

יהיה לך את אחיך" – ולא כאשר "של אחיך" כבר נמצא בידך. מכאן אמרו: המלוה על המשכון, אינו משמט, הואיל והמשכון של הלוה נמצא ביד המלוה.

ושנינו בענין זה בברייתא **היא** שבפרק השולח [שם], דאמר התנא: **המלוה על המשכון, אינו משמט.**

**ומפרש התם** בגמרא, מדוע המלוה על המשכון אינו משמט? – **משום דקני ליה למשכון כדרבי יצחק!** (253)

והרי הקנין שיש למלוה במשכון, שהזכיר רבי יצחק, הוא רק **שלא בשעת הלואה**, ואילו לשון הברייתא – "המלוה את חברו על המשכון" משמע שנטילת המשכון היתה כבר **בשעת הלואה** [שעל סמך המשכון הלוהו], כדמשמע בסוף פרק האומנים [בבא מציעא פא ב]! (254)

**אלא** בהכרח, הכי פירושו **התם**: כיון דקני ליה למשכון **שלא בשעת הלואה לגמרי, סברא הוא, דיקנה הוא בשעת הלואה לענין שלא ישמט, מפני שראוי להחשיב את המשכון כאילו הוא ביד המלוה, וקני לו במקצת. דחשיב "של אחיך בידך"**.

**ודרשינן בספרי** [פרשת ראה]: נאמר [דברים כב]: "ואשר יהיה לך [המלוה] את אחיך [אצל הלוה] **תשמט ירך**" משמע – **ולא כאשר של אחיך נמצא בידך**."

[ב] הוכחה נוספת לכך שאלים קנין משכון בשעת ההלואה להיחשב כממון המלוה:

**וכן יש לפרש בפרק כל שעה** [פסחים לא ב], **בהיא ברייתא**, ששנינו בה **דישראל שהלוה מעות את העובד כוכבים** בערב פסח **על חמצו**, שהנכרי הניח לישראל את חמצו כמשכון על ההלואה שהלוה לו הישראל, נאסר החמץ בהנאה עולמית, כדין חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח.

ואם נהנה הישראל מן החמץ **לאחר הפסח**, הרי הוא

ולפי זה, לכאורה היה נראה, שאין הבעל יכול לקדש את האשה במשכון של אחרים, אלא אם כן משכנו שלא בשעת ההלואה. אבל אם משכנו בשעת ההלואה, אי אפשר לקדש בזה את האשה, הואיל והבעל לא קנה את המשכון, והוא מקדשה בדבר שאינו שלו.

אך התוספות מבארים שאין הכרח לומר כן:

**אף על גב דרבי יצחק איירי רק במשכון שלא בשעת הלואה, מצינו למימר, אנו יכולים לומר, שכיון דבעל חוב קונה משכון שלא בשעת הלואה קנין גמור** (250) **עד שיפדה** אותו הלוה בממון, אם כן מוכח מכאן שהתורה ייחסה חשיבות לכח השיעבוד שבמשכון, עד כדי כך שהמלוה המחזיק במשכון, מתחייב באחריותו כאילו הוא שלו.

ולפיכך משכון בשעת הלואה, נמי אלים שיעבודה, שעבודו חזק, וראוי ליחשב כממון שלו לענין שיוכל לקדש בו את האשה, ולקנות בו עבדים וקרקעות, שהם נקנים בקנין כסף. (251)

והתוספות מוכיחים שאכן כח שעבוד המשכון בשעת ההלואה אלים ונחשב כממון המלוה, משני מקומות: (252)

[א] **וכן צריך לפרש בפרק השולח** [גיטין לו א]:

מצוה על המלוה לשמט את חוב הלוה בשביעית [דברים כב], ומצוה זו נקראת "שמיטת כספים".

ונאמר בענין זה [דברים כב]: "ואשר יהיה לך [המלוה] את אחיך [אצל הלוה], תשמט ירך".

ודרשו מכאן בספרי [פרשת ראה], שהשביעית משמטת רק ממון שביד הלוה [שחייב לשלמו למלוה], אבל לא ממון שכבר נחשב כמצוי ביד המלוה, שנאמר: "ואשר

ההלואה הרי זה קונה במשכון זכות כנגד סכום ההלואה. ונחלקו הפוסקים בדבר, עיין קצות החשן עב ב.

ב. דעת הרמב"ן הרשב"א והריטב"א [במסכת בבא מציעא פב א] שדברי הגמרא בבבא מציעא [שרבי יצחק דיבר דוקא בשלא בשעת ההלואה] אינם אלא דחיה בעלמא, אבל באמת אין הבדל בין משכנו בשעת הלואה לשלא בשעת הלואה, ולעולם בעל חוב קונה משכון.

250. מלשון תוספות משמע שהמשכון קנוי לגמרי לבעל חוב, אבל, תוספות להלן [ד"ה מנין] כתבו שאין המשכון קנוי לגמרי לבעל חוב אלא לענין להתחייב בגנבה ואבידה, עיין שם. [ושלא כדברי רש"י הסובר שקנוי להתחייב באונסין]. וכתב תוס' הרא"ש [ופסקי הרא"ש]. ולפי זה אין לומר שבשעת ההלואה אלים שיעבודה שיוכל לקדשה. ועיין קרבן נתנאל. וראה להלן הערה 256.

251. ביארנו את דברי תוספות כפי הנראה בפשטות.

אבל, האחרונים התקשו מאוד – איך אפשר ללמוד ממה שמשכון שלא בשעת ההלואה קנוי לגמרי, משכון בשעת ההלואה אלים שיעבודו?

ובתוספות ר"י הזקן חולק בחריפות על דברי תוספות. [ועיין בהערה הקודמת בשם הרא"ש].

ועיין פני יהושע גיטין לו א [צוין בבירורי השיטות], וים של שלמה סימן יב, ומנחת יהודה, וש"ך עב ט, ונתיבות שם ס"ק ה, וסימן סו ס"ק יב, וקהילות יעקב.

252. עיין עצמות יוסף.

253. ולפיכך זה בכלל "של אחיך בידך" ואינו משמט.

254. מדברי הגמרא שם מוכח שלשון "המלוה על המשכון" היינו במשכון בשעת ההלואה, שעל סמך אותו משכון הלוה המלוה את מעותיו ללוה.

ואוקי גמרא, והגמרא<sup>(255)</sup> העמידה את דברי רבי מאיר כרבי יצחק, שהמלוה קונה את המשכון, ולפיכך הוא חייב אף בגניבה ואבידה, ולא בפשיעה בלבד.

משמע דרבי יצחק לא אמר שהמלוה קונה את המשכון לענין להתחייב באונסין, אלא רק לענין להתחייב בגניבה ואבידה!

וזה שלא כדברי רש"י, שאמר בעל חוב קונה משכון לענין להתחייב באונסין.

לכך נראה לי, שהמלוה קנה את המשכון רק לענין להתחייב בגניבה ואבידה, ולא לענין אונסין.<sup>(256)</sup>

### צדקה מנין

[אמר רבי יצחק, שנאמר "ולך תהיה צדקה". ויש לשאול: אם המלוה אינו קונה את המשכון, צדקה מנין לו? אלא, מכאן לבעל חוב שקונה משכון].

והבינו התוספות, שה"צדקה" היא זכות שתהיה לאדם לפני הקב"ה בשכר מעשיו הטובים.

ומקשים התוספות: ואם תאמר, איך למד רבי יצחק מפסוק זה שהמלוה קונה את המשכון? הרי אפילו אם נאמר שהמשכון אינו קנוי למלוה, בכל זאת איכא [יש] למלוה צדקה [זכות]. ממה שיחזיר לו ללוה כל ערב את המשכון שברשותו, כדי שהלוה יוכל לשכב עליו, אף על פי שהוא חייב לו ממון, והרי הוא מתחסד בכך עם הלוה! ומתרצים תוספות: ויש לומר, דרבי יצחק דייק מדכתיב בתחלת הפסוק: "ושכב [הלוה] בשלמתו, וברכך [על כך שהחזרת לו את המשכון]".

ואי, ואם נאמר, שהמלוה לא הוי קונה ליה את המשכון, אלא הוא מחזיר חפץ השייך ללוה עצמו, אם כן, כשמחזיר לו את המשכון הרי הוא מחזיר לו את ממונו שלו, וכשמברכו העני על כך, הוי ליה ריבית דברים. ואם כן, איך מותר ללוה לברך את המלוה על כך?

אלא, בהכרח שהמלוה קנה את המשכון, ואז הלוה מברך אותו על כך שנתן לו להשתמש בדבר של המלוה.<sup>(257)</sup> <sup>(258)</sup>

עובר עליו באיסור "חמץ שעבר עליו הפסח", לדעת רבי מאיר.

ומפרש התם, מהו טעמו של רבי מאיר שאמר שעובר עליו, והרי חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח אינו נאסר בהנאה? – משום דהישראל שמישכן לו הנכרי את חמצו, קנה ליה, קנה את המשכון, כרבי יצחק.

והרי רבי יצחק דיבר במשכון שלא בשעת הלואתו, ואילו רבי מאיר דיבר במשכון בשעת הלואתו, שהרי שנינו: "ישראל שהלוה את העובד כוכבים על חמצו", ומשמע שכבר בשעת ההלוואה נטל הישראל את המשכון, ועל סמך זה הלוחו!

ובהכרח צריך לומר: כיון דקני ליה כרבי יצחק כשמשכנו שלא בשעת הלואתו, לפיכך כשמשכנו בשעת הלואתו, קני ליה נמי, לענין דקרינן ליה, לענין שחל עליו דברי הכתוב – חמץ "שלך", אי אתה רואה בפסח.

### מנין לבעל חוב שקונה משכון.

אין ספק שהמלוה לא קונה את המשכון לגמרי, שהרי אם הלוה רוצה לסלקו במעות זכותו לעשות כן, ואם כן צריך ביאור, לענין מה אמר רבי יצחק שהמשכון קנוי למלוה.

ופירש בקונטרס בשאר דוכתי [במקומות אחרים שהוזכרו דברי רבי יצחק], שהמלוה קונה את המשכון לענין להתחייב באונסין, כלומר, המשכון נחשב כאילו הוא ממון שלו, אלא שחייב לפרוע אותו או את דמיו בתורת פרעון, כאשר הלוה ישלם את חובו.

ולפיכך, אם המשכון נאנס בידי המלוה, ההפסד שבדבר מוטל על המלוה, שהמשכון נחשב כשלו לענין זה.

וקשה: דהא רבי מאיר ורבי יהודה פליגי [בבא מציעא פ ב], במלוה על המשכון, אי המלוה הוי כשומר שכו, וחייב בגניבה ואבדה ובפשיעה, כדין שומר שכו, אי, או, שהמלוה דינו כשומר חנם, שאינו חייב אלא בפשיעה בלבד.

אבל לדברי הכל, כשואל שחייב באונסין, לא הוי!

255. שם פב א.

256. בתוספות בבא מציעא [פב ב] ביארו שהטעם לכך שהוא כשומר שכו, היינו מפני שמרויח מהמשכון שיכול לעשות בו קידושין או קנין כסף וחליפין, נמצא שיש לו שכו [הנאה] מהמשכון, והוי שומר שכו. וכן כתבו תוספות הרא"ש ופסקי הרא"ש כאן.

ודברי התוספות כאן לכאורה סותרים לדבריהם לעיל [בדיבור הקודם], שכתבו שמאחר שבעל חוב קונה משכון שלא בשעת

ההלואה, לפיכך אלים שעבודו לקדש אשה בשעת ההלואה [שהרי הזכות לקדש את האשה היא בעצמה "קנין דרבי יצחק"]. ומטעם זה תוספות הרא"ש כאן הסיק שלא כתוספות לעיל, וכן כתב בפסקי הרא"ש. ועיין קרבן נתנאל.

257. דברי התוספות צריכים ביאור: מה נפקא מינה אם המלוה קנה את המשכון או לא קנאו? הרי המלוה עושה ללוה טובה בכך שמחזיר לו את המשכון, כפי שכתבו תוספות בקושייתם, ואם כן, למה לא יוכל

לך". ובוה איכא למימר [יש לומר] דדעתה להתקדש לו בכך.

אבל הכא בסוגייתנו, שהוא אמר לה תחילה "התקדשי לי במנה", והיא משיבה לו תנם לאבא או לאביך, הרי זה כאילו אמרה לו "תנם למי שתרצה", ואיכא למימר דאין דעתה להתקדש לו אלא היא משטה בו. ואינה חוששת שמא יבינו מדבריה שהתרצתה לקידושין.<sup>(259)</sup>

### "תנם לפלוני"

ונתנם לו – אינה מקודשת.

"על מנת שיקבלם לי" – מקודשת.

הגמרא מבארת שהתנא הוצרך לשנות דין זה, גם בענין אבא ואביך, וגם בענין פלוני:

כי אילו היה התנא שונה דין זה רק באבא ואביך, היינו אומרים שדוקא בהם אם אמרה "על מנת שיקבלום לי" הרי היא מקודשת, מפני שסומכת עליהם שיעשו את שליחותה. אבל בפלוני אינה מקודשת.

ואילו היה התנא שונה דין זה רק בפלוני, היינו אומרים שדוקא בו אם אמרה "תנם לפלוני" אינה מקודשת, מפני שאין דעתה קרובה אליו, אבל באבא ואביך, היא התכונה לתת להם מתנה ולהתקדש בכך.

ולעיל הגמרא ביארה מדוע התנא הוצרך לומר אבא וגם אביך:

משום שדעתה קרובה יותר לאביה, ולפיכך שנינו "אבא",

והתוספות מביאים פירוש אחר בביאור המילה "צדקה" [שבפסוק "ולך תהיה צדקה"].

ויש מפרשים דלא מקרי "צדקה", אלא הנותן מהממון שלו לחברו, כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [פח ב] על הפסוק [דברים כה]: "אבן שלמה וצדק". דהיינו – צדק משלך, ותן לו. ומכאן שצדקה היא דוקא כשנותן ממון שלו לחברו.

ולפי זה מובן, שאם המלוה לא היה קונה את המשכון, לא היתה צדקה בכך שהוא מחזיר את המשכון.

ומכאן הוכיח רבי יצחק, שבעל חוב קונה משכון, והרי הוא כממונו, וכשמחזירו ללוה הוא נותן מממונו ללוה, ולפיכך זו צדקה.

### תנם לאבא או לאביך

ונתנם להם, אינה מקודשת.

ומקשים התוספות: ואם תאמר: הא אמרינן לעיל [ו ב]: אשה שאמרה לאיש: תן מנה לפלוני, ואקדש אני לך! ונתן לאותו פלוני, הרי זו מקודשת! וזה שלא כדברי הברייתא כאן!

ויש לומר, דלא דמי, אין לדמות בין המקרה המובא בגמרא שם, למקרה שאנו דנים בו כאן:

דהתם, בגמרא שם מדובר, שהתחילה היא לדבר בדבר [בענין הקידושין], ואמרה לו "תן מנה לפלוני ואתקדש אני

הלזה להודות לו על כך אם אין המשכון שלו?

ונראה לבאר את דברי תוספות על פי דברי קצות החושן [עב ז], שכתב שאם המלוה נוטל מהלוה ממון על כך שהוא משתמש במשכון שמשכן בשעת הלואה, הרי זה ריבית מפני שאין המשכון שלו. אבל אם נוטל מהלוה ממון על משכון שלא בשעת הלואה אין בכך ריבית, מפני שהמשכון שייך למלוה ויכול לתבוע דמים עבור ההשתמשות משתמש הלזה בממונו. והוכיח זאת מדברי תוספות כאן [ואף הנהיבות שם בסקט"ז מודה לקצות לענין דין דאורייתא, אלא שסובר שיש בזה איסור דרבנן].

ולפי זה יש לומר, שאם בעל החוב קונה את המשכון, הרי מגיע לו ממון עבור מה שהלוה משתמש בממונו, והברכה שהלוה מברכו הרי היא כממון. נמצא שקיבל דבר המגיע לו.

אבל, אם אין בעל חוב קונה משכון, נמצא שלא מגיע לו מהלוה שום ממון על כך שהוא משתמש במשכון. שהרי המשכון שלו. והברכה שהלוה מברך את המלוה הרי היא כממון, ונמצא שהלוה נותן למלוה מדעתו דבר שאינו מחויב לו בדין, וחכמים אסרו ריבית דברים כאילו היא ממון. [ועיין בירורי השיטות].

258. ריבית דברים אסורה, כמבואר במסכת בבא מציעא עה ב.

ומשמע מדברי תוספות שריבית דברים אסורה מדאורייתא. וזהו חידוש.

ומכל מקום הקשה בקובץ שיעורים: הרי מדאורייתא אין איסור אלא בריבית קצוצה, ואילו כאן לא היתה קציצה בשעת ההלואה להודות לו בדברים. [ובכל ריבית דברים לא היתה קציצה, ואם כן אינה אלא מדרבנן].

ועיין נתיבות המשפט [הנדפס בשו"ע] עב סקט"ו.

ובספר בירורי השיטות כתב בשם האחרונים, שתירצו את דברי תוספות על פי סברת הט"ז, שכל דבר שהתורה התירה בפירוש, אין חכמים יכולים לאסרו. ולפי זה מובן, שאם בעל חוב לא היה קונה משכון נמצא שיש ריבית בכך שהוא מברך את המלוה. ונמצא שהתורה התירה בפירוש ריבית דברים, ואם כן איך יכלו חכמים לאסרו? אלא בעל כרחך שבעל חוב קונה משכון, ואין כאן ריבית, ולפיכך יכלו חכמים לאסרו.

[ולפי פירוש זה, ראיית רבי יצחק אינה מהפסוק עצמו שהתיר לברך על המשכון, אלא מכך שחכמים אסרו ריבית דברים, ובעל כרחך שחכמים הבינו שבעל חוב קונה משכון ואין כאן ריבית דברים].

259. דברי תוספות מבוארים בהערה 238 על הגמרא.

משום שאילו היה שונה רק אבא ופלוני, הייתי אומר שרק בהם אם אמרה "על מנת שיקבלום לי" הרי היא מקודשת, אבל אם אמרה "תנם לאביך על מנת שיקבלם לי", אינה מקודשת, ואף על פי שדעתה קרובה לאביו יותר מאשר לפלוני שהוא זר לה:

**משום, דסלקא דעתך דליהוי מקודשת טפי, שהיה עולה על דעתך לומר שיש יותר סיבה לומר שהיא מקודשת כשאמרה "תנם לפלוני שיקבלם לי", מאשר כשאמרה "תנם לאביך שיקבלם לי" – היות דסמכה דעתה טפי, שדעתה בוטחת יותר שהמנה יגיע לידה כשהיא ביד פלוני שהוא זר, מאשר כשהיא ביד אביו של המקדש.** (260)

### אם היה סלע שלה מקודשת.

**פירש בקונטרס**, אף על פי שהמנה לא הגיע לידה ממש, בכל זאת היא מקודשת משום דחצרה קונה לה את המנה בקנין חצר.

והתוספות חולקים על דברי רש"י:

**ולא נהירא**, דברי רש"י אינם מובנים, **דאם כן**, משום שאם אכן זהו הטעם לכך שהיא מקודשת, הרי יש להקשות:

**מאי בעי**, מדוע רב ביבי הסתפק בסלע של שניהם, מהו הדין? הרי פשיטא דאינה קונה את המנה בקנין חצר, כיון דהוא חצר של שניהם! כדאמרין בפרק המוכר את הספינה [בבא בתרא פד ב]:

**אמר רבי ינאי: חצר של שני שותפין, שניהם קונין זה מזה באותה חצר.**

**ומוקי לה**, והגמרא העמידה את דברי רבי ינאי, דוקא באופן שאחד מן השותפים מודד את הסחורה בתוך קופתו של חברו הלוקח, (261) שבכך קונה משום שכליו של אדם קונים לו.

להודיעך שאפילו שדעתה קרובה אליו, אם אמרה "תנם לאבא" אינה מקודשת. ושנינו גם "אביך", להודיעך שאם אמרה "תנם לאביך על מנת שיקבלם לי", מקודשת, אף על פי שאין הוא קרוב שלה.

ומקשים התוספות: **ואם תאמר: אמאי קתני לעיל בברייתא "אביך"?**

והרי ב"תנם לאבא" וב"תנם לפלוני" סגיא, די היה לשנות לאבא ולפלוני, ואיכא למיעבד כל הני צריכותא, ובכך נדע את כל החידושים הנ"ל שהברייתא הוצרכה להשמיענו:

שהרי אביה הוא הקרוב לה ביותר, ופלוני הוא הרחוק ביותר.

ומאחר ששנינו אם אמרה "תנם לאבא" אינה מקודשת, על אף שדעתה קרובה אליו, כל שכן שאם אמרה "תנם לאביך" אינה מקודשת.

וכן, מאחר ששנינו אם אמרה "תנם לפלוני על מנת שיקבלם לי" מקודשת, על אף שאין דעתה קרובה אליו כלל, כל שכן שאם אמרה "תנם לאביך על מנת שיקבלם לי", הרי היא מקודשת.

ואם כן, למה התנא שנה "אביך"?

והתוספות מתרצים שני תירוצים:

[א] **ושמא יש לומר, דאין לחוש לכך, כיון דלא תנא "אביך" בברייתא לחודיה**, כענין בפני עצמו.

ואין צורך לגמרא לבאר, אלא מדוע הברייתא שנתה שני ענינים שאחד מהם מיותר, ולכן הגמרא מבארת מדוע שנינו [א] אבא ואביך, [ב] פלוני.

וכן, באותו ענין, צריך לבאר מדוע שנינו בו עצמו שני דברים, ולכן הגמרא מבארת מדוע שנינו ברישא אבא ואביך באותו משפט. (259'א)

[ב] **אי נמי יש לומר: דלהכי תנא**, שמהטעם דלהלן התנא שונה אביך ופלוני –

מעוניינים בקידושין.

אבל, תוספות מדברים לענין דבר אחר – לענין סמיכות דעת האשה שלאחר שזכו עבורה את המנה, אכן יתנו לה את המנה ולא יחזירוהו לבעל. ולענין זה כתבו תוספות שאין האשה סומכת כל כך על אבי הבעל בזה.

ועיין ב"ח סימן ל [הובא בבירורי השיטות כאן]. ועיין רמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן.

261. כליו של אדם, כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו – וכיון שנכנסו המטלטלין לתוך הכלי אין אחד מהם יכול לחזור בו, והרי זה כמי שהונחו בתוך ביתו – לשון הרמב"ם מכירה ד א ושלחן ערוך חושן משפט ר ג.

259'. מהרש"א. עיין שם. ויש לבאר את דברי תוספות כסברת הראשונים המובאת בהערה 241 על הגמרא. עיין שם.

260. בגמרא לעיל מבואר שהאשה סומכת יותר על "אבא ואביך" מאשר על "פלוני". ואילו בתוספות מבואר שהאשה סומכת יותר על פלוני מעל אבי הבעל, ולכאורה דברי תוספות סותרים את דברי הגמרא!

ויש לומר על פי מה שביארנו [בהערה 239 על הגמרא] בהסבר הגמרא [כפי שמשמע מתוספות ר"י הזקן] כוונת הגמרא שהאשה לא סומכת כל כך בדעתה שאותו פלוני יסכים לקבל עבורה את המעות [מאחר שאינו רוצה להתחייב באחריותם], אבל אבי האשה ואבי הבעל בודאי יסכימו לקבל עבור האשה את המנה מאחר שהם

להסתפק אי סמכה דעתה, האם מסתבר שהאשה הסכימה לקידושין מאחר שהיא שותפה בסלע, והרי היא כאומרת הניחם ברשותי,

או שמא, מאחר שגם הוא שותף בסלע, מסתבר שהאשה לא הסכימה להתקדש, אלא התכוונה לדחותו בלבד. (266)

### הב, אשקי ושדי – אינה מקודשת

[אם המקדש אמר לה, אם אתן לך מחרוזת תתקדשי לי? והשיבה "הב", אינה מקודשת.

וכן אם השיבה: "אשקי" ו"שדי"].

הסיבה לכך שאינה מקודשת מפני שהאשה לא השיבה "הן", כלומר, אני מסכימה להתקדש, אלא אמרה "הב".

ומקשים התוספות:

ואם תאמר: מי גרע, וכי זה גרוע יותר משאמרה "תן מנה לפלוני", והוא חוזר ואמר לה "התקדשי לי בכך", דהיא מקודשת מדין ערב, כמבואר לעיל [נן סוף עמוד ב], ואף על פי שאמרה לו "תן", ולא השיבה לו "הן"! (267)

ואם כן, כל שכן כשאומרת "תן לי עצמי", בודאי יש לומר שהיא מקודשת אף על פי שלא אמרה "הן" אלא "הב"! (268)

ומתרצים התוספות:

ויש לומר, דשאני הכא, המקרים המובאים בסוגייתנו

אבל במודד על הקרקע לא קנה, מפני שהחצר משותפת לשניהם.

ולכן התוספות מבארים טעם אחר לכך שאם היה הסלע שלה הרי זו מקודשת:

ונראה לפרש, דהכא [שכאן] הטעם אין תלוי בקנין חצרה: (262)

שהרי אם האשה אמרה לאדם "תן מנה על הסלע ואתקדש אני לך" – מקודשת לו מדין ערב, ואפילו כשהסלע אינו שלה. כעין מה שאמר רבא לעיל [נן ב]: "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך", מקודשת. (263)

אלא שכאן מדובר שהבעל פתח תחילה ואמר: "התקדשי לי במנה". והיא ענתה לו: "תנם על גבי סלע". (264)

ולפיכך, אם הסלע אינו שלה אינה מקודשת, מפני שיש לפרש את דבריה כדחיה בעלמא, כלומר, הניחם איפוא שתוצה, אני אינני חפצה לקבלם.

אבל, כשהסלע היה שלה, סמכה דעתה. מסתבר שהיא מסכימה בדעתה להתקדש לו, ואין לפרש את דבריה בדרך של דחיה בעלמא. (265)

ובמקרה שהסלע אינו שלה, לא סמכה דעתה, אין היא מסכימה בדעתה לקידושין, אלא אמרה לו להניחם על הסלע כדי לדחותו.

ולפי זה מובנת שאלתו של רב ביבי:

ובעי, וכך שאל רב ביבי: כשהסלע של שניהם יש

הסלע. אבל אם חוזר ונטלו, לא עשה כלום, ולא נאמר בזה דין ערב. ואם הלך לו והניח את המנה על הסלע במקום שאינו משתמר באופן שהמוצא שם מציאה אינו חייב להחזיר, ואחר כך חוזר לשם ומצאו ונטלו, אזי הרי זה כממון אחר. והאשה מקודשת מדין ערב. עיין שם. ועיין אבני מילואים ל יב.

266. פירשנו את התוספות על פי מה שכתב הריטב"א בשם.

אבל תוספות הרא"ש וטו"ך מעמידים את דברי הגמרא באופן שהאשה אמרה לתת את המנה על גבי סלע של שניהם, והמקדש נתנו בתוך חיקה. והגמרא מסתפקת אם האשה הסכימה לקידושין או לא הסכימה. וכן כתב הטור סימן ל בשם תוספות. [ועיין פסקי הרא"ש].

ובשלחן ערוך אבן העזר ל ט פסק כרש"י והרמ"א הביא את דברי הרא"ש והטור בשם יש אומרים.

267. על פי רש"י לעיל דף ז תחילת עמוד א.

268. לכאורה דברי תוספות תמוהים: הרי ב"תן מנה לפלוני" האשה הוסיפה ואמרה "ואתקדש אני לך", ובודאי היא התכוונה להתקדש בכך. אבל כאן האשה לא אמרה אלא "הב" או "אשקי", ולפיכך יש לומר שהיא לא התרצתה בקידושין!

והנה המאירי לעיל [ח ב] דייק מדברי רש"י [ותוספות] שאם האיש

ופירש הסמ"ע – "כל מקום שיש לו רשות להניחו" – היינו בסימטא או בחצר של שניהם [המוכר והקונה], למעט רשות הרבים שאין כליו קונים לו.

262. [נראה שכוונתם שמדובר אפילו אם הסלע אינו משתמר ואין האשה עומדת בצדו. ובאופן זה חצרו של אדם אינה קונה לו. ובהערה 243 על הגמרא הבאנו שהמקנה מעמיד את פירוש רש"י באופן שהאשה עומדת בצד הסלע ובאופן זה הסלע קונה לה את המנה. ולפי זה אכן יש לפרש את לשון תוספות כמו שביארנו, אבל עיין קרבן נתנאל על הרא"ש אות ק ועיין להלן הערה 266].

263. על פי הריטב"א בשם בעלי התוספות. אבל תוספות רא"ש ותוספות טו"ך פירשו באופן אחר, ראה להלן הערה 266.

264. על פי תוספות לעיל ד"ה תנם לאבא ולאביך. [והריטב"א בסוף דבריו פירש באופן אחר, לשיטתו בהסבר הגמרא שם. עיין הערה 238 על הגמרא].

265. ולפיכך אפילו אם הניחם על סלע שאינו משתמר הרי זו מקודשת. ואף על פי שהסלע אינו קונה עבורה את המנה. ריטב"א. [ועיין לעיל הערה 262].

עוד כתב הריטב"א שמדובר שהבעל לא חוזר ונטל את המנה מן

ולא בשאר מידי – ולא בשאר דברים שאינם ראויים לאכילה ולשתיה, כפי שהיה במעשה הראשון.<sup>(269)</sup>

### והלכתא שיראי לא צריך שומא.

ומקשים התוספות: ואם תאמר: הרי רבה הוא זה שאמר ששיראי אינם צריכים שומא, וחלק בכך על רב יוסף, ואם כן, אמאי איצטריך לפסוק כרבה לגבי [לעומת] רב יוסף?

דהא במסכת בבא בתרא [קמג ב] פסקינן כלל קבוע:

הלכתא כרבה בכל מקום שחלק על רב יוסף. בר, מלבד, משלש מחלוקות – "שדה", "ענין" ו"מחצה"<sup>(270)</sup>,<sup>(271)</sup>

ואם כן, אין צורך לגמרא כאן לפרט שגם במחלוקת זו הלכה כרבה.

ויש מפרשים דמה שנפסק במסכת בבא בתרא שהלכה כרבה לעומת רב יוסף, אין זה כלל בכל הש"ס כולו, אלא, היינו דוקא במילי דבבא בתרא, במחלוקות שנחלקו בבבא בתרא.

ולפי זה מובן מדוע הגמרא כאן הוצרכה לפסוק כרבה נגד רב יוסף.

אך התוספות שוללים פירוש זה:

ולא נהירא.

דעל כרחך התכוונה שם הגמרא לומר כי בכולי גמרא הלכתא כרבה, ולא בבבא בתרא בלבד, כדמוכח בפרק מי שאחזו [גיטין עד ב] לגבי ההוא דאמר ליה

שונים, בכך דמעיקרא היתה שואלת [מבקשת] ממנו שיתן לה מתנה שלא בתורת קידושין [והוא חוזר ושאל אותה אם תסכים להתקדש לו בכך], ומשום הכי איכא למימר, כי כשהיא אומרת "הב" – אדעתא דמעיקרא קאמרה.

לכן יש לומר, שכאשר היא אומרת "הב", היא מתכוונת שיתן כפי שהיא בקשה בתחילה.

אבל כשמלכתחילה האשה לא בקשה לו שיתן לה בתורת מתנה, אזי גם אם דיברה בלשון "הב", הרי זו מקודשת.

### כל אשקי אשקויי כו'.

בגמרא מובאים שלשה מעשים, שמכל אחד מהם יש ללמוד את אותו הדבר, שאם אשה בקשה מתנה מאיש, והנותן שאל אותה: התסכימי להתקדש לי בכך? והיא לא השיבה לו "הן", אלא רק אמרה "הב", או "השקיני", או "השלך לי", היא אינה מקודשת.

ויש להקשות: מדוע הגמרא הביאה את שלשת המעשים? והרי היה ראוי לגמרא להביא מעשה אחד בלבד, וממנו נלמד לכל כיוצא בזה!

ומתרצים התוספות:

הנך תלת עובדי, איצטריך, יש צורך להשמיענו את כל שלושת המעשים המובאים בגמרא, כדי לאשמועינן דבשום דבר אין מועיל כשהאשה לא ענתה "הן" –

לא במידי דאכילה ושתיה – לא בדבר הראוי לאכילה כפי שהיה במעשה האחרון, ולא בדבר הראוי לשתיה כפי שהיה במעשה האמצעי.

שאינה להוטה אחריהם, אם אינה רוצה להתקדש, היא נוהרת שלא לומר הב. וכן שלא תאמר להיפך, שבדברים שהאשה להוטה אחריהם היא מתרצית להתקדש אף על פי שמתחילה בקשתם שלא בתורת קידושין.

270. אלו הן שלש מחלוקות שנחלקו בהם רבה ורב יוסף. עיין בגמרא בבא בתרא ורשב"ם שם.

271. דברי התוספות לכאורה תמוהים: הרי הגמרא פוסקת גם כרבי אלעזר וכרבא אמר רב נחמן, ואף על פי שאין שום אמורא שחולק עליהם, בכל זאת הגמרא טרחה לפסוק כמותם. [וטעם הדבר מבואר בהערות 260 – 259 על הגמרא], ואם כן בודאי יש לומר שכיוצא בזה הגמרא טרחה לפסוק כרבה אף על פי שהלכה כמותו [מאותם הטעמים המוזכרים בהערות הנ"ל]. פורת יוסף.

[ויתכן שדעת תוספות היא, שלא מסתבר שהגמרא תפסוק שלש הלכתות בדברים שאינם נצרכים אגב שפסקנו כאן הלכתא אחת בלבד לענין "הב ואשקי", שהרי לא מצאנו כיוצא בזה בש"ס. ולכן

פתח ואמר "התקדשי לי במנה", אזי אפילו אם האשה השיבה "תנם לפלוני ואתקדש אני לך" אינה מקודשת [מפני שהיא משטה בו ואינה רוצה להתקדש]. ואם כן כיוצא בזה יש לפרש שאף ב"הב" ו"אשקי" דעת התוספות היא שאפילו אם האשה אמרה "הב" – ואתקדש לך, או "אשקי ואתקדש לך", אינה מקודשת, מפני שהיא לא ענתה לו "הן" אלא חזרה ואמרה "הב" או "אשקי". [עיין הערה 238 על הגמרא].

[ובבית שמואל (סימן ל ס"ק כג) ביאר את דברי רש"י ותוספות שם שלא כדברי המאירי, אלא שבענין ערב אפילו אם אמרה "תן מנה לפלוני" ולא אמרה "ואתקדש אני לך" הרי זו מקודשת מדין ערב אם האיש חוזר ואמר "התקדשי לי", ועל פי דרך זו ביאר מהר"א ששון את דברי תוספות שלפנינו – ודבריו מובאים בשער המלך אישות ה כא. אבל שער המלך התקשה לדבריו בהסבר תירוץ התוספות. ועיין שם. ועיין הערה 238 על הגמרא].

269. שלא תאמר שדוקא בדברים שהאשה להוטה עליהם דרכה להשיב "הב" אף על פי שאינה מתרצית לקידושין, אבל בדברים

**לאריסיה: כולי עלמא דלו תלתא, ושקלו ריבעא.**  
כ"ו: (272)

הגמרא שם היתה סבורה שרבה סובר באותו ענין כרבן שמעון בן גמליאל, וקאמר המקשה שם: ותסברא, וכי אתה סבור כך?! והא קיימא לן הלכתא כרבה, ואילו בהא קיימא לן אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל!

ומשמע מדקאמר "והא קיימא לן הלכתא כרבה" [ולא אמר "והא קיימא לן "בהא" הלכתא כרבה], שאין כוונת הגמרא לפסוק כרבה באותה מחלוקת בלבד, אלא הגמרא מביאה כלל שנאמר בענין מחלוקתיהם של רבה ורב יוסף, והרי מחלוקת זו מובאת במסכת גיטין, ולא בבבא בתרא, אם כן, משמע דבכולי גמרא הלכתא כוותיה, שבכל הש"ס הלכה כמותו.

והתוספות חוזרים בהם, ומסתפקים שמא אכן לא נפסקה הלכה כרבה אלא במסכת בבא בתרא בלבד:

ושמא יש לדחות (273) את הראיה שהבאנו ממסכת גיטין, דהתם יש ספרים דאינם גורסים "והא קיימא לן הלכתא כרבה", אלא גרסי "בהא קיימא לן הלכתא כרבה", דמשמע לפי גירסא זו, כי בהא דוקא הלכה כמותו, ולא בכולי גמרא.

ולפי גירסא זו מובן מדוע הגמרא כאן הוצרכה לפסוק כרבה ששיראי אינם צריכים שומא, שהרי אין כלל בכל הש"ס שהלכה כרבה לעומת רב יוסף, אלא רק בבבא בתרא בלבד.

מיהו, אבל לפי גירסא זו, קשיא קושיא אחרת: (274)

**אמאי, מדוע הגמרא מאריכה ואומרת – "הלכתא שיראי לא צריכי שומא". ולא קאמר בהדיא, בקיצור, הלכתא כוותיה דרבה, כדאמר בהמשך הגמרא: "הלכה כרבי אלעזר", וכן "והלכתא כרבא אמר רב נחמן"?**

ואומר רבנו תם תירוץ על שתי הקושיות [א]. לפי מקצת הספרים הלכה כרבה בכל הש"ס, ואם כן מדוע הגמרא כאן הוזקה לומר שהלכה כמותו? ב. מדוע הגמרא האריכה בלשונה, ולא אמרה בקיצור: "הלכתא כרבה"?:

**דאתא לאשמועינן, שבאה הגמרא כאן להשמיענו, דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא, לפי ששומתן ידוע קצת, ואין האנשים רגילין לטעות בו כל כך.**

**אבל שאר דברים, כגון: אבנים טובות ומרגליות, שיש שאינם טובות אלא מעט, ורגילים לטעות ולהחשיב אותם בהרבה יותר משווים – אלו צריכי שומא לפני הקידושין גם לפי רבה, משום דלא סמכה דעתה של האשה שאכן האבנים שוות כדברי האיש המקדש אותה.**

ומטעם זה הגמרא הוצרכה לפסוק בפירוש בלשון זו "הלכתא שיראי לא צריכי שומא". כלומר, שיראי ולא דבר אחר, דהיינו אבנים טובות וכיוצא בהן. (275), (276)

**ולפיכך, ולפי דברי רבנו תם הללו, נהגו העולם לקדש**

בתיורייהם אינם מתחשבים בדחיה זו, ונראה שזו הוספה על התוספות שלפנינו, שהעירו בה על קושיית רבנו תם.

274. קושיא זו מובאת בתוספות רא"ש וטו"ך ובראשונים כקושיא שניה של רבנו תם.

275. הר"ן [ג ב בדפי הרי"ף ד"ה ההוא גברא] כתב בשם רבנו תם שאף רבה עצמו לא דיבר אלא על שיראי ולא על אבנים טובות וכיוצא בהן. אבל הרשב"א כתב בשם רבנו תם, שרבה סובר שכל דבר אינו צריך שומא, ואפילו אבנים טובות ומרגליות. והגמרא פסקה הלכתא כרבה רק לענין שיראי וכיוצא בהן בלבד, ולא לענין אבנים טובות וכיוצא בהן.

276. הר"ן [סוף ג ב בדפי הרי"ף] דייק מדברי הרמב"ם שלדעתו יש חילוק אחר בין שיראי לדברים אחרים: שיראי האשה מתאוה להם ולפיכך אינם צריכים שומא, אבל דברים שאין האשה מתאוה להם צריכים שומא.

ותוספות ר"י הזקן [כאן] נתן טעם לדברי הרמב"ם: שיראי, שאשה מתאוה להם אינה רוצה למכרם לאחרים אלא לעכבם לעצמה, ולפיכך היא מתרצה להתקדש ולא איכפת לה כמה שווין, אבל דברים שאין האשה מתאוה להם, שמא דעתה למכרם, ולא סמכה דעתה, כי שמא לא תמצא את שווין.

ונפקא מינה בין דברי הרמב"ם לדברי רבנו תם באבנים טובות:

בהכרח שהיה צורך לפסוק הלכתא גם כרבה נגד רב יוסף במחלוקת דלעיל, ואגב שהגמרא פסקה הלכתא בשתי מימרות שהובאו בסוגייתנו, הגמרא חזרה והביאה אף את שני המימרות הנותרות שהובאו בסוגייתנו ב"הלכתא".

272. אדם אחד פסק עם אריס שישקה את שדותיו יותר מהרגיל; שמנהג האריסים שבאותו מקום היה להשקות את השדה שלש פעמים בשנה, והיו רגילים לקחת בשכרם רבע מהתבואה שגדלה שם. ואילו אותו אדם ביקש מן האריס שישקה את שדותיו ארבעה פעמים בשנה. ובשכר זה יקבל שליש מהתבואה [שזה חלק גדול יותר ממה שהיו מקבלים שאר האריסים שבאותו המקום].

בסופו של דבר, משהגיע זמן ההשקאה הרביעית ירד גשם, ולא היה צורך להשקות את השדה.

ונחלקו רבה ורב יוסף כמה יטול אותו אריס בשכרו:

לדעת רב יוסף: מאחר שהוא לא טרח בהשקאת השדה יותר משאר האריסים, אינו נוטל אלא כמותם, ולא כפי שפסק עם בעל השדה מתחילה.

לדעת רבה: מאחר שירד גשם ולא היה צורך להשקות את השדה פעם רביעית, אין האריס מפסיד, והרי זה נוטל כפי שפסק עם בעל הבית תחלה. [גיטין עד ב].

273. קושיות התוספות שלפנינו הובאו בתוספות רא"ש ובתוספות טו"ך והראשונים, ולא הוזכרה דחיה זו בדבריהם, ואף תוספות להלן

פרוטה האשה היתה מקודשת למרות שלא שמאוהו לפני הקידושין] –

יש לומר, שאבנא דכוחלא לא הוי כשאר אבנים טובות, אלא היינו כעין אבני שיש, שאין רגילים לטעות כל כך בערכם.

**כדאשכחנא** [כמו שמצאנו] בפרק ה דסוכה [נא ב] בהורדוס דבניה לבית המקדש באבני דשישא וכוחלא ומרמרא, שהם כמה סוגים של אבני שיש.

עד כאן ביארו התוספות את תירוצו של רבנו תם.

ועתה תוספות מביאים תירוצים אחרים על שתי הקושיות הנ"ל. [א. מדוע הגמרא הוצרכה לפסוק כרבה כנגד רב יוסף? ב. מדוע הגמרא לא אמרה בקיצור "הלכתא כרבה"?]:

**ויש מפרשים** תירוץ על השאלה הראשונה:

**משום הכי איצטריך**, מהטעם דלהלן הוצרכה הגמרא לפסוק כרבה לגבי רב יוסף:

**משום דרב יוסף הביא לעיל** [ח א] כמה ראיות לדבריו, ולפיכך היה מקום לומר שבעניינינו הלכה כרב יוסף.

**עוד יש מפרשים**, תירוץ על השאלה השנייה:

**משום הכי**, מהטעם דלהלן לא קאמר "הלכתא כרבה":

משום שיש שני לשונות בגמרא במה נחלקו רבה ורב יוסף: לפי הלשון הראשונה, נחלקו כשאמר התקדשי לי בחמישים, והתברר שהשיראין היו שוים חמישים. ולפי הלשון השנייה, נחלקו כשאמר לה בכל דהו.

ולכן הגמרא הוצרכה לומר "הלכתא שיראי לא צריכי שומא" ולא אמרה "הלכתא כרבה", כדי דלא תימא [שלא תאמר] דהיינו כרבה דאיכא דאמרי, דכשאמר לה בכל דהו, אזי השיראי לא צריכי שומא.

**אבל אם אמר לה** "התקדשי לי בחמשין" ושוי חמשין,

**בטבעת שאין בה אבן**, כדי שלא יהיה צורך לשום את האבן לפני הקידושין. (277)

אך יש שני מקומות שמוכח מדברי הגמרא שאבן טובה אינה צריכה שומא לפני הקידושין. וזה לכאורה סתירה לדברי רבנו תם:

[א] להלן מח ב: לדעת רבי יהודה הנשיא, אשה שאמרה לאומן: "הילך זהב, ועשה לי ממנו טבעת", אינה מקודשת על ידי שכר עבודתו, אלא אם כן הוסיף לה נופך משלו, נופך היינו אבן יקרה. [והיא אחת מאבני החושן] (278) שהאומן הוסיף לטבעת שעשה עבור האשה.

ומשמע שהאשה מקודשת באבן יקרה, ולא הוזכר שם ששמו את אותה אבן.

[ב] להלן יב א: מובא מעשה באדם שקידש אשה ב"אבנא דכוחלא". כלומר, אבן כחולה, ורב חסדא שם את אותה אבן לאחר הקידושין, אם יש בה שוה פרוטה, כדי לדעת אם היא מקודשת.

ומשמע, שאם היתה אותה האבן שוה פרוטה, אזי האשה היתה מקודשת, למרות שלא שמו את האבן לפני הקידושין.

וזה בניגוד לדברי רבנו תם שאמר שאבנים טובות צריכות שומא.

וכדי לתרץ את שתי השאלות הללו אומרים תוספות:

[א] והא דאמר רבי יהודה הנשיא לקמן בפרק שני [מח ב], שאם הוסיף לה נופך משלו מקודשת, יש לומר, ששמו אותה.

**אי נמי**, או, שההוא נופך הרי הוא כעין שיראי, שידוע שוויו קצת, ולפיכך הוא שונה משאר אבנים טובות, ואינו צריך שומא.

[ב] וההוא גברא דקדש באבנא דכוחלא, בענין אותו אדם שקידש באבן כחולה, והוה רב חסדא משער אי אית [יש] ביה שוה פרוטה, [ומשמע שאילו היה בו שוה

לדעת הרמב"ם – האשה מתאוה להם ואינם צריכים שומא. ולדעת רבנו תם – מאחר שאין שומתם ידועה כלל צריכים שומא. [נתם סופר בשו"ת אבן העזר סב ח"א, מובא בבירורי השיטות כאן].

277. הרא"ש הבין מדברי רבנו תם, שרק אם האיש קצץ לאשה את שווי האבנים צריך שומא. שהרי טעמו של רבנו תם הוא מפני שהאשה לא סומכת בדעתה שהאבנים שוות כפי שאמר לה, אבל אם לא קצץ לה את שוויים, אין כל חשש שהאשה לא תסמוך דעתה, שהרי היא מתקדשת בהם בכל שווי שיש להם. [בית יוסף סימן לא בהסבר סברת הרא"ש].

278. שנאמר [שמות כח יח]: "נופך ספיר ויהלום". הגהות יעב"ץ.



דאמר בפרק ב דכתובות [כא א]: האי מאן דבעי לאחוזי חתימת ידיה בני דינא – הרוצה לתת דוגמא של חתימת ידו לבית דין, כדי שיוכלו לבדוק את חתימת ידו שכתובה בשטרות אחרים אם אינה מזויפת – לכתוב אחספא, יחתום על גבי חרס.

וקאמר בגמרא, דוקא אחספא, רק על חרס ראוי לו לחתום. אבל אמגילתא [על מגילה] לא, דלמא משכח איניש דלא מעלי וכתבי עליה מאי דבעי, שמא ימצאנה אדם שאינו הגון, ויכתוב עליה שטר התחייבות כפי מה שירצה, ויוכיח את דבריו על ידי חתימת אותו אדם החתום עליה.

משמע, אבל כשחתום על חרס, ליכא למיחש להכי, אין לחשוש לכך, משום דאפילו אם כתוב עליו, על החרס שטר, לא יועיל למי שיוציא אותו עם חתימתו לגבות בו!

נמצא, שיש סתירה בין דברי הגמרא בקידושין [כאן], ולהלן [כו א] לבין דברי הגמרא בכתובות [כא א] בענין כתיבת שטר על גבי חרס!

ואומר רבנו תם, שדין כתיבת שטר על גבי חרס תלוי במחלוקת התנאים דלהלן:

גט אשה שאין עדים חתומים עליו, והבעל נתנו לאשה בפני עדים, נחלקו רבי מאיר ורבי אליעזר מה דינו:

לדעת רבי מאיר: עדי חתימה כרתי.

כלומר, עדי החתימה הם העושים את שטר הגט לגט כריתות. (281)

ולפיכך, גט שאין עדים חתומים עליו, הרי זה כנייר בעלמא ופסול.

ולדברי רבי מאיר אין להכשירו על פי עדים שיראו שהבעל מסר את הגט לאשה, מפני שצריך הוכחה מתוך גופו של הגט, על ידי חתימת העדים בו, שהוא נכתב על ידי הבעל, ואינו מזויף.

ולדעת רבי אליעזר: עדי מסירה כרתי.

כלומר, העדים שהגט נמסר בפניהם, הם העושים את שטר הגט לגט כריתות. ולפיכך, אף על פי שאין עדים

בעי [צריך] שומא. אבל בלא שומא, לא סמכה דעתה שהשיראי שוים חמישים זוז. (279)

לפיכך פסק "הלכתא שיראי לא צריכי שומא", והיינו דבשום ענין לא בעי שומא, בין אם אמר "התקדשי לי בחמישים זוז", ובין אם אמר "התקדשי לי בכל דהו".

והתוספות מוסיפים:

ולפי זה הטעם, יתיישב גם קושיא א.

הא דאצטריך לפסוק כרבה, אף על גב דבכל דוכתא קיימא לן כוותיה.

דהיינו, מדוע הוצרכה הגמרא לפסוק כרבה אף על פי שהלכה כמותו בכל מקום.

מפני שיש להסתפק האם הלכה כדברי רבה אפילו כפי שהוזכרו בלשון הראשונה שבגמרא, או רק כפי שהוזכרו בלשון השניה.

ולפיכך הגמרא פסקה בפירוש כדברי רבה כפי שהוזכרו בלשון הראשונה – שאפילו אם אמר "חמשין" ושוו חמשין – שיראי לא צריכי שומא. (280)

## כתב על הנייר ועל החרס

"בתך מקודשת לי"... הרי זו מקודשת.

תוספות דנים בענין כתיבת שטר קידושין ושאר שטרות על גבי חרס:

התוספות מוכיחים ששטר קידושין ומכר שנכתבו על גבי חרס כשרים:

משמע מדברי הברייתא המובאת בגמרא כאן, דשטר קידושין כשר על החרס.

וכן משמע לקמן בפירקין, בענין שטר מכר [כו א] דאמר: "כתב לו המוכר לקונה: שדי מכורה לך, או שדי נתונה לך במתנה, הרי זו מכורה, ונתונה".

וקשה: הרי יש להוכיח מהגמרא בכתובות להיפך – ששטר הכתוב על גבי חרס פסול:

וכתב המהרש"א [לעיל ח א על תוד"ה מנא] שנראה מדברי תוספות שהם לא גרסו בדברי הגמרא שם "נמי", ולפי הלשון השניה רבה ורב יוסף נחלקו ב"כל דהו" בלבד, אבל אם אמר לה "חמשין", אפילו לדעת רבה צריך שומא. ועיין בתוספות שם].

280. [עיין קרבן נתנאל על הרא"ש אות ש].

281. על פי רש"י קידושין מח א ד"ה כרתי.

279. [בספרים שלפנינו כתוב לעיל ז ב בלישנא בתרא: "איכא דאמרי בכל דהו 'נמי' פליגי". ומשמע שרבה חולק על רב יוסף בין באמר לה "כל דהו", ובין באמר לה "חמשין", ואם כן אפילו אם כוננת הגמרא לפסוק כרבה שבלישנא בתרא, הרי דעתו שאפילו אם אמר לה "חמשין" אין צריך שומא!]

ואם כן חזרת קושית תוספות למקומה: הגמרא יכלה לומר "הלכתא כרבה", ולפי כל הלשונות רבה דיבר אפילו באמר "חמשין"! ומדוע הגמרא הוצרכה לומר "והלכתא שראי לא צריכי שומא"?

אין כותבין את הגט, לא על נייר מחוק, (282) ולא על דיפתרא, (283) משום שיכול להזדייף.

#### וחכמים מכשירים.

ואמרו בגמרא שם: מאן חכמים? מי הם אותם חכמים שהכשירו נייר מחוק ודיפתרא? – רבי אליעזר הוא, המכשיר גט בעדי מסירה בלא עדי חתימה.

ומשמע, שתנא קמא הוא רבי מאיר, הסובר עדי חתימה כרתי.

ואם כן, שמע מינה דלדעת רבי מאיר, לא מהני שטר קידושין בדבר שיכול להזדייף, שהרי אף בשטר קידושין דעת רבי מאיר שצריך עדי חתימה.

וכמו כן, אף בשטר מכר, יש לומר שלדעת רבי מאיר שטר שנכתב על גבי חרס פסול, משום שאף בשטר מכר צריך עדי חתימה.

ואילו לדעת רבי אליעזר שטר מכר שנכתב על גבי חרס כשר, משום שאף בשטר מכר די בעדי מסירה. וכן סוברת הברייתא דלהלן [כו א]. (284)

אך יש להקשות בענין שטר מכר:

במסכת גיטין [כב ב] אמר רבי אלעזר [האמורא]: לא הכשיר רבי אליעזר [התנא] על ידי עדי מסירה, אלא בגיטין, אבל בשאר שטרות לא.

דכתיב [ירמיה לב] בענין שטר ממון: "ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים". כלומר, צריך שיהיה ניתן להוכיח את אמיתות השטר אף כשיעברו ימים רבים וישכחו עדי המסירה את הדבר. (285) ומכאן שצריך שיהיו עדים חתומים על השטר.

ואם כן קשה: היאך שנינו בענין שטר קידושין (286) ושטר מכר (287) שהם כשרים על גבי חרס?

והרי אף רבי אליעזר מודה בשאר השטרות שצריך שיהיה מוכח מתוכו שהשטר אינו מזוייף.

וחרס יכול להזדייף, ואין אפשרות להוכיח מתוכו את אמיתותו, אלא רק על ידי עדי מסירה בלבד! (288)

חתומים על הגט, ואין הוכחה מתוך הגט עצמו שאינו מזוייף, הרי זה כשר.

ולפי זה יש לומר, ששטר הכתוב על גבי חרס, הרי הוא כשטר שאין עליו עדים, מפני שהחרס יכול להזדייף. ואין ראייה מחתימת העדים על מה שכתוב בשטר, שהרי יתכן שאחרי שהעדים חתמו עליו, נמחק מה שהיה כתוב בו, וכתבו שם דבר אחר.

ולכן, לדעת רבי מאיר שעדי חתימה כרתי, גט שנכתב על גבי חרס, פסול.

ואילו לדעת רבי אליעזר יש להכשירו על פי עדי המסירה. שהרי עדי המסירה מעידים מה היה כתוב בגט בשעת המסירה, ואין צורך שיהיה מוכח מתוך חתימת הגט עצמו את אמיתותו.

ולפי זה יש לתרץ, דהברייתא ההיא דלקמן [כו א], וההיא דהכא בסוגייתנו, שמשמע מדבריהן ששטר הכתוב על גבי חרס כשר, אתיא [נאמרו] כדעת רבי אליעזר דאמר [גיטין פו א]: עדי מסירה כרתי.

ואילו הסוגיא ההיא דכתובות, שמשמע ממנה ששטר הכתוב על גבי חרס פסול, אתיא [נאמרה] כרבי מאיר דאמר [שם] עדי חתימה כרתי.

והתוספות מוכיחים את סברתם, שאכן שטר קידושין שנכתב על גבי חרס, פסול לדעת רבי מאיר:

והברייתא ההיא דהכא שמוכח ממנה ששטר קידושין שנכתב על גבי חרס כשר, בודאי לא אתיא [לא נאמרה] כדעת רבי מאיר:

דכיון דבעינן [שצריכים] אף בשטר קידושין עדי חתימה לדעת רבי מאיר, ולא רק בגט, כדמוכח לקמן בפרק שני [מח א].

וכיון שעדים שעל גבי החרס לא חשבי, ואין מוכיח מתוכו של השטר כלום בחרס, דהרי דבר שיכול להזדייף הוא.

אם כן, יש להוכיח שרבי מאיר פוסל שטר קידושין שנכתב על גבי חרס:

והיינו: שהרי תנן בפרק ב' דגיטין [כא ב]:

285. רש"י שם.

286. בברייתא כאן.

287. בברייתא להלן כו א [שתוספות הביאו לעיל].

288. קושית תוספות היא על פי דברי רבי אלעזר [האמורא] במסכת גיטין כב ב, אבל רבי יוחנן שם חולק, ולדעתו רבי אלעזר [התנא] מכשיר עדי מסירה בכל השטרות.

282. נייר שמחקו את הכתוב עליו וחזרו וכתבו בו, והרוצה לשנות את הגט ולהוסיף בו תנאי, יכול למחקו עד חתימת העדים, ולכתוב בו כל מה שירצה, ולא ניכר שהוא חזר ומחקו פעם שניה. על פי רש"י שם.

283. עור שהתחילו לעבד אותו כדי לעשותו קלף, ולא סיימו את העיבוד. [עיין גיטין כב א].

284. עיין ריטב"א והערת המהדיר 768.