הלכה · משנה תורה · מפרשים · אבן האזל · ספר נשים

אבן האזל על משנה תורה, הלכות גירושין

הרב איסר זלמן מלצר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אבן האזל על משנה תורה, הלכות גירושין

הרב איסר זלמן מלצר

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אבן-האזל-על-משנה-תורה-הלכות-גירושין/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה 202611200317-v39 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
הלכה א 4
הלכה ו 15
הלכה ט 17
הלכה יד 20
הלכה יח 24
הלכה כו 24
פרק ג 28
הלכה ט 28
הלכה י 28
הלכה יא 28
הלכה יג 30
הלכה טו 31
הלכה טז 41
פרק ד 44
הלכה ה 44
הלכה יח 45
פרק ו 46
הלכה ד 46
הלכה ז 52
הלכה ט 58
הלכה יא 59
הלכה טז 62
הלכה יח 63
הלכה יט 64
הלכה כ 64
הלכה כד 69
פרק ז 72
הלכה ב 72
הלכה ה 73
הלכה י 74
הלכה יב 75
הלכה יג 80
הלכה יח 83
הלכה כד 84
פרק ח 90
הלכה ה 90
הלכה יג 100
הלכה כב 103
הלכה כג 107
פרק ט 109
הלכה יא 109
הלכה יז 112
הלכה לב 112
פרק י 113
הלכה כג 113
פרק יא 114
הלכה יב 114
פרק יב 122
הלכה ה 122
פרק יג 124
הלכה כט 124

פרק א

הלכה א

אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט. ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן. א שלא יגרש האיש אלא ברצונו. ב ושיגרש בכתב ולא בדבר אחר. ג ושיהי' ענין הכתב שגרשה והסירה מקניינו. ד ושיהיה ענינו דבר הכורת בינו לבינה. ה ושיהיה נכתב לשמה. ו. ושלא יהי' מחוסר מעשה אחר כתיבתו אלא נתינתו לה [בלבד]. ז ושיתנהו לה. ח שיתנהו לה בפני עדים. ט ושיתנהו לה בתורת גירושין. י ושיהיה הבעל או שלוחו הוא שנותנו לה. ושאר הדברים שבגט כגון הזמן וחתימת העדים וכיוצא בהן הכל מדברי סופרים.

ושיהי' נכתב לשמה, הקשה הלח"מ למה לא מנה שיהי' הכותב ישראל ולא אחד מחמשה שכתב בסוף פ"ג, ותי' הלח"מ דכל הני ג"כ משום לשמה, ועבד ג"כ דפסולו משום דאינו בתורת גיטין הוא ג"כ בשביל לשמה דמי שאינו בתורת גיטין אינו יכול לכותבו לשמה, והנה על סברא זו הקשו התוס' בדף כ"ב דהא לא פסלינן מילה בעכו"ם משום לשמה אף שאינו בר מילה, ועי' בתוס' שם שכתבו דה"ה דה"מ למימר משום לשמה, והיה נראה לומר דבאמת תליא בסברא שכתבו התוס' דאם צריך שיכתוב דוקא הבעל דהיינו בעל המעשה וא"כ מי שאינו בתורת גיטין וא"א שיהי' בעל המעשה לא שייך שיכתוב, והי' מיושב אם הי' סובר הרמב"ם דכתיבה בעי שליחות, אכן לפ"מ שהוכיח הב"ש בסי' קכ"ג דדעת הרמב"ם דא"צ שליחות בכתיבה, ובזה כבר העיר יפה הגרא"ש נ"י דהא לא הזכיר הרמב"ם ושיהי' הבעל או שלוחו שכותב הגט כמו שכתב אצל נתינת הגט, וכיון דמוכח דאינו סובר דבעינן שליחות א"כ צריך עיון לחלק בין מילה לכתיבת הגט, ואולי י"ל דמילה אינו צריך אלא לעשות המילה לשמה אבל אינו צריך להתפיס על המילה שום דבר, אבל בגט שצריך להתפיס על הגט שיהי' ספר כריתות ושיהי' ראוי לגרש בו כמו שנבאר ולכן מסתבר דמי שאינו בתורת גיטין אינו יכול להתפיס על הגט שם גט כריתות.

והנה בזבחים דף ב' מייתי הגמ' ראי' מהא דהכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה וכו' אף מקום הא"מ לכל אדם (עפרש"י ותוס') דסתמא לאו לשמה קאי, וכבר ידוע הקושיא דהא אפי' בלא דין לשמה צריך שיכתבנו הבעל או שלוחו, ולשי' הרמב"ן דלא צריך שליחות צריך עכ"פ ציווי הבעל, וא"כ שפיר דצריך להניח מקום האיש והאשה וכו' אף דסתמא לשמה קאי ועי' תוס' דף כ"ב ד"ה והא, ונ"ל דבדין וכתב שצריך שכתיבת הגט יהי' ע"י הבעל או עפ"י ציויו הוי סגי בזה שגמר הגט יהי'

על ידו, כמו דחזינן לענין שאר דברים כמו סוכה דצריך מעשה ובלא מעשה אם נגמרה הסוכה פסולה מדין תעשה ולא מן העשוי, ומ"מ מבואר בסוכה דף ט"ו דאם כל הסוכה מקורה בתורת תקרה מהני נוטל אחת מבנתים והוי כמו שעשה מעשה בכל הסוכה, ובטעמא משום דכיון דעכ"פ במה שגמר הסכך ועשהו צלתו מרובה מחמתו הוא דהוי סוכה, וקודם לא נקראת סוכה כלל ולכן הוי מעשה על כל הסוכה, וכן לגבי ציצית דרב סובר קציצתן זו היא עשיתן, ואנן לא קיי"ל הכי משום דהתם הגמר הי' רק בההכשר לא בעצם הפעולה, ואיברא דבזה יש לחלק דהתם לא כתיב אלא תעשה, וכיון דנגמר בהכשר מיקרי עשייה, אבל הכא כתיב וכתב א"כ יש לומר דצריך שיכתוב כל הגט, אלא דיש להוכיח באופן אחר דחזינן דר"מ דסבר ע"ח כרתי מפרשינן וכתב וחתם, משום דקודם חתימה הוי חספא בעלמא, וא"כ אפי' לר"א דסבר ע"מ כרתי והחתימה אינה מעכבת בגט מ"מ נוכל לומר דגמר הגט ע"י כתיבת שמו ושמה זה כבר מיקרי וכתב, אבל עכשיו דבעינן וכתב לה לשמה לכן אף דלר"מ דאמרינן וכתב היינו וחתם לא צריך כלל לשמה על הכתיבה, אבל לר"א דוכתב הוא כתיבת הגט א"כ צריך שכל הגט יהי' עליו חלות לשמה, ואף דע"י דעיקר הגט נגמר בזה שישלים אותו בכתיבת שמו ושמה הוי זה שפיר מעשה בכל הגט, ולכן שפיר מוכיח מזה דצריך שיניח מקום הא"מ לכל אדם דהוא משום לשמה, ולשמה הוא דין חלות שצריך שיחול על עיקר הגט ומזה דייקינן דסתמא לאו לשמה קאי.

אכן אכתי יש לברר דעכ"פ כיון דיש דין וכתב דכתיבת הגט צריך שיהי' ע"י הבעל או ע"י ציויו א"כ מאי ראי' מייתי דבגט סתמא לא לשמה קאי, דבשלמא אם הבעל בעצמו הי' כותב טופס גט אלא שלא חשב באותה שעה על גירושין, בזה שפיר מהני אי הוי אמרינן סתמא לשמה קאי, אבל אם סופר דעלמא כותב טופסי גיטין התינח אי לא הי' דין וכתב הי' אפשר לומר דע"י דנימא סתמא לשמה קאי היינו דסתם אשה לגירושין קיימא נעשה על הגט דין לשמה, אבל כיון דכתיב וכתב ודין כתיבת הגט עיקרו דוקא ע"י הבעל וא"כ מאי מהני הא דסתמא לשמה קאי כיון דלא נכתב בציווי הבעל, ואיברא דמצד דין וכתב מהני בגמר הגט אבל עכ"פ לדין לשמה א"א לומר שיהי' שייך לשמה על הכתיבה הקודמת כיון דאינה בציווי הבעל.

אכן הנראה בביאור ד' הגמ' דאי הוי אמרינן דסתמא לשמה קאי וכדאמרינן גבי קדשים, והוי אמרינן דאין כותב הגט צריך לחשוב בפירוש שכותב לשם גירושין אלא דבסתמא סגי, ובעינן רק שלא יחשוב בפירוש שלא לשמה ולפי"ז ע"כ א"א לומר דהפי' וכתב לה ספר כריתות היינו שיתפיס על הגט שם גט דהא בכתיבה סתם אינו מתפיס שום דבר,

אלא ע"כ דהיינו מפרשים דדין וכתב לה דבעינן לשמה אינו אלא דין על מעשה הכתיבה שתהא נעשית לשמה או בסתמא, ובזה הי' סגי במה שגומר אותו לשם גירושין כנ"ל, והי' נקרא בזה כתיבה לשמה, אבל עכשיו דאמרינן דסתמא לאו לשמה קאי וסתם גט כשכותבין אותו לאו לגירושין עומד כמש"כ התוס' בריש זבחים דאף אם מחויב לגרשה מ"מ לאו להתגרש בגט זה עומדת, אשר באמת בלי דברינו הנ"ל אין ביאור לדבריהם בזבחים, דהא בגמ' אמרינן דמשו"ה סתמא לאו לשמה קאי גבי גט משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, ומוכח דאי הוי אמרינן סתם אשה לגירושין קיימא הוי אמרינן דסתמא לשמה קאי, ואם כדברי התוס' הא גם אם סתם אשה לגירושין קיימא ל"מ כיון דעכ"פ לאו בגט זה היא עומדת להתגרש, ובאמת לא דמו הסברות להדדי, דהסברא דסתם אשה לאו לגירושין קיימא הוא משום דבסתם אינה עומדת להתגרש כלל, אבל אינה עומדת להתגרש בגט זה הוא ע"כ מטעם אחר, דמה סברא יש בזה, ממ"נ כיון דקיימא להתגרש למה לא תתגרש בזה הגט שנכתב על שמה, וע"כ ביאור דבריהם דאף דבודאי מן הסתם תתגרש בגט זה שכותבין לה מ"מ כיון שאינו הכרח שתתגרש דוקא בגט זה לא מהני, וצריך ביאור להבין דבריהם, ולפמש"כ מיושב דעיקר היסוד הוא סתם אשה לאו לגירושין עומדת וממילא בסתמא לא הוי לשמה ומפרשינן הכתוב וכתב לה לשמה דלא דמעשה הכתיבה תהא לשמה אלא דבעינן שיתפיס על הגט שם גט ועושה חלות על הגט, ולכן ל"מ מה שמעשה הכתיבה תהא לשמה וכמש"נ ולכן אף אם אשה זו עומדת להתגרש, מ"מ כיון דאין הכרח שיגרש אותה בגט זה, כ"ז שלא התפיסו בפירוש לשם גט לא חל עליו שם גט כריתות, ולכן אי הוי אמרינן דסתם אשה לגירושין קיימא לא הוי מפרשינן הא דוכתב לה אלא על מעשה הכתיבה, ולא הוי מצרכינן שיעשה חלות בגט אבל עכשיו דבעינן שיעשה חלות בגט ושיתפיס שם גט, ע"כ לא מהני אפי' אם קיימא לגירושין וכנ"ל.

ובזה שבארנו דבעינן התפסה שיתפיס הבעל לשם גט וצריך מה"ט שיניח מקום הא"מ לכל אדם יתיישב קו' הפנ"י שהקשה דלמה צריך שיגיד בפני נחתם לשמה כיון דע"כ צוה הבעל דאי לאו הכי הוי שקר גמור ולא חתמי עדים בלא טעמא דלשמה, וכיון שצוה לחתום הרי הוא לשמה, והנה אמנם שיש למצא כמה נ"מ אבל לפמש"כ מיושב בפשוטו, דכיון דבעינן התפסה לשם גט א"כ גבי עדי חתימה נמי לא סגי במה שחותמים חתימתם בסתם, אלא שצריך שיכוונו שחותמים לשם גירושין, וכמבואר באה"ע סי' קל"א, והיינו שחותמים חתימתם לעשות לגט כריתות, וא"כ אין ראי' כלל מזה שודאי חתמו בצווי הבעל דאפשר חתמו סתם לשם עדות, ומיושב בזה מה שהקשו התוס' על רש"י דבדף

ב' פרש"י אהא דאמר רבה לפי שאין בקיאין לשמה דשיילינן לי' אי הי' לשמה, והתוס' השיגו על רש"י דאי שיילינן לי' א"כ כדמקשה מאי נ"מ בין רבה לרבא נימא דנ"מ דלרבה שיילינן לי' ובדף ג' פירש"י בעצמו דסתמא לשמו קמסהיד, ולפמש"כ נראה דבתחילה דסבר הגמ' דאין בקיאין כלל לשמה לכן ממה שיעיד על בפנ"כ ובפנ"ח אין ראי' כלל מזה שכיוונו בפירוש לשמה, אבל למסקנא דרוב בקיאין אלא דרבנן הוא דאצריך ופירש"י משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד לאחר ששמו כשמו, לכן כיון דאמר בפ"נ אין שום חששא דלשמה ולכן למסקנא פירש"י דסתמא לשמה קמסהיד, דבמה שיאמר בפ"נ ל"ח דילמא נכתב ונחתם לאחר דבסתמא כשאמר בפ"נ היינו שנכתב לשם זה המגרש ומגורשת ומיושב קו' התוס' דלמסקנא באמת לא שיילינן לי' גם אליבא דרבה.

והנה הרשב"א בחולין דף י"ב בהא דאמר הגמ' מאן תנא דלא בעי כונה בחולין, כתב הרשב"א ואיכא דק"ל היכי מוכח מהכא דלא בעינן כונה בחולין, דשאני הכא דאחרים רואים אותם, וכונת האחרים הרואים אותם כונה היא אפילו במקום דבעינן כונה, וכדתנן בגיטין הכל כשרין לכתוב את הגט ואפי' חש"ו והוינן בה בגמ' והא לאו בני דעה נינהו, ואמר ר"ה והוא שגדול עומד על גביו, ובסוף דבריו הביא תי' הר"י וז"ל ורבי' הרב ז"ל תי' שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה ע"ג כונת העושה ומדין שליחות, אבל דבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח אף עמידת ב"ד על גביו לא מעלה ולא מורידה במקום שצריך כונה, והלכך חליצה שא"א לעשותה ע"י שליח לא מהניא עמידת ב"ד ע"ג, והיינו טעמא דשוטה שחלץ שחליצתו פסולה, אבל גט שאפשר למנות שליח לכתיבת הגט ולכונת כתיבת שמו ושמה ואף זה שעע"ג כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו, וטעמא דשחיטה דלא מהני עמידת גדול ע"ג לרבנן דבעו כונה בשחיטה לפי שהכל תלוי בדעת השוחט, דאלו שחט בהמת חברו שלא מדעתו כשרה ואע"פ שלא נתכוין לה כלל בעל הבהמה אלמא כל ההיתר תלוי בדעת השוחט וכונתו, משא"כ בגט דאלו אחר שגרש את אשת חברו לא עשה ולא כלום והלכך דעת שוחט דוקא בעינן, ומה שפירשו דבי ר' ינאי ביבמות טעם חרש וחרשת משום דאינן בואמר ואמרה וכו' לאשמעינן דאפי' אלם ואלמת דבני דעה נינהו לאו בני חליצה נינהו וכו' עכ"ל. וצריך לבאר בדברי הרשב"א מה שהזכיר בכל דבריו ענין שליחות בכתיבת הגט, הא כתב בעצמו בגיטין בהך סוגיא וכ"כ כל הראשונים דמהך סוגיא מוכח דלא צריך שליחות לכתיבת הגט, דאי הוי צריך שליחות לא מהני חש"ו.

והנה הבית אפרים בסי' פ"ט הקשה ע"ד הרשב"א דהא בחליצת חרש וחרשת לא שייך להכשיר משום דין שליחות, דאטו החרש והחרשת יעשו ב"ד לשלוחים לכוין דהא אין

יכולים לעשות שליח, ובפרט שבעצמם אין יכולים לכוין, ובשלמא להתוס' דמפרשי הא דעע"ג שהב"ד מלמדים ואז יודעים לכוין שפיר מהני הא דעע"ג, אבל לשי' הרשב"א דלא שהחרש מכוין אלא העע"ג מכוין וא"כ למה הצריך הרשב"א בשם הר"ר יונה לבא מטעם דאין שליחות בחליצה, ומה שכ' הב"א דבאמת אה"נ ולאו בדוקא נקטו אלא משום דקושטא דמילתא הכי איתא דאין שליחות בחליצה, אכתי לא מתיישב בזה דאכתי הו"ל להזכיר גם הך קושטא דלא שייך שליחות בחרש החולץ, ואף דמה שהקשה הב"א על דברי הרשב"א מגט דלפי דבריו יהני גע"ג שהחרש או שוטה יגרשו נשותיהן, ובאמת זה לא קשה כלל דגבי גט דצריך רצון ודעת ודאי לא מהני אפי' אם הי' שייך שליחות בענין זה, דעכ"פ אין לו דעת ורצון לגרש, והוי כמו שגירש באונס, ובאמת כתב זה הב"א עצמו על דברי התוס' ותמיהני מה הקשה מגט לשיטת הרשב"א, אלא דאף דמגט אין קושיא על הרשב"א, מ"מ הדברים מצד עצמם תמוהים ושפיר הקשה הב"א, דבשלמא כשחש"ו כותבים גט דעל עיקר הכתיבה לא בעי שליחות כמו שביארו הראשונים במקומו, ועל כונת כתיבת הגט מהני כונת הבעל או העע"ג דהוי כשליח הבעל על כונת הכתובה, אבל כשהחרש והשוטה בעצמם החולצים ואין להם דעת לכוין מה הי' מהני בזה שליחות אפי' אם הי' מועיל שליחות בחליצה.

והנ"ל בביאור דברי הרשב"א דהרשב"א תולה זה הענין דיהי' אפשר לחלק הכונה מהמעשה, שהמעשה יעשה אחד והכונה יכוין אחר, בדין אי מהני בהך מילתא שליחות או לא, ולכן גבי חליצה הא אפשר לומר שהב"ד יכוונו, משום שהב"ד הם עיקר בדין חליצה, והי' אפשר לומר שמה שהב"ד מכונים ומצוים להיבם לעשות להיבמה מעשה חליצה עפ"י כונתם סגי בהך לחוד, ולא צריך כלל שהיבם והיבמה יעשו הב"ד לשלוחים, ומשו"ה דייק הרשב"א לכתוב דבחליצה לא מהני עמידת ב"ד ע"ג, ולא כתב סתם עומד ע"ג כמו שכתב בכתיבת הגט, דלא בעי ב"ד עומדין ע"ג, ורק דהרשב"א תולה זה בדין אי מהני בהך מילתא שליחות, וביאור הדברים הוא עפ"מ שהקשינו בתחילה במה שהזכיר הרשב"א דין שליחות בכתיבת הגט, והא הרשב"א עצמו כתב בגיטין דהך סוגיא מוכחת דלא בעי שליחות בכתיבה, ולכן מוכח דשיטת הרשב"א בשם הר"י דמה דמוכח מכאן דלא צריך שליחות לכתיבת הגט, היינו משום דהא דכתב רחמנא וכתב אינו דוקא שיכתוב הוא בכתב ידו אלא שיצוה לכתוב, וגם בכתבו ע"י הקוף מועיל, וכדאמרינן במעילה דאפשר למעול ע"י הקוף, כיון דלא בעי שליחות אלא דמה דע"י ציויו נעשה הדבר מהני, והוי הקוף כמו כלי כתיבה שיעשה כלי שיכתוב בעצמו, ונקרא זה וכתב, אבל כיון דבעינן וכתב לה שיכתוב לשמה, לא שייך זה אלא אם הוא עומד ע"ג החש"ו

ומצוהו לכתוב לשמה, אבל אם יצוה לחש"ו או לקוף לכתוב והוא ילך מהם ולא ידע כלל בשעת כתיבה, לא נחשב זה כונה מה שצוה מקודם כיון שעתה בשעת כתיבה אין כונה, והכונה הקודמת אינה מצטרפת כיון שלא היתה בשעת כתיבה, ולכן סובר הרשב"א דיכול הבעל לעשות שני שלוחין האחד בן דעת ואחד חש"ו, דהחש"ו יכתוב הגט דאף דאינו בר שליחות יהי' רק מעשה קוף שכתב בצויו, ורק דחסר בשעת מעשה כונת כתיבת הגט וע"ז יהי' השליח העע"ג מכוין, והחרש יעשה על דעתו ובצויו, ובחד שליח לא סגי שהשליח יצוה לחש"ו לכתוב משום דאומר אמרו פסול, ובעינן שהסופר ישמע מפי הבעל דלא שייך ע"ז שליחות דהוי מילי, ולכן כיון שהחש"ו שמעו מפי הבעל ורק דחסר כונה ע"ז מהני כונת העע"ג שהוא שליח הבעל. [ובעלמא כשאומר לפקח כתוב גט לאשתי לדברי הרשב"א, לכאורה ע"כ משום שליחות אתינן עלה, שעושה אותו שליח על כל ענין כתיבת הגט ותו לא צריך כלל כונה דבעל, וכונת השליח מהני כמו כונת הבעל, אלא דזה א"א לחדש כמו שהוכיח הרשב"א בגיטין דל"צ שליחות בכתיבה ועי' מה שנכתוב להלן בזה].

והנה כ"ז לא אפשר אלא בגט, דשייך עכ"פ שליחות, וכמש"כ דשם הוי הוצאת דבר לפועל, ולגבי עצם הכתיבה מהני אפי' ע"י לאו בר שליחות כיון דעיקרו הוא הוצאת דבר לפועל, אבל חליצה דנראה דלא שייך בי' כלל שליחות, משום דאין מעשה החליצה פעולה שנמשך ממנה תועלת ויציאת דבר לפועל כמו גט כריתות שקבלה עכ"פ ממנו ספר שכתוב בו כריתות, או שחיטת קדשים שהבהמה עכ"פ נשחטה או תרומה שהטבל עכ"פ נתרם בכח השליחות, אלא דבכל הדברים צריכים הבעלים לעשות בגט ובתרומה לעכובא ובשחיטת קדשים למצוה, ואמרה תורה דשלוחו של אדם כמותו, אבל עכ"פ בכל הדברים יצאה הפעולה לתכליתה ע"י השליח, אבל חליצה דעיקר הוא מעשה החליצה בעצמה במה שהיבמה חולצת נעלו מעל רגלו, א"כ אין דין חליצה כמו כל הני דגמרינן מנייהו שליחות וכמו שבארנו, דבכל אלו יש שם הוצאת דבר לפועל, ובזה אשכחן דמהני שליח לעשות הדבר במקום הבעלים, אבל בחליצה שאין שם פעולה תכליתית לא אשכחנא בזה שליחות, דביבמין אמרה תורה ולא באחרים, ומה דבעינן דעתו בחליצה אינו משום דבעינן דעתו להתירה, אלא דזה גופא מעיקר דין חליצה, דאם חלצה מנעלו בלא כונה לחליצה כלל, אין זה חליצת יבמין, ולכן אף דאין קריאה ורקיקה מעכבין, אבל עכ"פ בעינן חליצה של יבמין שהכונה הוא דבעשית חליצה זאת תיפטר ממנו עפ"י דין תורה, [ומוכח כ"ז מדברי התוס' ביבמות דף ק"ד ובגיטין דף כ"ב דבחליצה הוי מהני עע"ג משום דב"ד מלמדין אותם לכיון, ואילו בגירושין אפי' אי

מהני גדול עע"ג בחש"ו בכתיבת הגט, אבל ודאי דל"מ גדול עע"ג שחרש ושוטה יגרשו נשותיהן, וכמש"כ דכיון דבעינן דעת ורצון והוי דומיא דקנין דלא שייך לומר שילמדו אותם לכוין, דעכ"פ דעתו אינו דעת, אבל בחליצה לא בעינן אלא כונה, ומצאתי שכ' כן הב"א והארכנו במק"א לבאר לפי"ז ד' הרמב"ם פ"ד מהל' יבום וחליצה הכ"ד במה דל"מ תנאי בחליצה], ולכן סובר הר"י דכיון דלא שייך בי' שליחות משום דעיקרו הוא עצם המעשה שתעשה ע"י היבם והיבמה, א"כ לא שייך לומר שיהי' סגי במה שב"ד העומדים ע"ג יכוונו להחליצה שיעשו על דעתן דכאן לא שייך לצרף כונה למעשה משום דכל מילתא דחליצה אי אפשר לה שתעשה ע"י אחרים, ולכן אי אפשר לצרף בזה כונת הב"ד, וכיון דבעינן בחליצה כונה שיכוונו לשם חליצת יבמין ולא לשם חליצת נעל בעלמא, ע"כ כונה דידהו בעינן ולא כונת ב"ד, משום דדין חליצה א"א שתעשה ע"י אחרים, זהו ביאור דברי הרשב"א.

וזהו שסיים בדבריו הרשב"א דבשוחט ג"כ לא שייך כונת אחרים, משום דכיון דבבהמת חולין לא שייך שליחות ורק בבהמת קדשים שייך שליחות על המצוה אבל בהמת חולין כיון דאין בזה דין בעלים ממילא לא שייך לחלק המעשה מהכונה, ואם הדין דשחיטה בעו כונה הוא על עצם השוחט, [ומשום זה פשוט דשחיטה ע"י הקוף לא מהני בישראל עומד ע"ג אפי' לדידן דלא בעי כונה לשחיטה, ואפי' אי נימא דלנט"י מהני ע"י הקוף כרבנן דר' יוסי, וכמו שפוסק הרמב"ם בה' ברכות, אבל בשחיטה ע"י קוף לא שייך זה, כיון דהוא לאו בר זביחה, ול"מ מה שעע"ג לשווי' בר זביחה, ומצאתי זה בהגהות הגרעק"א, שכתב לתרץ זה על קושית המג"א בסי' קנ"ט שהק' דבנט"י ע"י הקוף מביא המחבר ב' דעות ומכשיר בדיעבד, ואינו לגבי שחיטה סתם לפסול, וע"ז תי' הגרעק"א דבשחיטה דבעי בר זביחה ודאי פסול שחיטת קוף, כמו דפסלינן שחיטת נכרי, ועי' כ"מ בפ"ב מהל' אה"ט הל' י'. ובאמת זה אינו מיושב, דהמכשיר שם הוא הרמב"ם, ולדעת הרמב"ם שחיטת עכו"ם פסולה משום וקרא לך, ולא שייך זה בקוף, אלא דבאמת עיקר הקו' ל"ק דבשחיטה בעינן כח אדם כמש"כ הרמב"ם ובנט"י בעינן מעשה נטילה].

ולדברינו שישבנו דעת הרשב"א והרב רבינו יונה, דדוקא משום דחליצה ליכא בשליחות כלל פסול עע"ג, וא"כ משכח שפיר מעיקר הדין מה דהוצרך בחרשת לאמר ואמרה, וכן מה דפסול חליצת יבמה שוטה להרשב"א דאינו מחלק בין חרש לשוטה בחילוקם של התוס', וע"כ דחליצה ליתא בשליחות כלל לא ביבם ולא ביבמה, והארכתי בזה בתשובה לבאר דכיון דמעשה החליצה היא המתרת, וא"כ בחליצת היבמה גלי קרא דמהני, ולא בחליצת אחרת שאינה יבמה דלא שייך שליחות על גופה שאחרת תיעשה

כמו היבמה.

והנה כתבתי למעלה דלכאורה לפ"ד הרשב"א במצוה לפקח צריך דין שליחות, כדי שיהי' לגמרי במקום הבעל, ותו לא צריך כונת הבעל, אך כתבתי דאף דמד' הרר"י משמע כן, קשה לחדש זה ובפרט דמד' הרשב"א בגיטין מוכח דלא כן כדהוכיח מריש זבחים בהא דהכותב טופסי גיטין ע"ש, איברא דאף אם נאמר דלעולם אינו צריך שליחות בכתיבה, והא דצריך צווי הבעל, הוא כדי שיהי' לשמה דבלא צואת הבעל אינו מחשב לשמה, או דנימא יותר דבלא צואת הבעל הוא מעיקר הדין ולא משום שאנו אומרים שלא כיון אלא דכ"ז שאינו מצוהו ורוצה לגרשה בגט זה לא שייך לשמה כיון דאינה עומדת לכך, וממילא הגט לא יכול להיות נחשב לשמה, אבל עכ"פ כשעומדת להתגרש בגט זה יוכל סופר דעלמא לכתוב בלא צואתו, וא"כ הוי ממש כמו שוחט דיכול מעצמו לשחוט בהמה של חברו, דהא עיקר כונת הגט ג"כ תלוי בסופר אלא דלא מהני מחשבתו לשמה, כיון שלא צוה הבעל, ובל"ז לאו לגירושין קיימא וזה טעמא אחרינא דלא מצי למיהוי לשמה, אבל מחשבת הלשמה תלוי בסופר ולא בבעלים כמו דתלוי כונת השחיטה לרבנן בשוחט, ומה זה שכתב הרשב"א דאילו אחר שגירש אשת חבירו לא עשה ולא כלום דהא אנן לא מגירש איירינן אלא מכתב לגרש וכונת הכתיבה תלוי בסופר. וע"כ מוכח מדברי הרשב"א בחולין דבאמת אחר אינו יכול כלל לכוין לשמה, ואף שכתב בטעמא משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא היינו משום דבל"ז הא הוי אמרינן דסתמא לשמה קאי כדאמר בזבחים, וא"צ לחשוב לשמה, אבל עכשיו דצריך כונה לשמה אין לאחר כלל כח לחשוב לשמה וצריך דוקא ציווי הבעל, ולא משום דכשהבעל מצוה אז ודאי עומדת לגירושין ויכול הסופר בעצמו לכתוב לשמה, אלא דהסופר כיון דאינו בעלים, אינו יכול לכתוב לשמה, ורק כשהבעל מצוהו אז יכול לכתוב לשמה מצד ציווי הבעל, ובאמת מצינו להרמב"ן בד' ס"ו בסוגיא דאומר אמרו שהקשה למה אינו יכול למנות שליח שלא בפניו, וכ' הרמב"ן דשאני גט דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב הבעל, ואין הסופר והעדים עומדים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו, ומוכח להדיא דבאמת צריך הסופר לעמוד במקום הבעל, ואף דהרמב"ן בעצמו כ' בסוגיא דגדול עע"ג בד' כ"ב דכתיבה לא בעי שליחות, והא דצריך לומר כתובו הוא משום שאינו לשמה עד שיאמר להם כתובו, וע"כ דהוא כדברינו, דמהא דחש"ו שפיר מוכח דשליחות לא בעי אבל ציווי הבעל בעי מצד דבלא ציווי אינו יכול לכתוב לשמה משום דדוקא הבעל, או מי שמצוה אותו יש לו כח לכתוב לשמה, ולפי"ז שפיר מש"כ הרשב"א דלא דמי גט לשחיטה, דבכתיבת הגט כונת לשמה של הבעלים דוקא בעינן, לכן שייך לחלק המעשה

והכונה, דהיינו כשהבעלים מצוים לחש"ו לכתוב, דמצטרפת כתיבת החש"ו ומחשבת הבעלים או שלוחם, אבל השוחט לא שייך לצרף מחשבת הבעלים או אחרים משום דהכל תלוי בשוחט.

ולפ"מ שבארנו מוכח דסובר הרשב"א כאן בשם הר"י, דהא דמהני אם מצוה הבעל לאחר לכתוב אף בלא דין שליחות כמו בחש"ו, היינו משום דיש כאן כונת הבעל המצוה, וסגי בזה שהחש"ו כותבים בצואתו, ולפ"ז נוכל לומר דסובר הרשב"א כאן דאפי' במצוה לפקח שיכתוב, דאמרינן דכתיבה לא בעי שליחות, היינו דוקא היכי דהבעל מצוה לסופר לכתוב והסופר עושה ע"ד הבעל ואז לא בעי שליחות, דוכתב אינו דוקא שהבעל יכתוב, אלא דסגי שיכתוב אחר בצוויו, אבל אם אמר לסופר לכתוב והוא הלך מכאן דבשעת כתיבת הגט ליכא כונת הבעל, אז אפשר לומר דלא מהני כלל כונת הבעל, ואז צריך דוקא דיני שליחות, משום דהסופר כיון דאינו בעלים לא יכול כלל לכתוב לשמה, ורק דעת הבעלים הוא דמהני לעשות לשמה, אם לא שיכתוב בתורת שליחות, דאז הוי כבעלים, ובזה יבואר כל הסוגיות דהוזכר דין שליחות בכתיבה, דזהו היכי דהבעל אינו עומד כאן בשעת כתיבה וכל הכונה ע"י הסופר דאז צריך באמת דיני שליחות.

והנה לפ"ד הרמב"ן בסוגיא דאומר אמרו, וכתבנו שכן הוא דעת הרר"י, דבעינן דוקא כונת לשמה דבעלים, איברא דישבנו בתחילת דברינו הסוגיא דזבחים דמוכיח מהא דהכותב טופסי גיטין דסתמא לאו לשמה קאי, אכתי קשה ממקום אחר, דבעירובין דף י"ג ובסוטה דף כ' פריך על רב אחי בר יאשי' דאמר מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת, ממה דתנן כתב לגרש את אשתו ונמלך, ואם נימא דבעינן וכתב א"כ לא מוכחא מידי דבעינן לשמה אלא מסיפא מהיו לו שתי נשים, ובאמת בגיטין אמרינן הכי אי כתב וכתב הו"א למעוטי האי דלא איהו קא כתיב לה, ודוחק לומר דכונת הגמ' מסיפא דהו"ל לאיתויי סיפא כיון דבלאו הכי לא אייתי רישא דמתני', ובאמת מגיטין מוכח דמספר כריתות לחוד הוי ידעינן דצריך שיכתוב לשם כריתות, ומ"מ הו"א דכתב לגרש את אשתו ונמלך כשר, ובתר דכתיב וכתב ידעינן דדוקא שהבעל יכתוב או בצוויו, ומלה דרשינן לשם האשה, אלא דאפשר דהתוס' בדף כ"ב פירשו דהא דאמר בגמ' כתב רחמנא וכתב, היינו דכיון דכתיב וכתב ספר כריתות, היינו שהספר כריתות יהי' לשם גירושין דידי', עכ"פ מסוגיות דעירובין וגיטין מוכח דלא צריך וכתב אלא לשמה.

ונראה לומר דאי לא הוי צריך לשמה הוי אמרינן דוכתב אינו דוקא שהוא יכתוב, ואין נ"מ גם אם אחר יכתוב, אבל כיון דצריך לשמה אמרינן דאחר אינו יכול לעשות לשם כריתות על גט שלו, ולכן אמרינן דוכתב הוא דוקא שהוא יכתוב, או שיכתוב אחר בצוויו,

משום דבל"ז א"א להיות לשמה, ונמצא דהיא חדא מילתא, דכיון דבעינן לשמה אין שום אחר יכול לעשות לשמה אלא הוא, ולכן זהו שכ' הרמב"ן בפ' האומר דבעינן לשמה נמי וכתב, דעכשיו דבעינן לשמה אמרינן דוכתב הוא שהבעל יכתוב או אחר בצוויו, איברא דהרמב"ן בד' כ"ג כתב דהא דפסול אומר אמרו אף דכתיבה לא בעי שליחות, משום דכיון דבעינן לשמה לא יוכל לכתוב לשמה דילמא השליח שאומר אמרו הוא משקר, ומוכח דדוקא משום לשמה ולא משום דבעינן שיכתוב בצוויו, אבל באמת הוא חדא מילתא דעכ"פ מה איכפת לן שיצוהו ע"י אחר כיון דלא בעי שליחות, וע"ז תי' הרמב"ן דילמא הוא משקר.

ואכתי צריך לבאר כיון דנימא סברא דמשקר, א"כ מה מהני אי נימא מילי מימסרן לשליח, דאכתי איך יכול לכתוב לשמה דילמא הוא משקר, ובשלמא אם הי' שליח לגמרי על הכתיבה, היינו אומרים דהוא עצמו בעלים ועל זה דהוא בעלים סגי בעדות עצמו, וסגי בע"א דהוי כמו אשתמודעינהו, אבל אם אינו שליח על הכתיבה והוי רק שליח על אמירה ואינו בעלים, א"כ איך נאמן, ואפשר לומר דמ"מ כיון דעכ"פ אי מילי מימסרן לשליח שייך ע"ז דין דנעשה כגופו לענין זה, והוי כבעלים לצוותו במקומו.

אלא דצריך עוד לבאר אמאי אמרינן דאומר אמרו פסול, ומשמע אפי' ע"י כתב מקויים בב"ד, ואם הי' סובר הרמב"ן דכיון דלא נעשה שליח לא מהני אמירתו שמא חזר בו, ולא דמי למצוה בעצמו, דזהו מסתבר דבאומר לו שיכתוב בשבילו אף בלא שליחות אין לו לחוש לחזרה, דכבר נעשה דין שיוכל לכתוב ואוקמינן על חזקתו, וכמו דלא חיישינן בכל שליחות לחזרה, דבזה מפרשים ד' הירוש' שהביא הרשב"א בר"פ השולח, צרחה להתגרש דלא הוי זכי' שמא חזרה בה, והיינו משום דאכתי לא נעשה דין, אבל אם כן למה הוצרך הרמב"ן לטעם דשמא משקר וצ"ע.

ולחומר הענין נראה בביאור דברי הרמב"ן, דסובר דדין עדים לא שייך אלא היכי דעל ידי העדים נעשה דין, או להוציא ולפטור ממון, או באיסורים שיאכל ושיעשה הדבר שאמרו העדים להיתר, או להיפך לאיסור, שעכ"פ ע"י העדים נגמר דבר שסומכין עליהם בזה, אבל אם יאמר אדם לסופר שיכתוב גט בעד ראובן, שצוה אותו לכתוב גט לאשתו, הנה אם ראובן לא צוה הרי יודע הוא שלא צוה ושהוא פסול, ואף אם יאמר שאמר כתבו ותנו, הנה דבור כתבו הוא מילתא אחריתא, ושליחות דתנו מילתא אחריתא, ויכולים העדים אחר הכתיבה לחזור ולומר שלא צוה דאכתי לא נגמר שום דבר ואין בזה משום כיון שהגיד שוב א"ח ומגיד, ול"ד לאיסורין דשם אפשר דשייך גדר עדות כיון שהגידו ונגמר ההיתר א"כ אח"כ כשיחפוץ לאכל לא יוכלו העדים לחזור בהם, (ועי' חוות דעת סי'

צ"ח), משא"כ בגט כיון דבזה שכתבו עוד לא נגמר הדבר, ויכולים הבעלים לבא ולומר שלא צוהו כלל, ואמירת תנו הוא מילתא אחריתא, דזהו אחר שנגמר הגט, ולכן קודם גמר הגט לא שייך בזה דין עדות, ולכן סובר הרמב"ן דבאומר אמרו אינו יכול לכתוב לשמה דילמא משקר משום דאפי' עדות ל"מ בזה וכנ"ל, וצריך להתיישב בזה.

והנה לפמש"כ אפשר לומר דלעולם בעי שליחות בכתיבה כמו שהוכיח המח"א בפ"ג מהל' גירושין מל' הרמב"ם וכ"כ המ"מ ברפ"ב בשי' הרמב"ם, ומה דקשה מסוגיא דזבחים, נוכל לומר ג"כ כמש"כ דבלא דין לשמה, היינו אומרים דבסתמא נמי כשר א"כ לא היינו אומרים דוכתב הוא דוקא שהוא יכתוב, אבל מכיון דבעינן כתיבה לשמה ואחר א"י לעשות לשמה, בזה הרמב"ם אינו סובר כהרמב"ן דסגי במה שיצוה לאחר, אלא דצריך שליחות, דאף דבקרבן איכא מ"ד הני כהני שלוחי דידן נינהו, היינו דעיקר הדין אינו מוטל על הבעלים דוקא, אלא דכיון דהקדישו יכול כ"א לשחוט, ובפרט דבקדשים סתמא לשמה קאי, אבל הכא כיון דצריך להתפיס לשמה, דוקא בכונת הבעלים יוכל לעשות הגט לשמה.

ובעיקר מה שכתבתי דלזה דצריך שיכתוב הבעל בצוויו או בשליחותו, הי' מהני גמרו של גט, דנראה דזהו סברת הירוש' שהביא הב"י בסי' קכ"ג אם כתב כל הגט שלא לשמה ושם האיש והאשה לשמה כשר ומשמע אפי' כתב הא"מ לכל אדם שלא לשמה כשר, והיינו דכיון דבלא שמו ושמה לא הוי גט לכן גמר העשי' נקרא עשי', (והב"י כתב ומיהו לפ"מ שאכתוב בסי' קכ"ז שבטופסי הראשונים לא הי' כתוב הא"מ לכל אדם יש לחוש לד' הירושלמי להחמיר, אם נתגרשה בגט זה ופשטה ידה וקבלה קדושין מאחר, ונ"ב דבריו תמוהים דהתם הוא מטעמא דשאר הלשונות שבגט חשובים כמו הרי את מותרת, אבל כשלא כתב כלל ודאי פסול וצע"ג), ויש ליישב בזה מה דנראה בפשטות מל' הטור והמחבר בסי' ק"כ, שכתבו הגט צריך שיכתבנו הבעל או שלוחו, דסוברים דצריך שליחות בכתיבה, אכן מסי' קכ"ג שפסק המחבר דכתיבת חש"ו ע"י עומד ע"ג כשר דוקא בטופס, ובלא עומד ע"ג פסול בטופס שמא יכתוב תורף, ואי נימא דצריך שליחות בכתיבה א"כ עומד ע"ג לא מהני מידי, ואי גזרינן טופס אטו תורף א"כ מאי מהני בטופס עומד על גביו, ולפמש"כ מיושב דבטופס באמת לא שייך לאסור משום שליחות, דבאור הא דגזרינן טופס אטו תורף היינו דמצרכינן גם בטופס דיני עיקר הגט, אבל מה דתורף נמי הי' כשר זה כשר גם בטופס, ולכן דין שליחות גם בתורף כשמניח שמו ושמה צריך להיות כשר, רק דין לשמה דצריך להתפיס על כל הגט שם ספר כריתות

ולא מהני הגמר להתפיס למפרע על מה שכבר כתב שם ספר כריתות, אבל על דין וכתב סגי בהגמר.

הלכה ו

ומנין שלא יהיה מחוסר מעשה אחר כתיבתו שנאמר וכתב ונתן מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה הוא הגט הכשר, יצא דבר שמחוסר קציצה אחר הכתיבה, לפיכך אם כתב גט על קרן הפרה, ואם חתך הקרן אחר שכתבו ונתנו לה אינו גט, וכן אם כתב במחובר אע"פ שחתמו בו העדים אחר שתלשו ונתנו לה אינו גט.

המחבר בשו"ע סי' קכ"ד סעיף ד' כתב, אין כותבין גט במחובר אפי' יתן לה המחובר כמו שהוא דבעינן ונתן בידה, וכתב הגר"א ז"ל ע"ז הרא"ש שם ממש"ש בעלה של עציץ נקוב דשקיל וכו', וכונת הגר"א הוא ממש"כ הרא"ש שם בסי' כ"ב והוא מדברי התוס' דאין האשה קונה את הגט שכתוב על עלה של עציץ נקוב במשיכת העציץ או בהגבהתו כ"ז שלא פסקה יניקת העלה, ומוכח דסובר הרא"ש דבמה שנתן בידה לא פסקה יניקת העלה והעציץ נחשב אכתי עציץ נקוב, וכמש"כ הרא"ש אח"כ, וקמ"ל דלא גזר אביי היכי דיהיב לה העציץ בפסיקת היניקה כגון בעלי', או שיש דבר המפסיק בין העציץ לקרקע, וכונתו דאף שאם נתן בידה ונשאר בין אצבעותי' ריוח משהו שיהי' פתוח הנקב לקרקע, ולגבי גט הוי שפיר ונתן בידה, [וצריך לעיין בזה מד' הירוש' שהביא הגרעק"א דאמר דבעי שיהי' כולו בידה הובא בפ"ת]. ולכן כתב הרא"ש שפיר דגבי עציץ נקוב כיון דמחובר מיקרי אין האשה קונה כיון דדינו כקרקע, ומוכח מדברי התוס' והרא"ש דקרקע אינו נקנה בתורת חצר דהא יד לא גרע מחצר, אכן הרמב"ן מוכח דאינו סובר כן, דכתב שם בהא דהביא דרשת הירושלמי למעט מחובר מספר, כתב וז"ל ומיהו בגמ' דילן לא דרשי הכי ספר כלל, ומשמע דלמאן דדריש לא נפקא לי' ממחוסר קציצה כשנתן לה אילן וקרקעו דדמי למניח גט בחצרו וכתב לה מתנה עליו, ומוכח מדבריו דהי' אפשר לקנות האילן בתורת חצר, דאין לומר דכונתו שיתן לה האילן והקרקע הכל בקנין שטר דא"כ לא דמי למניח גט בחצרו, דהתם יש כאן נתינה בתוך ידה אלא שבא בבת אחת וגיטה וידה באין כאחד, אבל הכא אם נימא דהאילן והקרקע יהיו שניהם קרקע אחת ותקנה בשטר א"כ אין כאן גט בתוך ידה, וע"כ דכונתו שיתנה מפורש דהקרקע תקנה בשטר והאילן בתורת חצר, דזה דמי למניח גט בחצרו וכתב לה שטר מתנה עליו. (וכמו שסובר כן הנמק"י להדיא בב"ב דכתב דלמעלה מד"א קנה בחצר, וכן מוכח מד' התוס' ב"ק דף י"ב ד"ה למה לי דיש קנין חצר לקרקע).

והנה במה דמוכח מדברי הרמב"ן דלגמ' דידן דלא נפקא לן מספר גם בזה יש גדר

מחוסר קציצה והדבר מחוסר ביאור דהיכי אפשר למעט בנתן לה המחובר מדין מחוסר קציצה, והנה הרשב"א כתב דמחובר נתמעט או משום דרשא דספר או משום דבעינן דבר הניתן מיד ליד, ומשמע מדברי הרשב"א דאפשר דגם גמ' דידן יליף מספר, שכתב ואע"ג דבגמרין אמרינן ספר לספירת דברים בעלמא הוא דאתא, מ"מ מדאפקי' בל' ספר קמ"ל דספירה בתלוש בעי עכ"ל אכן הריטב"א כתב דא"א דגמ' דידן יליף מספר דא"כ לא הוי מכשר בעציץ נקוב דדינו בכ"מ כמחובר, ורבא דפסיל הוא רק מגזירה שמא יקטום, וגם משום דבר הניתן מיד ליד סובר הריטב"א דאין למעט דא"כ הוי פסול בעבד כדממעטינן גבי אונאה והכא כשר על יד של עבד, אלא דדוקא התם דשני קרא בדבורי' דכתי' או קנה מיד עמיתך, והוכיח עוד מזה דמרבינן מידה גגה חצרה וקרפיפה, והנה אף דאנן על דבר הניתן בידה אמרינן דלא קאי על קרקע, ולא על ידה דאינו קרקע, אבל כונת הריטב"א דכיון דמרבינן מידה גם חצרה א"כ לא בעינן דבר הניתן מיד ליד ואפשר דבר הניתן מחצר לחצר, וזהו גם מחובר דמחצרו נעשה חצרה, ולכן כתב הריטב"א הטעם משום דבעי לקיומי קרא כפשטי' דיהי' אפשר ליתן גם בידה ממש, וזה א"א אלא בדבר תלוש, דאילו מחובר א"א ליתן בידה אא"כ קוצצו, וזה כבר נתמעט מדין מחוסר קציצה, והנה לכאורה בדברי הריטב"א דכיון דכתיב ונתן בידה ובעי לקיומי כפשטי', לכן פסול הגט שהוא מחובר אף שאפשר ליתנו בחצרה כיון שא"א ליתנו בידה, ולפי"ז עיקר פסולא אינו משום מחוסר קציצה, אלא דע"כ אנו צריכים לדין מחוסר קציצה דבלא דין דמחוסר קציצה הוי אפשר לקיומי קרא כפשטי' דהא אפשר לקצצו וליתנו בידה.

אכן אפשר לומר באופן אחר, דבדין ונתן בידה לא מסתבר שיהי' דין דבעי לקיומי קרא כפשטי' דהיכן מצינו זה, דלא אשכחן כה"ג אלא בדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וזה לא שייך אלא במידי דבעי לפחות לכתחלה, ע"כ אפשר דאינו פסול כלל בדין ונתן בידה, אלא דהוא דין בכתיבת הגט, דאין לכתוב גט במחובר לקרקע משום דצריך להיות ראוי גם לנתינה ביד כפשטי' דקרא, וכיון שאינו ראוי לנתינה ביד לכן פסול לכתיבת הגט, ועכשיו מבואר שפיר דברי הרמב"ן דעיקר פסולו דמחובר הוא משום מחוסר קציצה, משום דעיקר הפסול הוא בכתיבת הגט, אלא דאפילו כשנכתב הגט בתלוש, והשרישו ואח"כ יתן לה הגט במחובר, אף דלפי דברינו הי' צריך להיות כשר, כיון דבשעת כתיבה הי' בהכשר, ובדין נתינה ליכא פסולא, הי' אפשר לומר דשייך לחול פסול גם אחר שנכתב כיון שאסור לכותבו במחובר, אבל באמת א"א לומר כן כדמוכח מדברי התוס' בדף ד' דהקשו מהא דקתני עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש,

דכיון דכתיבה הי' בתלוש איך אפשר לחתימה שתהא במחובר, ותירצו שכתבו על אילן תלוש והשריש וחתכו, וכ"כ הריטב"א עצמו בשם הרא"ה לחד תירוץ, (חסר).

הלכה ט

ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה או שנתנו בידה והיא ישנה ניעורה והרי הוא בידה אינו גט, ואם אמר לה אח"כ הרי הוא גיטך הרי זה גט.

ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין, בספרי הביאו הרמב"ן במתני' דע"ח איתא ונתן בידה ושלחה מביתו, מכאן אמרו כתב גט לאשתו ואמר כנסי שט"ח זה וכו' ומפורש דהספרי לומד זה מקרא דושלחה, והרמב"ם לומד זה מקרא דספר כריתות ונתן בידה. והרמב"ם בהל' ג' לומד מקרא דושלחה שיהי' ענין הגט שהוא המשלח אותה לא שישלח עצמו ממנה, והנה בהל' ה' כתב זה שנאמר בתורה ושלחה מביתו אין ענינו שלא יגמרו גירושי' עד שתצא מביתו, אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושי', ואע"פ שעדיין היא בביתו, שלא נאמר ושלחה, אלא שאם גירש ולא הוציאה מביתו, ה"ז כמו שגירש והחזיר גרושתו, לפיכך צריכה ממנו גט שני כמו שיתבאר עכ"ל. ונראה דאף דאין מהל' זו ראי' דאינו מצריך דין ושלחה דבעיקרו בא לומר שאינו צריך שיוציאה מביתו, אבל קשה דבאורו של הרמב"ם אינו מספיק אלא לב"ה דסברי הכי, אבל ב"ש הא סברי דכל זמן שלא ראוה שנבעלה א"צ גט שני, ולב"ש ע"כ דנפרש דקרא דושלחה מביתו אתי לדין שילוח שצריך שישלחנה ממנו ול' מביתו הוא אורחא דמילתא, וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לפרש פי' דחוק דהקרא אתי לומר דצריכה גט שני, במה דפליגי ב"ש וב"ה ובגמ' לא הוזכר דרשא זו לב"ה, ועוד דגם לב"ה גופא איכא פלוגתא, דרשב"א ור' יוחנן סברי דא"צ גט שני אלא בראוה שנבעלה, וע"כ משום דהרמב"ם סובר דלדידן א"צ שילוח כלל, וא"צ אלא שיתן לה הגט וסגי אפי' באומר לעדים, וזהו שכתב דושלחה הוא שיהי' ענין הגט שהוא המשלח אותה, ומבואר דהוא רק פי' על לשון הגט, אבל אינו דין מיוחד כלל, וכיון דושלחה הוא על לשון הגט א"כ אינו מיושב לשון ושלחה מביתו כיון דאין כאן עיקר דין שילוח, ולכן ע"כ נאמר דלב"ש או לרשב"א אליבא דידן נפרש קרא דושלחה על עיקר דין השילוח וכתנא דבי ר"י דצריך שתהא משלחה ואינה חוזרת, והרמב"ם להלכה אינו מצריך שילוח לכן פי' ושלחה רק על ענין הגט, ופי' מביתו שבל"ז תצטרך גט שני, ולמד דין שיתנהו לה בתורת גירושין מקרא דספר כריתות ונתן בידה ולא מקרא דושלחה.

ושיטת הרמב"ם לחלוק על הספרי ועל תנא דבר"י ולומר דא"צ כלל דין שילוח הוא מהך

מתני' דהעיד ר"י בן גודגדא על החרשת וכו' וקאמר בגמ' דמעדותו של ר"י ב"ג נשמע אמר לעדים [כו'] כנסי שט"ח זה וכו' מי לא אמר ר"י ב"ג דלא בעינן דעתה, ומפרש הרמב"ם דלא בעינן דעתה היינו דא"צ שתדע שהיא מגורשת, דאין לומר דהיינו דאין צריך רצונה דזה א"צ ללמוד מעדותו של ריב"ג דאטו עד השתא לא שמעינן דאשה מתגרשת בע"כ ופשטא דקרא הוא דאם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה וגו', דאלמא דבדעתו לבד תלוי, ואם נימא כד' התוס' שצריך שהעדים יגידו לה אח"כ, ואפי' לפ"מ שפירשתי דברי התוס' דיתכן דסברי דכשאמר לה אח"כ היא מגורשת משעת נתינה, וכדמוכח זה ממה דלא הביאו הרא"ש והטור שיטת התוס' שאינו מצוי בדבריהם דתמיד הולכים בשי' התוס' ובפרט בחומר א"א דלא יתכן שיפסקו לקולא נגד שי' התוס', ואמרתי דמוכרח דאין כונת התוס' במש"כ דאח"כ יגידו לה העדים, דאינה מגורשת עד שיגידו לה העדים, אלא דכיון דעכ"פ נתן לה גט רק שאמר לה כנסי שט"ח ולכן כיון שאח"כ יגידו לה העדים ותדע מהגירושין ומה שאמר לה כנסי שט"ח הוא משום כיסופא, נמצא דבשעה שנתן לה הוי כמו שאמר לה ה"ז גיטך כיון דתדע לבסוף הוי נתינה לגירושין, א"כ מה ילפינן מעדותו של ריב"ג דע"כ אנו צריכים לפרש לפ"ז דחרשת הוי משלחה ואינה חוזרת, וכ"כ הריטב"א, ומה דאמר לא בעינן דעתה מפרש דאע"ג דלית לה דעת מגורשת דלא בעינן דעתה בגיטא א"כ הכונה דאינו צריך רצונה וכן פירש"י במתני' דף נ"ה וזהו פשיטא, ומה ילפינן מכאן לענין אמר לעדים דאטו אנו צריכים ללמוד דמתגרשת בע"כ, ולכן מפרש הרמב"ם דעיקר ילפותא הוא דלא בעינן שתהא יודעת שנתגרשה, וחרשת אינה יודעת והוי משלחה וחוזרת, וע"כ דלא כתנא דבר"י ודלא כהספרי, וב"ש ורשב"א דלא סברי דצריכה גט שני ע"כ יפרשו ושלחה לענין שילוח וכתנא דבי ר' ישמעאל, ונמצא דהרמב"ם אינו מצריך דין שילוח בע"פ להאשה, וצריך רק שהבעל יאמר שנתינת הגט הוא לגירושין וסגי באומר זה לעדים, וזה כמש"כ הב"ש בסי' קנ"ו וכ"ה בביאור הגר"א.

והנה בביאור שיטת הראשונים בהא דכנסי שט"ח כבר בארתי בפ"ג מהל' אישות הל' ח' באות ב' ע"ש ובמה שהבאתי שם ד' הר"ח שהביא הרשב"א אהא דתנן בהמגרש את אשתו ואמר לה ה"א מותרת לכל אדם אלא לפלוני, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננה לו, ואמר שם הגמ' מאן תנא וכו' ר"י אומר אפי' תימא רבי דילכון אמר שאני הכא הואיל וקנאתו ליפסל מן הכהונה, והביא הרשב"א גי' הר"ח שאני התם הואיל וקנאתו, והיינו דקמ"ל כעדותו של ריב"ג דלא בעינן דעתה ולכן סגי לה בהא גיטך, והקשה הרשב"א דאי לריב"ג מדמית לה הא אפי' הא גיטך ל"צ, וע"כ דצריך לחלק בין הא דהכא להא דריב"ג, ומשום דהכא נתן לה בסתמא דליכא גם דעת עדים, ואפי' ריח

הגט אין בו, ועי' מש"כ ליישב ד' הר"ח, והנה ראיתי באמ' שכ' ליישב שי' הר"ח לפמש"כ התוס' אמתני דכנסי שט"ח שהקשו מהא דהעיד ריב"ג, ותי' דהתם נמי אח"כ יגידו לה העדים שהיא מגורשת, דאע"ג דמתגרשת בע"כ מ"מ צריך שתדע שהוא גיטה שלא תהא משלחה וחוזרת, וא"כ בתחילה הי' הנתינה לשם גירושין כיון דלא בעינן דעתה בקבלת הגט, ורק שצריך עכ"פ שתהא משולחת ואינה חוזרת, ובזה סגי בזה שיודיעו לה אח"כ, ולכן סובר הא"מ בדעת התוס' דנתינה לשם פקדון ל"מ לרבי, דהא כיון דאמר לעדים ראו גט זה הוי שפיר נתינה מעלייתא ולכן שפיר כ' הר"ח שאני התם דקנאתו והיינו כעדותו של ריב"ג דלא בעי דעתה בנתינת הגט, ומ"מ צריך לומר הא גיטך כדי שתדע משילוחי', משא"כ באומר לה חוץ מפלוני דל"מ כלל הוי כנתינה לשם פקדון דל"מ.

ופירושו בד' התוס' צ"ע, דהתוס' התחילו בדבריהם וז"ל ר"י הי' מצריך לנותן גט לאשתו לומר הא גיטך, וגם ה"א מותרת לכל אדם כדמשמע בהמגרש שהיו רגילין ג"כ לומר ודין. אח"כ הקשו מהא דהעיד ריב"ג ותי' דעכ"פ צ"ל לה הא גיטך שתדע משילוחי', והנה הא"מ מפרש דמש"כ התוס' ר"י הי מצריך לומר הא גיטך, היינו אמתני' דהכא דמיירי נמי שאמר לעדים רק דמ"מ צריך לומר לה הא גיטך וא"כ קשה דמימרא דרבא בהניזקין מעדותו של ריב"ג אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לה, וחזר ואמר לה כנסי שט"ח זה הר"ז מגורשת, הא הוי מתני' דהכא, ולפ"ד הא"מ הרי לגי' הר"ח מפורש דמתני' דכנסי שט"ח קנאתו לגט משום דאמר לעדים, וא"כ למה לי' לרבא ללמוד זה מעדותו, והגמ' עושה צריכותא דרבא בא לאשמעינן דלא נימא ביטולי בטלי' לגיטא כשאמר כנסי שט"ח זה, והא משנתנו היא דמהני, ולא אמרי' בטולי בטלי', וע"כ דגם ממשנתנו שמעינן דא"צ לחזור וליטלה הימנה ויחזור ויתננה לה, דהא הגמ' מקשה על שלפתו מאחוריו והא הוי טלי גיטך מע"ג קרקע, ואי כרשב"א דחוזר ונותן לה, לא פריך מידי, וע"כ דמתני' מוכח דמהני הנתינה הראשונה, וביותר דהא תנן במתני' דאינו גט עד שיאמר לה ה"ז גיטך, ואם מיירי באמר לעדים ולא צריך לומר לה הא גיטך רק כדי שתדע משילוחי', א"כ אמאי תנן סתמא אינו גט הא יכולים עדים לומר לה ותהא מגורשת, ולומר דמתני' אשמעינן דבעינן שיהא גט בידה, ולאפוקי אם נאבד הגט או נשרף, דא"כ אמאי פסקה רבא ואמר הר"ז מגורשת והא צריך עוד שיאמר לה הא גיטך.

ולכן נראה פשוט דהתוס' מפרשים ג"כ המשנה כהרשב"א וסברי דנתינה לשם פקדון מהני, ומש"כ ר"י הי' מצריך לומר הא גיטך זה הוי על כל נותני גט, דסתמא מגרשה בעדים ובב"ד, ובזה הא הוי נתינה לשם גירושין דעכ"פ עסוקין באותו ענין הם, דהב"ד שואלין אותו אם אינו אנוס בדבר, ושיבטל כל מודעי, ובזה אף דודאי הוי נתינה לשם

גירושין, מ"מ צריך לומר לה כדי שלא תהא משולחת וחוזרת, ואיברא דצ"ע בזה דהא אם עסוקין באותו ענין דקיי"ל כר"י דא"צ לפרש, א"כ הא הוי נמי משולחת ואינה חוזרת כיון דיודעת דזה גיטה, אכן אפשר דכיון דמצוי דהאשה הולכת מב"ד בעת ששואלין להבעל אם אינו אנוס, וגם אם היא בב"ד מ"מ אין הכרח שתשמע מה שמדברים אתו הדיינים, לכן הוי הפסק ולא הוי כ"כ עסוקין באותו ענין, וע"ז שפיר הקשו התוס' דהא מעדותו של ריב"ג דא"צ דעתה וכיון דכל נותן גט בעדים הוי נתינה מעלייתא א"כ הא לא צריך שיאמר לה הא גיטך, וע"ז תירצו דמ"מ צריך שיאמר לה הא גיטך שתדע משילוחי' וסגי נמי בעדים שיאמרו לה זה, אבל המשנה מפרשים כהרשב"א דלא אמר לעדים והוי נתינה לפקדון.

וביאור דברי הר"ח נראה כמש"כ בפ"ג מאישות, דסובר דאיברא דלרבי לא בעינן נתינה בשעת גירושין מ"מ לשם פקדון לא מהני, דהא בעינן ונתן ולשם פקדון לאו נתינה היא, ולזה כ' דכיון דמתגרשת גם בלא דעת, א"כ יכול ליתן הגט בצירופים דמקודם יתן לה הגט סתם, ואח"כ יעשה זה לגירושין דכיון דמגרשה בע"כ יכול לגרשה בכל אופן, אלא דצריך לעיין אם נתינה שלא בתורת גירושין מהני בע"כ, דהא נתינה בע"כ לא הוי נתינה, ורק בגט מהני, אבל זה מה שנותן לשם פקדון הא לא הוי נתינה בע"כ, וכיון דלגי' ר"ח מה דקנתה הגט גבי כנסי שט"ח דהוא נתינה לפקדון הוא מעדותו של ריב"ג, דלא בעי דעתה וכשנתן לשם פקדון הא לא הוי נתינה מעלייתא, וצ"ל דמ"מ כיון דאמרי' דמצטרפת הנתינה למה שאמר אח"כ שהוא לשם כריתות, וכיון שנותן לה ספר כריתות בע"כ, לכן מהני נתינה בע"כ גם בכה"ג כיון דמצטרפת הנתינה לעיקר הגירושין.

הלכה יד

במה דברים אמורים כשהיה הגט בכתב יד סופר אבל אם כתב הבעל הגט בכתב ידו וחתם עליו עד אחד ונתנו לה הרי זה פסול.

השגת הראב"ד מכלל דכתב סופר וע"א אינו פוסל לכהונה וזה אינו כלום אפשר דלשמואל אם נשאת הולד כשר ולדעת רב אפי' ריח הגט אין בו אין השכל מורה כן ע"כ, ונ"ב עי' פ"י מהל' גירושין הל' א' בהשגה ואולי הראב"ד לשיטתו דיש מקומות שאע"פ שהגט פסול ד"ת פוסל לכהונה ועי"ש בהל' כ' ובפי"ז מאיסו"ב הל' כ' השגה ב'.

ובמש"כ הרמב"ם אם כתב הבעל הגט בכת"י, כתב המ"מ דהרמב"ם פסק כרב דכת"י ועד שנינו אבל כתב סופר ועד אחד חתום עליו פסול, והנה השמיט הרמב"ם דין כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, והוא תימה דהא משנה שלמה היא ג' גיטין פסולין, ואיברא דהרמב"ם כתב דאפי' כת"י ועד פסול, מ"מ תמוה דהרמב"ם ישמיט משנה מפורשת

ובפרט דהוא נ"מ לדינא דאפי' בכת"י לחוד אם נשאת לא תצא, ובפשיטות הי' נראה דהרמב"ם מפרש דלמ"ד ע"מ כרתי ל"מ כתב ידו כלל, אך צריך לבאר דהא לשיטת הרמב"ם גם לר"א מהני ע"ח בלא ע"מ, וא"כ אמאי לא יהיו מהני לדידי' כתב בכת"י, ועוד דא"כ הא גם כתב ידו ועד ל"מ דלא הוי אלא ע"א, [ועי' רשב"א יבמות דף ל"א דבגיטין דמהני כת"י בלא עדים משום דכתיב וכתב לה, הוא עצמו די לה].

והנה הא דמהני כתב בכתב ידו, נראה דאינו אלא לר"מ דאמר ע"ח כרתי, אבל לר"א דאמר ע"מ כרתי איברא דלשי' הרי"ף והרמב"ם מהני גם לר"א ע"ח וכמו שהסביר הר"ן דבריהם משום דע"ח הויין עדים על המסירה, מ"מ לענין כתב ידו ל"מ, לפ"מ שכתבו התוס' בדף ג' ע"ב ד"ה ג' גיטין, ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים, דכיון שהבעל חתם אין לך חתימה גדולה מזו, וההסבר הוא דבקרא לא כתיב חתימת עדים דוקא רק שיהא חתום שיהי' מוכח שהוא שטר של הבעל, ולכן מהני כשהבע"ד עצמו חתום דאין לך חתימה גדולה מזו, אלא דצריך לבאר דאיך נאמינו דהא חב לאחרים דפוסלה מכהונה ואיברא דבעל שאמר גרשתי נאמן אכן כ"ז הוא בשעה שאמר לפנינו, דמהמנינן לי' במגו, וכמו שהאריך בזה הש"ש והתו"ג, אבל אם עכשיו אינו לפנינו אם יאמר אח"כ הא אינו נאמן למפרע, וא"כ מנלן דכתב בכתב ידו הוי גט מעליא כיון דבשעה שחותם אינו לפנינו ולא שייך לומר שנאמינו במגו ועיקר הבירור נעשה אח"כ ומנלן דמהני חתימת ידו בגט דבעינן כריתות ולשמה בשעת חתימתן, ומוכח דלמ"ד ע"ח כרתי לא בעינן אלא שיהי' השטר ראוי להיות שטר וכיון שהשטר ראוי להתברר א"כ בזה הוא תורת שטר, ואף דבכתב בכתב ידו הא בעינן לשמה מדין חתימה עכ"פ לר"מ, מ"מ כיון דלא בעינן לדין תורת שטר אלא שהשטר יהי' ראוי להתברר שפיר שייך בי' דין לשמה, אבל לר"א דאמר עדי מסירה כרתי כיון דעדי מסירה עושים את השטר לשטר המועיל ע"י זה שהם רואים את המסירה א"כ ע"כ דהם צריכים להיות עדים לברר הדבר שהשטר נמסר, דשטר כ"ז שהוא ביד המתחייב אין עוד דין שטר עליו, אלא דס"ל לשי' הרי"ף והרמב"ם דע"ח נמי מהני אף שאינם יודעים מהמסירה, מ"מ נחשבים לעדים על המסירה, כיון שיודעים שהגט הוא ביד הבעל, ולכן איברא דבעינן שיהיו עדים על המסירה ויהיו קרויים עדים בשעת מעשה, בזה אמרינן דהוי כמסירה בשטר, ויכולים להעיד זה גופא שהגט נמסר מיד הבעל, וכמו שסובר הרמב"ם דעדות שבשטר בעינן שהעדים יזכרו העדות, ואולי זה לשיטתו דע"מ כרתי, והיינו דהם עדים על מעשה המועיל ולכן בעינן שיהיו זוכרים העדות, ולר"מ דע"ח כרתי יתכן דכיון דהעדים אינם יודעים בשעת חתימתן מהמעשה לכן לא שייך גם לומר דבעינן שיזכרו העדות.

ולפי"ז נראה דל"מ כתב בכתב ידו אלא לר"מ, דלא בעינן שיהיו על השטר עדים אלא בכדי שיתברר אח"כ ובזה כבר תורת שטר עליו, לכן שפיר כתבו התוס' דכת"י אין לך חתימה גדולה מזו, ויש לו תוקף דין שטר, אבל לר"א דבעינן עדות על המסירה הא אי אפשר לומר דכיון שהוא חתום עליו יש כבר תורת עדות בשעת מסירה, דהוא בעצמו אינו עדות וידיעת עצמו אין לזה שייכות עם הודאת בע"ד כק' עדים דמי, וא"כ בעת המסירה הא אין עליו תורת עדים, ורק משום דכיון שמוסר כתב ידו ממילא יתברר הדבר אח"כ כשיצא השטר מידה, אבל אי אפשר לומר דתורת עדים עליו בשעת מעשה, שנאמר שהוא מוסר גט וגם דיש עליו דין עד על עצמו שמוסר הגט, דדוקא הודאת בע"ד הוי כק' עדים וכ"ז כשהודה בפנינו, אבל מה שכתב בכ"י אינו אלא מעשה שיתברר אח"כ כשיבוא לידי ב"ד, אבל עכשיו אין זה הודאת בע"ד דלא הודה בפני ב"ד, וכ"ז לר"א דע"מ כרתי, אבל לר"מ דעדי חתימה כרתי א"כ ע"כ דבהחתימה לבד אף שלא הי' המסירה אכתי, נחשבים כבר לעדים, והיינו דעכ"פ איכא חתימה שנגמר הגט או השטר וע"ז נקראו עדים, ולכן גם כת"י איברא דלא הוי עדות מגדר הודאה קודם שהגיע ליד האשה, מ"מ שפיר מקרי שטר כיון שיוכל להתברר על ידו.

והנה התוס' הקשו עוד דאמאי כשר כתב סופר ועד, ניחוש שמא הסופר כתבו להתלמד וזרקו לאשפה והחתימה עליו האשה ע"א ואין כאן ב' עדים, ותי' דהסופרים חוששים למכשול ונזהרין בכך ומיהו אין רגילות להזהר לגמרי שתחשב כתיבת סופר כע"א, ודבריהם צריכים ביאור דמ"מ כיון דאין זה עדות ברורה לענין ע"ח, איך תחשב עדות למ"ד כתב סופר ועד שנינו, ונראה לפ"מ דאמרי' בגמ' דף י' אי לאו דכותי חבר הוא לא הוי מחתם לי' מקמי', והקשו התוס' דא"כ כולי שטרא מתקיים אפומא דחד ישראל דחתים לבסוף, ותירצו דאין לחוש כיון דהאי כותי כשר מדאורייתא דגרי אמת הן, והרשב"א תי' לפ"מ שמפרש דאיירי בדאחזוק, אלא דמ"מ חשו להם חכמים שמא אינם בקיאין, נמצא דאין זה עדות, כיון דמוחזקים הם, והוי רק גילוי מילתא בעלמא ודמי להא דיבמות ואשתמודענוהי דהוי פלניא אחוהי דמיתנא, ואסיקנא כמ"ד גילוי מילתא בעלמא הוא ואפי' אשה ואפי' קרוב מהימני, והנה מזה שהרשב"א סיים בדבריו דהוי גילוי מילתא דמהני עפ"י קרוב, כמו בהא דיבמות גבי ואשתמודעינוהי והתם היו מהני גם לענין דין דאורייתא, וכאן לפ"מ שמפרש הרשב"א דאיירי במוחזקים, א"כ אינו אלא חששא, וצ"ל דסובר הרשב"א דהיכי דצריך להכשיר אדם לעדות, ודאי דצריך לזה דיני עדות, אבל כאן הא אין צריך להעיד עליו שהוא כשר, אלא דחיישינן דילמא אינו מדקדק לכתוב לשמה, וא"כ אינו הגדת עדות להכשיר אדם, ואינו אלא גילוי מילתא

דהוא מדקדק לכתוב לשמה ולזה כשר אפי' קרוב, ולכן לא הוי כולי שטרא מתקיים אפומא דחד ובזה הוא שדימה הרשב"א זה להא דיבמות.

ולכן נראה דהנה בגמ' אמרינן ושמואל אמר אפי' כתב סופר ועד שהרי שנינו כתב סופר ועד כשר, ורב מי דמי התם תינשא לכתחלה ושמואל ל"ק הא בספרא דמובהק והא בספרא דלא מובהק, ופי' רש"י דכיון דבקי בתורת גיטין לא יכתבנו אא"כ שמע מפי הבעל, ולכן זהו שכתבו התוס' דאיברא דלא הוי עדות לענין זה שיחשב ע"א כיון דאין נזהרים כ"כ, אבל כ"ז הוא אם אין חתום עליו עוד עד, אבל אם חתם עוד עד עליו א"כ כיון דעדים החותמין על הגט אין חותמין אלא זה בפני זה א"כ לא הי' ע"א חותם אי לאו דכתבו בתורת עד, ומהני עדותו להגיד שזה כתב סופר מובהק, והיינו דאף דאינו מפורסם למובהק אבל בקי הוא בתורת גיטין, ולא כתב להתלמד ויזרוק לאשפה, ונראה דלרב דסובר דכתב סופר ועד לא מהני, ושכן פסק הרמב"ם הוא משום דלא דמי להא דאי לאו דכותי חבר לא הוי מחתים לי' ישראל מקמי', דהכא כל זמן שאין אנו יודעים אם כתבו סופר מובהק אין כאן עדות כלל, ואף דאח"כ יצוה לו הבעל מ"מ אין זה תורת עדות וכמו שכתבו התוס' דבהקדימו חתימתן לגט אין ע"ז תורת עדות, א"כ אנו צריכין לעדותו של העד על עיקר העדות, ואינו דומה להא דכותי חבר, דהתם אינו צריך אלא להכשירו של העדות, אבל כתיבת עדות יש כאן, אבל הכא כל זמן דאין אנו יודעין שכתבו סופר מובהק אין כאן עדות כלל דהוי כתיבה בעלמא, ולכן אף אם נימא דע"א נאמן דהוי גילוי מילתא בעלמא, אבל כיון דעיקר העדות תלוי בו נמצאת כל העדות אינה מתקיימת אלא בחד.

ובמש"כ למעלה דבכ"י ל"מ למ"ד עדי מסירה כרתי משום דבעינן שיהי' לו דין עדות בשעת מסירה, ראיתי שהנתה"מ כתב בסי' מ"ו דל"א עדים החתומים עה"ש נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד אלא משעת מסירה, ודבריו נכונים מאד למ"ד ע"מ כרתי ומהני מ"מ ע"ח לשי' הרי"ף והרמב"ם, אבל למ"ד ע"ח כרתי א"א לומר כדברי הנתיה"מ כיון דבעינן לשמה וע"כ כמו שהסברתי דלמ"ד ע"ח נגמר השטר בחתימתם, עכ"פ מבוארים דברינו לפי"ז דכיון דעד שעת מסירה לא אמרינן כמי שנחקרה ממילא ל"מ כת"י דבעינן עדים בשעת מסירה.

ובס"ק ט' כ' הנתיה"מ בשי' הרמב"ם דצריך שיהיו העדים זוכרים העדות, וכתב הש"ך בטעמא דכיון שאין זוכרים ואינם ראויים להעיד הוי מפ"כ, והק' הנתיבות דהרמב"ם הא לא סבר כר"ת דתליא בראוי להעיד, דהא אפי' במקום שראויין להעיד ס"ל להרמב"ם דשטרות אינם אלא מתקנה, וכתב לבאר דכיון דחזינן לשי' ר"ת דס"ל דראוין להעיד לא

הוי מפ"כ, ומ"מ כ"ז שלא נראה כתבם לפני ב"ד ודאי לא הוי עדות, ולכן ס"ל להש"ך דהאמת כך הוא גם להחולקים על הרמב"ם וס"ל דמדעת המתחייב כשר מה"ת מ"מ אינה הגדה אלא בשעה שבא השטר ליד ב"ד, דמנלן דלדידהו הוי הגדה קודם שבא השטר לב"ד ול"א נחקרה עדותן בב"ד מה"ת אלא משעה שנתקיים השטר בב"ד ורק מתקנ"ח אמרינן נחקרה משעת חתימה ע"ש.

והנה מש"כ בדבריו וא"כ קשה נהי דהחולקים על הרמב"ם וכו' מ"מ מנין לנו דהוי כהגדה בב"ד קודם שבא השטר לפניהם, אינני רואה תחילת ראי' דלשי' ר"ת דהוי עדות בודאי צריך לבא העדות לפני ב"ד דהוי עדות ולא שטר, אבל דין שטר נגמר קודם שבא השטר לב"ד מה"ת, כדמוכח מזה דאמרי' דשטר ל"צ קיום משום דעדים החתומים עה"ש נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד, ואי נימא דמה"ת לא הוי נחקרה עד שעה שנראה לב"ד א"כ אמאי ל"צ קיום דכיון דצריכים שיבואו לב"ד צריכים ב"ד לראות את העדות, וא"כ אמאי ל"צ קיום שיראו שהחתימות מקויימות, ומוכח דהוי כנחקרה לפני שבא לב"ד, ובל"ז הוי דין מפי כתבם גם בשטר, ומה שכתב הש"ך דאם אין עדים זוכרים הוי מפ"כ ול"מ להרמב"ם, הנה אי לא מהני גם מפ"כ לא הוי אלא כמו שכתבו עדים עדות ומתו, אלא דביבמות קרי לה הגמ' מפ"כ ומשמע דבלא דין מפ"כ הוי מהני אם שכחו העדות משום דכתיבתם הו"ל עדות בלא דינא דמפ"כ, ובאמת מוכח מהא דחתם עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו דכשר דלא צריך תו להעדים כלל והיינו שכבר נגמרה עדותם, ולא רק הגדת עדות, דאי הוי בעינן עוד להעדים כיון שנעשה פסול תו לא מהני השטר. ועי' רמב"ם פי"ד מהל' עדות הל' ה'.

הלכה יח

הרחיק את העדים מן הכתב מלא שני שיטין פסול וכו', אבל אם מסרו לה בעדים אע"פ שהן מרוחקין הרבה ואין נקראין עמו ואע"פ שאין חתום עליו עד כלל הרי זה כשר שעיקר הגרושין בעדי מסירה.

השגת הראב"ד חוכך אני בזה להחמיר, שמא תתן תנאי בגט באותן שני שיטין, ותוציא גט בעדי חתימה, ונמצא זה כמזוייף מתוכו דאתי למסמך על עדי חתימה עכ"ל.

ובשיטת הרמב"ם אפשר דכיון שאין נקראין עמו, הוי כמו חתימה חלקה שחתמו העדים שאין לה שייכות לפסול הגט שלמעלה.

הלכה כו

וכן אם כתב בו היום גרשתיה כשר שמשמעו היום הזה שיצא בו הגט.

הרמב"ם בפ' כ"ד מהל' מלוה הל' ט' כתב הוציא עליו שטר שכתוב בו אני פלוני בן פלוני

לויתי ממך מנה אע"פ שאין בו שם המלוה כל מי שיצא שטר זה מתחת ידו גובה בו, ואין יכול לדחותו ולומר של אחר הוא ונפל, וכתב המ"מ ופסק כרבא דלנפילה לא חיישינן, והנה המעיין בסוגיא זו יראה שדברי הרמב"ם בשתי ההלכות סותרות זו את זו, דבגמ' מוכיח רבה דגובין בשטר זה, מדתניא אבא שאול אומר דאם כתוב גירשתי' היום כשר, אלמא ההוא יומא דנפיק בי' משמע ה"נ ממך מההוא גברא דנפיק מתותי ידי' משמע, ואמר לי' אביי ודילמא אבא שאול כר"א ס"ל דאמר ע"מ כרתי אבל הכא ליחוש לנפילה, ומשני לנפילה לא חיישינן, ופי' התוס' דמעיקרא מוכיח הגמ', דכמו דהתם אמרינן דהיום גירשתי' היינו יומא דנפיק בי' בב"ד ה"נ ממך היינו מי שמוציא השטר בב"ד ומעיקרא הכי שעביד נפשי', וע"ז מקשה אביי דילמא היום היינו יום שמסר להאשה הגט, ומ"מ מגורשת דאף דאין הזמן מבורר ואינו מוכח מתוכו מ"מ מגורשת אליבא דר"א, וא"כ ה"נ ממך הוא למי שמסר לו השטר, ואיברא דאם היינו יודעים שלהמוציא מסר הי' נמי שפיר אף דלא מוכח מתוכו והוי נמי מהני לר"א דלא בעי מוכח מתוכו, אבל ליחוש לנפילה, ואמר לי' לנפילה לא חיישינן, וכעין זה פי' הרמב"ן ע"ש, וא"כ לפי פירושם לפי המסקנא לא אמרינן דהיום הוא יומא דנפיק בב"ד, וא"כ קשה מש"כ הרמב"ם כאן שמשמעו היום הזה שיצא בו הגט, ואם נימא דהרמב"ם מפרש דקיי"ל כרבה דההוא יומא דנפיק בי' משמע, א"כ ממך מהמוציא משמע, ויהי' צריך לומר לפי"ז דמה דאמר רבה לנפילה ל"ח הוא רק לטעמא דאביי, אבל באמת לטעמי' דרבה דממך משמע ממי שמוציא השטר והוי כמו משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך והכא יהי' למי שמוציאו א"כ אין שייך חשש נפילה כלל, וא"כ למה כ' בהל' מלוה ואין יכול לדחותו ולומר של אחר הוא ונפל, ומשמע משום דלא חיישינן לנפילה וכמש"כ המ"מ, ולפלא שלא העירו המפרשים בזה.

ונראה לפרש לשי' הרמב"ם ד' הגמ', דהנה לפי המבואר בד' הרמב"ן הוא דאי אמרינן היום ההוא יומא דנפיק בי' וההוא גברא דנפק מתותי ידי' אין כאן חסרון מוכח מתוכו כיון שיתברר זה בב"ד, ונראה דזה אינו מוכרח דעכ"פ זהו שפיר אי לא בעינן מוכח בגוף השטר, אבל אי בעינן מוכח בגוף השטר אכתי אינו מוכח עוד למי יתחייב ובאיזה זמן עושה הכריתות, ע"כ אפשר לומר דזהו גופי' היא דפריך אביי ודילמא אבא שאול כר"א ס"ל היינו אפי' לפ"מ דקאמר רבה דממך היינו מההוא גברא דנפיק מתותי ידי', מ"מ לא הוי מוכח, רק משום דסבר כר"א דאמר עמ"כ ולא בעינן מוכח מתוכו, והנה נראה דסברא דע"מ כרתי לא מהני אלא היכי שהבע"ד מוסר השטר אף שאינו מוסרו מיד ליד אבל עכ"פ מוסרו לשם התחייבות, אבל אם לא ימסור השטר רק יאבד השטר הוא או אחר אף שההתחייבות מעיקרא הי' ע"מ זה שכל מי שימצא ישתעבד לו מ"מ אין כאן

מסירה לשם התחייבות, וא"כ שפיר פריך אביי דממ"נ אם אנו באין לחייב עפ"י שטר זה עפ"י הע"ח לא חשיב זה מוכח מתוכו, דמהא דאבא שאול אין ראי' דהתם מיירי בעדי מסירה ואבא שאול כר"א סבירא לי', ואם נחייבו עפ"י העדי מסירה דילמא אבד השטר הוא או אחר, ולא הי' כאן מסירה כלל, ובאופן זה ל"מ אפי' לר"א, ומשני דלנפילה לא חיישינן וע"כ הי' כאן מסירה ומהני ע"י המסירה, ואיברא דמנא לן שהיו כאן עדים על המסירה דלא דמי לגט דאמרינן דמסתמא כיון שמסרו הי' כדין, אבל בשטר הלואה מנא לן לומר שהי' כדין, וצ"ל דאיברא דסובר הרמב"ם דע"ח מהני במקום ע"מ מ"מ לא בעינן בזה מוכח מתוכו כיון שאינם כורתים את השטר רק דנדע על ידם שהי' כאן מסירה, ולכן אין זה חסרון בשטר מה דלא מוכח מתוכו גם היכי שהמסירה מבוררת ע"י הע"ח (חסר).

ב) **התוס'** בפ' כל הגט הקשו בהא דאמרי' קטנה הוא דלא מצי מגרש בי' הא גדולה מצי מגרש בי' וכו' אלא מעתה רישא דקתני שמי כשמך פסול לגרש בו שני הוא דלא מצי מגרש בי' הא ראשון מצי מגרש בי' והא אמרינן ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב, אלא מאי אית לך למימר בעדי מסירה ור"א היא, וכתבו התוס' אבל לר"מ בעינן שיהא מוכח מתוך החתימה שנכתב לשם זה האיש ואשה זו ול"מ עדי מסירה, והקשו מהא דאמרין בפ' ג"פ אהא דתנן כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו, ומקשה הגמ' וליחוש לשני יב"ש הדרים בעיר אחת דילמא ממטי לה גיטא לאי תתי' דהאיך, ומשני שני יב"ש הדרין בעיר אחת אין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה, וע"כ בדהוחזקו איירי דבלא הוחזקו לא חיישינן, ובהוחזקו הא לר"מ ל"מ מה שיגרשו זה בפני זה כיון דאינו מוכח מתוכו, ולר"א הא ע"מ ידעי שפיר, וקושית התוס' צריך ביאור לכאורה בזה שהקשו דהא ע"מ ידעי שפיר, דהא אנן מתירינן גם בלא ע"מ כדתנן שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם, וא"כ איכא למיחש דלמא ימסור לה בלא עדי מסירה, וצ"ל דהכונה דאי הוחזקו כיון דתנן ואין אחר יכול להוציא עליהם שט"ח, א"כ באמת לא יתירוה ב"ד להנשא, ולפי"ז קו' התוס' קשה גם למאן דסבר דלא בעינן מוכח מתוכו גם לר"מ דעכ"פ כיון דאין אחר יכול להוציא עליהן שט"ח א"כ בע"ח לחוד לא יתירו אותה כדאמרי' הכא, ותי' התוס' דחוק טובא לומר דיכירו שמותיהן ולא יכירו אם הם איש ואשתו.

והנה במה דאמר רבא זאת אומרת שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת מוציאין שט"ח על אחרים, קשה לכאורה דהא כיון דלר"מ קיימינן השתא ובעינן מוכח מתוכו, א"כ במה ניחא לן בהא דמוציאין שט"ח עכ"פ לא הוי מוכח מתוכו, וצ"ל דסברא הגמ' השתא דלא בעינן מוכח מתוכו, אכן נראה לפ"מ שכתבו התוס' דבלא הוחזקו כיון דלא חיישינן אלא בגט הנמצא הוי שפיר מוכח מתוכו. וצריך עיון בטעמא דמילתא, דאיברא דלא חיישינן,

אבל אם באמת איכא שני יוב"ש הא הוי אינו מוכח מתוכו, ונראה דבאמת לא בעינן כלל שיהי' מוכח מתוך הגט יוב"ש זה ולא אחר, דא"כ שם עירו ושם עירה הוי דאורייתא דבעלמא הוחזקו ב' יוב"ש ובל"ז לא מוכח מידי, דאפי' למאן דלא חיישׁ לשני שוירי היינו דוקא בכותב שם העיר, וע"כ דזה חשיב שפיר מוכח מתוכו, אלא דכיון דנימא דלא יוכל לגרש, ולא תוכל האשה להפטר בגט זה בלא עדי מסירה, משום דשני יוב"ש אין מוציאין שט"ח זה על זה, א"כ אין ראי' כלל וצריך לע"מ ולכן לא הוי מוכח מתוכו, ולכן שפיר כתבו התוס' דבלא הוחזקו כיון דלא חיישינן שפיר הוי מוכח מתוכו, כיון דהם תלויים זב"ז דמשום דחיישינן לא הוי מוכח מתוכו, ולכן שפיר מה דתלי הגמ' זה בהא דמוציאין שט"ח זע"ז דכיון דמוציאין הוי שפיר מוכח מתוכו, ולכן אף אם יתברר אח"כ דיש ב' יוב"ש לא נאמין לה להנשא בגט זה, אבל כ"ז דלא חיישינן הוי שפיר מוכח ע"י העדי חתימה, וא"כ יש שם שטר עליו, ולכן אף אם יתודע אח"כ שהיו ב' יוב"ש מ"מ מהני כיון דבשעת חלות הגט לא הי' צריך השטר לדין עדי מסירה כדי לעשותו לשטר, דאכתי הו"ל למימר דשם עירו ושם עירה הוי מדאורייתא, ובאמת סובר כן הר"ן דלר"מ שם עירו מה"ת, ועי' בהג"מ ואפשר דמדאורייתא לא ניחוש למקום אחר, דלא נמציא חשש בזה כיון דכאן נמצא וכאן הי' שם העיר המפורש בשטר. [ועי' במש"כ הב"י בחו"מ סי' מ"ט מד' הר"ר ישעי' ובקצוה"ח שם].

והנה מה דמקשה הגמ' וליחוש לשני יוב"ש, אי נימא דהגמ' קאי על היכא דהוחזקו א"כ הקו' הוא דוקא אליבא דר"א והיינו דחיישינן שימסור לה בלא ע"מ, והיא תנשא בהעדי חתימה דמהני אפי' לר"א, ואי דהב"ד לא יתירו לה להנשא משום דהוחזקו, הא מ"מ יש לחוש שתלך למקום שאין יודעים שהוחזקו בעירה ב' יוב"ש, ולא אסקו אדעתייהו לשאול אולי יש בעירה ב' יוב"ש, דהא בלא הוחזקו לא חיישינן, וכ"ז לר"א אבל לר"מ לא שייך להקשות כן, דהא אם יהיו שני יוב"ש יפסל הגט משום דלא הוי מוכח מתוכו, אכן לפמש"כ התוס' דגם בלא הוחזקו אמאי כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו, דהי' לנו לגזור משום דפעמים הוחזקו ולא ידעי, ולפ"ז שפיר מקשה הגמ' גם לר"מ, דהא בלא הוחזקו גם אם נמצאו שם ב' יוב"ש מ"מ הוי מוכח מתוכו וכמש"כ, אלא דצ"ע מה דמתרץ הגמ' ב' יוב"ש הדרין בעיר אחת אין מגרשין אלא זה בפני זה, דעכ"פ אינו מבואר מה הוא התיקון, דהא הקו' הי' אמאי חותמין גט לאיש, וא"כ ע"ח בלא הוחזקו הא אין מחוייבים לחוש וע"כ דהקו' הוא דוקא לר"א ובהוחזקו.

התוס' בדף ג' ד"ה ורבנן הוא דאצרוך, הקשו על פירש"י משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד לשם יב"ש אחר והקשו התוס' דא"כ מאי מהני בפ"נ דהא הוי עכ"פ אינו מוכח

מתוכו, וגם לר"א צריך שידעו ע"מ שהבעל עשאו שליח, ולכאורה הא ע"י שנאמן לומר בפ"נ יודעים ע"מ, והי' אפשר לומר דא"נ על בפ"נ אם אין אנו יודעים שעשאו שליח, ורק משום דגיטו מוכיח ובב' יוב"ש הא אין גיטו מוכיח, אלא דבאמת אינו כן דעיקר נאמנות על השליחות הוא משום דגיטו מוכיח [וכדתנן אף הנשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא גיטה מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח], והבירור שהוא גט הוא עפ"י קיומו שאומר בפ"נ, ובדין הוא דלא ליבעי קיום רק מדרבנן כדאמר בגמ', וא"כ גם כאן נאמינו על בפ"נ וממילא הכתב מוכיח שעשאו שליח, דהא אי אפשר לומר דהוי חשש גמור דא"כ גם לר"מ יהי' כן, והוי עדות בדשב"ע, ולכן נראה לומר דלר"א אי בעינן שידעו ע"מ בשעת מסירה, אם ידעו ע"מ עפ"י עדים שנתברר שהיו פסולים לא מהני בגט, ולכן גם כאן איברא דעכשיו לא חיישינן מדאורייתא לב' יוב"ש דלא איירי בהוחזק לפנינו ולכן נאמן ע"א, אבל אם באמת ישנם ב' יוב"ש א"כ בטל כל הבירור, ואיברא דלדידן לא איכפת לן דהא אנו מאמינים ע"ז את הע"א, אבל הא מעיקרא דדינא סמכו העדים על דבר שאינו, שעשו יסוד על השליחות מגיטו מוכיח, ובאמת אינו מוכיח דהא הוחזק וכמו שמפרש הרשב"א דחשש רש"י שמא ימצא שהוחזק שם כן נראה בביאור קו' התוס'.

פרק ג

הלכה ט

נתבאר בפי"ג מהל' גזילה ואבידה הל' ג' וה' ובפי"ח שם הל' ו'.

הלכה י

נתבאר בפי"ג מהל' גזילה ואבידה הל' ג' וה' ובפי"ח שם הל' ו'.

הלכה יא

נתבאר בפי"ג מהל' גזילה ואבידה הל' ג' וה' ובפי"ח שם הל' ו'.

היה לעדים בגט סימן מובהק כגון שאמרו נקב יש בצד אות פלוני, או שאמרו מעולם לא חתמנו אלא על גט אחד שיש בו שמות כשמות אלו הרי זה בחזקתו ותתגרש בו, ואע"פ שמצאו אחר זמן מרובה ובמקום שהשיירות מצויות והוחזקו שם שנים ששמותיהן שוין.

הכ"מ להלן בפי"ג מהל' גזו"א, הקשה דהרמב"ם פסק לגבי אבדה סימנים דאורייתא וכאן הצריך נקב בצד אות פלוני, וכן לגבי עדי מיתה פסק דל"מ סימנים ופסק מתני' דאין מעידין אלא על פרצוף הפנים עם החוטם אעפ"י שיש סימנים בגופו ובכליו, ולא פסק

כתי' הגמ' גופו דאריך וגוץ, ואף דבזה הי' אפשר לומר משום חומר איסור אשת איש פסק לחומרא כמ"ד סימנים לאו דאורייתא, אכן בהל' נחלות כתב דאם יש סימנים מובהקים ואבד זכרו יורדין לנחלה, ומוכח דדוקא אבד זכרו אבל בסימנים לבד אין יורדין. ובארנו בזה בפי"ג מהל' גזו"א, עפ"ד התוס' בב"מ דף כ"ה אמר את האבדה ולא אמר סימני שכתבו לאו משום דחשוד לשקר אלא דאמרינן לי' כי היכי דאת אבדת וכו' והוא תימה לומר דאינו חשוד כלל לשקר כיון דאינו ת"ח, וע"כ דכונתם דזה גופא דכיון להאבדה הוי סימן, ואיברא דהא אי לא נימא דזו היא אבדתו א"כ אין לנו כלל ראי' שנתכון. דהא שלו לא נמצא, אלא דמ"מ אם אמרו לו את המקום ואמר את האבדה הוי סימן, וכן מוכח מדברי הרמב"ן גבי אין סימן למטבע שהביא המ"מ דבריו בפי"ד מהל' גזו"א ע"ש שמוכח מדבריו דאף דאין מועיל הסימן להחזיק שהוא אבדתו, מ"מ הוי מהני זה להוכיח שהוא אבד.

והנה בב"ב דף קע"ב סבר רבה דל"ח לנפילה, ואביי מחלק בין נפילה דרבים לנפילה דיחיד, וכתב הפ"י דגם לרבה דל"ח לנפילה הוא דוקא היכי דלא איתחזק נפילה, ואף דהקשה ע"ז אחיו של הגרעק"א דכיון שהשליח יודע שאבד א"כ למיחש על אחר הוי נפילה דלא איתחזק, אבל באמת אינו מוכח דבריו דכיון שנמצא הרי איתחזק נפילה, ומה שהוא אבד שמא גם אחר אבד, והנה הרשב"א בגטין דף כ"ז כתב בטעמא דצריך שיירות מצויות והוחזקו, משום דיש חילוק בין נפילה דרבים לנפילה דיחיד, ומשו"ה בהוחזקו ואין שיירות מצויות מחזירין משום דהוי נפילה דיחיד, והקשה ע"ז הפנ"י דהא רבה סובר דגם לנפילה דרבים לא חיישינן.

ונראה לפ"מ שנבאר מקודם שיטת החכ"צ דהיכי דאיכא סימנים בגופו לא חיישינן לשאלת כלים, דהוי שאלה דיחיד, והקשו עליו האחרונים דהא לא קמ"ל כאביי אלא כרבה, וישבתי דבריו עפ"ד הרמב"ן ביבמות שביאר מה דמוכיח רבא מדמגבינן בשטרא דחבי בר נאני ונאני בר חבי להא דתרי יצחק ודחקו בזה רש"י ותוס' והרמב"ן כתב דעיקר הראי' הוא דאמרינן כאן נמצא כאן הי', וע"כ דכונתו לכאן נמצא כאן הי' דיחיד דכאן נמצא כאן הי' לחוד ודאי אינו מועיל, דא"כ אף על אדם סתם דאזיל מקורטובא לאספמיא נימא הכי, וזה אי אפשר, וע"כ דהוא בצרוף עם חששא דיחיד, והיינו כאן נמצא וכאן הי' עם סברא דלא שכיחא תרי יצחק והיינו היכי דלא הוחזקו, ולכן ס"ל לרבה דג"כ בנפילה אפי' היכי דהוחזקו היכי דאיכא כ"נ וכאן הי' עם סברא דנפילה מזהר זהירי מהני.

והנה הנמוק"י הקשה דהא לא קיי"ן בכתובות כאן נמצא וכאן הי' ותי' דהודאת ממון שאני, והש"ש בש"ז דחה קושייתו דאין זה מענינא דכאן נמצא וכ"ה דכתובות דהתם

איירי רק לענין להחזיק ריעותא דמומין מזמן לזמן ולחלק מקודם רשות הבעל לאח"כ ולא שייך לכאן נמצא כאן הי' דהכא דהוא שאנו מחזיקין דאותו שנמצא הוא שהיה ואין אנו מחדשין אחר, או השטר שנמצא ביד יוסף בן שמעון הוא שהי' בידו ולא נחדש לומר שהי' מקודם ביד אחר ומידו בא לידי זה, ע"י מסירה או נפילה, ולפ"ז נוכל לומר דאיכא נ"מ בין דין כ"נ וכ"ה ובין נפילה דיחיד, דכ"נ וכ"ה כיון דהוא גדר חזקה מהני אפי' להוציא, אבל סברא דנפילה דיחיד כיון דהוא רק סברא דלא שכיחא לא מהני בזה להוציא ממון כמו דאין מוציאין ממון באומדנא אבל באיסורין מודה רבה דמהני ומיושב ד' הרשב"א.

ועכשיו מיושב ד' החכ"צ דלכאורה כיון דאמרינן כנוכ"ה למה חיישינן לשאלה אלא דבאמת כנוכ"ה ג"כ לא אמרינן אלא בחששא דיחיד אבל חשש שאלה הוא חששא דרבים, ולכן בשאלה דיחיד לא חיישינן והוא דוקא לרבא דסובר כאן נמצא וכאן הי' וכשי' הרמב"ן ולפ"ז נראה דתליא בזה דאם חיישינן לנפילה דיחיד א"כ ע"כ הא דמחזירין אבדה, הוא דסימנים מהני לברר לגמרי, אבל אם לא חיישינן א"כ אפשר דסימנים מהני לברר שהוא אבד וממילא לא חיישינן שמא אבד עוד אחר דהוי נפילה דיחיד, וממילא לא שייך זה גבי עדי מיתה, וגבי גט חיישינן לנפילה דיחיד כיון דאין זה אלא לא שכיחא.

ובזה נתבאר דעת הרמב"ם בהל' ט' שכתב אבד במקום שהשיירות מצויות וכו' או שמצאו בכלי שהניחו בו ויש לו טביעות עין בארכו ורחבו של גט הרי הוא בחזקתו ותתגרש בו, וכבר הקשו למה צריך לב' הדברים ורש"י ותוס' לא כתבו כן, אך י"ל דהטב"ע בארכו ורחבו אינו אלא סימנים, דא"צ שידייק ארכו ורחבו במדה אלא שעפ"י טב"ע בארכו ורחבו מכיר שזהו ארכו ורחבו של גיטו, ומבואר שפיר דבאמת יש כאן חשש שאלה ואף דהוא יודע שלא השאיל אותה מ"מ אפשר למיחש דשמא מי שמצא הכלי הניח שם הגט שלו, ואף דיש בגט השמות אכן הרמב"ם הא מיירי בשיירות מצויות דכ' הרשב"א דהוי נפילה דרבים, אבל בסימנים דארכו ורחבו הוי שאלה דיחיד וכד' החכ"צ.

הלכה יג

מי שהיו לו שני שמות, וכן אשה שיש לה שני שמות כשמגרש כותב שמו ושמה שהן רגילין בו ביותר ואומר איש פלוני וכל שם שיש לו גירש אשה פלונית וכל שם שיש לה, ואם כתב חניכתו וחניכתה כשר.

מי שהיו לו שני שמות, נ"ב דעתו דבגמ' איתא דיש לו שני שמות אחד ביהודא ואחד בגליל, כיון דמסקינן דוהוא דאיתחזק בתרי שמי א"כ השם שבגליל אינו נוגע כלל לאשה שביהודה שמגרש שם, וא"כ לא צריך להשמיענו כלל שינוי מקומות אלא דעיקר אם

יש לו שני שמות במקום שמגרש, ודין מקום כתיבה ומקום נתינה לדעת הרמב"ם לא הוזכר בגמ' כלל אלא מיירי שמגרש במקום אחד, אכן דעת הרמב"ם בזה באמת אינו מבורר ויותר משמע דמקום כתיבה אינו חשוב כלל, כיון דבגמ' לא הוזכר אלא אשתו שביהודה ואינו חושש למקום כתיבה דאם הי' חושש הי' מזכיר, אולם בירושלמי מפורש דחיישינן למקום כתיבה ולמקום נתינה, אכן הרמב"ם סובר דהבבלי חולק דהא רב אשי אמר והוא דאיתחזק בתרי שמי, ולכן סובר הרמב"ם דמקום כתיבה אינו מצריך כלל, אבל באמת אינו מוכח דהבבלי מפרש דמיירי במקום כתיבה ומקום נתינה אלא דהי' במקום אחר וכן אפשר לפרש גם התוספתא, ורק הירוש' מפרש כן, ואם הי' מקום כתיבה ומקום נתינה אינו מוכח בבבלי איך הדין, אלא דמרב אשי אפשר לדייק מדלא מפרש ר"א כן וצ"ע.

הלכה טו

הכל כשרין לכתוב את הגט חוץ מחמשה עכו"ם ועבד וחרש ושוטה וקטן.

ובהלכה י"ח כתב מותר להניח חש"ו לכתוב טופס הגט לכתחילה והוא שיהי' גדול הפקח עומד על גבן, וסובר הרמב"ם דבתורף ל"מ גם בגדול עע"ג, ועמש"כ בזה בפ"א הל' א'.

והנה הירוש' ריש תרומות אמר רבי יוסי קשייתה קומי שמואל הרי גיטין אין כתוב בהם מחשבה ואין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו, דתנינן הכל כשרין לכתוב את הגט חוץ מחש"ו, אמר ר"ה והוא שיהי' פקח עומד ע"ג, ר"י בעי והיינו וכתב לה לשמה, חזר רבי יוסי ואמר תמן זה כותב וזה מגרש ברם הכא הוא חושב והוא תורם, ר' יעקב בר אחא אמר הא אילו כתב הוא וגירש הוא גט הוא, ברם הכא הוא חושב והוא תורם, ומפרשי הירוש' ביארו דר' יעקב בר אחא אמר דבאמת אם הי' קטן כותב ומגרש בעצמו הי' מהני, וזהו כפי שיטתם דמפרשים מה דמסיק הירוש' דר"י דתרומות כר"י בנו של ריב"ב דתניא חש"ו שקדשו וכו' ר"י בנו של ריב"ב אמר בינן לבין עצמן אין קידושיהם קדושין בינן לבין אחרים קידושיהן קדושין, ולכן אם יגרש הקטן אז מהני גם כתיבה דידי', וכמו בתרומה אי לא דכתי' ונחשב, והנה אף דהנוב"י בתשו' על הגט דקליווא רצה לומר דמהני גט של שוטה בגדול עע"ג, אבל זה ודאי דהכתיבה בלא עע"ג לא מהני משום דהוי רק מעשיו מוכיחין על מחשבתו דאין לו לקטן אלא מדרבנן, ובקדשים ל"מ מחשבתו לשמה וחייבים הבעלים להביא קרבן אחר לנדרם כמבואר בחולין דף י"ג, ובשוטה מוכח מהסוגיא ומהרמב"ם בפי"א מטו"א גבי הא דהעלום מפני הכנימה דלית להו כלל מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, וגם אי נימא דכתיבת הגט הוי מעשה אלימתא

המוכחת על מחשבתו וזו היא קושיית התוס' בחולין, מ"מ אי אפשר לפרש כן ד' הירוש' דר"י בר אחא בא לומר דאם הקטן עצמו יגרש הוי כתיבתו כשרה, דאיברא דהגט כשר אבל לענין דעת לגרש ודאי אין לו וזה דלא כהנוב"י וכמש"כ בפ"א מהל' גירושין בדברי הבית אפרים, ולכן אין לפרש ג"כ שהגט יהי' כשר עכ"פ לכשיתפקח החרש, דכיון שאינו ראוי לגרש ולא סמיא בידן הוי כאילו נכתב שלא לשמה, דכיון שאינו ראוי לגרש בו, לא הוי שטר של בעל בשעת כתיבה.

ולכן צריך לפרש להיפוך דר' יעקב בר אחא אמר בהא דמחלק שם הירוש' דהתם זה כותב וזה מגרש, היינו דכיון דאינו מגרש בעצמו אמרינן דאין לו דעת להבין ענין גירושין, וכיון שצריך לכתוב הגט לשם כריתות (עי' פנ"י בקו"א לגיטין), לכן אינו דומה לתרומה דתורם בעצמו והוא חושב והוא תורם, ומהני מעשיו מוכיחין על מחשבתו, וע"ז אמר הא אילו כתב הוא וגירש הוא, והיינו דא"צ להסביר משום דכותב לשם אחרים, דהא גם אם הי' מגרש בעצמו ל"מ ומשום דאין לו דעת על רצון לגרש, וכיון דל"מ דעתו על רצון לגרש, ה"נ לא מהני דעתו על כונה לשמה דכונה כזו שאין בה גדר דעת לגרש בעצמו אין בו דעת ג"כ לכוין לשמה, אבל לענין הנך דתנן דיש להם מעשה בהנהו ל"צ כלל דעת אלא כונה לחוד סגי, ואף דצריך בעלים, היינו דמי שאינו בעלים אין לו רשות לחשוב, אבל לא דהוא ענין שצריך דעת, ואפשר דזהו ההסבר דאמר את שכתוב בו מחשבה, דלכאורה אינו מבואר דלאו קרא יתירא הוא, אלא דמכיון שכתוב בו מחשבה אמרינן דצריך מחשבה גמורה ודעת, ומעיקרא הוי ס"ד דתרומה כיון שמחוייב לתרום לא בעי דעת גמור וממילא צריך להיות תרומתן תרומה, ומשני דכיון דכתוב ונחשב צריך דעת גמור, ויש לעיין לפי"ז בדין מופלא הסמוך לאיש דמהני תרומתו כמבואר ברמב"ם פ"ד מתרומות הל' ב' אף דבעי דעת גמור.

ומה דמסיק הירוש' אתיא ר"י דתרומות כר"י בנו של ריב"ב ור"י דגיטין כרבנן, והיינו במה דנחלקו בקידוש אפר פרה אי מהני גדול עע"ג, נראה דזהו תירוץ אחר דבאמת מה דאמר ר"י התם משום דכתי' ונחשב, זה אינו צריך אלא לר"י בנו של ריב"ב דמהני עע"ג, ומוכח דלא בעי אלא כונה ואם מכוין מהני מעשיו, אבל לרבנן דל"מ עע"ג ומוכח דאף שהוא מכוין לא מהני, א"כ לא אמרינן דמעשה שלו מוכיח על מחשבתו דגם אם הוא מכוין לא מהני כונתו, ומוכח דמה דאמרינן דיש להם מעשה היינו היכי דא"צ דעת כלל דלא צריך אלא שלא תהא נעשית ממילא, אבל מכיון שעכ"פ נעשה מעשה של כלי כבר נחשב כלי, כי גם מה שקטן עושה כלי הוא כלי בעד הקטן, ורק מחשבה לבד אין לו, אבל מעשה יש לו, אבל גבי כי יותן לא הוי דין מעשה אלא דבעינן ניחותא הוא כבר ענין

דשייך לכונה ומחשבה, והמחשבה הוא עיקר כאן.

ופשוט דבהא דבעי ר"י אי קטן יש לו מחשבה, שנחלקו רש"י ותוס', דרש"י מפרש דמעשה הוא דבור עם מעשה וזה יש לו מדאורייתא, ומחשבה היא דבור ואין לו אפי' מדרבנן, ומחשבתו נכרת מתוך מעשיו הוא מעשה בלא דבור, ומהני מדרבנן, והתוס' הקשו ע"ז ופירשו דמעשה הוא מעשה המוכיח בודאי, ומחשבה הוא דבור במעשה שאינו מוכיח כלל, ומחשבתו נכרת היא כשהמעשה מוכיח קצת, ולב' הפירושים צריך לבאר דהא לא מצאנו בשום מקום דמעשה קטן יועיל, ובאמת מגיטין וקדושין לא קשה דהיכי דבעינן רצון ודאי ל"מ ולא אמרינן אלא שיש לו מעשה, היינו שע"י מעשה הוי כונתו כונה אבל רצון אין לו, ול"מ גם בגדול עע"ג.

והנה המל"מ בפי"ד מהל' טו"א הל' ב' כ' דקטן המעלה פירותיו על הגג כדי שירד עליהם הטל אף שאמר שמפני הטל מעלהו מ"מ לא הוכשרו אלא מדרבנן, לשי' רש"י, כיון דהעלאה לחוד לא הוי מעשה כלל אפי' מדרבנן לכן ל"מ אמירתו לעשותו מעשה גמור ולהתוס' לא הוכשר כלל גם אם אמר ע"ש, [ולפי"ז הי' מיושב הקושיא בהא דמקשה הגמ' מאן תנא דל"ב כונה לשחיטה אולי מיירי בגוונא שאמרו בפי' שמכוונים לשחוט וכמו שהק' הלב ארי', ותי' דזה הוי מעשה גרוע, כמו מפני הכנימה דהוי מעשה גרוע, וזה אינו אלא להתוס' ולרש"י קשה, אבל לפ"ד המל"מ הי' מיושב דלא מהני אלא להחמיר], אבל דבריו קשים דא"כ מצינו אופן ד' ולמה לגמ' למדחק ולאוקמי בעיא דר"י במחשבתו נכרת מתוך מעשיו, הו"ל לאוקמי במחשבה ממש ומעשה גרוע, וקשה על ריב"א דדחיק לאוקמי בעיא דר"י בהכי, ואין לומר דידע דהכי איבעי לי' דהא מוקים וחזר ומוקים.

והנה המל"מ הוכיח דהרמב"ם סובר כהתוס' דדבור ל"מ כלל, מהא דסתם גבי חקקו תינוקות למוד בהם עפר, ולא פירש דאינו אלא מדרבנן, ובאמת מזה אין הוכחה דהרמב"ם סתם כל' הגמ' ואפשר לפרש כפרש"י ובפרט דל' למוד בהן עפר מוכח דאמרו דמנא ידעינן דכדי למוד בהם עפר חקקו, והי' אפשר לומר דראינו אח"כ שמדדו בהם עפר, רק דיש לפקפק בזה דלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו אלא להחמיר, כדמוכח בחולין ובזבחים דף ב' דמספקא לגמ' אי אמרי' הוכיח סופו על תחילתו, ואם שחט בסתמא ולשמה אפשר דפסול, אלמא דמספקא לגמ' בהא.

איברא דהר"ש בפ"ח דטהרות גבי גוזל שנפל לגת, דתנן חשב עליו חש"ו טהור, אם העלהו טמא שיש להם מעשה ואין להם מחשבה, שהוקשה להר"ש דהא העלה מפני הכנימה בעינן דוקא שהיפך בהן והעלאה לחוד ל"מ, ותי' דמיירי שהאכילו לעכו"ם, דהעלאה לחוד לא הוי מעשה דאפשר לכלבים העלהו, ולא ניחא לי' לפרש דאיירי

באמירה דסובר כהתוס' דלא מהני אמירה, ומוכח דפשיטא לי' להר"ש דמהני הוכיח סופו על תחילתו, ובאמת הרי גמ' מפורשת בב"ק דף ל"ה דגם גבי שור אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, דאמר שם בשור פקח שעלתה לו נשיכה בגבו, וקא בעי למקלייי' ואיגנדר בקוטמא, ומנא ידעינן, דלבתר דקלייי' קמגנדר בקוטמא, ומשמע בגמ' דזה הוי הוכחה ברורה, ומה דמספ"ל בזבחים אי נימא דהוכיח סופו על תחילתו, אף דהי' מעשה שחיטה, אבל באמת הא שחט בסתמא, וקיימינן בצד דסתמא פסול, ורק דהדין דהוכיח סופו על תחילתו מהני דתחילת השחיטה הי' על דעת כן, וכן נמי בחולין דף ל"ט הספק משום דבאמת מתחילה הי' שתיקה, ולכן שפיר דכאן כיון שבמעשה שעשה אח"כ שהאכילו לעכו"ם מוכח פירוש מעשה הקודמת, ודאי אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ומ"מ אין זה הוכחה ברורה בשי' הרמב"ם מדסתם גבי חקקו תינוקות למוד בהם עפר, דסתם כל' הגמ' וכמש"כ.

אכן מה שהוכיחו הלח"מ והמל"מ מדברי הרמב"ם בפ"א מפסוה"מ וכ' הקטן אינו שוחט קדשים אע"פ שהגדול עע"ג, שהקדשים צריכים מחשבה וקטן אין לו מחשבה, אפי' היתה מחשבתו נכרת מתוך מעשיו אינה מחשבה להקל אלא להחמיר, מדסתם דמחשבתו נכרת מתוך מעשיו דל"מ, משמע אפי' באומר בפירוש, היא הוכחה ברורה, וביותר יש להוכיח מדשינה הרמב"ם וכ' אחרים עומדים על גביו, ולא כתב אחרים רואין אותו, מוכח דגם בעע"ג ויכוונו לא מהני, א"כ אפי' יאמרו ל"מ כיון דל"מ כונתם ומוכח דסובר כשי' התוס' דדבור אינו מועיל.

ובזה הי' מיושב ד' רש"י שכ' אהא דאמרי' זאת אומרת אין מוסרין להן חולין לכתחלה, דהיינו אפי' בגדול עומד על גבן, והתוס' הקשו דמסיפא שמעינן דקתני וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם שחיטתם כשרה, ותי' המג"ש דאשמעינן אף דליכא חסרון כונה (וסובר המג"ש דצריך כונה לכתחילה בשחיטה והארכתי בזה במק"א). ואנכי בארתי דזה דוקא אם נימא דעע"ג מהני, אבל לדעת רש"י דאם יש מעשה ודבור מהני לכו"ע א"כ שפיר נוכל לומר דאשמעינן אף דאיכא כונה מצד מעשה ודבור, אלא דאם נימא דשחיטה הוי כמו מפני הכנימה ונאמר כדברי המל"מ דמעשה גרוע גם עם דבור לא מהני, אכן כבר כתבתי דדרך המל"מ דהוי מדרבנן זה אי אפשר וא"כ או דנימא דישאר מדאורייתא או דנימא דגם מדרבנן אינו, וא"כ מרש"י מוכח דהוא דאורייתא מדהוצרך לדחוק גבי חש"ו דאעפ"י שחישבו היינו אחר שהעלום, וא"כ לפ"ז אם אמרו בשעת שחיטה ודאי מהני, אלא דקושית הלב ארי' דמנ"ל דלא בעינן כונה לשחיטה דילמא בדברו מפורש כבר כתבתי דמדקתני אחרים רואים אותן מוכח דבהא לחוד סגי ולא צריך

שדברו שמתכוונים, ולפ"ז שפיר מיושב דברי רש"י דאשמעינן אפי' למ"ד דלא מהני עע"ג היינו בגט דצריך כונה לשמה דעכ"פ צריך לומר דלא מהני התם מעשה ודבור לחוד וכמו שמבואר בירושל' דתרומות, אבל הכא דמהני מעשה ודבור שפיר אשמעינן דטעמא שמא יקלקלו.

[**והנה** לשלמות הענין בדין יש מעשה לקטן אמרנו להעתיק דברי רבנו שמצאנו עוד בענין זה].

והנה ממה שכתב הרמב"ם גבי העלום חש"ו אע"פ שחישבו שירד הטל עליהם אינם בכי יותן מוכח קצת ג"כ דלא מהני דבור משום דרש"י דחק ופירש דהיינו לאחר שהעלום, אבל בלשון הרמב"ם קשה לפרש כן ואף שכתב כל' המשנה ובפרט ששינה קצת דבמשנה קתני אעפ"י שנתכוונו והרמב"ם כתב אע"פ שחישבו.

אכן מפשטות דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' טומאת אוכלין הל' י' שכתב העלוהו כדי להאכילו לאדם, לא משמע כפי' הר"ש שהאכילו אותו, ואין לומר דכתב בסתם דהא לא העתיק לשון המשנה כצורתה, ומוכח דסובר הרמב"ם דמהני דבור אפי' למעשה דלא מוכח מצד עצמו, דהא הכא עוד עדיף ממעלה פירות, שספק מפני הכנימה או מפני שירד הטל עליהם, אבל הכא בסתם אינו ראוי לאכול לאדם, וצריך דוקא מחשבה, ולפ"ז יקשה לנו דברי הרמב"ם אהדדי דהכא פסק שיש להם מעשה, ומוכח דמהני דבורו ואילו התם פסק דלא מהני דבורו כמו שהוכיח המל"מ, וצריך לבאר דלמה לא יהי' מהני עומד ע"ג בקדשים דהא ישגיחו בודאי שידבר, ועוד יקשה מה דהשמיט הרמב"ם עיקר דינא דשמא יקלקלו, וכתבנו במק"א משום דהוא דלכתחילה בעי כונה אבל אי נימא דסובר הרמב"ם דדבור מהני, א"כ צריך לאשמעינן הא דשמא יקלקלו אפי' בדבור.

עוד קשה מה שהקשה המל"מ דהרמב"ם השמיט דינא דתפוש בהן בטל דהוי מעשה ממש כדאמר בירוש', ורוצה לומר דהרמב"ם מפרש דתפוש בהן בטל לא מהני אלא מטעם מחשבתו נכרת מתוך מעשיו, אבל באמת אי אפשר לפרש כן דהירושלמי קאמר על חרש שוטה וקטן, ואילו מחשבתו נכרת מתוך מעשיו אינו אלא על קטן לבד, וא"כ מדאמר הירוש' זה על חש"ו מוכח דסובר דהוי מעשה ממש, וגם מל' הירוש' מוכח דלא כפי' התוס' דהא אמר ואיזה הוא מעשה שלהן, אם לא דהתוס' יפרשו דהבבלי חולק על הירוש', דהירוש' באמת סובר דהוי מעשה ממש, והבבלי סובר דלא הוי אלא מחשבתו נכרת מתוך מעשיו.

ומה שכתבו התוס' אי נמי כשהטל יורד מעלה אותן וכשהטל פוסק מורידן, משמע פשוט דכונת התוס' לחלק מן היפך בהן, דהתם אפשר לומר דהוא מפני הכנימה כמש"כ

למעלה, ובאופן זה מוכח ודאי דהוי מעשה גמור, ולא ידעתי מה נסתפק המל"מ בפירושן של התוס' דהם פשוטים, אלא דפלא יותר גדול דהך מימרא דאמר בירוש' הורידה חש"ו דאמר רב הונא שהדיחו אותם במים התם הא הוי מעשה גמור דאין לתלות בדבר אחר כיון שהוא מדיחם להדיא.

ולכן נראה לי ביאור אחר בשיטת הרמב"ם דבאמת סובר כרש"י דדבור מהני לברר המעשה לשם מה נעשה, ורק דעיקר הביאור דיש להם מעשה ואין להם מחשבה, היינו דהיכי דבהמעשה עושה את הדבר ומשנה את הדבר במעשה שלו, והיינו דצריך דהמעשה יהי' בעצם הדבר, כמו האלון והרמון שחקקום תינוקות למוד בהן עפר, א"כ עשו אותם בהמעשה הזה לכלי של בית קבול, והנה מצינו נ"מ בין מעשה ובין מחשבה לענין דין בעלים דמה שצריך לעשות ע"י מחשבה צריך דוקא שיהי' של הבעלים, כמש"כ הרמב"ם פכ"ה מהל' כלים הל' י"א דגבי מחשבה כתב דהוא דוקא ע"י הבעלים, וגבי חקק לא הזכיר בעלים, ומוכח דבמעשה לא בעי בעלים, ואפשר דיש לזה שייכות עם מה דאמרינן אע"ג דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עשה בה מעשה אסרה, וזהו מה דאמרינן שם אמר ר"פ אי לאו דאר"ה סימן אחד לא הוי חטאת תיובתי' מאי מעשה מעשה רבה, והנ"מ דבמעשה רבה הוי מעשה בעצם הדבר, אבל מעשה של סימן אחד אינו בעצם הדבר, ובזה יבואר דברי הרמב"ם דבפ"ח מהל' עכו"ם הל' ב' כתב דאם שחט בהמת חברו לעכו"ם או החליפה לא נאסרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ובפ"ב מה' שחיטה פסק הטעם דלצעורי קא מכוין וכ' הכ"מ דסמך על מה שכתב בהל' שחיטה, ובודאי שקשה לומר כן ע"כ נראה פשוט דהרמב"ם פסק כר"פ, וזהו כמש"כ דלפעול על דבר של חברו צריך מעשה רבה ועשי' בעצם הדבר, (ומשו"ה אם הדיח פירות לא הוי מעשה), וא"כ לגבי שחיטה צריך דוקא שני סימנים, שנעשה שחיטה גמורה, אבל סימן אחד לא הוי מעשה בעצם הדבר וכמש"כ התוס' בב"ק דף ע"א ע"ב ד"ה איסורי הנאה, דלא הוי שינוי מעשה, אף דבכאן אין אנו צריכים לשינוי מעשה מגדר קנין, אבל עכ"פ בעינן מעשה שיפעול בעצם הדבר.

ולפ"ז שפיר דאף דלגבי דין זה לאסור בעלי חיים סגי במעשה כ"ש וכמו דאמרינן בע"ז דף נ"ד דניסך לה בין קרני' הוי מעשה, וכן חפר בורות בקרקע, וכן עשאה חליפין לעכו"ם ומוכח דא"צ כאן מעשה בעצם הדבר, אבל לענין אין אדם אוסר דשא"ש צריך דוקא בעצם הדבר, ומש"ה בפ"ח מהל' עכו"ם איירי הרמב"ם ממעשה כ"ש, כמו סימן אחד, ושם אפי' נכרי אינו אוסר, אבל בהל' שחיטה מיירי בשחיטה גמורה, ולכן דוקא משום דאמרינן לצעורי אבל בל"ז שפיר דנאסר ע"י מעשה.

ובזה נראה לומר דמה דהרמב"ם פוסק ברפ"א מהל' פסוה"ק דקטן אינו שוחט בקדשים, ומשמע אפי' ע"י דבור. משום דלגבי הכשר קדשים אינו מוכח כלל במחשבתו ע"י מעשה השחיטה, דשחיטה זו אפשר גם בחולין ואינו מוכח בזה מחשבה על קדשים, אלא דלפ"מ שכתבתי למעלה צריך ליישב מה דהשמיט הרמב"ם שמא יקלקלו, משום שהרמב"ם סובר דלכתחילה צריך כונה להכשר שחיטה, אכן אם הרמב"ם סובר דמעשה עם דבור יש להם, א"כ יקשה אמאי לא מהני שחיטה, וצריך לומר דגם לגבי חולין לא חשיב שחיטה מעשה שיהי' ראי' על הכשר שחיטה.

והנה הרמב"ם פכ"ד מה' כלים הל' ז' כתב אין אדם מטמא במדרס משכב או מרכב שאינו שלו שנאמר והנוגע במשכבו, גזל משכב ודרס עליו בלא נגיעה טהור, ובמל"מ הביא מה שהקשו התוס' בב"ק דס"ו מהא דהגנבים שנכנסו לבית דתנן ואם יש עמהם כנעני או אשה הכל טמא, כי שמא נדה היא וכנעני כזב לכל דבריו, ומוכח דמטמא משכב ומושב שאינו שלו, וכתב המל"מ לתרץ דדוקא גזלן אינו מטמא, אבל סתם משכב עשוי לישב עליו, והוי הדריסה שלו ודבריו תמוהים דאיברא דמוכיח זה מפי"ז מהל' אבות הטומאה דמטמא גם שאינו שלו משום דבסתמא אינו מקפיד, אכתי לא יתיישב הא דהגנבים שנכנסו לבית דבודאי לא ניחא לי' לבעלים ובסתמא אינו שאול להם.

אך האמת בדברי הרמב"ם דהא כתב להדיא דדוקא בלא נגיעה טהור, אבל כשנגע טמא, ובאור דבריו הוא דממשכבו תרתי דרשינן, חדא דאינו עושה משכב אלא אם הוא משכבו, ושנית דאפילו אם הוא כבר משכב, מ"מ אינו מטמא אם אינו משכבו, והך דינא דאינו מטמא אלא אם הוא משכבו, זהו דין דוקא בדין טומאת משכב, אבל בדיני טומאת מגע הא ליכא קרא שלא יטמא שאינו שלו, וכיון דעכ"פ יש על המשכב דין משכב, שהבעלים יטמאו אותו בשכיבה, א"כ כבר הוא כלי גם לענין שאר טומאות, דהא משנה מפורשת שנינו כל המטמא מדרס מטמא טמא מת, וכיון שהוא כלי לגבי מדרס הוי כלי גם לענין נגיעה, ועכשיו שפיר דאשמעינן כאן לגבי טומאת משכב דלא מהני מחשבה באינו שלו, דלכאורה מאי אשמעינן כאן, הא הך דינא שייך גם בשאר כלים, אלא דבאמת כאן הוא יותר חידוש דהו"א דבזה ששכב עליו ועשה אותו מיוחד לשכיבה, הוי מעשה בגוף הדבר, דבשאר כלים מהני אם עשה כלי קבול, אלא דגם בטומאת מדרס אם עשה מעשה שיועיל למדרס צ"ע, דאפשר מהני בזה גם אינם בעלים, ואולי בטומאת מדרס באמת צריך דוקא בעלים ול"ד לכלי קבול, וזה תלוי בפירושא דראשי כלונסאות החקוקים בפכ"ה הל' י"א שנסתפק המל"מ, אי מיירי למדרס או לכלי קבול אבל עכ"פ דוקא אם עשהו למדרס ע"י מעשה ששינה גוף הדבר, אבל אם עשהו למדרס בישיבה זה

לא מהני, וזה אשמעינן גבי מדרס, וא"כ לא קשה מהא דהגנבים שנכנסו לבית דשפיר יוכלו לטמא בנגיעה.

והנה אי אפשר לומר כמו שכתבנו, דאם נפרש משום נגיעה א"כ גם בלא עכו"ם ואשה אמאי לא יטמאו בנגיעה משום טומאת ע"ה, ובאמת מפרשי המשניות בתפא"י ובמלאכת שלמה וכ"כ המשנה אחרונה דמדין טומאת מגע גם משום טומאת ע"ה טמא, וממילא בטל תירוצי, וצ"ע במה דמשמע בפה"מ פ"ז דטהרות משנה ה' וכן בכ"מ בפי"ב מהל' מטמאי משכב ומושב הל' ה' שהביא דבריו, דהמעי' שם יראה דלכאורה משמע דלא גזרו טומאת ע"ה בכלים שהן נעשין אב הטומאה, וכן מוכח סתמא דמתני' דתנן ומה הן מטמאין אוכלין ומשקין וכלי חרס, וכן דתנן אבל המשכבות והמושבות וכו' טהורין מוכח דטהורין גם מדין טומאת ע"ה, ופירושם שטהורין מדין אה"ט לא ניתן להאמר, דהרמב"ם כתב ג"כ טהורין ומוכח דטהור לגמרי, [אלא שהרי להדיא כתב הרמב"ם דין טומאת ע"ה גם בכלים, עי' בפי"א מטמאי משכב ומושב הל' י"א ובפי"ב הל' ז'].

ומיושב מה שעמדנו בדברי הרמב"ם דבאמת דעת הרמב"ם דמעשה גרוע מהני דבור לעשותו מעשה גמור ולכן מהני גבי גוזל שנפל לגת, אם חשב החש"ו והעלוהו כדי ליתנו לעכו"ם, אבל זה דוקא התם דהוי מעשה גמור דמכיון שכבר נמאס הגוזל בגת ונתבטל מתורת אוכל, בזה שהוציאו מתוך הגת, מהני מחשבתו ליתן לעכו"ם לעשות ההעלאה למעשה, אבל מה שמדיח האוכל לא עשה בגוף האוכל שום דבר, וכמו שצריך בזה דוקא בעלים כן לא מהני מחשבתו של חש"ו לעשותו מעשה.

ורק דיהי' עלינו לבאר דעת הירוש' דסבר דהוי מעשה, ונראה דהירוש' באמת תולה אח"כ במחלוקת אי מהני עע"ג, וזהו דאמר שם דר"י דתרומות כר"י בנו של ריב"ב ודר"י דגיטין כרבנן והיינו מה דפליגי אי מחשבתו מהני היכי דנכרת מתוך מעשיו, דזה דמעשה יש לו זהו ענין אחר, אבל מה דמהני מחשבתו לעשות מעשה בזה פליגי דאי מהני עע"ג א"כ גם מחשבתו מהני היכי דמעשה שלו מוכיח על מחשבתו, והירוש' אינו מדבר כאן ממעשה גמור אלא היכי שהמעשה מוכיח על מחשבתו, ולכן תולה בזה, דאי גם עע"ג לא מהני אז מוכח דאין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו, דבעע"ג יש מעשה המוכיח וגם העע"ג מלמדו לכוין ועכשיו שפיר דרב הונא דעע"ג מהני שפיר סבר דמעשה שלו מוכיח על מחשבתו.

ונשאר עלינו לבאר מה דהרמב"ם משמיט מה דאמר בירוש' הורידה חש"ו וכו' מפני שיש להם מעשה, וע"ז אומר אמר רב הונא דמעשה שלהן בשמשפשף בהן במים, ולפמש"כ דבהעלאת מים מחוברים לעשותן תלושים דלא בעי בעלים מוכח דהוי מעשה

וא"כ צריך להיות מהני גם מעשה חש"ו.

והנה אפשר לומר דזה לא מיקרי מעשה מכיון שבשעה שמשפשף לא נתלש מן הקרקע ורק דאז מגלה רצונו שיעלו המים על הבהמה, ואח"כ עולה הבהמה בעצמה דלא הוזכר שהעלה הבהמה מן הנהר וא"כ אינו עושה בשעתו מעשה בהמים, אלא שהבהמה עושה המעשה והולכת בעצמה, וכיון שהוא אינו תולש המים לכן לא נקרא שהחש"ו עושה מעשה בהמים.

אכן עוד יש לבאר עפ"מ שנבאר השגת הראב"ד בפי"ב מהל' טומאת אוכלין הל' ג' במש"כ הרמב"ם דמשקין שנתלשו שלא ברצון אינן מכשירין, לפיכך אדם או כלים או פירות שנבללו במשקין, ונתלשו שלא ברצון, אעפ"י שנגעו אוכלין באותן משקין ברצון לא הוכשרו, שהרי אותן המים שלא לרצון נתלשו וכאילו הן עדיין בקרקע שאינן מכשירין והשיג הראב"ד א"א ואילו היו בקרקע ונתלשו משם ברצון ונתזו על האוכלין הלא הם מוכשרין ואלו כמו כן מוכשרין, ודבר זה מפורש במס' מכשירין והנה הכ"מ כתב דמה דכתב הראב"ד דדבר זה מפורש במס' מכשירין זהו מה שהביא צנון שבמערה נדה מדיחתו והוא טהור, העלתהו כל שהו מן המים טמא ואילו הי' בקרקע ונתלשו וכו' ואלו כמו כן מוכשרין, אין הנדון דומה לראי' דה"ק כיון שנתלשו שלא לרצון הרי הן כאילו הם עדיין בקרקע ולא נתלשו עכ"ד הכ"מ.

והנה הכ"מ מפרש דברי הראב"ד שמשיג על הרמב"ם במה שכתב דהמים שעל האדם ועל הכלים נחשבו כמחוברים והקשה הראב"ד דהא אם היה בקרקע ונתלשו ברצון מכשירין, והכ"מ כ' ע"ז דאין הנדון דומה לראי' דכיון דהוא שלא לרצון הוי כאילו הן בקרקע אכן תמיהני על הכ"מ דאיך סליק אדעתי' דהראב"ד יקשה זה, וכונת הראב"ד פשוט דמשיג עמש"כ אעפ"י שנגעו אוכלין באותן משקין ברצון, וע"ז משיג דכיון שנגעו אוכלין ברצון א"כ הוי גם לגבי המשקין תלישה ברצון, וזהו שכתב הראב"ד דהא לא בעינן בזא"ז, ובב"א נמי סגי וזה הראי' אינו מהא דנדה מדיחתו העלתהו מן המים, דהתם נעשו המים טמאים ומים טמאים מטמאים שלא לרצון, ולכן שם אין צריך אלא לרצון על דין תלישה, אלא קושית הראב"ד הוא מעודהו הטל עליהן דהתם נמי הוי בב"א דלא נתלש הטל מקודם ברצון.

ובביאור דעת הרמב"ם נראה דמשכחת לה שיהי' ביאת מים על פירות ברצון ולגבי תלישת המשקין לא יהי' ברצון משום דמוכח דדין ברצון אינו דוקא אם רוצה עצם נתינת מים על זרע, אלא אם עושה מעשה שעל ידי מעשה זה ינתנו המים על הפירות, הרי הוא נתן ברצונו, וכן תלישה ברצון אינו דוקא שהוא רוצה בהתלישה אלא אם עושה מעשה

תלישה הרי תלש ברצונו, וזה מוכח מהא דאיתא בהל' ז' דהשותה מים שבשפתיו הרי הן תלושין לרצונו משום שדבר ידוע שהשותה יעלו מים בפיו ובשפתיו הרי חזינן דבשביל הסברא דדבר ידוע הוא והיינו דעל כרחך כן הוא, וזה עיקר המעשה הוי זה לרצונו, וכן בהא דכל המכבס כסותו במערה בהל' ט', דמים שבידיו הם תלושים ברצונו ומים שברגליו אינם לרצונו, והוא משום דמה שבידו הוא עצם המעשה ומים שברגליו הוא רק כעובר בנהר דבעיקר צריך לו הדרך שבהכרח יש כאן הנהר, ולפי"ז אם תהי' קערה שאינה נגובה ומים טופחים על פני' ויניח בה פירות הרי זה נתינה לרצון אף שאינו חפץ שיבואו המים על הפירות, אבל כיון שהוא מניח בעצמו הפירות במים לא נימא דאינו לרצון, ולא דמי למה שכתבנו לעובר בנהר ומים שברגליו, דהתם עבר רק בנהר ולא רצה לתלוש את המים אלא דהמים נתלשו ממילא, אבל הכא הוא נתן הפירות בהמים, ואם אמנם דיש עוד לבאר זה, אבל עכ"פ חזינן להדיא מדברי הרמב"ם דכן הדין וכן מוכח בהל' י' דפירות שנפלו למים ופשט ידיו ונטלן לא הוכשרו, ואם חשב להדיח ידיו הוכשרו במים שבידיו, ואף שלא הי' כאן רצון על ביאת המים על הפירות, אלא דממילא כיון שבידיו יש מים ולוקח להדיא הפירות הוי זה בכי יותן ואין לך נתינה גדולה מזה מה שנתן בעצמו, וכן מוכח בהלכה ה' בממלא את החבית, דמחלק בין החבל הצריך משום דהוא גוף המעשה אף שהמים אינו צריך.

ועכשיו ניחא מש"כ הרמב"ם דאם נגעו הפירות ברצון לא הוכשרו משום שנתלשו המים שלא לרצון, שהקשה הראב"ד שפיר דהא ממילא נתלשו המים ברצון, אבל באמת לפי דברינו מיושב דאם נתן פירות בהכלים האלו שטופח עליהם מים אף שלא רצה כלל שיובללו הפירות בהמים מ"מ הוי נתינה ברצון, אבל לענין תלישת המים לא הוי זה ברצון דלא עשה כלל מעשה בהמים אלא הניח הפירות בהכלי.

אח"כ ראיתי דכל מה שכתבתי נסתר מהלכה מפורשת בהל' ב' דהטומן פירותיו במים מפני הגנבים או שנתן בשבולת הנהר כדי להביאן עמו אינם מוכשרים, ונראה ליישב דהתם מיירי שהניחם במים מחוברים וכמו שכתב הרמב"ם שנתן בשבולת הנהר, וכן טומן מפני הגנבים מיירי ג"כ במחובר, וחידש הרמב"ם דלא נימא דאח"כ כשהוציאם והם בלולים הרי נבללו לרצונו, וע"ז אמר שפיר שאין רצונו שיהיו בלולים ומה שנעשו בלולים בע"כ זה לא מיקרי ברצון אבל בשעת מעשה לא הוי בלילה, אבל היכי שבשעת נתינתו הוי בלילה הרי זה בכי יותן דהא נתן ממש.

הלכה טז

ולמה אין כותבין אלו החמשה מפני שצריך הכותב לכתוב לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת והעכו"ם על דעת עצמו הוא כותב.

והעכו"ם על דעת עצמו הוא כותב, הנה אדמו"ר זצ"ל בספרו כתב לבאר הא דעכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד, אינו דין אומדנא שאינו חושב על מה שמצוהו הישראל, אלא דלא מהני כתיבתו מה שיכתוב על דעת הישראל, דאם הי' אפשר כן הוי חשיב לשמה אלא דלא מהני מחשבתו בזה שיכתוב על דעת הישראל, והוכיח זה ממה שפסק הרמב"ם בהלכה הקודמת דישראל מחלל שבתות בפרהסיא ג"כ דינו בזה כעכו"ם לענין זה, ואם משום אומדנא איזה ראי' הוא ממה שדינו כעכו"ם לדין האומדנא, וע"כ דהוא דינא דלא מהני מעשיו מה שיעשה לשמה ולא בדין אומדנא.

והנה בעיקר דברי אדמו"ר לא משמע כן פשטות הלשון דעכו"ם אדעתא דנפשי' עביד, והו"ל למימר דעכו"ם לאו בר לשמה הוא וכדאמרינן בגט דלאו בר כריתות, וכן כתב הרמב"ם בלשונו שהעכו"ם על דעת עצמו הוא עושה. וראיתו ממה דמחלל שבתות בפרהסיא דינו כעכו"ם לענין זה ואי מדין אומדנא, א"כ מה שייך זה למה שבדין הוא כעכו"ם נראה דזה לא מכרעא, דמה דעכו"ם אדעתא דנפשי' קא עביד, הא אינו בשביל טבעו, דאטו כל עכו"ם שוים הם, ומנלן לומר בודאי שאינם עושים על דעת הישראל לכתוב לשמה, וע"כ דהטעם הוא דכיון שאינו מאמין בתורה בודאי אינו נזקק לכתוב לשמה לדבר שאינו מאמין בו, וכותב על דעת עצמו ולא למה שמצוהו הישראל לכתוב לשם סתו"מ או גט, ושיהי' בזה הכשר של לשמה כיון שאינו מאמין בזה, וא"כ שפיר מיושב דגם מחלל שבת בפרהסיא דדינו כעכו"ם, ובודאי נקטינן דאינו מאמין בדיני התורה, ואפילו יאמר שמאמין לא מהני דכבר הוקבע דינו שהוא כעכו"ם לכל דבריו.

והנה ביאר אדמו"ר עוד שם במה דאמרי' בגיטין דף נ"ד אמר רב נחמן נקיטינן ס"ת שכתבו מין ישרף כתבו נכרי יגנז, וכתב הרמב"ם בפ"ו מיסוה"ת בטעמא לפי שאינו מאמין וכותב האזכרות שלא לשמן, וקשה לפמש"כ בדעת הרמב"ם דנכרי אינו בר לשמה ול"מ מעשיו שיעשה לשמה, א"כ בכתבו נכרי אמאי יגנז, וכתב אדמו"ר לחלק דבאזכרות גם נכרי אפשר דמכוין לשם קדושת השם משום דזה מציאות ואינו דין להתפיס עליו קדושה, וכיון שנכתב בתורת שם חל בי' קדושה ע"ש בדבריו, ולפי דבריו גם בגט הביאור דצריך שיכתוב לשם כריתות והיינו שכותבין לשם כריתות ולעשות את הגט לספר כריתות, ומכבר בארתי כן ליישב מה שהקשה הפנ"י ריש גיטין דהקשה למה צריך לומר בפני נחתם לשמה דכיון דע"כ צוה הבעל דאי לא"ה הוי שקר גמור ולא

יחתמו עדים בלא טעמא דלשמה, וכיון שצוה לחתום א"כ בודאי הוי לשמה, ואמרתי עפ"מ שהקשו הראשונים בריש זבחים דמייתי ראי' מהא דהכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם דסתמא לאו לשמה קאי, והקשו הראשונים דאפילו בלא דין לשמה הי' צריך שיכתבנו הבעל או שלוחו או לשיטת הרמב"ן דל"צ שליחות, צריך עכ"פ שיהי' ציווי הבעל, ואמרתי דהבנת הגמ' דאי הוי אמרינן דסתמא לשמה קאי וכמו דאמרינן בקדשים והוי אמרינן דאין צריך כותב הגט לחשוב בפירוש שכותב לשם גירושין אלא דבסתמא סגי, ורק שלא יהי' כונה להיפוך, וא"כ ע"כ דלא נפרש הך וכתב לה ספר כריתות שיכוין להתפיס על הגט שם גט, דהא בכתיבתו סתמא אינו מתפיס שום דבר, אלא הוי אמרינן דדין וכתב לה דדרשינן לשמה אינו דין אלא על מעשה הכתיבה שצריך שתהי' נעשית לשמה או סתמא דהוי כמו לשמה, וא"כ כיון דהוי מפרשינן כן לא הי' לנו דין כלל דצריך לחשוב שכותב לשם גרושין ולעשות אותו לגט, ולא הי' דין רק על מעשה הכתיבה לחוד, וכיון דהוי דין רק על מעשה הכתיבה הוי סגי במה שגומר אותו לשם גירושין ע"י שכותב שמו ושמה, והוי נקרא בזה כתיבה לשמה, אבל עכשיו דאמרינן דסתמא לאו לשמה קאי, וסתם גט כשכותבין אותו לאו לגירושין עומד, כמש"כ התוס' ריש זבחים דאפילו אם מחויב לגרשה מ"מ לאו בגט זה היא עומדת להתגרש. והנה באמת בלא דברינו קשים קצת להבין דברי התוס' דהא בגמ' אמרינן דמשו"ה סתמא לאו לשמה קאי גבי גט משום דסתם אשה לאו לגרושין קיימא, ומוכח דאי הוי סתם אשה קיימא לגירושין הוי אמרינן סתמא לשמן קאי, והתוס' כתבו דאפילו אם עומדת להתגרש מ"מ לאו להתגרש בגט זה עומדת, דאי הכי לא נצרך לן כלל הסברא דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, ובאמת לא דמו הסברות להדדי, דסברא דסתם אשה לאו לגירושין קיימא הוא משום דבאמת אינה עומדת בסתמא להתגרש, אבל אם עומדת להתגרש שמחויב לגרשה מה סברא יש בזה לומר דאינה עומדת להתגרש בגט זה, וע"כ ביאור דבריהם דאף דבודאי מן הסתם תתגרש בגט זה שכותבין לה, מ"מ כיון שאין הכרח שתתגרש בגט זה לא מהני, וא"כ לא הוי כלל דומיא דסברא דסתם אשה לא לגירושין קיימא, והדברים צריכים ביאור.

אכן לפי דברינו מיושב שפיר דעיקר היסוד הוא סתם אשה לאו לגירושין קיימא, והיינו דבשביל זה לא נוכל לומר סתמא לשמה קאי, ובשביל זה מפרשין דהך דכתיב בקרא וכתב לה לשמה, לא סגי במה שיהי' רק מעשה הכתיבה לשמה, דבזה לא יחול על הגט שם גט כריתות כיון דסתמא לאו לשמה קאי ובסתמא אינו חל על הגט שם גט כריתות, וע"כ מפרשינן הך וכתב לה שיהי' כתיבה מיוחדת לשמה ושיתפיס אותו לשם גט, וכיון

דמפרשינן כן דבעינן שיעשה חלות על הגט ושיתפיס אותו לשם גט, השתא אפי' אם האשה בסתמא לגירושין עומדת מ"מ כיון דאין הכרח שיגרשנה בגט זה אמרינן דעוד לא נתפס על הכתיבה חלות גט, ושם גט כריתות כל זמן שלא התפיסו בפירוש לשם גט כיון דאין עכ"פ הכרח שתתגרש בגט זה, ואי הוי אמרינן דסתם אשה לגירושין קיימא לא הוי מפרשינן הא דוכתב לה אלא על מעשה הכתיבה ולא הוי מצרכינן שיעשה חלות גט כלל, אבל עכשיו דמצרכינן שיעשה חלות גט ושיתפיס שם גט ע"כ לא מהני אפי' אם קיימא בודאי לגירושין כיון דלאו בגט זה היא עומדת להתגרש והיינו שאין הכרח שתתגרש בגט זה, ונתבארו דברי התוס' ועפ"ז יש לנו יסוד לדברינו. ומיושב קושית הפנ"י דכיון דצריך ממש התפסה לשם גט א"כ גבי עדי חתימה נמי לא סגי במה שחותמים לשם גירושין וכמו שבאמת הדין כן שצריך שיכוונו לשמו ולשמה ולשם גירושין היינו שחותמים חתימתם לעשות לגט כריתות, וא"כ אין ראי' כלל ממה שבקיאים שלא לחתום שקר שכוונו על זה, דאפשר חתמו סתם לשם עדות אבל לא כוונו לעשותו בחתימתם לגט כריתות, ומשו"ה שפיר צריך לומר גם בפני נחתם לשמה.

והנה עיקר יסודו של אדמו"ר כתב כן לישב במה דסובר הרמב"ם דכתיבת סתו"מ לא בעינן לשמה, ועבוד דס"ת ותפילין בעינן לשמה והי' צריך לומר בפשיטות משום דבכתיבה סתמא לשמה קאי, אלא דקשה מדברי הגמ' בגיטין דפריך ורשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לא בעי, וכתב על זה אדמו"ר זצ"ל לפי יסודו דעכו"ם מופקע מדין לשמה דאינו יכול להתפיס דין לשמה, והקשה ממש"כ הרמב"ם דמשו"ה עיבוד העכו"ם פסולה שלדעת עצמו הוא כותב, וע"ז כתב דהך דינא דעכו"ם אדעתא דנפשי' קא עביד אינו דין באומדנא שאינו חושב על מה שהישראל מצוהו אלא דלא מהני כתיבתו מה שיכתוב על דעת הישראל, דאם הי' אפשר כן הוי חשיב לשמה אלא דלא מהני מחשבתו על זה, והנה לפי דבריו ישאר קושית התוס' דלמה לן קרא ליפסול מילה בעכו"ם תיפוק לן דבעינן מילה לשמה.

אך י"ל עפ"ד אדמו"ר שמחלק שם בין לשמן דסתו"מ ללשמן של אזכרות דבאזכרות גם נכרי אפשר דמכוין לשם קדושת השם משום דזהו מציאות ואינו דין להתפיס עליו קדושה, ולפ"ז אפשר דמילה באמת ג"כ לא צריך שום התפסת קדושה, וצריך רק שימול כדי שיהי' מהול, ונ"מ דאם יחתוך הערלה בשביל שהוא רוצה לחבול בו או שצריך לעור הערלה להשליכו לכלבים דזה לא הוי מילה לשמה, ומ"מ אמרינן דאם מכוין לשם הר גריזים פסול דזהו כונה הפוכה מסתם מילה שיהי' מהול והוי כמי שחותך הערלה להשליכה לכלבים, ולכן שפיר מיושב דגבי מילה נמי מהני סברא דסתמא לשמה קאי

אפי' בעכו"ם כיון דבסתמא מל כדי שיהי' מהול, דהעכו"ם יודעים שהישראל מלין עצמן וכן ערבי מהול וגבעוני מהול, דבמילה א"צ להתפיס על המילה שם קדושת מילה אלא שימול שיהי' מהול ולכן מהני גם בעכו"ם וכנ"ל.

אכן כבר כתבתי דבעיקר דברי אדמו"ר לא משמע כן פשטות הלשון עכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד, דהו"ל למימר עכו"ם לאו בר לשמה הוא, ועי' במש"כ בזה בהל' תפילין פ"א הט"ו לישב דברי הרמב"ם באופן אחר, [והמעיין יראה שלפי מש"כ שם בדין סתמא לשמה יש לפרש דברי התוס' בזבחים שהבאנו למעלה גם באופן אחר].

פרק ד

הלכה ה

היה הגט חקוק על הטבלא והעדים עליו והוא יוצא מתחת ידה, אף על פי שהן מוחזקין בטבלא שהוא שלה, הרי זו מגורשת שהאשה עצמה כותבת את גיטה שאין קיום הגט אלא בחותמיו אם אין שם עדי מסירה.

שהאשה עצמה כותבת את גיטה, בגמ' גיטין דף כ' ע"ב בעי רמי בר חמא היו מוחזקין בטבלא שהוא שלה וגט כתוב עליה והרי היא יוצאה מתחת ידו מהו, מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה, או דילמא אשה לא ידעה לאקנויי, ומסיק בגמ' מהא דאשה כותבת את גיטה, ועי' בחידושי הרמב"ן שכתב בסוגיא שם ושמעינן מינה שהדיו והקסת והקולמוס והנייר הכל משל סופר, ובכך הכל כשר, ואין לו בית מיחוש שהכל הוא מוכר לבעל באותו פשוט שנותנת היא לסופר בגט בין קלף ודיו וטרחו ועמלו אקנו רבנן לבעל, ולא כדברי הנקדנין שמקנין הכל לבעל ממש, אלא רבנן אקנינהו ניהליה ואע"ג דלא משיך כלום כשר, ואח"כ כתב הרמב"ן ומיהו אם היה הכל של אשה אע"פ ששנינו אשה עצמה כותבת את גיטה, דילמא צריכה לאקנויי ממש את הגט לבעל, דלא תקון ליה רבנן אלא פשיטי דספרא דלא ליקנייה היא לגט מן הסופר, אבל דידה לא תקון לבעל, ומיהו כותבת בשלה ומקנה ולא צריכה לאקנויי מעיקרא, דבכתיבה שליח הבעל שהרי אמר להם כתובו וכתב קרינא בי', ולגבי ונתן בעינן שלו, והלכך מקנה לו הגט כתוב וחתום והוא מגרשה בו.

והנה שיטתו מוכחת מדבריו בפשיטות דס"ל דאין להיות של המגרש קודם הכתיבה, וא"כ כיון שאומר הוא לסופר דיו בכך שיהי' שליחותו, ואח"כ בשעת הנתינה מקנה לו הסופר את הגט לבעל, דדעתו להקנות את הגט לבעל המעות בההוא זוזא דאקנו ליה רבנן מדידה, והוכיח שפיר בדבריו שם דאי ס"ד שצריך להקנות לו ממש מעיקרא, כיון

דאמר בעל לסופר כתוב ושויה שליח וקנה קלף ודיו במשיכה ממש, מאי היא דאקשינן הכא איהי כתבה ליה, אפילו פרעה זוזא דספרא, גיטא גופי' ודאי דבעל הוא ולא דסופר ולא דאשה, ושלוחו דבעל כתבי' בשלו, ולא שייך לומר שיקנה הסופר בשבח הכתיבה דבודאי כשנותן לו הבעל קלף שלו הוא אדעתא שהגט יהיה שלו, וא"כ איברא דכל זמן שאין משלמין לו קונה בשבח הכתיבה, משום דהכי הוא תנאה דשכירות, אבל עכ"פ אינו שייך לומר דיקח כסף מהאשה ויהיה שבח הכתיבה שייך לה, דכיון דקלף משלו, בודאי אדעתא דהגט יהיה שלו, ומה שהיא משלמת הוא כמו מדין עבד כנעני דהיא משלמת עבורו, וכן הקשה בפנ"י על הגמ', [עי' במש"כ בפ"א מהל' מכירה הל' ו' וצ"ע לפ"ז בקו' הפנ"י אלא דבאמת מדין ע"כ הוא לגבי כסף קנין, וכאן הוא רק פרעון חוב השכירות דבעיקר הוא שלוחו של בעל], אבל אם אין הקלף שלו כל זמן דלא ידעינן דאקנויי אקני לי' רבנן עושה הכל אדעתא דידה, ומפרש הרמב"ן דהקושיא הוא ג"כ דאפילו תקנה לו אח"כ לא מהני משום דהוי חסרון דכיון דעושה אדעתא דידה הוי כמו שעושה שליחות שניהם, וכתיב וכתב ולא וכתבה, אבל כשהקלף שלו ובודאי יהי' הגט שלו כנ"ל היא רק משלמת שכר הסופר ולא יותר וכנ"ל ועי' בפנ"י דנמצא סברא זו.

אכן שבתי וראיתי דאף דמתחילת דברי הרמב"ן משמע כן דהחסרון יהיה כאן משום דכותב אדעתא דידה ג"כ, והוי כמו וכתבה, אך באמת אי אפשר לומר כן דהא להדיא כתב אח"כ דאפילו כותבת האשה את הגט נמי מהני כדתנן האשה כותבת את גיטה, ומשום דלגבי וכתב שפיר הוי שלוחו כיון דקאמר הבעל כתוב וכותב הוי שלוחו בזה, ולגבי נותן מהני במה שמקנית לו אח"כ, א"כ להדיא דאף היא משלמת שכר הסופר, וגם בעד הקלף, מ"מ זה אינו מגרע לדין וכתב, וא"כ ע"כ צריך לפרש דגם הרמב"ן סובר כפי' התוס' דקושית הגמ' הוא מונתן משום שהגט שלה, אף שמתחילת דברי הרמב"ן לא משמע כן. ועי' במה שהאריכו בזה התורת גיטין והגאון נודע בשערים.

הלכה יח

חמשה שכתבו גט אחד לחמש נשותיהן אם כתבוהו בכלל כגון שכתבו בכך בשבת גירש פלוני לפלונית וכך אמר כל אחד מהן לאשתו ליכי די תהויין וכל טופס הגט ושני עדים חותמין מלמטה הרי זה גט כשר.

בגיליון השו"ע נ. ב. זה הלשון צ"ע דלשון הגט צריך להיות נוסח הבעל, וכמש"כ הר"ן בפ' המגרש, ולשון וכן אמר הוא ספור העדים, וכמו דאמרינן דצריך ודין דלא נימא בדבורא מגרש, ואולי דכיון דכתב אח"כ ודין מתקן זה וצ"ע.

-השמטות-

בביאור דברי הגר"א ז"ל סי' כ"ח ס"ק ט"ו דמביא ראיה להרמ"ה מהא דלגיטין אמרו וכו' ופריך מוכן לענין החוב, ומאי ראי' דילמא שאני התם דאמר זרוק לי חובי, והיינו דאף דחזינן דקרוב ללוה לא נפטר משום דאמדינן דכונתו זרוק באופן טוב, והא דאמר לגיטין אמרו וכן לקדושין, היינו שיהיה דמי לחצרו ממש, באופן שאפי' לא אמרה זרוק מקודשת, דהו"ל לזרוק דדמי לחצרה, אלא ודאי דבקדושין נמי צריך זרוק, וא"כ ע"כ הא דאמר ולא לדבר אחר היינו דבחוב אפי' זרוק לא מהני, ומשו"ה הוצרך לתרץ דא"ל זרוק והפטר.

אכן האמת יש לעורר על כוונת הגר"א דהא גבי קדושין עכ"פ א"צ הסכמה ורצון על הזריקה, אלא דצריך הסכמה על הקדושין דבלא אמירה אין לנו הוכחה על רצון משום דליכא מעשה, וא"כ אכתי קשה מנ"ל להגמ' להקשות על רב חסדא דילמא שאני הכא דא"ל זרוק לי חובא.

ובצד השו"ע של מרן כתוב בזה"ל ראי' זו אינה מובנת כלל, ונראה אפשר דכונתו משום דזה פשוט להגר"א דחוב צריך למסור לידו ממש (ועי' בגמ' גיטין דף י"ד שפיר עבדת, עבד לוה לאיש מלוה, ובפרש"י בפי' ב) ולא מהני מה שיזרוק במקום המשומר, ואף דכתבו התוס' דבחוב נתינה בע"כ שמיה נתינה היינו במקום משומר וא"כ ע"כ דמיירי כאן באמר לו זרוק לי חובי, ומה דמוקים אח"כ היינו באמר והפטר, וא"כ קשה מאי מקשה דילמא בכה"ג מודה ר' יוחנן דנפטר כיון דאמר זרוק לי חובי.

פרק ו

הלכה ד

וכן האשה שולחת שליח להביא לה הגט מיד בעלה וזה הוא הנקרא שליח הבאה, ואין שליח הולכה והבאה צריך עדים. ואין האשה מתגרשת בגט ששלח הבעל או שהביא לה שליח הבאה עד שיגיע גט לידה.

הר"ן ר"פ התקבל כתב בעיקר טעם שליח הבאה, דכיון דשלוחו של אדם כמותו הוי כאילו היא קבלתו, אלא שהיא מתנה שאינה רוצה שתתגרש אלא לכשיגיע הגט לידה, ודברי הר"ן צריכים ביאור דאיזה זכות יש להאשה להתנות על הגירושין, אטו בדעתה הגירושין תלוי, ולכאורה פשוט שאין לה הזכות אלא או לעשות שליח לקבלה או שלא לעשות, אבל אם היא עושה שליח לקבלה שתהא ידו כידה, והבעל נותן לידו של השליח ומגרשה בו, איזה זכות יש לה להתנות שלא תהא מגורשת אלא לכשיגיע הגט לידה, וראיתי להפנ"י שכתב בדף ט' דבשליח הבאה אף שאינה מתגרשת עד דמטא גיטא לידה,

מ"מ הבעל אינו יכול לחזור בו, ולא ידעתי מנין לו להפנ"י דגבי שליח הבאה אין הבעל יכול לחזור בו, ואיזה דין הוא בגירושין שיגמרו הגירושין והאשה לא תהי' מגורשת.

והנה בירושלמי תרומות פרק ח' איתא וז"ל שם ולא מודי ר' לעזר שאם אמרה הבא לי גיטי ממקום פלוני שהיא אוכלת בתרומה עד שיגיע הגט לאותו מקום, א"ר חנניא מכיון שאמרה לו הבא לי גיטי ממקום פלוני כמי שאמרה לו לא יהא גט אלא לעשרה ימים מה שאכלה בהיתר אכלה, ומבואר כדברי הר"ן דהאשה יכולה להתנות על הגירושין שלא יחולו אלא לעשרה ימים, אבל דברי הירושלמי ג"כ צריכים ביאור דאיזה זכות יש להאשה להתנות על הגירושין.

ונראה לומר בביאור דין שליח הבאה עפ"י המבואר בב"י סי' קל"ח דאם נתן גיטה בחצרה ואח"כ עמדה בצדה מגורשת, וחזינן דלענין שלא יהיה טלי גיטך מע"ג קרקע מהני אף שלא עמדה בצדה דעכ"פ הוא חצרה, אלא לענין קנין הגט להתגרש בו בעינן דוקא שתהי' עומדת בצדה, ולכן ה"נ אפשר בדין שליח הבאה שהאשה אינה עושה את השליח שיהיה כידה לענין קנין הגט, אלא לענין זה שיהיה כידה לענין קבלת הגט, ומצאתי אח"כ בעז"ה הדברים מפורשים בדברי הרשב"א ר"פ הזורק שכתב וז"ל, אם נתנו כבר בחצרה שהוא בצפורי ואמר לה הא גיטך ואמרה תזכה לי חצרי בזו נראה דמגורשת, מצאתי בירושלמי דמכילתין נתן לה גיטה ואמרה תזכה לי חצרי שבעכו א"ר חנינא נעשית כמו שהיתה ידה ארוכה וכו', ואי קשיא לך הא אמרינן בפלוגתא דעולא ור' הושעיא לימא בהא קמיפלגי מר סבר חצר משום ידה איתרבאי, ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי, ובודאי לכשתמצא לומר דחצר משום שליחות איתרבאי ע"כ דוקא במדעת דומיא דשליח, ואפ"ה הוי פליג עולא ואמר והוא שעומדת בצד ביתה, י"ל דהתם לאו באומרת תקנה לי חצרי, אלא באומרת ניחא לי שתזרוק בחצרי דהוי כעין שליח הבאה עכ"ל.

ודברי הרשב"א הם עפ"י מה שהביא מקודם מדברי הירושלמי דאם נתן בחצרה שלא היתה עומדת בצדה ואמרה תזכה לי חצרי דמהני, מבואר דלא הוי טלי גיטך מע"ג קרקע, אף שבשעה שנתן בחצרה לא עמדה בצדה וגם לא אמרה תזכה לי חצרי, והיינו דלענין זה הוא חצרה, אלא דלענין קנין הגט הוא דבעינן עומדת בצדה או תזכה לי חצרי, וע"ז כתב דמה דמצריך עולא עומדת בצד חצרה ור' הושעיא לא מצריך ע"כ בשנתן בחצרה מדעתה, והוא כעין שליח הבאה, דגם בשליח הבאה הכי הוא שלא עשתה אותו לשליח שיקנה הגט בשבילה, אלא לענין שיהי' כידה רק לענין נתינת הבעל, שלא יהי' אחר כך כשיבוא לידה טלי גיטך מע"ג קרקע וכמש"כ.

ובאופן זה הי' אפשר לפרש דברי הירושלמי בתרומות שהבאנו, דמה דאיתא שם הבא לי גיטי ממקום פלוני, ע"כ הביאור התקבל, וכן כתב הפ"מ, וכן הוא להדיא בירושלמי פ"ד דדמאי, ואמר ר' חנניא דהוי כמו שאמרה לא יהיה גט אלא לעשרה ימים, והיינו דעד עשרה ימים לא יהי' שליח קבלה אלא שליח הבאה, אלא דהלשון אינו מדוקדק דל' לא יהי' גט משמע שלא יחולו הגירושין, ולא שלא תועיל קבלת הגט, וגם לשון הר"ן אינו מדוקדק דמלשונו גבי שליח הבאה שכתב דכיון דשלוחו של אדם כמותו הוי כאילו היא קבלתו אלא שהיא מתנה שאינה רוצה שתתגרש אלא כשיגיע גט לידה, ומוכח דאין התנאי שלא תועיל הקבלה לקנין הגט אלא שלא תתגרש, וכבר הקשינו דזה אי אפשר, דאין בידה של האשה להתנות על הגירושין, ואם אמנם דאפשר כונת הירושלמי וכן הר"ן שלא תקנה הגט וממילא לא יהיה גט ולא תתגרש אלא שהלשון אינו מדוקדק.

אכן נראה דאפשר לפרש דברי הירושלמי באופן אחר, וכן נוכל לפרש כן בדברי הר"ן, והוא דבדין שליח לקבלה מצינו ע"כ שני גדרים, א' שתהא ידו כידה לענין קבלת הגט וקנינו, ב' דהוא שליח ג"כ לענין הגירושין, דהא מלבד נתינת הגט צריך הבעל לומר להאשה הרי את מגורשת, וכפי שנבאר אח"כ מדברי התוס' דלא רק מצד הבעל שיתן הגט לשם גירושין, אלא דגם האשה צריכה שתדע בקבלת הגט שהיא מגורשת, ודעת התוס' והטור דאם לא אמר לה הרי את מגורשת ולא היו עסוקין באותו ענין אינה מגורשת, ואף לדעת הרמב"ם דסובר דמה"ת שפיר מגורשת, ולא דמי לקדושין דבאינם עסוקין באותו ענין אינה מקודשת, משום דכיון דבהגט כתוב ענין הגירושין לכן מהני גם באין עסוקין באותו ענין, אבל זהו משום דהוי מדאורייתא כמו שאמר לה הרי את מגורשת כיון שע"י הגט תדע שהיא מגורשת, וכל זה כשהבעל נותן הגט להאשה עצמה, אבל כשנותן הבעל הגט להשליח לקבלה אם לא היה לו דין שליח גם לענין הגירושין לא היה אפשר שתתגרש בזה קודם שיגיע הגט לידה, דהא מלבד מה שהבעל צריך לגרש הרי צריכה גם האשה לידע שנתגרשה, ואין לומר דבזה מהני מה שאח"כ ימסור לה הגט, והוי כבר מעכשיו כמו שאמר לה, דזה אי אפשר דבשליח לקבלה אינו צריך למסור לה הגט כלל ויכול לאבדו, וע"כ דמה דמתגרשת תיכף בקבלתו, הוא משום דנעשה שליח גם לענין עיקר הגירושין, והוא באמת חידוש גדול בדין שליח לקבלה דנעשה שליח על עיקר הגירושין.

ולכן אפשר לומר דשליח הבאה אינו שליח אלא לקבל הגט, והוי כמו שהבעל הניח הגט בחצרה, דאפילו אי הוי מהני בלא עומדת בצדה מ"מ לא היתה מתגרשת כל זמן שלא אמר לה הרי את מגורשת, אלא דגבי חצר לא משכחת זה דבלא עומדת בצדה לא הוי

דין חצר ולא מהני אם יתן בחצרה ויאמר לה הרי את מגורשת בגט שנתתי בחצרך דלא מהני מצד קנין חצר, אבל בשליח להבאה נעשה ידו כידה לענין קבלת הגט וקנינו, אבל לגבי זה אינו שלוחה שתתגרש בקבלתו, וכשיגיע הגט לידה הוי כמו שאומר לה באותה שעה הרי את מגורשת ונעשית אז מגורשת, והוי כמו הא דתנן בגיטין דף ע"ח באמר לה כנסי שט"ח זה או שמצאתו מאחוריו קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך, ובאומר לה מהני, והוא כרבי ולא כרשב"א דמצריך שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה. ומיושב שפיר דברי הירושלמי דאמר מכיון שאמרה לו הבא לי גיטי נעשה כמו שאמרה לו לא יהא גט אלא לעשרה ימים, דשפיר תוכל להתנות בזה שלא יהיה גט אלא לעשרה ימים, דהיינו שעד זמן זה לא יהיה שליח אלא על קבלת הגט וקנינו ולא על הגירושין, וכן אפשר לפרש זה בדברי הר"ן.

ונתבאר לנו בדין שליח הבאה בשני אופנים, או דנימא דשליח הבאה אינו נעשה שליח אלא על קבלת הגט שלא יהיה אח"כ טלי גיטך מע"ג קרקע, אבל לא על קנינו וכדברי הרשב"א, או דנימא דהוי שליח לקבלה גמור על קבלת הגט וקנינו, ורק דלא נעשה שליח על הגירושין והנה לדין הפנ"י שהבאנו דבשליח הבאה לא יוכל הבעל לחזור קודם שבא הגט ליד האשה, ותתגרש בע"כ של הבעל, ובאמת לפי ב' הביאורים שכתבנו אין מקום לומר כדברי הפנ"י, דפשוט דבגמר הגירושין צריך שיהיה מדעת הבעל.

אכן נראה דכל זה שכתבנו יהי' תלוי במחלוקת התוס' והרמב"ם דבדף ע"ח כתבו התוס' דר"י היה מצריך לנותן גט לאשתו לומר הי גיטך וגם הרי את מותרת לכל אדם כדמשמע בהמגרש שהיו רגילין לומר ג"כ ודן, ומה דאיתא בהנזקין דאמר לעדים ראו גט שאני נותן לאשתי וחזר ואמר לה כנסי שט"ח זה דמגורשת, התם נמי יאמרו לה אח"כ העדים שהיא מגורשת שצריך שתדע שהיא מגורשת דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת, ובשו"ע אה"ע סי' קנ"ו כשהביא המחבר הך דינא דאמר לעדים כתב הרמ"א ובלבד שתדע האשה שנתגרשה בו או שהעדים מגידים לה אח"כ וציין לדברי התוס', וכתב ע"ז הב"ש דהרמב"ם והטור ס"ל דא"צ שיאמרו העדים להאשה דדי בזה שמוציא הבעל מפיו ענין הגירושין אף שאמר רק להעדים, וכן כתב הגר"א בביאורו.

והנה לכאורה הא דעת התוס' מוכרח כדהוכיחו מהא דתנא דבי ר' ישמעאל ביבמות דף קי"ג דבעינן שתהי' משלחה ואינה חוזרת, וע"כ דצריך ידיעת האשה, וקשה לומר בזה מחלוקת הרמב"ם והטור דס"ל דלא איכפת לן בידיעת האשה, וסבור הייתי לומר דאפשר דכאן כיון דעכ"פ נתן לה גט רק שאמר לה בלשון כנסי שט"ח, וכיון שאח"כ עכ"פ היא תדע מהגירושין, ותדע שמה שאמר לה בלשון שט"ח משום כיסופא הוא, נמצא

דבשעה שנתן לה הוי כמו שאמר לה ה"ז גיטך כיון דתדע לבסוף ומגורשת מעכשיו, והיה אפשר שכן גם כונת התוס', והיה מיושב בזה מה דהשמיט הרא"ש והטור דברי התוס' אף שהולכים תמיד בשיטת התוס', ולא יתכן שיפסקו בחומר א"א לקולא כנגד דברי התוס', ולכן מוכח דמפרשים בדעת התוס' במש"כ דהתם נמי אח"כ יגידו לה העדים, דאין כונתם דאינה מגורשת עד שיגידו לה, אלא כיון דעכ"פ לבסוף יגידו לה מגורשת מעכשיו, ולפ"ז אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והתוס', ומיושב מש"כ הביאור בדין שליח הבאה דהוא שליח רק לענין קבלת הגט אבל לא לענין הגירושין.

וממה דלא הזכיר הרמב"ם דין משלחה ואינה חוזרת לא בפ"י גבי שוטה ולא גבי קטנה בפ"ב, היה אפשר לומר דכיון דבגמ' אמרינן הא דמשלחה ואינה חוזרת על אינה יודעת לשמור לא את גיטה ולא את עצמה, וע"ז מייתי בגמ' הא דבי ר' ינאי דילפי מונתן בידה מי שיש לה יד לגרש עצמה, והא דתנא דבי ר' ישמעאל מי שמשלחה ואינה חוזרת, ומוקמינן הא דר' יצחק דדבר תורה שוטה מתגרשת ביודעת לשמור את גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה ומוכח דיודעת לשמור גיטה הוי משלחה ואינה חוזרת, וא"כ אין נ"מ לדין משלחה ואינה חוזרת לא גבי שוטה ולא גבי קטנה, ומשו"ה גם גבי קטנה בפ"ב כתב דאם מבחנת בין גיטה לדבר אחר מגורשת משום דבזה סגי בין לענין שתהי' לה יד בין לענין שתהא משלחה ואינה חוזרת.

אבל לאחר העיון נראה דהרמב"ם חולק באמת על כל עיקר דינא, וכמו שכתבו הב"ש והגר"א דאינו צריך אלא אמירת הבעל לחוד וסגי באומר לעדים, דבפרק א' הל' ט' כתב ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, אבל אם נתנו לה בתורת שט"ח או מזוזה, או שנתנו בידה והיא ישנה וניעורה והרי הוא בידה אינו גט, ואם אמר לה אח"כ הא גיטך הרי זה גט, ובספרי הביאו הרמב"ן במתני' דף ע"ח איתא ונתן בידה ושלחה מביתו, מכאן אמרו כתב גט לאשתו ואמר כנסי שט"ח זה וכו' ומוכח דהספרי לומד זה מקרא דושלחה, והרמב"ם לומד זה מקרא דספר כריתות ונתן בידה, ובהלכה ג' כתב ושלחה שיהי' ענין הגט שיהיה הוא המשלח אותה לא שישלח עצמו ממנה, ובהלכה ה' כתב זה שנאמר בתורה ושלחה מביתו אין ענינו שלא יגמרו קידושיה עד שתצא מביתו, אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושיה, ואע"פ שעדיין היא בביתו שלא נאמר ושלחה אלא שאם גירש ולא הוציאה מביתו ה"ז כמו שגירש והחזיר גרושתו, לפיכך צריכה ממנו גט שני כמו שיתבאר עכ"ל.

והנה אף דמהלכה זו אין ראיה דאינו מצריך דין ושלחה, דעיקר בא לומר שאינו צריך שיוציאה מביתו, אבל קשה דבאורו של הרמב"ם אינו מספיק אלא לב"ה דסברי הכי,

אבל לב"ש דסברי דכל זמן שלא ראוה שנבעלה א"צ גט שני, א"כ איך יפרשו ב"ש קרא דושלחה מביתו, וע"כ דעיקר קרא אתא לדין שילוח שצריך שישלחו ממנו, ולשון מביתו הוא אורחא דמילתא, וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לפרש פי' דחוק דקרא בא לומר דצריכה גט שני בדבר שנחלקו ב"ש וב"ה, ובגמ' לא הוזכר דרשא זו לב"ה, ועוד דהא גם לב"ה גופא בפלוגתא שנו, דרשב"א ור' יוחנן סברי דא"צ גט שני אלא בראוה שנבעלה, ולכן מוכח משום דהרמב"ם סובר דלדידן א"צ שילוח כלל ואינו צריך אלא שיתן לה הגט וסגי אפי' באומר לעדים, וזהו שכתב דושלחה הוא שיהי' ענין הגט שהוא המשלח אותה, ומבואר דהוא רק פירוש על לשון הגט, אבל אינו דין מיוחד כלל, וכיון דושלחה אינו אלא על לשון הגט אינו מיושב לישנא דקרא ושלחה מביתו כיון דאין כאן עיקר דין שילוח, ולכן ע"כ נאמר דלב"ש או לרשב"א אליבא דידן נפרש קרא דושלחה מביתו על עיקר דין השילוח וכתנא דבי ר' ישמעאל דצריך שתהי' משלחה ואינה חוזרת, אבל הרמב"ם להלכה אינו מצריך שילוח, לכן פירש ושלחה רק על ענין הגט, ופי' מביתו דבלא זה תצטרך גט שני, ולמד הדין שיתנהו לה בתורת גירושין מקרא דספר כריתות ונתן בידה ולא מקרא דושלחה.

ויסוד שיטת הרמב"ם לחלוק על הספרי ועל תנא דבי ר"י ולומר דאין צריך כלל דין שילוח, הוא מהך מתני' דהעיד ר' יוחנן בן גודגדא על החרשת שיוצאה בגט ואמר בגמ' מעדותו של ר' יוחנן בן גודגדא נשמע אמר לעדים כנסי שט"ח זה וכו' משום דכיון דאמר לא בעינן דעתה ה"נ לא בעינן דעתה, ומפרש הרמב"ם דלא בעינן דעתה היינו דא"צ שתדע שהיא מגורשת, דאין לומר דאינו צריך רצונה, דזה לא בעינן לעדותו של ר"י בן גודגדא, ואטו עד השתא לא שמעינן דאשה מתגרשת בע"כ ופשטא דקרא הוא דאם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה, דאלמא בדעתו לחוד תליא, ואם נימא כדברי התוס' שצריך שהעדים יגידו לה, או אף לפ"מ שהוכחתי מהשמטת הרא"ש והטור דעת התוס', דהביאור דמשום דלבסוף תדע הוי כאילו נותנו עכשיו לשם גירושין, א"כ מה ילפינן מעדותו של ריב"ג, דע"כ אנו צריכים לפרש לפ"ז דחרשת הוי משלחה ואינה חוזרת, וכן כתב הריטב"א, ומה דאמר לא בעינן דעתה מפרש דאע"ג דלית לה דעת מגורשת דלא בעינן דעתה בגיטה, א"כ הכונה דאינו צריך רצונה, וכן פרש"י במתני' דף נ"ה, וזה פשיטא, ומה ילפינן מכאן לענין אמר לעדים דאטו אנו צריכים ללמוד דמתגרשת בע"כ, ולכן הוכיח הרמב"ם מזה לפרש דעיקר ילפותא הוא דלא בעינן שתהא יודעת שנתגרשה וחרשת אינה יודעת והוי משלחה וחוזרת, וע"כ דלא כתנא דבי ר' ישמעאל ודלא כהספרי, וב"ש ורשב"א דלא סברי דצריכה גט שני ע"כ יפרשו ושלחה מביתו לענין שילוח וכתנא דבי רי"ש.

נמצא דלפ"מ שנתבאר בדעת הרמב"ם דאינו מצריך דין שילוח בע"פ להאשה, וצריך רק שהבעל יאמר שנתינת הגט הוא לגירושין, וסגי באומר לעדים, א"כ ודאי סגי במה שיאמר בפני עדים להשליח לקבלה הרי אשתו מגורשת, ובאמת לדעת הרמב"ם גם זה לא צריך מדאורייתא, כיון שכתוב בהגט ענין הגירושין, ולכן הוכרחנו לומר לדעת הרמב"ם דשליח להבאה לא מהני אלא על קבלת הגט ולא על קנין הגט, אבל בדברי הירושלמי אפשר לפרש כפשוטו דיסבור כהספרי וכתנא דבר"י דצריך שילוח וצריך שיהא משלחה ואינה חוזרת, ולכן שפיר דתוכל להתנות שלא יהי' גט אלא לעשרה ימים, והיינו שעד זמן זה לא יהי' שליח אלא על קבלת הגט וקנינו ולא על הגירושין, וכן אפשר לפרש בדברי הר"ן דמוכח מדבריו בפרק התקבל גבי גירושי קטנה דסובר לדינא דמשלחה ואינה חוזרת ובדעת הרשב"א צ"ע דגבי גירושי קטנה מוכח דסובר דינא דמשלחה ואינה חוזרת, אך מדבריו ר"פ הזורק בדינא דאמר לעדים משמע דסובר כהרמב"ם, דלא בעינן דעתה כלל וסגי באומר לעדים, וצ"ל דסובר דמשום זה לא מיקרי משלחה וחוזרת וכמו שצדדנו לומר גם בדעת התוס' כן דלא דסוברים דאינה מגורשת עד שיאמרו לה, אלא דכיון שנתן לה גיטה והדבר עומד שבודאי יגידו לה העדים מיקרי משלחה ואינה חוזרת, אבל בדעת הרמב"ם הוכחנו מדבריו בפרק א' דאינו מצריך שילוח כלל.

ועכ"פ נתבאר לנו ב' ביאורים בדין שליח הבאה, או דנימא דהוי שליח לקבלה גמור על קבלת הגט וקנינו, ורק דלא נעשה שליח על הגירושין, וזהו לדעת התוס' דבעינן שבשעת הגט תדע שהיא מגורשת, או דנימא דשליח הבאה נעשה שליח רק על קבלת הגט שלא יהי' טלי גיטך מעג"ק, אבל לא על קנינו, וזה לדעת הרמב"ם דאינו מצריך שלוח, ושי' הרשב"א אף דמצריך שילוח מדאית לי' לדינא דמשלחה ואינה חוזרת, מ"מ בדין שליח הבאה סובר כפי' הב' כמו שהבאנו דבריו. ועכ"פ לדינו של הפנ"י דבשליח הבאה לא יוכל הבעל לחזור קודם שבא הגט ליד האשה אינו נראה לב' הפירושים, וצריך שיהי' גמר הגירושין מדעת הבעל וכמש"כ.

הלכה ז

אבל הנשים והקרובים כשרים ואפילו הפסולין מדברי סופרים בעברה כשרים, אבל הפסולין בעבירה מדברי תורה פסולין להבאת הגט, ואם הביאו הרי זה פסול, במה דברים אמורים כשנתקיים הגט בחותמיו אבל אם לא נסמך בו אלא על דברי פסול בעברה מן התורה אינו גט.

השגת הראב"ד ואם נתקיים בחותמיו ולא הוצרך לומר בפני נכתב ובפני נחתם למה פסול, ועוד כשסמכו עליו למה אינו גט אלא שלא תנשא עליו, עוד השיג עליו וכתב

לא ידעתי מאין הוציא זה מעבד ועכו"ם הוא דקא פסיל בגמ' לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין, אבל מי שחילל שבת, או בא על אשת איש למה יהיה פסול להביא את הגט והלא הוא ישראל גמור לכל דבריו.

הנה לכאורה היה נראה לפרש בדעת הרמב"ם עפ"מ שכתב בפרק ז' דבא"י לא בעינן קיום היכא דליכא ערעור, והנה דעת הרמב"ם שם עוד דבמקום ערעור הבעל ולא נתקיים ולא נודעו עדיו הרי הגט בטל מן התורה, והב"ש בסימן קמ"א כתב דהוא כשיטת הר"ר אביגדור דסובר כן בכל שטר כשטוען הבע"ד מזוייף צריך קיום מן התורה, ויש לחקור לדעת הרמב"ם מה דרבנן הצריכו קיום אף במקום דליכא ערעור, אם הוא מדין טענינן, אלא דמדאורייתא לא טענינן מטעם שכתבו התוס' דבמילתא דלא שכיחא לא טענינן ללוקח, ומדרבנן הוא דטענינן לי' מזויף, או י"ל באופן אחר דמה דלא טענינן מן התורה דהוי כמו טענינן להוציא, דהשטר בחזקתו, ובערעור אנו מבטלין אותו, ומדרבנן טענינן, או דילמא אין הטעם דטענינן אלא דרבנן הצריכו קיום, ובלא קיום אין כאן שטר, ואין אנו צריכים כלל טענה לבטלו, והנה ידוע שי' הרמב"ן והר"ן שכתבו דמה דלא טענינן מזויף בגט בא"י אף דבכל השטרות טענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו, משום דאין האשה ממונו של הבעל וברשות עצמה היא להנשא, וזהו טעם רק מה דלא דמי להוצאת ממון, אבל מ"מ אמאי לא נחוש לאיסור אשת איש, אך אם נימא כהצד הא' דהוא מדין טענה ניחא, דלא שייך טענינן אלא בממון אבל לא באיסורין ולכן הגט בחזקתו, וא"כ אדרבה החידוש הוא בגט הבא ממדינת הים דחשו רבנן שמא יבא הבעל ויערער וליכא קיום, ולכן הצריכו רבנן שהשליח יקיים אבל בארץ ישראל דליכא חשש, מן הדין אין אנו צריכים לקיים, אבל לפי הטעם הב' דמדרבנן בעינן קיום דכל זמן דלא נתקיים לא הוי הדין כנחקרה זה שייך גם בגט בא"י, אלא דזהו דין חדש דהקלו רבנן בגט בא"י משום עגונא.

ונראה להביא ראי' לזה ממה דכתב הרמב"ם בפרק י"ג מהל' גירושין הלכה כ"ח מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני בן פלוני או נהרג איש פלוני בן פלוני ונודע שזה כתב ישראל ה"ז תנשא אשתו, וכתב המ"מ מדברי הרשב"א דנראה שהרמב"ם סובר דוקא כשנתקיים אותו כתב, והוא ז"ל הסכים לדעת האומרים שאפילו בלא מקוים משיאין, ובטעמא כתבו הרמב"ן והרשב"א דכיון דעיקר הקיום מדרבנן לא החמירו בעד מיתה, והרמב"ם לא סבר האי סברא, והנה בשלמא אם נאמר דבעינן קיום מדרבנן דחיישינן לזיוף, שפיר כתב הרמב"ם דגם בעד מיתה שייך זה, אבל אם נאמר דהא דבעינן קיום הוא מטעם טענינן, הא בעד מיתה לא שייך זה כמו בגט, אלא ודאי מדבעינן קיום ע"כ משום דמדרבנן חששו למזויף גם בלא טענה, אלא דהוא דין חדש דבא"י לא הצריכו

קיום ולא ילפינן מני' בעלמא, ולכן יש לומר דסובר הרמב"ם דעד כאן לא הקילו אלא בצרוף נאמנות השליח והקילו רבנן דנאמין לחד, ולכן היכא דהשליח רשע דאורייתא דפסול לעדות אשה אסורה להנשא אבל הראב"ד לטעמו דסובר בהדיא דכל גט בא"י לא תנשא עד שיתקיים, [ואף שצריך ליישב מתני' רפ"ק דגיטין דהמביא גט בא"י נשאת עפ"י הגט בלא קיום, עי' ב"ש סי' קמ"ב מ"מ פשוט דאין דעת הראב"ד לחלק בין שליח להיא עצמה]. ולכן השיג שפיר על הרמב"ם דאיזה פסול שייכא בהבאת הגט דממ"נ אם יתקיים הגט הא לא בעינן כלל לעדות השליח, ואם לא יתקיים הא בכל אופן אסורה להנשא ופשוט.

איברא דזה אינו אלא לדעת המ"מ דס"ל בשי' הרמב"ם דאם נתקיים הגט כשר, אבל לפ"מ דמשמע להדיא בדעת הרמב"ם דאף אם נתקיים הגט בחותמיו פסול, הדרא קושית הראב"ד לדוכתה, וצריך לתרץ כתירוצו של המל"מ דסברת הרמב"ם דבעינן עדות על מינוי השליחות, אלא דהכתב מוכיח, אבל זה ל"מ אלא לדין תורה, אבל מדרבנן צריך עדות אלא דהקילו רבנן להאמין לחד, ולכן נאמן השליח בעצמו, אבל רשע דאורייתא דפסול לעדות אשה פסול להבאת הגט, והראב"ד סובר דלא בעינן כלל עדות לזה דהכתב מוכיח. [ועדין אינו מיושב לב' הדרכים דגם בלא נתקיים בחותמיו אמאי אינו גט מה"ת כיון דעיקר חשש זיוף אינו רק מדרבנן].

ונראה דהנה בסוגיא יבמות דף כ"ה בהא דהמביא גט בחו"ל לא ישא את אשתו, מת הרגתיו וכו' ואמר בגמ' טעמא דבחו"ל דעלי' קסמכינן, אבל בא"י דלאו עלי' קסמכינן דאמר מר אשה דייקא ומינסבא וקתני לא ישא את אשתו, ולכאורה צריך להבין דלדעת הרמב"ם הא גם בא"י עלי' סמכינן דבעינן עדותו לענין מנוי השליחות, והנה לכאורה קשה על הרמב"ם דבעינן עדות על מנוי השליחות אלא דרבנן הקילו משום עגונא להאמין את השליח, דבריש גיטין פריך בגמ' האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת לי' תרי לא אתי בעל מערער ופסיל לי' חד אתא בעל מערער ופסיל לי', ומשני כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה בפני ב' או בפני ג' שליח נמי מידק דייק ולא אתא לארועי נפשי', והנה לא שייך תירוץ זה אלא על נאמנות השליח לומר בפ"נ ובפ"נ דצריך שימסור בפני ב"ד, אבל בא"י אין צריך כלל למסור בב"ד. [ואף דבעינן עדי מסירה, אם מוסר בפני אחד סגי דשליח נעשה עד ויש כאן ב' עדים, ועוד דדעת הרמב"ם דהיכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן כלל עדי מסירה ויכול למסור בינו לבין עצמו], ויקשה קושית הגמ' האי קולא חומרא היא וכו', דאין לומר דבחו"ל נאמן כבי תרי גם על מנוי השליחות, ובא"י הא שכיחא שיירות, דהשיירות לא מהני אלא לטענת זיוף דמכירים החתימות, אבל לענין

מנוי השליחות הא צריכים אנו לאותם השנים שמינהו בפניהם, ואם שליח להולכה א"צ עדים א"כ לא יהיו עדים אם יערער.

והנה הפני יהושע בגיטין שם הקשה אהא דאמרינן ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עגונא הקילו בה רבנן, דלמה לו להא דמשום עגונא הקילו, והא בפשוטו אפשר דלא הצריכו רבנן אלא חד, אך באמת לא אדע קושיתו דהא חזינן דלא האמינו אלא לשליח, אבל איש אחר לא מהימן, וגם שליח אינו נאמן אלא לפני המסירה דוקא כמבואר להדיא בברייתא בגמ', וגם דצריך שיאמר דוקא בלשון זה אבל ידעתי לא מהני, מכל זה נראה להדיא דלא דחכמים הצריכו רק לעדות חד, אלא דאיברא דצריך ב' עדים משום דהוי דבר שבערוה, מ"מ בשליח הקילו, והאמינוהו רבנן כתרי, ומשום עגונא הוא דהאמינוהו, ומבואר כן להדיא משיטת הרמב"ם דכשמערער הבעל דצריך קיום מה"ת, ומ"מ כשאומר בפ"נ לא מהני ערעור הבעל, וע"כ דבשביל הסברא דמידק דייק הוי כשני עדים ממש, אך כל זה לענין עדותו על הכשר הגט, אבל בנאמנות על מנוי השליחות לא בעינן כלל תנאים לנאמנות דידי', ואין הנאמנות תלוי כלל בזה שהוא שליח דוקא, אלא דהיתה קולא להאמין אחד, ואין לנו סברא להאמינו כתרי דהא לא שייך הסברא דמידק דייק כיון דאין צריך ב"ד, וצ"ל דלא הצריכו אלא אחד, ולא שייך כלל להקשות הקושיא דהאי קולא היא חומרא היא אלא היכא דאנו צריכים לשנים ונאמנות אחד היינו משום קולא וע"ז שייך להקשות דאין זה קולא להאשה אלא חומרא דיבא הבעל ויפסול, אבל בנאמנות על מינוי השליחות אין זה קולא, אלא דלא הצריכו רבנן יותר מאחד וע"ז לא שייך להקשות דהוי חומרא.

והנה צריך לבאר עדין דאיך שייך לומר דלא הצריכו אלא אחד הא מנוי השליחות הוי דבר שבערוה, וצ"ל דגם בדרבנן סמכינן אסברא דכתב מוכיח, אלא דלא סמכו על הוכחת הכתב בלבד דחששו לנפילה, והצריכו גם נאמנות העד, ונאמן העד בהצטרפות הוכחת הכתב, ומבואר לפ"ז קושית הגמ' ביבמות טעמא דמה"י דעלי' קסמכינן והיינו על עדותו בלבד, דבאמת הא בעינן שני עדים אלא דאנו סומכים על השליח כעל שני עדים ואנו חותכין כל העדות דקיום או העדות דלשמה על פי עדותו בלבד, ולכן אמרינן דלא ישא את אשתו, אבל בא"י דלאו עליה קסמכינן היינו לא על עדותו בלבד, אלא בצרוף הוכחת הכתב, ישא את אשתו, והא מת דלאו עליה קסמכינן, פי' דלאו על עדותו בלבד הוא דסמכינן דנאמנות העד הוא בצרוף הסברא דדייקא ומנסבא, אמאי לא ישא את אשתו, והא לא דמי כלל לא"י, דבא"י אין אנו צריכים כלל לעדותו דגם רשע מן התורה כשר, ולכן ישא את אשתו דלא סמכינן עליה כלל, משא"כ בעד מיתה דאנו צריכים לנאמנות

העד ג"כ ורשע פסול לעדות מיתה ולכן ישא את אשתו דלא מהני עדותו לגבי עצמו.

וביותר תמוה לשיטת הראב"ד דסובר דגט בארץ ישראל לא תנשא עד שיתקיים בחותמיו, א"כ לא סמכינן כלל על העד וליכא שום חששא כיון דנתקיים בחותמיו ומה דמיון הוא לעד מיתה וזה תמוה מאד, ונראה דהנה קיי"ל דכל מקום שהאמינה עד אחד הרי כאן שנים, ואינו יכול עד אחר להכחישו, וכתב הרמב"ם בפי"ב גבי עד מיתה דזהו דוקא אם הראשון היה עד כשר או השני עד פסול, אבל היכא דהראשון אשה והשני איש יכול להכחישו, והריטב"א בשם הרמב"ן נחלק ע"ז והביא דבריהם שם המ"מ וכתב דעד כשר אינו יכול להכחיש את הפסול, וכתב עוד דאם העידה האשה עצמה דמת בעלה ואח"כ הוכחשה אסורה דלא האמינוה אלא היכא דליכא הכחשה עכ"ל, ונ"ל ברור דכונתו דגם אשה אחרת יכולה להכחישו דהא אין חילוק לסברתו בין כשר לפסול, וטעמו מבואר להדיא דלא האמינוהו במקום הכחשה, וצריך להבין טעמו דמאי שנא האשה עצמה מעד פסול דעלמא, ונראה לבאר טעמו די"ל שיש להתירה להנשא בשביל חזקה דדייקה ומינסבא בלחוד, ואין אנו צריכים לעדות כדי להתירה, אלא דמ"מ אנו צריכים לנאמנות העד דהא בשעה שמתירין אותה עדין אינה יודעת וליכא כלל חזקה דדילמא באמת לא מת ולא תנשא וב"ד מתירין אותה להנשא בלא שום תנאי, ועל איזה סמך מתירין אותה, ובהכרח דאנו מאמינים להעד, אלא דבלא הסברא דדייקא ומינסבא לא היה ע"א נאמן דהוי דבר שבערוה, ובשביל הסברא דדייקא הקלו רבנן להאמין לעד אחד, כיון דלא יצא קלקול מזה דאם באמת לא מת לא תנשא דהא דייקא ומנסבא, אבל אם האשה בעצמה אומרת מת בעלי שפיר איכא חזקה דדייקא דהא בגוף עדותה הוא להתירה להנשא, ואין אנו צריכים כלל לעדותה, ולפ"ז י"ל דבאמת האשה עצמה מגרע גרעה דלא האמינוה רבנן ואינה נחשבת כלל לעדות, אלא דמ"מ מותרת מטעם החזקה דדייקא ומינסבא, וזו היא סברת הריטב"א, דלא שייך לומר כ"מ שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, אלא היכא דהנאמנות הוא מטעם עדות ושייך לומר דהוי כשנים, אבל היכא דאינו נאמן כלל בהגדתו, וההיתר הוא מטעם חזקה לא שייך לומר דהוי כשנים, דגם אחד לא הוי, דאינו נאמן כלל והחזקה בעצמה לא מהניא אלא היכא דליכא הכחשה.

ובזה נבוא לביאור קושית הגמ' אליבא דהראב"ד אבל בא"י דלאו עלי' קסמכינן, והיינו דאין אנו צריכין כלל לעדותו ישא את אשתו, והא עד מיתה דלאו עלי' קסמכינן דאמר מר אשה דייקא ומנסבא, והיינו דאיברא דב"ד התירוה להנשא על סמך עדותו, אבל עכשו שבאה להנשא שוב לא צריכין כלל לעדותו דאשה דייקא ומנסבא, אבל להרמב"ם שכתב בהדיא דגם אשה עצמה וגם עדות פסול נעשה כשנים אלא דהכחשת ע"א כשר מהני,

נראה בהדיא דסובר דגם לאשה יש דין עדות כמו לכל הפסולים, ולפי זה אין לנו יסוד להתיר בלא עדות, ואם כן שפיר מוכח מהסוגיא דיבמות מדמקשה משליח בא"י אעד מיתה, ואף דבעד מיתה רשע מה"ת פסול להעיד ע"כ דגם בא"י הוא כן, דאנו צריכים לעדותו שמינהו הבעל לשליח.

ולכאורה יש לדחות דבאמת אין להוכיח דהרמב"ם חולק על סברת הרמב"ן והרשב"א, דלא שייך סברתם לחלק בין אשה עצמה לפסול, אלא לפי הסברא דדייקא ומינסבא, אבל הרמב"ם לשיטתו שכתב בסוף פי"ג מגירושין בטעמא משום דהוי מילתא דעבידא לאיגלויי, בזה שפיר דלא חילק בין אשה לפסול אחר, אבל בגמ' קיימינן לפי הטעם דדייקא, ובזה יודה הרמב"ם להרמב"ן דנאמנות האשה אינו מכח העדות אלא מכח חזקה בלחוד.

אכן באמת הא כתב הרמב"ם בהדיא דאשה עצמה נאמנת מטעם חזקה דדייקא ומינסבא, ואף דבעדות דעלמא סובר הרמב"ם דנאמנותן הוא משום דהוי מילתא דעבידא לאיגלויי, אבל גבי אשה עצמה הך חזקה אלימא טפי דלא תקלקל עצמה במתכוין, וסברא זו מבוארת בגמ' בסוגיא שם, דאיברא דטעם דדייקא לא שייך גבי מיתת היבם, ומ"מ מהני באומרת מת יבמי וסמכינן אדיוקא דידה, מטעם דסברא דלא תקלקל עצמה, ולפ"ז גם אליבא דאמת אין הכרח דנאמנות האשה הוא מתורת עדות ובהכרח דהרמב"ם פליג על הרמב"ן והרשב"א.

ולפי זה יש לעיין קצת במש"כ בשיטת הראב"ד דאף אי נימא כסברת הרמב"ן דנאמנות האשה היא מטעם חזקה בלחוד, מ"מ י"ל דזה דוקא בחזקה דדייקא, היכא דהאשה עצמה אומרת מת בעלי וכנ"ל, אבל בעדות אחר דלא אלים כ"כ הדיוק יש לומר דאין להתיר בלא הצטרפות דין עדות דידי'.

ב) **המ"מ** הביא שיטת הבה"ג דאם שלח גט ע"י עכו"ם להוליכו להשליח, רבנן קדמאי אמרו דלא מהני, ורבנן בתראי אמרי דכשר מדר"ש דע"מ כרתי, וכבר הביא ע"ז הלח"מ מדברי הר"ן להקשות דמאי שייכות דר"ש להכא, ואפשר לומר דסברתו דכל יסוד בירור עדי חתימה הוא דמכיון דמסרו הגט ליד הבעל ועכשיו הוא נמצא בידי האשה, הוי זה בירור על ידי החתימה על המסירה, דבזה הוי הע"ח עדים על המסירה, וכמו שכתבתי לבאר זה במקום אחר, דעיקר דין דעדי חתימה בכ"מ אף דלא ידעי עדיין מהמעשה ומ"מ הוי עדים בזה שמוסרים השטר לידי הבעל דבר שהוא ימסור השטר להזוכה, ולכן סובר דלמ"ד ע"ח כרתי לא יהי' מהני מה שמסר בידי עכו"ם, כיון דהעכו"ם עצמו אינו יכול למסור תו מתבטל כח העדות לשיטת הבה"ג, משום דנמסר בידי מאן שבמסירתו לא

תועיל עיקר השטר, ואין להקשות דא"כ לשיטת הבה"ג בכל גט שנפל יהי' כן דתתבטל כח עדות הגט, שאם תמצא האשה עצמה ותקחהו הא לא יועיל בזה כלל הגט, אך י"ל דזה הוי נפילה ומציאה דחד, לומר דתמצא האשה עצמה, ולא חיישינן, ורק דלמ"ד ע"מ כרתי שפיר מהני, והנה דעת הרמב"ם דבזה כיון שהע"ח לא מהני הו"ל מזויף מתוכו, אך נראה דבעיקר הפי' דמזויף מתוכו מבואר בב' אופנים, או משום דדילמא אתי למימסרי באפייהו, או משום דילמא אתי למיסמך עלייהו, ולהפי' דדילמא אתו למימסר באפייהו לא שייך הכא אך לפי השיטה דדילמא אתי למיסמך ה"נ איתא להך חששא. (חסר ההמשך).

הלכה ט

האשה שעשתה שליח בעדים ואמרה לו טול לי גיטי ויהא לי בידך ה"ז שליח לקבלה וכאילו אמרה התקבלי גיטי, ויש לאשה לעשות שליח קבלה לקבל לה גיטה מיד שלוחו של בעלה, וקטנה אינה עושה שליח לקבלה אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעה גמורה.

ובהשגות הראב"ד זה הטעם אין לו לא טעם ולא ריח, אלא אתם גם אתם לרבות שלוחכם, ומה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת נמצא שהשליח והשולח צריכים להיות בני דעת.

נ. ב. נראה דכונת הרמב"ם דאם משום טעמא דבן דעת הי' הדבר ספק, דאפשר יש לקטנה זו דעת, ושליחות שלה צריך שיתקיים ולכן כתב הרמב"ם בטעמא דצריך עדים ואין מעידין על הקטן, ואיברא דצ"ע דמדיני קדושין נשמע דכל שמטיל ספק אין כאן חסרון דהוי קדושין בלא עדים, ועי' ברשב"א ריש קדושין גבי נתן הוא ואמרה היא דאע"פ שמוכח שלשם קדושין נתן, מ"מ אינה מקודשת דאין כאן עדים ואין כאן עדות שמיעה ולא ראי' לשם עדות, אלא שהם דנים אחר כונת הלב ואין כאן עדות, וא"כ ה"נ כיון דספק לעדים אם יש לה דעת בעשיית השליחות אין כאן עדות לקיומא, והנה באמת גם הרמב"ם כתב בפ"ב מהל' שלוחין טעמא דחסרון דעת, ונראה דשם כתב הרמב"ם עיקר הך כללא דמי שאינו בן דעת כמו חרש שוטה וקטן אינם יכולים לעשות שליח. ובזה מיירי בקטן גמור שודאי אין לו דעת, וכמש"כ הגר"א בחו"מ סי' רל"ה ס"ק נ"ד לענין חרש, דחרש שהוזכר אצל שוטה הוא חרש גמור, וכן ה"נ כונת הרמב"ם שם לקטן גמור שודאי אין לו דעת, אבל כאן משמיענו הרמב"ם דכל קטנה אינה יכולה לעשות שליח לקבלה אפי' קטנה שהוא ספק אם יש לה דעת, מ"מ א"י לעשות שליח מטעמא דשליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן.

הלכה יא

שליח האשה שבא לקבל גט מן הבעל, ואמר לו שליח קבלה אני, ואומר לו הבעל הילך גט זה כמו שאמרה כלומר איני עוקר שליחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה או שליח הבאה, הרי אתה כמו שאמרה והביא את הגט, ואמרה לו לא שליח קבלה שמתיך אלא שליח הבאה, אפי' הגיע גט לידה אינה מגורשת שהרי עקר השליח שליחות שאמרה היא ואמר לבעל מעולם לא נעשיתי שליח הבאה לה. אמר שליח לבעל שליח הבאה אני ואמר לו הבעל הילך כמו שאמרה והביא את הגט ואמרה לו שליח לקבלה שמתיך כיון שהגיע גט לידה מגורשת שהרי לא עקר שליחות שאמרה אלא גרע אותה שהרי היא אומרת לקבלה והוא אומר לבעל להבאה בלבד.

כלומר איני עוקר שליחותך, הנה דברי הרמב"ם תמוהים מאד במה שכתב איני עוקר שליחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה או שליח הבאה הרי אתה כמו שאמרה, דהא בגמ' איבע"ל אי אדבורא דידה קסמיך או אדבורא דידי' קסמיך וכיון דהוא ספק בגמ' איך פירש הרמב"ם בודאי באופן דאדבורא דידה קא סמיך, וביותר תמוה דהא מבואר בגמ' דהתקבל לי גיטי ואשתך אמרה הבא לי גיטי דאי אדבורא דידה סמיך משהגיע גט לידו מגורשת, וא"כ למה כתב הרמב"ם דמשהגיע גט לידה מגורשת, והנה הלח"מ הקשה כבר דכיון דהוי ספק בגמ' אי אדבורא דידה סמיך או אדבורא דידי' הי' צריך לכתוב שאם לא הגיע גט אלא לידו הוי ספק מגורשת, ובאמת דלפי המבואר מדבריו דמפרש בודאי דאדבורא דידה סמיך א"כ צ"ל ודאי מגורשת, ובעיקר מה שכתב הלח"מ לפרש דברי הרמב"ם דגם דעתו כן שאם לא הגיע הגט אלא לידו הוי ספק מגורשת, לא משמע כן דבודאי הי' להרמב"ם לכתוב כן כיון דהספק מפורש בגמ'.

ונראה דהרמב"ם סובר דמה דאמר בגמ' דאי אדבורא דידה קא סמיך משהגיע גט לידו מגורשת היינו מקמי דאסיק רב אשי דמכאן אין ראי' משום דעקר שליחותיה, ורב אשי אמר דאי הוי אמר רב נחמן דמשהגיע גט לידו מגורשת הוי מוכח דאדבורא דידה קא סמיך, וע"כ הוי אמרינן דאף דהשליח אמר הבא לי גיטי ולא התקבל מ"מ כיון דהבעל אמר הילך כמו שאמרה ואמרינן דכונתו דסומך על דברי אשתו, וכיון שהשליח קבל ממנו הגט אמרינן דקבל על דעת זה שנתן לו ולכן נעשה שליח לקבלה, ולפ"ז גם בהבא לי גיטי ואשתך אמרה התקבל לי גיטי הי' צ"ל דמשהגיע גט לידה מגורשת, ולא שייך לומר דהא עקר שליח לשליחותי', כיון דאנו אומרים דהשליח כשקבל הגט הסכים לדברי הבעל שאמר לו הילך כמו שאמרה, אלא דרב אשי סתר סברא זו ואמר דאין ראי' מכאן דאדבורא דידיה קא סמיך משום דאפי' אם הבעל רצה ליתן לו כמו שאמרה האשה,

אבל השליח הא עקר לשליחותי' ולא הסכים לדברי האשה, ולכן לפ"ז גם בהתקבל לי גיטי ואשתך אמרה הבא לי גיטי לא נימא דאי אדבורא דידה סמיך צ"ל דמשהגיע גט לידו מגורשת, דעכ"פ השליח הא אמר הבא לי גיטי, ואף דלא אמרינן בזה דעקר שליח לשליחותא, אבל גרע אותה וכמו שכתב הרמב"ם, ולפנינו נבאר החילוק בין זה לזה, ולכן שפיר נוכל לומר דהרמב"ם סובר דהמסקנא הוא דבודאי אדבורא דידה סמיך וכמו שכתב כלומר וכו' וטעמו משום דפשטות הדברים מלשון הילך כמו שאמרה ודאי הוא דאדבורא דידה סמיך, אלא דהגמ' הוי בעי להוכיח כן מדאמר רב נחמן דאפי' משהגיע גט לידה אינה מגורשת, אבל כיון דדחי רב אשי, א"כ בודאי מפרשינן כפשטא דאדבורא דידה סמיך.

והנה עיקר דינא דהתם דאמרינן דעקר שליח לשליחותיה צריך ביאור דבשלמא לשיטת רש"י ושאר ראשונים דשליח הבאה היינו שליח להולכה שפיר מבואר דכיון דאמר שליח לקבלה הוינא להולכה לא הוינא, א"כ לא קבל שליחות הבעל להוליך הגט, ושליח לקבלה לא נעשה מהאשה, ובודאי דגם משהגיע גט לידה אינה מגורשת, אבל לשיטת הרמב"ם דשליח הבאה הוא ג"כ שלוחה של האשה אלא שהאשה יכולה לעשות שליח לקבל את הגט שלא תתגרש אלא כשיגיע הגט לידה, וכמו שבארו הרשב"א והר"ן ועי' מה שכתבנו בהל' ד' א"כ מה איכפת לן במה שאמר השליח שהוא שליח לקבלה, כיון דעכ"פ במה שעשתה האשה אותה לשליח הבאה, כבר נעשה בזה ידו כידה לענין קבלת הגט, אלא שאם היתה עושית אותו לשליח קבלה היתה מתגרשת תיכף, ועכשיו אינה יכולה להתגרש תיכף בקבלתו, אבל עכ"פ כשיגיע גט לידה אמאי אינה מגורשת, דהא במה שמתגרשת כשיגיע לידה א"צ לזה דיני שליחות, ואין לומר דכיון דהיא עשתה אותו שליח הבאה והוא אינו רוצה להיות אלא שליח קבלה הוי כמו שאינו רוצה להיות שליח כלל, דזה לא מסתבר, דא"כ למה הלך כלל אל הבעל ואמר לו שאשתך אמרה התקבל לי גיטי ונטל ממנו הגט, וע"כ שהוא חשב דאפשר שיהי' שליח קבלה, ועל אופן זה קבל הגט, וא"כ מה איכפת לן שהשליחות לא נתקיימה אלא למחצה, והיינו שיהיה ידו כידה לענין קבלת הגט ולא שתתגרש מעכשיו.

עוד קשה במה שכתב הרמב"ם בהלכה י"ב גבי התקבל לי גיטי ואשתך אמרה הבא לי גיטי דפסק הרמב"ם דמשהגיע גט לידה מגורשת וכתב בטעמא שהרי לא עקר השליחות אלא גרע אותה, וזהו לשיטתו דבין לקבלה בין להבאה הוא שליח האשה, דלפרש"י בודאי הוא עקירת שליחותה של האשה, ורש"י בב"מ הקשה זה דאמאי לא אמרינן בזה דעקר שליחותיה, ותירץ דכיון דניחא ליה בהבאה כ"ש דניחא ליה בקבלה, אבל מדברי

הרמב"ם מוכח דאינו סובר דכיון דנח"ל בהבאה כ"ש דניחא ליה בקבלה, ומ"מ לא אמרינן דעכ"פ לא ניחא ליה בשליחות קבלה אלא בשליחות הבאה והיא לא עשתה אותו שליח הבאה ולא הוי שליח כלל, אלא דאמרינן דהוא ענין אחד ורק שגרע מהשליחות, והיינו ששליחות הבאה הוא רק חלק משליחות קבלה, וא"כ למה אמרינן דאם אמר שליח קבלה אני הוי עקירה משליחות הבאה, ואמאי לא נימא דיש בכלל מאתים מנה ובכלל שליחות קבלה יש שליחות הבאה.

ונראה דגדר שליח הבאה דאמרינן שנעשה שליח שיהי' ידו כידה רק לענין קבלת הגט ולא תתגרש בקבלתו עד שיגיע הגט לידה, דלכאורה נימא שאח"כ כשיגיע הגט לידה באיזה אופן שיהי', ואפי' אם יזרוק השליח הגט והאשה תקח אותו מע"ג קרקע גם אז תהי' מגורשת, כיון שכבר נתקיים ונתן בידה בקבלת הגט אבל מסוגיא זו מוכח דאינו כן, אלא דהשליח צריך שיהי' כידה כל הזמן ושיבוא הגט מידו לידה, וטעמא דאף דמחלקינן מעשה הנתינה לידה עם דין הגירושין או עם קנין הגט, ומטעם זה סוברים הרשב"א והר"ן דאפי' נתינה לפקדון מהני, מ"מ כיון שבשעת גירושין עכ"פ צריך שיהי' הגט בידה, לכן צריך נמי שלא יהי' הפסק בין נתינת הבעל הגט להאשה או לחצרה, ובין שעת הגירושין ושעת קנינה את הגט, ולכן אם הופסק על ידי ביטול הרשות, שיצא הגט מיד האשה או מרשותה לא מהני מה שתקח אח"כ את הגט בעצמה, ואפי' אם נימא שאם הניחו השליח הבאה בין קבלתו לנתינתו איזה זמן במקום מיוחד ואפי' לא יהי' חצרו ג"כ מהני זהו משום דעכ"פ לא נתבטלה משום זה קבלתו וברשותו הוא, אבל אם זרק הגט באופן דלא ניחא ליה שיהיה ברשותו אז לא מהני מה שתקבלו האשה בעצמה, ולפ"ז מבואר דהיכי שאמרה האשה הבא לי גיטי ושליח אומר שאמרה התקבל כיון דאינו רוצה להיות שליח להבאה אלא שליח לקבלה, א"כ תיכף אחר שקבל הגט כבר אין ידו כידה ולא מהני מה שיבוא הגט אח"כ מידו ליד האשה, ושליח לקבלה לא עשתה אותו.

אלא דלפי זה צריך ביאור דא"כ כשהאשה אמרה התקבל לי גיטי והשליח אמר שאמרה הביא לי גיטי אמאי מתגרשת כשתגיע גט לידה, דהא האשה לא עשתה אותו לשליח הבאה.

ונראה דהנה דין זה דאשה קונית את הגט אינה צריכה כונה לקנין דהוא קונית אותו אפילו בעל כרחה, וכן אין הבעל צריך להקנות לה וממילא קנתה את הגט ע"י הנתינה, ואף דהקצוה"ח סי' ר' כתב דמשום זה מהני גיטו וידו באין כאחד משום דלא בעינן בגט תורת זכי' כיון דמהני אפי' בע"כ, אך מהא דחזינן דבחצרה שאינה עומדת בצדה מהני

לענין דין נתינה, ואינה מתגרשת בזה משום דלא קנתה הגט, מוכח דבעינן לדין קנין בגט, אלא שבגט הוא חדוש דע"י הנתינה היא קונית הגט ומתגרשת כאחד, ומשו"ה מהני בזה דין גיטו וידו באין כאחד, ויסוד הדברים מבוארים בירושלמי בתרומות פרק ד' ובגיטין פרק ו' דאיתא התם אף לענין מתנה כן אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו, ומשני תמן התורה זיכת אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה, ופי' הגר"א דבמתנה לא מהני שליח לקבלה, וכונתו דאף שאפשר לזכות לחברו ע"י אחר זהו מדעת הנותן שהוא מזכה לו בפירוש, אבל שליח לקבלה והוא נותן בסתם לא מהני ודוקא בגט מהני משום שהתורה זיכתה לה בגיטה.

ולפ"ז נראה דאף שכתבנו בהל' ד' דגדר שליח הבאה לדעת הרמב"ם היינו שעושית את השליח בגדר חצרה בלא עומדת בצדה, וכמש"כ כן להדיא הרשב"א שהבאתי דבריו מ"מ כשהאשה עשתה אותו לשליח קבלה וקבל השליחות ועכשיו בא להבעל ואמר שליח הבאה אני, אין כונת השליח אלא לענין זה שלא תתגרש ע"י קבלתו, וכיון דבאמת סגי בזה כשיתן לו הבעל ע"מ שלא תתגרש בקבלתו, וכמו באומר לא תתגרשי אלא לאחר ל', ואם יתן לו הבעל בפירוש שתתגרש מעכשיו בודאי על אופן זה ביטל שליחותו, דהא אומר בפירוש שליח הבאה אני, לכן אמרינן דאין בזה עקירה בעיקר אופן קבלתו את הגט מכפי ששלחה לו האשה, אלא שלא תתגרש בקבלתו, וכיון שאין השליח צריך לכאן לזכות בגט, וממילא קונה אותו האשה כיון שהוא מקבלו ובאמת הוא שליח לקבלה, וכיון שעכ"פ ודאי רוצה השליח שכשיבוא הגט ליד האשה תתגרש, ואם נפרש שעקר כל ענין השליחות לקבלה לא תתגרש וכמו שבארנו, לכן מפרשינן דאין כונתו אלא לזה שלא תתגרש בקבלתו אלא כשיבוא הגט לידה, ובזה סגי כשנותן לו הבעל הגט ע"מ כן, וכשנתן לו הבעל והסכים לדבריו וכמו שבארנו דאף דאומר הילך כמו שאמרה מ"מ מסכים גם לדברי השליח ע"כ נתן לו ע"מ שלא תתגרש אלא כשיבוא הגט לידה.

הלכה טז

שליח שנטל הגט וקודם שיגיע ליד האשה חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא, או שקדם ואמר לאשה גט ששלחתי ליך בטל הוא, או ששלח שליח אחר לבטלו, או שאמר לאחרים גט ששלחתי לאשתי בטל הוא הרי זה בטל ואע"פ שהגיע גט לידה, ואם אחר שהגיע גט לידה או ליד שליח קבלה אינו יכול לבטלו.

או ששלח שליח אחר לבטלו, הפנ"י העיר בהא דמבואר בר"פ השולח בשלח אחריו שליח, דאם לא הספיק שליח לבטלו עד שהגיע גט לידה, א"י לבטלו עוד, ותמה דלכאורה הוי הביטול משעה שצוה להשליח לבטל הגט ורק דהוא שלא בפני ב"ד, או למ"ד בטלו

אינו מבוטל עכ"פ כל זה הוא משום תקנת עגונות או תקנת ממזרים והוא משום דמה כח ב"ד יפה כיון דביטל שלא כדין, ובשלח שליח הא לא שייך זה דחזקה שליח עושה שליחותו ומתחילה שלח שליח להודיע ובודאי יגיע בשליח הא' להודיעו. וא"כ נתבטל הגט ע"ש שהאריך.

אכן מדברי הרמב"ם שכתב או ששלח שליח אחר לבטלו, מוכח דאין השליח הראשון מתבטל בזה שמצוה לשליח שיבטל, ורק דהשליח הב' הוא המבטל ומוכח כן בגמ' דאמר מהו דתימא לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא דליבטלא, ומוכח להדיא דהוא מדין שליחות, ואיברא דהיה אפשר לומר דהוא סברא לענין שלא נאמין לו על ביטול שליחות הא', אלא דלפ"מ שכתב הפ"י בעצמו שם בסמוך דצריך למנותו בפני שנים, ותלוי בשעת השליחות, א"כ לא שייך נאמנות ואפי' אם אינם עכשיו בפנינו דהוי כמו שלח אחוי שיכול להתברר.

אלא דיש לעיין דהא עכ"פ כיון שנתברר לנו שעכשיו אינו רוצה שיתנו לה את הגט דהא שלח שליח לבטלו וא"כ איך נגרשה בע"כ, ובאמת צריך לעיין בכל דין ביטול הגט שלמדנו, אם הוא דוקא בתורת ביטול שמבטל השליחות הקודמת או שמבטל עצם הגט למאן דסבר בטלו מבוטל, אבל מה דאינו רוצה לגרשה עכשיו לא מהני, או אפשר דסגי בזה שיתברר שאינו רוצה לגרשה וממילא ודאי א"א לגרשה בע"כ דאין אדם מגרש אלא מרצונו.

ונראה דהתו' ר"פ השולח כתבו ועוד נראה לר"י דדברים שבלב אינם דברים אפילו היכי דקים לן שנאנס מלפרשם ול"מ דברים שבלב אלא היכי שבלא גילוי דעתו יש לנו לדעת דעתו מעצמנו, וכתב הפנ"י דבאמת אינו מוכח דבריהם דאפי' אם נימא דהיכי דקי"ל שנאנס מלפרש הוי דברים אבל כאן הוא גדר אחר שצריך לבטל השליח הקודם ובזה באמת לר"ל דלא אתי דבור ומבטל דבור אינה חוזרת בה, ולכן אף דקיי"ל כר"י דאתי דבור ומבטל דבור מ"מ לא אתי מחשבה ומבטל דבור, ומבואר לפ"ז דלא משום שהוא חוזר בו וממילא חסר הרצון לגרש. (חסר).

הלכה יח

אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה ואפילו בפני שנים אחרים, שלח הגט ביד שנים הרי זה יכול לבטל זה שלא בפני זה ואפילו היו עשרה משבטלו בפני אחד מהם בטל הגט.

משבטלו בפני אחד, עי' השגת הראב"ד ונכתב בצד הגליון הפשוט בדעת הרמב"ם דאיירי בביטל הגט ולא השלוחין וכיון דטעמא דאי אפשר לבטל שלא בפני השליח

ושלא בפני שנים משום דהוי כמו דברים שבלב כיון דהדבר לא יתקיים ולא יצא לפועל (דאינו סובר כשי' התוס' דביטול בפני אחד הוא מפני חשש ממזרות) אבל כאן דיצא לפועל לפחות לענין שליח הא' ששמע וממילא חל הביטול של הגט אפילו לגבי אלו שלא שמעו ע"כ.

הלכה יט

וכן מי שאמר לשנים גט שאני כותב לאשתי בטל הוא, וכתב אח"כ גט ונתנו לה בפני שנים אחרים הרי זה בטל, וזו היא מסירת מודעא על הגט, וכן אם אמר להם כל גט שיכתוב לי פלוני בטל, או כל גט שאכתוב בבית דינו של פלוני הרי זה גט בטל, או כל גט שאכתוב מכאן ועד עשרים שנה בטל הרי גט בטל, וכן אם אמר בפני שנים כל גט שאכתוב לפלונית בטל הוא וכל דבר שאבטל בו מודעא זאת הרי הוא בטל וכתב אח"כ ונתנו לה אע"ג שביטל המודעא קודם שיכתוב הגט הרי הגט בטל.

הלכה כ

אם כן מהו תקנת דבר זה שיאמרו לו העדים קודם כתיבת הגט אמור בפנינו שכל הדברים שמסרת שגורמין כשיתקיימו אותן הדברים לבטל גט הרי הן בטלים והוא אומר הן, ואחר כך אמר להם לכתוב ולחתום וליתן לה, ולא יניחוהו לילך עד שיגיע הגט לידה כדי שלא יצא ויבטלו.

כתב המ"מ מדברי הרשב"א ול"נ שאם מסירת מודעא על ביטול המודעא מבטל בטול המודעא, גם כשיאמר לשון זה מה הועיל, דדילמא אף הוא מסר מודעא גם על בטול כזה, וא"ת כיון שהוא מבטל עכשיו כל מה שיגרום לבטל גט אף הוא מבטל כל מודעא שקדמה לו בלב שלם, אף אנו נאמר דאפילו כשיאמר הריני מבטל כל מודעא שמסרתי יועיל, שהרי מבטל בלב שלם עכשיו כל מודעא שמסר, ודברי הרמב"ם באמת צריכים ביאור דמה בין לשון זה ללשון ביטול מודעא, וביותר דהרמב"ם בפ"י מהל' מכירה הלכה ח' בדין ביטול מודעא, כתב ואם אמר לעדי המודעא היו יודעין שכל קנין שאני לוקח לבטל המודעא ומודעי דמודעי שהכל בטל, ואיני אומר כן אלא מפני האונס שאתם יודעין, ואין בדעתי להקנות לזה האנס לעולם, הרי המכר בטל, ואע"פ שקנו מידו לבטל המודעא על הדרך שבארנו, הרי דלא כתב כלל תקנת דבר זה, ומוכח דבמכר סובר גם הרמב"ם כן דלא מהני תקנה זו, אלא דצריך ביאור מ"ש מכר מגט בזה.

והנראה בזה דהנה צריך ביאור בדברי הרמב"ם שכתב וזו היא מסירת מודעא על הגט, דהיינו במה שאומר לשנים גט שאני כותב לאשתי בטל הוא, ולמה לא יהי' מסירת מודעא בגט, כמו במכר ומתנה שיאמר בפני שנים גט שאני כותב לאשתי הוא משום

אונס, ואף דהיכי דידעינן באונסי' לא צריך מודעא אבל המודעא תועיל היכי שאין אנו יודעין באונסו, ולכן נראה לומר דהרמב"ם סובר דבאמת אינו מועיל בגט מודעא אחרת לבד מזו שיאמר גט שאני כותב בטל הוא, וטעמא דמילתא הוא עפמש"כ הרמב"ם בפ"י מהל' מכירה הל' ב' ג' וכל מודעא שאין כתוב בה ואנו העדים ידענו שפלוני זה אנוס היה אינה מודעא בד"א במוכר או בעושה פשרה, אבל במתנה אם מסר מודעא קודם מתנה אע"ג שאינו אנוס הרי המתנה בטלה שאין הולכין במתנה אלא אחר גילוי דעת הנותן, ולכן נראה דבגט אף דתלוי ג"כ לגמרי בהבעל, ואין האשה נותנת לו כלום מ"מ יש חילוק בין מתנה לגט, עפ"מ דאיתא בירושלמי גיטין פ' האומר הלכה א' ר' זעירא בעי קומי ר' מנא אף לענין מתנה כן אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו, אמר לי' תמן התורה זיכת אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה, וצריך ביאור דברי הירוש' למה הוי הגט שלה קודם שתקבלנו, ואף דהמפרשים פירשו דילפינן מושלחה שהיא עושה שליח, מ"מ אכתי אינו מבואר דהא ר' מנא אמר בטעמא דמילתא שהיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה, וצ"ב דלמה הוי זה שליחות בדבר שהוא שלה.

ונראה דכונת הירושלמי דבגט כיון שהבעל מחויב לאשתו בשכ"ו, אלא דאם יגרשנה נפטר, ולכן אם רוצה לגרשה הוי כמו שמקבלת דבר שהוא שלה, דזהו זכותה שאם רוצה ליפטר מחיובו אלי', צריך ליתן לה גט, ולכן גם כאן אינו דומה גט למתנה דבמתנה אין להמקבל שום דו"ד עם הנותן והכל תלוי בדעתו, ולכן אין הולכין במתנה, אלא אחר גילוי דעת הנותן ומהני מודעא אף שאינו אנוס כיון דמגלה דעתו שאינו נותן בלב שלם, משא"כ במכירה כיון דהוא דבר השייך להמוכר ולהלוקח, ולכן אף דאם לא ירצה המוכר להקנות לא יקנה הלוקח. מ"מ אין הולכין אחר דעתו במה שלא אמר להלוקח, ולכן כל זמן דלא ידעינן באונסי' לא מהני מודעה, ולפ"ז כמו דלא דמי גט למתנה דגט עושה שליח לקבל, משום דהוי כמו שעושה שליח לקבל דבר שהוא שלה, דאם רוצה לגרשה מוכרח הוא ליתן גט, לכן גם לענין זה לא דמי למתנה, דבמתנה אם נותן לו ואינו בלב שלם אינו מגרע מהמקבל שום דבר, אבל בגט כשיתן גט לאשתו ויחזיק אותה זמן מה למגורשת ולא יתן לה שכ"ו, ואח"כ יודיע לה שלא גירשה בלב שלם, הרי גרע אותה קודם מחיובו, ולכן לא דמי כלל למתנה ואין הולכין אחר דעתו לבד, ולא מהני מה שיאמר מקודם בפני עדים שנותן הגט שלא ברצונו אם לא היכי שהוא באמת אנוס, ולענין זה דמי גט למכר, והיכי שהוא אנוס אינו צריך למודעא, דמה דצריך במכירה מודעא הוא משום דתליוה וזבין זביני' זביני, אבל בגט הא סגי לבטל באונס לבד.

ומבואר עכשיו מש"כ הרמב"ם וזו היא מסירת מודעא על הגט, דבגט לשיטתו הוי

מסירת מודעא באופן אחר מבמכר ומתנה, דבמתנה הוי מודעא כשיאמר שנותן שלא ברצון, אבל בגט א"א דאם לא ידעינן באונסו באמת לא מהני דלא דמי למתנה שגם גילוי דעת מהני, ומה שאומר שהוא אנוס אינו נאמן, דהרמב"ם הא אינו מפרש הא דאמר בגמ' ואי דגיטא ודמתנה גלויי מילתא בעלמא כפי' הרשב"א דודאי הוי אנוס, ובעיקר סברת הרשב"ם דצריך להאמינו דאם אינו אנוס מי דחקו ליתן הגט והמתנה, כבר הקשו בש"מ דבגט שמא נתנו לו קרובי האשה מעות, ובמתנה שמא בקש ממנו אדם גדול שאינו יכול להשיב פניו. וכונתו דמ"מ אונס לא מיקרי, עכ"פ הרמב"ם אינו סובר דבגט ומתנה הוא ע"כ אנוס דהרי כתב להדיא במתנה אפילו אינו אנוס. ואם ידעינן באונסו ל"צ למודעא.

והנה הרמב"ן בחידושיו בב"ב דף מ' כתב ע"ד הרשב"ם וז"ל ולפי דעתי יפה כיון, שהאומר גט שאני כותב לאשתי בטל הוא למה יבטל, אם נאמר בטל שליחות של סופר ועדים, כשחזר ואמר להם כתובו חזר ועשאן שלוחין וכו' ואם נאמר בטל הגט עצמו שיהא כחרס, והלא לאחר כתיבה נמי אינו יכול לבטל גט עצמו שלא יהא מגרש בו לעולם, דאמר התם בהשולח נהי דבטלי' מתורת שליח גיטא גופא מי קא בטיל דחוזר ומגרש בו, ואפי' אמר בפי' קודם שבא לידי שליח אני מבטל הגט לעולם לא אמר ולא כלום, ולאפוקי ממאן דמפרש דמסתמא לשליח הוא דקאמר ולא על הגט עצמו, אבל במפורש אפי' הגט נפסל עכ"ל, והנה מה שכתב ולאפוקי ממאן דמפרש זו היא שיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' גירושין הל' כ"א דאם הי' הגט ביד הבעל וכן אם פירש ואמר הרי הוא בטל מלהיות גט אינו מגרש בו לעולם, ולכן לשיטתו סובר דמהני ביטול הגט קודם כתיבה, וזה אינו בשביל שלא נתן הגט ברצון דזה לא מהני כמו שבארנו אלא מדין ביטול דמהני גם קודם כתיבה.

ובזה יבואר דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' גירושין שכתב מהו תקנת דבר זה שיאמרו לו העדים קודם כתיבת הגט אמור בפנינו שכל הדברים שמסרת שגורמין כשיתקיימו אותם הדברים לבטל גט הרי הן בטלים והוא אומר הן, שהקשה הרשב"א דלמה יועיל הרי הוא יכול מקודם לבטל גם ביטול זה דהא הרמב"ם אינו סובר דבטול האחרון שמבטל כל הבטולים מועיל, וכן נבאר טעמא דלא כתב זה גבי מכירה, ונראה דלפמש"כ דמה שאינו נותן הגט ברצון כיון שלא הודיע זה להאשה אינו מועיל כיון שהוא אנוס, ומה דמהני ביטול קודם כתיבה הוא משום דביטול מהני מצד עצמו והוא חלות מיוחדת דיכול לבטל עצם הגט, כמו דיכול לבטלו אחר כתיבה א"כ מה דמהני כשמבטל מעיקרא כל בטול מודעא שיבטל בשעת נתינת הגט זהו ג"כ מגדר ביטול הגט, דכיון דמודעא הוא ביטול הגט וכשמבטל המודעה הוא בטול על הבטול, וכשמבטל מקודם ביטול המודעא הרי

הוא כמו שאומר שהוא מבטל הגט כיון שאומר שמה שאבטל את בטול הגט יהי' בטל, וא"כ בלשון זה מפורש דבטול הגט יתקיים, אבל תקנת דבר זה שכתב הרמב"ם שהוא מבטל כל הדברים שמסר שגורמים כשיתקיימו לבטל גט, אם יבטל מקודם בטול זה אינו מפורש ביטול הגט, דהא לא בטל אלא דברים הגורמים, וכשמבטל בטולו של דברים הגורמים אינו מפורש בזה שמבטל הגט, ובפרט שהרמב"ם כתב לבטל גט ולא כתב לבטל הגט או לבטל גט זה, ונמצא שלא ביטל אלא דברים הגורמים לבטל גט בעלמא, וממילא כשמבטל בטול זה אינו מפורש כלל שמבטל הגט הזה, ואין כאן אלא גילוי דעת שאינו רוצה שיתקיים הגט, ואיברא דיש לדון דהא עכ"פ מבטל דברים אלו שיאמר אח"כ, וממילא יצא בטול גט, ע"ז נוכל לומר דבטול דברים לא מצינו כלל, ומצינו רק בטול גט שיכול לבטל את הכריתות.

ובזה אפשר לחלק מס"ת שאינו יכול לבטל כמו שהקשו התוס' ריש השולח, דס"ת כיון שנכתב לשמה, הרי היא ס"ת כשרה ואינה תלוי' בדעתו כלל, אבל גט צריך שיהי' עומד להיות ספר כריתות, וכשמבטלו ואומר שיהי' כחרס אינו עומד להיות ספר כריתות ובטל שם כריתות ממנו, והרמב"ם סובר יותר דגם מקודם יכול לבטלו, ולכן לא מהני לבטל בטול מודעא אלא באופן שלשון הבטול יהי' שהוא מבטל הגט, אבל כשהוא מבטל הדברים שאמר בתקנת דבר זה שאין בביטול זה מפורש לבטל הגט, לא מהני בטול על הדברים לבד, ואין לנו אלא גילוי דעת שאינו רוצה בהגט, וכבר כתבו בשיטת הרמב"ם דמה שאינו רוצה לא מהני גבי גט ונמצא שמה שבטל בשעת הנתינה הדברים הגורמים לבטל גט, זהו רק ידיעה שאינו רוצה בהם, וממילא שימסור מודעא קודם ויבטל, הבטול הזה אינו גדר בטול בפועל על הגט, אלא להודיע שאינו רוצה בהבטול, וזה כבר כתבנו דבגט לא מהני מה שאינו רוצה.

ומעתה מיושב שפיר מה דלא כתב הרמב"ם זו התקנה לגבי מסירת מודעא על מכר, דבאמת לא מהני דמסירת מודעא על מכר אינו מגדר ביטול, אלא שמודיע שאינו מוכר אלא מפני האונס, ולהוציא מדין תליוה וזבין זביני' זביני, שמגלה דעתו דלא גמר ומקני, א"כ מה יועיל כשיאמר זה, הא אינו אלא מפני האונס, ובודאי גם דברים אלו בטלין והמכר בטל.

והנה במה שכתבתי בבאור דברי הרמב"ם דבגט לא משכחת מודעא אלא בבטול הגט העירני ח"ג הגאון מוהריח"ס שליט"א דהא משכחת לה מסירת מודעא בגט שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דבזה הוי כבר כמו במכירה דאונס לבד לא מהני דהא אמר רוצה אני וכי מסר מודעא מהני, אלא דבאמת ברמב"ם בפרק ב' לא הוזכר דין זה דמהני מודעא

בגט שכופין אותו.

והנה בערכין דף כ"א איתא אמר רב ששת מאן דמסר מודעא אגיטא מודעי' מודעא, פשיטא ל"צ דעשאוה ואירצו, מהו דתימא בטולי בטלי' קמ"ל, דא"כ ליתני עד שיתן מאי עד שיאמר עד דמבטל לי' למודעא, ודברי הגמ' צריכין ביאור במה דאמר לא צריכא דעשאוה ואירצי דודאי זהו דין מודעא שמוסר מודעא על גט שיתן אח"כ, ולא אמרינן דכשנתן אח"כ בטלי' למודעא, אך הבאור הוא דדין רוצה אני דצריך שיאמר כשכופין אותו, יש להסתפק אם הכונה שיאמר שרוצה גם בלא כפי', או דהכונה דע"י הכפי' כבר נתרצה, והיינו דאף דאם לא היו כופין אותו לא הי' רוצה, אבל לאחר שכפו אותו מרוצה שיתקיים הגט, וזהו סגי להיות רצון, והנה אם היינו מצריכים רצון ממש שגם בלא הכפי' רוצה, א"כ אין שום באור לדברי הגמ' במה דאמר א"כ ליתני כופין אותו עד שיתן, הא בלא רוצה אני לא מהני כלל, אכן כבר כתבתי בפ"א מהל' גזילה דמד' הרמב"ם בטעמא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ולא הוי אונס משום דע"י הכפי' כפה יצרו הרע ולא מיקרי זה אונס מוכח מדבריו דאין אנו מפרשין מה דאמר רוצה אני שהוא רוצה גם בלא כפי' אלא דמכיון דיש צד רצון לקיים המצוה ויש צד המונע וזהו יצרו הרע, ולכן כאשר כפו אותו והוא אומר רוצה אני מיקרי רצון.

ולכן באור דברי הגמ' דכיון דבאמת נתן מתוך כפי' ורק דמשום דאיכא מצוה לשמוע דברי חכמים אנן סהדי דנתרצה מתוך כפי', א"כ מה מועיל המודעא הקודמת, הא מקודם לא כפו אותו ועכשיו מתוך היסורין מתרצה, וע"ז אמר דא"כ לא צריך כלל שיאמר רוצה אני, כיון דאנן סהדי דמשום מצוה לשמע דברי חכמים נתרצה, וע"כ דהך סברא דמצוה לשמוע דברי חכמים לא מהני אלא כשאומר שרוצה, וא"כ כשמוסר מקודם מודעא על הרצון הזה מהני המודעא, וצריך דוקא לבטל המודעא, ונמצא דעיקר תי' הגמ' על מה דמקשה פשיטא דאמר ל"צ דעשאוה ואירצי הוא במה דמוקים בגט שניתן ע"י כפי' ולא בסתם גט, ולפ"ז קשה על הרמב"ם במה שהשמיט ולא הביא הך דינא דבגט כשכופין אותו עד שיאמר רוצה אני צריך בטול מודעא.

ונראה דמש"כ לפרש ד' הגמ' במה דאמר מהו דתימא בטולי בטלי' קמ"ל דא"כ ליתני כופין אותו עד שיתן, מאי עד שיאמר עד דמבטיל לי' למודעא דזהו בדרך הוכחה דמדצריך רוצה אני, ובלא אמירתו לא אמרינן דרוצה לשמע דברי חכמים, לכן אם מסר מודעא על אמירתו מהני, אין זה מכוון בפשטות לשון הגמ', דבפשוטו במה דאמר מאי עד שיאמר עד דמבטל לי' למודעא, משמע דבאמת אין צורך לאמירת רוצה אני אלא לצורך בטול מודעא, אבל אם לא מסר מודעא סגי במה שיתן הגט, דבסתמא נאמר כיון

דמצוה לשמע דברי חכמים, ודאי גמר ומגרש, ולכן דעת הרמב"ם לפרש כן דרב ששת ע"כ לא סבר דבעינן רוצה אני היכי דלא מסר מודעא, וכיון דפשטות הסוגיות בקדושין דף נ' ובב"ב דף מ"ח דמייתי המשנה כפשטה דצריך שיאמר רוצה אני, וכן פסק הרמב"ם בפרק ב' בסתם, דבגט שכופין אותו צריך שיאמר רוצה אני, לכן אין לנו להוכיח ממתני' דבגט זה יהי' מהני מסירת מודעא שיודיע להעדים שהוא אנוס. שבשביל אונסו יאמר אח"כ רוצה אני, כיון דידעינן וחזינן שהוא אנוס, ומ"מ אמרינן שנתרצה אגב אונסו, וכמו שביאר הרמב"ם דע"י היסורין כפה יצרו הרע, וממילא רוצה באמת מצד יצרו הטוב לכן מה מהני המודעא ודחה הרמב"ם מימרא דרב ששת, כיון דפשטות הסוגיא דקדושין ודב"ב לא סברי הכי וכנ"ל.

ואפשר לבאר עוד יותר דהנה במה דמפרש בגמ' דמה דאמר במתני' עד שיאמר רוצה אני היינו דמבטל לי' למודעא, קשה איך נפרש רישא דתנן גבי קרבנות כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דאיזה מודעא שייך התם ולענין מה ימסור המודעא, דמה ירויח בזה שיברר בעדים שהקרבן הי' שלא ברצונו, ואין לומר שיגבה העור דאדרבא ב"ד ימשכנו אותו להקריב קרבן שני, וע"כ דסבר בגמ' דבקרבנות דכתיב לרצונו הוא דוקא כשיאמר רוצה אני, וכדתניא שם יכול בע"כ ת"ל לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אבל בגט לא כתיב לרצונו, וסובר רב ששת דסגי במה דגומר ומגרש, ולכן מפרש מה דתנן בגיטי נשים עד שיאמר רוצה אני דהיינו עד דמבטל לי' למודעא, אבל הרמב"ם בפרק א' הלכה ב' כתב וז"ל ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה שנאמר והי' אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, אם לא תמצא חן בעיניו מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, וכיון דגבי גט נמי איכא קרא דבעינן לרצונו א"כ ע"כ הוי כמו בקרבנות, דגם בלא מסר מודעא בעינן שיאמר רוצה אני, וכדמוכח מפשטות הסוגיות דקדושין ודב"ב, ולכן פסק דלא כרב ששת ולא מהני מודעא שיאמר שהוא אנוס גבי אלו שכופין אותם, ומיושב מה שכתב בפ"ו דמסירת מודעא על הגט הוא דוקא בטול הגט. וכמו שבארנו.

הלכה כד

אמר גט זה בטל שמשמעו פעל שעבר כגון חמק עבר ה"ז ספק, לפיכך אם נתגרשה בגט זה הרי זה ספק מגורשת.

הנה דין זה איבעיא לה בגמ' והרי"ף השמיט זה, והגרעק"א בחידושיו כתב ליישב זה עפ"מ שהקשה הרשב"א בהא דפריך בגמ' למימרא דבטל לישנא דליבטיל משמע, והקשה הרשב"א דאפי' אי מעיקרא משמע ובטל היינו דבטלי' מעיקרא קאמר וכרבי

דאמר בטלו מבוטל, ונאמן מגו דאי בעי מבטל לי' השתא, ותי' הרשב"א דקושית הגמ' מבטל הוא היינו משום דקתני בברייתא דומיא דאי אפשי בה דהוא להבא, ובזה יישב הרשב"א מה דלא פריך אמתני' וכתב הרשב"א דהיינו אליבא דרבי דאמר ביטלו מבוטל, וכונתו דלרשב"ג דאמר ביטלו שלא בפני השליח אינו מבוטל, הא אין לחוש שביטל מקודם דהשליח יודע שלא ביטל בפניו, ובזה יישב הגרעק"א שיטת הרי"ף דלפ"ז קשה מאי מיבעי בגמ' בבטל, הא עכ"פ אפי' הוי מעיקרא מהני משום דמהימנינן לי' וע"כ דהאבעיא קאי אליבא דרשב"ג ולכן הרי"ף דפוסק כרבי אין נ"מ בהך איבעיא.

והנה איברא דלדברי הרשב"א דבריו נכונים מאד אך באמת נראה לי דאם נבוא לדון דין מעיקרא, אין לסתור מכח דין דביטלו אינו מבוטל, חדא דשמא ביטל מקודם על תנאי, דלמה נחזיק לי' ברשיעי, והא שפיר אפשר דביטל על תנאי שיודיע אח"כ, ויהי' הביטול מעיקרא, וא"כ שפיר קאמר בטל מעיקרא, דהא כיון שעכשיו מודיע הוי ביטול מעיקרא, ועוד שהרמב"ם שכלל כאן בדיני ביטול גם מי שביטל את הגט קודם כתיבתו, דהיינו שאמר גט שאכתוב לאשתי בטל הוא הוי ביטול וזהו מסירת מודעא על הגט, והעמיד זה הרמב"ם בדיני ביטול, וקראהו ביטול הגט, א"כ אפשר כונתו בטל מעיקרא היינו דביטל לפני כתיבתו דליכא ע"ז דינא דרשב"ג, ואף דקיי"ל דרב מנגיד מאן דמסר מודעא אגיטא מ"מ הביטול בדיעבד ודאי דהוי ביטול דלא מצינו שיחלוק רשב"ג בזה, ובע"כ צ"ל דהרשב"א כתב כן רק בתורת תי' על קושיתו, אבל בקושטא דמילתא צריך לומר דלא שייך לומר דנהמני' דבטל מעיקרא, דזה הי' שייך אם היו כל אופני ביטול מעיקרא מועילים, דבזה שפיר שייך לומר דנהמני' דביטל מעיקרא, אבל כיון דמשכחת ביטול בינו לבינו דלא מהני כלל, א"כ מנלן באמת שביטל בפני ב"ד, דבאמת הוי זה אנן סהדי דאי הוי מבטיל בפני ב"ד הוי מתברר הדבר דהוי גלויי מילתא בפני ב"ד, וכיון שלא נשמע כלל שביטל, וגם כשישאלו אותו אח"כ ג"כ יגיד דלא ביטל בפני ב"ד דכן הוא האמת שלא ביטל בפני ב"ד, א"כ אפילו נאמינו בשעת מעשה דביטל, אבל מהכ"ת נימא דביטל ביטול המועיל עפ"י דין דאטו כו"ע דינא גמירי ואפילו לרב נחמן דאמר בפני שנים, ובזה אין כבר ראי' ממה שלא נתברר דבפני שנים הא ל"ה גלויי מילתא, זה אינו דהא התוס' כתבו דלא דמי למוכר שדהו בעדים דגובה ממשעבדים, דהכא בעינן גלויי מילתא טפי, והיינו משום דהכא בעי שיתודע מיד ותיכף לביטולו שלא יבא לידי מכשול דהאשה לא תלך לדרוש שמא ביטל הבעל את הגט דלא שכיחא שיבטל, וכן כתב להדיא הרשב"א דלא שכיחא, אבל עכ"פ במוכר שדהו בעדים דגובה מנכסים משעבדים משום דאם יחקרו יודע להם אם מכר או לא מכר, וכמש"כ התוס' בב"ב, ע"ש, וא"כ הכא

שנחקור ולא נשמע כלל ודאי דהוי מילתא דלא שכיחא טובא, אם לא בטוען בטלתי לפני עדים והלכו למדה"י, אבל מעצמנו למה נחוש כן דע"כ לא שייך לחוש שמא ביטל מקודם, [אמנם דהריטב"א כתב באופן אחר שתי' קו' דבטל היא, אי משמע מעיקרא לא משמע שאני ביטלתי אלא שבטל הוא מאליו וזה א"א], עכ"פ לפ"ז נסתר תירוצו של הגרעק"א על השמטת הרי"ף להך בעיא דבטל מהו.

ונראה לומר ביישוב דברי הרי"ף עפ"מ דמפרש הרמב"ם הך בעיא שכתב אמר בטל שמשמעו פעל שעבר, כמו חמק עבר הר"ז ספק לפיכך אם נתגרשה בגט זה הרי זה ספק גירושין, וחזינן דהרמב"ם מפרש להדיא דבטל משמעו לעבר, והפנ"י הוסיף בכונת הרמב"ם בכאן שאמר בטל בפתח כמו עבר ויישב בזה קו' התוס', ועכ"פ זה נראה דהרמב"ם מפרש שמשמעות בטל הוא פעל שעבר, כמו חמק עבר, וא"כ יקשה לן מאי קמבעיא לי', ונראה דזהו מה שהשמיט הרי"ף להך איבעיא משום דסבר לה נמי כהרמב"ם דודאי לשעבר משמע אלא דמיבעיא לי' לגמרא בבטל, נהי דלא מהני מדין בטול ליהני מדין גילוי דעתא, ואף דבאינו מועיל וכו' פסול הוא וכו' לא פסלינן משום גילוי דעתא, התם הוא משום דלא גלי דעתי' לבטולי', ורק דמוציא עליו שם פסול, אבל באומר בטל הוא אף אם נאמר דלשעבר משמע ואינו מבטלו עכשיו, לא גרע מיהא מגילוי דעתא, כיון דאומר בטל הוא, משמע דאינו רוצה לגרש בו, ולא הוי כפסול דלא בא עליו מדין ביטול כלל, ומשו"ה לדידן דסבירא לן כאביי ליכא מיבעיא להך בעיא כלל, ומ"מ מסתפק הרמב"ם דסבר דאיבעיא דגמ' הוי אף לדידן מ"מ אפשר דבטל אף אם לשעבר משמע אפ"ה עדיף מגילוי דעתא כיון דאומר בהדיא לישנא דביטול, וה"נ משמע לקמן בגמרא גבי הא דאמר רבא מנא אמינא לה דר"ש אשקליה גיטא להההוא גברא בע"כ וכו' ואביי אטו ר"ש מבטל גיטא דאינשי הוי, איהו בטליה והאי דקאמר הב משום דפנוי, ולכאורה מבואר בפרש"י דאיהו בטליה פירושו דבטלו בפירוש ואמר בהדיא דליבטיל, אבל זהו דוחק דליפלגו אביי ורבא עובדא היכא הוה, ולכן נראה דאיהו בטליה פירושו דזהו מה דאמר לבטל גיטא, ודאמר לה בלשון דרב ששת אמר, אלא דמ"מ כיון דבהדיא אמר לישנא דליבטיל ולא בא עליו מצד אחר, כמו ברוך הטוב והמטיב הוי כביטול ממש אף לאביי, וה"נ מיבעיא לי' לגמרא באומר בטל ומפרש הרמב"ם דאפשר באמר בטל מהני לבטולי' ואף דלשעבר משמע, כיון דבהדיא אמר לישנא דביטול גילוי דעתא כי הא מהני אף לאביי כמו בדר"ש, דאף אי אמר דרב ששת אמרה ולא איהו, מ"מ מהני אף לאביי כיון דבהדיא אמר לישנא דביטול וגילוי דעתא כי האי מהני לכו"ע.

פרק ז

הלכה ב

בא הבעל וערער ואמר לא גרשתיה מעולם, וגט שהובא לה מזויף הוא יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת.

תצא והולד ממזר, כתב המ"מ ומשמע ודאי שהוא מחזיקה באשת איש גמורה והו"ל ממזר גמור מן התורה, ונראה שהוא סבור דאע"ג דקיום שטרות דרבנן הכא שהבעל מערער וטוען בברי שמזויף הוא והיא אינה יודעת בזה דבר וחתימת העדים אינה מצויה (לקיימו) העמד אשה על חזקתה דהו"ל אשת איש עכ"ד. והנה אינו מבואר לשיטת הרמב"ם מה דמהני קיום של השליח שאמר בפ"נ ובפ"נ ולא מהני ערעור הבעל, וכדאמר בגמ' דאי אתא בעל ומערער לא משגחינן בי', דהא מה דמהני קיומו של שליח אמרי' בגמ' משום דד"ת א"צ קיום והאמינו רבנן לע"א, אבל אם מה"ת צריך קיום הא אין ע"א נאמן לקיים.

ונראה דשיטת הרמב"ם דסובר דאם בא בעל ומערער צריך קיום מדאורייתא היינו משום דכיון דכל עיקר כללא דעדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד היינו משום דלא חשידי אינשי אזיופא, והיינו דחזקה אין אדם מזייף בדבר העתיד להתגלות, [והבנת הדברים כמו שכתב הרמב"ם בטעמא שהאמינו חכמים לעד מיתה, וכתב הרמב"ם שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות, אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים, אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה, ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת לא הקפידה תורה עליו וכו', לפיכך הקילו חכמים בדבר זה, וביאור דבריו דכיון שאין דין מסוים בתורה שלא להאמין ע"א באופן זה דעבידי לאיגלויי, לכן יש רשות לחכמים להאמין לע"א]. וסובר הרמב"ם דכל עיקר מה שמעמידין השטר בחזקתו הוא משום דסתמא דמילתא לא מזייף, אכן זהו רק אם אין עליו עוררין. אבל אם בא הבע"ד ומערער כיון דמצויין בעולם רמאים דחציפי לזייף שטרות, לא נימא תו להעמיד השטר בחזקתו, והנה לפ"ז הי' מן הדין דלא רק ערעור הבעל, אלא גם אם יערער אחר כבר יצא השטר מחזקתו, אך הא אמרי' בגיטין דף ט' דאין ערעור פחות משנים, ורק ערעור דבעל הוא דמהני, וטעמא כיון דאינו בעלים על השטר ואין לו שום שייכות להשטר לא שייך שיגרע כח השטר, אבל הבע"ד יש לו כח לגרוע כח השטר, ולכן אם הבע"ד מערער ומפסיד השטר חזקת שטרות, כיון שיצא עליו ערעור, צריך כבר קיום מן התורה, וממילא דבעי שני עדים, ומה דלא מהני קיום דחד ויהי' דינו כמו ע"א בהכחשה, אלא דזה ל"ק דכיון דכבר אבד השטר חזקת

נאמנות דידי' תו לא מהני ע"א, אבל אם העיד מקודם בפני נכתב ובפני נחתם ומהימנינן לי' משום דלא מרע נפשי', לא יהי' נאמן אח"כ כבר הבעל בערעורו, דלא מהני ערעור נגד העד, ואין להקשות דבכל שטר יהי' מהני קיום ע"א היכי דטענינן מזויף, כיון דאין בזה דטענינן ריעותא של השטר, וכיון דאין לנו טענת הבע"ד יהי' מהני, דזה ל"ק דכיון שהצריכו חכמים קיום, א"כ כבר הצריכו דיני קיום, ונראה דזהו ביאור הדברים מה דרש"י מפרש הא דאמר בגמ' גיטין דף ג' אטו הכא כי אמרי ידעינן מי לא מהימני דהיינו אם אמר ידעתי דנאמן, והקשו בתוס' דבכל דוכתא משמע דידעתי לא מהני, אכן הכונה דידעתי צריך להיות מהני, דמתחילה לא צריך כי אם להחזיק השטר בחזקתו, וסגי בע"א ומהני גם ידעתי, ורק דהתקינו בפני נכתב משום דלא ליתו לאיחלופי א"כ שפיר התקינו בפני נחתם, ונ"ל הפי' דרבא נמי מודה דמה דהצריכו בפני נכתב היינו דממילא יהי' בירור על לשמה, אבל אין עיקר הגזרה משום לשמה, אלא דמשום איחלופי גזרו דלימא בפני נכתב דממילא יהי' בירור על לשמה. (ועמש"כ רבנו בהל' כ"ד).

הלכה ה

שליח שהביא גט ממקום למקום בחו"ל או מא"י לחו"ל או מחו"ל לארץ, אם היה השליח עומד בשעת כתיבת הגט וחתימתו הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם ואח"כ יתן לה בפניהם ותתגרש בו.

ואח"כ יתן לה בפניהם, התוס' בגיטין דף ג' כתבו דלר"א צריך שידעו עדי מסירה שהבעל עשאו שליח, ודברי התוס' צ"ב דהרי הוא אומר בפני נכתב, וממילא ידעי עדי מסירה השליחות כיון דנאמן על זה, וחפצתי לומר דאינו נאמן כלל על בפני נכתב אם אין אנו יודעים שעשאו שליח ורק משום דגיטו מוכיח עליו, וכמש"כ הראב"ד בהשגות פ"ג מהל' אישות, וכאן בשני יוב"ש אין גיטו מוכיח, אך באמת הא אדרבה דע"כ הנאמנות על השליחות הוא משום דגיטו מוכיח, והבירור דהוא גט הוא עפ"י קיומו של בפני נכתב, ומדאורייתא לא צריך קיום, וכן מבואר בראש וברמב"ן דנאמן על הקיום וממילא על השליחות, וגם דהא מוכח דלר"מ אין זה חשש כיון דע"ח כרתי, ואם הוי זה ספק א"כ גם לר"מ שייך זה.

ולכן נראה לומר דלר' אלעזר אם צריך שידעו בשעת מעשה עדי מסירה ואם ידעו עדי מסירה זה עפ"י עדים ונתברר אח"כ שהיו העדים פסולים לא מהני הגט, ולכן גם כאן איברא דעכשיו לא חיישינן מדאורייתא לשני יוב"ש ולכן נאמן עד אחד, אבל ממ"נ אם איכא באמת ב' יוב"ש א"כ בטל כל הבירור, ואיברא דלדידן לא איכפת לן דהא אנו מאמינים ע"ז את הע"א, אבל מעיקרא דדינא העדים סמכו על דבר שאינו כלל,

שעשו יסוד על השליחות מגיטו מוכיח ובאמת אינו מוכיח כלל דהא הוחזקו ב' יוב"ש וכפי' הרשב"א דחשש רש"י שמא ימצא שהוחזק שם זהו קושית התוס', וביאור קושית הגרעק"א בחידושיו הוא דהא לא צריך כלל שידעו הע"מ מזה שהוא שליח.

הלכה י

הנהרות שבארץ ישראל והנסין שבים הגדול שבתוך התחום של א"י הרי הן כא"י, ושחוץ לתחום כחו"ל ובהלכות תרומות יתבארו תחומי א"י ובבל כא"י לגיטין.

בגמ' גיטין דף ז' ע"ב תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא"י ותניא אידך כמביא בחו"ל, ואמר ר"י לא קשיא הא ר' יהודא הא רבנן, והיינו דלר"י לא הוי ספינה כא"י רק בגוששת כמו לענין תרומה, ולרבנן ספינה כא"י גם באינה גוששת, והתוס' שם בד"ה הא ר"י הא רבנן הקשו וכי מה ענין גט אצל מעשר אטו המביא גט בעליה בארץ ישראל יחשב כמביא בחוצה לארץ משום דעפר הבא מחו"ל פטור ממעשר.

ונראה דהנה ר"ז אמר שם בגמ' דעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות תליא במחלוקת ר"י ורבנן, ודחה זה בגמ' דעד כאן לא אמר ר' יהודא אלא בספינה העשויה לברוח, וביאור הדברים דכיון דעשויה לברוח לאו שם מקום א"י עלי', ויתבאר בזה מה שכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' מעשר שני הלכה ה' דהנוטע בספינה חייב בערלה ורבעי, ולא הצריך הרמב"ם שתהי' הספינה גוששת, וכתב המל"מ בפי"ד מהל' בכורים דאף דהרמב"ם פסק דספינה אין דינה כארץ ישראל אלא בגוששת, וס"ל דלא נחלקו ר"י ורבנן בזה, דאימתי דר' יהודא בא לפרש וכמש"כ בפה"מ פ"ב דחלה, אכן ממה דסתם לן תנא בפ"ק דערלה דהנוטע בספינה חייב בערלה ולא נזכר שצריך שתהי' גוששת, וכתב ע"ז המל"מ דמזה הוציא הירושל' דינו לחלק בין זרעים לאילן, דבירושל' פ"ק דערלה איתא הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, אך באמת אינו שייך דין גוששת לדין נקובה דבדין הנוטע בעציץ שאינו נקוב מפרש הירושלמי בטעמא מפני שהשרשים מפעפעין, אבל באמת הא נלמד זה מונטעתם ולדברי המל"מ אין שייך זה לונטעתם, אך נראה דהוא דין דאזלינן בתר נטיעה, וכמו נטע ואח"כ הקדיש ועוד דינים דאזלינן בתר נטיעה, ולכן לא איכפת לן מה דעשוי לברוח.

והנה בזה דאמרינן שם בירוש' דזרע בו דלעת מאחר שהוא כנקוב אצל אילנות הוא כנקוב אצל זרעים. ואי אמרינן דצריך נקיבה ממש א"כ אכתי הא לא ניקבה, ועל כרחין משום דבדרך זריעה תליא וכדאמרי' בשבת דף ק"ח התם לאו היינו רבותי' הכא היינו רביתי', וכן הזורע בכלי אדמה שהשרשים יכולין לבקוע, והיינו אע"ג שלא בקעו עוד.

והנה הרמב"ם כתב בפ"ב מהל' בכורים הלכה ט' בדין בכורים דמביא מן הגדל בגג או

בחורבה ולא הצריך גג מערה ומוכח דלא כתוס' גיטין, וע"כ הטעם משום דהוי כקרקע ממש לא נצרך נקיבה, ואף דבגמ' מחלקינן, סובר הרמב"ם דזהו לר"ל, אבל ר"י סובר דתנאי היא ותרי ברייתות פליגי, ובריית האחרונה סוברת בגג וחורבה דמביא וקורא, ובעציץ וספינה סובר דמביא ואינו קורא, ועכ"פ סובר הרמב"ם דבגג מביא וקורא, וא"כ ספינה דקיי"ל ספינה טהורה שאין דינה כמו כל הכלים, לכן הוי דינא כמו בית וקיי"ל כרבנן דמיא כארעא סמיכתא דמיא, וע"כ ספינה הוי כמו בית, וקרקע הספינה הוי כמו קרקע הבית ודרך זריעה בכך ולא בעי נקיבה, [ויש לצרף לזה דברי הר"ש גבי מגדל במס' אהלות דכיון שהוא קבוע לגמרי לא הוי כמטלטל כלל והוי כבית והכא ספינה קבועה בתוך המים].

ובביאור דברי הגמ' דמנחות נראה דר"ל הוי סבר דטעמא דמביא ואינו קורא הוא משום דלא הוי מן המובחר, ומייתי ראי' דאם הביא קידש, ובגג דמערה וחורבה וכן עציץ נקוב הוי מן המובחר, וע"ז מייתי ר' יוחנן דאיכא ברייתא דמחלק באופן אחר דעציץ וספינה אינו מביא כל עיקר ומשמע דבכל גווני, דאם לא הו"ל לחלק בעציץ וספינה גופא, ולכן אינו משום מן המובחר, דבעציץ נקוב הוי מן המובחר וע"כ משום בארצכם, ומדקתני שבמערה ושבחורבה מביא וקורא מוכח דלא הוי שלא מן המובחר ובכל גווני, דאפי' גג דבית אין כאן חסרון משום מן המובחר דיכול ליתן הרבה קרקע, ועכ"פ ר' יוחנן לא סבר כר"ל דהחילוק בין נקוב לאינו נקוב בדין מן המובחר.

הלכה יב

נכתב מקצת הגט בפניו ונחתם כולו בפניו אם מקצתו הראשון הוא הרי זה אומר בפני נכתב ובפני נחתם אפילו לא נכתב בו אלא שיטה אחת בפניו.

אלא שיטה אחת, בגמ' דף ה' אמרינן בר הדיא בעי לאתויי גיטא אתא לקמי' דרבי אחי דהוה ממונה אגיטי, א"ל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות אתא לקמי' דרבי אמי ור' אסי אמרי לי' לא צריכת וכי תימא אעביד לחומרא נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים, ופסקו כן הטור והשו"ע, והנה אמרנו להעתיק ממה שמצאנו בענין זה בתשו' למרן בדין אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים וז"ל בתוך תשובתו ראיתי להג"פ בסימן קכ"ה אות ל"א ובהא דאמרינן אם יש מי שרוצה לזיין האותיות מוחין בידו שלא יוציא לעז על גיטין הראשונים, וכההיא דאמרינן פ"ק דגיטין וכ"ת אעביד לחומרא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים, קשה היכי נהגו האחרונים כמה חומרות בגיטין שלא נהגו בהם הראשונים. וכבר ראיתי לבעל תה"ד סי' רל"ב עמד בזה בארוכה ודבריו צ"ע דנראים כסותרים זל"ז וכמש"כ מהריב"ל, ומה שנראה לענ"ד מתמצית דבריו של בעל תה"ד דיש

ג' חלוקות הא' כי הא דאמרינן פ' המגרש דאתקין רבא בגיטי מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מדר"י דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, ופרש"י התם אע"ג דקיי"ל כר"י מ"מ תיקן כך שיהא בהיתר גמור ושלא יצא לעז על שום בת ישראל. בכה"ג דיש חשש שיוציא לעז על גיטין שלנו, דהילכתא כרבנן עבדינן תקנתא לדידן, ולא חיישינן שיוציאו לעז על גיטין הראשונים דטפי עדיף דניחוש שלא יוציא לעז עלינו, ממאי דניחוש שלא יוציא לעז על גיטין הראשונים משום דאידי ואידי לעז בעלמא הוא, החלוקה הב' כגון ההיא דפ"ק דגיטין אם יעמוד השליח על כל אות ואות וכן לזיין אותיות הגט דנהי דיש סברא לעשות כן שלא יוציא לעז עלינו מ"מ אם יעמוד השליח על כל אות ואות וכן לזיין האותיות הוא חורבא שיאמרו הגיטין הראשונים היו בטלים מן התורה ונעשו ממזרים בישראל בכה"ג דנפיק חורבא גדולה כזו שיוציאו לעז בגיטי דקמאי מוטב שנוציא לעז קטן עלינו שאין אנו עושים הדבר בהכשר גמור משיוציאו לעז גדול על דורות הראשונים, החלוקה הג' במידי שאין שום סברא בהאי זהירות וחומרא בעלמא הוא ואם נרצה להחמיר בזהירות יתירה וחומרא בעלמא יוציאו לעז בעלמא על גיטין הראשונים שלא היו נוהגין כשורה בכה"ג נמי אין אנו עושין חומרות יתירות שלא יוציאו לעז על גיטין הראשונים עכ"ד הג"פ.

והנה דבריו במה שרוצה לבאר דברי התרה"ד הם תמוהים דבא לחלק מהא דפ"ק דגיטין דאמר אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים מהא דאתקין רבא בגיטי לאפוקי מדר"י, דזהו שם היסוד לדברי התה"ד שהקשה מזה על זה, וביאר הג"פ דבהא דפ"ק דגיטין יאמרו שגיטין הראשונים הם בטלים מן התורה ונעשו ממזרים בישראל, ולא הבנתי דבריו כלל דהא גם בהא דר"י דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו ג"כ יאמרו דהלכה כרבנן והוי גט לאחר מיתה, והגיטין הראשונים שנעשו אליבא דר"י בטלים מן התורה ונעשו ממזרים בישראל, ואף דהתקנה היא על כל הגיטין אבל היסוד הוא משום גט שכ"מ ושם הוי דאורייתא, ואם כונתו לומר דשולח גט ממדה"י מצוי יותר ויעשו הרבה ממזרים, ונותן גט בלשון הרי זה גיטך ואם מתי אינו מצוי זהו דחוק וגם דזה תירוץ אחר ואינו שייך כלל לדבריו, ועוד דבאמת הוא להיפוך ממש מדבריו דדינא דר"י דזמנו של שטר מוכיח עליו הוא ודאי דינא דאורייתא ולרבנן הגט בטל מדאורייתא, אבל בשולח גט ממה"י אם אינו עומד על כל אות ואות אפילו אם צריך לעמוד על כל אות ואות ג"כ כשר מה"ת דרוב בקיאין הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, ולפי שיטת התוס' גם רבנן לא אצרוך אלא משום לעז, וגם אי אתא בעל ומערער ג"כ לא יהי' אלא לעז בעלמא.

והנראה לברר דברי התרוה"ד והנני מוכרח להביא דבריו בזה כדי לדון בהם, וז"ל

בסי' רל"ב הא דאמר תלמודא פ"ק דגיטין אעביד לחומרא א"כ אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים, א"כ תקשה היכי נהגו האחרונים כמה חומרות בגיטין שלא נהגו בהם רבותינו שהיו לפנינו, תשובה, ראה דדברים כאלו צריכים למוד רב אימתי שייך לומר נמצא אתה מוציא לעז ואימתי לא אמרי הכי דהא ע"כ כללא הוא דילפינה מינה מההיא דפ"ק דגיטין, דהא דייק מינה התם במרדכי דאין לזיין באותיות של שעטנז גץ בגיטין מטעם דא"כ אתה מוציא לעז, והי' נראה לחלק דכל היכי דמילתא דפשיטא היא להתיר, ובא א' להחמיר ולעשות זהירות יתירה כה"ג אמרינן לא תעביד דא"כ אתה מוציא לעז, אבל היכי דאיכא ספיקא וצדדין שמן הדין ראוי להחמיר מוטב יותר לעשות כדת וכתורה לגמרי ונחוש לגיטין שלפנינו שלא יהא בהן ספק משנחוש ללעז גיטין הראשונים, והרי אמרינן פרק המגרש דרבא אתקין מן יומא דנן לאפוקי מדר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, ופרש"י התם ואע"ג דקיי"ל כר' יוסי מ"מ תקן כך כדי שיהא בהיתר גמור ושלא יוציאו שום לעז על בת ישראל, וכה"ג נמי פי' אהא דתיקון דלעלם לאפוקי מדבעי רבא מרב נחמן, אלמא אפי' האמוראים החמירו שלא לצורך ולא חשו ללעז גיטין הראשונים דמשמע דקודם רבא לא היו כותבים מן יומא דנן ולעלם, והיינו משום דהוא חייש ללעז שלפנינו משום דרבנן פליגי עלי' דר' יוסי חש רבא פן יוציאו לעז ולימרו דהלכתא כרבים וכן הא דאיתא בתוספות ובמרדכי פ' כל הגט דתיקן ר"ת לכתוב והרי את מותרת לכל אדם אע"ג דבתופס הקדמונים לא הי' כתוב. דבאמת התם לא הוי חייש ר"ת ללעז הראשונים והחמיר שלא לצורך שהרי כתבו התוס' ומרדכי התם דבטופסי הקדמונים נמי מאריכין בכמה לשונות בגט שהן כוללין כמו והרי את מותרת לכל אדם, מ"מ הואיל ומשמע בכמה דוכתי בתלמוד דצריך לכתוב והרי את כו' חש ר"ת פן יוציאו לעז אם לא יכתבו ולא אשגח ללעז גיטין הראשונים, וא"כ צריכים לחלק בההיא דגיטין דאין לעמוד על כל אות ואות משום לעז גיטין הראשונים, וכן הא דזיון אותיות שעטנז גץ דדייקינן מינה, אע"ג דהתם נמי איכא צדדים וסברות להחמיר, אלא דהתם אי אתינא להחמיר ולומר דצריך לעמוד על כל אות ואות, א"כ הגיטין הראשונים שלא עמדו על כל אות ואות היו פסולים לגמרי ונשתנה בהם מטבע חכמים לגמרי דהוי גרע טפי משלא אמר כלל בפני נכתב שהרי העיד שקר שנכתב בפניו דהיינו כל הגט כמו שאנו סוברים להחמיר שכך תיקנו חכמים והוא לא ראה רק שיטה אחת, וכן אותיות דשעטנז גץ אם נחמיר לזיינה א"כ סוברים אנו דלא מיקרי אותיות בלא זיון, וא"כ כל גיטין הראשונים שלא זיינו אותם פסולים, וגם כי לא הי' כתב כלל וכמו שמגרשה בגט מוטעה ומשובש מכל הצדדים דמי, אבל ההוא דמן יומא דנן, וכן והרי את מותרת אפי'

מה שסוברין להחמיר, הגיטין שלא היו כתובין כך לא היו פסולין בפשיטות אלא שהי' לדקדק לעז בהן, כל כה"ג לא חיישינן ללעז גיטין הראשונים, אי איכא סברא וטעם להחמיר, אבל למעבד זהירות וחומרות יתירות שלא נהגו הראשונים אפי' בכה"ג לא עבדינן עכ"ל התרוה"ד הצריך לעניננו.

והנה דברי התרוה"ד תמוהים מתחילתן לסופן דמתחילה הקשה על מה דנהגו האחרונים חומרות בגט מה שלא נהגו הראשונים, והק' ע"ז מהא דגיטין דאמרינן ואם כן אתה מוציא לעז, והתחיל לחלק דהיכי דפשיטא להתיר התם אמרינן אתה מוציא לעז, אבל היכי שיש דעות וחששות בדינן לא אמרינן אתה מוציא לעז, ומוכח דסובר דבהא דפ"ק דגיטין פשיטא להתיר, ובאמת ההלכה פסוקה בלא חולק, וא"כ מה כתב אח"כ ואם כן צריכים לחלק בהא דגיטין וכו' אע"ג דהתם נמי איכא צדדים וסברות להחמיר, ולבסוף סיים בתירוץ אחר דהיכי דבשביל שהם פסולים לגמרי איכא משום אתה מוציא לעז, אבל במן יומא דנן ולעלם אפי' לפי מה שסוברים להחמיר לא הוו פסולים, אלא שהי' לדקדק לעז בהן, וכבר כתבתי למעלה שהדברים תמוהים כמו שהארכתי בדברי הג"פ, ואיברא דהקושיא השני' שהקשיתי דבפ"ק דגיטין לא הוו פסולים לגמרי, יישב במקצת וכ' דגרע מלא אמר כלל בפני נכתב, אבל במה שאמר דבהא דמן יומא דנן ולעלם אין בו חשש פסול הוא תמוה מאד דהא בעצמו כתב מקודם דהמחמיר יסבור דהלכה כרבנן, ולרבנן הגט בטל דאין גט לאחר מיתה.

ונראה דדברי התרוה"ד ברורים, אלא דיש חסרון דמוכח והשמטת איזה תיבות דבאמת עיקר הלשון אינו מדוקדק כלל דהא מתחילה בא לחלק ולתרץ והאריך בתירוצו ובתוך הדברים כתב, ואם כן צריכים לחלק, ואם יש בזה איזה חזרה הו"ל לכתוב טעם חזרתו, אלא דהדברים פשוטים דבהא דמן יומא דנן ולעלם יש שני דברים הא' דמן יומא דנן לאפוקי מדר' יוסי, הב' הא דלעלם לאפוקי מדרב נחמן. והיינו הא דבעי מני' רבא מרב נחמן האומר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי דפשיט לי' רב נחמן דכיון דפסקה פסקה והוי גט כשר, ובהא ליכא פלוגתא, דהא לשיטת רש"י גם רבא סבר כרב נחמן ולא אתקין בגיטא אלא משום לעז, וא"כ ליכא מאן דפליג על רב נחמן, וא"כ זה אינו מיושב בתירוצו הקודם שתי' דבהא דר' יוסי הוא משום דאיכא פלוגתא ומאן דסבר כרבנן לגבי' איכא לעז גדול על גט של עכשיו, לכן של עכשיו עדיף שלא יהא לעז, דהא בהא דרב נחמן ליכא מאן דפליג. לכן נראה דאחר מה שכתב התה"ד חש רבא פן יוציאו לעז ולימרו דהלכתא כרבים, חסר וצ"ל אלא דהא דלעלם לאפוקי מדרב נחמן אינו מיושב בזה, וע"ז הוסיף התה"ד וכתב וכן הא דאיתא בתוס' ובמרדכי פ' כל הגט דתקן ר"ת לכתוב והרי את

מותרת לכל אדם, והיינו דשם לא חשש ר"ת למחלוקת כלל, דהא ליכא מחלוקת בדבר, ור"ת לא זכר כלל שיטת הפוסלין בלא הרי את מותרת לכל אדם, דהא בטופסי גיטין הקדמונים לא הי' כתוב, ומוכח משום דיש לשונות בגט שהם מועילים כמו הרי את מותרת לכל אדם, וא"כ מה דחשש ר"ת שיכתבו הרי את מותרת הוא משום לעז בעלמא, ומ"מ לא חשש משום אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים, ולכן כתב שפיר התרוה"ד וא"כ צריכים לחלק בההיא דגיטין וכו' וכן הא דזיון אותיות וכו', והוסיף התה"ד דלא נימא דאף דבהא דלעלם ליכא מאן דפליג על ר"נ מ"מ איכא עכ"פ סברא לומר לחומרא כמו דבעא רבא, וכן בהא דר"ת אולי יש סברא דאינם שוים הלשונות כמו הרי את מותרת כמו שבאמת יש ראשונים הסוברים כן, וע"ז כתב התה"ד שפיר דהתם נמי איכא צדדים וסברות להחמיר דהא התם נמי הוי סברא לומר דבפני נכתב היינו כל הגט, ולהלכה בתרווייהו איפסקא לקולא וא"כ מאי איכא בין זה לזה, וע"ז חידש התה"ד תי' שני דאף במקום שאין מחלוקת מ"מ יש נ"מ דהיכי דאפי' לפי מה שסוברים להחמיר, מ"מ אינו אלא חששא בעלמא, ולא דהמחמירים שאינם בקיאין בהלכה יסברו דהגט פסול לגמרי אז לא חיישינן ללעז, דהא גם לדעת המחמירים שאינם בקיאים בהלכה ג"כ אין סברא לפסול רק שיש בזה קצת חשש, וזהו בהא דלעלם לאפוקי מדרב נחמן, דבאמת אין שום חשש דגם אם לא כתבו לעלם אין בזה חשש גמור דהא כתב סתם הרי את מותרת ולא כתב זמן, ומהיכי תיתי נדמה זה להיום אי את אשתי ולמחר את אשתי, אלא שלא פי' להדיא ואינו אלא חששא בעלמא, אבל עכ"פ א"א לפסול הגט בדיעבד אפי' אי הוי סברינן דהיום אי את אשתי ולמחר את אשתי אינו גט, וכן בהא דחידש ר"ת לכתוב הרי את מותרת לכל אדם, הנה הר"ת אינו סובר כלל דיש סברא לפסול הגט דהא סובר דיש הרבה לשונות בגט דמועילים כמו הרי את מותרת לכל אדם, אלא דכיון דחז"ל הצריכו לכתבו חשש ר"ת לכתבו אבל אין בזה חשש הוצאת לעז על הראשונים דאין שום מקום לדעת ר"ת לפסול גט בלא הרי את מותרת, אלא דאינו לגמרי כתיקון חכמים, אבל אין בזה חשש פסול, לכן לא שייך בזה אתה מוציא לעז, אבל בהא דפ"ק גבי בפ"נ דאם נימא דצריך לעמוד על כל אות ואות והוא לא עמד ואמר בפני נכתב דבודאי פסול, והוסיף התה"ד עוד דגרע מלא אמר והיינו דגם לרבנן תצא, ויש לעיין בכונתו דאיברא דאמר שקר ונתבטל כל עדותו, אבל במה גרע מלא אמר כלל, ואולי סובר התה"ד דמכיון שאמר שקר א"כ אינו נאמן כבר על עצם הגט, דאף דשליח נאמן וא"צ עדי שליחות משום דגיטו מוכיח עליו זהו כשלא הוחזק שקרן, אבל כשהוחזק שקרן א"כ יש כבר ספק על עיקר שליחותו, והיינו אם יתברר שהגט נכתב והוא לא עמד בכתיבת הגט, ועל שליחות הגט

אין בירור יתבטל נאמנותו על שליחות הגט, ומ"מ יש לעיין בזה דהוא חידוש גדול כיון דהשליח אינו נאמן מצד עדות, אלא מצד דגיטו מוכיח עליו, ונראה דבאנו בזה למחלוקת הרמב"ם ושאר פוסקים לענין אם פסול בעבירה כשר להבאת הגט דהרמב"ם פסק דפסול להבאת גט והראב"ד והרשב"א והרא"ש והר"ן תמהו עליו דלמה יפסול, ועי' במל"מ שכתב בדעת הרמב"ם דסבר דאף דגיטו מוכיח עליו מ"מ צריך שיהי' בו דין נאמנות, ושאר פוסקים סוברים דכיון דאנו סומכים על הגט שבידו שמוכיח שהוא שליח אין אנו צריכים לנאמנותו כלל, וא"כ ד' התה"ד יתכונו לדברי הרמב"ם, הגם שהוא תימה שכתב בסתם ובכל מקום הולך התה"ד אחר דעת האשכנזים, ודוחק לומר דכאן עוד גרע כיון דאינך ראשונים סוברים דלאו עלי' קסמכינן אלא מהא דגיטו מוכיח עליו, אך עכ"פ דיינו אם נאמר כפי שמורה לשון התה"ד שכתב דהגט הופסל, אם היינו סוברים דצריך לעמוד על כל אות ואות, והוא לא עשה ואמר בפני נכתב, אבל אין אנו מוכרחין לומר דיסבור הולד ממזר כמש"כ הג"פ, דזה אין סברא כלל, דאפי' הרמב"ם דמחמיר אינו סובר אלא שהוא פסול, אבל מהכ"ת נאמר שהוא בטל, אלא לפי סברא זו לא הי' אלא פסול ובזה סגי דנימא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים.

ונראה דיש לנו שני חלקים לדעת התה"ד א' היכא שיש מחלוקת אף שאנו פוסקים כדעה אחת בזה בודאי אנו יכולים לדעת גם דעה שני' שלא להוציא לעז על גיטין של עכשיו, ואין אנו חוששין להוציא לעז על גיטין שעבר, ב' אפי' היכי שאין מחלוקת וכל עיקר התיקון הוא רק שמא יסברו כן ויוציאו לעז אז יש נ"מ דאם כשידברו כן יאמרו שהגט פסול א"כ כשנתקן עכשו נחזק להוציא לעז על גיטין הראשונים שהם פסולים ועל עכשו אין כ"כ מה לתקן דבאמת אין דעה כלל להלכה בזה רק דיש סברא ומקום לטעות, אבל אם גם לפי הסברא דאפשר לחשוב ג"כ לא יהי' פסול בדיעבד רק שיאמרו שלא נעשה כהוגן וכתיקון, ובאופן שאינו פסול בדיעבד אז לא אמרינן אתה מוציא לעז.

הלכה יג

אמר בפני נכתב אבל לא בפני נחתם בפני נחתם אבל לא בפני נכתב, בפני נכתב כולו וחתם עד אחד, אבל לא העד השני אפילו היה הוא העד השני הרי זה יתקיים בחותמיו ואח"כ ינתן לה.

אפילו היה הוא העד השני, התוס' בדף ט"ו ע"ב הקשו דמי איכא מידי דאילו אמר בפני נחתם כשר ומשום דאמר אני הוא עד שני פסול, והקצוה"ח בסי' מ"ו ס"ק י"ח תירץ עפ"ד הרי"ף ביבמות פרק ד' אחין במאי דאמרינן שם נינחה גבי עדים, זימנין דחזו בכתבא ומסהדי ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם. והוקשה להראשונים דהא שטר לא הוי

מפי כתבם, ותי' הרי"ף דכיון שהשטר הוא תחת ידי עדים ואי בעו כבשי לשטרא, כל כמה דלא נפיך מתותי ידייהו כמה דלא אסהידו, אבל שטר דנפיק מתותי ידי דבעל דין לא אמרינן בי' מפיהם ולא מפי כתבם, דהא מעידנא דחתימי בשטרא ויהבי ליה למריה לא יכלי למהדר בהו, והו"ל כמי שנחקרה עדותן בב"ד וכו', דכי האי גוונא עדות מעליא הוא, ולפ"ז כיון דהגט הוא תחת ידו של העד, א"כ צריך קיום מה"ת, דטעמא דקיום שטרות מדרבנן אמרי' בגיטין דף ג' דהוא משום דד"ת עדים החתומים עהש"ט כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וא"כ לא מהני קיום בתקנת חכמים, דל"מ אלא במקום שא"צ קיום רק מדרבנן, וכדאמרי' ריש גיטין דלהכי הימנוה רבנן לשליח. והנתיבות השיג עליו דא"כ גם חתימת ידו של שני צריך קיום מה"ת, אלא דבעיקר הדבר לא קשיא כיון דבזה שמוסר עכשיו לבע"ד דהיינו האשה, הוי נחקרה עדותן בב"ד, ואין צורך קיומו אלא מדרבנן ומתחלה הקשה הנתיבות דהא כבר מסרו הגט לבעל, וע"ז תי' הקצוה"ח דצריך מסירה לבע"ד דוקא, אך במה שכתב דאין צריך כאן קיום מה"ת דבזה גופא שמסרו עכשיו ליד האשה הוי דין נחקרה, כתב במשובב נתיבות דדין קיום צריך שיהי' נעשה עכשיו, ואף דמהני לאחר מסירה תוכ"ד, אך כיון דעד המעיד יכול לחזור בו תוכ"ד אפי' בגו"ק תו ל"ה נחקרה בשעת קיום. [זה צ"ע דאפי' אי נימא דעד המעיד יכול לחזור תוכ"ד, ונימא דגמר עדותו בשטר הוא בשעת מסירתו, מ"מ אח"כ כשמסר הוי שעת עדותו שעת החתימה, וא"כ בזה שמסרו להאשה הוי נחקרה עדותן בב"ד, ול"ש לומר דלא נגמר רק אחר כ"ד, דז"א דודאי הוי גמר עדותן לענין זה שעת החתימה].

אכן כתב הקצוה"ח דכל זה הוא שלא כדברי הרמב"ן, אבל לפי דברי הרמב"ן דאם נכתב למוסרו לבע"ד לא הוי פסול מפי כתבם, אף שלא יצא מתחת ידי עדים, ולדבריו אין מקום לתירוצו של הקצוה"ח, אכן נראה לי דיש ליישב קושית התוס' בדרכו של הקצוה"ח בפשיטות דדין נאמנות של השליח הרי הוי משום שאנו מאמינים לו שהוא שליח הבעל ובזה האמינוהו לומר בפנ"כ, ומה דבאמת נאמן השליח על שליחותו הוא משום שהגט יוצא מתח"י, ונוכל לומר דכיון דלגבי זה יש לו דין גיטו מוכיח עליו כיון שנמסר הגט למי שצריך, וכבר אפשר לדון מזה ולכן איברא דעיקר הגט הא אינו על מינוי שליחות, אבל כיון דדנינן מני' עדות על השליחות, וכמו שכתב הראב"ד בהשגות פ"ג מהל' אישות הלכה ט"ו, אך כל זה מהני אם יש להם דין עד, והנה עד השני יש לו דין עד, אבל השליח הא אין לו דין עד ורק דנאמן על חתימתו בתורת קיום, וזה הוי חסרון דאין כולו בקיום הגט.

והנה בעיקר דברי הרי"ף שהקשה אהא דאמרינן זימנין דחזו בכתבא ומסהדי והו"ל

מפי כתבם, והקשה מהא דאמרינן נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא, ומוכח דמהני עדות בשטר אף שאין מעידין על עצם המעשה. [ולכאורה קשה דאמאי לא הקשה הרי"ף ממתני' העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, ואף דנימא דהכא הם מכחישים את עצמם, אבל עכ"פ הא אינם מעידים על מנה שבשטר, וקתני ואם כתב ידם יוצא ממק"א אין נאמנים, ואולי יש לומר דזה פשוט לי' להרי"ף דאיברא דיש לחלק בין שטר שיוצא מתח"י של בע"ד, אבל זה לדין שטר מדרבנן, אלא דלענין דאורייתא דילפינן מקרא סובר דאין חילוק וע"ז מתרץ דגם בזה יש חילוק]. ומשני דדוקא בשטר היוצא מתח"י עדים אמרינן מפיהם ולא מפי כתבם. והראב"ד הקשה דאם כן יקשה על כל שטרות שנותנים העדים לבע"ד אף ששכחו המעשה והיכי מוסרים אותו לבע"ד, ותי' הרמב"ן בספר הזכות דדוקא הכא בשטר קדושין כתב הרי"ף כן לפי שאין ראוי למוסרן לבע"ד, אבל היכא שראוי למוסרו לבע"ד הוי אצל העדים בפקדון והוי כמונח ביד שליש.

ולכאורה אינו מוסבר עיקר סברתו דהא מקדם הקשו כיון דהשטר קדושין כבר נמסר להאשה אלא דחזרה ומסרתן להעדים, ומה מועיל שהתקנה כך משום חששא דילמא מחקה, אבל עכ"פ השטר כבר יצא מתחת ידם וכבר נגמרה עדותם, דהא לעיקר מעשה הקדושין פועל השטר ושוב הוי להו כשליש, ובמה מועיל התקנה שלא יהי' זה בגדר יצא מתח"י העדים יותר משטר הקנאה שלא יצא מתחת ידם כלל.

עוד הקשה הנתיבות דלפי פירושם מה כתב הרי"ף דאי בעו כבשי לי' לשטרא דהא גם בשטר הקנאה מצו כבשי לשטרא, ומה דפירש הנתיבות דתלי בזה אם מי שרואה השטר ביד העדים יודע החוב, אינו מדוקדק, דמה מועיל זה נגד הסברא דאי בעי כבשי לי' לשטרא, ונראה בפשיטות דהרי"ף רצה לבאר דכל זמן שלא נמסר ליד הבע"ד לא נגמר עדותם ולאו שם שטר עלה, ולכן פנקס לא הוי שטר שלא נגמר עדיין עדות שלהם דהא אינם מחוייבים למסור הכתב שלהם ויכולים לכבשו ולא ליתנו ולא נגמרה עדותן, ונמצא לפי דברי הרי"ף דהיכי שהם רק בעלי פקדון וכבר זכו בהשטר בעד המקבל, שוב אינם יכולים לכבוש השטר, אלא דיש לחקור בהא דכותבין שטר ללוה אף שלא לוה עדין, וכותבין שטר למוכר אף שלא מכר, אם הוי זה נגמר עדותן שבשטר או לא, ונראה דסובר הרי"ף דהיכי דלא צריך כלל למסור ליד המלוה ודאי אכתי לאו שם שטר עליו, ודין שטר יהי' עליו כשימסרנו להבע"ד, אלא דהיכא שכתבו בפנקס עדות גמורה הו"א שכבר נגמרה עדותן, ולזה אשמעינן שלא נגמר הדבר כיון שאינו ביד הבע"ד שזוכה בהשטר, והנה שטר קדושין הוא שטר מן הבעל לאשה, אלא דאם היה תועלת בשטר ע"י מסירתו להאשה שפיר היה נגמר ענין השטר שבו וכן אם היה נגמר במה שתמסור אותו

בחזרה להבעל, והי' אפשר לדון עפ"י השטר כיון שאין העדים רשאים להוציא מידם שישאר השטר קדושין ביד הבעל אא"כ יקדש הבעל [וכמו דדנין בשטר אליבא דרב אסי דאין כותבין שטר ללוה אא"כ מלוה עמו רק בשטרי הקנאה ובשטרי דלאו הקנאה מה שאנו דנין להוציא מיד הלקוחות הוא ע"י השטר, ומשום דהעדים לא היו חותמין השטר ונותנין להלוה אלא א"כ מסר בפניהם, (ועי' מש"כ רבינו בפי"א ממלוה ולוה הלכה א' דבזה דעת הרמב"ם דאינו אלא מדרבנן) ואפשר דכונת הגמ' דהיה אפשר לכתוב בשטר קדושין בפנינו נתקדשה היום ושייך שם שטר ע"ז שהיא נותנת להבעל]. ומתרץ הגמ' דגם בזה אין תקנה לבת אחותו, אלא דנינחי' גבי עדים ונמצא שמונח אצלם שטר שלא בתורת להחזיק עבור הבע"ד, דהרי עיקר מה דמונח אצלם הוא כדי שלא תמחוק האשה ולא יחפה עלי' הבעל, ונמצא שלא נמסר בידם לפקדון בשביל הבע"ד, וא"כ גם מה שאנו מתקנים התקנה שיהי' מוכח מהשטר קדושין שכבר נתקדשה, והיינו שמונח שטר כתוב בזמן פלוני ידיעה זו לאו בידי הבע"ד ולא חשיב שטר. (חסר).

הלכה יח

נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק הרי זה יתקיים בחותמיו ואח"כ ינתן לה.

הרי זה יתקיים בחותמיו, הלח"מ הקשה במה דמשמע מדברי הרמב"ם דאלם שכתב בפ"נ ובפ"נ פסול, וקשה דא"כ אמאי לא תני סוף פרק המביא אלם, כיון דמתני' בחו"ל קמיירי דהא סומא לא איירי אלא בחו"ל, וא"כ לימא אילם ג"כ דבחו"ל אינו מביא, דבשלמא אם יש לו תקנה בכת"י ניחא, דהא יכול להביא ויכתוב בכ"י, אבל למה דמשמע מד' הרמב"ם דל"מ קשה, ונ"ב ועיין ב"ב דף קכ"ח ולכן בסומא איכא רבותא דלא נימא דמצי מכוין בט"ע דקלא, אבל אילם ליכא רבותא כיון דאינו יכול, ורבותא דכתב לא ס"ל למתני' ועי' תוס' דף ו' ד"ה אפי'. ע"כ.

הקצוה"ח בסי' מ"ו הקשה במה דמבואר גם מד' התוס' בגיטין בדף ה' דאילם אינו ראוי להעיד עדות דבפ"נ ובפ"נ, והא לפמש"כ הריב"ש דבקיום דרבנן סגי בעדות מפי הכתב, א"כ אמאי אינו ראוי להעיד, וכן הקשה הש"ך על הרמ"א, והנה הקצוה"ח כתב שם ליישב דאילם הוא פסול הגוף, וכדאמרינן בגיטין דף ע"א אם לא יגיד פרט לאלם, והו"ל כמו סומא וחרש שמדבר ואינו שומע, ורק דבד' התוס' הנ"ל אכתי תקשה דהא בעדות בפ"נ גם פסולים כשרים ובאמת אין דבריו מוכרחים דכיון דהקילו חכמים בעדות קיום דסגי בעדות מפי הכתב, וכמו דהקילו שלא בפני בע"ד עי' בש"ך שהביא כן מד' הריב"ש דזהו היסוד להקל גם מפ"כ, וא"כ אמאי לא הקילו באמת בעדות אלם ג"כ מפי

כתבו, דהרי איברא דפסול אלם הוא משום אם לא יגיד, ומקשה התוס' ואמאי והא יכול להגיד ע"י הכתב, ומשני שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, וא"כ כמו דמקילינן במפי כתבם ה"נ ניקל באילם.

אך באמת אתפלא דהמעיין בגוף דברי הריב"ש יראה שכתב בטעמו משום דהוי לי' דין שטר, שז"ל ועוד יש לדון דכיון שהם בעצמם עדים ומכירין החתימות יכולים לכתוב עדותן על השטר והוי כנחקרה בב"ד ויקבלו ב"ד עדותן מפי כתב זה ואף שלא נעשה בצואת בע"ד כיון דבקיום מקיימין ואפי' בעומד וצווח ע"ש ולפ"ז יש לדון במש"כ הש"ך להקשות ממה דהביא המחבר בסי' ל"ו חתם כשהיה בריא ונשתתק הוא א"י להעיד על כת"י והא יכול להעיד מפי הכתב, אכן אפשר דדין זה לא שייך אלא בשני עדים שיש ע"ז תורת שטר גמור, אבל בע"א הוי מפי כתבם, ומבואר דל"מ עדות אילם לענין בפ"נ ובפ"נ דכיון דאינו כתקוני שטר הוי חסרון דמפי כתבם.

ובמש"כ הרמב"ם ואח"כ ינתן לה, נ"ב צ"ע בלשון זה, אלא דמהלכה י"ג ג"כ משמע דלכתחילה צריך לקיים קודם הנתינה, ולכן משמע דיהי' צריך לחזור וליטול ממנה וצ"ע דהמחבר השמיט לשון זה ע"כ.

[**והנה** האבני מלואים בסימן קל"ו סעיף א' כתב להקשות אהא דתנן כנסי שטר חוב זה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך דמשמע דאח"כ מהני דלדעת הרמב"ם דמדאורייתא מהני הגט ומשום דגופו של גט כתוב בו תורת כריתות, וא"כ קנאתו למיפסל מכהונה ובזה צריך לחזור וליטלו ע"ש ונ"ב הנה בעיקר הדבר דבריו נכונים דמהני אפילו לדברי הרמב"ם באופן דאינו גט כלל כדקתני אינו גט, אבל בעצם הדין דבאופן דכשר מדאורייתא ופסול מדרבנן דיהי' צריך ליטלו הימנה אינו מסתבר דלא שייך זה אלא באופן דהוא גט על תנאי איזה שהוא. או על איזה פרט דבזה אמרינן שפיר דכיון דכבר קנתה לא מהני מדאורייתא, אבל הכא דמדרבנן לא הוי גט משום דהוי כמו שלא נתנו לה א"כ ממ"נ הוי גט].

הלכה כד

בד"א כשהתנה עליה הבעל תנאי זה אבל אם לא התנה עליה אלא נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת, הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו, ואע"פ שאין אנו מכירין כתב אותן העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בב"ד עד שיהא שם מערער לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותינשא ואין חוששין שמא ימצא מזויף, כמו שנעמיד הגט בחזקת

כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראי' שהוא מזויף או בטל. שאם נחוש לדברים אלו וכיוצא בהן כך הי' לנו לחוש לגט שיתן הבעל בפנינו שמא בטלו ואח"כ נתנו, או שמא עדים פסולין חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו, או שמא שלא לשמה נכתב, וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו אלא נעמידנו על חזקתו עד שיודע שהוא בטל כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה שאין דין האיסורין כדיני הממונות.

שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ועוד שהעדים החתומים על הגט נעשה וכו', הנה מבואר כאן בדברי הרמב"ם ב' טעמים שלא להצריך קיום לאשה שהביאה גיטה, א) שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ב) שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמו שנחקרה עדותן בב"ד. ומה שהאריך הרמב"ם עוד בטעמא הוא ע"כ טעם למה לא נצריך קיום מדרבנן וכמו שמצריכין קיום בשטרי ממון, והוכיח זה משליח המביא גט בא"י דלא חיישינן לקיום ועוד שאין חששת מזויף יותר משאר חששות שמא בטלו או העדים פסולין או שלא לשמה וע"כ דאין חוששין וע"ז סיים בטעמא שאין דיני האיסורין כדיני הממונות.

והנה הראב"ד בפי"ב השיג על הרמב"ם וכתב דהוציאה גט מתחת ידה ואמרה גרשני בעלי דצריך קיום אעפ"י שלא יצא עליו ערעור ועי' במ"מ שכתב ועוד שהרי אמרו האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת וזו ראי' ברורה שאין האיסורין כדיני הממונות.

והנה לבאר עיקר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד נראה דהתוס' והרשב"א כתבו בטעמא דהמביא גט בא"י א"צ קיום דהוא משום עגונא הקילו בה רבנן, והר"ן כתב בטעמא דאשה ברשות עצמה היא להנשא ואנן לא מנעינן לה, ודברי הר"ן הם טעם רק דלמה לא דמי להוצאת ממון שמוציאה עצמה מרשות בעלה, וע"ז כתב דברשות עצמה היא, אבל אכתי קשה דמה בכך דלא דמי להוצאת ממון, דמ"מ יקשה אמאי לא חששו חכמים לאיסור אשת איש כמו דחששו בהוצאת ממון דאף דמד"ת א"צ קיום דעדים החתומים על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד, מ"מ מדרבנן הצריכו קיום, ולמה לא תיקנו להצריך קיום גם גבי גט משום חומר איסור אשת איש, ושלא יהי' הולד ממזר, וזה אין לומר דכונת הר"ן משום סברא דדייקא ומנסבא, וכמש"כ הרמב"ם. שהרי אם יבא הבעל ויערער תצא מזה ומזה, דא"כ למה הוצרך לטעמא דאשה ברשות עצמה היא להנשא.

והנה התוס' ריש גיטין כתבו דע"כ טענינן מזויף לנפרע שלא בפניו דאי לא"ה לא שבקת חיי לכל ברי', וקשה דהרי יסוד מה דקיום שטרות הוא מדרבנן פרש"י בגיטין דף ג' משום דלא חציף לזיופי, וא"כ איך כתבו דלא שבקת חיי לכל ברי', וצ"ל פשוט

דאיברא דכשאנו דנין על כל אחד המוציא שטר על חברו, מעמידין אנו אותו על חזקתו דלא חציף לזייף, אבל מ"מ הא ודאי הוא שמצויים מזייפי שטרות, וכעין מה שכתבו התוס' בב"מ דף קט"ז בד"ה והא, דאף דאינו נאמן לטעון גנובים משום דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, מ"מ נאמן לטעון אחר גנבם ומכרם לך, דהא כמה גנבי איכא בשוקא. ומבואר דאף דמן הדין לא חיישינן למזויף כשאנו דנין על כל מי שמוציא שטר, אבל מ"מ ראוי לעשות תקנה, דא"כ כל חצוף יזייף שטרות ולא שביק חיי לכל ברי', ולפ"ז מיושב דזה לא שייך אלא בממון דכל חצוף יוכל לזייף על חברו, אבל גבי גט דלא שייך אלא באשה זו המוציאה הגט, א"כ כל אשה אנו צריכין להעמיד אותה בחזקתה, ולא שייך לא שבקת חיי, אלא דמ"מ הי' אפשר לומר דמשום חצופות שישנם עכ"פ בעולם שייך לתקן על כל הנשים, ולכן אם היה גט אשה נכלל בכלל הוצאת ממון הי' מהני גם בדין זה לחוש למזויף, אבל כיון שברשות עצמה היא להנשא ולא הוי בכלל הוצאת ממון, לכן לא נכנסת בכלל תקנה דחיישינן למזויף, ולתקן בשביל זה דין ביחוד נוכל לומר דכיון דליכא בזה גדר לא שבקת חיי מחזקינן כל אשה בכשרה.

אכן כל זה אם נימא דמה שתיקנו חכמים להצריך קיום הוא משום סברת התוס', משום דלא שבקת חיי בשביל חצופים, אבל אם נימא דמה שהצריכו קיום הוא משום דמדרבנן חששו על כל אחד שמא זייף, וחששו חכמים למיעוט להצריך קיום, לפ"ז אין מקום לחלק בין גט אשה להוצאת ממון, ולא מהני מה דאשה ברשות עצמה היא להנשא, דמ"מ כמו שתקנו חכמים גבי הוצאת ממון ה"נ הו"ל לתקן משום איסור אשת איש.

ובזה אפשר לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד דהנה מה שכתב הרמב"ם שאין דיני האיסורין כדיני הממונות, זהו כמו שהסביר הר"ן דאשה לאו ברשות הבעל היא אלא ברשות עצמה היא להנשא, אבל הראב"ד יסבור דתקנ"ח הי' בכלל דנחוש למיעוט מזייפים וחששו על כל אחד שמא זייף, וא"כ גם בגט אשה בודאי תיקנו דלא קילא איסור אשת איש מהוצאת ממון.

ונראה דהראב"ד בזה לשיטתו במש"כ בפ"ד מהל' אישות הל' י"ג דמה דאמרינן דאשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת, חזקה אין האשה מעיזה פני' בפני בעלה, אינו אלא דתפסי בה קדושין, אבל אינה נאמנת להנשא. והוא חד טעמא משום דסבר דאף דאמרינן חזקה זהו רק מטעם רוב נשים אבל מיעוט נשים מעיזות, וכמו דחששו חכמים לשיטתו למיעוט שיזייפו הגט, ה"נ חששו למיעוט שיאמרו גרשתני, והרמב"ם לשיטתו שם דלא חששו בזה למיעוט.

והנה המ"מ הביא ראי' לשיטת הרמב"ם דאין דיני האיסורין כדיני הממונות, מעיקר

הך דינא דאשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת, וכתב וזו ראי' ברורה שאין האיסורין כדיני ממונות, והקשה הלח"מ ע"ז דשאני התם שאין האשה מעיזה פני' בפני בעלה, וה"נ אמרינן בממון אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, ואם כן שוים הם איסור וממון, אבל באמת לא קשה דהא דאמרינן אין אדם מעיז אינו אלא בענין שלא לחייב שבועה, ועכ"פ הוא לסייע למוחזק, אבל לא מצינו שחזקה זו תועיל להוציא ממון, ונראה עוד דראית המ"מ אינה מזה שלא תיקנו חכמים שלא להאמינה, אלא דאם הי' דין האיסורין כדיני הממון והיתה נחשבת כאילו באה להוציא עצמה מבעלה, לא הוי מהני כלל חזקה כזו אפילו מדאורייתא להוציא ממון, ואף דבשטר אמרינן דמשום חזקה דלא חציף אינש לזיופי מהני להוציא בשטר מן התורה בלא קיום, זהו משום דע"י החזקה מוקמינן להשטר בחזקתו ומוציאין ע"י השטר, ומצינו כזה בדין מגו להוציא לא אמרינן ומיגו לאוקמי שטרא אמרינן, והיינו דהמיגו מהני להעמיד השטר בחזקתו ומוציאין ע"י השטר.

איברא דמצינו גם גבי ממון חזקה דלא חציף, והוא מה דאמרינן בב"ב דף ל"ג האי מאן דנקט מגלא ותובליא ואמר איזל אגדריה לדקלי' דפלניא דזבנה ניהלי מהימן דלא חציף אינש דגדר דיקלא דלאו דיליה, וזהו להוציא מהבעלים, אבל ז"א דהתם אין זה דין ב"ד לפסוק דנאמן כשהלה מכחישו באותה שעה, אלא דכשב"ד רואין מניחין אף שנוטל הפירות שלא ברשות בעלים, ואח"כ כשיבואו הבעלים ויטענו שגזל אינם נאמנים אף שלקח שלא בידיעת הבעלים, דסברא דלא חציף משוי אותו למוחזק ברשות, וכמו שאם ראו עדים באחד שהוציא חפץ מבית חברו אם לא החזיקו טמון תחת בגדו, אינו נאמן בעל החפץ לטעון גנבת אם הוא טוען מכרת לי, אבל זה ודאי דמשום חזקה דלא חציף לא יוכל להוציא מחברו, ומזה ראיה שאין דיני האיסורין כדיני הממונות, דמהני סברא דאין האשה מעיזה פניה בפני בעלה לענין שנאמנת היא להנשא וברשות ב"ד היא נשאת, דב"ד מתירין לה להנשא.

והנה כל זה בארנו בטעם הב' של הרמב"ם, דמשו"ה לא חששו חכמים להצריך קיום משום דלא דמי להוצאת ממון, וביאור דבריו בטעם הא' הוא לכאורה פשוט דהוא כמו טעמא דדייקא ומנסבא דכשיבא הבעל ויטעון מזויף תצא מזה ומזה כמו באומרת מת בעלי, אלא דלא דמי לגמרי דשם כשיבוא בעלה תהי' אסורה בודאי והולד מן השני ממזר, אבל הכא אם יערער הבעל ויטעון מזויף משמע מדברי הרמב"ם כאן שכתב עד שיערער הבעל או עד שיביא ראי' שהוא מזויף או בטל, וקשה כיון דסגי כשיערער למה הוסיף או עד שיביא ראי', וע"כ דכונתו דכשיערער יעשה רק ספק, אבל עכ"פ מוכח מדברי הרמב"ם דכשיערער יעשה ספק מדאורייתא, שהרי כתב הרי הן כמי שנחקרה עדותן

בב"ד עד שיהא שם מערער, ותמה אני בזה על הנתיבות בסי' מ"ו סק"ה במה שהביא הש"ך דברי הר"ר אביגדור דסובר דכשהבע"ד טוען מזויף צריך קיום מה"ת, והש"ך חולק עליו, וכתב הנתיבות דהעיקר כהש"ך, ומה שהביא הב"ש בסי' קמ"א ראי' לשי' הר"ר אביגדור מדברי הרמב"ם והטור שכתבו דבטוען הבעל מזויף דאינו גט כלל, כתב בזה דהרמב"ם והטור כתבו שם ולא נודעו העדים כלל, ובכה"ג דוקא צריך קיום מדאורייתא, ואני תמה על דבריו דאיברא דבריו נכונים דצריך לחלק בזה, אבל לדין קיום בכל גווני צריך קיום מדאורייתא, דדברי הרמב"ם שהביא הנתיבות זהו בהל' ב' גבי שליח, שכתב שם בא הבעל וערער ואמר לא גרשתיה מעולם, וגט שהובא לה מזוייף הוא יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר, שהרי אינה מגורשת, ומבואר דהגט בטל בתורת ודאי והולד ממזר, ואם כן מה שכתב הרמב"ם כאן עד שיערער או עד שיביא עדים שהוא מזוייף, ומבואר דצריך להביא עדים בתורת ודאי שיהי' הולד ממזר, וע"כ כדברי הנתיבות דשם כתב שלא נודעו העדים כלל, ובאופן זה מהני ערעורו דניכר יותר הזיוף ובטל הגט, אבל עכ"פ הא גם הכא כתב דאם יערער לא אמרינן כמו שנחקרה עדותן בב"ד וזהו מדאורייתא.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שכתב בהלכה ז' בשליח שהביא גט בחו"ל ולא היה בשעת כתיבת הגט שלא ינתן אלא אם כן נתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ונתן לה ה"ז פסול עד שיתקיים, ואם בא הבעל וערער ולא נתקיים אינה מגורשת, אבד הגט ה"ז ספק מגורשת, וקשה מ"ש דבהל' ב' כתב דלא נודעו העדים הולד ממזר וע"כ כדברי הנתיבות דלא נודעו העדים גרע, אך זה מבואר עכ"פ דאפי' ליכא החסרון דלא נודעו העדים צריך קיום מן התורה וכשיטת הר"ר אביגדור שהביא הש"ך.

והנה אף דנתבאר דאם יבא הבעל ויערער ויטעון מזויף לא יתבטל הגט בודאי, ומ"מ סובר הרמב"ם שפיר דהוי הוכחה שאינו מזויף דלא מקלקלת על עצמה, דאף שישאר ספק מ"מ תצא מזה ומזה, ואף דגבי מת בעלה אנו צריכין לטעמא דמשום עגונה אקילו בה רבנן, וכאן משמע דסובר הרמב"ם דהוא מדינא י"ל דהתם הא ליכא אלא אמירתה ולא מהני הוכחה זו לגמרי, אבל הכא הא מדאורייתא הגט כשר וכמש"כ אח"כ, ולכן שפיר מהני הך הוכחה לומר דגם מדרבנן לא חיישינן למזוייף, ואח"כ בטעם ב' כתב דכיון דמדאורייתא כשר לא חיישינן כלל גם בלא הוכחה וכנ"ל.

ובדעת הראב"ד נראה דסובר דכיון דלא אשכחן דמהני סברא דדייקא ומנסבא אלא במת בעלה משום עיגונא, ובאשה עצמה המביאה גט הא לא הוי תמיד עיגונא, דאפשר מביאה ממקום קרוב שאפשר לברר, ולא אמרו בגמ' טעמא דעגונא רק בשליח המביא גט ממה"י,

ולכן כיון דעיקר טעמא דהצריכו רבנן קיום בשטרות לדעת הראב"ד הוא משום דחששו למיעוט שהם חצופים ויזייפו שטרות, א"כ גם הכא איכא למיחש לפרוצות דאפשר שעיני' נתנה באחר ואינה חוששת, ומיושב בזה מה שהוכיח המ"מ בפ"ז מהל' גירושין כדעת הרמב"ם מזה שאשה עצמה מביאה גיטה, וכונת המ"מ בראיתו דאף שהרמב"ם הוכיח זה מכל שליח בא"י שנאמן בלא קיום, וכן הוכיח שם המ"מ מזה, מ"מ כונתו בזה לחזק ההוכחה, דאפילו נבוא לחלק דכיון דאינו אלא חששא מדרבנן שהצריכו קיום, וכיון שהשליח מביא הגט אף דאינו אלא ע"א, מ"מ כיון דבסברא אין אדם חוטא ולא לו, לא הצריכוהו חכמים קיום, ולזה הוכיח מאשה עצמה שמביאה גיטה ונאמנת לומר בפ"נ, אבל לפמש"כ לא קשה מזה על הראב"ד דגבי מביא גט ממדנה"י הרי אמרי' להדיא בגמ' משום עגונא אקילו בה רבנן, א"כ ה"נ גבי אשה עצמה.

ומה דהביא הרמב"ם משליח הגט בא"י נראה כונתו משום דסובר דבודאי דשליח המביא מתנה מנותן למקבל, גם כן אין דנין בו בלא קיום להוציא מיתומים שאין יודעים להכחישו, ולא עדיפא שטר שבא ע"י שליח משטר שמוציא התובע בעצמו, וע"כ מוכח דגט לא דמי לשטר משום דגט אינו הוצאת ממון וכנ"ל, וצריך עוד להוסיף בדעת הרמב"ם דמה שכתב שלא תהא מקלקלת על עצמה אין כונתו ממש כסברא דדייקא ומנסבא שאמרו גבי מת בעלי, דהא התם יש נ"מ בין שלום בינו לבינה או לא וכאן לא חילק, וכל זמן שהאשה מוציאה גט אין מצריכין קיום, וע"כ כמש"כ למעלה דגבי מת בעלי צריכינן להוכחת דייקא ומנסבא על כל עיקר דינא, ולכן לא מהני אלא משום עגונא ודוקא בשלום בינו לבינה, אבל הכא דהוא רק שלא יצריכו קיום מדרבנן, מהני בכל גוונא סברא שלא תהא מקלקלת על עצמה, והיינו דעכ"פ לא דמי לשטרות וכנ"ל.

והנה יסוד ההלכה לדעת הרמב"ם הוא מדברי הגמ' אשה מכי מטא גיטא לידה איגרשה לה, והיינו דלמה צריכה לומר בפ"נ וכמשפרש"י, והראב"ד בפרק ו' מהל' עבדים הל' ז' כתב ע"ז ואין זה הדרך נכון בעינינו, והיינו כמש"כ הלח"מ דמפרש הא דמכי מטא גיטא לידה איגרשה לה, דלא תיהני תו אמירתה בפ"נ דלא תיקנו אלא בשליח וכ"כ הריטב"א פי' א', אכן מה שהשיג הראב"ד שם על הרמב"ם וכתב איך סתם דבריו ואמר שאינן צריכין קיום, בודאי אם יערער בעל ואדון צריכים קיום, וזה פלא דהא להדיא כתב הרמב"ם לפיכך נעמיד הגט בחזקת כשר עד שיערער הבעל, וכ"כ מקודם הרי הן כמי שנחקרה עדותן בב"ד עד שיהא שם מערער, ואולי הי' להראב"ד גירסא אחרת בדברי הרמב"ם אבל כפי גירסתנו הדברים מבוארים וברורים.

פרק ח

הלכה ה

המגרש את אשתו והתנה עליה בין בכתב אחר התורף בין על פה אחר התורף, ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מאיש פלוני, או אלא לאיש פלוני, ונתן לה הגט על תנאי זה, אם היה אותו האיש עכו"ם או עבד או אסור עליה משום ערוה כגון אביה ואחיה, או אביו או אחיו הרי זה גט כשר, ואם היה אותו האיש שיש לו בה קדושין אף על פי שהוא מחייבי לאוין ואע"פ שהוא קטן אינו גט שהרי שייר בגט ואין זה כריתות.

אם היה אותו האיש עכו"ם, בגמ' גיטין דף פ"ג מודה ר"א במגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, והלכה וניסת לאחד מן השוק ונתארמלה או נתגרשה, שמותרת לזה שנאסרה עליו, ופרש"י מאחר שניסת לאחר ונתקה מאישות הראשון לגמרי, והגרעק"א בגיליון הש"ס הקשה תמיה לי על השמטת הפוסקים ראשונים ואחרונים את זאת, הא נ"מ לדידן באומר חוץ מעכו"ם פלוני דהגט כשר, ובזה קיימא הסברא דבנשאת לאחר דמותרת אח"כ גם לזה העכו"ם לכשיתגייר, דהואיל ופסקה פסקה.

ונראה לפ"מ שכתבו התוס' להוסיף בטעמא דמותרת לאחר שנשאת לאחר וכתבו דכיון שנשאה זה שהותרה לו נתרוקן לו כל האישות, ופקע אישות של ראשון לגמרי, ובביאור הדברים נ"ל דהנה בגט יש ב' דברים היתר הקנין והאגוד שהיו בינו לבינה, ועוד דיש לה ע"י הגט רשות להנשא לכל מי שתרצה, וכדתנן במתני' גופו של גט וכו' ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין, ולכן כשנותן לה גט ואמר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני הרי אף דקנין האישות שהי' בינו לבינה התיר לגמרי ע"י הגט, אבל עדין לא נתן לה רשות להנשא לכל מי שתרצה, והתורה אמרה ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, והיינו שמלבד שהוא משלחה מביתו שאומר הרי את מגורשת ממני צריך הוא ליתן לה רשות להנשא לכל מי שתרצה, ולכן כשנשאה השני ומת כיון שמת הרי מיד הותרה על ידו, ויש לה כח החרות שחסר לה בגט הראשון, ומיושב קושית הגרעק"א על השמטת הפוסקים דינא דומודה ר"א. דהואיל ופסקה פסקה. דבאמת הוא לאו בדוקא לכשיפסק, דכיון דלאו בר הויה הוא אין כלל חסרון בגט גם לגבי דידי' ואין כלל צורך בגט להיות ההיתר גם אליו. כיון דלאו בר הויה הוא, רק דצריך גט המוציאה מבעלה הראשון, אבל אף בלא התרה אל העכו"ם יכול הוא לקחתה דלאו בר הויה הוא.

והנה התוס' בדף פ"ב ע"ב ד"ה כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון

וקדשה סתם, והקשו התוס' תימה לרבינו יצחק כשבא שמעון וקידשה סתם אמאי לא פקע אישות דראובן, מ"ש מהרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני ונישאת לאחר ומת, דפקע אישות ראשון ומותרת לזה שנאסרה עליו, ותי' התוס' דהתם בגירושין כיון שהתחיל לנתקה ע"י שנישאת לאחר מנתקה לגמרי, אבל הכא שבא לקדשה ע"י שנתקדשה לאחר לא נתקה, ודברי התוס' אינם מובנים בטעמם, דבאמת מה מועיל מה שהתחיל לנתקה בגירושין, וכשם שבגירושין כיון שאחרי הראשון נשאת לשני פסקה לכחו, כמו כן יהי' בקדושין ומאי נ"מ.

ולפמש"כ הי' נראה דהחילוק פשוט דבשלמא בגירושין חוץ, דהחסרון הוא במה שאין לה היתר לעלמא, לכן ע"י שנשאת לאחר מנתקה לגמרי, אבל בקדושין דהחסרון הוא במה שמקודשת לראשון, ובמה יפקע קדושין דידי' במה שנתקדשה לשני, אכן באמת יש לחקור במה מפקיע השני איסור הראשון אם בקדושין דידי', או לאחר שגירש, ובטעמא דיש לומר כיון שכל החסרון הוי בזה שלא עמדה ברשות עצמה להנשא לכל, ולכן מכיון שכנסה אחד אחרי הראשון, כבר נפקע ונשלם חרותה לגמרי, דכמו שהותרה לשני כן הותרה לעלמא, או דנימא דלא שייך שיהא נשלם חרותה לעלמא ע"י הקדושין, דכללא הוא דכל דבר שהוא אגוד צריך היתר, וכיון שנאסרה לכל העולם וע"י גט היא מתגרשת ומלבד ושלחה מביתו שהיא הגירושין, מוסיפה התורה דצריכה היתר גם לענין להיות לאיש אחר, דגם ע"ז צריכה התרה, וכדתנן גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, וחרות זה לא יוכל להיות ע"י קדושין אם אף בקדושי שני, וצריך לומר לפ"ז דהגירושין של שני הוא העיקר בההיתר, ורק דכיון דנשאה ונעשה בעלה יכול הוא לעשות ההיתר לעלמא ע"י גירושין דידי'.

והנה התוס' נקטו בלשונם כיון שנשאה זה שהותרה לו נתרוקן לו כל האישות, ומבואר מדבריהם דהקדושין הם עיקר בההיתר, ולכן הקשו ג"כ כשבא שמעון וקידשה אמאי לא פקע אישות דראובן, אכן בירושלמי פרק המגרש הלכה א' וז"ל ר' ירמי' בעי הרי שאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני והלכה וניסת לאחר ומת, היאך זה מתיר מה שאסר ראשון, מילתי' אמרה שמיתתו גירושין ומתירין בזה מה שאסר הראשון, אמר ר' ירמי' לא אמר אלא שמיתתו גירושין, הא נשואין לא עכ"ל הירוש', ונתלבטו בפירושו הק"ע והפ"מ וכל אחד הגיה בירוש' לפי דעתו, והמעין יראה דגם אחר ההגהות אין דברי הירוש' עולים כהוגן.

ונראה ביאור דברי הירוש' דמקודם הקשה הירוש' ניתני ט"ז נשים כרבי אליעזר, והיינו דלר"א הא משכח"ל באשת איש שפוטרת צרתה, ומשני תמן התורה אסרה עליו, ברם

הכא הוא אסרה עליו, וע"ז אמר הירוש' ר' ירמי' בעי הרי שאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, והלכה וניסת לאחר ומת היאך זה מתיר מה שאסר הראשון, והיינו קושית הגמ' שלנו דהא בחוץ משרי שרי ר"א להתיבם דכיון דפסקה פסקה, וזהו דאמר מילתי' אמרה שמיתתו גירושין ומתירין בזה מה שאסר הראשון ואם כן הא מישרי שרי רבי אלעזר, ועל זה הוא דאמר הירוש' לא אמר אלא שמיתתו גירושין, הא נשואין לא, והיינו דבעיקר טעמא דמפקיע בארנו דהוא משום דבאמת גירשה ממנו לגמרי, אלא דצריך שילוחין לעלמא, ולכן מכיון שנשאה אחר השיג הזכות שיוכל הוא לשלחה לעלמא, דכיון שאנו מפרשים דין ושלחה, שצריכה האשה דין שילוח, לכן כיון שנעשה השני בעל שלה יכול הוא לקיים מצות שילוחין לעלמא. וזהו מה דאמר בירוש' הא נישואין לא, דהיינו דבנישואין לבד עוד לא הותרה ממה שהיתה צריכה דין שילוח. והנה אם מת השני ונפלה ליבם שנאסרה עליו בחוץ, אם יהי' היתר ע"י המיתה של השני, אך זה תלוי אם מיתת הבעל מתרת ליבם, או מצות יבום מתיר, וכמו שכתבו התוס' סוף החולץ דליבם נמי לא תפסי בה קידושין אלא ביאה הוא דאית לי' בה, ולכן זהו דאמר בירוש', דכיון שמיתתו היא המתרת, וכאן ביבום גם ליבם אין המיתה היתר רק דמצות יבום הוא המתיר. וזה לא מהני לענין הפקעה.

והנה התוס' ביבמות דף י' משמע דמפרשים דברי הירוש' בקידשה חוץ, שמקודם הקשו דאם איתא לדר' אבא קשיא ליתני אשת איש כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון, וכתבו אח"כ ובירוש' פריך לה, ומשמע דמפרשים דכונת הירושל' בקידשה, ואף דאביי מספקא לי' גם לרבנן, ובירוש' פריך לר"א, אפשר סובר הירוש' דדוקא לר"א מהני, וכונתם נראה משום דבחוץ סובר ר"א דכשכנסה אחר ומת הותרה גם לזה, אבל הרשב"א ריש יבמות כתב דהירוש' בגירושין חוץ איירי ומשום דמפרש להירוש' כמו שכתבנו דזה גופא מה דהקשה הירוש' ומשני לה דביבום לא שייך זה.

אך יש לבאר אכתי מדברי הרשב"א ביבמות דף מ"א בהא דיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דתחזור להיתרה הראשון, וכתב הרשב"א דליכא עכשיו מצות יבום ואין היבמה זקוקה לו לא לחלוץ ולא ליבם, אלא מותר בלבד קאמר, שאם רצה לישא אותה אינה אסורה לו, משום דבשעת נפילה הותרה לו, שוב אי אפשר ליאסר משום אשת אח, ובהכרח דמיתת המת מתרת ליבם, [אכן בירוש' ריש פרק ד' אחין לפי פי' הפ"מ אפשר דר' יוחנן לא סבר עיקר דינא דרב דנאסרה עליו עולמית, וממילא לא צריך לומר כהרשב"א ודוק]. וכן מוכח מדברי הרמב"ם בפרק א' מהל' יבום הל' י"ב, וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה היא וכל צרותיה וכו' וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים

כשניות, שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו. [ויש לתלות זה בפלוגתא דר"י ור"ל ובמחלוקת הבבלי והירושלמי בגירסת פלוגתא דר"י ור"ל ואכ"מ].

[**אך** בעיקר התי' לקו' הגרעק"א על השמטת הפוסקים לדינא דמודה ר"א דהואיל ופסקה פסקה, כיון דהוי נ"מ גם לדידן באומר חוץ מעכו"ם, דאם נשאת לאחר מותרת לעכו"ם זה לכשיתגייר, וכתבנו דכיון דגירשה ממנו לגמרי, ורק דחסר היתר לעלמא, ולכן באומר חוץ מעכו"ם לא הוי כלל חסרון בהגט גם לגבי ההיתר לעלמא דאינו בר הויה, וממילא מותרת לו גם בלא הא דפסקה, והנה במה דאיבע"ל בדף פ"ה חוץ מן הנולדים מהו וכו' א"ל תניתוה לעכו"ם ולעבד ואם איתא הנך נמי עבידי דאיגיירי, הנה לפ"ד הגרעק"א הביאור פשוט דאסורה להם לכשיתגיירו, אך לפמש"כ ע"כ דבאמת אם יחול הגט תהי' מותרת, ורק דאם הוי שיור בחוץ מן הנולדים והיינו דעכ"פ כיון שנתן גט ושייר בהכריתות זה גופא מעכב חלות הגט, ה"נ הי' צריך שיעכב בחלות הגט באומר חוץ מעבד ועכו"ם, אבל אם חל הגט באמת תהי' מותרת להם וכמשנ"ת].

ונראה דבמה שהקשה האבני מלואים בסימן מ"ד על מש"כ הפנ"י דקדושין לא שייך שתתפוס באשת איש הואיל והיא קנינו של אחר, והק' דא"כ למה לן קרא לאשת איש דלא תפסי קדושין, אך נראה דאפי' באופן שגירשה ממנו לגמרי ורק דלא התירה לאחר ובאופן דמהני כגון חוץ לעכו"ם ג"כ יהי' על זה איסור אשת איש.

והנה במה דמתרץ הירוש' מקודם, תמן התורה אסרה עליו ברם הכא הוא אסרה עליו, וברשב"א ריש יבמות שמפרש קושית הירוש' בגירושין חוץ, ומשני דהוי כמו תנאי ואינו כאיסור גמור, אלא כעין תנאי ואין צרת איסור תנאי פוטרת צרתה, וצריך להבין ההסבר, כיון דנימא דלגבי פלוני ליכא היתר שילוח, וא"כ נשארה לגבי' אשת איש מהראשון, וא"כ כשמת אחיו שנשאה אינו יכול לקיים דין יבום משום שהיא אשת איש וא"כ התורה אסרה עליו, דהא נשואי אחיו היו אח"כ היינו אחר גירושין של ראשון, שגירש באופן זה, והנה אם היינו אומרים דלגבי פלוני לא מהני הגירושין גם לגבי אחרים, והיינו דלגבי אותו שגירשה חוץ ממנו היא לגמרי אשת הראשון, הי' מוסבר הדבר דאף דבאמת היא אשת אחיו לגבי כולי עלמא, אבל לגבי פלוני אינה אשת אחיו כלל, ואינה אוסרת צרתה, אכן לפ"ז הי' צריך לומר דאם קידש חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם דלגבי כו"ע היא אשת ראובן, ולא אשת שמעון, וא"כ כשמת ראובן מותרת ללוי דלגבי דידי' אינה אשת שמעון כלל, אלא דזה לא קשה דכיון דעכ"פ אהני קדושי שמעון לאוסרה אראובן משום דשיירה לגבי דידי', וא"כ לא עדיף היבם במיתתו של המקדש על המקדש, ולכן אסורה גם אליו, אך במה שכתב הרשב"א, בגיטין דף פ"ב דאם קדשה ראובן חוץ

משמעון, וקדשה שמעון חוץ מראובן דמ"מ אסורה לראובן משום קדושי שמעון, ולפי מה שכתבנו א"א זה, דהא לכולי עלמא אינה נחשבת לאשת שמעון אלא לאשת ראובן, ולגבי ראובן בודאי אינה אשת שמעון דהא קידשה לו, אכן הריטב"א בשם רבו חולק להדיא על הרשב"א וכתב דלא אהני כלל קדושי שמעון, ואם גרשה ראובן אינה צריכה גט משמעון, ורק בקדשה סתם בזה שפיר אמרינן דאסרה על אחיו של ראובן, כיון דאסורה על ראובן, ומ"מ נראה דלא קשה דתיהוי כאשת אח שיש לה בנים, דהא באמת בצד שמקודשת לראובן היא פנוי' ובצד זה אינה אשת אחיו נמצא דיש לנו שני הסברים על בא ראובן וקדשה חוץ משמעון, או דנימא דהוי כמו מקצת קדושין, ושיש באופן זה דין שיור בקדושין, דלגבי כולי עלמא היא מקודשת, ולגבי שמעון אינה מקודשת, ונמצא דשפיר כתב הרשב"א דאם קידשה שמעון חוץ מראובן אף דלא מהני קידושין שלו למיסרא על שום אדם מ"מ מהני לפחות שתהי' מקודשת אליו, והיינו שיש לה בה קנין קדושין לגבי עצמו וממילא אסורה על ראובן, או דנימא דכונת הגמ' מה דמהני בקדשה ראובן חוץ משמעון היינו שלגבי שמעון לא יתפסו כלל הקידושין, ונמצא דלגבי כו"ע היא מקודשת לגמרי בלא שיור, ולגבי שמעון היא כמו שאינה אשת איש כלל. (ועמש"כ רבינו ז"ל באות ב').

ב) **בתוס'** יבמות דף י' הקשו דליתני אשת איש דפוטרת צרתה כגון גירשה ע"מ שלא תינשאי לפלוני, ונקטו התוס' בע"מ, משום דבחוץ מותר לר"א כשנשאה אחר, דהואיל ופסקה פסקה כמש"כ התוס' אח"כ, ותירצו התוס' דכיון דכל האיסור הוא משום שאם ייבם אותה תעשה אשת איש למפרע, א"כ יהי' שלא במקום מצוה, וכתבו התוס' בזה דלמאן דיליף מולקחה קשה, וכונתם צריך לומר דכיון דעכשיו אינה אסורה, רק שתאסר למפרע, א"כ עכשיו הוי בת יבום ושייך לאסור מולקחה, ומ"מ למאן דיליף מלצרור לא מהני לפטור צרה, כיון דאם תאסר ע"י יבום לא תהי' במקום מצוה, דמה דדרשינן מויבמה במקום יבום הוא דאסירא צרה, הוא שבלא איסור הי' אפשר יבום, אבל כי ילפינן מולקחה אמרינן דהיכי דליכא תרי ליקוחין תרווייהו אסירן, ואולי יש לומר כונת התוס' באופן אחר דזה ודאי דעכשיו אינה ערוה, ולא שייך גם הא דלצרור, ורק דנימא דעכ"פ אסורה ליבום שתהי' ערוה, ובזה כתבו דא"כ תהי' שלא במקום מצוה, אבל מקרא דולקחה כיון דעכ"פ אי אפשר ליבם, וגם לא תפסי קדושין לא הוי ולקחה.

אח"כ הקשו התוס' אי מודו רבנן בקידושין חוץ ליתני אשת איש, כגון שקידשה ראובן חוץ משמעון וקדשה שמעון סתם ונפלה לפני לוי אחיו, ותי' התוס' דלא קרינא גבי' אשת המת, כיון דכבר נאסרה מקודם משום אשת איש, והוי שלא במקום מצוה, ומשמע

מדבריהם דזה ניחא גם למאן דיליף מולקחה וצריך טעם לדבר, ועי' עוד בדבריהם שהביאו ד' הירוש' שהקשה מגירושין חוץ, ותי' הירוש' פר"י דערוה כזו אינה פוטרת דאיסורה תלוי במגרש, דהראשון יכול להתירה בגט קודם שימות המת, [והנה מש"כ התוס' דדוקא בזה דיכול לגרשה קודם שמת המת ומשום דמה דיכול לגרשה אח"כ לא מהני, כיון דבשעת נפילה לא היתה ראוי', ואף שכתבו התוס' בדף ט"ז דיבמה לשוק לא פקע זיקה ע"י קידושין משום דיש תקנה שיגרשנה, היינו משום קידשה אחר נפילה, והוי יבמה שהותרה ונאסרה, ועוד אפשר לומר דכיון דקידש באיסור אם נאמר שאסורה אם כן ע"כ יגרשנה, ועומדת היא להתגרש ואין בזה משום דרכי נועם, אבל הכא אין כאן הוכחה שבשביל חובת יבום יגרשנה בסתם, דהא גם מקודם לא החזיקה לאשתו, ומצות יבום לא חלה עליו, וגם דאין עליו חיוב עפ"י דין דהא אינו מבטל מצוה, אלא שממילא אסורה ופטורה מיבום, עכ"פ מוכח מדברי התוס' דאחר שמת המת לא מהני גירושין, ורק קודם מיתה הי' מהני, וא"כ בשעת מיתה ממש כבר הוי ערוה.

והנה הרמב"ן ביבמות דף י"ג ע"ב בסוגיא דב"ש מתירין הצרות לאחין משמע דסובר דאפשר לחול דין אחות אשה בשעת מיתה, ולאסור צרה, שכתב להקשות למאי דאמרינן שם בטעמא דב"ש, שמתירין הצרות לאחין, משום דאין איסור חל על איסור, א"כ ערוה גופא תתיבם, ותי' דערוה גופא הא אמרינן דאיסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור אשת אח, אתי איסור אחות אשה וחייל, אבל לגבי צרה כיון דמחיים לא חלה איסורא דאחות אשה, לאו צרה לערוה היא, ובטעמא דב"ה כתב שם דאף דאין איסור חל על איסור, מ"מ כי פקע איסור אשת אח, אתי אחות אשה וחייל בין בערוה בין בצרה, ובשיטת התוס' ע"כ נצטרך לומר דזה אי אפשר דתהי' ערוה בשעת מיתה ולאסור צרה, אלא דא"כ יקשה קושית הרמב"ן להתוס' בטעמא דב"ה, דאמאי אסירא צרה, כיון דאין איסור חל על איסור, א"כ אינה צרת ערוה, ובאמת הי' אפשר לומר דלדין לצרור לא צריך חלות איסור אחות אשה, אלא דין אחות אשה, וחולקין בזה על ב"ש דסברי דדוקא איסור שייך שיגרום דין צרה, ועוד דהא חל לקוברו בין רשעים גמורים, ומוכח דרק לענין עונש לא חל, ונראה דזה מש"כ הרמב"ן מקודם בטעמא דב"ה דלא משום דאיסור חל על איסור, אלא דלצרור גלי בה, עכ"פ אפשר דהרמב"ן סובר דשייך גם צרה בשעת מיתה ורק לאחר מיתה אין צרה אבל התוס' יכלו למיסבר דדין צרה לא שייך בשעת מיתה ועי' עוד מש"כ בהל' יבום וחליצה בד' הרמב"ן בזה].

ולכאורה ביאורם בתי' הירושלמי, משום דהראשון הי' יכול להתירה בגט קודם שימות המת, שייך ג"כ רק למאן דיליף מלצרור, אבל למאן דיליף מולקחה לא שייך זה, וכ"כ

הערוך לנר, הא דא"כ יקשה למה הוצרכו לזה ולמה לא פירשו כתירוצם הקודם, דהוי שלא במקום מצוה דהא גירושי חוץ הוי כמו בקדושין, דתי' מקודם דהוי שלא במקום מצוה, משום דאינה לגבי' אשת המת כלל דהוי אשתו של ראשון, דזה א"ש גם למאן דיליף מולקחה.

ונראה עפ"מ דמצינו מחלוקת בין הרשב"א והריטב"א בהא דאמרינן בגיטין דף פ"ב בא ראובן וקדשה חוץ משמעון, ובא שמעון וקדשה חוץ מראובן ומתו שניהם, מתיבמת ללוי, ואין אני קורא בה אשת שני מתים, מ"ט קדושי ראובן אהנו קדושי שמעון לא אהנו, וכתב הריטב"א דקדושי שמעון לא אהנו כלל, כיון שקדשה חוץ מראובן, שהרי מחמת קדושין של שמעון אינה אסורה לשום אדם, דכל קדושין שאינם אוסרים לאו קדושין נינהו כלל, ומבואר מדבריו דמחמת קדושי שמעון אינה נאסרת לראובן, אכן הרשב"א כתב לאו למימרא דלא אהנו כלל, דהא ודאי אהנו למיסרא בביאה אראובן, דכיון דתפסי קדושי שמעון לגבי עלמא, שאם מת ראובן ויש לו בנים עדיין היא אסורה לעלמא מחמת שמעון, א"כ אפי' ראובן אסור לבא עלי' משום דמשתמש בצד מקודש שבה לשמעון, והלכך אסורה היא לשניהם, וצריך לבאר סברת מחלקותם בזה, ונראה דלשיטת הריטב"א הבאור דחוץ הוא דלגבי שמעון אינה מקודשת, אבל לגבי כל העולם היא מקודשת גמורה בלא שיור, ולכן כשקדשה שמעון חוץ מראובן כתב הריטב"א דלא הוסיף כלום בהקידושין, אכן לדעת הרשב"א היינו דעשה שיור לגבי שמעון אפי' לכל העולם, ומשום זה כתב דאם ימות ראובן צריכה גט משום קדושי שמעון, והיינו דיש שיור בהקדושין לגבי שמעון גם לגבי כל העולם שיוכל גם הוא לאסרה על העולם, וצריכים להתחשב עם איסורו של שמעון, ומשו"ה גם ראובן אסור בה, משום דמשתמש בצד מקודש שבה לשמעון, והלכך אסורה היא לשניהם, אלא דמ"מ לא נקראת אשת ב' מתים, משום כיון דלשעתה לא אהנו קדושי שמעון, ואף דלד' הרשב"א אהני לאוסרה על ראובן, צ"ל בכונתו דמ"מ משום אשת איש לא נאסרה על ראובן, דכיון דחלו קידושין דידי', לא שייך לאסור עליו משום אשת איש של שמעון, ורק משום צד מקודש שבה לשמעון.

ולפ"ז יש לומר דדוקא לדעת הריטב"א דכשקידש שמעון חוץ מראובן לא נאסר ראובן כלל, ומשום דלא התפיס שום אישות לגבי עלמא, א"כ לגבי לוי אינה אשת שמעון אלא אשת ראובן, ולכן שפיר כתבו התוס' דלא קרינא לגבי' אשת המת, ואף שהריטב"א לא כתב זה אלא בקידשה שמעון חוץ מראובן, אבל בקידשה סתם גם הריטב"א כתב דמהני גם לגבי עלמא, מ"מ יש לומר דכל טעמו של הריטב"א בקידשה סתם הוא דכיון דעכ"פ מהני קדושי שמעון לאוסרה אראובן, ואהנו קדושין שלו במקצת, לכן אם ימות ראובן

או יגרשנה יאסרו קדושי שמעון על כל העולם, כיון שהועילו הקדושין לאוסרה אראובן, שחלקו של שמעון לאסרה אראובן לא נתבטל דיש לו עכ"פ זכות זה בה ולא נפקע, אבל כל זמן שראובן חי, לא שייך גדר יבום מצד קדושי שמעון על לוי, דלגבי לוי היא אשת ראובן לגמרי.

אבל להרשב"א דסובר דגם בקידשה חוץ מראובן, מ"מ אסרה שמעון על העולם, וע"כ דחוץ משמעון הוא גדר שיור, דשמעון יש לו שיור בהאשה לקדשה ולאוסרה, ואמאי אין כאן גדר יבום, ואי משום שאסורה משום אשת איש הא זהו רק בחציה של האשה, אבל חציה מקודשת לשמעון, ואף דאין זה חציה ממש דהא חצי אשה אינה מקודשת, מ"מ יש כאן איזה גדר שיור ואמאי אינה נופלת ליבום, ואיברא דהי' אפשר לבוא כאן מדין צדדין, דבצד זה שהיא אשת איש אינה אשת אח, אלא דהא אמרינן בירושלמי דאין אומרים מה נפשך בעריות, וכל יבמה שאין כולה לפנים צד הקנוי שבה נדון לשם ערוה וערוה פוטרת צרתה, ועי' מה שנבאר עוד בזה לפנינו.

והנה אח"כ כשהביאו התוס' ד' הירוש' פירשו תו' פירוש' משום שהי' יכול ראובן לגרשה, והקשינו דלמה לא ניחא להתוס' בתי' הקודם, דלגבי יבם היא אשתו של ראשון, ונראה דלא דמי דבשלמא בקדושין חוץ שפיר אמרינן דלגבי לוי הוי אשתו של ראובן לגמרי, וכמו שכתבנו לדעת הריטב"א, אבל הכא כיון שאמר לה הרי את מגורשת ממני ומותרת לכל אדם חוץ משמעון נמצא דלשמעון לא הותרה ואסורה, אבל גם לגבי שמעון לוי מותר בה, ובזה אין אנו אומרים דלגבי שמעון היא אשתו של ראובן לגמרי, ולכן הסבירו התוס' משום שיכול לגרשה.

אכן צריך ביאור דברי הרשב"א ריש יבמות בד' הירושלמי, שכתב דלא כמש"כ התוס' מטעם דיכול לגרשה, ורק משום דהוי כעין תנאי, ואין צרת איסור תנאי פוטר, וזה קשה דאיזה דמיון הוא לתנאי, דהא על שמעון ודאי יש עכשיו איסור גמור של א"א מצד אשת ראובן, ואם היינו אומרים דהרשב"א סובר דצד זה שאסורה לשמעון משום אשת ראובן לא שייך שתאסור צרתה, אלא דאם כן כבר באנו לדברי הירוש' דאין אומרים מה נפשך בעריות.

אכן אחר העיון נראה דהנה המפרשים ביארו הא דיבמה שאין כולה לפנים, היינו דצד האסור נדון משום ערוה כיון שאינה ראוי' ליבום, וזה אתי שפיר בד' הירוש' פרק ב"ש דמקשה לענין צרת מחזיר גרושתו קטנה, דתהי' צרתה מתיבמת משום מם"נ, דצד שקנה בה כנגדו התיר בצרתה וצד שלא קנה בה כנגדו התיר בצרה, והיינו דצד שקנה בה הרי אינה גרושת אחיו, וצד שלא קנה בה הא אינה צרה, כיון דבצד זה אינה אשת אח, ומשני

בירוש' דצד שהיא קנוי' נאסר עליו משום ערוה משום צד שאינה קנוי' דאסרה עליו, ופוטרת צרתה, וכן אתי שפיר זה בפ' כיצד גבי מאמר לב"ש לענין אשת אחיו שלה"ב ע"ש, אכן בירוש' פרק האומר לענין שני אחין וקדשוה שניהם ומת אחד מהם מהו שיהא השני מותר בה, ואמר ע"ז דככל יבמה שאין כולם לפנים צד הקנוי שבה נידון משום ערוה וערוה פוטרת צרתה, ושם ג"כ פירשו כן המפרשים, וזה אינו מובן כלל דמה שהוא שלו לא שייך לומר דאוסר, משום דנדון כערוה, ולכן נראה בביאור דברי הירוש' בדרך חדש, דכל יבמה שאין כולה לפנים, היינו דחצי זיקה אינה דוחה אשת אח, וצריך לפרש כן גם גבי מאמר דכיון דבמקצתו היא אשת אחיו שלא הי' בעולמו, מקצת זיקה אינה מבטלת איסור אשת אח גם מאותו צד שהי' בעולמו, וכן בפרק ב"ש לענין צרת מחזיר גרושתו קטנה ע"ש.

ועכשיו מיושב תי' הרשב"א דזהו דוקא אי ליכא אלא מקצת קנין בזה אמר בירוש' דמקצת זיקה אינה דוחה איסור אשת אח אפילו במקצתו, אבל כאן היא לגמרי אשת לוי, אלא דלגבי שמעון היבם יש בה עוד איסור מצד ראובן, וצד שיש בה שהיא של ראובן לא שייך בה איסור צרה, ורק דנימא הא דיבמה שאין כולה לפנים דהוא חצי זיקה, וזה אי אפשר כאן דהא הוי זיקה שלימה, כיון דהיא אשתו של אחיו אשה גמורה.

והנה לכאורה קשה דהרי הרשב"א דבריש המגרש בהא דאמרי' בא ראובן וקדשה חוץ משמעון, ובא שמעון וקדשה חוץ מראובן ומתו שניהם, מתיבמת ללוי, ואין אני קורא בה אשת ב' מתים, והקשה הרשב"א דמ"מ אסורה לי' ללוי, משום דכי מיית לי' ראובן לא נפלה קמי' לוי אלא פלגא, וכל שאינה כולה לפני היבם, הצד שאינו זקוק ליבום הרי היא כערוה שאינה יכולה להתיבם, והוה לי' כצרת ערוה, וערוה פוטרת צרתה, (נרשם בגיליון הרשב"א, לכאורה כונתו דצד שאינו זקוק הוא ערוה, וצד הזקוק הוי כמו צרה, אבל דבריו תמוהים דהא הוי צרה שלא במקום מצוה דערוה, דבעינן דוקא במקום מצוה דערוה, וכמו באיילונית דהוי שלא במקום מצוה). וא"כ יקשה מדבריו בפרק בית שמאי בדף ק"ט דפסיק שם כדעת הרמב"ן דיש מה נפשך בעריות, וצ"ע. ולפ"מ שכתב שם דאנן קיי"ן בקטנה דקנוי' ואינה קנוי' מיושב, אבל מדבריו שם קודם, שכתב שרבו המתירין, דמוכח דלא קיי"ן הא דאין ממ"נ בעריות יקשה כנ"ל, ונראה דדוקא בכה"ג לא קיי"ן הא דאין ממ"נ בעריות, כיון דאין כאן שיור כלל בקידושי קטנה, ובזה שפיר אמרינן מה נפשך, כיון דאין הביאור דצד האוסר אוסר, אלא דצד ההיתר דהוי חצי זיקה, ובדרבנן לא שייך זה דלגבי דרבנן הכל שוה צד היבום וצד האיסור אשת אח.

ויש לעי' בשיטת הרשב"א במש"כ דבעלת תנאי עצמה צריכה חליצה איך יסבור בחוץ,

אם שם יודה לדברי הרמב"ן דכיון דאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה.

ועוד יש לבאר בד' התוס' שכתבו דלא קרינא לגבי' אשת המת משום דכבר נאסרה מקודם משום אשת איש (כצ"ל), וא"כ אמאי אמרינן בגמ' דהוי לגבי לוי אשת ב' מתים, כיון דאמרינן דאינה נחשבת לאשת אחיו, ואם נבוא לומר דכיון דהוי אשת איש לא קרינא לגבי' אשת המת, היינו דעל צד אישות לא קרינא כי ישבו אחים יחדיו ואינה נופלת ליבום, א"כ יקשה אמאי קרינן לזה אשת ב' מתים, ובלא דברי התוס' הי' אולי אפשר לומר דכאן הוי החסרון משום דלא מקריא אשת המת, והיינו דאינה אשת המת לגמרי, וא"כ לא שייך בכה"ג איסור צרה באשת ב' מתים, דאין בזה דין יבום, וממילא ליכא צרה, ורק גבי מאמר אסרינן צרה, אבל בתוס' מוכח דגם בזה שייך צרה.

ובהכרח אולי אפשר לומר דכל זמן שראובן חי, באמת לא אפשר שתהי' לה שם אשת המת, כיון דיש לה שם אשת איש גמורה, ולא מהני בזה אף מה דהועילו קדושין דידי' לאוסרה אראובן כיון דעכ"פ גבי עלמא היא אשת איש דראובן, אבל כשמת ראובן אף שמת גם שמעון בב"א, כמו שפירשו הרשב"א והריטב"א, מ"מ מיקריא אז אשת שני מתים, כיון דאז כבר אין לה שם אשת איש דראובן, ואם הי' שמעון עודנו חי הי' מתפשט קדושין וקנין דשמעון עליה לכולי עלמא, מצד שחלו קדושין שלו לגבי ראובן, וכמש"כ כן למעלה, אכן אכתי אינו מבורר דכיון דמתו שניהם בב"א א"כ צריך לחול דין יבום לאחר מיתה.

ולכן נראה להסביר יותר דחסרון דין יבום לא יהי' מצד המת אלא מצד החי, והיינו דאף דדין ערוה אינו עושה לשלא במקום מצוה היינו במקום דלולא האיסור הי' שייך בה דין יבום, ואף דהוי ערוה דלא תפסי בה קדושין, אבל עכ"פ יש בה דין יבום לולא האיסור, אבל אשת איש שקנוי' לאחרים לאו בת יבום היא כלל, דלא שייך שיקחנה לאשתו כיון שהיא קנוי' לאחרים, ולכן אמרינן דאינה בת יבום לגבי', ועכשיו שפיר נוכל לומר דהיכי דמתו שניהם בב"א, כיון דמצד דין יבום הי' אפשר, אלא שנאסרה והיא אשת איש ולא שייך בה יבום, וכיון שמתו בבת אחת שייך ליפול דין יבום, דיבום הא הוי בשעת מיתה.

אלא דלפי זה יקשה לכאורה על מה שכתבו התוס' דהוי צרת אשת ב' מתים, ולפי מה שכתבנו בתחילת דברינו דהתוס' חולקים עם הרמב"ן, וסוברים דלא שייך צרה בשעת מיתה, איך שייך כאן באשת ב' מתים דין צרה, אכן אפשר לומר דבאמת דין אשת ב' מתים הוא ג"כ ערוה בשעת מיתה, דמקודם לא שייך בה דין ערוה, אלא דבאמת כאן צריך לומר ג"כ דהוי צרת אשת אח, וא"כ לא יסתרו דברי התוס' זל"ז ולקמן בדף ל"ב באמת סוברים התוס' גבי נשא מת ואח"כ נשא חי, דהפטור הוא משום דהוי צרת אשת אח.

[**ובמש"כ** הרשב"א עוד בסוף דבריו והרי היא כנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה דתנן בפ' ב"ש כופין אותו שיחלוץ לה, והרי זו אינה עולה ליבום דבר תורה, דקיימא עלי' בלאו ועשה, ואעפ"כ עולה לחליצה משום שדבר אחר גרם לה ליאסר עכ"ד. ואמרתי דאפשר לומר אף שלא מכוון בלשון הרשב"א דסומך על סיפא דמתני' לאחר מיתת בעלה מבקשין, והיינו דאם הוי כמו יבמה שאינה עולה ליבום, ורק דאיתרבי מיבמתו, וא"כ היא עשתה את עצמה ליבמה כזו שאינה בת יבום, ובכה"ג צריך להיות כופין, אף שהיא גרמה כיון דעכ"פ עכשיו אינה בת יבום כלל].

הלכה יג

הרי זה גיטך על מנת שתנשאי לפלוני אם נשאת לו הרי זה גט כשאר כל התנאים, אבל אמרו חכמים לא תנשא לא לאותו פלוני ולא לאחר, לאותו פלוני לא תנשא שמא יאמרו נשיהן נותנין במתנה זה לזה, ולאחר לא תנשא שאינו גט אלא בקיום התנאי, עברה ונשאת לאותו פלוני לא תצא, נשאת לאחר קודם שתנשא לאותו פלוני בטל הגט ותצא והולד ממזר וצריכה גט משני.

ובהשגת הראב"ד ולמה בטל הגט והלא יכול להתקיים התנאי יגרש אותה וישא אותה בעל התנאי ויתקיים הגט למפרע ואין הולד ממזר והכי איתא בירושלמי, מכל מקום אסורה לחזור לאותה שנשאה ראשון מפני שמחזיר גרושתו מן הנשואין עכ"ל.

והמ"מ כתב דהרמב"ם למד זה מדקתני בברייתא לאוקימתא דרבא דאם נשאת לאחר תצא ולא קתני תצא ותנשא לאותו פלוני, דקדק רבינו שכל שנשאת לאחר תחילה עברה על תנאה ובטל הגט, ואין דבריו מבוארים דהא להדיא אמרינן בגמ' דמה שאינה יכולה להנשא לאחר הוא משום דלאו בדידה קיימא לאיגרושי, ומוכח דהיכי שעכ"פ גרשה האחר ונשאת לפלוני קיימה תנאה כדברי הראב"ד, ונראה בדעת הרמב"ם דס"ל דהא בהא תליא דאם היה בידה להתגרש לא היינו אומרים דבזה שנשאת לאחר כבר עברה על תנאה אבל כיון שאין בידה להתגרש ולקיים תנאה להנשא לפלוני, לכן יש כבר בזה עברת התנאי, מכיון שנשאת לאחר באופן שאין בידה לקיים תנאו.

והנה המל"מ בפי"א מהל' מכירה כתב עמש"כ הרמב"ם שם בהל' י' דמי שהקנה לחבירו והתנה עליו ע"מ שתתן מקח זה או תמכרנו לפלוני אם נתנו או מכרו לאותו פלוני קנה, ואם לא קיים התנאי ומכרו לאחר, או שלא מכרו ולא נתנו בזמן שקבע לו לא קנה, וכתב המל"מ דמה דלא מהני מה שיקנה הלוקח מהאחר וימכרנה לפלוני ויקיים תנאו כתב המל"מ משום דהתנאי הוא שימכרנה לפלוני מתוך אותה המכירה, ובאמת הוא נסתר מהגמ' הנ"ל דאמרי' דהוא משום דלאו בידה לאיגרושי, ומוכח דאם הי' בידה

לאיגרושי ולהנשא לאותו פלוני היתה מותרת להנשא לאחר ולהתגרש ולקיים תנאה, ואף שאין הנשואין לאותו פלוני מתוך קנין גירושין זה, ובאמת הא סובר כן הראב"ד להדיא, אלא שהרמב"ם סובר דל"מ מה דתתגרש ותקיים תנאה, אך בזה בארנו משום דהוי בזה שנשאת לאחר ולאו בידה לאיגרושי כבר עברת התנאי, וא"כ אין זה כהסברו של המל"מ דהתנאי הוא באופן שימכור מתוך קנין זה, ורק דכיון שמכר לאחר ולאו בידו לקיים תנאו כבר הוי זה עברת התנאי.

ובשי' הראב"ד דמהני בגירושין מה שתתגרש ותקיים תנאה יש לומר דמכל מקום במקח לא יהי' מהני וכדברי המל"מ דבגירושין אף שנשאת לאחר לא נתבטל אישות הראשון לגמרי ושם גרושה עלה ואסורה לכהן או לקרובים ולכן הוי קיום התנאי, אך אפשר לקיים גם הסברו של המל"מ כפי מש"כ דגם זה בהא תליא, דאם הי' בידה לאיגרושי או ביד הלוקח שמכר לאחר לחזור וליקח ממנו אז לא היינו אומרים דהתנאי הוא דוקא מתוך קנין זה או מתוך גירושין אלו דכיון דמה שנשאת לו או שמכרו לאחר אינו מעכב קיום התנאי והוא עדין ביד האשה או ביד הלוקח לקיים התנאי, ומיקרי גם זה קיום התנאי מתוך קנין זה, אבל מכיון שאין בידם לכן כשחזר האחר וגירשה או שחזר ומכרו לו, לא מיקרי זה קיום התנאי מתוך קנין זה או גירושין אלו, ואמרינן דכבר עברו על התנאי.

ובמה שכתב הרמב"ם וצריכה גט משני כתב ע"ז המ"מ דהוא כמו שיתבאר בפרק י', וכונת דבריו דמבואר בפ"י דכל מי שנשאת בגט בטל הרי זו צריכה גט מבעל שני מדבריהם כדי שלא יאמרו אשת איש יוצאה בלא גט, אכן נראה דא"צ לזה, דהנה במה דאמרי' בגיטין פ' המגרש בברייתא נענה ר"ע ואמר הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק והיו לה בנים ונתארמלה או נתגרשה ועמדה ונשאת לזה שנאסרה עליו לא נמצא גט בטל ובני' ממזרים, הקשו התוס' בזה דהא אין הנשואין של זה שנאסרה עליו חלין שהרי אסורה היא עליו משום אשת איש, וכדמוכח בתוספתא דע"מ שלא תינשא לאבא ולאביך אפילו נישאת להם ה"ז גט, ותירצו דהכא הכונה עמדה ונשאת לאחר מיתת המגרש, אכן הרמב"ן בחידושיו כתב וז"ל ואי קשיא כיון דהותרה אצלו בזנות אם עברה ונשאת לזה שנאסרה עליו כיון דלאו נשואין הוי דנמצא גט בטל אשתכח דזנות בעלמא היא ולא בטל גיטא, וראיתי בתוס' שמפרש דכשנשאת לו לאחר מיתת הבעל ונמצא גט בטל ובני' מן השני ממזרים, ולי לא נראה כן אלא כל שנשאת לו דרך נשואין בטל הגט, דהכי משמע תנאה, ועוד ממ"נ כשהיא נשאת לזה שנאסרה עליו, א"ת עברה על התנאי אין כאן נשואין, א"ת לא עברה על התנאי א"כ הגט אינו בטל ומגורשת היא אף לזה

וא"א לבטל נשואין של זה יותר משל אחרים.

והנה מד' הרשב"א שהביא דברי הרמב"ן מבואר שמפרש במש"כ הרמב"ן ועוד ממ"נ וכו' דהוא להוכיח סברתו דכל שנשאת לו דרך נשואין, בטל הגט אף שהנשואין לא נתקיימו, דז"ל הרשב"א ויש מי שתירץ דכל שנשאת לו דרך נשואין בטל הגט דכיון דא"א לה לינשא נשואין גמורים, הכי אתני עלה מעיקרא שלא תינשא לו דרך נשואין, ותדע לך דאי לא אמאי אסרינן לה עלי' טפי משאר אינשי דכשנשאת לו א"א לה לעבור על תנאה דנשואין גמורין לית ליה דא"כ בטל גיטא ולא תפשי בה קדושין, ואי לאו נשואין גמורין נינהו, ונמצא בעילתה בעילת זנות א"כ הגט אינו בטל ומגורשת גמורה היא אף לזה, אלא ודאי ה"ק ע"מ שלא תהיה לו דרך נשואין ואע"פ שאינן נשואין גמורים דרך נשואין נשאת לו וזהו שאסר עלי' עכ"ד, ומבואר דהרשב"א מפרש דזהו להוכחה שלא התנה אלא על דרך נשואין וכתב זה בלשון תדע, וכן מוכח מד' הר"ן בהלכות למעי' בדבריו.

אכן באמת קשה לי פירושם בדברי הרמב"ן דאיזה הוכחה היא דבשלמא עיקר ביאורו מובן שמפרש לשון התנאי שאמר ע"מ שלא תנשא לפלוני, דהכונה ככל דיני תנאי, שאם תנשא יתבטל הגט, וכיון שזה א"א שתנשא לפי תנאו שהתנה, ע"כ כונתו שגם אם תנשא דרך נשואין יתבטל הגט, אבל מה שהוסיף בדבריו אינו מובן כלל, דהא זה מבואר בגמ', וכן התחיל הרמב"ן בקושייתו, דהא לא אסר לה אלא בנשואין אבל בזנות מותרת היא, וא"כ מה כתב הרמב"ן דא"א לבטל הנשואין של זה יותר משל אחרים, דהא לזה אינה מותרת אלא בזנות ולאחרים היא מותרת בנשואין, ודלמא אה"נ שלא רצה לאסור אותה לזה אלא מנשואין דהא הכי הוא עיקר תנאו.

לכן נראה לי דבאמת מה שכתב הרמב"ן ועוד ממ"נ וכו' זהו תי' אחר ואינו הולך כאן בהך סברא דהתנה על דרך נשואין, וביאור כונתו עפ"מ דנקדים דדין תנאי אינו גדר שיור כלל, ואינה נאסרת מצד עיקר הגט לינשא לפלוני, אלא שהתנה ע"מ שלא תנשא ואם תנשא יתבטל הגט, ובאמת נימא דנשואין היינו נשואין ממש, וא"כ כל כמה דלא חלו הנשואין לא נתבטל הגט ומותרת לינשא גם לאותו פלוני מצד עיקר הגירושין, וא"כ ע"כ אין אנו יכולין להכשיר הגט, דאם באנו להכשיר הגט בשביל שלא חלו הנשואין א"כ הגט לא נתבטל, וכיון דלא נתבטל א"כ שוב חלו הנשואין וחוזר חלילה ובאופן כזה לא נוכל להכשיר הגט, דהדבר מתהפך וחוזר חלילה, ובאופן זה כתבו התוס' בב"מ דף ל' ע"א בד"ה אף עובד דניחא ליה, שכתבו וז"ל וא"ת ועלה עליה זכר אמאי פסולה הא ודאי לא ניחא ליה להפסיל פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט, וי"ל דאם היתה כשרה היה ניחא ליה ולכך אין להכשיר עכ"ל וכונתם דאיך נוכל לומר דהפרה כשרה דהא אם

תהיה כשרה אז בדיעבד יהיה ניחא ליה וזהו שכתבו ולכך אין להכשיר, ובאופן זה נימא ג"כ כאן דכיון דאם נבוא להכשיר הגט בשביל שלא חלו הנשואין א"כ הגט לא נתבטל ושוב חלו הנשואין וחוזר חלילה ובאופן כזה לא נוכל להכשיר הגט.

וזהו ביאור דברי הרמב"ן ורק שצריך להגיה הגהה קטנה דבמקום א"ת הב' צ"ל א"כ, וזהו ביאורו, ועוד ממ"נ כשהיא נשאת לזה שנאסרה עליו, אם תאמר עברה על התנאי אין כאן נשואין, וא"כ הגט אינו בטל ומגורשת היא אף לזה, והיינו דהא אין כאן שיור בגט וזהו שכתב דא"א לבטל הנשואין של זה יותר משל אחרים, והיינו דעכשיו שעברה ונשאת לזה שנאסרה עליו לא נוכל לומר דנשואין אלו יהיו בטלין והנשואין הקודמין יהיו קיימין, דאם נימא כן דבטלו הנשואין האלו, ע"כ משום דנתחיל לומר שחלו הנשואין וממילא נתבטל הגט, וא"כ גם הנשואין הקודמין בטלו, ואלא שנאמר דכיון דנתבטל הגט א"כ לא חלו הנשואין ולא נתבטל הגט. ובשביל זה חלו הנשואין הקודמין. זה אינו, דאם חלו הנשואין הקודמים בשביל שהגט לא נתבטל א"כ גם הנשואין האלו חלו ושוב נתבטל הגט, וא"כ אין נ"מ מנשואין של אותו פלוני לנשואין הקודמין דב' הנשואין בטלין ולא נוכל להכשיר הגט, ומטעם זה תניא ובני' ממזרים, דכיון דלא נוכל להכשיר הגט בני' ממזרים.

והנה סיים הרמב"ן בדבריו וש"מ שהאומר לחברו שדי נתונה לך ע"מ שלא תתננה לפלוני ונתן לו בדרך קנין בטלה המתנה ושדה חוזרת לבעלים הראשונים עכ"ל. הנה לפמש"כ דבריו אלו חוזרין לפי תירוצו הא', דתליא בנתינה דרך קנין וזהו לפי תירוצו הא', אבל לפמש"כ בדרך הב' יש לומר נמי גבי מתנה על תנאי כזה דכיון דבארנו דתנאי אין בו גדר שיור, ומצד עיקר המתנה יכול ליתנו גם לאותו פלוני, וא"כ כל כמה דלא חלה המתנה לא נתבטל מתנתו ג"כ, ויכול ליתנו לאותו פלוני, אלא שאם תחול המתנה לאותו פלוני שוב בטל גם המתנה הקודמת, ומילא בטלה המתנה לאותו פלוני, ומתהפך וחוזר חלילה ולא נוכל לקיים המתנה.

הלכה כב

-השמטות-

(חסר ההתחלה)..

והנה הרמב"ם פ"ח מהל' גירושין הל' כ"ב כתב דאם אמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה עליה אלא שתתן לו ולא בטל הגט שהרי לא קבע הזמן, והטור כתב ע"ז ואיני מבין דבריו כיון שאינה יכולה לקיים דבריו למה לא יתבטל הגט, וכתב המ"מ דהרמב"ם למד זה

מדין מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש, דאיתא בגיטין דף ע"ב וברמב"ם בפ"ט דאע"ג שא"א שיבוא מ"מ לא תנשא עד אחר י"ב חודש כשיתקיים התנאי דבעינן קיום התנאי בפועל, והקשה השעה"מ מהא דפסק הרמב"ם בפ"ח דמותרת לכתחילה להנשא על סמך שיתקיים תנאה והא לא נתקיים בפועל, וחילק השעה"מ בין תנאי דבידה לקיימו לבין תנאי שאין בידה לקיימו, והגרש"א בתשו' הגרעק"א סי' קכ"ו האריך בזה אבל אין החילוק ברור.

והנראה לי בזה דהנה הגרש"א שם כתב דבאומר ע"מ שלא תשתי יין ולא שתתה יין מתוך האונס לא נתקיים הגט כמו באם לא באתי ולא בא מתוך האונס, והדבר תמוה דא"כ בע"מ שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני שהוא זמן ארוך צריך שלא תהיה כל הזמן חולה או מניעה אחרת שלא תוכל לשתות, וע"כ דיש חילוק בין תנאי דאם לא באתי דהתנאי הוא סבה להגירושין אלא שהוא תליה שהוא תולה הגירושין בקיום תנאה ודין אונס לא שייך אלא היכי דהתנאי הוא סבה להגירושין, אבל לא היכי שהוא תליה.

ולפ"ז נאמר דלענין ביטול התנאי בפועל וקיום התנאי בפועל תלוי בשני גדרים אלו, והנה קיי"ל דכל תנאי דאם הוא כלאחר, ותנאי דע"מ הוא כמעכשיו ויש לומר דהוא מטעם הנ"ל דלשון אם הוא סבה להגירושין ולשון ע"מ הוא תליה, ולכן בתנאי שהוא סבה אמרינן דהוא כלאחר ובתנאי שהוא תליה הוי כמעכשיו, ולכן אפי' אמר מעכשיו אם אף דהוא כמעכשיו אינו אלא בגדר למפרע וכנ"ל ולא מעכשיו ממש.

ועכשיו מבואר דדין קיום התנאי בפועל ודין ביטול התנאי בפועל א"א שיהיה בתנאי אחד, דקיום התנאי בפועל הוא בתנאי שהוא סבה להגירושין, כיון דעכ"פ אכתי לא נגמרו הגירושין, אלא דכשיתקיים התנאי יחול הגט למפרע לכן צריך קיום התנאי בפועל, אבל בטול התנאי בפועל מסתבר דלא צריך כיון דאכתי לא נתקיימו הגירושין, אלא דכשיתקיים התנאי יחול למפרע, וכיון שמת וידעינן שלא יתקיים התנאי בטלו הגירושין אבל בטול התנאי בפועל הוא בתנאי דהוא תליה, דכיון דכבר חל הגט מעכשיו ממש אלא שתלה הגירושין בקיום התנאי ולכן כ"ז שלא נתבטל התנאי בפועל לא נתבטל הגט, ובזה א"צ קיום התנאי בפועל כיון שכבר נתגרשה מעכשיו ממש והתנאי אינו אלא תליה ולכן מותרת להנשא תיכף.

אכן מדברי הרמב"ם שם מוכח לכאורה דאפילו בתנאי דאם יכולה להנשא לאלתר על סמך שתקיים תנאה דכתב שם בפ"ח מהל' גירושין וז"ל ושם נתבאר שאם אמר לה מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך כשיתקיים התנאי תהי' מגורשת משעת נתינת הגט לידה וכו' ויש לה להנשא לכתחילה אע"פ שעדיין לא נתקיים התנאי ואין חוששין שמא

לא יתקיים הואיל והיה התנאי במעכשיו או בעל מנת עכ"ל, ומה שכתב ושם נתבאר זהו בפ"ו מהל' אישות הנ"ל שכתב שם מקודם בהל' ט"ו גדר תנאי דאם וז"ל המקדש על תנאי כשיתקיים התנאי תהי' מקודשת משעה שנתקיים התנאי לא משעת שנתקדשה כיצד האומר לאשה אם אתן לך מאתים זוז בשנה זו הרי את מקודשת לי בדינר זה ואם לא אתן לך לא תהי' מקודשת ונתן הדינר לידה בניסן ונתן לה המאתים זוז שהתנה עמה באלול הרי זו מקודשת מאלול לפיכך אם קדשה אחר קודם שיתקיים התנאי של ראשון ה"ז מקודשת לשני, ואח"כ בהל' ט"ז כתב בד"א כשהיה שם תנאי ולא אמר מעכשיו, אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו בדינר זה אם אתן לך מאתים זוז ולאחר זמן נתן לה מאתים זוז ה"ז מקודשת למפרע משעת הקדושין אע"פ שלא נעשה תנאו אלא לאחר זמן מרובה, לפיכך אם קידשה השני קודם שיעשה התנאי אינה מקודשת עכ"ל, ומבואר דמה שכתב בהלכות גירושין מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך כונתו על תנאי דאם, דבתנאי דאם מעכשיו יכולה להנשא, וא"צ קיום התנאי בפועל וזהו דלא כמו שכתבתי.

ונראה דאף דלענין הך סברא במקור החילוק בין תנאי דאם לתנאי דע"מ דזה כלאחר וזה מעכשיו הוא בחילוק בין תנאי שהוא סבה לתנאי שהוא תליה, אבל באמת לא כל תנאי דאם הוא סבה ולא כל תנאי דע"מ הוא תליה, דלא דמי תנאי דאם לא באתי לתנאי דאם תתני לי מאתים זוז, דתנאי דאם לא באתי הוא סבה שמתנה שבשביל זה שלא יבא יוגמר הגט, ונמצא דחסרון ביאתו מכריח הגט, ולכן אם לא בא באונס לא הוי גט, אבל תנאי דאם תתני לי מאתים זוז, אין הכרה בנתינת המאתים זוז לגמור הקדושין דהא אם לא ירצה לא יקבל המאתים זוז, והם רק טעם להקדושין, אבל אינם מכריחין הקדושין, וכן מצינו דין דע"מ היכי דהוא סבה, כמו ע"מ שאעבור מנגד פניך שלשים יום דהוא ממש אם לא באתי מכאן ועד שלשים יום, ומ"מ כיון שאמר בלשון ע"מ הוי כאומר מעכשיו דכבר הוקבע הלשון דאם הוא כלאחר וע"מ הוא מעכשיו.

אבל לענין דין קיום התנאי בפועל דזהו בשביל שאנו אומרים דהיכי דקיום התנאי הוא סבת הגט לכן אפילו באומר מעכשיו מ"מ עיקר הגט נגמר אח"כ למפרע וכל זמן שלא נתקיים התנאי בפועל לא נגמר הגט למפרע, (אבל) כל זה הוא דוקא היכי שעיקר התנאי הי' סבת הגירושין דלא גמר דעתו לגרש עד שיתקיים התנאי, דאז יוגמר למפרע, אבל היכי דאין התנאי סבת הגירושין אינו מוכח דגם כשאמר מעכשיו אינו רוצה אלא שיתקיים הגט בשעת קיום התנאי למפרע, ואנו מפרשים דכשאמר מעכשיו דהוא מעכשיו ממש.

ועכשיו מבואר דדין קיום התנאי בפועל ודין בטול התנאי בפועל א"א שיהיו בתנאי אחד, דקיום התנאי בפועל הוא בתנאי דהוא סבה להגירושין, כיון שעכ"פ אכתי לא נגמרו הגירושין אלא דכשיתקיים התנאי יחול הגט למפרע לכן צריך קיום התנאי בפועל, אבל בטול התנאי בפועל מסתבר דלא צריך כיון דאכתי לא נתקיימו הגירושין, אלא דכשיתקיים התנאי יחול למפרע וכיון שמת וידעינן שלא יתקיים התנאי בטל הגירושין, אבל ביטול התנאי בפועל הוא בתנאי דהוא תליה, דכיון דכבר חל הגט מעכשיו ממש אלא שתלו הגירושין בקיום התנאי ולכן כ"ז שלא נתבטל התנאי בפועל לא נתבטל הגט, ובזה א"צ קיום התנאי בפועל, כיון שכבר נתגרשה מעכשיו ממש והתנאי אינו אלא תליה, ולכן מותרת להנשא תיכף.

ולפ"ז נראה דאף דבתנאי דמעכשיו אם תתני לי מאתים זוז כתב הרמב"ם דכשיתקיים התנאי תהי' מגורשת למפרע, מ"מ יש חילוק בין תנאי דאם לא באתי לתנאי דאם תתני, דתנאי דאם לא באתי כיון שהוא סבה לעיקר הגירושין גם כשמגרש מעכשיו כונתו שכשיתקיים התנאי ויחולו הגירושין אז יחול מעכשיו, אבל עכ"פ צריך שיהי' אז אפשרות חלות הגירושין, אבל במעכשיו אם תתני כיון דאינו עיקר סבת הגירושין, ולכן אף דהוי בגדר למפרע, ואינו כמו תנאי דע"מ דהגירושין חלין עכשיו ממש והתנאי אינו אלא תליה, מ"מ לא דמי לתנאי דאם לא באתי דכיון דאינו עיקר סבת הגירושין לא בעינן שיהי' אח"כ אפשרות חלות הגירושין אלא בקיום התנאי לחוד סגי דכיון שמתקיים התנאי חלו הגירושין למפרע ולכן היכי שתקיים אח"כ התנאי מותרת להנשא לכתחילה על סמך זה, ולא בעינן קיום התנאי בפועל.

ונמצא דיהי' לנו שלשה אופנים והיינו א' בתנאי דע"מ כיון דהגירושין הוא עכשיו והתנאי אינו אלא תליה אז בעינן ביטול התנאי בפועל וכ"ז שלא נתבטל בפועל לא נתבטל הגט, ב' בתנאי דמעכשיו אם לא באתי דהתנאי הוא סיבת הגירושין, ובזה איכא טענת אונס ובזה בעינן קיום התנאי בפועל בשביל שצריך שיחולו הגירושין בעת התנאי ואז יחול למפרע, ג' בתנאי דמעכשיו אם תתני לי מאתים זוז בזה לא בעינן לא בטול התנאי בפועל ולא קיום התנאי בפועל, דכיון דעיקר התנאי הוא תנאי דאם, לא אמרינן דעיקר התנאי חל עכשיו והתנאי הוא רק תליה, אלא דהגט חל למפרע כשיתקיים התנאי, ולכן לא בעינן בטול התנאי בפועל, והיכי שבודאי לא יתקיים התנאי כגון שמת ודאי לא הוי גט, אבל מ"מ לא בעינן קיום התנאי בפועל, וכיון דכשיתקיים התנאי חל הגט למפרע לכן יכולה להנשא לכתחילה על סמך קיום התנאי וכמו שנתבאר.

הלכה כג

הרי זה גיטך על מנת שתתני לי כלי פלוני או בגד פלוני ואבד אותו הכלי או אותו בגד או נגנב אעפ"י שנתנה לו אלף זוז בדמיו אינו גט עד שתתן אותו כלי או אותו בגד עצמו או עד שיבטל התנאי.

הרא"ש כתב ויראה דמדעתו הוי גט, אע"ג דמחולין לך לא הוי גיטא שאני התם דלא ציערה, אבל הכא דיהבה דמי וציערה על גוף האיצטלית יכול למחול. והסבר דברי הרא"ש נראה לי דבזה דתלי הגמ' דינא דמחולין בלציעורה קא מכוין היינו משום דזהו עיקר הנ"מ מהא דאמרינן גבי קונם אם אי אתה נותן משום דהיכי דלהרוחה קמכוין הכונה בהתנאי כדי שירויח, וא"כ היכי שאומר הריני כאילו התקבלתי א"כ אינו שייך התנאי, ובטל התנאי מעיקרו ונשאר גט בלא תנאי, וכן גבי ההוא גברא דא"ל לאריסי' וכו' את דלי ארבע ואכול תילתא לבסוף אתא מיטרא ואמרי' דכיון דלא איצטריך הוי כמו קיום התנאי, דכיון דהעיקר הוא ההרוחה א"כ היכי דנאבדה או דלא שייך התנאי דאתא מיטרא, ובדרך הרוחה אמרינן דתשלומין נמי הרוחה הוא, לכן מהני, אבל אי לציעורי קמכוין דהיינו דמטיל ספק בקיום הגירושין דאם תוכל לעמוד בצער זה יהי' גט ואם לא לא יהי' גט, וא"כ רוצה הוא בהספק, ולכן בודאי דמחולין לך לא מהני כיון דהספק הי' אם תוכל לצער עצמה בכך, אבל אם נאבדה האיצטלית והיא נותנת לו דמים, כיון דבעלמא אמרינן דדמים הוי כמו איצטלית, וא"כ אף דהכא הוי דמים לא כמו איצטלית משום דמעיקרא דמילתא רצה להטיל ספק בדבר, מ"מ היכי דמרוצה גם בזה, הלא גם זה הוא מגדרי התנאי, וזה ודאי רצה שאם יחפוץ שיקוים התנאי על אופן של דמים שיהיה מהני, או דנימא דאיברא דלצעורי קמכוין מ"מ להרוחה נמי מכוין, אך נראה דכ"ז אי נימא דדמים הוי כמו איצטלית גופא אבל אי נימא דמה דמהני גבי הרוחה משום דאמדינן דעתו שרוצה להרויח א"כ גבי לצעורי בודאי לא חשב ע"מ כן, דהא בעיקרא דמילתא אמרינן לצעורי קמכוין ויש לעיין עוד בזה.

ונראה דהרא"ש אזיל לטעמי' דהנה הרא"ש בפרק לולב הגזול כתב לחלוק על הר"ן שהביא מדברי הרשב"ם שהנותן שור ע"מ להחזיר לל' יום ומת בתוך הזמן דפטור דלא הוי שואל להתחייב באונסין, ולא שומר להתחייב בגניבה ואבדה, אלא מקבל מתנה הוא ואינו מתחייב אלא בפשיעה מפני שחייב להחזירו, ואם לא החזירו נמצא שלא היה מתנה מעולם, אכן הרא"ש כתב וז"ל ומיהו נראה לי דחייב אפילו באונסין ועוד אפילו במתה מחמת מלאכה חייב שהרי קבל עליו להחזירו, ואם לא החזירו המתנה בטלה, ונהי דשואל לא הוי מיהו בנפקד ושולח יד בפקדון שלא ברשות הוי גזלן, ואע"ג שברשות

ירד הוא ביטל אותו רשות בשלא קיים תנאו ועשה את עצמו כגזלן למפרע עכ"ל הרא"ש, והנה בפשוטו היה נראה דברי הרא"ש דכיון שהמתנה שנתן לה היה ע"מ להחזיר ונמצא שאם לא החזיר בטלה המתנה למפרע, וא"כ הוי משתמש שלא ברשות בעלים, דהא לא נתנו לו רשות אלא מתנה נתנו לו.

אכן אכתי צריך לבאר, דהא באמת הי' צריך להיות שיהי' אסור להשתמש בהחפץ שמא יארע אונס או גנבה, וכמו דחיישינן לענין איסורין, והרי גזילה הוי ג"כ איסורין וע"כ דהכא נתן לו ע"מ כן שישתמש בו, דע"ז נתן לו לל' יום והרשה לו להכנס בספק זה, וכיון שהי' רשאי ליקח א"כ תו לא הוי גזלן, דלא מקרי גזלן אלא במשתמש שלא ברשות, וא"כ יקשה דאמאי לא הוי שואל, וצריך לומר דנתינת רשות להשתמש בגדר שאלה אין כאן, אלא דמ"מ לא נקרא גזלן כיון דנתן לו רשות להכנס בספק, וזה לא מיקרי גדר שאלה, מה שנותן לו רשות להכנס בספק דשאלה לא הוי אלא היכי שמשאילו, אבל מה שיכול להכנס בספק מהני בזה שיהי' לו רשות להשתמש, וא"כ זהו ביאור דברי הר"ן דבאמת אין כאן רשות כלל רק שאנו אומרים דכיון דע"כ לא עשה איסור אם נאבד החפץ באונס, ומשום דבודאי לא היה לו לחוש מתחילה על אונס דהא נתן לו רשות להשתמש על התנאי, והוי זה כמי שנותן לו רשות ליכנס בספק ושלא לחוש לאונס, וכיון דמותר כבר אינו גזלן, אך גם שואל לא הוי, אך צריך לבאר אמאי חייב בפשיעה דכיון דלא הוי שומר, א"כ אפילו בפשיעה ג"כ א"צ להיות חייב, דאין חיוב פשיעה אלא בשומרין, וצ"ל דבאופן זה נותן לו רשות ליכנס בספק באופן שישמרנו, ואם לא ישמרנו לא הי' רשות מעולם.

ובאופן אחר יש לומר בביאור שיטת הר"ן דס"ל דאינו חייב אלא בפשיעה, משום דפליגי בירושלמי ר"י ור"ל אי אונסא כמאן דעביד או כמאן דלא עבד, והכונה דס"ל לר"ל דהקדושין היה באופן שאם לא יכנסנה ליום פלוני יתבטלו הקדושין, ולכן ס"ל לר"ל דאונסא כמאן דעבד ולא בטלו הקדושין דעל אופן זה התנה, וא"כ נראה דאפילו לר"י דפליג וס"ל דאונסא כמאן דלא עבד היינו משום דעכ"פ אמר שאם לא אכניסך ליום פלוני לא ליהוי קדושין, והרי לא הכניסה עכ"פ, אבל הכא כיון שע"כ נתן לו רשות להשתמש בו עכשיו בהחפץ, דאל"כ למאי נתן לו, וא"כ צריך לומר דתנאי זה עצמו נכלל בהזכות דאע"פ שמותר להשתמש מ"מ אם לא יחזיר החפץ בטל הרשות למפרע ויהי' גזלן למפרע, וא"כ בזה שפיר נימא דכיון שהיה אונס הוי כמו שלא ביטל בפועל את התנאי, דאין אנו יכולין לעשות ביטול בפועל של התנאי ממה שלא החזיר באונס, דבשלמא לענין קיום עצם התנאי, שפיר יאמר לו המקנה מה לי באונסך עכ"פ לא קימת תנאך,

אבל מה שנותן לו רשות להשתמש, וצריך לגדר ביטול הרשות למפרע, ואדעתא דהכי לא ביטל כשיהי' אונס, וכ"ז כשהי' אונס אבל אם יהיה פשיעה א"כ אין כאן טענת אונס.

אכן בשיטת הרא"ש יש לומר דכיון דס"ל להרא"ש לעיל מינה דסגי בתשלומי דמים, דדוקא גבי איצטלית קיי"ל דלא סגי בדמים, משום דלצעורי קמכון, וא"כ נמצא דאין כאן אונס כלל ויכול לקיים תנאו ולהחזיר כדמעיקרא, ורק דספקא דמילתא דהלה טוען שאין אני חייב כלום לשלם דמים, דבמה נתחייבתי לשלם דמים כי אינו שואל להתחייב באונסין, וזהו שיטת הר"ר ישעי', ולזה העלה הרא"ש דאינו כן, אלא דכיון דאם לא יקיים תנאו נמצא דנעשה גזלן למפרע, א"כ ע"כ צריך לשלם דמים, ומה שכתבנו דאינו גזלן משום פטור אונסין או משום דנתן לו רשות ליכנס בהספק, ז"א דהא אפשר ליתן דמים, ואפשר לומר דגם הר"ן סבר דסגי בדמים כשנאבדה לענין גיטין וקדושין, היכי דליכא משום לצעורה כשיטת הרא"ש, ורק דהר"ן מחולק עם הרא"ש בזה, דהרא"ש סובר דדין דמים הוא ממש דין החפץ והכל אחד דכל היכי דליכא לצעורי, כשאומר איצטלית גם דמים בכלל, דמה לי הן מה לי דמיהן, וכן כתב הרא"ש להדיא בטעמא דמהני דמים דהוא מסברא דמה לי הן מה לי דמיהן, וא"כ לפ"ז שפיר דאין כאן אונס כלל.

אבל הר"ן סובר דדין דמים אינו דין החפץ ממש אלא דהוא אומדנא דעל זה נתרצה בשעת התנאי שיוכל לסלקו בדמים, וכמו שאם היה מתנה להדיא תנאי מיוחד שאם יסלקו בדמים יתקיים ג"כ המעשה, ונמצא דלענין עצם התנאי של החפץ אין שייכות להדמים כלל, וכיון דבעיקרא דמילתא אין כאן מעיקרא חיוב דמים דאינו שואל, ועל חיוב התנאי הלא אמרינן דמשום אונס לא מיקרי גזלן, ואי דנימא דהרי יוכל לסלקו בדמים, ז"א דדמים מילתא אחריתא היא, וא"כ כל אונס לימא דאינו אונס שיכול ליתן דמים שימחול התנאי, ואף דיש לחלק דשם לא יהי' קיום התנאי והכא משום האומדנא יהיה כמו קיום התנאי, מ"מ מסתברא כיון דדמים מילתא אחריתא הוי ג"כ לא כמו שקיים התנאי דהתנאי היה על החפץ ולא על הדמים.

פרק ט

הלכה יא

הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש אין חוששין שמא בסתר בא שאין דרך בני אדם לבוא בצנעה, ואם תם הזמן שקבע ולא בא הרי זו מגורשת, מת בתוך י"ב חדש אע"פ שאי אפשר שיבוא והרי היא מגורשת לא תנשא במקום יבם עד אחר שנים עשר חדש כשיתקיים התנאי.

לא תנשא במקום יבם, ועי' בד' הרמב"ם פ"ח הכ"ב שפסק דאם אמר לה ע"מ שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן, ומת דקיי"ל דאינה יכולה ליתן ליורשין, מ"מ הגט לא בטל וחולצת ולא מתיבמת, ועי' בד' המ"מ שם דהוא לשיטתו דבקיום התנאי בעינן שיתקיים בפועל, ואף שמת ובודאי שלא יבוא מ"מ כ"ז שלא נתקיים בפועל אינה מגורשת בודאי, ולכן גם כאן לענין ביטול צריך שיהי' מתבטל התנאי בפועל, וכבר הקשו מדברי הרמב"ם בריש פ"ח דבכל תנאי מעכשיו יכולה להנשא לכתחלה אע"פ שלא נתקיים התנאי ואין חוששין שמא לא יתקיים, ולפ"מ דסובר הרמב"ם דבעינן קיום בפועל מה מהני מה שאנו סומכין שיתקיים התנאי ומי עדיפא ממת בתוך י"ב חדש דודאי יתקיים התנאי ומ"מ מיקרי לא נתקיים התנאי בפועל.

ונראה לחלק בזה דהנה הגאון מוהר"ש איגר בתשובת הגרעק"א סי' קכ"ו כתב דבאומר על מנת שלא תשתי יין, ונתקיים התנאי באונס דיש בזה דינא דאונס, והוא עפ"ד הרא"ה דג' עניני אונס דבתולה בעצמו מדינא יש אונס, ורק מתקנת חכמים אין אונס, ובתולה באחרים מדינא אין אונס, ובתולה בדידה כגון דאמר ה"ז גיטך אם לא תבוא עד ל' יום ונאנסה ולא באה יש אונס וליתא לתקנה דצנועות ופרוצות ולפ"ז למד הגרש"א דבאמר ע"מ שלא תשתי יין, אם נתקיים התנאי מתוך האונס אז יש אונס ולא נתקיים התנאי, אכן נראה לי דאין דבריו נכונים דיש נ"מ דלא שייך דין אונס אלא באופן שהתנאי הוא סבה לעיקר המעשה שבשביל שיתקיים התנאי הוא עושה המעשה, כגון אם מתי או אי לא אתינא ליבטלן זכותאי או בהא דאי לא נסיבנא עד ריש ירחא דאדר ליהוי גיטא, דבכל התנאים האלה המעשה בעצמותו כל קיומו הוא בשביל קיום התנאי, ולכן אם נתקיים התנאי באונס אמרינן יש אונס דאדעתא דהכי לא כיון, אבל באומר ע"מ שתתני לי מאתים זוז ונתנה מתוך אונס לא נימא דבשביל זה לא נתקיים התנאי, וכן באומר ע"מ שלא תשתי יין ולא שתתה מתוך אונס כיון דלא בשביל שאינה שותה הוא נותן הגט אלא דרוצה לצערה, ורק דתלה הגט בזה שלא תשתה, בזה אין טענת אונס, דלא שייך טענת אונס אלא באופן דהכוונה שבשביל שלא יעשה ויקיים לכן הוא מגרשה, בזה יש אונס, אבל באומר ע"מ שתתני לי מאתים זוז שרוצה בנתינת המעות לכן תולה בזה הגט או שרוצה לצערה ולכן מתנה ע"מ שלא תשתי מה איכפת לן שנתקיים באונס דלא ניתן לומר דרוצה שתצטער ולא תשתה מחמת התנאי של הגט, ולא אם היא אינה יכולה לשתות מחמת אונס, דהרי לא בשביל זה הוא מגרשה, ורק דתולה הגירושין בזה שלא תשתה וזה ברור.

ולכן נראה לי בדין ביטול התנאי בפועל או בקיום התנאי בפועל דתליא בזה דהנה

קיי"ן דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, ואם מתנה בתנאי דאם הוא כמו לאחר ואינו חל עד שיתקיים התנאי כמש"כ הרמב"ם, והביאור כמש"כ דהתנאי הוא הגורם עצם הגירושין, וכדחזינן מזה גופא דיש טענת אונס בקיום התנאי, ולכן חל הגירושין בשעה שיתקיים התנאי, וגבי תנאי ב"ג וב"ר נמי אפשר לומר דבשביל שיעברו הוא הגורם לונתתם, ולכן יש לומר דגם בתנאי דמעכשיו אם לא באתי, כיון שהתנאי בעצם הוא הגורם להגירושין ורק שרוצה שיחול מעכשיו והיינו שלאחר שיתקיים התנאי יחול הקנין מעכשיו והוא בגדר למפרע כמש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' אישות הל' ט"ז, אבל באומר ע"מ דהוא כאומר מעכשיו היינו מעכשיו ממש דהוי גט של עכשיו רק שתלה תנאי שאם יתן יתקיים ואם לא יתבטל, והרמב"ם בפ"ו מהל' אישות הי"ז שכתב שכל ע"מ כאומר מעכשיו הוא רק לענין כפילת התנאי דע"מ הוא כמעכשיו, אבל בזה יש חילוק ביניהם, וכונת הרמב"ם במש"כ דהאומר ע"מ הוא כמעכשיו היינו מעכשיו ממש ולא שנגמר אח"כ למפרע וכמש"כ בהל' י"ח שהרי כשיתקיים התנאי תזכה זו בחצר ותתקדש זו ותתגרש משעה ראשונה שבה נעשה המעשה כאילו לא הי' שם תנאי כלל.

[**ובזה** בארתי ד' הרמב"ם בפי"ח מהל' מכירה בדין אסמכתא דבהל' ג' כתב דבתנאי דאם יש דין אסמכתא ובע"מ אין דין אסמכתא, ובהל' ז' כתב כל האומר קנה מעכשיו אין כאן אסמכתא כלל וקנה שאילו לא גמר להקנותו לא הקנהו מעכשיו, כיצד אם באתי מכאן ועד יום פלוני קנה בית זה מעכשיו וקנו מידו על כך הרי זה קנה אם בא בתוך הזמן שקבע ותימה שהמתין הרמב"ם לומר טעמא דמילתא עד הל' ז' ולמה לא כתב הרמב"ם כאן בהל' ב' שכתב דבע"מ ליכא לדין אסמכתא, ואמרתי בזה דתנאי דע"מ דהל' ג' ותנאי דמעכשיו שכ' בהל' ז' הם ב' ענינים דבדין דע"מ מכיון שהקנהו עכשיו ורק שתלה זה בתנאי שיקיים הקונה תנאו, בזה לא שייך לומר שלא גמר והקנה כיון דהקנה להדיא עכשיו, ורק כשהקנה בתנאי דאם שהוא לאחר שיקיים הקונה תנאו היכי שיש גדר אסמכתא אמרי' דלא גמר דעתו שיקנה אחר זמן, ולכן בתנאי דאם שהוא כלאחר ורק שהוסיף מעכשיו דבארנו דאין פירושו ממש כמו תנאי דע"מ דהקנין הוא עכשיו והתנאי הוא רק באופן שימלא הקונה את התנאי, אלא דתנאי דאם הוא תמיד כלאחר וזהו דלאחר שיקיים התנאי יחול הקנין מעכשיו, והוא בגדר למפרע וכמש"כ, ולכן הי' אפשר לומר דאף דאמר מעכשיו יהי' שייך דין אסמכתא כיון דעכ"פ לא הקנה עתה ממש אלא דכשיקיים תנאו יחול הקנין למפרע, ולזה הוצרך הרמב"ם בהל' ז' לבאר הטעם דאם אמר מעכשיו בתנאי דאם ליכא דין אסמכתא, דמשום דאלו לא גמר לא הי' מקנה מעכשיו].

ולפ"ז נראה לחלק בין ע"מ לאם דמעכשיו, דבמתנה אם לא באתי התנאי גורם

עצם הגירושין ולכן אמרינן בכולהו דוכתי דאם הוא כלאחר, דכיון דהתנאי גורם עצם הגירושין א"כ לא יגרום רק בעת שיהי' חל, אלא דבאומר מעכשיו אמרינן דכונתו דבעת שיתקיים התנאי יחול הגט למפרע מעכשיו, וזהו ביאור הדברים דאינו חל בפועל אלא דאח"כ יחול הגט למפרע, וממילא אם באמת תזנה בתוך כך אף שאסורה לינשא, מ"מ כשישלמו הל' יום יחול הגט למפרע ויהי' ביאתה בתורת פנויה, אבל כ"ז שלא נשלמו עוד לא חל בפועל הברור, אבל באומר ע"מ דהוי תמיד כאומר מעכשיו הוי טעמא דהוי בזה דין גט של מעכשיו רק תנאי שתלה בזה שאם יתן אז יתקיים הדבר, ואם לא לא יתקיים, אבל לא שעצם התנאי מחייב את המעשה.

והנה אף דהדברים היו נראים כן בסברא אכן ברמב"ם הא מוכח דאף בתנאי דאם נשאת לאלתר ע"ש בפ"ח, ובמ"מ הביא המקור לזה מד' הגמ' ר"פ המגרש דמקשה אי הכי בכולהו תנאי דעלמא לא תינסיב, ואף דשם איירי בע"מ, ש"מ דעת הרמב"ם כן בכל תנאי, אך י"ל דבאמת אין לומר בזה כלל ברור דהא מצינו תנאי דאם במה שצריך ע"מ וכן מצינו תנאי דע"מ במה שצריך אם, והיינו במתנה אם תתני לי מאתים זוז תהי' מגורשת או מקודשת שהזכיר הרמב"ם תנאי זה בפ"ו מהל' אישות, או באומר ה"ז גיטך ע"מ שאעבור מנגד פניך ל' יום, דהתם הוי ממש אם לא באתי ומ"מ מתנה זה בלשון ע"מ, ולכן נראה דאיברא דרובא דתנאי הוי באופן זה וכמו שכתבתי, ומ"מ הא לענין עיקר התנאי אם רוצה שיחול מעכשיו או שיחול אח"כ זה ודאי תלוי בלשון התנאי, דהיינו באומר אם חל אח"כ אף דאיכא למימר שאינו גורם עצם הגט, מ"מ באם דמעכשיו או בע"מ אף לפי מה שהוכחנו למעלה הנ"מ בזה מ"מ נראה דיהי' תלוי לפי הענין דבתנאי שאינו בעצם הגורם הגט יהי' פי' התנאי שהגט חל מעתה ממש רק דתלה בתנאי, ובדבר שגורם עצם הגט אף שאמר ע"מ מ"מ כונתו שיחול מאח"כ למפרע וצריך לעיין עוד בזה שאולי עוד אין הסברא מבוררה. (ועיין בד' המ"מ לקמן פ"ט הל' ט).

הלכה יז

בארתי בארוכה בפי"א מהל' מכירה.

הלכה לב

אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי כתבו ונתנו לבעל בלא עדים, ונטלו הבעל ונתנו לשליח ואמר לו תן גט זה לאשתי בפני עדים והלך השליח ונתנו לו בפני עדים הרי זו ספק מגורשת שאין השליח נאמן להתיר הערוה אע"פ שהוא עד אחד אלא מפני כתב העדים שחתמו על הגט שהן כמי שנחקרה בב"ד עד שיהיה שם מערער כמו שבארנו שם ואם היו שם ב' עדים שיעידו שגט זה הבעל נתנו לשליח הרי זו מגורשת.

כתב המ"מ והטעם בזה מפני שכבר נתבאר ששליח הולכה אינו צריך למנותו בעדים כנזכר בפ"ו, ומ"מ דוקא כשהגט חתום כמו שכתב רבינו אבל כשאינו חתום ה"ל ספק מינהו ספק לא מינהו, ואפי' יודה הבעל הויא לי' ספק מגורשת, ודברי המ"מ אינם מבוארים דכיון דשליח להולכה א"צ למנותו בעדים וכמש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות דלא הוי דשבע"ר א"כ כשיודה הבעל אמאי הוי ספק מגורשת, וכבר הקשה זה הלח"מ בפ"ג מאישות.

והנה ביאור דברי הרמב"ם דאיברא דשליח להולכה א"צ למנותו בפני עדים היינו דל"צ עדים לקיומא וחלה השליחות אף בלא עדים, אך מ"מ לענין נאמנות לעלמא צריך שיהי' גט בעדים ובל"ז אין לו נאמנות לעלמא וכן בשטר קדושין דכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות דא"צ עדים בשליחות להולכה ג"כ הביאור בזה דלענין התקיימות הקדושין דבזה דינא דבשליח לקבלה אם מינתה אותו שלא בעדים אף שיודו האשה והשליח מ"מ לא חלין הקדושין, ובשליח להולכה לענין חלות הקדושין שפיר חל, אף דהי' השינוי שלא בפני עדים, אבל בדין אם זינתה אח"כ אם נהרוג אותה בהודאתם לבד, בזה סובר הרמב"ם דלא נהרוג אותה כל זמן שלא נתחזקה באשת איש. וצ"ע בכ"ז.

פרק י

הלכה כג

מי שנתחרשה אשתו הרי זה מגרשה בגט ותהיה מגורשת, אבל אם נשתטית אינו מוציא עד שתבריא, ודבר זה תקנת חכמים הוא כדי שלא תהא הפקר לפרוצין שהרי אינה יכולה לשמור עצמה, לפיכך מניחה ונושא אחרת ומאכילה ומשקה משלה, ואין מחייבין אותו בשאר כסות ועונה שאין כח בבן דעת לדור עם השוטים בבית אחד, ואינו חייב לרפאותה ולא לפדותה, ואם גירשה הרי זו מגורשת ומוציאה מביתו ואינו חייב לחזור ולהטפל בה.

השגת הראב"ד ואם בת רפואה היא למה לא יהא חייב לרפאותה וכמה יש שמשתטות מחמת חולי וחוזרות ומתרפאות, והמ"מ כתב טעם לדברי הרמב"ם לפי שכבר נתבאר פרק י"ד מהלכות אישות האשה שחלתה ואמר לה הריני מגרשיך ונותן כתובה והולך שומעין לו, וכאן ודאי היה זה רוצה לגרש אלא שחכמים מנעוהו לגרש, אבל בחיוב ממון לא חייבוהו שהרי לא עשו כן אלא כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר לכן לחמה תאכל וכו' שהוא סבור שלא חייבוהו בדבר שבממון זהו דעתו ולא מצאתי בזה ראיה עכ"ל המ"מ.

נ. ב. לדברי המ"מ צ"ל דכונת הרמב"ם דוקא אם יכולה לשמור גיטה וכמש"כ אח"כ

המ"מ דבאינה יכולה לשמור גיטה מן התורה אינו יכול לגרשה, וכן כתבו הח"מ והב"ש סי' ע'. והנה מזה שלא ביאר הרמב"ם בסוף דבריו במה שכתב ואם גירש ה"ז מגורשת אין להקשות דכיון שכתב ואם גירש ע"כ בנתן הגט בידה, ואם אינה יודעת לשמור גיטה אין לה יד, אבל זה שסתם כאן דבריו שאין מחייבין אותו קשה דהי' לו לפרש דוקא ביכולה לשמור גיטה, ונראה דיש לומר דסובר הרמב"ם דדין שארה ככסותה ועונתה תלויין זה בזה ולא חייבה תורה לבעל מזונות אלא כשיכול להחזיקה לאשתו, ולקיים כל הג' דברים וכיון שאינו יכול להיות עמה כאיש ואשתו אינו מחויב גם במזונות.

פרק יא

הלכה יב

המגרש את אשתו ונתקדשה לאחר אע"פ שלא בעלה נאסרת על הראשון ואם החזיר הראשון לוקה וכופין אותו להוציא שנא' לא יוכל בעלה הראשון וגו'. זינתה עם אחר כשהיא גרושה מותרת לחזור לבעלה שנאמר ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, הוייתה לאיש אחר שהיא הקדושין היא שאוסר אותה על בעלה לחזור לו. ובכלל לאו זה שכל אשה שזינתה תחת בעלה נאסרת עליו ולוקה עלי' שנאמר אחרי אשר הוטמאה והרי נטמאה, אא"כ היתה אשת ישראל שנאנסה, לפיכך כל אשה שנאסרה על בעלה על ידי קינוי וסתירה, אם בעל אותה מכין אותו מכת מרדות, ואם עבר והחזירה אחר שגירשה יוציא בגט.

ולוקה עלי' שנאמר אחרי אשר הוטמאה, הלח"מ הקשה מדברי הרמב"ם בפרק א' מהל' איסורי ביאה שכתב המקנא לאשתו ונסתרה ובא ע"א והעיד שנטמאה והי' בעלה כהן ובא עליה אח"כ, הרי זה לוקה עליה משום זונה, והראב"ד השיג עליו דכל אונס בע"א לא קרינן בה זונה, אלא משום טומאה, וכתב המ"מ דמשום טומאה אינו לוקה דהוי לאו שבכללות, ומה שפסק דלוקה משום זונה הוא משום דרב עמרם דאשת ישראל שנאנסה פסולה לכהונה, והתם ליכא טומאה וכהן לוקה עלי' משום זונה.

והנה במה שהשוה הראב"ד דין אונס לדין ע"א תמה המ"מ דמה שייכות זונה לע"א, וכתב ע"ז הש"ש דעיקר השגתו הוא דלא האמינתו תורה לע"א אלא על טומאה ולא על זונה, דעל שאר איסורין לא האמינתו תורה בדבר שבערוה, ומש"כ דכל אונס בע"א לא קרינא בי' זונה, זהו רק להוכיח דלוקין על טומאה, דבעיקר בא להוכיח דלא כהרמב"ם דסובר דמשום טומאה אינו לוקה דהוי לאו שבכללות, דהא להדיא אמרינן גבי אונס דלא קרינא בה זונה, אלא משום טומאה, ובמה דסובר הרמב"ם דע"א נאמן לענין זונה

שהקשה על זה הראב"ד דלא הימני' רחמנא לע"א אלא לענין טומאה, הביא הש"ש דברי הרמב"ם דעד אחד שאמר גרושה או זונה אשה זו לוקה עלי' כיון דהוחזק האיסור עפ"י ע"א, ובאמת אינה ראי' דשם מיירי באינה מכחישתו, אבל מכחישתו אינו נאמן, וכדמוכח בגמ' קדושין דף ס"ו בהא דשורי נרבע, ופסק כן הרמב"ם בהל' איסורי מזבח דאם הבעלים מכחישין אינו נאמן לאסור שורו, ועוד צ"ל דהרמב"ם מיירי בלא ידעו אשה זו מקודם, דאיברא דעכ"פ היתה בחזקת היתר, מ"מ איכא נ"מ כמו בנגע באחד בלילה דיש נ"מ דאם ראוהו חי מבערב אינו טמא ואם לא ראוהו חי טמא, וכן בהך חזקה דאתיא מכח רובא נאמן ע"א להוציא מן הרוב דהא ישנם גרושות וזונות בעולם, אבל כשבא להוציא אשה ידועה מחזקתה כשהיא מכחשת, לעולם דאינו נאמן וכנ"ל, וגם מש"כ דרחמנא הימני' לענין טומאה אין ראי', דהא דהימני' הוא לענין קרא דונטמאה, אבל לא לענין קרא דאשר הוטמאה.

והנה הגאון מהר"ד מקרלין זצ"ל בספרו יד דוד כתב להוכיח מהא דפסק הרמב"ם דצרת ספק סוטה מותרת, ומוכח דסובר דלא אמרה תורה בסוטה ספק כודאי אלא לענין עשה ולא לענין לאו וכתי' התוס' ביבמות, אבל דבריו תמוהים דהרמב"ם פסק בצרת סוטה דאסורה מטעמא דקרא דוהיא נטמאה ולא מקרא דאשר הוטמאה ודלא כתוס', אלמא בסברת הרמב"ם דלענין זה לא אמרינן ספק כודאי וממילא יש לה חזקת כשרות.

והנה מדברי הרמב"ם בהל' שלפנינו שכ' דלוקה על אשתו שזינתה מקרא דאחרי אשר הוטמאה מוכח דלא כהמ"מ דהוי לאו שבכללות, והלח"מ כתב בסוף דבריו דהוא מכת מרדות, ואינו נראה דהא כתב מפורש לפיכך כל אשה שנאסרה על בעלה על ידי קינוי וסתירה אם בעל אותה מכין אותו מכת מרדות וע"ש בלח"מ שדחק. ובעיקר מה שכתב המ"מ דאינו לוקה משום טומאה דהוי לאו שבכללות הוא תימה, דהרמב"ם כתב בשורש ט' דדוקא כשבלאו אחד כולל ענינים הרבה כמו לא תאכלו על הדם וכן לפני עור לא תתן מכשול וכן לא תשא שמע שוא, אבל היכי שלאו אחד, אוסר דברים רבים עטופים קצתם על קצתם וכמו אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל, וכמו מחרצנים עד זג בזה לוקה אחת, וכאן הא אחרי אשר הוטמאה אינו הולך על מחזיר גרושתו דקיי"ל כרבנן דריב"כ דאפי' מן הארוסין אסורה כמש"כ הרמב"ם בהל' י"ב שלפנינו, וא"כ הם שני ענינים לא יוכל בעלה לשוב לקחתה והיינו מחזיר גרושתו, וגם לא יוכל לקחתה אחר אשר הוטמאה, ובאופן זה לוקה, וכמש"כ הרמב"ם להדיא בפי"ח, וכיון דאין דעת הרמב"ם משום לאו שבכללות א"כ אין ביאור להשגת הראב"ד מה שצירף דין ע"א לדין אונס.

ונראה דכונת הראב"ד דלא נימא דכיון דהאמינה תורה לע"א וחייב משום אחרי אשר

הוטמאה, לכן יהי' חייב משום זונה, דכיון דנטמאה הוי זונה, ובזה השיג הראב"ד דהא באונס מסקינן דהוי טומאה ולא הוי זונה, וא"כ ה"נ בע"א אף דהימני' קרא לדין טומאה מ"מ לא הוי זונה.

ובדעת הרמב"ם נראה כמש"כ הלח"מ מקודם, דבזונה סגי שם זונה דכיון דאמרה תורה על הגדת ע"א ונטמאה והאמינתו לדין טומאה יש עלי' שם זונה גם לגבי כהן, ויש לצרף לזה מה דאמר בגמ' קדושין דף ע"ז דזונה חל על אלמנה דהוי איסור מוסיף הואיל ושם זנות פוסל בישראל, חזינן דיש לצרף זה לזה, לכן כיון דנאסרה לבעלה יש עלי' שם זונה, אבל זה דוקא בדין זונה דסגי בשם זונה, אבל לחייב עלי' משום טומאה דכתי' אחרי אשר הוטמאה בעינן ביאה דוקא דלא מהני מה דיש לה שם טומאה ובעינן טומאה ממש וכמש"כ הרא"ש בפ"א דיבמות דיש לחלק בין ונטמאה לאחר אשר הוטמאה.

ומה שכתב בפי"ח דלוקה משום אחר אשר הוטמאה הי' אפשר לומר דכונתו אף משום טומאה דמשום זונה ודאי לוקה דלהדיא כתב הרמב"ם שהרי היא זונה, אכן הוא דוחק, ומתחילה עלה בדעתי לומר דכונת הרמב"ם באמת דוקא משום טומאה דמשום זונה אינו חייב אלא על קדושין וביאה כדכתי' לא יקחו והא ליכא קדושין אבל על לאו דאחר אשר הוטמאה דקאי על להיות לו לאשה דהוא ביאה, אלא דלפ"ז הוא דלא כהגמ' דלליש נא קמא לוקה משום זונה, ולליש נא בתרא הא אמרינן דכל באונס לא קרינן בה זונה, והרמב"ם כתב שהרי היא זונה ופסק כרב עמרם, ונראה דהרמב"ם פסק כל"ב, אלא דבזה אין הרמב"ם פוסק כהך סוגיא דאמר אלמא כל באונס לא קרינן בה זונה, ומשום דמימרא דרב עמרם דאשת ישראל שנאנסה מוכח דלא כסוגית הגמ' דטעמא דלישנא בתרא דבאונס לא קרינן בה זונה אלא משום דליכא לא יקחו וכמש"כ, אבל בזה שפיר אמרינן דנעשית זונה באונס, ומשום דהכל היו בכלל אשר הוטמאה.

אח"כ ראיתי שמה שכתבתי דמשו"ה כתב בפי"ח משום אחר אשר הוטמאה דמשום זונה אינו חייב כיון שהיא אשתו ואין כאן לא יקחו, דהא בפ"א מאיסו"ב גם כן מיירי באשתו ומ"מ חייב משום זונה, ולכן צ"ל כמש"כ מתחילה דכונתו גם משום אחר אשר הוטמאה חייב ומשום זונה ודאי חייב.

אכן מכיון דקשה לומר כן בדעת הרמב"ם ובפרט שכתב בפי"ח הל' ז' שהרי היא זונה לומר שלוקה בין משום זונה בין משום אחר אשר הוטמאה, דלא הי' שייך ללקות שתים אלא אם החיוב משום אחר אשר הוטמאה הוא בעצמה, ואינו משום זונה, וכיון שכתב שהרי היא זונה א"א שילקה שתים דמוכח דמה דלוקה משום טומאה הוא בשביל שהיא זונה.

לכן נראה ליישב דעת הרמב"ם כמש"כ, אלא דמקודם נבאר דדברי הרמב"ם לא כתבם מדעת עצמו, דהוא ירושל' מפורש בסוטה פ"ו הל' ב', דאמר שם אחר שמביא שם עוד דוגמאות ממה דמהני הגדת ע"א על מלקות, אמר פלונית כהנת וזינת ובא עלי' בעלה ובעלה כהן, והתריתי בו אינו לוקה, נסתרה בפני שנים אמר אחד אני ראיתי' שנטמאת ובא בעלה כהן והתרו בו שנים לוקה, עיקר עדותו לא בעד אחד, ובמה"פ התעורר בדברי הירוש' דלמה לי בעלה כהן והא גם בבעלה ישראל עובר על אחר אשר הוטמאה וכתב דמכאן ראי' לשיטת הרמב"ם, וכדברי המ"מ דמשום אחר אשר הוטמאה אינו לוקה משום דהוי לאו שבכללות, ולפ"מ שבארנו דאינו לאו שבכללות הטעם הוא משום דעל אחר אשר הוטמאה לא מהני ע"א, וכיון שיש יסוד ברור לדברי הרמב"ם, וגם נאמר דהרמב"ם פוסק כלישנא בתרא, דאשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עלי' משום טומאה ולא משום זונה, וע"כ עלינו לחלק מזה לזה, לכן סובר הרמב"ם דיש נ"מ דכיון דגבי זונה כתיב לא יקחו לכן אם זינתה ברצון דנטמאה לבעלה, גם באשת ישראל, ואסור בעלה להחזיקה לאשה מצד דיני אישות, לכן כשמחזיקה לאשה ובא עלי' עובר בזה גם על לא יקחו, כיון שבא עלי' דרך אישות, ולא הוי כמו בא עלי' בזנות דאינו חייב עלי', וכל זה אם זינתה ברצון, אבל אם זינתה באונס דבישראל מותרת לבעלה, ודוקא באשת כהן אסורה, ונמצא דאין כאן איסור על הבעל להחזיקה לאשה מצד דיני אישות, אלא משום שהוא כהן, כמש"כ הרמב"ם שהרי היא זונה, בזה אין כאן גדר קיחה במה שבא עלי', כיון שמדיני אישות לא נאסרה עליו, לכן אינו חייב אלא על אחר אשר הוטמאה דבזה לא כתיב לא יקחו אלא להיות לו לאשה אחר אשר הוטמאה, וכיון דהיא אשתו ובעלה לוקה דבקדושין דף ע"א אמר בגמ' דלהיות לו לאשה היינו ביאה, והוכרח הרמב"ם לחילוק זה משום דקי"ל כל"ב דרבה דאינו לוקה אלא משום טומאה וקיי"ל כרב עמרם דבאונס קרינן בה זונה וכנ"ל.

ובד' הגמ' דסוטה בארתי דאי היינו אומרים דעיקר דין סוטה דאסורה ליבם ופטורה מחליצה ומיבום, הוא משום עצם דין סוטה, א"כ ע"כ אסרה התורה ספק כודאי, אבל באמת עיקר דין איסור ליבם א"א שיהי' אפי' לפוטרה מחליצה, אלא דין פטור יבום הוא מלאחר ולא ליבם, אלא דמ"מ אינה כמו איילונית דמסברא פטורה מחליצה כיון דלא שייך בה יבום, אבל הכא משום איסור נגעו בה, אלא דמ"מ כיון דמלאחר ולא ליבם לגמרי ממעט לה, ממילא ליכא היתר יבום כלל, וכיון שכן היא אשת אח וכיון שהיא אשת אח פטורה מחליצה דהוי ח"כ, ולכן בספק סוטה כיון דהמעשה אין אנו יודעין נשאר המעשה בספק, ואוקמה אחזקה, וממילא אמרינן דאין בה איסור אשת אח ולכן חייבת

בחליצה כיון דעיקר דין סוטה אינו ממעט לפטור מחליצה, וכיון דצריכה חליצה לא שייך איסור צרה דדין צרה לא אשכחן אלא היכי דפטורה מחליצה, ל"א דלא אלים ק"ו למדחי צרה והראב"ד באמת סובר שם דסוטה ודאי וסוטה ספק הוא חד דינא דצריכה חליצה דלא מחלק בין לאו דאחר אשר הוטמאה ובין עשה דונטמאה.

והנה דעת הרמב"ם בפי"ח מאיסורי ביאה דיבמה לשוק הוי זונה, ומחזיר גרושתו כתב שם המ"מ בהלכה א' דלא הוי זונה משום דלא הוי זר אצלה מעיקרא, והנה בעיקר הסברא לחלק ממח"ג ליבמה לשוק אפשר לומר דהא דלא הוי מחזיר גרושתו זר אצלה מעיקרא היינו דכיון דע"י אישות דידי' נאסרה א"כ אינו זר אצלה מעיקרא, וכן הא דהקשה הרשב"א בריש הערל מפ"ד אפשר ג"כ לומר דזר אצלה מעיקרא חשיבא ולא איכפת לן מה דקודם לא הי' פ"ד, אלא דעכ"פ יקשה הא בגמ' דף נ"ו ע"ב אמרינן דמיבמה לשוק נפשוט מח"ג, וגם אמרינן להדיא מה לאלמנה לכה"ג שכן היא עצמה מתחללת, א"כ מוכח להדיא דיבמה לשוק לא נפסלה, והנה באמת יקשה לפ"מ דפסק הרמב"ם דמיבמה לשוק אף דנעשית זונה מ"מ הבנים כשרים משום דמזונה לא נעשה חלל, ודוקא מאסורי כהונה נעשה חלל א"כ מה בעי למיפשט מאלמנה לכה"ג, ומה צריך לדחות מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, הא אין חלל אלא מאיסורי כהונה, אלא דבאמת ע"כ צריך לומר דבהך דינא דאין חלל אלא מאיסורי כהונה יש מחלוקת כמש"כ הרמב"ן בדף ס' וראב"י לא סבר להא דאין חלל אלא מאיסורי כהונה, ועיין ברמב"ן שרצה לומר בסוף דבריו דראב"י נמי ס"ל הכי ודחוק ע"ש, וא"כ באמת לפי מאי דקיי"ל דאין חלל אלא מאיסורי כהונה לא איכפת לן דאף דמיבמה לשוק הוי זונה, אבל אין חללה אלא מאיסורי כהונה א"כ לא שייך כלל ללמוד מאלמנה לכה"ג.

מצאנו בד' רבינו הדברים בשנוי קצת.

והנה הא"מ הקשה במה דפסק הרמב"ם דיבמה לשוק נעשית זונה דהא בגמ' מוכח דהוי כמו מח"ג דלא הוי זר אצלה מעיקרא, ותי' דהרמב"ם סובר דהגמ' דילפינן דח"ל פוסלין מוכי תהי' לאיש זר, הוא למאי דס"ל דבאונס לא קרינא בה זונה או דלא הוי זונה אלא מח"כ, לפ"מ שתי' הרשב"א שם, אבל הרמב"ם דפוסק דהוי זונה וגם מח"ל א"כ לא צריך לכהונה הא דוכי תהי' וממילא לא בעינן זר אצלה מעיקרא, ולתרומה בעינן זר אצלה מעיקרא והתם גם יבמה לשוק לא נפסלה כיון דלא הוי זר אצלה מעיקרא.

אבל דבריו אינם מיושבים דהרמב"ם כללא כייל בהל' תרומות דכל דהוי זונה נפסלת לתרומה, עוד כתב הא"מ דבזה ניחא בהא דהקשה הב"ש דאיך כתב הרמב"ם דלוקה מוכי תהי' לאיש זר, הא ילפינן לכהונה מגלוי מילתא, ולדידן דפסקינן דלא לקי אגילוי

מילתא וכרבא, אמאי לוקה, ומקודם כתב דהך גילוי מילתא עדיף דלכהונה הוא כמו תרומה ממש דתרומה הוא כהונה, אבל באמת תירוצו אינו מספיק דבאמת כתב הרמב"ם דהא דלוקה אתרומה משום דהוי כמו זר וא"כ לא הוי כמו גילוי מילתא, אכן הפשוט הוא להיפך וכן מצאתי בהגר"א סי' ו' ס"ק כ"ט דהרמב"ם מפרש גילוי מילתא דלאיש זר מגלה דהוי בכלל זונה וכן מוכח להדיא בלשון הרמב"ם.

ועכשיו נבאר הא דלכאורה משמע דהרמב"ם לא אסר בתרומה משום זונה אלא משום לאיש זר, וא"כ גיורת אינה אסורה בתרומה, וא"כ תיקשי מה דאמרינן ביבמות ע"ח גיורת ומשוחררת בנות מיכל תרומה נינהו, ולפ"ז באמת אכלה כיון דנימא גיורת לא הוי זונה, א"כ אם נשאת לפ"ד כהן אכלה בתרומה, וצריך לדחוק דאליבא דר' יהודא מקשינן משום דסתם ספרא ר' יהודא ושלא כהלכה, והו"ל לגמ' לומר כן ספרא מני ר' יהודא אלא ע"כ דגיורת אסורה בתרומה, ובאמת יקשה כיון דהרמב"ם אוסר לא משום זונה אלא משום לאיש זר, אבל באמת הרמב"ם אוסר משום דהוי זונה, ובהל' סנהדרין לא מנה כלל לאו דוכי תהי' לאיש זר, נמצא דהרמב"ם כתב כאן דוכי תהי' מגלה לן דזונה וחללה הוין כמו זרים, ולוקה משום וכל זר לא יאכל בו, וא"כ זונה אסורה בתרומה וגיורת נמי זונה היא וזהו הפשוט בדעת הרמב"ם.

ועכשיו לפמש"כ מבורר לן דעת הרמב"ם דפסק דאונס קרינן בה זונה, וכתב המ"מ להוכיח זה מהא דרב עמרם דאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה, וכתבו הראשונים דטעמא דאסורה הוא מוכי תהי' לאיש זר, אבל לפי דברינו ניחא דוכי תהי' אינו אלא מגלה דהיא זונה וזונה אסורה בתרומה, וממילא ע"כ היא זונה, אבל הראב"ד יסבור דוכי תהי' הוא איסור בפני עצמו, וממילא שפיר ניחא לומר דבאונס לא קרינא בה זונה.

אלא דאכתי צריך ביאור מה דאמרינן בדף ט"ו מה לאלמנה לכה"ג שכן היא עצמה מתחללת, ומוכח דעכ"פ יבמה לשוק אינה מתחללת, והי' אפשר לומר דהכונה משום דלא נעשית חללה אף דנעשית זונה, אבל לא משמע כן, ועוד דבדף מ"ד אמרינן גבי ח"כ דכיון דבא עלי' עשאה זונה ומוכח דטעמא דעשאה זונה סגי.

ואפשר לומר דסבר הרמב"ם כיון דמשמע לי' דיבמה לשוק נקרא זר אצלה מעיקרא, כדמוכח מכל הני דנאסרו ע"י קדושין כמו אשת איש, ולא משמע לי' לחלק דח"כ שאני כמו שחלקו בתוס' ולכן ע"כ נימא דהגמ' דהכא סובר אליבא דר' יהושע דחייבי לאוין לא פסלו ובזה ניחא מה דהקשה הרשב"א מה דאמרינן הכל מודים בח"כ שהולד פגום והיינו ר' יהושע, והקשה הרשב"א נימא גר עמוני ומואבי יוכיח, אבל לפ"מ דנימא דר' יהושע לא סבר דח"ל פסלי א"כ שפיר ניחא, אבל באמת לפי דעת הרמב"ם לא קאי הך

סוגיא כיון דסובר דגם מח"כ לא מפסל הולד וא"כ הך סוגיא אליבא דר' יהושע דלא סבר אין חללה אלא מאיסורי כהונה אבל לדידן לא ילפינן מאלמנה לכה"ג כלל.

והנה הגר"א ז"ל תלה דברי הרמב"ם שפסק דמזונה לא נעשה הולד פגום במחלוקת הראשונים אם מעכו"ם ועבד הולד פגום, והרמב"ם לטעמי', אך באמת מזה הי' אפשר לומר דאין ראי' דהתם איכא למימר משום דרחמנא אפקרי' לזרעו ולא אזיל אלא בתר אמו, אבל אין ראי' דמזונה לא הוי פגום, אלא דלכאורה להיפוך קשיא שיטות הסוברים דמעכו"ם ועבד הוי פגום, לכאורה סותר לכללא דאין חלל אלא מאיסורי כהונה, אבל באמת יש לומר דבזה נכון מה דמחלק רש"י בין בתו לבנו דבתו כיון שיש בה מקצת עכו"ם אפשר דהוי פגומה והוי בגדר גיורת כיון דנימא דאיסור זונה הוי פגם דמה שבא מעכו"ם הוי פגומה, ומה דאמרינן ישראל פגום מקרי אפשר דהיינו לענין זה דהוי כמו גר, אבל חללות אפשר דאין בהם, כיון דאמרינן דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, (ולר' יהודא דאמר בת גר זכר כבת חלל זכר אפשר דהוי ממש כמו חלל), עכ"פ אפשר לומר דאין ראי' מהא דנימא דמעכו"ם ועבד אינו אסור אלא בתו, דיהי' מוכח מזה דאפשר לאסור גם בביאת איסור רק בתו ולא בנו דמנין לנו גדר זה ומאיזה קרא נלמד זה [ומש"כ הרמב"ן ליישב בהא דאי אתה עושה חלל מנדה דהכונה על בתו אף שבעצמו חלק שם על רש"י שפי' דוקא בתו, כונתו לא דוקא על בתו, אלא דסובר דאפשר אין חללה אלא מאיסורי כהונה הוא עלי' ולא על זרעם, והרשב"א בדף מ"ה כתב להדיא דדוקא בתו ע"ש], אלא דההשגה יהי' על הגר"א ז"ל שכתב גבי זונה ג"כ דזרעו פסול ודוקא בתו ע"ש.

אכן עיקר הקושיא עומדת במקומה עומדת, מה דהרמב"ם פסק דיבמה לשוק הוי זונה, ולפ"מ שכתב המ"מ מחזיר גרושתו לא הוי זונה, וקשה דלפי פשטות ד' הגמ' דאמר שם א"צ מה לאלמנה לכה"ג שכן היא עצמה מתחללת, מוכח דמיבמה לשוק אינה מתחללת, והי' אפשר לומר דהכונה מתחללת שנעשית חללה ממש, אבל יקשה מהא דאמר לקמן הכל מודים בח"כ וכו' ה"נ כיון שבא עלי' עשאה זונה אלמא דהכל אחד דין חללה ודין זונה, ונראה דתלוי בזה אי דין כי תהי' לאיש זר הוא דין פרטי דאז שפיר נוכל לומר דאין זונה אלא מהני דלא תפסי בה קדושין כדעת הראב"ד, אבל אי אמרינן דדין כי תהי' הוא לגלות על זונה א"כ ע"כ דלא כהראב"ד, והנה אי נימא דאין חללה אלא מאיסורי כהונה ניחא דגר עמוני אין פוסלים זרעם, אבל אי לא אמרינן אין חללה אלא מאיסורי כהונה אז יקשה למה גר עמוני ומואבי אין פוסלים זרעם, וע"כ נימא דהא דלא נפסל הוא משום דלא נעשית זונה, וקרא דכי תהי' אינו מלמד על זונה, נמצא דזה פשוט ומוחלט דמחייבי לאוין לא נפסל זרעו וזה מוכח מהא דגר עמוני ומואבי אין פוסלים זרעם, אלא

דאם לא נימא דאין חללות אלא מאיסורי כהונה, וזונה וחללה איתקוש להדדי שכשם שחללה פוסל זרעו כך זונה פוסלת, א"כ הי' לגר עמוני ומואבי לפסול זרעו, וע"כ דלא נעשית זונה כלל, ומכי תהי' לאיש זר לא נלמוד דנעשית זונה, ואפי' נלמוד ק"ו מגרושה לפסלה לכהונה, אבל עכ"פ לא מטעם זונה, ולא יהי' גילוי מילתא כלל ולא יזהיר מן הדין וכיון דלא מטעם זונה איכא למיפרך מה לאלמנה לכה"ג שכן היא עצמה מתחללת ולוקין עליו.

[**הוספה** מכ"י כשהגדתי היום השיעור בישיבה הקשו ע"ז בתרתי א' דא"כ ישאר קושית התוס' בדף ט"ו דמה אמר מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, דגם הכא נילף שתתחלל מק"ו, והתוס' תירצו משום דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, ב' במה שאמרתי בשיעור דרק לדעת התוס' סוף ד' אחין דאותן שנאסרו ע"י קידושין ליכא למילף מוכי תהי' לאיש זר, ולכן חידשו בתוס' דזונה וחללה איתקוש, (וצ"ל דהוא דוקא זונה שהיא פגומה דהא בקרא כתיב נמי גרושה ומותרת בתרומה) אבל לדעת הרמב"ם דילף כולהו מלאיש זר לא צריך לומר דזונה איתקוש לחללה, וא"כ הקשו לי דמנלן להוכיח דבשביל דר' יהושע אינו סובר הא דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, מוכרח לסבור כתוס' דזונה איתקוש לחללה, הא אפשר לפרש כהרמב"ם דהכל נלמד מקרא דלאיש זר, ולכן אמרתי אח"כ (ובאמת במה שנכתב למעלה לא נכתב להיפוך) דגם הרמב"ם יסבור סברת התוס' דזונה איתקוש לחללה, מדכללי' בהדי חללה, וא"כ יקשה למה אין זונה פוסלת זרעה, והנה אם נאמר דאין חלל אלא מאיסורי כהונה ניחא, אבל ר' יהושע דאינו סובר כן ע"כ דסובר דמחייבי לאוין לא נקרא זונה.

ובקושיא הראשונה נראה לשנות לפ"מ שהבאתי למעלה דברי הרמב"ן בדף ס' נמצא דבאמת איכא תרי ילפותות, דמה דאמרינן בקדושין דף ע"ז דאין חללה אלא מאיסורי כהונה דין זה הוא באמת על חללה ולא על הבן, אלא דמה דדריש ראב"י בדף ס' קרא דאלה דאין אתה עושה חלל מנדה אלא מאיסורי כהונה, אבל בחלל פליג וסובר כחכמים דאלה הפסיק הענין ולכן הוי בעי למיפסל הבנים, ולכן שפיר אמר שכן היא עצמה מתחללת משום דעלי' איכא הא דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, ועכשיו מיושב מה שתליתי זה בזה דאם נימא דח"ל עושים זונה קשה למה אין פוסלים זרעם דהא זונה איתקוש לחללה, ובשלמא לראב"י דסבר בדף ס' דאיתמעיט מאלה דאין חלל אלא מאיסורי כהונה ניחא, אבל לר' יהושע דלא סבר כן קשה, ומוכח דע"כ יסבור דמח"ל לא הוי זונה.

איברא דיש למשדי נרגא ולומר דמה דמצרי שני אינו אוסר זרעו איכא קרא ע"ז דבנים

אשר יולדו להם יבא בקהל ד', ומשמע לגמ' דהוא גם לכהונה כדאיתא בדף ס"ט, ומ"מ ניתן ליאמר דמהך קרא נוכיח דלא נעשה זונה, בשלמא אי איכא קרא דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, לא קשה דזונה תפסול זרעה, אבל אי ליכא קרא ניחא יותר להוכיח דלא נעשה זונה מחייבי לאוין].

פרק יב

הלכה ה

אמר הבעל גרשתי את אשתי אינו נאמן וחוששים לדבריו ותהיה ספק מגורשת, ואפילו הודית לו שגרשה אינו נאמן, שמא יתכוין לקלקלה או בגט בטל גרשה והיא אינה יודעת כובד האיסור שלה, לפיכך אומרים לו אם אמת הדבר הרי אתם קיימים גרש אותה עתה בפנינו.

לפיכך אומרים לו, לכאורה דבריו מיותרים דמה צריך ללמדנו שיש לו עצה לגרש את אשתו מחדש, ונראה ביאור דבריו דאיברא דכתב הרמב"ם שיש חששא שמא נתכון לקלקלה או גרשה בגט בטל, מ"מ אי לאו שיש עצה לגרשה לא היינו חוששין לזה כיון דבידו לגרשה הי' נאמן דבאמת הך חששא שמא נתכון לקלקלה אינה חששא גמורה, דבריש גיטין הביא הרא"ש דברי הירושל' דאמר וחש לומר שמא החתימו בעדים פסולין א"ר אבין אינו חשוד לקלקלה בידי שמים, וכן החשש לשמא בגט בטל גירשה, מי לא עסקינן דאומר שגירשה בפני מומחין, אלא שאינם לפנינו, דמ"מ אינו נאמן, אלא דעכ"פ כיון שיש עצה שיגרשנה חוששין.

והנה בגמ' גיטין דף ס"ד מקשה הגמ' וליהמני' לבעל דאמר רחב"א אמר ר"י בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן, וקשה דמאי פריך בפשיטות הא קייל"ן דחוששין ואינו נאמן כמבואר בד' הרמב"ם לפנינו, אכן באמת הא כתב הרמב"ם בטעמא שמא יתכוין לקלקלה או בגט בטל גירשה, וזהו בדאמר סתם גרשתי, דשייך לומר בגט בטל גרשה, וכן שייך נמי חששא דיתכון לקלקלה, אבל כששניהם מודים שהגט שבפנינו כבר נתן הבעל להאשה לא שייך חששות אלו, ומבואר הא דבגטין לא שייך חשש זה.

והנה בגמ' גיטין דף כ"ז מוכיח ממתני' דמצא גיטי נשים וכו' הר"ז לא יחזיר, שאני אומר כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן, הא אמר תנו נותנין, והקשו התוס' דמנלן דהא דקתני ונמלך היינו לאפוקי אם גרשה מקודם דמחזירין לה לראיה, ותירצו מדלא קתני ולא נתנן וקתני ונמלך משמע דאם רצה עכשיו ליתן יכול ליתן, ובמה דרמי ר' זירא אברייתא דקתני בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה היינו שתתגרש בחזרה זו, אבל מדברי

הרמב"ם שכתב לדין זה בהלכות גזילה ואבדה בפי"ח ולא התנה שצריך דוקא שיתן בעדי מסירה ובתורת גירושין בשליחות הבעל, ופשטות דבריו שכתב שם בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה משמע שבתורת שהוא שלה מחזירה, ולפי הנ"ל דבמודה שבגט זה גירשה לכו"ע נאמן כיון דלא שייך חששא דנתכוין לקלקלה, וביותר יש לומר דבמקום דאיכא גט דקמסייע לה ודאי נאמן ואין חוששין ומצאתי שכתב כן התורת חיים, אלא דבזה הא צריך שנדע שהגט הזה שנמצא הוא שלהם.

והנה התוס' בד"ה והוא שהוחזקו הקשו במה דמוכח דבאין שיירות מצויות אפי' הוחזקו מחזירין, דמ"ט יחזיר לאשה כיון ששני יוסף בן שמעון בעיר, ותירצו דכיון שאנו יודעין שזה אבד גט כאן, אין לחוש שגם האחר אבד כיון שאין שיירות מצויות, וזה בברייתא דקתני המביא גט ואבד הימנו, אבל במתני' דדייקינן אם אמר תנו נותנין, הא לא הוזכר שאנו יודעין שאבד, וצ"ל בכונתם דכיון שמפרשים הא דאם אמר תנו נותנים היינו שהוא רוצה לגרשה עכשיו, ועל זה נאמן הבעל לומר שכתב גט ואבד הימנו, דדוקא למפרע אינו נאמן לומר שכבר גירשה, אבל על להבא נאמן כיון שבידו לגרשה, אכן בברייתא דבזמן שהבעל מודה דג"כ אמרינן הכי, וכבר כתבתי דיחזיר לאשה משמע דנאמן שכבר גירשה, דבמתני' הוא רק מדיוקא דתנן ונמלך אפשר לומר כפירוש התוס', אבל לשון יחזיר לאשה לא משמע דהוא ע"מ לגרשה, וא"כ יקשה איך אפשר לאוקמי כשהוחזקו ומ"מ בעינן שיירות מצויות, ועוד דבאמת גם במתני' קשה דאף דלדין גירושין יש לומר דהבעל נאמן כיון שבידו לגרשה, מ"מ בדין מוצא אבדה כיון שהוחזקו שני יוב"ש מהיכי תיתי יאמין המוצא לזה שמא הוא של אחר שכתב גט לאשתו.

ומצאתי שהריטב"א הקשה זה בשטמ"ק וז"ל ק"ל כל היכי דהוחזקו ואין שיירות מצויות מנלן למתלי בהאי טפי מהאי, בשלמא המביא גט כיון דהוחזק זה השליח שעבר בדרך הזה והאחר לא הוחזק בדרך זה ניחא, אבל כשלא ראינו לאחד מהם שעבר כאן יותר מחברו, מאי איכא למימר, תירץ מורנו דה"נ בשהוחזק בדרך זה (א' מהם) שעברו שם איש ואשתו וכו' עכ"ל, ונמצא דמה דמוקי רבה ור' זירא מתני' דדייקינן דאמר תנו נותנין ובברייתא דבזמן שהבעל מודה דמיירי במקום שאין השיירות מצויות הוא כדי לאוקמי אפי' כשראינו הבעל ואשתו שהלכו בדרך הזה, דאז מיירי בהוחזקו אבל בסתמא לא מצי מיירי כלל בהוחזקו, ונראה דהרמב"ם אין צריך לפרש כלל דמיירי בשלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון, דכיון דאמר בזמן שהבעל מודה מוכח דהוא רק בעל חד ואין ספק אלא בינו לבין אשתו, דמסתמא לא מיירי שראינו שהלכו בדרך הזה, וא"כ כל הקושיא הוא רק למה לא התנה הרמב"ם דלא היו שיירות מצויות כיון דפסק בהל' גירושין דבשיירות

מצויות ולא הוחזקו ג"כ פסול לגרש בו אם לא מצאו לאלתר.

ובזה שפיר נוכל לומר דכיון דמעיקר הדין הי' צריך להיות הבעל נאמן שאמר גרשתי את אשתי הואיל ובידו לגרשה, ורק דקיי"ל כמ"ד חושו לה ולא הוי אלא חששא בעלמא, ולכן בזה לא מחמרינן כר' זירא דשיירות מצויות מהני למיחש אפילו בלא הוחזקו, וכמו שכ' המ"מ לענין אם לא עבר אדם שם ושפיר יחזיר לאשה אפילו בשיירות מצויות, ומיושב שיטת הרמב"ם שכתב יחזיר לאשה ולא התנה שיהיה לאלתר או שאין שיירות מצויות וכנ"ל.

פרק יג

הלכה כט

אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דו"ח כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוה את זה, אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות.

שלא הקפידה תורה, נראה בהסבר דברי הרמב"ם עפ"י מה שהקשה המרדכי אהא דערכאות דמהימנו מטעמא דלא מרעו אנפשייהו ולא משקרי, והקשה דהא משה ואהרן נמי לא משקרי ומ"מ אסורים, ומ"ש קרובים ומ"ש עכו"ם כיון דאמרה תורה דאין להם דין עדים. ובארתי בפשיטות דאם נאמין למשה ואהרן היינו שנאמר דהם אנשים נאמנים, ובזה אמרה תורה שלא נאמין לקרובים אפי' כמשה ואהרן, אבל מה שאנו מאמינים ערכאות היינו לאו משום דאמרינן שזה הערכי הוא איש נאמן, אלא משום דיש לנו חזקה דלא מרעי נפשייהו, והיינו דבשביל אומנתו חזקה דלא מרע אומנתו להיות נאמן, א"כ אין אנו סומכין על נאמנותו, אלא על חזקה שלו, וזהו העיקר דדין עדות הוא שאנו אומרים שמעיד אמת מצד עצמו שהוא איש אמת, ובזה אסור לן למיסמך על קרובים ועכו"ם, אבל כשסומכין אנחנו לא מצד עצמו, בזה אין סתירה לדיני התורה, וזהו הבנת דברי הרמב"ם דלא נימא דחז"ל הלכו בזה נגד דיני התורה לסמוך על ע"א ושפחה, ולכן ת' דאין אנו סומכין בזה על נאמנות העד שהוא איש אמת, אלא על סברא דמילתא

דעבידי לאיגלויי לא משקרי אינשי, וזהו ראי' שלא בגדר עדות, זהו שאמר לא הקפידה תורה, והיינו שאין זה נוגד דיני התורה שלא להאמין עד אחד.

[**אך** עיקר החזקה דמילתא דעבידא לאיגלויי אפשר דאינה בגדר דאין יוצא מן הכלל, והוא רק כמו רוב, ולפי דעת הריב"ש רוב בא"א לא מהני משום דיש תרי חזקות, חזקת חיים וחזקת א"א, ומ"מ האמינו כאן חכמים, ואף דלכאורה מה הרוחנו בד' הרמב"ם דהדר הו"ל נגד דיני התורה, אבל באמת יש לומר דכמו שיש רשות לב"ד לדון כפי אומד דעתם בדיני ממונות, כן יש רשות לב"ד גבי איסורין, ולא הוציא הרמב"ם בפ"כ אלא דאין עונשים באומד, ולכן אמרו חז"ל אומדנא כללית דבראי' זו ובאומד זה סמוך לדון דבודאי מת בעלה, ונמצא דדין זה מסור רק ביד הב"ד לדון כפי אומד דעתם, ובזה נתנו לנו חז"ל כלל לכל ב"ד שידונו כן באומדנא זו, אבל אומד זה לא נמסר אלא לב"ד, דבודאי אם יהי' רשות לכל אחד לדון כפי חות דעתו עפ"י שמועה שישמע איש מפי איש יצא מכשול שתנשא אשה שבעלה חי, בשביל שלא ידקדקו יפה בנוסח ההגדה אם היא מספקת להתיר א"א לעלמא, והנה באמת אין נ"מ דנראה דגם אם יש שני עדים שיודעים ממיתתו של הבעל כ"ז שלא נתקבל עדותם בב"ד לא מיקרי עדות כי דין עדות נמסרה לקבל בב"ד, אף דבאיסורים עד א' נאמן אפילו חוץ לב"ד, אבל בדבר שבערוה דילפינן דבר דבר מממון צריך דוקא קבלת עדים בב"ד].

אך מה שסיים הרמב"ם לפיכך האמינוהו חכמים, אף דאפשר לומר דהוא כפשוטו ולא בא כלל לבאר בזה יותר, וכונתו בזה כמש"כ הנמוק"י דבאמת הנאמנות הוא מדאורייתא, אך יש לבאר עוד, דבאמת חזינן דיש נ"מ דבנאמנות ע"א נקרא נשאת עפ"י ב"ד ובשני עדים נקרא נשאת עפ"י עדים אלמא דבע"א הב"ד הם שמתירים [ועי' גמ' הוריות דף ב' ע"א שם שלא התירוה אלא להנשא ובפי' הרא"ש שם], ובטעמא אפשר לומר כמו שכתב הרמב"ם בפכ"ד מסנהדרין דיש רשות לדיין לדון בד"מ כפי אומד דעתו, והזכיר בזה הרמב"ם הא דמוציאין מיתומים היכי דידעינן דלא אמיד, ובפ"ג מהל' שאלה ופקדון כתב דאם באו עדים והעידו לדיין שאין זה אמיד אין מוציאין מידי היתומים בעדותן שאין זה ראי' ברורה, ואומדן דעתן אינו אומד דעתו ואין לו לדיין אלא מה שדעתו סומכת עליו, עוד כתב בפכ"ד מהלכות סנהדרין בדין מרומה וז"ל כיצד יעשה ידרוש בו ויחקור בו בדרישה וחקירה של ד"נ אם נראה לפי דעתו שאין בו רמאות חותך את הדין עפ"י העדות, אבל אם הי' לבו נוקפו שיש בו רמאות או שאין דעתו סומכת על דברי העדים אעפ"י שאין יכול לפסלן וכו' כל אלו הדברים וכיוצא בהן אסור לו לחתוך אותו הדין אלא יסלק עצמו מדין זה וידיננו מי שלבו שלם בדבר עכ"ל, ונמצא לפ"ז דאם באו שני

עדים והעידו בב"ד על מיתת הבעל, אפילו אם לב הדיין נוקפו עכ"פ אינו יכול לעכב את האשה ולהנשא כיון שאינו יודע ברור ששקר העידו, דבהכי מיירי הרמב"ם שיכול לדון כפי אומד דעתו מעיקר הדין, וכאן אמר רק שלבו נוקפו בזה דבד"מ יסלק עצמו מן הדין אבל בעדות אשה, אם באו שני עדים אף דמשמע דגם שני עדים צריכים להעיד בב"ד, עכ"פ לבו נוקפו של הדין לא מעכב האשה מלהנשא, ורק אם בא עד א', ולב הדיין נוקפו לא יתיר את האשה, דכל זמן שאינו מתירה אסורה מלהנשא, וטעמא משום דסברא דמילתא דעבידא לאיגלויי הוא רק אומד הדעת, ואם יש כאן לבו נוקפו כבר בטל האומד, ולכן באמת דין היתר של ע"א הוא חלוק מדין היתר של ב' עדים, ולא נמסר היתר של ע"א אלא לב"ד, וחכמים אמרו שב"ד שבכל מקום יתירו עפ"י האומדנא דמילתא דעבידא לאיגלויי, ומדויקים דברי הרמב"ם שכתב דכיון שלא הקפידה תורה ולא נימא דנכלל בקרא דעפ"י שנים עדים שלא להאמין עד אחד יש רשות לחכמים לדון כפי אומד דעתם, ואומד דעת דחז"ל דע"א אינו משקר במילתא דעבידא לאיגלויי, ומסרו לבית דין כח להתיר אשת איש עפ"י אומדנא זו, אבל בלא ב"ד א"א להתירה, דאומד הדעת הוא דוקא של ב"ד ולא של עדים, ולכן אנשים דעלמא שאינם בגדר ב"ד אין רשאים להתיר עפ"י עד אחד, או אשה בעצמה נמי אינה רשאה להנשא עפ"י ע"א, וכיון שהוא רק בגדר אומדנא, ואומד הוא דוקא אומד של הדיין ולא אומד של העדים, ואפשר אם הי' בא הדבר לפני ב"ד, הי' לב הדיין נוקפו בעדות זו ולא היה מתירה, ולכן מסרו חכמים היתר דמיתת הבעל עפ"י ע"א דוקא לב"ד, ומדוקדקים דברי הרמב"ם שסיים לפיכך האמינוהו חכמים. (ועי' שו"ת רעק"א סי' קכ"ג).