

מסכת קידושיין

פרק האשה נקנית

דף ו,ב, במורה קני

קושיה על הסמ"ע

וקשה לי, מדוע הנותן מנה על מנת שיחזירהו לו, קונה במכר? הרי לפי שיטת הסמ"ע¹ צריך לתת את הכסף לשם פרעון, ואם צריך להחזיר אותו, מסתבר שאין כאן פרעון. וצריך עיון.

דף ח,ב, קידשה במשכון מקודשת, התם במשכון דאחרים ונדרני יצחק, דאמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון? שנאמר 'אלך תהיה צדקה'

מדוע היא מקודשת כשקידשה במשכון — מחלוקת רש"י ותוספות לא הבינותי כיצד דברי רבי יצחק מבארים שניתן לקדש במשכון? הרי הקנין שעליו מדבר רבי יצחק הוא רק דין של אחריות, ואין ספק שהיא צריכה להחזיר את המשכון². ורש"י באמת נשמר מזה, ופירש שהוא קידשה בחוב, ועיין לקמן³ באיזה קנין ניתן להקנות חוב. אולם אם מדובר שהוא הקנה לה את החוב בקנין המועיל, אין זה מובן מה לנו ולמשכון? ואולי המשכון מועיל לכך שתסמוך דעתה לגביה. ולפי זה, כונת הגמרא בהביאה את דברי רבי יצחק — שבעל חוב קונה משכון, והוה עליה שומר שכר, ולמה הוא שומר שכר? מפני שעל ידי המשכון הוא בטוח בחובו — הוא דכשהיא קיבלה מלוה של אחרים, והוא נתן לה גם משכון, היא מקודשת, מפני שסמכה דעתה, והא ראייה דהיא נעשית על ידי זה שומרת שכר. ועוד צריך עיון.

(1) חושן משפט, סימן קצ, ס"ק א.

(2) עיין בתוספות ד"ה מנין.

(3) ברך מז,ב.

דף כחג, ה"ק יש דמים שהן כחליפין

פירוש המשנה על פי המאירי

רש"י פירש, שהרישא והסיפא חדא מילתא היא, ו'כל הנעשה דמים באחר', פירושו שיש דמים שהם בתורת חליפין. ואילו המאירי כתב⁴, ששאלת הגמרא על רב נחמן היתה לפי האוקימתא של "כל הנישום דמים באחר", ועל כך שאלה הגמרא: "מאי כיצד? שהרי בהמה בכלל פירות היא, ולדעתו אין קונות כמטבע גמור", והשיבה הגמרא, שהסיפא באה לחדש דין נוסף, ולפיו יש דמים שהן כחליפין. ולפי זה נראה לי דקשר דברי המשנה הוא, דשני החלקים באים ללמד דבקנין אין הולכים בתר החיצוניות, אלא בתר המהות. ברישא קא משמע לן, דאין מטבע נעשה חליפין, כיון שטבעו של מטבע הוא פרעון ודמים, ואין שייך לעשות 'חליפין' עם כסף. ובסיפא קא משמע לן, דלעומת זאת יש דמים שהם כחליפין, כי כשמחליף דמי שור בפרה, הגם שבחיצוניות עשה זאת בתורת דמים, מכל מקום במהותו זהו חליפין [ואף על גב דפירות לא עבדי חליפין, לזה מועיל שעשהו בתורת דמים].

דף כעג, רש"י ו"ה נכתובה

ביאור דברי רש"י ותמיהה על פסק השו"ע

רש"י כתב, "דאין זה אונאה ללקוחות, שהרי מצות בנו עליו יותר ממצותו". ונראה שרצה להסביר בכך את דברי רבי יהודה בברייתא, "שזה מצותו על אביו" וכו'. אלא שלכאורה קשה, דהרי הגמרא אמרה דלכולי עלמא "מצוה בגופיה עדיפא". וצריך לומר, שלפי רש"י, יש הבדל בין אם אינו יכול לעשות כי אם פדיון אחד, דאז מצוה דגופיה עדיפא, לבין כשעושה את שני הפדיונות, והשאלה היא איזה מהם לעשות ראשון, דאז הקדימה היא לפדיון בנו. אולם בשולחן ערוך⁵ ראיתי, דגם לענין דין הקדימה מצוה דגופיה קודמת, וצריך עיון.

(4) בד"ה המשנה השישית.

(5) יורה דעה, סימן שה, סעיף טו.

פרק האיש מקדש

דף מגב, נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את ניטה

שתי הלשונות ברש"י – במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש

רש"י⁶ הביא שתי לשונות, האם מדובר דוקא בנערה, או שהוא הדין גם קטנה. וכתבו התוספות⁷ שרש"י חזר בו. ואלמלא דבריהם, היה אפשר לפרנס את שתי הלשונות של רש"י בלי חזרה. והיינו, דתליא בפלוגתא דריש לקיש ורבי יוחנן, אם מחלוקת לגירושין כך מחלוקת לקידושין, או שבקידושין דברי הכל אביה ולא היא. וכמעט שמוכרח הוא בסברא לחלק כן.

שיטת ר' יוחנן

כי הנה ניחזי אנן בעיקר מחלוקתם של ריש לקיש ורבי יוחנן. דהנה, רבי יוחנן, סבירא ליה, דרק בגירושין מחלוקת, אבל בקידושין גם רבנן מודים דרק אביה מקבל. ואם כן, לדידיה התורה זיכתה בקבלת הקידושין רק את אביה, והיא עצמה לית לה רשות על עצמה כל זמן שהיא נערה, אלא היא כמו קטנה לענין זה, דהיא תחת רשות אביה מכל וכל, ורק על ידי הנישואין היא יוצאת לרשות עצמה. והא דלענין גיטין נערה המאורסה מקבלת את גיטה בעצמה לרבנן, זהו לא בתורת עצמה, שהרי לה עצמה אין שום רשות, אלא רק בתורת אביה, והיינו או משום דאיתא בעל כרחיה, או משום דנכנסת לרשות אביה, וזכות הוא לאביה, ובגמ'⁸ בעיא אם היא כשלוחו או כחצרו. והנה, לפי זה נראה פשוט, דגם קטנה מאורסה מקבלת את גיטה, דמאי שנא הא מהא. דהא זה ברור, דלכולי עלמא קטנה איתא בתורת קבלת גט, דהא נשואה לכולי עלמא מקבלת בעצמה את גיטה, ואם כן כל החסרון של קטנה אינו אלא חסרון של רשות, שהיא ברשות אביה, אבל מכיון שגם נערה המאורסה יש לה את אותו החסרון, והא ראייה שאינה יכולה לקבל את קידושיה, ואף על פי כן היא מקבלת את גיטה, בתורת אביה, ממילא גם קטנה תוכל לקבלו באופן זה. והיוצא מזה, דלרבי יוחנן אין שום נפקותא בין קטנה לנערה, אלא רק בין גיטין לקידושין, דגיטין זכות הוא לאב, ועל כן היא זוכה בהן בשבילו, וקידושין, היוצאת מרשותו, חוב הוא לו, ועל כן אינה זוכה בהן.

6 בד"ה נערה המאורסה, ובד"ה היא ואביה.

7 בד"ה תנן.

8 ברף מד, ב.

שיטת ריש לקיש

אמנם לריש לקיש הוא להיפך, דהא ריש לקיש⁹ מקיש הויה ליציאה, ואם כן לדידו אי אפשר לחלק בין קידושין לגירושין, ואם אמרו חכמים דהיא מקבלת את גיטה, אי אפשר שיהיה זה דין בגיטין לחוד, אלא הוא הדין גם בקידושין. וכיון דלדידיה נערה מקבלת בעצמה את קידושיה, אף על גב דחוב הוא לאב, על כרחך צריך לומר דסבירא ליה לריש לקיש שיטה אחרת לגמרי בדין דהאב מקבל את קידושי בתו. דלפי רבי יוחנן, כל הזכות היא רק לאב, ואילו לה עצמה אין שום זכות, כי כן גזרה התורה: "את בתי נתתי לאיש הזה"¹⁰, ו"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר"¹¹. אולם לריש לקיש הוא להיפך, דעיקר הזכות היא לה בעצמה, אלא דהתורה חידשה דגם לאביה יש רשות לקדשה (וכן מוכרח, דאם לא כן מנא לן דהיא יש לה רשות), ואדרבה כוחו של אביה אינו אלא כשלוחה. וסברה נכונה היא, דהרי נערה מוגדרת כגדולה לכל מילי, ורשותה לעצמה כמו בוגרת, אלא דהתורה חידשה שגם אביה זכאי בקידושיה כאילו היא קידשה את עצמה. וממילא מובן, דמה שהיא מקבלת את גיטה, אין זה ענין של "תורת גיטין", אלא היא מקבלת את גיטה בתורת עצמה, כמו קידושיה, דלית ליה לריש לקיש שתהיה לגיטין איזושהי עדיפות על קידושין. וממילא מוכרח גם כן, דרק נערה מקבלת את גיטה אבל לא קטנה, דהא קטנה ודאי ברשות אביה היא. ומיושב מה שהקשו התוספות¹² גבי "צווח ריש לקיש כי כרוכיא ויצאה והיתה" וכו', דהא גם לדידיה יש הבדל בין גיטין לקידושין לגבי קטנה, דבאמת אין כאן שום הבדל, דלריש לקיש קטנה אינה מקבלת את גיטה אלא רק לאחר הנישואין, דאז כבר יצאה מרשות אביה.

הבנת צווחת ריש לקיש

ולפי זה נראה להסביר את מה דצווח ריש לקיש "ויצאה והיתה" באופן שונה מההבנה הפשוטה, דלכאורה כוונת הגמרא בהיקש הזה היא, דכמו שהיא מקבלת את גיטה, כך היא צריכה גם כן לקבל את קידושיה. דהיינו שההנחה הקדומה היא, שהיא מקבלת את גיטה. והוא תמוה, דהיכן כתוב בתורה דנערה מקבלת את גיטה, עד שנעשה מזה היקש לקידושין? אמנם שכוונת הגמרא היא, דאם רואין שנערה מקבלת את גיטה, הרי זו ראויה שהיא גם כן מקבלת את קידושיה, דהיינו שמה שכתוב בתורה "את בתי נתתי", הוא רק בתורת העדפה לאביה, אבל אין זה בא לגרוע אותה, דהרי רק מחמת שמקבלת קידושיה, יכולה היא גם כן לקבל את גיטה, דמקיש יציאה להויה. אבל אילו היה הדין דנערה אינה מקבלת את קידושיה, דכוונת התורה היתה באמת לקחת את הרשות ממנה, ולתתה לאביה, ממילא היא גם לא

9) בדף מד,א.

10) דברים כב, טז.

11) לעיל דף ג,ב.

12) בד"ה צווח.

היתה יכולה לקבל את גיטה, דמקיש יציאה להויה, דהא סברת בעל כרחא לא סבירא ליה לריש לקיש.

והיוצא מכל זה, דלריש לקיש מוכרחים לומר, דדוקא נערה ולא קטנה, מכיון שכמו שקטנה אינה מקבלת את קידושיה, כך גם אינה מקבלת את גירושיה, דהיא ברשות אביה, מה שאין כן נערה. ולרבי יוחנן נערה והוא הדין קטנה, דלדידה מה שנערה מקבלת את גיטה, "תורת גיטין" הוא, ובתורת אבוה, ולא בתורת עצמה, וממילא אין חילוק בין נערה לקטנה. ואולי חסרה איזו מלה ברש"י לכוון לזה, כי לכאורה מוכרח ההבדל הזה לפי הסברה. ותתישבנה גם קושיות התוספות על רש"י¹³, ודו"ק.

דף מד,ב, קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

הסבר המחלוקת

נראה להסביר, כי מחלוקתם של רב ושמואל ועולא ורבינא היא בגישה. לרב ושמואל יש לחשוש – חשש שהוא פחות או יותר סביר, ועל כן יש לחשוש שאביה נתרצה בקידושיה, ועל כל פנים יש לחשוש לכך כששידכו. ואילו עולא אינו חולק על סבירות הענין, אלא שהוא סובר שאין אנו צריכים לחשוש לדבר שאין לו כל בסיס, שהרי מה שהיא עשתה אין לו שום ערך, כי אין מעשה קטנה כלום, אלא שעלינו לחשוש שמא אביה נתרצה בקידושין למפרע, ועל זה אין לנו שום רמז, ועל כן אין אנו מביאים זאת בחשבון, כי אחזוקי באיסור לא מחזקינן. וזהו גם מה שאומר רבינא¹⁴, דאפילו למאן דסבירא ליה דחוששין שמא נתרצה האב, מכל מקום שמא נתרצה הבת בודאי שאין חוששים. כי גם לפי הסברא שיש לקחת בחשבון רצון, זהו רק באב, מפני ששם יש על כל פנים איזושהי סבירות, אבל בבת אין שום סבירות, או שלכל היותר זוהי סבירות פחותה מאוד, ומשום שהוא בעצמו "בפירוש אמר מר דלא סבר להא דרב ושמואל", ובכלל לא חייש, משום כך הוא סובר דעל כל פנים כשהסבירות היא מאוד חלשה, אפילו מתנגדיו יודו לו.

מחלוקת רבנו תם וה"ר מנחם מיינו"

זוהי גם כן מחלוקתם של רבנו תם וה"ר מנחם מיינו¹⁵, לגבי קטנה שהלך אביה למדינת הים, שלפי רבנו תם, שפסק כרבינא, אין לנו לבדות מלבנו חשש שמא קידשה אביה, ואילו ה"ר מנחם מיינו" בודאי פסק כרב ושמואל, וכפי שפסק גם רבנו חננאל¹⁶, ומשום כך הוא כן חשש לזה. ועל כן שלח לו רבנו תם, דלפי

13) ומכוננת מאוד לשון רש"י בד"ה היא ואביה, והדיוק הוא גם כן היא וגם כן אביה. 14) בדף מה,א.

15) בדף מה,ב, תוספות ד"ה בפירוש.

16) ראה ברי"ף דף יט,א לפי ר"ח, ובאוצר הגאונים, לקוטי פירוש רבינו חננאל, עמ' 32.

דבריו שאתה כן חושש, אם כן כשמת אביה במדינת הים תהיה בתו אסורה לכל העולם. והנה, אם היה ה"ר מנחם מיונ"י עונה לו, כי באמת כן הוא לפי דבריו, לא היה לרבנו תם מענה, אמנם ה"ר מנחם השיבו, דכשמת אביה הוא מודה שאין חוששים שמא קידשה, מחמת דלשמא מת לא חיישינן. ועל זה השיבו רבנו תם, דהשתא דאתית להכי, דהנך מודה דלשמא קידש לא חיישינן, אם כן ממילא גם כשאביה חי אין לנו לחשוש, כי החשש הוא תמיד רק שמא קידש, וק"ל¹⁷.

דף כ"ב, ושמע מינה מעות בעלמא חוזרים

הסבר המחלוקת בין רב ושמואל

יעיין ברש"י¹⁸ ההבדל שבין מעות מתנה למעות פקדון. ולכאורה אינו מובן כלל, דמאי שנא, הא כי יהיב לה לשם קידושין שניהם חלין, וכי יהיב לה שלא לשם קידושין שניהם אינם חלים. ועיין ברש"ש, אלא שלדבריו חסר העיקר מן הספר ברש"י.

ובהמשך הגמרא שם מובא: "איתמר" וכו', ומדברי רש"י שכתב לעיל¹⁹ "כל קידושין" משמע שגרס "דאיתמר", וכן משמע בהדיא מדברי הריטב"א בשם רש"י²⁰ עיי"ש. והדבר דורש ביאור, דמה שייכות יש בין זה לזה? הא אף אם בגוונא דרבי אמי מעות חוזרין, אפשר דבגוונא דמקדש אחותו מעות מתנה, משום דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשום מתנה, מה שאין כן בנידון דידן דלא שייך זה.

והגמרא שם מביאה ראייה נגד שמואל מחלה, ודחי שהוא משום תקנה דלא ליתא לאכול בטיבליה, כיון דיודע ואינו יודע. וקשה, דהא כיון דאינו יודע, ונותן לדעת חלה, הרי ממילא זהו גזל ביד הכהן, ולשם מה יש צורך עוד בטעם של התקנה? ועיין מה שתירץ המהר"ם, והוא דחוק כמו שכתב בעצמו.

והנה, בעיקר מחלוקתם של רב ושמואל, תמוה הוא במאי קמיפלגי, דלכאורה קשה לומר שהם מחולקים בטעם דאדם יודע, ובפרט מהיפך להיפך. דאיך יאמר שמואל, דכל אדם יודע שאין קידושין תופסים באחותו וגומר ונותן לשום מתנה? וכי לא יתכן שאדם אחד יחשוב כמחשבת רב, ליתן לשום פקדון? ואיך נחלק במציאות, אשר תלויה בדעת האדם?

17) ועיין בנודע ביהודה, יו"ד, מהדורא קמא, סימנים נה"נו. ובמקום אחר הארכתי — ראה בחידושים לגיטין דף כח,ב.

18) ד"ה ושמע מינה.

19) בד"ה ושמע מינה.

20) בד"ה אמר רבה.

שיטת רב

והנראה לומר, שבאמת שניהם מודים כי היודע שאין קידושין תופסין, יש שנותן את מעותיו לשם מתנה, ויש שנותן את מעותיו לשם פקדון, ומקור מחלוקתם הוא אחר לגמרי, והם חולקים בעיקר הדין של קידושין. רב סובר דדין קידושין הוא כך, שהמקדש נותן את מעותיו לשם קידושין, והמעות הן מעות קידושין, ולפיכך המקדש את אחותו, כיון שאין קידושין תופסין בה, ממילא לא קנתה את אותן המעות, ולפיכך הן חוזרין. ומה שהוסיף רב את הטעם ד'אדם יודע', כוונתו היא, שאם המציאות היתה שכל מי שהיה יודע שאין קידושין תופסין היה נותן את מעותיו לשם מתנה, היינו דנין על פי הגילוי מילתא דמעותיו הן מתנה, דאף על גב דדברים שבלב אינם דברים, מכל מקום היכא דאיכא גילוי מילתא אלימא דיינינן²¹, ולפיכך צריך היה רב להשמיע דאין כאן גילוי מילתא, דיש גם מי שנותן לשם פקדון.

שיטת שמואל

ושמואל סובר להיפך, ולדידיה אין כלל דין של מעות קידושין, אלא האשה מתקדשת על ידי מה שמקבלת מעות במתנה. ולפי זה הקידושין מתחלקים לשני דברים: תחילה הוא נותן לה פרוטה במתנה, ושוב הוא מקדשה על ידי אותה המתנה. ואם כן הרי הוא סובר להיפך מרב, דהמציאות כמו שהיא לפנינו הוא שהוא נתן לאשה מתנה, דהא על כל פנים הוא הוצרך מתחילה לתת לה את הפרוטה במתנה. אלא דלכאורה הגילוי מילתא של לבו מראה להיפך, דכיון שנתן לה את הפרוטה במתנה רק על מנת לקדשה, ושוב אין הקידושין חלין, אם כן נימא דאיגלאי מילתא למפרע דלא נתן לה מתנה. ולזה מיישב שמואל, כי אין זה גילוי מילתא אלימא, כי ישנם בני אדם היודעים שאין הקידושין תופסים ונותנים לשם מתנה, ומה שגמר דבריו התקדשי לי, לא היה כי אם כדי לפייסה שתקבל את המתנה, כי סבר שאחורת לא תקבלה.

ומסקנא דמילתא, דלשניהם יכול להיות שהוא נתן לה את המעות לשם מתנה ויכול להיות שהוא נתן לא אותן לשם פקדון, ולפיכך כל אחד לשיטתו תופס במה שאמר לפנינו, לשמואל הוא מתנה, ולרב הוא אינו כלום, כיון שלא נתן לה את המעות אלא לשם קידושין והקידושין אינם חלים.

לענין מכירה וחלה

והנה, בזה הסברה מחולקים רב ושמואל גם לענין מכירה, יעויין בבבא מציעא דף טו,ב. והגמרא משהו דין זה גם לדין חלה ותרומה, כי היא סוברת דלשמואל גם בחלה ובתרומה הדין כן, ד"מתנות כהונה" מיקרו, ר"ל שאין כאן דין נתינת "חלה", רק שהתורה דרשה מכל איש ישראל שיתן מתנה לכהן מעיסתו ומתבואתו, ולמתנה זו נתנה התורה דיני חלה, ולפיכך אליבא דשמואל, גם אם לא תחול החלה,

(21) יעויין בתוספות דף מט,ב ד"ה דברים שבלב.

וכגון שנתן חלתו קמח, מכל מקום המציאות היא שהוא נתן לכהן מתנה, ומכיון שברדאי ישנם גם בחלה בני אדם היודעים שאין היא חלה ונותנים אותה לשם מתנה, נמצא שאין הגילוי מילתא מתנגד לכך שזו תהיה מתנה, ובזה תובן הסלקא דעתך של הגמרא להשוותם. ולפיכך הוצרך שמואל לתרץ, דנפיק חורבה מינה, כי אלמלא זה הטעם, לא היה זה גזל ביד הכהן, הגם שאפשר שלא נתן רק אדעתא דחלה, כי על כל פנים נתן מתנה, וישנם בני אדם הנותנים לשם מתנה, אלא שנותנים זאת בצורת חלה כדי שלא לבייש את הכהן.

דאתמר

והנה, זהו מה שמדייקת הגמרא מדרכי אמי שמעות חוזרין, דהיינו שעיקר דין קידושין כך הוא, שנותן מעותיו לשם קידושין, וכל זמן שאין כאן קידושין, אין כאן מתנה, כי חדא תליא באידך, ועל כן מעותיו חוזרין, ובינתיים הרי הן פקדון, ואם אכלתן הרי הם מלוה. מה שאין כן אם היה הדין שמעות מתנה, דהיינו שכך הוא כל דין קידושין, שנותן מתנה לאשה ועל ידי זה מקדשה, ואם כן לא היה כאן חסרון, דהא גמר דבריו לשם קידושין, וכל קידושין כך הם, ועל כן מסיים שפיר "דאיתמר" וכו'. ועיין ברש"י דבריו מדוקדקים היטב.

דף מו, א, המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה
 נימא נתנאי כו'

קניה במחילת חוב לשיטת הרמב"ם

ידועים דברי הרמב"ם בפרק ז מהלכות מכירה הלכה ד: "מי שהיה לו חוב אצל חבירו, ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך, ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החזור בו מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו, אין אחד מהן יכול לחזור בו, אע"פ שאין מעות המלוה מצויות בשעת הממכר".

ועיין בראב"ד ובנושאי הכלים שם, שתמהו שפסק נגד דברי הגמרא. והגם שיש לו להרמב"ם לסמוך על הסוגיא בדף כח, ב "יש דמים שהן כחליפין, כיצד? החליף דמי שור בפרה" וכו', לפי פירוש רש"י²². מכל מקום לפי שיטת הפסיקה, גם אם נאמר שיש מחלוקת בין שתי הסוגיות, ההלכה צריכה להקבע על פי הסוגיא המפורשת הדנה בענין, ולא על פי מה שיוצא בדרך אגב מסוגיא שאינה דנה כלל במפורש בעיקרון הזה, אלא בפירוש המשנה של חליפין ודמים. ובפרט שבסוגיא דידן הגמרא נוקטת כדבר פשוט מאוד שאין שום אפשרות שיקנה, "אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קני?".

והנה, אפילו אם נקבל בדוחק את התירוץ שהרמב"ם סמך על סוגיא השניה,

מכל מקום בעיקר מה שקשה היא הסברא, מה באמת ההבדל בין קידושין למכר? הרי בקידושין גם הרמב"ם פוסק להלכה²³ דהמקדש במלוה אינה מקודשת, ואם כן במכר אמאי קנה, וכתמיהת הגמרא "אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה, במאי קני?".

ההבדל בין שתי הסוגיות הדנות במקדש במלוה

והנראה בזה הוא, כי לדעת הרמב"ם, שתי הסוגיות הדנות בענין המקדש במלוה, בדף ו,ב ובדף מז,א, אינן דנות באותו הדבר. שכן אין זה מסתבר ששתי סוגיות נפרדות יאמרו את אותו הדבר, אחת בשם אביי ואחת בשם רב. וכמו כן אין זה מובן מדוע לא הקשו על אביי את כל אותן הקושיות שהקשו על רב. אלא ברור הוא שאין שייכות בין שתי הסוגיות.

אביי דן במקדש ב'חוב', באופן שאת הכסף עצמו היא הוציאה כבר מזמן, אלא שמוטל עליה חוב להשיב את ההלוואה, והוא מחל לה על החוב, כך שאינה צריכה לשלם. ובדין זה חידש אביי, שעל אף שבאמת היא קבלה מתנה גדולה, מחילת חוב, אולם בקידושין יש צורך לתת מעות ממש, וכפי שכתוב "נתתי כסף השדה קח ממני"²⁴, ואילו היא רק נפטרה מחוב, אבל לא קיבלה שום דבר ממשי. ועל כן אין הקידושין חלים. זהו דינו של אביי.

ואילו דינו של רב הוא דין אחר, העוסק בכסף שקיים עוד בעין, וכגון שנתן לה כסף בתורת הלוואה, ומיד לאחר מכן חזר ואמר לה שתקח את הכסף לעצמה לשם קידושין. ובזה חידש רב שהיא אינה מקודשת, מכיון שהוא לא נתן לה כלום, שכן הכסף היה כבר ברשותה ועוד בטרם אמירתו שהוא ישמש לשם קידושין, והיא היתה יכולה להשתמש בו כפי שהיתה רוצה, ואם כן נמצא שהוא קידש אותה בכסף שכבר היה שייך לה, ומשום כך היא אינה מקודשת.

וזהו מה שהגמרא מדייקת, "מאי לאו בהא קמיפלגי" וכו', דלכאורה אין זה מובן לשם מה הגמרא מפרטת מהו יסוד מחלוקתם של התנאים? הרי מכל מקום הם חולקים אם המקדש במלוה מקודשת או לא, ואם כן ניתן להקשות "נימא כתנאי". אלא דאם היינו אומרים שהם נחלקו לגבי המקדש בחוב, אזי לא היתה מהברייתא קושיא על רב. ורק מכיון שהמקשן סבר שקשה להניח שבזה היתה מחלוקתם, דודאי אי אפשר לקדש בחוב, ורק כשהכסף עוד בעין יש מקום לומר שאם "מלוה לאו להוצאה ניתנה" אזי ניתן לקדש במלוה, לכן הוצרכה הגמרא לומר שבהאי קמיפלגי. ועל כך קמתמה הגמרא, דאי מיירי במקדש בכסף שכבר הלוח לה לפני כן, ומלוה להוצאה ניתנה לאותו מאן דאמר, אם כן דכוותיה גבי מכירה במאי קני? הרי אין אפשרות לעשות קנין כסף בכסף שהוא נתן כבר לפני כן למוכר, ושכבר שייך למוכר.

23) בהלכות אישות, פרק ה, הלכה יג.

24) בראשית כג, יג.

ההבדל בין קידושין למכר במחילת חוב

והנה, הרמב"ם סובר, דאותו הדמיון המשפטי שהגמרא מביאה בין קידושין למכר הוא רק בשעה שמקדש או קונה בכסף המלוה עצמו. אז, כיון דמלוה להוצאה ניתנה, ברור שהוא אינו יכול לקדש או לקנות על ידי הכסף שניתן לה לפני כן בתורת הלואה. אמנם בדין של אביי בדף ו,ב, מדובר לגבי מחילת חוב, ושם סובר הרמב"ם דבמכר כן קנה. וסברתו היא דלענין זה יש חילוק בין קידושין למכר.

דהנה ידועים דברי הסמ"ע²⁵, דבקנין כסף, הכסף אינו דבר סמלי, אלא הוא פרעון — פרעון גמור או תחילת פרעון. דזהו ההגיון של קנין כסף, וכפי שלכל קנין יש הגיון, כי אחרי שפרע את תמורת החפץ, החפץ נהפך להיות שלו [ובמטלטלין, או שמן התורה מעות קונות, ואף אם אינן קונות, מפני שבדבר המטלטל ההגיון נותן שהחפץ צריך שיבוא לרשותו של הקונה]. ועיין בט"ז²⁶ שהקשה עליו מקידושין, דהא בקידושין בודאי שהפרוטה אינה שווי של האשה, וגם אין האשה 'נקנית' לבעלה שתהיה רכושו, שהרי לאשה נשואה יש אישיות פרטית ורכוש פרטי, אלא שיש לה התחייבויות כלפי הבעל, וכמו כן לבעל יש התחייבויות כלפיה, אלא כל הקנין של הקידושין הוא קנין של איסור, ואם כן מובן שלא שייך לומר שקנה את האשה על ידי פרעון.

והנה נראה לי ברור, שגם הסמ"ע מודה דבקידושין הכסף הוא ענין סמלי בלבד²⁷, ואין להביא לגביו ראייה מדין כסף קידושין לקנין מכר. ובגמרא²⁸ לא למדו קנין כסף בקידושין ממכר, אלא רק למדו משדה עפרון ש'קיוחה' היא בכסף, וממילא "כי יקח איש אשה"²⁹ זה בכסף, אבל אין בין קנין קידושין וקנין מכר ולא כלום. וכמו שמצינו שחילקה הגמרא³⁰ בין מכר לקידושין לגבי מתנה על מנת להחזיר, שבמכר קנה, ודוקא בקידושין אינה מקודשת, מפני שאין אשה נקנית בחליפין. ואולי ניתן להסביר, שזאת היא למעשה כוונת הגמרא שם, ששונה כסף הקידושין בכך שאינו 'תחליף', ואינו פרעון, דהדמיון בין קנין הכסף של קידושין ושל מכר אינו אלא בשם בלבד, אבל במהותו זהו קנין שונה לגמרי, דאצל קידושין הכסף הוא ענין סמלי, ואצל מכר הוא פרעון [ונצטרך לומר שגבי מכר באמת יוגרע מהחוב, גם אם מחזירו לו] [ויש לעיין אם שייך קנין כסף במתנה], וכמו שאין שום דמיון בין מכר לבין קידושין בקנין שטר, דהרי במכירה המוכר כותב, ובקידושין הבעל — הקונה — כותב.

(25) בחור"מ סי' קצ, ס"ק א.

(26) שם.

(27) ולא כהבנת האבני מילואים.

(28) בדף ב,א.

(29) דברים כב, יג.

(30) בדף ו,ב.

ובזה יובן ההבדל שבין קידושין למכר לענין מלוה. דבקידושין, דנתינת הפרוטה היא ענין סמלי, דרשה התורה שיתן לה מידי בשעת הקידושין. אבל במכר, שבו הקנין נעשה על ידי פרעון, אין שום ספק שאם הלוקח מחל למוכר על החוב שהיה עליו לשלם לו, הרי הוא קנה בזה, דהרי המוכר קיבל הפרעון, ושוב אין הוא יכול בשום אופן לתבוע פעם שניה את דמי המחיר, דמכיון שפרע לו, הרי זהו הקנין, וזהו קנין הגיוני מאוד.

ואם שאלה הגמרא לגבי מכר "במאי קני", זהו רק אם קנה בכסף עצמו שהלוה לו כשהוא עודנו בעין, אבל אם קנה במחילת החוב, אין שום סברה שלא יקנה.

דיוק בדברי הרמב"ם

והנה, מעניין שהרמב"ם כתב את עיקר דינו לגבי מטלטלין, והמשיך "לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו" וכו', ולכאורה הדבר צריך עיון, דהלא היה יותר הגיוני שיגיד את דינו לגבי עיקר דין קנין כסף של קניית קרקע. ואפשר לומר, דהרמב"ם בנה את דינו על הדין של 'מי שפרע'. דהנה בפרק הזהב⁽³⁾ פריך הגמרא, דבשלמא לרבי יוחנן, הסובר דמן התורה מעות קונות, אפשר להבין דיש דין 'מי שפרע' במי שחוזר בו לאחר נתינת המעות, כי הלא הוא חוזר בו ממה שכבר נקנה מן התורה, אבל לריש לקיש, הסובר דמן התורה מעות אינן קונות, אמאי קאי ב'מי שפרע'? ומתריך, דלריש לקיש קאי ב'מי שפרע' על הדיבור, דאף על פי שבדיבור בלא נתינת מעות אין דין 'מי שפרע', אבל עם נתינת מעות יש דין 'מי שפרע'. והנה, אם נסבור כדעת הט"י, שגם במכר נתינת הכסף היא ענין סמלי בלבד, אם כן מאחר שבמטלטלין כסף אינו קונה אפילו מדאורייתא, אם כן נתינת הכסף היא מעשה קוף בעלמא, ואמאי יהא לריש לקיש ב'מי שפרע'? אלא ודאי, מתוך כך שיש כאן דין 'מי שפרע', ברור שהיה כאן פרעון, דמאחר שכבר קיבל את דמי החפץ, יש סמיכות דעת, והחזרה בזה היא בלתי מוסרית. וממילא מובנים דברי הרמב"ם שלומד מדין מטלטלין על דין הקרקעות, דמכיון שפשוט הוא שנתינת הכסף של מטלטלין היא לשם פרעון, דהרי היא זו שמחייבת בדין 'מי שפרע', ממילא מסתבר הוא שכן הדין גם לרבי יוחנן, דבזה ליכא מחלוקת, ואם כן ברור שגם קנין כסף אצל קרקע הוא בתורת פרעון, ולפיכך קנה בקרקע קנין גמור.

אלא שקצת קשה, מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא של "המקדש במלוה" במחילת חוב, ואז שפיר היה מובן דבמכר קנה? הרי זה יותר קרוב לפשט של הברייתא, מן הפשט הרחוק שנתנו לה האמוראים. הלא כך מבינה הגמרא בסלקא דעתך בסוף העמוד, דבמלוה אף על פי שלא נשתייר בו שוה פרוטה מקודשת. וצריך לומר, דהגמרא לא רצתה להעמיד את הברייתא במחילת חוב, מכיון דסבירה לה דבזה לא שייך לאיפולוגי לגבי קידושין, כי היה נראה לה פשוט שהמקדש בחוב עצמו ודאי אינה מקודשת, מכיון שעל מנת שהקידושין יחולו הוא צריך לתת לה

דבר ממשי בשעת הקידושין. ואם כי כברייתא דלקמן היתה באמת הוה אמינא דמקודשת במלוה אף על פי שלא נשתייר, אבל הלא על כל פנים זוהי רק הוה אמינא, והגמרא דחתה פשט זה, והסיקה דמשבשתא היא, וגרסה להיפך³².

שם, מאי לאו באה ממיפלגי, דמר נבר מלוה להוצאה ניתנה, ומר נבר מלוה לאו להוצאה ניתנה

הסבר המחלוקת אי מלוה להוצאה ניתנה

לכאורה הרי ברור שאדם לזה כסף כדי להוציא, אלא שלמאן דאמר לאו להוצאה ניתנה הוא צריך להעמידה בעיסקא, כמו שפירש רש"י³³. אבל גם כשהעמידה בעיסקא, מכל מקום העיסקא היא שלו, ואין זה אלא כעין שעבוד, שתמיד יהיה דבר שממנו ניתן יהיה לגבות. ועל כן נראה לי, שגם עכשיו סוברת הגמרא שהמחלוקת היא אם מלוה ברשות בעלים לחזרה קיימא או לא³⁴, אלא שהיא סוברת שזה עצמו תלוי בשאלה אם מלוה להוצאה ניתנה או לא.

ועיין בריטב"א בעמוד ב, ד"ה הא דרב הונא, שפירש את דינו של רב הונא ד"ביקע בו קנאו", דאין קונה בו משיכה, מפני שמשיכה היא סמל של קנין שהדבר שלו, אבל בשאלת חפץ, אין שייך בו קנין משיכה, כיון דאינו קונה אלא רשות ההשתמשות בחפץ של חברו, ועל כן הגיוני הוא שתחילת ההשתמשות תהיה סמלו של הקנין [ומה שכתב הריטב"א שהוא תקנתא דרבנן, היינו משום שעצם קנין השתמשות הוא מדרבנן, דזהו כקנין דברים, אבל אופן הקנין, כעין דאורייתא תקון, קנין הגיוני]. ועל פי זה ניתן להבין, דסבירא לה להגמרא, דלדעת הסובר דמלוה להוצאה ניתנה, הרי הכסף שלו, והוא יכול להשתמש בו כפי שירצה, ואם כן הרי זה כמו מתנה, שמשיכה קונה בה, ומה שצריך לפרוע זוהי התחייבות חדשה. אמנם לדעת הסובר דמלוה לאו להוצאה ניתנה, אלא רק להעמדת הכסף בעיסקא, הרי זה כמו 'השתמשות' בכסף, ועל כן אין משיכה קונה בה, אלא רק תחילת ההשתמשות, כסברת הריטב"א, וממילא מובן דכל זמן שהכסף בעין, המלוה יכול לחזור בו.

מלוה ברשות בעלים קאי או לא — הסבר המחלוקת

ובמסקנא אומרת הגמרא, שאפילו אם נאמר דלכולי עלמא מלוה להוצאה ניתנה, עם כל זה פליגי אם ברשות מלוה לחזרה קאי או לא. ונראה להסביר, דמאן דסבירא ליה דברשות ליה קיימא, הרי זה מכיון שהכסף ניתן להוצאה, ואם כן הרי הוא שלו לגמרי, ומסתבר שקנה במשיכה, וממילא מובן שאינו עוד ברשות המלוה לחזרה. אמנם רבי שמעון בן אלעזר סבירא ליה, דאף על פי שיכול הלוה להוציא את הכסף

(32) ועיין עוד במה שכתבתי בגיטין לגא, ד"ה תינח דקדיש בכספא.

(33) בד"ה להוצאה.

(34) ועיין בסוף הסוגיא.

ככל שירצה, עם כל זה הרי הוא מחויב לאחר מכן להחזיר את הכסף, ואם כן במהותה זוהי רק שאלה, ולא קנין גמור, והלכך אין היא נקנית לו כי אם בהשתמשות, ועד שישתמש ברשות המלוה לחזרה היא.

אמנם מפירוש רש"י בסוף הסוגיא³⁵ משמע לכאורה לא כך, דהלא פירש דלכולי עלמא מלוה להוצאה ניתנה, ועם כל זה סבירא ליה לרבי שמעון בן אלעזר דמלוה ברשות מלוה קאי לחזרה. וראיתי לרשב"א³⁶ ולריטב"א³⁷ דכתבו דבחנם דחק רש"י לפרש פלוגתייהו דתנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר באופן שרב לא יהיה כתנאי, דלא איכפת לן כלל, מאחר דמכל מקום רב סבירא ליה כרבנן.

ולפי זה אפשר להסביר, דמאי דקאמרה הגמרא "במאי פליגי", אין כוונתה לומר דלא פליגי אי מלוה להוצאה ניתנה או לא, אלא היא מסבירה עכשיו³⁸ מה היחס בין המחלוקת אי מלוה להוצאה ניתנה לבין המחלוקת לגבי המקדש במלוה, ומדוע הן תלויות זו בזו, ומפרש דזה תלוי בדין של החזרה, דאם מלוה להוצאה ניתנה, הרי שהיא ברשות הלוה קיימא לחזרה, ובאם לאו, אזי ברשות המלוה קיימא לחזרה.

ונוכל לדחוק ולהכניס סברה זו גם לפירוש רש"י, דלכולי עלמא מלוה להוצאה ניתנה, ופליגי אם על ידי זה יוצא הדין של החזרה או לא. דרבנן סבירא להו, דכיון דלהוצאה ניתנה, הרי הכסף שלו, וממילא דקונה במשיכה, ואינו יכול לחזור. ורבי שמעון בן אלעזר סבירא ליה, דעל אף שבהגיון המשפטי הכסף הוא שלו, אולם למעשה הרי הוא מחויב להחזיר את הכסף, ומה לי כסף זה או כסף אחר, ואם כן למעשה הוא אינו אלא שואל, וממילא דינו כשואל, דהקנין נגמר רק על ידי ההשתמשות הראשונה, וכל שלא השתמש בו, יכול המלוה לחזור בו.

שם, התרשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר

מתי היא מקודשת

נראה לי פשוט, דאפילו למאן דאמר דמקודשת, הרי זה רק אם בסופו של דבר הוא נתן לה את הדינר. ולחולקים, אפילו אם הוא יתן לאחר מכן את הדינר, היא אינה מקודשת, דלכתחילה לא סמכה דעתה, וכמו המקדש בשיראי³⁹. אלא דמספקא לי, האם היא מקודשת מיד, והנשאר חשוב כתנאי או שהקידושין יחולו רק כשיתן,

35) בד"ה במאי קמיפלגי.

36) בד"ה במאי קא מיפלגי.

37) בד"ה אלא תריץ.

38) מה שהיה פחות ברור בתחילת הסוגיא, ופעמים רבות רואים בגמרא שהיא מסבירה את הענין לעומקו רק בסוף דבריה.

39) ראה לעיל דף זב.

וכמו המקדש לאחר שלשים יום⁴⁰, וכמו האומר על מנת שאתן, למאן דאמר לכשיתן⁴¹.

שם, מ'חבי

הסבר קושיית הגמרא

הגמרא רוצה להוכיח, שמתוך כך שרואים שאם נשתייר הימנה שוה פרוטה לכולי עלמא מקודשת, אלמא דמלוה לאו להוצאה ניתנה. ולכאורה, לתנא קמא, דמקודשת אפילו אם לא נשתייר הימנה כלום, משום דיכול לקדשה במחילת החוב [שלא כאביין], אם כן אפילו כשנשתייר הימנה, מי יימר דמקודשת על ידי מה שנשתייר, דילמא מלוה להוצאה ניתנה, והיא אינה מקודשת במה שנשתייר, אלא במחילת החוב. ואם נימא ד'המקדש במלוה ופרוטה דעתה אפרוטה', מפני שתמיד דעתה על מה שהוא בעין, ניחא, דהלא דעתה על מה שנשתייר. אבל אם נימא ד'דעתה אפרוטה', פירושו דדעתה להתקדש במה שאפשר, אם כן הכא אדרבה, נימא דדעתה על המלוה, ולא על הפרוטה שהיא כבר שלה.

ויש לומר, דמהלשון "אף על פי שלא נשתייר", מוכח דאם נשתייר כל שכן הוא, אלמא דיש פשוטות במלוה להתקדש במה שנשאר, ואם כן מוכח דמלוה לאו להוצאה ניתנה.

פרק האומר

דף נהג, והלך וקדשה לעצמו, מקודשת לשני

הסבר תירוץ התוספות

עיינן בתוספות⁴². ולכאורה תירוצם אינו מובן, דהא מאחר שהיה ברור גם לאשה גם לבעל וגם לעדים שהשליח נתכוין לו עצמו, כיצד אפשר היה לטעות ולחשוב ד'לי' למשלחו קאמר? ונראה להסביר, דבקידושין יש שני דברים, הדיבור והרצון. ובמקום אחר פירשתי, שהקידושין נעשים על ידי הדיבור⁴³, אלא דהרצון הוא תנאי. ולפיכך שקיל וטרי בפרק ראשון⁴⁴ על כל הלשונות, אם הן לשונות של קידושין,

40) ראה להלן דף נח.ב.

41) ראה להלן דף ס.א.

42) ד"ה האומר.

43) כמו בהקדש.

44) בדף ו.א.

כי גם אם כונתו ברורה, והיו מדברים על עסקי קידושין, אם הלשון מקולקלת, נשאת הכונה בלי דיבור, ולא תפסי הקידושין. ולא דמי ללא אמר לה מידי, דהתם השתיקה ונתנית המעות מהוים את הדיבור, כי יכול אדם לדבר גם בידי, אבל אם אמר לשון מקולקלת הלא גילה דעתו בזה דדוקא בלשון זו קידשה, וכדאמרינן בדף ו,א. ולכך יש חידוש בזה שגם מצד הלשון ברור שקידשה לעצמו.

פירוש 'וכן'

ומפשטות לשון המשנה דכתבה "וכן", משמע דלשני הדינים חד טעמא הוא. באופן הראשון מדובר מסתמא שהיתה כבר הבנה הדדית בין המשלח והאשה, ומבחינה מוראלית היא היתה שייכת למשלח, והשליח לקח עליו לגמור את מעשה הקידושין, אלא שלבסוף חטף, ועשה שלא כהוגן, ומשום כך היתה סלקא דעתך לבטל את הקידושין מהאי טעמא.

והאופן השני, הוא חדוש עוד יותר גדול, שלא רק הבנה הדדית, ומינוי שליח היה, אלא אפילו מעשה קידושין עם חלות מאוחרת, ועם כל זה אומרת המשנה, שכל זמן שאין ממש קידושין שחלים עכשיו, אלא רק הבנה ורצון או מעשה בלי חלות, אין זה יכול להפקיע את הקידושין השניים⁴⁵.

שם, האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום, ובא אחר וקדשה בתוך שלשים יום, מקודשת לשני

אם מת השני — הסבר שיטת הרמב"ן והריטב"א

הרמב"ן⁴⁶ והריטב"א⁴⁷ מסתמכים על הירושלמי⁴⁸, וכותבים שאם מת השני בתוך אותם שלשים יום, חלים קידושי הראשון, כי אולי היא נתרצתה לשני בלי לאבד את זכותה על הראשון אם יודמן הדבר. ואילו הרא"ש⁴⁹ חולק על כך, וכותב דאין לך חזרה גדולה מזו. ונראה להסביר, דלדעת הרמב"ן והריטב"א אין זו חזרה, אפילו אם בלבה היא נתכונה לבטל את הקידושין הראשונים, דכל זמן שלא ביטלתם בפירוש, הם קיימים ועומדים, דלא אתי מחשבה ומבטלת מעשה. ומה עוד דבנידון דידן בזה שהיא קבלה את הקידושין מהשני, אין הכרח שהיא בטלה בזה את קידושי הראשון, דהא אפשר שנתקדשה לשני רק מספק, כי לא ידעה אם הראשון לא יחזור בו, דהלא משום הכי קדשה לזמן, וטב למיתב טן דו, או הראשון או השני. אך

(45) ושוב מצאתי כעין זה בריטב"א.

(46) בד"ה ובא אחר.

(47) בד"ה וכן האומר.

(48) בסוגייתנו.

(49) בסימן ג.

מכל מקום, אפילו אם היה ברור דכוונתה היתה לבטלם, כיון שלא ביטלתם בפירושו, הם קיימים.

שם, בת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה

מה הדין אם שני המקדשים כהנים

יש לעיין, דאם שני המקדשים הם כהנים, לכאורה היא יכולה לאכול בתרומה ממה נפשך, ומדוע לא דקדקה המשנה לומר דמדובר שרק אחד מן המקדשים הוא כהן? ואולי גם באופן זה, ששני המקדשים הם כהנים, היא אינה אוכלת בתרומה, דמאחר שהיא אינה יודעת למי היא מקודשת, אין יכולים לא קידושי הראשון ולא קידושי השני להעניק לה זכות אכילה בתרומה, מאחר שרק קידושין המביאים ודאי לידי נישואין מכשירים אותה לאכילה בתרומה, ואילו היא אינה לא אשתו של זה ולא של זה. ועיין.

דף נט"א, לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו

חזר הוא

שיטת הרא"ש

הרא"ש כתב⁵⁰ דהוא הדין דהוה מצי לאיבעי בידיה, אלא דבזה גם ריש לקיש הוה מודה, משום דדוקא באשה קאמר, דנתינת המעות לידה חשיב מעשה, מה שאין כן לגבי הבעל. וה'קרבן נתנאל'⁵¹ נדחק מאוד בביאור דבריו, מדוע נתינת המעות מהבעל לאשה הוה יותר מעשה לגבי דידה מאשר לדידיה.

ונראה שלדעת הרא"ש, פירושו של 'מעשה' הוא כמו דאיתא בתמורה⁵² "לא תתני ומימר משום דבדיבורו עשה מעשה", דגם פה, לגבי האשה קבלת המעות הוה מעשה, דהלא בזה היא נאסרת אכולי עלמא לאחר זמן. מה שאין כן לגבי דידיה, אין נתינת מעות גורמת לו כלום, דמה שהוא נאסר בקרובותיה, אין זה אלא תוצאה בלתי ישירה מהקידושין, ולא ענין הקידושין בעצמו. הרי דלגבי דידיה, לא פעל מעשה זה שום דבר, וממילא יכול הוא לחזור ממנו בפשטות.

ההבדל בין שליח להולכה ושליח לקבלה לדעת הרמב"ם

ואולי זהו טעם הרמב"ם⁵³ שמחלק בין שליח להולכה שאין צריך לעשותו בפני

50) בסימן ג.

51) בס"ק כ.

52) דף ג.ב.

53) בהלכות אישות פרק ג, הלכה טו, וראה במגיד משנה שם, ובהלכות גירושין פרק ו, הלכה א.

עדים, לשליח לקבלה שצריך לעשותו בפני עדים, מפני שהתוצאות של הקידושין או הגט הן רק לגבי האשה שנאסרת או ניתרת אכולי עלמא, ולא לגבי הבעל. והלכך כשהאשה ממנה את השליח שלה, שהוא זה שגורם לה בקבלתו את השינוי במעמדה, היא צריכה לעשותו בפני עדים. אבל כשהבעל ממנה את השליח שלו, שבמסירתו אינו גורם לבעל שום שינוי מהותי, דמה שיעשה השליח אין לו השלכות למשלוחו, אין הוא צריך לעשותו בפני עדים. ויש לעיין בזה.

ועוד יש להסביר את החילוק בין שליח להולכה ושליח לקבלה בגיטין לשיטת הרמב"ם על פי מה דאיתא בר"ן בסוף פרק ב דגיטין⁵⁴ בשם הרמב"ן, דשונה הוא שליח להולכה משליח לקבלה בכך שלשליח להולכה יש תפקיד של פעולה, ולגבי פעולה יכולים לעשות שליח שתהא פעולתו נחשבת כפעולת המשלח, אבל לשליח לקבלה אין שום תפקיד של פעולה, דהאשה אינה מסייעת וגם אסור לה לסייע בקבלת הגט, אלא שיש דין שהגט צריך לבוא ליד האשה, ולגבי דין זה חידשה התורה שיד השליח כיד האשה [נידועים דברי 'קצות החושן'⁵⁵ דעל מצוות שצריך האדם לקיים בגופו אי אפשר למנות שליח, דלא אמרינן שגוף השליח הוא כגוף המשלח]. ומכיון שיש בשליחות זו מסירת כח המביאה שינוי באישיות של השליח, שכאילו הוא בא תחת האשה, לכן סביר שצריך לזה עדים, כי זהו תהליך מתהליכי הגירושין, וע"כ צריך לעשות המינוי לזה לפני עדים.

הסבר ההוה אמינא

ובזה היה אפשר ליישב גם כן את דברי הגמרא בסוגיין⁵⁶ בלשון השניה, דסבירא ליה לריש לקיש דאשה שמינתה שליח אינה יכולה לחזור בה, דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, ואיתותב ממשנה מפורשת דיכולים לבטל שליח. דלכאורה קשה מה היתה הסלקא דעתך, ומדוע הגמרא מביאה שיטה שאי אפשר לקבלה? אמנם נראה, דדעת הסלקא דעתך היתה, דאין לדמות את דין השליח לקבלה לדין השליח להולכה שמובא במשנה, כי אשה שמינתה שליח לקבלה, הרי שיד שליח נעשתה כיד האשה, והוה כמעשה, ומשום כך אין היא יכולה לחזור בה. מה שאין כן במשנה של "גט שנתתי לך בטל הוא", שבה מדובר בשליח להולכה, ושם זהו דיבור גרידא, ומשום כך ניתן לבטלו. אלא שלמסקנא אין הגמרא מקבלת הבהל זה, מפני שהשינוי בשליח לקבלה אינו נעשה מיד, ורק כשהוא יקבל את הגט או את הקידושין נאמר שידו כיד האשה, אבל כל זמן שעוד לא קבל זאת, לא נעשה דבר, וזה נשאר בגדר מחשבה, ואין הוא שונה משליח להולכה, ומשום כך מובן שהאשה יכולה לחזור בה.

(54) בדף יבא מדפי הרי"ף.

(55) בסיומן קפב, ס"ק א.

(56) בדף נטב.

 דף נ"ב, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק

הסבר המחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא לגבי אשה שקבלה קידושין שיחולו לאחר שלוש יום, וחזרה בה קודם שהגיע היום השלושים. ריש לקיש מדמה את קבלת כסף הקידושין למעשה, כיון דע"י קבלת הכסף היא תהיה מקודשת ממילא לאחר זמן, ואם כן זהו קנין עם חלות מאוחרת. ואילו רבי יוחנן סובר, שכל זמן שאין חלות, הרי זה נשאר בגדר דיבור. ואילו לגבי הכשר לקבל טומאה סובר ריש לקיש, דאין שם חלות, שהרי בגמר הכלי אין שום דין מיוחד, אלא שיש דין שקובע שאין טומאה חלה אלא על כלי שנגמר, ואם כן זוהי קביעת מציאות ולא חלות. ואילו רבי יוחנן סובר, דכיון דיש דין דניחא ליה, הרי שהניחותא דידיה פועלת שהכלי מקבל דין של 'הכשר טומאה', וכיון שיש כאן חלות של דין הכשר טומאה, אין מחשבה גרידא יכולה לבטלו. ומה שמעשה כן יכול לבטלו, זהו מפני שהמעשה יכול לבטל אפילו את הטומאה עצמה אם הכלי יסבר. הרי דאין לטומאה — וכמו כן להכשר הטומאה — דין ומצב שאי אפשר לשנותו, אלא דינם תלוי ועומד, ואם ישתנה מצבו של הכלי, גם הטומאה וגם ההכשר יכולים להשתנות. אבל לעולם ה"ניחא ליה" פעלה והחילה את דין הכשר הטומאה, ומשום כך אין ביד מחשבה גרידא לבטלו.