

ביאורי

המהר"ם שיף

פרק

המביא גט

ביאורי

המהר"ם שיף

פרק המביא גט

כתבתי וערכתי

בחסד ה' עלי

רפאל שלמה ב"ר אשר זליג ע"ה רוט

זמן קיץ תשפ"ב

עיה"ק ירושלים

תובב"א

דף ב ע"א

ברש"י בד"ה המביא גט ממדה"י. כל ח"ל קרי ליה מדה"י בר מבבל כו'.
ולפ"ז א"כ במאי פליג ר"ג

הק' המהר"ש דאם כל חו"ל נקרא מדה"י א"כ לדעת ת"ק גם מביא מרקם וחגר
שהם חו"ל צריך לומר בפ"נ וא"כ במה נחלקו ת"ק ור"ג.

דא"ל דס"ל לרש"י רקם וחגר א"י ומשום דרחוקים מישוב כפי"ר ר"י

והיה אפ"ל דרש"י סובר כשיטת ר"י בתוס' סוד"ה 'ואשקלון' שרקם וחגר הם
בא"י ואע"פ כן סובר ר"י רקם כמזרח משום שרחוקים מעיקר הישוב וכו' וא"כ
מיושב שלת"ק כיון שהם מא"י א"צ לומר בפ"נ ור"ג סובר כשיטת רבי יהודה
בסיפא כנ"ל שאפ"ה צ"ל בפ"נ.

וקצת משמע כן מדלא פי' דרקם וחגר שהן ח"ל כדפירש אח"כ בכפר
לודים

ויש גם להביא קצת ראיה לפירוש זה בדברי רש"י, שבד"ה 'אפילו מכפר לודים'
טרח רש"י להסביר שהם חו"ל ואילו כאן גבי רקם וחגר שתק, ומסתבר משום
שס"ל כר"י שרקם וחגר בא"י ומה שצריך לומר הוא מטעם הנ"ל. אלא שסיים
המהר"ם שא"א לישיב כך שיטת רש"י

דאכתי תקשי מכפר לודים שהיא ח"ל והיא נכלל במדה"י

דעדין קשה להסביר מחלוקתם בכפר לודים ששם כתב רש"י להדיא שהוא חו"ל
וא"כ להנ"ל יוצא שלר"ג צ"ל בפ"נ ושוב חוזרת הקושיא במה נחלקו ר"ג ור"א.

אבל כוונתו שלא תימא אותו צד של מערבי שים הגדול גבול קרי מדינת
הים לזה אמר כל ח"ל קרי ליה תנא מדינת הים אף שאר הג' רוחות

לכן כתב המהר"ש לבאר דברי רש"י באופן אחר דבא להוציא מה שהיה אפשר
לומר שמדה"י היינו רק המדינות שבצד הים, ולכן כתב שכל חו"ל קרי מדה"י
גם משאר צדדים, אבל לגבי הנדון הנ"ל עדין יש לומר שת"ק סובר שמרקם וחגר
א"צ לומר אע"פ שהם חו"ל משום שהם סמוכים לא"י.

והוסיף הר"ן ונקיט מדינת הים [ולא ח"ל] דשם ליכא סמוכות ומובלעות
שהם מפסיק וק"ל:

אלא שעדין יש להקשות מדוע באמת בחרה המשנה לומר מדה"י והרי להנ"ל
יוצא שהיה אפשר לטעות שרק מדינת צד ים צ"ל בפ"נ וכו' והיה יותר נכון לומר
חו"ל ולא נצטרך להסבר רש"י לאפוקי מטעות, ע"ז הביא המהר"ש מדברי הר"ן
שהתנא כינה בכוונה חו"ל בשם מדה"י לגלות בכך דעתו שכל מקום שהוא סמוך

ומובלע א"צ לומר בפ"נ כמו שבצד הים אין שום ישוב סמוך ומובלע, כך גם בשאר הצדדים שצריכים לומר אמנם לא אלו שהם סמוכים ומובלעים¹.

ברש"י בד"ה צריך כו' הבעל עשאו כו'. דבעשיית האשה השליח לקבלה מתגרשת בקבלת השליח הגט במדה"י ואין כאן בא"י מקום הנתינה שיצטרך השליח לומר בפנ"כ ובפנ"ה וק"ל:

רבינו בא להסביר מה שעולה מדברי רש"י שאם שליח קבלה הביא את הגט ממדה"י אין צריך לומר בפ"נ, אע"פ שמצד טעמי הדין לכאורה אין שום נפק"מ מי מביא את הגט, וע"ז ת"י דכיון שכבר נתגרשה בחו"ל אין כאן מקום נתינה, והיינו שלמד המהר"ש שכאשר כתוב במשנה המביא וכו' צריך לומר היינו שצריך לומר כשמגרש ולא שצריך לברר שנכתב ומכיון שכן במקום שכבר היו גירושין לא שייך לקיים דין המשנה ולומר בפ"נ ע"כ דבריו².

ברש"י בד"ה וחב"א בגמ' מפרש מאי מוספי את"ק. ולישנא א"צ דנקטו אף דמוספי את"ק מ"מ גרעי מר"ג ור"א:

לפי שיטת רבה בגמ' חכמים באו להוסיף על ת"ק שגם המוליך מא"י לחו"ל צ"ל בפ"נ משום גזירה מוליך אטו מביא, ולפ"ז נתקשה המהר"ש מהו לשון א"צ לומר וכו' שמשמעותו שבאים למעט ממה שנאמר מקודם ולומר שרק במקרים הללו חייבים והרי לרבה באו לרבות. וע"ז ת"י דאע"פ שלגבי ת"ק באו לרבות אמנם לגבי דעת ר"ג ור"א באו למעט שא"צ לומר בפ"נ מסמוכים ובלועים.

בתוס' בד"ה המביא וכו' דברוב מקומות וכו'. והא דלא מפרש בהתקבל גיטי ממון כיון דברוב מקומות איירי בגיטי נשים

התוס' כתבו דהסיבה שהתנא כאן כתב בסתם גט ולא פירש באיזה שטר מדובר היא משום שברוב המקומות השימוש במילה גט הוא לגבי גט אשה, ומשו"ה הוקשה לרבינו דא"כ מדוע בפרק התקבל סתמה המשנה גט הרי שם הכוונה לגט ממון כמ שפ"י שם הגמ'.

והיינו דאותה סיבה שכאן סתם התנא [היינו שרוב המקומות הוא גט אשה] היא גם סיבה ששם התנא יפרש להדיא שהכוונה לגט ממון.

אה"נ מש"ה מפרש תלמודא התם משא"כ כאן אף הגמ' לא מפרש מידי [ועיקר קושית התוס' היה אמאי לא מפרש תלמודא דאילו התנא א"צ לפרש דבריו].

¹ וע"ע להלן על דברי התוד"ה 'ממדינת הים' דבאמת התוס' לשיטתם דייקו מהא דלא נקט התנא חו"ל וכו' אמנם רש"י שלא כ"כ אלא כל חו"ל וכו' קשה כנ"ל מדוע לא נקט חו"ל.

² כבר ידועים הדברים בבית המדרש שתקנת חכמים היא במעשה הגירושין ולא חשש בעצם הגט והאריכו בזה רבותינו רה"י, ונראה שנרמזים הדברים בתוך דברי רבינו הללו במש"כ שאין כאן מקום נתינה והיינו כנ"ל שדין המשנה הוא לומר כשמגרש והמשנה כביכול קצרה בלשונה.

[ותי' המהר"ש] דבאמת פירש שם שהכוונה לגט ממון, וקושית התוס' שכתב 'מ"מ לא הוצרך לפרש...' היינו על בעל הגמ' מדוע לא פירש המשנה באיזה גט מדובר ובאמת שם בהתקבל פי' בעל הגמ' דהכוונה לגט ממון. אבל מעולם לא הק' התוס' על התנא משום שאין דרך התנא לפרש דבריו.

ועי"ל דפירוש מלת גט הוא שטר דמשמע סתם שטר ממון ואילו גט נשים קרוי גט פטורין ולהכי הוקשה להו טפי דהו"ל הכא לפרושי כיון דעצם מלת גט לא משמע כ"כ גט אשה וק"ל:

עוד תי' המהר"ש דבאמת התוס' נתקשה גם על התנא מדוע סתם המביא גט ולא פ' שהוא גט אשה ועל זה תי' משום שרוב מקומות וכו', ואע"פ כן לא קשה על התנא לקמן פרק התקבל מדוע לא פי', משום שסתם גט באמת הכוונה לגט ממון שכן הוא פירוש המילה גט שטר, וכל קו' התוס' היא רק שבמקום שנשתמש התנא במילה גט לגבי גט אשה היה צריך לפרש וע"ז תי' כנ"ל³.

בא"ד ומה שנוהגין וכו'. כמו השתא א"ש כיון דברוב מקומות קרוי גט סתם.

רבינו בא לישוב הקשר דברי התוס' שהתחילו בקו' על סתימת התנא וסיימו להסביר המנהג לכתוב י"ב שורות בגט. וכתב דכוונת התוס' לומר דלפ"ז שברוב המקומות נשתמש התנא לגבי גט אשה מובן מדוע תלה י"ב שורות בגימטריא של גט, משא"כ אם היה שימוש גט גם לגבי ממון שלא היה מקום ליחד גט אשה ע"פ גימטריא זו. ופירוש 'ומה שנוהגין' היינו לפ"ז מובן מה שנוהגים וק"ל.

ובגליון מרדכי בדפוס ישנים ראיתי לשון גט כמו שכתב בירושלמי ארץ אחת יש בכרכי הים וגיטא שמה ומגרשת כל חברותיה מסביבותיה מפי הר"ר אברהם מאוסטריקיימה:

נלע"ד כוונת רבינו שלפי דברי הגליון מרדכי א"צ לכל מה שכתבו התוס' אלא לשון גט הוא מיוחד ומסוים לגט אשה משום שכן הוא פירושו שטר שפועל גירושין כמו אותה ארץ בכרכי הים. ומובן שסתם התנא גט משום שהוא מיוחד לגט אשה ולכן בפרק התקבל פי' שהכוונה לגט ממון.

בתוס' בד"ה ממדה"י כו'. משום דבח"ל הוי משמע כל ח"ל אפילו רקם וכו'

היינו מדוע נקט התנא לשון מדה"י ולא השתמש בלשון חו"ל שהיא יותר מובנת, וע"ז כתב דהתנא התכוון לומר שלא כל חו"ל צ"ל בפ"נ אלא דוקא חו"ל הרחוק כמו מדה"י וכפי שהביא התוס' ראיה לזה.

ור"ג לא קאמר מח"ל ואולי היה משמע אף מובלעות.

³ ועולה דבר חדוש לפ"ז דמחד פירוש המילה גט הוא גט ממון ואע"פ כן ברוב המקומות השתמש התנא במילה זו לגבי גט אשה. וק"ל.

אלא שלפ"ז נתקשה המהר"ש מדוע ר"ג לא נקט בלשון חו"ל. והיינו דאם כל סיבת שינוי הלשון הוא לומר שצריך דוקא חו"ל הרחוק, א"כ ר"ג שסובר שגם הקרוב צ"ל בפ"נ היה צריך לנקוט המביא מחו"ל, וע"ז ת"י דאולי אם היה נוקט חו"ל היינו מפרשים גם מובלעות שהרי גם הם חו"ל והרי ר"ג לא ס"ל כן אלא רק בסמוכים חייב לומר בפ"נ.

[ולפי"ר ר"י לקמן בד"ה ואשקלון בלא"ה ל"ק]

שיטת ר"י לקמן בתוס' סוד"ה 'ואשקלון' שרקם וחגר הם בתוך א"י, ואע"פ כן סובר ר"י שצריך לומר בפ"נ וא"כ לא קשה קו' הנ"ל מדוע לא נקט בדבריו המביא מחו"ל שהרי אם היא אומר כן לא היינו יודעים שמביא מרקם שהיא א"י צ"ל בפ"נ ופשוט.

ובדברי ר"א לא יתכן מח"ל כיון דמשמע אף רחוק:

ונשאר לבאר דבריו של ר"א שאמר אפילו מכפר לודים וכו' והרי להנ"ל היה צריך לומר המביא מחו"ל ולא שייד לתרץ התיירוצים הנ"ל שהרי הוא מחייב מכל מקום שנקרא חו"ל. וע"ז כתב המהר"ש דעדין אם היה נוקט המביא מחו"ל היינו טועים שלא כולל בלוע אע"פ שדין חו"ל יש לו כיון שלמעשה הוא בלוע בתוך א"י, היה מקום לומר שלא נקרא מביא מחו"ל שהרי זה נמצא כאן ולא מחוץ לגבולות⁴ ולכן נקט לשון שאין בה טעון דהיינו אף המביא מכפר לודים כנלע"ד פירוש דברי רבינו.

בתוס' בד"ה אף המביא וכו' משמע דברקם דרין בו ישראל וכו'.

היינו דזהו פשט המשנה שמביא גט שנכתב ברקם וא"כ ברקם איכא ישראלים המגרשים, וקשה מהא דמס' נדה שפשטות המשנה שליכא ישראלים ברקם ולכן הכתמים הבאים משם אין חוששים להם.

דא"ל אם יזדמנו שיכתבו אנשים מעלמא גט שם

ואולי נאמר דבאמת אין ישראלים ברקם והגט שמגיע משם נכתב לא ע"י איש מאנשי רקם אלא ממי שנזדמן לשם ממקום אחר ויצא שכתב ושלח הגט מקרם. אלא שזה א"א לאמרו..

דא"כ מאי אפילו כיון שהבאים לשם הם מעלמא רחוקים מא"י מה בכך שכותבין בסמוך לא"י מהי תיתי לא יצטרכו לומר בפני נכתב

דלפ"ז שכותב הגט אינו מאנשי רקם א"כ דינו כאותו מקום שבא משם ואם הוא בא ממקום רחוק הרי זה כגט הבא ממדה"י, והיינו בין לרבה ובין לרבא דאי משום שלא בקיאי לשמה ודאי שגם הוא לא בקי משום שבא משם, ואם משום שלא שכיח לקיימו ג"כ כיון שדירתו באותו מקום רחוק הרי זה לא שכיח לקיימו.

⁴ והיינו שבלוע אע"פ שדינית חשוב חו"ל אמנם בפועל הוא בתוך א"י ובטל לגבה ולא שייד לומר שהביא מחוץ לא"י ודו"ק.

ואם אנשים המזדמנים לשם גם הם דרים בסמוך לא"י הול"ל ממקומות הדרים שם כך ציור למה לי ודו"ק:

ואולי עדין אפשר לומר שנזדמנו לכאן אנשים אמנם ממקומות הסמוכים לא"כ ולכן אין צריכים לומר בפ"נ, וע"ז כתב המהר"ש שגם זה אין לומר דא"כ מדוע יחדה המשנה המביא מרקם כיון שעיקר החדוש כאן מקומות הסמוכים.

בא"ד שהם גרים וכו'. לכאורה מר"י לא קשה דגרים הם לכל דבריהם רק טועים בשימור כתמיהן וכפי' רש"י שם

בפשטות קו' התוס' היא מהא דסוברים חכמים דהכתמים מרקם טהורים משמע שגרים שם עכו"ם. אמנם ר"י דפליג שם וסובר דטמאים משום שתושבי רקם הם גרים, לא קשיא דכיון שהם ישראלים לכן הגיטין הבאים משם יש בהם דין של אמירת בפ"נ דמתני'. וא"כ קו' התוס' רק מדברי חכמים. וכתב המהר"ש כפי' רש"י שם לכאורה כוונתו שסתמות דבריו שם שנחלקו חכמים ור"י מי גר ברקם. וא"כ לר"י לא קשיא מידי.

אבל מהתוס' משמע דטועים הם לגמרי ולא שייך בהו דינא דמתני' דהכא וק"ל:

אבל מדברי התוס' משמע דגם לר"י לא מיושב המשנה. והיינו מזה שהוצרכו התוס' לומר דלר"י אותם שנוהגים תורת עובדי כוכבים טועים וכו' משמע שגם לפי ר"י צריך להעמיד שיש עוד ישראלים ברקם כמו לשיטת חכמים, אלא שר"י סובר שהחלק שהוא עכו"ם ברקם הם גרים והם טועים ולכן כתמיהן טמאים אבל הגיטין הבאים מרקם הם מחלק הישראלים הגרים שם ולא מחלק הגרים כפי שממשיך ומבאר המהר"ש.

בא"ד נראה לו וכו'. לאפוקי שלא תימה הישראלים הדרין בו הם גרים וטועין ולכך הכתמים טמאים דא"כ הדרא קושיא לדוכתיה לר"י דהכא משמע דישראלים גמורים דרין שם וק"ל:

היינו דדוקא חלק העכו"ם של הגרים ברקם הם גרים אמנם חלק הישראלים שגרים שם אינם גרים דאם כולם היו גרים וטועים לא היה אפשר לישב המשנה כיון דרק בישראלים גמורים יש הדן של בפ"נ ולא בנוהגין תורת עכו"ם אע"פ שהם ישראלים.

בתוס' בד"ה מכפר לודים וכו' אף על פי שהיתה נקראת כפר לודים וכו'.
ובגמ' דקאמר דמוסיף ר"א מובלעת

היינו שהתוס' הק' מדוע נקט ר"א שמביא את הגט ללוד דהא עיקר החדוש הוא המקום ממנו בא הגט דהוא סמוך ומובלע לא"י. וע"ז תי' התוס' דנקט לוד כדי לומר שיש חדוש גדול בזה שכפר לודים צריך לומר בפ"נ, כיון שלודים מצוים שם והיה מקום לומר שהוא ממש כמו א"י.

וע"ז הק' המהר"ש שהרי בגמ' מבואר שהחדוש בכפר לודים הוא מה שהוא מובלע ולא מה שהלודים מצוים שם

שמא היא היא בזה הורה מובלעת שסמוכין כ"כ עד שמצוין בני לוד שם תמיד על שנקראת על שמה וק"ל:

ותי' המהר"ש דצ"ל דהוא היינו הך דכיון שהוא מובלע לכן מצוים שם בני א"י וזה נלמד מכפר לודים שעד כדי כך מצוים שנקרא ע"ש לוד. ודו"ק. ועולה חדוש לפירוש זה שהרבנותא בבלועים שכתוב בגמ' להלן הוא משום שע"י כך מצוים שם בני א"י לאפוקי מסמוכים ודו"ק.

בתוס' ד"ה ואשקלון וכו' את קדש בהר נפתלי וכו'. הנה זה נקוד קדש בסגול וגם מסיימו במצרינו בגליל בהר נפתלי גם התרגום אינו מתרגם עליו רקם ואילו הך קדש סתם בקמ"ץ:

לכאורה כוונת רבינו לומר שקדש שמוזכר ביהושע בהר נפתלי אינו כלל קדש שאותה תירגם אונקלוס רקם וחגר, שהרי כאן מנוקד בסגול וגם התרגום כאן לא כתב רקם⁵ א"כ י"ל שהיא עיר אחרת ול"ק קושית התוס'.

במכות איתא תרי קדש הוי הביאו הר"ן רק שם איתא שניהם היה בא"י [ולפי' תוס' צ"ל דהיה נמי חד קדש בח"ל]:

בסוגי' התם הביאה הגמ' העיר קדש המוזכרת ביהושע, שהביא התוס' בקושייתו ומבואר שם בסג"י שהיתה עיר מקלט ושהיתה עוד עיר בשם זה. וכוונת רבינו בהביאו סוגי' זו שלכאורה היו התוס' יכולים לתרץ מיניה וביה דתרי קדש הוו ולא היו צריכים להביא ממרחק לחמם מקדש המוזכרת אצל אברהם. ולזה תי' המהר"ש שאין זה מתרץ קו' התוס' כיון שמבואר שם ששניהם היו בתוך א"י ועדין קשה מרקם המוזכרת במשנה שהיא חו"ל.

וסיים המהר"ש שלפ"ז צ"ל שתלת קדש הוו שנים בא"י ועוד אחת בחו"ל המבוארת במשנה.

בא"ד גבי אברהם וישב בין קדש ובין שור כו'. דאילו קרא דרש"י לא כתיב גבי אברהם:

בחומש בראשית מוזכרת קדש בתרי מקומות א. גבי הבאר שנתגלה המלאך להגר הלא היא בין קדש ובין ברד, ופסוק זה הביא רש"י ששם מתרגם התרגום בין רקם ובין חגר. ולאחר מכן גבי אברהם אחר הפיכת סדום נסע משם וישב בין קדש ובין שור וגם שם מתרגם אונקלוס בין רקם ובין חגרא.

וזהו שנתקשה המהר"ש מדוע לא הביאו התוס' הפסוק השני ובמהרש"א הוסיף שהרי הוא מוזכר קודם לכן. ותי' המהר"ש דהפסוק גבי הגר לא מוזכר בהקדש

⁵ ותמה אני על מש"כ הפנ"י להסביר קו' התוס' דאע"פ שהניקוד הוא סגול כמש"כ רבינו אמנם בכולהו מתרגמינן רקם וחגר, ואיני יודע היכן מצא כן דבשני קדש המוזכרים בסוגי' במכות שהביא רבינו להלן [וגם הפנ"י שם] לא תרגמו רקם וחגר וקו' רבינו לכאורה במקומה עומדת.

של אברהם אבינו דהיינו שלא כתוב שאברהם היה שם ולכן הביא התוס' הפסוק השני ששם מוזכר שאברהם ישב בין קדש ובין שור.

ומה שהוצרך להביא קדש גבי אברהם הוא משום שהתוס' הביא פסוקים אלו להוכיח שהיה עוד קדש שהיתה בא"י, ושהיתה במקום אחר מהרקם המוזכרת במשנה. וזה אפשר להביא רק מהקדש גבי אברהם, שהיתה במערב א"י בארץ פלישתים והיתה בא"י. אמנם קדש של הגר אין לנו ראיה היכן היתה⁶.

ולכאורה אחר שהביאו התוס' ראיה שיש עוד קדש אחרת בא"י, י"ל גם שבאמת גם הקדש המוזכר גבי הגר היתה שם דמהכ"ת לומר שהיתה עוד קדש. ומסתבר שאותה קדש שציין הכתוב גבי הגר היא הקדש שציין הכתוב גבי אברהם.

התוס' הקדימו תחלה להקשות מאשקלון כאומר זה יש לתרץ שלא כבשום עולי בבל אבל מרקם וחגר דא"ל כן קשה וגם זה יש לתרץ תרי הוי אבל מעכו קשה דא"ל כן מדלא מתרץ במי שאחזו כן גם לא מצאו סמך לתרי עכו ור"ת תי' וסותרו

נראה לכאורה שרבינו בא לתרץ קו' המהרש"א מדוע הק' התוס' קושיתם רק כאן על דברי ר"י ולא על ר"ג בתחילת המשנה שאמר אף המביא מרקם דמשמע שהיא חו"ל. וע"ז תי' דבכוונה סדרו התוס' קושייתם באופן זה כדי להכריח תירוצם האחרון בשם ר"י דכולהו הוו מא"י.

עד שהעלה דאף שהוא מא"י א"ש והשתא באשקלון ורקם ג"כ נימא הכי ואזדא כל התירוצים וק"ל:

מבואר מדברי רבינו דאחר מסקנת הר"י שהכל מא"י אזדו כל התירוצים ובכללם גם מש"כ התוס' דתרי רקם הוו, דמעתה א"צ להגיע לזה. והוא קצת תימה כמש"כ לעיל דהרי רקם המוזכרת בתורה היא בצד מערב ואילו רקם דמתני היא בצד מזרח וע"כ תרי רקם הוו גם ללא קושית התוס'. [אח"כ ראיתי שכן הק' הפנ"י]

בא"ד בעכו מיפטרי מהדרו משום דאסור לצאת וכו'. ובני לוד שהיו מצוים בכפר לודים לא היה רק סחורה ומחי' אולי שרי וק"ל:

פשטות קו' רבינו היאך יצאו בני לוד ללודים שהיתה בחו"ל ועברו על איסור יציאה לחו"ל. אמנם קצת תימה מזה קשור לתוס' כאן במה שהזכיר דרבנן הוו מיפטרי בעכו, וכי התוס' חדשו איסור היציאה והו"ל להמהר"ש להק' על התוס' לעיל שכתבו שהיו הלודים מצוים בכפר לודים היאך יצאו מא"י.

⁶ ובאמת הוא קצת פלא שיוצא לכאורה דתי' התוס' דתרי קדש הוו מבוסס על הוכחתו שיש עוד קדש המוזכרת גבי אברהם, וזה תימה שהרי קדש המוזכרת גבי נפתלי היתה בגליל ואילו קדש של אברהם במערב א"י ואיך אפשר לתרץ דתרי קדש הוו. ומדברי רבינו וביותר במהרש"א מבואר דהתוס' הוכיח מכאן תירוצו דתרי קדש הוו ויל"ע.

ואולי לוליא הגמי של מיפטרי מהדדי היה אפ"ל שלצאת למקום סמוך ע"מ לחזור אין בזה איסור יציאה וזה הוכיחו שגם זה בכלל האיסור. ותי' שהוא משום סחורה.

אמנם יש להעיר דהרי בתוס' הקודם מה שתי' שהיו מצוים שם הוא ר"י, והרי לשיטת ר"י להלן א"צ לומר שכפר לודים היה בחו"ל וא"כ ל"ק מידי.

בא"ד על ל' יום והלך למדה"י והגיע לעכו. כצ"ל:

היינו שקיום התנאי היה אם לא יבוא למדה"י ולכן כשהגיע לעכו וחזר בטל התנאי כיון שהגיע למדה"י, וזהו שהק' שם הגמי למימרא דעכו מדה"י היינו מהא דבטל התנאי. ולכן תי' התוס' דכיון שהלך לכיון מדה"י פוגע תחילה בחלק של א"י ודו"ק.

בא"ד ומובלעת מהני כאלו כו'. אבל לפירוש ר"ת א"ל כן

היינו כמו דלאליבא דר"י הסבירו התוס' דרבי אלעאי הק' לרבי ישמעאל, דאי עכו אין צ"ל ק"ו כפר סיסאי ואע"פ שכפר סיסאי חו"ל בכו"א כיון שהיא מובלעת ודאי דינה כא"י ושייך ליפרוך ק"ו משום שהיא קרובה לציפורי, א"כ ה"ה לר"ת נסביר כן קו' הגמי דכיון דפשוט דמובלעת כא"י לכן הק' הגמי ק"ו מעכו.

כיון דבחציו דעכו שהוא א"י א"צ לומר בפני נכתב א"כ אין שייך לומר בחצי השני רחוק מישוב שהרי דבוקה בחציו שהוא א"י לכל דבר

וע"ז תי' רבינו דלר"ת כיון שעכו חציה א"י גמור לענין בפ"נ א"כ מה שייך כאן ק"ו דעכו רחוק מהישוב והרי חלק העכו עליו אמר ר"מ שאין צ"ל בפ"נ סמוך ודבוק לעכו שהיא א"י וליכא כלל ק"ו לכפר סיסאי.

ועוד דהול"ל והלא כפר סיסאי מובלע והרי א"י ואילו חציו דעכו דאיירי ביה הוא ח"ל

והוסיף המהר"ש דאפילו אם היינו יכולים לפרש הק"ו לר"ת כנ"ל [מחמת שמובלע פשיטא שהוא כא"י] עדן לא מתישבת הגמי לקמן לשיטת ר"ת, דהרי לשיטתו רבי ישמעאל היה צריך לענות לר"א דאין להביא ראיה מעכו לכפר סיסאי משום שעכו שא"צ לומר איירי שמביא מהחלק שהוא חו"ל משא"כ כפר סיסאי שכיון שהוא מובלע דינה כא"י לכן חייב לומר בפ"נ.

אבל לר"י א"ש דאיירי אף בחציו דא"י ומשום דמופלגת הרבה מעיקור ישוב א"י וק"ל:

אבל לר"י אין להקדשות הקושיא הנ"ל [היינו הקו' הבי' לשיטת ר"ת] דהרי בעכו א"צ לומר בפ"נ גם בחלק שהוא ממש א"י וא"כ ק"ו שאין צריך לומר במובלע.

ומה שנקט רבינו כאן 'אף בחציו דא"י' אף דאיירי הכא לשיטת ר"י וא"צ להגיע לכך אמנם ר"ת הרי הוכיח דבריו מהירושלמי המובא להלן דאיכא ב' חלקים לעכו, ולכן ודאי גם ר"י מודה לכך אלא שסובר שגם החצי של א"י ה"ה כחו"ל

כיון שרחוק מהישוב וכן מדויק לשון ר"י בתוס' שאמר 'דאפילו בצד של א"י וכו' והיינו חלק עכו שבצד א"י ופשוט.

בא"ד וא"ת דאמר בירושלמי וכו'. הניחא לפירוש ר"ת וק"ל.

הנה הר"י הביא ראיה דלא כפי' ר"ת מהגמ' לקמן דדייקה דכמו דמוכר עבדו לעכו יצא לחירות דחשיב כמוכר לחו"ל ה"ה מוכר לסוריא, ולר"ת דעכו דמתני הוא ממש חו"ל ליכא ראיה כמש"כ התוס' לעיל. אמנם לפי' הר"י א"ש דברי הגמ' שהרי לשיטתו עכו דמתני היא א"י ובכל אופן מוכר עבדו לעכו כמוכר לחו"ל [מחמת סברת הר"י דרחוק וכו'] ומובן הראיה לסוריה ע"כ דברי התוס' לעיל.

ועולה לפי' דנחלקו ר"ת ור"י בפירוש מה שאמרה הגמ' מוכר עבדו לעכו כמוכר לחו"ל, דלר"ת היינו חלק עכו שהיא חו"ל [דזהו עכו דמתני] ולר"י היינו חלק עכו שהיא א"י [כנ"ל] ומעתה הק' התוס' מהירושלמי דאמר שמוכר מעכו לעכו יצא לחירות דלר"י הרי אפילו חלק של א"י דינו כחו"ל ומדוע אם מוכר מעכו לעכו יצא לחירות הרי זה כמי שמכר עבדו מחו"ל לחו"ל.

ועי' באו דברי רבינו להדגיש שלר"ת לא ק' כלל קו' התוס' שכיון שלשיטתו מוכר עבדו לעכו היינו לחלק שהוא חו"ל א"כ גם מעכו לעכו היינו מחלק של א"י לחלק של חו"ל ולכן יצא לחירות וק"ל.

ומ"מ לר"ת לא א"ש כ"כ אפילו מעכו לעכו כאילו ת"ק אין סובר זה

והוסיף רבינו דעדין יש להבין הירושלמי גם לפר"ת, דמשמע שיש כאן רבותא דאפילו מעכו לעכו אע"פ שלר"ת הוא ממש מוכר מא"י לחו"ל, ועוד יותר דמשמע שהוא חדושו של ר"ש אביו של רבי יודן ואילו ת"ק חולק ע"ז ומה שייד לחלוק והרי לר"ת הוא מוכר עבד מא"י לחו"ל.

וצ"ל אף שהוא ממש מא"י לח"ל מ"מ כיון דהוי בעיר אחד לא קנסינן ללוקח ולפירוש ר"י א"ש טפי:

ותי' המהר"ש דאע"פ כן יש כאן סברא להקל כיון שעכו היא עיר אחת ממש אולי לא שייד לקנוס בדין מוכר עבד אע"פ שמצד המכירה יש כאן מכירת עבד לחו"ל. ובזה ודאי מיושב הירושלמי יותר לפר"י דמעכו לעכו הרי חלק העכו של א"י הוא חו"ל כנ"ל ושייד לשמוע דאיכא מ"ד שלא יוצא לחירות דחשיב כמוכר מחו"ל לחו"ל וכנ"ל ודו"ק.

ומ"ש התוס' בד"ה אף המביא מרקם. הוא למסקנא דהכא דאין צריך לומר תרי רקם וק"ל:

התוס' לעיל הק' דממשנתינו משמע שברקם היו ישראלים שהיו שולחין גיטין, ואילו בנדה משמע שכל הכתמים וכו' משום שעכו"ם גרים שם. וכתב המהר"ש שכל השו"ט של התוס' למסקנא לפר"י דחד רקם הוי אבל למה דסברי התוס' קודם דתרי רקם הוי ל"ק כלל קו' התוס' עכ"ד המהר"ש.

וקצת תימה דאיך היה אפשר לישב קו' התוס' הנ"ל דתרי רקם הוי דהרי לפי' היה יוצא שברקם שבחו"ל איכא ישראלים ששולחין גיטין ורקם שבא"י ליכא.

ולפי ר"י אף דאסור למכור עבד לעכו אפילו להציו דא"י היינו לדור שם בקבע אבל רבנן בדרך עראי מיפטרי שם ודו"ק:

נתקשה רבינו דאם לשיטת ר"י יש לעכו דין חו"ל אפילו לאותה שהיא ממש א"י עד כדי שקונסין המוכר לשם, א"כ איך רבנן הוו מיפטרי בעכו והרי לר"י יש לזה דין חו"ל. ומאי נפק"מ שאסור למכור לשם או לילך לשם.

וע"ז ישב המהר"ש שצ"ל שדוקא לגבי לדור שם באופן קבוע עשו לזה דין של חו"ל משא"כ באופן ארעי כיון שאינו ממש חו"ל, ולכן מוכר שנקנס הוא רק כשמכר להיות שם קבוע. וכן מה שגט שנשלח משם היינו משום שכותבי הגט דרים שם וחשיבי שדרים בחו"ל ודו"ק.

בתוס' בר"ה אם יש עליו עוררין וכו' דמשום עיגונא כו'. אף דבממון כתבו דטענינן משום דאל"כ לא שבקית וכו' א"כ בגט דלא שייך לא שבקית למה נטעון

הק' המהר"ש מדוע הוצרכו התוס' להסביר דבגט אשה א"צ קיום משום עיגונא אקילו וכו' והרי מה שצריך בשטרי ממון קיום כתבו התוס' דהוא משום לא שבקית, דהיינו שהוא תקנת חכמים כדי להציל מהרמאים וא"כ בגט שלא שייך כלל תקלה של רמאים א"צ קיום מעיקר הדין.

דהא צ"ל בסמוך דכתבו אבל יש להוכיח כו' משטר מכר ומתנה

ויש לתרץ לפי מה שכתבו התוס' בסמוך להוכיח דטוענים מזויף מהא דשטרי מכר ומתנה שליכא שם טענת פרעון, וה"ה בשטרי חוב, ולכאורה מה הראיה לשטרי ממון דהרי יש לומר דבמתנה שא"א לטעון פרעון באמת נטעון מזויף משום לא שבקת אבל בחוב שיש טענת פרעון ולא שייך לא שבקת מנלן שטוענים מזויף

דש"מ דכיון דלפעמים הוכרח לטעון לא פלוג וטענינן אף בשטר הלואה וכה"ג א"כ לא היינו מוציאים גט מכלל אם לא משום עיגונא הקילו.

אלא ודאי מוכח מזה שהיה פשוט לתוס' שאם מצאנו שתקנו חכמים שטוענים מזויף באיזה שטר, א"כ לא פלוג ובכל גוונא נטעון מזויף, וא"כ מעתה מיושבת הקו' הנ"ל דאם טוענים מזויף בשטרי ממון ה"ה גם בגט היינו צריכים לטעון מזויף גם שלא בפניו, ולכן הוצרכו התוס' לטעם של משום עיגונא.

ועיקר מה שהכניסו לספק בטענת מזויף כיון דמן התורה עדים החתומים על השטר וכו' וא"צ קיום דלא נחשדו לזייף ורבנן הוא דאצרכו שמא דוקא כשזה עומד וטוען בברי מזויף ועי' בתוס' פרק מי שהיה נשוי באורך ביאור:

והסיבה שנסתפקו התוס' אם טוענים מזויף לבא לגבות שלא בפני הלוח היא משום שלקמן מבואר דמהתורה ליכא כלל צורך בקיום דעדים החתומים על שטר כמי שנחקרה וכו' וכתב שם רש"י שלא חציף איניש לזיופי, אלא שמדרבנן

אצרוך קיום, ולזה נסתפקו התוס' דאולי הצריכו רק שאיכא קמן לזה שטוען ברי שזה גופא הוי ריעותא בשטר אבל כשלא קמן ובי"ד בא לטעון עבור היתומים או הלקוחות שאין כאן טענת ברי אלא טענינן מדין שמא, בזה אולי לא הצריכו קיום.

בא"ד ומיהו מזה אין להוכיח דאפילו לא טענינן מזוייף וכו'. בה"א זה א"כ אין נפקותא בהך דינא אם טענינן מזוייף כיון דמצי למיטען פרוע ומאי נ"מ מזוייף או פרוע כיון דמ"מ א"י ליפרע

התוס' דחו דאולי באמת לא טוענים מזוייף וכנ"ל מחמת סברת המהר"ש, ומה דאמרת לא שבקת בזה יש לטעון טענת פרוע דהיה נאמן הלוח מגו דמזוייף. וע"ז כתב המהר"ש דבאמת ליכא נפק"מ בכל הדיון של התוס' אם טוענים מזוייף כיון שלמעשה אפשר לטעון פרוע. אלא שא"כ זה קצת קשה למאי האריכו התוס' בזה להוכיח כיון שאין בזה נפק"מ אחר שבכל שטר ממון לא נגבה משום טענת פרוע.

ואולי יש למצוא דאינו יכול לטעון פרוע ומ"מ לא שבקית חיי לא קשה כיון דעל הרוב יכול לטעון פרוע ואולי הוא נ"מ כי טענה כזה מצוי טפי [אינו מובן קצת]:

וכתב המהר"ש דאולי יש נפק"מ באותם ציורים שלא נאמן לטעון פרוע דבזה הוצרך התוס' להוכיח אם יש טענת מזוייף. אלא שגם זה קשה דלכאורה אם נמצא ציור שלא נאמן לטעון פרוע שוב הדרא ראית התוס' של לא שבקת.

[יש להוסיף בזה דהנה באמת גם המהר"ם כתב שנפק"מ בנדון התוס' בציור של שטר תוך הזמן דק"ל שלא נאמן לטעון פרוע. ולפ"ז יוצא לדבריהם דנסתפקו התוס' דלצד שלא טוענים מזוייף אם יוציא שטר על היתומים או לקוחות והוא תוה"ז יכול לגבות גם ללא קיום. וזהו שנקשה המהר"ש דכיון שהיה פשוט לתוס' סברת לא שבקת לטעון מחמתה מזוייף – וכמו שהוכיח באמת משטר מתנה – א"כ גם בתוה"ז נימא שלא יגבה מחמת מזוייף כיון שנימא לא שבקת שיוציאו עליהם שטר תוה"ז וכן באמת הק' על המהר"ם. אמנם רבינו כתב שי"ל שלא שייך בזה סברת לא שבקת כיון שעל הרוב אפשר לטעון מזוייף לא חשו לזה אע"פ שבאמת בציור כזה ליכא פתרון לרמאים.

ולרב דס"ל מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו יש להוכיח דא"כ לא שבקית כו' דא"כ אף פרוע לא טענינן ליתומים כיון דאביהם לא היה נאמן וק"ל:

כתב המהר"ש דכיון שכל דחית התוס' לסברת לא שבקת היתה מחמת שאפשר תמיד לטעון פרוע, א"כ זה תלוי במחלוקת הגדולה אם אפשר לטעון פרוע נגד שטר שאינו מקוים, והרי שיטת רב דמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו ולא מועיל כאן מגו דמזוייף, וא"כ לשיטתו ודאי חוזרת ראית התוס' דטוענים מזוייף מחמת לא שבקת שהרי אין לנו פתרון של טענת פרוע כיון שגם הלוח עצמו אם היה כאן לא היה נאמן לטעון פרוע.

בא"ד דק"ל וכו'. שלא תימה כיון דאביהן לא היה נאמן כ"א במגו דמזוייף והשתא לא טענינן מזוייף גם פרוע אין טענה:

הסביר רבינו מדוע הוצרכו התוס' להביא ראיה לדבריו שטוענים פרוע, וכתב דכיון שכל פרוע מבוסס על מגו דמזויף ולהם לא טוענים מזויף א"כ אולי גם לא נטעון הפרוע שבא מחמתו, וע"ז הוכיחו משם שגם כה"ג יש דין טענין.

בא"ד וא"ת בפ"ק דב"מ. מבואר היטב בעיון שם:

קו' התוס' בקצרה היתה מדוע מצא שט"ח סוברים חכמים שלא יחזיר במקום שהלוח לא מודה והרי ליכא שום חשש בזה אם נאמר שצריך קיום ומזה שאין מחזירים משמע דלא כמש"כ התוס' לעיל דצריך קיום אלא שבבא לגבות שלא בפניו יכול לגבות ללא קיום. וע"ז ענו התוס'..

בא"ד וי"ל דע"כ אין הטעם וכו' דהא שמואל ס"ל כו'. אליבא דר"מ מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו ותקשי ביש בו אחריות נכסים אמאי לא יחזיר לר"מ דדוקא באין בו אחריות ס"ל דיהזיר משום דס"ל שטר שאין בו אחריות אפילו מבני הרי לא גבי

והיינו שקו' התוס' קשה גם לשיטת ר"מ דאע"פ שבמקום שאין אחריות נכסים סובר ר"מ דמחזיר זה משום שלא גובים בשטר זה כלל, אבל במקום שיש אחריות גם ר"מ מודה לחכמים שאין מחזירים והרי שמואל בשיטת ר"מ סובר שמודה בשטר צריך המלוה לקיימו דהיינו שיש לו מגו דמזויף, וא"כ ליכא חשש שהרי תמיד נטעון לו פרוע כדברי התוס' לעיל.

וע"כ צ"ל דהיינו טעמא אפילו אם יקיים וכו' וה"נ לרבנן אף דס"ל מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו וק"ל:

וע"כ שהטעם לר"מ שאין מחזירים משום מש"כ התוס' דאיכא ריעותא דנפילה וזה גורם שאפילו קיום לא מועיל, ומכיון מצאנו טעם זה לר"מ י"ל שגם לרבנן דסיפא זה הטעם שאין מחזירים ואין להוכיח משם שגובים ללא קיום.

דף ב ע"ב

גמ'. א"נ ממדינה למדינה וכו' א"נ באותה מדינה כו'. לפי"ז אין חילוק בין א"י למדינת הים לרבא ולקמן פריך לה ממתני':

כוונת רבינו דלפי מה דאיתא כאן דכל גט ממדינה למדינה חייב אמירת בפ"נ לשיטת רבא, א"כ המשנה קשה דהרי משמע שיש דין מיוחד בגט הבא ממדה"י, ולרבא זה אינו ולזה כתב המהר"ש דלקמן פריך על רבא והגמ' תי' שבאמת בא"י א"צ לומר בפ"נ אפילו ממדינה למדינה. וזהו שכתב כאן רש"י קס"ד. ודו"ק.

גמ'. ולרבה דאמר וכו'. למה דלא ידע רוב בקיאיין וליכא אלא לעז רק סבר דפסול מדינא

היינו לפי מה שהבינו תוד"ה 'לפי שאין בקיאיין' הב' בקושייתם שחשש לשמה הוא מעיקר הדין ולכן הק' מדוע בעל א"צ לומר בפ"נ, ותי' דזה קאי למסקנה

דליכא אלא חשש לעז. וכתב המהרש"א דצ"ל דבהו"א הן לא ידע מהדין של הברייטא דבעל א"צ בפ"נ, ולפי"ז הק' המהר"ש...

מאי פריך מאי בינייהו, בעל איכא בינייהו לרבה צ"ל [דע"כ לא ידע גם הברייטא דהיא עצמו שהביא כו' כמ"ש מהרש"א] ולרבא א"צ לומר ובקושית התוס' בד"ה לפי שאין בקיאים וק"ל:

דמה הק' הגמ' מאי בינייהו הרי בעל שמביא גט איכא בינייהו דלרבה צריך לומר כיון שהוא חשש מעיקר הדין [והברייטא לא ידע כנ"ל בשם המהרש"א] ולרבא א"צ וק"ל.

[ויש לעיין קצת לשונו של רבינו בקושייתו 'מאי פריך' דמאי עדיף נפק"מ זו של בעל יותר מהנפק"מ שמצאה הגמ' והו"ל להקשות מדוע לא כתבה הגמ' נפק"מ בבעל, אבל לשונו נוטה שיש כאן קושי' שהגמ' לא היתה צריכה להקשות ודו"ק.

ברש"י בד"ה ורבנן הוא דאצריך וכו' משום דאיכא דאשכח וכו'. הוצרך לזה כיון דסתם ספרי דדייני גמירי תו ליכא למיחש לטעות סופר רק לטעות הבעל דמיעוט יש מיהת דאין בקיאים כדאמר רוב בקיאים הן וכו' ולזה פי' רש"י דאשכח כתוב ועומד כו' או כפי' התוס' שהסופר כתב להתלמד כו'.

היינו דבגמ' כתוב תרתי א. דרוב בקיאים ב. דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי. ומבואר בגמ' שכלפי סתם אנשים עדין איכא מיעוט שאינו בקיא אמנם בסופרים כולם בקיאים, ולכן עד כמה שחשו חכמים לציור שנכתב שלא לשמה ע"כ הוא אצל המיעוט אנשים ולא אצל הסופרים. וזהו שכתב רש"י שהיינו שהבעל [שהוא מהאנשים] מצא גט ששמו כשמה והשתמש בו. ותוס' ישב הציור דאיירי שהסופר כתב להתלמד וא"כ לא היתה כאן טעות.

ולפרש"י אפשר דמיושב קצת דנקיט לשמה משא"כ מחובר

היינו מה שהק' התוס' לעיל תחילת הסוגי' לרש"י שפירש אין בקיאים היינו שלא יודעים ההלכות, מדוע נקטה הגמ' פסול לשמה ולא שאר פסולים, ולזה כתב המהר"ש שלפי' רש"י כאן יש לישב

שאותו טעות בסופר דהא אין כותבין במחובר כדבסמוך וסתם ספרי לא רוב רק סתם דהיינו טפי מרוב מיגמר גמירי

דאותו טעות היינו של מחובר שייד דוקא בסופר שהרי הלשון הוא אין כותבין במחובר והסופר הוא הכותב, וכל הסופרים בקיאים כנ"ל וליכא אפילו מיעוט, ולכן כל החשש הוא רק משום לשמה

ולזה פריך לקמן והאיכא מחובר משום דלא קיימא במוליך ומביא רק חשש טעות הבעל לא טעות הסופר וא"כ הו"ל למיחשב גם מחובר

ומעתה גם מיושבת הראיה שכתבו התוס' לעיל מהסוגי' לקמן, שמחובר לא נכלל במשנה, דלפי זה באמת אינו בכלל תקנת מוליך לומר בפ"נ שהיא רק משום חשש הבעל ולא הסופר, ולכן הק' שם הגמ' שהיה צריך בברייתא שם גבי עבדים לכתוב מחובר שלא שמענו מהמשנה.

ואולי התוס' הקשו לפירושים בסמוך שכתבו הסופר כדי להתלמד כו' דגם זה בכלל טעות סופר אף דסתם מגמר גמירי זה נכון ודו"ק. אח"כ מצאתי בר"ן כזה ממש:

והתוס' שכן הק' על רש"י אולי הוא לשיטתם שגם למסקנה החשש הוא משום שכתבו הסופר להתלמד ובזה שייך גם פסול מחובר דהיינו שכתב במחובר להתלמד.

בתוס' בד"ה לפי שאין בקיאים וכו' אלא לרבא קשה ותו בין וכו' כצ"ל.

והא דפירש הקונטרס כו' ואור"י כו'. אפשר דמקושר

היינו שאפשר דמה שחלקו התוס' על רש"י שפ"י שאנו שואלים את השליח אם נכתב לשמה, קשור למה שהקדימו התוס' לפרש בשם ר"ת שאין בקיאים היינו שאין חוששים לדרשא, [והיינו דלכאורה הם ב' ענינים שונים ורבותינו מפרשי התוס' אם יכלו למצוא הקשר פירשוהו]

דאם פירושו אין בקיאים ממש וה"ה לשאר הלכות גיטין אי אפשר לומר דסתמא אכולהו מסהיד ונכלל בבפני נכתב כיון דאין בקיאים ולא ידעי דלמא השליח גופא לא ידע דינא ואין מקום לומר שנתכוין השליח להם באמרו סתם בפני נכתב

היינו דלפי פרש"י דאין בקיאים ממש ואנו חוששים לכל הפסולים [כך הבינו התוס' ברש"י] א"כ ודאי שלא שייך לפרש דאומר סתם בפ"נ כוונתו שלכא כל פסול בגט דמהכ"ת לומר כן כיון שאין בקיאים ואולי גם השליח לא ידע ומדוע לפרש ולשים בתוך דבריו שכוונתו שלא ארע כל פסול בגט⁷

⁷ ויש להעיר שהרי המהר"ש כתב בד"ה הקודם שגם רש"י ס"ל שרק חשו לפסול לשמה ובכל אופן כתב דאנו שואלים אותו, אמנם כבר הביאו דרש"י לקמן ג. הוסיף שאולי א"צ לשאלו ובסתם מעיד לשמה. וכתב הרע"א דרש"י שם הוסיף לפי מה שהגמ' חזרה בה וא"כ י"ל שסתם לשמה. וקצת פלא שרבינו כאן לא ככתו. אמנם יש להעיר דהגם שלפרוש המהר"ש הושוו רש"י ותוס' דרק לשמה חיישינן אמנם כלפי הסברא של סתם לשמה אינם בחדא מחתא, דהרי המהר"ש הסביר מדוע אנו תולים שמעיד לשמה משום שחושב השליח שודאי נתכוונו לאותו פסול שאין חוששים לו, אמנם רש"י גם למסקנה פירש שהוא חשש באמת שאין בקיאים אלא שהסביר שהבעל הוא שאינו בקיא ומצא שטר ששמו וכו' ולשיטתו לכאורה ע"י שמעיד שראה הכתיבה כבר יורד חשש שמצא הבעל שהרי השליח מעיד שגט זה שהוא בידו הוא ראה הכתיבה שלו, ולכאורה יש להעיר דהוא כ"כ פשוט עד שיש להבין מדוע לקמן הביא רש"י צד שצריכים לשאול את השליח ומה חשש יש אחר שראה הכתיבה.

אבל לפי ר"ת דבכולהו בקיאיין ואף דין לשמה ידעי רק אין חוששין להך
י"ל שפיר השליח מסתמא להך נתכוין באומרו בפני נכתב

אמנם לפי ר"ת שליכא בעיה של אין בקיאיין אלא שאין חוששין לדרשת לשמה,
והיינו שיודעים שיש כזה דין אלא שלא חשים לו, לפ"ז אפשר באמת להסביר
מדוע בסתם עדות של השליח בפ"נ טמון שנכתב לשמה באופן כשר

דע"כ לדבר אחד נתכוין וחושב מדאצרכו חכמים לומר בפני נכתב ונחתם
לא לחנם ודאי ללימוד שאין אנו חוששין לעיקר:

ובאר רבינו דהרי כשתקנו לשליח לומר בפני נכתב ודאי יודע הוא שרצו ממנו
להעיד איזה דבר על הכתיבה שהרי זה שכתבו א"צ לעדותו, ולכן חושב שודאי
נתכוונו לאותו דבר שאין בני מדה"י חשים לו דהיינו לשמה. [והיינו שהרי יודעים
שצריך אלא שאין חשים]

ולפרש"י הא דקאמר בסמוך אתי למיגזייה. אין להקשות אם גזייה
נשייליה דהא השתא נמי שיילינן

הגמ' הק' על רבה מדוע לא תקנו לומר להדיא בפני נכתב לשמה, ותי' דחשו
חכמים דאולי ישמיט מלומר זאת. והשתא הק' המהר"ש דהניחא להתוס'
דאומר רק בפני נכתב מובן דנתקן הדבר ע"י שאומר בפ"נ ובסתם אנו תולים
לומר שהוא לשמה, אבל לרש"י קשה דהרי בין כך אנו צריכים לשואלו אחר
שאומר וא"כ ליכא שום תקלה דאפילו ישמיט לשמה עדין אנו צריכים לשאלו.

דז"א דאם תקנו חכמים שצריך שיאמר בפני נכתב ונחתם לשמה אילו
גזייה הוי משנה ממטבע ולא הועיל שאלה וק"ל:

ותי' רבינו דגם לרש"י איכא נפק"מ בזה, דאם היתה תקנה לומר להדיא בפני
נכתב לשמה והיה משמיט, היה חל כאן דין של משנה ממטבע שטבעו חכמים
ולא היה אפשר לתקן זאת ע"י שישאלוהו.

[כוונת רבינו דלקמן ה' ע"ב איתא בברייתא דאם נתן ולא אמר יוציא והולד ממזר
דברי ר"מ וחכ"א אין הולד ממזר, כיצד יעשה יטלנו ממנה ויחזור ויתננה, וכתבו
שם התוס' דמוכח שאמירת בפ"נ צריכה להיות בשעת הנתינה ולכן אפילו
לחכמים שאין הולד ממזר אמנם כדי לקיים אמירת בפ"נ צריך לחזור על נתינת
הגט ע"ש.

ומעתה יובנו דברי רבינו דאם אמירת לשמה היתה חלק מהתקנה היה דין
לאומרה בשעת הנתינה ואם השמיט צריך להוציא הגט ולחזור וליתנו וזו כוונתו
דהיה משנה וכו' דלא נתקיים אופן הגירושין כיאות והוא חסרון בגירושין
משאיכ השתא דלשמה אינה חלק מהאמירה ולכן יכולים ב"ד לשואלו אחר
שנתן אם נתכון לשמה וק"ל]

בתוס' בד"ה לפי שאין וכו' וטעמא דאמר לקמן וכו' נקיט ליה בידי' והוא מערער וכו'. כעין ב' קושיות האחד כיון דחיישינן לפסולא דלשמה דדלמא באמת פסול הוא מצד עצמו מ"ש הוא משלוהו

בפשטות ביאור דברי רבה דחשו חכמים שבאמת שמא שטר זה לא נכתב לשמה מחמת הסיבות שכתבו התוס' לעיל, ולכן הק' התוס' דאיך נסביר הברייתא לקמן שבעל שהביא גטו אין חוששים לזה ומה נפק"מ מי הביא הגט, ולזה כתב המהר"ש שקו' התוס' מחולקת לשנים כעין ממ"נ היינו דאם הוא חשש בעצם ודאי קשיא הקושיא הנ"ל

ואף להגמ' דתליא בערעור למה לא יערער בטענת שלא ידע עד השתא

אמנם לשון הגמ' להלן בהסבר הדין הוא השתא נקיט ליה בידה אתי מערער, משמע שאין אנו חוששים בעצם לפסול הגט אלא חוששים לערעור הבעל ולזה אמרה הגמ' שכשהוא עצמו הביאו לא יערער, וע"ז הק' התוס' דגם זה אינו מובן דאם חוששים שלא בקיאים יכול גם הבעל עצמו לערער ולומר דלא ידע תחילה מפסול זה של לשמה [להתוס' היינו לא ידע שחוששים לזה]

הניחא לרבא דהחשש מפני ערעור זיוף כשמביאו בעצמו אין מקום לערעורו שהאשה כתבה גם בזיוף שהרי הוא הביאו ולשמה זיוף הוא עצמו ליכא למיחש כמו שכתבו בסמוך בד"ה דאתיוהו בי תרי וק"ל:

אמנם לרבא דהכל תליא בערעור הבעל אפילו שאנו חוששים לערעור אמת ודאי לא שייך שם כלל שתחילה לא ידע ואם הביאו, ל"ח לזיוף וגם ל"ח שהוא זיוף להכשיל האשה כמש"כ התוס' להלן.

[ועולה דבביאור חשש לשמה איכא בתוס' ג' אופנים א. שהוא חשש בעצם שלא נכתב לשמה ב. שהוא חשש שהבעל יערער על זה אמנם ערעורו אמת וזה השלב הב' של התוס' ג. ובתירוצם חדשו שהוא חשש ערעור של שקר ולעזוב זה כשהביאו ל"ח ודו"ק]

בתוס' בד"ה מאי בינייהו כו' דלרבה נמי לרבנן בתראי.

כדי להבין דברי רבינו יש להקדים הגמ' להלן, דבמשנה איתא וחכמים אומרים אין צריך לומר וכו' אלא המוליד והמביא, ואמרה הגמ' דלפי רבה דחשש המשנה למשה איכא מחלוקת בין ת"ק לחכמים האם מוליד מא"י צריך לומר בפ"נ דת"ק סובר שא"צ לומר כהא בקיאי לשמה, אמנם לחכמים צריך משום גזירה של מוליד אטו מביא. אמנם לרבא הק' הגמ' איך יסביר דעת ת"ק מדוע א"צ לומר המוליד הרי אין שכיחי לקיימו [וכמו במדינה למדינה בבמדה"י] ות"י הגמ' דחכמים לפירושי דעתו של ת"ק אטו וליכא כלל מחלוקת בהא. עכ"ד הגמ'.

ר"ל דלא יתכן לומר מוליד איכא בינייהו דלרבנן בתראי לכ"ע צריך מוליד לומר שהרי נקטו בפירוש מוליד ואף לטעמא דלשמה מ"מ משום גזירה דמביא צ"ל בפני נכתב

ומעתה כתבו התוס' יובן דלשיטת רבנן בתראי דהיינו חכמים של המשנה א"א לומר דאיכא נפק"מ בין רבה לרבא לגבי מוליד שהרי להדיא נקטו בדבריהם שמוליד צריך לומר וגם רבה הסבירם כנ"ל משום גזירה אטו מביא.

ולת"ק נמי דלא נקיט אלא המביא דאמרינן לקמן לרבה קושטא הוא דדוקא מביא כיון דטעם משום לשמה ולרבא צ"ל ה"ה מוליד לת"ק ורבנן בתראי לפרושי קאתי א"כ איכא בינייהו שפיר לת"ק

אמנם בשיטת ת"ק לכאורה היה אפשר לומר שיש נפק"מ בין רבה לרבא דהרי לרבה באמת א"צ לומר בפ"נ כיון שבקיא בלשמה ולא גזרינן ואילו לרבא ודאי צריך לומר דאע"פ שלא כתוב להדיא בדעת ת"ק שגם מוליד אומר אמנם דחקה הגמ' שחכמים לפירושי דעתו של ת"ק אתו, וא"כ למעשה איכא נפק"מ ביניהם וא"כ יש להקשות מדוע לא כתבה זאת הגמ' כאן

אף דודאי י"ל לרבה נמי ס"ל ת"ק מוליד משום גזירה ורבנן לפרושי ת"ק לרבה

ואע"פ שודאי היה אפשר להסביר לשיטת רבה כמו שהסבירה הגמ' בדעת רבא דהיינו שחכמים באו לפרש דעתו של ת"ק ולכו"ע גם מוליד צ"ל בפ"נ אמנם הגמ' לא פירשה כן והטעם לכך הוא..

למה נדחוק כן לומר רבנן לפרושי, ולרבא בהכרח צ"ל כן

דהרי פירוש זה הוא דוחק בפשט המשנה ורק לרבא דס"ל שהוא משום חשש זיוף ע"כ צריכים אנו לפרש כך שהרי א"א בשום אופן להסביר שיטה שמוליד לא צ"ל בפ"נ אמנם לרבה שאפשר לפרש בפשטות מדוע שנפרש כן וא"כ ודאי ת"ק סובר שמוליד א"צ לומר והדרא קושיא מדוע הגמ' לא אומרת נפק"מ בין רבה לרבא.

לזה כתבו דהוי בכלל הבינייהו דממדינה למדינה בא"י אף אותו בינייהו כולל יותר אף לחכמים בתראי דבזה אין שייך גזירה דהכל בא"י ולא תליא בת"ק וק"ל:

ותי' התוס' דאע"פ שכן הוא ואיכא נפק"מ בדעת ת"ק אמנם זה נכלל בהנפק"מ שאמרה הגמ' במביא גט ממדינה למדינה בא"י דלרבה א"צ לומר ולרבא צריך, והיינו שבכללות פירוש הנפק"מ הוא שבאופנים שמביא גט ממקום שבקיא לרבה ל"צ לומר וא"כ הכל נכלל בזה הן מביא ממדינה בתוך א"י ובין מוליד מא"י למדה"י. ומה שנקטה הגמ' הציור של מדינה למדינה ולא מוליד הוא משום שציור זה כולל יותר דאפילו לחכמים בתראי שגוזרים במוליד, כאן מודים שא"צ לומר לשיטת רבה דבזה לא שייך גזירה כיון שהכל בא"י ולכן בחרה הגמ' להביא נפק"מ שלא תלויה רק בדעת ת"ק וק"ל.

בתוס' בד"ה דאתיוה בי תרי כו' דאטו בכיפי וכו'. ולמה לא יצטרכו לומר בפני ב"ד בפני נחתם משום חשש ערעורו שמא אח"כ לא יהיו פה ויהיה מקום לערעור ועוד למה לי דאתיוה שישנים הן השלוחים כך שוין

וכו'. ובאשר⁸ הוסיף ועוד דסתמא קאמר דאתיוה וכו' בין מכירין ובין אין מכירין.

התוס' הבינו ברש"י דשלוחין הללו גם מכירים חתימות העדים וישמשו כעדי קיום אם יערער הבעל בעתיד, ולכן הק' אטו בכיפה וכו' והסביר רבינו דכוונת קו' התוס' דיצטרכו העדים לומר עכשיו בבי"ד בפ"נ שמא לא יהיו כאן [יש להעיר שנקט רבינו שנצריכם לומר בפ"נ, והרי לפי תוס' הם מכירים החתימות ועושים קיום גמור והו"ל לומר שנצריכם לקיים עכשיו]

ועוד הק' התוס' - להבנתם - מדוע צריך שיהיו ב' שליחים על הבאת הגט, והרי די שיש קמן ב' עדים שהם מכירים החתימות אפילו אינם שלוחים⁸. וברא"ש הוסיף להק' דמנלן לרש"י שהם מכירים החתימות הרי בגמ' לא כתוב רק שהם שלוחים.

ומפרש ריב"א וכו' דבחד חיישינן שיערער זיוף שהאשה כתבה גט וחתמה עדים שקרים ואף כי יבא השליח אח"כ ויאמר אתה שלחת הגט בידי הוי חד לגבי חד אבל בשנים כי יאמר לא שלחתי אין אנו מאמינים לו כיון שאלו השנים אומרים שלחת בידינו ואף כי לא יהיו מזומנים מ"מ כבר אמרו בשעת הבאה פלוני שלח בידינו גט זה לאשתו

מפרש ריב"א דבאמת אין כאן עדות על קיום ואע"פ כן יש חילוק בין אם שלח אחד מביא הגט ובין שנים שמביאים, דבחד יש חשש שהבעל יבוא לאח"ז ויאמר שהאשה זייפה והמציאה כל הגט ומעולם לא כתבו, ובזה אפילו אם יבוא השליח ויכחישו ויאמר הרי אתה שלחת גט זה בידי, הוי חד כנגד חד ונצטרך לחוש לערעור הבעל.

אמנם כששנים אומרים שעשאם שליח, לא יוכל הבעל לטעון שהאשה זייפה הגט שכבר נתקבלה עדות בבי"ד כנגד טענה זו במה שנתברר שעשה שלוחים על הגט. [משמע מדברי רבינו שלמד שגם בציור של איתנה תרי צריך שיגידו בפני בי"ד ענין זה שהם שליחים, דלכאורה זו כוונתו מש"כ שאמרו בשעת הבאה, והיכן אמרו מסתמא בבי"ד. ובאחרונים נתחבטו בזה דלא כתבו בשום מקום שצריך הגדה בבי"ד]

מאי אמרת שמא האמת ישלח אבל הוא עצמו יזייף וישלח גט מזויף כדי לערער אח"כ

והוסיפו התוס' דעדין לא יצאנו מידי חשש של ערעור זיוף, דאפילו שנתברר שהאשה לא זייפה אמנם הבעל יכול לזייף הגט והחתימות ולשלוח גט זה ביד השליח, ואח"כ יערער⁹ ועל זה ליכא בירור מחמת השליחות

⁸ וידוע שרש"י ענה על קו' זו לקמן ריש פ"ב עיין קרבן נתנאל.

⁹ לכאורה כוונת רבינו שיערער ויאמר להדיא בשעת ערעורו שהוא עצמו זייפו, דאם לא אומר כך אלא טוען שהיא זייפה (וסומך על זה שלא ימצאו עדים) הרי אנו נכחישו ונאמר לו שנתברר שליחותו וכנ"ל ועיין עוד להלן.

ז"א דאינו חשוד להכשילה חדא דבשעת שליחות הגט דעתו לגרשה לשנאתה ולמה יעשה זיוף וכל ערעור הוא שאח"כ נשתנה דעתו ורוצה לבטל מה שעשה כבר

ולזה הוסיפו התוס' שאין אנו חוששים לזה כלל משום שהבעל לא חשוד לקלקלה. והסביר רבינו דיש בזה ב' סברות א. דהרי ערעור לאח"י יכול להיות משום שהבעל שינה דעתו ממה שהיה בשעת הגירושין אבל לתכנן מלכתחילה זיוף מדוע שיעשה כן הרי רוצה לגרשה.

ועוד דא"כ נמצא מכשילה באמת באיסור אשת איש וזה ודאי אינו עושה ועוד סברא דאין חוששים לזה, דודאי הבעל לא יכשילה באיסור אשת איש, והשתא אין להקשות כך לי ב' מן השוק דאז ודאי צריך שיאמר השליח בפנ"ח משום דאמו בכיפי כו'.

ומעתה מובן ודאי שאם היו אלו שנים מן השוק שמכירים החתימות היינו מחייבים אותם לומר בפ"נ כיון שלא יהיו בשעת הערעור משא"כ בשלוחים שמעתה כבר נתקיים הגט ע"י מה שאמרו שהם שלוחים.

ומ"ש האשר"י וסוגיא כרבא כו' או היכא דאיכא עדים דמקיימי א"צ לומר וכו' ר"ל מקיימי השתא מיד ע"פ העדים והוא שדקדק דמקיימי ליה וכו'.

וברא"ש אחר שהביא פי' ריב"א והסבירו סיים דק"ל להלכה כרבא ולכן באיתוה וכן בעדים דמקיימי א"צ לומר בפ"נ, וכנראה נתקשה רבינו שעדים שמקיימים זה ממש כמו איתוה לפי' ריב"א ולזה כתב שהכוונה מקיימי השתא קיום גמור על החתימות.

וכ"ת לימא זה האיכא בינייהו דזה בעצמו גט מקוים שכתבו התוס' דהומ"ל גט מקוים איכא בינייהו וק"ל.

ואין להקשות על הרא"ש דא"כ מדוע לא אמרה הגמ' נפק"מ שעדים מקיימים הגט. משום שזה ממש כמו שהגיע גט מקוים מחו"ל שגם על זה הק' התוס' מדוע לא אמרה הגמ' שהוא נפק"מ בין רבה לרבא, ות"י התוס' שהכל בכלל איתוה בי תרי. וק"ל.

ואינו מחוור לי כיון שתקנו חכמים שיהיה השליח נאמן בשעת הבאה לומר בפני נחתם כמו שנים לאחר הערעור ה"נ א' בשעת הבאה קודם הערעור וערעור הבעל לא מהני אח"כ כדבסמוך א"כ למה יצטרך לומר בפני נחתם נאמינו במה שאומר שהבעל שלחו ותו ליכא למיחש למידי דשמא הבעל זייף ליכא למיחש שיכשילה

והק' המהר"ש דהרי חזינן שחכמים האמינו לשליח שאומר בפ"נ אע"פ שצריך בקיום ב' עדים, בכל אופן הקילו להאמין בשעת הבאת הגט – מחמת הסברות

שאמרה הגמ' – ואם יבוא הבעל אח"כ ויערער לא נקבל ערעורו, ויוצא שקיום ע"א של שליחות קודם ערעור הוא כמו ב' עדים אחר ערעור הבעל. וא"כ ה"ה היו יכולים חכמים לומר דעדות השליח שהוא שליח הבעל, יהיה לזה תוקף דכמו שב' שמעידים שהם שליחים [שהרי סברות הגמ' לקמן דמדאורייתא ל"ח שלא לשמה, שייכים גם כאן] ומעתה לא נקבל ערעור הבעל¹⁰ וליכא למיחש למידי ומדוע הוצרכו לתקן שיעיד בפני נכתב. וגם לזיוף הבעל ל"ח כמו שלא חוששים כשב' מעידים שהם שליחים.

ועוד דהא ע"כ צריכין להאמין שהוא שליח הבעל וא"צ קיום אכתב שליחות כמו שכתב האשר"י מלתא בטעמא ע"ש וא"כ למה לי בפנ"כ ובפנ"ח.

ועוד יותר הרי כתב הרא"ש דבין כך יש לנו להאמין לשליח על שליחות אפילו כשאומר בפ"נ [דאל"ה עדין יכול הבעל לומר שכלל לא שלחו] ונכלל זה בכלל מה שהאמינוהו ע"ש, וא"כ לשם צריך כלל לומר בפנ"י.

ואפשר לומר דכי היכי דאינו נאמן בידעתו וצריך שיאמר בפני דוקא כמ"ש התוס' דף ג' בד"ה הכא בפני, דבפני נחתם דוקא נאמן דאז מידק דייק ולא מרע נפשיה לומר שנעשה בפניו והוא לא ראה מעולם אבל בידעתי מצי לאישתמוטי למימר כסבור הייתי שאני מכירן ולא מרע נפשיה

וכתב המהר"ש שאפשר לתרץ דמה שלא האמינוהו לומר שהוא שליח זה אותה סיבה כמו שכתבו התוס' להלן, שלא מאמינים לשליח שאומר שהוא מכיר חתימת העדים [והיינו שלא אומר בפ"נ אלא שמקיים כדין קיום רגיל]. והסברא שלא נאמן דחזינן בגמ' שהוצרכו חכמים לחזקה דמידק דייק כדי להאמינו, וחזקה זו שייכת רק כשאומר בפ"נ דאז שאפשר להכחישו ולכן לא מרע נפשיה לשקר בפני שנים שמוסר בפניהם [כמש"כ בגמ'] אמנם כשאומר ידעתי - דהיינו שמכיר החתימות - גם אם יתפס בשקר לא מרע נפשיה שיכול לומר כסבור הייתי שאני מכירן, וליכא חזקה של מידק דייק ולא האמינוהו חכמים בתורת ע"א על זה. ולפי"ז כתב המהר"ש שה"ה גם במי שאומר הבעל שלחני לא נאמן,

ה"נ בהבעל שלחני לבד לא מרע נפשיה אף דהוי העוזה נגד הבעל אם הוא שקר ול"ד לידעתי מ"מ אין להכחישו בעדים בכך ולא מרע נפשיה בכך משא"כ בפנ"כ ובפנ"ח דיש להכחישו

דגם כשאומר הבעל שלחני ליכא להחזקה דמידק דייק משום שלא מרע נפשיה. ואע"פ שהבעל יכול להכחישו ולומר שלא שלחו, [וא"כ אין זה דומה ממש לידעתי ששם אף אחד לא יכול להכחישו] אמנם עדין לא מרע נפשיה שאין הוא

¹⁰ והיינו דמעתה לא נדון כאן חד כנגד חד כיון שנתקבל כתרי כמו בעד המקיים.

מוכחש ע"י עדים, משא"כ כשאומר בפ"נ דאם הוא משקר הרי עדים יכחישוהו שלא היה שם. ולכן איכא חזקה ונאמן.

ואחרי שאנו מאמינים שזה גט כשר מאמינים שפיר אשליחות דאל"כ גט בידו מאי בעי שהרי בהכרח היה ביד הבעל

אלא שעדין יש להבין מה שכתב הרא"ש דאנו כן מאמינים לשליח שהבעל עשאו, ולזה כתב רבינו שרק אחר שכבר האמנו על בפ"נ ונתברר לן שהוא גט שנכתב בכשרות מעתה אפשר גם להאמינו שהבעל עשאו, דאל"ה מה עושה גט זה בידו והוא סברא שלכן האמינוהו חכמים לגמרי נגד הכחשת הבעל.

אבל כ"ז שאינו מקוים אין אנו מאמינים לו אשליחות דדלמא שקר דא"ל [דאין לומר] גט בידו מאי בעי דשמא הוא זיוף וא"כ לא היה מעולם ביד בעל והוא כתבו

אבל בל"ז אין להאמינו כלל דאולי כל מציאות הגט בידו הוא זיוף ומעולם לא היה ביד הבעל אלא הוא כתבו וזייפו, וליכא לן הסברא הנ"ל להאמינו על זה שהבעל עשאו שליח.

להכי דוקא בפנ"כ ובפנ"ח הימנוהו משום דדייק ולא אתי לאירועי נפשיה וממילא מאמינים לו אשליחות כיון דהוי גט ביד הבעל ומאי בעי בידו משא"כ אשליחות בלא קיום הגט אינו נאמן כנ"ל ודו"ק.

ומעתה יוצא שרק במקום שאומר השליח בפ"נ האמינוהו חכמים משום שאיכא החזקה של מידק דייק, ואחר שנאמן על כשרות הגט גם נאמן על השליחות דאל"ה מאי עושה גט זה בידו.

ולפי"ז צ"ל דוקא דזה אתיא לפירוש רבינו משולם לקמן דף ג' בד"ה אטו כי אמרי ידענו דידעתי לב"ע לא מהני דלפרש"י לרבא מהני ידעתי אף דלא מרע נפשיה אף אם ישקר וא"כ יהיה נאמן לדידיה באמרו הבעל שלחני

ומעתה יש לומר שכל תירוץ הנ"ל הוא רק לשיטת רבינו משולם לקמן ג. תוד"ה 'אטו' שכתב שגם רבא מודה לזה שידעתי לא מהימן ומה שאיתא שם בגמ' כי אמרי ידענו שנאמנים פי' רבינו משולם באופן אחר, ומעתה י"ל כנ"ל שזו גם הסיבה שלא האמינו השליח לומר שהבעל עשאו.

אמנם רש"י שם פליג והסביר הגמ' כפשוטה שרבא פליג על רבה וס"ל שבאמת באומר השליח ידעתי נאמן וליכא חילוק בין בפ"נ ובין ידעתי, - ולי"ל הסברא שבזה לא שייך החזקה של מידק דייק - וא"כ לשיטתו הדרא קושיא לדוכתא שנאמן לו כשאומר שהבעל עשאו אע"פ שליכא להחזקה. ומדוע הוצרכו לתקן שיאמר בפ"נ.

ולשיטתו פי' רש"י ג"כ כאן דאתיוה בי תרי שיכולין לקיימו אבל בלא קיום יכול לערער אף שאומרים הבעל שלחנו [דהוא בעצמו זייף] דאי מהני זה א' נמי ליהימן.

וכתב המהר"ש שזו הסיבה שרש"י כאן פי' הגמ' אחרת מהתוס' דאם בי תרי היינו שאומרים שהבעל עשאם שליח ולכן נאמנים א"כ היה צ"ל שגם שליח אחד יהיה נאמן ע"ז וע"כ שלא מועיל מה שאומרים שהבעל עשאם משום שעדין יכול לומר הבעל שהוא עצמו זייף השטר ולי"ל הסברות שכתבו התוס' והרא"ש שלי"ח לזה כפי שיתבאר להלן, ולכן פי' שהכוונה שהם יכולים ממש לקיים הגט.

ואולי י"ל כמ"ש האשר"י מירושלמי ומתוך שהוא יודע שאם בא בערעור ערעורו בטל אף הוא מחתימתו בעדים כשרים והיינו בשנים שיודע שערעורו אינו כלום במקום ב' למה יכשילה בידי שמים ואין יכול לערער בפני ב"ד אבל בא' שיסבור אוקי חד לבהדי חד ויכול למנוע מלישא איש אחר ע"י ערעורו יש לחוש שפיר שיחתימו בעדים בזיוף לכן צריך השליח להעיד ע"כ ג"כ שלא נחתם בזיוף רק בפנ"כ ובפנ"ח ודו"ק:

ועוד יש לתרץ הקו' בדרך אחרת לפי מש"כ הירושלמי שהביאו הרא"ש, דמתוך שהוא יודע וכו' אף הוא מחתים בעדים כשרים, ופירושו הוא דעדין יש אפשרות שהבעל עצמו זייף הגט מלכתחילה ואע"פ שאין חשוד לקלקלה אמנם י"ל שהוא סומך על זה שיבוא ויערער אח"כ וימנע ממנה מלהינשא, והדרא חשש זיוף לדוכתא ולא יועיל עדות השליחים, וע"ז ענה הירושלמי שאין חוששים לזה דכיון שהבעל יודע שבי"ד לא יקבלו ערעורו מחמת שעדים קיימו השטר ולא יאמינו לו לכן אף הוא לכתחילה מחתים בעדים כשרים מחמת הסברא של אין חשוד לקלקלה.

ולפ"ז כתב המהר"ש די"ל שבשליח אחד ליכא לסברא זו דאע"פ שיאמר השליח הבעל עשאני בכל אופן עדין יכול לערער ולבטל הגט ע"י שיהיה חד כנגד חד, לכן לא יכלו חכמים להכשיר הגט ע"ס עד אחד שאומר שהבעל עשאו שליח דעדין איכא חשש שהבעל עצמו זייפו. והוא תי' ב' על קושיית המהר"ש.

ועוד י"ל דלכך לא הימנעוהו באומרו שליח בעל אני משום דאתי לאחלופי בשאר שליחות אך השתא בפנ"כ הוא היכר כדבסמוך:

ועוד יש לתרץ הקושיא הנ"ל שבאמת אע"פ שמצד הסברא ליכא חילוק והיו יכולים לתקן כשרות הגט ע"י אמירת השליח שהבעל עשאו, אמנם יש בזה בעיה מצד אחר דאטו לאחלופי בשאר שליחות. והיינו דנאמר שכל שטר שמביא שליח הרי הוא מקוים, [וכמו שאמרה הגמ' שלכן לא סמך רבא שיאמר רק בפני נחתם] אמנם כשאומר בפני נכתב יש בזה היכר כדאיתא בגמ'. הרי לן ג' תירוצים ועיין להלן בסוה"ד.

ויש לראות במ"ש התוס' דלהאי לא חיישינן שמא החתים במזיד כו'

והק' המהר"ש דאמנם יש להבין עצם קושית התוס' שהק' דאולי הבעל זייף לכתחילה הגט דמשמע שיש כזה צד לומר שזייף והוצרכנו למצוא תירוצים מדוע אנחנו לא חוששים לזה

[הא מוכח בלא"ה דא"כ] תקשי ליה בפשטא דשמעתא בא"י אמאי א"צ שיאמר בפנ"כ ובפנ"ה מה בכך שעדים מצויין לקיימו אם יערער הבעל, כיון שהוא זייף אם יבא הבעל ויערער לומר לא כתבתיו היאך יקיימו

הרי יש ראיה מוכחת שאין כל חשש כזה בכלל, דאם היה צד שהבעל יזייף בעצמו א"כ מדוע המביא גט בא"י לא תקנו שיאמר בפ"נ והרי כלפי חשש זיוף הבעל לא יעזור מה שעדים מצוים לקיימו דהרי אם זייף לא יהיו עדים.

ע"כ צ"ל בהתחלה תיכף דשמא יזייף הבעל לקלקל באמת ליכא למיחש, רק אח"כ ישתנה דעתו ויתחרט על הגט ויכחיש ויאמר מזוייף הוא [שהאשה או השליח זייפו] דאז בח"ל יהיה מקום לערעורו לאשר אין העדים מצוין לקיימו ובא"י נוכל לקיימו

וע"כ צ"ל דכל חשש ערעור הבעל נובע מזה שהבעל ישנה דעתו ויתחרט על הגירושין ומחמת זה יבוא לערער בשקר ולומר האשה זייפה הגט או השליח, ולזה ודאי מועיל מה שיהיו עדים מצוים לקיימו, אבל לזייף מלכתחילה בשעת הגירושין גט, מדוע שיעשה כן הרי הוא רוצה לגרשה ואם אינו רוצה מדוע כותב גט¹¹.

וי"ל דודאי באמת אינו זיוף ולא חיישינן שיהיה זיוף באמת באיזה אופן שיהיה

ותי' רבינו דבאמת ליכא שום חשש אמיתי שגט זה שבא לפנינו הוא מזויף, ולא מחמת זה תקנו אמירת בפ"נ

רק הוא יבא ויערער בשקר לומר שהוא זיוף, או שהאשה זייפו או שהוא בעצמו זייפו בתחלה ומוציא לעז על הגט

וכל חשש חכמים הוא שהבעל יבוא וימציא טענה לפסול הגט ובכלל המצאתו גם שהוא עצמו זייף הגט, [ולכן אין סתירה בין טענת אני זייפתי ובין זה שמתחרט על הגירושין דבאמת לא זייף רק עכשיו בא להוציא לעז ולבטל הגט ע"י טענה זו]

¹¹ כוונת רבינו להקשות דמהתוס' משמע שהוצרכו לנדון זה רק מחמת פירושם בסוגי' דע"י בירור שליחות הבעל יורד חשש מזויף והוצרכו למצוא סברות מדוע ליכא חשש שהבעל עצמו זייף, ורבינו הק' דמוכח משורש הסוגי' שאין כזה חשש דא"כ לא היה חילוק בין מדה"י לא"י וכנ"ל, וע"כ כסברתו דערעור הבעל מחמת שינוי דעתו.

ובאמרו בפנ"כ נתבטלו כל אופני ערעור זיוף וכן בא"י אף בלא אמירות בפני נכתב הא יכולין לקיימו בחותמיו דהא קושטא לפי האמת הגט אינו מזויף רק ערעור זיוף וא"כ נתבטל הלעז

ומעתה מובן שבכל אופן שנתקיים הגט בפני בי"ד ויתברר אמיתותו יתבטל ערעור ולעז הבעל וקיום זה הוא או ע"י עדים בא"י שמצוין לקיימו, או בשליח ממדה"י שאומר בפ"נ שחשיב קיום. ומיושב קו' המהר"ש הנ"ל מדוע לא חשו בא"י לטענת אני זייפתי.

אבל לפירוש ריב"א שהבעל שלחם בתרי הוא במקום בפנ"כ בא' בח"ל קשה שפיר הא יכול לערער בשקר שהוא זייפו

אמנם התוס' הק' לפי ריב"א דאיכא ציור מיוחד של קיום ע"י שאומרים שהבעל שלחם בזה שפיר הק' התוס' שנחוש לזיוף הבעל דהיינו הערעור בשקר הנ"ל

וערעור זה לא נתבטל באמרם הבעל שלחם ובחותמיו לא נוכל לקיימו אף שבאמת גט כשר הוא [דאינו מצוים לקיימו]

ובציור זה שהשליחים אמרו הבעל שלחם, לא יתבטל ערעור ולעז הבעל ע"י אמירתם דאינם מעידים כנגד זה, וכן גם לא נוכל לקיים הגט ע"י עדים כיון שבא ממדה"י ואין מצוין לקיימו,

לזה הוצרכו לומר דמסתמא וכו' ולא חשבינן זה אפילו לערעור והוצאת לעז וזה פשוט וברור:

ולזה הוצרכו התוס' לחדש סברא מחודשת של מסתמא לא חשוד לקלקא וליכא כאן אפילו לעז וכו' והיינו דבי"ד ודאי לא יקבל טענתו מחמת הסברא הנ"ל ופשוט וברור.¹²

עוד קשיא לי שכתב הטור באה"ע סי' קמ"ב והרמ"ה כתב דאף בא"י שא"צ לומר בפנ"כ ובפנ"ח מהימן על השליחות לומר שהבעל שלחו ועשאו שליח והשתא אזרו הג' תירוצים שכתבתי והדרא קושיא למעיקרא אמאי לא סגי בהא לחודא אף בח"ל כמו בא"י

אמנם בטור בשם הרמ"ה כתב דגם שליח שמביא גט בא"י שא"צ לומר בפ"נ בכל אופן נאמן לומר שהוא שליח הבעל ומכיון שכן הדרא קושית המהר"ש לדוכתא

¹² בדברי רבינו הללו איכא חידוש גדול בפשט הסוגי', דבפשטות מה שהצריכו חכמים קיום הוא משום שבאמת חיישינן לזיוף וכל מה שמצאנו סברא של לעז הוא בדברי התוס' בשיטת רבה שהוא משום לשמה, ע"ז כתבו התוס' דכיון שספרא דדיינו בקיאי ודאי כל החשש הוא רק מחמת לעז. אבל זיוף אע"פ שמהתורה א"צ קיום אמנם חכמים חשו לזה. וכן הוא לכאורה לפי מה שכתבו הראשונים שבממון אין גובים ללא קיום משום טענינן ודאי הכוונה שאנו חשים באמת לזה שהשטר מזויף, וא"כ מהכ"ת שבגט כל צורך הקיום הוא רק משום חשש טענת שקר של הבעל. וצ"ל שהבין רבינו דאחר שמשום עיגונא הקילו א"כ באמת אין כל חשש דהיינו שהחזירו המצב לקדמותו כבדאורייתא, וחשש חכמים היה רק דאולי יהיה ערעור שקר וזה באו למנוע.

דהיינו מדוע לא הסתפקו חכמים בגט הבא ממדה"י שיאמר השליח שהבעל עשאו, והוצרכו שיאמר בפ"נ, וליכא לתרץ הג' תירוצים דלעיל, דמדברי הרמ"ה מוכח לא כן שהרי האמין לשליח אפילו כשלא אומר בפ"נ ולא החשיב זאת כאומר ידעתי [והיינו שכנראה חילק בין ידעתי ובין עדות על שליחות הבעל] וכן לא חיישינן שהבעל עצמו זיף וכן לא חשו שיבואו לאחלופי בשליחות אחרת.

ומ"ש הרא"ש בשם הירושלמי מתוך שהוא יודע שאם בא בערעור כו' אבל בחד אי לא אמר בפנ"כ כו' מצי למימר בעל לא שלחתיו כו'

וכן קשה מש"כ הרא"ש דלפי הירושלמי בע"א יש לחוש לזיוף הבעל משום שיכול הבעל לומר לא שלחתיו ולכן תקנו שיאמר בפ"נ

וצ"ל אף על גב דגם בע"א אינו נאמן בערעורו או יתקנו רבנן כן שלא יהיה נאמן וכו' ואז לא יזייף

וצריך להבין הרי גם בע"א לא נאמן הבעל לערער, או לפי מה שהקשה המהר"ש לעיל הרי אפשר לחכמים לתקן להאמין לשליח [והרי להטור הנ"ל ליכא להתירוצים דלעיל] ושוב איכא לסברת הירושלמי שהבעל לא יזייף מעיקרו כיון שלא יאמינוהו.

אבל צ"ל מ"מ הבעל הוא טועה ויסבור שיהיה נאמן נגד חד להכחישו לומר לא שלחתיו לכן הוא מזייפו ולא חש לטרוח ולכתוב גט כשר עם עדים כשירים בחשבו שלא יבא קלקול מזה שהרי הוא יכול לבטלו בכל עת לכן אף שיאמר השליח הבעל שלחני אכתי חיישינן לזיופא ולהכי צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח

ולכן צ"ל דאפילו אם הדין שהבעל לא נאמן להכחיש העד, אמנם חיישינן שהבעל יטעה ויסבור שיוכל להכחישו [דלאו כולהו דינא גמירי] ומחמת כן יזייף הגט ויסמוך על זה שלא יהא קלקול כיון שיערער על הגט ויקבלו ערעורו, וא"כ עדין איכא חשש זיוף ולזה תקנו שיאמר בפ"נ וקיים השטר וליכא חשש זיוף. משא"כ בבי' שליחים שליכא חשש זיוף הבעל ודי באמירתם שהבעל עשאו שליח.

א"כ בא"י אמאי חד א"צ לומר בפנ"כ ובפנ"ח ליחוש לזיוף הבעל.

אלא שלפי זה עדין קשה דא"כ בא"י גם נחוש לטעות זו של הבעל ויזייף בעצמו הגט ובזה לא יועיל מה שנסמוך על שכיחי לקיימו כמו שכתב המהר"ש לעיל שהרי באמת לא נוכל למצוא עדים כיון שזייפו הבעל.

ודוחק לומר שהשליחות צריך עכ"פ שיעשה תחלה בפני עדים כמ"ש הב"י סי' זה סעיף ה' והשתא יכולין בא"י לקיים השליחות שטר שליחות והבעל עכ"פ אינו טוען כשמערער שהוא שלח מזוייף רק אומר שהיא זייפתו ומעולם לא גירשה [ונמצא שייך בא"י ג"כ לומר מתוך שהוא יודע

שערעוירו לומר לא שלחתיו בטל שיהיה מצוי לקיים השליחות אף הוא אינו מזייפו]

ואולי נאמר שהסיבה שבא"י ל"ח היא משום שכיון שהשליחות נעשית בעדים אפשר לקיים השליחות ומכיון שנתברר שהוא שליח הבעל ודאי גם הבעל לא יערער. ואע"פ שעדין קיים חשש ששלח גט מזויף, אמנם הבעל כשטוען מזויף לא אומר שהוא שלח מזויף [שודאי לא רוצה לומר שעשה באופן זה] אלא טוען שהאשה זייפתו וסומך על זה שהוא זייפן, ומעתה כיון שאפשר לברר השליחות יודע הבעל שלא יקבלו ערערו והדר סברת הירושלמי שמחתים מעיקרא עדים כשרים.

שזה דוחק גדול דא"כ לפי שאין עדי מצוין לקיימו יהיה קאי על שטר שליחות דאי על הגט בא"י נמי א"י לקיים כשזייף הבעל

אלא שזה דוחק כיון שלפי זה צ"ל שגם כלפי שטר השליחות יש חילוק בין א"י למדה"י שבא"י מצוין לקיים שטר השליחות ואיכא הסברא הנ"ל ובמדה"י לא ולכן א"א לסמוך על אמירתו שהבעל עשאו שליח [דאי לא נאמר הכי היינו צריכים לומר בפ"נ גם בא"י במקום שמביא שליח אחד] ולא משמע פשט המשנה שעדים מצוין הולך גם על שטר השליחות אלא רק על עצם הגט

ועוד שהטור כתב או אפילו אין לו שום עדות בשליחות אלא שאמר שהבעל עשאו שליח ודו"ק.

וגם שלפ"ז הדין שבא"י א"צ לומר בפ"נ הוא רק באופן שאיכא קיום של שטר השליחות והרי הטור לא פסק כן ומשמע שבכל גוונא נאמן השליח לומר שהבעל עשאו, והדרא קושיא לדוכתא.

ואולי בא"י דמצוין עוברים ושבים מתירא הוא לזייף שמא יהיה נתפס תיכף בזיוף כן יש ליישב בפשיטות:

ואולי צ"ל דבא"י בכלל ל"ח לזיוף הבעל דכיון שמצוין כאן עדים מתירא לזייף מלכתחילה. [יש להבין כוונתו הרי כל קושית רבינו התבססה על זה שבזיוף הבעל ליכא אפשרות של קיום שהרי ודאי לא נמצא עדים שיקיימוהו, [משא"כ בטענת האשה זייפתו דאם בשקר הוא יכחישוהו עדים ואם אמת הוא הרי ערעורו צודק] וא"כ מה כוונתו שכיון ששכיחי מתירא לזייף, ואולי כוונת רבינו דכיון ששכיחי א"כ יוכלו לברר גם שליכא עדים כאלו בנמצא ויתגלה זיופו]

שם ועוד למה לי דאתוה וכו'. גם לפירושם א"צ דאתוה בי תרי רק דאתוה חד והשני מעיד דעשאוהו הבעל שליח בפניו וכדלקמן בתוס' דף ט"ז סוף ע"א

התוס' הק' על פרש"י דמה צריך שיהיו שלוחים הרי עיקר טעם הדין משום שהם מקיימים, וע"ז כתב המהר"ש שגם לפי התוס' א"צ ששניהם יהיו שלוחים אלא די שאחד מהם שליח ויש לן ב' עדים על שליחותו, וא"כ גם להתוס' לשון הגמ' לאו דוקא.

וב"ת דנקיט דאתיוה בי תרי לרבותא דלרבה אפ"ה צ"ל א"כ לפ"ה ג"כ
י"ל כן

ואל תתרץ דהגמ' נקטה ששניהם שלוחים כדי לומר רבותא דאפילו בכה"ג לרבה
צ"ל לומר בפ"נ דא"כ הרי יש לתרץ כך גם לפרש"י ומדוע הקשו התוס' על רש"י
רק קושייתם למה לי אתיוהו כלל וק"ל:

אלא שקושייתם היתה שלרש"י בכלל לא צריך להזכיר בגמ' שהם שלוחים שאין
זה נוגע לסברת הגמ' משא"כ להתוס' ודאי הכל מיוסד על זה שאיכא שליח קמן
אע"פ שאין צריך ששניהם יהיו שליחים. וק"ל.

בתוס' בד"ה מידי דהוי כו' דמה כל כו' עיקר דבר שבערוה כו' איירי
דוקא באשת איש וכו' ולא הול"ל כל עריות כו' דכולל ט"ו עריות וק"ל:

הסביר רבינו קו' התוס' דכל עריות כולל ט"ו עריות ומשמע כאילו דין אין דבר
שבערוה הוא הלכה בכולם ואילו האמת שעיקר דין דבר שבערוה הוא דוקא
בא"א דבזה מדברת סוגין ולא היתה צריכה הגמ' להביא בקושייתה לחמה
ממקום אחר.

בתוס' בד"ה עד א' כו' ולא הול"ל הפרשת תרומה ושחיטה כו' לכאורה
וה"ה ניקור גיד וחלב. ובסמוך שכתבו טבל אין בידו ר"ל טבל שאין בידו
כגון טבל של אחרים:

כתבו התוס' דלא היה לרש"י להביא ראיה דע"א נאמן באיסורין מתרומה
ושחיטה, משום דהתם איתחזיק איסורא, וע"ז כתב רבינו דלכאורה ה"ה גם
ניקור הגיד חשיב דאיתחזיק איסורא, וכוונתו שהתוס' קצרו בלשונם¹³.

ולהלן בתוד"ה 'הוי דבר שבערוה' כתבו התוס' שטבל חשיב איסור שלא
איתחזיק וכו' וכתב המהר"ש דמבואר שם להדיא דיש גוונא שתרומה לא הוי
איתחזיק ולזה נתכוונו שם.

בא"ד ומעשה בכל יום דמהימן כו' וא"כ ע"כ משום דבידו כו'.

הסביר המהר"ש דהתוס' באו לשלול מה שאפשר לומר דמה שנאמן ע"א
בשחיטה אע"פ שעכשיו אין בידו, הוא משום שאיכא רוב מצוין אצל שחיטה
וא"כ ליכא ראיה ליסודו דאומרים בידו גם למפרע, וע"ז הוכיחו התוס' ממעשים

¹³ מש"כ רבינו דניקור הגיד חשיב איתחזיק איסורא ידוע שכבר דברו בזה בראשונים ובאחרונים.
והנדרון הוא דרש"י כתב שאיתחזיק צריך להיות בהאי חתיכה גופא וא"כ בניקור ליכא האי חתיכה
שהרי מעיד שהסירו מכאן את הגיד האוסר והיה עד עכשיו בתערוכת, אלא שכתב בש"ש דאיכא
חזקת איסור של אינו מנוקד על כל הירך, ובזה דנו האחרונים אי חשיב איתחזיק ותלוי בסברת
החסרון של איתחזיק האם משום שיש חזקה נגד העד או משום שהתחזק כאן חפצא של איסור
וקצרתי בזה.

בכל יום שנאמן גם באופן שאין אנו יודעים כלל אם נשחט כגון שנחתך הראש כולו וכו' וע"כ שהוא משום בידו¹⁴ וכהסבר התוס' דמעיקרא היה יכול לשחטו.

ואף על גב דאף אם נניח טעמא משום דרוב מצויין מ"מ לא הו"ל לרש"י להזכיר שחיטה

והק' המהר"ש דמה דחקו התוס' כאן לשלול הפירוש דנאמן משום דרוב מצוין וכו' והרי איך שלא יהיה עדין רש"י לא היה צריך להביא שחיטה בתור מקור לע"א באיסורין ומה איכפת לי מאיזה טעם נאמן ומדוע הוצרכו כאן להוכיח סברתם משום בידו מעיקרא

ואפשר לומר דגבי גט נמי רוב המצויין אצלו כסופרי הדיינים בקיאים הן וק"ל:

מתרץ המהר"ש דאם הטעם שנאמן על שחיטה היה משום רוב מצוין עדין היה זה מקור וטעם מדוע שליח נאמן לומר שנכתב לשמה, דגם בגט רוב מצוין אצלו בקיאים הם.

[יל"ע לשון רבינו שכתב אפשר לומר דגבי גט נמי כו' והרי כן הוא להדיא בסוגין במסקנה דסתם ספרי דדיני מיגמר גמירי, ועוד יש להבין דמה תשובה יש בזה הרי רש"י כתב דשחיטה נאמן משום ע"א באיסורין ולא משום דאיכא רוב המסייעו, והרי זו באמת תשו' הגמ' ואיך נסביר בזה דברי רש"י בתחילת הסוגין]

בס"ד וגם בידה לטבול. ר"ל לכך לא הוי אתחזק איסורא כיון דאחר ז' ימי נדה רגילה לפסוק

[התוס' הק' דאם נדה הוא מקור הדין של ע"א באיסורין א"כ אפשר ללמוד משם דגם במקום דאיתחזק נאמן, ותי' דאינה בחזקת וכו' וגם בידה לטבול. וכוונתם בזה לומר דלכן נדה ל"ח איתחזק איסורא, והאריכו האחרונים בביאור דברי התוס' והסביר רבינו דלכן לא הוי איתחזק משום דרגילה לפסוק אחר ז' והיינו דסיבת הטומאה דהיינו ראייתה אינה ממשיכה ודרכה לפסוק ולכן ל"ח איתחזק.

[האריכו האריכו האחרונים להסביר דברי התוס' דמחמת דרגילה וכו' אין זה איתחזק והרע"א כתב דהראיה הראשונה פסקה וליכא חזקה שתראה עוד ראייה, ולכאורה מפשטות דברי רבינו משמע שהסביר דכיון דרגיל להפסיק אין זו חזקה וע"ד חזקה העשויה להשתנות ודנו בזה באחרונים]

וכ"ת בנדתה היא מחמת ראייה ראשונה לזה אמר זה לא קרוי אתחזק איסורא [משום דבידה]

¹⁴ הנה עצם נאמנות מחמת בידו הוא גמ' מפורשת במס' יבמות, אלא ששם נאמר רק לגבי תרומה ובזה ודאי יש לפרש (כמו שבאמת פי' שם הראשונים) שהוא משום מיגו כמו בעל שאמר גרשתי את אשתי. ואילו רש"י פי' שגם שחיטה נאמן משום בידו, ולזה הוכרחו התוס' לחדש דאומרים בידו גם מעיקרא (וסתמו דבריהם סברת הנאמנות בזה, אמנם באחרונים קשרו לדברי הרא"ש לקמן שהוא מדין בעלים וקצת תימה שסתמו בזה התוס') אמנם ידוע שהאחרונים פי' דברי רש"י באופן אחר.

ועדין איכא חזקה מחמת הטומאה של הראיה הראשונה דאע"פ שפסקה מציאות הראיה אמנם הדין טומאה קיימת ובה הוחזקה, וע"ז הוסיפו התוס' דנאמנת משום שבידה לטבול.

והנה לשון רבינו דאע"פ שהיא בנדתה מחמת ראייה ראשונה, וא"כ כלפי זה ודאי יש כאן איתחזק איסורא, אמנם לא קרוי זה איתחזק משום בידה, וריהטת דבריו דהסיבה דבמקום בידה נאמן הוא משום שע"י זה אינו קרוי איתחזק, ולכאורה הכוונה בזה כדברי המוהרי"ק והבה"ל הידועים דמה שבידה לתקן האיסור אפילו מעיקרא גורם שאין לפנינו איתחזק איסורא וממילא נאמן.

והסיבה שהוצרך רבינו לפרש כן הוא משום פשטות לשון התירוץ של התוס' שכתבו דאינה בחזקת שרואה ... ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול דמשמע שכוונת תוס' בכל אריכות לשון זה להסביר מדוע נדה חשיבא לא איתחזק [ולאפוקי מה שהבין בקושייתו דחשיב איתחזק] ולכן הסביר שגם כלפי חזקת הטומאה חשיב לא איתחזק משום ה'בידה'. וכן הוא גם ריהטת דבריו בהמשך כדלהלן.

וכ"ז לאפוקי ממה שכתב המהרש"א דתשו' התוס' בנויה על ב' חלקים דכלפי הראיה באמת ל"ח איתחזק כיון שאינה רגילה לראות וכו' אמנם כלפי חזקת הטומאה באמת כן נקרא איתחזק אלא שאע"פ כן נאמנת משום בידה. וב' סוגי נאמנויות נאמרו כאן. ע"ש אמנם לפי רבינו הכל חדא דכל סברות התוס' נאמרו להסביר מדוע נדה חשיבא לא איתחזק. ודו"ק בזה היטב.

ומ"מ לא הוי לא אתחזיק ובידה דתקשי מנ"ל דער אחד נאמן בחדא לריעותא

ומעתה הקשה רבינו כיון שכלפי חלק הטומאה איכא בידה א"כ ה"ה אפ"ל שגם כלפי חלק הראיה אולי הסיבה שנאמנת משום שבידה ליטהר, וא"כ ליכא ראייה לע"א בחדא ריעותא היינו במקום שאיתחזק ואין בידו וע"ז סיים רבינו

שהרי אין מתיר בידה ממש דדלמא לא תפסוק מלראות והוי עכ"פ חדא לריעותא וק"ל:

דכלפי החלק של הראיה ודאי שאין כח בידה ליטהר, שאין דילמא לא תפסיק לראות ומחמת הבידה לא יכולה לתקן זאת ורק משום סברת התוס' דלא הוחזקה ונאמנת מדין ע"א והוי ראייה לדין ע"א במקום שאין בידה וק"ל.¹⁵

¹⁵ והנה לפמ"ש"כ למעלה סובר רבינו דלא כמ"ש"כ האחרונים דמה שנאמן בידו הוא משום נאמנות מחודשת של בעלים, דלפ"ז ודאי לא שייך להגדיר שחשיב לא אתחזיק שאין זה נוגע כלל לדין ע"א באיסורין. אלא דע"י הבידה הדר למצב של לא איתחזק, וכבר הסביר בבה"ל סברא זו דכיון שהיה בידו לתקן אין קמן חזקת איסור.

אלא שהאחרונים כתבו הסבר זה לתרץ שיטת רש"י מקו' התוס' הנ"ל מדוע הזכיר בדין ע"א באיסורין טבל ושחיטה הרי שם הוא בידו, וכתבו דהתוס' ס"ל דבידו נאמנות בעלים לכן הק' על רש"י שאין זה שייך לע"א באיסורין ואילו רש"י מאידך סובר כסברא הנ"ל וממילא אחר שבידו שוב הדרינן לנאמנות ע"א ולכן הזכיר רש"י בחדא מחתא עם שאר נאמנות ע"א באיסורין. אלא שלפ"ז דברי רבינו תמוהין דאיך הסביר דברי התוס' לפי שיטה זו הרי אם נימא שהתוס' גם סובר סברא זו דבידה מגרע האיתחזק, א"כ מה הק' התוס' על רש"י.

בתוס' בד"ה הוי דבר כו' מספקא לן כו'. ומ"מ הו"מ להקשות מהוי דבר שבערוה לחוד רק דמקשה לשני צידי הספק שם:

התוס' כתבו דמה שסיימה הגמ' הדחיה דהוי דבר שבערוה הוא משום שאיכא מ"ד ביבמות דע"א נאמן כנגד איתחזק, ולזה אמרה כאן הגמ' דכאן כו"ע יודו שלא נאמן משום דהוי דשב"ע, וזהו שהק' המהר"ש דא"כ לשם מה הזכירה הגמ' כלל דכאן הוי איתחזק, דכיון שכל דברי הגמ' כאן לאפוקי מאותו מ"ד הו"ל לכתוב רק דהוא דשב"ע. ותי' דהגמ' כאן התכוונה להק' לשני צידי הספק והיינו דדברי הגמ' ע"ד ממ"נ דריש הדברים דהוי איתחזק בא לדחות לאותו מ"ד שע"א ל"נ באיתחזק, וסוף הקו' למ"ד שנאמן דאפי"ה כאן שאני משום שהוא דשב"ע.

[וידוע דהמהר"ק למד בגמ' דהוא בדוקא דרך משום איתחזק איכא חסרון של דשב"ע והרע"א למד שכן היא גם כוונת התוס', והיינו דמה שכתבו התוס' שהגמ' כאן משום המ"ד ביבמות היינו שכל דברי הגמ' כאן הם לאפוקי מאותו מ"ד ומכיון שכן מוכח שהתוס' למדו כהמהר"ק הנ"ל דגם בשביל דשב"ע צריך איתחזק. וצ"ל דלמד הרע"א שאם פי' התוס' כמהר"ש היו צריכים לפרש דסיום הגמ' בדרך חדא ועוד כמש"כ הראשונים ומדסתמו משמע שא"צ לזה אלא כל דברי הגמ' אם לאותו מ"ד ודו"ק]

בא"ד אמאי איצטריך וספרה וכו'. ולא הקשו מנ"ל תרתי לריעותא כמו שהקשו לעיל מנ"ל. דאלימא מקשי בהכרח אינו דעדיפא להקשות כן מלהקשות מנ"ל. וקושיתם דמנדה ליכא למילף תרתי לריעותא וע"כ ישנו לימוד בלא"ה ולמה לי וספרה. [ואולי יש לתרץ] דוספרה [איצטריך] דנאמן עד אחד אף כשנוגע בדבר וק"ל. אין להקשות מדאיצטריך וספרה משום דס"ד דהוי כדבר שבערוה כמ"ש התוס' למה לי גזירה שוה דבר דבר

הק' המהר"ש דלהתוס' דהוצרכה התורה לכתוב נאמנות נדה משום דהו"א שיש לה דין של דבר שבערוה, א"כ הרי לן מקור להא שבדשב"ע באמת צריך שנים, וא"כ א"צ הגז"ש של דבר דבר דבר דמזה גופא מוכח שכן הוא הדין¹⁶

ולענ"ד יש לומר דאע"פ דמוכח ודאי כמש"כ למעלה שרבינו למד בתוס' דבידה חשיב לא איתחזק, וכריהט לשון התוס'. אמנם בהסבר הדברים חלוק הוא על ההסבר הנ"ל. והיינו דמדויק לכל הסוגי' מדבריו שנקט כל הזמן דע"י מה שאתחזק ולא בידה חשיב תרתי לגריעותא, ואם בידה חשיב או במקום שלא איתחזק חשיב חדא לגריעותא.

ולכן נראה שרבינו למד שודאי בכל גוונא גם במקום בידה סוף הנאמנות היא משום ע"א באיסורין אלא כשהגמ' דחתה דל"נ במקום איתחזק היינו דכה"ג יש גריעותא בנאמנותו ומה שבידו גורם שנאמן היינו דע"י החדא לטיבותא שוב חוזר כל הנאמנות והרי זה כאילו לא איתחזק במקום שאין בידו שגם שם חדא לגריעותא.

ואע"פ כן הק' התוס' על רש"י דלא הו"ל להזכיר משום די"ל דאין דומה חדא לגריעותא דלא אתחזק לחדא דגריעותא דאיתחזק ובידו. כנ"ל.

¹⁶ יל"ע בדברים הללו דלכאורה כוונת התוס' דהיינו אומרים דנדה כדבר שבערוה היינו אחרי הגז"ש, דכיון שיש גז"ה להצריך שני עדים בעריות, היינו אומרים דאולי ה"ה בנדה, ולזה קמ"ל הפסוק שא"צ והיינו משום שבאמת אין נדה כעריות וא"ש קו' המהר"ש.

י"ל דלבתר דכתיב וספרה הוי ילפינן כולו מנדה דעד אחד נאמן וק"ל:

ותי' דאה"נ דמוכח כן דהוצרכה התורה לכתוב בנדה לשלול חומרת דבשב"ע, אמנם למעשה חזינן דנאמן ע"א וא"כ שוב נלמד כל העריות להאמינם ע"י ע"א ולא נצטרך שנים וע"ז הוצרכה הגז"ש לאפקוי שאין דין העריות כדין נדה.

בתוס' בד"ה ורבנן הוא דאצריך וכו' וקשה דבהוחזק וכו'. וא"כ ממנ"פ למאי יאמר בפנ"ח אי משום שמא ישנו שם ב' יוסף בן שמעון א"כ אף שנכתב לשמה מ"מ פסול כיון דאינו מוכח מתוכו ואי ליכא שם א"כ א"צ בפנ"ח לשמה:

הסביר רבינו קו' התוס' [וכ"כ המהרש"א] דקושייתם דא"צ לומר בפ"נ דעל הצד דבאמת חיישינן למאורע דאבד ואשכח, באמת הגט פסול לגמרי משום שאינו מוכח מתוכו, ואם ליכא ב' יב"ש א"כ ליכא חשש לאותו מקרה.¹⁷

בא"ד צריך עידי מסירה שידעו שעשאו הבעל שליח. ר"ל בהוחזקו שני יוסף בן שמעון ואין השליח נאמן שעשאו זה יוסף בן שמעון שליח ודו"ק:

היינו דעד כמה שאנו חוששים דילמא בא ממקום של תרי יב"ש א"כ יהיה גם חסרון למ"ד ע"מ כרתי כיון שחסר בעדות מסירת השטר מיהו היב"ש שעשאו שליח, וע"ז הוסיף רבינו דאע"פ שכתב הרא"ש ורבינו האריך לעיל שנאמן השליח לומר שהוא שליח אמנם זה דוקא בצירוף ראית השטר, וכאן אם איתא תרי יב"ש גם לא יהיה נאמן לומר מי עשאו שליח.

דף ג' ע"א

גמ'. חד אתי בעל ומערער ופסיל ל'. [ופרש"י ואוקי חד לבהדי
חד]. דמשמע ליה פסול דשלא לשמה הוא שאנן חיישינן לה לא משום
ערעור הבעל לחודא וכמשמעות רש"י לעיל

רש"י פי' דגם אחרי שרבנן אצרוך לברר כשרות שלא לשמה הפי' הוא דבאמת
אנו חוששים שמא גט זה נכתב שלא לשמה, ולא שאנו חוששים שרק הבעל יערער
כן, וכדכתב רש"י לעיל שאנו חוששים שאשכח גט ששמו כשמו וכו'

אמנם מדברי רבינו נראה שלמד דכוונת התוס' לומר דאע"פ שכן הוא שנדה כעריות בכל אופן
חדשה התורה שא"צ ב"ע וזה הביאו להקשות דא"כ נלמד מכאן לכל דיני העריות. וכתב שצריך
הגז"ש לאפקוי. וצל"ע דאם ליכא גז"ש מהכ"ת כלל שבעריות צריך ב' עדים שנצטרך לכתוב בנדה
פסוק כדי לשלול זאת.

¹⁷ יש להעיר דודאי גם לרש"י כל הגיטין הבאין ממדה"י צ"ל בפ"נ ולא דוקא אלו שבאים
ממקומות שהוחזקו בתרי יב"ש, וצ"ל שהכל בכלל חשש חכמים דהיינו שמא בא ממקום שיש בו
תרי יב"ש וארע כנ"ל, וזהו שהסבירו רבותינו קו' התוס' בדרך ממ"נ כנ"ל ודו"ק.

דמשמע ליה בפנ"ב מהני לענין שניתן הגט כעת ומתירין אותה לעלמא ולא חיישינן דלמא קושטא פסול הוא כיון דלא בקיאינן לשמה

ומה שרש"י פי' כן כתב המהר"ש דמשמע ליה דין אמירת בפ"נ שאומר השליח, דע"י אמירה זו פועל שמותרת האשה לינשא והיינו דלוליא זאת אינה מותרת ומשום דבאמת אולי אמת הוא שגט זה פסול כיון דלא בקיאינן לשמה.

ומעיקרא פריך כיון דלא בקיאינן ליבעי תרי או נחזיק הגט בפסול ככל עדיות שבתורה

וסדר השו"ט של הגמ' כך הוא. דמעיקרא סברה הגמ' דכיון שלא בקיאינן איכא ספק בעצם על גט ונצריך ב' עדים להכשירו או שיפסל ככל עדיות שבתורה.

ומשני רוב בקיאינן וכו' ורבנן הוא דאצרוך ר"ל חששא דרבנן בלחוד הוא משום דאיכא דאשכח כו' וכפרש"י והם אמרו והם אמרו והאמינו לעד א'

ותי' הגמ' דרוב בקיאינן וכו' ורבנן הוא דאצרוך והיינו שכל חשש פסול הגט [דהיינו החשש בעצם כנ"ל] הוא רק מדרבנן דילמא אשכח כתבו כמו שפרש"י ולכן הם אמרו לחוש לגט והם אמרו להאמין לע"א על כשרותו.

אבל היכא דבא הבעל ועירער ודאי הוי חד לגבי חד וערעורו ערעור לזה פריך האי קולא חומרא הוא

אמנם כל זה כלפי חשש עצם הגט כנ"ל. אבל הכחשת ערעור הבעל לא היה כלל בתוך נאמנותו של השליח ולכן הק' הגמ' דאם יבוא הבעל ויערער יועיל ערעורו לבטל עדות השליח מחמת דהוי חד כנגד חד, וא"כ יוצא דמה שהאמינו חכמים לע"א הוא חומרא ולא קולא.

והשתא א"צ לדוחק דהתוס'

ולפי פי' זה א"צ לדחוק מה שנתקשו התוס' מה הועילו חכמים בתקנתם אם עדין הבעל יכול לערער וכו' דלפי רש"י ודאי הועילו כלפי זה שליכא חשש על עצם הגט, ומה שעדין יכול הבעל לערער הוא ענין אחר ולא בכלל תקנ"ח [היינו בשלב זה של הסוגיא].

רק התוס' משמע להו דכד אתינן לרוב בקיאינן ליכא אלא לעז בעלמא

אלא שהתוס' לא פי' כדברי רש"י משום שמשמע להם דאחר שהסיקה הגמ' שרוב בקיאינן ודאי שלא חיישינן כלל לעצם פסול הגט וכל חשש חכמים [היינו מה שאמרה הגמ' רבנן אצרוך] הוא רק משום לעז בעלמא.

ולא נראה לי רק ורבנן הוא דאצרוך ס"ד חששא ממש אף בלא ערעור עד לבתר דמשני כיון דאמר מר בפני וכו' ולא אתי וכו' פירוש השליח לאורועי נפשיה ולכן אין ערעור הבעל ערעור השתא ודאי מהני בפנ"ב לבטל אפילו ערעור הבעל

וכתב המהר"ש דפי' זה של תוס' אינו נראה [אולי כוונתו דאינו נראה לרש"י וי"ל] ומשום דרבנן אצרוך היינו חשש בעצם אמיתי וכנ"ל בלא ערעור, ורק אחר שהסיקה הגמ' דאיכא חזקה של מידק מחמת שלא אתי לאורועי וכו' אז נקבע שגם ערעור הבעל לא מהני ואזי באמת בכלל תקנת בפ"נ גם למנוע ערעור הבעל.

וכן יש לפרש ברבא לפי שאין עדים וכו' ור"ל אמ"ט צריך שיאמר השליח בפנ"כ קאי ומשני לפי שאין עדים וכו' ואין אנחנו יכולין לקיים הכתב ע"י זולתו ואולי זיוף הוא לכך צריך השליח שיאמר כן.

[הנה כל דברי המהר"ש עד הנה היה לפרש השו"ט של הגמ' אליבא דרבה דס"ל דתקנת בפ"נ משום חשש לשמה וע"ז פי' כנ"ל דלרש"י סברה הגמ' דהוא משום חשש בעצם על כשרות הגט ללא קשר לערעור הבעל. אמנם הרי כל שו"ט זה של הגמ' נמצא גם להלן בשיטת רבא, והרי רבא ס"ל דצורך אמירת בפ"נ הוא משום שמא יבוא הבעל ויערער ולא שכיחי לקיימו, וא"כ מעתה גם רש"י יוצרך לומר דאמירת בפ"נ תועיל להוריד ערעור הבעל וניכנס לקושיות התוס' מאי אהני, וא"כ עדין לא הרויח רש"י פירוש הסוגי' לשיטת רבא וע"ז כתב המהר"ש]

ויש לומר דגם לשיטת רבא הוא אותה שו"ט כמו שהסברנו לשיטת רבה והיינו דגם לרבא דאמר לפי שאין עדים מצוין לקיימו, סברה הגמ' דכוונתו דבאמת חוששים אנו שהוא מזויף וכיון שלא נוכל לקיימו כשבא ממדה"י תקנו חכמים שהשליח יקיימו. וא"כ הוא חשש בעצם על זיוף [כמו שהסביר לעיל ברבה שהוא חשש בעצם כלפי לשמה] וע"ז הק' הגמ' דעדין יבוא הבעל ויערער ויכחיש קיומו של השליח, ותי' הגמ' דהשליח נאמן גם כלפי הבעל משום חזקה.¹⁸

ולרוחא נוכל לומר דתליא טפי בתירוצא דמשום עיגונא הקלו

והוסיף המהר"ש לבאר דקושית הגמ' דאתי בעל וכו' מיוסד על ההבנה בדברי הגמ' דמשום עיגונא הקלו להאמין לע"א וביאור הדברים הוא..

דמשמע ליה השתא דבשלמא בעד אחד אומר מת בעלך דבהאשה רבה דהימנוהו לעד אחד משום טעמא דעיגונא היינו משום דמתוך שהחמרת בסופה דאי אתי בעל תצא מזה ומזה וכו' היא גופא מידק דייקא

דודאי ידעה הגמ' דמה שמאמינים לע"א אין זה ללא סיבה וכמו שאמרה הגמ' ביבמות דמה שהאמינו לע"א במיתת הבעל מיוסד על זה דמתוך שהחמרת בסופה הקלת בתחילתה כמבואר שם בגמ' דמחמת זה האשה מידק דייק וא"כ יש להבין מדוע כאן האמינו חכמים לע"א

¹⁸ עיין בביאור דכתב כן בהבנת המהר"ש ולכן הק' עליו דאיך אפשר לומר כלל שיש צד לחוש בעצם לזיוף והרי גט הבא בא"י מכחישו שא"צ קיום משמע שאין אנו חוששים לזיוף רק כשהבעל מערער. ותי' שם ש"ל כסברת המהר"ש לעיל דגט בא"י יש יותר חזקת כשרות משום שיראין לזייפו כיון שמצוין כאן לקיים מחמת עוברין ושבים ע"ש.

אבל הכא מאי איכא למימר וע"כ צ"ל נמי דאה"נ אי אתי בעל ערעור
ערעור לכן היא גופא מידק דייקא ובפנ"ח מהני כל זמן שאין כאן ערעור
שלא ניהוש לפסול

וצ"ל דגם כאן יש סברא של מתוך שהחמרת והיינו דכיון דאם יבוא הבעל ויערער
יבטל עדותו לכן היא גופא מידק דייק [לכאורה כוונתו לחזקת איתתא מידק
כמו בסוגי' ביבמות] ונאמן כל עוד שלא בא וערער הבעל.¹⁹

לזה פריך האי קולא חומרא הוא כו' בשלמא התם זימנין דלא אפשר לתקן
וכמ"ש התוס'.

ומעתה מובן פי' הגמ' דכיון שמונח בדברי הגמ' שאנו נסמכים על כח ערעור
הבעל, לכן הק' הגמ' דהוא חומרא ואין זה דומה לדין ביבמות ששם א"א לנו
לתקן באופן אחר כמש"כ התוס' כאן ד"ה 'האי קולא' אבל כאן אפשר לקיים
ע"י שני עדים.

ומשני לעולם אין כאן חומר בסופה והא דמשום עגונא הקלו משום מידק
דייק אחר [דהיינו השליח] וכדמסיק:

וע"ז תי' הגמ' דנאמנות השליח כלל לא מבוססת על חומר שהחמרת אלא משום
מידק של השליח וכמסקנת הגמ'.

וכן משמע דפריך לאמוראי לבעי תרי וע"כ ידע הך סברא דמשום עיגונא
הקילו מכח הך דע"א אומר מת בעלך אלא התם משום חומר דבסוף מידק
דייק כו' מיהו בזה י"ל דסומך כאן אקושיא האי קולא חומרא משא"כ התם
זימנין דלא אפשר כו' ודו"ק.

ואין להקשות למה לי התם חומר שבסוף תיפוק ליה כיון שמעיד בפני ב"ד
הוא מידק דייק ולא אתי לאורועי כו' כדהכא שאני הכא דגיטו מוכיח עליו
דלא נחשדו לזיף ורוב בקיאיין הן:

וכיון שהשווה המהר"ש ב' סוגיות אלו לכן הק' דא"כ מדוע הגמ' ביבמות לא
אמרה שיש לעד חזקת מידק מחמת שמעיד בפני ב"ד כמו בסוגיין. ותי' דכאן
גם מסייעו מה שגיטו מוכיח על עדותו וזה מצטרף לחזקה משא"כ שם שליכא
כל סיוע אחר לעדותו. [לכאורה כוונתו שמחמת סברות אלו הוא רק חשש דרבנן
וא"כ הו"ל לרבינו לומר בקצרה ששם הוא דאורייתא משא"כ הכא הוא דרבנן
ועיין מש"כ בביאור]

¹⁹ דעת לנכון שפי' זה בדברי הגמ' בא לחזק פירושו של המהר"ש בדברי רש"י שהצורך בנאמנות
של השליח הוא משום החשש בעצם הן לרבה והן לרבא ולכן ע"י החומר של ערעור הבעל נאמן
להפיג החשש בעצם על הגט ודו"ק

גמ'. ולרבא ליבעי תרי מידי דהוי אקיום וכו'. אי בעלמא אין טוענין זיוף
שלא בפניו

נחלקו הראשונים לעיל בהא דהצריכו חכמים קיום בשטרות דשיטת התוס' דגם
היכא דמוציא השטר שלא בפני הלוחה אנו חוששים לזיוף. אמנם יש ראשונים
שסוברים שרק כשטוען הלוחה שהוא מזויף אז צריך לקיים אבל ללא טענה ליכא
קיום גם מדרבנן. ולפי"ז הק' המהר"ש דא"נ שא"צ קיום א"כ...

מאי פריך בעלמא צריך תרי כשהוא כאן וטוען ברי מזוייף.

מה הק' הגמ' שנצריך כאן שני עדים לקיים הגט הרי כאן הוא ללא ערעור הבעל
ואינו בכלל קיום דעלמא.

וצ"ל דבעלמא כשיבא אח"כ ויטעון מזוייף מחזירין הממון מזה לזה עד
שיקיימו בחותמיו משא"כ כאן דאין שומעין לבעל אף שיערער ויטעון
מזוייף

וצ"ל דמה שבעלמא א"צ קיום שלא בפניו הוא בגלל שאנו סומכים שאם יהיה
אח"כ ערעור נוכל להחזיר הממון שהוצאנו שלא כדין. אבל כאן לגבי גט הרי אם
נתיר לאשה להתגרש עם גט זה שאינו מקוים לא יועיל ערעור הבעל, שהרי אם
יבוא ויערער לא נפסול הגט וזה מוכח מהמשך הגמ' ...

וכדפריך אח"כ האי קולא כו' חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה היינו כמ"ש
התוס' לא פסול ממש וכו'

שהק' הגמ' לרבא דאתי בעל ומערער ובאר ר"י בתוס' שהוא רק משום חשש לעז
ולכן גם הצריכו שנים כבר מעכשיו. גם ללא ערעור.

[ורש"י דפי' לדעת הגאון דהוי פסול ממש אפשר דסובר דטענינן מזוייף]

ובדעת רש"י שפי' המהר"ש שהבעל יכול לפסול ממש את הגט וא"כ א"א לתרץ
כנ"ל, צ"ל שהוא סובר דבאמת חוששים לזיוף גם ללא ערעור הבעל.

גם אפשר לומר דכאן אי אפשר בחזרה שהוא מעוות אשר לא יוכל לתקן
אם תנשא לבעל אחר ויבא אח"כ ויערער לומר דגט פסול הוא ולא דמי
לממון ודו"ק:

ועוד אפשר לישב קו' הנ"ל דכאן הוא יותר חמור מקיום בממון משום דאם
תינשא הוא מעוות לא יוכל לתקן שנשאה ללא גט כשר משא"כ בממון שגם אם
נוציא שלא כדין אין בזה תקלה כ"כ גדולה. ודו"ק.

גמ'. הכא בפני. ואין להקשות מכ"ש יטעו השתא הכא דחמירא משאר
קיום דבעלמא מועיל ידענו ובפני וכאן דוקא בפני ואפ"ה סגי בעד אחד
כ"ש בעלמא

ואין להקשות דמה תשובה זו שכאן צריך דוקא בפני, ואדרבה אם החמירו כאן חכמים לקיים דוקא באופן של בפני, א"כ משמע שצריך כאן קיום חזק יותר, ובכל אופן מועיל ע"א, א"כ ודאי יטעו להכשיר קיום של ע"א בעלמא ששם לא החמירו כ"כ.

בשלמא אידך היכירא התם אשה ובע"ד לא מהימנא כו' ניהא שפיר שיראו דשאני הכא בגט דהקילו טפי משום עיגונא

הניחא בהיכרא של אשה ובע"ד ששם מובן שהוא סיבה מדוע לא יבואו לטעו שהרי אנו רואים שחכמים הקילו בקיום זה של גט ממדה"י ולכן לא יבואו להקל בכל קיום שטרות אבל במה שהוא חומרא א"כ אדרבה יטעו כנ"ל.

י"ל דהיא הנותנת משום דאומר בפנ"ה דהוי קיום טוב מאד לכן מועיל בעד א' דלא מרע נפשיה אבל בידעתי לא מהני עד א'

וי"ל דלא יטעו להתיר קיום בע"א דאדרבה יאמרו דהיא הנותנת בגלל שבפנ"ה הוא קיום חמור יותר לכן הקילו להאמין לע"א משא"כ בקיום דעלמא דהוא קיום קל ולא האמינוהו גם בגט.

ומיהו קשה הא פשיטא דבעלמא מועיל בפנינו א"כ למה לא יבא לטעות דמועיל עד א' היכא שיאמר בפני.

אלא שלפי זה עדין קשה שיבואו להתיר קיום של ע"א בעלמא היכא שאומר בפני נחתם דהרי כה"ג הוא קיום חמור שמועיל בגט ומדוע שלא יועיל גם בשטרות ששם מועיל אפילו קיום של ידענו [בב' עדים]

וגירסת הרשב"א ורבא אמר לך אטו התם כי אמרי בפנינו מי לא מהימני וכיון דכי אמרי בפנינו מהימני אתי לאיחלופי [דגם א' מהני כשיאמר בפני] ודו"ק:

ובאמת שלפי ג"י הרשב"א י"ל שזו גופא פ"י רבא לטענתו של רבה, דהיינו כיון שבפנינו מועיל בקיום הגט לכן יבואו להקל ולהחליף בעלמא היכא שאומר בפני. ודו"ק.

ברש"י בד"ה הכא בפני קאמר ולא קא מוכחי מלתא. פירוש דלקיומי אתי וכמ"ש לעיל אתי לאיחלופי דמוכחא מלתא דלקיומי אתי וכו' וביש ספרים איתא וקמוכחי מלתא [דמשום עיגונא כו']:

בתוס' סד"ה חד אתי בעל וכו' דרוב פעמים לא יוציא לעז שיסבור וכו' קאי נמי אמביא גט במדה"י כו'.

דהיינו אף שאמר בפנ"ח מ"מ אם יבא ערעור יתקיים בחותמיו ולא אסיפא דארץ ישראל דא"צ שיאמר בפנ"ח לחוד קאי.

התוס' פירשו לשיטתם דערעור הבעל מועיל לפסול הגט משום לעז, אפילו כשאמר השליח בפ"נ, וא"כ צ"ל דמש"כ בסיפא אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו, לא הולך על רק על הדין שלפניו דהיינו גט בא"י, אלא גם על הרישא במביא גט ממדה"י.

נראה מדבריהם שמפרשים לרבה אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו ערעור דשלא לשמה ויתקיים בחותמיו לשאלן אם נעשה לשמה.

מסביר המהר"ש מזה שדנו התוס' האם דין הסיפא קאי גם על הרישא, דמוכח שרבה שהסביר טעם תקנת בפ"נ משום לשמה, למד שמה שכתוב בסיפא בא"י א"צ ואם יש וכו' היינו שיש עוררין שנכתב שלא לשמה וע"ז אמרה המשנה שיתקיים בחותמיו, ולזה כתבו כאן התוס' דאם גם בבא ממדה"י עדין נאמן הבעל לערער א"כ הסיפא קאי גם ארישא.

[וכוונת רבינו דאם פירוש הסיפא אם יש עליו עוררין היינו משום זיוף לכו"ע ודאי לא היו מתקשים התוס' שיכתוב גם ברישא שהרי אין המשנה עוסקת בערעור לגבי שלא לשמה] ולזה סיים המהר"ש דרש"י במשנה לא פי' כן.

ובפי' רש"י במתני' משמע דלכ"ע פי' ערעור דזיוף ויתקיים בחותמיו כמשמעו והוא מלתא באנפי נפשיה לרבה

והיינו שדין אסיפא הוא מילתא באפי נפשי להצריך קיום על טענת זיוף לכו"ע ואינו קשור כלל לתקנת בפ"נ. וגם רבה מודה שהוא פירוש הסיפא. ול"ק קושית התוס'.

וכן בשמעתין דלקמן דיכול וכו' משמע דאין ס"ד לפרש כן אף לרבה ודו"ק:

כוונת רבינו לסוגי לקמן ד: שהוכיחה הגמ' דרבה אי"ל דרבא מהברייתא דמביא גט ממדה"י וא"י לומר בפ"נ דיתקיים בחותמיו, וחזינן דע"י קיום הגט יורד חשש התקנה של בפ"נ ומוכח דהוא משום זיוף. ומוכח דלא עלה בדעת הגמ' שאפשר לפרש לקיים בחותמיו שיעידו שנכתב לשמה וא"כ כ"ה גם במשנה דמה שכתוב בסיפא אם יש וכו' יתקיים בחותמיו, היינו ערעור דזיוף וכפרש"י.

בא"ד ונראה לפרש וכו'. וכ"ת אכתי לפי הס"ד זה מאי מהני בפנ"ח דא"ל דאי לא"ה הוה פסול ממש, אטו משום לעז בעלמא יהיה פסול כקושית ר"י

התוס' דחו פי' הא' דסברה הגמ' דאף אחר עדות השליח נאמן הבעל ליפסול הגט משום לעז, ופי' דודאי אחר עדות השליח ל"נ ליפסול ואע"פ כן הק' הגמ' דאיכא חומרא משום הוצאת לעז.

והק' המהר"ש [וכ"ה המהרש"א] דגם לפי זה יש להק' כקו' התוס' על פירושו הא' מה הועילו חכמים בתקנתם באמירת השליח בפ"נ כיון דאכתי לעז יוצא²⁰, ואין לומר דקודם עדות השליח היה נפסל הגט ולזה הועילה אמירת השליח, דא"כ יוצא דנפסל הגט מחמת לעז והדרא תמיהת התוס' איך אפשר ליפסול מחמת לעז ומה הרווחנו שדחינו אפשרות זו לתחילת השו"ט.

וי"ל דתי' דלעיל דס"ד דמהני דרוב פעמים לא יוציא כו' נשאר קיים ולא חזרו רק מפ' פסול ממש.

ותי' המהר"ש שגם פי' הב' של תוס' מודה לתי' הא' בפשט הגמ' דאע"פ שלא משתנה הדין מחמת עדותו – דהיינו שאיכא לעז לפני עדותו וגם אחר עדותו וכנ"ל – אמנם הועילה עדותו לענין שאח"כ מסתמא לא יערער.

והא דאם יש עליו עוררין כו' פי' ואז אפילו האמנת לעז ליכא

המהר"ש קאי לשיטתו הנ"ל שלרבה פי' אם יש עוררין דסיפא היינו עוררין שלא נכתב לשמה. ולכן כתב דלפי פירושו בר"י דגם בלא אמירת השליח על החשש הוא משום לעז, א"כ ה"ה גם בסיפא עוררין הכוונה דיצא לעז, וע"י מה שיתקיים בחותמיו ליכא אפילו האמנת לעז.

אבל בלא קיום יש האמנת לעז אף על גב דלא מיפסל דכיון דרוב בקיאים הן ליכא אלא לעז בעלמא כמ"ש התוס' לעיל [וכ"ש בא"י]

אבל ללא קיום איכא לעז אפי' בא"י. אמנם ודאי שאין יכול לפסול הגט ע"י ערעור שנכתב שלא לשמה, כיון שרוב בקיאים [וכן סתם ספרי] אפי' בחו"ל לא נאמן וכל כוחו רק להוציא לעז וכ"ש בא"י שכולם בקיאים.

[שיטת רבינו שהסיבה שלא נאמן הבעל כלל הוא כבר מעצם הדין של סתם ספרי ורוב בקיאים, וכן הוא פשוט דברי התוס' לעיל ב: סוד"ה 'לפי שאין בקיאים' השני, דכיון שרוב וכו' לכן הבעל יוכל רק להוציא לעז וכל השו"ט של התוס' הוא אחרי שידענו זאת מה הועילה תקנת חכמים וכן מה קו' הגמ' חומרא משום ערעור הבעל ודו"ק. אמנם המהרש"א כתב להדיא שלא כך אלא שכל מה שכתב הבעל הוא רק להוציא לעז הוא רק אחר שקבלנו עדות השליח אבל קודם לכן אפילו שאיכא רוב אמנם י"ל שהבעל יכול לפסול הגט בערעורו מעיקר הדין ע"ש]

מיהו א"כ לא מיושב דלא תנן ברישא אם יש עליו עוררין כו' כיון דלא מהני בפנ"ח רק משום דרוב פעמים לא יוציא ואם יוציא יצטרך להתקיים בחותמיו כמו בא"י

אלא שלפ"ז הדרא קו' לדוכתא מדוע לא כתוב גם ברישא אם יש עליו עוררין וכו' דהרי לפי ההו"א של הגמ' דכל תועלת השליח היא רק שמסתמא לא יוציא,

²⁰ והיינו דהמהר"ש יצא מנקודת הנחה דברגע שידענו הסברא של סתם ספרי וכו' ודאי שלא נאמן הבעל לפסול הגט וכל כוחו רק להוציא לעז ולכן הק' דא"כ מה הואיל חכמים בתקנתם לומר בפ"נ דנתקן משום לעז וגם לאחר אמירתו עדין איכא לעז.

אבל אם ערער הבעל באמת איכא לעז וא"כ גם ברישא יש לכתוב שכשערער הבעל יתקיים בחותמיו שלא יצא לעז, כמו בא"י.

ואי משום כיון דאומר בפנ"כ רוב פעמים לא יוציא לעז להכי לא קתני ברישא רק בסיפא בא"י קתני שא"צ לומר בפנ"ח דלא חיישינן שיבא לעז שאם יבוא אז יתקיים אבל כל זמן שלא בא אין אנו חוששין שיבוא א"כ גם לפירוש פסול ממש לא הקשו מידי

ואולי אפ"ל דהסיבה שלא כתבו ברישא היא משום סברא זו גופא של התוס' דהיינו כיון שע"י אמירת השליח באמת ברוב פעמים לא יהיה ערעור לכן א"צ לומר אם ערער דמסתמא לא יהיה כן. ורק בסיפא שליכא כלל אמירת בפ"נ לכן צריך לכתוב דמה שאין אנו חוששים ללעז הוא משום זה גופא שאם יערער הרי בידינו לקיימו. אבל ברישא אחר שאמר השליח בפ"נ ופועל מחמת זה שאין חוששים שיבוא א"כ א"צ לכתוב ואם יש עוררין.

אלא שא"כ הרי יש לתרץ כן גם לפי פ"י הא' של תוס' שיכול הבעל ממש ליפסול הגט, והר"י כן הק' מדוע לא כתוב ברישא אם יצא עליו כו' והרי גם שם שייד סברא זו שאין לכתוב משום שאין אנו חוששים שיבוא.

[גם לא משמע כן ממ"ש וא"ת א"כ דמאי ס"ד וכו' ר"ל א"כ דפסול ממש. זוהי מדברי הגאון המחבר במוסגר ומשמעותו דדוקא א"כ דפסול ממש קשה משא"כ לר"י]

עוד הוכיח המהר"ש דאין לפרש לתי' הב' כנ"ל בתועלת התקנה, דלשון התוס' בקושייתו היה א"כ מאי ס"ד דמהני וכו' משמע שרק משום שפ"י שהגט פסול ממש מחמת הלעז, נתקשו בס"ד של תועלת התקנה, משא"כ לפי ר"י שאינו פסול ליכא קושיא. וממילא גם ליכא להתירוץ שהתועלת בזה שמסתמא לא יערער וק"ל.

ודוחק לומר דהשתא חוזר מהכל ואהני בפנ"ח דאל"כ פסול ממש אף דלא הוי אלא לעז וכן בא"י אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו ואי לא"ה פסול כיון דלא אמר בפנ"ח ודוקא אי אמר בפנ"ח ויפסל ממש ע"י ערעור ע"ז הקשו דאינו נראה שיהיה פסול דזה דוחק גמור ודו"ק.

וכתב המהר"ש דאולי נדחוק דבתירוצו של ר"י חוזר בו וס"ל דבאמת יש בכח הוצאת לעז ליפסול הגט, אלא שחלוק באיזה שלב מוציא את הלעז, דאם לא היה אמירת בפ"נ או בא"י אז יש בכח הלעז לפסול הגט [ולכן בא"י יתקיים בחותמיו להכשיר הגט] אבל אם אמר השליח בפ"נ ואז בא הבעל ומערער הגם שעדין איכא לעז, אמנם בזה סבר ר"י שלא נראה שיופסל הגט. וא"ש כל הקו' הנ"ל. אמנם סיים המהר"ש שכל זה דוחק גמור לחלק בין ב' מצבים של לעז ודו"ק.

כך סדרן של אלה הדברים למסקנות התוס' היאך מתורץ קושיות ועוד וכו' דלא תני ברישא אם יש עליו עוררין אי משום דבא"י דוקא פסול קשה

אמאי יופסל משום לעז בשלמא קושיא הראשונה (דאין נראה לר"י) י"ל
דתיירוצם הראשון [דרוב פעמים כו'] נשאר קיים ודו"ק:

וסיכס המהר"ש קושייתו על פי' הב' של תוס' וכתב שתורף הדברים הוא
שלמסקנת התוס' קשה איך יתורץ לפר"י הקו' שהק' על פי' האי' מדוע לא כתבו
ברישא אם יש עליו עוררין והרי בא"י עוררין מחייבים קיום וה"ה במדה"י
[לשלב ההו"א של הגמ' שעדין איכא לעז] וא"נ שרק בא"י פסול ק' מדוע שיהיה
פסול לסברת ר"י שלעז לא פסול. אמנם הקו' הראשונה של מה הועילו בתקנתו
יש לפרש גם לר"י משום רוב פעמים ודו"ק.

בתוס' בד"ה הכא בפני אבל ידענו וכו'. הנראה מדבריהם ושללא יהיו
כסותרין זה את זה שסיימו בידענו לא מהני משום לשמה ופתחו משום
דלא מרע נפשיה באומר ידענו

[בביאור דברי התוס' נתחבטו רבותינו האחרונים ותלוי בגי' התוס' וכן
במחלוקת רש"י ותוס' בביאור דברי רבא אטו הכא כי אמרי ידענו וכו'. ומהנראה
דלפני רבינו היה כגי' המהרש"א שבכל דברי התוס' כתוב ידענו ולא ידעתי כ; גי'
שלפנינו אלא שבביאור דברי התוס' לכאורה ביאר באופן אחר כדלהלן]

דברי התוס' נסובים על דברי רבה שאמר דכיון שידעתי לא מהני לכן לא יבואו
לטעות בקיום שטרות בעלמא [ומחמת כן א"צ לומר בפני נכתב ומוכח דטעם
התקנה משום לשמה] וע"ז הסביר התוס' תחילה מדוע באמת לא מועיל ידענו
וכתב דליכא חזקת מידק דייק כלפי עדות ידענו. ובהמשך הק' התוס' עוד מנלן
לרבה לומר כן והביאו דרבה למד כן בביאור הברייתא לקמן פ"ב דשנים
שמקיימים החתימה אומרים בפנינו ומוכח שידענו לא מהני ומוכח שהוא משום
לשמה דהרי משום קיום לא מובן מדוע שלא יאמנו לומר ידענו.

וע"ז הק' רבינו שלכאורה תחילת דבריהם וסופם סותרים, דתחילה הביא טעם
משום שליכא חזקה וסיים שהוא מוכח מהא דידענו ל"מ וכנ"ל²¹.

אבל ר"ל ע"פ מסקנא שלהם בסמוך דידעתי לכ"ע לא מהני אפילו לרבא
כמו שהכריחו מדנקיט בכל דוכתא בפני גם בריש פרק שני דאמר רבא
אפילו הוא ואחר כו' אבל ידענו לרבא מהני כדקאמר אטו כי אמרו שנים
ידענו וכו' ולרבה לא מהני

ולזה כתב המהר"ש דדברי התוס' יובנו לפי מסקנת דבריהם להלן בשיטת רבינו
משולם. דשיטת התוס' דלכו"ע בקיום השליח את הגט לא מועיל כשאומר ידעתי
[ולאפוקי מרש"י שס"ל דמועיל לשיטת רבא] ומה דאמר רבא אטו וכו' כוונתו
כיון ששנים שאומרים ידענו יכולים לקיים, לכן עדין יש חשש שיחליפו בקיום
בע"א בעלמא. ולפי"ז יוצא חדוש גדול שלרבה דחולק עליו אפילו שנים שאומרים
ידענו לא מועיל. [דהיינו שלפי רבינו משולם מה שאמר רבה הכא בפני הכוונה

²¹ ועיין מהר"ם שהק' כן.

שגם שנים לא יכולים לומר ידענו דאי משום אחד הרי גם רבא מודה לזה ודו"ק] ומעתה יובנו אל נכון דברי התוס'.

לזה נותן טעם בתחלה אמאי לא מהני ידעתי לכ"ע אי משום לשמה הלא לרבא לא הוי טעמא משום לשמה אי משום דלא ליתי לאיחלופי מדאמר בפנ"כ לא אתי לאחלופי לרבא לזה פי' משום מרע נפשיה ומ"ש ידענו לשון רבים אשלוחים דעלמא קאי ונכון להגיה כאשר הגיה בח"ש אבל ידעתי אינו מועיל כו' מכשיאמר ידעתי.

דתחילה הסבירו התוס' הדין הא' שמוסכם לכולם דלא מועיל בקיום הגט כשאומר השליח ידעתי והרי לרבא מה שלא נאמן אין זה משום לשמה, וכן אין זה משום דאטו לאחלופי, דלזה הרי מועיל בפני נכתב. וא"כ יש להבין באמת מדוע מוסכם שלא מועיל. והסבירו התוס' משום שלא שייך כאן החזקה של מידק דייק כמו שכתבו התוס'.

ואע"פ שכתוב בלשון התוס' - וכ"ה הוא גם בגמ' - ידענו לשון רבים, צ"ל שהכוונה על לשון שלוחים דעלמא, [כמו שכתבו התוס' להלן בשיטת רש"י] וסיים המהר"ש שבאמת נכון להגיה בדברי התוס' בתחילת דבריהם ידעתי ומיושב יותר ההסבר הנ"ל בתוס'.

ואח"כ הקשו אידענו בשנים דשם ליכא טעמא דמרע דשנים נאמנים לעולם בלא סברת דייק וכו' אמאי לא מהני לרבה כמו לרבא כו'.

אמנם כל זה באחד שאומר ידעתי שצריך לנאמנות של מידק ובוזה שייך סברת התוס' הנ"ל, אבל לשיטת ר"מ רבה סובר שגם שנים שאומרים ידענו ל"מ [דהרי לשיטתו זה עצם טענת רבה לרבא דמחמת כן לא שייך לאחלופי כיון שגם שנים שאומרים ידענו לא נאמנים] וזה ודאי קשיא מנלן לומר זאת ומדוע באמת לא נאמנים.

[הנה תוס' הוסיפו בלשונם דמה של"מ ידענו לרבה ע"כ משום לשמה וכו' והיינו דזה ודאי נכון שלרבה לשיטתו דבעינן לשמה ודאי שנים שאומרים ידענו לא מועיל לתקנת בפ"נ והיינו דמה שאומרים ידענו החתימות אין זה בירור שנכתב לשמה וזה הכוונה שלא מהני, אלא שהק' התוס' דכאן אנו מדברים לשיטת רבא ושרבה ענה לו לשיטתו שכיון שידענו ל"מ לא לא אטו לאחלופי, וזה קשה מנלן לרבה לומר דלא מועיל ידענו לברר קיום השטר ודו"ק]

ותירצו דמשמע ליה לרבה מדנקיט לקמן גם בשנים ל' דבפנינו נחתם משמע דידענו לא מהני וא"כ ישנו היכר בידענו דלא ליתי לאחלופי בפנ"כ למה לי ע"כ משום לשמה.

ותי' התוס' דלרבה יש הוכחה מלשון המשנה לקמן דשנים שאומרים ידענו ל"מ, והיינו מדנקט שם אחד אומר בפני נכתב ושנים אומרים בפנינו נחתם, ומשמע שגם שנים שמעידים צריכים לומר בלשון בפנינו וא"כ מעתה מובנת תשובתו של רבה לרבא, דמה שאמר רבא שצריך בפני נכתב משום היכירא ע"ז ענה רבה

דאיכא היכר גדול בזה שגם שנים לא יכולים לומר בפנינו נחתם ומוכח שאין לה גדרי קיום רגילים ולא אטו לאיחלפוי.

וא"ל לימא בקצרה רבה לא אמר כרבא משום דמוכח לקמן דידענו לא מהני ואמאי ע"כ משום טעמא דלשמה²²

והק' המהר"ש לפי בתוס' דלכאורה ממה שדייק רבה ששנים צריכים לומר בפנינו אין זה רק הוכחה שלא מועיל ידענו אלא זה גופא ראייה שטעם התקנה משום לשמה דאחרת לשיטתו אין שום סיבה שלא יועיל ידענו. ומדוע הוצרך רבה בטענתו לרבא לילך בדרך עקיפה ורק לומר שא"צ היכר של בפני נכתב כיון שידענו לא מהני.

ז"א דלמא לעולם משום שאין עדים מצויים לקיימו וידענו לא מהני משום דלא ניתי לאחלופי לזה אמר בפנ"כ למה לי כיון דידענו משום איחלופי אלא משום לשמה וק"ל:

וע"ז ענה המהר"ש דא"א להוכיח מעצם זה שלא מהני ידענו שטעם התקנה הוא משום לשמה, דאפשר להסביר דגם לטעם של אין מצוין לקיימו לא מועיל ידענו והיינו שתקנו חכמים כן כדי שלא ליתו לאחלופי, אלא שא"כ קשה מדוע צריך לומר בפני נכתב כיון שיש כבר היכר כלפי קיום דעלמא, וע"כ שטעם המשנה משום לשמה.

[תורף דברי המהר"ש הוא דזה היה מוסכם לרבה שאיכא ראייה מלשון המשנה לקמן שידענו לא מהני דהרי להדיא כתוב ושנים אומרים בפנינו, ולכן ע"כ כל טעם שיהיה בהסבר המשנה מוסכם שידענו ל"מ, וזהו שכתב המהר"ש להסביר טענתו של רבה לרבא, דגם לשיטתך שהוא משום קיום ע"כ שידענו ל"מ וע"כ שהוא משום שתקנו דלא ליתי לאחלופי וא"כ מדוע אומר בפני נכתב וע"כ שהטעם שלי"מ ידענו הוא משום לשמה. ובדעת רבא כתבו הראשונים שכנראה למד שלשון בפנינו שם הוא לאו דוקא ודו"ק]

בתוס' בד"ה אטו כו' ולעיל לא בעי למימר ידעתי כו'. להתוספות לא אמר לעיל ידענו איכא בינייהו דהיינו גט מקוים איכא בינייהו שכתבו התוס' לעיל דנכלל באתיוה בי תרי אבל לרש"י הול"ל ידעתי בא' איכא בינייהו ודו"ק:

הק' המהר"ש שהרי גם להתוס' להלן בשיטת רבינו משולם איכא בין רבה לרבא אי ידענו מהני, ואין זה קו' רק לשיטת רש"י. וע"ז ענה דלהתוס' הרי שנים שאומרים ידענו היינו קיום וא"כ נכלל בכלל דברי התוס' לעיל שכבר העירו

²² באמת המהרש"א כתב להסביר בדברי התוס' דמה שהוכיח רבה שידענו ל"מ הכוונה בזה שמוכח מהא דשנים אומרים בפנינו דטעם התקנה משום לשמה שהרי לרבא שנים שהביאו גט א"צ כלל לומר בפנינו מחמת מיגו דמה אם יאמרו וכו' וא"כ לשיטתו עולה דמה שאמר רבה הכא בפני התם ידענו אין הכוונה דמחמת כן איכא היכר כדפי' המהר"ש [וכן המהר"ם] אלא שהוא הוכחה בפני עצמה שטעם המשנה לשמה. ויל"ע לשיטתו המשך דברי הגמ' הכא אשה וכו'.

דהו"מ לומר גט מקוים איכא בינייהו ותי' דנכלל בכלל איתוהו בי תרי. אמנם לרש"י שהוא דין וחדוש בפני עצמו שידעתי לא מהני משום שליכא לחזקה ק' מדוע לא נקטה הגמ' נפק"מ זו.

בא"ד ונראה דידעתי כו'. והא דפריך רב אשי מי איכא מידי כו' מפרש לקמן בתוס' במקומו.

התוס' הק' על רש"י לפי דידעתי מהני מאי ס"ד דרבא דהוא ואחר שאומרים ידענו נפסל, אמנם לתוס' א"ש דהרי גם רבא מודה שלא נאמן לומר ידעתי, אלא שלפ"ז ק' באמת דחיית ר"א דאמר מי איכא מידי דאילו מסיק דיבורא וכו' דמשמע שהיה נאמן לומר ידעתי, וע"ז אמר המהר"ש שהתוס' כבר הק' וענו קו' זו במקומו.

והא דמקשים התוס' לעיל אטו בכיפי כו' דא"ל דלמא אתיוה בי תרי ואמרו ידענו איכא בינייהו

[לשיטת רש"י לעיל מה שאמרה הגמ' דנפק"מ באיתוהו בי תרי הכוונה דבציור זה אנו מחשיבים כאילו הגט מקוים כאן כיון שמצוין לקיימו, וע"ז הק' התוס' דאיך אפשר להחשיבו מקוים דאטו בכיפי תלינן ליה וע"ז הק' המהר"ש]

ולכאורה אפשר להסביר דברי הגמ' שהכוונה איתוהו בי תרי ואומרים ידענו דבזה לרבא חשיב קיום ולרבה לא מהני וזה כוונת הנפק"מ של הגמ'.²³

דממנ"פ אין מקום לקושיא זו דאם יהיה הקושיא דהתוס' יפרשו כן באמת אכתי קשה [קושיא ב'] היאך תליא באיתוהו בי תרי כך לי ב' מן השוק

וענה המהר"ש דממנ"פ אי הכוונה בזה שהתוס' באמת יכולים להסביר כן דברי הגמ' [ולא כמו שהסבירו שהכוונה שאומרים שעשאם שליחים] זה דואי אינו שהרי הק' הב' קשה דאין זה תלוי בשנים שהביאו הגט אלא כל שנים שיודעים איכא נפק"מ.

ואם יהיה הקושיא דלמא רש"י נתכוין לכך ואזדא ליה מיהת הך קושיא דאטו בכיפי כו' ז"א שהרי לרש"י מהני ידעתי לרבא והיאך תליא בבי תרי אמרי ידענו כך לי א' ואמר ידעתי נמי איכא בינייהו

ואי הכוונה שיש לפרש כן דברי רש"י שלא יקשה עליו הקו' של אטו בכיפי וכו' גם זה אינו שהרי לרש"י גם אחד נאמן לומר ידעתי וא"כ אין זה שייך דוקא דאייתו בי תרי דגם אחד שאמר ידעתי איכא נפק"מ בין רבא לרבה.

²³ לא זכיתי להבין קושית המהר"ש והרי לעיל כבר הק' התוס' דהו"מ לומר גט מקוים איכא בינייהו ותי' התוס' דנכלל במה שאמרה הגמ' איתוהו בי תרי. וא"כ יכל המהר"ש להק' שם מה הק' התוס' על רש"י אטו וכו' והרי אפשר לומר דהשנים קיימו הגט ואמרו ידענו, ומזה קשור למה שאמרו התוס' דידענו ל"מ. והרי זה פשוט דידענו ל"מ לרבה דבעינן לשמה ואין זה קשור לסוגין. ומה שנתחדש כאן כבר כתב המהר"ש שהוכיח רבה שגם להצד של קיום אין מועיל וזה לא שייך שם.

ועוד שהרי רש"י מפרש בהדיא אם יערער הבעל הרי הן מצוין לקיימו ש"מ
דלא אמרו ידענו וזה פשוט:

ועוד דלרש"י ודאי א"א כלל להסביר דברי הגמ' באופן זה שהרי להדיא כתב
רש"י שהכוונה שהם מצוין ולא שאומרים ידענו ולכן א"א לפרש כן דברי רש"י.

בתוס' בד"ה מאן האי תנא וכו' וליכא למימר כו' היינו משום איחלופי
דהא כיון כו'. דבריהם מבוארין

כוונתו למש"כ להלן בסוה"ד דאיכא צד דידענו ל"מ משום שחכמים עשו היכר
דלא ליחלופי [וא"כ שוב ליכא ראייה דלרבה איכא דין לשמה בחתימה] וע"ז
אמרו התוס' כאן דכיון שלרבה אומר בפני נכתב משום צורך של לשמה ודאי כבר
איכא היכרא ולא היו צריכים לתקן שלא יועיל ידענו וע"כ שהוא משום שאיכא
צורך לברר שנחתם לשמה.

ולפי קושיתם צ"ל איכא בינייהו בי תרי או באותה מדינה ר"ל לרבה צ"ל
בפנ"כ לחוד אבל לא בפנ"ח ולרבה א"צ וק"ל:

ולפי צד ההו"א של התוס' דלרבה מחולקים הטעמים של בפני נכתב ובפני נחתם,
שנכתב משום לשמה, ונחתם משום קיום, צ"ל דהאיכא בינייהו שאמרה הגמ'
לעיל באותה מדינה הכוונה שרק בפנ"ח ל"צ לומר לרבה אבל בפני נכתב צריך
לומר ולרבה שהכל משום קיום א"צ לומר כלום וק"ל.

על צד הפלפול יש להקשות דלמא לעולם ר"א היא ובפנ"כ משום לשמה
ובפנ"ח משום קיום וא"צ לשמה וידענו לא מהני משום איחלופי והשתא
כיון דידענו משום אחלופי ממילא [מוכת] דבפנ"כ אתיא משום לשמה
דא"ל משום אחלופי הלא כבר יש היכר דהתם ידענו הכא בפני אבל אי
לא הורו לנו חכמים הדין דידענו לא מהני הוי אמינא בפנ"כ [לכאורה צ"ל
בפנ"ח] לאו משום לשמה אלא טעמא דקיום לחוד וברבא, ובפנ"ח
[לכאורה ובפנ"כ] משום אחלופי כדקאמר ורבה מ"ט לא אמר ברבא
משום כיון דידענו לא מהני א"כ יש היכר וא"כ בפנ"כ משום לשמה קאתי
ודו"ק:

עוד שם וליכא למימר כו' היינו משום אחלופי כו'. אף על גב דלרבה אשה
ובע"ד ישנו היכר ולמה להו למיעבד דידענו לא מהני משום היכר

התוס' הק' דאולי ההיכר דלא אטו לאחלופי הוא בהא דידענו ל"מ, וע"ז הק'
המהר"ש דא"צ לזה דהרי יש היכר במה דאשה ובע"ד נאמנים.

י"ל דודאי לא הוי היכר כ"א בצירוף היכרא דידענו דהא כיון דלרבה ידענו
מהני לא חש להיכירא דאשה ובע"ד וק"ל:

ותי' דכמו אליבא דרבא הוצרך להיכר דבפני נכתב ולא הסתפק בהא דאשה ובע"ד, ה"ה גם לרבה צריך היכר של ידענו ואין מספיק היכר דאשה ובע"ד.

עוד שם וליבא למימר כו'. וא"ל למה יעשו רבנן כזה ידענו דמהני מדינא לא יועיל כדי שיועיל בפנ"ח בחד

הק' המהר"ש דמה סברא היא לומר שחכמים יתקנו ליפסול קיום של שנים שאומרים ידענו כדי שע"י זה יהיה היכר להכשיר קיום של ע"א באומר בפני. ותי' המהר"ש..

דשכיח יותר שליחות בחד משנים המכירין חתימות דאין שיירות מצויות ומשום עיגונא הקילו ופסלו שנים המכירין החתימות דמהני בשאר שטרות כדי שיהיה א' כשר דפסול בשאר שטרות

וצ"ל דכיון שיותר שכיח אופן של קיום ע"י ע"א הבא ממדה"י מאשר שנים ולכן כדי הכשיר משום עיגונא עדות הע"א, העדיפו חכמים ליפסול שנים שאומרים ידענו כיון של"ש שיגיעו ממדה"י, כדי שיוכלו להכשיר עדות של ע"א אע"פ שפסול בשאר שטרות.

ומ"מ צ"ל דשכיח יותר קצת שנים מכירין מאשה ובע"ד דלא שכיח כלל וק"ל:

וצ"ל דאע"פ ששנים שבאים לקיים גט הבא ממדה"י לא שכיחי וכנ"ל, אמנם הם יותר שכיחים מאשר קיום ע"י אשה ובע"ד, דהרי חזינן שלכו"ע אין די בהיכר של קיום אשה ובע"ד וע"כ משום שלא שכיחי כ"כ ואין בהם היכר משא"כ בשנים כשנפסול קיומם יהיה בזה היכר לקיום שטרות בעלמא משום ששכיחי יותר וק"ל.

דף ג ע"ב

גמ'. אי ר"א חתימה לא בעי. וא"צ ראייה לזה כיון דבעלמא ס"ל עידי מסירה כרתי ולאפוקי עידי חתימה וא"כ עידי החתימה אינו מעלה ומוריד וא"כ וכתב אכתיבה קאי

המהר"ש עמד על זה דבדעת ר"מ שס"ל עדי חתימה הוצרכה הגמ' להביא ראייה לזה שמפרש וכתב על החתימה אמנם בדעת ר"א שס"ל עדי מסירה נקטה הגמ' דפשוט שא"צ חתימה לשמה. וע"ז הסביר המהר"ש דא"צ לזה ראייה אלא דבר פשוט הוא דכיון דא"צ כלל עדי חתימה בשטר ע"א אין בחתימות שום תוספת או איזה מעלה בעשית הגט, וע"כ כשאמרה תורה וכתב כוונתה על הכתיבה

אבל לר"מ דס"ל עידי חתימה כרתי לאפוקי עידי מסירה דלמא וכתב אתרוייהו קא²⁴ אכתיבה ואחתימה לזה הוצרך לראיה דתנן אין כותבין וכו' וק"ל:

אבל לר"מ אע"פ שסובר עח"כ אין זה מכריח פי' כוונת התורה כשאמרה וכתב לשמה דאולי תרוייהו צריך גם כתיבה וגם חתימה ולכן הוצרכה הגמ' להביא ראיה דבאמת כן הוא דלר"מ עח"כ הכוונה שאין שום דין בכתיבה. [וכן ס"ל להדיא ר"מ במסקנה שמצאו באפשה כשר]

בתוס' בד"ה דתנן דלמא לכתחלה כו'. כתבו לשון דלמא משום דיש לחלק [בין לשמה למחובר] כמ"ש אח"כ בד"ה חתמו ונתנו לה:

כתב המהר"ש דודאי יש לחלק בין החשש של מחובר שבזה גזרו לא לכתוב במחובר שמא ימשיך ויחתום במחובר משא"כ בלשמה שפחות חשש יש דאם יכתוב שלא לשמה שיבוא גם לחתום שלא לשמה, [וחילוק זה כתבו התוס' לקמן ד. ד"ה חתמו ע"ש] אלא שהתוס' הק' בלשון דילמא דהיינו כיון שחזינן שיש מ"ד שמצריך כתיבה וחתימה לשמה אולי נדחוק ולא נחלק החילוק הנ"ל ונאמר שגם לגבי לשמה איכא גזירה ותקנה בכתיבה אטו חתימה.

בא"ד דלית ליה טעמא דאחלופי כו' כדפירשנו.

התוס' כתבו לעיל דאפילו למסקנת רבה דאית ליה לרבא, והיינו שצריך לומר בפני נחתם גם בשביל קיום הגט, וא"כ לפ"ז יש מקום לומר דיצטרכו להוסיף בפני נכתב כדי שלא יחליפו בקיום שטרות דעלמא, כמו שסובר רבא, וא"כ יתורץ מדוע לר"מ צריך לומר בפ"נ בפ"נ. וע"ז אמרו התוס' דכבר כתבו לעיל דגם למסקנה של רבה אין צריך להוסיף בפני נכתב דלא לאחלופי.

[והסיבה לזה משום שרבה ס"ל שידענו לא מהני וגם אם לא יוסיף עדין יש היכר מצד לא ידענו]

לכאורה א"צ לזה דשפיר יוכלו להקשות בקצרה כמו שהתחילו דהכא נמי משמע מדלא מיתוקמא בר"מ דלר"מ א"צ בפנ"כ ואילו אית ליה טעמא דאחלופי למה לא מיתוקמא בר"מ

[הנה הגמ' הק' מיהו התנא שסובר שצריך גם כתיבה וגם חתימה והסיקה דא"א לומר דהוא ר"מ דלהדיא ס"ל שא"צ כתיבה לשמה. וא"כ לר"מ גט הבא ממדה"י לשיטת רבה צ"ל רק בפני נחתם. ומחמת כן הק' התוס' שהרי ר"מ להלן בברייתא נקט להדיא בלשונו בפני נחתם בפני נכתב. וניסו לומר דאולי נקט ר"מ בלשונו בפני נכתב משום אחלופי, ודחו כנ"ל]

²⁴ מבואר דזה ודאי פשוט שלדעת ר"מ שעח"כ צריך חתימה לשמה, אלא שאולי צריך גם כתיבה. אמנם אין צד לומר דלר"מ יצטרכו רק כתיבה ולא חתימה.

וע"ז כתב המהר"ש שהרי מניה וביה מוכח דא"א לומר בפני נכתב משום אחלופי דא"כ היתה יכולה הגמ' כאן גם לישב המשנה באופן זה שאומר בפני נחתם לשמה ובפני נכתב משום אחלופי. ומוכח שא"א לומר כן.

רק של"ת קודם שנניח ר"מ בתימה מפי נימא דהך סוגיא למאי דס"ד מעיקרא ולסבול הדוחק [ונאמר דדוקא לס"ד דלית ליה לרבה משום קיום לא שייך אחלופי אבל למסקנא דרבה אית ליה דרבא נוקי מתני' כר"מ ובפנ"ח משום קיום ומשום לשמה וכיון דהוא נמי משום קיום צריך בפנ"ב משום אחלופי]

ותי' המהר"ש שכוונת התוס' לומר דכדי שלא יהיו דברי ר"מ הנ"ל בברייתא בתימה [היינו שמצריך לומר בפני נכתב], עדיף לדחוק למצוא פשרה ולהסביר שהסוגי' כאן שלא מצאה אפשרות להעמיד המשנה כר"מ הוא משום דכאן קאי לפי הס"ד שרבה לא ס"ל כרבא וכל טעמו רק משום לשמה ובזה ודאי שא"א לישב המשנה לר"מ. אבל למסקנא דרבה ס"ל גם טעם של קיום א"כ אפשר באמת להעמיד המשנה כר"מ ומכיון שבאמירת בפני נחתם יש גם קיום לכן צריך להמשיך ולומר בפני נכתב כדי שלא אטו לאחלופי

לזה כתבו דבהכרח נסתיים דאף למסקנא ס"ל דבעי כתיבה לשמה ולא משום אחלופי מדידענו לא מהני [ולא שייך אחלופי]

וזוהו שהסיקו התוס' דגם למסקנת רבה מוכח שהצורך באמירת בפני נכתב הוא משום לשמה ולא משום לאיחלופי, [דכדי שלא יהיה איחלופי לזה כבר מועיל מה שידענו לא מהני כדכתבו כל זה התוס' לעיל סוף ע"א]

רק מ"מ בלא מה שפירשו קשה לרבה דא"ל כלל בפנ"ח משום קיום ובפנ"ב משום אחלופי דא"כ למה ליה טעמא דלשמה כלל [ז"א דאיצטריך משום דמשמע ליה דידענו לא מהני וא"כ צריך טעמא דלשמה דלר"מ צריך חתימה לשמה וק"ל. זה היה במוסגר מדברי המחבר]

אלא שהוסיף המהר"ש דגם ללא מה שפיי' התוס' לעיל להוכיח דלי"ל לרבה אחלופי, א"א בכלל להסביר בדעת רבה שיצטרך בפני נחתם משום קיום [דהיינו כמסקנה] ונכתב משום אחלופי דהרי א"כ יקשה מדוע הוצרך רבה כלל לפרש טעם המשנה משום לשמה ומאי נפק"מ בזה הרי למעשה לרבה צריך השליח להעיד בפני נכתב.

ולא היה צ"ל דלית ליה טעמא דאחלופי

ולא היו צריכים התוס' להוכיח דרבה לי"ל דאחלופי דמניה וביה א"א להעמיד כן דברי רבה

גם הא דידענו לא מהני לר"מ נסתיים כפשוטו דהא בעי חתימה לשמה וא"כ לא אתי לאחלופי ובפנ"ב למה לי ודו"ק:

ועוד דמה שלא מועיל ידענו הפשטות הוא לשיטת ר"מ משום שצריך לברר לשמה וידענו אינו מועיל לשמה [דידענו היינו את החתימות] וא"כ למעשה הרי יש לנו היכר משום שלא יכול לומר ידענו באמירת בפני נחתם [אע"פ שהוא משום לשמה בכל אופן חדש המהר"ש שחשיב היכר] ומדוע צריך לומר בפני נכתב וע"כ דא"א לתרץ לשיטת רבה מדוע אומר בפני נכתב לשיטת ר"מ וכקושית התוס'.

עוד בא"ד ולשמואל ור"י נמי יש להוכיח וכו' דלא מסתבר לפרש בדברי אמורא וחתמו אתורף דהו"ל לפרש וק"ל:

המהר"ש נתקשה דכמו דס"ל לשמואל ור"י לפרש המשנה חתמו היינו כתיבת התורף, אולי ה"ה במימרא של ר"י בשם ר"מ מצאו באשפה חתמו וכו' הכוונה שכתב התורף לשמה וליכא ראיה דלר"מ אין צריך כתיבה לשמה, וע"ז ענה דאמורא צריך לפרש דבריו ולא לסתום חתמו ולהתכון כתיבת תורף.

סה"ד אפשר לומר בתימה שלהם דר"מ ודאי צריך בפנ"כ משום אחלופי ובפנ"ח משום קיום וידענו מהני לר"מ אף דס"ל דצריך חתימה לשמה מ"מ לא חייש לשמה כיון דרוב בקיאים הן וסתם ספרי וכו' ומסתמא נעשה לשמה אבל דוחק דרבה לפרש משנתנו משום לשמה משום דמשמע ליה מהכרח דס"ל דידענו לא מהני ממשנה דריש פרק ב' א"כ ע"כ צ"ל דבעינן חתימה לשמה וחיישינן למיעוט שאין בקיאים מדרבנן וא"כ לא אתי לאחלופי ע"י ידענו ובפנ"כ ע"כ משום לשמה ואזדא לה מה שהניחו בתימה ודו"ק:

וכתב המהר"ש דלמעשה אפשר לישב התימה של התוס' בסוף דבריהם מדוע גם ר"מ אמר שצריך לומר בפני נכתב אע"פ שסובר שא"צ כתיבה לשמה, והוא שיש לחלק בין דעת ר"מ בברייתא להלן, ובין דעת התנא של המשנה. והיינו דלפי מסקנת רבה דא"ל גם טעם של קיום א"כ אפשר לומר דר"מ ס"ל רק הטעם של קיום ולא לשמה, וצריך לומר בפני נכתב משום אחלופי, ולא ס"ל שאין חוששים לאחלופי משום שידענו לא מהני אלא אדרבה ס"ל שידענו מהני ואין חוששים כלל לגט שנכתב שלא לשמה וכדברי הגמ' לעיל דסתם ספרי וכו' [ולא ס"ל לחלק של רבנן אצרוכה] ולכן למעשה קיום התקנה הוא ע"י אמירת בפ"נ בפ"נ. אמנם רבה דייק המשנה דריש פ"ב דיענו לא מהני וכדכתבו התוס' לעיל ע"א וזה מה שהכריחו לפרש בדעת התנא של המשנה שחושש למעשה שהגט נכתב שלא לשמה [שזה הטעם שידענו ל"מ כדלעיל] וא"כ שוב כבר לא אטו לאחלופי כיון שידענו ל"מ [כדכתבו התוס' לעיל] ומוכח ע"כ דמה שצריך לומר בפני נכתב הוא משום לשמה וזוהי קו' הגמ' מיהו התנא שמצריך כתיבה וחתמה לשמה.

בתוס' בד"ה שלשה וכו' אף על גב דאית ליה לר"מ וכו'. וכיון דהכא פסול אף אם כבר נתן גט הול"ל אם נשאת הולד ממזר משא"כ לעיל אין כותבין במחובר לכתחלה:

המהר"ש נתקשה דהרי לעיל במשנה גם סובר ר"מ שאין כותבין לכתחילה במחורב ומדוע שם לא הקשו התוס' מהא דסובר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים וכו'. ותי' דהתם הוא רק דין לכתחילה לא לעשות כן אבל אם נתנו ה"ה מגורשת ולכן אין זה חשוב משנה ממטבע, ורק כאן שגם אחר שנתנו הגט הוא פסול ואסורה לינשא, א"כ יש כאן שינוי במעשה הגירושין והו"ל לומר דאם נשאת בגט זה הולד ממזר

בא"ד ובאתה האשה והחתימה בו'. אולי ה"ה האיש וק"ל:

קשה מדוע כתבו התוס' דהחשש הוא שהאשה מצאתו והחתימה הרי ה"ה גם שהבעל מצאו יש בזה קלקול כיון שלמעשה רק ע"א חתום עליו. [אמנם כשהאשה מצאה והחתימה אין ע"ז אפילו ע"א שהרי הכל שקר ודו"ק]

בא"ד מיהו אין רגילות להזהר בו'. ולהכי הגט פסול

הסביר המהר"ש דהתוס' נתקשו דאי באמת נזהר הסופר א"כ למעשה גט היוצא לפנינו בע"א וכת"ס יש בו שני עדים כשרים ומדוע פסלו חכמים וע"ז תי' התוס' דאין רגילות לזהר ומזה חששו חכמים.

וכתב בכת"י אף שאין לך חתימה גדולה מזו מ"מ פסול משום דהוי כאין בו זמן:

ולמ"ד כת"י מה שחשו חכמים הוא כמו שכתבו התוס' לקמן דכל גט בכ"י חשיב כגט שאין בו זמן.

בתוס' בד"ה כתב בכת"י וכו' מה חשש יש בכת"י בו'. דאם יאחר הזמן היא לא תעשה ואם עשתה לקבלו אנו מה לנו אם רצתה להפסיד הפירות שימכור הבעל אחר הגט דהא בכת"י מיירי שיש בו זמן וק"ל:

המהר"ש נתקשה שהרי יש חשש פשוט דיכול הבעל לאחר הזמן כדי לזכות לעצמו יותר פירות. וע"ז ענה שהאשה ודאי לא תסכים לקבל גט כזה שהזמן מאוחר בו ואם הסכימה היא הפסידה על נפשה.

בא"ד ואם יש לחוש שיקדים בו'. דאי משום חשש מאוחר גט מאוחר הא כשר ובדין יש לבעל פירות עד שעת הזמן כדמפורש בתוס' לקמן דף י"ז בד"ה ר"ל אומר בו'. ומ"ש מקודם בזה אינו אמת למעיין בסוגיא דלקמן מפני מה תקנו זמן בגימין ודו"ק:

כתב מהר"ש דלחוש שיאחר הגט אין זה חשש משום שכה"ג הגט באמת כשר ודין הפירות הוא לפי זמן הגט, דהיינו כיון שאחר הזמן הגירושין באמת חלים מאותו זמן הכתוב בגט וליכא כל תקלה. וזהו שסיים המהר"ש שמש"כ בקטע הקודם אינו אמת למעין בסוגי'. [וצ"ע א"כ לשם מה כתבו]

בסה"ד דאחר הכתיבה מיד וכו'. אף שנכתב היום תתפוס הפירות שנמכרו קודם זמן מרובה קודם שידעו הלקוחות להזהר וק"ל:

התוס' הק' דמה חשש יש בהא דיקדים הזמן דכיון שכל החשש שמא יוציאו פירות שלא כדין אין צריך לפסול הגט ודי שלא יגבו בגט זה פירות. וע"ז תי' בתירוצם הב' דיש לחוש שמיד אחר שכתב הבעל הזמן המוקדם תתפוס האשה [היינו בקנוניא עם הבעל] פירות שנמכרו אחר הזמן הכתוב בגט ותטעון שהם שלה, ומכיון שתפסה לא יהיה אפשר להוציא מידה. ומה שכתבו התוס' מיד היינו קודם שיתפרסם שהיום נכתב הגט ואז ידעו הלקוחות ליזהר דהיינו שלא יתנו לה הפירות כיון שלא גובה פירות בגט דכת"י [לפי קושית התוס' ודו"ק]

בתוס' בד"ה ר"א אומר כו' ונראה לר"י דאף לכתחלה וכו'. יש לקושרו דבל"ז פשיטא איירי אף לכתחלה דאל"כ במאי פליג את"ק אבל השתא פליג אפילו אין עליו עדים כלל

[התוס' דחו פרש"י בהוכחת הגמ' דלא בנוי מהא דפליג ר"א את"ק אלא מלשונו שאמר אפילו אין עליו עדים דהיינו דאפילו בגיטין דעלמא ששם אין עליהם עדים כלל אינם פסולים. והמשיכו התוס' וכתבו שיש להוכיח דר"א מתיר לכתחילה וכו' ויש להבין כוונתם]

וכתב המהר"ש שהקשר הדברים הוא דאם ר"א קאי על ת"ק א"כ ודאי מוכח שהוא מתיר לכתחילה דאל"כ במאי פליג וכדכתב רש"י, אמנם עכשיו שהוכחת הגמ' דר"א קאי על גיטין דעלמא מנלן באמת שהכשיר ר"א לכתחילה, דהרי י"ל שבא לחלוק דאפילו ללא עדים כלל כשר מדאורייתא. [ודהק' באמת הרע"א על רש"י]

(גם) [אך] י"ל [אף בל"ז] דר"א איירי דאם ניתן הגט כשר אף קודם שנישאת אבל לכתחלה אין לכתוב כה"ג לזה הוכיחו מדקתני לקמן אין כותבין דמשמע לכתחלה ועלה קאי ר"א דהיינו כותבין וק"ל:

אמנם יש להסביר דברי התוס' ללא זה, דמדברי הגמ' יש רק ראיה שר"א מכשיר גט כזה ויכולה לינשא בו אחר שנעשה, אבל באמת לכתחילה אין לעשות כן, וע"ז הביאו התוס' ראיה דגם ממש לכתחילה מותר ליתן גט כזה ע"י עדי מסירה בלבד.

[כוונת רבינו לפי מש"כ התוס' לעיל ד"ה 'דתנן' דגט שכל פסולו הוא שאין לגרש בו אבל אם גרשו מותרת, לא היו מתקנים בשביל זה תקנת בפ"נ ולכן אפילו אם ר"א סובר שאין לכתחילה לעשות גט ללא חתימה עדין אין זה מסביר תקנת המשנה ומובן ראית הגמ' דלר"א אין פסול בגט ללא חתימה. אבל עדין יש מקום לומר שאין לעשותו לכתחילה ממש ודו"ק]

בתוס' בד"ה וגובה מנכסים משועבדים כו' א"ה אפילו ממשעבדי נמי ליגבי. אף דמשני לית ליה קלא

[שיטת ר"ח דהלכה ששטר שנמסר בעדי מסירה ללא עדי חתימה לא גובים בו ממשועבדים כפשטות הסוגי' בגט פשוט. והק' התוס' דהרי הגמ' לקמן גבי שטר פרסא שנמסר בעדי מסירה ישראל הק' דאם כל השטר נעשה כדיני שטרות

ונמסר בע"מ ישראל מדוע לא גובים ממשועבדים. ורואים דגם שטר בעדי מסירה גובים ממשועבדים]

והק' המהר"ש דמה קו' התוס' הרי זה גופא תי' הגמ' שם שלי"ל קלא, והיינו משום שליכא עדי חתימה וכן כתב שם רש"י בהדיא דזה הטעם. [ומסתמא רש"י שם קאי לפי פי' האי' שכתב כאן]

מ"מ מאי ס"ד דמקשה אי לאו דבעלמא גבי ממשעבדי ומשני הכא בשטרא פרסאה גרע טפי דלית ליה קלא וק"ל:

ותי' המהר"ש שקו' התוס' דחזינן מה'סתמא' של הגמ' שהיה פשוט לה דאם נעשה כהלכתו ע"י עדי מסירה צריך לגבות ממשועבדים. ומה שתי' הגמ' דלי"ל קלא צריך לומר לפי הבנה זו דחדוש הגמ' שזה שהוא שטר פרסא ונחתם ע"י עדים עכו"ם גרע טפי משטר ללא עדים וזה הסיבה שלי"ל קלא וזוהי קו' התוס'.

[ותי' התוס' דקו' הגמ' משום דע"י העדי פרסאי יש לזה דין כשטר העולה בערכאות דיש לו דין של שטר כשר לכמה דינים וה"ה לגבי קול של משועבדים]

בסה"ד גם מלשון הקונטרס. דפי' באמת כן לית ליה קלא ע"ש:

וסיים התוס' דבאמת רש"י שם פי' שזו תשובת הגמ' דלי"ל קלא משום שעדי החתימה הם המוציאים את הקול וכנ"ל.

בתוס' בד"ה וכי לא בעי כו' מוקי האי מתני' דמחובר כר"א כו'. אין להקשות א"כ דלמא אף מדאורייתא ס"ל לר"מ דבעי כתיבה לשמה

[לעיל הוכיחה הגמ' מהמשנה דאין כותבין במחובר דר"מ סובר דרק חתימה מעכבת מהתורה. וכתב שם המהר"ש דהוצרכה הגמ' לראיה זו דממה שסובר ר"מ ע"ח כרתי אין זה מכריח שסובר שא"צ כתיבה לשמה, שהרי התורה אמרה להדיא 'וכתב' ואולי צריך גם כתיבה וגם חתימה, ולכן הוצרכה הגמ' להביא ראיה מהמשנה דבאמת אין סובר ר"מ כך ורק חתימה צריך]

והק' המהר"ש דא"כ לפי דברי התוס' דהמשנה לא קאי לר"מ א"כ ליכא כלל ראיה דר"מ אין מצריך כתיבה וא"כ הדרינן לסברא הנ"ל שאפשר לומר שר"מ מצריך גם כתיבה וגם חתימה לשמה מהתורה, ומדוע הק' הגמ' רק שאולי מצריך כתיבה מדרבנן.

י"ל דהא דמוכיח לעיל לר"מ כתיבה לא בעי מהך מתני' דמחובר היינו נמי דמדרבנן לא בעי כתיבה לשמה אבל מדאורייתא א"צ הוכחה וברירא ליה דלר"מ לא בעי כתיבה לשמה בלא ראיה כי היכי דברירא ליה לר"א דא"צ חתימה לשמה בלא ראיה

ותי' המהר"ש דראית הגמ' לעיל מהמשנה היא שאפילו מדרבנן לר"מ א"צ כתיבה [דאם היה צריך לא היה מכשיר בדיעבד בכתבו במחובר] אמנם מהתורה היה פשוט להגמ' שר"מ מצריך רק חתימה ולא כתיבה, [וצ"ל דמעצם הדין שעדי חתימה כרתי זה מכריח שעיקר הגט הוא החתימה וכל הדינים שנאמרו בכתיבתו הולכים על החתימה] וכמו שפשוט לגמ' שלר"א דע"מ כרתי ודאי אין

שום דין בחתימה, ה"ה לר"מ פשוט שאם ע"ח כרתי אין שום דין [מהתורה] בכתיבה²⁵. ולכן לא הוצרכה הגמ' להב"ר מהמשנה הוא רק לגבי דרבנן.

רק א"כ הול"ל נמי לר"מ לעיל וכ"ת כמו לר"א

אלא שלפ"ז קצת קשה לשון הגמ' שהיתה צריכה לומר לר"מ כמו שאמרה לר"א דאי לר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי ומדוע חלקה הגמ' בצורת הקו' בין ר"מ לר"א.

ואולי סמך עצמו אהך וכ"ת

ואולי מה שסתמה הגמ' בקו' לעיל על ר"א הוא משום שסמכה הגמ' על ההמשך שאמרה וכ"ת .. מדאורייתא מדרבנן, ולכן בכלל סתימות הגמ' גם שר"א מכשיר גם מדרבנן.

אי [אולי צ"ל או] שפיר ידע בלא"ה מימרא דר"נ אפילו מצאו באשפה כו' דלפחות מן התורה ס"ל כשר רק דלמא מדרבנן לזה אמר מדקאמר בהך לישנא ולא אמר דבר תורה כו' ודו"ק:

ואולי אפ"ל בדרך אחרת דמה שכאן כבר היה פשוט לגמ' דמדאורייתא א"צ כתיבה הוא משום שכבר ידע המקשן המימרא של ר"נ דמכשיר היה ר"מ, אלא שהיה סבור שהוא מהתורה ולא מדרבנן, ולזה הביא לשון המימרא לדייק ממה שאמר אומר היה ולא אמר דבר תורה שר"מ מכשיר ללא כתיבה לכתחילה ודו"ק.

דף ד ע"א

גמ'. ומעיקרא מ"ט כו'. אף על גב דשינויא דר"י היא לא יתכן לשמואל ור' יוחנן ואילו שינויא דר"א היא הוא לכ"ע

הק' המהר"ש דאפשר לענות על קו' הגמ' דתי' הגמ' להעמיד את המשנה כשיטת ר"י הוא רק לפי מי שהעמיד המשנה וחתמו כפשוטו דקאי על החתימה [כשיטת ר"מ] אבל לשמואל ור"י דהעמידו המשנה שם כר"א וחתמו הכוונה לכתיבת התורף, א"כ ר"י שאמר שצריך שניהם הכוונה לטופס ותורף וא"כ אין זה שייך

²⁵ יש להעיר שלכאורה אין שתי הפשיטות דומות. שהרי לר"א ודאי מוכן שכיון שמדאורייתא ליכא לחתימה ע"כ ש'וכתב' שכתבה התורה קאי על כתיבה כפשוטו וזה הכרח. אמנם לר"מ שע"ח כרתי אין לנו הכרח מחשבון הדין שהרי ודאי אפשר שצריך לכתוב גט לשמה אע"פ שיש דין של חתימה מהתורה ואין לזה כל סתירה וכמש"כ המהר"ש תחילת הסוגי' אלא שיש כאן סברא בפנ"ע שאם ע"ח כרתי מתקיים דין הלשמה בכתיבה. אמנם אין זה קשור לסברת הגמ' אליבא דר"א. ועיין מהרש"א שגם נצרך לקו' המהר"ש וכתב שם שהיה פשוט לגמ' מאיזה לימוד שר"מ לא מצריך כתיבה מהתורה. וההוכחה לזה מהא דהעמידו שמואל ור"י המשנה כר"א ולא כר"מ ומשמע שפשוט להם שאין שום דין כתיבה לר"מ.

ועולה לפ"ז שנחלקו המהרש"א והמהר"ש אם הדין לשמה לר"מ הוא מוכרח מעצם הדין ע"ח כרתי או שאין לזה קשר. ונפק"מ גדולה בזה במה שדנו הראשונים לשיטת הרי"ף שר"א מודה שע"ח כרתי אם צריך מעיקר הדין לשמה על החתימות ודו"ק.

למשנה דאיירי בחתימה ממש. וא"כ תי' זה אינו לכל השיטות משא"כ כשהעמידו כר"א הוא תירוץ לכו"ע

מ"מ האי ואלא ר"מ וכי לא בעי כו' ומתני' דמחובר כר' יוחנן ושמואל דמוקמי כר"א דלר"ל לא יתכן וכמ"ש התוס'

אמנם כבר ראינו שהגמ' לא איכפת לה מענין זה ולעיל כשנסתה הגמ' להעמיד המשנה כר"מ ובעי חתימה מדרבנן הרי כתבו התוס' דחייבים לומר שהמשנה כר"א וכשיטת שמואל ור"י

ואף דבאותו ה"א ודאי דליכא לאוקמי כר"י דהא חתמו פירוש תורף

ואע"פ שלפי זה שהמשנה בטופס ותורף ודאי שגם א"א להעמיד משנתנו כר"י וכנ"ל וא"כ אולי הוא משום שלית ברירה אמנם...

מ"מ שמענו הסברא דאם יכול לאוקמי למתני' כתנא לפירוש אחד מן האמוראים ניחא ליה דמצינו לומר דרבה סובר כוותיה [א"כ טפי הו"ל לאוקמי כר' יהודה ואליבא דר"ל] וק"ל:

מ"מ שמענו שאין לגמ' בעיה להעמיד המשנה כתנא רק לפירוש אחד מהאמוראים משום שאפשר לומר שרבה [שהסביר משום לשמה] סובר כמותו, וא"כ לפי טפי היתה צריכה להעמיד המשנה כר"י שאז הוא בשופי ומעיקר הדין אע"פ שהוא רק לשיטת ר"ל וק"ל.

גמ'. דמר סבר לפי שאין בקיאי' ומר סבר לפי שאין עדים מצוין וכו'.
בה"א זו קשה הסיפא וחכמים אומרים אינו צריך וכו' והמוליך לשון אינו צריך קאי ארקם וחגר [כמ"ש לעיל במתני'] ע"כ ס"ל טעמא דלשמה ומדקסברי מוליך ע"כ ס"ל קיום וכדבסמוך ותקשי לדידיה ממנ"פ מה סברי רבנן בתראי לסברתו דהשתא וק"ל:

גמ'. ורבא מתרין לטעמיה כו' ואתי ר"א וכו' שלא תחלוק במדינת הים.
[והא דנקיט במדה"י דלרבא אין חילוק רק ממדינה למדינה הו"ל למנקט] ולמסקנא ניחא דבא"י כיון דאיכא עולי רגלים ובתי דינין דקביעי אף ממדינה למדינה א"צ שיאמר ואפשר דהגמ' נקיט לישנא דשייך אף למסקנא ובה"א דאכתי לא ידע שייך דלא תחלוק במדינה למדינה וק"ל:

ברש"י בד"ה ואמר אביי כו' כגון עיירות שמנה הכתוב במזרחא של א"י.
משום דרקם וחגר במזרח נקיט מזרחא:

בא"ד ויש מהן שבולטות מחברותיהן כו'. כצ"ל:

בתוס' בד"ה וחתמו ונתנו לה לכתחלה נמי כשר וכו'. שלא תימא ודאי לוכ"ת אנן מדאורייתא כו' לכתחלה נמי כשר דבדאורייתא אין חילוק בין לכתחלה לדיעבד אבל למסקנא דאיירי בדרבנן נפרש כמשמעו וחתמו בדיעבד

הסביר המהר"ש מה שדנו התוס' האם הוא דין לכתחילה הוא מחמת פשטות לשון המימרא של ר"מ שאמר 'וחתמו ונתנו לה' דהיינו רק בדיעבד אחר שחתמו אז כשר, והוסיף המהר"ש שודאי שלפי ההו"א של הגמ' דר"מ דין דאורייתא קאמר ודאי שא"א לדייק הלשון 'וחתמו' דהכוונה בדיעבד שהרי בדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה ובין דיעבד, אלא שאחר שתי הגמ' שר"מ מדרבנן אזי היה מקום לחלק ולדייק הלשון הנ"ל...

לזה הכריחו דאף לקושטא לכתחלה נמי כשר אפילו מדרבנן

ולזה הוצרכו התוס' להביא ראיות ממקום אחר שכן הוא הדין שאף לכתחילה הגט כשר [וכנראה לשון זה לאו דוקא או שיש באמת שלא גרסוהו]

ולזה הקשו וא"ת כו' דבמחבר אין לומר חתמו פי' לכתחלה דבהדיא קתני רישא אין כותבין לכתחלה וק"ל:

ומכיון שכן שהוכיחו שאין אפילו דין לכתחילה לכתוב לשמה לכן הק' מדוע בפסול מחובר כן הקפידו חכמים לכתחילה לכתוב בתלוש כדאיתא להדיא במשנה דאין כותבין במחובר וק"ל.

בא"ד משמע לר"מ א"צ כו'. אפילו מקום איש ואשה מדאצטריך לאשמעי' לר"א דמפרש וכתב אכתיבה ממש שצריך להניח הא אפילו לר"מ דוכתב קאי אחתימה צריך להניח

הסביר המהר"ש דראית התוס' היא דאם לר"מ גם יש דין להניח לכתחילה מקום האיש בכתיבת הגט [היינו מדרבנן] א"כ מה החדוש בזה לר"א יותר מלר"מ ואדרבה לר"מ יותר חדוש שהוא בכלל לא ס"ל דין כתיבה ובכ"א צריך להניח.

ומשמעות המשנה שם כאילו המכוון על דין דצריך שיניח מקום וכו' וק"ל:

הוסיף המהר"ש דהרי לפי מה שהעמידה שם הגמ' המשנה כר"א הרי עיקר התקנה היא מה שמותר לכתוב הטופס ולא מה שצריך להניח שזה הרי מעיקר הדין וא"כ לכאורה אזל הדיוק של התוס'. וזהו שהוסיף דאע"פ שכן הוא אמנם פשטות לשון המשנה 'צריך להניח' משמע שקאי על עצם זה שצריך להניח, וזה היה יכול להשמיענו גם לר"מ וק"ל.

בא"ד והא דלא קאמר הכא כו'. ולא הול"ל כשר דמשמע דיעבד:

[הנה בגי' התוס' קמן כתוב והא דלא קאמר הכא חתמו ונתנו לה וכו' והמגיה בצד כתב שצ"ל חותמו ונותנו, והיינו דכיון שהתוס' הק' שיהיה כתוב לשון

לכתחילה א"כ צ"ל כותבו לאפוקי כתבו שהוא לשון עבר. אמנם לענ"ד המהר"ש גרס כג"י התוס' קמן ולכן נתקשה מה כוונת התוס' ולכן הסביר...]

שעיקר הערת התוס' שלא הו"ל להשתמש בלשון כשר דזה משמע שהוא דיעבד אלא הו"ל ה"ז מגורשת או לשון אחר [כנלע"ד כוונת רבינו]

בא"ד ואומר ר"ת דגבי לשמה כו'. אבל א"ל דבמחובר אין כותבין קתני וה"ה לכתחלה אין כותבין שלא לשמה גזירה וכו' אבל במצאו כתוב אין לגזור כל כך

כתב המהר"ש שאולי היה אפשר לתרץ קו' התוס' דאה"נ כשבא לכתוב לכתחילה כמו שאין כותבין במחובר ה"ה גם שאין כותבין שלא לשמה מחמת גזירה דכתיבה, מה שהכשיר ר"מ לכתחילה הוא דוקא במצא באשפה ששם אין לגזור שהרי כבר כתוב,

דהא מפרק כל הגט הוכיחו דאף לכתחלה כותבין אי לאו טעמא תקנות קטטה כו' וק"ל:

ותי' דהרי התוס' הוכיחו מהמשנה שגם לכתחילה אפשר לכתוב שלא לשמה לר"מ, ולכן הוצרכו לחלק באופן אחר.

בתוס' בד"ה מודה ר"א כו' מה תקלה יש בכך כו'. הא קושטא הוא דלא בעי חתימה לשמה

היינו דלא שייך כאן מש"כ התוס' גבי קרובים שאין לעשות כן אלא בעדות כשר, דהרי כאן באמת א"צ לשמה ולא עושים מאומה שלא כהוגן בזה שסומכים עליהם.

וא"ל שיסמוך עליהן אף בלא עידי מסירה ואף שהדבר אמת מ"מ אין ממש בגט דעידי מסירה כרתי היאך תלוי זה במזוייף מתוכו אף בחתמו לשמה יופסל מטעם זה ע"כ אין זה חששא רק נסמוך עליהם בבא גט כתוב וחתום לפנינו שנאמר מסתמא עשו בהכשר ולקחו עידי מסירה.

ואין לתרץ דהחשש הוא שמא יסמכו על עדים אלו [שחתמו לא לשמה] גם במקום שלא היו עדי מסירה כלל, ואז אפילו שהדבר אמת אמנם הגט פסול שנמסר ללא עדי מסירה, דאם זה היה החשש איך זה תלוי במזוייף מתוכו, והרי גם אם חתמו לשמה יש לחוש לזה. וע"כ שאין חוששין לזה וכשבא גט חתום לפנינו [ומתקיים] אנו אומרים שמסתמא נעשה בהכשר ובעדי מסירה [וכמש"כ התוס' לקמן] וא"כ מה פסול מזוייף מתוכו יש כאן.

ועיין בחידושי הרשב"א באורך דאף חתימה צריכה להכשר הגט כגון היכא שנסמוך על עידי חתימה שמסתמא נעשה בהכשר ע"י עידי מסירה א"כ הוי כגוף הגט וצריך לשמה וע"ש.

והביא המהר"ש שהרשב"א ישב קו' התוס' וחדש דגם לר"א צריך מעיקר הדין חתימה לשמה במקום שאנו נכשיר את הגט באמצעותם [דהיינו במקום שהכשר הגט יתברר ע"י קיום החתימות וכנ"ל אזי כיון שהם חלק מהכשר הגט צריך גם שחתימתם תהיה לשמה עכ"ד הרשב"א]

וא"ל א"כ מאי פריך אי ר"א כתיבה בעי חתימה לא בעי

ולכאורה יש להקשות על פי הרשב"א דאם כן הוא מדוע נקטה הגמ' לעיל תחילת הסוגי' בפשטות דא"א להעמיד המשנה כר"א ואמרה דלפי ר"א כתיבה בעי [לשמה] חתימה לא בעי הרי להרשב"א במקום חתימה גם היא צריכה להיות לשמה.

זו באמת משני מודה ר"א במזוייף כו' דודאי כי ליכא סהדי חתימי כלל כשר דלית ליה עידי חתימה כרתי אבל כי ישנו עידי חתימה צריך להיות לשמה כיון דלפעמים סמכינן עליהם להכשיר הגט וכי לא הוי לשמה הוי מזוייף מתוכו דכיון דעל פיהן מכשירין הגט הוי בכלל כתיבת הגט.

ותי' המהר"ש דבאמת זה גופא תי' הגמ' שמודה ר"א במזוייף מתוכו, דהרי אין הכוונה שתמיד צריך מעיקר הדין חתימה לשמה, שהרי לר"א אפשר להכשיר גט ללא עדי חתימה כלל, ורק דבמקום שנסמך עליהם בפועל להכשיר הגט אז צריך לשמה, ולכן מדין מזוייף מתוכו פוסלים הגט [שהחתימות שלא לשמה] עכשיו עוד קודם שנסמך עליהם שמא יקרה ונסמך עליהם אח"כ להכשיר הגט ואז נצטרך לשמה מעיקר הדין כסברת הרשב"א.

אבל עיקר הדבר הזה לא ברירא בעיני דמה ענינו לעיקר הגט להיות לשמה כיון דאינן מועילין אלא לראיה בעלמא כאילו אתו ב' מעלמא ומעדין שראו הגירושין ואילו היו עידי מסירה כאן לא צריך לדידהו ואין מועילין ולא מזיקין בעיקר הגט

אמנם הק' המהר"ש שעיקר סברת הרשב"א אינה מובנת, דמה ענין זה שעדי החתימה משמשים כבירור על כשרות המסירה, שמחמת זה נצריך שיחתמו לשמה, והרי זה כאילו יש ראייה חיצונית שבאמת נמסר הגט בכשרות, וכאילו באו עדים מעלמא והעידו על זה שודאי אין קשורים לדין לשמה. ואילו באמת היו לפנינו עדי המסירה לא היינו צריכים כלל לעדותם וא"כ מהיכן הוא הדין לשמה

וכל מה שנכלל בכתב מעכב בעיקר הגט שאף אם הגירושין אמת לא הוי בריתות מצד עצמן בהעדר אותו הדבר ודו"ק:

וגדר דין לשמה שהצריכה התורה ונכלל בציוי התורה 'וכתב לה' מתיחס רק לאותם דברים שהם מעכבים בגט דהיינו אותם דברים שאפילו אם באמת עשו מעשה גירושין אם הם חסרים לא חלים הגירושין שעליהם אמרה תורה לשמה, אבל עדים אלו שכאמור אפשר להסתדר בלעדס אע"פ שיש ציור שאנו

משתמשים בהם לבירור הכשרות אין הם חלק מהכריתות ומהכ"ת שצריכים לשמה.

בסוף הדבור דאם אין עושין חתימה לשמה וכו'. אין מחוור לי לכאורה דהא כתבו בדבור הקודם דלא גזרינן לר"מ כתיבה אטו חתימה אפילו לכתחלה והיאך נגזר לר"א חתימה אטו כתיבה לפסול אפילו דיעבד

[כתבו התוס' במסקנת תירוצם דפסול חתימות שלא לשמה הוא משום גזירה שמא גם יכתוב שלא לשמה, ולר"א כתיבה היא עיקר דין לשמה של התורה וע"ז הק' המהר"ש]

וק' דאיך אפשר דגזרינן חתימה אטו כתיבה והרי בדיבור הקודם בשיטת ר"מ שמצריך חתימה לשמה כתבו התוס' דמותר לכתחילה להשתמש בגט שכתוב שלא לשמה ולא גוזרים כתיבה אטו חתימה [כמו לגבי מחובר ששם גוזרים] ומשום שלא חוששים שאם יכתוב יבוא גם לחתום שלא לשמה וא"כ כאן כתבו בהיפך שגוזרים שאם יחתום שלא לשמה יבוא גם לכתוב

וק"ו הוא דטפי יש לגזור כתיבה אטו חתימה שאח"כ מחתימה אטו כתיבה הקודם לו דהיינו מ"ש דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה וכלפי לייא ודו"ק²⁶

ועוד יותר שהרי הדברים ק"ו שהרי יותר סברא לגזור כתיבה אטו חתימה דהרי חותמים אחר הכתיבה ואם יכתבו שלא לשמה נחוש שימשיכו גם לחתום שלא לשמה ואם זה לא חוששים כ"ש שלא נחוש שאם חתמו שלא לשמה שיבואו לכתוב קודם לכן שלא לשמה והסברא הפוכה. ודו"ק

ועוד טפי שייך טעות דשלא לשמה בעדים דלאו כ"ע גמירי בדלעיל מיעוט אין בקיאים ואילו ספרי דדייני כולן בקיאים בדלעיל:

ועוד הוסיף המהר"ש סברא שיותר יש לגזור לעיל גבי כתיבה אטו חתימה ומשום שהרי עדים לא כולם גמירי [שהרי הם כשאר אנשים] ואילו ספרי דדייני שהם כותבי הגט הרי בקיאים ואם שם לא גוזרים כ"ש מהכ"ת שנחוש שאם עדים חתמו שיבואו גם הספ"ד ליכשל בזה ולכתוב שלא לשמה.

²⁶ עפר אני וכו' אמנם דברי התוס' מורים להדיא דחילק בין שני הגזירות מחמת סברת המהר"ש גופא דהיינו ששם ודאי הנדון שאם כותב שלא לשמה יבוא גם להמשיך וכמו במחובר שזה החשש שימשיך לחתום במחובר, אמנם כאן דאיירי הפוך ע"כ שהחשש הוא לא משום המציאות אלא שזה שהתירו חתימה שלא לשמה זה יבוא לאנשים לטעות ולחשוב שגם כתיבה מותר שלא לשמה. [היינו שהטעות בסברא ולא במציאות] ובזה יש לחלק בין אם התרנו כתיבה שלא לשמה ובין אם התרנו חתימה שלא לשמה. דאם מתירים כתיבה לשיטת ר"מ אנשים יבינו שכתובת הטופס הוא לא חלק ממעשה הגירושין ולא יטעו להכשיר גם חתימה [ורק מצד חשש של המשך הפעולה כנ"ל] אמנם כשהתרנו חתימה אזי יטעו אנשים שאין דין לשמה שהרי חתימה הגט הוא חקל ממעשה הגירושין שכן תפקיד העדים ואם זה מותר שלא לשמה אולי ה"ה גם כתיבה וה' יאיר עינינו בתורתו.

בתוס' בד"ה הא מני. עיין בח"ש.

[כדי להבין דברים אלו יש להקדים דברי המהרש"ל כאן שפי' דברי התוס' כאן באופן מיוחד. דהנה הגמ' אמרה שתנא של משנתינו שמצריך כתיבה וחתימה לשמה הוא ר"י שסובר במשנה לקמן גבי אין כותבים גט במחובר שגם כתיבה וגם חתימה צריכה להיות בתלוש ומוכח שסובר ש'וכתב' קאי הן על כתיבה והן על חתימה. והק' התוס' דבמשנה ריש פ"ב איתא שם דעת ר"י בסיפא גבי שנים אומרים בפנינו נכתב וכו' פסול ור"י מכשיר ואילו ת"ק שחולק שם על ר"י משמע שגם מצריך לומר בפ"נ בפ"נ, וק' שהרי לפי תי' הגמ' כאן רק ר"י מצריך לומר שניהם. וע"ז תי' התוס' דאותו ת"ק סובר בדין זה כר"י שצריך לומר שניהם. עכ"ד התוס'.

והסביר המהרש"ל דברי התוס' באופן מחדוש, והוא דקושיית התוס' מבוססת על ההנחה שהת"ק של המשנה ריש פ"ב הוא אותו ת"ק של המשנה בפ"ק גבי אין כותבין במחובר, וא"כ כיון שלת"ק דפ"ק ודאי א"צ לומר שניהם שהרי א"צ גם כתיבה וגם חתימה א"כ ודאי זו גם דעת הת"ק של המשנה ריש פ"ב ואיך כתב שם שצריך לומר שניהם.

ותי' התוס' דבאמת ת"ק דריש פ"ב סובר בזה כדעת ר"י שצריך לומר שניהם, אמנם לא מאותו טעם של ר"י, דר"י לשיטתו שצריך שניהם לשמה וכו' אבל דעת ת"ק היא כדעת ר"א שרק כתיבה צריך לשמה [ולכן גבי מחובר צריך לתלוש קודם התורף כדברי האמוראים שם] אמנם בכל אופן צריך גם לומר בפני נחתם משום דין קיום, שהרי למסקנה רבה סובר גם כרבא שצריך לקיים הגט, וא"כ דעת הת"ק כאן שצריך לומר שניהם כתיבה משום לשמה חתימה משום קיום. וזו כוונת תי' התוס' סבר לה בהא כר"י, דהיינו כדבריו לומר שניהם ולא מטעמיה.

והנה סברא זו שלמסקנה לשיטת רבה אפשר לפרש הצורך לומר שניהם אחד משום לשמה ואחד משום קיום כבר דנו בזה התוס' לעיל ג. ד"ה 'מאן תני' והק' מדוע לא תי' הגמ' כן. ותי' דהגמ' הוכיחה דודאי גם לרבה למסקנה, הצורך לומר בפני נחתם הוא משום לשמה, והראיה לזה היא מהמשנה ריש פ"ב בסיפא שאחד אמר בפני נכתב ושנים אומרים בפנינו נחתם דמוכח שאם אומרים ידענו לא מהני ואם הוא רק משום קיום מדוע לא מועיל ומוכח שלכו"ע צריך משום לשמה. ע"ש. וזהו הרקע להשגתם החזקה של המהרש"א והמהר"ש על דברי המהרש"ל ומעתה נפן לבאר דברי המהר"ש]

ודברים שאין להן שורש הן היאך יעמידו ע"ז הקושיא שחד ת"ק הוא מי פסיקא ולר"י ושמואל ת"ק דר"י דמחובר דאין כותבין הוא ר"א וזה מפורש לתינוקת של בית רבן דעל הרוב ת"ק דר"י הוא ר"מ

ראשית כתב המהר"ש דעצם הנחת המהרש"ל דאותו ת"ק של המשנה פ"ק הוא גם הת"ק של המשנה ריש פ"ב ושעל זה מבוססת קו' התוס', דהרי חזינן שלמעשה ר"י ושמואל שם העמידו דעת הת"ק כשיטת ר"א ולכן חותמין היינו התורף ואילו ת"ק של פ"ב מפורש לתינוקות של בית רבן שסתם הוא ר"מ שחולק על ר"י.

ועוד דא"כ מה תירצו בהא ס"ל כר"י סוף סוף כיון דחד תנא הוא היאך
מצי סבר כר"י

ועוד דא"כ שקושייתו מבוססת על הנחה הנ"ל שהוא אותו תנא, א"כ מה תי'
דת"ק דפ"ב ס"ל בהא כר"י שצריך לומר שניהם דסוף סוף כיון שהוא אותו תנא
איך סובר כר"י והרי הוא סובר דא"צ כתיבה וחתימה לשמה.

וצ"ל שיבוש שלו כמ"ש באורך ויהיה התירוץ פורה באויר ונשתייר
בקולמס וחסר מן התוספות

וכדי לישוב קו' זו נצטרך לומר כדברי חדושו של המהרש"ל הנ"ל דהיינו שסובר
כמוהו ולא מטעמיה [דהמהר"ש סובר שהוא דבר שיבוש] כפי שהאריך
המהרש"ל, וא"כ עיקר התירוץ חסר מדברי התוס' והוא פורח באויר והושמט
מהקולמוס [היינו האפשרות שצ"ל בפני נחתם משום לשמה שכל זה לא כתוב
בדברי התוס' והיה להם לכתוב זאת שזה עיקר תירוצם]

ועוד דאין מקום לתירוצם

והוסיף המהר"ש שגם בחשבון הסוגיא א"א לומר כתירוצו של המהרש"ל כפי
שמסביר

כיון דת"ק דר"י דר"פ ב' ר"א הוא א"כ ע"כ ת"ק דמחובר נמי ר"א היא דחד
ת"ק הוא

דאם ת"ק של המשנה ריש פ"ב הוא ר"א [שרק לשיטתו אפשר לומר כדברי
המהרש"ל שכתובה משום לשמה וחתימה משום קיום] א"כ לפי הנחת
המהרש"ל שהוא אותו ת"ק של פ"ק שאמר אין כותבין במחובר יוצא שת"ק זה
הוא ר"א שבעינן כתיבה לשמה, ולפ"ז פ"י המשנה הוא כדברי שמואל ור"י שאין
כותבין טופס במחובר כתבו תלוש וחתמו היינו שכתב התורף בתלוש כשר
כדאיתא שם להדיא אלא שלפ"ז קשה מאד...

וא"כ היאך תירץ רב אשי הא מני ר"י הוא דזה אי אפשר כיון דת"ק
דמחובר ר"א א"כ פירוש חתמו אתורף כשמואל ור"י וא"כ חתמו דר"י נמי
פ"י תורף והיכא שמעינן דס"ל לר"י כתיבה וחתימה ממש בעי לשמה
ובתלוש כמ"ש התוס' לעיל בד"ה דתנן וכו'

דא"כ שזה הפירוש בדברי ת"ק דמחובר, א"כ רבי יהודה שאמר שם בסיפא
שצריך גם כתיבה וגם חתימה בתלוש הרי קאי על דברי ת"ק וא"כ גם כוונתו
שצריך גם טופס וגם תורף בתלוש [שזה הפירוש כתיבה וחתימה לת"ק] וא"כ
אין לנו מקור לרבי יהודה שמצריך חתימה ממש לשמה שהרי אין זה פירוש
המשנה. והוסיף רבינו שחתימה ממש היינו בתלוש כמו שהסבירו התוס' לעיל
ד"ה דתנן.

ואולי הכותב זה בח"ש לא הבין התוס' לעיל רק כמקצת טועין שכתבו
[דהא שכתבו התוס'] דרב אשי אתיא כר"ל משום דלשמואל ור"י אתיא

מתני' דהכא כר"מ כיון דלא שמעינן דלא בעי ר"מ כתיבה לשמה ממתני'
דמחבר

ואולי המהרש"ל הבין דגם לשמואל ור"י שהעמידו המשנה כר"א עדין יש לפרש
ר"י שקאי על החתימה, ואין זה סתירה לתי' ר"א שהעמיד המשנה כרבי יהודה
אלא שהרי התוס' לעיל ג': ריש ד"ה 'דתנן' כתבו להדיא שרב אשי סובר כר"ל
ולא כר"י ושמואל, וע"ז כתב שאולי למד המהרש"ל בדברי התוס' כמקצת
מפרשים [שטעון] שפי' בכוונת התוס' דלשיטת שמואל שהמשנה כר"א ממילא
אין לנו מקור שר"מ לא מצריך כתיבה לשמה מדרבנן ואפשר להעמיד המשנה
כר"א וזו כוונת התוס' שר"א לא ס"ל כשמואל וע"ז כתב המהר"ש ...

וזה הבל דמ"מ מדר"נ מוכח דלא צריך לר"מ כתיבה לשמה וזה פשוט

ובודאי שאין זה הפירוש בתוס' שהרי למעשה מדברי ר"נ שאמר אומר היה ר"מ
אפי' מצאו וכו' ודאי מוכח דעתו של ר"מ שא"צ כתיבה לשמה כלל וא"כ ודאי
שאין זו כוונת התוס', אלא פי' כמש"כ לעיל שלדעת שמואל מוכח שגם כתיבה
וחתימה של ר"י הכוונה כפי פירושו בת"ק דהיינו טופס ותורף ולכן ר"א שהעמיד
כרבי יהודה ודאי לא סובר כמותם. וזה פשוט.

ועוד קשה דהא כבר סתרו התוס' לעיל [בד"ה דתנן] דא"ל (כר"א) [כר"מ]
ובפנ"כ משום אחלופי כיון דע"כ ס"ל למתני' דר"פ ב' ידיענו לא מהני
א"כ לא אתי לאחלופי ולמה לי בפני נכתב ע"כ משום לשמה.

ועוד דכבר התוס' לעיל הביאו אפשרות זו וסתרו אותה דא"א לומר דבפני נחתם
משום קיום כדמוכח מאותה משנה גופא דריש פ"ב דאיתא שם דשנים אומרים
בפנינו דמשמע שאומרים ידענו לא מועיל ומוכח שהסיבה של בפני נחתם הוא
משום לשמה.

אבל כוונת התוס' כמשמעו דקאמר הא מני ר"י כו' משמע לכאורה דלית
לן תנא דס"ל בפנ"כ ובפנ"ה כ"א ר"י וכל היכא דהוזכר הוא ר"י ולקמן
הוא ת"ק דר"י ותקשי שם הא מני

אמנם קו' התוס' מתפרשת כפשוטה דמפשטות תי' של ר"א משמע שרק ר"י הוא
זה שסובר שצריך לומר שניהם ולא תנא אחר, ולכן הק' התוס' דע"כ מצאנו עוד
תנא שסובר כן והוא ת"ק של ר"י לקמן במשנה וא"כ מאן הוא תנא זה

לזה אמר בהא וכו' ואין הגמ' מבקש רק שנמצא תנא דס"ל הך סברא

ולזה תי' התוס' דאין הכוונה שרק ר"י סובר כן אלא גם תנאים אחרים אלא
שהגמ' חפשה מיהו תנא שלשיטתו צ"ל בפ"נ בפ"נ וזה ר"י ואחר שמצאנו דיעה
זו י"ל שגם ת"ק דריש פ"ב סובר כמותו.

וכי תימא [אמאי לא הקשו] ממתני' דהכא דת"ק נמי ע"כ לאו ר"י הוא
דר"י ס"ל רקם כמזרח ות"ק ס"ל לאפוקי רקם וחגר דהוי כא"י

והק' המהר"ש דהרי קו' כזו יכלו התוס' להקשות כבר על המשנה הראשונה דגם שם איתא דעתו של ר"י גבי רקס שהיא כמזרח ות"ק פליג עליו וכן סובר שם דצריך לומר שניהם.

י"ל דמ"מ לא אלים כ"כ לאקשוי מהכא כיון דלא הוי ת"ק דר"י דז' דיעות במשנה כ"א לעצמו ת"ק ור"ג ור"א ורבנן בתראי ורשב"ג ור"י ור"מ וסוף סוף גוף הדין השנוי במתני' דהמביא ממדינת הים צ"ל גם ר"י ס"ל ומצי למיתני אף אליבא דר"י גופא הך דינא אף שר"י ס"ל יותר ועדיף מינה אפילו רקס ס"ס גוף הדין שייך למיתני אליבא דר"י ואולי בחגר אף ר"י מודה ונקיט מדה"י לאפוקי חגר משא"כ בר"פ ב' בגופא דדינא ת"ק ור"י המה שני הפכים וק"ל:

בתוס' בד"ה עד שתהא כו' וא"ת למה לי למינקט וחתומתו כו'. לכאורה דאי לא"ה דלמא ר"י כר"א ס"ל וכתובה בעי לשמה לא חתימה ומנ"ל תנא שלישי דפליג אר"מ ואר"א

מדויק לשון קושית התוס' דהיה ק' לו מדוע נקט ר"י בדבריו 'וחתימתו' ולכאורה בל"ז ק' עצם הדין שצריכה כתיבה וחתומה בתלוש. אמנם הכוונה דאי לא היה אומר וחתומתו היינו אומרים שר"י סובר כר"א שצריך כתיבה לשמה ולזה כיון שכותב בתלוש ממילא גם חתימה בתלוש. וליכא ראייה שיש תנא שלישי שחולק על ר"מ ור"א

אבל מיתורא דוחתימתו וכו' משמע דצריך אף דכאן לענין מחובר אין נ"מ מ"מ נ"מ לענין לשמה וק"ל:

אמנם מיתורא שנקט ר"י בלשונו וחתומתו משמע שיש דין לחתום בתלוש ואף שאין נפק"מ לגבי תלוש אמנם נפק"מ לגבי לשמה.²⁷

בתוס' בד"ה דקי"ל כו' דמסתמא בהכשר נעשה וכו'. אילו צריך שידעו הני בהני ניחא דלא היו חותמין אילו לא היה שם עידי מסירה

[התוס' כתבו דתועלת עדי החתימה היא דע"י שנתקיים הגט ונתברר שנכתב באמת ע"י הבעל אמרינן גם שמסתמא בהכשר נעשה ונמסר בעדי מסירה. ונתקשו כבר הראשונים על מה מיוסד ה'מסתמא' הזה שאנו מתירים א"א על פיו. וזה גם מה שנקשה רבינו כאן וכתב]

ואם היה דין שעדי חתימה צריכים בעת חתימתם לידע שיש כאן עדי מסירה אזי מובן שע"י קיום חתימתן נתברר לן גם שהיו עדי מסירה לגט זה.

²⁷ יל"ע כוונתו שאין נפק"מ ודרי התוס' כן מצא נפק"מ.

אבל זה פשוט דאינו דהרי החתימה קודם מסירה והחתימה במדינת הים והנתינה בעידי מסירה בא"י

אמנם פשוט שזה לא נכון שהרי החתימה תמיד קודם המסירה והיא נעשית במדה"י ואילו הנתינה בעדי מסירה נעשית כאן בא"י כך שודאי לא ידעו הע"ח במציאות עדי המסירה.

רק בלא עידי חתימה אמרינן שמא זיוף הוא והיא כתבתו אבל ע"י החתימה שרואין שאיננו זיוף אמרינן תו מסתמא בהכשר נעשה כיון דבע"כ בא הגט לידה מיד הבעל וק"ל:

אמנם ביאור דברי התוס' דאיכא מסתמא על כשרות הגט הוא דע"י קיום העדי חתימה נתברר לן שהבעל כתב הגט באמת [שהרי ע"ז מעידים עדי החתימה] וא"כ גט זה שנכתב בודאי ע"י הבעל ועתה יוצא מתח"י האשה ואנו מסתפקים היאך בא לידה אנו אומרים שודאי הבעל נתנו ובודאי ניתן לפי כל הדינים דהיינו בעדי מסירה, [וצ"ל שכאשר ידוע שהבעל גירש את אשתו אין אנו חוששים שהגירושין נעשו שלא כדין וכל החששות של השטרות הוא דאולי ליכא כאן כלל גירושין והאשה זייפה הכל ופשוט]

בא"ד בדאמרינן בהשולח וכו'. דמדלעיל שאין העדים חותמין על הגט כו' אין כוונתו שם רק שעדי מסירה מועילין בלא עדי חתימה לאפוקי מדר"מ ושמא אף עידי חתימה לחוד מועילין

נתקשה המהר"ש מדוע הרחיקו התוס' ראיתם דאין עדי החתימה מועילים לעצמם לשיטת ר"א מפרק השולח, הרי כן גם מוכח מהמשנה דאמר ר"א שאין העדים חותמין אלא מפני תיקון העולם ומשמע שא"צ עדי חתימה. ותי' דמשם ליכא ראיה דר"א שם בא לחלוק על הת"ק שהצריך עדי חתימה כדי להכשיר הגט ופסל הג' גיטין שיש בעיה בחתימתם, וע"ז בא ר"א לחלוק ולומר שאפשר לסמוך לכתחילה עד עדי המסירה. אמנם עדין לא שמענו שעדי חתימה לא מועילים בגט ואולי גם ר"א מודה שאפשר לסמוך על עדי חתימה ללא ע"מ [כשיטת הרי"ף שזה בא התוס' לאפוקי]

וקצת משמע אפילו כן מדלא מהדר לר"מ דביש עליו עדים ולא נתנו בפני עדים הולד ממזר דהא ר"מ בלא עידי מסירה איירי מדהוצרך ר"א לומר אם נתנו בפני עדים

ועוד יותר דיש קצת משמעות שבאמת זוהי כוונת ר"א במשנה, ובא רק לומר שכשר בעדי מסירה ולא לאפוקי שעדי חתימה גם מועילים, שאם היה פוסל גט ללא עדי מסירה היה צריך לחלוק על ר"מ ולומר לו שבציור של ג' גיטין הולד ממזר כיון שאיירי ללא עדי מסירה. [דהיינו דר"א לא היה צריך לומר אע"פ שאין עליו עדים וכו' אלא היה צריך לומר אם יש עדי מסירה כשר ואם לא הולד ממזר. [ובאמת שכן כתבו הראשונים בפרק המגרש להביא ראיה לשיטת הרי"ף כדהביא רבינו להלן]

מיהו אין זה הכרח כ"ב דהא לר"ת ז"ל לר"מ נמי צריך עדי מסירה

וכל ראייה הנ"ל מבוססת שלשית ר"מ שע"ח כרתי אין צריך כלל עדי מסירה וא"כ קשה כנ"ל שר"א היה צריך לפסול הגיטין הללו שנתנו ללא עדי מסירה. אמנם הרי שיטת ר"ת להלן שגם לר"מ צריכים להיות עדי מסירה מדין עדי קיום של הגירושין וא"כ למעשה יש שם עדי מסירה וא"ש מדוע לא השיג ר"א על ת"ק שהגיטין פסולין²⁸.

ורמב"ן ז"ל כתב זה לסיוע לר"ף דלר"א אינו פסול בעידי חתימה לחוד

ובאמת שהרמב"ן הביא ממשנה זו [היינו מלשון ר"א הנ"ל] ראייה לשיטת הרי"ף שלר"א אף עדי חתימה כרתי.

אבל לקמן משמע דנוסף לעידי מסירה דצריך לר"א התקינו רבנן עידי חתימה משום תיקון העולם ע"ש

ולכן הוצרכו התוס' להביא הגמ' בהשולח דתקנת עדי חתימה משום שמא ימותו ע"מ דמבואר שבנוסף לעדי מסירה הוצרכו עדי חתימה ומוכח שכל תפקידם הוא רק לברר מציאות עדי המסירה.²⁹

אבל הכא משמע שהעולם חותמין ונהגו בעידי חתימה לא בעידי מסירה משום תקון וכו' אבל התם משמע לר"א דאמר עידי מסירה כרתי תקינו רבנן שיצטרכו ג"כ עידי חתימה כו':

[לכאורה הוא חזרה על מה שכבר כתב מקודם ואולי ב' כת"י נתאחדו לאחד כפי שיש כמה פעמים הוספה מכת"י וצ"ע]

בא"ד צ"ל דבמשולשין וכו'. אבל שם אביו לבד מסתמא ידוע לעדים או לאשה עצמה ע"ש בר"ן ועיין בדינים אלו ברי"ף ובר"ן ובאשר"י ורשב"א שם ס"פ בתרא במקומו גם במאור ומלחמות שם שהאריכו ע"ש:

התוס' העמידו דלר"מ צריך להיות ששמות הבעל משולשין דאל"ה הוי חסרון של מוכח מתוכו, אלא שא"כ איך נתערבו הגיטין הרי ניכר כל אחד מי כתבו, וצ"ל דאע"פ כן הנשים שמקבלות כאן והשליחים לא יודעים מיהו סבו של הבעל ולכן לא יודעים איזה גט שייך להם. וכ"כ הראשונים שם. והוסיף המהר"ש

²⁸ ויש קצת להעיר דמשמע מדברי רבינו דכיון שיש עדי קיום הרי זה כעדי מסירה לר"א. והיינו שאין נפק"מ בדין העדות של עדי הגירושין בין אם הם עדי מסירה לאשווי שטרא ובין אם הם עדי קיום על הגירושין. אמנם באחרונים שיש כמה נפק"מ איזו עדות היא זו, ולמשל מש"כ בגמ' פרק המגרש שב' גיטין שנתערבו נותן שניהם ובגמ' שם בהו"א שאין זה לשיטת ר"א דבעינן ע"מ, אמנם לר"מ אע"פ שבעינן עדי קיום אין חסרון שנותן שניהם ודו"ק.

²⁹ וכבר השגיח בזה הרי"ף עצמו וכתב שאף שר"א מודה שדי לגט בעדי חתימה בלבד אמנם ודאי לכתחילה צריך לעשותו בעדי מסירה ולכן נקטה שם הגמ' שע"ח הם במקום שאין עדי המסירה לפנינו.

דא"כ הרי היה אפשר להעמיד גם ללא משולשין ויש שני ראובן אלא שהנשים לא יודעות שם אביו ולכן נתערבו, ותי' דשם אביו מסתמא יודעות הנשים ופשוט.

בסה"ד במקום הודאות בעל דין. אף דידוע שלא נתנו בפני עדים וכיון דהעדים עושין הקנין מה ענין הודאה לקנין

[כתבו התוס' דאף שלר"א בכל גוונא צריך עדי מסירה גם בשטרי ממון אמנם כיון שהודאת בע"ד מועילה בממון סגי בעדי חתימה במקום שהוא מודה שמסר לו השטר, ולזה נתקשה המהר"ש איך זה מועיל]

ואף דתפקיד העדים לר"א לעשות הקנין דהיינו השטר ובלי עדים ליכא קנין שטר, וא"כ מה מועילה כאן הודאת בע"ד שנתן לו לעשות קנין

מ"מ כיון שמודה שנתנו לו אין אנו מזדקקין תו אחר הודאתו וכן מצינו בדיני ממונות בהרבה מקומות וק"ל:

וע"ז ענה המהר"ש דמ"מ כיון שהמוכר מודה שנתן לו השטר דהיינו שהקנה לו השדה אין אנו מדקדקים על הודאתו שלא היה בעדים אלא אנו אומרים שבכלל הודאתו שנעשה כדין קנין שזה כוחה של הודאת בע"ד שמודה שהקרקע שלו כאילו נמסר בפני עדים [כנלע"ד ביאור רבינו]

בתוס' בד"ה ומר סבר לפי שאין עדים וכו'. דסברת מאי לאו וכו' היא דדחיק ליה שיפלגו בדבר ההוה שזה אומר שכיחי וגמירי וזה יאמר לא שכיחי וגמירי

הסביר רבינו מדוע הוצרכו התוס' לפרש כן כבר בתחילת הסוגי' דטעמו של ר"א כדי שלא תחלוק וזה דכל הנחת הגמ' שמחלוקת ת"ק ור"ג היא בטעם התקנה מבוססת על זה שהיה דוחק לומר דת"ק ור"ג סוברים אותו טעם ונחלקו במציאות אם גמירי או לא גמירי [וכן לרבא אי שכיחי או לא שכיחי] ולכן דחק שנחלקו בזה גופא שהוא יותר נח בזה שנחלקו בדין.

וכיון דע"כ בדר"א צ"ל דוחק זה דלמא גם ת"ק ור"ג פליגי בזו

ולזה נתקשו התוס' דכיון דלר"א שמחייב במובלעין צריך לדחוק שחולק במציאות עם ר"ג א"כ י"ל שה"ה גם ת"ק ור"ג נחלקו כן ולא בטעמם של רבא ורבא

לזה כתבו דאף ר"א לא פליג בסגנון זה רק שלא תחלוק

ולזה כתבו שגם בהו"א כבר ידענו שטעמו של ר"א הוא משום שלא תחלוק ולא במציאות.

ומ"מ צריך ליישב למה לי להמתירן לסיים ר"א דמאן דכר שמיה ממילא נשאר כסברת המקשה ודו"ק.

אמנם לפי"ז יש להעיר מדוע המתרחץ [היינו שישב המשנה לפי דעת רבה או רבא] הוצרך להדגיש ולהסביר טעמו של ר"א והרי מי הזכירו שהוצרך לישבו וכמו שלפי המקשה היה נוחא ליה מחלוקתו עם ר"ג ה"ה גם כל אחד לשיטתו.

ויש אומרים דכוונת התוס' שאם להמקשה היה נוחא דפליג ר"א במציאות אם הוא שכיח למה לי להמתירן לחפון אופן אחר לזה אמר דגם המקשה למד בן ודו"ק:

ויש מפרשים כוונת התוס' שהסביר כבר בתחילה טעמו של ר"א שלא תחלוק דאם היה טעמו משום סיבה אחרת מדוע הוצרך התרצן בסופו לשנות [דאין זה קשור לעצם תירוצו] ומדהתרצן הסופי נקט שטעמו של ר"א משום שלא תחלוק מסתמא גם המקשן סבר כן. ודו"ק

דף ד ע"ב

גמ'. לא תימא הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך וכו'. ורשב"ג דפליג אף דת"ק נמי מצי סבר הכי [דאפילו מהגמוניא] ולא נקיט ממדינה למדינה אלא לדיוקא דבא"י לא צריך אפילו ממדינה למדינה

[במשנה אחר שאמרה ת"ק דהמביא ממדינה למדינה במדה"י צ"ל וכו' אמר רשב"ג דאפילו מהגמוניא להגמוניא צריך לומר ופשטות הלשון שבא לחלוק על ת"ק הנ"ל. ובאמת למסקנה מחלוקתם בנוגע לחשש קיום כדאיתא בהמשך הסוגי'. אמנם בשלב זה שהסבירה הגמ' המשנה לשיטת רבה, והחדוש של מדינה למדינה בא לאפוקי באותה מדינה במדה"י, יש להבין המשך המשנה דאמר רשב"ג אפילו מהגמוניא להגמוניא וע"ז כתב המהר"ש...]

דמה שחלק רשב"ג ואמר שאפילו מהגמוניא צריך לומר ולכאורה מנלן דת"ק פליג על זה שלא יצטרכו לומר דאע"ג דנקט בלשוננו מדינה אין זה בא לאפוקי הגמוניא אלא לדיק שבא"י אפ"ה לא צריך לומר [לרבה]

וצ"ל כדלקמן דרשב"ג איירי בא"י

וצ"ל דאפילו לפי רבה במשנה אמנם רשב"ג דחדש שצריך לומר אפילו מהגמוניא וכו' דבר בא"י

וכ"ת מאי פלוגתא הוא זה מר איירי בח"ל ומר בא"י

ואם תקשה איזו מחלוקת היא זו שת"ק דבר שחייב בח"ל בכל גוונא ורשב"ג ענה לו שאפילו בא"י

ז"א דת"ק נקיט ממדינה למדינה לדיוקא דבא"י אפילו בכה"ג לא צריך ועלה קאי רשב"ג דאפילו מהגמוניא להגמוניא צריך וכ"ש ממדינה למדינה

אמנם י"ל דעיקר מחלוקתו של רשב"ג הוא על דיוק הרישא דדוקא במדה"י צ"ל ממדינה למדינה אבל בא"י לא צריך לומר בשום גוונא, וע"ז פליג רשב"ג דלא

רק שממדינה למדינה בא"י צ"ל אלא אפילו מהגמוניא ומשום שצריך לומר מחמת קיום. ובאמת זו קושית הגמ' בהמשך על שיטת רבה דמוכח מיניה וביה במשנה טעם של קיום.

ובסמוך בלא ר"י הו"מ להוכיח דאירי בא"י

ולפ"ז לא הוצרכה הגמ' בהמשך להוכיח מהברייתא של רבי יצחק דאפילו בא"י צ"ל שהרי כנ"ל מיניה וביה כן הוא דינו של רשב"ג.

ובלא"ה כתבו התוס' דלרוחא אייתי ר"י משום דקאמר בהדיא בא"י.

ובלא"ה [היינו גם ללא חשבון זה] כתבו התוס' להלן דהגמ' הביאה את רבי יצחק לרווחא דמילתא.

ומה שדקדק רש"י הא באותה מדינה ומעיר לעיר לאו משום דליהוי פליג עלה רשב"ג אפילו בעיר א' רק לפרושי באותה מדינה ודו"ק:

ומה שיש לדייק מלשון רש"י שת"ק שמחייב במדה"י אפילו באותה מדינה זה דוקא מעיר לעיר דמשמע שבאותה עיר לכו"ע א"צ לומר ואולי כוונתו בזה כדי להסביר דבזה נחלקו רשב"ג ות"ק, ע"ז כתב המהר"ש שאין זו כוונתו אלא רק לומר דחייב בפ"נ באותה מדינה הוא רק כשמביא מעיר לעיר וזה מוסכם על כולם. ולא שבזה נחלקו.³⁰

גמ'. הא בהדיא כו'. למאי דקרי לה בהדיא משום דמשמע ליה מדנקיט סתם בא"י משמע בכל גוונא אפילו ממדינה למדינה היאך תסבור הקושיא על בוריה הא בהדיא וכו'

מלשון קו' הגמ' הא בהדיא תני וכו' דהיינו שזה שבא"י א"צ לומר ממדינה למדינה כתוב בהדיא בסיפא, משמע שסתימת המשנה שהמביא בא"י א"צ לומר כאילו כתוב מפורש שגם ממדינה למדינה בא"י א"צ לומר, אלא שאם כך קושית הגמ' אינה מיושבת בחשבון הסברא

אע"כ דיוקא דממדינה למדינה לאפוקי באותה מדינה דא"צ דטעמא משום קיום והשתא הוצרך סיפא דמתני' שפיר כלפי לייא כ"ש מ"ט דסיפא למה בא"י ממדינה למדינה א"צ כיון דטעמא משום קיום

[קו' הגמ' כאן מבוססת על זה שבמציעתא של המשנה כתוב דהמביא גט ממדינה למדינה במדה"י צ"ל בפ"נ בפ"נ, וא"כ איכא קמן ב' מחייבים לתקנת בפ"נ א. מה שהוא מדה"י וב. מה שהוא ממדינה למדינה. ולכן נסתפקה הגמ' מה עיקר המחייב ומה בא למעט, דתחילה סברה הגמ' דבא למעט אותה מדינה במדה"י וקשה לרבה, ודחתה הגמ' דבא למעט א"י דאפילו ממדינה למדינה פטור

³⁰ כבר נתקשו האחרונים בטעם חילוק זה מדוע באותה עיר לא צריך ועיין בחדושי הגר"נ שכתב שזה קשור לטעם התקנה לשיטת רש"י לעיל שהוא שמא יאבד וכו'.

דבקי אין לשמה. וא"כ כל השו"ט של הגמ' סובב היאך ללמוד דיוק המשנה וכיון שכן הק' המהר"ש שקו' הגמ' בהדיא וכו' לא מתישבת בשו"ט הנ"ל כפי שיבואר]

הרי ע"כ בקו' הגמ' הא בהדיא וכו' מונח לומר שא"א ללמוד דיוק המשנה על א"י אלא כמו שסברה הגמ' תחילה דבא למעט אותה מדינה במדה"י וראיה שהמחייב של תקנת בפ"נ הוא קיום, אלא שא"כ עדן ק' דכיון שבהדיא תני שבא"י א"צ לומר אפילו ממדינה למדינה [וכהבנה הנ"ל בקו' הגמ'] וזה הרי גם לא נכון לפי טעם של קיום דהרי לא שכיחי לקיימו גם בא"י [וכדאמרה הגמ' להדיא תחילת הסוגי' דנפק"מ ממדינה למדינה בא"י]

וכן קשה בקצרה דקאמר לרבא ניהא תיקשי ליה סיפא דבא"י

ואפשר להקשות קו' הנ"ל בקצרה ובאופן אחר, דאיך אמרה הגמ' דלרבא ניהא מה שבמדה"י א"צ לומר באותה מדינה הרי מאידך הסיפא מכחישתו דבא"י א"צ אפילו ממדינה למדינה [לפי מה שנקטה הגמ' שבהדיא כתוב ממדינה למדינה]

וי"ל דבהאי לישנא ידע שפיר דבא"י שיירות מצויות אפילו ממדינה למדינה כיון דאיכא עולי רגלים כדמסיק באידך לישנא

וצ"ל דלפי ל"ק היה פשוט לגמ' הסברא שנתחדשה אח"כ לל"ב, דבא"י אין צורך בקיום אפילו ממדינה למדינה משום ששכיחי עולי רגלים ולכן לרבא ודאי א"ש הסיפא דא"צ לומר בפ"נ בכל גוונא, וכן מיושב גם חשבון הקו' הנ"ל, דלרבא דיוק המשנה הוא ליפטור אותה מדינה במדה"י, וגם מדינה למדינה בא"י.

ובע"כ צ"ל כן דהיאך יאמר לרבא ניהא והמשנה אין לה מובן לרבא אף אם נפרש דהמביא בא"י פירושו באותה מדינה

ובע"כ צריכים אנו לומר סברא זו [דידעין תי' עולי רגלים] דהרי איך אפשר לומר כלל דהמשנה מובנת לשיטת רבא, ואפילו אם לא היינו אומרים דהביאור בסיפא כאילו בהדיא כתוב ממדינה למדינה, והיינו אומרים שכוונת הסיפא רק לומר דבאותה מדינה בא"י א"צ לומר בפ"נ עדן תקשה המשנה...

דבבבא דמביא גט ממדינה למדינה במדה"י הול"ל בא"י דהוי רבותא דצריך

דהמשנה היתה צריכה לומר החידוש של המציעתא [דמביא ממדינה למדינה צריך לומר] במביא בא"י שהוא חדוש יותר.

ובבבא דמביא בא"י הול"ל ממדינת הים דהוי רבותא דא"צ [אע"כ דבא"י אפילו ממדינה למדינה א"צ דעולי רגלים כו']

וכן לאידך גיסא החדוש של מביא בא"י באותה מדינה היה ראוי יותר לומר בבמדה"י שכל שהיא אותה מדינה א"צ לומר לרבא. אלא ודאי מוכח כנ"ל שזה ידענו שבא"י א"צ לומר אפילו ממדינה למדינה כיון שאיכא עולי רגלים.

אבל הא אין להקשות ללשון ראשון [ולהוכיח מזה דידע דאל"כ] לרבא ליתני ממדינה למדינה סתם כדפריך בלשון שני

אמנם זה אין להקי' לפי לשון ראשון מדוע לרבא לא סתמה המשנה שהמביא גט ממדינה למדינה צ"ל בפ"נ [כמו שהקי' הגמ' לפי ל"ב וא"כ גם זה ראייה שהגמ' כאן כבר ידעה סברת עולי רגלים]

דאין זה קושיא כ"כ דלא הוי שמעינן אז דיוקא דבאותה מדינה במדה"י א"צ דדלמא צריך ונקיט ממדינה למדינה משום א"י.

וצ"ל דזה לא כ"כ קושיא דאפשר לומר דלא סתמה המשנה המביא גט ממדינה למדינה משום שאז לא היינו יודעים שבאותה מדינה במדה"י א"צ לומר, די"ל שבאמת צריך משום לשמה גם באותה מדינה, והמשנה נקטה ממדינה למדינה לאפוקי א"י ששם באותה מדינה א"צ משום שבקאי לשמה.

וצ"ל בלשון שני דקושיא ליתני ממדינה למדינה סתם וה"ה בסיפא ליתני סתם באותה מדינה ולא הול"ל בא"י דהא לרבא איירי סיפא באותה מדינה:

ומה שלפי לשון שני כן הקי' הגמ' כך על רבא, [ולא חשה הגמ' לתני הנ"ל] הוא משום כוונתה לא רק שנכתוב סתם ממדינה למדינה אלא גם נסתום בסיפא באותה מדינה א"צ ואז נידע גם במדה"י שא"צ. [לכן הוכיחה שם הגמ' מזה שבא"י איכא עולי רגלים]

ואפשר לומר עוד בלשון ראשון דמקשה הא בהדיא משום דלרבה ע"כ פי' דסיפא קושטא הוא ממדינה למדינה [ואף דאכתי מאי מקשה הא מסיפא לחודא ה"א דפי' באותה מדינה לזה כתב ואפשר כו'] ואפשר לומר דמ"מ מקשה שפיר הא בהדיא כו' [וא"כ ליתני ברישא באותה מדינה במדה"י] וכ"ת אילו קתני ברישא באותה מדינה במדה"י הוי מפרש סיפא בא"י באותה מדינה לכן נקיט ברישא ממדינה למדינה במדה"י לדיוקא דא"י אף ממדינה למדינה א"צ מ"מ למה לי סיפא והשתא אתי שפיר דמפרש רש"י אי מהדיא אי מדיוקא דרישא משום דזוהי עיקר הקושיא ודו"ק. ולשון הא בהדיא כו' משום דלרבה פי' הסיפא באמת ממדינה למדינה ודו"ק:

גמ'. רבה אית ליה דרבא. ולפי"ז אודא לה שינויא דבגזירת מוליך אטו מביא כו' ואף לרבה רבנן בתראי לפרושי קאתי ³¹

³¹ וכ"כ להדיא תוס' לקמן ו ע"א ד"ה 'זמבי ארדשיר'.

ולפי"ז צ"ל שהתירוץ שאמרה הגמ' בשיטת רבה, להסביר מחלוקת ת"ק וחכמים, לא נשאר שהרי ודאי שצ"ל בפ"נ גם במוליך, וחייבים לומר שרבנן לפירושי ת"ק באו.

ובהכי אמרתי דלא קאמר לעיל כי משני עולי רגלים כו' ואלא מאי בינייהו דסוף סוף מוליך איכא בינייהו לת"ק כמ"ש התוס' לעיל דהוי בכלל ממדינה למדינה ודו"ק:

ובזה מובן מדוע אחר שחדשה הגמ' דבא"י א"צ לומר משום עולי רגלים, לא הק' הגמ' אלא מאי בינייהו, [דהרי נדחה אוקימתא של מדינה למדינה בא"י שאמרה הגמ' לעיל ב:]: וזאת משום שעדין יש נפק"מ לגבי מוליך, דכל מה שלא אמרה נפק"מ זו הוא משום שנכלל בנפק"מ של מדינה למדינה בא"י, אבל עכשיו שאזלא נפק"מ זו שוב י"ל שעדין נפק"מ לגבי מוליך ודו"ק.

בתוס' בד"ה תנן המביא גט כו' ומרישא דמתני' כו'. אף על גב דלתרתי תנן דפריך מקודם הוי ניהא להמקשה דסבר ת"ק דרישא כרבה משום לשמה מ"מ היא גופא קשיא למה היה ניהא למאי דדייק השתא הא באותה מדינה וכו' וק"ל:

[תוס' הק' מדוע לא הק' הגמ' על רבה מדיוקא דרישא של המשנה שדוקא מביא ממדה"י לא"י צריך אבל ממדה"י עצמה ל"צ משמע שלא משום לשמה] וע"ז אמר המהר"ש שהרי לעיל העמידה הגמ' גם הרישא לשיטת רבה ולא היה ק' לה קושית התוס', ותיי דזה גופא נכלל בקו' התוס' מדוע הגמ' הביאה אפשרות זו שהרישא כרבה ולא הק' כנ"ל.

בתוס' בד"ה אלא אימא וכו' וא"ת וכו' ניתני באותה מדינה במדה"י וכו'. הא ודאי אסקו אדעתיה דאף לרבה יש מקום לטעות שלא תימא אידך טעמא דקיום ולא משום לשמה אבל אי תנא באותה מדינה במדה"י ממילא היינו מוכרחים לטעמא דלשמה מדצריך באותה מדינה והא לא אסקו אדעתיה שיש מקום לטעות לומר שני טעמים גם יחד (ועוד) [ואף] דבמסקנא קושטא הוא לרבה ב' הטעמים גם יחד וק"ל:

[התוס' הק' לרבה דהמשנה היתה צריכה לחלק פשוט בין מביא במדה"י שצריך לומר ובא"י א"צ דהא לרבה עיקר החילוק הוא דבא"י בקיאת לשמה וידעינן כל הדינים באופן זה. וע"ז הוסיף המהר"ש] זה ודאי שהתוס' ידעו שיש מקום לטעות שטעם המשנה הוא משום קיום [והיינו כמו שבאמת תי' התוס' דעדין לא ידענו שאין חיוב של מדינה למדינה בא"י] אמנם בקושייתם סברו התוס' דגם זה אפשר לידע ומשום שהתוס' הניחו בקושייתם שאין צד שיש שני מחייבים לתקנת המשנה, וא"כ אם נתברר שיש מחייב של 'לשמה' [מהא דבאותה מדינה במדה"י חייב] ממילא כבר ידענו שאין מחייב של קיום ובא"י א"צ לומר גם ממדינה למדינה.

[ולפי פ"י זה נתחדש בתי' התוס' דבאמת יש מקום לומר שיש שני מחייבים לתקנת המשנה ולכן כתבה המשנה באופן של מדינה למדינה כדי לומר שיש רק מחייב אחד ודו"ק]

בא"ד וי"ל וכו'. ואין להקשות הא אכתי לא פלטינן מטעותא דטעמא דקיום נקיט ממדינה למדינה לאפוקי אותה מדינה

הק' המהר"ש שכיון שנוסח המשנה בא לאפוקי מטעות שהיה אפשר לומר כנ"ל דב' הטעמים אמת, ולכן נתנסחה המשנה המביא גט ממדינה למדינה וכו"ל, א"כ עדין גם בנוסח זה לא יצאנו מכלל טעות שאפשר לדייק דעיקר המחייב מדינה למדינה אבל באותה מדינה פטור [כמו שבאמת הק' הגמ' בתחילה אלא שאם תי' התוס' כנ"ל א"כ לא יצאנו ידי חובה ודו"ק]

י"ל דא"כ הול"ל ממדינה למדינה סתם כדפריך בסמוך לרבא

אמנם י"ל שבכלל מה שתי' רבה שלא כדיוק הגמ' בקושייתה הוא משום קושית הגמ' להלן בא"ד דאם כוונת המשנה לאפוקי אותה מדינה היתה צריכה לומר סתם המביא ממדינה למדינה דנכלל בזה כל אופני החיוב [לפי הס"ד שגם בא"י חייב].

אבל למסקנא וכן לפי מ"ש לעיל דלשון ראשון למד כמסקנא דבא"י א"צ ממדינה למדינה קשה הא אכתי יש למטות לומר הדיוק ממדינה למדינה במדה"י לאפוקי אותה מדינה במדינת הים ואין טעמו משום לשמה

אמנם למסקנה שאמרה הגמ' דבא"י בכל גוונא א"צ לומר משום עולי רגלים, וכן לפי משי"כ לעיל דגם לשון ראשון סבר כן, חוזרת הקו' דעדין לא יצאנו ידי טעות לשיטת רבה דטעם התקנה משום קיום שהרי אפ"ל שדיוק המשנה בא לומר שבאותה מדינה א"צ לומר, וא"א לומר כאן כמשי"כ לעיל...

מאי אמרת ליתני ממדינה למדינה סתם ז"א דבא"י א"צ

ומה שאמרנו לעיל דא"כ לסתום מביא ממדינה למדינה, הרי להנ"ל דבא"י תמיד פטור א"א לסתום כן, וחוזרת הקושיא.

מ"מ י"ל מנ"ל שני מיעוטים כיון דאתיא דיוקא לאפוקי ממדינה למדינה בא"י מנ"ל תו דיוקא דאותה מדינה במדה"י דכיון דעכ"פ שמעינן דממדינה למדינה בא"י לא צריך ע"כ מיושב שפיר דנקיט ממדינה למדינה במדה"י לאשמעינן מיהת הך דינא דלא נטעה בזה

מ"מ יש לומר דאין ללמוד דיוק לשון המשנה שבא למעט ב' ציורים, וכיון שלפי רבה דיוק לשון המשנה בא למעט מדינה למדינה בא"י, אין לומר שגם בא למעט אותה מדינה במדינת הים שפטור אחר שכבר התישב לנו לשון מדינה למדינה שנקטה המשנה שבא למעט מדינה למדינה בא"י.

ואף דאכתי יש למטות ולפרש מתני' כרבא באמת

ואע"פ שעדין יש לפרש שכל דיוק לשון המשנה בא לצורך זה דהיינו למעט אותה מדינה במדה"י שפטור, כפי שבאמת למד רבא דיוק המשנה והיינו רק מיעוט זה ולא מיעוט דא"י,

מ"מ קושית התוס' לא היה רק דליתני באותה מדינה במדה"י ותו ליכא למטעי מידי ותירצו דאכתי היה מקום לטעות

אמנם זו לא היתה קו' התוס' דנלמד המשנה כרבא, אלא הקו' היתה בשיטת רבה שהכריע שדיוק המשנה הוא כלפי מדינה למדינה בא"י, שדין זה היה אפשר לומר באופן אחר שנסתום במדה"י צריך ובא"י ל"צ וע"ז תי' דאזי היה מקום לטעות שבא"י צריך ממדינה למדינה משום קיום.

וכ"ת כיון דסוף סוף לא יצאנו מהטעות טפי ליתני באותה מדינה לז"א דכוונת התנא להצילנו מהטעות זאת דבא"י ממדינה למדינה א"צ³² ודו"ק:

ואף שא"כ כיון שסוף סוף עדין יש מקום לטעות במשנה א"כ כבר עדיף לומר הנוסח המביא באותה מדינה במדה"י כקו' התוס', ולזה אמר רבה דכוונת התנא בעיקר לאפוקי מהטעות שמביא גט ממדינה למדינה בא"י חייב ולכן נקט הציור כנ"ל ממדינה למדינה כדי לדייק זאת.

למאי דלא אסקי אדעתיהו טעות צירוף ב' טעמים לא הקשו לרבא נמי ליתני ממדינה למדינה בא"י דשמעין טעמא דקיום ומינה באותה מדינה אף בח"ל א"צ כיון דלא חיישינן לשמה

והק' המהר"ש דלפי מה שהסברנו דקו' התוס' מבוססת על ההבנה שליכא אפשרות של ב' טעמים לתקנת המשנה [ואם נתברר לן טעמא אחד ממילא נשלל השני] א"כ כדי לשלול טעם לשמה יה אפשר לומר שהמביא גט ממדינה למדינה בא"י צ"ל בפ"נ וממילא נתברר טעם של קיום ונשלל טעם לשמה וידעין שבמדה"י א"צ לומר באותה מדינה. [למתבונן הוא ממש קו' התוס' בהיפך על רבא]

דז"א דזה בעצמו הקשה הגמ' לרבא ועדיפא דליתני סתמא ממדינה למדינה דכולל הכל ולמה ישנה א"י או מדינת הים

אמנם זה אינו דהרי זה נכלל בקו' הגמ' שיהיה כתוב סתם המביא ממדינה למדינה והוא קושיא עדיפא שא"צ עכשיו לשום דיוק והנחה הנ"ל כדי לשלול טעם לשמה.

וא"ל מאי מקשה הגמ' לתרץ כמו וי"ל דתוס' דה"א באותה מדינה במדינת הים נמי צריך מטעמא דלשמה כרבה

³²³² אולי צ"ל 'צריך' דכוונתו שהתנא בא לאפוקי מהטעות שהיינו אומרים שבמדינה למדינה בא"י צריך לומר ודו"ק.

אלא שא"כ [דזה טמון בקו' הגמ' כנ"ל] הרי אפשר היה לגמ' לתרץ קושייתה כמו שהתוסי תי' על קושייתו, דהיינו שבאמת צריך לשלול אפשרות שבי' הטעמים נכונים וא"כ לכן כתבה המשנה הדין בציוור של מדינה למדינה במדה"י כדי לומר דבמדה"י באותה מדינה א"צ שליכא טעמא של לשמה.

הגם שכבר כתבתי בזה דליתני בסיפא ג"כ סתם באותה מדינה דא"צ

והגם שכבר כתבנו לעיל שבכלל קו' הגמ' על רבא זה לא רק שתסתום המשנה המביא גט ממדינה למדינה, אלא גם שבסיפא תסתום שבאותה מדינה א"צ [ולפי"ז ודאי שליכא להטעות הנ"ל וא"ש קו' הגמ']

י"ל עוד כפשוטו מ"מ הו"ל למיתני ממדינה למדינה סתם דהוי מרויחין עכ"פ טעמא דקיום ולא היה הטעות רק בצירוף טעמא דלשמה ג"כ ואילו השתא דקתני במדה"י יש לטעות טעם דקיום כלל לא ולומר טעמא דלשמה לחודא כמו לרבה באמת קודם כל המסקנא

אמנם יש לתרץ קו' זו גם ע"פ פשט, דכוונת קו' הגמ' דהיתה צריכה המשנה לסתום [לרבא] המביא גט ממדינה למדינה שצריך לומר והיינו למדין טעם של קיום אע"פ שעדין קיימת אפשרות שגם טעם של לשמה נכון, מאשר לכתוב במשנה [כמו שבאמת כתוב] המביא ממדינה למדינה במדה"י שבזה יש מקום לטעות שליכא כלל לטעם של קיום אלא טעם של לשמה כמו שבאמת רבה למד לפני מסקנת הגמ'. [דהא למסקנה גם רבא מודה דבא"י א"צ לומר בכל גוונא]

כי ישנו ד' חילוקים ממדינה למדינה במדה"י לכל הטעמים צריך באותה מדינה בא"י לכל הטעמים א"צ ממדינה למדינה בא"י לטעמא דקיום צריך ולטעמא דלשמה א"צ ובאותה מדינה במדינת הים לטעמא דקיום א"צ ולטעמא דלשמה צריך

[ומסביר לנו רבינו המהר"ש ביתר ביאור כל הדברים הנ"ל] דהנה ישנם ד' ציורים של הבאת גט שבהם יש נפק"מ לתקנת המשנה. א. ממדינה למדינה במדה"י שבזה לכו"ע צריך לומר [כמו שבאמת כתוב במשנה] שיש שם את שני המחייבים. ב. באותה מדינה בא"י שלכו"ע א"צ לומר דהרי ליכא אף טעם לחיובי. ג. ממדינה למדינה בא"י לטעם קיום צריך לטעם לשמה ל"צ ד. אותה מדינה במדה"י לטעם לשמה צריך לטעם קיום ל"צ.

והשתא אין מקום לטעות רק בב' חלוקים אחרונים

ומעתה יובן הדברים לעיל להסביר קו' הגמ' על רבא דעדיף לכתוב סתם המביא ממדינה למדינה [דמחמת זה הוצרך לחזור שבא"י תמיד אין צריך]

ואילו תנא ממדינה למדינה סתם היינו ניצולין גם מטעות חילוק ג' ולא הו"ל עוד ספק כ"א בחילוק ד' לחוד אם נאמר ג"כ טעמא דלשמה או לא

דאס היה כתוב במשנה המביא ממדינה למדינה סתם, היינו יודעים כבר שאיכא טעם של קיום [דהא בכל גוונא גם בא"י צריך לומר] והיינו יודעים הדין בא"י, אלא דעדין אולי גם איכא לשמה דבאותה מדינה במדה"י צריך

אך עתה רתני ממדינה למדינה במדה"י שהוא מלתא פסיקא לכ"ע דלב' הטעמים צריך נשאר ב' חלוקים בספק כי יש לומר הטעם דלשמה ונקטו לדיוקא דממדינה למדינה בא"י לא צריך או טעמא דקיום ולדייק באותה מדינה במדה"י לא צריך

אך עתה שכתוב במשנה הציור של מדינה למדינה במדה"י שהוא מוסכם לב' הטעמים, נשאר לנו ספק לגבי ב' החילוקים האחרונים מה דינם שהרי אפשר לומר דבא לאפוקי ציור ג' דא"ח בא"י בכלל כטעם לשמה, ואפשר לומר שבא לאפוקי ציור ד' שאין חייב באותה מדינה במדה"י כטעם של קיום. ולכן הק' הגמ' שהיה עדיף לנקוט הציור הנ"ל בסתם.

ואף כי ניצול מטעות שלא נאמר בתרוייהו צריך ונצרפם הב' טעמים יחד מה שאם כן אילו תני ממדינה למדינה בא"י או סתם או באותה מדינה במדינת הים שיש מקום לטעות בשניהם ושני הטעמים יש

ואף דכשכתוב המביא ממדינה למדינה במדה"י יש עדיפות מבחינה אחרת, דהרי ע"י זה אנו יודעים שודאי אין שני הטעמים אמת יחדו [היינו כמו שכתב המהר"ש בתוס' יש מקום לומר שאיכא ב' מחייבים] דהרי ממ"נ ודאי אחד מב' הציורים ממועט וא"כ ודאי רק טעם אחד נכון שלא ידענו איזה, משא"כ אם היה כתוב כקו' הגמ' המביא סתם או מדינה למדינה בא"י עדין היה מקום לומר שגם קיום נכון וגם לשמה ושניהם נכונים.

מ"מ לדינא לא ידענו מאומה ממה ישוונה ממדינה למדינה במדה"י

אמנם למעשה לדינא אין אנו יודעים טעם התקנה מדוע נכתב במשנה חיוב במדינה למדינה למדה"י

לזה הקשה הגמ' בלשון שני שפיר לרבא [דליתני במדינה למדינה סתם] דהיינו יודעין מיהת חילוק ג' ואילו השתא לא ידעינן מאומה

ולכן הק' הגמ' לפי האיכא דאמרי על רבא דליתני סתם ממדינה למדינה דאז היינו יודעים ודאי דין זה שבא"י צריך לומר במדינה למדינה מטעם קיום.

ולזה הקשו התוס' לרבה נמי לדידיה יקשה ליתני באותה מדינה דהיינו יודעין מיהת חילוק ד'

וזהו [שבמקביל לקו' זו של הגמ'] הקשו התוס' גם על רבה שעיקר דיוק המשנה הוא לאפוקי א"י שהיה צריך לכתוב סתם המביא במדה"י והיינו יודעים חילוק הד' שבא"י במדינה למדינה פטור

ותירצו דבא לאשמעינן חילוק ג' דע"כ נסתיים דאין צריך וטעמא דקיום
אינו מדלא תניא ממדינה למדינה סתם

ותירצו התוס' דבא התנא לאשמיעינו דבא"י בכל גוונא א"צ אפילו ממדינה
למדינה וליכא לטעם קיום ולמדנו זאת בצירוף קו' הגמ' דלהלן דלא תני ממדינה
למדינה סתם [כמו שכבר כתב המהר"ש לעיל בביאור תי' התוס'. ע"ש]
והנכון יותר דכיון דטעם דקיום אינו ע"כ צ"ל טעם דלשמה וא"כ ידענו כל
ד' חלוקים

והתי' היותר נכון [כמש"כ המהר"ש בתחילת הדברים] דאחר שכבר נתברר
דודאי טעם של קיום נכון [דהרי לפי קו' התוס' דיהיה כתוב סתם ממדינה
למדינה ידענו כבר שחילוק המדינות מחייב דהיינו קיום וממילא נשלל טעם
לשמה כנ"ל שליכא ב' מחייבים]

ולמאי דמסיק דאף לטעמא דקיום ממדינה למדינה בא"י אין צריך משום
דשכיחי דהשתא אינו מוכרח ביטול טעמא דקיום

ולפי מסקנת הגמ' דגם לרבא ליכא חילוק מדינות בא"י [וא"כ אזלא הדיוק הנ"ל
להוכחת טעם של קיום וכמו שכבר הק' המהר"ש לעיל על דברים אלו]

מ"מ שמעינן הדין דממדינה למדינה בא"י אין צריך ודו"ק

מ"מ ידענו הדין שא"צ ממדינה למדינה לא"י [דהיינו ההלכה למעשה אע"פ שלא
נתברר מאיזה טעם איכא החילוק]

ובחדושי הרשב"א כתב דלהכי פריך ליתני ממדינה למדינה סתם משום
דלרבא אין ה"א אפילו טעמא דלשמה כיון דרוב בקיאים ואין מקום לטעות
בזה ומה שנראה לי כתבתי:

ובחדושי הרשב"א כתב דקו' הגמ' על רבא דליתני סתם ממדינה למדינה [אע"פ
שכמש"כ המהר"ש יקשה דאיכא למימר לשמה כנ"ל] היא משום שרבא לא זקוק
להוכחות ודיוקים לשלול טעם לשמה דמסברא יודע כן מחמת שכולם בקיאים
ומהכ"ת לחוש לזה.

עוד בא"ד אין לשבש דהול"ל בקצרה ניתני באותה מדינה וש"מ טעמא
דלשמה ומינה ממדינה למדינה בא"י א"צ

[התוס' בקושייתו האריכו וכתבו דמדוע לרבה לא כתבה המשנה המביא גט
באותה מדינה במדה"י, והיינו מדייקים – כמו שדייקה הגמ' – הא בא"י באותה
מדינה פטור וה"ה ממדינה למדינה וע"ז כתב המהר"ש] אין להקשות קושית
שיבוש על התוס' דהיו צריכים להק' בקצרה דניתני המביא באותה מדינה חייב
ומבואר משום לשמה וידעינן כנ"ל שליכא טעם של קיום

דמנ"ל דלמא גם בא"י אין בקיאים וצריך

דזה ודאי א"א לכתוב דא"כ אין לנו כלל מקור לחילוק בין א"י למדה"י לגבי לשמה, ומנלן שבא"י אין צורך [היינו אם היה כתוב סתם המביא באותה מדינה צריך ודו"ק]

לזה צ"ל דמדיוקא דמדה"י משמע הא בא"י וכו' והדיוקא לא קאי רק על אותה מדינה רק אח"כ נאמר ה"ה כו' דזיל בתר טעמא ודו"ק.

ולכן כתבו התוס' בקושייתם שהיה צריך לכתוב המביא באותה מדינה במדה"י, ומכאן יש דיוק שבא"י א"צ וע"כ משום שבקיאין לשמה, אלא שכיון שכן זיל בתר טעמא שהמחייב זה לשמה וממילא ידעינן שבמדינה למדינה אין שום צורך לומר ודו"ק.

(בדפוסים ישנים נדפס בסוף הספר השייך לכאן):

בלשון שני דאף לרבא דיוקא ממדינה למדינה בא"י לא צריך תקשה הא בהדיא וכו' דע"כ סיפא ממדינה למדינה דבאותה מדינה אף בח"ל א"צ

יש להקשות לפי האיכא דאמרי שלמסקנה גם רבא מודה דהדיוק של המשנה בא לומר שבא"י בכל גוונא א"צ משום עולי רגלים דהרי למדנו זה מהסיפא דבא"י א"צ והרי הגמ' סברה דכאילו כתוב בהדיא בסיפא שגם ממדינה למדינה א"צ, וזה מוכרח שאם כל כוונת הסיפא רק באותה מדינה הרי לרבא גם במדה"י א"צ באותה מדינה כיון שליכא טעם של קיום.

י"ל דלשון שני לא מחשיב זאת לקושיא דתני דבר והיפוכו רישא ממדינה למדינה במדה"י צריך וסיפא ממדינה למדינה בא"י א"צ או ידע שינויא דלעיל לכתחלה ודיעבד כמו דלשון ראשון ידע מסקנא דהך לישנא כאשר כתבתי לעיל ודו"ק [עיי' במהרש"א בתוס' בד"ה אי מההיא]:

וי"ל דלפי לשון שני אין זו קושיא שמחד כתוב דהחויב הוא ממדינה למדינה רק במדה"י ומאידך כתבה המשנה שבא"י א"צ [אע"פ שידעינן זה כבר מהדיוק] ואולי לשון שני ידע האפשרות של בדיעבד ולכתחילה כמו לפי ל"ק, ממש כפי שללשון ראשון ידע המסקנה של עולי רגלים כפי שכתב המהר"ש בביאור דברי התוס' ודו"ק.

בתוס' בד"ה אי מההיא כו'. כבר כתבתי מה שאפשר לומר בכוונת רש"י ועוד דהסוגיא הוא מפי ליתר בבא אחרונה לאשמעי' לכתחלה וק"ל:

בא"ד דהא בהדיא קתני וכו'. ואף על גב דדיוקא דרישא קאי נמי אצ"ל [משמע דבא"י א"צ דפי' לכתחלה] מ"מ פירוש צריך כולל שניהם ביחד צריך לכתחלה ופוסל בדיעבד וקאי הדיוק על א' מהם וכן א"צ כולל נמי שניהם אין צריך לכתחלה ובדיעבד וק"ל.

[כתבו התוס' דא"א לומר בסיפא דהמביא גט בא"י וכו' א"צ לומר שהכוונה בדיעבד דלשון א"צ משמע לכתחילה וע"ז הק' המהר"ש] ואע"ג שגם דיוק

הרישא מבוסס על הלשון צריך, דהיינו שכתוב דהמביא במדינה למדינה במדה"י צריך לומר וכו' ומדייקים דמשמע דבא"י אין צריך וא"כ גם שם נימא שא"א לפרש בדיעבד.

ותי' דלשון צריך כולל ב' דברים שצריך לכתחילה ושם לא אמר פסול בדיעבד, וא"כ כשמדייקים שבא"י אין צריך יש לומר שהדיוק מתיחס רק לחלק שפסול בדיעבד דהיינו שאין צריך אבל עדן לכתחילה צריך לומר. וכן לאידך גיסא שכתוב בסיפא שבא"י אין צריך הכוונה לשני הבחינות הנ"ל דאין צריך לכתחילה ובדיעבד וק"ל.

וא"ל סוף סוף כיון דבהדיא קתני סיפא א"צ א"כ דיוקא דרישא למה לי

אלא שיש להק' דכיון שלהנ"ל לשון אין צריך שכתוב בסיפא כאילו כתוב בהדיא שגם לכתחילה א"צ א"כ לשם מה הוצרך כלל דיוק דרישא והלוא ידענו כבר כל הנצרך מהסיפא.

ז"א דה"א סיפא באותה מדינה וכדלעיל

וי"ל דאם היה כתוב רק הסיפא היינו אומרים שרק באותה מדינה בא"י א"צ לומר אמנם ממדינה למדינה צריך משום קיום וכמשי"כ לעיל.

וא"כ קשה קיצור דלמא האי גופא הכרח דרש"י לפרש אי מההוא דיוקא דרישא משום דרישא איצטריך לממדינה למדינה

אמנם א"כ דעדין איכא צריכותא ברישא לגבי מדינה למדינה, א"כ יש לומר שסברא זו גופא היא הסיבה דרש"י פירש אי מההוא על דיוקא דרישא והיינו משום הצריכותא הנ"ל לחדש שגם ממדינה למדינה בא"י א"צ.

וי"ל דמ"מ דלמא הגמרא ניחא ליה לתרין שיעמדו שניהם בחילוק א' דלכתחלה ודיעבד מלעשות שני עניני תירוצים ודו"ק:

ותי' המהר"ש דאע"פ כן עדיף להגמ' לתרץ הצריכותא בציור אחד דהיינו מביא גט בא"י שא"צ לומר מאשר להסביר הרישא והסיפא שמחדשים ב' ענינים א. פטור א"י לכתחילה וב. פטור ממדינה למדינה.

בתוס' בד"ה כיון דאיכא כו'. הסברא מבואר דאם הם במקום א' רק דניידי אח"כ ונוסעים למרחקים אח"כ הוי טפי מחאה שבשעת נסיעתם או קודם יאמרו וחברך וכו' ואולם לימים רחוקים כשיזדמן ערעור אין כאן מי שיקיימו אבל לענין ממדינה למדינה חירום מעט יכול לבטל המחאות אבל הצריך קיום יסע לשם וק"ל:

התוס' חילק בין שכיחות עדים שיעבירו המחאה ובין שכיחות עדי קיום, [ויש לחילוק ביניהם ב' ציורים ונפק"מ ביניהם] דכשסיבת אי השכיחות נובעת מחילוק מדינות אזי לגבי מחאה לא שומע המחזיק [אע"פ שיש עולי רגלים] משום שאין דרכו לחזר אם יש היודעים ממחאת המ"ק, משא"כ לגבי עדי קיום שע"י שיש עולי רגלים, האשה הזקוקה לקיום הגט תחפש ותמצאם. אמנם

במקום שהעדר האנשים נובע מחמת שהם ניידים ונוסעים ממקום למקום, ובהוא איפכא, דלגבי חזקה די שימחה המ"ק בפניהם וכבר יעבירו המחאה קודם נסיעתם [דחברא חברא אי"ל וכו'] משא"כ לגבי קיום דהקובע לגבי אותו זמן שתצטרך האשה לקים הגט, דאז כבר יסעו מכאן ולא תמצא לקיימם.

בתוס' בד"ה רבה אית ליה דרבא כו'. כיון דידענו לא מהני אף דאיירי בא"י דלא חיישינן לשמה מ"מ משמע להו דאינו מועיל ידענו דלא ליתי לאחלופי

[התוס' הק' לרבה דבא"י צריך לומר רק משום קיום, קשה מה שהק' הוא עצמו לרבא לעיל, דהיינו מדוע צריך לומר בפני נכתב, ואע"פ שרבא תי' שהוא משום איחלופי, אמנם הרי רבה פליג ע"ז וס"ל שליכא חשש איחלופי כיון שידענו לא מהני וא"כ מדוע צריך לומר בא"י בפני נכתב ונתקשו רבותינו האחרונים בדבריו]

וק' דהרי איירי כאן בא"י דליכא חשש לשמה וא"כ באמת י"ל שידענו מהני [והיינו די"ל שכל מה שאמר רבה דאיכא היכא משום ידענו הוא לשיטתו שבאמת יש חשש לשמה דאז באמת גם בשנים לא מועיל ידענו כיון שצריכים לברר שנכתב לשמה, וממילא לא אתו לאיחלופי. אבל השתא בא"י שאין דין לשמה מנלן באמת שידענו ל"מ וי"ל דצריך בפני נכתב דלא לאיחלופי. דאין שום סיבה שלא יועיל ידענו] אמנם י"ל דמה שפשיטא להתוס' דל"מ ידענו הוא אפילו להצד שצריך רק קיום ומשום שחז"ל תקנו זה גופא שלא יועיל בשני עדים אמירת ידענו כדי דלא לאיחלופי³³.

וזה אינו דלעולם לא התקינו רבנן שלא יועיל ידענו משום אחלופי רק לבתר דידענו לא מהני מכח לשמה תו ממילא לא אתי לאחלופי וטפי התקינו בפנ"כ דלא ליתי לאחלופי

אלא שזה אינו דלעולם לא מצאנו תקנה כזו שלא יועיל ידענו משום איחלופי, ורק דרבה האמת ס"ל דידענו ל"מ משום שבאמת צריך לברר לשמה, וכיון שכן מעתה גם לא אתו לאיחלופי, וממילא בא"י דליכא לשמה מהכ"ת שלא תקנו בפני נכתב דלא לאיחלופי.

ואין זה מוכרח דהא לעיל כתבו וא"ל דידענו משום אחלופי ולעולם כר"א

אמנם אין זה מוכרח, [היינו הנחת המהר"ש שלא מצאנו תקנה במיוחד שלא לאיחלופי אינה מוכרחת] דהני לעיל יש משמעות בתוס' דכן ס"ל סברא זו, שהרי לעיל ג' ע"ב תוד"ה 'מאן' כתבו דאפילו למאי דרבה אי"ל דרבא מוכח שמצריך חתימה לשמה דהרי ידענו ל"מ, והוסיף התוס' דאין לומר דהסיבה שידענו ל"מ

³³ נדון זה מבוכה רבה אית ביה וכבר נדון כמה פעמים לעיל כמו שהמהר"ש עצמו מביא כאן בהמשך, והוא ביאור הפשיטות שאמר רבה דידענו ל"מ, ומקורו במשנה ריש פ"ב וכנראה רבה פשיטא ליה שהמשנה כפשוטה דידענו ל"מ ולכן למד משם שיש דין לשמה ואפילו אם אין לשמה אמנם תקנו שלא יהני משום לאיחלופי, שהרי פשט המשנה לא משתנה לאפוקי מרבא דלא דייק לשון המשנה ודו"ק.

הוא משום איחלופי דהרי אומר בפני נכתב משום לשמה עכ"ד התוס'. וחזינן שהיה להתוס' הו"א שהסיבה שלא מועיל ידענו הוא משום איחלופי ולא משום לשמה.

גם לעיל בדרך ג' ע"א לא קאמר רבה לא אמר כרבא משום דידענו אינו מועיל ע"ש.

ועוד ראיה להנ"ל עצם דברי הגמ' שאמר רבה דלא כרבא דאין צריך בפני נכתב משום איחלופי כיון שידענו ל"מ, והרי שם מביא לדחות סברת רבא וא"כ משמע שאפילו אם לא היינו יודעים דין לשמה בכל אופן א"א לומר כרבא משום שידענו ל"מ.³⁴

וא"ל דהרואה בא"י דידענו מועיל אף דבא"י לא אתי לאחלופי משום דאמר בפנ"כ מ"מ אתי לאחלופי אח"כ בח"ל בקיום דעלמא [דבא"ל אף דאומרים בפנ"כ מ"מ אינו משום היכר דאחלופי לרבה רק משום לשמה] וזה הבל כיון דסוף סוף צריך לומר בח"ל בפני נכתב משום לשמה תו לא אתי לאחלופי ודו"ק.

וכתב המהר"ש דזה אין להק' דאם באמת כל הסיבה שידענו ל"מ הוא רק משום לשמה וממילא בא"י לרבה ידענו באמת מהני³⁵, וא"כ יצטרכו לומר בפנ"כ משום איחלופי עדין יקשה דלא יצאנו ידי תקלה וחשש של אחלופי שהרי יבואו להחליף במדה"י ששם ליכא היכר ע"י אמירת בפנ"כ כיון שהוא משום לשמה. דזה לא קשה כלל דכיון דסוף סוף במדה"י צ"ל בפנ"כ משום לשמה זה גופא הוי היכר כדי שלא יחליפו. ודו"ק.

גם א"ל³⁶ דכוונת התוספות כיון דידענו אינו מועיל בח"ל לא אתי לאחלופי [אף בא"י]:

ואולי אפשר לומר דכוונת התוס' [באמרם שידענו ל"מ] הוא דכיון שבחו"ל ודאי ידענו ל"מ [כיון ששם צריך בירור של לשמה] א"כ זה גופא מהווה היכר גם לא"י.³⁷

³⁴ יש לידע שבכל דברים אלו המהרש"א הוא הבר פלוגתא של רבינו וס"ל בתוקף שאין צד כזה לומר שידענו ל"מ משום איחלופי בלבד ולמד בכל אותם מקומות אחרת. ואין אני מבין עדין עומק דבריו איך דחה ראיות הנ"ל ע"ש.

³⁵ רבינו בא לומר דיש מקום להכריח ההבנה הנ"ל דיש תקנה שידענו ל"מ רק משום דלא לאיחלופי ולכן גם בא"י ידענו ל"מ, כי אם נאמר שידענו מהני במקום שא"צ לשמה וממילא בא"י צ"ל בפנ"כ משום איחלופי יהיה ק' דיהיה תקלה במדה"י. ולזה אומר שמשום זה לא קשיא כלל וכן"ל. כנלע"ד כוונת דבריו וה' יאיר עינינו בתורתו.

³⁶ יש להסתפק בכוונת רבינו אם כונת גם אין לומר או גם איכא למימר, ולמעלה פתחתי לפי הצד שאיכא למימר, דאיני יודע סברא מדוע אין זה נכון, וגם כוונתו באומר גם וכו' שגם זה סיבה להעמיד קו' התוס' ודו"ק.

³⁷ גם דברים אלו כתבם רבינו מחמת הקו' הגדול לומר שיש תקנה מיוחדת שידענו ל"מ משום איחלופי. אמנם עדין איני מבין אחר שהוכיח רבינו מדברי התוס' לעיל שכן הוא כוונת דבריהם

דף ה ע"א

גמ'. והא אשה דלא שכיחא וכו'. קשה לי מאי קושיא דלמא צריכה שתאמר משום קיום כמו לרבא כן תפרש לרבה דאף לאחר שלמדו עדיין קיום במקומו עומד כדקתני אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו אף בפיקח ונתהרש דלא שכיח

קשה דמה הק' הגמ' על רבה מהא דאשה עצמה מביאה גיטה, הרי כיון דרבה אי"ל לרבא דגם משום קיום צ"ל בפ"נ, לכן צריכה האשה לומר בפ"נ משום קיום אע"פ שבאמת מצד לשמה א"צ לומר. והרי גם במשנה של אינו יכול לומר כתוב יתקיים בחותמיו והיינו משום קיום ואפילו במקום שלא שכיח וה"ה גם אשה [לפי מה דסברה הגמ' שא"צ לומר משום שלי"ש]

וא"ל דמשמע ובלבד וכו' דקיום אינו מועיל דא"כ תיקשי לרבא נמי

ואין לומר דקו' הגמ' היא מחמת לשון המשנה ובלבד שתאמר וכו' דמשמע שבכל ענין חייבת לומר ואפילו אם הגט מקוים, דאם זו כוונת קו' הגמ' הרי זה תקשה גם לרבא דס"ל משום קיום.

וי"ל לפי ר"י כיון דכל המשניות אלו זה אחר זה בחדא גוונא איירי כי היכי דשליח צריך שיאמר בפנ"כ כו' איירי לאחר שלמדו אף היכא שא"צ קיום כגון בי תרי או באותה מדינה כמו שדקדק דלרבה בהנ"י נמ"י קתנ"י מתניתין דצרי"ך וכו' ה"נ הא דאשה בכה"ג מיירי דומיא דשליח לזה פריך שפיר הניחא לרבא איירי בלא מקיים ושצריך קיום דומיא דמתנ"י דשליח דאיירי דוקא ממדינה למדינה וק"ל.

וי"ל שלפי ר"י [בתוד"ה 'אי הכי'] הרי כל קו' הגמ' על רבה מבוססת על זה שהמשניות הגם דאיירי אחר שלמדו אמנם נשארו באותם ציורים כמו קודם שלמדו, דהיינו דגם במקומות שא"צ קיום כגון אותה מדינה במדה"י עדין צ"ל בפנ"כ, וכמו שדקדק ר"י בדבריו דלפי רבה "בהנ"י נמי קתני מתנ"י דצריך"³⁸. וא"כ גם המשנה של האשה עצמה וכו' למדה הגמ' שצריכה לומר גם באופן שאין שם צורך קיום³⁹ ולכן הק' דכיון שהוא ל"ש לא צריך לגזור בה. משא"כ לרבא המשניות כפירושם רק בצירוף שאיכא חיוב מצד קיום כגון ממדינה למדינה. וק"ל.

מה הוצרך כאן לומר וכי יש הבנה אחרת לדברי התוס' לעיל. וגם הוא עצמו כתב שם כהבנה זו שתקנו להדיא שידענו ל"מ כדי שלא יחליפו.

³⁸ דמחמת הבנה זו היתה קו' הגמ' על רבה א"ה יכול נמי דאחר שלמדו גם יכול לא יצטרך לומר בפנ"כ שם כיון שאין חשש לשמה כמבואר כ"ז בתוס' ע"ש.

³⁹ היינו באותה מדינה במדה"י כנ"ל.

ולפי' ר"ת י"ל נמי דפריך כיון דבשליח אחר אינו מועיל קיום חותמיו וצריך דוקא בפנ"כ דלרבה בפנ"כ עדיף אף אחר שלמדו כדמשני גזירה כו' א"כ הו"ל לאשמעינן דבאשה מהני אפילו קיום חותמיו וכ"ש בפנ"כ דעדיף טפי

וגם לפי' ר"ת דקו' הגמ' על רבה מבוססת משום דעדיף בפ"נ על קיום בחותמיו [והיינו כנ"ל שחדוש המשנה הוא זה גופא דלרבה די בקיום וא"צ לחוש ליחזור] א"כ קו' הגמ' דכיון שבאמת בשליח רגיל הדין לא מהני רק קיום חותמיו, א"כ היתה צריכה המשנה לחדש באשה דכיון שלא שכיחא מהני קיום וא"צ דוקא לומר בפ"נ [וכמו שכן הוא חדוש המשנה של אינו יכול לפר"ת]

משמע דבאשה נמי צריך דוקא בפנ"כ ובלשון שצריכה לומר וכו' ר"ל דוקא אף על גב דאשה לא שכיח וא"כ פיקח ונתחרש נמי

אמנם משמע דבאשה דוקא בפ"נ וכדיוק לשון המשנה 'ובלבד שצריכה לומר וכו' ואע"ג של"ש וא"כ ה"ה גם פקח ונתחרש צריך דוקא לומר בפ"נ ולא ליסמוך על קיום חותמיו.

אבל לרבא פי' אפילו בפנ"כ וכ"ש קיום חותמיו וק"ל.

אמנם כל זה לרבה, אבל לרבא [לפר"ת] הרי פשט המשנה הוא דודאי בפ"נ מועיל שזה עדיף על קיום ורק במקום שא"א לומר בזה חייבים קיום חותמיו, וא"כ גם לגבי אשה כן הוא הפירוש שמספיק בפ"נ וא"צ קיום ודו"ק.

ולאין לפרש כו' פריך בפשיטות אבפנ"כ לבד ודו"ק:

וגם לפי מה שכתבו התוס' בסוה"ד דאין לפרש דהיינו שקו' הגמ' על רבה היא משום שאומר גם בפני נכתב וזה ק' לאחר שלמדו, א"כ בפשיטות גם מובן קו' הגמ' מאשה ודו"ק.

גמ'. שלא תחלוק בשליחות. פירש הרשב"א במביא דאין לומר בשליחות דוקא דא"כ מאי פריך מבעל וק"ל:

הרשב"א באר כוונת הגמ' שלא תחלוק בשליחות שאין כוונת הגמ' דוקא לשליחים ממש אלא שלא תחלוק באלו שמביאים הגט ממדה"י, שהרי בעל אינו שליח ובכו"א הק' הגמ' ממנו על רבה וק"ל.

גמ'. אי הכי בעל נמי. קשה מאד לקשר אי הכי דבל"ז ברבה צ"ל כן מ"ש בעל וכמו שהקשו ותירצו התוספות לעיל בגופא מימרא דרבה וכ"ת לא שכיחא מאי בכך קודם שלמדו

לשון קו' הגמ' מבואר דהברייתא של בעל קשה רק משום חידוש הסוגי' דלרבה למדו ובמילתא דל"ש לא גזרו, אמנם זה קשה מאד שהרי גם בל"ז הברייתא של הבעל עצמו קשה לשיטת רבה שתקנת בפ"נ משום לשמה מדוע בעל שמביא יהיה שונה מסתם שליח. ובאמת הק' התוס' לעיל [ב: ד"ה 'לפי' השני] על גוף מימרא

של רבה דאיך יסביר הברייתא של הבעל ומדוע א"צ לומר בפ"נ. ולגבי קודם שלמדו לא משנה מה שהוא לא שכיחא⁴⁰.

ועוד מ"ש אישה מבעל.

וכן יש להבין קודם שלמדו מ"ש אישה מבעל לגבי תקנת בפ"נ. [דהיינו שהגמ' צריכה להק' קושיא זו ולתוצאה ללא קשר לחדוש של רבה דלמדו]

וא"ל דבל"ז י"ל כל המשניות קודם שלמדו ולהכי צ"ל הברייתות שהמה אחר המשניות איירי בלאחר שלמדו

ואין להסביר קו' הגמ' דוקא כאן הוא משום שהיה פשיטא לה שהברייתות איירי אחר שלמדו וא"כ על עיקר שיטת רבה לא הק' הגמ' דבאמת גם בעל צריך לומר קודם שלמדו, ומה דאיתא בברייתא דבעל א"צ לומר הוא אחר שלמדו. אמנם אחר דבאשה נתחדש סברת 'שלא תחלוק' גם לאחר שלמדו לכן הק' הגמ' דא"ה בעל וכו' אמנם גם זה א"א לומר..

דלישנא דבעל עצמו שהביא גיטו א"צ לומר וכו' משמע אבל אחריני צריכין שיאמרו ותקשי ליה מ"ש בעל מאחר

דהרי לשון הברייתא הוא דבעל עצמו א"צ וכו' ומשמע שהוא דין מיוחד בבעל, וא"כ אין לומר דהיה פשיטא לגמ' שאיירי לאחר שלמדו דא"כ גם אחר א"צ לומר

ויש לדחוק דידע מגזירה וכו' וכולן צריכין שיאמרו לבד מבעל דלא שכיח וה"ה אישה ומתני' דאשה קודם שלמדו ודו"ק:

אמנם עדין י"ל כנ"ל דהיה פשיטא לגמ' שהברייתא אחר שלמדו, ומה שהק' דא"כ גם אחרים א"צ לומר זה יש לתרץ דהגמ' גם ידעה הגזירה של יחזור לקלולו ורק במקום של"ש לא גזרו ולכן הק' הגמ' דא"כ מדוע בעל צריך לומר ומ"ש מאשה, אמנם שאר השליחים ודאי צריכים משום שמא יחזור.

גמ'. שנים שהביאו גט וכו'. דוחק לפרש ספק טעם האיבעיא אי כרבה וצריכין או כרבא ואין צריכין ופשוט כרבא וכדאמר' לעיל בי תרי איבא בינייהו

[שמאל שאל את ר"ה מה הדין שנים שהביאו וכו' ויש להבין מה היה ספקו של שמואל] דזה דוחק לומר שספקו היה בגוף מחלוקת רבה ורבא אם טעם משום לשמה וגם שנים צריכים לומר או משום קיום ושנים א"צ לומר [וכמו שהיה פשוט לגמ' לעיל שנפק"מ בין רבה לרבא שנים שהביאו גט]

⁴⁰ ובמילים אחרות שעד כמה שלרבה יש ענין לומר בפ"נ משום לשמה הן קודם שלמדו משום בירור עצם הדבר והן אחר שלמדו משום גזירה, עדין קשה מ"ש בעל. ותי' הגמ' שעונה על קודם שלמדו ודאי שגם עונה על אחר שלמדו וא"כ מזה שהק' הגמ' קושיא זו כאן באמצע השו"ט של גדר אמירת בפ"נ אחר שלמדו.

דא"כ לא הו"ל לסיים ומה אילו יאמרו כו' דאף לאיבעיא ניהא אי טעמא כרבא

דאם זה היה ספקו לשם מה הוצרך רב הונא לנמק שא"צ לומר משום מה אילו וכו' הרי גם שמואל הבין שלפי רבא א"צ לומר ואין צריך לזה הסברים דהוא פשוט [כהנפק"מ לעיל]

ועוד דא"כ לא הו"ל לרבא ניהא כו' רק הו"ל ש"מ כרבא ס"ל וכמו שהקשה בחידושי הרשב"א

ועוד דאם זה היה ספקו מדוע אמרה הגמ' לרבא ניהא וכו' היתה צריכה לומר ש"מ כרבא דהרי זה גופא מה שענה לו ר"ה שטעם המשנה כרבא ואין זה רק ניהא לרבא אלא ממש פשיטות כרבא. וכן הק' בחידושי הרשב"א.

ואפ"ל אף בטעמא דקיום בעי צריכין לומר שמא זייף הבעל ושלח גמ מזוייף

ואפשר לומר דשמואל הסתפק גם לפי הטעם של קיום⁴¹ דגם שנים שהביאו צריכים לומר ואע"פ שהם יכולים לקיים אמנם נחוש שמא הבעל עצמו זייף ושלח גט מזוייף.

ופשיט דאין צריכין דכיון דנתברר דהגט בא מידו לידה תו לא חיישינן דמה אילו יאמרו בפנינו גירשה פשיטא דמהימני והיא מתגרשה ולא אמרינן שמא גירשה בגט מזוייף

ורב הונא פשט לשמואל גם ספק זה שלהצד של קיום אין צריכים לומר ואין חוששים לזיוף הבעל דכיון שנתברר לן שהגיע הגט לידם מיד הבעל תו לא חוששים למאומה דהרי אם העידו שראו ממש הגירושין האם נחוש שהבעל גירשה בגט מזוייף וחזינן שלא חוששים להא.

לזה פריך לרבה אף דאית ליה נמי טעמא דקיום מ"מ דל קיום מהכא הא צריכין לומר משום חששא דלשמה ודו"ק:

ומעתה מובן קו' הגמ' דלרבה אפילו דא"ל גם טעם של קיום [ומשום זה א"צ לומר כנ"ל] אמנם להיכן אזיל טעם של לשמה ודו"ק.

ברש"י בד"ה אלא להקל עליה מתחלה שלא תיזקק לעדים. יש לדקדק הא עדים לא מהני בתחלה לרבה

[למסקנה הברייתא איירי אחר שלמדו וכשניסת וע"ז איתא דאם נתקיים בחותמיו כשר, וע"ז הק' הגמ' דא"כ הסיבה שכשר הוא משום שניסת ולא משום שלא בא להחמיר ותי' הגמ' דלרבה פי' לא אמרו להחמיר היינו זה גופא שלא תצא אחר שניסת ומה שאמר 'אלא להקל' כתב רש"י שקאי אקודם שניסת דאז

⁴¹ אע"פ שלעיל פשיטא לגמ' דלטעם של קיום, שנים שהביאו א"צ לומר.

די באמירת בפ"ינ וא"צ עדים וע"ז הק' המהר"ש..] דלכאורה קודם שנשאת באמת ל"מ עדים⁴² ורק צריך אמירת בפ"ינ ומה קולא יש בזה.

וצ"ל דמ"מ קולא הוא לגבה דאם אמר בפנ"כ א"צ להחזיר אחר עדים ואם לא אמר אפ"ה אם עבר ונשאה⁴³ לא תצא משא"כ אם צריכה דוקא לעדים אם לא תמצא עדים אין לה תקנה

וצ"ל דמ"מ יש בזה ענין קולא דאם אמר השליח בפ"ינ ונתקיים ע"י אמירתו הן קיום והן בירור לשמה א"צ לחפש עדים על כשרות הגט וכן אם לא אמר השליח בפנ"כ אם ניסת לא תצא, אבל אם היתה צריכה מלכתחילה עדים לא היה דין של אם ניסת אלא לא היה לה תקנה. [היינו שהמצב שדי באמירת בפ"ינ הוא זה שגורם הקולא שאם לא אמרה ל"ת משא"כ אם היה צריך רק עדים]

ולענין ניסת שפיר קאמר לא הוצרכו כו' דהיינו לא אמרו להחמיר קאי אניסת לחודא אלא להקל קאי אפילו אמתחלה אקודם שניסת רשאי לישא בלא עידי קיום.

ולפ"ז לא הוצרכו להחמיר קאי על ניסת [שלא תצא כשלא אמרו] 'אלא להקל' קאי על קודם שניסת שלא צריכה עדי קיום.

וא"צ לדחוק דכ"ז קאי אקיום לחוד והא דלא תצא משום חששא דלשמה פשיטא דהשתא למדו ובקיאין ומשום גזירה לא מפקינן אבל משום של"ת כך תקנו חכמים ג"כ לענין קיום שצריך דוקא קיום לאופן זה

ויש שדחקו לפרש בשיטת רבה, דאחר שהעמידה הגמ' דין הברייתא בניסת, א"כ פירוש לא הוצרכו להחמיר קאי על קיום כמו לרבא, אבל לגבי דין ניסת ל"ת א"צ לזה הסבר והוא פשיטא בפני עצמו כיון שעכשיו אנו סוברים שלמדו ורק משום גזירה צ"ל ולכן ודאי שלא מחמירים שתצא. אלא לא הוצרכו וכו' היינו שהיה הו"א לומר שכיון שתקנו חכמים לקיים ע"י אמירת בפ"ינ לכן דוקא באופן זה צריך לעשות ואפילו לא ע"י עדים. [ועל כל פירוש זה כתב המהר"ש שהוא דחוק וכיון שאפשר לפרש כנ"ל לכן א"צ לאומרו⁴⁴]

ובשלמא לרבא איירי בלא ניסת ופי' לא אמרו להחמיר שצריך דוקא בפנ"כ בשום לשמה כו'

⁴² סתם עדים הכוונה עדי קיום וזהו שהק' המהר"ש דלרבה כיון שצריך לשמה ודאי שלא מועילים עדי קיום.

⁴³ לכאורה יש פה שיבוש ואולי צ"ל עברה וניסת.

⁴⁴ ולכאורה כוונתו שזה דחוק דאין סברא לומר דלא יועיל קיום ע"י עדים וא"צ לזה חדוש שלא אמרו להחמיר, וזהו שהוצרך המהר"ש מיד להסביר דא"כ איך באמת רבא מסביר דברי הברייתא ודו"ק.

אמנם לרוב פ'י שלא הצריכו להחמיר היינו זה גופא שלא הצריכו אמירת בפ"נ משום לשמה [דאז היה יוצא מזה חומרא שלא מספיק עדים] אלא לקולא רק משום קיום. [ולא כמו שפ'י לפי היש שדחקו ודו"ק]

ומעמא כו' קאי ודאי אלשמה דלענין קיום כיון דמקוים בעדים אין שייך לומר אתי בעל ומערער וכו'

והוכיח המהר"ש דודאי פירוש שלא להחמיר קאי על הטעם של לשמה, דהרי מהמשך דברי הגמ' דאמרה טעמא דילמא וכו' מוכח שהוא משום לשמה דהרי משום קיום אין חשש יותר כיון שכבר קיימנו הגט בעדים.

ואינו מקושר דוקא השתא רק מיד כשתירץ בשניסת לא שבקינן לאסוקי למלתא עד דפריך אי הכי ודו"ק:

[ועתה חוזר המהר"ש להסבר דברי הגמ' דאחר שהסביר בדעת רש"י ביאור לא הוצרכו לומר וכו' כנ"ל דהכוונה בזה שלא הצריכו בירור ע"י עדים, א"כ מהו המשך הגמ' טעמא מאי דאין זה שייך לזה וע"ז כתב המהר"ש] וצ"ל דמה שאמרה הגמ' טעמא מאי וכו' אינו המשך של תי' הגמ' על רבה אלא הוא הסבר על עצם הדין מדוע בניסת לא תצא אלא שהגמ' לא הספיקה לסיים הסבר התי' עד שהק' המקשה אי הכי ואחר שישבנו לשון לא הוצרך להחמיר שב בעל הגמ' והמשיך מדוע בניסת לא תצא משום דאנחנו לא נערער במקום שהבעל לא ערער⁴⁵ ודו"ק.

בתוס' בר"ה אילימא חרש וכו' כגון אלם. דהוי בר דעת ופומא הוא דכאיב ליה כדאיתא בפרק מצות חליצה ויכול לכתוב בפנ"כ אף על גב דבעדות מפיהם דוקא הכא א"צ עדות ללשמה דלהכי אשה ובע"ד וקרוב נאמנים גם א"צ בפני שלשה כדבסמוך [וקאי קושית התוס' לוקי באלם ולא יקשה לרבה]

הסביר רבינו קו' התוס' דכיון דאלם הוא בר דעת גמור ורק פומא וכו' דהיינו שחסר ההכ"ת לדבר, לכן לגבי תקנת בפ"נ יכול לכתוב וליתן עדותו בכתב. ואע"פ שבעדות איכא דין של מפיהם ולא מפי כתבם, וא"כ הוא עדות פסולה. אמנם כאן בתקנת בפ"נ לברר שנכתב לשמה חזינן שהכשירו חכמים גם אשה ובע"ד וקרוב, וליכא חסרון של פסולי עדות, וה"ה גם שכשר מפי כתבם, וכן הוא גם להדיא לקמן ה' ע"ב שאמרה הגמ' שלמ"ד לשמה אפשר לקבל עדות השליח שלא בפני ג' [דהיינו בי"ד] משום שאין צריך דיני עדות.

⁴⁵ יש כאן מקום להעיר דבפשטות שיטת רש"י שהדין ניסת ל"ת הוא דוקא אחר הגזירה כפי שמדויק מדבריו וא"כ קצת חסר מן הספר וגם מה טעם הוא מה שאנן לא נערער כלפי הגזירה והרי לכאורה רש"י חולק על תוס' וסובר דקודם שלמדו כן תצא אפילו שלא ערער. והמהר"ש לא התייחס לענין זה ודו"ק.

[ולפ"ז אין כוונת התוס' להק' סתם על ר"י מדוע לא העמיד באלם, אלא כוונתו להקשות על גוף סוגי' הגמ' שהוכיחה מכאן שלא כרבה, דאם נעמיד באלם אפשר להעמיד המשנה כרבה.⁴⁶]

מיהו ז"א דא"כ לא מצי לאוקמיה באלם כיון דיכול לרמז או לכתוב בפנ"כ ולמה צריך להתקיים בחותמיו [דלכאורה גם לגבי קיום מהני מפי כתב וכדעת הריב"ש שהובא בח"מ סי' מ"ו]

אמנם קשה דא"כ הרי גם אפשר לקבל רמיזותיו גם לגבי קיום החתימות, דהרי דעת הריב"ש שליכא כלל חסרון של מפי כתבם בכל דיני קיום ואפשר לבי"ד לקיים שטר ע"פ עדות בכתב שכתבו עדים לבי"ד. ומה הק' התוס' דנעמיד המשנה באלם

אלא צ"ל דצריך קיום כיון דלאו בר הגדה הוא דבעינן עדות מפיהם דוקא דלא עדיף משנים דבעינן מפיהם [דגבי קיום בעינן עדות מפי מללשמה דהא צריך בפני שלשה דוקא] ולזה צריך להתקיים בחותמיו ועיין בריב"ש סי' ר"מ [ובסי' שפ"ב ותי"ג] א"כ מאי סתרו דהול"ל ולא אמר הא שפיר נופל עליו ואינו יכול.

ועי"כ צ"ל דמוכח מהתוס' דגבי קיום החתימות א"א לקבל עדות מפי כתבם ולא עדיף ע"א משנים ולכן סוברים התוס' דגם באלם צריך הגט להתקיים בחותמיו, וא"כ יש להבין תירוץ התוס' דהו"ל ולא אמר דאם באמת אלם לא יכול כלל לקיים הרי זה ממש אינו יכול כמו חרש.

אכן זה הבל דודאי יכול קרוי היא דעכ"פ כיון דיכול לרמז ולכתוב שנעשה בפניו רק אינו מועיל אמירתו לענין קיום [אינו קרוי ואינו יכול].

אמנם אין זו קו' כלל דאע"פ שאלם לא יכול לקיים חתימות משום חסרון של מפי כתבם, אמנם עדין א"א לומר עליו אינו יכול שהרי יכול לרמז וכו' רק שאיכא חסרון בדיני קבלת עדות וזה לא נקרא אינו יכול. [וא"ש קו' ותי' התוס'] וא"ל דלעיל דקאמר מאי בינייהו הומ"ל לפי"ז אלם איכא בינייהו.

אלא שיש להק' לפ"ז שהגמ' לעיל יכלה לומר עוד נפק"מ בין רבה לרבא, אם אלם כשר לומר בפנ"כ בפני"ח, דלרבה יכול לרמז ולרבא לא.

מיהו אין אנו מוכרחים לומר דלענין לשמה אלם מהני רק דמקשים מאלם דבר שליחות הוא עכ"פ כיון דבר דעת הוא [ולא צריך לדחוק בפיקח

⁴⁶ לפו"ר יש להבין דהרי התוס' הק' בחדא מחתא גם שנעמיד בלא ראה והרי שם ודאי שלא שייך לומר שכוונת התוס' של"ק לרבה אלא רק שלא נצטרך לדחוק בפקח ונתחרש, ולמדייק בדברי המהרש"א [שגם כתב כדברים הללו] לא כתב שזו כוונת התוס' אלא רק שבדבריהם נתישב קו' הראשונים ודו"ק.

ונתחרש]. ואם אלם מועיל לענין לשמה מיושב הא דצריך לאתויי והוינן וכו' דבלא"ה לק"מ וכן ראיתי מי שכתב כן בישוב והוינן ודו"ק:

אמנם⁴⁷ י"ל דאין הכרח שבאמת כן הוא שלרבה מועיל אלם ואפ"ל דקו' התוס' היא רק על אוקימתת הגמ' שנעמיד באלם ולא נדחוק בפקח ונתחרש, אלא שעל הצד שמועיל אלם לענין לשמה מיושב גם [קו' הראשונים] מדוע הביאה הגמ' כאן והוינן של ר"י ומשום שבלא זה ל"ק מידי.

בא"ד או שלא ראה כו'. לפי"ז היה צ"ל לרבה דאיירי בשניסת ולאוקמי ממש כברייתא דמייתי בסמוך המביא כו' ולא אמר כו' דהא ע"כ היינו צריכין לבא לגזירה מכח קושיא אי הכי יכול נמי בין לפיר"י ובין לפיר"ת

תוס' הק' דנעמיד המשנה דלא יכול באופן שלא ראה וע"ז כתוב יתקיים בחותמיו, וכתב המהר"ש דאם זה היה פשט המשנה היינו צריכים להעמיד דאיירי בשנשאת ולכן מועיל רק קיום שהרי לולא זאת צריך לומר בפ"נ משום גזירה והרי זה ודאי שצריך להגיע לגזירה מחמת קו' הגמ' אי הכי יכול נמי לכל הפירושים.

ולפי"ז יש לישב קצת דלא ניהא לפרש המשנה כן משום קושית התוס' ד"ה בשניסת וכו' עיין בו ודו"ק:

וכיון שכן יש לישב קצת דמחמת זה לא רצתה הגמ' להעמיד בציור של לא ראה מחמת קו' התוס' לקמן ד"ה כשניסת דא"כ מצאנו עוד גט שפסול ואם נשאת ל"ת ע"ש.

בתוס' בד"ה אי הכי יכול נמי וכו'. קושית התוס' מבוארת ותירץ ר"ת אינו מחוורת דלאחר שלמדו דליכא חששא דלשמה למה לא יהיה עדיף קיום חותמיו טפי מבפנ"כ ויהיה פי' המתני' לרבה כמו לרבה אבל ביכול סגי בפנ"כ

[התוס' הק' על קושית הגמ' דמה הק' הגמ' על רבה אי הכי וכו' דהרי לאחר שלמדו רבה הוא ממש כשיטת רבא וא"כ כמו שלרבה ניהא המשנה כך גם לרבה וע"ז תי' ר"ת דיש נפק"מ בין רבה לרבה, דלפי רבה כיון דתקנו משום לשמה לכן חדוש המשנה הוא שבכה"ג מספיק קיום חותמיו וא"צ אמירת בפ"נ משא"כ לרבה שחדוש המשנה הוא הפוך דאם היה יכול לומר בפ"נ היה די בזה ורק משום שא"א לכן חייבים קיום חותמיו ע"כ דברי ר"ת. וע"ז כתב המהר"ש..]

קו' התוס' מבוארת ומובנת אמנם תי' ר"ת לא מובן דאע"פ שקודם שלמדו באמת עדיף בפ"נ ולא מועיל קיום חותמיו, אבל אחר שלמדו הרי אין צורך כלל בבירור לשמה וא"כ שוב פי' המשנה הוא ממש כמו לרבה ומה תי' ר"ת

⁴⁷ לא נתברר לי אם כוונת המהר"ש לתרץ בזה קו' הנ"ל מדוע לא אמרה הגמ' לעיל הנפק"מ או שחזר בו וכתב באופן אחר פי' התוס' [וכמש"כ מקודם כן הם גם דברי המהרש"א ואולי זו כוונתו בסיום דבריו שראה כן] וה' יאיר עינינו.

ואף על גב דקושטא הוא דלאחר שלמדו נמי עדיף לרבה בפנ"כ מקיום
דביכול לא מהני קיום חותמיו מ"מ למאי דלא ידע גזירה שמא יחזור דלמא
קושטא דביכול נמי סגי

ואע"פ שהאמת היא שגם לאחר שלמדו לרבה עדיף בפנ"כ דהרי גזרו שמא יחזור
וכו' ולכן לא מהני קיום בסתם שליח אמנם הרי כאן [בקו' הגמ'] עדין לא ידע
גזירת שמא יחזור וא"כ באמת אולי גם ביכול סגי בקיום חותמיו כמו לרבה.

וצריך לדחוק כיון דלרבה תקינו בפנ"כ משום לשמה והיה עדיף מקיום
חותמיו ובאותו זמן לא היה מועיל קיום חותמיו ולפי התירוץ אף לאחר
שלמדו כן הוא משום גזירה אף בה"א דהמקשה עכ"פ הסברא הוא
דבפנ"כ עדיף כיון שכן התקינו רבנן מעיקרא

וצריך לדחוק בביאור קו' הגמ' דכיון דלרבה מעיקר התקנה ודאי עדיף בפ"נ על
קיום ובאותו זמן [דלא היו בקיאים] לא היה מועיל קיום חותמיו, וכן אף לאחר
שלמדו נשאר שבפ"נ עדיף שהרי גזרו שמא יחזור, לכן צ"ל שגם בהו"א של הגמ'
[שידעה שלמדו אבל עדין לא ידעה ענין הגזירה] עדין נשארה הגמ' בסברא
שלדעת רבה עדיף בפנ"כ על קיום חותמיו שהרי כן הוא עיקר התקנה

ואף שאין סברתו שלא יועיל קיום חותמיו לאחר שלמדו כיון דליכא
למיחש למידי

ואף שבודאי אין הכוונה שסברה הגמ' עכשיו שלמעשה לא יועיל קיום חותמיו
דהרי אחר קיום החתימות אין לנו לחשוש כלום ומדעו שיפסל הגט

מ"מ אין ה"א בסברות הפוכות מהמתרין שיהיה קיום חותמיו עדיף
ולהמתרין בפנ"כ עדיף⁴⁸

אמנם זה דוחק שהשו"ט של הגמ' הוא בסברות הפוכות שלמקשה קיום עדיף
ולמתרין בפנ"כ עדיף ולכן הק' הגמ' דא"כ עדין יכול להשמיע חדוש המשנה גם
ביכול דסגי בקיום חותמיו.

אבל לרבה לעולם לא היה סברא שיהיה בפנ"כ עדיף מקיום ודו"ק:

אבל לרבה כיון שמעולם לא היה מצב שבפנ"כ עדיף לכן מלכתחילה פשט המשנה
תמיד היה שקיום עדיף על בפ"נ ורק שאם יכול לומר אז מקבלים דבריו ודו"ק.

בא"ד חד נמי ליבעי שמואל כו' לא פליג כו' משמע דלא מפרש כאשר
פירשתי לעיל

⁴⁸ עדין אין אני מבין מה שייך לומר מצב של עדיפות בפ"נ כשאין לזה שום משמעות ונפק"מ וכי
יש סברא לומר שנאמנות השליח בעצם עדיפה על נאמנות עדים. וה' יאיר עיננו בתורתו.

[לעיל פ"י המהר"ש דספקו של שמואל לרב הונא היה בדעת רבא דאע"פ דבשנים ליכא חשש שהאשה זייפה אבל ניחוש שמא הבעל זייף ע"ש. ועי' כתב כאן המהר"ש..]

משמע מנוסח הסבר הבעיה לר"ת שלמד שספקו של שמואל הוא דנחייב גם בשנים משום לא פלוג, דהיינו לשיטת רבה דהוא משום לשמה דגם לאחר שלמדו נחייב משום לא פלוג, וזה לא כמו שכתב המהר"ש בגמ' הסבר ספיקו של שמואל דא"כ הול"ל כמ"ש לעיל אליבא דרבא ה"נ לרבה אחר שלמדו ומשמע להו אף בשנים מיבעיא לרבה מהאי טעמא דלא פלוג

דלפי מה שכתב שם הרי הצד שגם שנים חייבים לומר בפ"נ הוא משום חשש זיוף של הבעל וגם לרבא צריך אמירת בפנ"כ כדי להוריד חשש זה וא"כ היה צריך ר"ת לומר דאחר שלמדו לרבה הספק הוא כמו לרבא דהיינו אם חששו לזיוף הבעל ולר"ת משמע שספק שמואל היה גם לרבה בשנים שהביאו משום לא פלוג.

וקצת קשה לי מנ"ל להקשות וללמדו האיך מיבעי' דלמא בלאחר שלמדו מיבעיא כמו לרבא ולא מטעמא דלא פלוג וא"כ לא קשה חד נמי.

אלא שקשה קצת דא"כ אפילו לשיטת ר"ת שלמד כנ"ל בבעית הגמ', והיינו שבעית הגמ' היא לרבה, אמנם אחר שלמדו [דרבא כרבא] הרי יש לומר בשופי ספק שמואל היה משום חשש זיוף הבעל כמו לרבא ואזי לא תקשה כלל קו' הגמ' א"ה חד נמי דספק זה נוגע רק לשנים שמצד זיוף האשה א"צ לומר משא"כ בחד שהביא דודאי שצריך לומר בפ"נ משום קיום.

ואפ"ל דלרבא מיבעי' ליה אי טעמא דקיום או לשמה ופשיט ליה טעמא דקיום כרבא אבל לרבה אין לומר כן רק מטעמא דלא פלוג

ואפ"ל דר"ת למד שלשיטת רבא ספק שמואל היה באמת בזה גופא אם הטעם קיום או לשמה ופשט לו ר"ה שהוא משום קיום [ולא כמש"כ לעיל דהספק היה מיניה וביה בשיטת רבה דאולי שנים יצטרכו משום זיוף הבעל] ואילו לרבה הספק היה משום לא פלוג ומעתה מובן מדוע גם אחר שלמדו לא יכל רבה לחזור ולומר שהספק כרבא שהרי ודאי לשיטתו א"כ לומר שהסתפק שמואל איזה טעם נכון ופשט לו משום קיום.

אף על גב דמה אלו יאמרו וכו' לא א"ש כ"כ כמו שכתבתי לעיל גם לפירושם משום לא פלוג כו' לא א"ש מה אלו יאמרו וכו' ודו"ק:

ואע"פ שלפי פירוש זה [היינו שלרבא הספק איזה טעם וכו'] לא אתי שפיר תשובת ר"ה ומה אילו יאמרו וכו' כמש"כ לעיל בגמ', אמנם גם לפי ר"ת עצמו [דהוא משום לא פלוג] לא אתי שפיר תשובת ומה אילו ודו"ק.

ולפי' ר"י פירושו א"ה חד נמי דכיון דהאיבעיא שלו אמתני' קאי ומסתמא מתני' נמי איירי לאחר שלמדו ואפילו באותה מדינה כנ"ל ודו"ק:

אמנם לפי ר"י קו' הגמ' א"ה חד היינו דכיון שהאיבעיא של שמואל היא על המשנה [דהיינו שנסתפק האם דין המשנה של המביא גט קיים גם בשנים שהביאו והמשנה דוגמא נקטה] וא"כ כל המשנה איירי לאחר שלמדו [לפי תי' הגמ'] לכן הק' הגמ' דגם חד בהכ"ת של אותה מדינה [שליכא טעם קיום] לא יצטרך כלל לומר בפנ"כ לאחר שלמדו.

בא"ד בהני נמי קתני מתני' כו'. דכיון דרבה ורבא בטעמא דמתני' פליגי ומתני' איירי בלאחר שלמדו (דאל"כ) [וא"כ] מאי נ"מ בטעמא דמתני' דאיירי באחר שלמדו

הסביר המהר"ש הכרח ר"י דע"כ כל הציורים של הנפק"מ בין רבה לרבא קיימים גם למסקנה דהמשנה איירי אחר שלמדו, דאל"ה מדוע נחלקו וזהו שהק' הגמ' דא"כ יכול וכו' דהיינו בציור שאין חשש קיום דלא יצטרכו לומר.

ומ"מ מה שדקדקו דבהני נמי איירי מתני' הא מ"מ [אף בל"ז] נכריח מכח קושיא דבמאי פליגי רבא ורבה ומאי בינייהו לאחר שלמדו וצ"ל ע"כ אף שא"צ קיום כגון בי תרי או באותה מדינה וא"כ פריך שפיר יכול נמי.

ואע"פ שגם בלא המשנה אפ"ל דע"כ לרבה באותה מדינה צ"ל בפ"נ דאל"ה במה חולקים רבה ורבא ונצטרך לומר שמחלוקתם במקום שא"צ קיום ושוב מתישבת קו' הגמ' יכול נמי.

ונראה משום קושיא והא אשה דקדקו כן וכמ"ש לעיל בגמ'

ונראה דמה שהוצרך הר"י להעמיד קו' הגמ' מחמת המשנה הוא משום המשך הגמ' וכמו שהסביר המהר"ש לעיל, דקו' הגמ' והא אשה מובססת על זה שצריכה לומר גם במקום שא"צ קיום ולכן הסביר כך גם עכשיו.

ואף על גב דבלא"ה מסתמא דין דאשה כדין השליח מדלא מחלק באשה [דבאותה מדינה א"צ] מ"מ בהכי א"ש טפי וק"ל:

ואף שגם זה היה אפשר להסביר ללא המשנה דמסתמא דין האשה כדין כל שליח [וא"כ כיון ששליח צ"ל בפ"נ גם באותה מדינה ה"ה גם אשה] אמנם עדיף להעמיד הוכחה זו מחמת הכרח המשנה ולא מחמת אי חילוק מסתם שליח. וק"ל.

ולעיל בד"ה מאן האי תנא שהקשו דלמא רבה כר"א ובפנ"כ משום לשמה ובפנ"ח משום קיום יש לתרץ בזה דמתני' נמי איירי באותה מדינה ותקשי בפנ"ח למה לי אף לפי האמת דא"ל שמא יחזור דבר וכו' דהא לא צריך חתימה לשמה וק"ל:

ולפ"ז יש לישב גם קו' התוס' לעיל דאפשר להעמיד המשנה לרבה כר"א ובפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום קיום [אחר דרבה ס"ל גם כרבא] ולר"י כאן א"ש דכיון דהמשנה איירי גם בציור של א"צ קיום כגון באותה מדינה תקשי

מדוע צריך לומר בפני"ח ואף לפי האמת דלשמה משום שמא יחזור גם יקשה דא"צ חתימה לשמה. וק"ל.

בא"ד דכולה מתני' אית לן לאוקמי וכו'. וה"ה בא"צ קיום [דהיינו באותה מדינה וכה"ג]

הר"י הסביר דקו' הגמ' מבוססת על הא דכל המשניות איירי לאחר שלמדו, וא"כ כשאמרה המשנה המביא גט צ"ל וכו' הכוונה לאחר שלמדו ובכל האופנים דאמר רבה והיינו באותה מדינה וכן שנים שהביאו.

ונ"ל דהשתא קושיתו אי הכי יכול נמי כגון בבי תרי כו' ומשני גזירה וכו' דהשתא בשנים אמרי' גזירה וכו' ובסמוך מסיק דבשנים לא גזרינן דלא שכיחא

וכתב המהר"ש [לפי ההבנה הנ"ל של הר"י דקו' הגמ' משום דדין המשנה בכל גוונא וכו'] די"ל שקו' הגמ' היא על הציור של שנים שהביאו, דע"ז אמרה הגמ' לעיל דלרבא א"צ לומר ולרבה צריכים לומר, ולזה הק' הגמ' דמאחר שהמשנה אחר שלמדו א"כ גם שנים אין צריכים לומר. ותי' הגמ' דאע"פ כן צריכים משום גזירה. עד שהביאה הגמ' דשמואל אמר שא"צ לומר וחדשה הגמ' דהוא משום ששנים שהביאו הוא מילתא דל"ש⁴⁹.

ואולי לזה כתבו התוס' בסמוך ולקמן בר"פ ב' איכא למ"ד דשנים צריכינן לומר וכו'

ואולי לכן כתבו התוס' לקמן [ד"ה 'בי תרי] שאיכא מ"ד שסובר דשנים צריכים לומר והיינו משום שכאן ס"ל להמקשן כן מחמת ההבנה הנ"ל דהמשנה איירי בכל הציורים דמחייב רבה.

ועוד דהבא בסברת המקשה קיימינן דפריך א"ה יכול נמי כו' והמקשה ס"ל דבי תרי שכיחא כדפריך בסמוך וק"ל.

וגם דהרי המקשן שהק' א"ה יכול, הוא אותו מקשן שהק' בי תרי וא"כ ס"ל דהוא שכיחא

גם אין הפשט תליא בזה דמ"מ מצי להקשות אי הכי יכול נמי כגון באותה מדינה וק"ל.

ועוד דאין פירוש קו' הגמ' תלוי דוקא בציור של שנים שהביאו דמ"מ יכול להק' מהציור של אותה מדינה שגם מחייב רבה ולאחר שלמדו קשה כנ"ל מדוע מחייב.

⁴⁹ לכאורה כוונת רבינו לומר דלפ"ז קושיות הגמ' קשורות אחת לשניה דמכיון שהסקנו כאן דגם שנים שהביאו צריכים לומר לכן הק' הגמ' מבעית שמואל וכו' דמבואר דא"צ לומר עד שהסיקה שהוא מילתא דל"ש.

ואף לפירוש ר"ת מ"מ נראה שצ"ל דכל המשניות איירי באחר שלמדו דאל"כ רבה מ"ט לא אמר כרבא דלמא ידענו מועיל כיון דא"צ לשמה ומתני' דריש פ"ב קודם שלמדו

ועוד נראה שגם לפירוש ר"ת צ"ל שכל המשניות איירי לאחר שלמדו דאל"כ יש להק' רבה מ"ט לא אמר כרבא, ומה שאמרה הגמ' לעיל דמשום שרבה הוכיח מהמשנה ריש פ"ב דידענו ל"מ [ולכן ל"ח לאיחלופי] השתא י"ל שבאמת ידענו כן מהני כיון שלמדו, ומה שאיתא במשנה ריש פ"ב דשנים אומרים ידענו הוא משום ששם איירי קודם שלמדו.⁵⁰

מיהו ז"א דמ"מ משום גזירה שמא וכו' ע"כ ידענו לא מהני:

אמנם אין זו הוכחה דכיון דע"כ הוכיחה הגמ' לרבה דאיכא גזירה שמא יחזור וכו' א"כ בגלל גזירה זו גם שידענו ל"מ. [והיינו כנ"ל משום שלא לאיחלופי ודו"ק]

בא"ד ועוד פרש"י בכת"י כו'. קשה דהו"ל למיפרך בא"י למה לי אם יש עדים יתקיים בחותמיו כו' קיום זה מה טיבו כיון דרבה לית ליה דרבא

לפרש"י בכת"י יש להק' דאם הגמ' לא ידעה דרבה אי"ל דרבא ולכן הק' א"ה יכול נמי דא"צ לומר כלום, מדוע לא הק' יותר חזק דמדוע כתוב בברייתא דאינו יכול דאם יש עדים וכו' דקיום זה מה טיבו דהרי לרש"י רבה ל"ל דרבא.

ואם תמצא לומר שנכלל זה בקושיא א"ה יכול נמי א"צ בפנ"כ ולא כלום וכ"ש אינו יכול מ"מ קשה היאך מתורץ זה למה לי קיום באינו יכול:

ואם תתרץ דקו' זו היא בכלל קו' הגמ' א"ה יכול נמי [דהיינו דהקו' כוללת כל האופנים דמשמע בהם שיש צורך לקיים הגט] אמנם עדין קשה מה תי' הגמ' לאחר שלמדו והרי אין זה מתרץ ענין עדי הקיום שכתוב בברייתא.

ואני אומר א"ה יכול נמי

ואני אומר שאפשר לפרש קו' הגמ' א"ה יכול נמי באופן אחר ממה שפי' התוס'.

דמשמע ליה מדלא קתני צריך להתקיים בחותמיו והוי הדיוק דיכול אינו צריך ועוד למאי קתני לה ומאי קמ"ל דיכול אינו צריך משנתינו הוא אלא להורות דמהני קיום חותמיו

דקו' הגמ' מבוססת על זה שהיה ק' מדוע לא כתבה הברייתא דאם אינו יכול **צריך** להתקיים בחותמיו דאז היינו אומרים דחדוש הברייתא הוא דאם יכול אין צריך דוקא לקיים אלא אפשר להסתפק באמירתו, וגם דאפילו אם היה כתוב

⁵⁰ לכאורה אין כוונת רבינו דרבה יסבור לגמרי כרבא דהרי ודאי במשנה דאיירי קודם שלמדו ומוכח דידענו ל"מ ע"כ שתקנת בפ"נ היא משום לשמה וזה לא השתנה, אלא כוונתו דאחר שלמדו אפשר לומר דגם בפנ"כ הוא משום איחלופי דאין לנו מקור לידענו ל"מ.

צריך והדיוק היה כנ"ל היה ק' דמה חדוש יש בזה והרי זה נלמד מהמשנה דמועיל אמירת השליח לקיים הגט, ומחמת זה למד המקשן דעיקר חדוש הברייתא הוא זה גופא שמועיל קיום הגט ע"י העדים,

[ולזה קשה א"ה יכול נמי מהני קיום חותמיו] בשלמא לרבא בא לשלול טעמא דלשמה שאין הטעם דבפנ"כ משום לשמה וכיון שכן מה לי יכול או אינו יכול

[ולכן הק' לרבה דאם זה חדוש הברייתא יכול נמי כפי שיבואר] ובשלמא לרבא אפשר להסביר החידוש בזה דהברייתא באה לומר זה גופא שאין שום טענם נוסף לאמירת בפנ"י [דהיינו לשמה] ומכיון שכן אין נפק"מ באיזה ציור מחדשת זאת הברייתא

אבל לרבה דאין בא לשלול טעמא דלשמה וקושטא דחיישינן ואי לאחר שלמדו פשיטא הא כולן בקיאים ומהי תיתי לחוש

אבל לרבה ודאי שלא באה הברייתא לשלול טעם של לשמה דהרי באמת אנו חוששים לזה וצ"ל בפנ"כ כדי לברר וע"כ שאין זה פ"י הברייתא, ואם נעמיד הברייתא לאחר שלמדו שכבר א"צ לברר לשמה א"כ פשיטא שמועיל רק קיום עדים דמהכ"ת לחוש אחר שלמדו

אלא קמ"ל שלא תימא לא עקרו רבנן תקנתייהו ולא זזה ממקומה דצריך דוקא בפנ"כ אף לאחר שלמדו אין לחוש למידי א"כ מאי אריא אינו יכול אופן שלא אפשר להתקיים תקנתא דרבנן אפילו יכול נמי ולא אמר נמי מהני קיום לאחר שלמדו

וע"כ צ"ל דהחדוש בברייתא [דמועיל קיום ע"י עדים הוא] דלא אומרים דלא עקרו רבנן תקנתייהו והשאינו תקנת בירור לשמה על מקומה, וא"כ חדוש זה מדוע חדשה הברייתא דוקא בציור של אין יכול הרי גם ביכול אפשר לחדשו דאם לא אמר וקיימו הגט די בזה אחר שלמדו

אף שאפשר להתקיים תקנתא דרבנן דלא הוי סלקא דעתיה לפסול הגט משום הכי כיון דליכא למיחש למידי ומשני שם אה"נ דפסול משום גזירה בו' וזה קרוב לתי' ר"ת:

ואף שאולי היה מקום לומר דביכול לומר כיון שאפשר לקיים התקנה אולי החמירו בזה, אמנם זה אינו דאין סברא לומר שנפסול הגט היכא שלא אמר במקום שבאמת אין שום חשש. [ולכן הק' הגמ' מדוע לא כתבה המשנה חדוש זה ביכול וכנ"ל] ותי' הגמ' דאה"נ במקום שיכול ולא אמר כיון שגזרו שמא וכו' פסלו הגט. ופ"י זה [של המהר"ש עצמון] קרוב לפי' ר"ת שקו' הגמ' מבוססת על ההבנה שיש חדוש שדי בקיום.

עוד רציתי לומר דלאחר שלמדו ודאי אינו ר"ל שהיה מלמד נוסע ממקום למקום רק לאחר דשכיחי מתיבתא בח"ל מחזקין להו בבני תורה וכדלקמן בבבלי כא"י מכי אתי רב לבבל ושכיחי מתיבתא

עוד אפ"ל דפירוש לאחר שלמדו אין הכוונה שהיה מי שהלך ממקום למקום ולימד את כולם אלא דנוצר מצב של ישיבה ומתיבתא בחו"ל וע"י כך שוב מחזיקים אותם בבני תורה, וכמו שמצאנו לקמן גבי בבל דהגמ' אומרת דדינה כא"י משום ששכיחי מתיבתא.

וא"כ יכול נמי דעדים מצוין לקיימו ע"י כן

וא"כ שואלת הגמ' יכול נמי והיינו דלקמן ע"י המתיבתא זה גרס גם שדינה כא"י אפילו לגבי קיום דע"י זה שכיחי עדים וא"כ גם ביכול לא יצטרך לומר בפנ"ח לכו"ע כיון ששכיחי לקיימו.

ומשני גזירה שמא יחזור כו' ואף דלקמן בבלי כא"י לגיטין ולא חיישינן שמא יחזור וכו' היינו משום שמימות יכניה היה כך ולא היה קלוקל שם מעולם ופי' מכי אתא רב כו' כמ"ש התוס' לקמן והורה לנו שמימות יכניה וכו'

ותי' הגמ' גזירה שמא יחזור והיינו שלא בכל מקום שנפתח ישיבה אפשר להכריז על המקום שהוא כא"י ורק לקמן בבבלי היה כך כיון שהיו הישיבות שכיחי שם מימות יכניה ולא נתקלקל מעולם. משא"כ בסתם למדו שאנו חוששים בכל גוונא ולכן צריך לומר לכו"ע בפנ"ח.

והא דנקיט לשון לאחר שלמדו ולא מתיבתא כדלקמן

והק' המהר"ש על פירושו מדוע שינתה הגמ' לשונה ששם נקטה שא"צ לומר בפנ"ח משום מתיבתא וכאן משום שלמדו,

משום דהכא משני על אין בקיאיין לשמה צ"ל שלמדו משא"כ לקמן דכ"ע ברבא משום קיום לחוד א"צ לאדכורי רק ע"י מתיבתא תלמידים ההולכים מעיר לעיר

ותי' דכאן דאיירי בטעם של אין בקיאיין לשמה נקט שהשינוי הוא בזה שלמדו הדין, משא"כ לקמן שהוא לפי הטעם של קיום נקט השינוי בזה שע"י המתיבתא שכיחי תלמידים וכו'

אבל א"ל דמשה"ה בבלי כא"י ע"י מתיבתא [ולא גזרינן שמא יחזור] משום דלקמן ברבא טעמא דקיום לחוד אבל הכא ברבא קיימינן דחייש לטעמא דלשמה גזרינן שמא יחזור וכו'

אמנם אין לומר דהחילוק מדוע לגבי בבל אין גוזרין שמא יחזור משום שהוא אליבא דרבא ולגבי קיום אין חוששים שיחזור לקלולו משא"כ לטעם של רבה שאין בקיאתו לשמה בזה חוששים שיחזור,

כי למה לא שייך לענין קיום ג"כ גזירה ולקמן נכתוב יותר בזה בעזה"י

דאין סברא מדוע לטעם של קיום לא חוששים וגוזרים שמא יחזור לקלולו. רק לפי"ז קשה נמי כמו לפרש"י דהו"ל להקשות באינו יכול גופיה למה לי קיום כיון דשכיחא רק י"ל דאפילו ביכול פריך ומשני שפיר משא"כ לפרש"י [דלא משני מיד] כמ"ש לעיל

אמנם יש להקי' לפירוש זה כמו שהקשינו לעיל על פרש"י [בכת"י שהביאו התוס'] דא"כ אפשר להקי' על גוף הברייתא שכתוב שאינו יכול יתקיים בחותמיו דאם למדו וזה גם סברא ליפטור מקיום [לסברת המהר"ש שהכוונה שאיכא מתיבתא] א"כ מדוע כתוב בברייתא יתקיים בחותמיו והרי כשלמדו א"צ בכלל לקיים. אמנם זה אפ"ל שבאמת הוא נכלל בקו' הגמ' אלא שלרש"י כתב המהר"ש שאין זה מספיק משום שלא יתורץ בתי' הגמ' גזירה, דהרי עדין יקשה מדוע יתקיים כיון שלרש"י רבה לי"ל לרבה אמנם לפירוש המהר"ש דהשתא באמת גם יתורץ בתי' הגמ' שכיון שגזרו שמא לכן גם מחמת קיום צריך לקיים.

ומ"מ לא יתכן דס"ס כיון דבפיקה ונתחרש לא שכיח א"כ למה לי קיום חותמיו כיון דשכיחא ע"י מתיבתאות והוי כמו בא"י וליכא חששא אלא משום גזירה ובהא לא גזרו ודו"ק:

אמנם גם זה אינו דאע"פ שיתורץ שגזרו אבל הגמ' הסיקה דחרש ונתפקח ל"ש ולכן אינה בכלל הגזירה שמא יחזור וא"כ לתי' המהר"ש ה"ה גם שאינו בכלל חובת קיום כיון ששכיחי לקיימו ויקשה מדוע כתוב בברייתא יתקיים ודו"ק.

בסוף הדבור משום אחלופי. והוצרך הכא לגזירה שמא יחזור דהכא פריך לא יצטרך כלל בפנ"כ ובפנ"ח ודוקא אם צ"ל בפנ"ח לאיזה טעם התקינו נמי בפנ"כ משום אחלופי אבל השתא שנתבטל הואין לפרש פריך אבפנ"ח נמי.

[התוס' כתבו דאין לפרש קו' הגמ' דאם למדו א"כ לרבה לא צריך לומר בפני נכתב כיון שצריך רק קיום, ורבה הרי לא ס"ל שצריך בפני נכתב משום איחלופי, ודחו התוס' דמוכח בפרק ב' דכיון שמעיקר התקנה [קודם שלמדו] צ"ל בפני נכתב משום לשמה, לכן גם אחר שלמדו אם לא יאמר יבואו להחליף ולכן צריך לומר בפנ"כ. וע"כ שאין זו קו' הגמ'. וע"ז כתב המהר"ש...]

ולכאורה קשה דא"כ גם מצד קיום צריך תמיד לומר בפנ"ח בפנ"כ וא"כ מדוע הוצרכה הגמ' לומר שצ"ל משום שמא יחזור, אמנם זה לא קשה דכאן הוצרכה הגמ' לומר שאיכא גזירה שמא יחזור משום שהגמ' הק' על אופנים שא"צ משום קיום [וכנ"ל לפי תירוצי התוס'] וא"כ לא יצטרך לומר שום דבר ולכן הוכרחנו לומר שיש גזירה, ודוקא אם צ"ל בפנ"ח משום איזה סיבה בזה הביאו התוס'

מפ"ב שצריך גם נכתב משום איחלופי. וזה גם כוונת קו' הגמ' דכיון שנתבטל סברת ה'אין לפרש' ע"כ קו' הגמ' שאין יאמר כלום אפילו לא בפני"ח וכנ"ל.

והוצרכו לקמן משום אחלופי היכא דלא שייך גזירה דהכא כגון בלא שכיח.

ואע"פ שלפי תי' הגמ' צריך תמיד לומר בפני"כ משום גזירה וא"כ לכאורה ליכא נפק"מ לדברי הגמ' דפ"ב גבי איחלופי. ע"ז כתב המהר"ש שנפק"מ במקום שליכא גזירה כגון במקום דלא שכיח דאם יצטרכו קיום יצטרך לומר גם בפני"כ משום איחלופי.

אבל יש לראות כגון מאי אי פיקח ונתחרש הא א"צ. אשה בלא"ה נמי צריך שלא תחלוק כדמסיק. בבי תרי לא שייך אחלופי [גם א"צ כלל].

אמנם למעשה ליכא ציור לזה שהרי בפקח ונתחרש הרי גם לא יכול לומר בפני"כ לקיים ובאשה אע"פ של"ש אמנם צ"ל כמו כל שליח משום לא תחלוק בשליחות, ובשנים שהביאו הרי לא צריך לומר כלל משום קיום.

גם קשה דהא לא אתי לאחלופי כיון דידענו לא מהני כמ"ש בה"א והוא מוכרח דהא מתני' דריש פ"ב נמי איירי בלאחר שלמדו דמינה דייקין דידענו לא מהני

גם עצם סברת הגמ' לקמן קשה מדוע לרבה יצטרכו לומר משום איחלופי והרי התוס' כתבו כמה פעמים דלרבה כיון שידענו לא מהני כדמוכח במשנה ריש פ"ב לכן לא אתי לאיחלופי, וזה מוכרח שהרי המשנה שממנה דייקו התוס' איירי בלאחר שלמדו ובכל אופן כתוב שידענו לא מהני, [וא"כ להדיא דגם לאחר שלמדו לא אתי לאחלופי מחמת ידענו]

והא דכתבו בסמוך בד"ה בי תרי משום דקודם שלמדו הוי בפנינו דוקא משמע דלאחר שלמדו לאו דוקא רק נקיט לשון דבפנינו משום דמקודם היה דוקא

ומה שכתבו התוס' להלן ד"ה 'בי תרי' דמה שכתוב במשנה ריש פ"ב שנים אומרים בפנינו הוא לאו דוקא כיון דאיירי אחר שלמדו ורק נקטה המשנה כך משום שקודם שלמדו הוא דוקא, וא"כ משמע שלא כמו שכתב לעיל דגם אחר שלמדו ידענו לא מהני אלא שמהני וא"כ מיושב מה שהקי' על התוס' אמנם זה אינו ..

עכצ"ל דהיינו בבי תרי דאייתי גיטא דלא שכיחא דקושטא הוא דאין צריכין לומר כדמסיק הכא.

דע"כ צ"ל דכל מה שכתבו כן התוס' הוא רק לגבי בי תרי שאייתי גיטא דעליהם אמרה הגמ' כאן של"ש ולכן א"צ לומר כלל ובזה צ"ל שמש"כ שם הוא לאו דוקא דאחר שלמדו א"צ לומר.

דאל"כ מאי הקשו ולמאי דחשיב מלתא דלא שכיחא הא דקתני וכו' דדייק וכו' מאי קושיא שפיר ידענו בבי תרי דאלמא לא מהני משום גזירה שמא יחזיר וכו' ומטעמא דלשמה אלא התם בששניהם שלוחים איירי.

דאם לא נאמר כן מה בכלל הק' התוס' מדוע כתוב שם בפנינו הרי כיון שגוזרים שמא יחזור דבר לקלוקלו לכן באמת ידענו לא מהני ומשום לשמה צריך לומר דוקא בפנינו. אלא ע"כ שם בשם שלוחים ובזה באמת כיון דל"ש לא צריכים לומר כלום ולכן כתבו התוס' דמה דנקט שם הוא אגב קודם שלמדו. [ומעתה חוזרת קו' המהר"ש על התוס' דידן מה כתבו שצ"ל בפני"כ משום איחלופי הרי ידענו ל"מ]

ואפשר לומר דמ"מ דכיון דקודם שלמדו נתקן בפני"כ משום לשמה נשארה התקנה משום איחלופי אף דיש היכר ג"כ ע"י ידענו ובעין שכתבו לעיל בד"ה רבה אית ליה דרבא⁵¹

ואפשר לומר דכוונת התוס' דכיון שקודם שלמדו תקנו כל שליח שיאמר בפני"כ משום לשמה לכן הגם שלמדו השאירו נוסח זה משום איחלופי אע"פ שאיכא היכר ע"י ידענו ובעין סברא זו כתבו התוס' לעיל דאחר שתקנו בפני"כ משום לשמה בכל מקום השאירו זאת גם בא"י.

ואולי לענין זה היכא דליכא גזירה כגון בא"י מהגמוניא להגמוניא הוצרכו זה לקמן והתוס' הביאו משם דה"ה לענין אחר שלמדו קודם בואינו לגזירה שמא יחזור וכו' וצ"ע לקמן [ושם יישובו בפשיטות]:

ואולי יש גם לישב דמה שהוצרכו התוס' לקמן להסביר דבעינן בפני"כ משום שקודם שלמדו תקנו וכו' הוא בציור שבאמת אין שום צורך משום לשמה כגון בארץ ישראל ומהגמוניא שבזה כתבו התוס' לעיל שלרבה מעיקר הדין לא צריך כלל לברר לשמה, ולזה נתקשו מדוע כתוב שם בפנינו והרי כה"ג ידענו מהני ותי' כנ"ל משום איחלופי ולמדו משם התוס' גם לפי ההו"א של הגמ' כאן דלמדו וליכא גזירה דאע"פ כן צריך לומר בפני"כ משום איחלופי ודחו ה'אין לפרש'.

בתוס' בד"ה כשניסת והא דתניא כו'. ואנופא דברייתא לא הקשו י"ל דנתקיים הוא עבר מדלא אמר יתקיים כבמתני' דא"י דלעיל ואילו הכא איירי שהגט מקוים כבר

[התוס' הק' דלר"מ כל שלא אמר הולד ממזר ואילו כאן לרבה דאיירי בניסת אע"פ שלא אמר לא תצא, וע"ז הק' המהר"ש] מדוע לא הק' התוס' קו' זו עוד קודם שהעמידה הגמ' הברייתא בניסת, דהא למעשה כתוב בברייתא שנתן ולא אמר בפני"כ איכא תקנה ע"י שיתקיים בחותמיו ולר"מ הרי שינה ממטבע וכו'.

⁵¹ שמה לא כתבו התוס' דהוא משום איחלופי. ויש להבין דמה קשר איחלופי להא שהשאירו הנוסח כפי שהיה תחילה ומה צירוף יש בין איחלופי ובין מה שנתקן תחילה.

ותני די"ל דמש"כ בברייתא 'אם נתקיים' היינו בלשון עבר קודם שנישאה דאז
ודאי ליכא למיחש למידי

מאי אמרת למה פסק ותני אמר ר"מ הולד ממזר אם יכול לקיימו יתקיים
עדיין בחותמיו

ואל תקשה דא"כ גם לר"מ נימא דיכול עדין לתקן מה שלא אמר ע"י שיתקיים
בחותמיו

י"ל דלא מועיל כיון דמעיקרא שינה מתקנת חכמים

דע"ז י"ל דבאמת לא מועיל אפילו אם נתקיים ע"י עדים כיון ששינה בשעת
הגירושין ועשה מעשה ללא אמירה וזה א"א לתקן⁵².

אך הכא דאיירי בשניסת א"כ התנא פוסק הדין לאחר נשואין אם יבא גט
כזה א"כ אף שהוא לשון עבר מ"מ יכול לפרש אם נתקיים קודם הנשואין
אבל בשעת הנתינה עכ"פ לא היה מקוים

אמנם קו' התוס' היא על תי' הגמ' שניסת, דא"כ איירי שבא לפנינו אשה שניסת
ולא אמרו בפנ"כ וע"ז אמר התנא אם נתקיים וכו' ולכן אפילו אם נפרש שהוא
לשון עבר אבל עדין בכלל לשון העבר גם שבשעת הנתינה לא אמרו וזה ק' על
ר"מ

ועוד דאדרבה בנאמר כפשוטו אם נתקיים הוא הוה עתה א"כ ע"כ איירי
אחר הנשואין שעדיין מועיל קיום ואילו בפשטא דברייתא י"ל אם נתקיים
עתה בשעת הנתינה ועיין בחדושי רשב"א:

ועוד יש להסביר החילוק שלשון 'אם נתקיים' היינו עכשיו, ולכן על הברייתא
ל"ק משום שהכונה עכשיו בשעת הנתינה ואילו על תי' הגמ' בניסת א"כ עכשיו
היינו אחר נישואין ולכן ק' על ר"מ.

עוד שם והא דתניא כו'. אף דרבנן פליגי אר"מ מ"מ תצא עכ"פ ובולד
לחודיה פליגי דר"מ אמר תצא והולד ממזר אבל בתצא מודו רבנן וק"ל:

לשון התוס' משמע שק' ליה לשיטת ר"מ איך יסביר הברייתא, וע"ז הק'
המהר"ש הרי חכמים פליגי על ר"מ ומאי קשיא, וכתב דאפילו לחכמים אמנם
י"ל שס"ל שאם ניסת תצא ולכן הק' מהכא דניסת ולא אמר בפנ"כ כשר ולא
צריכה לצאת.

בא"ד דהא ר"י אית ליה לא תצא. והא א"ל דהכא תצא וכשר היינו הולד
דהכא תני כשר ותצא וג' גיטין פסולין נקיט לפסול ולא תצא ודו"ק:

⁵² לכאורה היינו כסברת רבותינו רה"י שהוא דין במעשה הגירושין ולכן חשיב גירושין פסולים
ולא יעזור לזה מה שאיכא עדים אח"כ.

[התוס' הק' לר' יוחנן דס"ל דג' גיטין פסולים וכו' היינו שלא תצא, וכן ס"ל טעם של אין בקיאתן לשמה לפי הלישנא פ"ב א"כ מדוע לא כתוב במשנה גם לא אמר וע"ז כתב המהר"ש] דלכאורה אפשר לתרץ דגם כאן כשלא אמר תצא, ומה שנקטה הברייתא כשר קאי על הולד, וממילא ל"ק מדוע לא כתוב במשנה ששם הדין לא תצא לר"י. דזה א"א לומר דלשונות המשנה והברייתא יהיו סותרות דכאן קתני כשר דהיינו שבא להכשיר הולד ואילו היא תצא, ולהלן שבא להדגיש הפסול הדין הוא שלא תצא.

בא"ד למעוטי נתנו לה. היינו כשלא נתקיים בחותמיו:

מה שמיעטה הגמ' להלן ממנינא דסיפא נתנו לה ולא אמר אין זה הדין של משנתנו ששם הכוונה כשלא אמר כלל שבזה נחלקו ר"מ וחכמים לקמן ואילו כאן איירי שנתקיים בחותמיו וע"ז נתחדש שמשום לשמה לא תצא וע"ז באו כאן דברי התוס'.

בא"ד וכמסקנא דשמעתין. בצ"ל:

דף ה ע"ב

גמ'. ותסברא והא רבה אית ליה דרבא כו'. דא"ל מקוים היה מדלא הזכיר גט מקוים גם א"ל דהוי באותה מדינה דהו"ל לשאלו מהיכן ולזה א"ל ג"כ דהוי מבבל ושם בקיאתן כדבסמוך:

[הגמ' הק' דאיך אמר ריב"ל ליפטור משום שדורות האחרונים בקיאים בלשמה והרי רבה אי"ל דרבא ועדין צ"ל בפנ"כ משום קיום וע"ז הק' המהר"ש] דאולי הגט היה מקוים ולכן לא הצריך את השליח לומר בפנ"כ משום קיום. אמנם א"כ הו"ל להגמ' [או לשליח] להזכיר שהיה גט מקוים. ואם א"ל דאיירי שהביא גט באותה מדינה ששכיחי לקיימו, דא"כ הו"ל לריב"ל לשאלו מהיכן באת. וזה גם הסיבה דא"א לומר שהגט הגיע מבבל ושם כיון שבקיאתן לכן א"צ לומר [וגם ליכא שמא יחזור] וא"כ היה צריך ריב"ל לשאלו מהיכן וכו'.

בהא דכיצד יעשה יטלנו כו'. אם הלכה כר"מ בהא דכל המשנה כו' גם משמע לעיל דרבה ס"ל כוותיה דר"מ מדלא תקנו בפנ"כ משום לשמה וכי אתי למיגזייה מאי הוי ע"ש בפרש"י בכל זה עיין ברשב"א באורך:

[מקור דברי המהר"ש כאן הם דברי הרשב"א, ושם דן הרשב"א האם כיצד יעשה קאי רק לדברי חכמים או אפילו לר"מ, ותחילת דבריו שם הסביר שזה רק לחכמים ומשום שלר"מ ליכא תקנה אחר שהולד ממזר וכתב שזה גופא קו' הגמ' ולר"מ דהיינו כיון שכיצד יעשה הוא רק לחכמים לכן הק' הגמ' מדוע החמירו לר"מ וע"ז כתב המהר"ש] דאם הלי' כר"מ עיין ברשב"א, וגם דמדברי רש"י לעיל שהסביר בשיטת רבה דלא אומר השליח בפני נכתב לשמה שמא יגוז המילה לשמה יפסל הגט, וכתב שהוא משום כל המשנה וכו' משמע שכן ההלכה.

ובהא דאשה כשירה להביא את הגט ולא קאמר קרוב בפרט לגירסת הספרים כשירה להביא גיטה עיין ברשב"א בזה באורך. גם אם הלכה כרבה או כרבא ע"ש באורך:

מבואר דכל חשש הגמ' רק משום הכ"ת שהאשה מביאה גיטה דאז לא יכולה להיות דיין כיון שאשה פסולה לדון. והראשונים דנו דא"כ גם קרובים צ"ל כן וברשב"א כתב שי"ל שקרובים כשרים ליתן בפני ב' משום שבשליחות הגט נעשין דיינים ועיין בכל זה ברשב"א. וכן אם הל' כרבה או כרבא.

גמ'. וכ"ת אעביר לחומרא נמצא כו'. ולקמן אתקין ר"ג שיהיו העדים חותמין כו' אתקין רבא בגיטא מיומא דנן כו'. וכן כמה חומרות שהחמירו האחרונים עיין בתרומת הדשן שהעיר בזה⁵³:

[בגמ' מבואר דר"א ור"א לא נתנו לבר הדיא להחמיר משום שמוציא לעז על גיטין הראשונים ועל זה העיר רבינו] דהא מצינו לקמן כמה חומרות החמירו על מה שהיה נהוג קודם לכן כגון ר"ג שהתקין שיהיו העדים חותמין וכו' וכן רבא ויש להבין מדוע לא חשו להוצאת לעז על גיטין הראשונים ועיין בתרוה"ד שעמד על זה.

ברש"י בד"ה משום דלא אמר כו' ובפני נכתב כו'. כמו שאמר יטלנו ויאמר וק"ל:

הק' המהר"ש [מה שהק' האחרונים] מה כוונת רש"י שהגט בפניו נכתב הרי הברייטא איירי שנתן ולא אמר ומנלן שבאמת בפניו נכתב. וע"ז אמר דכוונת רש"י דכיון שעומד קמן השליח א"כ יטלנו ויאמר [כפי שכן הוא לדעת חכמים] ומדוע מחמיר ר"מ שלא לעשות כן והולד ממזר. והכוונה שצריך כאילו להוסיף מילים ברש"י שיטלנו ויאמר בפני נכתב ולא נחוש לכלום וק"ל.⁵⁴

בתוס' בד"ה והא קי"ל דאין עד כו'. בהרשב"א יישב הגירסא דמשמע בעד נעשה דיין כו' לגמרי קאמר בכל מקום:

[תוס' מחקו הגי' והא קי"ל דאין עד נעשה דין דהרי מיד המשיכה הגמ' דקי"ל בדרבנן שעד כן נעשה דין ואיך טעתה בזה תחילה ולזה הוסיף המהר"ש] דהרשב"א ישב הגי' דהגמ' למדה דפליגי בעד נעשה דין בכל הש"ס ולאו דוקא כאן ולכן הק' דקי"ל בדאורייתא שאין עד נע"ד.

בתוס' בד"ה הכי גרים ר"ת. שללו גירסת הרשב"א

⁵³ תרומה"ד סימן רל"ב.

⁵⁴ וידוע דהפנ"י למד ברש"י שכוונתו דעכשיו חזר השליח ואמר בפנ"ח אחר הנתנה וס"ל לרש"י שאם לא כן גם לחכמים הולד ממזר ובאמת נאמן הוא על זה ולכן הק' הגמ' כיון שכבר נודע לן שנכתב בפניו מדוע מחמיר ר"מ. וכן הביאו מדברי הר"ן שכתב להדיא בדעת חכמים שהולד כשר רק משום שאח"כ השליח אמר בפנ"כ. אמנם לרבינו לא עלה בדעתו של רש"י לומר כן והקו' על ר"מ מדוע פליג על הכיצד יעשה של חכמים והולד ממזר אחרי שיש לן בירור שהגט כשר. ודו"ק.

התוס' גר' כיון דאשה כשרה להביא גט, דהיינו שכשרה להיות שליח. ואילו הרשב"א גר' שכשרה להביא גיטה דהכונה על האשה עצמה המתגרשת. אבל קרוב באמת לא פסול לדין, [ודייק הרשב"א דאם הכוונה על אשה סתם מדוע לא כתבה הגמ' קרוב ומאי נפק"מ ביניהם]

ועיין לעיל דף ג' ע"א דקאמר התם אשה לא מהימנא ולא קאמר התם קרוב לא מהימן כו'

והעיר המהר"ש דא"כ דלעיל אמר רבא דלא יחליפו בין קיום שטרות דעלמא ובין קיום שליח משום שבעלמא אשה לא מהימנא וכאן מהימנא, והרי גם קרוב לא נאמן בקיום ובשליח נאמן ובכל אופן כתבה הגמ' רק אשה לא מהימנא. [לכאורה כוונתו להעיר על דיוק הרשב"א דחזינן כמו התוס' שכתבה הגמ' אשה וסמכה שבכלל זה גם קרוב כנלע"ד]

ואפ"ל דנכלל בהתם בעל דבר לא מהימן כו' דאין קרוב יותר מזה:

ותי' דאולי נכלל קרוב בכלל בעל דבר שאמרה שם הגמ' דבקיום בע"ד ל"מ ובשליח גם בע"ד מועיל. ואין לך קרוב יותר גדול מבעל דבר.

בתוס' בד"ה כיצד יעשה כו' ולר"מ כיצד יעשה קודם נישואין כו'. ולא ניהא להו כפשוטו שתהיה גרושה להנשא לאחר

[התוס' כתבו לר"מ צריך לדחוק שכיצד יעשה היינו קודם נישואין כדי שתוכל לינשא, ועי' העיר המהר"ש] דגם לר"מ אפשר לפרש דאיירי אחר נישואין ואע"פ שכאן נאסרת על בעלה אמנם נפק"מ אם רוצה לינשא לאחר שודאי צריכה לקבל עוד פעם את גיטה ועי' צריך לחזור וליתן לה.

אפשר דנכלל בקודם נישואין

ואפשר שדבר נכלל בתיקון קודם הנישואין שכתבו התוס' דהיינו שהוא קודם הנישואין השניים.

ואפ"ל דלתקן מכאן ואילך הול"ל תטול גט גם מבעל הלזה השני דפשיטא דצריכה גט ממנו דקידושין תופסין כיון דמגורשת מראשון מדאורייתא

ועוד אפשר לתרץ דא"א לפרש כן בברייתא משום שכלפי שתינשא לאחר לא די לה לחזור ולקבל גיטה הראשון אלא צריכה גם לקבל גט מבעלה הנוכחי דזהו הדין של תצא מזה ומזה, דהרי מדאורייתא ודאי חל הגט וממילא חלו הנישואין. ולכן לא פי' התוס' כך את ה'כיצד יעשה' של הברייתא.

מיהו התנא לא קאמר רק כיצד יעשה לא תעשה:

אמנם זה אפשר לדחות שלשון הברייתא הוא כיצד יעשה דהיינו השליח שהביא הגט וכלפיו ודאי שייך לומר שיחזור ויתתנו לה כדי שתוכל לינשא פעם נוספת אבל מה שהיא צריכה לקבל עוד גט זה לא קשור שא"כ היה צריך להיות כתוב כיצד תעשה. היינו האשה.

בתוס' בד"ה יטלנו כו' וה"ה לאחר נתינה בתוך כדי דבור כו'. ובתכ"ד
קודם נתינה נמי פשיטא דמהני וכ"ה בסדר גיטין באשר"י⁵⁵:

והיינו דאע"פ שהר"י בהמשך התוס' נסתפק אם קודם נתינה מועיל. על זה הדגיש רבינו דכמו שכתבו התוס' כאן שתוכ"ד אחר ודאי מועיל ונקרא שעת הנתינה ה"ה גם תוכ"ד קודם נתינה שמועיל ואין זה בכלל ספק התוס'. וכ"ה בסדר גיטין וברא"ש.

בס"ד עושה בב"ד שליח ואומר כו'. אף על גב דנתינות הגט לאשה הוא
לאחר זמן:

התוס' הוכיחו מהגמ' שם דמועיל אמירה קודם נתינה שהרי כשעושה שליח בב"ד הנתינה היא לאחר זמן. ומוכח שמועיל. [ודחו שם התוס' דיוצא הגט מתח"י ע"ש]

דף ו ע"א

גמ'. קן קולמסא ופרש"י תקון הקולמוס כו'. לא שצריך באמת לשמה עיין
באשר"י:

הרא"ש פ"י דברי רש"י שאין כוונתו לומר שצריך תיקון הקולמוס לשמה. אלא ששמע שמתקנים הקולמוס כדי לכתוב גט לשמה, ולכן אנו אומרים שמסתמא כן עשו.

גמ'. מהו דתימא אינש כו' קמ"ל. פירוש דלא חיישינן שיהיה עוד ששמו
כשמו

פ"י המהר"ש דהקמ"ל הוא שלא חיישינן לעוד ראובן בן שמעון.

דאף בעומד אצלו כל היום הא בעינן שיהיה מוכח מתוך הגט כמ"ש התוס'
לעיל

והראיה לזה שלא חוששים שאם נחוש אזי גם בעומד אצלו כל היום יהיה הגט פסול שהרי שיטת התוס' לעיל דבעינן שיהיה מוכח מתוכו, וע"כ שבלא הוחזקו לא חיישינן.

והא דקאמר מהו דתימא וכו' משום דיש רגלים לדבר טפי מדלא כתב קודם רק אחרי בואו מהשוק אבל ביושב בביתו פשיטא דלא חיישינן ודו"ק:

⁵⁵ ברא"ש לא נמצא דברים מפורשים בזה. ואולי כוונת רבינו דכתב הרא"ש דאחר כד"ד איכא לאיסתפוקי אי מהני כל זמן שעסוקין וכו' וקודם נתינה נמי יש להסתפק אי מהני וכו' ומדכתב קודם נתינה נמי משמע לרבינו דהכוונה נמי אחר כד"ד. ודו"ק.

וא"כ דבאמת בכל גוונא ל"ח מה היה ההו"א של הגמ' לחוש, וע"ז תי' דהיינו אומרים שיש רגל"ד שמישהו שאמר לו לכתבו כיון שקודם לא כתב רק אחרי בואו מהשוק [וכיון שחזר וכתב גט ע"ש ראובן בן שמעון אולי נחוש שמצא עוד ראובן בן שמעון ודו"ק] אבל ביושב בביתו ודאי שלא חוששים וכנ"ל ודו"ק.

גמ'. והני גמירי כו'. ולא שייך גזירה שמא יחזור וכו'. דמעולם גמירי והיה נראה לכאורה דאיתמר נמי כו' דע"כ אין הטעם משום לשמה דא"כ אכתי נחוש דמכי אתו רב לבבל נעשו לומדים ולא מקודם ולא כפרש"י משגלה יכניה כו' דאם קבלה היא דלא פסק נקבל וא"כ שייך גזירה. אבל א"כ גם לטעמא דקיום נגזור שמא כו' ואולי לענין שמא ישכחו שייך לגזור טפי אבל לענין מתיבתות אין לגזור שמא יתבטל וק"ל:

גמ'. מתיב ר' ירמיה כו'. אין לישב פירוש הקונטרס דמקשה כיון דבזמן המשנה ע"כ היה צ"ל בפני נכתב א"כ נגזור השתא שמא יחזור כו' דא"כ נפרוך בלא מתני' מניה וביה דהא אמר מכי אתי רב ולא מקודם אלא ע"כ צ"ל לענין מתיבתא לא חיישינן שמא יתבטל. ונראה לפרש"י מקשה בין לה"א דפליגי בלשמה גם להמדרה שאינו סותר רק מכת ותסברא גם לאתמר נמי שמביא מר"ה לסתור טעמא דלשמה הא [בלא"ה] אי אפשר לומר טעמא דלשמה מכת מתני' ערוכה דהא בזמן המשנה ע"כ היה צ"ל בפנ"כ הא מיכניה גמירי וא"ת דלא היו גמירי מיכניה דפסקה נגזור שמא יחזור כו' ודו"ק:

גמ'. והא בבל לצפונה כו'. שלא תימא לצד מערב דלא מפורש גבול במתני':

גמ'. ולא ידענא אי מסורא כו'. אף דמסתמא מנהרדעא לסורא דרב ראש ישיבה בסורא הוה כפרש"י בסמוך מ"מ דלמא בשעת כתיבה שאלו אם צריך לומר א"כ צריך לעמוד ע"ג:

בתוס' בד"ה אפילו קן וכו'. מפורש באשר"י:

בתוס' בד"ה מכי אתא רב כו'. ואיתמר נמי קאי על גוף הדין ובתוס' מרובה דף פ"ו כתבו בהדיא מכי אתא רב לבבל כו' אלשמה:

בתוס' בד"ה מבי ארדשיר כו' וי"ל וכו'. אכתי להמקשה דלא אסיק אדעתיה דרבה אית ליה דרבא תקשי ועוד קשה דלמא ס"ל כת"ק דלא גזור מוליד אטו מביא ונראה דודאי בסברת המקשה דרבה לית ליה דרבא לק"מ דלמא כת"ק ס"ל אבל למסקנא דרבה אית ליה דרבא

ומוליך לכ"ע צ"ל בפנ"כ ס"ד דהתוס' דהסברא נשארית לכ"ע גזרינן מוליך
כו' ותי' דאדרבא למסקנא לכ"ע לא גזרינן ודו"ק:

בא"ד דהאי מא"י הוי כדכתיב כו'. צ"ע היכי מוכח מהאי קרא ע"ש
ובפרש"י כתב התם רסן זה קטיספון ולא אקטיספון:

דף ו ע"ב

גמ'. אמר ליה בני מהיכן אתה כו'. נ"ל להוכיח מזה שא"צ לכתוב בגט
מקום הכתיבה שעומד שם הסופר בשעת הכתיבה דאל"כ הא ראה בגט
מהיכן היה דע"כ לא קפיד רק במקום כתיבת הגט

יש להוכיח מסוגין שא"צ לכתוב בגט מקום הכתיבה. דאם היו צריכים מדוע
שאל ר"י מהיכן השליח והרי ראה הגט וידע מקום כתיבתו. דהוא ודאי בתקנה
של בפנ"כ עיקר ההקפדה היא על מקום הכתיבה⁵⁶.

מיהו שמא לא ראה הגט רק בא בסתם ושאל לר' ישמעאל וק"ל:

אמנם י"ל דאותו אדם בא לשאול את ר"י בתור שאלת רב ולא הראה לו את
הגט.

גמ'. הואיל ויצא הדבר וכו'. אפ"ל דאה"נ כן השיב לו הואיל ויוכל לבטל
ערעור הבעל טפי עדיף לעשות על צד היתר גמור רק הגמ' מקשה דקארי
לה מאי קארי לה ומה ס"ד דר' אילעי וק"ל:

פשטות לשון הגמ' דרי"ש השיב לר"א דצודק הוא אך יצא הדבר כבר וכו' וע"ז
כתב המהר"ש שי"ל שגם רי"ש כוותו היתה לומר שיצא בהיתר היינו שעדיף
לעשות כך כדי להרויח ערעור הבעל אלא שר"א לא הבינו והגמ' הק' עליו דאע"פ
שלא הבינו אמנם מאי ס"ד הרי גם ללא זה בעצם תשו' רי"ש לאותו אדם כבר
אמר לו שהוא רק כדי שלא יערער ומה ס"ד דר"א וק"ל.

גמ'. זבוב מצא ולא הקפיד כו'. אין להקשות א"כ מאי אסכים מריה על
ידו כיון דלא הקפיד ונימא דבר אחר

קשה דמאחר שלמעשה לא הקפיד על הזבוב א"כ אין זה הפשט של 'ותזנה עליו
פילגשו' ואילו ר"א אמר שפי' ותזנה הוא זבוב וא"כ היכן חזינן שהסכים הקב"ה
על ידו.

וצ"ל דמ"מ הוי סרחון ומרידה דנכלל בותזנה אף שהוא לא הי"ש

ויש לומר דאע"פ שלא הקפיד אמנם נכלל בפירוש הפסוק ותזנה וכו' דמרדה בו
בענין זה שמצא זבוב.

⁵⁶ דהיינו לא מיבעיא

ואולי אחרי שמצא נימא קפיד גם על זבוב ותלאו בפשיעה ג"כ.

ואולי אע"פ שבשעת מציאת הזבוב לא הקפיד, אמנם אחר שמצא נימא וראה שפושעת היא, תלה גם מציאת הזבוב בפשיעתה וא"כ למעשה אחר הכל יש לפרש ותזנה עליו וכו' גם על הזבוב דגם זה גרס ענין שילוחיה.

ועוד י"ל לכונתם ע"פ מה שאיתא שלהי מכילתין בשם שיש דעות במאכלים כך יש דעות בנשים יש לך אדם שזבוב נופל וכו' כך יש אדם שאשתו כו' ע"ש וק"ל:

בתוס' בד"ה אי עבדית אהנית כו' אבל אי אמרה כו'. ספר ח"ש הגיה אי אמר סמכין אדיבוריה:

בתוס' בד"ה אמר ר' יצחק כו'. כל זה בכתב אשורית כדאיתא בחידושי הרשב"א:

כתב התוס' בריש הדברים לחלק דדוקא כשמתכון לשם דרשא וכו' וע"ז כתב המהר"ש שכל נדון התוס' הוא דוקא בכתב אשורית דדוקא בזה יש דינו של ר"צ שצריך שירטוט. וכמשי"כ בחדושי הרשב"א⁵⁷.

בא"ד ומיהו הרבה כו' וא"כ שמא אף הא וכו' לדרשא הוי. עיין בכל הדבור הזה בתוס' דמנחות תמצא הרבה שינויים מבכאן:

אחר שהביאו התוס' דבירושלמי משמע שגם באופן של לשון צח אסור בלא שירטוט סיימו וכתבו ומיהו הרבה ... היו כותבין שם דרשא וכו' משמע שרוצים לעמוד בדינם שמותר לשון צח [שלשון מיהו תמיד לשון חזרה ממה שכתב קודם] ונתקשו האחרונים דהרי עדין איכא ראיתם הראשונה ששינו הפסוק גם כשכתב והשתמש בתור לשון צח. וע"ז כתב המהר"ש דכוונת התוס' דכיון שהרבה שם הוא לדרשא, לכן י"ל שגם המעשה הראשון של ראשיתך מצער נכתב לצורך דרשא⁵⁸.

בא"ד ישראל אל תשמה אל גיל בעמים. ואף על גב דפסקו כר' יצחק דג' אין כותבין

⁵⁷ הנה פשוט לרבינו דודאי התוס' מודים לדברי הרשב"א והראשונים דכל נדון סוגין דוקא בכתב אשורית. אמנם יל"ע בזה בסתימת דברי התוס' שלא הזכירו מזה כלל וגם בפוסקים לא ברור אם כולם מסכימים לזה. והטור הביא דברי הרמב"ן וכתב ע"ז וא"א הרא"ש ז"ל כתב לא ראיתי לרבותי נוהגין כן. משמע דפליג על זה וכן נראה מדברי הב"י שם. וגם לשון הרשב"א בתשו' [הובא בב"י שם רפ"ד] שהוא מקור דברי רבינו אחר שהביא חילוק התוס' בין לשון צח וכו' כתב שמהירושלמי ל"מ היתר זה [כמש"כ התוס'] וסיים דההיתר הנכון הוא כדברי הרמב"ן הנ"ל, משמע שלמד שהתוס' לא סברו כן ולכן הוצרכו להיתר של לשון צח ודו"ק.

⁵⁸ אמנם לא נתבאר איזה דרשא היה שם בענין ראשיתך מצער, וראיתי בחדושי המהר"י בן לב שגם כתב ע"ד המהר"ש והוסיף דאולי הכוונה לדרשא של רשעים תחילתן שלווה ... וצדיקים תחלתן יסורים. אמנם המהרש"א פליג על רבינו וישב דברי התוס' באופן אחר.

הק' המהר"ש דמה עזר מה ששינה תחילת הפסוק ישראל אל תשמח, הרי סוף הפסוק כתב כסדרו והוא יותר מג' מילים ועבר על דינו של רי"צ שפסק הבה"ג כותיה.

וא"ל דאם משנה בתחלת המקרא שפיר דמי א"כ למה לא כתב אחריתך ישנא מאד כדכתיב

ואין לתרץ דבמקום ששינה תחילת הפסוק מותר להמשיך הפסוק כסדרו, דע"י זה ידענו כבר שאין זה כתיבת פסוק ולכן כאן סיים אל גיל בעמים, דא"כ מדוע במעשה הראשון שם בירושלמי שינה רב מונא שם ב' חלקי הפסוק והיה יכול לסיים אחריתך ישנא מאד.

ובמנחות הביאו אל בעמים גיל ע"ש. ובשמעתין בסמוך דמר עוקבא שרטט להאי קרא ולא שינה ע"ש:

אמנם במנחות הביאו הפסוק בשינוי גם על סופו⁵⁹. וכן בהמשך סוגיין [ז' ע"א] מר עוקבא שרטט על הפסוק ולא שינה ע"ש.

בא"ד לא ס"ת כו'. נראה דמשמע להו דס"ת א"צ שרטוט מדפריך הא מורידין עושין וכו' ודלמא ניהא למימר הך טעמא דכולל אף בס"ת אלא ש"מ דאף ס"ת א"צ שרטוט ולהכי פריך שפיר:

[אחר שהביאו התוס' הסוגי' במנחות גבי ס"ת ותפילין שבלו כתבו דמשמע שאין רגילין לשרטט לא ס"ת ולא תפילין וע"ז כתב המהר"ש] דהוכיחו התוס' דין שירטוט בס"ת מהא דהק' הגמ' על הברייתא דאין עושין מזוזה משום אין מורידין ותפ"ל משום שירטוט וא"נ שס"ת צריך שירטוט א"כ מאי קשיא לגמ' דאע"פ שתפילין א"א לעשות משום שירטוט אמנם הברייתא כתבה טעם השווה לכולהו גם בס"ת ואין לדייק גבי שירטוט ומוכח שגם ס"ת א"צ שירטוט⁶⁰.

בא"ד והא דאמר בפ"ק דמגילה כו'. נ"ל בקישורם

[התוס' הק' מדינו של רי"צ על הא דתפילין א"צ שירטוט ותי' ר"ת דאיכא דין שירטוט של שורה אחת גם בתפילין ואחר זה הק' מהגמ' פ"ק דמגילה דמגילה צריכה שירטוט כאמיתה של תורה ומשמע שקו' זו באה בעקבות חדושו של ר"ת וע"ז כתב המהר"ש] והנה יש להסביר קישור הדברים כדלהלן.

דבל"ז י"ל הא דמגילה צריכה שרטוט אפילו שורה הראשונה ותפילין אין צריכין שרטוט אפילו שורה הראשונה ומזוזה צריכה שרטוט על כל שיטה והשתא א"ש הכל

⁵⁹ ובגה"ש הביא שכן הוא בירושלמי ושכן צריך לגרוס גם בתוס'.

⁶⁰ וכ"ז לפי שיטתם כאן שליכא כלל דין שירטוט בכל שורה חוץ ממזוזה, אמנם לשיטת רש"י שהביאו בסוטה דאיכא שירטוט בכל שורה גם בס"ת ודאי חייבים לומר דכל קו' הגמ' שם היא רק מתפילין וע"כ דלא ס"ל לסברת והוכחת המהר"ש. ודו"ק.

[כוונת המהר"ש דלפי הבנת התוס' בקושייתם דאמיתה של תורה היינו ס"ת א"כ דברי הגמ' קשים לעצמם, דכיון שהוכיח התוס' דס"ת ותפילין א"צ שירטוט מדברי הבריתא א"כ איך למדנו שירטוט במגילה מס"ת ולזה הסביר המהר"ש...]. דלוליא חדושו של ר"ת היינו אומרים דתפילין א"צ שירטוט כלל ואילו ס"ת צריך בשורה ראשונה ומזוזה צריכה בכל שורה, ומעתה א"ש הכל דהלימוד של מגילה מס"ת הוא על שורה ראשונה וסוגי' הגמ' שם היא על כל שורה ושורה.

אבל השתא ע"כ צ"ל דתפילין עכ"פ צריכין שרטוט שורה הראשונה דהא אפילו ג' אין כותבין כ"ש תפילין

אמנם אחר חדושו של ר"ת צ"ל דתפילין צריכין שירטוט שורה ראשונה מדינו של רי"צ.

והא דקאמר תפילין אין צריכין שרטוט היינו על כל שיטה

וא"כ מה שאמרה הגמ' במנחות תפילין א"צ שירטוט הכוונה שאין צריכין כל שיטה ושיטה. ולמדנו שבלשון הגמ' צריך ואין צריך היינו על כל שיטה ושיטה.

ממילא הא דקאמר מגילה צריך שרטוט ע"כ היינו על כל שיטה דאל"כ קרי ליה א"צ שרטוט לזה הקשו שפיר וק"ל.

וא"כ כשאמרה הגמ' שמגילה צריכה שירטוט הכוונה כל שיטה דאם הכוונה רק בשיטה עליונה, היתה אומרת הגמ' שמגילה א"צ כדברי הגמ' במנחות⁶¹, ולכן הק' התוס' שפיר איך לומדים שירטוט של כל שורה מס"ת וק"ל.

אבל מהא דמגילה אין להוכיח דפירושו על כל שורה מדצריך קרא הא בלא"ה ג' אין כותבין

אמנם מהסוגי' עצמה במגילה א"א להוכיח שהכוונה שירטוט של כל שורה דשירטוט של שורה היינו יודעים מדינא דרי"צ ואין צריך לזה פסוק וע"כ שכוונת הגמ' כל שורה דזה אינו..

י"ל דמנ"ל שמגילה הוא מקרא רדוקא ג' מקרא אין כותבין וק"ל:

דיש לומר דזה גופא לא היינו יודעים כלל שיש למגילה דין של מקרא [היינו דין כתבי הקודש דצריכים שירטוט] דהרי דינו של רי"צ שאסור ג' מילים של מקרא וק"ל.

⁶¹ עפר אני וכו' אלא שיש להעיר דרבינו כותב להלן דלוליא לימוד הגמ' היינו אומרים שמגילה כלל לא חשיבא מקרא וא"צ שירטוט כלל, וא"כ אם היתה הגמ' שם אומרת מגילה א"צ שירטוט מהכ"ת לומר שצריכה בשורה עליונה ולומר מגילה א"צ שירטוט דהכוונה שלומדים שירטוט של שיטה עליונה מאמיתה של תורה הוא קשה דבא ללמוד שצריך ומתבטא שאין צריך ואין זה דומה לגמ' במנחות ששם בא לומר זה גופא שא"צ בכל שורה ולא דבר כלל על שירטוט של שורה עליונה ודו"ק.

בא"ד והייתי מצריך דוכסוסטוס. דבריהם מבוארים דמשמע ליה לתלמודא [דיהיב טעמא אתוספתא שהובא שם דאדיפתרא ושללא בדיו פסול] דטעמא דתוספתא מגזירה שוה דכתיבה כתיבה דמינה ילפינן על מה שיכתוב ולא מדברי שלום ואמת דא"כ דיליף התוספתא משם הייתי מצריך דוכסוסטוס כמזוזה אבל אילו פירושו אמתה של תורה ספר תורה דלמא שפיר יליף התוספתא מינה אף על מה שיכתוב [ומנ"ל לתלמודא דטעמא מגז"ש] ועיין בהרשב"א שכתב בענין אחר קצת מהתוס':

[פשטות הוכחת התוס' דאמיתה של תורה היינו מזוזה, דאל"כ מדוע צריך גז"ש שכל כתיבה ללמוד שצריך לכתוב מגילה על קלף ובדיו וע"ז כתב המהר"ש] דהגמ' הביאה שם תוספתא שכתוב בה שמגילה צריכה להיות כתובה בספר ובדיו, והק' הגמ' מ"ט והביאה הגז"ש וע"ז קאי ראית התוס' דמנלן להגמ' שזה טעמא של הברייטא דהא י"ל שמקור דין הברייטא הוא מהלימוד של אמיתה של תורה, ומוכח שאמיתה זה מזוזה ולכן א"א שזה מקור הברייטא דא"כ היתה מצריכה הברייטא לא רק קלף אלא גם דוכסוסטוס. אבל אם אמיתה היינו ס"ת א"כ מנלן להגמ' שזה טעם הברייטא.

בסה"ד והא דאמר במסכת סופרים כו'. דא"ל שיטה ראשונה דזה א"צ שרטוט [קרי לה] והכא קאמר אא"כ מסורגל לזה פירשו ד' שרטוטין⁶² וכו' והא דמגילה נמי הו"מ לתרוצי הכי שצריכה שרטוט כאמיתה וכו' היינו ד' שרטוטין אלא עדיפא מתרין וק"ל:

[התוס' הק' על דבריהם מהא דאיתא במס' סופרים אינו רשאי לכתוב אא"כ סרגל וכתבו דהכוונה שצריך לעשות ד' שרטוטין וכו' וכתב ע"ז המהר"ש] דלכאורה היה אפשר לומר דהכוונה שם לשירטוט של שורה ראשונה. אמנם א"כ זה נקרא בלשון הגמ' א"צ שירטוט ואילו שם כתוב בלשון חיובי אא"כ מסורגל, ולכן פ"י התוס' שהכוונה לד' שרטוטין.

והא דמגילה נמי הו"מ לתרוצי הכי שצריכה שרטוט כאמיתה וכו' היינו ד' שרטוטין אלא עדיפא מתרין וק"ל:

⁶² מוכח מדברי רבינו שפי' דברי התוס' שדין ד' שרטוטין הוא דין מחודש של צורת שירטוט ואין כוונת התוס' לחדש בזה שזהו דין השירטוט של רי"צ דא"כ היה עדין אפ"ל שזה גם נכלל בלשון הגמ' א"צ שירטוט. ומבואר דדין ד' שרטוטין הוא דוקא בס"ת ולא בתפילין דאם היה דין גם בתפילין א"כ הדרא קו' לדוכתא אין אמרה הגמ' במנחות תפילין א"צ שירטוט ואילו צריך סירגול ופשוט.

ועולה לפ"ז דג' דינים איכא בשירטוט א. שירטוט של שורה עליונה בתפילין ב. סירגול של ד' שיטין והוא דין בס"ת בלבד ג. שירטוט של כל שורה ושורה והוא דין במזוזה מהלמ"מ ובמגילה. וראיתי מי שכתב דדין שירטוט של ד' שיטות אינו שייך כלל לדין כתיבה אלא הוא דין כעין עשית מחיצה והבדל בין הכתוב בס"ת למה שמחוצה לו. ואע"פ שהכותב הוא ת"ח ובר סמכא איני יודע מהיכן לו דין וגדר זה.

אלא שלפי זה דאיכא דין שירטוט חיובי של ד' וכו' א"כ הדרינן שהיה אפשר גם לישב דברי הגמ' במגילה שמגילה צריכה שירטוט כאמיתה היינו כס"ת והכוונה לד' שרטוטין אלא שעדיפא מתרץ דהכונה למזוזה וק"ל⁶³.

דף ח ע"ב

גמ'. איבעי להו כל נכסי כו'. דמבריייתא ליכא למשמע

לכאורה מהבריייתא עצמה מוכח שפלגין דיבורא דהרי כשכתב נכסי העבד בכלל זה ושייך לדון סברת אביי דכשם שמהימן וכו'

דבלא כל ודאי צריך לומר עצמך דאף דעבד בכלל נכסים [היינו] כשכותב נכסיו לאחרים אבל לגבי דעבד לא ועיין ברשב"א וברי"ף.

אמנם זה אינו דכיון שלא כתוב בבריייתא כל נכסי, בכה"ג אין העבד כלול בנכסים, דדוקא כשכותב לאחרים אזי הכל נכלל במילה נכסי, אבל כשכותב לעבד אם לא מפרש 'כל נכסי' אזי אנו אומרים שהעבד [שאתו מדבר] לא כלול בנכסים כ"כ הראשונים.

ולענין גט אשה בכתובה [ליכא למיבעיא] דמספר כתובה נלמד לבשתנשאי לאחר תמול מה שכתב ליכי עיין בפוסקים:

ולכאורה יכלה הגמ' להוכיח מגט אשה עצמה שהרי נוטלת ע"י גט זה הכתובה אע"פ שהוא ממון ומוכח כסברת אביי דלא פלגין דיבורא. אמנם גם זה אין לומר כיון דמה שנוטלת הכתובה הוא משום מדרש כתובה דכל שנשאת נוטלת כמבואר בפוסקים.

גמ'. הדר אמר אביי וכו'. אפשר לומר דהדר מכח קושית רבא

[בגמ' אמר אביי מתוך שקונה עצמו קונה נכסים והק' עליו רבא וכו' והדר אביי ואמר מתוך שאין קונה נכסים וכו' ופשטות השו"ט של הגמ' דאביי חזר ושינה דבריו מחמת קו' רבא, אמנם התוס' כתבו דאביי חזר מחמת עצמו דכיון שסובר שלא פלגין דיבורא לכן לא הק' לו רבא מאומה, ורבא לשיטתו דפלגין דיבורא, וע"ז באו דברי המהר"ש שאע"פ שכן הוא שנחלקו בפלג"ד אמנם...]. עדין י"ל דאביי חזר בו מכח קושית רבא,

דכי תימא דלא פלגין דיבורא וכו' מ"כ"ש דקשה טפי דתרוייהו לא ליקני

[הגמ' הביאה דבדין פלג"ד נחלקו במשנה בפאה ר"מ ור"ש, גבי כותב כל נכסיו לעבדו ושייר קרקע כ"ש, ור"מ שס"ל דלא פלג"ד סובר שלא יצא בן חורין ור"ש סובר דיצא מחמת פלג"ד. ולפ"ז כתב המהר"ש שיש להסביר קו' רבא לאביי כדלהלן] דאם אביי סובר דלא פלג"ד איך סבר שקנה שניהם הרי ר"מ שהוא

⁶³ נראה כוונת רבינו דכיון שהוכיחו התוס' דא"א לומר אמיתה של תורה שהכוונה לס"ת מחמת הראיה מדוכסוסטוס לכן עדיפא משני ודו"ק.

מקור הדין סובר שלא קנה כלום גבי שייר קרקע וכמו ששם שניהם לא קונה ה"ה גם במביא שטר שחרור ממדה"י צ"ל שלא יקנה כלום⁶⁴ אי לא פלג"ד.

רק צ"ל בהכרח דפלגנין ולכן שפיר קנה העבד מ"מ אין הדין עמך בנכסים וזהו שטען רבא לאביי דע"כ צ"ל שפלג"ד ולכן קונה עצמו ולגבי הנכסים אין הדין עמך [עם אביי]

ולזה הדר וסבר לא פלגנין ובר"מ ואה"נ תרוייהו לא קנה⁶⁵

ומעתה מובן שחזר בו אביי מחמת קו' זו וסבר שתרווייהו לא קונה כדינו של ר"מ.

והקשה לו רבא דנימא פלגנין וכו'

וחזר רבא והק' לו דכיון שכן צריך לסבור לגמרי כמותו כיון שצריך לומר פלג"ד. וע"ז הקשה לו רב אדא כמאן וכו' ע"כ משום דס"ל הלכה כר"ש לכן מקשית מניה הא אמר ר"י וכו'

והק' רב אדא ב"מ לרבא דאם הק' לאביי שצריך לסבור כמותו שפלג"ד ע"כ הוא משום שסובר שכן היא ההלכה במחלוקת ר"מ ור"ש, וזה אינו שהרי אמר ר"י בר מניומי אע"פ שקילס וכו' וחזינן שר"נ פסק הל' כר"מ וא"כ אין קושייתו לאביי כלום.

ומסיק דע"כ לפי סברתך דטעמא דר"מ משום לא פלגנין תקשי דר"נ אדר"נ אע"כ טעמא דר"מ דלא יצא בן חורין משום דלאו כרות וכו' אבל אי לא"ה ס"ל נמי סברת ר"ש דפלגנין וא"כ שפיר הקשה רבא דלכ"ע פלגנין

וע"ז ענה לו רבא שפירושו במחלוקת אינו נכון דלדבריו דנחלקו ר"מ ור"ש בדין זה גופא אי אומרים פלג"ד, א"כ יוצא שיש סתירה בדברי ר"נ גופא דהרי גבי ש"מ פסק שאומרים פלג"ד ולכן מתנת העבד קיימת, וע"כ שאין זה טעמו של ר"מ אלא משום שאינו כרות גיטא אמנם בדין פלג"ד כו"ע מודו שאומרים וממילא שפיר הק' רבא לאביי דכיון שכו"ע סוברים כן לכן גם הוא צריך לסבור כן ועצמו קנה ונכסים ל"ק.

אבל לאביי טעמא דר"מ משום לא פלגנין ולא משום כרות גיטא.

⁶⁴ לפמש"כ רבינו להלן דרבא סובר בדעת ר"מ שהוא משום כרות גיטא, צ"ל דאביי לא הבין קו' דהרי באמת ליכא צד ביטול הקנינים משום שלא פלג"ד ומה שאמר ר"מ שאין משוחרר הוא משום חסרון כריתות כפי שהסיקה הגמ' וא"כ חזרתו של אביי לומר ששניהם ל"ק אינה כאף שיטה, וע"כ שאביי הבין דקו' רבא דר"מ סובר לא פלג"ד אמנם למעשה זה אינו כנלע"ד.

⁶⁵ בהמהרש"א דחה פירושו של רבינו משום דלפי מה דס"ל לאביי בהו"א דתרווייהו קנה, יסביר שיטת ר"מ לקמן דאיכא חסרון של כרות גיטא, אמנם למסקנה דס"ל דבאמת מחמת דין דלא פלג"ד תרווייהו ל"ק באמת יסביר שכן היא שיטתו של ר"מ כדי שלא יקשה לו דהוא נגד ההלכה.

ואביי דפליג על רבא צ"ל שבאמת סובר שכן נחלקו ר"מ ור"ש בסברא זו של פלג"ד ולכן הוא ס"ל כמותו. [דכל הכרח הגמ' מחמת סתירת דיניו של ר"נ אבל אביי לא חייב לזה מאומה ויכול ללמוד כמו שסברה הגמ' תחילה דבזה נחלקו]

ואולם יש לחלק דבדר"מ אי אפשר לומר כיון דקנה העבר קנה נכסים דהא קאמר בפירוש חוץ וכו' וכיון דלא פלגינן ע"כ צ"ל מדנכסים לא קנה עבר נמי לא קנה אבל לענין קיום שפיר נוכל לומר הכל קנה

[כל דברי המהר"ש הכא מבוססים על הא דלשיטת ר"מ בשייר קרקע כ"ש שלא יצא ב"ח ה"ה גם שצריך לומר באיבעיא דידן דלא קנה כלום דהרי תרוויהו טעם אחד להם בשיטת ר"מ דהיינו שלא אומרים פלג"ד. ומחמת הבנה זו הסביר לעיל דזו היתה קו' רבא לאביי וכנ"ל. וע"ז באו דברי המהר"ש כאן לחזור בו ולומר שיש לחלק ביניהם כדלהלן] דאולי דוקא בר"מ כיון שאמר להדיא חוץ וכו' והיינו שלהדיא לא רוצה להקנות לו הנכסים ולכן ודאי שלא קונה הנכסים ומכיון שכן ע"כ גם לא קנה עצמו דלא פלג"ד. אמנם לגבי עבד שהביא .. וכתוב כל נכסי בזה אין לנו ג"ד שלא יחול הקנין על הנכסים וכל הנדון הוא משום חסרון קיום, בזה י"ל דע"י קיום דהשחרור מועיל גם לגבי הנכסים.

ואף על גב דבשיור דהתם נמי לא שייר כל נכסיה בפירוש רק חוץ מבית כור סתם מ"מ לא דמיא וק"ל:

ואע"ג שי"ל שאין כאן ג"ד מפורש שלא רוצה שיקנה הנכסים שהרי ג"ד רק לגבי בית כור אמנם עדין יש לומר דלא דמיא וק"ל.⁶⁶

ברש"י בד"ה דגזרו על גושה כו' ולא אוהל כו'. [היינו] חוץ לארץ העמים כר"י מאורלינ"ש עיין בתוספות והוצרך לזה משום [דקאמר] סוריא על אוירה לא גזרו כו' דאכתי כיון דאוהל זרוק לא שמי' אוהל לרבי א"כ מאהיל על הגוש. ולפי"ז אצ"ל מ"ש רש"י ולא אוהל כו' חוץ לארץ העמים

⁶⁶ הנה כל דברי רבינו כאן וכן דברי המהרש"א שהבאנו בהע' הקודמת מובססים על זה דכמו שסובר אביי בהו"א דתרוויהו קנה כן י"ל גם בנדון של הכותב כל נכסיו ושייר קרקע כ"ש שאי לא פלג"ד תרוויהו קנה, ולכן כתבו דאפשר להק' מר"מ על אביי עיין היטב בדבריהם. ואנכי הק' לא אבין דאיך שיך לומר כן גבי שייר קרקע, דהניחא בנדון דאיבעית הגמ' שאיכא הכשר וקיום על חלק השחרור ששיך לומר שע"י זה יועיל גם לחלק הממון דאי אפשר לחלק וע"י הקיום דשחרור אפ"ל דאיכא קמן שטר מקוים. [ובמיוחד לשיטת רש"י בהסבר הרע"א דהוא מחמת נאמנות השליח שי"ל שאיכא נאמנות גם על חלק הממון ודו"ק] אמנם בציור של שייר קרקע כ"ש דכמש"כ רש"י מחמת זה איכא חסרון בעצם הקנין של הנכסים וליכא קמן שטר קנין על הנכסים, מה שיך כלל לומר דע"י מה דחל הקנין על העבד שיועיל על הנכסים, והרי להדיא אין כאן קנין על הנכסים וכי אפשר ע"י הא דלא פלגינן לברוא יש מאין, וברור דכיון שא"א לקנין הנכסים לחול ומאידך לא פלג"ד והוא חד קנין לכן שום דבר לא חל כדס"ל לר"מ ואין מכאן שום קו' לאביי.

ותחילה חשבתי שזו כוונת המהר"ש בסוף דבריו שכתב שיש לחלק אמנם לענ"ד אחר העיון אין זו כוונתו שהרי דן שם אם כשאמר חוץ להדיא התכוון לאפוקי או לא ולדברינו אין לזה משמעות דלמעשה אחר שהדין שבאופן זה ליכא קנין מה יעזור מה שמועיל כלפי העבד. וה' יאיר עינינו.

וכר"י מאורלינ"ש רק מפרש הב' גזירות שגזרו תחלה על גושה ר"ל מגע ומשא אבל אוהל אינו נכלל בגזירת גוש ואח"כ אוירה דהוי טומאת אוהל כדי שיבא שפיר על סוריא על גושה גזרו דהיינו מגע ומשא ולא אוהל ולפי"ז נתכוון רש"י טפי לר"ת דמשנה דאהלות קודם גזירת אוירה נישנית ודו"ק:

ברש"י בד"ה לא יצא בן חורין כו'. דלא נחית לשוורא אנן לא אמרינן דשייר אבל היכא דנחית לשוורא אמרינן לדידיה כו' כצ"ל:

גיי רש"י קמן קשה דמשמעות דבריו דכיון שלא ג"ד ששייר לכן לא שייר וזה דבר שא"צ לאומרו ולזה תקן המהר"ש דכיון דלא נחית אנחנו לא אומרים מעצמינו ששייר ולאפוקי היכא דנחית ודו"ק.

בתוס' בד"ה בשידה כו' אלא משום דנקיט בברייתא כו'. ובברייתא גופא בדוקא נקיט באוקימתא דפליגי [רבי ור' יוסי] באוהל זרוק וכן לאוקימתא דמסיק משום דלא שכיח להכי ר' יוסי מטהר ולכ"ע על אוירה ממש גזרו ולס"ד דפליגי אם על גושה גזרו [דהיינו מאהיל על הגוש] או על אוירה נמי דוקא בשידה מטהר ר"י דברוכב מאהיל ברגלים על הגוש וגם לרבותא דרבי לאשמעי' דעל אוירה ממש גזרו וק"ל:

בא"ד כיון דסבר רבי אוהל זרוק כו'. א"כ מה לי שידה או פורח באויר או רוכב על הסוס ומאהיל ברגליו על הארץ:

בא"ד ומשמע כר"י אתיא בפשיטות טפי. משום דנחית דרגא דלר' יום דגזרו אגושה [היינו] אוהל דגושה לס"ד דגמרא שם ובסוריא אפילו אגושה [היינו אוהל גוש] לא גזרו ואיירי ברוכב על הסוס וכן לאוקימתא דלכ"ע על אוירה ממש גזרו [ור"י מטהר משום דלא שכיח] א"ש שפיר לר"י [דכיון דבארץ העמים לא גזרו בשידה א"כ בסוריא נחתינן דרגא ומתירין אפילו בספינה או יושב בקרון דשכיח טפי. ועיין בגזיר] אבל לרבי דגזרו על אוירה ממש לס"ד שם בסוריא לא גזרו ואוירה ממש לטמא אפי' בשידה אבל אגושה דהיינו אוהל גוש גזרו אפילו בסוריא א"כ צ"ל דוקא דאיירי תנא דסוריא בשידה וכו'. ומ"מ אינו מפורש היטב בלשון המתירין ואפילו רבי וכו' [הא] כבר ידע דבסוריא אגושה גזרו ואוירה לא והול"ל אפילו על אוהל גושה לא גזרו רק פירוש גוש הוא לפי"ז דוקא מגע ומשא ואוירה ר"ל אויר גוש [דהיינו אוהל] ואולם אם פירוש על אוירה גזרו דאיבעיא דהתם ולא על אוהל גוש [וכמשמעות לשון ר"י דאורלינ"ש כאן] א"כ לרבי א"ש

נמי ברוכב על הסוס דבארץ העמים טמא משום אוירה ובסוריא טהור דאאירה לא גזרו ומשום אוהל גוש אף בארץ העמים לא גזרו וע"ש בתוס' דנראה דפירשו או על אוירה ממש גזרו ועל אוהל גוש עכ"פ וע"ש:

בתוס' בד"ה אלא כו' ועל אוירה או משום מאהיל על הגוש כו'. וסוגיא דהכא אזלא בפשיטות בין ללישנא כתנאי דהתם דפליגי בצדדי האיבעיא ולכ"ע [אוהל זרוק] שמי' אוהל ורבי מטמא בשידה משום דאאירה עצמו גזרו ואינו יכול ליכנס בשום ענין קאמר דבסוריא על גושא דהיינו אוהל גוש גזרו על אויר ממש לא גזרו א"כ יכול ליכנס בשידה בין לאוקימתא שני' דפליגי באוהל זרוק ולכ"ע משום אוהל גוש גזרו ורבי מטמא משום דאין כאן הפסק בינו לארץ העמים פירושו על גושה גזרו מגע ומשא על אוירה דהיינו אויר גוש [שהוא אוהל] לא גזרו בסוריא כלומר ולכן אף דאוהל זרוק לא שמי' אוהל מ"מ טהור בין לאוקימתא ג' דלכ"ע שמי' אוהל ולכ"ע משום אויר ממש גזרו ורבי דמטמא משום דלא יכול ליכנס בשום ענין דאי אפשר שלא יכנס אויר פורתא לתוך השידה ור"י מטהר משום דהוי מלתא דלא שכיח ולא גזרו ביה רבנן קאמר בסוריא על גושה דהיינו אוהל גושה גזרו על אוירה דהיינו אויר ממש לא גזרו כ"ז נראה פשוט ולא ידעתי לסוף דעת הח"ש שנדחק בזה עיין בו ובגמרא דהתם ודו"ק:

בתוס' בד"ה דגזרו כו' דבמסכת אהלות תנן וכו'. כצ"ל:

בא"ד ותי' דאיירי וכו'. לפי"ז תפשוט אבעיא דנזיר מהכא [דמשום אוירה לפי מה דנראה מר"י דאורלינ"ש דאי על אוירה ממש גזרו לא גזרו על אוהל]. וי"ל דשיעור לשונם דמיירי בעפר כו' אי משום אויר עצמו גזרו וכו' ואי משום מאהיל על הגוש גזרו איכא לאוקמא כר"ש וכו' רק התוס' מקשיין קודם דמסיק הכל בצד דאויר עצמו גזרו דאין לשונו משמע כן וציירו באותו צד דרך אחר. אבל לפי מ"ש לעיל דבצד אוירה גזרו ג"כ על אוהל גוש אי אפשר לומר כן א"כ לר"י דאורלינ"ש דפירש עפר הבא מח"ל כו' הוא לכל צדדי האיבעיא שם טמא [משום] אוהל גוש [וצ"ל שאר תירוצים דוקא] ודו"ק:

בתוס' בד"ה אף על גב כו' וקודם המילה כו' דלאחר המילה מסוכן הוא כו'. כצ"ל:

בא"ד והא דאמרינן בסוף מפנין כו'. צ"ע לקישרו דאף אם תאמר ע"י ישראל ורבא לטעמיה דאמר שלשים א"כ למה לי נשיילי' לאמיה אף אם לא אמרה צריכה אני מחללין אפילו ע"י ישראל כיון דמקרי פתיחות הקבר עד ל' ע"ש בגמ' וא"ל לענין אמרה בהדיא איני צריכה דז"א דמ"מ מחללין ע"ש:

בא"ד לפי"ז הא דקאמר כו' נוקמה תוך ז' כו'. וע"י ישראל ומעל"ע בעינן כדלעיל:

בא"ד ושמא דוקא לצורך המילה הוא דשרי. פי' ולעולם ע"י ישראל והאי דחולין אסור לבריא לא הוי לצורך מצוה דהא לצורך דבר אחר אף ע"י נכרי אסור כדמפורש בכמה דוכתי מילא מים לבהמתו לא ישקה אחריו ישראל שמא ירבה בשבילו וא"כ אף כשנאמר דאיירי ע"י נכרי ע"כ צ"ל דוקא לצורך מצוה א"כ ה"נ נוכל לומר ע"י ישראל וק"ל:

בתוס' בד"ה הדר אמר כו'. הכי משמע לישנא מדלא אמר אלא וק"ל:

דף ט' ע"א

גמ'. שפתים ישק. ואר"ש קאי מדקאמר משיב כו' דר"ש משיב על דברי ר"מ וק"ל.

בגמ' מבואר דריב"מ בשם ר"נ אמר דר"י קלס לר"ש. אמנם בברייתא איתא בסתם דכאשר נאמרו דברים הללו דהיינו מחלוקת ר"מ ור"ש אמר ר"י שפתים ישק וכו' ולא נתבאר כלפי מי אמרו וא"כ כיון דהלי' כר"מ י"ל שדבריו אר"מ ומהיכן ידע ר"נ שר"י קלס לר"ש, וע"ז אמר המהר"ש דכיון שהשבח הוא על ה'משיב' א"כ הכוונה לר"ש שרק הוא השיב על דברי ר"מ וק"ל

ולהתוס' י"ל עוד דאילו אר"מ הא ר"ש לא שתק על דבריו ופליג עליו וק"ל:

ולדברי התוס' [ד"ה 'שפתים' שפי' שהכוונה שהשומעים משיקים את שפתיהם שאין יכולים לענות למשיב דברים וכו'] י"ל עוד הוכחה שדברי ר"י נסובים על ר"ש שהרי רק ר"מ שתק על השגתו של ר"ש ואילו ר"ש לא שתק כלל עד דבריו וא"כ ה'משיב' דברים' הוא ר"ש וק"ל.

גמ'. תרי ותרי נינהו וכו'. ואף על גב דאי אמרי' אוקי תרי לבהדי תרי וכאילו ליכא עדים מחזקינן הגט לכשר ואין צ"ל בפנ"ח

[מבואר בגמ' דא"א להעמיד ערעור תרי דא"כ לא יועיל לקיים הגט ע"י חותמיו משום דהוא תו"ת וע"ז הק' המהר"ש..] דלכאורה אם נאמר דתו"ת כמאן דאינם וכמו שאומרים בחד אוקי חד להדי חד וכו' א"כ יחזור המצב למה שהיה לפני העדות דהיינו דהגט כשר ללא קיום שכן הדין בא"י שאי"צ לומר בפנ"ח

י"ל דבשני עדים לא אמרינן כמו גבי חד אוקי חד לבהדי חד וכו' אלא הב' כיתי עדים עושין ספק בדבר ואמרינן אוקי אחזקת אשת איש עיין בכתובות דף כ"ב ע"ב ודף כ"ג:

ותי' המהר"ש שיש לחלק בין ספק דתו"ת ובין הכחשה דחד, שבתרי לא אומרים כמאן דליתא אלא איכא קמן ספק ולכן מעמידים האשה בחזקת א"א משא"כ בחד דאומרים אוקי חד וכו' ואפשר לדון כפי המצב שהיה ללא עדותם. והוסיף המהר"ש לעיין בכתובות דשם מבואר דגם במקום ספק דתו"ת יש הכ"ת שיכולה לינשא כגון נשאת לאחד מעדיה וטוענת ברי.

לכאורה יש לספק ברש"י דמעיכרא נראה כוונתו דמשייר בית כור נשמע דר"מ לא ס"ל פלגינן דהתם אין לומר טעמא דמדנחית לשיורא כו' דהיינו כרות גיטא דמסיק דא"כ כל נכסי במאי מיתוקמי ויהיה לרש"י חוץ מבית כור כמו להתוספות חוץ מעיר פלוני ואין לו כו'

בשיטת רש"י בביאור הסוגי' יש מקום ספק, דהרי בתחילת הסוגי' כשסברנו שטעמו של ר"מ דלא פלגינן נראה שלא שייך שם לומר מדנחית לשיורא וכו' דא"כ הרי ליכא ראייה שסובר לא פלגינן. והסיבה שלא אומרים דנחית היא דאם כוונתו לשייר גם העבד א"כ מה שאמר 'כל נכסי' במה נעמיד. ובאמת לרש"י הדין של חוץ מבית כור הוא אותו דבר כמו חוץ מעיר פלוני ואין לו כו' לשיטת התוס'⁶⁷.

והתוס' לא הקשו עליו רק שאין הדין כן בבית כור אבל למה דס"ל לרש"י הדין כן הוא כמו עיר פלוני

וכל מה שהפריע לתוס' בשיטת רש"י הוא רק דבמשייר בית כור אין הדין שלא זוכה בנכסים אבל לשיטת רש"י באמת הוא ממש כמו אין לו אלא אותה העיר.

וא"כ למסקנא דכרות גיטא לפי"ז מאי לעולם דהא קושטא לר"מ נמי בזה מודה דיצא לחירות כיון דס"ל פלגינן וטעמא דכרות לא שייך התם

וא"כ למסקנא דטעמא דר"מ משום כרות גיטא, [ולרש"י גדר כרות גיטא הוא נחית לשיורא] א"כ כאן שלא נחית וכנ"ל באמת לא יהיה חסרון ויוצא לחירות. [וגם כו"ע סוברים פלגינן למסקנא] ולא משמע הכי לשיטת רש"י דהרי הגמ' רוצה להסביר הדין שלא יוצא לחירות לר"מ לפי טעם כרות גיטא ואילו לחשבון הנ"ל ליכא חסרון של כרות גיטא בחוץ מבית כור וכנ"ל.

ובשלמא להתוס' ניהא דלמסקנא אתיא לעולם אפילו לעיר פלוני דשם נמי פליג ר"מ מטעמא דכרות גיטא דהיינו שייר בדבורו כמו שפירשו

⁶⁷ וכוונתו שודאי לשיטת התוס' אין לו אלא אותה העיר לא שייך לומר נחית לשיורא וא"כ ה"ה לרש"י בחוץ מבית כור דהיינו הך.

התוס' והוי אפילו אף על גב דהוי שיעור גדול דשייר כל נכסיו וה"א דלא
הוי כרות גיטא

ובשלמא לשיטת התוס' יש להסביר מסקנת הסוגי' מדוע לא יצא לחירות לר"מ
במקרה ואין לו אלא אותה העיר, ומשום שנתחדש בגמ' סברא אחרת בחסרון
הגט והוא שע"י ששייר בדבורו הוי חסרון של כרות גיטא. ולפי זה מה שאמר
ר"ש לר"מ אפילו וכו' דהיינו שיש חדוש שאפילו במקרה זו אני סובר שיצא
לחירות, הכוונה דמשום שאין לו אלא אותה העיר הוא שיור יותר גדול והיה
הו"א שבזה מודה ר"ש שאיכא חסרון של כרות גיטא ולכן אמר 'אפילו' בזה אנו
סובר שיצא לחירות. [אבל לרש"י שכרות גיטא הוא ענין שיור קשה מדוע לא
יצא לחירות כשנתבטלה מתנה הנכסים.

ונאמר דאף לרש"י שיידך בחוץ מבית כור טעמא דמדנחית לשיורא דהיינו
בעצמו טעמא דכרות גיטא דאף דעבד אינו יכול לגבות כלום דזיל הכא
קמדהי ליה וכו' מ"מ הוא מתכוין לנכסים בכל נכסי משא"כ בעיר פלוני
ואין לו כו'

וצ"ל דרש"י סובר דגם באומר חוץ מבית כור [שלא חל שום דבר ממתנת
הנכסים] שיידך לומר מדנחית לשיורא וכו' ואין זה דומה לאין לו אלא אותה העיר
ששם כתבנו לעיל שלא שייר דא"כ לא נתן לו מאומה, משום שכאן הוא כן מתכון
ליתן לו שאר נכסים אלא שמצד הדין לא חל כלום [ושייך לאחנופי גם בזה]
משא"כ באין לו אלא אותה העיר דהוא עצמו לא מתכון ליתן לו מאומה. [אלא
שלפי זה צריך להבין מנלן להגמ' בתחילה שר"מ סובר שלא פלג"ד הרי להני"ל
י"ל שהסיבה שלר"מ לא יצא הוא משום שנחית לשיורא, וכן הק' הראשונים על
פרש"י. ועי' כתב המהר"ש..]

ומדקאמר לעולם משמע דאף באומר חוץ מבית כור דיש עוד סברא לומר
לדידך שלא יצא בן חורין מטעם לא פלגינן אפ"ה יצא לחירות

ודיוק הגמ' שר"מ סובר שלא פלג"ד הוא מהא דאמר ר"ש 'לעולם יוצא וכו'
והכוונה [לשיטת רש"י] דאמר לר"מ דאפילו בציור של חוץ מבית כור שיש עוד
סברא לומר שלא יצא כיון שלא פלג"ד, סכל אופן אני סובר יצא לחירות [משום
שאני סובר פלג"ד] וזה ביאור ההו"א שר"מ סובר לא פלג"ד אמנם...

וכדמסיק כרות גיטא מ"מ הוי לעולם אף על גב די"ל בזה מדנחית לשיורא
טפי כיון דשייר טובא [טעמא דכיון דשייר טובא אין לו הבנה] ודוחק
ודו"ק:

במסקנה דטעמו של ר"מ משום כרות גיטא, [וזה הטעם גם בחוץ מבית כור כנ"ל]
צ"ל שחזרה הגמ' ואמרה שכוונת ר"ש באומרו 'לעולם' היינו דאפילו בציור של
חוץ ששם נחית לשיורא טפי [ובזה יש יותר סברא של כרות גיטא] בכל אופן אני
סובר שיצא לחירות. [המגיה כאן הדגיש שבציור של חוץ מבית כופר לא מובן

מדוע חשיב ששייר טובא ואין זה דומה לאין לו אותה העיר ששם מובן ששייר טובא] ודוחק⁶⁸. דו"ק.

בתוס' בד"ה לעולם כו' זכה העבד בנכסים כו'. מפורש באשר"י ע"ש:

לכאורה להתוס' הרי מדובר שאין לא אלא אותה העיר וא"כ מה הכוונה זכה בנכסים וברא"ש הביא ע"ז ב' פירושים. א. שיש לו עוד נכסים וב. שהעבד עצמו הוא ה'נכסים' והכוונה שמתקיים מתנת הנכסים בעבד. [ויל"ע כוונת הרא"ש בתי' הא' שיש כאן עוד נכסים דא"כ הרי זה שייר קרקע פלוני וצ"ל שהכוונה שיש לו מטלטלין ובזה זכה ואע"פ כן לגבי העבד שהוא קרקע חשיב אין לו אלא אותה העיר וצ"ע.]

בתוס' בד"ה הלכה בר"מ כו' ואין משמע כן בתוספתא כדפירש. ר"ל מלישנא דלעולם דמשמע שם דקאי אעיר פלוני ושם אין לומר מדשייר וכו' ולשון אפילו אינו מיושב וכו'.

התוס' הוכיחו נגד פרש"י בחסרון כרות גיטא שהוא משום נחית לשוורא, דהרי לפי פירוש התוס' מוכח מהתוספתא דמה שאמר ר"ש לעולם לא יצא כוונתו לכלול בזה הציור של אין לו אלא אותה העיר, והרי שם ודאי לא שייך נחית לשוורא וכמש"כ לעיל, וע"כ נצטרך לומר דבציור זה גם ר"מ מודה שיצא לחירות, וא"כ לשון אפילו שנקט ר"ש לא מיושב [כפי שהסביר המהר"ש לעיל שיטת התוס'] דבא לומר דאפילו בציור זה שיש יותר סיבה לומר שלא יצא לחירות בכל אופן אני סובר שיצא וכו' ואילו לרש"י יוצא שבאמת בציור זה גם ר"מ מודה שיצא לחירות כיון שלא שייך שם נחית לשוורא [להבנת התוס', אמנם המהר"ש לעיל הסביר דרש"י פליג גם בזה ע"ש]

בתוס' בד"ה אינו חוזר בעבד וא"ת וכו'. וא"כ מעולם לא יצא עליו שם בן חורין שהרי אי אפשר לו להיות בן חורין ע"י מתנת שכ"מ וק"ל:

[התוס' הק' דלא שייך בשחרור עבד מתנת ש"מ כיון שלא חלה אלא אחר מיתה ושחרור שנעשה ע"י שטר ליכא לאחר מיתה והסביר המהר"ש שכוונת התוס' לא רק להק' איך חל השחרור אלא] דכיון שלא חל השחרור ממילא ליכא מניעה שיוכל לחזור דהא לא יצא עליו כלל שם בן חורין וא"כ דין הברייתא ק' מדוע תקנו שיצא משום שם בן חורין שיצא עליו. וק"ל.

⁶⁸ לענ"ד 'ודוחק' שכתב רבינו כוונתו דלפ"ז עיקר השינוי בין ההו"א ובין המסקנה אינו בסברות הדין של חוץ מבית כור, דודאי ידעין שגם שם שייך לומר נחית לשוורא, אלא שבהו"א סברה הגמ' שלשון לעולם של ר"ש מוכח שיש כאן עוד טעם ובהמסקנה הגמ' פי' אחרת לשון 'לעולם' וא"כ איך זה נכנס ללשון תשובת רב אשי שאני התם משום כרות גיטא שהרי לא זה עיקר התשובה וזה גם ידענו תחילה ששייך שם חסרון של נחית ומדוע הדגיש רב אשי ההסבר של נחית לשוורא שזה לא מה שהיה ק' לנו. וגם לפי זה צ"ל שגם בהו"א ידוע שחסרון נחית לשוורא הוא משום כרות גיטא, דאחרת מדוע שינתה הגמ' ההסבר בחסרון נחית והרי העיקר הוא שבמסקנה ה'לעולם' של ר"מ לא בא למעט חסרון זה. ובאמת שמדברי הרע"א בפי' המשניות עמ"ס פאה מבואר שלמד כן בפרש"י שכתב מתחילה ידענו שנחית לשוורא הוא רק חסרון של כרות גיטא, ע"ש.

בא"ד וא"ת כיון דסתמא דדעת כו'. מקושר לאי נמי דתלה בדעת שכ"מ
א"כ דעתו נמי היה לחזור כשיעמוד ומעולם לא יצא עליו שם בן חורין כל
זמן שלא מת וק"ל:

לכאורה קו' התוס' היא בפני עצמה איך חל השחרור הרי דעת הש"מ שלא
לשחרר אם יעמוד מחוליו ומדוע הכניס התוס' קו' זו בדבריו כאן שדן איך יועיל
שחרור במתנת ש"מ. וע"ז כתב דקשור לתי' הא"נ של התוס' דהמתנה חלה
משום דדעתו של האדון לשחררו וא"כ מונח במתנתו כל מה שצריך כדי שיועיל
השחרור, וכיון שכן הק' התוס' דודאי גם מונח בדעתו שלא יחול השחרור אם
יעמד מחליו. וק"ל.

בתוס' בד"ה אלא ערעור דבעל וכו'. אפשר שבא לתרץ לשון עוררין.
ולעיל מספקי אי טענינן מזויף גבי לקוחות וי"ל דהתם אי ב"ד טוענין והכא
שהלקוחות מערערינן וטוענין שמא מזויף הוא וק"ל:

בתוס' בד"ה שווי למוליך ולמביא וכו'. לא ליתביה כו'. ועיין בר"ן מבואר
יותר: