משום דְּאֵין אָדָם מְגָרֵשׁ אֶת אִשְׁתּ חֲבֵירוֹ, והדבר מובן מאליו בלא כתיבת 'מינאי' שהבעל הוא זה שמגרש, אֲבָל בְּעָלְמָא –בענינים אחרים כגון בידות נדרים באופן שאין מקום לטעמים כאלו, מַי שְׁמָעְתְּ לְהוּ – האם שמעת שחכמים יאמרו 'ידים שאינן מוכיחות הויין ידים'.

הגמרא מקשה על שיטת אביי שאמר שאין תנא שסובר 'ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים':

מַיתִיבִי, היה דבר מסויים כגון ככר לחם מונח לפניו, ואמר 'חֲרֵי הוּא עָלַי', או שאמר 'חֲרֵי זֶה [עָלַי]', אָסוּר הוא באותו ככר, מִפְּנֵי שְׁלשון זה הוּא יָד לְקָרְבָּן, שכן דרך המתנדב קרבן ומוציא זאת בלשון יד אומר 'הרי הוא עלי' או 'הרי זה עלי', לפיכך בככר מונח לפניו ואמר הרי הוא עלי או הרי זה עלי, לשון זה מספיק כדי להתפיס את הככר בקרבן וכאילו אמר 'הרי הוא עלי בקרבן' ואסור בככר. מדייקת הגמרא, מַעֲמָא משום דְּאָמַר בנוסף ל'הרי הוא' גם את המילה 'עָלַי', הוּא דְּאָסוּר באותו ככר, אֲבָל אם לֹא אָמַר 'עָלַי' אלא אמר 'הרי הוא' בלבד, לֹא נאסר. ואף שגם לשון 'הרי הוא' בלא 'עלי' היא יד לקרבן, בכל זאת אין הנדר חל. ובהכרח שטעם הדבר הוא משום שהרי הוא לבד היא יד שאינה מוכיחה, שאינו בהכרח שאוסר את הדבר על עצמו, וידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים. ומכאן תְּיוּבְתָּא דְּאַבַּיֵי שאמר 'דהויין ידים' לכו"ע.

מתרצת הגמרא, אָמַר לָךְ אַבַּיֵי [–יתרץ לך אביי], שיש לבאר דיוק זה באופן שונה, מַעֲמָא דְּאָמַר בנוסף ל'הרי הוא' גם את המילה 'עָלַי' הוּא דְּאָסוּר, אֲבָל אם אָמַר 'חֲרֵי הוּא' וְלֹא אָמַר 'עָלַי', יתכן לפרש ולסיים דיבורו, ש'חֲרֵי הוּא דְּהֶפְקֵר' – של הפקר, או 'חֲרֵי הוּא דְּצָדָקָה' קָאָמַר. ומכיון שאין שום הכרח לומר שכוונתו לנדר יותר מאשר להפקר, אין ללשון זה תורת יד כלל. אבל סתם ידים שאינן מוכיחות, דהיינו שיש קצת הכרח במשמעותם לפרשם בענין הנדר, אלא שאינו הכרח גמור, לעולם הויין ידים, כמו שאמר אביי.

דוחה הגמרא את התירוץ האמור, וְהָא 'מִפְּנֵי שֶׁהוּא יָד לְקָרְבָּן' קָתָנֵי, ולא כתוב 'מפני שהוא יד לנדר'. ומוכח מזה, שכוונת הברייתא היא שמפני שדרך המתנדבים קרבנות בלשון יד לומר 'הרי הוא' או 'הרי זה', על כן לשונות הללו הם יד למתנדב קרבן, ולכן זה שאוסר ככר באותן לשונות הרי התפיס את הככר בקרבן וחל נדרו, וכמו שנתבאר לעיל. ומקשה הגמרא, מכיון שכן אין לדקדק מן הברייתא שבלי 'עלי' שמא 'הרי הוא דהפקר' קאמר, שהרי מפורש בברייתא שלשונות הללו הם יד לקרבן. ואף על פי שבברייתא כתוב הרי הוא עלי, אין המילה 'עלי' מעצם היד, שהרי הנודב בשלמות הלשון אומר 'הרי הוא קרבן' או 'הרי זה קרבן' ואינו משתמש במילה עלי, ואם כן לא נזכרה בברייתא אלא כדי לגרום ל'הרי הוא' שיהיה יד המוכיח, ובלבא זה אין הנדר חל, ובהכרח שידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים, שלא כדברי אביי.

מתרצת הגמרא, אֶלָּא אִימָא – כך יש לומר בפירוש דברי הברייתא לשיטת אביי, מַעֲמָא דְּאָמַר 'הרי הוא עָלַי' משום כך דוקא הוא [הנודר] בלבד אָסוּר בככר וְחֲבֵירוֹ מוּתָּר בו. אֲבָל אם אָמַר 'חֲרֵי הוּא' בלא 'עלי', הוא וחבירו שְׁנֵיהֶן אֲסוּרִין בככר זה, שכן ידים שאינן מוכיחות הויין ידים ויש לנו לפרשן לחומרא דִּדְלְמָא 'חֲרֵי הוּא הֶקְדֵּשׁ' קָאָמַר, ואסר את הככר על כולם, כמו כל דבר הקדש האסור לכל העולם ולא רק על עצמו.

הגמרא מקשה על שיטת אביי מברייתא אחרת:

מַיתִיבִי, היתה בהמת חולין שלו עוברת לפניו, ואמר 'חֲרֵי זוֹ חַטָּאת', או 'חֲרֵי זוֹ אָשָׁם', אַף עַל פִּי שֶׁהוּא חַיָּיב חַטָּאת וְאָשָׁם, לֹא אָמַר כְּלוּם, ונשארת חולין כמו שהיתה. משום שאין חטאת ואשם באים בנדבה, אלא רק לשם תשלום חובת האדם המחוייב בהן, וכשאמר סתם הרי זו חטאת אף על פי שמחוייב חטאת מכל מקום אין במשמעות דבריו שמקדיש את זו לשם חובתו, ויתכן שרוצה שתהיה בנוסף למה שמחוייב. אבל אם אמר עליה, 'חֲרֵי זוֹ חַטָּאתִי' או 'חֲרֵי זוֹ אָשָׁמִי', אִם הָיָה מְחוּיָּב בקרבנות הללו דְּבָרָיו קַיָּימִין, וחלה קדושת חטאת או אשם על הבהמה. ומכאן תְּיוּבְתָּא דְּאַבַּיֵי, שאם כדבריו ש'ידים שאינן מוכיחות הויין ידים', מדוע ברישא אם היה מחוייב חטאת ואמר 'הרי זו חטאת', לא אמר כלום, והלא מדין יד יש לנו להשלים את דבריו כאילו אמר 'הרי זו חטאתי'.

מתרצת הגמרא, אָמַר לָךְ אַבַּיֵי – ברייתא זו מַנִּי – כשיטת מי היא, כלומר אינה דברי הכל, אלא שיטת רַבִּי יְהוּדָה הִיא, הסובר שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, כפי שמוכח מדבריו שצריך לכתוב בגט ודין דיהוי לך מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין. אבל לחכמים החולקים על דבריו שאין צריך לכתוב בגט ודין דיהוי וכו', וזהו משום שסוברים שידים שאינן מוכיחות הויין ידים, כמו שנתבאר בתחילת הסוגיא לעיל (ה:), אבן אין צריך לומר 'חטאתי', וגם ב'הרי זו חטאת' דבריו קיימים. ופוסק אביי להלכה כחכמים.

ושוב מקשה הגמרא, וְהָא התבאר לעיל שאַבַּיֵי הוּא דְּאָמַר, אֲנָא דְּאָמְרִי ידים שאינן מוכיחות הויין ידים אֲפִילּוּ לְרַבִּי יְהוּדָה, ולא אמר רבי יהודה שצריך ידים מוכיחות אלא בגט בלבד שהוא ענין בריתות, וכל זמן שאין הוכחה גמורה על כל ענין הגירושין אין זו בריתות. אבל בשאר דינים שבתורה גם לרבי יהודה אין צורך בידים מוכיחות, ואם כן כשיטת מי נוקטת הברייתא האמורה שמוכח ממנה שגם בענינים אחרים צריך ידים מוכיחות.

משיבה הגמרא, חָדָר בֵּיהּ – חזר בו אביי ממה שאמר לעיל, ומודה הוא שגם בדינים אחרים שנוי הדבר במחלוקת רבי יהודה וחכמים.

שואלת הגמרא, אֶלָּא – האם כשם שחזרנו ממה שנתבאר בדעת אביי, ואנו מפרשים עכשיו שלפי דעתו יש מחלוקת תנאים בענין ידים שאינן מוכיחות, והוא פוסק כחכמים שהויין ידים, לֵימָא רָבָא דְּאָמַר כְּרַבִּי יְהוּדָה – האם נאמר שכך יש לנו לחזור ממה שנתבאר לעיל בדעת רבא, ונפרש שגם לפי דעתו יש בדבר זה מחלוקת תנאים, ושיטתו דלא הויין ידים היא רק לדעת רבי יהודה.

משיבה הגמרא, אין לנו סיבה לחזור גם מהמבואר לעיל ששיטת רבא שידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים זה לדברי הכל, משום דְּאָמַר לְךָ רָבָא, אֲנָא דְּאָמְרִי ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים' אֲפִילּוּ לְרַבָּנָן, וכפי שנתבאר לעיל, עַד כָּאן לֹא קָאָמְרִי רַבָּנָן דְּלֹא בָּעֵינָן יָדַיִם מוֹכִיחוֹת, ואין צריך לכתוב 'ודין דיהוי ליכי מינאי', אֶלָּא גַּבֵּי גֵּט בלבד, משום דבלאו הכי יש מן הענין הוכחה על משמעות הדברים שהבעל הוא המגרש ולא זולתו, לפי דְּאֵין אָדָם מְגָרֵשׁ אֶת אֵשֶׁת חֲבֵירוֹ. אֲבָל בָּעֵינָן יָדַיִם מוֹכִיחוֹת – בשאר מקומות כשאין מן הענין הוכחה על משמעות הדברים.

בָּעֵי רַב פָּפָּא, האם יֵשׁ יָד לְאֲמִירַת הַקִּידּוּשִׁין, ואף מקצת הדיבור מועיל כדיבור שלם, אוֹ לֹא נאמר דין יד בקידושין, וגם ידים מוכיחות אינם מספיקות, אלא צריך דיבור שלם של קידושין. משום שדין ידות נתפרש בתורה בנדרים, ואין לימוד מפורש לדין יד בקידושין, ומסתפק רב פפא האם ניתן ללמוד קידושין בבנין אב מנדרים, או שמא דוקא בנדרים נאמר דין יד, שכן הם חמורים שחלים אפילו בדיבור בעלמא, ועל כן גם יד מועיל בהם כעיקר הדיבור, מה שאין כן קידושין שאין בהם חומרא זאת, שהרי כדי שיחולו צריך לצרף לדיבור גם מעשה של נתינת כסף או שטר או ביאה, ועל כן גם יד אינה מועילה בהם.

מבררת הגמרא את אופן הספק האמור: חֵיכִי דָּמֵי – כיצד ובאיזה מקרה הסתפק רב פפא את ספיקו. אִילֵימָא – אם נאמר דְּאָמַר לָהּ לְאִשָּׁה 'הֲרֵי אַתְּ מְקוּדֶּשֶׁת לִי', ומדובר שנתן לה שתי פרוטות, ותוך כדי הנתינה הוסיף וְאָמַר לַחֲבֶירְתָהּ 'וְאַתְּ נַמֵּי' – ואת גם כן, והסכימה חברתה ואמרה הן. הלא באופן זה אין מקום להסתפק, ופְּשִׁיטָא שאף השניה מקודשת, שאמירה זו הֵיינוּ קִידּוּשִׁין עַצְמָן – לשון קידושין גמור הוא ולא יד לקידושין. שאין שום צד אפילו רחוק לפרש דיבורו לכוונה אחרת מאשר 'ואת גם' מקודשת' כחברתיך. ושתי הפרוטות שנתן לראשונה, האחת היא לשם קידושי עצמה, והאחרת לשם קידושי השניה, והיא נעשית שליחת השניה לקבלת קידושיה.

מסיקה הגמרא, אֶלָּא אופן הספק הוא, כְּגוֹן דְּאָמַר לָהּ לְאִשָּׁה זאת 'הֲרֵי אַתְּ מְקוּדֶּשֶׁת לִי', וְאָמַר לָהּ לַחֲבֶירְתָהּ 'וְאַתְּ', ולא הוסיף 'נמי'. מִי אָמְרִינַן [–האם נאמר] דין יד גם בקידושין, דהיינו שמכיון שיש כאן אומדנא הניכרת ממשמעות לשונו שרוצה גם בקידושי השניה, נעשית אומדנא זו כחלק מדיבורו וכאילו 'וְאַתְּ נַמֵּי' אָמַר לָהּ לַחֲבֶירְתָהּ, וְתָפְסֵי בָּהּ קִידּוּשִׁין לַחֲבֶירְתָהּ. אוֹ דִּלְמָא לא נאמר דין יד בקידושין, ואומדן הדעת אינו יכול להחשב כחלק מן הדיבור, אלא צריך דיבור ברור שאין צד לפרשו בענין אחר, וכאן שיש אפשרות רחוקה לפרש שכוונתו 'וְאַתְּ חֲזִי' – את תראי איך אני מקדש את הראשונה, אָמַר לָהּ לַחֲבֶירְתָהּ, הרי שאין לנו דיבור ברור של קידושין, וְלֹא תָּפְסֵי בָּהּ קִידּוּשִׁין בַּחֲבֶירְתָהּ.

מקשה הגמרא, וּמִי מְיַבָּעֵי לֵיהּ – וכי יש לו ספק לְרַב פָּפָּא האם יש יד לקידושין או לא, והרי מדבריו במסכת קידושין (ה:) מוכח שסובר שיש יד לקידושין, ולא היה לו ספק בדבר. שהרי אמר שם שמואל, נתן לאשה כסף ואמר לה 'הרי את מקודשת', הרי זו מקודשת. ודקדק רב פפא בדברי שמואל שלא הזכיר בדבריו שהמקדש אמר הרי את מקודשת 'לי', ובחסרון 'לי' הרי הם ידים שאינן מוכיחות, שכן יתכן שאינו מקדשה לעצמו אלא לחבירו. ושאל רב פפא את אביי וכי סובר שמואל 'ידים שאינן מוכיחות הויין ידים', והרי לגבי נזיר מצינו שהוא סובר 'לא הויין ידים'.

ועל פי הנאמר שם, שואלת אצלנו הגמרא, וְהָא מְדַאֲמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבָּיֵי לגבי קידושין, 'מִי סָבַר שְׁמוּאֵל יָדַיִם שֶׁאֵין מוֹכִיחוֹת הֲוָיִין יָדַיִם', ולא התקשה רב פפא בדברי שמואל אלא רק משום שאינן ידים מוכיחות, מְכָּלָל – משמע דְּסָבְרָא לֵיהּ לְרַב פָּפָּא כדבר פשוט דְּיֵשׁ יָד לְקִידּוּשִׁין במקרה של ידים מוכיחות, שהרי לא התקשה על עצם דין יד.

מתרצת הגמרא, אף שרב פפא מסופק האם בכלל יש דין ידות בקדושין, לא היה יכול להקשות מכך על שמואל, שכן יתכן ששמואל סובר שיש יד בקידושין. על כן חָדָא מִנַּו מַאי דְּסָבְרָא לֵיהּ לִשְׁמוּאֵל, אָמַר לֵיהּ לְאַבָּיֵי – רב פפא הקשה לאביי מתוך סתירה בדברי שמואל עצמו, וכאמור לעיל שבענין נזיר סובר שמואל ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים, ומדבריו בענין קידושין עולה דהויין ידים.

בָּעֵי רַב פָּפָּא, אף אם תאמר שאין יד לקידושין, עדיין יש להסתפק האם יֵשׁ יָד לְפֵאָה, אוֹ אֵין יָד לְפֵאָה. וצדדי הספק מבוארים בגמרא בהמשך, אך קודם לכן מבררת הגמרא את אופן הספק האמור.

חֵיכִי דָּמֵי – כיצד ובאיזה מקרה הסתפק רב פפא את ספיקו. אִילֵימָא – אם נאמר באופן דְּאָמַר 'חָדֵין אוּגְיָא לֵיהֱוֵי פֵּאָה, וְחָדֵין נַמֵּי' – 'ערוגה זו תהיה פיאה, וגם ערוגה זו', הלא הַהִיא פֵּיאָה מֵעַלַּיְיתָא הִיא – הפרשת הערוגה השניה לפאה בלשון זו היא הפרשה מעולה, כלומר אין כאן יד לפיאה אלא הפרשה בשלמות הלשון, שכשאומר 'וזו גם' הרי הוא כאומר בפירוש 'וזו גם פיאה', ובודאי שחל דין פיאה על שתי הערוגות.

מסיקה הגמרא, אלא כִּי קָא מְיַבַּעְיָא לֵיהּ לרב פפא, כְּגוֹן דְּאָמַר על הערוגה השניה 'וְחָדֵין' [–וזו], וְלֹא הוסיף וְאָמַר 'נַמֵּי'. ועל זה הסתפק מַאי – מה דינה של ערוגה זו, שאם נאמר דין יד בהפרשת פאה, הועילה אמירת 'והדין' להערוגה השניה וגם עליה חל דין פאה, או שמא לא נאמר דין יד בפאה וצריך לשון ברור של הפרשה, ולכן אף שאין ספק שברצונו לעשות גם את השניה לפאה, מכל מקום הואיל ויש אפשרות וצד רחוק לפרש את לשון 'והדין' גם במשמעות אחרת, דהיינו שזו הערוגה תהיה לצרכי ביתי, הרי שאין כאן לשון ברור של הפרשה, ולא חל דין פאה על הערוגה השניה.

מפסיקה הגמרא באמצע הנידון שלפנינו, ומוכיחה מספיקו של רב פפא הלכה בדין פאה:

מַכְּלָל – משמע מספיקו של רב פפא, דְּכִי אָמַר 'שָׂדֶה כּוּלָּהּ תְּהֵיוֵי פֵּאָה' הַוְיָא פֵּאָה – שאם אמר על שדהו שתהיה כולה פאה, נהיית כולה פאה, ושייכת לעניים. וסבורה הגמרא שמן הכתוב 'פאת' שדך משמע דוקא מקצתה ולא כולה, ועל כן שואלת שמדברי רב פפא מוכח שנעשית כולה פאה, שהרי ודאי רב פפא לא הסתפק במקרה שלא היה כדי שיעור פאה בערוגה הראשונה, שאז פשיטא שבאמירת 'והדין' חלה הפרשה גם על הערוגה השניה, שמאחר שעדיין לא יצא ידי חובתו בראשונה, ודאי שרוצה לצרף לה את השניה להשלים לשיעור פאה המחויב בו, ואין צד לפרש דיבורו באופן אחר, וכיון שכך אין זה יד לפאה אלא עיקר לשון הפרשה. ובהכרח שרב פפא הסתפק באופן שכבר יצא ידי חובתו בערוגה הראשונה, ובכל זאת סובר רב פפא שיכול להוסיף על הניתן וחל על התוספת דין פאה, שהרי כל ספיקו אינו אלא האם מועיל לזה דין יד או צריך עיקר לשון, ושמע מינה שאין הגבלה על שיעור פיאה ואף להפריש פאה את השדה כולה.

משיבה הגמרא, אֵין – אכן כך הדין, וכמו שמדויק מדברי רב פפא. וְהָתַנְיָא – וכך שנינו בברייתא, מִנַּיִן שֶׁאִם רוֹצֶה אדם לַעֲשׂוֹת את כָּל שָׂדֵהוּ פֵּאָה הרי הוא עוֹשֶׂה, תַּלְמוּד לוֹמַר 'פְּאַת שָׂדְךָ' ולא כתוב 'פאה שבשדך'. ומכאן שיכול אתה לעשות פאה את כל 'שדך'. ובלבד שכבר נקצרה השיבולת הראשונה.

חוזרת הגמרא לבאר את צדדי ספיקו של רב פפא בידות לגבי פאה. מִי אָמְרִינַן, בְּיָון דְּאִיתְקַשׁ – הואיל והוקש פאה לְקָרְבָּנוֹת לענין בל תאחר וכמבואר להלן, כך יש להקישה אליהם גם לענין ידות. ונלמד מַה קָּרְבָּנוֹת יֵשׁ לָהֶם יַד, אַף פֵּאָה יֵשׁ לָהּ יַד. אוֹ דִּלְמָא, כִּי אִיתְקַשׁ פאה לקרבנות, רק לְעִנְיַן 'בַּל תְּאַחֵר' הוּא דְּאִיתְקַשׁ – שכשם שכשמאחר להביא את הקרבן שמחויב בו, עובר על הלאו של 'לא תאחר לשלמו', כך שהדין גם כשאיחר מלהניח את הפאה לעניים, ויתכן שלא נאמר היקש אלא לענין בל תאחר ולא לענין ידות. ואף על פי שכלל נקוט בידינו שאין היקש למחצה, ובשמקישה התורה ענין לחבירו לגבי פרט אחד אינו לפרט זה בלבד, אלא הוא היקש לכל הדברים, שונה ההיקש של פאה לקרבן משאר מקומות, משום שבפסוק המדבר בענין היקש זה לא נזכרה מצות פאה במפורש רק שנלמדת מדרשא, ועל כן יש מקום להסתפק אולי לא נאמר ההיקש לשאר הדברים.

מפרשת הגמרא, וְהֵיכָא אִיתְקַשׁ – היכן מצאנו שהוקש פאה לקרבנות. דְּתַנְיָא, ששנינו בברייתא על