

הערות וציונים פרק המביא גט

דף יט.

אם יש דין לכתוב על כל דבר של קיימא

א. מתני' בכל כותבים בסם בסיקרא וכו' ובכל דבר שהוא של קיימא על הכל כותבים על העלה של זית ועל הקרן של פרה. במשנה מבואר ב' הלכות חדא באיזה דבר כותבים את הגט, והשני על איזה דבר הכתיבה כשרה, ורישא דמתני' מיירי באיזה דבר כותבים וקתני בכל דבר של קיימא, אבל לענין על מה כותבים לא כתוב במשנה דבעינן דבר של קיימא, והתוס' להלן כא ע"ב [ד"ה על העלה של זית] הביאו בשם התוספתא שכותבין על העלה של זית ודלעת וכל דבר שהוא של קיימא, אבל על עלה של כרישין ובצלים וכו' וכל דבר שאינו של קיימא פסול, ומבואר דדינו כהרישא.

אולם הרמב"ם פ"ד מגירושין ה"ג כתב בסתמא שאם כתבו על העלין כשר, ולא הזכיר עלה של זית, ודייק המ"מ [שם בה"ז] דהרמב"ם לא פסק כהתוספתא משום שלא הוזכרה הך תוספתא בגמ' דילן אלא ס"ל שאין הלכה לכתוב ע"ג דבר המתקיים אלא אפשר לכתוב על כל דבר, [ועי' בבאור הגר"א שתמה שהרבה פעמים פסק הרמב"ם כתוספתא שלא הוזכרה בגמ'].

וביאר מחלוקת הראשונים כתב הפרי חדש בשו"ע [סי' קכ"ד ו'] שהמקור שצריך כתיבה המתקיימת ע"ג דבר המתקיים משום דכתיב בקרא 'וכתב' וע"כ צריך שיהא הדבר מתקיים, ואין חילוק אם אינו מתקיים מחמת הדיו שבו כותב או שנכתב על דבר שאינו בר קיימא, אבל הרמב"ם סבר שמקרא דוכתב ילפינן רק דבעינן מעשה כתיבה בדבר המתקיים, אבל ע"ג דבר המתקיים סבר הרמב"ם דא"א ללמוד משם דמצד דיני הכתיבה אין דין ע"ג דבר המתקיים אלא נלמד מקרא דספר כריתות, וענין אחר לא מדיני הכתיבה אלא צריך צורה של ספר שהוא קיים, אבל להלכה סבר הרמב"ם דמקרא דספר לא ילפינן לה דקי"ל להלן כא ע"ב ספר לספירת דברים הוא דכתיב, וכ"כ האור שמח [פ"א מגירושין ה"ו] ובחזון יחזקאל והביאו שבספרי יליף הא דבעינן כתיבה בדבר שיכול להתקיים מקרא דוכתב, והא דבעינן כתיבה ע"ג דבר שיכול להתקיים ילפינן מהא דכתיב וכתב לה 'ספר' כריתות וספר היינו דבר בר קיימא, ולכן הרמב"ם להלכה סבר כרבנן דלהלן כא ע"ב דלא דרשינן קרא דספר אלא ספר לספירת דברים הוא דאתא, דלהלכה אין צריך שהדבר שכותבים עליו יהא בר קיימא, ונמצא לפי דבריהם שכל דברי התוספתא הם רק לפי ר' יוסי הגלילי שחולק בסיפא דמתני' על רבנן וסבר דאין כותבים לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלין, וטעמא דמילתא ילפינן לקמן כא ע"ב דדרשינן קרא דספר, ולפי"ז ה"ה צריך שיהא נכתב ע"ג דבר שהוא בר קיימא, ועי' דברי יחזקאל [ד' אות כג].

דעת הרמב"ם שאין חיוב לכתוב על דבר של קיימא

ב. והנה הרמב"ם פ"ד ה"ז פסק לגבי גט הקורע על העור תבנית כתב או רושם על העור כשר, אבל לגבי שבת כתב הרמב"ם פ"ב ה"ד שקורע או רושם על עור פטור, והטעם משום שצריך כתיבה על הדבר המתקיים, וכתב הפרי חדש שסבר הרמב"ם שיש חילוק בין כתיבה של שבת דבעינן כתיבה המתקיימת דומיא דמשכן, אבל לגבי גט אין דין של כתיבה המתקיימת, ובביאור הגר"א [קכה סק"ז] תמה על הרמב"ם א' מדוע רושם כשר הרי אינו מתקיים כלל והוה דומיא דמי פירות דקתני במתני' שאינו מתקיים, ב' שהרי הגמ' כאן מדמה כתיבה דשבת לכתיבת גט וכונתו לגבי כתב ע"ג כתב, וא"כ מדוע מחלק הרמב"ם בין כתיבת שבת לכתיבת גט.

ובישוב דעת הרמב"ם עי' בית שמואל [קכ"ה סק"ו] שנראה מדבריו דלפי דעת הרמב"ם אין הלכה של כתיבה המתקיימת בגט כלל, אלא סגי אם הכתיבה מתקיימת לשעה ולכן כשר ברושם על העור, ונראה מדבריו שבמי פירות אינו מתקיים כלל אפילו לשעה ולכן פסול, אבל לשבת בעינן שיהא מתקיים לגמרי ולא סגי לשעה דבעינן מלאכה חשובה, [ועי' דברי יחזקאל סי' ד' ענף ד' שהאריך להוכיח כן], ובמה שהקשה עוד הגר"א שהגמ' מדמה שבת לגט י"ל שכל הדמיון הוא רק לגבי כתב על גבי כתב דהתם לא חשיב כתיבה כלל, אבל לא לגבי כל דבר שיש חסרון בצורת עשית המלאכה, **אמנם** בעיקר קושית הגר"א יש להעיר דהשו"ע קכג סעי' א' כתב שלכתחילה צריך לכתוב הגט ביד ימין, והמקור כתב הגר"א כמו שמצינו לענין שבת שאם כותב בשמואל פטור, והיינו דילפינן משבת מה נחשב מעשה כתיבה, וצ"ב שהרי בגט בדיעבד כשר כשנכתב בשמואל ואע"פ שילפינן משבת, וא"כ קשה מדוע לענין רושם על העור הקשה הגר"א על הרמב"ם שכיון שנלמד משבת הדין הוא דכמו שהתם פטור ה"נ אף בדיעבד יהא פסול, ואילו כתיבה בשמואל בדיעבד הגט כשר, וע"כ צ"ל שאף להגר"א שנלמד משבת לא ילפינן לכל מילי דבגט עיקר הדין כתיבה היא בתוצאה שיש בכתיבה, אבל בשבת המלאכה היא עצם מעשה הכתיבה ולכן כל מה שנלמד משבת הוא רק בדברים ששייכים לתוצאה של מלאכת הכתיבה, שאם לגבי שבת א"י נחשב כתב כיון שאינו מתקיים או מחמת שזה כתב ע"ג כתב ה"נ לענין גט הדין כן, אבל דבר שזה שייך למעשה הכתיבה אע"פ שבשבת א"י נחשב מלאכה משום שיש חסרון שאינו דרך כתיבה או שאין כאן כונה לכתיבה כמו כתיבה בשמואל שא"י דרך מ"מ התוצאה של המלאכה שווה בשניהם לכן אע"פ שלכתחילה כיון שכתוב וכתב צריך שיהא מעשה גמור של כתיבה כשבת מ"מ בדיעבד אינו פסול, [ועי' להלן כ ע"א שמבואר שלגבי גט חק תוכות פסול משום דכתיב וכתב ואע"פ שתוצאה של כתב יש כאן, וצ"ל דמ"מ לא בא ע"י כתיבה כלל, ולכן אע"פ שאין הלכה שצריך שיהא כונה או דרך כתיבה מ"מ מעשה כתיבה צריך דילפינן מוכתב ולכן לענין גט פסול, אבל לענין שבת יש דעות בראשונים שחייב כיון שיש תוצאה של כתיבה ואע"פ שאין כאן מעשה כתיבה מ"מ הוא דרך כשעושה חק תוכות שכך כותבים ולכן חייב ככה"ג שהעיקר בשבת שהתוצאה תבוא ע"י עשיה שהדרך לעשות כן].

בדעת רש"י מנחות דכתיב גט דוקא בדיו

והנה רש"י במנחות ל"ד ע"א כתב דבגט בעינן כתיבה דוקא בדיו כמו בס"ת, ותמהו תוס' ע"ז דלהדיא במתני' כאן דבכל כותבים, ואולי י"ל בבאור דעת רש"י דהנה ברש"י שם מבואר וכן ברש"י בעירובין טו ע"ב דכשהתורה אומרת ספר הכונה שצריך לכתוב בדיו, ולפי"ז י"ל דלרבנן דלא דרשינן קרא דספר אפשר לכתוב גט בכל דבר שמתקיים כקתני במתני', אבל לפי ריה"ג מכיון שדורשים קרא דספר ה"ה אין כותבים אלא בדיו, ואע"ג שמרבין דברים אחרים ולא דוקא קלף וכל המיעוט הוא רק דבר שיש בו רוח חיים ואוכלין, מ"מ אפ"ל דבעינן עכ"פ צורת כתיבה של ספר ולכן בעינן שצורת הכתיבה תהא דוקא בדיו.

ג. **תוס' ד"ה דיו.** ומתוך כך אוסר ר"ת לכתוב ס"ת בדיו של עפצים, צ"ב מה כונת תוס' ומתוך כך, הרי הא דאין כותבים ס"ת בעפצים הוא כמו שכתבו תוס' בתחלה דאין כותבים מי מילין ע"ג מי מילין ואינו תלוי בכל הקושיית התוס', ע"י מהר"ם שיף. **הרמב"ן** ור"ן חלקו על תוס' וכתבו דבכל דיו הוא נעשה מעפצים אלא שיש חילוק דאם מבשלים אותו או לא, דהיכא דמבשלים אותו זהו דיו שלנו וכה"ג כשר לס"ת ואין בו החסרון של מי מילין ע"ג מי מילין, אבל היכא שאין מבשלים אותו הוא חשיב דיו של עפצים.

דיו ע"ג סיקרא דחייב משום מוחק וכותב

ד. **גמ' איתמר המעביר דיו ע"ג סיקרא בשבת חייב שנים אחת משום כותב ואחת משום מוחק.** בחידושי הגר"ח על הש"ס כתב דמשמע בגמ' שחייב של מוחק וכותב תלוי זה בזה וזה הטעם שבדיו ע"ג דיו פטור לגמרי, ויש לבאר בבי' אופנים, אי שהחייב של מוחק הוא מחמת שלכתב העליון יש לו תורת כתב, ולכן בדיו ע"ג סיקרא חייב משום מוחק כיון שחייב משום כותב, ובדיו ע"ג דיו פטור כיון שעל כתב העליון אין חיוב משום כותב פטור אף משום מוחק, אלא שדחה הגר"ח סברא זו דאין דין שהמחיקה תהא דוקא ע"י מעשה כתיבה, בי' ולכן כתב הגר"ח ד"ל שהחייב של כותב הוא מחמת שהוא חייב משום מוחק וכיון שכיסה הכתב הראשון ממילא יש לחייב על כתב העליון משום כותב, ובדיו ע"ג דיו אין חיוב של מוחק אע"פ שנתכסה כתב התחתון כיון שהוא דיו ע"ג דיו אי"ז מחיקה אלא הכתיבה השניה מצטרפת ביחד עם הכתיבה הראשונה וממילא אינו מוחק ולא כותב. וכן משמע ברש"י [ד"ה פטור] שכתב הרי הוא כבתחלה לא כתב ולא מוחק, וכונת רש"י דדיו ע"ג דיו פטור דהכתיבה השניה אינה מעשה כתיבה חדשה ולכן לא חשוב שיש כאן מחיקה על כתב הראשון, אלא כתיבה היא תוספת על הכתיבה הקודמת. **אולם** עוד דרך כתב שם הגר"ח שבאמת לגבי שאר דיני התורה אינו תלוי דין כתיבה במחיקה אלא יש כאן מעשה גמור של מחיקה אלא דלענין שבת אי"א לחייב על מעשה כזה דבעינן מוחק ע"מ לכתוב וכה"ג שהוא דיו ע"ג דיו אין כאן מוחק על מנת לכתוב ורק בדיו ע"ג סיקרא, ונפק"מ בין בי' הדרכים הוא האם לגבי שאר דיני התורה כתב ע"ג כתב אם הכתב הראשון הוא מוחק או לא.

ביאר דעת רש"י דסיקרא ע"ג דיו אינו חייב משום כותב

ה. **גמ' סיקרא ע"ג דיו אמרי לה חייב ואמרי לה פטור, אמרי לה חייב מוחק הוא.** צ"ב דאם יש כאן מחיקה של הדיו אמאי אינו חייב משום כותב שהרי כתב של הסיקרא ניכר, וברש"י [ד"ה מוחק הוא] פי' ולא כותב שמתחלה היה כתב הגון מעתה, משמע דיש כאן מעשה כתיבה של הסיקרא, אלא שמ"מ הכתב הראשון הגון יותר ולכן אי"א לחייב בכה"ג משום כותב, דבעינן שיהא תיקון ע"י הכתיבה וכיון שכתב הראשון היה הגון יותר ע"כ אין חשיבות של מלאכת כותב במה שכותב הסיקרא ע"ג הדיו, [ולפי"ז לכאורה רק לענין שבת איכא הך סברא דבעינן מלאכת מחשבת אבל לענין גט אף אם יכתוב סיקרא ע"ג דיו חשיב הכתב השני, אולם בסוגיא נראה לא כן שהרי הגמ' מדמה כתיב גט לשבת, ויבואר להלן].

והקשה באבני נזר [או"ח סי' ר"ח] דאם במלאכת שבת כל החיוב הוא רק היכא שנעשה מעשה תיקון ע"י המלאכה ולכן אין חייב משום כותב בכה"ג כדפרש"י, אי"כ אמאי בדיו ע"ג סיקרא חייב משום מוחק הרי הכתיבה עכשיו היא כתיבה יותר טובה ממה שהיתה קודם, וכמו שלענין כתיבה אמרינן שאינו חייב אלא אי"כ איכא תיקון בכתיבתו כמו"כ נימא לענין מוחק דבעי תיקון של מחיקת האותיות והרי נשארו האותיות, וכתב להוכיח מזה דבמלאכת מוחק חייב אף באופן כזה שלא מחק אותיות, וכמו שמצינו שאם מחק שעווה שע"ז אפשר לכתוב חייב משום כותב, ולכן ה"ה הכא כיון שמחק את הסיקרא חייב משום מוחק, וכן הוכיח מהא שפירשו תוס' דחייב בסיקרא ע"ג דיו משום מוחק כיון שמסתמא עומד לכתוב ובכה"ג ניכר הכתב יותר, וא"כ אמאי חייב מוחק הרי נוצר כאן כתיבה טובה יותר ע"י מחיקה זו, אלא ע"כ דחיוב מוחק הוא אף בכה"ג.

ביאור ד' רש"י דמד"א דאין חייב משום מקלקל

ו. **גמ' ואמרי לה פטור מקלקל הוא.** ומאן דאמר שחייב סבר שאינו חייב משום מקלקל, והטעם ביאר רש"י בד"ה מקלקל שהרי כתבו ניכר, והיינו דאע"פ שביחס לכתביה הקודמת חשיב קלקול כיון שמ"מ כתבו שכתב עכשיו בסיקרא ניכר אי"א להחשיב אותו כמקלקל, דמקלקל הוא רק אם יש תוצאה גמורה של קלקול, אולם יש לומר דמש"כ רש"י 'שהרי כתבו ניכר' כונתו על הכתב הראשון כיון שהכתב השני הוא ע"ג הראשון נמצא שצורת הכתב הוא מחמת הכתיבה הראשונה ולכן אין כאן קלקול גמור ממה שהיה מעיקרא שצורת הכתב הראשון קיים, ומד"א שחשיב מקלקל סבר דכיון שהכתב עצמו נתקלקל שהרי כתב ע"ג הרי הוא ככל מקלקל שפטור.

דעת רש"י ותוס' בטעמא דחייב משום מוחק

והנה בעיקר המחייב כאן של מוחק נחלקו רש"י ותוס', שהתוס' [ד"ה מוחק] ביארו דחשיב ע"מ לכתוב, דמסתמא עומד לחזור ולכתוב בדיו, דהיינו שחשיב כה"ג תיקון דע"י המחיקה תהא הכתיבה ניכרת טפי, אולם רש"י לא הזכיר דחשיב כאן על מנת לכתוב ומשמע שהטעם שחייב משום מוחק אע"פ שהוא לא על מנת לכתוב אלא כיון שכיסה הכתב של הדיו שהיה מעיקרא חייב, וביאר **באבני נזר** [שם ובסי' קפז] שאזלי רש"י ותוס' בזה לטעמיהו בהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב האם הוא משום דבעינן דומיא דמלאכת המשכן וכמו שהתם היה ע"מ לכתוב וכן מבואר בתוס' שבת עג ע"ב, אבל רש"י בשבת לא ע"ב מבואר דטעמא דבעינן ע"מ לכתוב משום דא"כ הוה בכלל מקלקל, ובזה אי"ש שתוס' כאן הוצרכו לומר דחשיב על מנת לכתוב שעתיד לכתוב, אבל לרש"י שכל הטעם דבעי על מנת לכתוב הוא כדי שלא יהא בכלל מקלקל הכא דלא הוה מקלקל כיון שכתבו ניכר חייב על מוחק אע"פ שאינו על מנת לכתוב, [ועי' ביאור הלכה סי' ש"מ בסוף הסימן ד"ה ולא נתכון מש"כ לדון בראיה מתוס' בשבת, ועי' בקה"י שבת סי' לו].

אולם בתוס' הרא"ש הביא פי' התוס' שכתבו דמסתמא עומד לכתוב עליו וכתב ולא נראה, [ואפשר משום דמי יודע כונתו], וכתב בתוס' הרא"ש דמפרש"י נראה דחשיב מוחק על מנת לכתוב כיון דכתבו ניכר, ומ"מ לא מחייב משום כותב כיון שהתחתון חשיב מן העליון, ונראה מדבריו דלא כהאבני נזר בדעת רש"י שיש מחייב של מוחק אע"פ שהוא שלא על מנת לכתוב, אלא דאף לרש"י בעינן על מנת לכתוב אלא שזה גופא שכתב הסיקרא ניכר חשיב על מנת לכתוב, והביאור בזה יש לומר שבדין על מנת לכתוב לא נאמר שצריך על מנת שיהא מלאכת כתיבה שחייב עליה בשבת, אלא כל שיש כאן מחיקה על מנת שיהא כאן כתיבה ניכרת חייב, ולכן כיון שכתב הסיקרא ניכר חשיב על מנת לכתוב.

ועוד יש לומר דהביאור הלכה [סי' שמ] חידש שגדר הדין של מוחק על מנת לכתוב הוא שהמחייב של המלאכה הוא מחמת שנחשב שיש כאן תקיון במלאכה כיון שבדעתו לחזור ולכתוב ווא מכשיר את המקום לכתבה, ולכן חידש שאם מוחק שטר שכתב שם

שחייב לחברו או חברו חייב לו, חשיב על מנת לכתוב כיון שיש מעשה תיקון בעצם המחיקה, ויסוד זה כתב שאם הסיר שעוה ועייז מתגלה האות חייב משום כותב, דיש כאן תיקון לכתובה וזה בכלל מוחק על מנת לכתוב וא"כ אפשר לומר דה"נ אע"פ שקלקל שכתב בסיקרא מ"מ יש כאן כתיבה חדשה וחשיב תיקון שהרי כתיבה זו לא היה בתחלה וחשיב מוחק על מנת לכתוב, ונפק"מ בין ב' הדרכים האם לרש"י מלאכת מוחק הוא דוקא מחיקה של כתב ע"מ לכתוב או דא"י צ כלל שיהא ע"מ לכתוב.

הערות וציונים פרק המביא גט

דף יט.

ביאור סברת תוס' דבהוספה בכתב העליון יש כתב ע"ג כתב

א. תוס' ד"ה דיו ע"ג דיו. ואומר רבנו יצחק דלקמן ודאי שכתב הראשון היה שלא לשמה וכתב השני עושה לשמה חשיב כתב וכו' אבל הכא שכתב השני אינו מתקן כלום אפילו ר"י מודה דלא הוה כתב, מבואר בתוס' דע"י תוספת בכתיבה השניה אין כאן חסרון של כתב ע"ג כתב, וצריך להבין כונתם שהרי הטעם שכתב ע"ג כתב פטור מבואר ברש"י שהרי כתחלה ואין כאן מעשה כתיבה, וא"כ מה הטעם שמחמת תוספת דין יש להחשיב את כתב העליון לכתב.

והביאור בזה נראה שהטעם שבכתב ע"ג כתב שכתב העליון לאו כלום כיון שבעצם לא הוסיף בכתיבה, שיסוד דין כתיבה הוא מחמת שיצר כאן כתב חדש ולכן בכתב ע"ג כתב אין כאן כתיבה חדשה, אולם נראה שמ"מ כתב העליון יש בו תוספת שהרי הכתב שנקרא לפנינו הוא כתב העליון אלא שמה שהוא הכתב שנקרא לפנינו אינו סיבה להחשיב אותו כתיבה כיון שכבר יש כאן כתב, וכמש"כ שעיקר השם כתב הוא כתב התחתון שהוא חידש את הכתב, אלא שחידשו תוס' שאם יש תוספת של לשמה בכתב העליון א"כ יש חשיבות נוספת לכתב הנקרא לפנינו ולכן לענין לשמה סגי בזה דלענין לשמה א"צ שיהא עיקר הכתב לשמה אלא כל שיש בכתיבה כאן לשמה הגט כשר, ולכן סגי במה שהכתב שנקרא יש בו דין לשמה, וחידשו תוס' שלכן אפשר להתחייב מחמת אותו כתב גם משום שבת דכל שיש חשיבות לאותו כתב לגבי דינים מסוימים אפשר להחשיבו ככתב גם לגבי שבת, ולהלן יתבאר שנחלקו הראשונים האם סברא זו מהני להפקיע מכתב התחתון תורת כתב דהיינו שחשיב מחיקה לכתב התחתון, או"ד דאין בכוחו לגרע מעיקר הכתב ובכוחו רק להיות מצורף לכתב התחתון.

בקושי מהרש"א דבעדים הוחותמים יש תוספת בכתב העליון

ב. תוס' בא"ד. המהרש"א הקשה על תי' תוס' שכתבו דהיכא שמוסיף לשמה אמרינן דכתב ע"ג כתב כשר, דהגמ' דנה עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו כתב עליון כתב הוא או לא, והרי תוס' כתבו שהיכא שהוא מוסיף בכתב השני לכו"ע אמרינן כתב ע"ג כתב וה"נ מוסיף לשמה, וכתב מהרש"א דע"כ צ"ל דכונת הגמ' כאן היא דלא כרב אחא דסבר דאף רבנן מודו היכא שמוסיף בכתב השני, ותמה הפנ"י דא"כ אמאי הוצרכו תוס' לכל תירוצם דרק היכא שמוסיף בכתב השני אמרינן כתב ע"ג כתב הא אפשר דהא דקתני כתב ע"ג כתב פטור קאי כר"ח ורבנן, [ואפשר דבסוגיא בשבת מוכח דלאו בכל גוונא חייב, וכמו שכתבו תוס' בהמשך דבריהם].

הנה המהרש"א הדגיש בקושינו דהעדים הוחותמים על הגט חותמים לשמה ע"כ הוה ממש כמו כמש"כ תוס' דבהוספת לשמה אמרינן כתב ע"ג כתב, והרע"א כתב לישב דכיון דק"ל עידי מסירה כרתי נמצא שכל הדין של לשמה הוא מדרבנן ולא מהתורה ונמצא שאין העדים מוסיפים בחתימתם לשמה, אולם צ"ב מדוע עצם זה שמוסיפים תורת עדות בחתימה לא מספיק להחשיב שיש כאן תוספת בכתב השני על הכתב הראשון, ואמאי רק תוספת של לשמה חשיב תוספת, ועמד בזה בחזו"א [סי' קמ"ז] וכתב דאפשר דרק לשמה שזוהו הוספה בהכשר של הגט, אבל אם עידי מסירה כרתי מה שצריך חתימת העדים הוא בשביל ראייה ואינו חלק מהגט ולכן לא מהני לתקן את הכתב הראשון, מיהו כתב החזו"א דאפשר דלא כהרע"א אלא כל שיש בו תיקון בכתב השני על הכתב הראשון אמרינן כתב ע"ג כתב ואף שאינו תיקון כלפי עצם הגט.

ולכן כתב בחזו"א סברא אחרת דרק לגבי לשמה מהני הכתב השני דכתב השני יש לו דין של מקצת כתב וע"כ לענין לשמה מהני, אבל לענין עדות צריך כתיבה גמורה ולא מהני בדיו ע"ג דיו שהכתב העליון אינו כתב גמור אלא תוספת על כתב התחתון ולכן מהני רק לגבי לשמה ובחתימת העדים בעינן כתב שלהם, וכ"כ התורת גיטין לישב קושי מהרש"א שכל הנדון של הגמ' הוא לדמות לשבת הוא לדין דיו ע"ג סיקרא דבשבת חייב משום מוחק ומשום כותב וה"נ איכא חתימת העדים בדיו ע"ג סיקרא יש כאן מחיקת הסיקרא ואיכא חתימת העדים, אבל בדיו ע"ג דיו דליכא מוחק לא מהני חתימת העדים וכ"כ מהר"ם שי"ף.

ונמצא ב' דרכים בביאור התוס' למהרש"א כל שיש תוספת בכתב העליון מהני לכל דבר בין לענין לשמה ובין לאשוי חתימת עדים, ומשמע דחשיב כתב בפני"ע, אבל מהר"ם שי"ף ותור"י וחזו"א ביארו שכל סברת תוס' הוא שכיון שיש לו דין של כתב ע"כ כתב העליון מצטרף ביחד עם כתב התחתון ולא חשיב כתב בפני"ע, ונחלקו בסברא שנתבאר אם כשיש תוספת בכתיבה העליונה אם הוא סברא שיוכל לעשות עיקר הכתב.

ועי' בתוס' הרא"ש להלן כ ע"א שהקשה קושית מהרש"א ותי' דעדים שאינם יודעים לחתום לא חשיבה כתיבה כיון שלא חתמו אלא בשבילם, ומדבריו נראה שכל הסברא שמהני תיקון בכתב העליון הוא רק במקום שלא היה צריך כתב התחתון והיה סגי בכתב העליון לכן שייד לדון אותו כעיקר הכתב, אבל הכא בעדים לולא כתב התחתון לא היה שייד להגיע לכתב העליון לכן לא מהני להחשיב כתב העליון לכתב העיקרי.

הראשונים [רמב"ן וריטב"א] כתבו לישב קושית תוס' דלא דמי מלאכת שבת דבעינן מחשבת ולכן התם כתב ע"ג כתב פטור, אבל לגבי ס"ת וגט יש כאן מעשה כתיבה, ולפי"ז צ"ל דמסקנת הגמ' בהמשך דבגט דיו ע"ג סיקרא לא מהני הוא דלא כרב אחא בר יעקב.

מחלוקת הראשונים אם בתוספת כתב העליון חייב משום מוחק

ג. ויש לחקור בכונת תוס' האם כהוסיף בכתיבה השני לשמה חשיב כתב העליון עיקר הכתב חשיב שנמחק כתב התחתון, או"ד דלא חשיב מחיקת כתב התחתון אלא שיש כאן תוספת לכתב העליון, ובחידושי הגר"ח על הש"ס כתב שנחלקו הראשונים בזה דבהגהות מימוניות [הלכ' יסודי התורה פ"ו] כתב דאין איסור של מחיקת השם בכותב שם שלא לשמה, והוכיח כן ממה דאמר ר"י מעביר עליו קולמוס ומקדשו, ואם היה איסור מחיקה איך התירו להעביר קולמוס, ולפי מה שנתבאר דבכתב השני אין כאן כתיבה גמורה א"כ אין כאן מחיקה גמורה של הכתב הראשון ואיך הוכיח שאין איסור של מחיקת השם בכה"ג, אלא ע"כ צ"ל דסבר ההג"מ דלמאן דאית ליה דמועיל כתב ע"ג כתב ע"ג שאנו דנים שיש כאן מחיקה של הכתב הראשון ודנים רק את הכתב השני, ולפי"ז צ"ל שהג"מ יתרץ את קושית תוס' כהרמב"ן והריטב"א שהובא לעיל.

אולם המרדכי כאן וספר התרומה [הובא בהגהות אשר"י] כתבו דהיכא שהכתב הראשון היה חק תוכות [דאין לזה תורת כתיבה כיון שלא כתב את עצם האות], ואח"כ כתב עליו כתב אחר אינו מועיל, ורק אם היה חסר לשמה בכתיבה השניה אמרינן כתב ע"ג כתב, וביאר הגר"ח דסבר דבכתב ע"ג כתב אין כאן מעשה כתיבה חדש אלא שזה מצטרף יחד עם הכתיבה הקודמת, ולכן היכא שהכתיבה הראשונה אין לה תורת כתיבה כלל א"א לצרף ב' הכתיבות, אבל אם כל החסרון הוא חסרון של לשמה מהני הכתיבה השניה, וכתב הגר"ח שמדברי תוס' אין הכרח שאם יש תוספת בכתב יש כאן מחיקה אלא שהתוספת מהני רק שכתב העליון מוסיף על כתב התחתון.

בגדר הדין דמוחק ע"מ לכתוב

ד. תוס' ד"ה מוחק הוא. וחשיב מוחק ע"מ לכתוב דמסתמא עומד לחזור ולכתוב, מלשון התוס' שכתבו דמסתמא עומד לכתוב ולא כתבו דמכון לחזור ולכתוב נראה דלא מייירי שאותו אדם סבור לכתוב עליה, אלא הכונה הוא שבסתמא הוא שעומד לכתוב עליו, וכתב באבני נזר [סי' קפז] שמוכח מתוס' שהגדר של ע"מ לכתוב אין הכונה שצריך שזה יהיה מטרת המלאכה, אלא כל שעומד לכך חשיב ע"מ לכתוב.

והביא שכן מוכח מדברי הלבוש [שמ ד'] לדינא שאסור לפתוח בשבת ספר שיש בצד הספר אותיות דבשעה שפותח הספר נמחק האותיות דאע"פ שאין כונתו במחיקה ע"מ לכתוב, אלא שממילא יהיה הכתיבה דכשיסגור הספר נעשה כאן כתיבה, מ"מ חייב משום מוחק וע"כ דע"מ לכתוב זהו דבר שמגדיר את צורת המלאכה, וטעמא דמילתא דהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב הוא משום דבעינן דומיא דמלאכת המשכן ולכן אין חילוק מה המטרה שהוא מוחק, אבל לרש"י שהובא לעיל דבעינן ע"מ לכתוב כדי שלא יהיה חשוב מקלקל צריך שיהיה לו כונה חיובית לתקון ולא מועיל כה"ג שיהיה נכתב ע"י אחר או מאליו.

ביאור סברת תוס' דרישומה ניכר טפי

ה. תוס' בא"ד. ומקלקל לא הוי דעל הכתיבה העליונה רישומה ניכר טפי משאם היתה תחתונה לבדה. כונת תוס' שבכתיבה השניה אין כאן קלקול לכן חייב משום מוחק דאם חשיב קלקול לא נחשב ע"מ לכתוב שכתבה מקולקלת אין חייב.

אולם צריך להבין מה כונת תוס' שרישומה ניכר טפי, והרי זה ברור שאם ימחק על מנת לכתוב אותו כתיבה יהא חיוב של כותב שהרי כתב מחדש, ונראה שכונת תוס' שע"י שיש כתב של סיקרא ע"ג דיו רישומה של הדיו אח"כ ניכר טפי, ולא דומה לכתב של דיו על גבי דיו, דאם מה שהוסיף אח"כ דיו על אותו סיקרא לא היה מוסיף כלום והיה דומה כמו דיו על גבי דיו דהיינו שמה שכתב הסיקרא על הדיו לא עשה כלום ממילא לא היה חייב משום מוחק, שהרי לתוס' כל החיוב של מוחק הוא מחמת שהוא על מנת לכתוב דהיינו שהמחיקה מכשירה את הכתיבה, אבל אם מחיקה של הסיקרא לא מוסיפה בכתיבה של אח"כ אין כאן חיוב על המחיקה כלל, ולכן כתבו תוס' שרישומה ניכר נמצא שיש תוספת בכתיבה של אח"כ לכן חייב על המחיקה דהוה כמו כל מוחק על מנת לכתוב שהמחיקה מכשירה את הכתב של אח"כ.

ביאור דעת מד"א דחייב משום מקלקל לשי' תוס'

והנה לפי תוס' צריך לבאר מה הטעם דמד"א שחולק דחשיב מקלקל ואמאי לא חייב משום מוחק שהרי אם יכתוב אח"כ בדיו יהא כתבו ניכר טפי, וא"א לומר שנחלקו בסברא זו גופא, דא"כ אמאי הגמ' אומרת שפטור משום מקלקל הא הול"ל שאין כאן מחייב של מוחק כיון שאינו על מנת לכתוב, ונראה דס"ל להך מד"א שא"א לחייב כאן משום מוחק דכל מוחק המלאכה היא מחמת שעושה פעולה של מחיקה של אות, אבל כאן שכותב בסיקרא על גבי דיו אי"ז מעשה מחיקה אלא פעולה של קלקול שהוא מקלל את כתב העליון, וא"כ נראה שאע"פ שיש כאן תוצאה של מוחק שהר אם יכתוב עליו בדיו יהא כתבו ניכר טפי, מ"מ עצם הפעולה היא מעשה של קלקול ולא דומה לכל מוחק דעלמא שהיא מעשה של מחיקה ולכן חייב משום מקלקל, ומאן דמחייב י"ל דסבר כיון שיכול לצאת כתב יותר טוב ממילא חשיב מוחק על מנת לכתוב, [והנה לעיל הובא שהאבני נזר דייק ברש"י בשבת שהטעם שצריך ע"מ לכתוב הוא כדי שלא יחשב מקלקל, והיינו דרש"י סבר שבעצם מלאכת מוחק הוא קלקול, אבל למבואר בתוס' כאן נראה שחולק שעצם המלאכה אינה קלקול, ולכן תוס' בשבת סבר שהטעם שצריך על מנת לכתוב הוא דין בפני"ע, ולכן כשיש קלקול במחיקה פטור].

ו. גמ' עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו כתב עליון כתב או אינו כתב. מבואר שכל הנדון היה רק בדיו ע"ג סיקרא, אבל בדיו ע"ג לא כדאמרינן לעיל לענין שבת, **אולם** צ"ב איך מהני חתימת העדים הא א"א לקיים אותו דאינו כתב שלהם אלא של הראשונים שכתבו, וצ"ל כמש"כ תוס' לעיל ט ע"ב לענין הא דאמרינן בסמוך מקרעין להם נייר חלק דמייירי שהרחיב את הקרעים, וה"ה הכא י"ל שאין העדים כותבים על כל הסיקרא של כתב הראשון ולכן חתימתן ניכרת. **והקשו** החזו"א [סי' צו א] ובדברי יחזקאל [ד' יח] דאם אין העדים כותבים על כל הכתב של התחתון אמאי אמרינן כאן דהגט פסול, הא לקמן לו ע"א מבואר דאופן החתימה של רב הוא ע"י שצר צורה והיינו דאיי"צ שיחתום דוקא ע"י כתיבה אלא סגי בציור דדין החתימה הוא רק שיהא ניכר שזהו חתימת העד, וא"כ אף אם אמרינן דכתב ע"ג כתב לא הוה כתב, תיפוק ליה שהגט כשר כיון שיש כאן חתימה מחמת הצורה.

ובדברי יחזקאל כתב לחדש דלפי ר"מ שסובר עדי חתימה כרתי חתימת העדים הוא בכלל הדין של 'וכתב' וכמו שבעיני לשמה בכתיבה ה"ה אף על החתימה וכן בעינין שהיא לזה דין כתב, ולכן א"א להכשיר חתימה ע"י ציור דאין זה כתיבה, ורק בשאר שטרות דסגי בהוכחה שזהו חתימתו, ועי"ש שכתב לישב בה דעת הב"ש [סי' ק"ל ס"ק כ"ח] שכתב דלר"א דעדי מסירה כרתי אין חסרון של כתב ע"י כתב בחתימה דכתב שכל הנדון של כתב על גבי כתב בחתימת עדים הוא רק לר"מ משום דבעיני חתימה לשמה ולכן דומה לשבת אם לכתב השני יש דין כתב אבל לר"א שאין דין לשמה והוא רק בתורת ראי בזה אין חסרון של כתב על גבי כתב, וצ"ב הסברא בזה שאם לכתב השני אין דין כתב מה נפק"מ בזה, וביאר הדברי יחזקאל שכונת הבית שמואל דמהני לא מדין כתב אלא מדין צורה של חתימה, ובעיקר חידוש הבית שמואל מדברי הרע"א חזינן שחולק ע"ז, דהרע"א בא לישב קושית מהרש"א בתוס' ד"ה דיו וכתב דהסוגיא הכא קאי לר"א דא"צ חתימה לשמה ומבואר שכל הנדון של הגמ' דס"ל דיש חסרון של כתב ע"י כתב גם לגבי חתימה, ועי"ע בחזו"א שם שתמה על דברי הבית שמואל.

דף יט.

א. גמ' איתמר עדים שאין יודעים לחתום רב אמר מקרעין להם נייר חלק וממלאים הקרעים דיו. רש"י [לעיל ט ע"ב] פירש מקרעין היינו מסרטין, והתוס' שם הקשו א"כ אמאי אין חסרון של כתב ע"י כתב, שהרי חקיקה יש לזה תורת כתיבה, ותי' תוס' דאין כאן כתיבה גמורה אלא שרושמי קצת כדי לחתום עליו עדים, ויש לפרש בכונת תוס' ע"ד הרשב"א שם שכתב דברשימה אין חסרון של כתב ע"י כתב כיון דאינו כתב של קימא, [דהסריטה אינו בעומק הנייר כ"כ ולכך אינו מתקיים], או דיש לפרש ע"ד הר"ן לעיל שכתב דמקרעין היינו רק מקצת האות ולכן לא חשיב כתב ע"י כתב, ובדברי יחזקאל [ד' כד] כתב דלשון תוס' משמע כהרשב"א דלפי הר"ן הו"ל לתוס' למימר שרושמי 'מקצת' ולא שרושמי קצת.

ועוד כתבו תוס' שם שהרי מצינו בשבת דיו ע"י סיקרא חייב, ותמה במהר"ם שי' הרי לענין גט לא מהני כתב ע"י כתב ומהו הוכיחו תוס' מהך דשבת, ותי' דהכא עדיף טפי כיון שאינו אלא חקיקה ולא כתיבה וכ"כ בתוס' הרא"ש, [והיינו דהיכא שהכתב הראשון גרוע כ"כ שהוא רק חקיקה לכו"ע אמרינן כתב ע"י כתב], ובדברי יחזקאל שם כתב לבאר דמכיון שכונת תוס' בתי' הראשון כהרשב"א דהכתב הראשון אינו של קימא, ע"ז כתבו בתי' שני דאפילו את"ל דחשיב הך כתיבה כתב של קימא אע"פ שהוא רק לשעה מ"מ אין חסרון של כתב ע"י כתב, וטעמא דמילתא דהכא הכתב השני עדיף טפי מדיו ע"י סיקרא משום דהכא הכתב השני הוא מתקיים ובכח"ג הכתב השני הוא כתב.

ב. אולם תוס' לעיל [ט ע"ב שם] והראשונים פי' בשם ר"ח מקרעין היינו שלוקחים נייר חלק ומקרעין שמות העדים מעבר לעבר והעדים ממלאים את הקרע דיו, וכתב תוס' דבירושלמי הקשה והלא כתב ראשונה הוא, ופי' תוס' כונתם דהקושיא היא איך הגט יכול להתקיים בחותמיו כיון שהעדים מלאו את הכתב של העדים הראשונים, ותי' כשהרחיב הקרעים והעדים אין ממלאין לגמרי כל רחב הקרע, וכן צ"ל לפי רש"י ג"כ דאין העדים ממלאין את כל הרושם דא"כ לא הוה כתב שלהם וכ"כ מהר"ם שי"ף, אולם בחזו"א תמה איך אפשר לקיים דבר זה אטו לא מצוי שתהא חתימתן ע"י קרעים, ועוד הקשה שם דנימא באמת האשה תצטרך להביא עדים לינשא.

והנה במרדכי כאן ביאר דקושית הירושלמי דלא כתוס' 'והלא כתב ראשונה היא' דכיון שכתב ראשונה היא א"כ כתב השני הוא כתב ע"י כתב ותי' כשהרחיב הקרעים, וביאר שם המרדכי דהסריטה היא מסביב לגוף הכתב ולכן אין חסרון של כתב ע"י כתב, ועי' במאירי כאן שנראה שהבין כן קושית הירושלמי, ותי' דכיון שאין העדים ממלאים את כל מקום הקרעים אין חסרון של כתב ע"י כתב והפי' משום דחתימתן ניכרת.

ג. גמ' וה"מ בגיטין אבל בשאר שטרות לא. הראשונים נחלקו האם בשאר שטרות פסול או דלכתחילה אין כותבים ובדיעבד כשר, הר"ן הביא דעת הרמב"ם שפוסל, והקשה בשם הרשב"א מה הסברא לפסול אפילו בדיעבד אטו חתימה של גט קיל יותר, ועי' בפנ"י שכתב לחדש דהא דבגט כשר אף בכח"ג שא"א לקיים החתימות של העדים דב"ד לא טוענים מזויף, ורק הבעל נאמן לטעון לכן כ"ז שלא טען הגט כשר, ולפי"ז אפשר שזהו הטעם לפסול בשאר שטרות דא"א לקיים חתימות אלו.

דף יט:

א. גמ' תניא כותיה דרב עדים שאין יודעים לחתום מקרעים להם נייר חלק. בפשוטו נראה דכונת הגמ' דתניא כותיה דרב דדוקא מקרעין להם נייר חלק, אבל לא רושמים ברוק או במי מילין, **אולם** באמת נחלקו הראשונים בזה, הטור [סי' קכה סעי' טז] הביא ב' דעות להלכה בעדים שאין יודעים לחתום האם מקרעין להם נייר חלק או כותבים להם ברוק או במי מילין, דהרמ"ה כתב שרק מקרעין ולא דבר אחר דגזרינן אטו דיו ע"י סיקרא, ולפי"ז רב פליג על שאר האמוראים, אבל הרא"ש הביא להלכה את רב וגם את שאר אמוראי ומשמע דלא פליגי, וכתב הב"י דהרמ"ה הוכיח שיטתו מהא דקאמר הגמ' תניא כותיה דרב, אבל הרא"ש יפרש דרב בא לומר חידוש דא"צ לרשום ברוק או בשאר דברים אלא אף במקרעין מהני חתימת העדים וכונת הגמ' תניא כותיה דרב היינו אף בכח"ג כשר.

ב. גמ' חסורי מחסירא והכי קתני עדים שאין יודעים לקרות קוראים לפנייהם וחותמים. מבואר שנחלקו רשב"ג ורבנן האם בשאר שטרות עדים שאין יודעים לקרות קוראים לפנייהם או לא, ונחלקו רבא ורב גמדה האם בשאר שטרות פוסקים כרשב"ג או כרבנן, בפשוטו נראה שנחלקו בשאר שטרות אף מהני שנים קוראים לפנייהם מה שכתוב בשטר, וצ"ע א"כ מהו סברת רשב"ג דלא מהני הא בכל התורה עדים נאמנים, ועי"כ צ"ל דכיון שאין אומרים כן לעדים בפני ב"ד ע"כ אין לזה תורת עדות ולכן איכא בזה עדיין חשש משקר, וכל מה שאמרה תורה לפסוק הדין ע"פ ב' עדים הוא גזה"כ ולא משום דליכא חשש משקר ולכן אין קוראים להם מה

שכתוב בשטר, [עיי' בספר חפץ חיים כלל ז' ובהגה"ה שם שמבואר מדבריו דב' אנשים שאומרים שלא בפני ב"ד אין לזה תוקף של עדות וא"צ להאמינם דאיכא חשש דמשקרים].

ודבר זה מבואר בב"י חו"מ סי' מה שפירש בשיטת הרמב"ם שהמחלוקת היא בשנים קוראים דלרשב"ג לא מהני, ומ"מ ב' עכו"ם מסיח לפי תומו מהני כדבר פפא, וע"כ דבשנים איכא חשש משקר, אבל הרא"ש כאן כתב דבשני עדים אין חשש משקר והא דבעינן מסל"ת הוא דוקא בעכו"ם.

אמנם הרא"ש דייק בדעת הר"ף שהמחלוקת בין רשב"ג ורבנן הוא רק באדם אחד שקורא לעדים, אבל בב' אנשים אין מחלוקת דהר"ף לא הביא דברי רב גמא דהלכה כרבנן ומשמע דפסק הר"ף כרשב"ג דאף בשאר שטרות אין קוראין, וכתב הרא"ש דע"כ צ"ל דהר"ף פירש שכל המחלוקת דרשב"ג ורבנן הוא רק באחד אבל בב' קורים לפניו, דאל"כ מ"ט הכשיר ר"פ בב' עכו"ם מסיח לפי תומו וע"כ דהיכא דאיכא תרי לא פסל רשב"ג, ורק בחד אלא דאם היה כסופר דר"נ מכשיר אף בחד.

ג. בעיקר הדבר שקורין לפניו הקשו תוס' לעיל ט ע"ב אמאי לא הוה עד מפי עד, **ותי'** תוס' שאין צריכים להעיד על עיקר המעשה אלא שכך כתוב בשטר, וביאור דבריהם כתב באבי עזרי הלכ' גירושין פ"א הכ"ג שיסוד דין של עדות בשטר הוא עדות על דעת המתחייב אלא שהגדת העדות היא בשטר, ונמצא דכל מה שצריכים לדעת מה כתוב בשטר אינו משום שהם באים להעיד על מה שכתוב בשטר, אלא שזהו תנאי צדדי דבעינן שיהא כתוב בשטר את מה שרצה להתחייב דאל"ה אסור לו לחתום על השטר שמא כתוב שם דבר אחר, וכיון שאינו רק תנאי צדדי לכן אין בזה חסרון של עד מפי עד.

אמנם התוס' הרא"ש כאן תי' דמייירי שהעדים מכירים את מה שכתוב בשטר אלא שלא ברור להם כל הצורך ולהכי אין חסרון של עד מפי עד, ומבואר לפי"ז שנחלקו הראשונים האם מכלל העדות של העדים החתומים בשטר הוא גם על מה שכתוב בשטר או רק על דעת המתחייב, והנה הטור [סי' ק"ל] כתב בשם הרמב"ם שצריך שהעדים יבינו את הלשון ואם אינן מבינים את הלשון אי אפשר לקרוא בפניהם, וביאר הב"י דבאינם מבינים את הלשון יש חסרון של עד מפי עד, וצ"ב דאם כונת הראשונים שאין תורת עדות למה שכתוב שטר א"כ מ"ט באין מבינים הלשון יש חסרון של עד מפי עד מפי עד הרי אין כאן עדות כלל וצ"ע. **ע"ע** ברשב"א שכתב שאין חסרון של עד מפי עד כיון דהוה גילוי מילתא בעלמא וכמו שמצינו בכ"ד דמילתא דעבידי לגלויי נאמן עד מפי עד.

ד. גמ' אמר שמואל נתן לה נייר חלק ואמר לה הר"ף גיטך מגורשת חיישין שמא במי מילין כתבו. בתוס' מבואר דזה ברור שבשעת מסירת הגט ליד האשה לא היה ידוע אם כבר נמחק או לא, דאם ראו שנמחק פשיטא דלא הוה גט אלא מיירי שרק אחרי שנמסר הגט ליד האשה ראו שהנייר חלק, אלא שהבעל טוען שבשעה שמסר לה הגט היה כתב כדן, וקשה מדוע אין חסרון שהכתב אין יכול להתקיים וכדתנן דכתבו במי פירו פסול, **והפרי חדש** [ריש סי' קכ"ה] הביא ראיה מכאן למשי"כ הבי"ח בדעת הטור דא"צ בכתיבת גט כתיבה שיכולה להתקיים לעולם אלא סגי במה שרשומו עומד בשעת מסירת הגט ליד האשה, אלא שכתב הפרי חדש לדחות דבגמ' בהמשך מבואר דהאותיות פולטות ע"י מיא דנורא ומה"ט חשיב רשומו עומד, **ועי'** בדברי יחזקאל [סי' ד' אות כא] שכתב לדחות דבריו דהרמב"ן הביא בשם הר"ח כתב דהא דהדר פליט, אין הכונה שפולט את את הכתב אלא הוא רק פולט דיו שע"י ניכר שהיה כתיבה כאן ולא היה נייר חלק אבל האותיות אין ניכרות, [ואף הרמב"ן שחולק על הר"ח מודה לסברא זו], אלא מוכח דאין צריך שיהא רשומו מתקיים אלא בשעת מסירת הגט ליד אשה, עיי' באבני נזר סי' רג.

ה. גמ' וכי פליט מאי הוה השתא הוא דפליט. משמע בגמ' דאילו היה מגרש אותה עכשיו אחר שפליט הכתב ע"י המים היתה מגורשת, **והקשה** באבני נזר [רג] אמאי לא הוה 'כחק תוכות' דמבואר לקמן כ ע"א שפסול, שהרי הכתב נבלע בנייר וכל הכתיבה היא ע"י שנתן לתוך מיא דנרא, וביאר דלא חשיב שהכתב נמחק אלא שהכתב נתכסה ובכה"ג לא חשיב חק תוכות, [ובחלק אבה"ע"ז הוסיף האב"ז דדומה להא דמבואר בהלכ' תפלין סי' לב שאם ציפה האותיות בזהב דפסול, מ"מ אם אח"כ הוריד הזהב וע"י נראה הדיו אין פסול דחק תוכות, והטעם שהזהב אינו אלא כיסוי והכתיבה קודמת לא מחוקה, וה"נ בשעה שבלוע חשיב שהדיו מכוסה.

ו. גמ' שמואל נמי חיישין קאמר. תוס' ביארו שהגמ' חוזרת בה מהא דקסבר עד השתא דלשמואל היא מגורשת בתורת ודאי, כיון דשמא הכתב היה בלוע בשעת מסירת הגט, והקשה הרע"א לפי משי"כ תוס' דהס"ד היה שהיא מגורשת בתורת ודאי כיון שיש נאמנות לבעל לומר גירשתי אלא שהקושה לגמ' מכח הבריתא דשטר אמנה דמשמע דוקא אם היה כתב, אבל לבתר דמשני דמייירי שפליט ונראה שיש לפנינו כתב של גט מה הכרח לומר שלא יהא נאמן בתורת ודאי שהרי אע"פ שהיה ריעותא שהיה מחוק מ"מ הרי אח"כ יש לנו הוכחה גמורה שהיה כאן גט וצ"ע.

עוד יש לעיין דכיון שמעיקרא הכתב ניכר אמאי לא נעמיד הגט בחזקתו ונימא דבשעת הגירושין לא היה מחוק ותהא מגורשת בתורת ודאי, ואם משום דיש ריעותא לפנינו שהכתב מחוק, א"כ קשה דלא יהא כאן אפילו ספק גירושין דאיכא תרתי לריעותא כההיא דמקוה דחסר לפניך שהנייר מחוק ונעמיד אותה בחזקתה שעד עכשיו היתה אשת איש, והנה בתוס' בכתובות כג. [ד"ה תרוייהו] כתבו דבזרק לה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה דהיא ספק מגורשת ואין מעמידים אותה בחזקת אשת איש שהיתה עד עכשיו כיון שהוא עשה מעשה של זריקת גט, וא"כ אפשר דה"ה הכא י"ל כן לא מיבעיא לפי משי"כ תוס' בתי' הב' דהעדים קראו את הגט קודם הנתינה, אלא אף לתי' קמא דאמר הבעל שהוא גט מסתבר דחשיב ריעותא דלא נעמידה על חזקתה, [ועיי' אילת השחר].

ז. תוס' ד"ה טעמא. השתא קס"ד דהיא מגורשת בודאי, לכאורה מגוף דברי הגמ' מוכח כן שהגמ' מקשה וכי פליט השתא הוא דפליט ומשני דשמואל נמי חיישין קאמר, והיינו דעד השתא ס"ל לגמ' דהיא מגורשת בודאי, ואף ששמואל נקט לשון של חיישין שהוא ספק מ"מ הך לשון מתפרש נמי לדאי, ועיי' תוס' להלן כ ע"ב ד"ה חיישין שציין בגליון הש"ס.

ח. תוס' בא"ד. וי"ל כיון כיון שאמר הר"ף גיטך בדבר מועט וכו' כי היכא דאמרין בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן, עיי' בפנ"י משי"כ לבאר דאע"פ שבעל שאמר גירשתי אינה מגורשת אלא מספק היינו משום דאיכא ריעותא שלא היה קול שגירשה, אבל הכא איכא קול שגירשה ע"י הך גט ולהכי הוא נאמן.

ובעיקר דבריהם הקשה מהרש"א דהא לקמן מבואר דאיכא חיוב לקרוא את הגט קודם מסירה, וכתב דס"ל לת"י זה דאין חיוב קריאה של הגט ועיי' לקמן בזה, אבל בקרבן נתנאל כתב לישב ע"פ מש"כ הר"ן שהיכא שיש עדים חתומים על הגט דבכה"ג דעדי חתימה כרתי א"צ לקרוא את הגט ורק אם עדי מסירה כרתי צריכים לידע מה כתוב בגט.

ט. תוס' בא"ד. אי"נ דאיירי דקרייה וכו', מבואר לפי דרך זו של תוס' דאין לבעל נאמנות לומר שגירשה אלא דמכיון שראו עדים את הגט אנו תולים שגירשה בזה ולא החליף, **והקשה** בקרבן נתנאל דא"כ אמאי לא מקשה הגמ' מיד על דינא דשמואל אמאי לא נחשוש שמא בשעת נתינה היה מחוק, ואמאי מקשה רק לבתר דקאמר דבדיק ליה, ובשלמא לפי דרך ראשון של תוס' דקס"ד שהבעל מהימן לומר שהיה גט ה"נ נאמן לומר שלא נבלעו האותיות בשעת מסירת הגט, אבל לפי דרך זו שלא נאמן קשה, עיי"ש מש"כ לבאר.

הערות וציונים

פרק המביא גט

דף יט:

א. גמ' הני בי תרי דיהבי גיטא קמייהו צריך למיקרייה. ביסוד הדין שהעדים צריכים לקרוא את הגט קודם מסירה נחלקו הראשונים מה הטעם בזה, דהנה מדברי הראשונים נראה ברור דלמד"א עדי מסירה כרתי לא סגי במה שהעדים רואים שהבעל נותן נייר ליד האשה, [ויוכלו לבוא אח"כ להעיד בב"ד שמסר לה נייר זה ויוכלו לברר שזה גט], אלא צריכים העדים לידע בשעת הגירושין שהוא נותן לה גט, וטעמא דמילתא משום דהעדים פועלים את הכריתות ועיי"כ צריכים לידע בשעת חלות הגירושין שנעשה מעשה גירושין, וזהו דין עדי מסירה כרתי שיודעים שעיי"נעשה הגירושין.

אלא שנחלקו הראשונים האם בשביל שידעו שהבעל נותן גט ליד האשה צריכים העדים לדעת מעצמם שנותן לה גט, ובשביל זה צריכים העדים לקרוא את הגט דבל"ז חסר כאן בעדות לקיומא, או דבשביל עצם העדות לקיומא אין לעדים חיוב לקרוא את הגט אלא סגי במה שידעו העדים שהבעל נתן לה גט כיון שהבעל אמר להם שנותן לה גט, שהרי לבעל עצמו יש נאמנות דבעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן כמש"כ תוס' לעיל, **והא** דאמרינן צריך למקרייה אינו בשביל עדות לקיומא אלא בעינן עדות לברורי דבשביל שיוכלו העדים להעיד אח"כ בב"ד שהבעל מסר לה גט כגון שהגט יאבד מהעולם, ולולא שהעדים קראו את הגט אין יכולים להעיד, ואינם יכולים לסמוך על כך שבשעת מעשה הגירושין ידעו שהוא מסר לה גט, וכתב הרע"א נפק"מ בזה בכה"ג ששליח מביא גט דבכה"ג צריכים העדי מסירה לקרוא בעצמם ואינם יכולים לסמוך על השליח שהרי אין לו נאמנות לומר שהיא גרושה דרק לבעל יש נאמנות לומר גירשתיה, ויבואר בהמשך.

ב. תוס' ד"ה צריכי למקרייה. מבואר בתוס' ב' דרכים בכה"ג שלא קראו את הגט האם אמרינן אם נישאת לא תצא, או אם נישאת תצא, **ונחלקו** הפנ"י והרע"א בביאור דבריהם, הפנ"י ביאר דכונת תוס' דלפי ת"י ראשון שאם נישאת לא תצא עיי"כ הטעם משום שלגבי עדות לקיומא הבעל נאמן לומר שזה גט ונמצא שהעדים יודעים שהוא מגרש ויכולים להעיד על זה, וכל מה שצריך לקרוא הוא מדרבנן כדי שיוכלו לברר ולכן אע"פ שלא קראו אם נישאת לא תצא, והת"י ה' של תוס' סברי שהקרייה מעכבת משום שלולא זה אין כאן גט, וטעמא משום דאין לסמוך על הבעל ומשום דהעדים בעצמם צריכים לידע שהבעל נתן לה גט ואם לא ידעו חסר בעדות לקיומא, ולפי"ז כתב הפנ"י דמה שכתבו תוס' בסוף דבריהם דפשיטא שאם לא קראו אותו קודם הנתינה אלא לאחר הנתינה דבר פשוט הוא שהיא מגורשת, עיי"כ צ"ל דמייירי שקראו אותו תוכ"ד לנתינה משום דאם קראו אותו אחרי כדי דיבור לא יועיל כיון שבזמן נתינת הגט העדים לא ידעו שהוא נתן לה גט וחסר בדין עדי מסירה, והביא הפנ"י שכן כתב רבנו ירוחם שהובא ברמ"א [סי' קלה] וכ"כ במרדכי בשם הר"ם כאן, ולצריך לפרש גם בתחילת דברי התוס' שכתבו דאם לא קראו את הגט אינה מגורשת היינו שלא קראו אותו תוך כדי דיבור לנתינה.

אמנם ברע"א [לעיל דף יא.] מבואר דמה שכתבו תוס' בסו"ד דיכולים לקרוא לאחר הנתינה אי"צ דוקא תוך כדי דיבור, אלא דכל זמן שהגט לפנינו יכולים העדים לקרוא בו ולהעיד שהוא נמסר לבעל, וכן הביא הפנ"י מדברי המרדכי, והדין של הגמ' שצריך למקרייה הוא משום שאם יאבד הגט העדים צריכים לברר שהבעל מסר לו גט ולא נייר בעלמא לכן צריכים לקרוא אותו, אבל לענין חלות הגירושין אין צריכים העדים לקרוא אלא סגי במה שהם רואים מה שמסר לה הבעל ליד האשה, וטעמא דמילתא כתב הגרע"א ב' סברות א' דבאמת אין הלכה שהעדי מסירה ידעו כלל שמסר לו גט וסגי במה שיבאו להעיד שראו שמסר לה נייר זה, ואם יתברר אח"כ שמסר לה גט יבאו ויעידו שמסר לה נייר זה תהא מגורשת, ב' עוד כתב דלענין חלות הגירושין יכולים לסמוך על הבעל דמכיון שיכול לומר גירשתיה לכן יכולים להאמינו שמה שנתן לה גט ולא נייר בעלמא, אולם קשה אמאי כתבו תוס' בת"י ה' דאם לא קראו אם נישאת תצא הרי אפשר לסמוך על הבעל כמו שלגבי עצם הכריתות, ובברכת שמואל [סי' לא] ביאר שדעת הרע"א שלענין בירור א"א לסמוך על הבעל ויבואר להלן.

[עיי' באבנ"מ סי' לא סק"ד מש"כ לבאר ביסוד דין עדות לקיומא עיי"פ מש"כ תוס' דמהני לקרוא אח"כ, כסברת הרע"א הראשונה של עדות לקיומא א"צ שידעו העדים בשעת מעשה, אלא סגי במה שהם יודעים אח"כ, ונראה מדבריו דהטעם שצריך עדות לקרוא הוא רק בשביל עדות לקיומא, אלא שאין דין שידעו העדים דוקא בשעת מסירה, אלא אף אם יודעים אח"כ ג"כ חשיב עדות לקיומא]

נמצא לפי"ז דהרע"א למד דהכונה בסוגיא שצריך לקרוא הוא בשביל עדות לברורי, אבל היכא שלא נתברר בעדים נחלקו ב' ת"י התוס' האם היא ספק מגורשת, אבל לפי הפנ"י המחלוקת בין ת"י התוס' הוא בדין עדי מסירה עצמו ולא בדין בירור.

ד. והנה צריך להבין לביאור הרע"א דבשביל שיחול הגירושין אין צריכים העדים לידע בעצמם שהוא נותן לה גט אלא יכולים לסמוך על אמירתו של הבעל, וקשה דכמו שיכולים לסמוך לענין עשית הגט אמרי אין יכולים לסמוך עליו לענין לברורי, וביאר

בברכת שמואל [סי' לא] דלענין עדות לברורי שענינה הגדה בפני ב"ד צריך עדות מבוררת יותר, וא"א לסמוך על הבעל ורק כדי לפעול את הכריתות יכולים העדים לסמוך על הבעל עיי"ש עוד מש"כ בזה.

ה. **הר"ן** הקשה בעיקר מה דמבואר בגמ' שצריך לקרוא מהא דאמר שמואל דנתן לה נייר חלק ואמר לה הך גיטך דמגורשת מספק שמא במי מילין כתבו, ובסי' של הגמ' היא מגורשת ודאי אע"פ שהעדים לא קראו את הגט אלא יכולים לסמוך על הבעל, ותי' הר"ן דשאני הכא דכיון דאינהו עדי מסירה דעבדי ליה לכריתות אין להם לסמוך בעדותן על אדם אלא כגון רב נחמן וספרי דדינא, אבל לעיל מיירי דאיכא עידי חתימה אין צריך קרייה.

והנה מפשטות לשונו של הר"ן שכתב דטעמא דבעינן קרייה משום דבעדי מסירה אינהו עבדי כריתות היה נראה שסבר כמש"כ הפנ"י שהטעם שצריך קריה הוא בשביל חלות הגירושין דאינהו עבדי כריתות, אבל בברכת שמואל [שם באות ה] כתב דמהר"ן מבואר כהרע"א דכל מה שצריך לקרוא הוא בשביל שיכולו העדים לברר לב"ד, דהר"ן כתב דלכן אין לסמוך על אדם אלא על ר"נ וספרי דדינא, ולכאורה אם חסר בעדות לקימא שהעדים צריכים לדעת שיש גט, איך יכולים לסמוך על ר"נ הרי אין להם תורת עדות, וע"כ דהר"ן סבר דלענין חלות הגירושין אפשר לסמוך על הבעל אלא שהצריכו בירור שהעדים ידעו מעצמם, אלא שצ"ב א"כ אמאי דוקא ספרי דר"נ נאמן והבעל עצמו לא נאמן ועיי"ש בברכ"ש שביאר ענין זה, ועי' בית מאיר סי' קלה.

ו. **גמ' וה"מ דאשתכח חדא.** כתב הר"ן דמייר שמעיקרא קראו את הגט אלא שאח"כ הכניס לבי ידיה ויש חשש שמא התחלף במזוזה, א"כ כתב דמיירי בלא קראו את הגט, ומ"מ רק משום דמצאו מזוזה אמרינן שאינו גט, אבל בלא"ה היא מגורשת מספק שהרי שמא היה כאן גט, מבואר מדברי הר"ן שאע"פ שקריאה מעכבת ויש צד שאם ניסת תצא, מ"מ אין הכונה שבתורת ודאי אינה מגורשת אלא הוא רק ספק.

ז. **גמ' אי משום מי מילן אין מי מילן ע"ג מי מילן.** מבואר בגמ' לכאורה כמש"כ תוס' [בד"ה חיישינן] דהא דאמר שמואל מגורשת מספק שמא כתוב הגט במי מילין הוא לעולם אפילו באופן שלא בדקו הגט במיא דנרא, דהרי הכא לא בדקו קודם לכן הס"ת, אבל הרשב"א שם חולק על תוס' וס"ל דכל מה דאמר שמואל חיישינן הוא רק באופן שבדקו וראו שפולט האותיות, וכתב הרשב"א לישב לפי דבריו דצריך לפרש כונת הגמ' כאן משום דאין מי מילן ע"ג מי מילן דזהו גופא הסברא שאין צריך לחשוש שמא כתב ויהא מחויב לבדוק דכיון דאין מי מילן ע"ג מי מילן אין בו לחשש.

התוס' הרא"ש שקשה מה הו"א שאם אם יש מי מילין ע"ג מי מילין הרי לא קרא את הגט וא"כ אינה מגורשת ודאי, ואם משום לפוסלה לכבונה משום ריח הגט א"כ מה מהקשה הגמ' אם משום לשמה ליכא הרי מבואר בריש פרק כל הגט שאם נתן גט בלא לשמה פסולה לכהונה, וכתב לישב שכל הדין לקמן שגט שניתן שלא לשמה פוסל לכהונה הוא רק בכה"ג שכתב כעין גט גמור אבל לא בכה"ג שנתן לה ס"ת בלא גט, אה"נ כל הנדון כאן הוא רק אם היא מגורשת מספק שהרי אין כאן קריאה, ומבואר מדברי תוס' הרא"ש שאף לפי דרך ה' שאם ניסת תצא אין הכונה בתורת ודאי אלא הוא מספק, והיינו שאף ס קריאה מעכבד אין הכונה שמהתורה אינה מגורשת כלל.

דף כ.

א. **גמ' אי משום כריתות דאית ביה הא בעינא וכתב לה לשמה.** צ"ע הרי חסר כאן בעיקר הנוסח של גט דהרי את מותרת לכל אדם, ומדוע לא מקשה הגמ' כן דל"ש כאן תורת גט כלל, ועי' במהר"ם שיף שעמד בזה, והנה בקושית הגמ' מאי קמ"ל ר' יוסף פרש"י כל הני פשיטא לן דפרשה בתורה אינו גט, ונראה מדבריו כן שהרי ל"ש לדון כאן מעשה גירושין כלל שאין כאן נוסח של גט וזה כלול בקושית הגמ', ועי' במאירי שג"כ העיר כן.

ב. **גמ' וכי תימא דילמא אקדים ויהיב זוזא לספרא מעיקרא.** פרש"י לכתוב פרשה לשם גירושין, צ"ב דאע"פ שכתב הסופר לשם גירושין מ"מ הא ודאי שכתב ג"כ לשם ס"ת דהרי זהו חלק מהס"ת, וא"כ יש כאן ב' מחשבות ואמאי אין כאן פסול של לשמה ושלא לשמה, ועי' באור שמח ריש פ"א מגירושין שהאריך בנדון זה היכא שחושב ב' מחשבות אם איכא חסרון של לשמה, [בעיקר מה דמבואר דהקדים מעות לסופר, עי' בריטב"א מש"כ לבאר אמאי לא סגי בציווי של הבעל].

ג. **הא בעינן שינה שמו ושמו עירו ושם עירה.** בתוס' ביארו דכונת הקושיא לפי ר"מ דסבר דאם לא כתב שמו ושמה הולד ממזר מדאורייתא, [ועי' במהר"ם מש"כ לבאר בכונת תוס' דמש"כ לרבנן דאינו ממזר היינו מהתורה אבל מדרבנן הוא ממזר כדמפורש להלן בגמ'], והרמב"ן ביאר בדעת תוס' דהא דסבר ר"מ דבעינן שמו ושמה משום דעדי חתימה כרתי ממילא צריך שיהא מוכח מתוכו, **והרמב"ן** כתב דהא דבעינן שמו ושמה וכו' הוא משום דכתיב בקרא ספר ודרשינן לספירת דברים הוא דאית וזהו אופן הצורה של הספר שיהא כתבו בו שמו ושמה ושם עירו ושם עירה, מיהו כתב הרמב"ן דשם עירו ושם עירה אינו אלא מדרבנן, ואע"פ שמהתורה אין כאן חסרון מ"מ מקשה הגמ' שמדרבנן אינו גט, אולם בעיקר דברי הגמ' צ"ב הרי הכא ליכא כלל עדים חתומים על הס"ת כלל ול"ש לומר כלל עדי חתימה כרתי.

הערות וצינונים

פרק המביא גט

דף כ.

א. גמ' וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. משמע מהך לישנא דאין כאן פסול גמור אלא שאין השם מן המבחר וקשה דלענין גט מבואר בגמ' דלרבנן הוא פסול, והרשב"א הביא שהירושלמי הקשה כן ותי' דבאמת זה פסול לגמור ולדבריו דר' יהודה קאמרי דהיינו לשיטתך דחשיב כתב אף הוא אינו מן המובחר.

ב. גמ' רב אחא בר יעקב אמר דילמא עד כאן לא קאמרי רבנן התם דבעינן זה קלי ואנוהו וליכא. כתב הרע"א שלפי סברת ראב"י דהפסול לרבנן משום זה קלי ואנוהו ע"כ צ"ל דאין הס"ת פסול אלא שיש כאן חסרון של ואנוהו וכמו שבעלמא דין ואנוהו אינו מעכב כמדבואר בפרק לולב הגזול דלולב צריך אגד משום הידור מצוה ומ"מ אינו מעכב המצוה, ומדויק מאוד לשון רבנן דאמרי אין השם מן המובחר, וכל מה דאמרו הירושלמי שזה פסול לגמרי זה לפי דעת רב חסדא.

אמנם החת"ס ריש פרק לולב הגזול חולק על הרע"א וס"ל דאף לראב"י הוא פסול גמור ואע"פ שכל הפסול הוא משום הידור מצוה ובעלמא הידור מצוה אינו פוסל את עצם המצוה, כתב החת"ס לבאר דיש ב' אופנים של הידור מצוה, דיש הדר שהוא בגוף המצוה כהא דלולב יבש וכהא דס"ת דחסר בקדושה של השם דהתם חסרון הדר פוסל בדיעבד, אולם יש אופן של הדר שהוא דבר חיצוני ולא תוספת בגוף מעשה המצוה כמו אגד של לולב דבכה"ג אינו מעכב המצוה בדיעבד, [ועיי' שהקשה דהא בציצין שאין מעכבין המילה אמרינן דאין צריך לחזור וקשה הרי שם זהו הידור מגוף המצוה, ותי' דבאמת לא קיים האב את המצוה אלא שהבן נקרא נימול ולכן אסור לו לחזור ע"ז בשבת דכיון שהוא מהול אינו דוחה שבת].

ג. בעיקר הסברא דלבנן לא הוה ואנוהו כתב המג"א [סי' לג סק"ז] והרע"א [קמא תשובה ע] שהפסול הוא משום שהוא מנומר, וכמו שמבואר להלן דף נד ע"ב דהיכא שכל האזכרות היו כתובים שלא לשמה וחזר וכתב אותם לשמה אף ר"י מודה דפסול משום דמחזי כמנומר, והיינו שהכתב ע"ג כתב ניכר יותר משאר הכתיבה של הס"ת, רבנן סברי דאף בשם אחד איכא פסול של מנומר, ועיי' בלבושי שרד ובפמ"ג שם שתמחו על סברת המג"א דאיך אפשר לומר שהוא משום מנומר, הרי בגמ' מבואר שטעם הפסול הוא משום דזה קלי ואנוהו, וצ"ל בדעת המג"א שהטעם שמנומר פסול בס"ת הוא משום זה קלי ואנוהו.

ובפשוטו היה נראה דצ"ל דחסרון ואנוהו הוא משום שיש כאן שם של חול בתוך הס"ת דאע"פ שיש כאן כתב חדש מ"מ עדיין איכא שם חול, [ויש לדון דאולי תלוי בגדר הדין של כתב ע"ג כתב בדיו ע"ג דיו האם חשיב תיקון לכתב התחתון או לא].

ד. בשו"ע או"ח [סי' לג סעי' ד'] כתב הרמ"א דאם עכו"ם השחיר רצועות של תפילין אפילו בדיעבד פסול, משום דהלכה למשה מסיני שצריך שיהיו שחורות, וכתב במג"א סק"ז שאם ישראל חזר והשחירן לשמה כשר, והוכיח כן מהא דמבואר בסוגיין דאמר רב אחא ר"י דאף לרבנן אם חזר וכתבו לשמה כשר רק דחסר בזה קלי ואנוהו, וגדר הפסול הוא דחשיב מנומר, וכל הפסול של מנומר הוא רק בס"ת אבל הכא שצובע את כל התפילין אין פסול של מנומר, ומבואר דעיקר הדין יכול לחזורו לצבועו חשיב לשמה, ותמחו הפמ"ג והדגול מרבבה ע"ד דהרי הלכה כרב חסדא דלרבנן ופסול מעיקר הדין דלא חשיב כתב אלא הוה כתב ע"ג כתב.

והיה אפשר לומר סברא חדשה לקיים דברי המג"א ולא מטעמיה דהחסרון של כתב ע"ג כתב הוא רק כשכותב אותיות וכמו שנתבאר לעיל סברא זו דיסוד הענין של כתב הוא הצורת של האות וכל שיש כבר את הצורה של האות מה שכותב על זה אינו תוספת ולא חשיב כתב, ולכן אף היכא שהוסיף דיו ע"ג סיקרא נתבאר דהצורה הקודמת קיימת ולכן לא חשיב תוספת של כתב אחר, אלא הוא משתמש בצורה של הכתב הקודם, אבל בצביעת תפילין דאין צריך לעשות כתב אלא התם הענין הוא עצם מעשה הצביעה והיינו שצריך שיהא כאן צביעה לשמה לכן מה שצבע אח"כ לשמה אי"ז גריעותא מה שיש תחת זה צביעה שלא לשמה דאפשר להתייחס רק לצביעה השניה שזה מה שניכר לפנינו.

ה. גמ' אמר רב חסדא יכולנא למיפסלינהו לכולי גיטי משום דכתיב וכתב והכא איהי קא כתבה ליה. תוס' להלן כב ע"ב [ד"ה והא לאו] כתבו דקרא דוכתב לא קאי על הבעל אלא על הסופר, ולכן כתבו שאין צריך שליחות של הבעל בכתיבה גט אלא צריך שיהא הכתיבה בצויו של הבעל דאל"כ חסר בלשמה, וכונת הגמ' כאן על מה דכתיב בהמשך הפסוק 'ונתן' דבעינן שהסופר יכתוב בציווי ויתן והכא כיון שהיא משלמת אין הוא נותן משלו, אמנם הנמוק"י ב"ב [עז ע"ב מדפי הרי"ף] כתב 'ונתן' משמע שהבעל הנתנו הוא מכתיבתו שפורע שכר הסופר, ובקה"י סי' יד הביא דהנחה"מ [קצא סק"א] כתב דמבואר בנמוק"י שיש כאן פסול חדש דמכיון שהאשה משלמת לסופר היא נכללת בכלל הוכתב וכל דין של וכתב הוא רק על הבעל, ועיי' בפנ"י שכתב לבאר קושית הגמ' לדעת הראשונים שצריך שליחות של הבעל בכתיבה דמכיון דהאשה משלמת לבעל ע"כ אגן סהדי דהסופר הוא שלוחה ולא שלוחו של הבעל אע"פ שהוא מינה אותו.

והנה בהא דמבואר בתוס' לקמן דמקרא דונתן ילפינן שהבעל צריך להיות בעלים על הגט לכאורה הוא הלכה בשעת הניתנה אבל בשעת כתיבת הגט אין דין שהוא יהא של הבעל דרך בזמן שמתקיים ונתן, ועיי' בטור סי' ק"כ שמבואר כן בהדיא, מיהו עיי' בב"י מש"כ לדון בזה ועיי' בפרי חדש.

ו. גמ' ודילמא אקנוי אקנוי ליה רבנן. כתבו הראשונים [רמב"ן ור"ן] שרבנן הקנו לבעל את הקלף והדיו וכל טרחו ועמלו של סופר, עיי' מש"כ לאפוקי מדעת החולקים בזה דאת עצם הקלף הבעל צריך לזכות בעצמו, מיהו כתבו הראשונים דכל הדין שרבנן הקנו לו הוא רק בגונא שהיא שילמה לסופר אבל אם כתבה על קלף שלה לא הקנו לו רבנן, וכמו שהוכיחו תוס' להלן בעיי' [ד"ה אשה] עיי'.

שם, והנה רש"י כתב דזכית הבעל הוא מדין הפקר ב"ד הפקר, ומוכח לפי"ז דע"י דין דהפקר ב"ד הפקר יכולים ב"ד להקנות לאחר, וע"י במהר"ץ חיות מש"כ בזה.

ז. גמ' ואלא משום דכתיב ונתן והכא לא יהיב לה מידי. פרש"י בר נתינה שיהא שווה פרוטה, והקשה הפנ"י דהא בסתמא כל גט יש בו שוה פרוטה ומהו הכונה דיכלנא לפסול כל הגיטין, עיי"ש מש"כ לבאר באופ"א.

ח. גמ' דילמא נתינת גט היא תדע וכו' דכתבו על איסורי הנאה כשר, לכאורה כונת הגמ' דלא נאמר בקרא דונתן שצריך ליתן הקנאה ממונית, אלא קיום דין דונתן הוא בזה שנותן את עצם הגט ליד האשה, וזהו לשון הרמב"ן 'פירוש שאין ענין זה כתוב בדיני ממונות כדי שתהא משמעות של ונתן נתינת ממון, אלא נתינת הגט הוא ולמילתה אתיא, ומשמע דאין הלכה של נתינת ממון כלל, והקצה"ח [סי' ר' סק"ד] למד מזה דכמו שאין לבעל דין שצריך ליתן נתינה ממונית א"כ ה"ה אין לאשה דין שצריכה לזכות בגט אלא כל הדין של ונתן הוא מעשה נתינה של גט, וזהו מה שהגמ' אומרת תדע דכתבו על איסורי הנאה כשר, שמכיון שאין הלכה שצריך ליתן שויות של ממון ה"ה אין הלכה שהאשה צריכה לזכות בזה, [דהיה מקום להבין דאע"פ שאין הלכה של נתינת חשובה של פרוטה, אבל מ"מ צריך שיהיה אפשרות של זכיה של ממון, אלא הגמ' הבינה מסברא דאם אין הלכה של שיעור של פרוטה ע"כ הפי' בונתן הוא שאין צריך ליתן ממונות ולכן אף האשה אינה צריכה לזכות בגט].

ועי"ש בקצה"ח שביאר לפי"ז את הלכתא דגיטו וידו באים כאחד עפי"ז, דמכיון דאין הלכה שהאשה או העבד צריכים לזכות בקנין הממוני שבגט אלא כל מה שנאמר בגט הוא רק שיתן ליד האשה, ועי"ש שכתב עוד דבשאר שטרי קנין כתבו על איסורי הנאה פסול כיון שצריכים לזכות בשטר ובאיסורי הנאה אין זכיה, [ועי"ע בריש פרק הזורק מש"כ].

אולם צ"ע דהא מבואר בגמ' לפי פי' תוס' לקמן דאם האשה שילמה על הגט יש חסרון ונתן וצריך להגיע לאקנויי אקני רבנן לבעל את הגט, וקשה הרי אין האשה צריכה לזכות כלל בגט וא"כ מה החסרון שהיא שילמה לסופר, ועוד דמבואר להלן בע"ב דאמר לה הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת ופרש"י דלא נתן לה כלום ונמצא אותיות פורחות באויר, ומבואר שיש הלכה שהבעל צריך ליתן לאשה את הגט שתוכל לזכות בו, וכן מבואר ברש"י בסוה"ע בהא דהיו מוחזקים בטבלה שלה ויוצא תחת ידו פרש"י דאין ונתן בעינן, אלא ע"כ דנתחדש דאין הלכה שצריך ליתן שיעור חשוב של פרוטה אבל מ"מ צריך שיהא מעשה נתינה של הבעל, ועי' בבית מאיר יו"ד סי' רכ"א [שתמה כן, ועי' בחי' הגרש"ש [סי' ה] שעמד בזה, והוסיף שם דאם באמת צריכה האשה לזכות בגט כדי להתגרש תמורה טובא הא דכתבו על איסורי הנאה כשר במה זכתה, ועוד הרי אשה מתגרשת בע"כ והרי באופן זה אין לה דעת לקנות את השטר ואין תתגרש, וכן קשה קטנה שמתגרשת הרי אין לה יד לזכות בגט ואין מתקיים ונתן בידה.

וע"כ כתב הגרש"ש [ד"ה ועל פי זה] דהא דזוכה האשה בגט אינו בדרכי הקנינים הרגילים שאדם נותן לחברו, אלא שיש כאן הלכה חדשה דכשנותן הבעל הגט ליד האשה ומתקיים ונתן בידה זוכה האשה בגט עי"ש מש"כ לבאר, ולפי"ז צ"ל נמי באיסורי הנאה דאם יש זכיה באיסורי הנאה יכולה האשה לזכות בזה, וכל מה שא"א להקנות איסורי הנאה הוא משום שהדבר אינו ברשותו אבל היכא שזוכה בה ממילא זוכה בזה, אולם לפי הצד שאיסורי הנאה אינו שלו לכאורה קשה במה זכתה וביארו בזה [עי' בספר ארזא דבי רב] שאף שאיסורי הנאה אינו שלו מ"מ חשיב הדבר ברשותו וזהו דין של בעלות ממונית ואכמ"ל, [נדבר זה מוכח מהא דסבר ר' שמעון בפסחים [כט ע"ב] דחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, וזה ברור דאין צריך הבעלים לחזור ולזכות בחמץ לאחר הפסח אף אם איסורי הנאה אינו שלו ועי"כ שלא פקע הבעלות לגמרי ולכן לאחר הפסח החמץ חוזר אלין], וי"ל דלכן סגי במה שזכתה האשה בבעלות זו בגט ומתקיים בזה ונתן, אולם עי' בע"ב שנתבאר דשיטת הרמב"ם דלא כרש"י ואין האשה צריכה לזכות בגט, וכמו שנתבאר לעיל בדעת הנמוקי"י ב"ב.

ז. תוס' ד"ה דילמא נתינת גט שאני. וכן שלף איש נעלו ונתן לרעהו לא בעינן שוה פרוטה, אמנם בגמ' ב"מ מז ע"ב מבואר דאין לעשות חליפין בדבר של איסורי הנאה, עי"ש בסוגיא דילפינן דבר זה מקרא דנעל, ועי' אבני מלואים סי' קל"ט. בא"ד. וכן גבי תרומה חטה אחת פוטרת את כל הכרי וכו', אמנם דעת תוס' ר"ד בקידושין מא ע"ב דבתרומה אע"פ שחטה אחת פוטרת כל הכרי מ"מ מצות ונתן הוא דוקא אם התרומה שווה פרוטה.

ח. גמ' וכתב ולא חקק למימרא דחקיקה לא כתיבה היא. מסקנת הגמ' דמיירי בחק תוכות ואינו כתב ופרש"י לפי שלא צייר את האותיות אלא חקק סביבותיהם והעץ נשאר כמו שהיה, הנה לענין שבת כתב במרדכי כאן דחייב אף בחק תוכות דאע"פ שאין לזה שם כתב מ"מ בשבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכיון שמתכוון לעשות אותיות אין קפידא באיזה אופן נעשה, והיינו דאף שאין כאן מעשה כתיבה מ"מ חשיב שיש כאן כתיבה ולכן חייב, וכן כתב על הרי"ף הרי"ן בשבת דף לו ע"ב מדפי הרי"ף. אמנם מדברי הרשב"א בשבת קד ע"ב משמע דאין חיוב בשבת אף בחק תוכות, וביאר בשיעורי הגר"ש שנחלקו האם בחק תוכות חשיב כתב אלא שחסר שם מעשה כתיבה ולכן לענין גט וס"ת בעינן מעשה כתיבה, או"ד דחק תוכות לא חשיב כתב כלל, ולכן והיינו דאין לזה תורת כתב כלל, והמרדכי סבר דחשיב כתב ולכן לענין שבת חייב, ועי' בתורת גיטין שנשתפק לענין איסור מחיקת השם היכא שכתב בחק תוכות אם איכא איסור או לא, ואפשר שזה תלוי בזה.

והנה מבואר בגמ' דאף לענין ציץ לא מהני חק תוכות, וברש"י [ד"ה והא דינרי זהב] כתב משום דכתיב 'מכתב פיתוחי חותם', ולכאורה אם חק תוכות חשיב כתב אמאי לא הוה בכל 'מכתב', ואפשר דהכונה לרישא דקרא בפרשת פקודי דכתיב 'ויכתבו עליו מכתב וגו' והיינו שצריך לעשות מעשה כתיבה.

ט. כתב המרדכי שאם נפל דיו בגט בתוך חלל האות ועי"ז לא ניכר האות דאע"פ שמחק אח"כ אותה טיפה ועי"ז ניכר האות הגט פסול דחשיב חק תוכות כיון שבשעה שטיפת הדיו היתה שם נתבטל הכתיבה לכן חשיב שהכתב נעשה ממילא, וכן פסק בשו"ע [סי' קכ"ד סעי' ח'], וכתב המרדכי דאף אם חזר והעביר קולמוס על אותם אותיות לא יועיל לא לרי' יהודה ולא לרבנן דכל מה דמהני כתב ע"ג כתב הוא רק היכא שכתב הראשון היה שלא לשמה וכתב השני מוסיף בו לשמה, אבל היכא שכתב הראשון לא היה לזה שם אות

לא מהני, והבית מאיר תמה ע"ז דאם כתב הראשון היה לו תורת כתב והיה חסר שם לשמה מהני תיקון של הכתב השני כ"ש חק תוכות שאין לו דין כתב כלל דיועיל תיקון של הכתב השני, ועדיף טפי מכל דוכתא דאמרינן דאין כתב ע"ג כתב, ובחידושי הגר"ח [על הש"ס] ביאר ע"פ מש"כ לעיל דהא דכתבו תוס' לעיל יט. שאם מוסיף לשמה בכתב השני אמרינן ביה כתב ע"ג כתב לאו משום דיש כאן כתיבה חדשה וחשיב מחיקה כל הכתב הקודם אלא שזהו תיקון על הכתיבה הקודמת, ולכן כ"ז רק היכא שלכתב הראשון היה לו תורת כתב, אבל בחק תוכות לכתב הראשון לא היה תורת כתב לכן לא מהני תיקון של הכתב השני, ועי' בדברי יחזקאל סי' ד'.

י. רש"י ד"ה ואילו הכא יריכות. וצר האותיות מעבר האחד ודוחק ירכותיהן והן בולטות מעבר השני, דהיינו שהיה עושה כן מהצד השני של הכתב, ובתוס' הרא"ש כתב דר"ת חולק ע"ז דלא משמע ליה דחשיב כתיבה כה"ג, וכונתו י"ל דמכיון שבכה"ג צריך לכתוב את האות הפוך ע"כ אי"ז מעשה כתיבה, ולכן פ"י ר"ת שלוקח הזהב שבטס במלקחיים ומגביה הזהב ועושה בו האותיות.

הערות וצינונים

פרק המביא גט

דף כ:

א. גמ' בעא מינה התקבלי גיטך והתקבלי כתובתך מהו. כתב הר"ן כלומר מי אמרינן דכיון דלפרעון כתובה יהיב לה לא קרינא ביה ונתן דלא יהיב לה מידי, ונראה מדבריו שהספק האם כשנותן הגט לאשה גם מחמת דבר אחר אם חסר בדין ונתן, או"ד שאין חסרון של ונתן שאין קפידא במה שהנתינה היא עבור דבר אחר דמ"מ הרי נותן לה גט כדי שתתגרש בו, ונראה שזה מש"כ תוס' דל"ד לכתבה על איסורי הנאה דכשר דהתם יהיב לה מיהא כל הגט, אבל הכא לא יהיב לה אלא בתורת פרעון, וכונתו דבאיסורי הנאה כל הנתינה היא עבור הגט אבל הכא יש עוד מעשה נתינה עבור פרעון חסר בדין ונתן.

אולם ברשב"א מבואר דליכא הו"א שיחשב שיש כאן מעשה נתינה דמכיון שיש מטרה נוספת בנתינת הגט עבור פרעון הכתובה חסר כאן בונתן, דהקשה הרשב"א מה הצד דמהני הא כיון שנתן לה עבור פרעון כתובתה הרי האותיות פרוצות באויר, ולכן כתב הרשב"א דהצד שהיא מגורשת משום דהוה כאומר לה ע"מ שתמחלי כתובתך והיינו שאין כאן פרעון הכתובה, אולם צ"ב א"כ מה הספק של הגמ', ועוד צ"ב לשון הגמ' נתקבלה גיטה ונתקבלה כתובתה והרי על הכתובה הוא מחל לה.

ועי' במאירי שכתב דל"ש לומר הכי אותיות פרוצות באויר דהתם שמשיר הניר אצלו אמרינן כן אבל הכא כיון שלא שייר הניר אצלו אלא נשאר ביד האשה ליכא הך חסרון, ומבואר לפי דבריו דהא דנתקבלה כתובתה הוא מדין פרעון חוב כמו שכתב הר"ן ולא כמש"כ הרשב"א משום מחילה והביאור כמש"כ דאין כאן חסרון במה שמתקיים הנותן גם בשביל פרעון הכתובה, ועי' פרי חדש סי' קכ"ד שהביא דברי הרשב"א וכתב לישב כסברת המאירי, ועי' ט"ז [סי' קכד] שכתב דאיכא נפק"מ בין הרשב"א לראשונים בכה"ג שנתן לה גט בע"כ דאם משום מחילה הא לא מחלה, אבל אם משום דיש פרעון ה"ה בע"כ.

ב. גמ' איתיביה התקבלי גיטך והשאר לכתובתך נתקבלה גיטה ונתקבלה כתובתה טעמא דאיכא שאר הא ליכא שאר לא. החת"ס הקשה לדעת הרשב"א דדוקא משום דחשיב שאמר לה ע"מ שתמחלי לי, א"כ אפשר להעמיד הברייתא דאם ליכא שאר לא מחלה, ולכן רק אם איכא שאר מגורשת בע"כ דבכה"ג מהני מדין פרעון דל"ש לומר התם אותיות פרוצות באויר דהא אין זה מקום האותיות, ועי' בחזון יחזקאל [פ"ב ה"ז] מש"כ לבאר.

ג. גמ' הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת. פרש"י דכיון שהנייר שלו נמצא לא נתן לה כלום דנמצאו אותיות פרוצות באויר, ביאור דבריו דס"ל לרש"י דכדי שיתקיים ונתן לא סגי במה שנותן לאשה את האותיות של הגט, אלא צריך ליתן לה אף את הקלף וזהו שכתב דהאותיות פרוצות באויר, וכן כתב רש"י להלן עה. לא יהיב לה מידי ורחמנא אמר ונתן בידה, ובגמ' בהמשך מבואר דאם כתב הבעל גט ע"ג טבלה של האשה ג"כ חסר בונתן, ומבואר דהא דצריך ליתן את הקלף זהו חלק מהנתינה של הגט, ולא רק היכא שייר הנייר אצלו אמרינן אותיות פרוצות באויר אלא אף באופן שהקלף כבר היה שלה, וכן מוכח מהא דנתן לה גט על טס של זהב ואמר לה התקבלי כתובתך שנתבאר לעיל דדעת הראשונים שחסר בדין של ונתן, והטעם צ"ל דזהו צורה של גט שכתוב ע"ג קלף, ולכן הכונה של ונתן הוא באופן זה שנותן לה את האותיות והקלף, עי' בספר זאת ליעקב שלמד דרך חדשה בענין הא דאותיות פרוצות באויר.

ברמב"ם [פ"ח ה"ד] כתב הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת שאי"ז כריתות, מבואר ברמב"ם דלא כרש"י דאין חסרון של ונתן, אלא החסרון הוא משום דכשמשיר הבעל לעצמו הנייר חסר בכריתות, ונפק"מ דאם יאמר ע"מ שהנייר יהיה לפלוני, לדעת הרמב"ם אין חסרון של כריתות אבל לרש"י בכה"ג אינה מגורשת דמ"מ לא נתן לה, ועי' קה"י [סי' יד] שכתב דמשמע ברמב"ם דחולק על רש"י ואין דין של ונתן שהאשה צריכה לזכות בגט וסבר הרמב"ם דהא דכתבו על איסורי הנאה כשר כיון שהאשה לא צריכה לזכות בגט וכמש"כ בקצה"ח שאין דין זכיה אלא מעשה נתינה בעלמא, וכתב בקה"י דהרמב"ם יפרש הא דאמר ר"ח יכילנא למיפסלינהו כולהו גיטא כמש"כ הנמוקי דיש כאן פסול חדש שהאשה כותבת הגט, אבל אין דין שהבעל יתן ודלא כתוס' לקמן, אלא דצריך לבאר הא דמבואר להלן כתבו ע"ג טבלה שלה דאינה מגורשת והרי אין הלכה של ונתן, ויבואר להלן.

ד. גמ' בעי ר"פ בין שיטה לשיטה בין תיבה לתיבה מהו. צ"ב לרש"י שהחסרון בהרי"ז גיטך והנייר שלי הוא משום דאין כאן ונתן הרי הכא הרי נתן לה את כל הכתב שתחת הנייר ומהו הספק, ועי' ברשב"א שכתב דהספק של הגמ' הוא האם חסר בכריתות, והקשה בקה"י שם א"כ אמאי לעיל לא ביאר רש"י דטעמא דהנייר שלי משום דיש חסרון של כריתות, והביא דהריטב"א ביאר בהא דאמר והנייר שלי דלא מהני מחמת ב' סיבות או מחמת שחסר כאן בכריתות ועוד דרי אותיות פרוצות באויר, ואח"כ מסתפקת הגמ' מה הדין בין שיטה לשיטה דהתם אין חסרון שאותיות פרוצות באויר ומ"מ איכא חסרון של כריתות, וא"כ אפשר שזה כונת רש"י.

ה. **גמ' ותיפוק ליה דספר אחד אמר רחמנא ולא ב' או ג' ספרים.** ואע"פ שעכשיו כשנתן הכל ספר אחד וכתב הר"ן דמכיון שעומד לקצץ אמרינן כל העומד לקצץ כקצוץ דמי, ע"י בחת"ס שתמה דכ"ז שלא נחתך ל"ש לומר שנכתב הגט על ג' ספרים, ולכן כתב לבאר דספר אחד דקרא קאי גם על הדין של ונתן, דבעינן שיתן ספר אחד וכיון שיש כאן כמה חלקים בגט דאין הכל של האשה שהרי נתן לו רק את מקום הכתב ע"כ חשיב שיש כאן ג' נתינות בגט ואף קודם שנקצץ חשיב ג' נתינות וממילא יש כאן פסול דבעינן שיהיה מעשה נתינה אחת, וע"ע בחי' הגר"ח [על הש"ס] שביאר פי' חדש בפסול דב' וג' ספרים.

ו. **גמ' ל"צ דמעורה.** כתב במהר"ם דכ"ז שיד לומר רק בין שיטה לשיטה אבל בין תיבה לתיבה ל"ש לומר כן, וכתב דאה"נ למסקנה כל הספק הוא רק בין שיטה לשיטה, אבל בין תיבה לתיבה לא דהתם איכא חסרון של ב' או ג' ספרים, אולם ע"י ברשב"א שכתב דברש"י משמע שמעורה הוא בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה בגט האותיות וא"כ הספק הוא בשניהם, הספק של הגמ' בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה הם ב' ספיקות ודלא כרש"י דהספק הוא על שניהם, וע"י ברשב"א מש"כ לבאר.

ז. **גמ' בעא מינה רמי בר חמא היו מוחזקים בעבד שהוא שלו וגט כתוב ע"י והרי הוא יוצא תחת ידה.** בפשוטו נראה שהספק של הגמ' הוא האם מה שהגט נמצא תחת יד האשה הוא ראייה שנתגרשה, או דכיון דאפשר דמנפשיה עייל אין לנו הוכחה על הגירושין, ומסקנת הגמ' דכיון דאמר ר"ל דהגודרות אין להם חזקה ממילא אין לנו ראייה על הגירושין, והיינו דהיכא שמצד דיני הממון אין לה מוחזקות בדבר א"כ אין ראייה שנתגרשה, ונמצא שכל מה שבעלמא אדם שמחזיק שטר יש הוכחה שהשטר נמסר לידו ואפשר לדון לפי מה שכתוב בשטר הוא משום שע"פ דיני הממון יש חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו על הנייר, אבל באופן שע"פ דיני הממון אין לו מוחזקות ממילא אין דנים ע"פ אותו שטר, [ויותר מזה כתב הפנ"י לדייק לשון הגמ' הוא מי אמרינן "אקנוי אקני לה" וכתב הפנ"י דמשמע מהאי לינא דבכל שטר מהני ע"י זה שהוא מקנה לו את הנייר וממילא קונה הקרקע ויש לו את הראיה, אבל בלא"ה לא שיד קנין שטר, אלא שהביא דבראשונים בסוגין מבואר דאין צריך לעשות מעשה קנין בהשטר אלא שזוכה בו ממילא, [וכמו שנתבאר לעיל בשם הגרש"ק דהזכיה בשטר היא נעשית ממילא].

ובאבי עזרי [פ"א מטוען ה"א] ביאר שאע"פ שאין צריך לקנות את עצם השטר כדי שיהא הוכחה על המסירה אלא שזהו הלכה בהלכות שטרות דהיכא שהשטר נמצא תח"י העדים מעדים שהיה כאן מסירה, אבל מ"מ היכא שבדיני הממון אין לו מוחזקות אף השטר אינו מעיד על המסירה, דהיכא שמדיני הממון אינו מוחזק ולא חשיב תפוס בדבר ל"ש הגזה"כ של שטרות, ולכן הכא בגודרות דיש חשש שמא הלכו מעצמם נמצא דאף שהיה תח"י האשה מ"מ לא חשיב שהיא תופסת אותם וממילא אין כאן ראייה שהגט נמסר לה, וע"ע באות ח' דרך חדשה בדעת הרמב"ם בסוגיא.

ח. **בעיקר הספק של הגמ' כתב הפרישה [קכד אות כב] דמיירי בכה"ג שהבעל טוען שהוא לא נתן לה הגט ותובע את העבד, ונראה מדבריו דאם הבעל לא לפנינו ואינו מערער היא מגורשת, דאע"פ שגודרות אין להם חזקה עד ג"ש, מ"מ כ"ז היכא שיש מערער אבל אם אין מערער אף בגודרות חשיב מוחזק וכיון שמדין הממון חשיב מוחזק ממילא איכא ראייה על הגירושין וכמשי"כ, אולם המאירי כתב וז"ל ומ"מ אם הבעל מודה יראה דהיא מגורשת ואם אין הבעל כאן יראה שהיא ספק מגורשת, וצ"ע הסברא בזה דלכאורה כ"ז שאין הבעל שהוא המרא קמא אינו מערער אין מקום להסתפק, ואטו אם אחד יקדש אשה בגודרות תהא רק ספק מקודשת, דשמא אין לו מוחזקות בזה ג"ש והא שיד לאחד שאינו לפנינו ואם היה כאן היה יכול לבוא ולערער.**

ואולי יש לחלק דבעלמא היכא שאין מערער אין צריך לידע באיזה אופן בא לידו אלא כל שהוא בידו הוא מוחזק וא"א להוציאו מידו, אבל הכא שהאשה מחזיקה בגט אנו צריכים לידע שבא מיד הבעל ליד האשה, ולכן אם הבעל לא כאן אנו צריכים לתלות שהוא נתנו וכיון שיש כאן ספק דשמא מעצמם באו אף אם הוא לא נמצא לפנינו אכתי יש ספק.

והנה הרמב"ם [פ"ד ה"ד] כתב דדוקא באופן שהיו מוחזקים בעבד שהוא שלו, אבל אם לא היו מוחזקים בעבד שהוא שלו והעבד יוצא מתחת ידי האשה הרי"ז מגורשת, וכן פסקו בטור ושו"ע [קכ"ד סעי' ו'] ומשמע כן בגמ' דקאמר היו מוחזקים בעבד שהוא שלו, וטעמא דמילתא כתב הבית שמואל [ס"ק י"ז] משום דאם היינו באים לדון מצד דיני הממון כיון שאין לבעל חזקת מרא קמא האשה היתה מוחזקת בזה לכן כיון שנפסק כלפי הממון ה"ה יש כאן ראייה כלפי הגירושין, **אולם** הקשה הבית שמואל דהרי הגט צריך לבוא מיד הבעל ליד האשה וא"כ ע"כ שהגט היה בידו של הבעל קודם גירושין וא"כ כמו שבמוחזק שהעבד שלו אינה מגורשת ה"ה היכא דמוכרח שהעבד היה שלו לא תהא מגורשת, וכתב באבי עזרי שם לישב דכל הסברא של הגמ' הוא מכיון שאין לה מוחזקות מצד דיני הממון לכן אין ראייה במה שמחזיקה את הגט תח"י, אבל היכא שמצד דיני הממון יש לה מוחזקות א"כ חשיבה מוחזקות כלפי השטר, ולכן היכא שלא היו מוחזקים בעבד שהוא שלו אין כאן ספק כלפי הממון שהוא שלה.

ט. **גמ' מאי הוה עלה ת"ש דאמר ר"ל הגודרות אין להם חזקה.** בפשוטו נראה דההלכה היא דמכיון שלגבי הממון אין לה חזקה והוא בחזקת הבעל, ה"ה נמי לגבי הגירושין אין כאן גירושין כלל, וע"י במאירי שכתב דאם הוחזק ג' שנים בגודרות דכה"ג יש חזקה ה"ה לגבי גט היא מגורשת, וכן פסק הרמ"א [קכד ו'], והסברא כמשי"כ דהיכא שהוחזק כלפי הממון שהוא של האשה יש כאן הכרעה אף לגבי הגירושין, ע"י בב"י ס"י קכ"ד שנראה דנסתפק בזה.

אמנם הרמב"ם פ"ד ה"ד כתב דבכה"ג שמוחזקים בעבד שהוא שלו הרי היא ספק מגורשת, וצ"ע דהא כלפי הממון אינו מוחזק, ובחי' הגר"ח על הש"ס כתב לבאר דהרמב"ם ביאר הסוגיא באופ"א דכלפי הדין של שטרות כיון שאנו רואים שהגט אצל האשה אנו סהדי שהיה כאן מסירה, משום שבדיני שטרות הכלל הוא דכל שיוצא מתח"י איכא הוכחה שנמסר לו, וכל הנדון בסוגיא הוא דכיון שלגבי דיני הממון הדין הוא שהוא של המרא קמא ואין מוחזקות בגודרות לכן זה ריעותא באנן סהדי של הדין של שטרות, ולכן א"א לסמוך על הראיה של שטרות לגמרי והיא ספק מגורשת, [וע"י תורת גיטין קכד ס"ק י"ג שנראה סברא זו].

הערות וציונים

פרק המביא גט

דף כ:

א. תוס' ד"ה בכתובת קעקע. מדאורייתא ליכא איסורא עד שיכתוב וקעקע בדיו ובכחול וכו' ומיהו איסורא מדרבנן איכא וכו', נראה שכונת תוס' לבאר דהכא מיירי בכה"ג שליכא איסור דאורייתא, ומיהו לא ביארו תוס' באיזה אופן היה הכתיבה שאינו עובר באיסור דאורייתא, והנה נחלקו הראשונים באיזה אופן יש חיוב של כתובת קעקע, הריב"ן במכות כא ע"א כתב דמיירי שכונת תחלה על בשרו בסם או בסקרא ואח"כ מקעקע הבשר במחט או בסכין ונכנס הצבע לבשר, וכ"כ הריטב"א והמאירי שם, אולם הרמב"ם כתב דכתובת קעקע הוא שישרט על בשרו וימלא מקום השריטה כחול או דיו, וכ"כ בנמוק"י דזהו לישנא דקרא דמקעקע ואח"כ רושם, והש"ך סי' ק"פ סק"א כתב דאין קפידא מה יעשה קודם ובכל גונא חייב, אמנם המנ"ח מצוה רנ"ג אות א' הביא דהמהרש"ל והרע"ב כתבו דלדעת הרמב"ם רק בכה"ג שקודם מקעקע בבשר חייב ולא באופן שרושם קודם, וא"כ אפשר דשיטת תוס' היא דדוקא אם קודם מקעקע ואח"כ רושם אבל אם כתב הרושם ואח"כ מקעקע אין חיוב מהתורה ואפשר דהכא מיירי בכה"ג ולכן ליכא אלא איסור מדרבנן.

ב. תוס' בא"ד. ואפילו הו"א איסור דאורייתא הוי גט כדאמרינן לעיל כתבו על איסורי הנאה כשר, בעיקר מה שמבואר שבכתבו על כתובת קרקע הגט כשר, **הקשה** רע"א שמכיון שעבר איסור אמאי לא אמרינן דאי עביד לא מהני, וכן קשה בכתבו על איסורי הנאה נימא שהכתיבה פסולה דאי עביד לא מהני וממילא אין כאן גט ולא יהנה מהאיסור, ולענין כתובת קרקע כתב הרע"א ע"פ מה שהוכיח מכמה דוכתי שכל הדין דאי עביד לא מהני הוא רק בכה"ג שע"י זה שאנו אומרים שלא מהני נמצא שלא עובר על האיסור אבל הכא אף אם הגט יהא פסול הרי עבר על איסור של כתובת קעקע, אולם לגבי איסורי הנאה ל"ש לומר כן שאם נפסול את הגט נמצא שהוא לא נהנה מהאיסור, ולכן כתב שכל הדין דאי עביד הוא רק באיסור כזה דשיך לומר שם הכלל דלא מהני כגון כהן שקידש אלמנה דהתורה אמרה שאף אם קידש לא חלו הקידושים, אבל באיסורים כאלו שאף אם אמרינן דלא מהני מ"מ יש אפשרות לעבור על האיסור לא שיד לומר שם הכלל דאי עביד לא מהני, ולכן באיסורי הנאה שיכול להנות מהאיסור באופן אחר לא נאמר הכלל דאי עביד לא מהני.

ע"ע ברש"ש מש"כ לדון מדוע א"א לומר כאן מצות לאו להנות ניתנו, ונראה לישב ע"פ מש"כ הרע"א בשו"ע יו"ד סי' י' לישב קושית הפלתי בהא דמבואר דאסור לשחוט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז כיון שנהנה בשחיטתו ואמאי לא אמרינן מצות לאו להנות ניתנו, וכתב ע"פ מה שמבואר בעירובין לא ע"א שלערב באיסור הנאה תליה אם מערבין רק לדבר מצוה או אף לדבר הרשות, שאם מערבין רק לדבר מצוה אמרינן מצות לאו להנות ניתנו, אבל אם מערבין אף לדבר הרשות אסור לערב באיסור הנאה, ואע"פ שכל הענין של עירוב הוא מצוה מ"מ כיון שכל המטרה היא עבור דבר הרשות לא נאמר הכלל מצות לאו להנות ניתנו, ולפי"ז כתב דה"נ לשחוט בהמה הוא לדבר הרשות ל"ש ביה מצות לאו להנות, וה"ה בגירושין כיון שיכול לגרש אשתו בכל אופן לא נאמר הכל דמצות לאו להנות ניתנו.

ג. תוס' בא"ד. אע"ג דאסור לכתוב דהא מתהני מאיסורי הנאה, מבואר בתוס' דאיסור הנאה הוא כבר משעת כתיבה ולא רק בשעת נתינה שהוא משתמש בו בשביל עצם הגירושין, ומשמע בתוס' דכל הדין דמבואר לעיל דכתבו על איסורי הנאה כשר הוא רק דין בדיעבד אבל לכתחילה אסור כיון שנמצא שהוא נהנה מאיסור, [וכן משמע קצת דהגמ' מדיקת דא"צ נתינת ממון מהא דקתני במשנה כתבו על עלה של זית דלית ביה שו"פ, וקשה א"כ אמאי לא תני במשנה חידוש גדול יותר שכתבו על איסורי הנאה, אלא ע"כ דלכתחילה אסור לכתוב על איסורי הנאה], **אולם** הרמב"ם [פ"ד ה"ב] כתב על הכל כותבין ואפילו על איסורי הנאה משמע מדבריו דזהו דין לכתחילה, וכן כתב בביאור הגר"א סי' קכד סק"א דמהרמב"ם והטור משמע שמותר אף לכתחילה, והחלקת מחוקק שם הביא שהב"ח כתב הטעם דשרי לכתחילה כיון שאינו מתכוון להינות אלא לכתוב עליו גט.

ותמה החלקת מחוקק דאין לך הנאה גדולה מזו שעושה בו צרכיו, ועוד שהוא משתכר באיסורי הנאה שהרי היה צריך לקנות קלף ולכתוב עליו את הגט, ולא גרע משוחט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז שהוא אסור, ואין לך הנאה גדולה מזו שמגרש אשה רעה מביתו, ולכן כתב דמה דמשמע מלשון הרמב"ם והשו"ע שמותר לגרש לכתחילה ע"כ מצד איסור הגט שאין דררא דאיסורא בזה אבל פשיטא שיש בזה איסור להנות, ויש להוסיף עוד דהנה בפרק כל שעה נתבאר שמוכח מכמה דוכתי שיש איסור השתמשות באיסורי הנאה אף באופן שאין לו הנאה מגוף האיסור, וכמו שמבואר בירושלמי שאסור לתת חמץ בפסח לכלבים של הפקר וא"כ ה"נ עצם מעשה הגירושין חשיב השתמשות באיסורי הנאה, אולם בפסחים כב ע"ב מבואר דבעינן קרא לאסור צביעה בקליפי ערלה ומבואר דלולא קרא היה מותר ואע"פ שמשמש באיסורי הנאה ועי"ש מש"כ ואכמ"ל.

ד. תוס' ד"ה ת"ש הגדרות אין להם חזקה. וא"ת מתני' הוה ליה לאתויי העבדים חזקתם ג' שנים מיום ליום, ועוד מאי קמ"ל ר"ל הא מתני' היא, **הפני יהושע** כתב לישב דהא בגמ' ב"ב מבואר דטעמא דחזקת ג"ש היא משום דעד ג"ש מזדהר איניש בשטרא, וא"כ הכא דליכא שטר שהרי כתב לה הגט על העבד ונתן לו העבד בתורת גירושין ולא הקנתה לו כלל ל"ש טעמא דחזקת ג"ש כלל, וכן הא דאמר ר"ל דגודרות אין להם חזקה א"א ללמוד מהמשנה דהא גודרות אין להם שטר, ולכן מוכיחה הגמ' כאן מגודרות שאין כותבים עליהם שטר לעבדים כאלו שלא כתבו עליהם שטר, ועי' בתורת גיטין מש"כ לדון בדברי הפנ"י, [עיי' באבי עזרי פ"א מטוען ה"א מש"כ לישב קושית תוס' לפי דבריו ע"ש].

ה. גמ' בעא רמי בר חמא היו מוחזקים בטבלא שהיא שלה וכו' מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה או"ד אשה לא ידעה לאקנויי. פרש"י לא גמרה ומקנייה דבר שאין בלבה לתת מתנה גמורה, וכונתו כנראה כמש"כ תוס' דכיון שהוא דבר שחוזר לה לא גמרה ומקנה, אלא שנותנת בתורת שאלה, מיהו צריך לבאר דמצניו שאדם נותן לחברו לולב לצאת בו מתנה ע"מ להחזיר וגמר ומקנה ואמאי הכא אמרינן דלא גמר ומקנייה, ונראה דשאני התם דהוא נותן לחברו הדבר שיש לו צורך שיהא שלו לאותו שעה ובכה"ג גמר

ומקנה, אבל הכא כל מה שהאשה נותן לבעל הוא כדי שיתן לה בחזרה ואפשר דבכה"ג יש סברא דכיון שידועת שיחזור אליה לא גמרה ומקנה.

ובעיקר הדבר דמבואר שצריך שהגט יהא של הבעל מבואר ברש"י משום דבעינן 'ונתן', וכמש"כ לעיל דדעת רש"י דהבעל צריך ליתן הגט לאשה שתזכה בה ולכן הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, וצ"ב לדעת הרמב"ם שנתבאר לעיל דפליג וסבר דאין דין זכיה בגט וכמש"כ בקצה"ח, וכתב בקה"י דהרמב"ם יפרש דהך הילכתא הוא דין בכל השטרות דבעינן נייר של המקנה וכדמבואר בהמשך הגמ' גבי זקן שהיה כותב לכל בני הכפר, ועי' בקצה"ח [סי' קצ"א] שהוכיח כן מסוגין דהך הלכתא הוא דין בכל השטרות, ובאמת צ"ב אמאי הוצרך רש"י לפרש שזהו חסרון בגט הרי הוא דין בכל השטרות, ועי"ש בקצה"ח שתמה על הפוסקים שהשמיטו דין זה.

ו. תוס' ד"ה אשה. מ"מ טבלא דידה לא מקנו ליה רבנן, בתוס' הרא"ש הוסיף דדמי הסופר לא חוזרים לידה ולכן דוקא התם הקנו ליה רבנן, אבל שהטבלא עצמה תחזור אליה לא הקנו לו רבנן, ועי' מהרש"א ומהר"ם שיף שכתבו שהספק של הגמ' הוא בכל דבר מסיום של האש וכן בכותבת בקלף שלה, והוסיף מהר"ם שי"ף דה"ל הגמ' היתה יכולה להסתפק בכתב על עבד שלה.

ז. תוס' וכותב בכתב ידו. וא"ת מה ענין שטרי הלואה לגט דאינם אלא לראיה וכו', מבואר בתוס' דהשיעבור לא נעשה מחמת השטר אלא מכח ההלואה עצמה, אבל בתוס' רי"ד [על הגליון] כתב דאף בהלואה בעינן ספר המקנה שהלואה יקנה וישעבד לו קרקעותיו בשטר, ופליג על התוס' דאף בשטרי הלואה השטר משעבד, ועי' בקצה"ח [סי' ס"ו סק"כ] ובמשובב שם שכתב כתוס' רי"ד דבכל שטר הלואה השטר נמי משעבד ובעינן לזה דין שטר הקנאה, והנה להלן בגמ' מייתי מערב היוצא לאחר חתום שטרות, והתם אף לתוס' השטר משעבד דלאחר ההלואה א"א להשתעבד בלא שטר, עי"ע קו"ש ב"ב אות תרכ"ח.

דף כא.

א. גמ' דילמא זקן שאני ידיע לאקנויי. הקשה הרשב"א דאף שהוא ידע להקנות מכיון שהם לא ידעו שצריכים לקנות איך זכו בשטר והרי לא אמר להם שזכו בזה, וכתב הרשב"א דמוכח מכאן דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה קונה אף בלא כונת קנין, [וכן כתבו הראשונים ב"ב מא ע"א בשם הראב"ד עי"ש מש"כ בזה], אולם צ"ע דהרי הם צריכים להקנות לזקן ואם לא ידעו שזכו בזה מה מהני שהם יזכו בזה, ועי' בקה"י סוף סי' יד שדן בזה האם בשטר מקנה צריך הקונה לזכות בזה, והביא דהקצה"ח הוכיח דדעת הרשב"א שצריך לזכות בזה, [ואפשר לומר דזיכה להם במתנה ע"מ להחזיר ובה יתכן שא"צ לחזור ולהקנות לו].

ב. גמ' אמר רב אשי מהא האשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו. הקשה הרשב"א דאפשר דהכא נמי משום דהקנו לו רבנן ומה הראיה שאשה ידעה לאקנויי, [והמהרש"א לעיל בתוס' ד"ה אשה הוכיח מקושיא זו דיש סברא לומר שלא הקנו לו את הקלף והטבלא רק את הזוזא אף שהסופר קונה קלף, וצ"ל כמש"כ בתוס' הרא"ש שהובא לעיל], ולכן כתב הרשב"א דכונת רב אשי להוכיח דרבנן הקנו אף את הקלף ואף את הטבלא ודלא כמו שסבר רמי בר חמא דרק את הזוזא הקנו אלא משום תקנת עגונות הוא הקנו לו את הכל, אולם ברש"י משמע דהאשה מקנה, ונמצא דיש ב' דרכים למסקנה האם הטעם שמתרגשת משום שהיא יודעת להקנות או שבאמת אינה יודע אלא שרבנן הקנו לבעל, ויש להקשות דאי נימא שהגמ' פושטת שהיא יודעת להקנות יש להקשות א"כ מה הוכחה של הגמ' שרבנן הקנו לבעל הדמים שנתנה האשה לסופר הא אפשר שהיא יודעת והיא הקנתה לבעל, ועי' במהר"ם שיף שעמד בזה.

ג. רש"י והאיש כותב את שוברו. פרעון הכתובה שפרע וכו' ומסרתו לראיה, מבואר דסבר רש"י דלא כתוס' לעיל אלא אף בשטרי ראייה בעינן שיהיה שלו ולא רק בשטר הקנאה, ועי' ברשב"א שכבר תמה על רש"י בזה וכתב דלא דוקא הוא, ועי' ברש"י.

ד. גמ' אמר רבא כתב לה גט ונתנו ביד עבדו וכו' קנאתו ומתגרשת בו. פרש"י משום דגיטה וחצרה באים כאחד, הנה בריש פרק הזורק מבואר דאם נתן לה גט בתוך חצר של נכסי מלוג של האשה, שהבעל אוכל פירות מגורשת משום דגיטו וידו באים כאחד, דאע"פ שהחצר של האשה רק לאחר גירושין וקודם לכן הבעל אוכל פירות וא"כ אין יכולה להתגרש בו מ"מ חלו הגירושין משום דגיטו וידו באים כאחד, אבל הכא ליתא להך חסרון דהרי הבעל מקנה לה את העבד והחצר ולאחר שזכתה בו היא שלה לגמרי דבמתנה אין הבעל אוכל פירות, וא"כ מ"ל דכונת רש"י שכתב גיטה וחצרה באים כאחד הוא כדי שיתקיים 'ונתן בידה', דצריכה לזכות בגט מיד דאם תזכה קודם בחצר לא תהא מגורשת דיהא חסרון של טלי גיטך מעי"ג קרקע, דכיון שהוא לא נתן לה אלא זוכה בה ממילא, וגדולה מזאת הדין הוא דהיכא שהיא לוקחת הגט מידו של בעל אינה מגורשת, אבל הכא שזכתה בגט מיד בקניית החצר מתקיים כאן ונתן בידה, דיסוד הדין של ונתן הוא שיבוא מכח הבעל ליד האשה, ומכיון שהגט בא לאשה ע"י שהבעל הקנה את החצר לאשה חשיב ונתן בידה, ועי' בשיעורי הגר"ש שכי"כ.

והנה בקצה"ח [קצח סק"ב] הקשה על מש"כ הש"ך דלא מהני קנין חצר רק אם החפץ נכנס לחצר לאחר שקנה את החצר, אבל אם החפץ היה קודם לכן בחצר קדום שקנאו לא יכול לקנות החפץ בקנין חצר, והקשה דמבואר הכא דאם קנתה האשה מתגרשת בו הגט היה ביד העבד קודם שהיה שלה, ובאחרונים כתבו דאם האשה אי"צ לזכות בגט וכמש"כ בקצה"ח דסגי בנתינה גרידא א"ש, דסגי במה שמיד שזכתה בחצר קיבלה את הגט דחשיב שהבעל נתן לה את הגט.

הערות וציונים

פרק המביא גט

דף כא.

א. גמ' ואמאי חצר מהלכת היא. באבני מלואים [קלו סק"ג] הקשה לדעת רש"י בפרק הזורק דמהני להחיל גירושין ע"י זה שהאשה תזכה בגט מדין אגב, דהיינו שבהלכה של ונתן בידה הוא שיבוא לרשותה ולכן אף בכח"ג שיבוא הגט לידה ע"י קנין מתקיים דין של ונתן בידה, וא"כ מה מקשה הגמ' דהוה חצר מהלכת דאח"כ מדין חצר לא קונה מדוע שלא תתגרש ע"י שתקנה הגט מדין אגב, בהגהת מילואי חותם תמה שהרי בגמ' ב"ק מבואר שעבד לא רונה מה שעילו מדין אגב או משום שעבדי כמטלטלי או אף אם הוא כקרקע בעיני דומיא דערים מצורות דלא נידי.

ב. גמ' והלכתא בכפות. כתב הרשב"א דאם העבד אינו כפות אינה מגורשת אלא אם יחזור ויתן לה את הגט, וטעמא דכיון שאין יכולה לקנות אתו בקנין חצר הו"ל כטלי גיטך מע"ג קרקע, וכתב הרשב"א דברמב"ם [פ"ה הי"ז] מבואר שחולק על זה שכתב 'ואינה מגורשת עד שיעניע גט לידה' מבואר דא"צ שהבעל יחזור ויתן לה את הגט אלא אף אם לקחה הגט מיד העבד או החצר מגורשת, דאם ס"ל שצריך לחזור ויתן לה היה לו לכתוב דאינה מגורשת עד שיחזור ויתן לה, וצ"ע מהו הסברא בזה דכיון דאין כאן חצר משתמרת איך יתקיים ונתן בידה.

בחידושי הגר"ח [על הש"ס] כתב לבאר דיש לחקור בהא דחצר מהלכת לא קני האם משום דלא הוה דומיא דידה וממילא אין כאן יד, או"ד דזהו חסרון של משתמר אבל בעצם אין כאן חסרון שלא חשיב ידה כלל, והביא שנחלקו בזה רש"י ותוס' ב"מ דף ט ע"י ש דתוס' כתבו דלא הוה כלל יד, אבל ברש"י מבואר דיש בזה חסרון של משתמר, וכתב דהרמב"ם סבר כרש"י דאף בחצר מהלכת חשיב כידה אלא דיש כאן חסרון של משתמר, ולכן כלפי הדין של ונתן בידה יש גם בחצר מהלכת ולכן אין בזה חסרון של טלי גיטך כשנוטלת אותה אח"כ כיון שנחשב שבא לידה. ועי' משנת ר' אהרון [סכ"א] שכתב ג"כ יסוד זה וביאר דיש דין של ונתן ויש דין של בידה, והדין של ונתן שהבעל יתן לתוך רשות האשה אע"פ שעדיין לא זכתה, והדין של בידה הוא דין נוסף שצריך לבוא ליד של הגירושין, והחסרון של טלי גיטך הוא בדין של ונתן ולא בדין של בידה, והוכיח כן מהא דמבואר בפרק הזורק עת. שאם נתן לה גט כשהיתה ישנה ואח"כ נעורה קורא בה והיא גט הרי"ז מגורשת ואע"פ שבשעת נתינת הגט לא ידעה שנתן לה גט, והביאור הוא דאף בזמן שהיא ישנה יש לה יד אלא שאין יכולה לקנות דזהו שלא מדעתה, ולכן לענין הדין של ונתן אי"צ כח זכיה ומתקיים גם ביד כזה, אלא שאח"כ צריכה לקרוא כדי שיבוא לידה, וה"ה כאן מכיון שמיד שזכתה בחצר הגט בא לרשותה ע"כ חשיב שנתקיים הדין של ונתן, ובמה שאח"כ לוקחת את הגט לתוך רשותה מתקיים הדין של בידה שזוכה בזה.

ג. תוס' ד"ה והלכתא. התוס' הוכיחו כדעת רש"י דבעינן כפות וישן ולא סגי בישן לחודיה, והיינו דכדי שלא יהא חסרון של חצר מהלכת בעינן כפות, וכדי שיהא משתמר בעינן שיהא ישן, וצריך לבאר מדוע לענין החסרון של חצר מהלכת לא מהני ישן משום דאיכא סברא שאילו היה ער חשיב משתמר, ואילו לגבי הדין של משתמר סגי במה שהוא ישן ולא אמרינן אילו היה ער לא היה משתמר, ועי' ברא"ש לקמן בפרק הזורק שביאר שדין חצר מהלכת הוא גזיה"כ דבעינן דומיא דידה וכיון שידה הוא דבר שתמיד ניחא אלא שהאדם מוליכו לכן בעינן חצר שתהא בעצם ניחא, אבל הא דבעינן חצר המשתמרת לאו גזיה"כ הוא אלא שהוא סברא שאדם אינו מניח חפציו במקום שהוא לא משתמר, ולכן כל שעכשיו בפועל המקום משתמר הרי הוא מניח חפציו שם ויש בו דין חצר המשתמרת ולכן מהני כשהוא ישן דהשתא הוא משתמר.

ד. גמ' א"ל אביי מכדי האי חצר מהיא איתרבי מידה מה ידה דאיתא בין מדעתה בין בע"כ, והא מתנה מדעתה איתא בע"כ ליתא. בשיעורי הגר"ש הקשה בעיקר קושית אביי דהך חצר לא הוה דומיא דידה, ולכאורה הוה תמוה שהרי אין חילוק בחלות הגירושין בין חצר זו לשאר חצר, ומה שהאופן שבא החצר שונה אמאי זה הוה חסרון דלא הוה דומיא דיד, וכתב לבאר דהכונה היא דיש כאן חסרון בדין ונתן דכיון שכל האופן של הגירושין היא ע"י שרוצה לקנות את החצר, חסר בונתן בידה דאין כאן מעשה גמור של הבעל אלא אף האשה משתתפת בגירושין וזהו החסרון של הוה דומיא דידה, שבידה שבעל מגרשה בע"כ ומדעתה נמצא שכל עשית הגירושין הוא מיוחס אליו, אבל הכא שצריך את הסכמתה לקנין החצר חסר בדין של ונתן, וזהו נמי הקושיא משליח לקבלה דמכיון שצריך דעתה חסר בונתן, ותי' הגמ' דבשליחות אינו כן מדחזינן דאב מקבל בע"כ ע"כ הוא סימן לכל שליחות קבלה דלא חשיב שהאשה משתתפת בקבלת הגט וחשיב ונתן, אבל אי"ז הכרח כאן שצריך להגיע לזכייתה בחצר דלא יהא חסרון בונתן.

ה. והנה הרשב"א הקשה הרי בכל חצר מעיקרא לא זכתה בחצר רק מדעתה ומ"מ מתגרשת בע"כ, וכתב הרשב"א דבכל חצר אע"פ שצריך דעתה לזכות בחצר, מ"מ לאחר שכבר זכתה בחצר יכול הבעל לגרשה בכל דרך שירצה בין מדעתה ובין בע"כ, אבל הכא דכל הגירושין הם מכח הזכיה שלה בחצר ע"כ בחצר כזה מקשה אביי דלא הוה דומיא דידה דאין יכול להקנות לה בע"כ.
אלא דא"כ צ"ב מה מקשה רב שימי בר אשי משליח לקבלה דמדעתה איתא ובע"כ ליתא, ולכאורה כמו שלענין חצר אע"פ שמעיקרא צריך דעת לקנין חשיב דאיתא בע"כ, ה"ה נמי בשליח אע"פ שצריך דעת למינו השליח ולא יכול להתמנות עצמו מ"מ כ"ז שהשליח לא ביטל שליחותו ויכול הבעל ליתן לו בע"כ וא"כ איתא נמי בע"כ, וצ"ל דשליח לעולם צריך לפעול מכח הדעת של המשלח דהיינו דחשיב שקיים המינוי כל רגע ורגע ולא דמי לאשה שקנתה את החצר דלאחר שהיה שלה חשיב שמתגרשת בע"כ.

ו. גמ' שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בע"כ. מבואר בגמ' דהבת היא מקבלת את הגט והאב חשיב שליח של האב, באור שמח [פ"ג מגירושין הי"ב] תמה דבגמ' בקידושין מבואר להיפך דעיקר היד הוא של האב ולא של הבת, וכשהבת מקבלת את הגט חשיבה כיד אביה או כחצר של אביה, וכן משמע לקמן סד ע"ב דהגמ' פושטת דאיש נעשה שליח לקבלה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה, וע"כ שהוא לאו מדין שליחות אלא חשיב בתורת גיטין ע"י שמש"כ לישב ואכ"מ.

ז. תוס' ד"ה אטו. וי"ל דדוקא לענין שלא בפניו אמרינן דלא גרע משליחות אבל בשאר דברים לא אמרינן לא גרע משליחות, ביאור כונתם כתבו הפנ"י וכ"כ בחי' הגר"ח [על הש"ס] דאף דאמרינן דחצר לא גרע משליחות אין הכונה מדין שליחות רגילה דהשליח פועל למשלח אלא דהוא מועיל מדין יד, אלא דבעלמא ידה סמוכה לה והכא שהיד אינה סמוכה א"א ליחס אליה וע"ז אמרינן דכיון

שמצינו ששליח יכול לפעול אע"פ שאינו סמוך, וזה מש"כ תוס' דרך לענין שלא בפניו אמרינן כן, אבל אין כאן כח חדש של שליחות, ועיי'ש בחידושי הגר"ח שהוסיף דבעלמא שליח פועל בכוחו למשל, אבל הכא המשלח פועל בכחו לקנות ע"י השליח דהיינו החצר ולכן הוה כשליח דעלמא, [ועי' להלן עז ע"ב מש"כ בזה].

ח. תוס' ד"ה ואי בעית אימא. ואומר רבנו יצחק דחצרה דמקודם לכן לא הוי בעל כרחא כמו שליחות דאב דיכולה להפקירו ולא תתגרש עוד על ידו וכו', ואע"פ שהגמ' אומרת שחצרה איתא בין מדעתה בין בע"כ, והרי אם יפקרנו לא יכולה לגרשה בע"כ, אלא כונת תוס' שודאי כ"ז שלא הפקיר יכול לגרשה בע"כ וא"כ חצרה הוה דומיא דידה וכש"כ הרשב"א לעיל סברא זו, אלא שכתבו תוס' שכלפי מה שאנו אומרים שיהא כמו שליחות שהרי האב מקבל בע"כ וממילא ה"נ בכל חצר יהא כך, ע"ז כתבו תוס' שללמוד מחצר כה"ג לחצר שנותן עכשיו במתנה א"א, אבל ללמוד מידה לאופן שנותן לחצרה בע"כ אפשר ללמוד דמ"מ השתא שלא הפקיר הוא יכול לתת בע"כ, משא"כ לגבי דין שליחות כיון שמצינו דין שליחות בע"כ הוה דומיא דידה, ועי' בריטב"א וחי' הר"ן.

דף כא:

א. גמ' בשלמא יד דעבד לא אפשר למקצייה אלא קרן של פרה ליקצייה וליתביה לה. כתב הפני"י כתב דמבואר בגמ' דכל הקושיא אמאי חייב ליתן לה את העבד בשביל שתתגרש הרי יכול הוא לקצוץ, ומשמע דאם אינו קוצץ חייב ליתן לה את כל העבד ואין יכול הבעל לומר שנותן לה את מה שכתוב עליו הגט ומשייר אצלו את העבד, **והטעם** כתב הפני"י דאם משייר אצלו חסר בכריתות דאף החלק שלא כתוב עליו הגט הוא בכלל הגט כמו שמבואר בגמ' לעיל דאורא דמגילתא הוא, אלא שתמה הפני"י דבגמ' לעיל משמע דבכה"ג אין חסרון של כריתות דהגמ' מסתפקת בין שיטה לשיטה בין תיבה לתיבה מהו ומשמע דכל החסרון הוא רק בכה"ג אבל נייר שאינו שייך לכתב אין ספק כלל בזה ומשמע דבכה"ג אין חסרון של כריתות וצ"ע.

ובתורת גיטין כתב דיש לחלק בין אם משייר המשך הנייר של הגט למשייר את שאר הגוף של העבד, דבעבד אף שמשייר את החלק שלא כתוב עליו הגט מ"מ חשיב שיור בכתב שכתוב עליו הגט ג"כ כיון שאף החלק שכתוב עליו הוא יונק מכל העבד לכן התם הוה חסרון של כריתות דהבעל משייר לעצמו חלק בזה, וכן צ"ל בקרן של פרה דהקרן כ"ז שהיא מחוברת יונקת מכל הפרה אבל בנייר כה"ג אין חסרון של כריתות, ועי' בריטב"א שמבואר בדבריו כן דהיכא שמשייר הנייר אין חסרון של כריתות.

ב. בהא דמבואר במשנה דנותן לה את העבד ואת הפרה, כתב הריטב"א ושמעתי בשם הר"מ הלוי דנותן לה ממש הפרה או העבד, והיינו שצריך ליתן לה בהדיא את שאר העבד והפרה ואלי"כ אינה מגורשת, ולא דמיא להא דמבואר לעיל דאורא דמגילתא היא דבנתינת הגט מונח נתינה אף לזה, משום דדוקא התם שאר הנייר אינו עיקר ולכן אמרינן שהוא בטל לגט, אבל הכא ל"ש לומר שהוא בטל לגט דהרי לשאר העבד או הפרה יש להם חיות ולכן בעינן שיאמר בהדיא שהוא נותן להם ואם לא יאמר יהא חסרון של מחוסר קציצה, וכן כתב הר"ן במתני', **ונראה** מדבריהם שצריכה האשה לעשות מעשה קנין על העבד ולא זוכה בה כמו שזוכה בכל גט, והיינו דאף דאמרינן דבכל גט אי"צ זכיה אלא לבתר שבא הגט לידה הוא נכנס לרשותה כמש"כ לעיל כ ע"א, הכא דלשאר העבד יש חשיבות בפני"ע בלא שיאמר לה לא מקנה לה את אותו חלק, וה"ה נמי שלא זוכה בה ממילא אגב הזכיה בגט, וכן נראה בפני"י לעיל כ ע"ב.

אמנם הרשב"א הביא דבירושלמי מבואר דאף אם נתן לה בסתם קנאה ונראה מדבריו דאין צריכה לעשות מעשה קנין מיוחד לזכות בזה, ועי' בהפלאה בכתובות פו ע"א שכתב דמשמע מלשון המשנה דמוסר לה את הפרה דהיא זוכה ע"י המסירה, וביאר דאע"פ שבעלמא בהמה אינה נקנית במסירה מ"מ קנין דגט שאני, ול"ד קנין דגט לשאר קנינים, ונראה מדבריו שהבין דצריך לקנות את הגט, אלא דחלוק דרכי קנין גט לקנין ממון וצ"ע.

אולם עי' בחת"ס לעיל כ ע"ב שכתב דאף לפי מש"כ הראשונים שצריך הבעל לומר לאשה שנותן לה את שאר העבד והפרה מ"מ אין כונתם שצריכה האשה לעשות בזה מעשה הקנין אלא כונתם שזה שונה מהא דאורא דמגילתא לכן אם לא יאמר לא יחלו הגירושין אבל אם אמר לה בהדיא שנותן לה כל העבד והפרה א"צ לעשות בזה מעשה קנין בנפרד ודומה לכל גט שאין האשה צריכה לעשות בה מעשה קנין אלא כשבא לידה מתגרשת, ועי' בפרק הזורק מש"כ.

הערות וצינונים

פרק המביא גט

דף כא:

א. גמ' וכתב ונתן יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה. לכאורה כל הפסול דמחוסר קציצה הוא שאין יכול ליתן את הגט רק באופן שצריך לקצוץ אותו, [וכן משמע לשון המיעוט יצא זה שמחוסר כתיבה וקציצה], וכהא דנתן במשנה בהמשך העמוד אין כותבים במחוסר לקרקע, וביארו הראשונים שם כמה טעמים אמאי אין יכול ליתן הגט במחוסר או משום דכתיב בקרא וכתב לה 'ספר' כריתות ומחוסר לא הוה בכלל ספר, או דבעינן ונתן דבר הניתן מיד ליד ובקרקע ל"ש נתינה, ובזה נתחדש דאם מחוסר קציצה הגט פסול, אבל הכא הרי יכול ליתן הגט ג"כ כשהוא כתוב על יד העבד וא"כ אמאי יש חסרון של מחוסר קציצה.

והרמב"ן הקשה כן אף על קרקע דסבר שאין חסרון לגרש אם כתב גט על קרקע, וכל הטעם הוא רק משום מחוסר קציצה ולכן הקשה הרי יכול לגרשה ע"י שיקנה גוף הקרקע וכמו שמבואר לעיל שאם מניח גט בחצירו הרי היא מגורשת, וכתב לישב ז"ל י"ל כיון שאין בדעתו ליתן לה פרה מחוסר מיקרי דהאיך נתינה אחריתי היא ונתינה דקרן לא אפשר אלא בקציצה. מבואר מדבריו דכיון

שאינן בדעתו ליתן לה הגט אלא ע"י קציצה זהו החסרון דמחוסר קציצה, דנאמר הלכה שנתנית הגט יהא באותה צורה של כתיבה וכיוון שדעתו לחתוך הרי הנתנה מחוסר קציצה ופסול, ונראה שהגדר בזה שכיון שבעצם הכל היה בכלל הגט, וע"י שדעתו לקוץ נמצא שהחלק שיקצוץ לא הוה בכלל הגט וזה החסרון שלא יהא גירושין שיהא בו חסרון של קציצה, ולכן אף אם בשעת הנתנה כבר קצץ יש כאן פסול בכתיבה שהכתיבה תהא בדבר שלא יהא חסרון של קציצה, והביא הרמב"ן שכן מפורש בדברי רב האי גאון שהחסרון של מחוסר קציצה הוא מחמת שדעתו לקצוץ.

אלא שהוסיף הרמב"ן שם שאף בדבר שלא היה דעתו אבל כל ששירור חשבו ושמנו עליו בפני"ע אפילו נתן דעתו שלא לשייר פסול, והוכיח כן מהא דקתני במשנה שכתב על הפרה חייב ליתן הפרה ומשמע אף באופן כזה שלא היה דעתו לקצוץ הקרן, וע"כ כיון שלאחר שקצץ שירור חשבו יש בו פסול דמחוסר קציצה. והביאור בזה שבדבר ששירור חשבו כגון בפרה שכתב על קרן של פרה, ושירורו היינו כל הפרה היא דבר חשוב יש חסרון אף כשלא היה דעתו, משום שאף שלא היה דעתו לקוץ מ"מ בעצם כל הפרה לא הוה חלק מהגט אלא שכ"ז שלא היה בדעתו לקוץ כיון שהוא חלק מהגט צריך ליתן לה הכל, אבל לאחר שקצץ נתברר שבעצם אותו חלק לא היה חלק מהגט, ונמצא שהכתיבה מעיקרא היה על דבר שהיה מחוסר קציצה, דכל דבר שבעצם הוא דבר נפרד מהגט ובשעת הכתיבה הוא מחובר אם יקצצנו קודם המסירה חשיב מחוסר קציצה.

והנה הרמב"ן לאחר שכתב היסוד שכיון שבדעתו לקוץ יש החסרון של מחוסר קציצה כתב ז"ל וכן נתנית דעלה ומקצת חרס מחוסרת קציצה היא כיון שאינו נותן לה הכל עכ"ל, ונראה מדבריו דהתם לא מיירי שכונתו היה מעיקרא לקוץ כמו בקרן של פרה, אלא הטעם שם הוא כיון שאין נותן לה הכל, ונראה לבאר ע"פ מש"כ שייסוד הסברא דמחוסר קציצה הוא שאם יש עוד חלק מחובר לגט שבעצם אין לו שיכות לגט זה חסרון של מחוסר קציצה, ולכן כשדעתו לקצוץ או שאם יש דבר נפרד שיש בו חשיבות כהא דכתב על הקרן ויש את הפרה שהגט על הקרן והשאר אינו חלק מהגט לכן אם לבסוף קוצץ יש כאן חסרון של מחוסר קציצה, וא"כ נראה דה"ה אם כותב על קלף גדול גט שמקום הכתב הוא מיעוט גדול ביחס לקלף הרי הדבר נראה ששאר הקלף אינו חלק מהגט, ולכן אם לבסוף הוא קוצצו יש בזה חסרון של מחוסר קציצה שהא נכתב מעיקרא על מקום שהוא מחוסר קציצה, וכן בכותב על חרס יש בזה חסרון מחוסר קציצה כיון שלא כותב רק מקצת החרס וכמש"כ הרמב"ן.

ב. תוס' ד"ה יצא זה שמחוסר כתיבה וקציצה. פי' רבנו שמואל דוקא בע"ח או במחובר לקרקע דעוקר דבר מגידולו חשיב מחוסר קציצה, אבל אם היה הגט כתוב על קלף גדול לא, ה"ר"ן הביא סברת רבנו שמואל וביאר דעיקר הסברא דמחוסר קציצה הוא כיון שאין יכול ליתן הגט אם לא שיקצוץ, וכונתו שאם כתב גט במחובר אין יכול ליתן הגט בכה"ג, אבל בכתבו על תלוש כיון שיכול ליתנו כמו שהוא אין חסרון של מחוסר קציצה וכתב ה"ר"ן דבעלי חיים דמו למחובר, ולא נתבאר אם כונתו שבעלי חיים הרי יכול ליתן הגט כמו שהוא שהרי יכול ליתן את כל הבהמה מ"מ כיון שהוא דומה למחובר הוא פסול, ומשמע מדבריו שכל הפסול בבעלי חיים לדעת רבנו שמואל הוא רק מדברנן.

אולם יש להבין מש"כ ה"ר"ן דבכתב במחובר אין יכול ליתן לו עד שיקצוץ, ואמאי הרי יכול להקנות לה את גוף הקרקע ותתגרש בו כמו בכותב לה גט ונותן בחצרו, והרמב"ן הוכיח שהכללי לית ליה טעמא דהירושלמי שיש חסרון של ספר, ואפשר דס"ל שאם מקנה לאשה שתקנה בחזקה לא מתקיים הדין של ונתן בידה וכמו שיבואר בהמשך התוס', ורק כשזוכה האשה בחצר מתקיים דין של ונתן בידה, ולכן אין דרך להקנות קרקע אם לא באופן זה.

אולם בלשון תוס' משמע שאין חילוק בין בעלי חיים למחובר, ואפשר שסברת תוס' שהחסרון במחוסר קציצה הוא רק אם לאחר הקציצה נשתנה שמו, וכמו בקרן של פרה שקודם שקצץ הוא חלק מהבהמה ואחרי שקצץ הוא דבר נפרד בפני"ע, וכן כל דבר שעוקר ממקום חיותו לאחר שקצץ יש לו שם בפני"ע, אבל אם כתב על קלף גדול וחתך לאחר לא נשתנה שמו אחר שחתך מקודם שחתך, ולכן אין כאן חסרון של מחוסר קציצה, ע"ע בריטב"א שכתב סברא אחרת בזה.

ותוס' הוכיחו כדבריהם מהא דמשמע בגמ' דדוקא בעציץ נקוב איכא חסרון דמחוסר קציצה, ומשמע דבעציץ שאינו נקוב אין חסרון וע"כ דדוקא במחובר לקרקע או בעלי חיים, וצ"ב אמאי עציץ שאינו נקוב אין חסרון שפוסק חיותו כבע"ח דהרי אינו צומח יותר ועיין.

ג. תוס' בא"ד. ועוד אומר ר"י דמסתבר דאין אשה קונה את הגט שכתוב על עלה של עציץ נקוב במשיכה העציץ או בהגבתו כ"ז שלא פסק היניקה וכו', כונת תוס' להוכיח דמכיון שאין האשה קונה את הגט ע"י משיכה או הגבהה אלא צריך פסיקת היניקה ויש חידוש בזה דאין גזירה שיתן בלא פסיקת היניקה ולכן נקטה הגמ' דוקא עציץ נקוב, **לכאורה** נראה בתוס' דהאשה צריכה לקנות את הגט ובלא זה אינה מותגרת ולכן הצרכו לחדש כאן שקונה רק היכא כשיש פסיקת היניקה דכ"ז שלא נפסקה היניקה ל"ש הגבהה ומשיכה שהם קנינים במטלטלין, ומבואר דלא כמש"כ בקצה"ח דאין האשה צריכה לזכות בגט וסגי בנתינה בעלמא.

אמנם היה אפשר לפרש דבכל גט אין האשה צריכה לזכות בגט, וכל סברת תוס' הוא רק הכא וכמש"כ לעיל דהכא ל"ש לומר אורא דמגילתא היא וכמו שצריך להקנות את העבד והפרה, ה"ה הכא צריך להקנות לו את כל העציץ דאם לא יקנה לו את כל העציץ יהא חסרון של מחוסר קציצה, **אולם** א"א לומר כן דהתוס' כתבו דאם הניחו במקום דאיכא פסיקת היניקה חלו הגירושין, ומשמע דאף בלא קנין הגבהה או משיכה אלא במה שהניחה האשה במקום שנפסק היניקה מגורשת, וכן לעיל כ' ע"א הוכחנו דאין האשה צריכה לעשות מעשה קנין בשביל הגירושין.

וביאר דבריהם נראה דס"ל לתוס' דא"א לגרש במחובר מהטעם שכתבו הראשונים הרשב"א [שהובא להלן] דכתיב ונתן דבעינן דבר הניתן מיד ליד, ומחובר לא חשיב שניתן מיד ליד, ורק היכא שפסק היניקה מתקיים נתינה דכבר אינו מחובר ויש כאן נתינה, וזהו מש"כ תוס' דנתינה לידה סתם במחובר לא מתקיים ונתן ורק היכא שהוא מפסיק היניקה יש כאן מעשה נתינה, אלא שאם היה מהני בו קנין הגבהה או משיכה לא היה צריך הפסקת היניקה כיון דחשיב נתינה מיד ליד ע"י הך מעשה קנין, אלא כיון דל"ש הך קנין במחובר משו"ה הוצרכו לומר דוקא ע"י הפסקת היניקה, ואה"נ אחרי שהוא הפסיק היניקה אי"צ מעשה קנין אלא סגי בנתינה גרידא כמו בכל גט, ומבואר דאע"פ דכשבא הגט לידה אין יכולה להתגרש אין בזה חסרון של טלי גיטך מע"ג קרקע וכמו שכתבנו לעיל כא' ע"א בשם הגר"ח דאע"פ שבא לידה בשעה שאין בה אפשרות להתגרש מתקיים ונתן.

אמנם צ"ב דמבואר בתוס' דאם היתה קונה בהגבהה או משיכה חשיב שמתקיים נתינה, ורק משום דא"א לקנות עציץ נקוב בהגבהה כיון שהוא קרקע ומשיכה לא מהני רק במטלטלין, וא"כ קשה טובא אמאי לא תקנה במה כשבא לידה מדין קנין יד, ועי' ברע"א [תשובה רכב אות כג] שכתב דקנין יד אינו קונה רק אם החפץ נמצא בכל היד וא"כ הכא ל"ש להכניס את כל העציץ לתוך ידו, ובקה"י [סי' יז] כתב דאפשר דס"ל לתוס' הכא כדעת רש"י בכתובות דפליג על תוס' וסבר דאין קנ' יד, אמנם קשה דאמאי לא יועיל היכא שיבוא העציץ לרשותה ותקנה ע"י חצרה, ואפשר דס"ל לתוס' דכ"ז שלא נפסק היניקה דחשיב מחובר ל"ש קנין חצר, דקרקע אינה נקנית בחצר, וכן נראה בתוס' להלן כב ע"א ד"ה עציץ ויבואר שם, ודלא כמש"כ תוס' ב"ק יב ע"א בשה"ע, ועי' אור שמח פ"א מגירושין ה"ו שהוכיח דחצר קונה חצר.

ע"ע בתורת גיטין שהקשה דהא אפשר לקנות עציץ נקוב בשטר וחזקה ואמאי הוצרכו תוס' לפסיקת יניקה, והביא שהבית שמואל סי' קכ"ד כתב דבאמת ע"י חזקה מתגרשת אפילו בלא פסיקת היניקה, אבל בתו"ג כתב דכל מה שכתבו תוס' הוא רק קנין משיכה או הגבהה דהוה דומיא דידה ע"ש מש"כ לבאר.

ועי' ברע"א בתשובה רכ"א בשם הגר"ש איגר שעמד בזה, וכתב דכל הנדון של תוס' היה שיקנה במשיכה כיון שהגט בידה, אבל בחזקה לבד לא דהגט לא הוה בידה, וצ"ב מהו הצירוף בזה שהגט בידה, ונראה הביאור בדבריו ע"פ מש"כ דכל הסברא של תוס' שהוצרכו לקנין הוא מכיון שהיה כאן חסרון של מחובר דלא היה כאן ונתן וכדי להפקיע דין זה הוצרכו תוס' לקנין, אבל בקנין לבד ג"כ לא היה סגי כיון דדעת תוס' לקמן בפרק הזורק דע"י קנינים לא מתקיים ונתן אלא צריך שיבא הגט לידו ממש, ולכן ע"י חזקה לא היתה מתגרשת וכל הנדון בתוס' היה שאם תעשה משיכה תתגרש מחמת שמתקיים ונתן שהוא בידה, ולמסקנת תוס' דפסק היניקה מתגרשת רק מכח מה שבא לידה ולא מכח הקנין וכמש"כ דאין צריך קנין בשביל להתגרש.

ד. תוס' בא"ד. וקמ"ל נמי אע"פ שצריך ליתן לה בפסיקת היניקה לא חשיב בהכי מחוסר קציצה, הר"ן ביאר הסברא וז"ל דאע"י דלענין שבת תולש הוי אפילו הכי לענין גיטין לא מיקרי מחוסר תלישה לפי שאותה תלישה אינה ניכרת כלל ואינו צריך מעשה אחר אלא אותו מעשה בעצמו שיש לו לעשות בעציץ שאינו נקוב כתיבה ונתינה בנקוב נמי תלישה ממילא קא הויה בשעת נתינה עכ"ד, והיינו דס"ל לר"י דכל החסרון של מחוסר קציצה הוא שינוי בגוף הדבר אבל אם לא עושה שינוי בגוף הדבר לא, ובא לאפוקי מרבנו שמואל דסבר דהחסרון של מחוסר קציצה הוא שעוקר דבר מגידולו ולדבריו לכאורה בכה"ג חשיב מחוסר קציצה.

ה. תוס' בא"ד. ולר"ת דוקא נחתך מקלף גדול חשיב מחוסר קציצה אבל דבר מועט כמו שעושין ליפותו לא, והסברא בזה דכל הפסול של מחוסר קציצה הוא כשחותך 'את הגט' מחלק אחר, אבל כשחותך ליפותו לא חשיב שהגט מחוסר קציצה דהגט נשאר כמו שהוא אלא חותך מהגט ודבר זה לא חשיב מחוסר קציצה.

וכתבו תוס' דמוכח כן מהא דאמרין לעיל בין שיטה לשיטה בין תיבה לתיבה וכו', וצ"ב מה הראיה משם הרי התם לא מיירי שהוא קוצץ קודם הנתינה אלא הוא רק שייר לעצמו הגט, וכתב בקה"י [סי' ט"ז] דהראשונים כתבו בהא דאמרין לעיל דהיכא דשייר נייר בין שיטה לשיטה שיש חסרון של ב' וגי' ספרים אע"פ שבשעה שמסר לאשה הכל ספר אחד, וכתב הר"ן דכיון שהוא עומד לקצוץ לכך חשב ב' ספרים, וה"ה הכא לענין פסול דמחוסר קציצה כיון שהוא עומד לקצוץ לאחר נתינה חשיב כבר בשעת נתינה כקצוץ דמי, והיינו שהיסוד של מחוסר קציצה הוא כשאין כאן נתינה של כל הגט שכתב ולכן הכא כיון שעומד לקצוץ יש כבר עכשיו חסרון של מחוסר קציצה.

ואפשר לומר שאף אם לא נחשיב הגט עכשיו כקצוץ דמי אלא אף אם יקצוץ לאחר הגירושין יש חסרון של מחוסר קציצה שהפסול הוא כשעושה גירושין בגט שהוא מחוסר קציצה, וכיון שהתנה שכל הגירושין הוא רק באופן שבין שיטה לשיטה הוא שלו נמצא שאין כאן נתינתה גמורה אלא היא מחוסרת קציצה ואין הפסול דוקא רק בשעת הגירושין שאם לא היה כשעת כתיבה אלא כל שיש חסרון בגט שהוא מחוסר קציצה גט פסול.

ו. תוס' בא"ד. הרמב"ן והר"ן הביאור דרב האי גאון כתב דאף לדעת ר"ת דפסול מחוסר קציצה הוא אף כשחותך מקלף גדול מ"מ כ"ז רק היכא שהיה בדעתו לקצוץ אבל אם לא היה בדעתו לקצוץ לא חשיב מחוסר קציצה, ובזה מישבים מה דהקשו תוס' מהא דגזיה לזמן ויהיב דלא מיירי שנתכון לקצוץ, ומיהו כתבו דכ"ז רק בקלף גדול אבל בפרה או בעבד אף נתן דעתו שלא לשייר הוא פסול ונתבאר לעיל באות א'.

אבל בתוס' שתי' הא דגזיה לזמן באופ"א לכאורה חלקו על הדין של רה"ג ואף באופן שאין דעתו לקצוץ יש פסול של מחוסר קציצה, וכן נראה ברשב"א להלן שכתב להקשות במחלוקת אב"י ורבא בכתב על עלה של עציץ נקוב דחשש רבא שמא יקטום והרי לא היה דעתו לכן ואמאי פסול, וכתב הרשב"א דמ"מ אחר שקצץ נתגלה שבשעת כתיבה היה מה שכתבו מחוסר קציצה, ומבואר מדבריו שא"צ שיהא דעתו מעיקרא, ובאמת הרשב"א בכל דבריו לא הביא דברי רה"ג שרק אם דעתו, ולדעת תוס' והרשב"א צריך לישב קושית הרמב"ן באות א' מה גדר החסרון דמחוסר קציצה הרי הוא יכול ליתן את כל הגט.

הערות וצינונים

פרק המביא גט

דף כא:

א. מתני' אין כותבין במחובר לקרקע. פרש"י דכתיב ונתן שאינו מחוסר קציצה, נראה דכוונתו דכיון דל"ש שתתגרש רק אם יקצוץ לכן איכא פסול דמחוסר קציצה, ותמה באבנ"מ [קלו סק"ג] דהרי דעת רש"י בריש פרק הזורק דמהני קנינים בגט, וא"כ הרי יוכל להקנות לה את הגט ע"י שיקנה את עצם הקרקע וחשיב ונתן בידה, והקשו עוד דאף אם קנינים בגט לא מהני הא כמו שאמר רבא לעיל דהיה כתב בחצרו יכול להקנות לה החצר ותתגרש דחשיב כאילו שנתן בידה גט דבזה שנתן לה יד לגירושין חשיב נמי ונתן בידה וה"ה היכא שכתוב במחובר נמי הרי יכול לעשות כן להקנות הקרקע ותקנה את המקום שכתוב בו הגט ע"י חצר אולם בזה יש לדון אם אפשר לקנות קרקע בחצר וצ"ע.

הרמב"ן הביא דבירושלמי מבואר טעם אחר לפסול גט במחובר דכתיב 'ספר' ומחובר לא הוה ספר, וכתב הרמב"ן דהא דהוצרך הירושלמי לה"ט משום דאם משום דכל מחובר חשיב מחוסר קציצה ל"ש לפסול דהרי יכול להקנות את עצם החצר להתגרש בו כההיא דרבא כמו שהקשנו על רש"י, ולכן בעינן למפסל מחובר דלא הוה ספר וממילא אף אם יקצוץ דכבר הוא ספר פסול משום מחוסר קציצה, אמנם כתב הרמב"ן דהבבלי חולק ע"ז משום דאמרין ספר לספירת דברים הוא דאתא, והריטב"א הוכיח עוד דהבבלי חולק על הירושלמי מהא דאמר אביי כתב על עלה של עציץ נקוב מגורשת והרי אין כאן ספר, [ונראה מדבריו דלא כתוסי דמירי שנתנו לה בפסיקת היניקה, דלכאורה אם כתוסי שנתנו לו בפסיקת היניקה וכבר אינו מחובר אמאי חסר בשם ספר].

וכתב הרמב"ן כתב טעם חדש אמאי יש פסול של מחוסר קציצה במחובר דכיון שדעתו לקצוץ ואין בדעתו ליתן את כל הפרה לכן איכא חסרון של מחוסר קציצה, והביא שכן כתב ברה"ג דהכל תלוי בדעתו של האדם, ונמצא כאן דבאמת אם לא היה דעתו אין כאן פסול וכל הפסול הוא מחמת שדעתו לכן, ובזה ביאר הרמב"ן אמאי בנייר גדול נמי יש חסרון של מחוסר קציצה כיון שמעיקרא היה דעתו לקצוץ ע"י היטב.

והנה הרשב"א הביא מש"כ הירושלמי משום ספר וכתב דאף הבבלי יכול להודות לכך, דאע"ג דספר לספירת דברים הוא דאתא מ"מ מדאפקיה בלשון ספר קמ"ל דספירה בתלוש בעינן, ועוד כתב הרשב"א דכיון דבקרא כתיב ונתן ע"כ בעינן דבר הניתן מיד ליד ולכן מחובר לא ניתן מיד ליד ולא קני, וממילא היכא שקצץ איכא פסול דמחוסר קציצה, והנה עיקר הסברא דבעינן נתינה מיד ליד, ע"י בבית שמואל [סי' כד] שהבין הדברים כפשוטו דכיון שבפועל אין ניתן מיד ליד ע"כ אינה מגורשת, ולכן כתב הב"ש דבעציץ נקוב שהוא נמסר מיד ליד קונה ואף היכא שלא פסק היניקה ולכן יכול לקנות בחזקה את העציץ, אבל בתורת גיטין בשו"ע קכ"ד ובסוגיין כתב דהכונה בהך דרשה הוא דבעינן שהגירושין יגמרו ע"י קנין הניתן מיד ליד, ולכן כתב שם דאף בעציץ שאינו נקוב לא תתגש בקנין חזקה דלא בא לידה, והנה עיקר ב' הצדדים של הבית שמואל והתורת גיטין נראה מפורש בדברי הריטב"א בסוגין ע"י, וע"י ברכ"ש סי' לג ובאבי עזרי ריש הלכות גירושין.

והנה בעיקר דעת רש"י היה אפ"ל דגדר הפסול דמחוסר קציצה הוא דילפנין מקרא שאותו גט שכותב צריך למסרו ושלא יהיה שינוי בין צורת הכתיבה למסירה, ולכן אע"פ שיכול ליתן הגט באופן זה מ"מ אם חתך את הגט יש פסול של מחוסר קציצה.

ב. מתני' ר' יהודה פוסל עד שתהא כתיבתו וחתמתו בתלוש. הקשו הרשב"א וכ"כ תוס' לעיל ד ע"א דאם כתיבתו היה בתלוש א"א לחתימתו שתהא במחובר ומדוע הזכיר ר"י חתימה נמי, ותי' דמשכחת לה שכתבו על אילן תלוש ולבסוף חברו ונעשה מחובר, דפסול החתימה במחובר, אבל כתבו בתלוש וחתמו ולאחר החתימה חברו ותלוש ונתן לאשה אינו פסול, והביא הרשב"א דהירושלמי אף בכה"ג הסתפק דשמא יש כאן פסול, וע"י אבי עזרי פ"א גירושין ה"ז אות ב' שכתב שהירושלמי אזיל לשיטתו דסבר שהטעם שמחובר פסול משום שאין כאן ספר, ותורת ספר חל רק בתלוש וא"כ יש להסתפק אף בכה"ג שכתבו וחתמו בתלוש מ"מ שמא כיון שחברו פקע מזה שם ספק ולכן לא מהני שיחזור ויתלוש, אבל הרשב"א בעצמו כתב שסברת הבבלי שמחובר פסול משום ונתן וכה"ג שמעיקרא היה תלוש ואח"כ תלוש אין פסול של ונתן, ע"י בטור סי' קכ"ד שכתב בשם הרמ"ה דאף בכה"ג הוא פסול.

ג. רש"י ד"ה דשקיל ליה. ואין לחוש שמא ישבר החרס ויתן לה החתיכה והוא ליה קציצה דלא מפסיד ליה לעציץ, מבואר ברש"י דאם ישבר החרס יהא כאן פסול של מחוסר קציצה, וזהו כדעת ר"ת דאף אם חתך מנייר גדול שהגט כתוב עליו יש פסול ודלא כרבנו שמואל שהחסרון של מחוסר קציצה הוא רק במחובר או בעלי חיים, והר"ן תמה דלקמן כב ע"א בריש העמוד בהא דאמר רבא כתבו על העלה של עציץ נקוב פסול דגזרינן שמא יקטום, פרש"י שמא יקטום העלה והוה קציצה מן המחובר, וממה שהוצרך רש"י להדגיש דהוה קציצה מן המחובר משמע שכל הפסול של מחוסר קציצה הוא רק במחובר ולא כמש"כ דאף בחרס איכא פסול, וכתב הר"ן דכוונת רש"י דהגזירה דשמא יקטום שיד רק במחובר.

אולם הרא"ש כתב דשיטת רש"י כרבנו שמואל ומכשיר בכתבו על נייר גדול וקצצו, וע"י בקרבן נתנאל שכתב שהרא"ש דקדק בלשונו שרש"י סבר רק לענין נייר אבל בעציץ חולק רש"י וסבר שאע"פ שהוא תלוש יש בו פסול של מחוסר קציצה דשמא יכתוב על עלה מחובר, ובקרני ראם כתב באופ"א דכוונת רש"י דוקא בעציץ משום דהזרעים חשיבי קרקע לכן אף לעציץ יש דין של קרקע לגבי זה שיהא פסול של מחובר, וע"ע מהר"ם ש"ף.

דף כב.

א. גמ' מכר בעל זרעים לבעל עציץ לא קנה עד שיחזיק בזרעים. צ"ב אמאי לא יכול לקנות את זרעים במשיכה, והנה בפנ"י בקידושין כב ע"ב כתב לבאר טעמא דשמואל דסבר התם דעבדים נקנים במשיכה אע"ג דעבד הוקש לקרקע, כתב הפנ"י דאין דנים אפשר מאי אפשר דקרקע ל"ש בו משיכה אבל עבד אף אם הוקש לקרקע כיון דשיד בו משיכה הוא נקנה במשיכה, **והנה"מ** קצ"ו סק"א תמה ע"ז דהא חזינן הכא לענין עציץ נקוב שלא נקנה במשיכה אע"פ דשיד בו קנין משיכה וכ"ה במקנה קידושין כא ע"ב, **ובחז"א** כתב לבאר דאין ראיה מעציץ נקוב דהתם חשיב מחובר לקרקע לכן הוה כחלק מהארץ לכן אע"פ שמושך מקצתו הרי"ז כמו טלית שחציה מונחת על הקרקע דאע"פ שמשך חלק ממנה לא קני כיון דלא משך כולו אצלו וה"ה כאן.

ב. גמ' החזיק בעציץ אף עציץ לא קנה עד שיחזיק בזרעים. הקשה באור שמח [פ"ג ממכירה ה"ז] מהו לשון הגמ' לא קנה עד שיחזיק בזרעים הא כבר תני קודם לכן דהחזיק בזרעים קנה עציץ מדין אגב, ובא"ש כתב לישב דהחידוש הוא דאף אם החזיק

בעצץ דסבר שקונה ואח"כ החזיק גם בזרעים ולא נתכון לקנות ע"י את העצץ שהרי היה סבור שכבר קנה ע"י החזקה שעשה שם אפ"ה קונה ע"י חזקת הזרעים, וטעמא דמילתא דכיון שדעת אחרת מקנה אותו, וע"י בר"ן דלפי דבריו יש לישב דכונת הגמ' דאין יכול לעשות קנין בעצץ, אלא כונתו המקנה כאן לקנות את העצץ רק ע"י הזרעים.

ג. **תוס' ד"ה עציץ של אחד וכו'.** אלא רבותא נקט הכי דאע"ג דבעל העצץ קונה זרעים לא קנה אע"פ שהם בתוך העצץ שלו, והיינו שצריך לעשות מעשה קנין על הזרעים, וצ"ב אמאי לא יקנה בעל העצץ את הזרעים בקנין חצר, ולכאורה מוכח מכאן דקרקע אינה נקנית בחצר וכן כתב בנתה"מ רמ"א סק"ג, [וע"י לעיל כא ע"ב שכן נראה מתוס' שם], ודלא כמש"כ תוס' ב"ק יב ע"א ד"ה, אולם באור שמח פ"א מגירושין ה"ו כתב דיש לדחות דהכא כיון שעיקר היניקה היא לא מהכלי א"כ החצר של הזרעים הוא הקרקע ולא הכלי ולכן לא יכול לקנות בחצר.

ד. **גמ' אביי אמר בתר נקבו אזלינן רבא אמר בתר נופו אזלינן.** בפשוטו הכונה שנחלקו איך דנים את עיקר היניקה האם הוא מהעיקר או מהנוף, אולם בחידושי הגר"ז הלכ' תרומות כתב לבאר דהמחלוקת היא לענין חלות דין ארץ ישראל לענין מצות התלויות בארץ, דאביי סבר שהוא תלוי ביניקה וכל שיונק מא"י הרי הוא בכלל פירות א"י וחייב בתרומות ומעשרות, ורבא סבר דבעינן שהגידולים עצמם יהיו בארץ ישראל, ודייק כן ברש"י שפירש בתר נקבו אזלינן שמשם יונק וחייב במעשר, ובתר נופו לא כתב דמשם יונק אלא כתב ופטור מהמעשר בחוץ לארץ, והיינו כיון שהפירות בעצמם גדלו שם לכן הוא פטור ממעשר.

ה. **תוס' ד"ה לא על נייר חלק.** שהכתב על הנייר שאינו מחוק ועדיו על המחק, והחשש הוא שמא ימחוק את הכתב ויכתוב עוד פעם ויסברו שכך היה מעיקרא שהכתב והעדים היו על המחק, אבל ברש"י במשנה כתב דמייירי דשניהם היו על המחק, ותמוה דבגמ' ב"ב שם מבואר דבכה"ג כשר וכמש"כ תוס' וע"י בר"ן שהקשה כן, והר"ן כתב לבאר להיפך מתוס' דהכתב על המחוק והעדים על הנייר, וע"י במהרש"א מש"כ ע"ד תוס' וע"י פנ"י.

דף כב:

א. **גמ' מאן חכמים אמר ר"א ר' אלעזר היא דאמר עידי מסירה כרתי.** רש"י ביאר דלר"א כשר אף בדבר שיכול להזדיף כיון שהעדים נמצאים לפנינו ומעדים על המסירה, אבל לר"מ דעדי חתימה כרתי כשהאשה באה לפנינו לא מביאה את העדים עמה ולכן איכא למיחש היה בו תנאי, ותוס' כתבו דמדויק ברש"י דאי הוי סהדי קמוין הוה כשר, ובמהרש"א ומהר"ם שיף ביארו שכונתם לעידי מסירה, ועי"ש בבאור שותמה מדוע לאפ ירשו בעידי חתימה, ותמה תוס' דהרי אינו כן שהרי לר"מ בעינן מוכח מתוכו, וכן הוא שיטת תוס' לעיל כ ע"א, ומבואר דרש"י חולק על תוס' שאין דין מוכח מתוכו וע"י ברשב"א.

יש להקשות אמאי לא הקשו תוס' דבגמ' משמע דדבר זה תלוי בר"מ ור"א, שהרי הגמ' אומרת דתני ר"א ואם לר"מ כשהעדים לפנינו הגט כשר אמאי לא העמידה הגמ' מתני' כר"מ והעדים כאן, וע"י בקרבן נתנאל [אות פ] שעמד בזה וכתב דלר"מ דדוקא לר"א סמכין על עדי מסירה אפילו לכתחילה, אבל לר"מ כיון שבעלמא העדים חתומים בשטר לכן אין סומכים עליהם כשיבאו להעיד לכתחילה כדי שלא יבאו לסמוך עליהם כשחתומים בשטר בדבר שיכול להזדיף, [ע"ע תורת גיטין [קכד סק"ב].

ב. **בעיקר הא דמבואר בתוס' דלר"מ נייר המחוק פסול משום דלא הוה מוכח מתוכו ולפי ר"א כשר בנייר המחוק דלא בעינן מוכח מתוכו דע"מ כרתי,** תמה הרע"א לפי מה שפירשו תוס' דנייר המחוק היינו שהעדים חתומים על המחק והכתב על הנייר, הרי אם השטר יבוא לפנינו באופן שהכתב אינו מחוק אמאי חסר כאן במוכח מתוכו, דלקמן אמרינן דאם יש ב' יוסף בן שמעון באותו העיר חסר במוכח מתוכו כיון שבשעת הגירושין הנייר לא ברור עבור מי הוא מגרש, אבל הכא הרי כ"ז שלא זיפו את הגט הוא מוכח מתוכו, אלא ע"כ דכונת תוס' דהפסול היא משום שיש חשש זיוף שמא תמחוק ותכתוב את הכתב עוד פעם ותוסיף תנאי ונמצא דשניהם על המחק, והקשה רע"א א"כ לר"א נמי אמאי הגט כשר הרי היכא דאיכא עדים חתומים אף ר"א מודה שא"צ עדי מסירה ואפשר לסמוך על עידי השטר, והרי מבואר בגמ' ב"ב דאם העדים והכתב על נייר המחוק הגט כשר וא"כ אמאי לר"א כותבים בכה"ג, ועי"ש שהאריך להקשות בזה, וע"י באבי עזרי פ"א מגירושין הי"ח מש"כ בזה.

ג. **רש"י ד"ה ר' אלעזר היא.** דע"כ בעינן עדים דילפינן דבר דבר ממון, מבואר ברש"י דכל מה שצריך עדי מסירה הוא בשביל חלות הגירושין ככל עשית חלות בדבר שבערוה דאין דבר שבערוה פחות מבי', וצ"ב אמאי לא כתב רש"י דבשביל אשוו שטרא בעינן ב' עדים, דכמו שלר"מ בעינן ב' עדים בחתימה לאשווי שטרא ה"ה נמי לר"א ע"י המסירה איכא האשווי שטרא, ובקצה"ח ס"י מב למד מדברי רש"י אלו דאף לר"א לענין אשווי שטרא סגי בעדי חתימה וכל מה שהצריך ר"א הוא לענין עשית חלות הגירושין דבזה פליג על ר"מ דא"א לסמוך על עידי חתימה, ולכן כתב שם בקצה"ח דלענין ממון א"צ עדי מסירה דא"צ ב' עדים לעשות חלות הקנין דהודעת בע"ד כמאה עדים, וע"י באמרי משה ס"י טז אות י' שהביא מדברי הגר"ח דב' עדים בעינן לאשווי שטרא וע"י רש"י י ע"ב דמשמע כן ואכמ"ל.

ד. **תוס' ד"ה אבל בשאר שטרות לא.** והא כתיב למען יעמדו ימים רבים, היינו דס"ד דקא אתי למעוטי שטרות קאתי, ביאור כונתם דבפשוטו קושית הגמ' היא לר"י דאמר דאף בשאר שטרות אמרינן מכאן ועד י' ימים, ולכן ס"ל דאפשר לכתוב על דבר שיכול להזדיף, ומקשה הגמ' דהרי בעינן בשאר שטרות למען יעמדו ימים רבים, וע"ז משני עצה טובה, אבל לפי פ' רבנו יצחק שהעדים נאמנים אף בשאר שטרות לזמן מרובה והיינו שזוכרים הרבה זמן, צריך לפרש אחרת קושית הגמ' דמשמע בפסוק שאין זוכרים ולכן בעינן למען יעמוד והרי לר' יוחנן הדין לא כך, וע"י מהרש"א שכ"כ.

ה. **תוס' בא"ד.** וי"ל דהא דקאמר הכא אבל בשטרות לא ה"מ בשטרות העומדים לראיה, אבל שטר מכר ומתנה וכו', **תוס'** בקידושין ט ע"א [ד"ה כתב] כתבו דלר"א שטר קנין מועיל לראיה, וכל מה שכתבו תוס' כאן דלא מהני לראי' הוא דרך אם נעשה לראיה בלבד אינו כשר אבל אם נעשה לקנין לא, **ובקו"ש** ב"ב [אות רלא] תמה על עיקר סברת תוס' שהרי יסוד דין של שטר קנין הוא קונה מחמת הראיה שבו, וכתב שמכח מתוס' שאם אפשר להוכיח הדבר בעדי מסירה כשר שטר קנין אע"פ שאינו עומד לראי לימים רבים, ולכן מהני שטר קנין בכה"ג שיהא עידי מסירה, מיהו עי' בתוס' ר"י הזקן קידושין כו שנראה שחולק ע"ז.

הערות וציונים

פרק המביא גט

דף כג.

א. **מתני' האשה כותבת את גיטה וכו' שאין קיום הגט אלא בחותמיו.** בגמ' לעיל מוכיחה מכאן דאשה ידעה לאקנויי את השטר לבעל, וכתב במהר"ם שיף לעיל כא ע"ב דא"י עיקר החידוש של המשנה אלא עיקר החידוש של המשנה שאע"פ שהאשה כתבה את הגט אין חשש זיוף והיינו דקתני שאין קיום הגט אלא בחותמיו.

ב. **גמ' והא לאו בני דעה נינהו אמר רב הונא והוא שגדול עומד על גביו.** פרש"י ואומר לו כתוב לצורך פלוני, **מבואר** דמחשבת הלשמה היא ע"י הקטן אלא דבזה שהגדול עומד עליו ומוזהירו לעשות לשמה נעשה הגט לשמה, וכן מבואר בתוס' בסוגיין דמהניא מחשבת החש"י לעשות את הגט לשמה, והא דבכל דוכתיה דבעינן דעת ומעשה של גדול לא מהני ע"י קטן אף בגדול עומד ע"ג, ביאר בחידושי הגר"ח [פ"ד מיבוס הט"ז] שחלוק עשיה של לשמה מעשיה של קנינים וגיטין וקידושין, דבקנין בעינן דעת על חלות הקנין כיון שעיקר מעשה הקנין נעשה ע"י האדם שהוא אוסר ומתיר וקטן לית ליה דעת, אבל בלשמה עיקר חלות הלשמה נעשית ע"י הכתיבה, ובעינן כונת הכותב לשם גירושין ולכן אף בקטן כשר דקטן אית לה כונה אלא 'דדעת' לקנין לית ליה, ועי' עונג יו"ט סי' ב', **בשו"ת תח"ס** [אבהע"ז ח"ב סי' קנ] הביא בשם ספר אור הישר שכתב בשם הנוב"י דמהני גדול עומד ע"ג בקנינים ושוטה יכול לגרש אשתו ע"י גדול עומד ע"ג, והחת"ס כתב להוכיח שלא כדבריו ע"ש.

הרשב"א בחולין [יב ע"ב] כתב בשם רבנו יונה חידוש בדין דגדול עומד ע"ג דלא משום דמהני מחשבת הקטן אלא מחשבת הגדול מהני לכתיבה של הקטן, ע"ש שביאר בדבריהם דבעינן לדין שליחות מהני מחשבת הגדול שהוא נעשה שליח לענין זה, וז"ל שזה שעומד ע"ג הוי כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו, [ועי' ריטב"א מכ"י שהביא דברי רבנו יונה], ונפק"מ דלרש"י אין הגדול צריך להיות שלוחו של הבעל אלא מלמד את הקטן, אבל לפי רבנו יונה צריך הגדול להיות שלוחו של הבעל לענין מחשבת לשמה, ומבואר מדברי רבנו יונה דבעינן שליחות לכתיבת הגט ודלא כמו שכתבו תוס' כאן ויבואר להלן.

אולם לכאורה קשה דאם בעינן שליחות בכתיבה אמאי מהני כתיבת הקטן עצמו הרי קטן לאו בר שליחות, **וביאר** הגרנ"ט דס"ל לרבנו יונה דכל מה שצריך שליחות הוא רק לגבי הלשמה אבל לא לענין עצם הכתיבה, והיינו שהכתיבה מתחלקת שהקטן עושה את עצם מעשה הכתיבה והגדול עושה את חלות לשמה, אמנם בשיעורי הגר"ש [אות קפה] ביאר דכונת רבנו יונה לאו משום דמהני מחשבת הגדול שעומד ע"ג אלא דכיון דחש"י לאו בני דעה נינהו חשיבי כקולמוס בעלמא והיינו דזה חשיב מעשה כתיבה של הגדול והקטן הוא רק הקולמוס שלו ומתקיים בזה שליחות על הכתיבה ג"כ, **[בספר** מנחת ברוך (סי' ג' ענף ב')] הקשה לדעת רבנו יונה דלא מהני גדול עומד ע"ג להחשיב כתיבת הקטן לשמה מהא דתניא בגמ' לקמן מה ע"ב דאשה ועבד וקטן פסולים לכתיבת ס"ת משום וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וקשה הרי תיפוק ליה דלאו בני כונה נינהו, ואם ע"י מחשבת גדול עומד ע"ג חשיב שיש לקטן מחשבה א"ש, אבל אם מהני מצד מחשבת הגדול קשה].

ג. **גמ' והתניא עכו"ם פסול.** הק' מהרש"א דאפשר דמיירי באופן שאין גדול עומד ע"ג ולכן פסול, ותי' דא"כ אמאי לא תני במתני' עכו"ם בהדי חש"י, ועוד אמאי כתב בברייתא רק עכו"ם פסול לכתיבה דהרי אם מיירי באין גדול עומד ע"ג אמאי לא תני נמי חש"י, ועיי"ש מש"כ במהרש"א לדון בזה ובקרני ראם שם, ועי' תוס' הרא"ש.

ד. **גמ' עכו"ם לדעתיה דנפשיה עבד.** ברש"י כתב דהא גדול הוא ויש לו דעת ושמא מתכוון לעשות לשם אחר, מבואר ברש"י שהוא רק ספק שמא העכו"ם עושה כן לשם אחר, ולפי"ז יש לעיין אם בעכו"ם קטן דל"ש הך סברא יועיל נמי לענין כתיבה לשמה בגדול עומד על גביו, ועי' בחידושי הגר"ח הלכ' תפלין פ"א הט"ו שדייק ברמב"ם דעכו"ם מופקע מעשיה של לשמה ודלא כרש"י. **והקשה** רע"א אמאי לא יאמר העכו"ם קודם כתיבה שעושה לשמה ובכה"ג ליכא סברא דעדתיה דנפשיה דדברים שבלב אינם דברים בכה"ג שהוא סותר לפה, וכתב הרע"א דבחכם צבי כתב דאנן סהדי שהעכו"ם אינו רוצה לעשות מה שאומר ואין כאן עשיה לשמה והוה כשטר מברחת דבכה"ג דברים שבלב הוה דברים, והרע"א תמה ע"ז דלא חשיב אנן סהדי אלא הוה ספק.

ה. **גמ' ואבע"א מתני' ר"א והוא ששיר מקום התורף.** ברש"י ותוס' מבואר דלפי תי' זה סבר ר"א דלא מהני כתיבה של חש"י אף בגדול עומד על גביו דחסר בלשמה, ופליג על רב הונא דסבר דלר"א כשר בגדול עומד ע"ז, אולם הר"ן הביא שברמב"ם מבואר דסבר דבעינן גם גדול עומד ע"ג וגם שיניח מקום התוקף ע"ש.

ו. **רש"י ד"ה והוא שגדול עומד ע"ג.** וסיפא דקאמר שאין קיום הגט אלא בחותמיו היינו עדי מסירה דרוב גיטין נמסרין בפני החתומים ומציעתא קאי, ביאור דבריו דהרי החידוש ברישא דמהני לשמה בגדול עומד ע"ג, ואין צריך לכתוב הך תוספת דאין קיום הגט, אלא אמציעתא החידוש הוא שהאשה יכולה לכתוב הגט וכדמבואר לעיל כא ע"א דאשה ידעה לאקנויי, ואתי המשנה למימר דאין קיום הגט אלא בחותמיו, וכמו שנתבאר באות א' בשם מהר"ם שיף.

ז. תוס' ד"ה והא לאו בני דעה נינהו. והא דתנן בפרק קמא דחולין וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם וכו', ברבנו יונה שהובא ברשב"א בחולין שם ת"י דכל מה שמועיל גדול עומד ע"ג הוא רק בגט שצריך שליחות לכן מהני גדול עומד ע"ג שהוא שלוחו של הבעל, אבל בשחיטה דל"ש דין של שליחות אלא ההיתר נעשה ע"י עצם מעשה השחיטה שהרי אם שוחט בהמת חברו שלא מדעתו השחיטה כשרה, ע"כ שאין היתר השחיטה תלוי בבעלים אלא שצריך כונת השוחט לכן מהני גדול עומד ע"ג.

ח. תוס' בא"ד. וי"ל דלא בעינן שליחות בכתיבה דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר, והא דאמרין צריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו לאו משום שליחות אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה אלא חשיב סתמא ופסול דאשה לאו לגירושין קיימא, **מבואר** דס"ל לתוס' דאין הלכה שהבעל צריך לכתוב את הגט דקרא דוכתב לא קאי על הבעל, אלא כל ההלכה שהבעל יצוה את הסופר הוא משום דילפינן וכתב לה שצריך כתיבה לשמה לכן חייב הבעל לומר לסופר שיכתוב כדי שיחול דין לשמה בגט. **אמנם** צריך לבאר שהתוס' הביאו שבגמ' בזבחים מבואר שאם אשה לגירושין עומדת לא היה צריך לכתוב לשמה אלא סתמא גם היה כשר, וקשה הרי תוס' כתבו שצריך ציווי של הבעל ואידך מהני סתמא, ועוד צריך להבין שתוס' לעיל כ' ע"א כתבו שהטעם שבגט סתמא לאו לשמה משום שהבעל קפיד, וחילקו תוס' שם בין מגילת סוטה שמהני בסתמא משום שהכהן אינו מקפיד, ובגט כיון שהבעל מקפיד לא מהני סתמא והרי בזבחים מבואר טעם אחר דאשה לאו לגירושין עומדת, ומשמע שאם לגירושין עומדת מהני סתמא אע"פ שהבעל קפיד.

והביאור בזה דאם אשה לגירושין עומדת היינו שבעצם כל אשה נשואה עומדת להתגרש לכן כדי שיחול דין לשמה בגט לא היה צריך את הבעל אלא כל אדם היה יכול לכתוב לשמה, שישוד דין לשמה הוא לקבוע שהאשה עומדת להתגרש בו, ומכיון שהאשה בעצמה עומדת לכך כל כתיבת גט מיוחד עבור גירושין, אלא דמכיון שאין אשה עומדת לגירושין, לכן אין ביד כל אדם להחיל לשמה בגט, אלא הוא תלוי בבעל ומשום שהוא המגרש ע"כ בידו לקבוע את חלות דין לשמה בגט שיהא עומד לגירושין אשתו, וזה כונת תוס' שמחמת הדין שסתמא לאו לשמה אין אפשרות לכתוב לשמה בלא ציווי של הבעל, ורק ע"י שהבעל צוה יכול הסופר להחיל תורת לשמה בהגט, **ולפי"ז** נראה לבאר מש"כ תוס' לעיל כ' ע"א שהדין לשמה תלוי בקפידת הבעל, דנראה שכונתם דאע"פ שאשה לאו לגירושין עומדת מ"מ אם הבעל לא היה מקפיד על הדין לשמה אע"פ שסתמא לא מהני והיינו שאם כותב טופסי גיטין חסר כאן בדין לשמה, מ"מ בכה"ג שהיה כותב לשם גירושין כגון בההיא דס"ת שכותב לכל מה שצריך היה כשר, שמכיון שאינו מקפיד נמצא שאם מיעד את הגט עבור אשה שתגרש בו חשיב שיש כאן לשמה מהבעל, [וזה טעם שבמגילת סוטה מהני, אע"פ שסתם אשה לאו לסוטה עומדת, אבל מכיון שכותב עבור סוטה שתהא אח"כ חשיב לשמה דנחשב שכותב עבור אותה אשה שתהא צריכה את המגילה], אבל כיון שהבעל מקפיד ממילא אין בכוחו לעשות עשיה שהגט יעמוד לגירושין אלא א"כ הבעל צווה לו לכתוב לשם גט, וע"י היטב תוס' עירובין יג ע"א שמבואר כן.

ע' ברשב"א שכתב ע"ד תוס' וז"ל דהא דלא מהני כתיבת הסופר לשמה משום שלא יתנו לב כל כך לכתוב לשמה ויכתבו סתם וק"ל דסתמו כשלא לשמו, ומשמע מדבריו דאין כאן חסרון בעצם אם הסופר יכתוב בלא ציווי הבעל אלא הוא רק משום שלא יתנו לב כל כך, וע"י בבית שמואל ס"י כגן סק"א וסי קכ סק"ז שנראה מדבריו שהבין בדעת הראשונים דאם הסופר כתב מעצמו בלא ציווי של בעל הגט פסול רק מדברנו ולא מהתורה, וכמו שמבואר בהדיא בתוס' בעירובין יג ע"א בת"י הראשון ע"י"ש, אולם בתוס' כאן נראה דזה מעכב וכן נראה ברמב"ן כאן וז"ל אבל כתבו מעצמן אין זה כתיבה לשם גירושין כלל שהרי אין יודעים אם יגרש לה.

ט. והנה בגמ' לקמן סו ע"ב מבואר דאם הבעל אמר לעדים לומר לסופר לכתוב גט לשמה דלא מהני וביאר הרמב"ן הובא בר"ן [לג. מדפי הרי"ף] וז"ל שאני גט דכיון דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב לה כלומר שיכתוב לה הבעל אין הסופר והעדים במקום הבעל אלא כשישמעו הם מפיו, מבואר ברמב"ן דילפינן מוכתב דהבעל צריך בעצמו לומר לסופר, והבית שמואל בסי' קכ סק"ז הבין דכונת הרמב"ן שצריך שליחות על הכתיבה ולכן צריך שהבעל בעצמו יאמר לסופר, ותמה הבי"ש דלכאורה זה דלא כמש"כ הרמב"ן בסוגיין דאין הלכה של וכתב, [ולמבואר באות הקום אפשר שאין כונת הרמב"ן דאומר אמרו לא מהני משום דיש דין של שליחות, אלא כמוש"כ שריך שהגט יעשה לשמה ואין כח לאחר לכתוב הגט בלא שהבעל צוה, ואף אם אדם יודע בבירור שהבעל רוצה לגרש את אשתו לא יהא בכוחו להחיל בזה דין לשמה כיון שכ"ז שלא צוה אותו הבעל הגט אינו עומד לכך, וא"כ אפשר דצריך שהסופר ישמע את הציווי מהבעל אבל אם אדם שומע ע"י אחר חשיב שיש רק גילוי דעת מהבעל ואין כאן לשמה.

והנה יש מהראשונים דס"ל דבעינן שליחות לכתיבה ע"י תוס' לעיל ט ע"ב, וכן מבואר בתוס' בהמשך כאן שכתבו לפרש הסוגיא באופן אחר, וצ"ע איך יפרשו הסוגיא בזבחים דמבואר התם דבגט לא אמרינן סתמא לשמה כיון דסתם אשה לאו לגירושין עומדת והרי אף אם היתה עומדת לכך הרי לא מינה את הסופר כלל להיות שליח, וסוגיא דהכא יפרשו כמו שכתבו תוס' בהמשך דקושיית הגמ' היא לר"מ, וע"י באמרי משה ס"י י"ח ובחי' הגרנ"ט בזה.

י. תוס' בא"ד. וי"ל דחשיב בני כריתות הואיל ואם הגדיל הקטן. בקובץ הערות [ס"י ה] הקשה דבגמ' להלן מה ע"ב מבואר שקטן אין יכול לכתוב תפילן משום שיש כלל דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכיון שאינו בקשירה פסול, ולמבואר כאן דקטן חשיב בתורת מדוע התם לא יחשב בר קשירה, ותי' דיש ב' אופנים של פסול של אינו בתורת א' שהוא מפוקע מחמת הדין ב' מחמת המציאות ע"י"ש שהוכיח כן, ולפי"ז כתב שכל סברת תוס' הוא רק אם החסרון של אינו בתורת הוא מחמת המציאות כגון הכא שבעצם קטן בר כריתות אלא שאין לו דעת ולכן אין יכול לקדש אשה, ובזה חידשו תוס' שכיון שיבוא לכלל גדלות אין חסרון של אינו בתורת, אבל אם החסרון הוא שאינו בתורת מחמת הדין לא מהני סברת תוס' והתם אינו בר קשירה מחמת הדין.

יא. תוס' בא"ד. ונראה דלא שיד למפסל משום דלאו בני כריתות נינהו במידי דלא בעי שליחות ולא לשם עדות, הנה במידי דבעי שליחות הכונה בזה שיש לו דין של מגרש, וע"כ מי שאינו בתורת אין בכוחו לעשות את מעשה הגירושין ולכן אין יכול להיות שליח, אבל מש"כ תוס' דלא לשום עדות צ"ב הא לא בעינן שליחות לדין עדות, **ומבואר** בתוס' דהדין אינו בתורת אינו הלכה בשליחות

דוקא, אלא הוא דין בעצם המעשה שאינו בתורת לא יכול לעשות מעשה שיעלו לגירושין, ומכיון דעיי העדות נעשה כח לשטר לגרש לכן חשיב שהעדות עושה את חלות הגירושין ולכן צריך בתורת, אבל בכתיבת הגט לא חשיב עשיה של מעשה הגירושין ולכן אי"צ התם בתורת, והנה לדעת רבנו יונה יתכן שצריך בתורת ג"כ בכתיבה דלדבריו דהלשמה היא של הגדול והרי הוא בתורת אין ראייה מכאן שא"צ בתורת, ועי' ברש"י ט ע"ב לגבי ערכאות שמבואר מדבריו שיש פסול של אינו בתורת בכתיבה, [והנה התוס' הוכיחו ממה שבמילה ליכא פסול של אינו בתורת ולכאורה התם אין כאן אלא מעשה מצות מילה בעלמא ואין כאן חלות כלל, ומבואר שאף במילה התוצאה של המעשה הוא חלות ולכן הוכיחו תוס' מכאן ללשמה בגט].

יא. תוס' בא"ד. ועוד אומר רבנו יצחק דמצינו למימר דסוגיא זו אליבא דר"מ וכו', כונת תוס' דלפי הפירוש הקודם נמצא דאף לפי ר"א מהני בגדול עומד ע"ג, אבל לפי פירוש זה דכל הקושיא היתה רק לפי ר"מ נמצא דלפי ר"א אף בגדול עומד ע"ג הגט פסול כיון דבעינן שליחות בכתיבה, וכ"כ תוס' הרא"ש, ועי' מהר"ם שיף.

יב. תוס' ד"ה עכו"ם לדעתיה דנפשיה עביד. אבל מילה סתמא לשמה קיימא כדאמר בובחים סתמא לשמן קיימי, **ביאור** דבריהם דיסוד ענין של סתמא לשמה הוא שהמעשה שנעשה יש לו פירוש, ובקדשים אדם ששוחט קדשים זה ע"כ המעשה שעושה הוא עבור קדשים, ולא סתם מעשה שחיטה לחולין, אלא דיש פעמים שאדם צריך לחושב לשמה כדי לקבוע מה המעשה שהוא עושה כאן כגון בכתיבת גט, אבל במילה אין מעשה כזה אלא בעולם רק בשביל מצות מילה, ע"כ המעשה שעושה מתפרש עבור מצות מילה, ולכן אף עכו"ם שאינו יודע ממצות מילה כלל, אמרינן סתמא לשמה דהיינו שמעשה של מילה מתפרש עבור מצות ברית מילה ובלא זה אין פירוש אחר למעשה, וזה הכונה דאשה לאו לגירושין עומדת ולכן כשאדם כותב גט המעשה כתיבת הגט אינו מתפרש עבור גירושין, דמכיון שלא עומדת לכך לכן אין המעשה הזה מתפרש עבור הדבר הזה, [ואע"פ שאין אדם כותב גט רק עבור גירושין בפועל מ"מ כל שלא כיון לכך הדבר לא נעשה מיוחד לגט].

הערות וציונים

פרק המביא גט

דף כג.

א. מתני' קיבל הקטן והגדיל חרש ונתפקח וכו' פסול. מבואר דלא אמרינן דמכיון שרצה למנות את הקטן שליח להולכה אע"ג דלא חל המינוי עכשיו יחול המינוי לאחר שיגדיל, אלא כל שבשעת המינוי לא היה יכול לחול לא חל כלל, ועי' בחת"ס שעמד בזה מדוע שלא יחול המינוי כשיגדיל, וצידד לומר דאפשר דמייירי בחו"ל שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ובשעת ראייה שהיה קטן לא דייק לכן אין יכול להיות שליח כשיגדיל.

ומבואר במשנה דשפוי ונשתפה וחזר ונשתפה כשר, ומבואר דאף דבזמן שהיה שוטה לא היה יכול לעשות שליחותו מ"מ לא פקע מינוי השליחות, וכל החסרון של שוטה דא"א למנות אותו שליח אבל שייך שיחשב שליח, אלא שבפועל לא יוכל לקיים שליחותו, ועי' קו"ש [גיטין אות טו] והביא שבתוס' להלן ע"ב מבואר שבנשטתה המשלח בטלה השליחות.

ב. גמ' בשלמא חרש שוטה וקטן דלאו בני דיעה נינהו. פרש"י וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן דשליחות נפקא לן כתיב פרט לקטן, הנה רש"י כתב מיעוט רק לגבי קטן ולא כתב מה המקור של חרש ושוטה, ועי' בחת"ס שתמה כן על רש"י, ועוד הקשה דלשון הגמ' הוא לאו בני דיעה נינהו ולא שאינו איש, **ובקו"ש** [אות טז] כתב דהמיעוט של איש הוא מיעוט משום שקטן אין בו דעת, וממילא הוא גילו לכל היכא דאין להם דעת דאינם יכולים להיות שלוחים ולכן אך חרש ושוטה בכלל, ועי' לשון רש"י לעיל ה ע"א ריש העמוד שכתב דקטן לאו בר דיעה ולא יכול להיות שליח, וכ"כ דף ט ע"א.

אמנם צ"ב דאף אם יכול קטן להיות שליח הרי אין לו דעת על הגירושין ואיך תתגרש דכיון שהוא שליח להולכה צריך דעת לגרש דעומד במקום הבעל, ואפשר דנפק"מ שיוכל ליתן הגט לאשה כשיגדיל, ולזה בעינן טעמא דאין יכול להיות שליח, [ועי' רש"י כתובות עג ע"ב שכתב דקטן לאו בר קידושין משום דכתיב איש בפרשה והקשו מדוע הוצרך רש"י לכך ולא פי' משום שאין לו דעת, ועי' בקוה"ע] [ס"ו אות ו'] שכתב דבעי קרא באופן שהקטן פיקח ויש לו דעת דמ"מ נתמעט מקרא, ועי' בקוה"ע ס"י כט ג' שכתב דאיכא אית ליה דעת היה יכול קטן להיות שליל לולא המיעוט דלאו בר שליחות ועיין.

ג. גמ' עכו"ם נמי לאו בר היתירה. פרש"י דאינו בתורת גיטין וקידושין, **והר"ן** הביא שיש שגרסו לאו 'בר תורה', והיינו שזהו חסרון שאינו בן ברית ואינו בר שליחות, וזה תלוי במה שנחלקו הראשונים האם יש חסרון של אינו בתורת בשליח להולכה, ויבואר להלן.

ד. גמ' אלא הכא בחו"ל עסקינן דבעי למימר בפ"נ ובפ"נ ולא מצי למימר. הקשו הראשונים מדוע אין יכול לומר ומ"ש מהא דמבואר לעיל ו ע"א שאם שמע קן קולמסא או קן מגילתא יכול לומר בפ"נ, וכתב הרשב"א דכיון שאינו רואה יש לחשוש טפי שמא החליף את הגט ולא נתן מה שכתב לשמה.

ה. תוס' ד"ה עכו"ם נמי וכו'. המ"ל משום דבעינן שלוחם בני ברית, עי' ברע"א במשניות שכתב לישב ע"פ מש"כ המג"א [סי' תמח] דעכו"ם נעשה שליח לעכו"ם דכל המיעוט שאינו בן ברית לאו בר שליחות הוא רק אם עכו"ם נעשה שליח לישראל אבל עכו"ם לעכו"ם נעשה שליח, וא"כ ה"ה עכו"ם נעשה שליח למומר, כיון ששניהם אינם בני ברית, ולכן כתב שהוצרך הגמ' לומר טעמא דאינו בתורת שאף למומר לא נעשה שליח לגרש.

ו. **תוס' ד"ה ממי נוטלו ולמי נותנו.** ושמה יש לחלק דדוקא סומא שיכול להטעותו ויש לחוש שמא יטעוהו, נראה דאינו אלא דין דרבנן ומהתורה יש לו דין שליו ויכול לסמוך ולברר עבור מיהו השולח ועבור מי נשלח, אבל הרמב"ן והר"ן הוסיפו על מש"כ תוס' דודאי דכן הוא דבסומא איכא הך פסולא דכיון שאין מכיר בעצמו אין יכול לגרש דהוה כהא דמבואר להלן כט ע"ב דשליח שלא ניתן לגירושין דאין יכול לגרש, אמנם עי' בחזו"א [קד ד] שכתב דע"כ מש"כ הר"ן לדמות לסוגיא התם הוא ל"ד דלא מצינו פסול כזה ששליח לא יודע מעצמו וצריך סיוע של אחרים שהוא פסול, והרי בפיסקא שלא יודע וצריך שיראו לו מיהו הבעל והאשה אין בו פסול ששליח שלא ניתן לגירושין, אלא כתב דכונת הר"ן דכיון שאף לאחר שהראו לו מיהו הבעל אינו מכיר ע"כ דלא חשיב שליח, אולם למסקנת הגמ' ליכא פסול כזה ואף אם אין מכיר את המגרש חשיב שליח עיי"ש עוד מש"כ.

ז. **תוס' ד"ה ה"ה אע"ג דלא חזר ונתפתח,** והא דאמר ביש נוחלין וכו' שאני הכא דגבי גט אפילו אשה נאמנת, הר"ן כתב דכל הטעם שסומא פסול לעדות הוא משום דחשיבין שמא הוא טוע ומדמה, ואף במקום דליכא חשש טעות הוא לא פלוג, אבל הכא ל"ש חששות אלו ולא גזרינן אטו מקום שטועה ולכן אף סומא הוא כשר, ובקצה"ח סי' רנ"ט סק"ב בסופו כתב שנחלקו תוס' והר"ן האם סומא הוא פסול הגוף או שהוא פסול מצד חשש משקר, שבתוס' מבואר שסומא יש בו פסול הגוף אלא דהכא האמינו אף לפסול כמו שהאמינו לאשה, ועי' ב"ב קכא ע"א שנתבאר שנחלקו הרשב"ם והרא"ש שם בזה.

ח. **תוס' בא"ד.** תדע דאפילו סומא מעיקרא קאמר הכא אלא סומא אמאי לא, צ"ב כונת תוס' דהרי מעיקרא הגמ' סברה דמיירי שהוא שליח להולכה בא"י שאין לו דין לומר בפני נכתב וא"כ יש לו רק דין של שליח ולא דין של עד וא"כ מה הוכיחו תוס' מקושיית הגמ' לגבי עדות.

דף כג:

א. **גמ' בעא מינה מרבי אמי עבד מהו שיעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה, א"ל מדקא פסיל עכו"ם מכלל דעבד כשר.** ברש"י מבואר דהספק היה בין על שליח לקבלה ובין על שליח להולכה, אלא דהספק בבית המדרש היה בשליח לקבלה והגמ' פשטה מהמשנה דמיירי בשליח להולכה שדוקא עכו"ם אבל עבד כשר, ור' יוחנן סר שאין חילוק בין עבד לעכו"ם אלא בשניהם יש חסרון של אינו בתורת, ובמה שדייק רב אמי מהמשנה דקתני דוקא עכו"ם כתבו תוס' לבאר שיש חידוש בעכו"ם יותר מעבד.

אולם הראשונים הביאו דהר"י מגאש מכח קושית תוס' שבמשנה מדויק שיש חילוק בין עכו"ם לעבד ביאור כונה אחרת בדברי ר' יוחנן, דס"ל לחלוק על רב דימי שהשווה שליחות לקבלה ושליחות להולכה, אלא סבר ר"י שבאמת בשליחות לקבלה אין חילוק בין עבד לעכו"ם ובשניהם יש חסרון של אינו בתורת, אבל במשנה דקתני דוקא עכו"ם ומשמע שעבד כשר משום שהמשנה מיירי בשליחות הולכה ועבד כשר לשליחות הולכה, והסברא לחלק בזה כתב הרמב"ן וז"ל שליח להולכה אינו אלא כשליח דעלמא ובשליחות דעלמא איתנהו, אבל שליח קבלה מכיון שהגיע גט לידו מגורשת והוא אין לו יד לגירושין כיון שאינו בתורת גירושין, וצ"ב כונתם מדוע בשליחות להולכה אין חסרון של בתורת.

באבני מלואים [סי' לה סק"ט] ביאר דאין צריך נתינת הבעל לשם גירושין וכל מה שצריך שהבעל יתן לאשה לקיים דין של ונתן, דעצם חלות הגירושין לא נפעל מכח מעשה התינה של הבעל ליד האשה לשם גירושין אלא עצם קבלת הגט של האשה הוא יוצר את הגירושין כיון שכתוב בו לשון של כריתות, וכל הדין של הבעל הוא לעשות מעשה נתינה של גט, והכריתות נעשית במה שבא הגט ליד האשה ולכן בשליחות להולכה אין הלכה של בתורת דלא מעשה התינה היא פועלת את הגירושין, אלא הגט מצד עצמו פועל גירושין כשהיא ביד האשה, ועי' בקה"י סי' יח שהוסיף שכל הדין של ונתן של הבעל הוא שיש דין שיהא פעולה של נתינה מצד הבעל, ולכן מהני שליחות של העבד לענין זה, שמכיון שלגיב שליחות בעלמא של קנינים הוא נעשה לשיח ה"נ לענין מעשה זה של הולכת הגט.

ב. **גמ' מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל וכו' לא מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית.** עי' ברע"א שכתב בתו"ד לבאר מדוע מה הכרח לדרוש באופן זה ולא אמרינן דבעינן לגמרי דומיא דאתם שיהיו ישראל ובני ברית ונמעט גם עבד וגם עכו"ם, וכתב דהוה כמו רבוי ומיעוט, שהריבוי מרבה הכל והמיעוט ממעט מה שאינו דומה בכל צד והיינו נכרי, אבל עבד שדומה שהוא ישראל לא נתמעט, וכתב שם הרע"א שלכן מומר אע"פ שאינו בן ברית מ"מ כיון שהוא דומה שהוא ישראל נעשה שליח לישראל והוה כעבד.

ג. **תוס' ד"ה אין העבד.** ואומר ר"ת לאשמעינן עכו"ם ונתגייר דהוי רבותא טפי מעבד שאין בידו להשתחרר, צ"ב דקידושין סד ע"ב מבואר דעכו"ם לא חשיב בידו להתגייר והוה דבר שלא בא לעולם כיון דשמה לא ימצא ב"ד שירצו לגיירו, ועי' בחת"ס שביאר דכונת תוס' הוא דמיירי בעכו"ם שנימול וקיבל עליו מצות אלא שחסר לו טבילה, ובזה יש חידוש דאע"פ שחסר לו רק הטבילה אפ"ה אין יכול להיות שליח, וצריך להוסיף דבתוס' בקידושין סב ע"ב ריש העמוד כתבו דא"צ ב' ישראל לטבילה ולכן אפשר דדבר זה חשיב נמי בידו.

ד. **רש"י ד"ה הא במילתא דאיתא.** כגון תרומה שנתנו לו טבל ע"מ שאין לרבו רשות בו, ותרומתו תרומה דעבד כאשה בכל מצות ותימא נמי דכשר להיות שליח לתרום, כתב מהר"ם שיף הא דהוצרך רש"י לה"ט ולא כתב טעמא דמבואר בהמשך לגבי עכו"ם משום דרש"י בא לפרש נמי למד"א יש קנין לעכו"ם להפקיע מיד מעשר ולכן כתב דחייב במצות כאשה.

ה. **רש"י ד"ה מיד רבו של חברו.** שאין רבו שלו דכיון דעבד איתה בתורת שחרור שליח נמי מצי מיהו, מבואר ברש"י דלא אמרינן בכה"ג מה שקנה עבד קנה רבו, וכן כתב ברש"י בתמורה כה ע"ב ד"ה מיד רבו של חברו דלגבי ההוא גברא יש לו יד לעבד זה שהוא שליח לקבל הגט הואיל וזה אינו רבו, והיינו דכל הדין דמה שקנה עבד קנה רבו הוא רק בדברים שיש לרבו זכות בזה, אבל הכא לענין שחרור של עבד של אדון אחר לא מפסיד האדון כלום ולכן יכול העבד לזכות שחרור זה לעבד השני.

ו. **תוס' ד"ה לפי.** והא דמגורשת בעבד שלה היינו מטעם חצר, כתב מהרש"א דע"כ מיירי באופן שהעבד כפות דאלי"כ אין קנין חצר, אמנם **תוס' רי"ד** כאן הביא בשם יש מפרשים שכל הנדון של הגמ' בעבד שאינו שלה, אבל בעבד שלה מגורשת, ותמה עליו בתוס' ריד דאע"ג דאמרינן יד עבד כיד רבו מ"מ לא הוה כשלוחו אלא שהוא כחצרו ובעינן כפות, ועי' במקנה בקו"א סי' לה סק"י שכתב כן לדינא דבעבד שלה יכול לקבל הגט ליתן לאשה, ואפשר לבאר סברא אחרת דהא דעבד של האשה יכול לקבל הגט משום ההלכה דיש פועל כיד בעה"ב, ועי' בב"מ דף צו ע"א שנתבאר דאיכא אופנים דלא מהני שליחות ופועל של בעה"ב יכול לעשות וא"כ ה"ה מהני קבלת העבד מדין יד פועל כיד בעה"ב.

ז. **תוס' ד"ה ונעשה כמי שהקנה לה אחד מאבריה.** תימא לר"י היתה מעוברת האיך זכתה לו אע"ג דעובר ירך אמו הוא וכו', **בתוס' הרא"ש** כתב לישב דמיירי שזיכה לעובר הגט ע"י אחר ולכן חל השחרור, אלא שצ"ב א"כ אמאי הוצרכה הגמ' להגיע לדין של עובר ירך עמו ומשמע דבלא"ה לא והא כיון שאחר קיבל השטר העובר משתחרר.

ובראשונים כתבו לישב קושית תוס' דכמו דבעלמא אמרינן גיטו וידו באים כאחד ה"נ הכא גיטו ואתו אבר באים כאחד, דיד של האשה היא גם יד של העובר והיינו דכמו שאם שיחרר חצי עבד אמרינן דכלפי חצי מהעבד יש לו זכיה דבאים כאחד, אע"פ שיש חלק מהעבד שנשאר לו דין עבד ה"ה הכא אע"פ שהעובר עצמו אין לו יד מ"מ יד האם היא יד כלפי העובר וכלפי אותו חלק העובר שבה משתחרר אמרינן גיטו וידו באים כאחד, ועי' בחי' חת"ס ובחי' הגר"ח הלכ' עבדים.

הערות וציונים

פרק המביא גט

דף כג:

א. **גמ' אמר אביי אדרבה איפכא מסתברא בארץ ישראל דאי איתי בעל מערער משגחין ביה.** והיינו דכל הסברא שלא להאמין לה משום שחשודה לקלקל לכן היכא שאם יבוא הבעל יהא נאמן חיישין שכונתה לקלקל, אבל בחו"ל שהבעל לא נאמן לא חיישין לקלקול, **והקשה** הרשב"א דאע"פ שהבעל לא מהימן לערער על הגט אמאי לא אמרינן דעצם זה שהיא באה להוציא האשה מבעלה חשיב קלקול, ותי' דכיון שיכול להיות שתבוא אשה אחרת לא הרויחה כלום מזה וכל הקלקול הוא דוקא לגבי אשה זו שתצא מזה ומזה, **ע"ע** בר"ן שהביא שנחלקו הראשונים בארץ ישראל היכא שאמרה בפני נכתב דתו אין יכול הבעל לערער האם חיישין לקלקול, והרשב"א כתב דכיון שבעלמא אין אומרים בפ"נ בא"י ע"כ חיישין שכונתה לקלקול, והרמב"ן פליג.

ב. **גמ' בחו"ל דאי איתי בעל ומערער לא משגחין ביה מהימנא.** הקשו רע"א והחזו"א נמצא דהא דנאמנת משום דלא חיישין שתבא לקלקל והרי במשנה מבואר שהטעם הוא משום שהכתב מוכיח, והרי אין זה עיקר הטעם שהרי בא"י גם יש הוכחה של הכתב ואפ"ה לא מהימנא והו"ל למימר שהכא ליכא חשש שתקלקל, והוסיף החזו"א דהגמ' בהמשך אומרת דר' יוסף דייק מהמשנה מדקתני שהכתב מוכיח ולא קתני שהכתב והפה מוכיח והרי אין זה עיקר הטעם, עי"ש מש"כ לבאר.

ג. **גמ' רשב"א אומר משום ר"ע אשה נאמנת להביא גיטה מק"ו ומה נשים שאמרו חכמים אין נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא גיטה היא שנאמנת וכו'.** הקשה החזו"א מה הגמ' לומדת ק"ו מחמש נשים לאשה דהא מבואר דהטעם שנאמנות משום שאין חשש קלקול א"כ נמצא דנשים אלו כנשים דעלמא שהם נאמנות בגט, אבל מנלן ללמוד מכאן שאשה עצמה נאמנת דכיון שקיום הגט חמור מעדות מיתה אפשר דהאשה עצמה אינה נאמנת עי"ש מש"כ לבאר.

דף כד.

א. **גמ' מני מטי גיטא לידה איגרשה לה.** בפשוטו מבואר בגמ' דאשה שבאה לפנינו עם גט בידה נאמנת לומר שהיא נתגרשה וא"כ מקשה הגמ' אמאי צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אמנם נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, דעת הרמב"ם פ"ז הכ"ד ובפרק י"ב ה"ב דאשה נאמנת לומר שנתגרשה כשהגט יוצא מתחת ידה וא"צ לומר בפני נכתב, ועי' ברשב"א בסוגיין שכתב דהרמב"ם דקדק דבריו מכאן, אבל הראב"ד בפרק יב ה"ב מגירושין ובהלכ' עבדים פ"ו כתב שאשה הבאה לפנינו בגט צריכה קיום ואינה נאמנת לומר שנתגרשה, ובדעת הראב"ד כתב הריב"ש [סי' שפ"ה] לבאר דכונת הגמ' להקשות דכיון שבאה לפנינו לאחר שכבר נתגרשה לא תהא נאמנת לומר בפ"נ, דכל הנאמנות של בפני נכתב הוא רק לשליח אבל לאשה שכבר נתגרשה אע"פ שצריכה לומר מ"מ הרי אינה שליח וממילא אין לה נאמנות.

ב. **גמ' אלא דאמר לה הוי שליח להולכה עד דמטית התם וכי מטית התם שוי שליח לקבלה.** ברש"י מבואר דהבעל אמר שהאשה תעשה עצמה שליח קבלה, וצ"ע איך יתכן ענין זה שהאשה תעשה עצמה שליח של עצמה, ועוד אמאי צריך לפרש דמיירי שעשתה עצמה שליח קבלה ולמה א"י לפרש דעכשיו נגמה השליחות הולכה ומקבלת עכשיו את הגט להתגרש, ואם משום דחסר בונתן בידה דהשליח הולכה לא עשה שום מעשה של נתינה ליד האשה א"כ קשה מה אהני שהיא נעשית שליח קבלה הא אין כאן נתינה. **ועי' ברש"ש** שעמד בזה וכתב דחשיב שיש כאן נתינה משום דבמה שמתהפך מדין שליחות הולכה לשליחות קבלה חשיב כאילו שמסר אותו השליח הולכה, ואפשר לומר באופ"א דהביאור בזה הוא דכל החסרון של טלי גיטך הוא רק בכה"ג שהבעל לא עשה מעשה נתינה כלל, אבל היכא שעשה מעשה נתינה אע"פ שאח"כ היא לקחה אותו לידה מעצמה אין כאן חסרון של נתינה, [ובפרט לשיטת הראשונים דאם הבעל נתן לאשה בתורת פקדון ואח"כ אמר שתתגרש בו הרי היא מגורשת ואין כאן חסרון של טלי גיטך כיון שעיקר הקפדיא בדין ונתן הוא שיהא כאן פעולה של נתינה מהבעל לאשה], ועי"ש עוד ברש"ש שכתב שם דאפשר דהא דקתני דנעשה שליח קבלה הוא ל"ד, אבל בלשון רש"י ותוס' נראה שהוא שליחות בדוקא, ועי' בהגהות מים חים.

ג. **גמ' והא לא חזרה שליחות אצל הבעל.** פרש"י וזו אינה ראויה לחזור שהרי לא נשתלחה אלא לעצמה ואח"כ נעשית היא בעל המעשה ובטל שליחות קודם שתחזור, מבואר ברש"י שיש כאן הלכה חדשה דשליח שנעשה בעל המעשה אין לו דין שליח, אמנם תוס' כתבו דהחסרון הוא לאו משום שהוא נעשה בעל המעשה, אלא החסרון הוא משום שצריך שיוכל לחזור ולומר לשלחו עשיתי שליחותך קודם שיעשה שליח לאחרים, והיינו דלרש"י החסרון הוא היכא שהוא נעשה בעל המעשה אבל לתוס' אף אם לא נעשה בעל המעשה ג"כ יש חסרון שלא חזרה, [ועי' קה"י סי' כ' אות ו' שכתב שרש"י מודה לתוס' אלא שסבר שכל שליח חשיב שנעשה בעל המעשה ולכן כתב שאם הוא נעשה בעל המעשה יש בו חסרון אבל כונתו אף כשנעשה שליח קבלה].

וצריך להבין ענין זה שצריך שיוכל לחזור למשלח, ונראה דבפשוטו דין שליח הולכה הוא שמוליך הגט ונותן לאשה או לשלוחו וברגע שנתן השליח הגט נגמרה שליחותו, וכתב הגרש"י שמוכח מהגמ' כאן שהדין שליחות הוא שיהא לו דין שליח עד שיהא כאן התוצאה הגמורה של המעשה שיוצא ממעשה זה, ולכן הכא ששליחות של הולכה פוקעת מיד שקובעת שהיא שליח קבלה נמצא שבשעה שנגמר המעשה דהיינו כשחלים הגירושין אין לו דין שליח הולכה דל"ש שיהא לו דין שליח הולכה וקבלה ביחד באותה שעה, [דזה סתירה בעצם דהשליחות הולכה הוא ליתן את הגט, ושליחות קבלה היא שבפועל חלים הגירושין], וזה הכונה שצריך שיוכל לחזור לומר לבעל עשיתי שליחותך, והיינו שבשעה שנתקיים השליחות דהיינו בגמר הניחיה אין יכול לומר לבעל עשיתי שליחותך כיון שלא היה שליח באותה שעה, ודו"ק, ועי' שער ישר [שער ז' פ"ז בסופו] דאפשר שזה כונתו.

והנה לקמן סג ע"ב מסתפקת הגמ' אם הבעל עשה שליח להולכה, ואח"כ האשה אמרה לאותו שליח להיות שליח קבלה בשבילה אם יהא כאן חסרון שלא חזרה שליחות אצל הבעל, וברש"י שם ביאר הסברא בזה כמש"כ תוס' דכיון שאין לו שהות לחזור לשלחו לומר לו עשיתי שליחותך לכן אינו שליח, וביאר באבנ"מ [קמא סק"א] דטעמא דפרש"י כאן באופ"א משום דהכא בגמ' מבואר דפשיטא לן ה"ט דלא חזרה שליחות אצל הבעל, ולקמן מבואר בגמ' שהוא ספק לכן הוצרך רש"י לפרש כאן שיש חסרון חדש דהיכא שנעשה בעל המעשה גרע טפי, [וזה דלא כמש"כ הקה"י שהובא לעיל].

ולפי מש"כ בבבאור החסרון שלא חזרה שליחות דכיון שצריך שיהא לו תורת שליח עד גמר המעשה לכן לא יתכן שיהא לו גם דין שליח הולכה וגם שליח קבלה, ואפ"ל דבסוגיין כאן דפשיטא לן משום שבעל המעשה לא יכול להיות שליח לו גם דין שליח הולכה וגם בתורת קבלה, אבל התם בדף סג ע"ב הסתפקה הגמ' משום דשמא להיות שליח של שניהם שייך ואינו כ"כ סתירה.

והנה בדעת תוס' בסוגיין צריך לישב כמו שכתב הרשב"א להלן סג ע"ב דיש חילוק אם מעיקרא בשעת מינוי השליחות דעתו של המשלח היתה שהשליחות לא תוכל לחזור כהכא שהבעל אמר לה מעיקרא שתהא שליח לקבלה, אבל התם מעיקרא בשעת המינוי לא היה דעתו של הבעל כך, אלא שאח"כ האשה מינתה את שליח הבעל להיות שליח קבלה וצ"ב סברת החילוק.

אמנם הריטב"א כתב לבאר כונת הגמ' דהחסרון דלא חזרה שליחות אצל הבעל הוא דכיון שא קיבלה מיד הבעל אלא נתבטל שליחות להלכה ועכשיו חלו הגירושין נמצא שאין כאן נתינה וחשיב כטלי גיטך מע"ג קרקע, וכ"כ **בתורת גיטין** [קמא סק"א] ועי"ש שכתב דכמו שאין האשה יכולה לעשות את הבעל שליח לקבלה כיון שלא יצא הדבר מרשותו ה"נ היכא שהאשה היתה שליח הולכה של הבעל אין יכולה להיות מעכשיו שליח לקבלה דאין כאן נתינה של הבעל וה"נ הכא כל הגירושין חלו מחמת שנפסק כח שליחות הולכה של הבעל ולא היה כאן מעשה נתינה של הבעל לרשות האשה, [ובדעת רש"י ותוס' מבואר שחולקים על עיקר יסוד דברי הריטב"א שאין כאן חסרון של ונתן והטעם כמש"כ באות הקודם, אבל הריטב"א סבר דכיון דשלוחו של אדם כמותו לא נחשב שנתן ליד השליח שהאשה חשובה כהבעל ולא נתקיים ונתן].

ונמצא שההלכה של לא חזרה שליחות אצל הבעל לדעת רש"י ותוס' הוא הלכה בכל שליחות לא רק בגט, אבל לפי הריטב"א הוא הלכה רק בגט משום טלי גיטך, ועי' בש"ך קפ"ה שכתב דגם במכר ומתנה איכא חסרון דשליח שלא ניתן לגירושין אבל בנתה"מ שם חולק ע"ז וכ"כ במחנ"א שלוחין סי' ד' ועמד בזה בקה"י סי' טו, [ועי' בחזו"א ק"ד כא שהבין דאף לרש"י ותוס' הוא חסרון רק בגט].

ד. **גמ' דאמר לה הוי שליח הולכה עד דמטית התם וכי מטי התם שוי שליח הולכה וקבלי את גיטך מינה.** הבית יוסף סי' קמ"ב הביא בשם התשב"ץ שכתב דאם הבעל נתן לאדם גט שימסור לשלוחו ולא היו עדים שיכולים לקיים את הגט אין אותו אדם יכול לומר בפני נכתב כיון שהוא לא חשיב שליח להולכה אלא הוא רק שליח ליתן לשלוחו של הבעל את הגט, וכתב התשב"ץ דהכא שהבעל אמר לאשה למנות שליח אחר חשיב שליחות להולכה ויכול לומר בפני נכתב, ומשמע מדבריו דכל הנאמנות של בפני נכתב הוא לשליח של גירושין והכא כיון שהבעל מינה אותו לשלוח שליח אחר חשיב שליחות הולכה לגירושין, משא"כ אם הוא רק צריך למסור לשלוחו של הבעל אין כאן אלא מעשה קוף בעלמא ואי"ז שליחות של גירושין, ועי' חזו"א [ק"ד יח] שהאריך בזה. **וכתב** הר"ן דהחידוש של המשנה הוא דאע"פ שיש לה מינו שהיתה יכולה לומר שהבעל מסר לה לגירושין תהא נאמנת בגט בלבד אפ"ה אינה נאמנת וצריכה לומר בפני נכתב, וטעמא כתב בפנ"י שכך היתה התקנה דכל שליח שבא לפנינו צריך לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות ולכן צריכה לומר בפני נכתב, ועי' ברע"א שכתב לבאר באפ"א כונת הר"ן.

ה. **רש"י ד"ה ומשום חצרה הבאה לאחר מכאן.** דחצר לאו משום שליחות אתרבי אלא משום ידה וההיא שעתא דנתינה לאו ידה היא, מבואר ברש"י דאם חצר משום שליחות היתה מתגרשת אף בכה"ג, וצ"ב הרי הניחו בחצר שאינו שלו ולא שיש שהחצר היא שליח שלו, ועוד דלא מצינו שליחות בחצר רק לגבי קנינים ולא מצינו שליחות בחצר לגבי הולכת הגט וכמו שהקשו תוס' ד"ה חצרה, ונמצא דהוה טלי גיטך מע"ג קרקע וצ"ת.

ו. **תוס' ד"ה וכי מטית להתם.** וא"ת שליח שלא ניתן לגירושין הוא וכו', **הרע"א** לקמן סג ע"ב תמה דהרי מבואר בגמ' לקמן כט: דלאבא בר מניומי יכול ליתן את הגט ואין חסרון של שליח שלא ניתן לגירושין כיון שלזה הבעל שלחו וא"כ ה"ה הכא השליחות של הבעל שהאשה תמנה אח"כ שליח אחר ואמאי יש כאן חסרון של שליח שלא נעשה לגירושין, וזהו באמת מה שתי' התוס' אלא דמה קס"ד בקושיא, **וכתב** לבאר דתוס' הבינו בקושיא דהא דמהני התם אם מסרה לאבא בר מניומי משום דלא היה לו דין שליחות כלל אלא המינוי היה של הבעל הוא ממנה את אבא בר מניומי והשליח אינו אלא מעשה קוף לומר לו שהבעל מינה אותו, וטעמא

דמילתא משום דאין יכול להיות שליח למנות שליח אחר משום דהוה מילי ומילי לא מימסרא לשליח, אבל הכא משמע דהיה לאשה דין שליחות דהא אמר לה "ושוי את שליח" דמשמע שהבעל אמר לה למנות שליח אחר והיא ממנה את השליח, לכן הקשו תוס' דהוה כשליח שלא ניתן לגירושין וא"כ אמאי אין חסרון של מילי, ות' תוס' דהכא אין חסרון של מילי כיון שיש לה גט בידה וכל החסרון הוא בשליח שלא ניתן לגירושין משום דאין יכול לשנות ממה שהבעל אמר, ולכן הכא שהבעל אמרה לה למנות שליח שתצא אין כאן חסרון.

ז. תוס' ד"ה אימור קמי בי דינא בפני נכתב. כתבו תוס' דל"ק אי"צ לומר בפני נכתב בשעת מינוי השליח אלא יכולה לומר בשעה גירושין כשתקבל מהשליח, ותמה הרשב"א ע"ז דמבואר דכל הנאמנות של השליח הוא רק בשעה שיש לו דין שליח אבל לאחר שגמר שליחותו אין לו נאמנות לומר בפני נכתב, ולכן כתב הרשב"א דהא דקאמר הגמ' אימור קמי בי דינא בפני נכתב קאי אף על היכא שהיא עושה שליח ולעולם צריכה לומר בפני נכתב מיד שבאה עם הגט, וע"ע במהרש"א מה דהקשה על תוס'.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף כד.

א. מתני' כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול, כיצד היה עובר בשוק ושמע קול סופרים מקרין. בגמ' מבואר דטעם דהגט פסול במשנה הוא משום חסרון לשמה שלא נכתב לשם כריתות כלל, ובפשוטו היינו כדעת ר' אלעזר דסבר עדי מסירה כרתי ובעינן כתיבה לשמה, אמנם בגמ' לעיל כג ע"א מבואר דאפשר לפרש מתני' כר"מ דאין צריך כתיבה לשמה והכונה במשנה כל גט שנכתב היינו שנחתם שלא לשמה, והקשו תוס' שם [ד"ה אימא] דהרישא מיירי בסופרים שהיו מקרין ואין כאן חתימה, ות' תוס' דדרך סופרים לכתוב ולחתום גט כדי להתלמד, וצ"ע דמשמע דהתנא בא להשמיע חסרון של לשמה אבל אם חתמו להתלמד אי"ז רק חסרון של לשמה אלא החסרון הוא שאין כאן עדות כלל שהרי חתמו שלא מדעת הבעל, והוא חסרון אף בשאר שטרות ובמשנה משמע דאתי לחדש פסול מיוחד לגבי בגט, וכע"ז הקשה הרע"א לעיל ב ע"ב [ברש"י ד"ה ורבנן הוא דאצרוך] בדינא דבפני נחתם דהקשה שאם יש חשש שנחתם שלא לשם בעל זה א"כ החשש הוא שאין כאן עדות כלל ולא רק חסרון של לשמה, וכתב הרע"א שלפי השיטות שצריך לומר בפה לשמה א"כ אפשר לומר דמיירי שהיה צווי הבעל אלא שלא אמרו בפה לשמה, אולם הכא הרי מיירי שהיה סופרין מקרין ומשמע שלא היה כלל צווי הבעל, ועי' קו"ש ב"ב אות תר מש"כ לישב דמעיקר הדין ליכא חסרון של עדות אם חתמו על נייר חלק ואח"כ יכתוב את השטר ולכן איכא חסרון של לשמה.

ובאמת שאף לדעת ר"א הקשה התורת גיטין לדעת הראשונים [תוס' לעיל ט ע"ב] דצריך שליחות הבעל על כתיבת הגט א"כ קשה בהא דשמע קול סופרים ומצא בן עיר דשמו כשמו, דמשמע במשנה שכל החסרון הוא משום שלא לשמה, והרי אין כאן שליחות הבעל דהא מיירי בסופרים שכתבו להתלמד ושמו כשמו, ובתורת גיטין כתב דמיירי שהבעל עשה את הסופר שליח לגרש את האשה ונמצא דדינו כמו הבעל ואין צריך למנות אותו שליח על עצם הכתיבה, ולכן אם לא היה צריך לשמה היה יכול לגרש בגט זה דמכיון שהוא מינה אותו חשיב כבעל המעשה, ורק משום שצריך לשמה הרי הוא כמו הבעל עצמו שכתב גט שלא לשמה שהוא פסול, ובזה מישב בסוגיא בריש זבחים דמשמע דסתמא לא כשר בגט דאשה לאו לגירושין עומדת ואם צריך שליחות תיפוק ליה דמשום דאין כאן שליחות, [ועי' בקה"י סי' כ' אות ז' מש"כ להוכיח מדברי התו"י לענין גדרי שליחות].

ולפי"ז אפשר לישב שתוס' לעיל כג. מיירי לר"מ שהבעל עשה אותם שלוחים לכתוב ולחתום אלא שעשו אותו כדי להתלמד וכל החסרון הוא רק משום לשמה, ועוד אפשר ל"ע פ' מש"כ בחי' הגרניט ובאמרי משה [סי' יח ב'] שאף לדעת הראשונים שצריך שליחות בכתיבה אין הכונה שצריך שליחות על עצם הכתיבה אלא צריך שליחות על הלשמה, ולכן אם לא היה הלכה של לשמה לא היה דין של שליחות.

ב. תוס' ד"ה כל הגט. ואפי' למד"א בפרק קמא דעירובין וכו', הקשו תוס' דהתם מבואר דאע"פ שמגילת סוטה צריכה להיות לשמה מ"מ יכול ליקח ס"ת והיינו להתלמד כמו שמבואר בגמ' שם והכא מבואר לענין גט שלהתלמד פסול, וכתבו תוס' לענין גט מודה וכדפירשנו לעיל כ ע"א, ושם כתבו תוס' דלענין גט הכל תלוי בקפידא דבעל והבעל מקפיד אבל בסוטה הכהן לא מקפיד ולכן סתמא כשר, ומשמע בתוס' דבסוטה כה"ג שכתב כדי להתלמד היה כשר.

אולם התוס' בד"ה יתר כתבו דלא דמי כלל הא דמכשרין במגילת סוטה למחוק ס"ת, דהתם הכונה של הסופר לכתוב לכל מה שצריך לעשות עם הס"ת לכן אין חסרון של לשמה, אבל הכא הסופר כתבו להתלמד ואין כאן כתיבה לשמה כלל, ומבואר דכתיבה כדי להתלמד לא חשיב לשמה כלל, ועי' במהרש"א שכתב באמת שלפי מש"כ תוס' שם לא הוצרכו תוס' לחילוק שכתבו דבגט הוא תלוי בקפידא דבעל, ועי' פני יהושע.

ג. תוס' ד"ה יתר ע"כ. וי"ל דלהתלמד דהכא לא הוה וכו' ומיהו אפ"ה כריתות של ס"ת אינו כשר לגרש בו כדפירשנו לעיל, כונת התוס' דבסופרים העשויים להתלמד אין כאן כתיבה לשם גט כלל, אבל בכתיבת ס"ת כונת הסופר שיהא כשר לכל מה שיהיו צריכים, ולכן התם חשיב שיש כאן לשמה ומ"מ כ"ז רק לגבי מגילת סוטה אבל לגבי גט לא וכמוש"כ תוס' לעיל כ ע"א שיש חילוק בין כתיבת גט דהתם הבעל מקפיד לכתיבת סוטה שאין הבעל מקפיד.

מיהו צריך לבאר דמבואר בתוס' דבסוטה כתיבה כה"ג להתלמד פסול דיש בזה חסרון של לשמה, ורק בכתיבת ס"ת שהסופר חושב שיהא לכל מה שצריך ואף אם יהא צורך לכתיבת מגילה למחוק אין בזה חסרון של לשמה, אבל להתלמד אין כאן מחשבה לשמה כלל, והוה כמו סתמא שמבואר בגמ' בזבחים שהטעם שסתמא פסול בכתיב גט משום שאשה לאו לגירושין עומדת לכן חסר כאן

בלשמה, [והיינו שאם אשה עומדת לגירושין אף כה"ג היה כשר, דחשיב שיש כאן לשמה כיון שבעצם המציאות של נשואין הוא שיהא גירושין חשיב שיש כאן לשמה].

אולם צריך להבין דכמו שהגמ' אומרת דבגט סתם אשה לא לגירושין עומדת לא מהני סתמא א"כ אף בסוטה הדין כן דסתם אשה אינה עומדת לסוטה וא"כ סתמא כגון לתלמד לא מהני, וא"כ קשה מדוע מהני כשכותב בס"ת אלא ע"כ חשיב כה"ג לשמה אבל בגט לא חשיב לשמה כמו שכתבו תוס' לעיל כיון שהבעל מקפיד ע"ע לעיל כב ע"ב מה שכתבנו לבאר.

והנה תוס' בעירובין כתב בתי' אחד שבאמת מעיקר הדין אין חילוק בין סוטה לגט, ואף בגט מהני מדאורייתא לשמה דס"ת אלא מדרבנן לא מהני. ע"ע בראשונים כאן שכתבו חילוק אחר בין לשמה דסוטה ללשמה דגט, דבסוטה אין צריך עשיה לשמה אלא מחיקה לשמה, והיינו שצריך שהמחיקה לא תהיה על אלה שכתוב לשם אשה אחרת, אבל בנכתב בסתמא היא מחיקה לשמה.

ד. תוס' בא"ד. ומיהו אפילו כריתות דס"ת אין כשר לגרש בו, הקשה מהרש"א לא קתני במתני' אחר הציור שסופרין מקרין אופן זה של ס"ת דיש בו חסרון של לשמה דאע"פ שמונח כאן שיש כאן מחשבה לכל מי שיהא צריך מ"מ לא מהני שלא חשב בהדיא לכך, וכתב מהרש"א דזה נכלל במשנה להלן כו ע"א שאם כתב טופס צריך שיניח ולא מהני סתמא, והחת"ס תמה על קושית מהרש"א הרי בס"ת יש חסרון אחר כמו שמבאר בגמ' לעיל כ ע"א דבעינן שמו ושמה וליכא וא"כ המשנה באה לחדש רק דברים הפוסלים מחמת חסרון של לשמה.

דף כד:

א. גמ' מאי טעמא אי כתב רחמנא ונתן ספר כריתות בידה הוה אמינא למעוטי האיך קמא דלא עביד לשום כריתות. מבואר בגמ' דיש ג' דרגות בחסרון של לשמה, א' סופרים העשויים להתלמד שבוה יש חסרון שלא נעשה בשביל כריתות, וזה נלמד מקרא 'דספר כריתות' והיינו שמציאות של ספר כריתות אינו מה שכתוב בו דברי כריתות, אלא שע"י מחשבת לשמה שכותב שספר זה יעמוד לכריתות חל בו תורת ספר כריתות, ב' אף שיש בו מחשבה לשם כריתות אם כתב לשם אשתו ונמלך ואין רוצה לגרשה הגט פסול וזה האופן השני של המשנה, והטעם משום דילפינן 'וכתב' דלא סגי מחשבה לשם כריתות אלא צריך כריתות של הבעל המסוים הזה, ולכן כשהיה כתוב מעיקרא לשם אשה אחרת אע"פ שיש כאן לשם כריתות מ"מ חסר בדין וכתב, ג' אף שיש מחשבה של כריתות של הבעל ואע"פ שנכתב בציווי של הבעל לשם גירושין ידידה מ"מ אם כתב לאשה הגדולה אין יכול לגרש הקטנה שנלמד מקרא 'לה' שהכתיבה תהא מיוחדת לשם האשה המסוימת הזו שהוא מגרשה, ולא סגי במחשבה שהבעל רוצה לעשות מעשה כריתות דהיינו שרוצה לעשות גירושין אלא צריך לשם אשה מסוימת.

ועי' בסוגיא בזבחים ב ע"ב מביאה המשנה דקתני כל גט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול, והיינו שלא רק אם נכתב בהדיא שלא לשם אשה דהיינו כסופרין העשויים להתלמד אלא אף בנכתב בסתמא, ופרש"י כגון שכתב לשם אשה מסוימת וכוונתו שאם לבסוף הבעל ירצה לגרשה לא תוכל להתגרש, והיינו שאף אם חושב שאם אשה תרצה תוכל להתגרש בגט זה ואין כאן חסרון של כריתות שהרי חושב לשם גירושין, אבל כיון שהבעל לא ציווה אותו לכתוב יש כאן חסרון של לשמה כיון שלא נעשה בציווי הבעל לשם האיש או האשה, ומבואר בגמ' שם הטעם דסתמא פסול משום שאשה לא לגירושין עומדת והיינו שאע"פ שיש כאן מחשבה לכריתות מ"מ כיון שאין כאן ציווי של הבעל שרוצה לגרשה חסר בלשמה, ונראה אע"פ שמקרא ילפינן דבעינן לשם האיש והאשה, אלא שאם אשה לגירושין עומדת חשיב שנעשה לשם גירושין אלו כיון שכל אשה עומדת לכך שתתגרש, ורק משום שלא לגירושין עומדת צריך שיהא כאן ציווי הבעל בפועל, ועי' בחזון יחזקאל פ"ב ה"ט מש"כ לבאר לפי"ז המשך הסוגיא בזבחים בהא דבעי הגמ' להוכיח מהמשנה דידן דסתמא לשמה פסול, ומישיב קושית תוס' שם עיי"ש.

ב. גמ' ולא איהו קא כתב. בפשוטו נראה דיש דין שהבעל יכתוב את הגט וא"כ צריך שליחות בכתיבה, **אמנם** תוס' לעיל כב ע"ב כתבו וז"ל דלאו משום שהבעל צריך לכתוב אלא לפי שלא נכתב לשם גירושין ידידה אלא לאחר, ונראה מדברי תוס' שנלמד מהך קרא שצריך כתיבה לשם גירושין של הבעל ולא סגי בגירושין סתם, ולפי"ז נראה דזהו המקור למש"כ תוס' שצריך ציווי של הבעל דכיון שצריך שיהא לשם גירושין של הבעל ע"כ א"א להחיל לשמה בלא שהוא מצווה, ועי' בלשון המאירי שמבואר כן בהדיא דצריך שיהא נכתב על שמו, וע"ע ברמב"ן מש"כ לפרש.

והנה מבואר מכל דברי הגמ' דל"ש להכשיר גט אם אין ציווי הבעל, אולם עי' ב"ח סי' קכג בתחילתו שכתב חידוש גדול שאם האשה בעצמה כתבה את הגט בהדיא לשמה הגט כשר אף באופן שהבעל לא ציווה אותה כלל ועיין.

והנה בהגהות חכמת שלמה בשו"ע סי' קלא כתב שמבואר בשו"ע שצריך לכתוב שם האיש ושם האשה לשמה, ותמה מה המקור שצריך שם האיש לשמה הרי וכתב לה היינו שם האשה, ולכן כתב שבאמת כל דין של שם האיש הוא רק דרבנן וכן משמע בלשון המשנה כל גט שנכתב שלא לשום אשה ולא קתני שלא לשם איש, אולם יש להעיר שהרי בגמ' מבואר שאף לולא קרא דלה הוה ידעינן שצריך לשם כריתות של הבעל הזה דכתיב וכתב וא"כ אפשר שכלול בכתב ג"כ שצריך לשם האיש ונתחדש בקרא דלה שצריך לשם האשה ג"כ.

ג. תוס' ד"ה לאיזה שארצה אגרש. ואומר ר"י דאפילו מד"א יש ברירה מודה הכא דכתיב וכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר משעת כתיבה, עי' לקמן בהמשך הסוגיא שדברי תוס' צ"ב מדברי הגמ' להלן, ובעיקר סברת תוס' עי' בחי' הגרנ"ט ויבואר להלן.

כונתם דבגט ל"ש להכשיר כמו בסוטה דהיינו שאף אם יכתוב הסופר בלא ציוי הבעל הגט פסול, ולעיל כתבו תוס' דהטעם משום דהכא הבעל מקפיד משא"כ בסוטה הכהן לא מקפיד, [נו"י תוס' הרא"ש לעיל כ ע"א], וצ"ב מהו חסברא דבעל מקפיד דאם בסתמא אמרין שיש כאן לשמה מדוע כשיש קפידת הבעל חסר כאן בלשמה, הא חזינן בהרב מקומות שאין קפידא של הבעל ומ"מ חסר בדין של לשמה, כגון באומר אמרו למד"א דלא מהני וכן לעיל כב. מבואר לענין עכו"ם דלא מהני, ואמאי לא מהני מדין סתמא לשמה, ועוד קשה דבסוגיא זו בחי' ב ע"ב מבואר דאשה לא לגירושין עומדת ולכן לא אמרין סתמא לשמה, ועוד צ"ב דאם זה חסברא מדוע במגילת סוטה זה אחרת אהא סתם אשה אינה סוטה וא"כ אמאי מוחקין לה מהתורה, וע"כ צ"ל דאם לא היה קפידא של הבעל בגירושין היה מהני אף סתמא, דאף אם אינה עומדת לגירושין וכל מה דמבואר בגמ' דלא מהני סתמא הוא מכיון שיש קפידא של הבעל, ולכן בסוטה שאין קפידא ע"כ סתמא כשר, והביאור בזה דאם אין קפידא כמו במגילת סוטה ע"כ הלשמה של התורה מתפרש שא"צ יחוד, אלא כל אדם שכותב מגילת סוטה חסר הדבר מתפרש עבור סוטה ולכן מוחקין לה מהתורה, אבל בגט כיון שאדם מקפיד ע"כ מתפרש "וכתב לה" שצריך יחוד עבור האשה הוה בדוקא ול"ש לעשות סתמא, ולכן אנו מפרשים את הפסוק של וכתב לה שצריך יחוד דוקא לאותו אשה ולכן אף באופן שהבעל מוכן ומסכים חסר כאן בלשמה מכיון שצריך יחוד דוקא לאותו אשה, ונמצא שישוד הענין מתחיל בענין קפידת הבעל אלא שמה נולד הלכה חדשה דבאשה סתמא לא לשמה דבעינן יחוד דאשה בסתמא לא לגירושין עומדת.

והנה תוס' בעירובין שם י' [ד"ה אבל הקשו כן והוסיפו דתניא במי שאחזו כתב הסופר לשמה וחתמו עדים עדים לשמה פסול עד שישמעו קולו שאמר לסופר כתוב ולעדים חתמו מבואר דיש חסרון בלשמה היכא שלא נעשה כולו על הבעל, וכתב תוס' שם דכל הדין הוה הוא מדרבנן אבל מהתורה א"צ ציווי של הבעל, מבואר בתוס' דבאמת מהתורה כל החסרון הוא שלא כתב עבור גירושין, ועי' בית שמואל סי' קכ סק"ו, [נו"י רע"א עירובין שם], ולפי תוס' בעירובין באמת כל הסוגיא בזבחים דקתני דסתמא לאו לשמה כ"ו רק למד"א אין מוחקין לה מהתורה, אבל אם מוחקין לה מהתורה מעיקר הדין הגט כשר, ודבר זה כבר מבואר בתוס' לעיל כ ע"א בתי' הראשון עיי"ש היטב.

ותוס' לתוס' לעיל כב: נראה שיש הלכה בלשמה של גט שצריך ציווי של הבעל, ונראה דהמקור לכך הוא מהא דמבואר בסוגיין דבעינן וכתב, לפי"ז צ"ל דכונת תוס' דכיון דהבעל מקפיד צריך ציווי של הבעל, אבל אם לא היה מקפיד לא היה צריך ציווי הבעל וצ"ע.

ע"ע בראשונים כאן שכתבו חילוק אחר בין לשמה דסוטה ללשמה דגט, דבסוטה אין צריך עשיה לשמה אלא מחיקה לשמה, והיינו שצריך שהמחיקה לא תהיה על אלה שכתוב לשם אשה אחרת, אבל בנכתב בסתמא הו"א מחיקה לשמה.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף כד:

א. **גמ' הא גדולה מצי מגרש.** רש"י כתב וכי מפקא לא חיישינן לאיסור אשת איש למימר שמא לא לזו ניתן אלא לחברתה ונפל מידה ומצאתה זו וכו', מבואר מדבריו דעיקר חלות הגירושין חל בכה"ג אף שלא מוכח מתוכו למי נמסר הגט, אלא רבא בא להוכיח דמהני לראיה ולא חיישינן שמא נפל, ולכן לענין ממון נמי יכול להוציא, וכתב הפני"י דרש"י לשיטתו דס"ל דגם לר"מ לא בעי שיהיה מוכח מתוכו וכש"כ בסמוך, ולכן כל הנדון הוא רק לגבי הראיה אבל הגירושין חלו.

אמנם תוס' בסוגין פליגי וסבר דלר"מ בעי שיהי' מוכח מתוכו ונתבאר לעיל כב ע"א שנחלקו רש"י ותוס' בזה, וקשה לתוס' לפי הס"ד לדעת רבא דלא מיירי בע"מ וכו"א א"כ איך יחול הגירושין לרבא ומדוע הגט לא פסול דלא מוכח מתוכו, וכתבו הבית מאיר ותורת גיטין [סי' קלא סק"ב] דאם אין חשש של נפילה אין חסרון של מוכח מתוכו, והיינו דכיון שהאשה מחזיקה את הגט מוכח שהיא מגורשת חשיב שפיר מוכח מתוכו, [ותמיהו על מש"כ הבית שמואל שאם בא לגרש אשתו ויש לו עוד אשה ששמה כשמה צריך לעשות סימן את מי הוא מגרש, ותמיהו דכיון שבממון הדין הוא שבי' יוסף בן שמעון מוצאים שט"ח על אחרים ואין חשש נפילה ה"ה בגט, [וע"ע בנתה"מ סי' מט סק"ח].

ובמהר"ם שיף [על התוס' ד"ה בעדי מסירה] כתב דלרבא קאי כר"א ומיירי שיש עדי חתימה חתומים על השטר ואנו תולים דהיו עדים בשעת מסירה כדמבואר בגמ' דאף ר"א מודה היכא שיש עדי חתימה שאנו אומרים מסתמא בהכשר נעשה, ועיי"ש בביאור למהר"ש שתמה דמשמע בגמ' דרך בתי' נתחדש דמיירי בעדי מסירה לפנינו ור"א היא ומשמע דרבא אמר אף לר"מ.

ב. **אמר רבא ז"א שני יוסף בן שמעון הדריש בעיר אחר מוצאין שטר חוב על אחרים.** כתב רש"י דכמו שלא חיישינן הכא בגט לנפילה ה"ה התם לא חיישינן שנפל ומצאו יוסף בן שמעון השני, ואע"פ שבממון יש הלכה של המוציא מחברו עליו הראיה, מ"מ חזינן דלגבי גט אין חוששין לנפילה ה"ה נמי בממון אין חוששין, ועי' בר"ן.

ג. **גמ' א"ל אביי אלא מעתה רישא דקתני וכו' והא אמרינן ולא אחד יכול להוציא עליהם שטר חוב.** רש"י ביאר דכונת אביי להקשות דכמו שהתם אין אחרים יכול להוציא עליהם שטר חוב משום דיכול לומר לו דהשני חייב לו, ה"נ לא יהא גט דיש לחוש שמא לא בעלה כתבו לגט אלא יוסף בן שמעון השני ונמלך והשליחו ואשה זו מצאה את הגט, והקשו מהרש"א ומהר"ם שיף דדמיון הגמ' צ"ב דלא מצינו בשטרי ממון דיש חשש כזה דשמא אחר מצאו וא"כ מנלן לחשוש כן בגט.

עוד הקשו מהר"ם שיף ורש"י א"כ בכל אשה שמוציאה גט אמאי לא נחשוש שמא בעלה כתב את הגט והוא זרקא והיא מצאה את הגט, וכתב לישיב דבכל גט אם הבעל היה זורק את הגט היה מקפיד לזרוק למקום שהיא לא תמצא אותו, אבל הכא זרקו במקום אחר והחשש הוא דאשה אחרת תמצא את הגט.

בר"ן כתב דטעמא דבשני יוסף בן שמעון אין מוצאים עליהם שטר דיכול לומר לו חברי נתנו לך כדי שתוציא ממני את הכסף, וה"נ הכא שייך הך חששא דהאשה עשתה קנוניא עם יוסף בן שמעון השני שיכתוב לה גט, וכן נראה נמי ברש"י עצמו בד"ה בעדי מסירה שכתב אבל בעדי חתימה לא כדאמרינן שמא נמלך זה שכתבו וחתמו ולא גרש אשתו ומסרו לזו אשת חברו, ועי' בפני"י ותורת גיטין מש"כ לבאר אמאי שינה רש"י ממש"כ בתחלה.

ד. **תוס' ד"ה בעדי מסירה ור"א היא.** אבל לר"מ בעינן שיהא מוכח מתוך החתימה שנכתב לשם זה האיש והאשה, כתב בתוס' הרא"ש דמדבריו רש"י דכ' דחיישינן שמא את חברתה גירש, נראה דאם באמת גירש אותה חלין הגירושין אף לר"מ דע"כ כרת, ובאם יבואו ע"מ שגירש הגדולה יהי' גם לר"מ, וכי דרש"י לא גרס בגמ' ור"א היא, וכן ר"ת ל"ג זה, וס"ל דגם לר"מ ל"ב שיהי' מוכח מתוך השטר, וכ"כ הרשב"א בש"י רש"י לעיל כ"ב ב', דמהני לר"מ ע"כ על דבר היכול להזדייף אם יהי' עדים דלא זייף, ולפ"ז אי"ש ש"י רש"י לעיל ב' ב', דהתוס' שם בד"ה סתם הק' עליו דל"ה מוכח מתוכו, ולפי המבואר דרש"י ס"ל דל"ב מוכח מתוכו אי"ש וכ"כ הרשב"א שם.

אולם הרמב"ן והריטב"א והר"ן כתבו כרש"י דלא בעי מוכח מתוכו, וכי דגרסי' ור"א היא, וכונת הגמ' רק דכיון דבלא"ה צ"ל דמתני' כר"א, דהא בעי לשמה בכתובה, א"כ שפיר י"ל דמיירי בע"מ, ובחתי"ס כתב דהתוס' לשי' לעיל ד' א', דגם לר"מ בעי שיהיו ע"מ משום הדין דאין דשבי"ע פחות משנים, וא"כ א"א לבאר כש"כ שאר הראשונים, דהא גם אי אתיא כר"מ מיירי דיש ע"מ.

ה. **תוס' בא"ד.** ועדי מסירה אין מכירין באבותיהן או בסימן הכתוב, והיינו דכיון שלא ידעו בשעת מסירה איזה גט מתגרשת אינה מגורשת, הנה לעיל דף יט ע"ב בתוס' [ד"ה צריכי] נחלקו באחרונים האם יש הלכה שעדי מסירה ידעו בשעת המסירה שחל כאן גירושין, או"ד דסגי במה שהעדים רואים את מעשה הגירושין שהבעל נותן לאשה נייר ויוכלו לברר אח"כ שזה היה נתינה של גט, והיינו דאף בעדות לקיומא סגי במה שיוכל להתברר אחרי המעשה ע"ש מש"כ, וא"כ אם נימא שאין העדים צריכים לראות מעשה של גירושין ויכולים לברר אח"כ אמאי הכא לא מספיק מה שהעדים ראוים שנתנו לאשה גט ויכלו לברר לאחר הנתינה איזה גט גירש כל אשה.

ו. **גמ' אמר רב כולן פוסלין לכהונה חוץ מהראשון.** פרש"י שהפסול משום ריח הגט שפוסל בכהונה, ולהלן בפרק המגרש מבואר עיקר דין זה באומר לאשתו הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם פסולה מהכהונה דדרשינן מקרא ואשה גרושה מאשה עיי"ש, ובפשוטו נראה שהוא דין דאורייתא ועיי"ש ברש"י, אולם הרמב"ם פ"י מגירושין ה"א נקט שכל הפסול של ריח הגט הוא רק

דרבנן, ובסוגיין נחלקו באחרונים אם הוא פסול דאורייתא לדעת רש"י או שהוא דין דרבנן, עיי' בשאגת אריה בתשובות חדשות סי' ג' ועיי' בהגהות חשק שלמה כאן.

דף כה.

א. גמ' זעירי אמר כולן אין פוסלות חוץ מן האחרון. פרש"י משום דלחומרא אמרינן ברירה ופסולה לכהונה, וכ"כ הר"ן אלא שהוסיף נ"ל והלכתא כך ולא פסול כהונה בלחוד הוא אלא אם בא אחר וקידשה חוששין לקידושי, והטעם שמדאורייתא הטעם שאין ברירה הוא דלחומרא אין ברירה אבל לקולא לא אמרינן ולכן ספק מגורשת.

אולם ברש"י משמע דרך לענין זה אמרינן דיש ברירה אבל לא דחשיב באמת ספק מגורשת, וכן כתב בתוס' הרא"ש לעיל כד ע"ב דגם אם יש ברירה מ"מ ל"ה גט וכש"כ התוס' שם דבעי שיהי' מבורר בשעת כתיבה, ורק דאי בעלמא יש ברירה אמרי' דלענין ריח הגט חשוב לפסול לכהונה בגט זה.

והנה דעת רש"י בחולין יד. דאף למד"א אין ברירה אין הכונה שלא חל כלום אלא חל חלות מספק דאין ידוע היכן חל, והקשו א"כ אמאי הוצרך רש"י לפרש דטעמא דזעירי משום דלחומרא אמרינן דיש ברירה, הא אף אם אין ברירה חלו כאן גירושין מספק, ולמבואר בתוס' א"ש דהכא בגט יש הלכה שהלשמה יהא מבורר בשעת כתיבה לכן לא הגט לא חל כלל ול"ד לכל מקום דאף אם אין ברירה חל חלות מספק, ורק לענין פסול כהונה אמרינן מספק דיש ברירה.

ב. גמ' בהא קאמר ר' יוחנן דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה וכו'. תוס' לעיל ביארו דכונת הגמ' הכא דיש הלכה בגט שיהיה הדבר מבורר בשעת הכתיבה ומשו"ה אף דבעלמא יש ברירה הכא הדין דלא מהני ברירה, וכן כתב הריטב"א אלא שהקשה א"כ אמאי הוצרכה הגמ' לסיים אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא וכו', הא סגי דנימא אבל התם יש ברירה, וכתב משום דאח"כ בעי הגמ' לומר סברא הפוכה דירושין גרע מעלמא, וגם אם יש ברירה מ"מ מחזירין ביובל, משו"ה אמרינן הכא דבזה לא אמרה תורה דמחזירין.

והנה לדעת הראשונים שחלקו על תוס' ע"כ שכונת הגמ' דכיון שבעינן לשמה ואין ברירה לכן פסול, קשה הא דקאמר הגמ' אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא אבל ירושה ומתנה לא, וצ"ב דאם אין ברירה הרי ירושה דמי ללקוחות וא"כ אמאי אינו חוזר ביובל, ומבואר דס"ל לגמ' דלענין חזרה ביובל צריך מעשה מכירה גמור אבל חלוקת יורשים אע"פ שאינה מבוררת שזהו חלקו מ"מ לא הוה כמכירה ממש ולכן בזה אין דין חזרת יובל.

ג. גמ' ואי אשמעינן שדה משום דלחומרא. פרש"י דכיון דמספ"ל אם יש ברירה יש לנו להחמיר דיחזירו ביובל, היש"ש ב"ק פרק הפרה כתב דאדרבא מספק יש לנו לומר המוציא מחברו עליו הראיה וכיון שהוא מוחזק בממון אמאי יש דין להחזיר ביובל, ובב"ש סקל"א סק"ג כ' דיש מצוה להחזיר ומספק יש לו להחזיר דהוי ספק מ"ע, ובשעה"מ פ"ג מגירושין ה"ד כתב, דאע"ג דבספק בכור אמרינן דהמע"ה ולא אמרינן דהוי ספק מצוה, שאני התם דמפסיד ממון, אבל הכא הרי חלקו חלק כנגד חלק אחר ואין הפסד כ"כ ותמה על היש"ש דהא בהדיא מבואר בגמ' דיש לנו לילך לחומרא בירושין ולא אמרינן דהוי ספק ממון ונימא דהמע"ה, ועיי' בפנ"י שהאריך בזה, וכתב בתו"ד דלא שייך הכא דין המוציא מחברו עליו הראיה דקרקע בחזקת בעלי עומדת והיא בחזקת כל האחין.

ד. גמ' א"נ כתחילה. פרש"י כמו שמתחילה היתה בלא חלוקה לאיש אחד כך יחזור ביובל לאיש אחד, והרשב"א כתב בשם רש"י דכמו שמתחילה היתה לאיש אחד היינו אברהם אבינו, וכתב הרשב"א ואינו מחור, ולכן פי' דדוקא חלוקה ע"י או"ת וגורל כמו שהיה בתחילת חלוקת א"י מהני שלא יחזור ביובל, אבל לא סתם חלוקת יורשין, ובפשוטו היה אפשר לפרש בכונת רש"י דהכונה היא שתחזור כמו שהיה בתחלה היינו כמו שהיה אצל האב דחזרת יובל אינו רק חזקה במכירה אלא בכל דיני ממונות חוזרים ביובל ועיי' מהר"ם.

ה. רש"י ד"ה לקוחות הן. וחוזר ביובל לתחילתו משום מצות יובל והדר שקליה כדמעיקרא, במהרש"ל כאן כתב פי' וחולקים עתה מחדש כמו שחלקו מעיקרא, דכיון שאין ברירה ומחזירין זה לזה לכן עושים חלוקה חדשה והיינו לכאורה ע"י גורל, והביא שהסמ"ג כתב שזה נותן חלקו לאחריו ונוטל חלק השני, אולם בפנ"י נראה שהבין בכונת רש"י דלא נתבטל החלוקה דמעיקרא כיון שאין ברירה א"כ לגבי הממון אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה, כונת רש"י לבאר כמו שמבואר בגמ' שלגבי יובל לחומרא אזלינן דהיינו לענין המצוה של החזרת היובל אבל דין הממון לא נתבטל.

הערות וצינונים

פרק כל הגט

דף כה.

הקדמה – בעיקר המחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה, בפשוטו למד"א יש ברירה שעושה חלות ותולה אותו בדבר עתידי אין הכונה שלא חל עכשיו כלום, אלא ודאי שעכשיו חלה חלות מספק, אלא שלא ידוע על מה הוא חל כיון שתלה אותו בדבר עתידי, ולבסוף מתברר הדבר על מה חלה החלות מעיקרא, ואין כאן חסרון של גמירות דעת שהרי עכשיו אינו יודע עבור מי או על מי חל החלות, דמכיון שהדבר עומד ועתיד להתברר אין זה חסרון בגמרי' דסגי בדעת שיש לו עכשיו להחיל חלות, ולכן למחר שהתברר עבור מי חלה החלות נתברר למפרע שמעיקרא חלה החלות עליו. ומד"א אין ברירה סבר שא"כ שיחול חלות מספק וכן כתב הר"ן בנדרים ריש פרק השותפין ז"ל דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא אין ברירה לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק ולפיכך האומר לסופר כתוב גט זה לאשתי ולא יזהא שארצה אגרש פסול לגרש בו לפי שיש ספק משעה ראשונה בעיקר הגט לשם מי חל עכ"ל, מבואר דשורש הנדון הוא האם חל חלות מספק דלמד"א יש ברירה חל חלות מספק ולכן יכול להתברר אח"כ עבור מי חל מעיקרא, ולמד"א אין ברירה לא חל חלות מספק דל"ש שיחול חלות מסופקת, [אולם היה אפ"ל דמד"א אין ברירה סבר שטעם דל"ש שיחול חלות מספק

כיון שלא עתידה להתברר, דהכונה בזה שאין ברירה הוא שא"ל לברר חלות שלא היה מבורר, ולכן החלות לא חלה, אבל אם היה אפשר לברר חלות שאינו מבורר היה חל חלות מספק.

אולם החת"ס כתב דרש"י בזבחים ג ע"א כתב בהא דמבואר במשנה דלאיזה שארצה מהם אגרש דאין ברירה, 'דילמא אתמול בשעת כתיבה היה דעתו לאחרת', משמע ברש"י שלמד"א יש ברירה אמרינן שהוברר הדבר למפרע שאתמול בשעת הכתיבה היה דעתו על זו שנותן היום, ולמד"א אין ברירה סבר דלא אמרינן שהוברר שכך היה דעתו מעיקרא, וכן משמע ברש"י במשנה כד ע"ב ד"ה דאין ברירה שכתב דלא אמרינן הוברר הדבר דבשעת כתיבה היה דעתו לזו והרי נכתב לשמה, וכן משמע ברש"י כאן ד"ה אמר אביי, וכ"כ רש"י בעירובין לו: ד"ה ליתא, והיינו שהנדון של ברירה הוא האם אמרינן שכך היה דעתו מעיקרא בשעת מעשה, דלמד"א אין ברירה אמרינן דשמה שינה דעתו ולמד"א יש ברירה אמרינן שכך היה דעתו מעיקרא, אולם התת"ס תמה דא"ל לפרש כן, דהא באומר לאיזה מהם שארצה ע"כ לא היה לו דעת מתחלה והכל תלוי בהחלטה שיהא לו אח"כ וא"כ מה שיד לומר דזה היה דעתו בתחלה, עיי"ש עוד מש"כ לדחות.

ולכן כתב החת"ס כמש"כ אם יכול להחיל חלות שעכשיו לא מבורר אלא יתברר אח"כ, [וכתב התת"ס בתו"ד שמכיון שכלפי שמיא ידוע על מה חל עכשיו לכן חל חלות מספק ולמחר יוכל להתברר], ועיי' בספר הישר לר"ת [סי' שס"א] שכתב דכל המפרש דיש ברירה היינו דהוברר עתה שכך היתה דעתו בשעת העשי' אינו אלא טועה דאין כאן מיחוש לדעת הקונים ובכמה מקומות לא שייך טעם זה, ולכאורה כונתו כגון אחין שחלקו דשם לא שייך כלל לדון משום דעת האחין, ועיי' בחידושי הגר"ט סי' פ"ב ד"ה ובביאור ובשער"י ש"ג פכ"ב.

והנה שיטת רש"י בחולין י"ד א' שאף למ"ד אין ברירה אין הכונה שלא חל כלל, אלא דחל ולא ידעין על מה חל, וכן הוא שיטתו לקי' עג ע"ב, וכ"כ תוס' עירובין לו ע"ב [ד"ה אלא], והיינו דסבר רש"י שלכו"ע אפשר שיחול חלות מספק אלא הנדון הוא האם הדבר יכול להתברר או לא, ולמתבאר ברש"י בזבחים שלמד"א יש ברירה הכונה שאנו תולים שכך היה דעתו מעיקרא, ולמד"א אין ברירה א"ל לומר שכך היה דעתו, י"ל דרש"י לשיטתו בזה שסבר שכו"ע חל חלות מספק ולכן הוצרך לבאר המחלוקת באופ"א דהיינו האם אפשר לברר את החלות דהיינו לומר שכך היה דעתו מעיקרא.

ב. גמ' בעא מיני' רב הושעיא אמר לבלר כתוב לאיזה שתצא בפתח תחלה אמר ליה תינתנו וכו'. היש"ש ב"ק פ"ה [סי' לו] הקשה מכאן על מש"כ תוס' לעיל דגם למ"ד דסבר בעלמא יש ברירה מ"מ בגט אין ברירה א"כ מה מספ"ל לרב הושעיא, ומה מקשה אח"כ מפסח הא הכא איכא טעם בפני"ע לומר דאין ברירה, וכן הקשה הפני"י בתוס' לעיל וכתב לישב דדברי התוס' הם רק למ"ד דסבר יש ברירה, דמ"מ הכא מודה לדין השנוי במתני' בסתם דאין ברירה בגט, וכל הספק כאן הוא לפי מד"א דסבר בכל התורה אין ברירה, א"כ גם בגט הוא מהדין שבכל התורה, ומספקא ליה לר' הושעיא באמר לבלר כתוב לאיזו שתצא משום דס"ל דיש לחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים, ורב יהודה דפשט לו ממתני' כונתו לומר לו דאין לחלק בהכי, ועיי' בתוס' הרא"ש שמבואר כ"ז, ועיי' בביאור הגר"א או"ח סתי"ג סק"א.

ג. גמ' אמר ר"י כדי לזרז במצות. צ"ב א"כ מהו הלשון של ומזכה את אחיו עמו הרי היו מנוים מעיקרא, וכתב בחי' הר"ן דה"ק שזכה שיחלק הוא הפסח בין אחיו דאמינהו מעיקרא עליה וזכיה קלישתא כי האי מדרבנן היא ובדרבנן יש ברירה.

ד. רש"י ד"ה אמר אביי קבעי. ביאר רש"י הטעם שתולה בדעת עצמו לא אמרינן ברירה משום שגילה בדעתו שהיה פותח על ב' הסעיפים וא"ל לומר הוברר הדבר שמעיקרא דעתו לזה, אבל בתולה בדעת אחרים גמר בדעתו למי שתצא בפתח תחלה, ביאור דבריו דיסוד דין של ברירה הוא דאמרינן שלאחר שנתברר אמרינן שמעיקרא החלות היה אמור לחול ע"ז, וכל זה רק בדבר שהוא מצידו גמר את המעשה אלא שלא חל על דבר מסוים אלא תלה הדבר בדבר שיחא בעתיד, אבל בתולה בדעת עצמו שאומר למי שארצה דהיינו שהוא עדיין לא החליט עבור מי, אין ר' חסרון שלא חל על דבר מסוים אלא שעדיין לא השלים את המעשה, והתם ל"ש לומר שלאחר שהתברר עבור מי רצה מעיקרא היה אמור לחול על זה שהרי מעיקרא הוא הסתפק עבור מי יחול, וזהו מש"כ רש"י דכיון שהוא פותח על ב' הסעיפים א"ל לומר הוברר הדבר שמעיקרא דעתו לכך.

והקשה התוס' הרא"ש ע"ב דגבי שני לוגין שאני עתיד להפריש מבואר בגמ' דחשוב תולה בדעת עצמו, והרי התם ל"ש לומר הך סברא דגילה בדעתו שהי' פוסח על שתי הסעיפים, וכתב הרא"ש דכל מה שמצינו הך סברא דפותח על ב' הסעיפים הוא רק אם מעיקרא היה לו אפשרות להחיל את החלות על דבר מוסיים, אבל אם אין לו אפשרות ל"ש ה"ט והרי הכא לא היה באפשרותו להפריש עכשיו ואין לו קפידא כלל איזה שני לוגין יופרש.

ואפשר לומר דס"ל לרש"י שכמו שאם יש חסרון במעשה עצמו ל"ש דין ברירה, דכמו שאם לא גילה בדעתו עבור מי רוצה את הגט ל"ש לומר הוברר, ה"נ כשחסר בעיקר המעשה מעיקרא ל"ש לומר שהוברר הדבר, דכל מה שמצינו ברירה הוא רק כשאמר לאיזה שתצא בפתח שמעיקרא היה כאן מחשבה גמורה של לשמה על מי שתצא והמעשה נעשה רק לא ידוע עבור מי בזה אמרינן שהוברר הדבר עבור מי נעשה, אבל כשיש חסרון בגמירות דעת או מצד שגוף המעשה לא הושלם כמו בב' לוגין שעדיין לא עשה את ההפרשה בזה יש חסרון של ברירה, ועיי' רש"י.

באור שמח [פ"ג מגירושין ה"ד] הקשה אמאי חשיב כתיבת גט תלוה בדעת עצמו הרי הוא תלוי בדעת הסופר והרי הסופר כותב עבור מי שהוא ירצה, וכתב דעיקר הלשמה פועל הבעל והסופר אינו אלא ככלי של הבעל ולכן חשיב תולה בדעת עצמו.

ה. תוס' ד"ה עשרה. ויש מפרשים דאין המעשר מתמעט משום תרומה גדולה דחטה אחת פוטרת את כל הכי, בתוס' הרא"ש דחה שיי' הי"מ דודאי מתמעט משום תרומה דהרי יכול להפריש כמה תרומה שהוא רוצה רק שלא יעשה כל הכרי תרומה, ומבואר שנחלקו הראשונים האם כשמוסיף בתרומה גדולה הכל נעשה חלק מהתרומה, וכתב עוד לפרש דיש לחוש דהפריש רק תרומה ולא שאר מעשרות, ודחה דאין לחוש בכותי דתרומה יפריש ושאר מעשרות לא.

ו. **תוס' שני לוגין.** בס"ד ועוד סומכין כותים אהא דדרשינן בב"מ ואכלת ולא מוכר, כתב **המהרש"א** דכונת תוס' שסמכו על מה דדרשינן זרעך ולא לוקח ומשו"ה איהו ס"ל שאין גם לפני עור, [ומ"מ אע"פ שדרבנן גם לוקח חייב להפריש מ"מ אינהו לא חייש לדין דרבנן], **והפנ"י** העיר דלשי' ריב"א ב"מ דף פח. בכה"ג דלקח אחר מרוח אינו נפטר, וכ' לומר דבדוקא כתבו תוס' הדרשה דאכלת ולא מוכר, דזה עוד טעם דמשו"ה לא חיישי לגזל, אבל משום הלוקח פשיטא להו דלא חיישי על לפני עור כמבואר בנדה נ"ז א', **ובמהר"ם שיף** העיר דגם לפי התי' הקודמים צריכים לתי' זה, דאלי"כ אמאי לא חיישי על מעשר משום מ"ע של הפרשת מעשר, וע"כ דס"ל דמוכר אינו מחוייב להפריש, עיי"ש מש"כ בזה.

דף כה:

א. **תוד"ה ומיחל.** מבואר בתוס' שחלקו על רש"י אם היה כאן קריאת שם, דרש"י סבר שמהני כאן חילול ע"כ שיש כאן קריאת שם, אבל תוס' חלקו שאין כאן קריאת שם כלל, וצ"ע לתוס' דלא היה כאן קריאת שם כלל מה הטעם שיכול לאוכל מהפירות עכשיו. וכתב תוס' ואחר השבת יפרישו מעשר ראשון ושני, וכתב הפנ"י דגם לשי' רש"י בודאי יצטרך להפריש לבסוף, דהא אמר מה שאני עתיד להפריש, ורק דלשיטת רש"י סגי בהפרשה בעלמא, אבל לתוס' בעי שיפריש ויקרא שם בשעה שמפריש, דהא כתבו דבבין השמשות אסור לקבוע מקום, [והטעם כיון שהוא טבל ודאי ואסור לתקן בשבת כמש"כ במהר"ם], ומשו"ה צריך אחר השבת הפרשה גמורה.

יב. **גמ' ר"י ור"ש אוסרים.** רש"י בחולין י"ד א' כתב דאוסרין משום דחיישינן שמא תרומה שתה, ומבואר דס"ל דלמ"ד אין ברירה אין הכונה שלא חל כלל, אלא דחל ולא ידעין על מה חל, וכן הוא שיטתו לקי' עג ע"ב, [ודלא כמש"כ לעיל דס"ל דל"ש שיחול חלות על דבר שאינו מבורר אלא חל וא"א לברור], וכ"כ תוס' עירובין לו ע"ב [ד"ה אלא] **אבל תוס'** שם בד"ה תנא **והרשב"א** הק' עליו והוכיחו מגמ' בעירובין דלא חל כלל, וכ"ה לשון **הר"ן** בנדרים מ"ה ב', שכי' דמ"ד אין ברירה ס"ל דאין ראוי שיחול דבר על הספק. **והרע"א** בעירובין דף לח הקשה דמבואר בגמ' דאמרו לו דאם יבקע הנוד נמצא שותה טבלים למפרע, הרי דכל דלא הופרש לבסוף בודאי לא הוי תרומה דאוכל טבלים, **ובק"ש** בביצה אות ל"ה **ובקה"י** ס"יט אות ו' כתבו דודאי למ"ד יש ברירה אמרי' דאם נבקע הנוד דהוי טבל שהרי הוברר דלא הפריש לבסוף, אבל למ"ד אין ברירה הרי לא אזלינן בתר מה שיתברר לבסוף, אלא הדין דחל לפ"מ דראוי עכשיו, וא"כ חל מספק על כל ב' לוגין גם אם לא יופרשו לבסוף, **והחזו"א** הק' על רש"י דאמאי בגט מבואר בגמ' דאם אין ברירה אי"ז גט ואמאי לא הוי ספק גט, ולעיל אות א' נתבאר דבגט י"ל דכיון דבעי לשמה כל דאינו מבורר לא חשיב לשמה כלל.

הערות וציונים פרק כל הגט

דף כה:

א. **תוס' ד"ה דברי ר"מ.** ויש לחלק בין היכא שמברר דבריו ומתנה בפירוש ואמור שאני עתיד להפריש להווא דאחין שחלקו שאינו מברר כלום, ביאור דבריהם דכל הנדון של ברירה שידך רק במקום שהוא בעצמו עושה את המעשה די"ל דנתברר למפרע שמעיקרא הדבר היה עומד לכך שיחול על זה, אבל באחין שחלקו הזכיה נעשית ממילא דהוא דין תורה שהירושים צריכים להתחלק ולכן בכה"ג אין ברירה.

ובאמת שעיקר הדבר צ"ב מה הצד לומר באחין שחלקו יש ברירה דמהכ"ת לומר שהוברר הדבר למפרע שזהו חלקו, דבשלמא בחלות שאדם עושה עכשיו אפשר להבין דיש ברירה מגלה לן דזה החלות שהחיל מעיקרא אבל בירושה מהכ"ת, ולהיפך נמי קשה דאף אם בעלמא אין ברירה היה אפשר להבין שבירושה כשחלקו מתברר שמעיקרא זה היה חלקו שמגיע לו דזהו דיני ירושה שכל אחד יזכה במה שמחלקים ביניהם, ועי' בחידושי הגר"ח פ"ב משכנים הי"א ובקו"ש ביצה [אות ל"ז] שכתבו דבאמת אף למד"א יש ברירה אי"ז כשאר ברירה דעלמא עיי"ש בדבריהם.

ב. **תוס' בא"ד.** ועוד דאי הוה משני הכי אכתי קשיא ליה אידך דר' יוחנן דאמר לעיל אף אחרון אינו פוסל, הקשה **מהרש"ל** דלפי מש"כ תוס' לעיל כד ע"ב בשם ר"י דבגט אף אם בעלמא יש ברירה הכא לכו"ע אין ברירה דבעי שיהי' מבורר בשעת כתיבה, [וזהו מה דאמרי' בגמ' בע"א בהא דאמר ר' יוחנן עצמו דבעינן לה לשמה וכמו שנתבאר שם], א"כ גם בזה הוה מצי לשנויי דשאני התם דבעי לשמה, והביא דכ"כ התוס' ב"ק שם.

ג. **תוס' ד"ה רבי יהודה.** תוס' הקשו סתירה בדברי ר' יוסי דהכא בשני לוגין ובעירובין משמע דסבר אין ברירה, ולקמן בפרק מי שאחזו סבר יש ברירה, ותי' דיש חילוק בין דבר שעתיד להתברר דיש ברירה אבל הכא יכול להיות שלא יבוא לידי הפרשה וכן לא יעלה סלע מהכיס, כונתם כדמבואר בגמ' דהכא אינו מבורר כיון שיש חשש שמא יבקע הנוד וה"ה בההיא דיעלה סלע מהכיס, אבל התם הדבר עומד להתברר ולכן יש ברירה, וביאור הסברא בזה נראה דס"ל לתוס' שעיקר הטעם דמד"א אין ברירה שלא חל חלות מספק משום שלא אמרין הוברר הדבר שכך היה דעתו מעיקרא וכיון שלא מתברר לא חל חלות מספק, אבל אילו היה הדבר מתברר היה חל חלות שיבוא לידי ברור, וחידוש תוס' דהיכא שברור שיתברר לבסוף אף למד"א אין ברירה חל חלות מספק ויתברר אח"כ, ועי' ברע"א עירובין לח ע"א ד"ה ונראה דבין שכתב סברא זה במד"א אין ברירה, [אולם בר"ן בנדריים בריש פרק השותפין נראה שהטעם דמד"א אין ברירה ס"ל דל"ש שיחול חלות מספק].

ד. **תוס' בא"ד. וי"ל דהתם בגיטין עומד הדבר להתברר.** צ"ב עיקר קושית תוס' שהרי הגמ' מקשה קושית תוס' ממש על ר' יהודה דהכא בשני לוגין אין ברירה ובהרי"ז גיטך וכו' יש ברירה, ותוס' תי' את אותו תירוץ של הגמ' ואמאי הוצרכו תוס' לומר סברא חדשה בגט משום שעומד להתברר, ועוד שאם סברא ברורה היא אמאי הגמ' לא אומרת סברא זו לפי ר' יהודה. **במהרש"ל** כתב לבאר דר' מרש"ה שהקשה שמצינו שר' יהודה מחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים חולק סברת שכתבו תוס' דהיכא שהדבר עומד להתברר אין חסרון של ברירה ולכן לא תי' כן לר' יהודה, ואח"כ הקשה מדרי"ש שאף אם נימא שסברא זו נכונה אכתי קשה מדברי ר' שמעון, ובמסקנת הגמ' שאין חילוק בין תולה בדעת עצמו ובאמת ר' יהודה סובר יש ברירה ובשני לוגין חולק משום שמא יבקע הנוד, מ"מ בדעת ר' יוסי א"א לומר כן שסבר דיש ברירה ובשני לוגין הוא משום שמא יבקע הנוד, שהרי בעירובין לענין סלע שיעלה מהכיס מוכח שסבר שאין ברירה, וא"כ ע"כ צריך לומר כסברת תוס' דבפרק מי שאחזו כיון שהדבר עומד להתברר ע"כ יש ברירה.

אולם המהרש"א כתב דדברי מהרש"ל דברי נביאות ומנלן דרב מרש"ה חולק על סברא זו, ולכן כתב מהרש"א שכל הסברא שכתבו תוס' בדבר שעתיד להתברר אין חסרון של ברירה הוא רק לר' יוסי ולא לר' יהודה, שהרי דעת תוס' בסוגיא שם שהמחלוקת דמה היא באותם ימים קאי על המשנה שאמר זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה, דר' יהודה סבר שכונתו שהגט יחול שעה אחת קודם המיתה, ור' יוסי סבר שיש ספק שמא נתכון ליתן הגט משעה שנתן, ולכן לפי ר' יהודה יש חסרון של ברירה כיון שלא ידוע מה הוא השעה של קודם מיתה, וכיון שזמן החלות אינו ברור יש חסרון של ברירה, אבל ר' יוסי סבר שהתנאי היה שאם ימות הגט יחול מזמן הנתינה ובוה איכא הך סברא שהדבר יתברר אם יהא גט או לא שהרי לבסוף נדע אם הוא מת או לא.

והקצה"ח [סא ג'] בדבריו ביאר דברי מהרש"א דיש ב' אופנים של ברירה א' כב' לוגין דהתם לא ברור על מה חל החלות דלא ידוע על איזה ב' לוגין יחולו התרומה, ועוד דיתכן שלא יחול חלות כלל דשמא לא יפריש כלל, וכן כשאומר הרי"ז גיטך שעה אחת קודם מיתה אם אמות מחולי זה, יש כאן ספק מה הוא הזמן שעליו הוא החיל הגירושין, ועוד דשמא לא ימות מחולי זה, ולכן יש בזה חסרון של ברירה וא"א לומר שהדבר עתיד להתברר כיון שהתנאי לא היה בדבר אחד, אבל איכא עוד אופן של ברירה שתולה הדבר בתנאי אחד כהא דלר' יוסי שהגירושין משעה ראשונה דהתם ודאי יבוא ליד ברור כיון שהתנאי היה בדבר אחד, דהיינו שאמר שאם ימות יהא גט ואם לא ימות לא יהא גט, והרי דבר זה עתיד להתברר שאם ימות יהא גט, ואם לא יהא גט ואף דיש ספק שמא ימות מחולי אחר מ"מ זה בכלל התנאי דשמא לא ימות, [אבל כשהתנה הגירושין שעה אחת קודם מיתה לא היה כאן תנאי בדבר אחד דיש כאן תנאי א' אם ימות ב' שיחול שעה אחת קודם מיתה ואע"פ שאם ימות מבורר מ"מ השעה אינה מבוררת], ועי"ש בהמשך דברי הקצה"ח שכתב לישב סברת מהרש"ל שמבואר בדבריו דאף לר' יהודה חשיב דבר שיכול להתברר.

אמנם הקשו הפנ"י והרע"א דכמו דלר' יהודה לא חשיב עומד להתברר כיון שהגט יחול רק רגע קודם מיתתו, אף לר' יוסי נמי שהרי מבואר בגמ' שם דמשעת נתינה היא רק ספק מגורשת, דיש צד דכונתו היה רגע קודם המיתה, וא"כ אכתי תקשה שאף לר' יוסי יהא חסרון של ברירה.

ה. **תוס' בא"ד.** תימא למאן דס"ד דרבי יהודה לית ליה ברירה א"כ סבר דאחרין שחלקו לקוחות הן וכו', מבואר בתוס' דס"ל דהא דאחין שחלקו חשיב תולה בדעת עצמו, דהרי הגמ' מקשה מדרי"ש דסבר בגט דיש ברירה לשני לוגין שהוא תולה בדעת עצמו, ולסברת רש"י דהחילוק בין תולה לדעת עצמו לאחרים משום דהכא הוא פותח על ב' הסעיפים לכאורה ל"ש סברא זו באחין שחלקו, ובעיקר קושית תוס' עי' בקצה"ח רנ"ז סק"ג מש"כ לישב.

ו. **רש"י ד"ה מה היא באותן הימים.** לקמן במי שאחזו זה גיטך אם מתי מעכשיו אם מתי מחולי זה הרי"ז גט זכו', עי' בסוגיא עג ע"ב שהגמ' דנה במה שנחלקו ר' יהודה ור' יוסי בהא דתנן מה היא באותם הימים, ורש"י ביאר שם דמסקנת הגמ' דלא קאי על המשנה דקתני הרי"ז גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה, אלא המחלוקת היא באופן שאמר מעת שאני בעולם, אבל במשנה דקתני הרי"ז גיטך מעכשיו אם מתי לכו"ע אם ימות הגט יהא מעכשיו, וזה מש"כ כאן רש"י ד"ה ולכי מית אלמא לא פליג ארישא, דהיינו שברישא אף לר"י אם ימות יחול הגמ' מעכשיו, והיינו שהתנה את הגט במיתה שלו ואם מת הרי היא מגורשת מזמן הנתינה ומוכח דיש ברירה, ובהא דכתב רש"י דבאותם הימים היא כאשת איש שאוכלת בתרומה עי' בפנ"י שביאר היטב אמאי נקט רש"י הך נפק"מ דוקא.

ז. **רש"י ולכי מית הוי גיטא.** ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע, דהתם לאו טעמא משום ברירה הוא, אבל הכא אין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו אי לאו משום ברירה לא הוי גט מחיים עכ"ל, מבואר ברש"י דתנאי שאין בידו לקיימו יש בו חסרון של ברירה.

בשאגת אריה סי' צג [ד"ה והרבה תמיהות] כתב דמדויק מלשון רש"י שכתב ולכשנתקיים התנאי הוי"ל גט למפרע וכן בסו"ד אי לאו משום ברירה לא הוי ליה גט מחיים, דכל הנדון שיש בתנאי חסרון של ברירה הוא רק בתנאי 'דמעכשיו' דהתם כשיתקיים התנאי המעשה חל למפרע, אבל בתנאי של 'אם' דהתם קיום המעשה הוא מכאן ולהבא שזה תלוי בקיום התנאי התם אין חסרון של ברירה,

והביאור דכל חסרון של ברירה הוא כשעושה חלות שאינה מבוררת ולכן בתנאי של מעכשיו עשית החלות היא עכשיו לכן כיון שהיא תתברר רק אח"כ יש בזה חסרון של ברירה, אבל בתנאי של אם דבשעת עשית החלות הדבר יהא מבורר לכן אין בזה חסרון של ברירה, ועי' בנתח"מ סי' סא ג' שמבואר יסוד זה.

וביאור סברת רש"י נראה דבעושה מעשה בתנאי שעושה מעשה על צד, דהיינו שכל העשיה תלויה בדבר עתידי לכן תלוי בברירה, דמכיון שהחלות שעושה עכשיו אינו דבר מבורר אלא היא תלויה בספק ע"כ הוא תלוי בברירה, אלא דס"ל לרש"י דאם התנאי הוא בדבר שבדעתו לקיים התנאי ובידו לקיים התנאי אין בזה חסרון של ברירה כיון שרצונו שהמעשה יתקיים לא נחשב שהדבר בספק וחשיב שמחיל על דבר מבורר, אלא דאם התנאי הוא בדבר שאין בידו לקיים אותו יש חסרון של ברירה כיון שהוא עושה מעשה שאינו מבורר אלא מעשה על צד שתלוי בקיום התנאי.

הרמב"ן והריטב"א חלקו על רש"י וס"ל דאין בתנאים חסרון של ברירה עי"ש היטב בדבריהם, ויסוד דבריהם הוא דכל חסרון של ברירה הוא רק היכי דמתנה על ב' דברים, כמו שני לוגין דמתנה על כל ב' לוגין שבנוד, או באיזה שתצא בפתח דמתנה על ב' נשים, אבל אם מתנה רק על דבר אחד אם יחול או לא אי"ז תלוי בדין ברירה, וז"ל הרמב"ן שהרי אפשר שתתחלף המעשה ואין דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע, **ובשע"י** [שער ז' פ"ח] ביאר דענין של ברירה הוא כשעושה חלות שמצד עצמו אינו מבורר והיא תתברר אח"כ למפרע כלשון הרמב"ן, אבל בתנאי הגדר הוא שכת התנאי לעכב את החלות מלחול וקיום התנאי הוא שע"י יחול למפרע המעשה שעשה מאתמול, ולכן אי"ז תלוי בברירה דא"צ שיתברר משעת עשיה שכבר היה כח לחלות לחות מצד עצם עשיתו. **והנה** תוס' הוכיחו דכל תנאי תלוי בברירה, מהגמ' דתולה הדין דע"מ שירצה אבא בדין ברירה דהתם הוי תנאי בעלמא, והרמב"ן והריטב"א כתבו דהתם כיון דתלה ברצון של האב בזה בעי לדין ברירה, **והשע"י** שם ביאר דכיון שהתנאי היה שהמעשה תלוי ברצונו של האב עיקר כונתו היה דיהיה תלוי ברצון של האב עכשיו, אלא דעכשיו עדיין לא נודע לנו רצונו של האב ואח"כ מתברר שזה היה רצונו נמצא שהעשיה של היום אינה מבוררת לכן הוא תלוי בברירה, ובה ביאר מש"כ הרמב"ן דאף היכא שתלה ברצונו של בעל המעשה נמי יש חסרון של ברירה.

הערות וצינונים פרק כל הגט

דף כו.

א. מתני' הכותב טפסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן. בגמ' מבואר טעמא דמתני' משום דבעינן כתיבה לשמה, ומבואר לפי"ז דכתיבת שם האיש והאשה הוא בכלל התורף והוא מעיקר הגט [ז"ל הב"י סי' קכג ומלת תורף ענינה גילוי שאלו הענינים הם גילוי ענינו של שטר, היש"ש [סי' ב'] הביא בשם רבנו יואל שפסק שאם לא כתב בגט שם האיש ושם האשה הגט כשר, והוכיח כן מהמשנה הקודמת דקתני כתב לגרש את הגדולה לא יגרש את הקטנה ומשמע שלגרש את הגדולה יכול ואע"פ שלא מוכח מהגט איזה אשה הוא מגרש, ומוכח מכאן דאין שם האיש והאשה מעכב, אלא שלכתחילה צריך לכתוב כדמוכח במתני' דקתני צריך להניח שם האיש והאשה, ועוד כתב שמוכח מהמשנה כאן שהוא רק דין לכתחילה שהרי במשנה קתני שצריך לשירר מקום הזמן והרי אם לא כתב זמן כלל כשר, אלא ע"כ שהוא דין לכתחילה וא"כ ה"נ לגבי שם האיש והאשה אינו אלא דין לכתחילה.

אולם היש"ש כתב דהא"ז חולק ע"ז וס"ל שאם לא כתב שם האיש והאשה הולד ממזר, וכתב היש"ש דנ"ל שהוא ממזר מדאורייתא, ואדרבה מהמשנה כאן משמע כן דשם האיש והאשה צריך להיות לשמה משום שהוא התורף ועיקר של הגט, ומה שהוכיח ממה מדקתני בהדי מקום הזמן כתב היש"ש הרי ע"כ מה שצריך להניח מקום הזמן לאו מטעם לשמה אלא כדי שלא יהא גט מוקדם אבל שם האיש והאשה הוא עיקר הגט, ומה שהוכיח מהמשנה לעיל מכתב לגרש את הגדולה כתב דהתם כתב שם האשה בגט אלא שאינו מוכח מתוכו ולזה מהני עדי מסירה, ועוד כתב דלעיל כ ע"א משמע הטעם שמגרש בס"ת אינה מגורשת משום דלא כתוב שם האיש והאשה וע"כ שהוא מעכב דא"כ לא הוה ספר כריתות, וכן נראה דעת הרמב"ן לעיל כ ע"א שכתב דהא דבעינן שמו ושמה הוא משום דהוה בכלל ספירת דברים והיינו שזהו עיקרו של גט.

נמצא שלדעת רבנו יואל מה שצריך להשאיר מקום הזמן הוא משום לשמה, והיינו שהוכיח שאע"פ שאין זה מעכב בגט מ"מ אם בא לכתבו צריך לכתבו לשמה והיינו שזה חלק מהתורף של הגט, אבל הראשונים שנחלקו ס"ל דשמו ושמה מעכב בגט וצריך לשמה אבל כתיבת הזמן אינו צריך לכתוב לשמה אלא צריך להניח מקום הזמן מחשש של מוקדם, א"כ הזמן אינו חלק מהתורף של הגט, ועי' במאירי כאן שכ"כ שהזמן אינו צריך ליכתב לשמה, ועי' ברש"י לעיל כא ע"ב שכתב דמקום האיש והאשה והזמן הוא מקום התורף משמע דאף הזמן צריך לשמה, וכן מדויק קצת במשנה דלגבי שטרי מלוה כתב רש"י שצריך שיניח משום מקודם, משמע דבגט לאו משום מוקדם הוא אלא משום לשמה וכמו שצריך שם האיש והאשה, ועי' בפנ"י ע"ב שמבואר שצריך לשמה בכתיבת הזמן.

ע"ע בית יוסף [סי' קכ"ג] שהקשה על מש"כ הטור שהזמן הוי מכלל התורף ופסול בכתיבת חשו"ק, והרי כיון שהוא רק מדרבנן מנין דיש לזה דין תורף, וכתב דאפשר דאלמוה כאילו היא של תורה, ומבואר דרק מדרבנן בעי לשמה.

ב. גמ' אף מקום הרי את מותרת. כתב הריטב"א דגם צריך להניח מקום ודין די יהוו ליכי מינאי, **ועי'** בפנ"י שכתב דהא דלא קתני במתני' ענין זה משום דזה פשיטא שהוא בכלל התורף אבל במשנה תני רק חידוש לגבי שם האיש וכו', אמנם בתורת גיטין [קכו סק"ה הביא מחלוקת ראשונים בזה אם בעינן לשמה בזה.

ג. תוד"ה ר"א. הפנ"י כתב לישב שיטת רש"י דגם בטופס איכא משום מחזי כשיקרא, דנכתב שם כל פרטי המעשה הגם דלא נכתב שם הלוח והמלוה, ומה שהק' הגמ' רק משום דפסק כר"א, הוא משום דאל"כ יש לדחות דס"ל כר"י דפוסל בטופס גם בשאר שטרות, ועי' בש"ך סי' מח סק"א.

ד. תוס' ד"ה חוץ. ואין לומר בשיחורורי עבדים נמי פסיל וכו', **הרשב"א** הביא דכונת תוס' משום דבתוספתא קתני בהדיא שאף בשיחורורי עבדים איכא הך גזירה, אבל הבבלי מוכח שחולק ע"ז מדלא קתני כן בפרק קמא, [ועי' ברשב"א שחולק על תוס' וכתב לדחות מה שהקשו תוס' מהא דלא קתני לעיל, ועי"ע בפנ"י מש"כ לתמוה].

ועי' בפנ"י שכתב לבאר הסברא לחלק בין גט אשה לעבד דבאשה כתב רש"י דהסופר שומע תגר לכן כותב הגט, אבל בשיחורורי ל"ש לומר כן דאיכא איסור לשחרר עבד דעובר בעשה לכן לא יבוא לכתוב, ועי"ע בקרני ראם שכתב סברא להיפך דבגט שחרור של עבד לא אמרינן סתמא לשמה כמו שמבואר בגמ' בזבחים דסתם אשה לאו לגירושין עומדת וה"נ סתם עבד אינו עומד לשחרור, ועי"כ מייירי שיש צורך לשחררו ולכן בזה אמרינן סתמא אין לגזור טופס אטו תורף, אולם וצ"ע כונתו שהרי תוס' בזבחים מבואר דאף בחייב לגרש האשה לא אמרינן סתמא לשמה כיון שאין חייב לגרש אותה בגט זה.

דף כו:

א. גמ' ר' שבתאי אמר חזקיה משום קטטה ור"מ היא וכו'. כתב בתוס' הרא"ש דלפ"ז מה שגזרו בשאר שטרות אטו גיטין משום דאי לא האי לא קיימא האי, [והיינו דזהו חלק מהגזירה של גיטין], ומיהו כתב בתוס' הרא"ש דר' יהודה דסבר במשנה דבשאר שטרות אף טופס פסול ע"כ דלא סבר כר"מ אלא סבר כר"א ואיכא גזירה אטו גיטין.

במהר"ם שיף נראה שהבין דלר"מ בגט אי"צ להשאיר מקום של הרי את מותרת לכל אדם, ורק מקום האיש והאשה והזמן, ולכן הקשה דבמשנה מבואר לגבי שאר שטרות דשטר קנין צריך להשאיר מקום השדה ובשטרי מלוה מקום המעות והרי כמו שבגט אי"צ להשאיר מקום הרי את מותרת ה"ה נמי התם אי"צ להשאיר מקומות הללו דהנך מקומות דומה להרי את מותרת, וכתב לישב דלפי ר"מ החילוק בין טופס לתורף הוא, דתורף היינו הכתיבה שמיוחדת להכשר של הגט הזה, וטופס הוא נוסח של גט דשיך בכל הגיטין, ולכן לשון הרי את מותרת לכל אדם שהוא קיים בכל הגטין אי"צ לשייר, אבל מקום השדה ומקום המעות בהלואה הוא דבר שמייוחד דוקא לשטר הזה ולכן צריך לשייר, דזהו גדר הגזירה של שאר שטרות אטו גיטין הכונה בזה שצריך לשייר בשאר שטרות מה שמשיר בגט, ומכיון שמשיר בגט מה שנוגע לגט זה ה"ה בשאר שטרות, ומבואר מדבריו דכ"ז רק לר"מ אבל לר"א דבעינן כתיבה לשמה אי"כ אף הכתיבה של הרי את מותרת הוא דבר מסוים לגט זה, דכל גט צריך לשמה אחר דהוא כורת אישות אחרת, ולכן חשיב בכלל הטופס אבל לפי ר"מ אינו כן, [בעיקר ההגדרה של טופס ותורף מדברי היש"ש שהובא לעיל במשנה נראה באופ"א דלא כמהר"ם שיף אלא החילוק הוא האם הוא דבר שמעכב בכתיבת הגט או דבר שאינו מעכב עי"ש היטב בדברי היש"ש].

ב. גמ' וזמנין דהוה לה קטטה בהדה ורתח עלה וזריק ליה נהליה ומעגן ומותיב לה, פרש"י כשהיא מגורשת, והקשו הרשב"א ובחי' הר"ן דאם היא מגורשת אי"ז עיגון שיכולה לינשא עם מי שתדע, ולכן פירשו דכיון דרתח פעמים שזרק לה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה ונמצא שהיא ספק מגורשת ותהא עגונה.

והנה בתוס' יבמות צד [ד"ה ולטעמך] כתב דאיכא נמי עיגון במגורשת דשמא לא מצא אדם שישאנה, **ועי"ע** בהגהות ר' אברהם תאמים בסוף המסכת שציין לרש"י ביבמות כו ע"א שכתב דאשה שנתגרשה ב' פעמים אין יכולה לינשא שוב [והובא ברמ"א סי' ט], וכתב דזהו כונת רש"י 'כשהיא מגורשת' דהיינו שכבר נתגרשה פעם אחת ועי"י גירושין אלו נעשית עגונה שאינה יכולה לינשא שוב, ועי"ע בחת"ס מש"כ לבאר.

הערות וציונים פרק כל הגט

דף כו:

א. גמ' קא פסיק ותני ל"ש מן האירוסין ול"ש מן הנשואין וכו', אלא מן האירוסין וכו' ארוסה מי אית ליה פירי. כתב הפנ"י דברש"י ותוס' מדויק דקושית הגמ' אמאי צריך שיניח מקום הזמן בגט של ארוסה הרי ליכא חשש פירות וא"כ אין חשש של שטר מוקדם, ותמה הפנ"י דאם יש דין שצריך לכתוב זמן בגט דארוסה א"כ צריך להניח משום שצריך לכתבו לשמה והסופר אין כותב לשמה, וכתב הפנ"י דאין לומר דאם לא היה הלכה שצריך לכתוב זמן בגט של ארוסה משום דליכא חשש א"כ הוה בכלל הטופס וממילא אין דין שהזמן יהא לשמה בגט של ארוסה, דזה אינו שהרי גזרינן גיטין אטו שאר שטרות וא"כ ה"ה נמי גזרינן גט ארוסה אטו גט נשואה וא"כ כמו שבנשואה צריך לשמה ה"ה בארוסה וא"כ מהו קושית הגמ', ועי' בחת"ס [על תוס' ד"ה קא פסיק] שכתב דתוס' ביארו דקושית הגמ' דמשמע במשנה דיש דין לכתוב זמן בגט של ארוסה מצד עצמו ולא משום גזירה אטו גט של נשואה ומקשה גמ' דאיך יתכן דבר זה שצריך לכתוב מעיקר הדין הרי ליכא חשש פירות, ולדבריו אה"נ דהגמ' ידעה שצריך לכתוב לשמה דזהו חלק הגט אלא דהיה משמע דיש כאן חידוש דארוסה הזמן הוא מעיקר הדין.

וכתב הפנ"י דלולא פרש"י היה מפרש דקושית הגמ' דמשמע במשנה דאף בגט של ארוסה צריך לכתוב זמן ואם הטעם הוא משום פירי אמאי צריך לכתוב זמן הרי ליכא שום חשש, והביא שכן מבואר בעיטור שכתב דהמקור שצריך לכתוב זמן בארוסה משום דאל"כ יהא חשש דגיטה קודם לבנה, מבואר מדבריו שכל השו"ט בסוגיא היה על עיקר חובת כתיבת הזמן של ארוסה, והדברים מפורשים בתוס' ר"ד עה"ג.

ובעיקר מה דנקט הפנ"י דיש דין לכתוב את הזמן לשמה, נתבאר לעיל שנחלקו בזה הראשונים, דבמאירי וביש"ש מבואר הא דצריך לשייר הסופר מקום הזמן הוא משום חשש של מוקדם ובאמת אין דין לשמה, ולפי"ז ע"כ קושית הגמ' היא כהפנ"י שלא יכתבו זמן בגט ארוסה, אבל לדעת רבנו יואל שהביא היש"ש דהזמן הוא חלק מהגט א"כ ע"כ שצריך לשמה כמו שם האיש והאשה, ולפי"ז צריך לפרש קושית הגמ' כרש"י, ועי' שיעורי הגר"ש ג ע"ב בהגה"ה משי"כ.

ב. גמ' האומר כתבו גט לארוסתי לכשאכנסנה אגרשנה אינו גט. מבואר שלולא החשש דגיטה קודם לבנה הגט כשר, ואע"פ שמבואר ביבמות נב ע"ב דהכותב לאשה גט קודם שנתקדשה חשיב דבר שלא בא לעולם מ"מ הכא ליכא להך חסרון אע"פ שהנשואין חשיבי דבר שלא בא לעולם, מ"מ כיון שעכשיו היא אסורה באיסור אשת איש ויכול לגרשה עכשיו האישות שיש ביניהם לכן חשיב כבר שבא לעולם וכמו שמבואר ביבמות שם דחשיב בידו לגרשה עכשיו.

ג. גמ' ה"נ גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה. פרש"י דלכן צריך הסופר לשייר מקום הזמן משום דאם יכתוב הסופר זמן לבו ביום ועכשיו היא ארוסה שמא לא יגרשנה עד לאחר נשואין ויאמר דגיטה קודם לבנה דזמן הגט הוא מזמן האירוסין, צ"ב דאף אם הסופר לא יכתוב הרי באופן שהבעל יבקש מהסופר לכותב גט לאשתו ארוסה ג"כ אכתי איכא הך חשש, דשמא יקח בגט מהסופר ולא יגרש את אשתו רק לאחר נשואין ובכה"ג הרי הסופר כתב זמן דהבעל ביקש את הגט ויאמר דגיטה קודם לבנה וא"כ לעולם לא יכתוב גט לארוסה.

ובתוס' הרא"ש כתב דהיכא שהבעל רוצה לגרש אין חשש כזה שהוא ישאיר את הגט אצלו דלא מקדים איניש פורענותא לנפשיה ואין משהה אצלו גט, וכל החשש הוא אצל הסופר וכמש"כ רש"י במשנה דהסופר ישמע שיש תגר ביניהם והוא יכתוב גט ושמא לא יבוא הבעל ליקח את הגט רק לאחר הנשואין ונמצא שיש לו גט עם זמן מוקדם ובוהא אם יבוא לגרש אחר הנשואין יאמרו גיטה קודם לבנה אבל אם לא יכתוב זמן כלל אין לחשש כלל כיון שהזמן הוא מאוחר לאחר נשואין.

ד. תוס' ד"ה הכא נמי. וא"ת מה קפידא איכא וכו', שהרי העדים לא יחתמו דחזו שהוא מוקדם, כתב במהרש"א א"כ נחשוש שהבעל יחתים העדים קודם נשואין ויביא הגט לאשה לאחר נשואין, ונראה מדבריו דאין חשש כזה וכמש"כ בתוס' הרא"ש דלא מקדים איניש פורענות לנפשיה ולכן אמרין שמיד שמחתים העדים הוא נותן הגט לאשה. **והנה** מבואר בתוס' דבגט של ארוסה לשון הגט הוא ארוסתי, ומבואר בתוס' דכל הקושיא היתה שהעדים לא יחתמו הוא מחמת שזמן של הגט הוא מוקדם אבל מחמת לשון של ארוסה לא, וכתב **בחזו"א** [סי' קה יג] דאין העדים חותמים על הלשון הזה של הגט ולכן הגט כשר, ודימה למש"כ תוס' לקמן פ' ע"א ד"ה ושם דאם שינה מקום הלידה אינו פוסל את הגט, ובתוס' שם ביארו דאם שינה דבר שאינו מעכב בגט אינו פוסל.

ה. תוס' בא"ד. ואומר ר"ת דכיון שרואים העדים שכתב בגט ארוסתי יחתמו אחר הנשואין כי יסברו שעודה ארוסה, **צ"ב** דבתוס' בסו"ד כתבו דיש קול שהיא נישאת וא"כ איך יתכן שהעדים יחתמו ויסברו שהיא עדיין ארוסה, ואפשר דיקח עדים ממקום אחר שלא ישמעו את הקול וצ"ע.

הרמב"ן כתב לפרש באופ"א החשש דגיטה קודם לבנה, דפעמים שאדם מגרש מיד אחר נשואין דאין המקח ערב עליו, ובכה"ג אין לעדים לחוש משום פירות דעל זמן כזה אין לחוש, וא"כ אי לאו הגזירה דשמא יאמרו הם יחתמו לו, ומבואר מדבריו דלא כתוס' הרא"ש דאין אדם משהה גט חתום אצלו דלא מקדים אדם פורענות לנפשיה, ועיי"ש ברמב"ן שכתב דדוקא בנשואה אמרי' דאין לחוש משום דהוי ל"י פורענות, או משום דמפסיד פירות או משום דיוצא קול שגירש אשתו, אבל הכא יש לחוש דחתים עדים על גט מוקדם בעודה ארוסה ומיד אח"כ ישאנה ויגרשה דהשתא מגרש ביום החתימה, וכ"כ בריטב"א ע"ד דיש לחוש גם שיחתים עדים כמה ימים לפני הנשואין, דאחר נשואין מגרש משום קטטה, ואינו כותב גט כל זמן שלא גמר לגרש, אבל הכא יש לחוש דמתחילה דעתו לגרש אחר שישאנה ואי"ז פורענות אצלו.

ו. תוס' בא"ד. אבל קשה דלמה לן טעמא דגיטה קודם לבנה וכו', בתוס' הרא"ש כתב לתרץ דהכא כיון שנכתב קודם שנמסר יש לזה קול וידעו מתי בא הגט לידה, וגם לר"ל אין לבעל להפסיד פירות עד שעת נתינה, וצ"ב דמ"מ כמו דעיקר התקנה היתה שמא ישהה בין החתימה לנתינה והבעל מפסיד משעת חתימה, א"כ גם הכא נחוש שהבעל ישהה בין החתימה לנתינה ומפסיד משעת חתימה, **והפנ"י** כתב לתרץ דזה חשש רחוק דימצא דחתים על גט של ארוסה וגם ישהה בין חתימה לנתינה.

ז. גמ' הלכה כר"א. עיין רמב"ן שמבואר דלר"א דפוסל טופס אטו תורף הגט פסול גם בדיעבד, וכ"כ הרא"ש בשם הרמ"ה, ואע"ג דבמחבר הוי רק לכתחילה הכא דשכיח פסול גם בדיעבד, וכן משמע הלשון דבגט נשים פסול, אמנם **הרא"ש** כתב דרק לכתחילה פסול דהא לא אמר דר"א פוסל בגט, אלא דאינו מכשיר אלא בשטר שטרות, וא"כ לא משמע אלא דאינו כשר לכתחילה, ועוד כתב דר"י דאמר דגם שאר שטרות פסול ע"כ דלא הוי אלא לכתחילה, וא"כ ה"נ בגט הוי רק לכתחילה, וכי הרא"ש דמ"מ טוב להחמיר לגרש בגט אחר אם הבעל לפנינו.

והטור סי' קל"א הביא ב' השיטות ומסקנת הרא"ש, ומבואר בטור דהרא"ש מכשיר גם לגרש בו לכתחילה אם כבר כתב הגט ולא רק דאם כבר גירש מהני בדיעבד, ועיין בב"ח מש"כ בזה, ובטור מבואר דהרמ"ה ס"ל דאם נשאת תצא.

דף כז.

א. מתני' המביא גט ואבד הימנו מצאו לאתור כשר ואם לא פסול. בגמ' מבואר הטעם משום דנפל יש ריעותא ולכן חיישין לב' יוסף בן שמעון, [כדמבואר בתוס' לעיל כד ע"ב], ונחלקו בגמ' האם החשש של ב' יב"ש הוא רק באופן שהוחזקו ב' יוסף בן שמעון ושירות מצויות, או דאף בלא הוחזקו ב' יוסף בן שמעון אלא כל שיש שירות מצויות חוששין ויבואר בגמ', ועיקר החשש מבואר בתוס' ב"מ כ ע"ב שהוא רק מדרבנן, עיי"ש שכתבו תוס' לבאר הא דממון לא מצינו חשש דב' יב"ש, וכתבו תוס' ב' סברות א' משום דבאיסור אשת איש החמיר כמו שמצינו במים שאין להם סוף, ב' כתבו תוס' שרק באיסור דרבנן חששו משום לעז אבל בממון ל"ש לומר כן, ועיי"ש בנו"ב תנינא סוף סי' כ', ובש"ש ש"ז פ"ט כתב דשמו של האדם חשיב כסימן שאינו מבוהק ולכן מהני רק לממון ולא לאיסור.

ב. מתני' מצאו בחפיסה או בדלוסקמא אם מכירו כשר. פרש"י מצאו בחפיסה דיש לו סימן בכלי שהוא שלו, אם מכירו הפירוש הוא שמכיר את עצם הגט והיינו ע"י טביעות עין, ומתני' או או קתני דהיינו או שיש סימן בכלי וע"י מחזיר ג"כ הגט, או שמכיר את הגט עצמו בטביעות עין, וצ"ב מה שכתב רש"י דעיי' סימן בכלי יכול לגרש בגט דהרי הא דאפשר להחזיר בסימנים לכאורה הוא תלוי בנדון אם סימנים דאורייתא או סימנים דרבנן וכמו שמבואר בגמ' ב"מ כז ע"ב דהנפק"מ אם סימנים מהתורה או לו הוא להחזיר גט אשה בסימנים, ועוד צ"ב מש"כ רש"י דאת עצם הגט מחזיר ע"י טביעות עין הרי בגמ' בע"ב מבואר דרק לת"ח מחזירין אבידה בטביעות עין.

והנה תוס' בע"ב ובראשונים כתבו דאף לעם הארץ איכא טביעות עין כדמבואר בכמה דוכתי וכן לעיל כג. מבואר שסומא מותר באשתו ע"י טביעות עינא דקלא, ורק דחוששים שמא משקר לכן אינו נאמן בטביעות עין, ולפ"ז כתבו תוס' לקמן כח. והראשונים דכ"ז רק באבידה שאדם אחר מצא דאין יכול להוציא ממנו כיון דשמא משקר, אבל אם הוא בעצמו השליח מצא נאמן במיגו דבעי אמר לא איבדתי, אולם מדברי הראשונים נראה שא"צ לדין מיגו, אלא לעצמו הוא נאמן אף בלא מיגו ע"י בחי' הר"ן, וכן מבואר בריטב"א שכתב עוד שאף אם ראו עדים שנפל ממנו דאין לו מיגו נאמן כיון שהוא נטלו מעצמו ואין אנו צריכים להחזיר לו, **וביאר**

דבריהם ע"פ מש"כ הרמב"ן בסוגין שהביא דדעת רש"י דכיון שהוא ע"ה אין לו נאמנות של טביעות עין, ותמה איך אפשר לומר דאין ע"ה נאמן בטביעות עין הרי לענין נאמנות של ע"ה נאמן באיסורים אין חילוק בין ת"ח לעם הארץ, ומבואר מדברי הרמב"ן דאף היכא שאין לו מיגו ג"כ נאמן משום דע"ה נאמן באיסורים, וביאר התורת גיטין [קלב ס"ד] דכל הדין שצריך סימנים הוא לגבי החזרת אבידה, אבל אם השליח בעצמו מצא את הגט אין כאן אבידה דלא בא להוציא מהמוצא והתם כל הנדון הוא נדון של איסורים, ובה אף עם הארץ שאינו נאמן לגבי החזרת אבידה לענין שיוכל לגרש בגט זה נאמן, [ועי' שיעורי הגר"ש ב"מ י"ט מש"כ].

אולם צריך לבאר מדוע לא חשיב כדבר שבערוה ומ"ש מהא דמבואר בריש מכילתין שלהעיד על הגט שנכתב לשמה הוא נדון של דבר שבערוה, ועי' בקובץ הערות סי' עז שכתב ע"פ מש"כ הראשונים בקידושין לגבי קידשתי את ביתי ואינו יודע למי קידשתי ובא אחד ואמר שהוא מקודשת לו שנאמן משום דהיכא שהוא רק בא לברר אין זה בכלל דבר שבערוה דבעי ב' וה"נ אינו אלא לברר שהוא הגט שנפל ממנו לכן לא חשיב כדבר שבערוה אלא הוא נדון של איסורים, ועי' אחיעזר [ח"א סי' יד].

ג. הראשונים כתבו בשם רש"י והוא ברש"י על הרי"ף דהכונה במשנה מצאו בחפיסה וכו' שצריך להביא סימנים על הכלי וצריך נמי להכיר את הגט בטביעות עין, והיינו שבעינן תרתי גם סימן על הכלי וגם שיכיר בטביעות עין את הגט, וכן כתב הרמב"ם פ"ג מגירושין, ותמהו הראשונים דכיון שיש לו סימן על הכלי אמאי צריך טביעות עין על הגט הרי מבואר ב"מ כו ע"ה שמחזרין חמור בסימני אוכף, **ובשב שמעתתא** [ש"ז פכ"ג] ביאר דהא דאין לשליח נאמנות בטביעות עין הוא משום שיש לו חשש נגיעה שאינו רוצה להפסיד שכרו, וחשש זה אינו רק מדרבנן ע"ש שהוכיח כן ולכן סמכין על הסימן של הכלי דמהתורה א"א לסמוך על סימנים אבל כיון שמהתורה אין כאן חשש לכן מדרבנן יכולים לסמוך על סימנים, ועי' תורת גיטין קלב ס"ד.

הערות וצינים

פרק כל הגט

דף כז.

א. גמ' ואפילו במקום שהשירות מצויות והוא שהוחזקו ב' יב"ש בעיר אחת. רש"י ב"מ יח ע"ה ואפילו במקום] מבואר שכונת הגמ' דמצאו את הגט בעיר אחרת, לא במקום שכתבו את הגט והחשש הוא שמא במקום הכתיבה איכא עוד יב"ש, והיינו דיש שירות מצויות מאותו מקום שכתבו את הגט, וכן כתב הראב"ד פ"ג מגירושין ה"י ועי"ש במ"מ, וכן נראה ברא"ש עי"ש היטב ובקרבן נתנאל אות י', אבל בתוס' בסוגין נראה שלמד באופ"א דבאותו מקום שנמצא הגט שם יש ב' יב"ש, ויבואר להלן אות ו'.

ב. גמ' ואמר רב הונא חוששין לשני שוירי. ואמר ליה רב חסדא וכו' נפק דק ואשכח כל מעשה ב"ד יחזיר, **ברש"י** מבואר דהא דאמר רב הונא חיישין לשני שוירי באופן שלא הוחזקו ב' יוסף בן שמעון באותו העיר, אולם תוס' כתבו דמייירי שהוחזקו שאין ולכן חיישין לשני שוירי, וכ"כ רש"י ב"מ יח ע"ה בריש העמוד, **והנה** רב חסדא דפליג על רב הונא וסבר אין חוששין לב' שוירי כתב במהר"ם ש"ף דהיה יכול לסבור דלבי יוסף בן שמעון חיישין אף אם לא הוחזקו דרב הונא חידש דאע"פ שהוחזקו דאין ב' יב"ש חיישין לב' שוירי דזהו ב' חששות שמא יש עוד שוירי ועוד דשמא איכא התם עוד יב"ש, אלא דרב חסדא הוכיח כן מהמשנה דכל מעשה ב"ד יחזיר דאם לא הוחזקו אף ששירות מצויות אין חוששין לב' יב"ש.

ג. גמ' אלמא אי הוחזקו ב' יב"ש בעיר אחת אין אי לא לא. בפשוטו כדי לחשוש צריך שיהא מוחזק לנו שיש כאן ב' יב"ש, אבל אם לא הוחזק שיש ב' יב"ש אף שלא הוחזק להיפך אין סיבה לחשוש, אבל **בשב שמעתתא** ש"ז פ"כ כתב דמרש"י ב"מ והרמב"ן מדויק דצריך שיהא מוחזק לנו שאין כאן ב' יב"ש אבל אל"כ חוששין, וצ"ב כונת הש"ס דרש"י שם כתב כן על הא דאמר רב הונא דחיישין לב' שוירי דהא דלא חיישין לב' יב"ש משום שהוחזק לנו שאין ב' יב"ש, אבל לרבה דפליג וסבר דכל החשש הוא רק כשהוחזק ב' יב"ש אפשר שצריך שיהא מוחזק לן ממש, ולא סגי במה שאין אנו יודעים שאין, וצ"ע.

ד. תוס' ד"ה הא אמר תנו נותנים. תימא מנא ליה למידק וכו', הקשו תוס' מנלן לגמ' לדייק דאם אמר תנו נותנים ויהא מכאן הוכחה דלא חיישין לב' יב"ש, דשמא אם ליכא חשש נמלך יחזירו לאשה בשביל ראייה שנתגרשה, ובאמת איכא חשש שמא הוא גט של יב"ש אחר, וצ"ע מדוע נחזיר לאשה הרי יש ספק ממי נפל דיכול להיות שנפל מהבעל ועדיין לא גירש ויכול להיות שנפל מהאשה ומדוע נכריע שנפל מהאשה, ועי' במהרש"א שעמד בזה וכתב דא"א לומר דהבעל מהימן לומר שנגרשה דבעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן רק מכאן ולהבא וכמש"כ תוס' בעצמם בע"ה ד"ה זמן, וכתב מהרש"א דאם ליכא חשש של נמלך נחזיר את הגט ליד האשה כיון שהבעל אומר שהוא נתן לה וצ"ב כונתו. ולכאורה כונת התוס' שאם ליכא חשש של נמלך כיון שמוצאים גט אמרינן דבסתמא נמסר כדן אלא שאח"כ נפל מהאשה דסתמא כל גט שהוא ביד הבעל חזקתו שמיד נמסר ליד האשה, וכל החששות הוא רק אם יש סיבה לומר שנמלך וממילא יש להסתפק שלא נתן את הגט ונפל מידי הבעל, ולאחר שיש חשש של נמלך ממילא אף הבעל לא יהא נאמן כמו שמבואר בהמשך הסוגיא.

אולם צריך להבין עדיין דאח"כ נדע שהיה ביד הבעל יש לומר שודאי נמסר אם אין חשש של נמלך, אבל אם יש לנו חשש שמא אותו הגט הוא של יוסף בן שמעון אחר אפשר שהוא לא כתב גט כלל וכל הגט הוא של יב"ש השני והאשה הזו כלל לא נתגרשה, ומהכ"ת כלל להאמין לאשה שהיא קיבלה גט וצ"ע, ולכאורה צריך לומר דע"כ מייירי שהיה עדים מעיקרא שראו את הגט ביד הבעל וממילא יש הוכחה שהיה כאן גט עבור האשה הזו ולכן כיון שנמצא הגט לפנינו יש סברא לומר שלולא חשש של נמלך מחזירים לאשה כדי שיהא לה לראיה.

אמנם צ"ב איך נוכל להחזיר לאשה הגט לראיה הרי היא תבוא לגבות מן הלקוחות מזמן מוקדם שכתוב בגט, וכתב במהר"ם ש"ף דכיון שיש נפילה יש קול והלקוחות יבקשו ראייה אימתית בא גט לידה, והפנ"י והרע"א ב"מ יח. כתבו לישב דלענין ממון לא חיישין

לבי יב"ש וא"כ אפשר לתלות שזה הגט שנתן לה הבעל, אמנם תמה בתורת גיטין קלב ס"ד [ד"ה אלא כשמצאו] תמה הרי הכא מיירי דהוחזקו ב' יב"ש ובכח"ג אף בממון חוששין כדמבואר להדי בגמ' בריש פרקין שאין יכולים להוציא שט"ח על אחרים.

ה. תוס' בא"ד. מחזירין לה את הגט וכו', צריך להבין איך מחזירים הגט לאשה לראיה הרי מבואר בתוס' לעיל ד ע"א שבמקום שהעדים פסולים אין הגט כשר לגרש בו אף לר"א דעדי מסירה כרתי כיון שהוא מזויף מתוכו אין לנו לסמוך על הכשרות של הגט, וצריך לומר דהכא הוא רק חשש לכן מוסרים לה הגט לראיה, ועוד דהתם אפשר שכל הפסול לעשות מעשה גירושין שיש חסרון בראיה אבל ליתן לה הוכחה אחרי הגירושין שהיא מגורשת אפשר שאין חסרון בזה.

ו. תוס' בא"ד. דדייק מדאיצטריך ונמלך, וכו' דאי לאלתר פשיטא, צ"ב כונתם דאם לאלתר ע"כ שראינו שהגט יוצא מתחת יד הבעל דלא"כ מנלן שזהו לאלתר, וקשה א"כ אמאי צריך טעם דחשישנן שמא נמלך, דאם היה מעיקרא ביד הבעל פשיטא שיחזיר לבעל, עי' במהר"ם שיף מש"כ לבאר בזה.

בא"ד. ור"ז סבר דהא דקתני ונמלך אחרא דמילתא נקט דלפי שנמלך לא נתנו לא לדקדק וכו', ביאור דבריהם דרבה מדייק ממה שהוצרך לומר טעם שנמלך ע"כ דהך סברא אתי לחדש דין מסוים שמייירי לזמן מרוה ורק משום שלא אמר תנו חוששין שנמלך, ור"ז סבר שאין כאן חידוש בהא דקתני ונמלך אלא אחרא דמילתא, ועי' מהרש"א שהעיר שהגמ' בע"ב אומרת טעם אחר דמי קתני אמר תנו ונתנים לזמן מרובה ע"ש מש"כ לבאר.

בא"ד. ור"ז לא מוקי לה דומיא דסיפא וכו', צ"ב דאמא לא דייק ר"ז מסיפא גופא דע"כ מיירי לזמן מרובה ואמאי הוצרך לדייק מהברייתא ולא מהמשנה בעצמה, ועי' במהר"ם שיף שכתב דניחא ליה לר"ז להקשות מגט על גט ולכן הקשה מהברייתא.

בא"ד. ואי לאלתר דוקא א"כ ראינו גט בידה דבלא ראינו גט בידה אין נפקותא במה שנמצא לאלתר, וכיון שראינו גט בידה פשיטא דיחזיר וכו', התוס' כתבו דר"ז הכריח דמיירי לזמן מרובה, דלאלתר א"א לומר כן דהכונה לאלתר הוא שראינו שמיד שנפל ממנו הוא לקח את הגט באופן שאין חשש ששל אחר הוא, ואם ראינו קודם לכן שהגט ביד האשה פשיטא שהיא מגורשת, אלא ע"כ דמיירי לזמן מרובה ולא ראינו שהיה ביד האשה, והקשה התורת גיטין דהא יתכן שראו גט ביד הבעל אלא שקודם שנפל הספיק ליתן ליד האשה ונפל מידה ולא לאלתר [היינו שהיה מספיק זמן שלא עבר שם אדם וראינו שהגט בידה].

ז. תוס' ד"ה כאן במקום שאין השירות. וא"ת היכא שהוחזקו אע"ג דאין השירות מצויות היכי מהדרין מנא ידעינן דשל זה הוא, צ"ב למבואר ברש"י ב"מ והראב"ד דמיירי שהוחזקו במקום כתיבת הגט והגט בא למקום אחר, דא"כ מה מקשה תוס' דהרי באותו מקום אין לנו עוד יב"ש אחר ומדוע נחשוש שזה של יב"ש השני, ועי' תוס' ביאור הענין דהוחזקו באותו מקום שנפל ושיירות מצויות ע"כ צ"ל דהוא באותו העיר עצמה, ועיין.

בא"ד. וי"ל כגון דידעינן דמזה יוסף בן שמעון נפל, עי' במהרש"ל מש"כ להקשות דתוס' היה יכול לומר פשוט יותר וכמש"כ להלן בע"ב ד"ה מעולם ועי' פנ"י ותור"ג, ובעיקר דבריהם כתב הפנ"י דא"צ לומר שראו ממש את הנפילה אלא מיירי שראו את הגט בידו ועי"ז יודעים שממנו נפל, ועי"ע בריטב"א.

ח. רש"י ד"ה לא לזה ולא לזה, רש"י האריך לבאר דלא יחזיר לבעל שמא תפסיד האשה כתובתה, וצ"ב מדוע לא פי' כפשוטו דשמא היא באמת של האשה ואיך יוכל להחזירו לבעל, ועוד העיר במהר"ם שיף דטעם זה אינו מספיק להא דמבואר במשנה ב"מ דלא יחזיר שחרורי עבדים, [ואפשר דזה דחק את רש"י לומר טעם דשיך רק בגיטי נשים ממה שהברייתא כתבה דוקא אופן זה].

דף כז:

א. תוס' ד"ה בזמן שהבעל מודה. וי"ל דלא מיהימן אלא מכאן ולהבא וכו' והכא שידוע לנו שלא בא לידה עכשיו זה הגט בתורת גירושין אינו נאמן מכאן ולהבא יותר מלמפרע, ביאור דבריהם כתב רע"א [ב"מ יח ע"ב] דהנה בסוגיא ב"ב מבואר דבעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן כיון שבידו לגרשה, ונחלקו בגמ' היכא שאמר הבעל גירשתי את אשתי למפרע האם אינו נאמן כלל או"ד דפלגין דיבוריה ואמרינן דלא נאמן למפרע אבל מכאן ולהבא נאמן ואנו אומרים שהוא גירש אותה שעה אחת קודם שבא לומר גירשתי, וכתב הרע"א דכונת תוס' דאף לפי מד"א שנאמן מכאן ולהבא הכא אין לו נאמנות דכל הנאמנות דאמרינן בידו וממילא גירש קודם לכן, אבל הכא שאומר לנו באיזה אופן היה הגירושין ע"י גט זה ממילא אין אנו יכולים לפרש דבריו שגירש אותה בגט קודם שבא לומר גירשתי שהרי הוא אומר במה גירשה, וזה כונת תוס' והכא דידוע לנו שלא בא לידה עכשיו זה הגט בתורת גירושין, ועי"ע במהר"ם שיף מש"כ לבאר באופ"א.

והנה בתוס' בע"א [ד"ה הא] מבואר בקושייתם דאם לא היה חשש נמלך היו מחזרים ליד האשה ונתבאר דהתם לולא חשש נמלך אמרינן שמסתמא גירשה בגט, אבל הברייתא הולכת לאחר שכבר נתחדש במשנה שיש חשש נמלך וממילא אין לו נאמנות רק מכאן ולהבא ובה כתבו תוס' דכיון שטוען שגירש בגט זה ע"כ אינו נאמן.

ב. תוס' ד"ה מעולם. ואומר ר"י וכו' במהרש"ל כתב דתוס' היו יכולים לישב כמש"כ לעיל דמיירי שהיו עדים שראו שנפל ממנו משו"ה מהני מה שמעדים שלא חתמו רק על גט אחד של יב"ש, אבל במהרש"א ומהר"ם שיף כתבו דאף אם ידעינן שממנו נפל מ"מ אפשר דהם חתמו על גט של יב"ש השני ולא על של זה וא"כ מה מהני עדותם שהרי לא ראו איזה עדים חתומים על הגט שנפל, ואם ראו שהם חתמו זה פשיטא.

ג. **גמ' מספקא לה.** הקשה הפניי אם כל החשש דב' יב"ש הוא מדרבנן וכמש"כ בתוס' ב"מ א"כ אף אם סימנים הוא רק מדרבנן יהא נאמן דבמידי דרבנן נאמן ע"פ סימנים, וכתב בפניי דצ"ל איכא פעמים שיהא חשש מהתורה היכא שידוע שנפל גט לב' יב"ש דבזה א"א לסמוך על סימן מדרבנן, ע"ע ברע"א ב"מ כ ע"ב מש"כ בכ"ז, ובשיעורי הגר"ש ב"מ שהאריך בזה.

ד. **גמ' דוקא צורבא מרבנן אבל אינש דעלמא לא.** פרש"י דידע בטביעות עינא ולא משני בדיבוריה, משמע ברש"י דלעם הארץ אין טביעות עין כלל, ותוס' והראשונים הוכיחו דיש לע"ה טביעות עין, ובחתי"ס כתב דאף רש"י לא חולק ע"ז אלא כונתו דהכא בשליח המביאו אין לנאמן אותו בט"ע כיון שיש חשש שמסקר כיון שמפסיד שכר השליחות. **והנה** בעיקר הא דמבואר דיש נאמנות לצורבא מרבנן לענין גט תמחו באחרונים הרי הדין הוא דאין דבר שבערוה פחות מב' וא"כ אמאי נאמן, [דהא אף בעדות של קודם גירושין חשיב דשב"ע כמו שמצינו להעיד על לשמה], ובקובץ הערות סע"ז כתב לבאר ע"פ דברי הר"ן בקידושין סג ע"ב באב שקידש את בתו ואינו יודע למי קידשה ובא אחד ואמר קדשתיה שנאמן ולא חשיב דבר שבערוה, כיון דלא באל הוציאה מחזקתה ורק בא להעמידה על חזקתה, והיינו דהא דבעין ב' עדים בדבר שבערוה כיון שבאים לשנות את הדין, אבל היכא שבאים רק לברר לא חשיב דבר שבערוה וה"ה הכא דידוע שהוא שליח וכל הנדון הוא האם זהו הגט שאבד, ע"ע בית מאיר קלב, אחיעזר ח"א סי יד.

ה. **גמ' רב אשי אמר כגון שיש נקב.** רש"י פי' דקאי על השליח, והעיר הרש"ש אמאי לא פירש דקאי על הבעל, וכן קשה בהא דפרש"י על הא דרבה בר חנא שהביא גט דהיה שליח, ועי' במהר"ם שיף שנראה דה"ה, **ובתוס' ר"ד** מבואר דאם היה הבעל בעצמו מביאו היה נאמן אף בסימן שאינו מובהק כיון שבידו לגרשה, ע"ע בשיעורי הגר"ש ב"מ שהאריך בזה.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף כח.

א. **מתני' המביא גט והניחו זקן או חולה נותנן לה בחזקת שהוא קיים.** פרש"י ולא חיישינן שמא מת ובטל שליחותו, **צ"ב** מדוע הוצרך רש"י לכך שבטל השליחות והא כיון שמת תו ליכא אישות ביניהם כמש"כ רש"י לעיל ט ע"ב [ד"ה לא יתנו לאחר מיתה] וכן הוא ברש"י יג ע"א במשנה, ועי' **בקצה"ח** [קפ"ח סק"ב] שכתב לבאר כן לדעת הרמב"ם שסבר דבנשטטה המשלח יכול השליח לעשות שליחותו, דהיינו שהשליח פועל מכוח של עצמו, וביאר הא דבמת אין יכול לעשות כיון דאין לו מה לגרש דהאישות בטלה וכמש"כ רש"י בדף ט, אולם ברש"י כאן מבואר דיש אישות לאחר מיתה, וכן הוא לשון רש"י בריש כתובות ב ע"ב [ד"ה מת] אין המתים מגרשים, ועי' בקו"ש ב"ב אות תקנ"א, ועי' באבה"ז פ"ו מעבדים.

ב. **מתני' נתנו לה בחזקת שהוא קיים.** הנה עיקר הנדון של המשנה הוא להתירה לשוק כגון שאין לה בנים שלא תהא זקוקה ליבם, וע"ז אמרינן שנותנה לה בחזקת שהוא קיים, והטעם מבואר ברש"י משום דאמרינן העמד דבר על חזקתו דהיינו ויש לבעל חזקת חיים, ומשמע שהוא מדין חזקה קמיתא דכל התורה, והפניי הקשה אמאי לא אמרינן כיון שלא היו לה בנים דאשה זו בחזקת איסור לשוק עומדת שהרי היא זקוקה ליבם ואמאי אזלינן בתר חזקת חי, וכתב הפניי דכיון שהבעל כתב לה גט יש כאן ריעותא בחזקה שזקוקה ליבם, וכמש"כ תוס' בכתובות כג ע"א דבזרק לה גט ספק קרוב לה ספק קרוב לו שהדין הוא שהיא ספק מגורשת לא מעמידים אותה על חזקת אשת איש, כיון שבזדאי זרק לה גט א"כ יש כאן ריעותא בחזקה ולכן ה"נ מעמידים אותו בחזקת חי ואליס טפי מחזקת איסור לשוק של האשה. [ובעיקר מה דנקט הפניי דהיכא דאיכא ריעותא בחזקה לא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא יעוין באבנ"מ [סי' כ"ז יח] שכתב דאינו אלא מדרבנן וכ"כ בש"ש [ש"ו פ"ח], ועוד יש לדון בסברא דתוס' מיירי שהריעותא הוא בעצם החזקה דהיינו שזרק גט ספק קרוב לה שהוא להתיר את איסור אשת איש לכן חשיב ריעותא בחזקה שלא ניזל בתרה, אבל הכא היה רק מעשה כתיבת גט ועדיין לא נתן את הגט כלל, וביותר בהמשך דברי הגמ' כשאמר הרי"ז גיטך שעה אחת קודם מיתתי דכל נתינת הגט הוא על זמן מאוחר יותר].

ועי' בשערי ישר [ש"ב פ"ט] שכתב לישב קושית הפניי ע"פ מש"כ בראשונים בריש נדה דבמקוה שנמדד ונמצא חסר חזקת המקוה מכריעה את חזקת הטמא משום דחזקה בשורש הספק מכריעה את הדין, וה"נ הכא חזקת חיים היא חזקה בשורש הספק ולכן לא אזלינן בתר חזקת שהיא זקוקה ליבם, ועוד י"ל ע"פ מה שמבואר שבפרק המדיר דחזקת הגוף אלימא טפי מכל החזקות וא"כ אף שיש חזקת היתר הכא אליס טפי, ע"ע בפניי שם שכתב עוד סברא שחזקת חי אליס טפי משום שהוה חזקת שבא מכח רוב דרוב אנשים בריאם ולכן אליס טפי מחזקת איסור יבמה לשוק שיש בו ריעותא.

ג. **מתני' בת ישראל הנשואה לכהן וכו'.** בפשוטו נראה שהטעם שבמשנה בכל הציונים דאזלינן בתר חזקה קמיתא כמו שמצינו בכל התורה כולה, אולם בגמ' בע"ב עב"ד צריכותא לכל האופנים במשנה ונראה בגמ' דהיה ס"ד שאע"פ שמהתורה יש כאן חזקה מ"מ יש להחמיר שלא לסמוך על החזקה וקמ"ל המשנה דלא חשישינן, וכן נראה בהמשך הגמ' דמקשה קושיא מתרומה על גט דהיה סיבה לחשוש שלא לסמוך על חזקה, וכן מבואר בהדיא בתוס' ב"מ שהובא באות הבאה.

ד. **תוס' ד"ה והניחו זקן או חולה.** ואומר ר"י דלענין יתמי החמירו טפי למיחשש וכו', כונתם דמעיקר הדין יש לבעל חזקת חיים וכמש"כ רש"י דאמרינן הכא העמד דבר על חזקתו, אלא דהתם יש חומרא מדרבנן בשביל היתומים לחשש שמא שכיבא הסבתא.

והנה תוס' ב"מ לט ע"ב כתבו וי"ל דגבי גט אמרינן בחזקת שהוא קיים משום עיגונא וכן בשביל אכילת קרבן ותרומה, ונראה דאין כונתם דהכא הוא דין דרבנן לסמוך על החזקה, אלא כונתם נראה דהכא מעיקר הדין הוא יש חזקה אלא דיש סברא לחשוש אלא שרבנן לא החמירו שלא לסמוך על החזקה משום עיגונא ובקרבן משום אכילת הקרבן, ומבואר מדברי תוס' שם כמ"ש באות הקודם שהחידוש של המשנה הוא שלא לחשוש מדרבנן דאע"פ שמהתורה איכא כאן חזקה מ"מ יש אופנים שרבנן חששו.

ה. גמ' אמר רבא ל"ש אלא זקן שלא הגיע לגבורות וכו' אבל זקן שהגיע לגבורות וגוסס שרוב גוססין למיתה לא. עיין תוס' ביומא דף נה ע"ב [ד"ה התנן] שנראה שנחלקו ב' תי' התוס' שם אם הוא סברא מדאורייתא או שהוא חומרא דרבנן, ובתי' הב' כתבו דבהגיע לגבורת אינה מגורשת משום חומרא דאשת איש, [והיינו דמדאורייתא אין חילוק ואף בהגיע לגבורות יש לה חזקת חיים], ולכן כתבו תוס' דבשולח חטאתו ממדינת הים אין חילוק בין הגיע לגבורות ולא הגיע לגבורות ולעולם אית ליה חזקת חי, ועי' ברע"א כאן שהקשה על מ"ש"כ תוס' דמשום חומרא דאשת איש החמירו בהגיע לגבורות שהרי אם יתן לה את הגט ממ"י אינה אשת איש או משום שמת או מחמת שנגרשה בגט זה, וכל הנדון יכול היה להיות מחמת שעי"ז לא תהא זקוקה ליבם וקשה דזה אינו חומר של אשת איש דאינו אלא חייבי לאוין, וכתב שחומר האיסור של יבמה לשוק הוא כחומר של איסור של עריות, [משום דהוה מחמת האישות של המת]. ובעיקר דבריהם תמה הרע"א מדוע לא חילקו פשוט דהכא בגט איכא חזקת איסור לשוק כנגד חזקת חי, ולכן יש לדון שלא לסמוך על חזקת חי, אבל לגבי חטאת ששלח גוסס אין חזקת אחרת כנגדה ומדוע שלא נסמוך על חזקת חיים.

ו. גמ' רוב גוססין למיתה. יש לדון האם הכונה דזה רוב ככל רוב וממילא לא תהא מגורשת תורת ודאי, דאע"פ שעד עכשיו היה בחזקת חי הכלל הוא דרובא עדיף, אבל בחת"ס כתב דאין הכונה של רוב ככל רוב אלא רוב גוססין למיתה הכונה בזה שלכן אין כאן חזקה דהוה כמו מקוה דחסר ואתאי אבל אי"ז ודאי, וכן מבואר ברמב"ם [פ"ו מגירושין הכ"ח] שכתב דאף בגוסס אם נתן לה גט הרי היא ספק מגורשת, אבל ביש"ש [כאן סי' ט] כתב דלאחר ב' או ג' ימים תלינן שבדאי מת ואשתו מותרת לשוק ומתאבלים עליו, ועי' בחת"ס כאן שתמה עליו.

ז. גמ' ואבע"א כיון דאיפליג איפליג. רש"י כתב אבל בן שמונים ואחת או יותר עד תשעים קרוב למות, וכ"כ בתוס' ר"ד משמע דמתשעים ומעלה איכא הך סברא דכיון דאיפליג איפליג, אבל בטור ושו"ע [סי' קמא סעי' סח] משמע דבן מאה דוקא, וכתב הבית שמואל שם דלרש"י צ"ל הא דקאמר הגמ' בן מאה לרבותא נקט דאפילו זקן כ"כ איכא הך סברא.

ח. גמ' תרומה אפשר גט לא אפשר. צ"ב דבכל מקום אזלינן בתר חזקה ולא אמרינן אפשר ולא אפשר, אמנם ביבמות סט ע"ב מבואר שהכונה כאן בגמ' דעשו מעלה בתרומה כיון דאפשר והיינו שכל זה הוא סברא בדרבנן דהחמירו משום חומרא דתרומה היכא דאפשר וה"נ באשת איש היה צריך להחמיר אם היה אפשר.

ט. גמ' ורמי תרומה אתרומה וכו'. יש להקשות דבמתני' שלא שלח לה גט לכאורה יש ב' חזקת חזקת חי שלא מת וחזקת היתר של אכילה תרומה, ובבביתא ליכא רק חזקה אחת חזקת חיים, דחזקת היתר אית לה ריעותא וכמ"ש"כ הפנ"י שהובא באות ב', ובעלמא אמרינן דתרי חזקות עדיפא מחזקה אחת, [עי' ערוך לנר יבמות סט ע"ב] וכתב הפני יהושע דכיון שיש סברא לעשות מעלה לענין אכילת תרומה אין סברא לחלק בין חזקה אחת לתרי חזקות, והיינו שהקושיא של הגמ' אינו שלא לסמוך על חזקה אלא שיש לחשוש לענין תרומה מדרבנן.

י. תוס' ד"ה תרומה אפשר. תימא וכי לא ידע, בפנ"י כתב לישב קושית תוס' דתרומה אתרומה ל"ש להקשות דמשום חזקת חי ל"ש להכריע הכא כיון דהוה חזקה העשויה להשתנות וכל מה שיש לדון מצד חזקת היתר, ולכן היכא שנתן לה גט איכא ריעותא בחזקה היתר כמ"ש"כ באות ב' ולכן אינה אוכלת, אבל מהא דמבואר במשנה ששולח גט נותנה לה בחזקת שהוא קיים ע"כ שאזלינן רק חזקת חי שהרי אין שם חזקת היתר אלא אדרבה היא בחזקת איסור לשוק, וע"כ שאין חסרון של חזקה העשויה להשתנות כאן, והטעם כתב משום דחשיב חזקה שבא מכח רוב, ומ"מ מקשה הגמ' דיש חשש שמא ימות וא"כ ה"נ הכא בהלך בעלה למדינת הים יש לחשוש שמא ימות.

יא. אמר רב אדא בריה דרב יצחק שאני התם שהרי אסרה שעה אחת קודם מיתתו. דברי הגמ' צ"ת, [ועי' היטב ברש"י ותוס' ולא נתבאר לי דבריהם כה"צ], בחת"ס כתב שמבואר כאן יסוד בדיני חזקה שבמקום שברור לנו שודאי ינעבור איסור אם נסמוך על החזקה בכה"ג א"א לסמוך על חזקה, והכא מכיון שאנו מסופקים האם עכשיו היא שעה אחת קודם המיתה, ואם באנו לסמוך על החזקה שלא ימות עוד שעה ולעולם נסמוך על חזקה דעכשיו הוא לא שעה קודם המיתה והיינו שלא ימות עוד שעה הרי ימצא שעברה איסור, שהרי לא תוכל לידע מתי שעה זו, ורק אחרי שימות יתברר מה היה שעה קודם המיתה, ונמצא שיתברר שהיא אכלה באיסור, שהרי בשעה שאכלה היה מותר לה לסמוך על החזקה וזה היה בטעות, [ואפשר שזהו דין מדרבנן כמו בב' שבילים שאם באו לשאול בבית אחת שיש כאן סתירה אין סומכים על חזקה כזו], אבל בשמת מת אינו כן, דאע"פ שיכול להיות שימות והיא תסמוך על החזקה ונמצא שעברה איסור, מ"מ אי"ז מוכרח מצד עצם דין החזקה, שהרי יכול להיות שהבעל יהא כאן לפנינו ונדע בזמן המיתה שאסור לה לאכול ולא תסמוך על החזקה, אבל בחזקה של שמא ימות הוא דבר שמוכרח מצד עצם החזקה דברור שתעבור על האיסור, ועי' מקשה הגמ' ממאי דאיהו מייית ברישא דילמא איהי מייית ברישא, וא"כ נמצא שאם היא תמות אף אם ימות אח"כ לא יחול הגירושין, [שהרי כל סיבת הגירושין היא כדי שלא תזקק ליבום ולכן בכה"ג שהיא מתה קודם לבעל לא נתכון לגרשה], וא"כ שפיר אפשר לסמוך על החזקה.

בשערי ישר [ש"ב פ"ח ד"ה והנה לפי"ז] ביאר דכיון שהגירושין צריכים לחול שעה אחת קודם המיתה נמצא דהמיתה אינה גורמת את האיסור או ההיתר, אלא ששעת המיתה היא רק מבררת את זמן האיסור [שהגט יחול שעה קודם למיתה], לכן א"א להכריע ע"פ חזקת חיים דעכשיו זה לא שעה קודם המיתה, דהכלל הוא בחזקה הוא דאין בכח החזקה להכריע רק על עצם הספק שלפננו, ולכן

כיון שאין הנדון מתי הבעל ימות כיון שזה לא הדבר האוסר והמתיר, דהאיסור הוא הזמן של שעה קודם המיתה לכן הנדון האם עכשיו זהו שעה אחת קודם המיתה וא"א להכריע ע"פ חזקת חיים, ואע"פ שאפשר להכריע ע"פ המציאות שנומר שיש לו חזקת חיים עכשיו שלא ימותר בשעה הקרובה וממילא עכשיו זה לא שעה אחת קודם מיתה, זה אינו כמש"כ מכיון שהספק עכשיו הוא לא מתי זמן המיתה דזה לא האוסר והמתיר לכן א"א להכריע ע"פ חזקה זו.

ומקשה הגמ' מתקיף ליה ר"פ ממאי דאיהו מית ברשיא דילמא איהי מיית ברישא, **וביאר** בשער"י דכונת אביי להקשות דהרי יתכן שהאשה תמות לפני הבעל וא"כ א"א להסתפק האם זה שעת האיסור דכיון שלא ברור שיהא כלל שעה של איסור ל"ש להסתפק על דבר כזה, וכגון באופן שלאחר שתאכל התרומה תמות ואח"כ הבעל מת דבכה"ג לא יהיה גט, [דכל מטרת הבעל היא שהגט יחול כדי שלא תיפול ליבום אבל היכא שאין כבר נפק"מ בזה שכבר מתה הגט לא יחול כלל], לכן א"א להסתפק באופן זה האם הוא שעה אחת קודם מיתתו כיון דיש כאן ס"ס ספק שמא לא ימות ועוד שמא היא תמות ברישא ואין נפק"מ מהגט, וע"כ הספק הוא רק האם הוא ימות ובה החזקה שהוא חי יכולה. [עוד כתב הגרש"ש שם דכונת הגמ' דכיון שאסור שעה אחת קודם המיתה נמצא דיש כאן לפנינו שעה אחת בכל חיו שהיא אסורה, וא"כ בכה"ג א"א לסמוך על חזקה כיון שיש בתערובת שעה אחת שהיא אסורה, ודוחה הגמ' דשמא היא מיית ברישא וא"כ לא מבורר שיש כאן שעה אחת שהיא ודאי אסור].

יב. גמ' אלא אמר אביי לא קשיא הא ר"מ הא ר"י. למבואר לעיל שהנדון של הגמ' שאע"פ שיש חזקת חי מ"מ יש סביה לחשוש ולא יליך אחר החזקה משום מעלה בתרומה, וא"כ צריך להבין מה כונת הגמ' דמאן דלא חייש לבקיעת נוד ה"נ לא חושש, הרי הכא יש יותר סברא לחשוש שהרי חזקה זו עלולה להשתנות, אבל התם מהכ"ת שיהא שינוי של בקיעת הנוד, וכן לר"מ יש להקשות דשמא דוקא התם חיישין לבקיעת הנוד דליכא חזקה אבל הכא דאיכא חזקת חי אפשר דלא חשישין ועיין.

דף כח:

יג. רבא אמר שמת מת לא חיישין שמא ימות חיישין, בריטב"א נראה דהסברא בזה דשמא ימות לא אמרינן כיון דכל אדם ודאי שסופו למות, והיינו שזה סברא דוקא כאן לגבי חזקת חי, אמנם ברש"י משמע דזהו סברא בהלכ' חזקה שכתב שהנדון הוא האם יש חזקה בכה"ג או לא, וכן הוכיחו באחרונים מתוס' קידושין מה ע"ב שכתבו בשם הר"מ דאב שהלך למדינת הים והשאיר את בתו הקטנה דאין האם והאחין יכולים לקדש את הקטנה קידושין דרבנן, משום דשמא האב יקדש אותה במקום שנמצא שם, ולא אמרינן שכיון שעד עכשיו היה לה חזקת היתר ה"נ יש חזקה היתר שלא נתקדשה מעכשיו שהרי חזקת הכא דשמא תמות אמרינן, והתם נמי לגבי להבא אין חזקה והרי התם הדבר לא עומד לכך שהאב יקדש אותה, אלא ע"כ דשמא ימותר הוא כלל בכל מקום דלא אזלינן בתר חזקה, **וביאר בשערי ישר** [ש"ב פ"ט] שכל המקור של חזקות בסוגיא בחולין הוא רק דאזלינן בתר חזקה לגבי מצב שנוגע עכשיו דבזה אמרינן דיש חזקה שעכשיו לא השתנה כלום, אבל לגבי מצב עתידי התורה לא חידשה פרשת חזקה, דחזקה אינה יכול לומר לנו שלא יהיה שינוי בעתיד, ועי' בנו"ב קמא יו"ד סי' נ"ו שכ"כ, אולם בתוס' בקידושין שם מבואר דשיטת ר"ת דכונת הגמ' כמש"כ הריטב"א שזה סברא רק הכא במיתה שכל אדם סופו לכך. ולפי"ז נמצא דהא דאסורה לאכול בתרומה אינו מחמת חשש דשמא הוא ימות, אלא שהוא מהתורה דאין חזקת לענין שמא ימות אח"כ, ודלא כמשמעות הסוגיא מעיקרא שהיה כאן נדון אם לחשוש שמא ימות מדרבנן.

אמנם צ"ב דכל סברת הגמ' היא כלפי חזקת חיים של הבעל שאין אנו אומרים שהדבר ישתנה שימות, אמנם קשה אמאי לא נעמיד אותה בחזקת אשת איש ותהא מותרת לאכול בתרומה, ולמבואר לעיל בשם הפנ"י דכיון שנתן לה גט איכא ריעותא בחזקה א"ש, וע"ע בשערי ישר שם שהאריך בזה.

יד. גמ' אמר ליה רב אדא בר מתנה לרבא והא נוד דשמא ימותר ופליגי. בחת"ס תמה מה הדמיון של הגמ' לחשש דשמא יבקע הנוד לחשש דשמא ימות, דהא כל אדם לבסוף ימות וצריך להגיע לדין של חזקה להכריע שעכשיו עדיין לא מת ובזה סבר ר"מ דשמא ימות לא אמרינן וכמש"כ דמצד עיקר הדין אין חזקה יכולה להכריע את העתיד, אבל הכא לגבי תרומה לגבי החשש דשמא יבקע הנוד לכאורה א"צ להגיע לחזקה שלא יבקע דהתם מהכ"ת שביקע אלא שזהו חשש חדש וכמש"כ לעיל וא"כ י"ל דסבר ר"מ דאין סיבה לחשש כלל שמא יבקע הנוד דמהכ"ת שביקע ולא דמי לנדון דידן האם חיישין שמא ימות, וכתב לישב דהכא חזקת חיים וחזקת היתר מסייע מ"מ אסורה לאכול בתרומה הכא שחזקת הטבל אינו עובר מעליו איך נדחה מפני החשש שמא יבקע.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף כח:

א. גמ' והא בעינן סמיכה. בתוס' מבואר דקושית הגמ' היא שאע"פ שמיכה לא מעכבת ואם לא סכו הקרבן כשר, מ"מ אין להקריב לכתחילה בלא סמיכה, וכך המאירי שכונת הגמ' להקשות שימתינו עד שיבוא הבעלים ויוכל לסמוך על הקרבן, אולם בתוס' ר"י ד כאן כתב דהא דמבואר דסמיכה לא מעכבת הוא רק בכה"ג שהוא ראוי לסמיכה דאיכא כלל דכל הראוי לבלילה אין בילה מעכבת, אבל אם אינו ראוי לסמיכה סמיכה מעכבת והכא כיון שאין ראוי הקרבן פסול.

ב. גמ' אבל חטאת העוף מספיקא לא ליעול חולין לעזרה צריכא. הרע"א העיר על לשון הגמ' 'חולין' בעזרה דהרי אינו חולין ויש בו קדושת חטאת העוף אלא דהוה חטאת שמתה בעליה שהדין הוא דלמיתה אזלה, ובספר פרי יצחק [ח"ב סי' לד] כתב בשם הרב השואל לבאר דהנה בכל חטאת שמתה בעליה הדין הוא שלמיתה אזלה, אולם רש"י בנזיר כא ע"ב כתב דכל זה רק בחטאת בהמה אבל בחטאת העוף ליכא הך דינא שתמות אלא הוה חולין, ולפי"ז א"ש דהכא מיירי בחטאת העוף דפקע קדושתה, והביאור בזה כתב הפרי יצחק דהגמ' ב"ק קי ע"ב מקשה אמאי בכל חטאת שמתה בעליה לא אמרינן דאדעתא דהכי לא אפרשא דאילו היה ידע מעיקרא שימות לא היה מפרש ונמצא דכל ההפרשה בטעות, ואומרת הגמ' דהלכתא גמירי לה דלמיתה אזלה, והיינו שזהו הלכה מיוחדת בחטת בהמה שהיא הולכת למיתה, אבל בחטאת העוף שאין שם הלכה שהולכת למיתה ישאר קושית הגמ' שם ואה"נ הדין

הוא שהוא חולין דאדעתא דהכי לא הקדיש ולכן מדויק מאוד הא דקאמר הגמ' הכא חולין בעזרה, ועי' באחיעזר ח"ב סי' יג שכ"כ, ועי' בפרי יצחק שתמה על חידוש זה וכתב לישב באופ"א עי"ש.

ג. **גמ' מספיקא לא ליעול חולין לעזרה.** מבואר שאע"פ שמספק הוא חייב להקריב דספק דאורייתא לחומרא מ"מ אין לזה דין ודאי אלא כיון שהוא רק ספק איכא איסור של חולין בעזרה, עי' בקו"ש ב"ב [אות רג] שכתב להקשות על מה שפרש"ם שם דהא דספק נפשות להקל מדין והצילו העדה, והקשה אמאי לא כתב משום דיש ספק איסור של לא תרצח, וכתב בקו"ש דאפ"ל דהיכא שיש חיוב מספק להרוג אין איסור של לא תרצח, אולם כתב שזה אינו כדמוכח מהכא דאע"פ שאנו סומכים על החזקה מ"מ כיון שיש ספק שמא אינו מחויב להביא נמצא שהוא חולין בעזרה, ולא אמרינן דכיון שחייב להביא אין כאן חולין בעזרה, ועי' באילת השחר שהעיר מכמה דוכתי שמצינו שאם יש חיוב לקיים מצוה מספק לא עובר עבירה מכאן דהך חיוב מספק ומ"ש הכא ואכמ"ל.

ד. **תוס' ד"ה והא בעי סמיכה.** אע"פ דסמיכה לא מעכבא מ"מ אין לעשות בלא סמיכה לכתחילה וכו', הפנ"י ביאר דהתוס' ידעו כבר שאין זה מעכב דלא נאמר בזה הכלל של כל הראוי לבילה, אלא דס"ל לתוס' דיש מצוה מהתורה לכן יש איסור מהתורה אם לא סומך וזה מה שכתבו שעדיף שלא יביא הקרבן דצריך לעשות את ההקרבה בשלימות.

ה. **תוס' בא"ד.** וי"ל דהכא כיון שיכול לקיים מצות סמיכה שיבאנו הוא עצמו אין לעשות בלא סמיכה, ובפרק האשה נמי כיון שהוא ספק דשמא פטור הוא לא עשו חכמים תקן דא"א לתקן אם לא יעבור מצות סמיכה, מבואר בתוס' שמעיקר הדין כיון שיש כאן ספק אם הקרבת מותר הפסח הוא שלמים או פסח לכן לא יביא אותו כיון שלא יוכל לסמוך, וכן מבואר בהמשך התוס' לגבי שני נזירים שמבאים קרבן אחד בתנאי שהוא רק דין דרבנן שיבאו בלא סמיכה, ומבואר שמהתורה אין חיוב להביא קרבן כיון שאין יכול לסמוך, וצ"ע הרי כיון שספק דאורייתא הוא ובשלמא אם מדרבנן לחומרא אפ"ל שאם לא יוכל להביא הקרבן בצורה שלמה אין חיוב להביא, אבל אם מהתורה לחומרא מדוע שלא יביא הקרבן ואע"פ שלא יוכל לסמוך מ"מ יביא כמו טמא וערל, וכתב באילת השחר דמכיון שאם יביא עכשיו פסח יתבטל מצות סמיכה ע"כ אינו מחויב לקיים ספק מצוה אם עי"ז יהא כאן ביטול מצוה אחרת, והיינו שהדין ספק דאורייתא הוא רק חיוב מספק ואינו חיוב ודאי ולכן אם יצא מזה ביטול מצוה אחרת אין חיוב מספק להביא.

ו. **תוס' בא"ד.** אין תקנה אחרת לאותם קרבנות וכו' וכן יורש שמביא קרבן אביו אע"פ שאינו סומך, צ"ב מה הדמיון של קרבן יורש לאותם קרבנות שא"א לסמוך הרי הא דיוורש אינו סומך משום שנתמעט מקרא כמו שהביא רש"י מהתורה כהנים וא"כ לכאורה הוה כמו קרבן נשים שנתמעטו מסמיכה, ועי' בקה"י זבחים [סי' מו אות ו] שכתב דאפשר דס"ל לתוס' דמצות סמיכה היא מצוה על הקרבן אלא שהדין הוא שא"א לקיים המצוה אלא ע"י הבעלים ולכן כיון שאצל אביו היה דין סמיכה חל דין על הקרבן שצריך סמיכה, ולכן כתבו תוס' כיון דא"א בענין אחר א"צ לסמוך, [בעיקר גדר חיוב של סמיכה אם הוא דין בקרבן או חיוב על הגברא שמביא עי' בעמק ברכה עמוד קג שהאריך בזה].

ז. **תוס' בא"ד.** ויש לומר דודאי תיקנו חכמים וכו' אבל להביא קרבן ודאי כגון מותר הפסח לא התירו חכמים להביאו בלא סמיכה כדי לפטור עצמו, ביאור דבריהם כתב הפנ"י דבמותר הפסח הרי מעיקרא הוקדש על תנאי שאם לא יקרבו אותם לקרבן פסח יקריבו אותם לשלמים עם סמיכה, ולכן עכשיו כשבא להקריב אותם מספק באים להפקיע חיוב סמיכה שמעיקרא עומד לכך, ולא רצו חכמים להפקיע את דין הקרבן שהיה עומד לכך, אבל התם מיירי בקרבנות כאלו שלא היה עליהם דין של סמיכה מעיקרא ובאו בתחלה רק על הספק לכן מקריב בלא סמיכה, ועי' במהרש"ל.

ח. **תוס' בא"ד.** וי"ל מדדרשינן בתורת כהנים וכי יטהר הזב מזובו ולא ממגעו ש"מ דטמא משלח קרבנותיו דבהבאת קרבן מיירי. הרע"א ציין לטורי אבן מגילה ח ע"א [ד"ה מזובו] שתמה הרי קרבן זיבה הוא ב' תורים או ב' בני יונה והרי עוף לא בעי סמיכה וא"כ איך אפשר ללמוד מכאן לערל וטמא שישלחו קרבנות שטעונים סמיכה, ועי' רש"י בימות קד ע"ב שכתב בשם הנצי"ב שצריך לגרוס בתוס' מטומאתו ולא מזובו והוא בתו"כ ילפינן קרא לענין מצורע שחייב בקרבן, ועי' באגרות משה או"ח ח"א בחלק קדשים סי' ו' מש"כ לבאר ביאור חדש בדברי תוס', ועי' חת"ס בסוגיין.

ט. **תוס' בא"ד.** מבואר בתוס' דל"ש הכא הכלל של כל הראוי לבילה, אבל בתוס' רי"ד על הגמ' כאן פירש דקושיית הגמ' היא דהרי כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו ומשני הגמ' דמיירי בקרבן נשים דלא ראוי לבילה, וצ"ע מה יענה תוס' רי"ד לכל הראיות שהביאו תוס', עי' אור שמח פ"ו מפסולי המוקדשים ה"ד ולדברי יש לישב.

י. **תוס' ד"ה אבל.** וא"ת חטאת העוף באה על הספק, הרע"א תמה על קושיית תוס' דכל מה דמבואר בחטאת העוף דבאה על הספק הוא רק כשיש פסול בקרבן כגון שיש ספק האם מחויב להביא כפרה דבזה אמרינן שמביא מספק, אבל הכא איכא ספק שמא יש פסול בקרבן דאם הבעלים מת הקרבן פסול, והרי"ז דומה לאם יש ספק האם העוף טריפה דאע"פ שבאה על הספק בכה"ג לא יקריבו אותו.

והנה הרשב"א כתב דבאמת הצריכותא של הגמ' היא רק לפי האוקימתא דמיירי בקרבן נשים אבל אם מיירי בעולת העוף א"צ צריכותא כיון דבלא"ה היא באה על הספק, ושוב כתב הרשב"א דאפשר שהצריכותא הוא דיש היתר אכילה לחטאת העוף עי"ש, **ולדעת** הרשב"א צ"ב קושיית רע"א אמאי לא הוה ספק בגוף הכשרות של הקרבן, וביארו דהיכא דיסוד הדין של חטאת הבאה על הספק הוא דלאחר הקרבת הקרבן יוצא מידי הספק, ולכן ה"ה הכא על הצד שהוא חי נמצא שנתכפר בקרבן שמביא, אבל היכא שיש ספק האם היא טריפה התם אף לאחר ההקרבה עדיין ישאר ספק שמא לא יצא יד"ח דאם היא טריפה אין כאן קרבן כלל ולכן התם לא יביא קרבן ספק טריפה.

יא. תוס' בא"ד. וי"ל דאדם בעצמו בדין הוא שמביא על הספק כדי לפטור עצמו אבל הכא לשליח אין להביא חולין לעזרה, **ביאור** דברייהם מבואר בתוס' בנדה דף ע"א [ד"ה ומביא] וז"ל דמשום תיקוני גברא מקרבין אותו מספק וכו' אבל הכא שהבעלים במדינת הים אם היה מת אין לו דין חטאת להיות קרב ואז לא יקריבהו מספק, והיינו דהיכא שיש גברא שודאי מחויב להביא כפרתו יש הלכה להביא מספק אבל אם יש ספק האם יש גברא שמחויב כלל להתכפר אין הלכה להביא חטאת העוף על ספק כזה, [ועי' בספר ח"י מרן רי"ז הלוי פ"א מחו"כ מש"כ בשם הגר"ח ביסוד דין חיוב שחטאת העוף הבאה על הספק].

יב. מתני' וספינה שאבדה בים נותנין עליהם חומרי חיים וחומרי מתים. רש"י ברישא של המשנה פירש ספינה המטורפת בים ועדיין לא טבעה, והיינו שנקלעה לרוח סערה אבל לא טבעה עדיין, משמע מדבריו דהסיפא דספינה שאבדה מיירי באופן כזה שכבר טבעה הספינה בים, **והקשו** באחרונים דמשמע במשנה דספינה שנאבדה שנותנים לו חומרי חיים וחומרי מתים הוא מדאורייתא דהוה ספק גמור האם טבע בים או לא, והרי הדין הוא דטבע במים שאין להם סוף הוא רק חומרא של אשת איש דאמרינן אם נישאת לא תצא, וא"כ אמאי הכא אסורה מספק.

ובאמת ברמב"ם בפירוש המשנה כתב פ"י ספינה המיטרפת היינו שהיא בסערה אבל לא אבדו המשוטין וכלי הספינה, ואילו ספינה שאבדה היינו שאבדו המשוטין וכלי הספינה, ומבואר דאח"כ אם טבעה הספינה הוה כמים שאין להם סוף ומעיקר הדין היא מותרת אבל הכא לא מיירי שראו שנטבעה אלא מיירי שאבדו כלי הספינה, וכ"כ בשלטי הגיבורים כאן [יד ע"א מדפי הרי"ף] דמיירי הכא שהעד שמעיד שראה סתם ספינה שנטבעה ואינו יודע מי ניצול ומי לא ניצול, אבל אם העיד שבעלה של זו אבד בים ולא ניצול זהו דינא דמים שאין להם סוף.

והחת"ס הביא דהריב"ש [תשובה שעט] כתב דבכל מים שאין להם סוף דאמרינן שמדאורייתא היא מותרת משום שרוב למיתה, מיירי באופן שראינו שהיה במים שיעור כדי שתצא נפשו, אבל אם לא ראינו ששהה במים שיעור זה אע"פ שיש רוב שהולכים למיתה לא אזלינן בתר הרוב בתורת ודאי, כיון שיש ב' חזקות שסותרות את הרוב, חזקת חיים של האיש וחזקת אשת איש של האשה וכיון שיש ב' חזקות הוה ספק, והיינו שכל הדין שרוב וחזקה רוב עדיף הוא רק היכא שיש חזקה אחת כגון שהיה שם שיעור שתצא נפשו ואין לו חזקה, אבל רוב כנגד ב' חזקות אין את הכלל שרובא עדיף אלא הוה ספק, [והחת"ס הוסיף דהכא איכא ג' חזקות אף חזקת היתר לכהונה], ולפ"ז יש לישב דעת רש"י דאע"פ שמייירי שנטבעה הספינה מ"מ י"ל דמיירי בכה"ג שלא ראינו ששה כדי שתצא נפשו, ובעיקר החידוש של הריב"ש ע"י בנודע ביהודה אהע"ז קמא סי' מג שהאריך לתמוה מכמה מקומות דרוב עדיף מב' חזקות, וע"ע בשו"ת חמדת שלמה סי' כג אות טו והילך שהאריך בזה, והנה בפנ"י כתב באמת דבמשנה אם נישאת לא תצא אלא שהוא חומרא של תרומה שהחמיר ע"י"ש ולפ"ז יש לישב רש"י.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף כט.

א. גמ' אמר רב כהנא חלה תנן וכו'. מסקנת הגמ' לת"י קמא ולרשב"ג אין שליח הראשון יכול לשלוח עוד שליח רק בכה"ג שחלה, והתוס' [ד"ה רשב"ג] והראשונים הקשו הרי בגמ' בקידושין איכא ריבוי מקרא ושלח ושלחה דשליח עושה שליח, ובתוס' ת"י דמיירי התם שאין הבעל מקפיד, [ובתוס' הרא"ש הוסיף שנתן לו רשות ועי' בפנ"י שזהו כונת תוס' ג"כ, והכונה שהוא גם שליח אלא נתן לו רשות לעשות עוד שליח, דאם כל השליחות היא לעשות עוד שליח אי"ז דין שליח עושה שליח], והיינו דכל מה ששליח עושה שליח מהתורה הוא כיון דלא קפיד והיכא שחלה הוה כלא קפיד, וכתב הפנ"י דלפי איבע"א מציעתא דדוקא באת הולך אינו יכול לעשות שליח אחר, הא דאין יכול לעשות שליח אחר הוא דין דרבנן אבל מהתורה שליח עושה שליח בכל גוונא.

והר"ן כתב שאע"פ דבקרא לא משמע דמיירי דוקא בחלה אפ"ה אמרו רבנן דחלה דוקא משום דאיכא אינשי דקפדי ואי שמעי מבטלי שליחותיהו אבל בחלה ליכא מאן דקפיד, א"כ קרא להיכא דגלי בעל דעתיה דלא קפיד אתא ואתי רבנן למימר דחלה נמי לא קפיד, ומבואר דנחלקו ב' ת"י הרא"ש האם מהתורה שליח עושה שליח בכל גוונא אף היכא שמקפיד, אלא שרבנן חששו שמא ביטל השליחות, ותי' הב' הוא כמש"כ תוס' דלרשב"ג עכ"פ אם הוא מקפיד אין שליח השני יכול לעשות שליח, [ומ"מ מבואר דלולא הפסוק אף היכא שגילה דעתו שאינו מקפיד לא היה בכח שליח הראשון לעשות שליח שני, אע"פ שעכשיו יש כח לעשות המעשה].

ב. גמ' ורמינהו אמר לב' תנו גט לאשתי וכו' הרי אלו יכתבו ויתנו אינהו אין אבל שליח לא. הקשו הראשונים דאפשר דהתם לא מיירי דחלה ואינו אנוס ולכן אין שליח עושה שליח, **והתוס' הרא"ש** כתב שהרי מבואר במשנה שם דאם אינם יודעים לכתוב הרי ילמדו ויכתבו, והרי כשאין יודעים לכתוב אין לך אונס גדול מזה ומבואר דאין יכולים לשלוח שליח אף בחלה. **הפנ"י** כתב דמשמע התם דהא דאין עושה שליח אחר הוא מדאורייתא, ולפי התנא של הברייתא כאן קשה דהא סבר דהוא רק דין דרבנן דאין שליח עושה שליח וכמש"כ באות הקודם, וע"ע ברמב"ן וברע"א.

ג. **גמ' רבא אמר משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרין לשליח.** פרש"י שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר, אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר, מבואר ברש"י שהחסרון של מילי הוא דאין לשליח הראשון כח למנות עוד שליח שיעמוד במקומו, ומשמע ברש"י שלהיות שליח על מילי אין בזה חסרון דהיינו שאם כל השליחות הוא לומר לאחר לכתוב גט אין בזה חסרון, אולם הרע"א בריש פרק השולח ביאר הא דנחלקו בגמ' להלן סו ע"ב אם 'אומר אמרו' יש חסרון של מילי, [דהיינו שאם הבעל אומר לאחר שילך לומר לסופר לכתוב אם יכול למנות שליח אחר] דמד"א אומר אמרו כשר סבר שכל החסרון של מילי הוא בדין שליח עושה שליח, אבל בשליחות הראשונה אין בזה חסרון אבל למד"א אומר אמרו פסול סבר שאף בשליחות הראשונה יש חסרון של מילי לא מימסרא לשליח דהיינו דל"ש שיהא שיחות על דבר שהוא מילי.

וביאר הרע"א למד"א אומר אמרו פסול מה הטעם דשייך לשלוח שליח לכתובת הגט הרי הוא מילי ול"ש דין שליחות בזה, וכתב לבאר דכיון שלבסוף יכתוב גט ממילא חשיב שליחות על מעשה ולא שליחות על מילי, אולם צ"ב א"כ מה הטעם שלא יוכל לשלוח שליח אחר אחרי השליחות שלו היא שליחות על כתיבת שזה מעשה, וביארו האמרי משה סי' יח וקה"י [סי' כ"ד] שהסברא של מילי לא מימסרא לשליח משום דהא דבעלמא שליח עושה שליח הוא משום דיש לו את הכח של המשלח דשלוחו של אדם כמותו, ולכן כמו שהוא יכול לשלוח שליח ה"ה השליח הראשון, אלא דיש חילוק בין אם הוא שליח על עשיית מעשה או שליח על מילי, דאם הוא שליח על מילי כ"ז שלא עשה המעשה עדיין לא חשיב תורת שליח רק כשהוא עושה המעשה חל תורת שליח עליו ואז חשיב כבעלים, ולכן קודם לכן שלא חל עליו תורת שליח אין יכול לעשות אחר לשליח, אבל בשליחות על מעשה כגון שמוסר לה גט כיון שיש ממש בידו חשיב שהתחיל כבר את עשיית השליחות ולכן חשיב כמותו כבר מעכשיו ולכן יש בכוחו לעשות עוד שליח, ועי' אבי עזרי פ"ז מגירושין הכ"ב שהבין ג"כ כך החסרון של מילי.

אמנם בלשון רש"י שכתב 'אין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים' משמע שהוא חסרון מצד עצם תוכן השליחות ולא משום שאין לו דין שליח עכשיו, ונראה בזה דהנה הפנ"י הקשה לדעת הראשונים שאין דין שליחות בכתובת הגט אמאי יש חסרון של מילי, וכתב דהא תוס' לעיל כב ע"ב כתבו דצריך שיהא נעשה ע"פ ציווי ולכן צריך שהסופר ישמע מהבעל ולכן יש חסרון של מילי, ונראה הביאור דהיכא שהסופר שמע מהבעל שרוצה שיכתוב לו גט, אין כאן מסירת כח מהבעל לסופר אלא דכיון שציוו אותו כתיבת הסופר היא מיוחדת לבעל, ונראה דאף אם היו צריכים דין שליחות לכתובת גט אין הכונה שיש כאן כח מסוים של הבעל שנותן לסופר אלא שהכתיבה הזאת היא מיוחדת עבור הבעל וצריך לשלוח את הסופר לכתוב, ולפ"ז נראה שכל הדין ששליח עושה שליח הוא רק באופן שקיבל השליח כח מהמשלח לעשיית חלות, אבל אם הוא צריך רק ליחס אליו איזה כתיבת הגט [או פעולה] ל"ש לעשות על דבר כזה עוד לשליח דאין דינו כהמשלח עצמו, וזהו משי"כ רש"י 'אין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים', [עי' בזכר יצחק סי' כא בד"ה ולזה ונראה דביאר כן], ולפ"ז צריך לבאר המחלוקת אם אומר אמרו באופ"א ממה שכתב הרע"א.

ד. **הנה במשנה** לקמן סו ע"ב מבואר דאף לר"מ דבאומר לג' כתבו יש חסרון של מילי מ"מ אם אמר לג' כתבו ותנו אין בזה חסרון של מילי, וטעמא מבואר במשנה שם משום דעשאן ב"ד, וצריך להבין מהו מעלת הב"ד שאין בו חסרון של מילי, ונראה שנחלקו הראשונים בזה בריטב"א לקמן סו ע"ב כתב דכשאומר לב"ד הרי"ז כאומר אמרו והביאור בזה, דהא אומר אמרו אין בו חסרון של מילי כתבו הראשונים להלן סו ע"ב כיון שהשליח הראשון אינו ממנה את השליח אלא הבעלים המשלח ממנה אותו רק שהוא צריך לומר לו שהוא ממנה אותו, וה"נ אומר לב"ד שהם יהיה אחראים על הגט ולכן יכולים לומר לאחרים שהם יכתבו, ואע"פ שאף הב"ד בעצם יכולים לכתוב צ"ל דנתן לב"ד כח או שבעצמם יהיו השליחים או שהם יאמרו לאחר בשבילו, אמנם הרמב"ן והר"ן להלן כתבו עוד סברא דאלימא ליה מעשה ב"ד, וצ"ב הסברא בזה איזה אלימות מצינו לב"ד.

ה. **גמ' מאי בינייהו שליח מתנה.** פרש"י שאמר לב' עדים כתבו שטר מתנה לפלוני, צ"ב הרי בשטר מתנה לכאורה אין הלכה שהבעלים יכתוב ואין דין לשמה בזה, ומפורש כן במשנה לעיל כו ע"א דבשטר מתנה יכול הסופר לכתוב הטופס והתורף מעיקר הדין קודם שיבוא המוכר לפניו, ועי' בפנ"י, **ובריטב"א** כאן כתב דכונת הגמ' היא על חתימת העדים, דכיון שהעדים צריכים לידע את דעת המתחייב בשטר לכן יש בזה חסרון של מילי, וכ"כ בחי' הגר"ח פ"ב מאישות, אבל בתורת גיטין לעיל י ע"א ובנתה"מ סי' רמ"ד סק"ג כתב דבעינן שליחות לכתובת שטר מתנה, דכתיב בקרא וכתוב בספר וחתום דהבעלים בעצמם צריכים לכתוב, ועי"ש שכתב דאף אם בגט א"צ דוכתב לא קאי על הבעל בשטר מתנה הפסוק הולך על המקנה, אמנם צ"ע מהא דלעיל דכותב טופסי שטרות.

ו. **תוס' ד"ה משום בזיון דבעל.** א"נ ע"י שיאמר לאחר שיתן ירגיש בדבר שהבעל לא כתבו ומקפיד, כתב **מהרש"א** דלפי הטעם דהחסרון הוא משום מילי, א"כ ל"ש לומר ת"י זה דלאחר שכבר כתב הגט וחסר רק נתינתו אי"ז בכלל מילי, ובקרני ראם כתב דגם זה בכלל מילי דהבעל עדיין לא זכה בגט כ"ז שלא בא ליד הזוכה בשבילו או ליד האשה, וכן כתב רש"י להלן סג ע"ב ד"ה כתבו ותנו לשליח שמנית עי"ש משי"כ.

הקצה"ח [סי' רמ"ד סק"ג] כתב לבאר ע"פ משי"כ בתוס' רי"ד בקידושין דאדם ששלח שליח לקדש לו אשה בכסף אין שליח עושה שליח דחשיב מילי ככה"ג משום דמכיון שביד השליח ליתן כסף אחר נמצא שכל השליחות היא רק מילי ורק כשנתן הבעל גט לשליח שאין יכול השליח לכתוב גט מעצמו, ולכן כתב דה"ה הכא מכיון שיכול השליח לכתוב גט אחר שהרי הוא השליח לענין זה לכן חשיב מילי, אמנם בספר ארזא דבי רב כתב להעיר על הקצה"ח דלא דמי הכא לכסף קידושין, דכסף קידושין יכול להיות של כל אחד, ולכן כיון שיכול לקחת כסף מאחר ע"כ כל השליחות היא רק על הדעת לקדש וזה חשיב בכלל מילי, אבל הכא אע"פ שהשליח יכול לכתוב גט אחר מ"מ עצם כתיבת הגט זהו ע"פ ציווי של הבעל ואינו דבר שהוא של השליח, ועי"ע בפנ"י שכתב לישב באופ"א דרבא מודה לאביי דיש בזיון דבעל ועי' ברשב"א שמבואר דלא כהפנ"י. **ועי"ע** ברשב"א שמבואר מדבריו דהיכא שיש כבר גט אין כאן חסרון של מילי ודלא כמשי"כ הקצה"ח והקרני ראם, ואפשר דתלוי בגדר החסרון של מילי.

ז. **תוס' בא"ד.** וא"ת מאי בזיון איכא והא תנן האשה כותבת את גיטה אלמא אין על הבעל לכתוב, צ"ב כונתם דהרי ע"כ מיירי בציווי של הבעל דא"כ אין כאן לשמה וא"כ מה ראייה מהתם דאין בזיון דבעל הרי כמו שאומר לסופר לכתוב ואין הסופר שולח

אחר ה"ה באשה, וצ"ל דתוס' סברי דזהו גופא החידוש בהא דקתני האשה כותבת את גיטה דאין בזיון דבעל, ותי' תוס' דהחידוש הוא דאשה יודעת להקנות ולכן כותבת את גיטה.

אמנם הריטב"א כתב מכח קושיא זו דאין הפי' כרש"י דבזיון דבעל שאינו יודע לכתבו אלא הבזיון הוא כפר"ח דהכל יודעים בגירושין ובזיון דבעל איכא כיון שעדיין לא נכתב הגט, ובאמת צ"ב לרש"י איזה בזיון איכא בשלמא אם היה הלכה של לשליחות בכתובת הגט דעליו לכתוב הגט, אבל לדעת תוס' דאין דין על הבעל לכתוב רק ע"פ ציווי שלו אי"כ מה הבזיון שיש לו הרי הכתיבה לא מוטלת עליו וי"ל.

ח. גמ' אמר ר"ל כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאל וכו'. הקשה רע"א אמאי ברישא של המשנה ששלח גט לא אמרינן אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, דאע"פ ששטרות נמטעו מחיובי שמירה מ"מ הרי היה צריך להוציא שכר הסופר כדי לכתוב את הגט ואמאי לא אמרינן בזה הסברא דאין רצוני, ואולי משום דאף אם יאבד לא יוכל למצוא אותו ששמו כתוב ע"ז לכן אין קפידא שיביא אותו לשומר אחר.

עוד תמה הרע"א על עיקר דברי הגמ' איך שנה מכאן ריש לקיש הדין דאין רצוני דהא בעלמא הדין הוא דהך סברא דאין רצוני הוא אף בגוונא שהראשון חייב לשלם אף אם אין לשומר השני דיש קפידא דלא רוצה ליתן לשני לשמור וכדמבואר בב"מ לו ע"ש, אבל הכא הרי אם השליח השני יקח את הפקדון ולא יבוא כלל לרשות השליח הראשון נמצא שהראשון לא נתחייב בשמירה כלל דכדי שיתחייב בשמירה צריך למשוך את החפץ שתיקנו משיכה בשומרים, וא"כ אף אם הכא איכא הך סברא דאין רצוני אי אפשר ללמוד לכל מקום שיש לראשון חיובי שמירה, וכתב הרע"א דאפשר דכשמושך השליח השני את הפקדון ע"פ ציווי של השליח הראשון יש כאן משיכה אף עבור השליח הראשון, והוא נעשה שומר עליו ומתחייב בחיובי שמירה וממילא יש כאן הסברא דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, ועי' בתפארת יעקב.

ט. גמ' דכולי עלמא היכא דנפקה לאפיה ויהבה ליה חפץ והדר שקלה מיניה כו"ע לא פליגי דגיטא מעליא הוי וכו'. דעת רש"י בסוגיין דאם הבעל אמר שקודם יקח את החפץ ואח"כ יתן את הגט, ועשה כסדר הזה אין חילוק בין אם שליח הראשון קיבל קודם את החפץ או שליח השני קיבל, דכל הקפידא של הבעל שלא ליתן לשליח אחר הוא מחשש שמא השליח השני הוא יטעה ויתן קודם את הגט כמש"כ רש"י בע"א, והפירוש בגמ' הוא כך דכו"ע ל"פ הכא שאם האשה הביאה את הגט לשליח השני ואח"כ נתן הגט היא מגורשת, וכל המחלוקת היא רק באופן ששינה ונתן את הגט קודם שלקח את הפקדון מיד האשה, והרא"ש הקשה על רש"י דקשה מהו כל האריכות הדברים דהיכא דנפקא לאפה וכו' והו"ל למימר דהיכא ששינה או הוא או שליח אינו גט ואם לא שינה הרי"ז גט, ועי"ש בקבן נתאנל שביאר דיש כאן חידוש דאע"פ שהאשה מעצמה הביאה לשליח השני החפץ בלא שידע שצריך לקבל ממנה החפץ ואח"כ נתן הגט הרי היא מגורשת.

דעת הריב"א בתוס' בע"ב דלא כרש"י דהקפידא לקבל החפץ קודם הגט לכן איכא קפידא שרק השליח הראשון יעשה כן ואם יתן לשליח אחר אע"פ שיקח את החפץ קודם לכן אין כאן גט כיון ששינה ממה שהוא אמר, ולפי"ז הא דקאמר הכא דנפקא לאפה כתב הרא"ש דמייירי שהאשה הלכה לשליח הראשון ליתן לו את החפץ, ואח"כ נתן לה השליח השני את הגט וכה"ג כו"ע לא פליגי שהיא מגורשת כיון דאע"פ שאת הגט נתן ביד שליח שני כל הקפידא היה ששליח שני לא יקח את הגט, ובמהר"ם ביאר דזה כונת תוס' [ד"ה היכא] דהשליח הראשון חלה ונתן הגט לשליח השני לכך היתה האשה צריכה לילך ליתן לשליח הראשון החפץ כדי שיחול הגט, דאם נתן אותה לשליח שני הגט בטל, ועי' במה שנחלקו מהרש"ל ומהרש"א בכונת תוס' למי נתנה האשה את החפץ.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף כט:

א. מתני' המביא גט ממדינת הים וחלה עושה שליח בב"ד ומשלחו. גירסת הרי"ף עושה ב"ד ומשלחו, והיינו דהב"ד ממנים את השליח, ולא שהשליח ממנה שליח בפני הב"ד, ונפק"מ בהא דמבואר בסיפא דמתני' שהוא אומר שליח ב"ד אני, דברמ"א קמ"ב סעי' ט' כתב דא"צ לומר דוקא בהאי לישנא אלא יכול לומר נעשיתי שליח בפני ב"ד, והכונה כיון שהב"ד אינם ממנים אותו, ועי"ש בביאור הגר"א ס"ק לא.

ב. גמ' שליח דשליח משוי שליח או לא. פרש"י דשליח השני שנעשה בב"ד, כתב הפנ"י דכל הספק הוא בשליח המביא גט מחו"ל, דבעלמא המביא גט מחו"ל תקנו חכמים שצריך לומר לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ותקנו חכמים הכא דכשאומו' שליח ב"ד אני חשיב כאילו אומר בפני נכתב, דמכיון שבשעה שמינו את השליח שמעו אותו ב"ד בפני נכתב משו"ה סגי במה שיאמר השליח השני שליח ב"ד אני, ונסתפקה הגמ' דאפשר דלא יוכל למנות עוד שליח דכולי האי לא תיקנו חכמים דמהני אמירת השליח שליח ב"ד אני, כיון שבפני אותו הב"ד לא נאמר בפני נכתב, ולפי"ז כתב הפנ"י דכל הספק של הגמ' הוא רק בשליח בחו"ל, אבל בשליח בארץ ישראל הדין הוא דשליח עושה שליח כמו שמצינו בכל מקום דשליח עושה שליח, ועי' להלן מש"כ בשם הרשב"א להיפך דיש יותר סברא לומר דבחו"ל שליח עושה שליח.

ג. אלא כי קא מיביעא לכו כי משוי שליח בב"ד או אפילו שלא בב"ד. ביאור הספק כתב הרשב"א דכיון דאין השליח השני והשלישי צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, נימא דהוה כשליח שנעשה בארץ ישראל שא"צ לומר בפני ובפני דא"צ למנותו בב"ד, ועי' בתוס' רי"ד, והקשה החזו"א מה היה הצד שא"צ ב"ד הרי כל הנאמנות של שליח לומר בפני נכתב הוא תקנה מיוחדת והקלנו

בשליח שני שאומר שליח ב"ד אני, וא"כ איך ס"ד להאמין לשליח ג' בלא שיאמר כלום, וכתב החזו"א דאפשר דכל הספק היה רק באופן שהשליח השני אומר שליח הג' שידוע שמי שמסר לו היה שליח ב"ד, וכיון שהוא דבר מפורסם לא ישקר. **ומסיק** הגמ' דצריכים ב"ד, וטעמא דמילתא כתב הרשב"א דיש חילוק בין נתינת גט בא"י לחו"ל, דבא"י אי אתי בעל ומערער משגחיינן ביה, אבל בחו"ל לא משגחיינן ביה דאמרין שנעשה כדין לכן צריך דוקא לעשות בפני ב"ד דאם לא יעשו בפני ב"ד יש לחשוש שמא הראשון לא נתן בפני ב"ד ולא אמר בפני נכתב.

ד. גמ' שליח בא"י עושה כמה שלוחין. כתב הרשב"א דלא מבעיא בחו"ל דכח ב"ד יפה דיכול לעשות כמה שלוחין, אלא אפילו בארץ ישראל יכול לעשות כמה שלוחין, אבל בפני"א באות ב' נראה דבארץ ישראל היה פשוט דשליח עושה שליח וצ"ב, ועוד כתב הרשב"א דהא דאמר רב אשי שאם מת שליח ראשון בטלו כולם כ"ז רק בשליח בארץ ישראל, אבל בשליח בחו"ל לא, וטעמא משום דחו"ל לאו מכח שליח ראשון הוא ממתמנה, אלא שהב"ד מינו אותו לכן אינו תלוי בשליח ראשון, והיה נראה מדבריו כהר"ף דהמינוי הוא מכח הב"ד ולא שהשליח הראשון ממנה שליח שני בפני ב"ד, אולם צ"ב הרי כל הכח של הב"ד הוא מכח השליח הראשון ואין להם כח עצמי אלא שהוא מינה אותם למנות שליח אחר ועיין.

ה. גמ' אמר רב אשי אם מת ראשון בטלו כולם, אמר מר בר אשי וכו' אילו מת בעל מידי מששא אית בהו כולוהו מכח מאן וכו'. לכאורה זה ברור דרב אשי לא חלק דאם מת הבעל דאין יכול לגרש, ומשנה מפורשת היא לעיל כח. דזקן ששלח שליח נותנו בחזקת שהוא קיים, וכל הנדון היה האם שליח השני תלוי במה שהשליח הראשון קיים, וא"כ מה הוכיח מהא דמת הבעל לענין שליחות דאם מת הראשון לא נתבטלה השליחות, הא אכתי י"ל דכשמת הבעל הוה כמו שמת השליח הראשון, שהרי השליח הראשון קיבל כל הכח מהבעל, ועוד תמהו הבית מאיר קכא ס"ב ובאור שמח [פ"ב מגירושין ה"טו ד"ה ולכאורה] דהרי כשמת הבעל אין יותר אישות ואין מה לגרש וא"כ מה הראיה לנדון של מת השליח הראשון דכולוהו מכח בעל קאתי, והבית מאיר שם כתב דאע"פ שאין אישות לאחת מיתתה מ"מ איכא זיקת לענין יבום דאתי מכח המת, ואם לא היה סברא דכולוהו מכח בעל קאתי היה יכול להפקיע הזיקה ליבום, והא דלא מצי מגרש ע"כ דכולוהו מכח הבעל וכיון שמת הבעל פסק כוחו וא"כ ה"ה היכא שמת הראשון לא פקע כוחו של השליח השני דהרי חזינן שהוא מהבעל, ע"י בקה"י סי' כ' אות ג' שהביא דבריו.

ו. הקצה"ח [קפ"ח סק"ב] כתב בנדון המחלוקת של הרמב"ם והטור בענין נשטטה המשלח האם השליח יכול למסור הגט מהתורה, דהרמב"ם סבר דמהתורה יכול למסור את הגט והיינו שאע"פ שאין למשלח כח לגרש מ"מ שליח יכול לפעול עבורו גירושין, והטעם שאם מת המשלח לאו משום שבטלה השליחות אלא משום דליכא אישות, והטור חולק דנשטטה אין יכול למסור הגט דנשטטה בטלה השליחות, והקצה"ח הביאר ראייה לדעת הרמב"ם שאף במת המשלח השליחות לא פקעה מהא דמבואר בסוגיא כאן למסקנה שאם מת שליח ראשון השליח שליח שני יכול לגרש ואע"פ שהשליח הראשון יש לו דין שליח עדיין, שהרי המהר"ם פדווא כתב דשליח ראשון ששלח שליח שני יכול הראשון לבטל את השליח שני וע"כ שלא פקע כוחו כששלח אחר במקומו, ואפ"ה מבואר שאם מת שליח ראשון יכול שליח שני למסור הגט כשיטת מר בר בר אשי, ע"כ מוכח שאף במת השליח לא בטלה השליחות, וה"נ במת הבעל לא בטלה השליחות אלא משום שפקע האישות.

האחרונים [אוי"ש שם אבן האזל פ"ו מעבדים] תמהו דהא בגמ' משמע להיפך דרב אשי אמר דאם מת ראשון כולם בטלו, והיינו שר"א סבר שכח השליח הוא מהמשלח, ומר בר אשי סבר דכח השליח אינו מהשליח הראשון אלא מהבעל כלשון הגמ' כולה מכח בעל קא אתי, וא"כ מה הראיה מכאן והא אפשר דלעולם כשמת בטלה השליחות ולא משום שאין אישות, [וכמו שדייק בבית מאיר שהובא לעיל], ועי"ע בקה"י הנ"ל מש"כ בזה.

ז. גמ' והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא. פרש"י השליח הזה לא נעשה שליח לגרשה אלא למסרה לאבא בר מניומי הלכך לאו במקום בעל קאי למסרו ליד אחר, הקשה **הריטב"א** מה שונה שליחות זו מכל שליחות שבתורה דשליח עושה שליח, ועוד שהרי כתב רש"י בד"ה הקודם שיכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם והיינו ע"כ שהוא שליח גמור שהרי כל הנאמנות של בפני נכתב הוא רק לשליח וא"כ מדוע לענין שליח עושה שליח הוא שונה מכל שליח בעלמא, **ולכן** כתב הריטב"א שכונת הגמ' להקשות דכיון שהבעל שלח אותו ליתן לאבא בר מניומי א"כ לא עשה אותו שליח על עצם הגירושין וא"כ איך יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם דכל הנאמנות הוא לומר בפ"נ הוא לשליח המגרש, והכא אינו שליח גירושין וכמו שלא האמינו לאדם בעלמא שבא ואומר בפ"נ ובפ"נ. אולם ברש"י מבואר שחולק על הריטב"א דמשמע שכל החסרון הוא ליתן לאחר אבל אם היה מוצא את אבא בר מניומי היה יכול ליתן לו, ולמבואר בריטב"א אין כאן נאמנות של שליח כלל ולא היה יכול ליתן לאבא בר מניומי, וכן מבואר בתוס' לעיל כד ע"א שלאבא ב"מ היה יכול ליתן.

ומצינו באחרונים שביאר באופ"א, הפנ"י הקשה ג"כ כקושית הריטב"א וכתב לפרש דכונת הגמ' דבאמת הכא אין לו דין שליח כלל, ומיירי שהבעל מינה כבר את אבא בר מניומי להיות שליח לגרש או שמינה אותו עכשיו דאפשר למנות שליח שלא בפניו, וכל מה שהשליח עושה עכשיו הוא מעשה קוף בעלמא ליתן הגט לאבא בר מניומי, ולכן אע"פ שבעלמא שליח עושה שליח הכא גרע טפי כיון שאין לו דין שליח, ומשום דיש סברא דאין רצוני ולכן אם היה לו דין שליח היה הדין דשליח עושה שליח, אבל כיון דאין לו דין שליח אין יכול לשנות ממה שאמר לו הבעל, וכתב הפנ"י שנראה מהראשונים שיש לו נאמנות לומר בפ"נ ואע"פ שאינו שליח ואיך יהא נאמן הרי רבנן האמינו רק לשליח שניתן לגירושין, וכתב דאית ליה מיגו שהיה יכול לומר שליח לגירושין ולכן יש לו הפה שאסר לומר בפ"נ ודלא הריטב"א, **אלא** שכתב הפנ"י דכל מש"כ תלוי במה שנחלקו הראשונים לעיל [ע"י ברא"ש בסוף פ"ב] האם יש אפשרות לשלוח את הגט עי"י עכו"ם שאין לו דין שליחות שיתן לישראל אחר לגרש, שדעת רב חנינאי גאון דבעינן שיבוא ליד האשה מכח הבעל עי"י דין שליחות ואם מוסר ועי"י עכו"ם יש חסרון של טלי גיטך אבל הרא"ש שם חולק עליו עי"ש.

החת"ס כתב דהה"נ למסור הגט לאבא בר מניומי לא היה צריך לזה דין שליחות והוה מעשה קוף בעלמא, ובאמת מצד זה לא היה חסרון ליתן לאדם אחר למסור לו, אלא דהבעל עשה אותו שליח לומר לאבא בר מניומי לגרש, השליחות זו הוא מילי ולכן אין יכול

לשלוח שליח אחר לומר לאבא בר מניומי, וזהו כונת הגמ' דכיון שהוא שליח שלא ניתן לגירושין אלא הוא שליח לומר לו שיגרש ע"כ הוה מילי ומילי לא מימסרה לשליח, והא דלאבא בר מניומי יכול למסור ואין חסרון של מילי, כתב באמרי משה [סי' יח ז] דקאי הכי למד"א אומר אמרו כשר, וע"ע קצה"ח רמ"ד סק"ד שכתב עד"ז שבאמת יש כאן חסרון של מילי וכמו שכתב הקדוש מרדוך דשליח לקידושין חשיב מילי משום שכל דבר שתלוי בדעת אחר יש לזה דין של מילי, וה"נ הרי הדבר תלוי בדעת אבא בר מניומי, אלא שלאבא עצמו היה יכול למסור משום דהוה כאומר אמרו דאין בזה חסרון של מילי.

ח. אמנם ברש"י משמע פירוש חדש דיש לו דין שליח אלא דלא קאי במקום הבעל ולכן אין יכול לשלוח שליח אחר, וכן נראה בתוס' הרא"ש וז"ל דשליחות מהיכא איתרבאי מושלח ושלחה כל היכא שהשליח עומד במקום הבעל שיכול לגרש גם הוא יכול לעשות שליח, ונראה מדבריהם דשונה השליחות כאן מכל שליחות, דנראה דהא דנתחדש בקרא דשליח עושה שליח אין הפירוש שיכול למסור את מה שיש לו לאדם אחר, אלא הטעם הוא משום שהוא נעשה בעל המעשה והוא יכול לפעול את הגירושין כיון שהוא עומד במקום הבעל חידשה התורה שהוא כמו הבעל וכמו שהבעל בעצמו יכול למנות שליח ה"ה השליח בעצמו יכול למנות שליח, אבל הכא הרי הוא כל השליחות שלו אינה לעשות חלות שהרי אין בכוחו לגרש, אלא כל השליחות הוא רק למנות את אבא בר מניומי לכן בשליחות כזו לא נתחדש שיכול למסור את כוחו לאדם אחר דאינו בעל המעשה, ועי' בר"ן כאן שנראה מדבריו כן שכתב דאין כונת הגמ' דשליח שלא ניתן לגירושין לא יוכל למנות שליח אחר, דהא לעיל מצינו שאם אמר לאשה למנות שליח להולכה יכולה למנות אע"פ דהיא שליח שלא ניתן לגירושין, אלא ע"כ דהתם מעיקרא השליחות היתה שהיא תמנה אדם אחר, אבל הכא כיון שהשליחות היא למנות את אבא בר מניומי אין לה לשנות ממה שהבעל אמר, והיינו דבשליחות כזו שהבעל אמר למנות אין לה את הכח של בעלים ולכן צריכה לעשות מה שהבעל אמר.

וע"ע ברע"א לקמן סג ע"ב שכתב דאין כאן חסרון של מילי לא מימסרה לשליח מכיון שהרי נתן לו גט לכן חשיב ששי כאן מעשה, אלא החסרון הוא דשליח שלא ניתן לגירושין אין יכול למנות שליח אחר כיון ששינה ממה שאמר הבעל, וצ"ב דבכל שליח שעושה שליח נמי הוא משנה ממה שהבעל אמר לו, אלא נראה שכונתו ע"ד מש"כ, [ולפ"ז אינו כלל דוקא בשליח שלא ניתן לגירושין אלא ה"ה אם יהא הכ"ת במקום אחר שיהא שליח שלא יכול לעשות המעשה לא יוכל למנות שליח אחר].

ט. והנה הריטב"א הקשה דלעיל כד ע"א מבאר הגמ' הא דקתני במשנה שם אשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שתאמר בפני נכתב דמיירי באופן שהבעל עשה אותה שליח הולכה עד שתבוא לשם, וכשתבוא לשם אמר לה שתעשה שליח הולכה אחר ותאמר בפני נכתב או שתאמר לב"ד שימנו שליח אחר להולכה, וחזינן מהתם דאיכא נאמנות לומר בפ"נ ובפ"נ אף באופן שלא הוה שליחות על עצם הגירושין, וצ"ע לכל הפירשים כאן מה הטעם התם דיכולה למנות שליח אחר אע"פ שהיא אינה שליח לגירושין, **והריטב"א** כתב וז"ל כיון דאיהי משווה להו לב"ד שלוחי לשוויי ששליח כשליח שניתן לגירושין הוא, ביאור דבריו כתב **בחזו"א** [סי' קד יח] דכל מש"כ הריטב"א דשליח שלא ניתן לגירושין אין יכול לומר בפני נכתב הוא רק היכא שהבעל כבר מינה את השליח השני שיתן הגט לאשה, [אז ע"י שפגש אותו ומינה אותו או שמינה אותו שלא בפניו] ובכה"ג השליח הוא רק צריך להודיע לו שהבעל מינה אותו כבר, אבל אם הבעל שלח את השליח שימנה את השני להיות שליח לגרש, בכה"ג חשיב השליח הראשון שליח שניתן לגירושין כיון שהוא הממנה את השליח ובכה"ג יכול הראשון לומר בפני נכתב, ולכן הכא מיירי שמינה הבעל את אבא בר מניומי ולכן כל השליחות הוא להודיע שהוא שליח ולכן לא יוכל לומר בפני נכתב, אבל אם התם השליחות של האשה למנות שליח אחר וזה חשיב שליחות שניתן לגירושין, ע"י ששהיב שהדברים מפורשים בתשב"ץ שהובא בב"י סי' קמ"ב, [וע"ע בחזו"א פ"ג סי' י"א], ע"ע בחידושי הגר"ש היימן ח"ב סי' לג שביאר כונת הריטב"א שהבעל עשה את האשה שתהא שליח הולכה לגמרי, אלא שהתנה עמה שבפועל לא תעשה את השליחות אלא שתמנה שליח אחר שהב"ד ירצו או שהב"ד ימנו, אבל כיון שהיא בפועל חשיב שליח הולכה יש לה נאמנות לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

והנה לפי הפנ"י צ"ל דהתם מיירי שהבעל אמר לה שיכולה ליתן למי שתצוה ולכן אין קפידא ויכולה לומר בפני נכתב כמש"כ הפנ"י עצמו, אמנם לפי החת"ס דהכונה כאן משום מילי צ"ע אמאי התם אין חסרון של מילי, ובאמת הרע"א לקמן סג ע"ב ביאר דא"א לפרש דשליח שלא ניתן לגירושין הוא משום מילי דא"כ איך יכולה האשה למסור לאחר שיהא שליח הולכה, [ע"י שביאר דזהו קושית תוס' לעיל כד ע"א ע"י ששהבאנו דבריו], וביאר רע"א בכונת תוס' כד ע"א שהטעם דלא הוה מילי משום שמסר לה גט לכן לא חשיב מילי, והוא חידוש דהגט שמסר לשליח אינו בשביל שהוא יגרש אלא ליתן לאחר לגרש, ע"ע בחידושי הגר"ש היימן ח"ב סי' לג שהאריך בכ"ז.

י. גמ' א"ל כיון דלבתר תלתין יומין מצי מגרש כשליח שניתן לגירושין דמי. צ"ב לסברת הריטב"א דהחסרון של שליח שלא ניתן לגירושין הוא משום דשלא יכול לומר בפני נכתב הרי בשליחות כזו אין חסרון לומר בפני נכתב, וכן מש"כ הפנ"י דהוא רק שליחות על מעשה קוף בעלמא לכאורה ל"ש לומר כן, ועי' בחי' ר' שלמה שהעיר כן.

והא דמשני הגמ' כיון דלבתר תלתין יומין מצי מגרש כשליח שניתן לגירושין הוא, ביאר באמרי משה [יח ו] דהבעל מינה אותו לגרש והשליחות חלה מיד, והא דלא מצי מגרש רק לבתר שלושים יום היינו דחשיב כאילו שעשה תנאי שלא יגרש עד לאחר זמן ולכן אין בזה חסרון של שליח שלא ניתן לגירושין.

הערות וצינונים

פרק כל הגט

דף ל.

א. מתני' המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני וכו'. הראשונים הביאו דברי רש"י שמהם נראה שיש להוסיף על פסוק זה, וכל הלוה לו כפר אין יכול לומר לו שיפרע את החוב בזה שהוא יגבה התרומות ומעשרות עי"ש שיבארו דל"ש כל הטעמים של הגמ', ויבאר להלן.

ב. מתני' מתו צריך ליטול רשות מהיורשים. כתבו הראשונים רש"י וריטב"א דכ"ז רק לגבי כהנים ולוים שדין לומר שזוכה מכאן, אבל לגבי עני ל"ש שאין עני זוכה מחמת אביו אלא מחמת שהוא בעצמו עני, אולם בתוס' ר"ד לא משמע כן.

ג. גמ' הכא במכירי כהונה עסקינן. עיקר הענין של מכירי כהונה נחלקו הראשונים, ונבאר דהנה מצינו בגמ' מקומות שמבואר דין מכירי כהונה א' בסוגיין דחשיב של הכהן לענין שיוכל לגבות מכאן חובו, ב' בגמ' ב"ב קכג ע"ב מבואר לענין ירושת בכור שנוטל פי שנים וחשיב מוחזק ולא ראוי, ג' בחולין קלג ע"א מבואר דכהן שמקבל מתנו"כ מדין מכירי כהונה יכול לזכות את המתנות קודם שבאו ליד ליתן לאדם אחר, ונחלקו הראשונים מה הצורה שנעשה בעלים על המתנות.

א. הרשב"ם ב"ב כתב שאלו אוהבו קרוביו ומכיריו של כהן זה ומוזכין לו זיכו גמור במתנות בהמותיהן מיד כשנשחטו, משמע ברשב"ם שיש כאן הקנאה גמורה של הבעלים לכהן, אולם לכאורה א"א לפרש כפשוטו שהיה כאן הקנאה גמורה ע"י מעשה קנין גמור דא"כ מה החידוש בדין מכירי כהונה והרי פשיטא שאם מקנה לו בקנין גמור הוא שלו, אלא ע"כ כמשי"כ הרשב"ם שם דבכונת הרשב"ם שמזכין לו זיכור גמור בלבד, אולם צריך לבאר איך מהני הקנין בלבו בלא מעשה קנין, וביאור בזה ע"פ משי"כ תוס' בכורות יח ע"ב [ד"ה אקנויי] דפעמים מצינו שאפשר להקנות בלא מעשה קנין כגון היכא דאית ליה גמירות דעת גמורה, והוה כהא דאמרין בכתובות קב ע"א הן הן הדברים הנקנים באמירה וה"נ כיון שהוא בא להקנות לאוהביו ומכיריו ע"כ שיש כאן גמירות דעת גמורה להקנות, [ויסוד ענין זה מתבאר ע"פ מה שמבואר בספר חזון איש שישוד דיני הקנינים הוא הגמירות דעת, אלא שצריך מעשה קנין לגלות שיש כאן גמירות דעת, אבל כשברור לנו שיש גמירות דעת גמורה אין צריך מעשה קנין], ולפי"ז לכאורה לא יוכל לחזור בו כיון שיש כאן קנין גמור, ועי' בקצה"ח רע"ח שהביא שבמהרי"ל מבואר שאין יכול לחזור בו במכירי כהונה.

ב. רש"י בסוגיין כתב בביאור דין מכירי כהונה דכיון שהוא רגיל ליתן את המתנות כהונה לאותם כהנים לכן כל הכהנים מתיאשים והרי"ז כמי שבא לידו, וביארו באחרונים פרי יצחק [ס"י מט] קה"י [ס"י כא] דבכל הפרשת תרומה בשעה שמפריש הוא נעשה ממון השבט, והיינו שהוא ממון של כל הכהנים ולכל אחד משבט הכהונה יש לו זכות בזה, ומצות נתינה של תרומה היא ליתן אותו לכהן פרטי דיהא ממון שהוא רק שלו, ולפי"ז כתבו שאם כל הכהנים נתיאשו חשיב הרי"ז כמי שיש כהן יחידי בעולם שהתרומה מיוחדת אליו, והוא נחשב הבעלים היחידי, אלא שכל זמן שלא בא לרשותו אין כאן זכיה גמורה אלא יש בו גדר בעלות של ממון השבט, אבל כיון שאין אחר עמו חשיב כבעלים וחשיב כדידה דאיכא ירושה בזה, וכן יכול לגבות חובו מזה.

וכתב הקה"י דכיון שלא זכה בזה לגמרי יכול הישראל לחזור בו, דמיד שחוזר בו חשיב שיש כאן עוד כהנים שיש להם גם סיבה להיות בעלים על המתנות כהונה, והביא הקה"י דוגמא לזה ממה שמצינו בריש פרק אלמנה לכה"ג למד"א שאין זכיה לעובר שאם מת אדם והניח אשה מעוברת ויש לו עבדים דאף למד"א עובר אינו יורש יכולים העבדים לאכול בתרומה מכאן היורשים הרחוקים, ומבואר בסוגיא שם שלאחר שנולד העובר שהוא יורש קרוב יותר חזרו כל הנכסים אליו והרי הוא זוכה בכל הנכסים למפרע, והיינו שכל זכית היורש הרחוק הוא משום שלא היה יורש קרוב אבל לא היה כאן זכות גמורה, ולכן כשנולד היורש הקרוב יותר הוא זוכה בה למפרע, וה"נ הכא אע"פ שנתאשו כל הכהנים ונשאר כהן יחידי בעולם מ"מ כחוזר בו הישראל ממילא יש זכות לשאר הכהנים בנכסים.

ג. התוס' ב"ב קכג ע"ב כתבו ז"ל בכל דוכתיה עביד מכירי כהונה מוחזק וכו' וה"ט שזה מתנה מועטת ואסור לחזור בו ואע"פ שאם רוצה יכול לחזור בו מ"מ כל כמה דלא חזר בו הוי מוחזק, הקצה"ח [רע"ח טו] למד בכונת תוס' שאין במכירי כהונה זכיה ממונית, שכתב שמתוס' יש לפשוט את הספק באחד שנשבע ליתן לחברו מתנה ומת אם הבכור יש לו פי שנים באותה מתנה או דחשיב ראוי ואי לו פי שנים, וכתב שממה שכתבו תוס' שמכירי כהונה איכא איסור חזרה, ומבואר בגמ' כאן דבמקום שיש מכירי כהונה בכור נוטל פי שנים מוכח דכה"ג שנשבע חשיב מוחזק ולא ראוי, וסבר הקצה"ח שבמכירי אין כלל זכיה ממונית לכהן אלא שהוא חיוב מחמת שאמר ליתן לו ולכן יכול לחזור בו.

ודבריו צ"ב טובא א"כ מה שייך ירושה בדבר שאין כאן זכית ממון, ועוד צ"ע דאם אין זכית ממון מה ביאור הסוגיא דידן במלוה את הכהן דהגמ' מקשה הא לא זכה בו הכהן ותי' הגמ' דבמכירי כהונה ע"כ דחשיב שיש כאן זכיה גמורה, ועי' קצה"ח [ר"ז סק"ט] שהוכיח יסוד זה מדברי הראשונים שבנשבע לחברו צריך לתן ליורשיו, ואפשר משום שיש אומדנא במעשה השבועה שיתן או לו או ליורשיו, אלא דא"כ תמוה מדוע א"כ שייך כאן ענין של ראוי ומוחזק, [ובדוחק י"ל דכונתו ליתן לבנים כאילו היה כאן דין ירושה ולכן הוא תלוי בראוי ומוחזק], ובאמת שכיסוד הקצה"ח מבואר ברבנו יונה ב"ב שכתב דס"ד של הגמ' דמקשה דהוה ראוי מיירי בכה"ג שהבטיח ליתן לחברו, [ע"ע קו"ש שעד משי"כ לבאר בתוס'].

ד. עי' רבנו יונה ב"ב קכג : שנראה מדבריו תוס' שכתב דאע"פ שיכול לחזור בו דהוה כמתנה מועטת שיכול לחזור בו, אלא שהקשה א"כ מה הטעם בגמ' דחשיב מוחזק, ולכן כתב דרבנן עשו תקנה מיוחדת דעשו שאינו זוכה כזוכה, ולדבריו מבואר שכל הסוגיא כאן והסוגיא בגיטין שיכול לגבות את התרומה בחובו משום שרבנו הקנו לו את המתנות. וכן מבואר בראשונים כאן שכתבו שאף לטעם דמכירי כהונה מהני רק מתקנת חכמים ולא מעיקר הדין, ומשמע מדבריהם דכונת הגמ' דבמכירי כהונה דהוה תקנה דרבנן והכונה בזה דרבנן מודו לר' יוסי דעשו שאינו זוכה כזוכה, ועוד תיקנו שיוכל לחזור ולזכות מהכהן, ולכן כתבו דכל התקנה היא רק בכה"ג שמתחלה מלוה כהן ע"ד שימצא מהיכן לגבות, אבל אם כבר הלוח לכהן מעות אין יכול לקבוע עמו שזה יהא אופן הפרעון, ויש לעיין האם לרש"י דמכירי כהונה הוא זכיה מעיקר הדין אם יחלקו על משי"כ הראשונים דל"ד בשעת הלואה.

והנה בעיקר סברת הירושלמי שהובא באות א' צ"ב מדוע צריך להגיע כאן לתקנה מיוחדת, הרי מכירי כהונה ע"פ דין זכה בו הכהן ולמה לא קיים מצות נתינה, ועוד בפרט לתי' שזכה ע"י אחר פשיטא שהוא שלו זכיה גמורה ככל זכות ממונית, וממילא אם זה שלו יכול הוא לגבות ממנו אם חובו וצ"ע.

ד. **גמ' במכירי כהונה.** בגמ' לא מוזכר האם הי"ט שייך נמ במתנות עניים שהרי במשנה מבואר שאף מלוה על עני איכא הך דינא, והנה הרשב"א כתב דבירושלמי מבואר שרק בכחן ולוי שיד לומר מכירי כהונה אבל בעני לא, **המשנה למלך** [פ"ז ממעשר הי"ו] ביאר דגבי עניים מבואר דהם יכולים ליטול בע"כ של בעלים, ולא שייך בזה הסברא האמורה בתרומות ומעשרות דשאר כהנים אסחי דעתייהו מחמת שיש לבעלים טובת הנאה אבל הכא שהם יכולים ליקח בעצמם ואין ביד הבעלים לקבוע למי לתת.

אמנם ברמב"ם שם מבואר דגם גבי עני שייך מכירי כהונה, וכתב המל"ם דבמעשר עני המתחלק בבית הדין דאין נוטלים בע"כ כמבואר ברמב"ם [פ"ו ממת"ע הי"א] א"כ בזה שייך מכירי עניים, **ובפרי יצחק** שם כתב דבגמ' י"ל דהגם דלא שייך מכירי עניים מ"מ אי"ש בלא"ה דגבי עני איכא תורת נדר במה שאומר ליתן לו דהאומר ליתן לעני צדקה צריך לקיים נדרו, וא"כ אסור לו לחזור בו ונדר חל גם על דשלבי"ל, וע"ע באחיעזר [ח"ג מב ד'].

ה. **גמ' במזכה להם ע"י אחרים.** הקשה **האחיעזר** [ח"ג סי' מב] אמאי אין יכול ישראל בעצמו לזכות לכהנים דכיון דהא מתנות כהונה אינם שלו אלא הוה ממון השבט א"כ אין בזה חסרון שאין אדם זוכה בשלו, וכתב דבשלמא אי טובת הנאה ממון חשיב הוה המקנה לכן אין יכול לזכות לאחרים, אבל אם טובת הנאה אינה ממון קשה, והקה"י [סי' כא] כתב דאע"פ שטובת הנאה אינה ממון מ"מ איהו חשיב הבעלים שיכול להקנות למי שירצה לכן זכות זו מעכבת אותו מלזכות בעצמו הך ממון לאחרים.

ע"ע בקצה"ח [סי' ק"ה סק"ג] שהקשה איך יוכל לזכות לאחר הרי הוא חב לאחרים ובכה"ג לא מהני זכיה, וכתב דכיון שהלוה או שלוחו יכול לתפוס עבור בע"ח מסוים ואין בזה חסרון של חב לאחרים, ובאחיעזר שם רצה לומר שיוכל לזכות ע"י כהן אחר דאמרינן מיגו דאי בעי זכי לנפשיה.

והנה הריטב"א כתב דהחידוש בגמ' הוא דמזכה ע"י אחרים אף בכה"ג שאח"כ הוא עומד וצווח שאינו רוצה את המתנה ותיקנו הכא שיוכל לזכות לו ע"י אחרים, ולדבריו זהו הלכה חדשה שיכול לזכות לכהן כדי שיוכל ישראל לגבות חובו מכאן, ולכן כתב דכל התקנה היא רק אם הלוה ע"ד הכי אבל אם כבר חייב לו לא תיקנו באופן זה.

ו. **גמ' עולא אמר הא מני ר"י היא דאמר עשו שאינו זוכה כזוכה.** באילת השחר העיר דמוכח מכאן דמדין הפקר ב"ד הפקר מועיל אף להקנות, ולא רק להוציא הממון מרשותו דהרי צריך לקיים מצות נתינה כמש"כ רש"י [בד"ה ואע"ג דלא אתו לידיה], ואפשר דהכא קיל יותר דלא הקנו לו דבר חדש, אלא הוה ממון השבט ונתנו להכהן שיהא ממון פרטי שלו, ואין ראייה לכל מקום שהקנו ע"י דין של הפקר ב"ד.

ז. **רש"י ד"ה ואע"ג דלא אתיל ידיה.** וכיון דלא מוטו לידיה מאן זכי ליה להאי כהן הך תרומה שיקבלנה זה בחובו והאיך יצא ידי נתינה. מבואר ברש"י שיש כאן ב' חסרונות שלא זכו בהם ולא היה שלהם ועוד שלא קיים מצות נתינה שבכל הפרשת תרומה, וצריך לבאר מדוע לפי תי' הגמ' מתקיים כאן מצות נתינה, ויש לדון לכל הדרכים לעיל במכירי כהונה אם מתקיים בזה גם דין מצות נתינת התרומה.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף ל.

א. **גמ' ופוסק עמהם כשער הזול ואין בו משום ריבית.** הרשב"א כתב דרש"י ביאר דחדא קתני דפוסק כשער הזול ואין בזה משום ריבית, והיינו שאע"פ שבעלמא אם פוסק בעינן שיצא השער הכא אע"פ שלא יצא השער אין כאן ריבית, אולם המהר"ם ביאר דדעת רש"י דיש כאן ב' דינים, אחד שפוסק עמהם כשער הזול היינו שאי"צ לפרש, דאע"ג דבעלמא אדם שנותן כסף ע"מ לקבל פירות תמורת הכסף, הדין הוא דאם בשעה שבא לקבל את הפירות המחיר של הפירות הוזלו ויכול לקבל עכשיו יותר פירות מהכסף שנתן בתחלה, אם לא פסק לקבל לפי השער שיהא שוה כשיקבל הפירות מקבל לפי השער שהיה שוה בשעה שפסק, אבל אם פסק לקבל לפי השער של אח"כ מקבל יותר פירות לפי כמה שאפשר לקנות היום בכסף שנתן כיון שיצא השער, והכא מקבל לפי שער הזול אע"פ שלא פסק דכמי שפסק דמי.

והא דאין בו משום ריבית, פרש"י בשאר פוסקין בעינן דיצא השער וכאן פוסק וכו', וביאר מהר"ם שהוא ענין אחר דהדין הוא שאם נותן כסף כדי לקבל כך וכך פירות ואח"כ התיקר המחיר של הפירות ונמצא שאם יתן לו את כמות הפירות שקצץ מעיקרא מקבל יותר מהכסף שנתן לו בתחלה, דבר זה אסור מדרבנן דמחזי כריבית דנראה דבעבור המתנת המעות נותן לו יותר, [דמדינא אין כאן ריבית כיון שאין זה הלואה אלא דרך מקח], ומ"מ אמרו רבנן שאם יצא השער דהיינו המחיר של הפירות בשוק אין כאן איסור כלל, אף אם אח"כ הוקר הפירות ונותן לו יותר מהמחיר ששילם בתחלה, והכא אע"פ שמעיקרא הלואה לכהן על פירות של התרומה, דהיינו שקצץ בתחלה לפרוע את החוב בפירות נמצא דחשיב ששילם על הפירות האלו ונמצא שאם לבסוף התיקרו הפירות מקבל יותר ממה שנתן, [והכא אפשר דמדינא הוא אסור כיון שהוא הלואה ממש], וע"ז אומרת הגמ' דמכיון דכי לית ליה לא יהיב ליה כי אית ליה נמי אין בו משום ריבית, וביאור הדבר כתב הרמב"ן דהיכא שאין בטוח שיקבל את הקרן אין בו משום ריבית, והכא כיון שאפשר דלא יגדל כלום מהשדה אין בזה משום ריבית, דיסוד האיסור ריבית בדרך מקח זהו משום שאם לא יקבל את הפירות על המוכר להחזיר המעות ונמצא שבשכר המתנת המעות מקבל יותר פירות, אבל כאן כיון שאם לא יהיה פירות לא מחזיר לו המעות ע"כ לא דמי להלואה ואין כאן ריבית.

והתוס' ביארו דתרתני קתני חדא שאע"פ שלא פסק נמי מקבל כשער הזול, ואין בו משום ריבית הכונה שאפילו שיפסוק על פחות משער הזול, דהיינו שקוצץ לקבל הרבה יותר ממה ששילם עכשיו וזהו ריבית ממש ואפ"ה מותר, וכתבו תוס' ד"ה כיון דהתירו משום תקנת כהן, וע"י במהרש"א.

ב. תוס' ד"ה הא קמ"ל. וא"ת הא נמי פשיטא דאמר ר' יהודה וכו', הרע"א תמה מנלן לתוס' דסוגיין קאי כר"י ואפשר דקאי כרבנן ומוש"ה איצטרך להשמיע חידוש זה, ועוד הקשה דגם לר"י מבואר שם הטעם משום דיכול לחזור בו גם בלא לקבל מי שפרע, וא"כ הכא דמבואר דהבעלים אינו יכול לחזור בו ממילא גם ר"י יודה דאינו יכול לומר.

בא"ד, וי"ל דהתם שאומר לו בשעת הזול אבל הכא אפילו שתק עד שהוקר השער, כונתם דהחידוש של הגמ' דאע"פ שלא פסק כמי שפסק דמי הוא דלעולם ידו על העליונה אף אם עכשיו הוקר אבל אם היה זמן אחד שהשער היה נמוך מאוד דהיינו שהיה יכול לקנות הרבה פירות במעות האלו מקבל לפי אותו שער, דהיינו שהכונה שכאילו העמיד לו את המעות ולכן יש לו זכות של פירות לפי אותו שער שהזול.

ג. גמ' נתיאשו הבעלים מהם. פרש"י דכיון שראה שנשתדפו שדותיו ונתיאש מאותה הלואה ואמר ווי לחסרון כיס ואח"כ חזרו ונתקנו אין מפרש עליהם דיאוש דבר האבד הוא, **הפני יהושע** הקשה על מש"כ הטור סי' צ"ח דלא מהני יאוש בחוב וא"כ אמאי מהני הכא יאוש, והקצה"ח סי' קס"ג הביא קושית הפני" עי"ש מש"כ לדון בדבריו.

באור שמח [פ"ו ממכירה י"ב] כתב לישב דכל הסברא דלא מועיל יאוש בחוב משום דנתחייב בהשבה דהוה כמו בגזילה דלא מהני יאוש היכא דבאיסורא אתא לידיה, וכ"ז בחוב דעלמא שהלואה משועבד לשלם, אבל הכא הלואה לא משועבד לשלם דהרי ההלואה כאן היא דומה להלואה ע"מ שלא לשלם, אלא שלבעה"ב יש זכות לגבות מהתרומות ומעשרות עבור פרעון החוב לכן ל"ש הך סברא דבאיסורא אתא לידיה ומהני יאוש.

ד. גמ' לא שנו אלא בעל הבית בכהן אבל כהן בבעל הבית אם בא לחזור בו חוזר. פרש"י דבעה"ב אין יכול לחזור בו כיון שכספו בידו של כהן ואינו צריך למשוך כלום שיוכל לומר לא משכתי, ולכאורה כנותו דאע"פ שבעלמא אמרינן דכסף אינו קונה מדרבנן כ"ז שלא היה משיכה הכא כיון דאין לו מה למשוך כיון שהפירות כבר ברשותו וקונה ע"י חצרו או שלי"ש כלל נשרפו חט"ך כיון שאינם ברשות המוכר לכן כבר קנה ע"י הכסף, ומבואר דהא דקתני המלוה מעות את הכהן וכו' אי"ז מדין הלואה אלא הוא מכירה שהבעה"ב קונה מהכהן פירות, והא דכהן חוזר בו פרש"י דכיון שעשאוהו כזוכה יכול לטעון לא משכתי ממני פירות, וצ"ב מה טענה היא זו דאם אין על הלוקח טענה שלא משכתי אמאי למוכר הכהן יש זכות חזרה הרי הלוקח אי"צ למשוך, והקשה כן הרשב"א דכל הסברא שמעות אין קונות דיוכל לומר נשרפו חט"ך בעליה אבל היכא שהחטין ברשות לוקח שלא יוכל לומר לו כן קנה וא"כ אמאי הכהן יכול לחזור בו, וע"י **במהרש"א** שכתב סברא דיד כהן על העליונה, וכונתו דכיון שרבנן תיקנו [עכ"פ לפי הצד שעשו שאינו זוכה] שזוכה בתרומה כדי שיוכל לפרוע את החוב לכן אם אינו רוצה בתקנה זו יכול להחזיר את המעות ולא צריך לתקנה, ואה"נ מצד דיני המקח אין חילוק בין הכהן לישראל, וע"י במהר"ש, [וע"ע במהרש"א שכתב דאפשר להעמיד כר"ל דסבר משיכה קונה מהתורה].

והנה למבואר ע"כ צ"ל דכל הנדון הוא כשבאו הפירות לעולם, אבל אם בשעה שהלואה לו מעות עדיין לא צמחו הפירות ובא הישראל עכשיו ורוצה לחזור בו יוכל לחזור בו דאע"פ שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ כ"ז שלא בא לעולם יכול לזרז בו, אולם ע"י ברשב"א שכתב דיתכן שלא יוכל לחזור בו וחלוק מכל קנין בדבר שלא בא לעולם, וע"י ברשב"א שהאריך בזה.

הרשב"א והראב"ד בהשגות על הרי"ף כתבו לפרש דבאמת הנדון בסוגיא לא משום מכירה הוא אלא הישראל הלואה את הכהן וקבעו שצורת הפרעון תהא ע"י המתנת כהונה, וההכונה שעשה את המתנות אפותקי מפורש שממנו יגבו החוב, ולכן הישראל לא יכול לחזור בו כיון שכבר הלואה, אבל הכהן יכול לחזור בו כמו בכל אפותקי דכ"ז שלא זכה בפירות יכול לסלקו במעות, ולפ"ז כתב הרשב"א שאין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, כיון שכל הנדון כאן הוא מחמת שיעבוד ובשעבוד אדם משעבד דבר שלא בא לעולם, והקשה הרשב"א א"כ מה מדמה הגמ' למחלוקת ר"ש ורבנן לגבי מכירה, וכתב דלרבותא נקטיה דאפילו אם יש בזה צד מכר יכול הכהן לחזור בו, דהא בגמ' מבואר שיש בו צד מכר דקאמר דנוטל כשער הזול, **תוס'** כתבו בדרך הראשונה דהא דאין הישראל יכול לחזור בו דהכא לא גרע מכי לית ליה, וכונתם דמזה שאנו רואים שצורת התשלום הוא רק אם יש לו מה לגבות, ע"כ שלישאל אין זכות תביעה בזה לכן אין יכול לחזור בו.

ע"ע פנ"י ותורת גיטין דהקשו לפי הטעם בגמ' דעשו שאינו זוכה שאם יחזור בו הכהן לא יהא לו כלום שהרי כל מה שנתן לו הכהן הוא רק מחמת פרעון החוב ואם לא פורע לא ירויח עי"ש מש"כ לבאר.

ה. גמ' תניא ראב"י אומר המלוה מעות את הכהן ואת הלוי בב"ד ומתו מפריש עליהם בחזקת אותו השבט, ואת העני בב"ד ומת מפריש בחזקת עניי ישראל. רש"י ביאר דבמלוה לכהן ולוי מפריש בחזקת אותו השבט היינו עבור הקרוב שראוי לירש אותו, ולכן יעקב ישראל המתנות עבור אותו קרוב וממילא יוכל לחזור ולזכות בזה עבור מה שהלוה לכהן, אבל במלוה לעני ליכא למימר בחזקת יורשים שמא יורשים עשירים הם, אלא כתב רש"י גבחזקת שאר עניים הוא מפריש דזה תקנת העניים דניחא להו שיעשה כן, וברש"י בע"ב כתב דמפריש ויעכבם לעצמו, ומשמע ברש"י דתקנת עניים הוא שניחא להו דבר זה שע"ז ימצאו אנשים שילוו להם ויגבה המלוה המעשר עני בחובו אף אם לא נותן לעני מסוים, וצ"ב א"כ אמאי בתרומה ומעשר לא אמרינן נמי הכי דניחא להו לשבט הכהנים שילוו להם ויוכלו לגבות ואמאי צריך להקנות לאחד מהשבט, ובאמת ברש"י במשנה [ד"ה צריך ליטול רשות] כתב שיש בכח ב"ד להטיל על שבט הכהונה כיון שזהו תקנתם שימצאו מעות להלוואה, ומשמע שאף במלוה לכהן וללוי יש אותו תקנה.

ונראה דיש חילוק בין מתנות כהונה למתנות עניים, דבמתנות כהונה יש מצות נתינה לכהן אבל במתנות עניים אין מצות נתינה וכמו שהובא לעיל דכתב הירושלמי דהא דאמר מכירי כהונה דוקא לענין כהנים ולויים אמרינן הכי ולא במכירי עני, דבזה ל"ש מכירי ודבר זה מתבאר בסוגיא בנדרים פד ע"א וחולין קלא ע"א, דמתנות עניים שמתחלקים בגורן אין לבעלים טובת הנאה דכתב בקרא והנחתו בשעריך דזהו דין עזיבה לעניים, וא"כ י"ל דמתנות כהונה שצריך לקיים מצות נתינה חייב ליתן לכהן מסוים כדי שיזכה בו, ואחרי שקיים מצות נתינה יוכל לחזור ולגבות חובו מזה, ולכן חייב להקנות לירשו שע"ז יקיים מצות נתינה ויחזור ויגבה ממנו, אבל במתנות עניים שאין דין נתינה א"כ אי"צ ליתן אותו לירשו אלא התם סגי בסברא שניחא להו לעניים כדי שילוו להם, ואה"נ דגם לענין מתנות כהונה היה שיד סברא זו אלא שלא היה מקיים מצות נתינה.

ואפשר להוסיף דברש"י במשנה שכתב שניחא להו כ"ז הוא סברא רק לגבי האיסור גזל, דכיון שכל הכהנים מסכמים אין בזה איסור גזל, אבל אף אם כולם מסכמים מ"מ יש עוד חסרון שלא קיים מצות נתינה וזהו נדון של הגמ', ומדויק קצת כן דרש"י בקושית הגמ' [בד"ה ואע"ג דלא אתו לידה] כתב 'והאיד' יצא מצות נתינה, והיינו שהנדון הוא על מצות נתינה בגמ', ואפשר שמצד גזל אין חסרון כיון שיש תקנה כמש"כ דכל הכהנים מסכמים וע"י, וע"ע בלשון הריטב"א והמאירי בתוס' ר"ד דמשמע מדבריהם שכל הנדון בסוגיא היה רק לגבי מצות הנתינה ולא עצם הזכות לגבות מהמתנות עניים, והביאור כמש"כ, [אמנם רש"י כתב דליכא למימר בחזקת ירשים כיון דשמא עשירים הם, ולמבואר אף אם באמת היו כולם עניים לא היה צריך להקנות דוקא להם כיון שאין מצות נתינה, וי"ל].

ואפשר לומר באופ"א ע"פ מש"כ בקצה"ח [סי' רמ"ג סק"ד] דיש חילוק בין מתנות כהונה למתנות עניים, דמתנות כהונה יש ממון השבט ובמתנות עניים אינו ממון השבט אלא הוא הפקר לעניים, ולכן במתנות כהונה כדי שיוכל לזכות בזה צריך לזכות לאחד מהשבט וע"ז יוכל לגבות בחובו שיזכה ממנו, אבל מתנות עניים אם כל העניים מוכנים שהוא יקח לעצמו עבור פרעון החוב יכול לזכות מעצמו דאינו ממון השבט ואינם צריכים לזכות לו הממון, [עיקר סברא זו כתב בפרי יצחק [סי' מט] לבאר דברי הירושלמי דאין במתנות עניים מכירי כהונה, דכיון שישוד הענין של מכירי כהונה הוא שכל כהנים מתיאשים וממילא זוכה בהם הכהן הזה אבל במתנות עניים אע"פ שיתאשו לא הוה ממון עניים].

דף ל:

א. גמ' איכא בינייהו עניי כותים. דעת רש"י דלכו"ע אפשר להפריש עבור עניי עיר אחרת, אלא שבתחלה צריך להפריש עבור עניי אותה העיר ואם אין עניים באותו העיר יכול להפריש עבור עניי עיר אחרת, וכל המחלוקת של ת"ק ור' אחי אם עניי כותים הם בכלל עניי אותו העיר, וצ"ב מה נפק"מ לדעת עבור איזה עניים הוא מפריש את המעשר, והתוס' הקשו א"כ אין נפק"מ לדינא כלל דלעולם יכול להפריש.

והפנ"י כתב לבאר דעת רש"י דס"ל שצריך להפריש עבור עני מסוים, [ודלא כמש"כ לדייק באות הקודם] ולא מיביעא למד"א דמזכה להם ע"י אחרים שצריך לדעת עבור מי הוא זוכה, אלא אף ללישנא דעשו שאינו זוכה כזוכה נמי צריך שיהא ברור עבור מי חל הזכיה, ולכן יש חילוק שאם אין עניים באותו מקום צריך לידע שהוא זוכה עבור העניים במקום אחר, אבל תוס' למדו דזהו תקנה דרבנן שבי"ד זוכים עבור מי שצריך לזכות ואין צריך לידע מי זוכה באמת ולכן הקשו תוס'.

הערות וציונים

פרק כל הגט

דף ל:

א. גמ' תניא רבי אומר יורשים שירשו קרקע ולא שירשו מעות. נחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ', תוס' פירשו דקאי על הסיפא של המשנה דקתני שאם לוח בפני ב"ד אין צריך ליטול רשות מהירשים דכ"ז רק היכא שגבו קרקע, דא"א לומר דקאי על הרישא דקתני שאם מת נוטל רשות מהירשים, דכ"ש שאם לא ירשו קרקע אלא כספים צריך ליטול רשות מהירשים, ומבואר מדבריהם שברישא אין חילוק מה ירשו ולעולם מהני וצריך נטילת רשות מהירשים לגבות מהמתנות כהונה, אלא החילוק הוא בסיפא שנוטל בלא רשות היורשים וכ"ז דוקא בירשו קרקע ולא במטלטלין.

ומשמע בתוס' דלא מדינא הוא אלא הכל מתקנתא דרבנן וכן נראה בתוס' ד"ה וכמעשה, ומשמע שמעיקרא הדין אף בכה"ג שירשו קרקע אין להם חיוב לפרוע ולא הוה ככל הלואה שירשו קרקע שעל היתומים לפרוע חוב אביהם, והטעם בזה נראה כמש"כ בשו"ת הרשב"א [ח"ג סי' מד] שכתב שם שמדינא אין היתומים חייבים אף בהניח קרקע דלא דמי לכל הלואה שהניח האב קרקעות דהכא הרי האב לא שיעבד רק את המתנות ואם אין מתנות כהונה הפסיד את החוב כדקתני דאם לית ליה לא יהיב ליה, ולכן ל"ש לדון כאן ככל הלואה אלא שרבנן תיקנו תקנה מיוחדת שמכיון שבעלמא אם האב השאיר קרקע יש חיוב לפרוע חוב אביהם לכן הכא תיקנו לגבות מהם, אבל אם ירשו מטלטלין דבעלמא אין שיעבוד לא תיקנו רבנן שיוכל לקבל המתנות, אבל ברישא שלא התנה בפני ב"ד אף אם שייר קרקע לא מוטל על היתומים לפרוע חוב האב לכן אין חילוק מה שייר האב אלא לעולם צריך נטילת רשות מהירשים, ואיכא חידוש בזה שמהני נטילת רשות מהירשים להחשיב את זה כפרעון, וע"י במהרש"א שכתב שלפי תוס' אף בלא ירשו נכסים מהני נטילת רשות מהירשים והרש"ש חולק דמ"מ רק כשיש נכסים, ויבואר להלן שהראשונים חולקים אף בזה.

וכן נראה ברש"י במשנה שכתב בדינא דאם מתו צריך ליטול רשות מהיורשים 'מפני שאין זה חוב מוטל עליהן לפרוע', ומשמע דמיירי אף במקום שאין עליהם חיוב לפרוע והיינו כשירשו מטלטלין, ונראה מדברי כתוס' שבאמת לעולם אין ליורשים חיוב לפרוע וכמשי"כ, ועי' בהגהות מים חיים שהקשה דמשמע ברש"י במשנה דאין חילוק בין הניח קרקע למטלטלין ולעולם צריך רשות מהיורשים, ולפי"ז ע"כ צ"ל דהחילוק של הגמ' בין הניח קרקע למטלטלין הוא רק על הסיפא וכמשי"כ תוס', אלא שהקשה דרש"י ביאר במשנה הטעם דבפני ב"ד א"צ ליטול רשות מהיורשים הוא משום תקנת ב"ד שיוכל לגבות, ולכאורה אם הוא מפני התקנה איזה חילוק יש בין הניח קרקע להניח מטלטלין, [ולמבואר נראה שגדר התקנה היה לדון שיש כאן מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם], ע"ע בבעל המאור שכתב כפירוש תוס' דקאי על הסיפא אלא שכתב מטעם אחר, ועי' ברמב"ן במלחמות מה שתמה עליו.

ב. אולם הרמב"ן והרשב"א פירשו דכונת הגמ' על הרישא דאף שצריך רשות מהיורשים מ"מ יש חילוק בין ירשו קרקע למטלטלין, דכל מה דמהני כשנותנים היורשים רשות הוא רק בקרקע, אבל בסיפא אין חילוק בין קרקע למטלטלין ולעולם יש לו רשות לגבות, וכן נראה בתוספתא בהדיא פ"ג מ"א ע"י"ש, וטעמא דמילתא כתב הרמב"ן דבירשו קרקע יש מדינא שיעבוד נכסים על הקרקע שהרי אם האב לא היה רוצה לפרוע במתנות היה חוזר שיעבוד על הקרקע, נמצא שהאב לא הפקיע את השיעבוד מהקרקעות, ולכן הכא אי נימא שאין על היורשים דין ליתן המתנות כיון שלא התנה עמהם א"כ נמצא שחל שיעבוד על הקרקע והיה גובה חוב וא"כ נמצא שלעולם נחשב שיש שיעבוד על הקרקע, ועי' בריטב"א שמפורש סברא זו.

אלא הטעם שצריך ליטול לרשות מהיורשין משום שאם באמת היתומים יחזרו בהם אין לישראל זכות ליקח מן התרומה שהרי הם חזרו בהם ולכן צריך נטילת רשות, אבל אם ירשו מטלטלין שאין שיעבוד על מטלטלין אף אם נתן לו היורש רשות אינו יכול להפריש, דכיון שאין שיעבוד לגבות את החוב מהמטלטלין לכן הרי"ז כאילו שאבד שיעבוד החוב ואין מפרשין על האבוד. והוסיף הרמב"ן דברישא בירשו מטלטלין אף אם ירצה היורש לקבל המתנות ועי"ז ויפרע החוב אין יכול ודלא כתוס', משום דמבואר בירושלמי שכל מה שהתירו במשנה הוא רק ללות מעיקרא ע"ד לפרוע חוב זה במתנות, אבל אם היה חייב לו כבר אין יכול לומר לו הכהן שגיבה חוב מהמתנות דהיינו שיזכה לו ויחזור ויגבה ממנו, ולכן כל ההיתר הוא רק אם הוא בעצמו לזה אבל אם אין שיעבוד הרי היורש כאחר דמי דלא חשיב שמתקיים מצות נתינה בכה"ג, ומבואר מדברי הרמב"ן שחלקו על תוס' בתרתי א' שלפי הרמב"ן אע"פ דבשעה שהאב קיים חל שיעבוד לפרוע את החוב רק ע"י המתנות כהונה ולא משאר נכסיו ולכן אם נשטף הפסיד, אבל יש כאן תנאי שאם ימות ויהא לו קרקעות והבן יחזור בו יוכל לגבות החוב מהקרקע, אבל לתוס' וכן לפי משי"כ בתוס' הרשב"א אין כאן שיעבוד כלל על הקרקעות, ב' עוד נחלקו האם ברישא מהני נטילת רשות מהיורשים בכה"ג שירשו מטלטלין, שלתוס' מבואר דמהני ולרמב"ן לא מהני.

וע"ע בשו"ת הרשב"א [ח"ג סי' מד] שכתב כדרכם של הראשונים דקאי על הרישא אלא שכתב מטעם אחר דהא דאם גבו קרקע יכול ליטול רשות מהיורשים, לאו משום שמדינא הם חייבים דבאמת האב לא שיעבד רק את המתנות ואם אין מתנות כהונה הפסיד את החוב כדקתני דאם לית ליה לא יהיב ליה, אלא שרבנן תיקנו תקנה מיוחדת שמכיון שבעלמא אם האב השאיר קרקע יש חיוב לפרוע חוב אביהם לכן ה"ה יוכל היורש להסכים שיזכה במתנה ועי"ז יוכל לגבות החוב, אבל אם ירשו מטלטלין דבעלמא אין שיעבוד ע"ז לא תיקנו רבנן על כה"ג תקנה שיוכל לקבל המתנות.

ג. הנה לדעת תוס' דברישא יכולים היורשים ליתן רשות אף אם ירשו רק מטלטלין, לכאורה קשה מדברי הירושלמי שהביאו הראשונים שאדם אחר אין יכול לקבל המתנות ועי"ז יתקיים מצות נתינה והחוב יפרע, וצ"ל דתוס' ס"ל דיש חילוק אם אדם אחר אומר כן ליורשים דירש שפורע חוב אביו אע"פ שלא חייב יש לזה תורת פרועון ולא הוה מתנה בעלמא, לכן אם הסכימו לזכות במתנה ועי"ז יגבה חוב חשיב שנפרע החוב וזה בכלל הדין של המלוה את חברו, ול"ד לאדם בעלמא שאומר כן.

ד. בעיקר הדין דמבואר במשנה דאם היורשים נתנו רשות יכול להפריש עליהם כתבו הראשונים דבירושלמי כתב דכ"ז רק בכהן ולוי, אבל בעני לא דאין עוני נחלה, אמנם צ"ב דהא לדעת הראשונים ע"כ מיירי דינא דמתני' כשהניח קרקע וא"כ אמאי אם הניח בו עני לא יהא אותו דין כמו במתנות כהונה שהרי יש שיעבוד מדינא על הקרקעות.

בעיקר משי"כ הירושלמי עי' בדגול מרבבה יו"ד סי' רנ"ז ע"י"ה שכתב דשמא כל הירושלמי מיירי רק באופן שבנו הוא עשיר אבל אם בנו עני לא אלא יכול ליתן רשות להפריש עליו, ועי"ש בסו"ד שפקפק בזה, וברמב"ם [פ"ז ממעשר ה"ו] הביא הדין אף על עני ואפשר דכונתו רק היכא שבנו עני ג"כ, אמנם מסתימת לשונו שלא חילוק משמע בכל גוונא אף בבנו עשיר ועי' בזה, והנה לראשונים [ריטב"א] שאם ירשו קרקע יש שיעבוד גמור ע"כ דכך היתה התנאי מעיקרא צ"ע.

ה. רש"י ד"ה שירשו קרקע שעליהם מוטל המצוה לפרוע חוב אביהן. מבואר ברש"י דגם במקום שירשו קרקעות אין חיוב על היתומים מדינא אלא משום מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם, ועי' בהגהות מים חיים שכבר תמה על רש"י שאם שיעבודא דאורייתא מחויבים לפרוע חוב אביהם מעיקר הדין, והמצוה על היתומים הוא מהמטלטלין שירשו ועי' תוס' כתובות פו ע"א ד"ה פריעת בע"ח, ועי"ע רשב"א ב"ב קנו ע"א, וציינו למאירי בכתובות שהביא שיטה זו בשם גדולי המפרשים בפרק כל הגט דמצוה על היתומים הוא רק בקרקע ולא במטלטלין, [ואולם למבואר באות א' דשיטת רש"י כתוס' דקאי על הרישא ומשום דהכא כיון שמהאב קבעו לגבות מהמתנות א"כ לעול סלא חל שיעבוד על נכסי האב לפרוע את החוב וא"כ אין חילוק כאן בין קרקע למטלטלין].

ו. גמ' אמר אביי ה"ק וכו' אין חוששין שמא עשאן תרומת מעשר על מקום אחר. דעת רש"י שאם אמר הישראל ללוי כור מעשר דידע הלוי כמה יש לו יש חשש שמא עשאן הלוי תרומת מעשר על מקום אחר אחרי שהישראל נתן לו הדמים, וביאר רש"י דכיון שלא משך יכול לחזור בו הלוי, וכונתו דהלוי לא משך את המעשר וא"כ לא זכה במעשר ראשון עדיין, ולכן אין לו כח למכור את המע"ר לישראל, ומשוי"ה יכול לחזור בו מהמכירה, ולכן אם הפריש תרומת מעשר ע"ז חלה ההפרשה, ומבואר דס"ל לרש"י דאע"פ שלא זכה הלוי במעשר ראשון ואינו שלו מ"מ יכול להפריש אותו תרומת מעשר על מקום אחר, וצ"ב הטעם בזה.

ותוס' תמהו על רש"י איך יכול להפריש לאחר שמכר, והיינו שתוס' היה פשוט להם שהוא נעשה ממון של הלוי דאלי"כ איך יוכל להפריש מעשר ראשון, ולכן הקשו דכיון שכבר מכר אין יכול לחזור בו, והא דזכה בהם הלוי כתבו הראשונים דמייירי שהיה מכירי כהונה ולכן נעשה שלו ויכול למכור אותו לישראל, או שאף כאן יש את התקנה שעשו שאינו זוכה כזוהי, וכל החשש הוא שמא הלוי עשה אותו תרומת מעשר קודם שמכר לישראל, אבל לאחר שקיבל הדמים לא יכול לעשות תרומת מעשר על מקום אחר שכבר זכה בהם הישראל, [וכתבו הראשונים הא דמשמע בגמ' דאם לא חזר בו הלוי הישראל קנה את המעשר בזווי שנתן והרי הדין הוא דמדרבנן מעות אינם קונות, וכתבו דמייירי שנמצא בחצרו וקונה מדין חצר, ועוד כתבו דכיון שהפירות ברשותו של לוקח מעות קונות דאין יכול לומר לו נשרפו חטך בעליה].

ז. ובדעת רש"י כתבו הראשונים דמפורש כדבריו בגמ' בבא מציעא מט ע"א דישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי אותו לוי יכול לעשות אותו תרומת מעשר על מקום אחר כיון שיש לישראל איסור לחזור בו דמתנה מועטת היא ואסור לחזור בו, אמנם הא גופא קשיא מה הטעם דכיון שיש לישראל איסור לחזור בו שיוכל הלוי לעשות תרומת מעשר על מקום אחר, **והראשונים** שם כתבו דמייירי במכירי כהונה, אולם בדעת רש"י לכאורה א"א לפרש כן שהרי דעת רש"י בע"א דמכירי כהונה זוכה בו הכהן לגמרי והכא מבואר דהלוי לא זכה בזה עדיין, והרע"א ב"מ שם כתב עוד דרך דהישראל יכול ליתן לו רשות לעשות תרומת מעשר דהרי הוא עצמו יכול לעשות תרומת מעשר לאבא אלעזר בן גמלא וא"כ יכול ליתן ללוי רשות לעשות תרומת מעשר על כל מה שירצה וחשיב שהוא תורם בשליחות הישראל.

הקצה"ח [ר"ד סק"ג] שכתב לישיב ע"פ מש"כ הרא"ש בנדרים בשם רא"מ דאם היתה לפני ככר של הפקר תוך ד"א שבידו לזכות בו יכול להקדישו דכל דבר שהוא בידו לקנות יכול להקדישו ולכן ה"ה הכא כיון שבידו לזכות במעשר ראשון לכן יכול הלוי לעשות את הכל תרומת מעשר, [אולם עיי"ש בהגהות פתוחי חותם שהרע"א כבר תמה על הקצה"ח דכל סברת הרא"ש שם הוא שדבר שהוא בידו אין חסרון של דבר שלא בא לעולם, וכל ההקדש יחול רק אח"כ כשיזכה בדבר וא"כ ה"ה יוכל לחזור בו הלוי כ"ז שירצה].

ולמבואר דדעת רש"י הוא שיש ללוי כח להפריש תרומת מעשר אע"פ שאינו שלו ולא זכה בזה, כתב במהר"ם שיי"ף דע"כ צ"ל דהישראל לא קיים מצות נתינה ונשאר עדיין ממון השבט, וכל מה שמבואר בגמ' דאם לא אמר כור מעשר דאין חשש שעשה תרומת מעשר על מקום אחר, אין הכונה שהוא נעשה של הישראל אלא כל הנדון של הגמ' האם מותר לו לאכלו או לא, האם נעשה תרומת מעשר, אמנם במחנה אפרים זכיה [סי' ט'] כתב דיש כאן מצות נתינה מכיון שהישראל משלם דמים ומה לי הן מה לי דמיהן, [ומבואר מדבריו חידוש דיש מצות נתינה אע"פ שלא זכה במתנות בעצמם].

ח. תוס' ד"ה הילך. וקשה לר"י לאחר שמכרו איך יכול וכו', הקשה **מהרש"א** דהא לעיל אמרינן דאע"פ שבעה"ב אין יכול לחזור בו כהן יכול לחזור בו, ועיי"ש מש"כ לבאר, אולם עיקר קושיתו תמוה וכבר עמד בזה הרש"ש דהתם מייירי שהכהן חוזר בו קודם שהישראל זכה בפירות, וכמו שמפורש בהדיא בדברי הרשב"א לעיל ע"א, אבל הכא שהלוי הרי זכה במעשר כמש"כ לעיל ע"י דין מכירי כהונה, וא"כ מיד שנתן הישראל דמים כבר זכה במעשר להיות שלו ע"י קנין חצר או ע"י דמים דאין יכול לומר נשרפו חטך ומהכ"ת שיהא לכהן זכות לחזור בו.

הערות וצינונים

פרק כל הגט

דף ל:

א. תוס' ד"ה וכו. וי"ל מדרבנן אף תרומת מעשר בעי מוקף והא דקאמר רשאי בן לו וכו' היינו בשבתות ויו"ט דשרי וכו', בפשוטו נראה דמכיון שכל דין מוקף הוא מדרבנן ע"כ בשבת ויו"ט דאין דרך אחרת מותר להפריש אף אם לא מוקף משום עונג שבת, ולפי"ז בתרומה שהדין מוקף הוא מהתורה יש לדון האם יוכל להפריש בשבת ויו"ט.

אמנם בסוגיא ביבמות בפשוטו מייירי לענין הפרשת תרומה ולא תרומת מעשר ומבואר דאף בזה יש היתר של שבתות ויו"ט, וכן מבואר במה שהקשו תוס' מהך דפרק המפקיד והתם קתני תרומה ומעשר ותי' דהתם נמי מייירי בשבתות ויו"ט, והתם בגמ' לא כתיב תרומת מעשר אלא תרומה ומעשר, ובאמת בגמ' ביבמות מיייתי קרא 'דלמען תלמד ליראה' עיי"ש, ומשמע דהוא דין דאורייתא שיכול להפריש בשבתות ויו"ט, ובשו"ת **הרשב"א** [ח"א תשובה קכ"ז] השואל הקשה לרשב"א קושיא זו דאם מוקף הוא דין תורה איך התירו משום עונג שבת איסור דאורייתא וכתב דקרא דמיייתי הגמ' דרשה גמורה ומשו"ה דוחה איסור מה"ת, וכן נראה בתוס' יבמות שם בע"ב ד"ה אלא דמבואר נמי דקרא אתי להתיר, עיי"ש ברשב"א שם שכתב דגם אי הוי רק מדרבנן ניחא דיש כח ביד חכמים להתיר איסור מה"ת, והכא ראו להתיר משום עונג שבת.

ועי' רמב"ן וריטב"א ביבמות שם שכתבו דהתם ביבמות אין חסרון של מוקף כיון דמייירי שהפריש על דבר שלא בא לעולם וכל החלות לא יחול רק כשיבוא לעולם ובאותו שעה הרי הוא מוקף, ומבואר דתוס' שחלקו על סברא זו ס"ל דהדין של מוקף הוא הלכה במעשה ההפרשה, ולכן אע"פ שחלות התרומה יחול רק כשיבוא לעולם, אבל הראשונים ס"ל דמוקף לא הוה חסרון רק בחלות ההפרשה ולא במעשה ההפרשה ועיין. [בעיקר הענין אם מוקף הוא די דאורייתא או דרבנן עי' בדרך אמונה פ"ג ממעשה הי"ז שציין שם כל השיטות].

ב. תוס' בא"ד. וי"מ דדוקא חברים לא נחשדו לתרום שלא מן המוקף, ברמב"ם פ"ג מתרומת הי"ג כתב להיפך דת"ח אסור לו להפריש שלא מהמוקף אבל לשאר בנ"א יכול להפריש תרומת מעשר שלא מן המוקף, ועיי"ש ברמב"ד שחולק.

ג. תוס' ד"ה לתרום. הקשו תוס' לרש"י דסבר שהגדר של מקום הוא שיהיה בעין כדי שנידע ברור שלא אבד, ותוס' כתבו דאף אם דין מוקף של תרומת מעשר הוא דרבנן נמי צריך שיהא מוקף כמו במקום שיש דין מוקף מהתורה, אולם עי' ברי"ש בבכורים פ"ב

משנה ה' דלפי רש"י מוקף דהכא דהיינו בתרומת מעשר אינו כמוקף דהתם וכונתו דכל מה שכתב רש"י שהדין מוקם הוא מחמת אינו בעין הוא רק בדרבנן, אבל בדין מוקף מהתורה אינו מאותו טעם אלא גזה"כ הוא.

ד. תוס' ד"ה אין. וי"ל כיון שהרשות בידו ושהה זמן גדול בביתו ומצוה עליה רמיא, **בתוס'** הרא"ש כתב רק משום דמצוה עליה רמיא ולא משום שהוא זמן גדול, **ובחזו"א** העיר בדברי התוס' דכתב דשהה זמן גדול, דבגמ' לא נזכר זמן שיעור ששהה אצלו, ועוד העיר דלפי מש"כ דמצוה עליה רמיא א"כ צריך להיות חזקה שיפריש גם בזמן מועט. **ובמנ"ח** מצוה שצ"ו אות ג' הביא דברי **הרמב"ם** בפ"ג הי"ב שכתב דמצות תרו"מ שיפריש אותה בן לוי ממעשרו, ויש לישראל להפריש אותה וליתנה לכהן, וכתב דזה דלא כהתוס', דבתוס' מבואר דיש מצוה דרמיא על הישראל, וברמב"ם מבואר דהמצוה על הלוי ולישראל יש רק רשות.

דף לא.

א. גמ' כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה. צריך להבין הרי בתרומה גדולה הדין הוא שחיטה אחת פוטרת את כל הכרי, וא"כ איך אפשר לומר שבתרומה גדולה יש הלכה שצריך להפריש מאומד, דעיקר הענין של הפרשה מאומד הוא דמכיון שצריך להפריש שיעור מסוים, הדין הוא שלא צריך לדקדק למדוד שיהא בדיוק השיעור, אלא יכול להפריש מאומד, וא"כ בתרומה גדולה דאין לה שיעור ל"ש ענין זה.

והנה רש"י כתב באומד אחד מני שאמדו חכמים דאם טעה אין כאן איסור כיון שחיטה אחת פוטרת, וצ"ב דמשמע מדבריו שמכיון שיש שיעור מדרבנן יכול לתרום מאומד, אולם תנא שהרי ההיקש הוא מדאורייתא, ועי' בתוס' מנחות נה ע"ב שג"כ כתב כרש"י דאע"פ שמדאורייתא חטה אחת פוטרת את כל הכרי אלא שנתנו חכמים שיעור שיש בה אומד, וכן הוא בתוס' בכורות נח ע"ב בתחילת דבריהם וצ"ע.

והנה הרשב"א בביצה יג ע"ב עמד בזה וכתב וז"ל אלא שלהקשה למה שאפשר להקשה בא קאי הכתוב ומאי ניהו להיות באומד ושלא לדקדק בשיעורה, כשם שאין מדקדקין בתרומה גדולה שהיא פוטרת את הכרי כך תרומת מעשר עכ"ל, מבואר מדבריו דבאמת אין הלכה של הפרשה של אומד בתרו"ג אלא שההיקש הוא כמו שבתרומה אין שיעור וצורת ההפרשה הוא באופן כזה שא"צ לדקדק בשיעור ה"ה לענין תרומת מעשר יעשה את ההפרשה באופן שלא ידקדק, וכיון שתרומת מעשר יש לו שיעור ע"כ הכונה של ההפרשה היא שיפריש מאומד, [ואפשר דזהו נמי כונת רש"י ותוס' שם, אלא דבאו לפרש לשון הגמ' כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד, וע"כ פירשו שכונת הגמ' היא על דין דרבנן], ועי' **בתוס' הרא"ש** שנתקשה בזה וכתב וז"ל וילפינן מתרומה גדולה דאפילו במתכון יכול להוסיף על השיעור משא"כ דהמרבה במעשר מעשרתיו מאכיל טבלים, ונראה מדבריו ע"ד הרשב"א דבתרומה חזינן שיכול להוסיף על השיעור שלו, ולכן ה"ה בתרומת מעשר נמי שיש לה שיעור יכול להוסיף במכון, וע"כ כשהוא מפריש מאומד ע"כ יש כאן תוספת וכמש"כ תוס' דירא לפחות לכן הוא מפריש הרבה, [אלא שבתוס' הרא"ש רואים חידוש יותר מהרשב"א דלפי הרשב"א בתרומה חזינן שאופן ההפרשה היא באופן שא"צ לדקדק ונלמד לתרומת מעשר שגם א"צ לדקדק, אבל לתוס' הרא"ש יש כאן חידוש נוסף שיכול להפריש הרבה יותר ממה שחייב, [והנה בתוס' בתחילת [ד"ה כשם] כתבו ומיהו אם במתכון מוסיף נראה דמועיל דמקשינן לתרומה וכו', ונראה מדבריהם דזה לא עיקר ההיקש לתרומה דעיקר ההיקש הוא לענין הפרשה באומד אלא דבתרומה חזינן נמי שיכול להוסיף, אבל לתוס' הרא"ש זהו כל המקור של אומד מדחזינן בתרומה שיכול להוסיף במתכון, וע"כ שבתרומת מעשר יכול ודו"ק היטב בזה].

בהגהות מים חיים כתב לדייק ברמב"ם דיש דין מדאורייתא לתרום תרומה גדולה מאומד, דז"ל הרמב"ם פ"ג מתרומות ה"ד אין תורמין תרומה זו לא במדה ולא במשקל ולא במנין לפי שלא נאמר בה שיעור אלא אומד ומפריש בדעתו כמו אחד מחמשים עכ"ל, וכ"ה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה [פ"א מתרומות מ"ז], מבואר דהדין אומד הוא צורת הפרשה של תרומה כיון שאין לה שיעור, **והביאור** בזה דהרמב"ם פירש דבמה שהתורה לא הצריכה שיעור בהפרשת תרומה אין כונה כפשוטו שאין שיעור, [ולכן יכול להפריש אפילו חטה אחת], אלא מזה שהתורה לא אמרה שיעור ע"כ שמצותה להפריש מאומד, ולפי"ז אי"ש דברי הגמ' כפשוטו דילפינן דבתרומת מעשר יש דין אומד כמו בתרומה גדולה.

ב. גמ' ובמחשבה. פרש"י נתן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה, וכתבו תוס' דכונתו דשיך אף בשתיקה, וברש"י בבכורות נ"ט ע"א כתב פ"י אחר דמהני אף דלא הפריש אבל מ"מ דיבור צריך, והקשו תוס' ע"ז דודאי לא בעי דיבור כדמוכח בכמה מקומות כמו שהביאו התוס' כאן, **והמקדש דוד** זרעים סנ"ה אות ח' כתב דז"ל דמה דבעי דיבור זה היכא דאינו מפריש, אבל אם מפריש בזה מהני אף בלא דיבור, והיינו דבעי או דיבור או הפרשה עכ"פ.

ג. גמ' וכשם שיש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומה גדולה כך יש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומת מעשר. לעיל הובא שנחלקו הרמב"ם ותוס' האם הוא מצוה שזה רק רשות, ויש לדון גדר הדברים האם הוא זכות של הלוי והבעה"ב כשלוחו, או שהוא זכות הפרשה עצמית של הבעלים, **והנה** בגמ' מבואר שיכול לתקן את המעשר ראשון הזה, ויש לדון האם יוכל לעשות את כל המעשר ראשון תרומת מעשר על מקום אחר, דהנה הרע"א ב"מ כתב דיכול בעה"ב לעשות כל המע"ר תרומת מעשר על מקום אחר, ועי' בזכר יצחק סי' פ' שתמה דכל הזכות הוא להפריש רק מיניה וביה לתקן המעשר ראשון ללוי ולא יותר, ועי' בהגהות מילואי חותם סי' ר"ד סק"ג שהביא שנחלקו בזה ת"ק ור"י בתוספתא, ועי' שהביא ביאור נפלא מהאגרות משה בזה עי"ש.

ד. תוס' ד"ה ניטלת. וי"ל דרבנן נמי מודו דמאומד הוה תרומה אבל אין מצוה לעשות מאומד וכו', והיינו דלרבנן כיון שאין מצוה ע"כ כל ההיתר של אומד כיון שמקיים בזה מצות ההפרשה דהיינו להפריש כשיעור והיינו שמסבירא ידענין לכאורה שאפשר להפריש מאומד, אבל לאב"ג דיש מצוה ע"כ שצורת ההפרשה היא שלא לדייק את שיעור שצריך להפריש לכן מסתבר דאין איסור אף אם הוא מפריש בהדיא שיעור גדול יותר, אמנם ביש"ש כתב דאף רבנן מודו דהוקש לענין זה דבדיעבד מהני אומד אם אינו מתכוין

לרבות, ומשו"ה לדידהו אסור לכתחילה באומד גזירה שמא יתכוין לרבות, או דמצוה יותר לעשות מכוון כמו שצותה תורה שיהי דרך מעשר, ולפ"ד במעשר שני ומעשר עני לא יהני אומד אפילו בדיעבד, וע"ע בפנ"י.

ה. **תוס' ד"ה במחשבה.** ולענין לאכול בלא הפרשה אין קפידא לכו"ע, אפילו בכל המעשרות כמעשר שני ועני דלא כתיב בהו ונחשב נראה דדיבור מיהא בעי בשאר מעשרות כיון דלא כתיב בהו ונחשב, וכן נראה מלשון **המהרש"א** דכתב רק תרומ' ומעשר ראשון, וכן מבואר ברש"י, וכתב דלפ"ד התוס' [בד"ה כשם] מעשר ראשון גם סגי במחשבה כיון דקרייה רחמנא תרומה, וכש"כ לענין מרבה במעשר ראשון לאבא אב"ג, ובמנ"ח מצוה שצ"ו אות ב' כתב דשיטת התוס' הכא דכל המעשרות דינם כתרומה, ולכאוי בתוס' שכתבו דמעשרות לא כתיב בהו ונחשב לא נראה הכי, והרמב"ם פ"ד מתרומות הט"ז כתב לענין תרומה דמפריש במחשבתו, במנ"ח שם כתב דנראה דס"ל דגם בכל המעשרות מהני מחשבה, מדלא חילוק בזה.

ו. **תוס' בא"ד.** כדמוכח ההיא דלוקח יין וכו', לכאורה כונת תוס' דונחשב אתי למימר דמחשבה בלא דיבור, ומה שא"צ הפרשה דנותן עניו בצד זה וכו' זהו מסברא, אבל ברש"י משמע דזה כל מה שנלמד מונחשב, ועי' רש"י בבכורות נט ע"א פי' באופ"א, והנה ברמב"ם [פ"ד הט"ז] מבואר דבעינן הפרשה רק החידוש של ונחשב שא"צ דיבור, [כ"ז לפי המנ"ח בדעת הרמב"ם], וצ"ע מהא דב' לוגין, ונראה דבב' לוגין חלות ההפרשה היא אח"כ לאחר השבת, ובאותה שעה הדבר מבורר, וא"כ י"ל שתוס' למדו שהדין שצריך להפריש היא הלכה במעשה ההפרשה, אבל הראשונים שחלקו יסברו שזה הלכה בחלות ההפרשה ולכן כיון שאח"כ יתברר אי"ז בכלל מחשבה.

ז. **תוס' בא"ד.** אבל תחילת תיקונו של טבל לא שרינן משום דאפשר במחשבה, משמע מלשון התוס' מבואר דליתן עניו בצד זה שרי גם בשבת, והקשו באחרונים א"כ אמאי הוי טבל הוה מוקצה בשבת, הא חזי ליה ע"י שיתן עניו בצד זה, ועוד הקשו מהגמ' ביומא דמאכילין חולה טבל, ואמאי לא יפריש ע"י שיתן עניו בצד זה, והרש"ש כ' לומר דהוי מוקצה משום דא"א להפריש מעשר שני ומעשר עני וכשנ"ת לעיל, אך מ"מ הקשה דדמאי יוכל לעשר ע"י שיתן עניו בצד זה, ועי' אפיקי ים ח"ב סי' כ"א ומעדני ארץ תרומות פ"ד שהאריך בזה.

הערות וציונים

פרק השולח

דף לז:

א. **גמ' אילמא לפני יאוש וכו' אלא לאחר יאוש.** מבואר בגמ' דמהני יאוש בעבד כנעני, ואע"ג דאיכא מד"א ב"ק צז. דעבד הוקש לקרקע, ואמרין התם דכמו שקרקע אינה נגזלת ה"נ עבדים אינם נגזלים, ותוס' בסוכה ל ע"ב כתב דהא דאמרין דקרקע אינה נגזלת היינו דלא מהני ביה יאוש, וקשה דהכא מבואר דמהני יאוש בעבד, וצ"ל דכונת הגמ' ב"ק רק לענין דאין קניני גניבה בעבדים כמו בקרקעות אבל יאוש אינו תלוי בקניני גניבה, והביאור בזה דיאוש דגניבה ילפינן מיאוש דאבידה, [כדמבואר בתוס' ב"ק סו. ע"א], והא דבקרקה לא מהני יאוש מבואר בסוכה ל ע"ב משום דבחזקת בעליה עומדת משא"כ בעבדים, ועי' ראב"ד פ"ט מגזילה ה"א שכתב להוכיח מסוגיין דמהני יאוש בעבדים, ע"ע תוס' ב"ב מד ע"א [ד"ה דוקא].

ונראה לבאר עוד דהנה רש"י ותוס' בסוכה ל ע"ב כתבו דהא דלא מהני יאוש בקרקע דנפקא לן מקראי, וצ"ע כונתם הא קרא מיירי לענין גזילה דאין קניני גזילה בקרקע ולא לענין יאוש, וביארו בתרומת הכרי סי' שע"א ובקהלות יעקב [בסוכה סי' כא] דהטעם דלא מהני יאוש בקרקע משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת והיינו דלעולם היא ברשותו ולא מועיל יאוש ברשות, אלא דאם היה קניני גניבה בקרקע היה מועיל להוציא מרשות הבעלים ככל גניבה ממילא היה מועיל היאוש, ולפ"ז י"ל דאע"פ שעבדים הוקשו לקרקעות ואין שייך יאוש דגניבה דליכא בהו קניני גניבה, מ"מ היכא שהדבר אינו ברשותו מהני בו היאוש, דלא גרע מאבידה דמהני ביה יאוש, ובזה חלוק עבדים מקרקעות דאע"פ שלא מהני יאוש בקרקע מ"מ בעבדים מהני יאוש כיון דסו"ס אינו ברשות הבעלים והוה כיאוש דאבידה, ועי' בנתה"מ סי' שס"ג ביאר כן.

ועי' ברבנו יונה ב"ב שם שכתב לחלק בין קרקעות ועבדים, דקרקע דא"א להבריה אותם ע"כ אין הבעלים מתיאשים ממנו, אבל עבדים שאפשר להבריה הבעלים מתיאשים ממנו, אולם הש"ך סי' שס"ג כתב שכמו שאין יאוש מהני בקרקע ה"ה נמי לא מהני יאוש בעבדים ואין לחלק בניהם, ועי"ש בש"ך שם שכתב דהא דמבואר בסוגיין דמהני יאוש בעבדים הוא גז"ה דוקא הכא, ויבואר להלן לח ע"א.

ב. **גמ' אמר אביי לעולם לפני יאוש ולשום עבד ישתעבד לרבו ראשון, ולשום בן חורין וכו' דילמא ממנעי ולא פרקי.** הקשה הרשב"א אמאי הוצרך אביי להוסיף בדבריו 'דלשם עבד ישתעבד לרבו ראשון', הא כל קושיית הגמ' היתה רק אמאי אם פדהו לשם בן חורין יוצא לחרות, הרי קודם יאוש הוא של רבו ראשון, וכתב הרשב"א דאביי אתי לאשמעין דלא תימא דכמו שיש סברא דאם פדה לשם בן חורין שיהא בן חורין דילמא ממנעי ולא פרקי, ה"נ י"ל דאם פדה אותו לשם עבד יהא עבד לשני דאם לא כן ממנעי ולא פרקי, [וזוהו קושיית התוס' ד"ה דילמא], ועי"ז אתי אביי לאפוקי מהך טעמא דלא אמרינן הכי, וטעמא כתב הרשב"א דכיון שהוא פודה לשם עבד בין כך ובין כך יפדנו.

ג. **גמ' רשב"ג סבר בין כך ובין כך לרבו ראשון דכשם שמצוה לפדות את בני חורין כך מצוה לפדות את העבדים.** הרשב"א כתב ב' דרכים האם ת"ק חולק על רשב"ג וסבר שאין מצוה כלל לפדות עבדים, אלא שמכיון שהוא פדה אותו לשם בן חורין ואם ישתעבד לרבו הראשון כיון שהוא עדיין שלו ממנעי ולא פרקיה, ויש לנו ענין שלא יטמא בין העכו"ם ולכן אם לא יהא בן חורין הוא ישאר ביד

העכו"ם וימנע ולא יפדה אותו, אבל היכא שלאחר הפדיון יהא עבד לא אמרינן ממנעי דהא ליכא מצוה לפדותו, [ועי' מהר"ם שיף שהתקשה שאם ליכא מצוה לפדות מה שייד ממנעי עיי"ש מש"כ לבאר].

עוד פי' כתב הרשב"א ד"ל שאף ת"ק ס"ל דיש מצוה לפדות את העבדים, אלא שהטעם שאמר ת"ק שאם פדהו לשם בן חורין הרי הוא בן חורין אע"פ שהוא קודם יאוש ויש מצוה לפדות עבדים ואמאי לא ישאר להיות עבדו של הראשון, אלא דסבר ת"ק דאם ישאר עבד טעו אינשי לומר דליכא מצוה לפדות את העבדים אלא כיון שהוא פדהו לכן נשאר עבד, והתועלת בתקנה הוא שנעשה בן חורין ע"י הפדיון ולכו"ע איכא מצוה לפדותו בכה"ג, וכן נראה בתוס' לעיל יב ע"א.

והנה צריך לבאר מה הנדון אם יש מצוה לפדות את העבדים דנראה דזה ברור שאדם שרואה עבד הולך למות מחויב להצילו דחשיב כישראל לענין חיוב הצלה נפשות, ואף גר תושב יש מצוה להחיותו כמש"כ הרמב"ם פ"י ממלכים, אלא כל הנדון כאן הוא האם יש חיוב להצילו מחמת שיטמע בין העכו"ם והוא יפקיע אותו מהמצות, ועי' באילת השחר שביאר שהחיוב להציל ישראל אחר שלא יחטא זהו מחמת חיוב ערבות שלא יעבור עבירות, והנה התוס' קידושין ע ע"ב כתב שעל גרים אין חיוב ערבות וה"ה בעבדים, ומשו"ה אין חיוב להצילו מה"ט.

ד. תוס' ד"ה דלמא מימנעי ולא פרקי. וא"ת מה"ט כשפדאו לשם עבד ישתעבד לרבו. כונתם להקשות שהרי עולה מדברי הגמ' שאף אם אין מצוה מ"מ כדי שלא יטמא אמרינן דלמא ממנעי א"כ אף בכה"ג שפדה לשם בן חורין נמי נימא הכי, והנה רש"י [ד"ה ישתעבד לרבו ראשון] כתב דשני לא קנה דמידע ידיע דלא פקע שם מריה מיניה לפני יאוש והו"ל כגזלו, וביארו מהר"ם שיף וחת"ס שכונת רש"י דכל הסברא דמימנעי הוא היכא שהוא ירצה לפדות לשם בן חורין, ולא יועיל מעשיו דכיון דהוא קודם יאוש, בזה תיקנו דכדי שיפדה פעם אחרת יועיל הפדיון שיצא לחרות, אבל היכא שפודה אותו להיות עבד ל"ש מימנעי כיון שהוא יודע שהוא של הראשון והשבאי גזלו ועדיין לא נתיאשו הבעלים לכן התם ל"ש מימנעי. ותי' תוס' דאין ראוי לגזול את עבדו וליתנו לחברו, ועי' בתוס' הרא"ש שהוסיף שרבו הראשון חייב לשלם לשני דמיו נמצא שאינו מפסיד מהפדיון כלל.

ה. גמ' רשב"ג אומר בין כך ובין כך ישתעבד כדחזקיה. דעת רש"י דהכונה של רשב"ג דישתעבד לרבו ראשון, ונמצא דרשב"ג חולק על ת"ק בתרתי דאף בפדה לשם עבד אינו לרבו שני אלא לרבו הראשון, וכן היכא דפדה לשם בן חורין משתעבד לרבו ראשון, ונראה דס"ל לרשב"ג דמשום החשש שיפיל עצמו תיקנו שהיאוש של רבו ראשון לא יועיל ולכן לעולם הוא חוזר לראשון.

אולם תוס' כתבו דאפשר דלא פליג רשב"ג את"ק אלא בפדה אותו לשם בן חורין דיהא לרבו הראשון, וטעמא דמילתא כתב מהרש"א דכיון דהיה של הראשון לכן אע"פ שנתאש ממנו מ"מ ראוי לתקן שיחזור אליו, ועי' בתוס' הרא"ש שהביא עוד פי' דבין כך ובין כך ישתעבד לרבו שני, והיינו דאף כשפודה לשם בן חורין, וצ"ב הטעם בזה.

ו. תוס' ד"ה בין כך ובין כך. יפיל עצמו לגיסות כדי שירויח לענין מציאה ומתנה דלא קני ליה שני, **כונתם** דבגמ' מבואר דשבאי קני ליה רק למעשה ידו ולא קונה גופו, ולכן אף ישראל השני שקונה מהשבאי לא יכול לקנות ממנו יותר ממה שיש לו, אלא העבד זכה במתנה ומציאה דאין גופו קנוי לאחר, ומבואר בתוס' דמ"מ אם חוזר לרבו הראשון לא יהא לעבד זכות של מציאה ומתנה לעצמו אלא הוא של רבו, ולכאורה אם זכה העבד בעצמו איך חוזר זכות זה לרבו, ומבואר דכ"ז שהוא אצל השבאי לא פקע מרבו הראשון קנין האיסור ולכן כשהעבד חוזר אליו הוא זוכה בזה, אמנם משמע בתוס' שבמציאה ומתנה יהא לעבד זכות בו, והסברא שאע"פ שקנין איסור הוא של רבו הראשון מ"מ כיון שאין לו קנין ממון לא יוכל לזכות במציאה ומתנה, אלא ששם העבד יחזור אליו והיא לו בו זכות ממון ממילא יהא לו אף זכות במציאה ומתנה כיון שיש לו קנין הגוף.

ועי' בחזו"א סי' קמ"ז לדף לז: שהוכיח כן מתוס' ונראה מדבריו שהבין שתוס' קאי כמד"א מפקיר עבדו צריך גט שחררו ולכן הכא אע"פ שנתאש לא פקע קנין הגוף מהראשון, **ובזה** מיושב מה דהקשה מהר"ם שיף אמאי לא תיקנו שיהא לרבו שני ויהיה לו זכות של מציאה ומתנה וא"כ לא יפיל עצמו לגיסות, ולמבואר דהיכא שהראשון זוכה בזה א"צ תקנה מיוחדת שיהא לרבו ראשון מציאה ומתנה אלא כיון שהוא חוזר אליו ממילא הוא זוכה בזה.

ז. גמ' ולרבה דאמר לאחר יאוש ולרבו שני רבו שני ממאן קני ליה משבאי שבאי גופיה מי קני ליה. מבואר דפשיטא ליה לגמ' דע"כ דהשני זוכה מהשבאי, דהיה אפ"ל דהשבאי לא זוכה בו כלל, אלא הוה ככל גזילה דהדין הוא דקונה מהגזלן לאחר יאוש הוא שלו מדין יאוש ושינוי רשות, וכיון דהשבאי גזל העבד ונתאשו הבעלים והישראל עשה בו שני רשות לכן הוא שלו, ומדוע פשיטא לגמ' דהשבאי זוכה בו, וכתב הפנ"י דא"א לומר דזוכה הישראל שקנה מהשבאי ע"י יאוש ושנוי רשות, דאם לא זוכה השבאי בעבד יזכה העבד בעצמו לאחר יאוש של רבו הראשון, ולכן ע"כ צ"ל דהשבאי זכה בעבד ולכן לא יוכל העבד לזכות בעצמו אע"פ שהתיאש האדון, וזהו מה דמקשה הגמ' איך זכה השבאי בעבד.

ח. גמ' קני ליה למעשה ידיו. וכיון שזוכה השבאי במעשה ידיו הישראל שקונה ממנו שוכה בעבד, נחלקו הראשונים בגדר קנין של רבו השני, **א'** שיטת התוס' [ד"ה בין כך] מבואר שכמו שהעכו"ם קונה רק למעשה ידיו, ה"נ הישראל שקונה ממנו אין לו בו קנין רק למע"י, ואין תורת עבד כלל, **ב'** רש"י חולק על התוס' שכתב [ד"ה למעשה ידו] וישראל קני ליה מידו למעשה ידו בכספא ולגופיה בטבילה לשם עבדות כדאמרינן ביבמות בהחולץ, מבואר ברש"י דאע"פ דהשבאי לא זכה בעבד רק למעשה ידיו, מ"מ הישראל יכול להטבילו וזוכה בגופו, וממילא יהא כל קניני העבדות שלו, ובזה מיושב קושית תוס' שלא יפיל עצמו לגיסות בשביל רוח מציאה ומתנה שהרי השני יכול להטבילו ולזכות בו, **ג'** המאירי כתב וז"ל דאע"פ דשבאי לא קנה אלא למעשה ידיו מ"מ הואיל וכשנתאש רבו הראשון ברשות שבאי היה לא פקע מכל וכל ועדיין אויר שתי רשות שולט בו, שמן הדין שבאי היה קונהו אף לגופו, אלא שאין כח בגוי לקנות קניה חזקה כ"כ וכשנכנס מרשות לרשות הישראל חזר לענינו ונתרוקנה רשות בעלים הראשונים לבעלים השניים, וכ"ש למי שסובר שצריך גט מרבו הראשון, וגדולי הרבנים [רש"י] פירשו שהוא קונהו מגוי למעשה ידיו ולגופו בטבילה לשם עבדות,

ונראה מדבריהם שצריך טבילה לשם עבדות ואיני יודע למה עכ"ל, וכונתו שהמאירי הבין שהישראל יש לו קנין הגוף מהעכו"ם וממילא אי"צ לקנות הקנין איסור ע"י טבילה, וכן יש לדייק ברמב"ם פ"ח עבדים הטי"ו שכתב שאם נתיאש ממנו רבו הראשון כל הפודה בו ישתעבד בו, משמע שהוא יהא עבד גמור של השני ולא שיהא קנוי לו רק למעשה ידיו.

אולם צ"ב סברת המאירי הרי השבאי לא היה לו רק קנין אלא למע"י ומהיכן יהא לישראל הזוכה ממנו זכות לקבל קנין הגוף, ועוד שאם פקע מרבו הראשון הקנין הגוף מדוע שלא יזכה העבד בעצמו בחלק זה שהרי השבאי אין יכול לזכות רק בחלק של מע"י בלבד, וכן צ"ב סברת רש"י שהרי בפשוטו אותו העבד כבר היה לו דין עבדות אצל הראשון ונתחייב במצות, ואף אם התיאש לא פקע חיוב מצות של העבד, וא"כ מה מהני הטבילה של הישראל השני, ועוד מהיכן קיבל זכות זו שהרי לשבאי לא היה רק זכות של מע"י.

ובחידושי הגר"נ זצ"ל [אות קכג] האריך לבאר דעת המאירי שאע"פ שאמרו שעכו"ם קונה למע"י אין הכונה שזה רק זכות של מע"י בלבד והוא כפועל, אלא שיש לעכו"ם קנין עבדות וחיל עליה שם עבד אלא שילפינן מהפסוק דולא הם קונים זמ"ז שיש חילוק בין העבדות של ישראל לעבדות של עכו"ם וכל קנין העבדות הוא למע"י, והוכיח כן מהא דמבואר ביבמות מו ע"א שישראל הקונה עבד שנמכר לעכו"ם יכול להטבילו בע"כ להיות עבד כנעני, והרי לעכו"ם לא היה בו רק זכות מע"י וא"כ מדוע יוכל להטבילו, אלא ודאי שהיה לו קנין עבדות גמורה בעבד אלא שבפועל לא חלו עליו דיני העבדות לגבי הקנין איסור אצל העכו"ם, אבל כשישראל קונה מהעכו"ם את העבד כיון שלגבי הישראל יש קנין לגבי האיסור ממילא זוכה אותו בעבד וא"צ להוסיף בו קנין.

ולפי"ז אי"ש כונת המאירי דאע"פ שהשבאי זכה בעבד רק לענין מע"י ולא שיהא שלו לגמרי מ"מ לא היה רק קנין של מע"י גרידא אלא חשיב שהשם עבד היה לשבאי ולכן כשחוזר הישראל וזוכה בעבד שפיר חלים אצלו כל הנפק"מ שיש בעבד לענין הקנין איסור, ולכן אין העבד בעלים לזכות בעצמו בקנין איסור כיון שהשם עבד קנוי לשבאי ואע"פ שבפועל אין בו כל הנפק"מ כגון לגבי מציאה ומתנה מ"מ קנין זה סגי בשביל לעכב את אעבד מלזכות בעצמו, אולם דדעת רש"י אכתי צ"ב מה הטעם שיוכל להטבילו ומדוע הטבילה תיתן לו עוד זכות בזה, ועי' בתוס' הרא"ש שעמד על דברי רש"י.

והנה בעיקר הנדון עי' בתוס' ר"ד לח ע"א שמבואר בדבריו דס"ל כדעת תוס' שכתב שלאחר שפדהו הישראל וקנה מהשבאי כדי להתירו בבת ישראל יהא צריך שרבו הראשון ישתחרר, אבל לדעת המאירי אינו כן אלא רבו השני הוא בעלים להתירו בת ישראל, ועי' באמרי משה סי' כב אות י' משי"כ בביאור דברי התוס' ר"ד.

הערות וציונים

פרק השולח

דף לח.

א. גמ' ולא הם קונים זה מזה לגופו. פרש"י שיהא צריך הימנו גט או אם יברח ממנו ויתגייר מותר בבת ישראל שאין גופו קנוי, מבואר ברש"י שאם עבד הקנוי לעכו"ם כיון שאין גופי קנוי אינו צריך גט שחרור, וקשה דהא עבד עברי קנוי נמי רק למעשה ידו וצריך גט שחרור לשחרר ולא מהני מחילה כדמבואר בקידושין טז ע"א משום דעבד עברי גופי קנוי, ומבואר שאע"פ שעבד עברי אינו קנוי להיות כשורו וחמור מ"מ גופו קנוי, והגמ' ב"ק קיג ע"ב אומרת שאף בעבד עברי הנמכר לעכו"ם אמר רבא עבד עברי גופו קנוי, ומשמע שאף בנמכר לעכו"ם לא יוצא לחרות במחילה ולכאורה זה סתירה למה שמבואר כאן שבנמכר לעכו"ם לא אמרינן גופו קנוי. אולם בראשונים קידושין מבואר שכונת הגמ' ע"ע גופו קנוי היינו שיש בו קנין איסור דמותר בשפחה כנענית, ולכן אין יוצא במחילה דל"ש להתיר האיסור בלא גט שחרור, ולפי"ז היה מקום לדון דלענין הממון אהני מחילה אלא שלגבי האיסור צריך ג"ט, ולפי"ז אי"ש משי"כ רש"י דבקנין למע"י שאין גופו קנוי חשיב רק שיעבוד וממילא מהני מחילה וא"צ ג"ש, אולם דבגמ' ב"ק מבואר שאף בנמכר לעכו"ם איכא הך דינא דגופו קנוי וקשה הרי התם ליכא קנין איסור.

ובאמת שהריטב"א יבמות מו ע"א הקשה קושיא זו דבגמ' שם ובגיטין לח ע"א דרשינן מקרא דאתם קונים מהם ולא הם קונים מכס ולא הם קונים זה מזה, דעכו"ם אינו קונה ישראל לגופו, ולכאורה הוא סתירה לסוגיא ב"ק קיג ע"ב דמבואר שאף בע"ע הנמכר לעכו"ם אמרינן ביה גופו קנוי, ותי' הריטב"א שכונת הגמ' ב"ק דלגבי איסור גזל עכו"ם חשיב כמשכון ולכן לא הוה כהפקעת הלואתו, ולעולם אין בנמכר לעכו"ם קנין גוף להצריך גט שחרור.

וכתב רש"י עוד נפק"מ שאם יברח ויתגייר מותר בבת ישראל, היינו דאילו גופו היה קנוי לרבו לא היה יכול להפקיע קנין הגוף של רבו, והביאור בזה כדמבואר ביבמות מה ע"ב דעכו"ם שמכר עבדו גוי לישראל אם קדם וטבל הרי הוא בן חורין, כיון דקנין דמעשה ידיו אינו אלא כשיעבוד, ולכן איכא בזה דינא דשחרור שמפקיע מידי שיעבוד, וה"נ אם טבל מפקיע שיעבוד של מע"י, אבל אם היה לו קנין בגופו הטבילה לא היתה יכולה להפקיע הך קנין, מיהו משי"כ רש"י אם יברח משמע דוקא אם ברח מהאדון, ולמבואר צ"ב מה הסברא דדוקא אם יברח, ובעיקר דברי רש"י צ"ב מדוע לא כתב רש"י נפק"מ פשוטה אם בנמכר לעכו"ם חשיב האדון בעלים לענין מציאה ומתנה שלא העבד, שאם גופו קנוי ליה רשות ממון כלל.

ב. גמ' דכתיב וישבו ממנו שבי. ביסוד הדבר דהשבאי זוכה בעבד למעשה ידיו, נחלקו בזה רש"י ותוס' והראשונים, רש"י מבאר דכל הסוגיא מייירי רק לאחר יאוש, אבל קודם יאוש אין השבאי יכול לזכות בעבד כלל, [ברש"י ד"ה למעשה ידיו, ובד"ה בחזקה] ועוד מבואר ברש"י דקנין חזקה הכא הוא קנין חזקה שמצינו בישראל שקונה עבד כנעני דהלבישו והנעילו, ותוס' תמחו על רש"י דלא מצינו דעכו"ם יש לו קנין חזקה ויבואר להלן, [והתוס' הרא"ש תמה על רש"י אמאי לא נימא שהעבד יקנה עצמו שהרי האדון עדיין לא עשה בו חזקה].

ותוס' פירשו דקנין השבאי הוא ע"י כיבוש מלחמה והוא קנין חדש דע"י כיבוש זוכה בו, וכ"כ הרשב"א ולכן כתב שה"ה קודם יאוש חל הקנין, [והא דבעינן ליאוש משום דבלא יאוש כל הקנין של כיבוש מלחמה הוא רק כשנמצא תחת יד השבאי, אבל אם יברח מהשבאי פקע קנינו של השבאי כדמבואר בגמ' דעבד שברח מבית האסורין יצא לחרות, אלא דאלים קנין השבאי שיוכל למכור את

העבד לאחר], והנה בחי' הר"ן כתב כסברת תוס' והרשב"א דקונה ע"י כיבוש מלחמה, אלא שכתב הר"ן דכל מה דמהני כיבוש מלחמה הוא רק לאחר יאוש, אבל קודם יאוש לא מהני כיבוש מלחמה, משום דכ"ז שלא נתיאש ממנו עדיין הוא חשיב תחת יד הבעלים שסבורים שהוא יחזור וממילא ל"ש לדון אותו ככבוש תחת יד העכו"ם וע"י ריטב"א, ונמצא דלרש"י בעינן יאוש בשביל שיוכל לעשות בו מעשה קנין, אבל לר"ן הוא רק כדי לקבוע שהוא תחת יד העכו"ם, וע"י בתוס' הרא"ש ויבואר עוד להלן.

הקשה הפנ"י לדעת רש"י [והראשונים] דכל הקנין הוא רק לאחר שנתיאש, אבל קודם שנתיאש אין מועיל כיבוש מלחמה אמאי אין כאן חסרון דבאיסורא אתא לידה, כמו שאם מצא אבידה ונתיאש הבעלים לא זוכה בזה דבאיסורא אתא לידה, והפנ"י כתב לדייק מרש"י דכתב דיאוש הפקר הן, והיינו דלא הוה כיאוש בעלמא אלא מועיל מתורת הפקר ע"י ש"כ לבאר בכ"ז, ועוד ביארו בזה דכל החסרון דיאוש לא קני במקום שבאיסורא אתא לידה כ"ז היכא שיש חובת השבה, אבל הכא שהשבאי זכה בעבד י"ל דאע"פ שהוא אסור מ"מ אין לו חובת השבה כמש"כ רש"י עירובין סב ע"א, ולכן יכול לזכות בקנין לאחר היאוש.

כתב הרשב"א דלמבואר דהשבאי קונה העבד למעשה ידיו ואף קודם יאוש הוא, א"כ קשה הא דאמר אב"י דלפני יאוש הוא חוזר לרבו הראשון, וכיון דהשבאי קנה אותו למע"י אמאי הוא חוזר לראשון, [והר"ן מכח קושיא זו כתב דלכן כיבוש מלחמה קונה רק לאחר יאוש], וכתב הרשב"א דע"כ אב"י חולק על כל הענין של כיבוש מלחמה דלא הוה קנין כלל, וכן מבואר בתוס' [ד"ה אלא] ויבואר להלן, ולפ"ז כתב דצ"ל דהא דמבואר בקרא דוישבו ממנו שבי אינו אלא סיפור דברים, **עוד** כתב הרשב"א דכל מה שאמר רבא דמיירי לאחר יאוש הוא רק בגונא שפדה אותו לשם בן חורין דלא חוזר לרבו הראשון, דאם לא היה מתיאש אע"פ שהשבאי זכה בו למעשה ידיו מכיון שפדה מהשבאי חוזר לראשון, דהוה כאילו מכר רבו למע"י לזמן, מבואר ברשב"א דכל הקנין של השבאי הוא רק למצב שהוא תח"י, ואע"פ שיכול למכרו דזה שבא מחמתו ממשיך את אותו מצב, אבל מ"מ אינו קנין בעצם, ולכן אם הראשון לא היה מתיאש היה חוזר אליו, [ע"י בדבר אברהם ח"א סי"א אות ח].

ג. רש"י ד"ה עמון ומואב טיהרו בסיחון. אלמא עכו"ם קונה מחברו בחזקה והאי עבד נמי כיון דאפקריה ישראל ביאוש קנה ליה עכו"ם בחזקה, הקשה הרשב"א לפי רש"י דרק לאחר יאוש הוא קונה בחזקה, הרי קרקע אינה נגזלת ולא מהני בה יאוש, ובאמת שהתוס' ר"י כתב דעמון ומואב נתיאשו מהם וקנו אותו סיחון בחזקה, ואפשר דס"ל כמש"כ הרמב"ן כאן דהסוגיא קאי כמד"א דקרקע נגזלת או דבכיבוש מלחמה מהני יאוש אף בקרקע, והביאור בזה י"ל כמש"כ הפנ"י ע"פ התוס' בסוכה ל ע"ב שכתבו שאע"פ שאין יאוש בקרקע מ"מ היכא דנשתקע שם הבעלים מהקרקע מהני יאוש אף בקרקעות, וא"כ אפשר לומר דהיכא דכבשו אותו במלחמה חשיב נשתקע שם הבעלים ממנו].

אולם ברש"י מדויק דעמון ומואב קנה בחזקה בלא יאוש דרק לגבי עבד כתב דהישראל נתיאש ממנו, וכתב בדבר אברהם [סי' יא אות ב'] דאף רש"י סבר כהראשונים דאיכא קנין ע"י כיבוש מלחמה, אלא סבר רש"י דעכו"ם אין יכול לקנות ישראל בכיבוש מלחמה והכא כיון שהוא עבד כנעני ודינו כישראל לכן אינו קונה ע"י כיבוש מלחמה והוצרך רש"י לפרש שקונה בחזקה, אבל עמון ומואב שטיהרו בסיחון התם מיירי בעכו"ם שכבש עכו"ם וביה יש קנין ע"י כיבוש מלחמה, ומה שהגמ' מדמה דכמו שעכו"ם קונה ע"י חזקת כיבוש ה"ה הכא לאחר יאוש קונה בחזקה, [וע"י במחנ"א הלכ' עבדים סי' ג' שכתב דכיבוש מלחמה לא מהני רק כשכל העם לוחם, אבל עכו"ם לבד שגזול לא ולכן הכא הוצרך רש"י לקנין חזקה, והא דוישבו ממנו שבי, נמי מיירי שלא בשעת מלחמה ע"י].

ד. רש"י ד"ה בחזקה. אבל עכו"ם לא קני בחזקה כישראל אלא כל קנינו בכסף, משמע ברש"י דכלל הוא דליכא קנין חזקה אצל עכו"ם כלל, וצריך לדעת האם למסקנת הגמ' דעמון ומואב טיהרו בסיחון האם בכל עכו"ם שקונה קרקע הדין שיקנה בחזקה, [וזהו בעצם קושית תוס' ד"ה אבל על רש"י], ולפי מש"כ בדבר אברהם שהובא באות הקודם דבעמון ומואב הוא מדין כיבוש מלחמה א"ש, דאה"נ ליכא קנין חזקה בקרקע אלא הוא דמיון בעלמא לחזקה דעבד, אולם אפ"ל דאף דהוא מדין חזקה בעלמא י"ל כמש"כ הראשונים דאף דעכו"ם כל קנינו בכסף מיהו מהפקר זכיה עכו"ם אף שלא ע"י קנין כסף, ומשום דהיכא דלא אפשר יש קנינים אחרים וא"כ ה"ה הכא במלחמה דל"ש כסף קונה בחזקה.

ה. רש"י ד"ה עכו"ם בישראל מנלן. כגון עבד זה דשייך במצות, מבואר ברש"י דעכו"ם אינו קונה ישראל בחזקה ע"י כיבוש, וכל הנדון הוא בעבד דשייך במצות, וביאר הרשב"א דרש"י הרי פירש דהכונה חזקה כאן הוא הנעילו והלבישו וחזקה זו לא מצינו רק בעבד כנעני הנמכר לישראל, וע"כ בזה הגמ' דנה אם עכו"ם קונה אותו עבד ג"כ באותה חזקה שהישראל קנה אותו, [דיש לחלק דהעכו"ם שקונה רק למע"י ולא לגופו ולכן שמא לא יקנה בחזקה], אבל אין כאן נדון על ישראל ממש, דאף שמצינו דישראל נמכר לעכו"ם בתורת עבד עברי מ"מ הא מבואר בקידושין דרק בקנין כסף ולא ע"י חזקה, ולכן הוצרך רש"י לפרש כגון עבד זה דשייך במצות, וע"י בחי' הגרי"ז [על התורה פ"י חוקת], שביאר בזה דברש"י על התורה על הפסוק "וישבו ממנו שבי" פי' שפחה אחת, וביאר שהוצרך רש"י לפרש כן דדוקא שפחה אבל ישראל לא, משום דישראל גמור לא שיד קנין חזקה וכל מה דשייך שעכו"ם יקנה ישראל הוא רק בתורת עבד עברי בקנין כסף, והוסיף שם הגרי"ז דישראל שנמכר לעכו"ם אינו נמכר בתורת חפץ הנקנה דלא דמי למטלטלין ולכן התם כל הקנין הוא קנין של מעשה ידיו בכסף ולכן לא מהני מעשה כיבוש בזה, אכן הרשב"א כתב דלפי מה שביאר דחזקה דהכא היינו כיבוש מלחמה הנדון הוא בכל ישראל בעלמא ולא רק בעבד האם עכו"ם יכול לקנותו לענין מע"י בחזקת כיבוש. **ואפשר** להוסיף עוד בהא דפרש"י עבד ולא ישראל, דלרש"י לא מהני חזקה רק ע"י יאוש וא"כ י"ל שישראל בן חורין לא מהני יאוש דאין אדם יכול להתיאש מעצמו, ולכן כל הנדון הוא רק בעבד שהאדון יכול להתיאש ממנו וע"כ השבאי יכול לקנות אותו בחזקה, וסברא זו מבואר ברשב"א [לז ע"ב] דהקשה על רש"י דפירש דכיבוש מהני רק ע"י יאוש דא"א לומר כן, דהגמ' אומר ישראל בעכו"ם מנלן והא יאוש לא מהני בישראל כדמבואר בגמ' ב"ק דאין אדם מתיאש מעצמו, אבל לפרש"י א"ש דמיירי בעבד כנעני ויכול רבו להתיאש ממנו, [אלא דלפ"ז צ"ע בדעת בתוס' הרא"ש דס"ל כתוס' דקני בכיבוש מלחמה, ודעת תוס' הרא"ש כהר"ן דכיבוש מלחמה צריך ג"כ יאוש, וצ"ע דתוס' הרא"ש כתב כהרשב"א דכונת הגמ' ישראל מנלן היינו ישראל גמור כדמבואר בדבריו [בד"ה ושמואל], ולמבואר ברשב"א דלא מהני יאוש בבן חורין א"כ איך יקנה העכו"ם ישראל בכיבוש מלחמה הרי ליכא יאוש, ויש לישב דסברת תוס' הרא"ש כמש"כ הר"ן דקודם יאוש

אין זה בכלל כיבוש דהאדון סבור שיחזור אליו, וייל דכ"ז בעבד שרשות האדון עליו, אבל עכו"ם ששבה ישראל בן חורין ל"ש לומר דבלא יאוש אינו שבוי ולכן התם יש קנין בלא יאוש, וכן מוכח מהא דעמון ומאב טיהרו בסיחון והתם נמי מיירי קודם יאוש].

ו. תוס' ד"ה אבל בחזקה לא. וקשה דאפילו ישראל מישראל לא קני עבד עברי אלא בכסף, ע"י ח"י הגר"יז בכורות שנראה שמישב קושית תוס' על רש"י ע"פ מה שפ"י רש"י שכונת הגמ' ישראל בעכו"ם מנלן דקאי על עבד כנעני, וא"כ כל הסוגיא בקידושין הוא רק ע"ע שנמכר לעכו"ם דישראל גמור הוא דאינו נקנה בחזקה, אבל הך עבד כנעני חשיב כעכו"ם לענין זה, וע"י בפנ"י.

ז. הרמב"ד בהשגות על הר"ף הקשה איך קונה השבאי למע"י הא אי קאי העבד בדינא עם השבאי מי לא נפיק מתותי ידיה, ואי עריק מיניה נמי מי מצי לאהדוריה בדינא, אלא אגב אונסא משעבד ביה וא"כ אמאי ישראל הקונה אותו ישתעבד בו, **ביאור** קושיתו כתב בדבר אברהם [ח"א ס"א] דהרמב"ד אזיל לטעמא דסבר פ"א מגזילה דאע"פ שעבדים הוקשו לקרקעות ואינם נגזלים מ"מ מהני יאוש בעבדים, וא"כ קשה דכיון שהבעלים נתיאשו איך יזכה בהם השבאי ואמאי העבד לא יזכה בעצמו, וע"י בריטב"א שהקשה כן, והנה לדעת רש"י דקנין דהשבאי הוא ע"י מעשה של חזקה של עבדות, קשה טפי מי יאמר דבאותו רגע שנתיאש עשה בו חזקה וא"כ נמצא שהעבד קדם לזכות בעצמו, וע"י בתוס' הרא"ש שהקשה כן על רש"י.

הרשב"א כתב דלפי דבריו לא קשה, כיון דכיבוש מלחמה מהני בלא יאוש לכן אין העבד יכול לזכות בעצמו כיון שכבר זכה בו השבאי קודם יאוש, אלא דהיאוש הועיל לענין זה שלא יוכל לחזור לרבו הראשון.

והרמב"ן כתב וז"ל כיון דמשום שבאי מיאש מריה מינה ועבדא לא קני נפשיה שיאוש לא מפקע מיניה אלא קנין פירות, והא קניא שבאי משעה ראשונה משעת יאוש, והלכך הקונה ממנו קונה אותו למעשה ידיו למה זה דומה לגזול בהמה או כלים ומכרן לאחר יאוש בעלים דקנה כאלו קנה מבעלים ראשונים, אבל לשמואל דאמר מפקיר עבדו יצא לחרות לא קנה שבאי דמשעת יאוש זכה העבד בעצמו עכ"ל, משמע מדברי הרמב"ן דמה שלא זכה העבד בעצמו כיון שנתיאש רק מקנין פירות ועדיין חשיב עבד לכן רק השבאי יכול לזכות בו, ותמה באבי עזרי [פ"ח מעבדים ה"ט] דא"א לומר כן דזה ברור דהעבד זוכה בעצמו דהרי בכל מפקיר עבדו פשיטא שלא יוכל אדם מהשוק לבוא ולזכות לגבי מעשה ידיו אלא הוא קודם לכל אדם וא"כ מדוע כאן השבאי קודם לזכות בעבד.

וע"י באמרי משה [כג ח] שכתב לבאר דברי הרמב"ן ע"פ מש"כ תוס' ב"ק ס"ט ע"א בתי' אחד דלמד"א יאוש קונה הגזול קונה אף בכה"ג שהחפץ ברשות הרבים, דהא דגזול קונה ביאוש אין הכונה שצריך לעשות אח"כ עוד מעשה קנין אלא אף בכה"ג שהוא ברשוה"ר קונה והביאור בזה כמש"כ הקו"ש ב"ק [אות טו] דכל גזול יש לו קניני גניבה שהוא סיבה לקנות אלא שחובת והשיב מעכב ממנו מלזכות בחפץ, וכשפקע חובת והשיב מהחפץ זוכה ע"י קניני הגניבה דמיעקרא ולמד"א יאוש קונה שפקע חובת והשיב מהחפץ ממילא זוכה ע"י הקניני גזילה דמיעקרא, ולכן הכא בשבאי שהיה לו קניני גזילה כמו שמבאר ברמב"ן בעצמו [בהשמטה] שהקשה הא דמהני כיבוש מלחמה בקרקע והרי קרקע אינה נגזלת, וכתב הרמב"ן או דקאי כמד"א קרקע נגזלת ולכן מהני ביה יאוש, או דכיבוש מלחמה שאני, לכן לאחר היאוש קונה השבאי והעבד לא יוכל לזכות בעצמו, ע"ע בחי' הגר"י [אות קל].

והנה כתב הרמב"ן דכל סברא זו היא דלא כשמואל דסבר מפקיר עבדו א"צ גט שחרור, דלשמואל ברגע שנתיאש זכה העבד בעצמו ונעשה בן חורין וע"כ דרבא לית ליה דשמואל, ולמבואר דהשבאי קנה ע"י קניני גזילה קודם לעבד צ"ב מדוע לשמואל א"א לומר כן, ויבואר להלן דכתבו באחרונים דסברת שמואל דמהני הפקר על האיסור ג"כ ולכן השבאי לא זכה בעבד כלל דנעשה בן חורין ע"י שפקע הקנין איסור בעבד, [וע"י בתוס' ר"י] מבואר שאף למד"א מפקיר עבדו א"צ ג"ש היכא שהוא ביד השבאי לא מהני היאוש].

הערות וציונים פרק השולח

דף לח.

א. גמ' אמר רב יוחנן עבד שברח מבית האסורין יצא לחרות. משמע דאע"פ דהשבאי קנה אותו למעשה ידיו מ"מ אם ברח יוצא לחרות ואינו משועבד כלל, וצ"ב איך נפקע קנין השבאי, ולמבואר לעיל בדעת הרשב"א דכל הקנין של השבאי הוא מחמת כיבוש מלחמה ממילא י"ל דכשאינו כבוש תחת ידו פקע קנינו וע"י בדבר אברהם [ס"י יא אות ח'], **אולם** לפי מש"כ רש"י דמיירי לאחר יאוש וקונה ע"י קנין חזקה, וכן להרמב"ן דלאחר היאוש קנה בקניני גניבה א"כ הרי זכה בו השבאי לגמרי ואמאי יצא לחרות, וכן קשה לרשב"א במקום שהיה יאוש של הבעלים השבאי קונה אותו מחמת היאוש ג"כ, ואפשר דכמו שרבו הראשון נתיאש ה"ה השבאי נתיאש כשברח ולכן יוצא לחרות.

ב. גמ' ולא עוד אלא שכופין את רבו להוציאו לחרות. צ"ב מה הטעם דכופין את רבו להוציא לחרות, והנה נחלקו רש"י ותוס' להלן האם מעוכב גט שחרור מותר בשפחה, ודעת רש"י דאסור בין בשפחה ובין בבת ישראל, ולפ"י א"ש שכופין את רבו לשחררו כדי שיהא מותר בישראלית כדמבואר להלן מא ע"א לגבי חצי עבד וחצי בן חורין שכופין את רבו לשחררו מה"ט שאין יכול לינשא, אבל דעת תוס' להלן מ ע"א [ד"ה אותו העבד] דמעוכב ג"ש מותר בשפחה וא"כ צ"ב מה הטעם שכופין את רבו. והחזו"א כתב דכל שאין רבו מפסיד מזה כופין אותו להוציאו לחרות, אלא שהעיר מהא דמבואר בתוס' מב ע"ב [ד"ה מעוכב] דבמפקיר עבדו שצריך גט שחרור דאין כופין אותו להוציא ומ"ש מהכא.

ג. גמ' ושמואל לא מיבעיא וכו' אלא גיטא דחירותא נמי לא אצרכא. כתבו תוס' כאב"י ס"ל דלרבא כיון דאמר ישתעבד בעי גט שחרור, והביאור בזה מבואר ברשב"א דאב"י פליג על רבא ולית ליה דהשבאי זוכה במע"י של העבד ולכן כיון דרבו הראשון נתיאש

יצא לחרות, אבל לרבה דסבר דהשבאי זוכה במע"י א"כ היאוש לא הועיל להוציא לחרות לענין הממון וממילא צריך גט שחרור, וכתב הרשב"א דלרבה אם פדה אותו לרבו הראשון הוא צריך ליתן ג"ש, אבל אם פדה רבו שני לעצמו הוא צריך ג"ש, [ועוד כתב דאפילו פדה אותו לשם בן חורין היה צריך ליתן גט שחרור כיון דחשיב כאילו שפדה העבד].

אולם צ"ב מה הטעם שצריך גט הרי כל הקנין של השבאי הוא רק למעשה ידיו וא"כ כשפדו זכו במע"י, אולם לעיל הובא שדעת המאירי והרמב"ם שזוכה הישראל הפודה לגמרי, מיהו בדעת תוס' התבאר שאין זו הישראל רק למע"י, וא"כ צ"ב מה הטעם שצריך גט שחרור, ועי' חזו"א שכתב דכל סברת שמואל דעבד שאין רשות רבו עליו אינו קרוי עבד, אבל הכא כיון שהוא עבד לענין מע"י ע"כ לא פקע קנין האיסור מיד רבו הראשון וצריך גט שחרור וע"כ דלית ליה לרבה, ועי' חידושי הגר"נ.

והנה משמע בתוס' והרשב"א דשמואל לא מצי סבר כרבה, אבל רבא בעצמו מצי סבר כשמואל דמפקיר עבדו א"צ גט שחרור, אלא דבסוגיין ס"ל לרבה דכיון דזוכה השבאי במע"י לכן לא פקע הממון וממילא לא יצא לחרות ובענין גט שחרור, **אולם** הרמב"ן לעיל כתב דרבא חולק על שמואל, דלשמואל דמפקיר עבדו א"צ גט שחרור אם נתיאש רבו הראשון העבד זוכה בעצמו והשבאי לא זוכה בו כלל, וצ"ב במה נחלקו הרמב"ן והרשב"א.

ונראה דהא דעת הרשב"א דכיוש מלחמה קונה אף בלא יאוש, וא"כ י"ל דאף דסבר שמואל דמפקיר עבדו א"צ גט שחרור הוא משום דהממון נפקע וממילא פקע נמי קנין איסור, אבל הכא מכיון שהוא קנוי לשבאי והממון לא פקע דעדיין חשיב עבד ואע"פ דהוא לא עבד של האדון הראשון מ"מ כיון שמע"י קנוי לשבאי לכן לא פקע ג"כ קנין איסור דעדיין חשיב עבד איש, אבל הרמב"ן הרי סבר דכיוש מלחמה קונה רק לאחר שנתיאש ואין לשבאי קנין קודם יאוש, לכן סבר הרמב"ן דלא יחול קנין השבאי לאחר יאוש אם העבד כבר זכה בעצמו ונעשה בן חורין, ורק אם מפקיר עבדו צריך גט שחרור ולא יצא לחרות יכול השבאי לזכות במע"י של העבד ע"י היאוש, וכמוש"כ לעיל דכיון שיש לו קניני גזילה זוכה הוא בעבד, אבל אם היה יוצא לחרות לא חשיב עבד איש וע"י.

ד. גמ' אלא אפילו גיטא דחרותא לא אצרכא. בעיקר דינא דשמואל דמפקיר עבדו א"צ גט שחרור כתב באמרי משה [סי' כ"ג] דיש לפרש ב' אופנים או דסבר שמואל דהיכא דלא חשיב עבד איש, דהיינו דאינו קנוי לענין הממון ממילא פקע קנין איסור, דל"ש שיהא עבד רק לענין איסור, ועוד כתב דסברת שמואל היא דמהני הפקר אף על האיסורים, וכתב באמרי משה להוכיח כן מהא דמבואר דיוצא בשן ועין צריך גט שחרור אע"פ שהממון פקע ואין יוכל להשתעבד בו יותר מ"מ לא פקע האיסור, והביא שכתב כן בריטב"א בקידושין טז דסברת שמואל היא דהפקר מהני ג"כ על האיסורים, אמנם בקצה"ח [סי' ר' סק"ה] כתב דהכונה של שמואל הוא דהיכא שפקע הממון ממילא פקע ג"כ האיסור.

בעיקר דין זה הקשה הפנ"י איך יכול להפקיר עבד אמאי אין בזה חסרון של הפקר לענים ולא לעשירים, וביארו שכל החסרון של הפקר לענים הוא רק כשהבעלים מצידו לא הפקירו לגמרי ושייר כלפי אדם מסוים שהוא יהא בעלים, אבל הכא שהפקיע הבעלות ממנו לגמרי אין חסרון בהפקר זה.

ה. תוס' ד"ה ואינהו. ולמאי דפרישנא דלרבה מודה רשב"ג וכו', ולא מסתבר שהיו באים ליתתה במתנה, צ"ב אם מיירי לאחר יאוש א"כ איך שלחו ליה דאת כרבנן ס"ל הרי היא צריכה להיות משועבד לו, הרי בגמ' לעיל מבואר שלרבה לאחר יאוש היא משועבדת לשני, ולא מסתבר שהיו נותנים לו במתנה כמש"כ תוס' וא"כ אמאי הוצרכו תוס' לומר משום דלרשב"ג, וכתב מהרש"ל דכיון שהם סברו דהלכה כרשב"ג א"כ לפי שיטתם הוא של הראשון ולפי שיטתם אין כאן נתינת מתנה, וכל סברת תוס' הוא רק אם גם לרשב"ג הפדיון הוא לשני, ועי' ברשב"א דתקשה לדעת רש"י דס"ל לרשב"ג משמעבד לרבו הראשון א"כ מדוע א"א לומר דסברו כרבה ומיירי לאחר יאוש והם סברו כרשב"ג ולכן משתעבד לרבו ראשון, ואמרו דאף לשמואל שסבר כרבנן כיון שפדו אותה על מנת שהא שפחה הרי לראשון, וכתב הרשב"א לישב דכל הנדון של רשב"ג ורבנן בפדה אותה לאחר יאוש לשם עבד הוא בכה"ג שפדה אותה בהדיא לשם רבו הראשון או לעצמו, אבל אם כונתו היתה בפדיון שתשאר כמו שהיא עכשיו ולא נתכון בהדיא לראשון כה"ג כיון דמיירי לאחר יאוש הרי היא יוצא להיות בן חורין.

ו. תוס' ד"ה אלא אפילו גיטא דחרותא. כאב"י ס"ל דלרבה דאמר ישתעבד בעינן גט שחרור. עיין בתוס' הרא"ש כתב בתוס', ומשמע דסבר דלאב"י ליכא לשבאי קנין במע"י וכמש"כ באות ג', וצ"ע דהתוס' הרא"ש [בד"ה ושמואל] הקשה אמאי לא השתעבד שמואל בשפחה במע"י דהרי השבאי זכה בה למע"י, ואפילו בן חורין כדכתיב וישבו ממנו שבי וא"כ לכה"פ קנו זכות זו, ותי' דמ"מ כיון שהיתה בת חורין לא רצה להשתעבד בה ולזלזל בבת חורין, ומבואר דבר דאף אב"י יכול לסבור דזוכה למע"י וא"כ צ"ב מה כונתו דשמואל לא יכול לסבור כרבה היכן אמר רבא דצריכה ג"ש ושמא כל מה שדיבור רבא זהו רק לענין הזכות במע"י.

ז. תוס' ד"ה המפקיר עבדו. אין להקשות לשמואל למה לי שטרא וכו', הראשונים בקידושין טז ע"א כתב דיש בו ב' קנינים בעבד עברי קנין ממון וקנין איסור להתירו בשפחה, וכונת הגמ' גופו קנוי היינו לגבי הקנין איסור דאע"פ שאת קנין הממון יכול למחול, מ"מ כיון שיש לו קנין איסור לא נפקע ע"י מחילה, אבל בתוס' מבואר שחולק וסבר דהא דעבד עברי מותר בשפחה כנענית לאו משום קנין איסור אלא מחמת שצריך לעבוד את רבו יום ולילה כמש"כ ביבמות ע"ב ע"ש ואכמ"ל.

ח. גמ' אי יאות עבדת שדר לה גיטא דחרותא. מבואר בגמ' דהשחרור היה מועיל אם היה שולח לה גט, אלא דהקשו לו למה היה צריך לעשות כן, הרע"א בגליון הש"ס הקשה דכיון שהשפחה תחת יד אחרים א"כ חשיב אינו ברשותו ולא מהני השחרור כמו כל קניני ממון דלא מהני היכא דאין יכול להוציאו בדינים וחשיב אינו ברשותו, והאחרונים תי' [אמרי משה כד יח אחיעזר ח"ג עח ובחזו"א] דעל קנין איסור אין חסרון של אינו ברשותו, דהוה כמו נתינת גט לאשה דאף היכא דהיא אינו ברשותו נמי יכול לשלוח לה גט, ואף דיש כאן שחרור גם לענין הממון, מ"מ כיון שסוד השחרור הוא על האיסורים והממון ממילא נפקע לכן אין חסרון של אינו ברשותו, דאין מעשה שחרור על הממון, ונראה מדברי הרע"א שהבין דמיירי הכא קודם יאוש וממילא חל שחרור על הממון ולכן איכא חסרון דאינו ברשותו, וה"נ דלאחר יאוש אף לרע"א נמי היה מהני דכל השחרור הוא על האיסור.

ט. תוס' ד"ה על המשחרר עבדו עובר בעשה. התם כיון דאין הירשין רשאין להשתעבד בה משום מצוה לקיים דברי המת לא קרינן בה לעולם בהם תעבודו, בפשוטו היה נראה דכונת תוס' הוא דכיון דבלא"ה אסור להם להשתעבד בעבד משום מצוה לקיים דברי המת, לכן יכולים כבר לשחרר העבד, והא דיכול המת לצוות שלא ישלעבדו ולא חשיב שעובר על האיסור של לעולם בהם תעבודו, נראה דכל האיסור הוא רק אם עושה מעשה בפועל שמונע העבדות של העבד כגון שמשחרר, אבל אם לא מעבד העבד לא ביטל לעולם בהם, א"כ י"ל דהמת לא עשה מעשה בידיים שלא עובד.

אמנם המנחה אפרים [זכיה סי' כט] כתב להוכיח דמצוה לקיים דברי המת אינו מצוה בעלמא, אלא דמכח המצוה חל הפקעת ממון מהיורשים, והוכיח כן מתוס' שכתבו דאין העשה דלעולם בהם תעבודו כיון דיש מצוה לקיים דברי המת וע"כ משום שהממון פקע, עיי' דהוכיח כן מתוס' להלן מ"א ד"ה אותו העבד.

דף לח:

א. גמ' מיתבי מעשה בר' אלעזר וכו'. הקשה הפנ"י ומהר"ם שיף אמאי לא מקשה הגמ' סתירה מר"א על ר"א דאיהו אמר דלעולם בהם תעבודו הוא חובה וא"כ איך שחררו ר"א, ותי' דשמא כל מה שאמר ר"א חובה הוא שיש הלכה להשתעבד בו ולא למחול שיעבודו, אבל אם ירצה לשחררו כדי שיכנס תחת כנפי השכינה אפשר דמותר, ולכן מקשה הגמ' רק לשמואל דאמר בהדיא דכל המשחרר עבדו עובר בעשה.

ב. גמ' מצוה שאני. הקשו הראשונים איך התירו לעבור על איסור דאורייתא משום תפילה בציבור דאינו רק מדרבנן, ותי' הרמב"ן דכל האיסור של לעולם בהם תעבודו הוא שלא ליתן להם מתנת חנין, ולכן אם משחררו כשנותן דמי עצמו או בשביל מצוה שלו לא הוה בחינם, והקשה הרשב"א שהרי אפילו לגר תושב מותר ליתן מתנת חנין כ"ש שמותר ליתן לעבד שחייב במצות כאשה, ועי' במאירי משי"כ לישב, ולכן כתב הרשב"א דמשום מצוה דרבים שאני, וצ"ב איזה אלימות יש לעשה דרבים לעבור איסור תורה. והנה הרא"ש בברכות מז ע"ב כתב אלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו שמקדשים השם בעשרה דברים ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו עיקר מהתורה אפ"ה דחי עשה דיחיד וצ"ב הטעם בזה, ואולי י"ל דהענין של ונתקדשתי בתוך בני ישראל הוא דאורייתא, ולכן היכא שחז"ל חיוב לעשות דבר שבקדושה בציבור יש בו קיום של דאורייתא של קידוש השם, ולכן הוא דוחה איסור אחר, דאילו לא היו מחייבים חז"ל ענין זה לא היה בו כח דחיה כיון שאינו חובה, אבל היכא שחז"ל חייבו לעשות דבר שיש בו קיום מהתורה יש בו כח דחיה מכח שיש בו קיום מהתורה, ועי' בריטב"א שכתב דבאמת לעולם בהם תעבודו אינו אלא אסמכתא מדרבנן.

והחינוך מצוה שמ"ז כתב ז"ל ומשרשי המצוה לפי שעם ישראל הם מובחר המין האנושי ונבראו להכיר בוראם ולעבוד לפניו וראויים להיות להם עבדים לשמש אותם, ואם אין להם עבדים מן האומות יצטרכו להשתעבד באחיהם ולא יוכלו להשתדל בעבודתו ברוך הוא, ע"כ נצטוו להחזיק באלו לתשמישנו וכו', ובסו"ד כתב ומהיות יסוד המצוה כדי שירבו בני אדם בעבודת בוראם ברוך הוא, התירו חכמים זכרונם לברכה לעבור על מצוה זו בכל עת שביטול מצוה זו יהיה גורם למצוה אחרת ואפילו למצוה דרבנן אם היא מצוה דרבים.

הערות וצינונים

פרק השולח

דף לח:

א. גמ' אמר רבה אמר רב המקדיש עבדו יצא לחרות מ"ט גופיה לא קדיש לדמי לא קאמר דלהוי עם קדוש קאמר. נחלקו רש"י ותוס' בכל מהלך הסוגיא ונבאר, בהא דקאמר הגמ' 'גופיה לא קדיש' פרש"י משום דאינו ראוי לא למזבח ולא לבדק הבית, והיינו והרמב"ן תמה על רש"י דהרי מקדיש בהמה טמאה חל הקדש על גופא ומועלין בה אע"פ שאין ראויה לבדק הבעת ולמזבח, אלא מוכח דאף דבר שאין ראוי למזבח ובדק הבית חל הקדש, ובאמת דשיטת רש"י בהמשך הסוגיא דלא חל הקדש בגופא אלא כל הקדושה בבהמה טמאה היא קדושה לימכר כמו שיבאר להלן.

תוס' ביארו דהכונה גופיה לא קדיש דאין יכול לחול קדושה על העבד לאסרו בהנאה ולמעול בו, אולם מבואר בתוס' שחל קדושה על עיקר הדבר שיהא צריך פדיון אלא שלא חל תורת הקדש שיהא בו מעילה, וטעמא דמילתא לא ביארו תוס', והרשב"א כתב דילפינן לה מקרא וכו"כ במהר"ם שיף. עי' ברמב"ן שכתב טעם אחר דלא חל הקדש על העבד דכיון שיש בהקדש קינן איסור ל"ש שיחול תורת הקדש רק בקנין ממון ולא בקנין איסור, [ועי' תוס' לעיל יב ע"א ד"ה אמר רב שהקשו מדוע לא אמרינן שיחול הקדש על המלאכה שהוא יעשה, שהרי עומד לעשות מלאכה ויהא קדוש גופו למע"י דומיא דמקדיש מע"י עבדו עיי' מש"כ לישב בב' אופנים].

ב. גמ' לדמי לא קאמר. פרש"י דאף בדבר שלא ראוי למזבח ולא לבדק הבית יכול אדם לומר דמי אותו חפץ עלי, אבל הכא לא נתחייב דמים להקדש, דלשונו לא היה דמים אלא לשונו היה שהקדיש את העבד עצמו, וכתב רש"י ולא דמי למקדיש בהמה טמאה דהתם היא קדושה לדמיה לימכר, והיינו דמצינו עוד ענין בהקדש חוץ ממה שאדם יכול להקדיש את גוף הדבר למזבח או לבדק הבית, יכול ג"כ להקדיש את החפץ לימכר דהיינו שדמי מכירתו יהא להקדש, ובבהמה טמאה דאינה ראויה לכלום חלה קדושה זו עליה, וכתב רש"י דהכא לא אמרינן דכונתו לענין זה דהתם לא שיד שיהא דבר אחר ע"כ אנו מפרשים כך כונתו, אבל הכא דשיכא בגופיה לשון קדושה אמרינן דזה מה שעשה, והביאור בזה כתב בחידושי הר"ן דהיכא דקדוש לדמים אינו בגוף הדבר ועדיף לומר טפי שיהא קדוש בגופו שלשון ההקדש הוא על גופו לכן מפרשינן למהוי עם קדוש שבזה הוא חל קדושה על העבד בעצמו שנעשה גופו קדוש בקדושת ישראל.

והנה משמע ברש"י דהיכא שיאמר בהדיא שמקדיש דמי מכירת העבד בכה"ג תחול ההקדש שהרי אמר בהדיא איזה הקדש הוא רוצה שיחול כאן, אולם רש"י בסוף העמוד [ד"ה גזברין מאי עבדתיהו] כתב שאף בכה"ג לא יחול הקדש לימכר, וטעמא דמילתא

דכמו שמצינו שמתפס תמימים לבדק הבית אין יוצא מידי מזבח לעולם, והכונה בזה דדבר שהוא ראוי למזבח דהיינו קדושה חמורה, אע"פ שהקדישו לבדק הבית שהיא קדושה פחותה הקדושה לא יכולה לחול, ולכן חלה הקדושה של מזבח, וה"נ הכא כיון שדיק אצלו למהוי עם קדוש דדבר זה חמיר טפי מקדושת דמיו לימכר אנו מפרשים אמירתו למהוי עם קדוש.

והא דלא כתב רש"י כן בתחילת הסוגיא, נראה לומר דרש"י הוצרך סברא זו רק בכה"ג שהוא בהדיא שמקדישו לימכר, אבל אם לא אמר הכי הטעם כמש"כ רש"י שאין סיבה לפרש כך כיון שיש לפרש קדושה על גופן, [מיהו בתוס' הקשו וא"ת אמאי לא נפרש כונתו קדוש לדמיו לימכר, וכתבו דהרי רש"י תי' דהוה כמתתפס תמימים, ולפי מש"כ מה שהוצרך רש"י לכך הוא רק בכה"ג שאמר כן בהדיא, ועי' בתוס' הרא"ש, והראשונים הקשו כמה קושיות על רש"י ויבואר בהמשך הסוגיא].

דעת תוס' לדמי לא קאמר דלא כרש"י אלא הכונה בזה דמיו לימכר וע"ז אומרת הגמ' דלא קאמר, [ולתוס' לא היה צד שכונתו דמקדיש דמי אותו החפץ].

ג. גמ' למהוי עם קדוש קאמר. צריך להבין שאע"פ שדעתו לעשות אותו בן חורין מ"מ איך חל השחרור הרי דיבור בעלמא הוא, והפנ"י ביאר שכונת הגמ' דלהוי עם קדוש הו"ל כאמירתו לגבוה ולא מצי הדבר ביה ולכן כופין אותו לכתוב גט שחרור, והיינו דכל ענין של קדושה שיק לעשות ע"י דיבור, [עי' בחת"ס שכתב דא"י תלו בכונתו שיהא בן חורין אלא עצם התפסת שם קדושה מוציאה לחרות]. אולם החזו"א כתב [קמז ט] דאנו מפרשים דיבורו שרוצה שיהיה באופן שמועיל להיות עם קדוש דהיינו דיהא הפקר, [ולפי"ז אם היו עבדים קטנים יוכל אחר לזכות בהם דנעשו הפקר].

מיהו צ"ב לסברת החזו"א מדוע נחשב עם קדוש הרי בגמ' בהמשך מבואר שצריך גט שחרור, ואפשר משום שכופין את רבו לשחרור כמו שמבואר לעיל בע"א לגבי עבד שבר, ועוד י"ל ע"פ שטת רש"י לט ע"ב דמעוכב גט שחרור אסור בשפחה כענית וא"כ פקע מיניה קצת האיסור ולכן חשיב שנעשה עם קדוש.

ד. גמ' המפקיר עבדו יצא לחרות. מבואר בגמ' דמ"מ צריך גט שחרור והיינו שההפקר חל רק על הקנין הממון ולא על קנין האיסור, עי' פנ"י שביאר דמשמע בגמ' דיש כאן חידוש שחל הפקעה של הקנין ממון ע"י הפקר ולכאורה מ"ש מכל קנין ממון שיש לאדם שיכול להפקירו, וכתב ב' דרכים א' דס"ד שלא יוכל העבד לזכות בעצמו, ב' דס"ד דבלא גט שחרור אינו יוצא שהרי ילפינן לה לה מאשה, קמ"ל שכל דין זה הוא רקל על הממון ולא על האיסור, ובזה ביאר הא דאמר מקדיש כ"ש מפקיר.

ה. גמ' ומותבין אשמעתין המקדיש נכסיו והיו בהם עבדים אין הגזברין רשאים להוציאן לחרות. נחלקו רש"י ותוס' בביאור הקושיא, דעת רש"י דכונת הגמ' להקשות דמזה שהגזברין יכולים למכור לאחרים ע"כ שחלה עליהם קדושה לימכר, דס"ל לרש"י דל"ש שיחול קדושה בגוף העבד רק לימכר, אבל לתוס' קושית הגמ' דחלה קדושה לאסור בהנאה.

וטעמא דאין הגזברין יכולים להוציאן לחרות נחלקו רש"י ותוס' לשיטתם, דרש"י ביאר דאין גופן קנוי להקדש דשיטתו דל"ש שיחול הקדש על העבד, אבל לתוס' הך מד"א סבר דחל ההקדש כמו כל חפץ שחל עליו הקדש לאסור בהנאה הוצרכו לפרש בד"ה אין הגזברין טעם חדש דזהו דין דרבנן שלא יבאו לזלזל בנכסי הקדש.

והראשונים [רמב"ן וריטב"א] הקשו על רש"י דהכא הרי הקדיש את כל נכסיו וא"כ איך אפשר לפרש דכונתו על העבד דלמהוי עם קדוש, הרי בשאר נכסי ע"כ דהם נעשים הקדש, וא"כ ה"ה נמי העבד צריך להיות קדוש, וכתב הריטב"א דאפ"ה מקשה הגמ' דאילו איתא לרב איכא למימר דכל חד מנייהו מקדיש למאי דחזי טפי.

ו. גמ' אבל מוכרין אותם לאחרים ואחרין מציאין אותם לחרות. והני גזברין אין רשאים לכן שאין גופן קנוי להקדש שלא הקדישו אלא לדמיו, אבל מוכרין אותם לאחרים והדמים להקדש ואותן אחרים מוצאים אותם לחרות, מבואר ברש"י דההקדש בעצמו לא זכה בקנין איסור ורק בממון ולכן לא יכול לשחרר, והקשו הראשונים א"כ אמאי מי שקנה מהם יכול לשחרר ואיך יכול להיות שזכו יותר ממה שהיה להקדש בעצמו.

וכתב הרמב"ן ז"ל דאפשר שהבעלים הראשונים נתנו רשות לבעלים האחרונים למה זה דומה למוכר עבדו לגוי ומכרו לישראל דהישראל קונה קנין הגוף אע"פ שבא מהעכו"ם ויכול לשחררו, והביאור בזה דכמו בעלמא שאדם מוכר עבד לחברו הוא קונה את הקנין איסור והשני יוכל לשחרר אותו להתירו בבת ישראל, ואופן הקנין הוא ע"י קנין שזוכה במע"י, דקנין האיסור נגרר אחרי קנין הממון, זה ה"נ כאן דאע"פ שההקדש בעצמו לא היה לו כח זכיה באיסור מ"מ הקנין מע"י שהיה להקדש אינו רק זכות של שיעבוד של מע"י אלא הוא קנין מע"י של עבדות, אלא שבקנין איסור יכולים לזכות ולכן כשמכרו לישראל אחר אותו קנין עבדות יש בכח אותו קנין של הישראל לזכות בקנין איסור, ועי' בחידושי הר"ן שמבואר כמש"כ.

וסברא זו נתבאר לעיל לז ע"ב במאירי שכתב לגבי השבאי שזכה במע"י בכיבוש מלחמה וכשמכרו לישראל יש לישראל קנין הגוף בעבד שיהא מציאה ומתנה שלו שקונה גופו לגמרי, וממילא יוכל לשחררו השני, והטעם כמש"כ שהזכות של השבאי במע"י הוא קנין עבדות ולא רק שיעבוד של מע"י, ולכן כשישראל זוכה בכל קנין הממון שבעבד ממילא יזכה אף בקנין איסור ויכול לשחררו שהקנין ממון של העבד גורר אחריו את הקנין האיסור שיהא בעלים לשחררו, ובדעת רש"י לעיל משמע שסובר עיקר סברא זו, שכתב דהישראל שקונה מהשבאי יכול להטבילו ועי"ז יהא קנוי לו לגמרי, וע"כ משום שבכח השבאי אינו רק בשיעבוד במע"י וכמש"כ.

ז. גמ' רבי אומר אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא. רש"י ביאר דסברת רבי הוא דלא חשיב כמעשה חילול אלא דהוא דרך מקח וממכר, וטעמא דרבנן שחולקים על רבי ביאר **באמרי משה** [סי' כ"ד אות טו], דרבנן ס"ל דכל פעם שפודים עבד בכסף אינו כמעשה מכירה, אלא דהוא דין שחרור וכמו שיש מעשה שחרור ע"י שטר יש שחרור ע"י כסף, ומכיון שההקדש לא זוכה בקנין איסור ע"כ אין בכוחם לשחרר את העבד, אבל רבי סבר דאין הגדר של שחרור בכסף כמו שטר, אלא הכונה של שחרור של כסף כמעשה קנין, וכמו שאם מוכר עבד לחברו הקנין איסור נגרר אחר הקנין ממון, ה"ה אם פודה את עצמו בכסף וקונה את קנין ממון הקנין איסור נגרר אחריו,

ולכן ה"ה הכא יכול לפדות עצמו שיכול לקנות הזכות שיש להקדש באותו עבד, וע"י ברמב"ן מש"כ לבאר לדעת הראשונים שחלקו על רש"י ביאור אחר במה נחלקו רבי וחכמים.

ח. גמ' ת"ש כל חרם וכו' הכא במאי עסקין דאמר לדמי. פרש"י דמי עלי להקדש ולא הזכיר שם קדושה כלל, ומקשה הגמ' א"ה אידך נמי דשמה התם נמי אמר דמי העבד עלי, ודוחה הגמ' א"כ אמאי קתני אין הגזברין מוצאים אותם לחרות, מהכ"ת יוכלו להוציא אותם לחרות הרי לא הקדיש את העבד כלל ורק הקדיש הדמים.

אבל תוס' ביארו שכונתו הגמ' לדמי שקדוש לימכר, והיינו שחל חלות קדושה על העבד בעצמו שהקדש יכול למכרו, ולכן מקשה הגמ' א"כ אידך נמי נפרש דמיו לימכר, ות"י הגמ' א"ה גזברים מאי עבדיתייהו, וכתבו תוס' וז"ל דאותו שהקדישו לדמיו הוא יפדנו יהא שלו, וצ"ב כונתם דכיון שהקדישו את העבד לענין שיכולים למכרו ודמיו לקדש אמאי אותו שהקדישו הוא צריך למכרו, וביאר המהרש"א דאע"פ שהקדש זכה לדמיו מ"מ אין להקדש כח לשחרר את הקנין איסור ואף הבעלים אין יכולים לשחרר את הקנין איסור כיון שאין להם את הממון, וזהו שכתבו תוס' דאותו שהקדישו לדמיו יפדנו, ועי"ז יוכל לשחרר אף את האיסור, וע"י ברשב"א שמבואר כמש"כ במהרש"א.

אולם בתוס' הרא"ש כתב כתוס' אלא שביאר באופ"א, דכונת הגמ' להקשות דאמאי מוטל על הגזברים למכרו, כיון דאין גוף העבד קדוש וע"כ לא נכנס לרשות הקדש כלל, וא"כ על הבעלים מוטל חובת המכירה כדי ליתן הדמים להקדש, והוסיף בתוס' הרא"ש ולי"ד למקדיש בהמה טמאה דהתם הקדישה מקדישה בסתם ויש בה מעילה הלכך ברשות הגזבר למוכרה, משמע דבריו דבעבד לימכר לא יהא בו מעילה דעל הבעלים מוטל למכרו, וצ"ב החילוק בזה דהא בשניהם כל הקדושה היא לימכר ויש לישב, ובדעת רש"י מבואר להלן לט ע"א דס"ל דאף בעבד לימכר יש מעילה, אבל לתוס' הרא"ש נראה דכל החיוב מעילה הוא רק בבהמה טמאה ולא בעבד וע"י.

ט. רש"י ד"ה גזברין מאי עבדיתייהו. רש"י דימה דכמו שמתפס תמימין לבדק הבית אין יוצאין מידי מזבח ה"ה היכא שאמר שהוא מקדיש העבד לדמיו נמי חל שחרור, והראשונים תמחו על דמיון למתפס תמימים, תוס' הקשו דכמו דהתם נפדים למזבח והדמים לבדק הבית ה"ה הכא אמאי לא אמרינן שהדמים ילכו להקדש, וע"י פנ"י שתמה דבשלמא התם כיון שנתכון להקדיש לבדק הבית לכן צריך ליתן דמיו לבדק הבית אבל הכא הרי כונתו היתה שישתחרר ואמאי צריך ליתן דמים להקדש, והרשב"א הקשה על רש"י דכל הדין שמתפס תמימין הוא רק מדרבנן אבל מהתורה חלה קדושת בדק הבית, וכ"כ תוס' בזבחים נט ע"ב, אולם ע"י במשנה למלך פ"ה מערכין ה"ה שכתב בדעת הרמב"ם שהוא דין דאורייתא, וע"י עוד מה שהעיר הרשב"א בזה.

י. ת"ש המקדיש עבדו עושה עבד עושה ואוכל שלא הקדיש אלא לדמיו. הגמ' באה להוכיח דלא כרב דלא אמרינן דלמהו ע"כ קדוש קאמר אלא דחל הקדש על העבד, והנה רש"י ביאר דהרי הוא קדוש כקרקע ובהמה טמאה, וכונתו דכמו דהתם הוא קדוש לדמיו, ה"ה הכא בעבד נמי וקשה לרב, אבל לתוס' דלחולקים על רב הוא קדוש לגמרי אמאי קאמר שלא הקדיש אלא לדמיו הו"ל למימר דהוא קדוש לגמרי, ובתוס' הרא"ש כתב אלמא חיילא עליה קדושת דמים, ומבואר מדבריו דבאמת אין הכונה קדושה לימכר אלא קדושת דמים, וע"י בפני יהושע שהאריך בכ"ז, ועי"ז ברמב"ן.

והנה הא דמבואר דעושה ואוכל, צ"ב איך מותר לו לאכול כיון שהוא קדוש הרי איכא איסור מעילה כדמבואר להלן, ואף לרש"י דכונת הגמ' לדמיו לימכר הא מבואר לקמן דכה"ג נמי איכא איסור מעילה, **והריטב"א** כתב דאף למד"א יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך אמרינן דעושה ואוכל, משום דמסתמא לא הקדיש אלא מותר מעשה ידיו דלא דאי לא העבד מסכן נפשיה וכשיבאו למכרו לא יהא שוה כל כך ויפסיד להקדש, מבואר דצורך ההקדש הוא שיאכל ולכן אין בזה איסור מעילה, [וע"י ברש"ש על תוס' ד"ה גופיה מש"כ להקשות מהגמ' על תוס' ולמבואר א"ש].

יא. גמ' הא מני ר' מאיר היא דאין אדם מוציא דבריו לבטלה. רש"י ביאר דכיון דאי כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה ע"כ חל הקדש רק לדמי דהוה כאומר דמי עלי, ולא שהקדיש את עצם העבד לימכר וכן כתבו הראשונים, וקשה בשלמא לרש"י דרב לית ליה דקדוש לימכר אלא לעם קדוש א"כ כיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה ע"כ שכונתו שיתן דמי העבד להקדש, אבל לראשונים למה לא נימא קדוש לימכר, וכתב הרמב"ן דכיון שמצד הלשון משמע שיהיה גופו קדוש אלא דא"א ע"כ אמרינן שיהא קדוש בפחות שבקדושה, **והקשו** הראשונים דסברת ר"מ דאדם לא אומר דבריו לבטלה ללא צורך, אבל הכא הרי אפשר לפרש כונתו דלמהו ע"כ קדוש וא"כ לא לבטלה היא, וכתבו הראשונים דסברת ר"מ היא דכיון שאמר כאן לשון של הקדש ואם היה רוצה לשחרר היה אומר בלשון של שחרור לכן אמרינן דאין אדם מוציא דבריו לבטלה וכונתו שיהא הקדש לדמיו.

הערות וציונים

פרק השולח

דף לט.

א. גמ' ואמר עולא המפקיר עבדו יצא לחרות וצריך גט שחרור. בעיקר המחלוקת אם מפקיר עבדו צריך גט שחרור מצינו ב' דרכים מה הטעם פקע גם האיסור, הקצה"ח [סי' ר סק"ה] בתוך דבריו כתב שאע"פ שכל ההפקר הוא רק על הקנין ממון ולא על הקנין איסור מ"מ ס"ל לשמאול שכיון שפקע הממון ממילא פקע האיסור, והיינו שקנין איסור נגרר אחר קנין הממון, אולם האמרי משה [סי' כג ב] הביא שמדברי הריטב"א בקידושין מבואר דשמואל סבר שיש חלות הפקר על האיסור ולא שפקע ממילא מחמת הפקעת השיעבוד, והוכיח כן מהא דמצינו בכמה מקומות דאף אם פקע נין הממון לא פקע קנין האיסור למד"א ביוצא בשן ועין שצריך גט שחרור, ולשמואל כיום שפקע קנין הממון מדוע לא מפקיע קנין איסור אלא ע"כ דדוקא במפקיר כיון שיש חלות הפקר אף על הקנין איסור, ובדעת עולא דפליג צ"ל דס"ל שהפקעת הממון אינו סיבה להפקעת האיסור, או דס"ל דלא מהני הפקר על האיסור.

והנה בעיקר הדין של הפקר בעבד כנעני הוא לעיל דהפניי לח ע"ב העיר דמשמע בגמ' דיש חידוש דמהני הפקר בעבד כנעני, והקשה דמ"ש מכל חפץ דמהני בו הפקר, וכתב לישב דס"ד דכיון דילפינן לה לה מאשה והתם ל"ש הפקר ה"ה הכא לא מהני הפקר על הממון, וי"ל באפ"א דהנה בחזו"א [קמז יא] כתב דלמד"א מפקיר עבדו צריך ג"ש ואח"כ מכר עצמו לאדון בחזרה לא יהיה לו דין עבד כנעני, וטעמא דכיון שכבר הפקירו פקע מינה שם עבד וכ"כ באמרי משה [כד ד], וא"כ י"ל דזהו החידוש דלא רק מהני הפקר על הזכות ממון שיש לו בעבד, אלא דפקע מינה שם עבד שלא יכול לחזור להיות עבד כנעני.

ב. גמ' איתביה ר' אבא לעולא גר שמת וכו' והיו בהן עבדים בין גדולים בין קטנים קנו עצמם בני"ח אבא שאול אומר וכו'. נחלקו רש"י ותוס' בביאור המחלוקת רבנן ואבא שאול ואיכא כמה נפק"מ בביאור המשך הסוגיא בזה, רש"י כתב דטעמא דרבנן דהן קודמים לכל אדם להחזיק בעצמן מן ההפקר, מבואר ברש"י דסברת רבנן דגם לקטן יש זכות לזכות בעצמו, ולי"ד לשאר עניי זכיה שאין זכיה לקטן, וכן מפורש בריטב"א וז"ל דאע"פ שאין להם יד בעלמא הכי אית להו יד, וטעמא דמילתא י"ל דזכיה של עבד בעצמו אי"צ דעת ומעשה קנין על זכיה זו, אלא הוא דבר שממילא שאדם זוכה בעצמו ולכן סברי רבנן שאף בקטנים זכו בעצמם. ועי' בלשון תוס' הרא"ש שכתב דכבר זכו בהם שמים, משמע דמכח זכיה איתנין עלה אלא דהזכיה בפועל הוא מכח שזכו עבורם, [ויש להוסיף בענין זה דבתוס' בקידושין כג ע"א בדרך אחד כתבו שבגר שמת והיה לו עבד גדול אף אם בשעת מיתתו יעבוד לאדם אחר אע"פ שלא יתכן לזכות בעצמו לא יהא קנוי לאותו אדם אלא לעצמו, והטעם בזה כנ"ל דא"צ דעת ומעשה על זכיה זו ולפ"י יש להבין שאף בקטן שיד זכיה זו], ולפ"י צ"ל דאבא שאול סבר דבעינן מעשה זכיה לזכות בעצמם כמו כל זכיה של ממון, ולכן רק בגדול זכו בעצמם אבל קטן אין לו כח לזכות בעצמו.

אולם תוס' [בד"ה וכו'] נראה דטעמא דרבנן דכיון שאין רשות רבו עליהם ממילא יצאו לחרות, והיינו דסברת שמואל דמפקיר עבדו יצא לחרות וא"צ שטר שחרור משום שאין רשות רבו עליו פקע הקנין איסור, ולכן ה"ה כשמת אין לעבד הקטן רשות רבו וממילא יצא לחרות, וכתבו תוס' דאבא שאול סבר דחשיב רשות רבן עליהם, וטעמא כיון שלא יכולים לזכות בעצמם, וצ"ב כונתם, **וברשב"א** כתב דכיון שאין יכולים לזכות בעצמם ואחרים יכולים לזכות בהם ע"כ חשיב דרשות אחרים עליהם, וביאור הדברים נראה דאע"פ שהאדון הפקיר את העבד ואין לו בעלות בו מ"מ השם עבד לא פקע, וכל שאדם יכול לזכות בו עדיין יש לו שם עבד, וכל הסברא של שמואל הוא דאינו עבד איש, אבל היכא שיש לו שם עבד חשיב כעבד איש.

ג. גמ' וכי מי כתב גט שחרור לאלו. מבואר דהיה פשיטא לגמ' שאותו סברא שמפקיר עבדו צריך ג"ש וההפקר לא מפקיע קנין האיסור, ה"ה בגר שמת לא חל הפקעה על האיסור, ולכן מקשה הגמ' ממה שאמרו רבנן שיוצא לחרות, ולכאורה יש חילוק די"ל שהפקר לא חל הפקעה על האיסור רק על הממון ולכן נשאר קנין האיסור ביד האדון, אבל בגר שמת כיון שהאדון מת כמו דל"ש שיהא כאן קנין ממון כיון שאין כאן בעלים ה"נ ל"ש שיהא כאן קנין איסור שהרי אין כאן אדון, ומבואר דס"ל לגמ' שהשם עבד אינו תלוי במה יש לו אדון עכשיו בפועל, אלא כיון שמעיקרא חל עליו שם עבד ונאסר בבת חורין ל"ש להתירו רק ע"י שטר שחרור, ולכן מקשה הגמ' שכמו שבמפקיר עבדו לא פקע הקנין איסור ה"נ במת האדון לא פקע קנין איסור, ועיין אמרי משה [כג ב'] שהדגיש נקודה זו.

ד. גמ' עבדו דגר כאשתו מה אשתו משתלחה בלא גט אף עבדיו משתלחים בלא גט. הנה הא דפקע איסור אשת איש ומותר לינשא במת הבעל מבואר בקידושין יג ע"ב שנלמד מהא דהוקש מיתה לגירושין, ובאחרונים כתבו דמשמע שמסברא מה שמת הבעל אי"צ סיבה להפקעת האישות, ולכן בעינן לילפותא ונלמד מגט שכמו שגט הוא מיתר את האישות ה"נ מיתה היא מתרת את האישות, [עי' שערי ישר ש"ז פ"ב ד"ה והנה ביסוד], ולפ"י דילפינן מיתת האדון ממית הבעל צ"ל שמיתת האדון הוא חלות היתר וכמו שמיתת הבעל מתיר את איסור אשת איש ה"נ מיתת האדון מפקיע את הקנין איסור ולכן סברו רבנן שאין חילוק בין עבד גדול לעבד קטן כיון שיש כאן חלות היתר על כל העבדות, ועי' בתוס' קידושין כג ע"א בסוף דבריהם שמבואר שזהו סברת רבנן, ולכן כתבו שבגר שמת ויש לו עבדים גדולים לא שייך שאחר יחזיק בו אף אם בשעה שמת הגר עשה בו אחר קנין חזקה, כיון שמיתת האדון הוא חלות היתר על כל קניני העבדות.

וטעמא דאבא שאול שסבר שיש חילוק בין עבד גדול לקטן, מבואר בתוס' בע"ב דסבר שאע"פ שמיתה הוא מיתר מ"מ אינו מתיר על הממון אלא הוא היתר רק על הקנין איסור של העבד, ולכן יש חילוק שבעבד גדול כיון שמת האדון זוכה בעמו ממילא מהני המיתר להתיר את הקנין איסור, אבל בעבד קטן שאין יכול לזכות בעצמו נמצא שהקנין ממון לא פקע ממילא ל"ש שיחול היתר על הקנין איסור כיון שקנין הממון לא פקע, [ועי' בתוס' קידושין כג ע"א שביארו שלפי אבא שאול בגר שמת והיה לו עבד גדול ואחר החזיק בו בשעת מיתת האדון קונה העבד כיון שהעבד לא קנה עצמו ממילא לא פקע הקנין איסור בשעת מיתת האדון].

אולם בדעת רש"י דייק בחידושי הגר"נ [אות קג] שחולק על תוס', דז"ל רש"י כלומר אין הפקר זה דומה להפקר מחיים דעבד גמר לה לה מאשה וכו', הלכך מחיים אין לו תקנה בלא גט אבל הפקר שלאחר מיתה כי היכא דאשתו משולחת בלא גט עבדו נמי לא בעי גט עכ"ל, מבואר ברש"י דלא ילפינן כאן שיש מתיר חדש של מיתת האדון, אלא חלות ההיתר הוא מחמת דהוה הפקר, אלא שאינו דומה הפקר דמחיים להפקר דלאחר מיתה, ויסוד הדבר של הפקר שהבעלים הפקיע את בעלותו מהדבר ע"כ ה"ה לאחר מיתה נפקע בעלות מן הדבר, אלא דהפקר מחיים לא הועיל להפקיע את קנין האיסור וילפינן מאשה דהפקר שהבעלים אינם כאן מהני להפקיע אף את הקנין איסור, והוסיף לבאר עוד, דעי' היטב ברש"י בע"ב דמבואר דילפינן מלה לה מאשה דמפקיר עבדו צריך גט שחרור, וא"כ י"ל דכל הילפותא הוא רק בהפקר דמחיים אבל לאחר מיתה חל היתר אף על הקנין איסור, וכן מכול ברש"י בקידושין שכתב דבגר שת ואחר עשה קנין בו בשעת מיתה זכה בעבד, והביאור דלרש"י הטעם שיצא לחרות משום דהוה כהפקר וא"כ כ"ז רק אם היה שעה אחת בלא אדון, אבל אם אחר השתעבד בו נמצא שלא היה לו שעה אחת בלא אדון וממילא לא יצא לחרות. ולפ"י צ"ל דהא דילפינן מקידושין מקרא דמיתת הבעל מתרת, ע"כ צ"ל דגלי לן קרא דאין סיבה לאיסור לאחר מיתת הבעל כיון דליכא אישות ולא משום שהמיתה היא מתיר, ועי' קו"ש ח"ב שחקר בזה.

ה. והנה בעיקר הדין דאבא שאול דקטנים לא זכו בעצמם כתב הטור [סי' רס"ז סעי' סה] בשם הרמ"ה דאם לא זכו בהם אחרים עד שגדלו אין להם תקנה שבמיתת הגר לא פקע איסורא מיינהו שהרי כל הקודם בהם זכה, וכיון שבמיתת הגר לא פקע איסורא מייניהו כי גדלי בתר הכי אע"פ דפקע ממונא איסוריהו לא פקע דמאי פקע השתא הא ליכא מיתת האדון דליפקע איסוריהו מייניהו, והבית יוסף חולק וכתב דנראה דכל שזכה בעצמו מהני אף להפקיע את האיסור, והרמ"ה הביא דברי הרמ"ה לדינא וכתב בט"ז שם דסברת הרמ"ה דפקיעת האיסור הוא דוקא בשעת מיתה, והיינו דהמיתה היא מעשה מתיר וכל שבשעת מיתה לא חל ההיתר שוב לא יכול לחול וזה כסברת תוס' בקידושין, אבל למבואר ברש"י כאן דמיתה הוא חלות של הפקר לכאורה אי"ז תלוי דוקא בשעת מיתה אלא כמש"כ הב"י, ועי' בקו"ש ח"ב סי' כח שכתב כן בביאור פלוגתתם.

ו. גמ' אי הכי אפילו ישראל נמי אמר קרא והנתחלתם אותם. הנה לדעת הראשונים שמיתה היא מתיר את העבדות א"ש קושית שאע"פ שבעלמא בכל דיני הממון יש ירושה מ"מ הכא לא יהא דין ירושה כיון שיש מתיר לעבדות, וכן כתב הריטב"א ע"ש, ועי' דוחה הגמ' דאיכא דין מיחד בעבד שיש ירושה בזה ולא יהא כאן היתר לעבדות. אבל בדעת רש"י שאין מיתר חדש אלא דפקע בעלות של הממון צ"ב קושית הגמ' דמ"ש מכל דיני ממון שיש דין של ירושה, וכתב הגר"י שם דברש"י מבואר ישוב לזה דפרש"י לא יזכו בניו בעבדיו דכאשתו הם, וביאר דזה גופא כונת רש"י שכתב דכאשתו הם דקושית הגמ' היא שכשם שאין ירושה באישות ה"ה נמי אין ירושה בעבדות וממילא יצא לחרות.

דף לט:

א. גמ' נתיאשתי מפלוני עבדי. פרש"י לשון הפקר הוא, הפנ"י לעיל לח ע"א כתב דכונת רש"י שבכל יאוש דעתו נמי להפקיר החפץ, ואין כונתו שעצם היאוש הוא לשון הפקר אלא שכונתו לעשות הפקר, וכן הוא לשון רש"י לעיל לח ע"א ד"ה בחזקת כגון שבאי שהחזיק בו וקנאו בחזקת יאוש כשהפקירו, [וכן כתב רש"י לעיל בהיא אמתא דשמואל דיאוש הוי הפקר], והיינו דמהני מדין הפקר ולא מדין יאוש, והסברא שהוצרך רש"י לזה כתב הפנ"י שהרי עבדים הוקשו לקרקעות, וא"כ כמו שלא מהני יאוש בקרקע ה"נ לא מהני יאוש בעבדים, ולכן ע"כ הטעם שיכול לזכות משום שבכל יאוש מונח הפקר, אלא שכתב הפנ"י דבעלמא בכל יאוש דגזילה ואבידה לא מהני לזכות בדבר מתורת הפקר שכיון שהדבר אינו ברשותו לא מהני הפקר בדבר שאינו ברשותו, אבל בעבדים שאינם נגזלים לעולם חשיבי ברשותו ולכן כל שהתיאש מהני בו הפקר ע"ש שהאריך.

אמנם המחנה אפרים זכיה מהפקר [סי' ז'] כתב להוכיח מדברי רש"י אלו דיאוש הוה כהפקר, וכמו שהפקר יוצא מרשות בעלים ה"נ יאוש, [וכן משמע ברש"י בריש פרק אלו מציאות ואכמ"ל], ודלא כמו שכתבו תוס' ב"ק סו ע"א שצ"י הרע"א בגליון הש"ס שחילקו בין יאוש להפקר, וכמו שביארו באחרונים דיאוש לא יצא מרשות בעלים עד שיבוא לרשות זוכה, אבל הפקר יוצא מיד מרשות בעלים, ועי"ש בתוס' ב"ק שכתבו דכונת הגמ' כאן הוא יאוש בדוקא אלא שלענין זה שצריך גט שחרור יאוש דומה להפקר.

ב. רש"י ד"ה אין לו תקנה. בבת ישראל ולא בשפחה שהרי משחורר הוא קצת ואינו גמור, אולם דעת תוס' להלן מ ע"א ד"ה אתו עבד חלקו על רש"י וס"ל שמותר בשפחה והוכיחו כן ממה שמצינו שמצינו שמעוכב גט שחררו אוכל בתרומה א"כ ה"ה מותר בשפחה, והנה תוס' ביבמות ריש פרק אלמנה לכה"ג כתבו שהטעם שעבד כנעני אוכל בתרומה הוא מחמת הקנין איסור ע"ש, ולפ"ז ס"ל לתוס' שהקנין איסור הוא סיבה ג"כ שיהא עבד כנעני מותר בשפחה, ולכן כיון שרק הקנין ממון פקע ולא קנין איסור לכן מותר בשפחה, אבל בדעת רש"י שמעתי לבאר ד"ל דס"ל שטעם ההיתר בשפחה כנענית הוא כמו שעבד עברי מותר בשפחה כנענית, דהנה נחלקו הראשונים בהא דעבד עברי מותר בשפחה כנענית האם הוא מחמת קנין האיסור או שאין קנין איסור בע"ע אלא הוא מכח הקנין ממון, ובתוס' יבמות ע ע"ב מבואר שהוא מחמת הקנין ממון, וא"כ אפ"ל דשיטת רש"י שאף בעבד כנעני הטעם שמותר בשפחה הוא מחמת הקנין ממון אבל הקנין איסור אינו מתיר אותו שהרי יש בו דין של ישראל ומחויב בכל הלאוין כישראל, ולכן כשפקע קנין הממון נאסר בשפחה כנענית.

אולם המנחת חינוך [מצוה שמז] כתב דלרש"י שאסור בשפחה חייב העבד בכל המצות, ומשמע דס"ל לרש"י דחלה עליו קדושת ולכן חייב בכל המצות כאיש, ולפ"ז אין הכרח למש"כ, אמנם בחי' הגר"ח [פ"יג מאיסורי ביאה ה"ב בסופו] נראה דס"ל דגם לרש"י לא פקע דין עבד אלא דבעינן עבד ממש דהיינו שמע"י לרבו ע"ש.

הערות וציונים פרק השולח

דף לט:

א. גמ' ואמר רבי יוחנן מ"ט דרבי גמר לה לה מאשה מה אשה בשטר אף עבד בשטר. פרש"י אם הפקירה בעלה לא התירה לינשא לאחר בכך עד שיתן גט, מבואר ברש"י דילפינן שכמו שלא מהני באשה הפקר אלא בעינן גט, ה"נ בעבד הפקר לא מועיל להוציאו לחירות ע"י הפקר לבד, וכל מה שמהני ההפקר הוא רק להפקיע את הקנין ממון, והקשה התוס' הרא"ש דלעיל לח ע"א אמר שמואל המפקיר עבדו א"צ גט שחרור וילף מקרא וכל עבד איש מקנת כסף עבד שאין רשות רבו עליו אינו קרוי עבד, מבואר דלולא קרא מסברא אמרינן שאם הפקיר עבדו אינו יוצא לחרות דלא מהני ההפקר על הקנין איסור, וא"כ אמאי בעי רבי הכא לילפותא שאינו יוצא לחרות, ולכן כתב התוס' הרא"ש דכונת הגמ' להוכיח דאע"פ שהפקיר את העבד ואין בו ממון אלא קנין איסור לבד מ"מ מהני שטר שחרור להתיר רק את האיסור כמו שמצינו באשה שיכול להתיר רק את האיסור.

ובישוב דעת רש"י עי' פנ"י שכתב דבאמת מסברא היה מועיל הפקעת האיסור ע"י הפקר, ובעינן קרא דלה לה מאשה ללמד שלא חל הפקר על האיסור כמו שכתב רש"י, ושמואל דבעי קרא הוא לאפוקי מהגז"ש שלא נלמד מאשה דין זה, ונמצא שנחלקו רש"י ותוס' הרא"ש מה עיקר החידוש של רבי, לדעת רש"י החידוש דלא מהני הפקר על האיסור, אבל לתוס' הרא"ש מסברא לא היה מועיל

הפקר על האיסור אלא שיכול להפקיע את הקנין איסור ע"י שטר, וע"י באות הבאה שיבואר מה שנחלקו בזה רש"י ותוס' הרא"ש לפי"ז בהמשך הסוגיא, וע"ע תורת גיטין.

ב. גמ' וקא דייקת מינה כאשה מה אשה איסורא ולא ממונא אף עבד איסורא ולא ממונא. ברש"י מבואר דהא דאמר וקא דייקת מה אשה איסורא ולא ממונא קאי על הא דאמר אותו העבד אין לו תקנה אלא בשטר ואסור בשפחה ובת חורין דיליף לה לה מאשה, דכ"ז דוקא בעבד גדול שע"י ההפקר יכול לזכות בעצמו ולא נשאר בו אלא איסור, אבל בעבד קטן שאין לו יד לזכות בעצמו דההפקר לא מועיל להפקיע הממון א"א ללמוד מאשה דאין לו תקנה, אלא אותו העבד יש לו תקנה ומותר בשפחה כיון שלא נפקע הממון מכח ההפקר, ומזה הוכיח רב יהושע בן לוי דסבר רבי שהלכה כאבא שאול דס"ל שאין לקטן יד לזכות בעצמו.

וצריך להבין דברי רש"י מה הכרח שרבי סבר כאבא שאול הרי למבואר לעיל דרבנן סברי שקטנים זכו בעצמם ג"כ, א"כ י"ל שלרבנן כמו שעבד גדול זוכה בעצמו בהפקר ה"ה עבד קטן נמי זוכה בעצמו, וא"כ י"ל דרבי שלמד גז"ש לה לה מאשה שאין יוצא בהפקר לחרות אלא צריך ג"ש הוא ילפותא בין על עבד קטן ובין על עבד גדול דבשניהם איכא רק איסורא ולא ממונא, ע"ע תוס' הרא"ש מה שהקשה על פרש"י וצ"ע.

אולם התוס' הרא"ש כתב לבאר כונת הגמ' באופ"א, ז"ל וקא דייקת מינה כאשה כלומר כי היכי דילפת לענן גט מאשה ה"ה לענין מיתה נמי מה אשה דלית בה אלא איסורא כשמיתת בעלה מתירה אף עבד לא יתרנו מיתת אדונו כשיש עמו ממון והיינו כאבא שאול דלת"ק מיתה מתרת אף עכו"ם קטנים דאית בהו ממונא עכ"ל, ביאור דבריו נראה לפי מש"כ באות הקודם דתוס' הרא"ש למד שהחידוש של רבי הוא שבכח האדון להתיר העבד אף שנשאר רק קנין איסור, וזה יליף רבי מגט אשה דכמו שגט יכול להתיר רק איסור ה"נ בעבד לאחר שהפקיר יכול להוציא קנין האיסור, וא"כ אומרת הגמ' דה"נ הא דילפינן מאשה שמיתה מתרת בגר שמת ילפינן נמי מזה שמתיר רק את האיסור, דאותו כח היתר שחל בגט חל במיתה, וא"כ מוכח שסובר רבי כאבא שאול דגדולים זכו עצמם אבל קטנים כל הקודם זכה, כיון שקטנים אין יכולים לזכות בעצמם א"כ א"א ללמוד מאשה שיפקע קנין הממון, אבל לרבנן שבין גדולים ובין קטנים יצאו לחרות מוכח שמיתה מתרת אף את הממון שהרי קטנים אין יכול לזכות בעצמם.

ג. תוס' ד"ה מה אשה איסורא. וא"ת האידך עבד משתחרר בשטר לאבא שאול וכו', הקשה הפנ"י דנימא שהממון יפקע משום שיש בשטר שחרור גם שטר ממון, והנה בקצה"ח סי' ר' סק"ה הקשה בכל שטר שחרור שלא לשמה אמאי אינו קונה עצמו מדין שטר קנין וכתב דכיון שצריך לזכות בשטר ל"ש שיחול קנין דמה שקנה עבד קנה רבו, אבל את השטר שחרור אי"צ לקנות כיון דבנתינה סגי, וא"צ לזכות בשטר עצמו.

ד. גמ' והאי פקע ליה כספא. האבני מלואים [סי' כט סק"ב] כתב להוכיח מכאן כשיטת הסמ"ע דקנין כסף חל בתורת כסף שווי, דהיינו שכסף הוא תחילת פרעון של דמי המקח, דאי נימא דכסף מהני בתורת מעשה קנין בפנ"ע א"כ גם אם פקע ליה כספא צריך להועיל הכסף שיחול שחרור על הקנין איסור, ומבואר שהבין שהנדון אם יחול הפקעת האיסור ע"י כסף הוא רק משום שאין כאן חלות קנין, אולם בחי' הגרש"ש קידושין ס"ב כתב לדחות דהגם דכסף מהני שיחול קנין, מ"מ לא מהני רק בדבר ממוני אבל באיסור לא מצינו דמהני דרך הקנין של כסף, **ובדברי יחזקאל** סל"ט אות ד' כתב דכיון דהכא הוא דרך הפקעה ושחרור ולא דרך קנין, א"כ אין לנו לומר דמהני אלא במה דגלי קרא, וכיון דבקרא כתיב והפדה דהיינו בדרך פדיון לקנין ושעבוד עבדותו, א"כ בליכא קנין ממון לא מצינו דמהני.

ה. רש"י ד"ה אורעה. הקשה הפנ"י דכיון דר"ש ס"ל דפדיה בכסף לבד לא מהני לשויה בן חורין לענין האיסור, אלא לענין הפקעת השיעבוד מהני, א"כ אמאי חשיב פדויה ואינה פדויה ע"י כסף ולכאורה אכתי כולה מעוכבת גט שחרור, ומה מוסיף דחציה פקע ממנה הקנין ממון, וכתב הפנ"י דרש"י לשיטתו דהיכי דנפקע הקנין ממון כבר חשיב בזה דהיא משוחררת קצת, כמש"כ בתחלת העמוד דעבד נאסר בשפחה בכה"ג, ולכן י"ל דיש בה תפיסת קידושין, וזה נתחדש בפרשת שפחה חרופה דיש בה תורת קידושין לחייב באשם ולא הוה כאשת איש גמורה.

ו. גמ' דהוה ל' כליו של מקנה. מבואר בגמ' דאילו היה חליפין בכליו של מקנה היה משתחרר ע"י חליפין, והקשו **באחיזר** בח"א סכ"ח אות י"א ובאמרי משה סי' כה ד' לפמש"כ הקצוה"ח [ר' סק"ה] דהא דאמרינן בשטר שחרור גיטו וידו באין כאחד משום דסגי בנתינה וא"צ זכיה, א"כ איך יהי הכא שתצא בכליו של מקנה, הא אינה יכולה לזכות בכומתא מהאדון, וכתבו דאולי אף בקנין סודר א"צ זכיה ממש דקיי"ל אי תפס לא מתפס וע"כ לא בעי קנין ממש, והאמר"מ תי' דשמא בכל מה שקנה עבד קנה רבו הכונה בזה דהעבד זוכה קודם ואח"כ זכה ממנו הרב ולכן הכא דקודם זכתה יכולה להתשחרר.

הקה"י ס"ח אות ג' כתב דאי מהני בכליו של מקנה היינו כשיטת רב, וטעמא דרב מבואר ב"מ מז' ע"א משום דבההוא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ומקנה, וא"כ י"ל דסגי בזה דאחר השחרור תזכה בכומתא, דכבר בשעת הנתינה איכא הנאה למקנה וגמר ומקנה.

ז. תוד"ה משום. תוס' הוכיחו דמשמע בגמ' דאם היה בכליו של קונה היה חל השחרור ומוכח דאפשר לשחרר עבד כנעני ע"י חליפין וטעמא כתבו כיון דחליפין דמו לכסף, וכדמבואר בקידושין דעבד נקנה בחליפין, וכן מבואר ברש"י לקמן מ' ע"ב [ד"ה אמר], **והרמב"ן** הביא שיטת הר"ח דהא דחליפין מהני רק להפקיע את קנין הממון אבל מ"מ בעי גט שחרור להפקיע את האיסור, **וכן** כתב הריטב"א קידושין כב ע"ב דאפשר דמהני שחרור עבד כנעני בחליפין רק לגבי הממון ולא לגבי האיסור, וז"ל דכיון שקנין חליפין אינו אלא לקיים כל הדברים ודברים לא מהני לאיסור שבו, **ונראה** דכוונתו דמעשה השחרור שצריך בעבד הוא רק כלפי האיסור אבל על הממון לא צריך מעשה שחרור אלא מועיל בכל דרכי הקנינים.

ואפשר לומר בריטב"א דאף למד"א המפקיר עבדו א"צ גט שחרור הדין כן, דהנה הריטב"א בקידושין טז. כתב דהא דהקנין איסור בעבדים אינו תלוי בממון ואף היכא שאין קנין ממון אי"ז מכריח שהאיסור יפקע, וטעמא דמד"א מפקיר עבדו יוצא לחרות לאו

משום שפקע הממון פקע נמי האיסור דהיינו שהאיסור תלוי בממון, אלא שבכח ההפקע גם את האיסור ולא רק את הממון, ועי' באמרי משה סכ"ד אות י"ג שכתב עד"ז, ולפי"ז כ"ז בהפקע אבל בחליפין דלא מהני על האיסור לא פקע רק הממון, והנה דעת הרמב"ם [פ"ה מעבדים ה"ג] דלא משתחרר ע"י חליפין, והראב"ד השיג מסוגיין דמבואר דמהני וכמבואר ברש"י ותוס', ועי' בברכ"ש קידושין סי' ב' מש"כ לבאר בביאור המחלוקת.

ח. תוס' בא"ד. אבל אם היה כליו של קונה היתה זוכה בחליפין, כונתם דמשמע שהחסרון היה מחמת שלא היה כליו של קונה אבל בכליו של קונה היה משתחרר מדין חליפין, התוס' הרא"ש כתב דיש לדחות דכונת הגמ' דכיון דה"ל בכליו של מקנה לא מהני, דחליפין לא מהני להוציא עבד, אבל אם היה בכליו של קונה היה מועיל מתורת כסף, ולכאוי לפ"ז יהיה מוכח דהלכה כרב דבכליו של מקנה, כיון דמבואר דמה דלא מהני בכליו של מקנה משום דחליפין לא מהני בעבד, ולא שקנין חליפין בעי שיהא בכליו של קונה, **והרמב"ן** כתב ד"ל דמאן דחזא סבר דגם בכליו של מקנה יכול להועיל בתורת כסף, כמו דמבואר בקידושין ז' ע"א גבי אדם חשוב דנתנה היא מהני, משום דבההיא הנאה דמקבל מינה גמרה ומקניא נפשה, והוא טעה דבכל אדם מהני ועל זה אמרין דלא מהני, אבל לעולם לא מיירי מדין חליפין, ולשי' הר"ח דרק לקנין ממון מהני כתב הרמב"ן, דכונת הגמ' דבכליו של קונה היה מהני לענין הקנין ממון.

ובמה שכתבו תוס' דכמו שנקנה בחליפין ה"ה קונה עצמו בחליפין כתבו הריטב"א ור"ן להקשות מהא דלא מיייתי במשנה בקידושין דמהני חליפין אלא לגבי הא דנקנה, אבל בקונה עצמו לא מיייתי דמהני חליפין, **והריטב"א** כתב לדחות דכיון דאמרי' על הרישא דמהני חליפין, א"כ כבר אשמועינן דהו כדמים, וא"כ ממילא ה"ה בסיפא.

ט. תוס' בא"ד. הגרע"א הקשה מדוע הוצרכו תוס' לומר דקונה בחליפו משום דחליפין דמו לכסף, הא בלא"ה כמו דעבד נקנה בכסף ושטר משום דהוקש לקרקע הכא נמי יהיה נקנה בחליפין, **ונראה** לבאר בזה דשחרור עבד כיון שהוא נוגע לאיסור ממילא לא מועיל בו קנין ממון בעלמא, אלא צריך מעשה שחרור ולכן אף אם הוקש לקרקע מ"מ מעשה שחרור עבד ל"ש לקנין קרקע, וכל ההקיש הוא רק מעיקר בתחילת קנינו של העבד דכיון שקונה רק ממון [דהאיסור בא ע"י טבילה] לכן בזה יליף ליה מקרקע, [ודבר זה מכרח דהרי המקור לשחרור של עבד בכסף ובשטר מבואר בגמ' להלן מא: דילפינן מקרא דהפדה לא נפדה ושטר יליפן לה לה מאשה ולא משום שהוקש לקרקע, ומשום"ה כתבו הראשונים דמהני שחרור בחליפין משום דחליפין מטעם כסף ולכן כמו שכסף משחרר ה"ה חליפין נמי יש בהם כח שחרור של כסף אבל להקיש לקרקע ל"ש.

אמנם באמת בתוס' הוכיחו דמהני חליפין כיון דתניא דנקנה בחליפין ושם לא מיירי על שחרור, וא"כ הרי מבואר דס"ל דיש להועיל כאן מה דמועיל להיות נקנה בו, וא"כ שפיר מק' הגרע"א דמה הוצרכו לומר דחליפין דמו לכסף, ועי' בדברי יחזקאל סי' לט ד'.

י. תוס' בא"ד. ומכאן יש להוכיח דהלכה כרב, **כונת** תוס' לאפוקי ממש"כ בתוס' הרא"ש דיש לפרש הכא דאמר דהוי בכליו של מקנה אתא לאפוקי דאם בכליו של קונה היה מהני מתורת כסף וכשנ"ת, וחליפין לעולם לא מהני בעבד, וא"כ אין רא"י כלל מהכא דאין הלכה כרב, ורק לפ"ד דמהני חליפין יש הוכחה.

יא. רש"י ד"ה דה"ל כליו. מבואר ברש"י דמשום דברי שכ"מ יוצא לחירות וכ"כ רש"י לקמן מ ע"ב [ד"ה אמר], **ובטור** סי' רס"ז כתב בשם הרמ"ה דזכה בגופו וצריך גט שחרור, וכ"כ תוס' לעיל ט ע"א [ד"ה אינו חוזר], אולם הב"י שם כתב דנראה דהיכי דימות השכ"מ אי"צ גט דקיי"ל דדברי שכ"מ ככתובין ומסורין דמי וחשיב כאילו כתב לו שטר, ורק בעמד בזה בעי גט, ומ"מ אינו יכול להשתעבד בו משום דיצא כבר קול שהוא משוחרר כמבואר בטור אח"כ, ובדרכי משה והב"ח כתבו דודאי צריך גט שחרור מהיורשים דלא עדיף ממפקיר עבדו דצריך גט, וברש"י נראה לכאורה כהב"י, דכתב דאם היה הכא לדין דדברי שכ"מ א"כ לא הי' אומר ר"נ דלא עשה כלום, והרי מבואר בגמ' ד"ל דלא עשה כלום היינו רק להתירו בבת ישראל, ואפשר דלמסקנא דלא עשה כלום היינו גם לענין הקנין ממון, על זה כתב רש"י דמשום דברי שכ"מ הי' מהני עכ"פ לקנין ממון.

הערות וציונים

פרק השולח

דף מ.

א. גמ' עבד שנשא את בת חורין בפני רבו יצא לחירות. רש"י והראשונים ביארו הטעם דיש כאן הוכחה דכבר הוציאו רבו לחירות דלא היה נותן לו לישא בת חורין, אולם **בראשונים** איכא גירסא דיצא לחירות וכופין את רבו וכותב לו שטר שחרור, **והרא"ש** כתב דמעיקר הדין אי"צ גט אלא כדי שלא ימצאנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה ע"כ אמרו דצריך לכתוב לו גט, והוכיח זה ממה דמבואר בגמ' דמקדש שפחתו מקודשת, ומשמע דמקודשת ודאי ולא רק מספק, ווהחילוק הוא דבמקדש שפחתו אי"צ אפילו גט שחרור, דהא אין לחוש דיאמר לה דהיא שפחתו, וכתב הרא"ש דהרמ"ה לא פירש כן, ומבואר בטור סי' רס"ז דשיטת הרמ"ה דרק לגבי ממון נאמן אבל גבי איסור הוי ספק, ולכן אף בשפחתו אינה מקודשת אלא מספק.

והר"ן [כא ע"ב] כתב דמעיקר הדין צריך גט שחרור כיון שכל הסברא שהוא יצא לחירות הוא משום דחשיב כאילו הודה לו האדון ששיחררו והודאת בע"ד כמאה עדים דמי, מיהו הודעת בע"ד לא מהני אלא לגבי הממון ולא לגבי האיסור ולכן צריך גט שחרור.

ב. גמ' דאמר לה צאי בו והתקדשי בו. הרע"א בגליון הש"ס ציין לתוס' יבמות מ"ז ע"ב שהקשו מכאן על הא דמבואר דעבד בעי טבילה כשמשתחרר, א"כ אף אם מונח כאן לשון של שחרור מ"מ איך תוכל להתקדש הא מחוסרת טבילה, וכתב לומר דמיירי דטבלה כבר קודם השחרור וגם זה מהני, והתוס' רא"ש ועוד ראשונים שם כתבו דהא דבעי טבילה רק מדרבנן.

בחידושי הגר"ח [פ"י מאסו"ב הי"ב] כתב דבשיטת הרמב"ם נראה דהטבילה היא מה"ת, וגם דבעינן דוקא אחר השחרור כיון דבזה הוי גמר הגירות עיי"ש, וכתב לישב קושית התוס' לדעת הרמב"ם שבאמת בשטר שחרור כבר פקע דין עבד שבו, אלא דמ"מ אינו ישראל גמור כיון דמתחילה לא חל בו קדושת ישראל גמורה אבל מ"מ דיני עבד גם אין בו, ולפי"ז כתב דמה דבנכרית לא תפסי קידושין אינו מקרא דבשפחה לא תפסי, א"כ נמצא דמה דבשפחה לא תפסי אי"ז משום דאכתי הויה כנכרית, אלא דהדין שפחה שבה מונע הקידושין, וא"כ כל שפקע עבדותו בשטר שחרור ממילא תפסי קידושין, ובדעת התוס' דלא ס"ל כן כתב הגר"ח לומר דס"ל דכ"ז דלא טבלה אכתי שם עבדות יש בה, וכי דמ"מ אסורה בעבד, דאחר שטר שחרור מודים תוס' לרש"י דכבר אינו עבד גמור וכבר אסור בשפחה ושפחה אסורה בעבד.

ג. **גמ' כדאמר רבה בר שילא כשרבו הניח לו תפילין ה"נ כשרבו השיאו אשה.** כתב הרע"א דאין כונת הגמ' דיש הכרח לדמות הד' דהשיאו אשה להניח תפילין, דחילוק גדול יש ביניהם דבתפילין ליכא איסורא, אלא כמש"כ תוס' דאין דרך העבדים להניח תפילין, אבל לגבי להשיאו אשה יש סברת הגמ' דלא שביק למעיבד איסורא, אלא ע"כ דכונת הגמ' הוא דכמו שרבה פירש שם דעבד שרבו הניח לו תפילין יש לפרש הכא שרבו השיאו אשה, ועי' שם ברע"א מה דהקשה לפי"ז על הטור.

ד. **גמ' דא"ל צאי והתקדשי בו ר"מ סבר יש בלשון הזה לשון שחרור ורבנן סברי אין בלשון הזה לשון שחרור.** ברש"י מבואר דכתב בשטר רק לשון קידושין, אמנם בטור סי' רס"ז כתב דהוא כתב בשטר צאי בו והתקדשי בו, והגרע"א בשו"ע סעי' נח שם עמד על דברי הטור דס"ל דגם אם כתב לשון צאי בו לא מהני.

והקשה הגרע"א דבגמ' ביבמות נב ע"ב מבואר דא"ל לכתוב גט קודם אירוסין מפני שאין בידו לגרשה, **וברמב"ם** בפ"ג מגירושין ה"ו מבואר משום דאז אינו נכתב לשמה, וא"כ ה"ה שטר קידושין דבעי לשמה א"ל לכתוב כל זמן דאין בידו לקדשה, וא"כ איך יכול לקדש בשטר זה, הא בזמן שכתב היא שפחתו ולא הוי לשמה, וכתב דבדעת הרמב"ם י"ל דכיון דס"ל דאדם מקנה דשלב"ל ויכול ליתן לה היום שטר שיחול לאחר השחרור, ממילא גם הוי לשמה וכמבואר בתוס' שם דהחשורון הוא רק למ"ד דאין אדם מקנה דשלב"ל, אבל מ"מ אכתי קשה דאמאי הגמ' כאן לא אומרת דר"מ וחכמים בברייתא פליגי אם אדם מקנה דשלב"ל ואמאי הוצרכה הגמ' לחדש מחלוקת חדשה, וכתב דצ"ל דכיון דבשטר זה גם נעשה שחרור לשפחה, ממילא אין חשורון של לשמה דכשינתן השטר הרי ממילא תהיה ראויה להתקדש, ועיי"ש בחי' הגר"ח מש"כ לבאר.

ה. **גמ' כי אתא רב דימי א"ר יוחנן מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה לאחר מיתה כופין את היורשים וכותבים לה גט שחרור.** כתב הריטב"א פ"י דאיהו סבר דבהאי לישראל פקע קנין מעשה ידיה דאיהו סבר דהוי לישראל שחרור, וכיון שכן הוה ליה מפקיר עבדו, וכן נראה ברש"י ד"ה והא כי אתא ר"ד דהוה הפקעה של המע"י, ועי' אמרו רב דימי ורב אסי דאי אתה מודה שבניה עבדים, והיינו דע"כ אין כאן לשון של שחרור ולכן הולדות נמי עבדים.

אמנם תוס' לעיל לח ע"א כתבו דטעמא דרב דימי משום דמצוה לקיים דברי המת, ומבואר דס"ל לתוס' דמכח הדין דמצוה לקיים דברי המת פקע קנין של העבד ולא משום שיש כאן לשון שחרור, ויבאר להלן בסוף העמוד.

והנה מהא דהקשו רב דימי ורב אסי דע"כ בניה עבדים, מבואר דאם היה מפקיר עבדו ההפך חל לא רק לענין מעשה ידיים, אלא אף לענין דהולדות הם כבר לא עבדים, ואע"פ שמפקיר עבדו צריך ג"ש והקנין איסור לא פקע, מ"מ מה שהולדות הם עבדים הוא מחמת שגופו משועבד לעבדות, ודבר זה הוא חלק ממוני בעבד ושייך ע"ז שיחרור, [וכן מבואר בתוס' לעיל לו ע"ב דלאחר יאוש העבד זוכה במציאה ומתנה ולא אמרינן דיד עבד כיד רבו], **אולם** כתב בחזו"א [קמ"ז כב] דכ"ז רק לגבי דיני הממון, אבל כלפי האיסור כמו שיש על העבד קנין איסור לאדון, ה"ה נמי לגבי בניו ונפק"מ דהאדון יכול לשחרר את בני העבדים, עיי"ש שהוכיח כן מהסוגיא בקידושין עב ע"ב.

ו. **גמ' יעשה לה קורת רוח כופין את היורשין ועושין לה קורת רוח.** פרש"י ואם אין רוחה נתקררה בלא שחרור ישחררה, ברי"ף מבואר דרק אי אמרה דהאי עבודה לא מצינא למעבד שומעין לה, אבל אינם חייבים לשחררה, והרא"ש כתב דמסתבר כרש"י, והרמב"ם פ"ו ה"ד כתב כהר"ף דמהני דלא יעבידו אותה אלא במלאכה שהיא רוצה.

ז. **גמ' אמר אמימר המפקיר עבדו אותו העבד אין לו תקנה מ"ט גופיה לא קני איסורא הוא דאיכא גביה ואיסורא לא מצי מקנה.** צריך להבין סברת אמימר דהא מצינו בכל גט אשה דמהני רק על האיסור, וא"כ מדוע בעבד לא יועיל גט רק על האיסור לבד, [ועי' ברמב"ן דף לח ע"ב שמדמה קנין איסור של עבד כנעני לקנין אישות דאשה], ועי' חת"ס לעיל לו ע"ב שעמד בזה, ועוד צריך לבאר א"כ בכל עבד שיש בו ממון שמשחרר איך חל שחרור על האיסור, וצ"ל דבכל עבד חלות השחרור חל על הממון והאיסור נגרר אחר הממון, ועי' בתוס' ר"י דף צ ע"ב שמבואר סברא זו, וא"כ י"ל דהיכא דליכא רק איסור סבר אמימר דא"ל לשחרר האיסור בפני"ע, [ואפשר דסבר אמימר דקנין איסור של עבד חלוק ביסוד מקנין אישות דאשה, דהתם הקנין אישות נותן לבעל זכויות, אבל בקנין איסור של עבד יסוד הוא איסור של העבד לישא בת חורין, ואינו זכות של האדון וכל הדין של האדון הוא שבכחו לשחרר את העבד להתירו בבת ישראל, דעיי' השחרור הוא נעשה יהודי גמור, והתורה נתנה לבעל הממון כח לשחרר את העבד ועיי"ז יהא יהודי גמור, וכל הזכות הזו היא רק בכח"ג שיש לו את הבעלות על הממון בעצמו, אבל אם אין לו בעלות על הממון התורה לא נתנה לו כח וזכות לשחרר, ובזה יש להבין ג"כ האיכא דאמרי דמפקיר עבדיו מות אין היורשים יכולים לשחרר, דס"ל לאמימר דהאב כיון שהוא היה בעל הממון לכן לעולם יש לו כח לשחרר, אבל בניו שלא היו בעלים על הממון כיון ש הפקיר את העבד לכן אין בכחם לשחרר דאין להם עדיפות על כל אדם אחר, אמנם בראשונים מבואר דהך דינא דשטר שחרור שהאדון כותב אינו רק מעשה מתיר אלא הוא קנין איסור כקנין אישות באשה].

ובעיקר מה דמבואר דאין לו תקנה, הקשה בחזו"א [קמז יא] הרי אם לא ירצה לזכות בעצמו, אמאי לא יוכל למכור את עצמו בחזרה לאדון ובכח"ג יהא לאדון קנין איסור, וכתב בחזו"א דמוכח מזה דכיון שהאדון הפקיר את העבד למע"י אין יכול לחזור

להיות קנוי לאדונו לעבד כנעני, אולם כתב בחזו"א דבתוסי' לעיל לו ע"ב מבואר דלא ס"ל הכי ומשמע דהאדון זוכה בו לגמרי עיי"ש שהבאנו הראיה מתוסי', ועי' עוד **באמרי משה** [סכ"ג אות ט"ז] דהקשה דהא מבואר דאם מפקיר עבדו ואחר בא לזכות בעבד מהפקר הוא נעשה בעלים גם על הקנין איסור, [וכן מוכח לאבא שאול דסבר דקטנים כל הקודם בהם זכה, ומשמע דזכה אף בקנין איסור] וא"כ אמאי אין לו אין לו תקנה, הא יש לו תקנה שלא יתכוין לזכות ויבוא אחר ויזכה בו, ונמצא שהוא יזכה אף הקנין איסור וממילא יוכל לשחררו, וצ"ע.

ח. גמ' א"ל מאי טעותא דלא אמרה בלשון שחרור הא אמרה בלשון שחרור. פרש"י דאמר הרי את בת חורין דלא קפדי רב אמי ורב אסי, מבואר בגמ' דבלשון הזה נפקע הממון וכופין את היורשים לשחררו ולכן הוה דלא כאמימר, דלאמימר אם נפקע הממון לא יכול לכתוב לו שטר שחרור, ומבואר דלשון של הרי את בת חורין הוה לשון הפקר, דאלי"כ איך תצא לחרות, אמנם בתוסי' לעיל לח ע"א [בד"ה המפקיר] וכן לט ע"ב [ד"ה מה] כתבו דלשון דהרי את בת חורין לא הוה לשון הפקר ואם יאמר בע"פ לא יחול כלום, ובאמת ברש"י בע"ב כתב בשם י"מ דלשון של הרי את בת חורין הוה נמי לשון של הפקר ולפי"ז א"ש.

אמנם בתוסי' לעיל לח. כתבו דהיכא דאמר בלשון שחרור מצוה על היתומים לשחררו, משום דמצוה לקיים דברי המת, וקשה דבפשוטו מצוה לקיים דברי המת הוא דין על היתומים, והיינו דירשו את העבד אלא שיש עליהם מצוה לשחררו, וא"כ קשה דבכה"ג אף לאמימר יוכל לשחררו כיון שלא חל השחרור עדיין כ"ז שלא מת האב, וכתב במחנה אפרים [זכיה סי' כט] דמוכח מדברי תוסי' אלו דמצוה לקיים דברי המת הוא עושה קנין, ונמצא דהיורשים לא זכו בהם לכן א"ש דלאמימר אין יכולים לכתוב גט שחרור, דהוה כמפקיר עבדו ומת דיצא לחרות ואין יכולים לכתוב גט שחרר.

ט. גמ' א"ל אנא כדבר שמואל בר יהודה ס"ל. פרש"י דרב שמואל ב"י סבר דלא כרב דימי, עיין ברשב"א לעיל לח ע"ב שהקשה מכאן על מה שכתבו תוסי' שם דמשום מצוה לקיים דברי המת חל השחרור מיד קודם המיתה, והבין הרשב"א דה"נ בכה"ג שאמר האב יעשו לה קורת רוח דמשום מצוה פקע הממון בחיי האב, והקשה דא"כ תקשה על אמימר איך יכולים לשחרר הרי כאן רק קנין איסור, וצ"ל דתוסי' יפרשו את הסוגיא כמש"כ הרי"ף דכשאמר יעשו לה קורת רוח אין הכונה שישחררו את שיקלו לה בעבודה.

י. גמ' ההוא דסקרתא דעבדי דאיזדבן וכו'. רש"י פירש דכיון שמכר את העבד לעכו"ם יצא לחרות, ומבואר בגמ' דרק הממון יצא לחרות ולכן הקשו על רבינא דאמר שיכתבו היורשים של הישראל גט שחרור דזהו דלא כאמימר, והשיב רבינא דסבר כרב דימי דהיכא דאמר בלשון שחרור יצא לחרות וצריך ג"ש, וגם כאן צריך לבאר כמש"כ באות הקודם או דהרי את בת חורין הוה לשון שחרור או כמש"כ תוסי' דמשום מצוה לקיים דברי המת חל הפקעה על הממון.

והנה בתוסי' להלן מג ע"ב מבואר דהא דמוכר עבדו לעכו"ם לא דמי למפקיר עבדו, דבמפקיר עבדו יצא לחרות כל עניני הממון, והיינו אף הזכות של מע"י וולדות וקנס, אבל מוכר לעכו"ם יצא רק לענין הזכות של המע"י אבל שאר הקנינים של הראשון, וא"כ קשה טובא מה מקשה הגמ' לאמימר הא בכה"ג שמכרו לעכו"ם אף לאמימר יכול רבו הראשון לתת ג"ש, דלא יצא לחרות לגמרי ונשאר אצל הראשון עדיין קניני ממון, עיי"ש מהרש"ל ומהרש"א מש"כ לבאר.

הערות וציונים פרק השולח

דף מ.

א. תוסי' ד"ה אותו העבד. פרש"י לא בשפחה ולא בבת חורין, והנה לשון רש"י הוא שהרי משוחרר הוא קצת ואינו גמור, משמע בלשון דחל כאן חלות שיחרור במקצת ולא רק שהפקעת הממון הוא סיבה לאסור אותו בשפחה, ועי' מנחת חינוך [מצוה שמו] שכתב דלרש"י אותו העבד חייב בכל המצות משמע דס"ל לרש"י דחלה עליו קדושת ולכן חייב בכל המצות כאיש, אמנם בחי' הגר"ח [פ"י] מאיסורי ביאה הי"ב בסופו] נראה דס"ל דגם לרש"י לא פקע דין עבד אלא דבעינן עבד ממש דהיינו שמע"י לרבו עיי"ש.

ב. תוסי' בא"ד. וכן הא דאמר בירושלמי דהיכא דאמר שחררו כופין את היורשים משום מצוה לקיים דברי המת, תיפוק ליה דאסור בשפחה משום דאסור בשפחה ובבת חורין, במחנה אפרים [זכיה כט] הוכיח מקושת תוסי' דע"כ משום מצוה לקיים דברי המת פקע קנין הממון של העבד, דהתוסי' הקשו אמאי צריך לשחרר משום מצוה תיפוק ליה משום דאסור בשפחה ולכאורה איך יצא לחרות וע"כ דמשום מצוה יצא לחרות וכמש"כ לעיל.

תוסי' בא"ד. ומעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, כונתם שממה שאוכל בתרומה ה"נ יהא מותר בשפחה, והנה דעת תוסי' ביבמות ריש פרק אלמנה שטעם ההיתר אכילת תרומה של עבד הוא מחמת הקנין איסור ולא מחמת דחשיב קנין כספו עיי"ש מש"כ, ומבואר דס"ל לתוסי' שאף היתר דשפחה תלוי בקנין איסור, ובדעת רש"י אולי י"ל שתלוי בקנין ממון ועי' קובץ הערות סי' מז בתו"ד שכ"כ.

ג. תוסי' ד"ה צריך. תימא דתקשי ליה מאידרך דר' יוחנן וכו', **הפנ"י** כתב דס"ל דיאוש מהני בעבד רק מדרבנן דמה"ת עבד כקרקע, וא"כ הם אמרו דיאוש קונה והם אמרו דלא יפקע הממון עד אחר השחרור כדי דיהני בו השחרור, ולפי"ז כתב דגם אתי שפיר דלא יקשה מרבי דאמר דבנתיאשתי מפלוני עבדי יש לו תקנה בשטר, ועי"ע בחת"ס ובתו"ג ובחזו"א במש"כ דיאוש שאני.

ד. תוסי' ד"ה הא. תימא דלעיל קאמר וכו' תוסי' הקשו דלעיל מבואר דמיתת האדון מתרת כמו באשה, **והנה** לעיל לט ע"א מקשה הגמ' מדוע אם מת האדון אין העבדים משתחררים כמו באשה שמת בעלה ואומרת הגמ' דאיכא ילפותא דוהתנחלתם דכשיש

ממונות והיורשים יכולים לירש מיתה לא מתרת, ומקשה הגמ' לאמימר דאמר דמפקיר עבדו ומת אותו העבד אין לו תקנה אמאי מיתה האדון לא תתיר וקאי בקושיא, וא"כ צ"ב מה הקשה תוס' דלכאורה כל קושיא הגמ' היא לאמימר דסבר שאין ירושה באיסורים של העבד, אבל מי שחולק על אמימר סבר דכמו שיש ירושה בממון ה"ה נמי יש ירושה באיסור וממילא מיתה אין בכוחה להתיר כיון דלפינן מקרא דהיכא שיש ירושה מיתה לא מתירה, ועי' ברא"ש שהביא דהרי"ף כתב להלכה דאם מת היורשים יכולים להוציא ע"י גט, וכתב דכל קושיא הגמ' לעיל א"ה הוא רק לאמימר דס"ל דאין ירושה על קנין האיסור, אבל לדידן כמו שילפינן מקרא דונתחלתם על הממון ה"ה היכא שיש רק איסור נמי איכא ירושה על האיסור ורק בגר שמת איכא מיתה דמתרת, והרא"ש תמה עליו וצ"ב מהו סברת הרא"ש, ועי' פנ"י מש"כ.

והנה הרא"ש תי' דיש חילוק אם בשעת מיתת האדון ישראל היה ברשות עכו"ם או לא, והכא כיון דבשעת מיתה היה ברשות העכו"ם כה"ג המיתה לא מתרת, וצ"ב הא טעמא דמיתה מתרת ילפינן לעיל משום דהוה דומיא דאשה, וא"כ מ"ש שיש לעכו"ם בעלות על הממון, ועוד אמאי כשמת העכו"ם לא יחול כאן היתר, [ולעיל הובא דעת הרמ"ה בטרם דשעת מיתה היא המתרת ואפשר דה"ה הכא], ומבואר דס"ל לרא"ש דדכיון שיש בעלות של מע"י על העבד לא הוה דומיא דאשה דאשה לית בה ממוןא והוה רק איסורא וכל ההיתר של מיתה הוא רק כה"ג שאין בעלות ממונית כלל על העבד.

דף מ:

א. גמ' ומקריש לי זוזי. לדעת רש"י זהו כדי שיתרצה לכתוב לו גט שחרור, תוס' בשם **רשב"ם** ביארו דאין נכון לעבור על דעת התינוק ולהקנות בע"כ של תינוק, ובשם ר"ת כתבו דאם ימחה הקטן יהיה לזות שפתיים, **ברי"ף** מבואר כדי שלא יסתרך הקטן בעבד, **ברמב"ם** בפ"ז ה"ח כתב דאם רואים שהקטן נסרך אחרי העבד מפליגין אותו במעות, ומבואר דאין כאן דין לעשות הכי אלא רק אם יש צורך בזה.

ב. גמ' וכתב ליה גיטא דחירותא על שמייה. דעת רש"י שהקטן בעצמו כותב שטר שחרור דהפעוטות מקחן מקח, ותוס' תמהו על רש"י דכל מה שתיקנו לקטן הוא משום הפקר ב"ד הפקר אבל לענין הפקעת האיסור לא, ולכאורה הכונה שלהפקעת האיסור לא אמרו רבנן דין דהפקר ב"ד, ולשן הרשב"א הוא דתינוק אינו בר שילוח וגטו לאו כלום משמע שזה חסרון בעצם כתיבת הגט. **בדעת** רש"י מבואר כמש"כ בתוס' ר"י דאין דקטן אינו זוכה מהתורה אף בדעת אחרת מקנה אותו וכמו שכתב ברש"י בסוכה דף מו ע"ב, ולכן מהתורה האב הוא האדון וכופין אותו ליתן גט שחרור, אבל מדרבנן כיון שהוא של הקטן יש בו כח ליתן שטר שחרור, והתוס' שהקשו על רש"י אזלי לשיטתם לקמן סד ע"ב דמבואר מדבריהם שם דס"ל דדעת אחרת מקנה מהני מהתורה לקטן וא"כ נמצא שהעבד הוא ממון גמור של הקטן, ולכן הקשו דאין מעשה קטן מהני לענין היתר בת חורין. **במש"כ** רש"י ותינוק זה ממכרו מקח במטלטלין כתב הקצוה"ח סי' רל"ה סק"ד דאע"פ דעבדים הוקשו וקרקע וקרקע אין יכולים קטנים למכור, מ"מ הכא הוי מילי דרבנן ובזה עבדא כמטלטלי.

ג. תוס' ד"ה וכתב. לא נהירא לרבנן שמואל שאין מעשה קטן כלום להתירו בבת חורין, טעמא, **וכתב** תוס' דהרשב"ם פירש דכיון שעשה שלא כהוגן ע"כ תיקנו דיועיל השחרור של האפוטרוס, ואע"פ שכתבו תוס' דלא מהני הפקר ב"ד על איסורים, צ"ל דכ"ז לרש"י שסבר שהתקנה היה שמועיל השחרור של הקטן, אבל לדעת הרשב"ם רבנן תיקנו שהעבד יהא קנוי לאפוטרוס וזה לא תקנה על איסורין אלא יסוד התקנה הוא הקנאה ממון העבד לאפוטרוס וממילא האיסורין שלו דלעולם האיסור נגרר אחר הממון. **אולם** מדהרי הגרע"א בתשובה [רכ"א אות ו'] נראה כונת תוס' באופ"א שכתב בשם הגרש"א איגר דהפקר ב"ד מהני רק להפקיע הבעלות ולא להקנות הממון לאחר, וכתב דלפ"ז צ"ל דהכא הפקירו העבד בזמן דמחזיק בו האפוטרוס ומיד זוכה בו, והא דלא אמרינן שהעבד יזכה בעצמו משום דכל שהוא תחת העבדות של המחזיק בו אינו זוכה בעצמו וכמבואר ברש"י ותוס' בקידושין כ"ג ע"א, ולפ"ז צ"ל שאע"פ שהפקר ב"ד היה רק על הממון ולא על האיסור וא"כ כל הזכיה היא רק בממון מ"מ נראה שלאחר שזוכה בממון נעשה בעלים אף על הקנין איסור וכמו שנתבאר לעיל לח ע"ב בהא דגזבורין מוכרין אותם לאחרים ואחרים מוצאים אותם לחירות וכ"כ באמרי משה כד יא, [וע"ע אמרי"ם סי' כ"ג אות י"ב שכתב דגם אי נימא דבמקדיש לא מצו גזברים למכור לאחרים ושהם יוציאו לחרות דלא זכו בקנין איסור כיון שההקדש בעצמו לא זכה וכמו שהקשו הראשונים שם על רש"י, מ"מ י"ל דמפקיר עדיף ובזוכה מהפקר זוכה גם בקנין איסור עיי"ש].

ד. תוס' בא"ד. דעת ר"ת דהוי מעיקר הדין דהרי האפוטרוס יכול לשחרר מדין מכירה, ביאור דבריו מבואר ברשב"א כאן ולהלן נב ע"א שמעיקר הדין יש כח ביד האפוטרוס לשחרר עבדים משום דחשיב כבעלים על העבדים, אלא שרבנן אמרו שלא ישחררו אותם שלא יאמרו שמזלזלים בנכסי יתומים, וכמו שכתבו תוס' לעיל לח ע"ב, ולכן הכא יכולים למכור מדינא וחל שחרור אלא שתיקנו שיכתוב שטר שחרור לפי שנעשה ע"כ של אב, אבל דעת הרשב"ם וכן מבואר ברש"י לקמן נב ע"א שמעיקר הדין אין האפוטרוס יכולים לשחרר כיון שאין להם קנין בגוף העבד וכן מבואר ברמב"ם לעיל לח ע"ב. **וכתב** הרע"א שם דר"ת לשיטתו בקידושין כג ע"א שחולק על רש"י דהעבד לעולם קודם לזכות בעצמו, וכתב דמשו"ה לא ניחא ליה לומר דהכא הוי משום תקנה ומשום הפקר ב"ד כסברת הרשב"ם, דכיון דנתבאר דהפקר ב"ד מהני רק להפקיע הממון ולא לזכות לאחר א"כ מיד יזכה עבד בעצמו.

ה. תוס' בא"ד, דדוקא ביוצא בראשי אברים איכא דמצריך שטר משום דכתיב ישלחנו. צ"ב מה באו תוס' דאיזה ענין יש לשם, והרי הכא איכא שחרור גמור של האפוטרוס דמכרו לאחר בכסף ומה הוצרכו לחלק מיציאה דשן ועין, וע"ע מה שהקשה הרש"ש.

ו. **גמ' וכולן בשטר.** רש"י והראשונים ביארו דהיינו דמהני לשונות אלו רק אם כותב אותם בשטר, וכן מבואר ברמב"ם בפ"ו מעבדים ה"ב ובפ"ד מזכ"מ הי"א, אמנם **במדכ"י** אות שפ"א כ' בשם ר"ב דמייירי שכתב בשטר לשון גמור, ורק דאמר לשונות אלו כשנותן לו השטר, ואשמועינן דלא אמרינן דגרע בלשונות אלו ונימא דלא נתכוין לשחרור ומתנה, [ולפ"ז אם נותן לו שטר טוב ואומר לו אעשנו בן חורין או אתן לך לא מהני].

בר"ן מבואר דמייירי דבא לשחררו עכשיו בלשונות אלו, אבל אם אומר בדרך הודאה מהני בלא שטר ויוצא לחרות, מ"מ אכתי בעי שטר שחרור כמו דמבואר בגמ' לעיל גבי השיאו רבו אשה דאינו בן חורין גמור, [ומבואר דסבר הר"ן שהודאת בע"ד לא מהני להפקיע את הקנין איסור], ומבואר בר"ן דהא דנשא עבד בפני רוב יוצא לחרות מדין הודעת בע"ד, ולא משום שיש אומדנא שרוצה לשחררו כמש"כ רש"י והראשונים, והנה בטור כתב דין זה בשם הרמ"ה וכ"כ בשו"ע סי' רס"ז סעי' ע"ד דאם אמר דרך הודאה יצא לחירות וצריך שטר שחרור, ועי' בקצה"ח סי' קצ"ד סק"ד.

ז. **גמ' האומר עשיתי פלוני עבדי בן חורין חיישינן שמא זיכה ע"י אחר.** מבואר דהודאת בע"ד מהני לענין שחרור עבד, וכתבו הריטב"א והר"ן דהרי הוא ישראל גמור וחייב במצות אבל אבל אסור בבת חורין עד שיתן לו רבו שטר שחרור, והנה לעיל בע"א בהא דנשא אשה בפני רבו כתב הרא"ש דמעיקר הדין אינו צריך גט כלל, ורק כדי שלא יאמר לו עבדי אתה בעי שיתן לו גט, וכ"כ הראב"ד בהשגות על הרי"ף דגם גט אי"צ דנאמן גם לגבי איסור משום דבידו לשחררו.

בשו"ע סעי' ע"ד כתב דיצא לחרות וצריך גט, ובביאור הגר"א ס"ק קל"ד כתב דבעי גט שלא יאמר לו אח"כ עבדי אתה וזה כשי' הרא"ש, ולכאוי יש לדון דהיכי דמודה בפירוש אין לחוש דיאמר לו עבדי אתה, ועי' בקצה"ח סי' א' סק"ו שכתב דהודאת בע"ד לא מהני בעבד כנעני ועי"ש בנתה"מ מה שהקשה מסוגיין עי"ש מש"כ.

ח. **גמ' הודאת בע"ד כמאה עדים דמי.** רש"י ותוס' מבארים דמקבלים הודאתו של העבד והמקבל מתנה, וטעמא דאמרינן דהנותן טעה וסבור דקבלה ממנו, וברא"ש מבואר דהיינו ד"ל דנתן לו ע"י אחר ואינו יודע דלא נתן לו האחר, וכ"כ הראשונים, מבואר דלולא הך סברא לא אמרינן בתר חזקת מרא קמא. אולם הרשב"א כתב בשם הראב"ד דהודאת שניהם הודאה והוי הודאה כנגד הודאה אלא דכיון שיש ספק מוקמינן בחזקת הנותן שהוא בעלים הראשונים. **הקצוה"ח** [סי' פ"ח סק"ט] הקשה דגבי עבד נימא דהוא מוחזק בעצמו, וכתב דבעבד היכי דיש ספק בגוף הדבר אם יצא מיד רבו לחירות, בכה"ג אין העבד חשוב מוחזק דזה גופא ספק אם יש לו מוחזקות כנגד רבו אלא מוקמינן בחזקת המרא קמא, עי' קצה"ח רמא ג'.

ט. **גמ' מי אוכל פירות.** התוס' כתב דהא דבעי מי אוכל פירות פירוש בעלמא הוא, וביאר מהרש"א שכונתם לאפוקי דלא מביע"ל אגוף אבריינא דכיון דקתני הודאת בע"ד כמאה עדים והיינו הודאת המקבל כמו שפירשו התוס' א"כ פשיטא שהנן אוכל פירות, ולכן פי' בעלמא דאתי לאשמועינן דהיכי שהבן הודה משלשין ביניהן וכמו שהגמ' אומרת דלא פליגי, אבל הרשב"א כתב בשם תוס' שקושית הגמ' מי אוכל פירות הא גופא קבעי מה הכונה בבריינא הודאת בע"ד האם קאי על הנותן או על המקבל ומסיק שהנותן אוכל פירות דהודאת בע"ד קאי על המקבל, עי"ש עוד מש"כ הרשב"א.

הערות וציונים

פרק השולח

דף מ:

א. **גמ' דאמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד.** הקובץ הערות [סי' נב אות ג'] כתב דנחלקו רש"י ותוס' בביאור הך הלכתא, האם נאמר הלכה דההקדש או איסור חמץ חל והשיעבוד אין בכוחו למנוע את ההקדש מלחול, ואחרי שחל ממילא ההקדש והחמץ תו לא פקע האיסור וממילא פקע השיעבוד, או דילמא דבעצם השיעבוד הוא סתירה להקדש, דההקדש הוא הקדש לגמרי, וזה גופא ההלכה דהשיעבוד פקע כדי שיחול ההקדש, וכן בחמץ השיעבוד פקע כדי שיחול האיסור חמץ.

דהנה רש"י [ד"ה חמץ] כתב אתי איסור חמץ ומפקע לשיעבודיה דעכו"ם והו"ל חמצו של ישראל שעבר עליו הפסח ואסור בהנאה, מבואר ברש"י דכדי שיחול האיסור חמץ נפקע השיעבוד, וכן מבואר ברש"י כתובות נט ע"ב שכתב לענין קונמות דמפקיע שיעבוד מפקיע מידי שעבוד וחל, מבואר שהקונם מפקיע השיעבוד ולכן חל, דהקונם הוא סתירה לשעבוד ולכן צריך שיפקע כדי שיחול, אולם בתוס' כאן מבואר דקדושת הגוף חל וכיון שחל תו לא פקע, מבואר דהטעם דפקע כיון שחל איסור הקדש על השעבוד, וא"א לגבות מזה כיון שהוא קדוש לכן פקע, וזהו הסיבה דקדושת דמים לא מפקיע מכיון דשיך פדיון בו לכן אין סיבה שיפקיע השעבוד דשיך לגבות מהקדש, [אולם הק' בקו"ש פסחים] אות קמ"ז אמאי חמץ מפקיע שעבוד הרי כיון שהוא משועבד לעכו"ם, ולעכו"ם ליכא איסור חמץ ומהכ"ת יפקע, ובשלמא לרש"י דבשביל שיחול איסור חמץ נפקע א"כ כיון שהוא שיד לישאל מפקיע השעבוד, ועי' באבני נזר או"ח סי' שכ"ג].

ב. **תוס' ד"ה הקדש.** וקשה לר"ת דאי חשיב ברשותו של לוח כ"ז שלא הגיע הזמן אפילו קדושת דמים נמי תפקיע מידי שיעבוד וכו', יש לפרש שכונת ר"ת להקשות על מש"כ רש"י בפסחים לא ע"ב דאף לרבא שמכאן ולהבא הוא גובה השיעבוד גורם דחשיב אינו ברשותו וא"כ קשה מ"ש קדושת הגוף לקדושת דמים, ועי' תוס' ב"ק לג ע"ב שהביא דר"ת סבר שאין לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים ובשניהם הוא מפקיע מידי שיעבוד, ועי' בר"ת בספר הישר סי' קיג שכתב לישב הוכחת התוס' מהסוגיא בערכין דבקרקע לא אמרינן דהקדש מפקיע מידי שיעבוד, עי"ש מש"כ לישב הוכחת התוס' מכתובות ועי' ברשב"א בסוגיין.

בעיקר קושית תוס' כתב במהר"ם שי"ף דהו"ל לתוס' להקשות על המשנה, דאם שיעבוד חשיב אינו ברשותו אמאי חל השחרור, וכתב במהר"ם שי"ף דא"צ שהיא ברשותו בשביל שיחול השחרור ולא הוה כשאר קניני ממון, מיהו ברע"א בגליון הש"ס לעיל לח ע"א חולק ע"ז וסי"ל דצריך שהעבד יהא ברשותו שיכול ליתן לו גט שחרור.

ג. תוס' בא"ד. ואומר ר"י דרבא לטעמיה דס"ל בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה וחשיב ברשותו, ודוקא קדושת הגוף שאין לו פדיון מפקיע ידי שיעבוד, דכיון שחל שעה אחת תו לא פקע, דלא עדיף שיעבוד מנתינת דמים וכו', אבל קדושת דמים לא אלים כח הקדש מכח מקדש כיון דיש לו פדיון וראוי לפקוע, **תוס'** ביארו דקדושת הגוף אין לו פדיון כיון דלא עדיף שיעבוד מנתינת דמים, ומכיון דל"ש נתינת דמים בקדושת הגוף לכן מפקיע שיעבוד, **בפשוטו** היה נראה דכונת התוס' הוא דזה שיש לו פדיון הוא סימן שיש כח להקדש ליפקע כיון שהקדושה תלויה בממון, ולכן כמו שיכול ליתן דמים ולהפקיע את ההקדש, ה"נ יכול לקבוע שההקדש לא יחול רק עד שיגבה את השיעבוד דהקדושה תלויה בממון, וזהו מש"כ דלא אלים כח הקדש מכח מקדש, וכיון שהיה יכול לגבות השיעבוד מההקדש נמצא שההקדש לא זכה יותר ממה שהיה למקדש, אבל בקדושת הגוף שאין לה פדיון דהיינו שהקדושה לא תלויה בממון ולכן ההקדש לא נפקע מכח השיעבוד, אלא להיפך ההקדש מפקיע את השיעבוד.

אולם מדברי הקצה"ח [ק"י סק"ה] נראה שהבין כונה אחרת בתוס', דהקצה"ח כתב לענין הא דמבואר בגמ' בכתובות נט ע"ב דקונמות מפקיע שיעבוד, כ"ז רק בקונם פרטי דלית ליה פדיון, אבל בקונה כללי דאית ליה פדיון קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וטעמא כתב בקצה"ח ע"פ מש"כ תוס' דקדושת דמים דאית ליה פדיון מפקיע מידי שיעבוד משום דלא אלים שיעבוד מנתינת דמים, א"כ ה"ה בקונמות אמרינן הך סברא, והנה זה ברור לכאורה דקונמות אע"פ שיש בו פדיון מ"מ לא דמי לקדושת דמים, ועיקר הקונם הוא האיסור הנאה ואינו תלוי בממון, [ודבר זה מוכרח דהרי קונם פרטי לא מפקיע מידי שיעבוד, דמה שאין בו פדיון כתב רש"י בכתובות משום דלא אלים קדושתו למיתפס פדיונו ואכ"מ], ונראה מדברי הקצה"ח שהבין שכונת תוס' דהחילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף הוא דקו"ד ל"מ שעבוד מכיון דהגביה היא עצמה כפדיון, אבל קדו"ג שאין פדיון ל"ש לומר כן, **אולם** הקשה בקובץ הערות [סי' נב] דפדיון הוא חילול קדושה שנותן תמורה להקדש וההקדש מתחלל על המעות, אבל בגבית בע"ח לא נותן להקדש כלום ואינו מתחלל על המעות, עיי"ש בקובצה"ע [אות י"ג] מש"כ לבאר.

יב. תוס' בא"ד. כדאשכחן בשדה מקנה כשהקדש לוקח דחוזרת לבעלים ביובל, ביאור דבריהם דמצינו בשדה מקנה שחוזרת לבעלים ביובל, ומוכח דלא בעינן נתינת דמים, אלא כל שהיה מעיקרא סיבה שיפקע ההקדש נפקע, והתם נמי כיון שיש הלכה של יובל נמצא שמעיקרא ההקדש היה רק עד שנת היובל, וא"כ ה"ה הכא לגבי שיעבוד אמרינן כן דההקדש חל עד שעת הגביה, ועי' בקצה"ח סי' קי"ז סק"ב מה שהקשה על תוס', [ועיי"ש בהגהות מלואים חותם מש"כ בשם האמרי משה בכונת תוס'].

יג. תוס' בא"ד. הנה דעת רש"י בפסחים דאף לרבא דמכאן ולהבא הוא גובה מ"מ חשיב הקרקע אינו ברשותו, ולפי"ז צ"ע מה היחלוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף, דכמו שקדושת דמים מבואר בגמ' בפסחים דאי אקדש לוח ההקדש לא חל ה"ה נמי קדושת הגוף, וכתב **בקצה"ח** [סי' קיז סק"ב] דצ"ל דס"ל לרש"י דבקדושת הגוף אין הלכה של איש כי יקדש ביתו ואף אם הוא אינו ברשותו ההקדש חל, והביא שם שכן כתב בריב"ש שחלוק קדושת דמים מקדושת הגוף, [וטעמא דמילתא עיי"ש בהגהות מילואים חותם שהאריך].

יד. תוס' בא"ד. ובפרק המניח דאמר הקידשו מוקדש וכו', כתבו תוס' דלפי ר' ישמעאל לא לא מצי לסלקי בזווי ומשו"ה למפרע הוא קדוש אף לרבא, במהרש"ל הקשה דבגמ' ב"ק מבואר בהדיא דלר' ישמעל דיושם השור יכול לסלקו בזווי, עיי"ש מש"כ לבאר ועי' במהרש"א שביאר באופ"א.

טו. תוס' בא"ד. וא"ת ולאביי דאמר בפרק כ"ש דלמפרע הוא גובה היכי משני למתני', צריך להבין כונת תוס' הרי כמו שלרבא אמרינן דהקדש מפקיע מידי שיעבוד, וכיון שהקדש אין יכול לגבות שיעבודו, א"כ אף לאביי נמי הרי זה ברור דכל מה שסבר אביי דלמפרע הוא גובה הוא רק כשלבסוף הוא יגבה את החוב וכמש"כ בתוס' ב"ק לג ע"א סברא זו, וא"כ אם הקדש מפקיע השיעבוד כמו שלפי רבא ההקדש מפקיע השיעבוד, ה"נ לאביי נמי ההקדש מפקיע השיעבוד וממילא לא יוכל לגבות ולא נוכל לומר למפרע הוא קדוש, ועי' בפנ"י כאן שעמד בזה וכתב דלולא דברי תוס' היה נראה דאין חילוק בין אביי ורבא בזה דכ"ז שלא גבה ל"ש לומר למפרע הוא גובה.

ועי' במערכת הקנינים סי' י"א שביאר הגרש"ש שאין הכונה בלמפרע הוא גובה דאיגלאי מילתא למפרע שהקרקע היה שלו דזה ברור שאם הקדשו המלוה לא עבר הלוח באיסור מעילה כ"ז שהיה משתמש בשדה, אלא הביאור הוא דסבר אביי דהזכות שיש למלוה עכשיו בקרקע לגבותו בזמן הפרעון הוא קנין גמור על הזמן ההוא והוא כקנין דלאחר זמן, דהיינו שהשיעבוד הוא אלים יותר, ולכן כבר עכשיו יש לו כח להקדש את הזמן ההוא, ורבא דפליג על אביי סבר דכיון שיכול לסלקו בזווי ע"כ לא חשיב הזכות של השיעבוד על הזמן של אח"כ כקנין גמור עכשיו ולכן הוה כדשלבל"ע, ולפי"ז א"ש דדכיון דאין הכוונה שזכה בקרקע למפרע לכן לא זכה בפירות של עד זמן הגביה וכל זכיתו הוא רק מכאן ולהבא אלא שיש לו כח מעיקרא להקדש את הזמן שיבוא אח"כ, ועי' בחידושי רבנו דוד בפסחים ל ע"ב שמבואר כיסוד הגרש"ש בדעת אביי, ועי' בקה"י סי' ל' מש"כ לבאר עוד בזה.

דף מא.

א. גמ' וכתב העבד שטר על דמיו. צ"ב מדוע העבד צריך לכתוב שטר על דמיו הרי מעיקר הדין הוא משחרר לגמרי, אלא כדי שלא יאמר רבו השני עבדי אתה, [ושלא כדן הוא אומרה], צריך גט שחרור ממנו, וא"כ מה הטעם שהעבד יפסיד, **ובריטב"א** נראה דמכיון שהוא רוצה שהאדון השני ישחרר אותו כדי שלא יוצא עליו לעז, לכן הוא צריך לשלם לו תמורת השטר שחרור שהוא כותב, וכונתו לכאורה שהוא תקנת חכמים, ועדיין צ"ת.

ב. גמ' עולא אמר וכו'. מבואר דלעולא הטעם שחייב האדון השני משום דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, ומשמע בגמ' דהעבד בעצמו הוא פטור, והקשה בתורת גיטין אמאי לא יהא לעבד חיוב לשלם מה שהוא יותר מהחוב, דהא על זה לא היה לשני כח לשחרר, דאע"פ שאת החלק שהוא שווה לחוב פטור משום דחשיב כאילו שהוא גבה אותו בחובו, אבל מה שיותר מזה אמאי אין לעבד חיוב של נהנה, [ויש לדון האם שיד כאן גדרי נהנה דליכא מעשיו ובכה"ג אין חיוב נהנה].

ג. תוס' ד"ה במזיק. וכגון דא"ל אין לך פרעון אלא מזו דלא גבי משאר נכסים, הנה ברש"י במשנה כתב אפותקי אם לא אפרע לך חובך ממקום אחר הרי זה לפניך לגבותה, משמע מדבריו דהוה אפותקי סתם, וקשה וכמשי"כ תוס' דע"כ מיירי באפותקי מפורש, ועי' פני"י, ובמהר"ם שיף כתב דדעת רש"י דבאפותקי מפורש יכול לסלקו בזווי וכדעת הרמב"ן באות הבאה.

ד. גמ' איתמר העושה שדהו אפותקי לאחרים ושטפה נהר אינו גובה משאר נכסים. הגמ' מבוארת דאיירי באפותקי מפורש שאמר לא יהא לך פרעון אלא מזו, ואין חילוק בין אם מכר או שטפה נהר לעולם לא יוכל לגבות משאר נכסים, מיהו כתב הרמב"ן דהמלוה יכול לסלוקי בדמים, וכן כתב הטור סי' קי"ז, והב"ח ובביאור הגר"א [שם סק"ג] הוכיחו דכן מוכח בדעת תוס' בסוגיין שהרי כתבו תוס' בד"ה במזיק דמיירי באפותקי מפורש, ובתוס' כתבו דהסוגיא קאי כרבא דמכאן ולהבא הוא גובה והיינו שיכול לסלוקי בזווי דאל"כ רבא היה מודה לאביי דלמפרע הוא גובה, [ועי' ברא"ש ב"מ פרק איזה נשך סי' כט שכי"כ], ועי' בפני"י במשנה.

ה. גמ' תניא נמי הכי העושה שדהו אפותקי ושטפה נהר גובה משאר נכסים. ברש"י ותוס' מבואר דבאפותקי סתם יכול הלוה למכור לכתחילה, וכתב בביאור הגר"א [קי"ז סק"ד] דלפי רש"י ותוס' ה"ה נמי אם יש לו ולא מכר יכול לדחות אותו שיגבה מנכסים אחרים, וכן הוא דעת הטור בסי' קי"ז עי"ש בב"י, אבל הראשונים כתבו דרק אם שטפה נהר גובה משאר נכסים, אבל אם לא שטפה נהר אין יכול לדחות אותו לנכסים אחרים אלא יכול לגבות מה ששיעבד לו.

וצריך להבין לפרש"י דבאפותקי סתם לעולם יוכל לדחות אותו לנכסים אחרים א"כ מה הנפק"מ במה שכתב לו אפותקי על אותם נכסים, ואפשר דנפק"מ במה שכתב בתוס' רי"ד כאן שאם מת דבירשים הדין תמיד שאין נפרעין מנכסי יתומים אלא מזיבורית אבל היכא שיש אפותקי יוכל לגבות ממה ששיעבד האב, והנה הב"ח שם כתב נפק"מ היכא שמכר כל נכסיו דהדין הוא תמיד שיש הנחתו והולכים למי שקנה אחרון ובאפותקי לא, אבל ברש"י מבואר דבכה"ג שמכר הולכים לאחרון, ואפשר דאם מכר הכל בבת אחת דבכה"ג אין ללוקח זכות לדחות אותו מקרקע לקרקע ויש לו זכות לגבות מה ששיעבד לו באפותקי, ועי"ש ב"ח ודרישה בכ"ז.

הערות וציונים

פרק השולח

דף מא.

א. מתני' אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין. מבואר דבשביל הענין של לא תהו ברא תיקנו חכמים שיוציא אותו לחרות, ומבואר שבלא תקנה אין חייב להוציא אותו לחרות, והנה תוס' בע"ב ד"ה כופין הקשו איך כופין את רבו הרי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, וכתבו תוס' דהיכא דלא פשע אומרים לאדם חטא והוכיחו כן מכמה דוכתי.

ויש לחקור הא דאמרין דבמקום דלא פשע אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, האם הכונה שמותר לו לעבור עבירה קלה כדי שחברו יזכה, או שמחויב לעבור עבירה קלה כדי שיזכה חברו, ובפשוטו הלשון אומרים היינו שצריך לעשות כן, וכן הוא לשון המ"ב סי' שו ס"ק בהא דמבואר בשו"ע שאם הוציאו בתו לשמד שצריך לילך אפילו בשבת להצילה משום שאומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, וכתב דחייב לעשות כן. והביאור משום שיש חיוב של ערבות שכל ישראל עבדים זה לזה.

ויש להקשות א"כ מדוע כאן בעינן לתקנה דרבנן שהוא צריך להוציא הרי אומרים לאדם חטא וכדי שיקיים מצוה רבה חייב לשחרר את העבד, ונראה שאע"פ שאומרים לאדם חטא וחייב מכח ערבות לדאוג שחברו יקיים את כל המצוות מ"מ אין לו חייב להוציא כסף עבור זה ואין לאדם חיוב להפסיד ממנו כדי שחברו יקיים מצוה, וכמו שמבואר שו"ע יו"ד שלד סעי' מח ועי' קנז ג' ולכן הכא בלא טעם לא יהא חייב לכפות וכתב החת"ס דהכא אע"פ שכותב לו שטר על דמיו חשיב מפסיד אלא דכיון שאין לו ולדות ממילא אין כאן הפסד כ"כ ולכן תיקנו שאחרי שיכתוב העבד שטר על דמיו שיהא האדון משחרור.

ב. תוס' ד"ה לישא שפחה אינו יכול. וי"ל דאם היה יכול לקיים שבת כל דהו משום פרו ורבו לחודיה לא הוה כפינן לרבו כיון דאנוס הוא, התוס' ב"ב יג ע"א [ד"ה שנאמר] הוסיפו להכריח סברא זו דלא כיפינן על פרו ורבו משום שהוא אנוס, דאל"כ כל עבד היו צריכים לשחרר כדי שיוכל לקיים כל המצוות, אלא ע"כ דכיון שהוא אנוס אין חיוב לשחררו, וצ"ע דמיון התוס' הרי בכל המצוות אין העבד מצוה כלל ומהכ"ת שנכפה אותו, אבל הכא הרי העבד חצי בן חורין והחצי בן חורין מחויב במצוה זו אלא שהוא אנוס ואין יכול לקיימו, ועי' קובץ הערות מח יד שהקשה כן על תוס', ע"ע קה"י ב"ב סי' י' משי"כ לבאר בגדרי אנוס.

והנה בעיקר דברי תוס' צריך לבאר דכמו שהוא אנוס על פרו ורבו ה"ה הוא אנוס על שבת וא"כ אמאי כיפינן ליה, אלא שעיקר הכפיה הוא מתקנת חכמים כמו שמבואר במשנה משום הענין של שבת שהוא מצוה רבה כמשי"כ תוס' ב"ב שם, ועי' פרי יצחק ח"א סי' מא משי"כ לבאר בכונת התוס'.

ב. תוס' בא"ד. וא"ת ליתי עשה דפרו ורבו ולדחה ל"ת דלא יהא קדש, בפשוטו כונת תוס' דישא בת חורין דבזה מקיים העשה של פרו ורבו שהרי אם ישא שפחה אין מקיים פרו ורבו כמו שכתבו תוס' קודם לכן, אך כתב מהר"ם דא"כ קשה שהיה לתוס' לומר דלדחי לאו דלא תהיה 'קדשה' שהאיסור הוא על האשה שהיא בת חורין שנישאת לחצי עבד, וכתב שתוס' נקטו לשון הרגיל בש"ס של איסור של עבדות.

עוד כתב המהר"ם דיש לפרש כונת תוס' דישא שפחה שהצד של בן חורין אית איסור דלא תהיה קדש, ואע"פ שאין כאן עשה של פרו ורבו בשפחה כמש"כ תוס' דאין בשפחה קיום הך מצוה כתב מהר"ם ד"ל שכוונתם דיבוא עשה דשבת וידחה לאו דלא יהא קדש, והיינו דשבת חשיב כמצות עשה שבכוחו לדחות לאו דלא יהא קדש, ועי' בתוס' חגיגה ב ע"ב ד"ה לישא שהקשו בהדיא בנוסח זה, **אולם** בתוס' הרא"ש כאן מפורש בדבריו דהקושיא היא דישא או שפחה או בת חורין, ומבואר לפי מהר"ם דבשבת נמי איכא דין דחיה וחידוש הוא דמצוה שמדברי קבלה יש בה כח דחיה של עשה דוחה ל"ת, ועוד הקשו אחרונים הרי תוס' כתב דשבת שמקיים העבד הוא שבת כל דהו ואיך ידח לא יהא קדש, אולם החת"ס ביאר כל דברי תוס' באופ"א עיי' שביאר שתוס' ס"ל שאף הצד עבדות מחויב בפו"ר ולכן הקשה תוס' שישא שפחה שהצד עבדות מקיים בזה פו"ר וידחה את הל"ת שיש לצד בן חורין.

בעיקר קושיית התוס' הקשו הטורי אבן חגיגה ב ע"ב ומנחת חינוך [מצוה א' טו] דאם כונת תוס' דישא בת חורין הרי העשה הוא על הצד של הבן חורין והאיסור הוא על הצד עבדות שבו וא"כ ככה"ג אין דין דחיה, דבעינן דבחד גברא יהא הדחיה, ועי' חידושי הגר"ח על הש"ס מש"כ.

ג. תוס' בא"ד. וי"ל דהכא אפשר לקיים שניהם ע"י דין כפיה, וצ"ב הרי תוס' בע"ב הקשו שיהא איסור לשחרר משום שיש עשה דלעולם בהם תעבודו וכתבו תוס' משום שלא פשע ובמקום מצוה רבה התיירו, ולכאורה קשה הרי יכול לקיים המצוה רבה ע"י דין דחיה ואמאי הוצרך לשחרר, ועי' מהרש"א.

ד. תוס' בא"ד. ועוד דכי מיעקר לאו לא מקיים עשה אלא בגמר ביאה, כונתם דלא הוה בעידנא ולכן ליכא דין דחיה, אולם **בטו"א** בחגיגה כתב דכיון דא"א לגמר ביאה בלא תחילה, א"כ גם תחילת הביאה הוה בכלל הדחיה מפני העשה, והביא דכ"כ בפסקי תוס' זבחים צ"ז ע"ב לגבי עשה דאכילת פסח דהיה דוחה לאו דעצם לא תשברו בו, והקשו תוס' שם דהא לא הוה בעידנא וכתב בפסקי תוס' דכיון דא"א לאכילת הבשר שבעצם בלא שבירת העצם לכן הוא דוחה, [אולם יש לחלק דהתם הבשר שבתוך העצם לעולם א"א לקיים מצות אכילת פסח בלא שבירה ולכן היכא דאופן של קיום המצוה א"א בלא זה הוא דוחה, אבל הכא עצם מצות פו"ר אפשר לקיים באופן אחר וא"כ חסר בעידנא ועיין בחת"ס].

ה. תוס' בא"ד. לא מקיים עשה אלא בגמר ביאה, **המנ"ח** [מצוה א' אות י"ד] הקשה על התוס' דכיון דס"ל דרק מעשה שיש בו קיום המצוה ממש דוחה ל"ת, א"כ גמר ביאה גם לא ידחה כיון דאינו מקיים העשה אלא כשנולד לו בן וכל הביאה אינו אלא הכשר מצוה, דהרי היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה וע"כ דהמצוה היא מה שיש לו בפועל בן, [ואם ס"ל לתוס' דבהכשר מצוה דא"א בלא"ה דוחה א"כ תחילת הביאה נמי וכמו שהקשה בטורי אבן שהובא באות הקודם], **ובקובץ הערות** [סי' סט אות כז] כתב דבפ"ר חלוק "מעשה המצוה" "מקיום המצוה", דאע"פ דהקיום הוא בלידה, מ"מ מעשה המצוה של האיש הוא בביאה, דזה מה שמוטל עליו לעשות והלידה הוא דבר שבא ממילא בידי שמים, וע"כ בגמר ביאה חשוב דעושה המצוה.

ו. תוס' בא"ד. ועוד דאפשר לה בכיוצא בה, **המנחת חינוך** [מצוה א' אות טו] הקשה דלענין יבום מבואר בגמ' דאי עשה דוחה ל"ת מתיבמת והרי אין על האשה מצוה, **וכתב במנ"ח** דכיון דכל האיסור של האשה הוא מחמת האיש ע"כ ביבום כיון שיש דחיה למצוה שלו ה"ה נדחה האיסור של האשה, אבל כאן צ"ל אע"פ שנדחה האיסור שלו אבל כיון שהאשה יכולה ליקח אדם אחר והדבר תלוי בדעתה ע"כ אין לאשה דין דחיה, ויסוד זה מתבאר מהסוגיא בכתובת דף מ. עיי' מש"כ בזה.

בעיקר דבריהם הקשה התו"ג דהא בפסחים נט ע"א מבואר דכהן יכול להקריב עבור ישראל ועובר על עשה דהשלמה, משום דהעשה של פסח שיש בו כרת דוחה לעשה דהשלמה, ומבואר דגם עבירה של אחר נדחית, וכתב דדוקא שם דהדחיה היא של עשה קל מפני עשה חמור דוחה גם אצל אחר, אבל דחית ל"ת זהו רק אצל מי שמקיים העשה, **ובקובץ הערות** סי' ח אות ח' כתב דהתם חייב הכהן להקריב לישראל משום ערבות, ומשו"ה העשה של ישראל מהני גם דהכהן יעבור, אבל הכא דאין לאשה דין ערבות לקיום העשה דפו"ר של הישראל כיון דהיא אינה מצוה בפו"ר, משו"ה לא דחי, אמנם יל"ע דהתוס' כתבו דגם אי מפקדא אפשר לה באחר, והרי אם מפקדא הרי גם יש לה דין ערבות בזה.

ז. תוס' בא"ד. ואי"ת וימכור עצמו בע"ע, **תוס'** ב"ב תי' עוד דאסור לו למכור עצמו בע"ע, ומבואר **במהרש"א** שם דאע"ג דעכשיו אמרינן לרבו לעבור על עשה, מ"מ זה עדיף משימכור העבד עצמו, משום דאם ימכור עצמו הרי יקיים רק שבת כל דהוא ועדיף לכפות רבו ויקיים לגמרי פו"ר, **הטו"א** העיר בדבריהם דלצורך ליכא איסור למכור עצמו, והוכיח כן מהסוגיא בקידושין ס"ט ע"א דא"ל ליה זיל גנוב.

דף מא:

א. תוד"ה לא. מבואר בתוס' לת"י קמא הכפיה הוא משום שבת ואע"פ שאינו מחויב דהוא אנוס מ"מ הוה מצוה רבה, אבל ריב"ם תי' דעבד מצוה גם על שבת ולכן כופין על דבר שהוא מצוה, והנה תוס' בחגיגה ב ע"ב [ד"ה לא תהו] כתבו דעבד מחויב גם בפרו ורבו ולא רק בשבת, ומשום דפו"ר אכולהו בני נח כתיב אף לכנען, והמהרש"א שם הקשה דהא מבואר בסנהדרין נט ע"ב דכיון דנשנית בסיני נאמרה רק לישראל ולא לבני נח, דממתן תורה רק ישראל מצווים, ועי' במל"מ בפ"י ממלכים ה"ז ובטו"א שם ובפנ"י כאן מש"כ לישב.

והקשו בטורי אבן ובאב"מ [סי' א' סק"ב] איך שייך לומר דעבד חייב בפו"ר הא אין לו חיים, **ובחת"ס ובמנ"ח** מצוה א' אות י"ח כתב לומר דבעודו עבד מקיים פו"ר, ורק כשיתחרר אין הבנים מתייחסים אחריו ואינו מקיים בהם פו"ר, ועי' מש"כ בהוצ' יבמות סב ע"א בכ"ז.

ב. תוס' בא"ד. וכן משמע קצת בירושלמי, מבאר המהר"ם דמהא דמספ"ל אם שרי לעבד לישא במועד מוכח דאין מצות פו"ר, דא"כ מאי מספ"ל, ומהא דפשט לו דאסור מוכח דעכ"פ שבת איכא, אולם תוס' בחגיגה כ' דמהירושלמי מוכח דחייב בפו"ר, וכתב החת"ס דלפי"ז צ"ל דמספ"ל בזה גופא אם מצווה בפו"ר ופשט דמצווה.

ג. תוס' בא"ד. והא דלא כייפינן בחציה שפחה, כתב המהרש"א דאין לומר משום דאפשר לה בעי"ע, דא"כ גם משום מנהג הפקר לא היו כופין רבה, כיון דעבד משמרה כמבואר לעיל לח, ועי"כ דמיירי דאין לרבה עי"ע, וא"כ גם לא משכ"ל קיום שבת עי"ע, דעי"ע שרי רק בשפחה של רבו, ובקריני ראם הקשו מסוגי' דתמורה ל' א', דנראה שם דגם שרי בשל אחריני.

ד. תוס' כופין את רבו. וא"ת וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, והיינו דיש לאדון עשה דלעולם בהם תעבדו, באחרונים תמחו על תוס' דלקמן מב ע"א כתבו תוס' [ד"ה יום של עצמו] דחצי עבד מעשה ידו לעצמו, והיינו דרבנן הפקיעו את הקנין ממון של העבד וא"כ ליכא לעשה דלעולם בהם תעבדו, עי' בשיעורי הגר"ש ב"ב דף יג שעמד בזה, ועי' באמרי משה סי' מא [ד"ה ולפי מש"כ] ולפי"ז א"ש, ועי' טורי אבן חגיגה שכתב לישב כן.

ה. תוס' בא"ד. וי"ל אבל הכא דלא פשע אמרינן חטא שיזכה חברך, ותוס' הוכיחו כדבריהם דהיכא דלא פשע אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, והנה תוס' בשבת ד ע"א תי' דהכא משום 'דפריה ורביה' מצוה רבה משו"ה אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, ונראה דאף תוס' הכא סברי ה"ט דהוה מצוה רבה דא"כ איזה סברא יש להעדיף עשה דפו"ר של העבד מהעשה של האדון, אלא דפשוט דרק היכא שמרויח מצוה גדולה יותר אמרינן הכי, אלא דס"ל לתוס' דהיכא דפשע לא אמרינן דחטא כדי שיזכה חברך. והרשב"א בשבת שם תי' באופ"א דבחצי עבד וחצי בן חורין אין מצוה של לעולם בהם תעבדו כיון שחציו משחורר, ועי' באחרונים שתמחו מהגמ' לח ע"ב ועי' קצה"ח קע"א סק"א מש"כ לבאר ובקה"י שבת סי' ג' מש"כ לבאר בזה, והנה לפי מש"כ הרמב"ן לעיל לח ע"א שכל האיסור לשחחר עבד הוא מחמת שנותן לו מתנת חנם ל"ק כאן דהכא הרי העב כותב שטר על דמיו.

ו. תוס' בא"ד. הנה במה שכתבו תוס' דטעמא דיכול לשחרר משום דאמרינן חטא כדי שיזכה חברך כיון שלא פשע, מבואר דאע"פ שעושה עבירה באונס דאינו מחויב עליה כיון שהוא אנוס, מ"מ כיון שחברו יכול להצילו חייב חברו לעבור על עבירה קלה כדי להצילו מעבירה חמורה, והנה במג"א [סי' ש"ו ס"ק כ"ט] כתב דהב"ח כתב דהיכא דאונסים אדם לעבור עבירה אין חיוב להצילו, אם צריך לעבור עבירה קלה בשביל הצלתו, ולא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, דכיון שהוא עובר עבירה באונס ולא נענש עליו ואינו מחויב עליו אין חיוב להצילו, וכל הנדון של חטא הוא רק כשעבור עבירה שמתחייב עליה, והמג"א תמה עליו מדברי תוס' כאן דהרי מבואר בתוס' בע"א דהוא אנוס ומ"מ אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, [ועי' בשו"ת אגרות משה [ח"א סי' קטז] שכתב ד"ל דכל סברת תוס' הוא רק הכא כיון שהוא מצוה רבה כמש"כ תוס' בשבת לכן אע"פ שהוא אנוס ואין מחויב אמרינן לאדם חטא, וכתב דצ"ל נמי הא דהוכיחו תוס' מההיא דפסחים מיירי באופן כזה שלא היה אנוס אלא ששכח ולא הקריב ולכן בכה"ג יש לו עבירה, אבל אם היה אנוס לא אמרינן הכי, ועוד כתב דתוס' בפסחים נט. כתבו דקרבן פסח נמי מצוה רבה היא, אולם צ"ע דתוס' הוכיחו ג"כ מכהן שעלתה לו יבלת דחברו חותחה לו, והרי התם חברו אנוס הוא ואמאי צריך לעבור עבירה קלה, ויש לישב.

[עי' בשער הציון סי' תרנ"ה ס"ק שכתב חידוש לגבי מצות עשה שיש חיוב ערבות, דאף היכא שאדם פשע ולא דאג לקיום המצוה כגון שלא קנה לולב, חייב ישראל חברו לדאוג לו, ואף מחויב לעבור איסור שבות לומר לעכו"ם שיביא לו לולב דכיון שיש חובת ערבות מותר לעבור איסור קטן כדי שהוא יקיים חיובו, וצ"ע דבתוס' כאן מבואר שלא כדבריו, דהרי כיון שהוא חצי בן חורין לכאורה איכא חובת ערבות על אותו חצי וכיון שהוא מחויב בפרו ורבו אמאי אין חיוב לשחררו מחמת ערבות, ואע"פ שיעבור איסור דלעולם מ"מ כיון שמרויח מצוה גדולה יותר יהא מחויב מחמת הערבות לשחררו ויש לישב].

הערות וצינונים

פרק השולח

דף מא:

א. גמ' ת"ר המשחרר חצי עבדו רבי אמר קנה וחכ"א אומר לא קנה אמר רבה מחלוקת בשטר. הקשה הפנ"י איך יכול להשתחרר בשטר, דהא טעמא דעבד משתחרר בשטר עי"י עצמו הוא משום דגיטו ודו באין כאחד, אבל הכא כיון דנשאר חצי של רבו ל"ש לומר כן, וכתב הפנ"י ד"ל דמזכה לו עי"י אחר, אלא דהקשה דא"י זכות עבוור כיון דלמשנה ראשונה אין כופין את רבו לשחררו ונמצא שאין לו תקנה דאסור בשפחה ובבת חורין, ואם מיירי שהעבד מינה אחר שיהא שליח שלו לקבל גט מיד רבו, כתב הפנ"י א"כ תפשוט בעיא דלעיל כג ע"ב אם עבד יכול לעשות שליח לקבל גיטו מיד רבו או לא.

והנה לעיל כג ע"ב מבואר בגמ' שאם האדון שחרר עובר של שפחתו יכולה השפחה לקבל גט עבור העובר אע"פ שעובר ירך אמו ונמצא דהוא משחרר חצי עבד, והתוס' שם באמת נתקשו בזה דכיון דמשייר את השפחה בעצמה א"א לומר בזה גיטה וידה באים כאחד, והרמב"ן שם כתב דיש יד לעובר אצל אמו וכתב להוכיח כן כמו שמצינו לרבי שמשחרר חצי עבדו קנה דגיטו וחציו באין כאחד, וביאור הדברים הוא ע"פ מש"כ הגר"ח הלכ' פ"ז מעבדים ע"י"ש, [ובתוס' הרא"ש שם הביא בשם הירושלמי כמש"כ הפנ"י דמייירי דזיכה לעובר ע"י אחר].

ב. גמ' ורבנן גמרי לה לה מאשה מה אשה חציה לא אף עבד נמי חציו לא, הנה בגמ' לא נתבאר מה הטעם דבאשה ל"ש לגרש חציה, והנה לענין קידושין ילפינן מקרא בקידושין דף ז ע"א דאין קידושין לחצאין דאשה כתיב ולא חצי אשה, ואפשר ללמוד דהוקש הויה ליציאה וכן כתב בקו"ש ח"ב גיטין אות לא, אולם כתב דיש לומר שבגט יש עוד חסרון של כריתות דמכיון שמשייר אצלו אישות חסר בכריתות, וכתב דההיקש לה לה מאשה מחדש דאף בשחרור עבד איכא חסרון של כריתות.

והנה יש להקשות דאע"פ שילפינן מקרא דלא מהני שטר שחרור על חצי כמו שבאשה לא מהני מ"מ הרי יכול למכור עבד לאחר בשטר שהרי עבדים הוקשו לקרקעות וא"כ אמאי לא יכול למכור את העבד לעצמו בשטר, וכמו שיכול למכור לאחר חצי כמו שמבואר בגמ' להלן ה"נ השחרור יועיל בתורת מכירה, וכעין קושיא זו הקשה בקצה"ח [סי' ר' סק"ה] דבכל שטר שחרור שלא נכתב לשמה למה לא יחול השחרור מדין שטר קנין, וכתב בקצה"ח לישב דכדי שיחול שטר קנין צריך שהקונה יזכה בשטר, והעבד אין לו יד וכל מה דמהני שחרור ע"י עצמו הוא מדין דגיטו וידו באים כאחד וא"צ זכיה בשטר אלא נתינה סגי אבל בשטר מכירה צריך לזכות בשטר, אולם יש לדון א"כ שיעול שאחר יזכה עבורו.

ג. רש"י ד"ה יכול לכל. שכולה פדויה ונתארסה לעבד עברי קרא משתעי וקאמר דלא יומתו מחמת ניאוף ת"ל לא נפדתה, צ"ב מה הס"ד דקרא מייירי בכה"ג שנשתחררה ונתארסה לעבד עברי, והרי אם נשתחררה הרי היא ישראלית גמורה ואיכא בה אישות גמורה ומותרת בכל ישראל וודאי שיהא לה כל חיובי אשת איש.

דף מב.

א. תוס' ד"ה בעבד. וא"ת והא לר"א דפרק החובל וכו', כונתם להקשות לדעת ר"א דסבר לגבי דין יום או יומים ויציאה בראשי איברים דבעינן כספו המיוחד לו ובחצי עבד וחצי בן חורין אינו יוצא לחרות כיון שאין מיוחד לרבו, ומבואר בגמ' דאמימר אמר בדעת ר"א דאיש ואשה שמכרו בנסי מלוג לא עשו ולא כלום מכיון שאינו כספו המיוחד לו, וא"כ ה"ה לא יכול לשחרר בשטר חצי עבד כיון שאינו מיוחד לו, ובמהרש"א ביאר שכונת תוס' להקשות מכח דברי רבה שאמר דעבד של ב' שותפין דברי הכל, ומשמע דליכא חולק לכן הקשו תוס' שהרי לדעת ר"א דבעינן כספו המיוחד לו לא יכול לשחרר.

ב. תוס' בא"ד. בעיקר קושיתם עיין תוס' רי"ד ב"ק צ ע"א שמדבריו מבואר דרך אחר לישב קושית התוס', דכתב שם שכל סברת ר"א דבעינן כספו המיוחד לו הוא בדבר דל"ש לעשות חלוקה, וביאר שבעבד של ב' שותפין חשיב שאין שיד לעשות בו חלוקה, אנם ביאר שהרי בעבד כנעני יש שני קנינים קנין ממון וקנין איסור, ואע"פ שאת הקנין הממון שיד לחלוק שיוכל לעבד יום אחד לזה ויום השני לזה מ"מ קנין האיסור אין בו דין חלוקה ולכן אינו יוצא בשן ועין, דלענין הפקעת הקנין איסור בעינן שיהא מיוחד לאחד קנין איסור.

וכתב התוס' רי"ד דמ"מ באם רוצה אחד מן השותפין למכור חלקו יכול, ואע"פ שאת הקנין האיסור אין יכול למכור כיון שאין מיוחד לו, מ"מ יכל למכור חלקו בקנין ממון והקנין האיסור ממילא נגרר בתר קנין הממון, וכתב להוכיח סברא זו דכל מוכר עבדו קנאו חלוקה גם לקנין האיסור והוא הבעלים לשחרר, משום דנגרר הקנין איסור בתר הקנין ממון, וכתב דה"נ יכול לשחרר אע"פ שאין יכול לשחרר חלק האיסור, מ"מ כיון שהועיל השחרור על החלק של הקנין ממון ממילא חל שחרור על הקנין איסור, ורק לענין יציאה של שן ועין שהוא הפקעה של התורה על הקנין איסור בזה כיון שאין כספו מיוחד לו לא חל, ולפי דבריו א"ש הסוגיא כאן דכל הטעם דלא מהני שחרור היכא דבעינן כספו המיוחד הוא הוא רק כשפועל על הקנין איסור אבל מהני לשחרר את החלק של הממון וממילא יפקע החלק של האיסור, ולכן עבד של ב' שותפין יכול לשחרר ע"י הפקת קנין הממון וממילא יפקע קנין האיסור ונעשה חצי עבד חצי בן חורין.

אולם יש לדון לפי התוס' רי"ד אם יהא חילוק בין שחררו בכסף או בשטר, דבגמ' לעיל מ ע"ב מבואר דמפקיר עבדו צריך ג"ש ולא מהני שחרור בכסף משום דפקע ליה כספא, מבואר מזה דשחרור בכסף משחרר את הקנין ממון וממילא פקע האיסור, [ועי' אמרי משה סי' כד שהאריך בזה], ומשמע דבשחרור ע"י שטר הוא פועל על האיסור וממילא פקע הממון, ויש לדון לסברת התוס' רי"ד דבחצי עבד דמהני שחרור כיון שפקע הממון ממילא פקע האיסור דכ"ז בשחרור בכסף ולא בשטר דהתם הפקעת העבודת הוא על האיסור, [עי' לעיל לח ע"א לישב קושית הרע"א בגליון הש"ס שלא יהא חסרון של אינו ברשותו בשטר שחרור כיון שאינו פועל על הקנין ממון], ויש להעיר דבגמ' משמע כאן דאמר רבה הכל מודים משמע אף בשחרור ע"י שטר ועי'.

ג. תוס' בא"ד. וי"ל דשותפין דהתם היינו שלזה גוף ולזה פירות כמו מוכר עבדו לאחר וכו' אבל כשיש לו גוף ופירות יכול לשחרר חציו, והא דקאמר חצי עבד וחצי בן חורין היינו למשנה אחרונה, כונתם כתב במהר"ם דהרי למשנה ראשונה שעובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד יש כאן שותפות באיסור ובממון והוה כעבד של ב' שותפין גמורים דיוצאין בשן ועין, אבל למשנה אחרונה דכופין את רבו כתבו תוס' בסוף העמוד דאין יכול להשתעבד בו יותר נמצא דהממון פקע ויש לו רק קנין איסור לכן חסר כאן בכספו המיוחד לו, ולכן אינו יוצא בשן ועין.

והקשה במהר"ם א"כ תקשה איך יכול לשחרר למשנה אחרונה דכמו שאנו אומרים דלמשנה אחרונה אין יוצא בשן ועין ה"ה לא יועיל השחרור כמו בדרי"א, וכתב במהר"ם דכל מה דפקע הממון הוא רק משום שאנו כופין אותו לשחררו, אבל אם לא נכפה לא

יפקע הממון לכן יכול לכתוב גט שחרור, [בעיקר מה שמבואר בתוס' שלמשה אחרונה פקע קנין הממון מהעבד מחמת חובת שחרור, עי' תוס' ב"ק צ ע"א שמבואר שחלקו ע"ז, שכתבו דחצי עבד דקתני התם מיירי שנתן שטר על דמיו].

ד. תוס' בא"ד. וא"ת והא אמימר גופיה אית ליה לעיל דמפקיר עבדו יש לו תקנה בשטר, והרי חסר כאן בכספו המיוחד לו, במהרש"ל ומהרש"א העירו אמאי לא הקשה תוס' קושיא זו לעיל על עיקר דברי אמימר, וכתב המהר"ם דלולא התוס' השתא היה אפשר לומר דכל החסרון הוא כשאין עבדו מיוחד לו הוא משום שאין לו אדון אחד וכ"ז בעבד של ב' שותפין, אבל השתא נתחדש יותר דבעינן כספו מיוחד לו שיהא לו קנין גמור בעבד לכן הקשו תוס' דאף במפקיר עבדו נמי כיון שפקע הממון אין לו בו קנין גמור. **ותי' תוס'** דשטר ודאי שמפקיע האיסור כדאמרינן לעיל מה אשה איסורא ולא ממונא, ביאור דבריהם דחלוק יציאה דשן ועין ליציאה דשטר, ולכן אע"פ שאין כאן כספו מיוחד לו יכול לשחרר דומיא דאשה, ולפי"ז א"ש הא דחצי שפחה למשנה אחרונה יוצא לחרות בשטר אע"פ שאינו יוצא בשן ועין, דהרי כתבו תוס' דהממון פקע ונשאר רק האיסור וא"כ בשטר יכול לשחרר כשיש לו רק את האיסורים ואין כאן חסרון של כספו המיוחד לו.

ה. גמ' אמר רבה מחלוקת וכו' אבל שיחרר חציו ומכר חציו או נתן במתנה כיון דקא נפיק כוליה מינה ד"ה קנה. פרש"י אבל דשיחרר חציו ומכר תחלה חציו או בבת אחת, לכאורה בכה"ג שמכר חציו בתחלה אין בזה חידוש שהרי כל הנדון של המחלות של רבי ורבנן הוא בשחרור העבד דילפינן מאשה, אבל במכירת העבד לאחר אין נדון בזה דפשיטא שיוכל למכור חצי ואח"כ יוכל לשחרר החצי שנשאר לו דהוה כעבד של ב' שותפין, ועוד צ"ב דמשמע בגמ' שאביי שחולק אף בכה"ג חולק ולכאורה בכה"ג שמוכר חצי ואח"כ שיחרר החצי שנשאר למה יחלוק.

ו. גמ' הא דאמר כולו. הטעם שכיון שכתב כל נכסיו וזכו שניהם בבת אחת נמצא שלכל אחד יש סיבה לזכות בכל הנכסים לכן אמרינן יחלוקו שכל אחד זוכה במחצה מהנכסים ולכן כל עבד חצי משוחרר וחצי משועבד לחברו, והקשה המאירי הרי דין זה הוא ממש דינא דב' שטרות היוצאין ביום אחד שנחלקו בכתובות צד ע"א ובי"ב לה ע"א אם יחלוקו או שודא דדינא, ומבואר בגמ' שם דלכתא כשמואל דאמרינן שודא והרי הכא הוה ממש ב' שטרות היוצאים ביום אחד, וכתב המאירי דיש כאן סברא מיוחדת שלא אמרינן שודא, דשמא ימצא הדיין יטעה באומד ונמצא שהוא מתיר עבד בלא גט שחרור, ובממון אפשר לומר הפקר ב"ד, ולכן כתב דע"כ לגבי האיסור משחררין ולכן אף לגבי הממון אמרינן כן דיחלוקו עיי"ש.

ז. גמ' הא דאמר חצי חצי. נחלקו הראשונים מה הטעם שאם אמר חצי חצי יש בזה חסרון של משחרר חצי עבדו, **דעת** רש"י דכיון שהקנה רק חצי מהנכסים א"כ שמא נתן לכל אחד את אותו חצי מהנכסים ולכן לא חל שחרור דשחרר רק חצי, והראשונים הקשו דבגמ' משמע שאף אם פירש בהדיא איזה חצי נתן לא קנה, ועי' תוס' הרא"ש, עוד צ"ב לדעת רש"י כיון שהוא ספק מדוע מבואר בברייתא דלא קנה כלל, מדוע מספק לא אמרינן שכל אחד יקנה חברו מספק וישחררו, ואולי דכל שלא מבורר בשטר לא חל שחרור. **דעת** רבנו שמואל בתוס' שיש כאן חסרון חדש של כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, דמכיון שאין יכול לשחרר בזה אחר זה כיון ששיר בראשון ממילא לא חל כלפי השני ה"ה בבת אחת אינו, ודימו תוס' למקדש ב' אחיות בבת אחת דלא חלו הקידושין כיון שאינו בזה אחר זה שהרי אם קידש אחת ל"ש שיחול קידושין באחותה, ואע"פ שהתם החסרון הוא בקידושי השניה שהרי הראשונה חלה כדין, וחידיש רבה דבבת אחת חשיב ג"כ כל קידושין כאילו היא אחרונה ולא חלה, אבל הכא החסרון הוא בשחרור הראשון ששיר בעבד וא"כ כשעושה בבת אחת לכאורה מדוע יהא חסרון של שיוור בשחרור, ועי' חזו"א. **דעת** הרמב"ן כאן דכיון שלא כתב לכל אחד אלא חצי איכא למימר שמא שייר את גוף העבד, דכשמקנה לחברו חצי מנכסיו אין נוטל בכל כלי וכלי חצי אלא שמין הנכסים ונוטל הכחוש, ולכן הכא העבד בכלל הנכסים, והר"ן תמה מנין לרמב"ן שאם הקנה לו מחצה מהנכסים שנוטל הכחוש ולא מחצה מכל דבר.

דעת הר"ן דבכל שטר יש חסרון כיון ששחרר רק מחצה נמצא שבמעשה השחרור של כל אחד יש בו שיוור, לכן אע"פ שע"י שכתב שטר שחרור גם לחברו אין כאן שיוור בשחרור שהרי עכשיו שחרר את שניהם מ"מ כיון שכלפי כל שחרור יש שיוור חשיב משחרר חצי עבדו, ונראה דס"ל לר"ן שהחסרון של שחרור חצי עבדו הוא במעשה השחרור ולכן חסרון כלפי כל מעשה שחרור, אבל הראשונים שחלקו על סברת הרמב"ן ס"ל שהחסרון של משחרר חצי עבד הוא חסרון בחלות השחרור וכיון שבפעול חל שחרור על שניהם אין כאן חסרון של משחרר חצי עבדו, ועי' קו"ש ח"ב אות לא שהאריך בכ"ז.

ו. רש"י ד"ה בשטר אחד. מבואר ברש"י הטעם שאם כתב בשטר אחד שמקנה את כל נכסיו לבי עבדיו משום שיש חסרון של וכתב לה ולא לח וחברתה, דהיינו שילפינן מגט אשה דכמו שהתם ל"ש לגרש ב' נשים בגט אחד ה"נ א"א לשחרר ב' עבדים בשטר אחד, ויש להקשות שלכאורה כל הפסול של לה ולא לה ולחברתה הוא רק בשחרור ע"י שטר דבזה הוא דומה לגט, ויש לדון איך חל כאן השחרור כשכתב בשטר שנותן כל נכסיו לעבד שהרי אין כאן לשון שחרור, והאמרי משה [כה יב] כתב דיש לדון דחל השחרור מדין כסף דמקנה את העבד לעצמו, והיינו שבכל שטר שחרור יש לדון שפועל מכח דין שטר שחרור ויש כאן עוד כח שחרור שמקנה את העבד לעצמו, ולפי"ז השחרור אינו מדין שטר אלא מדין כסף.

אלא שכתב האמרי משה שהקצה"ח סי' ר' כתב דא"א לשחרר העבד בשטר שחרור מדין כסף שהרי אין לעבד יד לזכות בשטר והטעם דבשחרור בשטר אין חסרון כמו שמבואר בגמ' בריש פרק הזורק דאמרינן גיטו וידו באים כאחד וכתב הקצה"ח דכ"ז רק אם הוא משתחרר מכח שחרור ע"י שטר, אבל השחרור חל מכח כסף צריך לזכות בנייר ול"ש שיזכה בנייר, והקשה האמרי משה א"כ איך מפרנס הקצה"ח הך דינא דכתב כל נכסיו לעבדו במה חל השחרור, וכתב האמרי"מ ד"ל דחל השחרור ע"י אחר שזוכה עבדו העבד השטר שחררו וחל מדין כסף, ולפי"ז נמצא שבכותב כל נכסיו אין כאן שחרור של שטר אלא שחרור מטעם כסף, וא"כ יש לתמוה א"כ אמאי יש בזה חסרון של לה ולא לה ולחברתה הרי אין כאן שחרור אלא ע"י כסף שהאדון מקנה את העבד לעצמו.

הערות וצינונים פרק השולח

דף מב.

א. גמ' נגחו יום של רבו לרבו יום של עצמו לעצמו. תוס' כתבו שכל הנדון בגמ' הוא רק למשנה ראשונה, דאמרו ב"ה עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, אבל למשנה אחרונה כיון שכופין את האדון לשחררו מעשה ידיו של עצמו, וכן כתב הרשב"א, והנה מש"כ תוס' דמע"י לעצמו אין הכונה רק זכות של מע"י, אלא כל קניני הממון של העבד הוא לעצמו ולא של רבו, שהרי הנדון כאן הוא תשלומי חבלה דלא הוה מעשה ידיים אלא הוא כמציאה ומתנה ומ"מ כתבו תוס' שהוא לעצמו, [ועי' בטור חו"מ סי' תכ"ד], **אולם** הרמב"ם [בפ"ד מחובל ומזיק הי"ב] כתב גבי חציו עבד וחציו ב"ח דביום של עצמו לעצמו וביום של רבו לרבו, והראב"ד השיג עליו דכל הנדון בגמ' הוא רק למשנה ראשונה אבל להלכה כמשנה אחרונה אין חלוקת ימים, והרב המגיד כתב דהרמב"ם מייירי בכה"ג דאין כופין לרבו כגון בשפחה והא דכתב הרמב"ם לשון חצי עבד דתפס לשון הגמ', וע"ע ברמב"ם בפ"א מנז"מ ה"ב ובנו"כ.

ב. ביסוד דין החלוקה למשנה ראשונה שעובד לרבו יום אחד ולעצמו יום אחד יש לברר האם הכונה דביום של רבו הוא כעבד כנעני גמור וקנוי לגמרי בקנין הגוף לאדון, וביום של עצמו הוא בן חורין גמור, או"ד דכיון שהוא חצי עבד לעולם יש בו קנין הגוף של עבדות אלא דיש כאן חלוקה חדשה של מעשה ידיים ושל שבח ממון דביום של רבו לרבו וביום של עצמו לעצמו.

הקצה"ח [סי' קע"א סק"א ורמ"ט סק"ב] כתב שנחלקו בזה הבבלי וירושלמי, דעת הבבלי דלעולם יש לו דין של חצי עבד וחצי בן חורין וא"א לחלק את קנין הגוף של העבד ואת הדין בן חורין שבו, אלא כל החלוקה כאן היא חלוקה על המעשה ידיים, והיינו דביום של עצמו חשיב שהוא משתמש בשל רבו, וביום של רבו רבו משתמש בשלו, והרי"ז דומה לכל ב' שותפין שמתחלקים בשימושים של חצר דלרבנן דאמרי אין ברירה אופן החלוקה של השימושים הוא שכל אחד בשעה שהוא משתמש משתמש בשל חברו, וזה גופא דין השותפות שיש לכל אחד זכות השתמשות בשל חברו כדמבאר בגמ' נדרים ריש פרק השותפין, ולמד הקצה"ח יסוד זה מהא דמקשה הגמ' אלא מעתה יום של רבו ישא שפחה יום של עצמו ישא בת חורין, ודוחה הגמ' באיסורא לא קאמרינן, וביאר בקצה"ח דזה גופא כונת הגמ' לומר דאין כאן חלוקה גמורה דביום של עצמו הוא עבד גמור וביום של רבו הוא בן חורין גמור, אלא כל החלוקה היא רק לענין עניני הממון, ולכן אסור בשפחה כיון שיש בו דין בן חורין וכן בבת חורין כיון שיש בו קנין הגוף של עבד.

וכתב הקצה"ח [סי' רמ"ט] להוכיח ענין זה דבגמ' משמע דהא דנגחו שור ביום של עצמו לעצמו ולמחר שהוא של רבו, ומשמע שאין רבו זוכה ממנו הך ממון מדין מה שקנה עבד קנה רבו, ואע"פ שבעלמא אדם שקונה עבד הוא זוכה בכל מה ממון שהיה לעבד קודם לכן מכח הדין דמה שקנה עבד קנה רבו דאינו דוקא בממון שזכה כשהוא תחת האדון אלא זכות האדון הוא על כל זכויות הממון של העבד, ע"ש שהוכיח דין זה מכמה דוכתי, אלא הביאור בזה דכיון שביום של עצמו האדון נתן לעבד חלק מהזכויות שלו, לכן אין יכול לזכות ממנו בחזרה, ועי' בלשון רש"י [ד"ה איסורא] שכתב כי היכא דמלאכתו תלויה בימים כן כל שבח ממון, מבואר דכל הזכויות של ממון של האדון בעבד נתן לעבד ביום של עצמו ולכן לא יוכל לחזור ולזכות ממנו האדון יום אח"כ.

ועי' תוס' ר"י ב"ב יג. שהביא בשם ר"י שכתב דמציאה ביום של רבו לרבו, וכתב דאינו נראה דכיון שהגוף קנוי לשניהם א"כ מציאה נמי לשניהם, שהרי ביום שעובד את רבו אסור בבת חורין, וכל מה שנחלקו הוא רק למלאכת ידיו דעובד לעצמו יום אחד ולרבו יום אחד, אלא שכתב דאם הסכימו בניהם לחלק נמי המציאה א"ש דביום של רבו לרבו, מבואר כמש"כ בקצה"ח דקנין הגוף נשאר לשניהם אלא שיש כאן חלוקה על כל עניני הממון, והיינו שמעיקר הדין כיון שאסור בבת חורין ביום של רבו לא יכול להיות שמציאתו תהא שלו ביום של עצמו אלא א"כ הסכימו ביניהם לחלק אף את זה, [ועי' בתוס' ר"י ב"ב במשנה לעיל מא ע"ב וצ"ע].

וכתב בקצה"ח [בסו"ד סי' קעא] דכיון שלעולם יש לו דין של עבד ובן חורין אף ביום של עצמו לא יוכל לעבוד בו עבודת עבד, דעובר על איסור של לא תרדה בו בפרך, ולכן נמי לא יהא איסור לשחרר דאין כאן לעולם בהם תעבודו, [והידוש הוא דהך איסור לא נאמר על עבד עברי ולא אמור על כל אדם מישראל, וכן הקשה במנ"ח שמ"ז ועי' בקה"י סי' כ"ז מש"כ לישב].

ג. אולם כתב הקצה"ח דהירושלמי חולק על הבבלי בזה, דבירושלמי מבואר דמצא מציאה ביום של עצמו לעצמו ולמחר שהוא יום של רבו המציאה הולכת לאדון, וכתב דהירושלמי אזיל לטעמיה דסבר דלא כהבבלי אלא ביום של עצמו מותר בשפחה וביום של רבו מותר בבת חורין, וס"ל לירושלמי דיש כאן חלוקה גם לענין האיסור ולא לענין הממון, וביום של עצמו הוא עבד גמור וביום של רבו הוא בן חורין גמור, וכתב שיסוד המחלוקת בין הבבלי לירושלמי הוא האם קדושת הגוף פקעה בכדי, דהקשה הקצה"ח [סי' קעא] דבכל חלוקת שותפין ההלכה כראב"י דיש ברירה וכל שותף בשעה שהוא משתמש הוא שלו לגמרי ולכן בנדרו הנאה זה מזה יכולים ליכנס לחצר דבשלו הוא נכנס, אלא טעמא הכא בעבד דאם ביום של עצמו הוא חשיב עבד גמור לא פקע בכדי ולא יחשב בן חורין ביום של עצמו, והביא שכן כתבו תוס' לעיל מ ע"א בשם הירושלמי, דטעמא דשחרור מפקיע מידי שיעבוד משום דלא מצינו עבד שמשעבד וחוזר ומשתחרר, אבל הירושלמי שחולק על הבבלי סבר דקדושת הגוף פקעה בכדי וכמו שסבר אב"י בנדרים כט ע"ב ולכן יכול להיות שהוא עבד וחוזר ומשתחרר, ועי' בחת"ס שביאר כונה אחרת בירושלמי, [מיהו צ"ב דהקצה"ח הביא הך סברא דאין עבד משעבד וחוזר ומשתחרר מדברי הירושלמי ואיך יכול לומר דלירושלמי קדושת הגוף פקעה בכדי, ושם ס"ל לחלק היכא שמעיקרא היה קנוי לכהן דזהו אופן החלוקה אבל שיעבוד לא אלים להפקיע ההקדש].

והקה"י ב"ב [סי' יא] כתב דכן מבואר ברבנו גרשום ב"ב שביאר הא דקתני במשנה וכותב לו שטר על חצי דמיו דלהכי נקט שכותב שטר, לפי שכל מה שמרויח ביום של עצמו האדון זוכה ממנו למחרת, מבואר דס"ל אף בשיטת הבבלי דחלוקה כאן אינו להשתמשות וקנין פירות אלא חלקה של הגוף ולכן האדון צריך לחזור ולזכות ממנו אח"כ, וע"ע ברשב"א ב"ב שם שכתב בתו"ד דחלוקת ימים בחצי עבד אינו חלוקת הקנין פירות אלא יש בו את החלוקה של קנין הגוף, והיינו שביום שהוא עבד הוא לגמרי עבד.

ד. גמ' נגחו שור ביום של רבו לרבו ביום של עצמו לעצמו. הקה"י ב"ב סי' יא [ד"ה אולם] כתב להקשות לפי סברת הקצה"ח דכל החלוקת ימים הוא רק לענין הממון והיינו שהאדון מושעבד ליתן לעבד להשתמש בחלק שלו, וכן להיפך העבד מושעבד ליתן לאדון את חלקו ביום של רבו, דלכאורה כ"ז רק לענין מע"י מציאה ומתנה, אבל לענין תשלומי נזק היכן מצינו שאדם בן חורין יכול לשעבד גופו לענין שאם יגיוחוהו יהא דמיו לחברו, אלא כתב שמוכח מזה שגוף האדם שהוא של רבו ביומו וממילא דמי נגחתו הוא לרבו, [ונאפשר דהוה כמו מוכר עבדו לקנס דיש לו זכויות בעצמו לענין שנוקיו יהיו שלו].

אולם אף לסברת הירושלמי דיש כאן חלוקה גמורה, צריך ביאור מדוע ביום של רבו לרבו וביום של עצמו לעצמו, הרי כיון שיש כאן שותפות אמאי אין דנים את ההפסד לשניהם, ואטו בשדה בכה"ג שיש לשנים שותפות ובו וחלקהו לימים אחד שהזיק אותו שדה שניהם מקבלים ההפסד, ועי' בתוס' הרא"ש שהקשה כן, אלא שע"י בדבריו שהקשה דבשלמא בשבת קטנה א"ש דברי הגמ' אבל בשבת גדולה מאי איכא למימר, וצ"ב מדוע שיהא חילוק בין שבת קטנה לשבת גדולה בזה.

והנה בעיקר תשלומי נזקין בבן חורין דעת הרמב"ם דלא הוה תשלום על ההפסד דאין דמים לבן חורין אלא הוא מדין קנס לשלם לנחבל או לבעליו של הנחבל, ולפי"ז א"ש דביום של עצמו הוא לעצמו כיון שבאותו היום הוא הבעלים על כל תשלומי החבלה, ועי' היטב בחזו"א שכתב שזה פשוט שעבד של ב' שותפין שעשו חלוקת ימים מ"מ אם העבד הוזק מתחלק לשניהם כין שהגוף הוא של שניהם, ודוקא כאן בחצי עבד אין הנזק שייך לשניהם ע"י מש"כ לבאר, אולם במאירי נראה שהבין שבאמת כונת הגמ' דמשלם לו ולרבו לפי כמה שהפסיד בכל יום.

עי' ברכת שמואל [ב"ק סי' כח] שהביא בשם הגרי"ז שנסתפק באדם שחבל בעבד האם הוא משלם כמו חבלת בן חורין, או שהוא כחבלת שור, ונפק"מ היכא דהזיקו בנזק דלא אפחתיה מכספיה, דדעת הרמב"ם דחבלת אדם חייב אף בנזק כה"ג, אבל אדם דאזיק שור אינו מחויב בכה"ג, וכתב בשם הגרי"ח דיש לו דין של אדם דאזיק אדם, ובעצם גם בנזקי עבד איכא הסברא דאין דמים לבן חורין אלא שהוא תשלום חדש של תשלומי נזקין דהרמב"ם סבר שהוא קנס, ומעתה יש לדון איך האדון זוכה בנזקי העבד דלכאורה כיון שהחייב אינו על ההפסד של הממון שבעבד אלא תשלום חדש אפ"ל דהעבד מקבל דמי נזקו והאדון זוכה ממנו מדין מה שקנה עבד קנה רבו, ולפי"ז א"ש דאע"פ שיש כאן נזק לשניהם מ"מ התשלום הוא לא עבור ההפסד אלא בכלל ההפסד שנעשה ולכן ביום של עצמו הוא לעצמו הכל והאדון לא מקבל ממנו כלום, וכן לפי סברת הקצה"ח דיש לעבד באותו היום כל זכויות של הממון כיון דבעלמא זכות האדון בנזקי העבד הוא כמו שזוכה במציאה לכן ביום של עצמו לעצמו. **אולם** עי' בברכ"ש שם [אות ח'] שהקשה על כל דבריו מהא דמבואר בגמ' ב"ק מט ע"א דהא דזוכה האדון בתשלום נזקין של העבד הוא משום דחמרתא מעברתא הוא, והיינו שזכותו בממון הוא מידי דזוכה בשורו וחמורו, וא"כ מבואר דנזקי האדון לעבד הוא מדין מה שקנה עבד קנה רבו אלא שהתשלום הוא לאדון, וא"כ נראה דזהו מחמת ההפסד כמו שורו וחמורו, וביאר בברכ"ש דבאמת יסוד החיוב תשלום חבלה הוא לאדון אבל מ"מ אינו תשלום על ההפסד כמו במזיק שורו וחמורו, אלא יסוד התשלום הוא תשלום של חבלה, אלא שמכאן הסברא דחמרתא מעברתא האדון הוא זוכה בתשלום של הנזק, ונמצא דבאמת אינו תשלום על ההפסד אלא תשלום על מעשה החבלה וא"ש דלכן יום של עצמו לעצמו כיון שהוא עבד גמור באותו היום, ע"ע מה שיתבאר להלן ע"ב.

ה. גמ' אלא אלא מעתה יום של רבו ישא רבו ישא שפחה יום של עצמו ישא בת חורין. כתב בתוס' הרא"ש הא דלא מקשה הגמ' כן על המשנה דקתני התם חלוקת ימים, וכתב דעל המשנה היה אפשר לפרש דחולקים עבודת הימים ואין אחד נפסד בשביל חברו, אבל הכא דקתני שהאחד מפסיד בגלל חברו ע"כ שביום של עצמו עבד גמור הוא ה"ה לענין לישא שפחה. בפשוטו היה נראה דס"ל לתוס' הרא"ש דלא כמש"כ בקצה"ח אלא דיש כאן חלוקה אף על הגוף דזה גופא נתחדש בהא דנגח שור וכו', וס"ל לתוס' הרא"ש כמש"כ הירושלמי דיש כאן חלוקה על הגוף, ועי' בחזו"א [קמ"ז א] שהקשה קו' תוס' הרא"ש וכתב לישב כן ונראה מדבריו ממש הך סברא דזה גופא מה שנתחדש כאן בחלוקת של חצי עבד דזהו חלוקה גמורה, ע"י שכתב דאין לומר דזה חלוקה בפירות והגוף לשניהם דאין אדם יכול לקנות פירות של בן חורין, [אולם יש לדחות בדעת תוס' הרא"ש, כמש"כ בקצה"ח דתי' הגמ' באיסורא לא קאמרין דזהו גופא הסברא דמכיון שאין כאן חלוקה גמורה לכן הוא אסור בשפחה ובבת חורין ויש כאן חלוקה לכל עניני הממון].

ו. גמ' ת"ש המית מי שחצי עבד וחצי בן חורין נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר לירשיו. צריך להבין מדוע הוא נותן חצי קנס לרבו, הא שור שהרג את העבד דמשלם ל' שקלים לכאורה התשלום הוא לא עבר ההפסד שהרי אף בעבד שהוא כחוש מאוד משלם כך, אלא שהוא קנס על מעשה הריגת העבד, וא"כ מדוע אם הוא רק חצי עבד משלם חצי קנס, הרי יש כאן מעשה רציחה של עבד, ומבואר דכיון שחצי בן חורין הוא א"א לדון שיש כאן מעשה רציחה גמורה של עבד ודו"ק.

ז. תוס' ד"ה יום. תוס' הוכיחו שלמשנה אחרונה דהממון נפקע צריך להבין מדוע הממון נפקע, בטורי אבן חגיגה ב ע"ב נראה שהבין שהוא תקנה נוספת שתיקנו שמלבד שמחויב לכופ אותו לתת גט שחרור תיקנו להפקיע הממון, מיהו באחרונים הקשו דא"כ מה הקשה תוס' לעיל מא ע"ב איך אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך כיון שיש לאדון עשה דלעולם בהם תעבודו, הרי כיון שפקע הממון ל"ש לומר בזה לעולם בהם תעבודו, ולכן כתב באמרי משה [סי מא] דלא תיקנו רבנן להפקיע המע"י אלא דהפקעת הממון היא תולדה מחובת השחרור, וכן משמע בלשון תוס' בסו"ד שכתבו 'והא מכי משחרריה חבריה לפלגיה מיד זכה העבד בעצמו', ונראה מדבריו דהעבד זוכה בעצמו ולא שיש כאן הפקעה של ב"ד על הממון, ואולי י"ל דמכיון שהוא מחויב לשחרר ע"כ חשיב שיש כאן יאוש של האדון על הממון כיון שיודע שיפקע ממנו, ולכן העבד זוכה בעצמו, אבל התקנה לא היתה רק לשחררו בשטר.

האמרי משה סי' מ"א הקשה לאמימר דס"ל לעיל מ ע"א לחד לישנא דמפקיר עבדו אין לו תקנה, א"כ גם בזה לא יהיה לו תקנה, וכן לשמואל דמפקיר עבדו יצא לחירות, מה"ט לא נבעי הכא גט שחרור דכבר פקע הממון, וכן הקשה לשמואל ביוצא בשן ועין אמאי בעי ג"ש הרי כבר פקע הממון, וכתב לבאר דאמימר ושמואל ס"ל דחל ההפקר גם על הקנין איסור, ומשו"ה אין תקנה לאמימר, דכיון דאין בעלים על הקנין איסור אין מי שישחררו, ולשמואל יצא לחירות דכיון דאין בעלים על הקנין איסור אינו עבד איש, אבל בשן ועין לא חל הפקעה על הקנין איסור, [וכי' דהיכי דנפקע הממון משום הפקר ב"ד גם נפקע הקנין איסור, דהפקר ב"ד מהני כמו הפקר של הבעלים].

ועוד כתב באמרי"מ דסברת שמואל הוא משום דבהפקר הוא מפקיר אף את הבעלות לשחרר, ולכן סבר שמואל דא"צ גט שחרור, אבל יכול להיות שההפקר יהא רק על המעשה בידים אבל על הזכות של שחרור לא חל ההפקר, וא"כ י"ל דאע"פ שהפקעת הממון

היא מחמת שחייב לשחרר, מ"מ לא נפקע הבעלות על מעשה השחרור ולכן בזה שמואל סבר דלא יצא לחרות עדיין וכן בשן ועין כל ההפקעה היא רק על עצם הממון אבל על הבעלות לשחרר לא ולכן הוא נשאר אצל האדון ובזה שמואל סבר דלא נפקע האיסור ויכול האדון לשחררו.

ח. תוס' בא"ד. ואין יכול להקנות לבנו אלא מה שיש לו לעצמו בו, **הרש"ש** מעיר על דברי התוס' שכי' דאין יכול להקנות אלא מה שיש לו, דנראה דמה שיש לו יכול להקנות, ואמאי הא כיון דהוי רק קנין איסור א"א להקנות דבר זה, [ואפשר דכיון דצריך העבד לכתוב שטר על דמיו, א"כ י"ל דאכתי יש לו זכות בעבד לגבי זה ומצי להקנות העבד], ובאמרי משה סי' מ"א כתב לפ"ד שנתבאר לעיל דבמעוכב גט שחרור הפקעת הממון הוי מכח החיוב לשחרר, דלפ"ז נחא מש"כ התוס' רק קצת תימה, דבאמת אי"ז קושיא כ"כ, ונראה דכונתו דבאם יקנה לבנו קטן, ממילא י"ל דמעכשיו יפסיק הפקעת הממון כיון דאין הקטן חייב לשחררו, ושפיר מהני הקנאתו לבנו וכמו שכתבו בתוס' בחגיגה שהובא לעיל.

הערות וציונים פרק השולח

דף מב:

א. גמ' אמאי ה"נ לימא יום של רבו לרבו יום של עצמו לעצמו. ביאר קשית הגמ' לדרכו הקצה"ח לעיל דאין כאן חלוק בקנין הגוף אלא החלוקה היא על זכויות הממון, א"כ כונת הגמ' להקשות דביום של רבו יזכה רבו חוץ מחצי קנס אף חצי כופר, וכן להיפך ביום של עצמו יזכה העבד אף בכופר שהרי כל אחד שיעבד לחברו את הזכויות של הממון שבאותו יום שיהא שלו, אולם אם הביאור בחלוקת ימים הוא שיש כאן חלוקת בקנין הגוף וכשיטת הירושלמי א"כ כונת הגמ' להקשות דביום של רבו הוא לגמרי של רבו ולא ישלם כלל כופר אלא ישלם את כל הקנס לאדון, וכן ביום של עצמו היה צריך לשלם כל הכופר לעצמו.

ב. גמ' הניחא לאביי דאמר נותן לו דמי שבת גדולה ודמי שבת קטנה שפיר. דעת אביי שיש חיוב של שבת גדולה דהיינו נזק אף בכה"ג שצמתה וסופו לחזור מ"מ אילו ימכור אותו עכשיו יהא דמיו פחותים, ועוד שנותן דמי שבת קטנה כמה הוא מפסיד עכשיו שלא יוכל להיות אפילו שומר קישואים, אבל רבא סבר דכיון שסופו לחזור לא נחשב הפסד ואע"פ שאם ימכרו אותו עכשיו יהא שוה פחות, החיוב בתשלומי נזקין יש שומא אחרת ואינו כשאר חפצים שדנים את ההפסד של עכשיו, ולכן סבר רבא שכל החיוב הוא רק דמי שבת קטנה דהיינו מה שמפסיד עכשיו שלא יהא שומר קישואים, ומקשה הגמ' דלאביי דאיכא חיוב נזק אע"פ שבשור אין חיוב שבת מ"מ יהא חיוב נזק, ודוחה הגמ' דמיירי שאדם הזיקו.

והנה תוס' הרא"ש הקשה על עיקר דינא דגמ' דנחנו ביום של רבו לרבו ז"ל וא"ת תינתן שבת קטנה אבל שבת גדולה למה יתן הכל לרבו ביום של רבו הלא מפסיד עצמו למחר, וכונתו להקשות מה הטעם שבתשלומי נזקין אמרינן שיהא למי שהוא בעלים באותו היום הרי ההפסד הוא בעבד ולמחר יהא העבד בעלים ומדוע ביום של רבו כולו לרבו, אולם צ"ב שמדבריו נראה דכל הקושיא היא רק משבת גדולה שהוא הנזק, אבל שבת קטנה הבין שצריך שיהא שייך למי שהוא בעלים באותו יום וצ"ב מ"ש הרי שבת קנה התשלום מחמת ביטול מלאכה ולכאורה כל יום ויום הוא חיוב בפני"ע, ועי' באבן האזל פ"ב מנזקי ממון.

ג. תוס' ד"ה ושור אינו משלם אלא נזק. הנה בתוס' מבואר דיש לפטור היכא שהוזקה הבהמה וסופה לחזור תרתי גם מה שהוזקה ששוה פחות מדמיה שאם היה בא למוכרה עכשיו היתה שוה פחות, ועוד דפטור אף במה שעכשיו היא אינה יכול לעבוד ונתבטלה ממלאכתה, ויש לעיין היכא שצריכה רפואה שתוכל לעבוד אח"כ האם בכה"ג היא חייב או לא.

וכתבו תוס' בשם ר"ח דיש חילוק בין נזק דבהמה לנזק דאדם, והטעם כתב בתורת גיטין שבאדם התשלומי חבלה אינם על הפסד ממון, דהא אין תורת ממון לאדם וחידוש התורה דכך שמין הנזק, משא"כ בבהמה הרי זה תשלומין על הפסד ממון ומשו"ה כל שנפסד מחוייב להשלים לו הפסדו, ואף שסופו לחזור מ"מ בכלל נזק הוה, וע"ע חזו"א.

ד. גמ' איבעיא להו מעוכב גט שחרור יש לו קנס או אין לו קנס וכו' או דילמא כיון דמעוכב גט שחרור אדון קרינא ביה. הקשו תוס' הרא"ש והרשב"א דבחגיגה ב ע"א מבואר דלמשנה אחרונה חצי עבד וחצי בן חורין חייב בראיה, והטעם כיון שהוא מעוכב גט שחרור לא קרינא ברבו אדון, וכמש"כ תוס' לעיל דבמעוכב ג"ש נפקע קנין מעשה ידים לאדון, וא"כ קשה מ"ש הכא דלענין קנס חשיב דאית ליה אדון, ותי' דהתם הקפידא דלא יהיה לו אדון אחר דאי אית ליה אדון אחר הרי הוא מעוכב מלעלות לרגל וכיון דלא משועבד למע"י חשיב דלית ליה אדון, אבל הכא כיון דהוא עדיין צריך ליתן לו גט שחרור להתירו בבת חורין ולהיות ישראל גמור לכן י"ל דאדון קרינא ביה ולכן אית ליה קנס.

אולם תוס' חגיגה ד ע"א [ד"ה] תי' דהכא דנחנו שור ומת א"כ אגלאי מילתא למפרע דאינו עומד לשחררו ומשו"ה י"ל דקרינא ביה אדון, אבל בכל חצי עבד כיון שעומד לכופר לרבו שישחררו משו"ה אינו קרוי אדון, [ונראה מדברי תוס' דכל מה שנפקע הממון הוא רק כיון שלבסוף האדון ישחררו אבל הכא דלא ישתחרר אפשר דלא פקע הממון], **והפנ"י** הקשה על דבריהם א"כ מה מייתי הכא מהפיל את שינו וסימא את עינו, הא שם לא מת ואכתי עומד לשחררו ולכן לא חשיב אדון ולכן צריך לשלם לו דמי עינו, ותי' דבהפיל שינו דמדאורייתא הוא מעוכב גט שחרור אין לחלק בין מת ללא מת.

הקה"י [סי' לב] הקשה על קושית הראשונים דהא שם הנדון לחייב העבד בראיה הוא את הצד בן חורין שבו, וא"כ אמרינן דכיון דהוא מעוכב גט שחרור חשיב הצד ב"ח דאין עליו אדון אחר, משא"כ הכא דהנדון על צד עבד שבו בזה י"ל שפיר דכל דהוא מעוכב גט שחרור חשיב דיש לו אדון אחר, ועי"ש בהטו"א בחגיגה שם כתב לישב באופן זה, וכתב הקה"י להוכיח מזה שהגדר בחצי עבד וחצי ב"ח הוא לא כמו שהבין הקצה"ח דמחצה יש לו דין עבד ומחצה דין בן חורין, אלא דכולו חשוב עבד וכולו חשוב ב"ח ולכן

כשדנים על גופו אם יש עליו אדון אחר אין לחלק האם הנדון הוא על דבר שגורם הצד עבד שבו או על דבר שגורם הצד ב"ח שבו, דמ"מ לענין גופו הוי נדון אחד האם חשוב דיש על גופו אדון אחר משום דיש בו גם תורת ודין עבד.

ה. **גמ' ת"ש המית מי שחציו עבד וחציו בן חורין וכו' מאי לאו למשנה אחרונה.** מכאן כתבו תוס' בע"א להוכיח דבחצי עבד וחצי בן חורין אין לו זכות במע"י שהרי הגמ' באה להוכיח מכאן למעוכב גט שחרור והיינו יוצא בשן ועין שפקע הממון שאין לו קנה. **והנה** תוס' בחגיגה ב ע"ב [ד"ה כופין] כתבו דלשמואל דסבר מפקיר עבדו יצא לחירות וא"י גט שחרור, 'הכא דטבא ליה עבדו ליה לעשות שחרור גמור', ונראה שכונת תוס' להקשות לדעת שמואל שמפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך ג"ש א"כ קשה מדוע צריך לכתוב לו שטר שחררו הרי יכול להפקירו וממילא יצא לחירות, [ויש לפרש שכונתם אולי שאם פקע הממון ממילא פקע האיסור], וע"ז תי' דטבא ליה עבדו ומשמע שכונתם שמ"מ תיקנו שיכתוב לו גט שחררו, [ואפשר שלא יאמר לו עבדי אתה].

ו. **גמ' השתא חבלי ביה אחריני יהבי לרביה.** תוס' ביארו שאע"פ שאין לאדון בעלות ממונית על העבד שהרי מע"י לעצמו, מ"מ חבלה הוא שיד לאדון כיון שהוא שוה לקנס, דאמרינן מה לי קטלה כולו מה לי קטלה פלגא, ותמה הפנ"י דבשלמא שלושים של עבד הוא תשלום של קנס שאף אם העבד שווה שקל אחד חייב ליתן לו שקלים, אבל תשלומי נזקין החיוב הוא על מה שנפחת ממנו, וכל הטעם שהאדון זוכה מהעבד דמי חבלה הוא מדין מה שקנה עבד קנה רבו, אבל הכא כיון שהמע"י לעצמו נמצא דהוי פחת להעבד ואמאי יהיה תשלומי הנזק לאדון.

וכתב הפנ"י דאע"פ שחובל בחברו חייב חמשה דברים מ"מ חלוק חיוב נזק לשאר ד' חיובים של שבת ריפוי ובושת, דבכל הדי' תשלומים הוא חיוב לשלם על ההפסד, אבל תשלומי נזק ס"ל לגמ' דכמו שנתרבה דהאדון הוא חשיב כבעלים על הגוף לענין לו של עבד, ה"ה נמי נקרא אדון על הנזק דמה לי קטלא כולא מה לי קטלה פלגא ותשלום הנזק הוא למי שבעלים על התשלומים, אלא ששיעור התשלום הוא לפי השיות שהופסד העבד, וע"י תורת גיטין בע"א שכתב כהפנ"י.

ועי' תוס' הרא"ש שכתב ז"ל ואפי' שבת נמי אע"פ שהוא בטל ממעשה ידי כיון דמחמת חבלה דגופא קאתי וקנסה לרביה מה לי וכו', נראה מדבריו דמ"מ ריפו ובושת לא יהא לרב דבאמת העבד הוא חשיב ניזוק אלא דשבת הוא תשלום מחמת חבלה ושיך הסברא דמה לי קטלה וכו', וע"י היטב בחי' הגר"ח הלכ' מכירה שמבואר מדבריו שהבין יסוד זה, דהזכיה של האדון בחבלות הוא זוכת נוספת לאו מחמת ההפסד של העבד אלא דהתורה זיכתה להאדון זכויות של חבלות, ממה שמצינו שהתורה זיכתה לאדון קנס של לו של עבד, [ועי' בקו"ש כתובות אות רי"ז שכתב שמוכח כאן דבכל מקום תשלומי נזק אינם למי שהזיק לו אלא למי שהוא בעלים על זכות התשלומין וא"י סברא רק בעבד].

אולם הקצוה"ח [ס"י תכ"ד סק"א] כתב דתשלומי חבלה בעבד באמת עיקר החיוב הוא לעבד, ורק דרבו זוכה ממנו מדין מה שקנה עבד קנה רבו, ולכן כתב דאדון שמכח את עבדו אית ליה פטור של קלב"מ ולא אמרינן דהוא לוקה כיון שאינו צריך לשלם, וטעמא דהא דזוכה בחבלות עבדו הוא מדין מה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ הוא צריך לשלם אלא שזוכה ממנו, ולכן חשיב מחויב לשלם, **והקשו** בחי' הגר"ח על הש"ס ובדברי יחזקאל סכ"ד אות ו' מהא דמבואר בסוגיין דאע"פ שאין לו מע"י מ"מ האדון זוכה ממנו נזק והרי כיון כיון דזוכה מהעבד בממון תו לא שייך לומר מה שקנה עבד קנה רבו, וכתבו דכל דברי הקצוה"ח הם לענין בושת צער ורפוי, אבל נזק החיוב מעיקרו לאדון דהוא הבעלים על העבד, ובאמת בושת צער ורפוי במעוכב גט שחרור הוי בודאי של העבד, וכ"כ בנתה"מ ס"י שס"ג סק"ב כתב דבשבת זוכה העבד ורבו זוכה ממנו, ולפ"ז צ"ל דבסוגיא הכא לא מיירי לענין שבת, וכמשי"כ בתו"ג בסוגיין, דלא כהה"ס ראי"ש שהובא דגם בשבת איכא לספק הגמ'.

בחי' הריטב"א [מכת"י] כתב דבאמת מה דמבעי ליה דהנזק יהיה לאדון, הוא משום דנימא דמה דאין מעוכב גט שחרור עובד לרב, זהו רק דלא מצי לכפותו לעבוד, אבל אם יעבוד יהיו המע"י של רבו, ומשו"ה שפיר י"ל דגם הנזק יהיה של רבו אף דצריך לשחררו דאכתי הוא ממון של רבו, ומבואר בדבריו דגם זהו בכלל הספק בגמ', דלהצד דיש לו קנס זהו משום דאמרינן דגם מע"י דעושה מעצמו הוי של רבו, ופליג על תוס' שמעוכב ג"ש פקע ממנו קנין הממון של האדון, וכתב דלפ"ד ספק הגמ' הוי רק במעוכב גט שחרור משום דהאדון מחויב לשחררו, אבל במפקיר וכדומה דנפקע הקנין ממון של האדון, בזה בודאי לא יהיה הקנס והחבלה לאדון.

ז. **ועיין** תורת גיטין שכל הסברא של תוס' הוא רק בנזק אבל שבת הוא של העבד ולא לאדון, שהרי תוס' כתבו בע"א שכל הנדון של הגמ' נחו שור הוא למשנה ראשונה, אבל למשנה אחרונה הכל לעבד, וקשה הרי הכא כתבו דאף למשנה אחרונה החבלות לאדון, אלא ע"כ דהתם מיירי בפחת שסופו לחזור וזה חיוב של שבת ולכן כתבו תוס' דכיון שמע"י שלו ה"ה שבת שלו, אבל הכא מיירי בפחת שאין סופו לחזור והוא מחויב מדין נזק וזוהי אמרינן דמה לי קטלה כולה, וכ"כ הרש"ש על תוס' בע"א, מיהו על תוס' הרא"ש צ"ע שכתב לעיל כתוס' והכא כתב דאף על שבת הוא של רבו ושיך בזה מה לי קטלה וכו' וצ"ע.

ח. **גמ' ונותן לו דמי עינו.** בראשונים הקשו דהא קנס בעי העמדה בדין וא"כ אין חייב לו דמי עינו, וכתבו דלאחר שעמד בדין אמרינן דזוכה בעצמו למפרע ומשו"ה בעי ליתן לו דמי עינו, **אולם** בריטב"א כתב דא"א לומר דמיירי אחר העמדה בדין, דכיון דמוקמינן כמ"ד דצריך גט שחרור, א"כ פשיטא דאז נותן לו דמי עינו דהוא ב"ח גמור, וע"י בפנ"י.

ט. **בעיקר** הנדון אם מעוכב גט שחרור יש לו קנס, מבואר דיש צד שמכיון שנקרא אדון יש לו קנס ונתבאר שהתשלום של קנס וחבלה אינו מחמת ההפסד שיש לאדון וכמשי"כ, ועיין חזו"א ואור שמח פכ"ג ממכירה ה"ג שהקשו א"כ אמאי אמר אמימר לעיל מ ע"א נתיאשתי מפלוני עבדי אותו עבד אין לו תקנה כיון שפקע ליה כספא ואין יכול לשחרר האיסור, והרי כיון שיש לו קנס ונזק חשיב שיש בו ממון שהרי יכול למכור העבד לאחר לענין קנס, וא"כ אמאי לא אמרינן שיוכל לשחררו בכסף וממילא יפקע האיסור שהרי יש בו קנין שיש בו נפק"מ לממון, ובאור שמח כתב דכיון שהסיבה שיש לו קנס אינו מחמת שיש בעלות בגוף העבד אלא דיש בו קנין איסור וחשיב אדון לכן הקנס שלו, והיינו שבשעה שבה החיוב קנס הוא מגיע לאדון אבל אין לו בעלות בעבד לענין זה, וא"כ י"ל

שכיון שאין כאן בעלות גמורה בעבד לא יוכל למכרו לענין קנס, וכל מה שמבואר בגמ' שיכול למכרו לקנס הוא רק בכח"ג שיש לו בעלות ממונית בגוף העבד.

הערות וציונים פרק השולח

דף מב:

א. גמ' איבעיא להו מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או אינו אוכל. התוס' כתבו דמעוכב גט שחרור אין לו קנין ממון והעבד זוכה במע"י לעצמו, וא"כ צ"ב מה הנדון האם הוא חשיב קנין כספו, וצ"ל כמו שאשה אוכלת בתרומה וחשיב קנין כספו מחמת קנין איסור ה"ה עבד נמי, ועי' בפנ"י שהביא דברי התוס' ביבמות ס"ו ע"א דמבואר מדבריהם דאכילת תרומה תלוי בקנין איסור, וכתב דלפ"ז צ"ל דהספק של הגמ' הוא במעוכב גט שחרור דלא חשיב חשוב קנין כספו משום דכופין אותו להוציאו לחירות, דאילו מצד עיקר הקנין אין חסרון כיון דהוא בעלים על הקנין איסור, וכן מבואר באבני מלואים [תשובה י"ז] דבקנין כספו נאמר ב' הלכות א' מה שהוא קנוי לו קנין לענין הממון, ב' אף שהוא קנוי לקנין איסור חשיב קנין כספו משום דמירי שקנאו בכסף, ובקנין אשה הוא רק מחמת קנין האיסור, ועי' קובץ הערות מז ז, [עי' מש"כ בריש פרק אלמנה לכה"ג].

ב. תוד"ה מעוכב. א"י התם במעוכב ג"ש ע"י הפקר וכו', **מבואר** בדבריהם דהספק הכא הוא רק בחצי עבד וחצי ב"ח ולא בכל מפקיר עבדו דהתם הוא כיון שהוא מותר בשפחה אוכל בתרומה, והתוס' הרא"ש כתב דלא נהירא דאיך יאכל צד בן חורין שבו תרומה דהא מבואר לעיל דלכל היותר יש חיוב של חצי קנס בחצי עבד, והיינו משום דחציו הוי ב"ח ואיך יוכל לאכול בתרומה, ועי' בפנ"י שהוסיף דהרי עבד של ב' שותפין דאחד הוא ישראל והשני כהן ע"כ דהעבד אינו אוכל בתרומה וא"כ מ"ש הכא, והמהרש"א כתב דכמו שמבואר לקמן דלא יוכל לקדש בת חורין משום חצי עבד שבו ה"נ נימא דיאכל בתרומה מחמת החצי עבד, והקשו הפנ"י והקרני ראם דלא דמי דהתם לא מצי לקדש כיון דהוי רק חצי איש אבל בתרומה יש לאסור מחמת חצי בן חורין.

והחת"ס כתב דבאמת אין יכול לאכול אלא איכא נפ"מ האם יצטרך לשלם קרן וחומש גם על החצי עבד שבו, ועד"ז כתב בחזו"א [קמז ה] דנפק"מ בזה האם יאכל רק כזית אחד דלא יהא חייב, ויש בזה חידוש דהיה מקום להבין שהחצי בן חורין שאכל חייב על כל הכזית שהוא אוכל, ומה שיש כאן חצי עבד אינו מגרע מהאיסור של הבן חורין, ע"ע באבני מלואים שם שכתב סברא חדשה בזה דחצי ב"ח שבו יכול לאכול תרומה מהדין שקנינו שקנה קנין אוכל, וכתב לפ"ז ניחא אמאי עבד של שני שותפין דאחד כהן ואחד ישראל אין העבד אוכל וכמו דהקשה הפנ"י, וביאר דהתם כיון דשייך לאחר לא שייך לומר דהחלק של הישראל יחשב כקנינו של הצד עבדות שבו, ועי' בשערי חיים סי' נ"ג מש"כ לבאר דבחצי עבד אף בחלק של הבן חורין יכול לאכול משום דחשיב נמי קנין כספו של כהן וכ"כ התורת גיטין.

ג. תוס' בא"ד. בעיקר דבריהם שכתבו לחלק דדוקא בחצי עבד וחצי ב"ח הגמ' מסתפקת אם נחשב קנין כספו ולא במפקיר והטעם לחלק י"ל ע"פ מש"כ הפנ"י והאבני"מ דהכא איכא חיוב להוציאו לכן לא חשיב קנין כספו משא"כ במפקיר אין חיוב להוציא נחשב קנין כספו והקשה החזו"א [קמז ה] דלעיל ל"ח ע"א מבואר דגם בנתיאש מעבדו כופין אותו לשחרר, וא"כ מאי שנא מפקיר מחצי עבד, וכתב דאפשר דמפקיר כיון דהוי מדעת עצמו אין כופין אותו לשחרר.

ד. גמ' ת"ש כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה הרי אלו אוכלין בתרומה. פרש"י דכיון שהוא מעוכב גט שחרור דאין לרבו רשות בו דאינו יודע מי הוא עבד, ואין יכול להשתעבד בו וקתני דאוכלים בתרומה, ומבואר דאע"פ שפקע קנין הממון מ"מ אוכלים בתרומה א"כ ה"ה בחצי עבד, מיהו עי' היטב ברש"י שהוסיף דכיון שצריכים לשחרר זה את זה, משמע דקושית הגמ' היא ממה שמצינו שכופין זה את זה, וצ"ב מדוע הוצרך לכך ואמאי לא סגי במה שמספק אין יכול להשתעבד בו ממילא לא חשיב קנין כספו שאין לו קנין ממוני ועי'.

ה. גמ' משחררין זה את זה. מבואר בגמ' דאע"פ שא"א להשתעבד בעבד מ"מ אפשר לשחררו, והנה לעיל לח ע"א הרע"א בגה"ש נקט דאי אפשר לשחרר עבד שאינו ברשותו, ולפ"ז מקשים איך הכא משחררים זה את זה דכיון שמספק אין יכול להשתעבד בו הוא חשוב אינו ברשותו, **ובזכר יצחק ס"ל** (א) מבואר בשם הגר"ח דרק היכי דיש לאחר קנין בדבר יש חסרון של אינו ברשותו, והכא להצד דהוא עבד אין לו קנין בעצמו כנגד רבו דידו כיד רבו, ועי"ש מש"כ דמדוע שלא יהא חסרון שאין יכול להוציאו בדיינים, דזה הוי חסרון של אינו ברשותו ג"כ כדמבואר בב"מ ז' ע"א, וכתב לישב דלשחרר האיסור לבד אין בזה חסרון של אינו ברשותו, [ולעיל ל"ח ע"א נתבאר שכ"כ בחזו"א בישוב קו' הרע"א, והכא כיון דהוי ספק הבעלים מתיאשים ונמצא דיש רק קנין איסור.

באחיעזר ח"ג ס' ע"ח אות ו' כתב לישב ע"פ דברי הב"ש בסי' כ"ח דהנגזל יכול להקנות לגזלן בעצמו, והכא נמי שפיר מצי להקנות ולשחרר כל אחד את השני, דהרי הוא נותן למי שהדבר ברשותו.

ו. גמ' התם אם יבוא אליהו. כונת הגמ' דכיון שאם יבוא אליהו נמצא שאין כאן הכרעה ברורה על הממון שאין יכול להשתעבד בו, ובקובץ הערות [סי' עא א] הביא קושיא בשם המאיר לעולם [ח"א סי"ד] דכיון דקיי"ל דתקפו כהן מוציאין מידו, והיינו דדין המוציא מחברו עליו הראיה הוא דין ודאי, א"כ בודאי אין לו זכות ממון בעבד, וא"כ מה הסברא שאם יבוא אליהו הא השתא אין לו זכות, וכתב לבאר הקובה"ע [אות ו'] וכ"כ בשעריי [שער ה' פ"ח] דהבעלות האמיתית בחפץ נקבעת לעולם לפי האמת, ורק דכל זמן דהוי ספק הדין הוא דבפועל המוחזק הוא חשוב הבעלים עי"ש שהאריך בזה, ודין קנין כספו נקבע לפי הבעלות האמיתית, ועי' בפרק הספינה דף פא ע"ב שנתבאר יסוד זה.

ז. **גמ' איבעיא להו עבד שמכרו לרבו לקנס.** לבאר הסוגיא נראה להקדים דהנה בריש פרק המפקיד מבואר שנחלקו ר"מ ורבנן במוכר פירות דקל לחברו דר"מ סבר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא שמבואר בגמ' שם שר"מ סבר דבעינן שהפירות עבידי דאתו, ורבנן חולקים שאע"פ שעבידי דאתו אינו קונה הפירות דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אבל במקום שמקנה דקל לפירות' מובאר בגמ' ב"ב קמז ע"ב שרבנן מודו שאפשר להקנות כה"ג, ובפשוטו בכה"ג שמקנה דקל לפירות אין חסרון של דבר שלא בא לעולם כיון דנחשב שהוא מקנה דבר שבא לעולם שהדקל בעולם ובוה אין חילוק בין אם עבידי דאתו ללא עבידי דאתו.

ולפי"ז? צריך לבאר הנדון בסוגיין שהגמ' דנה במוכר עבד לקנס דשמא אף לר"מ לא יועיל כיון דלא עבידי דאתו, והקשה הרשב"א הרי בכה"ג שמוכר עבד לקנס הרי זה דומה למוכר דקל לפירות וחשיב דבר שבא לעולם ובוה אין תנאי שיהא עבידי דאתו, וביאר הרשב"א דאע"פ שפירות דקל קונה לר"מ מ"מ יש כאן חסרון במוכר עבד לקנס דפירו דקל הפירות באים מהדקל עצמו, אבל הכא בקנס שלא בא הקנס מגוף העבד לכן יש בזה חסרון של דבר של בא לעולם וגרע טפי מפירות דקל, ותיבעי לרבנן שאף אם אמרינן דכיון שלא אתי מגוף הדקל חשיב כדבר שלא בא לעולם מ"מ שמא רבנן נמי יודו הכא כיון דהא קאי שור וקאי עבד וממילא חשיב כדבר שבא לעולם ויקנה אף אם לא עבידי דאתו שהרי בדקל לפירות קונה אע"פ שלא עבידי דאתו, אולם הקשה תוס' הרא"ש שהרי הגמ' אומרת הטעם שלא מהני לר"מ משום דלא עבידי דאתי ולכאורה אמאי צריך לזה הרי הטעם דלא אתי מגוף העבד, ועי' ברע"א שכותנת תוס' דלרבנן י"ל דכונת הגמ' דלא דמי לדקל לפירות כיון שאין יוצאים מגוף הדקל, ומה שהוסיפו עוד טעם משום דהכא לא עבידי דאתו הוא לר"מ דסבר דאף פירות דקל קונה דהיינו שקונה אף דבר שלא בעולם כלל, מ"מ בעינן שיהא עבידי דאתו ואם לא עבידי דאתו אינו קונה כלל עיי"ש בכ"ד.

ועי' ברשב"א שהעיר על לשון הגמ' דקאמר דטעמא דרבנן דמודו משום דקאי 'שור וקאי עבד', ולמבואר הסברא שאין חסרון של לא בא לעולם הוא משום דדומה לדקל לפירות מה נפק"מ בזה דקאי שור, ועי' ברמב"ן וברשב"א, ועי' קצה"ח רצה ד מש"כ לבאר. **אולם** דעת תוס' בריש פרק המפקיד דאף בדקל לפירות יש לפי רבנן חסרון של אין אדם מקנה דבר של בא לעולם, ורק אי עביד דאתו מודו רבנן שקונה, והכא מוכר עבד לקנס דומה לפירות דקל, והספק של הגמ' הוא האם חשיב עבידי דאתו או לא, והיינו דקאמר הגמ' דכיון דקאי שור וקאי עבד חשיב כבר עבידי דאתי, ומבואר שנחלקו הראשונים האם מוכר דקל לפירות יש בו חסרון של דבר שלא בא לעולם, דבתוס' והראשונים כתבו דאין בזה חסרון ולתוס' הוה כפירות דקל, **ובביאור** פלוגתתם כתב בחי' ר' ראובן בבא מציעא (ס"י י"ט) שנחלקו בגדר הקנין בדקל לפירות האם קונה זכות בגוף הדקל ממש דכמו שבעל הדקל זוכה בשבח ובפירות מדין ארעי אשבח ה"נ מי שקנה הך זכות קנה הזכות של ארעי אשבח, או שלא קנה את הזכות של ארעי אשבח בדקל וזה שיש עדיין למוכר, אלא שבדקל לפירות קנה את הזכות והשעבוד שיש למוכר לזכות בפירות, והרשב"א סבר שקנה את עצם הזכות של ארעי אשבח ולכן ל"ש בזה החסרון שלא עבידי דאתו, אבל תוס' סברו דקנה רק הזכות והשעבוד לזכות בהפירות ולכן ס"ל דאי לא עבידי דאתו חשיב כדבר שלא בא לעולם ולא קני עיי"ש בכ"ד.

ח. **גמ' מי איכא עבדא דלא מיזדבן לקנסא.** מבואר בגמ' דחייב של קנס אינו תשלם על ההפסד של העבד, דהרי חזינן דאע"פ שאינו שווה כלום מ"מ חייב לשלם, ועי' בחי' הגר"ח הלכ' מכירה מש"כ בגדרי חיוב קנס.

דף מג.

א. **גמ' איבעיא להו מי שחצי עבד וחצי בן חורין שקידש.** בפשוטו נראה בגמ' שהחסרון דחצי אשה וחצי איש שווה בשניהם, וכמו שיש מיעוט דאין אישות לחצאין באשה ה"נ באיש, וכל מה דמבואר בגמ' שאם אמר התקדשי לי לחצי דמקודשת משום דאמרין דנתכון שיקח אשה אחרת אבל לא נתכון לקדשה לחצי, והגמ' מסתפקת דשמא בחצי עבד אין חסרון של חצי משום דלא שייך בקנינו, ולהלן יבואר דבאבני מלואים כתב בדעת הרמב"ם שיש חילוק בין חסרון של חצי עבד לחצי שפחה.

ב. **גמ' והא עבד לא שייך בקנינו.** פרש"י דכל מה דחצי למעבד עבד, בשו"ת רע"א [ת' קע"א] שנראה שנחלקו הגרע"א והגר"ש איגר בחסרון של קידושין בחצי אשה, האם הוא חסרון במעשה הקידושין דכיון שיכול לעשות מעשה שלם אין יכול לחול מעשה כזה או שהחסרון הוא באישות דל"ש אישות לחצאין, וברש"י מבואר דהיכא דלא שייך בקנינו אין חסרון משום דכל מה דחצי למעבד עבד, משמע דזהו חסרון במעשה הקידושין ולכן בחצי עבד שזה כל מה שיכול לעשות אין חסרון של קידושין לחצאין, אבל הרע"א שם נקט שהחסרון הוא באישות דל"ש אישות לחצאין באשה, אבל הכא כיון שהוא קידש כל מה שיכול לקדש אין בזה חסרון של לחצאין, ולהלן בעי"ב יבואר בתוס' שנראה מדבריהם דהחסרון של חצי אשה הוא דל"ש שיתקיים מציאות של אישות לחצאין, שכתבו דלכן אמרינן או גמרי או פקעי ויבואר להלן, ורש"י נחלק עליו שם, ועי' בקובץ הערות ס"י מו שכבר עמד בפלוגתת רש"י ותוס' בזה.

ב. **בעיקר הנדון האם חצי עבד שקידש, הקשה באבני מלואים** [ס"י מ"א סק"א] דאיך יכול לקדש והא הוה קידושין שאינם מסורים לביאה, דאתי צד עבדות ומשתמש באשת איש, וכתב לישב דכיון שהוא אסור בבת חורין שלא מחמת הקידושין לכן לא חשיב קידושין שאינם מסורים לביאה, **בקה"י** [ס"י לב אות ג'] כתב דאי נימא דחצי עבד וחצי ב"ח היינו ממש דחצי ממנו עבד וחצי ממנו ב"ח, א"כ י"ל דאין חסרון דאינם מסורים לביאה, דאותו חלק שחל אליו הקידושין הוא ראוי לביאה, ומה דלעולם יש עמו עוד חצי דמונע מההיתר לבא עליה אי"ז חסרון.

הערות וצינונים

פרק השולח

דף מג.

א. גמ' אמר רבא כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת כך חצייה שפחה וחצייה בת חורין אינה מקודשת. מבואר בגמ' דרבא סבר שאין סברא של שייר בקנינו, וממילא לפי"ז אין לחלק בין חצי עבד לחצי שפחה וכמש"כ לעיל, ולמאן דאית ליה דהיכא דלא שייר בקנינו אין חסרון של חצי אשה ולא חצי איש, יש להסתפק בהא דקאמר ואם לחשך אדם וכו', דמשמע דדרשינן מינה דחלו קידושין בחצי שפחה וחצי בת חורין, ויש לדון האם יש כאן גילוי דאפשר לקדש היכא דלא שייר בקנינו, וממילא הי"ה בחצי עבד, או דזהו גז"כ מיוחד רק לגבי חצי שפחה וכדיבואר.

והנה הרמב"ם [פ"ד מאישות הי"ז] כתב לענין חצי עבד וחצי בן חורין שקידש דחלו קידושין מספק, ולגבי חצי שפחה וחצי בת חורין פסק הרמב"ם שם שהיא מקודשת ודאי, וכתב הר"ן בקידושין דחצי שפחה ילפינן מקרא דשפחה חרופה דקידושין תופסים בה אבל בחצי עבד לא, ובאבנ"מ הביא דהקשה מהרי"ט בקידושין אמאי לא ילפינן מינה לחצי עבד, וכתב האבני מלואים [סי' מד סק"ב] דיש סברא לחלק בין חצי עבד לחצי שפחה, דבחצי עבד אע"פ שהצד בן חורין שלו יכול לקדש מ"מ כיון שיש בו ג"כ חצי עבד לכן הגברא אינו יכול לעשות מעשה קידושין דבשעה שהחצי בן חורין מקדש יש כאן מעשה קידושין של חצי עבד, והרי"ז דומה להא דמבואר במשנה בראש השנה כט ע"א דחצי עבד אין יכול לתקוע שופר לעצמו דחצי בן חורין אין יכול להוציא את עצמו כיון שבתקיעה שלו יש ג"כ תקיעה של חצי עבד, וה"ה הכא אין יכול לעשות מעשה קידושין לעצמו כיון שהחצי עבד אין בכוחו לקדש, אבל בחצי שפחה אינו כן דהאשה אינה פועל את מעשה הקידושין, אלא היא מפקירה את עצמה כמש"כ בר"ן בנדרים ולכן הבעל יכול לפעול מעשה קידושין רק בחלק הבן חורין שבה ולא בחלק העבד שבה, מבואר מדברי האב"י דהבין דהחידוש של אישות בחצי שפחה היא אישות גמורה והיא אפשר ללמוד מזה לחצי עבד אלא שיש חסרון אחר דל"ש בחצי עבד, ועי' באות הבאה.

ב. הנה ביסוד דין הקידושין של שפחה חרופה שהיא חצי שפחה חצי בת חורין יש לדון האם יש כאן מעשה קידושין גמורים אלא שהתורה הקילה בעונש דליכא אשם, או שזהו סימן שיש כאן מעשה קידושין קלושים יותר ולא דמי לכל מעשה קידושין, ברע"א בתשובה קע"א כתב בתו"ד דחצייה שפחה היא קידושין גמורים וכל הטעם שאין בו חיוב מיתה אלא אשה הוא משום דלא עשה מעשה ביאה בכולה, ולכן אין חיוב מיתה אבל האישות בצד עבדות הוא אישות גמורה, וכן נתבאר באבנ"מ באות הקודם דיש כאן אישות גמורה, וכן כתב באבני מלואים מ"ד ד' דיש כאן אישות גמורה לענין לאסור שאר קרובים, וכל המיעוט שאין מיתה הוא גז"כ מיוחד לענין זה.

אמנם הגר"ש איגר שם תשובה ק"ע [בשולי המכתב] כתב דזה שיש חיוב אשם ולא מיתה ע"כ שאין כאן אישות גמורה, אלא הוא אישות שאינם גמורים, ועי' במנחת חינוך [מצוה קצא] שנקט שאין איסור קרובים מחמת אישות זו, וכן נראה מדברי הבית שמואל והחלקת מחוקק סי' מד שכתב דאישות זו לא מפילה ליבוס, וע"כ מבואר דאין כאן אישות גמורה, ועי"ש בחלקת מחוקק סי"ק טו שדן האם יהא איסור של מחזיר גרושתו באישות כזו, ועי"ש במנ"ח [מצוה תקעט ג'] שדן האם חצייה שפחה יכולה להיות שליח לקבל קידושין דשמא לא הוה בתורת.

ג. גמ' ואם לחשך אדם לומר איזה שפחה חרופה זו שחצייה עבד וחצייה בן חורין המאורסת לעבד עברי אלמא בת איתרוסי היא. פרש"י דה"ה אם מאורסת לכל ישראל אלא אורחא דמילתא נקט כיון שעבד מותר בשפחה, והנה זה ברור דלפי מד"א דפליג דמאורסת היינו מיוחדת היינו דוקא בעבד עברי אבל בכל ישראל לא, ומשום דכל הדין של שפחה חרופה הוא במה שהיא מיוחדת וכ"ז שידך רק בעבד עברי שהוא מותר בשפחה בזה חידשה התורה פרשה מיוחדת של קרבן אשם כשהיא מיוחדת אליו, אבל אם הוא ביאת איסור התורה לא אמרה שאם היא מיוחדת אליו יש חיוב אשם.

בעיקר מה דסי' לרש"י דיש פרשה של שפחה חרופה בכל ישראל ולא רק בעבד, עי' תוס' לעיל לו ע"א ד"ה בזמן שנראה שחולקים עי"ז וס"ל שרק בעבד עברי הוא נוהג, והיינו דאע"פ שאין כאן חסרון של תפיסת קידושין כלפי כל ישראל מ"מ חובת אשם הוא רק בעבד עברי, וכן מבואר שם ברמב"ן ועי"ש בפנ"י מש"כ, ועי' שיעורי הגר"ש קידושין אות פ"ד שביאר שנחלקו האם חיוב שפחה חרופה הוא מחמת הצד בן חורין שקידשה ולפי"ז אין לחלק בין כל ישראל לעבד עברי, אבל תוס' והרמב"ן למדו שהחיוב אשם הוא על מה שכולה מיוחד לו, ולכן דוקא לעבד עברי שהוא בהיתר ונמצא דהחיוב אשם הוא אף מחמת החצי שפחה.

ד. גמ' אלא מאי אית לך למימר מאי מאורסת מיוחדת. כתב הרשב"א דאין הכונה מיוחדת בעלמא אלא מיוחדת הכונה ע"י מעשה קידושין, ואע"פ שלא חלו הקידושין מ"מ אין חיוב אשם בלא מעשה קידושין, ומבואר דבשביל שיתחייבו אשם צריך לעשות איזה מעשה קידושין, ובלא זה אין חיוב אשם כלל, אולם זה ברור דאף אם לא צריך קנין ובמה שהיא מיוחדת סגי החיוב אשם הוא מחמת דחשיב שיש כאן איזה קנין, [ועי' ברש"י סנהדרין נז. ד"ה נהרג שכתב דשפחה שנתיחדה עם עבד עברי ובא עליה כותי נהרג אליו משום דאיכא בה תורת אישות].

דף מג:

א. אמר רב חסדא חצייה שפחה וחצייה בת חורין וכו' ומתו מתיבמת ללוי ואין אני קורא בהם אשת שני מתים. בגמ' לא נתבאר מה הדין אם מת קודם שנשתחררה, ומצינו שנחלקו בזה, הב"ח סי' מ"ד כתב דאם מת בעודה חצייה שפחה, מיבס אותה אחיו או חולץ לה ופוטרת צרותיה, אמנם החלקת מחוקק [סי' י"ג] והב"ש [סי' ט"ז] כתבו דאינה פוטרת צרתה וכ"כ הקרבן נתנאל על הרא"ש אות מ דודאי אינה פוטרת צרותיה כיון דאין קידושיה קידושין גמורים דהא ליכא מיתה, והנה לעיל נתבאר דבאבנ"מ מבואר דהאישות של חצייה שפחה היא אישות גמורה ורק לגבי חיוב מיתה אינה כאשת איש, אבל באיסור קרובות יהיה כרת והיא בכרת על אחיו, ולפי"ז נראה דיש יותר מקום לדברי הב"ח, **אמנם** המנ"ח מצוה [קצ"א אות ב'] ובחזו"א כתבו דליכא בה כלל דין יבוס כיון דאיי"ז קידושין גמורים, [ובמנ"ח כתב דגם איסור קרובות לא יהיה בקידושין אלו וכמש"כ לעיל].

ב. גמ' ואין אני קורא בהאשת שני מתים. רש"י ביאר דכיון שהוא ספק האם קידושי הראשון הוה קידושין לכן לא הוה אשת ב' מתים דממ"נ מתיבמת ללוי, והקשה הפני יהושע דאכתי משכחת לה אשת ב' מתים קדום שנשתחררה, דכיון שאין כאן קידושין

גמורים נמצא שאין כאן רק איסור לאו הא קי"ל דקידושין תופסים בחיבי לאוין, וא"כ השני יכול לקדשה ואם מתו שניהם נמצא דהוה אשת ב' מתים, וכתב הפני" דשמא איסור לאו דהכא חמור יותר ולא תפסי קידושין, ועוד כתב דכיון שנתקדשה לראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר, וחידש הפני" דהא דלא תפסי קידושין באשת איש הוא משום שהיא כבר מקודשת ולא משום האיסור.

האבני מלואים [סי' מ"ד סק"ד] הקשה על הפני" מהסוגיא קידושין סז ע"ב שמבואר דהא דלא תפסי קידושין באשת איש משום הקישא דר' יונה שהוקשו כל העריות כולם ולא משום דהיא כבר מקודשת, ולכן כתב באבני"מ דאה"נ בחציה שפחה יכולה להתקדש לאחר ול"ד לשאר אשת איש, והא דלא משכחת לה אשת ב' מתים מהתורה, כתב האבני מלואים דכל החידוש התורה הוא רק שאין בו חיוב מיתה, אבל מ"מ חשיב קידושין גמורים לענין שיהא בה איסור אשת אח וממילא דלא תפסי בה קידושי אחיו כמו בכל העריות דלא תפסי בה קידושין, ובעיקר קושית האבני"מ כתב בקובץ הערות [סי' ג' ט] דאיכא נפק"מ בהא דילפינן מהקישא דר"י דאם הטעם משום שהיא כבר קנויה א"כ היכא שמקדשה בבת אחת תהא מקודשת דל"ש בזה הכלל דכל שאינו בזה אחר זה, כיון שכל החסרון הוא רק הכ"ת ואין אחד מונע את השני מלחול ע"פ דין וכמש"כ תוס' מב ע"א יסוד זה, ובחזו"א כתב האם דאיכא נפק"מ בהיקש לענין ממזרות דאם מטעמא דהפני" אין הולד ממזר.

ג. תוד"ה מה. וקשה דלרב חסדא וכו', כתבו הב"ח סי' מ"ד והפני" ד"ל דר"ח דאמר לעיל מי דמי וכו', אין כונתו דתפסי קידושין בודאי, אלא ד"ל דתפסי קידושי ספק, והא דלא פרש"י כמו תוס' כתב הפני" דא"כ מה קמ"ל ר"ח, אבל לשיטת רש"י נחא דקמ"ל דגמרי קידושי ראשון, והחת"ס והחזו"א כתבו סברא אחרת דרש"י ס"ל דכיון דאכתי לא מייתי הגמ' להצדדים אי פקעי או גמרי, משום הכי לא נח"ל לרש"י לבאר דבזה מספ"ל לר"ח.

האבני מלואים [סמ"ד סק"ד] כתב דס"ל לרש"י דגם אי נימא דפקעי קידושין, מ"מ ישאר איסור קרובות כמו דנשאר האיסור לאחר מיתה וגירושין, ומשו"ה אי אפשר לומר דטעמיה דר"ח משום דפקעי, דמ"מ לא תהיה אשת האח השני, ובשיטת התוס' מבואר דדין פקעי מפקיע גם אסורי קרובות, וטעמא כתב בקובץ הערות [סי"ב אות א], דדוקא מיתה וגירושין דאיכא קרא להתיר, אמרינן דהוי היתר רק על איסור אשת איש, אבל דין פקעי לא ילפי מקרא אלא הטעם משום דהיא כבר שנוולד כש"כ רש"י או דעתה אינה ראויה לקידושין בחצי ומשו"ה ממילא פקעי, וזה מתיר גם איסור קרובות, והחזו"א כתב דשיטת התוס' דבקידושי חציה שפחה ליכא איסור קרובות, ומשו"ה שריא לאחיו.

ד. גמ' איתמר חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה וחזרה ונשתחררה. צ"ב מדוע הגמ' העמידה הנדון אי גמרי או פקעי באופן זה שהיא נשתחררה וחזרה ונתקדשה, ואמאי לא דנה הגמ' באופן פשוט יותר שאם נשתחררה האם גמרי קידושי ראשון או פקעי קידושי הראשון, ועי' בחלקת מחוקק סי' מד יד שכתב דאה"נ דאף בכה"ג יהא אות נדון, ועי' באחיעזר ח"א כט.

ה. גמ' ר' יוסף בר חמא אמר פקעי קידושין ראשון ר"ז אמר ר"נ גמרו קידושין ראשון. בטעמא דמילתא נחלקו רש"י ותוס', רש"י פירש דמד"א פקעי שהרי נשתנה גופה והויא כקטן שנוולד, וצ"ב דהרי רק החלק של עבד הוא כקטן שנוולד אבל החלק של בן חורין שהיתה מתקדשת ל"ש לומר כקטן שנוולד, והחת"ס ביאר דכיון דעד עכשיו לא היתה ראויה לקידושין גמורים רק לחיוב אשם, והשתא שהיא בת חורין גמורה לענין חיוב מיתה לכן חשיב כקטן שנוולד אף על חלק זה ופקעי קידושין, אבל בקובץ הערות [מו אות ה] ביאר באופ"א דחצי עבד וחצי ב"ח היינו דכולו הוי גם עבד וגם ב"ח א"כ כשנשתחררה נהיתה כולה בת חורין, ונמצא שיש כאן שינוי בכולה ולא רק בצד עבדות, ולכן חשיב כולה כקטן שנוולד.

וטעמא דמד"א גמרי כתב בחת"ס דצ"ל דסבר דהו"ל כאילו שאמר מעיקרא שהוא מקדש אותה לכשתשתחרר קידושין גמורים, ואין כאן חסרון של מקדש דבר שלא בא לעולם כיון שהיא היתה עומדת להשתחרר, דהרי כופין את האדון לשחררה, [בקו"ש גיטין כתב דטעמא דגמרי משום דקדושת הגוף לא פקעה בכדי ולכן א"א לומר פקעי ולכן גמרי].

אמנם בתוס' נראה שחלקו על רש"י שכתבו בתוך דבריהם דכיון דל"ש חצי אשה לכן מסתבר דאו גמרי או פקעי, נראה בתוס' דכונתם דהחסרון של חצי אשה הוא דל"ש שיהא מציאות של אישות לחצאין, לכן חייב להיות או גמרי ויהא כאן אישות גמורה, או דפקעי שהאישות לגמרי תיפקע, אבל רש"י שחולק על תוס' משום דס"ל דהחסרון של חצי אשה אינו מחמת דל"ש חלות של אישות לחצאין, אלא כמש"כ לעיל דהוא הלכה במעשה הקידושין דל"ש להחיל מעשה קידושין לחצאין, לכן היכא שכבר חל אין חסרון של חצי אשה ולכן הוצרך לטעמא אחרת דכקטן שנוולד דמי, ועי' בקובה"ע סי' מו ד' שכתב להקשות דסברת רש"י ותוס' סוגיין הן בברות הפוכות ממה שנחלקו ביבמות מט ע"א אם ערוה לאחר קידושין מפקיע הקידושין, דשיטת רש"י דכמו שאין תפיסת קידושין בערוה ה"נ ערוה לאחר ידושין הוא סיבה שיפקיע הקידושין, אבל תוס' חלקו דערוה אינה סיבה להפקיע אלא סיבה שלא יחול, והכא מבואר שנחלקו רש"י ותוס' להיפך דלרש"י אין שחצי אשה יפקע רק משום דקטן שנוולד, אבל לתוס' מבואר דכמו שלא תופס קידושין ה"נ הוא סיבה שיפקיע ודלא כסברתם בערוה, ולרש"י צ"ל החילוק דהתם הוא דין שמציאות של ערוה מונעת קידושין אבל הכא הוא רק הלכה במעשה הקידושין.

ו. באבני מלואים שם חקר לפי מש"כ דבחצי שפחה וחצי בת חורין תופס קידושין אף אחר שכבר נתקדשה לאחד, האם היכא שנשתחררה לפי הצד שגמרי האם יהא גמרי לראשון או לשני שקידשה, וכתב דמסברא יהא גמרי לראשון שהוא קידש ראשון, **אולם** במנחת חינוך מצוה קפח אות לה ובמצוה רג ג' כתב דמסתבר דבכה"ג אף מד"א גמרי סובר דפקעי כיון שהיא מקודשת לשניהם.

הערות וצינונים

פרק השולח

דף מג:

א. תוס' ד"ה גמרי. והא דאמר בקידושין בהמה של ב' שותפין וכו', צריך לבאר קושית תוס' דהרי התם מבואר דלא חל קדושת הגוף על הבהמה אלא חל קדושת דמים ליקרב, דהיינו שתרעה ויפדו אותה אח"כ ובדמים יקנה קרבן, וא"כ צ"ב האם כונת תוס' היתה שאם אמרינן גמרי יחול קדושה דמים ליקרב בכל הבהמה, ויש לעיין האם בקדושת דמים אמרינן פשטה או גמרי, ובאבני מלואים [סי' לא ס"ק כ"ב] כתב סברא זו לישב קושית תוס' שחלוק קידושין של אשה שהיא קדושת הגוף ע"כ אמרינן פשטה, אבל הכא לא הוה רק קדושת דמים ולכן לא אמרינן פשטה.

אולם עי' בקה"י קידושין [סי' י"ד] שהאריך לבאר דיש חילוק בין קדושת דמים לבדק הבית דבזה ל"ש פשטה, אבל קדושת דמים להקרבה שיש בזה סברת הגמ' דגמרי, דלא הוה כקדושת דמים רגילה, דהא חזינן דא"א לפדות אותה רק לאחר שתרעה ויפול בה מום וע"כ דחשיב כקדושת הגוף לענין זה.

אמנם בחי' הגרי"ז [זבחים דף יא] נראה שהבין כונה אחרת בתוס' שכתב שם דהא דאמרינן גמרי בחצי שפחה וחצי בן חורין, הפירוש בזה שקודם שחל חלות קידושין בכל האשה, גמרי אותו חלק של הבן חורין שהיה בו קידושין דנהפך מקידושין של חיוב אשם לקידושין גמורים של חיוב מיתה, ואח"כ גמרי הקידושין בכל האשה, והקשה תוס' דה"נ הכא כיון שמעשה ההקדש בתחלה היה על קדושת הגוף אלא שלא היה יכול לחול מחמת שהיה לו שותף, ולכן חלה קדושת דמים לימכר ע"כ כשחזר וקנה את החלק השני של הבהמה חלה קדושת הגוף ליקרב באותו חלק ואח"כ גמרי שאר ההקדש בכל הבהמה כמו שמצינו כאן, ולפי"ז ל"ק דלא אמרינן פשטה בקדושת דמים דהא דאמרינן כאן פשטה הוא לאחר שחל קדושת הגוף בבהמה ליקרב.

ב. תוס' בא"ד. שאני התם דאפשר שתרעה וכו', אבל הכא דאי אפשר שתהא חצייה מקודשת וכו', **ביאור** דבריהם דכל הסברא של גמרי הוא מחמת דל"ש חלות אישות לחצאין, וכמש"כ דעת תוס' דהוא חסרון באישות ולכן אמרינן גמרי, אבל התם בבהמה הרי יש אפשרות שיחול קדושה רק על חצייה לענין שימכרו אותה לקרבן, לכן לא אמרינן גמרי אלא נשאר הקדושה כמו שהיתה.

ג. תוס' בא"ד. ואע"ג דהתם דמדמי למקדש חצי אשה, כונתם דהגמ' מדמה דלא אמרינן פשטה בקידושין כמו שבבהמה של שני שותפין לא אמרינן פשטה, **והקשו** תוס' דלמבואר יש לחלק בין בהמה דשייך קדושה על חצי לקידושי אשה דל"ש התם קידושין לחצאין, וכתבו תוס' דהא דמדמה הגמ' הוא לגבי הסברא של דעת אחרת, וביאור דבריהם נראה דכל הסברא שיש לחלק בין הקדש לקידושין הוא רק אחר שחלו הקידושין דבזה אמרינן דכיון דל"ש חלות לחצאין לכן גמרי, אבל כשדנים לעשות פשטה במעשה בזה כיון שהוא תלוי בדעת אחרת אמרינן דלא יחול כלל, ולא אמרינן דרק בבהמה דשייך שיחול לחצאין דעת אחרת היא סברא שלא יהיה פשטה, ודו"ק.

ד. תוס' בא"ד. א"נ בהמה ששיר בקנינו וכו', **כונתם** לתרץ הא דלא אמרינן גמרי בבהמה של ב' שותפין שחזר וקנה חצייה, והשתא ס"ל לתוס' דאע"פ דשייך הקדש על חצי מ"מ אמרינן גמרי, אלא החילוק הוא דהתם שהבהמה היתה בת הקדש ושייר בקנינו לכן לא אמרינן גמרי, אבל הכא דלא היה בת קידושין בכולה רק על חצייה ולא שיירי בקנינו לכן שייך גמרי, והביאור בזה נראה דהיכא שמעיקרא היתה בת הקדש ושייר בקנינו דהיינו שעשה מעשה הקדש על חצי, בזה לא אמרינן גמרי כיון שעשה מעיקרא חלות שלא יחול על הכל, אבל היכא שלא היתה ראויה להתקדש בתחלה רק חצייה, א"כ עשה חלות גמורה בכל האשה אלא שבפועל לא חל רק על חצייה לכן כשיש אפשרות שיחול בכולה גמרי הקידושין דלא הגביל מעיקרא את הקידושין.

יא. מתני' המוכר עבדו לעכו"ם או לחו"ל יצא לחרות. פרש"י אם ברח מן העכו"ם או שקנסהו ב"ד לפדותו כדקאמר לקמן דקונסים אותו לפדותו וכשיפדנו לא ישתעבד לו, וקנס חכמים הואיל והפקיעו מן המצות, ונראה ברש"י דכל הקנס היה רק שהוא יוצא מהעכו"ם [כשברח או שפדהו], אבל בשעה שהוא תחת יד העכו"ם הוא של העכו"ם.

והנה העכו"ם אינו קונה אלא למע"י כדמבואר לעיל לח א', ומעיקר הדין כשהוא בורח מהעכו"ם אף אם היה העכו"ם מתיאש היה צריך לחזור לישראל כיון שעדיין גופו קנוי לישראל ואיך יוכל לזכות בעצמו, וכן מבואר ברשב"א לעיל לח ע"א דהיכא דשבאי זכה בעבד לגבי מע"י, אם ברח מהשבאי קודם שנתיאש הישראל הראשון לא היה העבד זוכה בעצמו, כיון שהוא עדיין קנוי לישראל קנין הגוף לכן הוא חוזר אליו, וא"כ ה"ה הכא אע"פ שמכר לעכו"ם המע"י מ"מ בשעה שברח מהעכו"ם [והעכו"ם נתיאש] ע"כ העבד אין לו יד לזכות בעצמו ממילא האדון זוכה בו, אלא שקנסו חז"ל שלא יהא קנוי לאדון אלא יוצא לחרות, וכן קנסו שהוא יפדנו ולא יוכל להשתעבד בו אלא יצא לחרות ולהלן יתבאר דצריך גט שחרור, ואף אם העכו"ם לא התיאש ועדיין משועבד למע"י לעכו"ם אפשר שהפקיעו מהעכו"ם קנין מע"י.

יב. תוס' ד"ה אבל אם. וא"ת הא דאמר אמימר לעיל המפקיר עבדו וכו', ביאור קושיתם נראה דתוס' הבינו כמש"כ רש"י דהקנס היה שאם יברח הפקיעו רבן את הממון מהאדון הראשון, אע"פ שמדינא הוא צריך לחזור אליו, וקאמר רשב"ג שצריך לכתוב לו שטר שחרור וטעמא משום שצריך שטר שחרור על האיסורים, והקשו תוס' לאמימר דמפקיר עבדו אותו העבד אין לו תקנה א"כ אמאי יכול לשחררו, **והקשה** מהרש"א אמאי לא הקשה תוס' כן על ת"ק, וכתב מהרש"א בדברי ת"ק לא מוזכר דמהני ג"ש, ואה"נ י"ל דלאמימר יסבור דלא מהני ליתן, ג"ש ועוד כתב מהרש"א דאפשר לת"ק מהני ג"ש לאחר שפדה אותו והוא שלו לענין הממון, וכונתו דכיון שמחויב לפדותו לא פקע ממנו הממון, אבל הכא רשב"ג אמר שכתב לכשתברח ממנו וע"כ שאינו אצלו ומחמת קנס דרבנן פקע השיעבוד כמש"כ באות הקודם.

יג. תוס' בא"ד. וי"ל דלא דמי למפקיר דעכו"ם לא קני ליה אלא למעשה ידיו ואכתי פש גבי ישראל ממנוא דקני ליה לקנס ולולדות, ולא הפקיעו ממנו חכמים עד אחר שיכתוב לו גט שחרור, כונתם דכיון שעדיין נשאר אצל האדון בעלות ממונית לכן יכול לכתוב גט

שחרור, ולפיכך אין הכרח לומר שרבנן הפקיעו את הממון של האדון בעבד שהרי משתחרר ע"י גט שחרור, וצ"ב לשון תוס' ולא הפקיעו חכמים עד אחר שיכתוב ג"ש, ומדוע צריך שיהא הפקעה על הממון הרי כותב ג"ש.

והנה בתוס' לעיל לז ע"ב מבואר דעכו"ם שקונה מישראל עבד כנעני לא יכול לזכות בעבד לענין מציאה ומתנה אלא למע"י לבד, וא"כ לכאורה ה"ה הכא כל הזכיה של העכו"ם היה רק לגבי מע"י, אבל לענין מציאה ומתנה נשאר לאדון, וא"כ תוס' היו יכולים להוסיף ענין זה ג"כ שיש לאדון קנין ממוני לענין מציאה ומתנה, וכן כתב בחזו"א [קמז יד], אולם מדברי מהרש"א מבואר דאין לו זכות של מציאה ומתנה ויבואר להלן.

והנה במהרש"א וכן בחזו"א [שם] נראה שהבינו דכונת תוס' דכל הקנס היה שהוא חייב להוציאו לחרות, אבל לא שנפקע הממון מהאדון כלל, וטעמא כיון שנשאר אצל הישראל הזכות לענין ולדות וקנס ממילא כשברח חוזר המע"י לישראל הראשון, וכל החיוב הוא רק לשחררו, מיהו כ"ז רק לאמימר דמפקיר עבדו אין יכול לכתוב ג"ש אבל לרבנן דיכול לכתוב ג"ש הפקיעו ממנו את כלל הממון, מיהו ברש"י היה נראה שהפקיעו ממנו הממון שכתב דיצא לחרות כשברח, ובעלמא הכונה יצא לחרות היינו שפקע הממון, ואפשר דרש"י כתב כן לדידן דבמפקיר עבדו יכול לכתוב ג"ש, ועי"ש עוד בחזו"א מש"כ דאם לא ברח אלא הישראל פדה אותו יתכן שהפקיעו ממנו את הממון לגמרי אלא שאח"כ שפודה אותו הממון זכה בכל הקנין ממון.

יד. המהרש"ל הקשה על מה שכתבו תוס' דיש לו עדיין קנין לענין ולדות ולכן אמימר מודה דיכול ליתן גט שחרור, א"כ מה מקשה הגמ' לעיל דף מ ע"א על אמימר מהא דמכרו עבד לעכו"ם, ואותו העכו"ם מת דאמרו להם שם דהבנים יכתבו להם גט שחרור, הא התם לא הוה מפקיר עבדו אלא מכרו לעכו"ם והא כתבו תוס' דיש לו עדיין בעלות של ממון א"כ אף לאמימר יוכל ליתן גט שחרור, ומהרש"ל תי' דהתם מיירי שהתיאש ופקע ממנו כל דין הממון, אבל **במהרש"א** כתב דכיון דמיירי שמתו העכו"ם וממילא פקע קנין מע"י וגם הישראל שהיה רבו הראשון מת וא"כ יורשי הישראל לא יוכלו לירש המע"י, ומה שהיה לאדון זכות של קנס וולדות אין היורשים יכולים לירש, ולכן מקשה הגמ' לאמימר דמפקיר עבדו ומת אותו עבד אין לו תקנה דאיך אמרו לו שם שהבנים יכולים לכתוב גט שחרור, [וצריך להוסיף בכונת מהרש"א דמיירי שהאדון ישראל מת קודם שמת העכו"ם שקנה ממנו את העבד, דאם קודם העכו"ם שקנה העבד מת הרי זכה מיד הישראל במע"י ויכול להוריש לבניו], ובקני ראם מהר"ם שיף תמהו דהרי זכות של קנס וולדות הוא זכות ממונית ומדוע שלא יוכלו לזכות בזה הבנים, ועי' בסו"ד מהר"ם שיף ובביאור על מהר"ם שכתב דס"ל למהרש"א דהוה כבושת וקנס שאין אדם מוריש קנס לבניו, וצ"ב. **ומבואר** עוד מדברי מהרש"א דחולק על מש"כ בחזו"א דנשאר לו זכות של מציאה ומתנה, דלכאורה זה פשוט דזכות של מציאה ומתנה שיך בו ירושה דזה זכות ממונית ממש, וצ"ב במה נחלקו.

בעיקר קושית מהרש"ל מהגמ' לעיל מ ע"א כתב החזו"א דכל מה שכתבו תוס' עכשיו הוא רק ללישנא קמא דאמימר שמפקיר עבדו אין לו תקנה, אבל לאיכא דאמרי של אמימר איירי במפקיר עבדו ומת אין הכרח לכל זה ואפשר שרבנן הפקיעו את כל דין הממון לגמרי במוכר לעכו"ם, ומ"מ כותב ג"ש כמו בכל מפקיר עבדו ולפיכך לא קשה כלל קושית מהרש"ל דכל הקושיא הוא רק על לישנא בתרא דאמימר דמפקיר עבדו ומת, אבל מתני' לא מיירי שמת אלא האדון הראשון חי ולכן אף אם הפקיעו הממון יכול ליתן ג"ש.

טו. תוס' בא"ד, ואכתי פש ליה לישראל ממנו לקנס, מבואר בתוס' דזכות האדון בקנס הוא מחמת קנין הממון של העבד, ונראה דכל זה לפי הצד של הגמ' לעיל דמעוכב גט שחרור אין לו קנס, ומשום דאם פקע קנין הממון אין לו קנס דזכות הקנס הוא מחמת הבעלות הממונית על העבד, אולם צריך להבין דמשמע בתוס' דאם היה קנס הוא סיבה שלפי אמימר האדון יכול ליתן גט שחרור, וא"כ יש להקשות לפי הצד בגמ' דמעוכב גט שחרור יש לו קנס, א"כ הדין צריך להיות שלפי אמימר מפקיר עבדו יש לו תקנה בשטר כיון שיש לו קנס, ועי' בחזו"א [סק"ד] שהקשה קושיא זו, **ובע"כ** צ"ל דלפי הצד שמפקיר עבדו יש לו קנס אינו מחמת קנין ממוני שיש לאדון בעבד אלא הטעם הוא משום שכמו שיש לאדון קנס דזהו ההלכה דכל מי ששם אדון עליו יש לו את הזכות של קנס, מ"מ אין לאדון קנין ממוני בעבד ולא יוכל ליתן לו גט שחרור.

והנה בעיקר מש"כ תוס' דלאמימר יש לו בו קנין ממון ולכן יכול ליתן ג"ש, יש להקשות דהרי מוכח מכמה דוכתי דאע"פ שאין קנין ממון מ"מ יכול ליתן ג"ש בחצי עבד דכתבו תוס' דאין לו זכיה במע"י וכופין את רבו בשן ועין שנפקע הממון וכותב לו גט שחרור, ובאמרי משה [סי' מא] ביאר דהסברא במפקיר הוא כיון שהפקיר את הכח לשחרר לכן סבר אמימר דלא יכול ליתן שטר שחרור, וא"כ קשה מדוע הוצרכו תוס' לחדש דלא הפקיעו את כל הקנין ממון הא סגי במה שלא הפקיע מהאדון את הכח לשחרר ועיין.

טז. תוס' בא"ד, בעיקר מש"כ תוס' דהולדות של האדון, הקשה הפנ"י לקמן מ"ד א' [ברש"י ד"ה חוץ], דלכאורה הולדות צריכים להיות של בעל השפחה, **ובחזו"א** כתב דביד האדון ישראל למסור לו שפחה בע"כ לולדות כדי שיהיו שלו.

הערות וצינונים

פרק השולח

דף מג:

א. גמ' קשיא זמן אומן. הקשה מהרש"א אמאי לא משני הגמ' דהכא בעבד שהוא משום קנס קנסו אותו מיד, אבל בקרקע דלא משום קנס כ"ז שלא גבה לא הוה שלו, **ובחת"ס** מבואר דיסוד הנדון בסוגיא הוא דכל הקנס היה רק היכא שעשה מכירה ולכן מה שנקרא מכירה בשאר דוכתי קנסו ולכן מדמה הגמ' להתם.

ב. גמ' ל"ק הא לגופא הא לפירות. נחלקו רש"י ותוס' בביאור חילוק, רש"י כתב שבעבד קבע שאם לא יפרע לו המעות עד זמן פלוני העבד יהא קנוי לו לגמרי, והוסיף רש"י ומעכשיו היה משתעבד בו וכיון שזולל בתקנתא דרבנן דאסרו למכור עבד לעכו"ם קונסים

אותו אפילו קודם שבא הזמן, מבואר ברש"י חידוש דהקנס לא היה רק בשעה שכבר חל המכירה והפקיע אותו מן המצות, אלא דמחמת הקנס שמפקיע מהמצות כבר קנסו שאפי' קודם שהפקיע אותו מהמצות אלא עומדת למכירה כבר קנסו אותו, אבל צ"ב מה כונת רש"י ומעכשיו היה משתעבד הרי לא מטא זימא עדיין, ומשמע דס"ל שהיה כאן משכון שמיד שמשכנו התחיל להשתמש בו, ורק משום תוספת זו שמעכשיו הוא משועבד לפרוע החוב יש בו קנס, אבל בשדה ביאר רש"י שאמר לו שיפרע מהפירות כשיבוא הזמן, ולכן כ"ז שלא בא הזמן אין סיבה לחייב, ואפילו כשבא הזמן כיון שגוף הקרקע נשאר לעכו"ם שהרי יכול לפרוע לו במעות מתי שירצה לכן לא חשיב מכירה.

אולם תוס' חלקו על רש"י וס"ל דליכא קנס כזה וכל הקנס היה רק היכא שיש את סיבת הקנס שהפקיעו אותו מהמצות, ולכן כתבו שכיון שהוא בבית העכו"ם יש סיבה לקנסו, ונמצא שלתוס' הכונה לגופא היינו שגופו נמצא בבית העכו"ם, ולדעת רש"י צ"ב לשון הגמ' דלגופא הרי עכו"ם ל"ש שיקנה עבד לגופו וכל מה שהוא קונה אינו אלא למעשה ידיו כדמבואר לעיל לח ע"א וא"כ מה כונת הגמ' לגופא, ועי' ברמב"ם פ"ח מעבדים ה"ב.

דף מד.

א. גמ' ורמינהו הרי שאנסו בית המלך גרנו אם בחובו חייב לעשר. צ"ב מה דמיון הגמ' דהכא הנדון הוא האם קנסו באונס, אבל התם אינו חיוב של קנס אלא הוא חיוב מעיקר הדין, ואע"פ שזהו תי' הגמ' דקא משתרשתי ליה מ"מ לא משמע דזהו גופא חידוש של הגמ' שהוא חייב מדינא, ועוד הו"ל לתרץ דהכא קנס הוא אבל התם חייב מעיקר הדין, וביאר החת"ס דקס"ד הגמ' דכל דבר שהוא בכלל מכירה אע"פ שהוא נעשה באונס קנסו אותו, וס"ל לגמ' דהא דחייב באנסו בית המלך מכיון שהוא חייב למלך אע"פ שהמלך גבה באונס מ"מ חשיב כמכירה, ומכיון שאם היה מוכר היה חייב ה"ה כשגבה, ודוחה הגמ' דטעמא דאנסו בית המלך לאו משום דחשיב כמכירה, אלא דמשתרשי ליה דזהו חיוב חדש, דהוה כתביעה של ממוני גבך דהוה מחזיק בדמי הטבל, ולכן התם חייב אבל הכא כיון שהיה באונס לא חשיב מכירה ולא קנסהו.

ב. גמ' הו"ל לפיס ולא פייס. במהר"ם הקשה לפי פירוש רש"י א"כ אמאי הא דגבה סיקריקון לא יצא לחרות, ואמאי לא אמרינן דהו"ל לפייס, ומשמע ברש"י דהיה יכול לפייס, ועי' בריטב"א מכת"י דכיון שהוא פיקוח נפש לא הטריחו אותו בכה"ג.

ג. גמ' חוץ ממלאכתו מהו. ברש"י מבואר דהספק כיון דהשתא לא מפקיע אותו ממלאכת שבת, והצד שלא מועיל כתב בחת"ס דכיון שהוא לא קנוי למלאכתו אלא לענין שיהא לעכו"ם ולדות נמצא שהוא מפקיע את הולדות מן המצות, וכתב רש"י שלא מכר לו את למעשה ידים אלא כדי להשיאו לשפחתו ולולדות, והקשה הפנ"י דהא עכו"ם אינו זוכה אלא לענין מע"י ואין לו קנין בגופו שהולדות הם שלו, ואם נימא שיכול למסור לו שפחתו שהולדו יהיו שלו, הקשה הפנ"י דתוס' לעיל מבואר דהאדון הראשון נשאר בעלים לענין הולדות וא"כ איך יכול למכור לעכו"ם זכות זו, אולם לעיל נתבאר דכונת תוס' שם דהישראל יכול לכוף את האדון לבוא על שפחתו וממילא יהיו הולדות שלו, ואין כונת תוס' שהולדות מהעכו"ם יהיה של ישראל, אבל הכא י"ל דהשפחה היא של העכו"ם ולא של ישראל, [ועי' מנחת חינוך מצוה שמ"ז סוף אות ג' שדן בעבד שבא על שפחה של אחר למי הולדות].

אולם אם מיירי בשפחה של העכו"ם לכאורה היא גיוה גמורה והרי עבד מחויב במצות כאשה ומה ההיתר לבוא על גויה, ועי' תוס' נדה מז ע"א [ד"ה מסר] שכתב שכל האיסור לבוא על גויה הוא דב"ד של שם גזרו ולא גזרו על עבד.

ד. גמ' חוץ משבתות ויו"ט מהו. ביאר בחת"ס דאע"פ שהוא מפקיע אותו מכל המצות, מ"מ כיון שלא מפקיע אותו ממצות שבת לא קנסו, וטעמא דהאדון מצווה על שביתת עבדו כמו על שביתת בהמתו, ואם העבד מחלל שבת כאילו האדון מחלל שבת, עיי' דהקשה א"כ לפי"ז אמאי במוכר לחו"ל יוצא לחרות ואיזה עבירה איכא בזה עיי' מש"כ לבאר שהטעם שמכור לחו"ל יצא משום דמי הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוהה עיי' בכ"ד, [ולפי חת"ס נמצא שאדם מזהר על שביתת בהמתו אף ביו"ט, ועי' ברמ"א סי' רמ"ט ומשנ"ב סי' ק"ט שהביא מחלוקת ראשונים בזה].

ומבואר לפי"ז דאע"פ שהאדון מכר את העבד לעכו"ם מ"מ מצווה עדיין על שביתת עבדו ואע"פ שמכר למע"י מ"מ כיון שהוא נשאר עבד לישראל לענין שאר דברים כדמבואר בתוס' לכן מצוה על שביתת בהמתו, אולם יש לדון דכל מה שכתבו תוס' הוא לאמימר, אבל לדידן דמפקיע עבדו יכול ליתן לו גט שחרור, א"כ כשמכרו לעכו"ם אפשר דמיד הפקיעו ממנו את כל הממון וא"כ אפשר דבכה"ג אינו מצווה על שביתת בהמתו כיון שיש לו רק את הקנין איסור, [ועי' במנ"ח סוף מצוה ל"ב שנסתפק בעבד שהוא מעוכב גט שחרור האם האדון מצווה על שביתת עבדו, ושמא יש להוכיח מכאן].

[והנה זה ברור דאף אם לא יאמר חוץ משבתות, העכו"ם לא יכול לכוף את העבד לעבוד בשבת כיון דאסור לעבד לעבוד ע"פ דין, וא"כ קשה מה נפק"מ אם אמר לו חוץ משבת או לא אמר, הא בכל אופן לא יוכל העכו"ם לעבוד איתו ואמאי קנסהו, ואם העכו"ם לא מתחשב בחיוב של העבד א"כ מה נפק"מ אם אמר חוץ משבתות, דאם אסור לעבד לעבוד ע"פ דין מאי נפק"מ אם פירש לו בהדיא או שמכר לו בסתמא וצ"ע].

ה. גמ' מהו שיקנסו את בנו. פרש"י לפדותו, ודייק החת"ס דכל הנדון הוא לפדותו אבל זה ברור שאם ברח מהעכו"ם אין יכול להשתעבד בעבד, ולכאורה הטעם משום שפקע הממון דקנסו שיפקע המע"י וכמש"כ לעיל, אולם לעיל נתבאר דכל הקנס היה רק לאחר שברח, אבל אם מת האב קודם שברח אמאי יפקיעו מבנו, ועי' מבואר שהפקיעו ממנו את הממון מיד שמכר, אולם עי' ברש"י מועד קטן יג ע"א דמשמע מדבריו דהספק היה האם בנו יכול להשתעבד בעבד, אבל לפדותו פשיטא שאינו מחויב, [אולם בעי"ב משמע דהנדון לפדותו דקתני דקנסו ממנו של אב].

ו. גמ' אבל הכא איסורא דרבנן. צ"ב מדוע הוא איסורא דרבנן דהא מבואר דטעם השחרור הוא משום שפקיעו מן המצות וא"כ עובר בזה באיסור לפני עור שהוא מהתורה, ואולי משום דבאופן שהעבד יכול לברוח מהעכו"ם אינו בכלל לפני עור דבכה"ג שיתכן שלא

יעבור על האיסור אינו לפני עוור, ופשר דכה"ג אינו נחשב שמכשיל דזה שהביאו לבית העכו"ם אינו גוף האיסור אלא אח"כ העכו"ם מכריח אותו לעבור על האיסור וזה לא בכלל האיסור של לפני עור.

דף מד:

א. גמ' או דילמא לממוניה קנסו רבנן. לכאורה כונת הגמ' דכיון שהאב מחויב לפדות את העבד א"כ יש שיעבוד נכסים על ממונו ככל חיובי ממון שיש שיעבוד נכסים, אלא דמלקוחות לא יגבו מכיון דליכא קול, וצ"ע, והנה הריטב"א במשנה כתב דהיכא שמכר את העבד לעכו"ם יכול העבד לתפוס דמים שלוקח נותן למוכר, וא"כ אפשר דזה ג"כ בכלל כונת הגמ' שקנסו לממוניה.

ב. גמ' אמר אביי נקטינן טימא טהורות של חברו ומת לא קנסו בנו אחריו מ"ט היזק שאינו ניכר לאו שמיא היזק. מבואר דליכא שיעבוד נכסים על ממונו ולא נעשה ככל חובות שיש שיעבוד נכסים, אולם ע"י בסמ"ע [סי' שפ"ה סק"ב] שכתב דאע"פ שעמד בדיון ונשתעבדו הנכסים אין גובין מן היורשים דליכא שיעבוד נכסים בזה, וכל מה שנשתעבדו נכסיו הוא לשלם את הקנס וכן שהבנים אינם מחויבים לשלם הקנס א"א לגבות מהם, אולם הש"ך שם חולק דיכול לגבות מהבנים לאחר שעמד בדיון, ומבואר דחיוב קנס הזה לא משתעבדים נכסיו מיד רק לאחר שעמד בדיון וצ"ע.

ג. תוס' ד"ה שנתקוצה. הכא ליכא לאוקמי בהכי דשביעית לא מיפטר משום מלאכה שא"צ לגופה, בתורת גיטין הקשה דאם מיירי בקרקע דחבריה אמאי קנסו את הבעלים הרי הם לא עבדו בקרקע, ובע"כ דלא מיירי בכה"ג שהיה נחותא דבעלים ובשליחותו דבכה"ג לא חשיב בכלל מלאכה שא"צ לגופה, ועוד דמשמע דאם היו מחוברין לקרקע היה איסור דאורייתא וקנסינן ליה ואמאי הא לא עביד מדעתו כלל, ע"ש מש"כ לבאר, וע"ע בחזו"א שביעית סי' יט שדן בעיקר החידוש של תוס' דיש בשביעית חיוב אף במלאכה שא"צ לגופה.

ד. גמ' ת"ר המוכר עבדו לחוץ לארץ יצא לחרות. רש"י במשנה כתב מפני שהוציאו לחו"ל, וכונתו כמש"כ ברש"י לעיל ח ע"א דמפני שעבד שייך במצות ואסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל, התוס' ר"י כתב שמפקיעו ממצות הנהגות בארץ, [והנה במצות ישוב א"י נחלקו הרמב"ם והרמב"ן ושם לכן נקט רק מצות הנהגות בארץ], ע"י בחת"ס בע"א מש"כ לבאר דמשמע בגמ' לעיל דהיכא שהפקיעו מכל המצות חוץ משבתות ויו"ט אינו יוצא לחרות, אבל כשמכרו לחו"ל יצא ומ"ש, וע"י שביאר דמי שדר בחו"ל חמור יותר דחשיב כמי שאין לו אלוה.

והנה בעיקר הקנס להוציאו לחרות, נחלקו הראשונים ממתי קנסינן ליה, דעת תוס' [בד"ה לחוצה לארץ] שקנסו אותו מיד שמכר, והיינו אע"פ שכל האיסור הוא כשמוציא את העבד מ"מ כיון שעשה מעשה כזה שיוצא אותו קנסו אותו, אבל בריטב"א כתב דבגמ' להלן מדויק שכל הקנס הוא כשעובר את האיסור ולכן כתב דהקנס הוא רק בשעה שהוציאו לחו"ל, ולכן היכא מכרו ע"ד להוציאו וחזר בו ונשאר בארץ ישראל לא יצא לחרות, אבל לתוס' אף בכה"ג יצא לחרות וע"י בתוס' ר"י דשכ"כ.

ה. גמ' ת"ר המוכר עבדו לחו"ל יצא לחרות וצריך גט מרבו שני. מבואר בהמשך הגמ' דע"כ המכירה חלה כיון שרבו שני צריך לכתוב גט שחרור, והנה תוס' לעיל מג ע"ב דנו במכרו לעכו"ם דקנסו לשחרר לפי דעת אמרימר דמפקיר עבדו אותו העבד אין לו תקנה האם הפקיעו את הממון או לא, וכתבו תוס' דלא הפקיעו הממון והוא של המוכר, ובדעת רש"י נתבאר דשם הפקיעו הממון, [וכן מדויק ברש"י דף מ ע"א ע"ש], ויש לדון הכא האם הפקיעו את הממון או שהקנס הוא שצריך לכתוב גט שחרור, [ובאילת השחר העיר דמשמע מלשון הגמ' דאם יצא העבד לדעת איבד את זכותו, ומשמע דזהו זכות תביעה של העבד שיוכל האדון לשחררו, ושם לא פקע הממון כלל ע"ש].

הערות וצינונים

פרק השולח

דף מד:

א. גמ' רשב"ג אומר וכו' אמר פלוני עבדי מכרתיהו לפלוני אטוכיה לא יצא לאנטוכיה שבאנטוכיה יצא. פרש"י דפלוני אטוכיה לא משמע שהוא דר שם אלא מכרו לאחד כזה שבא משום ולכן לא חשיב מכרו לחו"ל, ואף אם יוליכו לשם הרי דעתו לחזור, אבל לאנטוכיה שבאנטוכיה הוא אדם שגר שם ויוליכו לשם ולכן יצא לחרות, צ"ב מה שכתב רש"י דאף אם הוליכו דעתו לחזור, הא לעיל בע"א נסתפקה הגמ' היכא שמכרו ללי יום לעכו"ם האם חשיב מופקע מהמצות וא"כ מ"ש הכא שכתב רש"י דדעתו לחזור הרי הפקיעו מהמצות לזמן, [ושם הכא צורת המכירה לא היה ע"ד הכי, ולא חשיב הפקעה אלא היכא שמעיקא מכרו לזמן לחו"ל אפשר דאח"כ יצא לחרות].

אולם בעצם דברי הגמ' דקתני אמר לפלוני צ"ב מה תלוי באמירה ומשמע דזה תלוי במוכר, והריטב"א והמאירי כתבו דהכונה אמר לפלוני היינו שכותב כן בשטר, והקשה בתוס' הרא"ש הא לקמן בגמ' מבואר דהקנס היה על הלוקח וא"כ מה נפק"מ איזה נוסח כתב המוכר בשטר, וכתב בתוס' הרא"ש דכל הקנס על הלוקח היה לפי איך שהמכירה מתפרשת, והביאור כמו שכתב בחת"ס לעיל ע"א דצורת הקנס היתה לקנס היכא שעשו מעשה מכירה וצורת מעשה המכירה נקבע ע"פ המוכר, ולכן אע"פ שיתכן שהלוקח בדעתו היה כן להוציאו לחו"ל מ"מ מכיון שמעשה המכירה לא מתפרש באופן זה לא יוצא וע"כ תלוי הדבר איזה נוסח כתוב בתוך השטר, וע"י במאירי שכתב דה"ה אם כתב לאדם שגר בארץ לפלוני אנטוכיה שבאנטוכיה יצא לחרות כיון שמעשה מהמכירה נראה לאדם כזה שהוא יוצא את העבד ועל כה"ג קנסו.

ב. גמ' בעי ר' ירמיה בן בבל שנשא אשה בארץ ישראל. ברש"י משמע דהנדון כאן הוא בנכסי מלוג [שהגוף שלה והפירות לבעל] שכתב דבעל בנכסי אשתו לוקח הוה, **אולם** הגמ' תלתתה בנדון האם הדין עמו או הדין עמה, ונדון זה הוא בנכסי צאן ברזל [שאם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לו], ועי' ברש"י שכתב דהספק הוא בשניהם, ועי' באו"ש פ"ח מעבדים מש"כ לדון בזה, אולם עיקר הנדון צ"ב דאם החשש הוא דשמא ישדל אותו בדברים שיצא לחו"ל, מה נפק"מ איזה דין יש לבעל אם קונה לגמרו או לא הרי יש את סיבת התקנה, ומבואר כמש"כ דכל הקנס היה רק היכא שיש כאן מעשה מכירה וכשיש מכירה גמורה יש חשש כזה אבל אם אין לזה דין מקח לא קנסו רבנן להוציאו לחרות, ועי' בחת"ס.

ג. רש"י ד"ה כי דידה דמו. ולא מכירה היא דהא אם נתארמלה או נתגרשה דידה נינהו. במהרש"א תמה הרי קיימינן התשא למד"א הדין עמו וא"כ כשמת או גירשה לא הדרה בעינה, וכתב דהיכא שאין לבעל עוד נכסים לשלם הדרי בעינא וצ"ב שאם אין לבעל עוד נכסים לעולם יגבו את הנכסים האלו אף אם היה קונה את גוף הנכסים ממש. ועי' רמב"ן ורשב"א מש"כ לבאר.

ד. תוס' ד"ה לחוצה לארץ. וא"ת היכי דמי אי דאזיל מדנפשיה, **במהרש"א** הקשה דאפשר להעמיד את המשנה בכה"ג שיצא רבו על מנת לחזור דהיה לו מותר לצאת אחריו ואח"כ מכרו שם, ותי' דלישנא דמתני' לא משמע הכי, ותמהו בקרני ראם ובתור"ג דהא אף אם מיירי בכה"ג צ"ל כמו שכתבו תוס' דקנסינן פן ישדלנו רבו השני, דכיון שרבו הראשון לא היה יכול לכפות אותו לצאת לחו"ל דאין הכל מוצאים ה"ה רבו השני שקנה ממנו ג"כ אין יכול לכוף אותו, דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, וע"כ צ"ל כמו שכתבו תוס' דהקנס הוא שמא ישדל אותו בדברים וא"כ דבלא"ה צריך להגיע לזה מה הקשה למהרש"א, ועי' בתוס' הרא"ש.

ה. תוס' בא"ד. וי"ל דמיד קנסינן ליה פן ישדלנו הלוקח בדברים לילך אחריו, **צ"ב** א"כ אמאי היכא שרבו יצא לחו"ל לא יצא לחרות דאע"פ שהעבד אינו מחויב לילך כדמבואר במשנה ואין הכל מוצאים, מדוע לא יצא כמו במוכר דאינו מחויב אלא קנסינן פן ישדלנו בדברים, וכתב הרשב"א דגדר הקנס היה כשהוא מכרו לחו"ל, ולכן דוקא התם קנסו כיון שיש לקנס את מעשה המכירה אבל לא הקנס לא היה בעצם היציאה של האדון לחו"ל, ומתאים לסברת החת"ס שנתבאר לעיל שנתנו גדר לקנס דרק ע"י שיש כאן מעשה מכירה.

ו. גמ' ש"מ קנייה רבו שני ולא הדרא זביני. כונת הגמ' שאם קנסו לבטל המכירה ומדין הפקר ב"ד נשאר רבו ראשון אדון א"צ גט שחרור מרבו שני, והקשה הרשב"א הרי מהתורה הוא קנוי לרבו שני וא"כ אפשר לכן קתני שעל רבו שני לכתוב ג"ש, ותי' הרשב"א דשניהם היו צריכים לכתוב לו ג"ש, ועוד כתב דכיון שהחזיר לו הדמים נמצא שחזר וקנה אותו באותם דמים ושוב נעשה של הראשון לגמרי.

דף מה.

א. גמ' אלא אמר רב רבי אחי בר ישאשיה בעבד שברח מחו"ל לארץ ישראל. כתב בתוס' רי"ד דאין חיוב לשחררו אלא יש איסור להוציאו לחו"ל אבל יוכל להשתעבד בו בא"י או למכרו לאדם אחר שם, ולכן אמר לו שישחררו ויכתוב לו העבד שטר על דמיו, אבל הרא"ש כתב דאע"פ שיכול למכרו לאחר בא"י, מ"מ האדון בעצמו אינו יכול להשתעבד בו בא"י שמא ישדלנו לצאת לחו"ל, והביא דבגמ' בכתו' קי ע"ב מבואר דיכול למוכרו לאחר אבל הוא בעצמו לא, ותוס' כתובות קי ע"ב כתבו דע"כ לא פקע קנין הממון של העבד, דאל"כ כל עבד יוכל להפקיע קנינו שיברח לארץ ישראל.

אולם הרי"ן הביא דברי הרמב"ם [פ"ח ה"י] שכתב דאין מחזירין אותו לעבדות, ואינו יכול להשתעבד בו כלל ואף ע"י מכירה לאחר לא, ומ"מ כתב הרמב"ם דאין כופין את הרב לכתוב לו גט שחרור, ורק אומרים לו דיקבל שטר על דמיו ויכתוב לו גט שחרור, ומבואר שנחלקו הראשונים בגדר האיסור האם האיסור הוא רק להשתעבד בו בחו"ל אבל לא פקע מהאדון קנין עבדות, אבל לדעת הרמב"ם פקע קנין הממון מהעבד, ועי' מנ"ח [מצוה תקס"ח] שכתב דנפק"מ אם חזר אח"כ העבד מעצמו לחו"ל, שלפי הרמב"ם כבר פקע ממנו קנין הממון ואין יכול להשתעבד בו יותר, אבל לפי הראשונים חזר להיות עבד של האדון שהרי הוא דין מסוים רק בארץ ישראל.

ב. תניא אידך לא תסגיר עבד לאדניו רבי אומר בלוקח עבד ע"מ לשחררו. מבואר דילפינן מהכא דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וכן נראה ברש"י דס"ל לרבי כר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואע"פ דכל הנך דסברי אדם מקנה דבר שלא בא לעולם משמע דלא ילפינן מקרא אלא מסברא אמרינן כן ועי', ועי' באבני מלואים [סי' לה ס"ק יג] שכתב בדעת הרמב"ם דאין כאן שחרור גמור שאף אם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ דעת הרמב"ם שא"א לכתוב לשמה בדבר שלא בא לעולם וא"כ כ"ז שלא נעשה עבדו איך מהני לשמה, ולכן כתב שלדעת הרמב"ם צ"ל שכל השחרור הוא רק על החלק של הממון ולא על הקנין איסור דשטר שחרור שנכתב שלא לשמה מהני מדין קנין וחל על הממון ולא על האיסור.

ג. גמ' הרי עצמך קנוי לך מעכשיו. כתב הריטב"א דאם אמר מעכשיו מהני לענין זה דאין יכול לחזור בו, **מיהו** נחלקו הראשונים בזה דר"א דמהני רק לענין שלא יהא חסרון של כלתה ועי' מש"כ תוס' בקידושין סג ע"א, [ועי"ש מש"כ דברי הראשונים בזה], והנה רש"י כתב וכי זבין ליה הו"ל משוחרר 'למפרע', ואין כונתו למפרע גמור אלא דהמעשה חל מלמפרע.

ד. גמ' אביי אירכס ליה וכו'. עי' במאירי שביאר דאע"פ שמחזרים אבידה לת"ח בטביעות עין, מ"מ הכא כיון שאביי לא היה במקום האבידה מקלים להחזיר בסימן גרוע וסמכו על אביי שהוא יבדוק אח"כ בטביעות עין האם הוא שלו, וזהו מה שאמרו דאי לאו דנחמני אתה וכו' דאם לא שהיה אביי לא היו מחזרים לו האבידה לבדוק האם יש לו טביעות עין בזה.

ה. מתני' אין פודים את השבויין יותר על כדי דמיהם מפני תיקון העולם. תוסי' לקמן נח ע"א כתבו דהיכי דיש סכנת נפשות מותר אף יותר על דמיהם, והרמב"ן כאן כתב ע"ז דלא מסתבר כיון דבכל שביה איכא סכנת נפשות, [כדמבואר בגמ' ב"ב ח ע"ב], ועוד כתב דא"כ אמאי באשה לא חיישינן לעריות, ועי' בפ"ת יו"ד רנב סק"ד מש"כ דעת הפוסקים בזה.

ו. מתני' ואין מבריחין את השבויין מפני תיקון העולם. המחנה אפרים [עבדים ס"ג] הקשה אמאי בעינן תיקון העולם, הרי מעיקר הדין העבד הוא של העכו"ם דעכו"ם קונה בכיבוש מלחמה כדמבואר לעיל לח ע"א, אולם אפשר דמייירי הכא בכה"ג שכבשו אותו שלא ע"י כיבוש מלחמה, ואפשר לומר עוד דלעיל לח ע"א מבואר ברשב"א דכל הקנין של השבאי הוא רק כשהוא תח"י, אבל אם אינו תח"י אין קנין לשבאי ואף אם לא נתיאש העכו"ם העבד זכה בעצמו, וא"כ אפשר דבכה"ג אין איסור להפקיע את ממון העכו"ם דאינו גזל כדבעלמא, דרק גורם שלא יהיה לו זכות ממון בזה.

הערות וציונים פרק השולח

דף מה:

א. גמ' שמע מינה ס"ת שנמצא ביד עכו"ם קורין בו דילמא לגנוז. בסוגיא מבואר דעכו"ם הכותב ס"ת יש לפסלו מכמה טעמים א' בעכו"ם שאדוק בע"ז פסול מחמת שנכתב לשם ע"ז, ב' כל עכו"ם בסתמא אין כותב לשמה, ג' ילפינן דתפילין מי שאינו בקשירה אינו בכתובה וילפינן מינה נמי שפסול לענין ס"ת, ובגמ' מבואר שאם אין קורין בו צריך לגנוז הס"ת, וצריך לבאר הטעם דבשלמא בס"ת שיש חיוב שריפה אסור לקרוא, אבל אם ליכא חיוב שריפה מה הטעם שצריך לגנוז דאע"פ שאם אין קדושת ס"ת מדוע צריך לגנוז והרי אפשר ללמוד בו ביחידות למצות ת"ת.

ועי' ט"ז יו"ד [רפ"א סק"א] שכתב לדייק דבאמת יש חילוק בין אם עכו"ם חושב מחשבת ע"ז לבין היכא שכל החסרון מחמת שחסר כאן בלשמה, דאם הוא רק מחמת חסרון לשמה יכול לקרוא בו כמו בכל חומש שאע"פ שאין בו קדושת ס"ת, אבל אם חושב מחשבת ע"ז אפילו ללמוד בו ביחידות אסור. אולם עי' חת"ס שתמה שאע"פ שאין בו קדושת ס"ת ולא מתקיים בזה מצות כתיבת ס"ת, מ"מ מדוע יש דין לגנוז ואמאי א"א לקרוא בו ואטו יש הלכה שצריך ללמוד בס"ת כשר, ועוד כתב דאף לקריאת התורה בשבת ובשני וחמישי קשה דהיכן מוזכר שיש דין לקרוא בס"ת שיוצאים בו מצות כתיבת ס"ת, וכתב שם לחדש דהפסול בזה הוא מטעם דדברים שבכתב א"א רשאי לכתבם בע"פ דכל שחסר תיקוני הספר חשיב כבע"פ, ולכן אע"פ שגכל חיוב קריאת התורה הוא מדרבנן מ"מ עובר באיסור תורה, אלא דליחידים כתב דיש לדון להתיר ללמוד בו דמשום עת לעשות לה' הותר לעבור על איסור זה כמבואר בתוסי' ישנים יומא ע ע"א, ועוד כתב דשמא רב אשי סבר דאע"פ שמדינא יש להתיר ליחיד יש לגזור אצו שמא יבאו לקרוא בו.

ב. גמ' אמר רב נחמן נקטינן ספר תורה שכתבו מין ישרף. רש"י ביאר הטעם דודאי נכתב לשם ע"ז, ומבואר דמין שאדוק בע"ז יש סיבה לפסול כתיבתו מלבד ב' החסרונות שמוזכרים להלן משום חסרון לשמה וחסרון שאינו בכתיבה אינו בקשירה, אולם לא התבאר מה גדר הפסול ומדוע ישרף, והחתי"ס כתב דכיון שכתב לשם ע"ז מצוה לאבד שמו מן המקום ההוא, ומשמע שמעיקר הדין מחויב לשרפו, ואי"ז רק היתר לשרוף ואין עוברים באיסור של לא תעשון כן.

אולם הרמב"ם [פ"ו מיסוה"ת הי"ח] כתב אבל מין ישראלי שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו מפי שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו אלא והוא מעלה בדעתו שזה כשאר דברים והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם ומצוה לשרפו כדי שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם, מבואר ברמב"ם שהחויב לשרוף כדי שלא יבאו למדו מהם אבל אין כאן דין מחמת עצם הס"ת שיהא מחויב בשריפה יותר מכל ס"ת שיש בו חסרון לשמה או חסרון של אינו בקשירה.

ג. גמ' נמצא ביד עכו"ם אמרי לה יגנו ואמרי לה קורין בו. ברש"י מבואר הטעם דקוראין בו משום דאיכא ס"ס שמא ישראל כתבו ואת"ל עכו"ם כתבו שמא עבור ישראל כתבו ולא לשם עבודת כוכבים, מבואר ברש"י שכל הצד לפסול אם כתבו העכו"ם לא לשם ישראל משום שכתבו בהדיא לשם ע"ז, וזה טעמא דמד"א יגנו דלא חשיינן שמא ישראל כתבו אלא ודאי העכו"ם כתבו אלא שיש ספק אם כתבו לשם ישראל או לשם עבודה זרה, ועי' ברמב"ן שביאר כן כונת רש"י.

והקשה הרמב"ן דבגמ' מבואר ב' סיבות למה עכו"ם אין יכול לכתוב ס"ת, או משום דילפינן מתפילין דכתיב התם וקשרתם וכתבתם, דמי שישנו בכלל קשירה ישנו בכלל כתיבה ועכו"ם דלאו בכלל קשירה פסול לכתובה והי"ה בס"ת, או משום דבעינן כתיבה לשמה ועכו"ם אינו כותב לשמה, וא"כ קשה דאף אם כתב העכו"ם עבור ישראל יש לפסול מכח ב' סברות הנ"ל, עיי"ש עוד מה שהקשה, ולכן כתב הרמב"ן שהסברא להתיר כמו שכתבו תוס' משום שיש לתלות שאם נמצא ביד העכו"ם הוא הגיע מישראל דעכו"ם אינם כותבים ס"ת וכמו שביארו תוס', ועיין תוס' הרא"ש שכתב לישב דעת רש"י ד"ל דמצינו תנא דמכשיר בנכרי ולא סבר הא דאינו בקשירה, וא"כ י"ל דגם ר"נ ס"ל הכי להצד דקורין בו.

ג. בעיקר סברת רש"י דחשיב ס"ס שמא ישראל כתבו ואת"ל עכו"ם שמא הוא כתבו למכור לישראל והיינו לשמה, כתב הש"ך ביו"ד סי' ק"י בדיני ס"ס אות ט"ו [ד"ה שוב ראיתי] בשם ספר שארית יוסף שכתב להוכיח מרש"י הכא דגם ס"ס שאינו מתהפך יש לו דין ס"ס, דהכא א"א לומר דגם להצד דנכתב לשם ע"ז אכתי יש צד להכשיר, והש"ך כתב דודאי כל היכי דיש נדון מוקדם, כגון הכא דמתחילה צריך לדון מי כתבו, גם באינו מתהפך יש דין ס"ס, דגם להצד דכתבו נכרי אכתי יש צד להכשיר, ורק היכי דאפשר להתחיל לדון בכל אחד מן הספיקות, בזה בעי שיהיה מתהפך עיי"ש, **והחתי"ס** כתב לומר דהכא הוא מתהפך, דספק אחד אם נכתב למכור בשוק או לעצמו, וספק שני אם כתבו ישראל או נכרי, ומשו"ה גם אם נסתפק אם כתבו לעצמו אכתי י"ל דישאל כתבו ומשו"ה כשר. ועוד העיר **בחת"ס** דלכאורה הוי שם אחד אם הוי לשם ס"ת או לא, עיי"ש מש"כ.

ד. גמ' דתני רב המנונא וכו' ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין מסור עכו"ם נכרי. עיין תוס' בע"ז כ"ז א' שכתבו נכרי א"צ לפסול משום שאינו בקשירה אינהו בכתיבה אלא בלא"ה יש לפסול משום דלא הוי לשמה, **והפנ"י** כתב לומר דהאי תנא ס"ל דלא בעי לשמה וכהתנא בסמוך דמכשיר בנכרי, **והגרע"א** כתב דיש נפ"מ אם הפסול משום חסרון לשמה או בר קשירה בכה"ג שיש לנכרי מיגו לומר דישאל כתבם, להשיטות דנמצא ביד נכרי כשר דתולים דישאל כתבם, דאם אומר דהוא כתב וכתב לשמה יהי נאמן משום מיגו, אבל לפי טעם דאינו בר קשירה אין לו מיגו, ועוד כתב דנפ"מ אם נכרי כתב לשמה ונתגייר, דכיון דידוע דכתב לשמה אין לפסול משו"ז אבל משום שאינו בר קשירה יש לפסול.

ה. גמ' ישראל מומר. פרש"י דמומר ומסור הרי פרקן מעליהם עול, תוס' בע"ז דף כ"ז ע"א [ד"ה איכא] כתבו דכל שאינו חפץ לקיים המצו החשיב שאינו בר קשירה, וכתב הר"ן דלשיטת רש"י הוא פסול מדאורייתא, וכתב שכן נראה גם הרמב"ם [פ"א מתפילין הי"ג] שכתב לכל השנויים הכא לפסול, שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שמוזהר על הקשירה 'ומאמין בה' הוא שכותב, וכן הוא לשון השו"ע סי' לט עיי"ש, והיינו דנתחדש כאן פסול חדש של כל שאינו ראוי לקשירה דלא רק אחד שאינו מצווה, אלא כל שהפקיע את עצמו ממצוה זו, וזהו שכתב הרמב"ם דאינו מאמין בזה.

אמנם הר"ן והריטב"א כתב דכל הפסול הוא רק מדרבנן הוא פסול, והט"ז [ל"ט סק"א] כתב לגבי מסור דאע"פ דישנו בקשירה מ"מ כיון דפורק ממנו על מצות עשהוהו חכמים כמי שאינו בקשירה, והגרע"א שם כתב דזה כשי' הריטב"א דפסול רק מדרבנן, אולם הפרמ"ג כתב דגבי מומר מודה הט"ז דפסול מה"ת, ורק גבי מסור הוי רק מדרבנן כיון דאינו רק מומר לדבר אחד, אולם ברש"י וברמב"ם מבואר דסברי דגם במסור איכא הך דינא, אבל לפ"ד תוס' בע"ז שכתב דזה מבטל מצות קשירה מעליו, יל"ע דמסור דמניח תפילין יהיה כשר מה"ת.

בריטב"א ובר"ן מבואר דכל מומר אפילו לדבר אחד, אם לא הוי רק לתאבון הוא פסול לכתובה, ובמג"א סק"ג הבין דכונת הר"ן דפסול רק מדרבנן משום דמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה בכה"ת, אולם הכס"מ בפ"א מתפילין הי"ג כתב דדוקא מומר לכל התורה פסול, דאם מומר לדבר אחד פסול אמאי קתני מסור והוה ליה למימר מומר לעבירה אחת אפילו שאינה חמורה כ"כ כמסור, אלא ע"כ שדוקא מומר לכל התורה, אמנם מדברי הב"י סי' ל"ט מבואר דממולא להכעיס גם לדבר אחד הוי מומר, וכתב דהא דקתני מסור בפנ"ע ד"ל דמסור גם לתאבון הוי מומר דחמור טובא, או דאצטרך לאשמועין מסור דאע"פ דאין האיסור מפורש בתורה אלא נפיק מלא תעמוד על דם רעך, והב"ח כתב דמסור לתאבון פסול כיון דמכניס חבירו לסכנת נפשות, וכן מבואר במג"א סק"ד ובמ"ב סק"ז.

ו. גמ' דתניא ציפן זהב וכו'. כתב הריטב"א דלת"ק אי"צ אפילו כתיבה לשמה, אולם כתב דדוקא בתפילין ובמזוזות חולק ולא בס"ת, והר"ן מביא **דבמלחמות** בסוכה ט' א' מבואר הטעם דגבי ס"ת דרשינן ועתה כתוב לכם לשם חובתכם, **והר"ן** הקשה ע"ז עיי"ש,

וכתב דגבי תפילין ומזוזה גמר המצוה היא בהנחתם ולא בכתיבה עצמה, משא"כ בס"ת הרי גמר מצות כתיבת ס"ת היא בכתיבה עצמה, ומשו"ה בעי בזה לשמה גם לת"ק ואכמ"ל.

ז. גמ' ורשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי. הרמב"ם [פ"א מתפילין ה"טו] כתב דאם כתב ס"ת או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כונה וכתב אזכרה מן האזכרות שלא לשמן פסולים, ומדויק דהרמב"ם לא פסל אלא אם כתב אזכרה שלא לשמה, אבל בשאר כתיבת הס"ת אי"צ לשמה, והקשה בחידושי הגר"ח מסוגיין דמבואר דאי בעי עיבוד לשמה כ"ש דבעי כתיבה לשמה, והרמב"ם שפסק דבעי עיבוד לשמה אי"כ נבעי גם כתיבה לשמה, וכתב לומר דהא דלא בעי כתיבה לשמה להרמב"ם הוא משום דסתמא לשמה, וא"כ בנכרי דמופקע מעשית לשמה וכשנ"ת לעיל לכן גם סתמא לא מהני ביה, ומשו"ה בגמ' דמיירי על נכרי יש לפסול גם משום לשמה, ועי"ש עוד בחי' הגר"ח דהקשה איך יש תנא דמכשיר בנכרי, הא עכ"פ אזכרות לכו"ע בעי לשמה ואיך כשר בנכרי, וכתב דעכ"ל דמיירי דישאל עומד ע"ג ומלמדו לכתוב לשמה, ואע"פ שנתבאר דנכרי מופקע מעשית לשמה, זה דוקא בדבר שהדין לשמה הוא דבר נוסף בעשית הדבר, אבל דין לשמה באזכרות הוא משום עיקר הכתיבה דבעי שיכתב בתורת שם, ובזה גם מחשבת נכרי מועילה.

ח. גמ' בגר שחזר לסורו. נחלקו הראשונים מה כונת הגמ' לישב בזה, האם הכונה דלרשב"ג אע"פ שצריך לכתוב לשמה מ"מ אין חסרון של וקשרת וכתבם כלל, ולכן גר שחזר לסורו אע"פ שלא מניח תפילין מחמת יראה כשר לכתוב כיון שכותב לשמה שהרי הוא ישראל, או שכונת הגמ' שודאי רשב"ג מודה שיש חסרון של אינו בר קשירה אלא שבגר שחזר ללסורו כיון שלא מניח מחמת אונס או מניח בצנעה כשיכול לכן אין בו הך חסרון דכל שאינו בקשירה, וכיון שכותב לשמה הרי הוא כשר, אבל בישראל שלא מניח פסול לכתבו משום שאינו בר קשירה.

דהנה הגמ' מייית ג' דעות בבריתא בעכו"ם שכותב ס"ת תני חדא ישרף ותני חדא יגנו ותני חדא קורין בו, ומשמע דמיירי בעכו"ם ממש, ולמבואר דרשב"ג מיירי בגר שחזר לסורו צ"ב מה מייית אהך תנא דקורין הך ברייתא דלוקחין ספרים ורשב"ג, והרמב"ן כתב דכונת הגמ' שבאמת הא דקתני קורין מיירי בגר שחזר לסורו ולא מיירי בעכו"ם גמור, ולעולם ליכא למד"א דלא בעינן כתיבה לשמה בס"ת אלא שבחזר לסורו אין חסרון של לשמה, וכן ביאר מהר"ם על תוס' [ד"ה והא].

אבל במהדורא בתרא כתב דכונת הגמ' דהך ברייתא ס"ל כת"ק דלא בעינן כלל כתיבה לשמה בס"ת, אבל רשב"ג חולק וסבר דבעינן לשמה, ומייית הך ברייתא דרשב"ג לומר שהוא חולק על הדין של כל שישנו בקשירה דמדהכשיר בעכו"ם שחזר לסורו ע"כ שאין דין של כל שישנו, ונמצא שלת"ק אין דין לשמה ולא שיהא בכלל קשירה אבל רשב"ג חולק שיש דין לשמה אבל אין דין של כל שישנו בקשירה, וכן מבואר מדברי הרי"ף והרמב"ם ועי' באות הבאה, ע"ע במהרש"א מש"כ לבאר דברי הגמ' באופ"א.

ט. תוס' ד"ה והא דתניא יגנו. הוה מצי למימר דרשב"ג הוא דבעי כתיבה לשמה כדאמר בסמוך, ביאור דבריהם נחלקו מהר"ם ומהדורא בתרא, דמהר"ם הקשה הרי הגמ' אומרת שבריתא דקורין קאי כרשב"ג דמיירי בגר שחזר לסורו, וביאר שכונת תוס' דהא דמוקמינן הא דקורין כרשב"ג משום דמיירי בגר שחזר לסורו, אבל איכא לאוקמי אף הך ברייתא דיגנו כרשב"ג ומיירי בעכו"ם גמור ופסול גם משום לשמה. אבל מהדורא בתרא כתב שכונת תוס' דהא דמוקמינן ברייתא דקורין כת"ק דרשב"ג שחולק ולא בעינן כתיבה לשמה ולא שיהא בר קשירה אי"כ אפשר להעמיד ברייתא דיגנו כרשב"ג דאע"פ שלא בעי שיהא בר קשירה מ"מ בעינן שיהא לשמה,

ונפק"מ לדינא בכל זה להלכה דקי"ל דיש חסרון של אינו בקשירה אם יהא פסול בגר שחזר לסורו, דבשו"ע סי' לט סעי' ג' פסק גר שחזר לדתו מחמת יראה כשר לכתוב תפילין, וכתב המג"א שזה כדעת הרא"ש אבל הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, וביאר שנחלקו בביאור הסוגיא אם רשב"ג חולק על עיקר דין דכל מי שאינו בכתיבה אינו בקשירה וכמו שביאר מהדורא בתרא, או דסבר שרק בגר שחזר לסורו אין חסרון זה וכפי' המהר"ם.

י. תוד"ה כל. מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב, ועושה ציצית כיון דלא מיפקדא, ואין נראה וכו', מבואר דר"ת למד מהך דינא דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, הלכה חדשה דכל מי שאינו שיד למצוה אין יכול לעשות עשיה שקשורה למעשה המצוה, אבל תוס' חולק דהוא הלכה דוקא בתפילין וס"ת דשם נתחדש הלכה פסול חדש וגדר הפסול נאמר באדם שאינו ראוי לקשירה אבל אינו סיבה לפסול בכל מצוה דמי שאינו ראוי למעשה המצוה אינו ראוי להכשיר את המצוה.

הראשונים שחלקו על ר"ת ביארו הא דילפינן ס"ת מתפילין דגבי ס"ת ליכא קרא דוקשרתם וכתבתם, וכתב הרא"ש דילפינן ס"ת מתפילין ומזוזה דכתיבה מכתובה ילפינן, ובקי"נ [אות ס'] הביא דדרשה זו דכתיבה מבוארת בגמ' במנחות ל"ב ב' לגבי דבר אחר, **בריתב"א ובר"ן** כתבו משום דס"ת קדוש יותר מתפילין ומזוזה ובדאי בעי בזה שיהי' בתורת קיום של מצות ס"ת.

יא. תוס' בא"ד. בעיקר מש"כ ר"ת דאין לאשה לאגוד לולב, הקשה במג"א [תרמ"ט סק"ח] דהא קי"ל דלולב אין צריך אגד וכל החיוב לאגוד את הלולב הוא מחמת זה קלי ואנוהו, וא"כ אין האגד מצוה, וכתב דצ"ל דכיון שהוא נוי למצוה חשיב כמצוה עצמה, ובסוכה לד ע"ב נתבאר בשם הגרי"ז שההידור של אגד אינו סתם הידור מצוה, אלא זהו קיום דין של ולקחתם דבעינן לקיחה מהודרת, ולכן אף אם אי"צ כיון שזה נעשה חלק ממצות הלקיחה כיון שאשה אינו בכלל מצות הנטילה ה"ה לא בכלל האגד.

אולם עצם סברת ר"ת צ"ב טובא דלכאורה כל הפסול של כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה הוא רק בדבר שצריך לעשות ע"י מעשה וכמו בתפילין שיש דין של מעשה כתיבה, אבל הכא הרי אין הלכה לעשות את האגד, ולכאורה כל ההלכה של לולב צריך אגד, הוא שמעשה הלקיחה תהא לקיחה טובה והיינו ע"י אגד, וא"כ מה החילוק מי עשה את האגד ומדוע יש חילוק אם נעשה ע"י אדם או שנעשה מעצמו, והא דמבואר בסוכה יב ע"ב שלפי ר' יהודה שלולב צריך אגד יש דין עשיה שהגמ' אומרת שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי ומוכח שיש דין עשיה בהכשר ולא רק דין במצות הנטילה שיהא כאן אגד, אמנם בסוכה מבואר שהטעם של ר' יהודה שיש דין עשיה משום דילפינן לולב מסוכה ובסוכה יש דין עשיה דכתיב חג הסוכות תעשה לך, וצ"ע.

יב. בעיקר הפסול דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה מצאתי חידוש נפלא בתשובות כתב סופר [אוי"ח סי' ח ד"ה ועל אחרון אני בא] שכתב לדון בקטן שהגדיל ולא ידוע אם הביא ב' שערות ומהתורה לא ידוע אם הוא גדול דלכאורה לא יהא כשר לכתיבת תפילין, אולם כתב שהרי מספק הוא מחויב להיח תפילין כיון שספק דאורייתא מהתורה לחומא וא"כ הרי נמצא שהוא בר קשירה וא"כ יהא בר כתיבה, שהרי כל הפסול של קטן הוא מחמת שהוא לא בר קשירה, וכתב שם בתו"ד שאף אם אמרין שספק דאורייתא הוא מחויב מחמת הספק מ"מ הרי הרי הוא מחויב להניח תפילין והרי סו"ס עכשיו הוא בר קשירה.

ועוד כתב שאף אם ספק דאורייתא מהתורה לקולא הרי כתב החוות דעת סי' ק"י וכן דעת החת"ס שבספק אם קיים מצוה לכו"ע ספק דאורייתא מהתורה לחומא, אלא שכתב שאם בדקו ולא נמצא לו ב' שערות אפשר שאין מחויב להניח מכח הדין של ספק דאורייתא דשמה נשרו כיון שכל הסברא של ספק דאורייתא הוא באחד שהיה ודאי מחויב וספק אם נפטר מהחויב אבל בספק אם נכנס לכלל החיוב אפשר שאין הכלל של ספק דאורייתא לחומא מהתורה, וכבר כתבנו חילוק זה במקום אחר בשם הפרי חדש שכתב יסוד זה בכמה מקומות שיש חילוק בין ספק אם נכנס לכלל החיוב לספק אם נפטר מחיובו.

ע"ע מג"א לט סק"ה שכתב דמי שנקטעה ידו השמלית לא נחשב שאינו בר קשירה דגברא בר חיובא הוא אלא פומיהו הוא דכאיב ליה, וע"י פרי מגדים משבצות זהב סי' נט בתחילתו שכתב דאף בכה"ג שנולד בלא יד שמאלית חשיב שהוא בר חיובא.

דף מו.

א. גמ' והוא שאמר לה משום שם רע אני מוצאין משום נדר אני מוצאין קסבר טעמא מאי משום קלקולא, ברש"י מבואר דהקלקול הוא מעיקר הדין, וטעמא ביארו הראשונים כיון דגילה דעתו שרוצה לגרש רק מחמת שיצא עליה שם רע או שנדרה, לכן אם נתברר שאינו כן ויש הפרה לנדר לא היה מגרש הגט בטל, וע"כ כיון שאמרו רבנן דאסור להחזיר ע"כ אע"פ שגילה בדעתו כן מ"מ מגרשה בכל ענין, וכן כתבו הראשונים [הרמב"ן והריטב"א והתור"י ד], **בתוס'** הקשו דא"א לומר דמיירי הכא דאיכא גילוי דעת כהא דשטר מברחת, דבגמ' בע"ב מבואר דלר"מ דלא יחזיר צריך תנאי כפול, והא בכה"ג שיש גילוי דעת א"צ תנאי כפול אף לר"מ ורק בתנאי בעינן שיכפול התנאי, **ובדעת** רש"י ביארו הראשונים ומבואר בריטב"א יותר דאיכא ג' דרגות בתנאים [וכמו שכתבו תוס' להלן עה ע"א וקידושין מט ע"ב] דהיכא דאיכא אומדנא גמורה [כשטר מברחת], א"צ אפילו גילוי דעת כלל, והיכא דאינו ברור כל כך [כהיכא דזבין ארעא אדעתא לעלות לארץ ישראל] צריך גילוי דעת, והיכא דלא ידעינן כונתו כלל צריך תנאי כפול, והכא כיון דאיכא גילוי דעת לכן לא הוה מדין תנאי, אלא דמ"מ לר"מ דסבר בתנאים שצריך תנאי כפול ה"ה הכא צריך לכפול, והיינו שיאמר שאם לא היה שם רע או לא היה נדר לא רוצה לגרש, אבל אין צריך עשיה של תנאי דהיינו שיאמר על מנת, וטעמא דהא דסבר ר"מ דבעינן תנאי כפול משום דסבר דלא אמרין מכלל לאו אתה שומע הן, ולכן אם לא כפל התנאי לא ידעינן כונתו, ולכן אע"פ שיש כאן גילוי מילתא שרוצה לגרש מחמת זה כל שלא אמר שאם לא אינו רוצה לגרש לא ידעינן כונתו, אולם בתוס' מבואר דפליגי ס"ל דאם איכא גילוי דעת א"צ לכפול הדברים, דדעת תוס' דסברת ר"מ דמכלל לאו אין אתה שומע הן, הוא הלכה בדיבור, דהיינו דהיכא שיש הלכה של דיבור צריך שהדיבור יהא ברור, ולא משום שלא ברור כונתו ולכן היכא דיש גילוי דעת א"צ לכפול הדברים, ויבואר בהמשך, [אולם בפנ"י ותור"ג ובמהר"ם שיף נראה שהבינו דלרש"י הא דבטל הגט לאו משום גילוי מילתא אתא משום שהיה כאן תנאי גמור, וע"י בפנ"י מש"כ לבאר בכ"ז], אולם דעת התוס' והרשב"א דליכא כאן גילוי דעת לבטל את הגט, וכונת הגמ' כאן דאיכא חשש קילקול היינו שיוציא לעז, והיינו דאע"פ שבאמת הגט הוא גט גמור כיון שלא התנה מ"מ הוא יוציא לעז, וכמו שכתבו תוס' דהוא סבור דמכיון שהיא היתה שוגגת אין לה איסור לחזור לבעלה הראשון.

ב. תוס' ד"ה אי אמר לה, דאי כפליה לתנאיה אין מועיל מה שלא יחזיר דלעולם איכא קלקולא, כונת תוס' דא"א לפרש דהיה כאן תנאי גמור דא"כ מה יועיל מה שאמרו רבנן לא יחזיר, הרי לא נתקיים התנאי, וע"י ברמב"ן שכתב מכח קושיא זו דע"כ צ"ל דהקלקול הוא מחמת שיש גילוי דעתא, ולפ"ז צ"ל דיש חילוק במה שאמרו רבנן לא יחזיר להיכא שיש תנאי גמור, דאם לא הוה גט משום גילוי דעתא בלבד כיון שאמרו רבנן שלא יחזיר ע"כ שדעתו ליתן גט בכל אופן, אבל אם היה כאן תנאי שזה עשיה חדשה בזה לא מהני מה שדעתו ליתן בכל גונא כיון שמ"מ התנה.

בחידושי הר"ן כתב כסברת תוס' דע"כ לא מיירי דאיכא תנאי גמור דאם היה תנאי גמור לא היה מועיל מה שאמרו לא יחזיר, אלא דהקשה הר"ן דא"כ מה מהני שכפל לתנאי הרי לא התנה כהלכתו וכתב הר"ן יסוד חדש בדיני תנאים, והוא דבתנאי דלשעבר אין דין משפטי התנאים, וכל פרשת תנאים נאמר רק היכא שהתנאי צריך לקיים את המעשה או לבטל את המעשה, אבל בתנאי דלשעבר דאינו תלוי באדם אלא שיש כאן חסרון ידיעה האם הנעשה נעשה או לא, ותלה המעשה בדבר ידוע אלא שלא ברור לו עכשיו האם המעשה הזה נעשה, אלא דמ"מ צריך לכפול הדברים וכמש"כ דר"מ סבר דלא אמרין מכלל לאו אתה שומע הן, וביאר בקו"ש ב"ב [אות של"ז] כמש"כ באות הקודם דסברת הר"ן דטעמא דר"מ דמכלל לאו אי אתה שומע אינו הלכה רק בדיבור אלא דהוא הלכה דמכלל לאו אין אנו מבנים את ההן, ולכן אע"פ שיש גילוי דעתא וא"צ משפטי התנאים מ"מ צריך לכפול התנאי, אבל תוס' דס"ל דאף בתנאי דלשעבר צריך משפטי התנאים ע"כ ס"ל דהא דכל הדין של מכלל לאו אין אתה שומע הן הוא הלכה בדיבור, ועיי"ש בקו"ש שהביא כן בשם תשובת הרא"ש.

ג. תוד"ה כיון, וא"ת בלא"ה מי חיילה השבועה וכו', ואע"ג דבירושלמי בשביעית וכו', **לכאורה** נראה דכונת תוס' דהיה אפשר לתרץ דלא תקשה דהוא נשבע לבטל את המצוה כיון דהשלימו אתם וממילא לא היה איסור של לא תחיה כל נשמה, אלא שדחו תוס' דע"כ א"א להשלים אתם לאחר שנכנסו לארץ ורק קודם שנכנסו לארץ מותר להשלים, אולם צ"ב דא"כ אמאי לא הקשו תוס' על

עיקר דברי הירושלמי איך היה מותר להשלים אתם הרי הוא היה לאחר שנכנסו לארץ ועי' פנ"י, ועוד צ"ב דא"כ ס"ד דתוס' דלא עברו על נשבע לבטל כיון שהשלימו, דא"כ מדוע היו צריכים להשביע הרי בלא"ה היה להם איסור להרוג אותם כיון שהשלימו אתם ובנביא מבואר דמשום השבועה היה אסור להם להרוג אותם, וכמו שהקשו תוס' דהוא נשבע לבטל את המצוה, ונראה דמתחלה שבאו הגבעונים באמת נשבעו להם שלא יהרגו אותם וזה היתה הסיבה שלא הרגו אותם, והא דמבואר בקרא שעשו אתם שלום כמו שכתב בירושלמי דכתיב בקרא "וכי השלימו יושבי גבעון את ישראל", היינו דהשבועה היתה רק שלא להרוג אותם אבל לא היו מחויבים לקבל אותם שיהיו חלק מבני ישראל, ודבר זה נעשה ע"י שהשלימו אתם, ולפי"ז י"ל דכל האיסור להשלים לאחר שכבשו את הארץ הוא רק היכא שבלא זה שיעשו שלום צריכים להרוג אותם ויש מצוה של לא תחיה, אבל היכא שאין מצוה של לא תחיה יכולים לעשות אתם שלום לקבל אותם להיות חלק מישראל, אלא דהקשו תוס' דמ"מ כ"ז שלא השלימו מה מהניא השבועה הרי הוא נשבע לבטל המצוה, ותי' תוס' דמותר באמת לעשות שלום אתם ג"כ אח"כ.

ד. תוס' בא"ד, וי"ל דע"כ באין רוצים להשלים כתיב לא תחיה כל נשמה, **הקשה** בתוס' הרא"ש דכיון דמשלימים עמם א"כ אמאי הוצרכו אנשי גבעון להערים הרי יכלו לומר דרוצים לעשות עמהם שלום, וכתב דלא רצו להתגייר באותה שעה ואין משלימין בלא קבלת גירות וזהו כמו שכתבו תוס' בסו"ד, וצ"ב דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתא דתפ"ל דהוי לבטל את המצוה, וכן קשה בעצם על תוס', ועי"כ צ"ל דמשום חילול השם הוא לכן לא הרגו וא"כ קשה אמאי לא כתבו כן מתחלה דכיון שהיה חילול השם לכן לא חשיב נשבע לבטל את המצוה, ברמב"ן וריטב"א כתבו דכיון דמתחילה ששלח לא השלימו תו אין חיוב לקבלם, וכתב מהרש"א דזה הטעם דהערימו אנשי גבעון, **והמהר"ם** כתב דהם לא ידעו דמקבלים אותם ולכן לא בקשו לעשות שלום.

ה. תוס' בא"ד, בסו"ד כתבו דהיו יכולים לגרשם אי לאו דחילול השם אע"פ שלהרגם לא היו יכולים משום שבאו להתגייר, והקשה בחזו"א דבקרא מבואר דלא הכוס כי נשבעו להם, ומבואר דבל"ז יכלו להכותם ולא רק לגרשם, ועי' מהר"ם שיף דהקשה מלשון הגמ' דקתני דלא הרגום משום חילול השם ולתוס' הול"ל דלא גרשם מה"ט.

דף מו:

א. מתני' המוציא את אשתו משום אילנית ר' יהודה אומר לא יחזיר, פרש"י שלא הכיר בה כשכנסה ומ"מ צריכה גט דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, **בפנ"י** כתב דכונת רש"י דלא כתוס' דמיירי שגירשה משום שהיתה ספק אילנית, דבאילנית ודאי אין לה רפואה, והא קתני בסיפא של המשנה נישאת לאחר והיו לה בנים הימנו, אלא ס"ל לרש"י דמיירי שהיתה אילנית ודאי וקידשה משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וס"ל לרש"י דאילנית יש לה רפואה, ועי"ש בפנ"י מש"כ לישב דעת רש"י ממה שהוכיחו תוס' דאילנית אין צריכה גט והוה מקח טעות, ומבואר ברש"י דאע"פ שקידשה כדי שלא תהא בעילתו בעילת זנות מ"מ אין לה כתובה ולא נתחייב לה כתובה בקידושין אלו, וכמו"כ מבואר בסוגיא בכתובות עג ע"א דבקדשה ע"ת וכנסה סתם דאמרין דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות דאין לה כתובה, [ועי"ש בקו"ש].

ב. רש"י ד"ה ר"י אומר וכו', ואם ידעתי שלא תשובי אלי ואת ראוי לילד לא גרשתין וכו', כתבו הפנ"י ובאבני מלואים [ס"י סק"א] דרש"י הכא מבאר הקלקול באופן אחר מהקלקול בשם רע ונדר, דכתב דאם ידע שלא תשוב אליו כונתו דס"ל דהכא באמת אין לומר דלא היה מגרשה, דבאמת זה ספק אם יבואו לה סמנים וזה הוי דבר התלוי בעתיד, ולפ"ד הרי"ף שכי' דאמרין דהשתא הוא דבריא, ורק בשם רע ונדר דנמצא דמעיקרא לא הי' השם רע אמת והנדר נעקר מעיקרא, בזה יכול לומר דלא הי' מגרשה, ובאב"מ כ' דמשו"ה לא כי רש"י הכא דמהני מה דאומרים לו דלא יחזיר דמוכח דגרשה משום דאינה חביבה בעיניו, דהכא א"י"צ לזה אלא דממילא אינו יכול לומר דהי' סבור דתשוב אליו.

ג. מתני' רבי יהודה אומר אומר לה שתיקותך יפה מדיבוריך, כתב הרי"ף דאמרין דהשתא הוא דבריא, ומבואר בראשונים דכונתו לבאר דמשו"ה אין לה כתובה, דרק עכשיו נתרפאה, והא דאמר ר"י דאומר לה שתיקותך יפה מדיבורך מבואר בהשגות הראב"ד, דכונתו דכיון דאין לה כתובה בכל ענין, ניחא לה שתשתוק שלא להוציא עליה לעז, והבעה"מ ושאר ראשונים חולקים וס"ל כש"כ תוס' דגבי אילונות לא שייך לומר דתתרפא, ורק דנתברר דאינה אילנית, והא דאין לה כתובה כתבו הריטב"א והר"ן דכיון דמה דגרשה על כל צד הוא רק משום דאמרנו לו דלא יחזיר, א"כ יכול לומר דא"א לתבוע ממנו כתובה, דהוא לא רצה כלל לגרש על הצד דיתברר דאינה אילנית, אמנם לשיטת תוס' דהוי רק לעז אבל מעיקר הדין אמרין דהגירושין חלים על כל צד גם אם יחזיר, א"כ א"א לומר הכי, וצ"ל דלענין כתובה יכול יותר לומר דעל דעת ליתן כתובה לא גירשה וכמו שמבואר בתוס'. ובביאור שיטת הרי"ף כתב במלחמות, דס"ל דכיון דלבסוף נמצא דאינה אילנית, א"כ מה דהיה לה מקצת סמנים ע"כ דזהו משום חולי ומשו"ה לא היתה ראוי לילד, ועי"ז אומר לה דהשתא בריאת ובזמן הגירושין לא היית ראוי לילד, אמנם מדברי **הראב"ד** נראה דס"ל דיש רפואה לאילונות, **ועי' בפנ"י** מש"כ לבאר, והנה צ"ב ברש"י דלמבואר רש"י ס"ל דאילנית יש לה רפואה א"כ קשה אמאי לא ביאר רש"י כהרי"ף.

ד. גמ' והכא בדלא כפליה לתנאיה, הריטב"א מבאר דמשו"ה בסיפא מיירי על כה"ג דלא כפליה לתנאיה יותר מהרישא, דברישא דהיא גרמה לעצמה שיגרש אותה הדרך שיכפול דבריו דמשו"ה מוציאה, אבל סיפא דהוי בידי שמים הדרך שאינו כופל. **והנה ברמב"ן** ועוד ראשונים לעיל מבואר דאע"ג דלא מיירי דעשה תנאי גמור, דא"כ לא היה מהני מה דאומרים לו דלא יחזיר, מ"מ בעי לר"מ דיכפול דבריו, דלר"מ בעי שיכפול דבריו לא רק משום דיני תנאים, אלא דגם אית ליה דלא אמרין מכלל לאו אתה שומע הן, ומשו"ה בעי שיכפול דבריו, ובר"ן מבואר דהא דבאמת לא בעי לר"מ לכל דיני תנאים, הוא משום דהוי תנאי דלשעבר, ובכל תנאי דלשעבר א"י"צ דיני תנאים, [ועיין בזה באב"מ סל"ח סק"ה], ובריתב"א מבואר דכמו דלרבנן דפלגי על ר"מ סגי הכא בגילוי

דעתא, ה"נ לר"מ סגי, אבל בתוס' וברשב"א בע"א כתב דאם היה מהני לקלקלה באמת גם לר"מ לא הי בעי כפילות, ורק משום דהוי לעז בעלמא וכשנ"ת שיטתם לעיל באות א', משו"ה לר"מ בלא כפילות ליכא אפילו לעז ועי"ש במהרש"א מש"כ לבאר. והנה ברש"י מבואר דלר"מ בעי שיאמר בדרך תנאי גמור, וכבר נתבאר בזה לעיל באות א', ובאב"מ סק"א כ' לומר לפמשנ"ת במתני', דרש"י מבאר דהכא הקלקול הוא באופן אחר משם רע ונדר, דהכא הוי רק קלקול שיאמר דה"י סבור שיחזירה, אי"כ נמצא דהוי תנאי דלהבא, ובתנאי דלהבא בעי לר"מ לכל דיני תנאים, אבל בשם רע ונדר דהוי לשעבר, בזה לא בעי לדיני תנאים גם לר"מ וכש"כ הרמב"ן והר"ן.

דף מז.

א. מתני' המוכר שדהו לעכו"ם לוקח ומביא ביכורים מפני תיקון העולם, זו גירסת רש"י דלוקח הכונה היא שחייב לקנות פירות מהעכו"ם בדמים יקרים כדי שביא ביכורים, אולם תוס' והראשונים הקשו דבגמ' בע"ב מקשה הגמ' למד"א דאין קנין לנכרי אמאי קתני במשנה מפני תיקון העולם והרי מדאורייתא היא ולרש"י קשה טובא דאע"פ שאין קנין מ"מ מה מחייב את העכו"ם ליקח ולהביא ביכורים הרי הפירות אינם שלו, אולם כתב מהרש"א דרש"י בע"ב מבואר דלענין קדושתה חשיב השדה ברשות ישראל ורק היא ממושכנת לעכו"ם, והיינו דסבר רש"י דהא דקנין העכו"ם מפקיע קדושתה אינו מחמת שיש לו בו קנין ממון אלא דיש קנין מסוים לענין הפקעת הקדושה ולכן ס"ל להך מד"א דלא קנה העכו"ם זכות זה ונשאר עדיין הישראל בעלים על זה, עי' בקו"ש [ח"ב סי' יד] שביאר כן כונת רש"י ועי' בחזו"א שביעית סי' א' ד' מש"כ, ולהלן יתבאר עוד.

ותוס' כתבו דגרסינן לוקח מביא והיינו דלא קאי כל המוכר דוקא אלא כל אדם צריך להביא ביכורים, וביאר מהר"ם דא"כ אמאי יש כאן תיקון העולם הרי המוכר לא מפסיד כלום, וביאר דכיון שיש אנשים שרואים שהוא חייב בביכורים ונשאר בקדושתה לא יניחו לקרקעות להשתקע אצל העכו"ם, ועי' עוד בפנ"י שכתב לדון לפי תוס' אמאי חייב הלוקח בביכורים דאם קנה רק את הפירות הא בעלמא בכה"ג אין חובת ביכורים, ואי קנה גוף הקרקע והפירות אי"כ בלא"ה חייב כיון שהוא של ישראל לגמרי, עי"ש.

ב. גמ' אמר רבה אע"פ שאין קנין לעכו"ם להפקיע מידי מעשר שנאמר כי לי הארץ לי קדושת הארץ וכו', נחלקו רבה ור"א האם יש קנין לעכו"ם לחפור בורות דרבי מקרא דהארץ נתן לבני"א דיש לו קנין לענין לחפור, אבל "מכי לי הארץ" נלמד דאין קנין להפקיע קדושת הארץ, ור"א יליף מקרא "דלה" הארץ" דאין לו קנין לחפור בורות ומקרא דדגונך ילפינן שיש לו קנין להפקיע מיד מעשר, [והנה לא נתבאר בגמ' לר"א מה אם הדרשה של רבה של כי לי הארץ, ובמהר"ם שיף כתב דהא דלא יליף מקרא דכי לי הארץ שאין לו קנין לחפור בו בורות, דהך קרא קאי בשמיטה ולא איירי לענין קנין הממון שבקרקע ולכן יליף מקרא דלה" הארץ דקאי לענין עצם הממון, דלענין הדרשה של דגנך הגמ' אומרת שרבה פירש באופן אחר מר"א, ולהלן יתבאר באופ"א].

וצריך להבין מדוע הוצרכו רבה ור"א כל אחד לב' פסוקים דמהו הסברא החיצונה לולא הקרא, ושמעתי לבאר ע"פ מש"כ בחידושי הגר"ח [פ"א מתרומות ה"ן] שביאר דכיון שישוד הקדושה של ארץ ישראל הוא מחמת הישיבה בא"י, בזה שירשו אותה חל בה קדושה, נמצא דאם אין כאן ירושה פקע קדושתה, ולפי"ז כתב הגר"ח דהיה אפשר להבין דהיכא שעכו"ם קנה קרקע מישראל ואין בעלות של ישראל באותו מקום ממילא פקע קדושתה נעשה אותו מקום כחול, וממילא צריכה קידוש מחדש, ואתי רבה ודריש מקרא דכי לי הארץ דאין קנין לנכרי להפקיע מיד מעשר והיינו דעכו"ם אין לו קנין בא"י לעשותו כחול, אלא דאתי רבה למימר דכיון דאיכא קרא דהארץ נתן לבני אדם ע"כ שהתורה מרבה שבקרא דכי לי הארץ לא כתיב שאין לעכו"ם קנין כלל בא"י אלא דאין לעכו"ם כח להפקיע מיד מעשר אבל יש לו קנין בגוף הקרקע שיוכל לחפור בו בורות, ור"א סבר נמי כן דמסברא יש קנין לעכו"ם להפקיע מיד מעשר לגמרי ואתי קרא למימר דלה" הארץ דאין לו כח לחפור בו בורות אלא דאתי קרא דדגנך ולא דגון עכו"ם לממר דההפקעה של העכו"ם מלה" הארץ אינו הפקעה גמורה שאין לו קנין כלל בגוף הקרקע אלא דיש לו קנין להפקיע קדושת הארץ, [ויסוד זה מבואר ברמב"ן ויותר מפורש בריטב"א בחד ת"י שכתבו דאע"פ שר"א הביא קרא דדגנך ולא דגן עכו"ם, מ"מ ר"א מצי למילף הך דינא מקרא דכי לי הארץ, דבכי להארץ נאמר דרק הממון הוא של ישראל אבל מ"מ יש כח לעכו"ם להפקיע מיד מעשר], וא"ש דלכך הוצרכו כל אחד ב' פסוקים דלבתר דאתי קרא לחדש דיש הגבלה בקנין של העכו"ם בארץ ישראל צריך עוד פסוק לומר לענין מה יש קנין.

ג. והנה יש לברר לר"א דסבר דיש קנין לעכו"ם האם הכונה בזה שפקע קדושתה ונעשה דין הקרקע כחול, דאין בו חיוב תרומות ומעשרות, או דאין כאן הפקעת קדושה מעצם הקרקע, אלא שהוא הפקעת הקדושה מהפירות דהפירות אינם מתחייבים בתרומות ומעשרות, ונפק"מ דאם יבוא ישראל ויקנה הקרקע מהעכו"ם, דאם יש כאן הפקעת הקדושה מהקרקע, צריך הישראל שקנה את הקרקע לחזור ולקדשה כמו כל חלק בארץ ישראל שצריך כיבוש, אבל אם הוא הפקעה רק כלפי קדושת הפירות אי"כ מהקרקע לא פקע קדושתה כלל וממילא אם חזר הישראל וקנה הקרקע היא חבת בתרומה ומעשר, וכל הפטור הוא רק לגבי הפירות.

ובחידושי הגר"ח הלכ' תרומות והלכ' ביכורים **ובחזו"א** שביעית [סי' א' ב'] הוכיחו מהסוגיא דאין כאן הפקעת קדושה של עצם הקרקע, דהא מיייתי ברייתא דקתני שאם ישראל קנה מעכו"ם קרקע ומכרה לעכו"ם בחזרה דאם גדל שליש ביד ישראל חייב במעשר, ואם לא גדל שליש ביד ישראל פטור ממעשר, ובעי להוכיח מהתם דיש קנין לעכו"ם, ואם למד"א יש קנין נעשה כחול אמאי אם חזר הישראל וקנה ממנו הוא חייב במעשר הרי הוא כחול, וכתב בחזו"א דא"א לומר מדין כיבוש יחיד דבעינן כח של ב"ד לכיבוש יחיד, [עי' בחזו"א שביעית סי' ג'], וכן לא משמע דכל חיובו הוא רק מדרבנן, וע"כ דלכו"ע אין קנין לעכו"ם להפקיע את עצם הקדושה מהקרקע, אלא כל המחלוקת היא רק כלפי הקדושה מהפירות דרבה סבר דאין קנין ולא פקע קדושה מהם, ור"א סבר דילפינן מדגונך דיש בכח העכו"ם להפקיע הקדושה מהקנין פירות, והנפק"מ הוא באופן שקנה הישראל פירות מן העכו"ם ועשה בהם מירוח, דר"א דיש קנין ופקע תורת תרו"מ מזה.

והגר"ח הוסיף עוד מסברא דבפשוטו מבואר דרבה דסבר דקנין הממון אלים טפי שיש לעכו"ם כח להפקיע אבל קדושת הארץ אין לו כח להפקיע, ור"א סבר להיפך דקדושת הארץ יש בו כח להפקיע וקנין הממון לחפור בורות אין לו לעכו"ם, וכתב הגר"ח דקשה לומר כן שיהא קנין הממון בארץ ישראל חמור מהפקעת הקדושה, אלא ע"כ דהא דסבר ר"א דיש קנין להפקיע הקדושה אין הכונה שיש לו קנין בגוף הקרקע, דבגוף הקרקע בין לענין הממון לחפור בו בורות ובין לענין הקדושה אין כח לעכו"ם, אלא כל קנין העכו"ם הוא לענין הפקעת הקדושה שבפירות, ודבר זה מבואר בהדיא ברשב"א שכתב דלר"א דאין לעכו"ם לחפור בו בורות ע"כ שאין לו קנין הגוף בקרקע אלא יש לו רק קנין פירות, וא"כ לפי"ז מוכח שדכל הקנין להפקיע קדושת ארץ ישראל הוא לפי כח הקנין ממון שיש בו, וכיון שקנין הממוני הוא רק לענין הפירות ממילא ה"ה לענין הפקעת הקדושה הוא כלפי הדין פירות, אבל לרבה דיש לו קנין לחפור בורות ע"כ שיש לו קנין בגוף הקרקע לענין הממון, אלא דסבר רבה דלענין הפקעת הקדושה אין כל לעכו"ם להפקיע בין בגוף הקרקע ובין בפירות.

וכתב בחזו"א [שם סק"ג] דלפי"ז הא דאמר רבה לי הארץ לי קדושת הארץ, אינו טעם לאפוקי מר"א, דמהך קרא ילפינן דאין קנין לעכו"ם להפקיע את עצם קדושת הקרקע, ור"א יליף דיש קנין מדגנך היינו רק לענין קדושת הפירות, ורבה חולק עליו בזה דיליף מהתם דיגונך ולא דינוך עכו"ם דמירוח עכו"ם פטר, אבל בהפקעת קדושת הקרקע אין מחלוקת בין רבה ור"א, [וזה דלא כמהר"ם שיף שהובא לעיל], אולם הביא החזו"א דבביאור גר"א יו"ד סי' של"א מבואר דלמד"א יש קנין יש הפקעה גם בקדושת הארץ ואינו רק הפקעה כלפי הפירות, ולכן כתב דאף לאחר שיחזור ישראל ויקנה הימנו הוא חייב במעשרות רק מדין כיבוש יחיד.

ד. ועוד כתב בחזו"א דלפי"ז שכל הפקעת הקדושה למד"א יש קנין הוא הפקעה מהחייב של הפירות, ולא מעצם קדושת הארץ א"כ רק כ"ז רק לגבי תרומות ומעשרות דמצות הם, אבל לענין ערלה וכלאים דאיסורים ניהו בכל מקום שהם גדלים אסורין דקדושת הארץ לא בטלה, וכוננו דאיסור אינו נובע מקדושת הפירות, אלא יסוד האיסור הוא מחמת שהוא גידול של הקרקע של ארץ ישראל, וכיון שלא פקע קדושת הארץ לכן לא פקע ממנו הך איסורא, אבל מצות של תור"ם שהם מצוות הם תלוים בקדושת הפירות, והוסיף בחזו"א דיש לדון לענין שביעית האם הוא כתרומות ומעשרות שזה תלוי בקדושה או דהוה כערלה דהוא תלוי בקדושה של הקרקע, וכתב דבתוס' לקמן סב ע"א ד"ה אין כתבו דיש כח לנכרי להפקיע קדושת שביעית למד"א דיש קנין וכתב דצ"ל דכיון שמצות שמיטה היא מכח העשה של להשבית הארץ לכן הוה כתרומות ומעשרות.

ה. והנה הגר"ח הקשה מהא דמבואר בגמ' ב"מ קא ע"א דישאל שחכר שדה מעכו"ם למד"א אין קנין הישראל פטר ממעשר, ולכאורה מבואר דיש כח לעכו"ם להפקיע את עצם הקדושה של הקרקע, דאם כל ההפקעה היא מחמת שיש לו בעלות על הפירות האתם אין לעכו"ם שום קנין בזה, וכתב הגר"ח דאע"פ שההפקעה היא רק על הפירות מ"מ יסוד ההפקעה היא בקרקע לענין קדושת הפירות, ולכן התם כיון שעיקר הקנין הוא של העכו"ם אע"פ שיש לישראל קנין בפירות כיון שעיקר הדבר הוא של העכו"ם לכן למד"א יש קנין הוא פטר ממעשר, ועי' **בחזו"א** [שם סק"ב] שמבואר מדבריו דגדר קנין פירות של העכו"ם אינו דומה לכל קנין פירות בעלמא, ועי' בחזו"א שביעית סי' כא סק"ד.

ו. בכסף משנה [פ"א מתרומות ה"י] מבואר דאף למד"א דאין קנין בא"י כל הנדון הוא רק כשחזר הישראל וקנה מהעכו"ם, אבל בשעה שהפירות ביד העכו"ם לכו"ע יש קנין, [ובזה מישב הא דאיכא כמה משניות דיש קנין דהתם מיירי כשהוא ביד העכו"ם, ונפק"מ בזה מבואר בכסף משנה שם [הלכה י"ג] בהא דמבואר דמירוח עכו"ם פטר מהתורה מ"מ מדרבן חייב, וברמב"ם מבואר דכ"ז רק אם מירח ברשות ישראל, אבל מירח העכו"ם פירות שגדלו ברשותו אין חיוב מדרבנן, כיון שהפירות לא היו מחויבים ברשות העכו"ם, [ואפשר דה"ה אם יאכל ישראל פירות העכו"ם ברשותו של העכו"ם דלא זוכה בהם נמי הוא פטור], ועי' עוד בכסף משנה פ"ד משמיטה הכ"ט שכתב לענין קדושת שביעית בפירות נכרים דאף לפי הרמב"ם דפסק דאין קנין מ"מ כיון שכ"ז שהם אצל העכו"ם אין בו דין של מצות התלויה בארץ ה"ה דלא חל בזה קדושת שביעית, ולכן אף אם ישראל קנו ממנו אין בו קדושה, ורק לענין תרומה ומעשר דהישראל עשה בו מירוח דהוא מעשה מחייב לכן חייב, אבל לענין קדושת שביעית בפירות כיון שברשות העכו"ם לא הוה בו קדושה לא יכול לחול בו קדושה כשקנה אותו הישראל.

הרמב"ם בפ"ב מביכורים ה"טו כתב דמוכר שדהו לנכרי וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ביכורים מה"ת, שאינה נפקת מן המצות בקנין נכרי כמו שביארנו, והראב"ד משיג דדין זה הוי אע"פ שביכרו ברשות הנכרי, **וכתבו** מהר"י קורקוס ובכס"מ דנראה דהרמב"ם לטעמיה דס"ל דבעודה ביד הנכרי לכו"ע קנין הנכרי פטר, א"כ בביכרו ברשות הנכרי אפשר דדמי לפירות שנתמרחו ברשות הנכרי שאין ישראל הקונה ממנו חייב, **והגר"ח** שם ביאר דמכיון שכל זמן שהוא ביד הנכרי אמרינן דלא חל חיוב על הפירות, ומשו"ה בבכרו ביד הנכרי כיון דזהו שעת חלות חיוב הבכורים ואז לא חל חיוב, תו ליכא חיוב גם בחזר ישראל וקנאם ממנו, ודעת הראב"ד נראה דס"ל דלמד"א אין קנין אף כשהם ברשותו של העכו"ם אין פטור מתרומות ומעשרות ולכן אע"פ שקנה הישראל לאחר שבכרו חייב להביא ביכורים, ויסוד זה מתבאר ברש"י בע"ב דלמד"א אין קנין חשיב המוכר בעלים על הקרקע לענין זה שחובת ביכורים מוטלת עליו, ונראה דכן מבואר ברש"י לעיל כג ע"ב דבגמ' שם איתא דעכו"ם איתא בתרומה דנפשיה, ופרש"י דלמד"א אין קנין בא"י יכול העכו"ם להפריש תרומה וחל עליו קדושת תרומה, ונראה דלמבואר ברמב"ם א"א לומר כן דכתב דהוא פטור, [וצ"ל דהרמב"ם יפרש הסוגיא שם כמו שכתבו תוס' שם דמיירי באופן כזה שהתבואה גדלה אצל ישראל ונתחייב כבר במעשר.

מיהו כתב הגר"ח שם בסו"ד דיש לחלק דדוקא מירוח הוי דבר המחייב בתרומה, וכיון דאז לא חל חיוב כבר נפטר לעולם, משא"כ בביכורים דהחיוב הוי ממילא ואין כאן מעשה הגורם החיוב וחיובן תלוי בגמר הפרי, א"כ י"ל דלעולם כל שאח"כ באים ליד ישראל ממילא חייבים, דכיון דהם פירות גמורים ממילא איכא חיוב בהם, וא"כ י"ל דלעולם אין הרמב"ם חולק על הראב"ד בזה ואף הרמב"ם סבר דבכה"ג הישראל חייב.

ז. **גמ' לא לעולם דישראל ולקטינהו עכו"ם וכו'** נהי דאפקרא אדעתא דישראל אדעתא דעכו"ם מי מפקרי, הקשה רע"א דהא לקט שכחה ופאה שפטורים ממעשר טעמא הוא כמש"כ רש"י דכתיב "ובא הלוי שאין לו חלק ונחלה", והכא דיש לו חלק ונחלה פטור ממעשר וא"כ כיון שהישראל הפריש מתנות עניים והיה יד כל אדם שווה בו א"כ מה נפק"מ בזה שזכה בזה עכו"ם הרי כבר נפטר ממעשר, ועי' בתוס' ב"ק כח. שכתבו דע"כ דלש"י פטורה ממעשר לאו משום דהוה הפקר דהא בית הלל סברי דהפקר לעניים ולא לעשירים לא הוה הפקר דילפינן משמיטה, אלא ע"כ דהוא משום ובא הלוי, וכן כתבו תוס' ב"ק סט ע"א.

והביא רע"א דבמשנה למלך [פ"ב מתרומות ה"ט] חקר בהא דמתנות עניים פטורים ממעשר האם הוא מיד בשעת עזיבה או רק לאחר שהעני זכה בו הוא פטור ממעשר, ונפק"מ שאם עשיר ילקט באיסור האם חייב לעשר, וכתב להוכיח מכאן דכל הפטור הוא רק לאחר שכבר זכה העני, וזה כונת הגמ' דלא הפקירו ע"ד העכו"ם, והיינו שמצד הפטור שיש במתנות עניים ל"ש הכי, כיון דלא זכה בו העני, **והרע"א** תמה הא כל הפטור הוא משום ובא הלוי וא"כ אי"ז תלוי במה שזכה בו העני בפועל והפטור הוא במה שחל כאן התיר זכיה לענים, אולם באמת בחי' הריטב"א מכת"י כתב דהא דלקט שכחה ופאה פטורים ממעשר משום דכתבו בקרא תבואת זרעך וזה לא זרעך, וכן כתב הרמב"ם פירוש המשנה בריש מעשרות דהפקר פטור ממעשר מה"ט, ולפי"ז י"ל כמו שכתב במשנה למלך דכל הפטור הוא רק לאחר שזכה בהם העני אבל קודם לכן לא, [עיי"ש עוד מה שהקשה הרע"א על המשנה למלך].

והנה הריטב"א כתב פירוש חדש בסוגיא דכונת הגמ' דלא הפקירו לעכו"ם דמייירי הכא דלא היו כאן עניי ישראל ואין חיוב להשאיר מתנות עניים דכתיב בקרא לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולעטלפים, וא"כ כל הטעם לפטור כאן ממעשר הוא רק אם היה מפקירו וכיון שלא הפקירו ע"ד העכו"ם משו"ה חייב במעשר.

ח. **גמ' ישראל שלקח שדה מנכרי וכו', במהרש"א** העיר אמאי הבריתא לא מעמידה בכה"ג שישראל מכר קרקעו לעכו"ם שכבר גדל שליש, ומדוע הוצרך לומר שהיתה מעיקרא ביד העכו"ם, וכתב דבכה"ג איכא איסור למכור לעכו"ם קרקע ולא בעי למינקט אופן שיש איסורבמכירה, אבל בכה"ג שהיה כבר הקרקע של עכו"ם אין כאן איסור שוב למכור, ומשו"ה נקטינן כהאי גונא דאין איסור, **ובמהר"ם** כתב דנקט רבותא דלא נימא דבעי שיהיה כל הגידול ביד הישראל, אלא אע"פ דזרע הנכרי מ"מ חייבת בהביאה שליש ביד הישראל חייב.

ט. **תוס' ד"ה לוקח**, ואומר ר"ת והכי קאמר כל אדם הלוקח ממנו מביא ביכורים, **במהר"ם** מבאר לש"י ר"ת דהחיוב היה רק באם לקחה, דהתקון העולם שהיה בזה הוא משום שיראו דאכתי קיימא בקדושתה ויתנו לב לפדותה, **ובמהר"ב** כתב דכיון דהלוקח יצטרך להפריש בכורים, א"כ ימנעו מליקח ממנו פירות כדי שלא להתחייב בביכורים, וא"כ לא ירצה הנכרי מתחילה לקנות קרקע מישראל, **ובתורי"ד** מבואר דתקנת העולם היתה, דמי שיראה יהיה סבור דחייבת מה"ת, כיון דהיה מתחילה אצל ישראל וגם עכשיו היא אצל ישראל, ולא ידעו דפטור מפני שהיתה באמצע ביד נכרי, וילמדו ממנו לימנע מלהביא ביכורים.

וכתב מהרש"א דלדעת ר"ת אמאי צ"ב הא דדנקט מוכר שדהו לנכרי, הא לכאורה ה"ה אם היתה מעולם ביד נכרי, כיון דכל מי שלוקח ממנו חייב להפריש ביכורים, וכתב לומר דכיון דהתקנה שלא ישתקע ביד הנכרי, י"ל דלא גזרו אלא היכי דידעינן דישראל מכר לו, ולא בה"י ביד הנכרי שלא ע"י מכירת ישראל, **והתורי"ד** לש"י דהתקנה שימנעו מלהביא בכורים כתב דהיכי דלא היה מתחילה ביד ישראל אין מקום לגזירה.

י. **תוד"ה אמר**, ומיהו אשכחן לר"מ דסבר יש קנין בספ"ק דע"ז, **בתוס'** בע"ז כתבו בשם י"מ דר"מ יכול לסבור דאין קנין, והא דמבואר דמפקע ממעשר היינו דהנכרי לא יעשר, ולא דמי למזוזה דשם באמת אין חיוב כל זמן שאין ישראל גר בבית, משא"כ בשדה יש דין תרו"מ בפירות גם כשהיא ביד נכרי, ומבואר דס"ל לתוס' כמש"כ בדעת רש"י בסוגיין דלמד"א אין קנין אף בעודו אצל הגוי הוא חייב, אבל לעיל הובא דהכסף משנה למד בדעת הרמב"ם דבשעה שהוא אצל העכו"ם אין חיוב של תרו"מ, וכל הנדון של אין קנין הוא לענין זה שאם חזר וקנה אותו מהעכו"ם דחייב במעשר, ועי' תוס' ע"ז מה שהקשו על פי זה.

יא. **תוס' ד"ה אדעתא**, והא דפליגי ר"י ור"ל בירושלמי וכו', כונתם להקשות דלר"י הוה הפקר וא"כ אמאי הכא לא הוה הפקר, והקשה הרש"י דהא הכא טעמא דהוה הפקר משום דהוה לש"י ולא משום שהפקיר, ועוד דמשמע בגמ' דלעני ישראל הוא מופקר וא"כ תקשה דלא אתי כר"ל דסבר דלא הוה הפקר בכה"ג, וע"כ צ"ל דפטור ממעשר הוא מחמת דין של לש"י ולא מחמת ההפקר וא"כ אי"ז תלוי במחלוקת ר"י ור"ל ומה הקשו תוס', ואף תי' לא ברור לפי"ז שכתבו דהוה הפקר בטעות והרי הכא פטור ממעשר משום שהוא מתנות עניים, וביאר בקה"י דאפשר דתוס' פירשו הסוגיא כמו הריטב"א דלא היו כאן עניים וכונת הגמ' דהפקיר התבואה לישראל אבל לעכו"ם לא הפקירו ולכן מקשה מהא דר"י ור"ל.

דף מז:

א. **גמ' רשב"ג אומר של עכו"ם פטור של ישראל חייב**, פרש"י דכיון דיש ברירה הרי שנתברר שאותו חלק הוא שלו, משמע בבריתא שהיו שותפין בשדה דקתני ישראל ועכו"ם שלקחו שדה בשותפות וא"כ צריך להבין דמשמע בגמ' דכל מה שחלקו הוא רק בקרקע אבל בשדה לא חלקו וא"כ איך אפ"ל יש ברירה דכיון שבקרקע הם שותפין וכל חלק בקרקע היא של שניהם נמצא שגידולי הקרקע הוא ג"כ גדל מקרקע של עכו"ם ומה מהני שחלקו בחטים, ואפ"ל דכמו שמצינו חלוקת ימים ה"ה נמי למד"א יש ברירה יש חלוקת תשמישים ובזמן שהוא משתמש הוא של השני וה"י כאן כשחלקו בפירות נתברר דאותו חלק שקיבל ממילא הקרקע שהצמיחה אותו הפרי היה שלו באותו שעה, אולם דעי' במאירי שנראה מדבריו כמוש"כ אלא שהקשה שהרי בכל שיבולת יש כח חיטין וא"כ אע"פ שחלקו בחיטין מ"מ המקום שמשם צמחו הפירות א"א דהוא שייך רק לאחד שהרי יש על אותו קרקע כמה חיטין וא"כ מה מהניא שחלוק בחיטין עצמם, עיי"ש במאירי מש"כ לישבו לא נתבאר לי כונתו.

ב. תוד"ה טבל, הקשו תוס' על רש"י אמאי למד"א אחרין שחלקו לא יביא ביכורים אלא חד בר חד הרי כיון שיש כאן חלק אחד אי"כ יכל להביא ואע"פ שיש חלק שאינו מחויב יוכל לקדשו כדמבואר בגמ' ב"ב פא ע"ב לגבי ספק ביכורים, והקשה **בשאגת אריה** [סי' צא] דאמאי הוצרכו תוס' לומר בכה"ג שהקדיש חלק המסופק הא בלא"ה צריך להביא דלר"ל אע"פ שקנין פירות לא כקנין הגוף מ"מ הוא חייב להביא, וכתב בשגאת ארי' דהתוס' הו"ל להקשות לענין קריאה אמאי אין קוראין בהנך ביכורים כיון שיש כאן חלק אחד שהוא ודאי דשלו והרי אין שיעור לביכורים, וכתב לבאר ע"פ מה דמבואר בגמ' ב"ב דף כו ע"א דאילן סמוך למיצר אין מביאין ממנו ביכורים כיון דאין לו שיעור יניקתו ט"ז אמה, והיינו שצריך שכל הגידולים יהיו מארצך וא"כ הי"נ כיון דיש לשני חלק בכל מקום, נמצא דיונק גם משדה האחר ומשו"ה לא יביא.

בקה"י [סי' לד] הביא דהמקו"ה סי' תמ"ח סק"א הקשה על דברי השאג"א דבגמ' בחולין קל"ה מבואר דשותפין חייבים בביכורים, וכתב בקה"י דהתם מיירי דוקא דהם שותפין גם בפירות ותרומתו מיתן להפירות, אבל הכא שחלקו והפירות של אחד, כיון דהקרקע שיונק ממנו הוי של תרומתו, בזה בזה לא מהני מה דאיכא שותפות בקרקע, ודמי לשותפות נכרי דמבואר שם דפטור כיון דהנכרי אינו בר חיובא, והי"נ השני שיש לו בקרקע אינו בר חיובא בפירות אלו, עיי"ש עוד בכ"ד הקה"י.

ג. תוס' בא"ד, ומיהו יוכל לתקן שיפריש עליו ממקום אחר ויפריש גם עליו ממקום אחר וכו' וכל המעשרות יתן לכהן וללוי, ברש"י העיר אמאי חייב ליתן הכל לכהן הרי כיון שיש כאן ספק דשמא החלק הראשון היה של העכו"ם וא"כ מספק אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה, והנה בתוס' ב"ב פא ע"ב מבואר דהיכא דיש ספק בחיוב נתינה של תרומה חייב ליתן דלא נדון כספק ממון אלא כספק איסור, וטעמא דמילתא עי' בשערי ישר [שער ה"ז] שכתב דחלוק ביסודו חיוב נתינה של תרומות ומעשרות שאינו תלוי בדין הממון לנתינה של בכור שהוא רק תוצאה מכח הדין הממוני שהוא של הכהן ולכן התם בספק אין חיוב ליתן לכהן, ועי' במקדש דוד סי' נה אות ט' שהאריך נמי ביסוד זה.

ד. רש"י ד"ה מדאורייתא, הוה לה לענין קדושתה ברשות ישראל כאלו משכנה, ביאור דבריו כתב בחזו"א שביעית סי' ג' דאין לעכו"ם קנין בקרקע לענין הפקעת הקדושה, ולענין זה היא עדיין ברשות ישראל, ולא דיש לו קנין גמור אלא שאין לו כח להפקיע הקדושה, [וכ"כ בקו"ש ח"ב סי' יד לבאר כן בכונת רש"י], אלא שהקשה החזו"א דאיזה סברא יש בזה דאם לגבי הממון העכו"ם חשיב כבעלים אמאי יהא הישראל מחויב בביכורים ועי' **בשערי ישר** [שער ה' פ"ח ד"ה וכ"כ] שכתב דדין ביכורים תלוי בבעלות האמיתית ולא במי שהוא בעלים לפי דיני הממון עיי"ש, ולפי"ז ביאר משי"כ רש"י.

ה. רש"י בא"ד, ולא דמי למעשר דאפילו למד"א אין קנין לא מחייב במעשר וכו' ולא מצוה עליה דרמיה עליה היא אלא אי"כ אכלן או מכרן דמשתרשי ליה, **הנה** נחלקו הט"ז והרע"א ביו"ד סי' א' ס"ק יד האם יש מצוה להפריש תרומה אף אם בדעתו לאכול הפירות, דעת הט"ז שיש מצוה אע"פ שאינו רוצה לאכול, אבל הרע"א כתב דמסברא נראה דכל המצוה הוא רק היכא שהוא רוצה לאכול אבל אם אינו רוצה לאכול לא, וברש"י כאן מבואר כסברת הרע"א שכתב דכל החיוב הוא רק אם אוכלן או מכרן, ועי' מנ"ח רפ"ד יב שהעיר כן מדברי רש"י.

ו. גמ' אתמר המוכר שדהו לפירות ר"ל אמר מביא ואינו קורא קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ר"י אמר מביא וקורא קנין פירות כקנין הגוף דמי, נחלקו הראשונים האם הא דמביא בכורים לר"ל האם הוא מהתורה או מדרבנן, **הרשב"ם** בבי"ב קלו ע"ב כתב דמביא משום דקרינן ביה מארצך כיון דהקרקע משועבד לו ליניקת האילן, ואינו קורא דלא קרינן ביה האדמה אשר נתת לי, **והתוס'** שם הק' עליו דאמאי יש חילוק בין מארצך להאדמה אשר נתת לי, ולכן כתבו דהא דמביא הוא מדרבנן. **הרמב"ן והר"ן** שם הקשו על הרשב"ם דא"כ מה הטעם בקונה ב' אילנות שהגמ' דנה ב"ב פא ע"ב מה הטעם שמביא ואינו קורא, ומה זה גרע מקנין פירות, ונראה לבאר דהנה בתוס' ב"ב לעיל כז ע"א [ד"ה לא] הקשו לר' יוחנן דסבר דקנין פירות כקנין הגוף דמי אמאי בקונה אילן אחד אינו מביא ביכורים ומי"ש מקנין פירות, ותי' תוס' דשאני התם דהקרקע קנויה לו עד זמן מסוים, אבל הכא אם יתיבש מיד האילן אין לו בקרקע כלום, וביאור כונתם נראה מדברי הגר"ח [בהלכ' ביכורים] דבקונה אילן אחד שיש לו זכות יניקה אין הוא קנין בגוף הקרקע אלא שהוא שיעבוד על הבעלים שהאילן יכול לינוק מקרקעו, ועי' בקה"י [ב"ב סי' ט"ז] שביאר היטב דשני עניני זכות יניקה איכא דיש זכות יניקה ע"י מכירה ויש זכות יניקה שלא קנוי בקנין גמור אלא שהוא שיעבוד בעלמא, ולפי"ז נראה לפרש בדעת הרשב"ם ע"ד משי"כ תוס' דיש חילוק לפי ר' יוחנן בין קנין של יניקה לשיעבוד של יניקה, וכן י"ל לפי ר"ל דסבר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, דיש חילוק בין קנין פירות לשיעבוד של פירות, ובקנין פירות תמיד יש לו קנין גמור, אבל בקונה ב' אילנות אפשר שאין לו אלא שיעבוד בקרקע לענין יניקה.

ז. גמ' רש"י ד"ה המוכר שדהו לפירות, שיאכל הלוקח פירות עד עשר שנים, משמע דרש"י בא לאפוקי שאם מכר הפירות לעולם לכו"ע קנין פירות כקנין הגוף וכל הנדון של קנין פירות האם הוא כקנין הגוף הוא כשמכרו לזמן קצוב, והראוני שכן כתב במשנה למלך פ"ד מלוה ולוה הי"ד [קכ ע"ב מדפי הספר] ונראה מדבריו שדייק כן בכונת רש"י, ביאור הדברים נראה דיסוד השאלה האם קנין פירות כקנין הגוף הוא מכיון דכל הנפק"מ בבעלות של הגוף הוא לענין ההשתמשות בדבר, וכיון שיש לאחד קנין פירות אין נפק"מ במה שהוא בעלים על הגוף דהקנין פירות הוא קובע את השם של הבעלות על הדבר, ויסוד המחלוקת בזה דר' יוחנן סבר דמכיון שעכשיו אין לבעל הגוף השתמשות בחפץ לכן בעל הפירות נדון כבעלים על הגוף, אבל ר"ל סבר דכיון שאין לו את הגוף לעולם ויש לבעל הגוף נפק"מ בזה לאחר שיפקע הקנין של בעל הפירות לכן לא הוה כקנין הגוף, וזהו הביאור במשי"כ המשנה למלך שאם מכר פירות לעולם לכו"ע קנין פירות כקנין הגוף, דבכה"ג אין נפק"מ לבעל הגוף בכלל ע"כ עיקר הקובע את שם הבעלות של החפץ הוא בעל הפירות, נמצא לפי"ז דאין כאן מחלוקת עקרונית האם קנין פירות כקנין הגוף, אלא השאלה האם בכל קנין פירות הוא כקנין הגוף, ועי' עוד להלן מה שיבואר עוד בכ"ז.

[מיהו בעיקר כונת רש"י היה אפשר לומר באופ"א דהנה תוס' ב"ב כז ע"א כתבו דקונה אילן אחד אינו מביא ביכורים אף לר' יוחנן דסבר קנין פירות כקנין הגוף ומביא וקורא, כיון דחלוק קנין פירות מקונה אילן אחד, דקונה אילן אחד לא הוה כקנין פירות, וטעמא כתבו תוס' בחד ת"י משום דבקונה אילן אחד אם יתיבש האילן אין לו זכות לטוע עוד אילן ולכן אינו דומה לקנין פירות, וא"כ י"ל דלכן כתב רש"י דמכרו ל"י שנים ולא מכרו רק לענין אותו אילן, אלא שיש לו זכות לטוע אחרים תחתיהם.]

ח. גמ' ולביתך וכו' א"ל שאני התם דכתיב ולביתך, צ"ב הא בעלמא קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי וא"כ איך יוכל לומר האדמה אשר נתת לי הרי אין לו בזה קנין הגוף, ואף שילפינן לה מקראי צריך להבין מה גדר הגזירה"כ אטו יוכל לומר שהוא שלו אע"פ שבאמת אינה שלו, ובריטב"א משמע דהגזירה"כ שכיון שאשתו כגופו לכן יכול להביא ביכורי אשתו ומשמע דבאמת לא חשיב שהוא מביא ביכורים של עצמו אלא שלה וכיון דאשתו כגופו לכן יוכל לקרוא, [ובדומה לזה כהא דמצינו שאדם יכול להביא קרבן אשתו], אולם ע"י בחי' הריטב"א מכת"י שכתב דילפינן מקרא דלביתך דהכא קנין פירות כקנין הגוף דמיו טעמא משום דהבעל הרי יורש את אשתו לכן חשיב כקנין הגוף וצ"ב כונתו הרי

ט. גמ' מתה אין לא מתה לא, מבואר דהיה פשוט לגמ' דאע"פ שקודם שמתה אין לבעל קנין הגוף ואין יכול לקרוא מ"מ לאחר מיתתה יוכל לקרוא כיון שהגוף מגיע לו, וצ"ב דכיון שהתחיל לילך בלא שיהא לו חובת קריאה איך יוכל עכשיו לקרוא והרי קונה פירות מהשוק ואח"כ קנה הקרקע אינו קורא, וכתב תוס' דזה גופא נלמד מהך קרא דיכול לקרוא אע"פ שמעיקרא לא היה בר קריאה, אולם כתבו תוס' דדוקא לר"ל אמרינן הכי אבל אם יקנה פירות ואח"כ יקנה קרקע לא דהכא אגיד גביה וצ"ב מהו הסברא דאגידה גביה ולמבואר נראה דיש להבין דמכיון

י. תוס' ד"ה בצרן וכו', ע"י מש"כ בהו"צ ב"ב פרק המוכר את הספינה מה שייך לכל העניינים האלו.

דף מח.

א. גמ' ואזדרא לטעמיהו דאתמר המוכר שדה בזמן שהיובל נוהג ר' יוחנן אמר מביא וקורא ר"ל אמר מביא ואינו קורא, מבואר כאן חידוש בדברי הגמ' דהמחלוקת האם קנין פירות כקנין הגוף אינו רק היכא שמכר השדה לפירות אלא אף אם מכר את הגוף בעצמו דהא הכא מכר את עצם הקרקע, כדמבואר בהמשך הגמ' דאדעתא דארעא נחית דהיינו קנין בגוף הקרקע, אלא דחשיב נמי קנין פירות כיון שהוא קנוי עד היובל, וז"א שקנין לזמן נמי חשיב קנין פירות, והנה מה שכתבנו שיש כאן מכירה גמורה על הגוף, כן כתב הקצח"ח [רנ"ז סק"ג] לדייק מדברי הרמב"ם דבמכר עד היובל הלוקח יכול לחפור בו בורות וחשיב כשלו, אולם צ"ב דבגמ' ב"מ קט ע"א קתני דיובל הוא אפקעתא דמלכא, והיינו שיש כאן מכירה גמורה ואח"כ יש כאן הפקעה וא"כ אמאי חשיב קנין לזמן, והקשה כן בחי' הגר"ח פ"א מתרומות ה"י [ד"ה וי"ל] וביאר דאע"פ שזה חלות דין הפקעה מ"מ מונח במכירה ענין זה, והכיח כן דחזינן בשדה אחוזה דחשבון הדמים הוא לפי שנות היובל וע"כ דאין כאן מכירה לעולם, והוסיף לבאר דהא כיתב בקרא והארץ לא תימכר לצמיצות, וזה נלמד מקרא ענין שבמעשה מכירה מונח כח מכירה רק לזמן ההוא, ואפשר דמכיון שמונח כאן דין של הפקעה אע"פ שהוא דבר שעתיד להתחדש חשיב בכלל קנין לזמן, וע"י היטב בחי' הגר"ח פ"א מתרומות ה"י, ויבואר עוד להלן, [אולם ע"י במשנה למלך פ"א משמיטה ויובל ה"א שדן האם בקנה עד היובל האם יכול לחפור בו בורות, ומשמע מדבריו דאין כאן קנין גמור, אולם בחת"ס ביאר דכונתו לא משום שחסר כאן בבעלות אלא שיש עוד הלכה שצריך לחזור לבעלים כמו שהוא קנה אותו משום דיש איסור שהארץ לא תימכר לצמיתות, וע"י באות הבאה.]

ב. גמ' והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת ביובל שני אבל ביובל ראשון דברי הכל מביא וקורא דאכתי לא סמיך דעתייהו, פרש"י דביובל שני המוכר בטוח שיחזירנה ובה סבר ר"ל דלא כקנין הגוף דמי אבל ביובל ראשון דלא סמיך דעתו בזה אף לר"ל מביא וקורא, צריך להבין האם כונת הגמ' דביובל שני כיון שבטוח שיחזור אליו לכן לא הקנה כלל את גוף הקרקע לזמן, אלא כל מה שהקנה הוא רק את הפירות, אבל ביובל ראשון שמכר את עצם הקרקע כיון דהוה אפקעתא דמלכא כדמבואר ב"מ קט ע"א לכן לא חשיב קנין פירות, ונמצא לפי"ז דלעולם כל סברת ר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף הוא רק בכה"ג שיש לו קנין פירות, אבל יובל ראשון אף לר"ל מביא וקורא משום דהתם לא חשיב קנין פירות, כיון שמכר לו את הגוף לגמרי, וא"כ אין ראיה מכאן דכל קנין לזמן הוא קנין פירות אלא אדרבה מבואר להיפך דביובל ראשון מביא וקורא אע"פ שהוא קנוי רק לזמן, מיהו עדיין אפשר לומר דכיון דהוה אפקעתא דמלכא לכן לא חשיב בכלל שמכר לזמן וחשיב מכירה גמורה לעולם וכמו שהעירנו באותו הקודם, ונמצא לפי"ז דביובל שני שמכר רק קנין פירות אין ללוקח זכות לחפור בו בורות כיון שאין לו קנין הגוף, אבל ביובל ראשון יש לו קנין יותר אליה דאית ליה קנין הגוף, וכן ביאר במנחת ברוך ס"י צ' והכריח כן דזהו כונת הגמ' אולם יש להקשות דלעיל דייקנו מהצריכותא של הגמ' דיש לו קנין בגוף הקרקע ולמבואר נמצא דאין לו קנין בגוף הקרקע ובובל שני אינו אלא קנין פירות ממש וצריך להבין מה הצריכותא של הגמ', דבגמ' נראה דאיכא הצריכותא אף לרפי רב חסדא.

ולכן נראה דזה ברור דאף ביובל שני איכא קנין בגוף הקרקע ויש לו קנין לחפור בו בורות כדמשמע בצריכותא של הגמ', אלא יש לומר דכונת הגמ' השתא לחלק דכל הסברא שקנין לזמן הוא קנין פירות הוא רק היכא שמכרו בהדיא לזמן מסוים אבל היכא שמעשה המכירה היא מכירה גמורה אלא שיש דין של הפקעה בכה"ג לא חשיב קנין פירות, וכונת הגמ' הוא דכיון שידוע שיפקע ומעיקרא מוכר את הגוף לזמן בכה"ג חשיב קנין פירות, אולם מדברי האבני מלואים [ס"י יח סק"א] מבואר דהבין דכל קנין לזמן הוא קנין פירות אף באופן שמעשה המכירה היא מכירה גמורה, דבסי' י"ח סק"א כתב לישב קושית תוס' ביבמות ט ע"א שהקשו לפי ר"ע דחייבי לאוין לא תפסי בהם קידושין אמאי לא מתיבמים ונימא עשה דוחה ל"ת, וכתב באבני מלואים לישב לפי דעת רש"י ביבמות מט ע"א דבכל ערוה שלא תפסי קידושין ה"ה נמי דפקעי הקידושין, והיינו דמאותו טעם שהוא לא חל מאותו טעם הוא פוקע, וא"כ אף אם יש כאן דחיה ותתיבמים בביאה ראשונה מ"מ הקידושין יפקעו אח"כ כיון שכל המצוה היא בקנין שע"י הביאה

הראשונה, וכיון שהוא ודאי יפקע מעיקרא לא חל, והטעם כמו שכתב הר"ן בנדרים כט, א דלא מצינו קידושין לזמן ע"כ כיון שברור שהקידושין יפקעו לכן מעיקרא לא חלו הקידושין, ומבואר מדבריו דאע"פ שמה שהקידושין יפקעו אחרי שיחולו הוא דין תורה ולא משום שעשה קידושין מעיקרא רק לזמן, אלא ע"כ דהחשרון של קנין לזמן הוא מחמת שהקנין בעצמו יהא כך ולא משום שהוא עשה את הדבר כן בדעתו.

ונראה לומר דבאמת בין ביובל ראשון בין ביובל שני יש כאן רק קנין פירות, ומשום דכל קנין לזמן הוא קנין פירות דקנין הגוף הוא רק קנין שיש אותו לעולם, אבל אם הוא רק לזמן הוא קנין פירות, [וכמו שהוכיח הר"ן בנדרים כט ע"א מכאן], אלא דמ"מ יש חילוק בין יובל ראשון ליובל שני, דביובל ראשון אע"פ שיש לו בו רק קנין פירות בזה ס"ל לר"ל דקנין פירות כזה חשיב כקנין הגוף דמי ולכן מביא וקורא, ורק ביובל שני בזה סבר ר"ל היא דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ומביא ואינו קורא, והביאור בזה נראה דהנה הקצה"ח רנ"ז כתב לבאר להלכה דק"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי א"כ איך מצינו ידנו ורגלנו ואיך אפשר להביא ביכורים וכמו שמקשה הגמ' באמת, וכתב בקצה"ח דלהלכה ק"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי רק בכה"ג שיש לו רק קנין פירות אבל אם יש לו קנין הגוף לזמן בכה"ג קנין פירות כקנין הגוף, ואע"פ שר"ל לא חילק אכן להלכה איכא דהך חילוק והסברא בזה הוא נראה כמש"כ לעיל דכל הנדון האם הוא כקנין הגוף הוא מי חשיב בעלים העיקרי האם בעל הפירות או בעל הגוף, ולכן להלכה הסברא היא כך דאם מכר רק פירות ובעל הגוף עכשיו הוא בעלים על הגוף בכה"ג קנין פירות לאו כקנין הגוף, אבל אם עכשיו הוא בעלים לגמרי על הגוף דיכול לחפור בורות ונמצא שעכשיו יש לו קנין הגוף לזמן לכן אע"פ שאין לו קנין לעולם אבל כיון שלבעל הגוף אין נפק"מ עכשיו בגוף כלל לכן בכה"ג ק"ל דקנין פירות כקנין הגוף, ולפי"ז נראה דטעמא דאף דר"ל חולק על זה וסבר דבכל קנין לזמן אף בכה"ג שיש לו את הגוף אמרינן קנין פירות לאו כקנין הגוף, ולכן ביובל שני מביא ואינו קורא, מ"מ י"ל דיש חילוק בין יובל ראשון ליובל שני, דביובל ראשון כיון שלא היה כאן מכירה לזמן אלא היתה מכירה לעולם לכן אע"פ שיש כאן אפקעתא דמלכא מ"מ כיון שהמוכר מצינו מכר לגמרי בכה"ג אף ר"ל מודה דקנין פירות כקנין הגוף ומביא ביכורים וקורא, דכל החילוק לר"ל הוא פקע הבעלות של בעל הגוף מהקרקע, וביובל שני שידוע מעיקרא לא נסתלק, ונמצא דלעולם צריך את הצריכותא שיש חידוש בכה"ג דחשיב ג"כ קנין פירות אע"פ שמכר לו את גוף לזמן,

והנה באבני מלואים שם כתב דבקידושי אשה דלא שיד קנין לזמן, כיון דקנין לזמן הוא קנין פירות כדאשכחן בסוגיא, ויש להעיר דהא קידושין דומה ליובל ראשון דהא דפקע התם הקידושין הוא לאחר שקידש ואמאי לא דומה לאפקעתא דמלכא דביובל ראשון דאף ר"ל מודה, אולם לא דמי כלל דהכא לענין ביכורים א"צ קנין הגוף ממש, אלא סגי במה שקנין פירות הוא "כקנין הגוף" דמי, אבל לגבי קידושין בעינן קנין הגוף ממש, ולכן כל שהוא קידושין לזמן הוא קנין פירות ולכן אע"פ שהוא כקנין הגוף לא יועיל לענין קידושין כלל.

והנה הקצה"ח שם כתב דיכול להרוס כמו בקנין לזמן, והקשו במנחת ברוך ובחזו"א אבהע"ז סי' עה דבקנין לזמן כתב בקצה"ח בסי' רמ"א סק"ג שהוא יכול למכרו לאחר דאופן ההקנאה באחריו הוא באופן כזה דמה ששייר ראדשון קנה שני, ולכן כתב בקצה"ח שם דהתנאי באתרוג מתנה על מנת להחזיר הוא תנאי כדי שלא ימכרנו לאחר וממילא לא יחזור אליו אבל בלא"ה אופן הקנין הוא קנין גמור וא"כ ה"ה הכא, ועי' עוד במנחת ברוך שהאריך להוכיח שביובל שני אין לו קנין הגוף בקרקע אלא יש לו קנין פירות.

ג. גמ' בעיקר החילוק בין יובל ראשון ליובל שני דמשמע ברש"י דביובל ראשון לא היה בטוח שיחזירנה וביובל שני היה בטוח שיחזירנה, צ"ב הרי היה ברור להם שהקרקעות יחזרו ביובל ואטו מילתא דכתיבה באורייתא לא ידעו, ועי' בחת"ס מש"כ במהלך הדברי בסוגיא, ויש בזה כמה דברים יסודיים להבין הענין הקודם שנתבאר ע"י.

ד. גמ' מאי לאו בהא קא מיפליגי דר"מ סבר קנין פירות כקנין הגוף ובמיתת אביו הוא דלא ירתי ולא מידי, צ"ב דאע"פ שקנין פירות כקנין הגוף דמי מ"מ הרי זה ברור שאת עצם גוף הקרקע נשאר לבעל הגוף וא"כ נשאר לאביו קנין בגוף עצמו לגבי זה שיחא הקרקע חוזרת ביובל אליו א"כ אמאי לא חשיב שהבן ירש כלום, ועי' במנחת ברוך סי' צ' ד"ה אמנם שהקשה כן והוסיף דאע"פ שמבואר בסוגיא ב"ב דבעל הגוף לא יוכל למכור כ"ז רק לענין מכירה אבל ירושה פשיטא דשיד על זה וא"כ אף אם קנין פירות כהגוף מ"מ עצם הגוף בעצמו לא נמכר ויש כאן ירושה ע"ז וצ"ע.

דף מח:

א. גמ' קרא במספר שני תבואות ימכר לך, משמע דאין לו גוף הקרקע אלא תבואות, והקשו הרי אף לר' יוחנן דס"ל קנים פירות כקנין הגוף הרי עצמו המכירה היא רק קנין פירות ולא קנין הגוף וא"כ מה מוכח בקרא לר"ל יותר מלר' יוחנן.

ב. גמ' אמא אביי בעל בנכסי אשתו צריך הרשאה, ופרש"י דכיון דקנין פירות לא כקנין הגוף דמי הנה בקצה"ח סי' הוכיח בדעת רש"י בב"ק דבתקנת אושא תיקנו דקנין פירות של בעל באשה כקנין הגוף דמי אף מחיים ולא רק לאחר מיתה וא"כ צ"ע מה כונת אביי.

הערות וציונים

פרק האומר

דף סב:

א. מתני' האומר התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה אשתי אם רצה לחזור יחזור, פרש"י משום דגט חוב הוא לה ואין חבין לאדם אלא מדעתו ליעשות שליח לחובותו, והיינו דלא שיק שהאשה תתגרש ע"י דין זכין כיון דגט הוא חוב, ולכן רק ע"י דין שליחות, וכתבו הרשב"א והר"ן דבירושלמי מבואר דאף אם האשה צווחה שרוצה להתגרש ג"כ הבעל יכול לחזור בו, ואין דין זכין דאמרין שמא חזרה בה ובשעת הזכיה כהר אינו זכות, ומשמע בר"ן דהך סברא דשמא חזרה בה הוא דין ודאי שאין דין זכין ואינה מגורשת כלל, אולם באופן שזה ברור לנו שהוא זכות אף בגט יועיל זכיה, וכ"כ בבית יוסף [סי' ק"מ] שאם באו עדים שבשעה שבא ליד השליח עדיין צווחה הרי היא מגורשת דכה"ג הרי חזינן שהוא זכות לה, ובטור שם הביא דעת בעל עיטור שחולק דלא חשיינן שמא חזרה בה ואם צווחה הרי היא מגורשת והטור שם חולק עליו, [ועי' לעיל בתוס' יא ע"ב ד"ה בגיטי מש"כ בשם הירושלמי, וצ"ב האם הוא מתאים למש"כ הראשונים כאן מהירושלמי, ועי' בתוס' הרא"ש ולפ"י א"ש].

והנה בסוגיא ביבמות קיח: הגמ' מסתפקת האם לזכות גט לאשה במקום יבם האם הוא זכות הוא לה כיון ששונאת אותו, או"ד כיון דפעמים שהיא מרחמת עליו הוה חובה ואין חבין לאדם אלא בפניו, והגמ' נשארית בספק וחולצת ולא מתיבמת, עוד מבואר בגמ' ביבמות שם המזכה לאשתו גט במקום קטטה מהו האם חשיב זכות או לא, וקאמר ריש לקיש טב למיתב דו מלמיתב ארמלו, וכתב הבית יוסף סי' ק"מ דהראשונים רשב"א ונמוק"י שם כתבו דמסקנת הגמ' היא דאפילו בעלה מוכה שחין או שהיה קטטה ביניהם ותובעת להתגש ג"כ לא הוה גט כלל ואם מת חולצת א

ו מתיבמת, אבל הר"ן כאן בריש פרקין כתב דבמזכה במקום קטטה איבעיא ולא איפשטא, [הובא בשו"ע קמ סעי' ה', מבואר דס"ל לר"ן דהא דאמר ר"ל טו למיתב דו הוא רק ספק ולכן הוה ספק גירושין, וצ"ב דמשמע בר"ן דבדינא דהירושלמי דאמרין שמא חזרה בה אף מספק אינה מגורשת ומ"ש, ועי' ברע"א במ כב. שמפורש בדבריו דבדבר שהוא חובה אף שגילה דעתו כיון שיש ספק שמא חזר בו אין דין של זכין כלל, עי"ש שהביא דברי הירושלמי אלו, ומשמע דלא הוה ספק כלל, וכן משמע ברשב"א בריש פרק הזורק עי"ש, [ועי' בפתח תשובה [שם סק"ה] שבשם הקרבן נתנאל [ביבמות שם] שכל פעם שאשה עושה שליח קבלה הבעל יוכל לזכות את הגט ע"י אחר דבכה"ג הרי הוא זכות הוא לה, ולא חיישינן שמא חזרה בה דהיכא שמינתה שליח ל"ד לצווחה דכיון שצריך לבטל את השליחות ולא סגי במה שמגלה דעתה שכבר אינה רוצה אין חוששין לדבר זה כ"ז שלא שמענו שביטלה את השליחות, ועי' באות הבאה].

ב. מתני' לפיכך אם אמר הבעל אי אפשי שתקבל לה אלא הולך ותן לה אם רצה לחזור יכול יחזור, ברש"י מבואר שהבעל אמר לשליח שאינו רוצה שיהא כידה אלא יהא כידו לכן אין לו דין שליח קבלה של האשה, והר"ן כתב ע"ז ואין נוח בכך, וכתב לפרש דהבעל אמר לשליח שאינו רוצה שיקבל את הגט בתורת שליחות קבלה של האשה, אלא כיון שהאשה רוצה להתגרש הוא רוצה שהשליח יזכה לאשה את הגט מדין זכין, [למד"א הולך כזי א"נ שאמר הילך ובכה"ג הוה כזכה], ועי' אומרת המשנה דאם רצה לחזור יכול לחזור בו, אע"פ שמעיקרא רצתה להתגרש כיון שגט הוא חוב בשבילה לא מהני זכין וכדאמרין בירושלמי שאף אם צווחה אמרין שמא חזרה בה הלכך לא מהני דין זכין כלל.

והקשה רע"א דכמו שזה ברור דאם האשה מינתה שליח קבלה אין אנו חוששין שמא חזרה וביטלה את השליחות, א"כ ה"ה כאן אע"פ שהבעל לא נתן לשליח בתורת שליחות אלא אמר שיוזכה לאשה מדין זכיה מ"מ מדוע שנחשוש שחזרה בה, וכל מה דמבואר בירושלמי הוא רק כשצווחה ולא מינתה שליח, וצ"ל דהא דלא חיישינן שמא חזרה בה אם האשה מינתה שליח קבלה משום דלא מהני גילוי דעת שאינה רוצה להתגרש, אלא צריך ביטול בפני ב' כדמבואר לעיל בריש פרק השולח ומדין אתי דיבור מבטל דיבור מהני, עי' בב"ח [סי' קמ סעי' ה' שכתב סברא זו], אבל יתכן שבאמת מיד לאחר שמינתה השליח כבר אין לה רצון להתגרש וכמו שכתב הירושלמי שאם צווחה שמא מיד חזרה בה, לכן היכא שבאו לדון מדין זכיה כמו שיש חשש שמא חזרה בה כשצווחה ה"ה כשמינתה השליח אלא דהתם כ"ז שלא שמענו על ביטול השליחות א"צ לחוש לכך.

ג. אמנם הרע"א שם הקשה עוד ב' קושית על הר"ן חדא מאי נפק"מ לבעל האם השליח ההוא יהא שליח קבלה של האשה או שיוזכה מדין זכין הרי בשניהם היא מתגרשת מיד כשבא הגט לידו, ומהכ"ל לפרש במשנה שהבעל רוצה שיהא דוקא דין זכין, ועוד הקשה דאם זכיה מהני מדין שליחות א"כ הוה אותו הלכה ומה חילוק יש אם הוא שליחות ע"י מינוי של האשה או מדין זכין שאף בזה הוא מפרשת שליחות דחשיב כאילו האשה מינתה את השליח לזכות לה, וכתב הרע"א שם דלמבואר בר"ן דבאומר תן כזכי אין החלות חל רק כשיבוא לידו אע"פ שיש כאן זכיה א"ש, דה"ה הכא כדי שיחול הגירושין בעינן שיבוא ליד האשה ואם תמות ולא בא לידה לא יתנו לאחר"מ, ולפ"י א"ש דכונת הבעל היתה שכל הגירושין יחולו רק לאחר שיבוא ליד האשה כדי שיוכל לחזור בו כ"ז שלא בא לידה, ולכן אע"פ שזכיה מדין שליחות מ"מ אית ליה נפק"מ במה שתתגרש ע"י דין זכיה, ולכן לא רצה שהגט יחול מדין שליחות קבלה של האשה דכה"ג יחול מיד, עי"ש בכ"ד.

ד. גמ' טעמא דלא שויתיה איהי שליח לקבלה הא שויתיה איהי שליח לקבלה רצה לחזור לא יחזור אלמא הולך כזכי דמי, במהרש"א כתב שנחלקו רש"י ותוס' בבאור דברי הגמ', דלרש"י הגמ' מדייקת מן המשנה משום דכיון דקתני במשנה ג"כ התקבל וגם הולך ע"כ ששניהם בחד גוונא מיירי וע"כ דאם הבעל אמר התקבל מיירי באופן שהאשה לא שלחה את השליח חהיות שליח קבלה דאם הבעל אמר בכה"ג התקבל ע"כ כונתו שיתקבל הגט מיד כמו שרצה האשה, וע"כ ה"ה בהולך נמי וע"כ הטעם דבהולך אם היה שליח קבלה אע"פ שאמר הבעל הולך תתגרש מיד דהולך כזכי, אמנם תוס' [ד"ה הא] חולקים על רש"י דאין הכרח לומר דהולך דומיא דהתקבל ואפשר דכל ציור הוא בפני"ע, אלא כונת הגמ' היא לדיוק מדקתני התקבל דהא פשיטא שהבעל אינו עושה שליח קבלה, אלא אתי למידק דהכונה במשנה של הולך דמיירי באופן כזה שהאשה לא מינתה אותו שליח קבלה.

ה. גמ' לעולם הולך לאו כזכי דמי והתקבל גט לאשתי איצטריכא ליה, כתב מהרש"א דלמבואר שרש"י ותוס' נחלקו בביאור קושית הגמ', דחית הגמ' נמי תלוי בזה, דלרש"י שהדיוק היה מחמת שב' המקרים במשנה דומים, א"כ למסקנה דבהתקבל מיירי דלא שויה שליח, ה"ה נמי בהולך מיירי באופן זה, אבל לתוס' דכל הקושיא היא מחמת היתור של "התקבל", א"כ לת"י הגמ' שיש צריכותא בהתקבל אפשר לומר דהולך מיירי באופן כזה שהוא שליח של האשה ויש ראייה דהולך לאו כזכי.

ו. גמ' פשיטא איש הוי שליח להולכה שכן בעל מוליך גט לאשתו, ואשה הוי שליח לקבלה שכן אשה מקבלת גיטה מיד בעלה איש לקבלה ואשה להולכה מאי, הרע"א ביאר דספק הגמ' דהא לעיל כג ע"ב מבואר בגמ' דעבד לא נעשה שליח לגיטין וקידושין כיון דאינו בתורת, ונסתפקה הגמ' האם כונה דצריך להיות בתורת גיטין וקידושין הוא שיהיו בתורת העשיה של אותו דבר שנעשו שלוחים ע"ז, וכיון שאיש אין לו כח לקבל גט ה"ה אין יכול להיות שליח ע"ז וכן אשה אין יכולה להיות מוליכה את הגט ולכן אין יכולה להיות שליח ע"ז, או"ד דכיון דכל איש ואשה הם בכלל גירושין יכולים להיות שליח דזה חשיב בתורת גיטין, אע"פ שאת המעשה המסוים הזה אין יכולים לעשות, והנה תוס' [ד"ה איש] כתבו משום דבגט אשה בהולכה לא שייכא ואיש בקבלה משום הכי קבעי, צריך להבין מה הוסיפו תוס' על הגמ', והרש"ש כתב דכונתם כמש"כ הרע"א דהפסק הוא האם יש חסרון של אינו בתורת כיון שאין יכולים לעשות את המעשה המסוים הזה, וע"ע במהרש"א מש"כ ע"ד תוס'.

והרע"א תמה לפי"ז על דעת הר"י מגא"ש שהובא לעיל כג ע"ב שכתב דכל החסרון של עבד דאינו יכול להיות שליח מחמת שהוא לא בתורת הוא רק שליח לקבלה, אבל שליח להולכה יכול להיות, ונתבאר לעיל דהאב"מ ביאר דבשליח הולכה אין כח השליח מגרש אלא הגט שבידו ולכן אפי' שהוא לא בתורת מהני, וא"כ מה הספק שלא הגמ' כאן הא אין דין "בתורת" בשליחות הולכה, וכתב הרע"א דאפ"ל דהא"נ הספק של הגמ' הוא גם בעבד, אלא דהגמ' מוכיחה מהא דאשה נעשית שליח להולכה דה"ה איש נעשה שליח לקבלה, ולמבואר מה הראיה דאפשר דמסקנת הגמ' הוא משום דאין הלכה של בתורת לשליחות הולכה ומדוע הגמ' פושטת לענין זה שאיש נעשה שליח קבלה.

ז. אמנם ברש"י מדויק דביאר ספק הגמ' באופ"א, דבד"ה איפכא מאי כתב רש"י מי אמרינן כיון דהוא עצמו לאו בר קבלה הוא שאר זכרים נמי לאו בני קבלה נינהו, כונתו דהוא עצמו היינו הבעל לאו בר שליחות קבלה, ואם כסברת הרע"א דאיש אינו בתורת קבלה מה הוצרך רש"י לומר דהבעל לאו בתורת שליחות קבלה הו"ל למימר דאיש זכר לא בתורת, מבואר ברש"י דכל כח השליחות של זכר תלוי במה שהבעל בעצמו יכול לעשות, וכן מבואר ברש"י בד"ה [שכן בעל] שכתב הטעם דזכר יכול להיות שליח הולכה, כיון שהבעל ראוי להולך עליו להולך גט לאשתו ובמידה דאיהו כשר שלוחו נמי כשר, מבואר ברש"י דלאו משום שהשליח חשיב בתורת אלא רש"י בא לבאר דכיון שהבעל הוא מוליך גט לכן יכול לעשות שליח, [ואין כונתו מחמת הסברה דבעינן בשליחות איהו מצי עביד, דהרי הנדון הוא שהזכר יהא שליח של האשה לקבלה והרי איהו מצי עביד ויכולה לקבל גיטה], ונראה ברש"י דהספק של הגמ' היה דשמא יש הלכה בגירושין דכיון שהאיש מגרש את אשתו, ע"כ אע"פ שיש תורת שליחות בכל התורה מ"מ צורה של גירושין היא רק היכא שהאיש מגרש אשה, ואם האיש שליח קבלה נמצא שהגירושין חלים אצל איש וזהו ספק הגמ' האם יש חסרון כזה ודו"ק, [אולם מדברי מהרש"א ע"ד תוס' [ד"ה איש] נראה שהבין כונה אחרת ברש"י דהשאלה דכל הריבוי מפרשת שליחות בגט הוא רק שאיש יכול להולך ולא אשה, ע"י"ש היטב].

ח. גמ' ת"ש לפיכך אם אמר הבעל א"א וכו' ש"מ כשר לקבלה כשר להולכה פשוט מינה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה, ברע"א כתב דלפי דרכו הנדון היה האם חשיב זכר בתורת שליחות לקבלה הגמ' באה להוכיח מהא דאב מקבל גט לבתו קטנה דע"כ חשיב איש בתורת קבלת גט ולכן יכול להיות שליח, וזהו טעמא דמתני' דיכול האיש להיות שליח הולכה וקבלה, אלא שהקשה רע"א אמאי לא מיייתי הגמ' מיד הך דאב מקבל גט לבתו קטנה דחזינן שאיש נעשה שליח לקבלה, וכתב הרע"א דמהא לא מיייתי ראייה משום דאפשר דלאו מדין שליחות הוא אלא הלכה חדשה היא ולא מדין שליחות, אלא בתר דמיייתי ממתני' דהדין הוא כך מיייתי ראייה דחשיב בתורת מאב.

ט. גמ' ת"ש אף הנשים שאין נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא את גיטה והתם הולכה היא, כתב הרע"א דהגמ' פושטת דאין חסרון של "בתורת" ככה"ג שאינם יכולים לעשות שליחות זו, אלא דכל שהיא בעצם בתורת גיטין יכולה להיות שליח להולכה, דהא כשהאשה מביאה גט של עצמה היא שלוחה של הבעל ולא חשיב שהיא עושה בשביל עצמה דהיינו שהיא שלוחה של עצמה ולכן א"א להוכיח משם דחשיב שהאשה בתורת שליחות זו, ולפי"ז כתב הרע"א דה"ה הא דאיש נעשה שליח לקבלה לאו משום דחשיב בתורת, אלא דא"צ בתורת לענין זה וסגי מה שהוא בתורת עיקר גיטין, וכתב דלפי"ז א"צ הא דקאמר הגמ' דאיש יכול להיות שליח קבלה "שכן אב וכו'" והיינו דאיש חשיב בתורת קבלת גט כמש"כ לעיל, דלמסקנת הגמ' מוכח דאין הלכה של בתורת לענין שליח הולכה א"כ ה"ה לענין שליח קבלה ג"כ אין הלכה שצריך להיות בתורת.

והקשה הרע"א על הר"י שכתב לדינא דאיש נעשה שליח לקבלה שכן אב מקבל גט וכו' וכן אשה להולכה שכן אשה עצמה מביאה גיטה, מבואר דהר"י סבר דמהא דאשה עצמה מביאה גיטה מוכח דחשיב בתורת דכשהיא מביאה לעצמה אין היא רק שלוחה של הבעל אלא עושה לעצמה וע"כ"כ היא בתורת הדבר, ועי' ברע"א שם מה שהקשה עוד, ועוד הוכיח מדברי מהרש"א בסוגיין דהבין כסברת הר"י, ועי' בחי' ר' אריה ליב סי' מה שהאריך בכ"ז.

י. גמ' איתמר הבא לי גיטי, מלשון הגמ' משמע דהכונה דהבא לי גיטי דהאשה עושה את שליח שיביא את הגט מהבעל, והיינו שליח הולכה, אולם דזה אינו דאין לאשה כח למנות שליח הולכה, וברש"י בסוגיא מבואר דכונת האשה שהשליח יאמר לבעל שיעשה אותו שלוחו להולכה הגט ויתן לאשה תתגרש, ונדון הסוגיא הוא שהשליח שינה ממה שהאשה אמרה ואמר שהוא שליח לקבלה, אמנם דעת הרמב"ם דמלבד שליח הולכה של הבעל ושליח קבלה של האשה יש עוד מין שליח, וז"ל פ"ו מגירושין ה"ד וכן האשה שולחת

לה שליח להביא לה גיטה מיד בעלה וזה הנקרא שליח הבאה, ובהלכה ה' כתב ואין האשה מתגרשת בגט ששלח לה הבעל או שהביא לה שליח הבאה עד שיגיע גט לידה עכ"ל, וכתב בכ"מ דמקור הרמב"ם הוא ממה שמבואר כמה פעמים בסוגיא כאן דהאשה אמרה התקבל גיטי ומשמע דזהו מינוי שליחות של האשה, אלא דצריך להבין מה ענינה של שליחות זו, וכבר תמה כן הריטב"א דאם הבעל לא נתן כח לשליח לגרש וידו לא הוה כיד הבעל א"כ כשלקח השליח הגט מיד הבעל ונותן לאשה הרי"ז כטלי גיטך, ואם הוה ידו כיד האשה אמאי אינה מגורשת מיד ככל שליח קבלה, והר"ן בריש פרקין כתב וז"ל ול"נ דאפשר דשלוחו של אדם כמותו הרי הוא אפילו היא קבלתו אלא שהיא מתנה שאינה רוצה שתתגרש אלא כשיגיע גט לידה, ובפשוטו נראה דכונת הר"ן שהוא מדין תנאי בעלמא שהאשה יכולה להתנות בקבלת הגט שלא תתגרש עד לאחר זמן, אולם צ"ב דהא אשה מתגרשת בע"כ וכיון שהבעל נתן לה הגט בידה אין יכולה לתנות מתי יחולו הגירושין, [ואין נראה שהתנאי היה בהסכמת הבעל, דא"כ אי"ז שליחות חדשה של "הבאה" אלא הוא שליחות רגילה של קבלה אלא שעשה תנאי בגירושין האלו].

ובאמרי משה [סי' כ א'] ביאר דסברת הרמב"ם דשליח הבאה הוא שלוחה וידו כידה לענין מעשה נתינת הגט, שלא יהא חסרון של טלי גיטך מע"ג קרקע, אבל אין כאן נתינה לענין חלות הגירושין, ומצינו כעין זה שנתנת הגט יכולה להתחלק דיתקיים ונתן בידה של הבעל דאין כאן טלי גיטך אבל חלות הגירושין הוא דוקא כשהגיע ליד האשה, עי' לעיל דף כא ע"א שהובא מש"כ הגר"ח לבאר דעת הרמב"ם דנתן גט ביד עבדו שאינו כפות, דמצד דיני קנינים אין יכול לקנות מ"מ אם האשה תיקח הגט אח"כ מהעבד תתגרש בו ולא הוה כטלי גיטך כיון דבמה שנתן לעבד מתקיים ונתן בידה, וע"ע באמרי משה בהשמטות לסי' כא שכתב לדון לדבריו האם עבד יהא כשר לשליחות זו ע"ש משה"ק בזה, וע"ע בשיעורי הגר"ש לדף ט ע"ב שהאריך בכ"ז.

דף סג.

א. גמ' אפילו הגיע גט לידה אינה מגורשת, ש"מ אדיבורא דידיה קא סמך, באחרונים הקשו בשלמא לדעת רש"י א"ש שהבעל לא מינה אותו לשליח כלל, אבל לדעת הרמב"ם לכאורה באופן שהאשה אמרה הבא לי גיטי לכאורה כונתה לשליח הבאה דהיא ממנה אותה לכך, וא"כ הכא הבעל לא מינה אותו כלל לשליח והיה בדעתו ליתן הגט לגירושין וא"כ אמאי לא תתגרש כשיבוא הגט לידה, וכתב בתורת גיטין סי' קמ ח' דע"כ צ"ל דכונת הבעל היה שמתגרשת מיד בנתינת הגט ליד השליח וכיון שהוא רק שליח להבאה לא היה דעת הבעל על כה"ג, **ובאחרונים** תמהו עוד על שיטת הרמב"ם מהמשך הסוגיא עי' בפנ"י ובאור שמח פ"ג גירושין ה"ח, ובחי' ר' אריה ליב סי' מו שהאריך בזה.

ב. גמ' אלא הכא משום דעקריה שליח שלחותיה לגמרי הוא דאמר שליח לקבלה הוינא להולכה לא הוינא, פרש"י דכיון שלא נחא ליה בטירחא לכן אינו רוצה להיות שליח הולכה ורצה להיות שליח קבלה לכן אף אם בא לידה אינה מגורשת, אבל היכא שהאשה אמרה לשליח קבלה והוא אמר הולכה אי אדיבורא דידיה סמכין מגורשת כשיבוא לידו, ולא אמרינן דמכיון שהשליח שינה ממה שאמר לו הבעלים לא הוה גיטא, וביארו הראשונים דהאי לא עקירה היא שהרי הוא עושה יותר ממה שהאשה אמרה לו, ועי' ברש"י ב"מ עו ע"ב, ועי' במהרש"א ובמשנה למלך פ"ו מגירושין ה"א.

ג. רש"י ד"ה אלא, הלכך אי נמי אמליך ואמטייה ניהלה לאו גיטא הוא דמעיקרא לא קיבל עליו להיות שליח לבעל להוליד, **באור שמח** [פ"ו מגירושין ה"ח] הביא דהפנ"י בתשובה כתב לדון היכא ששליח חוזר בו ואינו רוצה לקיים יותר את השליחות, האם אח"כ מתחרט ורוצה להיות שליח האם צריך מינוי מחדש כיון שחזר בו, ויסוד הנדון הוא האם כששליח חוזר בו מתבטל המינוי או שאין יכול לבטל המינוי אלא שאינו מחויב לעשות השליחות, וכתב הפנ"י דמשמע מרש"י דא"צ מינוי חדש והיינו שאין יכול לבטל את מינוי השליחות, דרש"י ביאר דהכא אע"פ שמתחרט ורוצה להיות שליח הולכה אין יכול כיון שמעיקרא לא קיבל ע"ע ולכן הבעל לא מינה אותו, והבין הפנ"י דמלשון הגמ' משמע דהשליח עקר השליחות ולכן לא יכול ליתן הגט, והיינו שהיה לו דין שליח הולכה ועקר השליחות, ואם כן אם היה מתרצה לשוב להיות שליח היה יכול, ולכן כתב רש"י דהכונה כאן שמעיקרא הבעל לא מינה אותו להיות שליח הולכה ולכן אע"פ שמתרצה להיות כן אין יכול, [ולפנ"י צ"ב לשון הגמ' משום דעקריה שליח שלחותיה, דלאו משום שעקר דמעולם הבעל לא מינה הבעל אותו שליח הולכה].

ובעיקר מה דס"ל לפנ"י שהשליח יכול לחזור בו והיינו שאין כאן ביטול של השליחות עי' בט"ז סי' קמ"א ס"ק מ"ד שהביא מתשובת הריב"ש שחולק ע"ז דשליח יכול לבטל את עצמו, ע"ש שהוכיח כן.

ד. גמ' אלא אמרינן כיון שנתן עיניו לגרשה, ברש"י [ד"ה אלא] כתב לכו מתיידע ליה דלא מצי לשווייה שליח לקבלה נחא ליה דליהוי שליח להולכה, משמע דמעיקרא היה מינוי לשליח הולכה אלא אח"כ כשנתברר לו שאין לו אפשרות להיות שליח קבלה רוצה מעכשיו להיות שליח הולכה, [וכן בד"ה הכא משמע כן], והקשה **המאירי** דכיון דמעיקרא הבעל לא מינה אותו להולכה איך יכול עכשיו להתמנות לשליח, ולכן כתב המאירי דמעיקרא נתכון למנות להיות שליח על הגירושין בכל דרך שיוכל וע"כ אם לא חל המינוי לענין קבלה יחול לענין הולכה, וכ"כ בתוס' הרא"ש.

ה. רש"י ד"ה אבל הכי טעי, ולרב אשי נמי דאוקי טעמא וכו', **מבואר** ברש"י דקושיית הגמ' היתה אף לפי רב אשי, אלא דלפי רב אשי א"צ הלשון הלשון הכי טעי, **וצ"ב** דרב אשי דאמר דכיון דשליח עקר לשליחותיה מה ס"ד דכיון שנתן עיניו לגרשה בכל אופן תתגרש, ולמבואר באות הקודם דמשמע ברש"י דאע"פ שבשעת המינוי לא חל המינוי אם ירצה השליח אח"כ להתמנות יכול להתמנות, א"כ אף לרב אשי נמי אע"פ שעקר השליחות אם ירצה אח"כ להיות שליח יחול המינוי באותה שעה, ודוחה הגמ' דלא אמרינן הך סברא ורק במשנה אמרינן שנתן עיניו, ועי' בריטב"א.

ו. **גמ' מאי לאו קבלה אקבלה**, ומקשה הגמ' א"כ אמאי אם בא לידה מגורשת הרי כיון שהבעל נתכון לקבלה הרי קיבלה הגט לא ע"י הבעל דהרי האשה לא מינתה אותו שליח לקבלה, וכתב הרשב"א דהכא א"א לפרש דכונת הבעל שיהא שליח הולכה כדמבואר במשנה, שאם אמר התקבל כונתו הוא שיהא שליח הולכה, דהכא שכשאומר שהוא שליח קבלה של האשה כונת הבעל הוא לעשות לפי מה שאמר לו השליח.

ז. **גמ' הכי השתא התם קאמר ליה הילך כמה שאמרה הכא מי קאמר לי הילך כמו שאמרה**, בתוס' הרא"ש הקשה מדוע הגמ' לא מוכיחה מכאן דלא כרב אשי דאמר דטעמא דר"נ משום דעקריה שליח לשליחותיה דהא חזינן הכא דאם אמרה האשה הבא לי גטי והשליח אמר התקבל דמגורשת כשבא לידה, ותי' דשאני הכא שהבעל אמר לשליח הולך לכן אי עקר השליחות למה קיבל את הגט הרי השליח אמר שהוא שליח הולכה, אלא ודאי קיבל על דעת להוליד, אבל לעיל שאמר הבעל הולך כמו שאמרה, אפשר לומר שקיבל ע"ד מה שהוא אמר שהוא שליח קבלה ועקר לשליחות של האשה, וכ"כ במשנה למלך פ"ו מגירושיו היא.

ח. **גמ' ר' נתן אומר הולך ותן לה רצה לחזור יחזור**, וס"ל לר"נ דהולך לאו כזכי ולכן כונת הבעל רק שיהיה שליח הולכה, והקשה בחי' ר' שלמה [ס"י ט'] דכיון שהאשה אמרה שיהא שליח קבלה ואף הוא אמר כן לבעל נמצא שלא עקר שליחותו ושליחות האשה לא נתבטלה א"כ אף שהבעל עשה אותו שליח הולכה מדוע לא מתגרשת רק כשהגיע גט לידה ולכאורה הרי"ז דומה להיכא שהבעל עשה שליח הולכה ואח"כ נתן לשליח קבלה של האשה דמגורשת, וכתב דכיון שהבעל שמע שהוא שליח קבלה ואע"פ כן מינה אותו לשליח הולכה ע"כ שיש כאן קפידא שהוא רוצה שהכל הגט יחול רק כשיבוא לידה ולכן אע"פ שלא נתבטלה שליחות לקבלה מ"מ אין יכול להתגרש בזה, אלא שהקשה דכשאמרה האשה התקבל והשליח אמר הולך והבעל אמר לו נמי הולך לפי הצד דאדיבורא דידיה סמכינן דהגירושין לא יחולו רק לאחר שיבוא לידה, ואמאי כיון דלא עקר שליחות האשה [אפילו לפי רב אשי] אמאי לא יכול לקבוע שתתגרש כיון שהוא שליח קבלה של האשה, וכתב דע"כ צ"ל דקאי הכא כמד"א לקמן בע"ב דאיכא חסרון של לא חזרה שליחות אצל הבעל ואין יכול להיות גם שליח הולכה ושליח קבלה.

דף סג:

א. **גמ' התם ספק ממונא לקולא**, פרש"י והמוציא ידו על התחתונה לפיכך אינו חוזר, צ"ב דהרי הממון ביד השליח וכיון שיש ספק האם הוא של תופס עבור המלוה או הוא של הלוה שהוא המרא קמא עליו אמאי חשיב המלוה מוחזק, וברשב"א כתב דיש חילוק בין מתנה להלוואה, דכל סברת הגמ' היא רק במלוה שהוא חייב להחזיר לו, והיינו דבהלוואה כיון שהוא חייב להחזיר לו את הממון חסר במוחזקות שלו, ועי' בפנ"י שכתב דכיון שהשליח תופס המעות עבור הלוה לכן הוא חשיב מוחזק, וצ"ב.

ב. **איכא ביינהו היכא דקדמיה איהי**, כתב הרשב"א דהגמ' מצי למימר חיולק יותר פשוט דלפי הטעם דגזירה משום חצר הבאה לאחר מכאן אינו אלא דין מדרבנן, אבל לפי הטעם משום קפידא דבעל אפשר דמהתורה אינו גט דכיון שבעל מקפיד כ"כ לא הוה גיטא, עי"ש שנסתפק דאפשר דזהו רק מדרבנן ועי' ברמב"ן.

ג. **גמ' אמר ר"נ אם איתא לדרב חנינא עבדי בה עובדא**, פרש"י דמגורשת ולא חיישינן לחצרה הבאה לאחר מכאן, כתב מהרש"א דלמד"א משום בזיון דבעל הכא ל"ש ה"ט דבזיון כיון שהוא נותן אותו לשליח של הבעל עצמו, וכל הבזיון הוא רק היכא שאחרים יודעים מזה, ועי' ברע"א מש"כ לבאר בדעת רש"י באופ"א.

ד. **גמ' לא חזרה שליחות אצל הבעל**, רש"י פירש דכיון שהתנתק משליחות הראשון קודם שיוכל לחזור ולומר לו עשיתי שליחותך בכה"ג אינה שליחות, וכן הוא לשון תוס' לעיל כד ע"א ועי"ש מש"כ לבאר, והדברים צ"ת, ועי' לעיל בריטב"א שמבואר טעם חדש.

ה. **גמ' הוי דבר שבערוה וחולצת ולא מתיבמת**, מבואר דהגמ' הסתפקה האם אמרינן לא חזרה שליחות אצל הבעל או לא, והקשו הראשונים דלעיל דף כד. משמע בגמ' שהוא דין ברור דלא חזרה שליחות ולכן אומרת הגמ' דאשה עצמה שהבעל עשה אותה שליח הולכה לא יכול למנות את עצמה להיות שליח קבלה ותתגרש ע"י זה שהיא תתן לעצמה כיון דלא חזרה שליחות אצל הבעל, והרשב"א כתב לישב דהתם בשעת המינוי הראשון כבר התמנתה להיות שליח קבלה, ולכן חסר בכל השליחות מעיקרא, אבל הכא מעיקרא השליחות היתה צריכה להיגמר, אלא שבסוף האשה מינתה אותו שליח לכן בכה"ג נחלקו האם יש חסרון של לא חזרה, ובאבנ"מ [ס"י קמא סק"א] כתב דרש"י תי' באופ"א דהתם כתב שהחסרון הוא כיון שהאשה נעשית בעל המעשה ובכה"ג כו"ע מודו דיש חסרון של לא חזרה, אבל הכא שהוא אצל השליח ולא נעשה בעל המעשה בזה נחלקו בגמ'.

ו. **גמ' ההוא דקרו ליה וכו' עשו עדים שליחותן**, מבואר בגמ' דכיון שכיון שכבר כתבו את הגט אע"פ שהוא פסול נעשו שלוחים ואין להם כח לכתוב גט חדש, וכתב הר"ן [לעיל כב ע"ב] דמוכח מהכא שצריך שליחות לכתובת הגט, ודלא כמש"כ תוס' לעיל דאין דין שליחות על הכתיבה, וכתב הר"ן ד"ל כמש"כ תוס' לעיל דאף שא"צ שליחות על הכתיבה מ"מ צריך ציווי הבעל על הלשמה, ולכן כיון שכבר נכתב לשמה פעם אחת אין יכולים לכתוב עוד פעם דחשיב שאין כותבים ע"פ ציווי הבעל, והנה צריך להבין מהו סברת ר' יצחק בר שמואל דעשו עדים שליחותם וכמו שמקשה הגמ' הרי לא מינה לכתוב חספא בעלמא אלא הציווי היה לכתוב גט, ואולי י"ל דאם א"צ שליחות וכל מה שצריך הוא רק שיכתבו לשמה ע"פ ציווי הבעל, לכן אף שיש כאן פסול בגט מ"מ יש כאן כתיבה לשמה, אלא שא"א לגרש בזה ולכן הכתיבה השניה היא כבר לא ע"פ הבעל.

ז. **גמ' אלא אמר רבה ודאי אי כתוב סהדי גיטא מעליא ואבד עשו עדים שליחותן, מתקיף לה ר"נ מי קאמר להו וכו',** צריך להבין הרי רבה הקשה דהבעל עשה שליחות לענין גט ולא לענין חספא וא"כ אמאי חלק על סברת ר"נ, **בקי"ש** [ח"ב בקובץ ביאורים] ביאר דרבה סבר דכשאומר כתבו ותנו הוא חשיב שליח על ב' דברים נפרדים ולכן אם כתב גט כשר וכבר נתקיימה השליחות לא יוכל לכתוב עוד גט, והיינו דכל שנכתב גט כשר ונאבד תו לא חשיב חספא וקיים שליחותו, אבל ר"נ סבר שהשליחות היא על הכתיבה היא אפילו מאה פעמים כלשון הגמ', ואפשר לומר עוד דסבר ר"נ שהיא מעשה שליחות אחת של כתיבה ונתינה ולא שיש כאן שליחות על התכיבה בלחוד ועל הנתינה לחוד, ולכן כ"ז שלא נתן לא קיים את השליחות כלל ולכן יכול לכתוב עוד גט.

והנה בנתינתו [סי' רמ"ג סק"ו] הקשה בכל שליחות בגט של כתבו ותנו אמאי אין חסרון של דבר שלא בא לעולם שהרי מבואר בתוס' בנזיר יב ע"א דכמו שא"א להקנות דבר שלא בא לעולם ה"ה א"א למנות שליח על דבר שלא בא לעולם, וא"כ איך הבעל יכול למנות שליח על תנו גט שהרי הגט אינו בעולם, ולכן כתב לחדש הנתינה דגדר השליחות של כתבו ותנו הוא שהוא נותן לשליח כח של בעל לענין גירושין, והיינו שאי"ז שליחות על מעשה כתיבה ונתינה אלא שליח לגרש, ולפי"ז י"ל דזהו סברת ר"נ דיכול לחזור ולכתוב כיון שהשליח קיבל כח של מגרש ולא רק על שליח על מעשה כתיבה הגט ונתינתו, ועי' בקי"ש שם שהביא כן בשם הנו"ב, אלא שהקשה דא"כ מ"ט דרבה שלא יוכל לכתוב עוד גט אחר כיון שיש לו כח של בעל, [ועי' באבי עזרי פ"ב מגירושין ה"ח שכתב כסברת הנתינה מ].

ח. **גמ' כתבו ותנו לשליח מהו,** ברש"י מבואר דהספק הוא היכא שנאבד הגט לאחר שהגיע ליד השליח האם יוכל לכתוב גט חדש דחשיב שעשו שליחותם, וכתב **הבית יוסף** סי' קכ"ב דמבואר ברש"י דאם נמצא הגט פסול יכולים לכתוב עוד גט, כיון שנפסל נתברר שלא עשו השליחות, והרי"ז כמו שאם נתנו ליד אשה ונמצא פסול שיכולים לכתוב גט חדש, אבל ברמב"ם פ"ב מגירושין ה"ח מפרש הספק אף בנמצא הגט פסול, ועי' באבי עזרי שם שכתב לבאר דעת הרמב"ם. **בעיקר** ספק הגמ' עי' ברי"ף שביאר דלא כרש"י לענין האם יכולים לכתוב הגט אלא לענין אם יכולים ליתן הגט האם היה לבעל קפידא שדוקא השליח השני יתן את הגט, ועי' ברי"ף שכתב דהספק של רב אשי צריך לפרש כל אחד לפי דרכו.

ט. **רש"י ד"ה כתבו ותנו לשליח,** פרש"י לשליח שלי 'שמיתני', צ"ב מדוע הוצרך רש"י לכך דמירי שהבעל מינה את השליח, והרע"א הביא בשם תשובת הרשב"א דאם הבעל אמר לו ליתן לשליח ולא אמר לשליח מסוים ע"כ אין לבעל קפידא שדוקא השליח השני יתן אלא שלא רצה להטריחו וכונתו היתה שאם ירצה הוא יתן ואם ירצה יוכל למנות שליח אחר, אך כיון שאמר שיתן דוקא לשליח שמיתני מסתפקת הגמ' האם חשיב שכבר קימו את השליחות כבר דכיון שאין יכולים ליתן שמא לענין הכתיבה כבר קימו שליחותם. **ורע"א ובקצה"ח** [רמד סק"ג] וכ"כ בקרני ראם לעיל כט ע"א [בתוס' ד"ה משום] דכונת רש"י דאם אמר להם הבעל שישלחו שליח לא היו יכולים לשלוח שליח כיון דהיה מילי ומילי לא מימסר לשליח ורק מכיון שהבעל מינה את השליח אין כאן חסרון של מילי, ואע"פ שעכשיו הוא מוסר לו גט ואמאי חשיב מילויביאר בקצה"ח ע"פ מש"כ בתוס' רי"ד בקידושין מא. דשולח שליח לקדש לו אשה בכסף חשיב מילי ואין יכול לעשות שליח אחר, וטעמא דמילתא כיון שהשליח יכול ליתן איזה כסף שירצה וא"כ כל השליחות הוא רק כקדש ע"כ זה חשיב מילי, ולכן ה"ה הכא כיון שאם נפסל הגט יכול לכתוב גט אחר נמצא שהוא שליחות רק על לגרש ולא חשיב שהוא נותן לו גט, ועי' בקרני ראם שכתב סברא אחרת, אולם מדברי מהרש"א מבואר שחולק ע"ז וסבר דכל שיש כאן גט לפנינו לא חשיב מילי.

י. **תוס' ד"ה כותבין וכו',** נראה לר"י היכא דמסופקים אם נעשה כתיקון אם לאו דאין לעשות אחר, **צ"ב** דאם א"א ליתן הגט א"כ לא קימו שליחותם ואמאי לא יוכל לכתוב גט אחר, ובתוס' הרא"ש כתב דמסופקים אם הוא כשר או לא מכמה חומרות שנהגו להחמיר בגיטין ואין להם שורש ועיקר מן התלמוד הרי עשו עדים שליחותם, וכ"פ בשו"ע סי' קכב, ומבואר דאם יש ספק בעצם דא"א ליתן הגט חשיב שלא עשו שליחותם, אולם בשלטי הגיבורים הביא דהרי"ז חולק על תוס' וכתב דכל שנולד גמגום ספק בגט יכולים לכתוב גט אחר, עיי"ש עוד מש"כ.

יא. **תוס' בא"ד,** בתורת גיטין [קכב ג] הקשה אמאי לא יוכלו העדים לקרוע את הגט וממילא יוכלו לכתוב גט חדש, וכתב דכיון שקרעו את הגט בפשיעה חשיב שביטלו שליחותם ואינם יכולים לכתוב עוד גט, והוא חידוש דחשיב ביטול השליחות מה שקרעו את הגט, [ויש לעין לפי מש"כ לעיל דשליח אף שביטל שליחותו יכול לחזור בו מהביטול וא"כ יוכל לכתוב גט חדש]. **והנה** הריטב"א [מכת"י] הקשה באופן שיש ספק אמאי לא יכתבו עוד גט ויתנו את שניהם וממ"נ היא מגורשת, וכתב דא"א לכתוב עוד גט דהוא מחזי כשיקרא, אמנם הרמ"א בסי' קכ"ב כתב באמת דבמקום ספק יוכלו לכתוב עוד גט ונתנו את שניהם.

יב. **מתני' האשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה ב' כיתי עדים שנים שאומרים בפנינו אמרה ושנים שאמרים בפנינו קיבל וקרע,** הא דבעינן ב' עדים שקיבל מבואר בגמ' שהוא משום עדי מסירה כרת, אבל הא דבעינן ב' עדים שבפנינו אמרה בפשוטו היה נראה שאינו אלא לברר שהאשה מינתה אותו להיות ידו כידה, ועי' בפניי שנראה שהבין כן, דהקשה דמשמע בתוס' דאף אם הגט בידו והאשה מסכימה לקבלו דאית ליה מיגו נמי אינו נאמן ותמה מה הסברא בזה. **אולם** ברמב"ם נראה דולק ע"ז דפ"ג מאישות הט"ו כתב דאשה שממנה שליח קבלה לקידושין צריכה למנותו בפני ב' עדים, אבל הבעל שעושה שליח הולכה א"צ ב' עדים ועיי"ש בראב"ד, ובמגיד משנה כתב דהרמב"ם למד כן ממה דמבואר במתני' שצריך ב' עדים שבפנינו אמרה, וביאר בשערי ישר ש"ז פי"ד [ד"ה ולבאר] דסבר הרמב"ם דיש חילוק בין שליח הולכה לשליח קבלה, דכשהאשה ממנה שליח לקבלה הכונה בזה שהוא נעשה ידו כידה לקבל את קידושין או הגט, וחשיב שיש כאן התחלת עשית הדבר ולכן חשיב עשית דבר שבערוה כמו עצם הקידושין והגט ומשוי"ה בעינן ב' עדים.

יג. מתני' ושנים שאמרים בפנינו קיבל, כתב הרע"א דמבואר במשנה דאע"פ שצריך ליתן בפני ב' עדים מ"מ אין על העדים חיוב לדעת בשעת מסירת הגט אם הוא באמת שליח של האשה לקבלה, שהרי הכא ע"כ העדים אינם יודעים שהוא שליח לקבלה שהרי היה בפני ב' עדים אחרים, וכן כתב בפנ"י יסוד זה והוכיח כן מהא דמבואר במשנה לעיל דהאשה אמרה הבא לי גיטי והשליח אמר שהאשה אמר התקבל ונתנו בתורת קבלה ואם בעינן שהעדים ידעו שהוא שליח קבלה א"כ הבעל לא יתן לה, והביא שכן כתב בהדיא במרדכי, והקשה הרע"א דבתוס' לעיל ג. [ד"ה ורבנן] כתבו שעדים שרואים מסירת גט משליח הולכה לאשה צריכים לדעת שהוא שליח הולכה, והבין הגרע"א שכונת תוס' הוא דאל"כ חסר בעדות לקיומא, ותמה דבמתני' מבואר דאין העדים צריכים לידע דבר זה בשעת הגירושין.

יד. תוס' ד"ה אפילו הן הראשונים, וי"ל דלמד"א בגמ' שליש נאמן לא צריכי עדי אמירה לעדי קבלה וכולה דבר הוא, צריך להבין אכתי אמאי לא הוה חצי דבר דהא ע"פ עדי אמירה א"א לידע שהבעל נתן לשליח את הגט ובעינן לנאמנות של השליש וצריך לראות את הגט תחת ידו, וא"כ מה נפק"מ לגבי דין חצי דבר אם צריך לעוד בירור של עדות או לבירור אחר, ועי' בתורת גיטין מש"כ לישב ע"פ סברת תוס' להלן בגדר הנאמנות של השליש, ויבואר להלן בסוגיא דנאמנות של שליש.

טו. תוס' בא"ד, ואפילו למד"א בעל נאמן ה"מ כששלשתן בעיר וכו' הלכך כיון דאם אין שלשתן בעיר לא צריכא עדי אמירה לעדי קבלה כולה דבר אחד הוא, ביאור דבריהם כתב במהר"ם דאם לא יהיו בעיר כדמבואר בגמ' דבמתני' ליכא נאמנות לשליש מ"מ לא הוה כזאת ע"כ אין חסרון של חצי דבר אע"פ שבפועל עכשיו כולם היו בעיר כדמבואר בגמ' דבמתני' ליכא נאמנות לשליש מ"מ לא הוה חצי דבר, והביאור בזה כתב בתורת גיטין [בהמשך הסוגיא] דדעת תוס' הכא דהחסרון של חצי דבר הוא בראית המעשה ולא בהגדת העדות, ולכן אם בשעת הראיה יכול להיות אפשרות שלא יהיו צריכים צירוף אחר כבר אין חסרון של חצי דבר, וכיון שעכשיו לא ישוע מה יהא בשעת נתינת הגט לכן חל על עדות האמירה תורת עדות שלמה, וכתב בתו"ג דהתוס' בב"ק שחלקו על סברת תוס' כאן משום דסברי שהוא פסול בהגדה ולכן תלוי האם בשעת ההגדה הוא חצי דבר.

במהרש"א הקשה ע"ד תוס' דהא מבואר בגמ' דאף באופן שהשליש נאמן מ"מ צריך עדיין עדים שיאמרו בפנינו קיבל, וכדמבואר במשנה שצריך עדי מסירה, וא"כ אכתי הוה חצי דבר שצריך עדות באיזה אופן בא לידו, ונראה מדברי מהרש"א שמישב דהרי אם יש עדי חתימה בשטר לא חשיב חצי דבר כיון שעדי חתימה מילתא אחרייתא היא, וכונתו נראה דלאחר שתוס' יסוד דאם יש אפשרות שלא יהא חצי דבר אין חסרון חצי דבר, א"כ בשעת אמירה דהיינו בשעת המינוי אין חסרון של חצי דבר דהיה יכול להיות שהיו חתומים עדים על הגט, ובכה"ג אין בזה חסרון של חצי דבר, לכן אע"פ שלבסוף לא חתמו עליו עדים ויש רק את עדי שבפנינו אמרה וצריך נמי את העדים שאומרים בפנינו קיבל מ"מ אין חסרון של חצי דבר, אולם עיקר סברת מהרש"א דהיכא שיש עדי חתימה אין חסרון של חצי שיעור צ"ב ועי' בפנ"י שתמה עליו, ואפשר דהטעם משום דעדות על השטר אינם רק עדים על מעשה הגירושין אלא הוא עדות על אשווי שטרא ולכן ל"ש לומר שיש בהם חסרון של חצי דבר, אולם לא ברור לי עדיין דאע"פ שכלפי עדות החתומים אין חסרון של חצי דבר מדוע כלפי העדים שבפנינו אמרה אין חסרון של חצי דבר, ועוד דאמאי הסברא דכיון שהם עדים על אשווי שטרא לא הוה חצי דבר לא הוה סברא נמי לענין עדי מסירה ועי'.

דף סד.

א. גמ' איתמר בעל אומר לפקדון שליש אומר לגירושין מי נאמן, דעת רש"י ותוס' דהנדון של הסוגיא הוא בשליש שאומר שהוא שליח קבלה והגט נמצא תחת ידו, והנדון האם האשה נתגרשה בקבלתו או לא, אבל בשליח הולכה והגט עדיין תחת יד השליח אין מחלוקת כלל, וטעמא דמילתא מבואר בתוס' ר"ד [ע"ה"ג] דמכיון שלא נתן הגט ליד האשה הבעל יכול לבטל השליחות, וכשאומר שנתן לפקדון אין לך ביטול שליחות גדול מזו, [עיי' מש"כ לבאר דאע"פ דק"ל כאב"י דגילוי מילתא בגיטא לא מילתא היא, מ"מ אית ליה מיגו ולכן אף בטענת פקדון יש כאן ביטול], **אולם** הראשונים הביאור דעת הר"ף שביאר כל הסוגיא בשליח הלכה, והנדון הוא כשנתן השליח הגט ליד האשה האם נאמן הבעל לומר שהוא נתן לו לפקדון, אבל בדעת תוס' כתב מהרש"א [בתוס' ד"ה ושלש] דס"ל דליכא נאמנות של שליש בכה"ג שכבר בא ליד האשה דכל הנאמנות של שליש הוא רק כשהוא תחת ידו, וע"כ הוצרך לפרש בשליח קבלה, ועי' בריטב"א כאן שכ"כ, [ועי' ברשב"א שחולק דאף כשהוא ביד האשה נאמן], ויבואר להלן כל הענין.

ב. גמ' רב הונא אמר בעל נאמן דאם איתא דלגירושין יהביה לדידיה וכו' רב חסדא אמר שליש נאמן דהא הימניה, הראשונים דייקו ברש"י [ד"ה בעל] שכתב ושליש אומר לגירושין נתת לי שהייתי שלוחה לקבלה ונתגרשה בקבלתי, דמשמע דלר"ח הנאמנות של השליש אינו רק לגבי הבעל שנתן לו לגירושין אלא אף כלפי האשה שהוא שליח לקבלה שלה, [וכן מבואר ברש"י בהמשך בד"ה ואמאי ויבואר שם], ותמיהו הראשונים דמה מהני סברת הימניה שיוכל לומר שהוא שליח של האשה, הא כל הנאמנות הוא כלפי הבעל שנתן לו את הגט, ולכן כתבו וכ"כ תוס' [בד"ה שליש] שכל הנדון הוא רק כשיש עדים שהוא שליח לקבלה וכל הנדון עבור מה נתן לו הבעל, [ועי' ברשב"א שכתב בדעת רש"י ג"כ דאין הבעל נאמן, מיהו הר"ן חולק דדעת רש"י שנאמן לומר שהוא שליח. **והנה** הראשונים כתבו דרש"י ביאר דסברת הימניה הוא מדין מיגו דמכיון שהיה יכול למסור ליד האשה, וכמש"כ רש"י [בד"ה מי קא נפיק], ותוס' [בד"ה שליש נאמן] הקשה דבאופן שיש מיגו אין מחלוקת, ואף רב הונא מודה כדמבואר בהמשך הגמ' וא"כ ע"כ דא"א לפרש שזהו טעמא דרב חסדא, ועוד דאין כאן מיגו כלל דאין בידו למסור ליד האשה שהרי האשה לא תרצה לקבל גט כיון שהבעל מכחיש ואומר שנתן לפקדון, ומה שהיה יכול ליתן לאשה קודם לכן הוה מיגו למפרע, ובאמת צ"ב דרש"י כתב כל הסברא של מיגו רק בהמשך הסוגיא [בד"ה מי קא נפיק], ולא הזכיר הך סברא על עיקר דברי רב חסדא, ואדרבה כתב [בד"ה דהא הימניה] "כשמסרו לו", משמע דמפרש רש"י שיש כאן נאמנות של הימניה ולא מטעם מיגו.

וביאר שיטת רש"י נראה בר"ן דאין כונת רש"י באמת של הנאמנות של השליש הוא מדין מיגו, דהא עכשיו אין לו מיגו כקושיית הראשונים, אלא דרש"י ס"ל ע"ד התוס' דהסברא של הימניה הוא שהבעל האמין לשליח, אולם לא כמש"כ תוס' דסתם הבעל

האמין לשליח בכל מה שיאמר השליח אע"פ שהוא יודע שמשקר, אלא הבעל האמין לשליח שאם יטעון דבר שהיה בידו לעשות דיהא נאמן, והיינו דכונתו היתה שאם לבסוף יטען השליש שנתגרשה בדבר שהיה בידו לעשות הגירושין יחולו מאותה, ולפי"ז אי"ש מה שהקשו הראשונים דעכשיו שהבעל אומר לפקדון אין לו מיגו דלא תקבל ממנו, דכיון שהבעל היה יכול ליתן לאשה את הגט קודם שהבעל טען טענת פקדון והיתה ונוטלת ממנו הגט ע"כ היא מגורשת דעל כה"ג הבעל האמין לו, ולפי"ז אי"ש מש"כ רש"י דהבעל נאמן לומר שהוא שליח קבלה של האשה, דכיון שבידו ליתן לה לכן הוא נאמן, ואין להקשות שלא תקבל ממנו כיון שהבעל אומר לפקדון, דאחרי שהבעל האמין לכל מה שהוא אומר אף אם יטעון הבעל לפקדון לא יהא לו נאמן לכן בכה"ג האשה תסכים לקבל ממנו הגט, נמצא דעצם הנאמנות של הבעל הוא מחמת דהימניה, אלא שהאמין לו רק על דברים שהיה בידו ואית ליה מיגו ע"ז, אבל כלפי הנאמנות לומר שהוא שליח קבלה באמת ל"ש לגבי נאמנות של הימניה, אלא התם הנאמנות היא מצד מיגו דעכשיו יכול לגרשה, ואין חשש שלא תקבל כמש"כ שהרי לא יהא נאמן לטעון שהוא לפקדון, ולפי"ז מבואר מה דרש"י לא פירש בתחלה משום מיגו, ורק בד"ה מי קא נפיק דמיירי לענין הנאמנות של הבעל לומר שהוא שליח קבלה הוצרך רש"י לסברא של מיגו, ולפי"ז יתבאר היטב שיטת רש"י בהמשך הסוגיא, ויבואר להלן.

ג. אולם דעת תוס' ועוד ראשונים דהכונה דהא הימניה הוא שהבעל האמין לשליש דאף אם יאמר שנתן לגירושין שתהא מגורשת, והיינו דאע"פ שמעיקרא נתן לשליש בשביל פקדון, מ"מ אמרינן דמכיון שמעיקרא ידע הבעל שיכול להיות שהוא יטען שנתנו לו לגירושין לכן מעיקרא נתן לו ע"ד זה שאם הוא יטעון כן, מתברר שמעיקרא הנתנה שלו בתחילה היתה לשם גירושין, והראשונים כתבו ע"ד תוס' דהרי"ז דומה לע"מ שירצה אבא וע"י ברמב"ן וברשב"א, והקשה הרשב"א דאף שאמר הבעל כן מ"מ הרי צריך עדין מסירה ואיך תתגרש שהרי מסרו לו בפני עדים ואמר להם שהוא נותן לו לפקדון, ומסיק הרשב"א דכיון שהאמין לו אפילו במקום עדים וכאילו אומר נאמן עלי באומר לגירושין יותר ממאה עדים, וצ"ב כונתו וע"י בפניי שעמד ע"ד הרשב"א, [וע"י בתוס' הרא"ש שכתב דמילתא דתמיהה אי מהימן במקום עדים], וע"כ צ"ל דהעדים ג"כ יודעים מזה שאם הוא יטעון כך שהוא נתן לו לגירושין ע"כ מתכוון הבעל בשעה שמסר לה שזה יהא מעשה של גירושין אע"פ שאמר שנותן לשם פקדון, ולכן אין בזה חסרון של עדות לקיומא, וצ"ע.

אולם הרע"א תמה בעיקר פ"י תוס' [וכן לפי דעת הר"ן ברש"י] אין נאמנות חדשה של הימניה שיש נאמנות לשליש אלא דהוה כתנאי בעלמא שאמר שאם אח"כ השליש יאמר שגירשה ע"כ כונתו מעיקרא היא שהמעשה ההוא יהא מעשה גירושין, והרי"ז דומה להא דאמרינן לעיל האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שירצה אבא, דאע"פ שהוא תנאי רגיל מ"מ הוא תלוי דרך למד"א יש ברירה היא מקודשת, וא"כ ה"ה הכא הרי ע"כ שהגירושין יחולו מעיקרא משעת מעשה נתינה של הבעל וא"כ הא קי"ל בדאורייתא אין ברירה, וצ"ע.

ד. בעיקר המחלוקת דרב הונא ור"ח מבואר ברש"י ותוס' דאם אין הבעל יחד עם האשה באותה העיר מודה רב הונא דשליש נאמן, ובפשוטו דכיון דליכא הסברא דאם איתא וכו' ע"כ מודה לטעמא דרב חסדא דהא הימניה בעל, וא"כ צ"ל דאע"פ דרב הונא נמי מודה לסברא של הימניה מ"מ אם שניהם בעיר אחת ליכא דהך סברא משום דבעיר אחת איכא לסברא דאם איתא, ונמצא שנחלקו האם יש סברא של אם איתא או דאמרינן כיון דהימניה לבעל לא אמרינן אם איתא, אולם הקשו באחרונים דבגמ' משמע דרב הונא חולק בעצם על הטעם של הימניה, דהגמ' מחלקת בין ממון לאיסור דבממון שליש נאמן כיון דאיתיהב למחילה, וביאר רש"י דרב הונא סבר דבמילתא דממונא שייך להאמין לו, אבל במילתא דאיסורא אין בידו להאמין, א"כ מבואר דר"ה חולק על עצם הסברא של רב חסדא דאין כאן נאמנות כלל של הבעל וא"כ צ"ב אמאי הוצרך לומר טעם של אם איתא דאין לנו במה להאמינו.

וביארו באחרונים דהנה הרשב"א בסוגיין הקשה מדוע בעינן לסברא דהא הימניה, הא כיון שהוא תפוס בגט תפיסתו מוכחת עליו, וכמו שאם האשה מוציאה את הגט אין הבעל יכול לטעון שהוא נתן לה לפקדון ואינה מגורשת, משום דזהו גופא דין שטרות דכל שהבעל דבר תופס השטר תפיסתו מוכחת עליו שהוא שלו, וא"כ ה"נ כיון בשליש דידו כידי אמאי לא אמרינן דתפיסתו מוכחת עליו דהוא קיבל את הגט לגירושין, וכתב הרשב"א דע"כ צ"ל דכיון דפעמים שהבעל נותן לשליש לפקדון לכן אין לו נאמנות מחמת שתפיסתו מוכחת עליו, ול"ד לאשה שאין הדרך ליתן לה לפקדון, ולפי"ז כתבו באחרונים דדעת רש"י דאף השליש דידו כידי האשה היה צריך להיות שיש לו נאמנות מחמת שהגט יוצא מתחת ידו, אלא דסבר רב הונא דכיון שיש סברא של אם איתא לכן אין לשליש נאמנות במה שהגט יוצא מתח"י, ולכן אם אינם באותו העיר דל"ש ה"ט דאם איתא סבר רב הונא דהשליש נאמן כיון שהגט יוצא מתחת ידו, ורב חסדא סבר דכיון שיש סברא לש הימניה ע"כ לא חשיינן לסברא של אם איתא, ולפי"ז נמצא שנחלקו רב הונא ור"ח חולק על סברת הימניה, אמנם לפי רב חסדא אחרי שאנחנו אומרים שיש סברא של הימניה כדי להוריד את החשש של אם איתא הדר דינא שיש לשליש נאמנות מצד מה שהגט יוצא מתחת ידו וכמו שהוא ביד האשה עצמה.

ונפק"מ בכ"ז לפי מש"כ בתוס' דסברת הימניה הוא מחמת שהאמין לשליש אף אם ישקר ויאמר שקיבל לגירושין ולכן אף אם העדי מסירה יאמרו שהוא ניתן לפקדון והשליש אומר שקיבל לגירושין היא מגורשת כמש"כ באות ג', למבואר כ"ז רק לפי רב חסדא, אבל אם אינם באותו העיר דאף רב הונא מודה אם יבאו העדים ויאמרו שהוא נתן לפקדון בכה"ג השליש לא יהא נאמן דלרב הונא כל הנאמנות היא מחמת שהגט יוצא מתח"י אבל אם באו עדים ומעדים ע"ד מה נתן אין לו נאמנות זו, [ויש לדון היכא שהשליש יחזור בו אחרי שטען שנתן לגירושין ויאמר ששיקר ובאמת היה פקדון דאם הטעם משום דהגט תחת ידו אולי יכול לחזור בו, אבל לפי סברת תוס' שהאמין לו אע"פ שישקר דכיון שטען שקיבל לגירושין כך מתפרש הנתנה הראשונה א"כ ה"ה בכה"ג שיאמר אח"כ שהוא ששיקר מ"מ כיון שבתחלה אמר כן לא יועיל מה שיחזרו בו אח"כ].

אבל הרשב"א חולק וסבר דלשליש אין נאמנות במה שהגט יוצא מתח"י, ולפי"ז צ"ל דאף רב הונא מודה לסברא של הימניה, אלא שנחלקו האם הסברא של אם איתא היכא אומדנא כ"כ גדולה שעומדת כנגד הסברא של הימניה, ורב חסדא סברא דהימניה הוא סברא גדולה כ"כ, וע"י באות הבאה מש"כ לפי הרשב"א לבאר כונת הגמ' לחלק בין ממון לאיסור.

ה. **גמ' שאני ממון דאטיהיב ליה למחילה**, פרש"י דבממון שמסר בידו ונתרצה להאמין לכל מה שיאמר כונתו היתה למחול לו על כל מה שיאמר אבל באיסורין אין בידו להאמין, והקשה הר"ן דכי היכי דבממון אמרין דמשעה שנמסר בידו גמר והקנה לכל מה שיאמר השליש, ה"ה בגט ג"כ אפשר לומר כן, וכונתו כדמבואר בתוס' דטעמא דרב חסדא דהאמין לו לכל מה שיאמר השליש אף אם ישקר, והיינו שכונתו הבעל היתה מעיקרא היתה שאם יאמר השליש שנתן לגירושין נתינתו לשליש תהא לשם גירושין, ולכן כתב הר"ן חילוק אחר, דממון שהוא דבר שאפשר למחול עליו ע"כ גמר והקנה לכל מה שיאמר השליש, אבל בגט לא עביד אניש דמחיל לכן לא אמרין שהבעל האמין לשליש בלכ מה שירצה, ולמבואר ברשב"א דרב הונא לא חולק על הסברא של הימניה צריך לפרש כונת הגמ' ע"ד הר"ן דלא עביד אניש.

ו. **גמ' תנן התם האשה שאמרה התקבל וכו' ואמאי להימניה לשליש**, פרש"י בעי עדים כלל לא בקבלה ולא באמירה, אלא באמירה לבד להימניה דהא הימניה בעל, מבואר ברש"י דקושיית הגמ' היא דא"צ עדות שבפנינו קיבל, אבל תוס' חלקו ע"ז וכתבו אבל צריך לעולם ב' עדים שיאמרו בפנינו אמרה, וכונתו דליכא סברת הימניה לענין זה, ובדעת רש"י מבואר דיש מיגו ולכן יהא נאמן נמי לומר שהוא שליח קבלה, אבל תוס' חלקו על רש"י דאין כאן מיגו, וסברת רש"י היא כמש"כ לעיל באות ב' דאחרי שהבעל האמין לשליש לכל מה שהוא אומר, ממילא האשה תקבל את הגט ואית ליה מיגו, **במהרש"א** כתב דלפי רש"י שקושיית הגמ' אמאי בעינן לעדים שבפנינו קיבל, יש לומר דקושיא זו אפשר להקשות אף לפי רב הונא דכל המחלוקת הוא לגבי הנאמנות של שליח, אבל לגבי נאמנות השליש לומר שהוא שליח קבלה בזה אין מחלוקת, ולמבואר יש לדון בזה דכל הנאמנות של מיגו של השליח הוא רק כיון שהאשה תקבל את הגט מחמת שהבעל האמין לה אבל אם לא הימין לה אין לו מיגו לומר שהוא שליח קבלה שהאשה לא תרצה לקבל ממנו כיון שהבעל מכחיש אותו, [ועי' בפני"י שכתב לחלוק על מהרש"א מטעם אחר].

ותי' **הגמ' מי קא נפיק גיטא תותאי ידה**, ופרש"י דכיון שנקרע הגט ואין יכול להביא עכשיו הגט ליד האשה, היינו דעכשיו אין לה מיגו, ומקשה הגמ' תינתן אמרה קיבל לממה לי, ופרש"י הרי הוא בידו בפנינו והא ודאי קיבלה, כונתו נראה דאע"פ שאין לו מיגו ליתן ליד האשה דהרי הגט קרוע וצריך ב' עדים, מ"מ לגבי הבעל א"צ שיהא לו מיגו עכשיו אלא כל שהיה לו מיגו נתן לו הבעל נאמנות, וא"כ כיון שאנו רואים שהגט תח"י אית ליה נאמנות דהא הימניה, וליכא חשש שמא לא נתן לו הבעל אלא נטלו מהאשפה כמש"כ תוס' דלרש"י אין חשש כזה, אבל תוס' פירשו כל הסוגיא באופ"א ויבואר להלן.

ז. **[סג:] תוס' ד"ה בעל אומר**, הא דלא נקט בעל אומר להולכה ושליח אומר לקבלה משום דלא שייך ה"ט דאם איתא, כונתו כמש"כ בתוס' הרא"ש דכל הנאמנות של הבעל הוא שאומר שאם היה רוצה לגרשה היה נותן את הגט ליד האשה, אבל הכא שאומר שהוא שליח הולכה הרי הוא אומר בהדיא שלא רצה ליתן הגט בידה שתתגרש לכן אף לרב הונא השליש נאמן, ותמה **הרע"א** דבכה"ג לא שייך לומר סברת הימניה, דכל הנאמנות הוא מחמת שהבעל ידע שהשליש יוכל ליתן את הגט לאשה לכן האמין למה שיאמר אע"פ שהוא נתן לו מעיקרא רק לפקדון, וא"כ כ"ז רק כשאומר הבעל שמסר לפקדון אבל הכא שהבעל אומר שמסר לו להולכה א"א לומר דהאמין לו שהרי יכול ליתן דזה גופא קיום השליחות שלו ליתן ליד האשה וא"כ ל"ש לומר דהימניה שאף אם לא ימסור ויטען שהוא שליח קבלה שיהא נאמן, וכתב הרע"א דמכיון שהבעל יכול לחזור בו מהשליחות הולכה והשליח ידע שהבעל חוזר בו וילך למסור הגט מיד לאשה, לכן אף בשליח הולכה שייך הך סברא דהימניה אף אם ישקר לכן אהמין לו אף אם יטען שהוא קיבל את הגט לאשה בתורת שליחות קבלה, **אולם** הפני"י כתב דלפי מש"כ לעיל דרב הונא חולק על סברת הימניה וכל הנאמנות היכא דליכא סברא של כי היכא הוא מחמת שהגט יוצא מתחת ידו א"ש דהא מייירי הכא שיש ב' עדים שהאשה מיתנה אותו לשליח קבלה לכן אע"פ שהבעל טעון שהוא שליח הולכה נאמן לומר כיון שהגט יוצא מתח"י.

ח. **[סג:] תוס' ד"ה ושליש אומר לגירושין**, פירוש שאומר שהיה שליח קבלה ומייירי שיש ב' עדים שמעדים בפנינו אמרה, סברת תוס' דאין לבעל נאמנות של מיגו לומר שהוא שליח קבלה כמש"נ ולכן הוצרכו לומר דכל הנדון בסוגיא האם שליח נאמן הוא באופן שיש עדים שהוא היה שליח קבלה, וכתב **מהרש"א** דהא דלא פירש תוס' כמש"כ הר"ן דהנדון בשליח קבלה שכבר מסר ליד האשה את הגט והבעל טוען שנתן לבעל בתורת פקדון ונמצא שאינה מגורשת והשליש אומר שהיה שליח הולכה, וכתב מהרש"א דתוס' ס"ל דאם הגט כבר לא נמצא ביד השליש אין לו נאמנות של שליח, וכל הנאמנות הוא רק בכה"ג שהוא תח"י, ובאמת שבגמ' להלן מבואר סברא זו דהיכא שאינו תחת ידו אין לו נאמנות אלא דבגמ' מייירי באופן שהגט אינו בעולם יותר, או בכה"ג שנקרע, ועי' בקטע הבא מש"כ להקשות ע"ד מהרש"א.

ט. **תוס' ד"ה בעל נאמן**, וא"ת מה הועילו חכמים דתקון וכו', **מבואר** דס"ל לתוס' בקושייתם דכמו שסבר רב הונא בשליח קבלה סברא של כי היכא ולכן בעל נאמן ה"ה נמי בשליח הולכה, אבל ברשב"א הקשה על סברת רב הונא דאיזה טענה של כי היכא דילמא מה שהביאו לשליח משום כיספוא, וכתב הרשב"א דכיון שהיה עשתה שליח קבלה ליכא כיסופא, וכתב הפני"י דסברת הרשב"א שייך רק בשליח קבלה אבל בשליח הולכה ל"ש לומר כן וליכא סברא של כי היכא וכו', ותמה הפני"י שהרשב"א הקשה כקושיית תוס', עי' בתורת גיטין מש"כ לישב.

והנה בעיקר דבריהם מבואר בתוס' דכל קושייתם היא למד"א בעל נאמן אבל אם השליש נאמן א"ש דאין יכול לערער, והקשה הפני"י על מש"כ מהרש"א לעיל דאין נאמנות לשליש הכיא שאינו תחת ידו הרי הכא מסר ליד האשה וא"כ אמאי נאמן, וכן מוכח בסו"ד תוס' שכתבו דמערסא לערסא שליח נאמן כיון שאין הבעל בעיר, ואמאי הרי אינו בידו של השלש שהרי נתנו כבר ליד האשה, והנה על מה דמבואר בתוס' דמערסא לערסא השליש נאמן אע"פ שאינו בידו אולי י"ל ע"פ מש"כ הפני"י דסברת רב הונא כשאין האשה לפנינו הוא משום דהגט יוצא מתח"י א"כ אפשר דאם הנאמנות הוא מדין הימניה היכא שלא יוצא מתח"י אין הימניה אבל אם הנאמנות משום שיוצא מתח"י אף אם נתן לאשה חשיב עדיין שהוא תחת ידו דכל ההחזקה של השליש היה עבור האשה ולכן יש לו נאמנות עדיין ועי' בזה, ועי' ברע"א מש"כ לבאר בכ"ז. [בעיקר מה שכתב מהרש"א דכל הנאמנות הוא רק היכא שהוא תח"י ידו, עי' ברשב"א שהאריך לבאר דיש נאמנות לשליש אף בכה"ג שלא נמצא תחת ידו].

י. **תוס' ד"ה שליש נאמן**, מ"מ סמך עליו דזימנן דמייתי העדים או אזלי למדינת הים, ובסו"ד כתבו תוס' דהבעל סמך על השליש אף אם יודע שהוא משקר, ולא רק משום החשש שמא העדים לא יהיה לפנינו, ודייק הרש"ש דמשמע לפי"ז דאף אם העדים יהיו לפנינו ויאמרו שנתן לפקדון ג"כ השליש יהא נאמן, וכבר נתבאר לעיל אות ג' בזה.

יא. **תוס' בא"ד**, ולפי"ז מהימנן ליה לשליש אף בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר היכא דלא אמר בתורת שאלה אלא בתורת פקדון, כתב במהרש"א דכונת תוס' שאם הנאמנות הוא מדין מיגו לא יהא נאמן בדברים העשויים להשאיל, דהנאמנות היא דיש לו מיגו שהיה יוכל לומר לקוחה היא ביד, אבל הכא לא יוכל לומר כן כיון שהוא עשוי להשאיל ולהשכיר, ורק משום שיש נאמנות של הימניה לכן נאמן אף בכח"ג שאין לו מיגו, אבל אם היה אומר שנתנו לו בתורת שאלה אינו נאמן דלא הימניה דאע"פ שנתנו בידו מ"מ לא האמין, ובפנ"י תמה על תוס' דל"ש נאמנות של שלישי על דברים העשויים להשאיל ולהשכיר שהרי אף לאחר שיתן את החפץ לאחר יוכל להוציאו ממנו החפץ כיון שהוא דבר שעשוי להשאיל ולהשכיר, וכל הדין ששליש נאמן הוא בדבר שיכול למסרו לאדם שכתוב על שמו וכגון אבל בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר לא עי"ש.

וכתב הפנ"י דהש"ך [ס"ו נו סק"ה] כתב דמבואר בתוס' שכל הנאמנות של שלישי הוא רק היכא שהבעל טוען שהפקדתי אצלך, והיינו שמודה לשליש שהוא נתנו לו, אבל אם הוא טוען שהוא מצאו ולא נתן לו כלל אין כל הדין של שלישי, דהרי תוס' כתבו דאם טוען השאלתיך אין לו נאמנות כלל של שלישי, וכתב הפנ"י דלא דמי כלל דטענת נפילה אינה טענה כלל ולא חיישינן להכי וכל מה שכתבו תוס' הוא רק על טענה של השאלתיך שהיא מעולה שבטענות דאפלו מיתמי מפקינן, וכן מבואר ברשב"א בתחילת הסוגיא כאן שכתב ומסתברא כשהבעל אומר לפקדון דוקא הוא דפליגי, אבל בטוען טענת מזויף או שנפל ממני ומצאתו בהא ודאי לא פליגי ושניהם שוין שהשליש נאמן, ובבית שמואל [קמא סק י"ד] כתב דמה שכתב הרשב"א דלא חיישינן בעלמא לנפילה כ"ז רק כשהגט יוצא מתחת יד האשה אבל כשהוא ביד שלישי וטוען הבעל שהוא מצאו יש לחשוש לכך ואין לו נאמנות של שלישי, אולם בתומים האריך לתמוה על דעת הש"ך ואכמ"ל, ועי"ש שתמה לפי הש"ך דתוס' לעיל הקשו מה אהני תקנת בפ"י הרי הבעל יוכל לערער ותי' דאם אינם בעיר שלישי נאמן, והרי הבעל יוכל לומר שהוא מצאו ולא נתן לו כלל ובכח"ג אין נאמנות של שלישי כלל, ועי"ש בנתה"מ סק"ה.

יב. **תוס' ד"ה ולהימניה**, אבל לעולם צריך שנים שיאמרו בפנינו אמרה, דס"ל לתוס' דאין לשליח נאמנות לומר שהוא שליח קבלה וצריך ב' עדים לכך, אבל ברש"י נתבאר שחולק ע"ז וסבר דיש לו מיגו שהיה יכול ליתן לה, אבל תוס' ס"ל דאין לו מיגו. ומשני דהנך קרעים מצאו באשפה דדוקא היכא שהגט שלם וכו', וברש"י נתבאר לעיל שחולק על סברת תוס' וס"ל דאין חשש שמא מצאו באשפה ולרש"י תי' הגמ' דאין לו מיגו כיון שהוא קרוע, ומקשה הגמ' תינתן אמרה קיבל מאי ולתוס' שיש חשש שמא מצא הקרקעים באשפה פי' דמייירי שידעו שראו שהיה שלם, וידעינן שהיה בידו ולכן מקשה הגמ' דלא ליבעי עדים שבפנינו קיבל, וברש"י מבואר שאין חשש שמא מצאו באשפה וקושיית הגמ' דכיון שהוא בידו יהא נאמן, ואע"פ שאין לו מיגו עכשיו דהרי הגט קרוע מ"מ ס"ל לרש"י דאית ליה נאמנות, וכמש"כ לעיל דאף לרש"י איכא סברא של הימניה, עי' בר"ן מה שהקשה על רש"י מנלן שהבעל נתן לו לשם קבלה ואפשר דנתן שיהא שליח הולכה, עי' מש"כ לבאר בבי' אופנים, ועי' ברע"א מש"כ לבאר בדברי הר"ן, והנה ברא"ש כתב דקושיית הגמ' מהמשנה היא אף לפי רב הונא דהא לא מייירי שהבעל לפנינו ובכח"ג אף ר"ה מודה דשליש נאמן, אלא שהקשו באחרונים לפי"ז קשה על מש"כ הש"ך שאם הבעל מכחיש אין לשליש נאמנות א"כ לעולם צריך עדים שמא יבוא הבעל להכחיש את השליש.

יג. **תוס' ד"ה ר"א עדי מסירה כרתי**, ומייירי שאין העדים חתומים בו ולכך לא סגי במה שראו שלם, והיינו דאע"פ שיש נאמנות של שלישי מ"מ צריך בירור שהיו עדים בשעת מסירת הגט וכמו בעלמא שהאשה מוציאה גט בלא עדי חתימה צריכה להביא לב"ד עדי מסירה כדמבואר לעיל כב ע"ב, אבל במקום שיש עדים חתומים על הגט בזה נחלקו רב והנא רב חסדא דאם שלישי נאמן א"צ עדים שהוא נתן לה לגירושין כיון שהוא נאמן לומר שהוא קיבל בתורת גירושין, אמרינן דבסתמא בהכשר נעשה, ועי' מהרש"א. אמנם ברש"י כתב ר"א היא דאמר אין גט כשר בלא עדי מסירה, ודייק הר"ן שחולק על תוס' וכוונתו אף כשיש עדים חתומים בו נמי צריך לעדי מסירה, וכן דייק בפנ"י, והקשה הר"ן דהא ר"א מודה דלענין ראייה סגי בעדי חתימה כדמבואר לעיל לו ע"א וכמש"כ תוס', והנה בתוס' רי"ד כתב דמייירי אף היכא שיש עדי חתימה על הגט אבל היכא שיכולה להביא עדי מסירה לפנינו לא סמכינן על העדי חתימה לומר דמסתמא בהכשר נעשה, וכל מה דמבואר דאין חתומים על הגט מפני תיקון העולם הוא רק באופן שהעדים אינם לפנינו כגון שמתו או הלכו למדינת הים, אבל אם יכולים להביא העדים אין לסמוך על השטר לר"א דעדי מסירה כרתי, והראוני בתוס' רי"ד לעיל דף כד ע"א דמפורש בדבריו כן דאף לר"א אם עדי מסירה לפנינו צריכה להביא אותם ולא סמכינן על עדי חתימה.

יד. **גמ' ומודה רב הונא היכא דאמרה איהי וכו'**, הרא"ש כתב ב' דרכים או דמייירי שהגט יוצא מתחת ידה, ונאמנת שאומרת שהבעל נתן לשליש בפניה מיגו שהיתה יכולה לומר שהבעל נתן לה, והקשה הרא"ש דא"כ מהו הלשון של "ומודה רב הונא" דהנדון של ר"ה ור"ח הוא באופן שהגט ביד השליש, וכתב הרא"ש ד"ל דמייירי שהוא נמצא אצל השליש ואע"פ נאמנת, ומשמע מדבריו דהא דנאמנת הוא מצד ההלכה שאשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת, והכא ל"ש לומר דמעוזה כיון שהשליש מסייע לה וזה לא חשיב סיוע לאשה, וכתב הרא"ש הא דבעינן למיגו דהיתה יכולה לומר שהבעל נתן לה, כתב הרא"ש דכיון דלולא מיגו לא היתה נאמנת משום דאיכא סברת רב הונא דאם איתא הבעל היה נותן לאשה שתתגרש, וכתב הרא"ש דאע"פ שלעיל נמי איכא לשליש מיגו שהיה יכול ליתן לאשה דהתם כיון שהבעל מכחיש אין מיכו וכמש"כ, אבל הכא שהאשה בעצמה אומרת כן איכא מיגו ונאמנת. ועי' בר"ן שהביא דהמקור של הרי"ף שהנדון בסוגיא הוא בשליח הולכה הוא מהא דמבואר כאן ומודה רב הונא וע"כ דכל הנדון של רב חסדא ורב הונא כשהגט היגע ליד האשה כבר, וכתב הר"ן דיש לדחות וכמש"כ הרא"ש דמייירי שהוא ביד שלישי אלא כיון שהיתה יכולה ללכת לשליש קודם שבאו לב"ד ליקח משם את הגט.

טו. גמ' בעל אמר לגירושין ושליש אומר לגירושין והיא אומרת נתן לי ואבד, ברש"י מבואר שהבעל אומר שהיה שליח הולכה וא"כ הנדון הוא האם נתן השליש את הגט לאשה, והקשו בפנ"י מה הס"ד שיהא כאן נאמנות של שליש חדא דלא ראינו כלל גט תחת ידו, ועוד דאף את"ל שעדים ראו גט יוצא מתחת ידו, ל"ש סברת הגמ' דהימניה שהרי אין ויכוח בין לבעל לשליש האם הוא נתן לו הגט, אלא כל הנדון הוא האם נתן את הגט ליד האשה או לא ואפשר שלא נתן לה כלל, וצריך עדי מסירה שנתן לה, וכן קשה דמשמע בגמ' דאם היה יוצא מתח"י היה נאמן הרי אם לא מסר לאשה הרי הבעל יכול לבטלו וכמשי"כ באות א' ואין כאן הימניה כלל בזה. ובאמת הריטב"א כתב דמייירי שהיו כאן עדים שמעדים שיודעים שהוא שליח קבלה של האשה וראו שהיה לו גט תחת ידו והבעל לא היה יודע שהוא שליח קבלה, וכתב הריטב"א דמוכח כן בגמ' דמקשה דהבעל יהא נאמן כיון שבעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן וע"כ דהנדון הוא האם קבלת השליח היה לגירושין, דאם הוא רק להיות שליח הולכה מה הס"ד של הגמ', ועי' בתורת גיטין מש"כ לבאר בכ"ז, ועי' בר"ן שכתב דהרי"י הוכיח שיטתו מכאן.

דף סד:

א. מתני' נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה, בגמ' מבואר דטעמא דרבנן דיד יתירה זכי לה רחמנא, נחלקו רש"י ותוס' בביאור הענין דיד יתירה, תוס' כתבו בשם רש"י דכל המשנה מייירי בנערה אבל בקטנה רק אביה מקבל ולא היא, וכונתם לדייק מהא דכתב רש"י או היא או אביה "דהא גדולה היא", משמע דכל הטעם שמקבלת מחמת שגדולה אבל קטנה אינה מקבלת את הגט במקום אביה, וכתב תוס' דלפ"ז כונת הגמ' יד יתירה, היינו היד של הנערה שנוסף על האב דהיינו שעיקר היד לקבלת הגירושין היא היד של האב, אלא כשהיא נערה נוסף אף יד שלה, אולם דעת תוס' דאף קטנה יכולה לקבל הגט, ומתני' לאו דוקא נערה אלא החידוש הוא דמשנה דאפילו נערה נמי האב יכול לקבל, והכונה יד יתירה היינו היד של האב דעיקר היד הוא של הנערה ואע"פ כן יכול האב לקבל, וצריך להבין לרש"י דעיקר היד הוא של האב מהו המקור שאף היא יכולה לקבל את גיטה, ויבאר להלן. וצריך להבין לדעת רש"י דהא זה ברור ומבואר כן במשנה להלן סה. דקטנה שאין לה אב אע"פ שהאב קידש אותה מ"מ מקבלת את גיטה מהתורה אם הגיע לעונת הפעוטות, אע"פ שאין לה יד להתקדש, וע"כ דלענין גירושין א"צ זכיה ממונית אלא צריך ליתן לתוך רשותה ולכן אף שקטנה אין לה זכיה ממונית מ"מ כשנותן לתוך ידה חשיב שהוא נתן לרשותה וכיון שבא הגט לרשותה הרי היא מגורשת, ועי' לעיל נה ע"א שמבואר דבגט שמתגרשת בע"כ לא בעינן יד גמורה, ואף שוטה היתה מתגרשת לולא החסרון של משלחה והיא חוזרת, ואע"פ כן מבואר שאם יש לה אב אין לה כח לקבל הגט, וא"כ מדוע כשהיא נערה יכולה לקבל גיטה ויד יתירה זכי לה הרי אותו היד לגירושין כבר היה לה אף כשהיתה קטנה, ועי' ברמב"ן קידושין מג ע"ב מש"כ, והריטב"א בקידושין שם ביאר דהא דקטנה יש לה יד כשמת אביה הוא משום דנתרוקן רשות אביה לבת, והיינו דבאמת אין לה כח מצד עצמה לקבל את הגט, אלא כל הזכיה של הגט הוא הלכה חדשה, וכל זה דוקא כשאין אב ולכן הכא בנערה הוא דין חדש כיון שיש לה יד בפנ"י, ומבואר מדבריו דעיקר היד לגירושין הוא של האב ורק כשאין אב יש לה כח ג"כ לקבל, [ועי' ברש"י ד"ה אביה נמי זכאי לקבל וצ"ע].

ב. רש"י ד"ה היא ואביה, ומ"מ יד דידה כדקיימא קיימא דהא גדולה היא ואם היתה יתומה היא מהוה את עצמה והיא מקבלת את גיטה והשתא נמי לא שנא, צ"ב מה בא רש"י להוכיח, דהרי הנדון כאן הוא האם יש לה יד לגירושין כשיש גם לאב, וא"כ צ"ב דהוכיחו דבמקום שהיא יתומה והיינו שאין לה אב יכולה להתקדש ולקבל את גיטה, והרי הכא הנדון כשיש אב, ועי' ברע"א שנראה מדבריו שרש"י בא להוכיח מקטנה יתומה וצ"ע כונתו, ועי' בפנ"י שביאר דרש"י בא להכריח דהא דנערה יכולה לקבל את הגט כיון שמצינו שיש בכוחה לקדש, דמסתבר דכשהתורה אמרה כי יקח איש אשה מייירי אף בנערה שהיא ברשות אביה, ולכן אף שהעיקר היד הוא של האב מ"מ אין בכוחו של האב להפקיע את הזכות שלה, ומכיון שיכולה להתקדש ה"ה שיוכלה לקבל גט, דקרא דונתן בידה בגט קאי על קרא דכי יקח איש אשה, וזה כונת רש"י דמכיון שיש לה כח להתקדש ה"ה נמי יכולה לקבל את הגט, וזה כונת הגמ' יד יתירה היינו במה שהתורה אמרה כי יקח איש אשה, וכתב הפנ"י דא"א לפרש דעיקר היד הוא שלה והאב הוא היד יתירה שבגמ' בקידושין מד ע"ב מוכח שעיקר היד לגירושין הוא יד של אב דהגמ' שם אומרת שנערה אין יכולה לעשות שליח לקבל גיטה וע"כ משום שעיקר היד הוא של האב.

והנה למבואר עיקר היד לגירושין ולקידושין הוא של האב אלא שהבת נערה נמי יש לה יד, והקשה באור שמח [פ"ג גירושין הי"ב] דלעיל כא ע"א מבואר בגמ' דהאב הוא שליח של הבת דהגמ' אומרת שמצינו שליחות לקבלה בע"כ באב שמקבל גט עבור בתו קטנה, וכן בריש פרקין מבואר בגמ' דאיש הוא שליח לקבלה שכן מצינו אב מקבל גט לבתו קטנה, [ולעיל נתבאר דהתם בהגמ' בעי להוכח שהוא בתורת ולא מטעם שליחות], ועי' באבי עזרי הלכ' שלוחין [ד"ה ומה שכתב] שביאר דאע"פ שהיא ברשות של האב לענין קידושין וגטין, מ"מ כיון שבפועל הבת עצמה היא המתגרשת ע"כ חייב להיות שיש כאן ג"כ דין של שליחות וללוא פרשת שליחות לא היה כח לאב לקבל את הגט אע"פ שהיא ברשותו, ועי' בקה"י קידושין [סי' יג אות ב'] מש"כ לישב קושית האור שמח באופן מחודש.

ג. גמ' קטנה היודעת לשמור גיטה מגורשת ואינה יודעת לשמור גיטה אינה מגורשת, פרש"י דאינה מגורשת משום דכתיב ושלחה מביתו מי שמשלחה ואינה חוזרת וכו', מבואר ברש"י שהדין דמשלחה והיא חוזרת אינו חסרון בפנ"י אלא שזהו השיעור של קטנה שאינה יודעת לשמור גיטה, והיינו שנתנית גט היא רק באופן כזה שיש כאן שילוח גמור ולא תשוב עוד, ומקור דברי רש"י הוא בסוגיא ביבמות שהביא רש"י ע"ש ה"טב. והנה נחלקו רש"י ותוס' האם מתגרשת ע"י אביה או לא ודעת רש"י דאף ע"י האב אינה מתגרשת דהיינו אע"פ שהאב יכול לשמור אותה שלא תחזור לבית בעלה, אמנם תוס' חלקו דאם האב יכול לשמור את בתו שדלא תחזור שפיר מתגרשת, אולם צ"ב דאף לפי תוס' אם יתן לה את הגט והאב ישמור עליה לא יהיה הגירושין וא"כ מדוע כשנותן לאב בעצמו את הגט יכולה להתגרש, דאם צריך שבפועל לא תחזור לבית בעלה מ"ש מי מקבל את הגט, והביאור בזה דרש"י ס"ל דהחסרון של משלח והיא חוזרת היא בעצם השילוח של האשה מבית הבעל, דבעינן ושלחה מביתו וכיון שהיא מצד עצמה משלחה והיא חוזרת לא הוה בכלל ושלחה מביתו, ואבל תוס' למדו דאינו דין במתגרשת עצמה אלא שהוא הלכה במעשה הגירושין, דהיינו במעשה השילוח של הגירושין שאם יש חסרון שהיא משלחה והיא חוזרת לא הוה מעשה גירושין, ולכן בזה יש חילוק דאם הוא נותן

הגט לבת חסר כאן במעשה הגירושין כיון שהיא משלחה והיא חוזרת אע"פ שהאב ישמור עליה מ"מ מכיון שנתן הגט לבת חסר בכל מעשה הגירושין, אבל אם נותן את הגט לאב לא חסר במעשה הגירושין מכיון שביד האב לשמור את הבת שלא תחזור לבית בעלה. **והנה הפני** הקשה לדעת תוס' דע"י אביה היא מתגרשת דכיון היא עצמה לא יכולה לקבלת את הגט איך תוכל להתגרש ע"י אביה הרי מה שהאב מקבל את הגט הוא מדין שליחות של אביה כדמבואר בגמ' לעיל כא. וכל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משויה, וכתב הפני"י דבשלמא בכל קטנה אע"פ שאין יכולה לשלוח שליח אדם אחר הוא כמשי"כ הרמב"ם שיש הלכה שאין מעדים לקטנה אבל אין חסרון מצד עצם עשיית השליחות, [ודבר זה יבואר להלן בתוס' בסוף העמוד], אבל האב התורה מינתה אותו להיות שליח לכן אין חסרון של אין מעדים לקטן.

ד. תוס' ד"ה וכל, וכן נראה דאי כשאנינה יכולה לשמור וכו' א"כ לענין קידושין נמי לא תתקדש דאיתקיש הויה ליציאה, הקשה **מהרש"א** הרי קטנה מקבלת את גיטה ואפ"ה אין יכולה להתקדש אע"פ שהוקש הויה ליציאה, **ועי'** בפני"י דאה"נ מצד ההיקש היה צריך להיות שקטנה נמי מתקדשת אלא דבקידושין כתיב כי יקח איש ובעיני דוקא גדולה, עיי"ש בכ"ד.

ה. גמ' אמר רב יהודה אמר רב אסי צרור וזרקו זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, נדון בסוגיא הוא האם קטן יכול לזכות לעצמו או לאחרים ע"י דעת אחת מקנה, דהיינו שאת מעשה הקנין הקטן בעצמו עושה והגדול הוא יש לו את הדעת לקנין, [ועי' באות ח' דהש"ך ביאר כל הענין באופן אחר], ודעת רש"י שהנדון כאן הוא נדון של דעת אחת מקנה, וכתב רש"י [בסוכה מו ע"ב] דהוא רק מדרבנן, וברש"י כאן כתב למד"א שזוכה לאחרים הוא מדרבנן, משמע דלזכות לעצמו הוא מהתורה ודלא כרש"י בסוכה וכן דייק הר"ן והפני"י ויבואר להלן, [אולם בחי' הגר"ח הלכ' זכיה כתב דרש"י לטעמיה אזיל דסבר בסוכה דדעת אחרת מקנה לעצמו הוא גם דרבנן, אולם דעת תוס' כאן ובסנהדרין דדעת אחרת מקנה מהני מהתורה, והוכיחו כן מהסוגיא עצמה ויבואר להלן, **ובקצה"ח** [סי' רמ"ג סק"ה] כתב לבאר דהסברא בזה דאת הדעת לקנין עושה הגדול והקטן הוא עושה רק את מעשה הקנין, ולענין מעשה הקנין לא בעינן דעת גמורה של גדול, אלא סגי בכונה למעשה ולכן רק בשיעור של אגוז ונטלו, ועיי"ש בקצה"ח שכתב דמצינו בראשונים לעיל כ ע"א דאף בגדול כה"ג דאם עושה את המעשה הקנין ואחר מתכוון להקנות לו זוכה בזה אף שלא נתכוון לקנות, ועיי"ש בקצה"ח סי' רל"ה סק"ד שביאר בדעת הרמב"ם גדר אחר בדעת אחרת מקנה, [ועי' באות ח']].

ו. גמ' שאני שתופי מבואות דרבנן, תוס' דייקו מכאן כדבריהם שהנדון של הסוגיא הוא מדאורייתא, וכתב הר"ן דלפי תוס' כונת הגמ' לומר דמדרבנן אף שמואל מודה דקטן זוכה לאחרים דמשו"ה מהני רק בשיתופי מבואות, והר"ן תמה לפי"ז אמאי הוצרכה הגמ' לומר שאני שיתופי מבואות "דרבנן" דמשמע דרק משום שכל הענין של שיתופי מבואות הוא דרבנן לכן יש בזה ההלכה של זכיה והא אף אם היה מהתורה נמי היה הלכה זו דהפקר ב"ד הפקר הוא, וכתב הר"ן ומיהו אשכחן זכיה דרבנן דקלישה מזכיה מהתורה וכו', ונראה מדבריו דלא מהני הפקר ב"ד להקנות ולכן רק כיון שהוא נדון של דרבנן ע"י בזה. **והנה** לפרש"י דהנדון הוא מדרבנן קשה מה תי' הגמ' ואדרבה מוכח מכאן שקטן זוכה מדרבנן בכל מקום, ובדעת רש"י צריך לפרש דכונת הגמ' הוא דדוקא הכא לענין שתופי מבואות תיקנו רבנן שיכול לזכות לאחרים, ועי' בחי' הגר"ח הלכ' זכיה שעמד בזה וכו'.

ז. תוס' ד"ה אלא, ואומר ר"ת דלרבי יוחנן, ביאור דבריהם דלמד"א שמציאת קטן הוא לאביו אין הכונה שהאב יש לו רק זכות במציאת הקטן אלא הפירוש כמש"כ תוס' ב"מ יב ע"ב שכל זכויותיו לאביו, ולכן אף אם האב מזכה לו לא מהני דבמה שהוא ביד הקטן לא חשיב שיצא מרשותו ובכה"ג א"א להקנות לחברו כ"ז שלא יצא מרשותו, והריטב"א דימה להא דמבואר לעיל כג ע"ב דעבד אין יכול לקבל שטר שחרור לחברו מיד רבו שלו אבל מיד רבו של חברו יכול לקבל דאע"פ שיש לו כח זכיה לאחרים מ"מ כלפי האדון שלו לא חשיב שהוציא הדבר מרשות האדון, ועי' ברמב"ן בב"מ שתמה ע"ז מהכ"ת שהפקיע לגמרי רשותו.

ח. תוס' ד"ה שאני, משמע דר"י ור"ח פליגי אי זוכה לאחרים מדאורייתא או לא ואע"ג דמצאית חרש שוטה וקטן לא הוה גזל וכו', כתב **מהרש"א** דקושיא זו היה לתוס' להקשות אף לפי רב חסדא שסבר שזוכה לעצמו דהא חזינן לענין מציאה שלא הוה רק מפני דרכי שלום או רק מדבריהם, ועי' בחי' ר' אריה ליב סי' מ"ז מש"כ לישב קושית מהרש"א. **וכתבו** תוס' הכא דדעת אחרת מקנה שאני, **הש"ך** [בסי' רמ"ג סק"ו] כתב ע"ד תוס' מנלן לנו לחלק חילוקים שלא מצינו בש"ס, ולכן כתב הש"ך דהתם מיירי בקטן שלא הגיע לשיעור של צרור וזרקו ולכן בעינן לתקנה מיוחדת לענין מציאה, וכתב הש"ך שצרור וזרקו קטן זוכה מהתורה במציאה ע"ש שהאריך להוכיח כן, [והקצה"ח ביאר היטב החילוק וכמש"כ לעיל באות ה'], ועי' **בריטב"א** כאן שכתב שהתם בעינן תקנה דרבנן כיון דלא נתכוון לזכות לעצמו אלא לאביו, אבל הכא מיירי שנתכוון לזכות לעצמו, מבואר מדבריו דאין כאן נדון של דעת אחרת מקנה כמש"כ רש"י ותוס' אלא יש כאן נדון חדש האם תיקנו רבנן זכיה לקטן, ואפשר שזהו רק מדרבנן ולא מהתורה.

ט. תוס' בא"ד, וי"ל דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה אלא במילתא דליתה כגון תרומה וכו' אבל בזכיה כמו שזוכה לעצמו ה"ה יכול לזכות לאחרים, מבואר בתוס' שהמיעוט של קטן מפרשת שליחות הוא משום דלא דמי לתרומה, וכמו שהגמ' ממעטת עכו"ם דלאו בני ברית ה"ה נתמעט קטן, [ועי' ברבב"ד פ"ו מגירושין ה"ט שכו"כ], מיהו ברש"י לעיל כג ע"א כתב דקטן נתמעט ממקום אחר דכתיב בקרא דשליחות הפסח "איש" וקטן לא הוה איש.

וכתב הר"ן דרש"י כאן בסוגיא פירש דהא דזוכה לאחרים רק מדרבנן, משום דמהתורה אין יכול לזכות לאחרים דזכיה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן, ורש"י חולק על תוס' דבמידי דאיתא בנפשיה איכא שליחות לקטן וכמש"כ, דרש"י למד שהמיעוט הוא מאיש, [ומבואר מדברי הר"ן דהא דקטן זוכה לעצמו לפי"ז הוא מהתורה דאף רש"י מודה דדעת אחרת מקנה קונה מהתורה], והנה לדעת הראשונים דזכיה לאו מטעם שליחות הא דסבר ר' יהודה דקטן זוכה לאחרים מהתורה הוא פשוט, וצ"ב מה הסברא לחלוק בזה, וכתב הרשב"א בסוף הסוגיא משום דסבר דאיכא קרא למעט איש.

ובעיקר דבריהם הקשה הפנ"י דמבואר במשנה להלן דקטנה שאמרה התקבל לי גיטי אינה מגורשת רק כשיגיע גט לידה ואם אמרין שכל דבר שהוא בתורת יכול לשלוח שליח א"כ אמאי קטנה אין יכולה לשלוח שליח, וכתב הפנ"י דהא מצינו שיכולה לשלוח שליח שהרי האב מקבל גט מדין שליחות, אלא מטעמא אחרינא אין יכול לשלוח שליח וכמש"כ הרמב"ם דאין מעדים על קטן, אולם הקשה עוד הפנ"י דלעיל כג ע"ב מבואר בתוס' דממעטינן מקרא דגם אתם דא"א לעשות שליח גם בדברים דאיתא בנפשיה, דעכ"ס אע"פ שיכול לתרום משל עצמו מ"מ אין יכול למנות שליח, וא"כ אמאי לענין המיעוט דמה אתם בני דעת ממעטינן רק דבר דליתא בדנפשיה, ועי' בתורת גיטין מש"כ כתב לבאר כונת תוס' באופ"א.

דף סה.

א. מתיב רב אויא מערימין על מעשר שני כיצד אומר אדם וכו', בפשוטו הגמ' באה להוכיח דקטן זוכה לאחרים, והקשו הראשונים דמשמע בסוגיא דהוא הקנה להם המעות כדי שיחללו את הפירות וא"כ כיון שאת המעות זוכים לעצמם, כדאמרין לעיל דקטן זוכה לעצמו בדעת אחרת מקנה, א"כ מה הראיה לענין הא דזוכה לאחרים דלכאורה פדיון מעשר שני אינו אלא הלכה שמחלל את הקדושה והדנים שיש בפירות חלים על המעות וא"כ אמאי חשיב זכיה לאחרים, עוד הקשו הראשונים לדעת רש"י דביאר כל הנדון של הסוגיא הוא האם מדרבנן קטן זוכה לאחרים הרי הכא מבואר בגמ' דיכול לפדות מע"ש לאחרים כיון שקטן זוכה לאחרים והרי הוא נדון דאורייתא.

הרמב"ן כתב וז"ל שמא משום שהן פודין ומזכים אחרים בפירות כגון שאמר להם בעה"ב פדו לי משלכם, דלא אינהו זכו בפירות ויחזרו ויקנו לבעה"ב, אלא מיד הקדש הן זוכים לו עכ"ל, וכן עד"ז ברשב"א ע"ש, וביאור דבריהם נראה דמכיון שהם פודים את הפירות והפירות נעשים חולין לבעה"ב דבר זה חשיב זכיה לאחר ומוכח מכאן דקטן זוכה לאחרים, [ומש"כ הרמב"ן "דלאו אינהו זכו בפירות ויחזרו ויקנו לבעה"ב", כונתו דהיה אפשר להבין שע"י החילול של אחרים הפירות שלהם וכונת הבעלים שיחזרו ויקנו להם הפירות, ואם היה כן לא היה ראיה שזוכים לאחרים אלא זה היה הקנאה גמורה משלהם לאחרים], אולם צ"ב מדוע באמת מה שהבעלים זוכים בפירות הוא ענין של זכיה לאחרים הרי הפירות היו של מעיקרא.

והנה בחידושי הגר"ח [הלכ' זכיה ומתנה] כתב להוכיח דכדי לחלל פירות של אחרים א"א בלא דין זכיה, דבגמ' ב"ק סט ע"א מבואר דאין אדם יכול לחלל פירותיו אם אינם ברשותו, משום דאיש כי יקדיש ביתו מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, והיינו דלחילול מע"ש בעינן כל גדרי בעלים שלו וברשותו, וא"כ צריך להבין איך אדם יכול לחלל פירות חברו הא אינו בעלים עליו, ומוכח דכדי שיוכל לחלל צריך דעת בעלים, וכתב הגר"ח דמכיון שצריך בעלים כדי לחלל ע"כ שגדר דין חילול הוא שפועל ע"י דין זכיה דכדי שיוכל לפעול אדם עבור חברו בעינן לכתוב של זכין, ולכן ע"כ שגדר של חילול של אחר היינו שהוא זוכה את הפדיון לבעלים, ונמצא שעצם הפקעת דין המעשר שני שע"י הפירות נעשים חולין הוא ע"י דין זכיה, ולפי"ז ביאר הגר"ח כונת הגמ' כאן דמוכח מהא דאומר לעבדיו ושפחתיו דקטן זוכה לאחרים, ואפשר שזהו כונת הראשונים במש"כ שהם מזכים את הפירות לבעה"ב חזינן שקטן זוכה לאחרים, ע"ש עוד בחי' הגר"ח מש"כ שיש עוד אופן של חילול מעשר שני, שהמעות יהיו של בעל הפירות והמחלל יזכה בפירות וע"ש שכתב דלפי"ז פשוט יותר הראיה שזוכה לאחרים שצריך לזכות את המעות לבעל הפירות, [וע"ש מש"כ הגר"ח לישב לפי"ז דעת רש"י בסוגיא].

תוס' ביארו דמייירי בקטן שהוא מופלא הסמוך לאיש דמהתורה יכול להפריש תרומות ומעשרות, וחידשו תוס' דכמו שיכול להפריש ה"ה יכול לחלל, ומכיון שהוא יכול לחלל לעצמו ה"ה נמי יכול לחלל לאחרים, [וכונתם ע"ד שביארו תוס' לעיל דקטן שיכול לזכות לעצמו בדעת אחת מקנה ה"ה נמי יכול לזכות לאחרים בדעת אחת מקנה], אולם לא ביאור תוס' אמאי עצם מעשה פדיון חשיב זוכה לאחרים, ואפשר לבאר כמש"כ הגר"ח דמעשה חילול של אחר חשיב זכיה, [והנה תוס' הקשו דאפשר דכל מה שמצינו זוכה לאחרים הוא רק ע"י כח של דעת אחרת והכא ליכא דעת אחרת ואמאי מהני הזיכה, ותי' דבדבר שזוכה לעצמו אין צריך להגיע לדעת אחת מקנה כשזוכה לאחרים, ולכן מוכיחה הגמ' מכאן שקטן זוכה לאחרים].

ברמב"ן כתב עוד דרך דבאמת אין מכאן ראיה שקטן זוכה לאחרים, ופדיון מע"ש באמת ל"ש לנדון של זכיה לאחרים, ואפשר משום שהוא עושה רק מעשה חילול בעלמא, אלא דשמואל דסבר שאם זוכה לעצמו מהתורה ה"ה נמי זוכה לאחרים מדרבנן, והכא הגמ' באה להוכיח שזוכה לעצמו מהתורה כיון שהם זוכים במעות וא"כ ממילא יוכל לסבור נמי שזוכה לאחרים מהתורה, ולפי"ז יש לישב דעת רש"י דבר"ן מדויק דכל מה שכתב רש"י דהזכיה מדרבנן הוא רק לגבי זכיה לאחרים אבל לענין לזכות לעצמו אפשר שהוא מהתורה, וא"כ א"ש מה שהוכיחה הגמ' מקטן שזוכה לעצמו מהתורה.

ב. רש"י ד"ה ופדו בהן מע"ש, ממנו דהו להו אחרים לגביהו והם סמוכים על שולחנו ושלהם שלו שהם חוזרים ונתונים לו, **הרש"ש** הבין דכונת רש"י לבאר אמאי הקנה לבניו הגדולים כיון שיש להם זכיה והוא יודע שהם יפדו עבור את המעשר שני, **והקשה** לפי דעת ר"י [בב"מ דף יב] דסבר לא גדול גדול ממש שהביאו תוס' לעיל [ד"ה אלא] שאין להם זכיה, אבל במשנה ראשונה במעשר שני [פ"ד מ"ד] כתב לבאר דכונת רש"י דאף לפי ר"י דאמר לא גדול גדול ממש וכו' כ"ז רק לגבי מציאה אבל לענין שאר זכויות אין ידו לאב, ע"ש עוד במשנה ראשונה מש"כ לבאר הא דכתב רש"י שהם חוזרים ונתונים לו, **ועי'** בדרך אמונה פ"ה מע"ש ה"ח בביאור הלכה שהאריך בכ"ז.

ג. גמ' הכא במאי עסקינן במעשר בזמן הזה דרבנן, והיינו דכיון שכל החיוב מעשר מדרבנן בכה"ג קטן זוכה בו לאחרים, וכההיא דאמרין לעיל שאני שיתופי מובאות דרבנן, **אמנם** צ"ב דהגמ' אומרת דכל דבדבר שיש לו עיקר מהתורה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכן קשה בהא דקאמר בעצץ שאינו נקוב דרבנן, **והריטב"א** כתב דעצץ זה לא חשיב כעין דאורייתא, וכתב לכן הגמ' לא אומרת במעשר פירות שאינם מז' המינים ולא ירקות דבזה שיד לומר כעין דאורייתא, וכונתו דעצץ נקוב שאינו גודל בקרקע לא חשיב דבר שיש לו עיקר מהתורה, ולפי"ז צ"ל דאף בזמן הזה דאין חיוב הפרשה כלל לא חשיב יש לו עיקר מהתורה, ורק שאר גידולי קרקע בזמן שהיה חיוב בז' המינים חשיב דבר שיש לו עיקר מהתורה, ועי' בשער המלך הלכ' מעשר שני [פ"א הי"ב]

שתמה דא"א לומר כן דמעשר שני בזמן הזה לא חשיב יש לו עיקר מהתורה, דהא חזינן לענין מרור כתב רש"י בפסחים לט ע"ב שבזמן הזה חשיב שיש לו עיקר מהתורה.

ד. **גמ' ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים**, כתב הר"ן דכ"ז רק בקרקעות שירש מאביו דזיל ליה מילתא, אבל קרקעות שהיו שלו יכול למכור אף בפחות מעשרים, אבל בתוס' ב"ב קנה כתב דאין חילוק ואף בקרקעות אחרים הדין כן. ועי' שו"ע סי' רלה.

ה. **רש"י ד"ה וננגדן בקטנה**, ומתקדשת בקידושי אמה או אחיה לדעתה או מקבלת עצמה אם יתומה היא, מבואר ברש"י דהבת בעצמה יכולה להתקדש, ועי' רמ"א קנה סעי' ב' שהביא מחלוקת בזה והבית שמואל ציין לרש"י ועי"ש בביאור הגר"א

ו. **רש"י ד"ה וננגדן בקטנה**, ומתגרשת בקבלת עצמה אפילו קיבל בה אביה קידושין ומת, מבואר ברש"י דרק בכה"ג שאביה מת יכולה לקבל גיטה אבל אם האב קיים אינה מקבלת, וכמו שדייקו תוס' לעיל סד ע"ב דקטנה אין יכולה לקבל גיטה כלל, ורק האב יכול לקבל, ולרש"י קודם הזמן הזה אף אם האב אין יכול לקבל גיטה דשיטת רש"י לעיל דהיכא שהיא משלחה וחוזרת אף ע"י אין יכולה לקבל את גיטה.

ז. **מתני' קטנה שאמרה התקבל לי גיטי אינו גט עד שיגיע גט לידה**, בגמ' לעיל סג. מבואר דקטנה אין יכולה לשלוח שליח ולכן אף שאמר השליח לבעל שאמרה התקבל כונתו היתה לשלוח אותו לשליח הולכה, ולכן כשבא גט לידה מגורשת, ונתבאר לעיל דנחלקו רש"י ותוס' אם מיירי מתני' כשמת האב או אף באב קיים יכולה לקבל גיטה.

ברמב"ם [פ"ו מגירושין ה"ט] כתב וקטנה אינה עושה שליח לקבלה וכו' מפני ששליח צריך עדים ואין מעדים על הקטן שאינו בן דעת גמורה, והראב"ד השיג זה הטעם אין לו לא טעם ולא רית, אלא אתם גם אתם לרבות שלוחכם ומה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת, וכתב הפני"י בסוגיין כמה פעמים דסברת הרמב"ם הוא דס"ל כשיטת תוס' סד ע"ב שכתבו דקטן בדברים שאינא בדנפשיה יכול לשלוח שליח וא"כ כיון שקטנה יכולה לקבל גט היתה יכולה לשלוח שליח, ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם חדש שאין מעדין על קטן, אלא שהקשה הפני"י הקשה א"כ איך אפשר לגרש קטנה דמכיון שצריך עדי חתימה ועדי מסירה הא אין מעדים על הקטן, ועי' בחי' הגר"ח פ"ו מגירושין שהאריך בזה וכתב דכונת הרמב"ם שאין מעדים על הקטן הוא רקמ עשה שהקטן עושה אבל לא מעשה שנעשה בקטן בעצמו, ועי' בקצה"ח סי' קפח סק"ג, [ויש לדון לפניי בשליח הבאה לדעת הרמב"ם שא"צ עדים האם קטנה תוכל לעשות שליח הבאה כיון דאתיא בתורת הבאה].

ח. **מתני' הבא לי גיטי ממקום פלוני והביאו לה ממקום אחר כשר**, בר"ן בריש פרקין הוכיח מכאן כשיטת הרמב"ם דהאשה יכולה לעשות שליח להבאה וכמו שביארנו שם דהוא שליחות לקבלת הגט אבל הגירושין יחולו בפועל יחולו רק כשיבוא ליד האשה, דאל"כ קשה מה החידוש של המשנה דכיון שהאשה אמרה הבא לא מינתה אותו לשליח קבלה א"כ ע"כ שהוא שליח של הבעל וא"כ הבעל יכול לגרשה מהיכן שתרצה, אלא ע"כ דהבא לי היא שליחות של האשה בעצמה.

וכתב הר"ן דהיה אפשר לדחות דאפשר שכונת הבעל לומר לשליח לפי מה שאמרה האשה ולכן אם היה קפידא שלה באומרת הבה לי גיטי לא היתה מתגרשת כיון שאמר הבעל כמו שאמרה, וכתב הר"ן דלא משמע דמיירי הכי בכה"ג, והנה הר"ן כאן במשנה כתב אפילו לרבנן דכיון דאינה מתגרשת בקבלתו ליכא קפידא כשמביאו לה ממקום אחר, והקשה הרע"א מדוע הוצרך הר"ן לה"ט דליכא קפידא אף אם היה לה קפידא לא היה מועיל כיון שאמרה הילך והרי הוא שליח הולכה של הבעל, וכתב הרע"א דהבעל מתכוון לשלוח שליח לפי מה שאמרה האשה ולכן אם היתה מקפדת לא היה גט, ולמבואר בר"ן בריש פרקין כ"ז לפי החולקים על הרמב"ם דאין שליח הבאה.

דף סה:

א. **תוס' גיטא לא הוי**, א"י מבבל ועד מתא מחסיא הוי הכל שליח לקבלה, והוי כאומר לאשה הר"י גיטך ולא תתגרשי עד לאחר ל' יום, **צ"ב** כונתם דמה שכתבו לדמות לאומר לאשה הר"י גיטך וכו' דהא התם הבעל בכוחו להתנות מתי יחולו הגירושין, אבל האשה בעצמה איך יכולה להתנות מתי יחולו הגירושין הרי הבעל יכול לגרש אותה בע"כ ואם כשבא הגט ליד האשה לא נתגרשה איך יחולו הגירושין אח"כ הרי הוה ממש טלי גיטך מע"ג קרקע, **בתוס' הרא"ש והרשב"א** כתבו וז"ל דהכא לא הוי אלא כקבלה אריכתא, דהכא קאמרה ליה קבליה בבבל ולא תגמר הקבלה עד דמטית למתא מחסיא, והו"ל כאומר לאשה הר"י גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום, ובתוס' הרא"ש הוסיף כי השליח אמר לבעל שכן עשאתו האשה שליח ואדעתא דהכי נותנו לה גם הוא, וחזינן כאן מושג חדש בנתינה של הגט דאע"פ שהוא שליח קבלה ומיד שבא לידו מתגרשת מ"מ יכול להיות כאן קבלה ארוכה, **ועי'** באמרי משה [סי' כ' ו] שכתב לבאר דזהו מה שדימו התוס' למגרש לאחר ל' דאף התם צ"ל שיש מעשה קבלה ארוך, שמתחיל בתחילת ל' יום ונגמר אח"כ דאל"כ יש כאן חסרון של טלי גיטך, דמגרש לאחר ל' המעשה לא נעשה היום שהרי יש חסרון של כלתה וע"כ שכל המעשה הוא מתחיל רק אח"כ, ולכן צ"ל שיש כאן מעשה נתינה ארוך ולכן לאחר ל' חשיב שבא מכח הנתינה הראשון ולא הוה בכלל טלי גיטך, [ועי"ש שביאר דמ"מ א"צ שכל ה' יום יהא הגט ביד השליח או במגרש לאחר ל' עי"ש בכ"ד], עי' להלן ע"ב ע"ב משי"כ בזה.

הראשונים כתבו לישב באופ"א על פי דעת הרמב"ם דאשה יכולה למנות שליח להבאה, וא"כ י"ל דכונת האשה היתה שהוא יהא שליח הבאה עד שיגיע למתא מחסיא, ואח"כ יהא שליח קבלה ואין חסרון של טלי גיטך בכה"ג.

דף סו.

א. מתני' מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולו יתן גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, הקשו תוס' דבגמ' בנדרים מבואר דמודר הנאה מחברו שאמר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום יכול המודר לתרום עבור המדיר, והבינו תוס' דלשון של כל הרוצה וכל השומע קולי שווה, וקשה דמבואר התם דלא הוה לשון שליחות, דאילו הוה לשון של שליחות היה אסור במודר הנאה. **ותי' תוס' דבאמת** הוא לשון של שליחות ואע"פ כן מותר במודר הנאה כיון שלא צוה אותו בהדיא אע"פ שעושה כן מדין שליחות לא חשיב נהנה במודר הנאה, [ומשמע לפי"ז דלשון כל הרוצה יועיל נמי בגט דהוה לשון של שליחות, ועי' ר"ן בנדרים שם דמשמע דכל הרוצה לא יועיל בגט אע"פ שזה לשון של שליחות], ועוד תי' או דיש לחלק דהכא לא אמר כל הרוצה אלא כל השומע דיחד יחידה למי שישמע קולו, והיינו דכל הרוצה אינו לשון של שליחות כלל ובגט כה"ג לא יועיל ולכן במודר הנאה מותר כיון שלא הוה לשון של שליחות, **אולם** תמוה טובא הרי הגמ' לעיל כג ע"ב ובקידושין לומדת פרשת שליחות מתרומה וא"כ איך אפ"ל דכל הרוצה מהני במודר הנאה כיון שאינו לשון שליחות הא בלא שליחות אינו יכול להפריש, וכתב הר"ן בשם הרמב"ן דבתרומה גילוי דעתא סגי כדמבואר בסוגיא בב"מ כב. דאם אמר לו בעה"ב כלך אצל יפות ונמצאו יפות מהם תרומתו תרומה, והר"ן תמה דאדרבה בסוגיא שם מבואר דלא מהני גילוי דעתא בתרומה ואדרבה הגמ' דוחה דשאני התם דשוויה שליח ומשום דבלא פרשת שליחות לא יכול להפריש תרומה משל השני, ועי' ברע"א בב"מ שמבאר כל הסוגיא בב"מ שם דהרמב"ן למד דאין צריך שליחות גמורה בהפרשת תרומה, ויכול להפריש מדין זכין דזכיה מטעם שליחות ולכן הגמ' לומדת משם לכל התורה כולה, וכל הנדון בסוגיא שם דכיון שבהפרשת תרומה יש צד חובה דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממונו, לכן ל"ד לשאר זכיה דא"צ לידע בזמן שהוא זוכה עבורו שהוא רוצה, אבל באופן שיש צד חובה לא מהני זכיה אלא אם יש גילוי דעת באותה שעה שהוא רוצה, וזה כונת הגמ' שם מה אתם לדעתכם וכו' דבעינן שבשעת הזכיה נדע שהוא רוצה כיון שיש צד חובה, והרע"א הוכיח ענין זה מהירושלמי בריש פרקין דאף אם צווחה להתגרש אין דין זכין בגט דשמא חזרה בה, והיינו דהיכא שיש צד חובה אין דין זכין אע"פ שהיה גילוי דעת מעיקרא שרוצה, מ"מ בעינן שבשעת הזכיה נדע שהוא זכות, וזה כונת הירושלמי שמא חזרה בה, ולא משום שאנו חוששין באת כן, אלא דכל דבר שהוא חובה בעצם אין דין זכין עד שנדע ברור שהוא זכות עבורו עכשיו, [עי' מש"כ בכ"ז בסוגיא בב"מ שם].

והנה יש לעיין בסוגיין דהנה הרמב"ן חידש לקמן בסוגיא של אומר אמרו, דאע"פ שלא צריך שליחות לכתובת הגט מ"מ דוקא ע"י ציווי הבעל אפשר לכתוב לשמה, ולכן כתב הרמב"ן שצריך לשמוע מהבעל בעצמו את הציווי ולא מהני מה שישמע משליח אחר שצוה, וא"כ יש לעיין כשאומר כל השומע האם יש כאן ציווי מהבעל דאע"פ ששומע את הבעל מ"מ הבעל לא יודע מיהו ויש לדון האם כה"ג חשיב שיש כאן ציווי של הבעל.

ב. מתני' הבריא שאמר כתבו גט לאשתי רצה לשחק בה, הרע"א תמה על לשון המשנה "רצה לשחק" דמשמע שיש צד שאפשר ליתן את הגט ולכן נקט לשון לשחק, **ותמה** דמה ענין שחוק לכאן הרי כיון שלא מינה שליחות על הנתניה כלל ורק מינה שלוחים על הכתיבה מהכ"ת שיוכלו ליתן, והרי אם יתנו לבעל הגט יוכל ליתן לאשה כמו כל אדם שממנה שליח על כתיבת הגט שהבעל יכול ליתן, וכתב הרע"א דס"ד שכל אדם שאמר כתבו יוכלו ליתן דבשביל מה אמר לכתוב וע"כ שרוצה ליתן, וס"ד דהוה כמו מסוכן דאמרין לעיל שא"צ לומר תנו, ועי' אחיעזר ח"א סי' כא אות ב'.

דף סו:

א. מתני' האומר לב' תנו גט לאשתי וכו', מבואר במשנה דר"מ סבר דאם אמר לב' תנו ולג' כתבו ותנו אין יכולים לומר לאחר שיכתבו ויתנו, אבל אם אמר לג' תנו יכולים לומר מפני שעשאן ב"ד, ור' יוסי חולק דאף כשאמר לב"ד הגדול שבירושלים אין יכולים למנות אחרים, וטעמא דמתני' נחלקו אביי ורבא לעיל כט ע"א, אביי אמר דסברת ר"מ היא משום בזיון דבעל ורש"י פירש שם דאינו רוצה שידעו שאין יודע לכתוב הגט, [ובדעת תוס' בסוגיין מבואר שחולק ע"ז ויבואר להלן], והחילוק הוא דבאומר בפני ב' אף אם אמר תנו איכא בזיון וכן בפני ג' אם אמר כתבו, אבל כשאומר בפני ב"ד כתבו הראשונים שגילה דעתו שאין לו בזיון בזה ולכן יכולים לומר לאחר לכתבו ליתן, ולפי"ז הא דפליג ר' יוסי במתני' דאף שאמר לב"ד הגדול שבירושלים נמי משום דסבר דאף בכה"ג איכא בזיון דבעל, כ"ז מבואר בריטב"א במתני', ורבא אמר דטעמא דר"מ משום דמילי לא מימסרה לשליח, וצ"ב טעמא דאמר לג' אין חסרון של מילי, ונראה שחלקו הראשונים בדבר, בר"ן בסוף הסוגיא כתב משום דאלימא ליה כח ב"ד, וצ"ב דבר זה, ובעוד ראשונים מבואר דהוה כאומר אמרו דמהני ויבואר להלן.

ב. גמ' ומספקא לן אי מילי מימסרה לשליח או לא, ומי מספקא לן והאמר שמואל הלכה כר"י דאמר מילי לא מימסרה לשליח, צ"ב דמבואר בגמ' דלולא שאמר דהלכה כר"י היה אפשר להבין הספק של שמואל, וקשה דמשמע בגמ' דכל מה שנסתפק שמואל הוא רק על לגבי כתיבת הגט, ומשמע דלגבי החתימה לא, ובזה ברור שאין יכולים לומר לאחרים לחתום, והרי להצד דמילי מימסרה למה לא יוכל לומר לאחר, ובתוס' [ד"ה והאמר] כתבו דהגמ' היתה יכולה להקשות מהרישא של המשנה אמאי יכתוב ויתנו ומשמע שאחרים לא ומבואר דמילי לא מימסרה, ובתוס' חידשו דיש לומר דאע"פ שבמשנה לא יאמרו לאחרים כיון שיש בזיון דבעל, אבל באופן ששמואל אין בזיון דבעל כיון שכל הבזיון הוא שעדים אחרים חותמים, אבל הכא אע"פ שהשלוחים בעצמם לא כתבו מ"מ כיון שהם חתמו אין כאן בזיון, אבל הראשונים הקשו דהרי עיקר הבזיון הוא שהבעל בעצמו לא כתב וכמשי"כ ברש"י לעיל כט ע"א עיי"ש, וברשב"א כתב דהא דמקשה הגמ' משמואל דאמר הלכה כר"י משום דעדיף להקשות משמואל אדשמואל, ועי"ע בריטב"א לעיל בכ"ז.

ג. דאמר מילי לא מימסרה לשליח, ברש"י כאן ומופרש יותר לעיל כט ע"א כתב שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר, אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר, מבואר ברש"י שהחסרון של מילי הוא דאין לשליח הראשון כח למנות עוד שליח שיעמוד במקומו, אבל להיות שליח על מילי דהיינו שליח ראשון לעשות מילי אין בזה חסרון, אבל אם יש בידו גט אי"ז דברים אלא חשוב שיש לו מעשה בזה, **באמרי משה סי' יח ובקה"י** [סי' כ"ד] ביארו הסברא דמילי לא מימסרה לשליח משום

דהא דבעלמא שליח עושה שליח הוא משום דיש לו את הכח של המשלח דשלוחו של אדם כמותו, ולכן כמו שהוא יכול לשלוח שליח ה"ה השליח הראשון, אלא דיש חילוק בין אם הוא שליח על עשיית מעשה או שליח על מילי, דאם הוא שליח על מילי כ"ז שלא עשה המעשה עדיין לא חשיב תורת שליח ורק כשהוא עושה המעשה חל תורת שליח עליו אבל קודם לכן לא חל עליו תורת שליח ולכן אין יכול לעשות אחר לשליח, אבל בשליחות על מעשה כגון שמוסר לה גט כיון שיש ממש בידו חשיב שהתחיל כבר את עשיית השליחות ולכן חשיב כמותו כבר מעכשיו ולכן יש בכוחו לעשות עוד שליח, וע"י בהמשך שיבואר כל הענין.

הראשונים לעיל כג ע"א דנו האם צריך שליחות לכתובת הגט והוכיחו מהא דקאמר הכא דיש חסרון של מילי בכתובת הגט ע"כ שצריך שליחות, וכן עמד בזה הפנ"י שם, וכתבו דאין ראיה כלל, דאע"פ שלא צריך שליחות מ"מ כיון שצריך שהגט יהא נכתב לשמה א"א לכתוב לשמה אלא אם יהא ע"פ ציווי של הבעל, ולכן אם יש חסרון של מילי בשליחות ה"נ לא חשיב שהדבר נעשה מפי הציווי של הבעל, ואם בעלמא בדין שליחות מילי מימסר לשליח חשיב שהדבר נעשה בשליחותו של הבעל.

ד. גמ' אלא לשמואל הא קא מיבעיא ליה האי כתבו כתב ידן הוא או כתב הגט הוא, נחלקו רש"י ותוס' בביאור הספק של הגמ', ברש"י מבואר דהספק הוא מה היתה כונת הבעל כשאמר כתבו האם כתב ידן דהיינו החתימה, אבל על כתיבת הגט אין קפידא דוקא שהם יכתבו, או דילמא שהיתה להם קפידא שהם יכתבו ולא יאמרו לאחר, וכן משמע ברש"י במתני' וע"י בפנ"י שדייק כ"ז, אבל בתוס' [ד"ה כתב ידן] ביארו דהספק של הגמ' הוא משום דשמואל סבר דחתם סופר ועד פסול, ומבואר בהמשך הגמ' דלמד"א אומר אמרו כשר חתם סופר ועד פסול מחמת גזירה, ולכן ע"כ כשהבעל אומר לבי' תנו הם בעצמם אין יכולים בעצמם לכתב ולחתום כיון שהסופר אין יכול לחתום, וע"כ כונת הבעל היתה שיוכלו לצרף עוד אחד, ונסתפקה הגמ' מה היתה כונת הבעל האם כונתו היתה שיצרפו עוד אחד על כתיבת הגט, או"ד דאחד מהם יכתבו יצרפו עוד אחד לחתימת הגט, [ובדעת רש"י כתב הרשב"א דס"ל לגמ' השתא דאומר אמרו כשר ולא תעשה כן, ולכן חתם ידו ועד כשר, וע"י תורת גיטין מש"כ בדעת תוס'.

וכתב מהרש"א דלפי דרכם של תוס' כל הספק הוא רק בשנים אבל אם אומר לגי' כתבו לכאורה התם ליכא ספק כלל כיון שבכה"ג אין מחויבים לצרף אחר עמהם והם בעצמם יכולים לכתוב ולחתום, אבל לפרש"י הספק יכול להיות אף בגי', ועוד נפק"מ כתב הפנ"י דלפרש"י כל הספק הוא רק כשומר "כתבו", אבל אם אמר תנו התם ודאי הקפידא הוא שהם בעצמם יכתבו ולא יתנו לאחר, אבל לפי תוס' אף באמר תנו נמי הספק ומפורש כן בתוס' בע"א ד"ה אמר, [ע"ש במהרש"א], אולם הקשה הפנ"י וברש"ש ומהדורא בתרא לפי"ז מה מקשה הגמ' בהמשך מהמשנה שאמר בפני ב"ד הגדול שבירושלים הרי התם אמר לגי' וא"כ כה"ג ליכא ספק וע"י בפנ"י ומהד"ב מש"כ לבאר בכונת תוס'.

ה. גמ' נעשה כאומר אמרו ומודה ר' יוסי באומר אמרו, בעיקר הסברא דבאומר אמרו אין חסרון של מילי נראה שנחלקו בזה הראשונים, **הרמב"ן** לעיל כט ע"א וכ"כ הרמב"ן בסוגין דהא דאומר אמרו כשר משום דחשיב שהבעל ממנה את הסופר שיכתוב, דהרי אפשר למנות שליח שלא בפניו וא"צ לדעת בשעת המנוי ויכול למנותו אם יודיעו לו אח"כ, ונמצא שאין כאן שהשליח הוא רק שליח להודיע לו שהבעל מינה אותו, אבל **הרע"א** כתב בריש פרק השולח דלמד"א אומר אמרו כשר ס"ל שכל החסרון של מילי הוא רק אם השליח בא למנות שליח אחר דבדין שליח עושה שליח אין לו כח למנות שליח אחר שיעמוד במקומו כשהוא רק מילי, אבל היכא שכל השליחות הוא לעשות מינוי אחר בזה אין חסרון של מילי דאין בעצם חסרון להיות שליח על מילי והיינו דשליח ראשון על מילי יכול להיות, וכן נראה מדברי הראשונים שחולקים על הרמב"ן ע"י באות הבאה.

[**והנה** לדעת הרמב"ן צ"ב הא דקאמר "נעשה כאומר אמרו", דבשלמא אם הכונה שהשליח הוא ממנה את העדים לחתום, ע"כ אמרינן שכונת הבעל כשאמר לשליח כתבו, שהוא יוכל לכתוב או לדאוג שאחרים יכתבו וזה נכלל במה שאמר הבעל כתבו, אבל לפי הרמב"ן "דאומר אמרו" הכונה שהבעל ממנה את השליח שלא בפניו, איך שיד לומר דכשאומר הבעל לשליח כתבו נעשה כאומר אמרו, הוא הרי צריך למנות את השליח שלא בפניו וזה לא עשה וצ"ת].

ו. גמ' ומי מודה ר' יוסי וכו' ואי ס"ד מודה ר"י באומר אמרו וכו', הקשה הרמב"ן מה הסברא דאומר אמרו פסול דכיון שהגדר של אומר אמרו שהוא ממנה את השליח שלא בפניו וכמש"כ באות הקודם, [וכתב דהיה אפשר לומר דכיון שאינו יודע את מי הוא ממנה, ודחה דמשמע דאע"פ שידוע את מי הוא ממנה נמי אומר אמרו פסול], וכתב **הרמב"ן** וז"ל ואיכא למימר שאני גט דכיון דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב הבעל אין הסופר והעדים עומדים במקום הבעל אלא כששמעו מפיו אבל בדברים אחרים אדם עושה שליח שלא בפניו עכ"ל, וחדית לן הרמב"ן חידוש גדול דיש הלכה חדשה לשמוע מפי הבעל, והרמב"ן סבר לעיל בדף כג ע"א דאין הלכה של שליחות בכתובת הגט וכמש"כ תוס' שם דרך צריך שיהא לשמה מכח ציווי הבעל, וחידש הרמב"ן שאופן עשיית לשמה הוא רק כששומע מפי הבעל בעצמו, וכתב הרמב"ן דבשטר מתנה אע"פ שיש חסרון של מילי כדמבאר לעיל כט ע"א מ"מ במתנה אומר אמרו אין מחלוקת כיון דיכול למנות שליח שלא בפניו, ולפ"ז צ"ל דמד"א דסבר אומר אמרו כשר חולק על דין זה וסבר שבדין של לשמה לא נתחדש שצריך שישמעו דוקא מהבעל בעצמו, ונמצא שהנדון אם אומר אמרו כשר או לא הוא לא נדון בהלכות מינוי שליחות אלא הוא נדון באיזה צורה צריך את אמירת הבעל שיכתב הגט לשמה.

[**ויש** לעיין בעיקר סברת הרמב"ן דיש הלכה חדשה שצריך שישמעו מפי הבעל, דהגמ' בזבחים אומרת דסתמא לשמה פסול בגט משום דאשה לאו לגירושין עומדת, הובא בתוס' לעיל כ ע"ב וכב ע"ב, ולפי הרמב"ן אף אם אשה היתה עומדת לגירושין מ"מ הרי צריך לשמוע מהבעל בעצמו שהסופר יכתבו לשמה, וצ"ל דאם אשה היתה עומדת לגירושין ע"כ כשאדם כותב גט יש כאן גט כריתות עבור גירושין ולא היו צריכים לשמוע מהבעל, וכל הסברא שהרמב"ן חידש דבעינן שישמעו מפי הבעל, משום דלשמה פסול ואופן כתיבה של לשמה בגט הוא רק ע"פ ציווי של הבעל לכן בלא יחוד הבעל בעצמו חסר כאן בלשמה של הגט ודו"ק].

הראשונים [בריתב"א ובר"ן] הביאו דהרא"ה תמה על הרמב"ן דבגמ' מבואר דטעמא דר"י משום דמילי לא מימסרה לשליח, והרי הכא בגט יש חסרון חדש דאע"פ שמילי מימסרה לשליח הרי מ"מ לא שמע מהבעל בעצמו, והר"ן כתב לבאר דאם היה הדין שמילי מימסרה לשליח היה כשר, דאם היה כאן פרשה של שליחות חשיב השליח כמו הבעל בעצמו וחשיב כאילו ששמעו מפי הבעל בעצמו,

והרא"ה בעצמו כתב דאף ר' יוסי מודה שאם הבעל בעצמו היה ממנה אדם מסוים דיכול למנות שלא בפניו, אלא שהנדון של אומר אמרו הוא כשאומר לדעתכם, דהוא בעצמו לא ממנה אלא השליחים הם ממנים אחרים, ובזה הנדון של אומר אמרו. **ונראה** דיש לפרש הרא"ה כמש"כ הרע"א לעיל פרק השולח [דף לב]. שהמחלוקת האם אומר אמרו כשר או לא נחלקו מהו החסרון של מילי לא מימסרה לשליח, דאם אומר אמרו כשר כל החסרון של מילי הוא רק בשליח עושה שליח, דאין יכול למנות שליח אחר במקומו כשכל השליחות שהוא מוסר לו היא על דבר של מילי, אבל למנות שליח לעשות מילי אין חסרון של מילי מימסרה לשליח, והיינו דשיך מציאות להיות שליח על מעשה של מילי, ומד"א אומר אמרו פסול סבר דכמו שאין יכול למנות שליח אחר על מילי ה"ה דאין יכול להיות שליח ראשון על דבר של מילי, דלא שיך למנות שליחות על דבר של מילי, ולכן הכא שממנה שליח שילך וימנה אדם אחר דלא הוה שליחות על לעשות מילי בזה נחלקו אם אומר אמרו כשר או לא.

ז. אמנם כתב הרע"א דאף למד"א אומר אמרו פסול ול"ש לעשות אפילו שליח ראשון על מילי מ"מ מצינו אופנים דיש שליחות על מילי, דהא מצינו שליחות להפירה וכן שליחות בהפרשת תרומה אע"פ שא"צ לעשות מעשה, וכתב הרע"א דע"כ צ"ל דהיכא שע"י המילי איכא גמר הדבר לכו"ע מימסרה לשליח ולא חשיב מילי, עוד כתב הרע"א דהא דיכול למנות שליח לכתובת הגט למד"א אומר אמרו פסול ולא חשיב מילי שלא נתן לו עכשיו כלום, ע"כ צ"ל משום דהיכא שלבסוף יהא מעשה לא חשיב מילי. **ונמצא** דלמד"א אומר אמרו פסול יש כאן ב' חסרונות א' היכא שכל השליחות הוא מילי כגון שעשה אותו שליח למנות אדם אחר, ועוד יש חסרון של מילי היכא שהוא שליח לעשות מעשה כתיבה אבל כ"ז שלא נכתב הגט לא חשיב שליח על מעשה ואין יכול למנות אחר במקומו, ובקה"י הקשה דלכאורה הוה ב' פסולים שונים והעיר דבגמ' משמע דהחסרון בשניהם הוא חסרון אחד. **ולכן** כתב הקה"י [סי' כג] וכ"כ באמרי משה [סי' יח] דבאמת בדבר של מילי ל"ש לעשות שליחות וכל הענין של שליחות הוא רק בדבר שיש בו מעשה ובאמת כשאדם שולח את חברו לעשות מעשה כתיבה של גט אע"פ שעצם הכתיבה הוא דבר של מעשה מ"מ כ"ז שלא כתב הגט לא חשיב שליח, וכל הדין ששליח עושה שליח הוא רק בכה"ג שהוא שליח על מעשה דיש לו כבר כח של שליח, ולפי"ז מד"א דאומר אמרו פסול סבר דכמו שאין יכול למנות שליחות על מילי ה"ה אף בשליח לכתוב הגט חשיב מילי כ"ז שלא נכתב הגט, ולכן אין יכול למנות שליח אחר, [עיי"ש מש"כ לישב הערות הרע"א על הר"מ מרדוש], **אולם** נראה דכל סברת האמרי משה והקה"י הוא רק למד"א אומר אמרו פסול, דבזה יש חסרון שא"א למנות שליח על דבר שהוא רק מילי, אבל למד"א אומר אמרו כשר ויכול למנות שליח למנות שליח אחר, וכל החסרון של מילי הוא רק כשהוא שליח לכתוב את הגט, דבכה"ג אין יכול למסור שליח אחר, ונראה דכל מה שכתב רש"י לעיל כט. שהובא באות ה' דהחסרון של מילי הוא שאין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים, כ"ז למד"א אומר אמרו כשר, וכל החסרון הוא רק בכה"ג שהוא שליח על כתיבת הגט דבזה כשהוא שולח אחר חשיב שמוסר רק דברים וזהו החסרון של מילי לא מימסרה לשליח, אבל להיות שליח על דבר של מילי בזה אין חסרון של מילי לא מימסרה לשליח, וכל מה שהוצרכו לחדש דאין לו תורת שליח רק אם נתן לו לעשות מעשה ואף אם עשה אותו שליח לעשות מעשה אין לו דין שליח רק כשיעשה המעשה הוא רק למד"א אומר אמרו פסול, וע"י בכ"ז.

ח. תוס' ד"ה הא כתב הגט כשר, א"נ נהי דמכשר ר"מ כשמצאו באשפה היכא שצווה לכתבו מודה ר"מ שצריך לעשות צויו וכו', לכאורה בדבר שלא צריך שהאדם יעשה לא שיך שליחות וא"כ לר"מ שהבעל אומר לכתוב לשמה לכאורה ל"ש ליחס אליו ענין זה דפעולה שאינה יוצרת דין או חלות ל"ש ליחס כשאין דין שליחות, וא"כ מה כל הנדון האם מילי מימסרה וכיון שנתכון גם שיכול לומר לאחר הרי נתקיים רצונו, ואפ"ל דכיון שהבעל מקפיד שיהא כאן צורת של שליחות ולכן הגמ' תולה דבר זה בדיני שליחות האם חשיב שנתקיים מה שאמר, וע"י בפנ"י, [אולם כתב בחזו"א דלפי"ז רק בחסרון של מילי שיך לומר כן אבל בחסרון של אומר אמרו ל"ש עיי"ש].

יא. תוס' ד"ה מתניתין מני, ולמאי דמסיק וכו' מבואר בתוס' דכל הסברא דלמד"א אומר אמרו כשר ולא תעשה כן הא דחתם סופר ועד פסול הוא רק לדעת ר"מ שיש חשש בג' שלא כולם יאמרו לעדים וכמש"כ תוס', והקשה מהרש"א א"כ לדעת ר' יוסי דאף באומר לג' תנו פסול אין סברא לפסול חתם סופר ועד דליכא למה לחשש, והקשה מהרש"א על תוס' [בד"ה כתב ידו] שביארו הספק לפי הצד שכתב ידו ועד פסול והרי לשמואל אמרינן דלא תעשה כן ואין למה לחשוש ואמאי חתם סופר ועד פסול, וכתב מהרש"א דע"כ צ"ל דכל הספק של הגמ' היא לפי הצד דאומר אמרו כשר ותעשה כן.

דף סז.

א. גמ' כיון דאמר מר כשר ולא תעשה כן בישראל לא שכיח, בפשוטו כונת הגמ' דמכיון שאמרו רבנן שלא לעשות כן כדמבואר בסוף העמוד דשמה האשה תשכור עדים שיאמר לעדים אחרים, ולכן לעולם הסופר לא יחתום אם לא שמע מהבעל בעצמו ולא יחתום ע"י שאמרו לו אחרים לחתום, וע"כ אם אנו רואים חתם סופר ועד כשר ואין חוששין שהבעל לא צווה את הסופר לחתום, וע"י באות הבאה שמוכח שכונת הגמ' דלא שכיח שהבעל ישלח שליח לומר לאחרים לחתום.

ב. גמ' וליחוש דילמא אמרי לבי תרי אמרו לסופר וכתבו וחתמו אתם וכו', הקשה הפנ"י דכיון שאמרינן דהסופר יודע שצריך לשמוע מהבעל א"כ לא יחתום אם הבעל לא צווה אותו, וכתב הפנ"י דכונת הגמ' דלא שכיח שהבעל יחתום עדים ע"י אומר אמרו, אבל הסופר בעצמו יחתום שלא כדין דהשליח יחשוש לכיסופא של הסופר.

ג. גמ' מאחר דכשר אמאי לא תעשה, הקשו הראשונים אמאי הגמ' לא אומרת מהטעם דאמרינן לעיל דילמא נפיק חורבא שיאמרו לסופר והוא יחתום שלא מדעת הבעל, וכתב מהרש"א דארבה אם מה"ט היו אומרים שחתם סופר ועד פסול ותעשה כן, ולכן הגמ' בעי טעם אחר, וע"י ברשב"א לעיל סו ע"ב מש"כ לישב.

ד. גמ' אמר לשנים אמרו לסופר ויכתוב ואתם חתומו רב חסדא אמר כשר ולא תעשה כן, מבואר בגמ' דרב חסדא סבר דאומר אמרו כשר, [שהרי לומר לסופר לכתוב הוה מילי, ורק משום דאומר אמרו כשר], והקשו הראשונים א"כ אמאי אמר רב חסדא לעיל דמתני' דחתם סופר ועד כשר קאי כר' יסוי דסבר מילי לא מימסרא לשליח וכן אומר אמרו פסול והרי כיון שהוא עצמו סברא דלא תעשה כן ליכא למיגזר, ועי' מש"כ לבאר בכמה דרכים ועי' מהרש"ל ומהרש"א.

ה. תוס' ד"ה אמרו לסופר, לא דמיל עד מפי עדו וכו', צ"ב כונתם, ועי' בתורת גיטין שהאר"ך בביאור דבריהם, ועי' ברמב"ן לעיל כט ע"א.

ו. תוס' בא"ד, הנה כל קושית תוס' היא למד"א אומר אמרו כשר, וצ"ב אמאי לא הקשו תוס' למד"א מילי מימסריה לשליח כשר, איך יכולים לומר לעדים אחרים לחתום ואמאי לא הוה עד מפי עד, ותי' תוס' לא שיד שם, ועמד בזה הפנ"י לעיל, והנה לרש"י בסוגיין באמת אין ראיה שאם מילי מימסרה יכולים לומר לעדים לחתום דלרש"י כל הנדון בסוגיא הוא רק לגבי לומר לסופר לכתוב אבל לחתום הם בעצמם צריכים, אבל בפנ"י לעיל הוכיח דמהסוגיא לעיל כט. דקאמר נפק"מ בין מד"א משום בזיון דבעל למילי הוא בשטר מתנה וע"כ שטר מתנה הנדון הוא על החתימה שאין דין כתיבה לשמה ומבואר התם דאם מילי מימסה לשליח יכולים לומר לעדים לחתום וצ"ע.

הערות וציונים פרק מי שחזו

דף ע:

א. גמ' אמר ר"ל כותבין ונותנין לאלתר, ר"י אמר אין כותבין אלא לכשישתפה, הגמ' מבארת משום דר"ל מדמה לישן ור' יוחנן מדמה ליה לשוטה, ומבואר בגמ' דכל המחלוקת האם היכא שהוא מחוסר מעשה דהיינו שיכול לרפאות עצמו אם דמי לישן או לשוטה, ומבואר דבשוטה גמור דאין דרך להתרפאות לכו"ע אין כותבין ונותנים, והקשה הפנ"י דבשלמא לענין נתינת הגט דכתיב "ונתן בידה" ובלא דין שליחות אין יכול ליתן, והכלל בשליחות תמיד הוא דכל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוויה, לכן אם הוא שוטה אין לשליח כח ליחס אליו המעשה, ולמד הפנ"י שהחסרון של כל היכא דאיהו לא מצי עביד הוא לא רק במינוי השליחות אלא אף שא"א ליחס מעשה של שליחות לחברו, ועי' בתו"ג שהשיג על הפנ"י בפרט זה ויבואר להלן, אבל לגבי כתיבת הגט הרי שיטת תוס' והראשונים לעיל כב ע"ב שא"א ליחס שליחות אלא סגי בציווי של הבעל וא"כ כיון שציווה הבעל אמאי לא יוכל לכתוב, ובחי' הגר"ש סי' יב העיר דאף אם צריך שליחות בכתיבת הגט לא יהיה חסרון שם איהו לא מצי עביד, דהא מצי עביד כדמבואר במשנה לעיל כב ע"ב דהכל כשרים לכתיבת הגט ואף שוטה כותב בגדול עומד ע"ג, וחי"ד הפנ"י דכיון שכתב בקרא וכתב ונתן ע"כ צריך שבשעת כתיבה יהא ראוי לנתינה, והיכא שהוא שוטה ואינו ראוי לנתינה הכתיבה פסולה, [ועי' באחיעזר ח"א סי' כח ט שתמה על הפנ"י מנלן לבדות דרשה זו].

והרע"א [תנינא פד] כתב דמדברי הטור סי' קכא מדויק דלא כהפנ"י, דמשמע מדבריו שכל הפסול בשוטה הוא רק לגבי הנתינה ולא לגבי הכתיבה עצמה, ועוד כתב להוכיח ממה שכתב הב"י שם דאם נשתטה בין כתיבה לנתינה הגט כשר, ואילו לפי הפנ"י דדרשינן וכתב ונתן הא פסק הטור סי' קכג שאם הגט היה תלוש וחברו לקרקע בין כתיבה לנתינה הגט פסול כיון דחשיב מחוסר קציצה דדרשינן וכתב ונתן שלא יהא מחוסר קציצה, ואם מרבינן וכתב ונתן שיהא ראיה לנתינה א"כ בעינן שיהא ראוי לנתינה משעת כתיבה, וכתב הרע"א שם דאף אם דרשינן הכונה דבעינן וכתב ונתן שהגט בעצמו יוכלו לתת אותו ולא כלפי הגברא שכתב הגט, בתורת גיטין כתב לישב ע"פ מש"כ הרמב"ם [פ"ו ה"ג] שאם אדם אומר לסופר לכתוב גט עבור אשה פלוני שעדיין לא נשא אותה אינו גט, דמכיון שהיא לאו בר גירושין בשעת כתיבה אינו גט דא"י לשמה, ולפ"י ה"ה הכא כיון שבפועל אין יכול לגרשה חסר בלשמה וא"א לכתוב גט כזה, ועי' באו"ש פ"ג ה"ט, ובחי' הגר"ש [סי' יב אות יא] כתב באופ"א דאע"ג דלא בעינן שליחות בכתיבת הגט מ"מ חסר כאן בציווי של הבעל דגדר ציווי של הבעל הוא שמעשה הגט נכתב עבורו, [בפרט לפי מה שחידש הרמב"ן בסוף פרק האומר שצריך שישמעו הציווי מהבעל בעצמו ולא מהני מה שישמעו מאדם אחר דרך בכה"ג יש כאן עשיה של לשמה], ולפ"י י"ל דהיכא שהבעל נשתטה ואין יכול עכשיו לצוות על הלשמה בטלה הציווי הקודם ואין כאן עשיה של לשמה, דבעינן שיכתבו בציווי של הבעל באותה שעה.

ב. ור"י אמר לך אין בדבריו האחרונים כלום דלכי מתציל לא צריך למיהדר אימלוכי ביה, מבואר דאע"פ שבזמן שאין בו דעת א"א להיות שלוחו מ"מ השליחות לא נתבטלה, אלא שאין בכוחו ליחס אליו את המעשה הגירושין ולכן כשחוזר להיות בריא יכול לקיים השליחות, וכעין זה מצינו לעיל כג ע"א דאם מינה שליח ונשתטה השליח וחזר ונתפקח דיכול לעשות שליחותו אע"פ שבשעה שהיה שוטה לא היה לו אפשרות לקיים השליחות מ"מ לא נתבטלה מחמת שאין יכול.

אמנם בתוס' הרא"ש הקשה איך כותבים לכשישתפה הרי כיון שהיה שוטה בנתיים כבר נתבטלה השליחות ונדחה, דלענין קרבן חשיב דיחוי בפרק נגמר הדין, ותי' ונראה דלענין גט לא הוי דיחוי דכיון דידעינן דעתיה דניחא ליה הוי כאילו עתה עושהו שליח, והנה מדברי התו"ר מבואר חידוש גדול דהשליחות בטלה לגמרי, [ואפשר שתלוי בפלוגתת הרמב"ם והטור יבואר בהמשך], אולם

בעיקר מה שכתב דניחא ליה וכו' משמע דא"צ מינוי חדש אלא יכול להתמנות מכח אומדנא, וצ"ב דבר זה איך יוכלו להתמנות בלא מינוי שליחות, ובפרט לדעת הרמב"ן שלענין ציווי הבעל צריך שישמעו מהבעל בעצמו ולא מהני ע"י שליחות, [וכן יל"ע מהסוגיא לעיל סג ע"ב דעשו עדים שליחותם אמאי לא מהני מחמת האומדנא], עוד צ"ב מהא דלעיל כג ע"א דאם השליח נשתטה וחזר ונתפקח דיכול לעשות השליחות ולא נתבטלה השליחות, [ע"י משנה למלך פג ה"י].

והנה לשון הגמ' "דלכי מתציל ל"צ למיהדר אימלוכי ביה", משמע שיש כאן חידוש בזה שלא צריך למנות, ובשלמא לתוס' הרא"ש שהשליחות התבטלה א"ש, דזה גופא החידוש דאע"פ דהשליחות התבטלה מ"מ א"צ לחזור ולמנותו דאמדין דעתיה שהוא רוצה, אבל בראשונים לא משמע הכי, וא"כ צ"ב מה החידוש בזה דהא דאין בדברי שוטה כלום תני ברישא דמתני' דמי שאחזו ואמר כתבו גט לא אמר כלום, ואין לומר דקס"ד שאע"פ שהוא שוטה יכול לבטלו דבעינן כח של אתי דיבור מבטל דיבור, וברש"י כתב שא"צ ליטול רשות ומשמע דזה היה ברור שלא צריך מינוי שליחות מחדש אלא היה צריך ליטול רשות, וע"י.

ג. גמ' ריש לקיש מדמה לה לישן וכו' שוטה לא סמיה בידן האי סמיה בידן, מבואר בגמ' דר"ל מדמה דכמו שאם הוא ישן אין חסרון מה שעכשיו בפועל בזמן הוא ישן אין יכול לעשות קנין, ה"ה היכא שבעצם אין לו דעת מכיון שסמיה בידו אין כאן חסרון, וביאור הדברים נראה מדברי **החזו"א** [ס"י פו א'] דהא דבעלמא מצינו שאדם עושה מעשה שיחול לאחר זמן א"צ דעת עכשיו בזמן חלות המעשה משום דמתקיים הדעת שהיה לו אתמול עכשיו, מיהו כתב בחזו"א דבעינן שיהא היום בר דעת דכדי שהמעשה שעשה אתמול יחול צריך שיהא בר דעת לקנין, ולכן בישן אע"פ שעכשיו אין לו דעת חיובית מ"מ כיון שהוא בר דעת בעצם הקנין חל, וסבר ר"ל דה"ה הכא בקרדייקוס אע"פ שאין לו דעת מ"מ כיון שע"י מעשה יהא לו דעת חשיב עכשיו כבר דעת ואין כאן חסרון מה שעכשיו בפועל אין יכול לעשות מעשה, [ויש להסתפק האם כונת הגמ' דשוטה לא סמין בידה הוא סימן, שהחסרון דעת כאן בקרדייקוס אינו חסרון בעצם ולא מפקע מהדעת והוה כישן, אבל בשוטה גמור אע"פ שיוכל להתראפות לא חשיב בר דעת, דהשתא הוא מופקע בעצם, או"ד אף בשוטה גמור נמי אם יהיה לו אפשרות להיות בריא חשיב מחמת זה בר דעת.

ד. גמ' ור' יוחנן אמר ישן לאו מחוסר מעשה האי מחוסר מעשה, לפי המבואר נראה דר"י סבר דישן שלא מחוסר מעשה אפשר להבין דחשיב השתא בר דעת, אבל היכא שהוא צריך עשית מעשה כדי שיחזור לו הדעת לא חשיב בר דעת עכשיו ומה שאח"כ יעשה הוא דבר המתחדש.

ה. בעיקר המחלוקת דר"ל ור"י כתב הרשב"א דבירושלמי כתב דאם נתן גט לאשתו ואמר לא יהא גט אלא למחר ונעשה קרדייקוס תלוי בפלוגתת ר' יוחנן ור"ל, והיינו דאין המחלוקת דוקא בשליחות האם יש כח לשליח לעשות מעשה כשאין למשלח כח לעשות, אלא הוא שאלה בעצם האם קרדייקוס יש בו דעת ליתן גט לאשתו, **והקשה** הרשב"א דהגמ' אומרת להלן עג ע"ב דאם אדם נתן גט לאשתו ואמר מעת שאני בעולם הרי היא מגורשת רגע קודם המיתה והרי אותו הרגע א"א לבדקו האם הוא שפוי באותה שעה, וכתב הרשב"א שבתוס' כתבו דכל הקפידא שלא יהא קרדייקוס הוא רק בזמן הכתיבה ולא בשעת הנתינה, ולכן באומר מעת שאני בעולם הרי"ז גט, ודבר זה חידוש גדול דהרי בכתיבה ל"צ שליחות וכמשי"ה הפנ"י ובנתינה כתיב ונתן בידה ובעינן שליחות וא"כ מה המקור שא"צ שיהא דעתו מיושבת עליו, והפנ"י כתב דלפי מש"כ הרשב"א א"א לפרש כמש"כ לעיל באות א' דבעינן שיהא שפוי בשעת כתיבה משום דכתיב וכתב ותן דהרי בנתינה אין הלכה כזו כמש"כ הרשב"א כאן, [וע"י בתורת גיטין שכתב דאין ראייה מהרשב"א דלא כהפנ"י דאפשר דסבר דהחסרון של כל היכא דאיהו לא מצי עביד הוא רק במינוי השליחות, והכא כיון שבשעת המינוי היה בריא אין חסרון במה שאח"כ נשתטה], וע"י באחיעזר שם סק"י.

ובעיקר סברת תוס' דכל החסרון כאן הוא רק בכתיבה ולא בנתינה כתב הגר"ש [ס"י יב יא] די"ל דבכתיבה אין דין שליחות והתם בעינן שישמעו מהבעל בעצמו לכן אם הוא שוטה א"א לכתוב עבורו גט, אבל לענין נתינה הרי יכול ליתן לשליח כדי לקיים ונתן בידה וא"כ אף אם הבעל שוטה יכול השליח לעשות השליח שליחותו, וכמו שביארו דעת הרמב"ם דמהתורה השליח יכול לעשות שליחותו אע"פ שהבעל נשתטה, ולכן רק לענין כתיבה יש חסרון.

ו. גמ' מר מדמה ליה לשוטה, הרמב"ם [פ"ב מגירושין ה"ט"ו] כתב אמר הבריא כתבו ותנו גט לאשתי ואח"כ נבעת ממתינין עד שיבריא, ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי"ז פסול, ודייק בכסף משנה שכונת הרמב"ם דהוא פסול מדרבנן גזירה שמא יאמרו ששטוה יכול לגרש, דאם היה מדאורייתא הו"ל לרמב"ם לומר הגט בטל, ותמה דבגמ' משמע דר' יוחנן מדמה ליה לשוטה ומשמע דהוא ככל מעשה של שוטה שאינו כלום, וכתב דאפשר דהרמב"ם סבר דכיון דר"ל סבר כותבים ונותנים לא מסתבר דר' יוחנן חולק עליו כולי האי דפסול מהתורה, אלא שדחה דא"כ הרמב"ם היה צריך להזכיר שיש חילוק בין סמיה בידן להיכא דלא סמיה בידן דבכה"ג הוא פסול מהתורה, וכדעת הרמב"ם כתב בתוס' ר"י ה"זקן בקידושין דף ע"ב. ודעת טור בסי' קכא דאם נתן כשהוא שוטה הוא אינו כלום וביאר הב"י שהוא פסול מהתורה, והנה **הרע"א** בתשובה שם כתב די"ל מקור לדעת הרמב"ם ממה שהקשה הפנ"י דכיון שלא בעינן שליחות לכתיבה א"כ אמאי אם נשתטה השליח אין יכול לכתבו וע"כ שזהו רק מדרבנן וכיון שהגמ' נקטה כתיבה ונתינה ע"כ שאף הנתינה היא מדרבנן.

ובביאור פלוגתת הרמב"ם והטור כתב הפרי חדש ס"י קכ"א דנחלקו בגדר דין שליחות האם כשאדם ממנה שליח הכונה שהמשלח פועל ע"י השליח, או מכיון ששלחו של אדם כמותו הוא נעשה בעל המעשה וממילא אין חסרון במה שהמשלח לא מצי עביד, והטור סבר דהמשלח פועל ע"י השליח ולכן אם הוא שוטה שמופקע מעשית חלות הגירושין אין לשיח כח לעשות עבורו, אבל הרמב"ם ס"ל דהשליח פועל מכוח עצמו ולכן כיון שהמשלח ציווה אותו כשהוא היה בריא לכן יכול לעשות השליחות למשלח אף כשהמשלח בפועל אין יכול לעשות, וע"י **בקצה"ח** ס"י קפ"ח שהביא סברת הפרי"ח ע"י"ש שהתקשה אמאי לא יוכל השליח ליתן גט לאחר מיתה הרי השליח הוא בעל המעשה, וכתב שם דאין מה לגרש דפקע האישות במיתת הבעל,

אולם בקה"י [ס"י כ'] כתב דיש לפרש פלוגתת הרמב"ם והטור באופ"א, דבירושלמי מבואר דקרדייקוס הוא כשוטה גמור ודלא כהבבלי, ועוד כתב הירושלמי שהמחלוקת של ר"י ור"ל אינו דוקא בשלח שליח לגרש, אלא ה"ה אם הבעל נתן גט לאשתו ואמר לה

התגרשי בו למחר ונעשה קרדייקוס, ומבואר לפי דפלותת ר"י ור"ל הוא מה החסרון של שוטה שאין יכול לגרש, האם הוא חסרון שאין לו דעת או שאינו בר גירושין [והיינו דזה הלכה חדשה שאין לו כח לעשית גיטין וקידושין], דאם הוא רק חסרון שאין לו דעת כיון שבשעת עשית המעשה היה לו דעת, אי"צ שיהא לו דעת בשעה שהחלות חלה, אבל אם הוא חסרון שאינו בר גירושין לא מהני מה שהיה לו בתחלה דעת להתגרש, ולפי"ז ביאר דזה ברור שגדר של שליחות הוא שהמשלח פועל ע"י השליח ולא שהשליח נעשה בעל המעשה, אבל אם הוא רק חסרון בדעת ע"כ הכא אין חסרון כיון שלשיח יש דעת, אבל הטור סבר **שהחסרון** של שוטה הוא דלא הוה בר דעת כלל, ולכן אע"פ שלשליח יש דעת מ"מ אינו בר הקנאה ואין יכול לפעול קנין ולכן אינה מגורשת, [אולם ע"פ בקה"י שדחה דרך זו ממה שמבואר שגוסס אין יכול להקנות], וע"פ בחי' הגר"ש שם שהאריך.

עוד אופן מצינו לבאר פלוגתת הרמב"ם והטור, במשנה למלך שם כתב דהרמב"ם סבר דע"כ שהוא רק דין דרבנן דהרי מבואר בגמ' דאף לר' יוחנן אם חזר ונעשה ברי אי"צ מינוי מחדש, ואם בזמן שהוא שוטה אין יכול לעשות השליחות מהתורה ע"כ השליחות בטלה ואין יכול לעשות לאחר שנעשה ברי, והטור חולק דבאמת השליחות נתבטלה, ובאמת התוס' הרא"ש בסוגיין נראה שהבין כן שהשליחות בטלה, וכמשי"כ לעיל דביאר דיש כאן מינוי מחדש לאחר שנעשה בריא, אלא דהקשה מהא דלעיל כג ע"א, [ע"י בשערי חיים מש"כ לישב בזה].

ח. גמ' והתניא ראוהו מגויוד או צלוב וכו', ורמז תנו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, במחנה אפרים [פ"ג מגירושין הט"ו] הקשה הרי הדין בשליחות דכל היכא דאיהו מצי עביד שליח מצי משווה וא"כ הכא הרי בשעה שהוא מגויוד אין יכול לכתוב גט ואין יכול למנות שליח, וכתב דא"א לומר דהיכא שזה רק חסרון של היכי תימצא ל"ש הך חסרון דהא מבואר ב"ק קי דאף בחסרון של הכ"ת חשיב לא מצי עביד ולא מצי משווה שליח, וע"פ בהו"צ מש"כ לבאר בזה.

ט. תוס' ד"ה התם דעתא, ובגט שכיב מרע אומר ר"י דצריך להיזהר שלא יתקלקל בין כתיבה לניתנה וכו', המהרש"א הבין שכונת תוס' הוא שאם נתקלקל בין כתיבה לניתנה הגט בטל ותמה מה הסברא לפסול בזה, והא חזינן דלפי ר"י יכול ליתן אח"כ כשחזר ונשתפה אע"פ שבזמן שהיה חולה לא יכול ליתנו לו, וכתב מהרש"א דהר"ן כתב דלא יטרף דעתו בשעת כתיבה ובשעת נתינה נתינה, וע"י בבית יוסף שכתב כן דא"א לפרש דהגט יפסל אם נהיה שוטה בין כתיבה לנתינה, וביאר שכונת תוס' הוא דאע"פ שנתנו לו בשעה שנשתפה ואח"כ להיות בריא סד"א דאמרין שיכויח סופו על תחילתו והיה ברי באותו שעה קמ"ל דלא אמרינן הכי.

אולם בחת"ס נראה שהבין שכונת תוס' דבאמת בעינן שיהא שפוי מזמן הכתיבה עד זמן הנתינה, דתלה ענין זה במה שנחלקו הטור והרמ"ה ס' קכ"ד לענין מחובר אם צריך שיהא תלוש מזמן כתיבה עד שעת נתינה, וכן נראה מהרע"א באות א' שהבין שיש צד כזה, וע"י דרכי משה ס' קכ"א א' שכתב אנו נוהגים שיהא שפוי משעת כתיבה ועד שעת נתינה.

דף עא.

א. גמ' אמר רב כהנא אמר רב חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו, והיינו חרש שאינו שומע ואינו מדבר וחידש כדמבואר בהשך הגמ', ודין חרש זה בכל התורה כשוטה כמש"כ רש"י חגיגה ב ע"ב [ד"ה חרש] דקים להו לרבנן דמי שאינו שומע ואינו מדבר לאו בני דעה נינהו, ואתי רב כהנא אמר רב וחידש שאם יכול לדבר מתוך הכתב חשיב חרש שמדבר ואינו שומע [דהיינו דהוה כפיקח], וברש"י מבואר דרב כהנא מייירי רק בחרש כזה שהיה פיקח בשעת הקידושין אבל אם היה חרש שאינו שומע ואינו מדבר מעולם כך לא מהני מה שיכול לדבר מתוך הכתב, ודבר זה מתבאר בגמ' בסוף העמוד בדברי רשב"ג, והחידוש של רב דאם מדבר מתוך הכתב חשיב בר דעת ולא הוה כשאר חרש דחשיב שוטה, ויש כאן עוד חידוש שאם כתב ליתן גט לאשתו יש כאן ציווי הבעל ויכולים לכתוב, וענין זה הוא חידוש בפני"ע, ויבואר להלן דאיכא דעת כמה ראשונים להלכה דאף אדם בריא שכתב לאחר שיכתוב גט לאשתו לאו כלום הוא ואין יכול לכתוב, [ע"י במחנ"א הלכ' גירושין פ"ג שדן לפי הראשונים שצריך שליחות בכתיבה הרי הרמב"ם פסק [פ"ב שלוחין ה"ב] דחרש כזה שאינו מדבר ואינו שומע לאו בר שליחות, ותי' דכיון שיכול לכתוב חשיב בר דעת וממילא יכול אף לשלוח שליח].

והנה בהמשך הסוגיא הגמ' מוכיחה מדינא דרב כהנא דכתיבה כדיבור לענין עדות, ומבואר דהגדר שיכול לדבר מתוך הכתב אינו סתם דין בדיקה לברר האם יש בו דעת, כהא דמתני' דנשתתק בודקים אותו לברר האם יש בו דעת כדי לגרש, אלא היא הלכה חדשה דכדי להפקיע מהמצב שהוא שוטה צריך מעשה של דיבור, וע"כ הוכיחה הגמ' דאם כתיבה מהני ע"כ שכתבה כדיבור, [והסברא דבעינן דוקא תורת דיבור יבואר באות הבאה].

ב. גמ' אמר רב יוסף מאי קמ"ל תנינא וכו', ביאור השו"ט של הגמ' כתבו תוס' [ד"ה אמר רב] דהגמ' מקשה דאם בחרש ששומע ואינו מדבר יכולים ליתן ע"י הרכנה ה"ה חרש יכולים ליתן גט ע"י ששאלוהו בכתב והשיב בכתב אע"פ שאם שאלוהו בכתב והרכין ראשו אינו מועיל כלום, **וצריך להבין** דאם הרכנה לא מועיל בחרש, א"כ מה מקשה הגמ' שאם מצאנו באלם שמועיל הרכה ה"ה כאן יועיל מתוך הכתב, דהרי אנו רואים שחרש גרע מאלם, וע"כ הסברא שבאלם אנו צריכים גילוי מילתא שהוא רוצה לגרש ויש בו דעת עכשיו, ולכן כשיש לנו ידיעה ע"י הרכנה יכולים לכתוב עבורו גט, אבל הכא בחרש בעינן תורת דיבור כדי להפקיע מהמצב של שוטה שהוא נמצא.

ואפשר לומר [ויסוד הדברים מבואר במשנת ר' אהרן ס' י'] דהנה הא דחרש שאינו שומע ואינו מדבר חשיב שוטה, מבואר בתשובת חת"ס [אבהע"ז ח"ב ס' ב'] דזהו הלכה למשה מסיני וכתב שם דאע"פ שיש לו דעת דינו כשוטה, והסברא בזה י"ל דאדם שהוא לא שומע ולא מדבר, שאין לו אופן לדבר עם אחרים ולא לשמוע אחרים חשיב כשוטה, ומה שיש לו דעת לגבי עצמו עדיין לא חשיב בכלל בר דעת, וזה חידוש רב דאם יש לו אופן שהוא יכול לדבר עם אחר ע"י כתיבה זה מוציא אותו מדין שוטה, והיינו דאין הדין שיכול לדבר מתוך הכתב רק בתורת סימן שהוא לא שוטה, אלא שזה הכתיבה היא סיבה דחשיב בר דעת שהוא יכול לדבר ע"י אחרים, [ולכן הגמ' הוציאה מכאן דהך כתיבה היא כדיבור דענין הכתיבה הוא שע"י חשיב מדבר עם אחר], ומה"ט לא מהני הרכנה, דע"י

הרכנה לא חשיב דיבור עם אחר, וא"כ י"ל דבס"ד הגמ' הבינה דאלם נמי אע"פ שיש לו דעת להבין מכיון שאין יכול לדבר עם אחרים זה מגדיר אותו כשוטה, ומקשה הגמ' דאם חזינן דע"י הרכנה יכול ליתן גט ע"כ שאנו רואים דבשביל שלא יחשב שוטה א"צ דוקא מעשה דיבור, אלא אף ע"י הרכנה שאחרים מבנים מה הוא רוצה חשיב שיכול לדבר עם אחרים, ומקשה הגמ' דאם התם מהני הרכנה א"כ הכא בחרש ודאי שיועיל דיבור ע"י כתב וע"י חשיב מדבר עם אחר, [ואע"פ שבחרש לא מהני כתב, צ"ל דזה הגמ' ידעה שאופן הדיבור בחרש צריך להיות יותר מאלם, דבאלם סו"ס הוא שומע רק שאין יכול לדבר].

ודוחה הגמ' אלם קאמרת שאני אלם וכו' דזה וזה הרי הם כפקחים לכל דבריהם, וביאר רש"י דכיון שהוא שומע הרי הוא כפקח, אבל חרש שאינו מדבר ואינו שומע אי לאו דיכול לדבר מתוך הכתב ברמיזה לא מפיך, והיינו דאין לדמות אלם לחרש, דאלם הוא בעצם בר דעת ויש לו דין של פקח, ומה שצריך הרכנה אינו בשביל שיהא לזה תורת דיבור, אלא הא דבעינן בדיקה ג"פ ע"י הרכנה אינו אלא משום דשמא באותו שעה לא היה יודע מה הוא רוצה, אבל אם ברור לנו שהיה לו דעת באותה שעה הרי הוא פקח גמור, אבל רב חידש הלכה חדשה דע"י כתיבה פקע תורת חרש, כיון שע"י כתיבה יש לו דין של מדבר וממילא חשיב בר דעת אבל בהרכנה לא מועיל דהרכנה לא חשיב כדיבור, ונמצא שע"י שהחרש יכול לדבר בתוך הכתב נהיה דינו כאלם שמדבר ואינו שומע וע"י ברשב"א שכתב גדר זה, [אולם העירוני דברש"י משמע דלא כמש"כ, ומדבריו נראה שכל הנדון כאן הוא האם נחשב פיקח או לא, ונראה דלפי רש"י י"ל דבאמת רק בקושיא של הגמ' אמרינן הכי, אבל לאחר שהגמ' תי' דהכא הוא פיקח והכא לא מהניא ע"כ הטעם הוא דבחרש הנדון הוא נדון חדש האם חשיב מדבר ולא שאנו דנים האם הוא פיקח כמו שבאלם זה הנדון].

ג. גמ' אלא אמר ר"ז אי קשיא לי הא קשיא לי דתניא אם לא יגיד פרט לאלם שאינו יכול להגיד אמאי הא יכול להגיד מתוך הכתב, כונת הגמ' להקשות דאיך אפשר למעט אלם מאם לא יגיד דלא הוה בר הגדה הרי ברב אנו רואים שאלם שיוכל לדבר מתוך הכתב כותבים גט לאשתו, צריך להבין מהיכן מוכח בדברי רב שחרש המדבר מתוך הכתב חשיב הכתיבה כדיבור, דהרי אנו צריכים רק לידע האם הוא רוצה לגרש את אשתו ומהני מדין רמז בעלמא, ועוד הקשה במשנת ר' אהרון שם דהרי יש נדון גדול בפוסקים [ע"י בט"ז או"ח סי' מז ותשובת רע"א סכ"ט] האם כתיבה כדיבור או לא לענין ברכת התורה וספירת העומר ושבועה, וקשה מכאן אמאי אלם לא חשיב בר הגדה, **ולמבואר** רב חידש דכתיבה חשיב כדיבור לאחרים דזה כל הענין של יכול לדבר מתוך הכתב דלא הוה רק הוכחה שהוא בר דעת, ולכן א"א להוכיח מכל הנדונים דכתיבה האם היא כדיבור, דהתם הוא נדון של אדם לגבי עצמו האם הוא משעה של דיבור, אבל הכא הוא נדון אחר האם הכתיבה מהניא כמו דיבור שע"י דיבור האדם מתקשר עם אחר, ה"ה הכא ע"י הכתב היא יכול לתקשר עם אחרים, ולפי"ז אין ראיה מכאן שאף לפי רב כהנא שחרש שיכול לדבר מתוך הכתב חשיב פיקח מ"מ לענין דברים שצריכים מעשה של דיבור בפועל אפשר שזה לא חשיב דיבור בעצם, ע"י במשנת ר' אהרון סי' ט' שביאר כן לשיב קושיא זו.

ד. גמ' אמר ליה אביי עדות קאמרת שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, ביאור הדברים דהגמ' דאה"נ חשיב כדיבור אלא דמ"מ אינו בר הגדה דמפיהם כתיב ולא מפי כתבם, ועכשיו אפשר למעט אלם משבועת העדות מקרא דאם לא יגיד, דבאמת אינו בר הגדה, **אולם** צ"ב מדוע בעינן קרא דאלם לא מיייתי קרבן שבועת העדות הרי כיון שהוא לא בר הגדה בב"ד אין כאן כפירת עדות כלל, וכתב בתורת גיטין לישב לפי דעת הפוסקים דאלם כשר לעדות שטר כיון שאין בו חסרון של מפי כתבם ובכה"ג בעינן קרא למעט אלם בקרבן שבועת העדות, היכא שראה מעשה וביקשו ממנו לחתם וכפר ונשבע והודה, [ולא ברור באיזה אופן מיידי דאם ביקר ממנו להעיד על מעשה שהולך לעשות לכאורה בזה ל"ש חיוב, וע"י באילת השחר].

והנה תוס' ב"ב מ ע"א כתבו בשם ר"ת דשולח אדם איגרת לב"ד וחשיב עדות, וכל המיעוט של מפיהם ולא מפי כתבם הוא רק ממעט אלם כיון שאינו בר הגדה בפה, ולפי ר"ת יש לדון אם אפשר לומר כמש"כ התורת גיטין דבעינן אם לא יגיע באלם לעדות בשטר, דהנה הראשונים ביארו דע"כ בעדות בשטר אין דין של מפי כתבם ואינו כעדות בע"פ, אולם כל זה רק לפי הראשונים דהחסרון של מפי כתבם הוא בכל עדות ולא רק באלם, אבל לפי ר"ת דרק באלם איכא פסול דמפי כתבם אין הכרח לומר ששטה היא עדות אחרת מבעל פה והטעם ששטר כשר אע"פ שאינו מפיהם כיון שהוא ראוי להגדה ואין פסול של מפי כתבם, ולפי"ז באמת אלם יהא פסול לחתימה בשטר דבאלם יש פסול של מפי כתבם, והדר קושיא מדוע צריך קרא דאם לא יגיד, וי"ל ע"ד הקצה"ח שהובא באות הבאה.

ה. בקצה"ח [סי' מו ס"ק י"ט] כתב לבאר כונת הגמ' באופ"א, דביאר שם דמהך קרא דאם לא יגיד ממעטינן כתיב או ראה וממעטינן נמי סומא שהוא פסול לעדות, וע"כ הגדר הוא שהוא פסול הגוף דאין לו כשרות של עד כלל, ומקשה הגמ' איך אפשר למעט חרש מקרא דאם לא יגיד דהוה נמי פסול הגוף הרי חזינן לרב הוא בר הגדה דיכול לומר ע"י הכתב, ודוחה הגמ' דכיון שעדות בכתב אין יכולים לומר א"כ אפשר למעט חרש מהפסוק של אם לא יגיד ולמדנו מכאן שחרש הוא פסול הגוף, ונפק"מ בזה שחרש אין יכול לחתום על שטר כיון שהוא פסול הגוף וכן נמי אף אם אח"כ יהא בריא ג"כ לא יוכל להעיד כיון דהוה תחילתו בפסולות, ונמצא לפי הקצה"ח שהמיעוט דאם לא יגיד אינו לענין קרבן שבועה אלא הלכה חדשה שאינו עד.

ו. גמ' קתני מיהת עדויות, רש"י ביאר דהגמ' מקשה דמשמע דהאלם יעיד עדותו מתוך הכתב וקשה לרב דאלם לאו בר הגדה, אבל בתוס' ד"ה קתני ביארו דקושיא הגמ' דאם פליגי אדרב לא קשה דבדוקים לענין עדות בהרכנה, ומבואר שנחלקו רש"י ותוס' האם למאן דלית ליה חסרון של מפיהם ולא מפי כתבם אם צריך עדות בפה, וע"י ברע"א [תשובה כט] שהביא דהחות יאיר הוכיח דכתיבה כדיבור ממה דממעטינן מפיהם ולא מפי כתבם, והיינו דבלא קרא הו"א דכתיבה כשרה בעדות כיון דכתיבה כדיבור וקמ"ל קרא דלא מהני כתיבה בעדות, ומבואר כמש"כ רש"י דמסבירא אמרינן דבעינן הגדה בפה, אבל הרע"א דחה וכתב דהא דמהני כתיבה בעדות לולא המיעוט לאו משום שכתבה כדיבור דכל ענין עדות הוא גילוי מילתא בעלמא לידע מה היה ולכן אף ע"י כתיבה מהני ולכן אם לא ממעטינן מפיהם ולא מפי כתבם אפשר להעיד אף ע"י הרכנה, וכן צ"ל לתוס'.

אולם בעיקר קושית הגמ' הקשה הפנ"י לדעת הראשונים דאלם כשר בכתבת השטר דשמא בודקים אותו בשביל זה, עוד קשה דהא בעדות איסורים מסתבר שאלם כשר, וע"י בחת"ס.

ז. תוס' בא"ד, תוס' ביארו דלרב קשה דכתיבה אינה כשרה לעדות, וצ"ע כמו שכתבו דאי לאו דרב בודקים לענין עדות הרכנה בחרש אמאי לרב לא אמרינן הכי, וכתב בתורת גיטין דלפי רב שיש מיעוט של מפיהם ולא מפי כתבם למעט אלם מהגדת עדות בכתב, ה"ה נתמעט שאין עדות הרכנה מועיל ובעינן דוקא דיבור.

ח. רש"י ד"ה פרט לאלם, שאינו חייב קרבן שבועה אם השבעה והרכין בראשו שאינו יודע, צ"ב דהא הרכנת הראש אינו דיבור ומעשה שבועה בעינן ביטוי שפתיים, והא דמושבט מפי אחרים חייב אינו אלא היכא שעונה אמן דהו"ל כמוציא שבועה מפי, וכתב בנו"ב קמא יו"ד סי' סו דלחיוב שבועת העדות א"צ שישבע העד וסגי במה שישמע העד שבועה ומגלה דעתו שמסכים, וע"ע בחת"ס שכתב דמוכח ברש"י כהחות יאיר דכתיבה חשיב שבועה ג"כ, דכל של מפיהם ולא מפי כתבם הוא רק בעדות ולא לגבי שבועה.

ט. תוס' ד"ה אמר רב יוסף, אלא דמדמה ר"י הרכנה דאלם לכתיבה דחרש וכו' ה"ה חרש ששאלוהו בכתב והשיב בכתב יש הוכחה שהוא מבין בטוב, הקשה רע"א דבשלמא בהרכנה ל"ש בלא שישאלוהו אבל לענין כתב בחרש מדוע הוצרכו תוס' לפרש באופן זה ששאלוהו בכתב אמאי לא פירשו דה"ה הכא בחרש שכתב מעצמו שרוצה לגרש את אשתו, ונראה למבואר לעיל שהטעם שצריך דיבור דאופן בירור שאינו שוטה הוא ע"י שמדבר אם אחרים, לכן לא סגי במה שהוא כותב לאחרים שרוצה לגרש, אלא רק בכה"ג שאחרים שאלו אותו והא אמר שהוא רוצה חשיב שהוא מדבר עם אחרים.

י. תוס' בא"ד, מבואר בתוס' דכתיבה היא עדיפא מהרכנה, והגמ' מקשה דאם באלם מהני הרכה בחרש מהני כתיבה, אבל ברא"ש לעיל סוף פרק האומר כתב דיש סברא לחלק בזה, דהרכנה עדיפא מכתבה וכן משמע בתוס' להלן עב ויבואר שם, וע"י ברשב"א כאן מש"כ לפרש.

יא. תוס' ד"ה אמר ר' זירא, מבואר בתוס' ב' דרכים האם הרכנה מהניא בעדות, לפי הדרך הראשונה לא מהני בעדות דבעינן דיבור וזה לא בכלל דיבור, ולת"י ה"ב אף הרכנה מהניא בעדות דחשיב כדיבור, וקרא דאם לא יגיד בא למעט חרש שאינו שומע ואינו מדבר, והרע"א בגליון הש"ס תמה אמאי צריך למעט חרש כזה דמכיון שאין בו דעת ואינו מחויב בעונשים א"צ למעט, ובפנ"י כתב דהרי מיירי הכא ביכול לדבר מתוך הכתב א"כ זהו גופא המיעוט דלא נימא דמכיון שיש לו דעת לכתוב חשיב בר דעת, דלא אמרינן הכי אלא הוא בכלל שוטה.

דף עא.

א. רש"י ד"ה ולא מפי כתבם, דלא דמי לשטר שחתמהו ביומו דההוא אחריה להכי, צ"ב מה כונת רש"י בזה דהא דבעלמא אין חסרון של מפי כתבם בשטר ע"י בקצה"ח [סי' כח] שכתב בדעת רש"י כדעת הבעל המאור דשטר חשיב מפי כתבו ולכן לא הוה מפי כתבם, וצ"ב ממה שכתב רש"י כאן, ועוד צ"ב מה כונת רש"י שחתמהו ביומו.

ב. רש"י ד"ה אמר רבי אבהו, מאי ירושות בנו דידה אם רצה להשוות את הבכור כאחד מבניו, צ"ב כונת רש"י דבגמ' ב"ב קל ע"ב מבואר דאין יכול לעקור ירושת בכור וילפנן להו מקרא, וצ"ב דתוס' ג"כ לא חלקו על רש"י מה"ט.

ג. רש"י ד"ה בחרש מעיקרו, שאין לו כתב יד של דעת שלא היתה לו דעת צלולה מימיו, וכונתו כתב במהרש"ל דנתחרש בקטנותו קודם שבא לכלל דעת, וא"א לומר מעיקא ממש דא"כ לא היה בא לכלל דעת, וע"י ברש"י שכתב בזמנו נמצא בוין הבירה בית תלמוד על כתיבה לחרשים מלידה.

ד. רש"י ד"ה ביבמתו, דגט דידה לא מפקע זיקה דאורייתא, צ"ב מדוע כתב רש"י זיקה דאורייתא והו"ל למימר דלא מפקע האישות דכיון שהיא יבמתו ונעשית כאשתו לכל דבר.

ה. מתני' אמרו לו נכתבו גט לאשתך וכו' הגט בטל עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתמו, הקשה הבית שמואל [סי' קכג סק"א] דמתני' דלא כר' מאיר ודלא כר' אלעזר, דהרי לר"מ א"צ כתיבה לשמה ולר"א א"צ חתימה לשמה, ובמשנה משמע דבעינן גם כתיבה לשמה וגם חתימה לשמה, וכתב דאפשר דקאי כר' יהודה לעיל דף כא ע"ב דמצריך גם כתיבה וגם חתימה, וע"ע בפנ"י כאן שהאריך בכ"ז.

ו. רש"י ד"ה טעמא, רש"י ביאר הסוגיא כאן לפי אב"י דאמר לעיל כט ע"א דטעמא דר"מ שאין יכול לשלוח שליח אחר משום בזיון דבעל, והחילוק דבג' שאמר להן תנו אין בזיון דבעל כיון שאמר לג', וכתב הפנ"י דבגמ' משמע כן דקאמר דר"מ סבר דמילי מימסריה לשליח, אבל בתוס' לעיל סו ע"ב כתבו דלמד"א מילי לא מימסריה לשליח אף ר"מ סבר הכי וסבר דהחילוק הוא בין ג' לב' הוא דבג' עושה אותם ב"ד ולכן מהני, ולפי"ז צ"ל דכל מה דמבואר כאן בגמ' דסבר מילי מימסריה היינו בג' משום ב"ד.

דף עב.

א. **גמ' תניא כוותיה דרב אשי כתב הסופר לשמה וחתמו עדים לשמה וכו'**, הרי הגט בטל עד שישמעו קולו שיאמר לסופר, ומקור הך ברייתא הוא בתוספתא כאן פ"ב מ"י, ומשמע דהטעם שצריך לשמוע את הבעל משום דלא"כ חסר כאן בלשמה, והקשה **בחזון יחזקאל** על התוספתא שם דאם הבעל לא ציווה יש חסרון נוסף שהעדים אינם חותמים על דעת המתחייב, ובכה"ג הוא חסרון בכל השטרות ולא רק בגט, וכתב די"ל דהבעל אמר להם לחתום אבל כיון שנכתב שלא לשמה אין לזה תורת גט ולכן חסר בלשמה אבל מ"מ נעשה מדעת המתחייב, אלא דהק' דכ"ז א"ש לדעת ר"א דבעינן כתיבה לשמה, אבל לר"מ דלא בעינן כתיבה לשמה ומצאו באשפה כשר א"כ החסרון הוא מצד שאין כאן דעת המתחייב, עיי"ש שהאריך לישב.

ב. **גמ' קולו לאפוקי מדרב כהנא אמר רב**, נחלקו הראשונים האם כונת הגמ' למעוטי דינא דרב כהנא אמר רב דאם הבעל כתב שיגרשו את אשתו לא מהני אף בבריא, או דרך בחרש דלא אמרינן שחרש המדבר מתוך הכתב חשיב כפיקח, אבל אם פיקח כותב לגרש את אשתו כותבים ונותנים, בתוס' כאן מבואר דאתי למעט רק חרש, אבל הרא"ש בסוף פרק האומר כתב ומיהו אומר ר"ת דבתוספתא מבואר דפסול ואע"ג דהרכנה מהני אפשר דהרכנה עדיפא טפי משום דמראה בגופו, ועוד כתב הרא"ש דשמא כל מה שהקילו בהרכנה הוא רק בנשתתק שאין יכול לדבר, [והיינו מדאורייתא מהני בכל אופן אלא רבנן הצריכו שיאמר בדוקא].

אולם צ"ב מה הטעם בזה דהרכנה עדיף טפי מכתובה הרי אף כתיבה היא דבר שנעשית ע"י גופו, ובמשנת ר' אהרון [סי' י'] כתב לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ן בסוף פרק האומר למד"א דאומר אמרו לא מהני, דבעינן ציווי הבעל וצריך שישמעו דווקא מפי הבעל בעצמו, ואם שומעים מאדם אחר חסר כאן בציווי של הבעל, והיינו דצורת ציווי של כתיבה לשמה היא דיבור שאדם מדבר לחברו, ולפי"ז ביאר דאע"פ שאדם שכתב שרוצה שיכתבו גט לאשתו אנו יודעים בבירור שהבעל רוצה שאשתו תתגרש, מ"מ חסר כאן ציווי דא"י חשיב מעשה דיבור לחברו, דאינם רואים שהוא בעצמו אומר להם אלא יודעים את רצונו, אבל הרכנה חשיב דיבור של הבעל בעצמו שהוא מצווה על כתיבת הגט, ורואים את הצווי של הבעל.

ג. **תוס' ד"ה קולו**, כמו תן גט זה לאשתי אם היה זכות לא היה יכול לחזור בו, צ"ב כונת תוס' דמשמע מדבריהם דבהרכנה מהני ולא בעינן לשמוע קולו כמו שאם היה זכות לאשה להתגרש לא היו צריכים לשמוע קולה, וצ"ב דהתם הוא מדין זכיה וא"צ פרשת שליחות אבל הכא כדי ליתן את הגט צריך למנות אותו להיות שליח ולא מהני דין זכין, ועי' בשיעורי הגר"ש [אות שני"ט] שהעיר עוד ממה שכתבו תוס' לעיל סו. דכל הרוצה לכתוב יבוא ויכתוב לא מהני בגט, דהיינו דגילוי דעת לא מהני בגט והביא שהקשה כן באבני נזר עיי"ש.

ד. **מתני' זה גיטך אם מתי זה גיטך לאחר מיתה לא אמר כלום**, רש"י ביאר משום דאין גט לאחר מיתה, והנה הא דא"א לגרש לאחר מיתה בפשוטו הטעם הוא מכיון שמת תו ליכא אישות ביניהם, וכמש"כ רש"י לעיל ט ע"ב [ד"ה לא יתנו לאחר מיתה] וכן הוא ברש"י יג ע"א במשנה, ועי' **בקצה"ח** [קפ"ח סק"ב] שכתב לבאר כן לדעת הרמב"ם דסבר דבנשטטה המשלח יכול השליח לעשות שליחותו, דהיינו שהשליח פועל מכוחו של עצמו, והא דמת אין יכול לעשות כיון דאין לו מה לגרש דהאישות בטלה וכמש"כ רש"י בדף ט, **אולם** ברש"י במשנה לעיל כח. מבואר דיש אישות לאחר מיתה ע"ש מש"כ, וכן הוא לשון רש"י בריש כתובות ב ע"ב [ד"ה מת] אין המתים מגרשים, ועי' בקו"ש ב"ב אות תקנ"א, ועי' באבה"ז פ"ו מעבדים. **וע"ע** תוס' לעיל יג ע"א [ד"ה לא יתנו], דאע"ג דפשיטא הוא דאין גט לאחר מיתה, מ"מ איכא חידוש דאע"פ שבא גט ליד האשה מחיים נמי לא הוה גט, ועוד כתבו דמשום דיש חידוש בסיפא דמתני' לכן תני דינא דרשיא דמתני', ועיי"ש בחזו"א מש"כ.

ה. **בעיקר הכונה במשנה באומר "הרי"ז אם מתי" יש לפרש בתרתי**, או שהוא מדין תנאי שתולה את הגט במיתה, והיינו ככל תנאי של "אם" שהגירושין תלויים בקיום התנאי, ואם יתקיים התנאי יתקיים המעשה מכאן ולהבא, ומכיון שכאן דבשעה שנתקיים התנאי הוא לאחר מיתה, ואין גט לאחר מיתה לכן אינה מגורשת, ולפי"ז צ"ל דמייירי שעשה תנאי כפול דאל"כ התנאי בטל ומעשה קיים ותהא מגורשת מעכשיו, [והנה אם הוא מדין תנאי לכאורה יש להקשות דבעינן שתנאי לא יהיה סותר המעשה והכא שאומר לאחר מיתה לכאורה התנאי סותר למעשה, ובתורת גיטין לעיל דף כ ע"ב כתב דכל הכלל דאם התנאי סותר למעשה אין פרשת תנאים הוא רק בכה"ג שהוא סותר מצד הלשון של התנאי כמו בהא דאמרין לעיל הרי"ז גיטך והנייר שלי, אבל היכא שמצד הדין התנאי סותר למעשה ליכא הך חסרון, ועי' קו"ש ב"ב אות תס"ט].

וי"ל עוד דאין זה מדין תנאי כלל, אלא שכונתו שכל עשית הגירושין תחול רק לאחר מיתה, והרי"ז כמגרש לאחר זמן דאין תלוי בדין תנאי וא"צ תנאי כפול ושאר משפטי התנאים, ויבואר להלן אות ד'.

ו. **מתני' מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט ואם מת חולצת ולא מתיבמת**, ברש"י ביאר משום דהוה ספק תנאי ספק חזרה, והיינו דספק תנאי שמא התנה שיהא גט מעכשיו דהיינו מהיום אם לבסוף ימות, או שמא חזרה היא דהיינו שחוזר בו ממה שאמר שרוצה לגרשה מהיום אלא שרוצה הגט לאחר מיתה, **והנה** בסוגיא בקידושין נט ע"ב נחלקו אמוראי בפירוש המשנה שם באומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל', דרב סבר דהוה ספק תנאי ספק חזרה, ומייתי הגמ' מתני' דהכא דמהיום ולאחר מיתה הוה אותו ספק, ושמואל סבר שם שהוא ודאי תנאי שאם יבוא יום ל' תהא מקודשת למפרע, וקאמר הגמ' דשמואל סבר כרבי לקמן ע"ב דסבר דמהיום ולאחר מיתה הוה גט, דפשיטא ליה דהוה תנאי, [ועי' ברשב"א בסוגיא דקידושין].

והרע"א תמה דאם בעינן תנאי כפול איך אפשר לומר שיש ספק האם הוא תנאי או חזרה, דאם כפל לתנאו ואמר שאם לא ימות אינו רוצה את הגט א"א לומר שיש כאן חזרה דהא חזינן שהוא רוצה גירושין מעכשיו, וע"כ דמייירי שלא כפל תנאו ולכן יש ספק האם התכון לתנאי או דאם אומר לאחר מיתה כונתו לחזור בו מכל מה שעשה ואין רוצה גט, וכתב הרע"א דלפי הצד שהוא מגורשת דשמא תנאי איכא ע"כ צ"ל שהגט יחול מיד, דכל היכא דלא כפל תנאו הדין הוא שהתנאי בטל ומעשה קיים, **והקשה** דברש"י במשנה כתב "וכיון שמת נתקיים התנאי" מבואר מדבריו דלפי הצד שיש כאן תנאי לא הוה גט רק לאחר מיתה שזהו קיום התנאי, וקשה כיון דלא כפל, התנאי בטל והמעשה חל מיד, וכתב רע"א דע"כ צ"ל דכונת רש"י לומר אף לרבנן דלית ליה לדרי"מ ולא בעינן

תנאי כפול, אלא דקשה על הסוגיא בקידושין איך סבר שמואל שהוא תנאי הרי לא כפל התנאי ושמאל סבר כר"מ דבעינן תנאי כפול, ולכן כתב הרע"א דשמואל ע"כ סבר שכפל התנאי, ונמצא דלרב וכן הוא במתני' מיירי דלא כפל התנאי אבל שמואל סבר דמיירי כשכפל התנאי, ועי' בחזו"א אבהע"ז סי' נ' אות ג' כתב דהכא כיון דאיכא גילוי דעת א"צ תנאי כפול.

ז. **גמ' אלמא אם מתי כלאחר מיתה דמי, והדר תני מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי אלמא אם מתי לאו כלאחר מיתה דמי, בלחם משנה** [פ"ט מגירושין ה"כ] הקשה דהרי כשאומר אם מתי ע"כ כונתו כמו כל תנאי של "אם" שהמעשה יחול כשתיקיים התנאי לכן אינו גט, אבל הכא הרי הוא אמר מהיום אם מתי ע"כ כונתו דכשתיקיים התנאי הגט יחול מעכשיו ואמאי לא הוה גט, ובתחלה כתב דזהו גופא תי' הגמ', דאם מתי שתי לשונות משמע ותלוי אם אומר "מהיום אם" דאז כונתו שיחול מהיום או שאומר "אם" דכונתו שיחול רק בקיום התנאי, ולפי"ז נמצא שצריך לכפול התנאי ואל"כ התנאי בטל ומעשה קיים, וכן מבואר בר"ן דכונת המשנה דאם מתי מדין תנאי הוא, אלא ההקשה הלח"מ דבדעת הרמב"ם א"א לפרש כן, ועי' בתורת גיטין שכתב דא"א לפרש כן דא"כ לא הו"ל למימר אם מתי שתי לשונות משמע והו"ל למימר אם שתי לשונות משמע דהנדון היה בעיקר תנאי של אם.

וכתב שם בלחם משנה בדעת הרמב"ם דכשאומר הרי"ז גיטך אם מתי אינו תנאי שרוצה שהגירושין יהיו בתנאי שימות וככל תנאי של אם דמשעת קיום התנאי יתקיים המעשה, דלא דמי לתנאי דאם באתי ואם לא באתי דהתם התנאי הוא בדבר אחר, אבל היכא שהתנאי הוא במיתה עצמה לא הוה כשאר תנאים דאם, אלא שהוא עושה קובע זמן מתי שרוצה שהגט יחול וכמו שיש זמן לאחר ל' ה"ה יש זמן לאחר מיתה, ולכן לא הוה גט דבאותו זמן הגט לא יכול לחול, וכן כתב הבית שמואל סי' קמה והפני"י כאן ע"ש, ועי' באבי עזרי שם, שכתב דע"כ צ"ל כן וא"א לפרש דהוא מדין תנאי דבכה"ג אף אם כפל לתנאו התנאי היה צריך להתבטל דכיון שאין גט לאחר מיתה הרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה דהתנאי בטל ומעשה קיים, [דכיון שא"א להחיל גירושין לאחר מיתה חשיב מתנה על מש"כ בתורה, אלא ע"כ שהוא קובע שזמן הגירושין יהא לאחר מיתה, [והביא דמפורש כן בסוגיא ב"ב ע"ש], ועי' בתורת גיטין כאן שג"כ כתב דע"כ לאו מדין תנאי הוא.

ולפי"ז צריך לבאר דקושית הגמ' היא דברישא דמתני' מוכח שאם מתי הכונה לאחר מיתה, וא"כ מדוע כשאומר מהיום אם מתי הרי"ז גט, הא מבואר בהמשך המשנה שאם אומר מהיום ולאחר מיתה היא רק ספק מגורשת, דשמה תנאי הוא שמא חזרה וא"כ אמאי אם אומר מהיום אם מתי דכיון שהוא מתכוון לאחר מיתה שמא תנאי הוא וחל מחיים למפרע או שמא חזרה היא ואינה מגורשת, [וכן מבואר ברש"י שכתב דאילו מהיום ולאחר מיתה תני סיפא גט ואינו גט, וכן נראה ברש"י במשנה ד"ה מהיום שכתב בסו"ד ובגמ' פריך מ"ש רישא, משמע דכונת הגמ' להקשות מה החילוק בין מיום ולאחר מיתה שהוא ספק למהיום אם מתי שהיא ודאי מגורשת].

ומשני הגמ' דאם מתי שתי לשונות משמע דמשמע לאחר מיתה ומשמע מחיים והיינו דאם רק אם מתי כונתו שהגירושין יהיו רק לאחר זמן מיתה ואינה מגורשת, אבל אם אומר מהיום אם מתי כונתו שהגירושין יחולו היום בתנאי שימות, ולפי"ז צריך לומר דע"כ כפל התנאי והרישא דאם מתי מיירי בדלא כפל אבל הכא מיירי ע"כ שכפל התנאי.

ח. **תוס' ד"ה מהיום אם מתי, כתב ר"ת** אם מת בו ביום לא ידענא וכו', וביאר הפנ"י דאע"פ שבעלמא כשאדם נותן גט לאשתו מגורשת מיד כשיוצא הגט מתחת ידה ולא אמרינן דלא תהא מגורשת רק בסוף היום, אלא כל הספק של תוס' הוא רק הכא דיש סברא מיוחדת לומר שאינו רוצה לגרשה מיד כמש"כ תוס' להלן עג ע"ב [ד"ה אמר] דדעתו לאחר את הגט כל כמה שיוכל. **ותוס'** כתבו בשם רבנו אלחנן דמעיקר הדין הוה גט מיד כשבא לידה, **והנה** הטור [סי' קמה] כתב בשם הרמ"ה דמהיום כמעכשיו דמי ואם מת קודם שיעבור היום מגורשת, ודוקא שיש עדים מתי בא לידה אע"פ שכתוב בו זמן וכתוב בו מהיום כיון דלא מישתרא אלא בעדי חתימה לא הוה גירושין דעדי חתימה לא הוה גירושין דעדי חתימה אינם עושים אותו גט אלא לאחר היום וכיון שמת קודם לכן הוה ספק מגורשת.

ט. **גמ' רב הונא סבר כר' יוסי דאמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו, הקשה הפנ"י** הא הסברא של ר' יוסי הוא דמכיון שהוא שכתב בשטר זמן ע"כ שהוא רוצה לפי הזמן שכתוב בשטר, אבל בגט הרי ע"כ צריך לכתוב זמן דגט בלא זמן פסול, ע"ש מה שהאריך לישב, ועי' במהרש"א כתובות ב ע"ב שכתב דמכין שבשביל דין זמן של גיטין היה יכול לכתוב שבוע או חודש ולא היה צריך לכתוב דוקא יום זה וכיון שכתב יום זה אמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו, וע"ע בתורת גיטין.

דף עב :

א. **גמ' אלא מספקא ליה אי אמר ר' יוסי בעל פה אי לא אמר, ברש"י** ביאר דבעל פה איכא סברא דבשעה שמסר לו חזר בו מזמן הכתוב בשטר, ומסר לו ע"מ שיחול לאחר מיתה, אבל בתוס' כתבו דלאו משום שחזר בו אלא משום דמבטל דיבורו הוכחת זמן של השטר, וכתב הפנ"י דנפק"מ בכה"ג שיהא כתוב בשטר מהיום ולא רק זמן, דלרש"י דמשום דמבטל דיבורו מה שכתוב בשטר ה"ה היכא שכתוב בשטר מפורש מהיום מ"מ דיברו מבטל, אבל לתוס' דהסברא הוא דכיון שאומר בע"פ דבר ברור ע"כ מבטל הוכחת הזמן אבל באופן שיהא כתוב בשטר דבר ברור לא אמרינן ה"ט.

ב. **גמ' היכא דמי אי דאמר מהיום ורבנן צריכא למימר, הקשה הפנ"י** דאם מיירי שאמר מהיום ורבנן אמאי בסיפא דתני כשאמות ולאחר מיתה אינו גט והרי אמר מהיום, ע"ש מש"כ לישב.

ג. **גמ' איכא דמתני לה אסיפא, פשיטא מדסיפא לרבנן חולצת לר' יוסי רישא חולצת, הקשה הרע"א** הא לעיל מבואר דיש חידוש בדברי ר' יוסי דאף בעל פה אמרינן דזמנו של שטר מוכיח וא"כ אמאי מקשה הגמ' דהיא פשיטא.

ד. גמ' כזה לאפוקי דרבי, צ"ב רב מה כונת הגמ' דהיכן בהך דינא דאם לא באתי כתבו ותנו הך דינא דמהיום ולאחר מיתה וצ"ע, ועיי' ברע"א מה שכתב לבאר בזה.

ה. גמ' אמר רב הונא גיטו כמתנתו מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו אם עמד חוזר, רש"י פי' דמתנתו אמרינן ב"ב דף קנא ע"ב אם עמד חוזר, אף גיטו היכא דשכ"מ נתן בסתמא וכ"ש כשאמר אם מתי דאם עמד וזר, והנה בהך דינא דמתנת שכיב מרע דעמד חוזר מצינו ב' סברות או משום דהמתנה לא חלה רק לאחר מיתה ולכן כשעמד נתבטלה המתנה, ועוד טעם מבואר בגמ' קנא ע"ב וברשב"ם ב"ב קמו ע"ב משום דיש אומדנא שכל מה שנתן הוא רק מחמת שעומד למות ולכן אם עמד חוזר דעל כה"ג לא רצה ליתן המתנה, [ונפק"מ בזה יתכן אם יכול לחזור בו קודם שמת אפילו שלא עמד מהחולין], והנה מתנת שכיב בלא קנין דבזה רבנן תיקנו דדברי שכיב ככתובים ומסורים דמי, מבואר בגמ' ב"ב קלז ע"א דלא קונה רק לאחר מיתה, עיי' היטב בסוגיא דאביי הודה לרבא בזה, ובזה הא דאם עמד חוזר לכאורה א"צ להגיע לאומדנא אלא התם כל זמן שלא מת לא קנה כלל, וא"כ קשה מה מדמה רב הונא לגט שחוזר בו כשעמד הא בגט ע"כ שחל מחיים דאין גט לאחר מיתה, [וכדמבואר לעיל סו ע"א], אלא י"ל דמצינו דעת כמה ראשונים דאף במתנת שכיב מרע שעשו בו קנין מחיים שאם עמד חוזר דאע"פ שכבר קנה ממנו מ"מ איכא אומדנא שאם עמד יחזור בו מהמתנה, ואפשר דזה מה שציין רש"י ב"ב קנ"א דהתם מיירי במתנת שכיב מרע בקנין, וזהו מה שמדמה רב הונא לנתינת גט דאם עמד חוזר, ועיי' בקובץ שיעורים ב"ב [אות תקל"ז] שמתבאר בדבריו כ"ז, אולם אפ"ל דאף במתנת שכיב בלא קנין שחל לאחר מיתה הטעם שאם עמד חוזר הוא מחמת אומדנא, והיינו דכיון שהוא תקנה דרבנן שיקנה אחת מיתה מ"מ אף אם עמד כיון שיהיה איזה זמן שהוא ימות ע"כ על הזמן ההוא המתנה היתה צריכה לחול וע"ז איכא אומדנא דאם עמד יכול לחזור בו, ולפי"ז אפשר לפרש כן בכונת רש"י.

אבל בתוס' כתבו דהיכא שנתן גט ולא פירש אם עמד אינו חוזר, ולא דמי למתנת שכיב מרע דאמרינן שאם עמד חוזר דהתם טעמא כיון שלא חלה המתנה עדיין וחלה רק לאחר מיתה לכן אם עמד חוזר, אבל גט שחל מחיים דעתו שיחול מיד, ומבואר דס"ל לתוס' דבמתנת שכיב אף בקנין דעתו שלא יחול לא חל מחיים ודלא כרש"י, ועיי' ברע"א ואחיעזר ח"ב סי' דתמהו שתוס' כתבו לעיל ט ע"א ד"ה לא יתנו דמתנת שכיב מרע שעשה קנין הדין הוא שאם עמד חוזר, ומבואר דאע"פ שלא חל לאחר מיתה מ"מ יכול לחזור בו עיי' מש"כ לבאר, ועיי' בקה"י ב"ב סי' מ"א בכ"ז.

ו. גמ' ומה גיטו אע"ג דלא פריש כיון דאמר כתבו אע"ג דלא אמר תנו, אף מתנתו כיון דאמר תנו אע"ג דלא קנו מיניה, צ"ב דבשלמא בשכיב מרע הטעם שא"צ לומר תנו משום שיש אומדנא דכשאמר כתבו הכונה שיתנו ג"כ כדמבואר לעיל סה ע"ב במשנה דיוצא בכל אלו שיוצאים למות הדין הוא שא"צ לומר תנו, אבל הכא במתנה הנדון האם צריך קנין והוא ענין אחר ואי"ז שיד לאומדנא דאע"פ שיש אומדנא גדולה שרוצה להקנות מ"מ כל שלא הקנה בפועל במה קני.

והנה הראשונים הקשו באמת מה חידש רב הונא הרי מבואר בגמ' ב"ב דדברי שכיב ככתובים ומסורים דמי וא"צ קנין, ובתוס' לעיל סו ע"א [ד"ה כדי] ובתוס' הרא"ש כתבו דרב הונא בא לחדש ג"כ במצווה מחמת מיתה כגון יוצא בקולר דלא חולה ואינו שכיב דאף הוא דינו כשכיב, וא"כ אפשר דכונת רב הונא רק ללמוד ממה שמצינו שמצווה מחמת מיתה לגבי גט דינו כשכיב ויש בו האומדנא ה"ה נמי יש בו דין ככתובים ומסורים דמי ולא מטעם אומדנא, אלא דכמו שבשכיב מרע רבנן תיקנו שאין צריך קנין הוא הדין במצווה מחמת מיתה.

ז. דעת רש"י בסוגין דרב הונא מיירי בשכיב מרע שנתן גט בסתמא ובזה אמרינן דכמו שאם נתן מתנה בסתמא הדין הוא שאם עמד חוזר ה"ה נמי בגט, וכתב רש"י דרבה ורבא שחלוקים על רב הונא משום שיש גזירה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה הוא רק באופן שנתן סתם אבל אם אמר שנותן מחמת חולי מודים דאם עמד חוזר, [ובתוס' הקשו כמה קושית על רש"י ועיי' בתוס' הרא"ש מש"כ לישב כל קושיות התוס'], והראשונים תמהו דא"כ אמאי מקשה הגמ' על רב הונא ממתני' ולטעמך נמי תקשה, ועיי' בחידושי הריטב"א [מכת"י] שכתב לבאר דלפי רבה ורבא אע"פ שמודים לרב הונא שעמד חוזר באומר אם מתי מחולי זה, מ"מ כיון שאמר מחולי זה כונתו היתה דכל שמת מחמת אותו חולי יהא גט, ולכן אע"פ שעמד בעינן אומדנא שלא מת מחמת אותו חולי, אבל לפי רב הונא שסבר שגיטו כמתנתו והתם במתנה איכא אומדנא שאם עמד חוזר ובטלה המתנה מאליה ה"ה הכא בגט נמי אע"פ שאמר מחולי זה נמי המתנה תבטל.

דעת תוס' דבגט גם לרב הונא בסתמא אם עמד אינו חוזר ורב הונא מיירי באמר אם מתי מחולי זה דבעמד והלך על בלא משענת חוזר בלא אומדנא, אע"פ שיחזור אח"כ לאותו חולי ולרבה ורבא סברי דבכה"ג בעינן אומדנא שאם מת מאותו חולי הוי גט מכח גזירה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה, ועיי' ברמב"ן הובא בר"ן שכתב דרך חדשה בדעת רש"י, אך הר"ן בעצמו כתב בדעת רש"י כמו שמשמע לפנינו.

ח. רש"י ד"ה אידך, מבואר ברש"י דמי שלא הולך בשוק אע"פ שניתק מחולי לחולי אמרינן שיש בו מהחולי הראשון ואין צריך אומדנא כלל אלא הוה גט, אולם עיי' ברשב"א מה שהרבה לתמוה על דעת רש"י וחולק עליו דבעינן אומדנא דשמא החולי הראשון רק גרם לעוד חולי אבל מ"מ החולי הראשון כבר לא קיים, עיי' בכ"ד.

דף עג.

א. גמ' ת"ר זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה ונפל עליו הבית וכו' זה גיטך מהיום אם לא אעמוד וכו', מ"ש רישא ומ"ש סיפא, ברש"י [בד"ה מ"ש רישא] מבואר דהגמ' מקשה דבין אם אמר אם מתי ובין אם אמר אם אעמוד אין כונתו דוקא שיעמוד מהחולי בעצמו, אלא פשיטא שכונתו היתה שאם ימות אף שלא מחמת החולי הזה הוא רוצה לגרש את אשתו, וטעמא צ"ל כמו שהגמ' אומרת בכתובת ב ע"ב דלא ניחא ליה שתיפול ליבם, אלא כל הנדון כאן כשאכלו ארי הוא מחמת שזה אונס דלא שכיח לכן יש סברא

שלא מעלה על דעתו מעיקרא כשנתן לה את הגט שהוא רוצה לגרשה אף באופן זה, ולכן מקשה הגמ' מ"ש רישא וכו' שאין חילוק בין אמר אם מתי לבין אם אמר אם לא אעמוד דבשניהם יש אותו סברא שלא עלה על דעתו דבר כזה, וכן כתבו תוס' ד"ה מ"ש.

אולם הראשונים חלקו על רש"י דא"א לומר דכשאומר אם מתי מחולי זה הכונה מתוך חולי זה אלא הכונה "מחמת" חולי זה, וכמו שמבואר במשנה דבעין אומדנא לידע שמחמת אותו חולי הוא מת, וביארו דזה ברור שאם אומר אם מתי מחולי זה כונתו לומר שרק אם ימות מחולי זה יהא גט, אלא כונת הגמ' להקשות דאף בסיפא שאמר אם לא אעמוד מחולי אפשר לפרש שכונתו אם לא אעמוד מחמת חולי זה בדוקא אבל אם ימות מחמת דברים אחרים לא נתן את הגט, והוכיחו כן מהמשך הסוגיא.

ב. בדעת רש"י צריך להבין מה הנדון דכיון שהוא רצה לגרש ויש לו דעת אף אם ימות שלא מחמת החולי א"כ מה הטעם דמכיון שהוא אונס שלא שכיח כלל דלא מגורשת ואטו הוא צריך לחשוב על כל האפשרויות שהוא יכול למות, הרי אף על האופנים שלא שכיח הוא לא חשב ומ"מ מגורשת דאמדינן דעתו שרוצה לגרשה, והנה קושיא כעין זה הקשה בתורת גיטין [סי' קמה סעי' ו] בסוגיא בכתובת ב ע"ב דהגמ' דנה האם יש טענת אונס בגטין וכגון היכא שאמר לאשתו הרי"ז גיטך אם לא באתי עד י"ב חודש ונאנס ולא באו, ודנה הגמ' אם יש טענת אונס ולא חשיב שלא בא, או אין טענת אונס וכיון שלא בא הרי"ז גט, ומיית הגמ' דבמשנה מבואר שאם אמר אם לא בתי מכאן ועד י"ב חודש ונאנס ולא בא הרי היא מגורשת, ודוחה הגמ' דלעולם יש טענת אונס אבל הכא יש סברא חדשה דניחא ליה דלא תיפול קמיה יבם, והקשו תוס' אמאי באכלו ארי אמרינן דלא הוה גט הרי לא ניחא ליה נמי שתפול ליבם, ותי' תוס' דכיון שהוא אונס דלא שכיח כלל לכן לא אסיק אדעתיה שירצה שיהא גט, ותמה בתור"ג שהרי טענת אונס בגטין ע"כ משום דלא אסיק אדעתיה, דהרי באונס דשכיח מאוד כההיא דהנהר הפסיק מבואר בגמ' דלכו"ע אין טענת אונס דהו"ל להתנות, וע"כ משום דבאונס כזה לא היה צריך להתנות ואפ"ה מחמת הסברא דניחא ליה שלא תיפול ליבם אמרינן שזה אומדנא שהוא רוצה את הגט, א"כ אף בלא שכיח כלל כגון באכלו ארי ומ"ש.

וביאר באבי עזרי [פ"ט מגירושין ה"ז] דיסוד הסוגיא כאן הוא האם דבר שהוא לא שכיח כלל הוא בכלל הלשון של התנאי, או כיון דלא מסיק אדעתיה דבר זה א"א לפרשו בכלל לשונו, וכל אונס להצד דאין טענת אונס אפשר לכלול את זה בכלל לשונו, אבל כאן זה גופא פלוגתא רבא ורבינא האם דבר דלא שכיח כלל נכנס בתוך דיבור של התנאי, וזהו כונת תוס' דכל הסברא דלא ניחא דתיפול קמי יבם לכן אפשר לפרש התנאי ע"ד כן אבל בדבר שלא שכיח כלל ל"ש להכניס כן בכלל התנאי ולכן אע"פ שזה ברור שיש אומדנא כזאת שהוא רוצה שלא תיפול קמיה היבם ורוצה את הגט, מ"מ כיון שהוא לא יכול להכנס לתוך דיבורו ע"כ לא הוה גט.

[ונמצא] לפי"ז דהנדון אם יש טענת אונס בגט או אין טענת אונס לכאורה אינו שייך לנדון כאן האם בכלל לשונו או לא, אולם צ"ב דתוס' בכתובת ג ע"א הקשה דאין לפסוק דאין טענת אונס בגטין דהא הכא בסוגיא מבואר דאכלו ארי אינו גט, וע"כ דיש טענת אונס, ולמבואר לכאורה ל"ד דהתם הוא שאלה האם הוא בכלל ביטול התנאי, אבל הכא לכאורה הוא נדון אחר, ועי' ברע"א שעמד שם דהתוס' שם הרי כתוב דאכלו ארי דלא שכיח כלל ל"ד לנדון של טענת אונס, אולם כתב די"ל שכל קושית תוס' שם הוא כמו שהקשו תוס' כאן אמאי אין תקנת צנועות ופרוצות באכלו ארי].

ג. גמ' א"ל רבינא לרבא אם לא אעמוד מחולי זה וכו' הרי"ז גט, ומוכיח רבינא דחזינן דאף בדבר דלא אסיק אדעתיה נמי אמרינן שהוא בכלל הלשון ולכן כשקיבל על עצמו כל האונסים אף אונס זה בכלל, באבי עזרי שם הקשה דמה הראיה מהכא לנדון התם, דאה"נ שאם זה היתה כונתו זה בכלל הלשון, אבל יש לדון דמעולם לא התכוון לזה, ועי"ש שהבין דיש אומדנא ברורה שאינו רוצה להתחייב לו על דבר שלא חשב עליו כלל ולא אסיק אדעתיה, וא"כ מה מדמה רבינא, דהכא יש אומדנא שרוצה לגרש שהרי אינו רוצה שתיפול ליבם, אבל התם אינו רוצה וא"כ לא יועיל דוא בכלל הלשון דמ"מ לא רצה, עי"ש מש"כ לבאר בכ"ז, [ולולא דבריו יש מקום לדון דאין כאן אומדנא שאינו רוצה ולהיפך כשאדם מוכן לשלם אם יהא אונס מונח בזה ג"כ שיהא מוכן לשלם אם יבוא אונס דלא שכיח כלל ואדרבה יותר יש סברא לומר שמתחייב על אונס כזה, וכל הנדון הוא האם נכנס כאן בלשונו דבר כזה שהוא לא שכיח כלל].

ד. הגרע"א הקשה בהא דמבואר ברש"י בריש העמוד דבשכיב מרע שלא אמר אם מתי מחולי זה אלא אמר אם מתי וניתק מחולי לחולי דהדין הוא שמתנתו מתנה, והקשה דהא מבואר בסוגיא בכתובת דחלה חשיב אונס וא"כ קשה דכמו שבאכלו ארי אינו גט ה"ה הכא אמאי הוה גט הרי כל מה שנתן את הגט הוא מחמת מיתה מהחולי הזה ולגבי חולי האחר חשיב אונס, ועי' בחי' ר' שלמה היימן ס"א שהאריך לבאר כ"ז.

דף עג:

א. מתני' לא תתיחד אלא בפני עדים אפילו ע"פ עבד אפי' ע"פ שפחה, טעמא מבואר ברש"י דשמא יבוא עליה לשם קידושין ונמצא שהיא צריכה עוד גט, ולכן היכא שנתחד בפני אלו לא חיישינן שיבוא עליה, **והקשה** במקנה בקידושין פ ע"ב דבמשנה שם מבואר דלא יתיחד אדם עם ב' נשים וא"כ מדוע קתני במשנה אפי' שפחה.

וכתב הרי"ן דצ"ל דהיה כאן עדי יחוד, ואמרינן דהן הן עדי יחוד הן עדי ביאה, דאל"כ אף אם בא עליה לשם קידושין לא תהא מקודשת כיון שאין כאן עדים, וצריך להבין אמאי הוה ספק קידושין דאם הבעל אמר לעדים שרוצה לקדשה א"כ צריך להיות כאן ודאי קידושין, ואם לא אמר להם כלום אף אם ראו שנתחד עמה אמאי יש כאן קידושין הרי כיון שהבעל לא יחד את העדים חסר כאן בעדות לקיומא, וכמו שכתב הריטב"א בקידושין [מג ע"ב] שאם היו עדים אחורי הגדר שראו את הקידושין לא חשיב שיש כאן עדות לקיומא, הובא באבנ"מ [סמ"ב סק"ז] עי"ש שהאריך בזה, אולם עי' בר"ן בפרק הזורק בסוגיא דמגרש את אשתו ולן עמה בפונדקי שכתב דע"כ מיירי דאיכא עדי יחוד ומיירי שהבעל ראה וידע שהיו כאן עדים, ולפי"ז א"ש, אולם אכתי יש להקשות דהא עדי קידושין צריכים לידע שיש לבעל רצון לקדש ואם אינם יודעים אין כאן עדות לקיומא כמש"כ באבנ"מ [סי' כז סק"ז], וא"כ הכא ע"כ שלא שמעו מהבעל שרצונה לקדש ואמאי הוה ספק קידושין, [ועוד יש לדון בזה דאף היכא שיודעים העדים שהבעל רוצה

לקדש מ"מ אם העדים רואים מעשה מסופק לא חשיב עדות לקיומא וכמו שיבואר באות הבאה, וה"נ כיון שאין יודעים האם הוא מתכון לקידושין כלל חסר בעדות לקיומא, ועי' קה"י קידושין סי' ו' באורך בכ"ז, וצ"ע.

ב. גמ' ר' יוסי בר יהודה אומר אף בזו חוששין משום קידושין, ברש"י מדויק דחוששין הכונה בזה שהוא קידושי ספק, שכתב [בד"ה אף בזו] דילמא הני לאו אתנן אלא מתנה, ומשמע דאינו אלא מחמת ספק, וכן משמע בלשון הגמ' דקאמר חוששין והיינו רק ספק קידושין, **אולם** ברמב"ם פ"י מגירושין ה"ז ובשו"ע סי' קמט ס"א כתבו דאע"פ שנתן לה מעות כיון שיש חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ע"כ אנו תולים שנתכון לקדשה והרי היא מקודשת בודאי וצריכה גט שני, וצריך להבין מה היה הכרח של הרמב"ם לומר דהוה קידושי ודאי, **ובאילת השחר** כתב דאפשר לומר דאם לא הוה קידושי ודאי ויש כאן ספק האם הוא התכון לבעילת זנות או לקידושין לא יהא כאן אפילו ספק קידושין, כיון דכל שאין לעדים בירור שהיה כאן מעשה קידושין חסר בעדות לקיומא, וכמו שכתב במרדכי שהובא בבית שמואל [סי' ל'] דבספק קרוב לו ספק קרוב לה דהיא ספק מקודשת כ"ז רק באופן שיש ב' יתני עדים כת אחת אומרת קרוב לה וכת אחת אומרת קרוב לה, שאם בכת אחת שמסופקת בכח"ג אין כאן עדות לקיומא דעל העדים מוטל לראות מעשה ברור, ואם היה כאן ספק שמא כונתו לזנות ולא לקידושין אין כאן עדות לקיומא ולא היתה מקודשת כלל, ולפי"ז צ"ל דמירי שהעדים ידעו שהוא רוצה לקדשה או שאמר בשעת הביאה הרי את מקודשת, מיהו קשה מאוד מהא דמבואר במשנה דחיישין שמא בעל לשם קידושין וצריכה גט, וכן קשה לרבא דסבר דכונת ר' יוסי ב"י דאף אם לא ראינו שנבעלה אלא שנתחדשה חוששין לקידושין וזהו כמתני' וצ"ע.

ג. רש"י ד"ה ואין חוששין לקידושין והאי חוששין לזנות וכו' אי משום כהונה הא גרושה היא ונפסלה, כתב הרע"א דמדויק ברש"י דבאמת יש סיבה לפסול מצד זונה, אלא דאין בזה נפק"מ כיון שהיא גרושה, וכתב הרע"א דע"כ כונת רש"י משום דאזלינן לפי ר"א דסבר דפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, אלא שהקשה רע"א א"כ אמאי כתב רש"י דלתרומה לא נפסלה הא מכיון שעשאה זונה נפסלה לתרומה, וכתב דמוכח מכאן דע"כ דעת רש"י שלפי ר"א לא אמרינן דעשאה זונה לענין שתפסל מן הכהונה, וכמו שכתבו בתוס' ביבמות סט ע"א, ועי' באות הבאה.

ד. תוס' ד"ה נתן לה כספים, פרש"י דבזנות אין שיד לשון וכו' ומיהו לר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, נראה דכונת תוס' לומר דרש"י כתב דאין שיד לשון חוששין כיון דכל הטעם שהיא פסולה מן הכהונה הוא רק מהטעם שהיא גרושה, ועי' הוסיפו שלר"א דעשה זונה שיד לשון חוששין, ונראה דכונתם להוסיף דלר"א כיון שעשאה זונה היא נפסלה מתרומה, **אולם** הרע"א דאף רש"י סבר דהסוגיא כר"א ומ"מ ליכא נפק"מ כיון שלא נפסלה מתרומה, והקשה רע"א שהתוס' סתרו למש"כ ביבמות, ובתורת גיטין הביא קושיא זו, ותני' דאין כונת תוס' משום פסול תרומה, אלא כונת תוס' דאם כר"א יש נפק"מ לענין זה שיהא עובר ב' איסורים ויהא לו ב' מלקיות, **ועי' בקו"ש ח"ב בקובץ ביאורים** כאן מש"כ לישב סתירת דברי תוס', ועי' באות הבאה.

ה. תוס' ד"ה א"כ מאי אף, דהני תרי מילי סתנן אהדדי דאי חוששין לזנות אין חוששין לקידושין, **הרע"א** הקשה דאם כונת תוס' לעיל דלפי ר"א דפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה ואין אוכלת בתרומה א"כ מה כונת תוס' דתרי מילי סתנן אהדדי, ואמאי סתנן אהדדי הרי יש חומרא בזו ובזו דאם נתכון לשם קידושין צריכה הימנו גט, ואם נתכון לזנות אסורה לאכול בתרומה, וכתב הרע"א דלפי מש"כ בתורת גיטין א"ש דכונת תוס' לעיל לענין חומרא של איסור ולכן חשיב דסתנן אהדדי דממ"נ או שאפשר להלקות אותה משום זונה או שצריכה גט וא"א לומר את שניהם.

באפיקי ים [ח"א סי' טו] כתב לישב קושית רע"א ע"פ מש"כ באות ב' דאם העדים אינם יודעים האם הבעל רוצה לקדשה חסר בעדות לקיומא ולכן אם היה כאן ספק אם הוא נתכון לקידושין או נתכון לזנות אין כאן עדות לקיומא, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר דהוה קידושי ודאי דבודאי נתכון לקידושין, מיהו אפשר להוסיף דאף לחולקים על הך דינא דע"פ ברע"א על דברי הבית שמואל סי' ל' מ"מ הכא שאין העדים יודעים מרצון הבעל כלל לא חשיב עדות לקיומא, ודוקא התם שראו העדים רצון הבעל והאשה להתקדש, **אולם** אכתי צ"ע ממתני' כמשה"ק באות א'.

ו. גמ' תנא ובלבד שימנות ולכי מית הוה גיטא והא קי"ל דאין גט לאחר מיתה, בפשוטו הגמ' השתא מבינה דקאי על המשנה דקתני מהיום אם מתי והיינו שנתן לה גט מהיום בתנאי שימנות, וא"כ צריך להבין מה החידוש בזה "דבלבד שימנות" דהא זה גופא היה התנאי שהגט יחול לאחר מיתה, **וביאר**ו בתוס' הרא"ש ובריטב"א דהגמ' בא לומר דלפי ר"י שהיא מגורשת ואינה מגורשת וצריכה להביא אשם תלוי, מ"מ אינה חייבת להביא עכשיו אשם תלוי מכיון שעומד הדבר להתברר אם יתחייב חטאת או יתחייב אשם, דאם לא ימות מתברר שהיא אשת איש וחייב חטאת לכן אינו מחויב השתא להביא אשם תלוי אלא יכול להמתין אם תמות או לא וזה כונת הגמ' ובלבד שימנות, אלא שצריך להבין א"כ מה מקשה הגמ' "והא אין גט לאחר מיתה" דהא את המעשה של הגירושין עשה מהיום ורק שעשה תנאי שהגט יחול לאחר מיתה, ויבואר להלן מש"כ תוס' בד"ה אמר רבה בזה.

ז. גמ' באומר מעת שאני בעולם, פרש"י דהמחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי לא קאי על המשנה דמהיום אם מתי, אלא מיירי שהבעל נתן לה גט ורצה שיחול הגט רגע אחד קודם המיתה, וזה הכונה מעת שאני בעולם דהיינו שעה אחת קודם מיתתו, ור' יהודה סבר דיש ברירה ולכן אע"פ שעכשיו עדיין לא מבורר מתי הזמן שיחול הגט, מ"מ כשימנות יתברר למפרע דשעה אחת קודם המיתה חלו הגירושין ולכן הרי היא כאשת איש לכל דבריה, [וכן מבואר לעיל כה ע"ב דמקשה הגמ' ממתני' דסבר ר' יהודה יש ברירה], אבל ר' יוסי סבר דאין ברירה ולא אמרינן דכשמת הוברר הדבר דהגירושין חלו שעה אחת קודם מיתה, מיהו צריך להבין דאם אין ברירה אמאי היא ספק מגורשת והבא עליה באשם תלוי, ולכאורה הדין היה צריך להיות שאינה מגורשת ואף כשימנות לא יחולו הגירושין. **בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י** דאין ביארו דהא דכונת רש"י אין ברירה אין כונתו לדין ברירה דעלמא, אלא כונת רש"י דאע"פ שבעלמא יש ברירה ואמרינן הוברר הדבר שהיה מותר, מ"מ הכא כיון שבשעה שבא עליה לא היה יודע אם היא תמות עוד רגע או לא

נמצא שבאותה שעה היה לו ספק גמור ומכיון שהכניס את עצמו לספק חיוב כרת חייב באשם תלוי, ואע"פ שאח"כ נתברר לו שלא מת ונמצא שהיא היתה אשת איש מ"מ באותו שעה בזמן הביאה היה כאן ספק בעצם, וכתבו דלא דמי לכל ספק שעתידי להתברר כגון בספק חלב ספק שומן שהאדם אוכל ואינו יודע האם עובר איסור, מ"מ אינו ספק בעצם אלא יש אדם בעולם שיודע ואם יתברר שלא אכל חלב לא יביא קרבן, אבל הכא כיון שבשעת הביאה לא היה אפשרות לדעת דבר זה חשיב שעושה מעשה איסור ולכן מביא אשם תלוי.

אולם בתוס' כאן מבואר שלמדו דתלוי בדין אין ברירה דעלמא, [דהקשו מכמה דוכתי ויבואר להלן], וביאר **בקה"י** [סי' יט] דרש"י כאן אזיל לשיטתו שכתב בחולין [יד ע"א] דאף למד"א אין ברירה בשני לוגין שאני עתיד להפריש התרומה חלה, אלא שמכיון שאין ברירה לא אמרינן שהדבר יוכל להתברר על איזה ב' לוגין חלו התרומה, וע"כ כל החבית היא ספק תרומה ספק חולין, ולכנה היא מותרת באכילה אלא שישאל אסור לו לשתות היין דספק אם הוא שותה תרומה, וא"כ ה"ה הכא כיון שהוא רוצה שהגט יחול בשעה אחת קודם המיתה ואין אנו יודעים באיזה שעה הוא ימות נמצא שכל השעות שנמצאים לפנינו הם בספק שמא אחת מן השעות היא השעה שקודם המיתה ולכן הגט חל אלא שאין ידוע על איזה שעה הגט חל, וע"י ברע"א מערכה בעירובין שכתב הגר"ש אייגר דרש"י כאן אזיל לשיטתו בחולין, [ונראה דהתוס' רא"ש שלא פ"י דרש"י אזיל לטעמיה שכתב בב' לוגין, ד"ל דהתם כשאמר ב' לוגין שאני עתיד להפריש כל לוג ולוג יכול להיות תרומה אם הוא ישאר לבסוף, ולכן כיון שאין ברירה וא"א לברר חלה חלות על ב' לוגין בכל החבית [וע"י קו"ש ביצה אות לה שביאר סברא זו בדעת רש"י], אבל כשאומר שהגט יחול שעה אחת קודם המיתה אע"פ שאין ברירה ואין יכול לברר באיזה שעה הגט יחול, מ"מ כשעבר השעה נתברר שאותה שעה לא היה יכול לחול ונתברר שזה לא היה בכלל הספק, ול"ד לב' לוגין שכל לוג ולוג היה מסופק מעיקרא האם הוא ישאר לבסוף ולכן אמרינן שהתרומה חלה וממילא אסור לו לשתות, וע"י בזה].

ח. תוס' ד"ה הכא, ואין נראה לרבנו יצחק וכו', ביאור דבריהם נראה דתוס' הבינו דלרש"י מכיון שכל שעה ושעה היה ספק שמא הוא השעה שקודם המיתה לכן חלה חלות ספק על כל שעה, ואינו גירושין ודאי אלא שזהו חלות מספק, ולכן הקשו דא"כ אף לאחר שימות לא יהיה כאן גירושין ודאי מכיון דאף לאחר שמת א"א לומר דאותה שעה הוא החיל את החלות דאף שעה זו היתה מסופקת וא"כ נמצא שאין כאן חלות ודאי, אולם י"ל דאין כונת רש"י שיש כאן חלות ספק, אלא דמכיון שכל שעה ושעה מזמן הנתינה עד זמן המיתה היא שעה מסופקת לנו ע"כ חלו כאן גירושין ודאי אלא שלא ידוע באיזה זמן הוא חל, וכמו בב' לוגין שיש כאן חלות תרומה בתוך כל החבית ולא ידוע היכן, אבל לאחר שמת אע"פ שאין אנו יודעים באיזה שעה חל הגט אבל מכיון שהגט חל בשעה מסוימת א"כ הרי היא מגורשת בתורת ודאי דאין נפק"מ עכשיו מתי היה, וכל הספק היה רק מחיים דאם באנו לדון מעיקרא באיזה שעה הוא חל הדבר היה ספק, [וע"י באילת השחר].

ועוד הקשו תוס' דלעיל הגמ' מוכיחה מכאן דיש ברירה כיון דלכי מית הוה גיטא ומשמע דאף מדר"י מוכח כן דקאמר הכא דכי מית הוה גיטא כ"כ מהרש"א בביאור דבריהם, ועוד הקשו ואפילו לא מת מאותו חולי יהיה לנו לומר שתהא מגורשת מספק כל אותם הימים ולא נאמר שהוברר הדבר שלא חלו הגירושין, במהרש"ל ביאר דכונתם להקשות דלפי רש"י א"כ אף אם יעמוד מאותו חולי עדיין צריך שתהא ספק מגורשת וכן הקשה הרשב"א ע"ש, וביאור קושייתם נראה דלפי רש"י כשאומר מעת שאני בעולם אין הכונה שהוא עושה תנאי דאם ימות מחולי זה שעה אחת קודם המיתה יהא גט, אלא דלא מדין תנאי אלא שהוא עושה חלות לא מבורר דהיינו שעה אחת קודם מיתה, ומכיון שכל רגע ורגע הוא ספק שמא הוא שעה של קודם מיתה לכן אע"פ שאם הוא יקום מן החולי כיון שלא התנה אותו בחולי א"כ ג"כ תאסר כיון שכל שעה הוא עדיין שמא שעה קודם המיתה, אבל במהרש"א ביאר דכונת תוס' להקשות לא באופן כזה דעל הצד שיחיה אפשר לומר דר' יוסי מודה דיש ברירה ע"י"ש אלא שהקשו באופן שימות מחמת חולי אחר, דכיון שגם על הצד שחי עוד זמן היה מגורשת מספק, א"כ ה"ה מחמת חולי אחר אע"פ שאמר מחולי זה מ"מ כיון שבשעה שהוה בחולי הראשון היתה ספק מגורשת א"כ ה"ה הכא אין סברא ללק במה שניתק מחולי לחולי אחר.

ט. תוס' ד"ה אמר רבה, תוס' ביארו דקושיית הגמ' והא אין גט לאחר מיתה דכיון שאמר ר' יהודה הרי היא כאשת איש לכל דבריה ע"כ שהוא רוצה לאחר את הגט כמה שיוכל לכן מקשה הגמ' דכיון שלא חל הגט בשעת נתינה א"כ שמא כונתו היתה לאחר עד לאחר מיתה ולכן מקשה הגמ' והא אין גט לאחר מיתה, **והרשב"א והריטב"א** כתבו דהשתא קס"ד הגמ' דבאומר מהיום אם מתי הוה כאומר מהיום ולאחר מיתה ופשיטא לגמ' דטעמא דר' יהודה דהיא כאשת איש לכל דבריה דס"ל דכשאמר אם מהיום אם מתי הכונה שזה חזרה וכונתו שיחול הגט לאחר מיתה, ולר' יוסי הוא ספק ולכן מגורשת ואינה מגורשת דספק תנאי ספק חזרה, ולכן קשה הגמ' דהא אין גט לאחר מיתה, ובדעת רש"י שפירש דהמחלוקת דר' יהודה ור' יוסי היא כשאומר בעת שאני בעולם, משמע דמעיקרא הגמ' מקשה משום דקס"ד דקאי אמתנין דאומר מהיום אם מתי, וע"י מהרש"ל מהרש"א ופנ"י משי"כ לבאר בדעת רש"י.

דף עד.

א. גמ' מאי ותתן רב הונא אמר והיא תתן, פרש"י תנאי בעלמא הוא וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי, והיינו שרוצה שהקידושין יחולו מעכשיו אם יתקיים התנאי, ובהמשך הסוגיא מבואר דרב הונא אמר כרבי דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, **בפשוטו** היה נראה שהנדון של כל האומר ע"מ אם כאומר מעכשיו או לא, הוא נדון בנוסח של ע"מ האם הוא מתפרש שרוצה שהתנאי יעכב את המעשה מלחול או שהתנאי יחול עכשיו אלא שהתנה שרוצה שיקיים התנאי, אולם **בתורת גיטין** [בשו"ע סי' קמג סעי' א' בד"ה מהיום על תנאי] הוכיח דאין זה נדון איך לפרש הלשון של על מנת, אלא דהספק הוא מה הכונה שאדם מתנה תנאי האם הוא רוצה שהתנאי יעכב את המעשה שיחול רק אח"כ בשעת קיום התנאי, או"ד דרוצה שהמעשה יחול מיד ורוצה שיתקיים התנאי, והוכיח כן מהא דמבואר בקידושין דף ח ע"א [הובא בתוס' ד"ה רב הונא] דהאומר לאשה התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי"ז מקודשת וישלים, ומבאר הגמ' כמאן כרב הונא דאמר כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, והא התם לא עשה תנאי כלל אלא שאנו מפרשים כונתו דאם לא נתן מעיקרא את כל המנה חשיב כתנאי, ומבואר דהדין של כל האומר ע"מ זהו באומדנא של

בני"א שאם עושים תנאי רוצים שהמעשה יחול מעכשיו, ורק בכה"ג שעושה תנאי של "אם" דהתם מפרש בדבורו שרוצה של המעשה יתקיים לאחר קיום התנאי.

וכתב בתורת גיטין שם דה"ה אם אדם יאמר הרי את מקודשת על תנאי שתתני מאתיים זוז נמי הדין כן דמקודשת מיד ותתן, דהכונה של כל האומר ע"מ הוא שיש כאן גילוי מילתא שרוצה שהמעשה יחול מעכשיו.

ב. גמ' גמ' רב יהודה אומר לכשתתן, דס"ל דלאו כאומר מעכשיו דמי והמעשה מתקיים רק כשיקיים המעשה, ויש לדון האם לר' יהודה הוא מדין תנאי, אלא שרוצה שהמעשה יחול כשיקיים התנאי, או ד"ל דלאו מדין תנאי הוא אלא דאמר שהגט יחול לכשתתן, וכונתו שהוא עושה מעשה לאחר זמן דהיינו שכונתו שקיום הקידושין יהא בזמן שיתן, וכמו כל מגרש לאחר ל' דלאו מדין תנאי הוא, ונפק"מ בזה שא"צ משפטי התנאים בזה, ויש להוכיח מהא דלא קאמר הגמ' נפק"מ האם צריך תנאי דלפי רב הונא צריך תנאי ולר"י א"צ תנאי משמע דאף לר' יהודה הוא מדין תנאי, אלא שיש לדון לדעת הרמב"ם דבתנאי של מעכשיו א"צ משפטי התנאים, ולדבריו יש להוכיח להיפך דלאו מדין תנאי הוא, ועי' במקנה בקידושין דף ס ע"א שדן בכ"ז.

ג. גמ' איכא בינייהו שנתקרקע הגט או שאבד, כתב הריטב"א בקידושין [ס ע"ב] דה"ה היכא שאין הגט נמצא ברשותה אלא ברשוה"ר או בצידי רשה"ר [למד"א בכתובות דכשוה"ר דמי], וכונתו דלמד"א לאו כאומר מעכשיו הרי"ז כמו כל מעשה לאחר זמן שיש חסרון של כלתה ואם השטר אינו ברשותו לא קונה, [וכמו שכתב תוס' ביבמות צג ע"א דבהקנה לאחר ל' בקנין שטר צריך השטר להיות ברשותו של קונה, **אולם** הרמב"ם פ"ט מגירושין ה"ה כתב שיש חילוק בין מגרש לאחר זמן למגרש על תנאי דבמגרש לאחר ל' צריך שבסוף ל' הגט יה ברשותה דהגט היה פקדון ברשותה עד הזמן ההוא, אבל במגרש על תנאי כתב הרמב"ם דכשיקיים התנאי מגורשת אם הגט קיים בעולם עכ"ד, משמע דאף בכה"ג שאין הגט ברשותה נמי כיון שהרי הגיע לידה בתחלה בתורת גירושין הרי היא מגורשת, **ובאמת** משמע כדברי הרמב"ם בלשון הגמ' דקאמר שנקרע ולא קאמר שנאבד, אבל צ"ב דכיון שתלה את הגט בתנאי א"כ לא היה מעשה גירושין מעיקרא.

והנה מהא דאם הגט נמצא בחצרה מגורשת לכשתתן המאתיים זוז, מבואר דאין כאן חסרון של טלי גיטך מע"ג קרקע אע"פ שבשעה שהיא מתגרשת לא בא הגט לידה מהבעל, אלא דע"כ ענין של ונתן בידה מתקיים בנתינה הראשונה שנתן לידה ואע"פ שלא חלו הגירושין באותה שעה מ"מ נתקיים ונתן בידה, ועי' לעיל דף סה ע"ב מש"כ בשם האמרי משה בכל מגרש לאחר ל' אמאי אין חסרון של טלי גיטך בסוף ל' יום הרי לא נתן לה בידה, ועי' בחזו"א סי' ע"א אות כה מש"כ.

ד. גמ' איכא בינייהו שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, ברש"ש [בקידושין] כתב הא דלא קאמר הגמ' נפק"מ אם מותרת לינשא לאחר כ"ז שלא קיבלה מאתיים זוז, משום דבתוס' בע"ב מבואר דאף לר' יהודה היא מקודשת מספק למפרע וא"כ לדידה נמי אסורה לינשא לאחר, ועוד כתב שם דאחר שיבוא לקדשה חשיב רשע כעני המהפך בחררה, ועוד כתב דאם תרצה אף לר"ה יכולה לקבל קידושין מאחר כיון שבידה הדבר שלא לקבל מאתיים זוז מאחר, אולם כ"ז רק לדעת הראשונים דנתינה בע"כ לאו שמה נתינה וכן שאין חוששים שתעבור על התנאי, ועי"ע בתוס' רי"ד שם מש"כ.

ע"ע בראשונים שהקשו אמאי לר"ה אינה מקודשת הא ר"ה אמר בפרק המגרש דאשת איש שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר צריכה גט כיון דאשה שאמר לבעלה גירשתני נאמנת דאינה מעיזה פניה בפני בעלה ולכן עצם היקודשין חשיב כאילו שאומרת גירשתני, ותי' הר"ן דהכא כיון שסבורה שאינה מקודשת כ"ז שלא נתקיים התנאי לכן א"צ גט, ועי' בריטב"א.

ה. גמ' וצריכא אבל גבי קידושין דכסיפא למיתבעה, כתב הריטב"א [בקידושין] דאין כונת הגמ' דכסיפא לה מילתא בב"ד, דאין ב"ד כופים על קיום תנאי, **אלא** כונת הגמ' שתוכל לתבוע אותו בב"ד או שיקיים תנאו או שיכנס ולא תשב עד שתלבין ראשה דבשביל זה ודאי כופין, ועי' פנ"י ומקנה בקידושין שם.

ו. תוס' ד"ה איכא בינייהו שפשטה ידה וקיבלה קידושין, ולעיל גבי גט הוה מצי למימר נמי שפשטה ידה, הנה בתוס' בקידושין [ס ע"ב] כתבו ולא רצה לשנויי א"כ דפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר וכו' דאפי' לר"י נמי צריכה מספק כדפרי"י וכו', והיינו דלקמן בע"ב מבואר בתוס' דאף לפי ר' יהודה הוא ספק מגורשת מעכשיו וא"כ אם אחר קידשה צריכה גט מספק, וכתב מהרש"א דהא דתוס' כאן לא נחתו לכך משום דמ"מ יש חילוק בין ר"י ור"ה האם צריכה גט בתורת ודאי או מחמת הספק, [שהרי אף בנפק"מ לגבי קידושין צ"ל כשפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר נמי לר"י כיון שמקודשת מספק צריכה גט נמי מתורת ספק ולרב הונא אין צריכה גט כלל].

והוסיף במהרש"א דתוס' כאן ע"כ חלוקים על תוס' בקידושין, שכאן כתבו תוס' דה"נ מצי למימר שנקרע השטר, אבל לא מצי למימר שנאבד המעות דבכה"ג אין חסרון של כלתה, מיהו בתוס' בקידושין מבואר דאף בשטר אין חסרון של כלתה, וע"כ דתוס' כאן חולק על תוס' שם, וצ"ע כונתו אמאי בשטר אין חסרון של כלתה, ועי' ברע"א שכתב שדבריו תמוהין.

ברמב"ם [פ"ח מגירושין ה"א] כתב דבנתן גט בתנאי של אם אע"פ שלא נתקיים המעשה עדיין מ"מ אם נישאת לא תצא, **והפנ"י** כאן כתב דמקור דברי הרמב"ם הוא מכח קושית תוס' דאמאי לא נקט הגמ' נפק"מ כה"ג שפשטה ידה אלא ע"כ דלכו"ע לא תצא, אולם צ"ע הסברא בזה דכיון שכל זמן שלא נתקיים התנאי אינה מקודשת איך שיק שכל תצא הא א"א גמורה היא ועי' בפנ"י ובבית מאיר סי' קמו מש"כ לבאר דעת הרמב"ם.

ז. גמ' רשב"ג אומר נותנת לאביו או לאחיו או לאחד מן הקרובים, בסוגיא בקידושין הגירסא היא **נותנת לאחיו או לאביו או לאחד מן הקרובים**, וקשה לגי' התם הרי ירושת אב קודמת לאח, **והקשה** הרשב"א [בקידושין] בהא דתני או לאחר מהקרובים דאיך יתכן שצריך ליתן לאחד מהקרובים הא היבם שהוא אח קרוב קודם לשאר הקרובים הרחוקים, ותי' דכונת הגמ' דלאו במקום יבם קאמר אלא שאם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר ומת המקדש הראשון שיכולה לתן לאחד מהקרובים הראוין לירש ואז יחולו קידושי

השני, ובשם תוס' תי' דמיירי שאמר בחייו שקרובו הרחוק הוא ירשו והיינו מדין הנחלה דריב"ב, **והרשב"א** תמה ע"ז דכיון שאין האשה מחויבת ליתן אלא אם ברצונה שהגט יחול יכולה ליתן א"כ הוה ראוי וליכא בזה הנחלה דריב"ב, וצ"ב אמאי חשיב ראוי דאיי"ז חוב לאב אלא שאם תרצה להתגרש תתן לבעל וא"כ איי"ז ממון ששיך בו הנחלה כלל, ועי' באבי עזרי פ"ב ממכירה ה"ו שעמד בזה, **וע"ע** ברע"א קל"ב שלמד מדברי הרשב"א דלא מהני הנחלה דריב"ב בדבר שלא בא לעולם ודלא כהקצה"ח סי' רנ"ג ס"ט.

דף עד:

א. גמ' ולר"י דאמר בע"מ נמי פליגי אדמפלגי במהיום ולאחר מיתה נפלוג בע"מ, צ"ב כונת הגמ' כמו שהקשו תוס' דאם יחלקו בעל מנת ע"כ דהנדון הוא איך לפרש כונה של אדם שעושה תנאי, אבל במהיום ולאחר מיתה הוא נדון אחר האם יש כאן תנאי שהרי"ז גיטך אם ימות או חזרה שרוצה שהגט יחול לאחר מיתה, **וביאר**ו תוס' ביארו [לפי ביאור מהרש"א] דבעלמא כשמקשה הגמ' בהאי לישנא אדמפלגי וכו' ע"כ שיש כאן חידוש אם יחלקו באופן זה, וכונת הגמ' הוא דמצינו דלר' יוחנן בעל מנת אין מחלוקת רבי ורבנן וכו"ע כאומר מעכשיו, וכל המחלוקת הוא בלשון מהיום ולאחר מיתה, וא"כ מוכח דלישנא דע"מ עדיפא מהיום ולאחר מיתה, ולכן מקשה הגמ' אדמפלגי במהיום יחלקו בע"מ שיש בו חידוש דלרבנן אף בכה"ג היא מגורשת מספק, וע"ז עונה הגמ' דיש חידוש במהיום ולאחר מיתה לפי רבי, ולכן העמדנו את המחלוקת של רבי ורבנן במהיום ולא בעל מנת, אבל באמת לדינא הדין שווה בשניהם דלרבנן היא מגורשת מספק.

מיהו תוס' לא ביארו מה הסברא לדמות, וכל מה שכתבו תוס' הוא שיש הכרח דאם לר' יוחנן כאומר מעכשיו בעל מנת א"א לומר דלרב יהודה היא תהא ודאי אינה מגורשת, **וביאר**ו בזה ע"פ מש"כ לעיל באות א' דיסוד הנדון האם כאומר מעכשיו או לא, אינו דוקא באופן שאומר על מנת, אלא הוא ספק בעצם מהו כונת אדם כשעושה מעשה בתנאי האם כונתו שהמעשה יחול מיד וביטול התנאי יבטל את המעשה, או להיפך דקיום התנאי מקיים המעשה, ולפי"ז י"ל דאם מצינו דלר' יוחנן פשיטא דכונתו מעכשיו ולכן נמי מסתפקים במהיום ולאחר מיתה א"כ ע"כ אף לרב יהודה אם במהיום הוא ספק לכה"פ נמי בע"מ נמי הוא ספק נמי שמא כונת האדם הוא שהמעשה יחול עכשיו אלא שתלה אותו בתנאי.

ב. גמ' חסורי מחסרה והכי קתני או אמר לה ע"מ שתתני לי איצטלתי ואבדה איצטלתי, איצטלתי דוקא קאמרה לה רשב"ג אמר תתן לה את דמיה, מבואר שנחלקו האם כשמתנה לקבל האיצטלא כונתו רק על הבגד בעצמו או שכונתו אף על הדמים, ויש לבאר פלוגתתם בב' אופנים או דסברת רשב"ג סבר דכמו דשוה כסף ככסף ה"נ יכול ליתן דמי הבגד, אבל רבנן סברי דצריך ליתן דוקא את הבגד בעצמו ולא מתרצה בקבלת הדמים, [ועי' באבני מלואים סי' כ"ז סק"ד שכ"כ בשם תשובות הרא"ש], **אולם** לקמן עה ע"ב מבואר דיסוד המחלוקת הוא מה עיקר כונת התנאי של הבעל, דבמשנה שם תני האומר הרי"ז גיטך ע"מ שתניקי את בני צריכה להניק אותו ב' שנים או י"ח חודש, ומקשה הגמ' ורמיינהו דקתני בברייתא דסגי במה שתניקי אותו יום אחד, ומשני הגמ' מתני' רשב"ג וברייתא רבנן, ופרש"י ז"ל דרשב"ג דסבר תתן דמיה אלמא להרווחה מיכון ולא דוקא קאמרה ה"נ להרווחה איכון עכ"ל, ולכן ע"כ כונת התנאי היה שתניק כל זמן שצריך לינוק, מבואר דסברת רשב"ג היא דבכל תנאי דאמרין שאין קפדיא על מה שאמר אלא אמרינן שעיקר כונת התנאי היה הענין של הרוחה, ולכן כל היכא שיש הרווחה טפי זהו בכלל התנאי, ולכן היכא שנאבד האיצטלי מתרצה בדמים שזהו נמי בכלל התנאי, ועי"ש באבני"מ שם שכתב לדחות דברי הרא"ש בתשובה, וכתב דלאו מדין שו"כ ככסף הוא אלא דאמדינן דעתיה שאין רצונו שבשביל זה יתבטל התנאי אלא כונתו דאם הבגד לא נמצא דסגי ליה בנתינת דמים, וזהו כמש"כ דמפרשין שלזה נתכון בעשית התנאי, אבל רבנן סברי דכונתו לפי מה שמשמע בלשון התנאי ולא להרווחה בדוקא, ולכן אם נתן לו דמים אינו מקיים את התנאי.

והנה הרשב"א הביא תוס' בערכין [לב ע"א] הקשו ממ"נ אם מיירי שהיא נותנת לו דמים מדעתו א"כ הרי"ז כמו מחילה דהגמ' מסתפקת בזה האם רבנן מודו, ואם מיירי שלא מדעתו ואף לרשב"ג נותנת לו בע"כ א"כ אמאי לא מוכיח הגמ' מכאן דנתינה בע"כ שמה נתינה, וכתב הרשב"א דע"כ צ"ל דהבעל מוכן לקבל את הדמים, אלא שאומר שרק אם יש בזה את הקיום של התנאי מוכן לקבל את הדמים, אבל אם אין בזה קיום של התנאי אינו מוכן לקבל, ולכן לרשב"ג דכונתו היתה להרווחה א"כ בכלל אמירת התנאי שאם אין לו את גוף הבגד יוכל ליתן דמים, אבל רבנן סברי דהדיבור של התנאי היה דוקא על איצטלי, ולכן אם אין כאן קיום של התנאי ממש אין כאן גט, [ועי' בתוס' בערכין שכתבו דבאמת מיירי שנתנו בע"כ ורשב"ג סבר דנתינה בע"כ שמה נתינה, ולפי"ז רבנן חולקים בדין נתינה בע"כ, וקשה דלשון רבנן הוא אצטלתי דוקא קאמר, משמע דלאו מדין נתינה בע"כ הוא, ועי' בבית שמואל סי' קמ"ג סק"י שכתב לבאר דהכא אינו תלוי בנדון של נתינה בע"כ מכיון דהכא רק ניתנת הדמים במקום האיצטלי היה בע"כ ול"ד לנתינה בע"כ דהתם כל הנתינה היה בע"כ עי"ש].

ג. גמ' בעא מינה ר"א מר' יוחנן הרי"ז דיטך ע"מ שתתני לי מאתים זה וזה ואמר לה מחולים לך מהו, הגמ' נסתפקה לרבנן דשמא מודו הכא וכן לרשב"ג נמי שמא דוקא היכא שקיבל דמים אבל היכא שמחל ולא קיבל כלום לא, ברש"י מבואר דהספק הוא האם ע"י מחילה חשיב כנתינת התנאי כאילו נתן לו, וביאר רש"י משום דמחילה כקבלה ממש לכן חשיב קיום התנאי, והיינו דאע"פ שבנתינת דמים אין כאן קיום של התנאי מ"מ ע"י מחילה חשיב שהתנאי נתקיים, **וביאר**ו דהגמ' בהמשך אומרת דכשמוחל הרי"ז כאומר כאילו התקבל, ובר"ן בנדרים כד ע"א ביאר בשם הרשב"א דכשאומר כאילו התקבלתי מהני מדין אפוכי מטרטא למה לי, והיינו דחשיב כקבלה ממש ולכן כתב שם הרשב"א דכאלו התקבלתי הוא שידך רק בקיום מעשה כגון בהא דאמר שאוסר בקונם אם לא יתן ממון לבנו, ובכה"ג יוכל לומר כאלו שקיבל אותו הממון דאפוכי מטרטא למה לי, אבל בביטול מעשה כגון דאם אמר דמדירו אם ילך והלך, לא שייך לומר כאלו שלא הלך דהרי סו"ס הלך, [והנה בשו"ע או"ח סי' תרצ"ה ס"ד מבואר לענין משלוח מנות דאם שולח לחברו משלוח מנות וחברו אינו רוצה לקבלו או שמוחל לו יצא, והטעם כתב במשנה ברורה דאמרין כאילו התקבלתי, ומקור הך סברא כתב בקרבן נתנאל במגילה פ"א אות ט' דהוא מהסוגיא בנדרים שכתב הרשב"א דאפ"ל בתנאי כאילו התקבלתי, והתם ע"כ דכאלו התקבלתי הכונה דיש כאן קבלה ממש דהרי במשלוח מנות צריך שיבא לידו ממש, והיינו שהגדר דכאלו התקבלתי דיש כאן קבלה באמת, וכמו

שמבואר ברש"י דלכן לרבנן יש כאן קיום התנאי, ע"ע בקובץ שיעורים ב"ב אות ב' דמבואר כן, אע"פ דיש חילוק גדול עדיין מנדון דידן למשלוח מנות, דהתם במשלוח מנות אם יאמר לו שרוצה לשלוח לו וחברו יאמר הרי כאילו התקבלתי פשיטא שלא יצא יד"ח, דכאילו התקבלתי יכול להחשב שיש כאן קבלה, אבל מ"מ נתינה אין כאן, אבל הכא מהני כאילו התקבלתי בלא שיתן כלום דהכא יסוד הענין הוא הקבלה ולא עצם מעשה הנתינה.

אולם הרשב"א כאן כתב דהספק לרבנן הוא משום דכל מה דלא מהני אם הוא נתן דמים מכיון שכונתו היה שיקיים את תנאו כמש"כ לעיל דבנתינת דמים אין כאן קיום תנאי, אבל הכא שמחל ובטל לתנאו מהני, וביאור כונתו דמחילה הוא ביטול התנאי, מבואר בדברי הרשב"א בהמשך דבריו וז"ל דהכא לאו בקפידא אתני דלרווחת איצטלית איכן והא לא איצטרך עכ"ל, **וכונתו** דמכיון שכל כונתו היתה שכל התנאי היה בשביל שירויח והרי הכא הוא הרויח, והיינו דאף לרבנן כונת התנאי היה בשביל הרווחה ולכן כשמוחל היינו שאומר שאינו צריך אותה הרווחה מהני, והא דנתינת דמים לא מהני כתב הרשב"א דהתם לאו מדין מחילה אלא כמש"כ דכונתו שרוצה שיתקיים עצם הדיבור של התנאי וכמש"כ.

ומבואר מדברי הרשב"א דבמחילה אין כאן קיום של התנאי וכמש"כ רש"י, אלא דמכיון שכל מטרת התנאי היה בשביל הרווחה לכן כיון שיש לו רווח מזה סגי, וזהו הכונה שבטל לתנאו דא"צ לקיום התנאי בפועל, ולפי"ז צריך לפרש דהכונה בכאילו התקבלתי כמש"כ הר"ן שם בדרך ה"ב דמכיון שכל כונת התנאי היה בשביל שיתמלא רצונו יכול לומר שנעשה רצונו אע"פ שהתנאי לא נתקיים, ולכן כתב שם הר"ן דאף באופן שאמר אחד לחברו שאם ילך למקום פלוני יאסרו נכסי אליך והלך לאותו מקום דיוכל למחול לו ולומר דכל מה שלא רצה שילך הוא כדי שיתמלא רצונו, ועכשיו כיון שאינו חושש אם ילך כבר נתמלא רצונו.

ד. גמ' הכי השתא התם לצעורא קא מכיון והא לא ציערה, הכא משום הרווחה הוא והא לא איצטרך, כתב הרשב"א דכונת הגמ' דאף לרשב"ג דסבר שיכול ליתן דמים, נמי אמרינן שעיקר כונתו היה לצעורא, וצ"ל דאע"פ שרצה להרווחה מ"מ רוצה להרויח ע"י שהיא תצטרך ולכן אין בזה קיום התנאי, אבל התם דנתכון רק להרווחה יש כאן קיום התנאי, ונתבאר בזה באות הקודם ב' דרכים או שיש כאן קיום התנאי ממש, ומדין אפוכי מטרתא, או דכל כונת התנאי היה כדי שיתמלא רצונו והרי נתמלא, אבל כשמתכוון לצער בעינין קיום התנאי דוקא ע"י צער ממש, [ועי' במחנה אפרים [שבועות ס"י] שהקשה על מש"כ הרשב"א דטעמא דכאילו התקבלתי מני מדין אפוכי מטרתא וחשיב כאילו שקיבל, דבלשון הגמ' משמע דעיקר הטעם משום דלהרווחה התנה והא לא אצטרך משמע דלכן נחשב שנתקיים הנדר ולא משום דכאילו קיבל].

והנה רש"י כתב דסתם מגרש את אשתו משום איבה הוא מגרשה הלכך מספיקא אמרינן לצעורא קא מכון, משמע מדבריו דאינו רק ספק, וכן כתב הב"ח בס"י קמ"ג בדעת רש"י, אולם עי' בבית שמואל שכתב דכונת רש"י דמספק אין אנו יודעים כונתו, ואמרינן דמסתמא כונתו לצעורי והגט בטל, ועי"ש בהגהות חכמת שלמה מש"כ לבאר כל דברי רש"י.

ה. גמ' לימא ר' יוסף דאמר כרבנן ורבה דאמר כרשב"ג, צריך להבין מה הדמיון של הגמ' הא הכא טעמא דרשב"ג הוא משום הרווחה ולכן בדמים נמי הא איכא הרווחה, אבל הכא הרי התנה עמו שישלם לו עבר הפעולה שמשמקה השדה, וכן לרבנן הכא משום דלצעורא מכון ול"ש התם, **ובתורת גיטין** תמה עוד מה דמיון הגמ' דהא לרשב"ג היא נותנת הדמים משלה והרי אם ימצא הבעל מציאה איצטלי לא חשיב שהאשה קיימה את התנאי, אבל הכא במה שירד המטר מקבל תשלום אע"פ שאתי ממילא ולא ממנו כלל, וכן לר' יוסף יש להקשות דהכא לא עשה מה שאמר לו בעה"ב דבעה"ב רצה לשלם לו על פעולה שהוא עושה, אבל הכא הרי האשה אומרת שהיא רוצה לקיים התנאי בנתינת הדמים ומה הדמיון, ועי"ש מש"כ לבאר.

ולמבואר באות א' דלרשב"ג משום הסברא של הרווחה כן מפרשים את לשון התנאי אולי י"ל דס"ל לגמ' דה"ה הכא טעמא דרבה משום דאע"פ שאמר שישלם אם ישקה כונתו היתה שהוא ידאג לכך, ול"ד שהוא בעצמו יעשה את ההשקה אלא כל שהשדה תהא מושקת הוא ישלם לו, לכן אע"פ שנעשה ממילא אמרינן דמזלו גרם לכך, אבל לרבנן דאמרינן דרוצה בקיום של התנאי לפי מה שאמר ולכן לא מהני נתינת דמים, ע"כ ה"ה בעינן כמו שאמר שדוקא אם הוא ישקה את השדה יקבל אבל היכא שנעשה ממילא לא אמרינן הכי, [ע"ע בהגהות חכמת שלמה בשו"ע קמג סעי' ו' ודו"ק].

ו. הנה בכל הסוגיא מבואר שכל הנדון האם ע"י נתינת דמים או מחילה מתקיים התנאי אבל בלא"ה הגט לא יכול לחול, **והנה** בסוגיא בכתובות עג ע"ב מבואר דאדם שעשה מעשה בתנאי יכול למחול על התנאי ועי"ז יחול המעשה בלא תנאי, ונחלקו הראשונים באיזה אופן הוא מועיל, דהרשב"א כתב שם דרך בתנאים של ממון יכול למחול, ובר"ן כתב דבשאר תנאים נמי שיכול לומר לו דנעשה רצוני וכדמבואר בהכא בגמ' ואכמ"ל, **אולם** בשו"ת הרא"ש [כלל מן] כתב יסוד חדש דאפשר לבטל תנאי מדין אתי דיבור מבטל דיבור, והיינו כמו שהחיל את התנאי בדיבור יכול לבטלו ובכח הביטול יחול המעשה למפרע כאילו שעשה המעשה בלא תנאי כלל, וא"כ קשה מה הנדון כאן בסוגיא ואע"פ שלא נתקיים התנאי מדוע לא מהני מדין ביטול התנאי, ועי"ש היטב בתשובת הרא"ש שהזכיר הסוגיא כאן ונראה מדבריו דהכא לא מיירי שביטל את התנאי בהדיא אלא כמש"כ בנתינת הדמים רצה שיתקיים דיבורו של התנאי, וכן במחילה רצה שיתקיים התנאי, ואה"נ אם ירצה לבטל את התנאי ועי"ז המעשה יתקיים יוכל לעשות כן, **ועי'** בחזו"א סי' נג ס"ק ב' שכבר כן דמיירי הכא בסוגיא שאינו מבטל להדיא את התנאי, עי"ש עוד מכ"ש בדעת הרמב"ם בזה.

דף עה.

א. גמ' ואמר רבא מתקנתו של הלל נשמע הרי"ז גיטך על מנת שתתני לי מאתיים זה ונתנו לו מדעתנו מגורשת בע"כ אינה מגורשת, צריך להבין מה שורש הנדון האם נתינה בע"כ שמה נתינה, דזה ברור שאין הנדון בלשון בני אדם, וכגון הכא כשאומר לאשה ע"מ שתתני לי מאתיים זו האם כונתו שתתן מדעתו או שתתן אף בע"כ, דהרי הגמ' מדמה את זה לנתינה בבתי ערי חומה, והרי התם אינו תלוי בלשון בנ"א, אלא ע"כ דהוא נדון כשהתורה אמרה ליתן לשני איך לפרש מעשה נתינה, האם גם בע"כ חשיב כאן מעשה נתינה או לא, וצריך להבין מהם הצדדים.

והנה זה פשיטא שבמקום שצריך שיבוא לרשות ע"י זכיה לא שיד הנדון של נתינה בע"כ דכ"ז שלא נתרצה מה מהני שנותן לו בע"כ, וכן כתבו התוס' והרשב"א דאם אדם רוצה ליתן מתנה לחברו ל"ש לומר בזה נתינה בע"כ שמה נתינה, משום שצריך דעתו של האדם לזכות במתנה ע"כ בע"כ לא זוכה במתנה, אלא כל הנדון הוא בדברים שאין דין שחברו יזכה אלא כל הדין הוא רק לעשות מעשה נתינה, והכונה של מעשה נתינה היינו שיוציא הנותן הדבר מרשותו, וכתב הרשב"א דממה שצינו שאדם יכול ליתן לאשתו גט בע"כ, אין להוכיח דנתינה בע"כ שמה נתינה, משום דהתם האשה לא מפסידה מזה דאין האיש קנוי לאשה, לכן התם פשיטא שההלכה של ונתן מתקיים בע"כ בלא דעת האשה וע"י נתינתה הגט יחול, [ומבואר ברשב"א דאין דין זכיה של האשה בגט, אלא צריך מעשה נתינה וכמשי"כ בקצה"ח סי' ר' וע"י לעיל כ ע"א מש"כ בכ"ז], וכל הנדון כאן כתב הרשב"א הוא רק באופן כזה שהמקבל מפסיד ע"י נתינת הנותן, כגון הכא שהבעל מפסיד את האשה ע"י קבלת המאתיים זו, וכן בבתי ערי חומה ביאר הרשב"א דהלוקח מפסיד ע"י מה שמקבל את הכסף, כיון שהבית עד עכשיו היה שלו וקנה אותו הלוקח לגמרי, אלא שהתורה אמרה שאם המוכר מחזיר את הדמים הלוקח מפסיד את ביתו, [והוא כתנאי במכירה שיוכל ליתן דמיו], ונראה מדברי הרשב"א דהסברא בזה הוא דבמקום כזה שיש למקבל הפסד מהנתינה, יש לדון מה גדר דין הנתינה שהתורה הצריכה האם סגי במה שיצא מרשותו כמו בגט, או מכיון שמפסיד המקבל מכח נתינה זו צריך שיבוא לרשות המקבל ע"י נתינה זו, ובכח"ג אם לא מוכן לקבל לא חשיב שקיים נתינה, "דבמקום הפסד זה לא צורה של נתינה", ורק במקום שאין הפסד זהו גופא דינו לעשות מעשה נתינה בעלמא, אך כשיש הפסד לשני אפשר דלא חשיב מעשה נתינה רק כשהוא מדעתו, [וצריך להוסיף דכל הנדון בבתי ערי חומה האם חשיב נתינה בע"כ הוא רק מכיון שהתורה אמרה שחייב לקבל את מה שהמוכר נותן, אבל במקום שיהא דין של נתינה ויפסיד ע"י ולא יהא לו חיוב לקבלם נראה דבכח"ג פשיטא דנתינה בע"כ לאו שמה נתינה כיון שלא יכול להכריח את השני יפסיד, ורק הכא כיון שהתורה חייבה אותו לקבלם כמו שכתבו תוס' לכן יש נדון דשמה אף בע"כ חשיב נתינה].

ומבואר דזה היה פשיטא לגמ' דבבתי ערי חומה אין הלכה שהלוקח יקבל את המעות אלא כל ההלכה היא שהמוכר יעשה מעשה נתינה, [ול"ד למקח שצריך ליתן מעות למכור לזכות בהם], וצ"ב מהו המקור, [ובתוס' מבואר שהוא כפרעון חוב ולכן פשוט דיש בזה רק דין נתינה, אלא דהוא פרעון חוב שמפסיד], אולם הא דמדמה הגמ' ע"מ שתתני לי מאתניים זו לבתי ערי חומה צ"ב דהתם הרי מחויב הוא לקבל את המעות וכמו שכתבו תוס' דהב"ד כופין ע"ז, וכתבו תוס' והרשב"א דהבעל אמר לאשה שהדבר יהא תלוי בדעתה, והיינו שכונת הבעל היתה שלא יהא צריך דעתו לקבלת המעות אלא הכל בדעתה, **אולם** צ"ל דכונת הבעל היתה שיהא תלוי בדעתה לעשות מעשה נתינה וכונתו היתה שנתנה האשה אצלו תהא לפי גדר נתינה שמצינו בתורה, ולכן מוכיח הגמ' מכאן מה הדין של נתינה בע"כ בכל התורה כולה, וע"י באילת השחר, [אולם צ"ב מהיכן היה פשיטא לגמ' דזה היתה כונת הבעל שהאשה תעשה מעשה נתינה לפי גדר התורה].

ב. גמ' מתקיף לה רב פפא וכו' ודלמא כי איצטריך ליה לתקוני שלא בפניו אבל בפניו בין מדעתו ובין בע"כ הויא נתינה, הרשב"א הביא דתוס' בערכין [דף לב]. הקשה דמה סברת רבא בזה, וכתבו תוס' דרבא ס"ל דאם נתינה בע"כ שמה נתינה אין חילוק בין בפניו לשלא בפניו, וכמו שאם בפניו מתקיים נתינה בע"כ שלא בפניו נמי יוכל לזכות לו ע"י אחר ומתקיים נתינה, **והרשב"א** תמה ע"ז דאין יוכל לזכות לו שלא בפניו הרי מצינו בגט שיוכל ליתן לה בע"כ ושלא בפניו אין יכול לזכות לה דאין חבין לאדם אלא בפניו, ולכן כתב הרשב"א לבאר באופ"א עיי"ש, [וע"י בחת"ס מש"כ לבאר דעת תוס']

ג. תוס' ד"ה מכלל. וי"ל דבפניו לא היה יכול להעזי מלוה כדי שיהא הבית שלו, וגם אם היה בפניו יעשוהו ב"ד לקבלם בע"כ, **בבית יוסף** [סי' קמג] כתב בשם מהר"י בי רב שדדיק מתוס' דכל הנדון בסוגיא אם נתינה בע"כ חשיב נתינה או לא, הוא רק בכח"ג שהנותן שלא בא הדבר לרשותו של המקבל, אבל אם הדבר בא לרשותו של המקבל בכח"ג לכו"ע נתקיים דין נתינה אע"פ שהוא בע"כ, והוכיח כן מדכתבו תוס' שהב"ד יעשוהו, ואם נתינה בע"כ לאו שמה נתינה מה מהני מה שב"ד יכפו אותו, וע"כ שהב"ד יכפו אותו שיקבלם לרשותו ובכח"ג חשיב נתינה לכו"ע, וטעמא דמילתא כתב משום דהיכא שתלה הדבר בדעת הנותן אי"צ שיתכוון הנותן לקבלם, וכתב הבית יוסף דיש מי שחולק עליו דאם נתינה בע"כ לאו שמה נתינה אף אם באו לרשותו לא קיים חיובו, וביארו דכונת תוס' הוא שאם ב"ד יכפו אותו הוה ככפיה בקרבנות שאומר רוצה אני, ובכח"ג לא חשיב נתינה בע"כ אלא נתינה מדעתו וכן מבואר בהדיא ברשב"א בסוגיין שאומר רוצה אני, עיי"ש עוד בבית יוסף מש"כ בזה.

ד. תוס' בא"ד, וי"ל דדוקא בעלמא שאין המלוה מפסיד בקבלת הפרעון, ברשב"א ביאר דכיון שהמקבל אינו מפסיד בנתינתו לכן בכח"ג נתינה בע"כ שמה נתינה וכמו שנתבאר באות א', ומבואר ברשב"א דהמקבל לא זכה בחובו ומ"מ נפטר הלוא מהחוב, וכתב **בתורת גיטין** דלפ"ז כל הרוצה ליטול יוכל ליטול כיון שהנותן הלוא נפטר מחובו והמלוה לא זכה בזה עדיין, אולם כתב בתו"ג דלא יוכלו אחרים לזכות בזה כיון שיש למלוה שיעבוד על הנכסים האלו לכן כיון שסיים את הנכסים האלו לשעבוד החוב הרי"ז כאפותקי מפורש שהוא קודם לכל אדם ולא יוכל לזכות בזה, אבל כתב בתור"ג דכ"ז בחוב אבל הכא לפי הצד שנתנה בע"כ שמה נתינה, אם היתה האשה נותנת מאתניים זו או בבית ערי חומה והמקבל לא היה רוצה לזכות בזה דהתם אין שיעבוד על הנכסים האלו כלל דלא הוה הלואה בכח"ג הדין היה שכל הקודם בהם זכה וכמו שמבואר בכריתות כד. הנותן מתנה לחברו ואמר הלה אי אפשרי בה היינו שאינו רוצה לקבלם הדין הוא שכל הקודם בהם זכה, **והנה** בנתה"מ סי' שד"מ כתב דאם הלוא מיחד מעות למלה לפרעון אין צריך המלוה לעשות בהם מעשה קנין אלא במה שהוא מיחד אותו לפרעון הם שלו, ולפ"ז ה"ה היכא שפרע חוב בע"כ כיון שמיחד המעות לפרעון ממילא זכה בזה המלוה, ומדברי התורה גיטין נראה שלא זכה בהם ממש אלא שאין את הדין שכל הקודם בהם זכה וצ"ע.

[ע"ע בקצה"ח סי' רמג סק"ד שביאר הא דאפשר ליתן מתנות כהונה לכהן קטן, אע"פ שאינו בר זכיה, ע"פ מש"כ תוס' כאן דפרעון חוב אפשר בע"כ, וא"כ ה"ה יכול ליתן מתנות כהונה בע"כ, ובדין נתינה בע"כ אי"צ להקנות אלא שהנותן יתן ליד המקבל וחזין שלקטן יש יד, דהרי מצינו שקטנה מתגרשת בע"כ, וע"כ שיש לה יד לנתינה].

ה. בקצה"ח [סי' נה] הביא דבאגודה כתב להוכיח מה דהוצרך הלל לתקן שיהא נותן מעותיו בלשכה דאונס ביום אחרון לא חשיב אונס, וכגון שאם התנה אדם אם לא באתי מכאן ועד ל' יום ונאנס ביום האחרון ולא היה יכול לבוא האם מכיון שבכל ה' יום היה בידו לבוא אינו חשיב אונס או"ד מכיון שביום האחרון הוא אונס יש לו דין אונס והוכיח דאם היה לו דין אונס אמאי הוצרך הלל לתקן הא מכיון שאינו שם הרי הוא אונס, אלא ע"כ דכל שהיה לו אפשרות פעם אחת לעשות כן לא חשיב אונס, והקצה"ח תמה עליו דאם נתינה בע"כ לאו שמה נתינה נמצא שהיה לו דין אונס כל הי"ב חודש שהרי אף אם היה בא ליתן לו לא היה רוצה לקבלם, ולכן כתב הקצה"ח לישב דבכה"ג לא חשיב אונס, דכל הדין של אונס הוא בכה"ג שעשה דבר באונס אמרינן אונסא לאו כמאן דעביד, אבל לא אמרינן אונסא כמאן דעביד דהא סו"ס לא עשה, והכא כיון שהבית שיד ללוקח מיד אלא שיש למוכר זכות לקנות אותו ממנו אם ישלם דמים לכן אע"פ דמה שהוא לא שילם היה מחמת אונס מ"מ לא יכול לקנות אותו, וזהו ממש כמו שמשמע ברשב"א הובא באות א' דיש כאן מכירה גמורה אלא שיכול ליתן דמים.

ובנתה"מ תמה על הקצה"ח דאין הפירוש בבתי ערי חומה שהמקח חל מיד, והלוקח זכה בבית מיד אלא שיש למוכר זכות לקנות את הבית מן הלוקח, אלא כל המכירה היא רק אם לא פדה בתוך שנה, והוכיח כן מהא דמבואר בגמ' בערכין שבת ע"י חומה יש בו משום איסור ריבית אלא שהתורה התיירה, דהיינו שאם משלם נמצא שהמעות היה הלואה, ואם המקח חל מיד אמאי יש בו משום ריבית הרי יש כאן מכירה גמורה, ועי"ש שכתב דמדברי הרשב"א לא מבואר כלל שהלוקח זוכה בזה אלא כונת הרשב"א הוא שזה תנאי בעלמא ובאמת לא חל המקח רק לאחר השנה שלא פדה אותו, ולכן כתב בנתה"מ דל"ש סברת הקצה"ח דאונס לאו כמאן דעביד, כיון שכל המקח חל רק אם לא פדה אבל אם מחמת אונס הוא לא פדה יש טענת אונס בזה דאין מה שקיים את המקח דמכיון שהוא מחמת אונס לא פדה לא חל המקח, [ובמה שהקשה הקצה"ח דאם נתינה בע"כ לאו שמה נתינה לעולם אית ליה טענת אונס שלא היה יכול לתת לו בע"כ, כתב בקה"י כתובת סי' ב' דאינו מוכח לומר כן ושמה אם היה נותן לו כל השנה היה מוכן לקבל ממנו], ועי' במושב מש"כ לע דברי התנה"מ דאיכא הוכחה מהרשב"א דחשיב מקח גמור מיד, ומה שהקשה דא"כ אין כאן ריבית צ"ל דע"י שנותן הדמים מתבטל המקח למפרע ונמצא שהיה כאן ריבית, [דזה גופא היה התנאי שאם יתן דמים לבסוף יתבטל המקח למפרע, נמצא שנחלקו הקצה"ח והתנה"מ האם המכירה חלה מיד ויש כח לבטלו למפרע ע"י נתינת הדמים או שכל המקח כל רק לאחר י"ב חודש שלא נותן הדמים].

ועי' בחי' הגרי"ז [ערכין לב]. שכתב דרך חדשה בענין גאולת בתי ערי חומה, שכתב לדיוק לשון הגמ' היה חולש מעות בלשכה "והיה שובר את הדלת", דמהו לשון שובר את הדלת, ולכן כתב דאע"פ שהיה נותן את המעות בלשכה ועי"ז נעשה גאולה של הבית מ"מ כ"ז הואיל שנפקע זכותו של הלוקח מן הבית אבל עדיין לא נעשה המוכר בעלים על הבית שהרי לא עשה בו קנין, ולכן כתב דזה מה שהגמ' אומרת דהיה שובר את הדלת ועי"ז עושה מעשה קנין חזקה בבית שיהא שלו, ומבואר דהגרי"ז נקט דלא כהקצה"ח ודלא כהתנה"מ דאף אם נותן מעות מ"מ לא המכירה מתבטלת רק מכאן ולהבא, וקשה א"כ אמאי איכא איסור ריבית, ועי' חידושי הגר"ש כתובת סי' ב' מש"כ בזה.

ו. רש"י ד"ה, מבואר ברש"י דהתקנה של הלל דנתינה בע"כ אף שלא בפניו היה בכל דבר, אבל ברשב"א כתב דרק לענין פדיון בתי ערי חומה תיקן הלל אבל בכל עניני ממון לא אמרינן כן, וצ"ב במה נחלקו.

ז. גמ' ת"ר הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, פרש"י לא יהיב לה מידי ורחמנא אמר ונתן בידה, ולעיל כ ע"ב כתב רש"י משום דאותיות פורחות באויר, והיינו שלא נתן לה כלום עי"ש שביארנו בזה, ועי"ש שהובא דעת הרמב"ם שכתב שיש כאן חסרון חדש דא"י כריתות, דכיון ששיר הבעל בידו הגט חסר בכריתות.

ח. גמ' הא מני רשב"ג היא דאמר תתן לה את דמיה, כתבו הר"ן והריטב"א דמוכח מכאן דהא דנחלקו רשב"ג ורבנן לא דוקא באיצטלי דהוא בגד חשוב אלא בכל דבר איכא טעמא דרבנן דאמרינן לצעורא קא מכון, ודלא כבעל העיטור שסבר שנחלקו רק באיצטלי ולא בכל דבר.

ט. גמ' מאי שנא רישא מאי שנא סיפא, כתב הרשב"א דאין כונת הגמ' כמו בעלמא, דהכא אין טעם הפסול בסיפא מטעמא דרישא, דברישא טעם הפסול משום דאותיות פורחות באויר, ובסיפא טעם הפסול דבשעת הגירושין אין לה גט בידה, וכמש"כ רש"י דקס"ד דכל האומר ע"מ לאו כאומר מעכשיו דמי, אלא כונת הגמ' להקשות דאמאי בסיפא היא מגורשת, ועוד כתב הרשב"א ד"ל דתרווייהו חד טעמא הוא דבתרווייהו ליכא בידה ספר כריתות בשעת כריתות.

י. גמ' אלא אמר רבא משום דמעשה קודם לתנאי, בריטב"א כתב דלאו משום דרבא חולק על תנאי כפול, אלא מיירי דכפליה לתנאה אלא דברייתא נקט לישנא קייטא, ולא בא אלא לחלק בין והנייר שלי לע"מ שתחזירהו לי, אבל מעשה קודם לתנאי בדוקא נקט, ולכן קאמר רבא דמגורשת משום דתנאי בטל ומעשה קיים דלא עשה כמשפטי התנאים.

וכתב רש"י דאף לרבנן דפליגי על ר"מ דלא בעינן תנאי כפול [משום דדוקא לענין כפול הוצרך משה רבנו לכפול התנאי דא"כ יש במשמע דאף בארץ כנען לא ינחלו], אבל בשאר משפטי התנאים מודו רבנן לר"מ, ולפי"ז י"ל דרבא בא להעמיד כאן הברייתא אף כרבנן, ועי' בפנ"י שכ"כ, אולם בעיקר דעת רש"י תמהו תוס' דבסוגיא ב"מ משמע דרבנן פליגי על ר"מ לגמרי בכל משפטי התנאים, והנה בסוגיא בקידושין מבואר דטעמא דרבנן דפליגי בתנאי כפול כמש"כ רש"י דא"כ היה במשמע דאף בא"י לא ינחלו, וצ"ב מה הטעם שבאמת חולקים על שאר משפטי התנאים, וביאר בתוס' הרא"ש כאן דבאמת צריך להבין סברת ר"מ היכן כתיב בתנאי בני גד ובני ראובן שצריך דוקא הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה והא שמה מעשה שהיה כך היה, וכתב דבאמת לרבנן שאין יתור מקרא לענין תנאי כפול אין סיבה לומר שיש צורה מיוחדת של פרשת תנאים, אבל לר"מ שיש יתור לענין תנאי כפול ס"ל לר"מ שזהו גילוי מילתא לענין שאר הדברים המוזכרים שם שכל תנאי צריך להיות בדוקא בלשון של תנאי בני גד ובני ראובן.

אולם בדעת רש"י שכתב דרבנן נמי מודו לשאר משפטי התנאים צ"ב מנלן דבר זה, והנה בר"ן כתב דבחן קודם ללאו יש בו סברא, דאם יאמר את הלאו קודם ההן ובסוף דבריו יאמר את ההן, י"ל שביטל את כל התנאי כיון שבגמר דבריו אדם נתפס, אמרינן שמכיון שאמר את ההן בסוף אמרינן שכונתו לעשות את המעשה בלא תנאי, ומבואר דלא כתוס' הרא"ש אלא איכא סברא בכל משפטי התנאים, ולפי"ז ה"ה בתנאי קודם למעשה ג"כ צ"ל ג"כ דכל שאומר את התנאי קודם המעשה הוא חיזוק לתנאי שכונת המעשה יהא ע"פ מה שאמר בתחלה רק על התנאי, **אולם** צ"ב לדעת רש"י דרבנן פליג רק לענין תנאי כפול, ומשמע ברש"י דבעי הן קודם ללאו כמו לר"מ, וצ"ב אי לא בעינן תנאי כפול א"כ ל"ש לומר דבעינן הן קודם ללאו דהא סגי אם יאמר את ההן, **ועי'** היטב בריטב"א בקידושין סא. דמשמע דבאמת כל מה דבעי ררבנן דפליגע על ר"מ הוא רק תנאי קודם למעשה, [וכן נראה בתוס' שהזכירו רק שצריך תנאי קודם למעשה], מיהו ע"י בלשון תוס' ר"י הזקן שכתב בהדיא הן קודם ללאו וע"י במקנה בקידושין שם וצ"ע.

יא. גמ' מתקיף לה רב אדא וכו' מה התם תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד, כתב הריטב"א דרב אדא סבר דאפשר דלא דק תנא בלישנא, אבל באמת כפל התנאי וכן נמי אמר התנאי קודם המעשה, לכן הוצרך לטעם חדש דלא תלוי בלשונו אלא דתנאי ומעשה בדבר אחד, ולהלן יבואר דאפשר דהחסרון דתנאי ומעשה בדבר אחד אינו תלוי בתנאי בני גז ובני ראובן ולפי"ז י"ל דלכן אמר ר' אשי דתתי ככו"ע.

בעיקר החסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד, כתבו תוס' בע"ב משום דהתנאי סותר המעשה, דכיון שאין הגט חל רק לאחר שתחזירה ואז אינו בידו, וכתבו תוס' דלמד"א דעי"מ כאומר מעכשיו דמי לא הוה התנאי ומעשה בדבר אחד, דאע"פ שצריכה להחזיר הנייר מ"מ כבר חלו הגיורשין בשעה שהגט היה בידה, ובלשון הגמ' נראה דזהו משום דלאו דומיא דבני גז, והכלל בתנאים הוא דכל תנאי דלא הוה כתנאי בני גז התנאי בטל ומעשה קיים, ולכן הכא כיון דליכא תנאי ומעשה בדבר אחד תנאי בטל ומעשה קיים ולכן היא מגורשת מיד אף קודם שהחזירה, מיהו **במהרש"ל** כתב דהך דינא דתנאי ומעשה בדבר אחד לאו צריך למילף מתנאי דבני גז, אלא שזהו סברא דלא שייך לעשות תנאי בדבר כזה שכל התנאי סותר את המעשה, וכתב דהא דקאמר הגמ' מכדי כל תנאי מהיכא ילפינן לסימנא בעלמא נקטא, וכן כתב במהר"ם שיף, ועי"ש שהוסיף דלכאורה אם הוא מסברא לא חשיב תנאי ולא משום דבעינן למילף מתנאי בני גז, קשה א"כ אמאי התנאי בטל ומעשה קיים, ולכאורה לא היה צריך לחול כלל דל"ש עשה בתנאי כזה, וכתב ע"פ מש"כ תוס' בכתובות נו. דלולא פרשת תנאי דבני גז לא היה שייך לעשות תנאי כלל והיה הדין שהתנאי בטל ומעשה היה קיים, וא"כ ה"נ בתנאי ומעשה בדבר אחד כיון דל"ש פרשת תנאים בכה"ג הדין הוא שהתנאי בטל והמעשה קיים, מיהו לפי"ז נמצא דאין מד"א שחולק על הך דינא, ואף לפי תוס' דרבנן חולקים על כל פרשת תנאים מ"מ על הא דהתנאי סותר למעשה לא יחלקו.

אולם במהרש"א על תוס' שכתב דאינו מוכח כמהרש"ל, ומשמע מדבריו דלאו סברא הוא אלא ילפינן מתנאי ב"ג וב"ר הך דינא, והיינו דמסברא היה צריך להיות שבאמת לא יחול כלום כיון שרצה רק בתנאי, וכן נראה בתוס' לעיל כ ע"ב שכתבו בתוך דבריהם דרבא דאמר באתרוג דאם החזירו יצא לא החזירו לא יצא חולק על ההוא לישנא דאמר בסוגין דתנאי ומעשה בדבר אחד אינו תנאי, וכן כתבו בתוס' ב"ב קלז ע"ב דרבא חולק על ר"א וכו"כ תוס' לעיל כ ע"ב, וכן נראה בתוס' בסוגין יבואר להלן, [ומשמע במהרש"א דאף היכא דסתרי אהדי נמי בעינן למילף מתנאי ב"ג וב"ר דבכה"ג אינו תנאי, ולא מסברא ילפינן כן, וצ"ב בזה].

ומשמע בתוס' דכל הנדון דתנאי ומעשה בדבר אחד הוא רק משום שהתנאי סותר את המעשה, [אלא שנתבאר שיש נדון האם הוא מסברא או דלא דומיא דבני גז], אבל היכא שהתנאי אינו סותר המעשה משמע דאין חסרון אע"פ שהוא התנאי והמעשה בדבר אחד וכמש"כ תוס' דאם כאומר מעכשיו דמי אין חסרון, מיהו ע"י בבית שמואל [סי' לח סק"ו] שכתב דמדברי הרא"ש בפרק יש נוחלין מבואר דאף אם כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי ג"כ יש חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד, והיינו דאף באופן שאין כאן סתירה ג"כ יש הלכה שאם התנאי ומעשה בדבר אחד אינו תנאי, וכן דייק הב"ח סי' קמ"ג סי"א מדברי הרא"ש בסוגין, וע"י בקרבן נתאנל אות ו' מש"כ, וכן מבואר בתוס' בקידושין ו ע"ב בתי הראשון עי"ש היטב, והנה **באבני מלואים** [סי' לח סק"ו] האריך בדעת הרא"ש דכל היכא שהתנאי סותר למעשה בעצם כגון למד"א כל האומר ע"מ לא כאומר מעכשיו דמי דכל המעשה היא לאחר קיום התנאי ואינו בידו בכה"ג אין כאן תנאי כלל והוה כמפליגו בדברים שאין כאן תנאי, דהוה כנותן מתנה לחברו ואומר לו ע"מ שלא יהא שלך יהא שלך, דבכה"ג אין כאן תנאי כלל, וכל הנדון בסוגיא כאן הוא בכה"ג שהתנאי לא סותר את המעשה אלא שהתנאי והמעשה הוא בדבר אחד, וביאר דלפי הרא"ש אף רב אדא סבר דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו ומ"מ כיון שהוא בדבר אחד יש חסרון משום דלא דמי לתנאי דבני גז ובני ראובן, ועי"ע בכפות תמרים סוכה דף מא ע"ב שהאריך טובא בכ"ז, [מיהו צ"ב מה חיזוק בפרשת תנאי הוא אם התנאי בדבר אחד והמעשה בדבר אחד, דבכל דוכתי כתבו תוס' דבעינן סברא שיהא דומה לתנאי ב"ג וב"ר, וכיון שאין כאן סתירה למעשה מה גיעותא יש במה התנאי והמעשה בדבר אחד].

ועי' בקה"י קידושין סי' נ' שהקשה לדעת הראשונים שיש חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד אף אם לא סותר אמאי היכא שמתנה אם האשה ע"מ שלא תשתי יין, לא חשיב שהתנאי ומעשה בדבר אחד, ועי"ש מש"כ לבאר, [ולפי דרך הב"י יש לישב קצת מה שהערנו בסוגריים ועדיין צ"ב], ועי"ע קו"ש ב"ב אות תס"ט.

יב. תוס' ד"ה לאפוקי, וי"ל דכל התנאים הכתובים דמייתי וכו' רוב מצות ע"י שליח, **והקשו** הפנ"י ורע"א ומהר"ם שיף הרי הנדון של ליתא בשליחות הוא במעשה ולא בתנאי, והרי התם המצות זהו התנאי והמעשה הוא השכר כדמבואר בסוגיא בקידושין עי"ש, ועי' בתפארת יעקב מש"כ לישב, וכ"כ בהגהות ברוך טעם על הפנ"י.

בתוס' בכתובות עד ע"א כתב טעם אחר בהך דינא דליתא בשליחות, וז"ל דהואיל והמעשה כ"כ בידו שיוכל לקיימו ע"י שליח סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשויי ביה תנאה, וביאר האחרונים דכונת תוס' לחלק דהתם מיירי לענין חליצה דא"א לעשות תנאי בחליצה דכיון שא"א לעשות המעשה ע"י שליח זהו ראייה שאין האדם פועל את החלות של החליצה אלא כל מה שצריך הוא כונת למעשה וההיתר חל ממילא, ובקוה"ע סע"ו דימה למעשה שחיטה דאין ההיתר נעשית מכוחו אלא בזה שהוא שחוט ורק בעינן שיתכון למעשה של שחיטה ולא למעשה נחירה בעלמא, ומשו"ה ל"ש לעשות ע"י שליחות כיון שהדבר לא נפעל ע"י ולכן אין לו כח לעשות תנאי בדבר זה דרק באופן שהוא הבעלים על החלות ויש בכוחו לשלוח שליח בזה נתחדש שיוכל לעשות תנאי, אולם הקשה בקובה"ע שם דמשמע מלשון הגמ' דהטעם שא"א לעשות בו תנאי והא משום דל"ד לבי"ג וב"ר, ולמבואר במהרש"ל כאן דאף תנאי

ומעשה בדבר אחד לאו משום דלא דומה לבי"ג ובי"ר ומ"מ לשון הגמ' לסימנא בעלמא אי"כ התם נמי י"ל הכי, ועי' בהו"צ בכתובות שם שנתבאר דמדברי הרע"א בכמה דוכתי מבואר שהבין כונה אחרת בתוס' ואכמ"ל.

[והנה לענין מצות מצינו בפוסקים דמהני תנאי עי' שו"ע לד ס"ב ומ"ב לא סק"ח, ובשער הציון סי' רלה לענין קריאת שמע ובספירת העומר סי' תפ"ט ס"ק ט"ז, והקשו עונג יו"ט סי' י' ג] ואמרי בינה או"ח סי' יד אמאי אין חסרון דליתא בשליחות ולמבואר בתוס' בכתובת א"ש ואכמ"ל].

יג. תוס' בא"ד, המהרש"ל הקשה אמאי לא הקשו תוס' מנלן מתנאי בני גד ידעינן דבעינן תנאי ומעשה בדבר אחד, ולכן כתב מהרש"ל דלאו משום ב"ג הוא אלא מסברא אמרינן כן וכמשי"כ באות ג' באורך, אבל במהרש"א כתב דכיון שלהלכה כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי לכן לא דנו תוס' בזה דאין נפק"מ בזה.

יד. תוס' בא"ד, ובכל ע"מ שבש"ס צריך תנאי כפול כגון ע"מ שתחזירהו לי, **בתוס'** בקידושין ו ע"ב כתבו דהתם א"צ תנאי כפול כיון שהיה בדעו שחברו יברך על אתרוג שלו, ועי' בית הלוי [סי' ח"ב סי' מד-ז] מש"כ בביאור דבריהם, והנה בקצה"ח סי' רמ"א סק"ד האריך לבאר דמתנה ע"מ להחזיר לא הוה מתנה בתנאי שיחזיר, אלא שזהו מתנה לזמן, ולפי"ז א"צ למשפטי התנאים כלל, ועי' בביאור הלכה סי' תרנ"ח.

טו. תוס' בא"ד, ויש מקומות דלא בעינן אלא גילוי דעת ויש מקומות דאפילו גילוי דעת לא צריך, ומבואר דכל מה שצריך תנאי הוא כדי שהדבר יהא ברור שהוא עושה המעשה בתנאי, אבל אם הדבר ברור מצד עצם המעשה בעצמו אין צריך פרשת תנאי, וצריך להבין אי"כ אמאי היכא שעושה תנאי ואינו עושה כהלכתו הדין הוא שהתנאי בטל ומעשה קיים, ואמאי לא אמרינן דכיון שיש אומדנא שהוא רוצה שהמעשה יחול רק כפי מה שהתנה המעשה לא יחול, וכבר הקשו כן הראשונים, **והרשב"א** בסוגיין הקשה כן באופן שעשה המעשה קודם התנאי אמאי לא יתבטל כיון שיש אומדנא שאינו רוצה, וכתב הרשב"א וז"ל וי"ל דטפי עדיף גילוי הדעת לבד מתנאי שאינו כהלכתו, דכיון שהתנה ולא התנה כהלכתו הרי גלה בדעתו שאינו חושש בקיומו ואינו רוצה בביטול המעשה אע"פ שמתבטל תנאו, ומבואר דבאמת אין כאן אומדנא גמורה כל שלא התנה כהלכתו, אלא שהקשה הרשב"א דבתנאי ומעשה בדבר אחד ל"ש לומר כן, ועוד קשה דהיכא שהתנה ע"מ שכתוב בתורה ל"ש לומר הך סברא, ובאמת שהתוס' בכתובת הקשה כן על דינא דמתנה על מה שכתוב בתורה, וכתבו באופ"א ומבואר בדבריהם שם שהמעשה נעשה על כל צד ולא חסר בגמירות דעת של המעשה ונתחדש בפרשת תנאי שיש בידו לעקור המעשה ולכן באופן של"ד לתנאי דבי"ג התנאי בטל ומעשה קיים, וכמשי"כ בתשובות הרא"ש דאפשר לבטל תנאי מדין אתי דיבור מבטל דיבור ומשום דתנאי מילתא אחריתא הוא ואכמ"ל.

טז. תוס' ד"ה אלא, לאו משום דלית ליה לרבא וכו' כונתם דמדוע הוצרך רבא לטעם חדש דמעשה קודם לתנאי, ולא אמר הטעם שאמר רב אשי דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו ולכן היא מגורשת דהא רבא בעצמו סבר הכי, והנה תוס' הוכיחו כן מהא דמבואר דבאתרוג של חברו יצא בו יד"ח ועי"כ דכאומר מעכשיו דמי, **הקשה** מהר"ם שיף מנלן דטעמא משום דכאומר מעכשיו, והא שמא התם יצא ידי חובתו משום דלא שיד שם פרשת תנאים כלל כיון דתנאי ומעשה בדבר אחד הוא והדין הוא שתנאי בטל ומעשה קיים, וכתב במהר"ם שיף דצ"ל שרבא חולק על הך דינא ואין חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד, וצ"ע דהמהר"ם שיף כתב דהא דבעינן תנאי ומעשה בדבר אחד הוא מסברא ולא משום דבעינן דומיא דתנאי בני גד.

יז. תוס' בא"ד, דבהדיא קאמר הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, בקו"ש ח"ב בקובץ ביאורים [אות מג] הקשה על תוס' דהא לעיל כתבו תוס' דלרי יהודה אף לרבנן כל האומר ע"מ הוה ספק אם כאומר מעכשיו דמי, וא"כ מה הקשו תוס' דמהך דאתרוג חזינן דסבר רבא דכאומר מעכשיו דמי, הא י"ל דאף לרבא מספקא ליה ולכן התם אם החזירו ממ"נ יוצא יד"ח דאם כמעכשיו דמי יוצא, ואם לא כמעכשיו דמי התנאי סותר למעשה והתנאי בטל ומעשה קיים, אבל אם לא החזירו מספק לא יצא דשמא כאומר מעכשיו ולא קיים תנאו, עי"ש מש"כ לישב.

דף עה:

א. מתני' הרי"ז גיטך ע"מ שתשמישי את אבא או שתניקי את בני וכו', מת הבהן או שמת האב הרי"ז גט, פרש"י דכיון דלא פריש מידי לא איכון אלא לארוחה כל ימים שהוא צריך ומכאן והילך אינו צריך, וכן פרש"י בהמשך הגמ' דטעמא דרישא כיון דלא פריש ולי"ד לסיפא שפריש בהדיא ב' שנים דעי"כ כונתו בדוקא ולכן התם בעינן ב' שנים בדוקא, והקשה הר"ן דהרי הגמ' מעמידה את המשנה כרבנן דסברי דלצעורא קא מכוון וא"כ א"א לפרש טעמא דרישא משום הרווחה, אלא כתב הר"ן שהטעם של הרישא של המשנה הוא דאף לרבנן שמתכוון לצעורא, מ"מ כונתו היתה שתניק את הבהן לצורך הנקתו ולכן אם מת אין לה מה להניק יותר וחל הגט, אבל בסיפא שהוא אמר שיעור מסוים ע"כ אין כונתו צורך הנקתו אלא הכונה של התנאי הוא מעשה ההנקה ולכן אף אם מת אינו גט, ועי' פנ"י.

ב. מתני' מת הבהן או שמת האב הרי"ז גט, כתב הרשב"א ומסתברא ברישא אם אמר האב איני אוצה שתשמישי שלא בהקפדה הרי"ז מגורשת ויש לבעל דין לחלוק, ועי' בבית שמואל סי' קמג ס"ק ט"ז מש"כ לדון בזה.

ג. מתני' ע"מ שתשמישי את אבא ב' שנים ע"מ שתניקי את בני ב' שנים, מת הבהן או מת האב אינה מגורשת, כתב הרשב"א דאף דלעיל איבעי בגמ' לרבנן מחולין לך מהו, והכא פשיטא דאינו גט, משום דהתם תלה הדבר בדעתו האם הוא ירצה אבל הכא הנקה אינו תלוי בו ולכן כשאמר ב' שנים כונתו היתה בדוקא לכן ולכן אינה מגורשת, וכן כתב לרשב"ג דסבר במשנה כל עכבה שאינה הימנה הרי"ז גט, והתם הגמ' דנה דשמא לרשב"ג מחולין לך לא יועיל וכתב הרשב"א דדוקא התם שהדבר בידו לעולם לתבוע את מה שהתנה לכן אם לא מקיים את התנאי אינו גט, משא"כ הכא כונתו התנאי היה רק לטובת הבהן ואם אין צריך הרי"ז גט, ועי' תוס' ד"ה כלל.

ד. **גמ' מתניתין רשב"ג, פרש"י ול"ד קאמר וכו' ה"נ להרווחה איכוון וכל זמן שהוא צריך לינוק קאמר**, מבואר בגמ' דטעמר דרשב"ג אינו משום דאנו מפרשים את דיבורו דכשאמר איצטלאי הכונה היתה גם על דמים ולא רק בגד בעצמו, דהכא ל"ש לומר כן, אלא ע"כ טעמא דרשב"ג סברא בעצם שאדם שמתנה אנו מפרשים מה מונח בכונת התנאי, ועי' מש"כ לעיל עד ע"ב.

ה. **תוס' ד"ה מת**, וליכא למימר דאשמעינן אע"פ שמת קודם הוי גט דלא בעינן שתשמשנו כל ימי חייה דהא ודאי לא בעינן, דאי הוה בעינן אין זה כריתות, עי' מהרש"א ומהר"ם שיף מש"כ לבאר דלמה לא אמרינן דזה גופא החידוש של המשנה דאין כונת התנאי בכח"ג דא"כ חסר כאן בכריתות, ועי' בתורת גטין.

ו. **תוס' ד"ה כלל**, וי"ל דהכא ודאי להרווחה בעלמא עשה כן וכיון שמת ולא איצטריך הוה כאילו שנתקיים התנאי, אבל התם שתתני לי מאתיים זוז בדעתו שיקבלם וכו', ביאור דבריהם כתב בתורת גטין ע"פ מש"כ ברשב"א דכל הסברא של רשב"ג הוא דכך אנו מפרשים את התנאי דכונתו היתה שאם היא תעכב את ההנקה לא יהא גט, אבל אם העיכוב לא יהא מחמתה הרי"ז גט, וטעמא דמילתא דמכיון שהדבר לא לצורך עצמו אלא לצורך התינוק לכן כונת התנאי הוא רק אם היא מעכבת אותו, אבל התם אינו כן התנאי הוא לצורך עצמו ולכן התם יש סברא לומר שכונת התנאי היה שכל זמן שהוא יוכל לקבל את האיצטלי ולא קיבל התנאי בטל, ועי' תורת גיטין.

והנה הבית שמואל [סי' קמ"ג ס"ק יז] כתב שכל קושית תוס' היא לשיטתם שכתוב בד"ה הקודם דהא דמת הבן הוא אף במת קודם שהניקתו כלל, ולכן ה"ה הכא כשהתנה ב' שנים ומת דאמר רשב"ג כל עכבה שאינה הימנה הרי"ז גט היינו אף אם מת קודם שהתחילה להניק, אבל לפרש"י דרך אחרי שנתקיים התנאי אם מת הרי"ז גט לא קשה כלל דהתם במחולין לך לא נתקיים התנאי כלל והוה כמו שמת קודם שתניק, ועי' בתורת גטין בשו"ע שכתב להשיג על דבריו.

ז. **תוס' ד"ה ורימינהו**, אלא אפילו שעה אחת דאי דוקא לא הוי פריך מיד, כונתם דהיה אפשר לפרש דכונת המשנה שאם מת הרי"ז גט באופן כזה דהניקתו שעה אחת, מיהו צריך להבין דאם קיום התנאי היא בשעה אחת ולכן אם האב מת חשיב קיום של התנאי א"כ אמאי אם האב קיים נמי נימא דבשעה אחת נתקמה התנאי, ועי' מהרש"א מש"כ בזה.

ח. **תוס' ד"ה מתניתין**, אבל גבי איצטלית לעולם הוא צריך לאיצטלית ולא לדמיה ולכך כשאבדה יכול לומר איני חפץ בדמי איצטלית, בביאור הגר"א סי' קמג כ"ב כתב דמבואר בתוס' כדעת הרא"ש סוף סי' ז' שכתב לגבי איצטלית אם ימחול ויסכים לקבל דמים מהני אף לרבנן, והיינו שכל הסברא דלא מהני קבלת דמים הוא כיון שהוא רוצה את האיצטלית.

דף עו.

א. **גמ' בשלמא לרבא רישא בדלא פריש סיפא דפריש אלא לרבא אשי מ"ש רישא מ"ש סיפא**, ברש"י ביאר דלפי רב אשי דסבר דרישא הכונה בסתם והוה כפירש יום אחד [בתוך ב' שנים] א"כ אמאי אם מת הרי"ז גט הרי לא נתקיים התנאי, ועי' בתוס' מה שתמהו על רש"י, אולם צ"ב עיקר לשון הגמ' דמקשה מכח מ"ש רישא מ"ש סיפא, דלתוס' א"ש דהקושיא דחזינן בסיפא שנתכון לצערא א"כ ה"ה ברישא, אבל לרש"י דלא קיים התנאי כלל מדוע מקשה הגמ' מכח הסיפא, וכתב מהר"ם שיף שכונת הגמ' להקשות דחזינן בסיפא דכונת התנאי היה בדוקא ולא אמרינן שהכונה של התנאי היה לטובת בנו ואם מת הגט קיים אלא דאמרינן שכל שפירש כאן בהדיא זמן מסוים כונתו בדוקא ולכן מקשה הגמ' אמאי אם מת הוה גט.

ב. **גמ' ת"ר הרי"ז גיטך ע"מ שתשמישי את אבא ב' שנים וכו' רשב"ג אומר אין לך תנאי בכתובים שאינו כפול**, מכאן הקשו הראשונים ברשב"א לעיל עה ע"ב על שיטת הרמב"ם [אישות פ"ו ה"ז] דאמר דבתנאי של מעכשיו א"צ משפטי התנאים, דהא הכא מיירי בתנאי דמעכשיו ומ"מ אמר ר"מ דבעינן תנאי כפול, והנה הרשב"א לעיל שם כתב דאין לשון התנאי מדוקדק דקתני המעשה קודם לתנאי וכתב הרשב"א דבשלמא לדעת הרמב"ם דלא בעינן משפטי התנאים במעכשיו א"ש, ולכן כתב הרשב"א דהגמ' לישנא קיטא מתניאן, וכל המשניות מיירי שאמר בלשון שמועלי לתנאי דהיינו שכפל תנאו והקדים תנאי למעשה, ועי' בתורת גיטין שהאריך ד"ל דאף בתנאים של מעכשיו א"צ משפטי התנאים מ"מ תנאי כפול בעינן, וביאר דהא דבעינן תנאי כפול הוא לאו דוקא הלכה בדין תנאי אלא הוא הלכה בכל מקום שלא אמרינן מכלל לאו את שומע הן, ולכן לא אומרת הגמ' כאן דבעינן תנאי כפול משום דבעינן דומיא דבני גד ובני ראובן אלא אין לך תנאי בכתובים, ולפי"ז ביאר הלשון של המשנה בדוקא ובאמת שא"צ תנאי קודם למעשה אבל מ"מ תנאי כפול בעינן, אבל הרמב"ם להלכה סבר דלא בעינן כלל משפטי התנאי במעכשיו, ועי' ברא"ש שכתב כן לדעת הרמב"ם ר"מ מודה בזה אלא שסבר דלהלכה לא פסקין כר"מ, עי' קו"ש ח"ב סי' מב.

ג. **גמ' אמר לה בפני ב' וחזר ואמר לה בפני ב'**, רש"י פירש שתנאי אחד אמר לה קודם הגירושין והתנאי השני היה בשעת הגירושין עצמם, והקשו הראשונים דא"כ התנאי שאמר בשעת הגירושין הוא תנאי שצריך להיות קיים, וברמב"ן וברשב"א שביארו באופ"א.

ד. **גמ' מהו דתימא כל לקיומא תנאי מצטרפין**, הקשה בתורת גיטין למה לא מהני לצרף העדות דהא קי"ל להלכה ר' יהושע בן קרחא בסנהדרין ל. דאם בא עד אחד ואומר שבאחד בניסן היה הלואה ועד שני אומר שבא' בתשרי היה הלואה הדין הוא שמחייבים אותו, וכתב דאם ביטל תנאי האחרון את הראשון נמצא שיאנו עד, אלא אפילו ברישא דהוסיף כאן עוד תנאי ל"ד דהתם הנדון האם הגברא מחויב ממון וע"כ אמרינן שיכולים להצטרף על עצם החיוב, אבל הכא בתנאי אין כאן חיוב ממוני על האשה, אלא שהבעל

תלה קיום הגט בתנאי ולכן לא חשיב ששנים מעדים על דבר אחד, והס"ד של הגמ' י"ל דכיון ששניהם מעדים שיש כאן תנאי שמעכב את הגט יכולים להצטרף לעדות אחת.

דף עו:

א. **גמ' וליחוש שמא פיס**, רש"י ביאר דהכונה דנחשוש שמא בא עליה והוה גט ישן ואיכא חששא שיאמר גיטה קודם לבנה, וכן פירש לעיל יח ע"ב, ותוס' שם הקשו א"כ מה משני הגמ' כאן באומר נאמנת עלי הרי יש כאן חשש בעצם, ועוד הקשו הראשונים דהדין הוא שבגט ישן אינה מתגרשת אבל אם נתגרשה תינשא לכתחילה, ועל הקושיא הראשונה כתבו תוס' דשמא כל החשש שמא הבעל יוציא לעז, אבל תוס' כתבו לישב דקושיא הגמ' כאן שמא נתפס ובא וממילא אין הגט יכול לחול, **והר"ן** הביא דהרמב"ן ביאר דקושיא הגמ' דאם האשה מסכימה ומוחלת על התנאי נמצא שאף הגט בטל, וס"ל לרמב"ן דאע"פ שבתנאי של מעכשיו שאין הבעל יכול לבטל או להוסיף על התנאי, מ"מ בהסכמת האשה הגט בטל והר"ן תמה ע"ז עיי"ש, **והראשונים** הביאו דעת בעל העיטור דאף בתנאי של מעכשיו הבעל יכול לבטל התנאי ולהוסיף על התנאי, ועי' בבית שמואל סי' קמד שסיכם כל השיטות.

ב. **גמ' כתוב ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש**, כתב הר"ן לעיל עה: [לו ע"ב] דאע"פ שהמעשה קודם לתנאי וע"כ דהכא דוקא קאמר דא"כ אמר אם לא באתי כתבו ותנו זהו המשך של המשנה, וכתב הר"ן דאיכא למימר דמתני' בהדי שליח שאני, דכל תנאי מהני ביה לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך גלוי דבריו עכ"ל, מבואר מדברי הר"ן דבעושה מעשה ע"י א"צ משפטי התנאים דאין יכול לעשות יותר ממה שצוה אותו, ועי' באבני מלואים לח סק"ב שתמה הרי בתנאי בני גד ובני ראובן חלוקת הארץ היתה ע"י שליח דיהושע ואלעזר הכהן חילקו וא"כ מבואר דאף בשליח בעינן למשפטי התנאים, עיי"ש מש"כ לבאר, ובעיקר סברת הר"ן עי' קו"ש ח"ב גיטין אות יט מש"כ לבאר בזה.

ג. **גמ' ואם אין ידוע זו היא שאמרו מגורשת ואינה מגורשת**, כתב הריטב"א דהא דלא מעמידים אותה בחזקת חיים משום דמיירי שהיו כאן ב' כתי עדים שמכחשים זה את זה מתי מת, ואע"פ שמהתורה מעמידים על החזקה הכא החמירו רבנן שלא לסמוך על חזקה, ועוד כתב דמיירי שיודעים עכשיו שודאי מת וכל הנדון האם נתנית הגט היה קודם למיתה וליכא חזקה, ועי' ש"ש ג' פ"ח.

ד. **גמ' כי שריתוהו לאלתר שריתוהו או לאחר י"ב חודש**, דעת תוס' דהספק הוא מדרבנן, והיינו דמהתורה מותרת לינשא לאלתר דכיון שהיה תנאי של מעכשיו ואנו יודעים שהתנאי לא יתבטל שהרי מת ולא יבוא ע"כ תנשא מיד, ברמב"ם פ"ט ה"א נראה דזהו מדינא ולא מחומרא דרבנן, ועי' במגיד משנה פ"ח הכ"ב.

ה. **גמ' אמר אבבי הכל מודים היכא דאמר לכשתצא חמה**, ברש"י מבואר דכונת אבבי הכל מודים היינו אף לר' יוסי דסבר דזמנו של שטר מוכיח עליו, דכיון שלא אמר לשון של "אם" [כההיא דלעיל אם מת], אלא אמר לאחר ע"כ שכוונתו כאן דבר חדש ולא מהיום, ועי' ברשב"א שכתב דאבבי חולק על רב הונא דאמר לעיל עב: דאף בלאחר מיתה אמר ר' יוסי דינו, עיי"ש מה שהקשו לפי"ז, אבל בתוס' והראשונים כתבו דלר' יוסי נמי בכה"ג הוה גט ואינו גט דיש כאן ספק תנאי ספק חזרה, והביאור שכ"כ רש"י בעי"ז עיי"ש מש"כ לבאר בכ"ז.

והנה בעיקר הך דינא דלכשתצא חמה אינו מדין תנאי ואין צורך בתנאי כפול, וטעמא כיון שתלה את חלות הגט במעשה מסוים הרי"ז דומה לגירש לאחר ל' דלא הוה תנאי אלא גט לאחר זמן, ועי' ברמב"ם פרק ט' הלכה ד' וכן אם תלה הגירושין במעשה דינו כמגרש לאחר זמן, כיצד הרי"ז גיטך ולא תתגרשי עד שתתני מאתיים זוז, ואין צריך לכפול התנאי, ועיי"ש בהלכה ה' מש"כ, באבי עזרי פרק ח' ה"א כתב ומעודי נצטערתי להבין אמאי בתנאי של "אם" תתני לי מאתיים זוז צריך משפטי התנאים, ואמאי לא אמרינן דחשיב שתלה הגירושין במעשה, דמכיון שהמעשה יחול רק לאחר שתתן מאתיים זוז הרי"ז דומה לכשתצא חמה או לא תתגרשי עד שתתני לי מאתיים זוז, ועי' באבי עזרי מש"כ לבאר.

דף עז:

א. **לימא קסבר ר"י כתב גט על תנאי כשר**, הקשה הרע"א מהכ"ת דיהא דינו שונה מכל תנאי בגט, ות"י דר' יוסי לטעמא דסבר אומר אמרו פסול, וא"א לצוות הסופר לכתוב ע"י שליח והוי מילתא דליתא בשליחות דליתא בתנאי דהדין הוא שהמעשה קיים והתנאי בטל, ועי' בריטב"א.

הערות וציונים

פרק הזורק

דף עז:

א. **גמ' דתנו רבנן ונתן בידה אין לי אלא ידה גגה חצרה וקרפיפה מנין ת"ל ונתן מ"מ**. בגמ' ב"מ י ע"ב מבואר דמכאן ילפינן דחצר קונה בשאר קנייני ממון הוא מתורת יד, [וכן נראה בגמ' דקעביד צריכותא בגט ובגניבה], והנה נחלקו רש"י ותוס' בכתובות לא ע"ב אם יש קנין יד, דשיטת רש"י דאף בדבר שהוא בידו אין קנין יד וקונה רק מדין הגבהה, [ועי' בקצה"ח סי' רס"ח סק"ב ורע"א שו"ת תנינא סי' צו שלמדו כן בדעת רש"י, אולם בנתה"מ שם פרש"י באופ"א וס"ל דלא פליג רש"י על קנין יד בעלמא], ותוס' שם [ד"ה רב אשין] הקשו דהא בגט כתיב 'ונתן בידה' וע"כ דיש קנין יד ועיי"ש בתוס' שכתבו וכמש"כ בע"א, וכונתם דבכתובות לא ע"א [ד"ה ואין]

כתבו תוס' דע"כ יש קנין יד משום דהרי נתנו לתוך קלתה מגורשת, [וקצת היה משמע דכונת תוס' דמכיון שילפינן מקרא דחצר מטעם יד, ע"כ שזה גילוי דהכונה של ונתן בידה הוא שידה קונה לה, דלמה הוצרכו להוסיף 'דהרי נתנו לתוך קלתה מגורשת', הרי קלתה הוא מדין קנין חצר, אלא שתוס' באו להוכיח קנין יד, אלא דצ"ב אמאי הביאו תוס' הא דנתנו לתוך קלתה ולא לשון הגמ' כאן גגו חצרה קרפפה, ועי'].

וצ"ב שיטת רש"י דאם אין קנין יד כלל איך אפשר לומר דחצר איתרביא משום יד, [ועי' בהגהות ברוך טעם על הקצה"ח סי' רס"ח שהקשה כן, הובא בהגהות מילואי חותם שם], וי"ל דהנה ברש"י ב"מ י ע"ב [ד"ה משום יד אתרביא] כתב דכתיב ונתן בידה 'וידה רשותה משמע', ונראה הכונה בזה שיסוד הענין שהדבר ברשותו הוא שהוא שולט על זה, וה"נ חצר שנתרבה משום ידה ה"ט משום שהוא דבר שהוא בשליטתו, וא"כ אפ"ל שהיה פשוט לגמ' שאם מרבינן שחצרה חשיב נמי ברשותה שהיא שולטת, ע"כ דיש בו סיבה לקנין, דהיינו דיש כאן הוכחה ממה שהתורה הגדירה את חצר שהוא בשליטתו ע"כ דיש כאן קנין שעיקר הענין של מעשה קנין הוא מה שמכניס את הדבר ברשותו שהוא שולט עליו, ולכן ממה שמצינו שמהני לענין גירושין ע"כ שהוא מקום שבשליטתו ולכן מהני לענין קנין בעלמא, [אלא דס"ל לרש"י שביד עצמו אע"פ ששולט בו אין בו מעשה קנין, אבל חצרו שהוא שולט עליו ע"כ שמהני בתורת קנין].

ולפי"ז נמצא שתוס' שהוכיחו דבקרא דונתן בידה מוכח דיש קנין יד ס"ל דאף אם הדבר בידה והיא בשליטתה לא חשיב שהדבר בשליטתה אלא א"כ היא קונה ע"י ידה את הגט, ולכן כתבו שמוכח דבונתן בידה נתחדש קנין ומינה ילפינן דחצר נמי קונה, אבל רש"י סבר דבמה שבא לידה חשיב שבא לרשותה שהיא שולטת עליו הוא אף בלא מעשה קנין, ומבואר לדעת תוס' דכדי שיחול הגירושין האשה צריכה לזכות את הגט ולכן ע"כ שיש קנין יד.

אולם הקצה"ח [סי' ר' סק"ד] הוכיח מהא דכתבו על איסורי הנאה, ומהא דאשה מתגרשת בע"כ דאין האשה צריכה לזכות בגט, וחלות הגירושין הם בנתינה בלבד, וכן מוכח מהא דקטנה שקידשה אביה ומת אביה, דמתגרשת בקבלת הגט כדמבואר לעיל סה ע"א, והרי אין זכיה לקטנה, ואם משום דדעת אחרת מקנה, הא נחלקו הראשונים האם מדאורייתא מהני דעת אחת מקנה לקטן ונתבאר כ"ז לעיל סד ע"ב, [ועי' לעיל עד ע"א שנתבאר שכן נראה מדברי הרשב"א, שכתב להקשות שם אמאי לא מוכיחה הגמ' מדכתיב בגט ונתן בידה דנתינה בע"כ שמה נתינה, ומבואר מדבריו דהאשה ל"צ לזכות וכל המעשה של ונתן הוא נתינה מצד הבעל, והיינו שיוצא מרשותו כמו שנתבאר שם דכל הנדון דנתינה בע"כ שמה נתינה הוא בדבר שאין המקבל צריך לעשות מעשה קנין], ולכאורה זה דלא כמש"כ תוס', ובאמת דקשה דהגמ' ב"מ יליף מכאן קנין חצר לכל מקום, ואם בגט א"צ זכיה מה הראיה ממה שמקיים ונתן בידה כשנותן לחצרה שיש קנין חצר, ולמבואר בדעת רש"י י"ל דאח"כ שאין צריך זכיה בגט מ"מ יסוד הענין של ונתן בידה היא שהגט יבא לרשותה של האשה שתהא בשליטתה, ולכן מוכח מנתינת הגט דיש קנין חצר.

ובדעת תוס' נראה דאע"פ שהוכיחו מנתינת גט דיש קנין יד אין הכונה שחלות הגירושין תלוי במה שהיא זוכה בפועל, אלא כמו שהוכיח הקצה"ח שאין דין של זכיה בנייר, אלא שצריך נתינתה הראויה לקנין ולכן הוכיחו תוס' דיש קנין יד, ולפי"ז צ"ל שאף באיסורי הנאה חשיב שיש כאן נתינה הראויה לקנין שהרי הבעל מצידו נתן לו דבר שלא מעכב בו את הזכות של קנין, וכן בקטנה מתגרשת אע"פ שאין יכול לזכות בגט מ"מ הבעל לא מעכב את הזכיה, ומה שבפועל אין יכולה לזכות אי"ז עיכוב בקבלת הגט, [ועי' במש"כ בהמשך בדברי הגמ' דאי אשמעינן גט משום דהוה בע"כ].

והנה בשטמ"ק בכתובות לא ע"ב [הובא בקצה"ח רס"ח] כתב דאף לרש"י צריך משיכה או הגבהה כדי שיחול הגירושין, והכונה של ונתן בידה היינו ע"י משיכה והגבהה, ולפי"ז נמצא שבאמת האשה צריכה לזכות בגט בשביל להתגרש, ודלא כמש"כ הקצה"ח וא"ש הסוגיא ב"מ, אולם צ"ב הרי אשה מתגרשת בע"כ ואין צריכה כונה לקנות, ואפשר לבאר דמ"מ הבעל צריך ליתן לה אפשרות לקנות.

ב. גמ' ותניא נמי הכי גבי גנב, ידו אין לי אלא ידו וגו חצרו קרפיפו מנין ת"ל המצא תמצא מ"מ. הנה למבואר ברש"י בכתובות שהובא באות הקודמת דאין קנין יד, ע"כ צ"ל דה"ל לענין גניבה הא דקתני המצא תמצא בידו הגניבה דהיינו שקנה הגניבה [שהרי להתחייב בחיובי גניבה בעינן נמי קנינים כדיבואר להלן] ע"כ לא מיירי ע"י קנין יד, אלא שלקח בידו וקנה במשיכה או הגבהה, וכן מבואר ברש"י בצריכותא של הגמ' לפי הצד שאין קנין חצר בגניבה [בד"ה אימא] כתב רש"י לא תיקני ליה חצרו 'אם לא משך' והיינו דבמה שהוא בידו ממש לא קונה.

ויש לעיין דבגמ' ב"מ י ע"ב איכא מד"א דס"ל דחצר דגניבה נמי מטעם יד אתרביא, ולא מטעם שליחות משום דאין שליח לדבר עבירה, [והגמ' דוחה שם דאפשר נמי מטעם שליחות], ולרש"י הא בידו דגניבה ע"כ אינו קנין יד אלא משיכה ומה שיד לומר חצר מטעם יד וכמו שהקשנו באות הקודם לענין גט, ובגט נתבאר דא"צ מעשה קנין לחלות הגירושין, אלא שממה שמצינו דחשיב רשותה ה"נ סברא הוא שמהני לגבי קנין, אבל בגניבה כדי להתחייב בקניני גניבה צריך מעשה קנין, ונראה דלבאר דהנה בתורת גיטין [סי' קלט סעי' טו] כתב דאף לדעת הראשונים דס"ל דאשה אינה מתגרשת ע"י קנינים, דהיינו ע"י שזוכה בגט ע"י מעשה קנין לא חשיב ונתן בידה, מ"מ ע"י קנין הגבהה ומשיכה מתגרשת דהיינו שאם זוכה הגט בהגבהה קרינן ביה ונתן בידה, וטעמא דבגמ' ב"מ מרבינן קנין הגבהה מקרא דזכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד והיינו הגבהה, הרי חזינן דקנין הגבהה חשיב בכל ידו, וא"כ ה"ה קנין הגבהה הוא בכל ונתן בידה דגט, ולפי"ז אפ"ל דבידו דגניבה נמי היינו ע"י הגבהה ובעינן דוקא מעשה קנין, וזה הכונה של חצר מטעם יד דהיינו דומיא דיד דהיינו יד שקונה ע"י מעשה הגבהה, [ויש להוסיף דאם הגדר בהגבהה הוא הכנסה לרשות היינו נמי יסוד קנין חצר שהדבר בא לרשותו של אדם, ועי'].

ונמצא למבואר ברש"י ונתן בידה דגט היינו ביד ממש בלא קנין, וכמו שכתבנו דאין צריך לזכות בגט אלא כיון שבא לרשותה של המתגרשת וכשבא לידה הדבר בא לרשותה, אבל בידו דגניבה לא סגי במה שהגניבה בא לתוך ידה אע"פ שבא לרשותה, אלא צריך לקנות הגניבה ע"י קנין, וע"כ דהתם כונת התורה בידו ע"י מעשה קנין וכמש"כ, ולפי"ז ה"ה בחצר נמי חלוק חצר דגט דאינו קונה אלא סימנא בעלמא וכמש"כ אבל חצר דגניבה הוא חצר שקונה לו.

ג. גמ' ותניא גבי גנב. נחלקו הראשונים אם גנב מתחייב בקניני גניבה כשמושך החפץ לרשות הרבים, דאע"פ שמשיכה לרש"י לא מהני שמה לענין גנב קונה, וכ"כ תוס' כתובות לא ע"ב [ד"ה וברשות], אולם תוס' ב"ק עט ע"א [ד"ה און] הוכיחו דגנב אינו מתחייב אלא היכא שמשכו למקום הראוי לקנין וז"ל מדרשין לעיל גבי גנב אין לי אלא ידו וגו חצרו קרפיפו מנין משמע דלא מחייב אלא

במקום שראוי לקנות כי היכי דדרשנין גיטין ונתן בידה עכ"ל, מבואר מדבריהם דע"כ הריבוי של חצר בגניבה הוא שצריך מעשה כזה שהוא מועיל לקנין, ממה שהגמ' מרבה חצר בגט ע"כ דהוא חצר דמהני לקנין, וכונתם נראה דהגמ' קא עביד צריכותא חצר דגט וחצר דגניבה וע"כ דהכל גדר אחד.

והנה בקובץ שיעורים ב"ב [אות שח] הקשה לדעת הריצב"א דבגנב בעינן משיכה הראויה לקנין, דהא בגמ' ב"ק דף עא: קתני דגנב שור הנסקל מבית שומר חייב משום דגורם לממון כממון, והרי שור הנסקל אסור בהנאה וא"כ איך שיד לעשות מעשה קנין בדבר שאסור בהנאה, וכתב בקו"ש דע"כ צ"ל דאין הכונה דכדי להתחייב חיוב גנב בעינן מעשה קנין ממש שיקנה עכשיו ע"י, דהרי לא קונה את הדבר, אלא דבשביל להתחייב בחיובי גניבה צריך לעשות מעשה גניבה, ומעשה גניבה הוא מה שבעלמא מועיל בשביל קנין בעלמא, ולכן אף באיסורי הנאה נמי אע"פ שלא שיד שיקנה את הדבר בפועל מ"מ מעשה קנין יש וע"כ איכא כאן מעשה של הוצאה מרשות בעלים, ועי"ש בקו"ש משי"כ לישב, **אולם** עיקר דבריו צ"ב דהרי בסוגיות בב"ק מבואר דגנב קונה את הדבר ויש לו בו זכויות, ובסנהדרין עב ע"ב מבואר דחיובי אונסין של גנב הוא מחמת שקונה את הדבר שבא לרשותו, ועוד דבקו"ש בעצמו פרק מרובה ביאר דין שינוי קונה בגנב הוא מכח קנין של הגנב, אלא שיש חובת והשיב שמעכב.

ולכן נראה דאף לדעת הריצב"א דבעינן מעשה קנין להתחייב באונסים לא קשה מה שהקשה מגונב איסורי הנאה, דכל מה של"ש קנין באיסורי הנאה הוא קנין שהוא בא לזכות מעצמו, אבל מה שהתורה חייבה גנב באונסים הוא בע"כ ושלא מרצונו דכיון שעושה מעשה גניבה התורה העמידה את הדבר באחריות שלו, וא"א אפשר דאף באיסורי הנאה הדין כן שהתורה מקנה אותו לגנב כדי שיתחייב באונסין, ויסוד סברא זו מצינו בחי' הגרש"ש לענין גט ויבואר להלן.

והנה תוס' בכתובות לא ע"ב וב"מ צט ע"א הביאו דעת הר"י שחולק על הריצב"א וסבר דמשיכה של גנב קונה להתחייב באונסין אף במשיכה לרשות הרבים, וביארו בזה דקנין של גנב אינו קנין כמו בשאר עניני ממון דהתם המעשה קנין להכניס לרשותו של לוקח, אבל בגנב סגי להוציא מרשות בעלים כדי להתחייב, וצ"ב א"כ היכא ילפינן קנין חצר מגניבה לכל מקום הא גנב א"צ קנין גמור.

ד. גמ' דאי אשמעינן גבי גט משום דבע"כ. פרש"י דכיון שהתורה אמרה שיכולה להתגרש בע"כ הלכך חצרה נמי 'קני לה', משמע דטעם הגירושין בחצר הוא מחמת הקנין אלא שלגבי גירושין סגי אופן הקנין קיל יותר, אולם לעיל נתבאר בדעת רש"י שהא דקתני ונתן בידה אין הכונה שקונה ע"י ידה, ונתבאר שלכאורה ה"ה לגבי החצר בגט אין הגירושין הוא מחמת הקנין של הגט בחצר. ואפשר לבאר בכונת הגמ' דגבי גט שהוא בע"כ הוא הוכחה שא"צ מעשה קנין בגט אלא סגי בנתינה בעלמא ולכן חצר מהני דוקא בגט, וכן נראה בתוס' רי"ד להלן עח ע"ב דמבואר שם דר' יוחנן אמר לגבי גט שפילו אם נתן הגט בתוך מאה שלה ויכולה לשמרו מגורשת, עי"ש בכל לשונו שכתב שקנין הגט אינו דומה לשאר קניני ממון שהרי בגט קונה בע"כ אלא עם קנין חצר בגט משום שהוא משתמר עי"ש, וכן כתב באחיעזר ח"א סי' לא ו' בכונת הגמ' והוסיף ע"פ משי"כ הקצה"ח שאין דין זכיה בגט אל במעשה נתינתה סגי לכן אף אם ליכא קנין חצר בעלמא מ"מ תתגרש דמתקיים בזה ונתן במה שבא לרשותה,

ה. גמ' ואי אשמעינן גבי גנב משום דקנסיה רחמנא, בפשוטו נראה דכונת הגמ' דכיון שיש ענין לקנוס גנב לכן הוא קונה בקנין חצר אע"פ שבכל מקום אינו קנין, אולם למבואר בתוס' בכתובות בשם ר"י שגנב קונה להתחייב באונסים במשיכה לרשותו ומשום דסגי במה שהוציא החפץ מרשות בעלים א"כ י"ל דכונת הגמ' דקנסו אותו שא"צ מעשה קנין גמור אלא סגי במעשה הוצאה מרשות בעלים, ואין עדיין מקור להוכיח שחצר הוא קנין מועיל לקנות ע"י.

ו. בעיקר הצריכותא של הגמ' הקשו הרש"ש והרע"א והנתה"מ [פתיחה לסי' ר'] דהא איכא מד"א בב"מ דחצר דגניבה מטעם שליחות ונפק"מ דקטנה אין יכולה להתגרש בחצר, הוא וא"כ אמאי הגמ' לא עושה צריכותא כה"ג, **ובאמת** בתוס' ב"ק סה ע"א כתבו דאיצטרך לרבווי חצר בגנב לאשמעינן דחצר קונה לחובתו ואין חסרון שאין שליח לדבר עבירה, ועי' בהגהות מלוא הרעים כאן שהסוגיא כאן קאי כמד"א דאף חצר דגניבה מטעם יד.

ז. רש"י ד"ה אימא. אם לא משך כגון שנכנסה לחצרו ונעל בפניה, **בקצה"ח** סי' שמ"ח כתב דגנב כדי שיתחייב מלבד מה שצריך לעשות מעשה קנין צריך ג"כ לעשות מעשה גניבה ובל"ז אין לו חיובי גנב, ולכן פרש"י ונעל בפניה והיינו דמלבד מה שחצרו קונה לו מ"מ יש כאן מעשה גניבה, והנה בפשוטו מה שצריך מעשה גניבה לכאורה משום דיסוד האיסור הוא הוצאה מרשות בעלים לכן במה שיש כאן מעשה קנין לא חשיב מעשה הוצאה מרשות בעלים ורק ע"י מעשה הגניבה חשיב הוצאה מרשות בעלים. **אולם** עי' בריטב"א שכתב ג"כ שצריך שיהא נעל בפניה אלא שמשמע מלשונו שם טעם אחר לזה ז"ל 'דמוכחא מילתא דברצונו הוא', ולכן כתב שם הנהיגה עד שנכנסה לרשותו אפילו לא נעל בפניה חייב, אולם למבואר ברש"י שבלא מעשה חסר בהוצאה מרשות בעלים לכאורה אף בכה"ג שהנהיגה עד שנכנסה לרשותו ג"כ יהא פטור, [ועי' משי"כ ב"מ כו ע"ב בכ"ז].

הערות וציונים

פרק הזורק

דף עז.

א. גמ' חצרה מה שקנתה אשה קנתה בעלה. פרש"י לפירות להשתמש בה ואכתי לא נפיק גט מידיה דבעל, **הקצה"ח** [סי' שי"ג] ביאר כונת רש"י דכדי לקנות בקנין חצר צריך שיהא הרשות שלו, ומי שיש לו זכות השתמשות בחצר חשיב רשות שלו, ולכן הכא שיש לבעל זכות אכילת פירות חשיב הרשות שלו ומקשה הגמ' שהוא לא נתן הכגט לרשות של האשה, וכן מבואר בתוס' בע"ב שכיון שהחצר קונה לבעל לכן לא חשיב שיש כאן קיום של ונתן בידה.

אולם עי' באבני מלואים סי' קלח בהג"ה שכתב סברא אחרת בזה, דלשון רש"י הוא 'ואכתי לא נפיק גט מידיה דבעל', ומשמע דיש כאן חסרון מסוים בגט ולא בעצם קנין חצר, וביאר דכיון שהבעל אוכל פירות חסר כאן בכריתות דבעינן שיצא כל הגט מרשותו של

בעל והוה כמו גט בידה ומשיחה בידו דלא מתגרשת, וכתב שלשיטת הרמב"ם שחצר השכורה קונה למשכיר ולא לשוכר א"כ נמצא שאע"פ שיש לבעל זכות של אכילת פירות מ"מ חשיב חצרה לענין קנין ולכן הוצרך רש"י לומר הטעם משום שלא נפיק מרשות הבעל, אולם דעת רש"י ב"מ מט ע"א שחצר השכורה קונה לשוכר ולא למשכיר, ואפשר לבאר שהרי לעיל נתבאר בשיטת רש"י שאין דין קנין בונתן בידה, אלא שצריך שיהא ברשות וא"כ אפשר שאע"פ שהיא רשות הבעל לקנין מ"מ עיקר הגוף הוא שלה זה מספיק בשביל לקיים דין של ונתן בידה ורק משום שיש כאן חסרון אחר שלא נפיק מרשותו של בעל וחסר כאן בכריתות.

ב. גמ' אמרי דבי ר' ינאי דכתב לה ועודה ארוסה וכדבר כהנא וכו'. ברש"י נראה דהא דמייתי הגמ' הא דרב כהנא להוכיח דמהני לכתוב בעודו ארוסה דין ודברים וכו', דבזכויות וירושות דרבנן כיון שתיקנו לטובתו אם אינו רוצה לזכות בו אינו זוכה, ונראה מדבריו דכל הלכה של סילוק הוא דקובע שאינו זכות עבורו לזכות במה שרבנן תיקנו לו ולכן כהנא רבנן לא הקנו לו, ואין כאן חלות של סילוק דמסתלק מאיזה דבר בעצם, וכן מבואר ברשב"ם ב"ב מט ע"ב, ע"ש שביאר [ד"ה וכדברא] דבחלה דאורייתא ל"ש סילוק משום דע"כ יהא שלו, וכונתו דכיון שסילוק אינו חלות בפועל אלא שמגלה דעתו שאין רצונו לזכות ובכה"ג לא זיכו לו בע"כ, **אמנם** בתוס' נראה דיש כאן עשיית חלות של סילוק דכתבו תוס' דהחידוש בסוגיין הוא שיכול להסתלק מדבר שלא בא לעולם אע"פ שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואם כדברי הרשב"ם שעיקר סילוק הוא שאומר שאינו רוצה בתקנת חכמים אין בזה חידוש כלפי הנדון דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ויבואר להלן.

ג. תוס' ד"ה והתניא. הוה מצי לשנויי בשכותב בלשון טוב, ביאור דבריהם ע"פ הסוגיא בכריתות כד ע"ב דהנותן מתנה לחברו ואמר אי אפשרי בה כל הקודם זכה והיינו דלשון של אי אפשרי הוא לשון של הפקר, וה"נ אם הוא מפקיר את הזכות של פירות זכתה האשה בהם וממילא יוכל ליתן את הגט בחצר, ועוד כתבו תוס' ד"ל שנותן לה מתנה והיינו שנותן לה מתנה שדה משלו ואין אוכל פירות, ועי' במהרש"א מה שהקשה, ובפנ"י.

ד. תוס' ד"ה וכדבר כהנא. תוס' ביארו דכונת הגמ' כדבר כהנא הוא לא להוכיח האם לשון של דין ודברים הוא לשון טוב או לשון גרוע, אלא הגמ' מייתי ענין אחר מדבר כהנא דאע"פ שהוא דבר שלא בא לעולם מהני סילוק, וכתבו תוס' דאע"פ שתנאי לא מהני לעקור דבר מהתורה מ"מ בדבר שהוא מדברבן מהני, הכא אע"פ שהוא מדברבן לא מהני כיון דהוא לא בא לעולם, וע"ז חידש רב כהנא דמהני הסילוק, ונראה מדבריהם דכמו שיש חלות של תנאי שמעכב את המעשה מלחול, ה"ה נמי ע"י חלות סילוק, והיינו שיכול לעשות חלות מחודש ע"י דין סילוק, שחייב שצריך לחול לא יחול, והחידוש כאן דאין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, ומה שכתבו תוס' דמהני רק בנחלה דרבנן, דבזה נתנו רבנן זכות לעקור דבר אם אינו רוצה, וזה מייתי רב כהנא ראייה מרבא שאם אמר אי אפשרי בתקנת חכמים שומעים לו והיינו שלא הקפידו שיזכה בכל אופן, [ועי' בתוס' ב"ב מט ע"א דמפורש בדריהם יותר]. **וכן** נראה מדברי הקצה"ח [סי' ר"ט ס"ק י"א] שלמד מדברי התוס' אלו דלמד"א מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, ה"ה נמי מהני סילוק במידי דאורייתא, וביאר שם דלמד"א דבדבר שבממון תנאו קיים היינו שיכול לעשות חלות כנגד התורה בדיני ממון, ע"כ אין בזה חילוק בין אם הוא ע"י מעשה של תנאי או מעשה של סילוק, והוכיח כן מהא דמבואר ב"ב קכו ע"ב דהאומר פלוני בני לא ירשני דתלוי הגמ' בר"מ ור"י אם מהני תנאי בדבר שבממון, והרי התם אינו תנאי אלא חלות דין כנגד דין תורה, אלא ע"כ דיסוד המחלוקת האם אדם מתנה תנאי בדבר שבממון הוא האם יש כח לעשות בדיני ממון חלות כנגד התורה, ולכן אין חילוק בין אם הוא עיקרא ע"י דין תנאי או סילוק, ועי' **בנתה"מ** בס"י ר"ט שם שתמה על הקצה"ח, וכתב דבתוס' מבואר להיפך דלכו"ע אף למד"א דבר שבממון תנאו קיים לא מהני סילוק במידי דאורייתא ודלא כהקצה"ח, ומבואר מדבריו שהבין שכונת תוס' הוא דהך סילוק אינו חלות כלל, ואין כח לעקור דבר מהתורה כלל, אלא כל דין סילוק הוא רק בדבר דרבנן דלא תיקנו רבנן אם אינו רוצה וכמו שמשמע ברשב"ם ב"ב, ומה שכתבו תוס' דהחידוש דמהני אף בדבר שלא בא לעולם לאו משום שיש כאן עשיית חלות, אלא דאף כשאומר אי אפשרי אין חסרון כזה, **[וע"פ]** ברמב"ן כתובות פג. שנראה מדבריו דלכו"ע מהני סילוק אף בדבר שהוא דאורייתא, ואף למד"א מתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, ודלא כהקצה"ח, וכ"כ הרמב"ן בכתובות לו ע"ב לענין קנס במפותה, ועי' ברע"א פג. שעמד דהרמב"ן חולק על תוס' בסוגיין].

ה. הקצה"ח שם הקשה על מה שכתב להוכיח דאם מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים ה"ה דמהני סילוק [וכמו הובא אות הקודם], דהרשב"א בכתובות נו ע"ב כתב דלמ"א דבדבר שבממון תנאו קיים, הטעם בזה משום דהוה כאומר לאשה ע"מ שתמחלי לי, והיינו דלכו"ע לא מהני לעשות חלות כנגד התורה, וכל מה דמהני הוא רק להתנות שתמחל על החיובים, ונחלקו האם כשמתנה כונתו שתמחול על החיובים, והקשה בקצה"ח דהא בגמ' ב"ב ל"ש לומר כן דהתם לאו מדין מחילה הוא דדיני ירושה אינו תלוי בדעתו של הבן למחול על זכות הירושה, ואין האב מוריש לבן אלא דזהו דין תורה שהבן יורש נכסי אביו, וכתב בקצה"ח דלפי מש"כ ע"כ צ"ל דלא כהרשב"א ויסוד הנדון האם בדבר שבממון תנאו קיים הוא האם יש לו כח לעקור דין תורה בדבר שבממון וכמש"כ. **והיה** אפשר לבאר באופ"א, דהובא באות הקודם דהרמב"ן בכתובות חידש דאף למד"א דסבר דלא מהני תנאי בדבר שבממון מ"מ סילוק מועיל, וצ"ב מה הסברא לחלק בין סילוק לתנאי, והביאור בזה נראה ע"פ מש"כ בחי' מרן רי"ז הל' נזירות דהחידוש בפרשת תנאים הוא שיכול לעשות מעשה חדש, כגון במקדש אשה ע"מ שאין לי עליך שאכ"ו, דבעלמא מעשה קידושין הוא מחייב שאכ"ו וע"י דין תנאי יש בכוחו לעשות מעשה חדש של קידושין, דהיינו מעשה כזה שלא מחייב שאר כסות ועונה, ובזה נחלקו ר"מ ור"י האם יכול לעשות מעשה חדש לשנות דיני התורה, אבל בסילוק כגון הכא אילו זכות אכילת פירות של הבעל היה מהתורה, הבעל לא בא לשנות עשיית התורה, אלא יסוד הענין של סילוק חלות שמסלק עצמו מזכויות של ממון שהתורה זיכתה לו, וסבר הרמב"ן דחלות של סילוק כיון שאינו נגד מעשה של התורה לכן כו"ע מודו שיכול להסתלק, ול"ד לענין של תנאי שהוא תלוי בדין של ר"י ור"מ דהתם הוא בא לעשות מעשה חדש שהתורה לא אמרה, ולכן י"ל דכל מה שהוצרך הרשב"א לסברא דע"מ שתמחלי לי הוא רק בתנאי דהתם שבא לשנות דין תורה ולכן בזה צריך למחילה של האשה, אבל כשבא להסתלק מזכויות של ממון בכה"ג כו"ע מודו שיכול להסתלק.

דף עז:

א. תוס' ד"ה ידה. וי"ל כיון דקנוי לה לפירא הוי כאילו קנוי לו גוף החצר, אבל מעשה ידיה מעלמא קאתו, לכאורה כונת תוס' כמש"כ התוס' בכתובות מז ע"ב [ד"ה זימנין] דמעשה ידה אינה בעין דלא שיד לומר שיזכה בגוף הידיים, וכן כתב רע"א כאן דלא שיד לומר שהידיים שלו לפירות דאין המע"י צומחים מגוף הידיים ול"ד לקרקע, והיינו דזהו רק זכות ושיעבוד על המע"י שהיא עושה, אבל בקרקע יש לו קנין בגוף הדבר ולכן ל"ש שתקנה בחצר, ועי' באחיעזר [סי' לא] שכתב בכונת תי' תוס' שכתבו דמע"י מעלמא אתי הכונה בזה שאופן הזכות של מע"י של הבעל הוא דקודם האשה זוכה בזה ואח"כ הבעל זוכה ממנה, וממילא מתקיים דין ונתן בידה כשנותן לה גוף הגט.

עוד תי' תוס' ועוד דחצר קנוי לה בע"כ של אשה, אבל ידיים אינם קנוים לו ע"כ, דיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, ויש לדון בכונתם האם חזרו בהם ממה שכתבו וס"ל השתא דיש לבעל זכות בידים למעשה ידה כמו בקרקע, אלא שהחילוק הוא דזכות של מע"י גרוע כיון שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, או דחזרו בהם דאף בקרקע אין לבעל זכות בגוף הקרקע לפירות אלא שהוא רק קנין פירות בלבד אלא דמ"מ כיון שע"כ יש לו לכן זכות זו אלימא טפי שאין יכולה לקנות בחצר.

והנה הר"ן בכתובות נח ע"ב ביאר המחלוקת בין ר"ל לרב הונא אם אשה יכולה לומר אני ניזונית ואיני עושה שנחלקו בגדר הקנין של הבעל במע"י של אשתו, האם הוא רק זכות במע"י או שיש לו קנין גמור בידים לענין מע"י, ולכן תולה הגמ' דאם אין יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה הבעל יכול להקדיש מעשה ידיה ולא חשיב דבר שלא בא לעולם ועי' בקו"ש שם בכ"ז, ולפי"ז ע"כ דכונת תוס' במש"כ דכיון שיכולה לומר איני ניזונית, כונתם דלכן הוא רק זכות על המע"י ולא בגוף הידיים, וצ"ל דתוס' חזרו בהם דגם בקרקע אין לבעל בגוף הקרקע, והחילוק הוא דבפירות הוה קנין אלים טפי שאין יכולה לומר איני ניזונית, וטעמא דמילתא דאין לבעל קנין בגוף הקרקע לפירות ולא דמי לשאר קנין פירות, עי' באור שמח הלכ' רוצח שביאר דכיון שכל מה שיש לבעל הוא מכח תקנת חכמים לכן לא הוה כלל קנין פירות, אלא שהוא תקנה מחודשת בכל פעם שיש פירות דהבעל זוכה בהם, ולא והצרכו לחדש שיש לו קנין בקרקע לענין פירות.

ב. תוס' בא"ד. בעיקר קושית תוס' כתב בקצה"ח [סי' ש"ג] ובאבנ"מ קלח סק"א דיש לחלק בין חצר ליד, דיסוד קנין חצר הוא מחמת שהדבר נמצא ברשותו, ולכן מי שיש לו זכות השתמשות בחצר קונה החצר עבורו והכא שהבעל יש לו זכות של פירות לכן אין החצר קונה עבור האשה, ולכן בחצר השכורה השוכר יש לו קנין חצר אע"פ שגוף הבית לא קנוי לה מ"מ כיון שכל ההתשמשות שלו, אבל בקנין יד שקונה לאו משום שהוא רשות שלו אלא דזה גזה"כ שיד קונה, ולכן כל שגוף היד שלה קונה לה, ולכן מה שיש לבעל זכות אכילת פירות אי"ז סיבה לגרע דלא מתקיים כאן דין של ונתן בידה.

ועי' רע"א שכתב סברא אחרת לחלק דהבעל זוכה בכל קנין הפירות של האשה, משא"כ במה שיש לבעל זכות במע"י אינו אלא זכות במע"י בלבד אבל עיקר היד ועיקר השתמשות של היד הוא של האשה, שהרי שיעור של יותר מה' סלעים מה שאינה משועבדת לבעל הוא שלה, וכ"כ במהרש"ל ומהר"ם שיף ועי' בתוס' ר"י עה"ג, ועי' באבנ"מ בהגה"ה שם אות ב'.

ג. גמ' אלא גיטו וידו באים כאחד. פרש"י ע"י הגט באה ידו לה עם נתינתו, בביאור הך דינא כתב **בקצה"ח** [סי' ר' סק"ד] שחלוק נתינה דגט משאר קניני שטר בממון, דבכל קנין שטר ע"י שזוכה בנייר נעשה הקנין במה שהוא מחזיק את השטר, אבל בגט אינו כן ואין האשה צריכה לזכות בנייר כדי שיחול הגירושין, אלא שהגירושין חלים במה שהבעל נותן לאשה את הגט, והוכיח כן מהא דכתבו על איסורי הנאה כשר וכן מהא דאשה מתגרשת בע"כ, ולפי"ז ביאר דזהו יסוד דין של גיטו וידו באים כאחד הוא דע"י שנותן לה הגט בחצר באים החצר והיד כאחד, דמכיון שהאשה לא צריכה לזכות בגט בעצמו אלא לעשות מעשה נתינה לידה שיד לומר בזה באים כאחד, אבל בכל שטרי ממון ל"ש לומר גיטו וידו באים כאחד כיון דכדי שיחול הקנין צריך לזכות בשטר וא"א לומר בזה באים כאחד עכ"ד, וכתב דזהו כונת רש"י 'דבאה לו ידו עם נתינתו', דכיון שאינה צריכה לזכות בגט רק ליתן לידה. **והקו"ש** קידושין [אות קלח] התקשה שאף לענין נתינה איך אפשר לומר באים כאחד שהרי צריך הוא לעשות מעשה נתינה לרשותה, וכיון שקודם הגירושין הרשות הוא שלו נמצא שאין כאן נתינה, ואם סגי בנתינה למקום שראוי להיות ידה והיינו ליד המציאותית ולא לרשות הממונית, אולם קשה א"כ מדוע צריך לדין של גיטו וידו באים כאחד הרי יש כאן קיום גמור של נתינה, ועי' קו"ש אות קמ שביאר באופ"א הענין דגיטו וידו באים כאחד.

הערות וציונים

פרק הזורק

דף עז:

א. גמ' תקף ליה עלמא. פרש"י דהיה ירא שמא ימות ואסור לטלטל את הגט בשבת, וכתבו תוס' דאע"פ שאין קונים בשבת מ"מ בשכ"מ התיירו, אבל איסור מוקצה לא התיירו ונראה מדברי הרא"ש דאיסור מוקצה חמיר טפי, [עי' תוס' ישנים ביצה ג ע"ב דמוקצה הוה כעין דאורייתא], מיהו כתב הרא"ש דאם הוא ברשות אחרים אפשר שמותר לטלטל כדי שלא תיפול לפני יבם, אבל **הראשונים** כתבו טעמים אחרים, דהיו צריכים לעבור דרך רשות הרבים ולשלוח שליח הולכה לא רצה שמא סבור היה שימות עד שילכו, ועוד כתב הריטב"א דלא רצו להתיר טלטלול קודם גירושין דשמא ימות בתוך כך ונמצא שטלטלו את הגט שלא לצורך. **ע"ע** בראשונים שכתבו דהא הוצרך להקנות את הגט בקנין ולא הקנה את הגט לאשה מכח דיני שכ"מ, דדברי שכ"מ ככתובים ומסורים, וכתבו משום דמתנת שכ"מ אינו קונה רק לאחר מיתה ואין גט לאחר מיתה, ועי' במרדכי כאן שכתב דמשום שאינו אלא מדרבנן, ועי' שיעורי הגר"ש שהאריך בדבריו.

ב. גמ' ותיזיל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק בה. דעת רש"י דהכונה שתעשה קנין חזקה ועי"ז תקנה הקרקע ובקנין אגב תקנה את הגט, וכתבו הראשונים שחידש כאן רש"י חידוש גדול שע"י שהבעל מקנה לאשה את הגט מתקיים דין של ונתן בידה וא"צ דוקא שהבעל יתן לתוך ידה של האשה, **הראשונים** הקשו על רש"י א"כ אמאי הוצרך להקנות לה את כל החדר שבו נמצא הגט, הרי בקנין אגב יכול להקנות לה חלק אחר של קרקע ותקנה את הגט אגב הך קרקע שהרי אין דין צבורין בקנין אגב, והראשונים חלקו על רש"י וכתב דע"כ דאין יכולה האשה להתגרש מדין קנין אגב אלא דוקא ע"י קנין חצר, וטעמא כתב הר"ן דכתיב 'ונתן בידה' ועי"י קנין לא חשיב נתינה בידה.

ומבואר דדעת רש"י דבונתן בידה נאמר ב' הלכות של נתינה, א' נתינה בידה שהגט בא לרשותה ב' נתינה ע"י קנין, וצ"ב היכן כתיב בונתן בידה דבר זה, אולם ביארו בזה דאין זה ב' הלכות, אלא יסוד אחד הוא דבונתן בידה נאמר שצריך שהגט יבוא לרשותה, ועי"י נתינה לידה זה רשותה ממש, ויש עוד אופן שבה לרשותו ע"י קנין, דבמה שזוכה בזה ונעשית שלה חשיב שהיא ברשותה, והראשונים ס"ל דבונתן בידה נאמר ליתן לתוך רשותה ממש ולכן רק ע"י ידה ממש או חצר חשיב שבה לרשותה, [ואפשר דלרש"י אף מה שנותן לחצר הוא מדין קנין ולא משום שבה לרשותה, דהרי דעת רש"י דאין קנין יד כמשי"כ לעיל, וא"כ כשאמרה תורה "ונתן בידה" ע"כ הכונה בזה בלא קנין אלא שבה לרשותה, א"כ הא דמרבין חצר אפשר דנתחדש עוד אופן של רשותה ע"י מעשה קנין ולא רק משום שחצר נחשב כרשותה דהיינו שחשיב שנתן לתוך ידה ודו"ק].

והנה בתורת גיטין [קלט סעי' טו] כתב דאף לדעת הראשונים דלא מהני קנינים בגט כ"ז רק חזקה או אגב, אבל ע"י משיכה והגבהה מתקיים ונתן בידה, וטעמא דהרי הגמ' ב"מ יליף מדכתיב או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד והיינו ע"י משיכה, וע"כ דקנין משיכה הוה בכלל ונתן בידה, והביא שכי"כ הרשב"ם ב"ב פה ע"ב, ומבואר לפי"ז דאף לשאר ראשונים דפליג על רש"י דס"ל שאין הלכה שיבוא לרשותה ממש, אלא אף ע"י קנין יכול להיות חשוב שבה לרשותה, אלא דבשאר קנינים ס"ל דלא חשיב שבה לרשותה, אבל רש"י סבר דעצם מה שהיא קונה את הגט חשיב כברשותה.

ג. והנה הא דהקשו הראשונים לרש"י אמאי לא הקנה לה קרקע במקום אחר ותקנה הגט ע"י אגב אע"פ שאינו צבורין, כתב הקצח"ח סי' [ר"ב סק"ד] דכיון שאין קונה את הקרקע שתחת הגט, אין כאן כריתות והוה כמו שמבואר בגמ' דגט בידה ומשיכה בידו אינה מגורשת כיון שאכתי הגט אגוד אצל הבעל, וה"ה הכא כיון שהגט נמצא על קרקע של הבעל חסר כאן בכריתות, ובדעת הראשונים כתב בקה"י סי' י"ז שכל החסרון הוא רק באופן שהמשיכה נמצאת בידו של הבעל דבזה חסר בכריתות דאכתי אגיד גביה הגט אצל הבעל, אבל היכא שהיא תחת רשותו ליכא חסרון, ויש להוסיף דכל החסרון הוא רק כשבא לגרשה מדין ונתן בידה דבזה צריך שיהא ברשותה לגמרי, וכל היכא שאגוד אצל הבעל חסר בונתן בידה, אבל אם בא לגרש מצד קנינים בזה כל היכא שהאשה קונה את הגט בפועל חלו הגירושין ואין בזה חסרון מה שהוא תחת הקרקע של הבעל.

ע"ע בבית מאיר קלו סעי' ז' שכתב באופ"א שאם לא היו צבורין אף רש"י היה מודה שלא היתה מתגרשת והטעם משום שהגט אינה בידה חסר כאן בדין של ונתן בידה, והיינו שאע"פ שע"י קנין מתקיים הדין של ונתן אבל מ"מ כ"ז שלא בא הגט לרשותה מכח הקנין חסר כאן בדין של ונתן בידה, והיינו שהבידה הוא שיבוא הגט לרשותה ממש.

וכתב שם בקצה"ח עוד דאף לרש"י דמתגרשת ע"י קנין מ"מ ע"י קנין סודר לא חלו גירושין, עי"ש שהוכיח כן מהסוגיא ב"ב קנא, וטעמא דמילתא כתב משום דבגט כתיב ונתן בידה, וחליפין דרך מקח וממכר הוא, וע"ע בתוס' הרא"ש בסוגיא דמבואר כיסוד הקצח"ח דלא מהני חליפין מה"ט דהוה דרך מקח.

ד. אמנם בעיקר מש"כ רש"י דקנתה את הגט אגב תמהו באחרונים אמאי הוצרך לפרש כן, ואמאי לא פירש כפשוטו כמשי"כ הראשונים דקונה את הגט מדין חצר, והא מפורש כן לעיל דף כא ע"א דכתב לה גט ונתנו ביד עבדו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאת ומגרשת בו, ומקשה הגמ' דהא חצר מהלכת היא עי"ש, ומבואר בהדיא בגמ' דזוכה בגט ע"י קנין חצר דמכיון שזוכה בעבד ועבד הוקש לקרקע ע"כ זוכה בגט דחשיב שבה לחצרה, וא"כ מדוע הוצרך רש"י כאן לשנות ממה שמבואר שם. והפנ"י כתב לישב דמעיקרא ס"ל לרבא דלא אמרינן גיטו וידו באים כאחד ולכן בחצר אין יכולה להתגרש, ולכן הוכרח רש"י לפרש שמתגרשת ע"י אגב, והסוגיא לעיל קאי לאחר הסוגיא כאן דאמרינן הך סברא דגיטו וידו באים כאחד, וכ"כ הבית מאיר קלו ז', ועי' בחידושי ר' ראובן מש"כ ביאור נפלא לפי סברא זו.

ועי' בשיעורי הגר"ש [סי' יא] שביאר, דהנה בעיקר שיטת רש"י דמהני קנינים בגט הקשה הגרש"ש אמאי אין חסרון של טלי גיטך מע"ג קרקע, דאף שלא נתן בידה מ"מ הרי יכולה לקנות את הגט בקנין ותתגרש בו, וביאר הגר"ש דיש חילוק אם הקנין נעשה מכח הקונה או מכח המקנה, דכל מה דס"ל לרש"י דמתקיים ונתן בידה ע"י קנינים הוא רק בקנין מכח המקנה דהיינו מכח הבעל דבזה חשיב שהוא נותן הגט לרשותה של האשה, אבל אם כל הקנין נעשה ע"י האשה ככה"ג לא חשיב שהדבר בא מהבעל ואין ונתן בידה, ולפי"ז ביאר דלעיל בדף כא ע"א מיירי שהבעל הקנה לאשה ע"י שטר, ויסוד קנין שטר הוא מה שמוסר לו המקנה את השטר, וע"כ חשיב מעשה קנין מכח המקנה, אבל הכא שקנתה בחזקה והוה קנין מצד הקנה ככה"ג לא חשיב ונתן בידה, ולכן הוצרך רש"י לפרש דהוה קונה הגט בקנין אגב דחשיב שהבעל מקנה ומתקיים בזה ונתן בידה, עי"ש עוד שביאר בעוד כמה דרכים וע"ע באבני מלואים סי' קלט ס"ק י"א ובשערי חיים סי' מו דברים נפלאים בזה.

ה. גמ' ותיחוד ותפתח. פרש"י תסגור דלת החדר, מכאן כתבו הראשונים דמוכח דנעל דהוה חזקה אינו קביעת מנעול בדלת, אלא מה שסוגר את הדלת הוא הקנין דאל"כ הרי אסור בשבת לקבוע מנעול שהוא עובר בזה איסור תורה וכן כתבו תוס' ב"ב נב ע"א, ועי"ש ברא"ש שכתב דאף אסור לומר לעכו"ם לקבוע מנעול, ומבואר דאם היה מותר היה קונה בחזקה אף שנעשה ע"י עכו"ם, וצ"ב דבשלמא אם עושה חזקה ע"י ישראל אחר מהני מדין שליחות אבל בעכו"ם כיון שאין שליחות לעכו"ם איך מהני החזקה, ועי' בקו"ש [אות רל"ח].

האבני מלואים [תשובה כ"ה בסופו] כתב להוכיח דלקנות בקנין חזקה א"צ לעשות ע"י שליח דוקא, אלא כל שעל ידו נעשה תיקון בקרקע ונתכון לקנות ע"י תיקון זה הרי הוא קונה, ולא דמי לכל הקנינים דלא מהני ע"י עכו"ם דהתם בענין זכיה וקנין ולכן בענין דין שליחות, אבל בחזקה עיקר הקנין הוא התוצאה שנעשה ע"י, ע"ש שהוכיח מעוד כמה דוכתי.

ו. **גמ' א"ל ליה רב עיליש לרבא מה שקנתה אשה קנתה בעלה.** יש להקשות לדעת רש"י דסבר שקונה את הגט בקנין אגב מדוע יהא חסרון של מה שקנתה אשה קנה בעלה, דאע"פ שהבעל אוכל פירות הרי נתן לה את הגוף וכיון שהגוף שלה ממילא יכולה להתגרש אגב קנין חזקה שעושה בגוף, ובשלמא לראשונים שקונה בקנין חצר יש כאן חסרון שלא נתן לחצרה כיון שיש לבעל קנין פירות ממילא הוה כמו שנתן הגט לחצר של נכסי מלוג שלה דמקשה הגמ' לעיל דמה שקנתה אשה קנה בעלה.

ובחידושי ר' ראובן כתב לבאר שאם הבעל יש לו קנין פירות ממילא יהא כאן חסרון של אגידה גביה שאע"פ שקונה בחזקה את הגוף מ"מ כיון שאין כאן קנין גמור ממילא יהא כאן חסרון בכריתות וכמו שכתב הקצה"ח לישב דעת רש"י שאם היה הגט בחצר אחרת היה כאן חסרון של אגידה גביה מחמת שהגט נמצא ברשות הבעל, ולכן מקשה הגמ' דכיון שיש לבעל זכות של פירות בבית יש כאן חסרון של אגידה גביה, ועי' לעיל בע"א שנתבאר דדעת רש"י דקושית הגמ' שם דמה שקנתה אשה הוא ע"ד זה מחמת שלא יצא מרשות הבעל לגמרי וכמשי"כ לבאר שם.

ז. **תוס' ד"ה ותיזיל.** ולא הוה כמו טלי גיטך מע"ג קרקע, דכיון שהגיע גט מרשות הבעל לרשותה הוי כאילו נתנו לה, **כונת** דבריהם נראה דס"ל לתוס' דלא כרש"י דזוכה בגט בקנין אגב, אלא דהא דזוכה האשה בגט היא ע"י קנין חצר, ונתקשו תוס' איך מתקיים כאן ונתן בידה והרי הבעל לא נתן, ועי' תי' דמכיון שהגיע מרשות הבעל לרשות האשה נתקיים דין של ונתן בידה, **והפנ"י** נתקשה בדבריהם דמ"ש מהא דמבואר לקמן ע"ב גט בידה ומשיכה בידו אינה מגורשת, אע"פ שקפצה ידה בענין שאין הבעל יכול לנתק המשיכה אצלו, דאפ"ה אינה מגורשת כיון שהיא עשתה את כל העשיה והבעל מעצמו לא עשה דבר זה, וכן הכא הרי היא עשתה את כל המעשה, וכתב לישב דלפי הראשונים דסברי לקמן בגט בידה ומשיכה בידו דאם האשה קפצה ידה והבעל לא יכול להוציאו מידה דמגורשת, מכיון דהבעל התחיל את הנתנה לכן אע"פ שעכשיו היא גמרה כיון שתחילת המעשה היה ע"י היא מגורשת, וה"נ מכיון שהוא אמרה לה לך חזק וקני אע"פ שהיא גמרה את הקנין הרי היא מגורשת, ובאחרונים ח"י הגרש"ש סי' ד' תמחה א"כ כל טלי גיטך ע"ג קרקע מדוע לא יועיל אם אח"כ הבעל מתכון להקנות לה והרי הוא מסייע במה שהוא מקנה לה.

וביאר הדבר כתב **הקה"י** [סי' כא] דמכיון שהחצר היא היד של הגט, והבעל מסייע במעשה הקנין של החצר חשיב שהבעל נתן לה, אבל בכל טלי גיטך אף אם הבעל לא היה מקנה את הגט ולא זוכה בו מ"מ הגט בידה, ונמצא דהבעל לא סייע בעצמו את עצם מעשה הנתנה, אלא כל מה שהבעל סייע הוא רק בחלות הקניו שהגט יהא שיד לה, אבל הכא שכל מה שהגט ברשותה הוא מכח הקנין חצר, נמצא שהבעל מסייע בקבלת הגט בעצמו ולכן חשיב בכלל ונתן בידה, וכתב שם עוד בקה"י וז"ל ולענ"ד לולי דמסתפנא היה נראה שזהו כונת תוס' ויש קצת חסרון תיבות בתוס' וצ"ל "כיון שהגט בא מרשותו לרשותה ע"י הקנאותו". ע"ע אבנ"מ [קלט ס"ק י"ב] ותו"ג שם מש"כ לבאר כונת תוס' ועי' אמרי משה סי' כא.

ח. **תוס' ד"ה מה שקנתה.** ור"ת מפרש כיון שאם מכרה ונתנה אינו קיים כדאמרינן בחזקת הבתים. הפנ"י כתב דאחר החיפוס והבדיקה לא מצא כן בש"ס והניח דברי ר"ת בצ"ע, אולם האבנ"מ [קלט א'] הביא דבריו וכתב שכונת התוס' הוא כמו שכתב ר"ת בפרק חזקת הבתים, וטעמא דמילתא כתב תוס' ב"ב נא ע"ב משום שלא נתן לה הבעל על דעת שהיא תמכור וע"ע אבנ"מ [סי' צ יא] וחזו"א אבהע"ז סי' עה אות טו מש"כ לבאר דעת ר"ת.

ט. **תוס' בא"ד.** חשיב כאילו הוי דבעל ואינה יכולה לקנות על ידו, מבואר בתוס' שהקנין חצר אינו תלוי במי שיש לו זכות השתמשות בחצר, אלא קנין חצר שייך למי שהחצר חשיב ברשותו וס"ל לר"ת שכיון שלענין מכירה ומתנה הבעל הוא שלו ממילא חשיב ברשותו לענין קנין חצר, וע"ע בתוס' ב"ב נא מה שהוסיפו ע"ז, ע"ע בראשונים שכתבו לישב באופ"א דמייירי שהגט היה בחצר השליח וכה"ג שהקנה לה השליח החצר הבעל אוכל פירות ולכן שפיר מקשה הגמ', ועי' ברשב"א מש"כ בזה.

הערות וציונים פרק הזורק

דף עז:

א. **גמ' אמר עולא והיא שעומדת בצד ביתה.** בגליון הש"ס ציין לתוס' בעירובין שכתבו שעומדת בתוך ביתה ממש ולא בצד ביתה, וכן כתב הרשב"א בסוגיין, וכן פסק הרמ"א חו"מ סי' ר' סעי' א', ועי"ש בנתה"מ שהקשה דהא כלי נמי קונים מדין חצר, ולא צריך שיעמוד בתוך הכלי ממש, וכתב דבכלי כיון שיש מחיצות חשיב חצר משתמר ובוהא א"צ עומד בצד שדהו, ועי"ע בנתה"מ סי' רב סק"ה שהקשה מהא דנותן גט ביד עבדה דמבואר להלן ע"ה. שמתגרשת אע"פ שאינה עומדת ע"ג העבד.

ב. גמ' לימא בהא קא מיפלגי דמר סבר חצר משום ידה איתרבאי ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי. המהרש"א העיר איך אפשר לומר דאיכא מד"א דסבר חצר דגט משום שליחות, הא הגמ' ב"מ י ע"ב מקשה בפשיטות דקתני בברייתא דחצר דגט משום יד איתרבאי, ועי' מהדורא בתרא למהרש"א מש"כ לישב.

ובעיקר הדבר דחצר דגט משום שליחות תמה הפנ"י לעיל כא ע"ב [בתוס' ד"ה אטו] דהרי בכל דין שליחות בעינן שהשליח יהא בתורת הדבר, וא"כ איך אפשר לומר דחצר דגט יועיל בתורת שליחות והא אינו בתורת גוי"ק, וכתב הפנ"י לבאר דזה ברור דאף אם אמרינן דחצר מטעם שליחות אי"ז כשליח דעלמא, אלא הכונה בזה דעיקר מעשה הקנין של חצר הוא מדין יד, דהיינו דכל חפץ שנכנס לתוך רשותו נקנה לו, אלא דאם חצר מטעם יד הכונה בזה הוא דחשיב כידא אריכתא של הבעלים ולכן רק אם הוא נמצא כאן קונה לו, אבל אם מטעם שליחות אי"ז כידא אריכתא של הבעלים אלא הוה כיד בפנ"י והוה כשלוחו, וכל החידוש הוא בשליחות של חצר דמהני אפילו שלא בפניו ולא בעינן שיעמוד בצידו, עיי"ש מה שביאר בזה כונת תוס' לעיל כא ע"א.

ועי' ח"י הגר"ח על הש"ס שמבואר כהפנ"י והוסיף דבכל שליחות השליח פועל עבור המשלח, אבל הכא בחצר שהיא השליח מ"מ מעשה הקנין נפעל מכח המשלח בעצמו. [מיהו עי' ברש"י ב"מ י ע"ב בהא דקאמר הגמ' דחצר דגט ע"כ מטעם יד הוא, ופרש"י דאם משום שליחות הא מרבינן כבר שליחות מקרא דושלח ושלחה, ומשמע מדבריו דאפשר להבין שחצר דגט מטעם שליחות בעלמא, ועיי"ש בח"י הריטב"א ומהר"ם שהקשו כן על רש"י].

ג. גמ' ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי. הרשב"א הביא דבירושלמי מבואר דאם אמרה האשה תזרוק הגט לחצרי ותקנה לי חצרי מתגרשת אע"פ שלא עומדת בצידה, והיינו שאף לעולא שחולק דצריך שתעמוד בצידה כ"ז רק היכא שאינה רוצה להתגרש ע"י חצרה אבל כשאמרה האשה לבעל לזרוק הגט לתוך חצרה חשיב כאילו שהיא מינתה את החצר שיקבל את גיטה, דחצר מטעם יד ולא גרע משליחות, אלא שהקשה הרשב"א א"כ באיזה אופן נחלקו עולא ור' אושיעא, דממ"נ אם אינה רוצה לקבל ומגרשה בע"כ הא לכו"ע בכה"ג לא שיד לומר שתתגרש, דאם חצר מטעם שליחות בעינן דעתה כמו בכל שליח דבעינן דעת המשלח, ואם אמרה שרוצה להתגרש לכו"ע מתגרשת דהא מינתה אותו לשליח, וכתב הרשב"א לישב וז"ל דלאו באומרת תקנה לי חצרי אלא מיירי ניחא לי שתזרוק לי בחצרי דלא הוי כעין שליח קבלה אלא כעין שליח הבאה, והקשה האבנ"מ [סי' קלט סק"ב] דאם האשה עשתה את החצר לשליח הבאה איך יכולה להתגרש ע"י החצר הרי גילתה דעתה שהיא אינה רוצה להתגרש אלא א"כ יבוא הגט לידה.

ולכן כתב האבנ"מ דאם חצר מטעם שליחות היתה מתגרש בע"כ ג"כ, וטעמא דאם חצר מטעם שליחות ע"כ שהתורה ממנה את החצר שתזכה עבור הבעלים, ולכן כתב האבנ"מ דאע"פ שבעלמא אדם שממנה שליח יכול לבטלו משום דאתי דיבור מבטל דיבור וכ"ז שלא עשה המעשה יכול לבטלו, אבל היכא שהתורה ממנה את השליח אין בכח דיבור של המשלח לבטל את השליח ולכן בע"כ מתגרשת, מיהו למבואר לעיל דאף דחצר מטעם שליחות אינו מדין שליח דעלמא אלא יסודו הוא מדין יד אלא שיכול לקנות אף שלא בפניו, א"כ לכאורה בע"כ לא יקנה, וביאור דברי הרשב"א עי' היטב בברכת שמואל סי' מה עיי"ש בכ"ד.

בעיקר קושיית הרשב"א כתב הרע"א לישב דאפשר שנחלקו עולא ור' אושיעא בפשט המשנה והיא שעומדת בתוך ביתה, דלעולא דחצר מטעם יד מתגרשת רק בעומדת בצד ביתה ומתגרשת אף בע"כ, אבל לר"א דחצר משום שליחות הוא ולא בעינן שתעמוד מיירי מתנ"י אף שאינה בתוך ביתה, ואה"נ שאינה מתגרשת רק מדעתה דל"ש שליחות בע"כ, ואה"נ שרק בנותן לה גט לתוך ידה יכולה להתגרש בע"כ.

ע"ע ברשב"א שכתב בשם הירושלמי דה"ה היכא שהניח הגט בחצרה ואמר לאשה שהניח בחצרה ואמרה תזכה לי חצרי דמגורשת אע"פ שאין עומדת בצידה, והר"ן כתב על דברי הרשב"א דהירושלמי לא מיירי בכה"ג שכבר נתן ואח"כ אמר לה, אלא באופן שהאשה אמרה שתתן בחצרה, דאם נתן בתחלה הרי היא כטלי גיטך דבנתינה הראשונה לא היתה ראויה להתגרש, **ועי'** בתורת גיטין סי' קל"ט ס"א מש"כ בביאור הדבר, ועי' באור גדול במשניות כאן מש"כ לבאר.

ד. גמ' לא דכו"ע חצר משום ידה איתרבאי מר סבר מה ידה בסמוכה ומר סבר מה ידה משתמרת לדעתה אף חצרה משתמרת. הנה זה ברור דלעולא דבעי סמוכה בעינן נמי חצר משתמרת לדעתה אלא דסבר דבעינן נמי סמוכה דומיא דידה ולכן בעי שתעמוד בסמוך, והיינו דלעולא בעינן ב' תנאים לחצר שיהא דומיא דידה משתמרת וסמוכה.

והביאור משתמרת לדעתה כתב רש"י [בד"ה כמי שבתוך] כלומר על פיה ועל צויה לאפוקי הא דאמרינן לקמן נתן גט ביד עבדה ניעור אינו גט וכו', וכתב **הט"ז** [סי' קלט ב'] דכונת רש"י בזה לדעתה היינו שלא יהא משתמרת ע"י אחר, ולפנ"י כתב דאם יהא חצר גדולה שאף אם עומדת שם אינה יכולה לשמור את הצד השני של החצר, והבעל יתן גט בצד שאין יכולה לשמור מתגרשת, כיון שהיא סמוכה לאותו חצר ואין אחר יכול לשמור מתקיים הענין דחצר דומיא דיד, ולי"ד לעבד שהוא בעצמו יכול לשמור בלא דעת האשה דבכה"ג לא הוי דומיא דידה, והביא שהבית יוסף כתב דבכה"ג לא יהא גט כיון שאין יכולה לשמור אותו מקום ולא הוה בכלל משתמרת לדעתה, ותמה הט"ז דברש"י מבואר דלר' אושיעא כה"ג חשיב משתמרת לדעתו, ואין סברא שעולא יחלוק בפרט זה וצריך להיות שבכה"ג הגט כשר.

דף עח.

א. גמ' ל"צ דגבוה עשרה. פרש"י שהוי רשותא לנפשיה ולא חשיב ההיא אוירא רשות מוכר לבטל את רשות הכלי, כונת רש"י דזה ברור דאף למעלה מעשרה היא רשות של מוכר, ואם מונח שם דבר הוא קונה עבור, מ"מ כיון שעיקר הרשות הוא הקרקע לכן אין הדין שרשות מוכר מבטל כליו של לוקח, אבל בתוס' מבואר טעם אחר משום דאין מקפיד על אויר המטה.

ומקשה הגמ' והאיכא מקום כרעי, פרש"י שמונחים לארץ, והקשה הרשב"א לפרש"י דמכיון שהמטה מונחת למעלה מ"י הוא מקום לעצמו א"כ מה נפק"מ דרגלי המטה מונחים בארץ, ואולי י"ל בדעת רש"י דכיון שכל המטה נסמכת על רגלי המטה והוא מקפיד על המקום שתחת רגלי המטה לכן אין יכול לקנות בחצר אף ע"ג המטה, ויש לדמות למה דמבואר בקידושין כה ע"ב דמקשה הגמ' פיל במאי יקנה, וקאמר הגמ' מניח ד' כלים תחת רגליה והפיל עולה עליהם וקונה מדין חצר, ואע"פ שכל הפיל לא נכנס לתוך החצר ורק

הרגלים בתוך הכלים, מ"מ כיון שכל הפיל נסמך על הרגלים ע"כ חשיב שהפיל נמצא בתוך הכלי וקונה מדין חצר, וא"כ י"ל דה"ה הכא מכיון שהמטה נסמכת על הרגלים ע"כ חשיב שהמטה בטלה לרשותו של המוכר, ולכן אע"פ שלמעלה מ"י חשיב רשות עצמית כיון שהיא צריכה את הרשות של למטה הרי היא מתבטלת לרשות המוכר.

ב. גמ' אמקום כרעי לא קפדי אינשיא. צ"ב האיך מיירי דהא פשיטא דכל הנדון של כליו של לוקח ברשות מוכר מיירי שנתן לו המוכר רשות להניח שם כלים, וא"כ מהו התוספת הזאת של לא קפדי, וכתב בחזו"א דצ"ל דג' דרגות איכא דיש אופן דהמוכר משאיל ללוקח ובשאלת המקום חשיב שנעשה מקום של הלוקח, אבל איכא עוד אופן של נתינת רשות עולמית ובכה"ג אין הרשות של המוכר מבטל, וכל הספק של הגמ' הוא רק באופן שלא נתן לו רשות תמיד להניח חפציו אלא עכשיו לצורך הקנין ובה נסתפקה הגמ' האם רשותו של מוכר מבטל רשות של לקוח, עיי"ש, [ועי' מש"כ בהו"צ בבא בתרא שהארכנו בזה].

ג. גמ' כגון שהיתה קלתה תלויה. ביאור הדבר דכיון שקלתה תלויה בה ע"כ רשות מוכר אינו מבטל את כלי של הלוקח, וכן באידך ת"י דקשורה אע"פ שאינה תלויה הוא סברא דלכן לא מתבטל כלי של לוקח אצל המוכר, **אולם** ברשב"ם ב"ב פה ע"ב כתב תלויה ואינה נגזרת בקרקע ולכן קונה לה קלתה דדמי להגבהה, ודייק בתורת גיטין [קלט סעי' טו] דמבואר דע"י שזוכה האשה בגט בקנין הגבהה חשיב ונתן בידה, ועיי"ש שביאר דאף לדעת הראשונים דע"י קנינים בגט לא מתקיים ונתן בידה מ"מ קנין משיכה והגבהה הם בכלל קנין יד, דמרבין מקרא דאו קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד, ולכן חשיב בכלל ונתן בידה. **אלא** שהעיר שם דהא בתי' הגמ' קשורה ואע"פ שאינה תלויה ע"כ הוא מדין קנין חצר, והיינו כיון שהיא קשורה בה אין בו החסרון של כליו של קונה דהוה כמו שנתן בידה ממש, דהאדם בעצמו לא בטל לחצר ול"ד לכלי שעומד בפני"ע, וא"כ מה דחק את הרשב"ם לפרש בהיתה קלתה תלויה בה דמיירי בקנין הגבהה דהיה אפשר לפרש דהוא מדין קנין חצר כיון שהיא תלויה בה הוה ממש כמו שנתן בידה.

ד. גמ' כגון שהיה בעלה מוכר קלתות. הרשב"ם ב"ב כתב דלכך אין בעלה מקפיד על מקומה, וברבנו גרשם שם כתב דמיירי שקנתה מבעלה קלתה, ובעלה משאיל את מקום הקלתה לכל מי שקונה ולכן הוה כמקומה, מבואר דלאו משום שאינו מקפיד אלא משום שמשאיל המקום, וכן מבואר בתוס' שם [ד"ה כגון] שהקשו מה מהני נתינת רשות הרי צריך לעשות חזקה שיוכל לקנות, ולכן כתב תוס' דכיון שיש לו רשות להניח שם כליו לכן כשמניח שם כליו קונה לו לכל מקום שיש לו רשות שם, ועי' בקובץ שיעורים ב"ב שם.

ה. תוס' ד"ה מקום חיקה קנוי לה. ואומר ר"י דר' יוחנן קשורה ותלויה בעי וכשבגדיה נגררין, ביאור דבריהם דתוס' בקושיתם ס"ל שכונת הגמ' דהניח אתו על חיקה היינו ממש בחיקה, ולכן הקשו דתיפוק ליה שמתגרשת משום דהוה בכלל ונתן בידה, ותי' הגמ' דלא הניח עליה ממש אלא בגדיה וכיון שמקום חיקה קנוי לה מתגרשת, דסבר ר"י דבעינן גם תלויה וגם קשורה ולכן הוצרך לומר שמקום חיקה קנוי לה.

הערות וצינונים

פרק הזורק

דף עח.

א. מתני' אמר לה כנסי שטר חוב זה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך. מבואר במשנה שצריך לומר לאשה הא גיטך, ומצינו ג' דרכים בראשונים בביאור דין האמירה בגט, שיטת הרשב"א והרמב"ן במלחמות והבעל המאור שהוא דין דאורייתא והביאו דבספרי דרשין מקרא ושלחה מביתו מכאן אמרו שאם כתב גט לאשתו ואמר לה כנסי שט"ח זה אינו גט, ולשון הבעל המאור הוא דבעינן שיוציא השילוחין מפיו, ומשמע שזה עיכוב בגירושין כל שלא הוציא בהדיא שנותן עבור גירושין, אלא שכתבו שאין צריך שהאשה תשמע אלא אע"פ שאמר לעדים סגי, ועוד מבואר מדבריהם שאין דין האמירה דוקא מעיקרא, שיטת תוס' שיש דין אמירה אבל מבואר בתוס' שהטעם כדי שלא תהא משלחה וחוזרת, שיטת הרמב"ם שבלא אמירה הוא רק פסול מדרבנן אבל מהתורה אין דין אמירה בגט כלל אלא שאם אמר אמירה מקוקלת בזה איירי הספרי.

ב. מתני' עד שיאמר לה הא גיטך. כתב הר"ן דזה ברור שאדם שנותן גט חייב לומר הא גיטך, ובל"ז אינה מגורשת כלל, והחידוש של המשנה הוא משום דמיירי שהיו עסוקים באותו ענין דבכה"ג אם היה נותן לה בשתיקה היתה מגרשת, כדמבואר בגמ' בקידושין דף ו ע"א היה מדבר עמה על עיסקי גיטה וקידושיה ונתן לה בשתיקה מגורשת דהמעשה מתפרש לגירושין, אלא דמיירי הכא אע"פ שהיו עסוקים כיון שאמר לה כנסי שטר חוב זה צריך לחזור ולפרש הא גיטך, דשמא כשאמר כנסי שטר חוב זה ביטל מה שהיו

עסוקים, והרשב"א כתב בתחלה כהר"ן דמיירי שהיו עסוקים באותו ענין והחידוש דאעפ"כ אם אמר כנסי שטר חוב זה אינו גט, והביאור שביטל את מה שהיו עסוקים מבואר ברשב"א שע"י הביטול חשיב שלא היה כאן מעשה נתינתה לשם גט. ועוד כתב הר"ן דהא דקאמר מתני' כנסי שטר חוב זה ולא אמר סתם דאם נתן לה ולא אמר כלל אינו גט, לחדש דאף בכה"ג שאמר כנסי שטר חוב זה סגי במה שיאמר לה אח"כ הא גיטך וא"צ לחזור וליתן לה, [וכתב במשנה למלך פ"א מגירושין ה"ט דמוכח דלפי ת"י זה בעסוקין באותו ענין אף אם יאמר כנסי שטר חוב זה מגורשת ואי"צ לפרש, עיי"ש עוד בכ"ד].

הרמב"ם פ"א גירושין היא כתב המגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט הר"י גיטך ואם נתן בידה ולא אמר כלום הר"י פסול, ומדויק דס"ל לרמב"ם דכל דין האמירה הוא דין דרבנן ומהתורה הגט כשר, [דבפ"ב ה"ט כתב הרמב"ם דכל מקום שאומר פסול הכונה מדרבנן], וטעמא דאי"צ מהתורה לומר לה הא גיטך, כתב באבנ"מ [קלו סק"א] משום דגופו של גט כתוב בו תורת כריתות, וכונתו דדברי הבעל שהוא מגרשה כתוב בתוך הגט ולכן אי"צ הבעל לפרש עשיתו, אבל בקידושין הכסף אינו מפרש את עצמו עבור מה הוא נותן, וכתב באבנ"מ א"כ אמאי בשטר קידושין צריך לפרש ואמאי לא נימא שהשטר יפרש את עצמו, וכתב דהתם כיון דבעינן דעתה לכן אם נתן לה בשתיקה לא מוכח דעתה, [ועי"ע באבנ"מ סי' לה סק"ט].

והנה הרמב"ם פ"א הלכה ט' כתב ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן בתורת ספר כריתות, אבל אם אמר לה כנסי שטר חוב או מזוזה או שנתנו בידה כשהיא ישנה ונעורה והרי היא בידה אינו גט, משמע ברמב"ם שדין האמירה היא מהתורה, וכן נראה ברשב"א שהביא טעם זהו משמע דהוא מהתורה, וצ"ע א"כ מ"ט בנותן לה ולא פירש הוא פסול רק מדרבנן, וצ"ל דאע"פ שבאמת צריך לפרש מ"מ כל שנתן לה בשתיקה אי"צ לפרש כמש"כ באבנ"מ דמכיון שכתוב בגט דברי הבעל לכן אי"צ לפרש, אבל אם אמר לה כנסי שטר חוב משמע מדבריו שרוצה לעשות מעשה אחר לכן התם אינו גט, אבל לעולם כיון שהגט מצד עצמו מפרש שהוא מעשה גירושין לכן בנתן בסתמא הרי היא מגורשת.

ג. מתני' אינו גט עד שיאמר הא גיטך. בגדר דין האמירה דהר"י גיטך מדברי הרמב"ם שהובא באות הקודם נראה דזהו הלכה שצריך לפרש את המעשה שכתב שצריך ליתן לה בתורת גירושין, אולם בבעל המאור כאן כתב וז"ל דבעינן שיוציא הבעל השילוחין בפיו לאחר כתיבת הגט, בענין שיתבונן הדבר או לעדים או לאשה, וכיון שפירש לעדים א"צ דעת האשה, וכן בקידושין צריך שיוציא בפיו הקידושין בענין שיתבונן לעדים ולאשה, כדכתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו גבי גירושין כתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו, מבואר מדבריו דדין האמירה בגט ובקידושין אינו דין שהאשה תדע אלא דאף אם אומר לעדים נמי כשר אלא דהוא הלכה חדשה בעשית הגירושין והקידושין שיוציא השילוחין בפיו, ועי' ברכ"ש סי' מו שמבואר מדבריו שהאמיר אינו חלק מגוף הגירושין בעצמם, [והנה הבעה"מ הוסיף דבקידושין צריך נמי שהאשה תדע ולא סגי במה שיאמר לעדים כמו בגט, ועי"ש במשנה למלך פ"א מגירושין ה"ט שכתב בתוך דבריו לחלק בין דין האמירה בקידושין לאמירה בגט, לענין הא דמבואר בגמ' בקידושין דלשונו המסופקים אין כאן קידושין אע"פ שלענין גירושין מהני, ועי' בברכת שמואל קידושין סי' א' שכ"כ, אולם נראה דכל זה דלא כסברת הבעה"מ]. ונפק"מ בזה האם מהני נתינה לשם פקדון ויאמר לה אח"כ הא גיטך שלמבואר ברמב"ם בכה"ג כיון שלא נתן לשם גירושין אבל לפי הראשונים בכה"ג חשיב נתינה ויבואר עוד להלן.

ד. תוס' ד"ה אינו גט. ומיהו קשה דבהנזקין משמע וכו', הקשו תוס' על מה שאמר ר"י דבכל נתינת גט צריך הבעל לומר הא גיטך דהתם משמע דאי"צ לומר לאשה עצמה, כתב מהרש"א דמשמע מתוס' דכל קושיתם היתה רק מכח חידוש הר"י דבכל גט צריך אמירה, ולא הקשו תוס' מעצם מה דמבואר במשנה דצריך לומר הא גיטך והא התם בהנזקין לא אמר לאשה, וכתב מהרש"א דמהמשנה עצמה לא היה קשה לתוס', דהיה אפשר לפרש דרק הכא במשנה דמיירי שאמר כנסי שטר חוב זה לכן צריך לפרש הא גיטך, אבל בעלמא אין צריך לומר כלל הא גיטך.

ונראה מדבריו שס"ל דדעת תוס' דלא כהראשונים דמתני' מיירי בעסוקין באותו ענין ולכן רק בכה"ג כיון שאמר כנסי שטר חוב זה צריך אמירה אבל בנתן בשתיקה לא, אלא ס"ל לתוס' כמו שמבואר ברמב"ם דאין דין אמירה כלל, וכל מה שצריך במשנה כיון שהיה אמירה מקוקלת, ולפי"ז נמצא דא"צ להעמיד מתני' בעסוקין באותו ענין כמש"כ הראשונים.

ה. תוס' בא"ד. וי"ל דהתם נמי אח"כ יגידו לה העדים שהיא מגורשת וכו', **מבואר** דכל מה שצריך לומר לפי תוס' רק כדי שתדע שהיא משלחה ואינה חוזרת, וכתב באבנ"מ [קלו סק"ב] דלפי"ז אם העדים יאמרו לו אח"כ הא גיטך תהא מגורשת למפרע דכיון שלא חסר כאן בעצם מעשה נתינת הגט, ורק יש הלכה שתדע שהיא מגורשת שלא תחזור, ואי"ז כ"א תנאי בגירושין ולא תנאי בעצם מעשה הגירושין, [ועי"ע בתורת גיטין שנראה שהבין כהבנת האבני מלואים שכתב דאין צריכים העדים לומר לאשה באותו מעמד בדוקא, אלא אף אם נקרא הגט והעדים אמרו לה אח"כ ג"כ מגורשת כיון דכל החסרון של משלחה היא שבפועל לא תחזור לכן אין חילוק ואע"פ שהגט נקרא הגירושין חלים, מיהו הראשונים כתבו לישב קושית תוס' דהתם כיון שאמר לעדים לכן אין חשש אע"פ שיאמר כנסי שטר חוב זה, אבל הכא לא אמר לעדים כלל ולכן כשאמר כנסי שטר חוב זה לא מהני, ועי"ע בבעל המאור שכתב ע"פ דרכו לישב דא"צ לומר לאשה עצמה אלא כל ההלכה של אמירה של הא גיטך הוא להוציא את השילוחין בפיו או לעדים או לאשה, ולכן התם שאמר לעדים הגט כשר.

וכתב באבנ"מ שם לפי"ז מבואר מחלוקת יסודית בין תוס' והראשונים בכל הסוגיא, דלתוס' דכל האמירה היא רק כדי שתהא משלחה ואינה חוזרת, ונמצא שעצם מעשה הניתנה מעיקרא היה נתינה לשם גירושין, אלא דמכיון שאינה יודעת יש חסרון של משלחה ואינה חוזרת, ולכן לאחר שאמר לה חלו הגירושין משעה שנתן לה, אבל לדעת הראשונים מבואר דלא היה נתינה כלל לשם גירושין, דהא לא אמר לעדים קודם לכן כלום וא"כ נמצא שהאמירה היא פועלת את הגירושין, [ונראה מדבריו דלא יחול אלא מכאן ולהבא], וכתב באבנ"מ דנפק"מ בזה היכא שנתן לה בהדיא לשם פקדון, דהביא דדעת הרא"ש דאם תחילת הנתינה היה לשם פקדון לא הוה נתינה, אבל הר"ן כתב דאף אם נתנו לשם פקדון, ואע"פ שבשעת נתינה לא היה כאן נתינה לשם גירושין מ"מ כיון שהגט בא ליד האשה הר"י מגורשת, וביאר באבנ"מ דלתוס' כל מה שמועיל אמירה אח"כ הוא רק כשהיה מעיקרא נתינה לשם גירושין, אבל הראשונים חולקים בזה גופא דרק כשהיה בתחלה נתינה לשם גירושין מהני אמירה אח"כ, ולכן כתב דהרא"ש ס"ל כתוס' דבעי

אמירה שלא תהא משלחה ואינה חוזרת, ע"ע אמרי משה שתמה על סברא זו שכתב האבנ"מ שלא צריך שיהא נתינה לשם גירושין וכתב דבלא נתינה לשם גירושין לא הוה גט, אלא שכונת הראשונים דכל שנמצא הגט בידה מכח הנתינה הראשונה ואומר לה אח"כ F הא דיטיך שפיר חשיב נתינתה מעליא, וכדבריו מבואר בחידושי הריטב"א בכת"י עיי"ש.

ו. **מתני' או שמצאתו מאחרי קוראה והרי היא גט אינה מגורשת עד שיאמר הא גיטך.** הגמ' מעמידה דערק לה חרצייה ושלפתייה, וכתב הר"ן דאע"פ דמתני' מיירי שהיו עסוקים באותו ענין, מ"מ כיון שלא היה כאן נתינה גמורה כדמוקי לה בגמ' לכן אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך, והיינו דאף בעסוקים באותו ענין אינו מועיל אם היה אמירה גרועה או נתינה גרועה, וכונתו דבנתינה גרוע חסר באומדנא שהוא רוצה לגרש לכן בעינן שיאמר לה הא גיטך, וכן צ"ל לפי דעת הראשונים ובתוס' דלא מיירי הכא בעסוקין באותו ענין דמעיקר הדין א"צ אמירה כיון שיש לשון של גירושין בתוך הגט, מיהו הכא כיון שהאשה לקחה מהבעל אע"פ שעשה מעשה נתינה, מ"מ אין כאן אומדנא גמורה שהוא רוצה לגרש לכן צריך לומר לה הא גיטך, [ואע"פ שאין לאשה ספק כלל דהא קתני במשנה קוראה בה והרי היא גט, וא"כ אין לה ספק מהו מ"מ מכיון שיכול להיות שהוא לא רוצה לגרש אינה מגורשת].

ז. **מתני' נתן גט בידה והיא ישנה ניעורה קוראה והרי היא גט אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך.** כתב הר"ן דאע"פ שהיה בתחלה עסוקין באותו ענין ואפילו אמר לעדים שהוא ונתן לשם גירושין מ"מ כיון שהיא ישנה לאו בת גירושין היא, דאע"פ שלא בעינן דעתה מ"מ צריך מקום משתמר וכשהיא ישנה לא הוה מקום המשתמר, וברשב"א כתב דישן אין לה יד כלל, והרא"ש הוסיף דכיון דבעינן דעתה הרי היא כשוטה.

והנה למבואר באות ה' דדעת תוס' והרא"ש דכל מה דמהני הא גיטך רק כשהיה נתינה לשם גירושין ומהני למפרע, הכא א"א לומר דמהני למפרע דהרי בשעה שנתן לה לא היה לה יד, וכתב באבנ"מ שם דאה"נ הכא אף לתוס' והרא"ש לא יועיל האמירה בכדי שתתגרש למפרע משעה שנתן לה הגט בידה, ומ"מ מהני האמירה שתוכל להתגרש מכאן ולהבא, וטעמא דהוה כנותן לה גט ואומר לה אל תתגרשי אלא בב"ד פלוני, וה"נ כיון שנתן לה גט לשם גירושין, אלא דבפועל כיון שהיתה ישנה לא היה לה יד באותה שעה, ומ"מ מיד כמתעוררת ויכולה לקבל הגט חלו הגירושין מאותה שעה.

אולם במחנה אפרים דיני חצר [סי' יב] תמה אמאי אין כאן חסרון של טלי גיטך כיון דבשעת נתינת ליד האשה לא היה לה יד להתגרש, א"כ מה מהני כשנעורה אח"כ הרי חסר כאן בכל הונתן בידה של הבעל, **וביאר**ו באחרונים אמרי משה [סי' כ' א'] משנת ר' אהרון [סכ"א], דיש דין של ונתן ויש דין של בידה, והדין של ונתן שהבעל יתן לתוך רשות האשה אע"פ שעדיין לא זכתה, והדין של בידה הוא נוספת שצריכה לבוא ליד של הגירושין, והחסרון של טלי גיטך הוא בדין של ונתן ולא בדין של בידה, ולכן אם נתן לה גט כשהיתה ישנה ואח"כ נעורה קורא בה והיא גט, הרי"ז מגורשת ואע"פ שבשעת נתינת הגט לא ידעה שנתן לה גט, והביאור הוא דאף בזמן שהיא ישנה יש לה יד אלא שאין יכולה לקנות דזהו שלא מדעתה, אבל לענין הדין של ונתן א"צ כח זכיה ומתקיים גם ביד כזה, אלא שאח"כ צריכה לקרוא כדי שיבוא לידה, ועי' לעיל כא ע"א מש"כ לבאר לפי"ז.

ח. **כתב הרא"ש** בשם הרמ"ה שאם נתן לה גט והיא ישנה והגט נפל מידה בשעה שהיא ישנה אינו גט אם אח"כ הגט יבוא לידה, דהוה כטלי גיטך מע"ג קרקע, וצריך הבעל לחזור וליתן לה הגט עוד פעם, וכתב הרא"ש וכן מסתבר דמה שנתן לידה בשעה שהיא ישנה אינה נתינה כיון שנפל מידה בשעה שהיא נעורה, אולם כתב ה"י דהיכא שנתן לה בתורת פקדון ואח"כ נפל מידה בכה"ג היא מגורשת, דהיכא שהיא ישנה אין לה יד לגירושין כלל, לכן אם נפל מידה חסר כאן בנותן, אבל בנתן לה בתורת פקדון שיש לה יד לגירושין אע"פ שנפל מידה חשיב שהיה כאן נתינה של גירושין.

ט. **גמ' כי אמר לה הא גיטך מאי הוי הוה לי טלי גיטך וכו' ואמר רבא וכו'.** בפשוטו מבואר בגמ' דיש ב' הלכות כדי שלא יהא חסרון של טלי גיטך מע"ג חדא דבעינן שהגט יבוא מרשות הבעל לרשות האשה, ועוד דבעינן שיבוא ע"י הבעל והיינו שהאשה לא תיקח בעצמה את הגט מיד הבעל, וכן הוכיחו בחי' ר' ראובן סי' י"ח ובשיעור הגר"ש [אות רמג], דבתחלה מקשה הגמ' איך מהני מה שיאמר הא גיטך הא אמר רבא טלי גיטך מע"ג לא מהני וכיון שלקחה האשה מעצמה אינו גט, [ולולא דברי רבא היינו מפרשים ונתן בידה, שיגיע הגט לרשות האשה ול"ד ע"י נתינת הבעל בעצמו, כמו בכל מקום בתורה שכתוב ונתן כהא דונתן לכהן את הקודש], ומשני הגמ' שהיא לקחה ממנו וא"כ יש כאן נתינה מהבעל, ומ"מ מקשה הגמ' דבעינן ונתן בידה והיינו שהבעל בעצמו יעשה את מעשה הנתינה, ולזה משני דערק לה וכו', דחשיב שיש כאן מעשה נתינה מכח הבעל, והיינו דאין צריך שאת כל המעשה הבעל בעצמו יעשה אלא סגי במה שהבעל יקרב את הדבר לאשה.

ונחלקו הראשונים האם הבעל צריך לעשות סיוע במעשה הנתינה או"ד דסגי שהבעל יקרב את הגט לאשה ואין דין שהבעל יסייע בנתינה עצמה, דרש"י כתב עקם לה מתניו להקריב את הגט, מבואר שא"צ לעשות מעשה הנתינה עצמה אלא להקריב לאשה, וכן כתב הרא"ש שאם היה הגט בידו והושיט לה הגט ולקחה מידו הרי היא מגורשת שהרי הקריב לה את הגט, אבל בשם רבנו חננאל כתב דלא סגי במה שהבעל מקריב את הגט לאשה אלא צריך שהבעל יסייע בגוף הנתינה עצמה, וכה"ג שידו פתוחה יקריב והיא תקחנה לא הוה גט.

ומבואר לפי שיטת ר"ח דאף היכא שהבעל יעשה פעולה לקרב את הגט לאשה כגון שיזרוק אותו עבור האשה למקום שתקחנו משם לא יהא גט ולא דמי לערק לה חרציה, דאע"פ שהוא קירב את הגט לאשה מ"מ לא בא מהבעל לאשה אלא האשה לקחה אותו מעצמה, ועי' בריטב"א מכת"י שהאריך כן, והוכיח כן מהא דמבואר לעיל כד. דאם הבעל אמר לאשה להיות שליח הולכה עד למקום פלוני ואח"כ להניחו על הארץ כדי שתקחנו משם, אינה מגורשת משום טלי גיטך אע"פ שכל מה שהבעל הניחו על הארץ הוא כדי שתקחנו משם כדי להתגרש, אלא כיון דמ"מ לא בא מיד האיש ליד האשה אינה מגורשת, דמלבד מה שצריך שהבעל יעשה פעולה של נתינה צריך שיבוא מידו לידה ממש, [אולם עי' באבנ"מ סי' קלח סק"ב שכתב דאם זרק גט על הארץ כדי שהאשה תקחנו משם

ותתגרש בו הר"י מגורשת, מבואר מדבריו דאין הלכה שהגט יבוא מידו לידה, אלא צריך רק שהבעל יעשה את פעולת הנתינה וכל שמקריב את הדבר אע"פ שהיא מעצמה לוקחת את זה חשיב שהיא משתתפת בנתינה].

והנה לעיל כד ע"א מבואר דאין הבעל יכול לומר לאשה שתהא שליח הולכה עד מקום מסוים ואח"כ היא רוצה להיות שליח של עצמה להיות שליח קבלה, דלא חזרה שליחות אצל הבעל, והריטב"א פ"י שם דהחסרון הוא משום טלי גיטך מע"ג קרקע, ונראה לבאר כונתו ע"פ מה שנתבאר כאן דיש ב' דינים בטלי גיטך, דאע"פ שאם האשה מתהפכת משליח הולכה לשליח קבלה, מ"מ נראה למבואר דמלבד מה דבעין שהגט יבוא מיד הבעל ליד האשה, מ"מ צריך ג"כ שהבעל יעשה פעולת נתינה של הגט, ולכן אע"פ שאם היא נעשית שליח הולכה ואח"כ קבלה, וחשיב שיש כאן נתינה מהבעל לאשה, מ"מ אין כאן פעולת נתינה של הבעל, [ובדעת רש"י ותוס' שם אולי י"ל דהא דצריך פעולה נתינה של הבעל הוא רק שהאשה בעצמה לא תעשה כן, אבל כאן אין פעולה של האשה].

יד. גמ' אמאי חצר מהלכת היא וחצר מהלכת לא קנה, וכי תימא ישן שאני והא אמר רבא וכו', הא דפשיטא ליה לגמ' דאיכא חסרון דחצר מהלכת אע"פ שהוא עכשיו ישן ולעין חצר משתמרת לדעתה לא אמרינן דאם הי העבד ער לא היתה החצר משתמרת לדעתה, וביאר הרא"ש דהא דבעין שלא תהא חצר מהלכת משום דבעין דומיא דידה, ולכן אף בישן מ"מ בעין דומיא דיה ואמרינן כל שאילו היה ער, אבל הא דבעין משתמרת לדעתה הוא מילתא דתליא בסברא דאין אדם רוצה שיהיו חפציו מונחים אלא במקום משתמרת לדעתו, אולם דעת רש"י ב"מ ט ע"ב דחצר מהלכת לא קנה משום דאינו משתמרת.

הערות וצינונים

פרק הזורק

דף עח.

א. גמ' אמר רב ד' אמות שלה זהו קרוב לה. רש"י הביא הסוגיא ב"מ דאמרינן התם דד' אמות של אדם קונת לו, ומבואר התם בגמ' לענין מציאה דד' אמות של אדם קונות לו מדרבנן כי היכא דלא ליתי לנצוי, וה"נ הכא בגט תיקנו רבנן משום עיגונא, וכן כתבו תוס' ב"מ שם [בד"ה ארבע] דרך במציאה ובגט משום עיגונא ולא בגניבה, והראשונים עמדו איך אפשר להתגרש בקנין דרבנן, וכתב הרמב"ן דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה, [והוסיף הרמב"ן דהיינו דקאמר ליה שמואל בגמ' להלן דלא לעבד עובדא, משום דלא תקון רבנן למעקר קידושין אלא במקום שיש חשש קלקול, ושמא מתני' הוראת שעה היתה], אולם הר"ן והריטב"א כתבו דמכיון שרבנן אמרו דד' אמות של אדם קונות לו עשאו כחצרו, והפקר ב"ד הפקר דהקנו אותו מקום כאילו הוא שלו ממש, ומבואר מדבריהם שא"צ להטעם דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש אלא שיש כאן מעשה גירושין גמורים כיון שרבנן הקנו לו את הד' אמות להיות כחצרו.

ועיין רע"א בתשובה רכא אות ו' [תשובת הגאון ר' שלמה אייגר] שנראה מדבריו שנחלקו הראשונים אם קנין דרבנן מהני להקנות או שבדין הפקר ב"ד הפקר רבנן חדשו רק כח להוציא הממון מרשוות של בעלים, דהרמב"ן ס"ל דלא מהני ולכן הוצרך לבאר כאן הטעם שמתגרשת משום דכל דמקדש אבל הר"ן סבר דקנין דרבנן מהני לדאורייתא ולכן לא הוצרך לטעם של כל דמקדש.

אולם האבני"מ [סי' ל סק"ה] ביאר באופ"א פלוגתא הראשונים דכתב דלפי דברי הרמב"ן שכל הקנין ד"א הוא רק מדרבנן נמצא דהא דמבואר במתני' דה"ה לענין קידושין דהיינו שאם הוא מקדש בד"א דקרוב לה כל הקידושין אינם רק מדרבנן דכל ד"א הוא קנין דרבנן, וקשה דבמשנה מבואר דמחצה על מחצה היא ספק מקודשת, והיינו שקידושי אחרים תופסים בה, ולפי הרמב"ן אף באופן שהיו קרוב לה הדין הוא שקידושי שני תופסים בה שהרי כל הקידושין הוא רק מדרבנן, [ולא מסתבר לומר דרבנן הפקיעו את הקידושין של השני שבא לקדש], ולכן כתב באבני"מ שאף לפי הרמב"ן צ"ל דמהני מדין הפקר ב"ד הפקר, אלא שנחלקו הרמב"ן והר"ן בגדר הדין של קנין ד' אמות, שהר"ן סבר שרבנן עשו אותו כקנין חצר והיינו דחשיב כאילו שהקנו לו את הד"א וממילא מה שנכנס לתוכו הוא שלו, אבל הרמב"ן סבר שגדר התקנה לא היה שהוא כקנין חצר אלא רבנן הקנו לו את החפץ שמונח בתוך הד"א והיינו הפקר ב"ד על הדבר הנקנה, ולכן כתב האבני"מ שלענין גט לא יועיל מהתורה דקנינים בגט לא מהני דבעין ונתן בידה לכן כל זמן שלא בא לידה אינה מגורשת וכמו שסבר הרמב"ן לעיל עז ע"ב, ולכן הוצרך הרמב"ן לטעם אחר שהגירושין חלים מדין אפקיענהו, אבל בקידושי כסף רבנן יכולים להקנות את הכסף ליד האשה ותתקדש ע"י, ולפי"ז בקידושי שטר דויצא והיתה לא, תתקדש בד"א דבעין שיבוא הקידושין לתוך ידה ממש, וע"י מה שנתבאר בהמשך הסוגיא בהא דקרוב לה אפילו מאה אמה לפי"ז, [וע"ע בדברי יחזקאל בכ"ז].

ב. גמ' ד' אמות שלה. תוס' בע"ב הקשו דהכא מבואר דד' אמות קונות ברשות הרבים ואילו בסוגיא ב"מ מבואר דרך בסימטה איכא קנין של ד' אמות, ותי' או דהתם מיירי שאין יכולה לשמרו או דהכא נמי מיירי בצידי רשה"ר דהוה כסימטה, אבל **בתוס'** **הרא"ש** כתב וז"ל וי"ל דדוקא גבי מידי דהפקר כגון מציאה ופאה לא קני אלא בסימטה, אבל גט וחוב ומתנה כיון דדעת אחרת מקנה אותו קני אפילו ברשות הרבים, ומבואר דאיכא תקנה חדשה ברשות הרבים עצמה, וע"י **בפנ"י** בריש פרקין וכאן שכתב לדייק ברש"י דהדין ד"א קונות לו וכן מאה אמה להלן בע"ב לענין הוא מדאורייתא, דילפינן מקרא 'דהמצא תמצא' דכל מקום שהוא משתמר לאשה יכול הבעל ליתן את הגט שם ותתגרש, והיינו דא"צ לעשות מעשה זכיה כדי להתגרש אלא סגי במה שהבעל מניחו במקום שמור עבור האשה, וע"ע להלן מש"כ לפי"ז, [ע"י בבעל המאור בשבת פרק הזורק שכתב דהא דאיכא איסור הוצאה בשיעור ד' אמות הוא ממה דחזינן דד' אמות קונות לו, וחזינן מכאן דהך שיעורא הוא דין דאורייתא, אלא דמעשה הקנין הוא הוא דרבנן, אבל לענין גט דמרבינן דסגי שיבוא לרשותה של האשה גם זה בכלל, וע"י להלן שכן משמע בתוס' ר"י דבסוגיין].

ג. **גמ' וליחזי הי מינייהו קדים.** הרע"א בתשובה [תנינא צו] כתב דזה ברור שכל מה שרבנן תיקנו קנין של ד' אמות הוא רק מרצונו אבל לא הקנו לו בע"כ, וא"כ הקשה מה מקשה הגמ' וליחזי הי מינייהו קדים הרי כיון שהבעל רוצה לגרש את אשתו א"כ אינו מקפיד שהד"א האלו יהיו שלו ואדרבה רוצה הוא שהאשה תתגרש, והר"יז כאומר שלא ניחא לו לקנות את הד"א, וכתב הרע"א דכל שהחפץ של המוכר בתוך הד"א אין אדם יכול לקנות בד"א אלו, דחז"ל תיקנו שצריך שיצא הדבר מרשותו של מוכר, וה"נ כיון שהבעל נכנס קודם המקום הוא שלו ולי"ש ליתן לאחר את הד"א שיש לו, [ועי' בקצה"ח סי' ר' סק"ד ובנתה"מ שם].

ד. **גמ' שם.** הקשו התורת גיטין ורע"א דאפשר להעמיד דנכנסו שניהם לתוך הד"א כשהיה כבר אדם בתוך הד"א, ולכן הוא קנוי לשניהם, וכתב הרע"א דכיון שנתנית הגט אינו נוגע אלא לאיש ולאשה אותו אדם אינו יכול לעכב קנין ד"א לענין גט, והוא תלוי רק בבעל ובאשה, והביאו דהבית שמואל [קלט ס"ק כ"ה] חולק ע"ז דסבר דאף אדם אחר יכול לעכב את זכיה, ועי' **בית הלוי** [ח"ג סי' מה] שכתב לישב דעת הבית שמואל לפי מה שכתבו הראשונים דבגט אף ברשה"ר מתגרשת בד"א, א"כ י"ל דלכן הגמ' לא אומרת את האופן הזה כיון שברשות הרבים לא שייך כן דאם יכנס אדם שלישי לא יהיה לו כאן כלום, ואף שבסימטה שיד לומר הכ"ת כזה, מ"מ הגמ' בעי למימר אופן של רשות הרבים ג"כ, עיי"ש עוד מש"כ לדון בדברי התורת גיטין.

ה. **גמ' והא א"א לצמצם.** מבואר דאם היה אפשר לצמצם היה כאן ספק גירושין, והקשה החזו"א הרי הדין הוא שחצר השותפין אין קונים זה מזה, וא"כ כיון שנכנסו שניהם לאותו חצר הו"ל כחצר השותפין, וכתב שאם נכנסו שניהם כאחד לא הקנו חכמים לשניהם את המקום אלא כל התקנה של ד"א הוא לאדם אחד ולכן היה בזה ספק דלא ידוע מי קנה, וכן כתב לענין מאה אמה עיי"ש. **והנה** הרשב"א והתוס' הרא"ש הקשו על קושית הגמ' ולחזי הי מינייהו קדים דמשמע שאם שניהם נכנסו בשווה א"ש, ואמאי אין כאן חסרון של אגידה גביה כמו שמקשה הגמ' בע"ב אם מונח באמצע הח' אמות, והרשב"א כתב דהכא כיון שהחפץ נמצא בתוך הד' אמות שלה כמו בתוך הד"א שלו דין הוא שתהא ספק מגורשת אבל התם חלק מהגט נמצא בתוך ד"א שלו וחלק בתוך ד"א שלה לכן יש חסרון של אגידה גביה, וצ"ב כונתו מדוע זה גופא שנמצא בתוך ד"א של שניהם יהא בזה של אגידה גביה, ואפשר כמש"כ החזו"א דכיון שאין כאן קנין רק לאחד, אולם התוס' הרא"ש כתב דבחצר השותפין איכא למד"א דקונין זה מזה לכן אין בזה חסרון של אגידה גביה, ומשמע מדבריו שאם נכנסו שניהם באותה רגע לתוך הד"א הוא קונה לשניהם ודלא כמש"כ החזו"א.

דף עח:

א. **גמ' והא אגיד גביה.** כתב התוס' הרא"ש ז"ל האמת נקט ומיהו אי לאו אגיד ביה נמי אם זרק לה גט בחצרה ונפל חציה בחצר וחציה חוץ לחצר אינה מגורשת, לכאורה מבואר בתוס' הרא"ש דקנין חצר הוא רק בכה"ג שכל החפץ מונח בתוך החצר, והנה הרע"א תשובה רכב כג [הובא לעיל כא ע"ב בתוס' שם] דן לענין קנין יד דשמא צריך שכל החפץ יהא מונח בתוך ידה אבל אם חלק בולט בחוץ לא תתגרש, ועי' תורת גיטין [קלט סעי' טו] שנראה מדבריו כן, אלא שכתב דלעולם כשהגט יוצא קצת מידה מתגרשת אע"פ שאין כל הגט בידה מחמת הגבהה, עיי"ש שהוכיח דקנין הגבהה מהני לגירושין לכו"ע, אלא שכתב דכ"ז רק כשהיא מגורשת מדעתה, אבל בע"כ בכה"ג צריכה דעת לעשות מעשה קנין ובכה"ג לא תהא מגורשת, אבל הכא ל"ש שתקנה בהגבהה דהגט מונח על הקרקע, ועי' בפתחי תשובה סי' קל"ט סעי' ט"ז שהאריך בכ"ז, ועי' בחזו"א [סי' קמ"ז לפרק הזורק]. והנה בנתה"מ סי' רסח סק"ב כתב לענין קנין חצר ג"כ כן שאם מחצה מהחפץ הוא מחוץ לחצר לא קונה מה שנמצא בחוץ. **אולם** ברש"י כתב ואנן בעינן ונתן בידה עד שיהא כולה ברשותה משמע ברש"י שהוא הלכה מיוחדת רק לגבי גט ואפשר שזה סברא מיוחדת כאן שאם מקצת מהגט אינה ברשותה יש חסרון של אגידה גביה אבל בכל קנין חצר אינו כן, ועוד יש לומר דהכא בד"א דוקא יש חסרון זה אבל בכל קנין חצר אפשר שאין חסרון זה.

ב. **גמ' אלא רבה ור"י דאמרי תרווייהו הכא בשתי כיתי עדים זה אומרת קרוב לו וזה אומרת קרוב לה.** כתב הבית שמואל סי' ל' דהיכא שיש כת אחת שאומרת שהיא מסופקת האם הגט היה קרוב לו או קרוב לה, הדין הוא דלא תהא מגורשת כלל ולא אמרינן שתהא ספק מגורשת, משום דכיון שהעדים בעצמם מסופקים חסר כאן בעדות לקיומא, דיסוד הדין של עדות לקיומא שהעדים ברור להם שהיה כאן מעשה גירושין או קידושין אבל כל שלעדים בעצמם יש כאן מעשה מסופק אינו כלום, **והרע"א** שם כתב דהרשב"א בסוגיא ביבמות חולק על זה, ויש לעיין ממה שכתב הרשב"א בקידושין לענין נתן הוא ואמרה היא דטעמא דאינה מקודשת משום דחסר בעדות לקיומא, עי' בקה"י קידושין סי' ו' מש"כ בכ"ז, [בעיקר דברי הבית שמואל עי' בתו"ג שם ובאבנ"מ שם שכתבו דלאו בכל מקום איכא חסרון כשאין העדים רואים את כל המעשה].

ג. **גמ' רבי יוחנן אמר אפילו קרוב לו מאה אמה.** כתב הרא"ש משום עיגונא תקנו חכמים בגיטין וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ולכן אמר ר"י לגיטין אמרו ול לדבר אחר, ומבואר מהרא"ש כסברת הרמב"ן דלעיל שכתב בכל קנין ד"א שהוא מדין כל דמקדש, ועיין רע"א [רכב אות כ] תשובה שכתב לבנו ר' שלמה על מש"כ בתשובה רכא להוכיח מדברי הרא"ש שחולק על הר"ן דבקנין ד"א מהני משום שהקנו לו רבנן שהרי כתב כאן במאה אמה הטעם דכל דמקדש, והשיב הרע"א שאף הר"ן שכתב בד"א שהוא מדין הפקר ב"ד הפקר שרבנן הקנו לו הד"א אמות יודה הכא בקרוב לה מאה אמה שהוא מדין דכל דמקדש, שהרי הכא אין לומר שרבנן הקנו לו את המאה אמה, וכן נראה בדברי הר"ן בהדיא שכתב דהכא משום תקנת עגונות, אולם יעוין באות הבאה מש"כ גדר אחר בדברי הר"ן, אולם מדברי רש"י ותוס' דייק הפנ"י והחת"ס וכן נראה בתוס' ר"יז בסוגיאן שהדין של מאה אמה הוא דין דאורייתא, והיינו שאין דין חצר הראוי לקנין אלא כל חצר שהיא יכולה לשמרוה חשיב חצר לענין מקום נתינת הגט, ויבואר להלן.

ד. **גמ' שניהם אינם יכולים לשמרו זהו מחצה על מחצה.** התוס' ביארו שכונת הגמ' הוא דשניהם אינם יכולים לשמרו בנפרד אלא שניהם ביחד יכולים לשמרו, **והקשה** הרמב"ן והרשב"א אמאי בכה"ג היא ספק מגורשת הא כיון שאין יכולה לשמרו לבדה, הרי זה

הערות וציורים

פרק הזרק

א. גמ' אמר רב אסי אמר ר' יוחנן לגיטין אמרו ולא דבר אחר. פרש"י כגון אם זרק לה חוב קרוב לו ואבד, דבגט דבעל כרחו קנוי לה הלכך לאלתר הוי גיטא אבל בעלמא לא, הפנ"י כתב לדיק מדברי רש"י שכתב דבגט דוקא משום דבע"כ דמוכח דטעמא דר"י הוא מהתורה, וביאר דס"ל לרש"י שגדר דין חצר לענין גט אינו כשאר חצר לענין ממון, וחידוש התורה בגט הוא שכל מקום שהוא משתמר לאשה מתגרשת בו, וכן משמע בדברי התוס' ר"ד כאן שכתב שטעם החצר דרבי לה רחמנא לא בעבור הקנין וכי' אלא טעם הדבר הוא מפני שהוא משתמר לדעתה א"כ כל מקום שהוא משתמר לדעתה היא מגורשת, ונראה מדבריו דדין ד"א בגט או מאה מה ויכולה לשמרו הוא דין דאורייתא, ומשום דבגט אי"צ מעשה קנין ובתניה סגי ע"כ נתחדש בקרא דכל מקום שהוא משתמר ע"י מהני לקבלת הגט, [וסברא זו נתבאר לעיל בריש פרקין דיש לפרש הא דקאמר הגמ' התם דא"א ללמוד חצר מגט דהתם בע"כ, ונתבאר שם בשם האחיעזר דכיון שא"צ קנין בגט כמש"כ בקצה"ח לכן חצר קונה לו, ולמבואר כאן כל דין חצר בגט הוא לאו מדין קנין], אולם בראשונים מבואר דטעמא דגט תיקנו מאה אמה משום עיגונא והיינו שזה דין דרבנן.

ב. תוס' ד"ה רבי יוחנן אמר. וקשה דבפ"ק וכו', הרע"א תמה על קושית התוס' דאע"פ שלמדנו מציאה מגט מ"מ אי"ז מוכרח שאף במציאה יהא קונה במאה אמה, דכל מה שלמדו מציאה מגט הוא שרבנן אמרו שחצרו קונה לו כידו ולכן אומרת הגמ' שכמו שתיקנו לגדול חצרו כידו ה"נ בקטנה, אבל השיעור של החצר שתיקנו רבנן אין הכרח שהדין שמציאה יהא כן גם בגט.

וביאורו בדברי יחזקאל וקונטרסי שיעורים [ב"מ סי' יא] דתוס' ס"ל שגדר דין של מאה אמה אינו לתא דחצר דעלמא, דבעלמא קנין חצר הוא מפני שנכנס לרשותה, אבל במאה אמה ל"ש לומר שנכנס לרשותה אלא שנאמר כאן הלכה חדשה בגט דכיון שיכולה לשמרו לכן הרי היא מגורשת וע"ד מש"כ הפני"י בדעת רש"י, ולפ"ז אי"ש קושית תוס' מהיכן למדו מציאה מגט דהרי לבמציאה הגדר של הקנין חצר הוא שקונה לגמרי ע"י החצר ולא סגי במה שיכולה לשומרה, וע"ז תי' התוס' דיש ב' דינים בגט ד"א שהוא מדיו קנין ויש עוד הלכה של ק' אמה.

ג. **תוס' ד"ה ואי אפשר לצמצם.** וי"ל דלישנא דמחצה על מחצה לא משמע הכי, כונתם דמחצה על מצה משמע דזה ספק ולא משום שיש כאן לפנינו חסרון ידיעה, **הקשה** מהרש"א א"כ אמאי באוקימתא דב' כתי עדים א"ש לשון המשנה דג"כ אינו מחצה על מחצה דיש כאן ב' כתי עדים שמכחשים זה את זה, עיי"ש מש"כ.

תוס' בא"ד. וא"ת אוקי תרי להדי תרי, תוס' בכתובות כג ע"א כתבו לישיב באופ"א דכיון שהיה כאן מעשה של זריקת גט, חשיב ריעותא בחזקתה ובכה"ג לא מעמידם אותה בחזקתה.

ד. תוס' ד"ה לגטין ולא לדבר אחר. והקשה ר"י לר' יהודה וכו' ביאור קושייתם דהתוס' ס"ל דכונת רש"י דרבנן תיקנו דבכל מקום שמהני נתינה בע"כ יכול ליתן אתו במקום שהוא משתמר לו ואין כאן תקנה דוקא בגט משום עיגונא, [וצ"ע דתוס' כתבו ב"מ דטעמא דהגמ' הכא משום עיגונא], ולכן הקשו דתהני אף בפרעון חוב, ות"י תוס' דבגט אשה דלעולם יכול ליתן לה בע"כ לכן תיקנו של מקום שהוא משתמר חשיב נתינה, אבל בפרעון חוב לא בכל מקום מהני נתינה בע"כ, לכן לא תיקנו נתינה במקום משתמר ובעינן דוקא שיתן לתוך חצרה, ע"ע מהר"ם שיף.

ה. תוס' ד"ה מחצה על מחצה יחלוקו. הכא ל"ש למימר המוציא מחברו עליו הראיה דאין כאן ספק, ביאור דבריהם כתב מהרש"א שלר' יוחנן שמעמיד את המשנה בשניהם יכולים לשמרו, א"כ הא דקתני מחצה על מחצה יחלוקו לאו משום ספק הוא, דהגמ' מעמידה שהוא אמר שזרזק לו חובו בתורת גיטין, והיינו דכמו שבגיטין קרוב לה יש כאן נתינה ומתגרשת, ה"ה הכא לענין חוב הוא

נפטר מחובו, אבל באופן שזה מחצה על מחצה דהיינו שהוא יכול לשמרו והיא יכולה לשמרו, דבגט הדין שהיא ספק מגורשת משום דשניהם יכולים לשמרו יד שניהם שווה בזה, ה"נ לענין חוב כיון שאמר שרוצה פרוען חוב כמו נתינת גט, לכן כמו שבגט חשיב שנמצא ברשות שניהם ה"נ לענין פרוען חוב חשיב שנתן לרשות שניהם ונפרע רק חצי החוב, דמכיון שיד שניהם שווה לכן הדין הוא שיחלוקו ולא משום ספק, ולכן ל"ש המוציא מחברו עליו הראיה.

אולם כתב מהרש"א דלרבה ור"י דהכונה של מחצה על מחצה הוא דב' כתי עדים אחת אומרת קרוב לו ואחר אומרת קרוב לה, א"כ לכאורה הוה ספק גמור וצריך להיות הדין דהמוציא מחברו עליו הראיה, וכתב מהרש"א דצ"ל דלרבה ור' יוסף צריך לפרש כונת המשנה כמו שכתב המרדכי כאן דלא מיירי שנאבדו המעות, אלא מיירי שהיה תוך זמנו ופרע חובו והלוה רוצה לחזור בו וליקח המעות לפרוע לו בזמנו, דבכה"ג ל"ש לומר המוציא מחברו עליו הראיה אלא הדין דיחלוקו, והא דל"ש לומר בזה המוציא מחברו דמכיון שלא נאבדו המעות והוא ודאי חייב לשלם ויש לו חזקת חיוב, ובתורת גיטין העיר דהרשב"א לעיל סג ע"ב כתב בהא דמבואר בגמ' לענין תן כזכי בהלוואה דאמרין דמספק המלוה מוחזק ולא הלוה אע"פ שעד עכשיו היה המעות אצלו מכיון שיש לו חזקת חיוב, וא"כ מדוע הכא הוה ספק נימא דרק המלוה מוחזק, וכתב דשמא יש לחלק דהתם מיירי בחוב לאחר זמנו, דאין ללוה זכות בזה משא"כ הכא דנמצא בתוך זמנו לכן יש לו זכות בזה, ע"ע מהדורא בתרא ורש"ש בביאור דברי תוס'.

ועי' רע"א וקצה"ח [קכ ב] שהקשו שאם תוס' נחתו לסברת המרדכי מדוע לא ביארו כן אף לדעת ר' יוחנן דמיירי שלא נאבד המעות, וכתבו לבאר דלר' יוחנן מיירי שנמצא בתוך מאה אמה ע"כ דהך תקנה דמאה אמה לאו מדין קנין הוא ורק לענין גט מהני, וא"כ אם הנדון הוא כשהמעות בעין והלוה רוצה לחזור בו ממה שנתן פשיטא שיוכל כיון שהמלוה לא זכה בו עדיין, ולכן צריך לפרש דמיירי שנאבד והנדון הוא היה פרוען, אבל רבה ור"י קאי בדעת רב דמיירי בתוך ד"א ושפיר זוכה ע"י קנין זה, [ועי' באילת השחר שכתב לדון במה שנקטו הרע"א והקצה"ח דלפי רבה ור"י אם לא יאבד הכסף דיוכל הלוה לחזור בו, והרי הרשב"א כתב בסוגיא של נתינה בע"כ [לעיל עד].] דהיכא שאדם פורע חובו לחברו ואין חברו רוצה לקבלם דנתינה בע"כ שמה נתינה, דאע"פ שהמלוה לא רצה לזכות בזה מ"מ אין אחר יכול לתופס מעות הפרעון דכיון שמלוה יש שיעבוד על המעות האלו לכן הם שלו ממילא, וא"כ הכא נמי אע"פ דיני הממון בק' אמה א"א לעשות מעשה זכיה מ"מ יש למלוה שיעבוד על אותו ממון וא"כ איך יוכל הלוה לחזור בו מזה, ואף שהוא בתוך הזמן מ"מ אית ליה שיעבוד ע"ז].

ו. הרשב"א כתב לישב לדעת רבה ור"י באופ"א דבחוה הדין הוא במחצה על מחצה יחלוקו והא בעלמא הדין הוא דב' עדים המכחשים זה את זה שמעמידים הממון בחזקתו, דהכא כיון שיש ללוה חזקת חיוב לכן הדין הוא שיחלוקו, והקשה הרשב"א הא בעלמא היכא דאית ליה חזקת חיוב הדין הוא שחייב, וביאר הרשב"א דהתם אין רגלים לדבר שפרע לכן מוצאים ממון ע"י חזרת חיוב אבל הכא הא איכא רגלים לדבר שפרע, מבואר ברשב"א שהדין שמוצאים ממון ע"י חזקת חיוב הוא אפילו לא מכח טענת ברי אלא חזקת חיוב לבד מוצאים ממון, ועי' בקו"ש ב"ב אות תרנו שכתב דבדין ברי ושמא באיני יודע אם פרתיתך איכא ב' סברות לחיוב או משום חזקת חיוב או משום דברי עדיף, ומדברי הרשב"א מוכח דמשום דטעמא משום חזקת חיוב הוא, ועי' קצה"ח [עא סק"ו].

ז. תוס' ד"ה אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו. בסוף דבריהם כתבו תוס' דצריך לזהר דתהא יד האשה פתוחה עד שיניח כל הגט בידה דאל"כ דסגרה ידה בעוד הבעל אוחז בראש הגט בידו לא הוי גט דהוה כגט בידו ומשיכה בידה, ודחו תוס' דכשר דלא גרע מערק לה חרציה, וכונתם דכמו שהתם האשה גמרה את הנתינה מיד הבעל דלקחה מעצמה, ה"ה הכא מכיון שהוא התחיל ליתן אע"פ שקפצה ידה הרי היא גמרה את הנתינה, כתב הבית יוסף ס"י קלח שכונות תוס' במש"כ דהוה כערק ליה חרציה שבאו לחלוק על דברי ר"י ור"ת שכתבו שאם האשה קפצה ידה יש בזה חסרון של טלי גיטך ואינו כן אלא דהוה כערק ליה חרציה וחשיב שפיר נתינה ורק בכה"ג שמשכיכה עדיין בידו חסר בדין ונתן, וצריך לבאר סברת ר"י ור"ת שחלקו דלא הוה כערק ליה חרציה. והנה הראשונים כתבו בשם ר"י דלא כמש"כ תוס' אלא כתבו שאם קפצה ידה היא מגורשת, ומצינו ב' סברות בזה, הרשב"א כתב בשם ר"י דמגורשת כיון שעושה כן מרצון הבעל הוה ליה כערק לה חרציה, והרא"ש כתב סברא אחרת בשם ר"י דכיון שהבעל התחיל בנתינה הרי"ז כמו שאמר לאשה אל תתגרשי אלא בב"ד פלוני דמתגרשת אע"פ שעד שהגיע לאותו מקום הניחה את הגט, וכן בכל גירושין לאחר ל' א"צ שהיא הגט בידה כל ל' אלא כיון שתחילת הנתינה היה ממנו אע"פ שהיא גורמת הרי היא מגורשת, ולכן ה"ה אם קפצה ידה נמי מגורשת, ובקרבן נתנאל הביא שהב"ח קלח כתב שמש"כ תוס' ונראה הוא מדברי הרי"ז בעצמו עיי"ש, ועי' בט"ז ס"י קלח שהאריך בזה.

והרא"ש כתב ג"כ לחלוק על סברת הרי"ז דלא דמי למגרש לאחר ל' דהתם באמת הבעל עשה נתינה גמורה ולכן כשיבוא הזמן של הנתינה יכולה להתגרש מכח נתינה הראשונה, אבל הכא הנתינה הראשונה לא היתה נתינה טובה כלל, ולכן לא תוכל להתגרש אח"כ במה שהאשה קפצה ידה דזה כבר טלי גיטך, אבל הרא"ש לא הזכיר מה הסברא לחלק בין ערק לה חרציה, ונראה ד"ל דכל הסברא שעקר לה חרציה ושלפתיה דמגורשת הוא מחמת שהבעל סייע לאשה בנתינה מיידו לידה, ולכן אע"פ שלא עשה את כל פעולת הנתינה מ"מ מיד כשבא ליד האשה יש כאן נתינה גמורה לגירושין, אבל הכא כשהבעל נתן עדיין אין כאן נתינה טובה מכיון שהמשיכה עדיין בידו של הבעל לכן בכה"ג כשהאשה תקפוץ ידה חשיב שהיא עשתה את כל הנתינה דהרי היא כבר בתוך ידה, משא"כ כשבא ליד האשה אנו רואים שיש כאן נתינה הבעל ג"כ ולכן היא מגורשת, ועי' בתורת גיטין.

האבנ"מ [קלח סק"ב] כתב לבאר באופ"א דעת הרא"ש אמאי היכא שהיה משיכה בידו וקפצה ידה דלא הוה כערק לה חרציה, וביאר דיש חילוק בין עקר לה חרציה להיכא שנותן את הגט לתוך ידה של האשה ממש, דערק לה חרציה אין כאן נתינה גמורה לגירושין וכל מה דמהני הוא רק בתנאי שאומר לה הא גיטך דהיכא שיש נתינה גרועה לא מהני אלא אם באותה שעה אומר לה הכי, ולכן כתב דה"ה הכא בגט בידה ומשיכה בידו אם יאמר לה בשעה שהוא נותן לה שתקפוץ ידה הדין הוא שתהא מגורשת, וכתב עוד דה"ה כל שהוא מקריב הגט לאשה ואומר לה באותה שעה הרי"ז גיטך הרי היא מגורשת, וכל מה דמבואר בטלי גיטך מע"ג קרקע דאינה מגורשת היא רק היכא שהיה הגט כבר מונח על הארץ ואומר לה הרי"ז גיטך דלא עשה שום פעולה של הקרבת הגט, ועי' לעיל בע"א שהובא דהריטב"א מכת"י הוכיח מלעיל כד ע"א דבכה"ג אינה מגורשת, ונתבאר דהחסרון של טלי גיטך הוא אף אם הוא מקריב לאשה את הגט באופן זה, דנתחדש בנותן שצריך הגט לבוא מיד הבעל ליד האשה.

ח. גמ' אמר רב יהודה היתה ידה עשויה כקטפרס וזורקו לה אע"פ שהגיע גט לידה אינה מגורשת. הקשה הרשב"א דלענין ממון מבואר בגמ' ב"מ שמתגלגל כמונח דמי, ואם נכנס צבי לתוך חצרו אע"פ שיצא מיד קונה בקנין חצר, וא"כ מדוע הכא אינה מגורשת במה שהוא בא על ידה, ובסו"ד מסיק הרשב"א שאע"פ שלענין קנין בכה"ג אפשר דמועיל מ"מ לענין גט בעי נתינה ונתגלגל או אור שאין סופו לנוח אין כאן נתינה, [ויסוד זה מתבאר להלן בגמ' בנשרף דרך עליה דיש אופנים מיוחדים של נתינה של גט], ע"י באילת השחר שהעיר א"כ דלענין קנין זכתה כשהגיע לתוך ידה אע"פ שהוא מתגלגל נמצא שלענין הממון כבר זכתה בגט, א"כ מה מקשה הגמ' שתתגרש בד"א הא היא כבר זכתה בממון של הגט, וצ"ל דכל כונת הבעל להקנות לה את הגט הוא רק היכא שיחולו הגירושין, והנה לדעת רש"י דקנינים בגט מהני יש להקשות האם תתגרש כיון שקונה את הגט ואפשר דמ"מ חסר בנתינה וכמש"כ הרשב"א, בעיקר דברי הרשב"א ע"י בתו"ג מש"כ לבאר עפ"י הסוגיא דלהלן.

ט. תוס' ד"ה ותתגרש. ור"י אומר דמספקא ליה אם מה שתיקנו גם באויר דלא מינטר עשאוהו כמינטר כמו שעשו ד' אמות רשות ואע"פ שאינו רשותו, ביאור דבריהם י"ל לפי מש"כ לעיל בדעת הרמב"ן שקנין ד"א אינו מדין חצר אלא שרבן הקנו לו מה שנמצא בתוך הד"א, ולכן אין די שיהא משתמר.

הערות וציונים פרק הזורק

דף עט.

א. גמ' והא לא מינטר. פרש"י דכיון שהרוח יכולה ליקח את הגט לכן אע"פ שדבר אחר נטלו משם אמאי היא מגורשת הא אור שאין סופו לנוח הוא, מבואר ברש"י דקושית הגמ' לאו משום דהוה חצר שאינה משתמרת, אלא דיש הלכה דאור שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי וממילא ל"ש קנין חצר, וצריך להבין אמאי פירש רש"י דהחסרון שלא מינטר מחמת דהוה אור שאין סופו לנוח, הרי בגט צריך חצר משתמרת כדמבואר לעיל ע"י דלפינן דבעינן חצר דומיא דידה, והו"ל למימר דכיון שהרוח תוליד את הגט ממילא לאו חצר משתמרת היא, ומצינו בזה כמה דרכים באחרונים.

הבית שמואל [סי' קל"ט סק"ה] כתב דהא דבעינן חצר משתמרת היינו שבנ"א לא יוכלו לקחת את החפץ משם, אבל אין הלכה שצריך שיהא שמור מהרוח שלא תקח אותו מכאן, ולכן הוצרך רש"י לפרש שהחסרון הוא משום דהוה אור שאין סופו לנוח כיון שהיא עומדת שם חשיב בכלל חצר משתמרת, ובאבני מלואים [קלט סק"ד] הקשה עליו מהמשך הסוגיא דמבואר דבעינן משתמר אף מהרוח, ויבואר להלן, ולכן כתב באבני"מ דהא דלא פירש רש"י משום דאינו משתמר דמשום הכי לא היה בזה חסרון, כיון שהיא עומדת שם ויכולה לשמרו שהרוח לא תוליד את הגט, ע"כ חשיב משתמר אלא כל הנדון כאן הוא רק משום דהוה אור שאין סופו לנוח, דיש כאן חסרון נוסף דהאור בעצמו לא יכול לקנות היכא שאין סופו לנוח, כיון דשמה הרוח תוליד אותו ואע"פ שהיא עומדת שם ויכולה לתפוס כ"ז מהני דלכך חשיב משתמר, אבל כיון שלא סופו לנוח אינו קונה באויר, וזה מש"כ רש"י שאם בא כלב או גשמים מחקהו לא תתגרש דבכה"ג שמה היא לא היתה עומדת מעיקרא לנוח דשמה האויר היתה ללוקחת אותה, והוסיף האבני"מ דאם בא לגג בעצמו הדין הוא דהיא מגורשת למפרע דנתברר שהוא עומד היה לנוח, אלא הכא דבסוף לא נח בגג לכן יש ספק מעיקרא האם היה עומד לכך, והנה ע"י ברע"א שדייק בתוס' בע"ב דמירי שהאשה עומדת שם והרע"א כתב דברש"י משמע שחולק על זה, ובדעת רש"י כתב דחשיב משתמר כיון שאם היה נח בגג היה משתמר והיינו שעיקר דין משתמר הוא בהחצר וכל שיש בחצר דין משתמר אע"פ שהחפץ עכשיו לא משתמר במצב שהוא באויר אין חסרון של משתמר אלא חסרון שאין סופו לנוח.

בעיקר דברי רש"י הקשו האחרונים דבסוגיא ב"מ יב ע"א מבואר דבמתנה אי"צ חצר משתמרת, ונסתפקה הגמ' היכא דזרק ארנקי בפתח זה ויצא בפתח אחר האם קונה והטעם כיון שהוא אור שאין סופו לנוח, והיינו דהספק הוא האם דבר כזה חשיב שנמצא בתוך החצר, והרא"ש כתב שם להלכה דהוה ספיקא דדינא ואינו קונה, והקשו א"כ אמאי כתב רש"י הכא דפשיטא לן דאור שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, וכתב התורת גיטין דכל הנדון בסוגיא ב"מ אם אור שסופו לנוח כמונח דמי הוא רק באויר שבתוך המחיצות, אבל השתא קס"ד הגמ' דמירי באויר שמעל למחיצות ובכה"ג כו"ע מודו דאור שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, והוסיף דאף אם יהא משתמר מחמתה ג"כ לא יועיל דל"ש קנין חצר התם.

ב. הקה"י [ב"מ סי"ט] הוכיח מתוס' בסוגיין דלא כפרש"י דקושית הגמ' לאו משום דאור שאין סופו לנוח הוא, שהתוס' ד"ה כגון הקשו מהא דמבואר בגמ' ב"ק דאומר לחברו זורק גניבותך לחצרי ותקנה לי גניבותך, ומקשה הגמ' דאיסור גניבה ואיסור שבת באים כאחד, והקשו תוס' דלענין שבת מתחייב קודם שבאו למחיצות, אבל לענין גניבה קונה רק כשבאו למחיצות כמו שמקשה הגמ' כאן והא לא מינטר, וכתב דלפרש"י דהחסרון דחשיב אור שאין סופו לנוח הוא מחמת הרוח א"כ בשלמא הכא בגט הרוח יכולה לקחת את הגט למקום אחר, אבל התם הא מירי שזרק שור או שה והתם ל"ש שהרוח תיקח אותו למקום אחר, והדבר הזה הרי הוא סופו לנוח דודאי יפול על הארץ, ומוכח שתוס' פירשו את כל הנדון באופ"א.

וביאר בקה"י דהנדון אם אפשר לקנות באויר לאו משום שאנו רואים את הדבר כאילו סופו לנוח וכמו שנה כבר, והיינו שהיא נמצאת בתוך חצר משתמרת אלא דהאור בעצמו קונה, דכמו דהקרקע נחשב רשותו ה"ה האויר חשיב רשותו, אלא שהדבר מתחלק דחפץ שמונח על הקרקע בעצמה זה מקום תשמישו של אדם קונה בקנין חצר, אבל באויר שמעל המחיצות אין אדם מיחד מקום זה להשתמשות, ולכן אע"פ הדבר עומד באויר והוא דבר שסופו לנוח כגון שהוא דבר כבד מ"מ אי"צ מקום שראוי לקנין חצר, וכל הנדון של אור שסופו לנוח בזרק ארנקי הוא מכיון שנמצא בתוך הרשות דהיינו בתוך המחיצות, ולכן אע"פ שזרק את הארנקי בכח כ"כ שעומד לצאת מהרשות מ"מ כיון שהוא בתוך הרשות ממש נסתפק רבא דשמה הוא קונה, וע"י בדברי הגרע"א בסוגיין שכתב להוכיח מתוס' בע"ב שחולק על רש"י וביאר שם שלתוס' ביאור קושית הגמ' היה מחמת שיש כאן חסרון של משתמר ע"י ש בכ"ד.

ג. **גמ' הכא בפחות מג' סמוך לגג דכל פחות משלושה סמוך לגג כג דמי.** פרש"י והלכך קנאתו בהנחתו דכיון דהגג גבוה י' הוא הויא לה חצר המשתמרת לכל דנייה בגויה, מבואר ברש"י דחשיב השתא חצר משתמרת, **והקשה** מהר"ם שיף דאם חשיב חצר משתמרת אמאי צריך להגיע ללבד דכל סמוך לג' כג דמי, ואם אינו משתמר מה מהני שהוא לבד, באבני מלואים שם כתב דזהו טעמו של רש"י שפירש לעיל משום דאור שאין סופו לנוח דהרי אם החסרון היה מצד משתמר מה מהני מה דהוא מונח ג"ט סמוך לקרקע סו"ס לאו משתמר, אלא ע"כ דמצד משתמר לא היה חסרון כלל כיון שהיא עומדת שם, וכל החסרון מחמת שהוא באור שאין סופו לנוח וכיון דמייירי בסמוך לג' לקרקע חשיב שכבר נח ולכן אע"פ שבא כלב או גשמים מחקוהו היא מגורשת כיון שכבר נח, ומה דאחרי שנח בא כלב אין בזה חסרון כיון שכבר הגיע לקרקע החצר, דכיון שכל ג' סמוך לקרקע כקרקע דמי לכן כבר בא לרשות.

הפני יהושע כתב לבאר דסבר רש"י דאם יש לאור שסופו לנוח דין שהוא כמונח דמי, והחצר בעצמה היא חצר משתמרת אין חסרון מה שבאור הדבר אינו משתמר, מכיון שיש הלכה דכמונח דמי, והיינו שדנים אותו שהוא נמצא בתוך החצר לכן חשיב שהדבר נמצא בתוך חצר משתמרת, והיינו שהדין משתמר אינו הלכה בחפץ הנקנה אלא שזהו הלכה על הרשות שע"י קונים את הדבר, דאותה רשות צריכה להיות חצר שמורה, ומכיון שסופו לנוח והחצר שמורה שפיר קונה, אלא דבכה"ג לא חשיב סופו לנוח וממילא נמי לא הוה משתמר, ועי' בבית שמואל, ויסוד סברא הפני"י מבואר ברע"א בסוגיין.

במהרש"ל בסוה"ע כתב לבאר דמכיון שהדין של לבד הוא אומר דכל סמוך לקרקע חשיב שנמצא על הקרקע ה"ה נמי לענין דינא דמשתמר אף אם אינו משתמר חשיב כמשתמר, וכמו דאמרינן דד' אמות של אדם קונות לו ברשה"ר, ונראה מדבריו דיש כאן הלכה חדשה וכמו שתיקנו שד' אמות קונות ה"נ תיקנו שבאור יקנה, ועי' בחת"ס שתמה מנלן לומר שתיקנו דבר זה דד' אמות יש סיבה לתקנה, ובמש"כ רש"י כיון שהגג גבוה י' עי' בתוי"ג מש"כ לבאר.

ד. **גמ' אמר ליה ר' זירא לרב אסי כמאן כרבי דאמר קלוטה כמי שהונחה דמי.** הגמ' דימתה דכמו שלענין שבת מתחייב אע"פ שהוא לא נח ה"ה לענין קנין חצר חשיב שהדבר מונח בחצר נמי לענין קנין חצר, ולרבנן דלא חשיב הנחה ה"ה לענין קנין לא חשיב קנין, ותי' הגמ' דאף רבנן מודו משום דהכא בעינן שיהא משתמר, הקה"י שם אות ב' הוכיח מכאן דהא דאור שסופו לנוח קונה לאו משום דחשיב כאילו הוא נח ממש, דא"כ אף לענין שבת היה צריך להועיל, אלא דעיקר הקנין דאור היא מחמת שנמצא בתוך האור ממש וזהו מה דמחלק הגמ' דלענין שבת סברי רבנן שצריך שיהא נח ממש אבל לענין קנין סגי במשתמר.

והקשה מהרש"ל דאפשר דכל מה שנחלקו רבי ורבנן לענין שבת הוא רק באור שאין סופו לנוח אבל הכא כיון שהוא אור שסופו לנוח אפשר דכו"ע מודו בזה דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי ולכן קונה בחצר, וכתב מהרש"ל דע"כ רבנן חולקים דקלוטה לאו כמי שהונחה דמי הוא אף באור שסופו לנוח, [ודבר זה מוכרח מהסוגיא ב"ק ע. שהובא בתוס' בסוגיין], והביאור בזה דרבנן סברי דיסוד הדין של חיוב בשבת הוא שצריך שהדבר יהא נח בפועל ברשות שלשם נכנס, ולכן כל שלא נח בפועל אע"פ שסופו לנוח א"א לחייב עליו משום הנחה, וכל קושית הגמ' היא דקס"ד דחיוב הנחה בדבת דומה לקנין חצר.

ה. **גמ' אמר ר"נ ל"ש אלא שנמחק דרך ירידה אבל נמחק דרך עליה לא מעיקרא לא למינח קאי.** פרש"י דהטעם דבדרך עליה לא מגורשת דדרך סילוקו לא מיקרי נתינה אלא דרך הנחתו לבוא לרשותה, מבואר שזה הלכה חדשה בגט, [ע"ד מש"כ הרשב"א לעיל ע"ב לענין אור שאין סופו לנוח], אולם באבנ"מ [קלט סק"י] כתב דכונת רש"י דכל שהוא דרך עליה לא חשיב נתינה דדבר זה חשיב כמעשה הגבהה, דהדין הוא דהגבהה קונה בכל מקום ואף אם לא יצא מרשות עדיין, ואי"ז חסרון דוקא בגט, אבל בתוס' [ד"ה דרך עליה] מבואר שזה הלכה בקנין חצר ולא רק בגט, דבאו להוכיח מכאן הספק של רבא אם אור שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי או לא.

ו. **גמ' ל"ש אלא שקדם גט לדליקה אבל קדמה דליקה לגט לא.** הראשונים הקשו מכאן דיש לפשוט הספק של רבא דאור שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, וז"ל הרמב"ן ב"מ יב. דשאני התם [בקדמה דליקה] דכיון דקדמו דליקה הוי כמי שזרקו לשורפו דמי, משא"כ הכא [בזרק ארנקי] דשמא ניח בביתה ואמרינן בהדיא בפרק השואל התם בארנקי לא מפסיק מידי הכא מפסיק כלי והתם בדליקה הא מפסקא דליקה, עכ"ד, **מבואר** מדבריו דאור שאין סופו לנוח שאינו ברור שיצא דאפשר שישאר בתוך הבית בזה יש קנין חצר, אבל היכא שברור שלא יפול לחצר חשיב שהדבר הולך לאיבוד ולכן לא קני, ובארנקי אע"פ שהוא זרקו בחוץ מ"מ כיון שיתכן שינוח ל"ד לשריפה, ובקה"י שם כתב דמשמע מדברי הרמב"ן דהצד דקונה ע"י האור לאו משום דחשיב כאילו הוא נח, אלא דהאור בעצמו קונה אלא דיש חילוק האם הוא יכול להיות שישאר כאן או שברור שהוא יצא, והביא דבתוס' שאנן בשטמ"ק בב"מ מבואר דהקנין הוא ע"י מה שאנו רואים אותו כאילו הוא כבר נח, וזהו החילוק דכשיש דליקה תחתיו ל"ש לומר שאנו רואים אותו כאילו שהוא כבר נח.

ז. **גמ' נעץ קנה ברשה"י ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב וכו' ה"מ לענין שבת אבל הכא משום אינוטרי הוא.** המהרש"ל הקשה מ"ש הכא דחשיב חצר משתמרת מחמת האור ולעיל לגבי ג' טפחים סמוך לגג לא אמרינן הכי, וחדש מהרש"ל [הובא לעיל] דכיון שסופו לנוח אמרינן דכמו שסופו לנוח כנח דמי ה"נ אמרינן דכל שסופו להיות משתמר כמשתמר דמי, אבל בקנה נעץ אף היכא שהוא נח לא חשיב משתמר ולכן לא קונה, וכתב מהרש"ל דהרשב"א הקשה כן ולא כתב דבר מספיק בזה, **ועי'** בחת"ס שביאר דברי הרשב"א ותו"ד הם דאם הדבר מונח בתוך החצר ממש אע"פ שהחצר מצד עצמה אינה משומרת מ"מ אם הוא משתמר מחמת העומד בצידה קונה בחצר, והוכיח כן מזרקו לה ברשה"ר דכל שיכולה לשמרו הרי היא מגורשת, אלא דבחצר לא שמורה מחמת רוח שאינה מצויה כתב הרשב"א שיש חילוק, ותלוי היכן הוא מונח האם הוא מונח באור לאם הוא מונח על הארץ, דאם הוא מונח על הארץ ממש בכה"ג סגי שהיא שמירה מרוח מצויה ואע"פ שהוא לא שמור מרוח שאינה מצויה סגי, אבל היכא שהוא מונח באור בכה"ג הדבר צריך להיות שמור אף מרוח שאינה מצויה ואף שאינו מצוי שיהא שם מ"מ צריך שמירה אף מדבר זה, ולכן כתב דהיכא שהוא מונח סמוך לגג ג"ט בכה"ג אף אם לא שמור מרוח שאינה מצויה קונה בחצר, וטעמא בזה כיון דחשיב כמונח על הארץ לכן יש לו דין שאי"צ להיות שמור מרוח שאינה מצויה, ומכיון שהוא סמוך לקרקע ג"ט ושמור מרוח מצויה

לכן קונה אע"פ שאינו שמור מרוח שאינה מצויה מ"מ כיון שיש לו דין כמונח על הקרקע בעצמה והתם אי"צ להיות שמור מרוח שאינה מצויה, וע"ע מהר"ם שיף.

ח. רש"י ד"ה אבל. פרש"י שאין סופו לנוח בארץ דאיתי זיקא ושדו ליה חוץ למחיצות וטעמא דגיטא משום חצר המשתמרת היא דומיא דידה והא לא מינטר, מבואר ברש"י שיש כאן חסרון של משתמר מחמת הרוח שתוליד אותו וכתב רש"י שיש גם חסרון של סופו לנוח, באבנ"מ שם כתב דמוכח מרש"י דלא כמשי"כ הבית שמואל שחסרון של משתמר מחמת האויר חשיב אינו משתמר, וכתב דאע"פ שהיא עומדת שם אינה יכולה לשמרו משום שהוא גבוה כ"כ, [וע"ע ברע"א שהקשה על הבית שמואל מרץ אחריו ואינו מגיע דחשיב אינו משתמר אע"פ שזה דומה לאויר שמה חילוק אם יוצא מעצמו או מחמת האויר].

הערות וציונים

פרק הזורק

דף עט:

א. גמ' במאי קא מיפליגי ב"ש סברי לא אמרינן גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה. פרש"י דאיכא כאן פגם שיאמרו שהבן נולד לא מכח הנשואין, וע"י חזו"א שכתב שאף בגט שביום שנכתב נמסר אם נתיחד עמה קודם מסירה איכא לעז אע"פ שיש לתלות שרוב הבעילות היו קודם הגט מ"מ איכא לעז בזה.

וע"י בית שמואל [קמח סק"ד] שהקשה מדוע איכא חשש לעז דיאמרו שנתעברה אחר הגט, הרי כיון שבא עליה מדוע לא אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ונתכנה לקידושין וכמו שמבואר להלן פא ע"ב, וכתב דפעמים תנשא לאחר לאחר שנבעלה וא"כ חזינן שלא נתקדש ובזה מישב קושית תוס' פא ע"ב ד"ה ב"ש.

ב. גמ' ואיכא דאמרי א"ר אבא אם נתגרשה תנשא לכתחילה. פרש"י בהלך בעלה למדינת הים, מבואר שאם הבעל כאן ונתן לה גט ישן לא תינשא אלא א"כ יתן לה גט חדש, אולם מדברי הרא"ש משמע שבכל גונא מותר לה להנשא לכתחילה שכתב להקשות בשם הרמ"ה דלעיל בדף יח ע"א מבואר שאם נתיחד עמה קודם הנתינה אסור לה להינשא לכתחילה וכאן משמע שמותר ותי' דיש חילוק בין אם הבעל בעצמו נתן לה דבזה אמרינן שאם בא עליה ודאי שלא היה נותן לה גט זה כדי שלא יצא לעז, אבל אם שלח הגט ביד שליח ונתיחד עמה לא תנשא דאמרינן להיפך שאילו היה השליח היה שואל מעיקרא האם ליתן לה הגט היה הבעל אומר לכתוב גט אחר, וכתב בקרבן נתנאל שלרש"י לא קשה דכל ההיתר היה רק אם הלך למדינת הים, ע"ע ברש"י שכתב שלפי מה שפרש"י מיושב קושית התוס' ביבמות יד ע"ב שציין בגליון הש"ס.

ג. תוס' ב"ש לא סברי וכו'. התוס' הביאו שהירושלמי תלו פלוגתא ב"ש וב"ה לשיטתם שנחלקו אם ההיתר לגרש אשה הוא רק במה שמצא בה ערות דבר או אפילו הקדיחה תבשילו, ומבואר בתוס' דב"ש אין חולקים על החשש דשמא יאמרו גיטה קודם לבנה אלא שלא חוששים שיהא כאן בן, והנה תוס' לעיל כו ע"ב כתבו שכל הדין של ב"ה שאם נתגרשה תנשא לכתחילה הוא רק אם נתיחד אבל אם בא עליה לא תנשא בגט זה, ומשמע בתוס' שם דזה לכו"ע, ונראה דלתוס' שהביאו הירושלמי הדברים מבוארין דכל המחלוקת כאן הוא רק ביחוד אבל היכא שבא עליה אף ב"ש יודה דיש חשש שמא יאמרו גיטה קודם לבנה.

אולם ברש"י שם נראה כאן שחלקו על תוס' שכתבו דשמא ישהה הגט שנתיים או שלוש ויהא לה בן ויאמרו גיטה קודם לבנה הרי שלפי רש"י מבואר דמירי בכה"ג שכבר יש בן אלא המחלוקת הוא האם חוששין שיאמרו כן או לא, וע"י לעיל כו ע"ב שחלקו רש"י בהדיא על סברת התוס'.

ד. מתני' תצא מזהו מזה. פרש"י דמהראשון צריכה גט מהתורה ומהשני צריכה גט אע"פ שקידושי שני לאו קידושין מ"מ איכא גזירה שמא יאמרו גירש ראשון בגט גמור ונמצאת שהיא יוצאת מהשני בלא גט, ומבואר חידוש גדול בדברי רש"י שאע"פ שכל הדין של שינוי הוא מדרבנן כמו שמבואר בגמ' דאמר ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים מ"מ הגט בטל מהתורה, וצ"ב היכן מצינו שיש כח להפקיע את הגט מהתורה, והתוס' והראשונים חלקו על רש"י וביארו להיפך שמהראשון היא מגורשת מהתורה. וכתב הפנ"י דכמו שלענין קידושין אמרינן כל דמקדש ע"ד רבנן מקדש ה"נ בגט כל דמגרש ע"ד דרבנן מגרש, ולכן כותבים בגט כד משה וישראל וכוונתו ליתן את הגט ע"פ מה שיקבעו חז"ל ואם קבעו שאינו גט מהתורה לא חל כאן הגט, ועיקר סברא זו מבואר בדברי הרמב"ן לעיל כ ע"ב בתו"ד ע"ש, ע"ע מהר"ם שיף שכתב דכיון דכל דמקדש ע"ד רבנן ממילא לא מהניא ליתן גט, וכוונתו שרבנן יכולים לקבוע האם יוכל להפקיע הקידושין ע"י גט זה, וע"י במהר"ם שיף לעיל יז ע"ב ובביאור שם אות נ', וע"ע בפנ"י שכתב עוד ב' דרכים בביאור הטעם שמהתורה אינו גט, וע"ע בתו"ט במשניות שנראה מדבריו גדר חדש בדברי רש"י.

ה. מתני' ולא פירות. פרש"י דין פירות שתקנו לה לאשה משנישבת תחת פירות, אולם רש"י יבמות פד ע"א ביאר רש"י פירש שהכונה שאע"פ שהבעל אכל פירות של האשה באופן שלא היה מגיע לו, כיון שפרקונה תחת פירות וכיון שאינו מחויב לפדותו א"כ לא יהא לבעל זכות בפירות ויהא מחויב לשלם קמ"ל מתני' דאינו מחויב לשלם לה שקנסו אותה להפסיד, וע"י שו"ע קטז א' ובביאור הגר"א שם סק"ח.

ו. מתני' והולד ממזר מזה ומזה. פרש"י אם החזירה הראשון דאסור במזירת הואיל וכשר מן התורה, והיינו דלרש"י הגט מהראשון בטל מהתורה והיא מקודשת לו ולא הוה ממזר גמור ממנו אלא מדרבנן, אבל מהשני הוה ממזר גמור כיון שהיא מוקדשת לראשון, והרשב"א הקשה על רש"י שהרי גירושין ראשון גמורים ולכן פ"י להיפך שאם הראשון בא עליה כ"ז שהשני לא נתן גט הרי

הוא ממזר גמור מהראשון, ומהשני כ"ז שהראשון לא נתן גט הוה ממזר דרבנן, מיהו כתב הרשב"א שלאחר שנתן הראשון גט בא עליה השני או לאחר שנתן השני גט בא עליה הרי הוא כשר גמור, ע"ע שו"ע סי' יז סעי' נו מש"כ.

ז. מתני' ולא זה וזה מטמאין לה. פרש"י אם כהנים הם, והנה לרש"י שהיא נשאת מקודשת לראשון החידוש שאסור לו להיטמא לאשתו אע"פ שמותר לו על פי דין, אבל לגבי השני אין בזה חידוש דפשיטא שאסור לו להיטמא לשני כיון שאינו אשתו, ועוד שהרי נתן לה הראשון גט והרי היא גרושה ואם השני כהן איך נשא אותה באיסור, וא"כ מה כונת רש"י במה שכתב אם כהנים 'הם' דמשמע דקאי על תרומתו, וכתב מהרש"ל לאו דוקא כונת רש"י שניהם כהנים אלא כונתו שאם השני נזיר אסור ליטמא לאשתו, או שאם הוא ישראל ואסור לו ליטמא, וכונתו שיש מצוה ליטמא לאשתו כשיטת הראב"ד פ"ב מאבל הי"ג, אבל שיטת הרמב"ם שם שאין חיוב לבעל יטמא לאשתו, אולם במהרש"א כתב שכונת רש"י שאם השני נשאה לאחר מיתת הראשון אין מיטמא לה דאע"פ שלאחר מיתת הראשון היא מקודשת לשני מ"מ אין מטמא לה מחמת הגט שנתן לה הראשון, ועי' רע"א מה שהעיר על מהרש"ל.

ח. מתני' בת ישראל נפסלת מן הכהונה. פרש"י דזונה היא דסתם זונה היינו אשת איש שמזנה תחת בעלה לאחרים, וכתבו מהרש"ל ומהרש"א דבשלמא לרש"י שמדאורייתא אינה מגורשת מהראשון א"ש שהוצרך לפוסלו לכהונה מדרבנן, אבל לתוס' הרי מהראשון הרי היא קיבלה גט ומהתורה חשיב גט א"כ מדוע צריך דין מיוחד שהיא פסולה מהכהונה הרי בלא"ה היא גרושה, וכתב מהרש"ל דנפק"מ אם התרו בה משום זונה, ואע"פ שמהתורה אינה זונה מ"מ רבנן עשאהו כזונה ממש אף לענין מלקות, א"נ דבאמת אין חידוש בזה אלא אגב דקתני שבת לוי אסורה במעשה תני ליה שנפסלה לכהונה.

דף פ.

א. תוס' ד"ה שינה שמו ושמה. לא שינה ממש כדאמר בפ"ב וכן שם עירו ושם עירה לא ששינה ממש אלא שיש לאותה עיר שני שמות, ביאור דבריהם מבואר בתוס' לעל כ ע"א דהתם בגמ' מבואר שאם אין בגט שמו של האיש ושל האישה הגט פסול, וא"כ הוקשה לתוס' מדוע המשנה כאן כתבה אופן זה ששינה שמו ושמו ומדוע לא כתב שאם לא כתבו כלל הגט פסול, ועי' כתבו תוס' שהחידוש כאן הוא באופן שהיה ב' שמות ושינה דכה"ג ג"כ פסול עי' במהרש"א שמבואר כן שזה כונה התוס', [ויש גו' לא שינה ממש כדאמר לעיל לד ע"ב דהתם מבואר שיש פסול בשינה ב' שמות של מקום אחד].

והנה בעיקר הטעם דאם לא כתבו כלל שמו ושמה בגט הוא פסול מבואר בתוס' לעיל כ ע"א דלר"מ דבעינן מוכח מתוכו כ"ז שלא כתוב בגט שמו ושמה פסול מהתורה כיון שחסר במוכר מתוכו, ולא נתבאר בתוס' האם לרבנן דמתני' דמודו בשינה שמו ושמו סברי הכי דפסול מהתורה, ועי' בפנ"י לעיל כ ע"א שדן בזה וכתב ב' צדדים או שלרבנן כל פסול הוא רק מדרבנן וכן כתב הרמב"ן לעיל שם, ועוד כתב דיש לומר דלרבנן פסול מהתורה וכן כתב הרמב"ן והטעם בזה דכתיב ספר כריתות וספר הוא שמבואר שמו ושמה בתוך הספר, ומשמע מדברי הרמב"ן שכל הפסול הוא רק בגט דבעינן ספר אבל בשאר שטרות לא יהא בזה פסול, אולם עי' באבנ"מ סי' קכט ובקצה"ח סי' נא סק"ג שהוכיח מדברי תוס' כתובות קב ע"א דסברי שבכל שטר אם לא כתוב שמו ושמה חסר בכל דין שטר ולא דוקא בגט אלא בכל שטר ממון הדין כן.

ע"ע פנ"י שכתב שמדברי רש"י והרמב"ם נראה שחלקו על פי' תוס' ופי' שכונת המשנה שינה שמו ושמה היינו שינוי ממש, ועי' תוי"ט במשנה שכתב כן, וצ"ב א"כ מדוע לא קתני במשנה חידוש גדול יותר שאם לא כתבו כלל.

ב. תוס' ד"ה ושם עירו ושם עירה. תוס' כתבו להוכיח שאע"פ שיש ענין לכתוב מקום הלידה דשמא יהא שמו כשמה באותו העיר, מ"מ אם שינה וכתב מקום אחר אין הגט נפסל, והטעם דאין צריך לכתוב דבר זה מעיקר הדין ולכן לא יתכן שדבר שאין צריך לכתוב מעיקר הדין ואם שינה בו יהא פסול אלא ע"כ אע"פ ששינה ג"כ יהא כשר, ור"ת הביא ראיה שאין השטר נפסל אם שינה דבר שלא צריך, שהרי מבואר בגמ' שאין מעלין משטרות ליוחסין ואם כתב בשטר שהוא כהן אין מעלין אותו לכהונה.

ונחלקו באחרונים האם הכלל של תוס' הוא בכל מקום או רק לגבי במקום הלידה, דהנה במהרש"א כתב שמוכח מתוס' דאם לא כתב בגט שם עירו או שם עירה הגט פסול שהרי מבואר במשנה שאם שינה שם עירו ועירה פסול ואם לא כתבו כלל הגט כשר א"כ לא היה נפסל אם שינה, והוכיח עוד מתוס' לעיל כ ע"א שאם לא כתבו כלל פסול, אולם במהרש"ל היה פשוט לו מסברא שאם לא כתב כלל שם עירו אין הגט נפסל ותמה א"כ מדוע אם שינה הגט פסול והרי תוס' כתבו כלל שאם אין הדבר מעכב בגט אינו פסול אם שינה, וכתב מהרש"ל דיש כאן סברא אחרת לפסול אם שינה משום דהוה מחזי כשיקרא, וכונתו כיון שבגט כתוב שפלוני ממקום פלוני מגרש וזה אינו ממקום פלוני, וכן מבואר ברא"ש בהדיא שאם לא כתב כלל כשר וכל העיכוב הוא משום ששינה.

ע"ע ברמב"ן לעיל כ ע"א שכתב דהא דבעינן שמו ושמה משום דבעינן ספר כריתות, וכתב הרמב"ן ושם עירו ושמה עירה לא דוקא דדיעבד מגורשת אע"פ שאין שם מקום ואפילו תימא גט פסול הוא מדרבנן, מבואר ברמב"ן שכיון שכל הסברא שצריך לכתוב שמו ושמה משום ספר ל"ש לומר שכתב שם העיר הוא לעיכובא, אבל בדעת תוס' שכתב מהרש"א שהוא מעכב י"ל דתוס' לשיטתם דסברי דהחיוב לכתוב הוא משום שיהא מוכח מתוכו וא"כ אם כתוב שם עירו זה יותר מוכיח מתוכו, שהרי אם יש כמה אנשים ששמו כשמו כשכתוב היכן הוא מקומו דירתו הוא טפי מוכח מתוך הגט עבור מי חלים הגירושים.

ג. תוס' בא"ד. אבל כאן מה לנו לתקן לכתוב מקום הלידה בחינם כיון שע"י כך יכול לבוא לידי פסול אם ישנה. מבואר בתוס' שאם ע"י הוספר בשטר הוא יכול להפסל לא מוסיף והקשה הפנ"י א"כ מדוע כותבים בשטר מקום עמידת הסופר כדקתני בהמשך המשנה היה במזרח וכו', והרי יכול לבוא לידי פסול אם לא יכתבנו כלל, ועוד מדוע הוצרכו לכתוב מקום עמידת העדים הרי עכשיו יכולו להזימים ואין כותבים דבר שיכול לבוא לידי פסול, וכתב לישב דהטעם שתיקנו לכתוב מקום הסופר משום שלום מלכות דשמא ישלח הגט למקום אחר ויראו ששכתב לשם מלך אחר ויסברו שנכתב כאן ויש בזה חסרון בשלום מלכות, ע"י עוד מש"כ.

א. גמ' היה במזרח וכתב במערב וכו' אלא לאו סופר כדאמר להו רב לספריה וכו'. לשון הגמ' דיש דין שהסופר יכתוב בגט המקום שעומד שם, אולם הראשונים וכן כתב התוס' דהכונה שהעדים החותמים צריכים לכתוב המקום שנמצאים בשעת החתימה, וצריך לבאר מדוע צריך לכתוב מקום הסופר והעדים בגט ובשטרות,

ב. תוס' ד"ה כי יתבתו בהיני וכתב הפניי דמשמע במשנה שכל החסרון שהיה במזרח הוא מפני ששינה אבל אם לא שינה אלא שלא כתב כלל לא היה הדין כך אלא היה כשר וכמו שדייקו תוס' לעיל בדף כ שאם היה פסול בלא כתבו כלל המשנה היתה צריכה לכתוב באופן זה שלא כתב כלל,

הערות וציונים פרק המגרש

דף פב.

א. מתני' המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני. מבואר במשנה שאע"פ שבגט כתוב הרי את מותרת לכל אדם וזה מה שפועל את הגירושין, מ"מ יכול בדיבורו לקבוע שלא תהא מגורשת למי שמפרש, והנה לעיל ע"א נתבאר דיש ראשונים שכתבו שהטעם שצריך לומר הא גיטך מפני שצריך להוציא השילוחין בפיו, ולפי"ז א"ש דע"י מה שאומר בפיו קובע באיזה צורה תחול הגירושין, אולם נראה שאף לתוס' שהטעם שצריך לומר כדי שלא תהא משלחה ואינה חוזרת מ"מ יכול לקבוע בפיו את הצורה של השלוחין, וע"ע בחי' הריטב"א מכת"י שכתב 'דהשתא גמרי הגירושין' ונראה שכונתו להדגיש נקודה זו שע"י אמירתו נגמרת הכריתות ולכן תלוי מה אומר בשעת מסירת הגט ליד האשה.

ב. מתני' כיצד יעשה יטלנו הימנו ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם. משמעות הלשון של המשנה היא שלא סגי שיאמר לו עכשיו הא גיטך, אלא צריך לפרש בהדיא שמותרת לכל אדם, וטעמא משום דמעיקרא אמר לשון של חוץ לכן כדי לתקן הנתניה צריך לומר הרי את מותרת לכל אדם, וכן כתבו הריטב"א והר"ן, אולם לשון הרמב"ם פ"ז ה"ח דסגי במה דשיאמר לה אח"כ הא גיטך ואין צריך לומר בפירוש הרי את מותרת לכל אדם.

והקשה הפניי מדוע הוצרך לחזור ולומר לה שמגורשת מכל אדם הרי כיון שהוא רצה שלא תהא מגורשת לפלוני א"כ יכול לומר שמגרשה בתנאי שלא תנשא לפי הצד בגמ' שאם בתנאי הרי היא מגורשת, וכתב הפניי בסו"ד דבמה שחוזר ואומר על מנת אינו מוכרח שמבטל מה שהיה עד עכשיו דאפשר שכונתו להוסיף איסור אף לאחר מיתתו שלפי מה שאמר חוץ מפלוני כונתו רק מחיים אבל בתנאי אין כן, אולם ע"י בפתחי תשובה [קלו סק"א] שהקשה שברמב"ם מבואר בהדיא דלא כהפניי אלא שיכול לחזור וילתן לה בתנאי הזה ע"י מש"כ לבאר.

ג. גמ' איבעיא להו האי אלא חוץ הוא או על מנת הוא. והנה חלוק ביסודו דין חוץ מעל מנת, דבחוץ הכונה שעושה את הגירושין באופן זה, דהיינו שחלות הגירושין הוא לגבי כל העולם ולא לגבי אותו פלוני, אבל בעל מנת שהוא מדיני תנאים הוה ככל עשיה בתנאי, ונתבאר בכמה דוכתי שדעת התשובות הרא"ש שהגדר של תנאי הוא שיש כאן מעשה גמור אלא שנתחדש בדין תנאי שבכוחו לבטל את המעשה או להגביל את המעשה שיחול באופן מסוים, והיינו שיש כאן עשיה נפרדת שבכוחו להגביל את המעשה אבל מצד מעשה הגירושין יש כאן עשיה גמורה, ובסוגיא בכתובות עג ע"א מבואר שיש מחילת התנאי, והיינו שאם מקדשה על מנת שתתן לו מאתנים וזו יכול למחולעל התנאי וחלו ידושין גמורים, אולם זה פשוט דכ"ז בתנאי אבל 'בחוץ' לא מהני מה שיאמר אח"כ שהוא רוצה שיחול הגט לכל העולם כיון שמעיקרא המעשה חל באופן זה, ע"י קו"ש כתובות אות קעב שביאר כ"ז.

ומסתפקת הגמ' האם המחלוקת ר"א ורבנן הוא בכה"ג שאומר חוץ מפלוני, אבל בעל מנת שעשה תנאי לגבי איזה פלוני אינה מגורשת בכה"ג כו"ע מודו דמגורשת, והסברא בזה כמש"כ שתנאי מילתא אחריתא ואין חסרון בעיקר מעשה וחלות הגירושין, או"ד שבחוץ כו"ע אינה מגורשת כיון שיש חסרון בכריתות, אלא נחלקו רק בעל מנת דר"א סבר כיון שיש כאן מעשה גמור והוה ככל תנאי בעלמא, ורבנן ס"ל שאף בעל מנת יש חסרון של כריתות כיון ששייר בגט, והכונה בזה דאע"פ שבמעשה הגירושין לא שייר מ"מ כיון שבפועל היא אינה יכול להנשא לפלוני שע"י יתבטל הגט יש בזה חסרון של כריתות.

והנה בעיקר התנאי של על מנת שלא תנשא לפלוני הקשה הקה"י קידושין [סי' יא] מדוע לא יהא כאן חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד, כמו שהקשו התוס' לעיל כ ע"ב בהא דהרי"ז גיטך על מנת שתחזיר לי הנייר שדנו הראשונים אם חשיב בכלל תנאי ומעשה בדבר אחד, וכתב לישב ב' דרכים א' שהחסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד הוא רק במעשה שהתנאי בעצמו סותר את המעשה, כהא דתחזירי את הנייר, אבל היכא שהתנאי סותר את החלות אין חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד, ב' עוד כתב שכל החסרון שהתנאי סותר את המעשה אינו אלא בכה"ג שעצם קיום התנאי סותר את המעשה, והיינו בכה"ג שאם לא היה מתנה והיה מקיים התנאי לא היה מתקיים המעשה, כגון במגרש על מנת שתחזירי את הנייר שאף אם האשה מעצמה תחזיר את הנייר לא תהא מגורשת, אבל הכא אילו האשה מעצמה לא תינשא לפלוני אין בזה חסרון בכה"ג לא חשיב שהתנאי סותר את המעשה.

ד. תוס' ד"ה המגרש. תוס' הסתפקו לפי הצד בגמ' שנחלקו ר"א ורבנן בחוץ אבל בעל מנת כו"ע מודו דמגורשת האם מיירי שאמר על מנת שלא תנשא לפלוני ואין חסרון בכריתות כיון שיכולה ליבעל לו, אבל אם אמר על מנת שלא תנשא ולא תבעלי אינה

מגורשת, ור"י כתב שאין חילוק בין והטעם משום שאוסרה רק בלשון תנאי הוי כאילו הותרה לכל, וכונתו לכאורה כמש"כ שאין חסרון מצד מעשה הגירושין אלא התנאי הוא דבר אחר שמעכב ואין בזה חסרון של כריתות.

אולם צריך לבאר דעה הראשונה בתוס' [ועי' בית יוסף קלז שכ"כ בשם רבנו ירוחם בדעת רש"י] דס"ל לחלק בזה ואפ"ל דס"ל לתוס' דאע"פ שהוא מדין תנאי מ"מ כל שבפועל אין יכולה לינשא מחמת התנאי חשיב שיש כאן חסרון בכריתות, והנה בתוס' יבמות י ע"א מבואר חידוש שכמו שמבואר בגמ' להלן פג ע"א דבגירושין חוץ אם אמר חוץ מפלוני והלכה ונישאת לאחר ואח"כ נתגרשה ממנו מותרת לאותו פלוני שנאסרה עליו והסברא בזה יבואר להלן, ה"ה בעל מנת שלא תנשאי ותבעלי לפלוני אם נישאת לאחר הותרה למי שנאסרה, ואם הוא מדין תנאי אין סברא לחלק בזה, אלא ע"כ שאין דין תנאי אלא דהוה כאומר חוץ וצ"ב.

והנה הרא"ש כתב בשם הריצב"א שלפי הצד בגמ' שנחלקו בחוץ ונחלקו בקרא, אבל בעל מנת כו"ע מודו דמגורשת אין חילוק בין אם אמר על מנת שלא תנשאי לאמר על מנת שלא תנשאי ותבעלי, אבל לפי הצד בגמ' שנחלקו רק בעל מנת וסברא נחלק כל המחלוקת הוא רק בעל מנת שלא תנשאי אבל אם אמר גם על מנת שלא תבעלי בכה"ג אינה מגורשת, ע"ש מש"כ לישב הוכחת התוס'.

ה. גמ' אלא שמע מינה חוץ הוא ש"מ. הראשונים כתב דהמחלוקת רק בחוץ אבל בעל מנת רבנן מודו דמגורשת, אולם הרמב"ן כתב שנחלקו בתרתי, ולפי"ז נמצא שלרבנן אף בעל מנת אינה מגורשת ועי' בשו"ע קל"ז ס"א, והנה הפנ"י דבגמ' משמע דבחדא פליגי שהרי לא מעלה צד לומר דבתרתי פליגי ע"ש מש"כ.

דף פב:

ו. תוס' ד"ה שרבי אליעזר מתיר לכל אדם. וכן גבי שלא תבעלי לאחר חיישינן שמא יבוא עליה באונס, יש להקשות הרי התוס' לעיל הסתפקו לפי הצד שנחלקו בעל מנת אם אף בכה"ג שאמר לה על מנת שלא תנשאי ושלא תבעלי, ומשמע שאף להך צד מותרת לדעת ר"א לינשא והרי יכולה לעבור על התנאי אם אנסה אדם.

א. גמ' מ"ט דר"א מידי דהוה אכל תנאים דעלמא. כתב הראשונים שעיקר כונת הגמ' לבאר טעמא דרבנן שהרי ר"א פירש בהדיא בדבריו דהוה כתנאי דעלמא וסברא פשוטה היא.

ב. גמ' ויצאה מביתו והלכה לאיש אחר אפילו לא התיירו אלא לאיש אחר הרי"ז מגורשת. כתבו הראשונים דמהך קרא נלמד שאפילו אמר שאינו מגרש לשום אדם חוץ מאותו פלוני הרי היא מגורשת, והיינו דכיון שאין מגרשה לכל אין חילוק בין אם השייור הוא לאדם אחד או לכולם, ע"ש מש"כ בשם הירושלמי, [ע"ע פתחי תשובה קלז ד' שהביא נדון בשם השער המלך לרבנן דסברי שבעל מנת הוה גט האם כה"ג שאסר על כמה בני"א אם יש בזה חסרון של שייור או דוקא אם שיייר אדם אחד].

ג. גמ' ורבנן האי לכל איש ואיש. כתב התוס' הרא"ש דרבנן למדו מסברא דיש חסרון בכריתות אלא דפירשו כן הפסוק לדברי ר"א דדריש מהך קרא, ועי' פנ"י שהעיר דמבואר בגמ' דבעינן קרא לתרויהו וקשה ממ"נ מה הסברא הפשוטה ולמבואר בתוס' א"ש. **ומשמע** בגמ' דר"א דדריש מהך קראי חולק על הדין של כריתות בגט, וכן נראה שהבין האבני מלואים יבואר להלן בתוס' ד"ה אפילו, אולם הריצב"א כתב שר"א אינו חולק על הדין של כריתות, אלא סבר שאין כאן חסרון של כריתות משום שאילו ימות אותו פלוני שאמר חוץ נמצא שהיא מותרת לכל אדם א"כ יש כאן כריתות גמורה, משא"כ אם אמר לה על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיך יש בזה חסרון של כריתות כיון שאגודה בו לכל ימי חייה, ורבנן חולקים דכל שיש שייור בהיתר חסר כאן בכריתות.

ג. גמ' ואשה גרושה מאשה אפילו לא נתגרשה אלא מאשה נפסלה מן הכהונה. כתב התוס' הרא"ש דלמאן דיליף מאיסור כהונה נמצא שאם אמר לה הרי את מגורשת ואין את מותרת לכל אדם אם מתה אינה מתיבמת דמיקריא גרושת אחיו, ומבואר מדבריו דר"א למד מכאן שיש כאן עשיה של גירושין אע"פ שלא חל היתר לשום אדם ולכן אם מתה אינה נופלת ליבום, ומזה למד ר"א שה"ה אם אמר חוץ מפלוני דהיא מגורשת כיון שאם אין דין להתיר לשום אדם ק"ו אם התיר לכולם חוץ מאחד, וכן דייק הפנ"י ברש"י שכתב 'ומדפוסל לכהונה אלמא גט הוא', והיינו שיש כאן חלות גמור של גט ולכן נאסרה לכהונה כיון שחשיבה מגורשת.

מיהו צריך לבאר ענין זה שיש חלות גט אע"פ שאינו מתיר, ומבואר דיש ב' ענינים בגט חלות היתר לעולם והפקעה מהבעל, ומשמע דכה"ג שכותב גט ואינו מתיר לכל העולם חל כאן היתר מהבעל דהיינו שהיא גרושה ולכן אסורה לכהונה, ומשמע שאף בישראל כה"ג שכתב הרי את מגורשת ואין מותרת לכל אדם אפשר שיהא אסור לו לבוא עליה כיון שחל כאן תורת גירושין, ולכן כתב התוס' הרא"ש שאינה נופלת ליבום שהאישות שמפילה היא מה שמיוחד לבעל וזה פקע ע"י הגט.

ולפי"ז נראה שבכה"ג שמגרשה חוץ מפלוני דהיינו שלגבי אותו פלוני היא נשארת אשת איש, נראה שאין הכונה שנשאר כאן אישות גמורה כלפי בעלה, אלא שאת ההיתר שקיים בכל גט שמתירה לכל העולם לא קיים כאן, ונראה שלא יהא מותר לבעלה לבוא עליה, שישוד הענין של גירושין הוא מתחיל בזה שאומר הרי את מגורשת והיינו שאינה אגודה אצלו אלא שיכול לעכב את חלות ההיתר לכל העולם, [ונראה דזה פשוט שאין יכול לומר הרי את מותר לכל העולם ואין את מגורשת ממני, דל"ש שיחול היתר לכל העולם ותהא אגודה אצלו אבל להיפך שייך], מיהו בתוס' בסוגיין מבואר שחולק על כל זה ויבואר להלן.

ד. גמ' ורבנן איסור כהונה שאני. והיינו שרבנן דרשי מהכא שיש דין שלגבי כהונה אפילו ריח הגט פוסל, ומשמע בגמ' שהאיסור של ריח הגט שפוסל לכהונה הוא דין דאורייתא וכן נראה בתוס' הרא"ש ובתוס' שדנו האם כשעשה גירושין כאלו האם הוא מפיל לכהונה או לא, וכן כתב הרשב"א בהדיא פד ע"ב ד"ה כיצד ועי' בביאור הגר"א [קנ סק י"א], אולם הרמב"ם פ"י מגירושין ה"א כתב שאע"פ שאין זה גט הרי זו פסולה לכהונה מדבריהן שנאמר ואשה גרושה מאשה אמרו חכמים אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לכל נאסרה לכהונה וזה ריח הגט שפוסל בכהונה מדבריהן, והמ"מ תמה על הרמב"ם שבגמ' מבואר שהוא דין דאורייתא שהרי ר"א דריש מכאן גירושין חוץ, ואף רבנן מודו שאמרו איסור כהונה שאני, ובדוחק כתב לישב שכונת רבנן לומר לדבריו דר"א

דמ"מ א"א ללמוד מכאן לענין גירוש חוץ, אבל באמת רבנן סברו דקרא אסמכתא בעלמא, וע"י בשאגת אריה [תשובות חדשות סי' ב'] שהאריך לבאר דעת הרמב"ם, וכתב בסו"ד שאין כונת הרמב"ם שהוא מדרבנן דזה ברור שאף לרמב"ם הוא מהתורה, אלא שהרמב"ם בכל דבר שאינו מפורש בקרא קרי ליה מדבריהן כמו שכתב בריש הלכ' אישות לגבי קידושי כסף, ועוד שהרי הרמב"ם כאן בעצמו הביא את הפסוק ללמוד מכאן שהוא דין דאורייתא.

הערות וציונים פרק המגרש

דף פב:

א. תוס' ד"ה אפילו לא נתגרשה אלא מאישה. וא"ת והא ודאי איסור כהונה שאני דהא אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לשום אדם פשיטא דאפילו לר"א לא הוי גט כלל בעלמא ואם מת מותרת להתיבם ואע"פ שפסלה לכהונה, ביאור קושיתם דפשיטא ליה לתוס' דל"ש חלות גירושין שאין בהם היתר לאחרים, ולכן כה"ג שאמר הרי את מגורשת ואין מותרת לא חל כלום ואם מת חייבת להתיבם, וא"כ ע"כ שאיסורי כהונה שאני וקשה א"כ מהיכן למד ר"א מכאן שיש חלות של גירושין חוץ. **והפנ"י** תמה על תוס' מהיכן פשוט להם כ"כ יסוד זה דל"ש גירושין כה"ג, ועוד כתב ברש"י מדויק שלא כתוס' וכמש"כ לעיל, וכתב הפנ"י דלולא דבריהם נראה דמפשטא דקרא והלכה מביתו והיתה לאיש אחר משמע שחלות הגירושין הוא רק בכה"ג שהיא מותרת לאיש אבל בלא שיש כאן היתר לאדם אחר אין כאן גירושין כלל, וע"י אבנ"מ קלו סק"א שכתב לבאר שהכרח של תוס' היה מהמשך הגמ' שמבואר לגבי קידושין שאם מקדשה ולא אוסר אותה לאחד מהעולם אין כאן קידושין כלל, וכיון שמקשינן קידושין לגירושין ע"כ דלא שייך לעשות גירושין כה"ג.

ב. תוס' בא"ד. וי"ל דהכי מיית דכיון דאפילו לא נתגרשה אלא מאישה וכו', האבנ"מ ביאר שכונת תוס' דר"א הכריח ממה שיש איסור כהונה דע"כ אין הלכה של כריתות בגט, והיינו שאם היה הלכה של כריתות שאם לא מתירה לכל העולם אין זה גט, לא היה סברא לומר שהתורה אסרה אותה לכהונה בכה"ג כיון דלא הוה אלא נייר בעלמא אין סיבה שיהא כאן פסול כהונה, אלא ע"כ דר"א סבר שאין הלכה של כריתות וכל הטעם שאם לא התירה לשום אדם אינה מגורשת הוא משום שיש תנאי שצריך שהגט יתיר בפועל, אבל כיון שבעצם יש כח לגט לגרש לכן היא אסורה לכהונה שנתן לה גט שבעצם יש בו כח לגרש, ומניה יליף ר"א דאף בכה"ג שמגרש חוץ מפלוני מגורשת ואע"פ שלא התירה לכל העולם מ"מ כיון שבעצם יש כח בגט להתיר אין חסרון במה שלא התיר על אדם אחד, ומדברי האבנ"מ מבואר שב' הדרכים בגמ' אינם חולקים ואף לסברת הגמ' דלמד מהא דגרשה מאישה סבר כהך דרשה דאיש אחר, ובגמ' משמע שהוא ב' דרכים, וע"י בתוס' הרא"ש דמשמע דב' דרכים חלוקים הם.

ע"י בשערי חיים שביאר בשם אביו כונה אחרת בתוס' שכתב שיסוד הסברא של ר"א דמהני גירושין חוץ דבכל מעשה גירושין יש כאן ב' חלקים היתר האישות בין הבעל והאשה, והיתר האיסור של אשת איש לכל העולם, ולכן סבר ר"א שאפשר לחלק את הפקעת האישות להיתר לעלמא שהיתר לעלמא אינו דבר שבא ממילא מהפקעת האישות, וסבר ר"א שהחסרון של כריתות הוא בהפקעת האישות, ולא בהיתר לעלמא ולכן יכול לומר חוץ מפלוני שיכול להגביל את ההיתר לעלמא, ובזה ביארו מש"כ תוס' שאפשר ללמוד מאיסורי כהונה שהפקעת האישות אוסר לכהונה, דתורת גרשה היא בהפקעת האישות, אלא דמה שסברו תוס' שאם לא נאסרה לשום אדם אינה מגורשת משום שיש תנאי שצריך לאסרו עליו.

ג. תוס' בא"ד. וא"ת לר"א דלא חשיב שיויר ולתנא דמתני' וכו' ונשאה אחיו של פלוני, קושית תוס' היא רק לפי הצד שמהני גירושין חוץ בתנאי, אבל בכה"ג שאמר חוץ מפלוני לא הקשו תוס' משום דמבואר בגמ' להלן דבכה"ג שגירש חוץ פלוני ונשאה אדם פקע אישות של הראשון לגמרי ורק בעל מנת לא פוקע האיסור בקידושי שני. והנה תוס' ביבמות כתב לדון דשמה לא תוכל לינשא לאחיו דשמה תעבור על התאי אבל תוס' כאן לא תי' כן שהרי כתבו בד"ה הקודם שמותר לינשא מיד ולא חיישינן הכא שתעבור על התנאי, ע"ע תוס' ביבמות שם שכתבו לישב דאם אמר שלא תנשאי ולא תבעלי לא קשה וע"כ במה שנחלקו מהרש"ל ומהרש"א בכונת דבריהם.

ד. תוס' בא"ד. וי"ל דלא תני לה משום דלא דמי דהתם בשעת נפילה הויה לה אחות אשה אבל הכא בשעת נפילה לא הויה אשת איש עד שתיבעל לו וכו', ביאור הדברים כתבו באחרונים דהפטור יבום תלוי בשם ערוה אבל הכא כיון שכל זמן שלא בא עליה אינה אסורה לכן ל"ש פטור מיבום, וע"י בקובץ הערות סי' ה' מש"כ לבאר במה שנחלקו הראשונים בריש יבמות אם סברא זו היא רק שאינה פוטרת צרה או שהוא סבר שהיא בעצמה ג"כ תהא פטורה אף מהחליצה.

ה. תוס' בא"ד. דהא אם תיבעל לו נמצא שלא היתה אשת אחיו מעולם ולא דמי לאחות אשה, ביאור כונתם דל"ש פטור צרה באשה כזו שע"י הביאה אינה שייכת כלל לבית אחיו, אולם צ"ב מש"כ תוס' ולא דמי לאחות אשה דלכאורה סברא זו היא בעצם דל"ש חלות פטור צרה וכן משמע בתוס' יבמות שא"י תלוי בהך דלא דמי לאחות אשה.

ו. תוס' בא"ד. וי"ל כיון שנאסרה על יבם זה לפני קידושי אחיו משום אשת איש לא חשיבה לגבי יבם אשת אח. ביאור דבריהם שהרי אותו אדם שקידש אותה מעיקרא חוץ מראובן ושמעון הרי אסר אותה על כל העולם ולגבי אותו אח לוי הרי היא אשת איש של אותו פלוני, וא"כ לגביו אין כאן אישות של אחיו שקידשה ולכן אין כאן נפילה ליבום כלל מאותו האח, ותמהו באחרונים שהרי בגמ' מבואר דמשכחת לה אשת ב' מתים בכה"ג שקידשה ראובן חוץ משמעון ואח"כ קידשה שמעון סתם דחשיבה אשת ב' מתים, כשנפלה ליבום ללוי, ולכאורה כיון שהראשון קידשה חוץ מפלוני נמצא שלגבי כל העולם ולכל אחיו היא חשיבה רק אשת ראובן,

וכשקידשה שמעון ונאסרה על ראובן לגבי כל שאר אחיו לא חשיבה מוקדשת להם אלא מקודשת לראובן כמו שכתב התוס' וא"כ מדוע חשיב אשת ב' מתים.

והחזו"א כתב דמייירי הכא בכה"ג שמת ראובן ואח"כ מת שמעון ולכן מיד שמת ראובן חלו קידושי שמעון לגמרי ואסר את כל העולם, וכשמת שמעון נפלת ליבום מכאן ראובן ומכאן שמעון ולכן חשיב אשת ב' מתים, ואע"פ שבשעת מיתת ראובן לא נפלה ליבום כיון שנגמרו קידושי שמעון מ"מ כשמת חוזר ונפול אישות של ראובן, אבל בציוור הראשון של תוס' שאחר קידשה חוץ מראובן ושמעון מייירי שאותו אחר עדיין חי ולכן קידושי שמעון לגבי לוי לא חשיב אלא הוא נחשבת מקודשת לאותו אחר בלבד, אלא שכתב שמדברי הרשב"א בסוגיין מבואר שא"א לומר ששמעון מת ראשון אלא ע"כ שראובן מת ראשון, ועי' קה"י יבמות סי' כו מש"כ לבאר יסוד מחודש בדין דאשת ב' מתים.

ז. תוס' בא"ד. ובא שמעון וקידשה חוץ מלוי וכו' ויבם לוי צרת שאשת שני מתים שלא נאסרה עליו, במהרש"ל העיר מדוע כתב תוס' ששמעון קידשה חוץ מלוי הא אף אם קידשה סתם מ"מ לגבי לוי אין כאן אשת ב' מתים כיון שלגבי שמעון שקידשה לא נאסר כלל כיון שלגבי לוי הרי היא מקודשת לראובן וכתב שהתוס' ביבמות כתבו כן בהדיא, ועי' אמרי משה שכתב שמדברי מהרש"ל מבואר שהמקדש חוץ ואחר בא לקדשה אינה נופלת ליבום ובאמרי משה ריש סי' ט' שדן בחידוש זה עיי"ש מש"כ.

ח. תוס' בא"ד. תוס' בסו"ד הביאו הירושלמי שכתב ב' סברות מדוע לא קתני ט"ז נשים וכתב או משום דהכא הוא אסר על עצמו ול"ד לשאר עריות שהתורה אסרה אותו, ולכאורה הכונה דלא דמי לאחות אשה וכ"כ תוס' הרא"ש ביבמות עיי"ש, עוד סברא כתבו תוס' בשם הירושלמי דהכא האיסור התורה אסרה אבל הכא הוא אסר על עצמו ויכול להתיר האיסור ליבם קודם שאחיו ישא אותה, והקשה הפנ"י איך יוכל לבטל התנאי לאחר שכבר נמסר הגט ביד האשה, והביא שכ"כ הרשב"א בסוף פרק מי שאחזו בשם רש"י שלאחר מסירת הגט ליד האשה אין יכול לבטל את התנאי, ועי' באבני מלואים שהאריך טובא בזה אם יכול לבטל תנאי לאחר שנתן הגט ביד האשה עיי"ש בכ"ד.

ט. גמ' בעי רבי אבא בקידושין האיד. מבואר בגמ' שהספק היה בין לר"א ובין לרבנן, והספק לר"א שמא קראי מייירי רק בגט ובקידושין לא מהני שיו, והיינו שמסברא אין מועיל שיוור בקידושין, והספק לרבנן הוא להיפך שמסברא לא מהני שיוור בגט, ומסתפקת הגמ' דשמא יש סברא להיפך שבקידושין יהני יותר מגט, ונראה לבאר הסברא לחלק בין גט וקידושין והרי התוצאה שווה בשניהם שיש מקצת אישות וא"כ מ"ש גט מקידושין, והביאור שהחסרון בגט של כריתות אינו בתוצאה של המעשה אלא בעשיה שיש חסרון בעשיית הגירושין שהעשיה היא הכריתות בניהם ולכן כשחסר בכריתות שלא מגורשת לגמרי חסר כאן בחלות הגט, אבל בקידושין אין חסרון בעשיה וכל הנדון הוא בחלות של האישות אם שייך שיחול רק לגבי חלק.

י. גמ' בין לר"א בין לרבנן בעינן ויצאה והיתה. מבואר בגמ' שלר"א דמהני גירושין חוץ ה"נ בקידושין מהני, והנה לעיל הובא דבשערי חיים ביאר שיסוד הדין של גירושין חוץ הוא שיש הפקעת אישות גמורה אלא שהשיוור הוא בהיתר לכל העולם, ויש לברר אם בקידושין ג"כ הגדר כך שיש כאן אישות גמורה אלא הכונה בחוץ הוא לגבי האיסור לעולם, ולכאורה א"א לומר שהרי מבואר בגמ' שאותו פלוני ששיר אצלו יכול לקדשה ואם אין חסרון באישות אלא שיוור באיסור איך תופס קידושין הרי היא מקודשת גמורה לראשון, [ובפרט לדעת הפנ"י שהטעם שלא תפסי קידושין באשת איש משום שהיא קנויה לבעל].

האמרי משה [ט' אות ה'] כתב לבאר שאין הגדר בקידושין חוץ שכלפי אותו אדם אינה מקודשת כלל, אלא הביאור בקידושין חוץ שהוא שיוור באישות, והיינו שבכל קידושין יש אישות גמורה שמקדש אבל יכול לשייר שלא יהא לו אישות גמורה ולכן השני יכול לקדשה שהרי שייר לו באישות, [וצ"ע מדוע לא יהא כאן חסרון של חצי אשה, ואפשר דהתם הוא שייר לגבי עצמו דלא חשיב מקודשת גמורה אבל הכא הוא שיוור רק לגבי אחר]. ולפ"ז א"ש שתופס קידושין של השני כיון ששיר לו מקום שיתפוס בו קידושין, ונמצא דחלוק ביסודו דין שיוור בגיטין משיוור בקידושין ולפ"ז נראה שכונת הגמ' שההיקש הוא שכמו שמצינו בגיטין שחל חלות גירושין חוץ מפלוני ה"נ בקידושין ואע"פ שחלוקים הם בגדריהם.

יא. גמ' קידושי שמעון לא אהנו. נחלקו הראשונים מה הכונה דלא אהנו דלא אהנו קידושי שמעון הרשב"א כתב שאין הכונה שלא אהני כלל, דקידושי שמעון הואיל שאם מת ראובן יאסר על כל העולם מחמת אותם קידושין אלא שעכשיו אינם אוסרים על ראובן, ומוסיף הרשב"א שמכיון שלאחר שימות ראובן תהא מקודשת לגמרי לשמעון ממילא עכשיו היא אסורה לבוא על ראובן והטעם משום דנחשב שמשמש בצד שמקודש לשמעון, וכונת הגמ' לא אהני שהוא לא אסרה בהדיא על ראובן אלא שממילא היא נאסרה, משא"כ אם מקדש שמעון סתם שבהדיא הוא בא לאסור את ראובן בכה"ג חשיב איהו האוסר את ראובן, מבואר מדברי הרשב"א ב' חידושים א' שיש קידושין שעכשיו אינם אוסרים ויחולו לאחר זמן, ב' דאע"פ שאינם אוסרים עכשיו מ"מ היא אסורה עכשיו על השני משום דחשיב שמשמשת באשת איש.

והנה בריטב"א מבואר שחולק על ב' החידושים שכתב הרשב"א דבכה"ג שקידשה ראובן חוץ מראובן אינה מקודשת לשמעון כלל ואם מת ראובן מותרת לעלמא ועל מש"כ הרשב"א שבאופן ששמעון קידשה אסורה על שניהם דאם שמעון קידשה סתם ואסרה על ראובן מותר לשמעון לבוא עליה, ועי' חזו"א שכתב לדון בדברי הרשב"א שאם צריכה גט משניהם מדוע לא יהא דין דאשת ב' מתים.

יב. גמ' ובא שמעון וקידשה סתם וכו'. מבואר בגמ' דכה"ג חשיבא אשת ב' מתים ומבואר שבשעת שקידשה שמעון עדיין קידושי ראובן קיימים, והקשה בקובץ הערות [סי' ד' ז'] מכאן על שיטת רש"י יבמות סוף פרק החולץ שכמו שקידושין אינם תופסים בערוה ה"נ ערוה מפקיע קידושין, והיינו שאשה שנעשית ערוה לאחר נשואין פוקע הקידושין, וקשה כיון שנאסרה על ראובן משום אשת איש מדוע לא פקע הקידושין, ובאמרי משה שם תי' לפי מש"כ ליסד שקידושי חוץ הכונה שששיר מקום באישות שהשני יכול להחיל קידושין, א"כ נמצא שהאישות שנעשית ערוה אינה האישות שלו אלא אישות ששייר וכה"ג אין הפקעת הקידושין.

הערות וציונים פרק המגרש

דף פב:

א. תוס' ד"ה כגון שבא ראובן. וי"ל דהתם בגירושין כיון שהתחיל לנתק ע"י שנישאת לאחר מנתקה לגמרי אבל הכא כיון שבא לקדשה ע"י שנתקדשה לאחר לא נתקה. נראה לבאר כונתם ע"פ משי"ע לעיל דיש חילוק בין חוץ לגירושין לחוץ דקידושין וכמשי"כ השערי חיים דבחוץ דגיטין יש הפקעת האישות לגמרי אלא שהחוץ הוא כלפי ההיתר לכל העולם, וכמשי"כ שבגט ההיתר לעולם אינו בא ממילא מכח הפקעת האישות, אולם נראה שאין הכונה ששיר באיסור, אלא שיש כאן שיור באישות אבל אין הכונה באישות של עכשיו אלא יש כאן שיור באישות של קודם גירושין, ויש להוסיף ביאור ע"פ משי"כ בקו"ש [ח"ב כז] לבאר הא דבעינן קרא להתיר אשת איש לאחר מיתה והרי כיון שמת פקע קנינו וכתב דכמו שמצינו בשאר עריות שיש איסור אף לאחר מיתה, וע"כ שהאיסור הוא מכח האישות שקודם מיתה לכן ס"ד שאף אשת איש תאסר לעלמא מכח אישות של קודם המיתה, ונראה דבחוץ נאסרה מכח האישות שקודם גירושין שהגט לא מתיר אותה אישות לגבי אותו אדם שאמר חוץ, [דכשיש אישות עכשיו הוא סיבה להפקיע את הסיבה האוסרת מחמת האישות הקודמת], אבל בחוץ בקידושין נתבאר בשם האמרי משה באופ"א דהוא שייור בקנין ולכן תפסי בו קידושין של החוץ, ואי"ז סתירה שיהא כאן קידושין לב' אנשים כיון שיש כאן שיור באישות.

ולפי"ז נראה לבאר דכל סברת ר"א שאם קידשה אחר פקע האיסור לגבי אותו פלוני משום שכשקדשה יש אישות גמורה לכן הוא מפקיע את האישות של המגרש שהיה קודם הגירושין, אבל בחוץ דקידושין שהוא שיור בקנין אין סברא שאם מקדש חוץ שיפקיע את האישות של הבעל הראשון שקידש, [והנה באבני"מ קל"ז סק"ב כתב לדון לפי הראשונים שבממון איכא ג"כ נדון של חוץ, האם יהא אותו דין שאם נתן מתנה לראובן חוץ משמעון ומכרו ראובן ללוי אם יהא אותו דין שיש בגט דיפקע האיסור שיש בגט, ולמבואר שחלוק ביסודו גיטין מקידושין ה"נ מכירה.

ב. גמ' בעי אביי אמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מראובן ושמעון וחזר ואמר לה לראובן ושמעון מהו. רש"י תוס' והרמב"ן ביארו שהספק הוא אף לרבנן ומיירי קודם שמסר לה הגט התנה ואח"כ חזר ואמר לה לראובן ושמעון ובה מסתפקת הגמ' מה כונתו בתוספת זו, אבל בראב"ד בהשגות על הרי"ף וכן כתב הריטב"א שהספק הוא בכה"ג שכבר מסר לה שלרבנן לא מהני האם מהני שיחזור וימסור לה, והרמב"ן בספר הזכות הקשה שאם אחרי שמסר לה לקה ואמר הרי"ז נתינה אחרת ואין משמעון של דברים לסמוך דבריו על הנתינה הראשונה, ועוד כתב שלר"א אם כבר מסר לה לא יועיל לחזור וליתן לה הגט לגרשה בזה לגבי ראובן ושמעון ולהתיר את האיסור שהרי כבר חלו הגירושין ועוד כתב שאין יכול לגרש את ראובן ושמעון בגט זה דהוה כשטר שלהו בו ופרעו שאינו חוזר ולוה בו שכבר נמחל שעבודו, [ומדברי הרמב"ן מבואר שיוכל ליתן לה גט אחר כלפי ראובן ושמעון, ומבואר שבגירושין חוץ יש כאן שיור גמור באישות ולא שהוא רק שיור בהיתר של אשת איש].

דף פג.

א. גמ' נענה ר"ט ואמר הרי שהלכה וכו' הא למדת שאי"ז כריתות. כתבו הרשב"א והריטב"א שאין כונת הגמ' שיש חסרון כאן בכריתות, אלא שאי"ז גט ונקט לישנא דקרא, וכונתם שהסברא כאן הוא כמשי"כ רש"י שלא אמרה תורה כריתות העוקר דבר מהתורה, והיינו שלא מסתבר שהתורה אמרה שיוכל לעשות גט בכה"ג שיהא עיקר דבר מהתורה אבל אין כאן קפידיא על הכריתות, אבל בהמשך בטענת ר"ע מבואר בראשונים דיש חסרון של כריתות.

ב. גמ' נענה ר"ע ואמר הרי שהלכה זו ונשאת וכו' הא למדת. שאי"ז כריתות פרש"י לא אמרה תורה כריתות המביאה לידי פסול, משמע ברש"י שהוא סברא כמשי"כ לעיל שאי"ז מסתבר שהתורה אמרה גט שיהא בו פסול ולפי"ז נראה דכמו שכתבו הראשונים שהובא באות הקודם ג"כ כאן לא יהא חסרון בכריתות אלא שזה סברא שלא יהא גט בכה"ג, אולם הרשב"א כתב שכאן זה חסרון של כריתות כיון שע"י שתינשא אחרי שכבר נישאת יהיו בניה ממזרים שעדיין יש בה אישות בניהם שגורמת שבניה יהיו ממזרים וא"כ חסר כאן בכריתות.

ג. גמ' דבר אחר הרי שהיה זה שנאסרה עליו כהן ומת המגרש וכו' אשת איש שהיא חמורה לא כ"ש. יש לעיין לפי משי"כ לעיל בשם השערי חיים שהסברא של ריח הגט לר"א משום שחל כאן גירושין גמורים כלפי הפקעת האישות, והנדון בחוץ הוא לגבי שלא התיר את האיסור לאותו פלוני, ולפי"ז צריך לבין מה שייך ללמוד ק"ו לגבי איסור אשת איש שאם שייך איסור לאחד שזה יהא סיבה לאסור את כל העולם, הרי אין סברא שהאיסור שיש לאחד יהא לכל העולם שהרי כלפי כל העולם התיר את האיסור.

ד. גמ' אלא מעתה בת אחיו לא ישא. הקשה הרע"א בגליון הש"ס דלא דמי דהכא הרי יש כאן נפילה ליבום אלא שבפועל אין יכול ליבמה כיון שע"י זה יעקר התנאי ויתבטל הגט, אבל בנשא בת אחיו אין כאן נפילה ליבום כלל שהרי עורה גמורה שלא חל עליה מצות יבום, וע"י חזו"א קל סק"ח משי"כ לישב לדעת הראשונים שבעלת התנאי פטורה אף מהחליצה.

ה. גמ' ובמאי אילמא בחוץ משרא שרא דתנאי ר"א. מבואר בגמ' שבלא הך סברא דר"א שאמר שאם קידשה אחר פקע האיסור אי"ש דכה"ג לא יוכל ליבם ויעקר מצות יבום, והקשה החזו"א הרי תוס' כתבו לעיל דבמקדש חוץ מפלוני ובא אותו פלוני וקידשה ומת הפלוני אינה נופלת ליבום כיון שלגבי שאר האחים היתה מקודשת לראשון, ולכאורה ה"ה אף בגירושין חוץ נמי אם גירשה חוץ מפלוני ובא אחר וקידשה לגבי אותו פלוני היא נחשב אשת איש של המגרש, וא"כ אף אם נתקדשה לאחר אין כאן נפילה ליבום.

ממנו, וא"כ הו"ל ליה לגמ' להקשות שבלא"ה ל"ש לומר שיהא כאן נפילה ליבוס ואף אם לא היה הדין שאם נתקדשה לאחר פקע האיסור, וכתב החזו"א דאח"י הגמ' היתה יכולה להקשות כן.

ונראה מדברי החזו"א דלא כמש"כ לעיל שחלוק ביסודו גירושי חוץ מקידושי חוץ, דלפי מה שנתבאר כל סברת התוס' הוא רק בקידושי חוץ כיון שיש כאן מקצת אישות לזהו מקצת לזה לכן אין כאן איסור לגבי אותו שאמר חוץ ואין נפילה ליבוס, אבל בגירושי חוץ נתבאר באופ"א שהוא שיוור באיסור וא"כ כשבא אחר וקידשה א"י סתירה בעצם לאיסור דהאישות שבין הבעל והאשה החיל גירושין גמורים, ומדברי החזו"א נראה שהבין שגירושי חוץ הוא ג"כ שיוור באישות.

עוד הקשה החזו"א דאפשר להעמיד בכה"ג שקידש אותה חוץ מהמגרש דבכה"ג לא אמר ר"א חידושו שפקע האישות, וצריך להבין חידוש זה.

ו. גמ' מודה ר"א במגרש את אשתו ואמר לה וכו'. לעיל בתוס' ד"ה כגון נתבאר הסברא שקידושי אחר מפקיע את האיסור של חוץ, וראיתי בחידושי הרי"ם בדף פב ע"ב [ד"ה ונראה לישב] שביאר הסברא בזה דהנה בגמ' מבואר דרבנן ס"ל שלא מהני גירושי חוץ משום שיש בזה חסרון של כריתות, וטעמא דר"א שחולק בפשוטו סבר שלא דרשינן חסרון כריתות לענין זה, אולם כתב דאפשר דס"ל לר"א שאין כאן חסרון של כריתות כיון שלגבי מי שגירשה יש כאן היתר גמור שכנגדם אין שום אישות, וכן מבואר בריטב"א בתחילת הפרק דכיון שמגורשת לשאר בני"א אין חסרון בכריתות, אלא דקשה אמאי אין חסרון של כריתות שהרי לגבי אותו פלוני שאמר חוץ יש בו איסור אשת איש וא"כ אכתי אגידה גביה, וכתב שמכאן הכריח ר"א דע"כ כשמקדשה האחר פקע האיסור שהשאר הראשון דאל"כ יהא כאן חסרון של כריתות בכל קידושי של אחרים.

והנה הרע"א בגליון הש"ס הקשה דאע"פ שלהלכה קי"ל כרבנן מ"מ איכא נפק"מ בגירושי חוץ שהרי מבואר במשנה שאף לרבנן אם אמר חוץ מעכו"ם חלו הגירושין וא"כ יהא כאן נפק"מ לרבנן אם קידשה אחר אם תהא מותרת לאותו עכו"ם כשיתגייר, ולמבואר בחידושי הרי"ם שהסברא שהקידושין של כל העולם מפקיע את האיסור על אותו שאמר חוץ משום דאל"כ יהא כאן חסרון של כריתות, וא"כ י"ל שכשאמר חוץ מעכו"ם אין חסרון של כריתות לרבנן כיון שבלא"ה לא תופס קידושין בעכו"ם ובשעה שעודו עכו"ם אין חסרון בקידושין של אחר שיש לו אישות גמורה ולכן אין חסרון של כריתות באותם קידושין ולכן אף בכה"ג שיתגייר בסוף אין סברא שהקידושין של אחר יפקיעו שלא היה חסרון של כריתות באותו הגט, [ועי' בחידושי הגרש"ש יבמות סי' לט שכתב לישב עדי"ז עיי"ש].

ז. גמ' והרי עריות באישות קא אמרינן הרי אשת איש. מבואר בגמ' דאשת איש חשובה מותרת לבעלה ואסורה לעלמא, ולכאורה תמוה הרי מה שאשת איש מותרת לבעלה א"י היתר אלא שהוא אשתו שהיא קנויה לו ולכן ל"ש שיהא עליו איסור אשת איש ולכאורה א"י חלות היתר וא"כ מה כונת הגמ' שבעריות מצינו מותר לזה ואסור לזה באשת איש הרי אין סיבה לאסור וצ"ע. **ע"ע** קובץ ביאורים שכתב שמוכח מכאן דאיסור אשת איש הוא כאיסור של שאר עריות דאסורים מחמת האיסור ולא מחמת הקנין דאל"כ הגמ' לא דמי לעריות.

ח. גמ' ובמאי אילמא בחוץ משרא שרי ר"א דתניא וכו'. הקשו הראשונים דאם מיירי בחוץ הרי אם אם נישת לפלוני לא בטלו הגירושין למפרע והוה גט גמור וא"כ בניה לא היו ממזרים, וכתבו דהוה מצי לאקשוויי אלא שהגמ' אומרת באותו נוסח שמקשה על ר"ט, ועי' פני יהושע.

ט. תוס' ד"ה ועמדה ונשאת. וא"ת והלא אין נשואין חלין שהרי אסורה עליו משום אשת איש, וצריך לבאר הרי גירשה בתנאי שלא תינשא לפלוני וכ"ז שלא עברה על התנאי היא מגורשת גמורה ואימתי מתבטל המעשה כשעוברת על התנאי וא"כ מדוע לא חלים הנשואין הרי כשקידשה היא מגורשת וואחרי הקידושין יתבטלו כיון שהתנאי היה שאם תתקדש מבטל הקידושין וא"כ מדוע שלא יחולו ויתבטלו, ובשערי ישר ש"ז פט"ז כתב שמוכח דס"ל לתוס' שחלות שעתידה להתבטל מיד שהיא תחול מעיקרא היא לא חלה, ולכן הכא מכיון שאם היא תחול מיד תיפקע ממילא לא חלה, ובזה ביאור הענין של מתנה על מה שכתוב בתורה עיי"ש. אולם הר"ן בסוגיין חולק על התוס' ומבואר מדברי הר"ן שבאמת הקידושין חלין ומיד פוקעים, ועי' באבי מלואים קמג סק"ג מש"כ בביאור דברי הר"ן ועי' אבי עזרי פ"ו ממכירה מש"כ בביאור הדברים ומדברי ביאור אחר בדברי הר"ן.

י. גמ' ובמאי אילמא בעל מנת הרי גרושה אצלו בזנות אלא בחוץ. פרש"י שאם אמר על מנת הרי חלים הגירושין לגבי אין עליה איסור אשת איש בזנות ומשו"ה אסורה לכהונה מחמת שהיא גרושה לבי זנו ולכן אף לגבי נשואין חשיבה גרושה, וא"א ללמוד ק"י מכאן לגבי איסור אשת איש שאם התירה לכל העולם חוץ מפלוני שמחמת האישות של פלוני תהא אסורה לכולם, דהכא האיסור לכהונה הוא מחמת השם גרושה שיש בה לגבי זנות, והקשה הרע"א שאם מיירי בעל מנת הרי בלא"ה א"א לעשות ק"י שהרי אם יקדשנה הרי נמצא שעברה על התנאי וא"כ נתבטל הגט למפרע וא"כ מותרת לכהונה שהרי היא אלמנה ולא גרושה, ועי' בתורת גיטין מש"כ לישב. **יא. גמ' אלא בחוץ.** הקשה הרע"א מה הק"י הא י"ל שהטעם דליכא צד אישות לגבי האחר כיון שאם נשא אותה הרי פקע האישות ממנו, והיא מותרת גם אליו אבל לגבי לאסור את החוץ באיסור גרושה איכא צד גרושה לאסור אותה וצ"ע.

הערות וצינונים

פרק המגרש

דף פג:

א. גמ' אמר ר' יהושע מקיש קודמי הויה שניה לקודמי הויה ראשונה. הקשה הרשב"א הרי בקודמי הויה ראשונה נמי שייך שהרי מבואר בגמ' דאפשר לקדש חוץ מפלוני וא"כ אפשר דמיירי שקידש לאחר שנתקדשה חוץ מפלוני, ותי' דהא דמהני חוץ בקידושין נלמד מחוץ בגירושין כדאמרין לעיל הוקש הויה ליציאה, וע"ז גופא הנדון איך מהני החוץ בגירושין, ועי"ש עוד שהקשה הרשב"א מהא דמבואר בקידושין שהמקדש לאחר ל' אפיל קידושי מאה תופסים בה ומבואר התם שאף אם בגט לא מהני מ"מ בקידושין מהני וכתב דכונת הגמ' קודמי הויה ראשונה ממש.

ב. תוס' ד"ה מה קודמי הויה ראשונה. אע"ג דלגמרי לא דמו דהא בוקדמי הויה ראשונה שרי לכו"ע ובקודמי הויה שניה לקרובי בעלה, במהרש"א כתב שתוס' היו יכולים להקשות עוד דקודמי הויה ראשונה היתה מותרת לכהונה ובקודמי הויה שניה אסורה לכהונה, והתם נמי קיים חילוק התוס' שההיקש הוא לגבי הפקעת הדין אשת איש ולא תהא אגידה גביה כלל, ולולא דברי מהרש"א אפשר שתוס' לא הוקשו מאיסורי כהונה דהאיסור אינה מחמת שארות אלא שהוא מחמת עצם מעשה הגירושין, וכל ההיקש הוא שלגבי האיסורים שתוצאה מהאישות צריכים להיות שווים.

ג. תוס' ד"ה מודה ר"א. תימה למאן מודה דלרבנן דפליגי עליה לא הוה גט ואינה מותרת לשום אדם, בחידושי הרי"ם כתב לישב לפי מש"כ לבאר שהטעם שר"א שחולק על רבנן לא חולק על הדין שצריך כריתות, אלא דס"ל שאין חסרון של כריתות כיון שתהא מורת לכל אדם ע"י הקידושין של אחר ולכן במה שאסורה לאותו פלוני בשעת הגירושין אי"ז חסרון של כריתות.

ד. גמ' היכן מצינו זה אוסר וזה מתיר. המהרש"ל כתב דכונת הגמ' הוא היכן מצינו שאותו דבר שאוסר אותו דבר יש בו כח להתיר, והיינו דהכא כשאמר חוץ מפלוני האישות של הראשון היא סיבה לאסור, וכשבא השני לקדשה נמצא שהאישות שלו היא סיבה להפקיע את האיסור, וע"ז מקשה הגמ' שהרי מצינו ביבם שהאישות של המת היא סיבה לאסור אותה לשוק והאישות של היבם באה להתיר, אלא שהתקשה בהא דמקשה הגמ' והרי חכם שהרי התם אינו אותו פעולה של האוסר הוא כח המתיר.

ה. גמ' והרי יבמה דבעל אוסר ויבם מתיר התם יבם הוא דקא אסר דאי מבעל הא שריא וקיימא. באתון דאורייתא כלל ח' כתב שהמקשן הבין שזיקת המת היא שאוסרת את היבם לשוק והתרצן הבין שזיקת המת היא שאוסרת, והביא שכן מבואר בקידושין ע"א שהגמ' דנה שם אם יבם הוה כאשת איש שאוסרה מתירה או לא ומסקנת הגמ' דאף ביבמה אוסרה מתירה והיינו דהוה אישות החי, ועי' קה"י יבמות ס"י כא שהאר"ך בכ"ז.

ו. גמ' הרי נדרים דנודר אוסר וחכם מתיר. כתב מהרש"א הטעם שהגמ' לא דוחה באיסור אישות קא אמרין כמו שדוחה הגמ' לעיל בע"א, וכתב שלעיל דנים לגבי הנדון היכן מצינו איסור לזה ומותר לזה דהיינו שאין אישות לחצאין דע"ז דחינן שבאיסור אישות קא אמרין, אבל הכא לגבי הנדון דהיכן מצינו אסור לזה ומותר לזה שזה נדון בעצם בכל האיסורים אם שייך סברא זו.

ז. גמ' הא אמר ר' יוחנן אין חכם מתיר אלא בחרטה. פרש"י שפותח פתח לנודר שאילו ידע בתחלה כך לא היה נודר, והנה בהתרת חכם מצינו בתרתי ע"י פתח וע"י חרטה, ודעת הר"ן בנדרים כא ע"ב שפתח היינו שהחכם מוצא לו פתח שאומר הנודר שאם היה יודע מעיקרא דבר זה לא היה נודר ונמצא שכל הנדר היה בטעות, אבל אם אינו מוצא פתח מהני חרטה וביאר הר"ן שם דהיינו שהנודר אומר שנדר מתוך הכעס והמהירות ואם לא היה כועס לא היה נודר, ומבואר דיש כאן ב' אופנים של היתר שבפתח חשיב נדר טעות, ובחרטה לא חשיב נדר טעות, ומצינו נפק"מ לדינא בהגדרות אלו ואכמ"ל, והנה משמע ברש"י שכונת הגמ' כאן שבהיתר חכם ע"י פתח לא נחשב שזה אוסר וזה מתיר כיון שהנודר בעצמו הוא מתיר ע"י הפתח שהרי החכם רק מברר שע"י הפתח היה לו טעות בנדר, ומשמע שבחרטה אי"ז טעות אלא שבוזה יש חלות היתר ע"י חכם, אלא א"כ צ"ב דאכתי תקשה קושית הגמ' שמצינו זה אוסר וזה מתיר ע"י חרטה.

והנה בריטב"א בנדרים מבואר שכל חרטה הוא ג"כ מדין פתח קל, דכמו שבפתח אמרין שיש טעות בנדר שאם היה ידוע כך לא היה נודר, ה"נ בחרטה אמרין כיון שנדר מחמת כעס ואילו היה לו לב של עכשיו לידע בצערו לא הי נודר, ולפי"ז אי"ש שעיקר ההיתר הוא מחמת שיש טעות בנדר ולכן אין זה אוסר וזה מתיר.

והמאירי כאן כתב דמה דאמרו כאן דאין חכם מתיר אלא בחרטה הפירוש בחרטה ע"י פתח והוא סבר שאין פותחין בחרטה לבד, ועי' נדרים כא ע"ב דמבואר בגמ' דאיכא מד"א שאין פותחין בחרטה ועי' מש"כ במנחת משה נדרים כא ע"ב דאיכא כמה שיטות הראשונים בזה, עכ"פ בדעת הר"ן יש לשיב סוגית הגמ' כמש"כ המאירי כאן.

ח. גמ' נדר"פ דאמר כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. לכאורה כונת הגמ' שמכיון שכל הנדר הוא על דעת הבעל לכן לא נחשב שהבעל מתיר אלא אף האיסור וההיתר נעשה האשה הנודרת, והנה בעיקר הדין של כל הנודרת הקשו הראשונים מה הדין היכא שהתנה בהדיא האשה שאפילו אם הבעל לא ירצה שיהא נדרה נדר, והריטב"א כאן כתב ב' דרכים א' אע"פ שאומרת כן אכן סהדי שלא נתכונה לזה ב' דכיון שנתנה התורה רשות להפר לא חלק הכתוב ונתן לו רשות להפר כל נדרה, והיינו דהסיבה שמעיקרא התורה תלתה ההפרה בבעל כיון שבסתמא היא נודרת על דעתו אבל אח"כ הוא דין שלעולם יהא בו כח הפרה, ונמצא שעכשיו יהא לבעל כח הפרה בעצם, ועי' בר"ן נדרים עג ע"ב שהביא דיש אומרים שמדברי רב פנחס למדנו שהנודר על דעת חברו יכול חברו להתיר לו הנדר ולא צריך התרת חכם והר"ן דחה דבריהם דאין כראיה מכאן שכל הסברא של הגמ' הוא רק שעיקר טעמא דקרא ליתן לבעל כח הפרה משום שבסתמא נודרת על דעתו ואין כאן שהנודר על דעת חברו יכול להפר, ולכאורה זה ב' תי' הריטב"א בסוגיין, וא"כ יש להקשות דבשלמא אם טעם ההיתר הוא משום שבסתמא נודרת על דעתו חשיב היא מתירה אבל לפי הדרך הב' קשה, [ואפשר דזה דטעמא דקרא משום שנודרת על דעתו חשיב שהוא מתיר ודו"ק].

והנה בקובץ ביאורים אות נג [קו"ש ח"ב] הקשה שבגמ' בנדרים משמע שאין ההיתר כפשוטו משום שע"ד בעלה נודרת, שהגמ' דנה האם הבעל יכול לעשות שליח להפר נדרי אשתו ומאן דאוסר משום דדריש מקרא אשיה יפרנו דדוקא הבעל יכול להפר, ואם כונת האשה לנדור רק מה שהיא דעתו של הבעל קשה טובא אטו אדם שקידש אשה בתנאי שילך שמעון למקום פלוני אטו יכול שמעון לשלוח שליח הרי כל התנאי היה על שמעון וא"כ ה"נ התנאי היה על הסכמת הבעל ולא על הסכמת אחר, ועוד דאם כפשוטו הכונה על דעת בעלה נודרת א"כ מדוע לא סגי בגילוי דעת ומדוע צריך שהיא נוסח של התרה וכמו שמבואר בגמ' בנדרים שבעל שאמר בלשון חכם לא מהני.

ומחדש ר' אלחנן שם שבהפרה של בעל תרתי איכא דבעינן שהיא גילוי דעת מצד הבעל שאין רוצה את הנדר, ועוד אף לאחר שיש גילוי דעת התורה אסרה עד שהבעל יתי בלשון הפרה, ולכן כתב שכל הנדון אם מהני שליחות הוא על הדין השני אבל באמת על הדין הראשון שצריך גילוי דעת של הבעל הוא רק ע"י הבעל בעצמו ולא ע"י שליחות, וביאר שהנדון בסוגיא שמצינו שהבעל אוסרו בעל מתיר אין הכונה על היאסור שהתורה אסרה את הנדר, אלא היאסור שהאשה עושה ובזה באמת הבעל אין הבעל מתיר אלא דכל שיש גילוי דעת של הבעל ליכא היאסור שתלתה את היאסור בהסכמת הבעל ונמצא שא"י מתיר אלא ההיתר הוא מחמתה, ובאמת ההיתר שצריך הבעל לעשות בנדר לומר בלשון של הפרה הוא כדי להתיר היאסור שהתורה אסרה מכח הנדר, ועי"ש מש"כ לבאר שיטת הי"א בר"ן בנדרים ע"פ סברא זו.

ט. גמ' על מנת שלא תשתי יין על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם אי"ז כריתות. פרש"י שאין מפירדן אלא המות דעת יום מותה קשורה בו, ויותר מפורש בלשון רש"י קידושין ה ע"א שכתב שכל ימיה היא נאגדת בו לקיים תנאו וכ"כ רש"י עירובין טו ע"ב, ומבואר שהחסרון של כריתות הוא שאף אם תקיים התנאי יש לבעל אגידות גביה האשה שמחמתו היא לא עושה פעולה מסוימת, אמנם הר"ן [מד ע"א] כתב סברא אחרת בזה, דכיון שיתכן שתעבור על התנאי ואם תעבור נמצא שהגט בטל והרי היא אשתו, והיינו חסרון של כריתות דאין כאן כריתות גמורה שיכולה לחזור להיות אשתו, ונפק"מ בין הצדדים בכה"ג שמר לה הבעל שמגרשה בתנאי שלא תאכל בשר חזיר דבלא"ה היא אסורה לאכול, דאם החסרון של כריתות הוא מחמת שהיא אגידה גביה היא שבלא"ה היא אסורה ליכא חסרון דאגידה גביה, אבל לסברת הר"ן שיכול הגט להתבטל ה"נ הרי אם היא תעבור על היאסור בכה"ג הגט יהא בטל ונמצא שהיא אשת איש, ועי' רמב"ן [ד"ה וקשה לי].

והנה הריטב"א הקשה דמשמע בגמ' שאף ר"א מודה לדין זה שאמר לה שלא תישתי יין כל ימי חיכי שיש כאן חסרון של כריתות, והרי ר"א אמר שמגרש את אשתו חוץ מפלוני מגורשת ואמאי אין בזה חסרון של כריתות שהרי לעולם היא אגודה בו, ותי' הריטב"א כיון שלאחר מיתת פלוני לא תהא אגודה בבעל יותר לכן אין בזה חסרון של כריתות, ולכאורה אם החסרון של כריתות הוא כמש"כ רש"י א"ש הנדון של הריטב"א, אבל לר"ן שהחסרון של כריתות מחמת שהגט יכול להתבטל הרי כשאמר חוץ אין יכול להתבטל שאף אם תינשא לאותו פלוני לא יתבטל הגט, ומבואר מהריטב"א כרש"י.

י. גמ' שלא תלכי לבית אביך. הקשו הראשונים אמאי יש בזה חסרון של כריתות הרי בגמ' בנדרים מבואר שאם אמר קונם ביתך איני נכנס מת או שמכרו לאחר יכול ליכנס לשם שא"י ביתו וא"כ מדוע חשיב חסרון כריתות לעולם הרי כשימות האב או ימכרו יוכל ליכנס כמו בההיא דנדרים, ותוסי' לעיל כא ע"ב כתבו דלאחר מיתת האב נמי אסורה כיון שכונתו היתה לכל יוצאי חלציו של אביו וכמו דכתיב שבי אלמנה בית אביך.

הראשונים הביאו שהרמב"ם [פ"ח הי"א] כתב שמשום שהיא אסורה ליכנס לבית כ"ז שהוא של אביה אי"ז כריתות דמה שנאסר לה לא הותר לה, ולי"ד לאומר שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני דהתם לאחר מיתתו יכולה לשתות אבל כשאסרה בית אביה לעולם אע"פ שתוכל ליכנס לאותו בית כשימות האב מ"מ יש בזה חסרון של כריתות, ועי' ברשב"א ובר"ן מש"כ.

והנה על מש"כ תוסי' לעיל כא ע"ב לישב הקשה הרשב"א שם שכל תי' הוא רק במת האב אבל אם מכר האב לכאורה תהא מותרת כמו בההיא דנדרים, והרשב"א שם תי' דמייירי שאמר שלא תלכי לבית זה שך אביך דהתם גם בנדרים אסור ליכנס בבית זה לעולם, והנה מדברי הש"ך יו"ד סי' רטז ס"ק י"ב נראה שהבין דמש"כ תוסי' דכל יוצאי חלציו קרואים בית אביו אין הכונה שאוסר הנאה מגוף הבית אלא הכונה שאסר הנאה מגופם, ולכן אם באמת מכר יכול ליכנס בית זה או במת אבל מ"מ יהא איסור להנות מהם, דזה כונת התנאי לאסור הנאה מהם ומה שאסור להנות מהנכסים הוא משום שע"י נהנה מהם, ע"ע מהרש"א עירובין טו מש"כ.

יא. גמ' כל ימי חיי פלוני הרי"ז כריתות. כתב הרשב"א אע"פ שהפלוני ילד והיא זקנה ואפילו היא זקנה ואמר על מנת שלא תשתי יין נ' שנה הרי"ז כריתות כיון שאפשר שהיא תחיה יותר, ועי' בית יוסף סי' קמג דמשמע מדבריו שרק משום שקצב זמן של נ' שנה דזה יתכן שיחיה אבל אם אמר מאתיים שנה שודאי שימות אינו גט, אלא שהקשה שברשב"א משמע שאף אם היא בת שמונים או בת תשעים ג"כ הוה גט אע"פ שודאי תמות כשיגיע זמן זה וא"כ חסר כאן בכריתות, ודייק מלשון הטור דכל שקצב זמן אין בזה חסרון של כריתות, ועי' בתוסי' רי"ד שנסתפק בכה"ג שאמר שלא תשתי יין ק' שנה אם יש בזה חסרון של כריתות.

יב. תוסי' ד"ה כל ימי חייכי אי"ז כריתות. ומיהו קשה לר"י התם אמאי לא הוי כריתות בעל מנת שתמות אחת מכם דמאי שנא מחיי פלוני דהוי כריתות דבשביל שתלה אף במיתתה לא גרע, ועי' תוסי' יומא יג ע"א מש"כ לישב, ועי' בתורת גיטין כאן מש"כ.

הערות וציונים פרק המגרש

דף פג:

א. גמ' בעא מינה רבא מרב נחמן היום אי את אשתי ולמחר את אשתי מהו תיבעי לר"א תיבעי לרבנן. מבואר בגמ' שהספק לר"א היה האם חל ליום אחד כמו שמהני חוץ לר"א, או"ד דלא מהני כלל ול"ד לחוץ דהתם למי שהתיר הוה היתר לעולם והכא לא היתר לעולם, ולכאורה הכונה שיש כאן חסרון במהות הכריתות שאינו מותר לעולם ולכן לא חל כלל, אבל לרבנן הספק הוא דשמא לא חל כלל כמו שלא מהני חוץ, או דכיון דפסקה פסקה ממילא חל כיון שלא יחול רק ליום אחד, ולא היה צד לגמ' שלרבנן יחול ליום אחד, והקשה הרשב"א מדוע בה"א לר"א אין צד לגמ' דפסקה פסקה ורק לרבנן נסתפקה הגמ' כן, וביאור הרשב"א דלר"א שמצינו גירושין שמותרים לאחד ולא לשני ממילא אפשר לדון על גירושין כאלו שמתיר אותה רק ליום אחד, אבל לרבנן דל"ש גירושין רק לאחד ל"ש הספק זה ולכן התם הספק הוא רק כיון דפסקה פסקה.

ויש להעיר לדברי השערי חיים שהובא לעיל שהנדון בגירושין חוץ הוא שיש שיור באיסור אשת איש שמתירו לעלמא, אבל אין נדון של שיור באישות, ולכאורה כאן משמע לא כך שהרי מבואר בגמ' שלפי הצד בגמ' שמהני לר"א גירושין ליום אחד לאחר אותו יום חוזרת להיות אשתו גמורה, ואם כל הנדון של שיור הוא רק באיסור אבל יש כאן הפקעה גמורה של האישות א"כ איך למחר תהא אשתו, ומשמע שהנדון של שיור כאן הוא שיור באישות גופא דלגבי יום אחד אינה אשתו וליום אחר היא אשתו.

ב. בעיקר הסברא בגמ' כיון דפסקה פסקה נחלקו הראשונים האם לגבי ממון אמרינן כן, הריטב"א וחידושי הר"ן כתבו בשם הרא"ה שלמד מדברי הגמ' שהנותן לחברו גוף ופירות ליום אחד כיון דפסקה פסקה ונעשה שלו לגמרי, ומשמע שמדמה זאת לגירושין דכיון שפקע האישות ליום אחד פקע לגמרי, אולם מדברי ההרמב"ם ושו"ע מבואר שחולקים על זה עיי' שו"ע סי' ר"ד סעי' ו' שכתב שיש ב' אופנים של מכירה לזמן יש קנין פירות ויש מכירה של גוף ופירות לזמן וכתב חילוק ביניהם אם יכול לחפור בו בורות או לא, אבל מבואר שכל המכירה היא רק לזמן ולאחר אותו זמן חוזר השדה לבעלים, והרע"א שם ציין לדברי הרא"ה שחולק על השו"ע וס"ל שכל סברת הגמ' הוא רק בגירושין שיש הפקעה של האישות לזמן לגמרי ממילא אין יכולה לחזור להיות אשתו אבל בקנין ממון אי"ז סברא אלא שיד הפקעה לזמן, וע"ע קצה"ח סי' רמ"א סק"ד ורנ"ז שהאריך בדמיון יש קנין הגוף לזמן ולכן לענין אתרוג אם נותן לחברו קנין הגוף לזמן יוצא יד"ח והוה בכלל לכה, וחילק בין קנין פירות לקנין הגוף לזמן.

ובביאור סברת הרא"ה מצינו שנחלקו בזה באחרונים באבני מלואים [כ"ח ס"ק נג] הקשה עליו מדברי הר"ן בנדרים כט ע"א שהוכיח שרק בהקדש אבל בממון פקע בכדי וכמו שמצינו שאם אמר נכסי לך ואחר כך לפלוני דפקע מהראשון, ואם יש סברא בממון כמו שכתב הרא"ה איך שיד בזה הך דינא דאחר כך, ועוד הקשה דבכל הסוגיא בנדרים מבואר שכל הנדון בקדושת דמים פקע או לא אבל בממון לא היה נדון כלל ומשמע שבממון פשיטא דלא פקע, **וכתב** האבני מלואים דסברת הרא"ה היא רק בגט ובקניני ממון אבל בהקדש לא שייך לומר כיון דפסקה פסקה, דהסברא דפסקה הוא דכיון שבשעת המכירה הבעלים הפקיע את עצמו מן החפץ, לכן אע"פ שקבע זמן שהקנין יהיה ליום אחד מ"מ כיון שלא שייר לעצמו איך יזכה בו הנותן ולכן אע"פ שכל הזכיה של הלוקח היה ליום אחד יוכל לזכות בו מההפקר, אבל בהקדש כמו שלא מצינו חצר להקדש ה"נ הכא אין להקדש כח לזכות בעצמו בדיני ממון אלא רק ע"י הקדש של אדם ולא ממילא, ולכן הקדש פקע בכדי לדעת רבא, ולפ"ז כתב שהנדון בהקדש אם פקע בכדי או לא הוא הלכה אחרת, האם הקדושה לא נפקעת וכעין פשטה וזוהי נחלקו בר פדא ועולא, וזה דלא כמש"כ לעיל, ונמצא שלפי האבני מלואים הא דאמרינן פסקה פסקה אינו משום שהקנין חל לעולם עם הפקעה אלא הקנין הוא ליום אחד, ומ"מ לא פקע כיון שהבעלים סילק את ידיו לגמרי ולא שייר לעצמו בזה כלום לפיכך הרי הוא כזוכה בו מחדש מההפקר.

אולם בקובץ הערות סי' נו כתב לישב דברי הרא"ה שכל מה שכתב הרא"ה דפסקה פסקה הוא רק אם מוכר בפירוש גוף והפירות ואז הכונה שהוא מוכר לעולם עם הפקעה, דבזה יש סברא דכיון שיצא מהבעלים לגמרי לא שייך לשייר שיחזרו אליו דלא שיד לעשות מעשה קנין לגמרי עם הפקעה וממילא נשאר הקרקע ביד הזוכה, אבל במוכר קרקע לפירות בלבד התם לא דיבר הרא"ה והתם כל הקנין הוא רק קנין פירות לזמן ואין כאן קנין גמור עם הפקעה, וכונת הר"ן שבממון כה"ג שמכר רק הפירות ל"ש סברת בר פדא דלא פקע בכדי, [ע"ע במערכת הקנינים סי' י' מש"כ בביאור דברי הרא"ה].

דף פד.

ג. גמ' א"ל רבא לו הוא דלא תינשא הא לאחר תינשא והא בעי קיומא לתנאה. צריך להבין דברי הגמ' דמעיקרא הרי מקשה הגמ' איך יכול להיות שמשום גזירה מפקין אשת איש לעלמא והיינו שאיך התירו לה להינשא לאחר הרי לא נתקיים התנאי והיא עדיין אשת איש, ואמר רב נחמן שהכונה של הגמ' היא שלא תינא לו ואם נישאת לא תצא, וא"כ מנלן לגמ' לדייק מזה דמשמע שלאחר תינשא הרי עדיין התנאי לא נתקיים וא"כ אפשר דכ"ש שלאחר לא תינשא, והמהרש"ל כתב שכונת הגמ' למה שהביאה שנחלקו ר"י ור"נ אם מותר לה לישן היום אם חוששין שלא תקיים את התנאי או שלא חוששין, אולם המהרש"א ביאר באופ"א ע"ש.

ד. תוס' ד"ה הכא בדידה קיימא לאגרושי. אע"ג דכיון שאינה יכולה לקיים תנאה הויה אשת איש [זו גירסת מהרש"א שהכונה שהיא של א"א הראשון שהוא נתן הגט] לזה שנשאת לו עכשיו מ"מ אינה יכולה לקיים תנאה ולינשא בלא גירושין, במהרש"א ביאר כונתם ע"פ מה שכתב הרשב"א בסוגיין דכונתם להקשות אמאי הגמ' אומרת שאם נישאת לאחר אין בידה לקיים את התנאי כיון שהוא חייב לגרשה ודבר זה אינו תלוי בה, הרי מכיון שכל הגירושין היו בתנאי על מנת שתנשאי לפלוני נמצא שאם לא יתקיים התנאי היא עדיין אשת איש, וא"כ אע"פ שבא אדם וקידשה מ"מ אותם קידושין לא תפסו כ"ז שלא נתקיים התנאי, ואע"פ שלאחר שיתקיים התנאי שנישאת לפלוני היא מגורשת למפרע משעה שנתן לה את הגט, וא"כ היה מקום לדון שמכיון שקידושי האחר קדמו לקידושין של הפלוני תחשב מקודשת לאותו אחר שקידשה, זה אינו שאם לא יחולו הקידושין של הפלוני אין מקום לתפיסת קידושי האחר, דכ"ז שלא נתקיים התנאי היא עדיין אשת איש ולכן אע"פ שבפועל הקידושין של אותו אחר קדמו לקידושי הפלוני מ"מ סיבת הקידושין של הפלוני קודמת וממילא תהא מקודשת לו שבזה נתקיים התנאי, וא"כ קשה מדוע הגמ' אומרת שאין בידה לילך לפלוני הרי ודאי שיכולה לילך.

והרשב"א כתב דאח"כ נמצא שהיא באמת מקודשת לאותו פלוני ולא לאחר שקידשה קודם לכן, אבל מכיון שע"ז שהיא תלך נמצא שהיא עברה על איסור של פנוי הבא על הפנויה לכן לא תרצה לילך, וזה כונת הגמ' שאין ביה לקיים א התנאי בהיתר,

דאע"פ שאם הוא יגרש אותה ואח"כ תינשא לאותו פלוני בכה"ג לא יהא כאן ביאת זנות כיון שבפועל לאחר שנתקיים התנאי תהא מגורשת למפרע א"כ הקידושין שלו תפסו ואין חסרון במה שהיא מקודשת לאותו פלוני כיון שהאחר כבר גירשה קודם לכן, [ועי' במהרש"א שכתב לבאר כונת תוס' בעוד אופן].

ה. תוס' בא"ד. דלעולם צריכה גט מספיקא שמא יקיים תנאה ותנשא גם לשני ע"י מיתת הראשון או יגרשנה, לכאורה כונת תוס' לומר דאח"כ שיכולה לעשות כן לילך לינשא לפלוני אבל מכיון שאם הראשון יתן לה גט או ימות נמצא שהקידושין של הראשון הם קידושין גמורים, דעכשיו שהיא נישאת לפלוני ונתקיים התנאי נמצא שהיא מקודשת מלמפרע משעת נתינת הגט, וכן אם ימות אין סתירה בין הקידושין של האחר לקידושין הפלוני, אולם צריך להבין כונתם דאם כונתם דשמה לאחר שתנשא לאותו פלוני יתן לה האחר גט או יומת, וממילא מתברר שהקידושין שלו חלו שהרי כל הסיבה שלא חלו קידושי הראשון כיון שכ"ז שלא נתקיים התנאי ל"ש שתהא מקודשת לשניהם אבל אם נתן גט שפיר מתקים קידושין ראשון וקידושי שני כיון שאין כאן סתירה שתהא מקודשת לראשון עד שנתן לה הגט ואח"כ מקודשת לשני.

אולם יש לעיין דלכאורה לא יועיל שהאחר שנשאה בתחלה יתן לה גט לאחר שנשא אותה אותו פלוני, שמכיון שמיד שנשאה אותה הפלוני נתברר שהיא אינה מקודשת לאחר אלא לפלוני שהוא קיום התנאי של הגט, א"כ אין מקום לנתינת הגט של אותו אחר שאי"ז גט אלא נייר בעלמא שהרי אינה מקודשת לו ואח"כ אם נוכל לומר שהיא מקודשת היה אפשר לתת לה גט, אבל כ"ז שלא חלו הקידושין ל"ש שיהא כאן נתינת גט.

ו. גמ' אינו אלא כמפליגה בדברים וכשר. פרש"י דוחה אותה לצערה בדברי הבאי, וכן הוא לשון רש"י ב"מ צד ע"א והיינו שאין כונתו שיהא תנאי אמיתי ולכן חשיב שאין כאן תנאי כלל וממילא המעשה קיים, [ואן להקשות דמנלן שכונתו לעשות המעשה בכל גונא ואפשר דכיון שתלה בתנאי כזה כונתו באמת שלא לעשות המעשה, וכתב בחזון יחזקאל [פ"ה הי"ג] שכתב דכיון שעשה מעשה ונתן לה גט אמרינן שודאי כונתו לעשות כאן מעשה גמור של גירושין.

והנה בפשוטו הא דמפליגה בדברים לא הוה תנאי הוא נלמד מסברא שאין כונתו לעשות מעשה בתנאי אלא מעשה בלא תנאי, ולא משום דלא הוה דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן וכן מבואר בהדיא בדברי הריטב"א ב"מ צד ע"א שכתב דאע"פ דק"ל דלא כר"מ בכל משפטי התנאי אבל בתנאי שא"א לקיימו אינו תנאי אלא הוה כמפליגה בדברים, והנה בעיקר הגדר דתנאי שא"א לקיימו ע"י באור שמח פ"ו הי"א שכתב שבתנאי דעל מנת שירדו גשמים אין בזה חסרון של תנאי שא"א לקיימו שדבר שתלוי בטבע העולם אין בזה חסרון של מפליגה בדברים

ז. תוס' ד"ה על מנת שתעלי לרקייע. קשה להרב ר' אלחנן דהוה לן למילף וכו' כי היכי דילפינן דבעינן שיוכל לעשות ע"י שליח, לכאורה כונת תוס' להקשות לת"ק אבל ליהודה בן תימא ל"ק כמו שנתבאר שהוא למד כן מסברא דכל שמפליגה בדברים לא נתכון להתנות כלל, אולם צ"ב מדוע הביאו תוס' הדוגמא הזאת של תנאי שא"א לעשות ע"י שליח הא איכא טובא הלכתא דיליף ר"מ ואפשר דבזה כו"ע מודו, אולם אפשר לומר דכל דיני התנאי הוא באיזה צורה צריך להתנות אבל הלכה דמילתא דליתא בשליחות הוא הלכה באיזה דבר יש לו כח להנות וכן הא דינא דתנאי שא"א לקיימו הוא סברא ללמוד שלא יהא לו כח להנות בדבר זה,

ח. תוס' בא"ד. וי"ל דהתם לא ילפינן אלא שהמעשה יכול לעשות ע"י שליח אבל תנאי אין לחוש אם לא יוכל לעשות ע"י שליח, מבואר בדבריהם שכל הסברא דבעינן דומיא הוא הלכה במעשה ולא בתנאי, ובכתובת עד ע"א התבאר שהסברא שבעינן תנאי שיוכל לעשות ע"י שליח הוא משום דכח התנאי הוא בדבר שהוא כ"כ בידו שיוכל לעשות ע"י שליח, וא"כ סברא זו שייך רק במעשה ולא בתנאי, ועי' תוס' לעיל עה ע"א ד"ה לאפוקי דמשמע שחולק על תוס' כאן וס"ל דבעינן אף בתנאי משפטי התנאים.

ט. גמ' על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך אין חוששין שמא נבעלה להן. פרש"י שאין חוששין שמא תיבעל להן ועי"ז יתבטל הגט, ולשון נבעלה אין הכונה בלשון עבר, והרמב"ן הקשה שאין הלשון מחזור ומפרש הרמב"ן שהכונה דמיירי שראינו שנתחידה עם האב ולא חיששין שמא נבעלה עד שיהיו עדים על כך ולא אמרינן הן עדי יחוד הן עידי ביאה.

י. רש"י ד"ה אין חוששין. דומיא דעל מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, הקשה הרשב"א הרי הטעם דלא חלו הגירושין בכה"ג שאמר שלא תלכי לבית אביך הוא משום דלא הוה כריתות אבל כאן הוא מטעם אחר דחיישנן שמא תיבעל לו, ועי' מהרש"א.

הערות וציונים

פרק המגרש

דף פד:

א. גמ' ותיפוק ליה דהוה מתנה על מה שכתוב בתורה וכל המתנה עמש"ב תנאו בטל. יש להעיר מדוע חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה, דבשלמא במקדש על מנת שאין לי עליך שאכ"ו חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה כיון שעושה מעשה קידושין שלא יחייבו אותו בשאכ"ו וזה נגד התורה לעשות חלות כזה שאינו מחייב את חיובי התורה, אבל הכא הרי עושה גירושין גמורים אלא שמתנה שכל הגט יחול רק בתנאי שהיא תעבור על איסור תורה אבל אין כאן עשיה מחודשת נגד התורה, ומבואר דכל חולת שעושה עם חברו שע"י נגרם עקירת דין תורה יש בו הכלל של מתנה על מה שכתוב בתורה.

והנה התוס' בכתובת נו ע"א הקשה מדוע כל מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל ומעשה קיים הרי התנה שהמעשה יחול רק בקיום התנאי ומכיון שלא נתקיים התנאי מדוע יחול המעשה, והתוס' ישנים עה"ג שם כתב דכיון שהתנה כנגד התורה הרי הוא מפליגה בדברים ואין כונתו מעיקרא שהתנה שהתנאי יעכב את המעשה, והקשה המחנה אפרים דיני ריבית סי' לו והקו"ש כתובות

אות שהרי בגמ' כאן נחלקו ר"י בן תימא ורבנן בהך סברא אם אמרינן שהוא מפליגה בדברים או לא, ומשמע שרבנן חולקים על ר"י בן תמא ולא אמרינן שהוא מפליגה בדברים וא"כ מה מקשה הגמ' בפשיטות לרבנן שיהא כאן דין דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הרי לדברי רבנן ליכא ה"ט דמפליגה בדברים.

ב. גמ' כי אמרינן מתנה על מה שכתבו בתורה תנאו בטל כגון שאכ"ו דודאי קא עקר אבל הכא מי קאמר לה לא סגיאל דלא אכלה לא תיכול ולא תתגרש. ביאור הך סברא מבואר בגמ' כתב הריטב"א דהתם הוא מתנה עם התורה שלא יתחייב בשאכ"ו אבל הכא הוא מתנה עם האשה והרי אין מוכרחת שתעשה כן ותעבור דין תורה, וכן כתב בחידושי הר"ן ז"ל כלומר שאינו מתנה עמה אלא על מה שכתוב בתורה ושבשעת קידושין בא לעקור בודאי מה שכתוב בתורה אבל הכא עמה הוא מתנה ובשעת גירושין עדיין לא נודע אם תעקור היא דבר תורה אם לאו, ונראה מדבריהם שכונת הגמ' כהסברא שמבואר ב"מ בפרק הזהב לגבי אונאה דלא חשיב מתה על מה שכתוב בתורה דהיא דלא ודאי קא עקר אין חסרון דמתנה על מה שכתוב בתורה, ועי' חידושי הגרי"ז הלכ' נחלות מש"כ לבאר.

ג. גמ' אמר רב ספרא כתבו בתוכו תנן וכו'. תוס' ביארו שהסברא של רב ספרא להכשיר דאע"פ שאמר לסופר קודם כתיבת התורף והסופר כותב את הגט על דעת מה שאמר לו הבעל וא"כ אין כאן חסרון בכריתות, מ"מ כיון שאמר לו בעל פה אמרינן שדעת הסופר לפי מה שהבעל יחליט לבסוף, וכיון שלבסוף הוא החליט ליתן את הגט על דעת תנאי זה הרי היא מגורשת גמורה.

ודעת רבא שדוקא לאחר כתיבת התורף אבל קודם לכן אפילו על פה הגט פסול, ויש לבאר סברת רבא בב' אופנים א' דרבא חולק על סברת רב ספרא שהסופר כותב לפי מה שיהא דעת הבעל לבסוף, אלא סבר שמכיון שאמר לו בתחלה לכתוב על דעת חוץ הוא כותב לפי מה שאמר לו הבעל עכשיו, וכן משמע בתוס' להלן פה ע"א ד"ה אבל דלרבא כשאמר בעל פה קודם כתיבת התורף הוא פסול מדינא, ואף אם אח"כ כשנתן הגט חזר בו הבעל מתנאי זה ונתן לה את הגט בלא שיויר של חוץ הגט נפסול, כיון שמעיקרא הגט נכתב על דעת תנאי זה, והרי"ז דומה לכתב בהדיא בתוך הגט חוץ וחזר ומחקו שמבואר במשנה שהגט פסול כיון שמעיקרא נכתב הגט על דעת חוץ, ב' י"ל באופ"א דכל מה שכתוב תוס' שאם אמר לו קודם כתיבת התורף לכתוב חוץ הוא פסול מדינא הוא רק בכח"ג שלבסוף כשנתן הבעל את הגט נתן על דעת חוץ דבכה"ג הוברר שנכתב עד דעת הכי וכמו שכתבו תוס', אבל אם לבסוף לא נתן הבעל הגט ע"ד כן אלא נתן בסתמא מעיקר הדין הגט כשר וכמש"כ תוס' שדעת הסופר היה לפי מה שיקבע הבעל לבסוף, אלא דסבר רבא שיש דבכה"ג הגט פסול מחמת גזירה, אטו אם כתב בגט קודם התורף חוץ ומחקו דכה"ג הגט נפסל לכן אף אמר בעל פה ואח"כ חזר בו הגט פסול מחמת גזירה, ועי' בחידושי הרשב"א בסוגיין שמבואר ב' דרכים אלו, ובמהרש"א כתב בדעת התוס' כדרך הב' ויבואר.

ד. רש"י ד"ה כתבו בתוכו. בלשונו של רש"י מבואר כמה פעמים שהנדון הוא כשאמר על מנת וצריך לבאר שאין כונת רש"י שאמר תנאי על מנת שלא תנשא, דהמחלוקת של רבא ורב ספרא הוא על המשנה והמשנה הרי מיירי בחוץ כמו שמבואר לעיל, וצ"ל שכונת רש"י כמו שכתב הר"ן שאמר לסופר או לעדים על מנת כן תכתבו שתהא מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, ולשון על מנת אין הכונה שעושה תנאי אלא שעושה חוץ.

ה. תוס' ד"ה שתוקי ורבא לטעמיה דלפני התורף גזר על מנת אטו חוץ לרבנן דרבי. כונתם לפי מה שמבואר בהמשך דברי הגמ' שנחלקו רבנן ורבי בכל התנאים הפוסלים בגט אם גזרינן על מנת אטו חוץ, ורבא סבר שנחלקו רבי ורבנן לאחר התורף אבל קודם התורף גזרינן על מנת אטו חוץ ולכן ה"נ גזרינן בעל פה על מנת אטו חוץ ולכן אמר רבא לסופרים שישתיקו את הבעל, ובהמשך יתבאר מהו גדר הגזירה, והנה במהרש"א נראה שהבין של הטעם של רבא בחוץ בעל פה הוא משום גזירה ולא פסול מדינא ולכן הקשה מהרש"א א"כ איך אומרת הגמ' דרבא לטעמיה הרי התם דמיירי בכתב התנאי בגט קודם התורף גזרינן אטו כתב חוץ קודם התורף חוץ, אבל בעל פה קודם התורף א"א לומר דגזרינן אטו חוץ קודם התורף שהרי בחוץ בעל פה אינו אלא גזירה אטו כתב בתוך הגט, וא"כ אם נגזור על מנת אטו חוץ הוה גזירה לגזירה, וכתב מהרש"א דצ"ל דהפסול בחוץ קודם התורף הוא פסול מדינא וכמו שכת' הרשב"א שהבואר לעיל וא"כ לא הוה גזירה לגזירה וא"ש דגזרינן על מנת אטו חוץ, [ולפי"ז צ"ל דהוא דאמר רבא לטעמיה הכונה שממנה שמצינו שאמר רבא שיש גזירה חזינן את עיקר דין זה של רבא שבעל פה יש בו פסול מדינא וכמש"כ].

אלא שהמהרש"א הכריח בדעת תוס' דאין הכונה שבחוץ יש פסול מדינא דהביא קושית הר"ן לרבא דסבר דחוץ בעל פה פוסל הגט א"כ אמאי לא גזרינן חוץ לאחר התורף אטו חוץ קודם התורף, ולכן כתב מהרש"א דכל מה שכתבו תוס' שחוץ בעל פה פוסל מעיקר הדין קודם התורף הוא רק בכה"ג שבסוף נתן את הגט בכה"ג שאמר חוץ, דבזה נפסל הגט לגמרי ולא יועיל אף אם יתן את הגט עוד פעם בלא שיויר של חוץ, אבל בכה"ג שאמר לסופר בעל פה ובשעת הנתינה חזר בו ונתן הגט בלא חוץ בכה"ג הגט כשר מעיקר הדין, וטעמא דמילתא צ"ל כמו שכתבו תוס' שדעת הסופר הוא למה שיהא לבסוף ואף רבא סבר הך סברא, אלא שחולק רבא על רב ספרא וסבר שיש גזירה אטו חוץ דהתם אם כתב חוץ בגט ומחקו הגט פסול ה"נ לא מהני שיחזור בו, ולפי"ז א"ש קושית הר"ן דל"ש לגזור בעל פה לאחר התורף אטו על פה קודם התורף כיון דמיירי הכא שחזר בו ונתן הגט בלא חוץ ובכה"ג כל סיבת הפסול הוא מחמת גזירה, וא"כ ל"ש לפסול לאחר התורף אטו חוץ משום דהוה גזירה לגזירה, [ועי' ברשב"א מה שמישב קושית הר"ן באופ"א וא"ש לפי דרכו שסבר דלרבא חוץ בעל פה פסול מדינא ומ"מ לא גזרינן לאחר התורף ע"ש].

אלא דא"כ צריך להבין מה הסברא שרבא אמר שתוקי משתקי הרי אם לבסוף לא יתן הגט בתנאי אין סיבה לפסול שהרי כל הטעם בחוץ כה"ג הוא משום גזירה וא"כ הרי"ז גזירה לגזירה, וביאר מהרש"א שכונת תוס' שהטעם ששתוקי משתקי דשמא יאמר לו התנאי בעל פה ובסוף יתן על דעת התנאי ולא יקיים את התנאי דכה"ג הגט פסול אטו חוץ דכה"ג שאמר לו חוץ ולבסוף נתן הגט על דעת חוץ הגט פסול מדינא וא"כ לא הוה גזירה לגזירה אלא גזירה על מנת אטו חוץ, וצריך לבאר כונתו דהא אם נתן לו גט בתנאי ולא קיים התנאי הגירושין לא חלו כיון שלא תנקיים התנאי, אמנם נראה שכונתו שאף אם ימחול על התנאי או שלבסוף יחזור ותן לה את הגט בלא תנאי לא יעויל כיון שגזרינן אטו חוץ דכמו שבחוץ יש פסול בגט שחזר בכריתות כמו שכתב תוס' ה"נ הכא בתנאי חל פסולת בגט.

ונמצא לפי דברי מהרש"א שהמחלוקת בין רב ספרא ורבא הוא בכה"ג שאמר חוץ בעל פה ואח"כ חזר בו האם יש מקום לגזור אטו כתב חוץ בגט ומחקו, אבל בכה"ג שאמר בעל פה ולא חזר בו נשאר פסלות בגט ולא יועיל אף אם יחזור ויתן לו, ולפי"ז הראיה של רבא הוא מהא דתשתי שתקי לביאר המהרש"א דממה שחזר נתן לה בתנאי אטו נתן לה בחוץ שפוסל ה"נ גזר בחוץ בע"פ וחזר בו אטו חוץ בכתב ומחקו, אבל לרב ספרא דלא גזר בחוץ בעל פה אטו חוץ שכתב ומחקו, ה"נ לא יזור בתנאי בכה"ג שלא נתקיים אטו חוץ שלא נתקיים.

ו. תוס' ד"ה כל התנאים פוסלים בגט. ובסמוך מכשיר ר' זירא על מנת אחר התורף אפילו לרבי אפילו כתבו בתוכו, במהרש"א הקשה על דבריהם דהתם הרי מייירי לאחר התורף וכל הטעם לפסול בעל מנת אטו על מנת קודם התורף והתם כל הפסול הוא ג"כ משום גזירה אטו חוץ והוה גזירה לגזירה וא"כ אין מקום לפסול.

ז. תוס' בא"ד. ונראה לר"י דכל התנאים אם נתקיימו אפילו נכתבו בגט כשר כמו בעל פה וכו' והכא בלא נתקיים התנאי קאמר רב דפוסלים בגט כשנכתבו ומחקו דאין מועיל מחיקה בהם, כי היכא דאינה מעולת בחוץ דגזרינן מחיקה דע"מ אטו מחיקה חוץ, ואפשר לבאר כונת תוס' דהגזירה היא כשהיה כתוב התנאי בגט ואח"כ מחקו ונתן לו הגט ולא קיים התנאי כיון שלא היה כתוב בו ובכה"ג גזרו לפסול הגט אטו חוץ שהיה כתוב ומחקו.

אולם מדברי מהרש"א שהובא באות הקודם מבואר שהגזירה היתה גם בכה"ג שנתן לה הגט בתנאי ולא קיים התנאי, דיש מקום לגזור אטו חוץ שאף בכה"ג הגט יהא פסול, וצריך להוסיף שהרי אם התנה בלא הכי הגט בטל שהרי לא קיים התנאי אלא צ"ל דמייירי שאח"כ מחל על התנאי או שרוצה לגרשה בגט שוב פעם בלא תנאי דהגט נפסל דגזרינן אטו חוץ לפסול את הגט.

הערות וציונים פרק המגרש

דף פה.

א. מתני' הרי את מגורשת אלא לאבא ולאביך לאחי ולאחיך לעבד ולעכו"ם ולכל מי שאין עליו קידושין כשר. פרש"י לאו שירא הוא דבלא איסור אישות נמי לא תפסי להו בה קידושין, ונראה מדבריו דהחפצא של שירא הוא שחסר בכריתות לגבי תפיסת קידושין של אחר, ומכיון שלגבי הקרובים בלא"ה ליכא תפיסת קידושין ממילא לא חשיב שירא בכריתות, אולם צריך להבין דאע"פ שלא תופס קידושין מחמת שהיא ערוה עליהם הא מ"מ איכא נפק"מ אם נשאר אישות לגבי האב לענין זה שלא יעבור ב' איסורים באופנים שיחול איסור על איסור, ויתחייב משום אשת איש ומשום אביו ואם בא עליה בשוגג יהא מחויב ב' קרבנות. **ועי'** קה"י יבמות [לז א] שהביא בשם היד דוד שהוכיח מכח קושיא זו דבמגרש חוץ מפלוני אם אותו פלוני יבוא עליה אין לו חיוב מיתה וקרבת של אשת איש, דלא הועיל השירא לגבי זה שהיא חייב מיתה דאין כאן איסור אשת איש גמורה, [ומצינו אישות קלושה שאינה מחיבת מיתה וקרבת במקדש לאחר ל' לדעת ר' יוחנן שאפלו קידושי מאה תופסין בה], אלא כל השירא הוא רק לגבי זה שלא יתפוס קידושין ויהא רק איסור אשת איש, ולכן כאן באבא ואביך דבלא"ה איכא איסור ביאה וליכא תפיסת קידושין לא נחשב שירא באישות, ועי' באות הבאה שמדברי הרע"א נראה באופ"א.

ב. והנה בעיקר הדין של המשנה שאם אמר חוץ מאבא אף לרבנן הגט כשר הסתפק המגיה באבנ"מ סי' קלז אות ב' [ד"ה ונסתפקת] האם הכונה במשנה שאין חסרון במה שמשייר דבאמת הגט לא חל כלפי האב והקרובים והיינו דחלות הגט חל כמו שאמר שלגביהם נשאר אישות אלא שבזה אף לרבנן אין חסרון של חוץ, או"ד דכיון שלא חשיב שירא כיון שבלא"ה לא תופס קידושין ממילא לא נחשב שמשייר וממילא כשחל הגט הוא חל לגמרי אף לגבי אבא ואביך.

ומצינו שנחלקו בזה המאירי בסוגיין כתב בהא דאמר חוץ מעכו"ם ועבד דאם נתגייר העכו"ם או נשתחרר העבד אין להם איסור לישא אותה, ומבואר מדבריו דכיון דלא חשיב שויר ה"נ לא הועיל השיור והגט חל לגמרי, וכן נקטו החזו"א והגר"ז הודפס בחידושי הגר"ח ובאבן האזל הלכ' גירושין, אולם מדברי הרע"א לעיל פג ע"א בגליון הש"ס מבואר שחולק על זה וסבר דכיון שאין חסרון בהך שויר הגירושין לא חלו לגבי אבא ולכל מי שלא תופס קידושין, ולכן כתב שם יתגייר העבד יהא אסור לישא אותה אשה דנשאר אישות לגביו, ומבואר מהרע"א שהטעם שאין כאן חסרון של שויר במתני' דהסברא של רבנן שאם אומר חוץ מפלוני הגט לא חל דיש חסרון של כריתות אם אין מגרשה לכל העולם, משום שההיתר של גירושין הוא לא לכל העולם שיוכלו לקדשה ואם יש מי שלא יוכל לקדשה אין זה כריתות, ולכן הכא שבלא"ה לא תופס קידושין לא נחשב ששייר בהיתר של הכריתות, ולכן סבר שבאמת השיור הועיל לגבי זה שלא פקע האישות לגבי אבא ואביד, ולכן סבר שבעבד שהשתחרר ועכו"ם שנתגייר נשארת אסורה לו, [וכן כתב הרע"א בסוגיין גדר זה הובא להלן], ולפי"ז אין הכרח לדברי הקה"י בשם היד דוד דבכל גירושין חוץ אין חיוב מיתה ד"ל שבאמת איכא חיוב מיתה והוה אישות גמורה, ואין להקשות דהרי איכא נפק"מ באישות הזאת שלאבא ואביד יהא עוד איסור, דס"ל לרע"א שהחסרון בכריתות אינו מה שנשאר אישות אצל הבעל לגבי אותו שאמר חוץ, אלא החסרון של כריתות הוא מה שלא מתיר אותה לגמרי ולכן כשהיתר אותה לכל העולם ולגבי האב בלא"ה לא תופס קידושין לכן אין בזה חסרון של כריתות.

והנה לעיל בריש פרקין הובא מש"כ השערי חיים בשם אביו שגדר של גירושין חוץ אין הכונה שהוא משייר באיסור אלא שהוא שויר באיסור דהיינו שבכל אישות יש ב' חלקים אישות בין הבעל לאשה, ועוד איסור לעלמא ובחוץ ליכא אישות אלא ששיר לגבי האיסור, ונראה שלמבואר בקה"י שאין בגירושין חוץ חיוב מיתה וקרנן ע"כ כמש"כ בשערי חיים שהוא שויר באיסור ולא באישות, ד"ל שהחיוב מיתה הוא מחמת האישות, אבל לדברי הרע"א יש לדון בזה.

ג. מתני' לאחי. הקשה המגיה לאבנ"מ קלו א' [ד"ה אמנם] מדוע חשיב שאין שויר לגבי האח כיון שבלא"ה לא יכול לקדשה הא איכא נפק"מ שהרי אם ימות היא תיפול לאח ליבום כיון שהיא נחשבת אשת איש לגביו, והנה לדרכו של הרע"א שהבא באות הקודם לכאורה לא קשה שהתבאר דהרע"א למד שהטעם שיש חסרון של שויר משום שעיקר הגירושין הוא במה שמתיר אותה להתקדש לכל העולם אבל לגבי האח שבלא"ה לא יכול לקדשה לכן אין חסרון באותו שויר ולכן אין להקשות שהרי יש נפק"מ בזה שתיפול יבום שזה לא סברא לומר שמחמת הנפק"מ יחשב ששי כאן שויר, עיי"ש מש"כ לישב.

ד. מתני' אלא אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. הראשונים הקשו למה היא נקרא גרושה הרי הבעל מגרשה עכשיו ואם משייר לגבי כהן הדיוט א"כ אינה גרושה כלפיו והיה למשנה לכתוב הרי את מותרת אלא לכה"ג או לכהן הדיוט, דהיינו שלגביהם היא נשארת להיות אשת איש, ותי' דנקט לשון זה אגב שאר מקומות שנקאו אלמנה נקטו גרושה לכהן הדיוט.

ה. גמ' חוץ מקידושי קטן מהו מי אמרינן השתא מיתה לאו בת הויה או"ד אתי לכלל הויה. בפשוטו הספק הוא בהא דקטן לאו בר קידושין אם הוא משום שהוא מופקע מקידושין ולכן לא חשיב שמשייר בגירושין דכל המושג של שויר הוא רק היכא שמשייר מי שהוא בתורת קידושין, [וסברא זו שקטן מופקע מקידושין נראה ברש"י בכתובות עג ע"ב שהביא שהטעם שלא תופס קידושין בקטן משום דכתיב בקרא כי יקח איש וממעטין קטן ולא כתב דקטן לאו בר קנין ככל הקנינים ועי' קו"ש שהעיר מדוע בעינן קרא הא לאו בר קנין ואפשר דאתי למימר שהוא מופקע], או"ד דמה שאין קידושין בקטן הוא מחמת שלא בר קנין וכמו דל"ש כל הקנינים בקטן דהיינו שחסר בהכ"ת, ולכן קטן נחשב שהוא בר הויה, והא דמבואר בגמ' הטעם דאתי לכלל הויה י"ל שכונת הגמ' שזה סימן שקטן הוא בכלל קידושין, אלא כ"ז שהוא קטן חסר בהכ"ת.

והנה מצינו שנחלקו הראשונים בקידושין יט ע"א אם יש אישות לקטן, ובכה"ג שקטן יבם בא על יבמתו שאי"צ דעת כדי לקנות, דעת רש"י שקונה מדאורייתא וכל מה שנתמעט מקרא שם הוא שאין חיוב מיתה על ביאה זו, וכן הוא דעת הרמב"ן ביבמות דף נא ע"ב צו ע"ב, אמנם דעת תוס' שם דלא חל היבום מהתורה וזה גופא ממעטין מקרא דאין חיוב מיתה בקטן כיון שלא שיק יבום בקטן, ומבואר שדעת רש"י שיש אישות לקטן ואינו מופקע אלא שאין ההכ"ת לקדש [וצ"ע שזה סותר למש"כ להוכיח מרש"י בכתובות], אבל בדעת תוס' שם לכאורה מבואר שקטן הוא מופקע מקידושין, וצריך לבאר דבסוגיין כאן משמע שהגמ' הסתפקה בנדון זה.

והביאור בזה נראה שלדעת רש"י שקטן אינו מופקע מקידושין כמו שמשמע במסכת קידושין י"ל שהגמ' הסתפקה דשמא כיון שבפועל קידושין לא תפסי ממילא לא חשיב שויר, ובפרט למש"כ הרע"א שגדר השיור הוא שצריך שיוכל לקיים בה והלכה והיתה לאיש אחר, א"כ הכא כיון שלא תפסי בה קידושין בקטן לא חשיב שויר, או"ד כיון שבעצם הוא בר קידושין חשיב בר הויה, ובדעת תוס' דסבר שקטן מופקע י"ל דהספק הוא דאה"י הוא מופקע ולא לא חשיב שויר או"ד כיון שאתי לכלל הויה חשיב שויר דמה דאתי לכלל הויה חשיב עכשיו שהוא בר הכי עכשיו לענין שויר.

ו. גמ' מי אמרינן השתא לאו בת הויה. האבני מלואים [סי' א'] הביא שיטת הר"י ברזילי ורבנו יצחק ב"ר יהודה דס"ל שהאב יכול לקדש אשה עבור בנו קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו, ומקשים א"כ מדוע הגמ' אומרת כאן שקטן לאו בר הוה הרי יכול להיות שיהא לו אישות, ועי' חת"ס בסוגיין שכתב שכל דבריו הוא למסקנת הגמ' כאן דקטן חשיב בר הויה, ועי' קו"ש ח"ב.

ז. גמ' חוץ מנולדים מהו וכו' תניתוהו חוץ מעבד ועכו"ם. הקשה הרע"א לפי מה דדייק לעיל ברש"י דבשייר קטן מיירי רק בכה"ג שהוא אמר קטן מסוים אבל בלא"ה אם אמר קטנים אין הכונה כשיגדלו רק כשהם קטנים, א"כ קשה מייתי מעכו"ם הא אפשר דמתני' לא מיירי ששיר עבד מסוים אלא ששיר כל העבדים והעכו"ם וא"כ השייור אינו אלא בשעה שהוא עכו"ם ועבד ואין ראייה מכאן לשייר נולדים, ובעיקר הספק עיין בראשונים שכתבו דהגמ' הסתפקה חוץ מנולדים משום דשזה גרע מקטן עיי"ש.

ח. גמ' חוץ מזנותיך מהו בנשואין הא לא שייר או דילמא שייר בביאה. פרש"י הטעם דחשיב שיור משום דשיור בביאה דצד אישות בעלמא קרינן ביה, מבואר דזה ודאי דלא מהני שיור בלא שיש שיור בגוף הנשואי עצמם, אלא הספק האם שייך לעשות שיור בנשואין לענין ביאה, והיינו שיהא אסור לבוא עליה בלא קידושין, דמכיון שאם עצם הקידושין מותרים ויוכל לבוא עליה ממילא ל"ש לעשות שיור באישות לענין ביאה בלבד, או"ד דכל ביאה זנות יש בו צד אישות ולכן יכול לשייר שלענין ביאה זו יהא כאן שיור בנשואין, והנה בפשוטו לפי הצד בגמ' דיכול לשייר בביאה אבל לענין קידושין לא שייר לכאורה מי שיקדש אותה יכול לבוא עליה שכל השיור הוא לענין ביאה זנות שלא בדרך קידושין, אולם בשערי ישר [שער א' פ"א] הבין שלפי הצד בגמ' דמהני השיור אף למי שקידש לא יכול לבוא עליה, וביאר א"כ איך מהני תפיסת קידושין אם שייר אותה כאשת איש וחשיב ערוה לענין איסור ביאה, וכתב לישב דשם ערוה אינו סיבה אלא סימן ולכן אהני הגירושין לענין זה שלא יתיר האיסור ביאה ולא לענין תפיסת קידושין.

ט. רש"י ד"ה אלא לאו בזנות. דבלאו הכי אסורה להם, הרע"א הבין שכונת רש"י דבלא"ה אסורה לאבא ואביך באיסור ביאה ולכן אין כאן שיור, והקשה דבשלמא באבא ואביך אפשר לומר שהביאה אסורה ולכן נחשב שאין כאן שיור, אבל בהא דשייר עכו"ם קשה שהרי מהתורה אין איסור לבוא על עכו"ם וכל האיסור הוא דב"ד של שם גזרו, וא"כ אמאי אין כאן שיור שהרי אסורה בביאה מהתורה כשאמר חוץ שלגבי העכו"ם נשאת אשת איש.

וכתב הרע"א שלולא פרש"י אפשר לבאר באופן אחר דבהא דסברי רבנן שמגרש חוץ מפלוני לא חלו הגירושין משום שהיתר של גירושין צריך להיות לפי מה שכתוב בפסוק והלכה והיתה לאיש אחר, והיינו שהגט צריך להתיר לקידושין לכל אדם, ואם חסר בכח ההיתר של הגירושין שיש אדם שלא יכול לקדשה חסר בדין של והלכה והיתה לאיש אחר, ועוד כתב דחלות ההיתר של הגירושין אינו להתיר אותה בזנות אלא שזה בכלל ההיתר של והלכה והיתה לאיש אחר, וא"כ אפשר דאע"פ שעכו"ם שייך שתאסר בביאה מחמת השיור אבל כיון שאת עיקר ההיתר של הגירושין דוהלכה והיתה לאיש אחר ל"ש, כיון שבעכו"ם בלא"ה לא תפסי בה קידושין ע"כ אע"פ שלגבי זנות שייך בה שיור מ"מ כיון שלגבי עיקר הגירושין לא נחשב שיור אף לרבנן אין כאן חסרון בשיור, ומבואר מבדי הרע"א שהחסרון של כריתות לרבנן אינו מחמת שמשייר באישות אלא משום שמחסר כאן בהיתר של הגט, אבל לפי מש"כ באות א' בשם היד דוד מבואר גדר אחר שהחסרון של כריתות הוא מחמת שיש כאן שיור באישות.

י. רש"י בא"ד. מבואר ברש"י שהטעם שאין כאן שיור כיון שבלא"ה היא אסורה ולכן אין זה נחשב שיור, והקשה האבנ"מ [קל"ז סק"ז] דבסיפא של המשנה מבואר שאם אמר חוץ מאלמנה לכה"ג שהם חייבי לאוין חשיב שיור ואם במקום שיש איסור ביאה אין כאן שיור שבלא"ה היא אסור א"כ ה"נ אע"פ שתפסי קידושין מ"מ הרי הביאה אסורה ואמאי איכא שיור, ואפשר לומר וכ"כ בהג"ה [שם אות ה'] שכל ההכרח של הגמ' לפרש שבחוץ מאבא הכונה חוץ מזנותיך משום שא"א לומר שדעתו לעשות חוץ מקידושין כיון שבלא"ה לא תפסי קידושין באב, וא"כ י"ל שכל זה רק באבא ואביך אבל בחייבי לאוין שתופס בהם קידושין אפשר לפרש שהכונה של השיור הוא כלפי הקידושין, אלא שמ"מ לא חשיב שיור כיון שאין בו תפיסת קידושין.

יא. גמ' חוץ מהפרת נדרים מהו וכו' או"ד אישה יקמנו ואישה יפרנו כתיב. פרש"י וכיון דשייר הפרת נדרים לגביה אישה קרינן ביה, כונתו לפי מש"כ רש"י קודם לכן שכל הענין שיור הוא רק באישות עצמה, וזה הספק של הגמ' דהפרת נדרים הוא מחמת קנין האישות שיש לבעל ולכן שייך לשייר באישות לענין שיוכל להפר הנדרים, והנה בריש פרקין הובא דבשערי חיים כתב שכל השיור הוא רק לגבי האיסור לשוק ולא שיור בגוף האישות ממש, אולם מהספק כאן וכן בהמשך בספק של הגמ' חוץ תרומתיך וחוץ מירושתיך משמע דיש שיור בגוף האישות ולא רק באיסור שכל הדינים האלו הם תוצאה מהקנין אישות ועיין.

יב. גמ' חוץ מתורמתיך. פרש"י שאם תינשא לכהן לא יאכילך בתרומה, ואע"פ שעכשיו שמקודשת לישראל אין לו זכות להאכיל בתרומה מ"מ הספק הוא דמשייר זכות באישות לענין תרומה יחשב קנין כספו של הישראל וממילא לגבי הכהן לא יחשב קנין כספו, והקשה באבנ"מ קל"ז הרי מבואר בגמ' לעיל שאם נישאת לאחר פקע האיסור והרי הא כיון שנישאת לאחר

ע"י תוס' הרא"ש מאירי

חוץ מירושתיך, בחי' הגר"ח כתב להוכיח מכאן שהדין ירושה של הבעל הוא משעת בזמן ההנשואין ולא כשאר ירושות שחלים בשעת המיתה ולכן יכול לומר שיור קושית חזו"א נו כב מדוע לרמב"ם הביא ספק זה הרי סבר ירושת הבעל דרבנן

חוץ מקידושי שטר ג' ט קובץ הערות

דף צ.

א. מתני' בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא א"כ מצא בה ערות דבר וכו' אומר אפילו הקדיחה תבשילו. בגמ' מבואר שנחלקו בבאיור הפסוק דכי מצא בה ערות דבר, אם אמרינן דוקא מצא ערות דבר ממש או או ערות או דבר, והנה זה ברור דכל המחלוקת ב"ש וכו' הוא בכה"ג שהבעל מגרשה בע"כ ובה נחלקו באיזה אופן יכול לגרשה, אבל אם האשה רוצה להתגרש בכה"ג לכו"ע יכול לגרשה, ולכאורה בכה"ג אף לא יהא מזבח מוריד דמעות כמו שמבואר להלן בע"ב.

ויש לחקור בדינא דמתנני דהא דאין יכול לגרשה לב"ש בהקדיחה תבשילו ולב"ה אם מצא נאה תחתיה האם הוא מחמת שיש כאן איסור לגרשה בכה"ג, או דלא מלתא דאיסור אלא דכמו שהבעל משועבד לאשה בכל חיוב האישות מכח הנשואין ה"נ משועבד שלא לגרשה כיון שע"י הגירושין הרי הוא מפסידה מכל זכויות האישות שיש לו עליה, והנה הפנ"י כתב בהמשך שהגמ' דנה שם אם לא מצא ערות דבר וגירשה ופרש"י אם מחויב להחזירה, וכתב הפנ"י דהא דפשיטא לגמ' שם שהגירושין חלו ולא אמרן דאי עביד לא מהני, וביאר משום דלא כתיב בלשון של 'לאוי' וכל הנדון של אי עביד לא מהני הוא באיסור לאו, ומבואר שהבין שזה איסור לגרש כשהתורה לא התירה ולא משום שיש שיעבוד של הבעל לאשה שלא לגרשה, ואפשר שהטעם בזה דל"ש לומר שהוא משועבד לכך שהרי מעיקרא כשהוא מקדשה יש לו הזכות לגרשה בע"כ לא לא נחשב שיש לאשה שיעבוד על בעלה שלא יגרשנה.

ב. והנה בעיקר דינא דמתנני במחלוקת ב"ש וב"ה כתב המשנה למלך פ"א מגירושין הכ"א בשם כמה מהאחרונים שכתבו שאין כאן מחלוקת בעיקר הדין דזה ברור שאדם יכול לגרש את אשתו מתי שירצה בע"כ אלא כל הנדון של המשנה בין ב"ש וב"ה הוא אימתי ראוי לגרשה אבל אין איסור לגרשה כלל אם רוצה לגרשה אפילו בלא סיבה כלל, והוכיחו כן מהא דיש חרם דרבנו גרשום שלא לגרש אש הבע"כ ואם יש איסור לגרשה בלא מצוא בה ערות דבר או שלא הקדיחה תבשילו מדוע צריך תקנת ר"ג הא בלא"ה אית ליה איסור לגרשה, אלא ע"כ שכל המחלוקת הוא רק מתי ראוי לגרשה אבל אין איסור לגרשה בלא הטעמים המוזכרים בפסוק.

והמשנה למלך תמה על דבריהם א' דזה ברור שיש איסור מהתורה שהרי הגמ' דנה מה הדין אם גירשה שלא על פי דין אם חייב להחזירה ומבואר שיש איסור לגרשה סתם, ב' מדברי הירושלמי שהביאו התוס' שהקשו מדוע צריך פסוק למחזיר גרושתו לב"ש הרי כיון שגירשה רק כשמצא בה ערות דבר א"כ הרי היא סוטה ויש בה איסור לבעל ואם יכול לגרשה בלא סיבה מה קש לירושלמי, ג' הרשב"א בתשובה כתב שהטעם שאין מברכים ברכה על גירושין כיון שפעמים שהוא בעבירה בכה"ג כשלא מצא בה ערות דבר, ד' הריב"ש כתב שאם אמר לו אביו לגרש את אשתו בלא סיבה אין חייב לשמוע בקול אביו כיון שהוא לעבור על איסור תורה, ע"ש עוד מה שהוכיח נגד זה, ע"ש עוד מה שיש להקשות על דבריהם.

עוד הביא המשנה למלך שם שנחלקו האם המחלוקת ב"ש וב"ה הוא רק בנשואה או גם בארוסה נחלקו והסברא שלא יחלקו בארוסה הוא שהפסוק דכי מצא בה ערות דבר מיירי בנשואה דכתיב ובעלה.

ג. בעיקר המחלוקת ב"ש וב"ה שנחלקו אם ההיתר לגרש הוא רק בכה"ג שמצא בה ערות דבר או אף בכה"ג שהקדיחה תבשילו, מצינו עוד כמה מחלוקת בין ב"ש וב"ה א' תוס' לעיל עט ע"ב כתבו שהמחלוקת ב"ש וב"ה במגרש את אשתו לנה עמה בפונדקי אם חיישין שמא קידשה שזה תלוי במחלוקת של המשנה, ב' בהא דנחלקו ב"ש וב"ה אם חיישין שמא יאמרו גיטה קודם לבנה, ג' במחלוקת ב"ש וב"ה במשנה פא ע"א בכתב לגרש את אשתו ונמלך דב"ש אומרים שנפסלה לכהונה וב"ה אומרים שלא, וביאר החת"ס דב"ש לשיטתו שסבר דהטעם שמגרש משום שמצא בה ערות דבר לכן אסור נמי לכהונה משום זונה, אבל לב"ה שמגרש את אשתו אפילו שהקדיחה תבשילו לא נפסלה לכהונה, [אולם המאירי שם ביאר באופ"א שנחלקו האם יש כאן ריח הגט או לא], ד' החת"ס בסוגיין הביא בשם ר' נתן אדלר שאמר שלב"ש דאסור לגרש אשתו אלא א"כ מצא בה ערות דבר ע"כ צ"ל דכתובה דאורייתא שלמד"א כתובה דרבנן הטעם הוא משום כדי שלא תהא קלה בעיני להוציאו וכ"ז ל"ש לדעת ב"ש כיון שלדבריו אסור לגרש את אשתו סתם, אבל לב"ה אף בהקדיחה תבשילו הדין כן אפשר לומר שכתובה דרבנן כדי שלא תהא קלה בעיני להוציאו.

ד. תוס' ד"ה מה להלן בעדים ברורים. בירושלמי פריך וכו', כונת הירושלמי להקשות לכאורה אמאי צריך פסוק לב"ש של מחזיר גרושתו הרי בלא"ה לא יכול להחזירה שהרי היא סוטה, והרשב"א כאן הביא דברי הירושלמי וכתב דהיה אפשר לומר דהפסוק מיירי בכה"ג שעבר וגירשה ואע"פ שע בר על האיסור שלא לגרשה אשתו בלא שמצא בה ערות דבר מ"מ יהא איסור של מחזיר גרושתו, וכתב הרשב"א דלא משמע שהפסוק מיירי בכה"ג וכונתו שהרי הגמ' לומדת דבר דבר ממון דבעינן ב' עדים כדי לאסור א"כ משמע דהפסוק מיירי בכה"ג שמצאו שזניתה בעדים ברורים וא"כ המשך הפרשה דקתני האיסור של מחזיר גרושתו מיירי בכה"ג שהיה עדים.

ומטעם זה יש לדחות מש"כ בהגהות חכמת שלמה בשו"ע סי' קיט שכתב לישב דאפשר דקרא דמחזיר גרושתו מיירי בכה"ג שהיא הסיכמה להתגרש דכה"ג אף לב"ש אין כל איסור בזה, אולם למבואר ל"ש לומר כן שהרי הלאו דמחזיר גרושתו הוא המשך הפסוק דמיירי שהיה עדים ברורים שזניתה.

והרע"א בגליון הש"ס ציין לדברי הרשב"א בתשובה ח"א תקנו שכתב לישב קושיא זו דב"ש דסברי שיכול להוציא כי מצא בה ערות דבר לא מיירי דוקא בכה"ג שיש עדים אלא אף בכה"ג שיש עידי כיעור דהיינו ושיש לחוש שזניתה בכה"ג ג"כ יכול להוציא והרי בכה"ג אין איסור של לבעל ולבועל ולכן בכה"ג צריך פסוק לאסור מחזיר גרושתו, ועי' בתוס' בע"ב ד"ה עם בני שהפנ"י שם הבין שדעת תוס' שבאמת בכה"ג הוא יכול לגרשה לב"ש וכתב שם שלכאורה זה דלא כמו שכתב הירושלמי, [והנה בעיקר הדין של עידי כיעור אם יש חיוב להוציא אשתו כה"ג מחמת דשמה היא סוטה נחלקו הראשונים ביבמות כד ע"ב ע"ש בתוס' והרא"ש].

ד. גמ' לא מצא בה ערות דבר מהו. פרש"י מה הדין אם עבר וגרש האם כופן להוציא, והקשו מדוע לא ביאר רש"י פשוט יותר האם הגט חל או לא דשמה התורה לא חידשה כלל פרשת גט רק בכה"ג שמצא בא ערות דבר, והבית מאיר כתב שתוס' בתמורה ה ע"א ד"ה מיתבי שהקשו כן וכתבו לישב שההיתר של גירושין הוא כמיתה

ה. גמ' א"ל מדגלי רמנא גבי אונס לא יוכל לשלחה כל ימיו. הפנ"י כאן תמה דבגמ' בתמורה מבואר דבעינן קרא לומר דאע"פ שאי עביד לא מהני איכא מלקות הכא ליכא מלקות וא"כ בעינן קרא לכך ע"ש מש"כ לבאר,

דף צ:

ו. גמ' ולא פליגי הא בזוג ראשון הא בזיוג שני דאמר ר"א כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות. דעת רש"י שהמחלקות ב"ש וב"ה הוא בזוג ראשון אבל בזוג שני לא נחלקו, והתם יכול לגרשה אפילו מצא אחרת נאה תחתיה שהרי ביאר רש"י הא דאמר ר' יהודה 'אם שנאתה שלח' דאתי כרבי עיקבא, ומשמע שיכול לגרשה בלא סיבה כלל וע"ז הגמ' אומרת דלא פליגי הא בזוג ראשון הא בזוג שני, ונמצא שבזוג שני מותר לגרשה אפילו מצא אחרת תחתיה והיינו שכל המחלקות ב"ש וב"ה הוא בקרא דמייר רק בזוג ראשון, ומשמע שאף לב"ש וב"ה הדין כן דס"ל כשיטת ר"ע שבזיוג שני יוכל לגרשה בלא טעמים הנ"ל, ולפ"ז הא דקתני בגמ' שמזבח מוריד עליו דמעות היינו בזוג ראשון, והיינו לב"ה שאף בכה"ג שמצא בה דבר שהקדיחה תבשילו יכול לגרשה מ"מ מזבח מוריד דמעות, אבל לב"ש דמגרשה משום שמצא בה ערות דבר והיינו שחייב לגרשה בכה"ג אין מזבח מוריד עליו דמעות. ועי' חת"ס שכתב שבפסוק דפרשת גירושין משמע כן דהתם מיירי בזוג ראשון שהרי כתיב והיה אם לא תמצא חן בעיניו ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר ושנאה האיש ההוא, ומשמע דבזיוג שני הוציא אותה מחמת ששנא אותה ולא מחמת שמצא בה ערות דבר או מחמת שמצא בה דבר, ובגמ' משמע שהטעם בזיוג ראשון משום קרא וזאת שנית ואשת בריתך, ולמדו הפוסקים מזה דרך בכה"ג שהיתה בתולה אז חשיב זיוג ראשון.

אולם בטור [סי' קיט] מבואר שהמחלוקת בית שמאי ובית הלל הוא בזיוג שני, אבל בזיוג ראשון כתב הטור אין למהר לגרשה דאמר ר"א כל המגרש אשתו ראשון מזבח מוריד עליו דמעות לפיכך אין לגרשה בשביל שפשעה כנגדו, ומבואר שהמחלקות ב"ש וב"ה הוא רק בזיוג שני אבל בזיוג ראשון אין לגרשה כלל, ולפ"ז כשהגמ' אומרת הא בזיוג ראשון הא בזיוג שני והיינו דהא דאמר ר' יהודה אם שנאתה שלח והיינו בזיוג שני אין הכונה כמו שפרש"י דקאי כר"ע, אלא הכונה לבית הלל ובכה"ג שהקדיחה תבשילו, וזה הכונה אם שנשאת שלח ועי' בבית שמואל סי' קי"ט מש"כ בכ"ז.