

[ד] "נגדתי" – מלשון "עזר כנגדו" [שם] שנאמר לגבי האשה – מהו הדין בזה?

[ה] "עצורתי" – מלשון "עצרת" [דהיינו אסיפה], כלומר שתהיי אסופה עמי בבית, (124) – מהו הדין בזה?

[ו] "צלעתי" – על שם שהאשה נלקחה מן הצלע [כמבואר בראשית ב] – מהו הדין בזה?

[ז] "סגורתי" – על שם שנאמר בענין האשה שנלקחה מן הצלע של האדם "ויסגור בשר תחתנה" [שם] – מהו הדין בזה?

[ח] "תחתני" (125) – מהו הדין בזה?

[ט] "תפושתי" (126) – מהו הדין בזה?

[י] "לקוחתי" [על שם "כי יקח איש אשה" דברים כד] – מהו הדין בזה?

ומסקינן: פשוט מיהא חדא. פשוט, לפחות, ספק אחד מכל הספקות:

וכן האומר: "הרי את שלי", "הרי את ברשותי", "הרי את זקוקה לי" – מקודשת.

ומקשינן: מדוע התנא חילק את הלשונות הללו לשני משפטים?

וליתנינהו כולהו כחדא! היה ראוי לו לשנות את כל הלשונות במשפט אחד!

ומתריצין: תנא, תלת תלת שמעינהו, וגרסינהו. התנא שמע כל שלשה מהם בנפרד, ושנה אותם בנפרד כדרך ששמעם.

איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה:

[א] האומר לאשה "הרי את מיוחדת לי" – מהו הדין בזה? האם זה לשון קידושין, וכלשון הפסוק [בראשית ב] "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", או לא?

[ב] האומר: "מיועדת לי", מלשון "יעוד", שהוא לשון קידושין באמה העבריה – מהו הדין בזה?

[ג] האומר לאשה: "הרי את עזרתני" – על שם שהאשה נקראה בתורה "עזר" [אעשה לו עזר כנגדו, בראשית ב] – מהו הדין בזה?

דוד נמלט מפני שאול המלך שרצה להמיתו. והגיע לנוב, וביקש מאחימלך הכהן לחם. עבור הנערים שמכים לו במקום נסתר, ואחימלך ענה לדוד: "אין לחם חול תחת ידי, כי אם לחם קדש יש", [לחם הפנים, מצודת דוד. ואחרים פירשו לחמי תודה המותרים לזרים. רלב"ג, רד"ק, מלבי"ם]. ואיני יכול ליתנו, אלא – "אם נשמרו הנערים אך מאשה", מטומאת קרי. "ויען דוד את הכהן ויאמר לו, כי אם אשה עצורה לנו מתמול שלשום", וגו'.

כלומר, אין הנערים טמאים. כי האשה היתה מנועה מאתנו מתמול שלשום, ולפיכך אנו טהורים.

ומכאן ש"עצורה" שהוזכרה באותו פסוק היינו מנועה [כך יש לפרש ברש"י על פי רלב"ג, רד"ק, מצודות].

ור"י מיישב את לשון הפסוק כפירוש רבותיו של רש"י, וכך אמר הכתוב: כי האשה שהיה עצורה אצלנו [מלשון אישות], הרי מתמול שלשום היה כך, אבל עתה אנו טהורים.

ולפי זה כל הלשונות המוזכרות בספק הגמרא כאן, הן לשונות הכתוב. [תוספות].

125. על שם הפסוק הנ"ל "ויסגור בשר תחתנה". תוספות ר"י הזקן.

126. מלשון הכתוב "והיא לא נתפשה", או רצה לומר שתהיה תפוסה אצלי בבית. תוספות ר"י הזקן. [ועיין רש"י]. ולדברי ר"י בעל התוספות [הנ"ל הערה 124] יש לפרש כפירוש הראשון.

[כלומר, אמנם רב פפא עצמו הסתפק בעצם דין "יד", אם הוא נאמר בענין קידושין. אבל לא היה בכחו לתמוה על דברי שמואל משום ספיקו. ולפיכך רב פפא תמה על מה שמוכח לכאורה מדברי שמואל שאף ידים שאינן מוכיחות הוו ידים שזה סותר למה שאמר שמואל עצמו. כפי שמבואר בגמרא, רא"ש ור"ן שם].

ולפי מסקנת הגמרא [להלן] ששמואל דיבר באמר "הרי את מקודשת לי", אם כן אין להוכיח מדברי שמואל שיש דין יד לקידושין.

והאחרונים תמהו: מה ענין "יד" לקידושין? הרי אין דיבור בקידושין, שהרי אם הם עסוקין בענין הקידושין ונתן לה כסף, הרי זו מקודשת בלי דיבור מיוחד לשם קידושין. ואין זה דומה לנדרים שנאמר שם דין "לבטא בשפתים"! ואם כן, אפילו אם אין יד לקידושין בכל זאת אם מוכח שהתכוין לקדשה ראוי לומר שהרי זו מקודשת!!

עיי' ברכת שמואל, וקהילות יעקב, ושיעורי רבי שמואל.

124. כך פירש רש"י. ורבותיו של רש"י פירשו ש"עצורתי" היינו על שם הכתוב [שמואל א כא] "כי אשה עצורה לנו".

כלומר, רבותיו של רש"י רצו לפרש את ספק הגמרא בלשון שנאמרה בכתוב לענין האשה. כשם שאר הלשונות המובאות בגמרא הם לשונות הכתוב באשה. ולפיכך הם הביאו פסוק זה, [כך כתבו תוספות בסוף ד"ה עצורתי].

אך רש"י תמה עליהם שהרי משמעות הכתוב שם אינה בלשון אישות. כדלהלן:

עברי המותר בשפחה כנענית [כגון שפחה השייכת לשני אדונים, ואחד מהם שיחררה, ונמצא שחציה שפחה וחציה בת חורין].

[ונחלקו אמוראים בשפחה שחציה בת חורין, האם קידושין תופסין בה בחציה, או שאין קידושין תופסין בה כלל].

ואילו לדעת רבי ישמעאל, מדבר הכתוב בשפחה כנענית גמורה שהתארסה עם עבד עברי. ואף על פי שאין קידושין תופסים בשפחה כנענית שלא השתחררה, ואין היא "מאורסת", מכל מקום היא מיוחדת לעבד העברי.<sup>(127)</sup>

והגמרא כאן מפרשת את דברי הברייתא – שהאומר "חרופתי" מקודשת – כדעת רבי עקיבא, ששפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי,<sup>(128)</sup> ותופסים בה קידושין.<sup>(129)</sup>

ומאחר שנאמר בפסוק "נחרפת", והכוונה היא "מאורסת", למדנו מכאן ש"חרופתי" היינו "ארוסתי".

וכך אמר התנא: האומר "חרופתי" – מקודשת, לפי שנאמר "והיא שפחה נחרפת לאיש". ועוד, שהרי **ביהודה קורין לארוסה "חרופה"**.

ותמהינן: וכי יהודה ועוד לקרא!?

והרי מאחר שהבאנו ראייה מהפסוק שחרופה היא ארוסה, אין צורך ואין טעם להביא ראייה ממה שרגילים לקרוא כך ביהודה [שהרי דברי הכתוב הם ראייה שאינה צריכה סיוע ממנהג שביהודה]!

ומכח קושייה זו חוזרת בה הגמרא, ואומרת –

**דתניא: האומר לאשה "הרי את לקוחתי" – הרי זו מקודשת, משום שנאמר בענין קידושין [דברים כד]: "כי יקח איש אשה".**

**איבעיא להו** הסתפקו בני הישיבה:

האומר לאשה "הרי את חרופתי" – מהו הדין בזה?

**תא שמע** ברייתא שדיברה בפירוש על זה:

**דתניא: האומר "חרופתי", הרי זו מקודשת. שכן ביהודה קורין לארוסה "חרופה".**

ותמהינן: וכי אנשי יהודה הוא הם רובא דעלמא? האם רוב אנשי העולם הם, עד שנאמר שלשונם היא הקובעת?! ומדוע פסקה הברייתא שבכל מקום בעולם, האומר לאשה "חרופתי", הרי זו מקודשת, בגלל שביהודה קורין לארוסה חרופה?<sup>(127)</sup>

ומתצינן: **הכי קאמר**, כך כוונת הברייתא לומר: **האומר "חרופתי" – מקודשת, לפי שנאמר [ויקרא יט] "והיא שפחה נחרפת לאיש"**.

דהיינו, שנאמר בענין שפחה חרופה [ויקרא יט כ]: "ואיש כי ישכב את אשה, והיא שפחה נחרפת לאיש. והפדה לא נפדתה, או חפשה לא ניתן לה. והביא את אשמו".

ונחלקו תנאים מה היא שפחה חרופה ["נחרפת לאיש"]:

לדעת רבי עקיבא, מדבר הכתוב בשפחה שחציה שפחה כנענית וחציה בת חורין שהתקדשה לעבד

אם תאמר שאינה מקודשת אלא במיעוטו, לא היה ראוי לתנא לומר "הרי זו מקודשת" בלשון סתומה, אלא היה לו לפרש שהיא מקודשת במקום שרגילים לקרוא לארוסה חרופה.

127. \* על פי כריתות יא א, וגיטין מג א.

128. רש"י.

129. תוספות. כלומר, מלבד מה שכתב רש"י שצריך להעמיד זאת כדעת רבי עקיבא, שהכתוב מדבר בחציה שפחה וחציה בת חורין, צריך גם להעמיד את דברי הגמרא כאן כמאן דאמר שקידושין תופסין בחציה שפחה וחציה בת חורין. שהרי אם אין קידושין תופסים בה, נמצא שאין "חרופה" מלשון גירושין. אך הרשב"א והר"ן כתבו, שאפילו לדברי האומר שאין קידושין תופסים בה, יש לבאר ש"חרופה" היא לשון המועילה

127. לכאורה משמע, שאם ברוב העולם היה "חרופה" לשון קידושין, אזי בכל מקום האשה היתה מקודשת, ואפילו אם הקידושין נעשו במיעוט העולם, שאין קוראים שם לארוסה חרופה.

אך תוספות ר"י הזקן כתב שלא יתכן לפרש כך, שהרי אפילו אם האשה תאמר שהיא הבינה שהאיש התכוין לקדשה, והתרצתה בכך, בכל זאת אין הקידושין מועילים, מפני שאין הקידושין מועילים אלא אם כן נעשו בפני עדים, וצריך שהעדים יבינו את הלשון. ואם אין הם מבינים, אלא שהבעל והאשה אומרים אחר כך שהם התכוונו לקידושין אין עדותם מועילה, מפני שכאשר העדים ראו ושמעו את הקידושין הם לא הבינו מעצמם שאלו הם קידושין, אלא על ידי שהאיש והאשה אמרו אחר כך שהם התכוונו לקידושין. אלא, כך יש לפרש את כוונת המקשה בגמרא: מלשון התנא שאמר "מקודשת", משמע שברוב העולם היא מקודשת, שהרי

כוונתו, ונתרצתה לקידושין?

כדי לענות על שאלה זו הגמרא מבררת באיזה אופן דיברנו:

והוינן בה: **במאי עסקינן?** באיזה מקרה הסתפקנו בלשונות הללו אם קידושיו קידושין או לא? (132)

**אילימא**, אם נאמר, **בשאינ מדבר עמה קודם לכן על עסקי גיטה וקידושיה**, אלא נתן לה גט ואמר לה "אינך מיוחדת לי", או אחת משאר הלשונות שהסתפקנו בהם, כדי לגרשה. או שנתן לאשה פרוטה, ואמר לה "הרי את מיוחדת לי", כדי לקדש אותה –

תיקשי, מדוע הסתפקנו בזאת שמא קידושיו קידושין? (133)

והרי אפילו על הצד שהלשונות הללו הם אכן לשון קידושין, עדיין יש לשאול: **מנא**, מנין האשה ידעה

**אלא**, בהכרח, שהברייתא סוברת כדעת רבי ישמעאל, ששפחה חרופה היא שפחה כנענית, שאין תופסין בה קידושין כלל, ומכאן ש"נחרפת" אינה ארוסה, אלא היא "מיוחדת" לבד עברי, ואין כל ראייה מהפסוק שאף הארוסה נקראת "חרופה". (130)

ולאור זאת, כך יש לתרץ את דברי הברייתא:

**הכי קאמר**, כך אמר התנא: **האומר "חרופה" – ביהודה, הרי זו מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה "חרופה"**. אבל בשאר המקומות, אם יאמר לאשה "הרי את חרופתי", היא אינה מקודשת, מפני שאין רגילים לקרוא שם את הארוסה בשם "חרופה". (131)

ועתה באה הגמרא לדון בכל הלשונות הללו שהסתפקנו בהם האם חלו הקידושיו או לא, כיון שאין הלשון הזאת ברורה – מנין לנו שהאשה הבינה את

ב'גירושין', [ולא – 'דגירושין']. כלומר, באותם לשונות שהגמרא הסתפקה בקידושין, כגון "הרי את מיוחדת לי" יש להסתפק אף בגירושין אם אמר "אין את מיוחדת לי". וכן פירש המקנה.

אבל הרשב"א כתב בשם רש"י שהגמרא כאן דנה גם בלשונות שברור לנו שהם קידושין. ולפי זה יש לפרש שהגמרא כאן דנה גם בלשונות גירושין שברור לנו שהם גירושין. [ועיין הערת המהדיר שם]. וראה להלן בהערה הבאה.

והראשונים נחלקו בדבר, והביאם בית יוסף אבן העזר סימן כו.

ב. החזון איש [אבן העזר לח ו] דייק מלשון הבית יוסף שלדעת מקצת הראשונים הגמרא דנה אף באומר "הרי את מאורסת לי" או "הרי את לי לאינתו", ולמסקנא צריך שיהיו עסקין באותו ענין.

אך, החזון איש הוכיח שבדאי בזה אין צריך שיהיו עסקין באותו ענין: שהרי שנינו בברייתא [לעיל ה ב] את הלשונות הללו, והגמרא מדייקת מדברי הברייתא שאם נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת. והרי הראשונים כתבו שאם היו עסקין באותו ענין, אזי אפילו אם אמרה היא הרי זו מקודשת, מפני שאין צורך באמירתה. אם כן, מוכח שהברייתא לא דברה בעסקין באותו ענין, ובכל זאת שנינו שאם אמר לה "הרי את מאורסת לי", "הרי את לי לאינתו" הרי אלו קידושין.

ג. דעת הרשב"א שהגמרא דנה רק בלשונות המסופקים לנו. אך כל זה בזמן שהיו רגילים לדבר בלשון הקודש, אולם בזמננו שאין הנשים בקיאות בלשון הקודש ואינם יודעות לדבר בה, אף בשאר הלשונות צריך שיהיו עסקין באותו ענין, ובאומר "הרי את מקודשת לי", הרי זה לשון מובהק והיא מקודשת. וכך פסק שלחן ערוך סימן כו סעיף א ו'ג.

133. רש"י פירש שהגמרא דנה כאן אף לענין גירושין. [ראה לעיל בתחלת ההערה הקודמת]. וקשה: אמנם בקידושין אין

בקידושין, מפני שכוונת הכתוב שהשפחה מיוחדת לאישות לעבד עברי, ומאחר שמצאנו ש"חרופה" היינו לשון יחוד לאישות בחציה בת חורין, וקידושין שייכים בבת חורין, לפיכך המקדש בלשון זו, הרי אלו קידושין.

והרשב"א דקדק כן מלשון רש"י שכתב [בסוף ד"ה שכן ביהודה]: "בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה 'צד' קידושין". ורש"י לא אמר "דשייכי בה קידושין". [ועיין עוד בדברי הרשב"א והר"ן].

130. רש"י, ותוספות.

131. להלכה פסק הרמב"ם [אישות ג ו] האומר "חרופתי" – מקודשת. ולא פירש שמדובר ביהודה. ודייקו הראשונים מדבריו, שאף בשאר המקומות האומר "חרופתי" – מקודשת. והיינו מפני שהלכה כרבי עקיבא, ששפחה חרופה היינו חציה שפחה חציה בת חורין המאורסת לעבד עברי. ושייך בה צד קידושין, ולפיכך "חרופה" הוא לשון קידושין. והרשב"א והר"ן הקשו על שיטה זו, עיין בדבריהם. ולפיכך כתב הר"ן שהאומר חרופה בשאר מקומות, אפילו להלכה שאנו פוסקים כרבי עקיבא הרי זה ספק.

[ועיין פירוש אחר בדעת הרמב"ם בכסף משנה שם, וראה רשב"א בשם ר"ח].

132. א. כתב רש"י: "במאי עסקינן – בהנך לישני דקא מיבעיא לן [בלשונות שהסתפקנו] אי הוו קידושין או לא. 'וכן בהנך לישני דגירושין' [אם מדובר] שלא היה מדבר עמה על עסק גיטה" וכו'.

משמע מרש"י שהגמרא כאן דנה רק בלשונות שהסתפקנו בהם לעיל, ולפיכך תמהו האחרונים: הרי בענין גירושין לא הוזכרו כאן לשונות שהגמרא הסתפקה בהם! וכתב הרש"ש שנראה להגיה בדברי רש"י, "וכן בהנך לישני

**רבי יהודה אומר: צריך לפרש.**

**ואמר על כך רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי, שאין צריך לפרש.**

ואם כן, מאחר שאפילו אם לא פירש כלום הרי אלו קידושו, כל שכן אם הזכיר את אחת מן הלשונות שהיא מקודשת, ומדוע הסתפקנו בדבר?

ומתרצינן: אמרי בני הישיבה תירוץ:

**לעולם הסתפקנו במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה.**

**ואי דיהיב לה, ושתיק — הכי נמי!**

אם נתן לה את הכסף ושתיק, אכן ברור לנו שהתכוין לקדשה וקידושו קידושו.

ואולם, כאשר הוא הזכיר את אחת מהלשונות הללו, **הכי קא מיבעי ליה** — בזאת הסתפקנו:

האם הני לישני — לקידושו קאמר לה. האם הלשונות האלה משמעותם היא לשון קידושו, ונתקדשה בכך.

**או דילמא, למלאכה קאמר לה!**

**מאי קאמר לה הבעל? הרי האשה לא הבינה מה אמר לה, ולא התרצתה לקידושו!** (134)

**ואלא שמא תאמר, שמדובר בכגון שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה לפני שקידשה או גירשה, ולכן מסתבר שהאשה הבינה את כוונתו ונתרצתה לקידושו, אז קשה לצד השני —**

מאחר שהוא דיבר עמה קודם לכן על עסקי גיטה וקידושה, פשיטא שהיא מקודשת, ואיזה ספק יש להסתפק בדבר?

והרי אף על גב דלא אמר לה כלום, נמי היא מקודשת!

וכל שכן כשאמר לה את אחד מהלשונות אחרי שדיבר עמה על עסקי קידושה שהיא מקודשת, ומה היה כלל הספק?

ומוכיחה הגמרא שהמדבר קודם לכן עם האשה על עסקי קידושה, הרי אף על פי שלא אמר לה כלום בשעה שנתן לה את הכסף הרי זו מקודשת —

**דתנן במסכת מעשר שני [ד ז]: היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושה, ונתן לה את גיטה וקידושה, ולא פירש לשם מה הוא נותנם:**

**רבי יוסי אומר: דיו בכך! די בזה שעסק עמה קודם לכן בדבר, והרי זה כאילו פירש.**

כדברי הריטב"א, שהגמרא אינה מדברת בגיטין שהרי אין צריך בזה את דעתה.

ולדעת הריטב"א וסייעתו, שהגמרא לא דנה כאן לענין גיטין כלל, כתב הריטב"א שהגמרא נקטה כאן "עסקי גיטה וקידושה" אגב לשון המשנה המובאת בגמרא להלן, אבל הגמרא כאן אינה עוסקת בענין גט כלל.

134. הר"ן כתב שאם האשה אומרת בפירוש שידעה ולשם קידושו קיבלתם, הרי זה בכלל ספק קידושו, והגמרא יכולה לענות שמדובר באופן זה, אך הגמרא העדיפה להעמיד באופן שהיה מדבר עמה בעסקי קידושה, מפני שזה שכיח יותר.

החזון איש [אהע"ז לח ו] מסתפק: האם לדברי הר"ן אפילו לאחר הקידושו האשה יכולה לומר שקיבלה לשם קידושו. או, שמא דוקא בשעת הקידושו יכולה לפרש בפני העדים שהיא מקבלת לשם קידושו. [ומלשון הר"ן נראה שאפילו לאחר הקידושו יכולה לומר כן. שכתב בלשון עבר. "ואי אמרה ידיעה ולשם קידושו קיבלתינהו" — היינו: קבלתם, בלשון עבר].

לפי הצד שאפילו לאחר הקידושו יכולה לומר שידעה, כתב

האשה מתקדשת אלא מדעתה, אבל בגירושין הרי אין צריך את דעתה, ואם כן מה בכך שלא ידעה מה הבעל אמר לה? ואמנם, הריטב"א כתב שבגירושין אין צריך את דעת האשה כלל, וראיה לדבר: שהרי שנינו בגיטין [נה א] שחרשת שהשיאה אביה מתגרשת למרות שאין לה דעת כלל. והגמרא שם מוכיחה מזה, שאם הבעל אמר לעדים "ראו גט זה שאני נותן לאשתי". וחזר ואמר לאשה "כנסי שטר חוב זה" הרי זה גט, ומכאן שאין צריך את דעתה כלל.

[בכמה מקומות מבואר בפירוש שהאשה מתגרשת בעל כרחיה. אלא כוונת הריטב"א להוכיח שלא זו בלבד שאין צריך שהאשה תסכים לגירושין, אלא אף לא צריך שהאשה תדע שהבעל מגרשה].

והתוספות [גיטין עח א] כתבו שהנותן גט לאשתו צריך לומר "הרי גיטך", או "הרי את מותרת לכל אדם", ובדברי הגמרא הנ"ל [יחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה, הרי זה גט] צריך לומר שאחר כך העדים יגידו לה שהיא מגורשת, מפני שצריך שהמגרש את אשתו ישלח אותה שילוחין גמורים, שלא יהיה משלחה והיא חוזרת.

ובשיטה לא נודע למי ותלמיד הרשב"א כתבו בשם רש"י

והוא, שיהיו עסוקין באותו ענין של עסקי הקידושין<sup>(138)</sup> עד שעת נתינת המעות.

וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: והוא שיהיו עסוקין באותו ענין.

כתנאי — נחלקו תנאים [בברייתא] בדבר זה:

רבי אומר: והוא שעסוקין באותו ענין עד שעת הנתינה.

רבי אלעזר בר רבי שמעון אומר: אף על פי שאין עסוקין באותו ענין עד שעת נתינה, בכל זאת אם עסקו בכך קודם הקידושין, הרי אלו קידושין.

ותמהינן על דברי רבי אלעזר בר רבי שמעון:

ואי לאו דעסוקין באותו ענין עד נתינת המעות — מנא, מנין האשה ידעה מאי קאמר לה?

הרי מאחר שבשעת נתינת המעות לא פירש לה שהוא נותנם לשם קידושין, אם כן היא לא הבינה שכוונתו לכך, ולא התרצתה לקידושין!

אמר אביי תירוץ:

אמנם דעת רבי אלעזר בר רבי שמעון שאין צריך שיעסוק עמה בשעת הנתינה בעסקי הקידושין ממש,

שמה הלשונות הללו משמעותם הם ענין של עשיית מלאכה. ומה שאמר "הרי את מיוחדת לי" — כוונתו שמייחדה לעשות מלאכתו<sup>(135)</sup> וכדומה בשאר הלשונות.

ואם כן, למרות שדיבר עמה מקודם על עסקי גיטה וקידושיה, הרי עתה שאמר לה לשונות אלו, על הצד שהן לשונות מלאכה, הרי הוא גילה את דעתו שאינו חפץ עתה לקדשה לו עכשיו, אלא רק לייחדה למלאכתו.

ומסקינן: תיקו.<sup>(136)</sup>

גופא — עתה באה הגמרא לדון בגוף המשנה במסכת מעשר שני שם:

דתנן: היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה את גיטה וקידושיה, ולא פירש<sup>(137)</sup> לשם מה הוא נותנם:

רבי יוסי אומר: דיו — די לו בכך שדיבר עמה בעסקי גיטה או קידושיה, והרי זה כאילו פירש עתה שמקדשה או מגרשה.

רבי יהודה אומר: צריך לפרש.

אמר רב יהודה אמר שמואל: מה שאמר רבי יוסי שדי בכך שדיבר עמה בעסקי גיטה או קידושיה, יש תנאי בדבר:

137. בקידושין ודאי צריך שיאמר לאשה "הרי את מקודשת לי", כדי שתתמצה בקידושין.

אבל, בגט האשה מתגרשת אפילו בעל כרחא, ולפיכך כתב הריטב"א שאין צריך שהאשה תדע שהוא מגרש אותה. אבל צריך שהבעל יתן את הגט לשם גירושין, ולפיכך צריך הוכחה בדבריו או במעשיו שנתנה לה לשם גירושין, ואפילו אם לא יאמר לה שנתנה לשם גירושין, אם אמר לעדים "ראו גט זה שאני נותן לאשתי". הרי זה גט. [ועיין לעיל הערה 133, ובית שמואל אבן העזר קלו ג].

ונחלקו הראשונים אם מדאורייתא צריך שיאמר לה "הרי זה גיטך":

מדברי הרמב"ם [גירושין א יא] נראה שמדאורייתא אף אם נתן לה גט ולא אמר דבר הרי זה גט. וביאר בית שמואל [אבן העזר קלו א] שמאחר שכתוב בשטר לשון גירושין הרי זה כאילו אמר כך בפיו.

אך הטור [תחילת סימן קלון] כתב שאם בשעת נתינת הגט לא אמר דבר, הרי הגט בטל מדאורייתא.

וכתב בית יוסף שאף הרמב"ם מודה שאם אמר לה "כנסי שטר חוב זה", מדאורייתא הגירושין בטלין.

138. כך פירש רש"י. והוא הדין בענין גירושין צריך שיהיו

החזון איש שאין זה בכלל דברים שבלב, כיון שהעדים ראו מעשה שיש בו ספק קידושין. וכשהגמרא הקשתה "הא לא ידעה", היינו שיש להסתפק בדבר, ויש להעמידה בחזקת פנייה.

135. הראשונים לא פירשו איך ניתן לפרש את כל הלשונות הנ"ל למלאכה, וצריך ביאור: איך ניתן לפרש את הלשונות "צלעתי" "סגורתי" ו"תחתי" מלשון מלאכה?

ונראה שמאחר שכל הלשונות הללו נאמרו על הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו" — "ויבן את הצלע", ו"יסגור" בשר 'תחתנה'. אם כן כל זה מתייחס לאשה, שהיא "עזר כנגדו". ואם כן, יתכן שהאיש רוצה אותה לעזר למלאכתו בלבד, ולא לאישות.

או, יש לפרש, "סגורתי" ו"תחתי", היינו שתהיה סגורה עמו למלאכתו, וכן שתהיה תחתיו למלאכה. ו"צלעתי" היינו "לצידי" [כמו שנאמר בפרשת תרומה: "ולצלע המשכן". וכדומה]. כלומר, שתעמדי לצידי למלאכתו.

136. כתב הרא"ש שבלשונות שברור לנו שהם לשונות קידושין, אפילו אם יאמר "לא ידעתי שהן לשונות קידושין", הרי אלו קידושין. ועיין לעיל הערה 132, ועיין ר"ן.

שהלכה כרבי יוסי, גם לגביו אמר שמואל שלא יהיה לו עסק עמהן, מפני ששכיח שאדם יתן גט או קידושין לאשה ולא יפרש לשם מה הוא נותנם.

או שמא אין זה שכיח. ולכן אף אם לא שמע מסדר הקידושין או הגיטין את דברי שמואל, יכול הוא להיות דיין בגיטין וקידושין.<sup>(140)</sup>

**אמר ליה רב אשי: אין הכי נמי!** אכן גם לגבי ענין זה אמר שמואל: מי שלא שמע הלכה זו, לא יהיה דיין בגיטין ובקידושין.

ועתה הגמרא חוזרת ועוסקת בדברי שמואל שהבאנו לעיל:

**וכן בגירושין – נתן לה גיטה, ואמר לה: הרי את משולחת, או הרי את מגורשת או הרי את מותרת לכל אדם – הרי היא מגורשת.**

ומביאה הגמרא לשונות אחרים לגבי גירושין, שיש לדון בהם אם הם לשון גירושין או לא:

**זה פשיטא, ואין ספק בדבר, שאם אדם נתן לה לאשתו את גיטה, ואמר [כתב] לה לאשתו<sup>(141)</sup> באותו הגט "הרי את בת חורין" –**

אבל הוא מודה שצריך לפחות שיעסוק עמה **מענין לענין באותו ענין.**

שבתחילה עסקו בענין הקידושין ממש, והפסיקו לעסוק בזה, ועברו לדבר בענינים אחרים הקשורים לענין צרכי הנישואין.

כגון, שהאיש שאל את האשה כמה נדוניא יש לך, או שהאשה שאלה את האיש כמה שדות יש לך להתפרנס מהם.

**אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי.** כי מאחר שדיבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה, שוב אינו צריך לפרש שנותן את המעות לשם קידושין.

**אמר שאל ליה רב יימר שאלה לרב אשי:**

**ואלא, הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב הלכות גיטין וקידושין – לא יהא לו עסק עמהן** להיות דיין בדבר, כדי שלא יבוא להתיר איסור ערוה, ויגרום לעבירה שאינה ניתנת לתיקון.<sup>(139)</sup> יש לי לשאול:

האם אפילו אם לא שמעו ליה למסדר הקידושין או הגיטין את הא דאמר רב הונא אמר שמואל

עסוקין בהם עד שעת נתינת המעות. בית יוסף סימן קלו [בירורי השיטות].

139. כך כתב רש"י. וקשה: לשם מה הוסיף רש"י "וזהו עיוות שאינו יכול לתקן"? וכי לא די בכך שכתב "שמא יתיר איסור ערוה"?

ונראה, שהוקשה לרש"י מדוע הגמרא מזכירה כאן "כל שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין"? ומשמע שבשאר דינים אפילו מי שאינו בקי בטיבם יכול להיות דיין בהם! ומה ההבדל ביניהם?

ולפיכך פירש רש"י שבגיטין וקידושין יש חומרא מיוחדת יותר משאר איסורים, מפני שזהו עיוות שאינו יכול לתקן. [ונראה שכונתו לכך שגורם להביא ממזרים].

ולפיכך צריך שהדיין של גיטין וקידושין יהיה בקי בהם יותר מאשר דיני שאר דינים. [וודאי שגם דיני שאר דינים צריך שיהיו בקיאים. אך אין מעכב שיהיו בקיאים "בטיב". ועיין ט"ז אבן העזר קלו א].

תוספות מביאים שרבינו עזריאל פירש את דברי הגמרא באופן אחר: אדם שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין, לא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדם, וכן לא ידבר עם אשתו על עסקי גירושין, שמא יתן להם קידושין ויאמר להן דיבור של קידושין ולא ידע שהאשה מתקדשת בכך. וכן כיוצא בזה בגירושין.

ונראה שהוקשה לו הקושיא הנ"ל: לדעת רש"י שמדובר כאן

בדיין, מדוע דוקא בענין גיטין וקידושין נאמר דין זה? וכי דיני שאר דיני ממונות ואיסור והיתר אין הדיינים צריכים להיות בקיאים בהם?!

וכן מפורש בתוספות הרא"ש. ועיין שם.

140. א. וודאי הדיין עצמו שאינו יודע את דברי רב הונא בשם שמואל, אי אפשר לצוותו שלא יהיה דיין בקידושין. שהרי כלל אינו יודע שרב הונא אמר כאן הלכה כל שהיא. אלא, רב יימר שאל האם צריכים להודיע את דברי רב הונא לדיין שלא שמע זאת. [על פי תוספות ד"ה אפילו ומהרש"א שם].

ב. רש"י מפרש שרב יימר התייחס לדברי רב הונא אמר שמואל שהלכה כרבי יוסי. אך תוספות כתבו שרב יימר התייחס לדברי רב יהודה אמר שמואל, והיינו במה שאמר שצריך שבשעת הנתינה יהיו עסוקין באותו ענין.

וכתב מהרש"א שהוקשה לתוספות על פירוש רש"י: הרי, דיין שאינו יודע אם ההלכה נפסקה כרבי יהודה או כרבי יוסי, ודאי לעולם יחמיר מספק, ואם כן, לא תהיה תקלה בכך שלא נודיעו את דברי שמואל שהלכה כרבי יוסי.

[ולכאורה יש ליישב את דברי רש"י, שיש לחשוש שמא דיין שאינו יודע את דברי שמואל, יכריע מסברתו שהלכה כרבי יהודה].

141. כך פירש רש"י [בתחלת עמוד ב].

**מי אמרינן: למלאכה קאמר לה** – האם אנו מפרשים שהתכוון שמלאכתה [מעשה ידיה] בלבד תהיה שייכת לעצמה.

**או דילמא [שמא] לגמרי קאמר לה** – שתהיה שייכת לעצמה לגמרי, אפילו לענין להנשא לאחר, והוא לשון גירושין.

**אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע**, בוא ושמע ראייה ממשנה במסכת גיטין, ש"הרי את לעצמך" הוא לשון גירושין גמורין:

**דתנן [גיטין פה ב]:**

עבד כנעני גופו קנוי לבעלים. והיינו, שמלבד זה שמעשה ידיו שייכים לאדונו, גם גופו שייך לו, והרי הוא כשורו וחמורו. וכתוצאה מכך שגופו שייך לבעליו, הרי הוא אסור להנשא עם בת חורין.

**ב-1 לא אמר [לא כתב] לה גט כראוי, ולא הועיל גט זה כלום!**

כי זהו לשון שחרור שפחה מעבדותה, ואין זה לשון גירושי אשה.

וכן, אין ספק שאם **אמר לה לשפחתו** – כתב לשפחתו הכנענית בגט: **הרי את מותרת לכל אדם** – ודאי **שלא אמר ולא כלום**. כי זהו לשון גירושין, ולא לשון שחרור שפחה.

[ואף על פי שהמשחרר את שפחתו הכנענית הרי היא מותרת מכאן ואילך להנשא לישראלים, בכל זאת אין זה לשון שחרור, כי אדרבה יש גם צד איסור בדבר, שהרי שפחה מותרת לעבדים, ומשעה שהיא משתחררת, היא נאסרת עליהם. (142) רש"י].

אבל אם **אמר לה לאשתו "הרי את לעצמך"**, בכגון זה יש להסתפק – **מהו הדין?**

142. והוסיף רש"י: "אבל [הרי את מותרת לכל אדם] לשון גט הוא לאשה [מפני] שמתירה לכל 'שהיתה אסורה לו על ידו'. כלומר, הוקשה לרש"י: הרי גם גט אינו מתיר את האשה על כל העולם, שהרי אינה מותרת לעבדים, ולממזרים, וכו'.

ולפיכך כתב רש"י שעל כל פנים הגט מתירה "לכל שהיתה אסורה לו על ידו", כלומר, לאדם שהיתה אסורה עליו על ידי נישואיה לבעל, [ואין הגירושין עצמם גורמים לאיסור חדש].

ואף על פי שגם שפחה על ידי השחרור היא ניתרת לכל מי שהיה אסור בה משום עבדותה, [דהיינו בני חורין], בכל זאת, מאחר שהיא גם 'נאסרה' על ידי כך על העבדים, אי אפשר לומר על השחרור שהוא פעולת 'היתר', שהרי השחרור עצמו גורם גם איסור על העבדים.

ויש להעיר, שאף גירושין לפעמים גורמים איסור, כגון: כהן המגרש את אשתו, הרי היא נאסרת עליו על ידי הגירושין עצמם [ואולי צריך לומר, שהלשון "לכל אדם" משמע אנשים אחרים מלבד המגרש עצמו].

והנה תוספות הרא"ש הקשה על דברי רש"י: הרי גם שפחה כנענית האדון מתירה לכל מי שנאסרה על ידו, דהיינו לבני חורין! [ועיין בהגהה שם, שתירץ את דברי רש"י בקצרה כעין שפירשנו לעיל].

ויתכן שתוספות הרא"ש לא תירץ כפי שפירשנו לעיל, מפני שהוקשה לו כנ"ל: הרי כהן שמגרש את אשתו הוא נאסר בה על ידי הגירושין עצמם! [וכן, כל גירושין אוסרים את האשה על כהנים, שהרי אם הבעל לא יגרשה ותתאלמן, היא תהיה מותרת לכהנים!]

ולפיכך הוא הבין שרש"י בא לענות על כך, ולומר, שלא איכפת לנו שהגירושין גורמים גם איסור, הואיל וכל מי שהיה אסור מחמת הבעל ניתר על ידי הגירושין.

ולכן תמה תוספות הרא"ש: הרי גם שפחה ניתרת על ידי

וקשה: מדוע רש"י לא פירש את דברי הגמרא כפשוטם, שמדובר שאמר בפיו את אחת מהלשוונות הללו, והרי זו לשון גרועה, ולפיכך אינה מגורשת? וכיוצא בזה שנינו לעיל באומר "איני אישך" שלשונו גרועה ואינה מגורשת, וכן הקשה הרש"ש.

וזה לשון תוספות ר"י הזקן: "אמר לאשתו, בכתב, שכתב לה כן, אבל בדבור אינה מתגרשת".

משמע שלא גרס בדברי הגמרא "נתן לה גיטה". אלא בספרים שלפניו היה כתוב: "פשיטא אמר לאשתו הרי את בת חורין" וכו'. וביאר שמדובר בכתב כן בגט, כדי שלא תטעה לומר שמדובר כאן באמר בלבד, והטעם לכך שאינה מגורשת היינו מפני שלא נתן לה גט אלא אמר לה בדיבור בעלמא, לפיכך כתב תוספות ר"י הזקן שמדובר שכתב לה כך בגט, ואף על פי כן אינה מגורשת מפני שאין זה לשון גירושין.

ונראה שאף רש"י גרס כן. ולפי זה לשונו מדויקת היטב. [שרש"י כתב כאן "לא אמר כלום – להתגרשה". ואילו רש"י היה גורס כגירסא שלפניו "נתן לה גט" וכו', אם כן, מובן מאליו שמדובר כאן בענין גירושין, ומדוע רש"י הוצרך להוסיף זאת? אלא בהכרח, שרש"י לא גרס "נתן לה גט". ובא להשמיענו שמדובר כאן לענין גירושין, שהרי לשון "הרי את בת חורין" לא מלמדת כלל שמדובר בגירושין].

וסוגיינתו נמצאת כלשונה ממש גם במסכת גיטין פה א, ושם אכן לא כתוב "נתן לה גיטה". אלא כמו שכתבנו.

הטור [אבן העזר קלח] הביא את דין הגמרא באומר ולא בכותב.

וכתב בית יוסף, שאף רש"י שפירש את דברי הגמרא בכותב, מודה שגם אם אמר כן בפיו, לא אמר כלום. [ועיין שם שנתן טעם לדברי רש"י הרי"ף והרמב"ם שפירשו את הגמרא בכתיבה]. [ועיין לעיל הערה 119].

ושנינו: גופו [עיקרו] של גט שחרור, כך כתוב בו: **הרי אתה בן חורין, או הרי אתה לעצמך.**

**השתא** – ועכשיו יש להוכיח מכאן, ש"הרי את לעצמך" הוא לשון גירושין גמורים גם באשה:

שהרי, ומה עבד כנעני, דקני ליה גופיה, בכל זאת כי כאשר אמר ליה "הרי אתה לעצמך" – לגמרי קאמר ליה שגופו משוחרר, והרי הוא מותר בבת חורין, ולא לענין מעשה ידיו בלבד אמר לו –

לגבי אשה, דלא קני ליה גופה, וכי לא כל שכן שאין הכוונה בלשון זו למעשה ידיה בלבד, אלא אף לענין נישואין?!

ומכאן מוכח, ש"הרי אתה לעצמך" הוא לשון גירושין גמורים.

ועתה, אגב שדיברנו כאן בענין לשון שטר שחרור, מביאה הגמרא לשון שטר שחרור שיש לדון בו אם הוא מועיל או לא:

**אמר ליה, שאל רבינא שאלה לרב אשי: אדם שאמר לעבדו הכנעני "אין לי עסק בך" – מאי? מה דינו?**

וצדדי הספק הם:

**מי [האם] אמרינן "אין לי עסק בך לגמרי" קאמר ליה, שכך היא משמעות דבריו, ונעשה העבד בן חורין גמור, ומותר בבת חורין.**

**או דילמא, שמא למלאכה בלבד קאמר ליה – שמא משמעות דבריו של האדון היא שאין לו עסק**

במלאכתו של עבדו, אבל עדיין גופו קנוי לאדון, ואסור העבד בבת חורין.

**אמר ליה רב נחמן לרב אשי, ואמרי לה, ויש אומרים, שרב חנין מחוזאה הוא שאמר לרב אשי: תא שמע, בוא ושמע רביה ש"אין לי עסק בך" – הוא לשון שחרור גמור:**

המוכר עבדו לעובד כוכבים, קנסוהו חכמים, וחייבוהו לפדותו אפילו אם הנכרי דורש פי עשרה מדמיו, משום שבמכירתו לעובד כוכבים הוא גרם שהנכרי ימנע מן העבד לקיים מצות.

ושנינו בברייתא: **המוכר עבדו לעובד כוכבים, וברח העבד מהעובד כוכבים, או שהמוכר פדה אותו כדין (143) – קנסו חכמים את המוכר, (144) שיצא העבד לחרות. והאדון הראשון לא יכול לשעבד אותו אליו עוד.**

ואף על פי שהעבד יצא לחרות, צריך הוא לקבל גט שחרור מרבו הראשון [הישראל שמכרו], כדי שיהיה מותר בבת חורין. (145)

**ואמר רבן שמעון בן גמליאל: זה שאמרנו שצריך גט שחרור מרבו הראשון –**

**במה דברים אמורים, שלא כתב עליו אדונו "אונו" [שטר שחרור, בנוסח שיבואר בגמרא מיד].**

**אבל אם לאחר שמכרו, כתב עליו אדונו הראשון "אונו" [שטר] – זהו שחרורו.**

ומבאר הגמרא: **היכי דמי "אונו", מהו אותו "אונו" שאמר רבן שמעון בן גמליאל?**

כוכבים. ואין לו שום שייכות לרבו הראשון! [וכעין זה פירש בספר בירורי השיטות בסגנון אחר. ועיין שם פירוש נוסף].

ותירץ על כך רש"י: גוי אינו קונה עבד קנין הגוף.

ודבר זה מבואר במסכת גיטין [לד ב – לה א];

נאמר [ויקרא כה מד-מה]: "מאת הגויים אשר סביבותיכם

מהם תקנו עבד ואמה, וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם

תקנו" וגו'. המילים 'מהם תקנו' שנאמרו פעם שניה מיותרות.

ודרשו חכמים, שהכתוב מלמד: אתם קונים מהם ואין הם

קונים מכם ולא הם קונים זה מזה לגופו.

כלומר: אילו גוי היה קונה גוי אחר לגופו, אזי אפילו אם

העבד היה מתגייר, לא היה גיורו גיור, מפני שדיניו כדין אדונו,

והכתוב חידש שגוי אינו קונה עבד בקנין הגוף.

ומאחר שהגוי אינו קונה בעבד קנין הגוף. נמצא שבשעה

שרבו הראשון מכרו לגוי, לא מכרו אלא למעשה ידיו, אבל

גופו נשאר קנוי לרבו הראשון. ולפיכך רבו הראשון כותב לו

השחרור לכל מי שהיתה אסורה עליו על ידי עבודתה! [ותוספות הרא"ש עצמו פירש שאיסור השפחה תלוי בעבדות, וכל זמן שלא הפקיע את העבדות, אין לשון "היתר" מועיל בה. ועיין פירוש נוסף במאירי ובתוספות ר"י הזקן].

143. רש"י גיטין מג ב.

144. רש"י שם.

145. מפני שאין האיסור מסתלק מן העבד עד שיכתוב לו גט שחרור. תוספות ר"י הזקן.

ורש"י כתב: "וצריך גט שחרור להתירו בבת חורין משום דעובד כוכבים גופו לא קני".

ונראה שהוקשה לרש"י: היאך העבד משתחרר על ידי שרבו הראשון כותב לו גט שחרור? הרי הוא כבר נקנה לעובד

**אמר רב ששת: דכתב ליה האדון הראשון בשטר: כשתברח ממנו, מן הנכרי (146) – אין לי עסק בך! (147)**

אמר אביי: המקדש את האשה במלוה שהלוה לה, כגון שבעבר הוא הלוה לה כסף, ועכשיו הוא בא לקדשה באותו הכסף, כאשר הוא אומר לה שיהיה כסף המלוה שלה, ולא תצטרך לפרעו – אינה מקודשת!

מפני שמעות המלוה הם קנויים ללוה, ויכול הוא להוציאם לצורכו, ואינו חייב להחזירם בעין, אלא יכול לפרוע דמים אחרים. וקידושי כסף נלמדים בגזירה שוה "קיסה" "קיסה" משדה עפרון, (148) שהקונה נותן למקנה כסף או שוה כסף ששייך לקונה. ולפיכך האשה אינה מתקדשת במעות ההלוואה, כיון שהם כבר אינם שייכים למלוה. (149)

אמר רב ששת: דכתב ליה האדון הראשון בשטר: כשתברח ממנו, מן הנכרי (146) – אין לי עסק בך! (147)

ומוכח מכאן ש"אין לי עסק בך" הוא לשון שחרור גמור, והעבד מותר בבת חורין.

והגמרא חוזרת לעסוק בקידושי כסף [ששנינו במשנתנו: האשה נקנית בכסף ובשוה כסף], ומביאה מימרא של אביי, בענין קידושין בכסף שאינו בעין, כמו המקדש בכספי הלוואה, או בהנאה שיש במחילת הלוואה –

לעולם, אין בזה חסרון אלא לענין קנין, אך לא לענין שחרור. ולפיכך ראוי לפסוק כדברי רבן שמעון בן גמליאל. עיין שם]. והריטב"א גורס "כשתברח ממני". ופירש, שרבו הראשון כותב לו כן כשמוכרו לגוי. ו"תברח" לאו דוקא, אלא כוונתו כשתפרוש ממני לרשות הגוי, או אין לי עסק בך. וחכמים סוברים, כיון שלא התכוין לשחרר את העבד בלשון הזו, אלא רק להסתלק מזכותו על העבד, ולמוכרו לנכרי, לפיכך אין זה שחרור [ריטב"א גיטין שם].

אך רש"י גיטין מג ב ותוספות כאן, גורסים "כשתברח ממנו". ומפרשים שכאשר העבד יברח מן הנכרי, הוא יצא בכך לחרות. ולפי זה, אי אפשר לפרש כפירוש הריטב"א, אלא כפי ששמעו מהמאירי.

[ועיין עוד תוספות גיטין מג ב ד"ה אבל. ולדבריהם יש חידוש נוסף בדברי רבן שמעון בן גמליאל.

148. לעיל ב א.

149. כתב רש"י "המקדש במלוה – דאמר לה התקדשי לי במלוה שהליתין". יש שהבינו שכוונת רש"י לומר, שמקדש בעצם מעות ההלוואה. והטעם שאינה מקודשת, מפני שהמעות קנויות לאשה, כי "מלוה להוצאה ניתנה". כלומר, מעות המלוה קנויות הן ללוה מיד כשקיבלן, ויכול להוציאן במה שירצה, אלא שהוא חייב לתת מעות אחרות תחתיהן. ונמצא, שמעות ההלוואה כבר אינן של האיש אלא של האשה, ואי אפשר שיקדשנה במעות שלה. וכן דעת ר"י בתוספות בכתובות [עד א ד"ה המקדש].

ולדעת ר"י, אם מקדש את האשה במחילת החוב ולא במעות עצמן, הרי היא מקודשת [וזהו "הנאת מחילת מלוה" דלהלן].

אבל רש"י בכתובות עד א כתב: "המקדש במלוה – שמחל לה מלוה שהיתה חייבת לו". ותוספות דייקו מדברי רש"י שם, שאינו מפרש כפירוש ר"י. אלא קידשה במחילת החוב, ולא בעצם מעות ההלוואה, והיא אינה מקודשת.

ואף מדברי רש"י בסוגייתנו משמע כן, שרש"י פירש: "אינה מקודשת – דקיסה משדה עפרון גמרינן, דיהיב מידי בשעת קידושין". כלומר, הטעם שאינה מקודשת היות וקידושי כסף

שטר שחרור.

[על פי רש"י כאן בתוספת הסבר מדברי הגמרא ורש"י בגיטין שם].

146. רש"י גיטין מג ב.

ועיין ריטב"א שגרס "כשתברח ממני" [והיינו מרבו הראשון עצמו]. ו"כשתברח" לאו דווקא. אלא הכוונה לכשתפרוש ממני ותצא לרשות הנכרי הקונה. עיין שם. ובתוספות ד"ה כשתברח.

147. צריך ביאור:

[א] מה בא רבן שמעון בן גמליאל להשמיענו בענין עבד הנמכר לגוי? [מדוע הייתי סבור ש"אונן" מועיל בעבדים אחרים, ואינו מועיל כאן?]

[ב] האם חכמים חולקים עליו?

הרי"ף [גיטין מג ב] והרמב"ם [עבדים ה ג] לא הביאו להלכה את דברי רבן שמעון בן גמליאל, ומשמע שאין הלכה כדבריו. וכן דייקו הריטב"א והמאירי גיטין מג ב.

ומכאן, שחכמים חולקים על דברי רבן שמעון בן גמליאל. ומשמע מדברי המאירי כאן, שלדעת הרי"ף והרמב"ם אי אפשר לשחרר את העבד לכשיברח, מפני שזה בכלל "דבר שלא בא לעולם".

ונראה לבאר, שלדבריהם אין רבו הראשון יכול לשחררו בזמן שהוא ביד הנכרי, אלא רק לאחר שיברח ממנו, ותפקע זכות ממנו. והיות שהוא משחררו היום לכשיברח, הרי זה בכלל דבר שלא בא לעולם.

[אך לא התבאר מדוע אין רבו הראשון יכול לשחררו לפני שברח.

ונראה לבאר, שאי אפשר לשחרר את שעבוד הגוף שבעבד בלא לשחרר את קנין הממון שבו. ובזמן שהעבד קנין ממון לגוי, אין רבו הראשון יכול לשחרר את קנין גופו, מאחר שאין בכוחו לשחרר את קנין הממון שבו. וסייעתא לדבר – דברי תוספות הרא"ש שמובאים לעיל סוף הערה 142. ועיין גליון הש"ס גליון לח א].

ולפי זה, רבן שמעון בן גמליאל מחדש, ששיחרור העבד מועיל אפילו ב"דבר שלא בא לעולם".

[אך המאירי עצמו כתב כאן, שאפילו אם זה דבר שלא בא

כיון שבשעת ההלואה האשה התחייבה לשלם יותר ממה שקיבלה, הרי זו ריבית גמורה, האסורה מן התורה,<sup>(150)</sup> ולא יתכן שאביי יכנה אותה כ"הערמת ריבית" בלבד [כלומר, שהאדם מערים ולוקח ריבית שאינה אסורה מדאורייתא!]<sup>(151)</sup>

ב. ועוד, מאחר שהמלוה מקדש את האשה בזו החמישי שהיא חייבת לו, וזו זה גם הוא אינו בעין, כמו שההלואה עצמה אינה בעין, אם כן היינו מקדש במלוה!

והואיל וכבר אמר אביי שהמקדש במלוה אינה מקודשת, מדוע הוא אמר שהמקדש בהנאת מלוה היא כן מקודשת?

ולכן הגמרא מבארת את "הנאת מלוה" באופן אחר: לא צריכא, דארווח לה זימנא.

מדובר באופן שהמלוה מרחיב לה את זמן ההלואה. כגון, שהלוה לה על מנת שתפרע לו כעבור שנה את אותו הסכום שלותה ממנו, ועתה, בשעת הקידושין, הוא מרחיב את זמן הפרעון, שתוכל לפרוע את החוב כעבור שנתיים, ואומר לה: התקדשי לי בהנאה זו, שהיית מסכימה לשלם פרוטה לאדם אחר, כדי

אבל, המקדש את האשה בהנאת מלוה – מקודשת.

[והגמרא תבאר מיד מה היא "הנאת מלוה"].

ואולם, אסור לעשות כן, לקדש בהנאת מלוה, מפני שיש בזה איסור הערמת ריבית מדרבנן, כפי שיבואר להלן:

והוינן בה: האי הנאת מלוה שקידש בה את האשה – היכי דמי? במה מדובר?

אילימא דאזקפה, אם נאמר שתחילה, בשעה שהלוה לאשה את הכסף, הוא זקף עליה חיוב ריבית עבור ההלואה, וכגון דאמר לה: הריני מלוה לך ארבעה זוזים, ותפרעי לי בעבורן חמשה זוזים [עבור ההנאה שאת נהנית מזה שהלוייתך]. ולאחר מכן, בשעה שבא לקדשה הוא מוחל לה על הזו החמישי שהתחייבה לשלם לו עבור הנאת ההלואה –

אי אפשר לומר כן, משני טעמים:

א. הא, זו חמישי זה – ריבית מעלייתא הוא, ולא הערמת ריבית!

שלוה. אבל אם לא קצץ בשעת ההלואה, אלא לאחר מכן הוא פורע לו יותר ממה שהלוהו, הרי זו ריבית האסורה רק מדרבנן. ולכן, אין לפרש את מה שאמר אביי "בהנאת מלוה", דהיינו באופן שקצץ בשעת ההלואה לשלם יותר ממה שהלוה לה, ומקדש אותה באותו זמן מיותר, שהרי זו ריבית גמורה מדאורייתא, ואילו אביי אמר שאסור לעשות כן מפני "הערמת ריבית".

ו"הערמת ריבית", היא כאשר המלוה מעות לחברו, ורוצה ליטול ממנו יותר ממה שהלוהו, מערים ועושה כן באופן שלא אסרה התורה. וחכמים גזרו ואסרוהו מדבריהם.

151. רש"י ומשמע מדבריו ששאלת הגמרא היתה רק על לשונו של אביי שקרא לאיסור זה "הערמת ריבית". אך הגמרא לא תמחה על עצם דינו של אביי שאמר שהאשה מקודשת. וכן כתב הריטב"א בפירוש.

ותמהו האחרונים: כיצד יתכן שהאשה תהיה מקודשת? הרי אסור להלוות בריבית מדאורייתא. ואסור לאיש לגבות את מעות הריבית מן האשה. ואם כן, במה הוא מקדשה?

יש מפרשים, שלא איכפת לנו שהתורה אסרה את הריבית, אלא, הואיל ומצד משפטי הממון חל על האשה חוב לשלם את הריבית, לפיכך יכול לקדש אותה באותו חוב. עיין אבני מילואים כח כב, שיעורי רבי שמואל כאן [וראה עוד מראה מקומות בהערת המהדיר על הריטב"א הערה 476]. אולם, החזון איש [מב א] כתב, שאף לדברי רש"י והריטב"א

נלמדים בגזרה שוה משדה עפרון, שהקונה נותן איזה דבר בשעת הקידושין. ואילו בהלואה אין האיש נותן לאשה דבר. ואם רש"י כאן היה מתכוין לפרש כמו ר"י, לא היה ראוי לו להאריך כל כך. שהרי הדבר פשוט שאי אפשר לקדש את האשה במעות שלה, שהרי אין כאן נתינת מעות כלל [מאחר שהלכה כדברי האומר "מלוה להוצאה ניתנה"].

אלא משמע, כי אף בסוגייתנו מפרש רש"י כדבריו בכתובות: שמדובר במי שקידש אשה במחילת החוב שלה. ואף על פי שהאשה מרויחה שלא תצטרך לשלם את חובה, בכל זאת אין אלו קידושין, משום שקידושי כסף נלמדים משדה עפרון, וצריך שיתן לה דבר בקידושין, ואילו מחילה אינה נתינת ממון, אלא רק גורם לה להרויח, בכך שלא תצטרך לשלם את חובה. ועיין קובץ שיעורים אות לד.

[ומה שכתב רש"י "במלוה שהלוייתך", בא לומר, שאין הכוונה שהאיש מלוה לאשה עתה מעות, ומקדש אותה באותם המעות].

ואף בתוספות ר"ד משמע שהבין בדברי רש"י כאן כדבריו בכתובות. עיין שם.

150. נאמר בתורה [ויקרא כה לז]: "את כסףך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך". מכאן שאסור לאדם להלוות לחברו מעות או מאכל על מנת שישלם יותר ממה שלוה.

ומדאורייתא אין איסור אלא ב"ריבית קצוצה", כלומר, שבשעת ההלואה קוצץ המלוה ללוה שיפרענו יותר ממה