

## לשון חכמים

## 'כיון שפירש טליתו עליה'

'ונראה לי דמזה יצא המנהג לכסות את הכלה בהינומא. וישר המנהג בקצת מקומות שגם החתן הולך עם הקרואים לכסותה. וטוב היה שהוא בעצמו יכסנה. ונראה, דזהו שאמרה רות ופרשת כנפך על אמתך — רצה לומר: כנפי כסותך. אבל נראה לי דפרישת בגד לא היה נהוג רק ביעוד הואיל דעד עתה היתה לו לאמה לכן נצרך להראות לה אות שמעתה היא לו לאשה, ומכסה אותה בבגדו להורות ששניהן שוין, מתכסין בכסות אחד כמנהג איש ואשתו. וכן רות שקראה את עצמה 'אמתו' לכן אמרה ופרשת כנפך על אמתך... (רש"ש).  
ובתוס' רי"ד איתא: 'ואין זה לשון חופה אלא גם הקידושין נקראין כן, שמשעה שקידשה היא נקראת על שמו'. (וכיוצא בזה פירש הריטב"א, ע"ש).

## 'אם למקרא / למסורת'

יש לדקדק בלשון חכמים, מדוע נקטו 'אם למסורת' 'אם למקרא', ומאיך השתמשו בביטוי 'בנין אב' ? — נשאל על כך הרי"ף ז"ל (בשו"ת, א). ושם הסביר שמצאנו בלשון חז"ל, שבמקום שעושה אותו דבר עיקר, ללמוד ממנו דבר אחר, קורין אותו 'אב', כמו 'זה בנה אב' 'אבוהון דכולהו...'. ומה שאמרו 'אם למקרא' — הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכין, על הקריאה או על המסורת, לכך קרא להם 'אם', שהקריאה אינה לשון זכר אלא לשון נקבה.

ויש מי שכתב על פי דברי רז"ל שהתואר 'אב' מתחיל כבר בעת ההריון (ע' מגילה יג. סנהדרין סט.), בניגוד ל'אם' שאינו אלא משעת לידה (סנהדרין צא.). הוה אומר: ה'אב' הוא מתייחס למוולד ממנו עוד בטרם בא לידי גילוי. ואילו ה'אם' אינה אלא על דבר שכבר יצא אל הפועל. אף כאן: 'בנין אב' — לימוד למקומות אחרים שאינם מפורשים, זהו לימוד המוליד 'בהעלם'; אבל 'אם למקרא ולמסורת' — כשהלימוד למקומו, שניכר ונגלה לפועל. (דובר צדק' לר"צ הכהן, נר מצוה' א. [וע"ע מה שכתב בספרו מחשבות חרוץ עמ' 39]. עוד בענין חלות שם 'אב' ו'אם', בעיבור או בלידה — ע' במובא ביוסף דעת סוטה מא:).

טעמים נוספים בדבר: ע' פרוש רבנו בחיי (וזאת הברכה); 'הליכות עולם'; שו"ת באר עשק (נט).

## דף יט

## 'מהו שמיעד אדם לבנו קטן... אם כן מצינו אישות לקטן'...

מגדולי הפוסקים הקדמונים (ראב"ן מהרי"ק מהראנ"ח מהר"י מיניץ) דנו על אב שקידש אשה לבנו הקטן ללא ידיעתו, שמא יש ממש בקדושין אלו משום הדין 'זכין לאדם שלא בפניו'. והרבה נשאו ונתנו בדבר (ע' מהרי"ט אה"ע מא; אבני מילואים א,א; מג,ב; וש"פ שם; נודע ביהודה אה"ע סב ואילך; זרע אברהם טו, יז, ועוד. וע' בלשון הרמב"ם (יבום ו,ח) 'שאין להם אישות כלל'. ולכאורה משמע כן בפשטות דברי הגמרא בגטין פה. באיבעיא ד'חוזק מקידושי קטן' ע"ש).

אחת ההוכחות שהביאו כנגד דעה זו — מדברי הגמרא כאן, שמשמע שלא תיתכן אישות בקטן אלא ביבום.

ובאבני מילואים (שם) כתב לדחות הראיה; אמנם לפי ההנחה שיש מיעוט מעונש מיתה באשת קטן, אכן לא היה שייך קידושין ע"י דין זכיה, כי כיון שאין לו אישות שלמה, שלכן לא מתחייבים עליה מיתה, הרי קידושי אדם אחר היו תופשין בה. ואם כן, אין זו זכיה עבורו בכך שמקודשת לו. ואולם לפי המסקנא שהמיעוט ממיתה מתייחס ליבום בלבד, יש מקום לומר שחלים הקידושין עבור הקטן מדין זכיה, מאחר וקידושין גמורים הם, שאין תופשין בה קידושין מאחר. (ובקובץ שיעורים כאן תירץ בדרך אחרת, ע"ש).

א. בספר דבר אברהם (ח"ג סו"י ח) תמה על תירוץ זה, הלא בכתוב לא מוזכר יבום או דבר אחר, אלא כל אישות של קטן ממועטת ממיתה, ואם כן, כפי הנחת האבני-מילואים שכל שהמעט ממיתה קדושי אחר תופשים בה, שוב אין זו זכות לקטן.

וכתב שם לתרץ הקושיא באופן אחר; גם אם נוקטים שקידושין עבור קטן תופשים משום 'זכין', אך לכשיגדיל הקטן יכול למחות (כדין קטן שהטבילוהו לגירות — כתובות יא), ואז יתבטלו הקידושין למפרע. ואם כן אין צריך קרא לפטור ממיתה, שהרי בלאו הכי פטור למאן דאמר התראת ספק לא שמה התראה. [ויש לדון בדבר, כי כיון שהוא מחוסר מעשה שיפטרנו, ואם לא ימחה הרי הקדושין קיימים ועומדים, יש לדמות זה לנויר השותה יין שאעפ"י שיכול להישאל על נורו ולקדוהו למפרע, אין זו התראת ספק (עתוס' מכות טו: ועוד. וכן כתבו אחרונים עוד כיוצא בזה — ע' גבורת ארי תענית כד. מנחת חינוך רח). ויש מקום לחלק].

ב. לגוף הנחת הפשוטה של האבני-מילואים, שהיות ואין עונש מיתה, תופשין בה קידושין — אין הדבר מוסכם; ב'משך חכמה' (קדושים ב, יד) כתב שאין מיעוט אלא ממיתה ולא מכת, וממילא אין תופשין בה קדושין. וכן צידד בקובץ שיעורים כאן. וע"ע בשו"ת משיב דבר ח"ה עה.

ומה שאמרו שאי אפשר ליעד לבנו קטן, והרי לכאורה אפשר מדין זכיה לאותה שיטה — דחה ה'אבני מילואים' — שאין לאדון זכות לקדשה אלא כשמתקיימת מצות יעוד. ואם אין מצוה זו נוהגת בקטן, ממילא אין לו זכות לקדשה לו, כשם שאינו יכול לקדשה לאדם אחר.

**'איש — פרט לקטן'** — אף על פי שקטן אינו בר ענשין בכל התורה, הוצרך למעטו ממיתה מפני שהאשה נהרגת על ידו. וכשם שהבהמה הנרבעת נהרגת משום תקלה וקלון, שאדם חטא בה ונהרג על ידה. כן מפרשים התוס' (כאן ובערכין ג).

והראב"ד (מובא בראשונים) מפרש שמדובר בקטן פחות מבן תשע שנים שאין ביאתו ביאה, ובא הכתוב לפטור את האשה ממיתה. אבל יותר מבן תשע — חייבת.

**'מלמד שצריך ליעדה'** (וי"ג: 'לידעה' — הגרי"א חבר) — שיטת התוס' ורמב"ן (ה. וכו"ה ברשב"א, וע' גם בריטב"א יח. ד"ה מהו) שהגם שצריך להודיעה, אין צריך את הסכמתה ליעוד.

א. יש לעיין לשיטה זו, לפי מה שלמדו בסמוך מדין יעוד לריבר"י שאומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין — האם מועיל לעשות כן בעל כרחו, ואם כי בכסף אין שייך לדון, כיון שאינה זוכה בעל כרחו בכסף, יש לעיין בקדושי ביאה. [ואף בשטר צריך עיון, לשיטת הפוסקים (ע' אה"ע לב, ד) ששטר האסור בהנאה כשר לקדש בו, הרי שאין צריך זכיה בשטר אלא די בנתינה גרידא].

אמנם, לפי מה שכתב הנצי"ב שהתוס' לא אמרו כן לרבי יוסי בר' יהודה, לכאורה אין מקום לספק זה, שהרי דין 'צאי וקבלי' לא נלמד אלא משיטת ריבר"י.

ב. האבני-מלואים (כח סק"ז) הקשה על דברי התוס' (בד"ה במלוה) שכתבו שלריבר"י מקדשה בהנאת מחילת השעבוד, והלא לפי שיטתם שמיעדה בעל כרחיה, כיצד שייכת הנאה בעל כרחיה. [והניח כהנחה פשוטה דלא כדברי הנצי"ב שלריבר"י צריך הסכמתה]. ובספר דבר אברהם (ח"ב יח,ה) כתב שאין קבלת ההנאה תלויה כלל ברצון או בהתנגדות לקדושין, כי אעפ"י שאינה רוצה להתקדש, סוף סוף היא מקבלת הנאה, ועל כן יכול לקדשה בה. ובכסף משנה (עבדים ד,ח) הבין בפשטות (גם בדעת הרמב"ם) שצריך את רצונה להתיעד. ונימק דבריו, שאם לא כן, מה תועלת יש להודיעה. (וכן נראה מדברי רש"י לעיל ה, כמו שכתב הרשב"א. וכן דייק הנצי"ב מלשון רש"י 'שתקבל עליה'. וכן נקט תורא"ש. אבל התוס' סוברים שיש ענין בדיעה אף במקום שאין צורך ברצון, וכדוגמת מה שפרשו התוס' (מד.) לענין מאמר לרבי שיש להודיע לה תחילה, הגם שחל בעל כרחיה). ע"ע משך חכמה — ראה טו,יב.

'אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין מדרבי יוסי ברבי יהודה...' — כתב הרא"ש: אף על פי שחכמים חולקים על רבי יוסי בר"י, והלכה כמותם, אעפ"כ דין זה נכון גם לשיטתם, כי גם הם מודים לסברתו אלא שחלקו עליו מטעם אחר. (וכן מבואר מדברי הרמב"ם — ע' הלכות אישות ג,יד; ה,יד ובמעשה רוקח שם). ואולם יש חולקים בדבר, שלהלכה אינה מתקדשת בקבלתה. (מובא ברמ"א אה,ע לו,ז. וע' שו"ת מהרי"ק ל).

[וכבר דנו האחרונים, באופנים שאי אפשר לה להתקדש במעות הראשונות [כגון שמכרה בשטר, למאן דאמר אב כותבו — שאי אפשר להשתמש בו לקדושין. וכן אם נתנה במתנה (עתור"ד כא: שאפשר להקנותה במתנה), האם מודים חכמים שמקדשה בעבודה שחייבת לו. ע' מנחת חינוך סג; בית הלוי ח"א סוס"י כג; פני יהושע בקו"א; שערי ישר ז,טז. וע' מש"כ להלן כ רע"א].

'צריך שיהא שהות ביום כדי פדייה. מכאן אמר ריבר"י: אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת... שאני הכא דאמר רחמנא והפדה' — יש לשאול, לפי מה שאמרו להלן שהחשוב של הגרעון נעשה לפי סכום הקניה, שאם הושבח העבד בינתיים, משלם רק לפי חישוב הדמים ששילם בעת הקניה, לפי זה, מה מועיל שיש שהות ביום כדי לעבוד בערך השוה פרוטה, הלא צריך לכאורה לחשב לפי המחיר הכולל ששלם לשש שנים, לחלקו לפי הזמן, וא"כ גם אם נשאר זמן עבודה השוה פרוטה, שמא לפי החלוקה הכוללת אין בו כדי פרוטה? — שאלה זו שאל הגרי"ד הלוי (בספרו בית הלוי ח"א כג). וכתב להוכיח מכאן שאמה עבריה גופה קנוי, וכמו שאמרו לעיל בעבד עברי, ומשום כך אין הקדושין נעשים על ידי מחילת חובה — אילו היתה פודה את עצמה כעת, כמה היתה צריכה לשלם — שזה פחות משהו פרוטה כאמור, אלא מתקדשת באותו שיווי שווה עבודתה. ואמנם הסבר זה תלוי בשיטות הראשונים להלן גבי השוואת הגמרא יעוד למקדש במלוה. (וע"ע מנחת שלמה סי' עד ד"ה גם צ"ע).

ולכאורה אפשר לומר, שמה שאמרו 'כדי פרוטה' הכוונה לפי ערך דמי גרעונה, אילו היתה באה לפדות עצמה. וכן משמע מהלשון 'צריך שיהא שהות ביום כדי פדייה'. וכשם שאמר רנב"י למאן דאמר מעות הראשונות לקדושין ניתנו, שגורת הכתוב 'הפדה' שצריך כדי פדיה, ולדבריו נראה שהקובע הוא ודאי אם יש כדי פרוטה בדמי הפדיון, הכי נמי לריבר"י, שהרי לא מצינו שנחלקו בדבר.

[וכיוצא בזה, מה שאמרו להלן (כב.) לענין עבד נרצע, שצריך לומר 'אהבתי...' בתחילת פרוטה אחרונה ובסופה, פרש רש"י שם דהיינו לפי חשבון הגרעון, ולא כפי שוויות העבודה בפני עצמה, וכשלא נשארה פרוטה לפי חשבון הגרעון, אינו קרוי 'עבד' — ע"ש].

ולכאורה נראה לפי זה, שאף לבית שמאי המצריכים שוה דינר לקדושין, אם נשאר כדי פדיה, דהיינו שוה פרוטה כבכל מקום, שהוא שיעור 'מזון' — אפשר לקדשה בזה, אלא שלרבר"י הסובר מעות הראשונות לאו לקדושין ניתנו, צריך שישאר כדי דינר בעבודתה שמכאן ואילך, אולם בדין 'כדי פדיה' די בפרוטה.

**(ע"ב) 'המוכר את בתו והלך וקדשה לאחר — שיחק באדון...'** — מבואר בגמרא שטעמם של חכמים החולקים, הוא משום שמעשה הקדושין כבר חל במכירה, ולכך לא חלו קידושי שני. אך אף לשיטתם, אילו לא יעדה האדון לבסוף, משמע שמקודשת לאחר. ונשמע מדברי כולם, שהבת לא יצאה מרשות אביה אלא לענין זכות מעשה ידיה, שאותה זכות בלבד שייכת עתה לאדון, אבל שאר זכויות כגון קידושיה — עדיין של אביה הם. וכמוש"כ לעיל טו ע"ש. ואין להקשות מדיוק לשון רש"י (ית. בד"ה לאישות) 'מוכרה בקבלת קידושין אחר שמכרה לשפחותו וחזרה אליו' — שאפשר שנקט כן לבאר גם לדעת חכמים ובאופן שיעדה האדון, שאז אינה מקודשת לאחר.

#### דין 'תנאי' — מהותו וכוחו

על שאלה יסודית בענין התנאי, עמדו הראשונים: הלכה היא, שהמתנה על מה שכתוב בתורה — תנאו בטל. כמו כן לשיטות שונות, תנאי שחסרים בו 'משפטי התנאים' (הן קודם ללאו) 'תנאי קודם למעשה' 'שאפשר לקיימו' וכו') הנלמדים מפרשת בני גד ובני ראובן — תנאי בטל ומעשה קיים. וקשה, הלא המתנה פירש בתנאו שאם התנאי לא יתקיים, אינו חפץ במעשה. ואיך חל הדבר ללא רצונו? כגון, האומר 'הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך שאר כסות ועונה' וכפל תנאו ופירש שאם יתחייב בהם, לא תהא מקודשת — כיצד תתקדש לו ללא רצונו? בין שאר ההסברים, כתבו התוספות (בכתובות נו): לולא שלמדנו מפרשת בני גד ובני ראובן דיני תנאים, לא היה מועיל להגביל ולהתנות מעשה שנעשה אלא היה חל באופן מוחלט. לכן, כיון שכל המקור לכך שמועיל תנאי, משם הוא נלמד, כל שאינו דומה לסוג התנאי ואופן ההתנאה — הרי הוא בטל.

'ודבריהם צריכים באור: דהא כל הענין של תנאי הוא דבר המובן לכל בר שכל, ומה טעם זקוקים דוקא לילפותא מבני גד ובני ראובן?' (לשון הגרש"ז אויערבך זצ"ל במנחת שלמה ח"א פ, ז. וכן תמהו בקובץ שיעורים בכתובות, ובאג"מ אה"ע סוף ח"א).

ובארו האחרונים (הנזכרים). וע"ש במנחת שלמה שהאריך בכל זה ובתחילה צידד בהסבר אחר, אך אינו עונה על שאר קשיים שיש בענין, ע"ש. וע' באג"מ הסבר בסגנון שונה: מעצם הגדרתו ההלכתית של התנאי, וכן מלשונו של התנאי, מבואר שאין הוא כש"י ר בגופו של מעשה, אלא 'מילתא אחריתי' הוא, היינו, האדם עושה מעשה גמור שבכוחו להחיל דינים שונים, אלא שרצונו שהמעשה שעשה יהא תלוי ועומד בדבר צדדי.

כמה השלכות יש להגדרה זו: אחת מהן, המקדש או המגרש, שהתנה תנאי בנוסח 'הרי את... אם ירדו גשמים', אם בא לחזור בו מהתנאי — חוזר, ואינו זקוק לעשות שוב את המעשה. והטעם: המעשה מצד עצמו שלם וגמור, אלא שחדשה תורה שניתן להוסיף ענינים אחרים, שחלות הדין של המעשה תיתלה בהם. ביסוד זה גם מובנת שיטת האומרים שאין צורך בשני עדים לביטול תנאי, ואין דנים אותו כ'דבר שבערוה' שאינו פחות משנים, משום שהתנאי עצמו אינו מהוה חלק ממעשה הקידושין.

כיון שכך, מצד הסברה לא היה מועיל תנאי כגון זה כלל, שהרי אין חסרון ופגם ושיור במעשה

[בניגוד למקדש 'חוץ מפלוני' או מקדש 'לאחר שלשים'], ואין אדם יכול לעכב את תחולתו של מעשה שנעשה כהוגן, אלא שחידוש הוא שחדשה תורה. ולכן אינו מועיל אלא בהגבלות מסוימות. ואכן, הוסיף הגרש"ז (שם אות ט, ובסי' כו ד"ה אך), אם יתנה האדם באופן אחר, שיאמר: איני מקדשך אלא באופן כזה שאין לך עלי שאר כסות וכו', או שאומר: אם אין ערך לתנאי מפני שהוא כנגד התורה, או מחמת כל סיבה אחרת, איני רוצה בקידושין — ודאי ודאי שאינה מקודשת. שהרי אינו חפץ במעשה עצמו.

[בספר הר צבי כתב, במקום שהמעשה עצמו מוכיח מכח אומדנא, שהקנין נעשה על תנאי מסוים, אין אנו צריכים ללימוד מפרשת בני גד ובני ראובן אלא סברא היא, הלכך גם אם התנה ללא משפטי התנאים נראה שמועיל תנאו, שהרי אין אנו צריכים לדיבורו כלל].

#### מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון —

כתב הרשב"א (בכתובות נו) בהסבר דעת האומר תנאו קיים — משום שאין כוונתו להתנות על הדין, אלא שמתנה שתמחל לו על חיוביו. ואילו הרמב"ן (בבא בתרא קכו) אינו סובר כן, אלא אפילו מתנה 'ע"מ שאין עלי דין שאר כסות' מועיל לדעת רבי יהודה. וכן מבואר בתוס' בשם רבנו אלחנן. ולדעת הסובר 'תנאו בטל' — כתבו התוס' בנזיר (יא): אפילו כשאמר 'הרי את מקודשת חוץ משאר כסות ועונה' — מקודשת, שמיד שאמר 'הרי את מקודשת' חלו הקידושין, ודבריו האחרונים בטלים. ואמנם ראשונים אחרים חולקים על כך.

כמו כן האריכו בהגדרת 'דבר שבממון', אם הכוונה ממון ממש, או על כל דבר שתלוי בתביעת אדם וברצונו, ואינו 'בין אדם למקום'. הדבר נוגע לתנאי על 'עונה', שנחלקו בו הראשונים בסוגיתנו אם נחשב 'דבר שבממון'. (ע"ע בכל זה בספרי הראשונים כאן ובכתובות נו; משנה למלך אישות ו, י; קצות החושן רט, יא; שערי ישר ז, טז; קובץ שיעורים כאן; מנחת שלמה פ).

## דף כ

### הערות ובאורים בפשט

ורבי מאיר — לפסולין נפקא ליה מהיכא דנפקא ליה לרבי אליעזר, בקרובים סבר לה כרבנן — מבואר שלשיטת רבי מאיר, אם כי תנאי מועיל לבטל את היעוד, שנאמר לאמה — פעמים שאינו מוכרה אלא לאמה בלבד, בכל זאת אין מוכרה לקרובים. ויש להבין מה סברא יש לחלק בין תנאי לקרובים, הלא בשניהם מתבטלת מצות יעוד. ועוד, מדוע מרבה תנאי וממעט קרובים, ולא להפך?

ויש לומר, שבקרובים אין אפשרות של יעוד גם אם ירצה, אבל בתנאי, הלא יכול לחזור בו ולבטל את תנאו, ואין המעשה מתבטל בחזרת התנאי (כמו שכתב הרא"ש בתשובה). אך יש להעיר שאם ננקוט שאין התנאי נעקר למפרע אלא מכאן ולהבא, הרי שוב לא יוכל לייעדה במעות הראשונות. (קובץ שיעורים).

ונראה שאין כאן קושיא, כי אף שאי אפשר באופן זה ליעד במעות הראשונות, הלא יכול ליעדה בדמי עבודתה, וכבר כתבו אחרונים שמודים חכמים לאפשרות יעוד דרבי יוסי בר"י, כמובא לעיל.