבאר דברי אבא שאול].

ויסוד זה נראה מדברי הברכ"ש [סי' ב'] שכתב דל"ש לדון במצות יבום משום מצוה הבאה בעבירה, והטעם דכיון שעיקר המצוה אינה מעשה היבום, אלא יסוד המצוה היא הקנין, דדוקא היכא שהמצוה היא עצם המעשה שעושה י"ל דאם היא באה בעבירה אי"ז מעשה מצוה, אבל כיון שהמצוה היא התוצאה של המצוה כיון שקנאה קיים המצוה אע"פ שהמעשה בא ע"י עבירה, **ולפי"ז** צ"ל דהחידוש במשנה כאן דבשוגג ובמזיד קנאה, לאו משום דלא בעינן כונה לשם מצוה, אלא דאע"פ שא"צ כונה לשם מצוה מ"מ קס"ד שצריך שיתכוון לשם קנין של יבום, וכל שמכוון להיפך לא חשיב מעשה יבום שקונה, קמ"ל קרא דאין צריך לכוון כלל לקנין יבום ואף מצד המעשה שלו א"צ כונה ולי"ד לשאר קנינים.

ו.ראיתי להעיר ממה שכתב בספר אהבת חסד [ח"ב פכ"ג בהגה"ה] לענין מצות צדקה דלמד"א מצות צריכות כונה, אם לא כיון לא יצא בזה חובת המצוה, ולא אמרין דמכיון שהעני קיבל המעות יצא יד"ח ולא בעינן כונה, ומבואר מדבריו דאף במצוה שיהא התוצאה ג"כ בעי כונה, עיי"ש שהוכיח כן מפסחים ח ע"א, אלא שיש לדון דבמצות צדקה מלבד המצוה שהעני יקבל, יש עוד ענין שהאדם יתן לשם מצות צדקה, וכדמוכח בגמ' ב"ב י ע"א בהמעשה דבני אחתיה דר' יוחנן בן זכאי שאמר להם שרצה שיתנו צדקה לשמה, וא"כ אפשר לפרש דמה שמוכח מהגמ' בפסחים שהוכיח באהבת חסד הוא מצד המצוה של האדם, אבל אה"נ שכלפי הקיום מצוה שהעני קיבל אין דין של מצות צריכות כונה דבמצות שהקיום הוא התוצאה אין דין כונה, ועיי"ש בהקדמה לספר נחל יצחק ח"ב שהביא בשם הנו"ב שכתב דאין דין מצות צריכות כונה במצות צדקה, ותמה עליו מהסוגיא בפסחים עיי"ש, ועיי"ש בהקדמה לספר אמרי גדליה לאמו"ר ע"מ ב"ק].

ב. בעיקר מה דמבואר במשנה דא"צ כונה במצות יבוס, כתב הרמב"ן לעיל לט ע"ב דמתני' דלא כאבא שאול דסבר דבא על יבמתו לשם אישות ולשם נוי, כאילו פוגע בערוה וקרוב בעיני להיות הולד ממזר, ולכן כתב הרמב"ן דהלכה כרבנן דסתמא דמתני' דלא כאבא שאול, **אולם** הנמוק"י כאן כתב דכל דינא דאבא שאול אינו אלא לכתחילה אבל בדיעבד קונה ומוכח ממתני' דקונה אף שלא נתכון לשם מצוה, [ומצינו שיטה חדשה בבית שמואל [ס"י קסו ה] שכתב דאף לאבא שאול הוא קונה האשה אף אם לא נתכון לשם מצוה, אלא דאבא שאול חידש דהולד חשיב כממזר].

ג. רש"י ד"ה פסלה לכהונה. משום זונה, הנה במשנה קתני ב' ציורים חדא שבא על אחד מכל העריות שבתורה ועוד באיסורי כהונה אלמנה לכה"ג, וצ"ב מדוע כתב רש"י דפסלה משום זונה, דבשלמא היכא שבא על חייבי כריתות עשאה זונה כדמבואר לעיל מד ע"ב, אבל אלמנה לכה"ג הא מבואר בקידושין דבאיסורי כהונה עשאה חללה, ועיי"ש בערוך לנר ובמלאכת שלמה במשניות שהעיר כן על הרע"ב שכתב כרש"י, [והנה ברש"י להלן בריש פרק הערל ע,א כתב דפצוע דכא שבא על אשת פסלה לכהונה משום חללה, וברשב"א שם תמה דהא אין חללות אלא מאיסורי כהונה, ולכן כתב דכונת רש"י זונה ולא חללה, וא"כ אולי כונת רש"י כאן חללה ולא זונה], **ועוד** י"ל דהנה דעת רש"י להלן סא ע"א דבכל חייבי לאוין נעשית זונה, וא"כ אפשר דבכל איסורי כהונה מלבד מה שפסולה משום חללה איכא נמי איסור זונה, [אלא דא"כ צ"ב מש"כ רש"י דגרשה נפסלת לתרומה משום דהוה חללה ולמה לא כתב משום דהוה זונה דכל זונה נפסלת לתרומה כמבואר לעיל מד ע"ב].

ד. רש"י ממזרת ונתינה. לאו לפסולה לכהונה דהא פסולה וקיימא ולענין תרומה דבי נשא נמי ליכא למימר, כונת רש"י דכיון שנולדה מביאת איסור ל"ש שתהא כשרה לכהונה, וכן כתב הריטב"א דכיון שאמא היתה זונה ונפסלה מכהונה ותרומה בתה נמי פסולה לכהונה ותרומה, וכונתו לכאורה מהא דלעיל מד ע"ב מבואר בגמ' דבא על חייבי כריתות הולד פגום לכהונה ומשמע דילפינן נמי לענין פסול תרומה, דכמו שאלמנה מחללת הולד לענין תרומה ה"ה נמי בחייבי כריתות הולד פסול לאכול בתרומה, וכן כתב הרשב"א [בתשובה אלף ר"א], הובא בקובץ הערות סי' מד ב. ועיי"ש בקובץ הערות שכתב עוד סברא אמאי אינה אוכלת בתרומה, דבבא על חייבי כריתות דהולד ממזר ופסול לקהל ע"כ ל"ש שיהא קדושת כהונה למי שהוא פסול לבוא בקהל, ולכן פסולה לאכול בתרומה משום דאין בה קדושת כהונה, [וכל הק"ו לעיל בדף מד ע"ב הוא לדעת ר' יהושע דסבר דאין ממזר רק מחייבי מיתות ב"ד].

אולם הריטב"א כתב שם ד"ל דאף את"ל דלא פסל הבת לענין אכילת תרומה כיון שביאת ישראל לא פסלה, וכמש"כ רש"י כאן בהמשך ועוד דביאת כשר וכו', י"ל דהא דקתני מתני' ממזרת ונתינה לא לפסול הולד אלא לענין שהוא לוקה אפילו בהערה, **ומבואר** שנחלקו הראשונים האם ממזר כהן יש לו קדושת כהונה ואוכל בתרומה, וצריך להבין מדוע אין את הק"ו לפסול, והאריכו בזה באחרונים טובא, עיי"ש בשו"ע סי' ז' סעי' יד ובבית שמואל ובט"ז שם, ועיי"ש חזו"א טו יח, ובאמרי משה סי' י' ובקובץ הערות סי' מד, וחי' הגר"ש סי' יא.

ה. רש"י בא"ד. ועוד דביאת כשר מאי מגרעא לה, כונת רש"י נראה דאע"פ שאם תמצא לומר שהיא אוכלת בתרומה, מ"מ ביאת כשר מאי מגרע לה ולא תפסל לתרומה מה"ט, ועיי"כ צ"ל המשנה דעיקר החידוש הוא לענין הערה, **צריך להבין** דאע"פ שהוא ישראל גמור וכשר הא כיון שהיא ממזרת יש כאן ביאת איסור, ואמאי לא הוה בכלל כי תהיה לאיש זר, דילפינן לקמן סט. דבזר אצלה מעיקרא היא נפסלת לתרומה וכהונה.

וכתב הקובץ הערות [סי' מה ח'] דבדין של כי תהיה לאיש זר נאמר, דהיכא שיש אדם שהוא פסול כשבא על אשה פסלה לכהונה, אבל היכא שיש רק ביאת איסור אע"פ שיש כאן עבירה לא פסל את האשה, ומכיון שהוא ישראל כשר לא הוה בכלל כי תהיה לאיש זר, [אבל בחייבי כריתות אע"פ שהוא כשר אם בא עליה פסלה דהתם הפסול לכהונה הוא מחמת שהיא זונה, ובזה לא בעינן שאדם פסול יבוא עליה, אבל הפסול של כי תהיה לאיש זר לא נאמר רק כשהוא פסול] ועיי"ש בקה"י סי' לט מש"כ בזה.

ויש לעיין עוד דלרש"י דסבר להלן סא. דבכל ביאת חייבי לאוין נעשית זונה, א"כ אע"פ שלא נפסלה מקרא דכי תהיה מ"מ אמאי לא נפסלה משום זונה, והנה באבני מלואים [סי' ו סק"ד] כתב בדעת הרמב"ם דכל מה שכתב בכל חייבי לאוין נפסלה משום זונה כ"ז רק לכהונה, אבל לתרומה לא נפסלה, דלתרומה נפסלה רק מקרא דכי תהיה וא"כ א"ש דהכא לכהונה בלא"ה פסלה כמש"כ רש"י ולתרומה הך פסול זונה לא פוסל אותה, [ויש לומר באופ"א דנתבאר במקו"א [וכן ביאר הגר"א בדעת הרמב"ם] דהא דס"ל לרש"י לקמן דביאת חייבי לאוין עשהו זונה, הוא רק באלו שנפסלו מתרומה מקרא דכי תהיה, דהמקור לומר שנעשו זונה הוא מהא דמבואר בגמ' שם דאלו שנפסלו לתרומה מכי תהיה נפסלו לכהונה מק"ו, וכונת הק"ו שהם בכלל איסור זונה, וא"כ למבואר בקובץ הערות דכאן ל"ש פסול דכי תהיה ממילא לא הוה זונה].

ו. גמ' אונס דמתני' היכי דמי אילמא כשאנסהו עובד כוכבים ובא עליה, והא אמר רבא אין אונס לערוה וכו'. תוס' ביארו דכונת הגמ' דכיון דאמר רבא לענין עריות שאע"פ שאנסו והדביקו אותו על הערוה, חשיב מעשה ידיה כיון שהקישוי הוא לדעת, [ואף

באופן שאנסו אותו שיתקשה ג"כ חשיב הקישוי מעשה שלו שצריך למסור נפשו ע"ז, א"כ ה"ה הכא אפילו אם יאנסו אותו לבעול והדביקו אותו על היבמה מ"מ יש כאן מעשה שלו, דאין קשוי אלא לדעת וא"כ לאו אונס הוא, וכתבו תוס' דאם היה קישוי שלא לדעת והיו אונסים אותו לילך ולבעול אע"פ שהלך מחמת אונס, לא חשיב אונס לענין דינא דמתני', וטעמא כתבו תוס' דכל דבר שהוא עושה מעצמו אע"פ שהוא עושה מחמת פחד מיתה לדעת חשיב.

וצריך לבאר דהא בכל מקום היכא שאונסים אותו לעשות מעשה יש לזה דין אונס, [ובקנינים כה"ג אינו קונה], וא"כ מדוע הכא פשוט לתוס' דבכה"ג לדעת חשיב, והביאור בזה דהכא נתחדש לענין יבום שא"צ כונה למעשה קנין של יבום, דהא מבואר במשנה דאף שמתכוון לדבר אחר כמו בשוגג שנתכוון לאשתו, או במזיד שנתכוון לזנות ג"כ קונה, וא"כ באופן שאונסים אותו לעשות מעשה ויודע מה הוא עושה בכה"ג הוה בכלל הדין של שוגג ומזיד דקונה, דאין חילוק אם הוא עושה מחמת שמתכוון לזנות או מתכוון להנצל ממי שמאנס אותו, ודי בכך שיוודע שיש כאן מעשה ביאה, אלא ההחידוש כאן במשנה הוא באונס כזה שאין בכלל מעשה שלו כלל, וכגון שהדביקו אותו על הערוה, ולכן מקשה הגמ' דאף בכה"ג הא אמר רבא דאין קישוי אלא לדעת וחשיב מעשה לענין דינא דיהרג ועל יעבור, כמו שביארו תוס' בדשב ואל תעשה אין דין של יהרג ועל יעבור, א"כ ה"ה הכא לענין יבום חשיב שיש כאן מעשה שלו, והחידוש של המשנה דאונס קונה אף באופן שבעריות לא היה בו דין יהרג ועל יעבור דלא חשיב מעשה דידה, ומ"מ לענין יבום הוא קונה.

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף נג:

א. גמ' אמר רבא אין אונס לערוה דאין קישוי אלא לדעת. מצינו ג' דרכים בראשונים בחידוש של רבא, א' דמיירי שאנסוהו אונס מיתה שאם לא יבוא על הערוה יהרגו אותו, ואם בא עליה באונס כיון שלא אנסוהו על עצם הקישוי חייב מיתה דאין קישוי אלא לדעת, וכן פסק הרמב"ם פ"א מאיסורי הביאה ה"ט. ב' תוס' פירשו דהחידוש של רבא לענין יהרג ועל יעבור, דחידשו תוס' דהיכא הדין של יהרג ועל יעבור הוא רק אם עושה מעשה, אבל בשב ואל תעשה אין חיוב של מסירות נפש, וחידש רבא דאע"פ שהדביקו אותו על הערוה דלא עושה המעשה, מ"מ כיון שאין קישוי אלא לדעת חשיב שיש כאן מעשה דידה, ולכן צריך למסור נפשו כדי שלא לבעול בקישוי, ובתוס' [בד"ה שאנסוהו] מבואר דאף באופן שהוא אונס על עצם הקישוי יש דין דיהרג ועל יעבור, דאע"פ שמתקשה מחמת פחד מיתה מ"מ כיון שזה חשיב מעשה שלו חייב להשטט ע"י שימסור עצמו למיתה, ג' הרמב"ן והרשב"א ביארו דינא דרבא דלא מיירי באנסוהו אונס מיתה, אלא מיירי שהדביקו אותו על הערוה, ואמר רבא דכיון שאין קישוי אלא לדעת, חייב מיתה דלא חשיב מעשה באונס, דכיון שאין קישוי אלא לדעת חשיב שהוא שהמעשה נעשה לרצונו, והראשונים הקשו על האופן הראשון שא"א לומר דמיירי באונס מיתה, שאע"פ שלא אנסו אותו על הקישוי ואין קישוי אלא לדעת, מ"מ הוא פטור כיון שאם לא היו אונסים אותו אונס מיתה לא היה מתקשה, נמצא שהקישוי הוא חלק מהאונס של מיתה וא"א לחייב אותו מיתה בזה, וביאור דעת הרמב"ם ע"י בקובץ הערות סי' מט שכתב דקים לחז"ל דא"א שיתקשה אלא אם הוא רוצה את הביאה, ואם היה בדעתו רק להנצל מהחיוב מיתה לא היה יכול להתקשות, ולכן היכא שהוא התקשה חשיב שיש לו רצון לעצם מעשה הביאה ולכן חשיב מדעת ואינו אונס ע"ז, ועי' ברבנו אברהם מן ההר שמבואר סברא זו.

והנה תוס' כתבו בתחילת דבריהם דאין לפרש כמו האופן א' דאנסו אותו לבוא עליה ונתקשה לדעת, דבכה"ג שכיון שעושה המעשה מעצמו יש דין של יהרג ועל יעבור, אף אם אין קישוי אלא שלא לדעת, וכתב בערוך לנר דאכתי איכא נפק"מ באופן שעבר ולא נהרג האם יתחייב מיתה מחמת הקישוי שאע"פ שהוא אונס על עצם הביאה מ"מ יש לחייבו מיתה מחמת הקישוי, וכתב דמבואר דס"ל לתוס' שאף לרבא דאין קישוי אלא לדעת מ"מ אינו מחויב מיתה מחמת זה וכמו שכתבו הראשונים, ועי' ברש"י, **ומבואר** שנהלקו הראשונים ביסוד זה האם רבא חידש כאן שיש חיוב מיתה על הקישוי דלתוס' כל החידוש של רבא הוא רק דחשיב מעשה לענין יהרג ועל יעבור, אבל הראשונים כתבו דיש כאן חידוש בזה שהוא חייב מיתה מחמת מעשה זה, אלא דביארו ב' אופנים או שאנסו אונס מיתה רק על הביאה ולא על הקישוי או שבכלל לא היה אונס מיתה וחייב מיתה מחמת שהקישוי היה לדעת, ולדעת תוס' שזה חידוש בדין יהרג ואל יעבור צ"ב הלשון אין אונס לערוה.

ב. גמ' שם. הרשב"א הקשה לפי שיטתו דהחידוש של רבא הוא היכא שלא היה אונס מיתה אמאי הגמ' לא מעמידה אונס דמתני' בכה"ג שהיה אונס מיתה, ואף לראשונים שחולקים דס"ל דרבא מיירי באונס מיתה י"ל דמיירי שאנסו אותו אף על הקישוי דבכה"ג הוא חשיב אונס, ותי' הרשב"א דמשמע במתני' דהביאה עצמה באונס וכה"ג הביאה בדעת אלא שעושה כן מחמת אונס מיתה, [ע"י רע"א תשובה רכא אות ה' ד"ה וניחא לי משי"כ הגר"ש אייגר לישב קושית הרשב"א, ועי' מה השיב לו רע"א בתשובה רכב אות יט].

ג. תוס' ד"ה שאנסוהו. ועוד אומר ר"י דאתיא שפיר אפילו למד"א דאמר משמש מת בעריות חייב ולענין יבום בעינן ביאת דרך הקמת שם, לכאורה כונת תוס' דבעינן ביאה שראויה להוליד, אולם א"א לומר כן דהרי בהערה ובביאה שלא כדרכה חייב והתם אינו ראוי להוליד, **והנה** תוס' לעיל כ ע"א כתבו דא"צ ביאה שראויה להקמת שם אלא דיבם והיבמה יהיו ראויים להקמת שם, והוכיחו תוס' כן מהא דמבואר במשנה כאן דהערה ושלא כדרכה חייב אע"פ שאין ראוי להתעבר מביאה זו, אלא כונת תוס' דבעינן ביאה דרך הקמת שם ולכן דוקא ע"י קישוי חשיב דרך הקמת שם, ע"י קרן אורה ובית שמואל סי' קס"ו סק"ט.

ד. תוס' ד"ה אין אונס לערוה. דעת תוס' דכל הדין של יהרג ועל יעבור ברצח ובעריות דילפינן מרצח, אינו אלא היכא שאנסוהו לעבור האיסור והוא עושה את המעשה, אבל בכה"ג שאנסו וכפו אותו את עצם האיסור דלא עביד מעשה, כגון שהדביקו אותו על

ערוה כשהיה כבר מוקשה אין דין יהרג ועל יעבור דהוה כקרקע עולם כדאמרינן בסנהדרין, [והתם מבואר בגמ' סברא זו לענין שאינה חייבת אסתר משום קידוש השם דכיון שהיתה קרקע עולם פטור].

וכתבו תוס' שהמקור הוא מרוצח דאף התם אם רוצים לזרקו על התינוק ויתמעך אינו חייב למסור עצמו למיתה אלא כיון שלא עושה בידים אמרינן מאי חזית דדמא דחבריה סומקא טפי, ולכן ה"ה עריות דילפינן מרוצח נמי אמרינן כן שבלא מעשה אין הוא חייב למסור עצמו, והגר"ח תמה על תוס' דהמשל שהביאו מרוצח קשה דהא כה"ג שאונסים אותו לזרקו על התינוק אינו עובר איסור רציחה כלל, אלא הרי הוא כאבן ועץ ביד הרוצח שמשליך אותו, משא"כ בגילוי עריות הרי היא עוברת על ג"ע ואע"פ שזה באונס מ"מ יש כאן מעשה עבירה, [וביותר יש להקשות שאם באמת אין איסור רציחה בזורקים עליו על התינוק, מדוע הוצרך תוס' לומר דאין חיוב של מסירת נפש משום שיש לומר איפכא מאי חזית וכו' הא ליכא איסור כלל, ואין צריך לטעם זה דאיכא למימא איפכא]. **והחזו"א** בגליונות הגר"ח כתב דכשזורקים על התינוק איכא עבירת רציחה, שהרי אם אדם מעמיד עצמו שהרוח תפילו על אדם ותהרגהו, אע"פ שאין חייב מיתה על זה דלא הרגו בכוחו, מ"מ עבירת רציחה יש בזה, וע"כ אם היה דין של יהרג ועל יעבור בשוא"ת היה צריך למסור נפש אף בכה"ג דסגי בזה שיש עבירת רציחה ואין צריך שיהיה חיוב מיתה של רציחה, ועי' תוס' הרא"ש שמבואר בהדיא שאין עבירת רציחה כה"ג.

ובביאור התוס' כתב הגר"ח דהביא שבדעת הרמב"ם נראה שאין חילוק בזה ובין בעריות ובין ברציחה בין בשב ואל תעשה בין בקום ועשה הדין הוא שיהרג ועל יעבור, וביאר הגר"ח שנחלקו תוס' והרמב"ם ביסוד הדין דיהרג ועל יעבור דבגמ' מבואר דהסברא דברציחה אמרינן יהרג ועל יעבור הוא משום דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי, וביאר שנחלקו הראשונים בטעם הדבר דרש"י בפסחים כה. וסנהדרין עד: מבואר דהסברא של מאי חזית הוא שאין כאן היתר של וחי בהם, שעיקר ההיתר של וחי בהם הוא משום חביבות נפשו של ישראל, שהתרה אמרה דכדי שלא יאבד נפש מישראל אפשר לעשות עבירה, אבל כאן שתהא נפש אבודה מי יאמר שנפשו חביבה לפני המקום יותר משל זה דילמא של זה חביב יותר ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה, ומשו"ה אין היתר של וחי בהם ולכן אסור לו לעשות העבירה כלל, ולפי"ז אין חילוק בין אם העבירה היא בשב ואל תעשה לקום ועשה, אלא לעולם יש דין של מסירות נפש כיון שלא נאמר ההיתר של וחי בהם.

אבל תוס' ס"ל שבאמת אף ברציחה יש היתר של וחי בהם, אלא שיש הלכה של מאי חזית דדמא דידך סומק טפי ולכן אמרינן דשקולים הם, ולכן כ"ז רק אם הוא בא לעשות מעשה, אבל אם לא עושה מעשה אינו חייב למסור נפש, ואדרבה יש לו סברא דמאי חזית דנפשו שלך עדיף משלי, ולכן אף בכה"ג שהוא יעבור איסור בשב ואל תעשה אין חייב למסור נפשו להריגה, ולפי"ז ביאר שכונת תוס' לומר שאף אם היה חיוב על רציחה בכה"ג דשב ואל תעשה לא היה דין של יהרג ועל יעבור כיון שיש סברא של מאי חזית דדמא דההוא עדיף מדדי.

והגר"ח הוכיח כדעת הרמב"ם דאף בשב ואל תעשה היה צריך להיות דיהרג ועל יעבור מהגמ' ב"מ סב. דמבואר התם דהיו שניים מהלכים בדרך והיה ביד אחד קיתון אחד של מים ודריש ר"ע דאין צריך ליתן לחברו כיון דכתיב בקרא וחי אחיך עמך חייד קודמים, ומבואר דבלא פסוק היה מחויב ליתן לחברו והרי התם הוה כשב ואל תעשה, ויותר מזה התם אין עבירת רציחה כלל אלא הצלה ומבואר דהיה מחויב ליתן להציל את חברו והיה בזה דין דיהרג ועל יעבור ומבואר דאף בשב ואל תעשה אין היתר של וחי בהם מטעמא דמאי חזית, **ועי'** בחזו"א בגליונות שכתב לדחות ראית הגר"ח דזה שלא היה לו חיוב לתת לחברו הקיתון של מים כיון שגם חברו אינו מחויב לתת לו אלא דמירי כשיש לשניהם חיי שעה, וכל הנדון האם יתן לחברו שיהא לו גם חיי שעה, אבל זה ברור שאם למי שיש מים יהא חיי עולם אין לו חיוב ליתן לו המים כדי שיהא לשניהם חייב עולם, וע"ע חזון יחזקאל פסחים שכתב ד"ל דהסוגיא בב"מ זה לענין אם יש לו היתר או לא, וע"כ אמרינן דכיון דחיי קודמין דאין לו היתר לתת לחברו ולעולם אין דין של מאי חזית בשב ואל תעשה.

ה. אולם עיקר דברי הגר"ח צ"ע בדברי תוס' כאן, שאחרי שכתבו דבאופן שרוצים לזרקו על התינוק ויתמעך אדרבה איכא למימר מאי חזית וכו', הוסיפו עוד וז"ל ואין מצוה להציל חברו בגופו אדרבה חיי קודמין, בפשוטו נראה דכונת תוס' לדון דיהא כאן מחייב חדש להציל את חברו וכמו שמצינו בסוגיא בב"מ, ועי' כתבו תוס' דחיי קודמים וכדעת ר"ע שם בשנים שהיו מהלכין בדרך, אולם צ"ע למבואר בגר"ח הסברא של מאי חזית הוא דאין עבירת רציחה נדחית מפני פיקוח נפש הוא, אלא דכיון שיש סברא של וחי בהם אמרינן דשקולים הם ולכן אמרינן שיש חילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה, דבשב ואל תעשה אינו חייב למסור נפשו להריגה כדי שלא לגרום לחברו למות, וא"כ מהכ"ת שיתחייב כאן בהצלת חברו מכח הסוגיא בב"מ, [ובתוס' בסנהדרין דעליהם קאי הגר"ח לא הוסיפו סברא זו].

וביאר הדברים מבואר בחידושי ר' שלמה [כתובות סי' ב'] שביאר דכל הנדון של תוס' האם הוא מחויב למסור נפשו לא לעבור איסור רציחה, הוא רק מחמת שיש הלכה של הצלת חברו, ולא משום חומר האיסור של רציחה, וזה כל הסברא של מאי חזית דאין יכול להרוג את חברו אלא מחויב בהצלתו, ואע"פ שפיקוח נפש דוחה כל התורה מ"מ מחמת הסברא דמאי חזית יש כאן חידשו שחיוב הצלה דוחה פיקוח נפש, וס"ל לתוס' דכל הסברא של מאי חזית שהצלת חברו דוחה פיקוח נפש אינו אלא היכא שהוא עושה בידים, דע"כ אמרינן שמחויב במצלתו ולא להרוג דמאי חזית, אבל בשב ואל תעשה אין הוא מחויב בהצלת חברו דאדרבה אמרינן מאי חזית דדמא דחבריה סומק טפי, ואינו מחויב להציל חברו אלא חייד קודמים, והביא שם שהמאירי בכתובות כתב כתוס' והביא דוגמא שאין חיוב יהרג ואל יעבור בשב ואל תעשה כגון שחברו היה מושלך בבור שאין מחויב למסור נפשו ולהציל כיון שאינו עושה מעשה, הרי להדיא שהנדון היה מחמת חובת הצלה דבשב ואל תעשה אינו מחויב.

ובזה מיושב מה שהקשה הגר"ח על תוס' דהא כשזורקים אותו על התינוק לא חשיב מעשה עבירה כלל, ואין כאן רציחה שלו ומה הנדון, ולמבואר א"ש דהנדון כאן הוא האם יש חובת הצלת נפשות של חברו, וזה שיד אע"פ שהוא לא עושה כאן עבירה מ"מ בחיוב הצלה היה דחיה של וחי בהם, [ולמבואר אין כאן ב' נדונים בתוס' האחד אם יש כאן דין שאיסור רציחה אינה דוחה פיקוח נפש ועוד נדון של הצלה, אלא כל הנדון הוא האם חיוב הצלת חברו דוחה פיקוח נפש, ובזה מחלקים תוס' בין קום ועשה לשב ואל תעשה, ופי' דברי התוס' הוא כך שאין דין יהרג ועל יעבור כיון דמצוי למימר איפכא מאי חזית וכה"ג אין חובת הצלה משום חייד קודמים].

ו. **תוס' בא"ד.** וא"ת במסכת ע"ז וכו', הקשו תוס' דאם בעריות היכא דעביד מעשה איכא דין של יהרג ועל יעבור, א"כ ע"כ דקרא דולנערה לא תעשה דבר מיירי רק באופן דשב ואל תעשה משום דהוה קרקע עולם, וא"כ קשה מדוע בגמ' בע"ז אומרת שנעבד באונס לא יאסר מקרא דולנערה, מבואר דס"ל לתוס' השתא דבקרא דולנערה כתיב הפטור של קרקע עולם ולכן אין דין מסירות נפש בזה, וצ"ע הרי ילפינן עריות מרוצח, והתם בשב ואל תעשה אין דין מסירות נפש משום וחי בהם, וא"כ מדוע צריך פסוק של ולנערה לפטור אונס, ומבואר בתוס' שישוד ההיתר דשב ואל תעשה הוא מחמת דחשיב מעשה באונס שאינו מתיחס לעושה, ואה"נ הפטור הוא משום וחי בהם אלא שבמקום שיש אונס נאמר הפטור של וחי בהם, והיינו שהחילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה אינו תלוי בחומר האיסור, אלא שזה תלוי בשם אונס דבמקום דעביד מעשה חשיב פחות אונס כיון דאף שהוא אונס מ"מ המעשה עשה בדעת.

ז. **תוס' בא"ד.** ומשתחה לע"ז עושה מעשה, בפשוטו נראה דס"ל לתוס' שאף בע"ז יש חילוק של רציחה וג"ע דכל הדין של יהרג ועל יעבור הוא רק בקום ועשה ולא בשב ואל תעשה, [וכ"כ בהדיא הרא"ש בכתובות ג ע"ב שאם כפפו אותו לע"ז פטור], וצ"ב דבשלמא ברציחה הטעם כמ"ש תוס' משום מאי חזית וכמ"ש לעיל דכ"ז היכא דעביד מעשה, אבל בע"ז הרי המקור של יהרג ועל יעבור הוא מקרא דבל נפשך כדמבואר בפסחים כה ע"ב, א"כ מה הסברא לחלק בין עושה מעשה לשב ואל תעשה.

ח. **תוס' בא"ד.** ועוד דכיון שאפילו ברצון וכו', וכתבו תוס' דכיון שמצינו דברצון חייבת מיתה אע"פ שלא עשתה מעשה, ה"ה כשפטרה הכתוב ממיתה באונס אין חילוק בין אם היא נעשה במעשה או בלא מעשה, **הרע"א** בגליון הש"ס ביומא פב כתב ולא זכיתי להבין דודאי יש חילוק גדול דהיכא שלא עשתה מעשה אינה חייבת למסור עצמה למיתה לכן פטורה, אבל היכא דעביד מעשה וחייבת למסור הנפש מהכ"ת שהיא פטורה, ועי' בחי' ר' ראובן ס"י לד אות ה' מש"כ בביאור הענין.

הערות וצינונים

פרק הבא על יבמתו

דף נד.

א. **גמ' אלא כגון שנתכוון לאשתו ותקפתו יבמתו.** ושניהם אנוסים כגון שנתכוון לאשתו ותקפהו עכו"ם ודבוקם, והיינו דאע"פ שבעריות כה"ג לא חשיב מעשה דידה מ"מ לענין יבום נתחדש בקרא דאף כה"ג חייב, מיהו צריך לבאר מה החילוק דבנפל מהגג ונתקע פטור, וכשתקפתו יבמתו או שעכו"ם הדביקו אותו חייב, ומבואר דבנפל מהגג אין לזה שם מעשה ביאה כלל, אבל כשתקפתו יבמתו אע"פ שהיא אנסה אותו מ"מ חשיב שיש כאן מעשה ביאה, [וברש"י ד"ה וביבמתו לא קנה] כתב דלא איכון לביאה, ואפשר דכוונתו דאף בנפל מהגג אילו היה מתכוון בזמן שהוא נופל לשם ביאה היה קונה דיש בכוחו לפרש את המעשה, רק שבנפילה מהגג אי"ז מתפרש כמעשה ביאה, אבל כשהיא אנסה אותו חשיב שיש כאן מעשה ביאה].

והריטב"א כתב ותקפתו יבמתו ובעלה פי' שתקפתו והחזיקתה בו עד שבא מעצמו ונדבק עליה, משמע דבא לישב דל"ד להא דנפל מהגג ונתקע לא קונה, אולם צ"ב אם הוא בא מעצמו אמאי חשיב אונס ומה החידוש בזה.

אולם יש לעיין דבתשובת חמדת שלמה [או"ח ס"י לח] חידש דמעשה באונס לא מתיחס אליו כלל, וא"כ מדוע לענין יבום הוא קונה, אולם יעוין שם דחמדת שלמה שכתב דיש חילוק דבמעשה באונס כזה שיש לו הנאה ל"ש לומר דאינו מתיחס אליו אלא חשיב מעשה שלו ולפי"ז א"ש דבביאת יבום יש לו בו הנאה ולכן אף כשנעשה באונס מחמת פחד מיתה המעשה מתיחס אליו.

ב. **גמ' מנא הני מילי.** בתשובת רע"א [רכא אות ה'] דן הגר"ש אייגר במה שנתחדש כאן שאין צריך כונת קנין ביבום האם הוא קונה אף באופן שמתכוון להיפך דהיינו להדיא שלא יקנה או דבכה"ג אינו קונה, ע"ש שהאריך להוכיח מדברי הנמוקי"י לקמן במכילתין, ועיי"ש **ברע"א** [ת' רכ"ב אות יד ויח] מה שהשיב לו רע"א לדון בכ"ז, והרע"א נראה דפשיטא לו דכיון שא"צ דעתו ה"ה אם יש לו דעת להיפך נמי הוא קונה.

ג. **גמ' הכא במאי עסקינן בנתנמנם.** כתב הריטב"א דכל האוקמתיה של הגמ' דישן מיירי בנתנמנם דוקא לגבי היבם, אבל היבמה אף אם היא ישינה לגמרי הוא קונה אותה, וכן מבואר ברמב"ם פ"ב מיבום ושו"ע קסו סעי' ז', והטעם י"ל משום שנלמד מקרא שקונה אותה בע"כ א"כ התחדש שאין צריך כונה למעשה ביאה כלל ולכן כמו שקונה אותה בע"כ ה"נ כשהיא ישנה.

ד. **רש"י ד"ה ישן.** דלאו בר דעת הוא ואין קנינו קנין, תוס' והראשונים תמחו על רש"י דאף בקטן שאין קנינו קנין בכל מקום מ"מ איכא קרא למעט אותו מיבום, וחזינן דל"ד יבום לשאר קנינים אלא הוא הלכה חדשה שצריך לכוון לשם ביאה, וא"כ הול"ל דישן לאו בר כונה הוא, ובאמת דדעת רש"י בעצמו תמוה טובא דהא ס"ל בקידושין יט ע"א דקטן ב' ט' קונה מהתורה, ומבואר דס"ל לרש"י דקטן עדיף מישן דאע"פ שקטן לאו בר מעשה קנין בלעמא הוא מ"מ לענין יבום כיון דאשה הקנו לו משמים ולא הוא פועל את הקנין סגי בדעת של הקטן לענין זה, וא"כ מדוע לא מהני קנין בישן, וע"כ צ"ל דסבר רש"י שקטן עדיף טפי מישן וכמו שמבואר בכמה דוכתי דקטן אית ליה כונה מעשה, וכמו שמבואר לענין שחיטה שבגדול עומד על גביו הוא קונה וע"כ דאית ליה כונת מעשה, אבל בישן גרע טפי מקטן דלית ליה כונה כלל.

ותוס' כתבו לפרש הטעם בישן משום שלא מיכון לשם ביאה כלל והו"ל כנתכוון להטיח בכותל, ועי' בריטב"א שכתב כתוס' והוסיף להקשות על רש"י הרי בגמ' בהמשך מבואר דבעינן שיכון לשם ביאה ומדוע פי' רש"י דבעינן דעת ביבום, וצריך להבין כונתם שהרי הגמ' עכשיו באה לפרש המשנה דאונס מיירי שבא עליו כשהוא ישן אלא דמקשה דבברייתא מבואר דישן לא קנה ונתקע קונה, והיינו נפל מהגג ונתקע ביבמתו, והרי התם נמי לא התכוון לביאה כלל, וכמו שמבואר במסקנת הגמ' שבנתקע לא קונה כיון שלא נתכוון לביאה וא"כ ע"כ דהשתא לא ס"ד שבעינן כונה לביאה וא"כ קשה מה קשה ליה לריטב"א כלל מהמשך הגמ' ועוד מה כונת תוס' לפרש כן הרי לפי סברא זו קשה מדוע נתקע דהיינו נפל מהגג קונה הרי לא נתכוון לביאה.

ומבואר דס"ל לתוס' דהשתא בס"ד סבר הגמ' דיש חילוק בין נתקע לנתכון להטיח בכותל, דרש"י ביאר בנפל מהגג דמיירי בכה"ג שהתקשה לאשתו, וא"כ אפשר דס"ל דאע"פ שלבסוף נפל ולא נחשב מעשה ביאה, מ"מ כיון שמעיקרא נתקשה לאשתו חשיב שהיה לו כונה לביאה וסגי בזה, אלא דנתכון להטיח בכותל לא התכון מעיקרא ולא לבסוף ולכן אף לס"ד לא חשיב מעשה ביאה.

ה. **גמ' מה לאחות אב ואחות אם שכן איסור הבא מאליה**. הקשה הרשב"א דאף איסור אחות אב בא ע"י מעשה שנשא אשה והוליד בת ודומה לאיסור שבא ע"י קידושין, וע"י קרן אורה שביאר שכונת הגמ' שאיסור הבא ע"י קידושין היינו שיסוד האיסור מחמת האישות ולא מחמת קורבה.

ד. **גמ' אטו נדה ואשת אח בחיי אוסרין הוא דאין לה היתר נדה ביומא תליה מילתא וכו'**. ולכן הגמ' אומרת שהפירכא הוא באופן אחר דמה לנדה ואשת אח שאין האוסרין מתירת תאמר באשת איש שהאוסרין מתירין, לכאורה כל הקושיא של הגמ' היתה על הלשון דאמר שנדה אין לה היתר בחיי אוסרין דהיינו כל זמן שהדם שותת אין היתר אבל באשת איש יש לה היתר כיון שיכול לגרשה ולהפקיע את האיסור, וא"כ אף שדוה הגמ' דנדה תלוי האיסור בימים שכ"ז שלא טבלה מ"מ אכתי יש לומר שנדה אין לה היתר בשעת האיסור שצריך להמתין שיגמרו ימי הספירה אבל באשת איש יש לה היתר ומדוע הוצרכה הגמ' לומר טעם חדש וע"י ריטב"א.

דף נד:

א. **גמ' אלא רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מניין וכו'**. ביאור הסוגיא מצינו ב' דרכים בראשונים בתוס' מבואר דס"ל לגמ' דממה שהתורה התירה אשת אח בשביל מצות יבום, ע"כ יש כאן היתר גמור בכל אשת אח שאין לו בנים שאין כאן איסור ערוה ואף במקום שאין מצות יבום, וכל האיסור של אשת אח הוא רק כשיש לו בנים, והיינו שמוכח ממה שהתורה התירה אשת אח בשביל יבום שאינו היתר רק למצוה בפועל, אלא שמחמת המצוה יש כאן היתר גמור בכל אשת אח שאין לה בנים.

וכן נראה מדברי הרמב"ן בסוגין שהקשה איך ס"ד לגמ' דבחי בעלה אין איסור אשת אח, והיינו שיש היתר של אשת אח שלא במקום מצוה, הא איכא מיעוט לאילנות ואשת אח שלא היה בעולמו שאינם מיבמים, ומבואר דשלא במקום מצוה אין היתר לאשת אח אלא כל היתר הוא בשביל המצוה, וכתב הרמב"ן ב' דרכים לישב, חדא דס"ל לגמ' דבאישות שראויה ליבום התורה לא אסרה איסור אשת אח, ולכן אע"פ שגרשה כיון שהיה באישות זו צד יבום אם לא היה מגרשה לכן אין איסור אשת אח, אבל באילנות ואשת אח שלא היה בעולמו על אופן זה לא היה צד יבום, [וע"י בקובץ הערות סי' נא א' שכתב לבאר דלא אמרינן שיחול איסור אשת אח כשנתגרשה דתו אינה עומדת ליבום, ואמאי לא דומה להיכא שלא היו לו בנים בתחלה ואח"כ נולדו לה בנים, דלא אמרינן דהאשת אח היה מותר ליבום אף לאחר לידת הבנים, דזה ברור דבשעת לידת הבנים חל איסור אשת אח, די"ל דהכא שגרשה לא יחול איסור אשת אח כיון שבשעת גירושין לא שיד שיחול האיסור אשת אח דכבר אינה אשתו], עוד פ"י הרמב"ן דאח"כ לפי הס"ד של הגמ' באמת אף באילנות וא"א שלא היה בעולמו היה צריך להיות היתר של אשת אח, דבשביל מצות יבום התורה לא אסרה אשת אח במקום שאין בנים, ולאחר דילפינן מקרא דאיכא איסור אשת אח במקום שאין מצוה ממעטין אילנות מיבום, ומבואר מ' הדרכים של הרמב"ן שע"כ לא אסרה תורה איסור אשת אח כשאין לה בנים, אלא שנחלקו ב' התי' האם התורה לא אסרה רק היכא שהיה ראוי ליבום, או"ד שלפי ההו"א אף באשה שלא היתה ראויה מעולם ליבום היה צריך להיות היתר של אשת אח, ולא משמע ברמב"ן דלאחר קרא דנדה נשתנה הגדר של האיסור, ע"ע בקובץ הערות סי' ט' שהביא דהרמב"ן בספר תורת האדם מפורש דלא נאמר איסור אשת אח במקום יבום ולא מדין דחיה.

וכ"כ לבאר במשנת ר' אהרון [סי' א] שנראה שאף לאחר דילפינן מקרא לא נשתנה הגדר אלא במקום מצות יבום אין איסור אשת אח, דהא המקור הוא מקרא 'דנדה' והרי באיסור נדה הכונה הוא שיש איסור רק בזמן מסוים ובשעה שאינה נדה אין איסור כלל, וא"כ ה"ה הכא באשת אח שאין לה בנים שנופלת ליבום ליכא איסור כלל, וע"כ שהתורה התירה לגמרי שאין כאן ערוה של אשת אח, ולאו מדין דחיה הוא, [אולם כבר העירו מכמה דוכתי שמצינו דאינו היתר גמור, דהא חזינן דלאבא שאול אם בועל שלא לשם מצוה הרי הוא כאלו פוגע בערוה].

אולם הרשב"א כתב דכל הס"ד של הגמ' היא דבחי בעלה היא מותרת אין הכונה כ"ז שהיא תחת בעלה, [דזה עצם האיסור של אשת אח] אלא כונת הגמ' מנלן שיש איסור אשת אח לאחר גירושין, דשמא כיון שכבר גירשה תו ליכא אישיות ל"ש איסור אשת אח, וכמו שמצינו באשת איש דדרשין מקרא שמותרת לאחר גירושין ומיתה, ועוד כתב הרשב"א שהרי מצינו בגמ' בסנהדרין נד ע"א דמיתתי קרא לאסור כלתו ואשת אביו לאחר מיתה, והיינו דלולא קרא הו"א שלאחר מיתה בטלה האישות ליכא איסורי קורבה, ועוד כתב שהרי הגמ' להלן נה ע"א מביאה מקור שיש איסור אשת אח שיש לה בנים לאחר מיתה, והטעם דבעינן קרא דלא תימא שלאחר מיתה פקע שיאורת וא"כ ה"נ בעינן קרא שלאחר גירושין תהא אסורה, ונראה מבואר מדבריו דלא היה כאן נדון בגדר ההיתר של אשת אח ליבום, אלא דהס"ד הוא מצד שמצינו בעריות שהתורה לא אסרה במקום שאין אישיות ה"נ לאחר גירושין, וע"י ריטב"א שכתב כרשב"א.

וצריך לבאר מדוע תוס' והרמב"ן חלקו על הרשב"א והריטב"א הרי הרשב"א הוכיח מהגמ' בסנהדרין שבעינן קרא לאסור עריות לאחר שבטלה האישות, ונראה דס"ל לראשונים דממה שמצינו דאיכא קרא לחייב אשת אח שיש לו בנים לאחר מיתה מוכח שההיתר של אשת אח הוא רק במקום מצוה, וא"כ ה"נ באשת אח שאין לה בנים לאחר גירושין יש בה איסור אשת אח, ולכן הוצרכו לפרש שהנדון בגדר ההיתר של אשת אח, והרי אף בכלתו ואשת אב שמרבינן בקרא בסנהדרין לא מצינו ריבוי לאחר גירושין אלא שילפינן ממה שהתורה ריבתה לאחר מיתה, וא"כ ה"נ ממה שהתרבה לאחר מיתה ה"נ לאחר גירושין, ועיין בריטב"א שבאמת לא הביא הוכחת הרשב"א מהא דלקמן שמצינו שהתורה ריבתה אשת איש לו בנים לאחר מיתה, והטעם בזה י"ל כמו שמבואר בריטב"א בהמשך הסוגיא ויבואר להלן, ובדעת הרשב"א נראה דסבר דאע"פ שבכל עריות שהתורה אסרה לאחר מיתה היינו שיש איסור לאחר שנתבטל האישות הוא מקור ג"כ לאחר גירושין, מ"מ באשת אח נראה דסבר הרשב"א שא"א לומר כן דכיון שמצינו באשת אח שהתורה התירה הערוה במקום יבום א"כ י"ל שהערוה של אשת אח חלוק מכל העריות ויש כאן ב' שמות של איסור ערוה אשת אח שיש לו בנים ואשת אח שאין לו בנים ולכן א"א ללמוד מאשת אח שיש לו בנים ולכן צריך קרא לאסור אשת אח שאין לו בנים כשגירשה וא"כ ללמוד ממה שהתורה אסרה אשת אח שיש לו בנים לאחר מיתה.

והנה רש"י פי' הגמ' לאחר גירושין, והיה לפרש כמש"כ הרשב"א, אולם אינו מוכח כלל דיש לומר דרש"י דאף רש"י ס"ל כהרמב"ן אלא שלא פי' בעודה תחת בעלה דבכה"ג אין נפק"מ דבלא"ה היא אסורה משום איסור של אשת איש ולכן פירש כשגירשה, ועיי' באות הבאה מש"כ בדעת תוס', [אולם בדעת רש"י לעיל נב. מדיקים דס"ל דההיתר של יבום הוא דחוויה ולא הותרה, שכתב דקידושין לא תפסי ביבמה דלא הותר אלא יבום, ומשמע דשלא במקום מצוה לא הותר הערוה של אשת אח].

ב. תוס' ד"ה אלא רמז. אי לאו דמוכח קרא בהדיא, בתוס' מבואר כמש"כ דאם היה דין של יבום דין של דחיה לא היה צריך רבוי לרבות אשת אח בחיי בעלה דכיון שאין כאן מצות יבום ואין מה שידחה את האיסור מהכ"ת שיהא מותר, אלא דיש לדון מה כונת תוס' לפי המסקנה שהתורה אמרה דאסור.

המהר"ם כתב דכונת תוס' דכיון דגלי לן קרא דאיכא איסור אשת אח בחיי בעלה ע"כ שכל ההיתר של אשת אח הוא היתר הוא מדין דחיה, אבל היכא שאין כאן מצוה אין כח דחיה, וכן מבואר לעיל ד ע"א דלא ילפינן מיבום לכל מקום דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, כיון שביבום מצות בכך, והיינו דזהו מדין דחוויה עיי' בקובץ הערות סי' ט' ואמרי משה ועוד אחרונים, [ולולי"ד היה אפשר דכונת תוס' דבאמת לאו מדין דחיה, ומש"כ תוס' אי לאו דמוכח קראי בהדיא, כונתם שולא קרא כיון שהוא הותרה ההיתר היה אף לאחר שגירשה, אי לאו דגילתה תורה דאע"פ כן היא אסור, וכן למדו כמה מהאחרונים בדעת תוס' כאן].

ג. גמ' ולא הבא מכלל עשה עשה. צריך להבין הרי התורה בא לומר שבאשת אח שאין לו בנים יש מצות יבום, ואין כאן דרשה לומר דביש לו בנים איכא איסור והמכ"ת לומר שיש איסור עשה, ועיי' בערוך לנר מה שהאריך בענין זה.

ד. רש"י ד"ה מה להלן מן האב. ומצות גאולה מוטל עליו יותר מקרובי האם, מדויק ברש"י דאף על קרובי האם מוטל ג"כ הדין גאולה אלא שעל קרובי האב מוטל יותר החיוב, מבואר ברש"י דהא דאמרין משפחת אם אינה קרויה משפחה, אין הכונה שאינה משפחה כלל, אלא הכונה שמשפחת האב היא משפחה קרובה יותר ממשפחת האם.

אבל **במאירי** כאן חולק על זה דהיכא שאין משפחת אב, אין חיוב למשפחת אם יותר מכל ישראל, ועיי' בקרן אורה שהעיר כן על רש"י, ועיי' בקובץ הערות [סי' כ' ג'] שכתב דברמב"ם פ"ב מעבדים ה"ז משמע כרש"י, שכתב דין דקרוב קרוב קודם, ולא כתב שהוא רק במשפחת אב.

ה. רש"י ד"ה ובחמשית. לפי שביאת יוכבד פיתוי היא, צ"ב מדוע לא כתב רש"י דהוה אונס כמו שכתב בדיבור הקודם דהשלישית מותרת כיון שביאת השניה היתה באונס, ובישרש יעקב העיר כן.

הערות וציונים

פרק הבא על יבמות

דף נה.

א. גמ' ואימא אידי ואידי באשת אח מן האב חדש דיש לה בנים בחיי בעלה וחדא לאחר מיתת בעלה. מבואר בגמ' דאע"פ שרב הונא למד מקרא דנדה היא דאשת אח שאין לו בנים בחיי בעלה אסורה, [והיינו שאם נתגרשה יש איסור אשת אח], מ"מ בעינן עוד קרא לאשת אח שיש לו בנים לאחר מיתת האב, והקשה הריטב"א מדוע לא נלמד מהא דרב הונא דאשת אח שיש לה בנים אסור לאחר מיתת הבעל, דמזה שהתורה לא התירה יש לה בנים בחיי בעלה כשגירשה ע"כ שאיסור אשת אח הותר רק במקום יבום, וא"כ כמו שאין דין יבום כשגירשה ה"ה אין דין יבום כשיש לה בנים ואין צריך עוד פסוק לזה, ונראה להוסיף עוד דהרשב"א ביאר לעיל דטעמא דבעינן קרא דנדה משום דהו"א שלאחר שגירשה אינה ערוה וכמו שבעינן קרא לכלתו לאחר מיתה, והרי לא מצינו קרא לכלתו לאחר גירושין, אלא שנלמד ממה שמצינו בקרא לאחר מיתה דיש איסור אף שפקע האישות וא"כ ה"נ אחר גירושין שפקע האישות, וא"כ ה"נ הכא לאחר שמצינו שיש פסוק לאחר גירושין מדוע בעינן קרא לאחר מיתה באשת אח שיש לה בנים.

וכתב הריטב"א דמ"מ איכא למימר דיש חילוק דהא מה דילפינן 'מנדה' הוא רק באשת אח שאין לה בנים, שהיא אשה שהיתה ראויה להיות מותרת ליבום אם היה מת בלא בנים, ולכן א"א ללמוד מזה לאשת אח שיש לה בנים שבאשה כזו ל"ש מצות יבום, והיא אינה נכללת בקרא של נדה לכן צריך עוד מקור לכך דשמה התם אע"פ שאין מצוה אבל מ"מ יש בה היתר ע"י מיתת הבעל.

אולם יש לעיין דבשלמא להרמב"ן דבלא קרא אמרינן דהיתר של אשת אח שאין לו בנים הוא בכל גונא, וצריך פסוק ללמד דכל ההיתר הוא במקום מצוה, א"כ א"ש מש"כ הריטב"א דא"א ללמוד מזה לאשת אח שיש לו בנים, דהוה כב' איסורים חלוקים אשת אח שיש לו בנים ושאיין לו בנים, [וכן נראה ברמב"ן שם שכתב בתו"ד דצריך פסוק לאחר מיתה שנעקר ממנו אותו השם], אבל לפי המבואר ברשב"א לעיל שצריך פסוק לומר שיש איסור לאחר גירושין כמו שמצינו בשאר עריות, ולא משום שיש סברא להתיר אשת אח שאין לה בנים, א"כ השתא דמקשה בגמ' דבעינן קרא לאשת אח שיש לו בנים, לאסור אותה לאחר מיתת בעלה לכאורה ה"ה נמי לאחר גירושין, דאין חילוק בזה, דהא באיסורים ככלתו ואשת אביו דילפינן בסנהדרין לאסור לאחר מיתה לא מצינו שיש ריבוי מיוחד לאחר גירושין ולאחר מיתה אלא הכל נלמד מהא דאסרה תורה אף כשאין בניהם אישות, וא"כ מדוע א"א ללמוד מהא דרב הונא לאשת אח שיש לו בנים.

אמנם נראה דהרשב"א לאחר שכתב שצריך פסוק להתיר א"א שאין לו בנים לאחר גירושין כיון שנעקר ממנו אותו השם, כתב וכמו שהגמ' צריכה לרבות להלן אשת אח שיש לו בנים לאחר מיתה בעלה, ומבואר מדבריו דאע"פ שכבר ידעינן לאסור אשת אח שאין לו בנים בחיי בעלה לאחר שכבר נעקר ממנה שם אשת אחיו, עדיין צריך פסוק לאשת אח שיש לו בנים לאחר מיתת בעלה, וצ"ל שאף לרשב"א הביאור בזה דכיון שמצינו באיסור אשת אח שיש חילוק בין יש לו בנים לאין לו בנים, דבאין לו בנים התורה התירה לאחר מיתה ע"כ דהוה כב' איסורים חלוקים, ולכן אף אם יש מקור לאסור אשת אח שאין לו בנים לאחר גירושין מ"מ אינו ראיה לאסור אשת אח שיש לו בנים לאחר מיתה, ואה"נ אפשר דקרא בעי ג"כ לאחר גירושין וכל מה שמבואר בגמ' דאשת אח שיש לה בנים בחיי בעלה אסורה היינו קודם שגירשה, [ול"ד לכלתו דאין חילוק בין לאחר גירושין לאחר מיתה שאין סיבה לחלק בניהם].

ב. גמ' ואימא אשת אח מן האם כאשת אח מהאב, מה אשת אח מן האב לאחר מיתת בעלה שריא אף אשת אב מהאם לאחר מיתת בעלה שריא. פרש"י דאע"פ שכל הדין יבום נלמד מבני יעקב דהוה אחים מהאב, מ"מ מקשה הגמ' דשמא אע"פ שמצוה אין שמא הוא רשות ואין איסור אשת אח, וצריך להבין דכל ההיתר של אשת אח מהאב הוא במקום מצות יבום, אבל הכא הרי ליכא מצות יבום ומהכ"ת שיהא היתר לאיסור אשת אח, ולהרשב"א שכל קושית הגמ' לעיל מנלן לאסור לאחר גירושין א"כ לאחר דגלי לן קרא דבאין לו בנים לאחר גירושין אסורה וביש לו בנים לאחר מיתה אסור, לכאורה אין סברא לחלק בין אשת אח מהאב שיש לו בנים לאשת אח מהם כשאין לה בנים, והר"י דומה לכלתו שאין חילוק שם בין אם יש לו בנים לאין לו בנים, וכן לרמב"ן קשה דהנדון לעיל היה מאחר שמצינו שהתורה לא אסרה כלל אשת אח שאין לו בנים, ה"ה שלא במקום מצוה נמי, מ"מ כ"ז כיון משום שמצינו שיש מצות יבום באשת מהאב, אבל לבתר דכבר ידעינן "מבני יעקב" שאין מצות יבום באשת אח מהאם מה הנדון להתיר.

בקובץ הערות [סי' נא א] כתב דס"ד דאף באחין מן האם איכא דין יבום אלא שאין מצות יבום, והיינו שיש היתר של אשת אח בלא מצות יבום, וכמו שכתב הרשב"א להלן צ"ח ע"א שמצינו קודם מתן תורה שאף אם יש איסור עריות בקרובים מ"מ במקום יבום אין איסור של עריות, ובזה ביאר שמה שיהודה נשא את תמר ע"ש.

במשנת ר' אהרן סי' א' כתב דמבואר בגמ' שההיתר אשת אח אינו תלוי במצות יבום אלא במיתת הבעל, דכל שאין לו בנים התורה התירה אלא דבאשת אח מהאב יש מצוה, ולכן בעינן קרא לאסור אף באשת אח מהם, ובאמת שבגמ' משמע כן לגבי אשת אח דיש לו בנים דס"ד שהוא רשות ומשמע שהיה הו"א שכל אשת אח הותר לאחר מיתת הבעל מכח זה שמצינו מצות יבום, ואף לבתר דאיכא קרא לאסור מ"מ סיבת ההיתר קיים ובכל עורה של אשת אח צריך מקור ללמוד שלא יהא בו היתר לאחר מיתת הבעל.

ויש להוסיף דהא מצינו שיש היתר אף לאשת אח מהאם ליבום בכה"ג שהוא אחיו מהאב ומהאם, וא"כ י"ל דלכן ס"ל לגמ' דחלוק אשת אחיו מאמו מאשת אח שיש לו בנים, דהתם לא מצינו היתר ליבום בשום אופן, אבל אשת אח מאמו מצינו היתר באופנים מסויים, לכן ס"ד שיש בו היתר לאחר מיתת הבעל אף במקום שאין מצות יבום, וזהו שכתב רש"י דא"פ שידעינן שמצוה אין, מ"מ שמא יהא רשות שהרי מצינו אפשרות להיתר לאשת אח מהא.

ג. רש"י ד"ה שפחה חרופה. כנענית המאורסת לעבד עברי, הנה בגיטין נחלקו מהו שפחה חרופה אם בשפחה המיוחדת לעבד עברי או בחצי שפחה וחצי בת חורין שנתקדשה לעבד עברי, והיינו שהמחצה בת חורין תופס בה קידושין וחדשה התורה שהבא עליה יש לו רק איסור לאו ולא איסור כרת, והמהרש"ל כתב דאין כונת רש"י כאן רק כמד"א דבשפחה המיוחדת, אולם ע"י ברש"י שכתב דיש לפרש שכונת רש"י כאן דוקא למד"א דבשפחה מיירי ולא בחצי שפחה.

דף נה:

א. תוס' ד"ה אשה לבעלה מנלן. תוס' הקשו דהכא מבואר בסוגיא דאשה לבעלה נקנית בהעראה ואילו בסוגיא בקידושין מבואר דאינו קונה בהעראה משום דכל הבעל דעתו על גמר ביאה, והקשה בקובץ הערות [סי' עג א'] דלכאורה הך סברא דכל הבעל דעתו על גמר ביאה, אינו גז"כ אלא הוא סברא בדעת בני"א כשקונים אשה שדעתו שהקנין יחול רק בגמר הביאה, וא"כ מה קשיא ליה לתוס' דהכא הגמ' מדברת שמעיקר דין תורה הוא שבקנין ביאה א"צ ביאה גמורה אלא בהערה סגי, וכתב לישב דס"ל לתוס' דסברת הגמ' דדעתו על גמר ביאה אין הכוונה שזה סברא בקידושין שדבר זה תלוי בדעתו, אלא סברת הגמ' דמכיון שבני"א מפרשים ביאה לגמר ביאה ע"כ העראה אינה חשובה כביאה ורק גמר ביאה יש לזה חשיבות של מעשה ביאה, ודקדק כן בלשון הגמ' דאמר כל הבעל דעתו וכו' ולא כתוב כל המקדש דעתו על גמר ביאה, דא"כ תלוי בדעת המקדש.

והוכיח כן מהריטב"א בקידושין ע"ז ע"ב שהקשה בהא דקאמר הגמ' דכהן שבא על אחות שהיא חייבי כריתות עשאה זונה, ואם חזר ובא עליה עוד פעם עשאה חללה, כיון שעכשיו בא על אשה זונה שהיא פסולה לכהונה, והקשה הריטב"א דכיון שנעשית זונה בהעראה א"כ נמצא שגמר ביאה כבר נעשית חללה, ומדוע צריך לבוא עליה עוד פעם כדי שתהא חללה, וכתב הריטב"א דכיון שכל הבעל דעתו על גמר ביאה לכן לא נעשית זונה רק בגמר ביאה, ואם **כונת** הגמ' דכל הבעל הוא שדעתו לקנות רק בגמר ביאה, א"כ כ"ז שידך רק בקידושין שהוא תלוי בדעתו כיון שהוא פועל את הקנין, אבל לענין איסורים אי"ז סברא כלל, וכתב הקובץ"ע שמוכח מזה דהסברא של כל הבעל הוא דכונת התורה מעשה ביאה הוא גמר ביאה, ולכן הקשו תוס' דהכא אמרינן דהעראה ג"כ קונה.

ב. תוס' בא"ד. ות"י הרב שמשון הזקן וכו', לפי המבואר באות הקודם דס"ל לתוס' דכונת הגמ' בכל הבעל הוא שכך מתפרש מעשה ביאה, צ"ל דמחדש רבנו שמשון דאם העראה ומיד פירש חשיב מעשה ביאה, והביאור בזה כתב **הרע"א** [בתשובה רכב יד] דמכיון שפירש מיד בהעראה ע"כ אחשביה למעשה ביאה, אבל היכא שגמר ביאתו אע"פ שנתכוון לקנות בהעראה לא קני דמכיון שגמר ביאתו ע"כ שלא חשיב את העראה לביאה ולכן קונה רק בגמר ביאה.

והנה הרשב"א בקידושין י ע"א כתב כסברת תוס', ואח"כ כתב דכל סברת הגמ' הוא רק לענין קידושין, אבל לענין יבום אינו כן, דכיון שקונה בשוגג ובמזיד ע"כ א"צ דעתו בזה ואם גמר ביאתו קונה בהעראה, ולכאורה אם הסברא דהעראה חשיב ביאה רק כשהוא לא גמר ביאתו דאחשביה לביאה אבל אם גמר ביאתו לא חשיב העראה כביאה, צ"ל דבדבר שקונה בע"כ ע"כ התורה החשיבה את העראה לביאה.

וכתב תוס' עוד והרב ר' יצחק בר ר' מאיר פ"י וכו', לכאורה נראה דת"י ה"ב של תוס' אתי למימר דבאמת הסברא של הגמ' דדעתו על גמר ביאה הוא שאין דעתו לקנות רק בגמר ביאה, אבל אם באמת דעתו לקנות בהעראה קונה כבר בהעראה וזה החידוש של הגמ' כאן שאם נתכוון לקנות בהעראה באמת קונה בהעראה, ולפ"ז אם היה בדעתו לגמור ביאתו ופירש בהעראה לא קונה דלא כהר"ש, **והנה** באות הקודם הובא מש"כ הריטב"א לענין איסור זונה דאף התם אמרינן כל הבעל דעתו על גמר ביאה, ולמבואר לכאורה דבר זה תלוי ב"ת"י תוס', דלפי ת"י ה"ב של תוס' כיון שאם דעתו לקנות בהעראה קונה אף אם גמר ביאתו א"כ באיסורים שא"כ תלוי בדעתו היה צריך להיות שהדין הוא שנעשית זונה כבר בתחילת הביאה, דכיון שאם רוצה לקנות בהעראה חשיב העראה כמעשה ביאה א"כ ה"ה לענין איסור, ולפ"ז ע"כ דהריטב"א סבר כתי' הראשון של תוס' שהטעם שקונה בהעראה הוא רק בכה"ג שהערה

ופירש דכה"ג אחשביה לביאה אבל אם גמר ביאתו לא יקנה אף אם יהא דעתו לקנות בהעראה כיון דגמר ביאתו לא החשיב את העראה לביאה, ולכן לענין איסור כיון שגמר לא נעשה זונה רק בגמר הביאה.

והרע"א בתשובה שם הקשה סתירה בדברי הריטב"א דבקיודשין דף י' ע"א כתב הריטב"א דכל הסברא של הגמ' דכל הבעל דעתו על גמר ביאה הוא רק בקידושין, אבל לגבי יבום כיון שהוא קונה רק בלא כונה אף אם גמר ביאתו הוא קונה בהעראה דא"צ דעתו, ולכאורה מ"ש ביאה של איסור מביאה של יבום, [ובדעת הרשב"א נתבאר דיש חילוק בין ביאה של יבום לקידושין, אולם להרשב"א באמת נראה דלענין איסורים נמי אמרינן הסברא שאמר ביבום דכיון שיש איסור ע"כ התורה אחשויה להעראה למעשה ביאה, ובאמת הרשב"א בכתב תי' אחר על קושית הריטב"א אמאי לא נעשית חללה בגמ' ביאה], ועי' בדברי יחזקאל סי' מא מש"כ.

והנה כל מה שכתבנו הוא לפי מה ששמענו בתוס' שנחלקו ב' התי' אבל בראשונים כאן הביאור ב' הסברות של תוס' ומשמע מדבריהם שלא נחלקו ב' הדרכים עי' ריטב"א ונמוק"י וז"ל הנמוק"י דהתם בשגומר ביאתו סתם אז הוא דאמרינן דעתו על גמר ביאה, אבל כשהעראה בלחוד או שפירש שדעתו לקנות בהעראה קונה כדאמרינן, וכונתו נראה כתי' הב' של תוס' דסברת הגמ' דדעתו באמת על גמר ביאה ולכן כתב שאם פירש או שדעתו לקנות בהעראה קונה, [ועי' משנה למלך פ"ז מאיסורי ביאה ה"ז ד"ה וא"ת שהביא נדון בדעת תוס' אם נחלקו ב' התי'].

והנה הנמוק"י סיים ומיהו ביבמתו אפילו גומר ביאתו ואומר שאינו רוצה לקנות אלא בגמר ביאה, אין הדבר תלוי בדעתו שהתורה רבתה שוגג ומזיד ולפיכך קונה בהעראה לעולם, בשו"ת רע"א [ת' רכא ה'] כתב הגר"ש אייגר לדון האם הא דאמרינן במשנה שקונה בביאת שוגג ומזיד דיבום א"צ כונה, האם היכא שיש לו כונה להדיא שלא לקנות האם קונה, והוכיח ממה שהוצרך הנמוק"י לומר דאם דעתו לקנות בגמר ביאה מ"מ קונה בהעראה כיון שקונה בע"כ, ואם היה קונה אף אם היה מתכוון להיפך אמאי לא אמר חידוש גדול יותר שאף אם מתכוון להיפך קונה בהעראה כיון שקונה בע"כ, ורע"א בתשובה רכב השיב לו דאין ראיה ד"ל דס"ל לנמוק"י דלעולם אף בכיוון להיפך כיון שקונה בע"כ קונה בהעראה, אלא כונת הנמוק"י דלא נימא דכיון שכיון לקנות בגמר ביאה לא יקנה בהעראה, קמ"ל דאפ"ה קונה והסברא כמו שכתב הר"י בתוס' דכונת הגמ' כל הבעל הוא סברא בדבר שתלוי בדעת בני"א אבל בעצם ביאה היא גם העראה ולא משום דאחשביה לביאה ולכן לענין יבום שקונה בע"כ א"צ גמר ביאה.

בעיקר קושית תוס' ע"ע ברי"ף מש"כ לחלק בין הסוגיא בקידושין לסוגיא כאן דהתם מיירי ביאה לקנין אירוסין, אבל כאן מיירי לאחר שכבר קידשה, ועי' תוס' קידושין י' ע"א בשם ר"ת מש"כ לישב ומה שהקשו עליו וכן יש להקשות על הרי"ף.

הערות וציונים פרק הבא על יבמתו

דף נה:

א. גמ' אלא יבמה ליבם מנלן. הקשה הערוך לנר דלכאורה מסברא ידעינן דיבמה ליבם קונה בהעראה דאם קונה רק בגמר ביאה איך משכחת לה יבום הרי בהעראה הוא עובר באיסור אשת אח ועשה דיבום אינו מקיים אלא לבסוף, והנה לדעת הרשב"א שהובא בדף מא ע"א דס"ל שבשביל מצות יבום התורה לא אסרה איסור אשת אח כלל, ולכן אף במקום שלא מקיים מצוה כגון בהותרה ונאסרה יש לה עדיין היתר של אשת אח לא קשה כלל, דהעראה לא גרע משלא במקום מצוה, אמנם נראה דאף הראשונים החולקים על הרשב"א דכל ההיתר הוא במקום מצוה, יש לדון שחולקים שבמקום שאין מצוה אין היתר כלל, אבל יתכן שבמקום שיש מצוה ס"ל שהותר האיסור לגמרי וכסברת הרשב"א, ולכן אם יכול לקיים המצוה אין איסור אשת אח בכל הביאה, ואע"פ שלא יקנה מ"מ ליכא איסור בזה, [ונראה דבהא דמבואר לעיל נד ע"א בנתכון להטיח בכותל והטיח ביבמתו דלא קנה כיון שלא נתכון לביאה, מ"מ לא יעבור על איסור אשת אח, וכן בישן שמבואר לעיל דביבמתו לא קנה נראה דלא חשיב עבירה אפילו בשוגג, ואע"פ שלא קונה אותה בביאה זו מ"מ נראה שהחפצא של הביאה של אשת אח הותר במקום המצוה ולכן אע"פ שלא קונה אותה משום שחסר בתנאי הקנין אינו עובר באיסור אשת אח, ולאבא שאול הוא דאמרינן שההיתר הוא רק במקום שמכוון לשם מצוה, אבל אם אינו מכוון לא הותר האיסור כלל].

והערוך לנר כתב דאע"פ שאינו קונה בהעראה מ"מ זה ודאי שהוא חלק מהמצוה דא"א לעשות גמר ביאה בלא העראה ולכן ע"כ שהוא האיסור והרי זה דומה להשבת אבידה שבלקחה האבידה חשיב התחלה למצוה, ואע"פ שגמר המצוה היא רק בגמר ההשבה ה"נ העראה חשיב תחילת המצוה.

ב. רש"י ד"ה כדאמרן. דבעינן גמר ביאה דלא תימא כי היכא דמחייב מלקות בהעראה לחייב נמי אשם בהעראה, מבואר ברש"י דכל הילפותא בשפחה חרופה שאין חיוב בהעראה הוא לענין חיוב קרבן אשם, אבל לגבי המלקות הוא דומה לכל חייבי לאוין שהדין הוא שבהעראה חייב, והקשה הערוך לנר דברש"י בע"א [ד"ה שפחה] משמע שאין חיוב מלקות על העראה שכתב רש"י בתו"ד מכלל דחייבי מלקות דלא דאשם כגון ממזר ושפחה שאין חרופה בהערה מחייב, משמע דבשפחה חרופה כיון שליכא אשם על העראה ה"נ ליכא מלקות על הלאו, ואע"פ שאזהרת הלאו של שפחה שאינה חרופה ושפחה חרופה הוא אותו אזהרה דשניהם נלמדו מקרא ולא יהא קדש, וכתב שכן מדויק ברמב"ם [פ"ג מאסורי ביאה ה"טו] דשפחה חרופה אין לה מלקות בהעראה, ע"ש בערוך לנר שכתב דבכל שפחה חרופה יש לחייב מלקות מכא לאו דלא יהא קדש ובזה אף בהעראה לוקה, אלא דיש עוד מלקות דשפחה חרופה ע"ש, ועי' מנחת חינוך מצוה רסו אות יח שכתב יסוד זה דבגמר ביאה תהא השפחה חייבת ב' מלקות ע"ש.

אולם באמת דברש"י בע"א בתחילת דבריו יש לדקדק דיש חיוב מלקות בהעראה דשפחה חרופה שכתב וגלי בה רחמנא דלא מיייתי אשם עד שיגמור ביאתו, משמע שכל הפסוק איירי רק באשם אבל לענין המלקות שפיר לוקה והטעם כיון שאזהרת הלאו הוא מלא יהא קדש ובזה אין חילוק בין שפחה חרופה לאינה חרופה.

ובעיקר מש"כ רש"י דבעינן קרא לומר דחייב בגמר ביאה, בגמ' בע"א משמע דעיקר הפסוק בא ללמד שבשאר חייבי לאוין בהעראה מדגלי לן רחמנא דדוקא בשפחה חרופה, ועיי"ש בערוך לנר בסו"ד.

ג. **גמ' פרט למשמש מת.** יש לדון האם המיעוט למשמש באבר מת הוא מיעוט שאין כאן מעשה ביאה באבר מת, או שהוא מיעוט מסוים לגבי חיוב מיתה ועונש באשת איש, ונפק"מ אם לגבי שאר דיני התורה גם יהא פטור משום דלא חשיב ביאה, והנה הרמב"ם פ"א מאיסורי ביאה הי"א כתב כל הבא ביאה אסורה בלא קשוי אינו חייב כרת ומלקות ומיתה 'שאיין זה ביאה', ודייק באבי עזרי שם מדברי הרמב"ם שנתמעט מקרא דא"י מעשה ביאה כלל ולא הוה רק מיעוט מחיוב עונשים, ועיי"ש שהביא דעת הבית שמואל שהבא על אשת איש באבר מת נאסרת על בעלה, והוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם שמקנא לאשתו משחוף היינו מאיש שאינו מתקשה נאסרת על בעלה, והבית הלוי חלק על הבית שמואל שאינה נאסרת על בעלה באבר מת, אלא שיש חילוק בין דין קינוי דהתם האיסור תלוי בקפידת הבעל כמבואר בהמשך הסוגיא, אבל לגבי איסור עריות באבר מת אינו נאסר, ודייק האבי עזרי כדבריו ממה שכתב הרמב"ם שא"י ביאה שאינו מיעוט לגבי חיוב עונשים אלא דלא חשיב מעשה ביאה כלל.

אלא שהקשה האבי עזרי שבגמ' בסוטה מבואר דהבא על אשה באבר מת נאסרת לאכול בתרומה עיי"ש שהאריך לבאר שאיסור אכילת תרומה אינו תלוי במה שיש לזה שם ביאה אלא שעיי"ה הביאה היא נעשית זונה ואבר מת הוא סברא להחשיב אותה לזונה עיי"ש, [והנה במיעוט בהמשך הגמ' למעט משמש מתה יתבאר שנחלקו הראשונים האם הוא מיעוט דא"י ביאה או שאע"פ שהוא ביאה יש פטור לענין מיתה].

ד. **גמ' דסד"א הואיל לאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא לחייב באשת איש קמ"ל.** נחלקו הראשונים מה הקמ"ל הגמ', תוס' בסוגיין מבואר דהקמ"ל הוא דלאחר מיתה אינו שארו, ולכן אין כאן איסור של ביאת אשת איש לאחר מיתה, **אולם** תוס' ב"ב קיד ע"ב [ד"ה מה] מבואר דהקמ"ל של הגמ' הוא דאע"פ שיש שארות לאחר מיתה, מ"מ אין איסור על מעשה ביאה של מתה, ולפי"ז ה"ה בביאה של שאר עריות אין חיוב לאחר מיתה, [והטעם בזה כתב בחי' ר' ראובן סי' לה כיון שאין הנאת ביאה זו, והוכיח כן מסנהדרין שזהו הטעם שאין חיוב במשמש מת שבכל העריות אף במשכב זכור שפטור במת כיון שאין כאן הנאה], ונמצא שנחלקו מה הקמ"ל שאין כאן מעשה ביאה כלל או שהוא פטור אף דחשיב מעשה ביאה, ועיי"ה באות הקודם מש"כ לבאר במיעוט דמשמש מת, וכתב בערוך לנר שכתב דב' הפירושים תלוי בגירסת הגמ' האם גרסינן 'הואיל' ולאחר מיתה איקרי שארו וכו' או דלא גרסינן 'הואיל', אלא הגירסא דסד"א דלאחר מיתה איקרי שארו, קמ"ל דלא חשיב שארו לאחר מיתה, ובתוס' כאן מדויק דלא גריס הואיל. **והנה** רש"י פירש דסד"א דחשיב שארו לאחר מיתה כיון דכתיב בקרא שכהן מטמא לשארו הקרוב אליו, ומבואר דלאשתו שטמא לה חשיב שארו לאחר מיתה, וקשה לפי תוס' בסוגיין דלאחר מיתה לא איקרי שארו א"כ אמאי כהן יכול לטמאות לאשתו הרי לא הוה שארו, וכתב בתוס' הרא"ש דכיון שקודם מיתה היה חשיב שארו לכן יכול לטמאות לה.

ה. **מבואר** שנחלקו תוס' בסוגיין ותוס' ב"ב האם יש שארות לאחר מיתה, והנה כל הנדון כאן הוא כשמתה האשה, ובפשוטו אותו מחלוקת יש כשמת הבעל, דלתוס' כאן אין שארות לאחר מיתה, אבל לתוס' ב"ב יש שארות לאחר מיתה, ויש לעיין בזה דהגמ' קידושין יג ע"ב דנה מה המקור דמיתת הבעל מתרת לינשא, ולמבואר כאן דאין שארות לאחר מיתה קשה מדוע צריך פסוק להתיר במיתת הבעל הרי אין שארות לאחר מיתה, ועוד צריך לבאר שאחרי שיש פסוק התם דמיתת הבעל מתיר א"כ משם נלמד שאין שאירות וממילא הי"ה הבא על אשת איש לאחר מיתה פטור ומדוע בעינן קרא דשכתב זרע.

ונראה לבאר שאע"פ שמכאן ילפינן דליכא שארות לאחר מיתה והבא על אשה זו לאחר מיתה אינו עובר על איסור ביאה של אשת איש, מ"מ אכתי אין זה מקור מספיק להתיר אשה לינשא לשוק במיתת הבעל, ד"ל שאע"פ שעכשיו אין אישות מ"מ האישות שהיה קודם שמת הוא סיבה לאסור, וכמו שמצינו שיש איסורי עריות לאחר מיתה אע"פ שעכשיו אין שארות אלא שהשארות שהיה קודם מיתה היא סיבה לאסור, [ובסוגיא בקידושין יג ע"ב מבואר סברא זו דקאמר דס"ד לאסור לאחר מיתה הבעל כמו שמצינו שיש עריות לאחר מיתה], אלא שזה סברא רק לאסור אותה במיתת הבעל, אבל כשהאשה מתה א"א לאסור את הביאה מחמת האישות שקודם מיתה שהרי עכשיו אין כאן שארות א"כ הביאה אינה באשת איש, ולכן בעינן מקור לכן שמיתת הבעל מתיר.

ונראה עוד שאף אם יהא מקור בקידושין שמיתת הבעל מתרת אכתי לא ידעינן הכא דיש לומר דמיתת הבעל מסקנת הגמ' שנלמד מגט, וא"כ י"ל שהילפותא הוא שכמו שגט הוא מעשה המתיר את האישות הי"ה מיתת הבעל הוא מתיר, ולכן א"א ללמוד מזה למיתת האשה דסיבת ההיתר אינה מחמת הפקעת הקנין אלא שיש חלות היתר וכו"ז רק כשהבעל מת ולא במתה האשה ולכן מכח הסוגיא בקידושין אפשר עדיין לומר דיש שארות לאחר מיתה, ועיי"ה בקו"ש ח"ב סי' כ"ז שעמד בסברא זו שישוד ההיתר של מיתת הבעל אינה מחמת שליכא קנין יותר אלא משום שיש כאן חלות היתר, ועיי"ה בחידושי ר' ראובן סי' לה שנראה מדבריו באופ"א לישב הסוגיא בקידושין.

והנה בדעת תוס' ב"ב דלאחר מיתה לא פקע שארות אלא דמ"מ ילפינן מקרא דליכא איסור ביאה באשת איש לאחר מיתה, צריך לבאר מדוע צריך קרא בקידושין להתיר מיתת הבעל הרי אפשר ללמוד מכאן דאע"פ שיש שארות מ"מ כיון דליכא אישות אין איסור, וצ"ל כמו שנתבאר לעיל שאע"פ שכאן למדנו שאין איסור, מ"מ במיתת הבעל אפשר שיש לאסור כמו שמצינו בעריות שיש איסור לאחר מיתה, אולם צריך לבאר שהגמ' אומרת שם דהמקור למיתת הבעל הוא מגט, ולכאורה יש להקשות שהרי בגט הוא מתיר ומפקיע את כל האישות אבל הכא במיתת הבעל יש שארות ולא פקע כלל וא"כ איך ילפינן מגט, וצ"ל שאע"פ ששארות נשאר אבל קורבה ליכא ולכן ילפינן מגט שמתיר למיתת הבעל שאין קרובה ולכן היא מתרת את האיסור וכו"כ בקובץ הערות סי' מו א.

ו. **ויש** לדון בהא דמצינו שיש איסורי קרובה לאחר מיתה, ובשלמא אם יש שארות לאחר מיתה א"ש, אבל אם אין שארות לאחר מיתה כמו שמיתת הבעל מתרת דפקע שארות א"כ ה"ה שאר איסורי עריות, וצ"ל דמחמת הש שארות שהיה קודם מיתה הוא סיבה לאסור, ובאמת דאף לפי הצד שיש שארות לאחר מיתה קשה דגמ' בסנהדרין דרשינן מקרא לאסור עריות לאחר מיתה [הובא בתוס' בע"א ד"ה דיש], ומדוע בעינן קרא הרי לא פקע השארות, ונראה ע"פ מש"כ תוס' בקידושין יג ע"ב ד"ה דכל מה שצריך פסוק

בעריות לאסור לאחר מיתה הוא משום דאיכא קרא להתיר אשת איש, אי"כ כדי שלא נלמד שאר עריות מאשת איש קמ"ל דאסירי, וע"ע תוס' ב"ב משי"כ בשם הריב"ם ועי' ברש"י שם וקובץ הערת י' מו משי"כ בכ"ז.

ז. גמ' אלא אמר אביי פרט לשקינא בנשיקה, הניחא למד"א הערה זו הכנסת עטרה. מבואר בגמ' דלמד"א הערה זו הכנסת עטרה ונשיקה לאו כלום, צריך פסוק למעט שאם קינא לה לגבי נשיקה דלא הוה קינוי, וצ"ב מה ס"ד דיחשב קינוי וכמו שמקשה הגמ' בהמשך דדרך אברים פריצותא בעלמא היא ה"נ הרי בנשיקה אין כאן איסור אשת איש כלל, וכן הקשו בתוס' בסוטה ע"י"ש, אולם רש"י בסוטה שם ביאר דמהכא ילפינן שהערה היא הכנסת עטרה ולא נשיקה.

ח. גמ' סד"א בקפידא תליה רחמנא. מבואר דבהו"א של הגמ' נתחדש דבדין קינוי וסתירה החיוב אינו רק על זונה שבכל התורה כולה היא נעשית זונה, אלא שיש כאן פרשה חדשה של זנות בקינוי וסתירה, ועי' בקובץ הערות [סי' מה ז], וע"ע בבית הלוי ח"ב סי' משי"כ בכ"ז, [האם נאסרת ע"י קינוי וסתירה גם באופן שלא נעשית זונה עליהם], וע"ע מנ"ח שס"ה לב בכ"ז.

ט. תוס' ד"ה אינו חייב. נראה דמחייב בשפחה חרופה אפילו בלא והצאת זרע, כמו באשת איש דחייב וכו', צ"ע מה הוכיחו תוס' מאשת איש הרי באשת איש חייב אף בהערה לבד וקרא אתי למימר דבר אחר וא"כ י"ל דהתם לא בעינן הוצאת זרע אבל בשפחה חרופה שנלמד מהפסוק דבעינן גמר ביאה אפשר דבעינן קרא כדכתיב דדוקא ע"י הוצאת שכבת זרע, ועי' בירושלמי יעקב. בא"ד ונראה דלמד"א הערה זו הכנסת עטרה אינה ראויה להתעבר בהערה אלא מיקור הגיד וכו', אכן למד"א הערה זו נשיק וגמר ביאה הוא הכנסת עטה צ"ל דראויה להתעבר אף בזה ולא בעינן גמר ביאה, ולדבריו הכנסת עטרה היינו מירוק הגיד וכו"כ בתוס' הרא"ש.

הערות וצינונים פרק הבא על יבמות

דף נו.

א. גמ' רב אמר קנה לכל ושמואל אמר לא קנה אלא לדברים האמורים בפרשה. לל"ק פליגי בנפלה מן האירוסין אבל מן הנשואין כו"ע מודו דאכלה, ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, דעת תוס' [ד"ה מן הנשואין] שלא נחלקו רק לענין תרומה, אלא בכל קניני הנשואין לירשה וליטמא לה, והא דמודה שמואל מן הנשואין לא רק לגבי תרומה אלא לכל עניני הנשואין לירשה אותה וליטמא לה, והא דנקט תרומה משום דאיכא רבותא בזה, דאיכא אופנים דקונה לכל חוץ מתרומה, וללישנא בתרא מודה רב לשמואל בנפלה מן האירוסין דלא קנה לכל, ונחלקו בנפלה מן הנשואין, נמצא דל"ק מודה שמואל דאיכא אופנים דביאה גרועה קנה לכל, ולל"ב סבר שמואל דבכל גונא ביאה גרועה לא קני לכל [רק לדברים האמורים בפרשה], ורב ס"ל דלבי' הלשנות יש כח לביאה גרועה לקנות, אלא דללק בכל אופן ביאה גרועה קונה לכל, ולל"ב מן האירוסין לא קנה לכל.

דעת הרמב"ן דלרב קנה הכל ולשמואל בכל ביאה גרועה בין מהאירוסין ובין מהנשואין לא קנה רק לדברים האמורים בפרשה, והא דמודה שמואל בל"ק בנפלה מהנשואין, הוא רק לגבי תרומה אבל לא לגבי שאר דברים לא קונה עד שיעשה ביאה גמורה, וטעמא דמודה שמואל דכיון שלא אכלה בתרומה רק מדרבנן שהרי מהתורה אף ארוסה אוכלת בתרומה אלא רבנן גזרו שלא תאכל, והכא כיון שקנה אותה להתחייב באשת איש לכן אכלה, [וצ"ב כונתו הרי אף בנפלה מהאירוסין ג"כ חייב עליה משום אשת איש], ולפי לישנא בתרא כתב הרמב"ן דמודה רב לשמואל דלא קנה רק לענין תרומה, אבל לשאר דברים ס"ל לרב דקנה אף מהאירוסין, ולשמואל חולק דלא קנה כלל אף לשאר דברים, ומבואר לפי דרכו של הרמב"ן דשמואל ס"ל דביאת גרועה ביבמה לעולם לא קנה כלל לכל מילי, וכל הנדון הוא האם לענין תרומה שמהתורה אוכלת האם יש כאן אותו חשש שיש בארוסה, וכל הנדון הוא רק מדרבנן, ורב ס"ל דבכל גונא קנה לכל, אלא דל"ב מודה רב דמן האירוסין לא אכלה בתרומה, וטעמא דגזר רב כיון דלא אכלה בחיי הבעל גזרו רבנן שלא תאכל אטו נשואין דעלמא שלא מדעת כנשואי חרש דלא אכלה, [וברמב"ן לקמן דף צו ע"א מבואר דלשמואל דלא קנה רק לדברים האמורים בפרשה, אין עליה חיוב מיתה משום אשת איש, וצ"ע מהרמב"ן כאן, ולקמן נח ע"ב מבואר בהדיא דלשמואל הבא עליה חייב משום אשת איש, ועי' ח"י הגר"ש סי' טז], דעת הרמב"ם כתב הבית יוסף סי' קס"ו דס"ל שכונע סברי ביאה גרועה קונה הכל אלא שנחלקו רק לגבי תרומה, וצ"ב מלשון הגמ' לכל הדברים האמורים בפרשה, ועי' קרן אורה.

ב. גמ' ושמואל אמרת לא קנה אלא לדברים האמורים בפרשה וכו', ושמואל אמר כי רבי רחמנא אלא לאוקמיה במקום בעל לאלומי מבעל לא. צריך לבאר דמעיקרא אמר שמואל דלא קנה אלא לדברים האמורים בפרשה וביארו התוס' דכיון דביאת שוגג לא קנה בעלמא סברא הוא שהתורה לא חידשה ביאת שוגג בימה אלא לדברים האמורים בפרשה, וא"כ צ"ב מדוע הוצרך שמואל לבאר הטעם שאינה אוכלת בתרומה משום דלאלומי מבעל לא, והו"ל למימר כיון דתרומה אינו מפורש בקרא לכן אינה אוכלת בתרומה. ובתוס' נראה שבא לבאר ענין זה שאחר שכתבו שקונה רק לאותם דברים האמורים בפרשה כתבו ז"ל דהנהו דברים הוו לאוקמיה במקום בעל אבל בתרומה לא אכלה ע"י ביאה גרועה זו וכו' דהיינו לאלומי מבעל, אבל מהנשואין זכאי בכולהו דלא הוי אלא לאוקמיה במקום בעל דילפינן מהני דכתיבי עכ"ל, ועי' בירושלמי יעקב שכתב לבאר כונתם דתוס' כתבו שיש סברא לומר שביאה גרועה אינו קונה רק לדברים האמורים בפרשה, וא"כ דרשינן טעמא דקרא שהטעם שלא ריבתה התורה רק לאותם דברים משום דאין סברא שיהא אלומי מבעל, אלא קנין היבם הוא לעמוד במקום בעל, ולכן מן האירוסין אינה אוכלת בתרומה דהבעל לא אכל לכן אף הוא אינו מאכיל, אבל בנפלה מן הנשואין אע"פ שהוא ביאה גרועה אמרינן שכח היבום הוא לאוקמיה במקום בעל והיינו שיהא קונה לכל דבר וממילא ה"נ לענין תרומה כמו שהיה אצל הבעל.

ונמצא שיסוד דין היבום הוא להקים שם לאחיו לעמוד במקום האישות של אחיו, ולכן היכא שעושה ביאה גמורה אע"פ שנפלה מן האירוסין חידשה תורה שבביאה זו היא אשתו לכל דבר, אלא שבביאה גרועה כח קנין היבום הוא לעמוד באותו דרגה של אישות שהיה לבעל, ולכן בנפלה מן האירוסין עומד רק במקומו של הבעל, אבל בנפלה מהנשואין עומד במקומו לגמרי.

אולם צריך לבאר עוד שהרי הדברים המפורשים בפרשה הוא שיוּרש את אחיו, ואמאי זה לא נחשב אלומי מבעל והרי אצלו לא היה קנין זה, ואפשר לבאר שהדברים המפורשים בפרשה זה החפצא של קנין היבום שעומד במקום אחיו שיוּרש חלקו ולפוטרה מן היבום, אלא שיש כאן עוד נדון איזה כח אישות יש ליבם ביבמה אם כארוסה או כנשואין בזה סבר שמואל שבביאה גרועה לא קונה אותה אלא לאוקמי במקום בעל ולא יותר, אבל מן הנשואין קונה הכל דזה לאוקמי במקום הבעל, ועי' תוס' הרא"ש שנראה מדבריו ביאור אחר בגמ' לאלומי מבעל או לאוקמי מבעל עיי"ש היטב.

ג. גמ' מן הנשואין ד"ה אכלה. מבואר בגמ' דס"ל לשמואל דמן הנשואין אוכלת בתרומה, דבזה לא נאמר הכלל דלא קנה רק לדברים האמורים בפרשה, ולל"ב לשמואל בכל ביאה גרועה לא אכלה בתרומה, וצריך להבין הרי מהתורה ארוסה אוכלת בתרומה, וכל מה שלא אכלה מבואר בגמ' בכתובות נז ע"ב משום חשש סימפון או משום דשמה תשקה, וא"כ ביבמה מהנשואין ליכא חשש של סימפון כיון שהבעל הראשון בדק אותה, וכן אין חשש של שמה תשקה שהיא נמצאת בביתו של היבם, וכן קשה להיפך לפי רב דנפלה מהאירוסין אוכלת והרי כיון שיש חשש סימפון אמאי היא אוכלת, ועוד צ"ב שהרמב"ן כתב דרב סבר לל"ב דמן האירוסין לא אכלה בתרומה כיון דיש גזירה אטו נשואי חרש ולמה לא כתב משום סימפון.

והנה הריטב"א בכתובות נח ע"א בתו"ד כתב דהא דאינה אוכלת בתרומה אע"פ שאין חשש של סימפון מ"מ כיון שחשיבה כארוסה שלא קנה אותה רק לדברים האמורים בפרשה לכן לא חילקו רבנן בין ארוסה לארוסה, וכן מוכח בתוס' בקידושין מה ע"ב [ד"ה הגיע] שכתבו דבקידישה אביה ואח"כ הלך אביה למדינת הים ונישאת שלא ברשות אביה דיכול האב למחות שהנשואין לא יחולו, דאע"פ שאין חשש של סימפון מ"מ אינה אוכלת בתרומה דלא חילקו בין ארוסה לארוסה, [ועיי"ש ברשב"א מה שחולק על תוס' ועי' באבני מלואים תשובה טז ובבית יעקב כתובת מח. ומדבריהם מבואר דאף הרשב"א מודה בעצם לתוס' דיש סברא שלא פלוג בארוסה ואף באופן שאין חשש של סימפון אינה אוכלת, ועי' לקמן ע"ב ונ"י ע"ב מש"כ בזה].

ולפי"ז צ"ל דה"ה להיפך דבנשואה אע"פ שיש חשש של סימפון אמרינן לא פלוג ואוכלת, ולכן סבר רב דנפלה מהנשואין אוכלת אע"פ שהיבם לא בדקה עדיין, דמשמע דבכל גונא אוכלת ולא מוזכר חילוק, וכן נראה דאף אם היה בה מום היא נופלת ליבום ולכן אין סברא שיש כאן טעות, [דאע"פ שאם היה יודע שיש מום שמה היה חולץ לה מ"מ הרי ביבום קונה בין בשוגג בין במזיד].

ד. בעיקר הגריעותא שמבואר בסוגיא לגבי ביאת יבום בשוגג שלא קנה שתהא אשתו גמורה נחלקו האחרונים מה החסרון, האבני מלואים [לג ב] כתב שלפי מה שכתבו הראשונים [הובא דבריהם לעיל נה ע"ב] דביבום כיון שקונה בלא כונת קנין אף אם נתכון לקנות בגמר ביאה קונה בהעראה כיון שא"צ דעתו ליבום, מ"מ ככה"ג הקנין דהעראה לא חשיב קנין מדעת אלא קונה מדין ביאת שוגג, ולשמואל לא קונה לכל הדברים המפורשים בפרשה, עיי"ש שהאריך להקשות עפ"י, ומבואר דס"ל לאבנ"מ שהגדר של יבום בלא כונה הוא בלא כונת קנין וכיון שלא היה לו דעת קנין בהעראה חשיב כיבום בלא דעת, ואחרונים חלקו על האבנ"מ בב' סברות. **הקדן** אורה לעיל נה ע"ב כתב דא"צ כונת קנין ביבום כיון שהקנין נעשה ממילא, וביאת שוגג הוא ביאה גרועה משום שחסר בכונת המצוה, ולכן היכא שיש לו כונה בהך ביאה למעשה מצוה אלא שלא רוצה לקנות רק בגמר ביאה, מה שקונה בהעראה אין כאן חסרון של ביאת שוגג.

והגרש"ש [סי' כט] כתב לחלוק על האבנ"מ מטעם אחר דהא דביאת שוגג חשיב ביאה גרועה משום דלא היה כאן כונה לשם ביאת אישות, ולכן כתב דאם היה לו כונה לביאה של אישות אע"פ שדעתו היה לקנות בגמר ביאה מ"מ עצם הביאה היא ביאת אישות, ועי' בחי' הגר"ש סי' טו שהאריך בדבריו וכתב לבאר דנתחדש בביאת יבום ב' דברים א' דבכל מעשה קנין צריך כונה לקנות וביבום א"צ הך כונה שצריך בכל קנין, ב' עוד נתחדש שבכל מעשה קנין מלבד כונת מעשה צריך שיהא כאן מעשה קנין, וביבום נמי אע"פ שא"צ כונת קנין מ"מ היה צריך שהיבם יעשה מעשה קנין וצורה של מעשה קנין הוא שיהא כאן מעשה של ביאת אישות, וחידישה תורה דאף א"צ ביאת אישות בשביל קנין יבום, אלא דבזה לא קנה לכל אלא לדברים האמורים בפרשה, אולם אם כונתו בך ביאה שגמר הביאה יקנה אותה, ע"כ כונתו שיהא כאן ביאה של אישות לכן אע"פ שקונה כבר בתחילת הביאה בהעראה, לא חשיב ביאת שוגג כיון שהרי נתכון לביאה של אישות.

והנה בהא דמבואר דביאה גרועה ביבמה לא קונה אלא לדברים האמורים בפרשה, זה ברור שאם יבוא עליה עוד ביאה תהא אשתו גמורה לגמרי מיהו יש להסתפק האם קיים מצות יבום ולא יוכל לבוא עליה בע"כ, או שעדיין יש עליה זיקת יבום ויוכל לבוא עליה בע"כ, ועי' חידושי הגר"ש [טו אות ה'] שהוכיח דנשאר זיקת יבמין אף לאחר שקנה אותה דברים האמורים בפרשה, ועיי"ש בתחילת דבריו שם דהוכיח שא"א לומר שעיקר מצות יבום היא שקונה אותה לדברים האמורים בפרשה ומה שנעשית כאשתו אינו חלק ממצות יבום ולכן כדי שתהא אשתו לכל דבריו צריך כונה לקנות, דזה אינו דודאי מה שהיא נעשית כאשתו לכל דבר אף היא חלק ממצות היבום ואין צריך דעתה.

ה. רש"י ד"ה לאוקמיה במקום בעל. ודוקא בביאה בלא דעת קנין אבל בביאה גמורה אשתו גמורה היא ואוכלת, כתב הריטב"א דמדויק ברש"י כמש"כ תוס' דכל הנדון כאן בסוגיא דביאה גרועה לא קני לכל אינו אלא בביאת שוגג ומזיד שיש בו חסרון דעת אבל בהעראה לא דחשיב ביאה גמורה, אולם הכסף משנה פ"ח מתרומות ה"ז כתב דדעת רש"י שאף ביאה גרועה כהעראה פליגי רב ושמואל, ואפשר שדקדק סו"ד רש"י שכתב אבל בביאה 'גמורה', וכן משמע קצת ברש"י ד"ה קנה לכל שכתב באחת מן הביאות גרועות הללו, וכן ברש"י במשנה בריש פרקין כתב ד"ה קנה וזכה בנחלה ומוציא את אשתו בגט בלא חליצה, משמע דקאי על כל מה שמבואר במשנה והוא בביאה גרועה של שוגג ומזיד והעראה.

ו. תוס' לדברים האמורים בפרשה. אע"ג דכל שאר דברים כתובים בפרשה כדרשינן כיון שנעשית כאשתו לכל דבר כיון דביאת שוגג וכו' סברא הוא דלא רבייה אלא לדברים המפורשים בפרשה, צ"ב מדוע הא דנעשית כאשתו לא חשיב שכתוב בהדיא בפרשה, וברש"י משמע דמה דילפינן מולקח חשיב כתיב בהדיא בפרשה, שכתב רש"י דאם הוציאה בגט אין צריכה חליצה, ולעיל לט ע"א מפורש דילפינן מהא קרא דפקע זיקתה וא"צ חליצה כשמגרשה, וצ"ל לרש"י דהא דלא קנה לכל דבר אע"פ שמקרא דולקחה ילפינן

ליה, ואפשר לומר דרש"י פי' דדברים האמורים בפרשה אינו כמו שפי' תוס' דבר שהוא מפורש בפסוק אלא רק דברים שהם נוגעים לדין של יבום, אבל מה שנעשית כאשר הוא הלכה של האישות שמכח מעשה היבום ולזה צריך ביאה טובה וביאה גרועה קונה רק לעניני יבום.

והנה תוס' בהמשך דבריהם כתבו דהא דפוטר את אחיו מן היבום, דכתיב בקרא 'לו לאשה' ולא 'לאחיו לאשה', ונראה דא"יז הדרשה דלעיל לט. דהתם הדרשה הוא לגבי היבם עצמו שאין צריכה חליצה ממנו, אבל הכא הוא כלפי שאר האחים דפקע הזיקה לגבי כל האחים, וסגי ביבום של אותו היבם, [אולם קשה לומר דלתוס' אם אחר ביאה גרועה יגרשה תהא צריכה חליצה].

ז. תוס' בא"ד. ובירושלמי איכא פלוגתייהו ואיכא דמוקי פלוגתייהו בהעראה, ע"י ברמב"ן וברשב"א שהביאו דברי הירושלמי, וצ"ב הסברא בזה שהרי בקידושין אשה נקנית בביאה אף בהעראה וא"צ גמר ביאה, ומשמע בגמ' לעיל דקנין קידושין בביאה שוה ליבום ומשמע דה"ה להעראה, אמנם מצינו בגמ' דבעינן ילפותא בכל מקום שהעראה קונה וחשיב כגמר ביאה, ובעינן מקור בחיובי לאוין ובאיסורי כהונה בקידושין וביבום, ומבואר דבמה דגלי לן קרא במקום אחד שקונה אין הכונה דזה בכלל ביאה, אלא דגם זה בזה יש בו הדינים של ביאה, וא"כ י"ל דלגבי יבום לא נתחדש דחשיב כמו גמר ביאה לגמרי, ואפשר לומר עוד ע"פ מש"כ לעיל בתוס' בדעת הר"ש הזקן דהעראה קונה רק כשהעראה ופירש ומשום דכ"ג אחשביה לביאה, אבל העראה בעצם לא חשיב ביאה ולכן לענין יבום חשיב כביאה גרועה, והנה לעיל הובא דדעת הר"ף דהא דקתני דאשה נקנית לבעלה בהעראה הוא רק לאחר לאחר קידושין ולפי"ז א"ש דהעראה בעצם חשיב ביאה גמורה. [ע"ע ברמב"ן שכתב לפרש כונת הירושלמי באופ"א דהנדון של הגמ' הוא רק כשהעראה בשוגג, אבל אם גמר ביאתו בשוגג לא נחלקו רב ושמואל, והוה כביאה מדעת].

ח. תוס' ד"ה מת ונפלה. וא"ת ואמאי אוכלת וניחוש לסימפון שהרי לא בדקה, כונתם להקשות דכיון שלא הספיק לבדוקה עד שנתחש א"כ יש כאן חשש סמפון, ושמא אם היה בודק האח שמת היה מוצא שיש לה מום וממילא הקידושין הראשונים בטלים, וממילא אינה זקוקה ליבום, ועוד הקשו אמאי צריך לגזירה אטו נשואי חרש ולמה לא אמר משום סימפון.

ותי' תוס' דלא חיישינן לסימפון אלא היכא שיכול להתגלות ויהיה קידושי טעות, כונתם דכל הדין שמא ימצא מום ויתבטל הקידושין הוא רק היכא שהדבר באמת יתגלה לו, אבל לא יתגלה לו הקידושין קימים, ומשום דהא דסימפון מבטל את הקידושין אינו מדין מקח טעות גמור כדין יין ונמצא חומץ, דהתם א"צ תביעה אלא לא היה גמירות דעת לקנות דבר זה, אבל הכא כל הביטול מקח הוא רק כשיבוא לתבוע הביטול מקח, [ויסוד הדברים דיש ב' עניני ביטול מקח כתב הרע"א (הובא בכתובות מה ע"א) דיש ביטול מקח מדין מקח טעות גמור דלא היה דעתו בתחלה ע"ז, ויש מקח טעות מדין תנאי, דחשיב שעשה תנאי שאם יתברר לו הטעות ויקפיד יוכל לבטל המקח, וזהו מש"כ דהכא כיון שמת ולא נודע לו מעולם אין כאן מקח טעות ולכן נפלה ליבום, ועל הקושיא הב' אמאי בנשואי חרש צריך להגיע לגזירה, כתבו דכיון שנתחש ולא חיישינן שיהא יתפקח וימצא סיפון, לכן בלא גזירה היתה אוכלת בתרומה, דא"יז מקח טעות רק כשיתבטל הביטול, ולכן הכא שלא חיישינן שיתפקח היתה אוכלת אי לאו הגזירה.

עי' מהר"ם שהקשה מדוע לא העמידתו תוס' קושיתם בכל יבמה שנפלה מהאירוסין דשמא אם היה הבעל בא עליה היה מגלה דיש לה מום וממילא לא נפלה ליבום כלל, וכתב שבכל יבמה אפ"ל שהיבם אינו מיבם אלא א"כ בודק אבל הכא מייירי שנפלה ליבם חרש.

הערות וציונים

פרק הבא על יבמתו

דף נו:

א. גמ' אמר רב עמרם וכו' אמר רב ששת אשת ישראל שנאנסה אע"פ שמתרת לבעל פסולה לכהונה. צריך להבין החידוש בדין זה, שהרי מה שאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה הוא בפרשת סוטה דילפינן מקרא דהיא לא נתפסה הא נתפסה מותרת, אבל לכאורה הא דפסולה לכהונה הוא מחמת שהיא זונה, שהנבעלה לחיבי כריתות הוה זונה וא"כ ה"נ הוה ככל אשה שנבעלה לחיבי כריתות שנעשית זונה ומה נפק"מ שלבעלה היא מותרת.

ובראשונים כאן מבואר יסוד חדש דאשה שזינתה תחת בעלה היא נחשבת זונה, והתורה אמרה שאסורה לבעלה מחמת שזינתה ונטמאה, ולכהונה בכל ביאת איסור חשיב זונה ואסורה לכהונה, והיינו דאותו שם פסול שפוסל זונה לכהונה פוסל ישראלית שזינתה תחת בעלה לאסור לבעלה, ועיקר יסוד זה ראשונים הוכיחו בסוגיא להלן, **ובקובץ הערות** [סי' מה ז'] ובמשנת ר' אהרון כתבו להוכיח יסוד זה מהגמ' בקידושין עז ע"ב דקאמר הגמ' דאיסור זונה חל על איסור חללה, אע"פ שאין איסור חל על איסור, מ"מ חשיב שיש כאן איסור מוסף, כיון דשם זנות פוסל בישראל, ופרש"י דאשה שזינתה תחת בעלה נאסרת על בעלה, מבואר דשם האיסור של סוטה הוא מחמת אותו שם זונה שהיא פסולה לכהונה, [ע"ע בחידושי הגר"ח פ"א מאיסורי הכ"ב שכתב באופן אחר].

ולפי"ז א"ש מה שחידש רב עמרם דקס"ד דכמו שבאשת ישראל שנאנסה לא נאסרה על בעלה, והיינו שאין לה דין זונה באונס, א"כ ה"ה נמי לענין פסול כהונה לא תחשב זונה, ואע"פ שהמקור לאיסור זונה לכהן הוא מכאן דאשה זונה לא יקחו, ולא מפרשת סוטה ע"ז חידש דלא אמרינן הכי ולכהונה היא פסולה דהיא זונה, ועי' היטב בבעל המאור בסוגיין שמבואר סברא זו שכתב דסברת רב עמרם דלא אמרינן מתוך שהותר לבעלה ה"ה לכהונה אלא פסולה לכהונה משום זונה, ויבואר להלן אות ג'.

אולם ברש"י לעיל לה. מבואר דהאיסור של רב עמרם לכהונה הוא מקרא 'דכי תהיה אלמנה וגרושה', ונראה מדבריו דבאמת אין כאן איסור זונה לכהונה, והסברא כמש"כ דכיון שלגבי ישראל אינה זונה ה"ה לגבי כהונה אלא שיש כאן איסור חדש, וצריך להבין מה חידש ר"ע בזה, וכתב בתוס' הרא"ש כאן דכיון שכל האיסור של כי תהיה הוא באיסור שזר אצלה מעיקרא, אלא דנתחדש דחייבי כריתות דחמירי הוה בכלל האיסור דכי תהיה, ולכן ס"ד כיון שלבעלה היא מותרת באונס לא הוה איסור חמור כ"כ, וקמ"ל דמ"מ אסורה לכהונה אע"פ שלבעלה היא מותרת.

אמנם דעת הרמב"ן מלחמות כאן דרב עמרם ס"ל כלישנא בתרא דרבא דסבר דלא נעשית זונה באונס כלל, ובכל חייבי כריתות נמי לא נעשית זונה באונס, אלא דאע"פ שאין איסור זונה, מ"מ פסולה לכהונה משום טומאה, דכתיב ג' פעמים טומאה בסוטה לבעל לבעל ולתרומה, וכל הדין שאין אונס כרצון הוא רק לגבי איסור הבעל שהוא ישראל, אבל לגבי איסור תרומה וכהונה אין חילוק בין

אונס לרצון, וכן כתבו תוסי' לעיל לה ע"א [ד"ה אע"פ] דהאיסור הוא משום טומאה, והחידוש של רב עמרם כתב הרמב"ן דס"ד דכמו שלגבי ישראל אין איסור טומאה באונס ה"ה לגבי כהונה נמי לזה חידש ר"ע דלא אמרינן הכי אלא איכא איסור טומאה לכהונה.

ב. גמ' אמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום זונה, אמר רבה הכל היו בכלל זונה כשפירט לך הכתוב גבי אשת ישראל. פרש"י כל הנבעלות תחת בעליהן בין באונס בין ברצון בכלל זונה לא יקחו הן שהרי כולן נבעלו בעילת זנות, והוציא לך הכתוב אשת ישראל אנוסה מהכלל אבל אשת כהן כדקימא קיימא, צ"ב מה ענין איסור זונה לכהונה לפרשת סוטה, דמה שהתורה התירה אשת ישראל שנאנסה הוא מאיסור סוטה לבעלה שאסורה משום טומאה, ועמדו ע"ז הרשב"א והריטב"א. וכתבו דמוכח דיסוד האיסור של סוטה לבעלה היא מחמת זונה, אלא דלכהונה כל ביאת איסור חשיבה זונה ואסורה, ובישראל איסור זונה הוא היכא שזינתה תחת בעלה, וזהו מש"כ רש"י כל הנבעלות תחת בעליהן בין באונס בין ברצון בכלל זונה לא יקחו, ואמר רבה דבקרא דזונה לא יקחו אין חילוק בין באונס לרצון והיינו דהשם זונה היא אף בביאת אונס, אלא דבאשת ישראל אמרה תורה דבאונס לא נאסרה משום זונה, אבל באשת כהן כדקימא קיימא ונשארה באיסור זונה לכהונה, ועי' באות הבאה.

ג. גמ' איכא דאמרי אמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה, משום טומאה אין משום זונה לא אלמא באונס לא מיקרי זונה. מבואר בגמ' דטעמא דאין לוקה עליה משום זונה משום דבאונס לא מיקרי זונה, ונחלקו הרמב"ן והבעה"מ בביאור דברי רבה, הבעל המאור כתב דרבה חולק על רב עמרם שאמר דאשת ישראל שנאנסה פסולה לכהונה, וכוונתו דהסברא דבאונס לא מקרי זונה, נלמד ממה שהתורה התירה אשת ישראל באונס, והיינו דרבה לא חולק דהכל היו בכלל זונה בין באונס בין ברצון, אלא דגילתה תורה באשת ישראל שבאונס לא נאסרה משום זונה, והוא גילוי דגם אשת כהן שנאנסה לא נאסרה משום זונה, ולכן ה"ה אשת ישראל שנאנסה ג"כ מותרת לכהונה, דכמו שלא חשיבה זונה לגבי ישראל ה"ה נמי לגבי איסור כהונה נמי דילפינן מלא יקחו ג"כ לא הוה זונה, והוסיף הבעל המאור דאף ל"ל דרבה דסבר דאשת כהן שנאנסה אסורה לכהונה דלא נאמר ההיתר לגבי זנות של כהן, מ"מ כ"ז רק באשת כהן שנאנסה דילפינן מקרא דאשת כהן כדקימא קיימא, ונשארה באיסור זונה לא יקחו, אבל באשת ישראל שנאנסה דלא חשיבה זונה לגבי ישראל, ה"ה לא חשיבה זונה לכהונה וחולק על רב עמרם, [והוא דאמר רב עמרם שהוא פסולה לכהונה זהו משום זונה, דלא אמרינן הך סברא דמתוך וכמש"כ באות א', והנה בבעל המאור לא מפורש מה היה הכרח שחולק על רב עמרם באשת ישראל, ועי' במלחמות שנראה מדבריו מדלא אמר רבה החידוש באשת ישראל].

מיהו כתב הבעל המאור דאף ל"ב דאינה נאסרה באונס, מ"מ כ"ז רק באשת איש שנאנסה דילפינן מאשת ישראל שבאונס לא חשיבה זונה, אבל בשאר חייבי כריתות לא אמרינן הכי אלא הוה זונה אף באונס, והוכיח כן מהא דמבואר בכתובת יד ע"א דתינוקת שירדה למלאות מים מן המעיין ונאסרה דאסורה לכהונה, ומוכח דהתם כיון דלא היתה אשת איש חשיב זונה אף באונס, ועי' באות ה' מש"כ בזה.

אבל הרמב"ן במלחמות כתב דאין הכרח לומר דרבה חולק על ר"ע דבאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה, עי"ש בכל מה שתמה, וכתב שם דל"ל דבאשת כהן שנאנסה היא זונה ה"ה י"ל דבאשת ישראל שנאנסה פסולה לכהונה משום זונה, ול"ל דבאונס לא חשיבי זונה, עי"כ צ"ל שחולק דבכל חייבי כריתות נמי לא הוה זונה באונס, אלא דכמו שאשת כהן שנאנסה אסורה לכהונה משום טומאה, ה"ה אשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה משום טומאה, וזהו סברת רב עמרם לעיל דפסולה לכהונה משום טומאה, וכמש"כ באות א' בשם הרמב"ן וזהו כשיטת תוסי' לעיל לה ע"א דאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה משום טומאה.

ועי' ברמב"ן שם שכתב שאם היה איסור זונה בכל איסורי כהונה אף באונס כלישנא קמא דרבה, לא היה צריך חידוש שבאשת ישראל אסורה ולכהנת פסולה ופשיטא הוא, דאין כאן סברא לומר דמשום שהותר אצל ישראל הותר לכהן נמי, שהרי זונה לישראל משרא שריא, ונראה מדברי הרמב"ן אלו שחולק על היסוד שכתבנו שיסוד האיסור סוטה באשת ישראל הוא משום זונה, ולכן כתב שאין סברא לומר שאם הותר בישראל הותר נמי לכהן, דכיון שלישל ישראל אינו איסור זונה אין סיבה להתיר לכהן, ואפשר דבגמ' הנדון הוא האם ממה שמצינו שהתורה התירה אונס בישראל שמא הוא ג"כ היתר באשת כהן שנאנסה, וקמ"ל דלא אמרינן הכי ואע"פ ששיניהם זהו מחמת שם זונה, וכל מה שכתב הרמב"ן דבאשת ישראל שנאנסה שמוותרת לא נומר שיהא גם היתר לכהן דא"ל אותו שם זנות, ודו"ק היטב.

ועיקר סברת הרמב"ן דל"ב דרבה אינה זונה באונס, מוכח שהשם של זנות הוא רק היכא שעשה את האיסור ברצון, אבל באונס אינה בכלל זונה, ומה שהקשה הבעה"מ מהא דמבואר בכתובות דבאונס משאר איסורים נאסרת לכהונה כתב הרמב"ן לישב דנפסלה מכי תהיה לאיש זר ולא משום איסור זונה.

ד. רש"י ד"ה בעלה לוקה עליה משום זונה. דכתיב לא יקחו וסתם זונה היינו מנאפת תחת בעלה וכו' וזו אע"ג דנאנסה גבי כהן לא פליג רחמנא בין אונס בין מזיד כדגמרינן מהיא לא נתפסה דהיא מיעוטא משמע היא אשת ישראל הוא דיש חילוק בין נתפסה ללא נתפסה אבל אשת כהן אין חילוק, **מדברי** רש"י מדויק דהאיסור של זונה שנלמד מקרא דאשה זונה לא יקחו שאף באונס היא זונה נלמד ממה שמצינו שהתורה התירה אשת ישראל שזינתה תחת בעלה באונס ואשת כהן התורה אסרה, וצ"ב מה השיכות דאשה שזינתה תחת בעלה הוא מחמת סוטה, אבל הכא האיסור הוא איסור של זונה, ומבואר כמש"כ הראשונים שהובא לעיל באות ג' דיסוד האיסור של סוטה הוא מחמת שהיא זונה, אלא דיש זונה לכהונה ויש זונה בישראל, ולכן בזה שהתורה אמרה שסוטה באונס לישראל מותרת ולכהן אסורה ילפינן דהאיסור שנלמד מהפסוק של זונה לא יקחו נאמר אף באונס.

ולפי פרש"י מתבאר השו"ט בגמ' באופן זה, דבתחלה אמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה משום זונה, ופרש"י שהמקור לכך שהיא זונה הוא נלמד מסוטה דבישראל התורה התירה סוטה ולא בכהן, [ומבואר לפי השלב הזה בגמ' דבפסוק של זונה לא יקחו לא מוזכר שבאונס היא גם נעשית זונה אלא דזה ילפינן מקרא דסוטה], ומקשה הגמ' אמאי אינה לוקה משום טומאה, ומשני דאח"כ דלוקה אף משום זונה, ומקשה הגמ' מתיב ר' זירא דמבואר בברייתא דמה דילפינן מקרא דהיא לא נתפסה הוא רק דהוה לאו הבא מכלל עשה ואין לוקים עליו, ולמבואר נראה דכוונת הגמ' להקשות דאף לא תלקה משום זונה כיון שכל המקור לאסור זונה באונס הוא מהך קרא, ואומרת הגמ' אמר רבה הכל היו בכלל זונה וכו', דאיסור זונה באונס לא נתחדש דהיא לא נתפסה, אלא הכל היו

וכמו שפרש"י דבקרא דאשה זונה לא יקחו כתיב כל אופנים של זנות בין באונס בין ברצון והכל היו בכלל, אלא שמצינו שאשת ישראל יצאה מהכלל אבל אשת כהן כדקיימא קיימא, ונשארה באיסור של זונה לא יקחו ולכן לוקים משום זונה מהפסוק של אשה זונה לא יקחו, ומה"ט נמי לקי על לאו של טומאה דהכל היו בכלל הלאו של טומאה וכמו שמבואר באיכא דאמרי, אלא שנחלקו האם הכל היו בכלל הלאו של טומאה והלאו של זונה, ועי' חידושי ר' אברהם מן ההר.

ה. תוס' ד"ה מאי וכן. דעיקר חידוש דאונס ורצון לא הוי אלא באשת איש אבל בשאר עריות אין חידוש טפי באונס מברצון לענין פסולי כהונה, נראה דכונת תוס' כמש"כ הבעל המאור דהחידוש של רב עמרם היה דהו"א דכיון שיסוד האיסור של סוטה לבעלה הוא מחמת השם זונה, לכן כמו שמותרת לבעלה ה"ה נמי ליכא איסור זונה לכהונה, וחידוש רב עמרם דלא אמרינן הך סברא, ולכן כתבו תוס' דבשאר עריות אין סברא לחלק דבין באונס ובין ברשון חשיבי זונה, אלא דבתוס' לעיל לה ע"א מבואר שבאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה משום טומאה ולא משום זונה כמש"כ הבעל המאור, מיהו בקרן אורה כתב דכונת תוס' שם ל"ב דרבה דאשת כהן באונס ג"כ לא אסורה, משום זונה ולכן הוצרך תוס' לומר משום טומאה אבל ל"ק אה"נ אסורה משום זונה.

בעיקר סברת תוס' דא"פ דבשאר עריות איכא איסור זונה באונס באשת איש ס"ד דאין איסור זונה לכהונה, הקשה החזו"א [סי' טו ס"ק י"א] דאיזה סברא יש בזה דהרי איסור זונה באשת איש שווה לכל העריות, וכמו שבשאר עריות יש איסור זונה באונס, א"כ מדוע באשת איש יהא שונה ולא תחשב זונה, ועי' בספר משמרת הקודש [אות כה] שכתב לבאר שחלוק ביסודו השם ערוה באיסור של אשת איש משאר עריות, דבשאר עריות יסוד האיסור הוא מחמת הקרובה, אבל באשת איש יסוד האיסור ערוה דידה היא משום הזנות לבעלה דסטתה תחת בעלה, וכשזינתה פגמה באישות של בעלה ולכן היא זונה, אבל בשאר עריות עצם המעשה ביאה הוא גורם את השם זנות, ולפי"ז יש להבין דיש מקום לחלק דבאשת איש באונס אין כאן איסור דכה"ג אינו זנות לבעלה ואי"ז פגימה באישות, והביא דכן מבואר בשו"ת הרשב"א [ח"ו סי' ו'] וז"ל ודאי כל שנבעלה לפסול לה פסלה ל"ש באונס ל"ש ברצון, אבל הבא על אשת איש אינו פסול לה אלא מחמת דבגידה ביה בבעל, והבעל הוא הגורם, א"כ היה בדין שאם נבעלה באונס לא תפסל בכך לכהונה, דכלום לא נאסרה אלא מחמת הבעל, לבעל מותרת לאחרים לא כ"ש, וזה שאמר רב ששת אע"פ שמותרת לאוסרה אפילו הכי יאסורה לכהונה, עכ"ל, מבואר מדבריו כנ"ל שחלוק ביסודו האיסור של אשת איש לשאר עריות.

הערות וצינונים

פרק הבא על יבמות

דף נו:

א. גמ' תניא אמר ר"מ ומה קידושי רשות אין מאכלין קידושי עבירה לא כ"ש. רש"י כתב לשון ראשון שהמחלוקת במשנה היא בבת כהן שנישאת לאחד מפסולי כהונה, ויליף ר"מ ק"ו מקידושי רשות שאין מאכלין, דהיינו בת כהן שנישאת לישראל דהקידושין פוסלין אותה מלאכול בתרומה קידושי עבירה לא כ"ש, והקשה רש"י על גי' זו א"כ אמאי הגמ' לא אומרת לשון קידושי רשות פוסלין, ועוד דבהמשך הגמ' משמע דמיירי אף בבת ישראל לכהן, ולכן כתב רש"י לפרש דמתני' מיירי אף בבת ישראל שנתאסרה לכהן דלמשנה ראשונה אוכלת בתרומה בהגעת זמן, והק"ו הוא מה קידושי רשות אינם מאכלין היינו בבת ישראל לישראל, קידושי עבירה דבת ישראל לכהן בעבירה ודאי שאינו מאכלין, וכבר תמחו תוס' והראשונים מה שיד לעשות ק"ו מקידושי רשות, דלפרש"י היינו בישראל שקידש ישראלית שאינה אוכלת בתרומה, ואיזה צד אכילת תרומה יש לה, ולכן כתבו כדרך הראשון שברש"י, ועי' עוד רע"א שהקשה דלפרש"י דמתני' מיירי בין בבת ישראל ובין בבת כהן, אמאי קעביד ק"ו מבת ישראל לישראל שאינה אוכלת, והו"ל לגמ' לעשות ק"ו מבת כהן לישראל שהוא פוסל, ומינה נלמד ג"כ לבת כהן לישראל.

ונראה מבואר דב' הלשונות נחלקו מהו הלימוד של הק"ו, שלפי לשון הראשון של רש"י דמיירי בבת כהן שאוכלת מצד עצמה הנדון הוא האם קידושי עבירה פוסלין אותה שלא תוכל לאכול מכח זכות אביה, אבל ללשון השני דמיירי אף בבת ישראל הלימוד מהק"ו הוא שקידושי עבירה אינם מאכלים בתרומה, ואפשר דאה"נ אין לימוד לענין לפסול בתרומה, ואע"פ שהנדון אף בבת כהן אולי י"ל דבת כהן שמתקדשת לכהן אוכלת רק מכח בעלה ואין לה כח לאכול מכח אביה כיון שנכנסה לרשות הבעל, [ולפי"ז אולי יש לישב קושית הרע"א, שאין לעשות ק"ו מבת כהן שכוין שנשאית אינה אוכלת מזכות אביה אלא מכח בעלה שהוא כהן, ואם בקידושי עבירה אינם מאכלים ה"נ היא אינה אוכלת].

ב. והנה בעיקר דברי הגמ' צריך להבין דמשמע שהטעם של ר"מ שאינה אוכלת בתרומה הוא מחמת ק"ו, ובגמ' מבואר בהמשך דהנדון כאן הוא האם משתמרת לביאה פסולה אוכלת בתרומה, ומשמע דזהו נדון אחר מהק"ו, שהרי הק"ו הוא מבת כהן שנתקדשה לישראל והרי התם אינה משתמרת לביאה פסולה, שהרי אין כאן פסול לביאה והישראל אינו פוסל אותה שהרי כשחוזרת חוזרת לכל דיני כהונה, אלא ילפינן מקרא דבת כהן שנתקדשה לזר אינה אוכלת בתרומה מפני שהיא קנינו של ישראל. **והק"ו אורה להלן נז. עמד בזה ומדבריו נראה דר"מ סבר דעיקר הטעם שלא אוכלת בתרומה הוא מסברא דמשתמרת לביאה פסולה, והסברא בזה הוא כמש"כ בתוס' חד מקמאי עה"ג דרבנן משו לה כאילו שנבעלה, [וסברא זו מבואר בתוס' לקמן נז ע"ב דאינו מהתורה אלא שהוא מדרבנן, ועי' בחזו"א כאן שכתב להוכיח כן מריש פרק אלמנה דאלמנה לכה"ג שהיא חללה מ"מ מאכילה את עבדיה בתרומה, והיינו שחללה חשיבה קנין כספו של כהן, ולכן יכולה להאכיל עבדיה, וא"כ הכא ארוסה שלא נתחללה אע"פ שהיא משתמרת מ"מ קנין כספו היא ומהתורה אכלה], ורבנן חלקו על הך סברא דאי"ז סיבה לפסול בתרומה, אלא שר"מ אמר לרבנן דאף דחלקו על הסברא של משתמרת לביאה פסולה, הא אפשר ללמוד מק"ו שלא תאכל בתרומה, דקידושי רשות כגון בבת כהן לישראל אינה אוכלת בתרומה, קידושי עבירה לא כ"ש.**

וביאר הק"ו אורה שכונת הגמ' ללמוד מהק"ו שבת כהן שנתקדשה לזר הקידושין הם סיבה שלא תוכל לאכול בתרומה מחמת שהיא קנינו של ישראל, א"כ ה"ה בבת כהן שנתקדשה לפסול כיון שהוא פסול ע"כ קנינו של פסול הוא סיבה לפסול אותה מזכות האכילה בתרומה שיש לה, ועי' השיבו לו רבנן, דקידושין של זר פסלי כיון שאינם יכולים להאכיל במקום אחר, אבל היכא שיכולים להאכיל במקום אחר, דהיינו שאותו כהן יכול להאכיל אשה אחרת לא שיד לומר שהקידושין יפסלו אותה מזכות האכילה שיש לה.

אולם אכתי צ"ב דבתוס' להלן נז ע"ב בתחילת דבריהם מבואר דהסברא של משתמרת לביאה פסולה הוא רק מדרבנן, אבל לפי סברת הק"י לכאורה הוא סברא מהתורה לפסול אותה מתרומה, וע"י בישרש יעקב שעמד בזה, וע"י קרן אורה שם שכתב שאפשר דר"מ הודה לחכמים שאין ק"י אבל נשאר הסברא של משתמרת לביאה פסולה.

בספר חידושי ושיעור רבי ברוך בער זצ"ל כתב לבאר כל הענין באופן אחר, דהא דבת כהן שנתקדשה לזר אינה אוכלת בתרומה, אי"ז מחמת שהיא קנין כספו של ישראל, [והיינו שכמו שמצינו קנין כספו של כהן שהוא סיבה להאכיל בתרומה, קנין כספו של ישראל הוא סיבה שלא לאכול], אלא ילפינן מכי תהיה לאיש זר 'דההויה לזר פוסל', והיינו שעצם מה שיש לו אישות בה זה הפוסל ואישות הכונה הביאה של זר אולם אי"ז חלות פסלות כמו חללה אלא הויה של זר, וא"כ קידושי זר הוה משתמרת לביאת זר, ומזה ילפינן ק"י דמשתמרת לביאת פסולה של עבירה שפוסלת, ונמצא שאין כאן ב' נדונים בסוגיא הסברא של משתמרת והלימוד של הק"י, אלא יסוד הדבר הוא שר"מ למד מהק"י שמשתמרת לביאה פסולה אינה אוכלת בתרומה ע"ש בכ"ד.

ג. ונראה דלפי לשון הראשון של רש"י וכן פירוש הראשונים שהעמידו המחלוקת במשנה במשתמרת לביאה פסולה רק בבת כהן שנישאת לכהן, משמע שבבת ישראל לכהן אין נדון וכי"ע מודו שלא תאכל בתרומה, ובכה"ג שבת ישראל אלמנה שנישאת לכה"ג או בת ישראל תתקדש לפצוע דכא לכו"ע אינה אוכלת בתרומה, וכן מבואר בהדיא בריטב"א.

והטעם כתב החזו"א שכיון שהוא פסול מדרבנן כל הנדון של משתמרת לביאה פסולה הוא אם פוסל אותה מהזכות שיש לה לאכול בתרומה עד עכשיו, אבל ליתן לה זכות אכילה סברא הוא שמדרבנן לא נתנו לה זכות אכילה בכה"ג שמשתמרת לביאה פסולה. **ולפי"ז** צ"ל דבת כהן שנישאת לכהן שאוכלת בתרומה אוכלת מכא אביה ולא אוכלת מחמת בעלה, דאם אכלה מחמת בעלה והיינו שיצאה מרשות אביה, [כמו שבבת כהן שנתארסה לישראל יצאה מרשות אביה], ונכנסה לרשות בעלה שהוא כהן ומאכילה, א"כ בכה"ג שהיא משתמרת לביאה פסולה אינה אוכלת בתרומה, דליתן לה זכות אכילה כו"ע מודו שאינה אוכלת, אולם החזו"א שם כתב דאינו מוכרח שאפשר דבכל בת כהן שנישאת לכהן אוכלת תרומה מכא בעלה, אלא דהכא כיון שכבר אכלה לא רצו חכמים להפסיד לה, ולכן רק מחמת הסברא שמשתמרת לביאה פסולה או מהק"י אינה אוכלת לר"מ ורבנן שחולקים על סברא זו לכן יכולה לאכול אע"פ שבישראל מכא בעלה אינה אוכלת.

ולעיל נתבאר דל"ב דרש"י דמיירי גם באשת ישראל לכהן אפשר שסובר שבת כהן לכהן אוכלת מכא בעלה ולא מכא אביה, ולכן היה הכרח לרש"י לפרש כל הסוגיא בין בבת כהן לכהן בין בבת ישראל לכהן שהרי שניהם כל זכות האכילה היא מכא הבעל ואם יש דין של משתמרת לביאה פסול שהוא לא סיבה להאכיל הוא שווה בניהם.

ד. גמ' אמרו לו לא אם אמרת בקידושי רשות שאין לו להאכיל במקום אחר תאמר בקידושי עבירה שיש לו להאכיל במקום אחר. הריטב"א ביאר לפי דרכם של הראשונים שכונת הגמ' דקידושי רשות אינם מאכילים בבת כהן שנישאת לזר, דהתם דוקא משום שהוא זר גמור ואינו מאכיל במקום אחר ע"כ כשקנאה נעשית זרה בקנינו ולכן אינה אוכלת יותר בתרומה מכא אביה, אבל בקידושי עבירה א"א לומר שהוא עושה אותה זרה שאם היה זר לא היה יכול להאכיל במקום אחר, אלא ע"כ הוא פוסל אותה מתרומת בית אביה, אבל כה"ג שעדיין לא בא עליה ורק קידשה אפשר שלא פסול אותה.

דף נז.

א. גמ' דלמא עד כאן לא קאמר ר"א ור"ש אלא דיש לו להאכיל במקום אחר, אבל כאן דאין לו להאכיל במקום אחר. צריך להבין הרי כל הסיבה של ר"ש דפריך הק"י משום שמאכילה במקום אחר וא"כ צ"ע מה קס"ד הגמ' פצוע דכא למשנה, ומהו לשון הגמ' דילמא דמשמע שזה רק מכא דחיה, וע"י ברמב"ן שכתב דהכא כיון שהכהן בעצמו אוכל בתרומה אפשר דא"א לפרוך שאין מאכיל במקום אחר, ונראה לבאר עוד ע"פ מש"כ הריטב"א שהובא באות הקודם דכל הסברא שיש לו להאכיל במקום אחר הוא רק הוכחה שאינו זר ולכן פסול של תרומה אינה מחמת זרות ולכן א"א לעשות ק"י, וא"כ ה"נ הכא אע"פ שהפצוע דכא אינו מאכיל אבל כיון שהוא בעצמו אוכל בתרומה הרי הוכחה שאינו זר וא"כ א"א לעשות ק"י לפסול אותו מבת כהן לזר, אלא דמקשה הגמ' דילמא עד כאן לא קאמר ר"ש דשמא יש עוד הלכה שאם בפועל אינו יכול להאכיל הוא סיבה נוספת לפסול בתרומה.

ב. גמ' רבא אמר הואיל ומאכילה בעבדיו ושפחותיו הכנענים. נראה למבואר באות הקודם דס"ל לגמ' דשמא יש כאן נדון חדש דאע"פ שא"א לעשות ק"י כיון שאין כאן פסלות של זרות מ"מ יש כאן סברא חדשה דשמא כיון שאינו מאכיל ממילא הוא פוסל, וע"ז אומר רבא כיון שיכול להאכיל עבדיו א"כ אין בו כח פוסל כ"כ, אבל לרש"י שהנדון היה אף בבת ישראל לכהן והנדון אם יכול להאכיל י"ל שכונת הגמ' שממה שמצינו שמאכיל בעבדיו מאותו טעם יכול להאכיל את אשתו שאף היא קנין כספו.

ג. גמ' אביי לא אמר כרבא קנין דאישות מקנין דאישות ילפינן ולא ילפינן קנין דאישות מקנין דעבדים. ע"י בקובץ הערות [ס"י מז ד'] שביאר שחלוק מה שעבד אוכל בתרומה מה שאשה אוכלת בתרומה, דעבד אוכל בתרומה מחמת שהוא קנין כספו של האדון, וכמו שיכול להאכיל את בהמתו משום שהוא ממונו ה"ה יכול להאכיל עבדיו, אבל מה שאשתו אוכלת בתרומה אינה מחמת שהיא קנינו וממונו אלא שחל עליה היתר אכילת תרומה והיא נעשית כעין כהנת, ולפי"ז אפשר להבין הא דאמר אביי דקנין דאישות מקנין דאישות ילפינן ולא מקנין עבדים דהתם הוא דין האכילה שונה.

ד. גמ' ורבא לא אמר כאביי דשאני התם שכבר אכלה. הקשה הריטב"א הרי הכא בבת כהן שנתקדשה לכהן פצוע דכא והרי היא גם אכלה כשהיתה ברשות אביה, וכתב לישב דהכא מפני שיצאה מרשות לרשות דהיתה ברשות האב ויצאה לרשות הבעל, אבל התם היתה ברשות הבעל ונשארה ברשות הבעל, וכונתו דהכא אע"פ שאכלה מכא אביה מ"מ מה שנכנסה לרשות הבעל הוא סיבה שיפסול אותה מתרומה, אבל התם הנדון הוא שתמשיך לאכול באותו זכות שכבר אכלה עד עכשיו מכא הבעל, [ומשמע מהריטב"א שאף בבת כהן הנישאת לכהן הבעל מאכילה בתרומה ולא אוכלת מחמת האב, וצ"ע מה דנתבאר לעיל באות ג' דכל הנדון בסוגיא רק בבת

כהן כיון שאוכלת מכח האב, ואפשר לומר שאע"פ שאוכלת מכח האב מ"מ עכשיו שהיא ברשות אחרת ובאה לאכול מכח אותו זכות יש יותר סברא לפסול ולא הוה כמו בפצוע דכא שכבר אכלה וממשיכה רשות.

ה. **רש"י ד"ה הא נמי אכלה.** ועד דבעיל לה דשויה חללה, **צ"ב** כונת רש"י בזה הרי אין חללה רק מאיסוי כהונה, ופצוע דכא אסור אף בקהל, והרשב"א בריש פרק הערל עמד על רש"י במשנה שם שצ"כ לענין פצוע דכא, ועי' לעיל ברש"י ריש פרקין משי"כ.

ו. **תוס' ד"ה אביי אמר.** תוס' הקשו לאביי דאמר שחשיב מאכיל במקום אחר בלא ידעה, מה הטעם בלא ידעה שאוכלת הרי איכא ק"ו לפסול וא"א לומר שמאכילה במקום אחר, ועוד תמהו על רבא שאמר סברא זו שכבר אכלה שהרי בפרק הערל מבואר דלא אמרינן הכי. ות"י תוס' שכל הסברא שהגמ' אומרת להלן לר"א דלא אמרינן הסברא שכבר אכלה, הוא רק לר"מ דסבר דמשתמרת לביאה פסולה לא אכלה, אבל לענין זה שאוכלת לר"א ור"ש אע"פ שאין מאכיל במקום אחר אמרינן הסברא שכבר אכלה. ונראה לבאר כונתם לפי מה שהתבאר לעיל דבפצוע דכא בעצם ל"ש הפירכא שאין לו להאכיל במקום אחר, כמו שביאר הריטב"א שכל הפירכא שאין לו להאכיל הוא הוכחה שהפסול הוא מחמת זרות, אבל פצוע דכא אינו זר, אלא שמקשה הגמ' דמ"מ יש כאן עוד סברא לפסול כל היכא שבפועל אינו מאכיל במקום אחר, וא"כ י"ל שע"ז אמרינן שכיון שאכלה כבר מחמת נשואין אלו ולא בא לחדש זכות שתאכיל אלא שתמשיך את זכות האכילה ליכא ק"ו לפסול אותה אלא אמרינן שתמשיך לאכול באותו זכות. ולכן סבר אביי דאפשר לומר ג"כ שפצוע דכא שקידש בת כהן אינו פוסל אותה מתרומה מחמת הק"ו, דאיכא למפרך שהוא מאכיל במקום אחר, והיינו כשנפצע אחרי הנשואין דמה שמאכיל אותה הוא מכח עכשיו, אבל רבא כאן שחולק על אביי וסבר דא"א להוכיח מכאן שמאכיל במקום אחר, דהתם הטעם שכבר אכלה וס"ל לרבא דהסברא שכבר אכלה לא הוה סברא שיש לו כח להאכיל עכשיו מחמת שאתמול היה לו כח להאכיל, אלא סברת הגמ' הוא דכיון שאתמול היה מאכיל לכן עכשיו אוכלת מחמת שאתמול אכלה, ולכן מה שנפצע לאחר הנשואין שהוא מאכיל אותה דבר זה לא חשיב שמאכיל במקום אחר, דלאו מחמת השתא הוא מאכיל אותה אלא מאכיל אותה מחמת שקודם שנפצע שהיא בריא לכן א"א לומר דפצוע דכא מאכיל במקום אחר ונלמד משם, [ועי' בחידושי רב"ב שם מש"כ לבאר בכ"ז].

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף נז.

א. **גמ' בעא מינה ר"י מר"א פצוע דכא כהן שנשא בת גרים מהו שיאכלנה בתרומה.** בהמשך מבואר דהספק של הגמ' הוא האם היא בכלל קדושת קהל ואסורה בכהן או דלא הוה בכלל קהל, ותמה **רע"א** א"כ מדוע הגמ' העמידה את הספק לגבי תרומה ולא לגבי עצם הענין האם היא מותרת לינשא לכהן.

ב. **גמ' אי לאו בקדושתיה קאי לא אכלה דקהל גרים איקרי קהל.** מבואר בגמ' שכל הנדון אם לאו בקדושתיה קאי הוא לגבי פסולי כהונה בנשואין, אבל לא פקע ממנו קדושת כהונה לענין אכילת תרומה, ונחלקו הבית שמואל והחלקת מחוקק [סי' ה] האם פקע ממנו קדושת כהונה לענין שאר דיני כהונה כגון טומאת קרובים.

ג. **רש"י ד"ה אי בקדושתיה קאי וכו'.** כתב שם בקדושתיה קאי לא אכלה בתרומה משום שעשאה חללה בביאתו, מבואר דבאמת מה שאינה אוכלת בתרומה לאו משום שהיא בעצם כחללה שפסולה לתרומה, אלא משום שבביאתו היא נעשית חללה, ומבואר שחולק על תוס' ד"ה ואי שיבואר באות הבאה שאם פסולה לכהונה הרי היא כחללה ואסורה בתרומה כחללה, ועי' באבי עזרי [פ"ח מאיסורי ביאה] שכתב דהא דאמרינן דבת גר כבת חלל לאו שנפסלה מדין חללה, דהא אין חללה אלא מאיסורי כהונה, וכל הפסול הוא משום זונה, ולפי"ז א"ש מש"כ רש"י כאן שנפסלה בתרומה רק בביאתו, דלענין תרומה אין היא נפסלת מחמת שיש עליה שם זונה, דזונה פסולה לתרומה מחמת הביאת איסור שנעשה בה ומקרא דכי תהיה כמו שכתב הרמב"ם פ"ו מתרומות, אבל הכא שלא נבעלה לפסול לא נפסלה לתרומה מחמת זונה, וכל הפסול של תרומה הוא חל רק לאחר שנבעלה ונתחללה.

ד. **תוס' ד"ה ואי לא בקדושתיה.** כתבו תוס' דהגמ' היתה יכולה לומר דאף אם לאו בקדושתיה קאי ופצוע דכא מותר לפסולי כהונה מ"מ אינה אוכלת בתרומה כיון שר"י סבר דבת גר כבת חלל, וכיון שהיא חללה פסולה לכהונה ולתרומה, והקשו הקרן אורה וערוך לנר דמה שחללה פסולה בתרומה הוא מחמת עצמה שהיא נתחללה מקדושת כהונה, אבל כאן היא בא לאכול בתרומה משום שהיא אשת כהן שהרי אם לאו בקדושתיה קאי אין לה איסור בפצוע דכא וכ"ז שלא נבעלה הרי היא קנין כספו ומדוע גרע מבהמתו של כהן שאוכל מדין קנין כספו של כהן, [ועי' בירוש יעקב שהקשה דבגמ' בקידושין מבואר דהמקור לומר שהיא כחללה הוא ממצרי שני ואינו אלא פסול לינשא לכהונה ואינו פסול לענין אכילת תרומה], וכתבו באחרונים קובץ הערות [סי' מז] ועוד אחרונים שאשת כהן אוכלת בתרומה לאו משום שהיא קנין כספו של כהן ול"ד לעבדיו ושפחתיו, אלא דחל עליה קדושת כהונה לענין אכילת תרומה.

ה. **גמ' אלא אליבא דהאי תנא דתנן ראב"י אומר אשה בת גרים לא תינשא לכהונה עד שתא אמה מישראל.** פרש"י ב' לשונות לשון ראשון כתב רש"י שהספק הוא בדינא דראב"י דאמר שאם שגר שנשא בת ישראל הבת כשרה לכהונה האם הוא משום שנוסף בה כשרות לכהונה בלבד, אבל אכתי היא גירות ואינה בכלל קהל ולכן מותרת לפצוע דכא, או"ד קדושה נוסף בה והיינו היא בכלל קהל וממילא אסורה בפצוע דכא, ומייתי מקרא דנפש דמרבה שמותרת לכהונה וכשרות נוסף בה ולקהל אסורה. ולשון שני פרש"י שהספק על גר שנשא גירות ותלי מה דין באופן שאמה מישראל, האם התם כשרות נוסף בה ומותרת לקהל, וא"כ בגר בגירות אין בה דין קהל ומותרת לפצוע דכא כיון דלא בקדושתיה קאי, או"ד בדכה"ג שאמה מישראל נוסף בה גם קדושה לכהונה אבל באין אמה מישראל מותרת אף לקהל וממילא תהא אסורה לפצוע דכא כיון שהיא בכלל קהל, ומסקנת הגמ' דכשרות

נוסף בה וממילא גר שנשא בת ישראל הבת בכלל קהל, ונמצא לפיכך שנחלקו ב' הלשונות למסקנת הגמ' בכה"ג שגר נשא בת ישראל האם בתה בכלל קהל, ללשון הראשון אינה בכלל קהל וללשון השני הוא בכלל קהל, ולהלכה נחלקו בזה הרמב"ם פ"ט מאיסורי ביאה ה"ט והר"ן בפרק עשרה יוחסין והגר"ח שם ביאר נחלקו בב' הלשונות של רש"י, וע' בפרק עשרה יוחסין עז ע"א מש"כ בזה.

דף נז:

א. גמ' איתמר יש חופה לפסולות רב אמר יש חופה לפסולות ושמואל אמר אין חופה לפסולות. נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, רש"י כתב דמיירי כשהכניסה לחופה ומעיקרא לא קידשה ונחלקו הראשונים בביאור שיטת רש"י, הריטב"א כתב לפרש שהנדון הוא בחופה בלא קידושין שאף לרבנן החולקים על רב הונא בקידושין ה ע"ב וס"ל דחופה אינה קונה בתורת קידושין, מ"מ הכא לענין פסול תרומה ס"ל לרב דאף בחופה בלא קידושין הוא פוסל, ומבואר בגמ' דאף לר"א ור"ש דס"ל במתני' דמשתמרת לביאה פסולה אינה פוסל אותה מתרומה ס"ל לרב דחופה שאני, וכתב הריטב"א דבגמ' להלן נח. משמע כדברי רש"י דקאמר הגמ' ע"כ לא קאמר ר"מ התם אלא בקידושין משום דקני לה, אבל בחופה דלא קני לא, מבואר דלא איירי הכא בחופה שע"י קנין, והראשונים תמחו מה הסברא בזה דכיון שחופה לא קונה כלל א"כ מה עשה כאן, והריטב"א כתב ובודאי דהאי לא קשה כולי האי, דדילמא אע"ג דחופה לא קניא כיון דעל דעת קידושין נכנסה שם וזימנא וקרבה עצמה לביאה פסולה, קנסוה רבנן שלא תאכל בתרומה.

ועי' בלחם משנה [פ"י מאישות ה"ב במהדוא בתרתא] שכתב לפרש כן בדעת הרמב"ם, דהר"ן בריש כתובות הקשה בהא דפסק הרמב"ם שם דחופת נדה לא קונה, והרי הרמב"ם פסק פ"ז מהלכ' תרומות הכ"א כרב דיש חופה לפסולות ואין יכולה לאכול תרומה, וכתב לישב דהרמב"ם ס"ל כרש"י דאף אם חופה לא קונה מ"מ היא פוסלת בתרומה, והביא דוגמא שמצינו דאף בלא קנין פוסל מתרומה, מהא דמבואר להלן סז ע"ב דיבם פוסל ואינו מאכיל, [ע"ע בחידושי ושיעורי רב"ב שכתב להוכיח מרש"י דהא דזר פוסל בת כהן מלאכול בתרומה הוא מחמת שיש כאן הויה לזר, ולא מחמת עצם הקנין שבקידושין הובא דבריו לעיל נו ע"ב], ובה ביאר דזהו סברת רש"י דאף בחופה בלא קידושין ג"כ יכול לפסול מלאכול בתרומה, אולם הראשונים הקשו דבגמ' להלן מבואר דהנדון הוא היכא שהיא כבר אשתו ובחופה שאחר הקידושין, וכן מוכח מהא דמייתי לענין השקאת סוטה.

יש לדון לפרש"י האם בכה"ג שלבסוף לא כנס אותה שגירשה או שמת האם נפסלה לתרומה, ויסוד הספק מה הסברא שחופה בלא קידושין כלל פוסל האם משום שקרובה לביאה הוה כמשתמרת לביאה פסולה, א"כ בכה"ג שנתגרשה לבסוף מותרת כמ במשתמרת לביאה פסולה, או"ד דמחמת קירוב לביאה אנו רואים אותה כאילו שהיא כבר נבעלה ולכן הוה חלות פסול לעולם, ומצינו שנחלקו בזה, היש"ש כאן [סי' יח] כתב דלרש"י והרמב"ם כיון דמיירי בחופה לבד בלא קידושין אם נתארלמו או נתגרשו כו"ע כשרות, אולם הרידב"ז על הרמב"ם בהלכ' תרומות כתב להיפך דאף בחופה בלא קידושין כיון שיש חופה לפסולות נפסלה מתרומה אף אם נתארמלו ולכאורה פליגי במש"כ.

ומבואר מדברי הראשונים דהסברא שמשמרת לביאה פסולה הוא קנס דרבנן וכן כתבו מפורש תוס' בסוגיין, ובקרבן אורה וישרש יעקב הקשו, דלעיל אמר דטעמא דר"מ מק"ו, ולכאורה לפי סברת הק"ו אינו קנס דרבנן אלא הוא סברא מדאורייתא, ובקרבן אורה כתב דשמא ר"מ הודה לרבנן דפרכו את הק"ו, וסברת ר"מ הוא רק מדין משמרת לביאה פסולה ולכן הוא סברא רק מדרבנן.

ב. דעת תוס' לפי שיטת רש"י דרב ושמואל ס"ל כרב הונא דסבר בעלמא חופה קונה, ויסוד המחלוקת בין רב לשמואל האם יש חופה לפסולות הוא, מכיון שעצם קנין חופה הוא שיש שארות ע"י החופה, סבר שמואל דבאשה פסולה שאסורה לו ל"ש שהיא לו בה שארות, ולכן בכה"ג חופה לא הוה מעשה קנין, בין חופה שקודם קידושין ובין בחופה של לאחר הקידושין, אבל רב סבר דיש חופה לפסולות בין לענין שיועיל בתורת קידושין שתעשה ארוסה, ובין לאחר קידושין שתהא נשואה ע"י אותה חופה, וכתב תוס' דסבר רב דכיון שיש חופה לפסולות ה"ה היא נפסלת לתרומה בין לר"מ ובין לר"ש, והטעם דכיון שחופה היא קרובה לביאה לכן מודים ר"א ור"ש שרבנן פסלו אותה מתרומה.

אולם צ"ב דעיקר המחלוקת של רב ושמואל הוא לענין עצם הקנין של חופה בפסולות, ולא לענין פסול תרומה וא"כ מנלן [לתוס' ענין זה] שרי' אלעזר ור"ש מודים שלפי רב שחופה קונה אף בפסולות שתיפסל נמי לתרומה, והא כיון שכל הנדון הוא לגבי קידושין שמא הוה ככל קידושין דעלמא, וזהו בעצם סברת רמי בר חמא דאע"פ שלגבי קנין חופה כו"ע סברי שחופה קונה מ"מ לענין פסול תרומה הוא תלוי במחלוקת ר"מ ור"א במשנה.

והנה הרמב"ם הביא פ"י זה אלא שכתב הרמב"ם דדלא כמש"כ תוס' והריטב"א דהך חופה עושה אירוסין, אלא כתב הרמב"ם דס"ל לרב דחופה עושה נשואין, ולפיכך יש להבין יותר מדוע סבר רב דלכו"ע ע"י חופה אינה אוכלת בתרומה דכיון שהיא חשובה כנשואה ממילא יותר קרובה לביאה, ועי' במהרש"א בקידושין ה ע"ב דנקט דלפי רב הונא דחופה קונה היינו שהיא עושה אותה כנשואה מיד ולא שיש לה דין ארוסה, וטעמא דהמהרש"א משום דאלי"כ יצטרך לעשות עוד חופה ומאי אולמא האי חופה מהאי חופה, ולמבואר נחלקו בזה הראשונים כאן מה כח של חופה, ועי' להלן אות ג' מה שהקשה הרמב"ם על פ"י זה מדברי הגמ' להלן.

דעת ר"ת דמיירי בחופה שלאחר הקידושין והנדון הוא האם היא נחשבת כבעולה לענין זה שתאסר אף לאחר שנתארמלה או נתגרשה, דרב סבר דיש חופה וקונה ולכן חשיבה בעולה, אבל שמואל סבר דלא קני ולכן לא חשיבה כבעולה ולכן לא נפסלה ואוכלת בתרומה דעדיין היא נחשבת ארוסה, ועי' באות הבאה מש"כ לבאר דברי רמי בר חמא לפיכך, [ע"ע ברמב"ם מש"כ לבאר בעוד אופן].

ג. גמ' אמר רמי בר חמא יש חופה לפסולות באנו למחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר ור"ש. הקשה הרמב"ם לפירוש ר"י דהנדון הוא האם חופה קונה, נמצא דלפי רמי בר חמא כו"ע סברי דחופה קונה וא"כ לכו"ע יש חופה לפסולות, ורמי בר חמא בא לומר דלענין פסול מתרומה הוא תלוי במחלוקת של ר"מ ור"א ור"ש, וא"כ אמאי אמר רמי בר חמא דיש חופה לפסולות באנו למחלוקת ר"מ ור"א, והו"ל למימר דמה שאמר רב דאם חופה קונה אף לר"א ור"ש אינה אוכלת בתרומה, דאינו כן אלא תלוי בהרגל האם קידושין פוסל מאכילת תרומה, והנה לפי פ"י ר"ת ל"ק קושיא זו כיון שדברי רמי בר חמא קאי על מה שחופה הרי"ז כבעולה, וזה תלוי בפלוגתא דר"מ ור"א ור"ש, וזהו מה שאמר דחופה לפסולות שאף לאחר שנתגרשה היא נידונה כבעולה תלוי בר"מ ור"א, אבל לפי ר"י מה שאינה אוכלת בתרומה לר"מ הוא מחמת הקידושין ולא מחמת החופה ולכו"ע יש חופה לפסולות לענין עצם הקנין, [ועי']

בריטב"א שנראה מדבריו דכונת רמב"ח יש חופה לפסולות באנו למחלוקת הכונה הנפק"מ שיוצא מהדין של חופה לפסולות, ולא עצם הדין של חופה לפסולות].

ד. תוס' ד"ה רב אמר יש חופה. ולא שיד כאן דיו שמשמרת לביאה פסולה מדרבנן לא אכלה, כונתם דכל המקור שרב הונא למד שחופה קונה, הוא מק"ו דמה כסף שאינו גומר כ"ש חופה שגומרת, וכתבו תוס' דא"א להקשות דיו, דכסף אינו פוסל מתרומה וא"כ ה"ה חופה, דמכיון שכל הפסול של משמרת לביאה פסולה אינו אלא מדרבנן לכן לא אמרינן דיו.

ה. תוס' בא"ד. ולא מסתבר לאוקמא נמי בארוסה שכבר אכלה בהגעת זמן כמשנה ראשונה וכו' יוחנן דלא מיפסלה משום משתמרת היכא שכבר אכלה, כתב המהרש"א דכיון שמייירי הכא בבת כהן א"כ מ"ש דאם נפצע קודם שהגיע הזמן שאינה אוכלת ולא אמרינן דכיון שכבר אכלה מכא אביה, ומדוע בבת כהן שנתארסה והגיע הזמן יש את הסברא של כבר אכלה, ותי' מהרש"א דארוסה אוכלת רק מכא אביה, משא"כ בהגעת זמן אוכלת ג"כ מחמת בעלה וגם מחמת אביה לכן לא נפסלה מחמת ה"ט שכבר אכלה, ועוד כתב מהרש"א דבהגעת זמן אוכלת מחמת שהיא נשואה ולכן לא נפסלה כיון שכבר אכלה.

ומבואר מדברי מהרש"א דרבנן שגזרו שארוסה אינה אוכלת בתרומה לא חילקו בדבר ואף במקום שאין חשש סימפון או שמא תשקה לא אוכלת מכא קנין כספו של הבעל, ולכן אף בבת כהן שאין בה חששות אלו שאף אם תחזור לבית אביה היא תאכל בתרומה מ"מ לא פלוג רבנן ולכן לעולם אוכלת רק מכא אביה, ולכן לא מהני הסברא שכבר אכלה, דעכשיו היא משתמרת וכל הסברא של כבר אכלה היא רק אם אכלה מכא הבעל, [ועי' לעיל נו ע"א שנתבאר יסוד זה שלא פלוג רבנן ולעולם ארוסה אינה אוכלת בתרומה אף במקום דל"ש החששות, דמבואר דלשמואל ביאה גרועה ביבמה לא מאכילתה בתרומה אע"פ שנפלה היבמה מהנשואין ואין חששות שיש באירוסין מ"מ כיון שהיא רק ארוסה אינה אוכלת בתרומה], ועי' לעיל בתחילת הסוגיא שנתבאר בדעת הראשונים שכל הנדון של משמרת לביאה פסולה הוא רק בבת כהן כיון שאוכלת מכא אביה.

עוד כתב מהרש"א לישב דיש חילוק בין הגעת זמן דחשיב כנשואה ללא הגעת זמן, נראה מדבריו דס"ל דבנשואין יצאה מרשות אביה ואינה אוכלת יותר רק מכא בעלה ולכן אמרינן הך סברא שכבר אכלה, אבל מה שאוכלת מכא האב לא אמרינן הכי, ועי' לעיל בע"א שנראה מדברי הריטב"א סברא זו דלא אמרינן הסברא שכבר אכלה אלא בכה"ג שיצאה מרשות לרשות.

ו. תוס' ד"ה וחייבין עליה משום אשת איש. ונראה לר"י דקאי אדם בא עליה יבם קנאה וכו', ומבואר בתוס' שקטנה מתיבמת וכל המיעוט של קטן הוא רק ביבם, אבל ביבמה לא ואע"פ שיכול ליבמה בע"כ כמו שמבואר בריש פרקין מ"מ איכא חידוש בזה שאין צריך שתהא האשה בת דעת ולכן ואף קטנה קונה אותה, אבל בחליצה איכא מיעוט למעט קטנה כמבואר לקמן סא ע"ב.

בא"ד. והקשו תוס' על פירושם דחידוש שאם בא עליה חייב משום אשת איש א"כ צ"ל לפרש דקושיית הגמ' בסנהדרין דילמא אילנית היא ואדעתא דהכי לא קידש הכונה דאדעתא דהכי לא ייבם, ותמה הרע"א איך אפשר לומר ביבום אדעתא דהכי לא ייבם הרי יבום קונה בין בשוגג בין במזיד ואין צריך כונה כלל, ע"ע מה שהקשה על המשך קושיית תוס' בגמ' בסנהדרין.

הערות וציונים

פרק הבא על יבמות

דף נח.

א. [נז ע"ב] תוס' ד"ה נישאת לכהן. אבל פחותה מבת ג' שנים כיון דלאו בת ביאה היא לא בדיק לה, ואיכא למיחש לסמפון, המשנה למלך [פ"ג מאישות ה"יא] נסתפק בקטנה פחותה מבת ג' שנים שקידשה אביה, האם היכא שהבעל הכניסה לחופה אם הוא קונה אותה לענין אר עניני נשואין או לא, והביא דרש"י בסנהדרין כתב דאין חופתה חופה אלא הוי כארוסה.

ומתוס' כאן דייק המשנה למלך דס"ל שקונה ע"י אותה חופה, דתוס' כתבו דאינה אוכלת בתרומה משום דיש חשש של סימפון או תחזור לבית אביה והיינו שמא תשקה, ואם אין החופה קונה מה הוצרכו תוס' לדון בזה ומה זה גרע מכל ארוסה, שהרי הדין הוא בארוסה שאף אם אין אותם חששות של סימפון ושמא תשקה אינה אוכלת [וכמו שנתבאר לעיל בתוס' ד"ה רב אמר מדברי מהרש"א], אלא ע"כ דס"ל לתוס' דיש קנין חופה בקטנה פחות מבת ג', אלא דמ"מ אינה אוכלת משום שיש כאן עדיין חשש, וכן מדויק בתוס' הרא"ש כאן שכונת תוס' שקונה ע"י חופה זו אף בקטנה אלא דמ"מ אינה אוכלת, [ומבואר לפי"ז חידוש דבנשואה שאוכלת בתרומה מ"מ במקום שיש חששות של סימפון שמא תשקה אינה אוכלת, והנה לעיל התבאר דבארוסה אף במקום שאין חשש שמא תשקה אינה אוכלת משום דלא פלוג, וצ"ל דכ"ז לחומרא אבל בנשואה במקום שיש חששות יש גזירה דרבנן כמו בארוסה.

ב. גמ' עד כאן לא קאמר ר"מ התם אלא בקידושין משום דקני אבל בחופה דלא קני לה לא. הראשונים דייקו מהגמ' כאן כפרש"י דפלוגתא רב ושמואל בחופה לפסולות קאי למד"א דסבר דחופה לא קני, וכל הנדון הוא רק לענין פסול תרומה, וזה מה שהגמ' דוחה אבל חופה דלא קני לה לא, ובתוס' ישנים כתב לישב דעת הראשונים דקאי למד"א חופה קונה, דגרסינן אבל חופה 'לא קני לא' בלא דלית, והיינו דהכא דוקא בפסולות לא קני לה אבל בעלמא חופה קונה, וכ"כ בתוס' הרא"ש.

ג. גמ' לימא כתנאי וכו' אוכלות משלו ואכלות בתרומה, ר"י בנו של ריב"ב אומר כל שביאתה מאכילתה חופתה מאכילתה. בפשוטו נראה שכונת הגמ' לומר שהמחלוקת אם יש חופה לפסולות תנאי, ולרש"י [לפי הראשונים] דכל הנדון הוא האם חופה בלא קנין פוסל מלאכול, התנאי היא האם החופה פוסלת, ולתוס' שהנדון הוא האם קונה ע"י חופה פסולה, תנאי היא האם קונה ע"י חופה. **ופירש** רש"י שנחלקו באשת ישראל שאוכלת בתרומה למשנה אחרונה רק כשנכנסה לחופה ומדאמר ר"י שכל שביאתה לא מאכילתה חופתה נמי לא מאכילתה, והיינו דממה שמצינו שהוקשה חופה לביאה, ה"ה בבת כהן לענין נמי הוקש חופה לביאה

שנפסלה כבר בכניסה לחופה, **אולם** בריטב"א כתב דכונת הגמ' שאין מאכילתה היינו שאין מניחתה לאכול וזה שיד בין באשת ישראל ובין באשת כהן, ותוס' ביארו דמיירי בבריתא רק באשת כהן וע"כ שכונת ר"י הוא לענין שפוסלת בת כהן מלאכול.

ד. רש"י ד"ה אין חופתה מאכילתה. ואמר ר' ישמעאל חופה פסולה מאכלת והרי היא כביאה מדאיתקיש חופה לביאה משמע דאם בת כהן היא חופה פוסלתה כביאתה, כונת רש"י לבאר לפי שיטתו בתחילת הסוגיא שהנדון אם משתמרת לביאה פסולה הוא בין בבת ישראל לכהן בין בבת כהן לישראל, ולהכי כתב שאף בבת כהן החופה פוסלת, מיהו צריך להבין מדוע הוזקק רש"י להכריח מדאיתקיש חופה לביאה והרי לפי סברת רש"י בתחילת הסוגיא לא היה מקום לחלק בין בת כהן לבת ישראל.

ונראה לבאר שכל הנדון בתחילת הסוגיא של משתמרת לביאה פסולה הוא שהפסול היא מכח דין משתמרת והיינו שע"י הקידושין היא משתמרת לביאה פסולה, ובזה סבר רש"י שאין חילוק בין בת ישראל לבת כהן, אבל הכא כל התליה של הגמ' אם יש חופה לפסולות היא רק לדעת ר"א ור"ש דסברי משתמרת לביאה פסולה אוכלת, שהרי ע"כ הברייתא אינה כר"מ שהרי לר"מ אינה אוכלת כבר משעת קידושין וכאן הנדון הוא על החופה שאחר קידושין, שהרי מבואר ברש"י שהסברא שתאכל ע"י החופה הוא מדין הגעת זמן וא"כ ע"כ דמיירי לאחר קידושין, וא"כ י"ל דאע"פ שסברי ר"א ור"ש שמשמרת לביאה פסולה אוכלת מ"מ חופה פוסלת וכמו שביארו תוס' לעיל, אולם אכתי י"ל שכל הסברא שחופה תפסול הוא רק בבת ישראל לכהן שהחופה אינו סיבה להאכיל, אבל בבת כהן לכהן שיש לה זכות לאכול מצד עצמה שמא החופה לא תפסול ואינו דומה להספק אם קידושין פסלי משום משתמרת, ולכן הוצרך רש"י לפרש שיש הכרח אחר לומר שהנדון כאן הוא אף בבת כהן.

ה. תוס' ד"ה דהני תנאי. וי"ל דלא גרע מהגעת זמן ואוכלת בתרומה כיון שנכנסה לחופה דליכא למיחש למזיגת הכוס ולסימפון, הקשה מהרש"א דתוס' לעיל נו ע"ב כתבו בשם הר"מ כהן דא"א לפרש מתני' דמשתמרת לביאה פסולה בבת ישראל שנתאסרה לכהן ומיירי בהגיע זמן למשנה ראשונה שאוכלת בתרומה, דכיון שהיא אסורה לו ואין לה מזונות אינה אוכלת בתרומה, וא"כ אמאי כתבו תוס' כאן שאוכלות בתרומה אע"פ שאינה אוכלת מזונות, וכתב מהרש"א דכל סברת תוס' הוא רק בהגעת זמן שיש לה מזונות ממנו דבמקום שאין חשש סימפון ושמא תשקה אוכלת אבל אם אין לו מזונות במקום שהוא בעמוד והוצא קאי אין לה מזונות ואינה אוכלת, אבל הכא שנכנסה לחופה דהוי כנשואה ממש אע"פ שלא קונה אותה מ"מ יש כאן סיבה שתאכל בתרומה דליכא חשש סימפון ושמא תשקה.

אמנם נראה דכל מש"כ תוס' דהיכא דליכא חשש סימפון ושמא תשקה אוכלת בתרומה, נראה דכל סברת תוס' כאן הוא למשנה ראשונה שאוכלת בתרומה בהגעת זמן אבל למשנה אחרונה דלא אוכלת בהגעת זמן אף במקום שליכא חשש סימפון אינה אוכלת וכמו שנתבאר לעיל נו ע"א דכתבו תוס' קידושין מה ע"ב דלא פלוג רבנן בארוסה, וא"כ ה"ה כיון שחופה לא קונה נמצא שהיא עדיין ארוסה ואמאי אוכלת בתרומה, אלא כונת תוס' לפי משנה ראשונה.

ו. תוס' בא"ד. וי"ל דלא גרע מהגעת זמן, וכתבו תוס' דהכונה אוכלות משלו לאחר מיתה, **מבואר** בתוס' שאע"פ שאין חיוב מזונות לאשה אסורה, מ"מ לאחר מיתתו אוכלת משל יתומים, עיי' רע"א שו"ע אבהע"ז סי' נו שכתב שמוכח בתוס' דיש חיוב מזונות בהגעת זמן אף בכה"ג שמת הבעל ואין יכול לכנוס יותר, והביא שהר"ן בכתובות כ ע"א מדפי הר"ף דן בזה. אלא שתמה הרע"א על עיקר שברי תוס' דמה שייך לומר באשה פסולה מושג של הגעת זמן הרי אין יכול לכנוסה.

ז. גמ' אלא דקני לה כשהיא ארוסה ואיסתתרה ונכנסה לחופה ולא נבעלה ושמע מינה יש חופה לפסולות. מכאן הקשה הריטב"א לפרש"י שנחלקו רק בחופה בלא קנין אפילו למד"א שחופה לא קונה אם אהני החופה לפוסל אותה מתרומה, דהרי הכא מיירי בחופה שאחר הקידושין ובזה אפשר דשמואל נמי מודה שיש חופה אף לפסולות, **ובתוס' ישנים** לעיל כתב דכונת הגמ' דכיון שמצינו שחופה פסולה לאחר הקידושין חזקה כ"כ שתחשב אשתו לענין שיוכל לבהשקותה, א"כ ה"ה חופה בלא קנין כלל מהני לענין שתוכל לפוסלה מתרומה, ועיי' בתוס' הרא"ש שכתב עד"ז.

והרמב"ן הקשה לפירוש ר"ת שנחלקו בחופה שאחר הקידושין האם חשיב הך חופה כאילו נבעלה לענין סיפא דמתני' שנתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין שלא תאכל דחשיבה כבעולה, א"כ מה מקשה הגמ' מהכא דיש ראייה לרב דיש חופה לפסולות, הרי אף שמואל מודה דיש חופה לפסולות לענין עצם הקנין ומשו"ה יכול להשקותה דחשיב תחת אישך, ועיי' בתוס' הרא"ש שכתב דכונת הגמ' רק להוכיח על עצם הדין דחופה לפסולות קונה.

ח. התוס' הרא"ש הוכיח דכל מה שנחלקו רב ושמואל בחופה לפסולות הוא ושמואל סבר שאין חופה לפסולות דחופה בכה"ג לא קני כלל, כ"ז בחופה גרידא אבל ביאה בפסולות אף לשמואל קונה, והוכיח כן מהא דמקשה הגמ' אילמא דקני לה כשהיא ארוסה ואסתתרה ומשקה לה כשהיא נשואה, ומי בדקי לה מיא והא אינה מנוקה מעון, מבואר בגמ' דאם לא היה הלכה שצריכה להיות מנוקה מעון, היה יכול להשקותה ומשמע דאף לשמואל נמי, דלא מקשה הגמ' מכאן להוכיח כרב, וע"כ דהטעם הוא משום דאם בא עליה אף בפסולה קני, וכל הסברא שלא קונה בחופה לפסולות כתב בתוס' הרא"ש דחופה קונה מחמת קירוב ביאה וכיון שהיא אסורה לו שמא ימלך ולא יבוא עליה, ולכן חופה כזו שהמעשה של החופה לא מחייב שיבוא עליה לא קונה, אבל ביאה עצמה אף בפסולות קונה.

ועיין תו"י בתחילת הסוגיא כתב ג"כ יסוד זה, ובזה כתב בתוס' ישנים לבאר אמאי צריך פסוק בגמ' לקמן פט ע"ב דאשה פסולה לא אינה מטמא לה, והרי לשמואל דסבר שאין חופה לפסולות אמאי צריך קרא הא בלא"ה אינה נעשית אשתו, וכתב דצ"ל דקרא מיירי באופן כזה שהוא בא עליה דבזה שמואל נמי מודה שקונה אף בפסולות, וכ"כ הרמב"ן.

והנה הריטב"א כאן הקשה ג"כ קושיא זו מדוע צריך פסוק שאינו מטמא לאשה פסולה הרי אין חופה לפסולות, וכתב דמהכא יליף שמואל הך דינא דאין חופה פסולות ואינה מטמא לה כיון שהיא כארוסה, ומבואר דס"ל לריטב"א דשמואל סבר דאף ביאה לא מהני בפסולים וצ"ע, ועיי' בקרן אורה מה שתמה על הריטב"א דאפשר דבעינן קרא היכא שנפסל לאחר הנשואין כגון שנעשה פצוע

דכא, דבכה"ג אתי קרא למימר שאינו מטמא לה, ועי' בקה"י סי' לו ג' חידוש גדול דכשהנשואין נהיו פסולים פוקעים הנשואין, ע"ד מש"כ רש"י דערוה שלא תפסי קידושין ה"ה פקעי הקידושין אם נעשית ערוה לאחר הקידושין.

ט. תוס' ד"ה ונקה. וא"ת ונוקמיה כשבא עליה בשוגג דבכה"ג חשיב מנוקה מעון, דהא כי מוקי לה ע"י גלגול לא חשיב אינו מנוקה מעון אם זינתה באירוסין, הקשה הערוך לנר דיש לחלק דהכא שקינה לה ונסתרה ונאסר לו לבוא עליה חשיב שאינו מנוקה מעון, ואע"פ שהיה שוגג מ"מ היה לו אסור לבוא עליה, אבל בגלגול הרי לא היה קינוי וסתירה והיה לו מותר ל לבוא עליה ע"פ דין, וא"כ פשיטא דבכה"ג חשיב מנוקה מעון, ועי' תוס' הרא"ש שכתב סברא זו וכתב שלא מסתבר לחלק כן.

אולם בריטב"א מבואר ש"ל לחלק כן, דכתב דשמעינן מהכא דאפילו בא עליה בשוגג אין המים בודקים אותו, דאל"כ היה אפשר להעמיד באופן זה, והטעם דבאמת אין מים בודקים כתב משום דהיה לו להזהיר וכונתו דלא חשיב שוגג, וכן כתב בתו"י בע"ב דלא חשיב שוגג אלא חשיב קרוב למזיד מכיון שקינה לה, ומבואר מדבריהם דבגלגול חשיב מנוקה מעון כיון שמעיקר הדין היה מותר לו לבוא עליה באותה שעה.

בעיקר מה שכתב הראשונים דבבא עליה בשוגג חשיב אינו מנוקה מעון כיון שבא עליה, הקשה הקרן אורה אמאי בכלל היה יכול להשקותה הרי כיון שבא עליה באיסור והיה אסור לו לבוא עליה נמצא שיש כאן מקח טעות בנשואין האלו ולא הוה בכלל תחת אישך ואיך יוכל להשקותה, והנה בכתובת מה ע"א נתבאר דהרע"א נקט דל"ש מקח טעות בחופה, וטעמא משום דכל מקח טעות מדין תנאי הוא ומילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי וכיון שאין תנאי בחופה ליכא מק"ט בחופה, וממילא הוה תחת אישך.

ע"ע רע"א שהקשה על עיקר ההנחה שכתבו תוס' דע"י גלגול שבועה המים בודקים, וקשה מהיכן ברור לתוס' דגלגול אני גם לענין השקאת המים, הא שמא כל הדין גלגול הוא שיוכל להשביע את האשה כדי שתודה, אבל באמת לעולם כיון שאינו מנוקה מעון המים לא בודקים אותה, ע"ש שהוכיח דמוכח דהמים בודקים אף בכה"ג.

הערות וצינונים

פרק הבא על יבמתו

דף נח.

א. גמ' דכותיה בשומרת יבם שבא עליה בבית חמיה וכו'. נחלקו רש"י ותוס' בביאור קושית הגמ', רש"י בלישנא קמא ביאר דהגמ' באה לישב איך יוכל להשקות בשומרת יבם והרי קדמה שכיבת בועל לבעל, ועי' הגמ' אומרת דלשמואל א"ש דבא עליה ביאה גרועה, וכיון שלא קנה אותה לכל הדברים האמורים בפרשה ולא נעשית אשתו עדיין ממילא חשיב קדמה שכיבת בעל לבעל, ולרב דביאה גרועה קנה לכל א"א לפרש כן דא"כ היינו ארוסה, אלא מיירי בעבד בה מאמר דפקע זיקת יבמין וחל עליו זיקת אירוסין ואח"כ בא עליה ביאה גרועה ונכנסה לחופה ולא נבעלה,

אמנם מבואר ברש"י [ד"ה שומרת יבם] דטעמא דלשמואל דלא קנה לכל חשיב תחת אישך דמיירי שלאחר שבא עליה ביאה גרועה הכניסה לחופה ולא נבעלה ואח"כ נסתרה ולכן חשיב תחת אישך, וכתב המהרש"א דאע"פ שביבמה לא מהני קנין חופה מ"מ ס"ל לרש"י דשיך קנין חופה ביבמה בכה"ג שבא עליה ביאה שאינה גמורה, דכיון שלא קנה לכל מהני חופה אחריה.

ולישנא בתרא כתב רש"י דבשומרת יבם אין בכלל חסרון של קדמה שכיבת בועל לבעל, כיון שאח המת בא עליה קודם לכן, ומש"ה חשיב קדמה שכיבת הבעל, אלא הגמ' בא לישב אמאי איך יוכל להשקות הרי יש כאן חסרון של תחת אישך, דאם נכנסה לחופה ולא נבעלה לאו כלום היא דחופה ביבמה לא מהני, ועי' אומרת הגמ' דלשמואל א"ש דבא עליה ביאה גרועה וקנה אותה רק לדברים האמורים בפרשה, וכתב המהרש"א דמ"מ עדיין לא חשיבה בזה תחת אישך שהרי לא קנה לגמרי, אלא מיירי כמו לל"ק שאח"כ נכנסה לחופה ולא נבעלה ובכה"ג חשיב תחת אישך, וכתב המהרש"א דצ"ל דכל מה שכתב רש"י לפרש דלא מהני חופה ביבמה היינו רק קודם שנבעלה, אבל לאחר שנבעלה מהני חופה להחשיב אותה תחת אישך, ולפי"ז לדינא אין מחלוקת בין ב' הלשונות אלא לכו"ע כ"ז שלא נכנסה לחופה ולא נבעלה לא חשיבי תחת אישך, אלאכל המחלוקת האם הגמ' באה לישב הקושיא דהרי קדמה שכיבת בעללבעל או דבעינן תחת אישך.

אולם הרשב"א כתב לפרש ג"כ כל"ב דרש"י דכל הנדון כאן הוא האם חשיב תחת אישך, אלא שתמה מה מהני לשמואל שקנה לדברים האמורים בפרשה, הא מ"מ לא הוה תחת אישך דלא חשיב יבום גמור, וכתב דא"א לומר דמיירי שעשה אח"כ חופה וקנה אותה וחשיב תחת אישך דחופה ביבמה לא שייך כלל, וחולק הרשב"א על רש"י דס"ל דלאחר שבא עליה ביאה גרועה מהני חופה, [ולכאורה נחלקו האם לאחר שבא עליה ביאה גרועה פרוחה מינה זיקת יבמין, וממילא חשיבה כארוסה ולכן מהני בה חופה וכך ס"ל לרש"י, אבל הרשב"א סבר דלאחר ביאה גרועה לא פרוחה מינה זיקתה לגמרי ולכן חשיבה זקוקה ולכן לא מהני בה חופה, ואפשר דנפק"מ אם מהני ביה ביאה בע"כ לאחר שבא עליה ביאה גרועה לענין לקנות אותה כנשואה ממש, וברשב"א משמע דיש עלה זיקת יבמין גמורה, אולם צ"ע דבגמ' מבואר שאף לרש"י יש לה שם של שומרת יבם לאחר שעשה בה קנין גרוע, ואם פקע זיקת יבמין מדוע חשיבה שומרת יבם, ועי' חידושי הגר"ש שהאריך להוכיח שאף לאחר ביאה גרועה יש עדיין זיקת יבמין.

ב. תוס' ביארו קושית הגמ' כל"ק דרש"י דקאי על החסרון שקדמה שכיבת בועל לבעל, אבל הא דחשיב תחת אישך לאחר ביאה גרועה חלקו תוס' על רש"י וביארו דהסוגיא כאן קאי כדעת רב יאשיה דסבר בסוטה כד ע"א דשומרת יבם יכול להשקותה כשהיא שומרת יבם, ולא נאמר בהו ההלכה של תחת אישך, ועי' היטב בסוגיא בסוטה כד ע"ב שנחלקו ר' יונתן ור' יאשיה האם יכול להשקות שומרת יבם, ובגמ' שם מבואר דר' יונתן יליף מקרא דאין יכול להשקותה, ור' יאשיה למד מקרא שיוכל להשקותה אפילו בעודה שומרת יבם ולא נאמר בזה תחת אישך, והגמ' שם מקשה הרי קדמה שכיבת בעל לבעל, ותי' דסבר כשמואל שלא קנה אלא לאותם דברים האמורים בפרשה.

וכתב מהרש"א דלפי רש"י שנתבאר באות הקודם דיש חסרון בשומרת יבם של תחת אישך ע"כ דהסוגיא כאן דלא כר' יאשיה, דלדידה ילפינן מקרא שיוכל להשקות שומרת יבם אע"פ שאינה תחת אישך, אלא רש"י פירש את כל הסוגיא כאן כר' יונתן דס"ל דאין יכול להשקות לשומרת יבם כשאינה תחת אישך, וס"ל לרש"י דאם היא תחת אישך יוכל להשקותה, והגמ' דנה אמאי אין

חסרון של קדמה שכיבת בעל לבועל בשומרת יבם, וע"ז אומרת הגמ' דבשלמא לשמואל מיירי שבא עליה ביאה גרועה, אבל לרב שקנה לכל אינה שומרת יבם, והא דאין חסרון של תחת אישך כתב רש"י דלשמואל כיון שבא עליה ביאה גרועה ואינה אלא כארוסה מיירי שהכניסה לחופה ולא נבעלה ולכן הוה תחת אישך.

דף נח:

א. גמ' שומרת יבם קרית לה אשתו מעליא היא דאמר רב קנה לכל. לפירוש קמא ברש"י וכך ס"ל לתוס' שקושית הגמ' דהרי קדמה שכיבת בועל לבעל, הקשה הרע"א דאיכא כמה הכ"ת דבא עליה ומ"מ לענין יבום לא קנאה, חדא לפי הצד בראשונים שצריך ב' עדים לקיומא ביבום, א"כ משכחת לה שקדמה שכיבת בעל לבועל שבא עליה היבם שלא בפני עדים, וכן הקשה בביאור הגר"א סי' קס"ו סק"ט, עוד הקשה רע"א דאם נימא דהיכא שאמר היבם בהדיא שאינו רוצה לקנות אותה דבע"כ לא קני, י"ל שבא עליה ופירש בהדיא שאינו רוצה לקנות, עוד יש לדון בכה"ג שהיתה היבמה מעוברת ובא עליה, ואח"כ הפילה דזקוקה ליבום, דלא קנה אותה בביאה זו לדעת ר"ל לעיל ריש פרק החולץ, ומ"מ אינו חייב משום אשת אח כדמבואר בתוס' ריש החולץ].

והקשה"י סי' ח' הביא תשובת הרשב"א [ח"ד סי' שכי"ח] שכתב לישב דכל ביאה שלא קונה את היבמה להיות כאשתו ולא מקיים בה מצות יבום לא חשיב קדמה שכיבת בעל לבועל דע"י ביאת זנות לא חשיב קדמה שכיבת בעל, והא דמהני כשבא עליה כשהיא ארוסה היינו משום שבאירוסין היא כבר אשתו גמורה להתחייב משום אשת איש, לכן כשבא עליה יש כאן שכיבת בעל, אבל ביבמה כ"ז שלא קנה אותה אין כאן שכיבת בעל, [וביאר בקה"י שם שאע"פ שאינו כבעל, מ"מ איכא מד"א בסוטה דסבר שיוכל היבם להשקותה דחשיב תחת אישך דזהו זכות שהתורה זיכתה לו ליבם להשקותה כדילפינן בסוטה דף כד ע"ב ע"ש].

וכתב בקה"י שם עוד סברא שאף אם נימא שקדמה שכיבת בעל לבועל, מ"מ יש כאן חסרון אחר שאין האיש מנוקה מעון, דכיון שיש איסור של יבמה לשוק, א"כ כל ביאה שהיבם בא על היבמה ולא קונה אותה בזה הוא עובר את האיסור של יבמה לשוק, וא"כ נמצא שאין הבעל מנוקה מעון, ובכה"ג אין המים בודקים אותו.

והנה הנו"ב [אהע"ז ת' סי' קמח] הביא קושיא זו על הגמ' וכתב לישב ע"ד הרשב"א ד"ל דביאה ביבמה שלא במקום מצוה כיון שאין קונה אותה אין בו היתר של אשת אח וממילא אינו מנוקה מעון, **אלא** שכתב דא"א לומר כן דבתוס' [ד"ה דהא אמר] כתבו דהיה אפשר להעמיד בכה"ג שנפל מן הגג ונתקע, דבכה"ג לא קנה ביבמתו ומ"מ קדמה שכיבת בעל, ואם בכה"ג שלא קונה את היבמה לא חשיב שאינו מנוקה מעון, א"כ איך כתבו תוס' דאפשר להעמיד בכה"ג, אלא ע"כ מוכח דאף בביאה שלא במקום מצוה ושלא קונה אותה בזה חשיב קדמה שכיבת בעל לבועל, [וכתב בנו"ב דדוחק לומר דכיון שנתקע ולא בא במתכוון לא חשיב עון], **ולפי"ז** מבואר בתוס' גם דלא כהרשב"א שכתב דביאה שלא קונה ע"י לא חשיב קדמה שהרי בנתקע אינו קונה, אלא מבואר בתוס' דאף בביאה כזו חשיב שקדמה שכיבת בעל.

ולכן כתב הנו"ב לחדש דא"א להעמיד שבא עליה בלא עדים, משום דכה"ג לא חשיב קדמה שכיבת בעל לבועל, דכמו שאמרה תורה שצריך ב' עדים כשרים בקינוי ובסתירה ובל"ז לא שותה, ה"ה צריך עדים שהוא בא עליה קודם בעול, ולכן א"א לומר שבא עליה בלא עדים, [וכ"כ רע"א בתשובה צד ד"ה ולעני"ד ע"ש שכתב טעם אחר], **ועי'** בפתחי תשובה [קס"ו סק"ו] שכתב תי' חדש דהנדון האם יבום צריך ב' עדים תלוי במחלוקת של רב ושמואל האם יבמה לשוק תפסי בה קידושין, דאם תפסי בה קידושין ע"כ שליבום יש תורת קידושין ולכן צריך ב' עדים בזה, אבל אם לא תפסי קידושין ע"כ משום דהזיקה של היבום היא גדולה כ"כ דחשיבה כמו שהיא מקודשת ולכן א"צ ב' עדים, וא"כ הכא כל הסוגיא קאי לרב דהוא סבר יש חופה לפסולות, ורב סבר דיבמה לשוק לא תפסי בה קידושין ולכן א"צ עדים וא"כ א"א להקשות דאפשר להעמיד בכה"ג שבא עליה בלא עדים דלעולם א"צ עדים ליבום, וע"י במנחת חינוך מצוה תקצט ד' שכתב כע"ז, וע"י בחזו"א [סי' קל סק"ו] מש"כ לחלוק על תי' הפת"ש והמנ"ח.

ב. גמ' אי הכי היינו ארוסה. ללי"ק דרש"י כונת הגמ' דכיון דעביד בה מאמר ופקע מינה זיקת יבמין, וממילא יוכל להכניסה לחופה, כמו כל אשה בעלמא, ע"כ מיירי הכא שקינא לה לאחר שעבד בה מאמר ופקע מינה זיקת יבמין ובא עליה וא"כ בבית חמיה לא לשם קנין, ואח"כ קינה לה ונסתרה ונכנסה לחופה ולא נבעלה, וממילא מנוקה מעון וקדמה דשכיבת בעל לבועל, ומקשה הגמ' א"ה היינו ארוסה דכיון שקינה לה לאחר שפקע מינה זיקת יבמין היינו ארוסה גמורה.

והקשה מהרש"א ללישנא ברתא דרש"י שקושית הגמ' היתה דלא חשיב תחת אישך, ואין חסרון שקדמה שכיבת בעל לבעל, ומשני דע"י מאמר חשיב תחת אישך שהוא קונה אותה לגמרי ולא רק להיות ארוסה, א"כ קשה מה מקשה הגמ' א"ה היינו ארוסה הרי מאמר קונה אותה לגמרי ולא חשיב כארוסה וצ"ע.

ג. תוס' ד"ה שומרת יבם. אבל הכא לא הזכיר שום טעם שהיה ראוי לקראותה ע"י שומרת יבם, ביאור דבריהם דהתם בגמ' מיייתי פלוגתא ר' יהונתן ור' יאשיהו האם לרב שבביאה גרועה קנה לכל האם יכול להשקות שומרת יבם, וכל אחד יליף דינו מקרא, וכתבו תוס' דאע"פ שהיא אשתו גמורה לאחר היבום לרב קרי ליה התם שומרת יבם כיון שר' יהונתן שם דריש מקרא דכה"ג אינה שותה וזה בכלל שומרת יבם, אבל הכא שהגמ' לא הזכירה את ר' יאשיהו ור' יונתן קשה על הלשון אמאי קרי ליה שומרת יבם, ולכן מקשה הגמ' דאם קנה אותה בביאה גרועה אינה נקראת שומרת יבם, ובעינן הכ"ת דחשיבה עדיין שומרת יבם.

ד. גמ' רב פפא אמר האי תנא הוא דתניא אין מקנין לה לארוסה. רש"י כתב דר"פ בא לדחות שאין ראייה מהברייתא שארוסה ושומרת יבם שוות דיש חופה לפסולות, ולעולם אין חופה לפסולות וכונת הברייתא שיוכל להשקות לארוסה הוא שהקינוי היה כשהיא ארוסה אבל נסתרה לאחר שנכנסה לחופה ולכן יוכל להשקות שגם הוא מנוקה מעון וגם הוא שקדמה שכיבת בעל לבועל.

ה. גמ' ר"נ בר יצחק אמר ע"י גלגול. תוס' בע"א [ד"ה ונקח] כתבו דאין חסרון שאינה מנוקה מעון שהרי בא עליה וא"כ איך יוכל להשביע אותה על שעת אירוסין, אלא דכיון שהיה בשוגג אין חסרון של מנוקה מעון, וע"י ברע"א שהוכיח דע"כ הגלגול הוא לענין השקאה ג"כ ולא רק לענין עצם השבועה דשמא תודה, אלא שהקשה רע"א איך יוכל להשביע אותה בגלגול על שעת אירוסין הרי

קדמה שכיבת בועל לבעל, וכתב רע"א דמוכח דכיון שלגבי השקאה של לאחר הנשואין קדמה שכיבת בעל לבעל, ממילא יוכל להשביע אותה אף על זמן האירוסין, ובזה חסרון שקדמה שכיבת בועל לבעל.

ונראה להוסיף בזה שהחסרון של קדמה שכיבת בעל לבעל הוא הלכה שאין כח לבעל להשביע בשביל זה דהרי הך קרא הוא במעשה השבועה, אבל היכא שמשקה אותה בשביל קינוי וסתירה של עכשיו יכול לגלגל עליו אע"פ שאותה שבועה היה קודם לכן, וכל קושית תוס' לעיל היתה על החסרון של ונקה האיש מעון שזה דין מסוים בבדיקה של המים שאין המים בודקים כ"ז שאינו מנוקה מעון ולכן הקשה דסו"ס המים לא יחא בהם כח לבדוק כיון שהרי בפועל אינו מנוקה מעון.

ו. תוס' ד"ה רב פפא אמר. מיהו גם ללשון זה קצת קשה וכו' מנה ליה דהאי תנא אית ליה הך סברא הא איכא לפרושי וכו', כונתם להקשות דנראה דר"פ לא היה פשוט לו הך סברא, דאפשר להשקות בשעת נשואין מסתירה של נשואין וקינוי של אירוסין, א"כ מה הראיה דהך תנא ס"ל הכי, הרי התנא אמר רק שאין מקנין לארוסה להשקותה כשהיא ארוסה אלא כשהיא נשואה, אולם יתכן שנסתרה ג"כ כשהיא ארוסה ונכנסה לחופה ולא נבעלה, מבואר בתוס' דיש כאן איזה חידוש בדין זה, שאפשר להשקות על מה שקינה לו על שעת האירוסין ולכן הקשו מה הראיה דסבר התנא של הברייתא הך דינא, וצ"ב מה החידוש בזה שהרי מכיון שמצינו שאם הקינוי והסתירה היה כשהיא ארוסה ויכול להשקותה מדוע אם רק הקינוי היה רק בעודה ארוסה מדוע שלא יוכל להשקותה, **והישרש יעקב** ביאר שהרי הדין הוא שאם הבעל מוחל על הקינוי אין יכול להשקות אותה יותר, וא"כ היה אפשר להבין שאם קינא לה ונשא אותה הרי הוא מחל על הקינוי, וזהו החידוש של ר"פ שלא מחל ויכול להשקות אותה אם אח"כ נסתרה.

ז. תוס' ד"ה על ידי גלגול. לא בעי לאתויי גלגול מגלגול דאיש אחר, כונתם כתב במהרש"א דברש"י כתב דמהכא ילפינן לכל מקום שמגלגלין שבועה על דבר שאין כח להשביע, ולכן כתבו תוס' דמאיש אחר לא מיייתי, דמהתם אין ראייה לגלגול שבועה דעלמא, דעל איש אחר היה בעצם יכול להשביע אלא דלא קינא לה עליו, אבל על זמן של אירוסין אין יכול להשביע כלל, וזה דומה לקרקעות שאין נשבעין ומ"מ ע"י גלגול נשבעין.

וצריך לבאר דהא דאין יכול להשביע על זמן של אירוסין הוא מחמת שאינו תחת אישך וזהו חסרון בעצם הכח להשביע, אבל על איש אחר הוא הלכה שצריך קינוי וענין הקינוי הוא שיהא רגלים לדבר אבל אינו חסרון בעצם ולכן א"א ללמוד גלגול שבועה ממה שיכול לגלגל על איש אחר, ורק ממה שיכול לגלגל על זמן של האירוסין.

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף נח:

א. גמ' יש לו אח חלל דברי הכל אינה אוכלת. פרש"י דכיון שהיא משתמרת לביאה פסולה, שביאת החלל פסולה דאורייתא לא אכלה, ואף לר"א ור"ש דמשתמרת לביאה פסולה אכלה הכא לא אכלה כיון דאין לו להאכיל במקום אחר, **והקדן אורה** תמה מדוע הוצרך רש"י לה"ט דמשתמרת לביאה פסולה, הא כיון שחלל הרי הוא כזר ממילא אין יכול לאכול מחמת דכיון שהיא זקוקה לו, הרי היא כמי שנתקדשה לזר שאינה אוכלת, והריטב"א באמת כתב דחלל כזר וכאילו נתקדשה לזר, וכן הוא לשון הרמב"ם פ"ז מתרומות הכ"ב שלא תאכל בתרומה מפני זיקת החלל.

במשנת ר' אהרון [סי' כו ג] כתב לבאר הא דלא פרש"י מחמת דחשיב כנתקדשה לזר, דהנה דעת רש"י לקמן סז ע"ב דבת כהן שנפלה ליבם ישראל אינה אוכלת בתרומה מהתורה, ויש לחקור האם הוא מחמת שע"י הזיקה חשיב שיש כאן אישות של היבם והרי היא כאילו שנתקדשה לישראל, או"ד דלאו משום אישות היבם, אלא דהא דבת כהן אוכלת בתרומה במיתת הבעל הוא משום שחוזרת לבית אביה והכא מחמת אגידות של בעלה אינה חוזרת לבית אביה, ונפק"מ בזה בבת כהן שהיתה מקודשת לכהן ומת ויש לו אח חלל, דאם מה שאינה אוכלת היא הוא מחמת אישות המת הכא לא יפסול אותה שהרי מחמת המת אין כאן סיבה תפסל, אבל אם הפסול הוא מחמת זיקת היבם, א"כ ה"ה הכא לא תוכל לאכול מחמת זיקת היבם שהוא פסול, וכתב ר' אהרון דסבר רש"י דיבם אינו פוסל מחמת זיקתו, אלא שבת כהן לא שבה לבית אביה במקום מחמת המת, ולכן הכא בבת כהן שהיה נשואה לכהן לא היה יכול לפרש שאינה אוכלת מחמת היבם, אלא הוצרך רש"י לטעם דכיון שאותו אח הוא חלל הרי משתמרת לביאה פסולה.

אלא שצריך לבאר אמאי יש כאן פסול של משתמרת לביאה פסולה דאם לא חשיב מקודשת לחלל וזיקתה לא חשיבה כקידושין אמאי נפסלת משום משתמרת לביאה פסולה, [ובאמת דרש"י ס"ל דלדעת רב דיש חופה לפסולות איכא דין משתמרת אע"פ שאין כאן קנין כלל, אולם לדעת שמואל כה"ג לא פסיל וא"כ אמאי יש כאן פסול של משתמרת], ובשיעורי הגרבי"ד [סי' לז] כתב דמוכח מכאן דהא משתמרת לביאה פסולה פסולתה מתרומה, אינה מחמת עצם הקידושין שהיא קנויה וברשותו של אחד שתפסל בביאתו, אלא האישות של זר היא הפוסלת, דבאישות הזו יש ביאה שפוסלת וזהו יסוד הדין של משתמרת דאישות כזו שיש בה ביאה שפוסלת לתרומה, ומה שתמיד צריך קידושין אינו אלא שהקידושין היא הכ"ת לראות את האישות פסולה, ולכן הכא כשהיא זקוקה ליבם חלל, אע"פ שאינה קנויה לו כקידושין מ"מ חשיב שיש כאן אישות שמשתמרת לביאה פסולה, [עיי"ש מה שכתב לבאר כל הסוגיא].

ב. גמ' וריש לקיש אמר אינה אוכלת אפילו לר"א ור"ש דאמרי אוכלת הני מילי היכא דיש לו להאכיל במקום אחר אבל כיון שאין לו להאכיל במקום אחר לא. צריך להבין כונת הגמ' דהא בעשה בה מאמר כו"ע מודו דאכלה, והטעם מבואר בגמ' כיון שהיא משתמרת לביאה פסולה דרבנן לכן לא פסלה, א"כ מה הטעם שבנתן לה גט לא אכלה דאין לה להאכיל במקום אחר, הרי היא משתמרת לביאה שאסורה רק מדרבנן, וכה"ג לא חשיב משתמרת לביאה פסולה וצ"ע, וע"י ביישרש יעקב מש"כ לבאר כונה אחרת בהא דקאמר הגמ' דמשתמרת לביאה פסולה דרבנן לא פסלה.

ג. **ועיקר** סברת הגמ' דהכא אין לו להאכיל במקום אחר פרש"י דע"י גירושין אין לו להאכיל צ"ב הרי הכלל דיש לו להאכיל במקום אחר לכאורה אין צריך להאכיל אותו באותו אופן ממש, שהרי הגמ' אומרת לעיל לגבי פצוע דכא כהן שקידש בת ישראל, שאינו פוסל כיון שהוא מאכיל במקום אחר, ומקום אחר היינו בפצוע דכא שנפצע לאחר הנשואין ולא ידעה, והרי אי"ז אותו הכי"ת של פצוע דכא שקידוש בת כהן וה"נ הרי אם יקדש אשה יוכל להאכיל אותה, וע"י תוס' הרא"ש שתמה הרי הגירושין לעולם אין מאכלין, אלא האישות שהיא זוקקה לו דהוי כראוסתו היא סיבה להאכיל וא"כ ה"נ הרי יש לו להאכיל במקום אחר.

ואפשר לפרש דא"כ צ"ב שהאשה והאיש יהיו באותו אופן, אלא צריך שיוכל להאכיל באותו אופן של הקידושין, דהרי הקידושין הם סיבה להאכיל וא"כ אם יש לאותו אופן של קידושין אפשרות להאכיל חשיב יש לו להאכיל במקום אחר, והכא הרי הטעם שהיא לא אוכלת היא כיון שנתן גט וע"י נתינת הגט הוא משתמרת לביאה פסולה, והיינו שהאישות שמכח הזיקה היא אישיות גרועה שהוא פסולה, ולכן זה סיבה לפסול אותה מתרומה, וע"י הגמ' אומרת שלא מצינו אישיות קלושה כמו הכא שתוכל להאכיל אותה בתרומה, [דמה שיוכל לקדש אשה זהו אישיות אחרת], וזהו כונת הגמ' שאישיות גרועה ע"י גירושין לא יכול להאכילה במקום אחר ולכן היא משתמרת לביאה פסולה].

והראשונים כתבו לבאר בשם ר"ח באופ"א דמירי שנתן לה גט וחזר ועשה בה מאמר, דמשתמרת לביאה פסולה מדרבנן כיון שהיא גרושתו מדרבנן, וחשיב שאין לו להאכיל במקום אחר דלא מצינו כהן שגירש את אשתו והחזירה שיאכיל אותה בתרומה, וצריך לבאר כונתם הרי האישות היא אותה אישיות כמו בקידושי עבירה ומה הכונה שצריך שבאותם קידושין ממש יהא מאכיל.

ד. **גמ' וכי תימא ה"נ יש לו להאכיל בחוזרת**. תמה הריטב"א הרי בחוזרת אין הבעל מאכיל אותה, וכל מה שהיא אוכלת היא מכח אביה ששבה לבית אביה, וכתב הריטב"א שכונת הגמ' שהגירושין זה סיבה לגרום לה שתוכל לחזור וע"י תאכל ממילא ה"ה אין זה סיבה שתפסול, והיינו שזה בתורת פירכא דחזינן שיש לבעל כח לגרום שתאכל ה"ה לא יהא לו כח לפסול אותה מתרומה, ודוחה הגמ' אבל הכא היא אגידה גביה, דהתם אין זה חשיב סיבה שהבעל מאכיל שהוא רק מגרש אותה וממילא היא חוזרת לבית אביה אבל הכא היא עדיין קשורה בו ובזה לא מצינו שיוכל להאכיל.

דף נט.

א. **גמ' כה"ג שקידש את הקטנה ובגרה תחתיו מהו בתר נשואין אזלינן או בתר אירוסין אזלינן**. רש"י פירש שכבר בתחלה הגמ' נסתפקה האם התורה אסרה קיחה דאירוסין וממילא אם בגרה תחתיו מותרת, או קיחה דנשואין אסרה תורה ולכן אף שהאירוסין היו בהיתר מ"מ הנשואין אסורין, ומייתי הגמ' מהמשנה דקתני נתארמלו או נתגרשו מן האירוסין כשרות ומן הנשואין פסולות, ופרש"י אלמא בפסול כהונה בתר נשואין אזלינן מדלא פסל אלמנה שנתארסה ומת, וצריך להבין מה היה ס"ד של הגמ' לדמות לאיסור חללות, והרמב"ן כתב דס"ל לגמ' דכיון דבחד קרא כתיב כי אם בתולה מעמיו יקח אשה, והתם נמי כתיב בלשון קיחה, וכתיב התם לא יחלל זרעו בעמיו, ומפרשין התם הענין של לא יחלל בנשואין דהיינו ביאה, לכן ס"ד דהכא נמי הכונה של לא יקח הוא בנשואין, ודוחה הגמ' דהתם לענין חללות הוא דבעינן נשואין ולא באירוסין.

אולם צריך להבין דבגמ' בקידושין ע"י ע"א מבואר בהדיא דיש איסור של אלמנה לכה"ג גם באירוסין והיינו בקידושין לבד, דאב"י אמר קידש לוקה משום לא יקח, בעל לוקה משום לא יחלל, ור"ב חולק דבקידש אינו לוקה משום לא יקח, אלא דאם בעל לוקה משום לא יחלל, וטעמא אמר ר"ב משום דהא דאמרה תורה לא יקח משום לא יחלל, והיינו שכל האיסור של לא יקח הוא כדי שלא יבוא לחלל ע"י, ומבואר בגמ' דאף לפי ר"ב יש איסור בקידושין אלא דהאיסור של הקיחה הוא ע"י החילול, [ודעת תוס' ב"מ י ע"ב ד"ה באמר שאף לר"ב אם בא עליה לבסוף לוקה ב', משום לא יקח ומשום לא יחלל], ומבואר מכ"ז דודאי שיש איסור בקידושין בעצמם, וא"כ יש להקשות דהכא דלא כתיב בקרא לא יחלל ובעולה לכה"ג אינה מתחללת, וא"כ אף לר"ב כל האיסור צריך להיות בלא יקח מחמת הקידושין בעצמם, וא"כ מה הספק של הגמ' האם יש איסור בקיחה דקידושין או בנשואין.

ועוד יש להוסיף דבגמ' נראה דזה ודאי שיש איסור בעולה לכה"ג בנשואין בעצמם, שהרי כה"ג שקידש בוגרת אסור לו לבוא עליה ולישא אותה, ואע"פ שכבר עבר את העבירה מ"מ יש איסור בנשואין בפני"ע, וכן הוא לשון המשנה להלן כה"ג לא ישא בוגרת, וכן כתב בחזו"א [סי' יד ה] דכה"ג שאירס בוגרת עבר בעשה ואם אח"כ נשא אותה עבר עוד פעם בעשה, וכן משמע בגמ' שכל הספק היה רק בכה"ג שהוא קידש אותה כשהיא קטנה ואח"כ בגרה, אבל קידשה בוגרת באיסור אסור לישא דיש איסור בנשואין בעצמם, וא"כ מה הספק של בגמ' בקידוש את הקטנה ואח"כ בגרה.

וע"כ נראה לבאר דזה ברור שבאלמנה לכה"ג שכהן שקידש ונשא אלמנה, ואח"כ נתמנה להיות כה"ג אין לו איסור של אלמנה לכה"ג, וכן בכהן הדיוט שקידש ונשא בוגרת ואח"כ נתמנה לכה"ג אין איסור, כדאמרין לקמן ס ע"א דאם נשא נשוי, והיינו דהכא שהיא כבר אשתו אין איסור, וכל האיסור שהתורה אסרה הוא רק כשהוא לוקח אותה להיות אשתו, ונראה דכה"ג שבא ליקח אלמנה, יש לו איסור בין בקידושין ובין בנשואין, וכן כה"ג שלוקח בוגרת אית ליה איסור בין בקידושין ובין בנשואין, דלעולם כשקידש אותה באיסור יש איסור בין על הקידושין ובין על הנשואין שיהו אח"כ משום שבכלל הלא יקח הוא בין האירוסין ובין הנשואין, אלא שהספק של הגמ' כאן הוא כשלוקח אותה בהיתר כשהיתה קטנה, האם יכול לגמור את הנשואין האם חשיבה כאשתו גמורה בקידושין שלכן יוכל לגמור את האישות בניהם ע"י הנשואין, והאם דומה לכה"ג שנשא אלמנה כשהיה כהן הדיוט, או"ד דכיון דלא חשיבה עדיין אשתו בקידושין לבד כ"ז שלא נשא אותה ל"ש לומר שיש כאן לקיחה בהיתר, וזה לשון רש"י בתר קיחה דקידושין אזלינן ושריא ליה, והיינו שכיון שלקח אותה הרי כאשתו כבר, או"ד דבתר קיחה נשואין ואינה אשתו עדיין ולכן הנשואין אסורים, [וע"י במשנה למלך פ"ד ממכירה ה"ד שנראה מדבריו דלא כמש"כ בביאור הנדון בסוגיא].

ב. **גמ' א"ל תניתוה נתארמלו או נתגרשו מן הנשואין פסולות מן האירוסין כשרות**. צריך להבין לרש"י דהגמ' נסתפקה כבר בתחלה לענין האיסור של בעולה לכה"ג א"כ מדוע הגמ' פושטת מהמשנה הרי התם מירי לענין פסול תרומה שנעשית חללה, וזה מה שהגמ' דוחה אבל צ"ב מה ס"ד, ונראה לבאר לפי מש"כ באות הקודם שהספק של הגמ' היה האם חשיבה כבר אשתו באירוסין וממילא יוכל לגמור את הנשואין דזה חשיב בהיתר, או שאינה חשובה כאשתו רק באישות גמורה שע"י הנשואין, וי"ל שהנדון האם ע"י אירוסין חשיבה אשתו, תלוי מהו עיקר האיסור שהתורה אסרה לכה"ג ליקח בעולה, דכיון שהאיסור הוא האישות של כה"ג

בבעולה, יש לחקור האם עיקר האיסור הוא האירוסין או שעיקר האיסור הוא נשואין, וממילא אם עיקר האיסור הוא האירוסין י"ל דאם היא היתה אשתו בהיתר באירוסין ממילא יוכל לעשות נשואין, אבל אם עיקר האישות שאסרה תורה הוא הנשואין ממילא לא חשיבה אשתו לענין שיוכל לעשות הנשואין אע"פ שהאירוסין היו בהיתר.

ונראה דזה מה שהגמ' מוכיחה מאלמנה לכה"ג, מדחזין שאין איסור בתרומה באלמנה לכה"ג מן האירוסין ע"כ שעיקר האיסור הוא מן הנשואין ולא מהאירוסין וממילא לא חשיב אשתו לענין זה שיוכל לגמור את הנשואין, דנראה דס"ד הגמ' דהחללות תלויה באיסור וכיון שעיקר האיסור הוא בנשואין לכן מתחללת רק בנשואין ואם היה עיקר האיסור בקידושין הדין היה שהיא צריכה להתחלל ע"י הקידושין, [ואפשר שזה כונת הרמב"ן שהובא באות הקודם דמלא יחלל אנו מפרשים שהאיסור של לא יקח הוא בנשואין ולכן ה"ה לגבי בעולה לכה"ג דלא כתיב לא יחלל, מ"מ ילפינן מאלמנה שעיקר האיסור הוא האישות שבנשואין ולא בקידושין], ודוחה הגמ' דאין ראיה משם משום דהתם החליל הוא בביאה, אבל עצם האיסור של לא יקח, דהיינו שהתורה אסרה את האישות של אלמנה בכה"ג אפשר שהוא ע"י הקידושין, דיש ב' איסורים נפרדים עצם האישות של אלמנה בכה"ג והביאה, וע"כ הכא יש להסתפק האם עיקר האיסור הוא האירוסין או הנשואין ואם האירוסין היו בהיתר והיא אשתו יכול לכונוס אותה, ובה יבואר מה שהגמ' מביאה ראיה אח"כ מקידש את האלמנה ואח"כ נתמנה לכה"ג שיכול לישא אותה, והיינו דכיון שהיא כבר אשתו ממילא יוכל לגמור הנשואין דכיון שהאישות ביניהם מותרת ממילא יוכל לישא אותה, [ויש להוסיף עוד דאע"פ שבאלמנה לכה"ג יש עוד איסור של לא יחלל, מ"מ כשהאישות מותרת אין איסור בביאה של לא יחלל].

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף נט.

א. גמ' הא אישתני גופא והא לא אישתני גופא. צריך להבין מהו הסברא לחלק בזה ואטו יש כאן איסור חמור יותר אם נשתנה גופא, ולמבואר לעיל דהנדון בסוגיא לא היה האם יש איסור בנשואין או לא, אלא הנדון הוא האם כשקידשה בהיתר ממילא יכול לגמור את הקיחה ע"י הנשואין מחמת שהיא כבר אשתו, א"כ י"ל שאם לא נשתנה גופא והיא נשאת כמו שהיתה מתחלה בזה מהני הך סברא שיכול להמשיך את האישות, אבל אם נשתנה גופא וחשיבה כאשה אחרת שעליה לא היתה הקידושין בתחלה לכן אף שהקידושין היו בהיתר לא יוכל לגמור את הנשואין דחשיב כאשה אחרת שעליה לא היו הקידושין מעיקרא.

המשנה למלך [פ"ז מאיסורי ביאה י"ז] פי' כונת הגמ' באופ"א דבאלמנה לכה"ג בשעה שקידש אותה הכהן כבר היתה אסורה אשה זו לכהן גדול, אלא שזה שקידש אותה היה כהן הדיט ולכן היתה מותרת לו, ולכן התם כיון שלקחה בהיתר יכול לקימה, אבל בוגרת היא אשה שאסורה לכהן גדול, ובשעה שקידש אותה לא היתה האשה כלל איסור לכה"ג שהרי היתה קטנה, ולכן התם כשנשתנה אח"כ וחל איסור לכה"ג, לא מהני ההיתר הקודם שקודם לכן לא בה המצב של האיסור ולכן כיון שאשתני גופא עכשיו הרי אסורה, [ועי' בחזו"א [ס' יד סק"י] שהלך ע"פ דרכו של המשנ"ל].

ב. תוס' ד"ה מהו. ונראה לר"י דשמואל היה סבור דמבעא ליה אי חשיב ליה לר"מ משתמרת לביאה פסולה כיון שהקידושין היו בהיתר, בריטב"א מבואר דהסברא בזה דכיון שכל הדין של משתמרת לביאה פסולה הוא דין דרבנן, ממילא י"ל דכל מה שרבנן פסלו אותה משום דהוה כקנס שזימנה את עצמה לביאה פסולה אבל אם לא זימנה עצמה, והקידושין היו בהיתר אלא שנפסל אח"כ בכה"ג לא קנסו אותה רבנן לפסול אותה בתרומה.

וכתבו תוס' דהיה יכול להשיב לו שהביאה כשרה אלא לפי דבריו שסבר שהביאה פסולה השיב לו, דמן הנשואין פסולות וכיון שעיקר חללות הוא מהנשואין סברא הוא דבתר נשואין אזלינן אפילו היה הקידושין בהיתר, ונראה כונתם דהשיב לו שכיון שהיא נעשית חללה בביאה כזו שאסורה, ממילא אף בכה"ג שהקידושין היו כשרים, חשיב משתמרת לביאה פסולה שהכל תלוי במה שהיא משתמרת לביאה חללות, וכן כתבו תוס' לעיל נח ע"ב [ד"ה אימור] ולעיל נז ע"ב [ד"ה רב] דמשתמרת לביאה פסולה הוא אף בכה"ג שהקידושין היו בהיתר.

אולם הריטב"א כתב דהשיב לו דמהמשנה חזינן דמן האירוסין כשרות, והיינו שלא נפסלה לגמרי באירוסין פסולין, ה"ה הכא שלא זימנה עצמה לביאה פסולה לא נפסלה לתרומה ואין כאן משתמרת, כיון שנתקדשה בהיתר לא קנסין לה, והוסיף הריטב"א דכ"ש הכא שאם היא פסולה לכה"ג צריך לגרשה, א"כ לאו משתמרת לביאה פסולה, וע"ז אמר לו "לשויה חללה לא מיבעא לי דביאה הוא דמשוה חללה", וביאר הריטב"א דאמר לו דזה היה ברור לו לענין משתמרת דלא נפסל כיון דרק בביאה נעשית חללות א"כ כה"ג שהקידושין כשרים ליכא משתמרת, והספק הוא האם יכול לישא אותה, [עיי"ש עוד מש"כ הריטב"א לבאר עפ"י מה שאמר לו הלשון לשויה חללה].

ג. תוס' בא"ד. בעיקר מה שכתבו הראשונים לבאר דהנדון בסוגיא היה האם כה"ג שקידש קטנה ובגרה היא משתמרת לביאה פסולה, בספר **דרך אמונה** [בביאור הלכה הל' תרומות פ"ז הכ"ג] הקשה הרי כל האיסור של בעולה לכה"ג הוא איסור עשה ולא איסור לאו וא"כ לא נעשית חללה בביאתו, [וכדמבואר ברמב"ם פ"ט מאיסורי"ב ה"ט עיי"ש במגיד משנה], וא"כ איך אפשר לומר שתפסל לתרומה משום משתמרת לביאה פסולה הרי אף אם יבוא עליה לא תתחלל בביאתו, ולכן כתב שם לחדש דהא דמשתמרת לביאה פסולה אינה אוכלת בתרומה אינה משום חשובה כאילו שנבעלה וכשנבעלה היא נפסלה מתרומה, אלא שהוא קנס דרבנן משום שעומדת לעבור עבירה של ביאה פסולה, ואע"פ שהביאה לא תפסלו בתרומה מ"מ רבנן פסלו אותה מן התרומה, ולכן הכא אע"פ שלא נעשית חללה מ"מ כיון שהיא משתמרת לביאת עבירה אינה אוכלת, [אלא דהקשה אמאי לעיל בנפלה לפני אח חלל אינה אוכלת משום דמשתמרת לביאה פסולה, והרי אין כאן איסור כלל באותה ביאה שהרי לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים, וכתב דע"כ צ"ל דלא פלוג רבנן ואף בכה"ג נפסלה מתרומה].

אולם בלשון תוס' כאן מבואר דהא דחשיב משתמרת משום דהיא מתחללת בביאתו, ומשמע בתוס' דדוקא משום משתמרת לביאת שמתחללת ולאו משום שנפסלה, ועי' בקרן אורה שכבר עמד בקושיא זו, וכתב דאפשר דקאי למאן דאסר בבוגרת ונתחללה בביאתו. אולם עוד צ"ב הא דמבואר לעיל בשומרת יבם שאח אחד עבד בה מאמר, חשיב משתמרת לביאה פסולה, [אי לאו משום דמשתמרת לביאה פסולה דרבנן לא פסולה], והרי אף התם גם לא מתחללת בביאתו, דכל האיסור שם הוא איסור של לא יבנה, ואמאי חשיב משתמרת לביאה פסולה, אולם י"ל דחשיב משתמרת כיון שמדברנן המאמר קונה הרי היא חשיבה כאשת איש ומשתמרת לביאה פסולה. וכן קשה בנתן גט ליבמתו דחשיב משתמרת לביאה פסולה, והרי האיסור ביאה שם בנתן גט הוא משום לא יבנה ג"כ, וא"כ לא נתחללה בביאתו ואמאי חשיב משתמרת לביאה פסולה, ובנתן לה גט היה אפ"ל דחשיב דנים אותה כגרושה בעלמא דאע"פ דמתחללת בביאתו מדרבנן, גם האיסור הוא כאיסור גרושה שמהתורה מתחללת בביאתו, ובעשה מאמר היה אפ"ל דאם האיסור של לא יבנה הוא יאסור אשת אח ורק שאין כרת אפשר דהוא עושה חללות מדרבנן ועי' בכ"ז.

ד. תוס' ד"ה הא אישתני. וה"ה אם אירס בוגרת או קטנה ובגרה ואח"כ נתמנה להיות כה"ג, דדוקא נתמנה ואח"כ בגרה דנשתנה הגוף לאחר שנתמנה, מבואר בדבריהם דאינו תלוי בזמן מעשה הקידושין, אלא דכל שלא נעשה שהשינוי לאחר שנתמנה לכה"ג יש כאן ההיתר שהיה קודם לכן, ולמבואר לעיל דהיתר היא שכבר היא אשתו בהיתר, הביאור בתוס' הוא שאין בזה חילוק אם דוקא בשעת מעשה הקידושין היה בו ההיתר, אלא כ"ז שהיה כהן הדיוט היה בו ההיתר ולכן רק אם נשתנה גופה אחרי שנתמנה לכה"ג.

ונסתפקו תוס' בכה"ג שאחר שנתמנה נעשית בעולה או מוכת עץ האם חשיב נשתנה גופה, ועי' בקרן אורה שתמה על סברת תוס' דהרי בוגרת חשיב נשתנה גופה מחמת שכלו בתוליה, וא"כ מה הסברא לחלק בין בעולה ומוכת עץ לבוגרת, ומבואר בתוס' שעיקר הסברא של נשתנה גופה תלוי באשה עצמה, האם האיסור חל מחמת שינוי בגופה של האשה, וזהו החילוק בין אלמנה לכה"ג דכשנתמנה לא חל שינוי בה אלא שינוי בכהן אבל בבגרה אח"כ חל שינוי בה.

אולם המשנה למלך [פ"י מאיסורי"ב הי"ז] כתב לתמוה על סברא זו של תוס' שהכל תלוי האם חל שינוי באשה עצמה, דהמנשל"מ שם הבין שכונת הגמ' באופ"א הכא אישתני גופה הכא לא אישתני באופן זה, דבאלמנה לכה"ג בשעה שקידש אותה הכהן, כבר היתה אסורה אשה זו לכהן גדול, אלא שזה שקידש אותה היה כהן הדיוט ולכן היתה מותרת לו, ולכן התם כיון שלקחה בהיתר יכול לקימה, אבל בוגרת היא אשה שאסורה לכהן גדול, ובשעה שקידש אותה לא היה באשה כלל איסור לכה"ג, ולכן התם כשנשתנה אח"כ וחל איסור לכה"ג, לא מהני ההיתר הקודם שקודם לכן לא בה המצב של האיסור, ולכן כתב דאע"פ שבעולה ומוכת עץ לא חשיב שינוי בגוף, מ"מ בשעה שקידש אותה לא היה בה האיסור לכה"ג שלא היה בעולה, וא"כ בכה"ג כיון שנתחדש דבר הפוסלה על כהן גדול, בכה"ג צריך להיות אסורה ולא מהני מה שהיתה מותרת בשעת אירוסין, דבאותה שעה לא היה בה דבר האוסרה לכה"ג, והיינו לדבריו כל ההיתר הוא רק באופן כזה דנשאר אותו מצב שהיה בשעת הלקיחה, אבל אם המצב נשתנה אע"פ שלא היה שינוי בגוף ממש אסורה.

ז. תוס' ד"ה דומיא דגרושה. וי"ל דלחומרא מקשינן, הקשה רע"א דכל הנדון אם לחומרא מקשינן או לקולא מקשינן הוא כשיש אפשרות להקיש או לקולא או לחומרא, אבל הכא הרי יש גז"ש אלמנה אלמנה מתמר דרך מנשואין היא אלמנה, ויש היקש לגרושה ללמד שאף מן האירוסין היא אלמנה, וא"כ כדי לקיים את הגז"ש וההיקש צריך לעשות קולא, א"כ מנלן לתוס' דבכה"ג נמי אמרינן לחומרא מקשינן והרי הגז"ש ידחה לגמרי, עי' בערוך לנר משי"כ לישב.

ח. תוס' בא"ד. ועוד אומר ר"י דגרושה הויה מן האירוסין כמו גרושה דכהן הדיוט, והטעם שבכהן הדיוט אף מן האירוסין היא אסורה כתבו הראשונים דבכהן הדיוט כיון שאין איסור של בעולה ע"כ שהתורה לא הקפידה בין אירוסין ונשואין, אלא עיקר הוא מה שהיא קיבלה גט ואין חילוק בין אירוסין לנשואין בזה, אבל בכהן גדול שמצינו שהתורה הקפידה איסור בעולה בזה היה סברא לחלק שכל האיסור אלמנה לכה"ג הוא רק בנשואין ולא מן האירוסין.

ט. רש"י ד"ה בבתוליה. כיון דבתולה ממעט בוגרת כ"ש בעולה שלא כדרכה הלכך כי אתא קרא למישרי, **מבואר** ברש"י דקרא בתולה לר"מ דמשמע אפילו מקצת בתולים דבוגרת שריא כ"ש דבעולה שלא כדרכה מותרת, והיינו דבעולה שלא כדרכה היא נחשבת יותר בעולה מבוגרת ולכן אם התורה אסרה בוגרת בכלל זה בעולה שלא כדרכה, ולכן צריך עוד פסוק להיתר בשלא כדרכה, והקשה הקרן אורה [בתוס' ד"ה אפילו] דלכאורה יש כאן ב' נידונים שבוגרת ובעולה הוה ב' חסרונות שונים, דבוגרת לא נבעלה כלל אלא שאבדה מקצת בתוליה, ואילו בעולה שלא כדרכה היא בעולה, אלא שהוא לא במקום הבתולים ואינו משיר הבתולים כלל, וא"כ אמאי הוה כ"ש, ועוד צ"ב משי"כ רש"י [ד"ה בבתוליה] ב' יתירה שתהא בבתוליה שלא אבדה מהם כלום על ידי בעליה בין בכדרכה בין בשלא כדרכה, וצ"ב הרי בביאה שלא כדרכה לא הוה במקום בתולים ואינו משייר הבתולים, ואמאי כתב רש"י שלא אבדה כלום.

ונראה דזה ברור שעיקר הענין של בתולה היא שלא היה השרת בתולים אבל איכא עוד ענין בבתולה שעדיין לא נבעלה לשם אדם, והיינו דשם בתולה כולל תרתי, ולפי"ז י"ל דכונת רש"י שלא אבדה מהם כלום, היינו שלא אבדה את השם שהיא בתולה, לא ע"י מעשה של השרת בתולים ולא ע"י מעשה ביאה, ולפי"ז נראה דכונת רש"י דאם ממעטינן בוגרת שלא נבעלה כלל דחשיבה בעולה שאינה שלמה ע"י השרת הבתולים, כ"ש נבעלה שלא כדרכה דאין לה שם של בתולה שהרי נבעלה, דיותר פקע שם בתולה ע"י בעילה ממה שהיא נעשית בוגרת אע"פ שלא נעשה שינוי בגופה.

ובדעת ר"א ור"ש חזינן שאם מרבינן בוגרת ה"ה נבעלה שלא כדרכה ובעינן עוד פסוק בבתוליה למעט נבעלה שלא כדרכה, ולמבואר ברש"י שבעולה שלא כדרכה חשיבה יותר בעולה מבוגרת מה הכרח שאם בוגרת מותרת שאף בעולה שלא כדרכה ושמה רק בוגרת שהיא נחשבת פות בעולה, ואפשר דכיון שכיון שא"צ בתולה שלמה א"כ אין מקום לפסול בעולה שלא כדרכה, אולם הריטב"א כתב שהטעם שצריך קרא לאסור שלא כדרכה כיון שאם התורה התירה בוגרת כ"ש שהתירה שלא כדרכה, ומבואר לפי"ז שנחלקו ר"מ ור"א ור"ש איזה אשה נחשבת יותר בעולה לר"מ שלא כדרכה, ולר"ש בוגרת חשיב יותר בעולה.

והנה בתוס' נראה שחולק על רש"י שכתב לא מצי למימר וכו' וכתבו שאם ממעטים מבטולה הכל ומבטוליה מרבה שלא כדרכה ומבטוליה ממעטים בוגרת, ולכאורה אם שלא כדרכה יותר בעולה מבוגרת כשהתורה מרבה בתוליה לכאורה היינו מרבים רק בוגרת ולא שלא כדרכה אלא ע"כ דחולקים על רש"י, ועי' קרן אורה ש"כ.

י. תוס' ד"ה אילמא בכדרכה. ולא כמו שדוחק בקונטרס שם לפרש שנבעלה לאחר שלא כדרכה, והיינו דרש"י ס"ל דבעולת עצמו אינו בכלל אינה שאין ראוי לקימה לחיוב קנס, ולכן מפרש דמיירי שנבעלה שלא כדרכה מאדם אחר ולכן למד"א דאשה שאין בה הויה יש לה קנסולמאן דסבר שאין ראוי לקימה אין בה קנס כיון שהיא נבעלה מאחר, ובמנחת משה כתובות מש"כ לבאר דעת רש"י אמאי בבעולת עצמו אין חסרון דאין ראוי לקימה ע"פ מש"כ המשנה למלך [פ"ח מאיסורי"ב ה"ב] וכו"כ בק' יונת אלם סי' א' שדעת רש"י דהא דבעי אשה הראויה לקימה, אין הכונה דבעינן שיוכל לקים המצוה בפועל, אלא בעינן שבשעה שהוא בא עליה צריכה להיות ראוי לקימה ואף אם ע"י ביאה זו נאסר, מ"מ חייב קנס כיון דבשעה שהוא בא עליה היתה בכלל ראוי לקימה, ומשו"ה אף אם בעולת עצמו לא ישא בכלל כיון דבשעה שבא עליה היתה בכלל ולא תהיה לאשה סגי בזה, אבל תוס' ס"ל שהחייב קנס הוא תנאי בקיום המצוה של ולו תהיה לאשה וכיון שלא יכול לקימה אין בה חיוב קנס, ואכמ"ל.

הערות וצינונים

פרק הבא על יבמתו

דף נט:

א. תוס' ד"ה אלא. משמע דמשלם קנס בביאה שלא כדרכה, הקשה ריב"א וכו', כונת תוס' דכאן ממעט מקרא דולא תהיה לאשה אף שנבעלה שלא כדרכה משמע דבכה"ג יש חיוב קנס, והקשו תוס' לרש"י דס"ל בסנהדרין דאין חיוב קנס רק בהשרת בתולים ובשלא כדרכה אין השרת בתולים, **בתוס'** ר"י הזקן בקידושין [דף י ע"ב] כתב לישב דעת רש"י דבאמת אין חיוב קנס בלא השרת בתולים, אלא דבשלא כדרכה יש חיוב של ולו תהיה לאשה, דעל עצם הביאה באונס איכא מצוה לישא אותה, וסוגיין איירי לענין המצוה של ולו תהיה לאשה.

ב. תוס' בא"ד. ועוד מצינו למימר דאע"פ שיש קנס בשלא כדרכה בהעראה אין קנס, וכתבו להוכיח דכיון שצריך מקור בכל דבר שיש חיוב העראה, א"כ לענין קנס דאין מקור ממילא אין חיוב בהעראה, הקרן אורה העיר אמאי פשיטא לתוס' דבשלא כדרכה איכא חיוב בקנס הא לעיל נ"ו ע"ב איכא נמי ריבוי בכל דוכתא, וי"ל דחלוק שלא כדרכה מהעראה וכדלהלן.

וכתבו תוס' וכן משמע מתוך הך דשמעתין וכו', כונתם דאם היה חייב בקנס בהעראה, א"כ אכתי תקשה אמאי הגמ' צריכה להעמיד הא דאמר קרא ולו תהיה לאשה כר"מ ובבלא עליה שלא כדרכה, הא אפשר לומר דמיירי שהעראה בנשיקה דחייב בקנס אבל משום לא חשיב בעולה לכה"ג ולכן צריך קרא דולו תהיה לאשה למעוטי אלמנה לכה"ג, אלא ע"כ שאף חיוב קנס ליכא בהערה שבנשיקה, מבואר בתוס' דפשיטא ליה שע"י נשיקה לא נעשית בעולה לכה"ג, והטעם בזה כתב המשנה למלך [פ"י מאיסורי ביאה ה"ג] שהתורה לא אמרה בפירוש שיש איסור ליקח בעולה, אלא ילפינן מלאו הבא מכלל עשה, א"כ לא ממעטינן אלא בעולה שאינה בתולה וע"י נשיקה לא חשיבה בעולה כיון שאין השרת בתולים, והוסיף שאע"ג שנתרבה שלא כדרכה חשיב בעולה זהו מגזה"כ דבתוליה ואי"ז גילוי על העראה, והסברא בזה דשלא כדרכה הוה ביאה גמורה משא"כ העראה אי"ז ביאה גרועה אלא חידשה התורה דמ"מ חייב וכדחזינן שצריך פסוק בכל דבר ודבר, עיי"ש שהאריך לדון בכ"ז מתי חשיב בעולה לכה"ג.

ובעיקר מש"כ תוס' דבנשיקה לא נעשית בעולה לכה"ג נראה דר"ת בתוס' חולק ע"ז, וכן מתבאר בהדיא בתוס' קידושין י ע"א ד"ה כל בשם ר"ת, עיי"ש מש"כ לפרש.

ג. תוס' בא"ד. אבל קשה אי לא מחייב קנס בהעראה א"כ מאי פריך וכו', כונתם להקשות דאם אינו מחויב על העראה, מ"מ לא חשיבה כבעולה כיון שכל האופן שיוכל להתחייב בגמר ביאה הוא ע"י העראה, א"כ מה מקשה הגמ' דאם העראה זה הכנסת עטרה א"כ אין חיוב קנס דקלב"מ, הרי כל החיוב קנס הוא רק בגמר ביאה ובאותה שעה כבר היא פגומה ואין חיוב מיתה באותה שעה. **וכתב** מהרש"א הא דלא הקשו תוס' כן אף על ר"ת דאע"פ שיש חיוב קנס בהעראה ויש פטור דקלב"מ, הא מ"מ כיון שגמר ביאתו אפשר לחייב אותו קנס על גמר הביאה, וכתב לישב דאפשר דלר"ת אין חיוב קנס בגמר ביאה והטעם כיון שכבר היה השרת בתולים וכל המחייב של קנס הוא השרת התולים.

ד. בעיקר קושית תוס' על הסוגיא בסנהדרין כתב הרע"א לישב שאע"ג שהחייב קנס אינו רק בגמר ביאה ממש אבל כיון שבשביל להתחייב בקנס צריך שתהיה בתולה ולא בעולה, לכן אם אופן שנתחייב מיתה בשעת שהעראה אמרינן בה דין קלב"מ, שאף בתנאי החיוב אמרינן קלב"מ דזמן זה אינו יכול להיות סיבה לחיוב ממון כיון שמתחייב מיתה בשעה זו, וכלפי החיוב ממון חשיב כאילו עשאו אחר, ולכן אי"א לחייבו מיתתו על גמר הביאה דהעראה חשיב כאילו עשאו, וכתב שם שסברא זו מפורשת בתוס' בגטין נג. שכתבו דבמנסד אע"פ שהחייב גניבה הוא בהגבהה מ"מ מכיון שכשהחפץ קיים יכול לומר לו הרי שלך לפניך אין לו חיוב של והשיב, לכן אמרינן שבשעה זו שהוא מתחייב במיתה יש קלב"מ ופטור מהממון ואינו יכול לומר הש"ל דאע"פ שהחייב של הממון אינו מחמת הניסוך אלא מחמת הגזילה מ"מ כיון שזהו התנאי שמחייב הממון וחל חיוב מיתה בשעה זו הרי"ז פטור מחיוב ממון.

הקו"ש ח"ב סי' י כתב לדון בדברי הרע"א ממה שהוכיח כדבריו מגיטין, דהתם בניסוך אף שאינו רק תנאי אבל הוא חלק ממעשה המחייב שצריך את כל הניסוך בשביל החיוב ולכן אם כאילו עשאו אחר יש קלב"מ, אבל כאן א"צ את גוף מעשה ההעראה בשביל לחייב שאם יוכל לעשות גמר ביאה בלא העראה היה חייב, ורק יש חסרון חיצוני שאם אחר עשה העראה הוה בעולה, וא"כ י"ל דלענין דיחשב כאילו עשאו אחר ל"ש לומר רק בדבר שהוא תנאי ממש מחלק מהחיוב, אבל הכא הוא מ"מ מעשה שלו.

ובביאור כונת הרע"א נראה שהרי תוס' התקשו איך מתחייב בגמר ביאה הרי היא כבר בעולה, וכתבו דגזה"כ דבהכי חייבי רחמנא, ונראה שהבין הרע"א שהכונה דבהכי חייבה רחמנא היינו שהתורה חייבה את הגמר ביאה כיון שהוא עושה העראה, וא"כ י"ל

שאע"פ שבפועל אינו תנאי לחיוב מ"מ חשיב כתנאי לחיוב, דבעינן שהמעשה של העראה יתיחס אליו ולא סגי במה שהוא בפועל נעשה ע"י, וע"כ הכא כיון שיש קלב"מ אינו יכול להתחייב אליו וזה סברת הרע"א דחשיב כאילו עשהו אחר.

ה. גמ' אי כר' אליעזר מאי אירי משום בעולה. כתב הריטב"א דדילמא רב קאמר דפסולה לכהונה משום זונה ואף לכהן הדיוט, וכתב הריטב"א דהיה לפרש בהדיא שעשאה זונה וכיון שלא פירש משמע דרך משום בעולה, ועי' במהרש"א שכבר עמד על קושיא זו וכתב דרב קאי על המשנה, דאמר ר"א דבעולה שלא כדרכה אסורה לכהונה ולכן ע"כ דאתי לפרש דין כהן גדול ולא כהן הדיוט, וכ"כ בתוס' הרא"ש ב' התי'.

אולם בעיקר מה דמבואר דר"א ס"ל דבעולה לכה"ג אסורה הקשו התוס' הרא"ש והרשב"א דכיון דס"ל לר"א דבכל ביאה נעשית זונה, אמאי בעינן קרא לאסור ביאה שלא כדרכה לכה"ג תיפוק ליה דהוה זונה, וכתב דצריך קרא לומר שעובר ג"כ באיסור בעולה לכה"ג, אולם ישלתמוה בעיקר קושיתם שהרי איכא אופנים דלא הוה זונה, וכמו ההיא דממאנת דלא הוה ביאה לשם זנות וא"כ בעינן קרא בכה"ג שאסורה לכה"ג, וצ"ע דהרשב"א בעצמו כתב סברא זו בגמ' דשלא לשם זנות לא הוה זונה וא"כ נימא דבעינן קרא בכה"ג, ועי' בערוך לנר שכתב דאע"ג שממאנת זהו קידושין רק מדרבנן, מ"מ איכא קידושי טעות שמוכח לקמן ק ע"ב דלא נעשית זונה בכה"ג.

ע"ע ברשב"א שהשקלאמאי הגמ' לא אומרת דרב סבר כר' שמעון דמתני' דסבר דביאה שלא כדרכה אסורה ולא תקשה דתיפוק ליה משום זונה דחולק על ר"א בזה, וכתב דרוצה להעמיד דבריו שיהא גם כר"א וכו"ש ועי' רש"ש.

ו. גמ' תיפוק ליה דהוה ליה זונה. הקשו הרשב"א הא לעיל נז ע"ב אמר רבה דבאונס לא הוה זונה ומה מקשה רבה על רב, וכתב הרשב"א דהכא לא רבה הקשה כן אלא הגמ' מקשה הכי, ועוד כתב הרשב"א דלר"א דסבר דכל פנוי הבא על הפנויה עשהו זונה אין חילוק בין באונס לרצון, והכלל דכל ביאה שאינה של אישות חשיבה זונה, ובעיקר הקושיא עי' לעיל בסוגיא שם שנתבאר שנחלקו הראשונים דדעת תוס' ובעה"מ דהא דאמר רבה כל באונס לא הוה זונה הוא רק באשת איש אבל בשאר איסורים דהוה זונה אף באונס חשיבה זונה, [בשער המלך הוכיח מכאן שאין זונה באונס, דא"כ מה מקשה הגמ' ד"ל דמיירי שבא עליה שלא כדרכה באונס ולכן לא הוה זונה ועי' להלן סא ע"ב מש"כ בזה].

ז. גמ' אלא אמר רבי זירא בממאנת. הקשה הרשב"א דהא ממאנת אינה קידושין רק מדרבנן, והכא הנדון הוא בדאורייתא האם חשיבה זונה וכיון שמהתורה אין כאן קידושין הוה פנוי הבא על הפנויה שהיא זונה, וכתב הרשב"א דמכיון שיש כאן קידושין מדרבנן לא חשיב זנות, והיינו שאף לר"א דביאה שאין בה איסור חשיב ביאת זנות כ"ז רק היכא שלא בא דרך אישות, אבל אם הוא דרך אישות אי"ז מעשה של זנות, ולכן בקידושי דרבנן אין כאן זנות ומותר אף לר"א, [ומכאן צ"ע על הרשב"א שהקשה מדוע צריך קרא לר"א דבעולה שלא כדרכה אסורה לכהן תיפוק ליה משום זונה דנפק"מ בדרך אישות].

המשנה למלך פ"ח מאיסורי ביאה ה"ב דן האם בפילגש שלא קידש אותה נעשית זונה לר"א, והביא דהריב"ש כתב להוכיח מהא דמבואר בגמ' כאן דבממאנת לא חשיב זונה, א"כ מוכח דכל שהוא כדרך אישות לא חשיבה זונה וה"ה בפילגש, אלא שכתב דיש לדחות דרך בממאנת שיש לזה שם קידושין מדרבנן, אבל בפילגש שלא הוה מקודשת כלל שמא בכה"ג הוה זונה, עי' בערוך לנר.

ח. גמ' אמר רב שימי נבעלה לבהמה כשרה לכהונה. פרש"י אפילו לכהן גדול דמוכת עץ בעלמא היא ומאן דשרי במוכת עץ שרי נמי בה, והיינו דרש"י פירש [בד"ה וכו"ה מידן] דמוכת עץ דקתני במתני' דאסורה לכהן גדול קאי רק לר"א דסבר דבעולה שלא כדרכה אסורה, אבל לר"מ מוכת עץ כשרה, ולפ"ז נמצא דרב שימי מחדש דנבעלה לבהמה אף ביאה כדרכה במקום בתולים ג"כ כשרה לכה"ג, שהרי המחלוקת במוכץ עץ במשנה הוא רק במקום בתולים כדאמר הגמ' לעיל דמוכת עץ שלא כדרכה כו"ע מדו דכשרה, דא"כ אין לך אשה שכשרה לכהונה וכו', ולפ"ז הא דאמר רב דימי מעשה בריבה אחת וכו' ע"כ מיירי בנבעלה שלא כדרכה וכמו שפרש"י דבזה אין מחלוקת ולכו"ע כשרה לכהונה.

אמנם הריטב"א חולק על רש"י וכתב דהא דקתני במשנה מוכת עץ פסולה לכהונה כו"ע הוא, וכן כתבו תוס' לקמן ס ע"א ד"ה אילו דלר"מ דפסל בוגרת כ"ש מוכרת עץ, וכתב הריטב"א דצ"ל דרב דימי מיירי שנבעלה שלא כדרכה, ובזה כו"ע מדו דכשרה דאם לא כן אין לך אשה שכשרה לכהונה כדאמר הגמ', אולם עי' ברשב"א שהביא דבברייתא בנדה איכא מד"א דס"ל דמוכת עץ כשרה לכהן גדול וכשיטת רש"י.

ט. גמ' מנה הא מילתא דאמרו רבנן אין זנות לבהמה. פירש הריטב"א מנלן דלא חשיבה ביאה לפסול יוחסין ורק הוה כמוכת עץ שפסולה לכהן גדול, [ולרש"י לפי דעת ר"מ דס"ל דמוכת עץ כשרה לכה"ג אף בכדרכה, א"כ ה"ה בבהמה לא חשיב זנות], ומקשה הגמ' מנלן דלא הוה זנות, וכתב בקובץ הערות [מט ה] דמבואר בגמ' דמסברא הו"א דנעשית זונה אף בביאת בהמה, ואע"פ שביאת בהמה לאו מעשה ביאה היא כלל, מ"מ לולא קרא היה לה דין זונה, ומשום דזנות אינו תלוי במעשה ביאה אלא זנות הוא אף אם אין כאן מעשה ביאה, ועי' באבי עזרי [פ"א מאיסורי ביאה ה"א] שכו"כ ועי"ש מש"כ לבאר בזה כמה ענינים דשם זנות אינו תלוי במעשה ביאה.

בעיקר הדין שמבואר בסוגיא שאין זנות לבהמה, הקשו תוס' בסוטה דף כו ע"ב [ד"ה אין] דמשמע דרבא חולק ע"ז וס"ל דיש זנות לבהמה, דלעיל נד ע"א אמר רבא נתכון להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה, דהא מוכן לשם ביאה בעולם מבואר דבנתכון לבהמה חשיב שנתכון למעשה ביאה ויש מעשה ביאה בבהמה, אולם בתוס' ר"ד לעיל נד. כבר עמד בזה, וכתב דאע"פ שאמרינן אין זנות לבהמה כדמבואר בסוטה לענין קינוי, מ"מ כיון שחייב מיתה בבא על בהמה חשיב מעשה ביאה ולכן כשבא אח"כ על יבמתו קונה כיון שנתכון למעשה ביאה.

הערות וצינונים

פרק הבא על יבמות

דף נט:

א. גמ' ת"ר אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי אמר רב הונא אמר רב ומוציאה בגט. תוס' להלן [ד"ה שאינו] כתבו ב' דרכים בביאור דין דרב הונא שאם נשא נשוי ומוציא בגט או שהוא מדאורייתא או שהוא מדרבנן, ולהצד שהוא מן התורה הביאור הוא דאם נשא נשוי היינו שקידושין תופסים כיון דהוה חייבי עשה, אבל כיון שיש כאן קידושי עבירה שהרי בעולה אסורה לכהן גדול לכן צריך להוציאה, והיינו שאף בבעולת עצמו יש את האיסור של בעולה לכה"ג והוה ככל איסורי כהונה שאף אם קידש אותה יש חיוב להוציאה, וכן כתב הריטב"א דאסור לקימה מדאורייתא, והוכיח כן מהא דאמרין לעיל נט ע"א ולא תהיה לאשה פרט לאלמנה לכה"ג, ומקשה הגמ' דאי נבעלה כדרכה תיפוק ליה משום שהיא בעולה, וכוונת הגמ' שם לפי הצד בגמ' בכתובות כט ע"ב דממעטין מקרא דולו תהיה לאשה דבעינן אשה הראויה לקימה, והכא כיון שיש עבירה בנשואין אסור לקימה וחייב להוציא בגט דאין ראוי לקימה וע"כ שהוא איסור דאורייתא.

אמנם תוס' כתבו עוד צד שכל הדין של רב הונא שצריך להוציאה בגט היינו רק מדרבנן, והיינו שמהתורה אין כאן איסור לקיים אותה אע"פ שהיא בעולה כיון שהיא בעולת עצמו, ולפי"ז צריך לבאר הא דהוכיח הריטב"א מהגמ' לעיל דקאמר דבעולת עצמו חשיב אין ראוי לקימה והרי אין חיוב להוציאה, והרשב"א לעיל נט ע"א הבין כתוס' דע"כ מהתורה אין חיוב להוציאה בגט, והוכריח כן בכמה ראיות יבואר להלן אות ג', ונשאר בצ"ע על הגמ' אמאי חשיב אין ראויה לקימה בבעולה, וכן נראה בדעת רש"י בכתובות שהביא תוס' נט ע"א ד"ה אילמא, [ועי' במשנה למלך פ"ח מאיסורי ביאה ה"ב ד"ה וראיתי מש"כ]

אולם תוס' כתובות ל ע"א [ד"ה איכא] כתבו בשם ר"ח לבאר החילוק בזה ז"ל מ"מ כיון דלכתחילה לא ישא לא חשיבה ראויה לקימה דהאי לא ישא מהתורה אע"ג דאם נשא נשוי, מבואר בתוס' דיש איסור בקידושין מ"מ אם קידש אינו מחויב להוציא, וצריך להבין מה הסברא בזה והיכן מצינו שיש חילוק בדאורייתא דלכתחילה אסור לקדש ואם קידש לא יוציא, [ולא מצינו לכתחילה ובידעבד רק בדיני דרבנן ולא בדאורייתא].

וביאר הדבר כתב הזכר יצחק [סי' לא (ב) ובסי' סה ב] דבדין בעולה לכה"ג נאמר ב' דינים, דין אחד שיש מצות עשה ליקח בתולה, ויש עוד הלכה שאם לוקח בעולה עובר בלאו הבא מכלל עשה, וכן מבואר ברמב"ן על התורה פרשת אמור דב' קראי איכא א' והוא אשה בבתוליה יקח ב' כי אם בתולה מעמה יקח אשה, וביאר הרמב"ן דחד קרא קאי על עשה וחד קרא על לאו הבא מכלל עשה, וביאר דבבעולת עצמו כיון שסופו להיות בעולה תחתיו ליכא לאו הבא מכלל עשה, אבל המצות עשה ליקח בתולה אף בבעולת עצמו יש בו מצוה, וזה ביאור כונת תוס' שאע"פ שיש איסור בקידושין ולכן חשיב אשה שאינה ראויה, מ"מ אם נשא נשוי ואין עובר בלאו הבא מכלל עשה כיון שסופה להיות בעולה תחתיו.

והנה תוס' ישנים לעיל נה ע"ב כתב דכיון שמבואר בגמ' דבעולת עצמו אם נשא נשוי, אין איסור מהתורה ליקח בעולת עצמו, וכל האיסור שלא ישא הוא רק מדרבנן, וזה כשיטת הרשב"א בדף נט ע"א, וכתב בתו"י דלפי"ז הא דמשמע בגמ' דאפשר למעט מקרא בעולת עצמו וכמו שהוכיח הריטב"א, וכתב דצ"ל דכונת הגמ' דכיון שמדברנן יש איסור לקימה הרי היא כחלוצה דאע"פ שהיא אסורה רק מדרבנן מ"מ חשיבה אינה ראויה לקימה כיון שרבנן חייבו אותו להוציא, וא"כ אין לה קנס דלא יוכל לקיים בה המצוה.

ב. גמ' אנוסת חברו ומפותת חברו לא ישא ואם נשא ר' אליעזר בן יעקב אומר הולד חלל וחכמים אומרים הולד כשר. נחלקו הראשונים אם נחלקו רק באנוסת חברו או אף באנוסת עצמו, ותלוי במה שנחלקו הראשונים שהובא באות הקודם, לדעת הראשונים דדעת רב הונא שאע"פ שאם נשא נשוי צריך מהתורה להוציאה בגט, א"כ אין חילוק בין אנוסת חברו לאנוסת עצמו, וכן כתבו תוס', אבל לדעת תוס' שאנוסת עצמו אין חיוב להוציא גט מהתורה א"כ כל המחלוקת הוא רק באנוסת חברו אבל באנוסת עצמו לכו"ע הולד כשר, וכתבו תוס' דהא דפליג באנוסת חברו דאתי למימר חידוש לדעת רבנן דאף באנוסת חברו הולד לא הוה חלל, [ועי' בקרן אורה שכתב דאפשר דרק לראב"י אין חילוק בין אנוסת עצמו לאנוסת חברו ובנשיהם הולד חלל, אבל לרבנן יש חילוק בין אנוסת עצמו לאנוסת חברו עי"ש מה שהקשה, ועי"ע במשנה למלך איסורי ביאה פ"ז הט"ו שהאריך בכל זה].

הרמב"ן לעיל נט ע"א [וכ"כ בשטמ"ק בכתובות דף ל בשם הרמב"ן] כתב שאף לראב"י דסבר דהולד חלל כ"ז רק באנוסת חברו אבל באנוסת עצמו, אע"פ שאסור לקימה מן התורה וצריך לגרשה מ"מ לא הוה חלל, ועי' במשנה למלך איסורי ביאה פ"ז הט"ו מש"כ.

ג. גמ' לומר לך שאין משלם קנס במפותת. והיינו דיש לנשואין תורת נשואין ולכן אינו משלם קנס, הרשב"א [לעיל נט ע"א] כתב דמוכח מכאן דהא דאמרין שמוציאה בגט היינו מדרבנן ולא מן התורה, דאם צריך להוציאה מהתורה אין זה סברא שיפטר מקנס כיון שהנשואין הם באיסור, ואע"פ שקידושין תופסים בה מ"מ כיון שיש איסור באישות אין סיבה לפטור מקנס, [ולכן כתב שם הרשב"א דלא מובן מה מקשה הגמ' לעיל דתיפוק ליה משום בעולה לכה"ג, הרי כל קושית הגמ' שם היא לרב ורב סבר כאן בעולת עצמו אם נשא נשוי וכל הדין שמוציא בגט הוא מדרבנן], ומשמע מדברי הרשב"א דאם אין איסור לקיים אותה ה"נ אין איסור במעשה הקידושין בעצמם, וכמש"כ בתו"י שהובא באות א', אולם לדעת תוס' והריטב"א שכתבו שמוציאה גט מדאורייתא, צ"ל דזה גופא החידוש כאן אע"פ שהנשואין הם באיסור מ"מ יש לזה שם נשואין לענין זה שיפטר מחיוב של קנס.

דף ס.

א. גמ' בוגרת ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי. התוס' בכתובות כתבו לבאר דבוגרת ומוכת עץ יש בה איסור מהתורה לישא, אבל מ"מ אם נשא נשוי ואין חיוב להוציאה אף מדרבנן ולכן מקשה על רב הונא דבבעולת עצמו אע"פ שיש איסור לישא מ"מ אם נשא נשוי ואין חיוב להוציאו אף מדרבנן, אולם הרשב"א כתב דרב ור' יוחנן דאמר מוכת עץ לא ישא ע"כ חולק על המשנה לעיל דאיכא איסור במוכת עץ, אלא דסברי כמד"א לעיל נט ע"ב דנבעלה לבהמה כשרה לכהונה, וכמד"א בנדה שאין איסור במוכת עץ, ולפי"ז כונת הגמ' להקשות דכיון שסופו להיות בעולה תחתיו לכן אין איסור במוכת עץ א"כ ה"נ בבעולת עצמו צריך להיות הך סברא שלא יהא איסור אם נשא כיון שסופו להיות בעולה תחתיו, ועי' בריטב"א מש"כ ע"ד הרשב"א והוסיף דאיכא איסור מדרבנן ולכן אם נשא נשוי עי"ש.

ב. **גמ' הכא נמי סופה להיות בעולה תחתיו.** הריטב"א ביאר הא דלא אמרינן בבעולת אחרים סופה להיות תחתיו, משום דלא איתמר ה"ט אלא בפסול שאין גנאי שלה גדול, כגון בוגרת ומוכת עץ ובעולת עצמו, אבל בעולת אחרים גנאי גדול הוא. וכתב הריטב"א דרב שחולק סבר דבעולת עצמו הוה גנאי גדול כמו בעולת אחרים ולכן לא אמרינן הך סברא דסופה להיות תחתיו, ורק בבוגרת ומוכת עץ דלא גנאי כ"כ, ועיי' בחזו"א [יד ה] שהוסיף הסבר בזה דבוגרת ומוכת עץ אין כאן פגימה בעצם, ואין הביאה פגם, אלא כל האזהרה על הלכותים ולכן כיון שלקח אמרינן דסופה להיות תחתיו ויוכל לקימה, אבל באלמנה וגרושה ובעולה הפגימה היא מצד עצם מעשה הביאה שאין כבודו באשה כזו ולכן איכא איסור לקימה ג"כ.

ג. **גמ' איכא דאמרי אמר רב הונא מ"ט דראב"י סבר כר"א דפנוי הבא על פנויה עשאה זונה.** צ"ע לפי הצד בראשונים דר"א בן יעקב מודה באנוסת עצמו שהולד אינו חלל, ורק באנוסת חברו הולד חלל, אם הטעם משום שנעשית זונה מה החילוק בזה, עיי' בקרן אורה נט ע"ב שעמד בזה.

ד. **גמ' וראב"י אמר אלה למעוטי נדה.** הקשו הראשונים מדוע צריך פסוק למעט שאין חללות מנדה, הרי אין חללות אלא מאיסורי כהונה, וא"כ נדה לאו איסורי כהונה הוא, והריטב"א כתב דהא דאין חללות אלא מאיסורי כהונה ילפינן בקידושין מדאיכא קרא דחללה מיותר וכ"ז לרבנן, אבל ראב"י סבר דחללה לאו מיותר הוא וא"כ איכא ק"ו שאמרו בגמ' לעיל מד ע"ב מאלמנה לכה"ג, ואין להקשות מה לאלמנה שהיא עצמה מתחללת דאפשר ללמוד מהק"ו דהיא עצמה מתחללת ג"כ, דכ"ז שלא ידענו שאין חללות אלא מאיסורי כהונה אפשר ללמוד שתעשה חללה בק"ו גופא, ולכן צריך פסוק דאלה לומר שאין חללות מנדה ומזה נלמד לכל מקום שאין חללות אלא מאיסורי כהונה בלבד, ע"ע בתוס' הרא"ש וברמב"ן.

ה. **תוס' ד"ה שאינו משלם קנס במפותה.** וא"ת וכיון דבעיא גט ואית לה כתובה וכו', ביאר קושיתם דבגמ' בכתובות מבואר דאונס חייב ליתן לה קנס מיד, ויש חיוב ג"כ של ולא תהיה לאשה, אבל במפותה חייב לישא אותה ואם אינו נושא חייב ליתן לה קנס, ומקשה תוס' א"כ מה החידוש בזה דממ"נ לא יתן גם כתובה וגם קנס ומה החידוש שאין משלם קנס במפותה.

ו. **תוס' בא"ד.** ועוד נראה דהא דקאמר רב ומציא בגט היינו מדרבנן, במהר"ם כתב שאין כונת תוס' לישב קושיתם מה נפק"מ אלא הוא ענין חדש שכתבו תוס', אולם במשנה למלך [פ"א מנערה ה"ג] כתב דכונת תוס' דכיון שכל הדין של רב הוא מדרבנן, ממילא אין לה כתובה, דבגמ' לקמן בפרק יש מותרות דף פה. מבואר דנשים שאסורות לו מהתורה אע"פ שאסור לקיים אותם וחייב להוציא אותם בגט, מ"מ איכא חיוב כתובה, אבל בנשים שאסור לקימן מדרבנן אין מחויב ליתן להם כתובה, וזה כונת תוס' דנפק"מ שאין להם קנס דאף כתובה אין להם כיון שצריך להוציא אותם מדרבנן.

ז. **תוס' ד"ה חלל מחייבי עשה.** תימא כיון דלא יחלל קאי על בעולה אי"ז חייבי עשה, במהר"ם כתב שכונת תוס' להקשות דלשון הגמ' הוא י"ש חלל מחייבי עשה או אין חלל מחייבי עשה, ומשמע דאף לראב"י דיש חלל מחייבי עשה, אין הכונה שיש לאו של לא יחלל, אלא דיש כאן חללות בלא לאו, דאם היה כאן לאו הו"ל לגמ' למימר יש חלל מבעולה לכה"ג, דהיינו שהאיסור של לא יחלל קאי על האיסור של בעולה לכה"ג, והקשו תוס' דאם ילפינן דהם בכלל הלא יחלל, א"כ צריך להיות שיהיו בהם איסור לא ולא רק איסור עשה.

והנה בתוס' לקמן דף עז ע"ב [ד"ה מחלל] כתבו דאף לראב"י דיש חלל מחייבי עשה, אין כאן איסור לאו אלא שיש איסור עשה לכהן לבוא עליה משום לא יחלל אינו לאו בפני"ע אלא רק התוצאה שיוצאת מהקידושין וממילא עובר בלא יקה, וזה כמו שהבינו תוס' כאן את הגמ' לפי המהר"ם, אלא שהמהר"ם ביאר שתוס' כאן הקשו אמאי ליכא לאו, [ומדברי מהר"ם בתחילת דבריו נראה דהבין מסברא כמש"כ תוס' לקמן דל"ש לומר שמחייבי עשה יהא לאו של חללות, ועיי' בישרש יעקב כאן שביאר הענין דאע"פ שילפינן מקרא דלא יחלל מ"מ בבעולה לכה"ג ל"ש לומר שיש כאן לאו].

ובאמת בתוס' הרא"ש כתב לישב וז"ל וי"ל דה"ק יש חלל מחייבי עשה, כלומר במה שנכתב האיסור קיחה בלשון עשה, ולא יחלל קאי נמי עלה, ונראה מדבריו דבאמת לשון הגמ' ל"ד אלא באמת איכא לאו של לא יחלל בחייבי עשה, ועיי' בחזו"א [יד ח] מש"כ לבאר בכונת תוס' דלא כמהר"ם.

הערות וציונים

פרק הבא על יבמות

דף ס.

א. **גמ' ומוכת עץ אין מטמא לה דברי ר' שמעון.** פרש"י ר"ש לטעמיה דאמר במתניתין מוכת עץ אסורה לכהן גדול אלמא לאו בכלל בתולה היא, משמע ברש"י דרך ר"ש סבר כן אבל ר"מ החולק על ר"ש במשנה לענין בוגרת ה"נ חולק לענין מוכת עץ וסבר דמוכת עץ הוה בכלל בוגרת, וכן משמע ברש"י לעיל נט ע"ב ע"ב [ד"ה וכ"ת מידי] שכתב דהא ר"א אמר במתני' מוכת עץ לא ישא, וכן כ"כ רש"י שם [ד"ה כשרה לכהונה] דאיכא מאן דשרי מוכת עץ לכהונה, אולם צריך לבאר דבמשנה לא מוזכר רמז בזה, ולכאורה לר"מ דסבר במתני' דכהן גדול אסור בבוגרת והיינו שבוגרת אינה בתולה לכאורה כ"ש דמוכת עץ לא חשיב בתולה שהרי אין לה בתולים כלל משא"כ בוגרת רק נתמעטו בתוליה, וכן נראה מדברי הראשונים הרשב"א והריטב"א דליכא מאן דחולק במתני' דמוכת עץ פסולה לכהן גדול, ועיי' באות הבאה.

ב. **תוס' ד"ה אליו.** דבוגרת מסתבר לרבות טפי ממוכת עץ משום דמוכת עץ איתעביד מעשה, מכל דברי תוס' מבואר דמוכת עץ חשיבה יותר בעולה מבוגרת, וכתבו תוס' בסו"ד דמשמעות של בתולה ממעטינן מוכת עץ, ואפילו לר"מ דסבר דמשמעות הקרא

דבתולה היא אפילו מקצת בתולים, מ"מ מוכת עץ אינה בתולה כלל, משמע בתוסי' שאף לר"מ דמרבא מקרא בעולה שלא כדרכה לכה"ג, מ"מ מוכת עץ היא בכלל בעולה וסברא היא דמוכת עץ שכלו כל בתוליה הרי היא כבעולה ממש.

אולם ברש"י התבאר לעיל באות הקודם דמשמע שחולק על תוסי' וס"ל דהא דקתני במשנה לעיל נט ע"א לא ישא מוכת עץ הוא רק לר"א ור"ש, ו**אפ"ל** דסבר רש"י דלר"מ שמרבין מקרא דבעולה שלא כדרכה כשרה ה"ה מוכת עץ, מדחזין דאיי"צ בתולה לגמרי ה"ה אף מוכת עץ בכלל, [ואע"פ שאם בוגרת אסורה לכאורה כ"ש מוכ"ע, ואפ"ל דס"ל כמו שכתב תוסי' ישנים כאן דיש סברא להחמיר בוגרת יותר ממוכת עץ, דבוגרת גופה נשתנה משא"כ במוכת עץ דלא נשתנה גופא אין חסרון של בעולה], אבל לר"א ור"ש שמרבין מקרא דשלא כדרכה פסולה ה"ה מוכת עץ, ואע"פ שבוגרת מותרת מ"מ יש סברא לחלק דבוגרת היא פחות בעולה דלא נעשה ע"י מעשה וכמשי"כ תוסי', אבל תוסי' ס"ל דמוכת עץ נתמעט מקרא דבתולה לר"מ, ולכן לכו"ע מוכת עץ פסולה לכה"ג.

הרשב"א בתחילת העמוד כתב בהא דקתני בוגרת ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי, דמוכח דהך מד"א ס"ל שאין לכה"ג איסור כלל במוכת עץ, וכתב הרשב"א דאיכא תנא במס' נדה ח ע"ב דסבר כן דקתני התם ג' בתולות הם וחדא הוא בתולת איש לענין כה"ג, והיינו שכל שלא נבעלה מאיש חשיב בתולה ומותרת לכה"ג ולכן מוכת עץ נמי כשרה לכהונה, וזהו הך תנא דאמר לעיל נט ע"ב תניא כל שנבעלה למי שאינו איש כשרה לכהונה, [אבל ברשב"א לא נראה דר"מ במשנה חולק על זה וכמו שדיקנו ברש"י], ומדברי הרשב"א נראה דהסברא דהך מד"א דמוכת עץ כשרה לכהונה, הוא משום דסופה להיות מוכת עץ תחתיו, והיינו שבאמת היא בעולה גמורה לשאר הדנים, אלא דלכהן גדול יש כאן סברא לומר שהתורה לא אסרה מוכת עץ, ולפי"ז עדיין אפשר לקיים סברת תוסי' כאן לענין אחותו דלענין ליטמא לאחותו חשיבה בעולה.

ג. אולם יש לעיין דהגמ' מקשה יכול שאני מוציא אף מוכת עץ ת"ל אשר לא היתה לאיש, ופרש"י יכול שאני מוציא מוכת עץ שאינה בתולה, מבואר בהדיא שמוכ"ע אינה בתולה וא"כ איך יכול להיות שלכה"ג היא מותרת, ואפשר לומר דסברת רש"י דבאמת מוכ"ע היא בעולה אלא דלכה"ג מותרת כמו שמבואר ברשב"א משום דסופה להיות בעולה תחתיו, אבל לענין טומאה באחותו מקשה הגמ' דהא בעולה היא, אלא דיש לעיין עוד דברש"י משמע דדבר זה תלוי בר"ש ור"א ואם כסברת הרשב"א משום דסופה להיות בעולה תחתיו מדוע דבר זה תלוי במחלוקת האם בעולה שלא כדרכה אסורה או מותרת.

ואפשר לבאר דבאמת מסברא מוכת עץ לא חשיב בתולה וכמו שכתבו תוסי' בדעת ר"מ, אלא דס"ל לרש"י דכיון דלפינן מקרא שמטמא לאחותו מוכ"ע, גלי לן קרא שהיא בתולה וממילא ילפינן מהכא לכל מקום שמוכ"ע יש לה שם בתולה ולכן לענין כהן גדול חשיבה נמי בתולה, ובאמת אף בוגרת היא בתולה ממה שהוא מטמא לה אלא דלענין כה"ג איכא לר"מ ילפותה מבתוליה למעט בוגרת שאסורה לכה"ג.

ד. תוסי' ד"ה נילף. דאי לא מיעטה רחמנא מוכת עץ מבתוליה עד שיהיו כל בתוליה קיימין וגמר מהתם, **מבואר** בתוסי' שהמקור של ר"ש הוא דמוכת עץ לא הוה בתולה מקרא דבתוליה, וזה סברא לא לדרוש לענין אחותו שיטמא למוכת עץ, כיון שיש גילוי מכהן גדול שאין למוכ"ע שם בתולה, ונראה שר"מ חולק על ר"ש בפרט זה, שהרי לפי דעת ר"מ ילפינן מקרא דאשר לא היתה לאיש משוכ"ע מטמא לה, והרי תוסי' כתבו שלפי ר"מ מקרא דבתולה ילפינן שמוכ"ע לא הוה בתולה וא"כ למה מרבין מקרא דאשר לא היתה לאיש משוכ"ע מטמא, אלא מוכח שר"מ חולק על סברא זו שכתבו תוסי' בדעת ר"ש דאם איכא קרא לרבות לא אמרינן שלא התרבה כיון שהתמעט כבר בכהן גדול.

ובעיקר דבריהם צריך לבאר שהרי תוסי' לעיל [ד"ה אליו] כתבו שלר"מ מוכת עץ לא חשיבה בתולה דלא הוה בכלל בתולה, ומשמע דזה עצם הענין של בתולה שהיא לא מוכת עץ, וא"כ אמאי לר"ש צריך לימוד מקרא דבתוליה למעט מוכת עץ, ו**נראה** דיש נפק"מ אי ילפינן מהמשמעות דבתולה או דיש כאן ריבוי מבתוליה, דאי ילפינן מהמשמעות של בתולה ע"כ דמוכ"ע אינה בתולה אלא היא בעולה, אבל לר"ש דבתולה משמע שיהא כל הבתולים קיימין, ובתוליה אתי לרבות בוגרת א"כ התורה ריבתה שאע"פ שאינה בתולה שלמה מ"מ סגי במקצת בתולים א"כ אפשר דמרבין נמי מוכת עץ, דאע"פ שהיא לא שלמה מ"מ אינה בעולה לגמרי, ורק מקרא דממעטין בעולה שלא כדרכה ה"ה נתמעט מוכ"ע עץ.

ה. יש לדון מה הדין אם אחד העראה או בא על אחותו ביאה שלא כדרכה האם יוכל להיטמאות אליה, וזה ברור דבהכנסת עטרה שפגם בבתוליה ואינה בתולה לא יוכל לטמאות אליה, וכן כתב במנ"ח מצוה רס"ד, אבל בנשיקה גרידא נראה דזה תלוי במחלוקת תוסי' ור"ת לעיל נט: לענין בעולה לכה"ג וקנס, דדעת תוסי' דבנשיקה לא חשיבה בעולה לכה"ג וא"כ ה"ה הכא לענין טומאה, וטעמא כתבו תוסי' שם דמבואר בגמ' דבעין קרא לרבות בכל מקום שהעראה אסורה והכא ליכא קרא וה"ה הכא, אבל לר"ת דלענין בעולה לכה"ג היא אסורה אפשר דה"ה הכא.

ולענין ביאה שלא כדרכה נראה דאם בוגרת נתרבה שאינה בעולה לכאורה ה"ה ביאה שלא כדרכה, דמבואר בגמ' דלר"א ור"ש דמרבין בוגרת מבתוליה צריך פסוק למעט מבתוליה בעולה שלא כדרכה, ומבואר דיש סברא שאם נתרבה בוגרת ה"ה שלא כדרכה וא"כ הכא שנתרבה שיוכל ליטמאות לבוגרת לכאורה ה"ה בבעולה שלא כדרכה, אלא דלכאורה לר"ש דילפינן מבתולה דכה"ג י"ל דכמו שהתם בעולה שלא כדרכה לאו בכלל בתולה ה"ה אין יכול ליטמאות אליה, אבל לר"מ דבכהן גדול שלא כדכה"ה היא בכלל נמ' נ' ינ' מן הנגד בתולה, לכאורה ה"ה הכא יוכל לטמאות לאחותו שבעלה שלא כדרכה.

ו. גמ' הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה. כתב הריטב"א דמשמע דדוקא ארוסה שנתגרשה, אבל נכנסה לחופה ולא נבעלה לא מיטמא לה, כיון דאירוסין גרידי שויה רחוקה, אבל כתב הריטב"א דלר"מ שלא נתמעט אירוסין כשהיא ארוסה, ה"ה נכנסה לחופה ולא נבעלה, וע"י ברמב"ן שחולק בפרט זה לדעת ר"מ.

דף סא.

א. גמ' אלא מן האירוסין יבוא עשה וידחה ל"ת גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה. תוסי' לעיל כ ע"ב [ד"ה אטו] כתבו דכיון שיבמה נקנית בהעראה כדילפינן לעיל נה ע"ב א"כ מיד שהעראה בה קנה אותה, וא"כ בגמר ביאה כבר אין מצוה, ולכן כתבו תוסי' דהא דקאמר הכא גזירה אטו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה לאו דוקא הוא, והו"מ למימר גזירה תחילת ביאה אטו סוף ביאה,

[מבואר בתוס' שאע"פ שבעלמא לענין קידושין היכא שגמר ביאתו אמרינן כל הבעל דעתו על גמר ביא כמש"כ לעיל נה ע"ב, מ"מ לענין יבום אף היכא שהוא גומר ביאתו קונה כבר מתחלה, והטעם צ"ל כמש"כ הראשונים בקידושין י ע"א דיבום קונה בין בשוגג בין במזיד א"כ אינו תלוי בדעתו ולכן קונה מיד בהעראה].

אולם הריטב"א כאן כתב וז"ל ומיהו כולוה ביאה ראשונה שרי מדאורייתא, דאע"ג דיבם קונה בתחילת ביאה, כיון דקיום מצוה ליתא בפחות מביאה גמורה דאיכא הקמת זרע כולה מתשרי ואפילו לא אישתרי אלא ביאה ראשונה בלחוד דהא אפשר שתתעבר ע"י מיעוד בתולים עכ"ל, מבואר בריטב"א דלא כתוס' דאע"פ שקנין יבום יש כבר בהעראה מ"מ קיום מצוה יבום אינו רק בגמר ביאה שאז ראוי להתעבר, ולכן יש דין דחיה גם בגמר הביאה שהוא זמן קיום המצוה, [ועי' אבני מלואים לג ב].

מבואר מדברי הריטב"א שבדין יבום נאמר ב' דינים קנין יבום ומצות יבום, והקנין אינו תלוי במצוה שהרי הקנין נעשה מיד בהעראה והמצוה מקיים רק בגמר ביאה משום שהמצוה היא ביאה הראויה להקמת שם, ובדעת תוס' דסברי שאין יכול לגמור ביאתו אפשר לומר דס"ל דעיקר מצות יבום הוא הקנין ולכן כשנעשית אשתו ממילא מתקיים מצות יבום, אולם נראה שאין הכרח ד"ל שאף התוס' מודו לריטב"א שהקנין אינו תלוי במצוה, שתוס' לעיל כ ע"א [ד"ה יבא] כתבו שא"י צ ביאה שראויה להקמת שם, אלא סגי במה שהיבם והיבמה ראויים להקמת שם, ולכן כתבו התוס' שכבר בהעראה אע"פ שאינו ראוי להקמת שם מתקיים מצות יבום, וא"כ לעולם אפשר שתוס' מודו ליסוד זה שהקנין אינו תלוי בקיום המצוה.

והנה הרמב"ן והרשב"א לעיל כ ע"ב חלקו על תוס' וס"ל שיכול לגמור ביאתו וז"ל דאע"פ שמשעה שהעראה בה קנא מ"מ איתא למצוה עד גמר ביאה דיבמה יבוא עליה גמר ביאה משמע אלא שמרבה אף הערה עכ"ל, ונראה מדברי הרמב"ן דלא כמו שמשמע מהריטב"א שכל המצוה היא רק בגמר ביאה שאז היא ראויה להקמת שם, אלא נראה ברמב"ן שאע"פ שיש מצוה בהעראה מ"מ איכא מצוה בכל הביאה כולה ולכן יכול לגמור ביאתו ויש בזה דין דחיה, ועי' במרומי שדה שכתב דהוה כציצין שאין מעכבין את המילה, דאם לא פירש יכול לגמור מהמילה אף בשבת, והיינו שכל שהוא באמצע המצוה יכול לגמור אף בדבר שאינו מעכב המצוה, ועי' קה"י קידושין סי' לד שכתב שמצינו בכמה מקומות במצוה דיכול להמשיך קיומה אע"פ שאינו מעכב מ"מ כל זמן שלא גמר המצוה יכול לגמור ויש בו גם דין דחיה של עשה דוחה ל"ת.

והנה בעיקר היסוד שמבואר בריטב"א דיש קנין יבום בלא מצוה יש להוכיח כן בכמה דוכתי א' דעת רש"י בקידושין יט ע"א דיבם קטן קונה מהתורה אלא שאין חיוב מיתה על אישות זו, אבל מ"מ נראה שאף לרש"י לא קיים המצוה כמו שמבואר בדף קיא ע"ב דבעינן ראוי להקמת שם, ולכן קתני במשנה דקטן הבא על הגדולה תגדלנו, ב' וכן נראה מבואר ברש"י לקמן ע"ב לגבי גדול הבא על הקטנה דכתב רש"י ד"ה ואינה חולצת אבל מתיבמת ותגדל אצלו ותתקיים מצות יבום, משמע ברש"י דמצות יבום לא קיים אבל מ"מ קנה אותה, והיינו שהקנין אינו תלוי בקיום המצוה, ג' המהרש"א בדף כ ע"ב לומד בדעת רש"י שבחיבי לאוין ועשה אם בא עליה צריכה גט וחליצה ואינה פוטרת צרתה, וביאר בחידושי הגרש"ש שיש כאן קנין יבום אבל מצוה יבום ליכא כיון שהיא חיבי לאוין ועשה, ומבואר כמש"כ דיש קנין בלא המצוה. ד' עוד יש להוכיח ענין זה לעיל נג ע"ב שהובא דבמנ"ח כתב חידוש כעין זה, לענין ביאה גרועה ביבמה שקונה אותה בזה, ומ"מ את המצוה לא קיים אלא צריך לחזור ולבוא עליה, ה' דעת הרמב"ן בדף כט ע"א דאע"פ שמאמר קונה לב"ש קנין גמור אכתי איכא מצוה של יבמה יבוא עליה, ומבואר שאע"פ שכבר נעשית אשתו וקנה אותה מ"מ אכתי איכא מצות יבום לבוא עליה, ועי' חידושי הגר"נ אות שפח מש"כ בדברי הרמב"ן, [ומבואר מכל המקומות ההנ"ל חידוש דיש זיקת יבמין אף לאחר שכבר קנה אותה, ועי' באמרי משה סי' ו' יד שעמד על חידוש זה אם שייך זיקה לאחר שקנה אותה].

ועתה יש לחקור בגדר המצוה של יבום האם הוא תלוי בקנין דהיינו שעיקר המצוה הוא הקנין, או שמצות יבום אינו תלוי בקנין והיינו שיתכן שיתקיים מצות יבום במה שהוא בא עליה אע"פ שאין קונה אותה, וחקר בזה המנחת חינוך [תקצא ה] והביא דהמשנה למלך פ"ב הי"ד חקר האם יבום בעי עדים כמו כל קידושין ובשו"ע קסו ס"ב כתב הרמ"א דצריך עדים, ונסתפק המנחת חינוך האם צריך עדים על הקנין יבום או על קיום המצוה, ונפק"מ בחיבי לאוין דאיכא דין דחיה אם יבא עליה בלא עדים דאי נימא שקיום המצוה אינו תלוי בקנין א"כ כה"ג קיים המצוה אע"פ שאין כאן עדים, אבל אם נימא שעיקר קיום המצוה הוא במה שקונה אותה ע"י ביאת יבום א"כ כה"ג שיבא עליה בלא עדים אע"פ שיש היתר לאיסור אשת אח, כיון שלא קנה אותה לא קיים מצות יבום ויכול לבוא עליה עוד פעם לקיים המצוה.

אולם החזו"א [סי' קל ז] כתב דעיקר המצוה ביבום הוא קנין ואם בא עליה בלא שקנאה לא קיים המצוה כלל, והוכיח כן מדברי השילטי הגיבורים שכתב דיבום צריך עדים ואם בא עליה בלא עדים אינה יוצאת בגט ובעי חליצה, ומבואר שאע"פ שבא עליה לא קיים המצוה כיון שלא קנה אותה בביאה זו ומבואר שעיקר המצוה הוא קנין היבמה, ועוד כתב להוכיח לפי דעת הראשונים בקידושין יט ע"א דסברי דיבם בן תשע שנים שבא על יבמתו לא קנה אותה, ומבואר בדף צו ע"א דיבם קטן שבא על יבמתו אם לא חזר ובא עליה בגדלות לא פקע זיקה ממנה ע"י ביאת הקטן, והקשה הרי ביאת בן ט' חשיב ביאה בכל מקום ואם יש קיום מצוה במעשה הביאה אע"פ שלא קנה אותה מדוע לא פקע הזיקה הרי יש כאן ביאה גמורה, אלא ע"כ מוכח מכאן שכל זמן שלא קנה את היבמה לא נתקיים מצות יבום וכיון שקטן התמעט מקנין ממילא לא נתקיים המצוה כלל, וביאר דקרא כתיב ולקחה לו לאשה ע"כ שזה חלק ממעשה המצוה של היבום, ועי' בקה"י סי' א' שהקשה על דברי החזו"א דהגמ' מקשה דיהא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ויכול ליבם ערוה, והרי אף יש דין דחיה ואין איסור על הביאה עצמה, מ"מ לא יקנה אותה שהרי ערוה לא תפסי בה קידושין וא"כ מה הועיל הדין דחיה, ולכאורה מוכח מכאן שהמצוה הוא עצם מעשה הביאה.

ובעיקר דברי החזו"א שהוכיח ממה שמצינו ביבם קטן שנשאר זיקה, צ"ע שהרי הגמ' להלן קיא ע"ב אומרת שהטעם שקטן הבא על הגדולה תגדלנו משום דבעינן ביאה הראויה להקמת שם וקטן לאו בר הקמת שם הוא וא"כ לכאורה בקטן ל"ש שיתקיים מצות יבום כלל, והא דבעינן קרא בקידושין למעט קטן מקנין יבום אע"פ דל"ש ביה המצוה דלאו בר הקמת שם, והיה נראה דאדרבה יש ראייה מזה ליסוד שהתבאר לעיל שקנין היבום והמצוה הם ב' דינים נפרדים, וא"כ י"ל דס"ד דאע"פ דל"ש בקטן מצות יבום מ"מ קנין יבום היה שייך בקטן כיון שאין צריך דעת ליבום א"כ לא הוה ככל שאר קנינים בעלמא ולכן בעי קרא למעט קטן מקנין יבום.

והאחרונים בחכם צבי סי' א' נו"ב אבהע"ז מהדו"ק סי' נד וברכת שמואל סי' ב' כתבו להוכיח כן שהקנין יבום אינו תלוי במצוה ממה שהתורה הוצרכה למעט קטן מאיש פרט לקטן ביבום דע"כ קנין יבום אינו תלוי במצוה שהרי קטן מופקע ממצות וא"כ מה ס"ד שיקנה היבמה, אלא ע"כ שהקנין אינו תלוי במצוה. והנה יש עוד נקודה בעיקר הקנין של יבום בתשובות חכם צבי שם הביא שהמהרי"ט כתב שאונן שחלץ

ליבמתו לא הוה חליצה כיון שאונן פטור מכל המצות ממילא לא חלה החליצה כלל, והחכם צבי [סי' א'] תמה על סברא זו וז"ל אבל לענין לא מן השם הוא זה שגם מקח וממכר מנא הרמב"ם בכלל מצות ואף דיני גיטין וקידושין וליצות כמהו וכולן דין אחד להם ובכולהו מעשה אונן קימין עכ"ל, מבואר כאן שדעת מהר"ט שהקנין יבום תלוי במצוה ובמקום דליש שיחול המצוה ליכא קנין יבום, אבל בדעת החכם צבי מבואר שאין הקנין תלוי במצוה אלא הוא רק בגדרי קנינים ואף במקום דליש שיתקיים מצוה איכא לקנין היבום, ע"ע בלשון היש"ש שהובא בבית מאיר סי' קסו שכתב שהקנין הוא תוצאה ועיקר המצוה היא מעשה היבום ולכן כתב דזה ברור שלא צריך ב' עדים ביבום דלא הוה קנין.

הערות וציונים

פרק הבא על יבמתו

דף סא.

א. א. גמ' אלא מן האירוסין יבוא עשה וידחה ל"ת. התוס' ישנים לעיל נה ע"ב הקשה איך אפ"ל דיבוא עשה וידחה ל"ת דביבמה דעתו על גמר ביאה כיון דאל"ה לא קני ליבמתו דבעינן ביאה שראויה להקמת שם, וכיון שקודם שגמר ביאתו הערה בו אי"כ נעשית בעולה ואיך יוכל לגמור ביאתו דהשתא איכא גם עשה דבעולה ואי"כ אין עשה דוחה ל"ת ועשה, כדמקשה הגמ' באלמנה מן הנשואין, וצ"ע כונתו דהא בגמ' מבואר דיבמה נקנית בהעראה ואי"כ איך אפ"ל דדעתו בגמר ביאה, והראשונים כתבו בקידושין דביבום כיון שקונה בע"כ אין לומר שקונה בסוף הביאה אלא כבר בהעראה הוא קונה, וצ"ל דס"ל לתוס' ישנים כמו שכתב הריטב"א בקידושין עח. דכהן שבא על אחותו נעשית זונה רק בגמר ביאה, דאף לגבי איסור אמרינן הך סברא דדעתו על גמר ביאה, [ונתבאר לעיל נה ע"ב כל הענין], וכל מה שמבואר שקונה בהעראה הוא רק כשעשה העראה ופירש, אבל אם גמר ביאתו הוא קונה בגמר ביאה, ולכן הקשה דאיך יוכל לגמור ביאתו הרי היא כבר נעשית בעולה.

וכתב בתוס' ישנים ב' תי' או דכל קושית הגמ' היא רק לפי הצד בגמ' שהעראה היא נשיקה, ואי"כ לא נעשית בעולה בהעראה אלא בגמר ביאה ואז הוא מקיים המצוה, ועוד תי' דאין איסור לכה"ג לישא בעולת עצמו, וכל האיסור הוא מדרבנן ולכן איכא גמר ביאה ג"כ מותר דאין בה האיסור של בעולה לכה"ג, מבואר מדברי התו"י פ"י חדש בסוגיא לעיל דבעולת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי דכל הדין שלא ישא הוא מדרבנן, ומהתורה אין איסור כלל בבעולת עצמו, והטעם בזה נראה דס"ל לתו"י דאין מצוה לכה"ג לישא בעולה וכל הדין הוא לאו הבא מכלל עשה, ואינו מצות עשה אלא הוה כמו חייבי עשה דמצרי דבפסוק כתיב דור עשירי יבוא ואינו עשה אלא לאו הבא מכלל עשה, וה"נ התורה אמרה דאם הוא לוקח אשה אסור שתהא בעולה ואם לוקח בעולה עובר בלא הבא מכלל עשה, אבל בבעולת עצמו כיון שסופה להיות בעולה תחתיו ליכא האיסור, וכמו שנתבאר לעיל דכל כה"ג מותר לוהא על אשתו שהיא בעולה מחמתו וע"כ שכל האיסור הוא רק כשהיא בעולה מאחר.

ובריטב"א בקידושין י ע"א שכתב דביבום לא אמרינן כל הבעל דעתו על גמר ביאה, אלא קונה בהעראה, והטעם דביבום לא בעינן דעתו ולכן קונה מיד, והוכיח כן מהא דאמרינן הכא דיש דין דחיה באלמנה לכה"ג, ואם קונה רק בגמר ביאה נמצא שהיא בעולה ואיך יוכל לגמור ביאתו הרי הוה עשה ול"ת, אלא ע"כ שקונה בהעראה, וכ"כ הר"ן שם, ואע"פ שכתב הריטב"א כאן שהמצוה היא בגמר ביאה ולכן יוכל לגמור ביאתו, מ"מ הקנין הוא כבר בתחילת הביאה ויכול לגמור משום שיש את המצוה, ואין כאן חסרון של בעולה לכה"ג כיון דמידי שקנה אותה הרי היא בעולת עצמו, וע"ע באבני מלואים סי' לג סק"ב מש"כ לדון בדברי הראשונים הנ"ל ע"פ הסוגיא לעיל ואכמ"ל.

ויש להעיר לפי מש"כ בתו"י דבעולת עצמו אין איסור כלל, אי"כ קשה דהגמ' בקידושין י ע"א מסתפקת האם תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, ואומרת הגמ' נפק"מ האם כה"ג יכול לקנות אשה בביאה, דאם סוף ביאה קונה אין יכול לקנות אשה בביאה כיון שרק גמר ביאה קונה והרי היא בעולה ואסורה לו, וקשה דהרי היא בעולת עצמו, וע"כ צ"ל דאין כונת הגמ' שם מדאורייתא רק מדרבנן, דיש איסור לישא בעולת עצמו, [בעיקר דעת התו"י דבעולת עצמו אין איסור מהתורה כלל, עי' לעיל ס ע"א שנתבאר שהרשב"א שם למד כן בביתא התם דס"ל דאמרינן סופה להיות מוכ"ע ובגרת תחתיו וה"ה בעולה אמרינן סופה להיות וכו'].
ב. מתני' וחכמים אומרים אין זונה אלא גיורת ומשוחרת. פרש"י דביאת עכו"ם ועבד פסלה, מבואר ברש"י דהטעם שהיא נעשית זונה היא מחמת שעכו"ם בא עליה, וכן דייקו הראשונים ברש"י לעיל ס ע"ב בפלוגתא רשב"י וחכמים לגבי גיורת קטנה פחות מבית ג' דפסולה לכהונה, דכתב רש"י בדטעמא דרשב"י דכשרה לכהונה דלא מחזקינן לה כזונה, וכן מבואר ברש"י בע"ב [ד"ה גיורת], מבואר ברש"י דהמחלוקת היא האם אנו תולים שהיא זינתה או לא, ואע"פ שאין כאן ביאת איסור דכשהיא עכו"ם אין לה איסור, מ"מ זונה היא אף במקום שאין ביאת איסור וכדמבואר בגמ' בתמורה כט: דכל ביאה שלא תפסי בה קידושין הוה ביאת זנות ונעשית זונה, ועי' בבית שמואל סי' ו' סק"כ שכ"כ בכונת רש"י, והרשב"א כתב שהמקור של רש"י הוא מהגמ' לעיל דקאמר הכי השתא וכו' הכא סופא להיות זונה תחתיו משמע שהנדון אם יש לפסולה הוא מחמת שהיה בה ביאה בפועל.

והקשה הרשב"א על רש"י דא"א לומר כן, שהרי לרבנן דאף פחות מבית ג' היא זונה, קשה שהרי בכל איסורי ביאה מדמבואר במשנה בנדה דף מד ע"ב דבפחותה מבית ג' דלאו בת ביאה לא נאסרת כשנבעלה לפסול, ועוד הקשה דנמצא דהא דמשוחררת יותר מג' פסולה לכהונה הוא רק מחמת הספק דלא ידוע האם נבעלה, ועוד דבגמ' בקידושין עח. דרשינן לאסור גיורת לכהונה מקרא דבתולת מזרע בת ישראל ולא משום זונה, ולכן כתב הרשב"א דלאו משום זונה היא אסורה, אלא שזהו איסור חדש לכהונה דכיון שלא נזרעה בישראל אסורה לכהונה, וס"ל לרבנן דהך איסור הוא אף בפחות מבית ג', ורשב"י סבר דהאיסור הוא אם לא נזרעו בתוליה בישראל, **והתוס'** כאן כתב כיסוד הרשב"א דאפילו שלא נבעלה אסורה, אלא שכתבו תוס' דבאמת אסורה מחמת שהיא זונה דעכו"ם שטופים בזימה חשיבה זונה, והיינו דשם זונה שיש לעכו"ם אינה מחמת עצם הביאה, אלא שעכו"ם יש לה שם זונה בחפצא, ולפי"ז צריך לבאר במה נחלקו רשב"י ורבנן, דרשב"י סבר שרק מג' שנים חשיבה זונה, ואפשר דסבר דהשם זונה היא מחמת שעומדת לזנות וכלשון תוס' רבנו פרץ כאן דסתם עכו"ם שטופי זימה ומשנוצרה לכך היא עומדת, ואי"כ י"ל שלכן רק ככה"ג שהיא ראויה לביאה אסורה, ע"ע בלשון הרא"ש שכתב לפי שעכו"ם שטופי זימה ובניהם ילדי זוננים המה ונראה מדבריו סברא חדשה שהם נולדו מזנות ואי"כ אפשר שבזה גופא פליגי רשב"י ורבנן.

וכתב הרשב"א דמצינו שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד פ"ח מאיסורי"ב ה"ג, דדעת הרמב"ם כרש"י דאסורה משום זונה, והראב"ד השיג דאין הפסול משום זונה אלא מדכתיב מזרע בית ישראל, אמנם ברמב"ם לא מפורש כמש"כ לדייק ברש"י דמחמת שהיא נבעלה, דז"ל הרמב"ם וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה פחותה מג' שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה לכהן, ולא

מבואר ברשב"א דמיירי שדוקא היא נבעלה, ועיי"ש במגיד משנה שכתב דברש"י מבואר כהרמב"ם, וכונתו דאף לרש"י לא מיירי שנבעלה דוקא, וצ"ע דברש"י כאן משמע דנבעלה, וכבר העיר כן במנ"ח מצוה רסו אות טז, עיי"ש עוד שהעיר דברמב"ם במקו"א יש משמעות דמיירי שנבעלה, ועי' בירושלמי יעקב עו ע"א.

ובמה שהקשה הרשב"א שלא מצינו בכל הפסולים דביאה פחותה מבת ג' פוסלת אותה ומ"ש בגיורת, אולי י"ל בדעת רש"י דהנה ברמב"ם שם בהלכה ה' כתב ז"ל הא למדת שאין היותה זונה תלוי בבעילה של איסור, שהרי הבא על הנדה וכו' בעילה של איסור ולא נעשית זונה, ומי שנבעלה לחלל בעילה של היתר כמו שיתבאר ונעשית זונה, ואין הדבר תלוי אלא בפגימה, מבואר דזונה היא שנעשית פגומה, ולכן לא עיי' כל ביאת איסור חשיב פגומה, ולפי"ז י"ל דדעת רש"י דכיון שיסוד הענין של זונה אינה מחמת האיסור אלא הפגם שנעשה בה, אי"כ י"ל דחייבי לאוין בעינן שיהא לזה שם ביאה כדי שתהא הפגם של זונה, אבל בגיורת כיון שהיתה עכו"ם אין הלכה שצריך שיהא לזה שם ביאה, דהא אע"פ שאין כאן ביאת איסור נעשית זונה מחמת הפגם שבא עליה, ולכן י"ל דאף שהיא פחותה מבת ג' ואין לזה תורת ביאה בישראל מ"מ נעשית פגומה.

ב. מתני' ושנבעלה בעילת זנות. דעת רש"י דכל חייבי לאוין נעשו זונה בביאתם, וכן מבואר ברש"י בע"ב ד"ה שנבעלה, [ועי' לעיל מד ע"ב שמדויק כן ברש"י שם], ותוס' כתבו דא"א לומר כן דחייבי לאוין דתפסי קידושין לא נעשו זונה, אלא מחייבי כריתות כדאמרין לעיל מד ע"ב [כצ"ל], וכונתם דלקמן סז ע"ב מבואר בגמ' דילפינן מקרא "דכי תהיה לאיש זר" דחייבי לאוין שהם זר אצלה מעיקרא פסולים לתרומה והגמ' אומרת שם דיש ק"ו שהם פסולים ג"כ לכהונה וזונה לא הוה רק מחייבי כריתות, וברמב"ם פ"ח מאיסור"ב מבואר כדעת רש"י, ובעזה"י להלן סח ע"ב יבואר כל הענין.

[ועי' במהרש"א בגיטין מה שציין רע"א בגליון הש"ס, שהקשה שם לפי תוס' דרק מחייבי כריתות הוה זונה מהגמ' בכתובות דמבואר דנבעלה לנתין וממזר פסולה לכהונה, ודבריו תמוהין דהתם אע"פ שלא הוה זונה מ"מ היא פסולה מכח הפסוק של כי תהיה לאיש זר דילפינן להלן סח ע"ב, וכבר תמהו באחרונים בזה עי' ירש יעקב].

דף סא:

א. גמ' ותניא קטנה מתיבמת דברי ר' אליעזר. בעיקר הסברא שקונה יבמה קטנה, לכאורה לדעת רש"י בקידושין יט ע"א דאף אם היבם קטן הוא קונה את היבמתו, ע"כ שנתחדש דבקנין יבום שא"צ דעת לקנות ואשה הקנו לו מן השמים אף קטן בכלל וה"ה קטנה, אמנם אף לדעת תוס' בקידושין שחולק על רש"י דיבם קטן אינו קונה יבמתו מהתורה, מ"מ כתבו תוס' לעיל נז ע"ב [ד"ה וחייב] דיבמה קטנה קונה אותה מהתורה, **והטעם** בזה ביאר באו"ש [פ"א מיב"ח הי"ז] דבאיש יש מיעוט בקרא דאין אישות לקטן כדמבואר בקידושין יט. אבל לגבי האשה הרי מצינו אישות בקטנה, שהרי האב יכול לקדש את בתו קטנה, ולכן יכול לקנות יבמה קטנה, ואע"פ שאין לה דעת הא בביבום יכול לקנות אותה אף כשהיא ישינה כדמבואר לעיל נד ע"א.

ב. רש"י ד"ה ואינה חולצת. אבל מתיבמת ותגדל אצלו ותתקיים מצות יבום, משמע ברש"י דמצות יבום לא קיים אבל מ"מ קנה אותה, **האור שמח** [פ"א מביום הי"ז] כתב דאפשר לפרש בתרתי, א' דבאמת כבר קיים את המצוה לגמרי, אלא דלקמן קיא ע"ב מבואר דיסוד המצוה של יבום הוא הקמת שם, וכשהיא קטנה לא תתקיים הענין של המצוה, דאינה ראויה לילד, מ"מ כיון שכשתגדיל תוכל לקיים המצוה, לכן עכשיו כבר חשיב שקימה מצות יבום דיש כאן אישות שיוכל לקיים ע"י הקמת שם, וזה מש"כ רש"י ותגדל ותקיים מצות יבום דהענין של המצוה תתקיים כשתגדיל, ב' עוד כתב באו"ש דאפשר דכונת רש"י דבאמת קיום מצות יבום עדיין אין כאן ומשום דכשהיא קטנה לאו בת הקמת שם, אלא כונת רש"י דיש כאן קנין דנעשית אשתו וכעין מה שכתבו הראשונים [הובא בע"א] דבהעראה הוא קונה את היבמה, ומ"מ מצות יבום יהא רק בגמר ביאה דאז היא ראויה להקמת שם, הי"נ בקטן גמר המצוה תהא כשתגדיל, אולם כתב האור שמח דזה ברור שלפי רש"י אם ירצה יוכל לגרשה בגט, אבל בעונג יו"ט [סי' קעט] כתב לבאר דדעת רש"י שבאמת לא נתקיים המצוה עדיין ולא יוכל לגרשה בגט כ"ז שלא גדלה ואם בא להוציאה תהא צריכה חליצה, דכיון שאינה בת הקמת שם ליכא למימר שפקע הזיקה ממנה, ועי' שיעורי הגר"ש לדף לב מש"כ ע"ד.

ג. בעיקר הדין דלר"א קטנה מתיבמת הקשה בערוך לנר אמאי אין חסרון שכל אינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום, כמוש"כ תוס' לעיל מד. דכמו שאם אינו עולה ליבום אינה עולה לחליצה ה"ה להיפך, וכתב דא"א לומר דהוה כחרש וחרשת שאינם עולים לחליצה ומ"מ עולים ליבום, דהתם פומיהו הוא דכאיב ליה ואינם מפקעים בעצם, אבל בקטנה הוא מחמת שהתורה מיעטה אותה דאיש כתיב, [אולם ברש"י כאן כתב דאינה חולצת משום דאין מעשה קטנה כלום, ובאמת עיקר דבריו צ"ב דלקמן מבואר דטעמא דאינה חולצת משום דאיש כתיב בפרשה].

ד. גמ' ר' מתיא בן חרש אומר אפילו הלך בעלה להשקותה ובא עליה עשאה זונה. פרש"י שאם בעלה מת קודם שהשקה אותה אסורה לכהונה, והקשה רע"א דבלא"ה היא אסורה לכהונה שהרי לאחר קינוי וסתירה אסורה לבעל ולתרומה דכתיב ג' פעמים ונטמאה, אחד לבעל אחד לבעל ואחד לתרומה, ועוד שאף אם הבעל ישקה אותה ג"כ תהא אסורה דכיון שבא עליה אין המים בודקים אותה שהבעל לא היה מנוקה מעון, וכתב רע"א דאפשר דמחמת הקינוי והסתירה אסור רק מחמת הספק ולא יהא לה מלקות, אבל הכא שבא עליה היא זונה ויהא מלקות של זונה, **אמנם** ברש"י משמע שהנפק"מ הוא שאם מת שאסורה לכהונה דלא הזכיר המלקות, ומשמע דבאמת היתה מותר לכהונה, ועי' בחידושי הגר"ש [סי' ז אות ו] שכתב דכל האיסור לאחר קינוי וסתירה אינו אלא מחמת ספק דשמא זינתה ואם האשה יודעת בודאי שלא זינתה מותרת לכהונה ואין לה איסור לאכול בתרומה, וא"כ יש כאן נפק"מ בזה כשהיא יודעת שהיא מותרת אבל אם בעלה בא עליה הרי היא זונה, [והוסיף דזה גופא החידוש שהיא נעשית זונה אע"פ שכל האיסור הוא רק מכח הספק, ועי' להלן פה ע"ב מה שיתבאר].

ה. גמ' ר"ע אומר מופקרת, פרש"י ואפילו פנויה, מאחר שהפקירה עצמה לכל קרויה זונה, אבל משום ביאה אחת לא הוה זונה, וכונתו כמש"כ בתוס' ישנים דלר"א אף היכא שנבעלה פעם אחת היא זונה אבל לר"ע רק אחרי שהורגלה בזנות כמה פעמים, והנה

ו. גמ' ר' אלעזר אומר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, יש לדון האם בכל ביאה שפנוי בא על הפנויה נעשית זונה, א' לעיל נז ע"ב הובא שנחלקו הראשונים לדעת הל"ב דרבה דאם נבעלה באונס לא הוה זונה לכהונה, האם הוא רק באשת איש או בכל בעילת איסור, ולכאורה אותו מחלוקת יש גם לפי דעת ר"א דפנוי הבא על הפנויה האם באונס נעשית זונה, ב' לעיל ס ע"ב מבואר בגמ' דאף לר"א היכא שנתקדשה בקידושין דרבנן לא נעשית זונה, והביא שם דבמשנה למלך [פ"ח מאיס"ב] נדון האם בכל ביאה שבא עליה דרך אישות לא הוה זונה כגון שמיחד אותה לשם פילגש, או"ד רק כשהיא מקודשת מדרבנן אבל במה שמיחדת אליו היא זונה, ג' ע"ש עוד במשנ"ל שדן האם היכא שבא עליה שלא כדירה אם נעשית זונה.

ע"ע בתוס' להלן סט ע"א [ד"ה לא פוסלין] שכתבו דאף לר"א דפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, כ"ז רק לענין איסור להנשא לכהן אבל לא פסלה מלאכול בתרומה, [ולפי"ז לכאורה ה"ה באילונית לר"י דהוה זונה לא נפסלה מתרומה], ועיי' במשנה למלך [פ"י"ח איסורי' בסוף ה"ג] שהביא דברי תוס' וכתב והוא חידוש גדול בעיני, ועיי"ש ברע"א שם מש"כ לדון מדברי תוס' בגיטין ע"ב ע"ב, ועיי"ש בה"צ בגיטין מש"כ בכ"ז.

ז. **בעיקר** הדין דפנוי הבא על הפנויה נחלקו הרמב"ם והראב"ד [בפ"א אישות ה"ד], **דעת** הרמב"ם דאחר מתן תורה הבא על אשה לשום זנות בלא קידושין הרי"ז לוקה מן התורה שבעל קדשה, והראב"ד השיג עליו דקדשה היא שמזומנת ומפקרת לכל, אבל אם מתיחדת עבור איש אחד אין בזה לא איסור ולא מלקות, **והמגיד משנה** הביא ראייה מהא דאמר ר"א פנוי הבא על הפנוי דנעשית זונה, ואם אין איסור תורה אמאי נעשית זונה לכהונה וע"כ שיש כאן איסור תורה, ואע"פ דלהלכה לא קי"ל כר"א כ"ז רק לענין שאין כאן איסור זונה אבל איסור ביאה יש כאן, ועי"ש בלחם משנה ובאבי עזרי שם מש"כ לדון בראיה מהסוגיא כאן, [ועי"ע בטור בתחילת הלכ' גירושיו ובבית יוסף ובשאר נו"כ מה שנוגע לגדר שם זונה].

ח. גמ' הכא בכה"ג עסקינן דכי גדלי בעולה היא. צריך להבין אמאי הגמ' אומרת דוקא לכי גדלי, והרי כ"ז שהיא קטנה ג"כ אסור לו לבוא עליה שהרי כה"ג אסור בבעולה, ובמשנה למלך [פרק י"ז מאסוי"ב הי"ז ד"ה שוב ראיתי] כתב דמוכח מכאן כשיטת הרמב"ם דס"ל שכל האיסור של בעולה לכה"ג הוא רק ע"י נשואין אבל בלא נשואין אין איסור לכה"ג לבוא על בעולה, וכתב שם וזו ראיה שאין עליה תשובה עי"ש.

וואולי י"ל ע"פ מש"כ לעיל בשם הזכר יצחק שאיסור בעולה לכה"ג יש ב' דינים א' עשה לישא בתולה ולא בעולה, ב' לאו הבא מכלל עשה שלא לבוא על בעולה, והתבאר שבבעולות עצמו אין לאו הבא מכלל עשה, ולכן הדין בזה דאם נשא נשוי, וכל הדין הוא שאם נושא אותה מבטל את המצוות עשה ליקח בתולה, ולכן אומרת הגמ' דוקא לכי גדלי דקודם לכן אין איסור לבוא עליה כיון שהיא בעות עצמו.

והנה לעיל בע"א הובא דבתוס' ישנים כתב דבעלות עצמו אין איסור מהתורה לקדש אותה כלל, וכן צידד הרשב"א שם, וכל האיסור הוא רק בבעלות חברו, ולפי"ז צ"ל שכונת הגמ' כאן הוא לאיסור מדרבנן, ועי' ברשב"א בסוגיא.

פרק הבא על יבמתו

א. גמ' אין לו בנים נושא אשה בת בנים יש לו בנים נושא אשה דלאו בת בנים נפק"מ למכור ס"ת בשביל בנים. בתוס' כתבו ב' פירושים בדברי הגמ' א' שאם יש לו בנים אין חיוב לישא כלל אשה בת בנים, וכוונת הגמ' לומר שיש עוד נפק"מ בין יש לו בנים האם מותר למכור ס"ת לישא אשה, ב' דאע"פ שאין לו בנים מצוה לישא בת בנים, אלא שאין צריך למכור ס"ת כדי לישא אשה בת בנים, מאחר שמוצא אשה שאינה בת בנים, והיינו שכל הדין למכור ס"ת בשביל בת בנים הוא רק כשאין לו בנים, [ונראה בתוס' שלפי פ' זה הטעם שאינו מוכר כיון שמוצא אשה לאו בת בנים, ומשמע דאם לא היה מוצא אשה שאינה בת בנים מותר היה למכור ס"ת בשביל זה, וכן נראה ברש"י, אולם בראשונים נראה דלתנא דמתני' אין צד כזה, ויבאר].

והנה לקמן סב ע"ב אמר ר' יהושע היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו, ונחלקו הראשונים מה חידש ר"י האם חידש שיש מצוה לישא בת בנים אע"פ שיש לו בנים, אבל למכור ס"ת אסור בשביל זה, או"ד דסבר דמותר למכור ס"ת אף בשביל לישא בת בנים כשהיו לו בנים, והרא"ש הביא ב' גירסאות בזה בגמ' להלן סב ע"ב האם גרסינן לימא מתני' כר"י, ותנא דמתני' ס"ל כר"י דאף שיש לו בנים יש מצוה לישא בת בנים, אלא שאין למכור ס"ת בשביל זה, או דגרסינן לימא מתני' דלא כר"י, והיינו שלפי ר' יהושע אף אם יש לו אשה ובנים, יכול למכור ס"ת ליקח אשה בת בנים, וכן הוא דעת הבעה"מ והרמב"ן במלחמות ובנמוקי", דאע"פ שמהתורה כבר קיים מצות פרי", מ"מ יש מצוה מדרבנן ליקח אשה בת בנים, ועי' בשו"ע סי' א' סעי' ו' שהובא ב' השיטות האם ביש לו אשה ובנים יכול למכור ס"ת, [ועי"ש ברמ"א מש"כ דאם יהא קטטה אין חיוב ליקח אשה בת בנים, ועי' בביאור הגר"א שהביא מקור מהסוגיא לעיל מד ע"א דנותנים לו עצה הוגנת].

ולכאורה ב' הדעות בתוס' תלו בב' הגירסאות של הרא"ש שאם התנא של המשנה סובר שאין צריך לישא בת בנים כלל ביש לו בנים ע"כ ר' יהושע חידש שצריך לישא בת בנים וכן יכול למכור ס"ת בשביל מצוה זו, אבל לפי הגירסא דר' יהושע סובר כתנא דמתני'

החידוש הוא שיש מצוה לישא בת בנים אע"פ שכבר יש לו בנים, אלא שלמכור ס"ת אינו מוכר בשביל זה, וע"י בריטב"א וברע"א בשו"ע שם שמבואר כ"ז.

ב. בעיקר הדין של רב נחמן אמר שמואל שאסור לאדם לעמוד בלא אשה דכתיב לא טוב היות האדם לבדו, כתב הרמב"ן במלחמות ב' צדדים האם הוא דין דאורייתא או דין דרבנן, ועי"ש נפק"מ בזה האם ב"ד כופין אותו עד שתצא נפשו, שאם הוא דין דרבנן אפשר דאין עושים כן.

ונחלקו הראשונים האם מותר למכור ס"ת בשביל הך הלכתא דלא יעמוד יחידי, הרמב"ן במלחמות כתב בהדיא שמותר למכור, אך בנמוק"י וריטב"א מבואר דאין למכור, והרמב"ן נתקשה דבגמ' משמע דאין למכור דאמרינן בהדיא למאי נפק"מ למכור ס"ת בשביל בנים, ומשמע דאף בשביל בנים אין וה"ה שאין מוכרים בשביל לעמוד בלא אשה, ותי' הרמב"ן דהתם הגמ' דלא כר' יהושע דסבר שמותר למכור אפילו כשיש לו בנים כדי שיוכל ליקח בת בנים, אבל לר' יהושע שאע"פ שיש לו בנים יכול למכור בשביל בת בנים ה"ה יכול למכור כדי שלא יעמוד באיסור.

וצ"ב הסברא בזה דמה שיכות בין החיוב לישא בת בנים דהתם הוא קיום מצוה של בערב אל תנח ידך ואע"פ שהוא מדרבנן מ"מ כעין מצוה דאורייתא, אבל הכא הרי כאן זה ענין אחר, וע"י בחלקת מחוקק סק"י ובבית שמואל מש"כ בזה.

ב. גמ' ב"ש אומרים ב' זכרים דילפינן ממשה, וב"ה אומרים זכר ונקבה דילפינן מבריאתו של עולם, נחלקו הראשונים האם לב"ה בעינן דוקא זכר ונקבה או"ד דאף ב' זכרים נמי, תוס' להלן סב ע"ב וכ"כ הרשב"א דלבי"ה דוקא בזכר ונקבה ולא בב' זכרים, וכן להיפך לבי"ש, אבל בתוס' חד מקמאי ובחי' ר' אברהם מן ההר חולקים וכבתו שלבי"ה כ"ש ב' זכרים, ויבואר עוד בע"ב במחלוקת אב"י ורבא שם.

דף סב.

א. גמ' פירש מן האשה מאי דרש אמר ומה ישראל וכו'. משמע בתוס' דהא דפירש מן האשה, היינו שלא חזר אליה לאחר מתן תורה, כמו שחזרו כל ישראל לנשותיהם, דבשעה שאמר הקב"ה לכל ישראל שובו לכם לאהליכם, אמר למשה ועתה פה עמוד עמדי, **אמנם** צריך להבין הרי במצרים היה משה ג"כ מדבר תדיר עם השכינה, [כשהיה עשרת המכות], ומשמע דפירש רק מכה הק"ו וזה שידך רק ממתן תורה, אולם האמת היא דצפורה לא היתה במצרים יחד עם משה רבנו, כמו שכתבו בפסוק בפרשת יתרו [יח ה] ויבוא יתרו אל משה ובניו ואשתו אל משה, ועי"ש ברש"י בפסוק ב' על המקרא אחר שילוחה שכתב דמשה לקח את אשתו למצרים ובדרך פגש אותם אהרן ואמר לו שתחזור למדין, וע"י ברמב"ן פרשת שמות פרק ד' פסוק כ.

ב. תוס' ד"ה מדעתיה הוא דעבד. אין זה ק"ו גמור דאטו מפני שצוה פעם אחת וכו', ע"י בקו"ש ח"ב בקו' דברי סופרים [ס"א אות טז] מש"כ לבאר דאע"פ שהקב"ה הסכים עמו וכן היה רצון השי"ת מ"מ כיון שלא ציווה בהדיא ע"ז אין לזה דין דאורייתא, ובהא ביאה דבכל דיני דרבנן אע"פ שרצון התורה הוא כמו שאמרו רבנן, אבל כיון שלא כתבו בהדיא בתורה הך איסור לכן יש לו דין דרבנן ומהתורה הוא מותר.

ג. בעיקר דעת בית שמאי דמצות פו"ר הוא ב' זכרים דילפינן ממשה, הקשה בקדמה לשב שמעתא [אות ט] לדעת ר"ל דאמר דהיו לו בנים ונתגייר דלא קיים פו"ר בבנים שהיה לו כשהיה עכו"ם, א"כ קשה דנמצא דמשה לא קיים פו"ר דבמה שנולדו לו בניו קודם מתן תורה לא קיים בזה פו"ר, דהיה לבניי דין של גרים במתן תורה וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וכתב לישב ע"פ מש"כ בגור אריה פרשת ויגש דאע"פ שהוצרכו בניי מילה וטבילה והיה להם דין של גרים, מ"מ לא היה בהם הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד, דכל הדין שגר שנתגייר כקטן שנולד הוא רק באופן שנתגייר מדעתו אבל אם נתגייר בע"כ לא, וכיון שבשעת מתן תורה הוכרחו להתגייר לא אמרינן בזה כקטן שנולד, עי"ש מש"כ לבאר עפ"י.

ד. גמ' וכתוב כי שת לי אלוקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין. הקשו במהרש"ל ומהרש"א דמה הראיה מכאן שצריך ב' זכרים וב' נקבות, הא אולי בב' בנים סגי ומה שאמרו כי שת לי היינו שנתן לו עוד בן ועתה אית ליה ב' בנים, עי"ש במש"כ.

ה. גמ' איתמר היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר ר' יוחנן אומר קיים פריה ורביה. הטורי אבן ר"ה כח ע"א [צוין בגליון השי"ס] הקשה איך מתקיים מצות פרו, דהא אדם שקיים מצוה כשהיה שוטה כגון שאכל מצה ואח"כ נתפסק צריך לקיים המצוה, דבשעה שקיים המצוה היה פטור מכל המצות, וא"כ ה"נ בשעה שקיים את המצוה היה עכו"ם.

המנחת חינוך מצוה א' [אות יד] כתב לישב דשאני מצות פרו ורבו מכל המצות, שבכל המצות עצם מעשה המצוה זהו הקיום המצוה, כגון באכילת מצה קיום המצוה היא ע"י מעשה האכילה, אבל פרו ורבו קיום המצוה אינו מעשה הביאה, אלא קיום המצוה הוא מה שיש לו בנים, והביאה אינה עיקר המצוה אלא הוה הכשר המצוה, ולכן אע"פ שהכשר מצוה נעשה כשהיה פטור מן המצות, מ"מ כיון שעצם המצוה הוא מה שיש לו בנים שמתחילים אחריו, לכן לאחר שמתגייר שחל עליו מצות פרו ורבו הבנים מתחילים אחריו והרי קיים את המצוה, [ובדומה לזה מצינו לענין מצות צדקה דמבואר שאם נפל לו סלע מהכיס ומצאו עני שקיים מצות צדקה, משום דעיקר מצות צדקה אינה נתינת המעות ליד העני, אלא שיבוא ליד העני המעות].

ובזה ביאר המנ"ח [שם אות ח] אמאי כשהוליד ממזר כתבו הראשונים שמקיים המצוה, ולא אמרינן דהוה מצוה הבאה בעבירה, וביאר כיון שעיקר המצוה הוא לידת הבנים ל"ש לומר בזה מצוה הבאה בעבירה, דרק היכא שבשעת קיום המצוה הוא עובר את העבירה איכא דין דמצוה הבאה בעבירה, אבל הכא בשעת לידת הבנים ליכא עבירה כלל, ושעת הבעילה אינו זמן הקיום המצוה, ולכן כתב במנ"ח [אות כט] דאע"פ שבכל המצות הדין הוא שמצות צריכות כוונה, במצות פרו ורבו ל"ש נדון כזה כלל, משום דרק במצות שעצם המצוה היא ע"י עשיית המעשה כק"ש ותקיעת שופר נטילת לולב, אבל כאן שהמצוה היא התוצאה שיהא לו בנים, ומעשה המצוה אינו רק כהכשר ל"ש בזה כונה, וע"י בפרי יצחק סוף סי' מב שכ"כ כדברי המנ"ח, [וע"י בקו"ש כתובות רמט שכ"כ גם לענין מצות יבום הובא לעיל בריש פרקין].

אולם האחרונים הקשו על דברי המנ"ח, בהר צבי [אבהע"ז סי' א] תמה במה שכתב שאין דין מצות צריכות כונה בפו"ר, דברמב"ם בספר המצות [מצוה ריב] כתב שצונו לפרות ולרבות ולכוון לקיים המין ומשמע דבעי כונה בזה, וכן מבואר בביאור הגר"א סי' א' סק"א שיש דין כונה לפו"ר, [אלא שכתב דא"צ כונת מצוה אלא כונה בשביל בנים], ועוד הקשו דבתוס' ב"ב יג ע"א שכתבו דבעשה דפרו ורבו מקיים בגמר ביאה, וכבר העיר המנ"ח [אות יד] שבתוס' מבואר דלא כמש"כ, [ועי' קו' דברי סופרים אות כה], ועוד העירו דלידת הבנים אינו דבר שתלוי ביד האדם ואין אפשר לומר דזהו המצוה שהתורה צויתה, **ולכן** כתב דלא כהמנ"ח אלא עיקר המצוה הוא לעשות מעשה שיבוא לידי פרו ורבו ובזה מתקיים מצות בוראו, ועצם המצוה היא הביאה עצמה וכמו שכתב תוס' דבגמר ביאה מתקיים המצוה אע"פ שאין כאן בנים, אלא דהיכא שיש לו ב' בנים או בן ובת נפטר מהמצוה של פרו ורבו.

וכן כתב באגרות משה [אבהע"ז ח"ב סי' יח] ודייק כן בלשון המשנה דאמר 'לא יבטל מפריה ורביה אלא א"כ יש לו בנים', ולא אמר התנא כמה בנים יהא לו ויפטר מפרו ורבו, וע"כ משום דעיקר המצוה היא הביאה בעצמה שזהו בידו, ולכן אומרת המשנה עד אימתי מחויב במצות פרו ורבו, דאם יש לו בנים נפטר ממצות פרו ורבו.

ולכן כתבו דזה ברור שיש הלכה של מצות צריכות כונה בפו"ר ככל המצות, וכן יש הלכה של מצוה הבאה בעבירה דלא קיים מצות פרו ורבו אם בא עליה באיסור, אלא התנא בא לומר אימתי נפטר מחויב של פרו ורבו, ובזה נחלקו ב"ש ובי"ה כמה בנים יהא לו ויפטר מן המצוה, שהתורה לא חייבה מצות פו"ר כשיש לו בנים, ולפי"ז כתבו שהגדר דאם יש לו בנים אינו שיעור של קיום המצוה, [ככל המצות שמצינו שיעורים בקיום המצוה], אלא שזהו פטור מהמצוה וע"כ י"ל שאין חילוק באיזה אופן יש לו הבנים, דאף היכא שיש לו בנים בעבירה, אע"פ שאת המצוה של פו"ר לא קיים משום מצוה הבאה בעבירה, מ"מ כיון שיש לו עכשיו בנים ממילא כבר הוא פטור מהמצוה, ובזה א"ש בעכו"ם שנתגייר אע"פ שלא קיים המצוה של פו"ר כיון שלא היה מחויב, מ"מ כיון שעכשיו כשנתחייב במצוה יש לו עכשיו בנים ע"כ הוא נפטר מהמצוה, [אולם קצת קשה לדבריהם מלשון הגמ' דאמר ר' יוחנן קיים פריה ורביה, ומשמע שקיים את המצוה בפועל, ולמבואר לא נתקיים כאן עצם המצוה אלא דיש כאן פטור מהמצוה] בעיקר הקושיא מתוס' ב"ב י"ג ע"א עי' בקובץ הערות [סי' סט כז] כתב דפו"ר חלוק "מעשה המצוה" "מקיום המצוה", דאע"פ דהקיום הוא בלידה, מ"מ מעשה המצוה של האיש הוא בביאה, דזה מה שמוטל עליו לעשות והלידה הוא דבר שבא ממילא בידי שמים, ומ"מ יש דין דחייה במעשה הביאה משום שמצינו שאיכא אופנים דההכשר מצוה היא חשיב כקיום גוף המצוה, דיש ב' אופנים של הכשר מצוה דיש הכשר מצוה שאפשר למצוה בלא אותו הכשר דכה"ג לא הוה כקיום המצוה, אבל בהכשר דא"א לקיים המצוה בלא ההכשר חשיב כקיום המצוה ויש בו דין של עשה דוחה ל"ת.

ו. **גמ' ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה דהא הוה ליה, ור"ל אמר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.** צ"ב סברת ר"י הא ע"כ גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, **והתוס'** [ד"ה ר' יוחנן אמר] כתבו מ"מ מסתברא לר' יוחנן הכא כיון שבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה נפטר נמי כשנתגייר, ובפשוטו משמע בלשון תוס' דסגי במה שבשעה שהיה עכו"ם היו הבנים מיוחסים אחריו כדי שיקיים עכשיו פרו ורבו, אולם צ"ב הטעם בזה הרי באותה שעה לא היה מחויב ומה מהני מה שבאותה שעה היה מיוחס אחריו, ואפשר לפרש כונתם שלענין זה דזרעו מיוחס אחריו לא אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דהא דאמרינן בעלמא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אין הכוונה שהוא כבריאה חדשה, אלא דבישראל נאמר תורת קורבה ושאריות, ובבן נח לא נאמר שאריות וקורבה, ולכן כשנתגייר הקרובים שהיו לו כשהיה בן נח אינם קרובים לגביו, אמנם כ"ז לענין קורבה דערייות, אבל לגבי פו"ר דמבואר בגמ' דרק בבנו שיש לו יחס מתקיים בו מצות פו"ר, אי"צ שהבן יהא קרוב אליו בדיני קרובה דערייות דישאל, ולכן כיון שבהיותו עכו"ם היה יחס של האב לבן היחס הזה נשאר אף עכשיו כשנתגייר, וכל הדין שכקטן שנולד דמי הוא רק בדינים המיוחדים שיש לישראל ולא בבן נח, ולכן רק לענין קורבה ושאריות שאין בבן נח הוא כקטן שנולד, אבל לענין יחס כיון שג"כ בעכו"ם יש מושג של יחס לא אמרינן בזה כקטן שנולד דמי, וזהו ביאור תוס' שכתבו "שבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו", ואין כונתם שבהיותו עכו"ם קיים פו"ר לכן אף עכשיו מקיים, [דהא כתבו תוס' אח"ז שאין לעכו"ם מצוה דפו"ר], אלא כונתם דכיון דכשהיה עכו"ם היה לבן דין יחס של בן לאביו, לכן אף עכשיו נשאר אותו יחס וחשיב בנו, דלענין זה לא נאמר כקטן שנולד, דאף בישראל מה שהוא חשיב בנו לענין פו"ר הוא מאותו גדר של יחס.

עיקר ביאור זה כתב בספר משאת המלך יבמות דף כב ע"א, והוסיף שם דהרי עיקר מצות פו"ר נאמר לבן נח אלא דכל מצוה שלא חזרה ונשנית בסיני לישראל אמרה, וא"כ כשנאמרה לבן נח לא נאמר שצריך יחס של קורבה של עריות כמו בישראל, וא"כ אף לאחר שחזרה ונשנית רק לישראל לא נתחדש שצריך קרבה של עריות אלא סגי בקורבה של יחס שיש בבן נח שזרעו מיוחס אחריו.

ונראה לבאר לפי ב' הדרכים שכתבנו לעיל לפי מש"כ המנ"ח שעיקר המצוה הוא התוצאה שיהא לו בנים, לכן כיון שיש לו בנים עכשיו ומיוחסין אחיו מתקיים המצוה, ולדרך הב' ג"כ א"ש דכיון שיש לו בנים שהם מיוחסים אחריו אע"פ שלא קיים מצות יבום מ"מ הרי יש לו בנים ונפטר מחיובו וכמש"כ, וסברת ר"ל נראה דאף לענין זה אמרינן כקטן שנולד דמי ולא נחשב דעכשיו הוא מיוחס אחריו, [וצ"ב לפי"ז א"כ מה מקשה ר"י לר"ל מהך קרא דבעת ההיא, הא אף ר"ל מודה שיש לעכו"ם יחס בשעה שהוא עכו"ם, אלא דס"ל דכקטן שנולד].

ז. **הרמב"ם** [פס"י מאישות ה"ו] כתב דהנדון בהיו לו בנים ונתגייר הוא רק אם נתגיירו בניו עמו, ובפשוטו נראה שכונת הרמב"ם שכל הקיום של המצוה של פו"ר הוא רק כשיש לו בנים ישראל אבל אם הוא עכו"ם לא קיים פו"ר, ועי' בערוך לנר, אולם מדברי הגר"א מבואר דרך חדשה ברמב"ם, עיי"ש היטב בדבריו שנראה דבאופן שרק האב נתגייר אף ר"ל מודה לר"י דקיים המצוה, וכל המחלוקת הוא רק כשנתגיירו גם הבנים וצ"ב הסברא בזה.

הערות וציונים

פרק הבא על יבמות

דף סב.

א. גמ' אמר רב הכל מודים בעבד שאין לו חייס דכתיב שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור. בתוס' מבואר דאין לעבד מצות פרו ורבו כלל, ובתוס' משמע דאף בשבת אינו מחויב, מיהו בתוס' בגיטין מא ע"ב נחלקו ב' תי' תוס' שם האם עבד מחויב בשבת. **והנה** תוס' בחגיגה ב ע"ב [ד"ה לא תהו] כתבו דעבד מחויב גם בפרו ורבו, משום דפ"ר אכולהו בני נח כתיב, [ובמהרש"א שם הקשה דהא מבואר בסנהדרין נט: דכיון דלא נשנית בסיני לישראל נאמר ולא לבני נח, ועי' במל"מ בפ"י ממלכים ה"ז ובטו"א שם ובמאירי כאן כתב שמשמע ברש"י דיש לבן נח מצוה של פרו ורבו, ומשמע קצת מדבריו דיש מחלוקת הסוגיות בזה], אולם תמה הטורי אבן ובאב"מ [סי' א' סק"ב] איך שייך לומר דעבד חייב בפ"ר הא אין לו חייס כדמבואר בסוגיא כאן, ואיך יכול להיות שהוא מצוה ולא יוכל לקיים את חיובו.

המנ"ח שם [אות י"ט] כתב לומר דאע"פ שמבואר בגמ' דבעינן יחוס כדי שיתקיים מצות פו"ר מ"מ זה ברור שאם יש קורבה של אב לבנו מתקיים בזה ג"כ מצות פו"ר, והוכיח כן דלקמן סה ע"ב סבר ר' יוחנן בן ברוקה שאף נשים חייבות במצות פו"ר, והרי לענין יחס אין הבנים מתיחסים אחר האם אלא אחר האיש כמבואר בקידושין, אלא מוכח דכיון שיש קרובה של אם לבנה לענין ירושה ועריות לכן מתקיים בזה מצות פו"ר, אלא שהתורה חידשה ג"כ שע"י יחס מתקיים מצות פו"ר, ובזה ביאר דאע"פ שבעבד אין לו יחס מ"מ כ"ז שהוא עבד יש קורבה בין האב לבן, ולכן באותה שעה מתקיים פו"ר משום שבנו קרוב אליו, וכונת הגמ' כאן הכל מודים בעבד שאין לו יחס, כמש"כ תוס' דלאחר שחרור דאמרינן ביה כקטן שנולד דמי ולענין קורבה כבר אינו קרוב לבנו לכן לא יכול לקיים מצות פו"ר במה שהיו לו בנים קודם לכן, ולכן כתב המנ"ח [אות כד] שמצרי ראשון הבא על מיצרית שניה הדין הוא שהולד ישראל לרואי לבוא בקהל דחשיב מצרי שלישי דמתיחס אחרי אמו, דהאב קיים מצות פרו ורבו ואע"פ שראינו מתחייב אחריו מ"מ כיון שלגבי קרובה נחשב בנו לעריות וירושא ודאי שקיים בזה מצות פרו ורבו.

ב. גמ' מיתבי ולצביה חמשה עשר בנים ועשרים עבדים. באות הקודם הובא דעת תוס' בחגיגה ב ע"ב שעבד מחויב בפו"ר, ואע"פ שמבואר כאן דאין לעבד יחס, ביאר במנ"ח דיכול לקיימו כ"ז שהוא עבד וכל מה דמבואר בגמ' שאין לו חייס הוא לענין זה שלא מקיים המצוה כשנשתחרר, אבל כשהוא עבד אע"פ שבנו לא מיוחס אחריו מ"מ בנו קרוב אליו, **אולם** קשה לפי"ז דא"כ יש לפרש הך קרא דצביה חמשה עשה בנים, היינו כ"ז שלא נשתחרר דאז חשובים כבניו, ומתקיים הזה מצות פו"ר.

ג. גמ' איתמר היו לו בנים ומתו. מכאן הוכיח המנחת חינוך שהמצוה של פו"ר הוא מצוה שמתמשכת כל הזמן ולכן אף אם מתו הבנים חייב שיהא לו עוד בנים ובמה שהיו לו בנים עד עכשיו לא נפטר מהחיוב.

דף סב:

א. גמ' סבר אביי למימר ברא לברא וברתא לברתא וכ"ש ברא לברתא. בתוס' נראה דקאי על מה דאמר אביי שאם מת הבן ויש לו בן והבת מתה ויש לה בת דקיים פו"ר, דה"ה נמי אם יש לו ב' זכרים דהיינו בן מהבן ובן מהבת, וכתבו תוס' שאע"פ שלפי ב"ה בעינן דוקא בן ובת ולא ב' זכרים מ"מ כיון שבאו מכח מי שפטר אותו מפו"ר, ומבואר דקיום המצוה של פרו ורבו אינם בבני בנים אלא שקיום המצוה הוא בבנו ובתו, אלא דחשיב שהבני בנים מקימים את הבנים ונשאר קיום המצוה, [ועי' בחידושי ר' אברהם מן ההר שחולק על תוס' שכתב דממה שאמר אביי שאף ברא לברתא מוכח שלב"ה קיום המצוה הוא אף בב' בנים ודלא כתוס', ונראה מדבריו שחולק על עיקר היסוד של תוס' וס"ל שקיום המצוה של פרו ורבו כשיש בני בנים הוא ע"י הבני בנים בעצמם ולא משום שהם המשך לבנים עצמם, ועי' בהמשך שמדבריו נראה כהרמב"ם].

וכן מבואר ברשב"א ובריטב"א לעיל סא ע"ב שכתבו דלכ"ה לא קיים המצוה בב' זכרים, וביארו דע"כ הכא מה דמהני ב' זכרים לאביי הוא מדין השלמה דמתקיים המצוה ע"י הבן והבת שהיו, שהרי הגמ' אומר דלאביי ברתא לברא לא, והיינו שלבן היה בת לא קיים המצוה, ורבה חולק דכיון דלשבת יצא בעינן הא איכא קיים המצוה, והיינו שלפי רבא אף בכה"ג שיש לבן בת ולבן יש בת קיים המצוה, ואם הכונה בסוגיא דקיום המצוה הוא בבני בנים עצמם נמצא שמקיים המצוה ע"י ב' נקבות וליכא מד"א דסובר כן, אלא ע"כ כתבו הראשונים דאף לרבה המצוה מתקיימת במה שהיו לו בן ובת קודם לכן, אלא שאמר רבא דכיון שתכלית המצוה הוא לשבת יצרה לכן מתקיים המצוה במה שיש המשך ע"י ב' בנות.

אולם הרמב"ם פט"ו מאישות ה"ה כתב דקיום המצוה בבני בנים הוא דוקא כשיש בן ובת אלא שאין נפק"מ אם הבן בא מהבן או מבת וה"ה אם הבת באה מהבן או מהבת, ובביאור הגר"א כתב שהרמב"ם לא גרס בגמ' וכ"ש ברא לברתא, אלא שלפי הרמב"ם המחלוקת בין אביי הוא בדבר אחד, שלאביי דוקא בן לבן ובת לבת ורבה חולק דאף בת לבן ובת לבת, והיה נראה שלפי הרמב"ם בגדר במצוה הוא בבני בנים בעצמם ולכן בין לאביי ובין לרבה צריך בן ובת אלא המחלוקת הוא האם אפשר שיהא הבן מהבת והבת מהבן, אולם בחידושי ר' אברהם מן ההר כתב כהרמב"ם בדעת רבא אבל בדעת אביי גרס כגירסא דילן דאביי מהני בב' זכרים ג"כ, אבל באופן שלבן יהא בת ולבת בן לא מהני, ורבה חולק על אביי בתרתי דלא מהני ב' זכרים ולא בעינן דוקא בן לבן ובת לבת אלא אף להיפך, והסברא כיון שקיום המצוה הוא ע"י הבני בנים לכן במה שיש לו נכדים בן ובת קיים המצוה, ונמצא שהראשונים נחלקו בגדר קיום המצוה בבני בנים לדעת תוס' והרשב"א והריטב"א קיום המצוה הוא ע"י הבן בעצמו אלא דחשיב מקיים את אביו אבל לרמב"ם ור' אברהם מן ההר המצוה מתקיימת בבני בנים בעצמם.

ויש לעיין שהרי בגמ' מבואר שכונ"ע מודו דתרתי מחדא לא אמרינן והיינו שאם נלדו בן ובת מהבן או ומת לא קיים פו"ר ולפי הסברא ברמב"ם שע"י הבני בנים מקיים הזקן פו"ר מדוע כה"ג לא קיים הרי יש לו בן ובת, ומבואר שאף להרמב"ם עיקר המצוה מתקיים ע"י הבן ובת אלא דס"ל שהמשך לקיום המצוה תהא רק באופן שיהא המשך של בן ובת וחלק על תוס' דסגי במה שיש שבת כל דהו לקיים את הבן ובהת שהיה קודם לכן וע"י.

ב. גמ' מתני' דלא כר' יהושע. כתבו הראשונים דר' יהושע ס"ל דיש מצוה לישא אשה בת בנים אע"פ שיש לו בנים ולכן מוכר ס"ת גם בשביל זה, ואע"פ שהוא רק מדברנן מ"מ הוה כפר"ו, **אולם** הרא"ש דיש גירסא לימא מתני' כר' יהושע, והיינו דאף לר"י אין יכול

למכור ס"ת כדי לישא בת בנים, אלא שאם הוא מוצא בת בנים יש מצוה לישא אע"פ שכבר קיים פר"ו, וע"י בבעה"מ שתמה על הרי"ף שהביא דינא דמתני' ודברי ר"י, והרמב"ן במלחמות ישב דעת הרי"ף עי"ש בכ"ד, וע"י בשו"ע שהובא ב' דעות בזה האם יכול למכור ס"ת לישא בת בנים ועי"ש בנו"כ.

ג. **גמ' שרוי בלא שמחה דכתיב ושמחת אתה ואשתך וביתך.** הקשה מהרש"א בח"א דהא שמה צריך לשמוח משום אכילת מעשר שני בירושלים, וכתב דמכיון שאשה פטורה ממצות ראייה א"כ משום מצות מע"ש לא היה מעלה אדם את אשתו לירושלים, וע"כ שכונת התורה לשמוח עם אשתו דבלא זה שרוי בלא שמחה, וע"י ערוך לנר.

ד. **גמ' ואמר ריב"ל חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך שנאמר וכו' אמר ר"י לא נצרכה אלא סמוך לווסתה וכמה עונה.** נחלקו רש"י ותוס' כאן, דעת רש"י דמייירי באשתו טהורה וחייב לפקוד אותה בתשמיש, והחידוש הוא דאע"פ שיש איסור לבוא על אשתו בתוך העונה שרגילה לראות בו ביוצא לדרך התירו, וכתב הר"ן בשבועות יט ע"ב דמוכח מכאן דווסתות דרבנן, דאם היה איסור דאורייתא לפרוש מאשתו סמוך לווסת לא היו מתירים לו ביוצא לדרך, אבל תוס' תמהו דאף אם ווסתות דרבנן מדוע התירו חכמים איסור זה הרי הוא יוצא לדבר הרשות, וכונתם דכיון שאינו מוכרח לצאת לדרך מה ההיתר לעבור איסור, ולכן כתבו תוס' דמייירי באשתו נדה ויפקוד אותה בשאר דברים וידבר על ליבה, [וע"י בחכ"א כלל קח ז].

ובביאור דעת רש"י והראשונים שהתירו לבוא עליה סמוך לווסתה, כתב בחכמת אדם כלל קח בבית אדם אות ב' דא"א לומר דהטעם הוא משום דהאשה משתוקקת לבעלה, ולכן צריך לפקוד אותה דחשיב כשעת עונתה, דזה אינו דא"כ הטילים שעונתם בכל יום, אטו לא יהא להם חיוב פרישה סמוך לווסת דלעולם הוא משועבד בעונתם, ולכן כתב בשם הלבוש דרק ביוצא לדרך התירו משום דחיישינן שמה כיון שהיא משתוקקת לבעלה והוא אינו בעיר תזונה תחתיו דאין אימת בעלה עליה, ולכן התירו סמוך דווסתות אינו רק מדרבנן.

וביאר הבינת אדם השו"ט של הגמ' כך, דמעיקרא ס"ד דהא דאמר ריב"ל דחייב לפקוד את אשתו כשהוא יוצא לדרך הוא משום שהאשה משתוקקת לבעלה, ומקשה הגמ' דהא מהכא נפקא מהתם נפקא דכתיב ואל אישך תשוקתך מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה כשהוא יוצא לדרך, וביאר בבית אדם דכונת הגמ' להקשות, דאין צריך פסוק מיוחד שחייב לפקוד אותה כשהוא יוצא לדרך, דהרי כיון שהיא משתוקקת לבעלה א"כ מחויב לפקוד אותה מחמת שהיא משתוקקת, דבפסחים עב. ילפינן מקרא שחייב אדפ לפקוד את אשתו בשעה שהיא משתוקקת על בעלה, אפילו אם הוא שלא בשעת עונתה, וע"י אמר ר' יוסף דמייירי בסמוך לווסת וזה לא מדין שהיא משתוקקת דבסמוך לווסת אין לבעל חיוב אע"פ שהיא משתוקקת, ועוד סברא כתב בבית אדם לחלק בין יוצא לדרך לשאר עונה, דבכל עונה הטעם שאין לבעל חיוב סמוך לווסת אע"פ שהיא משתוקקת, משום דכמו שהבעל מוזהר שלא לבוא על אשתו סמוך לווסת, ה"נ אשה ג"כ מוזהרת ג"כ על זה, ולכן אין לבעל שיעבוד של עונה בזמן הזה, אבל היכא שהוא יוצא לדרך, שהוא מחויב לקיים שיעבדו, דמחמת שהוא רוצה לצאת היא משתוקקת, לכן בכה"ג חשיב שהוא מונע ממנה את שיעבדו ולכן התירו לו חכמים לקיים שיעבדו, משא"כ בכל זמן עונה סמוך לווסת אינו משועבד, [עיי"ש מש"כ לדון לפי"ז בליל טבילה הסמוך לווסתה דל"ש טעמים הנל אין להתיר, ועי"ע באגרות משה אבהע"ז ח"ג סי' כח שכתב ביאור חדש בכל הענין].

ה. **גמ' והמשיאן סמוך לפרקן.** תוס' כתבו דקאי נמי אבניו, והכונה סמוך לפרקן היינו אפילו בעודם קטנים, וכתבו תוס' שאע"פ שלא תקנו נשואין לבנו קטן מ"מ תקנו לו נשואין לענין זה שלא יהא בעילתו בעילת זנות, וכונתם שלא תיקנו שיהא לזה דין של נשואין שיהא צריך גט, אבל מ"מ תיקנו דאהני הנשואין שלא יהא נחשב בעילת זנות, וזה הכונה בגמ' כאן דחשיב מצוה כדי שלא יהא בעילת זנות, וע"י תוס' להלן צו ע"ב.

אולם הרמב"ם [פכ"א מאיסורי ביאה הכ"ה] כתב מצות חכמים להשיא אדם בנו ובנותיו סמוך לפרקן שאם ינחן יבאו לידי זנות או הרהור, ועי"ז נאמר ופקדת וכו', ואסור להשיא אשה לקטן שזה כמו זנות היא, וכתב בבית יוסף [סי' א'] דס"ל לרמב"ם דכל נשואי קטן יש בו משום בעילת זנות, ולא תיקנו לו רבנן נשואין כלל, וכונת הגמ' שיש חיוב להשיא סמוך לפרקן היינו רק מגיל יג שנה, וע"י בדרכי משה ובב"ח שחלקו על הב"י בכ"ז, ובקרבן אורה הבין שכונת הרמב"ם שכל החיוב לישא הוא רק מבן י"ח כמש"כ בהלכ' אישות ואין חיוב קודם לכן, [וכתב בק"א דע"כ לדעת הרמב"ם יש איסור בנשואי קטן, דהרי שיטת הרמב"ם דפנוי הבא על הפנויה איכא איסור עשה כמש"כ בריש הלכ' אישות, וא"כ א"א לומר שרבנן תיקנו לו נשואין].

והנה עיקר עיקר הזמן של נשואין מבואר במשנה באבות [פ"ה משנה כא] דבן י"ח לחופה, וברמב"ם פט"ו מאישות כתב מבן שש עשרה או שבע עשרה, ועי"ש במגיד משנה, וכתב הטור סי' א' אבל המקדים לישא כשהוא בן י"ג מצוה מן המבחר, והנה הא דבמצות פר"ו איכא שיעורים אחרים שאין בכל המצות שמיד שהעיר לכלל מצות בן י"ג חייב בכל המצות, כתב בקרבן אורה כיון שעיקר המצוה היא כדי לישא את העולם לכן המצוה היא רק בהיותו לאיש בישוב העולם, עוד ראיתי לבאר אמאי במצות פו"ר מצינו שיעורים אחרים שאין בכל המצות, שאין לו חיוב לבעול בכל שעה כמו בכל מצוה שמחויב לעשות כמה שיוכל, אלא החיוב הוא לפי שיעור של עונה, והטעם משום דעיקר המצוה הוא לישב העולם ולכן איכא צורה באיזה אופן תתקיים ישוב העולם.

וכתב הרמב"ם פט"ו מאישות שאם הוא רוצה ללמוד קודם שישא אשה מותר משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, וצ"ב הרי בת"ת אין פטור של עוסק במצוה במצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, וע"י בקובץ הערות בהוספה בסוף הספר שכתב לבאר כל הענין דאין כאן בטול המצוה של פר"ו אלא שהוא דוחה את המצוה לזמן מאוחר יותר ובכה"ג אין ההלכה שמבטל ת"ת בשביל פר"ו, עיי"ש בכ"ד, ובבית שמואל סי' א' ס"ק כ"ג כתב דקבלו חז"ל שישא מבן י"ח כדי שילמדו קודם נשואין, [ולקמן יתבאר האם יש בזה פטור של עוסק במצוה במה שלומד קודם נשואין].

הערות וציונים

פרק הבא על יבמותו

דף סג:

א. גמ' אמר להן בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה אפסר לעולם שיתקיים על ידי אחרים. הרמב"ם פט"ו מאישות ה"ג פסק להלכה את דברי בן עזאי, וז"ל מי שחשקה נפשו בתורה תמיד, ושגה בו בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון, וכן פסקו טור ושו"ע אבה"ע סי' א', והמגיד משנה כתב דקבלו חכמים את דבריו שאמר מה אעשה, אולם הריטב"א כתב כתבו תוס' שאין בדורות הללו מי שיכול להיות כבן עזאי לענין זה, ואסור לאדם לשתות שום דבר שיעקריהו כדי לעסוק בתורה.

בעיקר ההיתר דבן עזאי הקשה הקובץ הערות [בהוספה בסוף הספר] איזה היתר הוא מה שחשקה נפשו בתורה, הרי הכלל תמיד שעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל בעוסק בת"ת מבואר במועד קטן דף ט ע"א שאין פטור של עוסק במצוה היכא שהמצוה היא מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, [וטעמא דמצוה שא"א לעשות ע"י אחרים לא דוחה ת"ת, מבואר בירושלמי פ"ק דשבת שמפסיקין ת"ת לעשות סוכה ולולב וכל המצות, וכל הלמד שלא על מנת לעשות נח לו שלא נברא, ובפשוטו הכונה בזה משום דכל הלימוד הוא ע"מ לעשות, וכן מבואר בתורת כהנים פר' בחוקתי אם בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם, הלמד על מנת לעשות לא הלמד שלא על מנת לעשות, ועי"ש בקובה"ע שכתב טעם אחר בזה דאין בת"ת פטור של עוסק במצוה במצוה שא"א לעשות ע"י אחרים], וא"א לומר דפ"ר חשיב מצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים וזהו מה שאמר להם בן עזאי אפסר שיתקיים ע"י אחרים, דפשיטא דהוא חובה כמו כל מצוה של אכילת מצוה ונטילת לולב, אלא כתב בשו"ע הגר"י [בקו"א הלכ' ת"ת סי' ג'] שכונתו היה דהענין הגדול שאמר בן עזאי לחכמים בענין פו"ר מתקיים ע"י אחרים.

וכתב בקובה"ע לבאר דבאמת אין הכונה שכן עזאי היה פטור ממצות פו"ר, אלא שהוא היה נחשב כאנוס בביטולה וכמשי"כ הרמב"ם שאין בידו עון, והיינו דבן עזאי היה דבוק בתורה כ"כ שלא היה יכול להסיח דעתו לדבר אחר, [ויש להוסיף דמבואר בתוס' דבן עזאי נשא אשה אלא שגרשה מיד, והיינו שהוא כנראה היה סבור שיוכל לישא אשה וראה שלא יוכל וע"כ הוא חשיב אנוס], וע"ע בערוך השולחן [סי' א' סעי' יד] שכתב ואפשר היתה סכנת נפשות אם היה פורש מהתורה, [והנה בן עזאי אמר להם אפסר לעולם שיתקיים על ידי אחרים, וצ"ב מה נתכון לומר בזה, ואפשר דאף אם היה פיקוח נפש עבורו אם העולם לא היה יכול להתקיים ע"י אחרים, היה מחויב למסור נפשו כדי שיהא המשך לקיום העולם ורק משום שיוכל להתקיים ע"י אחרים פטור משום פיקוח נפש].

אולם השו"ע הגר"י [הלכ' ת"ת פ"ג] כתב יסוד חדש בזה, דבאמת הפטור של בן עזאי הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאר שם שיש בלימוד התורה ב' ענינים האחד עסק ולימוד התורה תמיד, והשני מצות ידיעת התורה בכל פירושה ודקדוקה, וכתב שכל הכלל שאין פטור של עוסק במצוה בת"ת אף במצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, הוא רק במצות 'עסק התורה ולימוד התורה תמיד', דבזה אמרין שצריך להפסיק דיכול לחזור אח"כ לתלמודו, אבל בענין של מצות ידיעת התורה בכל פירושה ודקדוקה אין את ההלכה שחייב להפסיק בשביל מצוה ואף דא"א לעשותו ע"י אחרים, ובקו' אחרון שם הוסיף לבאר דמכיון שהיכא דרחיים על צוארו יש כאן ביטול תמידי של ת"ת, דע"י זה שהוא נושא אשה לא יוכל לידע כל פרטי ודקדוקי וטעמי המצות, והרי יש לכל אדם חיוב גמור לידע כל פרטי וטעמי כל התרי"ג מצות ע"כ אין בזה פטור של עוסק במצוה, אלא שאדם שאין בכוחו ללמוד ולדעת כל פרטי התורה קודם שישא אשה מותר לו לישא אשה, ואח"כ ימשיך ללמוד כל פרטי התורה, ואין בזה משום ביטול תורה כמשי"כ ואספת את דגנך וכו', דמותר לו לאדם להתעסק בצרכי עצמו ואין בזה משום ביטול תורה, אבל אם אדם רוצה ללמוד באופן זה לידע כל טעמי ודקדוקי המצות, ומפחד שאם ישא אשה לא יוכל לידע כל המצות והפרטים ואף אם ידע הוא מפחד שמא ישכח אינו מחויב להפסיק בלימוד התורה, ויש בזה פטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה וזהו שיטת בן עזאי, וכתב דכו"ע סברו כבן עזאי אלא דחכמים ס"ל שאין אדם יכול לעמוד כל חייו באופן כזה, וכתב דלשאר מצות אף בן עזאי היה פוסק מלמודו כיון דשאר המצות לא היו מפסיקים אותו שלא יוכל לחזור ללמודו מהר משא"כ בנשואי אשה, וצריך להבין הא דקאמר אפשר שיתקיים העולם ע"י אחרים שהרי לסברא זו מעיקר הדין הוא פטור, ואולי דאם היה אפשר לעולם להתקיים ע"י אחרים היה הכרח שלא זה צורת לימוד של ת"ת דאלי"כ אמאי יש ציווי של פו"ר, וע"כ שכאן אפשר שיתקיים העולם ע"י אחרים, עי"ש שהאר"ך בכ"ז.

אמנם החזון יחזקאל [פ"ח ה"ה] כתב לבאר באופ"א ודייק מדברי הגר"א בפירושו על מסכת פאה שכל הדין שלא נאמר עוסק במצוה בתלמוד תורה במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים הוא רק 'שרשאי' לבטל מהתורה אבל אין חיוב לבטל מהתורה אף בשביל מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, ולכן בן עזאי שחשקה נפשו בתורה לא ביטל מצות ת"ת אפילו שיתבטל מצות פו"ר, ויסוד הדבר ע"פ הירושלמי דסבר דרשב"י לא היה מפסיק אף לקר"ש.

דף סד:

א. **מתני' נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל**. פרש"י אלא או יגרשנה או ישא אחרת עמה, ביאור כונתו נראה דהגמ' בכתובות עז. הובא בתוס' נחלקו האם כופין אותו להוציא, והטעם שכופין משום מצות פרו ורבו וזה כונת רש"י או יגרשנה וממילא יקח אחרת דכ"ז שהוא אם אשתו לא יוכל ישא אחרת ונמצא שהיא מבטלת אותו מקיום המצוה, ולמד"א שאין כופין הטעם שלא הוה כשאר מצות שכופין משום שיכול לישא אשה נוספת על אשתו ויש לו עדיין אפשרות לקיים המצוה בלא כפיה ולכן אין דין כפיה בזה, ועי' ערוך לנר שכ"כ.

וכתב הריטב"א דאע"פ שהאשה אומרת שהיא מוכנה שיקח עוד אשה יכול הוא לומר שכל כמה שהיא אגידה ביה לא יבאו לו אחרת ורוצה לגרשה, מיהו אם שניהם מסכמים יכול לישא עוד אשה, וכתב עוד אע"פ שיש חרם דרי"ג שלא לישא אשה על אשתו בשביל מצות פו"ר לא תקן.

ב. **בעיקר** הנדון אם כופין הקשה האני נזר [אבה"ע"ז סי' א] דבגמ' בסנהדרין כב. מבואר דלגרש את אשתו חשיב הפסד גדול יותר מחומש מנכסיו דדוד התירו לו ליחד ולא התירו לו לגרש, וא"כ קשה מדוע צריך לגרש אשתו כדי לקיים מצות פו"ר, וכתב דכל הסברא שאין חיוב להוציא יותר מחומש הוא רק במצוה כזו שיוכל לקיים את המצוה בפעם אחרת, דאע"פ שאין לו כסף לקיים מצוה זו עכשיו כגון לולב בשנה אח"כ המצוה לא תבטל ממנו, אבל מצות פו"ר דאם לא יקח אשה אחת שמא לא יוכל לקימו כלל אפשר דחמיר טפי והיינו שכדי שלא יעקר המצוה לגמרי חייב להוציא יותר מחומש, וע"ע מנ"ח [מצוה רכג] שכתב חידוש לענין

מזוזה שחייב לבזבז יותר מחומש משום שאם אין מקיים המצוה יש בו ביטול תמידי מהמצוה, וא"כ י"ל לענין פרו ורוב יש בו ביטול תמידי שאינו מקיים המצוה.

ג. **מתני' ואם הפילה מונים לה מהראשון.** כתבו הראשונים דבירושלמי מבואר שה"ה אם היו לה בנים ומתו, לדעת ר' יוחנן שלא קיים פר"ו מונים י' שנים משעה שמתו, ואם היה לו בן אחר הביאו הראשונים ב' דעות בזה, האם צריך להוציאה או ליקח עוד אשה, וכתבו הריטב"א והנמוק"י שאם היו לו כמה בנים או כמה בנות אע"פ שלא קיים את המצוה לבי"ה רשאי ליבטל הימנה, וטעמא כתב הריטב"א דמאן לימא לן כי האשה אחרת תלד לו זכר או נקבה, וצ"ב כונתם דהא כל הדין שחייב להוציא אשתו לאחר י' שנים משום דשמא יוכל ליבנות מאשה אחרת, וה"נ כיון שלא קיים פו"ר אמאי לא יתחייב לגרשה כדי לקחת אשה אחרת, וצ"ע.

והנה הריטב"א כתב וז"ל ונראה הדברים שלא אמרו אלא שלא ילדה או שהיא מפלת נפלים וכדאיתא בגמ', אבל מפני שאינה יולדת אלא או כולם זכרים או כולם נקבות אין כופין אותו לומר שמא לא זכה ליבנות הימנה מצות פריה ורביה, דמאן לימא לן כי אשה אחרת תלד לו זכר ונקבה, ובאבני נזר [אבהע"ז סי' א'] דייק דכונת הריטב"א לומר שאם הוחזקה בנפלים ע"כ שהאשה היא הגורמת שאין לו בנים, ולכן חייב ליקח אחרת אבל באופן שיולדת רק זכרים או רק נקבות ואין סיבה לתלות אותו באשה יותר מהאיש ויתכן שהבעל הוא גורם ענין זה, לכן אינו מחויב ליקח עוד אשה, [ועיי' שדיק מדברי הנמוק"י שחולק על סברא זו וכתב שם נפק"מ לדינא בזה, עיי' עוד מש"כ לבאר סברת הראשונים שבבן אחד ג"כ אינו מחויב לישא אשה אחרת], עי' בהגהות על הריטב"א שהביא דיש שביארו דכשיש כמה בנים או כמה בנות יש כאן קיום של שבת, לכן אע"פ שלא קיים פו"ר אינו מחויב להוציא, אבל בבן אחד אינו מתקיים שבת, אלא שהעיר דבריטב"א חזינן שהוא מטעם אחר.

ד. **גמ' ללמד שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המנין.** פרש"י דדילמא משום עוון חו"ל הם עקורים, והרא"ש כתב דיש אמרו מכאן דאם דר בחו"ל ולא קיים פר"ו י' שנים, דאינו מחויב לגרשה כיון דעוון חו"ל גורם, וכתב הרא"ש דלא מסתבר להורות כן שיבטל ממצות פר"ו בסברא רעועה זו, דהא אנו רואים דגם בחו"ל אנשים פרים ורבים ואין זה סברא דאיתו אחד שלא זכה לבנות הוא משום איסור דירת חו"ל, ועוד כל אמוראים דס"ל שקלו וטרו בזה ולא מסתבר לומר דבשביל בני א"י דברו בזה, וכן תמחו הרשב"א והריטב"א, ולכן כתב הרא"ש דכונת הגמ' דישיבת חו"ל עולה מהמנין משום שהקב"ה אמר לאברהם לעלות לא"י ונתעצל ולא הלך, והוסיף עוד אח"כ כשעלה לא"י חזר לחרון, שהרי ברית בין בתרים היה בארץ ישראל ובאותה שעה היה אברהם בן ע' שנה, ובתחילת פרשת לך לך כשבא אברהם לא"י היה בן עה שנה, כמש"כ בפסוק ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרון, אלא ע"כ שעלה לא"י ואח"כ חזר, ולכן באותם שנים שהיה בחו"ל נענש כל אותם שנים לא היה ראוי שיהא לו בנים, ולכן רק לאחר י' שנים שהיה בארץ ולא היה לו בנים לקח אשה אחרת, ועי' ברשב"א מש"כ בשם הראב"ד.

אולם הרשב"א והריטב"א כתבו לבאר ע"פ מש"כ רש"י בחומש, שכל אותם שנים שהיה אברהם בחו"ל לא היה ראוי שיהיה לו ילדים דהקב"ה הבטיח לו ואע"פ לגוי גדול רק בארץ ישראל, ולכן אותם שנים שהיה בחו"ל אינם עולים למנין י' שנים שאותו זמן לא היה מסוגל כלל לבנים, [ועי' באות הבאה מש"כ לפי"ז].

ה. **גמ' לפיכך חלה הוא או שחלו שניהם או שניהם חבושים בבית האסורים אין עולים מן המנין.** כתב הרא"ש דכונת הגמ' דמיירי שהיו יכולים לשמש באותו זמן, אלא דאנו תולים שמה שלא זכו לבנים הוא מחמת עון, דזה מה שמצינו אצל אברהם אבינו שאותם שנים שהיו בחו"ל אע"פ שהיה יכול לשמש אינו עולה מן המנין של י' שנים, כיון שהוא נענש על אותם שנים שהתעצל ולא עלה לא"י, לכן ה"ה היכא שהיו חולים או שהיו בבית האסורים אנו תולים אותו בעון שגרם להיות חולה או להיות בבית האסורים, [וכתב הרא"ש דאם לא היו יכולים לשמש הרי"ז פשיטא שאינו עולה לחשבון].

אולם הרשב"א והריטב"א כתבו באופ"א דאותם שנים בחו"ל לא היה אברהם ראוי להוליד שהיה עקור ורק כשבא לא"י נתברך שיוכל להוליד, וקשה מה הגמ' אומרת לפיכך חלה הוא וכו', דאם יכולים לשמש כדרכם במה אפשר לתלות דבר זה, וכתב במוק"י דצ"ל לדבריהם שכונת הגמ' שאם היו חולים ולא היו יכולים לשמש וכן בבית האסורים לא יכלו לשמש אותו זמן אינו עולה למנין י' שנים דבעינן שיהא ראוי לפקידה, והרי"ז דומה לאותם שנים שהיה אברהם בחו"ל שהיה עקור ולא היה ראוי שיהא לו בנים, [אמנם צ"ב מה ההו"א דהא לא שמשו באותם שנים כלל וכמו שהקשה הרא"ש, וצ"ל דס"ד דשיעור של י' שנים הוא שיעור זמן שאינו תלוי בראוי לפקידה], ועוד כתבו הראשונים דר"י פ"י דאם אדם עולה מחו"ל לא"י אפילו דר כמה שנים שם אותם שנים אינם עולים למנין י"ש דשמא משום זכות הארץ הוא ראוי לבנות ממנה עכשיו.

ו. **גמ' ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו אל אשתו לא נאמר אלא לנוכח אשתו מלמד ששניהם עקורים.** פרש"י דנוכח הכונה בשווה, דהיינו שעל מה שרבה היתה מתפללת יצחק ג"כ, וכיון דשניהם היו מתפללים וצעקים על זה מול זה על אותו דבר, ע"כ שאף יצחק היה עקר כמו רבקה שכתבו בקרא בהדיא לנוכח אשתו כי עקרה היא, ועי' מקשה הגמ' אמאי הקב"ה נענה לתפילתו של יצחק יותר מתפילת רבקה, ומשמע בגמ' דאם לא היינו אומרים דשניהם היו עקורים היה מובן מה דכתיב בפסוק ויעתר לו, ואמאי דוקא לו ולא לה, וביאר במהרש"א בח"א היה אפשר לפרש כונת הפסוק ויעתר יצחק לנוכח אשתו, שהיה מתפלל עליה שהיא היתה עקרה, אבל היא לא היתה מתפללת, דהמתפלל בעד חברו הוא נענה תחלה, והטעם לכך כיון דתפילת אדם על חברו מתקבלת יותר מהר, עיי' שהביא כמה ראיות לכך, ואם זה כונת הפסוק א"ש דכתיב ויעתר לו, כיון שהוא היה מתפלל, אבל השתא דהכונה לנוכח דשניהם שווים ויצחק היה ג"כ עקור כמו רבקה, א"כ כל אחד התפלל על ענין זה, [ואפשר שכל אחד התפלל על השני], ולכן מקשה הגמ' ויעתר לו להם מביעא דשניהם התפללו.

ז. **תוס' ד"ה אע"פ שאין ראייה לדבר.** כתבו תוס' דאע"פ שאין להוכיח משום שיוכל לגרשה לישא אחרת, מ"מ יש ראייה דיכול להכניס עוד אשה שמא יהא לו ממנה בנים, וצ"ב דהם מבואר בפסוק דשרה אמרה לאברהם ליקח את הגר וא"כ גם זה אין להוכיח משם דהיא רצתה ואיך נוכל ללמוד לכל מקום שהאשה אינה רוצה שיכניס עוד אשה, ועוד קשה דשמא אם היתה שרה היתה אומרת לאברהם קודם לכן ג"כ היה לוקח את הגר ומה הראיה משם ל"י שנים, וכתב בערוך לנר דשרה נביאה היתה מסתמא צייתה

לו ע"פ רוח הקודש, ולכן ע"כ דוקא ב"י שנים ובפחות לו וממילא אפשר ללמוד משם שיוכל ליקח אשה נגד רצונה, ועי"ש ברש"י על הפסוק שמע בקולה שדיע אברהם שהיה ע"פ רוח הקודש.

אולם באמת ברש"י [ד"ה השתא] כתב דהרמיה מאברהם היתה, ממה שהתורה אמר מקץ י' שנים דמה נפק"מ באיזה זמן היה, ומבואר שהמקור הוא ממה שהתורה פירשה לנו כמה דהזמן שנשא את הגר הוא י' שנים לאחר שאברהם היה בא"י ע"כ שזה בא ללמדנו שכך צריך להיות שאדם שנוי אשה י' שנים ולא נלדו לו בנים יוכל לגרש אותה כדי שיוכל לקיים פו"ר.

הערות וצינונים

פרק הבא על יבמות

דף סד:

א. גמ' שני אין שלישי לא. עיין היטב בכל הסוגיא, והעולה מהסוגיא שנחלקו רבי ורשב"ג האם בב' פעמים הוה חזקה או בג' פעמים הוה חזקה, ומצינו בסוגיא דאיכא בזה נפק"מ לכמה דברים ונבאר, בב' מקומות נחלקו בהדיא רבי ורשב"ג, לענין אשה שמלה ב' בנים ומתו, האם צריכה לחשוש שהוחזקו שבניה מתים מחמת מילה, ולא תמול יותר את בניה, ועוד נחלקו לענין אשה קטלנית שאם נישאת לב' בנ"א ומתו, האם יוכלה לינשא לאדם שלישי, והגמ' תולה עוד כמה נפק"מ בנדון זה, א' נדון המשנה אם לא היו לה בנים מב' אנשים האם יוכלה לינשא לשלישי שעדיין לא קיים מצות פו"ר, ב' לענין ג' אחיות שהוחזקו שבניהם מתים מחמת מילה האם צריכה עוד אחות לחשוש לכך שבנה ימות מחמת מילה, ג' האם מותר לאדם לינשא אשה ממשפחת מצורעין או נכפין כשהוחזקו תלת זימנא, ד' עוד אומרת הגמ' דלענין מי שלקח ב' פעמים שמכנסים אותו לכיפה וסתם לן התם תנא כרבי, והגמ' מסיקה דב' מקומות סתם תנא כרשב"ג לענין וסתות, שאין אשה קובעת וסת רק לאחר ג' פעמים, וכן אין עוקרת הווסת רק אחר ג"פ, ועוד דשור המועד לא נעשה מועד רק לאחר ג' נגיחות.

ב. גמ' אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזיקות לא ישא אשה לא ממשפחת נכפין והוא דאתחזק תלת זימנא. לכאורה כונת רבא דכמו שהתם מיירי בג' אחיות שבניהם מתים מחמת מילה דאמרינן שהוחזקו אותו משפחה שבניהם אינם יכולים למול, ה"ה הכא אם יש לג' אחיות שאחד מהילדים נכפין לא ישא אחות רביעית שמא בניו יהיו ג"כ נכפין, והקשו הראשונים דהא רבא ס"ל בהמשך הגמ' דהלכה כרבי דבתרי זימנא הוה חזקה בנשואין, וא"כ מדוע הכא אמר דדוקא אם הוחזקו בתלת זימנא כרשב"ג.

והרשב"א כתב וז"ל 'דאחיות לא מחזקות אלא בתלתא זימנא דחידוש הוא, אבל אנפשיה אפילו בתרי פעמים הוה חזקה', ונראה כונת הרשב"א שכל הסברא של רבי דבתרי זימנא הוה חזקה, הוא רק כשהוחזק האדם בעצמו בדבר, כמו בקטלנית שהאשה בעצמה הוחזקה להרוג את בעלה, וכן לענין מילה כאמרינן בגמ' דדמה רפוי מחמת האם ולכן בניה מתים מחמת מילה, אבל הכא שהוחזקו אחיות אי"ז תלוי באדם בעצמו אלא באדם אחר בזה בעינן חזקה אלימא יותר, ולכן בזה מודה רבי דבתרי זימנא ליכא חזקה רק בתלת זימנא, ולפי"ז צ"ל דאף מה דאמרינן אחיות מחזקות ההדדי לענין שלא תוכל הרבעית למול בנה הוא רק בג' אף לרבי.

והקשו הקרן אורה וערוך לנר שהרי הגמ' אומרת שיש ראייה שרשב"ג סבר דחזקה היא בתלת, ממה שאמר ר' חייא בר"א בשם ר"י דמעשה בד' חיות בצפורי, דאחיות מחזקי אהדדי בג', ולפי דברי הרשב"א הרי אף רבי מודה בזה דבתרי לא הוה חזקה מה מיייתי הגמ' ראייה מכאן, ותי' בק"א דזה גופא מה שדוחה הגמ' 'דדלמא הא קמ"ל דאחיות מחזקות', וכונת הגמ' לדחות דמשם אין ראייה מה דעת רבי ורשב"ג, משום דבאחיות לא נחלקו רבי ורשב"ג ואין ראייה מכאן לענין פלוגתא רשב"ג ורבי.

והנה החזו"א [ס' קל"ד] הקשה על הלשון שאמר רבא לא ישא 'ממשפחת' וכו', והרי רבא למד דין זה מהא דאחיות מחזיקות לענין מילה, וא"כ לכאורה הכא נמי מיירי באחיות, דהיינו שיש ג' אחיות שבניה נכפין ואמאי נקט הגמ' הלשון שהוחזקו במשפחה, וכתב החזו"א דיש חילוק בין הוחזקו אחיות לענין מילה להוחזקו מצורע או נכפה, דלענין מצורע ונכפה אין חילוק בין אם הזרע הוא בן או בת, ולעולם כל שיש בזרע האחות אחד שהוא נכפה בין אם בן בין אם בת לא ישא אחותה והאחים של האם של הנכפה, וכן לא ישא את האחים של הנכפה והמצורע בעצמו, ולכן אע"פ שסיבת החזקה היא מחמת האחיות אנו אוסרים את כל המשפחה ולכן נקטה הגמ' לשון שהוחזקו במשפחה, משא"כ לענין מילה הוא דוקא באחיות שמתו בניהם מחמת מילה, דכל החזקה היא רק לגבי בן האחות בדוקא ולא לבן של אח שלהם.

ג. אמנם מדברי הריטב"א נראה שחולק על הרשב"א שכתב לישב קושיית הרשב"א מדוע באחיות בעינן תלת כרשב"ג וז"ל 'וי"ל דהכא אפילו רבי מודה משום דחזקת המשפחה אין לחוש בפחות מתלת זימנא', והיה אפשר לפרש דכונתו כהרשב"א ומש"כ דחזקת משפחה כונתו לאחיות וכסברת הרשב"א שכתבנו לחלק בין אחיות להיא בעצמה, אבל מדברי הריטב"א שהובא להלן אות ד' נראה דס"ל שאף באחיות דומה למתו בניה מחמת מילה, ונראה דס"ל לריטב"א דהא דאמרינן לא ישא ממשפחת נכפין אין הכוונה בדוקא שיש ג' אחיות שיש להם בנים נכפין, אלא הדין דלא ישא הוא אף אם יש בכל המשפחה ולא רק ב' אחיות ג' נכפין או מצורעין, אלא שהוחזקו ג' בכל המשפחה בכאלו לא ישא, [ומדויק מאוד שהגמ' שינתה הלשון וכמו שהעיר בחזו"א באות הקודם].

ולפי"ז נראה לריטב"א לדעת רבי דסבר דבתרי זימנא הוה חזקה, ה"ה אם היה רק אחיות שהיה להם בנים מצורעים או נכפין לא ישא אחותם דהוה כמו מילה, דאמרינן שאם ב' בנים שלה מתו לא תמול השלישי, וכן נראה מדברי היש"ש [ס' כט] שהביא את דברי הנמוק"י שכתב לענין חזקת משפחה דבעינן שיהא מוחזק בתלת, והוסיף ומ"מ נראה דגבי אחיות אף בתרי אחיות הוי חזקה לענין נכפה ומצורע, ומבואר כמש"כ בריטב"א דיש חילוק בין חזקת משפחה לענין מצורע דבעינן תלת, אבל בב' אחיות בתרי הוה חזקה.

ולפי הריטב"א א"א לפרש כמש"כ בדעת הרשב"א שכונת הגמ' דדלמא הא קמ"ל דאחיות מחזקי אהדדי, שהכונה שאין מכאן ראייה באמת מה דעת רב ורשב"ג לענין חזקה משום דהכא כו"ע מודו דבעינן תלת זימנא, אל לפי הריטב"א כונת הגמ' כפשוטו דבאמת אפשר שבתרי הוה חזקה ואם היתה באה קודם לכן היה אומר לה שלא תמול, אלא דא"כ צ"ב א"כ מה כונת רבא דאמר דהשתא דאמרת אחיות מחזקות אהדדי לא ישא אדם הרי בחזקת משפחה הוא הלכה חדשה והתם רבי ג"כ אמר שצריך ג' ולא דמי לאחיות דהתם סגי בב' להחזיק, [והו"ל לרבא למימר הך דינא מכח עצם ההלכה שאמר רבי דבנים מחזקים לאחיהם, שאם מל אחד ושני

ומת לא ימול ג', וצ"ל דס"ל לרבא דממה שמצינו שאף לגבי אחיות ג"כ עבדין חזקה לענין שלא תמול את בנה ודחינן מצות מילה, ה"נ יש מקום להחמיר שלא ישא אשה כהחזקה ג' במשפחה שהם מצורע או נכפה, ועי' בירושלמי יעקב.

והנה בחזו"א עמד בהערה זו מדוע רבא העמיד דבריו על מה שאמרו אחיות מחזקות, ולא אמר את דינו על עיקר ההלכה שאמר רבי שאין מלים אח השלישי כמותו אחיו מחמת מילה, ה"ה אין לישא אחות שיש לה ג' אחיות שבניה נכפין, [דהא סברת החזקה הוא דכשיש סיבה אחת למקרים רבים אנו תולים שיש סיבה אחת להם ולא לתלות בהרבה סיבות], וכתב בחזו"א דדבר שלא מצינו בגמ' אין לנו לחשוש מעצמנו, ומדברי רבי שאמר דבמתו אחיו מחמת מילה יש לחשוש למיתת מחמת מילה, אבל אין להוכיח מכאן לבני אחיות שנכפין שלא לישא אותה כיון שהתם איפלג דרא ובכה"ג היה לנו לתפוס שהוא מקרה, וכל החשש הוא רק ממה שמצינו שאף באחיות אמר רשב"ג דינו שאם מתו בניהם מחמת מילה דאחותם לא תמול בנה לכן אמר רבא דלא ישא אשה ממשפחה שנמצא שם בנכה או מצורע, **אולם** למבואר כ"ז הוא רק לדעת הרשב"א דס"ל דלא ישא קאי רק שאם נמצא אחיות שבניהם נכפים, אבל לא בכל המשפחה, אבל הריטב"א חולק על סברא זו וכמשי"כ.

השו"ע [סי' ב' סעי' ז'] כתב לא ישא אדם אשה לא ממשפחת מצורעין ולא ממשפחת נכפין והוא שהחזקו ג' פעמים שיבאו בניהם לידי כך, ובבאר היטב שם כתב צ"ע דלענין מילה פסק בשו"ע יו"ד [סי' רס"ג] דאם אשה מלה את בנה וגם אחותה מלה את בנה דלא תמול אחות הג', והיינו שבתרי זימנא הוה חזקה וא"כ אמאי הכא פסק דרק אם החזקו בג', דבסוגיא ביבמות משמע דחד דינא הוא להם, ובפתחי תשובה כתב לחלק דלא ישא ממשפחת נכפין לא מיירי באחיות ולכן התם בעינן דוקא ג' אבל התם השו"ע מיירי באחיות ולכן התם בעינן ג', וזהו כמו שמבואר מדברי הריטב"א והישי"ש שכאן נתחדש דאף אם נמצא במשפחה ג' מצורעין לא ישא, ועי' בברכי יוסף על השו"ע שכ"כ, ועי' בערוך לנר.

ד. גמ' ועוד אימור דפליגי לענין מילה לענין נשואין מי פליגי. כתב הריטב"א דלא גרסינן 'ועוד' שאין זה מדברי רבא אלא סברת הגמ' הוא, שהרי הגמ' בתחילת הסוגיא מדמה הנידון של המשנה האם יכולה לינשא לאחר למילה, וע"כ שהגמ' ידעה שיש סברא לדמות מתני' שהוא ענין של נשואין למילה, אלא דהגמ' באה לברר דמתני' רבי היא דשמא כל המחלוקת של רבי ורשב"ג הוא רק לגבי מילה, משום שיש סברא יותר במילה לומר דרשב"ג סבר שצריך ג' משום דהתם אין החזקה באותו ולד עצמו אלא מחזקינן מולד לולד 'או מאחות לאחות', ול"ד לקטלנית דזהו באותה אשה עצמה שהיא הורגת את הבעל, ובזה אפשר דאף לרשב"ג בב' סגי, וע"כ הגמ' אומרת דפלוגתתם היא בין אם האשה בעצמה גורמת לבעל שימות ג"פ, ובמילה נמי שאין החזקה באותו ולד ג"פ, מ"מ האם היא הגורמת שדמה כחוש ולכן חשיב ממש כאשה קטלנית, [והריטב"א כתב בתו"ד דמה שמחזקינן במילה מולד ולד הוא כמו מאחות לאחות, ומכאן נראה דלא ס"ל סברת הרשב"א שכתבנו באות ב' אלא באחיות אף לרבי בתרי סגי].

ה. גמ' מאי בייניהו דאירסה ומתי א"נ דנפיל מדיקלא ומית. במרומי שדה לעיל כו ע"א דייק מדברי רש"י שם ד"ה בתרי זימני שכמו שיש חזקת קטלנית שאשה שהיתה נשואה ומתו בעליהן ה"נ אשה שנתגרשה ב' פעמים לא תינשא עוד, והקשה א"כ אמאי הגמ' לא אומרת שזה נפק"מ אם מזל גורם או מעיין גורם דבגירושין ע"כ שמזל גורם, עיי"ש מה שכתב לישב.

ו. גמ' נשואין ומלקות כרבי ווסתות ושור המועד כרבנן. כתב הריטב"א דהטעם דבנשואין ובמילה דהוה סכנה לכן אזלינן לחומרא דאמרין בתרי זימנא הוה חזקה, וכן בהא דמכנסים אותו לכיפה מחמרין כיון דבחיבי כריתות מיירי מחמרין מפני ייסור הרשעים, אבל וסתות שהוא דרבנן אזלינן לחומרא ולכן בג' פעמים הוה חזקה, ובשור המועד כיון שהוא בא להוציא ממון אין מוצאין ממון אלא בדבר הברור, אולם הריטב"א לא ביאר מה הטעם דבמתני' לענין שלא זכה ליבנות ממנו בתרי זימנא הוה חזקה הרי התם לאו סכנה היא, ובאמת הרשב"א כתב דנשואין לחומרא ולא כתב משום דהוה סכנה, והיינו שיש כאן סברא להחמיר מצד עצם הענין של פו"ר, [ומדברי הראשונים מבואר דלרבי בשור המועד ג"כ הדין הוא שבתרי זימנא הוה חזקה, אלא דלהלכה יש מקומות שקי"ל כרבי כשיש ספק איסור או סכנה, והיכא שאין הסברות הללו דבממון יש סברא שלא לחשוש, דאין מוצאים ממון אלא בדבר ברור, [וכן מבואר מדברי הראשונים בהמשך דבריהם להלן סה,א].

אולם בתוס' מבואר שרבי מודה בשור המועד משום דילפינן מקרא דרק בתלתא זימנא הוא נעשה שור מועד, ואף רבי מודה בזה דבתרי זימנא לא הוה חזקה, ובתוס' כתבו דבכל ענין ממון ולא רק בשור המועד מודה רבי דבב' פעמים לא הוה חזקה, דילפינן הכי משור המועד, ומשמע בתוס' דכל סברת רבי הוא רק באיסור דספק איסורא לחומרא לכן אמרין דבתרי זימנא הוה חזקה, וכן כתב הקרן אורה בדעת תוס' דרבי ס"ל באיסור רק לחומרא, [ועיי"ש עוד בקר"א שהקשה לפי הרשב"א דמחמרין כרבי בנשואין והרי דינא דמתני' דלשלישי לא תנשא הוא רק דרבנן ואמאי החמירו רבנן בזה, ועוד הקשה במש"כ הרשב"א דלענין ממון אין מוצאין ממון אלא בדבר ברור, א"כ אמאי לענין חזרה שאם השור המועד הפסיק לנגוח צריך ג' פעמים, ואם חזר בו ב' פעמים משלם נזק שלם, והרי אין מוצאים ממון אלא בראיה ברורה, ואיך יכול להוציא מהמזיק נזק שלם].

ז. רש"י ד"ה איסורא וסכנתא. הוה מילה שלא בזמנה ואינה דוחה את השבת, **העונג יו"ט** [סי' מא] הוכיח ממש"כ רש"י דהוה מילה שלא בזמנה, דמוכח שאדם שיש לו פטור ממילה משום שהוא אנוס כהכא דמתו אחיו מחמת מילה, אינו מצוה על מצות מילה וממילא אם מל בשבת יש כאן חלול שבת, והטעם בזה דכל מה שהתורה התירה למול בשבת הוא רק כשיש לו מצוה בפועל למול, אבל כשהוא אנוס אנוס מיתה משום וחי בהם אין לו מצוה למול והרי"ז מחלל שבת.

וכתב שם דמוכח מרש"י שחולק על שיטת הריב"א בתוס' בחולין קמא. דאף דאמרין שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, מ"מ אם עבר וקיים את העשה אינו לוקה על הל"ת, דבעצם העשה דוחה את הלא תעשה, אלא אלא שנשאר כאן עוד עשה ואמרין מאי אולמא האי עשה מהאי עשה ולכן אסור לו לעבור על העשה, אבל אם עבר וקיים המצוה אינו לוקה, וכתב בעונג יו"ט דלסברת הריב"א ה"ה הכא אע"פ שמצד מצות וחי בהם יש ספק פיקוח נפש ואסור לו למול, מ"מ כיון שיש כאן מצות מילה ומילה דוחה את השבת היה צריך להיות שאם עבר מול עבר על האיסור של וחי בהם, אבל מ"מ לא עבר על חילול שבת שהמילה קימת כאן ודוחה את השבת, וע"כ שרש"י חולק על הריב"א, [ועיי"ש מש"כ לבאר דאם אין כאן דחיה של שבת, אמאי כתב רש"י דהוה כמילה שלא בזמנה,

ולכאורה הול"ל דחשיב כאילו שלא מל כלל, וכתב דאה"נ דבאמת כאילו שלא מל שאינו מצוה, אלא מכיון שעיקר מצות המילה שיהא מהול א"כ דבר זה קיים אף בעשה באיסור].

אולם עי' בזכר יצחק [סי' לא ד"ה ועל אשר] שכתב דסברת הריב"ם הוא רק בדין דחיה של עשה דוחה ל"ת, אבל במילה שדוחה את השבת ל"ש לומר כן, דהדחיה אינו מכח המצות עשה ככל דיני דחיות של עשה דוחה ל"ת, אלא שהוא הלכה חדשה של דחיה דהיכא שהוא מוכרח מכח המצוה למול הוא דוחה את השבת ע"י שביאר היטב סברא זו, ולכן היכא שהוא אנוס ואינו מצוה על המצוה אין כאן דין דחיה, ע"ע בחי' ר' מאיר שמחה כאן שתמה ע"ד רש"י מדוע יחשב כמילה שלא בזמנו שעובר באיסור חילול שבת, וכתב דאפשר דרש"י אזיל בשיטת התוספתא בבשבת שהטעם שמילה דוחה את השבת דהוה פיקוח נפש כיון שיש בזה חיוב כרת לאחר זמן אם לא ימול עצמו, וא"כ הכא שיש סכנה בעצם מעשה המילה א"כ אין כאן ההיתר של פיקוח נפש, וממילא אין לו היתר למול בשבת ואם מל הרי חילל השבת שלא נתינה השבת לידחות למילה בלא שהוא פיקוח נפש. **הקובץ** הערות [סי' מח אות יט] כתב לישב ע"פ מש"כ הרשב"א ר"פ הערל בשם ר"ת שערל שמתו אחיו מחמת מילה הוי כערלות שלא בזמנה ומותר לאכול בתרומה, ולפי זה צ"ל דליכא למצות מילה כלל במקום פיקו"נ ואינו כמו אנוס, דודאי מודה ר"ת דאם אין לו סכין למול את עצמו דאסור בתרומה, ולפי"ז כתב שאין כאן קושיא על הריב"א, דבמקום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, שניהן אינן דוחין זל"ז, דל"ת ועשה ג"כ אין דוחין לעשה, וכיון דאיכא להעשה שאינה נדחית מפני הל"ת והעשה, אפשר לה לדחות את הל"ת, אבל במתו אחיו מחמת מילה, דמצות מילה נדחית מפני פיקו"נ א"כ חשיב שאין כאן מצות מילה וממילא אינו דוחה השבת שאין כאן מצות מילה.

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף סה.

א. גמ' ת"ר נישאת לראשון ולא היו לה בנים וכו' לשלישי לא תנשא אלא למי שיש לו בנים. הרמב"ן במלחמות לעיל הקשה לר' יהושע דאמר דאף אם קיים מצות פו"ר, מ"מ מחויב לישא אשה בת בנים משום דלערב אל תנח ידך, א"כ אמאי יכולה לישא מי שיש לו בנים הרי איכא מצות של בערב, וכתב הרמב"ן דכיון שאינו אלא ספק לא אסור משום בערב איסור מספק, ועי' בישרש יעקב שהקשה דבכל מקום שיש חזקה יש לזה דין ודאי, ע"י ששהאריך בכ"ז.

ב. גמ' נישאת למי שאין לו בנים תצא בלא כתובה. משמע בגמ' דאם היו לו בנים אע"פ שלא הכיר בה יש לה כתובה, ואע"פ שבנשא אילונית אין לה כתובה אע"פ שיש לו בנים כתבו הראשונים דהכא דלא הוה רק ספק ע"כ אית ליה כתובה, וכ"כ בבית שמואל סי' קנד ס"ק לג, אולם עי' ברמב"ן שחולק וסבר שאין חילוק בין אילונית להכא.

ג. גמ' מסתברא מצית אמרה להו השתא הוא דכחשי. האחרונים תמחו דכיון דיש חזקה שהיא עקרה איך יכולה לומר השתא הוא דכחשי, והרי יסוד הדין של חזקה הוא דכשיש ג' מקרים אין אנו תולים כל פעם שהוא מקרה דהמקרה לא יתמיד, אלא אנו תולים לומר שיש סיבה אחת לכולם, וכיון שלא היו לה בנים מגי' אנשים ע"כ שהיא עקרה, **והקובץ הערות** [בהוספות בסוף הספר] הוסיף להקשות דאע"פ שיתכן שיש אופנים שהחזקה היא להרגיל אותו לטבע חדש, כמו בשור המועד דאפ"ל שאין טבעו נגחן אלא שמתרגל להיות נגחן, או בוסתות שמתרגלות לראיות חדשות, אבל הכא ע"כ שהוא גילוי שזה טבע האשה שהיא עקרה, וא"כ ע"כ שהוא גילוי למפרע שמעולם היא היתה עקרה ולא בת בנים, וכתב שכן מוכח ג"כ בחזקת ג' שנים בריש חזקת הבתים דילפינן משור המועד ענין החזקה, והתם הוא בירור למפרע שהוא קנה מהבעלים, **ועי'** בקהלות יעקב נדה סי' סו שהאריך בכ"ז.

והחזו"א [סי' קח סק"ד] כתב דע"כ אי אפשר לפרש כפשוטו דיש כאן סברא דהשתא הוא דכחשי, שאם באנו לתלות שבפעם הראשונה לא היה לה ולד היה מחמת מקרה ולא משום שהיא עקרה, וכן בפעם הב' היה מקרה, א"כ מהכ"ת לומר שבפעם הג' דהיינו מכאן ולהבא היא עקרה, הרי עדיין לא הוחזק ג"פ שלא היה ולד, והרי אם יהיה עדים שבי' המקרים הראשונים באמת לא היתה עקרה לא היינו מחזקים אותה עקרה מפעם הג' אלא היינו מצרכים עוד ג"פ וא"כ מה הסברא כאן, ולכן כתב החזו"א שסברת הגמ' דהשתא הוא דכחשה היא סברא רק כלפי זה שהאשה גבתה כתובתה שאין הבעל יכול להוציא ממנה, דבשעה שגבתה היתה בחזקת בריאה ולא היה ריעותא לכן אין יכולים להוציא ממנה, וכונת הגמ' שיכולה לומר השתא היא דברית רק כלפי מה שהיא גבתה, דכלפי זה אף עכשיו אין אנו דנים אותה שהיא עקרה, וכונתו נראה דכל הסברא של חזקה הוא רק לגבי דברים שנגעים מכאן ולהבא, ובנדונים הללו אנו אומרים שהחזקה כך גם למפרע, אבל לגבי הנדונים של למפרע אין אנו אומרים שהחזקה דבאותה שעה לא הוחזקה לכך אלא אדרבה הוחזקה שיהא לה כתובה, עי' בקה"י נדה סי' סו שנראה עד"ז.

ונראה לבאר באופ"א שבדין של חזקה התחדש שאם דבר נשנה ג' פעמים הוקבע הדבר שמכאן והילך דנים את המציאות לפי מה שהחזקה מלמד, אבל לא התחדש בדין חזקה לקבוע את המציאות למפרע אלא דנים על פי מאורע שהיה למפרע, אבל דין החזקה הוא ללמד רק מה שהיה מכאן והילך, ולכן הכא שג' פעמים נישאת ולא היו לה בנים אנו מחזקים אותה כעקרה, ואה"נ שדנים מכח המציאות שבי' פעמים לא היה לה בנים אבל כיון שבאותה שעה לא הוחזק לפנינו לא דנים אותה למפרע כך, וכונת הגמ' השתא הוא דכחשי הוא שכלפי מה שהיה בעבר אמרין השתא הוא דכחשי, ע"ע מש"כ בתוס' ד"ה תצא.

ד. תוס' ד"ה נישאת. ותימה לר"י דאמאי יש לה כתובה מן השני הא כיון דאסר לה לשלישי וכו', ביאור דבריהם דהוקשה לתוס' שלרבי שבתרי זימנא הוה חזקה א"כ לאחר ששהתה עם השני עשר שנים התברר שהיא עקרה וממילא אין לה כתובה, ואע"פ שלכאורה כשנשא אותה לא היה ידוע שהיא עקרה מ"מ כיון שנתברר שהיא עקרה יש כאן סיבה שלא יהא חיוב כתובה, וכמו שמצינו בתוס' בכתובות מז ע"ב באדם שקנה בהמה והתברר שבשעת הקנין היתה טריפה דהוה מקח טעות, וה"נ כיון שהתברר שהיא עקרה ממילא אין כאן חיוב כתובה.

ה. תוס' בא"ד. וכי תימא משום דאמרין ליה השתא הוא דכחשי ונסתחפה שדהו. מבואר דתוס' ס"ל הקושיתם עכשיו שהסברא של השתא הוא דכחשי אלימא כ"כ שיוכל להוציא ממון, והיינו שאע"פ שיש חזקה בתרי מ"מ אמרין שהחזקה נקבעה רק עכשיו וכמו שנתבאר לעיל שדנים את החזקה רק מאות שעה שאנו רואים את החזקה, אבל כיון שעד עכשיו לא היה חזקה ולא החזקנו אותה כעקרה ממילא יש לה כתובה דתלין שבשעת תחילת הנשואין לא היתה עקרה, מיהו צריך לבאר מה הוסיפו תוס' הסברא ונסתחפה שדהו, דמשמע לפי סברא זו שהוא תלוי במזל של הבעל, ומדוע הוצרכו לכך הרי אם מחזקים אותה עקרה רק מעכשיו ממילא תחילת הנשואין מחייבים אותה בכתובה.

ו. תוס' בא"ד. ואומר ר"י דלענין ממון מודה רבי דלא הוי חזקה עד דאיתחזיק בג' זימנא, כדאשכחן בשור המועד דבשור המועד לא פליג, מבואר בתוס' דבממון יש גז"ה כ"כ שצריך בירור אלים יותר והתם בתרי לא הוה חזקה, וכל מה שסבר רבי הוא רק באיסור, אולם צריך לבאר דבשור המועד הנדון הוא להוציא ממון מן המזיק וכ"ז שלא הוחזק ג"פ לא הוה חזקה להוציא ממון, אבל הכא הרי הנדון להוציא הכתובה מהבעל וא"כ מדוע לא אמרין שבתרי זימנא הוה חזקה לענין זה שלא יוכל להוציא הכתובה מהבעל כמו דין חזקה שבאיסורים,

והנה השב שמעתא [ש"א פכ"ד] הביא דהמרדכי בכתובות כתב דאע"פ שבעלמא אין הולכים בממון אחר הרוב ואין מוצאין ממון ע"פ רוב, מ"מ כתובה מוצאין ע"פ רוב, משום דלענין כתובה יש סברא שהיא כמוחזקת ביד האשה, והוכיח כן מהא דאמרין הכא דבתרי זימנא הוה חזקה שלא תנשא דשמא עקרה היא, וכמשי"כ תוס' שיש רוב נשים שיוולדות שאם נשאו לב' אנשים יולדות ואינם עקרות, מ"מ לענין ממון לא אזלינן בתר רוב נשים האלו שלא יולדות והם עקרות כיון שבכתובה יש סברא של כגבוי דמי ולכן התם כדי שתפסיד הכתובה בעינן תלתא זימנא.

ז. בעיקר סברת תוס' כתב הקרן אורה שלענין איסור אנו מחמרים דאף בתרי הוה חזקה, אלא שהקשה מנ"ל לרבי הך סברא להחמיר באיסור דב' פעמים הוה חזקה, [והנה בחזרה של שור המועד מבואר במשנה דג"כ צריך שיחזור בו ג"פ, ואם בעינן חזרה ג"פ בממון כיון שצריך ראייה ברורה יותר, א"כ מדוע אם חזר בו רק ב' פעמים חשיב עדיין מועד יוכל להוציא נזק שלם, וצ"ל דכמו שהעדה היתה בג' ה"ה החזרה צריך שיהיה באותו כח ויחזרו בו ג"פ].

ומבואר בתוס' דלפינן משור המועד דכמו שהתם בג' פעמים יש לו דין של נגחן ה"נ הכא בג' פעמים הוה מוחזקת כעקרה, ואע"פ שלכאורה יש כאן ב' ענינים חלוקים, דהכא החזקה מבררת שכך היא טבעה שאינה בת בנים, והתם ע"י החזקה אמרין דנשתנה טבעה דהרי סתם שוורים בחזקת שימור ואינם מועדים, אלא דכיון שנגח ג' פעמים והורגל לינגח נעשה נגחן, וצ"ל הביאור בזה דיסוד אחד לשניהם, דהיכא שאנו רואים כמה מקרים יש לדון האם יש כאן כמה מקרים חלוקים, או דמכיון שמקרה לא יתמיד אנו תולים שיש סיבה אחת שווה לכולם, ומשור המועד ילפינן דדבר שקורה ג"פ, אין אנו תולים במקרה, אלא שאנו אומרים שיש סיבה אחת לכולם ולכן ה"ה הכא אנו יכולים לקבוע שטבעה כך דיש לתלות שסיבה אחת לכולם ואינו מקרא בכל פעם ופעם, ופשוט. [ועי' בחי' ר' שלמה היימן [ב"ק סי' ג] שהקשה דהרי לענין שור המועד מצינו שלא נעשה מועד רק אם היה ג' התראות, וא"כ חזין שיש כאן הלכה חדשה דאע"פ שהוא מורגל לנגוח, מ"מ אינו מחויב רק ע"י שיש ג' התראות וא"כ איך אפשר ללמוד מכאן לכל מקום שמחזקים דבר בג' פעמים, הא י"ל דב' הוה חזקה וכבר מורגל לינגוח, אלא שצריך לעבור ג' התראות, וצ"ל דסברא הוא שכל הענין שצריך לעבור על ההתראה הוא בשביל שהדבר מרגיל אותו להיות מועד, וממילא ילפינן לכל מקום דבג' פעמים הוא מתרגל].

אולם הראשונים חלקו על תוס' ועי' ברמב"ן וברשב"א שכתבו ד"א דאף מהשני אין לה כתובה לרבי, דהא דאמר רבי בתרי זימנא הוה חזקה הוה מהתורה בתורת ודאי ואף בשור המועד הדין כן, אלא שאין משלם נזק שלם בנגיחה שניה דבאותה נגיחה עצמה הוחזק וכי לא נגח מה ישלם, אבל הכא לאחר שהיתה נשואה עם השני י' שנים והוחזקה שהיא עקרה, ממילא אין מחויב ליתן לה כתובה דהוה מקח טעות דנתברר שהיא לאו בת בנים, עיי"ש בכ"ד הרשב"א שכתב עוד סברא למה יש לה כתובה משני, [ומשמע מטעם ס"ס עיי"ש היטב].

ח. תוס' ד"ה תצא. תוס' כתבו ב' דרכים מדוע אין לה כתובה מהשלישי, או דמיירי בשהתה י' שנים עם השלישי ולכן אין לה כתובה דעכשיו הוחזקה ג"פ שאין לה בנים, והא דאין השני יכול להוציא כתובה דיכולה לומר לו השתא הוא דכחשא, וכמשי"כ לעיל דלענין להחזיק יש טענה כזו, אבל לגבי להוציא עכשיו ממון מהשלישי בטענה כזו של השתא הוא דברי אין יכול. והקשו תוס' דאם מיירי בשהה י' שנים איך הגמ' אומרת שבנישאת לרביעי יכולה לומר אדעתא דהכי לא גרשתיך, והרי הוא מחויב לגרש כיון שהוא שאין לה בנים י' שנים, ועי' בתו"י משי"כ לישב קושית תוס'.

וכתבו תוס' דא"א לומר דמשום דיש כאן קנס כמו בשניות, [וכונתם דיש כאן איסור דרבנן כיון שאינה בת בנים], דמבואר בגמ' בהמשך דאין כאן קנס, והטעם דבאמת לא קנסו אותה כתב **בערוך** לנר דבשניות האשה יש לה גם איסור ולכן יש סיבה לקנוס אותה, אבל הכא האשה אינה מצוה על פו"ר ולכן אין סיבה לקנוס אותה, וכל הטעם שהנשואין אסורים הוא מחמת הבעל שיש לו ציווי של פריה ורבייה וצריך ליקח אשה בת בנים לכן אין סיבה לקנוס אותה, [ומה שגרמה לו להכשיל אינו סיבה להפסיד אותה כתובה].

ט. תוס' בא"ד. אלא נראה לר"י דבשלא היכר בה איירי ותצא שלא בכתובה משום דהוה מקח טעות, וביארו תוס' דמיירי בלא שהתה י' שנים ואע"פ שעדיין לא הוחזקה ג"פ אין לה כתובה, דכיון שלא הכיר בה שנשאת קודם לכן לב' אנשים ולא היו לה בנים ממילא יש כאן מקח טעות, **נראה** כונתם שהטעות בנשואין אינו מחמת שיש כאן איסור לישא אשה כזו שלא היו לה בנים ב' פעמים י' שנים, דבתוס' מבואר שלאחר שנישאת לרביעי והיה לה בנים ישלה כח לתבוע כתובתה כיון שיוכל לומר שמתברר שלא היה כאן מקח טעות, ואם המקח טעות הוא מחמת האיסור לישא אשה כזו מה נפק"מ שעכשיו נתברר שהיא בת בנים, מ"מ באותה שעה היה איסור לישא אשה כזו.

אלא הטעם שיש כאן מקח טעות משום שהוא רצה לישא אשה בת בנים ונתברר לו שיש כאן חזקה שהיא לאו בת בנים, ואע"פ שאותו חזקה לא מהני להפסיד אותה ממון דרך בג' פעמים הוה חזקה, מ"מ כיון שיש כאן חזקה לענין שאסורה לינשא זה מספיק סברא לומר שהוא לא רוצה להתחייב ליתן לה כתובה דאינו רוצה לעמוד בספק שמא אין לה בנים, ולכן לאחר שנישאת לרביעי ויש לה בנים מתברר למפרע שהיתה בת בנים בשעת נשואין וממילא הוא נתחייב ליתן לה כתובה, **והטעם** באמת שאין כאן מקח טעות מחמת שיש כאן איסור לישא אשה כזו, דהיינו שאם היה יודע שעובר איסור במה שהוא נושא לאו בת בנים, וי"ל דכיון שהוא עושה כן בשוגג ולא ידע מזה אין איסור בשוגג בכה"ג, ועוד י"ל דמכיון שיש לו דרך לתקן ע"י שיגרשנה אין כאן איסור במה שטעה.

אמנם צריך לבאר שתוס' כתבו דא"א לומר דשהה י' שנים דא"כ לא א"ש הא דמקשה הגמ' בניסת לרביעי שתוכל לתבוע כתובה משום שהיה מקח טעות שכיון שגירש על פי דין אין זה מקח טעות, ולכאורה מדוע לפי דרך הב' של תוס' דלא הכיר בה יכול לטעון שיש מקח טעות הרי כיון שלרבי יש חזקה בתרי נמצא שהוא גירשה מחמת שחייב לישא בת בנים, וא"כ מדוע יש כאן תביעת מקח טעות, אולם החילוק בזה ברור שבנשא אשה י' שנים ולא היו לבה בנים חייב לגרשה אע"פ שהיא בעצם בת בנים דעצם זה מה שלא זכה ליבנות ממנה מחייב גירושין, ולכן אין תביעת מקח טעות, אבל הכא אע"פ שמצד דיני חזקה היה חייב לגרשה כדי לישא בת בנים מ"מ עכשיו התברר שכל החזקה היתה בטעות והוחזק על אשה שהיא בת בנים שאינה בת בנים ולכן מכיון שהחזקה היתה בטעות יש לו טענה שהיה כאן מקח טעות [ועי' חזו"א ק"ח סק"ה].

הערות וציונים פרק הבא על יבמות

דף סה.

א. תוס' תצא. וכן מצא ר"י בהלכות יהודאי גאון דבלא הכיר בה אייר אבל הכיר בה יש לה כתובה, בלשון תוס' משמע דבהכיר בה דיש לה כתובה הוא אף אם שהא עמה י' שנים, שהרי תוס' בתחילת דבריהם כתבו לפרש דמיירי באופן זה דשהה י' שנים אלא שהקשו מדוע אין כתובה והרי יכול לומר השתא הוא דקא כחשא, וכתבו תוס' דלא מהני הך סברא רק להחזיק ולא להוציא, אבל לאחר שתוס' מפרשים הסוגיא דמיירי בלא הכיר בה ואין לה כתובה מחמת שיש כאן מקח טעות א"כ אפשר לומר דבכה"ג שהכיר בה ושהה י' שנים יהא לה כתובה מכח הסברא של השתא הוא דכחשי, [אולם א"כ צ"ב מדוע הגמ' מסתפקת בנישאת לשלישי מהו דלתבענו הנך קמאי, והגמ' אומרת שיכולה לומר השתא הוא דכחשי, ואם מהני ה"ט לגבות אף מהשלישי מדוע הגמ' אינה אומרת שאף השלישי יוכל לתבוע מה"ט, ואפשר דהגמ' מיירי בכה"ג שלא הכיר בה ולכן אין לה כתובה דהוה מקח טעות, וצ"ע], ומבואר לפי"ז שהסברא של השתא הוא דכחשי מהני אף להוציא ממון והביאור כמש"כ לעיל שחזקה מהני רק לקבוע הדין מכאן והילך, אולם בתוס' ד"ה שבינו בפ"י ה"ר שמואל ב"ר חיים מבואר דמהשלישי אין לה כתובה דלא מהני הסברא דהשתא רק להחזיק.

ב. גמ' מתקיף לה ר"פ אי איהי שתקה אנן מי שתקינן ליה אלא אמרינן השתא הוא דברייתא. ברש"י מבואר דכונת הגמ' להוכיח דע"כ אנן שתקינן להחזיקה כמגורשת גמורה דאמרינן שגירש אותה אף אם היא בת בנים, ולכן אין יכול לבטל את הגט, אלא הא דאין לה כתובה דאמרינן השתא הוא דברייתא, ועי' ישרש יעקב.

אבל בתוס' מבואר שכונת הגמ' להוכיח דממה שאנן שתקינן ולא אמרינן שהוא גירש מחמת שאין לה בנים ועכשיו שיש לה בנים נמצא שהגט היה מקח טעות, דברור שבזמן הגירושין לא היתה ראויה לבנים אלא שעכשיו היא נעשתה בריאה, ולכן אין לה כתובה דהגירושין היו בתורת ודאי, [ועי' תוס' גיטין מו ע"ב ובמהר"ם שם].

ג. תוס' ד"ה אי איהו שתקא. וכי תובעת כתובה מצי אמר לה אדעתא למיתב כתובה לא גירשתיך, צריך להבין סברת תוס' שהרי כתבו שלגבי עצם הגירושין אמרינן שלפי ר' יהודה כיון שלא יכול להחזירה גירשה לגמרי ולרבנן אע"פ שיכול להחזיר מ"מ אמרינן דממה שלא חש לבדוק גירשה לגמרי, א"כ מה הסברא שלגבי חיוב כתובה יכול לומר אדעתא דהכי לא גירשתיך, וצ"ל שאין כונתו שלא גירש כלל אלא שלגבי הכתובה יכול לומר שעשה תנאי בגירושין שהם לא יחייבו אותו כתובה, דעיקר טעם היגורשין הוא מחמת שהיא אילנית א"כ אינו רוצה להתחייב בכתובה.

ד. תוס' בא"ד. והר"ר שלמה מדרי"ש תי' דהתם יש לחוש שתקבע וסת כמו שהתחילה סמוך לגירושין. כונתם שמכיון שהראיה הראשונה היא סמוך לגירושין א"א א"א לומר השתא היא דברית שהרי כבר היתה בריאה קודם שגירשה, מבואר בתוס' שלאחר שקבעה וסת ג' פעמים אנו אומרים שהחזקה לכך מעיקרא, והקשה הקה"י [נדה סו] דבגמ' מבואר דהסברא שיכולה לומר השתא הוא דכחשי משום שכל דין החזקה הוא פוסק רק לגבי מכאן ולהבא ולא לגבי למפרע, עי"ש מש"כ לבאר.

ה. גמ' הוא אומר מינה והיא אמרה מינה. ברש"י נראה שהוא טוען ברי שזה מחמתה דהיינו שהוא יודע שהיא עקרה, וכן כתב הריטב"א שרואה ב סימני אילונית שמתקשה בשעת תשמיש, אבל בתוס' נראה שחולק על רש"י שהקשו בתחילת דבריהם מדוע צריכה לטעון שאינו יורה כחץ הא אם שהה י' שנים אף אם הוא יורה כחץ יש לה כתובה כמו שמבואר במשנה לפי שלא זכה ליבנות ממנה, ולמבואר ברש"י והריטב"א שהוא טוענת טענת ברי שהיא אילונית לא קשה שכל הסברא שיש לה כתובה לאחר י' שנים משום שאין טוען כלום אלא אינו יודע ולכן אנו תולים שאע"פ שאין שניהם עקורים יש לה כתובה שלא זכה ליבנות ממנה, אבל אם טוען טענת ברי שהיא עקרה אין לה כתובה.

ו. גמ' אמר רב אמי דברים שדבינו לבינה נאמנת. תוס' כתבו כמה דרכים בביאור הסוגיא, א' שהנדון לענין תביעת האשה לגירושין, ומיירי ששהתה עשר שנים וכיון שיש רגלים לדבריה לא חיישינן שנתנה עינה באחר, ומיירי שיש לו בנים מאשה אחרת וכבר קיים פו"ר, דאל"ה פשיטא שהיו כופין אותו לגרש משום פו"ר, וכתבו תוס' דכיון שיש לו בנים אין לתלות העון מחמתו ורק משום

א. גמ' אם איתא דאפליה נפשה בעקרת לא הוה מחזקה. פרש"י כשאנו באים לכופו להוציא הוא אומר הפילה בתוך עשה ועדיין אין זמן להוציא, כתבו הראשונים דמדויק ברש"י דדוקא בכה"ג היא נאמנת שבאים ב"ד לכוף אותו, אבל היכא שהיא באה ותובעת להתגרש אינה נאמנת לומר שהפילה ואע"פ שאין אשה מחזיקה עצמה בנפלים, מ"מ חוששים שמא עינה נותנה באחר ולכן אומרת על עצמה כל גנאי שבעולם ולכן אינה נאמנת, ועי' ברמב"ן.

ב. גמ' חזרה והפילה חזרה והפילה הוחזקה לנפלים. יש לדון האם כונת הגמ' שהוחזקה מיד וחייב לגרשה ולקח אשה אחרת או"ד שאף בזה ימתין עשר שנים, ומסתבר כהצד הראשון, ו**הנה** כתבו הראשונים דדין זה הוא אף לרבי דס"ל דבתרי זימנא הוה חזקה הכא בעינן שהוחזקה ג"פ, וטעמא משום שהרבה נשים מפילות בתחילת עיבוריהן, אולם בתוס' מבואר שחלקו ע"ז דביארו הסוגיא לעיל כרשב"ג משום דלהלן בגמ' מבואר כרשב"ג, וס"ל לתוס' דאף היכא שהפילה רבי מודה דהוה חזקה בתרי.

הרמב"ם פרק טו מאישות ה"ג כתב דינא דגמ' דהאשה נאמנת משום שאינה מחזקת עצמה במפלת, וכתב ובכל זה משביעה שבועת היסט שלא הפילה או שלא הפילה שלושה שבטענה זו יתחייב ליתן לה כתובה, והראב"ד השיג עליו ואינו רואה מקום לחרמות הללו, שהרי חכמים האמינוהו משום דלא מחזקה נפשה בעקריות ועוד כי הגירושין היא שמחיבתו והכתובה אין כאן מחלוקת, ועיי"ש במ"מ ובכ"מ מש"כ לבאר דעת הרמב"ם.

ג. מתני' האיש מצוה על פריה ורביה אבל לא האשה. יש לדון האם מצות פרו ורבו הוה ככל מצות עשה שהזמן גרמא שנים פטורות, אבל אם מקימות יש להם שכר ויכולים לברך ברכת המצות עליהם, והי"נ אע"פ שאינם מצווים על מצוה זו מ"מ אם עושים יש להם קיום של מצות פו"ר, **והנה** הר"ן בריש פרק האיש מקדש אהא דתנן דמבואר התם דאשה מתקדשת בה ובשלוחה, וקתני בגמ' דמצוה בה יותר מבשלוחה, וביאר הר"ן משום דהאשה מסיעת לאיש במצות פו"ר, ונראה מדברי הר"ן שאין לאשה קיום מצוה אלא היא רק מסיעת לאיש, דאם היה לה קיום של פו"ר, א"כ יש לה ענין בפני"ע לעשות את המצוה בעצמה ולא ע"י שליח, ואפשר דהמקור הוא מהא דילפינן מקרא דכבשהו ואין דרכו של אשה לכבש וממילא ל"ש אצלה הענין של פו"ר כלל, ועוד יש לדון שאם המצוה של פו"ר היא הביאה אפשר דל"ש אצל האשה כלל, דהיא קרקע עולם אלא דלגבי חיובי מיתה אחשבה רחמנא למעשה ולכן היא חיבת אבל אם אינה מצוה אין כאן מעשה מצוה מצד האשה כלל, ועי'.

ד. בעיקר מה שהאשה אינה מצוה על פרו'. הנה אע"פ שאין לאשה מצות פרו' איכא ב' דעות בתוס' בגיטין מא ע"ב האם אשה מצווה על שבת, ועי' בתוס' ב"ב יג ע"א דמבואר מדבריהם דאשה מצוה על שבת, ונפק"מ גדולה בזה אם מוכרים ס"ת להשיא אשה, ועי' בבית שמואל סי' א' סק"ב שכתב דהמג"א פסק להלכה בסי' קנ"ג סק"ט דאשה מצוה על שבת, ולכן מסיק שמוכרים ס"ת בשביל זה, ועי"ש בט"ז סק"ב שהאריך לבאר דבתוס' בגיטין כל תי' תוס' ס"ל דיש מצוה של שבת באשה, ועי' בבית מאיר סי' א' שכתב להוכיח מסוגיין דאשה אינה מצוה על שבת, דהגמ' דנה האם הלכה כריב"ב דאשה מצוה על פרו', ומייתי עובדא דהוה קמיה דר"י בכנישתא דקיסרי, שטענה האשה שהבעל אינו בר בנים ורוצה להתגרש ולקבל הכתובה, ואמר יוציא ויתן כתובה, ומקשה הגמ' דאם לא מיפקדא אמאי יתן כתובה, והקשה הבית מאיר דאם נימא שאשה מצוה בשבת א"כ אמאי אין לה זכות לתבוע גירושין שרוצה לקיים מצות שבת, ואולי י"ל שגדר המצוה של שבת הוא 'לא תהו ברא', אבל היכא שנישאת לאיש פקע מינה הענין של לא תהו ברא, כיון שנישאת ע"פ דרכו של עולם ומה שלא זכתה להיבנות אינה בידה ולכן אין בזה זכות תביעת גירושין, עי"ש עוד מש"כ לדחות ראית המג"א בזה.

ה. מתני' ר' יוחנן בן בריקה אומר על שניהם הוא אומר. לעיל סב ע"א מבואר דעבד אינו מקיים מצות פרו' כיון שאין לו יחס, דאין בנו מתיחס אחריו, והקשה המנ"ח [מצוה א' יט] דא"כ איך אשה מקימת מצות פרו' לריב"ב הרי בנה אינו מתיחס אחריה, דהחיס הוא אחר האב ולא אחר האם, וכתב במנ"ח דמוכח מכאן דא"צ רק יחס בשביל קיום מצות פרו', אלא אף אם יש קורבה של אב לבנו ג"כ מתקיים המצוה, והאם קרובה לבנה שהרי יש איסור עריות וכן הבן יורש את אמו, [ועי' לעיל סב ע"א מש"כ המנ"ח לישב בזה מש"כ תוס' בחגיגה ב ע"ב שגם עבד מצווה על פו"ר ואע"פ שעבד אין לו יחס, וביאר שכוונת תוס' הוא שהעבד מקיים המצוה עכשיו כשהוא עבד, וכל הנדון בגמ' לעיל סב. שעבד אין לו יחס ואינו מקיים פו"ר, הוא לאחר שנתגייר שדינו כקטן שנולד דמי, ובאותה שעה אין לו קרובה יותר לבניו ולכן בכה"ג אין קיום מצוה], וע"ע באבני מלואים סי' א סק"ב בכ"ז.

ו. **גמ' איש דרכו לכבוש ואין אשה דרכה לכבוש.** מבואר שהטעם שאשה אינה מצוה על פרו ורבו משום שאין דרכה לכבוש, והנה בעבד כנעני נחלקו הראשונים האם מצוה על פרו ורבו הובא לעיל סב ע"א, ודעת תוס' חגיגה ב ע"ב שהוא חייב בפרו ורבו, והפניי גיטין מא ע"ב והטורי אבן בחגיגה שם הובא במנחת חינוך [מצוה א' יט] ביארו שכל מה שהוקש אשה לעבד הוא במצות עשה שהזמן גרמא, מצות עשה שאין הזמן גרמא או בל"ת שניים פטורות מחמת דל"ש בהם כמו בהקפת הזקן דל"ש אצלם בעבד יהא חייב, ולכן ה"נ במצות פרו' שהטעם שאשה פטורה משום שאין דרכה לכבוש לכן בעבד שדרכו לכבוש יהא חייב, אולם הטורי אבן כתב שדבר זה תלוי מה היה הסברא החיצונה בלא ההיקש של לה אם עבד היה דינו כישראל וההיקש בא למעט, או"ד שמסברא היה פטור וההיקש בא לחייב ולפי צד זה אין הבנה שיהא חייב בפרו'.

ז. **גמ' אזלא אשתיה סמא דעקרתא.** מבואר בגמ' דמכיון שאינה מצוה על פרו ורבו לכן אין לאשה איסור לעשות את עצמה עקרה, ומשמע שאם היתה אשה מצווה על פרו' היה לה איסור לסרס את עצמה, דאיסור סירוס תלוי במה שהוא מחויב בפרו'.
אמנם המנחת חינוך [מצוה רצא ג] דמוכח שאיסור סירוס אינו תלוי בזה, שהרי אנו מצווים שלא לסרס בהמות וחיות אע"פ דלא שייך שם הענין של פרו', וכתב שם במנ"ח לבאר דאיסור סירוס אינו תלוי במצות פרו', אלא דאיכא קרא בתורת כהנים למעט שאשה אינה מזהרת על הסירוס, אלא דאם היה לאשה מצות פרו' היה לה איסור לסרס עצמה, מחמת שמבטלת מעצמה האפשרות של קיום המצוה, וזהו איסור חדש שאינו תלוי באיסור סירוס שיש לזכר ואיסור סירוס בבהמות, וזהו מה דמבואר בגמ' כאן דמכיון שהיא אינה מזהרת לכן אין לה איסור כלל, ועי' בסוגיא בשבת קיא ע"א, והנה יש לדון דאם אשה מצוה על שבת איך יכולה לשתות כוס של עיקרין, והכא ל"ק דכבר היה לה בנים ובנות וקיימה שבת, אבל בשו"ע סי' ה' סעי' יב קתני בסתמא שכל אשה יכולה לשתות כוס של עיקרין, והנה בתוס' בשבת קי ע"ב [ד"ה והתניא] כתב דאף במקום שכבר קיים מצות פרו' מ"מ יש איסור לשתות כוס של עיקרין משום מצות בערב אל תנח ירך, ואפשר דבערב חמור טפי ממצות שבת, ועי' בקרן אורה.
אולם לא ברור לי עיקר סברת המנ"ח שכתב שאם אשה היתה מצווה על פרו' היה לה איסור לסרס את עצמה מפני שמבטלת את המצוה, אטו אדם שחובל בידיו שלא יוכל להניח תפלין מבטל מצות תפלין, ולכאורה הוא רק גורם שלא יוכל לקיים את המצוה, אמנם יש לחלק דהמצוה בתפלין הוא להניח על היד וכשאין לו יד הוא פטור, אבל בפרו' המצוה הוא עצם הפעולה שיכולה להביא את הבנים ולכן היכא שהיא גורמת ביטול לאותו דבר בעצמו חשיב שעושה כאן מעשה של ביטול המצוה עצמה.

הערות וציונים

פרק אלמנה לכהן גדול

דף סו.

א. **גמ' דתניא מנין לכהן שנשא אשה וקנה עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו.** בפשוטו נראה מדברי הגמ' דבת ישראל שנישאת לכהן ועבד של כהן שאוכלים בתרומה הוא אותו גדר, דשניהם בכלל כהן קנין כספו, ולכן צריך ריבוי מיוחד דקנינו שקנה קנין אוכל נמי בתרומה, **אולם** האחרונים כתבו שחלוק גדר אכילת תרומה של אשת כהן לעבד של כהן, עי' בקובץ הערות [סי' מז ד'] אמרי משה [סי' יג ג] שהוכיחו דהא דאשת כהן אוכלת בתרומה אינו בתורת קנין כספו כעבד, דהא חללה שנשאת לכהן אינה אוכלת בתרומה כמבואר במשנה, ולכאורה אם אשת כהן אוכלת מחמת שהיא קנין כספו, מה נפק"מ שיש לה פסול חללות ואסורה לכהונה, הרי שפחה של כהן פסולה נמי לכהונה כדמבואר במשנה לעיל סא ע"א, ומ"מ אוכלת בתרומה מפני שהיא קנין כספו כשורו וחמורו, וא"כ אמאי אשת כהן חללה לא הוה בכלל קנין כספו, וע"כ דאשת כהן אינה כשורו וחמורו, אלא ביארו שע"י קנין כספו היא נעשית ככהנת ומשו"ה אוכלת בתרומה, והטעם דלא אכלה מצד שהיא קנין כספו כעבדו ושורו, משום דאין קנין הממון של בעל באשתו כקנין האדון בעבד, ויבואר להלן בתוס' עוד סברא לחלק בין עבד לאשה.
והביא בקובץ הערות [שם ז] שכן מבואר באבני מלואים [בתשובה יז] שהביא דברי רש"י בכתובות נח. שכהן שקידש אשה בביאה אוכלת בתרומה משום דאיתקיש הויות להדדי, ומשמע ברש"י דקנין כספו הוא דוקא אם קנה אותו בקנין כסף, ולכן צריך הך סברא דהוקשו הויות להדדי, והקשה אטו אדם שקונה שור במשיכה או עבד בשטר, לא יאכל בתרומה כיון שלא קנה בכסף, וביאר בקוה"ע דע"כ דבשאר קנייני ממון שאוכל מחמת שהוא קנוי לו אין חילוק באיזה מעשה קנין הוא נקנה, אלא העיקר מה שעכשיו הוא נעשה שלו חשיב קנין כספו, אבל באשה אי"ז קנין כספו כמו בעבד, אלא שהתורה אמרה דאשה שקנאה בכסף היא קנין כספו שאוכל בתרומה, אבל גדר האכילה היא שונה, ולכן צריך הך סברא דהוקשו הויות להדדי.

אולם עי' בתוס' הרא"ש בקידושין ה ע"א שכתב דאין חילוק בין אם קידש אשה בכסף או בשטר או ביאה ולעולם חשיב קנין כספו, כיון שהוא מושל עליה ומשועבדת לו, ומשמע דס"ל דיסוד קנין כספו באשה הוא כקנין כספו של עבדו וחמורו, ולפי"ז קשה אמאי חללה אינה אוכלת בתרומה משום קנין כספו, ועי' בקוה"ע סי' מ' שכתב לבאר דהא דחללה אינה אוכלת בתרומה אינו אלא רק משום שהיא כשרה, אלא שיש הלכה נוספת שיש בחללה חלות פסול לענין אכילת תרומה ולכן אע"פ שהיא קנין כספו אינה אוכלת בתרומה, והרי"ז דומה לערל שיש בו חלות פסול לענין אכילת תרומה, וכ"כ באבי עזרי פ"א ממעשר ה"ב, ולפי"ז צריך לחלק בין איסור זונה לחללה, שהרי כל שפחה של כהן היא זונה ואוכלת בתרומה עי"ש שהאריך בכ"ז, [ובעיקר דעת תוס' הרא"ש העירו דבתוס' הרא"ש קידושין י ע"ב כתב כסברת רש"י בכתובות, ועיין].

הראשונים הביאו עוד מקור מהספרי דאשת כהן אוכלת בתרומה, מקרא דכל טהור בביתך יאכל אותו, ועי' ברש"י בקידושין י ע"ב, וכן ברש"י על התורה פרשת אמור [פ' כב יא], ובפרשת קורח [פ"ח יא], ועי' בריטב"א כתובות נח ע"א שהביא דרשת הספרי, וכתב דהא דמבואר ככל דזכתא קנין כספו אינו אלא אסמכתא, ועיקר המקור שאשת כהן אוכלת בתרומה הוא מהספרי, אבל בתוס' להלן סח ע"א כתבו דהדרשה של הספרי דכל טהור אינו אלא אסמכתא בעלמא, [ובאחרונים רצו לומר דאיכא ב' הלכות באשת כהן א' משום שהיא קנין כספו, ועוד משום כל טהור בביתך, ונפק"מ דבארוסה שאוכלת מהתורה הוא רק מחמת קנין כספו ולא משום כל טהור, ואיכא עוד נפק"מ לענין קנינו שקנה קנין ויבואר להלן, [עי' בזכר יצחק סי' לא, ובמשנת ר' אהרן סי' כו], ונפק"מ בכ"ז דעי' בביאור הלכה בדרך אמונה פ"ז הי"ח שדן האם בת ישראל שנישאת לכהן יכולה לברך כשאוכלת תרומה, דהברכה היא אשר קידשנו במצותיו וצונו בקדושתו של אהרן והרי אינה בקדושה עי"ש מש"כ בכ"ז, [ועי' מה שיבואר בתוס' ד"ה אלמנה].

ב. גמ' ומנין לאשה קנתה עבדים ועבדיו שקנו עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכו'. בעיקר הגדר של קנינו שקנה קנין שאוכל בתרומה, יש לחקור האם התחדש שאוכל מכח העבד דמכיון שהוא בעצמו קנין כספו של כהן יש לו כח להאכיל את הקנין כספו שלו, או"ד שמצד הקנין כספו אין לו כח להאכיל שהרי הוא בעצמו אינו כהן, אלא שהתחדש בדיון של קנין כספו שכמו שהכהן מאכיל לקנין כספו שלו ה"ה מאכיל את הקנין של קנינו, ויבאר להלן שנראה שנחלקו בזה הראשונים.

ולכאורה לפי סברת המקשן שאף בקנין שאינו אוכל מאכיל בקנינו שקנה קנין לכאורה הסברא הפשוטה היא שהכהן הוא המאכיל, דלכאורה כדי שיהא מאכיל בתרומה צריך שיהא בו כח אכילה ואיך אפשר לומר שאם אין לו כח לאכול שיהא בו כח להאכיל.

ג. גמ' שם. תוס' [ד"ה מנין] כתב דמסיפא דמתני' דקתני בת ישראל שניסת לכהן עבדי מלוג שלה אוכלים בתרומה היה יכול להקשות, דחזינן שקנינו שקנה קנין אוכל, אלא כתבו תוס' דהו"א דאכלי מכח האשה עצמה שהיא אוכלת, ולכן מקשה מברייתא דמשמע שקנינו שקנה קנין אוכל מכח המאכיל הראשון שהוא בעצמו כהן, וכן כתב הרשב"א והוסיף דכשהיא בעצמה אוכלת הרי היא ככהן עצמו וממילא יכולה להאכיל עבדיה בתרומה, אבל מברייתא שמעינן דין אחר שקנין שקנה קנין אוכל, ומשמע דאע"פ שהקנין בעצמו אינו אוכל יכולה לאכול מכח קנינו ולכן מקשה הגמ' דה"נ חללה תאכיל מדיון קנינו שקנה קנין.

והנה משמע מתוס' והרשב"א שכל מה שכתבו דאשה עצמה שאוכלת בתרומה תאכיל עבדיה בלא דין קנינו שקנה קנין כ"ז רק לפי קושית הגמ' דקנינו שקנה קנין מאכיל אף אם הוא אינו אוכל, אבל רבינא דאמר שרק קנינו שאוכל מאכיל א"כ אין הכרח לומר שאשה שאוכלת מאכילה בתרומה בלא החידוש של קנינו שקנה קנין, ובאמת כל הזכות של אשה ועבדים להאכיל הוא מכח ההלכה של קנינו שקנה קנין, אבל לדעת רבא ורבא אשי שתי' שבאמת בדיון של קנינו שקנה קנין התחדש שאף אם קנין שאינו אוכל מאכיל, א"כ אפשר לומר שאשה שהיא בעצמה אוכלת מאכילה עבדיה בתרומה בלא החידוש של קנינו שקנה קנין, אלא כמש"כ הרשב"א שהרי היא ככהן עצמו שאוכל ויכול להאכיל.

ולפי"ז צ"ל דהא דאשת כהן אוכלת הוא מכח ב' סיבות א' משום שהיא נעשית ככהנת בעצמה ועוד מדיון קנין כספו, וכמו שהובא לעיל דאיכא ב' מקורות לזה, ומה שהיא נעשית ככהנת יכולה להאכיל את עבדיה מחמתה עצמה ככל כהן שמאכיל, אבל בדיון של קנין כספו שמאכיל עבדים מדיון קנינו שקנה קנין ואע"פ שהקנין בעצמו אינו אוכל לכאורה הגדר בזה שהכהן הראשון מאכיל ולא שהקנין כספו מאכיל, [אולם דבתוס' א"א לומר כן, דלקמן סח. כתבו דדרשה דכל טהור אסמכתא בעלמא].

ובאמת במני"ח [רפא כח] כתב כמש"כ, דהחינוך שם כתב בדיון קנינו שקנה קנין שאם העבד השני קנה עבד שלישי אין דין קנינו שקנה קנין, וכתב המני"ח שם שיש לתלות דין זה בב' תי' הגמ' דלרבינא שרק קנין האוכל מאכיל א"כ י"ל דרק קנין שני ולא קנין שלישי, אבל לרבא ורבא אשי דס"ל שאף קנין שאינו אוכל א"כ י"ל דאשה עצמה שאוכלת מאכילה עבדיה שהיא כאשה עצמה וא"כ עבדיה יאכלו בתרומה מדיון קנינו שקנה קנין.

והנה הרשב"א הביא גירסת ר"ח אשה שקנתה עבדים ועבדיה שקנו עבדים מנין, והיינו שכל הנדון של קנינו שקנה קנין הוא רק בכח"ג של עבדי האשה שקנו עבדים אבל על עבדי האשה בעצמה אין נדון של קנינו שקנה קנין, וכן הוא לשון הרמב"ם פ"ז מתרומות הי"ח, וביאור דבריהם דס"ל שאשה עצמה שאוכלת אינו מדיון קנין כספו אלא דהוה ככהנת ולכן כל קושית הגמ' היתה רק שאשה חללה תאכיל מדיון קנינו שקנה קנין, ומשמע מדבריהם דס"ל שאף רבינא מודה באשה שקנתה עבדים שיאכלו בתרומה וכל מה שנחלקו רבינא ורבא רק בדיון של קנינו שקנה קנין.

הנה המהרש"א כתב לדיון מדברי רש"י [ד"ה אלמנה] דכל הקושיא של הגמ' היא רק ממה שמצינו שעבדים שקנו עבדים אוכלים בתרומה, ולא ממה שאשה שקנתה עבדים אוכלים בתרומה, וביאר דמאשה שמאכילה את עבדיה אין להקשות דיש לחלק דאשה שהיא כשרה לכהונה ממילא היא מאכילה עבדיה, אבל היכא שהיא חללה שפסולה לכהונה אינה מאכיל עבדיה, ולכן מקשה הגמ' דממה שמצינו שעבדים מאכילים עבדים שלהם אע"פ שהם פסולים לכהונה, א"כ ה"נ אשה חללה תאכיל עבדיה בתרומה, ונראה מדבריו שהבין שהדין קנינו שקנה מאכיל הוא הלכה שכל קנין יש בכוחו להאכיל, ולא שאוכלים מכח הכהן בעצמו, ולכן אשה שכשרה לכהונה א"ש שיכולה להאכיל, אבל עבד שפסול לכהונה אינו יכול להאכיל, וע"ז מיייתי מעבד שאע"פ שהוא פסול לכהונה מ"מ הוא מאכיל, וע"ז דוחה רבינא דקנין אוכל קאמר דאין צריך שיהא ראוי לכהונה כדי שיכול להאכיל אלא סגי במה שהוא אוכל שיוכל להאכיל קנין.

ד. אמר רבינא קנין אוכל מאכיל. יש לדון האם כונת רבינא דהתחדש בדיון של קנינו שקנה קנין שאוכל מכח קנין הראשון ולכן חייב שיהא אוכל, או"ד דס"ל שכל הכח של הכהן להאכיל קנינו שקנה קנין הוא רק בכח"ג שקנינו אוכל דבזה הוא משייך אותו לכהן להאכיל אותו בתרומה, וע"י באות הבאה.

ה. גמ' והרי ערל וכל הטמאים שאינם אוכלים ומאכילין. כונת הגמ' להוכיח שהדין של קנין כספו שמאכיל הוא אף אם אינו אוכל, ולכאורה אם הכונה בקנינו שקנה קנין שאוכל מכח הקנין הראשון א"כ מה מיייתי מהך דערל הרי ערל הוא כהן בעצמו ויש בו קדושת כהונה גמורה ואין צריך להאכיל מחמת שיש בו דין קנין כספו, ולכאורה נראה דמוכח מכאן דהיה פשיטא לגמ' שגדר דין של קנינו שקנה קנין הוא שאוכל מכח הכהן, אלא דס"ל דכיון שקנינו המקשר את הקנין שלו לכהן צריך שיהא אוכל ה"נ הבינה הגמ' שערל שהוא בעצמו כהן צריך שיהא בו את הכח של אוכל, [ואע"פ שעדיין יש להקשות דאפשר שכל התנאי של אוכל הוא במקום שהכהן אין לו בעלות על קנינו שקנה קנין, אבל בערל הרי הוא בעלים גמור וכיון שהוא כהן גמור א"צ שהוא בעצמו יהא אוכל], ובריטב"א [ד"ה ברש"י ועבדיו] נראה כמש"כ שהגדר של קנינו שקנה קנין שהכהן מאכיל, וז"ל ואע"פ שאין זכות והנאה לאדון הכהן בעבדים אלו השניים מ"מ גז"ה הוא שיהיו אוכלים בתרומה כיון דקנינו הם.

והנה האבני נזר [יו"ד סי' תמא] תמה בקושית הגמ' דהרי ערל אע"פ שאין יכול לאכול תרומה מ"מ ל"ד לחלל, דהרי מותר לערל להנות מתרומה בהדלקה והסקה, וא"כ כל הכלל שצריך אוכל כדי שיוכל להאכיל הוא רק אם הוא מופקע מאכילת והנאת תרומה, וע"י בדרך אמונה בביאור הלכה [פ"ז מתרומות הי"ב] שכתב דאפשר זה בכלל תי' הגמ' דהתם פומיהו הוא דכאיב ליה וצ"ע, **אולם**

ברש"י פי' דפומהו הוא דכאיב כלומר שעומדים ליתקן ולאכול, מבואר דס"ל לרש"י דאף לאחר דחית הגמ' בערל היה צריך להיות חסרון שאינו אוכל, אלא שמכיון שעומד לכך שיתקן הוא בכלל אוכל, וע"י בראשונים לקמן ע"י א' שהקשו לר"ת דפי' לקמן בריש פרק הערל, דהכונה של ערל הוא שמתו אחיו מחמת מילה א"כ לא עומדת ליתקן, ותי' דמ"מ עומד ליתקן כשיגדל ויתחזק וכ"כ במאיר כאן, ומבואר דס"ל לגמ' דהך כללא דכל האוכל מאכיל הוא גזה"כ בתרומה שאע"פ שהוא שיד בתרומה מ"מ אם אינו אוכל אינו יכול להאכיל אחר, ולכן אף בערל יהא החסרון של אינו אוכל.

ו. רש"י ד"ה ועבדו שקנו עבדים. י"ל כגון שנתנו לו לעבד מנה ע"מ שאין לרבו רשות בו, מבואר ברש"י דס"ל שדין קנינו שקנה קנין הוא אף בכה"ג שלכהן אין בעלות ממונית כלל במי שבאים להאכיל, וכן מבואר בתוס' [ד"ה ועבדו] שכתבו דמיירי שהיה עבד של כהן מעוכב גט שחרור שאוכל בתרומה והוא קנה עבד, אולם הרשב"א הביא דבירושלמי מבואר שכל הדין של קנינו שקנה קנין הוא רק בכה"ג שלכהן יש זכות באותו עבד, אבל אם נתנו לעבדו מתנה על מנת שלא יהא לרבו זכות בו אינו קנינו של כהן ואינו אוכל בתרומה, מבואר מדברי הרשב"א שכל הכח של קנינו שקנה קנין הוא מחמת שאוכל מכה הכהן עצמו.

אולם תמה הקרן אורה שאם מיירי שיש לכהן זכות באותו עבד מדוע צריך לחידוש של קנינו שקנה קנין הרי הוא ממש קנין כספו של אותו כהן, ולכן כתב הקרן אורה שיש עוד גירסא בירושלמי כמו שמבואר ברמב"ן, וע"י בריטב"א כאן שכתב על פרש"י דע"כ מיירי שאין לאדון זכות בזה דאם יש לאדון הרי קנינו וא"י צ"ע קרא, וראיתי בחזון יחזקאל [פ"ט ה"ו] שכתב דלולא קרא אע"פ שיש דזכה האדון בעבד מדין מה שקנה עבד קנה רבו, מ"מ שמא לא זכה רק בקנין הממון אבל בקנין איסור לא זכה, והרי לענין אכילת תרומה מבואר בתוס' שצריך בעלות של קנין איסור, ולכן צריך פסול ללמד שהאדון ע"י דין מה שקנה עבד זוכה בקנין איסור וממילא יכול להאכיל בתרומה.

הערות וצינונים

פרק אלמנה לכהן גדול

דף סו.

א. תוס' ד"ה אלמנה. אפילו למד"א קנין פירות כקנין הגוף דמי לא חשיב בהכי קנין כספו כיון שאין הגוף שלו כמו שאין יוצאים בשן ועין לאיש אפילו למד"א כקנין הגוף דמי, [לבאר כל הענין צריך להאריך קצת], הנה תוס' ב"ב נ ע"א [ד"ה קסבר] כתבו ב' טעמים אמאי למד"א קנין פירות כקנין הגוף אין עבד יוצא לחרות בשן ועין לאיש, חדא משום דלא אלים קנין פירות להפקיע את קנין הגוף של האשה, ועוד לא דמי קנין פירות של בעל שלא היה לו מעולם קנין בגוף כלל, משא"כ במוכר לחברו ומשייר לעצמו קנין פירות כיון שהיה לו מעיקרא קנין הגוף אלים קנין פירות דידיה, וכן כתבו תוס' לעיל לו ע"ב.

ואפשר היה לומר שזהו מה שמדמה תוס' דין קנין כספו של אכילת תרומה לשן ועין, דכמו שהתם אין העבד יוצא ע"י קנין פירות ה"ה הכא ע"י קנין פירות לא חשיב קנין כספו, אולם נראה דתוס' הכא לא ס"ל כן, דהתוס' באו לדמות שמאותו טעם שהתם בקנין פירות לא יוצא ה"נ לא מאכיל, ובשלמא התם הטעם שקנין פירות לא מפקיע הוא משום שמפסיד את בעל הקנין הגוף לטעם הראשון של תוס', וא"כ מה ענין זה לגבי זכות אכילת תרומה, ואם בכל מקום קנין פירות כקנין הגוף אי"ז סברא שלא יהא בכלל קנין כספו, ורק לטעם ב' של תוס' שהוא סברא שלא אלים קנין פירות של בעל לשאר קנין פירות בעלמא, אפשר לדמות קנין הגוף כמו דין יום או יומים וא"כ מנלן לתוס' לדמות קנין כספו של תרומה לענין יציאה דשן ועין.

וביאר סברת תוס' כתב האבני מלואים [תשובה יז] שתוס' כאן יש להם כונה אחרת בזה, דס"ל שהטעם שקנין פירות לאו כקנין הגוף לענין יציאת שן ועין משום שדין יציאת שן ועין תלוי בקנין איסור, ולכן אע"פ שקנין פירות כקנין הגוף דמי, מ"מ הקנין האיסור הוא אצל האשה ולכן לא יוצא בשן ועין, וכל הנדון של קנין פירות כקנין הגוף הוא משום שכל הגוף עומד לשימוש של הפירות וכיון שיש לו את הקנין לגבי כל ההשתמשות לכן דין בעל הפירות כקנין הגוף, אבל קנין איסור אינו תלוי בהשתמשות ולכן אינו מועיל מה שדין קנין פירות כקנין הגוף, ולכן הוכיחו תוס' שהכל תלוי בקנין איסור דאל"כ אין סברא שכאן קנין פירות יהא לו דין אחר מכל מקום שאנו אומרים קנין פירות כקנין הגוף דמי, וזה מה שדימו תוס' דה"נ הכא הוא תלוי בקנין איסור.

וזה מש"כ תוס' להוכיח ממפקיר עבדו שצריך ג"ש שאוכל בתרומה, דהתם נמי הטעם שאוכל בתרומה מחמת קנין איסור, והטעם דבשן ועין תלוי בקנין איסור י"ל דקרא כתיב כי יפיל שן עבדו והעבדות היא הקנין איסור, ולי"ד לדין יום או יומים כמש"כ האבני"מ שם דהתם כתיב בקרא כי כספו הוא והכל תלוי בקנין הממון, אמנם צריך להוסיף שבגמ' ב"ק מוכח שאף אין יוצא לאשה, ואם העיקר תלוי בקנין איסור אמאי לא יוצא העבד לאשה, וצ"ל שהבעל שיש בו את כל הקנין פירות מפסיד מזה אין לה זכות להפסיד לו ע"י"ש באבני"מ שכתב סברא זו.

אולם ע"י"ש באבני"מ שהקשה דאם היה הכרח לתוס' שקנין כספו לענין אכילת תרומה תלוי בדין קנין שמוציא בשן ועין א"כ לדעת ר"א דסבר בב"ק צ ע"א דבעינן כספו המיוחד לו ואינו יוצא לאשה אע"פ שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, א"כ ה"נ לענין תרומה איך המפקיר עבדו אוכל בתרומה הרי אי"ז כספו המיוחד לו ע"י"ש מש"כ לישב דלא גרע מקנינו שקנה קנין.

והוכיח האבני"מ דעיקר קנין כספו הוא מחמת הקנין איסור, מהא דדרשינן דאשה ארוסה אוכלת בתרומה משום דחשיב קנין כספו, ואם הכונה בקנין כספו הוא מחמת קנין הממון הא אשה אינה ממנו של בעל אלא ע"כ שהוא מחמת הקנין איסור, ובזה כתב לבאר מה שהובא לעיל מרש"י בכתובות שכתב שאם קידשה בביאה או בשטר אמרינן הוקשו הויות לאהדדי, והטעם שהוצרך רש"י להוקשו הויות להדדי משום שעיקר הקנין הוא מחמת הקנין איסור לכן צריך היקש לכל מעשה קידושין.

אמנם כתב האבני"מ דהא בהמה של כהן אוכלת בתרומה מדין קנין כספו כדמבואר בירושלמי, ומבואר דא"צ קנין איסור בשביל להאכיל בתרומה אלא סגי בקנין ממון, וא"כ אמאי עבד כנעני ג"כ לא נימא שיאכל מכה קנין ממון, וכתב באבני"מ דצריך לחלק

דהיכא דשיד קנין איסור הקנין ממון אינו יכול להאכיל בתרומה, ולכן עבד דיש בו קנין איסור הקנין ממון לא חשיב בכלל קנין כספו ורק מכח הקנין איסור אוכל, אבל בבהמה דלי"ש שם קנין איסור חשיב קנין כספו מכח הקנין ממון וסיים האבנ"מ עדיין צ"ע כעת.

ונראה דאפשר לבאר באופ"א קצת הא דחלוק בהמה שאוכלת בתרומה למה שעבד אוכל, דבהמה אין לה איסור לאכול תרומה, וכל הנדון שהכהן יוכל להאכיל לבהמתו תרומה, הוא האם הכהן עובר איסור במה שמפסיד את התרומה כשנותנה לבהמה, משא"כ מה שעבד אוכל בתרומה יש כאן חדושי בעיקר דין האכילה שהרי עבד כנעני חייב במצות כאשה, וא"כ יש לו איסור לאכול תרומה ומה ומהני מה שהוא קנין הממון שלו שייך לאדון, ולכן נראה שבהיתר של קנין כספו נאמר שאין לו איסור באכילת תרומה, וא"כ י"ל דמכח הקנין ממון לבד לא היה יכול לאכול דאע"פ שהוא כמו בהמה, ואין כאן לבעלים איסור הפסד של התרומה במה שהוא נותן לממונו לאכול, אבל מ"מ מי התיר לעבד לעבור את האיסור של זר שאסור לו לאכול תרומה, ולכן ס"ל לתוס' דע"כ שגדר ההיתר העבד אוכל בתרומה הוא מכח הקנין איסור, וכמו שמצינו שהקנין איסור בעבד מתיר אותו לישא שפחה ואין בו איסור דלא יהא קדש, ה"ה מתיר אותו שיוכל לאכול תרומה ואין בו איסור זרות, וזהו מה שהוכיחו תוס' דממה שמעוכב ג"ש אוכל בתרומה ע"כ שהקנין כספו הוא רק מכח הקנין איסור, אבל בבהמה של"ש לדון מחמת איסור ע"כ התם עיקר הדין אכילה הוא מחמת הקנין ממון, וזה מה שהוכיח באבנ"מ דאף באשה הדין כן דמכיון שהיא זרה אף אם היתה קנויה בקנין ממון לבעל, לא היתה אוכלת בתרומה כיון שיש בה איסור זרות ורק מכח הקנין איסור אין בה איסור זרות.

ועי' בירוש' יעקב שהקשה על מש"כ תוס' שקנין פירות אינו מאכיל בתרומה, שבגמ' בע"ז מבואר שאם שכירות קניא הדין היה שישראל ששכר פרה מכהן יכול להאכילה בתרומה והרי יש לו רק קנין פירות, ולמבואר מיושב שפיר שכל הנדון של תוס' היה באשה ועבד שיש להם איסור אכילת תרומה לכן צ"ל שההיתר הוא מחמת הקנין איסור, אבל בהמה ליכא איסור והתם הקנין כספו של כהן בלבד הוא סיבה להאכיל בתרומה.

והנה בתוס' לקמן ע"ב [ד"ה אלמא] מבואר שהטעם שעבד עברי אינו אוכל בתרומה משום שאינו קניי בקנין איסור לאדון, דהגמ' שם אומרת שעבד עברי לא קני ליה רביה, והקשו תוס' הרי מבואר בקידושין טז. ע"ע גופו קניי, וכתבו תוס' שהכונה בגמ' שם שאין יוצא בלא גט שחרור, וכונתו נראה דס"ל לתוס' שעבד עברי קניי לאדון בקנין ממון ולא מהני מחילה אבל אינו קניי קנין איסור, ומוכח שם בהמשך דבריהם שכתבו שהטעם שמותר בשפחה כנענית משום שצריך לעבד את רבו יומם ולילה, וכונת תוס' לחלוק על הראשונים בקידושין שכתבו שטעם ההיתר של עבד עברי משום שיש בו קנין איסור, אלא תוס' סברו דבעבד עברי ליכא קנין איסור כלל ולכן אין יכול האגון להאכילו בתרומה כיון שעיקר הזכות של עבד ואשה הוא מחמת הקנין איסור, ולדעת הראשונים דס"ל שעבד עברי גופו קניי היינו שיש בו קנין איסור לאדון ולכן מותר בשפחה צ"ל כמש"כ הריטב"א להלן ע"ב שאינו קניי לאדון לגמרי ולכן אין בו כח לאכול בתרומה, ועוד יש לדון בעיקר הראיה של האבנ"מ מאשה דהובא לעיל שאיכא עוד מקור שאשה אוכלת בתרומה מקרא דכל טהור ולפ"ז אינו תלוי בקנין איסור, אולם בדעת תוס' א"א לומר כן שהרי כתוב להלן סח ע"א דקרא דכל טהור אסמכתא בעלמא היא.

הרע"א בגליון הש"ס ציין לתוס' בנזיר סא ע"ב שכתבו דעבד כנעני אין יכול לקנות עבדי כנעני, דלא הוה בכלל הפסוק 'אתם קונים מהם', ולפ"ז קשה מה כונת הגמ' כאן עבדיו שקנו עבדים הרי אינם יכולים לקנות עבדים, ואפ"ל דאע"פ שאין יכול לקנות שיהא עבד כנעני גמור לענין שיהא בו קנין איסור, מ"מ יכול לקנותו אותו למעשה ידיו כמו שעכו"ם קונה עכו"ם דמבואר לעיל מו ע"א שקונה לענין מעשה ידי, ואע"פ שבעבד קנין ממון בעלמא אין יכול להאכיל בתרומה וצריך קנין איסור, הכא שהוא כעכו"ם גמור, ממילא הוה כשורו וחמורו שאוכל בתרומה מכח הקנין ממון בלבד.

והנה הקובץ הערות [מז ד] הקשה על האבני מלואים איך אפשר לומר שעבד אוכל בתרומה משום קנין איסור הרי הגמ' מסתפקת אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא, ואיכא מד"א שאינו אוכל והרי הוא קניי בקנין איסור, והגמ' היתה יכולה להוכיח מהא דאשה אוכלת בתרומה ע"כ דקנין איסור מאכילת בתרומה, ולכן כתב בקובץ הערות שם שחלוק אכילת עבד מאשה, דעבד אוכל מחמת דין העבדות שלו וכמובאר ברמב"ם פירוש המשנה וכמו שמצינו דינים אחרים שהעבדות מתירה אותם שהרי עבד עברי מותר בשפחה כנענית מבואר בתוס' בדף ע"ב שהוא משום שצריך לעבד את רבו יום ולילה, ויש לעיין בדבריו שהרי מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה והרי כיון שאין לאדון שום קנין ממון רק קנין איסור איך אפשר לומר שיכול האדון להאכילו מדין העבדות שהרי אין לו שום דיני עבדות.

דף סו :

א. גמ' איתמר המכנסת שום לבעלה היא אומרת כלי אני נוטלת וכו' רב יהודה אמר הדין עמה ר' אמי אמר הדין עמו כיון דאמר מר אם מתו מתו לו וכו' יאכלו. פרש"י דמהא דקתני שאוכלים בתרומה ע"כ שהם שלו, צריך להבין מהו הסברא דנכסי צאן ברזל נעשים של הבעל, הרי עיקר הדין של נכסי צאן ברזל הוא שהם באחריות הבעל, שאם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לו, וא"כ מהכ"ת שיהא שלו, ואף בדעת ר' יהודה נראה דמעיקרא הדין היה סבור כר' אמי, אלא משום שבח בית אביה סבר דהוא חוזר לאשה, **והביאור** בזה דל"ש שאדם יהא מחויב באחריות בלא שהחפץ יהא קניי לו, דיסוד החיוב אחריות אינו סתם התחייבות בעלמא שמתחייב תמורת החפץ אם יאבד או יוזל, אלא יסוד דין של חיוב אחריות הוא שהחפץ נעשה שלו ומתחייב להעמיד אותו לבעלים בחזרה, ואם יאבד ויאנס הוא חייב להעמיד תמורתו לבעלים, ויסוד זה מצינו בשואל ובגזלן, ששניהם חייבים באחריות באונסים על החפץ, ובשניהם מבואר דהחפץ נעשה שלהם, בשואל מצינו בגמ' ב"ק יא דאין שמין לשואל משום דהשברים שלו כיון שקנאה להתחייב באונסים, [עי' תוס' ב"ק שם], וכן מצינו לענין גזלן שחייב באונסים וכתב רש"י בסנהדרין עב. דחיוב אונסים של גזלן הוא לא גרע משואל, ומצינו שגזלן יש לו קנינם בחפץ, דהא מבואר ב"ק צז. שגזלן שנשתמש בחפץ אין צריך לשלם, וביאורו בזה דכדי שיחול חיוב אונסים חייב להיות שלו, וע"כ זיכתה לו תורה הגזילה כדי שיתחייב באונסים ולכן יש דינים שמחמת שהם שלו פוטרים אותו מלשם דמי החפץ.

ולפ"ז א"ש דכיון שהבעל חייב באחריות על החפץ ממילא חשיב כשלו, אלא דבשואל אע"פ שהוא שלו מחויב להחזיר לבעלים החפץ לאחר זמן השאלה דזה כתנאי השאלה שיחזור אח"כ לבעלים, אבל כאן הוכיח ר' אסי דמהא דמבואר במשנה שעבדי צאן ברזל אוכלים בתרומה, ע"כ שהוא שלו לגמרי ואינו מחויב להחזיר לה את גוף החפץ אלא מחזיר לה דמים, דאם היה מחויב להחזיר לה לאחר גירושין את עצם הנכסי צאן ברזל לא היו אוכלים בתרומה, ולהלן יבואר מדוע זכות אכילה בתרומה תלוי במה שעבדי מלוג

ישארו אצל הבעל לאחר גירושין, [ונראה דכל דברנו מדויק ברש"י סו ע"א [ד"ה היא אומרת] שכתב וכמו שקיבלתי עלי בשומא ואז הן באחריותי ושלי הן, ולא כתב רש"י שהם שלו וחייב באחריות אלא הם באחריותי ושלי ומדויק דהשלו הוא תוצאה מהחוב באחריות וכמש"כ].

אמנם צריך לבאר דאע"פ דאמר רבי אמי הדין עמו וחשיב שלו ויכול הבעל מכרו כמבואר בהמשך הגמ', מ"מ א"א לומר דחשיב שיש לו בזה בעלות גמורה, דהיינו דחשיב כמו שקנה הנכסים לגמרי שיהיו שלו לגמרי אלא שהתנה להיות חייב לשלם לאשה בשעת גירושין כפי מה שהיה שוה מעיקרא, דא"כ מדוע נקרא נכסי צאן ברזל והוא ליה למימר דהם שלו לגמרי.

והנה בגמ' בגיטין מד ע"ב מבואר שהמוכר עבדו לחו"ל יצא לחרות דקנסו רבנן האדון כיון שהפקיע העבד מן המצות, ובגמ' שם בן בבל שנשא אשה מארץ ישראל ודעתו לחזור והכניסה לו עבדים אם יצאו לחרות, ובתחלה תולה הגמ' האם הדין עמו או הדין עמה ודוחה גמ' דאע"פ שהדין עמו מ"מ לא קני ליה לגופיה ופרש"י כיון שאם מגרש לה הדר לה, והקשו הראשונים הרי השתא הגמ' הולכת להצד שהדין עמו, וכתבו הרמב"ן והרשב"א שאע"פ שהדין עמו מ"מ האשה עומדת לגבות הנכסים אלו וכל התביעה שלה היא רק על אותם נכסים ולכן כשהיא גובה מהיתומים אין לזה דין של מטלטלין, וביאור דבריהם נראה דאע"פ שהדין עמו וזכות של הבעל בנכסי צאן ברזל הוא דחשיב כדירה ממש, ולכן יכול למכור מ"מ יש לאשה זכות תביעה על הנכסים בעצמם והיינו שאם יגרשנה יש לה תביעה שיחזיר את הנכסים בעצמם והיינו שיש לה זכות לתבוע את הנכסים בעצמם אלא שהבעל כיון שהיה לו קנין בהם קודם לכן יכול להמשיך קנינו וליתן לה דבר אחר במקום הנכסים בעצמם, ואין הכונה שהבעל התחייב מעיקרא לשלם לה תמורת הנכסי צאן ברזל שקיבל מעיקרא, אלא שנשאר לאשה זכות תביעה על הנכסים בעצמם לאחר שתגרש או שימות אלא שהוא יכול לעכב אצלו אבל כשהוא נותן לה את הנכסי צאן ברזל בעצמם הוא נותן לה דבר שלה ולא בתורת פרעון חוב שיש לו שחייב לשלם על מה שקיבל מעיקרא, ועי' במהרש"א שם שכתב כמש"כ דעמד על דברי רש"י וכתב לבאר שאם אין לבעל נכסים אחרים אלא אותם נכסי מלוג חשיב שהוא מחזיר לה את שלה ולכן אינם יוצאים לחרות, וכן נראה במאירי שם שהקשה כקושיית הראשונים על הגמ' הרי הדין עמו ומדוע חשיב דלא קני ליה גופיה, וכתב שאיכא נפק"מ אם אין לבעל דמים אלא שיש לו נכסים אחרים אותם נכסים צ"ב שחייב ליתן לה את אותם הנכסים ואין יכול ליתן נכסים אחרים והכונה שלגבי תביעת גוף הנכסים נשאר לאשה בעלות על הנכסי צאן ברזל אאל שלמד"א הדין עמו יש לבעל מחמת קנינו זכות לעכב הנכסי צ"ב אצלו.

הערות וציונים פרק אלמנה לכהן גדול

דף סו:

א. ורב יהודה אמר הדין עמה. בגמ' בהמשך מבואר שנחלקו האם הבעל יכול למכור או לא יכול למכור, ובבכר"ש [כא ג] חקר בגדר הדין עמה האם הכונה בזה שהוא שלה לענין מכירה, או"ד דבאמת הבעלות הגמורה היא של הבעל אלא משום שבח בית אביה הפקיעו ממנו כח למכור, ונפק"מ כתב במה שכתב בתוס' חד מקמאי כאן שלמד"א הדין עמה כמו שהיא יכולה לתבוע את הנכסי צ"ב בעצמם ה"נ אם היא רוצה דמים הדין עמה, אולם המאירי כאן חולק וכתב שאין יכולה לתבוע דמים, וכן פסק בשו"ע פח ג', וביאר שאם התקנה היתה שהפקיע מהבעל זכות מכירה ולכן יכולה לתבוע את הכלים בעין אבל אין לה זכות לתבוע הדמים, אבל אם בעצם הכח מכירה שלו ומעיקר הדין יכול ליתן לה דמים אלא דמשום שבח בית אביה יכולה לתבוע הכלים אבל מ"מ לא פקע ממנה עיקר דינא שיש לה זכות בדמים ולכן אם אומרת שאין היא רוצה בתקנת חכמים יכולה היא לתבוע את הדמים.

ב. גמ' אמר רב ספרא מי קתני והן שלו חייב באחריות קתני ולעולם לאו דידיה. מלשון הגמ' דקאמר ולעולם לאו דידיה משמע דסברת רב יהודה היא דהדין עמה הוא משום דנכסי צאן ברזל אינו של הבעל כלל אלא שלה ולכן הדין עמה, **אולם** למבואר דחוב אחריות נובע מחמת שהוא שלו, נראה דאין כונת רב ספרא לומר שאינו של הבעל כלל, אלא כונתו דאע"פ שהדין עמה ואינו שלו לאחר גירושין מ"מ אוכלים בתרומה מחמת חוב האחריות, וכמש"כ דממה שקיבל עליו אחריות חשיב כשלו, ואע"פ שזה חוזר לאשה לאחר גירושין אי"ז סיבה שלא יאכלו העבדים בתרומה, וכ"כ הריטב"א שאין כונת רב ספרא דחוב אחריות לבד מאכיל בתרומה שהרי קנין כספו בעינן, אלא ס"ל לר"ס דלגבי אכילת תרומה בקנין 'כל דהו' סגי להיות קנינו, וזהו כמש"כ דסברת רב ספרא היא דאע"פ שהדין עמה וצריך להחזיר את גוף החפץ ואין בעל יכול למכור נכסי מלוג, מ"מ מחמת חוב האחריות חשיב שלו וכ"ז שהוא אצל הבעל חשיב כשלו, וזה סיבה מספקת להאכיל בתרומה אע"פ שהוא מחויב להחזיר לאשה את גוף העבד, [ועי' בבכר"ש ס"כ א אות ב].

בתוס' ישנים הקשה מה מוכיח רב אמי ממתני' שאוכל בתרומה שהדין עמו, הרי אף ר' יהודה סבר שנכסי צאן ברזל הוא ברשותו של בעל כ"ז שלא גירשה ומשו"ה אוכלים בתרומה, ותי' דמ"מ כיון שצריך להחזיר לה לאחר גירושין סבר רב אמי שהיא סברא שלא תאכל, ונמצא שנחלקו רב אמי ור' יהודה האם מה שלאחר גירושין העבד יחזור לאשה האם הוא סיבה שלא תאכל בתרומה עכשיו אע"פ שכ"ז שלא גירשה ההוא של הבעל וכמש"כ, וצ"ב מהו סברת המחלוקת, ועי' להלן.

ג. גמ' ותסברא נמי דמחייב בגניבה ואבידה באנסייה בכחשה ובנפחת דמיה מי מחייב. מבואר בגמ' דהבעל חיי בנכסי צאן ברזל אף אם נפחת, ולא רק אם הוזלאו הוקר כמו שמבואר במשנה אלא האחריות מחייב גם את הפחת, ועי' ברשב"א שכתב דר"ח לא גריס בפחת ואין לבעל חוב על הפחת בנכסי צאן ברזל, ואיכא נפק"מ גדולה באיזה חוב אחריות אוכל בתרומה, שהרי בגמ' מבואר שהדרגה של אחריות של נכסי צאן ברזל מאכיל בתרומה, ולמבואר בגמ' עכשיו נמצא שלא מסיק אם יוקרא וזולא אלא רק אם חייב בפחת אז הוא קנין כספו שאוכל בתרומה.

ד. גמ' הא לא דמיא אלא לסיפא ישראל ששם פרה מכהן לא יאכלנו כרשיני תרומה. הגמ' הוכיחה מהא דמצינו שכהן ששם פרה מישראל יכול להאכיל אותה כרשיני תרומה, ע"כ שאף חפץ שחוזר לבעלים אוכל בתרומה, וא"כ ה"ה הכא בנכסי צאן ברזל אע"פ

שהם חוזרים לאשה אוכלים בתרומה כ"ז שהם תחת הבעל, ולמבואר סברת ר' יהודה דמכיון שהוא באחריות שלו חשיב כשלו ומשו"ה אוכל בתרומה, וצריך להבין איך יפרש רב אמי המשנה בתרומות דכהן ששם פרה מאכילה בתרומה. **וביאר** הברכת שמואל (ס"י כ ג') דבהא דשם פרה מישראל דמאכילה כרשיני תרומה באמת הפרה היא של הכהן לגמרי ואף לענין מכירה, ואין כאן חסרון בבעלות אלא דיש כאן תנאי בין הנותן והמקבל שלא ימכרו, ולכן כיון שהוא לגמרי שלו יכול להאכיל אותה בתרומה ובה רב אמי מודה, אבל הכא בנכסי צאן ברזל לא התנו ביניהם ענין זה שלא יוכל למכור, אלא יש כאן סברא שיהא מחויב להחזיר את גוף הנכסים, משום שבח בית אביה וסבר רב אמי דאם באמת הדין היה כן לא היה לו זכות למכור הנכסים וזה היה מעכב את עצם הבעלות להאכיל בתרומה כיון דהוא לא הוה לגמרי שלו, ולכן הוכיח רב אמי שהדין עמו דע"כ אין מחויב להחזיר את גוף הנכסים והוא הבעלים הגמור, אבל ר' יהודה חולק בזה דאע"פ שלענין מכירה הוא לא בעלים מ"מ לענין שאר הדברים הוא חשוב כבעלים, דס"ל דבעלות כזו בכוחה להאכיל את העבדים בתרומה, וזה כונת הגמ' להוכיח דבנכסי צאן ברזל ג"כ אין לבעל בעלות לענין מכירה ומ"מ אוכל בתרומה וזה מה שהוכיח משם פרה דהתם נמי אע"פ שאין לו בעלות גמורה מ"מ אוכל בתרומה מחמת קנין שע"י חיוב אחריות.

ונראה לבאר באופ"א דהנה נתבאר לעיל בשם האבני מלואים שקנין כספו בעבד תלוי בקנין איסור ולא בקנין ממון, וא"כ י"ל דס"ל לר' אסי שאם היה הדין בעבדי צאן ברזל שהם חוזרים לאשה, הוה דינו ככל קנין פירות והיה הדין שהקנין איסור נשאר אצלה ולא היה מאכיל את העבדים בתרומה, וע"כ ס"ל שזה שלו גם לזמן של אחר הגירושין, ולכן יכול להאכיל העבדים בתרומה, אבל ר' יהודה סבר דאע"פ שמחויב להחזיר לאחר גירושין משום שבח בית אביה, מ"מ כ"ז שהם תחתיו חשיב שלו ולכן חייב באחריות ממילא אוכלים בתרומה דכיון על אותו זמן שהיא אשתו הם שלו אף לענין הקנין איסור, ול"ד לנכסי מלוג דיש לבעל רק קנין פירות וקנין הגוף של האשה וממילא אף הקנין איסור הוא של האשה ולכן אינם אוכלים בתרומה, [ונראה דזהו כונת תוס' ישנים באות הקודם, דסברת ר"א דכיון שלאחר גירושין היא שלו לא היה מאכיל בתרומה].

ולפי"ז נראה לתרץ שיטת רב אמי דהא דכהן ששם בהמה מישראל שאוכלים בתרומה, אע"פ שהוא צריך להחזיר את בהמה לבעלים אח"כ כיון דנתבאר לעיל דחלוק דין אכילת בהמה מאכלית עבד, ודין אכילה של בהמה הוא רק מדין קנין הממון ול"ש קנין איסור בבהמה, וקנין ממון יש לכו"ע ורק לענין איסור נחלקו.

ה. **גמ' תניא כותיה דרב אמי עבדי מלוג יוצאים בשן ועין לאיש אבל לא לאשה.** תוס' התקשו מה הוכחה מכאן לשיטת רב אמי הרי אף ר' יהודה דסבר דהדין עמה לא חולק על הדין שיוצאים בשן ועין לאיש, שהרי מאותו טעם שאוכלים בתרומה ה"נ יוצאים בשן ועין, וכונתם ע"פ מה שכתבו בתחילת הפרק והתבאר שם בשם האבני מלואים שאכילת תרומה ויצאה של שן ועין תלוי בקנין איסור וא"כ כמו דס"ל לר"י שאוכל בתרומה וע"כ דהקנין איסור אצל הבעל ה"נ לענין יציאה דשן ועין, ועוד הקשו כתבו דכיון שיש לאשה רק שיעבוד לכן יש בזה ההלכה ששחרור מפקיע מידי שיעבוד כמו שמבואר בהמשך הסוגיא שאף לר' יהודה חשיב קנין האשה שיעבוד בעלמא, ולכן כתבו תוס' לבאר הוכחת הגמ' באופ"א ויתבאר להלן.

אולם בתוס' ישנים כתב דס"ל לגמ' דלרב יהודה דסבר שאם רצה למכור אינו יכול למכור, ה"ה אין יכול לצאת לחרות ע"י שן ועין, ועי' בברכת שמואל בסוף הסימן שכתב לבאר דדעת תוס' שאע"פ דס"ל לר' יהודה דאין לבעל בעלות בנכסים לענין מכירה וא"כ מ"ש שלענין הפקעת העבד בשן ועין יכול להפקיע וכתב דדבר שנפקע ממילא אין צריך לדין של רבא שקונם מפקיע מידי שיעבוד ולכן אף לר"י יוצא לאיש.

אולם הריטב"א כתב דמעיקרא ס"ל לגמ' שהטעם של ר' יהודה שהדין עמה הוא משום דלא הוה קנין של הבעל, ולכן אין יוצאים בשן ועין לבעל, וכתב הריטב"א דלאחר שאמר לר"י דמשום שבח בית אביה כאן ס"ל לגמ' שהטעם של ר' יהודה הוא משום דהוא של הבעל ואינה של האשה ולאשה יש רק שיעבוד, וסיים הריטב"א והשתא נמי איתא ליה שפיר מתני' דתרומה, מבואר דס"ל דעד עכשיו סברה הגמ' דאף לר"י נכסי צאן ברזל אינו שייך לבעל מ"מ אוכלת בתרומה מחמת חיוב אחריות, אבל השתא דס"ל לגמ' שהוא שלו א"צ להגיע להך סברא, ועי' בברכ"ש שם שהביא שהרשב"א ב"ק תי' על דרכו של הריטב"א ע"ש מה שכתב לבאר החילוק בגדר הזכות של צאן ברזל לס"ד ולמסקנה.

ו. **גמ' אמר ליה מי לא מודה רב יהודה דמחוסר גוביינא.** נראה דהשו"ט היה כך, דנאנאי בריה דר' יוסף שהקשה לרב נחמן סבר שלר' יהודה שהדין עמה מיד לאחר גירושין הוא של האשה וא"צ לעשות מעשה גביה, ולכן ל"ש בזה הענין של הקדש חמץ ושחרור מפקיע שיעבוד, דכשהניחו האיציטלא על המת היה שייך כבר לאשה, אבל רב נחמן השיב דהאשה צריכה לעשות מעשה גביה וצריכה ב"ד לזה [כמש"כ תוס' בע"א ד"ה גזירה], ולכן כ"ז שלא גבתה אינו אלא משועבד, ולכן שייך בזה הדין של הקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד.

ונראה לבאר מה הסברא לומר דא"צ כאן גביה מחדש, כיון שמה שהנכסי מלוג נעשו של הבעל הוא לא מחמת שהיא הקנתה לבעל במעשה קנין, אלא כמו שנתבאר בתחלת הסוגיא דמשום שהבעל מתחייב באחריות לכן נעשה כשלו, ולפי"ז כשהתבטל החיוב אחריות כשמגרשה ממילא החפץ חוזר אליה, וחדש ר"נ דמ"מ צריך לעשות מעשה גביה מחדש.

ז. **גמ' וכיון דמחוסר גוביינא ברשותיה קאי.** עיין בחידושי ר"י הלוי במכתבים [עמוד עט] דיש להקשות דכיון שכל הזכות ממון בנכסי צאן ברזל הוא רק מחמת שיש חיוב אחריות, וכמו שנתבאר לעיל דהחיוב אחריות אינו סיבה להאכיל בתרומה, אלא שהוא סיבה להחשיב את הנכסי צאן ברזל כשלו, וא"כ היכא שיקע החיוב אחריות ממילא יפקע הזכות של הבעל בממון, וא"כ הכא שמת הבעל אע"פ שעדיין לא גבתה האשה, הרי היורשים אינם חייבים באחריות על הנכסים, כדמבואר בכתובות לד ע"ב דהניח להם אביה פרה שאולה משתמשים בה כל ימי שאלתה ופטורים מחיובי אונסים, דאין אדם יכול לחייב את בנו בחיובי אחריות, וא"כ כיון שפקע חיוב אחריות ממילא יפקע זכותם בממון, ובגמ' מבואר דחשיב עדיין ברשות היורשים, וכתב שם לבאר דאע"פ שליוורשים אין חיוב אחריות מ"מ עומדים במקום אביהם לענין שיהא להם זכות ממונית בנכסי צאן ברזל, ע"ש ולא נתברר לי דבריו.

ח. **גמ' רבא לטעמיא דאמר הקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שיעבוד.** תוס' בגיטין מ ע"ב כתבו דכל הדין של רבא הוא רק אם מכאן ולהבא הוא גובה, אבל אם למפרע הוא גובה לא משום דאם למפרע הוא גובה נמצא שהחפץ אינו ברשותו לענין זה, ורק לרבא דמצי לסלקו בזוזי ולכן חשיב ברשותו ומשום ההקדש חל ופקע השיעבוד, והקשו תוס' דא"כ הכא הרי אף רבא מודה שלא יכול לסלקו בזוזי דהרי זהו גופא הדין עמה שגוף הדבר חוזר לאשה ואיך חל השחרור, וכתבו תוס' דהכא אע"פ שלא מצי לסלקו בזוזי מ"מ לא אמרינן למפרע שהרי אם מכר מכירתו קימת ואין גובה מהם ולכן חשיב שמצי לסלקו בזוזי, ביאור דבריהם כתב באבני מלואים [צ כא] דס"ל לתוס' כדעת הרמב"ם פ"ל ממכירה דסבר דאע"פ שהלכה שהדין עמה ואין למכור מ"מ אם מכר המקח קיים. אולם הכתב האבני מלואים דהרמב"ן והרשב"א והרא"ש חולקים על תוס' וס"ל שאף במטלטלין אם מכרה המקח בטל, וכן מוכח בתוס' בסוגיין תוס' ד"ה עבדי מלוג הקשו דממה שהגמ' אומרת שיש הפקעת שיעבוד אף לר' יהודה מאותו טעם יוצא בשן ועין לאיש שמפקיע שיעבוד האשה, כמו שמבואר בהמשך הגמ' באיצטלא דאמרינן קונמות מפקעים, ולמבואר בתוס' בגיטין יש לחלק דדוקא במטלטלין כיון שאם מכר המקח קיים מפקיע מידי שיעבוד דהוה כמצי לסלקו בזוזי, אבל הכא בעבד לא מצי לסלקו בזוזי שהרי בעבד ודאי גובין מהלקוחות שהרי עשה שורו אפותקי ומכרו בע"ח גובה ממנו וא"כ לא חשיב יכול לסלקו בזוזי וא"כ כה"ג למפרע הוא גובה ולא מפקיע מידי שיעבוד, וכן הקשה הבעת יעקב סי' צ' סעי' יד וכתב הבית יעקב שצ"ל שתוס' כאן ס"ל כהפני"י בכמה מקומות שאף אם למפרע הוא גובה מ"מ אמרינן קונמות מפקעין מידי שיעבוד.

ובעיקר דברי תוס' בגיטין הקשה הקה"י גיטין [סי' ל'] דמשמע בתוס' דהוקשה להם דכיון שהכא לא מצי לסלקו בזוזי ע"כ אמרינן למפרע הוא גובה, וזה תימא דאיך אפ"ל הכא למפרע הוא גובה, דבשלמא בבע"ח אמרינן שהנכסים היו משועבדים מעיקרא בשביל ההלואה וקנה אותם מאז, אבל הכא הרי בשעה שהיתה נשואה פשיטא שהיה לבעל זכות גמור בהנך נכסים והיו שלו שהרי הקנתה אותם לו בשעת נשואין, והרי חזינן שהוא מאכיל את העבדים בתרומה ול"ש לומר דהוה למפרע, עיי"ש מש"כ לבאר.

ט. **והנה** בעיקר הסוגיא דאף לר' יהודה כ"ז שלא גבתה אמרינן קונם מפקיע מידי שיעבוד ע"כ שהבעלות של הבעל הוא בעלות גמורה ולאשה יש רק שיעבוד, והקשה הבית יעקב שם שמעיקרא מבואר בגמ' שלפ"י ר' יהודה שהדין עמה הגדר של נכסי צאן ברזל הוא כמו שם פרה והרי התם ודאי עיקר הבעלות אצל הנותן שהוא הבעלים והמקבל אין לו כח להקדישו ולא אמרינן שיהא בו דין שמפקיע מידי שיעבוד והיכן יש כאן חזרה בגמ' בזה, ובדעת הראשונים הרשב"א והריטב"א מבואר שהיה כאן חזרה מזה, אבל בדעת תוס' לא מבואר שהיה חזרה מזה ועי'.

הערות וצינונים פרק אלמה לכהן גדול

דף סו:

א. **רש"י ד"ה ששכר פרה מישראל.** וקתני לא יאכלנה כרשיני תרומה, מבואר ברש"י דכל הראיה היא רק מהסיפא מכהן ששכר מישראל שלא יכול להאכיל כרשיני תרומה, וצ"ב דמהרישא יש כבר ראיה מישראל ששכר מכהן שיכול להאכילה כרשיני תרומה מוכח דלא הוה כבהמה של זר, ואפשר דס"ל לרש"י דמה שמתחייב באחריות דגניבה ואבידה אינו סיבה לבטל את הקנין הגוף של הכהן שלא יוכל להאכיל בתרומה.

ב. **תוס' ד"ה עבדי מלוג.** תימה לר"י מה ראיה מייתי הכא וכו', ביאור קושיתם נראה דלעיל כתבו תוס' דיציאה דשן ועין תלוי באכילת תרומה ולדרכו של האבני מלואים דהכל תלוי בקנין איסור, מקשה תוס' שאם אוכלת בתרומה וע"כ שיש לו קנין איסור, א"כ אף יצאו בשן ועין לאיש ואמאי מייתי הגמ' ראיה מכאן לר' אסי, **וצריך להבין** איך יוכל להפקיע את הממון של האשה, הרי מצינו לעיל בתוס' ע"א [ד"ה אלמנה] שכתבו דבעבדי נכסי מלוג שלא יוצאים לאיש אע"פ שקנין פירות כקנין הגוף כיון שאין הגוף שלו, וכן אין יוצאים לאשה משום שאין יכולה להפקיע את הממון של הבעל כמש"כ לעיל, וא"כ מה מקשו תוס' הרי הכא ג"כ כיון שהדין עמה והנכסים חוזרים לאשה, א"כ אף לא יהא כאן יציאה של שן ועין כמו התם.

ונראה דיש לחלק דהכא כ"ז שהיא תחתיו העבדים הם שלו, ורק לאחר שיגרשנה או ימות הנכסים יחזרו לאשה, ס"ל לתוס' דזה אינו סיבה שלא יצא בשן ועין, אבל התם אין יוצאים לאשה כיון שעכשיו היא מפקיע ממנו את הממון, אולם צריך לבאר דלענין מכירה אמרינן דאין יכולה למכור ומה החילוק דבשן ועין יכול לצאת, ובברכת שמואל שם ביאר דהא דאין יכול למכור אינו חסרון בבעלות אלא שזה דין בהקנאה כמו שאין אדם יכול להקנות דבר שאינו ברשותו אע"פ שאינו חסרון בעצם הבעלות, אבל יציאה של שן ועין הוא יציאה דמימילא ולכן אינו תלוי בהקנאה שלו ולכן אף לר' יהודה הוא יוצא.

ג. **תוס' בא"ד.** ואין לומר לית להו ההוא טעמא דלקמן כיון דמיחסרי גוביינא ברשותיה קיימי, **כונתם** דאפשר דס"ל לרבה ור"י דהגדר ברי יהודה שהדין עמה הוא שלאחר גירושין או מיתה הוא שיד לאשה מיד, ואין האשה צריכה לעשות כאן גביה חדשה, ולכן בזה לא נאמר הכלל ששחרור מפקיע מידי שיעבוד, דזה ברור שאדם שיש לו קנין לזמן ולאחר זמן הוא שיד לאדם אחר דלא יוכל להקדישו ולהפקיע קנין של השני לאחר זמן, והוכיחו תוס' דא"ל לומר כן דאף רבא אית ליה ההוא טעמא בסמוך וס"ל דשיך כאן הפקעה, וע"כ שלאשה אין כאן קנין גמור לאחר גירושין אלא צריכה לעשות מעשה גביה.

ד. **תוס' בא"ד.** והר"ר שמואל ב"ר חיים דדיק מדקתני אבל לא לאשה ומחיים לא איצטריך דפשיטא אלא לאחר מיתה אינם יוצאים לאשה משום דהדין עמה, **המהרש"א** הבין שכונת תוס' הוא שמיד לאחר מיתה כבר יוצא העבד בשן ועין לאשה אע"פ שעדיין לא גבתה, וכן מבואר בתוס' הרא"ש, והקשה מהרש"א דהא מבואר להלן במשנה סז. שאם מת הבעל ויש לה עובר דלא יאכלו עבדי צאן ברזל משום חלקו של עובר, והרי כיון שמת והיא ברשותה של האשה אמאי לא יאכלו מחמת האשה שהרי אוכלת דיש לה בנים אחרים, וכתב דאע"פ שזה ברשותה מ"מ כ"ז שלא גבתה חשיב נמי ברשות היורשים כמו שמבואר לענין איצטלא, ולכן

אין כאן כח להאכיל מפני חלקו של העובר, וכן כתב התוס' הרא"ש דאע"פ שיוצאין בשן ועין לאיש משום דמחוסר גובינא וכמבואר בגמ' לענין איצטלא מ"מ יוצאין גם לאשה, וכתב תוס' דלא דלמי להא דמובאר בפסחים דמלוה אין יכול להקדיש הקרקע כשהגיע זמן הפרעון דהתם כ"ז שלא גבה יכול לסלקו בזווי אבל הכא הדין עמה ואין יכול לסלקה בזווי ואין מחוסרת אלא תפיסה לכך יוצאין בשן ועין אף לאשה.

וצריך להבין דבריהם איך יתכן שיצא בשן ועין גם לאיש וגם לאשה, דמצד אחד אמרינן שמחוסר גובינא ויוצאין לאיש [היכא שמת לבני הבעל] ומצד שני אמרינן כיון שהדין עמה יוצאין אף לאשה קודם גביה, דממ"נ אם הוא מחוסר תפיסה וחשיב ממון שלה אמאי יוצאין לאיש, ועי' בקרן אורה שעמד בזה והקשה דמדוע הוא גרע מעבד של ב' שותפין שאין יוצאין בשן ועין, ועוד הקשה שתוס' בע"א ד"ה גזירה כתבו בהדיא דאף למד"א הדין עמה עדיין אוכלים בתרומה כ"ז שלא גבתה מכוחו ומבואר דחשיב של הבעל כ"ז שלא גבתה וא"כ אמאי יוצאין בשן ועין לאשה, וכן הקשה הרע"א כאן על המהרש"א.

ולכן כתב הקרן אורה לבאר כונת תוס' באופ"א דמשמע בבריתא דלא לאשה בכלל דאין אופן שהוא יוצא לאשה, ולר"י איכא אופן שיצא לאשה לאחר שגבתה האשה לאחר מיתה שיוצא לאשה, אך כאמור בתוס' הרא"ש מבואר בהדיא דלא כדבריו, ועי' ישרש יעקב שהאריך לישב אך יש לעיין בדבריו מדברי תוס' הרא"ש.

ה. תוס' ד"ה כרשיני תרומה. אומר ר"י דעיקרם קיימי למאכל בהמה וכו', בפשוטו היה נראה דבכרשינים כיון שאינם עומדים לאכילת אדם ממילא מעיקר הדין מותר ליתן לבהמה, דזהו קיום דין התרומה של כרשינים שעומדים לבהמה ולכן צריך ליתן אותה דוקא לבהמה שתאכל, ואין בזה חסרון של משמרת שלא מאכילה לאדם דדבר שעיקרו מאכל אדם איכא איסור משמרת תרומתי במה שהוא מאכילה לבהמה.

אולם באמרי משה [סי' יג] כתב דכרשינים כיון שעומד לאיבוד אין בזה איסור של משמרת תרומתי, ולכן מותר ליתן אותם לבהמה, אבל אם לא היו הולכים לאיבוד היה אסור ליתן אותם לבהמה דעובר במשמרת, דכל שמפחית אותה מאכילת אדם עובר במשמרת, ועי' באות הבאה.

ו. תוס' ד"ה לא יאכלנה כרשיני תרומה. והא דתנן מערבין לישראל בתרומה דשרי בהנאה, כונת תוס' להקשות אמאי אסור ליתן לבהמת ישראל כרשיני תרומה הרי חזינן שמותר להנות מתרומה, וע"ז כתבו תוס' דהנאה של כליוי אסור ולכן אף לבהמת ישראל אסור, וכתב באמרי משה דממה שהוצרכו תוס' לה"ט דאיסור הנאה של כליוי מוכח שאין איסור משמרת תרומתי בכרשיני תרומה, ולכן במה שנותן אותם לבהמת ישראל אינו עובר איסור משמרת, אולם בעיקר הדבר היה אפ"ל דעיקר ההכרח שיש איסור של הנאה של כליוי הוא מהא דאסור לישראל להדליק בשמן טמא, ובתרומה טמאה ליכא דין משמרת.

ז. תוס' בא"ד. דנר לאחד נר למאה, הקובץ שיעורים פסחים [אות קנח] הקשה הרי בכל איסורי הנאה ליכא היתר דנר לאחד, ואם עכו"ם הדליק בשמן של ערלה לא יהא היתר להנות מזה, וכתב דכונת תוס' דרך הכא בתרומה שהדין הוא שלא יהא הכליוי בשביל הישראל לכן היכא שהוא נעשה בשביל הכהן בעצמו אין כאן איסור, וכונתו שאין האיסור מדין מאכלות אסורות לכן היכא שנעשה בעבור הכהן מותר לישראל להנות.

ח. תוס' בא"ד. וכי היכי דילפינן לאסור טבל בהנאה של כליוי הכי נמי ילפינן לאסור זר בתרומה דמשעת הרמה לא התירה אלא לכהנים ולא לישראל, **מבואר** מתוס' דאיסור הנאה של כליוי אינו אותו איסור שיש לזר באכילת תרומה, שנלמד מקרא דאיש כי יאכל קודש, אלא שזהו איסור חדש, והא דכל האיסור הוא רק הנאה של כליוי ולא הנאה סתם נראה מדבריהן משום דאף בטבל כל האיסור הוא איסור הנאה של כליוי, דהרי איסור טבל ילפינן תרומה טמאה מטהורה כמש"כ תוס' ובתר הכי ילפינן טהורה מטמאה דאין לך רק משעת הרמה אף לענין הנאה של כליוי, **[אולם]** קשה דבגמ' בפסחים כג ע"א מבואר דהא דמערבין לישראל בתרומה טהורה דאין בו איסור הנאה שאינה של כליוי, דילפינן מדכתיב תרומתכם, ולמבואר אין כאן מקור לאסור, אולם דל"ק דהגמ' שם מיייתי הך קרא לרב אבהו דאמר דלא יאכל הכונה בזה איסור אכילה והנאה ומדכתיב וכל זר לא יאכל קודש היה משמע לאסור אף הנאה, ולכן בעינן קרא להתיר הנאה שאינה של כליוי, אבל למד"א דלא תאכל לא משמע איסור הנאה ורק איסור אכילה הא דאיכא איסור הנאה של כליוי הוא כמש"כ תוס'.

ט. וצריך לברר עיקר האיסור שכתבו תוס' דאסור לכהן להאכיל בהמת ישראל משום שיש כאן הנאה של כליוי, ולכאורה אין האיסור מחמת שהכהן 'נהנה', דהא כתבו תוס' [בד"ה ישראל] דמה שמחויב במזונות של הבהמה ומאכילה לא חשיב הנאה שאסורה בתרומה, דאע"פ שנפטר מחיובו לא חשיב הנאה דכל ההנאה היא הדמים שנפטר, ולכאורה צ"ל דההנאה היא מה שהישראל נהנה שבהמתו אוכלת, דכשאוכלת הנאה דידה מגוף התרומה חשיב הנאה ידידה, וצריך להבין א"כ מדוע יש לכהן איסור בזה הרי הוא לא נהנה, [והנה בכל מאכלות אסורות היכא שאדם האכיל בהמת חברו, לכאורה לא יהא כאן מעשה איסור שהוא לא בעצמו לא נהנה מזה, עיי' בשער הציון תמ"ח ס"ק ע"ה שנסתפק בזה, ועי' מש"כ ריש פרק כל שעה], **וע"ע** במנחת חינוך [מצוה ר"פ אות כד] שכתב דלפי ר"ת אם האכיל בהמת הקדש שאין כאן בעלים שנהנה אין איסור של הנאה של כליוי, ורק היכא שבעל הבהמה נהנה מהאיסור, ומשמע מדבריו שהאיסור הוא על הישראל הנהנה, וזה פלא דלא עבד שום מעשה איסור.

ונראה לבאר דהא כתבו תוס' דהמקור לאסור הוא דילפינן תרומה טמאה שמותרת בהנאה רק משעת הרמה מתרומה טהורה, ומזה נלמד שטבל טמא אסור בהנאה של כליוי, ומינה ילפינן לאסור טבל טהור נמי שאסור בהנאה של כליוי, וא"כ י"ל דכיון שמקור הילפותא הוא ממה שתרומה טהורה מותרת לאכילה רק משעת הרמה גדר האיסור שווה, דהנה בחי' מרן הגרי"ז [במכתבים] כתב לחדש דאיסור זרות בתרומה מלבד האיסור גברא של כל זר לא יאכל קודש, איכא בזה עוד הלכה מצד החפצא של התרומה שאסור לזר לאכול תרומה משום שמבטל דין התרומה, ואפשר דהמקור לכך הוא מהא דילפינן לאסור הנאה של כליוי בטבל טמא מתרומה טהורה דמה התם ההיתר אכילה הוא רק משעת הרמה, אף תרומה טמאה מותר רק לאחר הרמה אבל קודם לכן אסור, והטעם

משום שמבטל דינו של התרומה, דדין התרומה להנות בה בשריפה א"כ במה שנהנה קודם הפרשה מבטל דינו, וא"כ י"ל דזהו נמי האיסור הנאה של כליו בטל טהור דאין לך אלא משעת הרמה והילך דאסור לבטל דינו של התרומה, ולפי"ז נראה דזהו כונת תוס' דאם הכהן נותן התרומה לבהמת ישראל ואיכא הנאה של כליו הוא עובר איסור שמבטל את קיום דינו של התרומה, שדינה שתאכל ע"י כהן והא מאכילה ע"י ישראל, ולכן אע"פ שהכהן לא נהנה מזה מ"מ זהו גופא האיסור מה שמבטל את דינה, ולפי"ז אין חילוק בין הוא מאכיל אותה לבהמת ישראל או לבהמת הקדש ואע"פ שההקדש לא נהנה מ"מ הרי הוא מבטל תכלית של התרומה.

ונראה דסברא זו מבואר במנ"ח, דהקשה שם במנ"ח [מצוה רפב י] לשיטת ר"ת דאיכא איסור הנאה של כליו, ממה שכתבו תוס' ביומא בשם ר"ת להוכיח דסיכה כשתיה אינו אסור אלא מדרבנן, דבגמ' בכריתות ז' ע"א מבואר דכהן שסך בשמן של תרומה בן בתו ישראל מתעגל ע"ג, ואם סיכה כשתיה הוא מדאורייתא איך הותר לו, והקשה במנ"ח דלר"ת דאיסור הנאה של כליו הוא מדאורייתא א"כ איך מותר לבן בתו להתעגל דאע"פ שאין כאן איסור סיכה מ"מ הרי אסור לישראל להנות מתרומה הנאה של כליו, וכתב במנ"ח לישב דבכה"ג אין איסור הנאה של כליו דכיון שהכהן כבר סך בזה ובלא"ה היה נתכלה אין בזה איסור, וביאור דבריו נראה כמש"כ דיסוד האיסור של הנאה של כליו הוא מחמת שהוא משנה את תכליתה והיעוד של התרומה, ולכן הכא שכבר נתקיים מצות התרומה וכבר נשתמש בו הכהן אין איסור של הנאה של כליו לישראל, אלא דאם היה אפשר להשתמש בו שוב לא היה היתר בזה דחשיב שמשנה את תכלית ההשתמשות של התרומה אך כיון לא עומד לנגב את השמן אין איסור בזה.

י. התוס' יסנים כתב דבאמת אין איסור מהתורה לישראל הנאה של כליו בתרומה, ורק מהתורה אסור להאכיל לבהמת ישראל תרומה, משום דכתיב בקרא וכהן כי יקנה 'נפש' ובהמה בכלל נפש, הרי שהתורה התירה רק לבהמת כהן לאכול בתרומה אבל לבהמת ישראל לא, וכ"כ הר"ש בתרומות [פ"א מ"ט] ובה ביאר הא דמדליקים בבתי כנסיות ובתי מדרשות בשמן של תרומה, במנ"ח [ר"פ כד] כתב לפי דרכו דנפק"מ בין ר"ת לתו"י הוא היכא שנותן לבהמת הקדש שאין כאן הנאה של הבעלים דלתי"י אסור דאין חלוק בין אם יש כאן הנאה או לא.

במרדכי כאן הביא שיטת רבנו יקר שהטעם שאסור להאכיל לבהמת ישראל תרומה משום דע"ז נמצא שהישראל נהנה מתרומה ככשוחט את הבהמה, והקשה עליו המרדכי דהא מעשים שבכל יום שהתרנגולים אוכלים שקצים ואנו אוכלים אותם, וע"י בקה"י [סי' מא] מש"כ לבאר, וע"כ שהקשה עוד דהא מבואר בסיפא דכהן ששם פרה מישראל מותר לו להאכילו תרומה והרי אח"כ חוזר הבהמה לישראל ונמצא שיהנה מתרומה ע"כ מש"כ לבאר.

יא. תוס' ד"ה ישראל ששכר פרה מכהן וכו'. וישראל אינו נהנה אלא הדמים והרי הוא מוכר לו, **מבואר** דס"ל לתוס' דאע"פ שהישראל מחויב במזונות של הבהמה לא חשיב הנאה של כליו, דהאיסור הנאה הוא רק היכא שנהנה מגוף התרומה, ומכיון שהבהמה היא של הכהן לא נחשב שנהנה מגוף הבהמה בעצמה, והא שנפטר מלתת מזונות והרויח הדמים לא חשיב הנאה מגוף התרומה, וע"י ברש"י בע"ז טו ע"א שכתב ב' אופנים האם מיירי בתרומה של הישראל שירש מבית אבי אמו, או"ד דאף אם הוא תרומה שצריך ליתן אותו לכהן יכול להאכיל את הבהמה, וטעמא ביאר שם דכיון שהוא ממון שאין לו תובעין והיה יכול ליתן התרומה לאותו כהן ע"כ אמרינן שניחא ליה לאותו כהן שיתן מזונות אלו לבהמה שע"ז יתן לו ברווח וכ"כ בתוס' הרא"ש כאן, **אולם** תוס' בע"ז כתב דמיירי שאין חיוב מזונות מוטל על הישראל, וכח"כ לא חשיב שנהנה הנאה מגוף התרומה, אבל אם מחויב ליתן מזונות לבהמה אסור לו ליתן תרומה דמה שנפטר מליתן מזונות חשיב מעשה הנאה של כליו מגוף התרומה.

יב. תוס' ד"ה אבל כהן ששם. אלא איירי בשואל, לכאורה כונת תוס' דמיירי בשואל כזה שקיבל עליו אחריות ל יוקרא וזולא, אבל שואל בעלמא ודאי שאין בו מספיק כח להאכיל בתרומה שהרי לא קנוי לו לגמרי, וע"י קרן אורה וצ"ע.

הערות וציונים

פרק אלמנה לכהן גדול

דף סז.

א. מתני' בת ישראל שניסת לכהן ומת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר. פרש"י דקאי על עבדי צאן ברזל ומכיון שיש לעובר חלק בהם, אין לעובר כח להאכיל בתרומה, וצריך לבאר דבשלמא לדעת רב אמי דסבר דנכסי צ"ב הדין עמו, ונותן לה דמים א"ש שהעבדים הם של היורשים, אבל לר' יהודה שהדין עמה, ע"כ צריך לפרש דמתני' מיירי קודם שגבתה וכמש"כ תוס' לעיל סו ע"א [ד"ה גזירה] שב"ד צריכים לשום לה הנכסים, וכ"ז מבואר במהרש"א לעיל בתוס' [ד"ה עבדי], **אולם** דיש לעיין לפי מה שהקשה בגמ' לעיל נאנאי בריה דר"י לרב כהנא בהך איצטלא דפרסוה אמיתנא, שהבין שמיד לאחר מיתה הוא של האשה ול"ש בזה הפקעת השיעבוד א"כ נמצא שמיד שמת הבעל העבדים שייכים לאשה, ואמאי לא הוכיח לו ר"כ מהא דמבואר במשנה שאין אוכלים בתרומה מפני חלקו של עובר דע"כ שהאשה צריכה לגבות השיעבוד, וכן קשה לריטב"א שהובא לעיל דס"ל דרבא סבר בתחילת הסוגיא דלדעת ר' יהודה שהדין עמה הכונה בזה שכו"ז שהנכסים תחת הבעל הם שייכים לאשה וצ"ע, ומבואר שאף להך מד"א אין הכונה שמיד שמת הבעל נכסי צאן ברזל חוזרים לאשה ונעשים שלה, דהרי אם היא תתרצה לקבל דמים לא תקבל את החפץ, וא"כ צ"ל שחולק רק על הסברא שהוא ברשות הבעל כ"כ שיש בו הדין של קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, אבל אף לדבריו יש כאן חסרון גובינא עדיין לענין זה שלא נחשב שלה מיד במיתת הבעל.

ובאמת דיש להקשות לדעת רב אמי ג"כ דאם הדין בנכסי צאן ברזל שהדין עמו, מהו החידוש במשנה דאין אוכלים בתרומה מפני חלקו של עובר דפשיטא הוא דהוה כל הנכסים שלו, ועוד לשון המשנה הוא לא יאכלו 'עבדיה' צ"ב הרי לכאורה הם שלו לגמרי, ובאמת דברמב"ן וברשב"א בגיטין דף מד ע"ב מבואר דאף לפי רב אמי שהדין עמו, מ"מ אם רוצה יכול לכוף אותה ליקח את גוף הנכסים יכול, אלא שיש לו זכות לעכב אותם אצלו אם ירצה, ומבואר דבעצם דלא כפרעון חוב שחייב ליתן לה דמים, והיינו דלא הוה כהקנאה גמורה לבעל דיהא כנכסיו ממש, אלא כמש"כ לעיל דכל הסברא דהנכסים שלו הוא מחמת חיוב אחריות שלו, וא"כ י"ל דאינו בעלים גמורים על הנכסים ויכול להחזיר לה אותם בע"כ ולכן המשנה קוראת לזה עבדיה.

ב. מתני' שהעובר פוסל ואינו מאכיל. פרש"י 'עובר פוסל' לענין בת כהן שנישאת לישראל שאינה חוזרת לבית אביה כשהיא מעוברת, 'ואינו מאכיל' פרש"י אם בת ישראל לכהן והניחה מעוברת אין בעובר כח להאכיל וה"ה לעבדים, והנה בגמ' מבואר ב' טעמים אמאי העובר אינו מאכיל את העבד, רבה אמר דעובר במעי אמו זר הוא, וכיון שזכה בנכסים אין יכול להאכיל כיון שיש כאן בעלות של זר, ור' יוסף אמר ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל, והיינו שזה הלכה דעובר כ"ז שלא יצא לאויר העולם אין בו כח להאכיל בתרומה.

וכתב הרש"ש דדברי רש"י צ"ב דבשלמא לפי הטעם דילוד מאכיל א"ש מש"כ רש"י דכמו שהעובר אינו מאכיל בת ישראל ה"נ אינו מאכיל עבדים, אבל לטעמא דקאמר הגמ' דעובר במעי אמו זר הוא, קשה דכ"ז שיק רק לגבי עבד אבל אינו סברא שלא יהא מאכיל את אמו, וכמו שכתבו תוס' [ד"ה למאי] דאף ממזר מאכיל את אמו, וע"כ צ"ל דלפי טעם דעובר במעי אמו זר כונת המשנה ואינו מאכיל דוקא לענין עבדים, ואמאי פרש"י דקאי על בת ישראל שנישאת לכהן.

והנה תוס' ב"ב קמא ע"ב [ד"ה דתנן] הביא פרש"י כאן שפי' דאינו מאכיל קאי על בת ישראל שנישואה לכהן שאינה אוכלת בתרומה אם היא מעוברת, וז"ל 'ואינו מאכיל את אמו אם הוא כהן במעי זרה דעובר במעי זרה זר הוא', מבואר דשיק סברת הגמ' דעובר במעי זרה זר הוא, אף לענין שלא יוכל להאכיל את אמו ולא רק לענין עבדים, ודלא כמש"כ תוס' כאן דאף אם היה זר הוא מאכיל את אמו תרומה, ולפי"ז א"ש מה שהעירו דכונת רש"י הכא דאינו מאכיל את אמו וה"ה לעבדים, דב' הסברות של הגמ' דנאמרו בעבדים שיק ג"כ בהא דאין מאכיל את אמו, או דהוא זר או דאינו ילוד אינו מאכיל, וכן כתב בנמוק"י להלן ע"ב במשנה דעובר אינו מאכיל את אמו בת ישראל, משום דעובר במעי אמו זר הוא.

אולם צ"ב טעמא דמילתא וכמו שהקשו תוס' שהרי זר ג"כ יוכל להאכיל את אמו, וביאור הדברים מבואר ברשב"ם ב"ב שם שכתב לבאר הא דאמרינן במתני' עובר פוסל וז"ל פוסל את העבד מלאכול בתרומה מפני חלקו דעובר במעי זרה זר הוא ולא קרינן ביה ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו, דאינו ילדו של כהן לקרות כהן עד שיצא לאויר העולם, מבואר מדבריו דהך דאמרינן עובר במעי זרה זר הוא, אינו סברא שיש לו דין זרות כ"ז שלא יצא לאויר העולם, אלא דבר זה נלמד מקרא דיליד ביתו, דכ"ז שלא נולד אינו ילדו של כהן להקרא מיוחס לכהן.

ונמצא לפי דברי הרשב"ם דמהך קרא דיליד ביתו דדרשינן שילוד מאכיל איכא למדרש בב' אופנים, או דהוא הלכה שעובר אין לו כח להאכיל בתרומה, וזה בין להאכיל את אמו מדין דחשיב שאוכלת מחמת הבעל שהיה כהן, ובין להאכיל עבדים דלא חשיב קנין כספו כ"ז שהוא עובר, ועוד דרשינן מינה דכ"ז שהוא עובר אינו ילדו של כהן וחשיב וחשיב זר לענין תרומה, ואין הכונה שיש לו דין של זרות לגמרי וכמו שהקשו תוס' דהרי זר מאכיל את אמו, אלא הכונה שכדי שאמו תאכל צריך שיהא מיוחס אחרי הכהן וחשיב זרעו, אבל כ"ז שלא נולד אינו מיוחס אחריו, וא"ש מה שהעירו בתוס', דמה שזר וממזר מאכיל את אמו מיירי שכבר נולד והא מיוחס אחרי הכהן, אבל הכא הוא סברא מסוימת לענין אינו ילוד שעדיין לא מיוחס אחרי האבא הכהן, [אלא שיש להעיר ע"ז דהגמ' בע"ב מבארת מה הטעם שבת ישראל שנישאת לכהן אינה אוכלת כשהיא מעוברת משום דילוד מאכיל וכו', ואמאי הגמ' אינה אומרת נמי משום דעובר במעי זרה זר הוא ואינו מיוחס אחריו כמו שהגמ' אומרת כאן, וי"ל דהכא איכא נפק"מ בין הטעמים לענין עובר במעי כהנת אבל בבית ישראל לכהן אין חילוק בין הטעמים ולכן בזה לא מפרטת הגמ' ב' הטעמים].

ג. גמ' עובר במעי זרה זר הוא. הש"ך יו"ד [סי' שע"א א'] הביא נדון הרוקח לגבי אשת כהן שמעוברת האם מותרת לה ליכנס לאוהל המת מחמת שגורמת טומאה לעובר, וכתב לדון דמותר משום סי' דשמא היה נקיבה ואת"ל דזכה הוא שמא תפיל, ובאחרונים [עונג יו"ט סי' קטו קו"ש ח"ב סי' מא] העירו מהסוגיא כאן דמבואר דעובר במעי זרה זר הוא, וא"כ אין כאן איסור טומאה כלל, ובחי' הגר"ח על הש"ס [סי' תי] כתב שם בשם הגר"ז דאין כונת הגמ' דחשיב זרה גמור לכל דבר, אלא לענין אכילת תרומה חשיב זר, אבל לא לשאר דברים, והוכיח כן שמצינו דיני זרות למקצת דברים, כגון בבית כהן שנישאת לישראל דחשובה זרה לענין אכילת תרומה, ומ"מ כתב הרמב"ם דיכולה לקבל ראשית הגר ושאר מתנות כהונה וע"כ דשם זרות יכול להתחלק.

והנה לפי מש"כ באות הקודם נראה מוכח כן דאינו סברא דחשיב זר, אלא נלמד מקרא כמש"כ הרשב"ם שעדיין אינו ילוד של כהן, וא"כ י"ל דכ"ז הוא דין במסוים שצריך לענין אכילת תרומה אבל לשאר דיני כהונה לא, [ובעיקר דברי הגמ' יש להעיר דהיכא שיש עוד בנים שהיא אוכלת בתרומה א"כ אמאי חשיב העובר זר, לענין זה שלא יאכל עבדים הא אמו ככהנת שאוכלת בתרומה, וצ"ל דמה שהיא אוכלת אינו הלכה שהיא ככהנת ממש אלא עדיין יש לה שם זרה, ולעיל הובא דבדרך אמונה נסתפק האם בת ישראל לכהן לא תוכל לברך על אכילת תרומה משום שאינו אלא היתר אכילה בתרומה ול"ד לעובר במעי כהנת דדינו ככהן].

ד. בעיקר הדין של המשנה שאין העבדים אוכלים בתרומה מפני חלקו של עובר, נראה דכיון שיש לזר חלק בעבד אין יכול לאכול בתרומה אף שיש בו חלק ששיק לכהן, ומבואר דישראל וכהן שיש להם עבד בשותפות אינו אוכל בתרומה, וכן פסק הרמב"ם פ"ז מתרומות ה"ז עבד של ב' שותפין שהיה אחד מהם כהן אינו מאכיל הרי"ז העבד אסור לאכול בתרומה, ובפשוטו הטעם בזה דכיון דכל היתר אכילת תרומה מחמת שהוא קנוי לכהן, אבל החצי שקנוי לישראל הוא מוזהר שלא לאכול, ובפרט לפי מש"כ האבנ"מ שהקנין איסור מתיר אכילת תורה א"כ לא יכול להתיר האיסור בחלק של הישראל, לכן לא מהני הקנין כספו של כהן להאכיל בתרומה.

אמנם הכסף משנה שם כתב דמקור הרמב"ם הוא מתורת כהנים פ' אמור דכתיב וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו אוציא עבד עברי שאינו כסף, ולא אוציא את של שני שותפין ת"ל כספו, והאבי עזרי [פ"ח מתרומות ה"ד] כתב דמבואר בתו"כ דלולא המיעוט 'דכספו' היה הדין שעבד של ב' שותפין היה אוכל בתרומה, ואע"פ שמקצת קנוי לישראל מ"מ אין כאן חסרון של קנין כספו כלפי כהן, וכתב לבאר דאם יש שותפות של כמה כהנים כיון שיתכן שאם יעשו חלוקה ע"י גורל יקבל כל אחד עבד שלם, ע"כ חשיב כבר קנין כספו דמחמת זה שיש לו זכות מסופקת על כל עבד ועבד זה מספיק להחשיב קנין כספו, וכן בעבד אחד כיון שאין חלקו מבורר לכן חשיב כל העבד קנין כספו, [ולהלן יבואר דיסוד סברא זו דקנין כספו דאכילת תרומה אינה כפשוטו מבואר בחידושי הגר"ח על הרמב"ם], ולכן צריך מיעוט שאינו אוכל בתרומה, וכתב באבי עזרי דלפי"ז כונת התו"כ למעט שותפות ישראל מאכילת

תרומה, דנאמר כאן הלכה חדשה שבעלות של ישראל פוסלת מאכילת תרומה, ולא שאין כאן מספיק סיבה שיאכל העבד בתרומה, עייש עוד מש"כ לבאר עפ"י.

אולם בתוס' גיטין מב ע"ב [ד"ה מעוכב] משמע בתוס' שם דחצי עבד וחצי בן חורין יכול לאכול בתרומה, ומשמע לפי"ז דה"ה אף בעבד של ישראל וכהן יאכל בתרומה, והתוס' הרא"ש שם באמת תמה איך יוכל לאכול מכח החצי בן חורין שאסור לו לאכול בתרומה וכן הקשה המהרש"ל שם, והפנ"י שם כתב דמבואר במשנה כאן דלא כתוס' דשותפות של ישראל אינה מאכילה בתרומה, וכתב לדחות דמתני' הכא אין ראיה די"ל דמירי שיש כמה עבדים וכיון שאין ברירה, אפשר שיגיע אותו העבד לעובר ונמצא שכולו היה של זר עכשיו והיה אסור לו לאכול בתרומה, ועיי' במנ"ח [מצוה רפ ה] שכתב לפרש כונה אחרת בתורת כהנים דאתי למעט רק חצי עבד וחצי בן חורין, אבל בעבד של ישראל וכהן ששותפין אוכל בתרומה ומתני' דהכא כתב לפרש כהפנ"י דשמא יבוא כל העבד לעובר, עייש עוד מש"כ לדון בכ"ז אמאי אין חסרון של כספו המיוחד לו, [ויש לדון בבהמת שותפין של כהן וישראל עי' בדרך אמונה פ"ט ה"ה].

ה. רש"י ד"ה עבדי צאן ברזל. ולא ידענן הי מתרמי לחלקו לפיכך עבדים אסורים לאכול בתרומה, מבואר ברש"י דכל הסיבה שאין יכולים לאכול מחמת חלקו של עובר הוא דשמא יזכה העובר כשילוד בעבד ונמצא שבשעה שאכל היה זר, והקשה הרשב"א דאף אם לבסוף לא יזכה מ"מ עכשיו יש לו חלק בהם ועכשיו הוא זר, ועוד הקשה דהרי אין ברירה בדאורייתא, אולם צ"ב מדוע לא פרש"י דאף אם אין ברירה מ"מ עכשיו שיש שותפות של זר לכן אין יכול לאכול בתרומה, ולפי מש"כ באחרונים דמדברי התוס' מבואר דאין חסרון של קנין כספו בשותפות של ישראל, וכל ההלכה שאינו אוכל בתרומה הוא מצד שזר פוסל מאכילת תרומה, אי"כ י"ל דלפי הטעם דילוד מאכיל ואינו ילוד אינו מאכיל, אפשר דאם החלק הזה אח"כ היה מתחלק אח"כ לכולם היה אותו העבד יכול לאכול בתרומה, כיון דשותפות של ישראל אין חסרון של קנין כספו, וכל ההלכה הוא רק הלכה שחלק זר פוסל אבל עובר אינו פוסל, ולכן כתב רש"י דשמא אותו החלק כולו יבוא ליד העובר ונמצא שבשעה שאכל היה זר.

ועי' בערוך לנר שהקשה למבואר ברש"י דהוא רק מטעם ספק דשמא יבוא העובר יזכה העבד, אי"כ אמאי מה מקשה הגמ' זכרים יאכלו והא איכא עובר, לימא דבזה גופא נחלקו האם יש ברירה או אין ברירה, דר"ש סבר דיש ברירה ולכן אינם אוכלים אבל ר' יוסי סבר דאין ברירה, עייש עוד.

הערות וציונים פרק אלמנה לכהן גדול

דף סז.

א. גמ' אבל חכמים אומרים יש לו בנים אוכלים משום בנים אין לו בנים אוכלים משום אחים וכו'. בגמ' לא מבואר האם הכונה דהיכא שאין לו בנים שאר המשפחה זוכה בירושה, וממילא העבדים אוכלים מחמת שהם קנין כספו שלהם, או י"ד דאינם זוכים בירושה ומ"מ חשיב קנין כספו ונבאר, **בתשובות** הרשב"א [ח"ב סי' שעא] הובא במשובב סי' קי כתב דאע"פ דשאר בני המשפחה אינם יורשים מ"מ אוכלים בשביל שאר בני המשפחה, וכ"כ בנתה"מ סי' ק"י סק"א שהממון מתלי תלי וקאי ואין היורשים זוכים בזה, אבל מ"מ אוכלים בתרומה, אבל הקצה"ח שם נראה דהיה פשוט לו מסברא דשאר בני המשפחה זוכים בירושה אלא דאח"כ כשילוד הממון חוזר לבנו של המת, [עייש שנחלק הקצה"ח והנתה"מ באדם שמת והניח אשה מעוברת והיו לו בע"ח, האם יש לבע"ח זכות לירד לנכסים כיון שהעובר לא נולד עדיין, דהקצה"ח כתב דאם עובר לאו בר זכיה זכו בהם שאר יורשים וממילא אפשר לתובע מהם דיש זכות לבע"ח לגבות קרקעות מהיורשים גדולים, אולם הנתה"מ שם כתב דלא דק דחלק העובר מתלי תלי וקאי עד שילוד העובר, רק דמ"מ לא פסילי בתרומה דשם מיירי שיש לו אחים כהנים ואוכלים בשבילם, ועייש במשובב מה שהעיר בדברי הנתה"מ], ועיי' היטב בחי' הגר"ח הלכ' תרומות שנראה שנסתפק בזה.

אולם צ"ב מה שכתב בתשובות הרשב"א דאם היורשים אינם זוכים בממון איך אוכלים בשביל בני משפחה והרי אין כאן קנין כספו, ומבארים בזה ע"פ מש"כ בחי' הגר"ח הלכ' תרומות דגדר הדין של קנין כספו אין צריך בעלות ממונית בפועל, עייש היטב בכ"ד הגר"ח שכתב לגבי עובר דאע"פ שאין זכיה לעובר, מ"מ היה לעובר כח להאכיל בתרומה כיון שעצם זה שיכול לזכות בנכסים כשילוד חשיב קנין כספו כבר עכשיו, ולפי"ז י"ל דהכא אע"פ שהקרובים אינם זוכים בנכסים, מ"מ יש להם שם יורש עכשיו כ"ז שאין העובר זוכה בפועל בנכסים וחשיב נמי קנין כספו לענין להאכיל בתרומה, שיתכן שאם העובר ימות יזכו היורשים בנכסים לכן זה סגי להחשיב את השם יורש שלהם לקנין כספו, והדברים מחודשים מאוד ועדיין צ"ת.

ב. וצריך לבאר לפי הקצה"ח שהבין דהיורשים זוכים בירושה, הא זה ברור דכשנולד העובר הוא מוציא מהם וכדמבואר בתוס' כאן, [וכן מפורש בסוגיא ב"ב קמב. בגר שמת והניח אשה מעוברת שכ"ז שלא ילדה כל הקודם זכה, אבל אם אח"כ ילדה הנכסים חוזרים לבן הגר שהוא יורשו של מת], וצ"ב איך יכול להוציא מהם הרי הוא ממונם ואין על זה שם של ירושה, **והביאור** צ"ל ע"פ מש"כ בחידושי הגר"ח הלכ' תרומות דאע"פ שאין זכיה לעובר מ"מ יש לו שם יורש, דהזכות בירושה הוא מחמת שיש לו שם יורש, וכתב שם דאע"פ שאין זכיה לעובר כ"ז אין זכיה ממונית דאין לו רשות ממון לזכות בנכסים, אבל גם לעובר יש לו שם יורש, והכונה בזה שיש לו שם יורש עכשיו לענין זה שיזכה בנכסים אלו כשיצא לאור העולם, ולכן אע"פ שהזכיה בפועל היורשים האחרים קדמו, מ"מ כיון שיש לו סיבה מוקדמת ממילא כשבא לעולם הוא הוא מוציא אותו מהם, [ויש לדון האם במ' יום הראשונים של יצירת הולד שאין לו שם עובר כדמבואר להלן סט ע"ב וכ"כ בש"ך [סי' ר"י סק] אי"כ ל"ש לומר שיש לו שם יורש, ועוד יש לדון אם מת האב

קודם שנקלט הזרע ואחרי שמת נקלט דבשעה שמת בכלל לא היתה מעוברת, ושמה כמו שכתב בנו"ב [אבהע"ז סט] הובא לעיל דאדם שמת ולא נקלט הזרע רק אחר ג' ימים צריכה יבום וא"כ אפשר דה"ה הכא בכה"ג הנכסים לא יחזרו לעובר כשיוולד].

אולם באמרי משה [סי' לח כד] כתב לבאר ענין זה אופ"א עיי"ש שהאר"ך להוכיח שלא פסק כח הממון מהמוריש, והיינו שדין ירושה אינו דין שהתורה מזכה ליורש בנכסי המת, אלא דחשיב שהירושה באה מכח המוריש, ולכן כל מקום שיש יורש חשיב שלא פסק כח הממון מהמוריש לענין הירושה, ואף אם בשעת מיתה ליכא יורש קרוב או ליכא יורש כלל כמו בגר שמת מ"מ חשיב שלא פקע כח קנין הממון מהמוריש לענין הירושה, ולכן כשנולד היורש ממילא הוא זוכה שלא היה כח לזכות בירושה עד כמה שיהא כאן יורש, וכל הזכיה היתה מתלא תלי וקאי.

ג. גמ' אין לו בנים אוכלים בשביל אחים. מבואר בגמ' לדעת רבנן העבדים אוכלים בתרומה משום בני משפחה, ויש להקשות דאף אם ננקוט דירשו לגמרי הנכסים כהקצה"ח, הרי דעת רב יהודה לעיל דנכסי צ"ב הדין עמה, ואע"פ שקודם שגבתה הנכסים עדיין ברשות היורשים, הא כתב במהרש"א לעיל סו ע"ב בסו"ד תוס' [ד"ה עבדי] דהנכסים בחזקתה ג"כ, עיי"ש שכתב לענין אכילת תרומה הוא חשיב ברשותה ג"כ, וא"כ תמוה היכא שאין לו בנים ורק אחים איך יאכלו בתרומה הרי היא אינה אוכלת וא"כ נמצא שיש כאן קנין כספו של זר, ועי' ברע"א וקרן אורה שהקשו קושיא זו מתוס' לעיל סו ע"א [ד"ה גזירה] שכתבו בהדיא דקודם שגבתה הנכסים אוכלת מחמת היורשים וצ"ע"ג המהרש"א.

ד. גמ' ת"ר הניח בנים אלו ואלו אוכלים. פרש"י דאלו ולאו בין עבדי מלוג ובין עבדי צאן ברזל, הרש"ש לעיל בריש פרקין העיר שהרי הא דעבדי מלוג אוכלים בתרומה מבואר בגמ' דהוא משום דקנינו שקנה קנין, וא"כ הכא שמת הבעל ותו אינה קנין כספו אלא שזהו הלכה חדשה שאוכלת בשביל בנה א"כ איך תוכל להאכיל עבדיה בתרומה, ועי' באמרי משה סי' יג שכתב גדר חדש דכל מי שאוכל בתרומה יש לו כח להאכיל, ולכן אף אשה שאוכלת מכח בנה יכולה להאכיל, ועי' ברשב"א בריש פרקין שכתב סברא זו, ולפי מש"כ בריש פרקין לדעת כמה ראשונים דאוכלת בתרומה אף מחמת הדין של כל טהור בביתך א"ש דהיא ככהנת וממילא יכולה להאכיל עבדיה ג"כ.

ובהא דעבדי צאן ברזל אוכלים כתב רש"י שהוא מכח הבנים, עי' לעיל מה שהובא בשם הגרי"ז במכתבים דכיון שכל הבעלות על הנכסי צאן ברזל הוא מחמת החיוב אחריות, לכאורה היה צריך לצאת דלבנים אין חיוב אחריות כמו בסוגיא בכתובת דהניח להם אביהם פרה שאולה שאין מתחייבים באונסים.

ה. רש"י ד"ה בשביל משפחה. שאין אחד מישראל שאין לו יורשין ול זמן שלא נולד העובר זוכה הקרוב לירושת כהן ואוכלים בגינו, צ"ב דהא דאין לך אדם שאין לו יורש אינו מוכרח שהיורש הוא כהן וא"כ באיזה כח יוכל לאכול ע"י יורש ישראל וצ"ע, והמאירי כתב בלשון אחר שאוכלים בשביל בני המשפחה שהם כהנים.

ו. תוס' ד"ה אוכלין בשביל. וקצת תימה דהא מסתמא מעשי ידיהם עד שיוולד הוא לעובר ולא לבני משפחה, **ביאור** דבריהם יש לפרש דס"ל לתוס' דבאמת כ"ז שלא נולד שאר בני המשפחה ירשו וכמש"כ בקצה"ח שהובא לעיל, אלא דהיה קשה לתוס' דכיון שיש לעובר שם יורש כבר עכשיו לענין זכיה בנכסים של אח"כ, ומה"ט הוא מוציא הירושה מהקרובים שירשו עד שנולד, וזה הטעם שאף מע"י עד שנולד הם שיכים לו, א"כ איך יכולים היורשים להאכיל בתרומה הרי קנין כזה אינו בכלל קנין כספו.

אולם יש לפרש שכונתם דבאמת אין ליורשים זכיה בנכסים וכמו שכתבנו לעיל, ולכן הוקשה לתוס' דכיון שלא זכו בנכסים לכן המע"י שיכים לעובר, [וכונתם רק להוכיח ענין זה דשאר היורשים לא זכו כיון שמע"י הוא של העובר], וא"כ איך אפשר להבין שיוכלו לאכול מכח היורשים דאיך יתכן שדבר כזה נחשב קנין כספו, אולם עי' בב"ח חו"מ סי' ר"י דס"ל דאם אין זכיה לעובר אע"פ שהוא זוכה בנכסים כשיוולד מ"מ אינו זוכה במע"י, אלא הוא של בני המשפחה שכבר זכו בירושה, ולא זכר שתוס' לא כ"כ.

ז. תוס' בא"ד. קשה לר"י מהא דתנן וכו', מבואר דס"ל לתוס' דאין חילוק בין אם העובר הוא חלל בין אם הוא זר אינו פוסל ואינו מאכיל ויכולים לאכול מכח שאר בני משפחה, **אולם** במאירי בסוגין דיש חילוק דאע"פ שעובר אינו פוסל מ"מ היכא שהוא חלל הוא פוסל העבדים מלאכול בתרומה, וצ"ב הטעם לחלק בזה דהכא הרי הוא זר.

דף סז:

א. גמ' אי דמעברא בן הוא לא עדיפא מהך דקאי. הקשה הרשב"א דכיון שכל זכית הבנות הוא מתקנה דרבנן אבל מהתורה הבנים זוכים בירושה ומהתורה אינם אוכלים בתרומה מחמת חלקו של עובר איך יכולים רבנן להפקיע איסור אכילת תרומה לזרים, וכתב **הרשב"א** דמאן דמוקי לה הכי סבר כמד"א לקמן דיש כח בד חכמים לעקור דבר מהתורה.

אמנם הערוך לנר כתב לישב שכל הדין שחוששין למיעוטא אינו אלא מדרבנן, ומהתורה אין לחשוש וממילא בלא"ה אוכלים בתרומה, וא"כ כיון שרבנן אמרו כאן שלא יזכה ע"כ אוכלים בתרומה.

אולם בעיקר הקושיא תמה בקרן אורה דהרי כל הנדון אם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה הוא לגבי איסורים אבל בדיני ממון הרי הדין הוא שהפקר ב"ד הפקר וכו"ע מודי בזה, וא"כ הכא רבנן אמרו שהירושה שיכת לבנות ולא יהא לבנים חלק בזה, וא"כ בכה"ג שזכו בממון ממילא יכולים להאכיל בתרומה, וכתב בקרן אורה דהא דכתב הרמב"ם פ"ט מתרומות ה"י שאם כהן מכר בהמה לישראל ונתן לו כסף ועדיין לא משך הפרה אסורה לאכול בתרומה משום דאזלינן בתר דין תורה, ומשמע דלענין אכילת תרומה אזלינן בתר דין תורה, וכתב דדוקא התם לענין דמציון שאף רבנן לא הפקיע קנין כסף לגמרו ולכן מהתורה היא כבר אינה של מוכ, אבל בעלמא אף בדין דרבנן אמרינן דהפקר ב"ד הפקר.

אולם האבני מלואים [סי' כח ס"ק לג] בסופו כתב להוכיח מדברי הרמב"ם אלו דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ועיי"ש בסו"ד שכתב דלפי הרמב"ם צריך לפרש כונת הגמ' דלפי ריב"ז אוכלים בתרומה משום דלפי הרמב"ם ספיקא דאורייתא מהתורה לקולא

ורק מדרבנן לחומרא ולכן מהתורה אין לחשוש כלל שמא תלד זכר דספק הוא, אבל להרשב"א דס"ל דספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא כתב דע"כ צ"ל דס"ל דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, ולא ראה באבנ"מ דברי הרשב"א בסוגיין.

ב. תוס' ד"ה אין חוששין למיעוטא. וא"ת בפרק קמא דכתובות לא חייש ר"י למיעוטא בתינוקת שנאנסה, הראשונים כתבו לישב דהתם מבואר בגמ' דהוה תרי רובא וממילא ליכא למיחש דהוה מיעוטא דמיעוטא, ע"ע רע"א וקרן אורה מש"כ לישב באופ"א.

ג. תוס' בא"ד. ואומר ר"י דברובא דאיתא קמן כו"ע מודו דאין חוששין למיעוט, מצינו בכמה מקומות חילוקים בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן, הרע"א בתשובה [תנינא ק"ג] כתב לבאר דברובא דליתא קמן סברי רבנן דאמרינן סמוך מיעוט לחזקה והוה פלגא ופלגא, אבל ברוב דאיתא קמן לא אמרינן סמוך, וזהו כסברת תוס' דאין דנים את המיעוט, ובזה ביאר הרע"א דעת התרומת הדשן שכתב דאף לשמואל דסבר דאין הולכים בממון אחר הרוב ברובא דאיתא קמן מודה דהולכים בממון אחר הרוב כיון דכל הסברא דלא אזלינן בתר רובא בממון משום דאמרינן סמוך מיעוט לחזקה וכ"ז רק ברובא דליתא קמן כדמבאר ברש"י כאן, ומצינו להיפך בש"ש [ש"ב פט"ו] דרובא דאיתא קמן גרע מרובא דליתא קמן, דליתא קמן חשיב כודאי משא"כ רובא דאיתא קמן לא חשיב ודאי ע"ש מש"נ לענין ספק ממזר, ואכמ"ל.

ד. תוס' בא"ד. ויש לחלק, בתוס' הרא"ש מבואר שהחילוק הוא דלענין איסור חיישין למיעוט לחומרא, והיינו שהוא הלכה מדרבנן לחשוש לחומרא, אבל לענין ממון ל"ש הך סברא, ויש לדון לפי מש"כ תוס' דלענין ממון לא חיישין למיעוטא, א"כ אמאי חייש ר"י לענין אכילת תרומה הא כיון שלגבי הממון נפסק שהוא של בנים ואין לחשוש שהעובר יהא זכר א"כ נפסוק מכאן זה על האיסור וממילא יהא מותר לאכול בתרומה, וככל פעם שיש ספק דהדין ממון פוסק על האיסור.

הערות וציונים פרק אלמנה לכהן גדול

דף סז:

א. גמ' העובר אי בת כהן לישראל היא פסיל לה בנעוריה בית אביה פרט למעוברת. בגמ' לא מבואר מה הדין בבת כהן לכהן כשהיא מעוברת, בפשוטו נראה דאוכלת בתרומה, וכן מבואר בבעל המאור [כב ע"א מדפי הרי"ף בסו"ד] וז"ל ובת כהן לכהן לעולם אכלה ל"ש מעוברת ל"ש אינה מעוברת ולא אמרינן כנעוריה פרט למעוברת אלא בחזרתה, ונראה מדבריו דבת כהן לא יצאה מרשות אביה ולכן ל"ש כאן הענין של חזרת ורק בבת כהן לישראל יצאה מרשות אביה שאין אוכלת בתרומה לכן בעינן שתחזור כנעוריה, [ועי' לעיל נו ע"ב שנתבאר שבת כהן אוכלת גם מחמת עצמה].

הערוך לנר לעיל בע"א הביא שכי"כ הטור בסי' של"א בת כהן שנשאת לכהן ומת והניחה מעוברת תאכל היא ועבדיה בתרומה, והבי"ש שם כתב אבל בת כהן לכהן אפילו מעוברת כנעוריה מיקרי כיון שאינה מעוברת אלא מכהן, ובערוך לנר כתב דלא מובן סברת הבי"א אמאי חשיב כנעוריה הרי היא מעוברת.

ב. גמ' היבם אי בת כהן לישראל פסול ושהב אל בית אביה פרט לשומרת יבם. דעת רש"י דמה שהיא זקוקה ליבם לא חשיבה כאשתו ויבואר באות הבאה, ולכן בעינן קרא דאע"פ כן לא אכלה דלא הוה בכלל ושהב, והנה לעיל נח ע"ב מבואר דבת כהן שהיתה נשואה לכהן ונפלה ליבום לכהן ויש לו אח חלל אינה אוכלת בתרומה, ופרש"י משום דהיא משתמרת לביאה פסולה, והקרן אורה שם תמה על רש"י אמאי לא פירש משום שהיא אגידה גבי יבם חלל ולכן אינה אוכלת דחשיב כמקודשת לזר, **ובמשנת ר' אהרן [סי' כו ג]** כתב לבאר כמו שמבואר ברש"י כאן דיבם אינו פוסל מחמת זיקתו, אלא שבת כהן לא שבה לבית אביה מחמת המת, ולכן הכא בבת כהן שהיתה נשואה לכהן לא היה יכול לפרש שאינה אוכלת מחמת היבם דבת כהן לכהן אין צריכה לשוב לבית אביה כמש"כ לעיל, ולכן הוצרך רש"י לטעם דכיון שאותו אח הוא חלל הרי משתמרת לביאה פסולה.

ג. גמ' אי בת ישראל לכהן לא מאכיל קנין כספו אמר רחמנא והאי קנין דאחיו הוא. רש"י בכתובות פ"י דכיון מת פקע ליה קנינו, [והראשונים בכתובות העירו לפרש"י מלשון הגמ' דקאמר והאי קנין דאחיו, ולרש"י הו"ל למימר והאי פקע ליה קנינו], אולם צריך להבין דהרי כיון שהיא אגידה גבי היבם אמאי אינה אוכלת מחמת הזיקה, וביאר **האבני מלואים** [תשובה יז] ע"פ מש"כ ברש"י בכתובות שם דהיכא שבא עליה היבם אוכלת בתרומה משום איתקוש הויות להדדי, וביאר האבנ"מ דמוכח מזה דהגדר של קנין כספו באשה אינו מה שהאשה קנויה לבעל, אלא קנין כספו באשה הוא מחמת שקנה אותה בכסף, ולכן צריך לטעם דהוקשו הויות להדדי, אבל אי לא"ה לא היתה אוכלת בתרומה כיון דלא הוה קנין כספו, ובזה ביאר כונת רש"י שאע"פ שזיקה היא אישות בין היבם והיבמה מ"מ כיון שלא מצינו אישות כזו אצל הבעל, לכן אינה אוכלת בתרומה דפקע ליה קנין הבעל וקנין היבם אינה מאכיל בתרומה דא"י קנין כספו.

והוסיף האבנ"מ דהיה אפ"ל דמ"מ כיון דעדיין קנין כספו הוא כיון שבאה לו מכאן או שהיה לו קנין כספו, והיינו שאישות המת באה ליבם, ע"ז אומרת הגמ' דקנין כספו ולא קנין דאחיו, שאישות זו לא נקנתה אליו בכסף ולכן אינה בכלל קנין כספו, **אולם** בתוס' הרא"ש בקידושין ה. מבואר דלא כרש"י שכתב דהא דדאשת כהן אוכלת בתרומה כשקנאה בשטר וביאה משום שהוא מושל עליה ומשועבדת לו וזהו קנין כספו, ומשמע דקנין כספו הוא עצם מה שהיא קנויה לו, ולפי"ז ל"צ סברת רש"י דאיתקוש הויות להדדי, אלא דא"כ צ"ב טובא מהו המיעוט של קנין דאחיו והא קנויה ליבם ויש זיקה ואמאי לא תאכל מחמת שהיא קנויה דחשיב קנין כספו מה"ט, [וצ"ל דקנין הזיקה אינו קנים גמור ולכן אין יכול להאכיל בתרומה].

ד. דעת ר"ת דכל הדרשה אסמכתא בעלמא היא, וביארו תוס' דלמשנה ראשונה שאוכלת בתרומה בהגעת הזמן, ה"ה אם נפלה ליבום אחר שכבר אכלה אצל הבעל אוכלת בתרומה אצל היבם, והגמ' מייירי רק בכה"ג שהיתה ששה חדשים אצל הבעל וששה חדשים אצל היבם דבכה"ג אינה אוכלת בתרומה, דכיון שהוא קנין דאחיו לא תיקנו לו רבנן, והנה בתוס' בכתובות נח ע"א מבואר

בלשונם דטעמא דר"ת הוא שאוכלת מחמת זיקת היבם, וכן מוכח דתוס' הקשו לר"ת אמאי אומרת הגמ' כאן דבת כהן לישראל אינה אוכלת בתרומה משום ושבא אל בית אביה, הו"ל למימר משום שהוא קנויה ליבם, והיינו שסיבת אכילתה היא מכח שהיא זקוקה ליבם.

אולם צריך להבין דאף למשנה ראשונה שאוכלת בתרומה איך יכולה לאכול מכח היבם הרי אי"ז קנין כספו, ואפ"ל למבואר בתוס' הרא"ש בקידושין דקנין כספו הוא מה שמשועבדת לו ה"נ היבמה משועבדת לו וחשובה קנין כספו, וי"ל עו"ד כמש"כ האבני"מ דכיון שבא מכח קנין דאחיו חשיב קנין כספו לכן אף זיקת היבם בכלל, ועי' בלשון תוס' שם שמפורש בדבריהם דחשיב קנין כספו של יבם, [ועי' אבי עזרי ריש הלכ' יבום מש"כ לבאר למד"א דאין זיקה איך יכולה לאכול בתרומה מכח היבם].

אולם הקובץ הערות [סי' מ"ז ח] כתב דברמב"ן וברשב"א בכתובות שם מבואר שלפי ר"ת אוכלת מכח המת, דכ"ז שלא חלץ עדין כוחו של הבעל קיים, וכן משמע בתוס' הרא"ש שם שכתב דראית ר"ת מסוגין הוא מדקאמר בגמ' האי קנין דאחיו ולא קאמר פקע קנין דאחיו ומשמע מזה דיש קנין לאחיו אלא דכיון שלא אכלה מחמתו לכן אינה אוכלת, אבל אם אכלה בחי' "אוכלת גם עכשיו מכוחו משום דלא פקע קנינה" כיון שהיא זקוקה לאחיו, ומבואר מדבריו שאין היבם מאכיל אלא מכח קנין המת, ומבואר שחולק על סברת רש"י דאין כאן קנין כספו משום דפקע ליה קנינו.

ועי' במשנת ר' אהרון [סי' כ"ו] שביאר דאשת כהן שאוכלת בתרומה אינו רק מחמת שהיא קנינו אלא שנעשית ככהנת, ומשו"ה בעיקר הדין היתה אוכלת אף לאחר מיתה, אלא משום שחוזרת לבית אביה אינה אוכלת בתרומה, והרי היא כמו בת כהן לישראל שאמרה תורה שחוזרת לבית אביה לאחר מיתה ה"ה בת ישראל חוזרת לבית אביה, ומשו"ה כאן שאינה חוזרת מחמת היבם אוכלת בתרומה מכח אותו זכות אכילה שהיה לה בתחלה, ועי' בתוס' ר"ד בכתובות עה"ג דמשמע כהראשונים שאוכלת מכח המת, ומשמע מדבריו דלא כתוס' שזה אסמכתא בעלמא, אלא שהדרשה הוא קנין כספו ולא קנין דאחיו שאין אוכל מכח היבם, והיינו שלולא הפסוק היה לה כח גם מחמת המת וגם מחמת היבם, ועי' ריטב"א כאן דיש לדון שומרת יבם שתאכל בתרומה מכח ב' סיבות או מחמת זיקת בעלה המת או מכח היבם, עי"ש מש"כ בדעת רש"י לחלק בין נפלה מהאירוסין לנפלה מהנשואין.

דף סח.

א. גמ' הכא ביבם בן תשע שנים ויום אחד הבא על יבמתו עסקין דמדאורייתא קניא ליה וכו'. נחלקו רש"י ותוס' בקידושין יט ע"א האם קטן בן ט' קונה יבמתו מהתורה, דעת רש"י שם שקונה מהתורה ונעשית כאשתו ואיכא אישות לקטן, ולפי"ז מעיקר הדין אוכלת בתרומה וכוונת הגמ' שמדרבנן עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול שלא יקנה ולכן לא תאכל בתרומה, אבל דעת תוס' שם דלא קני מהתורה ותוס' כאן כתבו לבאר דס"ד כיון שמהתורה זקוקה וביאתו ביאה ולא בעינן כונה ביבמה קס"ד דקני ליה מדאורייתא ויאכל, והיינו שזה גופא היה הנדון כאן האם קטן יהא בו כח לקנות יבמתו או לא, ועי' בריטב"א מש"כ לבאר.

ב. תוס' ד"ה רישא. וא"ת וספק ב' ט' וכו' נוקמיה אחזקה קמיייתא דהוה פחות מב"ט ונוקי איתתא בחזקת כשרות, מבואר בדבריהם שהקשו דאיכא ב' סברות א' חזקת כשרות של האשה ב' חזקת קטנות של הקטן שאינו בן ט', וצריך לבאר שבת"י התוס' כתבו לדון רק לגבי חזקת קטנות ולא לגבי חזקת כשרות ויבואר באות הבאה.

ג. תוס' בא"ד. וי"ל דהכא כגון דהשתא דאתי קמן הוי ודאי בן תשעה אע"פ שהיה ספק כשבא עליה וכו', הש"ש ש"ג פ"ט כתב שצריך להבין כונתם מה החילוק דבכל מקום שיש ריעותא בחזקה אזלינן בתר חזקה דמעיקרא, וכל הטעם בנדה דלא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא כיון שיש ריעותא מגופה, וכן במקוה שנמדד ונמצא חסר דדוקא משום שיש תרתי לריעותא חזקת הטמא וחזקה דהשתא שחסר לפניך, אבל הכא הרי איכא חדא, ובשב שמעתא מבואר כמה דרכים **המהרי"ט** ביאר בשם רבו שסברת תוס' דבכל מקום שאנו דנים חזקה אע"פ שיש עכשיו ריעותא לפניך מ"מ לא היה ריעותא בחזקה דמעיקרא, ולכן אע"פ שיש חזקה דהשתא מ"מ חזקה דמעיקרא אלימא ואזלינן בתרה, אבל הכא הרי מעיקרא בשעה שבא עליה היה לנו ספק האם הוא קטן או גדול, ואע"פ שאם היה בא לפנינו לדון בזה החזקה היתה מכריעה שהוא קטן, מ"מ כיון שלא בא לדון לפנינו רק כשהגדיל חזקה דמעיקרא איתרע ולכן א"א להכריע ע"פ חזקה דמעיקרא שהיה קטן באותה שעה, אלא אזלינן בתר חזקה דהשתא שהוא גדול לפנינו והוא מכריע שהיה גדול באותה שעה, וכיון שהוכרע שורש הספק על הקטן א"א לדון על פי חזקת האשה.

המהרי"ט עצמו כתב לבאר באופן אחר דחזקה דקטנות לא חזקה אלימא היא כיון שעשוי להשתנות הוה כחזקה דנדה דכיון דמגופא קא חזיא לאו חזקה גמורה היא ולכן כיון שעכשיו הוא גדול לפנינו א"א להכיע ע"פ חזקת קטנות, ואילו היו דנים מעיקרא כיון שאין ריעותא לפניך היה אפשר להכריע ע"פ חזקה זו שהוא קטן, **הש"ש** עצמו בפרק י"ג הביא בשם אחיו דסברת תוס' דדוקא הכא אזלינן בתר חזקה דהשתא משום חומרא דתרומה וכמו שמצינו בריש נדה דלא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא משום חומרא דתרומה וקדשים, עי"ע ריטב"א סט ע"ב מש"כ לישב באופ"א.

ג. גמ' מנא הני מילי אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא ונת כהן כי תהיה לאיש זר. כתב הרשב"א דע"כ הסוגיא כאן כמד"א דסבר דמחייבי לאוין לא הוה זונה, אבל למד"א לעיל סא ע"א דכל ביאת פסול פוסלת את האשה ונעשית זונה, וכן לר' מתיא בן חרש דאפילו הלך בעלה להשקותה הוה זונה לא מיירי הגמ', אלא הגמ' קאי כר"א דזונה כשמה שטועה תחת בעלה והיא פסולה לכהונה משום זונה, ושאר חייבי לאוין פסולים מכי תהיה, וכתב הרשב"א דאפשר דכל הנדון כאן בגמ' הוא לענין תרומה, דאע"פ שזונה אסורה לכהונה מ"מ דנה הגמ' מנלן דפסולה לתרומה ולכן לכו"ע בעינן קרא דכי תהיה, אולם כתב הרשב"א דבגמ' מבואר שהנדון של הסוגיא היא גם על כהונה, דהגמ' מקשה תינח לתרומה כהונה מנלן וא"כ ע"כ דלא קאי כמד"א דחייבי לאוין הם זונה.

ויש להספק האם כונת הרשב"א לומר דהך מד"א דמלאוין הוה זונה, א"צ מקור דנפסלה לתרומה מכי תהיה לאיש זר, אלא פסולה לכהונה ממקום אחר [וכמש"כ תוס' לעיל דזונה בכלל חללה ויבואר להלן], או"ד דאף הם צריכים המקור מכי תהיה לפסול זונה מתרומה, אלא דהסוגיא כאן דיברה גם על כהונה ולכן לא קאי כהך מד"א, ועי' לקמן ברשב"א ריש פרק הערל שמבואר בדבריו

בהדיא דאף אם מחייבי לאוין הם זונה, מ"מ בעינן קרא דכי תהיה לפסולה מתרומה, [אלא שהרשב"א כתב שם דלר' מתיא בן חרש א"צ זר מעיקרא, וצ"ע מנלן ועי' בירוש' יעקב כאן שהעיר ע"ד הרשב"א].

עוד כתב הרשב"א דאפשר להעמיד הסוגיא כאן ככו"ע ומיירי בבא עליה באונס דמצד דיני זונה אינה זונה, אבל מ"מ פסולה לכהונה מכי תהיה, ונמצא לפי"ז שאף אסורה לכהונה כדאמר לעיל והיינו שזונה אינה באונס אבל איסור לכהונה איכא, ועי' להלן מה שיתבאר בגדר הפסול הנלמד מקרא דכי תהיה לאיש זר.

ד. גמ' ההוא מיבעי ליה לגופיה הרי וכל זר כתיב ביה. משמע בגמ' דאע"פ שבת כהן שנישאת לישראל אסורה לאכול בתרומה מ"מ לא הוה זרה גמורה, וכ"מ ברש"י דא"א ללמוד מקרא דכל זר לא יאכל קודש שאסורה לאכול בתרומה, אלא בעינן עוד קרא לזה, **ועי' ברמב"ם פרק י' מתרומות ה"א** שכתב דאשת כהן שנישאת לישראל שאכלה בתרומה אינה משלמת חומש, ועי' ברדב"ז על הרמב"ם פ"ו ה"ז שכתב בנישאת לישראל כמו שאינה משלמת חומש אין מיתה ומלקות, וכן צידד במנחת חינוך מצוה ר"פ אות ח', ועי' בדרך אמונה פ"ז מתרומות ה"ז שכתב להוכיח מדברי הרמב"ם פ"ט מבכורים ה"כ שכתב שאפשר ליתן מתנות כהונה לבת כהן שנישאת לישראל דע"כ לא הוה זרה גמורה.

הערות וציונים

פרק אלמנה לכהן גדול

דף סח:

א. גמ' לוי' וישראלית מנלן. משכחת לה דקאכלה בשביל בנה, הערוך לנר הקשה מדוע נקטה הגמ' אופן שאוכלת בשביל בנה ולא באוכלת בשביל בעלה כהן שכיון שנבעלה לפסול בעלה אינו יכול להאכילה, **אולם** י"ל דבת ישראל שנישאת לכהן אוכלת דנעשית ככהנת עי' מש"כ בריש פרקין א"כ כשנבעלה לפסול נפסלה כמן כהנה בעצמה ואי"צ עוד ילפותא לזה, ורק כשאוכלת בשביל בנה הוא הלכה חדשה שאין אוכלת מחמת שנשאר לה קדושת כהונה מבעלה אלא שהוא הלכה חדשה ויבואר להלן סט ע"א כל הענין.

ב. גמ' גילוי מילתא בעלמא היא. פרש"י ולא למילף מיניה ילפינן לאו לכהונה מתרומה דממילא כיון דאיפסלה לתרומה איפסלה לכהונה דתרומה היינו קדושת כהונה, כתב האבני"מ [ס"ו סק"ג] דמבואר ברש"י דנתגלה בקרא דכי תהיה שמאותו טעם שפסולה לתרומה ה"ה נפסלה לכהונה, דבשניהם הפסול מחמת חסרון קדושה, ולכן כתב באבני"מ דהיכא שנבעלה לפסול דנפסלה לכהונה ולתרומה מכי תהיה, אם כהן יבוא עליה לוקה משום כי תהיה כמו שהיא לוקה אם היא אוכלת תרומה, וכן מבואר בהדיא בתוס' לעיל מד ע"ב [ד"ה הכא] דלוקים משום כי תהיה, אבל הביא שהבית שמואל כתב דבסנהדרין נד ע"א נחלקו אב"י ורבא אם כה"ג דאמרין גילוי מילתא הוא אם לוקין עליו, ולהלכה קי"ל כרבא דאין לוקין אף אם הוא רק גילוי מילתא, ה"ה הכא ליכא מלקות אבל האבני"מ חולק על דבריו, ועי' להלן דדעת הרמב"ם כונה אחרת בגמ'.

ובעיקר מש"כ רש"י דתרומה היינו קדושת כהונה נראה דאין כונתו שקדושת תרומה וכהונה שווה ממש, דהרי חזינן לענין גרושה דפסולה לכהונה ומותרת בתרומה, וכן מצינו שפצוה דכא כהן למד"א דלאו בקדושתיה קאי לקמן עו. ומותר בפסולי כהונה, ומ"מ אוכל בתרומה כדמבואר לעיל נז ע"א, וע"כ כונת רש"י דמי שנפסלה בתרומה ע"כ שאין בה קדושה כ"כ דאף לענין כהונה נמי אסורה מחמת חסרון קדושה.

ג. ביסוד הדין דכי תהיה לאיש זר דילפינן דביאת חייב לאוין פוסלת לתרומה וכן נפסלה לכהונה, מצינו ג' דעות בראשונים בגדר הפסול, א' שיטת תוס' לעיל מד ע"ב [ד"ה הכא] שהפסול שנלמד מכי תהיה לאיש זר הוא איסור חדש לכהונה ולוקה עליה ג"כ, שתוס' שם הקשו דהא חייבי כריתות נמי אסורים לתרומה וכהונה מקרא דכי תהיה וכמו שכתבו כאן [בד"ה עכו"ם], וא"כ אמאי בעינן קרא דזונה אסורה לכהונה, דשיטת תוס' שם דזונה לא הוה אלא היכא דלא תפסי קידושין כחייבי כריתות והרי נלמד מכי תהיה שפסולה, וכתבו תוס' בתי' אחד דבעינן ללקות תרתי, והיינו דלתרומה איכא מלקות רק משום כי תהיה אבל לענין כהונה יהא ב' מלקיות חדא מכי תהיה ועוד מצד זונה, [וזהו דלא כהבית שמואל שהובא באות הקודם שלהלכה אין מלקות, וכבר העיר כן באבני"מ שם], ועי' ברשב"א בריש הערל שהביא דעה זו ג"כ שפסולה לתרומה וכהונה מדין כי תהיה, [ועי' חזו"א סי' טו וי].

והנה בגמ' כאן לא מוזכר מה הדין בכהן בא על אשה שנפסלה מטעם כי תהיה לענין הולד האם יהא פסול לכהונה או לא, ולעיל בגמ' מד ע"ב מבואר דבא על חייבי כריתות הולד פגום לכהונה וילפינן ק"ו מאלמנה לכה"ג עי"ש בכל הסוגיא, ובגמ' שם לא מוזכר מה הדין בבא על חייבי לאוין ובמהרש"ל שם עמד בזה עי"ש, ובאמת שהוא גמ' מפורשת להלן דף עז. שנחלקו ר"י ור"ל בבת גר עמוני ומואבי דיפסל לכהונה ג"כ מטעם ק"ו דאלמנה לכה"ג, [ומאן דחולק משום דאית ליה קרא].

[ועי' לעיל מד ע"ב שהובא דבביאור הגר"א ו' ס"ק כ"ג נראה שהבין שהולד לא יהא פגום מחייבי לאוין לדעת תוס' דלא דמח"ל לא הוה זונה, והובא שם שכבר תמה באבי עזרי על הגר"א מהסוגיא בדף עז. ועי' היטב בסוף דברי הגר"א שנראה מדבריו שאף לתוס' הולד יהא פגום, ועי' חזו"א ט"ו ס"ק ט"ז, וצ"ע כ"ז].

אולם כ"ז רק רק בולד שנולד מביאה ראשונה אבל בביאה שניה הולד יהא חלל כיון שאיסור של כי תהיה הוא פסולי כהונה והדין הוא שכל פסולי כהונה הולד חלל, ועי' בביאור הגר"א סי' ו' סוף ס"ק כ"ג שכתב דלא מסתבר שהדין האמור בקידושין דאין חללה אלא מאיסורי כהונה היינו רק באותם האיסורים שכתובים בפרשה אמור דהיינו גרושה זונה וחללה, אלא מכל איסורי כהונה הדין הוא שהולד חלל.

ד. שיטה ב' דעת רש"י בריש פרק הערל על המשנה דפצוה דכא שבא על כהנת פסלה מתרומה משום דשויה חללה, וכן כתב רש"י לעיל נז. [ד"ה הואיל], וכן משמע בתוס' לעיל טו ע"ב [ד"ה מה] שכתבו וז"ל ואע"ג דלקמן יליף 'דמתחלת' בביאת גר עמוני וכו', ולפי"ז לכאורה ה"ה נמי מה דאמרין בגמ' דנפסלה לכהונה ג"כ הוא משום דנעשית חללה, והרשב"א בריש פרק הערל הקשה על

רש"י דהא קי"ל בקידושין דאין חללות אלא מאיסורי כהונה, ואיך אפשר לומר שאם נבעלה לפסול נעשית חללה, ועי' ביאור הגר"א [סי' ו' ס"ק כט] שכתב על דברי רש"י בהערל דדבריו מגומגמים דהא אין חללות אלא מאיסורי כהונה.

אולם תוס' לעיל טו: [ד"ה מה] נראה שכל הכלל שאין חללות אלא מאיסורי כהונה ואין רק כדי שלא נלמד ק"ו, אבל במה דכתיב בקרא בהדיא שאסורה לכהונה נעשית חללה אע"פ שלא הוה איסור כהונה, ולכן הכא דילפינן מקרא דכי תהיה שנבעלה לפסול נפסלה לכהונה אפ"ל שהיא נעשית חללה, אולם צ"ב היכן מרומז בקרא שגדר הפסול הוא חללות ושמא הוא איסור חדש או איסור זונה, וכתב **הקובץ הערות** [סי' מד יא] שהמקור של תוס' היה מהא דבבב"א חללה חלל בכל חייבי לאוין ומשמע דכמו שחלל שבאה על אשה עשה אותה חללה א"כ ה"ה נמי כל חייבי לאוין נמי יש להם אותו גדר של פסול ואם גדר הפסול הוא שונה אמאי כללה הברייתא ביחד.

ויש להוסיף בזה עוד שהגמ' להלן סט ע"א אומרת שהמחלוקת של ת"ק ור' יוסי ורשב"ג איזה ביאת פסול נלמד מכי תהיה, הוא מה ילפינן מאלמנה לכה"ג דת"ק יליף דומיא דאלמנה דביאתו בעבירה וכו', וצ"ב מהו הענין ללמוד פסול הנלמד מכי תהיה מקרא דאלמנה לכה"ג, וכבר כתבו תוס' שם וז"ל עיקר טעמא מלאיש זר אלא מכ"ג באלמנה ילפינן במאי מסתבר לאוקמי קרא עכ"ל, ולמבואר בתוס' שהפסול של כי תהיה הוא חללות א"ש דמצינו באלמנה שנעשית חללה ע"כ באנו ללמוד מאלמנה לכה"ג באיזה חומר של איסור יכול להיות חלל, מקרא דכי תהיה.

אלא שדברי תוס' תמוהין ותמה במהדורא בתרא לעיל טז ע"ב דהא בקידושין עז ע"ב מבואר בגמ' כהן שבא על אחותו נעשית זונה ולא חללה, חזר ובא עליה נעשית חללה, ואם נימא דמקרא דכי תהיה ילפינן דנעשית חללה אמאי לא נעשית חללה בבאה ראשונה, דהא דעת תוס' כאן דחייבי כריתות נמי נפסלו מכי תהיה, ואף לדעת תוס' לעיל לה. דבעינן זר אצלה מעיקרא בחייבי כריתות הרי אחותו הוה זר אצלה מעיקרא, ובדעת רש"י שכתב דמכי תהיה הוה חללה י"ל דאינו סבר שחייבי כריתות נלמדו מקרא דאלמנה וגרושה דלא הוה רק עשה כמבואר בסוגיין, ולפיכך א"ש דכהן הבא על אותו שהיא חייבי כריתות לא הוה חללה אבל לדעת תוס' קשה, **ועי'** בקובץ הערות [מד י] מש"כ לישב דתוס' שם דס"ל דבחיבי כריתות לא בעינן זר אצלה מעיקרא הביאור דס"ל לתוס' דהא דגדר הדין דזר אצלה מעיקרא הוא בתורת סימן דבעינן שהבועל הוא גברא שפסול ולא רק שיש כאן איסור במעשה הביאה, ולכן אף בחייבי כריתות היכא שאין כאן גברא שהוא פסול אע"פ שהביאה פסולה לא נעשית חללה, ולכן אע"פ שאחותו היא זר אצלה מעיקרא מכיון שבעצ א"א פסול לכן לא נעשית חללה בבאה זר.

והנה לפי דעה זו שהיא נעשית חללה בביאת פסול, לכאורה אף הולד יהא חלל, וכמו באלמנה לכה"ג שהולד חלל בבאה שנתחללה אף הכא הולד יהא חלל מביאה ראשונה, **אולם** תמוה דלעיל מד: ילפינן ק"ו מאלמנה דבא על ח"כ או עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל שהולד יפסל ק"ו מאלמנה לכה"ג, ולמבואר שהוא חלל ממילא הולד חלל ומה צריך לק"ו, ולרש"י דח"כ נלמד מקרא אחריני דלאמנה וגרושה, אפשר דלכן התם דיברו רק על ח"כ ועבד ועכו"ם הבא על בת ישראל, אולם כבר הבאנו שלקמן עז. הגמ' אומרת דאף בבא על בת גר עמוני שהולד יפסל לכהונה מק"ו דלאמנה לכה"ג ואם הוא חלל מה הנדון, וצ"ע.

ה. שיטה ג' דעת הרמב"ם [פ"ח מאיסורי ביאה ה"א-ה] דבכל חייבי לאוין נפסלו לכהונה משום דנעשו זונה, וכתב הרמב"ם דאף חלל שבא על ישראלית פסלה משום זונה, וכן כתב הרשב"א בריש פרק הערל דהאיסור הוא זונה, ובביאור הגר"א כתב דמקור דברי הרמב"ם הוא מהסוגיא כאן מהא דקאמר הגמ' דנפסלה מתרומה וקאמר הגמ' דלכהונה מק"ו מגרושה ומשום דגילוי מילתא בעלמא היא, וס"ל לרמב"ם דכאן נתגלה שהזונה האמורה בתורה היא אותה אשה שנאסרה בתרומה מכי תהיה, ולכן כל חייבי לאוין אסורים משום זונה, וכתב בקוה"ע דלכן ס"ל לרמב"ם דחללה אינו עושה חללה אלא זונה כיון שהברייתא כללה אותו בהדי שאר אסורים והתם היא זונה לכן אף מחלל לא הוה זונה, [ולענין פסול הולד עיי'ש בביאור הגר"א], אולם דעת רש"י לעיל סא. דבכל חייבי לאוין היא זונה וכבר הקשו תוס' שם על רש"י, ולמבואר א"א לפרש כדעת הרמב"ם שהרי ברש"י מדויק דמקרא דכי תהיה שנפסלת נעשית חללה, וע"כ צ"ל דסבר רש"י דהא דכל חייבי לאוין הם זונה אינו מאותו טעם של הרמב"ם שנלמד מכי תהיה אלא שסברא הוא לפרש כך את האיסור זונה.

ע"ע אבני מלואים סי' ו' סק"ג ובמנ"ח [רסו י"ט] שכתבו דדעת הרמב"ם דהא דהוה זונה מכל חייבי לאוין לא מכח הסוגיא כאן ודלא כהגר"א, אלא דס"ל לרמב"ם דהסוגיא כאן לא אזיל כמד"א דמכל חייבי לאוין הולד זונה וכמש"כ הרשב"א שהובא לעיל, ולכן הגמ' כאן דנה מהו המקור לתרומה וכהונה, אבל להרמב"ם לכהונה לא ילפינן מהכי אלא המקור הוא כמו שכתב רש"י בדף סא. דמכל חייבי לאוין היא זונה, ולכן לענין כהונה אין דין זר מעיקרא, ורק לענין תרומה בעינן זר מעיקרא, או כתבו באופ"א ד"ל דאף לענין תרומה א"צ זר מעיקרא דפסול תרומה נלמד דזונה הוקש לחללה וכמש"כ תוס', עיי'ש כי קיצרתי.

ו. גמ' ואימר נבעלה לפסול לה חייבי כריתות. תוס' לעיל מד ע"ב [ד"ה הכא] בסו"ד כתבו דהא דזונה פסולה לתרומה משום דכללה קרא בהדי חללה, והקשה תוס' דא"כ מה מקשה הגמ' כאן ואימא קרא דכי תהיה לח"כ הרי א"צ לפוסל אותם לתרומה ונפסלו מחמת שהם זונה, ועי' בחז"א [סי' טו ז] שכתב לישב דאפשר דמייירי באונס למד"א לעיל נו ע"ב דבאונס לא הוה זונה, עיי'ש שהקשה עוד לפר"י למד"א דבאונס הוה זונה אמאי בעינן קרא לר"ע דכי תהיה הרי בכל חייבי לאוין דלא תפסי בה קידושין היא זונה א"כ נפסלה לתרומה מחמת שהיא זונה ואמאי בעינן עוד קרא וצ"ע.

ו. גמ' אי הכי עכו"ם ועבד לא ליפסלי. דעת רש"י דהוה מצי להקשות דחייבי כריתות לא ליפסלי, דלא ילפינן חייבי כריתות מכי תהיה, אבל תוס' כתבו דזה ברור שחייבי כריתות בכלל האיסור כי תהיה לאיש זר, דכיון דחמירי הוה בכלל איש זר, וכתבו דאף אותם דלא הוה זר מעיקרא נמי בכלל איש זר, והתוס' לעיל מד ע"ב כתבו עוד סברא למה חייב כריתות הוה בכלל איש זר, משום שכל ח"כ הוה בכלל זונה ולכן סברא הוא דחשיב בכלל איש זר, ובזה כתבו תוס' לישב מדוע בעינן קרא דזונה לא יקחו הרי נלמדמכיתה חייבי כריתות, אלא שכל הטעם לפרש כי תהיה לחייבי כריתות משום שהם נכללו בכלל אשה זונה, [ע"ע בתוס' לעיל לה. שכתבו דאף בח"כ בעינן זר מעיקרא].

הערות וציונים פרק אלמנה לכהן גדול

דף סח:

א. גמ' כי תהיה אלמה וגרושה וגו', מי שיש לו אלמנות וגירושין בה וכו'. דעת רש"י שחייבי כריתות שפסולים לתרומה וכהונה נלמד מכאן שנפסלו לתרומה, [ועי' מהרש"א שכ"כ בדעת רש"י אולם במהרש"ל נראה שחולק בביאור דעת רש"י עיי"ש], אבל תוס' חלקו דא"א ללמוד חייבי כריתות מכאן כיון שחייבי כריתות לא הוה בכלל אין בה אלמנות וגירושין דאית להו לאחרני.

ולכאורה איכא נפק"מ לדינא בין רש"י ותוס' שהתוס' לעיל מד ע"ב כתבו דבעכו"ם ועבד שנלמד מהך קרא דאלמנות וגירושין אין בהם איסור לאו, אלא איסור עשה וליכא מלקות, ונמצא דלרש"י ה"ה בחייבי כריתות ליכא מלקות וכל מה שכתב רש"י דהוה חללה מכי תהיה הוא רק בחייבי לאוין ולא בחייבי כריתות, והנה תוס' לעיל הקשו אמאי בעינן קרא לאיסור זונה כיון דבלא"ה ח"כ אסורים וכתבו תוס' דבעינן ללמד על עכו"ם ועבד שיהא בהם לאו, ולפרש"י י"ל דבעינן קרא דזונה לח"כ ועכו"ם ועבד שלגבי כהונה יהא בהם חיוב מלקות, וכן כתב המנ"ח מצוה בדעת רש"י.

אולם הרמב"ן כאן הביא דברי רש"י וכתב ז"ל ומשמע דגוי ועבד וה"ה לחייבי כריתות כיון דרבינהו רחמנא כשאר חייבי לאוין דבני הויה עבדינן ולוקין עליהן משום היא בתרומת הקדשים לא תאכל, מבואר מדבריו שחולק על תוס' אלא סבר שאחר שהתורה מרבה מקרא דאלמנה וגרושה היא בכלל האיסור של כי תהיה ואיכא לא באכילת תרומה, ובאמת שמצינו דרש"י בכמה מקומות כתב דעכו"ם ועבד שבאו על בת ישראל פסול מקרא דכי תהיה לאיש זר, עי' בכורות מז. ע"א [ד"ה זרה] ובסנהדרין נה ע"ב [ד"ה בא עליה] ושם סט ע"א [ד"ה בא] ונדה מד ע"ב, ונראה מדברי רש"י אלו כמו שכתב הרמב"ן כאן דלבתר דילפינן לאיסור עכו"ם ועבד מאלמנה וגרושה זהו גילוי 'שהכי תהיה' הולך אף על עכו"ם ועבד, ולכן כתב הרמב"ן שיהא מלקות אף באכילת תרומה, דיש גילוי שזהו בכלל האיסור של כל חייבי לאוין. [ויש לדון דהא איסור לאו בעכו"ם ועבד מטעם אחר, שהרי הגמ' אומרת דמהך קרא דרשינן לגבי כהן שאם יש לה בן שאינה חוזרת שיש לאו מחמת סיפא דקרא דכתיב וכל זר לא יאכל, והיינו שלא רק שיש עשה דושבה אלא אף איכא לאו, ובפשוטו הך קרא דוכל זר הוא יתור, אולם י"ל דכיון דכתיב בהך קרא אלמנה וגרושה אפ"ל דסיפא דקרא קאי על זה ג"כ שאם בא עליה מי שאין בה אלמנות וגירושין יהא בו איסור לאו של כל זר לא יאכל קודש].

ב. רש"י ד"ה אי הכי. עכו"ם לית ליה קידושין דאמרינן בסנהדרין אשת רעהו פרט לאשת אחרים, צ"ע דרש"י לעיל מה ע"א כתב מקור אחר לזה דכתיב לא תתחתן בם, וכן הקשה התוס' הרא"ש כאן על רש"י דבקידושין סח ע"א אמרינן כן וקרא דאשת רעהו הוא בא למעט מעונש באשת איש.

ג. רש"י בא"ד. רש"י הביא הביא אית דמפרשי דחייבי כריתות לא נפסלו לתרומה, והקשה עליהם רש"י דק"ו הוא דאם חייבי לאוין פסלי כ"ש חייבי כריתות, וצ"ע אמאי לא תקשה לנפשיה דנלמד מהך קרא דכי תהיה, ואמאי פרש"י בקושית הגמ' דהוה מצי להקשות נמי א"ה חייבי כריתות מנלן והרי ק"ו הוא, וכן הקשה במהדורא בתרא ועוד הקשה מדוע הוצרך רש"י לומר דהוה בכלל אלמנה וגרושה הרי איכא ק"ו, ואפשר דאיכא נפק"מ שמכח הק"ו ליכא מלקות, אבל לפי סברת רש"י שנלמד מקרא דאלמנה וגרושה איכא מלקות וכמשי"כ לעיל.

עוד הקשה רש"י דהרי מבואר בגמ' דבא על אחותו נעשית זונה ותנן במתני' לקמן דזונה פסולה לכהונה, ונראה ס"ל לרש"י דהא דזונה פסולה לכהונה הוא מהך קרא דהכא דכי תהיה או מאלמנות וגירושין, ולכן הקשה האית דמפרשי, ועד"ז הקושיא האחרונה שהקשה רש"י, **אולם** כתב בערוך לנר ד"ל דס"ל כמו שכתב ר"י בתוס' לעיל מד ע"ב דזונה פסולה לכהונה משום שהיא בכלל חללה, וכל כונת האית דמפרשי הוא רק דאינו נפסל מכח קרא דהכא עיי"ש בכ"ד.

ד. רש"י בא"ד. ועוד הא תנן ממזר פוסל ומאכיל ולא משכחת לה וכו', והקשה רש"י לאית דמפרשי הרי משכחת לה שממזר מאכיל את אמו שאם בא עליה אחיה מאמו שהוא כהן ואסורה עליו משום חייבי כריתות והולד ממזר אינו פוסל את אמו, במג"ה לאבנ"מ [סי' קעד ג] כתב להוכיח דמשמע מקושית רש"י דס"ל שממזר המאכיל את אמו אוכל בתרומה, שהרי הכא כל הזכות אכילה של האשה הוא מכח הזרע ואם אינו אוכל איך יוכל להאכיל, אבל שוב דחה שאינו מוכרח כלל שהטעם שזרע מאכיל אינו מחמת שהוא אוכל אלא שכל שיש לה זרע מכהן ילפינן מקרא דילוד מאכיל ואף אם הוא זרע פסול, [עיי' קובץ הערות מד אם שייך כהן ממזר].

דף סט.

א. גמ' ואימר מי שיש בו אלמנות וגירושין בה כי לית ליה זרע קאכלה וכו'. פרש"י וכבהמה בעלמא חשיב, צ"ב דאע"פ שהוא חשיב כבהמה מ"מ הרי הולד הוא כשר ולא חשיב כבהמה, וצ"ל דכל הסברא שאם יש לה זרע אינה חוזרת מפני שהזרע מיחס אותה אליו ולכן אינה אוכלת, אבל כיון שעכו"ם כבהמה ואינו מיוחס אחריו לכן קס"ד שתוכל לחזור אע"פ שיש לה זרע דכה"ג הזרע אינו פוסל, ולהלן בע"ב יבואר כל הענין דזרע פוסל מלחזור לבית אביה.

אולם תמה במהרש"א לפרש"י דסבר דחייבי כריתות פסולים לכהונה מהך קרא א"כ איך אפשר לומר בחייבי כריתות הך סברא הרי זרע אינה כבהמה וצ"ע, ועי' בקרן אורה.

ב. רש"י ד"ה אם כן. ואי משום לאשמעינן דמי שיש בה אלמנות וגירושין אפ"ה כי אית לה זרע מינה וכו', דכיון דכהנת מיפסלה בזרע ישראל וכו', כתב במהרש"א דהכא ל"ש לומר סברת הגמ' לעיל דהיא הנותנת דכיון שקדיש גופא לכן אם יש לה זרע פוסל, אבל לווה וישראלית דלא קדיש גופא לא, דלא אמרינן הך סברא רק היכא שבאנו לפוסלה מחמת ביאה אסורה או מחמת זרע הבא מאסור לה, וכונתו דהיכא שהפסול הוא מחמת הביאה דזה מוריד אותה ממעלת הכהונה בזה יש יותר סברא לפסול בת כהן שאכילתה מחמת מעלתה, אבל הא דאינה חוזרת כשיש לה זרע מישראל אינו מחמת פגם אלא היא הלכה שיש כאן צד זרות שמעכב אותה מלאכול בתרומה דחשיבה כברשות ישראל עדיין, והא דכתב רש"י דבזרע מעכו"ם יש יותר סברא לפסול אותה בכהנת מישראלית, צ"ל דזרע מעכו"ם שבא מביאת איסור אינו אותו הלכה שזרע מכשר דהכא ל"ש לומר שהיא ברשותו דהא בא ע"י איסור, וע"כ שזהו הלכה שזה פוסל אותה לתרומה וא"כ בזה יש סברא יותר בבת כהן ולא בלויה וישראלית.

ג. גמ' ור' עקיבא דאמר אין קידושין תופסים בחייבי לאוין ומאי כי תהיה כי תבעל אלמנה וגרושה למה לי. הקשה החזו"א [טו ז] הרי לפי ר"ע כל ביאת חייבי לאוין עשאה זונה, וא"כ לפי מש"כ תוס' לעיל מד ע"ב שם ר"י דזונה פסולה לכהונה משום שהוקש לחללה, א"כ קשה אמאי בעינן קרא דכי תהיה לומר שנבעלה לפסול פסלה לכהונה הרי היא זונה ופסולה, והיה אפ"ל כמש"כ תוס' לעיל מד ע"ב לעבור עליו בשתים, ובחזו"א תי' דבעינן קרא לאונס דלא נעשית זונה באונס לחד מד"א לעיל נו ע"ב.

ד. גמ' וצריכא דאי אשמעינן אלמנה הוא דכי לית ליה זרע אכלה משום דחזיא לכהונה, אבל גרושה וכו' דלא חזיא לכהונה. פרש"י דכיון דאיפסלה מכהונה מתרומה נמי מיפסלה, כתב הקרן אורה דאין כונת רש"י דילפינן תרומה מכהונה, דכיון שפסולה לכהונה ה"ה נמי לתרומה דא"א ללמוד אחד מהשני, אלא כונת הגמ' דהתורה לא התירה לחזור לבית אביה אלא אלמנה שראויה היא לכהונה, אבל גרושה דלא חזיא לכהונה נשארה באיסורה, ואין בה את ההיתר של ושבא אצלה דלא חוזרת לבית אביה ולכך אסורה מתרומה, ולכן כתב דבת כהן שהיתה גרושה מכהן אף להו"א היתה אוכלת בתרומה דאע"פ שאינה חוזרת יכולה לאכול מאותו סיבה של קודם הגירושין מ"מ יכולה לאכול מכא הבעל.

ואפ"ל באופ"א אחרת דהנה דעת ר"י בתוס' לעיל מד ע"ב לה ע"א דזונה פסולה בתרומה משום דכללה התורה אותה בכלל חללה, וא"כ י"ל דהס"ד של הגמ' הוא דגרושה נמי כתיב בהך פסוק שאסורה לכהונה וא"כ אפשר שאף היא התורה כללה אותה בהדי חללה וזונה לענין איסור אכילת תרומה.

והנה לפי סברא זו יש לדון בהא דאיכא קרא לומר שגרושה חוזרת לבית אביה לאכילת תרומה ולא דמי לזונה וחללה, ויש לחקור מה הטעם שאינה בכלל זונה וחללה, ואפשר לומר דגז"כ היא שאין בה דין דזונה וחללה אלא אע"פ שהיא אסורה לכהונה מ"מ מותרת לאכול בתרומה, אולם אפ"ל שהתחדש כאן שחלוק ביסודו איסור גרושה לכהן לאיסור זונה וחללה, דזונה וחללה אסורה לכהונה ותרומה מחמת פסולות שיש בה דיש בה חסרון לענין קדושת כהונה, אבל בגרושה שאסורה לכהונה אינה מחמת פסול אלא איסור כהונה וי"ל שלכן אינה בכלל חללה לענין שלא תאכל בתרומה.

ה. גמ' ואי אשמעינן גרושה וכו'. הקובץ הערות [מו ב] הוכיח דכמו שלאחר גירושין אין כאן אישות בין האיש והאשה, ה"ה לאחר מיתה נמי פקע כל השארות, דאם יש חילוק אמאי הגמ' לא אומרת דאי אשמעינן גרושה משום דליכא אישות ביניהם כלל, אבל אלמנה דאיכא אישות אינה חוזרת, וע"י לעיל דף נה ע"ב מש"כ שנחלקו הראשונים האם פקע כל השארות לאחר מיתה.

ו. תוס' ד"ה כי תהיה. וא"ת לדידה נמי איכא לאוקמי וכו' הקשה הערוך לנר אמאי לא הקשו תוס' ממצרי שני דאין כאן רק עשה, והתם גם לא שייך ב' תי' תוס' דכל פסולי כהונה נפקא לן מלא יחלל, וכתב בערוך לנר דבשלמא אלמנה לכה"ג נלמד מלא יחלל, אבל בעולה לכה"ג נחלקו בזה ראב"י ורבנן לעיל ס ע"א, וכתב דאפשר דסבר ר"ע כראב"י.

והנה מבואר בתוס' דמקרא דלא יחלל ילפינן שחלל פסול מאכילת תרומה, וכן נראה בתוס' לעיל מד ע"ב שכתבו לפר"י דזונה אסורה בתרומה שכללה בהדי חללה, והתם תוס' איירי בלא הפסוק של כי תהיה, ובתוס' לעיל נו ע"א ד"ה ואי כתב בתו"ד וחללה אינה אוכלת בתרומה כדמוכח בפרק בתרא דקידושין ע"א, ולא מבואר מהו המקור מקרא דאינה אוכלת בתרומה, וע"י בערוך לנר לעיל מד ע"ב בתוס' שם שכתב דרש"י בקידושין עד ע"ב מבואר דחללה אינה אוכלת בתרומה כיון שנתחללה מקדושה והרי היא כזרה, והיינו שכל החפצא של חללות הוא חלול מקדושת הכהונה וממילא יש כאן איסור אכילת תרומה כמו בזר, [ומבואר שיש כאן ב' דינים של פסולי כהונה, איסור חללות שהוא דין של חילול מקדושת כהונה, ודין זונה שאינו מתחללת מקדושת כהונה אלא שהיא חלות פסול לכהונה].

אולם הרמב"ם הלכ' תרומות פרק ו' ה"ז כתב ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, שאם תבעל לאסור לה ותעשה זונה או חללה כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה הרי היא אסורה לאכול תרומה לעולם כדין כל חלל שהחלל הרי הוא כזר לכל דבר עכ"ל, וכתב בערוך לנר דמדויק מדברי הרמב"ם שחולק על תוס' וס"ל שהאיסור של חלל בתרומה הוא מכי תהיה לאיש זר, ולא משום שהמציאות של חללות הוא הפקעת קדושת כהונה.

ז. תוס' בא"ד. וא"ת לוקמא בסוטה שבא עליה בעלה בדרך דליכא אלא עשה, כתב הערוך לנר שכונת תוס' להקשות דבסוטה ספק אע"פ שאסורה בתרומה משום דכתיב ג' פעמים ונטמאה מ"מ לא הוה אלא איסור עשה, ומקשה תוס' דבעינן קרא לסוטה ספק שתהא אסורה בלאו, וכונתו נראה דאע"פ שלגבי האיסור לבעל יתכן שיהא כאן מלקות כמש"כ תוס' לעיל יא ע"ב מ"מ כ"ז לענין חיוב מלקות שנלמד מהא דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה, אבל לגבי תרומה ליכא אלא עשה, ואף בסוטה ודאי אינו אלא עשה לגבי תרומה, ולכן מקשה תוס' שצריך פסוק שיהא איסור לאו, [ומדברי רע"א בגליון הש"ס נראה שהבין כונה אחרת בזה, שהקשה שתוס' לעיל יא סובר שיש מלקות ולמבואר תוס' שם דיברו על האיסור לבעל ולא לענין תרומה].

אולם עיקר הדין של איסור תרומה בסוטה צ"ע שהרי עיקר קרא דונטמאה כתיב בסוטה ודאי ע"י תוס' לעיל יא ע"א, אלא דילפינן לאסור ספק סוטה כודאי, וא"כ אמאי בעינן קרא דונטמאה לאסור אותה בתרומה, הרי בלא"ה אסורה כיון שהיא בכלל חייבי

כריתות שנלמדו מכי תהיה שאסורה בתרומה, וכע"ז הקשה רע"א לעיל סא ע"ב על ר' מתיא בן חרש שאמר דאפי' שבא עליה בדרך עשאה זונה, והקשה דמה צריך פסוק הרי בלא"ה היא אסורה מדין ספק כודאי.

הערות וציונים פרק אלמנה לכהן גדול

דף סט.

א. גמ' לאיש זר אמר רחמנא מי שזר אצלה מעיקרא לאפוקי האי דלאו זר אצלה מעיקרא. הרשב"א להלן ריש פרק הערל הקשה בהא דתנן במשנה שפצוע דכא פוסל את אשתו בביאתו מתרומה והרי לא הוה זר אצלה מעיקרא, [ואע"פ שיש אפשרות שפצוע דכא יהא מלידה כך, מבואר ברשב"א דכיון שהוא נפצע אח"כ דומה למחזיר גרושתו, אולם ע"י ברש"י שכתב סברא זו דחשיב בכך האיסור זר מעיקרא], וכתב הרשב"א דזר אצלה מעיקרא לא ממעט רק מחזיר גרושתו, אבל פצוע דכא שהוא מפסולי קהל פוסל אע"פ שאין זר אצלה מעיקרא, והקובץ הערות [סי' מד נ] כתב דאפשר שכונת הרשב"א ע"פ מה שיסד שם דהדין של זר אצלה מעיקרא הוא הלכה דבעינן שיהא 'אדם פסול' ולא שהביאה תהא ביאה אסורה, וזהו מש"כ דפצוע דכא שהוא פסול קהל ע"כ שאין זה רק איסור ביאה אלא הוא גברא פסול.

והנה דעת תוס' כאן ולעיל מד ע"ב שכל הכלל שצריך זר אצלה מעיקרא הוא רק בחייבי לאוין, אבל בחייבי כריתות לא בעינן זר אצלה מעיקרא, וטעמא כתבו תוס' כיון שעיקר קרא מיירי בח"כ, אולם תוס' לעיל לה ע"א כתבו שאף בחייבי כריתות בעינן זר אצלה מעיקרא, ולפי תוס' שם ע"כ ההלכה של זר אצלה מעיקרא הוא דלא כמש"כ בקובץ הערות.

ויש לדון מה הדין בבא על הנדה האם נפסלה לכהונה מדין כי תהיה לאיש זר, דהנה לדעת תוס' לעיל מד ע"ב דזונה הוה רק משום דלא תפסי קידושין נדה דתפסי בה קידושין לא נעשית זונה, וכן כתבו תוס' לעיל ס ע"א [ד"ה נדה], אלא דיש לדון האם יהא בהם האיסור של כי תהיה לאיש זר, ולדעת תוס' לה. דאף בח"כ בעינן זר אצלה מעיקרא, א"כ נדה דלאו זר אצלה לא נפסלה לכהונה, אולם לתוס' כאן יש לדון האם הוה בכלל איש זר, ובתוס' לעיל ס ע"א [ד"ה אין] נראה דלא נפסלה שכתבו דא"א ללמוד שכהן שבא על הנדה הולד יהא פסול מק"ו מאלמנה לכה"ג דאיכא למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת אבל בבא על הנדה לא נפסלה, וכמו שמקשה הגמ' לעיל מד ע"ב על מחזיר גרושתו, ואם נפסלת מכי תהיה א"א לפרוך כן דא"צ דוקא פסול של זונה או חללה, דלקמן עז. עביד ק"ו מגר עמוני לפסול בתה ואע"פ שכל הפסול הוא רק מכח קרא דכי תהיה.

ונראה לבאר דאע"פ שילפינן מכי תהיה כל חייבי כריתות מ"מ נדה לא בכלל, דנדה אע"פ שביאתה אסורה מ"מ הנשואין אינם אסורים, ונראה דאע"פ שבחייבי כריתות כתבו תוס' שא"צ איש זר, אבל יסוד הפסול הוא מחמת שיש כאן נשואין אסורים, ויסוד זה מבואר מדברי הרמב"ם פ"ח מאיסורי ביאה ה"א, דדעת הרמב"ם שמכל ביאה אסורה הדין הוא שנעשית זונה, וכתב הרמב"ם דמ"מ מנדה לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי אינה אסורה להנשא לו, ומבואר דגדר איסור ביאה אינו רק שמעשה הביאה הוא אסור אלא בעינן שהאיסור יהא בנשואין, וא"כ י"ל דאף לדין שנלמד מקרא דכי תהיה פסול חדש לכהונה מ"מ גדר הפסול אינו בכל ביאה אסורה אלא רק באשה כזו שאסורה לה לינשא, **ונראה** להוכיח כן דהנה בתחילת הסוגיא נראה דממעטין מקרא דכי תהיה כל האיסורים המוזכרים בביריתא ואחד מהפסולים הוא כותי ופרש"י שיש בהם איסור של לא תתחתן בה, והנה כל האיסור של לא תתחתן בס' הוא רק דרך חתנות אבל ביאה אחת אין בה איסור מהתורה של לא תתחתן, וא"כ קשה איך הוה בכלל הקרא דכי תהיה לאיש זר הרי באותה ביאה אינו עובר איסור מהתורה כלל, וע"כ דמה דילפינן מכי תהיה שכל אשה שאסורה להינשא ונבעלה פסולה לכהונה אע"פ שבאותו איסור אין את הפסולת לכהונה.

אולם נראה דא"א לומר דרך היכא שהאיסור הוא הנשואין הוה בכלל איש זר, דהנה בקובץ הערות [סי' מה] הוכיח מריש פרק הבא על יבמתו דממזרת לישראל אינה נפסלת לתרומה אע"פ שזה ביאה אסורה דדרשין מכי תהיה שהגברא פסול פוסל, ולא הביאה שאסורה פוסלת, והתם יש איסור בנשואין ול"ד לנדה, ומבואר משם דאע"פ שהנשואין אסורים מ"מ כיון שהגברא אינו פסול אינו בכלל כי תהיה לאיש זר, **אולם** הקה"י [סי' לט] הקשה מהגמ' דף נז. דפצוע דכה שנשא גיורת לפי הצד שלאו בקדושתיה קאי אמאי לא פוסל הגיורת הרי הוא גברא פסול, ולכן כתב בקה"י דלדעת רש"י תרתי בעינן דגם שיהא גברא פסול וביאה אסורה ולכן בפצוע דכא שאינו ביאה אסורה אע"פ שהגברא פסול הוא פסול, ולפי"ז בנדה נמי אע"פ שהביאה היא אסורה מ"מ כיון שהגברא אינו פסול, והוה כממזרת ונתינה לישראל דאע"פ שהביאה אסורה מ"מ הדברא אינו פסול, [וע"ש מש"כ איך ילפינן דבר זה מכי תהיה].

אלא שלפי"ז קשה אמאי לס"ד כותי בכלל כי תהיה הרי אין איסור בביאה, והרי הוא גברא שפסול, ואפשר שכל שהנשואין אסורים אע"פ שהביאה הזאת מותרת חשיב כביאה אסורה, ול"ד לפצוע דכא דהתם האישות שביניהם מותרת, וע"ש עוד בקה"י שכל זה בחייבי לאוין אבל חייבי כריתות נלמד מקרא אחרינא התם ל"ש לומר שזהו בכלל איש זר, ע"ש מה שהקשה על הרמב"ן.

ב. גמ' אמר קרא ולא יחלל זרעו בעמיו מקיש זרעו לו מה הוא פוסל אף זרעו פוסל. מבואר בגמ' דחלל שפוסל זרעו אינו מחמת שיש כאן ביאת עבירה אלא מכיון שהוא פסול לכהונה פוסל זרעו ולכן אף שבא על בת ישראל הולד חלל, וכן כתבו תוס' בקידושין סז. [ד"ה והרי], אולם דעת הרמב"ם פ"ח מאיסורי ביאה כתב דחלל הבא על בת ישראל נעשית זונה ולא חללה, וצ"ע מדברי הגמ' דמשמע שהיא נעשית חללה, וע"י בחידושי הגר"ח פ"ז מאיסורי ביאה מש"כ לבאר בזה, [וע"י מש"כ בקידושין עז ע"א].

ג. גמ' ושניהם לא למדהו אלא מאלמנה לכה"ג. מבואר בגמ' דגדר האיסור שנלמד מכי תהיה ילפינן מאלמנה לכה"ג, ולכאורה מבואר מכאן דהאיסור של "כי תהיה" הוא איסור חללות, ולהכי ילפינן מאלמנה מאיזה אסורים נעשה חללה, ולכאורה הוא ראייה לדעת רש"י ותוס' שהובא לעיל דנראה מדבריהם שהפסול הוא חללות, וקשה לפי תוס' לעיל מד, ב דהוא איסור חדש של כי תהיה א"כ מה הגמ' מדמה לאלמנה לכה"ג שהכא אינו אלא איסור לכהונה אבל חללות הוא חילול והפקעת קדושת כהונה, וכן קשה להרמב"ם שנתבאר שלמד מכאן שהוא מחמת איסור זונה איך ילפינן מאלמנה לכה"ג.

ד. מתני' הרי אלו פוסלין. שהרי נתחללה בביאת פסול לה, בגמ' לעיל סח ע"א לפי גירסת רש"י שם, מתני' קאי על פסולי כהונה דהיינו חלל, ובוזה לכאורה ברור שהוא עושה חללות, דהפסול לא נלמד מקרא דכי תהיה, אלא מההיקש דקאמר הגמ' בע"א דמקיש זרעו לו, והיינו אלמנה לכה"ג שהיא נעשית חללה, אולם לעיל נתבאר דדעת רש"י בכמה דוכתי במכלתין דאף מחייבי לאוין שנפסלו מקרא דכי תהיה נעשים חללים, [והרמב"ם פ"ח מאיסור"ב ה"א ס"ל דאף מחלל היא נעשית זונה ולא חללה, ועי' לעיל משי"כ].

ה. תוס' ד"ה לא פוסלין. ואפילו לר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה נראה דלא מיפסלה בתרומה דאין זה 'לאיש זר', לכאורה כונתם דהמקור של פסול זונה הוא מכי תהיה, ולכן זונה שאין בה איסור ביאה לא הוה בכלל איש זר, **וכתבו** האחרונים [שער המלך חזו"א] דענין זה תלוי במה שכתבו תוס' לעיל מד ע"ב ב' דעות מה המקור של פסול זונה, ולפי פרי"י דמשום שזונה בכלל חללה א"כ לכאורה אף זונה שאינו לאיש זר תיפסל לתרומה, וכן דעת הרשב"א לקמן ריש פרק הערל דלר"א פסול אף לתרומה, ועי' במשנה למלך [פ"ח איסור"ב בסוף ה"ג] שהביא דברי תוס' וכתב והוא חידוש גדול בעיני, ועיי"ש ברע"א שם שכתב דבתוס' גיטין ע"ג ע"ב [ד"ה נתן] מבואר שנפסלה לתרומה, וצ"ל דתוס' שאזיל לשיטת הר"י שזונה פסולה לתרומה משום דהוקשה לחללה ולכן אף בפנוי הבא על הפנויה לר"א נעשית זונה וכ"כ בקו"ש גיטין אות מ', [ועי' בהו"צ בגיטין משי"כ בכ"ז].

דף סט:

א. מתני' כיצד הרי ישראל שבא על בת כהן וכו'. הדינים העולים במשנה הם א' בת כהן שנבעלה לישראל ונתעברה או ילדה פוסל אותה מאכילת תרומה, ב' בת ישראל שנבעלה לכהן וילדה אוכלת בתרומה, ג' בת ישראל שנישאת לכהן ויש לה זרע אוכלת בתרומה, ואפילו שכן בתה הוא ממזר שהוא בעצמו אינו יכול לאכול בתרומה מ"מ היא יכולה לאכול מחמתו, ד' בת כהן שנישאת לישראל אפילו שכן בתה הוא כהן גדול והוא בעצמו יכול לאכול, מ"מ הוא אין יכול להאכיל אותה בתרומה.

והנה הא דבת כהן שנישאת לישראל אינה אוכלת בתרומה ה"ט משום שהיא קנויה לו כדמבואר לעיל סח. דנלמד מכי תהיה לאיש זר, ואף לאחר שגירשה או מת אינה אוכלת כשיש לה זרע, דכתיב בקרא וזרע אין לה ושה, וכשהיא מעוברת אינה אוכלת דרשינן לעיל בנעוריה פרט למעוברת, **ויש** לחקור האם הטעם שאינה חוזרת לבית אביה כשיש לה זרע או שהיא מעוברת הוא מאותו טעם שאינה אוכלת בשעה שהיא נשואה לישראל, דכשיש לה זרע הרי"ז כאילו שהוא ממשיך את אותו פסול שהיה מכח האישות שהיתה ביניהם קודם לכן, או"ד דזהו הלכה חדשה דכשיש לה זרע שהוא ישראל שהוא אינו אוכל בתרומה הוא פוסל את אמו מן התרומה.

ולכאורה מהא דמבואר במשנה דבת כהן שהיתה נשואה לישראל אע"פ שכן בתה הוא עכשיו כהן גדול שאוכל בתרומה, מבואר דא"י מחמת שיש לה זרע ישראל שאינו אוכל בתרומה, שהרי עתה הזרע הוא כה"ג, אלא ע"כ דחשיב שהפסול הוא מחמת שע"י הזרע חשיב שהפסול שהיה בנשואין ממשיך, ולכן אינה חוזרת לבית אביה, אולם מרישא דמתני' מוכח דאף בבת כהן שנבעלה בזנות לישראל וילדה אינה אוכלת בתרומה, והתם הרי לא נפסלה בביתאנו ול"ש לומר שהפסול שהיה בתחלה ממשיך, אלא ע"כ דהדין הוא דכשיש לה בן שאינו אוכל פוסל בתרומה הוא פוסל אותה מאכילת תרומה.

ונמצא שיש כאן ב' הלכות חדא שאם יש לה בן או זרע מנשואין שאינו אוכלת דהפסול שהיה נמשך, ולכן אע"פ שהזרע אוכל כמו בסיפא של המשנה דאם יש נכד כה"ג אינה אוכלת, ועוד הלכה יש שאם יש לה זרע מישראל אע"פ שהוא בא בזנות אינה אוכלת והוא הלכה חדשה שזה פוסל אותה מלאכול בתרומה.

וכן נקט המנ"י [מצוה ר"פ ט] עיי"ש שכתב דיש חילוק בין היכא שיש לה זרע מישראל ע"י נשואין דהתם חשיבה כזרה ואם אוכלת בתרומה עוברת באיסור של וכל זר לא יאכל קודש, משא"כ אם נולד לה בן מזנות דאינה אוכלת בתרומה, מ"מ אינה עוברת באיסור של וכל זר לא יאכל קודש, אלא יש לה רק איסור עשה של ושה, הרי שחילק דכאן יש דין של זרות דהפסול שהיה כשהיתה נשואה ממשיך, משא"כ בזנות אינה זרה גמורה אלא היא הלכה שאינה שבה לבית אביה.

וכמו"כ יש לדון בבת ישראל שאוכלת בתרומה כשבעלה כהן מדין קנין כספו, וכשיש לה זרע מבואר בגמ' לעיל דדרשינן מקרא דילד ביתו, ופרש"י שם דדרשינן ילד ביתו יאכלו קרי ביה יאכילנו דאוכלת מחמת בנה, ויש לחקור ג"כ כשהיא אוכלת מחמת בנה האם הוא אותו הלכה שאותו כח שאכלה כשהיתה נשואה ממשיך מכח הזרע, ולכן אף אם הזרע הוא ממזר שאינו אוכל בתרומה אוכלת כדמבואר במשנה, אולם מהא דמבואר במשנה שאף אם נבעלה בזנות עם כהן ונולד בן אוכלת בתרומה, מוכח דהזכות אכילה הוא מחמת עצם מה שיש לה זרע שהוא אוכל בתרומה ולא מחמת שיש כאן אותו כח שהיה באישות, דהרי בא עליה בזנות הרי מעשה הביאה לא מאכיל כלל, ואפשר דבזה נאמר גם ב' הלכות חדא שהזכות אכילה שהיה מעיקרא ממשיך ע"י הבן ולכן אע"פ שהבן הוא ממזר שאינו אוכל היא אוכלת, ועוד יש הלכה נוספת שכל שיש לה זרע מכהן שהוא אוכל היא הלכה חדשה שנותן לה זכות לאכול.

אמנם צ"ב מנלן שיש ב' הלכות דלא מצינו בקרא ב' דינים להאכיל ולפסול בתרומה, ועוד דנמצא לפי"ז שבת כהן שנבעלה לישראל ויש לו זרע שאינה אוכלת מחמת שהזרע פוסל, בכה"ג שהזרע יהא כהן, כגון שנולד בת מאותה ביאת זנות, והיא נישאת לכהן ונולד בן שאותו בן אוכל אטו תוכל לאכול מכוחו, וכן בבת ישראל שנבעלה לכהן ונולד בת ואח"כ נישאת הבת עם ישראל והזרע אינו אוכל האם בכה"ג לא תוכל לאכול דל"ש ב' הסברות הנ"ל, ועי' באבנ"מ סי' קע"ד בהג"ה שעבמד בכ"ז, ובשיעורי הגר"ש [אות ש"נ לדף לה] כתב דלא נאמרו כאן ב' הלכות נפרדות אלא הלכה אחת היא דכמו שבת ישראל שנישאת עם כהן מהני הנשואין להחיל עליה קדושת כהונה לענין אכילת תרומה, ה"ה כיש לה זרע מאותו כהן הזרע מהני להחיל עליה קדושת כהונה, דאין הזרע הוא המאכיל אלא שקיבלה האשה את מעלת הכהונה שתוכל לאכול בתרומה מכח מה שיש לה זרע מכהן, ולכן אין חילוק בין אם הוא זרע מנשואין או מזנות, ומשו"ה אף בכה"ג שהזרע הוא ממזר שאינו אוכל מ"מ כיון שקיבלה מעלה הכהונה מהכהן אין נפק"מ במה שעכשיו הזרע הוא אינו כהן, וכן בגונא שהזרע מזנות אינו כהן נמי תאכל כיון שמ"מ קיבלה מעלת הכהונה ע"י הזרע, [מיהו נראה דכשהיא נשואה לכהן יש עוד הלכה נוספת של קנין כספו וזה ודאי הלכה נוספת], וכן בבת כהן לישראל צ"ל דמלבד מה שאם נישאת לו אינה אוכלת דדרשינן מקרא דכי תהיה לאיש זר, יש הלכה דכשיש לה זרע מישראל אין לה מעלת הכהונה לאכול בתרומה ולכן אין חילוק בין אם הוא בזנות או ע"י נשואין וה"ה אם הזרע אוכל עכשיו מכח סיבה אחרת מ"מ כיון שהוא בא מכח הישראל אינו יכולה לאכול ולא מהני מה שהוא אוכל, וע"ע בסוף פרק יש מתורות משי"כ עוד בזה.

הערות וצינונים פרק אלמנה לכהן גדול

דף סט:

א. מתני' ממזר פוסל ואינו מאכיל וכו' הלכה הבת ונישאת לעבד או לעכו"ם וילדה היינו בן הרי"ז ממזר. בפשוטו מיירי שבא עליה עבד הרי הוא ממזר ישראל ואין בו קדושת כהונה, ומי"מ מאכיל את אשתו וכמשי"כ, **אולם** במאירי כתב בשם מקצת חידושין שממזר מאכיל את אמו רק בכה"ג שהוא ממזר כהן אבל אם אינו כהן אין יכול להאכיל את אמו, וסי"ל דאע"פ שהבן ממזר כיון שאביו עבד או עכו"ם מי"מ יש לו קדושת כהונה ואוכל בתרומה, וסי"ל דלי"ש שתהא האשה אוכלת בתרומה אם הבן אינו אוכל, והמאירי הקשה דמבואר בריש פרקין דלא אמרינן הכי דקאמר הגמ' והרי ממזר שאינו אוכל ומאכיל, ועי' במג"ה לאבנ"מ [סי' קע"ד ג] שנראה שהסתפק בדין זה עיי"ש, אולם עיקר הסברא איך ממזר יכול לקבל קדושת כהונה, הרי כיון שהאב פסול והוא עכו"ם מדוע הוא יחשב ככהן, ומבואר דכיון שהאב פסול ואין יכול לקבל יחס ממנו ממילא אינו פוסל אותו ויכול להתיחס רק אחר האם אלא שיש הלכה נוספת שהוא ממזר, ואכמ"ל.

ב. גמ' ליחוש שמא עיברה מי לא תנן. מבואר בגמ' דכל הקושיא ליחוש שמא מעוברת היא אינו מעיקר הדין, דהגמ' מקשה מהא דמפרשין אותה ג' חדשים שאינו אלא חומרא, אלא שתי הגמ' דליוחסין חששו ולא לתרומה, וכתב מהרש"א דאע"פ דאיכא חזקת היתר לכהונה ואי"כ אמאי עבדינן מעלה, וכתב דכה"ג שהדבר יכול להתברר לא סמכינן אחזקה, דכיון שלבסוף יתברר אם היא מעוברת לא סמכינן על חזקת היתר לאכילת תרומה, והערוך לנר תמה על סברא זו דמצינו סברא זו דחזקה שיכול להתברר לא סמכינן על החזקה כמו שמצינו בפסחים דף ד ע"א לענין בדיקת חמץ, מי"מ כ"ז רק היכא שיכול עכשיו לברר, אבל הכא עכשיו אין יכול להתברר אלא לבסוף והנדון הוא על התרומה שרוצה לאכול עכשיו ובכה"ג לא חשיב אפשר לברר, וכתב דכיון שיש כאן רוב דרוב נשים מתעברות ויולדות לכן רוב עדיף מהחזקה, ואע"פ שיש כאן ב' חזקות חזקת כשרות לתרומה וחזקה שאינה מעוברת, מי"מ רוב עדיף אף מב' חזקות עיי"ש שהאריך בזה.

אולם לכאורה כל הרוב שכתב הערוך לנר דרוב נשים מתעברות ויולדות שיד היכא שנבעלה פעמים הרבה, אבל הכא הרי היא נבעלה רק פעם אחת, [ואע"פ שצ"ל שחזר ובא עליה שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה], וצ"ל דקושית הגמ' דנחמיר לענין תרומה דאף מביאה אחת נתעברה כמו שמצינו לענין יוחסין, וממילא אין כאן חזקת היתר ואסורה לכהונה, וכן משמע ברש"י שכתב ונחשוש דמחדא ביאה נתעברה, ומדברי הריטב"א נראה דנדון היה דאע"פ שיש חזקה מי"מ עבדינן מעלה לענין תרומה ולא רק שנחשוש לחשש רחוק שנתעברה מביאה אחת, דבתי' הגמ' בהא דאמר רבא ליוחסין חששו לתרומה לא חששו כתב דגבי תרומה לא מפיקנן מפני הספק.

ג. גמ' והתנן האומר הרי"ז גיטך שעה אחת קודם מיתתי. למבואר לעיל שכל הנדון כאן הוא רק משום מעלה, מקשה הגמ' דהא מצינו שעבדינן מעלה אף בתרומה וחוששים לחשש רחוק, והריטב"א כתב ע"פ דרכו שקושית הגמ' דהא מצינו שם דמפקינן אחזקה לענין תרומה דהא חיישינן התם בגיטין שלא תאכל בתרומה, [אולם צ"ב דעיי"ש בסוגיא שהגמ' דנה אמאי אין שם חזקה חי שתוכל לאכול בתרומה, והגמ' מבארת בכמה אופנים, והפני"י שם העיר אמאי לא מוקמינן אחזקת היתר לתרומה וכתב דאיכא ריעותא אבל הכא ליי"ש ועיי"ש מש"כ], והקשה הריטב"א אמאי לא מקשה הגמ' ממתני' דלעיל בספק בן ט' דלא מעמידים אחזקת היתר לתרומה, וכתב דהתם משום שודאי בא עליה לא מוקמינן אחזקה בכה"ג, ועי' במהרש"א שהעיר כן עיי"ש.

ד. גמ' אלא בזנות לא חששו ובנשואין חששו. הקשה **הקדן אורה** מהמשנה לעיל סז ע"א בת ישראל שניסת לכהן ומת הניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה, משמע דאם לא הניח אותה מעוברת הדין הוא שהעבדים אוכלים בשביל כהנים, ואמאי הרי בנשואין חששו שמא מעוברת היא, ואפשר להוסיף עוד הרי הכא אף יש רוב נשים מתעברות ויולדות דלא היה כאן רק ביאה אחת שרי יש לו בנים אחרים, עיי"ש מש"כ לישב, [ואולי יש לומר שכל החשש דשמא מעוברת היא היא רק הכא לענין איסור תרומה וכמשי"כ שיש להחמיר לענין תרומה, אבל התם אע"פ אע"פ שיש נדון של אכילת העבדים מי"מ הרי יש נדון של ירושה של ממון לגבי הבנים האחרים ולכן כיון שכלפי הממון הוכרע שהוא של הבנים לא נחשוש שמא היא מעוברת ותלד ויפסול את העבדים, וכל החשש שם הוא רק היכא שהיא כבר מעוברת ויש כאן ריעותא לפנינו שמספקת לכן, [ואע"פ שלגבי הממון יש סברא שכבר הוכרע הספק וממילא לא נחשוש לענין תרומה, וכבר הערנו ענין זה לעיל וצ"ע], אבל הכא שכל הנדון הוא רק לענין איסורים של תרומה לכן בזה חוששים אע"פ שלא ראינו שהיא מעוברת].

ה. גמ' ואי מעברא עד ארבעים יום מיא בעלמא היא. הערוך לנר דן בהא דאמרינן לעיל בריש החולץ בחליצת מעוברת שנחלקו ר"י ור"ל האם שמה חליצה או לא, ולמה לא מוזכר שם חילוק בין קודם ארבעים יום דמיא בעלמא לאחר ארבעים שאם הפילה לבסוף שיועיל החליצה שעשה תוך מ' יום, וכתב דכל סברת הגמ' היא כאן לענין תרומה, אבל התם דדרשינן וכן אין לו עין עליו, היכא שנתברר לבסוף שהיא מעוברת אף מתחילתו היתה בכלל עין עליו.

ו. רש"י ד"ה כיון. אמאי קתני במתני' ישראל הבא על בת כהן באונס ופתוי תאכל ליחוש שמא מעוברת היא, במהרש"א דקדק דרש"י כתב רק אונס ופתוי ולא כתב שוטה שגם היא מוזכרת במשנה, וכתב דהיה אפ"ל דבאמת בשוטה כיון שבא עליה פעמים הרבה יש חשש אע"פ שלא ראינו שהיא מעוברת, ומה שבנשנה לא מוזכר רק מעוברת הוא משום אונס ופתוי, ולכן מקשה הגמ' מדוע

לא נחשוש שמא היא מעוברת, אמנם לתי' הגמ' דאשה מזנה מתהפכת ה"ה בשוטה נמי מתהפכת כמש"כ תוס' דיראה שמא תתעבר ממנו ולא תוכל לסבלו.

ז. **רש"י ד"ה תהא מקולקלת למפרע.** שלם קרן וחומש דאשכחן דזרה היא, **האחרונים** תמחו על רש"י דבמשנה מפורשת היא בתרומות [פ"ז מ"ב] דבת כהן שנישאת לישראל שאכלה תרומה אינה משלמת חומש כיון שאין היא כזרה גמורה, ובהגהות חת"ס כתב חידוש דכיון שהיא מעוברת גרע טפי דעובר במעי אמו זר הוא.

ח. **גמ' רב אמר הולד ממזר.** ברש"י מבואר דהוה ממזר ודאי, והקשה הריטב"א דהא מפורש בסוגיא בקידושין דכונת רב ממזר מספק ולא ודאי, ולשמאל דאמר שתוקי הכונה שבודקין את אמו ואם אומרת לכשר נבעלית היא נאמנת.

ט. **גמ' אמר רבא מסתברא מילתא דרב בדדימא מעלמא אבל לא דיימא מעלמא בתרא דידה שדינן ליה.** וסבר רבא דאם אינה חשודה שמא זינתא מעלמא תלינן שהולד הוא ממנו, ואביי חולק דאמרינן מדאפקרא לגבי ארוס אפקרה נמי לעלמא, ולא יאכא דאמרי בלא דימא מעלמא אף אביי מודה שתולים בו, ומבואר שאם אין סיבה לחשוש שמא זינתא הולד כשר.

והנה בחולין יא ע"ב הגמ' מוכיחה שהולכים אחר הרוב ממכה אביו דמקשה הגמ' דילמא לאו אביו הוא והיינו דשמא זינתא אלא ע"כ שהולכים אחר הרוב, מבואר בגמ' שאם אין רוב יש לחשוש שמא זינתא, וא"כ יש להקשות דהא בארוס אין רוב שהרי אין רוב בעילות הולכים אחר הבעל וא"כ קשה איך אמר רבא שאם לא דימא מעלמא תולים שהעובר ממנו והרי שמא זינתא, ועי' בחידושי הגר"ש הימן ח"ב סי' נה שהקשה קושיא זו על הרע"א לעיל כב, דבהא דקתני במשנה מי שיש לו בן ממזר פטור מהיבוס, דהיינו שזינתא אשה זו עמו והולד ממזר דפוטור מהיבוס, וכתב הרע"א דבהמרדכי כתב לדון אמאי לא אמרינן כשם שזינתא עם זה כך זינתא עם אחר, אלא כתב דמייירי שהיו חבושים בבית האסורין, והרע"א כתב דכל החשש שמא זינתא עם אחר הוא רק בנאנסה ולכן אין חשש שמא זינתא עם אחר, והקשה הגר"ש הימן הרי מבואר בחולין שלולא הסברא של רוב בעילות אחר הבעל יש חשש בעצם שמא אשה זינתא, וא"כ איך יהא פטור מהיבוס שמא היא זינתא, שהרי ליכא רוב בעילות שהרי היה בזנות, אולם נראה שלאחר שנתחדש פרשה של רוב אפשר לומר שיש רוב שנשים לא נאנסו, ולכן יש לתלות הולד מהארוס וכן לעיל לגבי יבוס אפשר לתלות הולד שהוא ממנו דאיכא רוב שלא נאנסה.

י. **גמ' מנא אמינא לה דקתני ילדה תאכל.** לכאורה קשה מדוע הוכיח רבא מהסיפא של המשנה ממה שמצינו שבת ישראל שנבעלה לכהן וילדה אוכלת בתרומה, ואמאי לא הוכיח מהרישא דבת כהן לישראל אם נבעלה אוכלת בתרומה כ"ז שאינה מעוברת, ואם יש לחשוש שמא נבעלה מאחר כמו שנבעלה ממנו, וכסברת אביי בהמשך דמדאפקרה נפשה גביה אפקרא לאחרנא, ובכה"ג לכאורה אינה אוכלת שהרי אולי נבעלה לפסול וא"כ נפסלה לתרומה, [אלא דאם נימא דמייירי במקום שיש רוב כשרים ואין חשש שמא נפסלה]. ועי' חידושי הגר"ש הימן [כתובות סי' ו] כתב לחדש דכל הסברא של הגמ' שיש לחשוש כיון שזינתא אם אחד שמא זינתא אם אחר ג"כ, הוא רק שיש עובר לפנינו אבל בלי"ז אין סיבה לחדש ספיקות עיי"ש מה שהאריך בכ"ז ואכמ"ל.

והנה הרע"א לעיל דף כב ע"א הקשה מדוע לא הוכיח רבא כשיטתו מהא דמבואר במשנה בפרק שני שמי שיש לו בן מ"מ פטור מן היבוס ומבואר דאף בכה"ג שיש לו בן ממזר, ואם חיישינן מדאפקרה א"כ יש לחשוש שמא העובר אינו שלו וא"כ עדיין היא זקוקה ליבוס מחמתו, והביא דבהגהות מימניות כתב דמייירי שהיו חבושים בבתי האסורים אבל לרבא א"צ לומר כן ואמאי לא הוכיח מכאן, וכתב הרע"א דאפשר לומר דמייירי שאנסה וכה"ג אין חשש של מדאפקרה, אבל הכא במשנה מבואר דמייירי שהיה בפותי ג"כ וא"כ שפיר הוכיח רבא דינו, [ובעיקר מש"כ הרע"א דבאונס אין חשש של מדאפקרה עי' בש"ש ש"ד פרק כא שכ"כ ועי' חידושי הגר"ש הימן ח"ב סי' נה שהקשה על זה מהסוגיא בחולין יא ע"ש.

יא. **גמ' אביי אמר מדאפקרה נפשה לגבי ארוס אפקרה גם לאחר ומתני' כגון שהיה חבושין בבית האסורין.** יש להקשות לפי מש"כ תוס' בע"א דמתני' נמי כר"א דסבר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, אלא שאוכלת בתרומה כמש"כ לעיל, א"כ לאביי דאמר דיש סברא של מדאפקרא א"כ אף אם היו שניהם חבושין בבית האסורין א"כ יש לחשוש שבא עליה יותר מפעם אחת ובביאה השניה שבא עליה הרי היא נעשית חללה שהרי זונה היא מפסולי כהונה וא"כ נפסלה מתרומה, ואין סברא לומר דרק על האשה אמרינן מדאפקרה, דעי' ברע"א במשניות בפרק ב' שכתב דאדם שזנה אם אשה ומת אין אשתו יכולה להתיבס דשמא כשם שזנה אם אשה אחת הוא זנה אם עוד אשה ויש לו בן מאשה אחרת ואף אם הוא ממזר הוא ג"כ סיבה שאשתו לא תיפול ליבוס, וא"כ כיון שבא עליה פעם אחת נעשית זונה בפעם הב' שבא עליה היא נפסלה להיות כחללה דכהן שלוקח אשה אסורה לו בפסולי כהונה נעשית חללה, וא"כ תהא אסור לאכול בתרומה, ואיך קתני במשנה שאם עיברה אוכלת מחמת בנה הרי היא נעשית חללה וצ"ע, [ועי' בחידושי הגר"ש הימן שם בסוף הסימן שנראה מדבריו דליכא חשש דמדאפקרה שבא עליה ביאות הרבה].

יב. **גמ' הכא לדידה התיירא ולהאי איסורא.** כתב הריטב"א דאין כונת הגמ' דלארוס היא מותרת דהא מדרבנן היא אסורה דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה, אלא כונת הגמ' דלגבי עלמא שיש להם איסור אשת איש חשיב הכא היתרא.

יג. **תוס' ד"ה אמר ליה אביי.** תוס' כתובות יד ע"א כתב דכונת הגמ' שם בארוס וארוסתו דמהני הא דמודים שנבעלו דמייירי שאומרים שבאו בעילות הרבה וכה"ג מודה אביי דאין חשש מדאפקרה דבהרבה בעילות אמרינן רוב בעילות הולכים אחר הבעל, והקשה השער המלך פט"ו מאיסורי ביאה הי"ח א"כ מדוע הוצרך אביי להעמיד כאן כגון שהיו חבושים בבית האסורין ואמאי לא אמר שהמשנה מדברת בכה"ג שבאו עליו בעילות הרבה ולכן תלינן הולד ממנו ומשו"ה אוכלת בתרומה.

ובחידושי הגר"ש הימן כתב לישב ע"פ מש"כ תוס' כאן בסוגיא בע"א שהמשנה קאי אף כר"א דפנוי הבא על הפנויה עשאו זונה אלא דמ"מ לענין תרומה אינה נפסלת דאינו לאיש זר, אבל אם בא עליה עוד ביאה נפסלת מתרומה כיון שלאחר שנעשית זונה בביאה

שניה הרי היא נעשית חללה ולכן העמיד אביי דמיירי שהיו בית האסורין, אלא שכבר הקשנו מדוע לא נחשוש בבית האורין שבא עליה עוד ביאה.

יד. גמ' ממזר פוסל ומאכיל. הגמ' הביאה מקור שממזר פוסל מקרא דזרע זרע, אולם לא מבואר בגמ' המקור דממזר מאכיל הא ילפינן מקרא דילוד ומאכיל נלמד שאף בזרע פסול, ואפשר שלאחר שגילתה תורה שזרע הוא אף זרע פסול אף בקרא דילוד התרבה שזרע פסול בכלל ילוד.

הערות וצינונים

פרק הערל

דף ע.

א. מתני' הערל. דעת רש"י ותוס' דמיירי בערל שמתו אחיו מחמת מילה, והיינו דאע"פ שהוא אנוס שאין יכול למול מ"מ יש בו איסור ערלות לענין תרומה, וכ"כ התוס' והוכיחו כן מהא דטומטום אינו אוכל בתרומה כיון שהוא ערל, ואע"פ שאין לו חיוב לקרוע וא"כ אנוס הוא, ומוכח שאף אם הוא אנוס על המילה חשיב ערל, ועוד הוכיחו מהירושלמי שכתב להוכיח ממתני' דאף אם חלצתו חמה דהיינו שעכשיו הוא חולה ויבריא עד ל' יום שאינו אוכל בתרומה, ומבואר דכל שהגיע זמן המילה ולא מל חשיב ערל שאינו אוכל בתרומה, אבל ערל בתוך ח' שעדיין לא הגיע הזמן הסתפקה הגמ' אם חשיב ערל.

הראשונים הביאו שיטת ר"ת שחולק ומפרש המשנה בערל שלא מל מחמת שמפחד למול שראה אנשים שמתו מחמת מילה, אבל במתו אחיו מחמת מילה אין לו דין ערל ומותר לו לאכול בתרומה, והריטב"א כתב להוכיח כדבריו מהא דמקשה הגמ' לעיל ריש פרק אלמנה לכה"ג מערל וטמא שאינו אוכל ומאכיל, ודוחה הגמ' דהתם אוכל אלא דפומיהו הוא דכאיב ליה, ופרש"י שעומדים לתקן עצמם, ואם מתני' מיירי במתו אחיו מחמת מילה א"כ אינם עומדים לתקן את עצמם, אלא ע"כ מיירי שלא מל מחמת פחד, והראשונים דנו בראיה זו דאפשר שאף במתו אחיו מחמת מילה יכול למול דשמא יבלע הדם ויהא מתוקן.

והריטב"א כתב לישב דעת ר"ת ממה שהוכיחו תוס' מהא דטומטום אינו אוכל והרי הוא אנוס, וביאר שטומטום בידו לתקן עצמו שהרי יכול לקרוע לכן חשיב בר מילה קצת, אלא דמ"מ כיון שאינו עומד לתקן את עצמו לכן לא חשיב ערל לענין עיכוב בעשית קרבן פסח, ומהא דחלצתו חמה כתב הריטב"א דכיון שהוא מכיון את עצמו להיות נימול לאחר שיבריא חשיב ערל לענין אכילת תרומה.

ב. וצריך לבאר במה נחלקו הראשונים אם אין יכול למול מחמת אנוס חשיב ערל, ואפשר לבאר ב' אופנים י"ל שנחלקו גדר הפטור של אנוס דהנה באחרונים חקרו האם במקום שהוא אנוס נחשב שאינו מחויב במצוה כלל, או דילמא שהוא נחשב מחויב אלא שהוא פטור מעונשים שלא נענש במה שלא קיים המצוה, וא"כ אפשר דדעת רש"י ותוס' דאנוס נחשב מחויב במצוה ולכן נחשב ערל, אבל ר"ת סבר דבמקום שהוא אנוס אינו מחויב ולכן לא נחשב ערל ומותר לו לאכול בתרומה, ועי' בקובץ הערות סי' מח אות יט שהיה פשוט לו שאנוס אינו מופקע מהחיוב וכתב דזה ברור שאם אין לו סכין למול ואנוס על המילה ודאי אף לר"ת חשיב ערל, אלא סברת ר"ת היא רק במקום שאין יכול למול מחמת מילה פיקוח נפש דכה"ג חשיב אינו מחויב במצוה ולכן לא חשיב ערל, ולפי"ז צ"ל שתוס' ס"ל שפיקוח נפש חשיב דחיה, אולם יש לעיין א"כ מדוע הוצרך הריטב"א לפרש שטומטום שיכול לקרוע לא נחשב אנוס והו"ל למימר דכל הדין הוא רק במתו אחיו מחמת שהוא היתר של פיקוח נפש.

ואפשר לומר דס"ל לריטב"א דיש חילוק באיזה אופן הוא אנוס, דבמתו אחיו מחמת מילה הוא אנוס על גוף המילה עצמה ולכן חשיב שאינו מחויב במצוה, אבל במקום שאין האנוס מחמת גוף המילה כה"ג לא חשיב מופקע מהחיוב, ובזה יבואר מש"כ הריטב"א שטומטום אע"פ שאינו מחויב לקיים מצות מילה אבל א"א לומר שהוא פטור מהמצוה שאין העיכוב מחמת גוף המילה עצמה, אלא שיש לו עיכוב חיצוני המעכבו שאין יכול לקיים המצוה, וכה"ג האנוס פטור רק מקיום המצוה אבל כיון שנשאר מחויב במצוה לכן חשיב ערל, וכן יש לומר במש"כ לגבי חלצתו חמה דכיון שכבר הוא יודע שבעוד ל' יום יהא ראוי למול אותו א"א לומר שמה שעכשיו הוא לא יכול למול הוא מפקיע אותו מעצם חיוב המצוה, אלא ע"כ שהוא רק אנוס על הקיום ולכן יש לו דיני ערל, [ונראה שזה כונת הריטב"א לחלק לגבי המיעוט של ערלות של בניו בעשית קרבן פסח אינו תלוי בערלות של אכילת תרומה אלא התם הערלות היא רק אם הוא אינו אנוס על הקיום בפועל].

אולם בלשון תוס' נראה דס"ל שאין הטעם של ערלות מחמת עצם החיוב לקיים מצות מילה, אלא נראה דאע"פ שמחמת האנוס נחשב אינו מחויב מ"מ חשיב ערל דז"ל אבל לאחר ח' אע"ג דאי אפשר לו למול מפי הסכנה הוי ערל כיון שהגיע הזמן, ומבואר שהערלות הוא תלוי בחפצא שהוא בעצם ערל, ובדעת ר"ת אפשר דס"ל שהערלות נקבעת לפי החיוב של מצות מילה ובזה ס"ל לחלק דבמקום שהוא אנוס חשיב אינו מחויב אבל בטומטום כיון שיכול למול עצמו חשיב מחויב ומשוי"ה חשיב ערל.

ג. מתני' נשיה ועבדיהן יאכלו בתרומה. הגמ' בריש פרק אלמנה לכהן גדול רוצה להוכיח מכאן דקנין שאינו אוכל מאכיל ודוחה הגמ' שערל פומיהו הוא דכאיב ליה ולכן מאכיל, וצריך להבין מדוע הגמ' אינה אומרת פטור יותר שערל הוא כהן גמור ואין בו חסרון בקדושת כהונה ואף הוא בעצמו יכול להנות מתרומה אף בהנאה של כילוי אלא שיש לו איסור אכילה, ויש להעיר דאם הוא כהן גמור מה החידוש במשנה שמאכיל בתרומה אתבניו ואשתו.

ד. רש"י ד"ה הערל. יכהן, משמע ברש"י שהאיסור של ערל בתרומה הוא דוקא בכהן, אבל ישראל ערל אין לו איסור ערלות לאכול בתרומה, ועי' מנחת חינוך מצוה רפ"ב אות טו שהסתפק בזה וכתב לתלות במחלוקת ר"א ור"ע בגמ' במקור של איסור ערל בתרומה, עיי"ש שהסתפק באיסורי טומאה בעבודה אם יש לזר ותלה בזה.

ה. רש"י ד"ה נשיהם. לא יאכלו דשוויה חללה בביאתן, הקשה הרשב"א הרי בקידושין עז ע"ב מבואר שאין חללות אלא מאיסורי כהונה בלבד ולכן אומרת הגמ' שם דכהן הבא על אחותו נעשית זונה כיון שאינה מאיסורי כהונה, ועי' לעיל סח ע"ב מש"כ לבאר.

והרשב"א כתב דא"א לומר שתפסל משום זונה דבכל ביאת איסור נעשית זונה, [וכן הוא שיטת רש"י לעיל סא ע"א דביאת חייבי לאוין חשיב זונה, אבל בתוס' מד ע"ב סח ע"ב נראה דזונה לא הוה אלא מחייבי כריתות], אלא שכתב הרשב"א דא"א לומר שפסולה מום זונה שהרי בגמ' משמע שכל הפסול זונה הוא רק היכא שהוא זר אצלה מעיקרא, שהרי הגמ' אומרת דמקרא דכי תהיה לאיש זר א"א ללמוד למחזיר גרושתו כיון דלא הוה זר אצלה מעיקרא, וצ"ב כונתו דלכאורה פסול זונה ופסול שנלמד מכי תהיה לאיש זר הוא ב' פסולים נפרדים דזונה, ומנלן לרשב"א שכל הפסול של כי תהיה הוא על אותה אשה שהיא זונה, וכן נראה בדברי הרשב"א לעיל סח ע"א שפסול זונה והפסול שנלמד מכי תהיה הם ב' פסולים נפרדים.

ולכן כתב הרשב"א דיש לומר דפסולה מקרא דכי תהיה לאיש זר, ואע"פ שאין כאן זר מעיקרא י"ל כיון שהוא פסולי קהל אין צורך שתהא זר מעיקרא, והביאור בזה כתב הקובץ הערות [סי' מד י] דכונת הרשב"א ע"פ מה שייסד שם דהדין של זר אצלה מעיקרא הוא הלכה דבעינן שיהא 'אדם פסול' ולא שהביאה תהא ביאה אסורה, ולכן פצוה דכא שהוא פסול קהל ע"כ שאין זה רק איסור ביאה אלא הוא גברא פסול, והא דקתני דבעינן זר אצלה מעיקרא הוא סימן שהגברא גברא פסול ולכן היכא שהוא פסול קהל חשיב גברא פסול אע"פ שאין כאן זר מעיקרא, ועי' רש"י.

ו. תוס' ד"ה ערל. פי' בקונטרס שמתו אחיו מחמת מילה וכן נראה, צריך לבאר מה היה הכרח של רש"י ותוס' דלא מיירי בכה"ג שהוא מומר לערלות שזה ומנלן להם לחדש שאף במתו אחיו מחמת מילה שהוא אנוס על המילה שהוא נחשב ערל, והקדן אורה כתב דבגמ' מבואר שהמקור לערל שאינו אוכל הוא מפסח דכתיב התם כל ערל לא יאכל בו וילפינן גז"ש תושב ושכיר, וא"כ י"ל דבכה"ג שהוא מומר לערלות לא נתמעט מקרא דכל ערל אלא ממה דכתיב 'כל בן נכר לא יאכל בו', וכמו שפרש"י להלן עא ע"א דבן נכר היינו שהתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, אלא שהקשה הקדן אורה שברמב"ם הלכ' קר"פ פ"ט ה"ז מבואר שכן נכר הוא רק בכה"ג שעובד ע"ז, אבל אם עשה עבירה אחרת לא חשיב בן נכר ע"ש מש"כ.

אולם ברש"י בחומש פרשת בא על הפסוק כל בן נכר לא יאכל בו כתב להביא את שמתו אחיו מחמת מילה שאינו מומר לערלות ואינו נלמד מבן נכר לא יאכל בו, מבואר ברור שאם לא מל מחמת שהוא מומר התמעט מקרא אחינא ולכן הוצרך ללמוד מקרא דכל ערל לא יאכל דמייירי במתו אחיו מחמת מילה, [ועוד יש להוסיף דהרשב"א להלן עא כתב חידוש שמקרא דבן נכר נלמד שערל בן נכר אינו אוכל בפסח ה"ה נלמד שאינו אוכל בתרומה שגם זה נלמד מתושב ושכיר וא"כ קרא דערל אתי למעט שמתו אחיו מחמת מילה, אולם בתוס' להלן עא. מבואר שאין בתרומה איסור בבן נכר].

ז. תוס' בא"ד. תדע דלא פשיט ליה בגמ' וכו' כונתם להוכיח שטמטום אינו מחויב לקרוע ממה שאינו נחשב ערל לענין הקרבת פסח, ומ"מ נחשב ערל לענין תרומה שאין יכול לאכול בתרומה, וע"כ שהערלות של תרומה אינו תלוי בחיוב של מצות מילה אלא הערלות היא במה שבחפצא הוא ערל וכמו שהתבאר לעיל, אבל ערלות שמעכבת בקרבן פסח תלוי במצות מילה ולא במה שיש בו ערלה ולהלן בע"ב יבואר הכרח לחילוק זה.

ח. תוס' בא"ד. ובפ"ק דחגיגה נמי אמר זכורך להוציא טמטום מראיה ומוקי לה כשבציו מבחוץ, התוס' הרא"ש הוסיף ואם היה חייב לקרוע אמאי מייפטר אפילו כרת נמי איכא אם אינו קורע ומל, וכונתם דאע"פ שכל זמן שהוא לא קרע אינו זכורך מ"מ כיון שחייב לקרו מחמת מילה שאל"כ יהא מחויב כרת לכן אין סברא שהתורה תפטור אותו עכשיו מראיה.

ובמה שכתב תוס' דמוקי לה כשבציו מבחוץ מבואר דאם אין ביציו מבחוץ אפשר שאין חיוב לקרוע מחמת דהוה ספק דשמא הוא נקיבה אבל הוכיחו שפיר שאע"פ שהוא זכר אין חיוב לקרוע, אולם צריך להבין מה הטעם שאין חיוב לקרוע ובתוס' נראה שאין כאן חשש פיקוח נפש דא"כ היה דינו כמתו אחיו מחמת מילה ולדעת ר"ת הרי חילוק בין טמטום לזה, וביארו שכמו שמצינו שיעור של חומש במצות ה"נ אין חיוב לעשות צער גדול לקיים המצוה, [ואע"פ שהמילה עצמה יש בו צער מ"מ יש לחלק בין גוף המצוה עצמה לקריעה שהוא ההכ"ת לבוא לידי המצוה], ועיין מנ"ח מצוה ה' שכתב לדון דשמא במצות מילה לא יהא בו דין חומש כיון ששמבטלו בכל רגע, ולפי"ז צ"ל דמ"מ לקרוע אין צריך.

ט. תוס' איש איש לרבות ערל. ומ"מ איצטריך למכתב ערל בפסח וכו' אע"ג דמילת זכריו ועבדיו מעכבתו בפסח, ביאר המהר"ם שכונת תוס' שאע"פ שבפסח עצמו אף אם לא היה כתוב כל ערל לא יאכל בו היה איסור לערל לאכול דממה שכתב התורה שמילת זכריו מעכב כ"ש מילת עצמו, מ"מ כיון דלא כתיב בקרא בהדיא לא הוה מוקמין איש איש לרבות ערל כטמא.

וביאר דבריו נראה שבדין ערל כטמא נאמר שהפסול של טמא איכא אף בערל, אבל אם איסור ערלות בפסח נלמד מעיכוב של מילת בניו ועבדיו א"כ לא התחדש כא פסול אלא עיכוב מחמת מצוה מילה, ולכן רק לאחר שהתורה כתבה בהדיא כל ערל לא יאכל אמרין שנאמר כאן פסלות של ערלות וממילא ילסינן מקרא דאיש איש לרבות ערל כטמא.

י. גמ' תושב זה קנוי קנין עולם שכיר קנוי קנין שנים. מבואר בגמ' דא"א ללמוד נרצע דחשיב קנין לעולם לקנוי לשש שנים, ומבואר שנרצע אינו קנוי עד היובל אלא הוא קנוי לעולם אלא שהיובל הוא הפקעה, ועי' בגר"א באדרת אליהו עה"פ 'ועבדו לעולם' שכתב דהוה קנין עולמי אלא שהיובל הוא הפקעה, וכ"כ בחזו"א ב"ק [סי' כ"ג אות י"א] בתו"ד, ע"ע במשך חכמה פרשת משפטים שכתב שאם היה נרצע ונתבטל היובל יעבוד לעולם, ע"ע שיעורי הגר"ש קידושין [אות קמ"ט].

הערות וציונים

פרק הערל

דף ע:

א. גמ' והא קיימא לן גבי תרומה דלא אכיל אלמא לא קני ליה רביה ה"נ לא קני ליה רביה. מבואר בגמ' דאם היה קנוי לענין אכילת תרומה ה"נ היה קנוי לענין שלא יאכל בקרבן פסח וכמו שפרש"י דכיון דלא קני ליה רביה ישראל מעליא הוא, וצ"ב הרי עבד עברי ישראל גמור הוא ומדוע שיפקע ממנו מצות הקרבת פסח משום שקנוי לאדונו, ועוד מ"ש דדוקא לגבי קרבן פסח התמעט ולא לגבי שאר מצות, ועי' בקרן אורה שהעיר כן.

והנה בעבד כנעני שקנוי לאדון שאין דינו כישראל גמור וחייב במצות כאשה, חקרו באחרונים האם הכונה שלא הוה ישראל גמור והטבילה לעבדות לא מכניסה אותו לכלל ישראל לגמרי, או"ד שמצד עצם הטבילה יש כאן גירות גמורה אלא מכיון שהוא קנוי לעבד השם עבד שלו מפקיע אותו שלא יהא בו דיני ישראל לגמרי, דהרמב"ם פ"ד מאיסורי ביאה כתב שגדר של עבד הוא שיצא מכלל עכו"ם ולא בא לכלל ישראל, וכן כתב הגר"ח הלכ' איסורי ביאה לבאר שיטת הרמב"ם שסבר דטבילת העבד לאחר שמשחרר הוא מן התורה, וביאר משום שלא חלו עליו גירות גמורה בשעה שנעשה עבד, וגמר הגירות הוא לאחר שפקע ממנו דיני העבדות, אולם בדעת תוס' לעיל מז' ע"ב דסבר שטבילת עבד להיות ישראל גמור מהני אף כשהוא עבד ביאר האמרי משה [סי' כ"ב אות כא] דהתוס' ס"ל דהטבילה שצריך בשחרור לא להשלים הגירות שחסר לו בעבדותו וכמשמעות לשון הרמב"ם ה"ל, אלא התוס' סוברים דקבלת יהדות בטבילתו לעבדות הוי גירות גמורה ולא גירות במקצת, והא דלא הוי כישראל גמור לכ"ד ואין מחויב בכל המצות זה ג"כ מאיסורא דעבדות שחל עליו דכשם שהעבדות גורם לו איסור דלא יהיה קדש ושלא יתפסו בו קדושים, וכן לענין יחוס שיהיה עם הדומה לחמור כ"כ גורם לו איסורא דעבדות שלא יתקדש בקדושת ישראל לכל המצות זהו מעצם איסורא דעבדות, והשחרור צריך לסלק מעליו כל הנכלל באיסור עבדות, ובוזר ביאר הא דס"ל לתוס' דמהני הטבילה אף כשהוא עבד מכיון שהעבדות גורם ג"כ שלא יתקדש בקדושת ישראל וע"ז צריך טבילה להתקדש בקדושת ישראל וע"כ הג"ש והטבילה הם כשני דברים המתירים בהשחרור דהטבילה הוא ג"כ מעצם השחרור וכ"ז שלא טבל לא נסתלק כלל איסורא דעבדות לענין מצות ע"ש, ולפ"ז אפשר שאף בעבד עברי אם היה קנוי לרבו קנין הגוף היה נפקע ממנו מקדושת ישראל, אולם לא התבאר מה הטעם רק לגבי קרבן פסח.

ולדרכו של הגר"ח דעבד כנעני לא חל גירות גמורה ולא אינו חייב במצות צ"ל בכונת הגמ' כמש"כ הקרן אורה שכל הסברא בגמ' הוא רק בקרבן פסח משום דצריך להתמנות ובלא מינוי אין יכל להביא קרבן פסח וכיון שקנוי לאדון ל"ש שיהא מנוי על הקרבן.

ב. גמ' אלמא לא קני ליה רביה. נראה שנחלקו הראשונים בביאור כונת הגמ' דלא קני ליה רביה האם הכונה הוא על הקנין האיסור או על הקנין הממון, התוס' כתבו דאע"פ דאמרין בקידושין ע"ע גופו קנוי היינו לענין שצריך גט שחרור אבל לענין מצות לא, מבואר בדבריהם שהנדון של הסוגיא שהעבד יהא קנוי לרבו הוא מחמת הקנין איסור, ולכן כתבו שאין סתירה מהסוגיא בקידושין דקתני עבד עברי גופו קנוי, דהתם הנדון הוא לגבי קנין הממון אבל הכא הנדון הוא לענין קנין איסור, וזה נלמד מקרא דתושב ושכיר שאינו אוכל בתרומה דע"כ שאין לאדון בו קנין איסור, ונראה מכאן ראייה למש"כ האבנ"מ להכריח מתוס' בריש פרק אלמנה לכה"ג שגדר דין קנין כספו בעבד כנעני ובאשה הוא מחמת הקנין איסור ולא דמי לבהמה שהוא מחמת הקנין ממון, ולכן כתבו כאן שבעבד עברי ליכא קנין איסור ולכן אינו אוכל בתרומה.

ובזה א"ש מה שכתבו תוס' לבאר הטעם שמותר בשפחה כנענית וביארו משום שעבוד את רבו ביום ובלילה, וכונתם נראה דכיון שהתבאר שאין לעבד עברי קנין איסור א"כ צריך להבין מדוע הותר בשפחה, ולכן כתבו משום שאין הכ"ת שיוכל לעבוד את רבו יומם ולילה וע"כ שהתורה התירה אותו בשפחה כנענית.

אולם הראשונים חלקו על תוס' דהרשב"א והריטב"א גרסו בגמ' אלמא לא קני ליה לרביה 'קנין גמור', וביארו דאע"פ שמבואר בקידושין עבד עברי גופו קנוי קנין גמור מיהא לא הוה דעבד עברי לא קני ליה לגמרי שהרי יוצא בגרעון כסף ובשש אבל עבד כנעני אין לו יציאה כלל, ועוד כתב וה"ה והוא הטעם באשתו דקרינן לה קנין גמור כיון שאין יוצאת מתחת הבעל אלא מדעתו, מבואר שהנדון אם קני ליה לרביה הוא כלפי הקנין ממון, והיינו שהזכות אכילה בתרומה והסיבה שלא לאכול בפסח הוא מחמת שקנוי בקנין הגוף לרבו והגמ' מחלקת שעבד עברי אינו קנוי לרבו לגמרי.

והנה הראשונים בקידושין טז ע"א כתבו לבאר הא דעבד עברי גופו קנוי אין הכונה על הקנין ממון אלא על הקנין איסור ולכן כתבו שהטעם שמותר בשפחה הוא מחמת הקנין איסור, ולפ"ז נראה דהראשונים חולקים על תוס' דקנין איסור אינו סיבה להאכיל בתרומה אלא הקנין ממון הוא סיבה להאכיל ולכן כתבו שאין כאן קנין ממון אלים כ"כ.

ועיין קובץ הערות [סי' ע"ז] שכתב דהשיטה מקובצת פרק הגזול בתרא קי"ג ע"ב כתב בשם הרמ"ה שיטה חדשה בזה שכתב דקיי"ל ע"ע אין גופו קנוי, ורבי דאמר התם ב"ק ע"ע גופו קנוי הא איתותב בפ"ק דקידושין עכ"ל. וכתב הקובץ הערות שנתהפכו הדברים בדפוס וצ"ל, ורבי דאמר פ"ק דקידושין [ט"ז ע"א] גופו קנוי הא איתותב. וכונתו לסוגיא ביבמות כאן מהא דקיי"ל שע"ע אינו אוכל בתרומה אלמא דאין גופו קנוי, והיינו שהרמ"ה כתב דרך חדשה על קושית הראשונים ולא חילק כתוס' דהתם לענין קנין הממון ודלא כהריטב"א דהתם מיירי לענין קנין איסור אלא לסוגיא כאן ע"ע אין גופו קנוי כלל.

ג. תוס' ד"ה אלמא ל קני ליה רביה. והא דשרי בשפחה כנענית היינו משום שצריך לעבוד את רבו בין ביום ובין בלילה, האבני מילואים בתשובה י"ז תמה ע"ז דאי נימא דאין גופו קנוי וראוי להיות אסור בשפחה, מה בכך שצריך לעבוד את רבו, ואטו הותר לו לעשות מלאכה אסורה משום עבודת רבו.

וביאר הקובץ הערות [נז ב] שכונת תוס' שאין ללמוד ממה שהותר בשפחה כנענית שהוא קנוי לענין מצות דא"כ היה ראוי להיות מותר בשפחה כנענית בכל אופן כמו בעבד כנעני, אלא כל ההיתר של עבד עברי בשפחה הוא רק בכה"ג שיהא בזה עבודת רבו והיינו שהולדות שיכים לאדון אבל אם אינם שלו אין לו היתר בשפחה כנענית וא"כ מוכרח שההיתר הוא גזה"כ ולא מחמת הקנין לרבו, אולם הראשונים חלקו על תוס' וכמו שנתבאר דס"ל שהיתר של שפחה כנענית הוא מחמת שיש קנין איסור ולדבריהם נתבאר כונת הגמ' דלא קני ליה רביה באופ"א ע"ש שהאריך בזה.

ד. תוס' בא"ד. וי"ל דאי הוה קני ליה רבו לא אכיל אלא בהמנאת רבו כעבד כנעני ולא בהמנאת אחרים, אולם ברש"י משמע דלא היה חייב בכפסח כלל, והראשונים כתבו דמיירי כמד"א נשים בראשון רשות, וכונת הגמ' דתושב ושכיר לא יאכלו בו אין הכונה שאסור אלא שאינו חייב לאכול.

ה. גמ' אדרבה אנינות הוה ליה לרבווי ואין בידו לתקן. משמע בגמ' דערלות הוא דבר שבידו לתקן וקשה הרי לדעת רש"י ותוס' שפירשו דמיירי במתו אחיו מחמת מילה הרי התם נמי אין בידו לתקן, אולם לעיל נתבאר דהגמ' בריש פרק אלמנה אומרת דערל חשיב פומיהו דכאיב ליה ונתבאר דחשיב שיש אפשרות שיבלע הדם ויוכל למולו.

ו. גמ' מי איכא מידי דערלות דגופיה לא מעכבא ביה וערלות דאחריני מעכבא ביה. הקשו הראשונים איך ס"ד דהגמ' לומר דערלות דגופיה לא מעכב וערלות דבניו מעכב, וכתב הריטב"א וי"ל דהוה ס"ד דילמא גז"כ היה להחמיר בערלות דבניו כדי שלא יפסע למול אותם, ומבואר שבאמת ס"ל לגמ' שאין ערלות דידה מעכב כלל.

אולם מדברי תוס' הרא"ש נראה באופ"א, דכתב דלסקנת הגמ' הא דבעינן למכתב כל ערל לא יאכל בו והרי איכא סברת הגמ' מי איכא מידי דאם ערלות דבניו מעכב כ"ש ערלות דגופיה, וכתב דאם הוה ילפינן מעיכוב דערלות דבניו לא היה ידעין היכא דמתו אחיו מחמת מילה שמעכב מלאכול בתרומה ולכן בעינן קרא דכל ערל ללמד דאף כה"ג ערלות מעכב לאכול בפסח, ועיקר דבריו שכתב דמילת זכריו לא מעכב במקום שהוא אנוס על המילה מבואר כן בגמ' להלן עא ע"בבהא דהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין דאינו מעכב, וכן מבואר בגמ' דטומטום אינו אוכל בתרומה ומ"מ אינו מעכב את אביו בשחיטת בפסח.

וביאר החילוק בין ערלות דידה לערלות דבניו יש לבאר דיש לחקור בגדר העיכוב הערלות של בניו אם העיכוב הוא מחמת מצות המילה דכל שאינו מקיים מצות מילה זה מעכבו מלהקריב או לאכול הפסח או"ד דלאו משום המצוה ואף באופן שאין מחויב לקיים מצוה יש כאן עיכוב מצד עצם הערלות גופא, ולכאורה זה החילוק בין ערלות דידה לערלות דבניו דממה שמצינו שבערלות דידה אף באונס חשיב ערל ע"כ שאין הערלות תלויה במצות המילה, אלא עצם הערלות בעצמה היא סיבה לעיכוב אכילת פסח ותרומה, אבל בערלות דבניו ממה שמצינו שבאונס אין כאן עיכוב ע"כ שהערלות תלויה במצות מילה, ולכן כשהוא אנוס על המצוה אינו מעכב.

וצריך להבין דא"כ מדוע הגמ' אומרת מי איכא מידי וכו' הרי באמת ממה שמצינו שמילת זכריו מעכב אה"נ מעכב ערלות דידה, אלא דכל מה דילפינן מקרא דכל ערל לא יאכל בו הוא ללמד שאף אם לא מל באונס חשוב ערל וזה לא ילפינן לתרומה, אלא בתרומה ערלות דידה מעכבת רק ככה"ג שהיא בפשיעה, וכתב בקה"י סי' מג לבאר דאם ממעטינן מקרא דכל ערל לא יאכל בו שערלות דידה אינה מעכבת בתרומה אף שקרא מרבה ערלות באונס אבל מ"מ הרי בקרא פשטא דקרא כתיב כל ערל ונמצא שהתנמט כל ערלות ולפי"ז נמצא שכל ערלות אינה מעכבת, ולכן מקשה הגמ' מי איכא מידי דלא יתכן לומר שערלות של בניו תעכב וערלות דידה לא תעכב, וכונת הגמ' להקשות דא"א לומר דנמעט מכל דכל ערל עלות בתרומה דא"כ נמצא שבערלות דידה לא תאכל כלל ומי איכא מידי, ולפי"ז א"ש מה שהקשה הריטב"א דס"ד של הגמ' דלא דרשינן כל ערל לענין שערלות באונס לא תעכב אבל ערלות בפשיעה תעכב כמו שמילת בניו תעכב, אלא דדוחה הגמ' מי איכא מידי דע"כ דרשינן כל ערל לגבי תרומה דא"כ לא תעכב אפילו ערלות בפשיעה.

והנה מהר"ם בתוס' בע"א כתב כיסוד התוס' הרא"ש דמקרא דכל ערל למדנו עיכוב של ערלות אף באונס, וכתב לבאר דכונת הגמ' להקשות מי איכא מידי באופ"א דכונת הגמ' להקשות דאין סברא לומר דאיכא עיכוב של ערלות של בניו אם אין ערלות דידה תעכב אף במקום אונס ולכן ע"כ דדרשינן כל ערל אף לגבי תרומה, ועי' בשיעורי הגר"ש לעיל דף מו [אות תקמא] שהביא דברי המהר"ם וכתב שאם גדר הערלות דידה שמעכב וערלות דבניו ב' גדרים נפרדים אין הבנה לדברי מהר"ם דמה הכרח לומר שממה שבערלות דבניו מעכב ק"ו שבערלות דידה אף באונס שהרי ב' דינים נפרדים הם, ולכן כתב שאף מילת בניו ועבדיו המעכבים מלאכול הפסח אינו מחמת מצות המילה אלא הערלות היא מעכבת, אלא שיש תנאי דהערלות מעכבת רק ככה"ג שהוא יכול לקיים מצות מילה אבל אם יכול לקיים מצות מילה כגון בהיו חבושים בבית האסורין הערלות אינה מעכבת.

והביא שבחידושי הגר"ח על הש"ס הוכיח יסוד זה דמילת זכריו מעכבת אינו מחמת מצות המילה דהרמב"ם פ"ה מקרבן פסח ה"ה כתב שטבילת אמהותיו ג"כ מעכבתו מלאכול בפסח, והרי התם ל"ש מצות מילה וליכא מצוה בטבילה כלל, אלא כתב הגר"ח שמוכח מכאן שהעיכוב הוא מחמת עצם החפצא של הערלות דכל הגוים חשיבי ערלים כמו שמבואר בגמ' עא ע"א ואף הנשים חשיב בעצם ערלים ולכן יש כאן עיכוב מאכילת פסח, וכן הוכיח מהא דמבואר להלן עא ע"בברש"י שאשה שלא מלה בנה מעוכבת מלאכול הפסח אע"פ שאינה מחויב למול, ולהלן יבואר מה שיש לדון בראיה זו, [עי' בחידושי הגר"ש היימן סי' טו שכתב לדייק מדברי החינוך שהאוכל פסח בערלות דידה עובר באיסור לאו דכל ערל וכן עובר באיסור עשה דהמול המול דמילת בניו ועבדיו מעכבת ואף הוא מוזהר באותה אזהרה].

הערות וצינונים

פרק הערל

דף עא.

א. גמ' בו המרת דת פוסלואין המרת דת פוסלת במעשר. תוס' [ד"ה ואין המרת דת] כתבו שאף בתרומה אינו פוסל דס"ד שנלמד גז"ש דתושב ושכיר, אולם הרשב"א כתב דדוקא קתני בגמ' דבמעשר אינו פוסל, אבל בתרומה ילפינן שכיר שכיר שהמרת דת פוסלת ואינו אוכל בתרומה, ולפי"ז התבאר לעיל ד"ל שלכן פרש"י בתחילת הפרק דהכונה ערל שאסור בתרומה היינו שמתו אחיו מחמת מילה ולא מומר לערילות דממומר לערילות נלמד מבן נכר שהרי כל המרת דת פוסלת, ועי' קרן אורה.

ב. גמ' ואיצטריך למכתב כל בן נכר ואיצטריך למכתב ערל. צריך להבין הרי יש כאן ב' פסולים שונים ומהכ"ת שנלמד אחד מהשני, וכתב הקרן אורה שלדעת ר"ת שערל לא מיירי באנוס על המילה אלא שאינו רוצה למול א"ש, אבל לדעת רש"י צ"ע ועי' מהרש"א שהביא שתוס' בערבי פסחים דף קכ ע"א ד"ה כל שנראה ביאור אחר בסוגיא ולדבריו א"ש.

גמ' אבל ערל דלבו לשמים אימא לא צריכא, צ"ב בשלמא לרש"י דמיירי במתו אחיו מחמת מילה שפיר חשיב שלבו לשמים, אבל לדעת ר"ת דמיירי שאין רוצה למול מדוע חשיב לבו לשמים, והתוס' בזבחים כתב דכיון שלא מל מחמת פחד ולא בזדון לכן חשיב שלבו לשמים, אבל באופן שאינו מל מחמת זדון באמת לא נתמעט מעל, וכן מבואר ברש"י על התורה שהובא בריש פרקין שהמיעוט הוא מקרא דבן נכר, אולם תוס' ישנים הביא דעת ר"ת דמיירי שהוא ממומר לערלות ומשמע שבזדון אינו מל וצ"ע א"כ מדוע חשיב לבו לשמים.

ג. תוס' ד"ה בו המרת דת פוסלת. תוס' כתבו ב' גירסאות אם דרשין כל נכר לא יאכל בו דפי' קמא כתבו דבן נכר שהוא ישראל גמור א"צ לחדש שאוכל במצוה ומרור, והרי חייב לעשות תשובה ולקיים כל המצות, ועוד כתבו דאיכא דגרסינן הכי וכתב לבאר החידוש ז"ל דחייב לאכול מצוה ומרור אם עשה תשובה אע"פ שבפסח אין אוכל שהיה מומר בשעת עשית פסח, וכ"כ תוס' בפסחים כח ע"ב דהחידוש הוא שאע"פ שאין אוכל פסח כיון שהוא שלא למנוי מ"מ חייב במצה ומרור, ומשמע בתוס' שהחידוש שחייב אע"פ שאין באכילה כיון שהוא שלא למנוי.

וצריך להבין כונתם הרי זה ברור שאדם שלא היה מנוי על הפסח וכשהיה ליל ט"ו ואין לו פסח חייב לאכול מצוה ומרור, וא"כ מדוע יהא שונה מומר שחזר בתשובה דאע"פ שעכשיו אין לו פסח מחמת שהוא לא היה יכול להיות מנוי באותו זמן כיון שהיה מומר מ"מ מדוע זה יהא סיבה שלא יהא חייב במצוה ומרור ועי' בשפ"א פסחים שעמד בזה, ועיין בקרית ספר הלכ' קרבן פסח [אזהרה רנח] שכתב שמומר שאוכל כזית מהפסח לוקה משום כל בן נכר לא יאכל בו, והוסיף עוד שאע"פ שאם חזר בתשובה לוקה כיון שהיה מומר בשעת עשית הפסח ואע"פ שחזר בתשובה הא דרשין בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור וכמו שכתבו בתוס' פרק הערל, ומבואר מדבריו שהבין שכות התוס' שהתורה בא לחדש איסור באכילת פסח אף בחזר ועשה תשובה ולא שיש כאן רק היתר על אכילת מצוה ומרור.

ד. גמ' לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול. הקשו הראשונים [רשב"א ריטב"א תוס' הרא"ש] מדוע א"א למעט מבן נכר, וכתבו הראשונים דמהך קרא לא שמעינן אלא ישראל שנשתמד דהוא גרוע יותר מעכו"ם, ולכן לא ילפינן מכאן ללמוד לפסול עכו"ם ובעינן קרא דתושב ושכיר, ותוס' הרא"ש הוסיף שכל עכו"ם שפסול נלמד מקרא דכל ערל, אלא הכא בעכו"ם שמל עצמו א"א ללמוד מהך קרא ולכן הוצרך ללמוד מפסוק אחר, אולם בדעת תוס' ד"ה והני מולין כתב מהרש"א שאפשר ללמוד מקרא דבן נכר לפסול עכו"ם שאינו מהול.

וכתב התוס' הרא"ש דהאיסור שנלמד בעכו"ם הוא איסור על העכו"ם עצמו, דאין לומר שהאיסור הוא על הישראל המאכיל אותו, דא"כ אפשר לומר דקרא דתושב ושכיר אתי למימר שבעכו"ם ערל יש איסור על הישראל להאכילו, וכונתו דכיון שנלמד מקרא דכל ערל עכו"ם יש בו איסור לאכול, א"כ י"ל דקרא אתי למימר שהישראל עובר איסור אלא ע"כ שבעכו"ם הוא בעצמו עובר איסור ולכן יש ללמוד מכאן לעכו"ם שהוא מהול שאוסר לו ג"כ לאכול הפסח, אלא שכתב דדבר תימה הוא שיש איסור על עכו"ם וכונתו שלא מצינו בסנהדרין שיש עוד איסור על עכו"ם.

אולם הרמב"ם פ"ט מקרבן פסח ה"ז כתב המאכיל כזית מן הפסח למשומד עבדו זרה או לגר תושב ושכיר הרי"ז עבור בלא תעשה ואינו לוקה, מבואר דאין האיסור על העכו"ם אלא על הישראל המאכילו, והכסף משנה ביאר משום דל"ש לומר שיהא איסור לעכו"ם ולכן ע"כ שאנו מפרשים הכתוב לא יאכל שיש לישראל איסור לאכיל לעכו"ם, וכתב הכסף משנה דכיון שאין מפורש בתורה האיסור להאכיל לכן אינו לוקה על איסור זה ועי' בלשון החינוך ומנ"ח מצוה י"ד א'.

ה. גמ' והני מולין נינהו והא תנן קונם שאיני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל שאיני נהנה למולין מותר במלי עכו"ם. פרש"י דבגדר הולכים אחר לשון בני אדם דישאל לא קרי ערלים ועכו"ם לא קרי מולין, ותוס' והראשונים הקשו א"כ מה מקשה הגמ' על הא דיליפף מקרא דעכו"ם שנימול הרי בנדרים הוא דין מיוחד שהולכים אחר לשון בני אדם, והרשב"א הוסיף בקושיא שהרי בנדרים ערלי ישראל אינם ערלים ואם נדר ממולים אסור בערלי ישראל ואילו לכל דיני התורה הם ערלים א"כ חזינן דנדרים הוא דין בפני"ע, וא"כ אפשר שאף מולי עכו"ם חשיב ערלים לענין נדרים ולא לשאר דיני התורה, ותי' הראשונים דבקרא כתיב בהדיא דכל הגוים ערלים וכל ישראל ערלי לב, וכונתם דלשון בני אדם בנדרים הוא מחמת שבתורה הם נקראים ערלים, ולכן אף עכו"ם שהוא מל עצמו נחשב ערל.

ונראה מדברי הרשב"א שכו"ז רק לגבי עכו"ם אבל בישראל ליכא קרא בהדיא דחשיב מולים וא"כ באמת ישראל שהוא ערל נחשב ערל בעצם, וכמו שמצינו דלשאר דיני התורה חשיב ערל, אלא שלענין נדרים אזלינן בתר דעתו של הנודר ואם מדיר עצמו ממולים אף ערלי ישראל בכלל ולא אמרינן דמי שלא מל יש לו דין של ערל.

אולם תוס' ותוס' הרא"ש נראה שחלקו על הרשב"א שכתבו להקשות ז"ל ואין להקשות מוכל ערל לא יאכל בו דההוא לא איצטריך אלא לישראל עכו"ד, ובתוס' הרא"ש מבואר שכונתם להקשות אמאי ישראל נתמעט מקרא דכל ערל הרי ישראל נחשב מהול, דעיי"ש בתוס' הרא"ש שכתב קודם לכן דמהך קרא דכל ישראל ערלי לב מוכח שישראל אין להם דין של ערלות אלא חשיב מהולים, ולכן הקשה דא"כ איך אפשר למעט ישראל מכל ערל לא יאכל בו, ועי' מהרש"א ומהר"ם שכתב לבאר כן בכונת תוס'.

וכתב תוס' הרא"ש דהא דמיעטה תורה כל ערל בישראל שלא מל לאו משום שוא קרוי ערל אלא כאילו היה כתוב בפסוק כל מי שאינו נימול לא יאכל בו, ומבואר בדבריו דישאל בעצם אין להם שם של ערילות כלל, אלא הוא לימוד חדש שאם אינו מהול בפועל אסור לו לאכול בפסח, אולם צ"ב שאם באמת ישראל אינם חשובים ערלים אפשר דקרא דכל ערל בא ללמד על עכו"ם וישראל אע"פ שלא נימול חשיב מהול ולא הוה בכלל כל ערל, וביותר שקשה על התוס' הרא"ש עצמו שכתב שהמיעוט של עכו"ם הוא מקרא דכל ערל וא"כ מהכ"ת דקאי נמי על ישראל שלא מל, והמהרש"א עמד בקושיא זו לפרש בכונת תוס' דיש הכרח לומר דקרא דכל ערל

קאי על ישראל של מל שהרי עכו"ם שלא מל נתמעט מקרא דבן נכר, וא"כ הפסוק כל ערל לא יאכל בו מיותר ולכן ע"כ שבא ללמד על ישראל מהול, אבל על התוס' הרא"ש צ"ע.

ו. והנה עיקר היסוד שמבואר בתוס' ותוס' הרא"ש דישאל נחשב מהול אע"פ שהוא ערל ואי"ז נדון דוקא בנדרים מחמת לשון של בני"א כמו שמבואר ברשב"א והריטב"א, לכאורה מוכרח כן מהסוגיא ע"ז כז ע"א דהגמ' דנה מה המקור לפסול עכו"ם שמל ישראל, ומייתי ב' מקורות או משום דכתיב המול המול ובעינן שיהא ראוי למילה ועכו"ם לאו בר מילה, או מדכתיב ואת בריתי תשמור ועכו"ם לאו בכלל שמירת הברית, ומעיקרא הגמ' רוצה לומר נפק"מ בין ב' המקורות בישראל שמתו אחיו מחמת מילה שהוא בכלל ואת בריתי תשמור אבל אינו בכלל המול המול, ודוחה הגמ' דהא קתני במשנה שאם נדר מערלים מותר בערלי ישראל, ולכן אומרת הגמ' שאף במתו אחיו מחמת מילה כיון שאינו יכול למול הרי הוא בכלל המול ונחשב כמאן דמהול, א"כ מבואר בהדיא בגמ' לכאורה כמו שכתבו תוס' ותוס' הרא"ש שישאל אע"פ שהוא ערל נחשב מהול, אבל לדעת הרשב"א קשה שכתב דבישראל רק לענין נדרים דאזלינן בתר לשון בני אדם ישראל נחשב מהול אע"פ שהוא ערל, אבל לכל התורה אף ישראל ערל הוא ערל א"כ מה מקשה הגמ' ממתני דקום על הא דמתו אחיו מחמת מילה הרי כל הסברא בנדר דישאל לא חשיב בלשון בני"א אבל בעצם הוא נחשב ערל וצ"ע, שו"ר בהגהות הרע"א לשו"ע יו"ד סי' רס"ד [מכון ירושלים] שהקשה בתו"ד קושיא זו על הראשונים.

והנה בעיקר סברת הגמ' בע"ז דישאל אע"פ שהוא ערל כמאן דמהלי דמי ביאר הברכ"ש [סי' יח] בשם הגר"ח דיסוד דין ערלות תלוי במצות מילה, דאם אין ליכא מצות מילה אין כאן ערלות, ולכן במתו אחיו מחמת מילה שאין חיוב למול אין לזה שם ערלות ולכן נחשב מהול, וכן באשה חשיבה כמאן דמהלי משום שאין לה מצות מילה ממילא אין לה חפצא של ערלות, אבל בעכו"ם אע"פ שאין מצות מילה התורה אמרה שחשיבי ערלים בחפצא ולכן אע"פ שמלו עצמם אין להם שם של מהולים.

והנה תוס' בע"ז כז ע"א [ד"ה איכא בינייהו] כתבו דהא דקתני בגמ' שמתו אחיו מחמת מילה חשיב מהול אין חילוק בין אם מתו אחיו מחמת מילה שאנוס על המילה לבין אם הוא מומר לערלות ואף הוא בכלל המול המול וכשר למול אחרים, ויש לעיין לביאור הגר"ח דיסודי דין הערלות תלויה במצות מילה ולכן במתו אחיו דליכא מצוה ליכא נמי דין ערל, דבמומר לערלות לכאורה ל"ש כן שהרי ודאי שמצווה ובמזיד אינו מל, ונראה מבואר שתוס' למדו שכונת הגמ' שישאל חשוב מהול הוא מחמת המציאות שהוא ישראל ולכן אע"פ שלא מל במזיד יש בו תורת מהול.

אולם הטור הלכ' מילה סי' רס"ד כתב שרק ערל שמתו אחיו מחמת מילה כשר למול אבל אם מומר לערלות דהיינו שלא רוצה למול לא הוה בכלל המול המול ואין לו דין מהול וחשיב ערל, וכן כתב הרמ"א סי' רס"ד והב"י כתב שכן הוא דעת רבנו מונח, ולפי דרך זו אפשר להבין כסברת הגר"ח דהשם ערלות תלויה במצות מילה ולכן כשלא מל במזיד לא חשיב מהול ופסול למול אחרים, וכל מה שמבואר בגמ' שערל ישראל חשוב מהול הוא רק במתו אחיו מחמת מילה שאינו מומר לערלות.

והנה יש לדון לגבי נדרים שמבואר במשנה שהנודר מערלים מותר בערלי ישראל, ובנודר ממולים אסור בערלי ישראל כיון שגם הם נחשבים מולים, ויש לומר דכ"ז רק ערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה אבל מומר לערלות לא נחשב בכלל מהול אלא הוא נחשב ערל והנודר מערלים יהא אסור במומר לערלות, וכן להיפך הנודר ממולים מותר במומר לערלות שאין דין של מהול, ועי' ברא"ש ובמפרש בנדרים על המשנה שם שכתבו דבערלי ישראל מיירי במתו אחיו מחמת מילה והב"י יו"ד [סי' ריז] הביא דבריהם, ומשמע דבמומר לערלות לא הוה בכלל מהול, אולם נראה דכ"ז לפי שיטת הראשונים דס"ל שבמזיד לערלות אינו נחשב מהול, אבל לתוס' שישאל בעצם נחשב מהול בעצם אף במומר נראה שאף לגבי נדרים מומר לערלות הדין שהוא בכלל מהול, אולם נראה שאף לדעת הראשונים שסוברים שמומר לערלות אין יכול למול מ"מ אפשר שלגבי נדרים אף מומר לערלות נחשב מהול כיון שבנדרים אזלינן בתר לשון בני"א, וכן נראה ברשב"א בסוגיין, [וע"ע משנה למלך פ"ז מלכים ה"י ד"ה ואפשר].

והנה לפי דעת הראשונים שמומר לערלות לא נחשב מהול נראה שבאמת אפשר לפרש קרא דכל ערל בישראל שהוא מומר לערלות ובוזה יש לבאר דעת ר"ת המובאר בתוס' ישנים בריש פרקין שכתב דרק במומר לערלות הוא אסור לאכול ולמבואר שרק בכה"ג חשיב ערל אבל באנוס יש לו דין מהול כמו שמבואר בגמ' שם דחשיב מהול לענין שיוכל למול אחרים הוה בכלל המול המול.

הערות וצינונים

פרק הערל

דף עא.

א. גמ' אלא לאתויי גר שמל ולא טבל. נחלקו הראשונים בביאור החידוש בהך דינא, תוס' לעיל מו ע"ב וכ"כ תוס' הרא"ש בסוגיין כתבו שהמקור של ר"ע שגר שמל ולא טבל לא הוה גר נלמד מהך קרא, ונמצא שיש כאן חידוש בידי גירות שכוין שעדיין לא מל הרי הוא עכו"ם גמור ולכן אינו אוכל בפסח, אכן הרשב"א בסוגיין כתב שחידוש הוא בהלכות קרבן פסח דהמקור של ר"ע שאינו גר עד שימול ויטבול הוא ממקום אחר, והחידוש בהך קרא דס"ד דכיון שמל לשם יהדות נכנס קצת בדת יהודית וממילא יוכל לאכול הפסח קמ"ל שאסור לו לאכול וכ"כ הריטב"א, ועי' לעיל מו ע"ב מה שנתבאר בענין זה בסברת הרשב"א הם הוא רק ס"ד או שבאמת יש נפק"מ בגר שמל ולא טבל שיש בו קצת דיני ישראל.

ב. גמ' אלא וקטן שנולד כשהוא מהול וקסבר צריך להטיף דם ברית. בעיקר חיוב הטפת דם ברית בנוול מהול מבואר בסוגיא בשבת קלה ע"א משום דחשיב שיש לו ערלה כבושה, ואיכא מד"א דהוה ודאי ערלה כבושה היא ולכן דוחה את השבת ואיכא מד"א דהוה ספק ערלה כבושה, וא"כ קשה טובא אמאי צריך קרא דבנוול כשהוא מהול אסור לו לאכול בפסח תיפוק ליה שהוא נחשב ערל ככל ערל או מכח ספק או מכח ודאי.

וכע"ז הקשו המנחת חינוך מצוה [רפ"ב ד] על הרמב"ם שפסק שנולד מהול מותר לו לאכול תרומה, ולגבי הטפת דם ברית פסק הרמב"ם פ"א ממילה ה"ז שצריך להטיף דם ברית ואינו דוחה את השבת, עי' יו"ד [סי' רס"ג ס"ד], וא"כ היאך פסק הר"מ כאן דנולד מהול אוכל בתרומה והרי הוא ספק ערלה והוה ספק ערל כמו טומטום, ובספר משכנות יעקב הובא בשיעורי הגר"ש דף מו כתב לבאר דהרמב"ם סבר שהסוגיא כאן חולקת על הסוגיא בשבת וס"ל שהטעם שצריך הטפת דם ברית הוא הלכה חדשה ולא

משום שיש כאן ספק ערלה כבושה ולכן לולא הפסוק לא היה מעכב אכילת הפסח כיון שאין כאן חסרון של ערלות, ומשמע לפיכך שהעיכוב הוא מחמת מעשה המצוה של הטפת דם הברית ולא משום שיש כאן חפצא של ערלות, ולעיל התבאר דבדין של כל ערל לא יאכל בו הערלות מעכבת ולא משום המצות מילה, אבל במילת בניו ועבדיו המצוה מעכבת ונבטאר שלכן יש חילוק דבמקום שהוא אנוס על המילה ליכא עיכוב דבניו ועבדיו משא"כ בערלות דאכילה עצמה מבואר בראשונים בריש הפרק שאף בכה"ג הוא מעכב, ולפיכך אם יהא אנוס על הטפת דם הברית לא יעכב עיי"ש בשיעורי הגר"ש משי"כ בזה.

ג. **גמ' בעי רמי בר חמא קטן מהו לסוכו בשמן של תרומה ערלות שלא בזמנו.** צריך לבאר מה הספק הרי ודאי שיש כאן מציאות של ערלות, ולעיל נתבאר דדעת רש"י שאין המצוה מילה מעכבת באכילת התרומה שהרי אף במקום שמתו אחיו מחמת מילה ואנוס על המצוה חשוב ערל, אלא ע"כ שהספק הוא אם קודם זמנו חשוב ערל דשמא כיון שלא הגיע הזמן עדיין הוא לא מצווה על המילה וממילא אין כאן פסול של ערל, [ונענין מה שמטו בשם הגר"ז דאברהם אבינו לא מל עצמו קודם שצווה אותו הקב"ה דקודם הציווי אין כאן ערלה], או"ד דחשיב שכבר עכשיו הוא מצווה על המילה, אלא שבפועל הזמן של קיום המצוה הוא ביום השמיני ולכן מעכשיו יש בו דין ערלות, ולשון התוס' בריש פרקין 'דלא הוי בר מילה בשום מקום'.

והנה דעת ר"ת בריש פרקין דערל האסור באכילת תרומה הוא באופן שלא מל מחמת פחד או מחמת שהוא משומד לערלות, אבל בכה"ג שמתו אחיו מחמת מילה הוא תלוי בספק של הגמ' בערלות שלא בזמנו, והיינו שאם ערלות קודם ח' לא הוה ערל ה"נ הכא לא הוה ערל, ומבואר דלשיטת ר"ת א"א לומר שהספק האם קודם ח' אינו מצווה על המילה וממילא אין כאן ערלה, שהרי במוטו אחיו הרי הוא מצווה אלא דהוא אנוס, [ויש לתלות אולי במה שנתבאר לעיל בגדר אנוס לדעת ר"ת], וצ"ל שלפי ר"ת ודאי שאף קודם ח' חשיב שהוא צוה על המילה אלא שהספק היה האם בכל מקום שהוא אנוס על המצוה האם הוא סיבה להפקיע את השם ערלות או דילמא דמה שהוא אנוסאינו מפקיע את השם ערלות.

והנה הגמ' לא פשטה את הספק ומספק כתב הרמב"ם שאסור לסוך קטן קודם ז' ימים, והנה הרמ"א ס"י רס"ד פסק שהמל בתוך ח' אין צריך להטיף ממנו דם ברית, [ולחלן עב ע"א יבואר מהיכן המקור לדין זה], ונחלקו באחרונים בכונת הרמ"א האם יש קיום מצוה בתוך ח' או"ד דאין בזה קיום מצוה אלא מ"מ אין צריך להטיף דם ברית ויבואר להלן, ומכאן משמע דאין קיום מצוה תוך ח' שהרי שמא אינו ערל כלל.

ד. **גמ' היכי משכחת לה.** הקרן אורה הקשה דהירושלמי כתב דערלות בתוך זמנו לא חשיב ערל אבל מ"מ בליל ח' לא חשיב תוך זמנו וחשיב ערל דלילה לאו כמחוסר זמן דמי, והיינו שחל דיו שמיני כבר מהלילה אלא שבפועל לא יכול למול כיון שזה עדיין לילה, וכן מדויק ברמב"ם פ"א מתרומות ה"ז שכתב סכין את הקטן בשמן של תרומה כל שבעה שהקטן כל שבעה חשיב ערל, משמע דרק בתוך ז' אבל בליל ח' חשיב כבר ערל, והקשה א"כ מדוע אי אפשר לומר דמייירי בכה"ג שהגיע זמן למול ביו"ט דבשעת עשיה לא היה לו דין ערל ובשעת אכילה חשיב ערל, אלא ע"כ דשיטת הבבלי דלא כהירושלמי ואף בליל ח' חשיב ערלות שלא בזמנה, ותמה א"כ מהיכן הוציא הרמב"ם דינו שהוא נחשב ערל בליל ח' ועי"ע בשאגת אריה ס"י נג שהקשה כן.

ה. **גמ' אמר רבא ותסברא המול המול כל זכר ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מהילא הוא.** תוס' בריש פרקין כתבו דבערלה שלא בזמנה אם הוה ערלה לענין תרומה, לא הוה כמו ערל שהוא אנוס על המילה לענין עיכוב של בניו ובנותיו באכילת הפסח, ולפיכך אין כונת הגמ' לפשוט הספק מכאן דהכא כיון שהוא אנוס אין מצות מילה וממילא אין כאן עיכוב בהקדמה, אבל לענין אכילת תרומה אף ערלות באנוס ישבו דין ערל וכמו שהתבאר שאף במוטו אחיו מחמת מילה יש בו איסור אכילת תרומה, ועי' במהר"ם כאן שכתב כן, אולם המאירי וכן כתב הכסף משנה פ"א מתרומות ה"ז בדעת הרמב"ם שכונת הגמ' לפשוט ממה שלא נחשב ערל כיון שאין יכול למול את בנו עכשיו ה"נ נפשט שעריות דידה נמי לא חשיב ערל כשהוא אנוס.

והנה מבואר דאם אין יכול למול אינו מעכב האכילה, וצריך לבאר שהרי לעולם ביו"ט אין יכול למול דמילה שלא בזמנה אינו דוחה יו"ט ועוד שהוא בלילה, וכתב המנחת חינוך מצוה יז א' שמוכח מכאן שאם היה יכול למול קודם שהגיע זמן האכילה אע"פ שהוא נעשה אנוס בשעת אכילה חשיב ערל לענין אכילת הפסח.

ו. **רש"י ד"ה מהו לסוכו בשמן של תרומה.** דסיכה כשתיה נפקא לן מותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו. נחלקו הראשונים האם סיכה כשתיה הוא מהתורה, דעת תוס' נדה לב ע"ב דלא הוה איסור תורה אלא מדרבנן, והקשה המשנה למלך פ"ז ממאכלות אסורות לראשונים שהוא מדרבנן א"כ מה הספק של הגמ' דאף אם ערלות שלא בזמנה הוה ערלות הרי כל האיסור הוא מדרבנן והרי דעת הרשב"א דכל האיסור ספיה לקטן הוא רק באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן מותר ליתן לקטן אפילו בידיים כשהו לצורך הקטן, והרי הכא הסיכה היא לצורך הקטן ומדוע שיהא בזה איסור.

והאמרי משה ס"י יג כתב לישב דמ"מ יש כאן איסור ליתן לקטן משום שמבטל דין משמרת תרומתי, ואע"פ שהקטן אינו עובר באיסור כלל, מ"מ מדיני התרומה הוא שיהיו שמורים ולכן אסור ליתן לקטן ומבטל בזה מצות שימור של התרומה, אלא דא"כ צ"ב מדוע הוצרך רש"י לפרש הטעם משום שסיכה כשתיה בלא"ה איכא איסור מחמת שמבטל את הדין משמרת תרומתי, וצ"ל דאם לא כשתיה לא חשיב שמבטל דין התרומה דאע"פ שהוא ערל אבל הרי אין איסור לערל להנות מתרומה הנאה של כילוי ורק משום שיש דין של סיכה כשתי החשיב שמתקיים בו מצות אכילה לכן אסור ליתן לערל שמבטל בזה מצות התרומה.

דף עא:

א. **רש"י ד"ה חבושין.** בשעת עשיה ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים והם אינן יכולין לעשות את פסחן. מבואר ברש"י שמצות מילה מוטלת אף על האם, והקשה מהרש"א הרי אשה אינה חייבת למול כמו שמבואר בקידושין כט ע"א דכתיב אותו ולא אותה וא"כ מדוע כתב רש"י מצות מילה מוטלת עליהם, וכתב מהרש"א דלענין עיכוב באכילת הפסח אע"פ שאינה חייבת למול מצד

מצות מילה מ"מ חייבת למול מחמת שיש לה חיוב להקריב הפסח ואם יש לה בן שאינו מהול הרי היא מעוכבת מלאכות הפסח, ועוד הוכיח ממה שמילת עבדיו מעכב והרי אין מצוה למול את העבדים אלא ע"כ שמחמת שצריך לאכול חייב למול שלא יהא בהם עיכוב. **ובפשוטו** מבואר במהרש"א שהעיכוב במילת בניו וזכריו בפסח אינו מחמת המצוה מילה שהיא מעכבת, אלא החפצא של ערילות היא המעכבת ולכן אע"פ שלאשה אין מצוה למול מ"מ כיון שהבן הוא ערל בחפצא הרי זה מעכב אותה מאכילת הפסח, אולם בקו' יונת אלם [סי' לג] כתב לבאר כונת רש"י ע"פ מה שחידש שאע"פ שהאשה אינה מצוה למול את בנה כהאב מ"מ האשה חייבת למול מדין כל ישראל שיש להם חיוב למול, וכן כתב המקנה בקידושין כט ע"א, ולפ"ז יש כאן עיכוב של בניו ועבדיו אף לאשה עצמה דחשיב שהיא מצוה במילה, ולפ"ז אין הכרח למש"כ שהעיכוב הוא מחמת החפצא של הערילות אלא העיכוב הוא מחמת המצוה מילה, אמנם בחידושי ר' אברהם מן ההר כתב דמש"כ רש"י שאף אמו היתה חבושה בבית האסורין משום שאם היא היתה בחוץ היתה דואגת למילת בנה אבל באמת אינו מעכב.

אמנם מש"כ דלמהרש"א אין מצות מילה מעכבת מלאכות בפסח אלא עצם הערלות מעכבת, כ"כ בחי' הגר"ח על הש"ס להוכיח ממה שכתב הרמב"ם דטבילת שסחה מעכבת מלאכול בפסח והרי אין כאן מצות בזה וע"כ שהחפצא של ערלות מעכבת, אלא שצריך לבאר שהרי מבואר שאם הוא אנוס אינו מעכב וכמו שמבואר בע"א שאם הגיע הזמן בלילה או שאם היה טמטום כמו שמבואר בהמשך אינו מעכב, ואם הערלות מעכבת מ"ש מערל עצמו שאף במתו אחיו מחמת מילה הוא מעכב באכילת תרומה ועיין.

ב. רש"י בא"ד. ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים. לכאורה כונת רש"י שאע"פ שיש חיוב לכל ישראל למול מ"מ כשיש אב החיוב למול הוא על האב וכל המצוה של כל ישראל הוא כשאין אב, אולם יש לעיין דמשמע ברש"י שאם היה מצוה על כל ישראל למול היה מעכב את האב אע"פ שהוא בעצמו אנוס על המילה, ולכאורה הסברא משום שיש חפצא של ערלות שהיא מעכבת, אלא שא"כ קשה שאף עתה שאין מצוה על כל ישראל הרי איכא ערלות של הבן ומדוע אינו מעכב את השחיטה, [ועוד יש לעיין לפי מה שביאר היונת אלם דהאם חייבת מדין כל ישראל הרי ברש"י משמע שכל זמן שהחיוב מוטל על האב אין על כל ישראל למול].

ג. רש"י בא"ד. ושחט שלוחן עליהם. צריך להבין שאם שלחו שליח להקריב מדוע א"כ לא שלחו שליח גם לענין המילה, ויותר מזה שאם יכולים לשלוח שליח אמאי אינו מעכב את הפסח הרי השליח היה יכול למול אותו דשלוחו של אדם כמותו, ולכאורה מוכח מכאן כדעת הש"ך חו"מ סי' שפ"ב שאין שליחות במילה אלא הוא דין על האב בדוקא שימול את בנו. ובחידושי ר' אברהם מן ההר כתב שאם בפועל אין יכולים למור חשיב שהוא לא בר מילה ואע"פ שיכול לשלוח שליח אין זה בכלל המול המול.

ד. רש"י בא"ד. ואשמעין קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו, לכאורה צ"ל דאין הכונה שיצאו ממש בשעת אכילה דהיינו בלילה דא"כ כה"ג לא היה להם שהות ביום למולו וכה"ג אינו מעכב שהרי אנוס הוא, אלא צ"ל דמירי שיצא קודם הלילה והיה לו זמן למולו קודם לכן, וכה"ג אינו אנוס אע"פ שעכשו אין יכול למולו.

הערות וצינונים

פרק הערל

דף עא:

א. ערל מקבל הזאה. פרש"י ערל ישראל שנטמא במת מקבל הזאה ליטהר מטומאתו וכשימול אינו צריך לחזור ולהזהות ואוכל בקדשים ולא אמרין הזאת ערלות לאו שמה הזאה, מבואר ברש"י שכל הנדון של הגמ' האם ערל מקבל הזאה הוא רק לענין אכילת קדשים, אבל פשיטא שמהני ההזאה לטהר אותו מטומאתו, וצריך להבין מה המקור שיש ב' דיני הזאה להוציא מטומאה ולטהר לאכילת קדשים ועיין.

ב. גמ' שכן מצינו באבותינו שקיבלו הזאה כשהן ערלים. פרש"י שרוב הציבור היו טמאי מת שנטמאו באבותיהן שכל יוצאי מצרים מתו במדבר, והקשה הריטב"א הרי מבואר במדרש שהיו בעצמם נכנסים לתוך קבריהם וא"כ לא היו צריכים להתעסק בקבורה שלהם ומדוע רובם היו טמאים, וכתב דלאחר שמתו בקבריהן הספידו אותם שם והאחילו על המת ולכן נטמאו, וכתב דיש מפרשים שנטמאו במלחמת מדין ושאר מלאכים בעבר הירדן דעכו"ם מטמא במגע ובמשא כמו שמבואר בתוס' לעיל סא ע"א.

ג. רש"י ד"ה הזאה אימת עבוד. ואית דמפרש להו הזאה משום שכל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, צריך להבין שהרי הזו עליהם שלישי ושביעי ונמצא דבשליש היו עדיין ערלים ולכאורה מה מהני הזאה באותה שעה, והרי עכו"ם שצריך הזאה לכאורה פשוט שההזאה היא לאחר שמל עצמו, ואפשר דבישראל שאני, ועי' בערוך לנר.

ד. תוס' ד"ה ערל מקבל הזאה. עי' תוס' הרא"ש מש"כ לישב דס"ד דמשום דבקרא דאיש איש כתיב נמי מצורע דלשון הפסוק הוא איש איש כי יהיה צרוע, והרי מצורע הוקש למת ולכן ס"ד שכמו שמת אינו מקבל הזאה ה"נ ערל שהתרבה מהך קרא לא מקבל הזאה שערל דומה למצורע, ולפ"ז נראה לבאר מש"כ לדייק דברש"י משמע שכל הספק של הגמ' היה רק לגבי אכילת קדשים, ולא לגבי עצם הטהרה, ואפשר דבהך קרא דאיש איש מיירי לענין אכילת קדשים וא"כ הוקש למצורע לענין זה שלא יוכל לאכול בקדשים ולכן הזאה כשהוא ערל לא תועיל לזה אבל להעלות אותו מטומאה אפשר שהיה פשוט לגמ' דערל מקבל הזאה.

ה. גמ' לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו. הנה המשנה בשבת קלז ע"ב אומרת מל ולא פרע כאילו לא מל והיינו שלאחר שנתחדש מצות פריעה כאילו לא מל, ויש לחקור האם לאחר שחידשה מצות פריעה הרי הוא חלק ממעשה המילה וכל זמן של מל הרי הוא ערל גמור, או"ד דלא הוה חלק ממעשה מצות מילה אלא שהוא ענין בפני עצמו, [ואה"נ שיש לו דין ערל אבל הוא דין

בפני"ע]. ונראה שנחלקו זה היש"ש סי' ג' כתב דב' מוהלים לא ימולו בשבת דהיינו שאחד יעשה המילה והשני יעשה הפריעה, מכיון שמל ולא פרע כאילו לא מל נמצא שאם לא עשה פריעה נחשב שלא עשה מילה כלל ואפילו חצי מצוה אין כאן, וא"כ הראשון עשה חברה חייב כרת, וכתב לבאר היש"ש הא דבשבת קלג ע"ב מבואר שאדם שמל בשבת ולא גמר מילתו ונשאר ציצין המעכבין את המילה ואומר לאחר לגמור מילתו שאין חייב המוהל הראשון כרת, משום שאומר מוהל הראשון אלא פלגא דמצוה עבד, ופרש"י הואיל וכשהתחיל ברשות התחיל וחבורה שעשה ברשות עשה אמאי חייב נימא להו לכו אתם וסיימו המלאכה, וכתב היש"ש שיש חילוק בין ציצין שאינו מגוף המילה אלא שזה מעכב את המילה, אבל פריעה היא מגוף המילה עצמה לכן אם מל ולא פרע לא נחשב שעשה אפילו חצי מצוה, ובזה מבאר המשנה בשבת קלז. דקתני התם אלו הציצין המעכבין את המילה בשר החופה את העטרה, ובסוף המשנה קתני מל ולא פרע כאילו לא מל, ותוס' הקשו שם דכיון דקתני ברישא דבשר החופה מעכב את המילה אמאי הוצרך התנא להוסיף מל ולא פרע כאילו לא מל, וכתב היש"ש שלפי דבריו א"ש שבשר החופה העטרה אינו מגוף המילה עצמה אלא הוא מעכב המילה, אבל הפריעה היא חלק מגוף מצות המילה עצמה ואינו רק עיכוב במילה ולכן המשנה שינתה הלשון שבתחלה כתבו שהוא מעכב ובסיפא קתני כאילו לא מל כיון שהוא חלק ממצות מילה.

ויסוד זה כתב בתשובות חת"ס [יו"ד רסט] עיי"ש שכתב שלאחר שהתחדש דין פריעה מעשה הפריעה הוא חלק ממצות המילה עצמה, וביאר שהקב"ה אמר לאברהם שמצות המילה היא הסרת הערלה, ואח"כ כשאמר למשה שצריך לעשות הפריעה כלל הקב"ה את הפריעה בתוך הסרת הערלה שאמר לאברהם אבינו, דעכשיו שיש לעור זה שם של ערלה אף זה כלול בצידי של הקב"ה לאברהם, ולכן מחדש התח"ס דהא דקתני בכל מקום שעל המילה נכתבו י"ג בריתות, הפריעה בכלל משום שעכשיו שזה בכלל הערלה נאמר בו הך י"ג בריתות וכן מה"ט הפריעה דוחה את השבת שזה בכלל הסרת הערלה, ובזה כתב שלכן יכול לברך ברכה על הפריעה בפני"ע כיון שאף היא חלק ממצות המילה, דההלכה חידשה רק מהו הערלה שעליה אברהם אבינו התחייב למול, [ובזה מבואר מש"כ היש"ש שציצין הוא רק עיכוב במילה אבל אינו חלק מהערלה בעצמה, ולכן בשבת יכול לעשות מילה בלא הסרת הציצין, אבל מילה בלא פריעה חייב כרת שלא נחשב חצי מצוה כיון דלא הסיר כל הערלה], ובזה ביאר החת"ס נוסח הברכה במילה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והרי תמוה שאנו מברכים לאחר המילה קודם הפריעה והרי אברהם לא נצטוו כלל על הפריעה, וכתב שלמבואר א"ש שאברהם אבינו נצטוו להסיר כל הערלה, ובזמן אברהם אבינו הערלה היתה רק הערלה העליונה, אבל אח"כ חידש נותן התורה שהפריעה אף היא חלק מהערלה ולכן שייך לשון הברכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

אולם עיי"ש ביש"ש שהביא בתחילת דבריו שבספר קובץ יטן כתב שבי' מוהלים יכולים למול בשבת שאחד יעשה מילה ואחד הפריעה, ונראה שהם חלקו שהמילה והפריעה הם ב' דברים נפרדים ואין הפריעה חלק ממצות המילה, ולכן יכול אחד למול בשבת ואחד שיעשה הפריעה, וכ"כ הנו"ב [או"ח ת' סי' כג] והרבה לתמוה על חידושו של היש"ש וכתב שאם לבסוף גמר אחר המילה מתברר למפרע שמה שעשה הוא מעשה מילה ולכן ב' מוהלים יכולים בשבת אחד ימול והשני יפרע, וכתב שהרי לעבוד בבית המקדש שאחד ישחט והשני יזרק דיש כאן ב' עבודות ומ"מ שחיטה בלא זריקה לאו כלום היא ומ"מ לאחר הזריקה מתברר שהשחיטה היה בהיתר גמור, וצריך להבין כונתו הרי התם שחיטה היא עבודה בפני"ע ואין לה שיכות לזריקה ולכן חשיב שיש מעשה מצוה בשחיטה, אבל הכא לאחר שהתחדש שיש מצות פריעה הוא חלק ממצות המילה ואין כאן ב' מצות נפרדות, אלא נראה דס"ל דפריעה היא מצוה בפני"ע ולכן דימה לשחיטה וזריקה, וכתב להכריח כן מהא דכתבו תוס' שבני ישראל מלו עצמם במדבר והרי לא פרעו ואם פריעה היא חלק ממצות מילה מדוע עשו מילה בלא פריעה אלא ע"כ שיש קיום מצוה במילה עצמה, ועיי"ש בהג"ה מבן המחבר מש"כ לתלות דבר זה במחלוקת הראשונים, ועיי"ש בשאלות שאילתא צ"ג וכן הביא דבריו הלכות גדולות הלכ' מילה שנראה שזה דין בפני"ע ויבואר להלן.

ו. גמ' א"כ מאי שוב אלא לאו לפריעה ומאי שנית לאקושי סוף מילה לתחילת מילה. ברש"י מבואר דיש כאן ב' דרשות נפרדות דמקרא דשוב דרשינן עיקר ענין של פריעה, ומקרא דשנית בא ללמד דבר אחר שכמו שתחילת מילה מעכבת ה"נ סוף המילה דהיינו ציצין שמעכבין, ותוס' כתבו ב' דעות האם עיכוב של ציצין קאי על שאר ציצין או על ציצין של הפריעה.

ותוס' ורש"י הביאו גירסת ר"ח דקושית הגמ' מאי שוב ומאי שנית דיש כאן קושיא חדשה איך אפשר ללמוד משוב לפריעה, דא"כ מאי שוב ומאי שנית, ופרש"י שכונת הגמ' דילמא כל הפסוק בא להקיש סוף מילה לתחילת מילה ולא ללמוד כלל ענין של פריעה, וכתב רש"י דהגמ' לא משני מידי על זה, אולם נראה גירסא זו בהלכות גדולות הלכות מילה ז"ל מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל, וכן הוא אומר (יהושע ה, ב) בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית, שנית זו פריעת מילה, אמר ליה הקב"ה ליהושע תני מהלינהו כי היכי דמהלו במצרים, (יבמות עא ע"ב) משום דלא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו אלא ניתנה למשה במצרים, דאי ס"ד פריעת מילה לאו [יש שלא גרסו לאו] ליהושע ניתנה, אם כן ליכתוב רחמנא שוב מול ולישתוק, אלא להכי כתב שנית כלומר שנית למצרים עכ"ל. מבואר מדבריו כמה חידושים שעיקר המצות פריעה נלמד משנית והכונה שבמצרים הקב"ה צווה למשה לעשות פריעה, ועוד נראה מדבריו דהגירסא בגמ' היא כמו הר"ח ונלמד מקרא דשוב ושנית ענין הפריעה.

והנה בה"ג שם בהמשך דבריו כתב מנלן דפריעת מילה דחיא שבת, שנאמר (יהושע ה, ב) בעת ההיא אמר ה' וגו' מקיש סוף מילה לתחילת מילה, מה תחילת מילה דוחה את השבת אף סוף מילה דוחה את השבת, והיינו דסבר דמקרא דשנית נלמד לענין הפריעה עצמה ומכאן נלמד דההיקש של תחילת מילה לסוף מילה הוא לענין זה שדוחה שבת, ומקור הדברים הוא בשאלות דר"א שאילתא צ"ג שכתב כתב ועיי"ש בהעמק שאלה שביאר שנחלקו רש"י תוס' בגירסת הגמ' ויסוד הדבר תלוי במה שנתבאר לעיל האם פריעה היא חלק ממצות המילה או שהוא מצוה בפני"ע, ועיי"ש שכתב נפק"מ אם יכול לברך ברכה על הפריעה בפני"ע.

ז. תוס' ד"ה לא ניתנה פריעת מילה. וי"ל דהלכה למשה מסיני ואסמכהו אקרא, הרמב"ן והריטב"א כתבו שההלכה למשה מסיני נאמר שיקימו את הפריעה בשעה שיכנסו לארץ, אולם בתוס' נראה שבאמת היה ציווי גמור למשה מסיני אלא שאסמכהו אקרא מה שאמר הקב"ה ליהושע, וכן משמע בתוס' ד"ה מאי טעמא לא מהול שכתבו שיוצאי מצרים מלו ולא פרעו ומשמע שהיה להם דין

ערלה כ"ז שלא פרעו וע"כ שהיה הלכה למשה מסיני לעשות הפריעה, [ולעיל כתבנו דבה"ג כתב בהדיא שבמצריים היה ציווי על הפריעה וזה הכונה שנית שאמר הקב"ה ליהושע].

ח. תוס' סוף מילה. והתם דרשינן הימול המול. הקרן אורה כתב דאפשר דמהך קרא דרשינן רק שיש עיכוב במילה, אבל לא נחשב ערל לענין זה שלא יאכל בתרומה ולכן בעינן עודקרא ללמד שהוא נחשב ערל לענין זה שיהא אסור לו לאכול בתרומה וקדשים.

ט. ד"ה מ"ט לא מהול. ובמגילת סתרים דרבנו ניסם נמי משמע שמלו ולא פרעו דכתיב כל אותם ארבעים שנה שבמדבר לא היו פורעים מפני עינוי הדרך, צריך להבין דאם לא פרעו נמצא שלא עשו כאן מילה גמורה וכמו שמבואר שמל ולא פרע כאילו לא מל וא"כ מ"ט מלו עצמם הרי זה לא הוה מצוה, וכתב הקובץ הערות [סד ה] שמוכח מכאן שאע"פ שמילה בלא פריעה כאילו לא מל וחשיב ערל עדיין מ"מ מצות מילה כבר קיים, ואין הפריעה מעכבת את מצות המילה, [ואפשר דכיון שאברהם אבינו נצטווה רק על המילה ולא על הפריעה לכן יש בזה קיום מצוה במה שעושים המילה שנצטווה אברהם אבינו].

ועיין בית הלוי על התורה פרשת לך לך שכתב לבאר ענין המילה והפריעה כך שהמילה היא החיתוך היא הסרת הערלה ובזה מוציא עצמו מכלל הכותים שנקראו ערלים, דכתיב כי כל הגויים ערלים וע"י החיתוך הרי הוא מבדיל אותו מהגויים, אבל הפריעה הוא ענין אחר שהוא באה לאות ברית קודם להתקדש ולהתקדש בקדושת ישראל להיות עם אחד, ועל זה מברכים בברכת המילה וצאצאיו חתם באות ברית קודש והיינו שהחתימה של הברית באה ע"י הפריעה, ולפי"ז יש להבין קצת מש"כ בקובץ הערות שאע"פ שהפריעה היא חלק ממצות המילה וחשיב ערל כ"ז שלא פרע, מ"מ חשיב שיש כאן מעשה מצוה במה שעשה המילה שבוזה הוציא עצמו מכלל הגויים, ולפי מש"כ בשם בה"ג נראה דיש כאן ב' דינים נפרדים המילה והפריעה.

עוד ראיתי לבאר דלהלן עב ע"ב מבואר שאע"פ שערל אינו כטמא מ"מ ערל אסור בראיה פנים בעזרה משום שהוא מאוס, וא"כ אפשר שבנ"י היה להם במדבר מציאות של ראית פנים כמו בראית פני עזרה ולכן היו צריכים למול את עצמם כיון שלא היה סכנה במעשה המילה עצמה כמו שכתבו תוס' בסוגיין, ואע"פ שלא פרעו ולא קימו מצות מילה בשלימות אפשר לומר דעל הפריעה הם אנוסים, וממילא אינם נחשבים מאוס וכמו שכתבו תוס' לגבי טמטום שהוא אנוס הוא על המילה שאינו מאוס ליכנס לעזרה ולכן צריך פסוק מיוחד לגבי טמטום שפטור מראיה.

י. תוס' ד"ה סוף מילה. וה"ק לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו כיון דלא כתיב בהדיא אלא ביהושע, הערוך לנר כתב לבאר שכונת תוס' שאילו לא היה פסוק אצל יהושע על מצות פריעה היינו מפרשים את מצות מילה שהקב"ה אמר לאברהם היה על המילה ועל הפריעה, ומחמת שמצינו בהדיא בקרא ביהושע ע"כ אנו מפרשים את המילה של אברהם שהיא לא כוללת את מצות פריעה, ואין כונת תוס' שאנו דורשים כיון שלא כתיב אצל אברהם בהדיא אלא כמש"כ.

יא. תוס' ד"ה מ"ט לא מלו. וא"ת והאידך אכלו קדשים וכו' ואפילו מלו ולא פרעו מ"מ כיון דנצטוו על הפריעה ולא פרעו כאילו לא מלו דאי לאו הכי מהיל מדקדק דערל מקבל הזאה מאבותינו, לכאורה כונתם שהיה כבר ציווי על הפריעה כבר מימי משה ודלא כמו שכתבו הראשונים שכל הציווי היה רק כשיכנסו לארץ.

ותי' תוס' וי"ל דיוצאי מצרים מלו ופרעו ואותם אכלו קדשים, צריך להבין הרי תוס' כתבו לעיל שפריעה היא הלכה למשה מסיני וא"כ לכאורה אלה שהיו במצרים לא היו מחויבים בפריעה ואמאי פרעו.

הערות וציונים פרק הערל

דף עב.

א. גמ' אבע"א משום חולשא דאחורא ואבה"ע משום דלא נשיב להו רוח צפונית. לכאורה יש חילוק בין הלשונות מאיזה שעה לא מלו עצמם, דלכאורה לפי הטעם שהיו נזופים לרש"י משעה שעבדו חטא העגל, ולתוס' ממעשה דמרגלים, אבל לפי הטעם משום חולשא לכאורה כל ארבעים שנה וכן נראה בתוס' ד"ה מ"ט לא מהיל שכתבו דכל ארבעים שנה לא מלו, אולם הריטב"א כתב שלב' הטעמים בגמ' רק משעה שהוקם המשכן לא עשו, ועי' ישרש יעקב לפי תוס' והרשב"א מש"כ אם בשנה שניה אם לא עשו הפסח.

ב. תוס' ד"ה משום דלא נשוב להו רוח צפונית. ואומר ר"י דעשו פסחים אבל לא עשו כתקונן אלא אחד, וכונתם דאע"פ שבניהם לא היו מהולים אבל כיון שהיו אנוסים שלא היו יכולים למול אותו משום סכנה אין עלות זו מעכבת מלאכול הפסח, והביאור כמש"כ לעיל לחלק בין ערלות ידיה לערלות דבניו, דבערלות ידיה אף שהוא אנוס על המילה אינו יכול לאכול כמו שמבואר ברש"י ותוס' בתחילת הפרק, אבל בערלות דבניו אינו כן דהיכא שהוא אנוס אינו מעכב, וכן כתב במהרש"א כאן שהרי מבואר לעיל דבחלצתו חמה ובטמטום וכל אונסין אינו מעכב האב מאכילת פסח, ולעיל נתבאר דיש לומר שבערלות דבניו אין החפצא של הערלות מעכבת אלא המצות מילה מעכבת ולכן היכא שהוא אנוס על המצוה ליכא עיכוב.

אולם הרמב"ן בסוגיין וכ"כ הרמב"ן על התורה פרשת בהעלותך והוכיח השער המלך מתוס' קידושין לו ע"א דס"ל שבמדבר לא עשו כלל פסח, וכן כתב מהרש"א כאן בשם הרא"ם ותמה הרי מבואר בגמ' דבכל מקום שהאב אנוס על מצות מילה אינו מעכב אכילת הפסח ורק בערלות ידיה יש עיכוב באונס, והישרש יעקב כתב דכיון שהם גרמו לאונס לכן לא חשיב אנוס והוא חידוש.

ועי' שער המלך פ"ט מקרבן פסח ה"ט שכתב ז"ל ולפי חומר הנושא נ"ל ליישב בדוחק דס"ל ז"ל דהא דאמרינן דמילת זכריו אינה מעכבת היכי דלא אפשר למולו, היינו דוקא לענין שחיטת הפסח, דאע"ג דמילת זכריו מעכבת מלשחוט את הפסח, היכי דלא אפשר למולו בשעת שחיטה אינו מעכב ויכול לשחוטו כיון דבשעת אכילה ראוי למולו, דומיא דחלצתו חמה וכן הא דכאיב ליה עינא, וכל הני דאמרינן וכיוצא, איכא למימר דכיון דבשעת שחיטה אינו יכול למולו אינו מעכב מלשחוט את הפסח, הואיל ואפשר שיתרפא אחר שחיטת הפסח או שייצא מבית האסורים, או שיקרע הטומטום ויכול למולו בשעת אכילה, אמנם היכא דודאי אינו יכול למולו לא בשעת שחיטה ולא בשעת אכילה ה"נ דמעכב, ומש"ה כתבו דבמדבר כיון שהיו נזופין כל אותן ארבעים שנה, ולא היו ראויים למולם לא בשעת שחיטה ולא בשעת אכילה היתה מעכבת בהן כן נראה לי ליישב בדוחק עכ"ל.

והנה השער המלך שם הקשה מהא דמבואר בפסחים דף צב ע"א אמר רבא ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת, איזמל דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך ר"ה כך אין מביאין אותו דרך גגות וכו', ופרש"י שם וז"ל דרך חצרות, אע"ג דרשויות דרבנן ניהו וידחה פסחו שאם יש לו זכר למולו מעכבו דתניא מילת זכריו ועבדיו מעכבין את הפסח וכו', וקשה דכיון דק"ל דכל דלא אפשר למולו אין מילת זכריו מעכבת, א"כ ה"נ כיון דלא אפשר למולו מכאן איסורא דרביע עילויה שאינו יכול להביא האיזמל דרך חצירות כה"גה אין מילת זכריו מעכבת ויכול לשחוט את הפסח.

וכתב דליכא למימר דהכא שאני דכיון דמדאורייתא יכול למולו שהרי יכול להביאו דרך חצירות, ממילא הוה בכלל ומלתה אותו אז יאכל בו דבר תורה, דא"א לומר כן שהרי ברייתא קתני כשם שאין מביאין דרך ר"ה וכו', אע"ג דברייתא מדאורייתא אינו יכול למולו, ומשמע דאכולה מילתא קאמר דאין מביאין וידחה פסחו, שהרי לפרש"י ז"ל ברייתא בפסח קאי, ועלה קתני כשם שאין מביאין וכו'. גם ליכא למימר דהא דאמרינן דכל דלא אפשר למולו אינו מעכב היינו דוקא היכא דמצד התינוק עצמו אינו יכול למולו, כגון חלצתו חמה וכיוצא, משא"כ הכא דהתינוק מצד עצמו בר מימהל הוא, אלא דאיסורא הוא דרביע עילויה, שהרי רבא אמר שאם היו אביו ואמו חבושים בבית האסורים יכול לשחוט, אע"ג דהעיכוב בא מצד האב ותינוק גופיה בר מימהל הוא.

ולכן כתב דהכא שאני דשהרי היה יכול להביא האיזמל מערב שבת לכן שפיר קרינן ביה יכול למולו ומילת זכריו מעכבתו, וכיון שכן זכינו לדין, דהא דאמרינן דאי כאיב ליה עינא יכול לשחוט, היינו דוקא היכא דכאיב ליה עינא קודם ערב הפסח, דלא איחזי למילה כלל, אבל אי כאיב ליה עינא בערב פסח כיון שהיה יכול למולו מצפרא אע"ג דכאיב ליה עינא בתר הכי מעכבתו מלשחוט, ועיקר יסוד זה הובא לעיל בשם המנחת חינוך שהוכיח שאם היה יכול למולו מעיקרא אע"פ שאח"כ נאנס מילת זכריו מעכבתו, דאל"כ לעולם בלילה הרי הוא אנוס שאין מלין בלילה, אבל הכא יש לדון במה שכתב שכיון שהיה יכול להביא הסכין קודם השבת שהרי קודם שבת לא היה עדיין יום השמיני ולא מוטל עליו למול עדיין, ולכאורה הא דומה לנעשה חולה בתוך ח' דכה"ג ודאי הוא נחשב אנוס, אבל י"ל דכה"ג דבמקום שהעיכוב אינו מכח גוף התינוק והיה יכול לדאוג לכך בתוך ח' שהיה יכול להביא הסכין בתוך ח' כה"ג אין לו פטור של אנוס.

ג. גמ' אמר רב הונא דבר תורה משוך אינו אוכל בתרומה ומדבריהם גדרו עליו מפני שנראה כערל. בסוגיא מבואר דמהתורה אם נמשך ערלתו אין חייב למול, והט"ז הלכ' מילה ס"י רס"ד סק"ט כתב לחקור מה הטעם שאין חייב למול ד"ל שכל החיוב למול הוא פעם אחת ולכן אף אם נמשך ערלתו וחשיב ערלה גמורה מ"מ אינו מחויב למול כיון שכבר קיים המצוה, נוצ"ל שאע"פ שיש כאן עלה מ"מ כיון שאין כאן מצוה למול אין ערלות זו מעכבת מלאכות בתרומה שכל החפצא של דין ערלות נובעת מחמת המצוה, וכיון שליכא מצוה ממילא אין כאן דין ערלות], אולם יש לומר שהחיוב למול הוא רק ערלה שנולד עמה, אבל ערלה שלא נולד עמה אלא שנמשך אח"כ אין עליה שם ערלה שצריך למול אותה, [ואי"ז עלרה אלא חתיחת בשר], וכתב הט"ז דנפק"מ בנולד מהול והטיפו ממנו דם ברית ואח"כ נמשך ערלתו האם יהא חייב למול אותו מהתורה, שאם הטעם שנמשך ערלתו אין חייב למול מהתורה משום שכבר קיים מצות מילה הכא ל"ש לומר הכי וממילא יהא מחויב למול מהתורה, אבל אם הטעם משום שערלה היא רק מה שנולד עמה ומה שנמשך ערלתו אח"כ אין לזה תורת ערלה א"כ אף אם נולד מהול אינו מחויב למול מהתורה, וכתב הט"ז דזה ברור שאם נולד מהול במקצת ונמשך ערלתו כה"ג חייב למול עצמו אח"כ מהתורה דכה"ג לב' הסברות שייך מצות מילה דיש כאן ערלה שנולד עמה וכן לא קיים מצות מילה.

ד. רש"י ד"ה שסכנה היא לו. שמא יעשה כרות שפכה, מבואר ברש"י שאין כאן סכנת נפשות אלא שיהא כרות שפכה שאין יכול להוליד, וצריך לבאר מה גדר הפטור בזה, ונראה שכמו שמצינו שיעור חומש במצות ה"נ אם יהא לו צער גדול כ"כ הוה כמו יותר מחומש שאין לו חיוב לעשות כן בעצמו, וכמו שנתבאר לעיל בריש פרקין לענין טומטום אין חייב לקרוע כדי שיוכל למול עצמו ואף בכה"ג שידוע בבירו שהוא זכר כגון שביצו מבחוץ, ועי' ערוך לנר שכתב דהוה כסכנת אבר, ועי' שך קנ"ג סק"ג אם סכנת אבר הוה בכלל המיעוט של וחי בהם.

ה. גמ' לימא כתנאי משוך ונולד כשהוא מהול. בפשוטו נראה מבואר כאן שאע"פ שנולד מהול צריך הטפת דם ברית מ"מ אין בזה דיני מילה, אלא שהוא הלכה חדשה שצריך הטפת דם ברית, ומחדשת הברייתא שאף בזה יש דין שיהא ביום כמו המילה עצמה, וכן כתב בחידושי הגר"ח על הש"ס [אות פה] שכתב לבאר הא דפסק הרמ"א ס"י רס"ב א' דנימול בתוך ח' אין צריך להטיף ממנו דם ברית, אבל בנימול בלילה צריך להטיף ממנו דם ברית, ולכאורה מ"ש הרי בשניהם לא קיים מצות מילה וא"כ מדוע בלילה צריך לחזור ולהטיף ד"ב ובתוך ח' לא צריך, וביאר שהדין הטפת דם ברית הוא דין בפני"ע ואינו שייך למצות המילה, שהרי מבואר בשבת קלה ע"א שהטפת דם ברית אינו דוחה את השבת, ולפ"ז כתב הגר"ח שאף הטפת דם ברית אין צריך שמונה דיוס השמיני הוא דין מיוחד שנאמר במצות מילה, ולפ"ז כתב לבאר דאע"פ שדין שמונה אין אבל דין שיהא ביום יש גם בהטפת דם ברית וכמו שמבואר בברייתא כאן, ובזה מבואר דברי הרמ"א דאע"פ שמל בתוך ח' הוה קודם זמנו אבל קיים בזה מצות הטפת דם ברית דלהט"ב אין דין שמונה, אבל במל בלילה אף אם הוא לאחר ח' צריך לחזור ולהטיף ד"ב ולא יצא ידי חובתו במה שעשה בלילה כיון שיש דין שהטפה תהא ביום.

מיהו צריך לבאר שהרי המקור שצריך הטפת דם ברית ביום נלמד מקרא כמו שמבואר כאן שנלמד מהו ומ"מ דין שמיני שמבואר גם בהך קרא לא נלמד מהטפת דם ברית, ונראה שהחילוק הוא דקודם ח' הוא מחוסר זמן ולכן דוקא לגבי עמם מילה נתחדש דין זה, אבל הטפת דם ברית מחיוב משעה שנולד, אבל לילה הוא פסול במעשה המילה ולכן אפשר ללמוד לענין הטפת דם ברית שצריך שיהא דוקא ביום, ועי' קה"י שבת סי' נא.

אולם המהרש"ל כאן כתב דלא גרסינן בבריתא נולד כשהוא מהול, והטעם משום דנולד מהול חייב למול עצמו בשמיני משום ספק ערלה כבושה וא"כ הוה ככל ספק דאורייתא לחומרא שחייב למול ביום ח', ונראה מדבריו דלא כהבנת הגר"ח שדין הטפת דם ברית אינו דין חדש אלא הוא משום שבזה מפקיע את הדין ערלות ולכן ע"כ שהוא צריך להיות ביום כמו המילה עצמה, וכהבנת המהרש"ל מבואר במנחת חינוך מצוה רפד ב' שהקשה על הרמב"ם שפסק שנולד מהול אע"פ שצריך הטפת דם ברית מ"מ אוכל בתרומה, ותמה דאם הטעם משום ערלה כבושה נמצא שיש כאן ספק שמא הוא ערל וא"כ איך יכול לאכול בתרומה, וכונתו שע"י הטפת דם ברית יש כאן תיקון לערלה הכבושה, ולפי דבריהם צריך לבאר בדעת הרמ"א שחילק בין מל תוך זמנו למל בלילה כמו שכתב הבית הלוי שבתוך ח' אין כאן קיום מצוה, אלא שבמצות מילה איכא עוד ענין שיהא מהול ולאחר ח' מתקיים הך מצוה שהוא מהול, אבל בתוך ח' יש כאן מעשה מילה פסולה ולכן צריך הטפת דם ברית. אולם לעיל עא ע"א התבאר בשם המשכנות יעקב שכתב לבאר בדעת הרמב"ם שאע"פ שהחיוב של הטפת דם ברית הוא משום עלרה כבושה מ"מ אי"ז מוכרח שהטפת דם ברית חשיב מעשה מילה ולפי"ז א"ש, [אולם עי"ש בחידושי הגר"ח שעמד על דעת הרמב"ם שהרי פסק דהטפת דם ברית צריך שמונה ומ"מ פסק הרמב"ם שאין מברכים על הטד"ב].

ו. גמ' וגר שנתגייר כשהוא מהול. כתב הרש"ש הא דלא קתני בבריתא גר שמתגייר שצריך מילה שהוא דוקא ביום משום דהתם פשיטא שצריך למול ביום דכל מעשה הגירות אינו אלא ביום כדכתיב משפט, וכל החידוש כאן הוא כשנולד מהול לענין הטפת דם ברית דהתם לענין הגירות אין צריך הטפת דם ברית וכל מה שצריך הטפה הוא כמו כל קטן שנולד כשהוא מהול ולזה צריך חידוש שצריך שיהא דוקא ביום, ועי' שיעורי הגר"ש אות תקכה מש"כ לבאר באופ"א

ז. גמ' מי שיש לו שתי ערלות. הרש"ש כתב שמוכח מכאן דמי שיש לו ב' ערלות אינו נימול לשמונה שאם היה נימול לשמונה פשיטא שצריך שיהא ביום, ולפי"ז כתב דברור שאינו דוחה את השבת וקשה שבשבת קלה ע"ב נחלקו בזה אמראי אם דוחה את השבת או לא, ועי' בקרן אורה שכתב דהסוגיא כאן כמד"א שאין מחללין את השבת ולכן מהתורה אינו נימול לשמונה, וצריך להבין דכיון שיש כאן ספק מהו הערלה מדוע לא יהא חיוב למול מספק בשמיני, ובשלמא הא דלא דחי שבת א"ש מספק אבל מדוע לא בעינן יום ח', ועי' רש"י בשבת שם שפי' ב' ערלות באופ"א.

דף עב :

א. גמ' אלא דכולי עלמא משוך דרבנן. השאגת אריה [סי' נה] הוכיח מכאן דלא כהט"ז שסבר שנולד מהול ונמשך ערלתו חייב למול עצמו מהתורה דא"כ אמאי הגמ' אינה אומרת דמיירי בבריתא כה"ג שנולד מהול ונמשך ערלתו ונחלקו בדאורייתא אם צריך למול ביום, ואולי יש לומר דכל הריבוי שנלמד וביום שאף במילה שלא בזמנה חייב למול ביום הוא רק בערלה כזו שהיה בו דין מילה ביום השמיני דבזה התורה מרבה שצריך למול ביום, אבל אם מעיקרא לא היה לו דין למול ביום השמיני כגון שנולד מהול כה"ג לא התרבה מקרא, ויש להוסיף דיש ב' פרשיות של מילה חדא מילה דאברהם אבינו דהוא חיוב מילה שלא בזמנו שלא היה לו דין ערלה שהרי אברהם מעיקרא לא היה לו דין ערלה, וקרא דפרשת תזריע הוא כה"ג שהיה לו ערלה מעיקרא וא"כ אפשר שכל דין ביום הוא רק בערלה שהיתה בכלל פרשת תזריע שהיה ערלה מעיקרא אבל כשנולד מהול הוא מחמת פרשת לך לך ודו"ק.

אלא שהוכיח השאגת אריה מהא דהגמ' דנה לעיל עא ע"א מה הכ"ת דלא היה עיכוב בשעת שחיטה ובשעת אכילה איכא עיכוב, ומדוע אין הגמ' אומרת הכ"ת שנולד מהול ונמשכה ערלתו בשעת אכילה, ועי"ש שחולק על הט"ז וס"ל דפשיטא שאין צריך למול.

הערות וציונים

פרק יש מותרות

דף פד.

א. מתני' חלל שנשא כשרה ויש לו אח כשר, פרש"י כהן אסור ליבמה שנתחללה בביאת חלל כדילפינן מקרא דכי תהיה לאיש זר, **באחרונים** תמחו על דברי רש"י דהא בגמ' לעיל סט ע"א מבואר דחלל פוסל בביאתו מקרא "דלא יחלל זרעו" מקיש זרעו לו, ומקרא דכי תהיה ילפינן רק פסולי קהל דחייבי לאוין, ועי' בערוך לנר שכתב דאפשר דסבר רש"י כמש"כ במשנ"ל [בפ"ח מאיסור"ב ה"א] בדעת הראב"ד דמקרא דלא יחלל ילפינן רק לענין פסול תרומה, אבל לענין איסור כהונה נלמד מקרא דכי תהיה לאיש זר, עי"ש עוד מש"כ לישב דעת רש"י באופ"א.

ב. מתני' ושאר כל הנשים מותרות לבעליהן ואסורים ליבמיהן, כתב הרשב"א דאין כונת המשנה בדוקא דמצינו עוד נשים שאסורות לבעליהן ומותרות ליבם עי"ש מש"כ במצרי ראשון שנשא ב' נשים מיצרית ראשונה ומצרי שני והיו לו בנים משניהם, דאם אחד מהאחים נשא אשה כשרה אין היבם יוכל ליבם אותה, וכן במחזיר גרושתו שאסורה לבעל ומותרת ליבם, ועי' בערוך לנר.

ג. רש"י ד"ה ולא פירות, רש"י פירש דכונה שאע"פ שהבעל אכל פירות של האשה באופן שלא היה מגיע לו, כיון שפרקונה תחת פירות וכיון שאינו מחויב לפדותו א"כ לא יהא לבעל זכות בפירות ויהא מחויב לשלם קמ"ל מתני' דאינו מחויב לשלם לה, שקנסו אותה להפסיד, ומבואר ברש"י עוד דהכונה במשנה אין לה "כתובה" היינו נכסי צאן ברזל, דהבעל אינו מחויב לשלם מה שהפסידה, ובד"ה ולא בלאות משמע ברש"י דקאי על נכסי צאן ברזל שאע"פ שהם קימים מ"מ אין הבעל מחויב להחזיר לה את זה, וגם בזה צ"ל שיש כאן קנס, שלא תיטול אותם אם הם קימים, מיהו תוסי' להלן פה. [ד"ה בלאות] וברשב"א כאן הקשו הרי בלאות הקימים אין סיבה שתפסיד וכדמשמע בכתובות, ולכן כתב הרשב"א דכונת המשנה כתובה היינו מנה ומאתיים, ובלאות היינו נכסי מלוג,

דאע"פ שהדין בנכסי מלוג שמפסידה את הפירות, מ"מ הכא כיון שהיה איסור בנשואין ומעולם לא היה לו זכות באותם פירות דבכה"ג לא תיקנו לו רבנן דל"ש פרקון תחת פירות כיון שאסור לקימה, והיה צריך לשלם לה את מה שאכל, קמ"ל מתני' שאין צריך לשלם לה דקנסו אותה, ועי' ברע"ב במשניות, [וצ"ב לפרש"י מדוע לא פירש אין לה כתובה דקאי על המנה ומאתים כמו במשנה לקמן בפרק האשה רבה].

ד. רש"י ד"ה והא כולה פרקין, דהא נפקא לן בפ"ב מועלתה יבמתו השערה, בראשונים [רשב"א וריטב"א] תמהו הרי מסקנת הגמ' לעיל כ ע"ב דחייבי לאוין אינם מתיבמים משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ואמאי כתב רש"י הטעם שהגמ' אומרת בהו"א דדרשינן מקרא דיבמתו, וכתב **בערוך לנר** דרש"י דקדק מלשון הגמ' דקאמר "ולא אתי עשה ודחי ל"ת" דמשמע דטעמא דליכא דחיה הוא מעיקר הדין ולא מחמת גזירה, ובקרבן אורה כתב באופ"א דהרי הגמ' בהמשך מבארת הא דקתני במשנה כהן שנשא אלמנה, ולא קתני כהן שנשא "בתולה" ומת שנופלת ליבום לאחיו שהוא כהן גדול שאסורה עליו, משום דלא תימא דמכיון דנשואין הראשונים מפילין, וכיון שבשעת נשואי אחיו היתה מותרת ליבם דעדיין לא נתאלמנה לכן בכה"ג תוכל להתיבם, ולכן תנן במשנה אופן כזה שהיתה אלמנה מעיקרא בשעת נשואין, וכתב בק"א דאם הא דחייבי לאוין אינם מתיבם משום דיש גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, א"כ אף אם אמרינן הך סברא דנשואין הראשונים מפילין מ"מ לא תתיבם דכיון שביאה שניה תהא אסורה אכתי יהא כאן גזירה, ולכן היה לרש"י הכרח לפרש את הסוגיא כאן שחייבי לאוין אינם מתיבמים משום דיש מיעוט מקרא, [וצ"ע מה הראשונים יענו על קושיא זו].

ה. תוס' ד"ה יש מותרות, פי' הרי"ב ב"ר יו"ט דכן דרך התנא לאחר שפירש הלכות המסכת חוזר ושונה אותם בלשון קצר כדי שיהיו מסודרים בידך ושמורים בפה ובלב, **כונת** תוס' דמשנה ערוכה היא לעיל כ ע"א דחייבי לאוין כאלמנה לכה"ג וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט וממזרת חולצת ולא מתיבמת, וא"כ הוה מתני' הכא משנה שאינה צריכה, ולכן כתב שכן דרך התנא, ועי' ברמב"ן.

ו. תוס' ד"ה והא כולה פרקין, ואין נראה דבחללה איכא נמי עשה דקדושים תהיו, בהגהות הב"ח כתב לבאר הענין דלעיל כ ע"ב מקשה הגמ' דאת"ל שיש עשה דקדושים תהיו באלמנה לכה"ג א"כ כל התורה כולה נמי איכא עשה דקדושים תהיו, ולכן היה אפשר להבין דהגמרא חזרה בה דליכא עשה דקדושים תהיו בכל פסולי כהונה, אולם התוס' ס"ל דכונת הגמ' היא דרק לגבי אלמנה לכה"ג ליכא עשה דקדושים תהיו, אבל לגבי חלל איכא עשה דכתיב בהך פרשה, ורק לגבי אלמנה לכה"ג דלא כתיב באותו פרשה אלא בפרשה הסמוכה אין בה עשה דקדושים תהיו ולכן הקשו על רש"י דבחלל איכא עשה ול"ת, וכן מבואר בתוס' ב"מ ל ע"א [ד"ה הא], דקדושים יהיו לא קאי על אלמנה כיון דהוא פרשה חדשה ולא באותו ברפשה דפסולי כהן הדיוט, **אולם** בדעת רש"י כתב בשער המלך [פ"ו מיבום] הובא בערוך לנר דס"ל דלמסקנת הגמ' לעיל כ : אין עשה דקדושים תהיו בכל פסולי כהונה, אלא לענין איסור טומאה דכתיב בפסוק קודם לכן לא יטמא וגו', ועי' קאי הפסוק של קדושים תהיו.

אולם הב"ח הקשה לתוס' דאע"פ דליכא עשה דקדושים תהיו דאלמנה מ"מ איך אפשר לומר דעשה דוחה ל"ת באלמנה לכה"ג דמיד כשהערה היא נעשית חללה, וא"כ נמצא דבגמר ביאה הוא עובר בעשה של קדושים תהיו וא"כ מדוע מהני דחיה הרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה, אמנם באמת לדעת תוס' לעיל כ ע"ב דס"ל דאף היכא דאיכא דין דחיה אין יכול לגמור ביאתו כיון שיבם קונה יבמתו בהערה, א"כ נמצא שגמר מצותו מיד ובגמר ביאה אין לו מצוה כלל, ולכן כתבו תוס' דמה שהגמ' אומרת דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה הוי מצי למימר גזרינן תחילת ביאה אטו סוף ביאה, וכל מה שיש לדון הוא לפי דעת הראשונים לעיל כ ע"ב שכתבו דאע"פ שקנה אותה בתחילת ביאה בהערה, מ"מ יכול לגמור ביאתו דכל המצוה של יבום הוא רק בגמר ביאה שיש בה הקמת שם, וכמו שנתבאר לעיל סא ע"א כל הענין עיי"ש, ועי' **בישרש יעקב** שעמד בזה, והקשה עוד בישרש יעקב בעיקר ההנחה של הב"ח שאע"פ שיש כאן דין דחיה והביאה מותרת מ"מ היא נעשית חללה, דיש מקום לדון דכל הדין שאלמנה בכה"ג נעשית חללה, הוא משום שהביאה היא ביאה אסורה, אבל היכא שהביאה מותרת לא תעשה חללה, והביא בישרש יעקב דהרמב"ם בפרק עשרה יוחסין כתב בפירוש המשניות שחלל שבא על כשרה לא נעשית חללה כיון שלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולין לכן לא נעשים חללים מחלל, דחללות נובע מהאיסור, וא"כ ה"ה הכא ל"ש שיהא חללות כשהביאה היא מותרת.

דף פד:

א. גמ' וכי תימא קסבר האי תנא נשואין הראשונים מפילין, ברש"י מבואר דכונת הגמ' דאזלינן בתר נשואי האח המת, וכיון שבשעת נשואין לא היתה אלמנה לכן אין איסור לאחיו כה"ג ליבמה, ונראה הביאור בזה כמש"כ הריטב"א וז"ל ובשעת נשואין שנעשת זקוקה לו כשרה היתה, ואע"פ שנאסרה בשעת מיתתה "הא מצות יבום קדים", אולם צ"ב מה נפק"מ שהמצוה היא קודם לאיסור של אלמנה, הא בעינן לדין דחיה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ובקרבן אורה כתב סברא דכל הסברא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוא רק משום דמאי אולמא היא עשה מהאי עשה, אבל הכא כיון שהעשה של היבום קדים משעת נשואין ע"כ העשה הזה הוא עדיף ולכן אמרינן עשה דוחה ל"ת.

ותוס' הקשה דהא אמרינן לעיל דאם נפל ליבום ואח"כ נפצע אינה מתיבמת ואע"פ שבשעת נפילה היא היתה ראויה ליבום, הרי חזינן שכל שנאסרה עליו אח"כ ג"כ לא תוכל להתיבם וא"כ מ"ש הכא דאע"פ דנשואין הראשונים מפילין מ"מ כשחל איסור אח"כ הוא סיבה למנוע את היבום וא"כ ה"י כיון שחל איסור אלמנה למה תתיבם, **אולם** הראשונים הרשב"א והריטב"א [הקשו באופ"א דאיך ס"ד לומר דכיון שהיה זמן של היתר לא יחול האיסור, הרי כהן גדול שקידש את קטנה ובגרה תחתיו אסורה לו כדאמרינן לעיל נט ע"א, וחזינן דאע"פ שנאסרה עליו לאחר הנשואין אע"פ שהקידושין היו בהיתר חל עליו איסור ונאסרה, וא"כ ה"ה הכא, ולמבואר לכאורה היה מקום לחלק דכל סברת הגמ' היא רק כשחל מצות יבום, אבל התם לא מיירי לענין יבום אלא לענין איסור בעולה לכה"ג כיון שחל עליו איסור של בעולה אין יכול לכנוס אותה, ותוס' הקשה מהא שנפצע אחר נפילה א"ש דמיירי לענין מצות יבום, והיה נראה מדברי הראשונים שהבינו כונה אחרת בגמ', דנשואין הראשונים מפילין, היינו מכיון שבשעה שהיתה נשואה לאחיו לא היה כאן איסור ממילא אין כאן איסור אלמנה לכה"ג, דכל האיסור של אלמנה לכה"ג [ובכל איסורי כהונה להך ס"ד] הוא רק

שהקחה אסורה, ולכן הכא שיבום אינו נשואין חדשים אלא שהוא ממשיך את האישות של המת, ע"כ אין בזה איסור של אלמנה לכה"ג, ולכן הקשו רק מהא חזינן דהא דמצינו בכה"ג שקידש קטנה ובגרה תחתיו שהוא נפסל אחרי הקידושין א"כ ה"ה הכא אע"פ שנשעה אלמנה אח"כ תאסר עליו, ולא הקשו הראשונים ממה שהקשו תוס' מנפצע לאחר נפילה דכל הנדון של הגמ' היה רק לענין איסורי כהונה, [אולם זה ברור שיש איסורי כהונה ג"כ בביאה, אלא היכא שהנשואין מותרים אין כאן איסור בביאה]. והנה בעיקר קושי הראשונים יש להעיר אמאי לא הקשו מהא דמבואר בגמ' לעיל סא ע"א יבמה שנפלה לפני כהן הדיוט ואח"כ נתמנה להיות גדול דאין יכול ליבמה, וא"כ איך יתכן שנשואין הראשונים מפילין יהא עדיף טפי מזמן שנפלה ליבום ואם התם כשנאסרה עליו אח"כ אינה מתיבמת, א"כ כ"ש הכא שנאסרה עליו כשמת אחיו שלא היה זמן אחד כשהיתה תחתיו שלא היתה זקוקה ליבום.

ב. גמ' דכי אתי רב דימי אמר ר' יוחנן מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שני, נחלקו הראשונים האם רב דימי חידש שהולכים אחר הפסול שבשניהם, ואין חילוק בין אם האב מצרי ראשון והאם שני או להיפך, או"ד דהך סברא דאזלינן האם הוא משום דהכתוב תלה בלידה כדמבואר לעיל עח. ולכן בכה"ג שיהא להיפך שהאב מצרי ראשון והיא תהא מצרי שניה הבן יהא מצרי שלישי דבתר ידיה שדין, וכתבו בקרן אורה וערוך לנר דמשמע בגמ' מדקאמר מצרי שני שנא מצרית ראשונה ולא קתני להיפך מצרי ראשון שנשא מצרית שניה וראשונה, דבכה"ג שהיא מצרית שניה הבן יהא מצרי שלישי.

ג. רש"י ד"ה דוקא אלמנה, שנתחללה בביאתו ואסרה לאחיו הדיוט אבל בתולה חזיא ליה להתיבם, כתב במהרש"א דלכאורה הו"ל לרש"י לומר דע"כ מיירי שנתחללה, דהרי קתני במשנה אסורה לבעל וליבם וע"כ שהיה אלמנה, וכתב מהרש"א דלכאורה צ"ב מדוע קאמר הגמ' דנקט אלמנה דומיא דסיפא, ואמאי לא אמר דנקט אלמנה דומיא דמציעתא דקתני אסורה לבעל ומותרת ליבם וקתני התם אלמנה, אלא ע"כ דכונת הגמ' היא לומר דנקט אלמנה ברישא מאותו טעם דנקט בסיפא, והטעם ברישא הוא מחמת שזה הסיבה שאסורה ליבם, וכן נמי בסיפא זהו הטעם שאסור ליבם, אבל במציעתא הא דנקט אלמנה לא משום איסור ליבם, דקתני מותרת ליבם, אלא משום איסור לבעל, וכיון דבעי למימר דנקט ברישא מחמת איסור ליבם קאמר הגמ' מחמת סיפא ולכן פרש"י דרך משום שנתחללה בביאתו אסורה לאחיו הכהן.

ד. תוס' ד"ה אי נסיב כאורחיהו, לא שנשא שני שניה ושלישית שלישי דא"כ שתייהן מותרות לבעליהן וליבמהין דהא קסבר קהל גרים לא איקרי קהל כדאמר מותרת לאו ולא גיורת אלא בן השניה שהוא שלישי נשא שלישי שאסור לשניה ומתר לשלישית, ולכן כתבו תוס' דמש"כ בגמ' ואסורות ליבמהין הוא רק על השני שאסור לו ליבם השלישית שהיא ישראלית, אבל השלישי יוכל ליבם השני כיון שקהל גרים לא אקרי קהל.

אולם ברש"י [בד"ה כי אורחיהו] מבואר שחולק ע"ז שכתב דשלישי ישראל הוא ואסור בשניה, מבואר דס"ל לרש"י דשלישי חשוב ישראל גמור והוה בכלל קהל ישראל, וכן כתבו במהרש"א ומהרש"א דרש"י חולק על תוס' וס"ל דכל הדין שקהל גרים לא איקרי קהל הוא רק בגר בעצמו שנתגייר, אבל אם נולד מגרים דינו כישראל, אלא שתמהו הרש"ש ובישרש יעקב דבגמ' בקידושין עה ע"א מבואר דגר עד עשרה דורות מותר בממזרת, וא"כ איך כתב רש"י שהוא אסור במצרי שניה, ועי' באות הבאה.

ה. תוס' בא"ד, וי"ל דבן הישראלית ממצרי שני אינו חשוב ישראל לענין קהל אלא חשיב קהל גרים, והיינו דמכיון שאביו מצרי לא חשיב בכלל קהל והוה כגר גמור, וכ"כ בתוס' הרא"ש והוסף דכן מבואר בגמ' לעיל נז ע"א גבי פצוע דכא שנשא בת גרים שאמה מישראל, וכונתו דלעיל בסוגיא דנה הגמ' בבת גר שאמה מישראל האם כשרות איתוסף בה או קדושה איתוסף בה, והיינו שאם כשרות איתוסף בה ראוייה לכהונה ונפק"מ שם לענין פצוע דכא שאף אם בקדושתו קאי מותרת לו, או"ד קדושה איתוסף בה וראוייה נמי לקהל ותהא אסורה לפצו"ד, ומסקנת הגמ' שם דכשרות איתוסף בה, אבל אינה חשובה קהל, ולכן ה"נ אע"פ שאמה מישראל כיון שהאב הוא מצרי שני לא הוה בכלל קהל ישראל, ונפק"מ בזה דכיון דלא הוה בכלל קהל הוא מותר בממזרת ככל גר, וכן הוא דעת הר"ן בריש פרק עשרה יוחסין דגר שבא על בת ישראל הולד לא הוה בכלל קהל ומותר בממזרת.

אולם הרמב"ם [פס"ו מאיסורי ביאה ה"ט] כתב גר שנשא בת ישראל הולד ישראלי לכל דבר ואסור בממזרת, ומבואר שסבר הרמב"ם דלא כתוס' אלא כל שאמו מישראל הוה בכלל קהל ואסור בממזרת, וא"כ ה"נ הכא היכא שאמו מישראל לא חשיב קהל גרים ויהא אסור במצרי שני, וביארו באחרונים דהרמב"ם מפרש הסוגיא שם כ"ב ברש"י שם, דקסבר דבאמה מישראל איקרי קהל וכל הנדון הוא האם נוסף בכשרות לכהונה, עי' בקרן אורה שם ובחידושי הגר"ח.

וכתב בישרש יעקב דהיה אפ"ל דרש"י סבר כדעת הרמב"ם דהיכא שאמו מישראל חשיב בכלל קהל ישראל, וביאר דמה שכתב רש"י דמצרי שלישי הוה ישראל גמור ואסור במצרי שניה והקשו עליו מהסוגיא בקידושין עה. דמבואר דקהל גרים לא איקרי קהל, וי"ל דסבר רש"י דמיירי הכא דמצרי ראשון שבא על ישראלית דאע"פ שהולד מצרי שני, מדין הלך אחר הפסול, מ"מ יש בו ג"כ קדושת ישראל, ומכיון שיש בו פסול של מצרי לכן הוא מותר במצרי שני, אבל כיון שבעצם יש בו קדושת ישראל לכן בנו יהא מצרי שלישי שאין עליו פסול של מצרי והוה כישראל גמור, שהדין של הלך אחר פסולו אינו הלכה של יחס, אלא שזהו הלכה חדשה שהפסול שהיה לאב יש לבן, ולכן כ"ז רק לגבי עצמו אבל הבן יהא ישראל גמור, וממילא אסור בגיורת ובשאר פסולי קהל, אלא שכתב דברש"י בסוגיא בדף נז ע"א מבואר דלא ס"ל כהרמב"ם אלא סבר כתוס' דאם אביו מצרי אע"פ שאמה מישראל אין לו דין של קהל

ו. תוס' בא"ד, במש"כ באות הקודם לבאר כונת תוס' כמש"כ בתוס' הרא"ש דס"ל דמצרי שני שבא על ישראלית בנה חשיב כגר גמור ולא חשיב בכלל קהל, ונתבאר דס"ל לתוס' כהר"ן בקדושין דבכל גר שנשא בת ישראל לא הוה בכלל קהל ומותר בממזרת, עי' **בחזו"א** [סי' ד' ח'] שביאר כונה אחרת בתוס' דכל סברת תוס' הוא רק במצרי שני שבא על ישראלית, דבזה יש סיבה לפסול את הבן, מדין הלך אחר פסולו, אבל בגר שבא על ישראלית אין כאן סיבה לפסול שלא תהא בכלל קהל, ולכן אם אמו מישראל יש לו דין קהל לאסור אותו בממזרת, והכריח דבר זה דהנדון כאן אינו תלוי במה שנסתפק ר"י לעיל בדף נז. [וזה דלא כתוס' הרא"ש].

ואפשר להוסיף בכונתו דהנה **החזון יחזקאל** בקידושיו [פ"ד ה"ב] כתב לבאר סברת הרמב"ם דגר שנשא ישראלית דהבן אסור במזירת, וביאר דהא דקהל גרים לא איקרי קהל אי"ז פסול, אלא שאין להם את המעלה של קהל ישראל דהא דבן הגר אין לו דין קהל לאו משום שלאביו יש פסלות שאינו בכלל קהל ישראל, אלא שאין לו אפשרות להיות חלק מישראל כיון שאביו אינו קהל, אבל היכא שאמו ישראלית והיא בכלל קהל אי"כ הולד יש לו דין קהל, דהאם היא בכלל קהל יכולה ליתן דין קהל לבנים, ואע"פ שבעלמא אמרינן דמשפחותם לבית אבותם כתיב, ואין היחוס בא מכח האם, כתב בחזון יחזקאל דכ"ז רק ביחוס של כהן לוי וישראל, דכתיב התם כתיב לבית אבותם והיחוס מכח האב, אבל בקהל ישראל אין הלכה של אב דוקא שהרי דין קהל ישראל קיבלו בניי בשעה שנכנסו ישראל לברית במעמד הר סיני ואף הנשים קיבלו דין קהל, וע"כ כיון שמה שהגר אינו בכלל קהל אינו פסלות אלא העדר כשרות של קהל, וע"כ האם שיש לה דין קהל יכולה ליתן לבן דין קהל, **ולפי"ז** י"ל דכ"ז לענין דין קהל, אבל במצרי שני שבא על ישראלית יש כאן סיבה לפסול את הבן משום ההלכה הלך אחר הפסול לכן אם אביו מצרי לא הוה בכלל קהל דיש כאן פסלות, עיי"ש בחזו"א מש"כ להכריח פי' זה.

עיקר פי' זה בתוס' נראה מדברי מהדורא בתרא שדייק בלשון תוס' שכתבו בן הישראלית הבא ממצרית שני אין חשוב ישראל, ומשמע בתוס' דמשום שהוא מצרי שני, אבל במצרי שלישי שבא על הישראל חשיב ישראל גמור ואסור במצרית, דכיון שאביו ואמו מהכשרים להינשא לישראל הבן חשיב ישראל גמור, וזה ממש כשיטת הרמב"ם שהובא לעיל וכל סברת תוס' הוא רק לגבי מצרי שני דאינו ישראל גמור, אולם בתוס' הרא"ש כתב כלשון תוס' ודימה לסוגיא לעיל נז ע"א ומבואר דלא כמהדורא בתרא, עיי"ש בחזו"א מש"כ על המהדו"ב.

ז. תוס' ד"ה שייך פצוע דכה, ולא אמרינן במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש, דל"ש אלא כשנעשה מעשה באשה שום מעשה, דנאסרה לבעל כסוטה ומחזיר גורשתו, ביאור דבריהם כתב **בקובץ הערות** [סי' טו ד] דיסוד הדין של במותר לה נאסרה באסור וכו' נאמרה רק כשהאישות ביניהם גורמת את האיסור לבעל, כמו בסוטה דכיון שהיא אשתו זהו גורם האיסור, וכן במחזיר גרושתו דמחמת הנשואין הראשונים חלה האיסור, ובזה אמרינן ק"ו דלמותר לה נאסרה כ"ש לאסור לה ליבם, דמכיון שהיבם בא להמשיך את האישות, ע"כ כשהיתה ביניהם אישות מקוקלת אין דין יבום, אבל בפצוע דכה שיש איסור ביאה לבעל והאישות שביניהם לא גרמה את האיסור בכה"ג לא שיד לומר את הק"ו.

דף פה.

א. גמ' מתיב רבין ב"נ לא יקחו לא יקחו מלמד שהאשה מוזהרת ע"י האיש וכו', דאמר ר"י אמר רב איש או אשה וכו' מבואר מדברי הגמ' דמקרא דאיש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם ילפינן דאשה הוקשה לאיש, והיא מוזהרת בכל איסורים שבתורה, אלא דמהתם אי"א ללמוד רק לאו השוה בכל, ולכן בעינן עוד קרא "דלא יקחו" ללמד על איסורי כהונה שאינם שווים בכל דהאשה מוזהרת כהאיש, והנה רבא אמר דלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים, ומבואר בגמ' דילפינן מקרא דלא יקחו דכל האיסור של נשים לינשא לכהן הוא רק היכא שהוא מוזהר, **ונמצא** שיש כאן ב' הלכות נפרדות, דין אחד שנלמד מקרא "דאיש או אשה" שאשה מוזהרת בכל איסורי תורה, ועוד הלכה שבאיסורי כהונה האשה ג"כ מוזהרת, אלא דשם כל האיסור הוא רק בגונא שהכהן בעצמו מוזהר, **ויש** לחקור באיסורי כהונה דאמרינן כל היכא דאיהו מוזהר איהו מוזהרת, האם הכונה שזהו איסור לנשים ככל איסורי התורה, אלא שהאיסור הוא מתונה רק כשיש איסור על הכהן, או"ד שנתחדש שהאיסור של נשים אינו איסור חדש כמו שמוזהרות בכל איסורי תורה, אלא יסוד האיסור הוא מחמת הכהן דהיא מוזהרת על האיסור שלו.

והנה בנדרים דף צ ע"ב במשנה דטמאה אני לך, דלמשנה אחרונה אינה נאמנת ומותרת לבעלה, **הקשו** הראשונים דכיון שאמרה טמאה אני לך דהיינו שזינתה וכיון שאומרת שהיא אסורה על הבעל, ובעלה כהן ואיך מאכלין לאדם דבר האסור לו, שהרי היא אומרת שיש לה איסור זונה, וכתב תוס' שם וז"ל תי' ה' אליעזר דלא מצינו זונה שהיא אסורה לינשא לכהן דודאי הוא מוזהר עליה אבל היא אינה מוזהרת עליו, הילכך גם לדבריה אינה אסורה, ותמהו תוס' דבסוגיא כאן מבואר דכל היכא דאיהו מוזהר איהו מוזהרת, וביאור הדברים מבואר ברשב"א שם דמכיון שכל האיסור של האשה הוא רק כשהוא מוזהר וכיון שהוא אינו מוזהר, ע"כ היא אינה מוזהרת, והיינו דהאיסור על האשה אינו איסור עצמי שמוזהרת על הכהונה, אלא האיסור הוא רק כשיש לכהן גם איסור, והוסיף הרשב"א שם "ואין הזונה מוזהרת אלא הוא שמוזהר", ומשמע מדבריו דגדר האיסור של האשה באיסורי כהונה אינו איסור עצמי, אלא הוא מחמת האיסור של הכהן שהיא מוזהרת על הכהן, ולכן אם האמת כדבריה שהיא זינתה יש עליו איסור, ורק כשהוא חלל דאין לו איסור לינשא לפסולות לא נאמר איסור על הנשים, אמנם בכל איסורי התורה לכאורה ל"ש לומר כן, אלא התם התורה ריבתה מאיש ואשה שאשה מוזהרת בכל האיסורים כמו האיש, [ויתכן נפק"מ באשה כשרה לכהונה האם יחא לה איסור לבוא על קטן שהוא בעצמו אינו מוזהר על איסורי כהונה, אע"פ שהוא פוסל אותה מכהונה שכל האיסור הוא רק היכא שהוא מוזהר בפועל, ועי' ערוך לנר], ונראה שהמקור לגדר האיסור שכתבו ה' אליעזר והתוס' בנדרים, לפי מש"כ הריטב"א דהלשון של התורה הוא לא יקחו שהוא אזהרה עליהם, אלא שהוא פסוק מיותר ובה ללמד על הנשים שלא ישאו כהנים, ולכן אמרינן שגדר האיסור של האשה הוא על הלא יקחו של הכהן.

והנה בירוש' יעקב הביא לבאר כל הענין כן בשם ספר בני אהובה, אלא שהקשה אי"כ מה מקשה הגמ' והרי טומאה דלאו שאינו שווה בכל וכו', ומשני דהו"א שנלמד איסור טומאה מאיסורי כהונה דכתיב בהם לא יקחו, ואם כל האיסור שלה הוא מחמתו שהוא מוזהר, איך אפשר ללמוד מלא יקחו לענין טומאה הרי התם ל"ש גדר זה כלל, ובסו"ד כתב דאפשר שכל הגדר הזה נלמד רק אחרי שהגמ' מביאה שיש מיעוט מקרא דבני אהרון ולא בנות אהרון, דנשים אינם מוזהרות על איסור טומאה, וע"כ שהפסוק של לא יקחו הוא נאמר רק על איסורי חתנות של כהונה, וא"כ הסברא נותנת שהטעם שהתורה באמת לא אסרה רק ביאה ולא טומאה משום דבאיסור כהונה יסוד האיסור הוא שהאשה מוזהרת על האיסור שלו ולכן ל"ש לומר כן בטומאה.

אולם מדברי המנ"ח נראה כונה אחרת בסוגיא, דבמנ"ח [מצוה א' אות טו] דן איך מותר ליבם אשה שהיא חייבי לאוין מדין עשה דוחה לית, הרי לאשה אין מצות יבום ואין לה עשה שידחה, [וכעין זה כתב בתו"י כתובות מ ע"א דלכן במצוה של ולו תהיה לאשה היכא שהיא אשה האסורה לו אין יכול לקיים המצוה ולא אמרין עשה דוחה כיון שלאשה אין מצוה כלל והיכא דאיהו מוזהר היא מוזהרת], וכתב דבפנ"י בכתובות מבואר דמצות יבום נאמרה גם על האשה, אמנם כתב דברמב"ם ובחינוך משמע שכל המצוה היא רק על היבם, ולכן כתב דמכיון דליבם יש מצוה ואין לו איסור ע"כ אף ליבמה הותר האיסור, דכיון שילפינן מקרא דאיש או אשה דהוקש אשה לאיש, א"כ כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת, וכיון שבמקום מצות יבום יש דחיה של האיסור לכן איהי נמי לא מוזהרת, וצ"ב כונתו דבפשוטו מה שנלמד מאיש או אשה דאשה הוקשה לאיש בכל איסורי התורה, וכל מה שאמר רבא כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת הוא רק באיסורי כהונה שנלמד מלא יקחו, והרי בכל האיסורים שבתורה ל"ש הך סברא דאיהו מוזהר איהי נמי מוזהרת, ונראה מדברי המנ"ח שלמד שכונת הגמ' דכיון שהמקור שאשה מוזהרת משום שהוקשה לאיש, ע"כ זה גילוי שבכל איסור שהוא תלוי בשניהם האיסור שלה תלוי באיסור של האיש, ובאופן שמצינו היתר לאיש ע"כ שיש גם לאשה היתר, [וזהו גדר אחר ממה שכתבו הראשונים בנדריים דהם כתבו דהוה כלפנ"ע, אבל למנ"ח הוא שאיסור שלה תלוי באיסור שלה], אלא דזה ברור דיש הרבה איסורים שאין שיכות בין האשה לאיש, וכגון האיסור לחלל שבת האשה מוזהרת כמו שהאיש ומה שהותר לאיש באופן מסוים לא יתיר לאשה, אבל במקום שהאיסור הוא מכח שניהם כל האיסור שלה הוא מחמתו, וכמו שהגמ' אומרת לענין איסורי כהונה שאין לה איסור עצמי ומשו"ה מותרת להינשא לחלל, ורק לגבי כהן שהוא מוזהר היא ג"כ מוזהרת, וסבר המנ"ח דלענין יבום היכא שיש היתר לאיש אע"פ שהוא מכח דין דחיה ממילא הותר נמי לאשה, [ומדברי התו"י שהובא מבואר שולק על סברת המנ"ח שכתב לגבי שאר איסורים דאיהו מוזהרת ואינו תלוי באיסור שלה], ולדבריו ל"ק מה שהקשה בירושלמי יעקב מה מקשה הגמ' והרי טומאה דאח"כ הוקש כל האיסורים, אלא דאותם איסורים שנעשה ע"י שניהם ע"כ שגדר האיסור הוא שבמה שהוא אסור היא אסורה, אבל בטומאה דל"ש והתם ע"כ ההיקש הוא שכמו שהאיש מוזהר על איסורי כהונה ה"ה האשה, [ועי' במנ"ח מצוה רסו ה' שכתב לדעת הרמב"ם באלמנה לכה"ג שחייב משום לא יחלל בלא קידושין, אלמנה שנבעלה לכהן גדול קטן חייבת מלקות אע"פ שהוא פטור, ויש לדון דאפשר דתלוי בהנ"ל].

ב. גמ' והא מהכא נפקא הא מדרב יהודה אמר רב נפקא, בפשוטו כונת הגמ' להקשות דמהך קרא ידעינן לאסור ג"כ חללה לכהן או אלמנה לכה"ג, דכיון שהוקש אשה לאיש והוא מוזהר איהי נמי מוזהרת, ויש להקשות לפי הראשונים שגדר האיסור שלה הוא מחמתו, מהם לא ילפינן כן דהרי בכל איסורי תורה ל"ש לומר כן אלא הוא איסור חדש וכמש"כ באות הקודם, [ולפי המנ"ח שגדר הילפותא מאיש ואשה הוא לאסור אותה במה שהוא אסור א"ש], וצ"ל דקושית הגמ' הוא בדרך ק"ו דחזינן התם דהוקשו אשה לאיש לכל איסורים, א"כ לא בעינן קרא דלא יקחו לומר שיש איסור חדש, אלא אפשר ללמוד שהיא מוזהרת כמו בכל איסורי התורה, ועי' בריטב"א ובהגהות שם.

ג. גמ' אי מהתם הוה אמינא לאו השוה בכל אבל לאו שאינו שוה בכל לא, הקשה הרמב"ן דאע"פ שלא נתרבו נשים מקרא דאיש או אשה לענין זה, מ"מ יהא עליהם איסור להינשא לכהנים משום לפני עוור, וכתב הרמב"ן דאיכא נפק"מ לענין מלקות דמשום לפני עוור אין מלקות, [ובריטב"א נראה דהטעם שלפני עוור אין מלקות משום דהוה לאו שבכללות], ועוד כתב הרמב"ן דכיון שנשים לא אתיבו בלאו שאינו שווה בכל ה"ה נמי ליכא איסור של לפני עור, **ובאחיעזר** [ח"ג סי' פא ז'] כתב לבאר דב' תי' הרמב"ן נחלקו האם יש איסור של פני עור בכה"ג שהמכשיל אינו עובר את האיסור, ע"י ששהביא בשם האמונת שמואל שחידש דבר זה דכל האיסור לפני עור הוא רק באופן שהמכשיל הוא בר חיובא באותו איסור.

אלא דהקשה באחיעזר שם דאע"פ שאין איסור של לפני עור מצד מה שמכיל אותו באיסור, מ"מ הרי באיסור של לפני עור נכלל עוד ענין שלא להשיא לשני עצה שאינה הוגנת, ובזה ל"ש הגדרים של האמונת שמואל דרק בבר חיובא עובר האיסור, וכתב באחיעזר דיש חילוק בין ב' הדנים של לפני עור, דבאופן שחברו עושה הדבר במזיד אין בזה איסור של ליתן לו עצה הוגנת, כיון שהוא יודע ומתכוון לכך, והתם איכא רק את הדין השני שלא להכשיל אותו באיסור, וע"כ הכא שהוא יודע שעובר איסור ל"ש לייב מצד הענין שנותן לו עצה שאינה הוגנת ובזה יש רק את הענין שלא להכשיל את השני לעשות איסור, ובזה קיים סברת הרמב"ן דמכיון שהוא לאו שאינו שווה בכל והיא אינה מוזהרת בזה לכן אין עליה איסור של לפני עור.

ד. בעיקר הדבר שמבואר בסוגיא דלאו שאינו שווה בכל לא נלמד מהא דהשווה הכתוב אשה לאיש אלא מקרא דלא יקחו, לכאורה כל הפסוק של לא יקחו מיירי רק בחייבי לאוין של כהונה כאלמנה לכה"ג, אבל באיסור בעולה לכה"ג שהוא רק איסור עשה לכאורה אינו בכלל, אולם מצינו מחלוקת בזה, תוס' בחגיגה יד ע"ב [צוין בגליון הש"ס] כתב דאף בעולה לכה"ג אסורה ועי"ש בטו"א מה שהקשה על תוס', ועי' קובץ שיעורים כתובות [אות כז] שכתב שיש חילוק בין איסור אלמנה לכה"ג דהתם נאמר הגדר של כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת אבל בעולה לכה"ג זהו איסור עצמי, דתוס' שם דרש מקרא, אבל הביא בקו"ש דבתוס' שאנץ בשטמ"ק בב"מ ל ע"א כתב שאין חילוק בזה ואף בעשה של כהונה דינו כמו בלאו ומשמע דילפינן מלאו.

אולם עי' ברע"א במשניות אות נז שכתב דמכיון שכתוב בקרא לשון של והוא אשה בבתוליה יקח, ע"כ כל הדין של בעולה לכה"ג הוא רק על האיש ועל האשה אין איסור כלל, ול"י לאיסור לאו של כהונה ונמצא שיש כאן ג' דעות בזה, א' תוס' סבר דבעולה לכה"ג אסורה אפילו אם הוא אינו מוזהר, ב' בתוס' שאנץ כתב דזהו איסור כמו איסור לאו של כהונה, ג' דעת רע"א שאין כאן איסור כלל.

ה. גמ' בעו מינה בני בירי מרב ששת שניה לבעל ולא שניה ליבם יש לה כתובה או לא, מסקנת הגמ' דאין לה כתובה ואע"פ שאמרין לעיל לט. דאם אין יכולה לגבות מנכסי הבעל, תיקנו לו רבנן כתובה מהיבם כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, הכא כיון שהיתה אסורה לבעלה הראשון לית לה מיבם, **ונראה** דהסברא בזה דכיון שקנסו אותה שמבעל הראשון אין לה כתובה, הקנס היה אף על האישות של היבום, דהיבום אינו נחשב נשואין חדשים, כדמבואר לעיל דאשה הקנו לו מן השמים, ולכן רבנן לא חייבו אותו כתובה באישות שנוצרה מחמת היבום, **אולם** כתבו הרמב"ן והרשב"א והמאירי שכל מה דמבואר בגמ' שאין ליבם חיוב כתובה הוא

רק היכא שרוצה לגרשה מיד לאחר היבוס, אבל אם הוא רוצה להשאר עמה חייב לכתוב לה כתובה עכשיו, משום דאסור להשהות עם אשה בלא כתובה אפילו רגע אחד כדמבואר בב"ק פט. וכתובות נז ע"א, וכתב הרשב"א דאע"פ שאם עבר ושהה עם אשה בלא כתובה לא יוכלים לחייב אותו כלום, מ"מ יש איסור לחיות עם אשתו בלא כתובה ומחויב לכתוב לה כתובה.

וצ"ב הרי בגמ' ב"ק מבואר דהטעם שאסור להשות אותה בכל כתובה משום דשמא תהא קלה בעניי להוציאה, וא"כ כמו שעצם היבוס אינו מחייב כתובה אע"פ שיש סברא שלא תהא קלה בעיניו, א"כ מדוע אם הוא רוצה להשאר עמה חייב לכתוב לה כתובה, ונראה לפי מש"כ דהגדר היה שהקנס שהיה על הבעל קיים על היבוס, א"כ י"ל דהקנס היה רק שהחייב כתובה שנובע מחמת עצם הנשואין לא יהא חייב, אבל יש עוד הלכה שאע"פ שהוא מחויב בכתובה חייב לכתוב כתובה שלא תהא קלה, ולכן אע"פ שקנסו אותה שהנשואין לא יחייבו כתובה, מ"מ בדברים שהוא מצד עצמו צריך להתחייב ולכתוב הכתובה בזה הוא דומה לכל נשואין שאסור להשות אשתו בלא כתובה, אולם בדעת הרמב"ם בפרק ב' הי"ז מיבוס וחליצה משמע דאף אם רוצה להשאר עמה אינו מחויב ליתן לה כתובה, ועי' במגיד משנה ולחם משנה שם, ובית שמואל קס"ח ח'.

ו. גמ' ולותה ואכלה מאי, בתוס' כתבו דאם לותה קודם שפסקו לה ב"ד לא היה הבעל חייב לשלם לה אפילו לותה בב"ד כדפירש ר"ת, וכל הספק רק היכא שפסקו לה ב"ד מזונות, **אולם** עי' ברא"ש בכתובות פרק שני דיני [סי' ה'] שהאריך לחלוק על תוס' וכתב דאין סברא לחלק בזה שדוקא בכח"ג שעמד בדין אז יש לה מזונות, דאין סברא שב"ד יפסקו לה מזונות מכיון שהבעל מחויב לגרשה, והוסיף דאין סברא לומר דרך היכא שהוא לפנינו שכופין אותו לגרש אין פוסקים לה מזונות, אבל כשברח דאין יכולים לכוף אותו פוסקים לה מזונות, דא"כ אמאי הגמ' אומרת לותה ואכלה וכו' הו"ל דמי שהלך בעלה למדינת הים ב"ד פוסקים לה מזונות, שעתה חל עליו חיוב מזונות, אלא ע"כ שב"ד לא פוסקים לה מזונות בכח"ג, ובכל גוונא שלותה ואכלה בעלה חייב לשלם, **אולם** בדעת הביאור בתוס' כמש"כ ר"ת בכתובות קח. וב"מ לא ע"א דאין חיוב של פורע חובו של חברו באחד שמפרנס את אשתו, כ"ז שלא פסקו לה ב"ד, מכיון שיכולה לצמצם ממה שיש לה, או שיכול הבעל לומר שהיה לה לאכול ממעשה ידיה, ולכן היכא שלא פסקו לה ב"ד אין יש לה זכות ללות מעות בשביל המזונות.

ז. גמ' יש לה פירות, נחלקו רש"י ותוס' מה הכונה יש לה פירות, דעת רש"י דהכונה לפירות שאכל הבעל שצריך להחזיר לאשה, וס"ל לרש"י דכיון שיש נשואין באיסור אוסר לו לאכול פירות, וכן דעת הרמב"ם בפרק כ"ד מאישות ה"ד, **אולם** תוס' כתבו דקאי לענין זה שצריך לפדותה לפי אביי בכתובות נב ע"א דסבר שיש חיוב פדיון באלמנה לכה"ג, ואף לרבא דסבר שאין חיוב לפדותה, מ"מ הבעל מחויב לפדות אותה באותה סכום כסף שאכל הפירות, וס"ל לתוס' דאע"פ שמעיקר הדין מותר לבעל לאכול פירות כיון שהיא מקודשת לו, מ"מ מחויב לפדותה באותו סכום שאכל הפירות, [ותמוה דכיון שאין כאן חיוב של תנאי כתובה ואינו מחויב לפדותה, מדוע יהא חייב לפדות אותה בכסף שאכל, ועי' בחזו"א].

והנה לפי דעת רש"י שאין לבעל פירות נכסי מלוג באלמנה לכה"ג קשה טובא המשנה בריש אלמנה לכה"ג דקתני הניסה לו עבדי מלוג לא יאכלו בתרומה אע"פ שמזונותיהן עליו, והרי כיון שהיא אשה האסורה לו אמאי חייב ליתן לה מזונות, ועמד בזה באבי עזרי הלכ' תרומות, וכתב דע"כ צ"ל דמתני' התם מיירי שהוא התחייב לזון את העבדים אע"פ שאינו מחויב בהם.

ח. רש"י ד"ה ויש לה פירות, שאע"פ שאכל את הפירות כיון דשלא כדין אכלן שהרי לא הי' לו בה נשואין מעולם ואע"ג וכו', **צ"ב** דברש"י בתחלה משמע דמעיקר הדין אין לבעל פירות כיון שלא היה בה נשואין מעולם, ומשמע שהוא מעיקר הדין, ובסו"ד כתב דצריך לשלם לה הפירות מחמת קנס כיון שמרגילה לעבירה, **והנה** ברש"י על הרי"ף כתב בתחילת דבריו כרש"י דצריך ליתן לה פירות דשלא כדין אכלן דלא היה נשואין, וכתב "ואע"ג דבשניה אמרין מה שאכל אכל, הכא קנסינן ליה דמשלם דמרגילה לעבירה", וכ"כ בנמוק", ונראה מדבריהם דיש כאן סברא דנשואין באיסור לא מחייבים, [דאין הכונה דלא היו בה נשואין ממש, דתפסי קידושין בחייב לאוין], אלא דהקשו דמ"ש משניות שאע"פ שלא היה נשואין כדין אין חייב להחזיר הפירות, וע"ז כתבו שיש כאן סברת הגמ' דהוא מרגילה ולכן יש סביה לקנוס ולא דמי לשניות, [ואפשר שזהו כונת רש"י ג"כ במה שכתב ואע"ג דאמרין גבי וכו'], ועי' בערוך לנר שכתב פי' אחר ברש"י.

דף פה:

א. גמ' מפני שהוא פסול והיא פסולה כול מקום שהוא פסול והיא פסולה קנסו אותו כתובה, פרש"י דאין כונת הגמ' שקנסו אותו יותר משאר כל הנשים, אלא כונת הגמ' שלא הפסידו לה כתובתה, משום דכל שהוא פסול או היא פסולה, יש קטטה ביניהם וממילא הוא יוציא אותה, ולכן אין סיבה לקנוס אותה שתפסיד כתובתה, דכל הקנס היה מכיון שרבנן רצו שלא תקיים האישות ביניהם, **וברש"י** בע"א פי' דכונת הגמ' הוא פסול היינו הכהן שנשא אלמנה דפסול לעבודה, כדאמרין דנשוא נשים בעבירה פסול לעבודה עד שידור הנאה מהם, **והרשב"א** הקשה דהגמ' בהמשך מבארת טעמא דר' אלעזר בר"ש דאית לה כתובה כשהוא פסול משום דכל שהוא פסול והיא פסולה הוא מרגילה לעבירה, ומבואר דכשהוא והיא פסולה לא יהא קטטה אלא אדרבה הוא מרגילה, ולפרש"י דכשהוא פסול הכונה שפסול לעבודה אמאי הוא ירגיל הרי הוא נפסל ע"י, ותוס' הקשו בע"א כע"ז שהרי בגמ' מבואר דבבעולא לכה"ג היא מרגילתה, וכיון שיש לו עבירה ויפסל מכהונה איך אפ"ל שהיא מרגילתה הרי היא יראה, ולכן כתבו תוס' והראשונים דלא כרש"י אלא כונת הגמ' הוא פסול אינו על הכהן בעצמו אלא הולד הוא פסול, ובכה"ג לא הפסידה כתובתה וכדאמרין בהמשך דהיא לא מרגילתה אלא הוא מרגילה ולכן לא הפסידה כתובתה, ורק היכא שהיא מרגילתה היא סיבה להפסיד לה הכתובה.

ובערוך לנר כתב בביאר דעת רש"י דס"ל לגמ' דאפשר לבאר דעת רשב"א בב' אופנים או משום שהוא פסול והיא פסולה כמש"כ רש"י דיהא קטטה ביניהם, ולפי"ז הכונה הוא פסול שהוא נושא נשים בעבירה, ואח"כ מחדשת הגמ' פי' חדש בדברי רשב"א שהוא מרגילה ולפי דרך זו הכונה בגמ' הוא פסול לא על הכהן בעצמו אלא שזה קאי על הולד וכמו שכתבו הראשונים דהיכא שהוא פסול היא לא מרגילה אותו דיראה ולכן אית לה כתובה, והביא שברש"י בכתובות ק ע"ב כתב דטעמא דאלמנה לכה"ג אית לה כתובה

משום שהיא פסולה וולדה פסול וכמש"כ התוס' כאן וע"כ דכל מה שכתב רש"י טעמא דכיון דיש כאן קטטה הוא יוציא אותה אינו רק מעיקרא קודם דקאמר הטעם דהוא מרגילא.

ב. ממזרת ונתינה איכא ביניהו, פרש"י דלפי ר"ט כיון שממזרים יכולים להיטהר א"כ היא מרגילתו, דכל שיכול להכשיר הזרע היא מרגילתו, והקשה בתוס' הרא"ש דכ"ז שכן בממזרת אבל נתינה אין יכול להיטהר דשאר פסולי קהל אסורים בשפחה, ורק לממזר הותר, ותי' דמ"מ מרגלה ליה דכיון שיכול ליטהר באיסור דסבורה שלא יחוש בנה על האיסור כמו שהיא אינה חוששת.

ג. גמ' מחזיר גרושתו משנישאת איכא ביניהו, דהכא היא לא נפסלת דלכהונה היא גרושה ולתרומה ג"כ לא נפסלת דלא נלמד מכי תהיה לאיש זר דלא הוה זר אצלה מעיקרא כדאמרין לעיל סט ע"א, וכן בנה אינו פסול לכהונה כדמבואר לעיל מד ע"ב דא"א ללמוד ק"ו מאלמנה לכה"ג, **אולם** קשה לדעת הרמב"ם [פ"ח מאיסורי ביאה ה"ב] דס"ל דאף מחזיר גרושתו נעשית זונה, אע"פ שלא הוה זר אצלה מעיקרא, וא"כ קשה לפי מש"כ תוס' [ד"ה ולר' מתיא] דהיכא שאיכא איסור זונה היא לא מרגילתו, אע"פ שהזרע לא נפסל, מ"מ היא אינה רוצה לעבור בב' לאוין או שאינה רוצה להקרא זונה, א"כ ה"נ במחזיר גרושתו שכן ה"ט, וע"י בערוך לנר מש"כ לבאר.

ג. גמ' ולר"ע דאמר יש ממזר מחייבי לאוין הא לא מרגלא ליה, הקשה הרע"א אמאי הגמ' לא אומרת ממזר שנשא ממזרת וגירשה והחזירה, דבכה"ג היא מרגילתו דכיון שהזרע נפסל אף מחמתו והיא לא נפסלת וזרע כמותה היא תרגיל אותו וצע"ג, וכתב בערוך לנר דהגמ' הכ"ת שהוא נושא אשה שאסורה בלאו גרידא בלא אוקימתא שחזר ולקחה ע"ש.

ד. גמ' ולראב"י דאמר יש חלל מחייב עשה הא לא מרגלא ליה, הקשו הרמב"ן והריטב"א אמאי הגמ' לא אומרת בעולת עצמו איכא ביניהו דבזה אף לראב"י אין הולד חלל, כדאמרין לעיל דסופה להיות בעולה תחתיו לעיל ס ע"א, ומ"מ אסור לקימה כדאמרין לעיל נט ע"ב, ותי' דק"ל כרב אשי שאם נשא נשוי וכשר לגמרי, וע"י עוד בריטב"א.

ה. גמ' אלא מחזיר סוטה ספק איכא ביניהו, נחלקו הראשונים בכונת הגמ', בתוס' מבואר דמייירי בסוטה ספק שגירש אותה וחזר והחזירה, וכיון שגירשה לא יוכל יותר להשקותה וכבר היא פסולה לכהונה מחמת שהיא גרושה ולכן היא מרגילה אותו, **אולם** הראשונים כתבו דלא גירשה אלא שריחקה וחזר והחזירה, [וכן צ"ל בדעת רש"י בסוגיין ע"י באות הבאה], אלא שהקשו דכיון שבא עליה אינה שותה דאינו מנוקה מעון, והדין הוא דכל שאינה שותה אין לה כתובה ואמאי היא מרגילה אותו, ותי' הראשונים דמייירי שחזר וכתב לה כתובה, או דהא דאמרין שאם אינה שותה אין לה כתובה הוא רק בכה"ג שמתו בעליהן דמחמת אונס שלהן לא שותות, אבל הכא שברצון הוא מחזירה ומנע ממנה לשתות אין לה להפסיד כתובתה, וע"י בקרן אורה ובישרש יעקב מה שתמחו מהסוגיא בסוטה ע"ד הראשונים, וכן במה שתי' שחזר וכתב לה כתובה, צ"ב שאם חזר ונתחייב לה מדוע שתפסיד ואפשר שכל מה שכתב לה הוא רק אם ע"פ דין יש לזה תוקף של חיוב כתובה ולכן דבר זה תלוי בנדון של היא מרגלה והוא מרגלה.

ו. גמ' ולר' מתיא בן חרש דאמר דאפילו אפילו הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך וכו', הא לא מרגלא ליה, פרש"י דניחא לה לשתות כדי שלא תפסל מכהונה, והתוס' תמחו דבלא"ה אינה שותה כיון שהיא גרושה, [וכונתו דאינה תחת אישך], ועוד דא"כ אף לרבנן הגמ' היתה יכולה להקשות דלא מרגילתו דלא תוכל לשתות דאינה מנוקה מעון, וביאור דעת רש"י כתבו באחרונים דע"כ צ"ל כמו שכתבו הראשונים דלא מייירי שגירש אותה ולכן אם תשתה לא תפסל לכהונה, דיתברר שהיא היתה כשרה, ועכשיו שהוא יבוא עליה תשאר פסולה, ולכן מקשה הגמ' דלר' מתיא בן חרש לא מרגלא ליה שע"ז תעשה זונה, והנה רש"י לא ביאר מה הטעם שאם יבוא עליה תהא פסולה לכהונה, ובפשוטו יש לפרש דאם יבוא עליה לא יוכל אח"כ להשקות אותה משום דהיא אינה מנוקה מעון, אלא דא"כ קשה מה שהקשו תוס' דאמאי לא מקשה הגמ' דאף לרבנן נמי היא לא מרגלא ליה כיון שאם יבוא עליה היא אינה דאינה מנוקה מעון וא"כ היא לא תרגיל אותו, **אולם** בקובץ הערות [סי' טו יח] הבין כונת רש"י באופ"א שכתב דמבואר שאין רוצה לשתות משום שאף אם תשתה ויתברר שהיא באמת לא זינתה, מ"מ תהא אסורה לכהונה מחמת הדין של ר' מתיא בן חרש, וטעמא ביאר שם ע"פ מה שחקר שם בהא דאמרין בסוטה דספק כודאי, האם הכונה שזה הלכה להחמיר ולנקוט שהיא באמת זינתה, אולם אם האמת היא שלא זינתה הדין הוא שהיא מותרת, או"ד שנתחדש בדין ספק כודאי שאסורה איסור ודאי מחמת הספק, ואף אם יתברר אח"כ ע"י השתיה שהיא לא זינתה תהא מותרת רק מאן ולהבא, דהתורה חידשה בדין של ספק כודאי שהאיסור של סוטה ספק הוא עצם הסתירה, ולכן לר' מתיא בן חרש שהיא נעשית זונה אף באופן שלבסוף היא שותה ונתברר שלא זינתה, כיון שכל ההיתר של האיסור טומאה הוא רק מכאן ולהבא, וא"כ הכא שדינה שהיא זונה נפסלה לכהונה לעולם דחל עליה שם זונה, וולכן כתב רש"י שאם תשתה אסורה דלא מהני מה שיתברר לבסוף שהיא כשרה, [אולם למבואר בדברי הראשונים דהכא כיון שבא עליה אין יכולה לשתות דאינה מנוקה מעון צ"ע מה הוכיח מכאן בקובץ הערות].

ובעיקר סברת רש"י הקשה הרשב"א דשמא יש סברא להיפך שהיא מרגילה אותו להינשא לו, דאינה רוצה לשתות דשמא באמת היא זינתה ולכן אינה רוצה לשתות, וא"כ אמאי לא תפסיד כתובה מחמת ספק זה, ובריטב"א תי' דאיכא כאן סברא לומר דמכיון שהוא החזירה חזקה אינו רוקק בכוס ושותהו ומפני שנתברר לו שהיא טהורה עשה כן ולכן אינה רוצה לשתות, [וצ"ע מה הקשה הרשב"א הרי ביאר כונת הסוגיא שלא גירשה אלא התחייב לה כתובה מחדש וא"כ מה קשה לו על רש"י וע"י בישרש יעקב].

ז. גמ' סוטה ודאי איכא ביניהו. פרש"י דהכא איסור דאורייתא איכא, אבל היא מרגילתו כיון שהזרע לא נפסל, ואף לר"ע אין הולד ממזר, ובתוס' לעיל מט ע"ב כתב דמוכח מכאן דאף מדרבנן לא הוה ממזר דאם הוא ממזר מדרבנן לא מרגלא ליה כמו שמצינו שבחלוצה דרבנן לא מרגלא ליה, וע"י בראשונים כאן מש"כ בזה.

ח. תוס' ד"ה ממזרת ונתינה. ואלמנה לכה"ג וחלוצה לכהן הדיוט דמשמע דלא מרגלא ליה משום פסול זרעה, אע"פ שבני ישראל וכו', **צ"ב** הרי תוס' כתבו בע"א דהיכא שהיא בעצמה נפסלת אע"פ שהבנים כשרים לא מרגלה ליה, והכא באלמנה לכה"ג היא נעשית חללה ותפסל לכהן הדיוט, וגרושה וחלוצה נפסלת לתרומה היכא שהיא בת כהן או שכשאל בשביל בנה ואמאי תרגיל אותו, **ובמהרש"א** כתב דהא דהוצרכו תוס' לומר דבניה נפסלים אע"פ שהיא גם נפסלת, אע"פ דכתבו בד"ה ולר' מתיא דכשעוברת בבי' לאיון לא מרגלה ליה, והכא עוברת משום אלמנה והיא נעשית חללה, [ועיי' בקרני ראם], מ"מ תוס' כתבו בזה ב' תי' ולכן הוצרכו לה"ט שהזרע נפסל, אולם קשה דעד עכשיו היתה כשרה לכהן הדיוט ונעשה כאן פסול וזהו כמו שכתבו תוס' בע"א דזה לבד סיבה שלא תרגיל אותו, ועי' בערוך לנר שעמד בזה עיי' מש"כ לישב.

ט. תוס' ד"ב ולר' מתיא בן חרש. הקשו תוס' דכיו שגירשה לאו בת שתיה היא ואיך כתב רש"י שלא מרגילה אותו מחמת שאינה רוצה לשתות הא בלא"ה לא תשתה, והקשה מהרש"א אמאי לא הקשו תוס' יותר דכיון שהיא גרושה בלא"ה היא פסולה לכהונה ומה תרויח שלא תשתה, וכתב לישב דאפ"ל דמייירי בבת כהן ויש נפק"מ לגבי תרומה שאם היא זונה נפסלת לתרומה, ואע"פ שספק סוטה ג"כ אסורה לכהונה מ"מ אם תשתה אח"כ ויתברר שהיא לא זינתה אע"פ שלא תהא כשרה לכהונה כיון שנתגרשה מ"מ תוכל לאכול בתרומה, ולכן הקשה תוס' דלא תוכל לשתות כיון שהיא גרושה, אולם תמה בערוך לנר א"כ מדוע מקשה הגמ' רק על ר' מתיא בן חרש דהיא לא מרגלה ליה, הא אפשר להעמיד הנפק"מ בבת ישראל ואין ואין נפק"מ של תרומה וכל הנדון הוא רק לגבי כהונה ובלא"ה היא פסולה אף אם היא לא זונה אלא דגרושה היא, ובמהר"ם כתב לישב קושית מהרש"א דהא דלא הקשו תוס' דכבר היא פסולה לכהונה, משום דאע"פ שכבר פסולה מ"מ ניחא לה שתשתה כדי שלא תפסל ג"כ משום זונה ויהא כאן תקי לאיון, ולכן הקשו תוס' דאינה יכולה לשתות ואיך כתב רש"י דניחא לה לשתות הרי זה אינו.

אולם בעיקר דעת רש"י כתב נתבר לעיל דס"ל דלא מייירי הכא שגירשה אלא מייירי שריחקה וחזר והחזירה ולכן לא נפסלה לכהונה מצד גרושה וגם זה לא סיבה שמונעת אותה משתיה.

י. תוס' בא"ד, ועוד לא מרגלא ליה משום דאיכא תרי לאוי, בפשוטו כונת תוס' דכיון שהיא גרושה וגם זונה תלקה ב' פעמים מכאן ב' לאיון, **אולם** עי' במשנה למלך [סוף פ"א מאישות] שהבין דכונת תוס' דילקה מחמת ספק סוטה דאית בהו מלקות ומדין זונה, ובאחרונים תמהו עליו דכונת תוס' הוא לאיסור גרושה, עי' רש"י ערוך לנר.

דף פו.

א. תוס' מה תרומה טובלת, פ' בקונטרס בשלא הופרש חייבין מיתה על אכילת טבל דהא תרומה מיתה כתיב ביה, זה ברור דגם לרש"י עיקר אזהרה של איסור טבל נלמד מקרא "ולא יחלל את קדשי בני ישראל" כדמבואר בסנהדרין פג ע"א, [הובא בסו"ד תוס'], אלא דחויב מיתה שיש בטבל סבר רש"י דנלמד ממה שמצינו שיש מיתה בתרומה, ומבואר דזה לא מפורש בתורה שיש מיתה בטבל, אלא דממה שמצינו שהתורה אסרה לאכול טבל, ע"כ אנו אומרים שהאיסור של אכילת טבל הוא מחמת התרומה המעורבת בו, ולכן כמו שיש מיתה בתרומה ה"ה נמי בטבל, **ומצינו** בר"ן בנדרים פד ע"ב שמבואר דעת רש"י, דבסוגיא שם מובאר מחלוקת האם יש חיוב מיתה בטבל של מעשר עני, וכתב הר"ן דהטעם שאין חיוב מיתה משום דל"ש לומר שיהא דין הטבל יותר חמור מהמתנה בעצמו, וכיון שמעשר עני בעצמו אין בו מיתה ה"ה בטבל, ומבואר דיסור האיסור של טבל הוא מחמת האיסור תרומה שבו, ואומרת הגמ' דרבנן ס"ל דילפינן מקרא "דכי את מעשר בני ישראל ירימו לה' תרומה", דהוקש תרומה למעשר וכמו שיש בתרומה חיוב מיתה בטבל שלו, ה"ה נמי בטבל של מעשר יש בו חיוב מיתה, ומייתי הגמ' הא דאמר ר' יוסי דאיכא אזהרה לאיסור טבל במעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני, מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וכו', [ובתר דאיכא אזהרה של טבל בכל הנך איסורים, אפשר ללמוד נמי שכמו שיש חיוב מיתה בטבל של מעשר ראשון ה"ה במעשר עני דהוקשו ההדדי, ועי' נסתפקו תוס' ד"ה אין] דשמא לא הוקשו לענין זה כל המעשרות].

והנה באתון דאורייתא [כלל ב] האריך לבאר שדעת רש"י שיסוד איסור טבל הוא מחמת דפתיך ביה חלק התרומה, ומדבריו נראה דהוה ממש כתרומה דיש כאן תערובת גמורה של תרומה וחולין, אולם העירו כבר דאיך אפשר לומר שיש כאן תערובת דמצד דיני תערובות של כל התורה יש כאן ביטול דמין במינו בטל ברוב, ועוד איך יתכן שהוא חייב על כזית וכזית מהטבל והרי חלק התרומה הוא חיטה אחת שפוטרת את כל הכרי, ועוד למה אין חייב חומש באוכל בשוגג, ויש שביארו דאין כונת רש"י שיש כאן תערובות של תרומה, אלא דרש"י למד מסברא דכיון שמצינו בתרומה שהתורה החמירה בו שיש מיתה, סברא הוא שהחיוב טבל הוא ג"כ יש בו מיתה, אבל לעולם אין גדר האיסור מחמת שיש כאן תערובות של תרומה וחולין, וכל השם תרומה מתחדש רק לאחר הפרשה.

ב. תוס' בא"ד, וקשה לר"י מעשר ראשון נמי כתיב ביה תרומת מעשר, **כונתם** להקשות דאם המקור של מיתה בטבל שטבול לתרומה הוא מחמת התרומה המעורבת בו, א"כ א"צ ההיקש של מעשר לתרומה, אלא מכיון שבמעשר ראשון יש בו תרומת מעשר, א"כ צריך להיות מיתה בטבל הטבול למעשר מחמת התרומת מעשר שבו, וביאור דעת רש"י כתב **באפיקי ים** [סי' יא] דהאריך שם לבאר שנחלקו הראשונים האם קודם שהפריש מעשר ראשון יכול להפריש תרומת מעשר, דעת החינוך במצוה [מצוה רפ"ד] שיכול להפריש תרומת קודם שהפריש מעשר ראשון, וכ"כ במנ"ח שם [אות ג'] בדעת הרמב"ם, אולם הר"ש בביכורים פ"ב מ"ג סבר דלא מהני הפרשת של תרומת קודם שהפריש מע"ר, והיינו שכל החפצא של הטבל של תרומת מעשר חלה רק לאחר הפרשת המעשר ראשון, דאז יש הלכה להפריש מעשר מן המעשר, אבל קודם לכן לא פתיך בכרי התרומת מעשר, ובזה ביאר פלוגתת רש"י ותוס', דרש"י ס"ל כדעת הר"ש דכל זמן שלא הפריש המעשר ראשון הכרי אינו טבול לתרומת מעשר, ולכן א"א ללמוד שיש חיוב מיתה משום שהתרומת מעשר מעורב בו דעדיין לא טבול לתרומת מעשר, ואבל תוס' י"ל שלמדו כדעת הראשונים שאפשר להפריש תרומת קודם למעשר ראשון, וא"כ פתיך ביה עכשיו תרומת מעשר ולכן הקשו על רש"י שא"צ מקור לכך, **אולם** עי' באבי עזרי [פ"י מאלות אסורות] שהקשה דא"א לפרש כן בכונת תוס' דעתה פתיך ביה חלק של התרומת מעשר, דא"כ י"ל דאדרבה בעינן קרא באופן כזה שכבר

הוציא התרומת מעשר ונשאר רק המעשר ראשון בכרי וילפינן מלא תוכל לאכול דאיכא ביה לאו של טבל, ונלמד מקרא דכי את מעשר בני ישראל, ועי' במנ"ח שם שעמד בקושיא זו וצ"ע.

ג. **תוס' בא"ד**, ועוד אי מטעם זה לא ליתסר טבל לכהן כיון דתרומה שריא ליה, באתוון דאורייתא [כלל ב'] כתב לישב קושית תוס' דכל ההיתר של תרומה לכהנים לאחר הפרשה הוא כמו שמצינו בקדשים דמשולחן גבוה קא זכו, וה"נ התורה זיכתה להם רק לאחר הפרשה אבל קודם לכן יש איסור תרומה אף לכהנים, עיי' שהאר"ך בפרט זה.

אולם הקשה באבי עזרי שם בעיקר קושית תוס' דהרי בגמ' ילפינן דאיכא חיוב מיתה בטבל הטבול למעשר ראשון, ולכל המעשרות דכיון שיש אזהרה של לאו בהנך מעשרות ילפינן מתרומה שיש בה מיתה לכל המעשרות, ועכ"פ אף במעשר ראשון שעל עיקר אכילתו אין חיוב מיתה ומ"מ יש מיתה בטבל שלה, ומבואר דאע"פ שאין חיוב מיתה בגוף המעשר מ"מ יש חיוב מיתה בטבל, וא"כ אפ"ל דלאחר דילפינן שבכל המעשרות יש חיוב מיתה בטבל דידה, ע"כ שאין הגדר האיסור טבל מחמת תרומה המעורבת בו, וא"כ אפ"ל דאף בטבל הטבול לתרומה נתגלה שגדר האיסור טבל אינו מחמת התרומה המעורבת בו, ולכן אף לכהנים הוא יהא אסור, [נע"י בספר משמרת הקודש שרצה לבאר דקושית תוס' היא לפי המד"א בנדרים פד ע"ב דסבר שיש חיוב מיתה רק בטבל הטבול לתרומה גדולה ולא במעשר ולא ילפינן ההיקש, ולדידיה ע"כ הסברא היא משום דרק בתרומה גדולה איכא מיתה בטבל שלה מחמת שאסורה לאחר הפרשה, ועי' הקשו תוס' דא"כ לכהן לא יהא איסור של אכילת טבל].

ד. **תוס' בא"ד**, ופי' ריב"ן דדרשינן בפרק הנשרפין ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו בעתידים לתרום הכתוב מדבר, ויליף חילול חילול מתרומה, ברמב"ם פי' מאכלות אסורות מבואר שלמד מאותו קרא דלא יחללו דאיכא חיוב מיתה בלא הקיש שלתרומה, ועי' מנ"ח רפ"ד א' מש"כ נמפק"מ לדינא מהכין לומדים החיוב מיתה.

ה. **גמ' ואכלת אותו בכל מקום אתם ובתיכם לימד על בת ישראל שנותנת רשות לתרום**, ומתני' דקתני לא תאכל מיירי בארוסה ולכן אינה נותנת לאחרים רשות לתרום, **בריטב"א** מבואר שהנדון של הסוגיא הוא האם היא יכולה להפריש בעצמה ג"כ, דכתב דהא דקתני במתני' הלשון "לא תאכל" משום דאתי למימר דאף לעצמה לא תוכל להפריש כדי לאכול, ונמצא דכונת הגמ' דיש חילוק בין נשואה לארוסה, דנשואה יכולה להפריש בעצמה ויכולה לומר לאחר להפריש עבורה, אבל ארוסה אין יכולה להפריש בעצמה ואף לאחרים אין יכול לומר להפריש, אולם צ"ב דאם בפסוק נתחדש שנשואה יכולה להפריש לעצמה מנלן שתוכל ליתן רשות לאחרים לתרום. **והנה** בחזו"א [מעשרות ז טו] תמה ע"ד הריטב"א דע"כ מיירי הכא בארוסה שהבעל הארוס נותן לה לאכול או מרשה לה לאכול, דא"כ אף בנשואה לא תוכל להפריש, וא"כ אמאי לא תוכל לעשר לעצמה, הא במשנה בדמאי פ"ז מ"א מבואר דאורח אצל בעה"ב יכול להפריש בעצמו כדי לאכול, ואמאי ארוסה גרע מאורח, ונראה שהחזו"א הבין דכל הנדון כאן הוא רק לגבי נתינת רשות לאחרים לתרום, כלשון הגמ' "לימד על בת ישראל שנותנת רשות לתרום", אבל לעצמה יכולה להפריש ואין חילוק בין ארוסה ונשואה בזה, וכן כתב באור שמח הלכ' תרומות [פ"ד הי"ב], ועי' באות הבאה.

ו. **ובחזו"א ובאור שמח** שם נראה שהבינו שכל הנדון של הסוגיא הוא רק לגבי נתינת רשות לאחרים לתרום, אבל היא בעצמה יכולה לתרום בין בארוסה ובין בנשואה דע"כ יש אומדנא שמוכן שתפריש וכמש"כ, אלא שכתב באור שמח דלא יתכן לומר שארוסה תוכל בעצמה להפריש ולא תוכל לומר לאחר להפריש ורק בנשואה שנתחדש בקרא דואכלתם אותו וגו' שיכולה לומר לאחרים לתרום בשבילו, [ולכן כתב באו"ש דרך חדשה בביאור הסוגיא], ובחזו"א כתב דאח"כ בקרא לא נתחדש חידוש דין אלא אשמעינן הכרעת הדין בסתמא דאיכא אומדנא גמורה שיכולה להפריש ולהרשות לאחרים, [אולם לא ברור א"כ מה החילוק בין ארוסה לנשואה]. **ובאחיעזר** [ח"ב סי' לו בסופו] כתב דיש הלכה בשליחות שצריך שיהא שלוחו של בעל הממון, ולכן אע"פ שיש אומדנא שהבעל מוכן שתהא שליח שלו ונותן לה רשות להפריש מ"מ לא תוכל למנות אחר שליח להפריש כיון שאינו בעל הממון, וזה גופא נתחדש בקרא שכתב האשה בהפרשה הוא כאילו שהיא בעל הממון, ולכן יכולה לומר לאחר להפריש, ולפי"ז זהו גופא החילוק בין ארוסה לנשואה דארוסה אע"פ שיש אומדנא שהבעל מוכן שתפריש לא חשיבה כבעל הממון, **ויש** לומר באופ"א דהנה בכל שליחות יש הלכה שמילי לא מימסרא לשליח, ומבואר בסוגיא גיטין סו ע"ב דאיכא מד"א דאף שליח ראשון אינו יכול למנות על מילי, ואי"ז רק חסרון בשליח עושה שליח, והא דיכול למנות שליח להפריש תרומה או לכתוב גט אע"פ שהוא רק מילי, ביארו באחרונים כיון דהוא ממנה אותו לעשות מעשה, ולכן אין לזה דין של מילי, וא"כ כ"ז רק לגבי שליח ראשון אבל שליח אין יכול לעשות שליח אחר למנותו ע"כ, דנמצא שהיה ממנה על מילי, וא"כ אפ"ל דזה גופא מה שנתחדש בקרא דהאשה חשובה כבעלים ואין לה דין של שליח של הבעל ולכן יכולה למנות שליח אחר, ועי' באחיעזר שם שנראה מדברי השואל שם דס"ל סברא זו דהתורה חידשה דחשיבה כבעלים.

ז. **גמ' או אינו אלא לאכול אמרת תרומה חמורה אוכלת מעשר הקל לא כ"ש**, צ"ב מה כונת הגמ', דאם כונת הגמ' לענין זה שהיא תוכל להפריש בעצמה, לכאורה אין סברא במה שתתרום חמורה ממעשר, ואם כונת הגמ' לענין שהיא בעצמה תוכל לאכול ממעשר, ועי' אומרת הגמ' דתרומה חמורה דאשה נשואה אוכלת מעשר הקל לא כ"ש, גם זה צ"ב שהרי לרבנן מעשר אין בו קדושה ומה החידוש בזה, ואולי הברייתא קאי לר"מ שיש בו איסור זרות אלא שאינו חומר כ"כ כמו תרומה, וצ"ע.

ח. **גמ' מר בריה דרבינא אמר לומר שאין חולקין לה מעשר בבית הגרנות**, פרש"י דרישא דמתני' מיירי באכילה ממש, ור"מ היא דסבר דמעשר אסור לזרים, אלא סיפא דמתני' דקתני בת לוי מאורסת לכהן אתי למימר שאין חולקים לה מעשר, כתב **במהרש"א** דהא דלא פרש"י כמו באוקימתא הקודמת דמתני' דלא כר"מ, וה"נ היה אפשר לפרש גם את הרישא כך דבת ישראל ללוי אינה אוכלת במעשר היינו שלא מחלקין לה בבית הגרנות, משום דאם מעשר ראשון מותר לזרים אין סברא לגזור שלא יחלקו לה דאם נחשוש שמא נחלק לה לאחר שתתגרש הא לא תעבור בכך איסור כיון שהוא מותר לזרים, ועי"כ כל הגזירה היא רק לפי ר"מ שמע"ר אסור לזרים, מיהו **בישרש יעקב** כתב דהיה אפ"ל דאיכא גזירה משום דהא אע"פ שמותר לישראל מ"מ הרי תתבטל מצות נתינה בכך ולכן לא יחלקו לה מתנות, אולם כתב דבאמת דהיה הכרח לרש"י לפרש כן שהרי הגמ' מקשה א"ה נשואה נמי, ומשני אידי

דתני ברישא ארוסה תני נמי הכא ארוסה, ואם טעמא דרישא שלא יחלקו לה הו"ל למימר ברישא חידוש גדול יותר דאף בנשואה לא מחלקין לה, וע"כ דרישא לא מיירי לגבי הנדון האם מותר לחלק לה בבית הגרנות אלא כר"מ דמעשר ראשון אסור לזרים.

ט. גמ' הניחא למד"א משום יחוד אלא למד"א משום גרושה וכו', הקשו הראשונים דאפשר דהכא יש כאן טעם חדש לפסול בת לוי ממעשר כשמאורסת לכהן, דכמו שמצינו שבת כהן שמאורסת לישראל פוסל אותה מאכילת תרומה כמו שנתבאר לעיל, ה"ה הכא בת לוי שמאורסת לכהן הוא פוסל אותה שלא תוכל להתחלק במעשר בבית הגרנות, וכתבו הראשונים דכיון שמעשר מותר לכהן א"א לומר שהאירוסין פוסלים אותה מלחלוק לה מעשר בגורן, דאין האירוסין פוסלין אותה אלא בדבר האסור לו באכילה כמו בבית כהן לישראל דתרומה לזרים, אבל מעשר המותר לכהן חולקים אותו, והוסיפו עוד דהא מבואר דאף ישראל שנשא כהנת יכול הבעל לקבל מתנות כהונה בשביל אשתו, כדבר כהנא שקיבל בשביל אשתו, וא"כ ע"כ שהוא אינו פוסל אותה מלקבל מתנות, מבואר מדברי הראשונים דאם היה אסור לה לאכול מעשר לא היתה יכולה לקבל, ויש לדון מה הטעם בזה שאם היתה נפסלת מלאכול אינה יכולה לקבל מתנות, האם משום דכל זכות המתנה הוא רק כשיכול לאכול, או"ד דאף אם אין יכול לאכול היה צריך לקבל דמ"מ היא משבט לוי, אלא דאם היתה נפסלת היה כאן הפקעת קדושת הלויה ולכן אין לה זכות לקבל מעשר, ויש לדון בכ"ז בבית כהן לישראל האם תוכל לקבל מתנות כהונה שאינה אוכלת, דאם מחמת חסרות בקדושת כהונה פשיטא שלא תאכל, ואם הוא רק פסול מאכילה י"ל שתוכל לקבל מתנות דמ"מ שבת הכהונה היא, אם לא נימא כמש"כ דאין מצות נתינה במי שלא יכול קיים דיני התרומה, וע"י לקמן צט ע"ב שמבואר בגמ' שא"צ שיהא ראוי לאכילת תרומה כדי לקבל אלא שזהו הלכה בקדושת כהונה, ולכן אע"פ שאין יכול לאכול בתרומה מ"מ יכול לקבל תרומה כל שיש לו קדושת כהונה.

דף פו:

א. גמ' איתמר מפני מה קנסו לזרים במעשר, אלא כו"ע קנסא שלא עלו בימי עזרא, כתבו תוס' דכל המחלוקת בגמ' האם הקנס הוא לענים ישראל או לכהנים הוא רק לדעת ר"ע דסבר מעשר ראשון ללוי ולא לכהן, אבל לראב"ע דסבר שמעשר ראשון הוא אף לכהן הקנס היה שיתנו רק לכהן ולא ללוי.

והקשה הריטב"א לר"ע דמהתורה הוא צריך ליתן אותו ללוי דוקא ולא לכהן איך עקרו רבנן מצות נתינה, דאע"פ שהכריזו אינו טב מ"מ איכא מצות נתינה, וכתב הריטב"א וז"ל כיון דממונא הוא הפקר ב"ד הפקר ואפקוה רבנן למעשר מן הלויים ואקמינהו ברשות כהנים ועשאוהו כשלוחים של לויים, ובהגהות על הריטב"א ביאר שבמה שהכהנים קיבלו את המעשר חשיב שמקיים הישראל מצות נתינה, דיסוד דין הנתינה של מתנ"כ, הוא שיהא בבעלות הפרטית של הכהן או הלוי, והיינו דאע"פ שקודם שנתן ללוי היה כאן ממון השבט, מ"מ לא היה בזה בעלות גמורה, ובמה שהכהנים קיבלו את המתנות חשיב שבא לי הלויים ונעשה בעלות גמורה, ואע"פ שלא קיבלו עבור לוי מסוים, כתב לחדש שם דאפשר לקבל בשביל כל הלויים, והיינו שכולם יהיו שותפים באותו ממון, וחלוק הבעלות המשותפת של קודם מצות הנתינה שהיא רק בעלות של ממון השבט, אבל בעלות לאחר הנתינה היא בעלות פרטית, ולכן אע"פ שזכו את זה עבור כולם מתקיים בזה מצות נתינה, ואחרי שנתקיים בזה מצות נתינה הפקיעו רבנן את הבעלות הממונית של הלויים במעשר מדין הפקר ב"ד הפקר ונתנו אותו לכהנים, ומדבריו עולה דההפקר ב"ד הוא רק לאחר שבא ליד הכהנים אבל קודם לכן הוא ממון השבט גמור של הלויים, ולפי"ז יכולים הלויים ליקח אותו קודם שיתנו אותו לכהנים, אלא דבלא"ה כתבו תוס' דלא קנסו שלא ליתן ללויים כלל, אלא הקנה היא שיוכלו ליתן לענים או כהנים ג"כ.

והנה במנחת חינוך [מצוה שצה טו] הקשה לפי דעת הט"ז [יו"ד קיז א] ובהל' שופר [תקפח סק"ה] שכתב דדבר שהוא מפורש בתורה אין חכמים יכולים לעקרו משום סייג, וא"כ איך עקרו רבנן את החיוב של נתינת המתנות ללויים הרי הוא מפורש בתורה, ובפרט לדעת הרמב"ן בספר המצות שמנה מצות נתינת מתנות כהונה ולויה למצות עשה בפני"ע, ודלא כהרמב"ם שמנה אותו יחד עם מצות הפרשה, ולכן כתב דזה הכריח את הרמב"ם דחובת תרומות ומעשרות בזמן הזה הוא ובזמן זעלה עזרא היה רק מדרבנן ולכן עקרו מצות נתינה, עיי"ש בכ"ד.

ב. בעיקר הקנס של עזרא הקשה ברדב"ז [פ"א ממעשר ה"ד] דנהי שקנס עזרא את הלויים שבאותו הדור שלא באו עמו אבל מדוע קנס את כל הלויים בדורות הבאים אחריהם, וכתב דשמא ע"פ הדיבור היה, ועוד הקשה שם דמה נתנו ללויים שבאותו הדור חלף עבודתם במקדש והרי לא היה להם חלק ונחלה בארץ, וכתב דהקנס היה שאם באו כהן וללוי לקבל המעשרות צריך ליתנו לכהן, אבל אם בא לוי לדבדו צריך ליתן אותו ללוי, וזהו כמש"כ תוס' דאף שקנסו ליתן לענים מ"מ אף הלויים בעצמם יכולים לקבל את זה כדמוכח בכמה דוכתי.

והנה הרמב"ם שם כתב ועזרא קנס את הלויים בזמנו שלא יתנו להן מעשר ראשון אלא ינתן לכהנים לפי שלא עלו עמו לירושלים, משמע דכל הקנס לא היה לדורות הבאים אחריהם, וצ"ע דבסוגין מבואר שהקנס היה לשאר הדורות דמעשה דר"ע היה לאר עזרא, וע"י בוי"כ שביארו דעת הרמב"ם.

ג. מתני' בת ישראל שנישאת לכהן תאכל בתרומה מת ולה הימנו בן תאכל וכו' ובהמשך המשנה בת כהן שנישאת לישראל לא תאכל בתרומה וכו' מת ולה הימנו בן תאכל בתרומה וכו', הנה ברישא של המשנה מבואר דאע"פ שיש לה בן מכהן מ"מ כיון שיש לה בן גם מישראל אינה אוכלת בתרומה, ובסיפא בבית כהן מבואר שאם יש לה בן מישראל וגם מכהן אוכלת בתרומה, וצ"ב מ"ש רישא מסיפא, ובערוך לנר כתב דאפשר לבאר ב' דרכים בזה א' שהחילוק הוא דהרישא מיירי בבית ישראל לכן אע"פ שיש לה סיבה לאכול מחמת בנה מ"מ כיון שיש לה בן מישראל אינה אוכלת, אבל בסיפא דמיירי בבית כהן שאוכלת מכח עצמה, אלא שאם יש לה בן מישראל הוא פוסל אותה לכן הכא כיון שיש לה בן ג"כ מכהן אותו בן שהוא מישראל אינו כול לפסול את כוחה, דהבן מכהן יכול להשאיר אותה שתוכל לאכול מחמת עצמה, [וצ"ב כונתו דהרי כשיש בן אוכלת מחמת הבן ואמאי זה שיש לה בן יתן לה כוח לאכול מחמת עצמה].

ועוד כתב באופ"א דרישא מיירי שקודם נישאת לכהן ואח"כ לישראל ולכן כיון שיש לה בן מאותה נשואין אינה אוכלת, אבל בסיפא מיירי להיפך שהנשואים הראשונים היו של ישראל אבל הנשואים האחרונים הם של כהן ולכן התם כשיש לה בן היא אוכלת, מחמת בנה, וכתב דנפק"מ בין ב' הדרכים הוא האם באופן של הסיפא יהא גם בבת ישראל שנישאת לבסוף לכהן, שתאכל מחמת בנה, והביא שכן מפורש ברמב"ם [פ"ו הי"ט מתרומות], וז"ל בת ישראל שנישאת לישראל תחלה ויש לה ממנו בן וחזרה ונישאת לכהן אוכלת בתרומה מת ולה ממנו בן אוכלת מפני בנה האחרון שהרי הוא מאכילתה כמו שהאכילה אביה, אולם צ"ב מה הסברה באמת בזה דאם הנשואין האחרונים הם של ישראל אינה אוכלת ואם הם של כהן אוכלת בתרומה, וביש"ש כאן [סי' ט] עמד בזה וכתב וז"ל משום דחשבינן לה כאלו היא עדיין ברשות הכהן, שהרי הבן עומד במקום האב, וכונתו דמכיון שנישואין האחרונים הם של כהן הרי אנו רואים אותו כאילו הוא חי ואוכלת מחמתו, וכתב שכן מדויק ברמב"ם שהבאנו שסיים בסו"ד שהרי הוא מאכילתה "כמו שהאכילה אביה", מבואר מדברי הרמב"ם שסיבת האכילה היא מחמת אותו כח שאוכלת כשאביה היה חי, ולכן אם הבן האחרון הוא ישראל אע"פ שיש לה בן מכהן אין אנו רואים כאלו הכהן חי ורק למי שהיתה נשואה באחרונה.

וצריך לבאר ענין זה, דהרי בכה"ג שהיתה נשואה לכהן ואח"כ לישראל, והיה לה בן משניהם שאינה אוכלת בתרומה, מ"מ אם מת הבן מישראל חוזרת לאכול כדמבואר במשנה, ולכאורה התם ל"ש לומר ה"ט דכאילו בעלה חי, דמעיקרא כשהיה לה הבן מישראל לא היה חשיב כאילו בעלה חי, וע"כ דכל שיש לה זרע מכהן אוכלת, וכמו שנתבאר באורך לעיל בסוף פרק אלמנה לכה"ג סט ע"א, דכשיש זרע מכהן אף שהוא ע"י זנות הוא סיבה להאכיל, דילפינן מקרא דילוד מאכיל דכל שיש זרע מכהן אוכלת בתרומה, ונתבאר לעיל שלא נאמר כאן ב' הלכות חדא מנשואין וחדא ומזנות, אלא יסוד ההלכה היא דכל שיש לה זרע מכח כהן, הוא סיבה להחיל עליה קדושת כהונה, ואין הטעם שאוכלת מחמת שהוא ממשיך את הנשואין, וכאן מבואר שיש עוד הלכה שאוכלת מאותו כח שהיה לה כשבעלה היה חי.

אמנם נראה דבאמת הא דאמרין לעיל דכשיש לה זרע מכהן אוכלת הוא הלכה שנלמד מקרא וילוד מאכיל דכל שיש לה זרע מכהן אוכלת, אבל כאן התחדש שיש עוד הלכה חדשה שאוכלת, **והביאור** בזה כתב במשנת ר' אהרן [סי' כו] דהרי בפסוק כתוב לגבי בת כהן לישראל שאם אין לה ולד חוזרת לאכול, וילפינן מקרא דושבה על בית אביה כנעוריה דאם אין לה בנים היא חוזרת לבית אביה, אבל כל שיש לה בנים אינה חוזרת, וכתב שם לחדש דאף בבת ישראל לכהן הא דאינה אוכלת בתרומה כשאין לה בנים הוא משום שחוזרת לבית אביה, ולא משום שכשמת הבעל אין לה סיבה לאכול, אלא צריך להגיע לדין חזרה וע"ש שהוכיח יסוד זה, [וע"י לעיל נח ע"ב מש"כ לבאר], ולפי"ז ה"ה הכא כשיש לה בן מכהן לא חוזרת ונשאת באותו מצב שהיתה קודם לכן, וכיון שאצל בעלה היתה אוכלת ה"ה עכשיו יכולה לאכול, ונמצא דבאמת יש כאן ב' הלכות חדא כשיש לה זרע מכהן או בזנות או בנשואין שאוכלת בתרומה, וזה נלמד מקרא דילוד מאכיל, ועוד דאם אינה חוזרת לבית אביה יכולה לאכול מחמת אותו סיבה שאכלה קודם לכן, והיינו שצריך סיבה שהיא תחזור לבית אביה או תחזור למצב הקודם שהיתה אבל הכא כיון שיש לה בן אינה חוזרת, [ונמצא דכשיש לה בן מכהן יכולה לאכול מכח ב' סיבות או משום ההלכה של ילוד מאכיל ועוד שאינה חוזרת וכדאמרין הכא, אלא דבבן מזנות איכא רק טעמא דילוד מאכיל].

ויש לדון מה הדין באופן של המשנה בת כהן שנישאת לישראל והיה לה בן ואח"כ ללוי היה בן, ואח"כ זינתה אם כהן והיה לה בן האם אוכלת בתרומה, ולפי הטעם שנתבאר שמצד עיקר הדין כשיש לה בן גם מכהן ולוי וישראל אינה אוכלת ורק משום שהיתה נשואה לכהן נשאת עדיין באותו כח שאכלה בחיי בעלה, א"כ בכה"ג שהיה לה בן מזנות לא תאכל בתרומה, אבל לפי הסברה הראשונה של הערוך לנר שאם היא בת כהן ויש לה בעצמה כח לאכול מצד עצמה לכן בנה כהן מחזיר את הזכות שלה לאכול אף בבן מזנות לכאורה תוכל לאכול ובמשנה כתבו ועל זה נאמר ושבא ואפשר שהכונה אף זה ולא אם יש לה בן מזנות.

ד. מתני' נישאת ללוי תאכל במעשר וכו', מבואר מכל המשנה כר"מ דמעשר ראשון אסור לזרים, ומבואר מכאן דסתם מתני' ר"מ היא דסבר מעשר ראשון אסור לזרים, וע"י בערוך לנר שכתב לדון אמאי פסק הרמב"ם דלא כסתמא דמתני'.

דף פז.

א. גמ' ור"ב אמר ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו אתה ובניך ובנותיך אתך בזמן שאתך, דברי הגמ' צ"ב שהרי הנדון כאן היה מהו המקור שאינה חוזרת לחזה ושוק, וא"כ איך מוכח בפסוק שכתוב "אתך" שאינה חוזרת לכך, הרי ע"כ הא דכתיב אתך אין הכוונה שבניך ובנותיך הם ברשותו של האב, שהרי אף בוגרת או שמת אביה אוכלת בחזה ושוק, וא"כ היכן דרשינן מכאן שאם נישאת אינה חוזרת לחזה ושוק, **ובספר** משמרת הקודש כתב ביאור נפלא בזה דחלוק מה שבת כהן אוכלת בתרומה ממה שאוכלת בחזה ושוק, דמה שאוכלת בתרומה היא מחמת שהיה כהנת ולא מכח אביה, אבל בחזה ושוק אוכלת מחמת אביה, וזה מה שדרש ר"ב מקרא אתך שאוכל מכח האב, דאע"פ שא"צ רשותו בדוקא ולא שיהא קיים, אבל מ"מ יסוד האכילה הוא מחמתו, אבל כשנישאת לישראל וחלו עליה דיני זרות אין יכולה לחזור להיות ככהנת, ואין לה כח לאכול באותו זכות שהיה לה קודם לכן, אבל מה שחוזרת לאכול בתרומה הוא משום שבתרומה אי"צ לאכול מחמת האב, אלא היא אוכלת מחמת עצמה שהיה ככהנת ולכן לעולם כנישאת לישראל חלו עליה דיני זרות ולא יוכל לחזור לבית אביה לגמרי.

ב. גמ' והלא דין הוא ומה במקום שלא עשה ולד מן הראשון כולד מן השני לפטרו מן היבום וכו', צריך להבין דברי הגמ', דמה ענין יבום לפסול תרומה, דהטעם דאם יש לה בן מהראשון זקוקה ליבום משום שכל הענין של יבום הוא לקים שם למת, וכיון שלמת אין בנים מה נפק"מ שהיה לאשה בנים מהראשון, ואין זה קולא במה שהיא זקוקה ליבום, אבל לגבי תרומה מה שפוסל אותה מלאכול הוא דין על האשה שנאמר עליה דין שהיא אינה חוזרת לבית אביה כשיש לה בן, וא"כ אע"פ שלא היה לה בנים מהשני כיון שהיה לה מהראשון איך תוכל לחזור, וכן כל הק"י של הגמ' בהמשך הוא באופן זה, וצ"ת.

בעיקר דברי הגמ' שמדמה דמה שנחשב בן לענין יבום חשיב בן לענין אכילת תרומה, העיר בקרן אורה על מה שכתב בנו"ב [אבה"ז ת' סי' סט] שוהוא לעיל לז' ע"א דהיכא שמת קודם שנקלט הזרע ונמצא שבשעה שמת לא היה לו בן, אשתו זקוקה ליבום ככל אשת

אח שאין לה בנים, דזמן המיתה היא קובעת ומכיון כיון שבשעה שמת לא היה לו בן הרי היא זקוקה ליבום, ומה שנקלט הזרע אח"כ לאו כלום היא שכבר זקוקה ליבום, והקשה שרי לענין אכילת תרומה בכה"ג חשיב שיש לה זרע ולא תאכל בתרומה וא"כ חזינן שיש חילוק בין בן שבעינן לגבי יבום ובן לענין תרומה.

ג. **גמ' אבל מעוברת דחד גופא אימא תיכול צריכא**, צ"ב מדוע תולה הגמ' הענין של מעוברת במה שהיא חד גופא, הרי עיקר השאלה היא איך להגדיר מעוברת, דאם לא היה כתוב כנעוריה, אלא היה כתוב רק וזרע אין לה א"כ בעינן דוקא זרע, וא"כ הו"ל לגמ' למימר דכשהיא מעוברת לא חשיב זרע דכ"ז שלא נולד אינו זרע, ולמה אמר בלשון של חד גופא ותרי גופא.

ד. **גמ' ואי כתב רחמנא מעוברת דמעיקרא גופא סריקא והשתא גופא מליא אבל זרע אין לה וכו'**, מבואר דלפי ההו"א שרק מעוברת אינה חוזרת לאכול בתרומה, אבל אם יש לה זרע אוכלת, ע"כ דגדר הפסול של מעוברת שאינה חוזרת לתרומה הוא דין חדש שאם אינה כנעוריה אינה חוזרת לכלית תרומה, ואין הפסול משום שיש לה זרע ישראל, **אולם** נראה דלבתר דאיכא קרא דזרע אין לה, דאם יש לה בן אינה חוזרת ע"כ שהטעם הוא כמש"כ לעיל דזרע מישראל פוסל אותה, ולפי"ז נראה שה"ה מעוברת ג"כ תיפסל לתרומה מאותו טעם שהעובר חשיב כזרע לענין זה, ולא הוה פסול חדש דגופא מלאה ולא סריקא כדמעיקרא, [ונפק"מ היכא שיש לה זרע שהוא עובר, כגון בת כהן שהיתה נשואה לישראל, ונולד לה בן ומת בעלה, ואותו בן מת ג"כ והניח אשה מעוברת, דעכשיו אין לה עדיין זרע בעולם שהוא ישראל, אלא שכלתה מעוברת מבנה ישראל, ואם גדר הפסול הוא משום דמעיקרא גופא סריקא א"כ בכה"ג אין לה עדיין זרע ותאכל, אולם אם פסול העיבור דחשיב כזרע יש לה אף בכה"ג לא תאכל, ומסתבר דבכה"ג לא תאכל בתרומה וע"כ כמש"כ].

ה. **רש"י ד"ה עשה עובר כולד**, שאם היתה מעוברת פטורה דכתיב ובן אין לו עיין עליו, והיינו היכא שנולד בסוף לא היתה זקוקה ליבום, והקשה **רע"א** על לשון רש"י שכתב שאם היתה מעוברת "פטורה", דבגמ' לעיל לו ע"א מבואר דאין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם וצרתה אסורה לשוק כ"ז שלא נולד וצע"ג, ועי' בערוך לנר.

דף פז:

א. **גמ' ת"ל דרכיה דרכי נועם**, ברש"י ביאר דאין הסברא של דרכי נועם בעצמו הוא סיבה לפטור מן היבום, [דהיינו שא"י דרכי נועם שתהא זקוקה ליבום לאחר שנפטרה], אלא משום הסברא של דרכי נועם אנו מפרשים דכונת הפסוק ובן אין לו היינו בשעת מיתה, וכיון שיש לו עכשיו בן היא פטורה מן היבום, ודשעת המיתה היא הקובעת האם היא זקוקה ליבום, ואם באותה שעה לא היתה זקוקה אע"פ שיש סיבה שתזדקק ליבום לא לה דין יבום עליה, [וצ"ע לשון הגמ' מתים כחיים].

אולם בתוס' לעיל ב ע"א [ד"ה ואחות אשה] כתבו דאם נפלה לפניו יבמה שהיא אחות אשתו פטורה מהיבום משום שהיא ערוה עליו ואע"פ שמתה אשתו אח"כ מ"מ אינה מתיבמת, ואע"פ שיש אחים אחרים אסורה לזה שמתה מדין נאסרה, דא"י דרכי נועם אם יש לה להזדקק לזה שנפטרה הימנו, **ומבואר** בתוס' דלא כרש"י דהחסרון של דרכי נועם הוא מה שנפטרה ממנו ותחזור לזיקתה, ועוד מבואר בתוס' דכל הדין של "כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה נאסרה עולמית" הוא מדין דרכי נועם, ולכן כתבו תוס' דאף אם יש עוד אחים שנפלה להם ליבום א"י דרכי נועם דהרי בדינא דנאסרה מבואר במשנה בדף ל ע"א דאף שיש נפילה לאחים אחרים מ"מ אסורה לאותו אח שנאסרה עליו, אולם ברש"י נראה דכל החסרון של דרכי נועם הוא רק משום שנישאת לאחר ותתגנה עליו, אבל בכה"ג שנפלה לשאר האחים אין חסרון של דרכי נועם אם תחזור לאותו אח שנאסרה עליו, ועי' ברע"א בריש פרק שני שכבר כתב בדעת הראשונים דנאסרה ודרכי נועם הם ב' דינים חלוקים, והיה משמע בתוס' דחולק בעיקר סברת רש"י שכתב דדרכי נועם הוא גילוי איך לפרש את הפסוק ובן אין לו, אבל בתוס' אפשר משמע דדרכי נועם הוא סברא מצד עצמה שפוטרת מהיבום, ועי' בקובץ הערות סי' ו ובחי' ר' ראובן ועוד ואכמ"ל.

ב. **גמ' ונעשה מתים כחיים לענין תרומה ק"ו מיבום**, לכאורה מבואר כמש"כ רש"י דדרכי נועם אינו סברא עצמית שלא תתיבם, אלא שזה סברא לפרש קרא דבן אין לו על שעת מיתה, דאם הוא סברא לגבי יבום שאינו דרכי נועם שאם לא היתה זקוקה מעיקרא לא תחול עליה זיקה אח"כ, א"כ מה שיד לעשות ק"ו לענין תרומה הרי ל"ש סברא זו לגבי תרומה, אלא שהוא סברא לפרש כן את הפסוק שזרע אין לה היינו בשעת מיתה ואע"פ שאח"כ לא יהא לה זרע כבר נפסלה בתרומה משעת מיתה שהיה לה בנים, **וצ"ב** א"כ מה תי' הגמ' ת"ל זרע אין לה והא אין לה, ועי' באות הבאה בפ"י הראשון דהתו"י דכתב דזה סברא לא לפרש את הפסוק וזרע אין לה דוקא בשעת מיתה, ורק ביבום שיש סברא של דרכי נועם מסתבר להעמיד את הפסוק רק על שעת מיתה, ועי' באות הבאה.

ג. **גמ' ת"ל זרע אין לה והא אין לה**, בתו"י [בע"א] הקשה דכמו דאמרין דמשום דרכי נועם אנו מפרשים הפסוק ובן אין לו בשעת מיתה, א"כ הכא ג"כ מחמת הק"ו נפרש את הפסוק וזרע אין לה בשעת מיתה אבל אם מתו אח"כ לא תאכל בתרומה, ולמבואר באות הקודם זה הרי גופא כל הק"ו שנפרש את הפסוק שזרע אין לה על שעת מיתה, [אולם בתו"י לא משמע דקושיית הגמ' דהק"ו היה כמו שפ"י, דקושייתו היא על דברי הגמ'], וכתב לישב בבי' אופנים חדא דביבום גלי רחמנא מכח סברת דרכי נועם שכונת הפסוק ובן אין לו היינו בשעת מיתה, אבל כאן אין סברא לדרוש כך את הפסוק, ועוד תי' דביבום מצד עצם הפסוק משמע שהוא בשעת מיתה דכיתב כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם, אבל בתרומה ל"ש לומר כן.

ד. **רש"י ד"ה דרכיה דרכי נועם**, אם תאמר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה, מבואר ברש"י דאע"פ שהיא אסורה עליו באיסור אשת איש מ"מ אין לא פקע זיקתה, **והקשו** הרי ערוה מפקיע זיקה כמו שמצינו במשנה לעיל מא ע"א דאם קידש אחיו את אחותה פקע זיקתה, ועי' בתוס' יח ע"ב דבנשא אף אין צריך להמתין עד שיעשה אחיו מעשה, [ואף בקידש מדאורייתא פקע זיקתה].

וביאור הדברים מבואר בתוס' טז ע"א [ד"ה בני צרות] שכתב ב' דרכים בזה, א' שחלוק איסור ערוה דאשת איש מכל עריות, וערוה שאשת איש לא מפקיע הזיקה משום שיש בידו לתקן שיכול לגרשה, ב' עוד כתבו תוס' לשמואל דסבר דקידושין תופסים ביבמה לשוק, דרשינן מקרא דלא תהא אשת המת החוצה משמע דלא פקע הזיקה אף ע"י הויה לזר, והיינו דיש כאן דרשה מיוחדת שחלוק איסור ערוה של אשת איש משאר עריות, **ועי'** ברע"א בתוס' שם שכתב להקשות לפי פ"י הבי' של תוס' דדרשינן מקרא דלא תהא אשת המת וכו' דכ"ז אי"ש לדעת שמואל, אבל לרב דדריש מקרא דקידושין ל"ת ביבמה לשוק קשה איך יפרש הסוגיא דידן, וכתב דע"כ דרב לא יפרש כפרש"י כאן דאינו דרכי נועם בכה"ג דהערוה תפקיע זיקתה, אלא כונת הגמ' כאן דאינו דרכי נועם היכא שלא נישאת לאחר דאינו דרכי נועם שהיא תחזור להיות זקוקתו אחרי שכבר נפטרה, וכמו שכתב תוס' לעיל ב ע"א שהובא באות ו' [וקשה על הרע"א שלא הזכיר דמפורש בתוס' כדבריו], אבל רש"י ע"כ יפרש כתי' קמא של הרע"א דס"ל דאשת איש לא מפקע זיקה. **ובעיקר** תי' קמא של תוס' שאשת איש לא מפקע זיקה כיון שיש לה היתר, תמהו באחרונים דתוס' בדף י ע"א כתבו לענין בעלת התנאי לא כן שפטורה לגמרי, וכתבו לחלק בין אם היתה אשת איש בשעת נפילה דבכה"ג היא מפקיעה הזיקה, אבל אם נעשית ערוה אח"כ כמו הכא לא אמרינן הכי, ועי' באחיעזר ח"א סי' ב' ובקה"י סי' ט' שהאריך לבאר כל הענין.

ה. עוד יש לדון ברש"י איך יכולה לחלוץ כשהיא תחת בעלה, ואמאי אין כאן חסרון של אינה עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ועי' לעיל לו ע"ב שהובא דהבית מאיר [סי' קנט] דן בזה וכתב בתחלה דאין כאן חסרון מחמת דיני היבום אלא דאיסור אחר גרם לזה שהיא אשת איש ובכה"ג אין חסרון של אינו עולה, **ועי'** בחזו"א [עמוד רי"ח סק"ה] שכתב דלא חשיב אינו עולה ליבום מה דהיא עכשיו אשת איש, כיון דלא פקע הזיקה אלא פומא הוא דכאיב ליה לכן חשיבה שהיא עולה ליבום, ולכן החליצה הוה חילצה כשרה. **ובאמת** בריטב"א כתב לפרש כונת הגמ' דלא כרש"י דאי"ז דרכי נועם שתהא צריכה לצאת מבעלה כדי שיוכל לחלוץ לה, מבואר מדבריו דכ"ז שהיא אשת איש לא מהני בה חליצה ויש בזה חסרון של כל שאינו עולה.

הערות וציונים

פרק האשה רבה

דף פז:

א. מתני' האשה שהלך בעלה למדינת הים ואמרו לה מת בעליך וכו' ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה, פרש"י כשאר אשת איש שזינתה, ואע"פ שרבנן הימנהו לעד אחד משום עיגונא, מ"מ כל הנאמנות הוא משום דדייקא ומינסבא, והכא שאנו רואים שלא דיקה קנסו אותה שצא מזה ומזה, ומבואר בתחילת דברי רש"י שכתב כשאר אשת איש שזינתה, דגדר הקנס של רבנן היה שעשו אותה כסוטה, וכן מבואר בהדיא בגמ' לעיל יא. דמקשה הגמ' על סוטה שאינה מתיבמת ממתני', ועי' להלן צד ע"ב וצה ע"ב מש"כ ביאור הענין, [ולפי"ז כל הדינים שבהמשך המשנה הוא קנס מה"ט], עוד מבואר ברש"י דהנאמנות של ע"א במיתה הבעל הוא דרבנן, ולהלן פח ע"א יתבאר שנחלקו הראשונים בזה ויש מהראשונים הסוברים שהוא דאורייתא ויבואר שם כל הענין.

ב. מתני' והולד ממזר מזה ומזה, פרש"י אם ילדה משני ממזר גמור ואם שוב החזירה הראשון וילדה לא הוה ממזר אלא מדבריהם, בפשוטו נראה ברש"י דהא דהוה ממזר מהשני הוא רק כ"ז שלא נתן לה הראשון גט, ולכן הוה ממזר גמור, אבל לאחר שנתן לה גט לא הוה ממזר, ובגמ' מבואר דלגבי הראשון תיקנו שהולד ממזר מדרבנן, מיהו בתוס' חלקו על רש"י וכתבו דאפילו לאחר שנתן הראשון גט הוה ממזר מהשני, מידי דהוה אראשון שהולד ממנו ממזר, ונראה מדבריהם דמהראשון הולד ממזר אף לאחר שכבר נתן לה גט, [וכ"כ הט"ז וחלקת מחוקק סי' ד' סעי' טו בדעת תוס'] ולכן כתבו דאף מהשני בכה"ג הוה ממזר, אבל לרש"י י"ל דאף מהראשון בכה"ג שנתן גט לא הוה ממזר, ולכן מהשני ג"כ לא הוה ממזר רק כ"ז שלא נתן הראשון גט, **והביאור** בזה דהנה בתוס' לעיל מט ע"ב כתבו בשם ר"ח דבכל סוטה שבעלה החזירה אף לאחר שגרשה הוה ממזר מדרבנן, מידי דהוה אאשה שהלך בעלה למדינת הים שהוה ממזר מהראשון, וס"ל לר"ח דכל סוטה הולד ממזר אף לאחר שנתן גט, [ותוס' שם חלוק דבכל סוטה לא הוה ממזר כדאמרינן ביש מתורות, ורק בכה"ג שהלך בעלה למדינת הים], ולמבואר נראה דס"ל לתוס' דקנסו דלעולם הולד יהא ממזר,

ולכן ס"ל לתוס' דאף לאחר שגירשה הולד ממזר, אבל רש"י אפשר דס"ל דהולד ממזר מאותו טעם דאמרין לקמן שצריכה גט מהראשון, שלא יאמר גירש זה ונשא זה, ומאותו טעם הולד ממזר שלא יאמרו שגירש הראשון ונשא השני והראשון נשא אותה בלא גט מהשני, ולכן לאחר שגירשה השני לא הוה ממזר מהראשון, וע"ע בערוך לנר מש"כ לדיק ברש"י.

ג. **מתני' ואם מתו אחיו של זה ואחיו של זה חולצים ולא מיבמים**, פרש"י דאחיו של הראשון חולץ מהתורה ולא מיבם מדרבנן, והשני חולץ מדרבנן שלא יאמר גירש זה ונשא זה וכ"ז מדברי הגמ' לקמן צא ע"א, **אולם** הקשה רע"א דבשלמא אחיו של הראשון אין יכול ליבם דהוה כסוטה מדרבנן, אבל אחיו של השני אמאי אין יכול ליבם ממ"נ, דאם לא גירש הראשון א"כ היא אשתו של ראשון ואינה אשת אחיו כלל, ואם הראשון ונשא השני היא באמת צריכה להתיבם, ובאמת ברש"י להלן צא ע"א כתב דבאמת יכול הוא לישא אותה, וכונת המשנה שאין יכול ליבמה, היינו בתורת יבום כגון שיעשה ביהא השוגג ובכל הביאות הגרעות שקונות ביבום ולא בתורת קידושין, וע"י במהרש"א שם מש"כ לישב באופ"א.

ד. **מתני' ר' שמעון אומר ביאתה או חליצתה מאחיו של ראשון פוטרת צרתה**, פרש"י ארישא פליגי דקתני ולא מיבמין, משמע דלר"ש לכתחילה יכול ליבם, וכ"כ ברש"י לעיל יא ע"א מיהו ע"ש בתוס' שכתבו ב' תי' האם לר"ש הכונה הוא מהתורה או מדרבנן, וע"ש שביארו לפי"ז המשך המשנה ואין הולד ממנו ממזר.

ה. **מתני' ואם נישאת שלא ברשות מותרת לחזור לו**, פרש"י ע"פ ב' עדים ושלא ברשות ב"ד, הכונה שלא היתה צריכה היתר של ב"ד, ולכן כתב רש"י דתחזור לבעלה דאנוסה היא, וחלוק מנישאת בעד אחד דהתם צריכה היתר של ב"ד, ולכן התם קנסו אותה כמש"כ לעיל, ובהמשך המשנה מבואר דנישאת שלא ברשות ואח"כ בא בעלה תצא מבעל השני וחיבת קרבן, ופרש"י דשוגגת היא ואי"ז אונס להפטר מהקרבן דאיבעי לאמתוני, ואע"פ שכתב רש"י שתחזור משום שהיא אנוסה היא, צ"ל דאין כונת רש"י שהיא אנוסה ממש, אלא דלגבי זה שיכולה לחזור לבעלה היא נחשבת כאנוסה דלא חשיבה סוטה, דלענין איסור לבעל נאסרת רק אם היא מזידה, אבל לגבי פטור מקרבן בעינן שתהא אונס גמור, ולכן אע"פ שנישאת ע"פ עדים לא חשיב אונס דהיתה יכולה להמתין, ומדויק מאוד בלשון רש"י שכתב "ואי"ז אונס להיפטר מקרבן" דלענין זה לא חשיב אונס.

והנה בעיקר הדבר דיש חיוב קרבן אע"פ שהיה מותר לה לסמוך על עדים תמה בנודע ביהודה [יו"ד ת' ס"י צו] מהא דמבואר בתוס' לעיל לה ע"ב [ד"ה ונמצאת] שאם יבם מעוברת לאחר ג' חדשים באופן שלא הוכר עוברת, ואח"כ נתברר שהיא מעוברת דאין חיוב קרבן כיון שהוא היה אונס דרוב נשים עוברין ניכר לג' חדשים, ומ"ש ב' עדים דלא חשיב אונס והרי בכל מקום ב' עדים עדיפא מרוב, **ותי'** דעדים שנתברר ששיקרו נמצא שמעולם לא היה כאן עדים כלל, ונמצא דכל ההוראה היה בטעות, ומתברר שלא היה לו על מי לסמוך כלל ולכן לא חשיב אונס, משא"כ כשיש כאן רוב הכא אע"פ שנתברר שהיא לא מהרוב מ"מ כשהוא סמך על הרוב הוא היה דבר קיים, אלא שהיא לא היתה מהרוב ולכן לא חשיב הוראה בטעות אלא חשיב אונס, אולם דלשון רש"י הוא שהיה לה לאמתוני, ומשמע דאם לא היתה יכולה להמתין היה לה דין של אונס והיתה פטורה מהקרבן, ולפי סברת הנו"ב שזה נחשב הוראה בטעות א"כ מה נפק"מ בזה שהיתה יכול להמתין, [מיהו עיקר הדבר צ"ת דהרי התורה אמרה דבכל מקום יכול לסמוך ע"פ עדים ואיך יכול להיות דזה לא חשיב אונס, ומ"ש אם היה סבור שהוא אונס מחמת פיקוח נפש ולבסוף נתברר שטעה דפשוט שאינו מחויב בקרבן וא"כ ה"ה הכא הרי התורה התירה לו בכה"ג, וצ"ע].

ו. **מתני' ניסת ע"פ ב"ד תצא ופטורה מן הקרבן**, פרש"י דיחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, מבואר דזהו הלכה חדשה שאין חיוב קרבן כשעשה בהוראת ב"ד, **וצ"ב** מדוע לא הוה יפטר מחמת שהוא אונס שהרי ב"ד הורו לה שיכולה לינשא, ובשלמא בנישאת ע"פ ב' עדים לא היה כאן הוראה מפורשת של ב"ד אלא שהיא סמכה על העדים, אבל הכא שהורו לה ב"ד בהדיא אמאי לא חשיב אונס, **ומבואר** דמה שב"ד הורו לה לינשא אין לזה דין אונס יותר מב' עדים, ולסברת הנו"ב שב' עדים לא הוה אונס כיון שנתברר שההוראה היא בטעות, ה"נ הכא נתברר שלא היה לה על מה לסמוך, ומה שהורו ב"ד הוא טעות ולכן היא צריכה קרבן, אלא דיש הלכה חדשה שאין חיוב קרבן היכא שעשה בהוראת ב"ד.

והנה בחלקת מחוקק ס"י יז ס"ק ע"ב כתב דרק היכא שהיא נישאת ע"פ ב"ד הגדול בירושלים אינה מביאה קבן, אבל אם נישאת ע"פ ב"ד אחר מביאה קרבן, ומבואר דאין ההוראה של ב"ד מחשיב אותה אונס וכמש"כ [אולם ע"י בקרן אורה להלן צב ע"א שהוכיח דבכל ב"ד איכא הך הלכתא].

ז. **בעיקר החילוק** שמבואר במשנה לענין חיוב קרבן בין נישאת ברשות ב"ד דהיינו בע"א, לנישאת שלא ברשות דהיינו ע"פ ב' עדים, לכאורה החילוק הוא דבנישאת בע"א צריכה היתר ופסק של ב"ד, [וע"י שו"ע ס"י יז סעי' לט ובביאור הגר"א שם], אבל בנישאת ע"פ ב' עדים אע"פ שצריך שיעידו בפני ב"ד, משום דא"כ אין לזה תוקף של עדות, מ"מ מכיון שא"צ פסק של ב"ד להתירה לינשא אלא היא יכולה לסמוך על העדים במה שהם אמרו, חשיב שלא ברשות ב"ד, וכן מבואר בתוס' הרא"ש וז"ל ונ"מ קרי ליה ברשות ב"ד לפי שיש דברים שאינו נאמן וצריכה לבוא לב"ד לשאול, אבל כשיש שנים כיון שנתקבל העדות ונחקר בב"ד הדבר ידוע שהיא מותרת ואינה צריכה הוראת ב"ד עכ"ל, מבואר בדבריו דא"צ פסק של ב"ד, [ומש"כ דבע"א קרי ברשות שצריכה לבוא לשאול בב"ד, משמע מדבריו שאין צריכה פסק של ב"ד, כל דבריו שם היא להו"א של הגמ' שהנאמנות של המשנה היא מדין ע"א מהתורה, אבל למסקנה שהוא מדין דדייקא צריך פסק ב"ד בע"א].

אולם ע"י בספר חפץ חיים כלל ז' סעי' ג' בהגה"ה שהביא משו"ת הרד"ך שכתב דכונת המשנה שלא ברשות היינו שהעידו ב' עדים שלא בפני ב"ד, ולכן חשיב שלא ברשות, ומבואר חידוש גדול מדבריו דמותר לסמוך על ב' עדים בדבר שבערוה חוץ לב"ד, ויש לזה תוקף של עדות גמורה.

ח. **רש"י ד"ה מזונות**, ואפילו מה שלותה ואכלה תחתיו, **הנה** לעיל פה ע"א מבואר דאלמנה לכה"ג אין לה מזונות מחיים כיון שהוא בעמוד והוצא קאי, ומ"מ מבואר שם בגמ' דלאחר מיתה יש לה מזונות דכיון שיש לה כתובה ולי"ש הך סברא דלמפק קאי יש לה מזונות כשאר אלמנות וכפרש"י שם, **והקשה** בירוש' יעקב א"כ הכא שאין לה כתובה כלל א"כ אמאי פרש"י כאן דמזונות שלותה ואכלה תחתיו והו"ל חידוש יותר דאף אין לה מזונות של אחר מיתה, ובאמת בריטב"א כאן כתב דכונת המשנה אין לה מזונות היינו אפילו אותם מזונות של אחר מיתה.

ט. **רש"י ד"ה מן המעשר**, קנסא וכן תרומה דרבנן, משמע ברש"י דמה שהיא נפסלת מתרומה הוא ג"כ מחמת קנס, וכן משמע ברש"י צא ע"א ד"ה בתרומה דרבנן, שכתב דבתרומה דאורייתא הוא מחמת קנס מכ"ש דקנסו במעשר, **ותמהו** הראשונים שם הרי מבואר לעיל נו ע"ב דאע"פ שאשת ישראל שנאנס שמונתת לבעלה מ"מ אסורה לכהונה ואף לתרומה אסורה, וכו' מבואר בהדיא בסוגיא לעיל לה ע"א, ועי' בערוך לנר מש"כ.

י. **גמ' אלמא עד אחד מהימן ותנן נמי וכו'**, בפשוטו מבואר בגמ' דס"ד היה שהנאמנות במשנה הוא מדין עד אחד, וכמו בכל מקום שע"א נאמן באיסורים שנאמן מתורה ה"ה הכא, ולכן מקשה הגמ' ע"א מהימן מדאורייתא מנלן, וקאי על הג' דינים שאמרה הגמ', וכן מדויק ברש"י פה ע"א ד"ה אי נימא, שכתב אלא הא דהימננו רבנן לעד אחד בעדות אשה סברא הוא, וכן מבואר בתוס' [ד"ה מכלל] שכתבו לבאר דלס"ד שהנאמנות הוא מדין ע"א החילוק בין ע"א לב' עדים הוא שע"א יש דברים שאינו נאמן לכן צריך לשאול לב"ד להתירה, אבל ב' עדים הדבר ידוע שהיא מותרת וכן מבואר בתוס' להלן [ד"ה מידן], אולם **הרשב"א** כתב דהא דאמרין "מדאורייתא מנא לך", לא קאי על מתני' ועל הא דהוחזקו להיות משיאין ע"פ ע"א, דודאי במתני' אין נאמנות מהתורה דק"ל אין דבר שבערוה פחות משנים, ועוד דאם הנאמנות היא מהתורה מ"ש ע"א שאסורה לחזור ובב' עדים מותרת לחזור, אלא ע"כ דמעיקרא הגמ' ידעה שהקילו בה רבנן בעדות אשה, אלא דרבנן לא היו מקלים בעדות אשה אלא אם יש נאמנות של ע"א באיסורים, ולכן שו"ט הגמ' מהיכן ידעין שע"א נאמן באיסורים מהתורה, ודייק הרשב"א כן דכל קושית הגמ' ע"א מדאורייתא מנלן, הוא רק לאחר שהביאה הברייתא שע"א אומר אכלת חלב נאמן, ולא מקשה כן מיד על המשנה מנלן דע"א נאמן, וע"כ דמעיקרא ס"ל לגמ' דמתני' מדרבנן הוא ורק אם מצינו במקום אחר שיש נאמנות מהתורה רבנן נתנו נאמנות בעדות אשה.

יא. **גמ' אלא לאו חד וכי לא מכיחש ליה מהימן ש"מ עד אחד נאמן**, צריך להבין מדוע הגמ' לא מביאה את המקור של ע"א מעיקרא ממה שמצינו שנדה נאמנת לומר שהיא טהורה כמש"כ תוס' להלן, וכתב בקובץ הערות [סי' סז א] דהגמ' מעיקרא דנה היכן מצינו שע"א נאמן כנגד איתחזק איסורא, ונדה לא הוה נגד חזקה כדמבואר להלן בתוס' [ד"ה ברין], אבל הכא להעיד שהוא חייב קרבן חשיב עדות כנגד חזקה, וטעמא דמילתא משום שהאדם הוא בחזקת פטור מקרבן ולכן חשיב חזקת היתר, **וכ"כ** בירוש' יעקב סברא זו, ודייק כן ברש"י [ד"ה וכי לא מכיחש] שכתב אלמא ע"א נאמן באיסור והיתר דקא מייתי חטאת אפומיה ומיתאכלא, והקשה אמאי הוצרך רש"י לומר ה"ט, ולא כתב שהנדון הוא על עיקר הדבר שע"א יכול לחייב קרבן והרי הגברא הוא בחזקת פטור, אלא ע"כ דמה אין ראיה דזה לא חשיב כנגד איתחזק איסור, כהך דמתני' שהאשה בחזקת איסור של אשת איש ובא להוציא מחזקתה, ואע"פ שהגברא בחזקת פטור שאינו מחויב קרבן מ"מ ל"ד לחזקת איסור, ולכן הוצרך רש"י לומר דממה שיכולים הכהנים לאכלו מוכח שע"א נאמן כנגד איתחזק איסור, דכלפי זה חשיב בחזקת איסור, וביאר דס"ל לרש"י דמחזקין מאיסור לאיסור, ובהמה בחייה בחזקת איסור עומדת לכן להתיר האיסור אכילה של הקרבן לכהנים הוא כנגד חזקת איסור, אלא שהעיר דברש"י קודם לכן כתב טעם אחר שהנאמנות הוא לע"א שאין כאן חולין בעזרה.

בעיקר סברת הקובץ הערות דמה שהאדם הוא בחזקת פטור חשיב שהע"א מעיד נגד חזקה, כבר נחלקו הראשונים בקידושין סו ע"א בדבר זה האם חזקת היתר חשיב חזקה, דתוס' בקידושין שם מבואר דדבר זה חשיב חזקת היתר, אולם הרשב"א שם כתב דלאסור את המותר לא חשיב ע"א נגד איתחזק, דלא אמרינן בשום דוכתא אתחזיק התיירא, **וביאר** הדבר שאין כאן איתחזק התיירא כתב בקובץ הערות [סי' סק"א] דסברת הרשב"א דכל דבר שאינו אסור הוא מותר לכן ל"ש לומר בזה שיש חזקת היתר, דאינו דבר שבא בחיוב אלא הוא דבר שבא בשלילה ולכן לא חשיב כנגד אתחזק, אולם הקשה דהרי מצינו שיש חזקה אף בהיתר כמו שמצינו חזקת פנויה וחזקת טהרה, וכבר הקשה כן הפנ"י שם, **ועי'** בחזו"א [סי' נ"ט ח] **ובחי' ר'** ראובן גיטין ס"א אות ג' שכ"כ ודו"ק.

יב. **גמ' מה אם ירצה לומר מזיד הייתי**, בטעמא דרבנן שאם אומר מזיד נאמן, מבואר בגמ' בכריתות יב ע"א ב' לשונות או משום שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, [ופרש"י בדברים שיש בהם כפרה לא ממינע לאתויי חטאת להתכפר נגד קונו], או משום מיגו שהיה יכול לומר מזיד הייתי, וביאר תוס' דאין הכונה כפשוטו מיגו דהוה מיגו נגד עדים, אלא דמתרצינן דיבוריה, דמה שאומר לא אכלתי אנו מפרשים לא אכלתי שוגג אלא מזיד ונמצא שהוא לא מכחיש את העדים כלל, [וברש"י ב"מ ג ע"ב נראה שזהו מדין מיגו ואכ"מ], **ונחלקו** הראשונים לאיזה לישנא קאי סוגית הגמ' כאן, דהגמ' מקשה מרבנן שסוברים שנאמן להכחיש את ב' עדים ואינו מחויב בקרבן, ומ"מ מבואר בברייתא שהוא חייב קרבן ע"י ע"א והלה שותק, דע"כ שחיוב קרבן הוא משום ששתיקה כהודאה ולא משום נאמנות העד, וצריך להבין מה הראיה שאין כח של נאמנות לעד לחייב קרבן, דבשלמא באופן שהוא מכחיש את העדים יש ב' הסברות הנ"ל, אבל היכא שאינו מכחיש את העד מנלן שלא יהא כח לעד לחייב קרבן, ועמד בקושיא זו בשטמ"ק בכריתות בהשמטות אות ג'.

ודעת תוס' שהסוגיא מתפרשת ללישנא דמתרצינן דיבורא, וס"ל לגמ' דכל הסברא דמתרצינן דיבורא שאם אמר לא אכלתי, אנו מפרשים דבריו לא אכלתי שוגג אלא מזיד, משום דלא אמרינן מסתמא אכל בשוגג, דאם בסתמא אכל בשוגג לא היה יכול לתרץ דיבורו, וכתבו תוס' שבאמת לעולם אין העדים יודעים בביור או בשוגג או במזיד ולכן אף אם העדים אומרים שאכל בשוגג יכול הוא לומר שאכל במזיד ולהכחיש את העדים, והכריחו תוס' כן שאם היה סתמא שאכל בשוגג לא היה נאמן להכחיש העדים, ובזה ביאר דהגמ' הוכיחה דממה שהוא נאמן להכחיש את העדים ע"כ שאין לעדים נאמנות, כיון שאין יכולים לידע באיזה אופן אכל בשוגג או במזיד, וא"כ ע"כ גם מה שחידשה תורה שע"א נאמן אינו מחמת שיש לו נאמנות אלא משום ששתיקה כהודאה,

ומבואר לפי דאף באופן שהעדים אומרים אכלת חלב והוא שותק שצריך להביא קרבן הוא משום ששתיקה כהודאה, אבל באופן שיאמר איני יודע לכאורה לא יהא חייב להביא קרבן, וכן נראה מדברי תוס' הרא"ש כאן דרך בכה"ג ששותק יהא חייב קרבן, אולם צ"ב דבגמ' מעיקרא אומרת דא"א לפרש קרא "דאו הודע" באופן שב' עדים שאומרים לו אכלת חלב והלה אינו מכחיש דקרא למה לי, ומשמע גמ' שם דאף אם אומר איני יודע ג"כ בלל אינו מכחיש, ולמבואר בכה"ג אין לעדים נאמנות לחייב אותו קרבן שהרי אינם יודעים אם הוא שוגג או מזיד, וצ"ל דכל קושית הגמ' שם אינו לס"ד דהנאמנות של ע"א היה בתורת עד אבל לפי מה שהוכיחה הגמ' דאין נאמנות של עדות אלא ששתיקה כהודאה א"כ אף ב' עדים אינם מחייבים קרבן בכה"ג, וכ"כ בקרן אורה.

אולם בקובץ הערות [סז ב] תמה כן על תוס' דאמאי כשבאו ב' והלה אומר איני יודע חייב קרבן הרי אינם יודעים שהוא שוגג, ול"ש שתיקה כהודאה בזה, ועוד תמה דהרי לר"מ שחולק על רבנן דלא מתרצינן דיבורו, הרי אינו חולק על עיקר סברת תוס' שאין העדים יכולים לידע אם אכל שוגג או מזיד, וא"כ קשה מדוע חייב קרבן כשעדים אומרים שאכל והוא אומר לא אכלתי, ולכן כתב שם דאף לתוס' כשבאו עדים ואומרים אכלת חלב בשוגג והוא אומר איני יודע העדים נאמנים כיון דיש אומדנא שאכל בשוגג, אך כיון שהוא רק אומדנא לכן הוא נאמן להכחיש את העדים ולכן אם אמר לא אכלתי מתרצינן דיבורו, ולר"מ דלא מתרצינן חייב קרבן אבל כשאומר איני יודע ואינו מכחיש את העדים הוא חייב על פיהם, אלא שהקשה דאם סברא זו נכונה שיש אומדנא ויכול לחייב עפ"י קרבן א"כ מה הוכיחה הגמ' ממה שהוא יכול להכחיש העדים שבע"א אין לו נאמנות של עדות הרי כיון שאינו מכחיש אלא שאומר איני יודע אמאי לא שיד לחייב ע"פ האומדנא וצ"ע, [ועי' מש"כ באות ה' על דברי תוס'].

יג. אולם הרמב"ן כתב דהסוגיא דדין למד"א דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים וס"ל לגמ' דטעמא דאדם נאמן על עצמו ולכן אם הוא מכחיש את העדים אינו חייב קרבן, משום שהתורה גילתה בקרא דאו הודע שבדבר שבינו לבין עצמו יש לו נאמנות יותר ממה שיש לעדים, וס"ל לגמ' דמוכח מכאן דאין כח של עדות לחייב קרבן אלא בעינן ידיעתו בדוקא, וא"כ ה"ה ע"א שמעיד שאכל בשוגג והלה שותק הוא מצד שתיקה כהודאה, [והרמב"ן חולק על סברת תוס' דלהך לישנא דמתרצינן דיבורא אין העדים יכולים לידע האם אכל שוגג או מזיד].

מיהו כתב הרמב"ן דהיכא ששנים אומרים לו אכלת והוא אומר איני יודע דחייב קרבן משום דכ"ז שאינו מכחיש אותם הרי הוא כאילו מודה לדבריהם, וביאר בקובץ הערות [סז ג] דכונת הרמב"ן דטעמא שהוא נאמן להכחיש העדים משום דהתורה חידשה באו הודע שחייב קרבן יהיה רק ע"פ ידיעתו, ולכן העדים אינם יכולים לחייב אותו, אבל אם הוא אינו מכחיש את העדים חשיב שהוא בעצמו נודע לו ע"פ העדים, [ואי"ז גריעותא שלא נודע לו בעצמו ורק ע"פ העדים חשיב שהוא יודע], אלא דא"כ קשה אמאי הוכיחה הגמ' שבע"א שאומר שאכל בשוגג חייב רק מדין שתיקה כהודאה הרי גם שם יכול להתפרש שיודע ע"פ העד, וכתב לבאר דיש חילוק בין כח של ב' עדים לע"א, דב' עדים התורה נתנה להם נאמנות על המעשה וחשיב שיש לבע"ד ידיעה גמורה, ולכן אם שותק ז"א שיש לו ידיעה בעצמו, אבל בע"א התורה נתנה לו נאמנות על החיוב ואין נאמנות על המעשה ולכן לא חשיב שיש לבע"ד ידיעה ולכן זה מה שהגמ' הוכיחה שיש לע"א נאמנות לחייב קרבן ע"כ הוא מדין ששתיקה כהודאה, ועי' בחזו"א סי' נט יד שכתב ג"כ סברא זו לחלק דע"א אינו בירו המעשה, אלא שהתורה צוותה להתנהג באיסורים כמו שאומר העד.

והנה תוס' שלא פ"י הסוגיא כהרמב"ן משום דס"ל דלהך לישנא שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים אם אין מכחישו נאמנים העדים לחייבו קרבן בתורת עדות, ונראה שדבר זה מתבאר במה שנחלקו תוס' והראשונים בב"מ ג ע"ב בהא דקאמר הגמ' שם "מה לפיו שכן מחיבו קרבן תאמר בעדים שאינם מחייבים אותו קרבן", וביאר תוס' שם דאע"פ שעדים ג"כ מחייבים אותו קרבן היכא שאינו מכחיש, מ"מ אם הוא אומר שאכל בשוגג וחייב בקרבן, והעדים אומרים שאכל במזיד שפטור מקרבן או שמכחישים אותו שלא אכל, מ"מ בכה"ג הוא נאמן יותר מהעדים, **אבל** הרמב"ן והראשונים שם כתבו דאף בכה"ג שהוא אינו מכחיש את העדים חשיב פיו מחייבו קרבן, כיון שכל החיוב הוא ע"פ הודאתו, וכונתם כמו שכתבו כאן שיסוד החיוב קרבן הוא ע"פ הבע"ד בעצמו דזה מה דילפינן מקרא דאו הודע שאין עדים יכולים לחייב אותו קרבן, אבל באופן שהוא מחייב את עצמו והעדים פוטרים אותו העדים נאמנים ואינו מביא קרבן, ונמצא שנחלקו מהו הסברא שאדם נאמן על עצמו יותר מעדים, דלראשונים הוא הלכה בחיוב קרבן דזה מה דילפינן מקרא דאו הודע דחייב קרבן ל"ש אלא ע"פ, ולכן כשהעדים פוטרים אותו מקרבן העדים נאמנים יותר כמו בכל מקום, אבל תוס' למדו דא"יז הלכה בחיוב קרבן, אלא דבדבר שנוגע לעצמו יש לבע"ד נאמנות יותר מן העדים, ולכן נאמן אף להכחיש אותם באופן שהם פוטרים אותו מלהביא קרבן, אכן אם העדים אומרים שאכל והוא אינו יודע אין סיבה שלא להאמין לעדים דלא נאמר הלכה כאן שאין לעדות נאמנות בחיוב קרבן, ולכן הוצרכו תוס' לפרש הסוגיא כאן ללישנא דמתרצינן דיבורא.

יד. תוס' ד"ה מכלל, למאי דס"ד השתא ע"א מהימן מדאורייתא הא דקרי ליה ברשות ב"ד לפי שיש דברים שאין נאמן להם וצריך לישאל לב"ד וכו', **מבואר** מדבריהם דהוצרכו להסברא זה רק לס"ד שזה נאמנות מהתורה, אבל לפי מסקנת הגמ' דהנאמנות של ע"א הוא משום דדייקא ומינסבא ומשום חומרא שהחמרת וכו', הא דקרי ליה ברשות ב"ד הוא כפשוטו משום צריך הוראת ב"ד, ול"ד לכל עדות רגילה שאפשר לסמוך על העדים אלא שצריך קבלה בפני ב"ד, וכ"כ בדרכי משה [סי' יז ז] להוכיח מתוס'.

בא"ד, ואע"ג דסבור עכשיו דנאמן מהתורה כמו שנים מ"מ אסורה לחזור לו בע"א דהוה ליה למידק אע"פ שהאמינה תורה, הביאור בזה הוא כמש"כ בקובץ הערות ובחזו"א שהובא באות הקודם שחלוק נאמנות ע"א מבי' עדים דע"א התורה לא נתנה נאמנות על בירור המעשה אלא נאמנות על הדין, אבל בב' עדים חשיב בירור על המעשה ולכן בע"א אמרו רבנן שהיתה צריכה למידק אע"פ מהתורה היתה יכולה לסמוך עליו.

טו. תוס' ד"ה רבי מאיר מחייב, ומשכנים אותו אם אומר שלא אכל וכו', מבואר בתוס' דהא דאין ממשכנים בחייב חטאות אינו מחמת שאין לב"ד כח לכפות אלא דכיון שבלא"ה הוא יביא א"צ לכוף אותו, ולכן הכא דלא יודע מזה יש דין כפיה, ויסוד זה מוכח ב"ק מ ע"א, **אולם** הקשה בקובץ הערות [סז יג] דהא בעינן שיעשה תשובה וכיון שסבור דשלא אכל לא חוזר בתשובה, עיי' שביאר דכל מה שתשובה מעכבת הכפרה הוא משום דאם עדיין עומד בחטאו הוא חשיב זבח רשעים ואינו מתכפר בזה, אבל הכא שהוא סבור שאינו מחויב להביא קרבן כלל, אין התשובה מעכבת.

דף פח.

א. תוס' ד"ה ומה אם ירצה לומר מזיד הייתי, ומספקא לר"י אם אמר לא אכלתי חלב לא שוגג ולא מזיד אם נאמן, צ"ב מה הנדון בתוס' דהרי כתבו תוס' קודם לכן דלעולם אין העדים יכולים להעיד שאכל בשוגג א"כ נהי דאינו נאמן להכחיש את העדים מ"מ לא ידעין אם אכל שוגג או מזיד ואיך יוכל להתחייב בקרבן בלא עדות, וכתב בקובץ הערות שם דמשמע דאע"פ שאין לעדים ידיעה האם הוא שוגג או מזיד, מ"מ מכח אומדנא שאמדהו שאכל בשוגג כל היכא שלא הכחיש חייב בקרבן, אולם לפי מש"כ לעיל בשם תוס' הרא"ש צ"ע.

ב. תוס' ד"ה שתיקה כהודאה דמיא, פ"י כיון דשתיק נראה לו אמת ויודע קצת שיש רגלים לדבר, אבל ליכא למימר הודאה ממש, ביאור כונתם דהנאמנות הוא מכח עד אחד וחשיב עדות, אלא שהוא נותן לע"א את הכח של הנאמנות, ול"ד לכל ע"א שנאמן באיסורים שנאמן מחמת עצמו.

ובעיקר דבריהם ע"י ברשב"א שכתב דסוגיא דהתם חולק על הסוגיא כאן, וסוגיא דקידושין קאי ללישנא בתרא דכריתות דהנאמנות הוא משום מיגו, אבל בלא מיגו יש נאמנות לעדות וכן לע"א, אבל הסוגיא כאן אזיל להך לישנא דסברי שם דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, והיינו דבעינן ידיעה שלו ומשו"ה גם בע"א והלה שותק אינו חייב מחמת נאמנות העד אלא משום דשתיקה כהודאה, ולפ"ז י"ל דהוה כהודאה ממש, אבל תוס' הוצרכו לומר דלא היה הודאה ממש, דכתבו כאן דהסוגיא דהכא אזלא כלישנא דמתרצינן דיבוריה וע"כ הוצרכו לומר מכח הסוגיא דקידושין דלא הוה שתיקה כהודאה ממש.

ג. גמ' מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש ואין דבר שבערוה פחות מ'ב', למבואר לעיל באות א' בדעת רש"י ותוס' דקס"ד שהנאמנות במשנה היא מדין ע"א שנאמן מהתורה, מקשה הגמ' דבאיסורים היכא שאיתחזק איסורא והוה בדבר שבערוה לא מצינו שיהא ע"א נאמן וא"כ מ"ט דמתני', אמנם לפי מש"כ הרשב"א דהגמ' ידעה כבר מעיקרא דטעמא דמתני' הוא מדרבנן אלא שהגמ' דנה היכן מצינו מקור שע"א נאמן מהתורה כדי שרבנן יתנו נאמנות בעדות אשה, א"כ צריך להבין מהו קושית הגמ', וברשב"א שם עמד בזה וביאר דכונת הגמ' להקשות דאם לא מצינו שהתורה האמינה לע"א כנגד איתחזק איסורא אין סברא לומר שרבנן נתנו נאמנות בעדות אשה, כיון שבעדות אשה הוא גם כנגד איתחזק וגם הוא דבר שבערוה, ולכן מקשה הגמ' התם לא איתחזק איסורא, אבל הכא הוא גם היתחזק וגם הוה דבר שבערוה, והוסיף הרשב"א דהרי הגמ' ממשיכה אח"כ דבאיסור טבל ע"א נאמן אף שהוא נגד חזקה, והרי אכתי מנלן לדבר שבערוה שע"א נאמן, אלא ע"כ שכל הנדון היכן מצינו באיסורים שע"א נאמן במקום חזקה, ולבתר שנשע שיש נאמנות הקילו רבנן בעדות אשה אע"פ שהוא דבר שבערוה.

והנה הרמב"ן כתב לבאר דכונת הגמ' להקשות ב' קושיות, חדא דע"א אינו נאמן היכא דאיתחזק איסורא ועוד דהוה דבר שבערוה ואינו נאמן אפילו היכא דלא איתחזק איסורא, [דהא ע"א שאמר אשתך זינת אינו נאמן אע"פ שהוא בא להחמיר עליה], מיהו בתוס' בגיטין ב ע"ב [ד"ה עד אחר] כתבו דהכל קושיא אחת היא, דמשום דהגמ' מספקא ליה כאן דשמא באיסורין ע"א נאמן אפילו היכא דאיתחזק איסורא, דקאמר מידי דהוה אטבל וקונמות], משו"ה קאמר בדבר שבערוה פשיטא דאין ע"א נאמן, וכתב רע"א [בתשוה קכד] שמבואר מדברי תוס' דכל קושית הגמ' דהוה דבר שבערוה ואינו נאמן משום דאיתחזק איסורא, אבל באופן דלא איתחזק איסורא ע"א יהא נאמן אף בדבר שבערוה, [אלא שתמה דתוס' שם סתרו דבריהם דבדבר שבערוה אינו נאמן אף בלא איתחזק], והנה דברי תוס' מתאמים מאוד למה שכתבו כאן, דמעיקרא ס"ל לגמ' דהנאמנות במשנה הוא מדין ע"א, והנדון כאן מנלן מדאורייתא ע"א נאמן, ולכן מקשה הגמ' דאע"פ שבאיסורים נאמן היכא דאיתחזק אבל הכא הוה דבר שבערוה ואינו נאמן כיון שאיתחזק איסורא, אבל לרשב"א שהגמ' מעיקרא ידעה שהנאמנות הוא מדרבנן אלא דרק אם מהתורה ע"א נאמן כנגד איתחזק האמינו רבנן וכמש"כ, אפשר לפרש דכונת הגמ' להקשות חדא ועוד וכמש"כ.

ד. גמ' אי קסבר תורם משלו על של חברו אינו צריך דעת בעלים משום דבידו לתקנו, הרא"ש בפרק הנוקין [סי' יג] כתב דהנאמנות היכא שהדבר בידו אינו מדין מיגו דאי בעי מתקן, אלא שכל שבידו לתקנו חשיב כבעלים לענין זה, והוכיח כן מהא דאמרין כאן דנאמן בשל חברו, ואם משום דאי בעי מתקן אי"ז סבר לגבי כרי של חברו דאטו בשופטני עסקינן שיתורם משלו על של חברו אלא ע"כ דכיון שהדבר בידו הוה כבעלים, אולם בח"י הר"ן ביטגין מבואר דסבר דכל הדין של בידו הוא לסלק את החזקה וממילא ע"א נאמן כמו בכל דבר ע"א שנאמן באיסור בלא איתחזק, ע"י בבית הלוי ח"ב סי' לו שביאר היטב כל הענין.

ה. גמ' הקדש נמי אי קדושת דמים משום דבידו לפדותו, בשב שמעתא [ש"י פ"ד] כתב דמוכח מכאן כמש"כ הרא"ש שהוא באות הקודם דהנאמנות של בידו הוא משום דהוה כבעלים, ולא משום מיגו הוא דשמא אינו רוצה להוציא ממנו כדי לפדותו, אלא דהקשה דאיך יהא נאמן הרי הוא בא להוציא ממון מרשות הקדש וע"א אינו נאמן לענין ממון אע"פ שהוא בידו, [עיי"ש שהוכיח כן], ולכן כתב דלהוציא ממון מהקדש לא חשיב ככל הוצאת ממון וע"א נאמן בזה.

ו. גמ' אי זידה משום דבידו לאיתשולי עליה, מבואר דאע"פ שכדי להתיר את הנדר צריך ב"ד ופתח וחרטה מ"מ חשיב בידו, ולא אמרינן דמי יאמר דימצא ב"ד, וצ"ב מ"ש מהא דמבואר בקידושין דף סב ע"ב לענין אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דאם הוא בידו אין חסרון של לא בא לעולם, ומבואר בגמ' דאם אמר לאחר שאתגיייר חשיב לא בא לעולם ולא הוה בידו כיון דגר צריך ג' מי יאמר שימצא ג', ובריטב"א כתב דכיון שסגי בג' הדיוטות ובקל יוכל למצוא אותם לכן חשיב בידו.

ז. אלא דאחר ואמר אנא ידענא דאיתשיל מריה עליה גופא מנ"ל, בש"ש שם הקשה אמאי חשיב ע"א נגד איתחזק איסורא הרי העד בא להעיד דחכם התיר את נדר, וכיון שחכם עוקר הנדר מעיקרא נמצא שמעולם לא היה כאן איסור, והקשה על תשובת מימניות שדן בשליח שקידש אשה וחזר ואמר שכונתו היה לקדשה למשלח אלא שטעה בדיבורו וקדשה לעצמו שנאמן ולא חשיב

איתחזק איסורא כיון דלפי דברי העד לא נתקשה מעולם לאותו האיש, וא"כ ה"ה הכא לדבריו לא היה כאן איסור מעולם, וכתב דלא דמי דהכא אע"פ שחכם עוקר הנדר מעיקרא מ"מ גם לפי דברי העד הדבר היה אסור קודם שהלך לחכם ובכה"ג חשיב עדות כנגד איתחזק.

ח. תוס' ד"ה ברי לי, ואומר ר"י נדה נהי שעכשיו ראתה מ"מ לא איתחזק איסורא דאינה בחזקת שתראה כל שעה, תוס' בגיטין הוסיפו וגם בידה לטבול, וביאר במהרש"א שם שהוצרכו תוס' לבי סברות משום דבגדה אע"פ שאינה בחזקת שתראה כל שעה, ולכן לא הוה איתחזק איסורא, מ"מ לגבי הטומאה שיש עליה עכשיו הרי איתחזק איסורא, ולכן כתבו תוס' דע"ז מהני מה דבידה לטבול, וכ"כ הרשב"א והריטב"א בסוגיין ע"ש, והנה רש"י כאן ובגיטין כתב דע"א נאמן באיסורים מסברא דא"כ אין לך אדם שאוכל אצל חברו, והא דלא הוה כנגד איתחזק משום שהוה בידו, וברש"י בחולין י ע"ב [ד"ה עד אחד] כתב דכל יחיד האמינהו תורה דכתיב וזבחתי מבקרך ומצאנך ושחט את בן הבקר ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר עכ"ל, ונראה מדבריו שם דלאו מסברא הוא, והנה לפי מש"כ כאן דהוא מסברא ע"ש בחי' הר"ן בגיטין שהקשה לרש"י מנלן שע"א נאמן כשלא איתחזק ואינו בידו ודכל הסברא היא רק כשהדבר בידו, וכתב הר"ן דהבידו באיסורים רק מגרע את החזקת איסור והוה כמו דבר שבאיסור דלא איתחזק איסורא שע"א נאמן, ועי' בבית הלוי ח"ב סי' לז שהאריך בכ"ז.

ט. תוס' ד"ה מידי דהוה אטבל והקדש, וא"ת היכי ילפינן מטבל והקדש דאין דבר שבערוה פחות משנים, כונת תוס' לפי מה שכתבו בתחילת הסוגיא שהגמ' קס"ד דטעמא דמתני' הכא משום דיש נאמנות מדאורייתא לע"א ולכן מקשה תוס' מה הראיה מכאן למנתי, וכתבו תוס' דס"ד דהא דאין נאמן בדבר שבערוה הוא לאסור, אבל להתיר יהא נאמן כמו באיסורים, ועי' בחזו"א [נט ו'] שתמה ע"ד דמשמע דהשוו תוס' ע"א בדבר שבערוה להתיר לשאר איסורים והקשה דע"כ אינו כן דמצינו דבכל מקום ע"א אינו נאמן בדבר שבערוה, ע"ש מש"כ לפרש כונת תוס'.

י. גמ' אמר ר' זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלתה, לא לחמיר ולא ליקיל משום עיגונא אקילו בו רבנן, נחלקו הראשונים בביאור הענין, דעת תוס' כאן דאין כונת הגמ' דדייקא ומינסבא הוא נאמנות מהתורה אלא שהוא תקנת חכמים להאמין לה, וכתבו תוס' דאין בזה עקירת דבר מהתורה משום שיש בו קצת טעם וסמך, וכן מבואר ברש"י במשנה דהוא נאמנות מדרבנן, אלא דברש"י בשבת קמה ע"ב כתב כיון דהנאמנות מדרבנן אפקעינהו רבנן לקידושין מינה, והריטב"א והנמוקי"י כתבו דא"א לפרש דהוא מדין אפקעינהו דא"כ נמצא שלא היתה מקודשת לראשון כלל, והקידושין של השני הם קידושין גמורים, ואמאי הגמ' אומרת דאחיו של ראשון חולץ מהתורה הרי אינה אשתו כלל, ועוד תמה בישרש יעקב מהא דמבואר בגמ' דמהראשון הוא ממזר דרבנן ומהשני הוא ממזר גמור, ואיפכא הול"ל שהרי היא מקודשת לשני והו"ל ממזר דאורייתא מהראשון, וכתבו באחרונים [ישרש יעקב ש"ש פ"א] דצ"ל דאף לרש"י כל מה שהפקיעו רבנן את הקידושין הוא רק כ"ז שאפשר להאמין לעד, אבל היכא שהוכחש לבסוף לא אפקעינהו רבנן לקידושין מינה מעיקרא, ולכן הכא שבסוף הבעל בא ונתברר דהעד שיקר לא הפקיעו רבנן הקידושין ולכן בכה"ג הקידושין של הראשון קיימים, [אלא שהקשה שם בישרש יעקב א"כ הא דמבואר במשנה לקמן קטז: שהאשה אומרת מת בעלי דנאמנת ונוטלת כתובה ואם כל הנאמנות משום דאפקיענהו א"כ איך נוטלת כתובה היר נתברר שמעולם לא היתה מקודשת לראשון וצ"ע, [ועי' בחזון יחזקאל על התוספתא [פ"ד ה"ד] שכתב לישב קושיא זו דאף לרש"י דאפקיענו ואין כאן קידושין מהתורה, מ"מ מדרבנן היה כאן קידושין ולגבי הדין דרבנן יש נאמנות לאשה לומר מת בעלה, ומכיון שהיה כאן קידושין דרבנן משו"ה יש לה כתובה ככל קידושין דרבנן שהם מחייבים כתובה].

דעת הריטב"א בסוגיין דהנאמנות של דייקא ומינסבא הוא מהתורה, ומסרו הכתבו לחכמים לקבוע איזה דבר מפורסם וניכר דברי אמת דיחשב כעדות, ואם רבנן קבעו שזהו נאמנות גמורה הנאמנות היא מהתורה, והיינו שישוד דין העדות הוא כדי שנשע מהו האמת וכיון שרבנן קבעו שזה מתברר האמת ע"כ הנאמנות הוא מהתורה, [והא דקאמר הגמ' משום עיגונא אקילו בה רבנן כתב הריטב"א דרבנן שבכל מקום החמירו הקילו כאן לחשבו כעדות גמורה ודבר ברור], וכתב הריטב"א דכדבריו מדויק בגמ' בע"ב דקאמר על נאמנות של עדות אשה כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים ומבואר דיש לה נאמנות מהתורה, אולם עי' בחזו"א [סי' כב ג] שכתב דא"א לפרש כפשוטו דכונת הריטב"א הוא שיש כאן נאמנות גמורה מהתורה דא"כ אמאי מבואר לקמן קטז ע"ב דאשה אינה נאמנת לכל מילי ולענין נחלה אינה נאמנת ולענין כתובה אית לה כתובה רק מכח מדרש כתובה, ולכן כתב דאין כונת הריטב"א שהוא נאמנות גמורה מהתורה אלא שנתנה התורה כח לחכמים לקבוע שזה חשיב כעדות אבל היא עדות מדרבנן למה שהם קבעו והם קבעו שלענין ממון לא הוה עדות, ועי' להלן מש"כ בשם התשב"ץ שכל מה דמבואר דלענין ממון אינו נאמן הוא רק באשה שהיא מפסולי עדות ולא בעד אחד.

כתב הרמב"ם סוף הלכ' גירושין ז"ל אל יקשה בעינך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או גוי המסיח לפי תומו וכו', שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות, אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה, אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשתמט אם אין הדבר אמת כגון שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד שקר עכ"ל, בפשוטו נראה מדברי הרמב"ם דהנאמנות הוא מהתורה ממש"כ שלא הקפידה תורה וכו', ובמגיד משנה ובהגהות הרמ"ך כתבו דבגמ' מפורש כדברי הרמב"ם דהגמ' לקמן צג ע"ב וקטו. דנה האם הנאמנות של ע"א במיתה הוא משום דהוה מילתא דעבידי לגלוי או משום דיש חזקה דדייקא ומינסבא, וסבר הרמב"ם להלכה שעיקר הנאמנות הוא משום דמילתא דעבידי לגלוי נאמן, וס"ל דהסברא דמילתא דעבידי לגלוי הוא סברא מהתורה, וביאור הענין כתב באריכות בשו"ת התשב"ץ ע"ש בס"י עז שהאריך לבאר דהך סברא של מילתא דעבידי לגלוי הוא אף בממון, דכל מה שהתורה הצריכה ב' עדים הוא רק בדבר שאינו עתיד להתברר, וטעמו שם דהחשדון נאמנות הוא מחמת דשמו משקר ולכן היכא שהוא עתיד להתברר ליכא להך חששא, [ומשמע מדבריו שם דמשה ואהרן אינם נאמנים דקרובים הוא גזירת מלך, אבל בלא זה אין חשדון בע"א], וע"ש עוד בתשב"ץ בס"י פב-ג שהאריך בזה וכתב דבע"א שנאמן להתירה לישנא נאמן אף לנחלה, ומשום שאין סברא לחלק בין ממון לאיסורים בזה, וכל מה דמבואר להלן בגמ' שאין האחים יורדים לנחלה

הוא רק כשהאשה בעצמה אומרת כן, דלה אין נאמנות שאין לה תורת עדות, ועיי"ש שביאר דהא דמבואר בסוגיא הסברא דדייקא ומינסבא הוא כדי לבאר אמאי יש נאמנות אף לאשה ולפסולי עדות וכמו שמבואר בסו"ד הרמב"ם שם עיי"ש שהאריך בכ"ז.

בעיקר הסברא דמילתא דעבידי לגלוי ע"א נאמן, בחזון יחזקאל [פ"ד ה"ד] כתב סברא אחרת בזה דעיקר מה שהתורה האמינה לבי' עדים הוא משום שהתורה סמכה על עצם אישיותו של העד שהם אומרים הוא אמת, ולכן בזה יש הלכה מתי מוטל עלינו לקבל את העדות, דאין לנו ברור שהוא דובר אמת אלא גזה"כ לדון ע"פ דבריו והתם בעינן דוקא ב' עדים, שהתורה לא סמכה על נאמנות של ע"א, אבל במילתא דעבידי לגלוי הנאמנות אינה מחמת עצם אישיותו של העד אלא יש כאן סיבה צדדי לומר שהוא דובר אמת, ולכן בכה"ג אין הלכה של ב' עדים, וביאר בזה נמי הא דיש נאמנות בערכאות משום שהנאמנות הוא דבר צדדי ולא עצם האישיות של העד, אולם הריב"ש [סי' קנה] האריך לחלוק על התשב"ץ דאף להרמב"ם אין נאמנות מהתורה, וועי' בלחם משנה שם, ועי' בנו"ב קמא סי' לג שהאריך כדברי התשב"ץ, עיי"ש שו"ע חו"מ סי' מט סעי' א' שהרמ"א חולק על דברי התשב"ץ שאין נאמנות של ע"א אף במילתא דעבידי לגלוי.

יא. תוס' ד"ה אתא גברא וקאי, וי"ל דלגבי דבר הנראה וידוע לכל לא היה אומר רב אבל בשני עדים לא תצא, נחלקו הפוסקים בביאור כונתם, בנתה"מ סי' מו סק"ז כתב שחידשו תוס' בדבר שידוע לכל לא חשיב כתרי ותרי כלל, דא"צ דיני עדות בדבר ברור כלל, וכ"כ שם הש"ך סק"ו, **אולם** בנו"ב אבהע"ז ק' סי' סה כתב לדיק מלשון תוס' שכתבו דלא אמר רב לא תצא, ולא כתבו דבזה לא אמרינן תרי כמאה, דמוכח דתוס' לא חזרו בהם דבאמת חשיב כתרי ותרי אלא שבדבר ברור לכל הדין הוא שתצא עיי"ש, וכ"כ בשרש יעקב, ועי' בנו"ב שתמה מהא דמבואר ב"ק עד דבא הרוג ברגילו דחשיב הכחשה, וכתב דצ"ל דמירי שהעדים הודו ששיקרו ולא חשיב חוזר ומגיד דגילוי מילאת בעלמא הוא.

דף פח:

א. גמ' תרי ותרי נינהו והבא עליה באשם תלוי, צריך להבין דלכאורה אי"ז תלוי באשם תלוי, דכיון שיש כאן ספק גמור שמא בעלה חי חייבת לצאת, ואמאי הגמ' תולה את האיסור בחיוב אשם תלוי, ועי' בחי' הגרי"ז נזיר כג ע"ב שכתב לבאר לפי דעת הרמב"ם דספק דאורייתא מדרבנן לחומרא, ורק בספק שיש עלו חיוב כרת אם עשה בשוגג יש עליו אשם תלוי, ובספק זה איכא איסור מהתורה ולכן מקשה הגמ' באופן זה, וכן מדויק ברש"י בכתובות דהכל תלוי האם יש חיוב אשם יבואר להלן.

ב. גמ' באומרת ברי לי, מבואר דכיון דכל הספק של תרי ותרי הוא מחמת שאין אנו יודעים מי משקר, וע"כ במקום ספק הדין הוא לחומרא, אבל למי שאין ספק בדבר יש לו נאמנות על עצמו ולכן האשה שהיא יודעת את האמת ואין לה ספק אין צריכה לחשוש לעדים שמכחשים, וברש"י כתב ואשם תלוי אינו חייב אלא למי שלבו נקפו, וכ"כ בכתובות כב ע"ב וז"ל אין ליבי נוקפי שברי לי אלו היה קיים היה בא, והר"ן שם ביאר שכונת רש"י לומר שאין לה ידיעה ברורה שהוא מת אלא שאין לבה נקפו, והקשו דכל הסברא שאין לבו נקפו הוא רק לגבי זה שאין חיוב קרבן אשם, אבל לגבי מ"מ אכתי יש כאן ספק ואיד מותרת לו מהתורה, ועי' בחי' הגרי"ז שם בנזיר שביאר דרש"י ס"ל כדעת הרמב"ם דכל שאין חיוב קרבן, ספק דאורייתא מהתורה לקולא, והר"ן שם ביאר דכונת הגמ' שידועת בבירור שבעלה מת, ועיי"ש בפנ"י בכתובות מש"כ לבאר דעת רש"י.

והנה בעיקר הדין שאומרת ברי לכאורה אינה נאמנות רק לעצמה, אבל כלפי כל העולם אכתי יש כאן ספק, והקשה בבית מאיר סי' קנ"בסעי' ג' דאמאי אין ב"ד מפרשין אותה ממנו שהרי הבנים יהיו ממזרים, ואין ראוי שירבו ממזרים בישראל, וברע"א בתשובה תנינא סי' קי"א כתב בשם אחיו דיהא לאב נאמנות של יכיר לומר שבנו הוא כשר, ודחה אותו רע"א שאינו נאמן בכה"ג, ועי' בפנ"י בכתובות כב ע"ב מש"כ בזה, ועיי"ש באבי עזרי פ"ב מגירושין הכ"ג.

ג. גמ' מתיב רבא וכו' אלא לאו שניסת לאחד מעדיה ואמרה ברי לי, בנודע ביהודה [אבהע"ז תי' סי' כג], הקשה לדעת הראשונים בנדרים צ ע"ב [הובא לעיל פד ע"ב] דכל האיסור של האשה לינשא לכהן הוא רק אם היכא שהוא מוזהר עליה, א"כ אפשר להעמיד שנישאת לאחר מעדיה ואע"פ שאינה אומרת ברי לי, דמכיון שהוא אומר ברי לי ואין עליה איסור, ממילא היא נמי לא מוזהרת, ומ"מ איכא חיוב של וקדשתו, עיי"ש מה שתי'.

ד. גמ' וקאמרה ברי לי וקתני דפנו אלמא מפקין ליה מינה, כונת הגמ' להוכיח מזה דאע"פ שהיא אומרת ברי לי מ"מ אינה נאמנת וזה מה שילפינן מקרא דוקדשתו שאם נישאת לכהן שצריכה לצאת, וצ"ב דא"כ אמאי הוא דין דוקא על הכהן, דממה שכתב בקרא וקדשתו משמע שזהו הלכה מסוימת דוקא לגבי כהונה, ואם אינה נאמנת לומר ברי כיון שיש הכחשה של תרי ותרי אף בישראל הדין הוא שב"ד צריכים להוציאה מדין לאפרשו מאיסורא כמו בכל דוכתא, ומוכח מכאן דאע"פ שאם היא טוענת ברי אינה נאמנת וכלפי הב"ד יש כאן עדיין ספק אם היא אשת איש ודינה שתצא, מ"מ דין כפיה לאפרושה מאיסורא לא יהא כאן, דאדם שברור לו שהוא אינו עובר איסור אין חיוב כפיה, ורק בכהנים יש הלכה מחודשת של וקדשתו, שצריך להפריש אותו כיון שכלפי הב"ד יש ספק שמא היא אסורה, [ועי' בקובץ הערות כא יז], **מיהו** שוב נתבוננתי דברש"י כתב בד"ה אלא לאו בכה"ג דמירי שהעדים אומרים שכבר מת, וביאר במהדורא בתרא שבאשה ישראל בכה"ג אין נדון שהיא מותרת לשני כיון שהבעל מת וא"צ לחזור אליו וא"כ לא קשה דאף באשת ישראל שיש חיוב לאפרושה מאיסורא דכיון דמירי שאין כאן איסור עכשיו, ובאמת למבואר ברש"י באשת ישראל בכה"ג שהבעל לא מת יכפו אותו להוציא אולם הקשה הרש"ש דאף דישאל כה"ג איכא איסור שהרי היא סוטה ויש איסור לבעול ולבעל אלא שכתב דאפשר שהיא כאנוסה.

ודוחה הגמ' דאיסור כהונה שאני, ונראה הביאור בזה דלעולם באמת היא נאמנת לומר ברי לי, ולכן אם נישאת לא תצא אלא דאיסור כהונה שאני וכיון שכלפי הב"ד יש כאן ספק בעצם דתרי ותרי נינהו לכן יש חיוב מיוחד לגבי כהנים לכופ אותם שיוציאו אע"פ שיש טענת ברי כיון שיש כאן ספק לכל העולם.

ה. גמ' ואי בעית אימר כשבאו עדים ואח"כ ניסת ור' מנחם ב"ר יוסי היא, בפניי בכתובות כב ע"א כתב דמוכח כאן בסוגיא שהדין של ר' מנחם בריי הוא דאורייתא, והקשה על מה שכתב בתשובות חכם צבי שכל הדין של ר' מנחם בריי הוא דרבנן דהכא ילפינן ליה מקרא דוקדשתו, [וכתב דהא דאף דמשמע בסוגיא ב"ב לב ע"א שהוא דרבנן, משום זילותא דבי דינא, למסקנת הגמ' שם לא קייל הכי], אלא שהקשה אי"כ מה החילוק שאם נישאת ואח"כ באו עדים לאת צא, וכיון שאין נאמנות של ברי אי"כ אין ברא לחלק בזה, עיי' מש"כ לבאר בזה ע"פ מש"כ רש"י בהמשך הסוגיא דכשנישאת קודם שבאו עדים יצאה מחזקת אשת איש שהיתה קודם לכן ולכן אע"פ שבאו עדים אח"כ כבר יצאה מחזקתה, וע"ע ברע"א.

ו. תוס' ד"ה הבא עליה באשם תלוי, ולר"נ דמפרש טעמא משום דאיבע איסורא, ה"נ איבע איסורא שהיא בחזקת אשת איש, צ"ב דבסוף דברי תוס' מבואר דהכא מכיון שאשה דייקא ומינסבא ליכא חזקת אשת איש, וצ"ל דאיבע איסורא אין הכונה שעכשיו קיים איסור, אלא סגי במה שהיה פעם חזקת איסור וזה מספיק לחייב אשם תלוי, וכן הוא לשון תוס' בכתובות כב ע"ב וז"ל שהיתה בחזקת אשת איש, ועי' בישרש יעקב שהביא דהנו"ב [אבהע"ז תי' מג] כתב לבאר חילוקי הלשונות בתוס' כאן לתוס' בכתובות, ע"ע בתוס' בכתובות שתי' דלאו אשם תלוי ממש קאמר אלא כלומר באיסור אשם תלוי, ולפי"ז אי"ש הלשון של הגמ' כאן אשם תלוי ומיושב מה שהערנו לעיל באות ב'.

ז. תוס' בא"ד, ואומר ר"י דמה שהאשה דייקא ומינסבא מרעא ליה לחזקה, במהרש"א הקשה דכל הסברא שמצינו דדייקא ומינסבא מבואר בע"א משום דיש סברא שמתוך חומר שהחמרת עליה בתחלתה, אבל הכא בתרי לא מצינו חומר בסופה, וא"כ איך שיד בזה דייקא, ועוד יש להעיר הרי בסוגיא כאן מיירי שכבר נישאת ומה שיד לומר דדייקא בזה, ובישרש יעקב הביא דתוס' ב"ב [לב ע"א ד"ה אנן] כתב דאף בכה"ג שיד דייקא, וז"ל תוס' וי"ל הואיל ומכחשים זה את זה איכא חומרא אם תעמוד תחת בעלה בטענת ברי שלה, ועיי' בישר"י מה שתמה בתוס' על החכם צבי.

ח. תוס' בא"ד, תוס' הקשו ב' קושיות חדא מדוע תביא אשם תלוי דהיה לה להביא חטאת כיון שהיא בחזקת אשת איש, ועוד אף לאחר שאומרת ברי אמאי נאמנת הרי תרי ותרי ספיקא דרבנן ואית לן למיזל בתר חזקה, וכל מה שכתבו תוס' דדייקא ומינסבא הוא רק לפי מה דמתרץ שהיא טוענת ברי, אבל לפי סברת המקשן דלא מיירי שאומרת ברי לי הקושיא במקומה עומדת, וכן הקשה הפניי בכתובות כב ע"ב, וכתב הפניי לישב ויסוד הדברים מבואר כאן בתוס' ישנים שכתב וז"ל דלעולם היה יודע טעמא דאשה דייקא ומינסבא ומ"ה ליכא חיוב חטאת, אבל הכא שאומרת ברי לה שמת ששמעה מבני אדם שמכרת אותם ויודעת שלא ישקרו בשום ענין ע"כ"ל, ומבואר מדבריו דעצם זה שאשה ניסת יש כאן דייקא, ומחמת שדייקא לית לה חזקת אשת איש, אלא דאכתי איכא ספק לפנינו ולכן מקשה הגמ' דהיא גופא באשם תלוי, ומתרתא הגמ' שאומרת ברי, והיינו שיש לה ידיעה נוספת שהוא לא מת ולא רק שהיא סומכת על העד.

אולם כתב הפניי שם דברש"י בכתובות מפורש דהא דאומרת ברי לי אין הכונה שיודעת באופן ברור שהוא מת, אלא כתב רש"י שאין ליבי נוקפי שאילו היה קיים היה בא, ואין כאן ודאות שיש לה על מי לסמוך, וא"כ לפי סברת המקשן ע"כ שאינה יודעת ואף אין לה אומדן דעת שבאמת הוא מת, וא"כ תקשה קושית תוס' אמאי לא מקשה הגמ' דתהא בחטאת דהרי יש כאן חזקת אשת איש, וכתב דע"כ צ"ל דרש"י יפרש כמו שכתבו תוס' ב"ב לב ע"א והראשונים בכתובות שהגמ' באמת היתה יכולה להקשות כן שיהא מחויב חטאת, ובתוס' ב"ב משמע דהטעם שלא מקשה הגמ' דהיא חייב חטאת, משום דלמד"א תרי ותרי ספיקא דאורייתא אין כאן חזקה וע"כ שהוא ספק גמור והחייב הוא אשם.

ט. תוס' בא"ד, בעיקר קושית תוס' דמה מהני מה שאומרת ברי, למד"א תרי ותרי ספיקא דרבנן ומאורייתא איכא חזקה אי"כ מה מהני הברי, הקשה במהרש"א דכל מה דאמרין דבתרי ותרי מעמידים על החזקה הוא רק למי שמסופק בדבר, אבל היכא שיש טענת ברי בכה"ג לא מעמידים על החזקה, ועי' בפניי בכתובות שם שהאריך בסברא זו והביא שכן כתב הרשב"א בקידושין סו ע"א כבר כתב סברא זו דלא נאמר דין חזקה רק למי שהוא מסופק בדבר אבל למי שטוען ברי ואין לו ספק לא נאמר לילך אחר החזקה, אלא שכתב שמתוס' מוכח שחולק על סברא זו, [ועי' בקובץ הערות סז ה].

י. תוס' בא"ד, מבואר בתוס' דהסברא שאשה דייקא ומינסבא מוריד את החזקת אשת איש, והקשה רע"א [תשובה קכו] לדעת תוס' בגיטין ב ע"ב דמבואר שצ"ל דבר שבערוה איכא נאמנות היכא שלא הוה נגד איתחזק איסורא, אי"כ אמאי ע"א אינו נאמן הכא מהתורה בעדות אשה הרי ליכא חזקת אשת איש דהרי היא דייקא ומינסבא, וכתב באחרונים [קובץ הערות סז יא חי' ר' שלמה היימן בגיטין ועוד] דכל מה שסברו הראשונים שע"א נאמן בדבר שבערוה היכא דלא איתחזק, הוא רק באופן כזה דלדברי העד אין כאן דבר שבערוה ולדבריו לא היה כאן איסור מעולם, [כשהיה דתשובות מימניות שהובא בש"ש ש"ו], אבל היכא שהיה כאן דבר שבערוה, והעד בא להיתר את האיסור אע"פ שאין כאן חזקת איסור אין לע"א נאמנות, ול"ד לאיסורים שבאופן שלא איתחזק איסורא נאמן דאין לע"א נאמנות להעיד על דבר שבערוה.

יא. גמ' הא שתקה תצא, הקשו באחרונים דאפשר דטעמא דהיא לא מכחישתו נאמנים משום דשתיקה כהואה דמיא, והרי היא כמודה לעדים אחרונים, וכתבו [קרן אורה ישרש יעקב] דכיון שהעד הראשון הרי הוא כשנים אי"כ ל"ש שתיקה כהודאה אלא סמכה על העדות של הראשונים.

יב. גמ' אלא בחד טעמא דמכחשתו הא שתקה כשר, והא אמר עולא כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים, צריך להבין מדוע קושית הגמ' היא רק מכח החידוש של עולא דע"א הוא כשנים, שהרי כל הנאמנות של ע"א כאן הוא מדרבנן לפי תוס' בע"א, דהא מהתורה הוא דבר שבערוה ואינו נאמן, והאמינהו משום דאשה דייקא ומינסבא, וכן

לריטב"א שהוא לעיל הנאמנות הוא מחמת הך סברא מהתורה כל הנאמנות הוא רק לומר מת, אבל להעיד שלא מת הרי זה ככל ע"א שאינו נאמן בדבר שבערוה, [וכן קשה דהא החידוש של עולא הוא בעד אחד שנאמן בסוטה, והתם נמי כל החידוש שנאמן הוא לומר שנטמאה, אבל להכחיש את העד הוא כבר נדון של דבר שבערוה ואין כאן כח לפסלו], וא"כ מדוע מקשה הגמ' רק מכאן דאמר עולא דע"א כשנים ואין דבריו של אחד במקום שנים, ואף אם לא הוה כשנים מ"מ לענים הכחשה אין לו נאמנות וממילא אין כאן עדות כנגד.

וביאור הדבר כתב בחי' הגר"ח [הלכ' רוצח] שאע"פ שע"א אינו נאמן בדבר שבערוה, וכל הנאמנות של התורה הוא רק לעד שמעיד שמת או שנטמאה, מ"מ כיון שהוא רק נאמנות של ע"א יש כח לעד אחד אחר להכחיש את העד שאמר מת או נטמאה, דבשביל שיוכל להכחיש א"צ שיהא לו נאמנות על עיקר הדבר, ולכן מקשה הגמ' רק מכאן החידוש של עולא, דכל מקום שאמרה תורה ע"א הרי הוא כשנים, וכיון שהוא כשנים ממילא אין לע"א כח להכחיש את העד, אלא בעינן כח של ב' עדים להכחיש אותו, ובזה ביאר הגר"ח הא דמבואר להלן ק"י ע"ב דכ"ז שלא התירוהו להינשא נאמן הע"א להכחיש את העד, וכן בעד טומאה איכא מד"א בסוטה שכ"ז שלא נתקבל העד יכול להכחיש, משום דכ"ז לא נתקבל עדותו של העד חשיב רק כעד אחד, וממילא יש לע"א אחר נאמנות להכחיש, דכל הדין של ע"א הרי הוא כשנים נתחדש רק לאחר שנתקבל עדותו בב"ד, וע"י להלן שמבואר שיסוד זה מוכרח בכל הסוגיא, [בעיקר הסברא דאין יכול להכחישו כיון שהוא כשנים, בפשוטו משום שתוקף הבריור של הע"א הוא כב' ולכן אין לע"א כח להכחישו, אולם ע"י בחז"א [סי' כט א'] שכתב סברא אחרת כיון שהחזק הדין ע"פ לכן אין לע"א נאמנות לשנות, וצ"ב א"כ מדוע בעדות איסורים אין דינו כשנים הרי כבר הוחזק ואמאי יכול להכחישו, וע"י בקו' כל מקום שהאמינה תורה בסוף ספר משמרת הקודש שהאריך טובא].

יג. בעיקר החידוש של עולא שכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים כתב הריטב"א דכ"ז רק בעדות שמעיקר הדין צריך שנים כדבר שבערוה, לכן האמינו את הע"א כשנים, אבל בעדות איסורים שאין שצריך שנים אין דין של הע"א כשנים, ולכן אם בא אחר והכחישו הוא נאמן דהוה כחד נגד חד, [ומבואר לפי"ז דאף לאשה שיש לה נאמנות להעיד מת בעל"ז יש לה תורת עדות כשנים, מיהו באשה עצמה שאומרת מת בעלי א"י"ז דין של עדות ובזה לא נאמר ההלכה של שנים וכתב כן הריטב"א להלן ק"י ע"ב ע"י"ש], **ובפשוטו** סברת הריטב"א דבדבר שבערוה צריך בירור של ב' עדים ע"כ העדות של הע"א חשיב כבירור של ב' עדים, אבל באיסור שא"צ בירור גמור כ"כ לכן לא הוה כשנים אלא היא נאמנות קלושה יותר, ולכן כתב שם הריטב"א דאע"פ שהוא כשנים מ"מ אם באו ב' עדים יכולים להכחיש אותו דמ"מ אינו נאמנות של ב' עדים ממש, **אמנם** ע"י בחי' הגר"ח הלכ' רוצח שם שביאר דמבואר דהרמב"ם חולק על סברת הריטב"א דהדין של עולא דע"א כשנים אינו מחמת שהוא דבר שבערוה, דהרמב"ם פסק לגבי עדות אשה דכל הדין של כשנים הוא רק באופן שע"א כשר בא להעיד מת בעלה, אבל בעד פסול כאשה או עבד אין להם דין של כשנים, ע"י"ש משי"כ לבאר, ובעיקר הנדון האם בשאר איסורים אמרינן ע"א הרי הוא כשנים ע"י בש"ך סי' קכ"ז ס"ק י"ד שהאריך בזה והביא שיש חולקים בזה, ע"ע בש"ש ש"י פ"כ כ"א משי"כ לישב קושית הש"ך.

יד. גמ' הכא במאי עסקינן בפסולי עדות וכדר' נחמיה וכו', דאמר ר"נ כל מקום שהאמינה תורה ע"א הלך אחר רוב דעות ועשו שתי נשים באיש אחד כשתי אנשים באיש אחד, עיקר החידוש של ר' נחמיה נראה דאע"פ שיש לע"א כח כשנים כדאמר עולא, מ"מ כיון שהתורה האמינה ע"א ה"ה יש נאמנות לכל הפסולים, ולכן כמו ששני עדים כשרים יכולים להכחיש עד אחד אע"פ שהוא כשנים, ה"ה ב' פסולים יכולים להכחיש עד אחד אע"פ שדינו כשנים, וזה הכונה הולכים אחר רוב דעות, דאע"פ שהוא כשנים מ"מ ב' נשים שהם רוב הדעות יכולים להכחיש את העד אחד, ונראה דאין כונת הגמ' שיש לנשים נאמנות גמורה לומר שלא מת כמו שאם היו באים ב' עדים כשרים שמכחשים העד אחד, אלא כל הנאמנות כאן הוא רק להכחיש את העד שאומר מת והוה ספק, וטעמא דמילתא משום דהא הוה דבר שבערוה ואינם עדים כשרים ואין יכול לומר שלא מת, אלא הביאור הוא כמש"כ הגר"ח שאף במקום שאין לעדים נאמנות על עיקר הדבר, מ"מ יש נאמנות להכחיש את העד, ולכן כמו בע"א שאין לו נאמנות לומר שלא מת יכול להכחיש ע"א שאמר מת אע"פ שהוא דבר שבערוה, ה"ה הכא כיון שיש לכשרים נאמנות לומר מת יכולים הפסולים לומר לא מת להכחיש אותם, ובלא החידוש של ר' נחמיה ס"ד שאין לב' נשים כח לפסול ע"א כיון שעד הוא כשר ודינו כב', וכח של ב' נשים היה רק כע"א, ורק ע"א שיש לו תורת עד בעלמא יכול להכחיש הע"א לולא שהיה כשנים, וחידוש ר"נ שכל מקום שע"א כשר ע"א ע"כ שהתורה לא הצריכה כח של עדות גמורה אלא דסגי בנאמנות שהתורה האמינה, ולכן כמו שהתורה נתנה נאמנות לע"א ה"י אשה שאין לה שם עד יש לה נאמנות לומר מת, וכמו שיכולה לומר מת ה"י יכולה לומר לא מת להכחיש את העד, וכשבאים ב' נשים יכולים להכחיש את העד ואע"פ שדינו כב' מ"מ הולכים אחר רוב דעות, ובזה מבארת הגמ' דברי שמואל שאם אין האשה מכחישתה העדים, אע"פ שאמר מת כיון שהעדים מכחישם את העד הלך אחר רוב דעות ותצא, אבל אם היא מכחשתו אינם נאמנים ויבואר להלן בדברי רש"י הסברא בזה.

טו. גמ' ואבע"א כל היכא דאתא ע"א כשר מעיקרא אפילו מאה נשים כחד הכא במאי עסקינן וכו', אבל שתי נשים באיש אחד כפלגא ופלגא דמי, ביאור הדברים דס"ל לגמ' להך לישנא, דאע"פ שהתורה אמרה שנשים כשרות לומר מת הבעל, מ"מ יש חילוק בין ע"א לאשה, דע"א אע"פ שאינו נאמן בדבר שבערוה מ"מ כשנתנו לו נאמנות ואמר דע"א כשנים יש לזה תוקף של עדות, ולכן אין אשה וב' נשים יכולים להכחיש אותו, דב' נשים הרי הם כאחד וכיון שהוא כב' אינם יכולים להכחישו, וכל החידוש של ר"נ שהולכים אחר רוב דעות הוא רק כשאשה אמרה מת בעל"ז דאז הדין הוא דב' נשים יכולות להכחיש אותה, ולולא ר' נחמיה אע"פ שנשים היו יכולות להכחיש ולומר לא מת, מ"מ כיון שעד שמעיד מת יש לו נאמנות כשנים, לא היו יכולים ב' נשים לפסול דב' נשים חשיב כאשה אחת, וזהו החידוש של ר"נ דב' נשים לאו כאשה אחת אלא הולכים אחר רוב דעות.

וביאור המחלוקת בין ב' הלשונות בגמ' נראה מדברי הגר"ח [הלכ' גירושין פי"ד הכ"א] דהלשון הראשון סבר דאף שע"א נאמן בעדות זו מ"מ אין לזה תוקף של עדות אלא חשיב כנאמנות בעלמא ולכן עשו ב' נשים כב' אנשים באיש אחד, אבל לשון השני סבר דיש

חילוק בין ע"א לב' עדים בזה, דע"א חשיב עדות ולכן ב' נשים אינם יכולים להכחיש אותו, אבל באשה שאומרת מת אינו עדות אלא נאמנות ולכן אם ב' נשים מכחישות אותה הולכים אחר רוב דעות.

טז. רש"י ד"ה ועשו ב' נשים, דהא שתי נשים מכחישות עד הראשון שהשיאה ולא יצאה מחזקתה, **מבואר** ברש"י דאם אינה מכחישה הטעם שתצא כיון שלא יצאה מחזקת אשת איש שהיתה עד עכשיו, ולא משום שיש כאן רוב דעות לכן יש נאמנות גמורה לב' הנשים שהכחישו את העד, והביאור בזה כמש"כ דאע"פ שהלך אחר רוב דעות, מ"מ אין הכונה שיש להם נאמנות יותר מהעד הראשון, דהא כיון שהוא דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, וכל הכח של העדים שכנגד הוא רק להכחיש את העד שאמר מת וכמש"כ הגר"ח, ולכך כתב רש"י שאסורה כיון שנשארה האשה בחזקת אשת איש שהיתה קודם שבאו העדים.

יז. רש"י בא"ד, אבל היכא דאמרה ברי לי שאין זה דל עד קמא מהכא, אין פסולי עדות נאמנים להעיד על אדם כשר אפילו הן אלף וכו', ומחזקת אשת איש יצאה לה על פי הראשון, **כונת** רש"י דהיכא שהיא אומרת ברי לי, אע"פ שהעד הראשון הוכחש מ"מ העדים אינם יכולים להכחיש אותה, אלא שצריך לבאר מה שסיים רש"י "ומחזקת אשת איש יצאה לה", דכיון שהיא אומרת ברי אמאי היא נאמנת, וביאר בקרן אורה דכל הברי שלה הוא רק שהאדם שהגיע זה לא הבעל, אבל אינה אומרת ברי שהבעל לא מת, דזה היא יודעת רק מכח העד, ולכן כיון שהעד הוכחש הוקשה לרש"י אמאי היא נאמנת, לכן כתב רש"י דמיד שנתקבל העד היא יצאה מחזקת אשת איש, לכן אע"פ שהעד הוכחש מ"מ כבר יצאה מחזקת אשת איש, ולכן כיון שהיא ברי שהוא לא הבעל יכולה היא ע"י טענת הברי שלה להחזיק אותה במצב הקודם שהיתה שכבר יצאה מחזקת אשת איש, ולכן אע"פ שהעדים מכחישים את העד הראשון מ"מ כיון שהיא ברי היא נאמנת במה שאומרת שזה לא הבעל, ונשארת בזקתה שהעמיד אותה הע"א קודם שהוכחש ע"י העדי, וצריך להוסיף דלא דמי למקרה שהיא לא מכחישה שכתב רש"י דהיא נשארת בחזקת אשת איש, דהיכא שיש הכחשה שלי ב' פסולים לע"א וממילא נשאר ספק, הרי נתבטל כל מה שהחזקנו ע"פ העד אחד, ולכן היא חוזרת להיות בחזקת אשת איש, אבל כשיש לה טענת ברי שיכולה להכחיש את העדים הפסולים שאומרים שלא מת, אע"פ שלגבי העד אחד יש להם כח לפסולו מ"מ כיון שכלפי האשה אין יכולים להכחישה, מצטרף עדות העד שהוא אותה מחזקת אשת איש לברי שלה ונאמנת.

[ונראה] דטענת ברי כאן של האשה עדיף טפי מהברי בריש העמוד, דהתם איכא הכחשה של תרי ותרי כשרים, אבל הכא דב' המכחישים הם עדים פסולים ובעצם אין להם נאמנות דהוה דבר שבערוה, אלא יש לה כח להכחיש את העדים וכמש"כ בשם הגר"ח, לכן הכא יש סברא לומר שבטענת ברי שלה נאמנת כנגד הפסולים, וע"י בקובץ הערות סי' סג ג שכתב סברא אחרת דיש חילוק בין עד אחד לב' עדים דב' עדים יש להם נאמנות על המעשה, אבל ע"א אין לו נאמנות על המעשה אלא שהתורה חידשה שיש לסמוך עליו ולכן התם מהני ברי שאין צריך לחוש לדברי העד.

יח. אולם הראשונים כתבו באופ"א דהיכא שהיא לא מכחישתו, היא נאמנת משום שהיא מצטרפת יחד עם העד הראשון וממילא הוה תרי ותרי ולכן לא תצא, [וע"י בנמוק"י ובריטב"א שנראה שנחלקו האם מיירי בכה"ג שנישאת דוקא לאחד מעדיה], **וכתב** בקרן אורה דרש"י לא פירש כן משום דלא מיירי שהיא טוענת ברי שהיא יודעת שהוא מת, וכל הברי שלה הוא שזה לא הבעל וכמש"כ, ולכן הוצרך רש"י לפרש שלא תצא כיון שהיא יצאה מחזקת אשת איש, [וע"י רע"א תשובה קיג שכתב טעם אחר למה רש"י לא פי' כהראשונים]

וע"י בקרו אורה שהקשה דלכאורה כל הנאמנות של האשה הוא רק לגבי עצמה אבל לגבי הבעל שנשא אותה הרי אין לו ברי, ואמאי לא חייב להוציאה, וכתב דהא לא מיירי הכא שנישאת לאחד מעדיה, דהא הגמ' מסיקה דמיירי שאשה אמרה מת בעליך, וכתב לישב דמכיון שמעיקרא היה מותר לו לישא אותה אע"פ שבאו עכשיו ב' והכחישו אותו מ"מ כיון שלגבי האשה היא נאמנת על עצמה לכן ה"ה נמי לא תצא ממנו, [ולפי מש"כ בחוט המשולש סוף סי' י' בדעת רש"י בכתובות שאם האשה טוענת ברי גמור ולא רק שאין ליבה נקפו, היא נאמנת לכל העולם ולא רק לגבי העד, ולפי"ז י"ל הכא מיירי שאומרת ברי גמור ולכן הבעל אינו צריך להוציאה].

דף פט.

א. גמ' רישא דעביד איסורא קנסהו סיפא דלא עביד איסורא לא קנסהו רבנן, פרש"י דקנסהו ולא תלינן לקולא, כתבו הראשונים דכונת רש"י שהטעם שצריכה גט משום גזירה שמא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצאת אשת איש יוצאה בלא גט, אבל במקום שלא עביד איסורא לא קנסו אותה, ואין חשש שיאמרו גירש זה ונשא זה דאנו תולים שיאמרו שהיה קידושי טעות ולכן יצאה בלא גט, **ותמה** הריטב"א על רש"י דכיון שרצו חכמים לקנסה שלא תצא לשוק בלא גט, למה יתלו אותו במה שיאמרו העולם מה שאינם אומרים, [וכונתו דאם בקידושין אין חשש כזה א"כ אף בנשואין אין סיבה לחשוש ולמה תלו הקנס בענין זה], ולכן כתב **הריטב"א** דכונת הגמ' דלאו מחמת גזירה הוא, אלא דהיכא דעביד איסורא קנסו אותה כדי לענן אותה, וכונתו שלא תוכל לינשא כשגירשה הראשון, א"כ כמו שאמרו בירושלמי לברר איסור של ראשון, והיינו כדי להעמיד את התקנה שהיא אסורה על הראשון והולד ממנו ממזר, לכן הצריכו גט משני דחשיב כאילו שהיא אשתו של שני ולכן הולד מהראשון ממזר, וע"י ברשב"א שהביא דברי הירושלמי על פי' רש"י דכדי לברר איסור של ראשון גזרו שלא יאמרו גירש זה ונשא זה, וע"ע ברמב"ן שכתב ע"ז.

ומדברי הריטב"א נראה דהא דהוה ממזר מהראשון הוא משום שרבנן קנסו אותו להוציא, ורק כדי להעמיד את תקנה זו אמרו שצריכה גט משני, אבל לפי דעת רש"י [להבנת הריטב"א] נראה דהא דהוה ממזר מהראשון הוא רק לבתר דאנו אומרים שצריכה גט מהשני משום שלא יאמרו גירש זה, א"כ השתא היא נראת כאשתו לכן הולד עכשיו ממזר ממנו, **[ויתכן]** נפק"מ באופן שמת השני קודם שגירש, דלפי רש"י אפשר דהולד מהראשו לא יהא ממזר, דכל הטעם דהוה ממזר הוא מחמת שצריכה גט ממנו ודומה שהיא אשת איש, אבל לריטב"א דתיקנו שהולד יהא ממזר כדי שיוציא אותה בגט א"כ אין חילוק בדבר וכ"ז שלא גירשה הוה ממזר וע"י]. **והנה** בתוס' ישנים הקשה מהא דמבואר דאמרו לו אשתך מתה ונשא אחותה דאין צריך לגרשה ואע"פ שעבד איסורא, וכתב לישב דסמך על מה דמתרץ לעיל דצריכה גט שלא יאמרו גירש זה ונשא זה, וקנסו מה"ט במקום דעביד איסורא, אבל התם בקידש את

אחותה אע"פ שעבד איסורא מ"מ ל"ש לגזור הך גזירה כיון דלא יאמר שאשת איש יוצאה בלא גט, דאע"פ שיתן לה גט מ"מ אסור לו לישא את אחותה, וע"כ דהתם לא יאמרו כן אלא יאמרו שהיה קידושי טעות, **אולם** לפי הריטב"א דלית ליה הך גזירה דיאמרו א"א יוצאה בלא גט, הא דהתם אין צריכה גט אע"פ שעבד איסורא, משום דהתם מותר לו לחזור אליה לכן אין סיבה שיתקנו שצריך ליתן לה גט ופשוט.

ב. גמ' אין לה פירות, פרש"י אפילו פירות שאכל לא משלם אע"פ שאין לה כתובה, וא"כ נמצא שהוא אכל שלא כדין קנסהו רבנן, וכתב רש"י דמשום דבאלמנה לכה"ג יש לה פירות שאכל הבעל, הוצרך לכתוב הכא שאין לה פירות, וטעמא התם מבואר ברש"י לעיל פה ע"א משום דהוא מרגילה ומשמע דהוא קנס שקנסו אותו, דמעיקר הדין הרי היא נשואה, אבל הכא קנסו אותה שלא יהא לה, אולם צ"ב דמשמע בגמ' דהטעם שלא משלם לה פירות דאכל משום דתנאי כתובה ככתובה, וכן כתב בהדיא ברש"י ריש פרק יש מותרות דבשניה אין לה פירות שאכל כיון שתנאי כתובה ככתובה וכיון שאין לה כתובה ה"ה נמי מה שאכל לא משלם, וצ"ב דתנאי כתובה הוא שאר חיובי הכתובה, דהיינו פרקונה, אבל הפירות לכאורה אינו תנאי כתובה שהרי הוא אוכל הפירות וזה תחת פרקונה ואם אין לו חיוב של פרקונה אמאי אינו משלם פירות שאכל, וצ"ת.

ג. תוס' ד"ה מאי, כתבו תוס' דאע"פ שכתובה בתולה דאורייתא ול"ש שלא תהא קלה, ותי' דכמו שרבנן יכולים לתקן חיוב כתובה באלמנה מחמת חששא זו שלא תהא קלה בענין להוציאו ה"ה נמי תיקנו להפסיד בתולה כתובה היכא שיש סיבה שתהא קלה בענין, ואין כונת תוס' שכיון שבאלמנה יש סיבה של שלא תהא קלה ה"ה כל יוב כתובה הוא מה"ט, אלא כמו שבכח חכמים לחייב כתובה באלמנה משום שלא תהא קלה בענין ה"ה נמי בכח חכמים לתקן שתפסיד כתובה כדי שתהא קלה בענין להוציאו.

ד. גמ' נטלה מזה וכו' פשיטא מהו דתימא כיון דתפסה לא מפקין מינה קמ"ל, צריך להבין מהו השו"ט כאן ואטו בכל פעם שקנסו אותה שלא תקבל כתובה היה ס"ד שיועיל תפיסה, ומדוע דהקנס כאן יהא רק אם היא לא תתפוס, ועי' בערוך לנר, ועי' ברא"ש אם מיירי שתפסה לאחר שחזר הבעל או אף לגבי הדברים שתפסה קודם שחזר ועי' בחזו"א.

ה. גמ' תנן התם אין תורמין מהטמא על הטהור ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה במזיד לא עשה ולא כלום, רש"י פי' דלא יתרום משום הפסד כהן, ובתוס' כתבו הביא בשם ריב"ן משום דכתיב תתן לו ולא לאורו, עוד כתבו תוס' משום דכתיב מכל חלבו וילפינן דאין לתרום מהרע על היפה וה"ה נמי אין לתרום מן הטמא על הטהור, וצ"ב מדוע לא פרש"י הכי שהוא איסור דאורייתא דמן הרע על היפה וכן מבואר בגמ' בע"ב שמהתורה תרומתו תרומה אף מן הטמא על הטהור כמו מן הרע על היפה, וכן כתב רש"י כאן טעמא דשוגג תרומתו תרומה משום דר' אילעאי שאמר תרומתו תרומה.

וצריך לבאר דבאמת מה שאסור לתרום הוא משום דהוה מן הרע על היפה כמו שמשמע בגמ' בע"ב, [ואף לכהן בעצמו שמפריש בשביל עצמו שאין הפסד לכהן, שהרי הוא אוכל אותם יהא אסור להפריש מטמא על טהור, משום שצורת ההפרשה היא מכל חלבו], ומה שהוצרך רש"י לבאר משום הפסד כהן הוא משום דהכא הדין הוא שבמזיד לא עשה ולא כלום, והך דינא הוא רק מדרבנן כדחזינן דמן הרע על היפה תרומתו תרומה אף במזיד, לכן הוצרך רש"י לטעם נוסף שרבנן אמרו שאין תורמין משום הפסד כהן, ולכן רבנן קנסו אותו שלא עשה ולא כלום, ולא היה ניחא ליה לרש"י לפרש כמש"כ תוס' דאין תורמין משום דהוה מין הרע על היפה, אלא כאן גזרו רבנן משום שהחמירו רבנן יותר בטמא על הטהור יותר מכל רע על היפה משום דלא חזי לאכילה כלל, דס"ל דאם גזרו במין הרע על היפה אין סברא לחלק בין רע גמור כטמא לרע שאינו גמור, ולכן חידשו רבנן טעם חדש לאסור לתרום משום הפסד כהן משא"כ במין הרע על היפה הוא מטעם כל חלבו, [אולם מדברי הריב"ן נראה שסבר דטמא על טהור לא הוה בכלל רע על היפה, שהרי הוצרך לומר טעם אחר של תתן לו ולא לאורו].

ו. גמ' דילמא פשע ולא מפריש, בפשוטו נראה דכונת הגמ' דשמא יפשע ולא יפריש ונמצא שעובר על הקנס של רבנן שצריך לחזור ולהפריש, אולם היה אפשר לפרש דיש כאן חשש יותר גדול שמא לא יפריש ויתן לכהן את התרומה הטמאה, והכהן יהא סבור שהוא תרומה טהורה כיון שתיקן כרי טהור ונמצא שהכהן אוכל תרומה טמאה, אולם מקושת הגמ' מהא דקישות ונמצאת מרה מבואר דליכא חשש זה.

ז. גמ' דאי בעי למיטעמיה, תוס' פי' שיפריש מעט מינה וביה ויטעום את החולין שתיקן וממילא יוכל לידע אם יכול להפריש את השאר, אמנם עי' בתפארת ישראל במשניות שם שכתב דכונת הגמ' דכיון שהוא ספק שמא היא קישות מרה ואין בה איסור טבל שלא חזי לאכילה לכן מותר לו לטעום דהוה ספק איסור דרבנן ולכן הותר לטעום, ועי' ישרש יעקב.

ח. תוס' ד"ה קישות ונמצאת מרה, ואומר ר"י דין ונמצא חומץ אע"פ שמין אחד הוא מ"מ ב' שמות הם וכו' ולכך הוה טעות, נראה כונתם כמו שמבואר בגמ' ב"ב פה ע"ב דאף לרבנן דסברי שאם תרם במתכון תרומתו תרומה משום דמין אחד הוא, מ"מ לגבי מקח אם מכר יין ונמצא חומץ שניהם יוכלים לחזור כיון שפעמים שהוא ניחא ליה בחמרא ולא בחלא וכן להיפך, וא"כ י"ל דה"ה הכא לגבי הפרשת תרומות כיון שיש הפסד לכהן הוא נדון כמו במקח שיש בזה מקח טעות.

מבואר בתוס' דלרבנן במזיד אע"פ שמעיקר הדין הוא מין אחד ותרומתו תרומה מ"מ קנסו אותו שיחזור ויתרום, **אולם** הראשונים כתבו דיש לחלק בין יין וחומץ לטמא על טהור, דין ונמצא חומץ כיון שיש אנשים שניחא להו בחומץ לא הוה הפסד גמור לכהן ולכן התם לא אמרו שאף במזיד אין תרומתו תרומה.

ט. בא"ד, ואפי' לרבי אם במתכון תורם מן החומץ על היין הוה תרומה מדאורייתא, וביארו בתוס' דבירושלמי מבואר שכל הסברא של רבי הוא מדרבנן, וכונתם דלפי"ז המשנה בתרומות הוא רק כרבי והא דקתני התם דוקא "ונמצא חומץ" דהיינו שלא במתכון

משום דבמתכון אף לרבי הוה תרומה, **מיהו** צריך להבין כונתם דרבנן עשו אותו כב' מינין, א"כ מ"ש תרם במתכון או שלא במתכון, הרי מדרבנן הוה כב' מינין ואמאי הוה תרומה, ואם משום דמן התורה הוא מין אחד והוה תרומה, א"כ אמאי באינו מתכון לא הוה תרומה, ונראה די"ל דתוס' כתבו בשם הירושלמי דהטעם של רבי שגזרו שלא יפריש מיין על חומץ כדי שלא יפרישו מחומץ על יין, ונראה דהגזירה היתה שלא להפריש מאחד על השני, וכיון שגזרו שלא להפריש ממילא הוה כב' מינים, ולא שגזרו רבנן לעשות אותם כב' מינים ממש, אלא רק מכח הגזירה שלא להפריש נעשה כב' מינין, וא"כ אם הפריש במתכון חלה ההפרשה דהגזירה לא היתה שרבנן דנו אותו כב' מינים ממש, [ולא הוה כמו כל רע על היפה דאע"פ שאסור להפריש מ"מ הוא אותו המין], ולפי"ז נראה שרק אם הפריש שלא במתכון לא חלה ההפרשה, כיון שאמרו רבנן שלא להפריש ממילא יש כאן טעות בעיקר ההפרשה שהרי לא רצה להפריש ממין אחר, אבל אם הפריש במתכון כיון שלא גזרו רבנן שיהא ממש כב' מינים לכן התרומה חלה.

י. גמ' ור' נתן בר אושיעא דאמר לא עשה ולא כלום לתקן שירים אבל תרומה הוה מ"ש מהא דתנן מן הנקוב וכו', תוס' ביארו שהגמ' הבינה עכשיו שהטעם שאין תרומתו תרומה בתורם במזיד מן הטמא על הטהור שהוא מהתורה, ונלמד מלא תשא עליו חטא דבמזיד אין תרומתו תרומה, ובשוגג שלא עשה חטא תרומתו תרומה, ור' נתן ב"א סבר דמ"מ על מה שהפריש חלה ההפרשה מדרבנן, [וטעמא יבואר להלן בע"ב], ומקשה הגמ' דמ"ש ממפריש מנקוב על שאינו נקוב דהתם נמי מהתורה לא חלה ההפרשה דהוא מהחויב על הפטור, ומ"מ לא תיקנו התם רבנן שיחול ההפרשה על הנקוב, וצריך לבאר לפי סברת תוס' עכשיו דרב חסדא חלק סבר דמשום שמא יפסע הוא סברא שרבנן לא יתקנו שיהא תרומה על מה שהפריש, ומיהו כתבו תוס' דלפי ר"ח לא קשה דלדברי אף הכא לא הוה תרומה מה שהפריש, [וצ"ב כונתם שהרי בגמ' מבואר דר"ח מודה בתרי מאני ומשמע שמודה לסברת ר"ח ואמאי כתבו תוס' שלפי ר"ח לא קשה.

ועי' בקרן אורה שכתב דלפי מה שכתבו תוס' עכשיו דמהתורה בתורה מן הרע על היפה אין תרומתו תרומה, ע"כ צריך לפרש הא דמקשה הגמ' מתורם קישות ונמצאת מרה שתורמה ויחזור ויתורם, דקס"ד דמייירי התם שתרם במזיד ממש, ולא הוה תרומה מהתורה, ומקשה הגמ' לפי ר' חסדא שסבר משום חשש שמא יפסע לא תיקנו שיחול תרומה, ואמאי קתני התם תרומה ויחזור ויתורם, ולפי ר' נתן ב"א א"ש דמהתורה באמת אין תרומתו תרומה אלא שמדרבנן הוה תרומה כמו במפריש מטמא על הטהור, א"ש התם דקתני תרומה ויחזור ויתורם.

דף פט:

א. רש"י ד"ה שאני הכא, מבואר ברש"י דבהפריש מן הנקוב שהוא טבל מהתורה על שאינו נקוב שהוא טבל מדרבנן, דהתורה לא חלה ועדיין הוא טבל גמור מהתורה וחייב הישראל לתקנה, מ"מ גזרו רבנן שהישראל מחויב להביאו אותו ליד כהן, כיון שקרא ע"ז שם תרומה, והוסיף רש"י דמיהו מותר לישראל לאכול מהאינו נקוב כיון שכל החיוב תרומה שלו הוא דרבנן והא אפריש עליה, מיהו משמע ברש"י דלא חל שם תרומה מדרבנן על הנקוב, שכתב דגזרו רבנן שיתנו לכהן ומשמע דלאו משום דחל עליה שם תרומה, וכן כתב רש"י ג"כ באופן הפוך שאם הפריש מן שאינו נקוב על הנקוב, דלא פטר את הנקוב כיון שחיוב מהתורה, ולא חל עליה שם תרומה, מ"מ כתב רש"י צריך להביאו לכהן כיון שקרא עליה שם תרומה, והכהן יכול לאכלו בלא הפרשה דאין עליה דין טבל ותרומה, והיינו שאע"פ שלא חל עליה שם תרומה מ"מ חייב להביאו ליד כהן כיון שקרא עליה שם תרומה, **מבואר** ברש"י ב' יסודות א' שיש חיוב להביא לכהן אם קרא שם תרומה על טבל, אע"פ שלא חל חלות של תרומה בפועל והפירות נשארו בטבלן, ב' דמכיון שהכהן קיבל אותם בתורת פירות שקרא עליהם שם תרומה אע"פ שבפועל לא חל התיקון מ"מ יכול לאכלן בלא הפרשה, וצ"ב איך יוכל לאכול בלא הפרשה, [ובאמת במאירי כאן כתב באופן שהפריש מאינו נקוב על נקוב שהכהן חייב להפרישו אחר שבא לידו, וכן כתב באופן שהפריש מהנקוב על שאינו נקוב שצריך לתקן את האינינו נקוב ורק אח"כ יוכל לאכלו].

וביאר דברי רש"י נראה כמש"כ בתוס' ישנים בקידושין [ע"ה ג] וז"ל דכיון שאין חיוב תרומה אלא מדרבנן הם אמרו דאין צריך תיקון אחר לשאינו נקוב, מבואר מדבריו הלכה חדשה דבטבל דרבנן היכא שעשה מעשה הפרשה אע"פ שההפרשה לא הועיל לא הצריכו רבנן שיפריש עוד פעם ויכול לאכול בטבלו, ומה שצריך להביאו לכהן הוא עוד הלכה מדרבנן אע"פ שלא חל שם תרומה שלא יבאו לזלזל בתרומה וכ"כ הרא"ש בדמאי פ"ה.

והנה בפ"י הרא"ש בדמאי [פ"ה מ"י] וברע"ב במשניות שם כתבו כסברת רש"י דמן האינינו נקוב על הנקוב חייב להביאו לכהן כי היכא שלא יבאו לזלזל בתרומה, ומ"מ הכהן אין צריך להפריש ממנו, **והרע"א** שם הקשה אמאי לא פירשו דיכול לאכול את שאינו נקוב, כיון שהאינו נקוב הוא טבל מדרבנן וחייב לתקנו, לכן כשהפריש את הנקוב עליו אע"פ שחיובו של הנקוב הוא מהתורה, מ"מ כלפי הדרבנן חל שם תרומה, ומה שצריך לתקנו מהתורה אינו סיבה שלא יחול בו דין תורה כלפי דין דרבנן, [והיינו שההוא טבל מן התורה ותרומה מדרבנן], וזה כעין מש"כ תוס' [בד"ה ולא] שבהפריש מהנקוב על שאינו נקוב חלה ההפרשה על הנקוב לתקן את שאינו נקוב, ואע"פ שהוא נשאר טבל מן התורה שצריך תיקון, וכתב הרע"א דאפשר דסבר רש"י דכיון שצריך לתקנו מהתורה א"כ יש כאן טעות בהפרשה שלא רוצה שיחול הפרשה על דבר שיהא צריך תיקון מהתורה, [אולם בדעת רש"י י"ל דס"ל דדבר שצריך תיקון מהתורה ל"ש שיחול היתר מדרבנן].

ג. תוס' ד"ה ולא, פ"י ריב"ן דלא הוה תרומה אלא לענין שיתננו לכהן, ואין נראה לר"י דכיון דפוטרת שאינו נקוב ה"נ הוה תרומה, והנה באות הקודם נתבאר בדברי רש"י כסברת הריב"ן שאף מדרבנן לא חלה ההפרשה וכל מה שצריך ליתנו לכהן הוא גזירה דרבנן, ומה שהקשה תוס' על הריב"ן איך מותר לאכול את האינינו נקוב אם לא חלה כאן תרומה נתבאר לעיל ע"פ מש"כ בתו"י בקידושין דרבנן אמרו שאין צריך לתקן אם כבר עשה מעשה הפרשה.

ד. תוס' ד"ה ממקום אחר, אומר ר"י דמינה וביה אין יכול להפריש דלא ליתיי למיאכל השירים לזרים, **לכאורה** כונת תוס' הוא רק לשיטתו שכתבו בדיבור הקודם שחלה כאן תורת תרומה בהך טבל, שהרי תיקן את האינינו נקוב לכן יש חשש תקלה שיאכלו זרים,

אבל לפי רש"י והריב"ן שיכול לאכול האינו נקוב אע"פ שלא תיקנו, א"כ לכאורה יוכל להפריש ג"כ מינה וביה, וכן מבואר בהדיא ברש"י בקידושין מו ע"ב [ד"ה עד שיפריש] דיכול להפריש אף מינה וביה, [אולם נראה דאפשר דאף לרש"י כאן צריך להפריש רק מינה וביה דהא רש"י כאן סתם הדברים, די"ל דרש"י בקידושין שם כתב [בד"ה תרומה היא] דמייירי שכבר נתן לכהן, וא"כ י"ל דאם הוא ביד הכהן יוכל הכהן להפריש מינה וביה, אבל הכא רש"י מייירי שלא בא ליד הכהן אלא הוא ביד הישראל וכ"ז שהוא אצלו חובת ההפרשה היא עליו לכן לא יכול להפריש מינה וביה, ואע"פ שלא שיד א סברת תוס' מ"מ י"ל דכיון שמחויב להביא את הכל לכהן אין בידו לעשות בו מעשה הפרשה, ורש"י שם לטעמיה שכתב דהכהן מתקנו דהתם מייירי שכבר בא ליד כהן].

ה. **גמ' מאימתי אדם יורש את בתו קטנה**, פרש"י אם מתה ולא אמרינן שמא עתידה היתה למאן ואשתכח דלאו אשתו הוא, צ"ב כונת רש"י דכיון שמתה תו הקידושין לא יבאו לידי מיאון, וא"כ אף אם היתה עתידה למאן עתה שמתה אשתו היא, ונראה לבאר כונתו, דרבנן לא תיקנו שיהא לבעל ירושה כ"ז שהנשואין אינם ברורים, וע"ד שכתבו תוס' [ד"ה בקומתה] דכ"ז שניראת קטנה היו נראים דברים חכמים כחוכא ואיטולא אם היתה יורשה, ולכן ה"נ כ"ז של שהיה כאן ספק אולי היתה ממאנת לא חשיב שיש כאן קידושין גמורים, אבל אם אין חשש שמא תמאן חשיב שיש כאן קידושין גמורים, ולכן אע"פ שע"פ דין היא יכול למאן מ"מ סברא הוא שהבעל לא ירש אותה.

ו. **גמ' ב"ש אומרים משתעבוד בקומתה, פרש"י כשהגיע לפרקה בשנים וסימנים**, תוס' תמהו שלא משמע כן בדברי ב"ש דהול"ל משתגדיל, אולם באחרונים תמהו דהא דעת ב"ש לקמן קז ע"א שאם היא גדולה אינה יכולה למאן וא"כ אם היא כבר גדולה לא חשיב אדם קטנה, ועי' במהרש"ל ובערוך לנר מש"כ לישב קושיא זו ומישב בזה קושיית תוס' ג"כ.

ז. **תוס' ד"ה משתגדיל ותבעל**, וי"ל דכיון שהיא בביתו של בעל היא כמסירה לחופה וכשבעל לשם קידושין אפילו חשבה מיד נשואה, ולפי"ז מה שהיא אוכלת בתרומה ומה שהוא יורשה הוא מהתורה שהרי אשתו גמורה היא, והקשה **בקרן אורה** א"כ פשיטא ומה החידוש לפי ר"א דאדם יורש אשתו קטנה, עיי"ש מש"כ לבאר.

ח. **תוס' בא"ד**, א"י כיון שהקידושין בגדלות וארוסה אוכלת בתרומה דבר תורה הניא הכא חופה שהתיה בקטנות דדליכא למיחש לסימפון ולא לדעולא כיון שהיא בבית בעלה, וטעמא דירשה הוא משום הפקר ב"ד, והיינו שכונת תוס' השתא דאע"פ שאין כאן קנין חופה מ"מ אוכלת בתרומה, וטעמא דאין כאן חופה אע"פ שהיא בביתו אפשר דזה תלוי בנדון המשנה למלך האם שיד חופה קודם קידושין דכשהיא באה לביתו עדיין לא היתה מקודשת עד שבא עליה.

ובמה שמבואר בתוס' שאוכלת בתרומה לכאורה מבואר שארוסה שאין בה החששות של סימפון ודעולא אוכלת בתרומה, ולעיל בפרק הבא על יבמתו נו ע"א הובא מש"כ תוס' בקידושין מה ע"ב [ד"ה הגיע] דבקידשה אביה ואח"כ הלך אביה למדינת הים ונישאת שלא ברשות אביה דיכול האב למחות שהנשואין לא יחולו, דאע"פ שאין חשש של סימפון אינה אוכלת בתרומה דלא חילקו בין ארוסה לארוסה, [ועי"נ ע"א בתוס' מש"כ], וא"כ הכא שמהתורה היא ארוסה אמאי לא אמרינן לא פלוג, וכתב בישרש יעקב דצ"ל דהכא הרי מדרבנן יש כאן נשואין גמורים אלא שסבר ר"א אין מעשה קטנה כלום אבל לענין זה מהני הקנין שבגדלות שתאכל מכח הנשואין הקודמים, **ובהא** דכתבו תוס' שירשה מדין הפקר ב"ד כתב מהרש"א דהא תוס' באו לפרש קושיית הגמ' רב חסדא והרי הוא בא להוכיח דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה ולא ס"ל הא דהפקר ב"ד, וכתב דכונת תוס' לפרש לפי המסקנה אבל ר"ח הוכיח רק ממה דמבואר בברייתא לענין תרומה ולא ידע ר"ח הך ברייתא דירשה, ועי' בישרש יעקב מש"כ ע"ד מהרש"א.

ט. **גמ' הפקר ב"ד הפקר אמר ר' יצחק מנין וכו'**, ר"א אמר מהכא **אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן וכו'**, כתב ביש"ש כאן סי' יט דאיכא נפק"מ בין ב' המקורות של הפקר ב"ד הפקר, דמקרא דר' יצחק אפשר ללמוד שבכח של הפקר ב"ד הוא רק להפקיע ממון ואבל אין ראיה משם שיש כח לב"ד ג"כ להקנות ממון לחברו, אבל מקרא דר"א ילפינן נמי שבכח של ב"ד להקנות מאחד לחברו, ויסוד הדברים כתב כבר הרשב"א בגיטין לו ע"ב דמקרא דר"א ילפינן שיכולים ב"ד להקנות הממון, אולם ברבנו יונה ב"ב נד ע"ב מבואר דהפקר ב"ד לא מהני לענין שיוכלו להקנות ממון לאחר, **ובאחרונים** [אבנ"מ סי' כח לג ל' סק"ה רע"א בתשובה רכא ו] כתבו לבאר מה שנחלקו הראשונים בכמה דוכתי ריש פרק הזורק ועוד מקומות האם קנין דרבנן מהני לדאורייתא, דדבר זה תלוי בנדון הנ"ל האם הפקר ב"ד הפקר מהני ג"כ להקנות או רק להפקיע ממון מאחרים, ועי' **בדבר אברהם** [ח"א סי' א' ענף ה'] שהאריך טובא בכל ענינים אלו, וכתב שם דלגבי קנינים דרבנן י"ל דשתיקנו רבנן קנין הוא מהני לדאורייתא אף בלא דין הפקר ב"ד הפקר, דמצינו בקנינים דסיטומטא קונה מהתורה, והיינו כל שנהגו באופן זה לקנות חשיב ע"י, מעשה קנין זה שלו מהתורה, וא"כ כל קנין דרבנן לא גרע מסיטומטא, וכל מה שצריך להגיע לנדון של הפקר ב"ד הפקר הוא רק היכא שהחסרון אינו במעשה הקנין, אלא דיש חסרון מצד הקונה או המקנה שאינו בר הקנאה כגון היכא שהוא קטן או מחמת הדבר הנקנה שהוא לא בר קנין כלל, וכן בסוגיין שעקרו תורת ירושה, עיי"ש עוד באות יז מש"כ בגדר הכח של הפקר ב"ד שנאמר רק בהפקעת ממון ולא בכל תקנה דרבנן.

י. **תוס' ד"ה כיון דלא ירתי לה**, ונראה לר"י דמשום דירת לא הוה מת מצוה אלא משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בדבר הדומה כדפרישתי לעיל, **ביאור** דבריהם דכל הדין שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה אינו אלא באופן שרבנן עקרו את עצם הדין תורה, אבל היכא שלא עקרו את עצם הדין רק שהרחיבו דיני התורה בזה לא חשיב עיקרת דבר מהתורה, ולכן הכא כשאמרו שיכול ליטמא לאשתו קטנה, ואמרו שמכיון שיתכן שהקרובים לא יבאו לקברה אמרו רבנן שזה בכלל מת מצוה, ולא חידוש כאן פרשה חדשה של היתר טומאה של כהנים, אלא אמרו מכח הטעמים שהיה להם שהוא נכנס לגדרים של מת מצוה, [עי' בחזון יחזקאל על התוספתא פ"ד שביאר כן כונת תוס'].

יא. **תוס' בא"ד**, בעיקר מה שהקשו תוס' מהא דאלמנה לכה"ג שהוא יורש את אשתו ומ"מ אינו מטמא לה, הראשונים כתבו לישב דיש חילוק בין אם יש לו זכות לירש אותה מהתורה או מדרבנן, דאלמנה לכה"ג אע"פ שיש כאן נשואים באיסור מ"מ כיון שמהתורה

הוא יורש אותה אין הקרובים מקפידים בדבר ולכן אע"פ שהו ירשה הם יטפלו בקבורתה, ורק הכא שכל הירושה הוא מדרבנן הקרובים לא ירצו להתעסק בקבורתה כיון שהבעל לא קובר אותה ולכן הוה כמת מצוה, **בעיקר** מה שכתבו תוס' דדבר ברור הוא שאין הבעל מטמא באלמנה לכהן גדול, הראשונים לעיל כב ע"ב הביאו שאיכא תוספתא שיש שגרסו התם שהבעל נטמא אף באלמנה לכה"ג, ודחו אותה גירסא דאינו מטמא לאשתו פסולה, ועי' בב"י יו"ד סי' שע"ג שכתב בשם אורחות חיים דכהן שנשא אשתו פסולה לכהונה מטמא להן וצ"ע, והקשה בשרש יעקב שתמוה שלא הזכיר דברי תוס' כאן שחלקו ע"ז.

בעיקר הדין דמבואר בסוגיא כאן שמטמא לאשתו קטנה מדין מת מצוה, כתבו הרשב"א והריטב"א דאע"פ שיוכל לשכור אחרים שיקברו אותה ועי"ז הוא לא יהא מחויב ליטמא לה, אינו מחויב לשכור אלא הוא בעצמו יכול להטמא לה, וכן פסק הרמ"א [סי' שעג ג], ומבואר דזה לא חשיב אפשר לקיים שניהם דבר כזה דלהוציא כסף אינו מחויב, ועי' בקובץ הערות [סי' י"ד ו] מש"כ לבאר לפי"ז, **[ע"ע]** במנחת שלמה ח"ב סי' ו' שהוליד הלכתא גבירתא בענין פיקוח נפש בשבת, באופן שיכול לשכור אדם בממונו ועי"ז יכול להינצל מלחלל שבת האם מחויב לעשות כן או שיכול לחלל שבת דפיקוח נפש הותר, ודימה דין זה לדברי הראשונים כאן לגבי טומאת כהן עי"ש בכ"ד].

דף צ.

א. תוס' ד"ה ואוכלת בגינו תרומה, ולא בעי לאוקמי אפילו בתרומה דאורייתא משום דקטן אוכל נבילות הוא, בערוך לנר תמה על תוס' דבסוגיא לקמן משמע דאם אומר לקטן לעשות דבר איסור הרי"ז כמו שנותן לו בידים, והביא ש"כ בהדיא בריטב"א שם, וא"כ הכא שאומרים לקטנה שיכולה לאכול תרומה דאורייתא אצל בעלה הרי"ז כמי שנותנים לה בידים ואיכא בזה איסור ספיה. **עוד** צ"ב בעיקר קושייתם דאם כונת הגמ' שיכולה לאכול תרומה מחמת שקטן שאוכל נבילות אין ב"ד מצוין להפרישו, א"כ מהו החידוש בנשואי קטנה הא בכל קטן יכול לאכול תרומה בכה"ג, ועי' בשרש יעקב שתמה כן וכתב לישב ע"פ מש"כ תוס' בשבת קכא [ד"ה שמע מינה] דכתבו שאע"פ שקטן שאוכל נבילות אין חיוב להפרישו מ"מ קטן שהגיע לחינוך יש מצוה על ב"ד להפרישו, וא"כ הכא דיש נשואין מדרבנן אין חובת חינוך בזה שכל מצות חינוך הוא מדרבנן והם אמרו והם אמרו, **עוד** יש לדון דאע"פ אין חיוב להפרישו מ"מ יש לדון איך יוכל הבעל ליתן לה לאכול הרי איכא דין של משמרת תרומתי שאסור לגרום להפסיד תרומה, וא"כ כנותן לאשתו קטנה שהיא ישראלית לאכול הרי הוא מפסיד את התרומה, ויש להוסיף לפי מש"כ בחי' הגרי"ז במכתבים [הובא לעיל סו ע"ב] שמלבד איסור אכילת של זרות, איכא עוד איסור לזר לאכול תרומה משום שמבטל קיום דין התרומה, ואיסור זה הוא אף על כהנים וכמו שנתבאר לעיל סו ע"ב, וא"כ ה"נ כשמעמיד התרומה לישראל הוא מבטל דין התרומה וצ"ע, [ועי' בהגהות ר' אלעזר משה הורביץ שהעיר ע"ז], **עוד** העיר רע"א דאף אם ב"ד מוזהרין להפריש קטן מ"מ הרי עובר האיסור רק בשב ואל תעשה ובכה"ג מבואר בגמ' להלן שא"ז עקירת דבר מהתורה, וכתב דאפשר השתא סבר הגמ' שאין חילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה ולכן הקשו תוס', ובעיקר קושיית התוס' עי' בתוס' הרא"ש דמשמע מהלשון אוכלת בגינו תרומה, היינו שהוא מאכיל אותה בידים, וכן כתבו תוס' בגיטין נה ע"א [ד"ה ועל].

ב. גמ' ת"ש אכל תרומה טמאה משלם חולין טהורים, בהמשך הגמ' מבואר מעיקר הדין אינו חייב לשלם חולין טהורים, אלא בחולין טמאים, וכמשלם מה שאכל מקיים חיובו, אלא שיש קנס שישלם חולין טהורים, וצ"ב מדוע קנסו אותו, ועי' באות ד'.

ג. גמ' והיונן בה במזיד אין תשלומיו תשלומין תבוא עליו ברכה וכו', פרש"י דאע"פ שידע שהם טמאים מ"מ לתשלומין הגונים נתכון, וצ"ב כונתו שהרי התשלומים נעשים תרומה ואמאי הוה תשלומים הגונים, וברש"י בגיטין נד ע"א כתב דהוא לא ידע דהם נעשו תרומה, וכונת הגמ' להקשות דאין סברא לקנוס בכה"ג שכונתו היה לשלם פירות ששונים יותר ממה שאכל, אולם צ"ב מהו הלשון של תבוא עליו ברכה, **והריטב"א** הביא מש"כ רש"י וכתב תינח בע"ה שלא יודע הדין, אבל בת"ח שיודע שהתשלומים הם תרומה הרי יש סיבה לקנוס, וכתב דבתר ידידה אזילינן וכיון שהוא אכל פירות של הכהן שלא היה להם שוויות והוא משלם משלו פירות שיש להם שוויות גמורה שהרי יכול לאכול פירות טמאים ורק לבתר שיתן אותם לכהן הוא יהפך לתרומה ולא יוכל לאכלם, וזהו מה שמקשה הגמ' דכיון דבתר ידידה אזילינן ואצלו כשבא לשלם היה שוה אמאי יש כאן קנס.

ד. גמ' ואמר רבא וכו' והכי קתני אכל תרומה טמאה משלם חולין טמאים אכל תרומה טהורה משלם חולין טהורין שילם חולין טמאין וכו', הנה זה ברור שאע"פ שאכל תרומה טהורה, ושילם חולין טמאים קיים חיובו של תשלומי תרומה וחיוב של גנב ומזיק, וכמו שכתבו תוס' כאן דמייירי ששילם כ"כ הרבה חולין טמאין ששוה כפי השיעור של תרומה טהורה שאכל, אלא שמעיקר הדין צריך לשלם חולין טהורים, ולכן קנסו אותו אם שילם במזיד חולין טמאים שיחזור וישלם חולין טהורים, **וצריך להבין** מדוע קנסו כאן, ונראה דהנה ברש"י [ד"ה הכא] כתב דטעמא דמהתורה אם שילם חולין טמאין הוה תשלומין מעליא משום דרב אילעי לעיל, ותמה הרע"א דהרי הדין שאין להפריש מהרעה על היפה הוא רק כשבא לתקן יפה, אבל מהרעה על הרעה אין איסור והכא חשיב כמו מהרעה על הרעה שהרי לא בא לעשות תיקון על טבל אחר, **ונראה** דס"ל לרש"י דכמו שיש דין במעשה הפרשה של תרומה שצריך להפריש מהיפה על הרע, וכן מהטהור על הטמא, ה"ה נמי בתשלומי תרומה נמי נאמר הלכה שחלות תרומה צריך לעשות דוקא מהיפה ומהטהור, אלא דכמו ששם יש הלכה שאם תרם תרומתו תרומה ה"ה הכא וזהו מש"כ רש"י דילפינן מדר"א, וא"כ נראה דכמו שמצינו שם שיש קנס בהפרשה מטמא על הטהור, ה"ה יש אותו קנס בתשלומי תרומה שאם הפריש מטמא על הטהור, ולכן בהו"א ס"ל לגמ' דאף אם אכל תרומה טמאה נמי איכא קנס דזהו הלכה בכל מעשה חלות של תרומה, אלא מסקנת הגמ' דבאכל תרומה טמאה אע"פ שצריך לשלם דבר הראוי להיות קודש אין קנס, [ועי' במקדש דוד זרעים סי' נה אות י"א בסופו], אולם העירוני דברש"י בגיטין נד ע"א כתב שהטעם שבמזיד אין תשלומין משום שיש הפסד כהן וגלא כמש"כ.

ה. תוס' ד"ה אכל תרומה טהורה, בתרומה ל"ש לפטרו משום קלב"מ אפילו לאביי דאית ליה אליבא דרבנב"ה וכו', כונת תוס' דכמו שסבר אביי שבמזיד יש קלב"מ ופטור מתשלומין, ה"נ בשוגג פטור מלשלם משום תנא דבי חזקיה, דמבואר בכתובות לח. דלמד

מקרא דאין חילוק יבן שוגג ומזיד, וס"ל לתוס' דכיון שיש קלב"מ בחייבי כריתות הוא דומה לחייבי מיתות ב"ד וכמו שהתם בשוגג יש קלב"מ ה"נ בחייבי כריתות, **אולם** דעת רש"י בפסחים כט ע"א ולב ע"א דכל הפטור של קלב"מ בחייבי כריתות אמור רק במזיד, אבל בשוגג לא, ולא נאמר תנא דבי חזקיה בחייבי כריתות, [ועי' מה שנתבאר בזה בהו"צ כתובות ל ע"ב].

ו. תוס' בא"ד, ועוד אומר ר"י דתשלומי תרומה לכפרה קאתו ולא שיד קלב"מ כדאמר שאם רצה הכהן למחול, והוכיחו תוס' כן מהא דמבואר דאף באוכל תרומת עצמו מפריש דבר הראוי להיות קודש, ובתוס' בכתובות ל ע"ב כ"כ, והוסיפו בסו"ד וז"ל ולפי"ז צ"ל שהכפרה תלויה בהפרשה, והא דאין הכהן יכול למחול הינו לענין שלא יהא צריך להפריש אבל לאחר שהפריש יכול למחול שיהא שלו, **והק' בבית יעקב** שם דא"כ הדרה קושיא לדוכתא דאמאי לא נימא קלב"מ לענין זה שאינו מחויב ליתן לכהן, שהרי זה אינו חלק מהכפרה אלא מצד חיוב גזילה, ותי' הבי' דהא דצריך ליתנו לכהן אינו מחמת חיובי גזילה אלא מחמת שיש מצות נתניה כמו בשאר תרומה שמפריש שיש בו מצות נתניה, ולכן ל"ש פטור דקלב"מ כיון שאינו מחויב של ממון אלא מצוה, [אלא שא"כ צריך לבאר מדוע צריך ליתן אותו דוקא לאותו כהן שממנו אכל, ועי' בחי' הגרש"ש כתובות סי' ל' ואכ"מ], והנה עיקר בעיקר שיטת תוס' עי' בר"ש פ"ו מתרומות מ"א שתמה ע"ד, ודעת הר"ש שם דלא הוה תשלומים כפרה ומ"מ לא מהני מחילה של הכהן משום דא"יז תביעה של הכהן אלא שהוא חיוב של הבעלים ולכן לא מהני ביה מחילה.

ז. תוס' בא"ד, וכן משמע בפרק כל שעה וכו' אבל בשוגג חייב אע"ג דלא גלי קרא בכרת אלא משום דבשוגג התשלומין אתו לכפרה, כתב מהר"ם שכונת תוס' לבאר דהתם ל"ש לומר דגלי לן קרא כמו שכתבו קודם לכן, דהכא הרי איכא חיוב מיתה אף מחמת איסור חמץ, ולא גלי לן קרא הכא, וע"כ משום דתשלומי תרומה הם כפרה ולכן ליכא קלב"מ. [והנה לשון תוס' הוא דלא גלי קרא בכרת, ומשמע דכל מה דגלי קרא הוא רק בחיות מיתה בידי שמים ולא בכרת דחמיר טפי, ועי' מהרש"ל].

ח. תוס' בא"ד, ואפשר דאם אכל במזיד לא אתו לכפרה שהרי הכהן יכול למחול, צ"ב מדוע כתבו תוס' בלשון "ואפשר" שהרי זה ברור שתשלומי תרומה במזיד אינם כפרה כמש"כ תוס' שהרי יכול למחול, ובמהרש"ל וביש"ש כתב דכונת תוס' ואפשר הוא דאם הטעם דבשוגג אין קלב"מ משום כפרה לכן במזיד חייב בשלומין כיון דהתם ל"ש טעמא דכפרה, אבל כיון שלא ברור דזהו טעמא דאין קלב"מ דאפשר דמשום דגלי לן קרא, ועי' בירש"ש יעקב.

ט. תוס' ד"ה בשוגג, דא"כ במזיד אמאי אין תשלומי תשלומין דאפילו סובין יכול לשלם דתשלומין אין נעשים קודש, **ביאור** דעת הריב"ן כתב בערוך לנר דס"ל כדעת הרמב"ם [פ"י מתרומות ה"ח] שכתב דאף באוכל תרומה במזיד צריך לשלם פירות מתוקנים דבר הראוי להיות קודש, וכל החילוק בין מזיד לשוגג הוא שבאכל בשוגג התשלומים נעשים תרומה, והיינו שההלכה שצריך לשלם דבר הראוי להיות קודש אינו מטעם שצריך לחול עליהם דין תרומה אלא שהוא דבר בפני"ע, ובמשנה למלך שם תמה מנלן לרמב"ם דין זה דכיון שהתשלומין אינם תרומה מהכ"ת שיהא צריך דבר הראוי להיות קודש, ובא"ש שם כתב דהמקור של הרמב"ם הוא מסוגין דס"ל כפי' הריב"ן דבמזיד הכונה שאכל במזיד ואפ"ה מבואר שצריך לשלם דבר הראוי להיות קודש, [אולם עיי' ברמב"ם ה"כ וצ"ע].

י. תוס' ד"ה חיסורי מחסרה, וא"ת אי לפי דמים משלם כשמשלם חולין וכו', **צ"ב** כונתם מדוע הקשו תוס' דוקא למד"א לפי דמים והרי אף למד"א לפי מדה משלם הא מבואר בגמ' בפסחים דיש חיוב דמים משום דלא גרע מגזלן, ובאמת בתו"י כאן הקשה כן. **והנה** רש"י בגטין נד. כתב דהא דאמרין דבשוגג תשלומי תשלומין משום דלפי מדה משלם ולא לפי דמים, והיינו דשילם אותם פירות אותו מדה שאכל ונפטר, ותוס' שם הקשו הרי מבואר בפסחים לב. דאף למד"א לפי מדה צריך לשלם את כל השויות שאכל, ואם מעיקרא שווה ד' ולבסוף שווה אחד צריך לשם לפי כמה שאכל וא"כ איך יוכל להיפטר הכא במה שישלם את המדה שאכל, ובתוס' בסוגין קצת היה משמע דס"ל כרש"י דלא הקשו למד"א לפי מדה, וע"כ כמש"כ רש"י דלהך מד"א במשלם חולין טמאים אין ליכא חיוב של דמים ול"ש הסברא שלא גרע מגזלן, אולם עיקר דעת רש"י צ"ב, ועי' ברשב"א בסוגין ובראשונים שם שכתבו סברא אחרת מרש"י ולא חילקו בין מד"א לפי מדה או לפי דמים, ועיי' בפנ"י בגיטין שביאר דעת רש"י דדנים את הדמים קודם שבאו ליד כהן, ועיי' במה שתלה פלוגתת רש"י ותוס' שם בדברי תוס' כאן בד"ה אכלה ודו"ק.

יא. תוס' ד"ה אזיל, וי"ל דהכא אין שיד לומר כן דמה פשע כהן שיש לנו להפקיר ממונו, עי' בירש"ש יעקב שכתב דסברת תוס' אינו בכל הפקר ב"ד, שהרי מצינו הרבה תקנות שהפקיעו רבנן מחמת שלא פשע, אלא כל סברת תוס' אינו אלא הכא דמשום שאין כאן תקנה דרבנן אלא שקנסו אותו במזיד ולכן אין סיבה לקנסו היכא שלא פשע הכהן, [ובזה א"ש דלעיל אומרת הגמ' דמכח הפקר ב"ד מפקעים הירושה מירשי אב כשאדם נשא קטנה אע"פ שהירושם לא פשעו, אולם קשה מהא דמבואר בתוס' לעיל דבתורם מן הטמא על הטהור היה צריך להיות הפקר ב"ד שלא יחול התרומה על הטמא, והא התם נמי הכהן לא פשע ואמאי צריך להפסיד הכהן, ואפשר דדוקא הכא שכבר בא ליד כהן אבל התם לא מיירי בכה"ג שבא ליד כהן] אולם עי' במהדורא בתרא שהקשה דהרי הכהן מרויח שהישראל צריך ליתן לו עוד חולין טהורים, וא"כ אמאי חשיב הפסד לכהן, ועי' בערוך לנר מש"כ לישב. **אולם** בעיקר דבריהם תמה רע"א הרי תוס' כתבו קודם לכן שלא עקרו את עיקר דין התרומה, אלא רבנן אמרו שלא הוה ממון של הכהן אלא שהדרי למריהו, וא"כ דחזין שהתשלומין אינם תשלומים והפקיעו הממון ממנו א"כ אמאי ל"ש לומר כאן הפקר ב"ד, ועי' בקרן אורה שהקשה כע"ז.

יב. גמ' סוף סוף קמיתעקרא אכילת בשר וכתבו אכלו אשר כופר בהם מלמד שהבעלים אוכלים ובעלים מתכפרים, ברש"י מבואר דאין כונת הגמ' להקשות דהכפרה תלויה באכילת הבשר, וא"כ יהא מחויב להביא עוד קרבן, ונמצא שרבנן עוקרים דבר מהתורה, דרש"י [בד"ה שב ואל תעשה] כתב לאו עקירה היא ואמרו רבנן שב ואל תאכל לאו עקירה בידים היא, **והביאור** הוא כמש"כ רש"י לעיל מ ע"א דהא דאמרין שע"י אכילת כהנים איכא לבעלים היינו כפרה גמורה, אבל אף בלא אכילת כהנים יש כאן כפרה ולכן אף

אם א"א לאכלו אין צריך להביא קרבן אחר, מיהו הראשונים היה להם גירסא אחרת בגמ' "וכיון דבשר לא מתאכל כפרה היכא הויה להו לבעלים", וביארו הראשונים דהיכא דשיך שהקרבן יאכל ליכא כפרה לבעלים אם לא יאכל הבשר לכהנים ולכן מקשה הגמ' דנמצא שצריך להביא קרבן אחר ואיך עוקרים דבר מהתורה, ותי' הגמ' שב ועל תעשה וכתב הריטב"א וז"ל כי חכמים פטרוהו מן הקרבן ושיתכפרו בעלים בלא קרבן, אולם המאירי כתב דכל שנטמא הבשר יש בו חכמים לפסול אכילתו ואין כפרת בעלים נמנעת בכך שלא נאמר אלא כשאפשר לאכול הבשר, והיינו דמכיון שאמרו רבנן שאסור לאכול ממילא הוה כאילו שנטמא הקרבן ואין יכול לאכול ואכילת הקרבן אינה מעכבת את הכפרה.

יג. גמ' שב ואל תעשה שאני, עיקר הסברא דבשב ואל תעשה אין חסרון דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, כתב **בבבב** **הערות** [סט ד] לחקור האם הכונה בזה דהוא איסור יותר קל, או"ד דכיון שיש מצוה לשמוע בדברי חכמים ויש מצוה לעשות מה שהתורה אמרה ע"כ אמרין שב ואל תעשה, והיינו שבעצם אף לשב ואל תעשה אין להם כח לעקור, אלא מכח שיש כאן סתירה אמרין דמחמת ספק שב ואל תעשה.

יד. רש"י ד"ה שב ואל תעשה, אבל תרומה דקאמר לא עשה ולא כלום ומפקת ליה לחולין עקירה ממש היא, **מבואר** ברש"י דלהצד שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, היינו שעשו את התרומה ולחולין, ולא שאמרו רבנן שמותר לישראל לאכול התרומה, ולעבור על האיסור של וכל זר לא יאכל קודש, [ולפי"ז מה שתיקן נשאר באיסור טבל מהתורה], מיהו בחי' ר' אברהם מן ההר כתב בריש העמוד בהא דמקשה הגמ' איך קטנה אוכלת בתרומה הרי זה עקירת דבר מהתורה, וז"ל כלומר וזר אכלה תרומה מהתורה, **מבואר** דהנדון הוא האם עקרו רבנן את האיסור זרות, ולפי"ז יהא מותר לאכול את הטבל שתיקן מהתורה שהרי התרומה חלה מהתורה, **אמנם** לכאורה זה ברור דלפי הצד שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה יש להם כח אף להתיר דבר האסור, דהגמ' בתחילת הסוגיא מיייתי רב חסדא ראי' מתני' דמהראשון הוה ממזר ומותר בממזרת, והתם אינו הפקעת חלות מה"ת אלא שבאים להתיר איסור ממזרות לישראל, וכן בהא דמקשה הגמ' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה ויהא חייב להביא חולין לעזרה, והתם נמי באים להתיר איסור, וכן בע"ב מקשה הגמ' מאליו תשמעון דהותר האיסור להקרב בבמה בזמן איסור הבמות, והיינו שלהצד שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה יכולים לעשות או הפקעת חלות של התורה כמו הכא בתרומה, או יכולים להתיר איסורים כההיא דממזר וכו' חולין בעזרה, כן בגמ' בע"ב דקס"ד אלא ע"כ

ד. גמ' אמר ליה בעינא לאיתבך וכו' סדין בציצית שופר לולב, בבבב **הערות** [סט ב] חקר בהא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה, האם הכונה שרבנן עקרו את המצוה לגמרי, וכגון בסדין בציצית אין חיוב ליתן ציצית בסדין ואף אם יטיל בו ציצית לא יקיים המצוה, או שמהתורה הסדין מחויב בציצית, אלא שיש כח ביד חכמים לומר שיכול ללבוש סדין אף אם אינו מניח בהם ציצית, **והביא** שבספר האשכול כתב ב' דעות האם בסדין שפטור מציצית אם ירצה ליתן בהם ציצית, האם יכול ללבושם מכיון שלאחר ששם בהם ציצית הרי"ז כלאים, ובעלמא יש כח למצוה לדחות אבל הכא אפשר שלאחר שאמרו רבנן שאין חיוב להניח בהם ציצית אינו בגד שמחויב ואין כאן כח של עשה דוחה ל"ת, והביא בשם הגר"ח שאמר לו דאף אם נימא שיש כאן מצוה מהתורה, מ"מ כיון שכל ההיתר ללבוש כלאים בציצית הוא מחמת שיש דין של עשה שדוחה ל"ת, א"כ הכא שאמרו רבנן שאין חיוב להטיל בהם ציצית ליכא עשה שידחה, ועי"ש שהביא דברבנו יונה כתב בברכות בהא דאמרו רבנן שלא יקרא קר"ש אחר חצות שאם עבר ולא קרא קודם חצות לא יקרא אח"כ, ומבואר שרבנן הפקיעו את הדין תורה לגמרי, וכ"כ תוס' סוכה ג ע"א דמי שיושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית דגזרו רבנן שלא ישב באופן זה, ותנן במתני' שם כח ע"א שאמרו רבנן על כה"ג דלא קימת מצות סוכה מימך, ומבואר שפקע כל הדין תורה, [והנה בברכות יא. מוכיח הגמ' מהא דאמרו לו לא קימת מצות סוכה מימך, דאם קרא קר"ש בהטיה דהינו כשהוא שוכב כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום, והתוס' בסוכה ג. כתבו לדמות ב' הענינים, ומבואר לכאורה מכאן שנעקר הדין תורה], אולם בעונג יו"ט ס"ט ובדבר אברהם ח"ב סכ"ו אות י' ביארו דאין הכרח לומר שרבנן עקרו את המצוה מהתורה, אלא הטעם הוא משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, והיינו דאיכא איסורא דרבנן כששולחנו בתוך הבית, וגם בקר"ש קעביד איסורא שעבר על הדין של אחרי רבים להטות דבית הלל הם הרוב עי"ש בכ"ד, ועי' ברע"א במערכה ח' כתב דהתוקע ברי"ה שחל להיות בשבת אע"פ שרבנן גזרו שלא לתקוע מ"מ יוצא יד"ח, ועי' בחכמת שלמה בשו"ע תקפ"ח שדן בזה, ועי' באבני נזר יו"ד סי' קמא י"א שכתב להוכיח מיבום של חייבי לאוין שהוא מטעם גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה ומ"מ אם בעלו קנו וע"כ שלא הפקיעו רבנן לגמרי את עיקר הדין תורה ויש לדון בדבריו.

דף צ:

א. גמ' שופר, פרש"י דאיכא חשש שמא יעברנו ברשעה"ר, הקשו באחרונים אמאי בעינן להך חשש, והא רבנן תיקנו שמא יתקן כלי שיר, ועי' במג"א סי' תקפ"ח סק"ד ובט"ז שם ס"ק ה'.

ב. גמ' ת"ש ואליו תשמעון אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל, צריך לבאר כונת הגמ' שהרי התם היה הוראה ע"פ נביא ומה הראיה שיש בכח חכמים לעקור דבר מהתורה, **והראשונים** הקשו מה הראיה משם הא התם היתה הוראה לפי שעה, ומה הראיה מכאן שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה לתקן לדורות, וכתבו הראשונים דס"ד דהא דאמר הוראת שעה הכונה היא לאפוקי שאין נביא יכול לומר חזר בו הקב"ה מצוה פלונית ואינו רוצה שתעשו אותה לעולם דאז אין שומעין לו, אבל לצורך סגי מותר לשמוע מנביא, אלא שלא כתבו הראשונים מהו המקור דשלא ע"פ נביא ג"כ הדין כן, ותוס' כאן כתב דכיון שאין נביא יכול לבוא ולומר חזר בו הקב"ה ממצוה אחת, וא"כ כל הכח של נביא הוא לומר הלכה חדשה שאינה עקירה גמורה של המצות, וס"ל לגמ' שכמו שנביא יכול לומר דין חדש שאינו עקירה ה"נ, כיון שיש מצוה לשמוע בדברי חכמים יש להם ג"כ כח לומר דינים חדשים, ועי' **במנחת חינוך** [מצוה תקטז א] שכתב שנחלקו הראשונים כשבא נביא לפנינו האם צריך לומר בשם הקב"ה שהוא צוה אותו לאמר כך וכך, או שאינו מחויב לומר כן, ודעת הרמב"ם בהלכ' יסודי התורה פ"ז שרק אם אומר שהקב"ה

צווה אותו להגיד כך, אבל מדברי תוס' בסוגיין כתב דמוכח שחולק על זה, שהרי תוס' כתבו דמהא שיש כח לנביא ה"ה יש כח לחכמים לומר דבר זה, והרי חכם שאומר כן הוא מכח גזירת עצמו א"כ ה"ה נביא שאומר דבר זה אין לו חיוב לומר בשם הקב"ה שצוה אותו לומר כך.

ג. **גמ' תינח תקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר**, צ"ב מהו קושית הגמ' קדיש בביאה מאי איכא למימר, הא כיון דכל דמקדש ע"ד דרבנן מקדש לכאורה הרי"ז כמו תנאי, וא"כ כמו שהם יכולים לקבוע בקידושי כסף מתי יש קידושין ומתי ליכא קידושין, ה"ה נמי בקידושי ביאה נמי יכולים לקבוע מתי יחולו הקידושין שהרי קידש ע"ד, וע"כ שאין כונת הגמ' כאן דע"ד דרבנן מקדש שהוא מדין תנאי דהוה כאומר ע"מ שירצה אבא, אלא הכונה כל דמקדש ע"ד רבנן הוא שעושה קידושין לפי מה שחכמים קבעו את צורת הקידושין, ולכן מקשה הגמ' דבקדיש בכספא איכא סברא של הפקר ב"ד הפקר, וכיון שרבנן לא רצו כאלה קידושין נמצא שלא היתה מקודשת שהפקירו את הממון, אלא קדיש בביאה מא"ל, ותי' הגמ' דשויה רבנן בעילתו בעילת זנות דמכיון שרוצה לעשות קידושין לפי מה שאמרו רבנן ע"כ רבנן קבעו דבכה"ג מעשה ביאה זה הוא ביאת זנות ולא ביאת אישות וממילא לא יוכל לקנות אותה לאשה בביאה זו, ועי' תוס' כתובות ג ע"א וב"ב מח ע"ב שכתבו לבאר כונה אחרת בקושית הגמ' ע"ש.

ד. **גמ' אמר ר"א בן יעקב שמעתי שב"ד מכין וענשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו'**, הנה הגמ' מביאה ב' אופנים דמגדר מילתא שרבנן סקלו אדם שרכב על הסוס בשבת, וכן הלכו אדם שבעל את אשתו תחת התאנה, ויש להבין הא בכל פעם שאדם עובר באיסור דרבנן שמחויב מכת מרדות, האם שייך ג"כ טעמא דמיגדר מילתא, ובפשוטו התם ל"ש ה"ט, וא"כ קשה דממה שב"ד מלקין מכת מרדות דרבנן מוכח שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בקום ועשה, שהרי יש איסור של פן יוסיף, וכתב קובץ הערות [סי' ע] דהנה בגמ' בכתובות לב ע"א מבואר דחובל בחברו הוה איסור שהותר בכללו, שהרי לב"ד הותר איסור לתת מלקות, והקשה אמאי הגמ' לא אומרת שאף הותר לאב להכות את בנו והרב יכול להכות תלמידו, וכתב שם לחדש דיש חילוק בין מה שב"ד מלקים לבין מה שהאב או הרב מכים, שהב"ד מלקים אותו על עבירה שעבר ולכן יש בזה איסור של הכאה, אבל מה שהאב מכה את בנו או הרב את תלמידו הוא כדי לתקנו על העתיד, וכתב דמכיון שכל מטרת ההכאה היא תיקון לנחבל לחנכו אין בזה איסור של חבלה, ובזה כתב דכל מכת מרדות דרבנן אין בזה איסור של חבלה, משום דהיה כמו הרב שמכה את תלמידו שאין בו איסור חבלה, ולפי"ז כתב דהא דקאמר הגמ' דבמקום מיגדר מילתא חכמים עקרו דבר מהתורה, הוא רק בזה שהרגו, אבל מהא שב"ד הלכו אותו אין צריך להגיע להך טעמא דמיגדר מילתא אלא משום שאין בו איסור כה"ג דהוה כרב שמכה תלמידו, מיהו דבריו מחודשים מאוד שאין איסור של חבלה היכא שהוא עושה לתיקון הנחבל,

ובחי' הגר"ח על הש"ס [עמוד עו] כתב בתחלה דאפשר שבאמת בכל מכת מרדות יש את הסברא של מיגדר מילתא והיינו שבכל פעם שאדם עובר על איסור מדרבנן יש כאן את הסברא של מיגדר מילתא, ועוד כתב דיש חילוק בין כל מכת מרדות שהוא חיוב על הגברא מחמת עונש על מה שעשה, אבל הכא מחמת העבירה שעשה הגברא אינו מחויב אלא בשביל מיגדר מילתא הלכו אותו ולזה צריך כח עקירת דבר מהתורה וע"ז איכא הסברא דמיגדר מילתא, אולם לא ביאר הגר"ח מדוע בכל מכת מרדות שהגברא מחויב מחמת העבירה שעשה אמאי אין חסרון של עוקר דבר מהתורה, ואפשר דכמו שכתבו תוס' לעיל פה ע"א ופט ע"ב דהיכא שהוא דבר הדומה לא חשיב עקירת דבר מהתורה, א"כ הכא חשיב כדבר הדומה, דרבנן הרחיבו את המלקות מהתורה גם לאיסורים שלהם ולכן לא חשיב עקירת דבר מהתורה.

ו. **תוס' ד"ה כולהו נמי**, וא"ת סדין בציצית דכי מכסה בטלית דבת חיובא ואין בו ציצית עובר בידים, ותי' תוס' דבשעת עיטוף אכתי לאו בת חיובא עד אחר שנתעטף, **בשאגת אריה** [סי' לב] הבין ביאר שכונת תוס' שמלבד מה שיש מצוה להטיל ציצית בבגד שיש בו ד' כנפות ה"ה יש איסור ללבוש בגד ד' כנפות בלא ציצית ולא רק שמבטל העשה, [ודוגמא לזה כמו שמצינו לאו הבא מכלל עשה בבעולה לכה"ג, שהתורה אמר לכה"ג לישא בתולה ואם לוקח בעולה מלבד זה שמבטל מצות עשה, ה"ה עובר באיסור עשה וכדמבואר ברמב"ם], ולכן הקשו תוס' דיש איסור במה שהוא מתעטף בלא ציצית, וא"כ הוה עקירת דבר מהתורה בקום ועשה, ותי' תוס' דכל האיסור הוא רק לאחר שנתעטף אבל בשעת עיטוף עדיין ליכא איסור, ולכן דבר זה חשיב שב ואל תעשה דבאותו שעה לא עבד מעשה, והקשה בשאג"א דהא לענין כלאים מבואר דהיה לבוש כלאים בשוגג ואמרו לו שלוש כלאים אע"פ שהלבישה היתה בשוגג כיון נודע לו מזה חשיב שעובר איסור של קום ועשה, וטעמא כיון שבא ע"י מעשה לבישה ואע"פ שהיה שוגג באותה שעה מ"מ מצרפין את מעשה הלבישה שע"י הגיע האיסור, וא"כ ה"י אע"פ שאין איסור במעשה הלבישה, מ"מ אחר שהוא לבוש אפשר לחייב על מעשה הלבישה וא"כ אמאי לא חשיב מעשה הלבישה כקום ועשה, ואע"פ שבכלאים יש סברא לומר דעצם הלבישה היא מעשה איסור ולכן אע"פ שעבד בשוגג מ"מ ע"י שאח"כ הוא מזיד במה שאינו פושט מצטרף מעשה הלבישה לאיסור, ע"י ששוכח דמצינו שאע"פ שעשה מעשה היתר גמור ומ"מ מצרפים מעשה שעשה בתחלה לזה, **ולכן** כתב בשאגת אריה דצ"ל דאין איסור כלל ללבוש בגד בלא ציצית אלא כל ההלכה היא שאם יש לו ד' כנפות צריך ליתן בו ציצית, אבל אם אינו נותן לתוכו ציצית הוא רק מבטל מצות עשה ואינו עובר באיסור, ולכן כל הביטול הוא רק בשב ואל תעשה, ולכן כתב דזהו כונת המרדכי שכתב שאם הוא אנוס כגון בשבת שאין לו אפשרות ליתן ציצית מותר לו ללבוש ואין בזה איסור דלא חשיב מבטל עשה היכא שא"א לקיים המצוה, ותמה על תוס' שדברי המרדכי הוא בשם ר"י וסותר למש"כ תוס' כאן, **אולם** כבר העיר בקובץ הערות [סט א] דבתוס' הרא"ש מפורש כשאגת אריה בהבנת תוס' שאחר שכתב כלשון תוס' כתב דאם הוא אנוס מותר לו ללבוש בשבת, ועי"ש בכל דברי הקובץ הערות.

ז. **גמ' ולא זה זה מטמאין לה, כיצד מיטמא לאשתו כשרה ואינו מטמא לאשתו פסולה**, לכאורה לפי טעם זה אין חילוק בין אם ניסת בעד אחד לניסת בבי' עדים ואינו שייך לקנס של המשנה, דאף אם בבי' עדים ליכא הקנס של המשנה לפי ר"ש, ואפשר רבנן מודו לזה כדמבואר להלן, מ"מ לכהן אף באונס היא אסורה דאשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה, [וכן צ"ל הא דקאמר במתני' היתה בת ישראל נפסלה מן התרומה דכיון שהיא זונה אף באונס הדין כן].

ח. גמ' ולא זה זכאי במציאתה, הכא תהוי ליה איבה ואיבה, כתב הריטב"א דבתוספתא כאן [פ"ב ה"ג] מבואר דכהן גדול שנשא אלמנה אע"פ שאסורה עליו מ"מ מציאתה שלו, וצ"ב הרי התם נמי איכא הך סברא דתהוי ליה איבה שהרי מחויב הוא לגרשה, וכתב הריטב"א דהתם כיון שיש לו כתובה ממילא יש לה אף תנאי כתובה, אלא שמזונות אין לה כדאמרין לעיל פה. דלמיפק קאי, [ואפ"ל עוד דברש"י לעיל פה ע"ב כתב לפי טעם אחד בגמ' דהא דאלמנה לכה"ג יש לה כתובה משום שהוא פסול והיא פסולה וכל היכא שהיא פסולה והוא פסול איכא קטטה בניהם שהיא רוצה לצאת, וא"כ אין סיבה להפסיד לו מציאה כדי שתהוי להו איבה דבלא"ה איכא קטטה.

דף צא.

א. גמ' בת לוי מן המעשר איצטריך ליה, אמר רב ששת קנסא, בתוס' מבואר דהקנס הוא לר"מ דמעשר ראשון אסור לזרים, שקנסו אותה שלא תאכל דחשיבה כזרה, ועוד כתבו דשמא אף לרבנן קנסו אותה שלא ליתן לה מעשר אע"פ שיכולה לאכול, והנה הרמב"ם פרק א' ממעשר ה"ב כתב אבל מי ששמעה שמת בעלה או העיד לה עד אחד ונישאת ואח"כ בא בעלה קנסו אותה חכמים שתהיה אסורה במעשר, ומשמע בלשון הרמב"ם שקנסו אותה מלאכול ותמה ביש"ש כאן הרי הלכה היא כרבנן שמעשר מותר לזרים, וכתב דהרמב"ם אגב רהיטא כתבו, ועי"ש במהר"י קורקוס מש"כ לבאר.

ד. גמ' אפילו בתרומה דרבנן, פרש"י דבתרומה דאורייתא לא איצטריך כיון שקנסו אותה במעשר כ"ש אתרומה, והקשו הראשונים שהרי לגבי תרומה דאורייתא אסורה לאכול מעיקר הדין כיון שהיא זונה, ואף אם לא הוה זונה באונס מ"מ היא בכלל כי תהיה לאיש זר שביאת פסול פוסל אותה מתרומה, והנה לעיל נו ע"ב נתבאר דדעת הבעה"מ דל"ב בגמ' שם סבר דאשת ישראל שנאנסה מותרת לכהונה ואף אין איסור של כי תהיה אי"ש שנתאר כל ענין, ואולי רש"י פי' קנסה להך לישנא, אולם קשה דהגמ' קודם לכן אומרת בהא דקאמר המשנה בת ישראל שנפסלה לכהונה פשיטא זונה היא, והרי באונס לאו זונה, ועי"ש בריטב"א שכתב דיתכן שכונת הגמ' זונה מדרבנן וצ"ל דאף לרש"י זהו כונת הגמ' ועי' בערוך לנר.

ב. גמ' אחיו של שני חולץ מדרבנן ולא מייבם לא מדאורייתא ולא מדרבנן, הקשו באחרונים [מהרש"א רע"א ועוד] אמאי אין אחיו של השני יוכל ליבם, וכתב הרע"א דממ"נ יכול ליבמה שאם ניראת כאשתו של הראשון ואסורה לבועל א"כ אינה אשתו ואמאי תאסר לאחיו של שני, ואם מחמת הגזירה שקידש זה ונשא זה חשיב כאשתו של השני אמאי לא יוכל ליבם אותה, הרי היא צריכה להתיבם, ובאמת הרש"ש כאן כתב דכונת המשנה היא שבתורת יבום היא לא יוכלה להתיבם דהיינו שלא יקנה אותה בביאה גרועה ובע"כ או בלא עדים, אבל אם ירצה השני לקדשה יוכל לקדשה, וכן כתב ביש"ש כאן, ובמהרש"א כתב דכיון שביאה זה עיקר האיסור, קנסהו שתיאסר עליו אפילו שאין חשש שגירש זה ונשא זה, ומשמע מדבריו דזהו קנס לאסור אותו. אולם בקרן אורה כתב דבירושלמי מבואר דאשה סוטה שהבועל נשאה לאשה באיסור, אינה נופלת ליבום ואין אחיו יכול ליבמה דכמו שלגבי הבעל היא כעריות לענין יבום ה"ה נמי לגבי הבועל, וא"כ ה"נ מכח שלא יאמרו גירש זה ונשא זה צריכה גט מהשני, דנו אותה כמי שהיתה נשואה לבועל, ולכן לא יכול ליבמה דמדיני היבום הוא פטור.

ג. גמ' ר' שמעון מודה לר"א דמה ביאה דעיקר איסורא לא קניס כ"ש ממונא, ביאור דברי הגמ' שעיקר האיסור שעשו אותה כסוטה לגבי הבעל שאסורה ליבעל לו, מ"מ לגבי היבם לא אמרו רבנן שהיא אסורה לו, כ"ש שלגבי זכויות של ממון של האישות לא קנסו אותו רבנן, [והא דקאמר הגמ' דלענין קנס לא קנסו אע"פ שמה שמפסידה את הממון לאו מטעם קנס עי' בריטב"א].

ד. גמ' ור' שמעון לא מודו להו ביאה הוא דלאחר מיתה לא קניס אבל הני דמחיים קניס, במשנה קתני ר"ש אומר "ואין הולד ממנו ממזר", ופרש"י שאם החזירה הראשון לא הוה ממזר ממנו, מבואר דלפי ר"ש אף מחיים אין קנס ולא רק לאחר מיתה, והקשה בתוס' הרא"ש דמבואר כאן בגמ' דר"ש מודה מחיים שקנסו אותו, ולכן כתב בתוס' הרא"ש שכונת המשנה ואין הולד ממנו ממזר קאי על היבם, דקתני ר"ש אומר אחיו של ראשון מיבם והחידוש הוא דאין הולד ממזר, כיון שאין ביאתה או חליצתה פוטרת צרתה לכתחילה, וכ"כ בתוס' לעיל יא ע"א בחד תי' דמהא דאמר ר"ש שהולד לאו ממזר ע"כ שאסור לכתחילה ליבם שאם היה מותר ליבם מה החידוש שהולד אינו ממזר, ומשמע מדבריהם דפשיטא להו דמהראשון הולד ממזר דלא כרש"י, [ועי' בערוך לנר שכתב לישב דעת רש"י דמה שפי' כן במשנה הוא לפי רב הונא דסבר דבתראי מודה לקמאי ולפי"ז אה"נ ר"ש סובר שאין קנס כלל אצל הבעל הראשון כלל].

ה. גמ' אמר רב ששת וכו' מכלל דפליגי מאי הוה ליה למעבד מאינס אנסה, מבואר שנחלקו בדעת רבנן שחולקים על ר"ש האם יש חילוק בין ע"א לב' עדים לגבי כל הדינים שבמשנה, ורב ששת סבר דמסברא צריך לחלק דב' עדים היא אנוסה דמאי הוה ליה למעבד, וטעמא החולקים יבואר להלן בע"ב, אולם מבואר במשנה דבב' עדים צריכה להביא קרבן ואם היא אנוסה ומותרת לחזור, אמאי צריכה להביא קרבן, ולעיל בריש פרקין הובא קושית הנו"ב מהא דמבואר לעיל בריש החולץ דהיכא שסמך על הרוב אינו צריך להביא קרבן, וביאר דהיכא שסמך על עדים ונתברר ששיקרו נתברר שלא היה על מה לסמוך, אבל לגבי האיסור לחזור לבעל הראשון הוא מחמת קנס, כדמבואר בגמ' פה. וברש"י במשנה לכן כשבאו ב' עדים והיה לה על מה לסמוך אין לקנוס אותה וחוזרת לבעלה הראשון, אמנם בקרן אורה בע"ב כתב סברא אחרת בזה דהתם כיון שהוא יבם אותה והיא מחויבת ביבום הרי"ז כטעה בדבר מצוה לכן אין חיוב קרבן, משא"כ במתני' לא הוה טעה בדבר מצוה.

ו. גמ' ועוד תניא כל העריות שאמרו אין צריכות הימנו גט חוץ מאשת איש שנישאת ע"פ ב"ד וכו', כונת הגמ' להוכיח מהא דמבואר בבביתא שאם נישאת ע"פ עדים אין צריכה מהשני גט דע"כ שמותרת לחזור לראשון, וכתבו תוס' דכונת הגמ' משום דלרבנן איכא קנס להצריך גט מהשני כשנישאת ע"פ עד אחד, א"כ היכא שלא קנסו אותה ליתן גט ע"כ שמותרת לחזור לראשון, ביאור דבריהם שהרי הגמ' לעיל פט ע"א אומרת שיש חילוק בין המשנה דידן למשנה להלן שאם רק נתקדשה ובא בעלה מותרת לחזור,

ואין צריכה היימנו גט, והחילוק הוא דבמתני' עביד איסורא ולכן צריכה גט, אבל התם לא עביד איסורא, ומבואר שכל היכא שאין צריכה גט ע"כ דלא עביד איסורא ולכן מותרת לחזור, ולכן אם בבי' עדים א"צ ממנו גט ע"כ שיכולה לחזור לבעל הראשון, [ויש להוסיף עוד לפי מש"כ הראשונים שם שכל הקנס שצריכה גט מהשני הוא לברר איסורו של ראשון, וא"כ אם אינה צריכה גט מהשני ע"כ שאין לה איסור לחזור לראשון].

דף צא:

א. גמ' ואי בעית אימא הא קמיינתא רבנן היא ותרין הכי חוץ מאשת איש ושניסת ע"פ ב"ד, והיינו שבבריתא גופא אמרו רבנן שאף בניסת ע"פ בי' עדים צריכה גט וממילא אסורה לחזור, וכתב רש"י "וכיון דבעי גיטא אלמא מילתא היא ומתסרא אקמא", נראה כונתו דלעיל נתבאר דדעת רש"י שצריכה גט מהשני שלא יאמרו גירש זה ונשא זה, והיינו שדנים שהיתה נשואה לשני וא"כ י"ל דלכן אסורה לחזור לראשון אף בעדים דחשיב כמחזיר גרושתו, וכן נראה מדברי מהרש"א שכתב דמוכח ברש"י דלא כתוס' לעיל פט ע"ב [ד"ה אי הכי] שתוס' כתבו לענין המשנה שאם נתקדש לשני שמותרת לחזור אע"פ שצריכה הימנו גט, וזה דלא כרש"י שכתב שאם צריכה גט ע"כ שאסורה לחזור, אולם הא גופא תקשה מדוע צריכה גט מהשני דהא היא אנוסה ובגמ' פט. מבואר דרק בעביד איסורא איכא קנס להצריכה גט, והנה ברש"י במשנה ביאר הא דבנישאת ע"פ עדים צריכה קרבן משום דלאו אנוס הוא דאי בעי ליה לאמתוני, וי"ל דאע"פ שאין זה מזיד אלא שוגג, מ"מ כיון שיש כאן סברא שצריכה להמתין לכן חשיב עביד איסורא וצריכה היימנו גט, ומילא אסורה לראשון כמש"כ דיאמרו גירש זה, [ויש לדון דלפ"ז אין סיבה לקנוס אותה בכל הקנסות של המשנה, שתפסיד הכתובה וכו' אלא כל הקנס הוא שצריכה גט מהשני, ולכן היא אסורה לחזור לראשון, ועי' באות יב], בעיקר מש"כ דמשמע ברש"י שאסורה לראשון מחמת שצריכה גט והוה כמחזיר גרושתו משניסת ע"י להלן צד: דהוכחנו מדברי הגמ' דא"א לומר כן ועי' משנה למלך פ"י מגירושין ה"ד וצ"ע.

ב. ת"ש הכונס את יבמתו והלכה צרתה ונישאת ונמצאת זו אילונית תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה, ודוחה הגמ' דהתם הוה לה לאמתוני, וכתב בריטב"א דהסברא דאי בעי לאמתוני הוא רק היכא שיש לדבר קיצבה כמו באילונית, אבל היכא שאין קיצבה בזה לא והוכיח כן מדאמרין לעיל דאיכא הלכה של דרכי נועם ואם יש סברא שצריכה להמתין אמאי אין זה חסרון של דרכי נועם וע"כ דהיכא שאין לדבר קיצבה אין צריכה להמתין, אבל בתו"י נראה סברא אחרת בזה שכתב דהכא כיון שיש כאן עדים שמת בעלה הרי היא בחזקת היתר ומדוע שתהא צריכה להמתין עוד, מבואר בגמ' דהיכא שנמצאת אילונית לא הוה אנוסה והקשה בירוש' יעקב הרי איכא רוב שלא תהא אילונית, ואמאי איכא כאן קנס דרבנן והרי אמרין לעיל לה ע"ב שאם סמכה על הרוב ונבעל לאחר ג' חדשים ונמצאת מעוברת אינה מביאה קרבן משום שהיתה אנוסה ואמאי הכא לא חשיבה אנוסה, ולפי מש"כ בקרן אורה דדוקא התם במקום יבום חשיב כטועה בשבר מצוה, אבל הכא לא הוה טעוה בדבר מצוה וצריכה להמתין.

ג. גמ' רב פפא סבר למעבד עובדא במאי הוה ליה למעבד א"ל רב הונא בריה דר"י והתניא וכו', מבואר דר"פ סבר רב ששת דהיכא שניסת בעדים היא אנוסה ומאי הוה ליה למעבד ולכן יכולה לחזור לבעלה הראשון, אבל רב הונא בריה דר' יהושע סבר דלא אמרין מאי הוה ליה למעבד, וכן פסק בשו"ע סי' יז סעי' דאף בבי' עדים תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה, ולא נתברר בגמ' מהא הטעם בזה ומדוע באמת אינה אנוסה, וכנראה שיש בזה מחלוקת בראשונים לקמן צה ע"ב, ומדברי הרשב"א שם מבואר דהוא מטעם קנסא, וס"ל לרשב"א דאף בבי' עדים איכא קנס כיון דלא דייקא, וכונתו י"ל ע"פ מש"כ לעיל בתוס' פח ע"ב דאף בבי' עדים איכא דייקא ולכן אם לא דייקא איכא בה כל הקנסות דמתני'.

בקרן אורה הביא דבשו"ע סוף סי' יז סעי' נח כתב דאשה שנתקדשה וטעתה דהיתה סובה שלא חלו הקידושין ונישאת לאחר תצא מזה ומזה, אבל אם היתה אנוסה להנשא או שהרו לה ב"ד בטעות שתנשא ונישאת ע"פ ב"ד הרי היא כאנוסה ומותרת לחזור, והקשו בט"ז והב"ש דמ"ש מהא דמבואר בסוגיין דנישאת ע"פ עדים ובא בעלה איכא בה כל הקנסות ופסק כן השו"ע שם בסעי' הקודם, ובקרן אורה ביאר קושיתם דממה שמצינו דאף בבי' עדים תצא מזה ומזה ע"כ שלא פלוג רבנן ובכל פעם שהיה כאן נשואין בעבירה, אף אם היתה אנוסה קנסו אותה שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה, ונראה מדבריו דמסקנת הגמ' דלא אמרין מאי הוה ליה למעבד משום דלא פלוג רבנן, [ועי"ש היטב בלשון ה"טז], אולם עי"ש בבית מאיר שכתב שיש חילוק בין היכא שהעידו עדים לבין היכא שב"ד הטעו אותה, דאם רק סמכה על העדים הו"ל למידק ולכן קנסו אותה, אבל אם ב"ד הטעו אותה ס"ל דליכא לקנו אותה, והוא כסברת הרשב"א לקמן צה: שיש סיבה לקנס אף בבי' עדים, ועי' בריטב"א לקמן צב ע"ב אך קשה טובא למסקנת הגמ' דכל השנוי דחיקא הוא וע"כ דלא אמרין מאי הוה ליה למעבד ע"כ שזהו משום שלא פלוג רבנן, וא"כ קשה שם דעת השו"ע וי"ג חוט המשולש סי' יג.

דף צב.

א. גמ' אמר זעירי ליתא מתני' מדתני בי מדרשא וכו', אין זו הוראה אלא טעות, פרש"י דכמו דאם אמרו ב"ד ששקעה חמה ונתברר שלא שקעה חמה, לא הוה הוראה אלא טעות כיון שלכו"ע גליא השתא דטעות הוא, ה"נ במתני' כשבא בעלה ולכו"ע גליא שזה טעות, מדויק ברש"י שההגדה של טעות הוא מה שכולם רואים שב"ד טעו במציאות, [וצ"ת האם באופן שרק ב"ד ידעו שהם טעו במציאות האם כה"ג לא יחשב טעות, או דבעינן שכולם יראו את הטעות].

ב. גמ' רוב נחמן אמר הוראה היא, תדע דבכל התורה כולה עד אחד לא מהימן והכא מהימן, ברש"י מבואר דהב"ד סומכים על הדייקא של האשה ולכן חשיב הוראה של ב"ד, וז"ל רש"י והכא נמי אדעייתתהו הוא דסמוך דכל אשה דייקא ומניסבא, והטעם של"ד

ד. בגמ' כי הדר ואתי ע"א אחרינא שרינן ליה, באות הקודם נתבאר דסברת רבא דחשיב טעות, משום שעיקר הנאמנות הוא מחמת שאנו סומכים על העד אחד ולא מחמת הדייקא, דאם מחמת הדייקא וב"ד סמכו על הוראה זו א"א לסמוך עכשיו על הוראה השניה, **אולם** בריטב"א כאן מפורש דאמרינן נמי דכמו שהעד הראשון שיקר ולא הוחזקו כל ישראל לשקר ולכן מקבלים את העד שהשני, ה"נ לגבי הסברא של דייקא אמרינן הכי, דאע"פ שבפעם הראשונה לא דייקה מסתמא מדייקת עכשיו, והיה נראה לפרש כונתו דזה גופא הנדון האם מחמת הסברא שהאשה דייקא או אומרים שב"ד סמכו עליה וזה חשיב הוראה, או דאף על הדייקא שלה אפשר לומר שהב"ד אמרו לסמוך על מה שהיא מבררת לנו, ולכן אין זה הוראת ב"ד אלא דטעות שאמרו לסמוך על מה שהיא אומרת, ולכן אע"פ שבפעם הראשונה לא דייקה עכשיו אנו תולים שהי מדיקת.

ה. ויש לעיין בהא דאמר רבא דהנה בגמ' אמרינן דהטעם שאנו אומרים שהאשה נאמנת משום שהיא מדיקת מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחילה, והנה החומר של האשה הוא שתצא מזה ומזה כדמבאר לעיל פה ע"א, וא"כ יש להקשות הרי הכא כשהיא באה להינשא לאחר שבא עד השני, הרי מיירי שכבר נישאת פעם אחת מכח העד הראשון וכן כתב הריטב"א בהדיא, וא"כ קשה דהכא אין לה סיבה לדייק כיון דאם יבוא הבעל היא תהא אסורה לחזור אליו מחמת שהיא נישאת לראשון.

והנה בעונג יו"ט [סי' קל"ב] הביא דהרע"א [תשובה קכג] נסתפק באשה שהלך בעלה למדינת הים ושמעה שמת בעלה וניסת קודם שבא ע"א, ואח"כ בא עד אחד ואמר מת בעלה, האם אמרינן שיהא נאמן העד כדי שלא תצא, דבעלמא הטעם שהאשה נאמנת משום שבשעת נשואין יש סברא שהיא דייקא דיודעת שאם יבוא הבעל תהא אסורה לחזור אליו, אבל הכא שכבר ניסת אין לנו את אותו דייקא, ואפשר דאדרבה היא רוצה להישאר תחתיו דכבר היא ניסת לו ולא תפסיד כלום בזה, וכתב בעונג יו"ט שיש ראייה לנדון זה מהגמ' כאן דקתני שאע"פ שהדייקא מכח העד הראשון נתבטל כיון שבאו עדנים והכחישו אותו, מ"מ אם בא עד אחר נאמן ויש דדייקא שלה ויכולה לינשא לאחר, ומוכח דאע"פ שמקודם לא היה דייקא יכולה להנשא אח"כ מכח הדייקא, אלא שדחה דהכא כיון שהיא יצאה מהראשון אחר שבאו עדים, לכן יש סברא של דייקא לענין שתוכל להנשא לשני, אבל באופן של הרע"א הרי היא כבר ניסת והנדון הוא האם יש דייקא לענין שתשאר אצלו, אלא דכתב דעיקר הדייקא הוא מה שאם יבוא בעלה היא תאסר עליו, וא"כ הכא אף אם לא תינשא לשני יש כאן את החומר שהרי כבר ניסת לראשון ואם יבוא הבעל היא תהא אסורה לחזור אליו וא"כ כבר אין לה סיבה עכשיו לדייק, ואם חזינו שהיא נאמנת מוכח מכאן דאף שאין עכשיו בנשואין האלו חומר אע"פ כן העד נאמן, ולכן אף באופן של הרע"א ג"כ יש נאמנות לע"א, אולם הסברא בזה צ"ע טובא שהרי בכל מקום הנאמנות הוא מחמת חומר בסופה ואם אין כאן חומר איך נאמין לעד, והנה הרע"א [תשובה קל] דן באשת מומר שאסור לחזור אליו מחמת שהוא מומר האם יהא לה נאמנות לומר מת דהא ליכא חומר שתאסר על בעלה, אבל כתב דעצם זה שיהא לה חומר שתצא מהשני זה סיבה להחשב אותה דייקא, [ועי' ברע"א הנדפס מחדש שם שהביא בהגה"ה שם דבשערי תורה כתב להוכיח מסוגיין שאף שאין חומר בסופה היא נאמנת], ולפי"ז ליכא ראייה מסוגיין לנדון הרע"א בתשובה הנ"ל היכא שניסת קודם שבא ע"א דהתם הרי אם יבוא עכשיו הבעל בלא"ה תצא מזה ומזה, [ועי' במשמרת הקודש אות מט].

ו. רש"י ד"ה **תדע שהוראה היא**, דבכל התורה כולה ע"א לא מהימן והכא מהימן דתורה לא המינתו והאם האמינהו, כתב **בנו"ב** [קמא סי' לג בסוף התשובה] דמדויק ברש"י דכל הנאמנות של ע"א בעדות אשה הוא רק מדרבנן, אבל מהתורה אינו נאמן, וכמו שכתב ברש"י בשבת דאפקעינהו רבנן לקידושין מינה.

ובאמת הקשה הקרן אורה לדעת הראשונים שהנאמנות של ע"א הוא מהתורה מהו כונת הגמ' כאן תדע שהוראה הוא הרי יש כאן נאמנות לעד וא"כ לא הוה הוראה של ב"ד כלל, וכתב בקרן אורה דאף לראשונים שהוא דאורייתא מ"מ מסרו הכותב לחכמים ולכן חשיב הוראה של ב"ד, **אולם** הנו"ב כתב דמוכח מכאן דהנאמנות הוא מהתורה דהגמ' אומרת "תדע דהוראה היא דבכל התורה כולה ע"א לא מהימן והכא מיהמין", ואמאי הגמ' אומרת בלשון זה, והו"ל תדע שהא "הכא" אין עד אחד מהימן מהתורה אלא מדרבנן וע"כ שהוא הוראה של ב"ד, וכתב דמוכח להיפך דבאמת הכא נאמנות של הע"א מהתורה, אלא דבתוס' בריש פרקין [פז ע"ב] כתבו דלס"ד של הגמ' שהנאמנות של ע"א הוא מהתורה הא דסרי ליה רשות ב"ד משום שצריכה לישראל ב"ד להתירה. וא"כ כונת הגמ'

לומר תדע דבכל מקום כה"ג אין נאמנות מהתורה, אבל הכא יש נאמנות מהתורה וע"כ דהוראה היא לכן היא צריכה לישאול בב"ד ולא דמי לבי עדים דהתם הוא נאמנות גמורה של העדים, [וע"ע בנו"ב חו"מ סי' סב תשובה מבין הנו"ב שהאריך טובא לבאר כל כל הסוגיא לפי הצדדים שהנאמנות הוא מהתורה או דרבנן].

ז. בעיקר הענין העולה מסוגין שצריך הוראת ב"ד לינשא יש לציין עיקר הדעות בזה, בשו"ע סי' יז סעי' לט כתב הרמ"א דהב"ד צריכים להיות ב"ד של ג' וכשרים ולא קרובים, ובית שמואל ס"ק קכ"ד כתב להוכיח כן מהא מבואר בגמ' שצריך דרישה וחקיה בעדו אשה וע"כ דלא הוה כשאר הוראת איסור והיתר, [ובביאור הגר"א שם הראה מקור מתוס' בריש פרקין], אולם בחלקת מחוקק ס"ק ע"ח חולק על הרמ"א, ודעתו שא"צ ב"ד של ג' אלא הוה כהוראת איסור והיתר ודי ביחיד, והוכיח כן מהא דסגי אף בעד מפי עד וע"כ שלא הוה כשאר עדות, ע"ש שהאריך בזה, אלא דלדבריו קשה א"כ אמאי הוא פטור מקרבן שהרי כל הדין של יחיד שעשה בהוראת ב"ד, הוא כח של ב"ד וביחיד אינו ב"ד, וכתב בחלקת מחוקק שם דכל הדין של המשנה שפטור מקרבן הוא רק בעשה ע"פ ב"ד הגדול שבירושלים, אולם באחרונים [קרבן אורה נו"ד תי' יו"ד סי' צו בהגה"ה] דבתוס' בריש הוריות מבואר בהדיא דא"צ דוקא ב"ד הגדול שירושלים לענין זה, ודלא כחלקת מחוקק, ובעיקר דבריהם מבואר שנחלקו במה שהקילו רבנן שע"א ופסול נאמן בעדות אשה האם הוא קולא רק להחשיב את העד כב' אבל נשאר שאר דיני עדות עלה ולכן צריך ג', אך דעת הח"מ דממה שמצינו שרבנן הקילו בזה שאין צריך תורת עדות ה"נ א"צ קבלת עדות, וע"י בתשובת ברע"א קכג מש"כ בכ"ז, וע"ש עוד בשו"ע שם הביא ב' דעות האם ניסת שלא ברשות ב"ד האם תצא ואפשר שתלו בכ"ז.

ח. גמ' הורו ב"ד וקלקלה, נחלקו בגמ' האם דוקא אלמנה לכה"ג או אף אם נבעלה בעילת זנות, וצריך להבין מה הנדון כלל דלכאורה ההוראה של ב"ד היה שבעלה מת וא"כ ממילא יכולה להנשא, ואיך אפשר לומר שאם נבעלה באיסור לא היה ע"ז הוראה של ב"ד, ונראה לבאר דהנה הגמ' בריש מסכת הוריות ב' ע"א אומרת אמר שמואל לעולם אין ב"ד חייבין עד שיאמרו להם ב"ד מותרין אתם, ר' דימי מנהרדעא אמר עד שיאמרו "מותרים אתם לעשות", ומייתי הגמ' ראה ממתני' דקתני הלכה וקלקלה חייבת קרבן, ופי' הרא"ש שם עה"ג שהראיה של הגמ' הוא מהא דאמרין שאם קלקלה חייבת, ע"כ שההיתר של ב"ד הוא דוקא באותו מעשה עצמו, דצריכים לומר לו מותרים אתם לעשות דוקא את זה, וביאור הדבר שהדין שיחיד עשה בהוראת ב"ד שפטור מקרבן הוא גז"ה שכלל בהוראת דף ב' ע"ב דכתיב בעשותה שעושה מעצמו, וכיון שהוראת ב"ד צריך להיות על דבר מסוים א"כ מה שלא הורו לו ב"ד לא חשיב בכלל שעושה מכח הב"ד אלא הוא חשיב שעושה מעצמו.

בעיקר דברי הגמ' הקשה בנו"ב [חו"מ סי' סב] לפי דעת רש"י בשבת קמה ע"ב דבעדות אשה רבנן הפקיעו את הקידושין, א"כ אמאי אם הלכה וקלקלה חייבת בקרבן הרי נתברר שמעולם לא היתה מקודשת כלל, וכתב לישב וכמשי"כ לעיל בריש פרקין שכל מה שרבנן הפקיעו את הקידושין הוא רק אם לא נתברר שהעד שיקר, וכן צריך לומר שאם קלקלה ע"ז לא היה היה הפקעת הקידושין, אולם ע"ש בנו"ב מה שדחה צד זה והאריך טובא בכל דעת רש"י לישב קושיא זו.

ט. גמ' אתון שויתוני פנויה, כונת הגמ' לכאורה דכיון דחכמים התירו אותה לינשא א"כ לכל אדם שהיא יכולה להינשא עמו הוא בכלל ההיתר ולכן אע"פ נבעלה ממנו מ"מ היא היתה מותרת לו בנשואין לכן ל"ד לאלמנה לכה"ג שלא היתה מותרת לו בנשואין, והנה בערוך לנר הקשה לדעת הרמב"ם פ"א מאישות דאיכא איסור של לא תהא קדשה בבא על הפנויה א"כ מה החילוק בין אלמנה לכה"ג לבא על הפנויה, וכתב בערוך לנר דאף לפי הרמב"ם כל האיסור הוא רק אם היא מופקרת אבל בביאה אחת לא, אולם למבואר אולי י"ל דההיתר היה לכל אחד שהיא יכולה להנשא עמו, ולכן אע"פ שיש איסור לבוא על הפנויה מ"מ כיון שהיא היתה מותרת להנשא לאותו אדם ע"כ חל ההיתר גם כלפיו, משא"כ באלמנה לכה"ג שאין לה בו היתר נשואין נשואין, ל"ש לומר שהתירו אותה לינשא אליו דעל נשואי איסור כאלו לא היה היתר, וע"י בקרבן אורה הוריות ב' ע"א שנראה מדבריו כמשי"כ, שו"מ בנו"ב חו"מ סב [ד"ה אבל] שכתב בהדיא סברא זו.

י. תוס' ד"ה ואמרו לה וכו', ומיבס לא הוי ממזר מדאורייתא אפילו לר"ע דמשוי זונת יבמה כזנות דאשת איש לאסרה איבס דאפילו אשת איש לא מיתסרא מדאורייתא ע"י טעות, **מבואר** בתוס' דלא הוה ממזר כיון שבטעות לא נעשית זונה, [נמשמע דבמזיד הולד ממזר], ותמה הרע"א הרי בגמ' לעיל מט ע"ב מבואר דסוטה שנאסרה על בעלה הולד לא הוה ממזר, משום דאית ביה הויה וא"כ אמאי הוצרכו תוס' כאן לומר דאף באשת איש בטעות הולד לא הוה ממזר הא בלא"ה ל"ש ממזר בסוטה, וכתב רע"א בשם חכ"א דאם היתה אסורה על היבם משום איסור סוטה, ממילא פרע זיקתה ואין כאן דין חליצה ויבום, ונמצא שהיא אסורה עליו באיסור אשת אח, והולד היה צריך להיות ממזר מחמת איסור אשת אח, ולכן הוצרכו תוס' לומר דאף באשת איש ע"י טעות לא נאסרת על בעלה מהתורה כיון שהוא טעות, וה"נ מהתורה הולד לא ממזר מחמת האשת אח שהיא עדיין זקוקה ליבום, אולם באחיעזר [סי' א' י'] ובחזו"א קל ד כתבו בעיקר הסברא שכתב רע"א שאם יש איסור ליבם ממילא פקע זיקת יבום מינה, דהרי בכל אשת איש שזינתה שאסורה על בעלה הרי לא פקע האישות ביניהם, וא"כ הכא מה שהיא זקוקה לו דמי לאשת איש ואע"פ שיש איסור ליבם מ"מ לא פקע זיקה מינה ובעי חליצה, [ע"ש באחיעזר אות יד ובחזו"א מש"כ לחלק מהא דאמרין לעיל עט: דבנפל ואח"כ נעשה פצוע דכא דפטור מהחליצה ומן היבום ואע"פ שאצל הבעל כה"ג שנפצע לאחר הנשואין הרי חייב ליתן לה גט ולא פקע מינה האישות ומ"ש דאצל היבם פקע הזיקה].

דף צב:

א. גמ' אמר רב מנין שאין קידושין תופסים ביבמה שנאמר לא תהא אשת המת החוצה לא תהא בה הויה לזר, תוס' לעיל מט ע"ב כתבו דברש"י שם מדויק דלרב דלא תפסי קידושין ליכא לאו ביבמה לשוק, והקשו מגמ' מפורשת בקידושין דמפורש שם שיש לאו ביבמה לשוק, וברש"י לעיל נה ע"ב כתב מפורש דלרב דסבר דאין קידושין תופסים ביבמה לשוק, ליכא לאו ביבמה לשוק אלא איכא

איסור עשה מדכתיב "יבמה יבוא עליה" ולא על אחד מהשוק, והריטב"א שם כבר תמה על רש"י כמו שהקשו תוס' דבכמה דוכתא אמרינן דיבמה לשוק הוה בכלל חייבי לאוין, ולכן כתבו תוס' והריטב"א דודאי שאף לרב איכא לאו אלא שהוסיף דכיון שכתב רחמנא בלשון הויה לא תפסי בה קידושין.

בעיקר דעת רב דאין קידושין תופסים בימה כתב רש"י לעיל מט ע"ב דהולד ממזר, והיינו דכל היכא דלא תפסי קידושין הולד ממזר, אבל תוס' שם חלקו על רש"י וס"ל דאע"פ שקידושין לא תפסי מ"מ הולד לא הוה ממזר משום דל"ד לאשת אב והוה כעכו"ם ועבד דלא תפסי קידושין והולד כשר, ולמד"א הולד ממזר הכא כיון שעומדת לחלוץ חשיב בת תפיסת קידושין, וכן כתב הריטב"א בסוף הסוגיא דלרב אין הולד ממזר ע"י טעמו וכן כתבו הראשונים לעיל מט ע"ב, ועיי' מש"כ בתוס', [והנה לפי רש"י צ"ע הא דקתני בגמ' בע"א זו דברי ר"ע וכו' והא אף לרבנן דר"ע דבעלמא תפסי קידושין הולד ממזר].

ב. גמ' ושמואל אמר בענינתו צריכה גט מספקא ליה לשמואל, פרש"י דמספקא ליה לשמואל אי הוה כשאר חייבי לאוין דתפסי בהו קידושין, ועי' ברש"י לעיל מט ע"ב [ד"ה אי כשמואל] שכתב דהצד שתפסי קידושין משום דכתיב בקרא הויה משמע שתופס קידושין, וזה דלא כמש"כ כאן דהוא ככל חייבי לאוין, ועיי' מש"כ בשם הישרש יעקב לבאר. בעיקר הדבר שלפי שמואל קידושין תופסים ביבמה לשוק מבואר דאע"פ שהיא נעשית אשת איש מ"מ לא פקע זיקה מינה, ועי' תוס' טז ע"א [ד"ה בני צרות] שכתבו ב' דרכים בזה.

ג. גמ' אם היה יבמה כהן חולץ לה ושריא לה איתגוי איתגר א"כ מצינו חוטא נשכר, רש"י ביאר הסוגיא דמיירי ביבמה שהלך בעלה ובנה למדינת הים, ובאו ע"א או ב' עדים ואמרו מת בעלך ואח"כ מת בנך, ונתברר שחילוף הדברים היה, ונמצא שהיא צריכה להתיבם, ועי' אומרת הגמ' שאם היה יבם כהן הוא חולץ לה ויכולה להשאר אצל בעלה, וכיון שצריכה גט מהשני לשמואל דתפסי בה קידושין לכן חולץ לה והיא מותרת לבעלה, ומקשה הגמ' א"כ מצינו חוטא נשכר, **וביאר** הריטב"א לפי רש"י דלעיל פט ע"א מבואר בגמ' דהיכא שניסת בע"א או בב' עדים חשיב חטא כיון שהיתה יכול לדקדק, ואמאי יחלוץ לה הכהן ותשאר אצל בעלה הרי חטא נשכר, אלא יהא מחויב בע"א או ב' עדים חשיב חטא כיון שהיתה יכול לדקדק, ואמאי יחלוץ לה הכהן ותשאר אצל בעלה הרי חטא נשכר, אלא יהא מחויב השני לגרשה ויחלוץ לה הכהן, וכתב הריטב"א דלא פרש"י שהיא רק נתקדשה לשני, משום דבכה"ג שהיא נתקדשה אין איסור כדמבואר בגמ' לעיל, ולכן באשה שהלך בעלה למדינת הים ונתקדשה מותרת לחזור כדמבואר במשנה, ועוד כתב הריטב"א דהא דהא דהוצרך רש"י לפרש באופן שהלך בעלה ושמע שמת, ולא פרש"י כפשוטו דשומרת יבם שהלכה ונישאת לאחר במזיד, משום דבכה"ג פשיטא דעביד איסור גמור שלא ניתן לה להשאר אצל אותו שקידש, וכה"ג חשיב אין מחזקים ידי עוברי עבירה, ולכן פרש"י בכה"ג שהלך בעלה למדינת הים ונישאת ע"פ עדות ונתברר שהיא זקוקה ליבם דבכה"ג חשיב חוטא נשכר, [ועי' בער"ל בפ"ט ז'ה].

ד. גמ' אלא אם היה יבם ישראל נותן לה השני גט ושריא לה, פרש"י דהיא מותרת להתיבם, וכתב רש"י [בד"ה בזנות] דלית ליה לרב אשי הא דאמר רב המנונא דשומרת יבם שזינתה אסורה להתיבם, ולכן כיון שנתן לה ישראל גט יכול היבם ליבמה, **והקשה** הריטב"א הא בהמשך איכא לישנא בגמ' דאף החולקים על רב המנונא סברי שאם נישאת לאחד מהשוק אסור להתיבם משום גזירה דרבנן שלא יבוא להחליף באשה שהלך בעלה למדינת הים, וכן מפורש במשנה בגיטין פ ע"א [הובא לעיל צא ע"ב] כל העריות שאמרו שנישאו הצרות לשוק ונתברר שהערה היתה אילונית תצא מזה ומזה, וכן הקשו תוס', וכתב הריטב"א דדעת רש"י דרב אשי סבר כלשינא קמא דלקמן דיבמה קידושין ונשואין אין בה, ואין נאסרת על היבם היכא שנתקדש לשוק ולא גזרינן אטו אשה שהלך בעלה למדינת הים, אולם הקשה בקרן אורה דא"כ נמצא דרב המנונא כתנאי דסבר כהמשנה בגיטין, ובאמת ברש"י לעיל צא ע"ב כתב דהמשנה בגיטין קאי כר"ע דסבר שאין קידושין תופסים בחייבי לאוין ולכן חשיב כזנות א"א, וכמו שכתבו תוס' כאן בשם הירושלמי וא"ש מה שפי' כאן, [ומבואר ברש"י דאע"פ שלא נאסרה על היבם, מ"מ יש הלכה שתצא מן המקדש, ולפי"ז הא דקתני במשנה תצא הוא לכו"ע אף לרבנן דר"ע דאין הולד ממזר].

ה. אמנם הראשונים וכן כתבו תוס' דלא כרש"י דמיירי באופן שניסת לאחר, אלא מיירי שנתקדשה לאחר, והריטב"א כתב דנתקדשה במזיד בלא שום עדות, וס"ד של הגמ' דכיון שלא עביד איסורא יהא הכהן חולץ לה ומותרת למי שנתקדשה לו, ומקשה הגמ' דא"כ מצינו חוטא נשכר, דכיון שנתקדשה בלא שום עדים איך יכול להיות שהיא מותרת לחזור אליו, ול"ד למתני' דמבואר באשת איש שנתקדשה שהיא יכולה לחזור אליו, דהתם ניסת ע"פ ע"א או עדים והוה שוגג קרוב לאונס אבל הכא דעשה כן במזיד ועביד איסורא אסורה לחזור, ודוחה הגמ' דמיירי בישראל דלא נאסרה על היבם, אבל לחזור למקדש אסורה לחזור כיון דעביד איסורא, ואף אם יחלוץ לה תהא אסורה לחזור אליו, [ולו"ד היה אפ"ל דבמשנה כשנתקדשה לא עביד איסורא כלל, כיון דקידושין לא תפסי אין בזה איסור במעשה הקידושין, אבל הכא לשמואל דתפסי קידושין הא איכא איסורא, ועי' קובץ הערות מה ה].

אולם בתוס' כתבו דמיירי דוקא שנתקדשה ודמי לאשת איש דהיכא שנתקדשה ולא עביד איסורא יכולה לחזור, ולכן כתבו תוס' דאם היה יבם ישראל ורוצה לחלוץ יכולה לחזור למקדש, וכונת הגמ' להקשות איתגורי איתגר ונמצא שחוטא נשכר, דס"ד שכופין את הכהן לחלוץ לה, אע"פ שאם לא היתה מתקדשת היה הכהן מיבמה לכן חשיב חוטא נשכר, אבל אם חלץ לה הכהן מותרת לחזור אליו מעיקר הדין, וצ"ב כונתם מה נפק"מ מה היה דעתו של הכהן הרי עכשיו שכבר נתקדשה אין יכול ליבמה ואם יש סברא שנוכל לכופו אותו כיון שלא עבדה איסורא מדוע שלא נכוף אותו באמת לחלוץ, ובשלטי הגיבורים כתב שאם היבם רוצה לעגנה ולא לחלוץ לה הרשות בידו שלא יהא חוטא נשכר, ואפשר דזהו כונת תוס' דכיון שהיבם רצה ליבמה ועכשיו מחמת שהוא קידש אותה נאסרה על היבם לכן יש לנו לקנוס את החוטא שיוציא אותה ורק אח"כ יחלוץ לה, [וזה חידשו בהלכה של חוטא נשכר, דבעלמא מצינו סברא שלא יהא חוטא נשכר שיפסיד כדי שהשני ירויח, אבל הכא היבם בלא"ה לא ירויח כיון שהוא כהן ואין יכול ליבם אותה], ועי' בריטב"א מה שהקשה על תוס' דא"א לומר שבקידשה תוכל לחזור וליבם אותה.

בעיקר הדבר שמבואר בגמ' שאם היה יבם כהן ס"ד שהוא חלץ לה ושריא מבואר דמהני חליצה אע"פ שהיא עכשיו אשת איש וליכא חסרון שכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ועי' לעיל לו ע"ב מש"כ בשם הבית מאיר שדן בזה.

ו. **גמ' דאמר רב המנונא שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה**, נחלקו הראשונים בטעמא דרב המנונא, תוס' בסוטה יח ע"ב [ד"ה שומרת] כתבו דאפילו לרבנן דסברי דבכל חייבי לאוין תפסי קידושין, הכא מודה דכתיב לא תהא אשת המת החוצה לאיש זר דלא תפסי קידושין, והיינו שהתורה החשיבה אותה לערוה, משום שהיא אגידה ביה והוא כארוסתו שזינתה, ומבואר מדבריהם דסברא הוא כיון שלא תפסי קידושין ע"כ שיש אישות בינה ליבם ולכן הוה ככל אשת איש שזינתה שאסורה לבעלה, אבל לפי הצד שקידושין תופסים ביבמה לשוק ל"ש לומר שאם זונתה תהא אסורה ליבם דכיון שתפסי בה קידושין ע"כ שהיא לא אגידה ביבם כ"כ, **אולם** צ"ע דבסוגיא בהמשך מבואר דלרב לא מוכרח דסבר רב המנונא, דהגמ' אומרת דרב גידל אמר רב סבר דיבמה נשואין אין בה הכונה מדרבנן שצריכה גט, כדי שלא יבאו להחליף באשה שהלך בעלה למדינת הים, אבל מהתורה היא מותרת לחזור ליבם, וכן כתב בהדיא הריטב"א כאן כתב בסוף הסגיא להוכיח דאין ראייה מרב דסבר כרב המנונא, ועוד כתב דאף לרב המנונא אין הכרח לומר שסבר כרב דקידושין לא תופס ביבמה לשוק, אלא י"ל דאע"פ שקידושין תופסים מ"מ כיון שהיא אגידה גביה במקום בעל קאי ודינה עם היבם כמו עם הבעל לאסרה עליו בזנות, ועי' בבית הלוי ח"ב סי' מ' שכתב דברמב"ם ובשו"ע מבואר כסברת הריטב"א דפסקו להלכה כשמואל דמספק לא תפסי קידושין ומ"מ פסקו דשומרת יבם שזינתה מותרת לחזור ולהתיבם, ומוכח דאע"פ שלא תפסי קידושין מ"מ אינה נאסרת על היבם, וע"ע בקרן אורה בסוטה דף יח ע"ב.

ז. **גמ' ואי בעית אימא לעולם כדאמרן מעיקרא קידושין אין בה נשואין יש בה דמיחלפא באשה שהלך בעלה למדינת הים**, פרש"י לענין זה שצריכה הימנו גט דאתי למימר דאשה שהלך בעלה למדינת הים א"צ גט וכדי שלא יבאו לומר כן לכן צריך גט, וכתב **הריטב"א** שמוכח מכאן דלא כמו שכתב רש"י לעיל פט. דטעמא דבעינן גט במתני' שלא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצאת אשת איש יוצאת בלא גט, דא"כ הכא גם שיד טעם זה שיאמר חלץ זה וקידש זה ונמצאת אשת איש יוצאת בלא גט, וע"כ דהסברא במשנה הוא כמש"כ הריטב"א לעיל כדי לברר איסורו של ראשון, ובאמת דצ"ע ותמה כן הריטב"א דברש"י בגיטין פ ע"ב כתב הך סברא לבאר הדין של המשנה שם דאמרין תצא מזה ומזה משום שלא יאמרו חלץ זה וגירש זה וצ"ע בסתירת דברי רש"י ועי"ש ברמב"ם בגיטין שכבר עמד בזה.

ח. **רש"י ד"ה אם היה יבם כהן**, וכיון דיהיב לה גיטא מיפסלא על היבם שהוא כהן משום גרושה, הקשה **בערוך לנר** דדעת רש"י לעיל סא ע"א דמכל חייבי לאוין היא נעשית זונה וכמו שכתב הרמב"ם, וא"כ מדוע הוצרך רש"י שנפסלת על הכהן משום שהיא גרושה הא כיון שנבעלה הרי היא זונה ואסורה לכהונה, [ובדעת הרמב"ם דסבר כרש"י בזה י"ל דס"ל כתוס' דמירי הכא שקידשה ולא נבעלה עדיין], וכתב דא"א לומר דכיון דלא הוה זר אצלה מעיקרא וכדאמרין לעיל סט ע"א, דהא דעת רש"י בריש פרק הערל דאף פצוע דכא חשיב זונה אע"פ שלא הוה זר אצלה מעיקרא, אולם עי"ש ברשב"א שביאר דפצוע דכא כיון דהוא איסור קהל א"צ זר אצלה מעיקרא ולפי"ז י"ל דבאמת לרש"י בעינן זר אצלה מעיקרא.

ט. **תוס' ד"ה נותן לה גט**, בסו"ד ור"ח פסיק כהלכות גדולות דאפילו נתקדשה תצא מן המקדש, כתב **במהרש"א** דיש לדון האם כונת ר"ח דדוקא היכא שנתקדשה במזיד, אבל בשוגג ועד אחד מעיד שהבעל מת מותרת כמו באשה שהלך בעלה למדינת הים ונתקדשה, או שהכא ל"ד לאשה שהלך בעלה למדינת הים, דהתם כיון שנתקדשה וקידושין לא תופסים לכן א"צ ממנו גט ולכן חוזרת לראשון, אבל הכא שצריכה הימנו גט דקידושין תופסים בימה לשוק א"כ ככה"ג איכא קנס ואסורה לחזור.

י. **גמ' אי לאו דדלי לך חספא מי משכחת מרגינתא תותיה**, פרש"י דרב ינאי אמר לר"י דאם לא היה אומר את החידוש דאין קידושין תופסים ביבמה לשוק, היה ר"י מפרש את המשנה דלא מהני קידושין לאחר שיחלוץ לך יבמתך, משום דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אע"פ שהוא בידו, ולא משום שאין קידושין תופסים ביבמה לשוק, ותמה הריטב"א הרי כל מקדש לאחר ל' אין חסרון של לא בא לעולם, כיון שבדיו לקדש אותה עכשיו, וא"כ איך אפ"ל שהיה חסרון של דבר שלא בא לעולם ככה"ג, [ומבואר מדברי הריטב"א דאע"פ שצריך לעבור איסור לאו של יבמה לשוק מ"מ חשיב בידו], וכתב הריטב"א דשאני הכא דאשתני דינא שהיתה אסורה לשוק ועכשיו היא מותרת לשוק, משא"כ לאחר ל' הזמן מימלא אתי, ועי' בערוך לנר.

ברמב"ם [פ"ז מאישות הט"ו] כתב האומר ליבמה הרי את מקודשת לי בזה לאחר שיחלוץ לך יבמך הרי"ז מקודשת, וביאר במגיד משנה דכונת הרמב"ם שהיא מקודשת מספק, מכיון שלהלכה קי"ל כשמואל דשומרת יבם שנתקדשה לשוק צריכה גט, דמספק קידושין תופסים בה, ולכן חלו הקידושין מספק לאחר שיחלוץ לה היבם, **אולם** בכס"מ כתב שחלו הקידושין בתורת ודאי, כיון שעכשיו היא מקודשת מספק, ע"כ אין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, ובמשנה למלך תמה דהרי עכשיו אין בידו לקדש אותה קידושין גמורים וכל הקידושין כאן הם רק קידושי ספק, ואמאי אין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, **ונראה** די"ל דהנה ידוע דבחסרון שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, נאמר בזה ב' סברות, א' משום דלא סמכא דעתיה וכלשון הגמ' בב"מ טז ע"א, ועי' בנמוק"י בב"מ דף סו שכתב לבאר הא דקאמר הגמ' בהמשך דאף לר"מ כ"ז שלא באו הפירות לעולם יכול לחזור בו, משום דלא סמכה דעתיה, וכן הוכיח בקו"ש ב"ב אות רע"ו, אמנם מהגמ' בכתובות נט. ונדרים פה: הוכיחו בקו"ש שם ובקה"י גיטין סכ"ט דמשמע דלאו משום דלאו משום דלא ס"ד אלא דאינו בעלים על הדבר שלא בא לעולם, ואפ"ל שאם החסרון הוא משום דליכא סמיכות דעת, י"ל דהיכא שהדבר בידו אין חסרון שלא ס"ד משום שיכול לקנות עכשיו ע"כ סמכה דעתיה, וא"כ הכא כיון שאם בא לקנות מספק היא מקודשת ממילא ליכא חסרון של ס"ד שהרי הקנין הועיל לכל הפחות מספק, ולכן אפשר לומר דאע"פ שקידש אותה על זמן שלא בא לעולם מ"מ היא מקודשת דהא ס"ד.

דף צג.

א. תוס' ד"ה ר"ע אומר יפר, דקסבר העדפה ע"י הדחק לאשה, **הקשה** בערוך לנר א"כ מה הראיה דסבר ר"ע אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואמאי לא חשיב בידה שהרי היא יכולה לעבוד כ"כ הרבה ויהא לה העדפה, עיי"ש מש"כ לישב, [ובפשוטו אפשר דאין דבר זה כ"כ בידה כיון שצריכה לעבוד הרבה].

ב. תוס' בא"ד, וי"ל דחשיב בינו לבניה לפי שאין יכול להיזהר וכו', וכ"כ הרא"ש בנדרים פה. ומבואר מדבריהם חידוש דאע"פ שעצם הנדר אינו בדברים שבינו לבניה, אלא דמחמת האיסור של הנדר נאסר בדברים שבינו לבניה אפ"ה יוכל להפר, **ובבית מאיר** בנדרים עט: תמה דכיון שאין באיסור הנדר איסור דבינו לבניה מהכ"ת דיוכל להפר, ועי' בר"ן בנדרים פב: ובדף עט: ועיי"ש מש"כ שם בכ"ז.

ג. תוס' ד"ה קנויה לך מעכשיו, מבואר בתוס' דהא דמצריך לומר מעכשיו בדבר שלא בא לעולם הוא כדי שלא יהיה בזה חסרון של כלתה קנינו, דעיי' שאומר מעכשיו מועיל הקנין אע"פ שנקרע השטר או במשיכה, **והביאור** כתב בחי' הגרש"ש [נדרים סי' כב] דכל החסרון של כלתה קנינו הוא רק באופן שעשה מעשה קנין ולא התרצה שיהא כח במעשה קנין שיחיל את החלות עכשיו, ולכן הכח שיש במעשה קנין להחיל את החלות הוא רק כשהדבר יבוא לעולם, ומכיון שבשעה שהדבר בא לעולם כלתה קנינו לכן לא קני, אבל היכא שהוא עשה מעשה קנין ונתרצה עתה שיהא כח למעשה הקנין עכשיו שיחיל את החלות עכשיו, בכה"ג אין חסרון של כלתה, אלא התם בשעה שהדבר יבוא לעולם הוא נקנה ממילא מכח המעשה שהיה בתחלה, וזה הכונה "מעכשיו" דמתרצה שמעשה הקנין שעושה עכשיו יהא בכחו להחיל חלות עכשיו, **והסברא** בזה שבכה"ג שרצה שמעשה הקנין יחיל את החלות עכשיו אין חסרון של כלתה קנינו, נראה דהא דעיי' מעשה קנין אדם קונה את הדבר, הכונה בזה שעיי' מעשה הקנין אדם גומר בדעתו להקנות, וכיון שיש לו דעת להקנות ממילא יש כח במעשה הקנין שהדבר יהא קנוי ללוקח, ולכן אם כלתה קנינו קודם שהיה כח במעשה קנין לקנות לא יקנה, אבל אם כבר יש כח במעשה הקנין לקנות, א"צ שמעשה הקנין יהא בעולם כדי לקנות אלא כיון שהיה כאן בדעתו לקנות והיה מעשה קנין שהיה בכוחו לקנות שפיר קונה כשבא לעולם מכח אותו כח קנין שעשה קודם לכן, ולכן כשאומר מעכשיו ויש כח עכשיו במעשה קנין לקנות אין צריך שיהא המעשה קיים לפנינו, וזה ביאור מה שכתבו תוס' שאין חסרון של כלתה באופן זה, [ועי' בדברי החזו"א סי' עה סק"ל].

והנה בדבר שבא לעולם ואומר מעכשיו, נחלקו בזה רב ושמואל ור' יוחנן בקידושין ס ע"ב האם הוה ספק תנאי ספק חזרה, או תנאי או שיורא, והא דלא אמרינן דכשאומר מעכשיו ולאחר ל' ג"כ שזהו כוננו שהוא נותן מעכשיו כח למעשה קנין להקנות לו את החפץ לאחר ל' יום, כמו בדבר שלא בא לעולם ובכה"ג לא יהא חסרון של כלתה, [ועי' בחזו"א שם שהוכיח מכמה דוכתי דלי"ש דבר זה], **והביאור** בזה הוא דאם נתן כח למעשה הקנין להחיל את החלות עכשיו, היה צריך הקנין לחול מיד, כיון שאין דבר שמעכב אותו מלחול, ורק בדבר שלא בא לעולם דלי"ש שחלות תחול עכשיו יכולים להפריד את המעשה מחלות הקנין.

ד. והנה בתוס' בב"מ טז. כתבו דאף דמהני אמירת מעכשיו לענין נקרע השטר מ"מ כל זמן שלא בא לעולם יכול לחזור בו, **והביאור** בזה דכיון שהדבר לא בא לעולם א"כ לא נקנה לו הדבר לגמרי ולכן אי"ז אלא בגדר של דיבור וקיי"ל כר"י דאתי דיבור מבטל דיבור, ורק לגבי זה שלא יהא חסרון של כלתה אהני מעכשיו וכמשי"כ, **אולם** הרמב"ן בקידושין סג. חולק על תוס' וס"ל דאמירת מעכשיו מועלת רק לענין שלא יוכל לחזור בו, אבל עדיין יש בזה חסרון של כלתה קנינו ואם נקרע השטר לא חל הקנין, וביאור דעת הרמב"ן דאין המעשה קנין שעושה עכשיו מועיל על הזמן של אחרי שיבוא לעולם רק בצירוף מה שאחרי שבא לעולם השטר עדיין בידו, אבל אם נקרע השטר אין המעשה קנין שעושה עכשיו יכול להועיל, ומ"מ אין יכול לחזור בו כיון שכח המעשה הקנין חל על הזמן שיבוא לעולם, ובזה גופא נחלק על התוס' דדבר זה חשיב כמעשה ולא דמי למקדש לאחר ל' דחשיב המעשה כדיבור גרידא משום דהתם כח של המעשה לא חל כלל ולכן חשיב כדיבור דכח המעשה יגמר רק לאחר ל' ולכן חשיב כדיבור בעלמא לר"י, והוסיף הרמב"ן בתי' אחד דבדבר שלא בא לעולם כלל לא מהני מעכשיו כלל כדאמרינן בב"מ סו: לענין פירות דקל ודוקא בדבר שבא לעולם אלא שאינו ברשותו מועיל אמרית מעכשיו לענין שאינו יכול לחזור בו וכ"כ הריטב"א שם עיי"ש, וכונת הרמב"ן דיש חילוק בין דבר שלא בא לעולם כלל דאף דשיך לעשות מעשה קנין מ"מ הוה כדיבור בעלמא כיון שאין לקנין על מה לחול ולכן אפשר לחזור בו עד שיבוא לעולם, משא"כ בדבר שבא לעולם רק שאינו שלו יש לקנין על מה לחול ולכן התם אין יכול לחזור בו אחר שאמר מעכשיו.

והרשב"א שם הקשה על הרמב"ן דאי אינו יכול לחזור בו ע"כ דהמעשה חל וא"כ אמאי יש חסרון של נקרע השטר, וכוננו דלי"ש לומר שיש חסרון של כלתה כיון שהקנין כבר חל, ולכן סובר הרשב"א דעיי' אמירת מעכשיו אינו יכול לחזור בו וגם אין חסרון של כלתה ואפילו נקרע השטר קונה דלא כתוס' בב"מ ודלא כהרמב"ן, וכונת הרשב"א דלר"י דאתי דיבור מבטל דיבור היינו משום דלא חל המעשה לגמרי אבל הכיאה המעשה חל חשיב כמעשה גמור דא"א לבטלו ולכן אי אמרינן שאינו יכול לחזור בו ע"כ דהמעשה קנין מועיל מצד עצמו להקנות את החפץ לאחר שיבוא לעולם ואין בזה חסרון של כלתה.

והנה בסוגיא ב"ב קז: מבואר דאף לר"מ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס דלא בר הקנאה הוא לא קני, **והביאור** בזה כתב באבי עזרי פכ"ב ממכירה ה"א ע"פ מש"כ דלכל השיטות הנ"ל חלות הקנין אינו אלא היכא שהחפץ יבוא לעולם אלא שהקנין שעושה עכשיו מועיל לקנות לכשיבוא החפץ לעולם ולכן צריך להיות בר דעת בשעה שהחפץ בא לעולם דבעינן שיהיה בר הקנאה דאע"פ שא"צ את דעתו כשיבוא החפץ לעולם מ"מ צריך להיות בר הקנאה ושוטה אינו בר הקנאה כלל אף במקום שא"צ דעת ועי' חזו"א אבהע"ז סע"א ס"ק כ"ז ול"ד, **אמנם** עי' בשער המלך פכ"ב ממכירה ה"ה שכתב לדייק מדברי הרשב"א דבאומר מעכשיו כבר חל לגמרי הקנין ולכן כתב דאף אם נשתטה או בגוסס קנה כשיבוא לעולם, ומה שהקשו מההיא דבב"ב כתב בשער המלך לישב דהתם לא רצה להקנות מעכשיו כיון שרצה שיהא לו אפשרות לחזור בו אבל לעולם לדעת הרשב"א כל המעשה נגמר עכשיו, ועיי' בקצה"ח בסי' ס"א סק"ב בתו"ד שנראה דהבין כהשער המלך ויותר מזה כתב דכבר חל מיד, ועיי"ש בהגהות מילואי חותם שהביא מה שתמה בזה הבית אפרים על הקצה"ח ועיי"ש בהוספות מש"כ בזה.

ה. תוס' בא"ד, כתבו תוס' לבאר לפי"ז הא דמהני בתרומה כשאומר פירות ארוגה זו לכשיתלשו וכו' ואין חסרון של כלתה אע"פ שלא אמר מעכשיו, לפי שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט דמי וחשיב כאילו מוסרים ליד הקונה לעמוד בידו ולקנותו כשיגיע הזמן שקבע עכ"ל, **וביאור** דבריהם נראה דכיון שתרומה חל ע"י דיבור ממילא הדיבור הוא כמו מעכשיו, דכמו כשאומר מעכשיו המעשה קנין נגמר וכמשי"כ דכשיבוא לעולם יחול מכת המעשה דמעיקרא, ה"נ לגבי דיבור יש כח לדיבור לחול עכשיו לגבי הזמן שיהיה אחר שיבוא לעולם, וזהו כונת התוס' במשי"כ כאילו מוסרם ליד הקונה לעמוד ולקנות כשיגיע הזמן שקבע, והיינו דהדיבור קיים עכשיו לקונה כמו דבר שהוא ברשותו לענין לקנות כשיבוא הזמן, **ובחי' דושי** הגרש"ש נדרים סכ"ב ובאבי עזרי פכ"ב ממכירה ה"א ביאורו עוד בזה דבחלות שחל ע"י דיבור לא שיד כלל ענין של כלתה דיבורו, משום דאין התרומה וההקדש חלים ע"י דיבור דאין הדיבור עצמו חשיב כמעשה קנין, אלא עיקר החלות חלה ע"י הדעת והרצון של האדם אלא שצריך לגלות דעתו ורצונו ע"י דיבור, וממילא כמו שיכול לתרום ולהקדיש עכשיו ה"נ יכול לעשות כן על זמן של אח"כ ול"ש בזה חסרון של כלתה כיון שעל הרצון שהיה לו ל"ש לומר כלתה, וע"י קה"י גיטין ס"ב שביאר דכונת הראשונים שיש מעשה אלים אם מוסר גוף הדבר דכה"ג חשיב מעשה ואין כח לבטלו ע"י דיבור וע"י שרואה מדבריו שזהו כלל בכל לאחר ל' שאם יהיה מסירה לא יוכלל חזור בו ורק בקנין כסף אפשר לחזור בו וצ"ע, **בעיקר** משי"כ תוס' דאיכא הלכה של אמירתו לגבוה בתרומה הוא חידוש, דהנה ביסוד הדין של אמירתו לגבוה מצינו בהקדש וביאורו הראשונים משום דכתיב לה' הארץ ומלואה וא"כ א"צ לעשות מעשה קנין להקדש, אלא דתוס' ס"ל כמשי"כ הרא"ש בנדרים כט: דילפינן להו מהא דכתיב מוצא שפתיך תשמור וזה שיד גם בתרומה, וע"י משי"כ בהו"צ נדרים כט ע"ב קידושין סב ע"א.

ו. תוס' בא"ד, אע"ג דרב מספקא ליה במעכשיו ולאחר ל' וכו' דהכא פשיטא דלאו חזרה דודאי בדבר שבידו לקנות עכשיו יש להסתפק וכו', תוס' לא ביארו אמאי לא הוה תנאי כמו בדבר שבא לעולם לפי רב שנסתפק שהוא תנאי, אלא דזה גם פשוט דכיון דל"ש שיקנה מעכשיו כיון שהדבר אינו בעולם ע"כ ל"ש תנאי, אולם נראה דאף לר"י דסבר דמעכשיו ולאחר ל' הכונה שהקנין מתחיל עכשיו ונגמר לאחר ל' בדבר שלא בא לעולם ל"ש לומר הכי וברור.

ז. תוס' בא"ד, ואומר ר"י דלא קשה מידי דר"י וכו' ולהכי בעינן שיהא בסוף ל' יום במקום הראוי לקנין ולמשיכה שאז נגמר הקנין, מלשון תוס' שכתב "דאז נגמר הקנין" נראה דל' יוחנן שסבר שהקנין מתחיל עכשיו ונגמר לאחר ל', אם בסוף ל' לא יהא במקום הראוי לקנין יקנה מקצת ולא אמרינן כיון שבסוף ל' לא קנה, ממילא כל הקנין בטל אלא מה שקנה מעיקרא הוא נשאר שלו. **עוד** מבואר בתוס' בהמשך דבריהם דאם בתחילת ל' היה במקום הראוי לקנין ובסוף ל' ג"כ היה במקום הראוי לקנין קונה, ואע"פ שבתוך הל' יום יצאה לאגס דא"צ שכל הל' יום יהא במקום הראוי לקנין, ומבואר דאין הכונה שהקנין ממשיך כל רגע ורגע, אלא הכונה בזה שהקנין מתחיל בתחילת ל' ונגמר בסוף ל', **אולם** בשטמ"ק ב"מ לד. כתב בשם רבנו פרץ דבעינן שכל ל' יום יהא הפרה באגס במקום הראוי לקנין, ואפשר דלפי"ז הקנין מתמשך כל השלושים יום, אולם י"ל דכונתו שבאמת הקנין הוא רק בסוף ל' אל אם תצא בתוך ל' יהא חסרון של כלתה, [וע"י קצה"ח קצז ג].

בעיקר מה שכתבו תוס' דכמו שסבר ר' יוחנן לענין קידושין שהמעשה מתחיל עכשיו ונגמר לאחר ל', ה"נ גם בממון אמרינן כן, בשו"ע מבואר שחולק על זה, ע"י ברמ"א ס"י קצא סעי' ד' ובביאור הגר"א שם, ובט"ז סוף ס"י קצ ובנתה"מ שם סק"ה שכתבו דדעת השו"ע שבממון לא אמרינן כן.

ח. תוס' ד"ה מיייתי כנתא, דאין נראה לחלק בין קרוב בין רחוק, מבואר בתוס' דהא דאין חסרון של דבר שלא בא לעולם בדבר שהוא בידו א"צ שיהא בידו ממש אלא סגי במה שהוא דבר שתלוי בו, ואם הסברא דלא בא לעולם לא קנה משום דלא ס"ד י"ל דדבר שיכול לעשות אע"פ שעכשיו אין לו אפשרות בפועל מ"מ לא הוה בכלל לא בא לעולם, **בקובץ הערות** [ס"י סח א] כתב דיסוד זה שכתבו תוס' שאין לחלק בין קרוב לרחוק, נחלקו הראשונים בזה בהא דמבואר בגמ' ב"ב קכז: דאדם שמקנה לחברו חפץ כשיבוא לעולם יהא שלו, אם בשעה שבא החפץ לעולם הוא גוסס דלא קני, ונחלקו הראשונים האם הוא מחמת שגוסס לא בר הקנאה הוא, וכיון דאף למד"א דאדם מקנה דשבל"ע מ"מ חלות הקנין חל רק כשהוא בא לעולם, ומכיון שהוא גוסס באותה שעה ולא זכה בו ממילא לא מהני מה שהקנה קודם לכן, אולם דעת הרשב"ם ב"ב שם שהחסרון בגוסס הוא אינו יכול לדבר, והיינו דגוסס חשיב בר הקנאה אלא דכיון שבפועל אין יכול לדבר לא חשיב בידו, וכתב בקובצה"ע דמבואר שנחלקו הראשונים האם בידו הכונה שצריך שיהא לו כח בפועל עכשיו או שיש לו אפשרות לעשות כן, [וע"י קו"ש כתובות קצב].

דף צג:

א. גמ' אלא לאו כה"ג, פרש"י דמותר לעשר על מה שלא בא לעולם ועתיד לבוא לצורך עונג שבת, והקשו תוס' א"כ מה לי שבתות ויו"ט משאר ימים, דאם אין חסרון שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"ש, **והריטב"א** כתב דבעלמא צריך לכתחילה לתרום רק מדבר שבעולם, אבל לצורך שבת התיר הכותב לתרום אף בדבר שלא בא לעולם, והא דלכתחילה לא יתרום מדבר שלא בא לעולם, כתב **בקה"י** נדרים [ס"י כו] משום שהוא מפסיד את הברכה של התרומה, ואע"פ שמעשה ההפרשה היא עכשיו, מ"מ לא יכול לברך כיון שלא חל עכשיו כלום, וכתב לדמות למשי"כ בתרומת הדשן לענין פדיון הבן, שאם חל יום שלושים בשבת לא יתן ה' סלעים לכהן קודם השבת כדי שיחול הפדיון בשבת, דנמצא שהוא מפסיד את הברכה והסעודה, דבשעת נתינה מעות ליד כהן לא הוה מעשה מצוה, ובשבת לא יכול לברך דלא עושה מעשה ולא תיקנו ברכה רק בשעת עשית המצוה, [ויש לדמות גם להא דתנן בריש תרומות פ"א מ"ה הערום לא יתרום משום שאין יכול לברך].

ותוס' כתבו לפרש דקרא אתי לומר שיכול להפריש אע"פ שהוא לא מפריש מן המוקף, אולם הראשונים כתבו דאין כאן חסרון של תורם שלא מן המוקף כיון מכיון שחלות התרומה תחול רק אחרי כשיבאו לעולם דהיינו שגיע הפירות לרשותו, ובאותה שעה הוא מוקף, ומבואר בתוס' דס"ל דיש חסרון של תורם שלא מן המוקף אף בכה"ג שבשעת חלות התרומה יהא מוקף, ואפשר שנחלקו תוס' והראשונים האם הדין של מוקף הוא במעשה ההפרשה או בחלות ההפרשה בשעה שחל התיקון בפירות.

ב. בגמ' שם, הקשה הרע"א מדוע יש כאן חסרון של אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הרי בידו להפריש משלו על של חברו כדמבואר בנדרים לו ע"ב, ובכה"ג אין חסרון של לא בא לעולם, ובאחרונים [חזו"א חי' הגר"ח על הש"ס קבה"ע סה ו ועוד] כתבו לישב דהא דיכול להפריש משלו על של חברו הוא מדין זכין, וכיון שזכיה מטעם שליחות נמצא שההפרשה היא של האריס, אבל אין לר' ינאי כח עצמי להפריש, וא"כ בכה"ג לא חשיב בידו, דההפרשה שהוא עושה עכשיו הוא לכשיבוא לרשותו וזהו הפרשה של עצמו וכה"ג לא חשיב בידו.

אולם קשה מדוע באמת לא הפריש ר' ינאי מדין זכיה משלו על של חברו ובכה"ג לא היה חסרון של לא בא לעולם, וכתב **בקה"י** בנדרים שם דלפי הריטב"א שכתב דהא דאין חסרון של מוקף בסוגין משום שההפרשה תחול כשיבוא לרשותו ואז יהא מוקף, א"כ י"ל דר' ינאי לא רצה להפריש משלו על של חברו שאם יחול עכשיו נמצא שהוא מפריש שלא מן המוקף, ובזה כתב לישב בקה"י קושית רע"א דלא חשיב בידו מה שיכול להפריש משלו על של חברו כיון דעובר איסור שתורם שלא מן המוקף וכה"ג שצריך לעבור איסור לא חשיב בידו, ועי"ש שנסתפק בדבר האם כה"ג שיש איסור חשיב בידו, ומדברי הריטב"א בתחילת הסוגיא באות א' מבואר בהדיא דכה"ג חשיב בידו, דהקשה דיבמה לשוק אע"פ שהיה איסור לקדשה חשיב בידו לקדשה.

ג. ברע"א בתשובה קנט כתב לדון האם אדם יכול לעשות מעשה קנין בע"ש וחלות הקנין יחול בשבת, ובאחרונים [בישרש יעקב ובקה"י שם] כתבו דלכאורה מבוכח מהסוגיא כאן שאין איסור בדבר דהרי התרומה תחול בשבת ואיך תרם ר' ינאי ועי"כ דליכא איסור בדבר, והנה בעיקר הדבר ע"י באור שמח פכ"ג משבת הי"ב שהביא דבירושלמי בהדיא שמותר לעשות הפרשה בע"ש שיחול בשבת עי"ש שהאריך בכ"ז, [ע"ע ברע"א בסוגיא כאן שהביא מהר"ש אמאי לא עשה ר' ינאי תנאי מע"ש שיוכל להפריש בשבת ועי' בקה"י בנדרים שם מש"כ].

ד. גמ' רבי אומר לא תסגיר עבד אל אדוניו רבי אומר וכו', משמע בגמ' דמהכא יליף רבי דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וצ"ב דאיך תנאי משמע דמסברא אמרינן אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ועי' בפנ"י ובעצמות יוסף בקידושין, ועי' בתוס' לעיל נב: שכתב דאע"פ שצריך לכתוב גט לשמה, מ"מ למד"א אדם מקנה דבר שלא בא לעולם יכול לכתוב גט, דחשיב לשמה עכשיו אע"פ שעדין אינו עבד שלו, ועי' בחזו"א אבהע"ז סי' עא ס"ק לא מש"כ בזה, ועי"ע באבני מלואים לה ס"ק יג מש"כ בכ"ז, וע"ע במקנה בקידושין שהקשה אמאי אין חסרון של טלי גיטך בכה"ג שהרי הגירושין אינם לאחר זמן כשיקנה אותו לעבד ואכמ"ל.

ה. גמ' ר' מאיר דתנן האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגיייר וכו', צ"ב דאף למד"א אדם מקנה דבר שלא בא לעולם קונה ע"כ משום שיש לזה תורת מעשה קנין, אבל עכו"ם שאינו בתורת גיטין וקידושין לכאורה אין כאן תורת מעשה קנין כלל, ואיך מהני מה שנותן לה כסף ומרו הרי את מקודשת לאחר שאתגיייר, וכתב **באמרי משה** [סי' כ' אות ו'] דמוכח מכאן שכל החסרון של עכו"ם הוא רק שאינו בתורת חלות של גיטין וקידושין, אבל בכלל מעשה הוא שיד אף בעכו"ם, והוכיח כן מהא דמבואר בגיטין דף כג. דעכו"ם פסול להיות שליח הולכה בגט כיון דלא הוה בכלל שליחות מבואר דאם היה בתורת שליחות היה נעשה שליח לקבל גט אשה אע"פ שאינו בתורת גוי"ק אלא דאינו בתורת החלות של גוי"ק אבל הוא בתורת מעשה גוי"ק ולכן חשיב שפיר מעשה קנין. ועי' באבי עזרי פ"ו מגירושין ה"ו שכ"כ.

ועי' באחיעזר [ח"א סכ"ו אות ה'] שהקשה דאם יסוד קנין כסף הוא מדין כסף החוזר, א"כ בעכו"ם ל"ש לומר כן כיון דהפקעת הלאה מותרת ונמצא שאין כאן כסף החוזר, ועוד דהרי הכא שמקדשה רק יחולו הקידושין לאחר שתתגיייר ומהני כיון דשעבוד המעות קיים, וכיון שהפקעת הלאה מותרת ליכא חוב, וכתב דאף דהפקעת הלאה מותרת מ"מ כ"ז רק היכא שמתכוון להפקיע, אבל אם אינו רוצה לא נפקע החוב ולכן שיד קנין כסף, ויש לדון דאם נתגיייר הגר פקע הפטור של הפקעת הלאה ועי' בב"ק דף לח: מש"כ בזה, ע"ע ערוך לנר מה שהקשה איך מהני קידושי כסף לאחר שתשתחרר האי מה שקנה עבד קנה רבו ואין לה זכיה בזה.

ו. גמ' פירות ארוגה זו תלושים וכו', ברע"א בגליון הש"ס בקידושין סב ע"ב כתב דה"ה אם אמר פירות ארוגה זו יהיה תרומה על פירות ארוגה זו, ואע"פ ששניהם לא באו לעולם מ"מ כיון שהוא בידו חל התרומה, וכ"כ הר"ן לענין הפרשת חלה דמשעה שנתן למים יכולה האשה להגביהה חלתה אע"פ שלא נתחייבה בחלה רק לאחר גלגול, והתם לא החלה חייבת ולא העיסה חיבת, ועי' בבאור הגר"א יו"ד סי' שכ"ז סק"א מש"כ בזה, ע"ע באור שמח פ"ה מתרומות ה"ט שכתב דאין יכול להפריש מפירות שלו על של חברו מחוברים כיון שאין בידו לתלשן.

ז. גמ' בעא מינה מר"ש עד אחד ביבמה מהו טעמא דע"א משום דמילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר וכו', תוס' ביארו דלפי ב' הצדדים בגמ' אין לע"א נאמנות מהתורה וכל הנאמנות הוא מדרבנן משום שהאשה דייקא, אלא דספק הגמ' הוא האם הטעם דאנו סומכים שהאשה דייקא אינו מצריך דיוק גדול כ"כ, אלא כיון שהוא דבר שעתיד להתברר זה מספיק לתלות שהיא דייקא, או דבעינן שיהא כאן ראיה שהיא מדיקת הרבה, וכיון שיש כאן חשש דילמא אוהבת את היבם ממילא לא תדייק כ"כ, **אמנם** הרמב"ם בסוף הלכות גירושין כתב שהטעם שע"א נאמן בעדות אשה, ז"ל שלא הקפידה התורה על עדות ב' עדים אלא בדבר שא"א לעמוד על בוריו אלא מפי העדים, אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד והעד אין יכול להשמט מזה והיינו שיוכל להתברר ע"א נאמן, וכתב במגיד משנה שמקור דברי הרמב"ם שהנאמנות היא מהתורה הוא מכח הסוגיא כאן דקאמר דהוה מילתא דעבידי לאגלווי ונמצא שסוד הספק של הגמ' הוא האם הנאמנות של ע"א בעדות אשה הוא דאורייתא או דרבנן משום דדייקא ועי' מש"כ בריש פרקין דף פח עא.

ח. גמ' והכא כיון דזימנין דרחמא ליה לא דייקא ומינסבא, כתבו תוס' דאע"פ דאשה עצמה נאמנת לומר מת בעלי ומתיבמת כדמבואר במשנה לקמן קיד ע"ב, מ"מ הגמ' ס"ל לגמ' השתא דיש סברא יותר להאמין את האשה שלא תשקר במזיד לומר שבעלה מת דאע"פ שהיא אוהבת את היבם מ"מ היא מפחדת שמא יחזור הבעל, אבל היכא שהעד בא להעיד י"ל שתסמוך עליו ולא תדייק כ"כ שהבעל מת מכיון שיהא אוהבת את היבם.

ט. **גמ' א"ל תניתוה מת בנך ואח"כ מת בעלך ונתיבמה**, תוס' ביארו דכונת הגמ' להוכיח בדרך כ"ש, דהרי האשה עצמה אע"פ שנאמנת לומר מת בעלי ויכולה להתייבס מ"מ אינה נאמנת לומר מת בני ואח"כ מת בעלי כדי שתתייבס, אבל עד אחד שנאמן לומר מת בנך ואח"כ מת בעלך, כ"ש שיהא נאמן לומר מת הבעל ותתייבס, **אולם** צ"ב באמת מהו הטעם שלא תהא נאמנת האשה לומר מת בני ואח"כ מת בעלי, הרי תוס' כתבו דהך לישנא יש יותר סברא לומר שהאשה לא תשקר במזיד יותר מהעד, והנה בתוס' [ד"ה מאי] כתבו דהא דאינה נאמנת לומר מת בני ואח"כ מת בעלי הוא מטעם אחר, דכל הנאמנות שנתנו לה חכמים הוא רק להוציא אותה מחזקת אשת איש, אבל היכא שהיתה בחזקת שאינה זקוקה ליבס כגון שיש לה בן והיא באה לומר שמת בנה ואח"כ מת בעלה ועכשיו היא זקוקה ליבס ע"ז לא נתנו לה חכמים נאמנות, אבל לע"א יש נאמנות אף לענין זה, [אמנם דעדיין לא ברור שבתוס' כאן כתבו בהדיא דהא דאינה נאמנת במת בני ואח"כ מת בעלי משום שהיא אוהבת את היבס, וכל הסברא של תוס' שם הוא לפי דרך הב' שם בתוס' אבל הכא תוס' אזלי לפי פירושו הראשון שם וא"כ קשה מה הטעם שהע"א יהא נאמן יותר מהאשה בזה וצ"ע].

העירוני דאע"פ שהגמ' פשטה שע"א נאמן הביאור בזה דהפשיטות הוא שסגי בדיוקא זוטא כמשי"כ תוס', ולכן ע"א נאמן דמילתא דעבידי לאגלויי הוא אבל באשה עצמה שאומרת עדיין יש לה חשש של רחמה ליה ולכן לא נאמנת לומר מת בני ואח"כ מת בעלי.

י. **בעיקר הדבר** שהגמ' מוכיחה מהמשנה שע"א נאמן לומר מת בנה ואח"כ מת בעלה ותהא מותרת ליבס, הקשה **הרע"א** [תשובה קל בסופו] שהרי כל הדייקא של הגמ' לעיל הוא מתוך חומר שהחמרת עליה שהיא תצא מזה ומזה, וא"כ הכא ליכא חומר שתצא מהבעל הראשון, דלגבי הנדון האם הבעל מת או לא מת איכא סברא שהיא באמת תדייק, אבל יש כאן עוד נדון האם הבן מת קודם או אחרי הבעל, ולגבי הנדון הזה אין דייקא דלא יהא עליה חומר דחומר הוא מה שלא תחזור לבעל ולגבי זה היא כבר דייקה, [וכתב רע"א דא"א לומר כמשי"כ תוס' ד"ה עד דכל הנשים מורגלות לדקדק, שכי"ז סברא לומר שהם מורגלות לדקדק האם הבעל מת אבל אינם מורגלות לדקדק האם הבן מת קודם הבעל או לאחר הבעל] **ולכן** כתב הרע"א דמוכח מכאן דהדייקא הוא לא רק מפני שהיא לא תחזור לבעלה הראשון, אלא הדייקא הוא משום שתהא צריכה לצאת מהבעל השני, וכיון שאם יתברר אח"כ שהבעל מת ראשון ואח"כ הבן ונמצא שאסור ליבס ותצא ממנו לכן היא מדיקת עכשיו, ועי' לעיל צב ע"א שהוכיח כן בעונ"ג יו"ט מהגמ' שם, ועי' להלן צד ע"א בתוס' [ד"ה ולטעמך] דהחזו"א הוכיח בתוס' שם דלא כרע"א, **ובאמת** איכא עוד להקשות דכל הנאמנות מבואר לעיל בגמ' שהוא משום עיגונא הקלו בה רבנן, ובשלמא במשנה איכא עיגונא שתוכל להנשא אבל לגבי מי מת קודם ליכא עיגונא דכיון שידוע שיש לו בן ואם הוא מת היא מותרת לשוק ולא תוכל להתייבס וא"כ אמאי יש לה נאמנות לענין זה].

יא. **תוס' ד"ה מאי חזית דסמוך**, כתבו תוס' דאע"פ שתי תרי ספיקא דרבנן ומעמידים על החזקה הכא כיון שהיא והיבס אומרים ברי לא מעמידים על החזקה, כתב **מהרש"א** לעיל [פח ע"ב בתוס'] דמבואר בתוס' כאן דהיכא שיש טענת ברי אין מעמידים על החזקה אף אם לא דייקא ומינסבא, ודלא כמו שכתבו תוס' לעיל דרך בגלל שדייקא ומיסבא דזה מגרע את החזקה ולכן יש לה נאמנות בטענת ברי, **אולם** צריך ביאור מנלן למהרש"א דאין כונת תוס' כמושי"כ התם דכל הכח של הברי הוא מחמת שיש גם סברא של דדיקא ומינסבא, ועי' בפני בכתובות דף כו וברע"א בתשובה שם שהעירו על דברי מהרש"א, **אולם** בשרש יעקב לעיל פח ע"ב כתב דכונת מהרש"א היא דהרי השתא קיימא הגמ' דע"א לא נאמן לומר מת בעלי וא"כ אין כאן סברא של דייקא ולכן מוכיח המהרש"א דאם טוען טענת ברי אין הלכה לילך אחר החזקה, אולם בריטב"א חולק על תוס' וכתב דלא משמע דמירי דוקא שיש כאן טענת ברי, וכתב דאע"פ שאף דתצא מ"מ יהא לה את כל הקנסות האמורות במשנה ועי' קרן אורה וערו"ל בביאור דבריו.

יב. **גמ' ואיכא דאמרי הא לא תיבעי לך דאפילו איהי נמי מהימן דתנן האשה שאמרה מת בעלי תנשא מת בעלי תתייבס**, מבואר דס"ל לל"ב דאין סברא לומר שיש לאשה יותר נאמנות מעד אחד כדס"ל לל"ק, אלא ס"ל דהיכא שהאשה נאמנת לומר מת בעלי אף העד נאמן, ולכן כמו שהיא נאמנת לומר מת בעלי כדי שתוכל להתייבס נאמן, ה"נ העד נאמן, וכל הספק של הגמ' הוא האם ע"א נאמן להתירה לשוק, ופרש"י היכא שאומר מת היבס או שאומר מת בעלך ואח"כ מת בנך, וצדדי הספק הוא דלא תהא נאמנת כיון דזימנן שהאשה שונאת את היבס, ולכן אינה מדייקת כ"כ כדי שתהא מותרת לשוק.

יד. **תוס' ד"ה כי תיבעי לך יבמה לעלמא**, כתבו תוס' ב' דרכים א' דהגמ' היתה יכולה להסתפק ג"כ האם העד נאמן לומר מת בנך ואח"כ מת בעלך כדי שתוכל להתייבס, דשמא היא אוהבת את היבס ולא נאמנת, [ואע"פ שהיא נאמנת לומר שהבעל מת ולא אמרינן דילמא מרחמיא ליה מ"מ הכא שיש בנים זה אחרת וכמו שיתבאר], ב' דהעד נאמן לומר מת בנך ואח"כ מת בעלך, דמהא דחזינן שהיא נאמנת לומר מת בעלי ואתייבס, וע"כ משום דלא חיישינן לומר דמרחמא ליה, ולכן נאמנהעד לומר שמת בנה ואח"כ בעלה שתוכל להתייבס ולא אמרינן דרחמא ליה, והוסיפו תוס' דאע"פ שהיא אינה נאמנת לומר מת בנך ואח"כ מת הבעל, לאו משום דחיישינן דילמא מרחמא ליה, אלא דהתם היתה בחזקת איסור ליבס לכן אינה נאמנת, [מבואר לפי פ"י זה שאין סברא שלא לאמין לאשה או לעד מחמת דמרחמא ליה וכל הנדון בגמ' הוא משום דסניא ליה].

והראשונים הריטב"א [ועי' ברמב"ן וברשב"א] הקשו על סברא הב' של תוס' דאיך אפשר להוכיח ממה שהיא נאמנת לומר מת בעלי להתייבס דלא חיישינן דמרחמא ליה, דאף העד נאמן לומר מת בנך ואח"כ מת בעלך, דבשלמא כשהיא אומרת מת בעלי אין לחשש שאוהבת את היבס כיון שיש חשש שמא הבעל יחזור, אבל לגבי הנדון מי מת קודם הבן או הבעל, איכא חשש שמרחמא ליבס ולכן מעדיפה לומר מת בני ואח"כ בעלי שתתייבס ולא תהא מותרת לשוק, ועוד דהא כל הנאמנות הוא מחמת דדיקא מתוך חומר שהחמרת עליה וכו', ובשלמא לגבי הנדון האם הבעל מת או לא איכא חומר שאם יחזור הבעל תצא מזה ומזה, אבל לגבי הנדון מי מת קודם אין את החומר שתצא, כיון שלגבי המיתה של הבעל היא מדיקת וכלפי הנדון האם הבן או הבעל מת קודם אף אם יתברר שהבעל מת קודם ליכא חומר שהחמרת וא"כ איך אפשר ללמוד ממה שהיא אומרת מת בעלי דהתם איכא חומר שתצא מבעלה, וקושי הראשונים היא ממש קושיה הרע"א שהובא באות ד', ואף דהרע"א כתב שיש דייקא שלא מצא מהשני מ"מ הקשו הראשונים איך אפשר ללמוד ממה שהיא נאמנת לומר מת בעלי דהע"א יהא נאמן לומר מת בנה ואח"כ מת בעלה, ולכן חלקו הראשונים על תוס' וכתבו כפי הראשון דבזה יש ג"כ ספק.

דף צד.

א. תוס' ד"ה כי תיבעי לך יבמה לעלמא, דהתם איכא למימר טפי דלא דייקא שפיר משום דסניא ליה אע"ג דמשום וכו', וכתבו תוס' דהספק של הגמ' הוא משום דיש יותר סברא לומר שלא תהא נאמנת כשהיא שונאת את היבם, וכ"ז לפי פי' הב' בתוס' הקודם דאין חשש כלל דילמא מרחמיה ליה ולעולם העד נאמן אף לומר מת בנך ואח"כ מת בעלך, לן הוצרכו תוס' לבאר מה הטעם שהיא לא תהא נאמנת מחשש סניא ליה, אבל לפי הפי' הראשון דאכל הנאמנות של האשה והעד הוא לומר מת שתתיבם דבכה"ג מדיקת שפיר שמא הוא ימות, אבל לומר שמת בנך ואח"כ בעלך הוא בכלל הספק א"צ לסברת התוס'.

והנה בעיקר מה שמבואר ברש"י ותוס' שהספק הוא בין אם העד אומר מת היבם בין אם אומר מת הבעל ואח"כ הבן, עיי' ברא"ש שחולק על זה ודעתו שכל הספק הוא רק בכה"ג שאומרת העד מת בני אבל אם אומר מת בעלך ואח"כ מת בנך אין ספק לגמ' כלל והתם הוא לא נאמן, ועיי' בקרבן נתאנל שביארו הסברא לחלק בזה, ועיי' בבית הלוי ח"ג סי' יג שהאריך בביאור כל הענין.

ב. גמ' כי איצטריך לר"ע סד"א וכו', רש"י הקשה על הגירסא בגמ' קמ"ל אקלקולא דידה חיישא אקלקולא דזרעא לא חיישא דהא דעת ר"ע דשומרת יבם שיזנתה אסורה ליבם ותצא מזה ומזה, וא"כ הרי היא מתקלקלת ואיך אפשר לומר דלא נאמנת דלא חיישא אקלקולא דזרעא, והראשונים כתבו לישב דהכא לא איכפס לה כלל על קלקול דידה שתהא אסורה להתיבם דאזרבה היא אינה רוצה להתיבם ממנו כלל, ועוד כתב בתוס' הרא"ש דאם משום שתצא מהבעל שעכשיו היא נישאת לו באל"ה השתא אין לה בעל, וכ"כ הרשב"א, ולכאורה מבואר מדבריהם דמה שצתא מהבעל שלה עכשיו לא חשיב דייקא בשביל כך, ודלא כמש"כ הרע"א לעיל באות ד' וכן יבואר להלן באות יא'.

ג. גמ' רבא אמר ע"א נאמן ביבמה מק"ו לאיסור כרת התרת לאיסור לאו לא כ"ש, תוס' ביארו דס"ל לרבא שאם התירו לאיסור כרת ע"כ שאנו אומרים שאע"פ שיש חשש דילמא מרחמא ליה על היבם מ"מ היא נאמנת, כ"ש איסור לאו של יבמה לשוק היא נאמנת אע"פ שיש סברא של סניא ליה והיינו שהגמ' דימתה את ב' הסברות, ודוחה הגמ' דאין ראייה דאשה עצמה תוכיח שהיא נאמנת לומר מת בעלה שתתיבם והיינו שאין חשש שמא היא מרחמא ליה, אבל אינה נאמנת לומר מת יבמי דאיכא חשש דסניא ליה דיש יותר סברא לומר דסניא ליה, והנה ב' הסברות הנ"ל זהו מה שנחלקו ב' תי' תוס' לעיל, דבדרך הראשונה של תוס' מבואר דמדמים כמו שאין נאמנת משום דשמא רחמא ליה, ה"ה דלא נאמנת משום דסניא ליה, וזהו כסברת רבא, וקושיית הגמ' שיש לחלק ביניהם הוא כפי' הב' של תוס' שע"א נאמן לומר מת בנך ואח"כ מת בעלך כיון שאין חשש דילמא מרחמא ליה, וכל הספק היא דילמא סניא ליה כמש"כ תוס' דגדולה שינאת השנואות וכו'.

ד. תוס' ד"ה וליטעמך, וא"ת מה יכול לדקדק דע"כ לא מהימן ע"א במתה אחותה דהא לא דייקא הכא כיון דליכא חומר בסופה, כתב בחזו"א [כ ט] דמוכח בתוס' דמה שהיא יוצאת מהשני לא חשיב דייקא, ודלא כמש"כ הרע"א לעיל באות ד', ועוד כתב דבתי' תוס' שכתב דכיון שכל הנשים מדקדקות מבואר ג"כ דלא כסברת הרע"א שהדייקא של כל הנשים הוא רק במיתת הבעל, ומבואר בתוס' כמש"כ תוס' הרא"ש והרשב"א באות ט', וצ"ל לפ"ז בהא דהקשה הרע"א לעיל דע"א אומר מת בנך ואח"כ מת בעלך, דאיזה דייקא יש כאן הרי אין כאן חומר בסופה, דאע"פ שאין חומר בסופה מ"מ יש כאן סברת התוס' כאן שכל הנשים מדקדקות.

דף צד:

א. גמ' ואע"ג דאזיל אשתו וגיסו למדינת הים וכו', פרש"י שבא עד אחד ואמר לו מתך אשתך ולזו אמר מת בעלך ועמדה ונשאת ואח"כ באו אשתו וגיסו, והקשה המהרש"א במה שכתב רש"י שבא ע"א שאשתו מתה ונשא ע"פ, הרי בגמ' בע"א מבואר דאין ע"א נאמן לומר מתה אשתך שישא את אחותה, ובאמת בתוס' פירשו מה"ט דמייירי שבאו ב' עדים שמתה אשתו, וכתב במהרש"א לישב ע"פ מה שכתבו תוס' בע"א [ד"ה ולטעמך] דשייך סברת עיגונא בכה"ג שבא להעיד אשתו מתה, דשמא אחותה לא תוכל לינשא לאחר, ורק בכה"ג שהאדם בעצמו אומר כן ל"ש עיגונא כיון שיוכל לישא אשה אחרת, ותמה בקרני ראם הרי הכא העד בא להעיד לאיש וכה"ג ליכא עיגונא, ועוד כתב מהרש"א דאפשר דמייירי שנשאה בטעות דסבר שכמו שע"א נאמן לומר לאשה מת בעלך ה"ה נאמן לומר לבעל מתה אשתך, ועיי' בבית שמואל [סי' טו סק"כ] שביאר דהיה דוחק לרש"י לפרש כתוס' דמייירי שעל אשתו באו ב' עדים ועל גיסו בא רק ע"א, לכן פרש"י דעל שניהם בא ע"א, והוא טעה וסבר שכמו שעל גיסו ע"א נאמן ה"ה על אשתו הוא נאמן לומר שמתה, ועיי' בערוך לנר מה שהעיר על המהרש"א ולפי הבי"ש יש לישב.

ב. גמ' דאהני הני נשואין דמיתסרא אשת אשת גיסו אגיסו, וטעמא כמו שמבואר במשנה בריש פרקין דאשה שהלך בעלה למדינת הים ונישאת דאסורה לחזור לבעלה, והנה לעיל צא ע"ב נתבאר ברש"י דטעמא דאסורה לחזור לבעלה הראשון משום שצריכה גט מהשני מחשש שמא יאמרו גירש זה, ולכן היא נראית כאשתו של שני, ואסורה לחזור לבעלה הראשון דנראת כמחזיר גרושתו, [דז"ל רש"י בד"ה חוץ מאשת איש וכיון דצריכה גט אלמא מילתא היא ומתסרא אקמא], וסברא זו מצינו בגמ' לעיל פה ע"ב עיי"ש, אולם מכאן מוכח שא"א לומר כן, שהרי הכא אשת גיסו אסורה על גיסו והרי אינה צריכה גט מבעלה השני דלא נראת כאשתו כמש"כ תוס' דיאמרו שהיה טעות, [ויתבאר באות הבאה], ומוכח שהטעם שהיא אסורה על בעלה הוא משום קנס שדנו אותה כסוטה, וכמו שכתב רש"י במשנה בריש פרקין, וכן משמע בגמ' לעיל יא ע"א דקא מקשה על הדין שצרת סוטה פטורה מיבום וחליצה מהא דאמר ר"ש במשנה דביאתה או חליצתה של אחיו פוטרת צרתה, ומבואר דס"ל לגמ' שאיסורא דמתני' לבעל הוא מדין איסור סוטה, וכן מבואר בתוס' [י"ה אשת גיסו בסוף הדיבור] שכתבו דהא דקתני במשנה שאם מתה אשתו מותר באחותה כ"ז רק אם היא היתה פנויה אבל בכה"ג שהלכה אשתו וגיסו ולמדינת הים כיון שנאסרה אשת גיסו על גיסו ה"ה נאסרה עליו ויהא אסור בה לאחר מיתת

אשתו, וע"כ דגדר האיסור על בעלה הראשון משום שעשהו כסוטה וכמו שאסורה לבעל אסורה גם לבועל לכן אסור בה אף לאחר שתמות אשתו מדרבנן, וע"י באות מש"כ ז.

אולם ע"י במשנה למלך [פ"י מגירושין ה"ד] שכתב שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראשונים מה הטעם שאסורה לחזור לראשון, דבראשונים מבואר שהוא מחמת קנס וכמש"כ דרבנן אמרו שהיא כסוטה, אולם ברמב"ם שם כתב משום שצריכה גט מהשני דשמא יאמרו גירש זה ונשא זה ולכן אסורה לראשון להחזירה משום שנראה כמחזיר גרושתו, **ולכאורה** קשה מכאן דהא אין צריכה גט מהבעל השני, אולם ע"י במשנה למלך שכתב דאם מת השני קודם שנתן גט לכאורה תהא מותרת לחזור לראשון כיון שכאן ל"ש הגזירה שמא יאמרו גירש זה וכו', וכתב דטעות העולם יסודה מחמת הגט אבל השתא אע"פ שאין צריכה גט אלא שהיא היתה נראית כנשואה לשני ג"כ אסורה לראשון, ולפ"י ז"ל דהכא נמי מה"ט נאסרה לחזור לבעלה, אולם ע"י בסו"ד המשנה למלך שכתב דיתכן נפק"מ בין ב' הדרכים באופן שהתירו לה ב"ד לינשא וזינתה אם אחד, דאם הטעם שהיא אסורה לחזור משום דרבנן דנו אותה כסוטה אין חילוק בין אם היה בדרך נשואין או בדרך זנות, אבל אם הוא רק מכח גזירה שיאמרו גירש זה ונשא זה ל"ש רק בדרך נשואין אבל בזנות אע"פ שתהא אסור על הבועל שעכשיו היא אשת אשתו, מ"מ על הבעל לא תהא אסורה כיון שלא שיד לחייב אותו גט, וא"כ לכאורה ה"י כיון שלא צריכה גט מהבעל השני לכאורה אין סיבה לאסור אותה על הבעל הראשון וא"כ צ"ע אמאי אסורה אשת גיסו על גיסו, [והנה במה על עיקר סברת הרמב"ם דאסורה לראשון מחמת גזירה ולא משום קנס שנראית כסוטה, צ"ע ממה שהוכחנו מדף יא ע"א, וע"י באבי עזרי [פ"ו מיבוס ה"יט] שכתב דהגמ' שם דוחה דרך בסוטה דאורייתא פוטרת צרתה אבל לא בסוטה דרבנן, וביאר שכונת הגמ' שלגבי האיסור על הבעול אמרו שהיא כסוטה אבל לגבי הבעל כיון שלא פשע לא חשיב כסוטה וכל האיסור על הבעל הוא רק מחמת שיאמרו גירש זה וכו' ונמצא שהוא מחזיר גרושתו], וע"י להלן בע"ב שיבואר בעה"ת עוד ענין זה במחלוקת ר' אמי ור' יצחק נפחא.

ג. **גמ' אפ"ה אשת גיסו אסירה אשתו שריא ולא אמרינן מתוך שאשת גיסו אסירה וכו'**, טעמא דאין אשתו נאסרת עליו מבואר בתוס' דהא דאשה שהלך בעלה למדינת הים וניסת לאחר צריכה ממנו גט, הוא משום שלא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצא אשת איש יוצאת בלא גט, ולכן צריכה גט מהשני, אבל הכא שנשא את אחות אשתו לא יאמרו כן, דאף אם יגרש את אשתו שהיא אחותה יהא אסור לו להנשא לאחותה, ולכן אע"פ שיש בו כל הקנסות של המשנה לגבי בעלה הראשון, ונאסרת אשת גיסו על גיסו, מ"מ א"צ ממנו גט, [אולם לא ברור לי מהו סברת הגמ' דלא אמרינן מתוך שאשת גיסו אסורה וכו', דמה ס"ד לאסור משום שאשת גיסו נאסרה אליו, ואפשר דכונת הגמ' דלא אמרינן מתוך הוא דלא נימא שהטעם שצריך גט מהשני רק כדי לברר איסורו של ראשון, וא"כ הכא ג"כ בעי גט, קמ"ל שצריכה גט משום שמא יאמרו גירש זה ונשא זה ולכן הכא לא בעינן גט, ויסוד סברא זו מפורש בריטב"א להלן צה ע"ב בתו"ד שכתב שאם הסברא דלברר איסורו של ראשון אין צריך גט שלא תאסר אשתו עליו עכשיו ולא החמירו לחייב גט לברר כדי שלא תאסור אשתו].

והנה לעיל פט ע"א נתבאר שנחלקו הריטב"א ורש"י במה שהגמ' אומרת שהטעם שהיא צריכה גט מהשני משום קנסא דעבד איסורא ובמקום שלא עביד איסורא כגון אם ק נתקדשה לשני במשנה לעיל צב. דמבואר שם שלא בעי גט, ודעת רש"י כמש"כ תוס' כאן דהיכא דעביד איסורא קנסינן ליה שיתן גט שלא יאמרו גירש זה ונשא זה, אבל הריטב"א שם חולק על רש"י וכתב דטעמא שצריכה גט מהשני כדי לברר איסורו של ראשון, דכיון שקנסו אותה שהיא אסורה על הראשון והולד ממנו ממזר, לכן לברר הך איסור הצריכו את השני גט שתראה אשת השני, ולפ"י קשה מ"ט כאן אין צריכה ממנו גט, ועמד בזה הריטב"א כאן וכתב וז"ל וי"ל דאע"ג דאנן טעמא דידן משום קנסא עיקר מ"מ עבדינן סניפין קצת בטעמא דגירש זה ואע"ג דטעמא קלישא הוא, אבל היכא דא"א למימר גירש זה כי הכא אין לנו לקנסו עכ"ל, וכונתו דלא גזרו סתם שהוא יתן גט לברר איסורו של ראשון, וכל הגזירה היא רק מחמת שיש גם את הסברא של גירש זה ונשא זה, דניראת כאילו שהיא אשתו של שני, ומ"מ זה עצמו לא סיבה מספקת לחייב גט, אבל נפק"מ זה עושה שבכה"ג לא שייך גירש זה אין לחייב גט, ולפי הריטב"א א"ש טפי הא דקאמר הגמ' דלא אמרינן מתוך שאשת גיסו אסירה וכו', דהא אמרינן לעיל דבעיא גט היכא דעבדה איסורא ואף הכא איכא איסור ותהא צריכה גט כדי לברר איסורו של ראשון, דלא קנסו גט רק אם יש ג"כ את הסברא שגירש זה ונשא זה ולא שיד הך סברא הכא דלא יאמרו דבר זה, וא"כ תהא צריכה כאן גט קמ"ל דלא אמרינן הכי.

ד. **גמ' לימא מתני' דלא כר"ע דאי כר"ע הוא ליה אחות גרושתו**, רש"י פירש דס"ד דר"ע אמר אף בכה"ג שהלך אחיו למדינת הים ושמע שמת וייבם את אשתו וחזר דאע"פ שאין חשש שיאמרו גירש זה ונשא זה דהרי אשת אחיו אסורה לו מ"מ בעי גיטא, וכן בהלכה אשתו ונשא אחותה דאין חשש דגירש זה אסור להחזיר את אשתו, וכתב רש"י דטעמא לא ידענא ומשמע מדבריו דקושית הגמ' היתה דלר"ע בכל גוונא איכא קנסא, **אולם** בתוס' כתבו דכל קושית הגמ' היא רק משום דאמרינן דמתני' מיירי בהלכה אשתו וגיסו למדינת הים, אבל אם אחות אשתו היתה פנויה לא בעי אחותה גט, משום דבכה"ג ליכא קנסא, דאמרינן להלן דכל הקנס הוא רק אם במזיד אסורה, וזה שיד רק באשת איש דבמזיד נאסרת על בעלה, אבל הכא במזיד לא נאסרת על בעלה דאמרינן להלן דשכיבת אחותה לא אוסרתה מהתורה.

וצ"ב כונתם דהרי מה שהיא נאסרת על בעלה הוא מחמת שהיא כסוטה וכמש"כ באות הקודם, ומה שצריכה גט מבעלה השני הוא טעם אחר שלא יאמרו גירש זה וכו', וא"כ לר"ע דקנס שבכל פעם צריכה גט, א"כ אף בפנויה ג"כ שיד לומר שתהא צריכה ממנו גט, ומדוע דבר זה תלוי דוקא אם היא נאסרת על בעלה, וביאר בישרש יעקב שכונת תוס' דקס"ד דלפי ר"ע הקנס היה דהיכא שקנסו אותה שהיא אסורה על בעלה צריכה ג"כ ממנו גט אבל בפנויה דלא נאסרת א"צ ממנו גט.

ה. **גמ' ולא איתמר עלה וכו' כגון שקידש אחיו אשה וכו'**, ומסיק הגמ' דכל הקנס של ר"ע הוא רק בקידושין דהתם איכא למימר דתנאי היה בנשואין ולא נתקיים התנאי ואחיו קידש אותה ונמצא שאשת איש יוצאת בלא גט, אבל בנשואין ל"ש הך סברא דליכא תנאי בנשואין, דכיון שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אמרינן שהוא מחל על התנאי, וכתבו תוס' והראשונים דאף למד"א שאדם עושה בעילתו בעילת זנות מ"מ אינו שכיח כ"כ ולכן לא בעי גיטא, **ויש** לדון האם לפי מסקנת הגמ' האם כל הקנס הוא רק

בקידש אחיו את אחותה שהיתה אשת איש, או אף בפנויה דאף התם שיד לומר שיאמרו תנאה הוה ליה וכו', וכתב בקרן אורה דמסתבר דאף בפנויה סבר ר"ע כן, ולפי"ז צ"ל דכל מה שכתבו תוס' בדפנויה לא אמר ר"ע הוא רק לפי סברת המקשן, וכ"כ במשנה למלך פ"י מגירושין ה"ט, ועי' ברשב"א ובריטב"א [ובחזו"א סי' כ"ג מש"כ].

ו. תוס' ד"ה רבי עקיבא, אשת אביו ואשת אחי אביו לא בעי למינקט דלא שכיח דנסבי להו ע"י שמועת טעות דאסירא לאחר מיתה, ביאור דבריהם כתב במהרש"ל דמירי שהעידו על אשה שהיא לא אשת אביו ונשאה ואח"כ נתברר שהיתה אשת אביו או בכה"ג שנישאת ע"פ עדים דשמעו שמתה אשתו, אבל **במהרש"א** כתב לפרש כונת תוס' דסבר ר"ע דאף בכה"ג שעבר ונשאה באיסור צריכה היינו גט שלא יאמרו שמא קידש אותה על תנאי, ומבואר מדברי מהרש"א שכונת תוס' דכיון דל"ש לא קתני בהדיא בדברי ר"ע אבל לדינא אף בכה"ג צריכה גט, וכתב דכן משמע ברא"ש וברי"ף, **וביש"ש** [סי' כט] כתב דא"א לומר דהיכא שעבר ונשאה אותה באיסור שתהא צריכה הימנו גט, דבכה"ג שנשא אותה באיסור מיד שנודע לב"ד דבר זה מוצאים ב"ד אותו ממנה, ובכה"ג ל"ש שיאמרו אנשים שתנאי היה בקידושין אלא כולם ידעו שהיה קידושין באיסור, ורק בכה"ג שנשא ע"פ ב"ד אלא שהיתה הוראה בטעות בכה"ג אמרינן שימרו שהיה תנאי בקידושין, והוכיח כן ביש"ש דמשמע בדברי ר"ע שהוסיף על ת"ק דלא רק אשת איש שנישאת ע"פ ב"ד אלא אף אשת אח, ואם בכה"ג שעבר ונשא באיסור אף באשת איש שיד לומר כן בכה"ג שעבר ונשא אחר באיסור ולא בטעות כהך דמתני', [ע"ע ביש"ש יעקב מה שהעיר לפי מש"כ תוס' לעיל צב ע"ב דכל הקנס של רבנן הוא רק בכה"ג שבמזיד היא אסורה לכן קנסו בשוגג ויסוד הדבר הוא מהסוגיא כאן, וא"כ הכא דבמזיד לא נאסרה אמאי גזרו עיי"ש].

ז. גמ' ותאסר בשכיבת אחותה מידי דהוה אאשה שהלך בעלה למדינת הים, ל"ד אשתו דבמזיד אסירא מדאורייתא בשוגג גזרו בו רבנן אחות אשה דבמזיד לא אסירא מדאורייתא מדרבנן לא גזרו, משמע בגמ' דגדר האיסור לבעל הוא מדין סוטה ואי"ז סתם קנס דרבנן, וזהו מה שהגמ' אומרת דכל האיסור הוא רק בכה"ג דיש איסור במזיד דהיא כסוטה לכן בשוגג אמרו רבנן שהיא כסוטה, דאם הוא קנס דרבנן חדש מה הענין שאמרו באשה שהלך בעלה למדינת הים דכיון שבמזיד אסורה, ועי' באבני נזר אבהע"ז [סי' צא] שכתב לדייק כן מדביר הגמ'.

דף צה.

א. גמ' והלה דין ואומה במקום שבא על איסור קל נאסר האוסר וכו', רש"י הביא את מסקנת הגמ' דבעי למילף מאיסור אשת איש שהבעל אסר אותה על כל העולם, והוה איסור קל משום שיכול לגרשה ולהתיר האיסור, ואם אחר בא עליה שנאסר מחמת הבעל הוא אוסר אותה לבעלה, ה"ה באיסור אחות אשה שהוא איסור חמור שאין לה התיר בחיה דכיון שהיא נישאת לו היא אסרה את אחותה על בעלה, ולכן אם יבוא בעלה על אחותה תאסר עליו, **והקשה** בחזו"א [קלב ה] לפי מש"כ מהרי"ק [שורש קסז] דטעם שאשת איש שזינתה אסורה על בעלה משום דכתיב ומעלה מעל באישה, ויסוד האיסור הוא מה שמעלה באשה וכתב לחדש דאשה שאומרת מותר ואינה יודעת מהאיסור וזינתה נאסרת על בעלה, כיון שהיא התכונה למעול מעל באשה, ודקדק כן בלשון הקרא דלא כתיב ומעלה מעל בד', ועי"כ שישוד האיסור הוא המעילה בבעל, [והובא בשו"ע קעח ס"ג], וא"כ מה מדמה הגמ' מה שנאסר הבעל כשבא אחר על אשתו, להיכא שבא הבעל על אותה דהכא ל"ש לומר כן שהבעל אינו קנוי לאשה, וביאר **החזו"א** כונת הגמ' וז"ל אלא נראה דאיסור סוטה הוא משום שרחקה התורה שתהא האשה משמשת אישות לזה ולזולתו, והלכך כשעברה וזינתה והיא חוזרת לבעלה מינכר טפי מעשה הזמה והתחלפות האישים באשה אחת, ולזה אסרה תורה לשוב עוד אל בעלה אחר הזנות, וכמו כן יש מקום למילף לאסור כשבא על חמותו או אל אחות אשתו לשוב אל אשתו דמינכר השתמשות איש אחד בשתי אחיות או באשה ובתה עכ"ד, ולפי דברי החזו"א כל הק"ו שהגמ' אומרת בהמשך הוא עד"ז דהאיסור על האוסר הוא מה"ט.

[אולם] בעיקר מה שמבואר במהרי"ק דיסוד האיסור הוא של סוטה הוא משום דמעלה מעל, ולכן החמיר דאף שאומר מותר בכל התורה חשיב שוגג הכא נאסרת על בעלה, כתבו באחרונים דאף לפי דעת המהרי"ק בכל סוטה אסורה על בעלה אף משום עצם האיסור, ועי' בגמ' לעיל נח ע"א דאמר דשומרת יבם שזינתה אסורה על היבם ופרש"י שם שהוא לפי ר"ע דסבר שקידושין לא תופסים בחייבי לאוין ולכן כמו באשת איש דלא תפסי בה קידושין אם זינתה אסורה לבעלה, ה"נ שומרת יבם דלא תפסי קידושין אם זינתה אסורה לבעלה, וצ"ע הרי ר"ע דסבר דקידושין ל"ת הוא בכל חייבי לאוין ולא רק בשומרת יבם וא"כ מה הסברא דמשום דל"ת קידושין כאן נאסרת על היבם, ותוס' בסוטה יח ע"ב ביאר דלרב המנוגא דסבר דשומרת יבם שזינתה אסורה על היבם הוא משום דסבר כרב דקידושין ל"ת ביבמה לשוק וע"כ דהיא אגידה ליבם כמו ארוסה, אבל ר"ע לא דיבר כלל על הגדר של האישות של הזיקה, ועי"כ דמה שהאיסור חמור דלא תפסי בה קידושין והולד ממזר זה סיבה לאוסרה על בעלה, וה"נ בשומרת יבם כיון שיש בה איסור חמור דל"ת בה קידושין והולד ממזר איכא איסור סוטה, ועי' באגרות משה אבהע"ז ח"ד סי' מד שכתב דהיכא שהיא מזידה ויודעת מהאיסור והבעל מוכן שהיא תזנה ומוחל דבכה"ג אין מעלה מעל, מ"מ אף המהרי"ק יודה שנאסרת על בעלה כיון שהיא מזידה באיסור והיינו דיש עוד סיבה לאסור מחמת חומר האיסור, ואפשר שהמקור הוא ממה שהתורה היתה צריכה להתיר דבאונס ליכא איסור ודו"ק בכ"ז, ועי' בכלי חמדה פרשת נשא שהאריך בכ"ז בדברי המהרי"ק.

ב. גמ' אמר ר' יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על חמותו שפוסל את אשתו, הקשה בערוך לנר דבגמ' לעיל מקשה דאי מתני' ר"ע היא ליתני נמי חמותו, ודילמא סבר ר"ע כר' יהודה דס"ל דכו"ע מודו בבא על חמותו שאוסר את אשתו, וא"כ בכה"ג אם בא עליה בטעות אשתו אסורה כמו באשת איש דמתני' בריש פרקין, ועי"ש מה שכתב לישב דא"א לומר דר"ע סבר כר"י.

ג. גמ' אמר ר"ל מ"ט דר' יהודה דכתיב באש ישרפו אותו ואתה וכו', צריך להבין דלפי ר"י דאמר שכל המחלוקת הוא בבא על אחותו, ובבא על חמותו כו"ע מודו שאשתו נאסרת, ע"כ דלפי ב"ש אין את הפסוק של "ואותה" ועי"כ דיש ללמוד מכח הק"ו דבא על אחותו אשתו נאסרת, וא"כ קשה אמאי בעינן קרא דבא על חמותו אשתו נאסרת, דהא בבא על אחותו ג"כ אין פסוק ומ"מ אמרינן שהיא נאסרת מכח ק"ו, א"כ אף בבא על חמותו מאותו ק"ו אפשר ללמוד שתאסר, **ואולי** רק לב"ה דסברי דבבא על אחותו אינה

נאסרת דילפינן מקרא דאותה, א"כ אפ"ל דהפסוק בא ללמד דאין ללמוד מכת הק"ו, ולכן בעינן קרא לאסור בבא על חמותו, אבל לפי ב"ש באמת מאותו מקום שאנו באים ללמוד לאסור בא על אחות אשתו אף בא על חמותו נאסרת אשתו, ועיין באות ח' מה שהקשה בחזו"א דלבי"ה ל"ש לומר כלל הק"ו וצ"ע.

ד. גמ' אמר רב חסדא מחזיר גרושתו משנאת בא עליה אידך אסור עליה דהאי, והיינו שאם אחר שגירשה הבעל הראשון הלך ונישאת לבעל השני והשני גירשה ועכשיו חזר הבעל הראשון ונשאה אסורה לחזור לבעל השני, ותמהו בקרן אורה ובישרש יעקב דהא מה שהיא נאסרת על הבעל השני הוא לא מחמת שהבעל הראשון הוא האוסר, שהרי אף אם נישאת לאדם אחר מהשוק ג"כ היתה נאסרת לבעל השני משום מחזיר גרושתו משניסת, וא"כ אמאי אמרינן זה איסור קל שנאסר הואסר, ועי' בחזו"א שם שעמד בזה עי"ש מש"כ לבאר.

ה. גמ' אלא יבמה לאחין עבד בה מאמר האי אסרה להאי, רש"י דכונת הגמ' למד"א מאמר קונה מדרבנן, ולא הוה קידושין גמורין, וזה כונת הגמ' בדמקום שבא על איסור קל נאסר האוסר, דחשיב איסור קל משום דאינו אישות רק מדרבנן, אולם צ"ב דהא הגמ' מיייתי קרא דאותה ואם כל הק"ו מדרבנן מדוע בעינן קרא, וכתב במהרש"א דצ"ל לפרש"י דקרא דאותה אסמכתא בעלמא היא, ועי' בקובץ הערות סי' סו א' מש"כ לבאר דעת רש"י באופ"א.

אולם תוס' כתבו דהשתא ס"ל לגמ' דמאמר יבמין קונה מדאורייתא, ובתוס' הרא"ש תמה דאם קונה מהתורה אמאי חשיב איסור קל, **ובמהרש"א** כתב משום דמבואר בגמ' לעיל כט ע"א דאף לב"ש שמאמר קונה מהתורה לא קני ליה לגמרי אלא לדחות בצרה ולכן חשיב איסור קל, ועי' בישרש יעקב שהוסיף דהרי מבואר בגמ' בנדרים דף עה ע"א דאף אם מאמר קונה מ"מ אין יכול להפר נדרים וביאר המפרש שם דאין חיוב מיתה אף שקונה אותה במאמר ואיכא רק איסור לאו ולכן חשיב איסור קל, ועי' באות הבאה.

ו. גמ' בע עליה אידך אסרה עליה דהאי וזה נאסר האוסר, דהאוסר היינו אחד שעשה בה מאמר ואסורה על האחין, ועתה בא עליה זה שנאסר ואוסר את זה שאסר אותו, **והעירוני** [הרב מרדכי יבלנסקי שיחי'] דלא דמי האי נאסר האוסר לכל הדוגמאות דלעיל, דהכא הטעם שנאסר האוסר הוא לאו מכח האיסור שאסר הרשאונו עליו האוסר מעיקרא, שהרי הכא קונה אותה לאשה מדין יבום, ואף קודם המאמר היה יכול ליבמה ולאסור את האוסר ואין זה ענין לאיסור הראשון וצ"ע.

גמ' מאי איירי שבא עליה אפילו עבד בה מאמר נמי, כונת הגמ' להקשות דל"ש לעשות כאן ק"ו דאין האוסר נאסר מחמת הביאה דאף אם עשה מאמר הוא פוסל אותו על האח שעשה בה מאמר ראשון, **והקשה** בתוס' הרא"ש לפי תוס' שמאמר קונה מהתורה, איך מהני בה מאמר של האח שני, ולכאורה כונתו דכיון שהיא אשת איש לא תפסי בה קידושין, וכתב בישרש יעקב דשמא כיון דאין בה חיוב מיתה ככל אשת איש וכמשי"כ, ואיסור בה רק לאו לכן תפסי בה קידושין, וכל מה דמבואר בפרק ר"ג דאין מאמר אחר מאמר לר"ג משום דאמרינן בגמ' לעיל דמתני' התם כר"ע דקידושין ל"ת בחייבי לאוין, **[נעוד]** יש מקום לדון ע"פ מה שנחלקו הפנ"י [בגיטין מג ע"ב] והאבני"מ האם מה שלא תפסי קידושין באשת איש הוא רק מחמת האיסור, או משום שהיא כבר מקודשת לאחד ול"ש שיתפסו בה קידושין של אחר שהיא כבד קנייה, ונפק"מ בשפחה חרופה שאין בה קידושין גמורים שאין בה חיוב מיתה ורק חיוב לאו דבאבני"מ נוקט שתופס בה קידושין של אחר, וא"כ היה אפ"ל כאן דאם מאמר לאו קידושין גמורים לחיוב מיתה ממילא תפסי בה קידושין אחין, אולם דא"א לומר כן דהרי לגבי אדם מהשוק ברור שלא מהני בה קידושין אע"פ שאין בה רק לאו וא"י F ע"כ צ"ל כמו שמבואר בחזו"א וכדלהלן.

ובחזו"א [קלב ה] ביאר הענין כך דהנה מבואר בגמ' דאם עשה בא אח אחד מאמר ובא עליה אח השני נאסרה לאח הראשון מחמת הזיקה, [וכונתו מדין לא יבנה], אבל זה ברור שלא נאסרת לראשון משום סוטה, שהרי היא אשתו והרי היא כמי שזינתה אם אחר, ולכאורה מוכח כן שלא נאסרת עליו משום סוטה שאם היתה נאסרת לראשון משום סוטה, אמאי לא מקשה הגמ' דא"א לעשות ק"ו מיבמה ליבם שכן נטמא הגוף וכן איסורא ברוב כמו שמקשה הגמ' קודם לכן, ועי"כ דאף ע"י מאמר אין כאן אישות גמורה שהרי אינו מיפר נדריה ואין כאן חיוב מיתה ולכן כל האיסור הוא מחמת הזיקה, **ותמה** בחזו"א דבגמ' לעיל נח ע"ב מבארת הגמ' הא דקתני בברייתא דשומרת יבם היבם יכול להקשותה אם זינה, דזה קאי למד"א מאמר קונה קנין גמור, ואם עשה בה היבם מאמר וזינתה אם אחד מהשוק יש לה דין של סוטה גמורה והיבם יכול להקשותה, וקשה א"כ מדוע כאן לא תחשב כסוטה גמורה ליאסר על אחין, וכתב בחזו"א דצ"ל דאע"פ שע"י מאמר יש לה דין אשת איש לגבי כל העולם, לענין זה שאם זינתה הרי היא כסוטה גמורה, מ"מ לגבי שאר האחין אין כאן אישות גמורה, וטעמא דאמרינן לעיל דמאמר לא קונה קנין גמור אלא קונה ומשייר, ועי"כ שהגדר הוא דאין קנין גמור על יש כאן קנין עם שייור, ולכן כשבא אחד מן האחין עליה הרי הוא בא על חלק המשויר, וקונה אותה חלק ולכן לא נעשית סוטה לגביו, [ונראה כונתו שלגבי כל האחין יש חלק משויר ודומה לקידושין חוץ שיכול לתפוס בה קידושין לאחר], ולכן לא הוה סוטה לגבי כל האחין ולכן תפסי בה קידושין וא"ש קושית תוס' הרא"ש, אולם נראה דזה פשוט דאע"פ שמאמר לא קנה לגמרי כל האישות ושייר לאחיו מ"מ אסור לאחיו לבוא עליה דנמצא שהוא משתמש בחלק דאחיו כבר קנה, וכמו בכל קידושין חוץ שכתבו הראשונים בהמגרש שאסור לו לבוא עליה דנמצא שהוא משתמש בצד של אשת איש.

ז. גמ' אלא אפילו נתן לה גט ואפילו חלץ לה, ביאר תוס' דכונת הגמ' להוכיח דהתם ע"כ אין האיסור מחמת הביאה אלא האיסור הוא מחמת הזיקה, **ותמה** בישרש יעקב לפי תוס' דקאי למד"א מאמר קונה מדאורייתא, איך יוכל לפסול אותה ע"י גט או ע"י חליצה הרי היא כאשתו וצ"ע, **ולפי** מש"כ בחזו"א דגדר הקנין במאמר הוא שיייר בקנינו, א"ש דלכן מהני חליצה של אחיו על החלק המשויר, [וגט לכאורה הוא מדרבנן ועי'].

ח. גמ' יבמה לאחין, הקשה בחזו"א [קלב ה] לפי המבואר בתוס' דקאי כמד"א דס"ל מאמר קני מדאורייתא, א"כ לר' יהודה דסבר דנחלקו ב"ש ובי"ה בזה, דבית שמאי סברי דשכיבת אחותה אוסרתה ע"כ שהוא מכת הק"ו, וא"כ ע"כ דקרא דאותה שבא למעט דשכיבת אחותה אינה אוסרתה קאי לפי ב"ה, והקשה הרי בית הלל סברי דמאמר קונה מדרבנן וא"כ ליכא ק"ו לאסור שכיבת אחותה ואמאי בעינן קרא להתיר וצ"ע, ועי' ערוך לנר.

ט. רש"י ד"ה איסור ברוב לא גרסינן, וכונתו דלהלן ביאר דאיסורא ברוב הכונה שהיא אסורה לכל העולם אבל הכא אינה אסורה רק לבעלה, אבל תוס' והריטב"א כתבו דגרסינן הכי משום דאף לכל העולם היא יכולה ליאסר אם ישאו אותה ויגרשהו, וכתב בקרן אורה דאפשר דכונת תוס' דהגמ' דוחה דא"א ללמוד בק"י דבא על איסור קל נאסר האוסר, דכיון שכל אדם שאף אם אדם אחר שהוא לא הבעל הראשון בא עליה היא נאסרת, וע"י בערוך לנר משי"כ לפרש מדוע דרש"י לא פי' כתוס'.

י. תוס' ד"ה זה הדין לשוגג למזיד מנין, ביאור דבריהם כתב במהרש"א דאם היה לר' יוסי סברא חיצונה לאסור שכיבת אחותה בשוגג ובמזיד, מובן מה שאומר דיש ק"י לומר שלא תאסר בשוגג וכן יש פסוק על מזיד, [ואע"פ שלאחר שיש פסוק על מזיד א"צ ק"י על שוגג מ"מ דרך הש"ס שפעמים אומר טעם אחד אע"פ שאינו נצרך], אבל אם ר' יוסי בא לחלוק על הק"י של ר' יהודה שאוסר שכיבת אחותה, הרי ר' יהודה לא דיבר כלל על שוגג, ורק על איסור במזיד דהא כל הק"י הוא רק על מזיד ולא שייך בשוגג, וא"כ היה רק לומר שלית ליה הק"י משום קרא דאותה, ומדוע הוצרך להוסיף ג"כ דבשוגג ל"ש איסור הרי ר' יהודה לא דיבר על זה כלל.

יא. גמ' מאי קאמר ר' יוסי אילמא וכו' וקא"ל ר"י כי היכא דאשתו שריא אשת גיסו נמי שריא, ברשב"א ביאר כונת הגמ' דס"ד דטעמא דר' יוסי דאשה שהלך בעלה למדינת הים אסורה לחזור לבעלה הראשון, לאו משום שרבנו אמרו שהיא כסוטה, אלא דיש גזירה שמא יאמרו גירש זה ונשא זה, ונמצא זה מחזיר גרושתו, [וזה הטעם דאמרין פה ע"ב דלכן חייב השני ליתן גט], וקס"ד השתא הגמ' דזה סברא ג"כ לאסור אותה לחזור לבעלה, ולהלן יבואר לדעת רש"י דזהו טעמא דר' יוסי דמתני', וא"כ הכא ליכא חשש דיאמרו גירש זה, כיון שאף אם גיסו יגרש את אשתו הוא אסור בה דאסור לישא אחות אשה, וכאן כו"ע יאמרו שטעות היה ולכן שתיהם מותרות, [וע"י בריטב"א שכתב באופן אחר].

יב. גמ' ואלא כי היכי דאשת גיסו איסרא אשתו נמי אסירא, פרש"י וז"ל הואיל ואהני נשואין לפוסלה על בעלה, אהני נמי להיות חשובה כאשתו ולאסור את אחותה עליו משום אחות אשה מדרבנן עכ"ל, מבואר ברש"י שהטעם שהיא אסור לחזור לבעלה הראשון לאו משום קנס שהיא כסוטה אלא כיון שהיא נראת כאשתו של השני, וטעמא מבואר ברש"י בהמשך דיאמרו גירש זה ונשא זה, ולכן אסורה לחזור לבעלה דהוה כמחזיר גרושתו מהנשואין, והוסיף במהרש"א דכיון שיש חשש שיאמרו גירש זה לכן הוא צריך ליתן לה גט כדמבואר בגמ' לעיל פט ע"א, ולכן אסורה לחזור דהתשא נראה כמחזיר גרושתו, **אמנם** ברש"י בהמשך [ד"ה דלמא אדרבי אמין] נראה דמעיקר הדין באופן זה אין חשש שהיא נראת כאשתו של השני, שהרי אסור לישא אחות אשתו וכיון שאשתו חזרה כו"ע יודעים שהוא נשא אותה בטעות, אלא דיש כאן גזירה חדשה שהרי אם יחזור גיסו לבד בלא אשתו, בכה"ג אשת גיסו אסורה לחזור לגיסו וצריכה גט משני, משום שלא יאמרו גירש זה ונשא זה, לכן אף כשחזרה אשתו וגיסו צריכה גט משני, אטו היכא שלא תחזור אשתו, ולכן אשתו אסורה דכיון שצריך ליתן גט לאחות אשתו נאסרת אשתו עליו משום שנראת כאחות גרושתו, **ולפי"ז** נראה דסברת ת"ק דאשת גיסו אסירא ואשתו שריא משום דסבר דטעמא דאשת גיסו אסורה לחזור לבעלה הראשון, משום שקנסו אותה רבנן שתהא חשובה כסוטה ולכן שנאסרת על בעלה, [ויבואר עוד להלן באות ה'], וא"צ ליתן גט לאשת גיסו כמש"כ תוס' לעיל צד ע"ב דהכא ל"ש לומר גירש זה ונשא זה כיון שכו"ע יודעים שאחות אשה אסורה ויאמרו שהיה נשואי טעות, ולית ליה לת"ק הך גזירה דשמא יחזור גיסו בלא אשתו].

יג. גמ' אמר רב אמי ארישא וכו', גירסת הגמ' כאן דאף לת"ק בבא עדים שמת הבעל מותרת לחזור ואין קנס, וכן ס"ל לר"י וזהו מה שאמר וכל שאין פוסל על אחרים [כשבאו עדים מותרת לחזור], אינו פוסל ע"י עצמו דאשתו מותרת לו, וכל שפוסל ע"י אחרים ההיינו בעד אחד בכה"ג אסורה לבעלה ה"נ אסורה אשתו עליו וכמש"כ באות הקודם, וצריך להבין לדעת רש"י שהסברא של ר' יוסי שאסורה לחזור לבעלה במשנה דהאשה שהלך בעלה משום שנראת כאשתו של השני דיאמרו גירש זה ונשא זה, א"כ מה החילוק בין ב' עדים לע"א, דבשלמא אם הטעם שאסורה לחזור משום קנס, א"ש דב' עדים אין סברא של קנס וכדאמר לעיל דמאי הוה ליה למעבד, [וע"י היטב ברשב"א ויש לישב].

יד. גמ' רב יצחק נפחא אמר לעולם אסיפא וכו', ברש"י מבואר דיסוד הדין של ר' יצחק נפחא בדעת ר' יוסי הוא כסברת רב אמי, דכל הטעם שהיא אסורה לחזור לבעלה לאו משום דהיא כסוטה, אלא משום גירש זה ונשא זה ויאמרו שמותר להחזיר גרושתו משניסת, אלא דחילק ר' יוסי בין אם אשתו היתה נשואה לו או שהיה רק מקודשת, דאם היתה נשואה לא יאמרו שגירשה, כיון שאף אם גירשה אסור לו לישא אחותה, ולכן יאמרו שהיה טעות בנשואין שסבור שאשתו מתה ומותרת לחזור, אבל אם היתה מקודשת והלכה למדינת הים עם גיסו, התם אנשים יכולים לטעות ולומר שהטעם שהוא מותר באחותה משום שתנאי היה בקידושין ולא נתקיים התנאי, ולכן יכול לישא את אחותה והיה כאן נשואין כדן ולכן אם עכשיו תחזור לבעלה יאמרו שמותר להחזיר גרושתו לאחר שנישאת, ולכן אסורה על בעלה הראשון, וכיון שהיא אסורה ממילא אשתו נמי אסורה שנריאת אחות גרושתו, [והנה לשון רש"י הוא והואיל ואהנו מעשיו פוסל נמי ע"י עצמו, ומשמע ברש"י דעצם זה שהיא נראת כנשואה לשני הוא סיבה לפסול אותה, אולם ע"י במהרש"א שצ"ל דכונת רש"י דמה שאסורה על בעלה הראשון משום שצריכה גט מהשני לכן נראת כמחזיר גרושתו מהנשואין וכמש"כ באות ב'].
ונמצא שבין לרב אמי ובין לר' יצחק נפחא טעמא דר"י שאסורה לבעלה הראשון הוא משום גזירה שיאמרו מחזיר גרושתו משניסת מותרת, אלא שהמחלוקת הוא האם יש לחשש לתנאי, דר' אמי סבר שאין לחשוש לתנאי וטעמא מבואר ברש"י [ד"ה ושמואל] דלא שכיחא הוא, ולכן בנישאת הוצרך לטעמא דאמרין שיש חשש שמא תחזור גיסו לבד, אבל לפי ר' יצחק נפחא סברת ר"י הוא דיש חילוק בין נשואין לקידושין דיש לחשוש לתנאי.

טו. גמ' ואמר רב הונא כגון שקידוש אחיו את האשה והלך למדינת הים, ונחלקו רב ושמואל האם איכא חשש שיאמרו קידש אחיו בתנאי ולא נתקיים התנאי, וממילא נשואי השני היו נושואין כדן, ולכן אם בא אחיו תהא אסורה לחזור דיאמרו אשת אחיו מותרת, ומבואר בגמ' דבמקום שנשא אחיו אשה, והלך למדינת הים ושמא אחיו שמת אחיו וייבם את אשתו אם חזר אחיו מותרת

לחזור לו, דבכה"ג אין חשש שמא יאמרו גירש זה, דאף אם גירשה אסורה לחזור ויאמרו שהיה כאן טעות שהיו סוברים שמת, וכ"ז רק לפי ר' יוסי דכל הסברא שהיא אסורה לחזור היינו משום דשמא יאמרו גירש זה ונשא זה, אבל לפי ת"ק דיש קנס מחמת שהיא לא דייקא אף בכה"ג איכא קנסא ותהא אסורה לחזור, [ועי' בטור סי' קנט ובשו"ע שם ואכ"מ].

והקשו תוס' לעיל צג ע"ב ד"ה עד] לרב ושמואל דסברי דבנשואין מותרת לחזור, איך עד אחד נאמן לומר מת הבעל כדי שתתיבם, הרי ליכא כאן חומר בסופא שהרי מותרת לחזור לבעלה, ותי' או משום דשמא יחלוץ לה היבם ותנשא לשוק ואיכא חומר אם יחזור הבעל, או משום דרוב הנשים מורגלות לדקדק, ולכאורה קושת תוס' קשה ג"כ לפי דעת ר' יוסי באופן שהלך אשתו וגיסו למדינת הים, דלפי רב יצחק נפחא איך יהא ע"א נאמן לומר מת הבעל הרי אין כאן חומרא, כיון שכל האיסור הוא משום שמא יאמרו גירש זה ומותרת לחזור דבנשואים לא יאמרו, ולמבואר בתוס' דכל הנשים מדקדקות א"ש, ונראה דהכא יש עוד סברא למה היא מדקדקת כיון שמצינו כאן ג"כ אפשרות של חומר בסופא שאם רק גיסו יחזור תהא אסורה לחזור אליו ולכן איכא בזה חומר אע"פ שיכול להיות שגם אשתו וגם בעלה יחזרו.

טז. גמ' דילמא כרב אמי, פרש"י דהא דאמר שמואל הלכה כר' יוסי הוא לפי סברת רב אמי דהטעם שאשתו אסירה משום שיש חשש שמא יחזור גיסו בלא אשתו בכה"ג היא צריכה גט משני, אבל אם הלך אחיו למדינת הים ונשא את אשתו ולבסוף חזר דאין חשש שיאמרו גישה זה וכו' בכה"ג מותרת לחזור לבעלה, והקשה הגר"א מנלן לרב ושמואל דר' יוסי חולק על סברת ת"ק דאסורה לחזור לבעלה הראשון משום שיש קנס שהיא כסוטה, וסבר דכל האיסור הוא משום גזירה שמא יאמרו גירש זה ונשא זה, הא אפשר דר' יוסי מוסיף על דברי ת"ק דיש כאן עוד סיבה לאסור אותה על בעלה משום שמא יאמרו גירש זה, ונפק"מ לענין זה שתהא אשתו אסורה עליו כיון שאשת גיסו אסירה וצריכה גט, ועי' בחזו"א [סי"ב ב'] שכתב דאפשר דבאמת דלפי ר' אמי סברת ת"ק טעמא דאסורה לבעלה משום שמא יאמרו גירש זה, אבל הכא יש סברא לאסור את אשת גיסו אסורה משום חשש שמא יחזור גיסו לבד בלא אשתו, אלא דר' אמי סבר דלכן צריכה גט מהשני וממילא נאסרת אשתו, אבל רבנן סברי דכדי שלא תאסר אשתו עליו לא הצריכו את השני ליתן גט אבל מ"מ אסורה על בעלה הראשון מדרבנן גזירה אטו גיסו היה חוזר לבד, ולכן באשת אחיו שהלך למדינת הים ונשא את אשתו כיון שאין כאן שמא גירש זה לכן מותרת לחזור, כיון דלא צריך ליתן לה גט דלא יאמרו גירש זה, ורק לפי דעת ר' יצחק נפחא דסבר שמן הנשואין אין חשש דע"כ ת"ק חולק וסבר דהטעם שאסורה לחזור לבעלה הוא מחמת קנס, [ומדויק קצת ברש"י כן דכל הסברא של ת"ק לא הזכיר רק בדברי ר' יצחק נפחא].

יז. הראשונים חלקו על רש"י בכל מהלך הסוגיא, ונביא רק את שיטת הרשב"א בעצמו, בהא דסבר רב אמי דאשתו אסורה כיון שאשת גיסו אסורה, כתב הרשב"א דא"א לומר דכיון שצריכה גט מהשני שלא יאמרו גירש זה וכו' לכן אשתו אסורה, דמסקנת הגמ' לעיל פט ע"א דלא זה הטעם שצריכה גט מהשני ודלא כרש"י שם, אלא הטעם שצריכה גט מהשני הוא כדי לברר איסור של ראשון, והיינו כיון שהיא אסורה לחזור לראשון ובניה ממזרים ממנו, לכן צריכה גט מהשני כדי שיתברר אותו איסור, וכתב הרשב"א דאף לר' אמי בדעת ר' יוסי הטעם שהיא אסורה לחזור לראשון הוא משום שקנסו אותה דהיא כסוטה, אלא דנחלקו ת"ק ור' יוסי הסברא שתמיד צריך גט קיים כאן דאע"פ שכדי לברר איסורו של ראשון צריך גט, אבל הכא כיון שאם יתן לה גט תהא אשתו אסורה עליו מכיון שהיא תראה אחות גרושתו לכן סבר ת"ק דכדי שלא לאסור את אשתו עליו לא הצריכו אותו ליתן לה גט, אבל ר' יוסי חלק על סברא זו גופא דאע"פ שאשתו תפסיד מ"מ צריך ליתן לה גט, וסברת ר' אמי לדעת ר' יוסי דבעדים מותרת לחזור, כתב הרשב"א דר' יוסי סבר כר"ש דב' עדים ליכא קנס.

ודעת ר' יצחק נפחא שחילק בין אם הלכה אשתו ארוסה או אשתו נשואה ע"כ שחולק על הקנס שהיא כסוטה, אלא הוא סבר כמו שכתב רש"י דאסורה לחזור שלא יאמרו גירש זה ונשא זה, וכתב הרשב"א דאפשר שלפ"ז חולק ר' יוסי על מה שהגמ' לעיל פט ע"א מבארת, דהתם הגמ' מכריחה דא"א לומר שהטעם שהיא צריכה גט מהשני הוא משום חשש זה, דא"כ קשה אמאי מבואר במשנה לעיל צב. דאשה שהלך בעלה למדינת הים ונתקדשה מותרת לחזור הרי יאמרו גירש זה ותהא אסורה לחזור, וכתב הרשב"א דשמא צ"ל דר' יוסי חולק על משנה זו וסבר דאף בקידושין תהא אסורה לחזור.

והנה לפי סברת הרשב"א צ"ע הא דאמר הגמ' דשמואל כרב אמי, ובאופן שהלך אחיו למדינת הים ושמע שמת וחזר אחיו מותרת לחזור לבעלה דאין חשש שמא יאמרו, וקשה לפי מש"כ הרשב"א שאף לר' אמי אסורה מחמת קנס א"כ אמאי מותרת לחזור לבעלה הרי היא כסוטה וצ"ע, [ואפשר שמדובר בב' עדים ורק אמי סבר דלר"י ב' עדים מותרת לחזור דסבר כר"ש דמתני'].

יח. העולה מהסוגיא כאן לדעת רש"י שיסוד המחלוקת בין ת"ק ור' יוסי מהו הטעם של המשנה בריש פרקין שאשה שהלכה למדינת הים שתצא מזה ומזה, לת"ק הוא משום שרבנן קנסו אותה כשאר אשת איש שזינתה שתהא אסורה כסוטה, ולר' יוסי הוא גזירה חדשה דשמא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצא מחזיר גרושתו משניסת, ובסוגיא מבואר נפק"מ בכה"ג שאחיו נשא אשה והלך למדינת הים ואחיו יבם את אשתו, וחזר אחיו האם תהא אסורה לחזור, דלפי ת"ק שהוא מטעם שקנסו אותו שהיא כסוטה אף בכה"ג אסורה לחזור לאחיו, אבל לפי סברת ר' יוסי הכא ליכא למיחש שמא יאמרו גירשה זה וכמש"כ דאשת אחיו לעולם אסורה אף אם אחיו יגרשנה, וזהו מה שאמרו רב ושמואל דבכה"ג יכולה לחזור, **עוד** נפק"מ דנו הפוסקים האם ב"ד התירו אותו לינשא והלכה וזינתה האם מותרת לחזור לבעלה, ובמשנה למלך [פ"י מגירושין ה"ד], כתב לתלות דבר זה בב' הסברות הנ"ל שאם הטעם שדנו אותה כסוטה אף בכה"ג תאסר על בעלה, אבל אם משום גזירה שיאמרו גירש זה בכה"ג לא תאסר על בעלה, אולם באחרונים הביאו דברשב"א בגיטין פ ע"ב כתב בפשיטות דאף בזינתה הדין כן, וכתב בשו"ת חוט המשולש סי' יג [התשובה הודפסה בבית הלוי בסוף ח"א], דצ"ל דלא פלוג רבנן בזה, והוכיח כן מהא דמבואר במשנה בריש פרקין התירו ב"ד להנשא והלכה וקלקלה חייבת בקרבן, ובגמ' לעיל צב ע"א איכא צד דהכונה בקלקלה שזינתה, ומשמע במשנה שכל הנדון הוא האם חייב בקרבן, אבל שאר כל הדברים המזכרים במשנה אף אם זינתה נאמר בהו ותצא מזה ומזה, וע"כ דלא פלוג רבנן בזה, [ועי' בחזו"א סי' כ' אות ה ועי' באבי עזרי פ"ו מיבום הי"ט וצ"ע].

ועי' לעיל צד ע"ב שנתבאר דמשמע בגמ' להדיא שהטעם משום קנס שהיא כסוטה, דמקשה הגמ' לעיל ותאסר בשכיבת אחותה כמו באשה שהלך בעלה למדינת הים, ולכאורה התם ל"ש לאסור את אשתו משום גזירה דשמא יאמרו דבאחות אשתו ל"ש לומר הכי דהרי אף לאחר גירושין אסורה, וע"כ דהאיסור לחזור לבעלה משום קנס שהיא כסוטה, ולכן מקשה הגמ' שתאסר כמו באשה שהלך בעלה, וכן מבואר במה שדוחה הגמ' דרך באשה שהלך בעלה למדינת הים גזרו משום דבמזיד אסירה וקנסו ג"כ בשוגג אבל הכא דבמזיד לא אסירא לא קנסו בשוגג, ולכאורה מבואר דכל האיסור על בעלה הוא משום דרבנן עשו אותה כסוטה דאלי"כ אלא האיסור הוא שיאמרו מחזיר גרושתו משינסת, איזה נתינת טעם דכיון שבמזיד אסור גזרו אטו שוגג, ולמבואר צ"ל דכל קושית הגמ' שם משום דהסוגיא שם אזיל לת"ק דחולק על ר' יוסי, ולר' יוסי ל"ש להקשות שתאסר אשתו בשכיבת אחותה, דבאמת אשתו אסורה, [ועי' בבית מאיר סי' קנט מה שהקשה על סוגיא זו ולמבואר צ"ע כונתו ועי' בירושל' יעקב לעיל פט ע"א שכבר הקשה כן].

והנה הב"י בבדק הבית [סי' קנט] הקשה דרש"י בריש פרקין כתב טעמא דמתני' דתצא מזה ומזה מידי דהוה אשאר אשת איש שזינתה, ומשמע שהוא משום קנס שהיא כסוטה, והקשה דרש"י כאן כתב טעם אחר משום שמא יאמרו מחזיר גרושתו מן הנשואין, ואפשר דרש"י שם פ"י לפי שיטת ת"ק, ודוחק דההלכה היא כר' יוסי, [ובאמת ברש"י גיטין פ ע"ב [ד"ה דמחלפיה] כתב לבאר דינא דמתני' שתצא מזה ומזה משום שיש גזירה שמא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצא זה מחזיר גרושתו, ומשמע דכך ס"ל להלכה].

אולם בעיקר הדבר קשה עוד דבסוגיא לעיל יא. מבואר שהטעם שהיא אסורה משום שהיא סוטה, דהגמ' מקשה על הא דאמר רב צרת סוטה אסורה מהא דאמר ר"ש במשנה דביאתה או חליצתה של אחי הראשון פוטרת צרתה, ומקשה הגמ' הרי היא סוטה וצרתה פטורה מהיבום, ולכאורה מבואר בגמ' שהטעם שהיא אסורה לבעלה משום סוטה, עוד הקשה בשו"ת חוט המשולש דהגמ' לעיל דנה מה הטעם שהיא צריכה גט מהשני, ובתחלה אומרת הגמ' משום שמא גירש זה ונשא זה וכו', ואמאי לא דנה הגמ' מה הטעם שתצא מזה ומזה, ואילו טעם אחד לשניהם אמאי לא דנה הגמ' גם בזה, ומשמע בגמ' דזה פשוט שהיא אסורה לשניהם משום דדנו אותה כסוטה וכמו שפי' רש"י במשנה, ולכן כתב שם בחוט המשולש דיש חילוק בין ע"א לב' עדים, דבע"א אם חזר הבעל אסורה לחזור משום שקנסו אותה לעשות אותה כסוטה, אבל בב' עדים א"א לומר כן שהרי לא עבדה איסורא והיתה יכולה לסמוך על העדים וצ"ל דבב' עדים הטעם שאסורה לחזור הוא משום גזירה שיאמרו גירש זה ונשא זה ונמצאת מחזיר גרושתו משינסת, ובזה מישב דרש"י במשנה מפרש הא דאסורה לחזור בע"א דהוא משום קנס, ובזה א"ש ג"כ הסוגיא לעיל יא ע"א דקושית הגמ' היתה מר"ש, ולר"ש הרי מבואר במשנה דבב' עדים מותרת לחזור וע"כ דלית ליה גזירה דשמא יאמרו וכו', ולדידה הא דאסורה לחזור בע"א הוא משום דדנו אותה כסוטה ולכן שפיר מקשה הגמ', [ועי"ש עוד מש"כ לבאר בזה], אולם דבדעת רש"י בסוגין לכאורה א"א לומר כן, דמפורש בסוגיא כאן דמירי בע"א ואע"פ כן ביאר רש"י שהטעם שהיא אסורה לחזור הוא משום דיאמרו שמחזיר גרושתו מהנשואין מותרת לחזור.

והנה בעיקר החילוק הנ"ל דבע"א אסורה לחזור מכח קנסא ובב' עדים אסורה מכח הגזירה דשמא יאמרו גירש זה ונשא זה ואינה אסורה מכח הקנס, עי' ברשב"א בסוגין שהביא דיש מי שפירש כן עד"ז דבב' עדים אין קנס ואסורה רק מכח גזירה, [וביאר בזה הא דאמר ר' אמי בדעת ר' יוסי דבב' עדים מותרת לחזור לגיסו, דכיון שכל הסברא שב' עדים אסורה לחזור הוא מחמת גזירה אטו אשה שהלכה למדינת הים, ולכן ס"ל לר' יוסי דבהלכה אשתו וגיסו למדינת הים לא גזרינן אטו אשה שהלכה כיון שמדינא אינה אסורה], **והרשב"א** תמה על דבריהם דא"א לומר כן דלעיל צא ע"א דנה הגמ' מה הסברא שאסורה לחזור בב' עדים ומקשה הגמ' דמאי הוה לי למעבד שהרי היא אנוסה, ומקשה הרשב"א דאם היא אסורה משום גזירה וא"כ מה קשה לגמ' דהרי היא אנוסה דאסורה לאו מחמת קנס, ועי' בחוט המשולש שם שמישב כל קושית הרשב"א על פ"י זה.

יט. והנה להלכה בשו"ע [סי' קנט סעי' ד'] כתב דאם נתיבמה בטעות כגון ששמע שהלך אחי למדינת הים ויבם את אשתו אח"כ חזר אחי א"צ גט מהיבם, והרמ"א הוסיף ומותרת לבעלה, וביאר הבית שמואל שנחלקו האם הטעם להלכה הוא משום קנס וכך ס"ל למחבר וכמו שמבואר בדברי בב"י, ולכן אף בכה"ג שא"צ גט מ"מ אסורה על בעלה, [והנה עיקר סברא זו מצינו בראשונים כאן אף בדעת ר' יוסי דסבר שהוא משום קנס, ברשב"א שנתבאר לעיל אות ז' לשיטת רב אמי, ועי' בריטב"א בסוגין שכתב ג"כ בדעת ר' יצחק בר נפחא שאסורה לבעלה מטעם קנס עי"ש שחולק על רש"י], אך הרמ"א ס"ל להלכה דהטעם משום גזירה דיאמרו גירש זה ונשא וכו' וחשיב מחזיר גרושתו משינסת, והכא לא יאמרו כן כיון שאסור לישא גרושת אחי, ועי' בבית שמואל בסי' ט"ו סק כ"ג שהאריך בזה דיש ב' דעות להלכה מה הטעם לאסור לחזור לבעלה, ובמה שכתב לתלות פלוגתת הרא"ש והר"ף במה שנחלקו להלכה מה הסברא שצריכה גט מהשני ע"פ הסוגיא בדף פט ע"א, עי' בירושל' יעקב דף פט ע"א שהאריך לתמוה עליו דב' נדונים הם, והביא שהבית מאיר שם ובסי' יז נח ובסי' קנט כבר תמה בזה, ועי' בירושל' יעקב כאן מש"כ, הדברים ארוכים.

דף צו.

א. גמ' ובדרב המנוא קא מיפלגי דרב אמר הרי היא כאשת איש ומיפסלא בזנות, וא"נ בקידושין תופסים ביבמה לשוק קא מיפלגי, בפשוטו נראה בגמ' דלפי הך אוקמתא דנחלקו האם שומרת יבם שזינתה אסורה ליבם, אי"ז תלוי בנדון אם קידושין תופסים ביבמה לשוק, אלא אע"פ שאין קידושין תופסים מ"מ סבר רב המנוא דהזיקה שיש בין היבם והיבמה, חשיב אישות מספיקה בשביל שתאסור אותה על היבם אם תזנה תחתיו כמו באשת איש וכ"כ בקרן אורה, **אולם** בתוס' בסוטה יח ע"ב [ד"ה שומרת יבם] מבואר דכל הסברא של רב המנוא דיבמה לשוק שזינתה אסורה על היבם, הוא רק מחמת שסבר כרב שקידושין לא תופסים בה, ומזה שאין בה קידושין זה ראייה שגדר הזיקה שיש ביניהם הוא כמו אישות שיש בין ארוס לארוסה והוה אישות גמורה ולכן אם זינתה נאסרת על בעלה, ולפי"ז צ"ל דכונת הגמ' כאן ג"כ כך, והיינו דלפי הך אוקמתא דנחלקו האם היא אסורה על בעלה צ"ל דכו"ע סברי דקידושין לא תפסי בה אלא דמ"מ סבר שמואל דלא הוה ממש כאשת איש לאסור אותה על היבם אם זינתה, ובתר הכי קאמר הגמ' אי"נ דנחלקו בזה גופא האם תפסי בה קידושין או לא, ועי' לעיל צב ע"ב שהובא דהריטב"א כתב דאין הכרח לומר שרב המנוא סבר כמו רב דקידושין אינם תופסים ביבמה לשוק, ולדבריו א"ש טפי כונת הגמ' כאן דמעיקרא דקאמר שנחלקו בדרב המנוא הוא אף אם קידושין תופסים ביבמה לשוק ובתר הכי קאמר שנחלקו האם קידושין תופסים, ועי' בקובץ הערות [סי' מה ב].

מש"כ לבאר פלוגתת הראשונים ותלה דבריהם בבאור כונת הגמ' כאן, וע"ע בחזו"א טו יב, ובעיקר סברת המחלוקת בין רב ושמואל ע"י באתון דאורייתא ככל ח' מש"כ.

ב. מתני' ואם בא על השניה לאחר מיתת הראשונה, פרש"י שאמת היו הדברים שראשונה מתה ושאר הדברים שקר, הקשה **הרש"ש** דאם אמת היה דמשעת ששמע מתה, קשה לשון המשנה שאם בא על שניה והרי משעת קידושין נעשית אשתו, ע"י מש"כ.

ג. מתני' בן ט' שנים ויום אחד שבא על יבמתו פוסל ע"י אחיו, בגמ' מבואר דעשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, ובפשוטו משמע דזהו מדרבנן וכן כתב רש"י בע"ב ד"ה הרי"ז פטורה, "אבל ביבמה הואיל וזקוקה ליה שויה רבנן כמאמר", וע"י לעיל סח ע"א דמשמע מלשון הגמ' שהוא קונה מהתורה דקאמר התם "סד"א הואיל ומדאורייתא קניה ליה", ובתוס' שם כתבו דכונת הגמ' היא הואיל ומהתורה היא זקוקה, לכן אמרו רבנן שיקנה מדרבנן כמאמר, **והרמב"ן** כאן הקשה ע"ז דמלשון הגמ' נראה להיפך דמשמע התם דהקמ"ל בא לגרוע ולתוס' הוא בא להוסיף שמדרבנן עכ"פ קונה, והביא הרמב"ן דעת רש"י בקידושין יט ע"א דבן ט' קונה מהתורה, דאתי שם בגמ' מיעוט מקרא אשת קטן אין חייבת מיתה כשזינתה, דכתיב "איש" פרט לאשת קטן, ואם לא מצינו קידושין אצל קטן מה צריך קרא, ובאמת תוס' שם כתבו דכונת הגמ' דסד"א שקטן קונה כיון שיש בו זיקה קמ"ל דלא קני מהתורה, ולפי רש"י בקידושין צ"ל דאע"פ שמהתורה הוא קונה אותה מ"מ מדרבנן לא הני קנינו לגמרי אלא רבנן עשו אותו כמאמר, ונפק"מ שאם עוד אח יעשה בה מאמר הוא פוסל על אח הקטן כדמבואר במשנה, [אולם ע"י בעונג יו"ט סי' קע"ט בסופו מש"כ לישב הסתירות ברש"י]. **והנה** ברש"י כתב שם כתב שקונה אותה מהתורה לירשה וליטמא לה ולשאר כל הדברים, והרמב"ן הקשה על רש"י דהיכן מצינו שקונה אותה לשאר דברים ולא לאותם הכתובים בפרשה, ולכן כתב הרמב"ן שבאמת מהתורה הוא קונה אותה, אלא דלא כרש"י שקונה אותה לכל הדברים, אלא שקונה אותה לכל דבר של יבום והיינו דאמרין לעיל נו דביאה גרוע קונה אותה לכל הדברים המורים בפרשה של יבום ובעי גט להתירה, והביא הרמב"ן שמפורש כן בירושלמי דלרב דסבר לעיל נו ע"א דביאת שוגג קונה אותה לכל, ה"נ אף בביאת קטן קנה לכל, אלא דיש מיעוט רק לענין מיתה שאין בביאת קטן, אבל לשמואל דביאת שוגג לא קנה לכל דבר ה"נ בביאת קטן ועוד מבואר שם דכמו שבביאת קטן אין חיוב מיתה של אשת איש ה"נ בכל ביאת שוגג אין בו חיוב מיתה של אשת איש, דקנה אותה רק לדברים האמורים בפרשה, [וע"י ברמב"ן לעיל נו שמפורש בדבריו דאף לשמואל הרי היא כא"א לענין חיוב מיתה ורק שאינה קנויה לו לגמרי וצ"ע].

ובדעת הראשונים שחלקו על רש"י וס"ל דמהתורה קטן אינו קונה יבמתו, צריך לבאר הרי אם כל החסרון של קטן שאינו בר קנין לכאורה הוא מחמת שאין בו דעת וא"כ הכא ביבום הרי לא בעינן דעת, וכתב **בקה"י** [סי' ל'] שמוכח מכאן דהא דקטן אינו קונה מהתורה אינו רק מחמת חסרון של דעת קנין, אלא דכמו שקטן אינו מוזהר על איסורים ואינו מצוה על מצות, ה"נ לא נאמר בו פרשת קנינים וקידושין אצל קטן, ומעשה קטן לאו כלום הוא בעצם ע"ש שהאריך להוכיח ענין זה, וע"י בעונג יו"ט סי' קעט מש"כ.

ד. גמ' והא תני רב זביד וכו', צריך להבין לדעת הרמב"ן ורש"י שמהתורה הוא קונה מה הנדון בגמ' האם בביאה של בן ט' פוסל תחלה וסוף דפשיטא שהוא פוסל בסוף שהרי הראשון עשה בה מאמר וקנה רק מדרבנן א"כ כשבא הב' ט' הוא קונה את היבמה מהתורה וצ"ע, וע"י בשיעורי הגר"ש [אות רמז] שהקשה כן, וע"ע בחזו"א קלב ט'.

ה. גמ' מאמר תחלה פסיל בסוף לא פסיל, מבואר בגמ' דרבנן תיקנו מאמר גם לבן ט' דאע"פ שאין קנין לקטן בכל מקום ביבמה שתיקנו רבנן מאמר תיקנו אף לקטן, ואע"פ שבמאמר של גדול צריך דעת כמו בכל הקנינים מ"מ במאמר של קטן א"צ דעת, וע"י בקרן אורה ריש פרק רבן גמליאל, **אולם** הקשה בשיעורי הגר"ש [אות שעה] דברמב"ם [פ"ב מיבום ה"א] כתב דמאמר בעי ב' עדים ככל קידושין בעלמא, וא"כ איך מהני מאמר בקטן הרי כתב הרמב"ם הלכ' גירושין [פ"ט ה"ט] דקטנה אע"פ שהיא מקבלת את הגט, מ"מ אינה יכולה לשלוח שליח לקבל את הגט שאין מעידין על הקטן שאין בו דעת גמורה, וא"כ קשה איך מהני מאמר בקטן והא א"א להעיד על מעשה של קטן, וכע"ז הקשה במנ"ח [מצוה תקצט] לדעת רש"י דקטן קונה את יבמתו מהתורה, א"כ לדעת הראשונים דיבום בעי ב' עדים איך מהני יבום בקטן הרי אין מעידין על הקטן.

ו. גמ' אמר רב הונא בריה דר"י וזוטר לרשב"ג וכו', ונמצא דהא דאמר ר"מ דחליצת קטן כגט בגדול, לרשב"ג דס"ל אין גט אחר גט בגדול ה"נ לא מהני גט לאחר חליצת קטן, ולרבנן דיש גט אחר גט בגדול, ה"נ מהני חליצת קטן לאחר גט של גדול, ונמצא לפי"ז דלר"מ דמהני חליצה בקטן הוא בתחלה ובסוף וכן כתבו תוס' בסוגיין, ונמצא דמתני' דלא כר"מ דקתני דקטן פוסל רק בתחלה, וע"י חי' הגר"ח הלכ' יבוי"ח מש"כ לגבי חליצת קטן וחרש ועפ"ז אפשר ליישב.

דף צו:

א. מתני' בן ט' שנים שבא על יבמתו ואח"כ בא עליה אחיו שהוא ב' ט' שנים פוסל על ידו, פרש"י דהוה כמאמר אחר מאמר דשניהם תופסים בה וכיון דבעי גט משני קאי בלא יבנה, כונת רש"י דאע"פ שנתן לה השני גט והפקיע המאמר, עדיין היא פסולה לשני משום איסור של לא יבנה דקאי על כל האחין, וצ"ב אמאי לא כתב דאסורה על אחיו משום גרושת אחיו, וע"י לעיל לב ע"א דמפורש בגמ' דבנתן גט למאמרו, אין לאחיו איסור של גרושת אחיו, ומבואר בגמ' שם דהיכא שנתן אחד האחין גט למאמרו הותרה אפי' היא, והיינו שיכול כל אחד ליבמה, וביאר בתו"י דהגט התיר את המאמר והוה כמו שלא היתה מקודשת לו לעולם.

ב. רש"י ד"ה ר' שמעון אומר לא פוסל, וכגון דביאת שני שגגה דאי במזיד הא קי"ל ביאתו ביאה ונהרגת אליו, **כונת** רש"י לבאר שאע"פ דלר' שמעון לא פוסל על הראשון משום דשמא ע"י המאמר היא קנויה לראשון לגמרי, מ"מ יש כאן סיבה חדשה לפסול אותה על הראשון דכיון שהיא אשתו ובא על אשת איש, ונאסרת על הבעל ככל אשת איש שזינתה, ולכן כתב רש"י דבא עליה בשוגג ולכן לא נאסרת עליו, וכתב במהרש"א דאין כונת רש"י דאם במזיד היה היא נהרגת, דהרי מדאורייתא היא לא קנויה כלל לקטן ואינהאשת איש, אלא כונת רש"י שבמזיד כה"ג שיש חיוב מיתה היא נאסרת על הבעל, [אולם בתו"י כאן נראה שהבין דברי כפשוטן

כונתו שהיא נהרגת, והיינו דרש"י אזיל כפי מה שכתב בקידושין שמהתורה הוא קונה אותה, אלא הקשה הרי ביאת קטן ממעטינן בקידושין שאינה נהרגת ע"י, אולם מדברי רש"י בסוגיין נתבאר כבר שס"ל דביאת קטן אינו קונה מהתורה, והנה רש"י לעיל נא ע"ב כתב טעמא דאינה נאסרת על הבעל משום דלא היה כאן קנוי וסתירה, וברמב"ן שם תמה על רש"י דאם בא עליה ממש נאסרת, והביא הרמב"ן בשם הרב אב ב"ד דכיון שאין חיבין מיתה על אשת קטן כדילפינן בקידושין יט. דאשת איש פרט לאשת קטן, לכן אין אשת קטן נאסרת ע"י זנות, והרמב"ן תמה ע"ד ועי' בחי' ר' שמואל סי' טז מש"כ לבאר פלוגתתם בגדר הקנין של אישות של קטן.

ג. **גמ' תניא אמר להם ר"ש לחכמים אם ביאה ראשונה ביאה שניה אין ביאה**, הנה לדעת הראשונים שביאת קטן קונה מהתורה, נתבאר לעיל דע"כ שרבנן אמרו שלא יקנה לגמרי אלא הוא כמאמר, והקשה בחזו"א [קלב ט] דמשמע בגמ' דר"ש אמר דאם אינה ביאה אף ביאה של שניה אינה ביאה כלל ומותרת, וקשה לדעת הראשונים שמאמר קונה מהתורה א"כ מדאורייתא הוא קונה ואף אם לא עשו אותה ביאה כמאמר, וכתב דשמא לר"ש רבנן החמירו שלא תקנה כלל והצריכו גט וחליצה.

ד. **מתני' בן ט' שנים ויום אחד שבה על יבמתו ומשהגדיל וכו' הראשונה חולצת ולא מתיבמת והשניה או חולצת או מתיבמת**, משמע דיכול לעשות כסדר האמור במשנה, שקודם יחלוץ לראשונה ואח"כ יוכל ליבם את השניה, והקשה בעונג יו"ט [סי' קעט] לדעת רש"י והרמב"ן דסברי דקטן קונה את יבמתו מהתורה א"כ נמצא שהראשונה היא אשתו גמורה ונמצא שאם חולץ לה אסור לו ליבם את צרתה שעבר באיסור של לא יבנה, [והנה לשון הרא"ש ותוס' לעיל לב ע"א איפכא "השניה חולצת או מתיבמת והראשונה חולצת ולא מתיבמת", והיינו דבאמת דאם יחלוץ לראשונה קודם לכן לא יוכל ליבם את השניה], ובאמת דקושיא זו קשה אף לדעת הראשונים שקטן קונה רק מדרבנן דלאחר שחלוץ לראשונה קאי באיסור לא יבנה מדרבנן ואיך יוכל ליבם את השניה, ועיי' בעונג יו"ט מש"כ לישב באופן מיוחד, ועי' בשיעורי הגר"ש לעיל לב מש"כ.

ה. **מתני' ר' שמעון אומר מיבם לאיזה שירצה וחולץ לשניה**, לכאורה סברת ר"ש דכיון שסבר שמאמר ספק קונה ספק אינו קונה, לכן ממ"נ יוכל ליבם איזה מהם שירצה, דאם מאמר אינו קונה הרי הוא מיבם את אח הראשון, ואם מאמר קונה הרי הוא קונה לגמרי ומיבם את האח השני, והנה רש"י כתב "דלית ליה לר"ש זיקת ב' יבמין", ומשמע שכונתו דלית ליה הדין דאשת ב' מתים, ולמבואר צ"ב מה הכרח לכך הרי סברת ר"ש דמאמר ספק קונה ספק אינו קונה, ואפשר דכונתו לית ליה שאין כאן זיקת ב' יבמין, ולא שלא סבר החסרון של זיקת ב' יבמין.

ו. **מתני' ואחד שהוא בן עשרים שלא הביא ב' שערות**, פרש"י שניהם שוים לכל דין של למעלה דכל כמה דלא מייתי שערות קטן הוא, הקשה רע"א [במשניות] דמשמע דקאי על כל המשנה ואף על מה דמבואר בסיפא דראשונה חולצת ולא מתיבמת והשניה חולצת או מתיבמת, והקשה דהדין הוא דמדאורייתא כל אחד שהגיע לכל שנים יש לו דין של ספק גדול דשמא הביא שערות ונשרו, ונמצא שמהתורה יש כאן ספק שמא הוא גדול וא"כ כשבא על היבמה מספק קונה אותה מדאורייתא וא"כ איך יוכל ליבם את השניה הרי מספק הוא עובר על איסור של אשת אח, וזו ממש קושיא העונג יו"ט לעיל באות ט, ותי' העונג יו"ט הוא רק לענין קטן עיי", ולא כאן שיש כאן ספק שמא היה גדול באותו שעה וצ"ע.

ז. **גמ' ויעשו תנאי היא הך תנא דד' אחין גזר משום צרה**, ביאור המחלוקת בין תנא דידן לתנא דפרק ארבע אחין, עי' בתוס' לעיל לב ע"א שביארו היטב כל הענין.

הערות וצינונים פרק נושאים על האנוסה

דף צז.

א. גמ' א"ל לקוחין כתיבי בתורה סתם הראוי לקיחה קיחה הראוי לשכיבה שכיבה, פרש"י דע"כ שקידש את הראשונה, דבשניה לא שיד לקוחין כיון דלא תפסי בה קידושין, אמנם הנמוק"י הקשה מנלן דכונת הלא יקח הוא קאי שקידש את הראשונה, הא אפשר דקאי על השניה, דאע"פ שלא קידש את הראשונה מ"מ אסור לבוא על השניה אע"פ שיש בה קיחה, וכתב בנמוק"י דמשמע מלשון הקרא דאסור לשכב באחת, אחרי שיש לו כבר קידושין באחת מהם, ולכן א"א לפרש את הלא יקח באופן זה שהתורה אסרה לבוא על השניה כשיש אפשרות של קיחה בה דהיינו שאף אם רק אנס הראשונה אסור בשניה, [אולם צ"ב כונתו הנמוק"י דאיך אפ"ל דאם לא קידש הראשונה יש קידושין בשניה והתרה אסרה אף בכה"ג, דאם כונת התורה לאסור אף אם אנס את הראשונה, א"כ אין בשניה קיחה שהיא ערוה עליו ולא תפסי בה קידושין, ועי' בריטב"א שכתב סברא זו, ועי' בירוש' יעקב שהקשה כן על הנמוק"י, ועי"כ צ"ל דכונת רש"י כמש"כ תוס' דדרשין מהא דאמרה התורה לשון של קיחה ולא של שכיבה כמו בכל מקום, ועי"כ אתי למימר שהראשונה היתה ע"י קידושין].

ב. רבא אמר אנס אשה מותר לישא בתה מהכא ערות בנך וכו', כתב בנמוק"י דרבא לא ס"ל הך דרשא משום דלא מוכח בקרא דהראשונה ע"י קידושין, בגמ' לא נתבאר באשה ואפשר דמיירי שאנס אותה והתורה אומרת שאע"פ שיש קיחה בשניה מ"מ אסורה, לכן הוצרך רבא להוכיח דקרא ע"כ מיירי כשניסת, וכן כתב במהרש"א דרבא סבר דכיון שיש סברא לומר דיש איסור דרך לקוחין וכ"ש דרך אונסים וכמו שכתבו תוס' דיש יותר סיבה לאסור לכן הצרך רבא ללמוד מקרא דנשואין דוקא אסרה תורה ולא באונסין, ועי' בקרן אורה שתמה ע"ד מהרש"א דאיך אפשר לפרש דהראשונה היתה באונס והשני אסרה תורה דרך לקוחין והיינו שקידושין תופסים בה, דאם התורה אסרה אף באונסין א"כ לא תפסי בה קידושין וכמש"כ באות הקודם, ועי"ע בערוך לנר לעיל ג ע"א מש"כ לבאר כונה אחרת בהא דהוצך רבא להביא קרא אחרת.

ג. גמ' לעבור אליו בשני לאוין, בירוש' יעקב כתב דאין להקשות דאיך חל איסור של שומרת יבם של אביו על איסור דודתו שהרי הוא איסור קל, דאיסור דודתו הוא בכרת וערירי, דהכא כיון דגלי לן קרא דחל איסור של שומרת יבם על איסור דודתו, אלא דהקשה בהא דמקשה הגמ' ותיפוק ליה משום איסור יבמה לשוק, ואיך חל איסור יבמה לשוק הרי זה איסור קל, וכתב דכיון שהוא איסור מוסיף שנאסרת על שאר בני"א לכן חל אע"פ שכבר אסור משום דודתו, וכה"ג שהוא איסור מוסיף חל אע"פ שהוא איסור קל יותר כמש"כ תוס' לעיל לג ע"ב [ד"ה אמר ר"י].

בערוך לנר תמה מדוע הרמב"ם השמיט דבא על שומרת יבם של אביו לוקה ב', ומתחלה כתב לדון דכיון שאין איסור חל על איסור לא יחול איסור יבמה לשוק על איסור של דודתו, וכתב דלפי מסקנת הגמ' דמיירי לאחר מיתה הרי אין כאן איסור מוסיף, וצ"ע דבריו וכמו שכתב בירוש' יעקב דמכיון דגלי לן קרא לאסור אותה באיסור חדש אמאי תלוי בכללים של איסור חל על איסור וצ"ע, ועיי"ש מש"כ בסו"ד לישב דעת הרמב"ם ע"פ הסוגיא בדף מט ע"א, ועי' ברע"א כאן שכתב עד"ז חשיב הא דהשמיט הרמב"ם והחינוך דליכא ב' מלקיות בשומרת יבם של אביו.

ד. גמ' ותיפוק ליה משום יבמה לשוק, כתב הריטב"א דמוכח מכאן דלא כמו שכתב רש"י לעיל מט ע"ב דלרב דסבר דילפינן מקרא דלא תהא אשת המת החוצה דקידושין לא תפסי ביבמה לשוק, ליכא איסור לאו ביבמה לשוק כלל אלא איסור עשה של יבמה יבוא

עליה, דהרי בסוגיא שמואל אתי לבאר מימרא דרב גידל אמר "רב", ומקשה הגמ' דתיפוק ליה דיש איסור לאו של יבמה לשוק דקאמר לעבור עליו בג' לאוין, ועי' בערוך לנר.

ה. גמ' ואי בעית אימא לאחר מיתה, ברש"ש הקשה אמאי לא קאמר הגמ' דקרא אתי לאיסור לאחר חליצה, וכתב דאפשר דע"י חליצה פקע הזיקה למפרע וממילא אין איסור קורבות ע"י ששהביא מש"כ רש"י לעיל כג ע"ב ע"י, אולם עי' בירוש' יעקב על תוס' ד"ה אבעית אימא, שכתב דה"ה הוה מצי לשנויי כנף שהיה ראוי לאביו קודם חליצה שנאסר אח"כ.

ו. תוס' ד"ה עריות, ואומר ר"י דסברא הוא כיון דכתיב שאר בקרא וע"י הנשואין באה שארות, מבואר בדבריהם דבנכנסה לחופה ולא נבעלה יש כבר שארות שיש בנשואין לגבי כל הדינים, לענין הא דהבעל יורש את אשתו נלמד מקרא דשארו, וכן לענין טומאה של כהן לאשתו דבחופה סגי, ומבואר בתוס' דע"י הקידושין דליכא שארות אין איסור של אשה ובתה, ולכאורה כ"ז רק לפי טעם של רבא דילפינן מקרא דבעין שארות, אבל לפי אב"י דלמד מקרא דכתיב כי יקח, דרך לקוחין אסרה בתורה, א"כ אף אם רק קידשה ג"כ יהא איסור לבוא על בתה, [ועי' ערוך לנר ג ע"א בתוס' שם שכתב כן].

והנה תוס' לעיל ג ע"א [ד"ה בתו] כתבו וז"ל ובת אשתו היכא דנכנסה לחופה ולא נבעלה, נראה לר"י דחייב על בתה אע"פ דערות אשה ובתה לא תגלה כתיב דמשמע ביאה, דסברא הוא דאין תלוי בביאה דהא לא מחייב על בת אנוסתו, אלמא בקידושין תליא מילתא, ואין סברא לומר דבתרוייהו תלויא מילתא וכו', ומיהו בריש נושאין על האנוסה מפרש הש"ס טעמא אחרינא דעריות שאר כתיב בהו, בנשואין איכא שאר באונסין ליכא שאר עכ"ל, והנה בתחלה כתבו תוס' דמנלן דמחייב אף בנכנסה לחופה ולא נבעלה, ומשמע דבקידושין אינו חייב, ובהמשך דבריהם כתבו דכיון שלא צריך ביאה מדכתיב אשהו בתמה משמע ע"י קידושין סגי וא"צ נכנסה לחופה, ושוב כתבו תוס' כש"כ כאן דילפינן מקרא דבעין "שארי", ולכן א"צ ביאה ובנכנסה לחופה ולא נבעלה נמי איכא שאר, ולכאורה זה דלא כמו שכתבו תוס' קודם לכן, ועי' בבית מאיר סי' טו סעי' יג שהעיר כן על תוס', ועי' בערוך לנר לעיל מש"כ.

ברמב"ם [פ"ב מאיסורי ביאה ה"ז] כתב דכיון שקידש אדם אשה נאסרו עליו בתה, ודלא כתוס' דבעין דוקא שנכנסה לחופה ולא נבעלה, וכן משמע בריש מכלתין ב ע"א, ועי"ש בבית מאיר דאיכא נפק"מ גדולה בזה באופן שקידש אשה ונפלה בתו אליו ליבוס, דלרמב"ם פטורה מחליצה ויבוס ולפי תוס' צריכה חליצה.

ובאחרונים תמהו על מה שכתבו תוס' דדוקא ע"י שנכנסה לחופה ולא נבעלה איכא איסור של אשה ובתה, דהא במשנה בקידושין דף נא ע"ב מבואר דמקדש אשה ובתה כאחת אינם מקודשות, כיון דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ולמבואר בתוס' כאן אין איסור בקידושין גירדא, ועוד כמה מקומות שמוכח כן, ועי' באור שמח שם מה שכתב לבאר, ועי' בחי' ר' נחום [אות כה] שכתב בשם רה"י הגר"ח זצ"ל דהאיסור ערוה של בת אשתו הוא ע"י הקידושין ולכן לא תפסי בה קידושין לאחר שקדשה, אבל האיסור ביאה אין בה רק לאחר שנבעלה אמה, ועי' באבי עזרי שם ולדבריו יתבאר תי' הגר"ח ע"י.

דף צז:

א. מתני' הגירות שנתגירה בניה עמה לא חולצין ולא מיבמין, פרש"י דאחיה מן האב בעינן וגר אין לו שאר האב דרחמנא אפקריה כזרע בהמה, והיינו דאין להם יחס לאב כלל כבר בגיטין, והנה בציור של המשנה שנתגירו לאחר שנולדו, לא היה צריך רש"י לה"ט דאף אם היה להם יחס בעודם גוים, מ"מ הכא שנתגירו הדין הוא, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין לו קורבה יותר לאביו ולאחיו ואין חובת יבוס בזה, אלא רש"י נקט האמת דליכא קורבה כלל בעכו"ם, ולהלן בגמ' יתבאר שצריך את הטעם של רש"י במקום דל"ש הטעם של גר שנתגייר כקטן שנולד, [וא"א לומר דרש"י בא לומר דלא נגזור מדרבנן שאסורים זה בזה, דבהמשך רש"י ביאר טעם אחר מדוע לא גזרינן ועי' באות הבאה].

ב. גמ' מן האב ולא מן האם כו"ע לא פליגי דשרי, מן האם כו"ע לא פליגי דאסיר, פרש"י משום דאתי לאחלפוי בישראל, וכונתו דמעיקר הדין אע"פ שאין לעכו"ם יחס מן האב מ"מ מן האם יש לו יחס, דרחמנא אפקריה לזרעא דעכו"ם שהוא מן האב, אבל לגבי האם יש יחס, אלא דבכל גר שנתגייר כיון שכקטן שנולד דמי יכול לישא את אשת אחיו מן האם, שאין לו עכשיו קורבה עמו, ורבנן גזרו שלא ישא אשת אחיו מן האם שלא יתחלף בישראל, והיינו דהחשש הוא שיש כאלו שלא יודעים שהטעם הדין שכקטן שנולד דמי, והא דאשת אחיו מאביו מותר ולא גזרינן שיבאו להתחלף בישראל, פרש"י [בד"ה בתר אביו] דיסברו שמה שמתרים לו לישא אשת אחיו מאביו, משום דבאמת לאו אביו הוא דסתם עכו"ם זונה היא ובנה לאו מאיש זה הוא, אולם תוס' לעיל כב ע"א ובראשונים כאן כתבו דהא דמן האב לא גזרו, משום דכו"ע יודעים שעכו"ם אין לו יחס וזרמת סוסים זרמתם, ולא יבאו להתחלף בשל ישראל, וכתב בערוך לנר דהא דלא כתב רש"י ה"ט משום דס"ל דכמו שאין יודעים הדין שגר שנתגייר כקטן שנולד ה"נ אינם יודעים שאין יחס לעכו"ם, ואע"פ שיש נפק"מ בין ב' הטעמים, שהרי באחים תאומים, דאם משום דכו"ע ידעי דאין יחוס לעכו"ם ה"ה בתאומים, אבל לסברת רש"י דמשום שיתלו שזינתה וזה מאיש אחר, בתאומים ל"ש לומר כן ועי' להלן באות ז'.

ג. גמ' איכא דאמרי פליג רב אחא בר יעקב אף באחין מן האם ומ"ט גר שנתגיירי כקטן שנולד דמי, צ"ב הרי כו"ע סברי ה"ט דגר שנתגייר כקטן שנולד, אלא הנדון היה האם יש לחשוש שמא יש כאלו שיטעו ויחלפו בישראל, וכתבו הראשונים דכונת הגמ' "דהכל יודעים שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ולכן אין כאן סיבה לגזור לאסור אשת אחיו מאמו, ועי' מהרש"א.

ד. גמ' אי אמרת בשלמא אסור היינו דקתני אפילו דאע"ג וכו' וכשתי אמהות דמו אפילו הכי אסירא, ותמהו הראשונים הרי בכה"ג דשניהם נלדו מישראלית אסורים מהתורה דחשיבי אשת אח מאם, וא"כ מדוע המשנה צריכה לחדש שיש איסור בדבר, ובשלמא ברישא של המשנה שנתגיירו לאחר שנולדו יש חידוש שאסורים זה בזה מדרבנן, וכונת המשנה שאסור להם ליבם, וכתבו הראשונים

דכונת הגמ' דמכיון שלפי מה שבני אדם רואים אותם הם נראים שאינם קרובים, דכשני אמהות דמי והיו סבורים שמותרים לכן אתי המשנה לחדש דבכה"ג אסורים, ועי' בתוס' ובמהרש"א.

ה. גמ' ת"ש שני אחין תאומים היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה לא חולצין ולא מיבמין אבל חייבין משום אשת אח, מבואר בגמ' דאע"פ שהורתם לא היה בקדושה ולא חשיב אחים מן האב, ואין חולצין ומיבמין, מ"מ חשיב אחים מן האם כיון שלידתם היה בקדושה, והנה בגמ' ע"פ ע"א מבואר דמעוברת שנתגירה בנה א"צ טבילה משום דטבילת האם עולה לבנה, ומבואר דיש כאן תורת גירות לגבי העובר, והטעם כיון שהורתו היה מאביו שהיה עכו"ם ע"כ צריך גירות, אלא דמ"מ כיון דבשעה שנולד אמו ישראלית גמורה לכן אסור באשת אחיו מאמו שיש לו אחוה מהאם.

אמנם בראשונים לעיל מ"ז ע"ב נחלקו בהך דינא דמעוברת שנתגירה בנה א"צ טבילה, שהרי הדין הוא דבכל גירות צריך מילה וטבילה, והא במעוברת שנתגירה ליכא מילה בעובר, וכתבו תוס' שם דשאני התם דלא חזי למילה, וכונתו כמש"כ הריטב"א דכשהוא במעי אמו אין שיד בו מילה ע"כ הרי הוא כאשה דטבילה סגי, ומה שצריך למולו אח"כ כשנולד הוא מדין ישראל, אולם הרמב"ן שם כתב להוכיח מכח הך דינא דמעוברת שנתגירה, דבכל גירות אין עיכוב אם טבלו קודם שכל, מבואר שנחלקו הראשונים האם במעוברת שנתגירה הגירות חלה עכשיו וזהו דעת תוס', או שהגירות חלה לאחר שנולד וזהו סברת הרמב"ן שהסדר אינו מעכב, ונמצא דלפי הרמב"ן יהא מחויב למול אותו כשנולד בשביל גירות ויהא חייב למול אותו מיד ולא ביום השמיני, [ועוד דנו באחרונים האם מילתו ידחה שבת, עי' אמרי משה סי' כב, אחיעזר ח"ד סמ"ד ועוד].

ובאחרונים תמחו על הרמב"ן איך אפשר דחשיב גר רק לאחר שילד וימול עצמו, הא מבואר בגמ' כאן דבאחים תאומים חשיב אחים מן האם, ואם כל הגירות נגמרת רק לאחר שימול כשיצא לאור העולם א"כ אמאי לא אמרינן בזה גר שנתגיר כקטן שנולד דמי, ועוד הקשה בקרן אורה דתנן בבכורות מ"ז ע"א מעוברת שנתגירה בנה חייב בפדיון הבן, ואם הוא עכו"ם עד שימול מדוע יתחייב בפדיון הבן, ובאמרי משה [סי' כז ו] כתב דיש להם צד ישראל מחמת שנתגדלו באם ישראלית או משום הלידה בקדושה, ועי' בקה"י סי' לו שתמה איזה פשרה היא דממ"נ או שהוא ישראל גמור או שהוא עכו"ם גמור, ועי' בזכר יצחק סי' ל' [עמוד קיד] שביאר כל הענין ע"פ שיטתו דבגנין גירות איכא ב' דינים ע"ש, ועי' בחי' הגרני"ט כתובות בעינן גר קטן מש"כ לבאר בכ"ז, ועי' באבי עזרי הלכ' איסורי ביאה מש"כ לבאר כונה אחרת ברמב"ן, והנה בקובץ הערות [סי' עג יב] כתב בשם הגר"ח לישיב באופן מחודש דאפשר דמייירי הכא שנתגירה בתוך מ' יום ליצרת הולד, דבכה"ג העובר הוה מיא בעלמא, כדמבואר לעיל סט ע"ב דקודם מ' יום אינו פוסל ג"כ את אשה מתרומה, ובכה"ג חשיבכגר גמור כשהיא מעוברת אף להרמב"ן וא"צ מילה בשביל הגירות.

ו. בעיקר הדין דבאחים תאומים שנולדו בקדושה יש לו אחוה מן האם, בפשוטו הסברא הוא משום דכשנולדו היתה אמם ישראלית לכן חשיב אחים, ולפי"ז ה"ה אם אחד היה הורתן שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני היה הורתן ולידתו בקדושה ג"כ הדין הוא שחשיב אחים מן האם, וכן מפורש ברש"י כאן [ד"ה תרוייהו], אולם הש"ך [יו"ד רס"ט סק"ו] דייק מלשון הרמב"ם דדוקא באחים תאומים חשיב אחים מן האם אבל בכה"ג של המשנה שאחד רק נולד בקדושה והשני הורתן בקדושה לא, ועי' ברש"ש כאן שדייק כן מהגמ', וצ"ע טעמא דמילתא ועי' בערוך לנר כאן מש"כ, ובחי' הגרני"ט כתובות סי' יא ד' מש"כ לבאר דעת הש"ך.

ז. גמ' קתני מיהת אין חיבין משום אשת אח חיוב ליכא הא איסורא איכא, פרש"י דהיינו מדרבנן דלא אתי לאחלופי בישראל וקשה לרב אחא, כתב הריטב"א דקושית הגמ' היא לבי' הלשנות בין ל"יך שנחלקו באחין מן האב ומן האב ובן ל"יך שנחלקו אף באחין מן האם, דהא הטעם שלא גזרו משום שכו"ע ידעי דזרימת סוסים זרימתם, וא"כ אמאי הכא באחים תאומים הם אסורים, אולם לפי רש"י שביאר דאשת אחיו מאביו מותר משום דשמה אי"ז אביו דסתם עכו"ם מזנה תחת בעלה, א"כ הכא באחים תאומים ל"ש לומר כן, וכתב בירוש' יעקב דלפי רש"י צ"ל שכל קושית הגמ' היא רק לפי האיכא דאמרי דסברי דבאחיו מן האם ג"כ סבר רב אחא בר יעקב שאין חשש שיבוא להחליף בישראל, אבל לפי ל"יך באמת הדין הוא שבכה"ג יהא איסור מדרבנן שיבאו להחליף בישראל.

דף צח.

א. גמ' אמר רבא הא דאמרו רבנן אין אב למצרי לא תימא משום דלא ידיע וכו', רש"י ביאר דרבא בא לומר דלא תימא דיש יחוס לעכו"ם וחשיב בן של אביו, והא דבעלמא אין איסור אשת אח בגר שנתגיר, משום דגר שנתגיר כקטן שנולד דמי, אלא הטעם הוא משום שאין יחס בעכו"ם לאב כלל דזרימת סוסים זרימתם, דאם משום דגר שנתגיר כקטן שנולד א"כ באופן דב' אחים תאומים שהורתם היה שלא בקדושה כיון שלידתם היה בקדושה, ליכא למימר כקטן שנולד דמי כיון דיש לו שאר מן האם, והיה צריך להיות שיהא להם יחס של אחים מן האב ככל ישראל, וצ"ע דלכאורה חלוק היחס מהאב מהיחס מאם, ועי' בזכר יצחק סי' ד' שכתב דהיחס של האב נקבע בשעת עיבור, והיחוס של האם נקבע בשעת הלידה, [והביא מש"כ רש"י במגילה יג על הא דכתיב בקרא על אסתר כי אין לה אב ואם, דבשעת עיבור מת אביה, ופרש"י נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות אב, ודייק מזה דהיחס לאב הוא משעה שהעיבור, ובשעת לידה מתה האם ולא ניראת לקרות אם], וא"כ צריך להבין דהרי נתבאר לעיל דבגמ' מבואר דמעוברת שנתגירה יש תורת גירות על הולד, וא"כ למה לא אמרינן לגבי היחס של האב כקטן שנולד דמי, ואע"פ שהוא מיוחס לאם התם משום שלידתו בקדושה לכן יש לו יחס מהאם, ובאמת בתוס' בבכורות מ"ז ע"א [ד"ה נתגירה] הקשו קושית זו מדוע הוצרך רבא לה"ט דאפקרה לזרעיה, הא סגי בטעמא דכקטן שנולד דמי, ותוס' גרסו דלא כרש"י שזה קאי על הסיפא אלא קאי על הדין הראשון של הברייא שנתגירו לאחר שנולדו ומתרים ואין איסור אשת אח מן האב ואתי רבא לומר שאם הטעם דאין אחוה בגר שנתגיר משום דכקטן שנולד דמי, היה צריך להיות איסור מדרבנן, אף באחים מן האב כיון דאנשי טעי בהך דינא כמו באחים מהאם מכיון שזרימת סוסים זרימתם, כו"ע ידעי שאין להם יחס ולכן אין איסור מדרבנן וכמש"כ תוס' לעיל כב ע"א, ול"ד לאשת אח מהאם דהתם טעם ההיתר משום דכקטן שנולד דמי, [אבל רש"י לא פירש כתוס', דאזיל לטעמיה דבסוגיין חולק על זה וכו' שנתבאר באות ב'].

ובחידושי הגר"ש כתובות [סי' יא] האריך לבאר להיפך מהזכר יצחק דאף היחס מהאם חל תלוי בעיבור ולא בלידה, וכונת רש"י דבמעוברת שנתגירה לא שיד כלל הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד עי"ש טעמו, ולכן הוצרך רבא לומר שאין יחס בעכו"ם כלל, ויסוד הדברים כתב הגר"י בבכורות שם, [והוכיח כן הגר"ש דברש"י בבכורות מו ע"א כתב דמעוברת שנתגירה אין בנה יורש את אביו, משום דאפקריה רחמנא לזרעא, ותוס' הקשו אמאי הצרך רש"י לה"ט, ותיפוק ליה משום דגר שנתגייר כקטן שנולד, וכן כתב רש"י קידושין יז ע"ב דגר אינו יורש את אביו משום דכקטן שנולד דמי, והוכיח מכ"ז דבמעוברת שנתגירה ל"ש הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי עי"ש]. **וע"ע** בחי' הגר"ש יבמות [בקו' בענין פסולי קהל אות ט'] שכתב לבאר דברי רש"י באופ"א, ע"פ מש"כ במנחת חינוך [מצוה תקס"ג] שהיחס של האב חל ג"כ בשעת לידה, ולכן כתב במנ"י דעכו"ם עמוני שבא על עכו"ם משאר אומות ונתגירה קודם שילדה, הולד לא יהא עמוני דאע"פ שבאומת הלך אחר הזכר, היחס נקבע וחל בשעת לידה וכיון דבשעת לידה אמו ישראלית אין לו דין עמוני, וא"כ ה"נ כיון שהיחס חל בשעת לידה אע"פ שיש לו דין שלכקטן שנולד מ"מ היה צריך להתייחס אחר האב העכו"ם ולזה חידש רבא דכיון שאין יחס לעכו"ם לכן לא חשיב אחיו מאביו.

ב. גמ' לא תימא משום דשטופי בזימה דלא ידע, מבואר בגמ' דהיה אפשר לפרש דמשום דשטופי בזימה ולכן לא אביו, דיש טעם אף במקום שאנו יודעים שהם אחים כגון בתאומים, ויש להסתפק האם הטעם הזה קיים שסתם עכו"ם שוטפי בזימה ובאמת בכל עכו"ם אין אנו יכולים לתלות שזה אביו דשמא אמו זינתה, וברש"י לעיל כתב דאין שמא חשש איחלופי משום דיאמרו שאמו זינתה ולא אחיו הוא ומשמע דיש חשש כזה באמת דשמא זינתה אמו, וקשה טובא א"כ איך עכו"ם יורש את אביו הרי דילמא לאו אביו הוא וא"א לומר משום דרוב בעילות הולכים אחר האב כדאמרו בחולין לגבי ישראל דבעכו"ם שהם שטופים בזימה ליכא רוב בעילות, וצ"ע, ובע"כ צ"ל דסברא זו לא קיימא במסקנה, [אגב ראיתי בפרי יצחק ח"ב סי' ס' שכתב בתו"ד דבמה שאנו רואים שעכו"ם יורש את אביו ע"כ דאף בעכו"ם אזלינן בתר רוב, דהא כל מה שיוורש את אביו הוא משום דרוב בעילות הולכים אחר הבעל].

ג. גמ' אפקוריה אפקריה רחמנא לזרעיה דכתיב בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם, בקובץ הערות [סי' סא ג] הקשה דבגמ' לעיל סב ע"א מבואר דעכו"ם אית ליה יחס, וילפינן ליה מקרא דכתיב בראדך בלאדן בן בלאדן, ואיכא מד"א שם דסבר דהיו לו בנים בעודו עכו"ם ונתגייר קיים פרו ורבו, כיון שהבנים היו מיוחסים אחריו באותו שעה, [ואף מאן דפליג התם משום דסבר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי], ולכאורה הסוגיות סותרות זה את זה, **וכתב** לישב דאפשר דהתם מיירי בעכו"ם שבא על עובדת כוכבים, אבל הכא מיירי בעכו"ם דבא על בת ישראל דבכה"ג ליכא יחס לעכו"ם, ובלידה הוא חשיב ישראל כיון שאמו היא מישראל, **ולפי"ז** אפשר לישב מה שהקשו באות הקודם על רש"י דכיון שמייירי הכא בעכו"ם שבא על בת ישראל בכה"ג א"י"צ הבן גירות ונעשה ישראל בלידה, ולכן אם היה יחס לעכו"ם בכה"ג באחים תאומים היה להם דין אחים מן האב, דכיון שלא נתגירו ל"ש בו כקטן שנולד דמי.

מיהו הרמב"ן בסוגין כתב דאף בעכו"ם שבא על עכו"ם ליכא יחס, ותמה בקובץ הערות א"כ מהו סברת הגמ' לעיל דקיים פרו"ו הרי אין לו יחס, אולם מדברי הרמב"ן מבואר דהא דאפקרה רחמנא לזרעיה דעכו"ם היינו שאין לו קרבה ושאריות, אבל יחס יש אף בעכו"ם, ועי' לעיל סב ע"א שנתבאר יסוד זה דלכן לענין פו"ר כשהיו לו בנים בעדו עכו"ם קיים המצוה אף כשנתגייר דיחס יש אף בעכו"ם, [ויסוד זה מוכרח ג"כ בתוס' בבכורות הנ"ל שכתבו שעכו"ם יורש את אביו אע"פ שהוא אינו מיוחס אחריו, וע"כ שלגבי ירושה סגי ביחס וכאן הוא ענין של קרובה אבל ברמב"ן בעצמו מבואר שירושה זהו גזיה"כ שאינו תלוי ביחס].

ד. גמ' ת"ש גר שהיה לידתו בקדושה והורתו שלא בקדושה יש לו שאר האם ואין לו שאר האב, כיצד נשא אחותו מאמו יוציא, נחלקו רש"י ותוס' בכל מהלך הסוגיא, רש"י פירש דכונת הגמ' שאם נשא אחותו מאמו, שהיתה הורתה ולידתה שלא בקדושה יוציא, דאע"פ שאין בזה איסור מן התורה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מ"מ יש חשש שמא יבוא לישא אחותו שנולדה לאמו לאחר שנתגירה, דבזה יש חיוב של כרת, כיון דלידת שניהם היתה בקדושה ואחותה גמורה היא, וכתבו תוס' דמשמע דלפי רש"י הא דנקטה הגמ' דוקא אופן זה שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, משום דאם הורתו ולידתו היתה שלא בקדושה, אין לו איסור בכה"ג לישא אחותו שגם היא הורתו ולידתו שלא בקדושה, דהתם ל"ש לגזור אטו שישא אחותו שנולדה בקדושה דאינה אסורה לו, והקשו תוס' דבגמ' לעיל כב ע"א מבואר דגם בכה"ג יש איסור של עריות מדרבנן, ועוד הא רב ששת אסר ב' אחין מן האם שנתגיירו שלא ישא אחד אשת השני משום אחלופיה וא"כ ה"ה כאן יש חשש זה, **ובביאור** דעת רש"י כתב בערוך לנר דהרי בגמ' בע"ב מקשה מהך בריתא דקתני דמותר באשת אחיו מאמו על רב ששת דסבר לעיל דאסור, וטעמא דרב ששת הא מבואר בגמ' שהוא מטעם איחלופי, וא"כ ע"כ דס"ל לגמ' השתא דהך ברייתא לא סבר חשש דאיחלופה, ולכן הוצרך רש"י לחדש שיש כאן טעם חדש של גזירה שמא ישא אחותו מאמו לאחר שנתגירה, ולהלן יבואר דעת תוס'.

והראשונים הקשו על רש"י דבסנהדרין נח ע"א פרש"י באופ"א דכיון שיש איסור לעכו"ם לישא אחותו מהאם, [דילפינן מקרא בסנהדרין שם דכה"ג איכא עריות לבן נח], לכן אע"פ שלאחר שנתגייר אין קרובה דכקטן שנולד דמי, מ"מ יש חשש חדש שלא יאמרו שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה, דכ"ז שהיו עכו"ם היו אסורים לישא ועכשיו שנתגירו מותרים, ולכן מדרבנן אסור, וכל הסוגיא שם מוכח שיש איסור כזה עי"ש היטב, ולהלן יבואר דהריב"א בתוס' פ"י כן סוגיא דידן, **[בהגהות ר']** אלעזר משה הורביץ כתב לישב דעת רש"י שכל הסברא של שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה וכו', הוא רק לענין שלא ישא לכתחילה, אבל הכא בברייתא קתני שאם נשא יוציא, ולכן הוצרך רש"י לגזירה שישא אחותו שנולדה לאחר שנתגירה אמו].

ה. גמ' מן האב יקיים, פרש"י דהכל יודעים שאין אב לעכו"ם, ועוד שאם יבוא לישא בת אביו לאחר שנתגייר לא איכפט לן דהא לאו בנו הוא, **מבואר** ברש"י דבא לפרש שאין חשש מדרבנן של איחלופי, [ועי"ז כתב דהכל יודעים שאין אב למצרין], וגם שאין את הגזירה שכתב לעיל באשת אח מהאם שיבוא לישא אחות משנתגירה אמו, **אולם** צ"ב הרי רש"י לעיל [צז ע"ב] ביאר טעם אחר שאין חשש

של אחלופי, משום דסתם עכו"ם זונה היא ואנשים לא יאמרו שהם אחים מהאב, ועוד דאם חשש רש"י לאחלופי אמאי לא פרש"י דבנשא אחתו מאמו יש גם אחלופי, וע"כ דרש"י לא ס"ל חשש אחלופי וכמש"כ באות הקודם א"כ מדוע פ"י כאן חשש זה וצ"ע.

ו. תוס' ד"ה נשא אחותו מן האם, תוס' כתבו לפרש דאחותו מאם אסורה משום שיש חשש דשמא מיחלפה בישראל, שיבא אדם לישא אחותו מאמו, וכתבו תוס' דהחידוש של הגמ' דנקט דוקא הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה דאיתי למימר דלא תימא דחשיב כב' אמהות ולא אתי לאחלופי, שהרי עיקר החשש של אחלופיה אמר רב ששת בששניהם היו הורתם ולידתם שלא בקדושה ונתגיירו, [ועי' במהרש"א מה שהקשה על תוס' דלפי סברתם לא קשה קושית הגמ' מאשת אחיו מאמו, ועי' בערוך לנר].

והביא תוס' את פ"י הריב"ם שביאר את הסוגיא כאן, ע"פ מה שמבואר בסנהדרין נח ע"א, ויסוד הדברים מבואר שם ברש"י בביאור הסוגיא, דהנה בגמ' לעיל כב ע"א מבואר דאע"פ שמהתורה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין בו עכשיו איסורי קרובה, מ"מ באותם איסורי קרובה שהיה העכו"ם אסור בהם בתחלה נשאר אף לאחר שנתגייר, שלא יאמרו שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה, וזה כונת הברייתא דאסור באחותו מאמו, דס"ל לריב"ם דהך מד"א סבר שבעודו עכו"ם אסור באחותו מאמו, וכדי שלא יאמרו שבא מקדושה חמורה לקדושה קלה אסור, אבל באחותו מן האב מותר דאף בעכו"ם אחותו מהאב מותר, ולפי"ז ביאר הריב"ם הא דקאמר הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, משום שאם היא הורתו ולידתו בקדושה היא מותר באחותו מאמו שנולדה שלא בקדושה, כיון שהוא שהורתו ולידתו בקדושה אין בו צד עכו"ם, ממילא לא יבאו לומר בא מקדושה קלה לקדושה חמורה, **אולם** צ"ב דבשלא לגבי הוא שנולד קדושה, אבל לגבי האשה הורתה ולידתה שלא בקדושה] אמאי לא נחשוש שיאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומבואר דכדי שיהא החשש שיאמרו באנו מקדושה וכו' הוא רק באופן כזה שיש לחשוש גם מצד הבעל וגם מצד האשה,

וכתבו תוס' א"נ משום הכי נקט וכו', כונת תוס' כתב במהרש"א דכונת תוס' דדלכן נקטה הגמ' דוקא באופן זה שרק לידתו בקדושה, דאם הורתו ולידתו שלא בקדושה, מותר לישא אחותו שהורתה ולידתה בקדושה דאף בכה"ג אין לחשוש לשמא יאמרו, וונקט אופן שרק לידתו שבכה"ג אסור בין באחת שאף לידתה שלא בקדושה ואף שהורתה ולידתה בקדושה, [ומבואר כאן ג"כ כמש"כ דכל שהוא מצד אחד ישראל גמור אין חשש, והביאור בזה דל"ש לאסור משום שמא יאמרו אם צד אחד ישראל גמור שאין סיבה לאסור אותו].

ז. תוס' בא"ד, והרב ר' חיים פירש וכו', יסוד התי' של רבנו חיים דאיהו סבר נמי כהריב"ם דאיכא איסור של אחותו מאם בעודו עכו"ם, ולכן יש חשש שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה, אלא דהוא חידש דמהתורה יש איסור בין באחותו מאביו בין אחותו מאמו וכדמבואר בירושלמי ובברשית רבה פ"ח, וכונת הברייתא כך דאם הורתו ולידתו שלא בקדושה היה אסור בין באחותו מאמו ובין באחותו מאביו משום שלא יאמרו באנו מקדושה וכו', אבל הברייתא מייירי שהורתה שלא בקדושה ולידתה היה בקדושה, דלא ראה עצמו בעכו"ם, וע"כ בכה"ג אין חשש שמא יאמרו, וכל החשש הוא רק משום מיחלפה וכמו שכתב תוס' בעצמם, ולכן רק באחותו מאמו יש חשש של מיחלפה, אבל באחותו מאביו ליכא דאין חשש וכמש"כ לעיל ולכן הוא מותר באחותו מאביו.

ותוס' חלקו הקשו על כל היסוד של רבנו חיים שכתב דיש לעכו"ם איסור לישא אחותו מאביו ומאמו, דמשמע דהך ברייתא סבר כרבנן דס"ל שם במדרש דילפינן מקרא דע"כ יעזוב וכו' דאחות אביו מאמו ואחות אמו אסורים, אבל אחותו ממש מותרת אף בעכו"ם, ובסוגיא בסנהדרין מפורש כן, וא"כ א"א לפרש ברייתא דהכא דאף אחותו מן האם אסורה, [וקושיא זו היא לכאורה אף לפי פ"י הריב"ם דמדבריו מבואר דס"ל דבעכו"ם יש איסור אחותו מאביו ולא רק איסור של אחות אביו מאמו, וכן הוא שיטת רש"י בסנהדרין שם ע"ש וכתב תוס' שם חלקו על רש"י בזה ע"ש, ועי' במהרש"א כאן], ועוד הקשו תוס' דמפורש בסוגיא בסנהדרין דהטעם שאחות אביו מהאם אסורה הוא משום דשמא יאמרו, ולפי פ' ה"ר"ר חיים האיסור הוא משום מיחלפה והרי א"א לומר שיש מיחלפה באחות אביו וכדמבואר בגמ' לעיל דאין חשש של מיחלפה באחותו מן האב כלל.

[בעיקר הענין שמבואר בגמ' בסנהדרין שילפינן מקרא "דעל כן יעזוב" דאחות אביו מן האם אסורה, צריך להבין שהרי אחותו מהאב מותרת, משום שזרימת סוסים זרימתם ואין לו יחוס לאביו כלל, וא"כ אמאי אסור באחות אביו מהם הרי אביו אינו מיוחס אליו כלל, וכתבו הראשונים דע"כ גזה"כ הוא, ונראה לבאר דאע"פ שאין קורבה בעכו"ם מ"מ יש יחוס בעכו"ם, והוא מתיחס אחריו אביו וכמו שכתבנו לעיל לגבי ירושה ופ"י דחשיב אביו, וחידשה התורה שאסור באחותו של אביו שהוא מיוחס אחריה].

ח. גמ' אחות אב מן האם יוציא, פרש"י דגזרינן דשמא יבוא לישא אחותו מהאם, וכתב הרשב"א דכולהו חזא גזירה דלא רק אחות שלו בעצמה שלידתה שלא בקדושה אסורה אלא אף אחות האב מהאם, **ותוס'** הקשו דהגמ' בסנהדרין אומרת על הך דינא טעם אחר דשמא יאמרו מקדושה חמורה וכו', ותוס' אזלי לפי מה שפירשו בדבור הקודם שכל מה ילפינן מקרא דעל כן יעזוב הוא שאחות אב מהאם אסורה, אבל אחותה ממש מותרת מהתורה ולכן תוס' פירשו קודם דאחותה אסורה מחמת אחלופיה, אבל לרש"י בסנהדרין סבר דעכו"ם אסור מהתורה באחותו מאמו, ולפי מש"כ בשם רא"מ הורביץ דכאן הוצרך רש"י לגזירה משום דקתני יוציא א"ש קושית תוס', דלכן הוצרך רש"י לגזירה משום דקתני יוציא.

דף צח:

א. גמ' ומותר באשת אחיו מאמו, פרש"י דיכול לישא אשת אחיו שנולד כשהיה עכו"ם ונתגייר, דלא גזרו שמא יבוא לישא אשת אחיו מאמו שנולדה לאמו לאחר שנתגייר דהוה איסור מהתורה וכמו שגזרינן לעיל בנשא אחותו מאם, דכל הגזירה היתה רק בקרובה של אישות, אבל בקרובה שע"י קידושין לא גזרו בו רבנן, בערוך לנר בע"א ביאר דכונת רש"י דהטעם שלא גזרו רבנן בקרובה שע"י קידושין משום דזה חשש רחוק יותר דשמא אחיו יקדש אשה ואח"כ ימות והוא ישא אותה משא"כ בקרוב שלא ע"י קידושין אינו חשש רחוק כ"כ, ומוכח מכאן שאין חשש של אחלופי, **אבל** לדעת תוס' שכתבו שהחשש הוא משום איחלופי צ"ב, וכתבו תוס' [ד"ה מותר] דהברייתא ס"ל דכל החשש איחלופי הוא רק באיסור שלא ע"י קידושין אבל איסור שבא מחמת קידושין לא, ונראה כונתם דאיסור שלא ע"י קידושין חשיב כמו קרובה של עצמו, אבל איסור ע"י קידושין לא חשיב כך ולכן אין איסור

איחלופי, דתוס' כתבו לחלק בין חמותו שאע"פ שהוא איסור שע"י קידושין ג"כ הוא אסור מאשת אחיו, דחמות הוא ע"י קידושין עצמו, ונראה הביאור בדקדוקי עצמו הדבר נראה כאילו שהיא קרובה ישירה אליו, משא"כ קורבה של אשת אחיו אינו כן. והנה לדעת הראשונים שהנדון כאן מצד שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה הא דליכא איסור של אשת אחיו מה"ט, כתבו הראשונים דאף אם יש איסור לעכו"ם באחותו מאמו, מ"מ איסור שע"י אישות ליכא בעכו"ם ורק קורבה שע"י שארות, והוכיח כן הרמב"ן מהא דיעקב נשא ב' אחיות שהיו אחיות מאם, וכן ממה שיהודה בא על תמר כלתו ואמר צדקה ממני, וכתב הריטב"א שלא מצינו שהותר להם איסור ערוה משום יבום, וטעמא דמילתא שאין איסור עריות ע"י קידושין כתב הרמב"ן דכל האיסור שמכח קידושין האיסור תלוי בקיחה, וכיון שלא מצינו קיחה בעכו"ם דאינם בתורת קידושין של ישראל ע"כ ל"ש איסור מחמת האישות, ובעיקר הראיה מיהודה כתב הרשב"א וז"ל ומיהו אין תמר ראייה דמותרת היתה ליהודה ד"ת משום יבמה, דקודם התורה היה יבום מותר בקרוביו, אלא דרצה יהודה לנהוג בה כדרך שצותה התורה באחין ולא כאב, עכ"ל, ובקובץ הערות [סי' ט' ז] ביאר דכונת הרשב"א הוא ע"פ דעת הרשב"א דבנפילה ליבום הותר האיסור א"א אף שלא במקום מצוה, ולכן אע"פ שלא קיים יהודה מצות יבום יש כאן היתר של א"א, וע"ע בקובץ הערות [סי' נא א] אולם ע"י בהגהות על הריטב"א מס' 42 שהוכיח מכמה דוכתי דכונת הרשב"א שיהודה קיים מצות יבום ולא הוה רק היתר על האיסור.

ב. גמ' נשא אשה ובתה כונס אחת ומוציא אחת, כתבו תוס' והראשונים דה"ה בב' אחיות או בבת בתה ג"כ איכא גזירה שלאחלופי, דהכא ל"ש טעמא דשמא יאמרו דאין איסור של ב' אחיות לעכו"ם וכמש"כ, אבל באחותו מן האב לא דכל הסברא של חשש איחלופי הוא רק באופן שהיו עכו"ם היה שארות, אבל אותם שלא היה להם שארות בעודם עכו"ם ליכא חשש שיבאו להתיר בישראל בכה"ג ומותר לישא.

ח. תוס' ד"ה קלש ליה איסורא, תימא מאי משני אכתי איכא כרת דלא מיעטה הכתוב אלא משריפה, **באבי עזרי** פי"ד מאיסורי ביאה הט"ו כתב לישב קושית תוס' דהא בעצם ל"ש חשש איחלופי לאחר מיתת אשתו, אלא דמשום שלא פלוג רבנן בזה לכן אסור נמי בכה"ג, אבל אם קלש איסורא ממילא לא הוה בכלל אותו איסור שהיתה בחיה, דאם לא קליש איסורא אע"פ שאין סיבה לחשש איחלופי אמרינן לא פלוג, אבל כיון שהוא איסור קלוש על כה"ג לא נאמר האיסור ע"י שהארך.

ט. מתני' חמש נשים שנתערבו ולדתיהן וכו' נמצאו ארבע חליצות ויבום לכל אחד ואחד, בגמ' מבואר דהטעם שכל אחד מיבם אחת משום דשמא איתרמי ליה לכל אחד שיקח את יבמתו ונמצא שנתקיים מצות יבום, ואע"פ שאם אחד יכנס את כולם הוא יקיים בודאי מצות יבום, כתב בתוי"ט דבגמ' לעיל מד ע"א מבואר שאם נפלו לפניו יותר מד' יבמות משיאין לו עצה טובה שלא ייבם את כולם, כי היכא שיהיה לו לכל הפחות עונה אחת בחודש לכל אחת ואחת, ולכן ה"נ לא ייבם את כולם, וזה לא אמרינן שייבם לכל הפחות ד' יבמות דשמא יתקיים המצוה ע"י, די ש לו יותר אפשרות שיקיים את המצוה, ד"ל שמכיון שאפשר שלא יקיים את המצוה בכלל, דשמא לא יתרמי לו יבמתו, ע"כ אמרינן שכל אחד יכנס אחת דשמא כולם יקיימו את המצוה. והנה ביש"ש [סי' ח] כתב דהא דאמרינן שכל אחת ייבם אחת הוא רק באופן שמתו כל ה' שנתערבו, אבל אם היו התערבות ב' ומתו בכה"ג לא אמרינן שכל אחת יכנס אחת ויחולץ לאחת, אלא עדיף שאחד יתן חליצה לשניהם ואחד יכנס את שניהם דאז יתקיים בודאי מצות יבום, וביאר בשרש יעקב ע"פ הסברא שכתבנו דדוקא במתני' לא אמרינן הכי ע"פ הסוגיא לעיל דעצה טובה שאחד לא ייבם ה' נשים, אבל כשנפלו לפניו ב' יבמות בכה"ג עדיף שאחד יקיים בודאי מצות יבום, ולכן יכנס הוא את שניהם, וכתב בשרש יעקב דלפי"ז ה"ה אם יש ד' תערובות ג"כ דינא הכי שאחד יכנס את כולם, והנה באחרונים העירו מדוע נקטה המשנה דוקא "חמש" נשים שנתערבו ולדתיהן, ולמבואר א"ש דהמשנה בא לומר דין זה שד' יחלצו וכל אחד ייבם אחת, משא"כ בד' נשים לא אמרינן הכי והתם הדין הוא כמש"כ ביש"ש שאחד יכנס את כולם, [וע"ע במלאכת שלמה במשניות מש"כ לבאר באופ"א אמאי קתני מתני' דוקא ה' נשים].

בעיקר דברי היש"ש נקט ב' אלא ה"ה ג' וד' דכל הסברא של המשנה הוא משום עצה טובה דלעיל מד. העירוני שאפשר שכונת היש"ש בדוקא ב', דבאופן זה שנפלו ב' נשים יש סברא שאם אחד מבית אחת ונשאר יבמה אחרת, בכה"ג עדיף שהוא ייבם דאם הוא יעשה את היבם יתקיים בודאי מצות יבום, אבל באופן שיש ג' אף לאחר שאחד יעשה אחד עדיין נשאר ספק על היבמות הנותרות ודו"ק.

ובעיקר הנדון דכל אחד יכנס אשה אחת ולא אחד יכנס את כולם אע"פ שבוה יתקיים בודאי המצוה, היה אפ"ל דיש לכל אחד חיוב לייבם מספק דספק דאורייתא מהתורה לחומרא, ולכן כיון שמצות יבום קודמת למצות חליצה מוטל על כל אחד לייבם אחת לכה"פ, ויש לכל אחד מהאחין חיוב לעשות כן דשמא יתקיים המצוה ע"י, **אמנם** דנראה דדבר זה תלוי במה שדנו באחרונים בהא דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא היכא שישאר ספק אף לאחר שיתקיים המצוה האם אמרינן בכה"ג ספק דאורייתא לחומרא, ע"י בפמ"ג פתיחה להלכ' ברכות אות טז, ובסי' קצד אשל אברהם סק"ג, שכתב לענין אדם שאינו יודע את כל הברכות של ברכת המזון, ויודע רק חלק מהברכות, שלא יברך אפילו את מה שהוא יודע דאע"פ שספק מהתורה לחומרא, מ"מ כיון שיש צד שהברכות של ברכת המזון מעכבות זו את זו, לכן אף אם יברך אפשר שלא יתקיים המצוה, ע"כ לא נאמר בזה הכלל של ספק דאורייתא לחומרא, [והסברא בזה דיסוד הדין של ספק דאורייתא הוא דין חדש, ולא שזהו הלכה להחמיר בספיקות דאורייתא, ונתבאר כל הענין במקום אחר, ולכן רק היכא שמתקיים הדין בדאי יש הלכה לעשות אותה מספק], וא"כ ה"ה הכא כיון דאף לאחר שייבם אפשר שלא יתקיים מצות יבום אין חיוב מחמת הכי, אולם למבואר הכא לא אמרינן הכא וכמוש"כ דאעמא דמתני' הוא ע"פ הסוגיא לעיל, אבל כתב ביש"ש דאם יתקיים בודאי מצות יבום ע"י לא אמרינן שכל אחד ייבם דשמא היא יבמתו, ואפשר דהכא בלא"ה נתקיים המצוה, שהרי כל אחד חולץ לכל אחת, ול"ד כאן לנדון של ספק דאורייתא לחומרא.

י. גמ' מקצתן כהנים ומקצתן אחין מן האם אלו ואלו חולצין ולא מייבמין, טעמא פרש"י דאם יחולץ ישראל לא יוכל הכהן ליקח אותה דחלוצה אסורה לכהן, ואע"פ שאיסור חלוצה לכהן הוא מדרבנן ואמרינן לעיל דספק חלוצה לא גזרו בה רבנן, ככל דין ספק

דרבנן שהוא לקולא, וכתב הרמב"ן לעיל כד ע"א דמוכח מכאן דהא דאמרינן דספק חלוצה לא גזרו בה רבנן הוא רק בכה"ג שכבר כנס את החלוצה, אבל לכתחילה לא יכנסו אע"פ שהוא רק ספק, ועי' בירוש' יעקב ובערוך לנר שהעירו דיש מקום לחלק בין כל ספק לספק דסוגיא דידן, דהתם הוא ספק השקול אבל הכא יש רוב שאינה יבמתו, דכיון שיש כאן עוד ד' נשים שהם ודאי אסורות משום חלוצה לכן הכא יש לאסור יותר, משא"כ בכל ספק השקול אפשר דבכה"ג אף מותר לכתחילה.

יא. רש"י ד"ה מקצתן, של ודאי ומקצתן של תערובתן כהנים, הא דהוצרך רש"י לפרש דגם התערובת הם כהנים, דלכאורה הוא פשיטא שאם האחין הודאין הם כהנים א"כ אף אלו שבתערובת ג"כ אחים, שהרי יבום אינו אלא באחים מן האב, וביאר בערוך לנר דכונת רש"י לומר דלא תימא דשמה התערובת נולדו מפסולי כהונה ואינם כהנים, דא"א לומר כן דאם הם פסולי כהונה, והיינו שהם חללים א"כ נשותיהם ג"כ חללים, וא"כ אין האחין יוכלים ליבם את אותו אשה מכיון שהיא אסורה לו, ובכה"ג לא היה צריך להשמיע שיחלוץ ולא ייבם דלא מחמת התערובות מוטל עליו לחלוץ, ולכן כתב רש"י דהם כהנים גמורים ורק מחמת התערובת אינם יכולים לייבם.

דף צט.

א. גמ' ת"ר יש חולץ לאמו מספק לאחותו מספק לבתו מספק, צריך להבין מהו החידוש בכל האופנים כאן, וכתב בערוך לנר דיש חידוש במה דחולץ לאמו, דהרי הדין בסנהדרין יט ע"ב דמלך אינו חולץ מכיון שיש זילזול בכבוד המלך מה שהיבמה צריכה לירוק בפניו, וא"כ בחולץ לבתו ג"כ יש זילזול בכבוד האב, אלא דחלוק מלך מאב, דמלך הדין הוא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אבל אב שמחל על כבודו, כבודו מחול כדמבואר ביו"ד [סי' ר"מ סעי' יט], ולכן יכול לחלוץ לאביה, ואגב דקתני חולץ לבתו תני נמי אידך חולץ לאמו ולאחותו.

ב. גמ' תניא היה ר"מ אומר איש ואשה פעמים שמולדין חמש אומות כיצד ישראל שלקח עבד ושפחה מהעכו"ם, פרש"י דבנים שילדה תחת העכו"ם המוכרה אינם עבדים, דקיי"ל בהחולץ מהם תקנו אתם קונים מהם ולא הם קונים מכס, ולא הם קונים זה מזה, כונתו דאם עכו"ם קונה עבד נמצא שבנין ג"כ עבדים וא"כ אין כאן חמש אומות, מיהו צ"ב דאכתי אפשר להעמיד שנולד להם בנים קודם שמכרו עצמם לעבדים אצל העכו"ם, ומה הכרח לפרש דמייירי שנולד להם בנים כשהיו תחת העכו"ם, וצ"ל דרש"י את האמת נקט.

ג. גמ' כולה ר"מ ועבדי כמטלטלי ומטלטלי משתעבדי לכתובה, תוס' כאן כתבו שכל המחלוקת בין ר"מ ורבנן הוא רק כשהאשה באה לגבות מן הבעל בעצמו, אבל כשהיא גובה מלקוחות או יורשים לא גובה כתובתה ממטלטלין, ואע"פ שכאן הוא נתן מתנה לאותו בן את כל נכסיו, מ"מ יכול לגבות משום דמתנה שכיב מרע לא הוה כשאר מתנות וגרע אף מירושה, מיהו הריטב"א כאן חולק וס"ל שאין חילוק בין מתנת שכיב מרע לשאר מתנות, וכונת הגמ' כאן דלא נתן לאותו בן את כל נכסיו ע"מ שישאר שיעבוד הכתובה של האם, ולכן יכול לגבות מהנכסים, [ע"ע בירוש' יעקב מש"כ לבאר בב' הלשונות של הגמ'].]

ד. תוס' ד"ה כתב, תימה דבכל דוכתא משמע דבמינה פליגי, מבואר בתוס' דשונה גבות כתובה מהבעל מכל גבית בע"ח, דבכל גבית בע"ח אע"פ שאין שיעבוד על מטלטלין מ"מ מינה גובה, אבל בכתובתה נחלקו ר"מ ורבנן בזה, וצריך להבין מה הסברא שלא יוכל לגבות מהבעל בעצמו מטלטלין, והר"ן בנדרים סה ע"ב כתב וז"ל דמכיון שאין זמן כתובה ידוע ושמה לא תגבה לעולם וכשהיא גובה אינה גובה אלא ע"י מיתה או גירושין הלכך לא סמכה דעתה אלא על הקרקע, ומשו"ה הורע כוחה של כתובה מחוב דעלמא, אולם צריך להבין הרי מה שגובה תמיד מינה דידה, לכאורה אי"ז מדין שיעבוד ולא בעינן סמכה דעתה לכך, וכתב בקצה"ח [סי' לט סק"א] דאף למד"א שיעבודא לאו דאורייתא, הא דיכול לגבות מינה דידיה אע"פ שאין שיעבוד ע"ז, הוא מכח מה שכתבו הראשונים ב"ב דמכיון דמצוה על הבע"ח לפורע חוב ויכול לכופו לקיים חיובו לכן יורדים לנכסין ג"כ אע"פ שאין שיעבוד ע"ז, ולפי"ז אין חילוק בין קרקע למטלטלין, וא"כ ה"ה לגבי חיוב כתובה נמי מה שגובה מינה הוא כמו שאר כל חיוב של בע"ח, ומדוע שלא יוכל לגבות מהמטלטלין, ועי' בנתה"מ [לט סק"ב] שמדבריו נראה באמת שאף למד"א שיעבודא לאו דאורייתא מ"מ מה דגבי מינה הוא בתורת שיעבוד אלא דבזה כו"ע מודו דיש שיעבוד, אלא דא"כ לכאורה ה"ה נמי יכול לגבות ממטלטלין כמו בכל בע"ח, ועי' בהגהות על הנתה"מ שכתב דאף לסברת הנתה"מ לא חל שיעבור על המטלטלין, [ואפשר אולי דחיוב כתובה ל"ד לכל בע"ח שהתם נחתינן לנכסיה מחמת שיש מצוה לבע"ח לפורע, אבל בכתובה אינו כשאר בע"ח אלא הוא התחיבות של הבעל לאשה, והתם הוא תלוי במה שסמכה דעתה של האשה לגבות, וכיון שכתב הר"ן שאין זמן גבית הכתובה ידוע ממילא לא סמכה דעתה של האשה לגבות ממטלטלין ככל בע"ח, ולכן אף מינה ס"ל לרבנן דאין גובים ממטלטלין].

והערונו לתוס' בכתובות י ע"א ד"ה הואיל בסו"ד דיש סברא דרבנן הפקיעו שלא יגבה ממטלטלין כדי שלא יקפצו עליהם בני"א, ומשמע דע"פ דין גובה ממטלטלין, אולם בר"ן בנדרים נראה שחולק ע"ז שכתב דלא ס"ד, ועי' בנחל יצחק סי' לט שהאריך בזה.

ה. תוס' בא"ד, ואומר ר"ת דיבם במקום אחיו קאי והוה כמינה אבל מיתמי אפילו ר"מ מודה דלא משתעבדי, בחזו"א [סי' קכה יג] כתב לבאר דכיון שלא זכה רק מכח יבום, לכן גדר הזכות היא שיוורש את אחיו לאחר שאחיו סילק את כל פרעון חובתיו ול"ד לירושה רגילה, ועוד כתב דכיון שחיוב כתובה ליבמה הוא חיוב מחמת עצמו שהרי אשתו היא, וגם האישות הוא המשך אישות של אחיו וחייב בכתובת אחיו לא מחמת יורש אלא מחמת בעל עצמו לכן צריך הוא ליתן מן המטלטלין.

ו. תוס' בא"ד, וכן נראה לר"י דאי לר"מ מיתמי נמי אית ליה דמשתעבדי א"כ סברת ר"מ הפוכה מדרבנן דלרבנן כתובה גרועה מבע"ח דאפי' מינה לא גבי ובע"ח גבי מינה ולר"מ אפילו מיתמי, אולם בר"ן בנדרים [סה ע"ב] כתב דלר"מ דסבר דמטלטלי

משתעבדי לכתובה, הוא עדיף מבחינה שאף הוא גובה מיתמי, ורובן חולקים דגם מינה לא גבי וכמש"כ באות הקודם, ועיי' באבני מלואים סי' צ"ג טו מש"כ להוכיח מהתוס'.

דף צט:

א. **מתני'** כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה הרי אלו אוכלין בתרומה, ואע"פ שיש כאן ספק מי הוא הכהן ומי הוא העבד יכולים לאכול תרומה, ממ"נ או מדין כהן או מדין עבד, והנה בגיטין מב ע"ב מסתפקת הגמ' האם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, דכיון שפקע ממנו קנין הממון ויש בו רק קנין איסור, האם חשיב קנין כספו לענין שיהא אוכל בתרומה, ומייתי הגמ' ראייה ממתני' דהתערובות אוכלים בתרומה ואע"פ שאין לו קנין ממון בעבד, דס"ל לגמ' דכיון שיש כאן ספק אין יכול להשתעבד בעבדו, וחשיב שפקע קנין הממון ואית ליה רק קנין איסור ומ"מ אוכל בתרומה, ומוכח מזה דמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, ודוחה הגמ' שאני התם דאם יבוא אליהו ויאמרו מי הוא העבד יוכל להשתעבד בו הלכך קנין כספו קרינן ביה, ולא דמי למעוכב גט שחרור שאין בו רק קנין איסור, **בקובץ הערות** [סי' ע"א] הביא דבספר המאיר לעולם תמה דהרי הדין הוא שתקפו כהן אין מוצאין מידו, ומדיני הממון אין בעלות באותו העבד שהוא מוחזק בעצמו, וא"כ אף אם יבוא אליהו ויאמר שהוא עבד מ"מ כ"ז שלא בא אליהו איך יוכל לאכול בתרומה הרי בעינן קנין כספו, ובגמ' ב"מ ו ע"ב מבואר דאם תקפו כהן אין מוצאים מידו, חשיב שלו לכל דיני התורה ויוכל לקדש בו, וא"כ אמאי חשיב העבד קנין כספו של האדון, הרי הוא מוחזק בעצמו ולא יוכל אחר להשתעבד בו.

וכתב בקובץ הערות ליסד דאע"פ שמדיני הממון הדין הוא שתקפו כהן אין מוצאין מידו, ואנו פוסקים שהוא שלו ויוכל לקדש בו אשה ולצאת יד"ח אתרוג דחשיב לכס, מ"מ הדין בעצם לא נשתנה ואם קמי שמיא גליא שהדין הוא שאינו שלו לא פקע קנינו ממנו והבעלות האמתית נשארת ביד הבעלים שהיה עד עכשיו שלו, ולכן מה שנוגע לגבי קנינים של אחרים אנו מתנהגים שהוא שלו ויוכל לצאת בו ידי חובת אתרוג וחשיב לכס, ולכן כתב דלגבי דין של קנין כספו הוא נקבע לפי הבעלות האמתית, ולכן הכא שיש סברא של ממ"נ, וקמי שמיא יש כאן בירור שיש כאן בעלות על עבד, לכן יוכל לאכול בתרומה או מדין כהן או מדין עבד, **וע"ע** בשעריי [שער ה' פ"ח] שכתב יסוד זה בכל דין של המוציא מחברו עליו הראיה, ועיי' בפרק הספינה דף פא ע"ב שנתבאר יסוד זה ואכמ"ל.

ב. **מתני' הגדילו התערובות ושחררו זה את זה**, באחיעזר [ח"ג סי' עח] כתב לדון דמכיון שע"פ דין אין יכול להשתעבד בו, א"כ איך יוכל לשחרר הרי הדין הוא שכל ממון שאין יכול להוציאו בדינים חשיב אינו ברשותו כדמבאר בב"מ ז ע"א, וא"כ כמו שבכל קניני ממון יש חסרון של אינו ברשותו ה"ה לענין שחרור עבדים, והביא שכן נקט הרע"א בגליון הש"ס בגיטין לח ע"א שיש חסרון של אינו ברשותו בשחרור עבד, **ובאחיעזר** שם כתב לדון שם דלא כסברת רע"א דשטר שחרור לא דמי לקנין ממון, אלא דומה לגט אשה דלעולם יוכל לשלוח גט לאשתו אע"פ שהיא אינה ברשותו, עיי"ש שתלה דבר זה בפלוגתת ר"מ ורובן האם מפקיר עבדו צריך ג"ש או אי"צ, ובדעת ר"מ דא"צ ג"ש כתב דאפשר דהא דמהני בהגדילו התערובות לאו משום שכל אחד נותן שטר שחרור לחברו, אלא דמהני מדין יאוש, דלמדי"א מפקיר עבדו א"צ גט שחרור אם פקע הממון ממילא פקעו האיסורים ה"נ הכא, וכונת המשנה הוא דכ"ז שהם קטנים ולא מהני היאוש אצלם אוכלים בתרומה, ומיד שהגדילו חל כאן יאוש ונשתחרר העבד, [אולם לפי"ז כל המשנה היא בדוקא בקטנים וצ"ע], **ובדעת** הרע"א עיי"ש באחיעזר [אות ו'] שכתב לישב ע"פ דעת הבית שמואל שכתב דבגזלן דחשיב החפץ אינו ברשות בעלים, אע"פ שאין כח לבעלים להקנות החפץ לאדם אחר, מ"מ לגזלן בעצמו אין חסרון של אינו ברשותו, ולכן ה"ה הכא מהני השחרור, **וע"ע** בזכר יצחק סי' ל (א) מש"כ בשם הגר"ח בענין זה.

ג. **מתני' ואם אכלו אינם משלמים קרן וחומש**, בתוס' כתבו דנהי שאין משלמים מ"מ צריכים להפריש משום כפרה, וכונת תוס' ע"פ מה שהאריכו תוס' בכתובות ל ע"ב שחיוב של "ונתן לכהן את הקודש" הוא חיוב כפרה לעשות חולין לתרומה, ודבר זה שיד אף בתרומת עצמו, ולכן כתבו תוס' שם שאם רצה הכהן למחול אינו יכול דלא מהני מחילה בכפרה שאי"ז זכות שלו, ומה"ט כתבו תוס' לעיל צ ע"א דלי"ש הדין של קלב"מ בתשלומי תרומה כיון שהם לכפרה, ולכן הכא אע"פ שמצד דיני הממון אינם חייבים מ"מ להפריש הם חייבים, אולם דעת הר"ש בתרומות פ"ז מ"א דתשלומי תרומה אינם כפרה ודלא כתוס', וכתב סברות אחרות שלא מהני מחילה א"כ לכאורה הכא בספיקות אפשר דא"נ אין חייבים אפילו להפריש ודלא כתוס', ועיי' בקרן אורה.

ד. **מתני' ואין חולקים בקדשי המקדש**, פרש"י כגון עורות, וכתב **בתוס' הרא"ש** דאע"ג דכבר תנא ואין חולקים בגורן הוי"א דדוקא תרומה משום דחיישינן דילמא אתי לידי תקלה, א"נ דיש חילוק דתרומה שאין להם חלק בהם קודם שיתנו אותו הבעלים בידם, לכן אין חולקים להם, אבל עורות קדשים שכבר זכו בהם כל אנשי משמר סד"א שיטלו בהם חלק אחד קמ"ל שאין נוטלין. **אולם** צריך לבאר מה הטעם בזה שהרי לענין קבלת תרומה כתבו תוס' דאין שניהם יכולים לבוא לכהן כדי לקבל ממ"נ, או שיתנו לו בשביל עצמו או בשביל חברו, משום דיש חשש תקלה שיבאו לאכול את התרומה, ולכאורה כל החשש תקלה הוא בתרומה שיבאו לאכול, אבל בעורות קדשים ל"ש תקלה, ואמאי לא יוכלו לבוא שניהם ויקבל ממ"נ, [ודוחק לומר דיש תקלה שמא יבוא ליתן להם אף בשר], ועיי' **בזכרון שמואל** [סי' עז] שעמד בזה, ובתחלה רצה לדון ע"פ המשנה בטבול יום דחלוקת עורות הוא רק למי שהוא ראוי לחלוק בבשר, וכיון שאין יכול לאכול הבשר אין יכול לקבל חלק בעורות, אלא שכתב לדון ע"פ מש"כ תוס' כאן דהספיקות אין בה הך חסרון עיי"ש שהאריך בכ"ז.

ה. **רש"י ד"ה אין סופגין**, דכל חד אמר אנא לאו כהן אנא, ואיכא גירסא והתראת ספק הוא, וכתב **בערוך לנר** דהא דלא גרסינן כן משום דא"צ לסברא זו דהוה התראת ספק, שהרי כל האיסור הוא רק איסור ספק דשמא אינו כהן.

ו. **רש"י ד"ה ואין מוצאין שלהן מידם**, רש"י פירש דמייירי לענין זכות ההקדשה שיש לכהנים להקריב ולקבל את הבשר והעור, אף אם אינו במשמר שלהם, וכתב רש"י ב' סברות או שיכולים התערובות לכופ את אנשי המשמר לתת להם את הבשר והעור, או

שישלחו כהן אחר שישחט עבורם בזכות המסופקת הזו וממילא יהא שלהם, ועוד כתב רש"י "או ישוה את קרבנם עד שיתרצו הם לתת לאנשי משמר", וכונת המשנה דבאמת אין להם זכות ליקח את הבשר והעור כיון שהם בעצמם אין יכולים להקריב, אלא אין מוצאין אותם אלא ממתנים עד שהם יתרצו לתת לאנשי משמר להקריב והם יקחו את הבשר לעצמם, והקשה הרש"ש דממ"נ אם עדיין לא עברו בבל תאחר כל אחד יכול להשהות את הקרבת הקרבן, ואם עובר בבל תאחר א"כ אמאי לא יכפו אותו, [וכתב ברש"ש דבתוס' שהעתיקו את רש"י לא כתב חלק זה ועי'].

וצריך להבין עיקר מש"כ רש"י שיכול לשלוח שליח הרי כיון שהוא רק ספק שמא הוא עבד איך מהני השליחות, ובשלמא לגבי הנדון של ממון יש הלכה של המוציא מחברו עליו הראיה, אבל לגבי זכות גביה הוא ספק גמור, ומתבאר מתוך הסוגיא שהנדון של זכות הקרבה הוא גדר של מוחזק, ואם בא להפקיע דינו חשיב כהפקעת מוחזק בממון ועי'.

ז. **רש"י ד"ה ואין נותנים להם קדשים**, וללשון ראשון קשה לי דאמרין בהגוזל דהיכא דלא מצי עביד עבודה שליח נמי לא מצי משויה, כתב בערוך לנר דלכאורה כונת רש"י להקשות רק לפי הפירוש שכתב שהספיקות יכולים לשלוח שליח כהן שיקריב עבורם, אבל לפי מה שכתב דאנשי המשמר יקריבו והוא יקבל את הבשר והעור ויתן אותם לכל מי שירצה לא קשה, דאיהו לא מיצ עביד דלאו מדין שליחות, ולכן הקשה מדוע דחה רש"י פי' זה, אולם לכאורה אף אם אנשי המשמר מקריבים כל הסיבה שהוא יקבל את הבשר מחמת הזכות הקרבה שיש לו, אלא שבהקרבה שלהם הם חשופים כשלוחים שלו, וא"כ קושית רש"י היא בין אם אנשי המשמר מקריבים ובין אם הוא שולח כהן אחר להקריב, ועי' בסמוך מש"כ בתוס'.

ח. **בעיקר** הך דינא דכתב רש"י דיש חסרון של כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי עביד עבודה, הקשה **בקובץ הערות** [עב א] דלכאורה כל החסרון דכל היכא דאיהו לא מצי עביד הוא רק באופן שיש חסרון מצד הדין שאין יכול לעבוד עבודה, אבל הכא הוא חסרון שבפועל אין יכול לעבוד, והוה כמו שהוא חבוש בבית האסורין ואמאי חשיב איהו לא מצי עביד, וכבר עמד בקושיא זו במחנה אפרים הלכ' גירושין סוף פ"ג, וקושיא זו קשה עוד בסוגיא בב"ק שם, דקאמר לענין זקן או חולה דחשיב איהו לא מצי עביד, והרי התם ג"כ הוא רק חסרון בהכ"ת שאין בו כח לעבוד, ועוד הגמ' אומרת שם שזקן שאין יכול לאכול קדשים אין לו זכות בבשר בקרבן שלו באופן שהוא שולח שליח להקריב עבורו כיון דאיהו לא מצי עביד, והרי התם אינו של שליחות כלל, וכתב בקובץ הערות וכ"כ **בנו"ב** [אבה"ע תנינא סי' סט] שאין כונת הגמ' מדין כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוה, דהכא לאו מטעם שליחות היא, אלא דמעיקר הדין זכות ההקרבה ניתנה רק לאנשי המשמר, אלא שחידשה תורה דכהן שבה להקריב יש לו זכות קדימה ויכול לדחות את אנשי המשמר בקרבן שלו, ואם אינו רוצה להקריב יוכל ליתן לאחר להקריב עבורו אלא אי"ז מפרשת שליחות, ולכן כתב דכ"ז רק באופן שהוא יכול בפועל להקריב ע"כ יוכל להעמיד אחר במקומו, אבל כשאין לו אפשרות להקריב בעצמו אין לו זכות בהך הקרבה לדחות את אנשי המשמר, דהזכות היא לא מחמת שהוא בעל הקרבן אלא מחמת שיש לו אפשרות להקריב לכן הוא קודם אבל אם אין לו אפשרות בפועל להקריב אין לו קדימה על כל המשמר ולכן לא יוכל ליתן לכהן אחר דכה"ג שאין יכול להקריב אין לו זכות הקרבה, [אולם עי' בבית מאיר אבה"ע סי' קי"ט סי' שמבואר בדבריו שהבין שכונת הגמ' דאף בחסרון הכ"ת יש חסרון של כל היכא דאיהו לא מצי עביד, ולכן כתב לדון לדעת הראשונים דבעינן שליחות של הבעל לכתובת הגט דהיכא שהבעל אינו יודע לכתוב גט דלא יוכל לעשות שליח דלא מצי עביד אע"פ שאי"ז רק חסרון הכ"ת, ועי' במהר"ץ חיות בב"ק שהבין שזהו דין של שליחות והקשה א"כ אמאי מהני שליחות באכילה, וכתב לבאר דמצות אכילת קדשים היא שתאכל ע"י הבית אב ואין זה מצוה אכילה על כהן פרטי שהוא יאכל ולכן שייך שליחות בזה].

ט. **תוס' ד"ה ואין מטמאין למתים**, תימא לר"י דאמאי לא קתני נמי ואין סופגין את הארבעים כדקתני בסיפא, כתב **במהרש"א** לישב קושית תוס' דהא ברישא מיירי בקטנים דלא שייך בהם מלקות, אבל בסיפא דמיירי שהגדילו התערבות ולכן יש מלקות, אולם באחרונים תמיה על המהרש"א דהא ע"כ רישא מיירי ג"כ בכה"ג שהם גדולים, דקתני וחולקים להם חלק אחד בגורן וקטן אין נותנים לו, עי' בישרש יעקב קרן אורה וערוך לנר מש"כ, ועי' ברש"ש מש"כ לישב קושית תוס' באופ"א.

י. **תוס' ד"ה ואין מוצאין**, ואומר ר"י דאין זה קושיא דשאני הכא שאם יבוא אליהו ויאמר שהוא כהן היה ראוי לעבוד עבודה, כמו חולה וזקן שנותן לאיזה משמר שירוצה הואיל ועי' הדחק ראוי לעבוד עבודה, **צריך להבין** מה הדמיון של תוס' הך סברא שאם יבוא אליהו לזקן או חולה, שהרי מבואר בהדיא בגמ' שם דדוקא באופן שהזקן ראוי לעבודה אבל אם אינו ראוי לעבודה לא יכול לשלוח שליח, ועי"ש מה שמבואר בגמ' לענין אכילה הקרבן דאם אין יכול לאכול אין לו זכות אכילה, וא"כ הכא הרי כ"ז שלא בא אליהו אסור לו מדין ספק דאורייתא לחומרא לעבוד ולכאורה חשיב לא חזי, [ובפרט לפי מש"כ באחרונים קובה"ע סי' מב ועוד דאסור של ספק דאורייתא לחומרא הוא אסור חדש שנלמד מקרא ונתבאר במוק"א], ועוד הרי ע"כ כונת תוס' הכא אף לגבי זכות אכילה של הבשר והתם הרי מבואר דאם אין יכול לאכול בפועל לא מקבל את הבשר, והכא ס"ל לתוס' דמחמת הך סברא שמא יבוא אליהו חשיב ראוי לאכילה וצ"ע, אולם בתוס' מדויק שכל הדמיון לזקן וחולה הוא רק לגבי זה שיוכלו למנות כהן אחר שיקריב ולא לגבי זה דחשיב חזי, אלא דמסברא קשה מה הטעם שאם יבוא אליהו חשיב ראוי הרי לכאורה צריך שיהא ראוי בפועל ועוד הרי אאף אם יבוא אליהו הרי יתכן ויאמר שהוא עבד וא"כ מדוע חשיב שיש לו זכות הקרבה וצ"ע.

בעיקר פלוגתת רש"י ותוס' בדבר שאין יכול לעשות מחמת הספק, האם חשיב בכלל איהו לא מצי עביד לגבי עשית שליח, עי' במשנה למלך פ"ט מאישות ה"ו מש"כ לתלות בזה, ועי' באבני"מ סי' לה ס"ק י"ד מה שכתב לדון בדבריו.

יא. **תוס' ד"ה חלק אחד פשיטא**, פי' דפשיטא שאין להם אלא חלק אחד, מבואר בתוס' שכהן מקבל תקומה מקבל לפי שיעור מסוים וצ"ע היכן מצינו שיעור כמה תרומה כהן יכול לקבל, ועי' בערוך לנר.

יב. **תוס' ד"ה ואם עבד כהן**, אך קשה דמסקינן בפ"ק דגיטין שיכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך וכו', מלשון תוס' משמע שקושייתם היא בעבד של כהן והקשה לתוס' לר' יוסי שיכול לומר תנו לי בשביל רבי, הרי בכה"ג שיאמר לו רבו עשה עמי ואיני זנך

בכה"ג יהא אסור לו לקבל תרומה בגורן, ובהגהות **היעב"ץ** הקשה דאע"פ שאמר לו רבו עשה עמי ואיני זנך, מ"מ כ"ז שלא זכה רבו באותו תרומה מדוע שלא יוכל לאכול העבד אותו תרומה, שהרי הוא עדיין קנין כספו של הכהן, [ואפשר דבמה שהוא לוקח התרומה מהגורן חשוב שרבו זוכה בתרומה, וממילא אין יכול לאכול כיון שהוא של רבו, וקצת משמע כן בלשון של ר' יוסי שאמר שהעבד יכול לומר "תנו לי בשביל רבי", ומשמע דאין יכול לקבל לעצמו תרומה ורק בשביל רבו ואם רבו זוכה בו נמצא שהוא ניזון משל רבו, וטעמא דמילתא י"ל דאע"פ שמותר לעבד לאכול בתרומה כיון שהוא קנין כספו של האדון, מ"מ מצות נתינה מתקיים רק בכחן בעצמו שהוא משבט הכהונה ולכן לא יוכל לקבל העבד בתורת מצות נתינה רק בשביל רבו], **אולם** בתוס' בכתובות כח ע"א [ד"ה דילמא בסופו] מבואר דקושיתם היתה דלמא לא נחשוש שימכור אותו לישראל, ואותו ישראל יאמר עשה עמי ואיני זנך וילך לקבל תרומה.

יג. גמ' בשלמא חרש שוטה וקטן לאו בני דעה נינהו, פרש"י וזילתא דתרומה הוא לחלק להן בגורן לעין כל, וביאור הדבר כתב במאירי מכיון שיש הלכה של משמרת תרומתי שתורמה צריך שמירה מיוחדת, לכן יש הלכה באיזה אופן מחלקים את התרומה, ולכן אם נותן לחש"ו הוא זילתא של תרומה, אבל בתוס' נראה שחלקו על טעם זה, שהקשו [בד"ה וכולן] דאיך אפשר לשגר תרומה לחש"ו הרי לא ישמרנו בטהרה, ולפי רש"י כל הטעם הוא רק זילתא של תרומה, וכ"ז רק באופן של הנתינה אבל ליתן לו בבית ל"ש הך חששא, ומבואר דס"ל לתוס' טעם אחר דיש כאן חשש שמא לא ישמרו על התרומה בטהרה, וכן הביא הרשב"א בשם הר"ח דהחשש שמא יטמאו או יתנו לזרים, והקשה הרשב"א קושית תוס' א"כ למה משגרים לבתיהם, ולכן כתב הרשב"א כרש"י דלא יחלקו לו תרומה משום זילתא של תרומה, ומבואר דרש"י חולק על תוס'.

אולם ברש"י בסוכה מב ע"א נראה דלא כמש"כ הראשונים כאן בדעת רש"י, דבגמ' שם איתא דקטן היודע לפרוס כפיו חולקים לו תרומה בבית הגרנות, וכתב רש"י דקודם לכן אין חולקים לו בבית הגרנות אלא משגרין לו לביתו אם יודע לשמור בטהרה, וכתב רש"י דאין חולקים להם בבית הגרנות, לפי שבזיון הוא לתרומה שאין כל רואיו יודעים שהוא בקי לשמרה, אבל לביתו משגרין להם הבקאים ומכרים משידעו לפרוס כפיו ופורס על הציבור הכל יודעים שהביא ב' שערות, וממילא יודעו שגדול הוא ויוכל לשמור בטהרה, ונראה ברש"י שכונת הגמ' כאן שאין חולקים לקטן משום שלא יוכל לשמור בטהרה, ומשגרין היינו באופו שהוא בקי ויודע שיוכל לשמור בטהרה וזה דלא כתוס' כאן, ועיי' בתוס' שחלקו על רש"י.

טו. גמ' וכולן משגרין לבתיהם, בקצה"ח [רמ"ג סק"ד] הביא דהפרי חדש הוכיח מהא דמשגרין מתנות כהונה לקטן דאפשר להקנות לקטן מן התורה ע"י דעת אחרת מקנה, דהא חזינן הכא שמתקיים בזה מצות נתינה, ולכן העלה דיכול לקיים מצות פדיון הבן ע"י נתינת ה' סלעים לקטן, והקצה"ח כתב דבכל מתנות כהונה ל"ש לדון כלל מכח הדין של דעת אחרת מקנה כיון שאין לישראל בעלות על המתנה ויש לו רק טובת הנאה במתנות ול"ש להקנות את גוף המתנות מדין דעת אחרת מקנה, ועוד הקשה הרי בשוטה לכו"ע לא מהני להקנות בדעת אחרת מקנה, אולם כתב דפדיון הבן שלא נעשה ממון כהן רק ע"י אפשר שיוכל להקנות לקטן.

ולכן הקצה"ח ב' סברות מה הטעם דמשגרין מתנות כהונה לקטן, חדא ע"פ מש"כ בתוס' בסנהדרין [סח ע"ב] דאע"פ שאין יד לקטן לזכות, מ"מ היכא שקטן היה פועל של אדם ומשלם לו הבעלים שכר פעולה, א"צ הקטן לעשות בו מעשה קנין אלא התשלום נעשה שלו ממילא מדאורייתא, וא"כ מה"ט נמי יוכל לזכות במתנות כהונה שהרי התורה אמרה שמתנות כהונה הם נתנו חלף עבודכם, וכתב בקצה"ח דאף בכהנים שפסולים לעבודה ג"כ דינא הכי יש להם זכיה בזה, עוד כתב בקצה"ח ע"פ הסוגיא בגיטין דנתינה בע"כ שמה נתינה, וכתב דבכה"ג שהוא חייב לו לכו"ע נתינה בע"כ שמה נתינה, וס"ל לקצה"ח דע"י דין של נתינה בע"כ, זוכה בו ממילא וא"צ לעשות מעשה קנין בזה, וע"י בנתה"מ שם שתמה על ב' הסברות שכתב בקצה"ח, ולכן כתב בנתה"מ לחדש שהדין נתינה במתנות כהונה אינו חיוב על הבעלים לזכות אותו לכהן ע"י שהוכיח כן, ולכן ה"ה הכא בקטנים אע"פ שלא זכו בפועל במתנות כהונה אם לבסוף נהנו ממנו נתקיים דינו, **אולם** בעיקר הנדון נראה דלפי תוס' בסוגיין אין ראייה לכל מה שכתבו באחרונים, שהתוס' [בד"ה וכולן] כתבו דמייירי הכא שהיה לקטן אפטרפוס, וא"כ כמו שיש כח לאפטרפוס לזכות עבור הקטנים כל דבר ה"ה יכולים לזכות עבורו את המתנות כהונה.

טז. גמ' טומטום ואדרוניס נמי בריה בפני עצמה היא, פרש"י והוא זילתא דקדשים, והנה כאן לא שיד לומר משום שיש חשש שיטמאו התרומה שהרי בגדולים מייירי, וע"כ שהוא סברא חדשה דזילתא דתרומה, ובמאירי ביאר דזילתא של התרומה הוא שיתן אותו לבריות משונות, וע"י בשרש יעקב שכתב דבשלמא באדרוניס איכא זילתא דבריה בפני עצמה היא, אבל טומטום הרי הוא ספק זכר ספק נקיבה ואמאי איכא חשש זילתא, ולכן כתב דצ"ל שכונת הגמ' דטעמא לאו משום זילתא, אלא דכל טומטום הוא ספק זכר ואם הוא זכר הרי הוא ערל, ולכן מדין ערל אינו מקבל תרומה, **אולם** מדברי הראשונים נראה דסברת הגמ' הוא גם על טומטום ומדברי המאירי נראה שהטעם הוא כיון שהוא נותן אותו בפרסום יש כאן זילתא של תרומה ליתן אותו לבריות משונות ואף טומטום חשיב בריה משונה לגבי זה.

והנה בשרש יעקב הקשה על מש"כ דטעמא דטומטום אין נותנים לו משום שהוא ערל, שהרי תוס' לעיל עב ע"ב [ד"ה התם] כתבו דטומטום שא"א למולו לא חשיב מאיס ולכן לא נפטר מחובת ראייה בבית המקדש מטעם ערל, וא"כ קשה מה הטעם כאן שאין נותנים לטומטום הרי אין לו את החסרון של ערל, דערל מאוס כדאמרין בגמ' אבל טומטום לא חשיב מאוס, וע"י באות מש"כ ח'.

דף ק.

א. גמ' ערל וטמא משום דמאיסי, כונת הגמ' דגם בזה יש זילזול של התרומה ליתן לאנשים כאלו, במלא רעים העיר למה הגמ' לא אומרת שיש חשש של תקלה כדאמרין במשנה שלא יתנו לתערובות תרומה משום חשש של תקלה שמא יבאו לאכלו, כמש"כ תוס' [בד"ה ואינן] והכא נמי איכא חשש שמא יבאו לאכלו, וכתב דא"א לומר דלא אמרו טעם זה משום דא"כ תקשה אמאי משגרין לערל כדי שיתן לאשתו ובניו, ד"ל דרק לחלק להם יש חשש תקלה, אבל לשגר לבתיהם ליכא חשש תקלה, [ואפשר דכל החשש של תקלה

הוא רק אם אין להם למי להאכיל אותו, דתערובות צריכים למכרו לכן יש חשש של תקלה, אבל הכא בערל וטמא שיכולים להאכיל לבני ביתם אין חשש תקלה ורק משום דמאיס].

ב. גמ' אלא אשה מ"ט וכו' מאי בינייהו וכו', כתב בישרש יעקב דהא דלא קאמר דנפק"מ בבת כהן דאם משום יחוד ה"נ אסור, אבל אם משום גרושה בבת כהן ליכא חשש גרושה, וכתב דהא לעיל פו ע"א מבואר בגמ' דאף לפי הטעם של גרושה גזרו בבת כהן אטו בת ישראל, שהיתה נשואה לכהן שאסור לה לאכול בתרומה, ולכן לא נקטה הגמ' הך נפק"מ, והנה ברש"י בתחילת הסוגיא [ד"ה והאשה] פ"י "אשת כהן", והא דלא פירש בבת כהן למבואר א"ש, דעיקר הנדון היה על אשת כהן, אלא דלאחר שגזרו באשת כהן משום גרושה ה"נ בת כהן נמי.

ג. ברמב"ם פ"ב מתרומה הכ"ב כתב את ב' הטעמים של הגמ' וז"ל והאשה שמא תתגרש ומפני היחוד, וכתב במהר"י קורקוס דכיון שלא התברר כמאן הכלתא לכן פסק הרמב"ם את שניהם, ומיהו בתרומה דרבנן הולכים להקל עד שיהיו שניהם, ועוד שכתב דשמא אף בתרומה דאורייתא הולכים להקל עד שיהיו שניהם עכ"ד.

ד. גמ' אבל ערל משגרין מ"ט הואיל ואניס הוא, האי נפשיה אונסיה והאי לאו נפשיה אונסיה, פרש"י דערל מתו אחיו מחמת מילה, דהוא אנוס ולכן משגרין, אבל טמא קנסו אותו שלא נשמר שלא להיטמא, ומשמע דבערל שלא מתו אחיו מחמת מילה, אלא הוא מומר לערלות, ליכא סברת הגמ' דהאי אונסיה נפשיה, ובאמת לא יהא בו בו הדין דמשגרין לבתיהם, אלא דינו יהא כמו בטמא שקנסו אותו שלא לשגר לביתו תרומה, והנה הראשונים בריש פרק הערל נחלקו האם ערל שמתו אחיו מחמת מילה האם הוא בכלל ערל שאינו אוכל בתרומה, ודעת רש"י שאינו אוכל אבל בתו"י סבר דערל שמתו אחיו והוא אנוס הוה כערלות שלא בזמנה שהגמ' מסתפקת דשמא מותר להם לאכול בתרומה, ולפ"ז ע"כ הא דקתני הכא בברייתא שערל אין נותנים לו תרומה הוא לכאורה הוא אף בערל כזה שיכול לאכול דמ"מ הוא מאוס שאינו מהול, [והנה נסתפקתי האם מצות נתינה במתנות כהונה הוא רק באופן שנותן לכהן שיכול לאכול או אף אם אין יכול לאכול כיון שיכול למכרו לכהן אחר נמי מתקיים בו מצות נתינה, ומהסוגיא יש לכאורה ראייה דלכאורה הסברא שאין נותנים לערל וטמא הוא דרבנן, ובלא"ה אפשר לתת לו תרומה ומוכח דקיום מצות נתינה הוא אע"פ שאין הכהן יכול לאכול, ועי' לעיל פו מה שכתבנו בזה].

והנה הרמב"ם כתב פ"ב מתרומות הכ"ב כתב וכולם משלחין לבתיהם וחולקים להן כשאר קדשי הגבול חוץ מן הנושא אשה שאינה הוגנת והטמא והערל שאין משלחין להם כלל עכ"ל, וכתב במגיד משנה דאפשר שהרמב"ם היה לו גירסא אחרת בגמ' דלא כמו שמוכח אצלנו שאף לערל משלחין, וכתב בישרש יעקב ד"ל דהרמב"ם פ"י דערל היינו שהוא מומר לערלות ולכן ליכא את סברת הגמ' דערל אנוס הוא, ולכן אין חילוק בין ערל לטמא ובשניהם הדין הוא שאין משלחין תרומה לבתיהם, ולפ"ז כתב דבערל שלא מומר לערלות אפשר שהדין הוא שאינו מאוס וכמש"כ תוס' לעיל עב ע"ב ומותר ליתן לו תרומה, אלא שכתב בישרש יעקב שא"א לומר כן דא"כ קשה מה הטעם שאין מחלקים תרומה לטומטום הרי אינו מאיס כמש"כ תוס' ולכן נשאר בצ"ע על תוס' לעיל עב ;, אולם למבואר באות ד דבמאירי מבואר סברא חדשה לגבי טומטום דזילותא דתרומה היא שנותן בפירסום לבריות משונות, א"ש דחלוק ערל שהוא אנוס שאינו מאוס לטומטום ולערל ככה"ג שמתו אחיו מחמת מילה יהא מותר לחלק תרומה בגורן ועי' בכ"ז.

ה. במלא הרעים כאן כתב דמוכח מהגמ' כרש"י דערל אסור לו לאכול בתרומה, דאם מותר לערל לאכול בתרומה אמאי הגמ' לא אומרת דהחילוק בין ערל וטמא הוא דערל משגרין לו משום שיכול לאכול, וטמא אין משגרין כיון שאין יכול לאכול תרומה כלל, אולם למבואר יש לדון דדבר זה תלוי במש"כ לעיל האם בערל שלא מתו אחיו מחמת מילה אם משגרין לבתיהם, ועוד יש לדחות דאיכא תרומה טמאה שטמא יכול להנות ממנה ע"י הדלקה, ולכן קאמר ה"ט שאין משגרין לטמא משום קנסא דאף בתרומה טמאה לא יתנו לו, ועי' בדרך אמונה פ"ב הכ"ב שנסתפק בדבר זה האם משגרין תרומה טמאה לטמא.

ו. גמ' ובמקום שחולקים נותנים לאשה תחלה, וכתב רש"י דכיון שמחלקים אותם בתוך הבית אין בזה משום יחוד, וכתב רש"י דהא דמחלקים אותו בבית משום ואכלו בשערך או משום כיסופא של העניים, אולם תוס' כתבו דיש ב' מעשר עני איכא שמתחלק בבית ויש שמתחלק בגורן אלא דבזה לא יהא חסרון של יחוד כיון שאין דין של נתינה אלא הוה הפקר לכל העניים, ועי' במנחת חינוך [מצוה תעד] בכ"ז.

ז. גמ' אמר רבא כופין אותו ומשחרין זה את זה, בגליון הש"ס ציין לטורי אבן בחגיגה ב ע"ב שהקשה על תוס' שם שכתבו בהא דאמרין לענין חצי עבד וחצי בן חורין שכופין את רבו לשחררו, כדי לקיים מצות פרו ורבו, והקשו תוס' דהא יכול למכור את עצמו לעבד עברי ויהא מותר בשפחה למד"א מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית, ואמאי כופין את רבו לשחררו, ותי' תוס' דלא יוכל למכור עצמו לעבד עברי, משום דכתיב בקרא ושב אל משפחתו, ומכיון שהוא גר ל"ש ביה ושב אל משפחתו, ולכן לא יכול למכור עצמו לעבד עברי, והקשה הטורי אבן דהכא תקשה קושית תוס' שהרי יכול למכור את עצמו בתנאי, דהיינו שאם הוא ישראל יחול המכירה, ואם הוא עבד אינו מוכר את עצמו ויהא מותר בשפחה ממ"א או משום שהוא עבד עברי או משום שהוא עבד כנעני.

וכתב בטורי אבן שאם הוא ימכור עצמו לא יקיים מצות פרו ורבו כיון שהבנים יהיו מיחסים אחרי השפחה, ולא מקיים פו"ר כדמבואר לעיל סב ע"א דבעינן שהבנים יהיו מיוחסים אחריו כדי שיתקיים המצוה, ובהגהות אמרי ברוך כתב לבאר את הטו"א דאע"פ שבחצי עבד הרי ג"כ החלק הבן חורין ג"כ לא יקיים מצות פו"ר, וכתב לבאר דאע"פ דהתם כיון שהאדון בעצמו אינו מקיים המצוה, אלא העבד לכן היכא דיש תקנה דשל שבת, לא אמרינן לאדון לעבור על האיסור של לעולם בהם תעבודו בשביל קיום מצות פו"ר, אבל הכא שכל אחד יקיים מצות פו"ר, לכן אמרינן ליה לעבור האיסור של לעולם כדי שיתקיים מצות פו"ר, [ועי' בקרן אורה שכ"כ], אלא שהעיר מלשון הגמ' דקאמר לישא שפחה אינו יכול, ומשמע שאם היה יכול לישא שפחה לא היה מוטל לשחררו והרי

הולד אינו מיוחס אחריו וצ"ע, עוד כתב באמרי ברוך דהכא ליכא איסור כלל, דמכיון שהוא אינו משועבד לו לעבוד לכן אין איסור בשחרור של העבד, וע"ע באבני מלואים סי' א' סק"ג מש"כ ע"ד הטורי אבן.

ח. גמ' דעביד ליה כר' אלעזר ב"ר שמעון דאמר וכו' ואפילו רבנן לא פליגי עליה דר"א בר"ש אלא במחת חוטא אבל הכא אפילו רבנן מודו, צריך להבין מה מדמה הגמ' הנדון של הסוגיא כאן בתערובות שהוא ספק כהן ספק ישראל למנחת חוטא, הא התם איכא סתירת הפסוקים דפסוק אחד אומר שיש להך מנחה דין של מנחה, והיינו כמנחת ישראל שדינו בקמיצה, ופסוק אחד כתיב כל מנחת כהן כליל תהיה, וע"ז סבר ר' אלעזר ברי"ש שהדין הוא שקומץ והשריים מתפזרים על בית הדשן אבל הכא הרי יש ספק האם הוא מנחה של ישראל או מנחה של כהן, ועוד הקשה בשטמ"ק במנחות עד ע"א [אות ה] שהרי יש איסור להקטיר מנחה חסרה, וכיון שמנחת כהן דינו להקטיר את כל המנחה איך יכול כאן להקטיר רק את הקמיצה, ותי' שהכא מודו שאין לו תקנה, וביאור הדברים כתב בחזון יחזקאל [ע"מ סוטה פ"ב ה"ז] דהדין שמנחת כהן כליל תהיה אין הכונה שיש חיוב להקטיר הכלל בבת אחת, ולכן בשעה שהוא מקטיר את הקמיצה מקטיר כדן כיון שחייב להקטירו ממ"נ, אלא שאח"כ אין יכול להקטיר את שאר המנחה כיון שיש לו ספק האם הוא מקיים חיובו דשמא מנחת ישראל, וא"א לומר שעכשיו עובר את האיסור למפרע כיון שבשעה שהקטיר אף אם היה מנחת כהן ההקטה היתה כדן.

אולם עדיין צ"ב מה מדמה הגמ' לדין מנחת חוטא, ואפשר שכונת הגמ' דבעלמא יסוד הדין של קמיצה הוא מתיר את השריים או לאכילה, ולא מצינו קמיצה שאינה מתרת, ולכן הכא בספק שאין היתר לשירים לא היה שייך דין של קמיצה, וילפינן ממה שמצינו במנחת חוטא שהתורה חידשה פרשה של קמיצה אע"פ שאינו מתיר את השריים ולכן ה"נ כיון שהוא ספק דינו שיקמוץ מכח הספק אע"פ שאין היתר לשריים.

ט. תוס' ד"ה והשריים, דהא מתפזרים שהכא היינו נשרפין דהא פסולו בבעלים ואמרין בפרק כיצד צולין כל שפסולו בבעלים תעבוד צורתו ויוצא לבית השריפה, לכאורה כונת תוס' להקשות על רש"י דא"א לפרש דלמקום הדשן כיון שהוא דבר שפסולו בבעלים שהדין הוא שתעבד צורתו ותילך לבית השריפה, ונראה מתוס' דכונת הגמ' מתפזרין היינו למקום שכל שהולך פסולו בבעלים, דהיינו דאף הכא אמרין שתעבד צורתו וישרף שם, אלא שא"כ צריך להבין דא"כ זהו גופא ההלכה של כל שפסולו בבעלים שתעבד צורתו ותילך לבית השריפה ואמאי הגמ' אומרת דהכא כר"א בר' אלעזר ברי"ש, ועי' בירוש' יעקב שהקשה כן, והביא דהמהרש"א הקשה כע"ז ועיי' מה שתמה ע"ד מהרש"א, ואפשר דלמבואר באות הקודם י"ל שבאמת אין כונת הגמ' להוכיח את עצם הדין של עיבוד צורה ושריפה, אלא כונת הגמ' להוכיח רק שמצינו שיש קמיצה שאינה מתרת את השירים לאכילה, וע"ז מיייתי הא דראב"ש דבמנחת חוטא הוא קומץ את המנחה אע"פ שאין היתר לשירים, [כ"ז טעון בירור].

דף ק:

א. מתני' הוא אינו יורש אותן והם יורשים אותו, נחלקו הראשונים מה כונת המשנה הוא אינו יורש אותם, דהיינו הספק אינו יורש את אותם שהם ספק אביו, ונחלקו הראשונים האם מיירי שהיו להם בנים שהבנים ודאי יורשים את אביהם לכן אותו ספק אינו יוכל לרשת עמהם, אבל אם לא היו להם בנים אלא אחים כתב הריטב"א דבכה"ג אע"פ שהוא ספק בן והם ושאין אחים הדין הוא שחולקים, אולם הרמב"ן והרא"ש לעיל לו ע"ב כתבו דאף בכה"ג אין הספק יורש כיון שהאחים הם ודאים והוא ספק, וביאר פלוגתם כתב בקובץ הערות [סי' מ ח] דפליגי האם יורש מאוחר במקום מוקדם יש לו שם יורש וסיבת ירושה אלא שהקרב קודם, או שהקרב מפקיע את השם יורש של הרחוק שאין לו סיבה לירש, ונפק"מ הכא דאם למאוחר אין שם יורש אע"פ שהספק אין לו סיבה ודאית מ"מ הרחוק ג"כ אינו יורש ודאי, אבל אם יש למאוחר שם יורש אע"פ שיש כאן יורש מוקדם כיון שהמאוחר ודאי אמאינן אין ספק מוציא מידי ודאי והוא אינו יורש כלל, ועי' ברע"א כאן בזה.

ב. גמ' הכי קאמר ליה לא תנסוב עבודת כוכבים ושפחה דלא ליזיל בתרה, לעיל מב ע"א מיייתי הגמ' הך דרשא לענין זה שיש חיוב הבחנה שלא לישא אשה תוך ג' חדשים וביאר רש"י שם דכיון שאין שכינה שורה אלא על המיוחסים בישראל לכן יש חיוב הבחנה, וכבר הקשו תוס' שם דהכא דרשינן ליה לדבר אחר, ועי' בריטב"א כאן מש"כ ובמצפה איתן לעיל מב ע"א.

ג. בעיקר הענין שאומרת הגמ' שאברהם אבינו היה מוזהר שלא לישא עכו"ם ושפחה הקשה במהרש"א איך נשא אברהם את הגר הרי היתה שפחה וכתב לישב דבזה שנתן לה שטר קידושין נשתחררה בזה כדאמרין בהשולח, וכן לפי המדרש שהיתה שפחת נכסי מלוג של שרה כיון שנתנה אותו לאברהם נשתחררה, אלא שהקשה דהא מוזהר שלא לישא מצרית, וכתב לחדש דכ"ז שלא היה אברהם נימול לא קיים כל התורה וכיון שלקח אותה קודם שנימול לא הוציאה, ועי' בקרן אורה שהעיר עוד שהרי היה אברהם מוזהר שלא לישא עובדת כוכבים, וכתב שכל מה שהיה אברהם מוזהר שלא לישא עובדת כוכבים הוא רק אם לא נכנסה לדתו של אברהם אבינו, שהרי כל השבטים נשאו עובדת כוכבים ואלא ע"כ שנכנסו לדתו של אברהם אבינו.

ובמה שכתב מהרש"א שהגר נשתחררה קודם שנשא אותה אברהם, הקשה בערוך לנר דבבבא עדיין קרא לה שפחת הגר אף לאחר שלקח אותה אברהם, [ועי' במקנה בקידושין סח ע"ב שכתב ששרה שחררה את הגר בשיור ולפי"ז א"ש], ועוד תמה שהרי הצויי של הקב"ה לאברהם היה כשהיה בן צ"ט ונשא את הגר שהיה בן פו וא"כ שמא לא בא עליה יותר לאחר שהזהירו הקב"ה.

ד. גמ' הוא אינו מטמא להן בשלמא לשני לא ליטמא, פרש"י שמא בן של ראשון הוא וכהן כשר הוא, ואע"פ שאמו נעשית חללה קודם שנולד, שהרי נישאת אחרי שנתגרשה לכהן אחר, מ"מ הבן לא נעשה חלל כיון שבשעת עיבור היתה אמו כשרה, וכן כתב ברמב"ם פ"ט מאיסורי ביאה ה"ז שכהנת מעוברת שנחללה הולד כשר שהרי לא בא מטיפה פסולה, ועי' בקובץ הערות [סי' עב ה] שהעיר אמאי לא הביא המ"מ מקור לרמב"ם מסוגיא מפורשת, [בעיקר הסברא בזה שלא נעשה חלל אע"פ שאמו נחללה, עי' באבי עזרי פ"ח מאיסורי ביאה ה"ג שהעיר לפי מה שייסד שם דפסול חללות הוא מחמת הדין דהלך אחר הפגום, דמכיון שהאם היא

חללה אף הבן חלל, והקשה דהא מבואר לעיל צח. דמעוברת שתגירה וילדה תאומים חשיבי אחים מאם, דכיון שלידתו בקדושה, ומשמע שהיחס לאם תלוי בלידה, וא"כ אמאי לענין פסול חללות לא אמרינן הכי, ועי' באבי עזרי שם שביאר דהיחס נקבע בהריון ובלידה הוא רק דין של אחוה שיש איסור אשת אח מאמו עיי"ש בכ"ד.

ה. **גמ' לראשון ליטמא ממ"נ אי בריה הוא שפיר קא מטמא וכו'**, בט"ז סי' ג' סק"ט הקשה דהרי יש מצוה ליטמא לקרובים כדמבואר לעיל מג ע"ב שכל שבעה קרובים יש מצוה ליטמא אליהם, והביא דבתשובות הרשב"א כתב דאע"פ שיש מצוה ליטמא ל"ד לשאר מצות ובמקום ספק אין מצוה ליטמא, וא"כ קשה מדוע לא אומרת הגמ' דהחידוש של המשנה הוא שאין מצוה ליטמא אע"פ שמותר לו ליטמא משום שממ"נ או שהוא כהן או שהוא חלל, מ"מ אינו מחויב ליטמא, וכתב ה"ט"ז דניחא ליה לשנויי שלא יטמא לא מחמת שאין מצוה אלא מחמת שיש איסור, אולם בקובץ הערות [סי' עב ב'] הוכיח מדברי הרמב"ן בתורת האדם דיש חיוב ליטמא אף במקום ספק, ועי"ש במה שהקשה על דבריו ומסיק דיש חיוב ליטמא מספק, והוכיח מכאן דא"כ אמאי הגמ' לא אומרת דהחידוש של המשנה שאינו מחויב ליטמא מחמת שזה ספק.

ו. **גמ' אלא לאו בזנות**, פרש"י ששניהם באו עליה בזנות והלכך אין מטמא להן דבין כך ובין כך כהן כשר הוא, ומשכחת לה הוא אונן עליהם מספק דשמא כל אחד אביו הוא, כתב במהרש"א דלא היה צריך רש"י לומר דדוקא היכא ששניהם באו עליה בזנות, אלא אף אם רק הראשון בא עליה בזנות והשני נשאה ג"כ בין כך ובין כך הוא כהן כשר, שהרי הראשון שבא עליה בזנות לא פסל אותה לכהונה דרק ר"א סבר דפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, וא"כ אי בן הראשון כהן כשר הוא וכן בן השני נמי.

אולם בחלקת מחוקק [סי' ג' סק"ט] כתב דמדויק ברש"י דדוקא בכה"ג אמרינו שזינתה אם שניהם אמרינן שהוא ספק, אבל אם נשאת אח"כ לשני לא הוה ספק משום דאמרינן רוב בעילות הוכלים אחר הבעל ומסתמא הוא בנו של שני, אולם הבית שמואל כתב דכל הכלל שרוב בעילות הולכים אחר הבעל הוא רק כשהיא נבעלה תחת בעלה, אבל הכא הנדון הוא דשמא היתה מעוברת כבר בשעה שנשאת לשני, עיי"ש מש"כ לבאר ע"פ דברי הגמ' כאן, ועי' באבני מלואים שם סק"ג מש"כ, ע"ע בערוך לנר שכתב סברא אחרת דלא כמש"כ בחלקת מחוקק דאם זינתה אם הראשון ונשאת לשני יש לתלות מהשני משום דאשה מזנה מתהפכת שלא תתעבר כדאמרינן לעיל, אלא שאם זינתה עם שניהם א"כ בזה ל"ש לומר הך סברא שמתהפכת דממ"נ בזנות אחד לא התפכה ונשאר ספק מי הוא האב.

דף קא.

א. **רש"י בבת אחת שחבטן במקל אחד בהכאה אחת**, מבואר ברש"י דדוקא באופן זה אבל אם היה התראה אחת וב' הכאות חשיב בזה אחר זה, וצ"ב א"כ אמאי פ"י רש"י בזה אחר זה דהיינו ב' התראות והרי היה יכול לומר בהתראה אחת ובב' הכאות, אולם ברש"י במכות טז. כתב בבת אחת היינו בהתראה אחת בתוכ"ד דהו"ל התראת ודאי דממ"נ חד מהנו אבזה נינהו, ומשמע ברש"י דא"צ הכאה אחת אלא דסגי במה שיש כאן תוכ"ד להתראה, וברש"י בחולין דף פב: כתב דבבת אחת היינו שהכה בב' ידיו, ומשמע דבזה אחר זה לא יועיל אע"פ שהוא תוכ"ד להתראה, אלא דמ"מ לא צריך הכאה אחת כמו שכתב רש"י כאן וצ"ב.

הערות וציונים

פרק מצות חליצה

דף קא.

א. **מתני' מצות חליצה**, האחרונים דנו האם חליצה היא מצוה כמו מצות יבום, או שהוא רק מעשה מתיר שמתירה לינשא לשוק כמו גט, ופק"מ באופן שהיבמה אינם רוצה להתיבם ולחלוץ והיבם אינו רוצה ליבם מחמת טורח או בושה, דאם הוא מצוה יש בזה דין כפיה כמו בכל המצות, אבל אם הוא רק מעשה מתיר, א"כ הרי"ז כמו גט דאע"פ שהיא מצוה עשה בתורה, מ"מ אין מצוה לגרש את אשתו, אלא שאם הוא אינו רוצה לחיות עמה צריך לגרשה שתהא מותרת לשוק, [ובאחרונים דימו לשחיטה שאינה מצוה לשחוט, אלא שאם הוא רוצה לאכול חייב לשחוט, וה"נ אם היא רוצה להיות מותרת לשוק צריך חליצה ממנו], וכן איכא נפק"מ דאם הוא מצוה יהא בזה הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה ודין דעשה דוחה ל"ת, [אולם אפשר דאף אם הוא מצוה אינו מצוה דבין אדם למקום אלא מצוה לחברו, ואפשר דבכה"ג אם אינו רוצה אין חיוב לעשות, ובכה"ג שאם היבמה אינה רוצה לא יהא בו דין כפיה, וגם לא יהא בו דין עשה דוחה ל"ת כדמבואר בכתובות מ ע"א במצוה של ולו תהיה לאשה], והנה **ביש"ש** [פ"ד סי' יח בסופו] כתב שאם הוא רוצה לחלוץ והיא אינה רוצה כופין אותה בכל מיני כפיות כי מצוה היא בתורה ומכיון אותה עד שתצא נפשה, וכן כתב במרומי שדה כאן דמשמע מלשון המשנה דקתני "מצות" חליצה שהוא מצוה ואינו רק מעשה מתיר, **אמנם** הבית שמואל [סי' קס"ה סק"ט] כתב שאם היבם והיבמה אינם רוצים לחלוץ וליבם אינם חייבים, אלא שכתב שמדברי הזהר משמע שיש מצוה בחליצה, וכן נראה ברש"י בסנהדרין יט ע"ב שביאר הא דקתני במשנה שם דאשת מלך אין חולצין לה, ופרש"י משום דבלא"ה לא תוכל לינשא

לשוק דאשת מלך אסורה לינשא לאחר, ועיי' ברש"י שמבואר ברש"י שכל הדין של חליצה הוא מעשה מתיר לשוק, דאם יש בזה מצוה היה צריך לחלוץ לה מחמת מצוה עיי' מש"כ עוד, ועי' בחזו"א קכ"ב סק"ה שהקשה מרש"י בסנהדרין שם ועיי' באור גדול על המשניות בסנהדרין, [ועי' קו"ש כתובות אות ריד].

אולם עי' בתשובות חת"ס אבהע"ז [ח"ב סי' פה] שכתב לדינא דאין מצוה אם שניהם אינם רוצים וכתב לבאר דמה שהביא הב"ש בשם הזהר שיש מצוה בחליצה אין כונתו שיש בזה דין כפיה ומדין כופין על המצות, אלא כל הענין של מצות חליצה היא כמו שאר הענינים שעושים עבור המת כאמירת קדיש וכקבורה והדלת הנר, והוא מצוה לכבדו וכתב שהוא מצות גמילות חסדים ולא שיש דין בפני"ע של מצות חליצה, ולכן כתב דאם היבמה אינה רוצה לחלוץ אין דין כפיה אף לדעת הזהר עיי' שביאר כל הענין, [עיי' ברש"י להלן קג ע"ב [ד"ה חליצתה כשרה] שכתב לבאר הא דחלץ בסנדל של ע"ז חליצתו כשרה, ולא חשיב שנהנה מאיסורי הנאה משום דמצות לאו להנות ניתנו, ומשמע מדבריו שחליצה אינו מתיר כמו גט, אלא שהוא מעשה מצוה וההיתר חל ממילא ולכן שיד לדון בזה מדין מצות לאו להנות ניתנו, [ועי' בשו"ע יו"ד סי' י' ס"א דסכין של ע"ז אסור לשחוט בו, וכתב רע"א דלי"ש לומר בזה מצות לאו להנות ניתנו כיון שאין כאן מצוה אלא מעשה מתיר], והנה עיי' בראשונים שחלקו על רש"י דאע"פ שנהנה ועבר על האיסור מ"מ הותרה לשוק, ונראה דחלקו וס"ל דחליצה אינו מצוה אלא מעשה מתיר, אולם דלפ"ז צ"ע דרש"י כאן הוא דלא כמו שפי' רש"י בסנהדרין דחליצה הוא מעשה היתר לשוק וצ"ע, ועי' בעונג יו"ט סי' קעו שהאריך בכ"ז ובתחילת דבריו כתב לפרש כונה אחרת ברש"י בסנהדרין ולפ"ז א"ש דליכא סתירה בדעת רש"י עיי' ש].

ב. מתני' בסנדל שיש לו עקב כשר ושאין לו עקב פסול. ברש"י מבואר דהכונה של עקב הוא לסולית הנעל, ובנמוק"י כתב דכונת רש"י דאע"פ שרק חסר קצת בסוליה שמתחת לעקב חליצתו פסולה, **אולם** בתו"ט כתב לפרש דאין הכונה על הסוליה של הנעל, אלא הכונה לחלק של העור שבסנדל שעולה על העקב שהוא מחזיק את העקב של הרגל, ולפ"ז כתב שאם חסר בסוליה קצת אינו פוסל את החליצה, ורק אם אין לו עקב את החלק שמחזיק את הרגל הוא דפסול, עיי' שכתב דלפי רש"י קשה לשון המשנה דקתני "כשר", ומשמע דזה רק בדיעבד, ולפי מש"כ כונת המשנה דלכתחילה צריך שהכל יהא שלם אף חלק של הסוליה של העקב כמש"כ רש"י, אלא שאם יש רק את העקב דהיינו מה שמחפה את העקב כשר, [ועיי' ברע"א במשניות שם ע"ד התו"ט ועי' בירוש' יעקב מש"כ לישב קושית רע"א], **שו"מ** ברבנו פרץ שכתב בפ"י התו"ט ותמה על רש"י דא"ל לפרש דעקב היינו סוליא דא"כ איך יתפרש המקרא וידו אוזר בעקב, וכן במשנה בנדה תנן שראתה דם בעקב כנגד מקום התורף ועי"כ דהתם אין הכונה שראתה דם ע"ג הסוליה ועי"כ דעקב הכונה מקום שהעור חופה את העקב, ועי' תו"י לקמן קג ע"ב שכי"כ.

ג. גמ' ומאחר דאפילו ג' הדיוטות דיינין למה לי, הא קמ"ל דבעינן ג' שיודעים להקרות, בפשוטו נראה שכונת הגמ' לומר דאע"פ שאין צריך דינין מ"מ בדבר אחד צריך שיהיו לב"ד של חליצה שיהיו שווים לדינים בזה שידעו להקרות, והקשה **הריטב"א** דכיון הדיוטות ממילא שמעינן שצריך שידעו להקרות דהא אם לא ידעו לקרות יושבי קרנות נינהו, וכתב הריטב"א דכיון שחליצה הוא דבר שבערוה והתורה הקילה בזה טפי מגיטין ודיני ממונות דמדאורייתא בעינן סמוכין, הוה ס"ד דבזקנים כל דהו ואפילו זקני השוק דגריעי מהדיוטות קמ"ל, דקרי ליה הדיוטות משום דלא בעינן סמוכין.

בעיקר הך הלכתא דבעינן ב"ד שידעו להקרות, הנה להלן קד ע"א מבואר במשנה שאם חלצה ורקקה אבל לא קראה חליצתה כשרה, מבואר דאין הקריאה מעכבת, ומיהו משמע דאם הב"ד אינם יודעים להקרות החליצה תהא פסולה, ומבואר דבעינן שהב"ד יהא ראוי לעשות בו את כל דיני חליצה אבל אם הוא בעצמו אינו יכול לעשות כן אע"פ שעצם הקריאה אינו מעכב מ"מ חסר בב"ד של חליצה ועי' בר' אברהם מן ההר.

ד. גמ' דתניא זקנים שנים וכו', צ"ב מנלן דבעינן בכלל ב"ד ושמהא דבעינן זקנים שנים היינו בתורת עדות של ב', וכתב במאירי אל הזקנים והשערה משמע דבעינן ב"ד וכן נראה בתוס', והנה ברבנו פרץ כתב שחליצה צריך ב"ד כיון שעיי' מתחייבים היורשים לשלם כתובה ולכן חשיב כדיני ממון, אולם תמה בגליון שם דעיקר הנדון בחליצה אינו על הממון אלא שבתוצאה יש כאן נדון ממוני, ועי' בקובץ הערות סי' פ' שכי"כ.

ה. גמ' ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, בחי' ר' אברהם מן ההר כתב וז"ל כלומר אין ראוי להיות ב"ד שקול זה כנגד זה, אלא צריך שיהא ביניהם מי שכריע דעתם, ואית דמפרש ואין ב"ד שקול כלומר כשהם זוגות אינם שקולים שאין מי שיכריע דעתם כמו הדבר ששוקלים שאינו שוקל עד שיהא רוב מצד אחד ויהא המשקולות עכ"ד, מבואר מדבריו ב' בכונתו בקושית הגמ' ואין ב"ד שקול האם הוא קאי על קודם שצירפו את הג' דקודם לכן הרי הוא ב"ד שקול ולא ב"ד הוא, או דבעינן שיהא שקול ולכן צריך להוסיף עוד אחד כדי שיהא משקל, [ואפשר דב' תי' תוסי' להלן באות ט' תלוי בב' ביאורים אלו].

ו. גמ' ומדאיצטריך לעיני למעוטי סומים ש"מ דאפילו הדיוטות דאי ס"ד סנהדרין בעינן למה ליל מעוטי וכו', כתב בנמוק"י בסנהדרין [יג ע"ב מדפי הרי"ף] דמבואר בגמ' דדיני ממון סומא בב' עיניו פסול לדון דאם סומא בב' עיניו כשר לדון, קשה מה הגמ' אומרת דמהא דממעטינן מלעיני דסומא פסול לחליצה ע"כ שב"ד של הדיוטות כשר, הרי בדיני ממון ב"ד של הדיוט פסול ומ"מ סומא בב' עיניו כשר, ואפשר דבחליצה נמי בעינן ב"ד כמו בדיני ממון דב"ד של מומחין בעינן, אלא דכאן התורה חידשה דסומא פסול, אלא ע"כ דאף בדיני ממון סומא בב' עיניו פסול לדון, ועי"כ דקרא אתי למימא דכשר אפילו בב"ד של הדיוטות, אולם באחרונים תמהו דאפשר דממעטינן מלעיני דאף אם הוא ראוה בעין אחת ג"כ פסול לחליצה, דבדיני ממון כתב הנמוק"י דרק בסומא בב' עיניו הוא פסול אבל אם רואה בעין אחד הוא כשר, אולם עי' בריטב"א שכתב כדברי הנמוק"י וביאר דמקרא דלעיני ממעט רק אם אינו רואה בב' עיניו, אבל אם הוא רואה בעין אחת לא נתמעט מלעיני, ועי' בקצה"ח ובנתה"מ סי' ז' סק"ב מש"כ לישב דברי הנמוק"י באופן אחר, ועי' בקרן אורה כאן מש"כ בכ"ז.

אולם שיטת תוס' בנדה דף מט ע"ב דלא כנמוק"י וסבר דסומא בבי' עיניו כשר לדיני ממון, ולדברי תקשה קושית הנמוק"י מנלן לגמ' דלמעניי אפשר לרבות הדיוטות הרי אפשר דצריך מומחין כדיני ממון אלא באנו להחמיר דאף בסומא ג"כ אינו כשר לדון, ועיי"ש בקצה"ח מש"כ לבאר.

ז. תוס' ד"ה מצות חליצה, אבל בשאר דברים אין צריכים שיהיו בקיאים בהן וכי לא עשו בטור ויכלו לישאל אצל הבקיאין אבל קריאה אם לא ידעו להקרות לא יוכלו לשאול לבקיאין אם הקרו יפה, וטעמא כתב בתוס' הרא"ש דכיון שאין יודעים לקרוא לא ידעו מה לשאול האם קראו כדן, **אולם** הריטב"א כתב ולעולם צריך שידעו הלכות חליצה עד שידעו להקרות בסדר כעין דיינין, והיינו דקאמר כעין דיינים ובכלל זה שיוודעים הדיינים הלכות קריאת חליצה, ומבואר מדברי הריטב"א דכל הקולא של הדיוטות הוא שאין צריך סמוכין אבל צריכים לידע הלכות חליצה, ועי' בבית שמואל קסט א שכתב לדינא כהריטב"א.

ח. תוס' ד"ה ואין ב"ד שקול, דהא איכא כמה פלוגתי במתני', **צריך לבאר** שהרי תוס' בדיבור הקודם כתבו דאין הדיינין צריכים לידע כלל דיני חליצה, ורק צריכים לדעת לקרוא, וא"כ מהו כונת תוס' דיש כמה פלוגתא במתני', ועי' במהר"ם שנראה מדבריו דמכיון שיש פעמים שידעו הדיינים ההלכות ושלא יבוא אז אחד מהדיינים לפסוק הלכה כחד תנא, לכן לעולם צריך ג' דינים בשביל חליצה, דכך נקבע צורת ה"ד של חליצה, [ובמה שכתבו תוס' לגבי סמיכת פר דאיכא נמי פלוגתא דתנאי האם בעינן בכל כוחו עי' תוס' בפסחים ובשער המלך שצין בגליון הש"ס שם מש"כ לבאר כונת תוס'].

ט. תוס' בא"ד, ועי"ל דבכל דוכתין דבעינן ראוי לב"ד אין ב"ד שקול, מבואר שנחלקו ב' תי' תוס' האם מה שצריך ב"ד שקול הוא דאלי"כ חסר כאן בשם ב"ד או דרך היכא שצריך הכרעה, ונמצא דלפי תי' ראשון של תוס' היכא דאין צריך הכרעה סגי בב"ד של ב', ועי' ברשב"א בריש פרק השולח שהקשה איך סגי בפרוזבול ב"ד של ב' הרי אין ב"ד שקול, ותי' דכיון דליכא מו"מ מהני ב"ד שקול, וכן נראה מדברי היד רמה בסנהדרין דף יג ע"ב, [עיי' בתומים סי' יב סק"ו שכתב לגבי פשרה שפסק הרמב"ם דסגי בב', וביאר דכיון שבפרשה אין דין לילך אחר רוב דינים אלא הדין הוא שצריך דעת כולם לכן מהני ב"ד שקול].

דף קא:

א. גמ' וקראו לו ולא שלוחם ודברו אליו מלמדין שמישאיין לו עצה הוגנת, בגמ' משמע דנאמרו כאן ב' הלכות דין אחד שצריך לקרוא ליבם ועוד הלכה שנותנים לו עצה הוגנת, אולם ברמב"ם והטור ושו"ע לא הזכירו ענין זה שצריך לקרוא לו, וכתב באחרונים דלשון המשנה הוא להלן קו ע"ב מצות חליצה בא הוא והיבמה לב"ד והן משיאיין לו עצה הוגנת לו שנאמר וקראו לו זקני עירו ודברו אליו, ומשמע דאין ענין לב"ד לקרוא לו אלא כונת הגמ' היא דלאחר שבאו היבם והיבמה לב"ד הבי"ד בעצמם הם צריכים ליתן לו עצה הוגנת ולא ששלוח של ב"ד הוא יתן את העצה.

בעיקר הך דינא מבואר בתוס' דנתחדש כאן הלכה חדשה דלא מהני שליחות בזה, ולכן דנו תוס' שנלמד מכאן דאין פרשת שליחות בתורה, אולם תמה בקרן אורה דאם יש הלכה על הבי"ד שהם יתנו לו את העצה [או יקראו ליבם] ל"ש דין שליחות על זה דהרי בעינן מעשה ב"ד והשלוח אינו ב"ד, וא"כ ל"ש ללמוד מכאן דליכא דין שליחות, ועי' באבי עזרי [פ"ד מיבוס ה"א] שהוסיף ביאור דע"כ צ"ל דזה גופא החידוש שחידשה התורה שהבי"ד בעצמם צריכים ליתן לו את העצה, והוא הלכה דדוקא על הבי"ד, ולכן ל"ש שליחות דזהו הלכה שמוטל עליהם, [ויש לדמות למצוה שבגופו שהוא מוטל על האדם בעצמו], וכן לענין עגלה ערופה יש הלכה על הבי"ד לעשות את מעשה המדידה ולכן לא שיד בזה דין שליחות.

ב. תוס' ד"ה ש"מ הדר ביה ר"י, פסק ר"ת דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה כיון דלא ממעטינן מלעיניו וסגי באחד ויכול לראות הרוק מפי היבמה, מבואר בתוס' דאם ממעטינן מלעיניו דסומא פסול להיות דין בחליצה א"כ אף אם היה סומא בבי' עיניו הוא פסול, ורק משום דממעטינן דבעינן לראות חידשו תוס' דסגי שיראה בעין אחת, אולם לעיל הובא דבריטב"א כאן מבואר דלא כתוס' דל"ש למעט מלעיניו שלא יהא סומא בבי' עיניו, ולפי"ז קשה על תוס' כאן מה שהקשה הנמוק"י בסנהדרין ועי' לעיל מש"כ, [בעיקר מש"כ תוס' הקשה בערוך לנר דזה לכו"ע שהרי ר"י חזר בו].

ג. גמ' אמר רבא צריכי דינים למיקבע דוכתא דכתיב ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, טעמא דמילתא כתב במאירי משום שצריך לפרסם את החליצה לכן צריך לקבוע מקום, ולהלן באות הבאה יתבאר מ"ט צריך לפרסם את הדבר, **וכן** כתב בבית שמואל [סי' קסט סק"ה] וכתב דלכן צריך להיות במקום גבוה, מיהו כתבו הרמב"ם והשו"ע שם סעי' ד' שאם לא קבעו מקום אינו מעכב, וכתב בגר"א דכיון דלשון הגמ' הוא צריכי משמע דאינו מעכב שאם היה מעכב היה צריך להיות לשון הגמ' לא עשה ולא כלום, **אולם** בפירוש של סדר החליצה אות יז הביא מהספרי דדרשין מקרא דכתיב ועלתה יבמתו השערה דצריך להיות במקום מפורסם, ועי' ביאור הגר"א בסדר חליצה ס"ק יט, ועי' באות הבאה.

ד. גמ' רב פפא ורב הונא בריה דר"י עבדי עובדא בחמשה לפרסומי מילתא, פרש"י דצריך לפרסם שהיא חלוצה כדי שלא תנשא לכהן, ועוד כדי שיקפצו עליה בנ"א, ומשמע מרש"י דא"י מדיני החליצה שצריך פרסום, אלא שזהו תקנה לטובתה של היבמה, **וכתב** הבית שמואל [סק"ד] דנפק"מ בין הטעמים הוא אם היא גרושה, דבכה"ג אין צריך פרסום דבלא"ה היא אסורה לכהן, אך לפי טעם ה' של רש"י כדי שיקפצו עליה בנ"א אף בכה"ג צריך לפרסם, ולמבואר באות הקודם שצריך פרסום מדכתיב ועלתה יבמתו השערה, א"כ ע"כ שהדין פרסום הוא מהלכות החליצה בעצמה, ונפק"מ עי' בבית מאיר שם באופן שהאשה מוחלת שלא יעשו בפרסום דלפרש"י בכה"ג אין הלכה שיעשו בפרסום, אך אם הוא מדיני החליצה בכל גוונא עבדינן בפרסום.

והנה בביאור הגר"א בסדר חליצה סק ט"ו כתב דאם כסברת רש"י דצריך פרסום שלא תנשא לכהן, א"כ מדוע בגט לא הוצרכו ליתן אותה בפרסום שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהן, ולכן כתב דעיקר הסברא הוא דילפינן בספרי שיש דין לעשות אותו בפרסום, [ועי' בחי' ר' אברהם מן ההר מש"כ לבאר מ"ט בכל נתינת גט ליכא צורך בפרסום כיון שיש לה גט וכולם ידעו שהיא אסורה לכהן].

ה. גמ' רב שמואל בר יהודה וכו' א"ל תנינא בישראל בב"ד של ישראל ולא בב"ד של גרים ואנא גר אנא, משמע בגמ' דאע"פ שמעיקר הדין אין צריך חמשה דינים מ"מ כיון שצריך בשביל הפרסום חמשה, יש להם את כל הדינים שיש לגי' הדינים ולכן א"ל דכיון שהוא גר הוא פסול להיות דיין לחליצה, **אולם** הריטב"א כתב דיש חילוק אם אותם שהוסיף לפרסום הדבר, קבע שהם יהיו חלק מהב"ד, או שהקצה אותם בפירוש שיהיו רק לפרסום הדבר, דאם הקצה אותם שיהיו רק לפרסום הדבר אף אם היו גרים ג"כ כשר, אלא דהכא לא היה כבודו של רב יהודה אמר שמואל להקצותו שלא יהא חלק מהדינים לכן יש כאן פסול של גרים, מיהו כתב הריטב"א דאף אם אותם שהוסיף הם עמי הארץ דהיינו שאינם יודעים להקרות ג"כ כשר וכן פסק בשו"ע סעי' ג', והביאור בזה דהא פסקו הרמב"ם והשו"ע סעי' א' שאם חלק בפני עמי הארץ שאינם יודעים להקרות כשר, וכיון שאינו מעכב לכן אותם שהוסיף אי"ז פוסל את החליצה, ועי"ע בט"ז שם סק"ד מש"כ, עוד דנו הפוסקים האם אותם החמשה צריכים להיות בשעת קביעות המקום או לא ועי' בישי"ש ובט"ז שם.

ו. תוס' ד"ה ואנא גר אנא, וי"ל דאיצטרך לפסול אפילו לחליצת גרים, **כונת** תוס' להא דמבואר לעיל צח ע"ב דהורתם ולידתם בקדושה הרי הם כישראלים לכל דבריהם ובכה"ג חשיבי אשת אח מאב וצריכים יבום וחליצה, ובכה"ג גר שנתגייר פסול לדון אותם בחליצה וכ"כ בתוס' הרא"ש, ועוד כתב תוס' דכל מה דמבואר להלן שגר פסול לדון את ישראל הוא רק בדבר שצריך כפיה, אבל בדבר שלא צריך כפיה לא, וחליצה כיון שלא צריך כפיה היה גר כשר לדון ישראל, ולכן צריך קרא דגר שאין אמו מישראל פסול להיות דיין לחליצה, אולם כתבו באחרונים שכל דברי תוס' אלו אינו כמש"כ להלן קב ע"א ד"ה לענין ויבואר להלן. **והנה** הרא"ש כתב דבאופן שקיבלו עליהם יכול גר לדון ישראל חברו אבל לענין חליצה אפילו בכה"ג אין יכול גר לדון חברו, ולזה צריך עוד קרא ולכן אמר ואנא גר אנא שאין יכול לדון חליצה וכ"כ תוס' בנדה מט ע"ב, **אולם** תמה בקובץ הערות [עב ז] דכל הסברא דמהני קיבל עליו בדיני ממון הוא מדין מחילה ובחליצה ל"ש ה"ט וא"כ מדוע צריך עוד מיעוט לענין חליצה.

דף קב.

א. גמ' אמר רבא גר דן את חברו דבר תורה שנאמר וכו' מקרב אחיך תשים עליך מלך, עליך הוא דבעינן מקרב אחיך אבל גר דן את חברו, פרש"י דהחדוש כאן הוא לענין דיני נפשות, דבדיני ממון הכל כשרים לדיני ממון ואפילו גרים, אבל תוס' חלקו על רש"י דאף בדיני ממון הדין כן, ועי' בתוס' ישנים לעיל מה ע"ב שהקשה מהא דאמרין שם דרבא הכשיר את מרי בר רחל להיות ממונה בבל, והא ע"כ התם מיירי לענין דיני ממון דלא היו דנים באותו זמן דיני נפשות, ועי"ז אומרת הגמ' שם שאם אמו מישראל הוא כשר ועי"כ דלא רק לדיני נפשות אלא אף לממון, ובערוך לנר כתב דכונת רש"י ע"פ מה שכתב תוס' שהיכא שאין צריך כפיה גר יכול לדון ישראל, והתם מיירי שרבא מינה אותו לשופט אף שיוכל לכופ אחרים ולכן קאמר התם שאם אמו מישראל יכול לדון, ועי"ע ברמב"ן לעיל מש"כ בכ"ז, ודעת הר"י בסנהדרין יג ע"ב דלדון דיני נפשות אינו נאמן אף לדון את חברו.

ב. רש"י ד"ה עליך הוא דבעינן מקרב אחיך, רש"י ביאר שהדין הוא בכלל מלך וכמו שגר אינו מלך ה"ה אינו יכול לדון ישראל, **אמנם** הרשב"א כאן וברמב"ן לעיל מה ע"ב כתבו דהגמ' נקטה רק את תחילת הפרשה אבל עיקר הילפותא הוא מסיפא דקתני לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא, ונתמעט גר שאינו בכלל אחיך.

ג. תוס' ד"ה לענין, פ"י באמו לא סגי עד שיהא אביו מישראל, אבל באביו לחוד סגי דהא אפילו לענין יחוס כהונה סגי באביו מישראל כדאמרין בעשרה יוחסין, **כונת** תוס' לחלוק על רש"י שכתב דבעינן שניהם שגם אביו וגם אמו יהיו מישראל, אלא סגי במה שאביו יהא מישראל אבל אמו אע"פ שהיא גיורת ג"כ הוא כשר לחליצה, וטעמא דתוס' דבעינן אדם שהוא ראוי לכהונה וכיון שלענין כהונה סגי שאביו מישראל, והקשה באחרונים דהא בקידושין דעת ראב"י דאף אם אמו מישראל הוא כשר לכהונה וא"כ אמאי אם אמו מישראל אינו כשר לחליצה, ועי' בערוך לנר מש"כ בשם השער המלך.

ד. תוס' בא"ד, הקשה ר"י דבפרק נערה בכתובות אמר גבי נערה המאורסה כי עשתה נבלה בישראל דהורתה ולידתה בקדושה ישראלית מעליתא היא, במהרש"א ביאר דכונת תוס' להקשות דהא דדרשינן מקרא דבישראל עד שיהא אביו ואמו מישראל, והיינו שכדי לדון בחליצה צריך יותר מכל דיין של ממון, דבממון סגי במה שאמו מישראל, ובחליצה בעינן שיהא אביו מישראל, והקשו תוס' דשמא קרא דבישראל אתי למימר דגר שהורתו ולידתו בקדושה חשיב כישראל לענין זה שגר חברו שהורתו ולידתו שלא בקדושה ורק נתגייר אח"כ לא יוכל להיות דיין אצלו, אבל לעולם לדון ישראל סגי במה שהיתה אמו מישראל כמו בכל דיני ממון דאם אמו מישראל יכול לדון אותה, ומנלן דלענין חליצה לדון ישראל אחר צריך ג"כ שיהא גם אביו מישראל. **ותי'** תוס' דהורתו ולידתו בקדושה, דהיינו שאביו ואמו נתגיירו ואח"כ נולדו להם בנים כדמבואר לעיל צח ע"ב, הם בכלל ישראל גמורים והוא בכלל עליך, דהיינו שגר אין יכול לדון אותו כלל, ולכן ע"כ דקרא דבישראל מיותר ועי"כ אתי למימר דכדי לדון ישראל צריך שיהא אביו ואמו מישראל, דא"כ קרא דבישראל למאי אתי, ונמצא דגר לעולם לא יוכל להיות דיין לחליצה, דכל האופן של חליצת גרים הוא רק אם הורתם ולידתם היו בקדושה ובכה"ג ס"ל לתוס' דחשיבי ישראל גמורים דהוה בכלל עליך, אלא שהם לא יכולים לדון דאע"פ שהם בכלל עליך אבל הם לא בכלל מקרב אחיך.

וכתבו תוס' דלפ"ז צריך לומר דרב שמואל בר יהודה היתה אמו מישראל וכו', וכונתם שאם לא היתה אמו מישראל בלא"ה הוא פסול לדון דאף לדיני ממון הוא פסול, כיון שגר שהורתו ולידתו בקדושה הוא בכלל עליך וחשיב ישראל גמור, וכל הדין שגר יכול לדון גר חברו הוא רק אם הוא גם הורתו ולידתו שלא בקדושה ואח"כ נתגייר, ורק מכיון שאמו היתה מישראל דבכה"ג בדיני ממון

היה יכול לדון אותם, ורק משום דלגבי חליצה דרשינן מקרא דבעינן גם אביו וגם אמו מישראל לכן אין יכול להיות דיין, אולם בתוס' לעיל קא עיי' ד"ה ואנא הקשו אמאי לא אמר שפסול אף לדיני ממון, כיון שהוא ואביו נתגיירו, וסבר תוס' דלא כמש"כ כאן דאמו היתה מישראל, ולפי מש"כ תוס' לעיל בתי' הראשון דהיכא דהורתו ולידתו בקדושה יכול לדון אע"פ שהוא הורתו ולידתו שלא בקדושה דזה בכלל הדין שגר דן את חברו, ותוס' שם חולק על תוס' כאן ועי' במהרש"ל ובקרבן נתאנל על הרא"ש מש"כ לבאר כונת תוס'.

ה. גמ' אמר רבה אמר ר"כ אמר רב אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם לחלוץ בסנדל, הא דאין שומעין לאליהו לענין סנדל מבואר בירושלמי כאן משום דיש הלכה שמנהג מבטל הלכה, ויסוד הדבר מבואר בסוגיא במנחות לב ע"א ע"ש, והאריכו בזה הפוסקים דהיכא שפשוט מנהג ברור מכח הלכה, אין חכם יכול להורות כנגד אותו מנהג, ועי' בתשובות מהרי"ק שורש ט' ונד שהאריך בזה והוכיח מסוגית הגמ' כאן ענין זה, ועי' בפרי חדש סי' תצו מנהגי איסור אות י', ועי' בביאור הגר"א סי' תרי"ט ס"א.

אולם ברמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה לסדר זרעים נראה באופ"א, דהאריך שם הרמב"ם שנביא אין יכול לחדש דבר נגד ההלכה, רק באופן שהוא למיגדר מילתא ולשעה, אבל לעקור מצוה מן התורה אין שומעין לו, וכתב הרמב"ם דאע"פ שיאמר דבר הלכה לא מכח נבואה אלא מכח סברא, ואומר הנביא שהקב"ה הסכים לסברתו שכך צריך להיות ההלכה, ג"כ אין סיבה לשמוע לנביא יותר מכל חכם אחר, אלא דעת הנביא הוא כדעת כל חכם, ואם רוב החכמים אינם סבורים כמותו הדין הוא כמו בכל הלכה שהולכים אחר הרוב דאחרי רבים להטות, והביא את סוגית הגמ' כאן שאם אמר אליהו שלא לחלוץ בסנדל אין שומעין לו, ונראה דהרמב"ם פ' דכונת הגמ' שכבר נהגו דכיון שכל חכמים סבורים שכונת התורה לנעל דהיינו סנדל לכן אין הלכה כמותו.

ו. גמ' אמר רב יהודה אמר רב התרת יבמה לשוק בשמיטת רוב העקב, פרש"י דאע"פ שלא חלצה כולו הותרה, מבואר כאן דאע"פ שאין זיקה שאוסרת אותה לשוק, מ"מ עדיין יש עוד מצות חליצה דעדיין צריכה לירק בפניו ולקרוא הפרשה כדמבואר בהמשך הגמ', **ולכאורה** מוכח מכאן דיש מצוה חליצה מצד עצמו ולא רק בשביל להתירה לשוק, ועי' בריש פרקין מש"כ כמה ראיות לזה, ויש לדון עוד בכ"ז.

ז. גמ' הותרה רצועות מנעל וסנדל וכו' טעמא דשמט הוא הא שמטה היא חליצתה כשרה, משמע מלשון הגמ' דהתרת הרצועה הוא חלק ממעשה החליצה, והיינו שלא מספיק במה שחולץ את עצם הנעל אלא צריך לחלוץ ג"כ את הרצועות שקושרות את הנעל, **אולם** הרא"ש [סי' ז'] כתב דכל מה שפסול אם לא התיר את הרצועות הוא דוקא בנעל שלא היה יכול להלך בו בלי קשירה שבזה התרתו הוא כאלו שמיטתו כיון שסופו ליפול בעצמו אבל מנעל שיכול לילך בו בלא קשירה וחלץ לה בזה כשר בדיעבד, והביא הרא"ש דבירושלמי מבואר דהתרת הרצועה היא עיקר מעשה החליצה, וביאר דכונת הירושלמי הוא בנעל שאינה יכול לעמוד בפני"ע על רגלו, ולכן צריך את הקשירה כדי שדעתמו על רגלו והתם התרת הרצועה היא מעשה החליצה.

אמנם ביש"ש [סי' ח'] כתב שדעת הירושלמי דעיקר החליצה היא התרת הרצועות, וכתב שכן משמע מהרי"ף והרמב"ם שלא כתבו את החילוק של הרא"ש דרך בכה"ג שהוא אינו יכול להלך בלא קשירה היא מעכבת את החליצה, אלא ע"כ דאף התרת הרצועה היא חלק מן החליצה, והוכיח כן מהא דאמרין בגמ' דסנדל שלנו אע"פ שיש חומרתא קטרינן ביה מיתנא כי היכא דתהוי בה חליצה מעליה, והיינו דאע"פ שיש חומרתא שזהו קשר מ"מ צריך להוסיף בו רצועות כדי שיהא חליצה טובה יותר דכיון שעצם התרת הרצועות הוא חלק מהחליצה לכן צריך להוסיף, ולכן כתב דאם היבם התיר הרצועות והיא שמטה את הנעל מהרגל לא נתקיים כאן החליצה כדן והוה חליצה פסולה, ועי' ברמ"א קס"ט סעי' לג שכתב דעת הרא"ש בשם י"א דאם הבעל התיר את הרצועה והנעל עומד על רגלו וחלצה לו הוה חליצה כשרה, וכתב הבית שמואל דאע"פ שכתב הרמ"א בלשון י"א לא מצינו מד"א שחולק על זה בהדיא, ולכאורה ביש"ש חולק על זה בהדיא דהוה חליצה פסולה.

ח. גמ' בעא מיניה ר"נ מרבה שני מנעלים זה על זה מהו, מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל, כתב הריטב"א דמכאן מוכח שאם חלץ במנעל שעל בתי שוקים לא יצא דמעל דמעל הוא, ועי' בתוס' חד מקמאי על הגליון שנסתפק בזה דשמא כל החסרון הוא רק בנעל ע"ג נעל, אבל הכא שיש לו בגד מתחת הנעל אין כאן חסרון של מעל דמעל וחשיב שחלץ הנעל, אלא שכתב לדון דיהא חסרון דליכא גילוי כרעא, ויבואר עולד להן.

ט. גמ' או דילמא גילוי כרעא בעינן וליכא, כתב הריטב"א דמשמע שאם היה לבוש ב' נעלים וחלצה שניהם בבת אחת או בזה אחר זה חליצתה כשרה, כיון שנתקיים בו גם חליצה וגם שנתגלה רגלו, וכן מבאר ברש"י [בד"ה א"ה בדיעבד] וברא"ש, והנה בבית שמואל [ס"ק כה] כתב בשם הרא"ש שאם היה לבוש בית שוקים וחלץ שניהם בבת אחת חליצתו כשרה, והנה הרא"ש כתב דינו לענין אם היה לבוש ב' נעלים, ועי' בהגהות על הריטב"א שהביא דהבית הלוי כתב דיש סברא לחלק בין אם הוא הסיר את ב' הנעלים דשניהם הם מעור ויש בזה קיום של חלציצה, אבל בהסיר בתי השוקים דבזה אין קיום של חלציצה אין ראיה דאע"פ שחלץ שניהם בבת אחת שיחשב חליצה כשרה בכה"ג.

והנה בריטב"א מבואר דאין חילוק בין אם חלץ שניהם בבת אחת או בזה אחר זה, אולם הבית שמואל ס"ק ל"ז כתב דיש חילוק בין אם חלצה בבת אחת לחצה בה אחר זה, משום דהיכא דחלץ לה ולא נתגלה הרגל הוה חליצה פסולה, משום דיש כאן ספק לגמ' האם הוה חליצה כשרה וכן פסק בשו"ע סעי' לו, ומכיון דהיא חליצה פסולה צריכה חיזור אצל כל האחין ע"כ לא מהני מה שיחזור ויחלוץ הוא לבדו, אלא צריך שכל האחים יחלצו לה, ובאמת ברא"ש לא כתב הך דינא שאף אם חלצו לה בזה אחר זה, ובדעת הריטב"א צ"ל דדנים את זה כהמשך אחד למעשה החליצה ולכן חליצתו כשרה ודו"ק.

דף קב:

א. גמ' אמר רב יהודה אמר רב יבמה שהגדילה בין האחין וכו', מבואר בגמ' ב' לשונות ללישנא קמא אף אם ראו שחלצה, כיון שלא ראו שנתכנו אינה נפסלת על האחין ויכולים ליבם, אבל לאיכא דאמרי אם ראו שחלצה היא פסולה על האחין, וטעמא פרש"י משום שאנו חוששין דילמא נתכנו, ואע"פ שלא היה כאן בב"ד ולקמן במשנה קד ע"ב נחלקו האם חלצה בינו לבינה האם חליצתה כשרה, כתבו הראשונים דאף להך תנא דחליצתה פסולה מ"מ חשיב חליצה פסולה לענין שהיא נפסלת על האחין, וכן פסק בשו"ע קסט ס"ב, והגר"א כתב שהמקור הוא מסוגיין שיבמה שגדלה בין האחין אם ראו שחלצה לו חליצתה פסולה.

והקשו הראשונים דבגמ' מבואר דלפי לישנא קמא אף אם ראו שחלצה כיון שלא נתכנה לא נפסלה על האחין, דמקשה הגמ' מהא דאמרינן בבביתא בין שנתכנו הוא ולא נתכנה היא חליצתה פסולה עד שיתכנו שניהם, והא כל מקום דאמרינן חליצה פסולה הדין הוא שהיא פוסלת, ואיכא כמה דרכים בראשונים בזה, הרמב"ן הביא דהר"י מגאש כתב דהכא כיון שנתכנו רק אחד מהם לכן לא חשיב חליצה פסולה, והרמב"ן תי' דכיון דמירי שלא בב"ד ליכא פסול דחליצה פסולה דליכא משום מראית העין, וברשב"א כתב דהך לישנא חולק וס"ל דליכא כלל שחליצה פסולה פוסלת על האחין ובזה גופא נחלקו ב' הלשונות.

ב. רש"י ואיכא דאמרי אין ודאי דלא חזינן דחלצה הא חזינן דחלצה חיישין דילמא נתכנו ומיפסלא עליה, מבואר ברש"י דכל החשש הוא דשמא שניהם נתכנו לכך, אבל אם רק אחד מהם נתכנו לחליצה לא היה כאן דין של חליצה פסולה, וי"ל דבזה גופא נחלק הלשון הראשון של הגמ' האם חיישין ששניהם נתכנו לחליצה או דזה חשש רחוק, וכן משמע בתוס' שכתבו דבעינן שנשע דשניהם נתכנו לחליצה, והיינו דהכשר החליצה הוא רק היכא דאנו יודעים ששניהם נתכנו, מיהו בנמוק"י כאן מדויק דאנו חוששים שמא אחד מהם נתכנו לחליצה, ומבואר דסבר דאע"פ שרק אחד נתכנו לחלוץ ג"כ חליצתה פסולה ועי' בישי"ש שהעמיד פלוגתא זו דהראשונים.

ג. גמ' אמר רב יהודה אמר רב סנדל התפור בפשתן אין חולצין בו שנאמר ואנעלך תחש, ברש"י איכא ב' פירושים א' דיש בתוך הסנדל בגד של פשתן, או שהוא תפור בחוטיין של פשתן, והראשונים הקשו על הפי' הראשון דמבואר להלן בגמ' דנעל של עץ שמחופה עור כשר הוא לחליצה, וא"כ ה"ה אם יש בתוכו בגד פשתן כיון שהוא מחופה בעור הוא צריך להיות כשר לחליצה, ובמאירי כתב דאפשר דכונת הגמ' כאן הוא רק לכתחילה, דבאמת אם חלץ חליצתו כשרה כיון שהוא מחופה בעור, אלא כונת הגמ' על הדין של לכתחילה, אולם הראשונים כתבו דא"א לומר כן דמשמע בגמ' דהפסול כאן הוא אף בדיעבד דמייית קרא דואנעלך תחש, משמע שהוא שהוא לימוד גמור, ועוד דמשמע בגמ' להלן קג ע"א דנעל מעץ שהוא מחופה עור חולצין בו לכתחילה, [ועי' בישרש יעקב וערוך לנר מש"כ לישב דעת רש"י], ולכן כתבו דהעיקר כפי' השני של רש"י דכיון שהוא תפור בחוטיין פשתן הוא פסול, וטעמא משום דבעינן כולה עור, וכן משמעות רש"י שכתב דבעינן כולה דעור דכתיב ואנעלך תחש, ולכן הוא פסול מהתורה דחסר כאן בשם נעל של עור, ובמאירי הקשה על רש"י דכיון שעיקר הנעל הוא מעור א"כ הפשתן בטל לעיקר הנעל ואמאי יש בזה חסרון של ואנעלך תחש, [ובתוס' רי"ד הקשה כעין זה דלא חשיב שעשוי גם מפשתן כיון שהפשתן אינו מגין על הרגל כלל ורק העור הוא מגין], [הנה בקושיית המאירי לא נתברר לי האם כונתו שיהא דין ביטול ברוב, דהרי אפשר שניכר התפירות ול"ש לדון כאן מדין ביטול, או שכונתו דכיון שהוא רק דבר מועט ע"כ אין כאן חסרון בשם של נעל עור, אלא דזה גם בכלל נעל עור שהתורה דיברה].

בשלטי הגיבורים הביא את פרש"י וביאר דכיון שהנעל תפור מחוטי פשתן חשיב דהפשתן מעמדי את הנעל, והר"י כאלו שכל הנעל עשוי מפשתן שהדבר נקבע לפי המעמיד שלו, [וכמו שמצינו לגבי קבלת טומאה דכשמעמיד בדבר שמקבל טומאה נחשב הכל כמקבל טומאה], אולם יש להעיר דבלשון רש"י לא משמע כן שכתב דבעינן כולי עור דכתיב ואנעלך תחש, משמע דהחסרון הוא משום שאין כולי עור, ולא משום דהפשתן מעמיד אותו חשיב שכלו מפשתן, אולם דבאמת צ"ב מה מנלן בקרא דואנעלך תחש שאם אין כולי עור חסר בשם נעל, והרי אף אם יש בו חוטי פשתן שם הנעל הוא נעל עור וכמו שהקשה במאירי וצ"ע.

ד. והנה הרא"ש הביא ב' פי' של רש"י וכתב גם נראה דאין חולצין בו לכתחילה קאמר דדרשא דתחש אסמכתא בעלמא היא, וביאר בקרבן נתנאל בשם מהרש"ל דכונת הרא"ש לישב גם קושיית הראשונים על רש"י מהא דסנדל של עץ שמחופה עור דכשר רק בדיעבד, ונמצא דכל הפסול שהנעל אינו מעור הוא רק מדרבנן, ובין אם יש בתוכו בגד פשתן ובין אם הוא תפור בחוטי פשתן הוא רק מדרבנן, [ועי' בפרישה אות לד שכתב לפרש כונת הרא"ש באופ"א], **אולם** הריטב"א שהקשה על רש"י למד להיפך דאם הנעל תפור בחוטי פשתן לא הוה חליצה כלל, ובנעל מחופה עור הוא כשר לכתחילה, ובטור קסט הביא דעת הרמ"ה שכתב דאם תפור בחוטי פשתן הוא פסול אף בדיעבד כהריטב"א שהמיעוט של ואנעלך תחש הוא מיעוט גמור, אך באופן שיש בו בגד של פשתן הוא כשר רק בדיעבד דאע"פ שזה לא בכלל המיעוט של ואנעלך תחש מ"מ מדרבנן הוא פסול משום גזירה.

ה. בדרכי משה [סי' קסט יג] כתב בשם כמה מהראשונים שסוברים דבזמן הזה שרגלים לילך בנעל שתפור בפשתן אם חלץ במנעל אחר פסולה וכן הביא ביש"ש סי' יב בשם הראב"ה, וביאר שם היש"ש שהטעם שאין חולצין במנעל התפור בפשתן משום שאין דרכו לתפור העור שלו עם העץ פשתן אלא במסמרים של ברזל, ולפי דבריהם כל החסרון של נעל התפור בפשתן הוא משום שאין כאן דרך ולא משום דלא הוה צורה של נעל רק אם הוא של עור, עי"ש ביש"ש במה שחלק על דבריהם, ולהלן יתבאר שמחלוקת זו היא אף לענין יוה"כ ושבת מה קובע שם של נעל.

ו. גמ' לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה, פרש"י דכתיב מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, **והראשונים** תמחו על רש"י דהא מקרא זה נאמר בחגיגה ד ע"ב כשהבית חרב שלא יעלו אפילו אז בלא מנעל וסנדל, אבל כשהבית קיים הגמ' בברכות דף סב ע"ב לומדת מקרא דשל נא נעלך מעל רגליך דאסור ליכנס לעזרה במנעל וסנדל, ועי' בערוך לנר וברש"ש מש"כ.

ז. גמ' ורמינהו אחד מנעל וסנדל ואנפליא לא יטייל בהן, כונת הגמ' להקשות דמשמע מהתם דאנפליא חשיב נעל וכמו שיש לו חשיבות של נעל לענין איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים ה"ה יחשב נעל לגבי חליצה, **וכתב** הריטב"א דבג' מקומות שצריך נעל

דינס שווה בחליצה וביום כיפור ושבת דמבואר להלן בגמ' דיש איסור הוצאה בשבת אם יוצא בדבר שאין לו חשיבות של מנעל, והנה לענין חליצה אומרת הגמ' שצריך נעל שעשוי דוקא מעור שכתוב ואענלך תחש, ומייתי הגמ' דכתיב בקרא נעל נעל ריבה כל מינה עור, וצריך לומר דזה גילוי לכל מקום שיש הלכה של נעל דרך ע"י עור יש לזה חשיבות של נעל, ולכן לענין איסור נעילת הסנדל צריך חשיבות של נעל, ולכן לענין שבת דאם יוצא בנעל לא חשיב הוצאה אלא הוא כמלבוש, אבל אם אין לזה חשיבות של נעל חשיב משאוי, ולהלן יתבאר.

ח. גמ' אמר אביי דאית ביה כתייתי ומשום תנעוג אמר ליה רבא ומשום תנעוג בלא מנעל ביום הכיפורים מי אסירי, ביאור פלוגתתם כתב בקובץ הערות [סי' עג ג] דיש לחקור בחמשה עינים של יום הכיפורים שנלמדו מקרא דתנעו את נפשותיכם, האם נתחדש שיסוד האיסור הוא מחמת העינוי, והאיסור הוא ביטול העינוי, או"ד דמקרא דתנעו את נפשותיכם נלמד לאסור החמשה עינים, אבל יסוד האיסור הוא איסור של אכילה, ובנעילת הסנדל יסוד האיסור הוא לבישת הנעל אבל יסוד האיסור אינו מחמת העינוי בעצם, וכתב דבזה נחלקו אביי ורבא, דאביי סבר שיסוד האיסור הוא עצם העינוי ולכן היכא שיש לו תנעוג הוא מבטל את האיסור, ולכן אנפליא אע"פ שאין לזה תורת מנעל כיון שיש בזה ביטול העינוי הוא אסור, אבל רבא סבר דהאיסור אינו ביטול העינוי אלא דילפינן מקרא דתנעו איסור נעילת הסנדל, וכיון שאנפליא דאית יה כתייתין אינה בכלל נעילת הסנדל אין בזה איסור כלל.

והקשה בקובץ הערות דבסוגיא לעיל מ ע"א לומדת הגמ' מהא דאמרין שהאוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור וה"ה אכילה גסה בקדשים לאו שמה אכילה, ולפי אביי שיסוד האיסור אכילה ביום כיפור הוא מחמת ביטול העינוי מה הראיה מאכילת יוה"כ לשאר איסורי אכילה, הרי התם המחייב הוא מעשה האכילה, וכתב דע"כ צ"ל דסוגיית הגמ' שם קאי כרבא ויסוד האיסור אכילה ביום כיפור הוא כשאר מאכלות אסורות, ולכן כתב דה"ה אכילה שלא כדרך פטור ביום כיפור כמו בכל איסורי אכילה, אולם ברש"י שם ביאר דאכילה גסה פטור, פי' דלא עבר על אשר לא תעונה שאף זה עינוי הוא שמזיק את עצמו, מבואר ברש"י דיש כאן הלכה חדשה בהלכות אכילה של יוה"כ שהוא פטור כיון שזה מזיק, ולפי סברת הקוב"ע זה כסברת אביי ולא לרבא דסבר שיסוד האיסור אינו מחמת העינוי, וע"י בדברי יחזקאל [סי' טו אות יז] שכבר עמד ע"ד רש"י, וכתב לבאר להוכיח לענין אכילת קדשים דהתם נמי אין דין אכילה אלא יסוד הדבר הוא דין על הקדשים שיאכלו, וע"ז מדמה הגמ' דכמו שלענין יום כיפור האכילה לא פועלת כלום, ה"נ האכילה אינה פועלת כלום לגבי זה שיחשב שהדבר נאכל ע"י"ש.

ט. גמ' אבל מטייל הוא באנפליא בתוך ביתו, הגמ' מוכיחה מכאן דאנפליא של עור אסור ללבוש ביום הכיפורים, וא"כ ע"כ דאפשר לקיים בו מצות חליצה, אבל באנפליא של בגד אין מקיים מצות חליצה, אולם הראשונים דייקו דמשמע מלשון הברייתא דדוקא מטייל בתוך ביתו אבל מחוץ לביתו אסור לצאת אפילו באנפליא של בגד, והביא הרשב"א שבתוספתא ביומא פ"ד כתוב יום הכיפורים אסור בנעילת הסנדל ואפילו באנפליא של בגד, אולם הקשה הרשב"א דביומא ע"ב מבואר דר' יהושע בן לוי יצא בסנדל של שעם, וע"כ שכל האיסור הוא רק בנעל של עור, וכן מבואר בסוגיין שרבה כרך סודר על רגלו ויצא, [אלא דבמאיר כאן כתב דיש חילוק בין אנפליא שיש בו צורת נעל לסודא שאין בו צורת נעל, ולכאורה ע"כ צ"ל כן שזה רק גזירה מחמת שנראה כנעל, שהרי בתוך ביתו מותר ללבוש אותו, וע"כ שכל הגזירה היה רק כיון שיוצא לחוץ ויש בו צורת נעל, אולם כתב במאירי דמהסוגיא ביומא מבואר דמותר לצאת בו], וכתב הרשב"א דבאמת מותר לצאת באנפליא של בגד גם מחוץ לביתו וכן מבואר בירושלמי אלא שהברייתא נקטה בתוך ביתו אגב הרישא דקתני לא יטיל בקורדסקין בתוך ביתו דהחידוש בזה דבעור אפילו בתוך ביתו אסור, והריטב"א כתב דטעמא דקתני בתוך ביתו משום שאם יצא מביתו יש איסור הוצאה, וכן פסק הטור בסי' תרי"ד שמותר לילך באנפליא של בגד בין בביתו בין ברשה"ר וע"י"ש בב"י.

אולם הב"ח שם כתב דבסמ"ג ובסמ"ק כתב שיש מחלוקת בין התוספתא והירושלמי האם מותר לצאת באנפליא של בגד אפילו בביתו, וכתב שנראה מדעתם להחמיר וכן הוא עיקר, וכן ראיתי אצל רבותי שהלכו יחד לגמרי וכן נראה מבעל הלכות גדולות, ודייק כן גם מדברי הנמוקי יוסף בסוגיין שכתב דמי שיש לו מיחוש וכיוצא בזה יכול לילך בבתי שוקים וכיוצא בזה של בגד, משמע דרך בכה"ג שיש לו מיחוש אבל בלא"ה לא, וע"י בט"ז שם סק"א שתמה על כל דברי הב"ח, וע"י בביאור הלכה שם שכתב שלא הביא דברי הב"ח לדינא משום דדעת המג"א והט"ז להקל בזה, אולם במ"ב שם סק"ה כתב מי שאפשר לו נכון להחמיר בזה ולילך באנפלאות של בגד כנהוג, ובשער הציון ציים לדברי השערי תשובה הלכ' תשעה באב סי' תקנד שכתב בשם תשובות פנים מאירות להחמיר שלא לילך בנעלים שלא מרגיש את הקרקע דחסר בעינוי, וכן כתב בחת"ס בשו"ע שם לדינא כהפנים מאירות, וצ"ב מה המקור לכך הרי בסוגיא כאן משמע דדין הנעל ביו"כ הוא כמנעל של חליצה ובחליצה בכה"ג לא הוה חליצה, וע"י היטב בסוגיא ביומא ע"ב וברי"ף ובבעה"מ, ובחי' הרן בשבת סה ע"א מש"כ לבאר ואכמ"ל.

י. גמ' בקב הקיטע, פרש"י דיש לו בית קיבול קטן ומכניס שם ראש שוקו ואין נסמך עליו, משמע ברש"י שאינו עשוי להילוך כלל, אולם בתוס' מדויק דהוא נעשה קצת להילך אלא שאינו עשוי כ"כ להילוך לכן אינו מטמא מדרס, וע"ע תוס' שבת סה ע"ב [ד"ה הקיטע] מש"כ בשם הר' פורת באופ"א.

דף קג.

א. גמ' הא מני קב ר' מאיר היא דתנן הקיטע יוצא בקב שלו דברי ר"מ. פרש"י דרבנן דרשי קרא דאנעלך תחש דבעינן דוקא נעל עור, אבל ר"מ דסבר דקב הקיטע חשיב נעל ע"כ דקרא ואנעלך תחש לא דייק ואנפליא נמי הוה נעל, אולם תוס' [ד"ה הקיטע] כתבו דר"מ חשיב מנעל ממה שאין רגלים לעשות, וצ"ע מדוע לא פירשו תוס' כרש"י, והרי תוס' עצמם בתחילת הסוגיא [ד"ה סנדל] משמע דסבר כרש"י שר"מ חולק על הדרשה של תחש, וע"י בית שמואל סקט י"ג שעמד בזה ע"י"ש מש"כ לבאר.

אולם עיקר סברת הגמ' צ"ב שהרי הנדון בסוגיא לגבי חליצה הוא משום דכתיב בתורה נעל ואיכא קרא אחרינא לדרוש שהכונה של נעל הוא דוקא עור, א"כמה הראיה לדינא דשבת שהנדון שם האם נחשב הוצאה או משאוי ואפשר דאף ר"מ יודה שלענין חליצה תורת נעל הוא רק מעור אבל לענין הוצאה כיון שהוא עומד על רגלו אף שלכל דיני התורה אין לו דין נעל אין חייב משום הוצאה. ואפשר שבאמת אדם שהולך בכל נעל על רגלו בשבת אין חייב משום הוצאה שהרי זה מלבוש הרגל ומה נפק"מ ממה עשוי המלבוש, אלא י"ל דבבב הקיטע כיון שאין הולך על רגלו כמו שביאר רש"י שאין נסמך עליו אלא נסמך על דבר אחר א"כ בעצם אינו נעל שהולך על רגלו וא"כ יש לדון דלא חשיב מלבוש, אלא ד"ל לכל דיני התורה יש לזה תורת נעל אין לזה איסור הוצאה, אבל אם לכל דיני התורה אינו נעל חשיב הוצאה דמכיון שאינו נסמך על רגלו לא חשיב כמו כל נעל דעלמא.

ב. גמ' באנפליא של בגד אתאן לרבנן, והיינו דרבנן מודו דאנפליא של עור חשיב נעל, אבל אנפליא של בגד לא חשיב נעל וכמו שכתב רש"י דבעינן דומיא דתחש, מיהו בתוס' ד"ה באנפליא כתבו דרבנן סברי דלא חשיב נעל מבגד כיון שאין דרך לעשות נעל כן, וצ"ב כונתם הרי לרבנן איכא קרא דואנעלך תחש דדרשינן דבעינן דוקא של עור, ועי' בהגהות ר"ש מדעסי שכתב דכונת תוס' דוקא הכא לענין שבת שאינו תלוי בקרא דואנעלך תחש, לכן הוצרכו לה"ט דאין דרך לעשות נעל מבגד, מיהו צ"ב כונתו דבגמ' משמע דמסברא יש לדמות נעל דיו"כ ושבת לחליצה ואם יש סברא מיוחדת לענין שבת אם חשיב הוצאה דבר שאין דרכו לעשות נעל מה מדמה הגמ' כלל נעל דחליצה לנעל דשבת וכמו שהקשנו באות הקודם.

והבית שמואל [קס"ט יג] כתב לבאר דס"ל לתוס' באמת כרש"י שלרבנן דבעינן ואנעלך תחש דוקא נעל מעור חשיב נעל, אלא דס"ל לתוס' דכל דבר הבא מהעור הוה בכלל תחש, ולכן בגדר של צמר חשיב כדבר הבא מן העור והוה בכלל תחש, ולכן כתבו תוס' טעם חדש שלא מהני לחליצה כיון שאין רגילות לעשות נעל כה"ג לכן לא הוה נעל לחליצה והיינו שאע"פ שהוא בגדר עור מ"מ יש עוד הלכה שצריך שיהא נעל רגיל לעשות כן, ולפי"ז כתב לישב משכ תוס' ד"ה קב הקיטע בטעמא דר"מ ע"ש, וכתב הבית שמואל לבאר הסוגיא לעיל דקס"ד דכה"ג דאיכא שער בנעל יהא כשר ואע"פ שלא הוה עור מ"מ חשיב דבר הבא מהעור ולכן כשר אי לאו משום דקרי ליה קוקא, ועי' בנו"ב אבה"ז תנינא קנא שכתב לבאר כונה אחרת בכל דברי תוס', ועי' ישרש יעקב.

ג. אמר אביי מדסיפא רבנן רישא נמי רבנן ורישא במחופה עור. ונמצא דהא דקתני דחולצת באנפליא של עור הוא אף לרבנן, ולפי"ז צ"ל דהא דקתני בברייתא של שעם ושל סיב ומוק ג"כ מיירי במחופה עור, ועי' בבית יוסף סי' קסט שתמה על הטור של כתב במוק שצריך להיות מחופה בעור, ועי"ש בב"ח משי"כ לישב דאפשר דלרבנן מוק יהא קשה אע"פ שאינו מחופה בעור. **והנה** אביי לעיל מישב קו' הגמ' מהברייתא דקתני דאסור לצאת ביוה"כ באנפליא דמיירי דאית ביה כתיף, והיינו שאסור משום תענוג ואין כאן עינוי, ומשמע דאף אם הוא של עור אין לזה תורת נעל, והכא אביי מישב דרבנן מודו בשל עור דחולצין בו, וצ"ל דסבר אביי דמתני' דקתני בסתמא שאין לחלוץ באנפליא ע"כ חולקת על הברייתא בזה, ולפי המשנה באמת אין חילוק בין אנפליא של עור לאנפליא של בגד ובשניהם לא חשיב נעל ועיין.

ד. גמ' אלא אמר רבא מדרישא ר"מ סיפא נמי ר"מ והא מגין הא לא מגין. למבואר לעיל ברש"י דר"מ לא דריש כלל דרשה דתחש א"כ כונת רבא לומר דאע"פ שכל דבר חשיב נעל מ"מ יש עוד הלכה בנעל דרק בדבר שהוא מגין חשיב נעל, ולכן אנפילא של בגד דלא מגין לא הוה בכלל נעל, ואביי חולק שלר"מ כל דבר הוה בכלל נעל אפילו אינו מגין ואף אנפילא של בגד. **אולם** הריטב"א כתב ב' דרכים בזה א' כרש"י דר"מ לא דריש כלל ואנעלך תחש, ב' דאף ר"מ דריש כן מקרא אלא דס"ל דנעל נעל ריבה כל מידי דמגין, ולפי"ז נמצא שלדרך הראשון נחלקו אביי ורבא מה ההגדרה של נעל לר"מ אביי כל דבר הוה נעל ואפילו אנפילא של בגד, ולרבא רק מידי דמגין אבל לכו"ע לא דרשינן קרא, אבל לפי דרך הב' בריטב"א נראה שנחלקו אביי ורבא אם יש דרשה של תחש, שהרי לאביי אף אנפילא של בגד כשר, אבל לרבא שבא לומר שצריך מידי דמגין והטעם משום שנעל ריבה נמצא דאיכא קרא שמלמד מה הכונה של נעל.

והנה רש"י במשנה בריש פרקין [ד"ה אנפליא] כתב דמידי דמגין בעינן דכתיב נעלו ונעל מידי דמגין הוא דכתיב ואנעלך תחש והוא עור, משמע ברש"י דבא לבאר אמאי בעינן דוקא עור משום שהוא דבר המגין, וזה מה שילפינן מקרא דאנעלך תחש, דטעמא דאמר קרא דוקא נעל של עור משום שהוא דבר המגין, וצ"ע שכאן הגמ' אומרת ה"ט דבעינן מידי דמגין רק בדעת ר"מ ואיהו ס"ל דא"י צ דוקא עור אלא קב הקיטע שהוא מעץ ג"כ חשיב נעל משום שהוא מגין ואמאי פירש רש"י כן במשנה.

ועי' בנו"ב אבה"ז ת' [ס"י קנא] שכתב דאפשר דרש"י מפרש המשנה כר"מ דאיהו סבר דמתני' ר"מ ובכל נעל דמגין חשיב נעל, ולפי"ז אין כונת רש"י לומר מדוע בעינן דוקא עור אלא אמאי אנפליא של בגד פסול לחליצה כיון שהוא לא מגין ואף ר"מ דריש מקרא הך דינא דבעינן מגין, והא דכתב רש"י דר"מ חולק על הדרשה של תחש הוא רק בדעת אביי דסבר שלפי ר"מ אף באנפילא של בגד כשר לחליצה, אבל לפי רבא דבעינן מידי דמגין דרישתחש לענין זה.

אלא שכתב בנו"ב דא"כ בהא דמקשה הגמ' לעיל נעל נעל מאי עביד ליה לימא דבעינן קרא דדוקא מידי דמגין, ובאמת שהריטב"א כך פ"י בסברת ר"מ, וצ"ע.

ה. תוס' ד"ה באנפליא. בתוס' שבת סה ע"ב [ד"ה קיטע] וביומא ע"ב שכתבו לישב דסברת ר"י דמאותו טעם דסובר ר"י בשבת דאינו מהודוק ויש חשש שמא מיפסק ה"ה נמי לענין חליצה כיון שאינו מהודק לא חשיב נעל, ודמי לקטן שחלץ בנעל של גדול דחליצתו פסולה, ועי' בראשונים כאן משי"כ לישב באופ"א.

ו. ברמב"ם [פ"ד מיבוי"ח ה"יח] כתב חלצה במנעל של בגד אינה חליצה, ובסוף ההלכה כתב דמנעל של שיער או של סיב או של שעם או של עץ חליצתה פסולה, וכבר הקשה הרשב"א שאם פסק הרמב"ם דלא כר"מ ורק בנעל של עור הוא כשר ולא בשל בגד לא הוה דומיא דתחש, א"כ מ"ש בגד מעף או שעם, ובמגיד משנה ביאר דכיון שר"מ דסבר דא"י צ נעל עור מודה דנעל של בגד לא הוה חליצה לכן חשיב חליצה פסולה לפוסלה על האחין, והנה לענין איסור יום כיפור פסק הרמב"ם [פ"ג משביתת עשור ה"ז] שמוותר נעל

של שעם ושל גמי שאינה של עור, וזהו כסברת רבנן דאנעלך תחש דדוקא בשל עור, ועיי' **בלחם משנה** שהקשה מהא דמבואר בגמ' לעיל דסנדל התפור בחוטי פשתן שהוא פסול לחליצה ואם הוא פסול מהתורה הרי ביוה"כ פשיטא איסור, ועי' ביש"ש סי' יב ודו"ק.

דף קג:

א. **גמ' סנדל המסוגר לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתו כשרה**, פרש"י דלכתחילה לא תחלוץ משום שלא יבאו לחלוץ במחולט, דהתם לא הוה חליצה, **והקשה** במהרש"א דהרי רב פפא משמיה דרבא אית ליה דבין בסנדל מוחלט ובין במסוגר לא יחלוץ בו ואם חלצה חליצתו כשרה, וא"כ ע"כ שיש כאן טעם חדש לפסול שלא יחלוץ בו לכתחילה, וא"כ מנלן לרש"י דהטעם שלא יחלוץ לכתחילה הוא משום שלא יבוא לחלוץ בשל מוסגר, אולם הרשב"א כתב דאף לרבא הטעם הוא משום שמא יבוא לחלוץ בשל תקרובת ע"ז דבזה כו"ע מודו דחליצתה פסולה, ועי' ברש"ש שכ"כ.

ב. **גמ' סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתו פסולה**, פרש"י דכיון דלשריפה קאי ואנן בעינן שיעוריה דחופה את רוב רגלו והאי כתותי מיכתת שיעורה, וכן מוכח בגוף הסוגיא דטעמא משום דכיתותי מכתת שיעוריה דהגמ' מקשה ואי ס"ד דכתותי דמי וכו', **באחרונים** דנו בהך חסרון דכתותי מכתת שיעוריה, האם הוא הלכה של כל העומד לשרוף כשרוף דמי, או שזהו הלכה חדשה דדבר שצריך שיעור חסר בחשיבות של השיעור כיון שעומד לשרוף, **והנה** הריטב"א בריש פרק לולב הגזול כתב טעמא דכתותי מכתת שיעוריה הוא משום דכל העומד להשרוף דמי והו"ל כאילו כולו אפר, והריטב"א בתוך דבריו כתב דהיינו כר"ש דס"ל הכי דכל העומד וכו', ומשמע מזה דההלכה היא מדין כל העומד להשרוף כשרוף דמי, ובערוך לנר שם הביא דבשער המלך כתב דלפ"ז אינו הלכה דוקא באופן שצריך שיעור אלא אף בדבר שא"צ שיעור כיון שהוא עומד לשריפה אמרינן ביה כהעומד לשרוף כשרוף דמי, וכן משמע בלשון רש"י בסוף פרק כיסוי הדם פט ע"ב שהביא הסברא דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, **אולם** ברש"י בסוכה שם ובדף לד ע"ב כתב דכיון שלולב בעי שיעור לכן אמרינן כיתותי מכתת שיעוריה, וכן מבואר ברש"י כאן שכתב "ואנן בעינן שיעוריה דחופה את רוב רגלו", וכן משמע בתוס' בסוכה ל'. שכתבו לדון איך אמרינן באתרוג כתותי מכתת, הרי אין הלכה של שיעור אלא צריך שיהא גמר פרי, ומבואר מדברי התוס' ג"כ דזהו הלכה שאין חשיבות של שיעורו, דאי משום דכל העומד להשרוף א"צ דין שיעור בדוקא, וכן נראה בתוס' בסוגיין שנסתפקו האם בע"ז של ישראל שאין טעון שריפה אלא קבורה אם שייך לומר כיתותי וכו', ואי כל הטעם משום דכל העומד לשרוף לכאוי' ל"ש לומר כן התם, וע"כ שזהו הלכה דחסר בחשיבות של השיעור, והנה תוס' בעירובין פ ע"ב כתבו דבלחי של אשירה ל"ש לומר כתותי כיון שא"צ אלא שיעור מועט, ולכא' אי אמרינן דהוה כשרוף דמי ממש לכאוי' ל"ש לחלק בזה ורק אם אמרינן שהוא הלכה בדבר שצריך שיעור י"ל דדבר שא"צ אלא שיעור מועט אין חסרו שיעור מה"ט, ועי' במאירי בסוכה יט: שכתב דבדפנות הסוכה אין חסרון של כתותי וכו' כיון דכל ההלכה נאמרה דהוה כמו תל עפר והרי זה גם כשר לדפנות, ומבמאר מדבריו שאין הכונה דהוה כשרוף וכמי שאינו, ועי' במנחת חינוך [מצוה שכ"ה י"ד] שכתב לדון בסכך של ע"ז דפסול משום כתותי האם יפסול בג' טפחים דחשיב כאויר א"ד דהוה כסכ"פ ותלוי בהנ"ל, ועי' בקה"י סוכה סי' כה בכ"ז.

אולם בעיקר הדבר שכתב רש"י בסוגיין דבעינן שיעור שחופה את רוב רגלו צ"ב דלכאורה אינו הלכה של שיעור בנעל, אלא דיש דין שהנעל תהא על רוב הרגל והוא ענין של מציאות, ומה שייך לומר בזה דין כתותי מכתת שיעוריה, ויסוד זה כתב הגר"ח פ"י משבת לבאר אמאי בלחי אין חסרון של כיתותי מכתת שיעוריה וביאר משום דאע"פ שיש שיעור של עשרה בשביל לחי, אבל עיקר הדבר של שיעור הוא שברשות תהא מוקף מחיצות של עשרה, ולכן אע"פ שמדיני השיעור חסר בחשיבות של השיעור של הלחי מ"מ יש כאן הרשות היא גדולה במחיצה של עשרה, ובזה ל"ש חסרון של כתותי דהיינו שע"י הדין כיתותי לא מתבטל המציאות של הדבר, ולהלן יבואר דבכסף משנה כתב דזהו סברת רבא דאמר דאף בסנדל המוחלט חליצתו כשרה.

ונראה דיש לדון לראשונים בחסרון של כתותי מכתת שיעוריה האם ההלכה היא שחסר בחשיבות של השיעור, [דהענין של שיעור הוא חשיבות של הדבר וכיון שעומד לשריפה חסר בחשיבות של השיעור], או דכיון שעומד לשריפה נחשב כנחתך לחתיכות ולא חשיב כדבר שלם ולכן יש חסרון בשיעור כיון שאינו דבר שלם, והנה תוס' בעירובין פ: כתבו בשם הרב אברהם דבלחי אין חסרון של כתותי כיון שכל מה שחסר הוא רק שאין שיעור של דבר אחד אלא חלקים קטנים אבל מ"מ לענין לחי סגי בהכי, ונראה שבזה תלוי מה שנסתפקו תוס' האם בדבר שעומד לקבורה שייך לומר כיתותי מכתת שיעוריה, דאם הוא מחמת שיעור שריפה חשיב שנחתך לחתיכות ל"ש לומר כן בקבורה, אבל אם הוא סברא שחסר בחשיבות שלו מחמת דין שריפה ה"ה מחמת דין קבורה י"ל כן, **ולפ"ז** י"ל דאף בדבר שאין צריך חשיבות של שיעור, אלא צריך דבר שלם כמו הכא בנעל שצריך נעל מ"מ צריך שיהא חפצא של נעל שלם, לכן י"ל דאם אמרינן שהסברא של כיתותי מכתת שיעוריה דחשיב שיש כאן חלקים של נעל, ע"כ לא חשיב דבר שלם ויש בזה חסרון של שם של נעל, [ועי' אבי עזרי גירושין פ"ד ה"ב], ועי' בבאר היטב ושע"ת הלכ' חנוכה סי' תרע"ג שכתבו בשם תשובות שער אפרים בחמאה שנתבטלה בקדרה של בשר דטעונה שריפה, שדנו האם מותר להדליק בו נרות חנוכה דכיון שטעונה שריפה אמרינן כתותי מכתת שיעוריה, ולכא' התם אף שצריך שיעור של חצי שעה מ"מ אינו הלכה בחפצא של השמן שצריך שיעור זמן ועי'.

ג. **גמ' רב פפי משמיה דרבא אמר אחד סנדל המוסגר ואחד המוחלט אם חלצה חליצתו כשרה**, טעמא דלא אמרינן כיתותי מכתת שיעוריה כתב רש"י [ד"ה חליצתו כשרה] דילפינן איסור מטומאה, דלענין טומאה מבואר בהמשך הגמ' דגלי לן קרא שמטמא ולא אמרינן כיתותי מכתת שיעוריה, וכיון דגלי לן קרא דלענין טומאה בגד ה"נ לענין איסור נמי, וכ"כ הרשב"א, **אולם** בכסף משנה [פ"ח מלולב ה"א] ביאר דס"ל לרבא דלכו"ע לא ילפינן איסור מטומאה, אלא דמ"מ לרבא חליצתו כשרה משום דכל ההלכה של כתותי מכתת שיעוריה הוא רק היכא שצריך שיעור, אבל בחליצה אין שיעור קצוב לנעל של חליצה אלא יש הלכה שהגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו ושתהיה רגלו מכוסה בנעל, וכיון שהיא מכוסה יכול לחלוץ לו עי' קה"י סוכה סי' כה שהביאו, [וסברא זו היא מש"כ לעיל להקשות על רש"י], אמנם עי' היטב בלשון הכסף משנה דנראה בדבריו סברא אחרת דלא כמו שכתב בקה"י וז"ל דלא דמו שופר ולולב שיש להם שיעור קצוב אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, ונהי דבעי חופה את רוב רגלו כיון שהרי אני רואה שהוא חופה ואין לו שיעור קצוב לא אמרינן כיתותי מכתת שיעוריה תדע דמוסגר ומוחלט כשרים ואע"ג דעומדים לשריפה עכ"ל, ונראה מדבריו דלאו משום שאין הלכה של שיעור בנעל של חליצה, אלא משום דלא דמי שיעור של נעל של חליצה לשיעור של לולב ושופר, דהם בעינן שיעור קצוב, אבל בנעל אין שיעור קצוב, וכונתו נראה דיסוד הדין של כיתותי מכתת שיעוריה הוא הלכה שחסר

בחשיבות של השיעור וסבר הכס"מ דסברא זו שייך רק בדבר שיש לו שיעור קצוב דיש חילוק בין דבר שיש לו שיעור קצוב דבזה בעינן שיעור חשוב לנעל דאע"פ שזה הלכה של שיעור מ"מ לא הוה שיעור חשוב, דבעינן חופה את רוב רגלו ולכל אחד יש שיעור אחר של נעל, ולכן כיון שאין הלכה של שיעור חשוב לכן הזה הסברא של כיתותי מכתת שיעוריה לא מגרע את השיעור כנלע"ד.

[והנה] הגמ' מקשה מיתבי מבית ומבגד, ובפשוטו קושית הגמ' היא רק לפי רב פפי דסבר דחליצתו פסולה, ובשלמא לרש"י דנחלקו האם יש סברא של כתותי מכתת שיעוריה, ולרבא דיליף איסור מטומאה אין כאן סברא של כתותי, אבל לפי הכסף משנה הנדון בחליצה הוא לא תלוי בנדון של כתותי מכתת שיעוריה וא"כ קושית הגמ' היא לכו"ע ולא משמע כן וע"י באבי עזרי פ"ד מגירושין ה"ב בסופו שהקשה כן].

ד. גמ' והא בעינן והבא אל הבית וליכא שאני התם דאמר קרא ונתץ את הבית אפילו בשעת נתיצה קרוי בית, ביאור קושית הגמ' דלענין בית יש הלכה של שיעור ד' אמרות כדאמרינן בסוכה דף ד ע"א ולכן מקשה הגמ' דנימא כיתותי וממילא ליכא שיעור. **בקובץ הערות** [סי' עג ו] הקשה מה ס"ד של הגמ' להקשות הרי ע"כ הדין מוכח כן דבית המוחלט מטמא בביאה דאל"כ איך משכחת לה דין ביאה בבית מוחלט, וכתב לישב דלא כתיב בקרא בהדיא הך דינא דבית המוחלט, אלא ילפינן ליה מבית המוסגר כמו שפרש"י בחומש [ויקרא יד מו], וע"כ אם היה הדין דכתותי מכתת שיעוריה לא הוה ילפינן ליה ממוסגר אלא היו דורשים דרשה אחרת.

ה. גמ' ת"ש מטלית שיש בה שלוש על שלוש אע"פ שאין בה כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתו, ברש"י מבואר שכל קושית הגמ' היא רק כיון שנכנס רובא ואמרינן רובא ככולא ולכן הבית טמא, ומקשה הגמ' אמאי לא אמרינן כיתותי מכתת שיעוריה, וכתב במהרש"א דמבואר ברש"י דאם הכניס את כל הבגד פשיטא שהבית טמא ולא אמרינן דכיתותי מכתת שיעוריה ונמצא שאין כאן שיעור של ג' על ג', וביאר בהרש"א דע"כ ס"ל לגמ' דאיכא שום יתור ללמוד מינה דהיכי דהכניס את כל הבגד הבית טמא ולא אמרינן בזה כיתותי מכתת שיעוריה. **בקובץ הערות** [עג ו] כתב לישב קושית מהרש"א דהא מבואר במשנה בנגעים [פ"א משנה י"ב] דבגד מוחלט שקצצו ועשאו מוכין טמא אע"פ שאין בו שיעור של ג' ע"ג, ומבואר דלאחר שנטמא אע"פ שאין כאן שיעור שלם של בגד, ולכן אע"פ שאמרינן כיתותי מכתת וחשיב שהוא חלקים נפרדים מ"מ אין בזה חסרון, [אולם במשנה שם לא מפורש שגם מטמא אחרים, אלא דלא פקע טומאה מהבגד, אבל הכא הנדון הוא לענין לטמאות את הבית], מיהו צריך לבאר דאע"פ שהכניס כולו הבית טמא מ"מ אם הכניס רק את רובו לא אמרינן רובו ככולו בזה, וצ"ל דהדין רוב בעלמא הוא הלכה של שיעורים שיש לרוב חשיבות כמו כולו, וכיון שיש סברא של כיתותי מכתת שיעוריה חסר כאן בשיעור של רוב ולכן ל"ש לומר בזה רובו ככולו.

ו. גמ' אמר רבא הלכתא אחד סנדל המוסגר ואחד המוחלט ואחד של עכו"ם לא תחלוץ ואן חלצה חליצתה כשרה, פרש"י דאע"פ שסנדל של מוחלט וע"ז אסורים בהנאה חליצת לאו הנאה היא דמצות לאו להינות ניתנו, כונת רש"י דאם היה נהנה מהאיסור לא היה מקיים המצוה, וטעמא מבואר ברמב"ן ע"פ הסוגיא בראש השנה כח ע"ב דמבואר שם דאם מצות להינות ניתנו ותקע בשופר של ע"ז לא יצא ידי חובתו וטעמא דמילתא יבואר בהמשך.

וכתבו הראשונים דיש מפרשים דלכתחילה לא יחלוץ משום שנהנת שנשאת בו ואם חלצה חליצתה כשרה דנתי דעבדה איסורא חליצתה לא מיפסלא, והראשונים הקשו דהרי מסקנת הגמ' בר"ה דאם מצות להינות ניתנו אם עבר ונהנה לא יצא, וא"כ כיון שיש איסור בהנאה הדין הוא שהוה חליצה פסולה, וביאר בקובץ הערות [יא ב] דנחלקו הראשונים מה הטעם של הגמ' דאם מצות להנות ניתנו לא יצא דהרמב"ן ס"ל שהוא מדין אי עביד לא מהני, ולכן אם אסור להנות לא קיים המצוה, אבל הי"מ ס"ל דטעמא דלא יצא משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, ולפ"ז כתב בקובץ הערות דלגבי חליצה י"ל לא אמרינן דכמו שאם נתן גט בעבירה לא אמרינן שלא יחול מחמת דהוה מצוה הבאה בעבירה, כיון שעיקר הדבר של חליצה הוא מעשה שמתירה לשוק ל"ש בזה הכלל של מצוה הבאה בעבירה, והוסיף שם עוד דאף אם נימא שיש מצוה בחליצה מ"מ המצוה היא תוצאה ממה שנעשה כאן היתר לשוק ובכח"ג ג"כ ל"ש חסרון של מצוה הבאה בעבירה, דביאר שם דהיכא שעיקר המצוה הוא התוצאה ועצם המעשה אינו הכשר למצוה, לא אמרינן בזה מצוה הבאה בעבירה, וביאר דלכן במצות יבום עיקר המצוה הקנין שתהא אשתו ל"ש בזה מצוה הבאה בעבירה, דהמצוה היא התוצאה שהיא אשתו ע"כ על המעשה ביאה ל"ש חסרון של מצהב"ע, וה"נ הכא בחליצה המצוה היא תולדה מההיתר לשוק, ולכן המעשה הוא רק כהכשר ל"ש בזה מצוה הבאה בעבירה, **ובדעת** רש"י והראשונים צ"ל שהמעשה מצוה היא עצם מעשה החליצה ולא ההיתר לשוק, ולכן הוצרך רש"י לומר דל"ש כאן מצוה לאו להינות ניתנו, אולם הוסיפו הראשונים דאע"פ שיש לה הנאה מכח המצוה שהיא ניתרת לשוק, ובזה ל"ש לומר מצות לאו להינות ניתנו, וכתבו הראשונים בדעת רש"י דכיון שההנאה אינה מעם המעשה של החליצה אלא היא תוצאה מכח החליצה ליכא חסרון של מצות לאו להינות ניתנו ול"ד לטובל במעין בימות החמה דשם ההנאה היא מגוף המצוה עצמה.

ז. גמ' של תקרובת ע"ז ושל עיר הנדחת ושל זקן העשוי לכבודו, ואם חלצה חליצתה פסולה, פרש"י דסנדל של תקרובות ושל עיר הנדחת פסולה משום דכיתותי מכתת שיעוריה, **אולם** ברמב"ם [פ"ד מיבום ה"כ] מבואר דגם בסנדל של עכו"ם הוי משום דלאו להילוך עביד, דומיא דזקן ואינו לפי כבודו דהוא מטעם דלאו להילוך עביד כדמפרש בגמ', **ולפי** מש"כ בשם הכסף משנה הלכ' לולב דבנעל של חליצה לרבא ל"ש כלל הסברא של כיתותי מכתת שיעוריה, משום שאין דין שיעור בסעל ע"כ הוצרך הרמב"ם לפרש טעם אחר למה חליצתו פסולה בזה, **אלא** דא"כ קשה טובא מדוע בסנדל המוסגר כשר ולא אמרינן ה"ט דלאו להילוך עביד, וע"י בקה"י בסוכה סי' כה שכתב דכל הסברא שלא עביד להילוך הוא משום דהוא מאוס, וכ"ז שידך רק בע"ז או בעיר הנדחת דיש בהם איסור של לא ידבק בך מאומה מהחרם, אבל בסנדל אע"פ שדינו בשריפה מ"מ אין בו לאו דלא ידבק, וע"ע באבי עזרי פ"ד מגירושין ה"ב [ד"ה ולפי המבואר] מש"כ לבאר.

ח. תוס' ד"ה סנדל של עבודת כוכבים, ור"ת מפרש אפילו את"ל דשרי לכסות בעפר של עכו"ם לכתחילה כמו בשל עיר הנדחת לא דמיא כיסוי לחליצה דלענין כיסוי לא חיישינן למיאוס, ואפשר דכונתם דבמצות כיסוי עיקר קיום המצוה היא ע"י התוצאה של

המעשה שהדם נתכסה ע"י ולכן לא חיישין למיאוס, משא"כ בחליצה עיקר המצוה היא מעשה החליצה בעצמה ולכן התם חיישין למיאוס.

דף קד.

א. מתיני' חלצה בשמואל חליצתה פסולה, ע"י ברמב"ן שכתב לדון האם איטר חולץ בשמואל ידידה כמו שלגבי תפילין מצינו שאיטר לובש בשמואל שלו, או"ד דדוקא לגבי תפילין אזלינן בתר שמואל שלו משום שהתורה הקפידה שתהא הנחה "ביד כחה" דילפינן מדכתיב על ידך, אבל לענין חליצה אזלינן בתר שמואל דעלמא, וע"י בנמוק"י.

ב. גמ' דמר סבר מקשינן ריבים לנגעים, פרש"י דחליצה חשיב כריבים משום דחליצה דין הוא דגובה כתובתה, מבואר בדבריו דחליצה מצד עצמה אינה חשובה כדין ורק מחמת הכתובה, וצ"ע הרי הגמ' בריש פרקין אומרת שצריך ב"ד בחליצה וילפינן מדכתיב זקנים וזקניך, וכתבו תוס' שם [ד"ה מיבעי] דהא דידעינן דהזקנים הוא ב"ד משום דכתיב בקרא השערה דמשמע סנהדרין אי"כ ע"כ שצריך ב"ד, וכל הנדון בגמ' שם האם צריך ג' דיניין או חמשה, וא"כ אמאי כתב רש"י כאן שצריך ב"ד משום שיש נדון על הכתובה, ועוד יש לתמוה דהגמ' דורשת לעיל מקרא דסגי שהדיניין ידעו לקרוא ולא בעינן דינין כמו בכל מקום שצריך ב"ד, ולפי רש"י לכאורה יהיו צריכים ב"ד כשרים לדיני ממון דהיינו שיהא לכל הפחות אחד גמרי וסביר, וע"י בשו"ע חו"מ סי' ג' שכתב הרמ"א דאם ליכא חד דגמיר וסביר א"א לדון, וא"כ לכאורה תמוה לומר שהטעם שצריך ב"ד הוא משום דיני ממון, דהרי לענין חליצה סגי בב"ד של הדיוטות ממש, [ואפשר דרש"י ס"ל כדעת הראשונים לעיל בריש פרקין שצריך שידעו הלכות חליצה, ולא סגי בהדיוטות, מיהו משמע דסגי בב"ד שידועים הלכ' חליצה בלבד וא"צ שידעו לדון דיני ממון].

והנה בנו"ב אבהע"ז [ת' קיד] כתב לבאר בדעת רש"י דבאמת מה שצריך ב"ד הוא מחמת שכתוב בתורה בהדיא שחליצה צריכה ב"ד, אלא שהגמ' דנה האם מה שצריך ב"ד הוא ב"ד של ממון או כב"ד של נפשות ונפק"מ בזה דב"ד של ממון סבר הגמ' עכשיו שהוא כשר בלילה, אבל בנפשות לא כשר בלילה, ולכן אומרת הגמ' דמקיש ריבים לנגעים וב"ד של חליצה חשיב כריבים וביאר רש"י משום שיש בו נפק"מ לענין ממון לכן חשיב כב"ד של ממון, אבל באמת מה שצריך ב"ד של ג' אינו מחמת הדין של הממון שבה, אלא הוא מחמת הדין חליצה, וע"י באות הבאה מש"כ הנו"ב לדחות סברא זו.

בעיקר הסברא דכיון שיש נדון על הכתובה חשיב חליצה נדון ממוני, כתב בקובץ הערות [סי' פ] דמצינו סברא זו בגמ' להלן קכב ע"ב דקאמר דעדות אשה בעי דרישה וחקירה דחשיב כדיני ממון דיש נדון על הכתובה, **אולם** כתב בקובץ הערות דלכאורה לא דמי לנדון של דרישה וחקירה, דהתם הוא סברא שרבנן תיקנו שיהא צריך דרישה וחקירה כיון שיש נפק"מ לענין ממון, אבל לגבי הנדון האם צריך ב"ד כיון שעצם מעשה החליצה אינו נדון ממוני, מה הטעם דמשום שיש נפק"מ לענין ממון יהא צריך ב"ד של ג', והנה ברבנו פרץ לעיל בריש פרקין כתב בתחלה כסברת רש"י שצריך ב"ד משום חיוב הכתובה, ותמה הרי חיוב הכתובה אינו אלא תולדה ותוצאה מהחליצה ואין זה סברא שבעינן ג' דינין החיוב של כתובה וצע, ועוד הקשה בנו"ב דהא השתא אין הב"ד באים להוציא ממון, וכל הסברא שצריך ב"ד בממון הוא כשעושים גובינא, ואטו אדם שמוסר שטר לחברו שיוכל לגבות ע"י מלקחות לא יוכל למסורו בלילה.

ג. גמ' והכא בהא קא מיפלגי מר סבר חליצה כתחילת דין ומר סבר כגמר דין, בהגהות מרדכי כתב לבאר פלוגתתם, דמד"א דחשיב תחילת דין משום דע"י החליצה מתחילה לתבוע הכתובה, ומד"א דגמר דין הוא סבר דע"י החליצה הוה ליה הכתובה כגבויה, וזהו כסברת רש"י דחליצה חשיב דין מחמת תביעת הכתובה אלא שנחלקו האם חשיב תחילת דין או סוף דין, וכתב המרדכי וז"ל ויש ללמוד מזה דין גדול ודו"ק עכ"ד, **וכוננו** יתכן למה שכתב באור זרוע [סי' תשמח] שבס' הריב"ן כסברת המרדכי דתחילת דין וסוף דין תלוי האם הכתובה חשובה כגבויה, וכתב דלפ"ז כי היכא דפליג לענין חליצה האם הוה כתחילת דין או סוף דין ה"נ פליגי לענין נתינת גט האם הוה כתחילת דין או סוף דין, דלמד"א דהוה כתחילת דין אם נתן גט בלילה הוה פסול, כיון שגם בגט יש גבית כתובה, אבל אם הוה כסוף דין כשר בלילה דהכתובה נעשית כגבויה.

והנה בנו"ב [אבהע"ז תנינא קיד] הביא דברי האור זרוע ותמה עליו טובא דאיך אפשר לומר כן דבגט צריך ב"ד וצריך ליתנו דוקא ביום ואטו שכשאדם נותן שטר לחברו שיוכל לגבות ממנו ממשעבדי צריך שיתנו ביום, וכל הדין של ב"ד הוא רק כעושים הב"ד מעשה גביה ואף אם חשיב כגבויה מ"מ עתה אין עושים מעשה גביה, והוסיף שהרי חותמים על הכתובה בלילה ואע"פ שאין דנים בלילה, אלא דבהמשך התשובה שם כתב להוכיח מרש"י בריש סנהדרין ב ע"א שכתב דמיואן צריך ג' משום שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומשמע דכונת רש"י דכעין דאורייתא של מיואן היינו נתינת גט, ומבואר בהדיא שצריך ב"ד לנתינת גט, ועי"ש שהאריך לתמוה על ענין זה מכמה מקומות בש"ס, ומסקנת דבריו שם דיש חילוק בין גט של נשואה דשם יש נדון של כתובה והתם בעי ב"ד, אבל בגט של ארוסה דאין כתובה לארוסה אין צריך ב"ד, ובזה מישב את כל המקומות דמשמע בש"ס דלא בעינן ב"ד דמייירי שהיא היתה ארוסה, וכתב שם לחדש בנו"ב דלפ"ז ה"ה בחליצה של ארוסה דאין נדון של כתובה כשר בלילה כיון שאין שם נדון של ממון, מיהו עיקר הטענה מסברא של הנו"ב שתמה מתחלה דאמאי חשיב נדון של ממון דבר זה הרי אין כאן מעשה גביה עכשיו לא מישב וצ"ע, **[ועי' הנדון האם בגט בעינן ב"ד עי' ברע"א ברש"י בסנהדרין, ועי' פת"ש קכד סדר הגט סק"ח שהאריך בזה]**.

אולם עי"ש באור זרוע שביאר המחלוקת אם חליצה הוה כתחילת דין או סוף דין הוא מפני שיבמה לשוק הוא בלאו והשתא שמתחיל להתירה לשוק, ומד"א דהוה כגמר דין סבר שבחיי בעלה היתה באיסור מיתה לשוק וכשמת בעלה פקעה מינה איסור מיתה ועדיין איסור רכיב עלה וכשלץ לה פקע הך איסור לאו הלכך דמי לגמר דין, וכתב שם דלפ"ז נתינת גט לכו"ע הוה כתחילת דין משום שעכשיו היא מתחילה להיות מותרת ולכו"ע היא פסולה בלילה, עי"ש שהאריך בכל הענין, ועי"ע באתון דאורייתא סי' ח' בהגה"ה מש"כ לבאר באופ"א.

ד. גמ' מר סבר כגמר דין, באבי עזרי הלכ' סנהדרין [פ"ה ה"ה] תמה הרי כל הנדון של תחילת דין וסוף דין הוא בגונא שהיה תחילת הדין ביום ע"ז מהני הגמר דין בלילה, אבל בחליצה הרי לא היה כאן תחילת דין ביום, ואיך אפשר לומר דמר מדמה ליה לגמר דין

והרי לגבי החליצה הוא תחילת דין ממש, ולכן כתב **באבי עזרי** דיסוד המחלוקת האם לדמות את חליצה לתחילת דין או לסוף דין הוא דיש לחקור מה הטעם שסוף דין בלילה האם הוא משום שתחילת הדין היה ביום לכן אפשר לגמור אותו בלילה, או דההלכה היא דגמר דין יכול להיות בלילה ולא משום שהתחילו אותו ביום, ולפי"ז כתב דאם היא הלכה דכשתחילת הדין היה ביום מהני הגמר בלילה א"כ הכא בחליצה זה לא שיד לומר כן שהרי לא היה התחלה ביום, אבל אם ההלכה היא שגמר דין כשר בלילה ולא משום שהיה כאן התחלה ביום א"כ י"ל דס"ל להך מד"א דהחליצה כשרה בלילה כמו שמצינו בגמר דין, שהרי בחליצה אין פסק דין ולא דמי לכל נדון של דיני ממון, אלא דמשום דילפינן מקרא דבעינן ב"ד בחליצה, לכן יש כאן סברא ללמוד דכיון שמצינו שגמר דין של ממון כשר בלילה, ממילא אפשר ללמוד מזה אף לענין חליצה שתא כשרה בלילה דאין קפידא שיהא ביום, שהרי יש מושג של ב"ד בלילה ולא משום דחליצה חשיב כגמר דין דבאמת הוא תחילת דין אלא דכיון שאין כאן פסק של ב"ד לכן אין לזה את החסרון שיש בכל תחילת דין שהוא צריך דוקא שיהא ביום, אולם סברא זו היא דלא כרש"י שכתב דבעינן ב"ד מחמת דין הממון דלסברת רש"י יש כאן פסק דין כמו בכל עניני ממון.

דף קד:

א. מתני' החרש שנחלץ חליצתו פסולה, כתב בנמוק"י שבדקדוק קאמר התנא הך לישנא "דנחלץ" דהא היבם אינו חולץ אלא היבמה היא החולצת, אלא הא דבעלמא קתני על היבם לשון של "חולץ" מפני שהיבם מסייע בחליצה שצריך לכיון להתירה לשוק וכדאמר בסוף פרקין משו"ה חרש שאין לו כונה קתני הלשון חרש שנחלץ, ועי' תויו"ט.

ב. רש"י ד"ה חרש שנחלץ חליצתו פסולה, לפוטרה במקום אח כשר, משמע ברש"י דאם אין אח כשר אלא הוא הוה חליצתו כשרה, אולם תמוה בתויו"ט שהרי חרש לאו בר חליצה כלל ואף לגבי עצמו לא מהני החליצה, ובאמת אם אין לו אח כשר אע"פ שחרש בעצמו יכול ליבם כמו שכתב בהדיא בתוספתא, מ"מ הכא כיון שנחלץ וחליצתו פסולה איך יוכל ליבם אח"כ, ואם נימא שבאמת לא פסל על עצמו כיון שאי"ז חליצה כלל אמאי לגבי אחיו פסל שלא יוכל לייבם, ועי' ברע"א שכתב דכונת רש"י דלגבי עצמו לא חשיב חליצה פסולה משום דא"כ נמצא שהיא תשאר עגונא, לעולם ולכן כתב רש"י דרק לגבי שאר האחים הוה חליצה פסולה אבל אם יש רק את האח החרש לא הוה חליצה פסולה.

ג. רש"י ד"ה חלצה בשנים, כשרים או בג' ונמצא אחד מהם קרוב דהדר הוה להו שנים חליצתו פסולה, **ברע"א** במשניות כתב דמדויק ברש"י דאע"פ שיש אחד מהם שהוא פסול מ"מ לא חל כאן פסול על כל הדינין, ולא הוה כמו עדים שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה ואין כאן עדות, אלא כל הפסול הוא רק לדיין שהוא קרוב, וצ"ע הרע"א למג"ה במשנה למלך פט"ו מעדות ה"ה שכתב לדייק כן מרש"י, **והביא** שם בשם מהרש"ש שכתב דכי היכי דבעדים אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה ה"י בדיינים אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, ועי' בקובץ הערות סי' ע"ז סק"י שכתב כן בשם תשובות הרשב"א, ועי' ובקצה"ח סי' ל"ו סק"י ובקה"י סנהדרין סי"ב.

ד. גמ' מ"ט לאו משום דלאו בני קרייה נינהו, הראשונים הקשו דמשמע מהגמ' מדהוצרך לה"ט דלאו בני קרייה משמע דאין חסרון שלא בני דעה נינהו, **וקשה** מ"ש חליצה מכל מעשה קנין שיש חסרון בחרש וקטן דלאו בני דעה נינהו, ובתוס' כתבו דמיירי הכא אפילו באופן שגדול עומד ע"ג, דמצד החסרון דלאו בני דעה נינהו היה מועיל אלא דיש חסרון חדש שלא בני קרייה נינהו, ויבואר להלן בדברי תוס' הסברא בזה, **והרמב"ן והריטב"א** כתבו לבאר באופ"א דהנה מצינו ב' אופנים של חרש א' חרש שאינו מדבר ואינו שומע, ב' שאינו שומע אבל מדבר, והנה בגמ' בחגיגה מבואר דחרש המדבר ואינו שומע הרי הוא כפקח לכל דבריו, אבל חרש שאינו שומע ואינו מדבר חשיב כשוטה, וכתבו הראשונים דמשמע דמתני' לא מיירי בחרש שאינו שומע ואינו מדבר דא"כ הרי הוא בכלל שוטה, ומהא דלא קתני במתני' שוטה ע"כ דלא מיירי בכה"ג, אלא ע"כ דמתני' מיירי בחרש שהוא מדבר ואינו שומע וכיון שלכל דיני התורה חשיב כפקח ס"ל לגמ' דאף לענין חליצה חשיב פקח, ולכן ע"כ שיש כאן חסרון חדש דלאו בכלל קרייה, [ובביאור החסרון דלאו בני קריאה נינהו מצינו שינוי בין הרמב"ן והריטב"א ועמד בזה בבית הלוי [ח"ג סי"ב אות ד'], דהרמב"ן כתב לפי שאין יוכלין ללמדן ולהקרותן, אבל הריטב"א כתב דמאי מהני קריאה כיון שאינם שומעים זה לזה, והיינו דלפי הרמב"ן החסרון הוא שאין מבנים ואם למדו מתוך הכתב או שהיו פקחים ונתחרשו מהני אף אם אינם שומעים עכשיו, אבל לפי הריטב"א אף אם הם מבנים יש הלכה שהם צריכים לשמוע את מה שהוא קורא, ואם אינו שומע חשיב לאו בר קריאה, ועי' במהג"ה בריטב"א שהביא דברי הבית הלוי.

ודוחה הגמ' דלאו משום ה"ט אלא דאינם בני דעה נינהו, וביארו הראשונים דס"ל לגמ' דאע"פ שלגבי כל דיני התורה וחיוב מצות חשיבי פקחים, מ"מ לענין חליצה שצריך כונה אין להם דעת, והריטב"א הוסיף דחליצה בעי דעתא צילותא טפי דהא מצינו דאף פקחים טועים בה כדאמר לקמן דאמר לו חלוץ לה ובכך אתה כונסה לאו כלום היא, ולכן מקשה הגמ' דא"כ אף באלם ואילמת דאע"פ שהוא שומעים מ"מ כיון שאין יכולים לדבר זה מגרע בדעת שלהם לגבי חליצה, אולם ברש"י בסוגיין מבואר בהדיא דלא כדברי הראשונים שרש"י [בד"ה והאמרי דבי ר' ינאי] דחרש דמיירי הכא הוא בחרש שאינו שומע ואינו מדבר, ומבואר דמדבר ואינו שומע הוא כשר לחליצה דחשיב כפקח לכל דבר, וכן מבואר בשו"ע קס"ט סעי' מג, ועי' ברש"י בסוגיין שהוכיח מהסוגיא ב"ב כהראשונים, ועי' בבית הלוי בכ"ז.

ה. גמ' ומתני' כדר' זירא וכל הראוי לבילה בילה מעכבת וכל שאין ראוי לבילה אין בילה מעכבת, צריך לברר בהא דמבואר במשנה דר"ע סבר רקיקה אינה מעכבת כיון שאינו מעשה באיש, ויש לעיין האם בזה ג"כ בעינן שיהא ראוי לרקיקה כמו הכא שצריך שיהא ראוי לקריאה, דהנה ברמב"ם הלכ' יבום [פ"ד ה"ח] כתב דסומא אינו חולץ לכתחילה כיון דכתב "ויקרה בפניו" צריך שיהא רואה את הרוק, וכתב במ"מ שבדיעבד כשר שהרי הרקיקה אינה מעכבת, ובמשנה למלך ובב"ש [קסט מח] הקשו הרי קי"ל דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת, וכיון שאין ראוי לראות את הרוק היה צריך היות שהוא פסול, וכתב דע"כ צ"ל דהך דינא דירקה בפניו

אינו אלא אסמכתא בעלמא, אולם ע"י באור שמח ובבית הלוי ח"ג ס"ב בהגה"ה בסוף הסימן שכתבו דכל הדין שצריך ראוי לבילה הוא רק בדבר שצריך לעשות קודם גמר המעשה אבל רקיקה שהוא מעשה שנעשה לאחר החליצה וכבר נגמר המעשה בזה אין הלכה שצריך שיהא ראוי לכך.

ו. תוס' ד"ה והא אמרי דבי ר' ינאי, וי"ל שב"ד עומדים על גבם ומורים להם לעשות חליצה כתיקונה כדאמרינן פ"ב דגיטין וכו', צריך להבין מה הסברא לחלק בין כל עניני קנין וגיטין וקידושין דהתם לא מצינו שמהני בקטן אף בגדול עומד על גביו, ובחליצה וגט ושחיטה מהני, וביאור הדברים כתב בחידושי הגר"ח [פ"ד מיבום הט"ז] דבכל הקנינים ובגיטין וקידושין החלות נפעל מכח האדם ולכן בעינן דעתו כדי שיחול החלות, ולכן לא מהני בגדול עומד ע"ג, אבל מצינו חלויות שאין דעת האדם הוא שפועל אותם, אלא כשיש מעשה של האדם נפעל החלות ממילא, והתם אי"צ דעת של האדם לפעול את החלות אלא שצריך כונה של האדם לעשות המעשה, ולכן בשחיטה שע"י מעשה השחיטה חל היתר ממילא על הבשר לאכילה, אלא שצריך כונה למעשה שחיטה, ולכן מהני בגדול עומד ע"ג דאע"פ שאין לקטן דעת מ"מ כונת מעשה אית ליה, ולכן בדברים שסיגי בכונת מעשה מהני מה שגדול עומד ע"ג ומלמדו לעשות את המעשה בכונה, וחידושו תוס' דאף חליצה החלות ההיתר לא נעשה מכח האדם אלא שהוא חל ממילא, אלא שצריך שיהא כונה למעשה של חליצה ולזה מהני מה שגדול עומד ע"ג שבוה יש לו כונה למעשה של החליצה, ועד"ז ג"כ בכתבת גט לשמה עיי"ש, ועי"ע בקובץ הערות סי' עו. [ועי"ע בשו"ת תח"ס [אבהע"ז ח"ב סי' קנ] שהביא בשם ספר אור הישר שכתב בשם הנוביי דמהני גדול עומד ע"ג בקנינים ושוטה יכול לגרש אשתו ע"י גדול עומד ע"ג, והחת"ס כתב להוכיח שלא כדבריו עיי"ש].

ז. תוס' בא"ד, ומיהו לענין חליצה לא מהני וכו', אבל לגבי גט שנוח לעשות כי גדול עומד ע"ג כשר ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שכותב הגט לשמה שכותב שם האיש ושם האשה ושם עירו ועירה, משמע בתוס' דהלשמה בגט צריך שיהא לשם גירושין אלא שניכר הדבר כן שכותב שם האיש וכו', וזה שיד אף בשוטה, אבל בחליצה יש ריבוי דברים וזה שוטה לא יוכל לכוון, אולם ברמב"ן בסוגין נראה שחולק ע"ז שהביא פ"י תוס' וכתב דבחליצה צריך כונה שמוציאה בחליצה זו, וזה שיד בחרש אבל שוטה אין יכול לכוון כונה זו, אבל כתיבת גט מהני אף בגדול עומד ע"ג של השוטה, וז"ל משום דהתם בלשמה כל דהו סגי, כלומר אין צריך שיתכוון להוציאה אלא שיכתוב אותה על מנת ליתן אותו לפלוני עכ"ד, ומדברי תוס' משמע דהסברא דלא שיד גדול עומד ע"ז בשוטה לאו משום שצריך כונה להוציאה אלא שיש בו ריבוי דברים, [והרמב"ן בסו"ד תמה על תוס' א"כ אמאי לא קתני במשנה שוטה].

והנה בעיקר סברת תוס' שכתבו דמחשבה ניערת מתוך מעשיו משמע דרק בכה"ג מהני גדול עומד ע"ז אבל בכה"ג דלא יהא ניכרת מחשבתו מתוך מעשיו לא מהני אף בגדול עומד ע"ג, וכתב הבית יוסף [או"ח סי' תס] דחש"ו שלשו מצה לא מהני אע"פ שגדול עומד ע"ז כיון דל"ש לומר כאן מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אבל לפי רבנו יונה שהובא באות הבאה יש לדון בזה, ועי' במג"א סי' יא ב' לענין טוית ציצית לשמה האם מהני בגדול עומד ע"ג, [ועי"ע בהו"צ פסחים פרק כל שעה מש"כ].

ח. תוס' בא"ד, והא דאמר בפ"ק דחולין וכו' דהתם אין אחרים מלמדים אותו, מבואר בתוס' דאם היו אחרים מלמדים אותו אף בשחיטה היה מהני גדול עומד ע"ג, **אולם ברשב"א** בחולין [יב ע"ב] כתב בשם רבנו יונה גדר חדש בדין דגדול עומד ע"ג, דלא משום דמהני מחשבת הקטן, אלא מחשבת הגדול מהני לכתיבה של הקטן, עיי"ש שביאר דרך בדברים דמהני בהם שליח מהני מחשבת הגדול שהוא נעשה שליח לענין זה, וז"ל שזה שעומד ע"ג הוי כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתבתו, ולפי"ז רק בגט מהני כיון שצריך שליחות אבל בחליצה לא מהני מחשבת הגדול, והא דבשחיטה לא מהני כתב ברשב"א דאף אם שחוט בהמת חברו שלא מדעתו מהני השחיטה ואין צריך דעתו של בעל הבהמה ולכן לא מהני מה שגדול עומד ע"ז, [והנה מבואר מדברי רבנו יונה דבעינן שליחות לכתיבת הגט ודלא כמו שכתבו תוס' בגיטין, עיי"ש מה שהארכנו בזה].

ט. תוס' ד"ה דאמר, וא"ת מנא ליה דמעכבא באינו ראוי לבילה, ברשב"ם ב"ב פא ע"ב מבואר דכיון שיש מצוה לבלול ש"מ שציוה הקב"ה להביא מנחה שיוכל לקיים בו מצות בלילה, וכן כתבו תוס' בנדה סו ע"ב, אולם בתוס' כאן ובמנחות י"ח ע"ב משמע דזה גזה"כ דבעינן ראוי לבילה.

דף קה:

א. גמ' בינו לבינה מנא ידעא, בריטב"א כתב ב' פ"י בביאור קושית הגמ' חדא שמצד עיקר הדין אם שניהם מודים שהיה כאן חליצה היא מותרת לשוק, כמו שמצינו בגמ' ב"ב קלד ע"ב דבעל שאמר גרשתי את אשתו נאמן משום שבידו לגרשה, אלא דהתם מבואר בגמ' דאינו נאמן מדברנן א"כ ה"ה הכא אמאי נתיר אותה לשוק, [ועי' בהגהות על הריטב"א מש"כ לדון האם הטעמים המוזכרים שם בגמ' שאינו נאמן שייך אף בחליצה], **עוד** כתב הריטב"א לפרש דקושית הגמ' היא דהרי אין דבר שבערוה פחות משנים ואיך מהני חליצה בינו לבינה, וכתב הריטב"א דלפי"ז הא דאמרינן לעיל קב ע"ב ביבמה שגדלה בין האחים דשמא חלצה בסנדל של אחד מהם, כונת הגמ' בפני עדים קאמר, ולפי"ז כונת הגמ' להקשות מנה ידעין היינו אע"פ שמודים לאו כלום הוא כ"ז שאין כאן עדות.

ועי' בתשובות רע"א [קמא קכה] שכתב דנמצא שנחלקו ב' תי' הריטב"א האם בחליצה צריך ב' עדים לקיומא וכתב דלפי"ז צריך ליחד ב' עדים, ואע"פ שיש כאן ג' דינים, מ"מ הדינים אינם יכולים להיות עדים כיון שהם יושבים והעדים צריך לעמוד, ונראה מדברי שהבין דמכיון שעדות של חליצה צריך להיות עדות לקיומא יש לזה תורת הגדת עדות שצריך להיות בעמידה ומכיון שהדינים יושבים אין כאן עדות, **ובשע"י** [ש"ז פ"ה] הביא דברי רע"א ותמה עליו דהיכן שמענו שעדות לקיומא יש לזה תורת הגדת עדות וצריכים לעמוד כמו כשמגדים עדותם לב"ד, ובאמת דברע"א הנדפס מחדש [הוצאת המאור ועוד] הביאו מהשמטות הרע"א שחזר בו ממה שכתב שאין הלכה שהעדים צריכים לעמוד כשרואים את עדות החליצה ורק בהגדה בפני ב"ד העדים צריכים לעמוד, וממילא יוכלו הדינים להיות ג"כ עדים, מיהו כתב בשער"י דאכתי איכא נפק"מ אם נמצאו אחד מהם קרוב או פסול דבעדות הדין הוא דעדות כולם בטילה אבל בדינין אינו כן כמש"כ לעיל, [בעיקר דברי הרע"א חזינן חידוש בדין עדות לקיומא, דהנה בקצה"ח סי' רמא כתב שכל הדין של עדות לקיומא הוא כדי שהדבר יוכל להתברר, אבל אין העדים פועלים בעשית המעשה כלל, ומדברי רע"א

שהיה לו נדון בזה האם העדים צריכים לעמוד או לישב נראה שכח העדים פועל בקיום המעשה, דאם כל תפקידם של העדים שיוכלו לברר את המעשה פשיטא שמהני מה שהם יושבים].

בעיקר הנדון האם חליצה צריך עדות לקיומא כתב בחי' הגר"ח [הלכ' יבום] לבאר שנחלקו האם מעשה חליצה דומה לשאר חלויות של קנין וגיטין וקידושין שהאדם פועל אותם או שהוא חלות שחל ממילא, וביאר דאם הוא חלות שחל ע"י האדם צריך ב' עדים לקיומא כמו בגיטין וקידושין, אבל אם הוא חלות שחל ממילא כשיש מעשה חליצה, הרי"ז כמו דין עדות שצריך בזנות, דהאיסור אינו מחמת הב' עדים אלא עצם המעשה הוא אוסר, אלא שצריך ב' עדים שיבררו המעשה אבל אם היא זינתה היא אסורה אף אם אין כאן עדות, והוסיף הגר"ח לבאר בדעת הרמב"ם שפסק דחליצה בלא עדים כלל הוה חליצה פסולה, דהנה הרמב"ם כתב בהלכ' גירושין [פ"ו ה"ט] דאין מעדים על הקטן ולכן קטנה שמתגרשת אינה יכולה למנות שליח לקבל גיטה, וא"כ קשה לדעת ר' יוסי דסבר שקטנה חולצת דלית ליה מיעוט של אשה דומיא שאיש, והרי אין מעידין על הקטן, אלא כתב הגר"ח דסבר הרמב"ם דחליצה אינו מעשה שנפעל ע"י הקטן אלא ע"י מעשה החליצה חל ממילא היתר לשוק ולכן שייך בזה עדות לקטן, וסבר הרמב"ם דאין הלכה של עדות לקיומא בחליצה, ובזה ביאר מש"כ הרמב"ם דהוה חליצה פסולה בלא עדים, וכתב דהראשונים שסוברים שצריך עדות לקיומא בחליצה ע"כ יסברו כדעת הראב"ד שחולק על הרמב"ם דמעדים על מעשה של קטן, וע"ז בקובץ הערות סי' עו, ואפ"ל עוד במחלוקת האם צריך ב' עדים בחליצה, דיש לתלות במה שנתבאר לעיל בריש פרקין האם יסוד דין של חליצה הוא מעשה מצוה וההיתר לשוק הוא ממילא או שישוד הדין של חליצה הוא מעשה מתיר לשוק, ואם עיקר הענין של חליצה הוא מעשה מצוה א"כ אפשר להבין שאין צריך בזה עדות לקיומא, דמה שהיא ניתרת לשוק הוא ממילא, אבל אם עיקר הענין בחליצה הוא מעשה ההיתר לשוק הרי"ז כגט שצריך ב' עדות לקיומא ודו"ק.

ב. גמ' אמר רב יהודה אמר שמואל ועדים רואים אותו מבחוץ, בנתה"מ [סי' לו סק"י] הקשה לפי מש"כ הריטב"א שצריך עדות לקיומא בחליצה דהוה דבר שבערוה א"כ מה מהני שעדים רואים אותו מבחוץ, הרי לענין קידושין לא מהני מה שעדים רואים אותו מבחוץ אלא צריך שהמקדש והמתקדשת ידעו שיש כאן עדים, כדמבואר באבן העזר סי' מב סעי' ג', וע"ז באחיעזר [ח"ג סי' מט] ובשערי ישר ש"ז פ"ה שכתב לתלות בטעמים שכתב הריטב"א בקידושין בחסרון של עדים רואים אותו מבחוץ.

דף קו.

א. גמ' עד שיתכנו שניהם, הנה בכונה שצריך בחליצה חקר בתשובות חכם צבי סי' א' האם בעינן כונה של מצוה ככל מצות צריכות כונה או שבעינן כונה שהוא מתיר אותה לשוק והוה ככל הקנינים שצריך כונת קונה ומקשה והיא צריכה לכוון שהיא ניתרת, וכתב שם בחכ"צ שצריך כונת קנין, וכתב לישב בזה קושית תוס' לעיל קד ע"ב אמאי בעינן טעמא דלאו בני קריאה נינו הרי לאו בני דיעה, וכתב דמצד כונת קנין היה מועיל ע"י דעת אחרת מקנה, מיהו בקצה"ח [סי' רע"ה סק"ד] הקשה דהרי בעדת אחרת מקנה בקטן אי"ן דעתו אלא סגי במה שהוא יעשה מעשה קנין וכונת הגדול מהני עבורו וא"כ אמאי קתני בגמ' דבעינן עד שיתכנו שניהם.

ב. גמ' אלא כל שאומרים לו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז, פרש"י דאפילו אם לא נתנה לו חליצתה כשרה, משום דלא שייך כאן פרשת תנאים, וכדמבואר בכתובות עד ע"א דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, דפרשת תנאים נלמד מתנאי דבני גד ובני ראובן, והתם הוה מילתא דאיתא בשליחות לכן במקום דלא שייך שליחות הדין הוא שתנאי בטל ומעשה קיים, [והא דלא אמרינן דכיון שכל מה שרצה לעשות את המעשה הוא רק בתנאי זה, וא"כ כשיתברר דלי"ש לעשות תנאי יהא ג"כ המעשה בטל, שהרי לא היה לו דעת לחלוץ רק אם יתקיים התנאי, וע"ז בתוס' כתובות נו ע"א שהקשה קושיא זו בכל משפטי התנאים, דהיכא שלא נתקיים התנאי לא אמרינן שיתבטל המעשה דלא היה לו גמוי"ד לעשות המעשה, וביארו דכיון שפרשת תנאים חידוש הוא ובלא תנאי ב"ג ל"ש לעשות תנאי במעשה, לכן לבתר שחידשה תורה פרשת תנאים אם לא עשה התנאי כהלכתו התנאי בטל ומעשה קיים].

וצריך לבאר מה הטעם שבחליצה הוא מילתא דליתא בשליחות, והנה בקובץ הערות סי' עו סק"ו כתב לבאר דיש ב' אופנים של חלויות, דיש חלות שחלה ע"י האדם והוא פועל את הדבר כמו בקנינים וגיטין וקידושין, אך יש חלויות שע"י מעשה האדם חלה החלות ממילא, כגון בשחיטה ע"י מעשה שחיטה של האדם חל היתר אכילה אבל החלות לא חלה מכח כונתו ודעתו, וכתב דיש כמה נפק"מ בזה דהא דיכול להגביל את החלות שיחול לאחר זמן הוא רק בחלות כזו שהוא מחיל מכח דעתו אבל חלות שחלה ממילא אין יכול לקבוע שהיתר השחיטה יחול לאחר זמן, וכתב דכמו"כ בחלות שחלה ע"י האדם יכול לשלוח שליח, כיון שהוא הבעלים ממילא הוא יכול לקבוע שהחלות תחול ע"י השליח, אבל בדבר שהחלות חלה ממילא ל"ש התם שליחות שאין הוא בעל המעשה, ולפי"ז כתב דה"ה פרשת תנאים ל"ש שיחול רק בחלות כזה שחלה ע"י מעשה האדם, אבל חלות ממילא כמו שאין יכול לקבוע שיחול לאחר זמן ה"ה נמי אין יכול לעשות תנאי בחלות, ולפי"ז ביאר דזהו הסברא שכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, דאין זה הלכה מפרשת תנאים אלא דסברא הוא דכמו שלא שייך לעשות את המעשה ע"י שליח ה"ה נמי אין יכול לעשות תנאי במעשה, וכתב דחליצה אינה חלות שהאדם פועל אותה אלא שהיא חלות שחלה ממילא לכן כמו שאין יכול לשלוח שליח כמו"כ אין יכול לעשות בו תנאי, ויסוד זה נתבאר לעיל בשם הגר"ח בביאור הענין דמהני גדול עומד ע"ג בחליצה דכיון שהחלות לא חלה מכח האדם אלא שהוא דבר שחל ממילא לכן סגי בכונת המעשה וזה מהני בגדול עומד ע"ז, אלא דהעיר בקובץ הערות דא"כ נמצא דהך סברא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי אינו הלכה מדיני תנאי דלא דמי לתנאי ב"ג ובני ראובן, אלא שזהו סברא דל"ש להחיל תנאי בדבר שהוא אינו מחיל את חלות הדבר, ולהיפך בדבר שהוא מחיל את החלות ול"ש בו שליחות אף יועיל בו תנאי דאי"ז מחמת דל"ד לתנאי ב"ג, אלא שקשה דבגמ' משמע דזהו מחמת ילפותא.

אלא דכתב בקובץ הערות [אות טז] דתוס' בנוזיר יא והרמב"ן ב"ב קכו ע"ב הקשה איך מהני תנאי בנזירות הרי ליתא לשליחות, ולפי המבואר הרי נדרים ונזירות הוא חלות שחלה ע"י האדם וא"כ מה הטעם שלא יועיל בו תנאי, וכתב דמוכח מדבריהם דהך סברא דליתא בשליחות אינו מחמת סברא דהוה חלות שלא חלה מכח האדם, אלא לעולם אף בדבר שהוא מחילת את החלות לא מהני בו תנאי אם ליתא בשליחות, משום דהך דינא דליתא בשליחות ליתא בתנאי הוא דבר נלמד ממה דבעינן תנאי דומיא דבני גד ובני

ראובן, ולפי"ז לעולם אפ"ל דחליצה היא חלות שלה מכח האדם וכמו בכל הקנינים והא דליתא בשליחות כתב בקובה"ע ע"פ מש"כ הרא"ש סי' טו מדכתיב בקרא וחלצה נעלו מעל רגלו, דמשמע דהוא בעצמו יחלוץ נעלו, [מיהו צ"ב דהא בגט נמי כתיב ונתן בידה ומהני שליחות להחשבה ונתן בידה וא"כ אמאי לענין חליצה לא יחשב ע"י וחלוץ נעלו ע"י דין שליחות], ועי' שערי ישר ש"ז פ"ו.

ג. **גמ' א"ל חלוץ לה ובכך אתה כונסה**, בתוס' לעיל לט ע"ב כתב להוכיח מכן דאם אין היבמה רוצה להתייבם אין כופין אותו לחלוץ ולכך הוצרך רבי חייא להטעותו ולא כפהו לחלוץ, אולם ברש"י שם נראה שכופין לחלוץ אלא שאם אפשר להטעות עדיף טפי, וע"ע ברא"ש מש"כ לדון אמאי לא אמר לו לרוק וממילא יהא מחויב לחלוץ אח"כ ע"ש מש"כ, ועי' בערוך לנר.

ד. **גמ' השתא מינך אפסלא חלוץ לה חליצה מעליתא**, כתבו הרשב"א והריטב"א דכופין אותו משום עיגונא לחלוץ, וכ"כ תוס' לעיל סד ע"א ובכתובת ע ע"א, ועי' בריש פרקין מש"נ האם באופן שהיבמה אינה רוצה לחלוץ האם בכח"ג כופין את היבם האם חליצה היא מצוה אע"פ שהיבמה אינה רוצה את ההיתר..

ה. **גמ' לבתר שחלוץ אמר ליה זיל הב ליה**, פרש"י דאע"פ שהחליצה חלה כיון שאין תנאי בחליצה, מ"מ חייב לשלם לו כשאר שכירות דעלמא, וכתבו הראשונים דכונת רש"י דדוקא כאן שאין תנאי בחליצה והמעשה לה בכל מקרה ע"כ שמונח כאן שהוא חייבת לשלם תמורת מעשה החליצה מאתים זוז, ועי' בקצה"ח שכתב דלפי"ז בכל מקום שאדם עושה תנאי שאין מקום לתנאי לחול שחייב לשלם מדין שכירות ע"ש בע"ד.

ו. **גמ' אמר ליה משטה אני בך, מי לא תניא הרי שהיה בורח מבית האסורים**, ברש"י נראה דכונת הגמ' שמכיון שהוא מחויב לחלוץ לה בחינם כדי שלא תתענג לכן אין חייב לשלם עבור החליצה, וכן יש לפרש הא דבורח מבית האסורין דהתם נמי הוא מחויב להצילו מדין אבידת גופו לכן אינו חייב לשלם לו, אבל הרמב"ן פ"י דהא דמצא אמר ליה משטה אני בך הוא מפני שקצץ עליה יותר משכרו משו"ה מציא למימר ליה משטה אני בך שלא היה לה דעת להתחייב יותר משכרו אלא דמחמת דחקה היתה משטה, וכן בחליצה חשיב יותר על שכרו, ועי' בשו"ע יו"ד סי' שלו סעי' ג' שהובא ב' דעות האם יש חיוב לרפאות בחינם ובביאור הגר"א שם תלה בבי' הסברות הנ"ל, וכתב הר"א שם שכתב דכן הוא דעת תוס' והרא"ש בסוגיין ומה"ט כתבו דהיכי שרגיל ליטול עליו דמים הרבה אינו יכול לומר משטה הייתי בך, ועי' בביאור הגר"א [יו"ד שלו ס"ק י"א] שביאר שנחלקו הראשונים האם יבם שאין ראוי לה חשיב שאין יכול לחלוץ והיא אנסה כמו בבורח מבית האסורים או"י דיכול ליבם שאין איסור בדבר ורק שחשיב יותר על שכרו, ובדעת רש"י ביאר דכיון דילפינן מקרא דודברו אליו שמשאין לו עצה הוגנת א"כ כל כה"ג שאין הגון לה רמיה עליה לחלוץ לה. והנה לפרש"י צ"ב מ הטעם דבורח מבית האסורין הוא צריך לשלם שכרו הרי הוא מחויב להצילו, כשאר מצות שמוטלות עליו, ובשלמא להרמב"ן שכנגד שכרו צריך לשלם א"ש, ונראה דאע"פ שמחויב להצילו מ"מ אם לא הצילו והוא גרם לו להציל אין לו סיבה להפסיד שכרו דאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולכך יש לו שכרו.

ז. **תוס' ד"ה אין לו אלא שכרו**, וכן ההיא דהגוזל בתרא וכו', צ"ע כונת תוס' הרי בגמ' שם מבואר שנותן לו שכרו משלם, והיינו שנותן לו כל מה שהתנה, ועי' תוס' בב"ק שם מש"כ ובפרק לנר כאן.

בא"ד, אבל היכא שלוקים דבר גדול התם אין יכול לומר משטה אני בך, כונתם למה שכתב בהגהות מרדכי בב"ק פרק הגוזל אות קעב בשם רבנו שמחה דשדכנים שקוצצים שכר הרבה אין אדם יכול לומר להם משטה אני בך כיון שדרכם ליטול ע"ז שכר מרובה וכן רופאים שקוצצים שכר הרבה אין אדם יכול לומר משטה אני בך כיון שדרכם ליטול ע"ז שכר מרובה, ועי' בי' הרמב"ן כאן שביאר באופ"א הא דא"א לומר משטה אני בך נגד רופאים שקצצו שכר מרובה משום דשכר חכמה הן נוטלין ושכר חכמה אין לה שיעור.

ח. **גמ' הכי קאמר וכו' חליצה מעושית וגט מעושה זימנין שכשר וזימנין דפסול הא דאמר רוצה אני הא גלא אמר רוצה אני**, בסוגיא ב"ב דף מח ע"א מבואר דדוקא בזבינא מהני ע"י כפיה כשאומר רוצה אני אבל במתנה לא, משום דבמכר יש סברא דאגב זוזיא גמר ומקנה אבל במתנה ל"ש למימר הכי, וכתבו תוס' דהא דמהני גט ע"י כפיה אע"ג שאינו מקבל דמים משום מיפטר ע"י משאר כסות עונה, דחשיב כקבלת דמים ועוד דבלא"ה גט חשיב כזביני דכל דבר שהוא מחויב לעשות חשיב כמכר וה"נ גט מעושה הרי הוא חייב לעשות ע"פ צווי חכמים, והנה בחליצה ל"ש הסברא הראשונה של תוס' דהרי לא נפטר משאכ"ו וע"כ כסברא הבי' של תוס' דכל דבר שהוא מו"ב לעשות חשיב כמכר.