הלכה · משנה תורה · מפרשים

לבב דוד על הרמב"ם

רבי דוד מועטי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

לבב דוד על הרמב"ם

רבי דוד מועטי

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/לבב-דוד-על-הרמבם/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

ספר לבב דוד הלכות אישות פרק א' דין ב' וליקוחין אלו וכו'.
ובכסף מדברי סופרים כתב הלח"מ וא"ת שטר נמי נלמד מהיקשא דויצאה והיתה וא"כ למה אמר שהוא מן התורה. כבר נשאל רבינו על זה בתשובה הביאה הרמב"ן ז"ל במנין המצות.
ותי' דשטר הוי ודאי מן התורה. דבפ' האשה נקנית דף ט' ע"ב אמרו לר' יוחנן דלמד ביאה מבעולת בעל.
לא מצי למילף לה מובעלה משום דהא תרתי בעינן כסף וביאה וכי תימא נערה המאורסה היכי משכחת לה איירי בשטר. אם כן ודאי ע"כ שטר נפקא לן מנערה המאורסה וא"כ לכך נקרא דבר תורה זו היא תשובתו ז"ל ע"כ: נ"ל דפירוש התשובה כך הוא דר' יוחנן דאמר דלימוד הביאה הוא מבעולת בעל.
כוונתו דאצטריך רחמנא לכתוב בעולת בעל משום דלא הוה ילפינן לה מובעלה. דהוה אמינא עד דאיכא תרתי כסף וביאה ונערה המאורסה איירי בשטר.
דלהכי אצטריך רחמנא לכתוב בעולת בעל א"כ הרי נראה להדיא דמדאצטריך רחמנא לכתו' בעולת בעל הוי כאילו בפירוש דבשטר מקודשת. דבהאי הוה מוקמינן נערה המאורסה דהיינו כאילו גילה קרא דאשה יש לה קנין אחר דבהאי הוה מוקמינן לנערה המאורסה ובודאי שקנין זה הוא שטר.
דהואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס. דהשתא לרבי יוחנן לא אצטריך לשטר הקישא דויצאה והיתה.
כיון דרחמנא כתב בעולת בעל לביאה משום דהוה אמינא עד דאיכא תרתי ונערה המאורסה היא בשטר. הרי בפירוש שטר איגמר ולמאי צריך הקישא דויצאה והיתה.
ומה שאמרו בש"ס דנפקא מויצאה והיתה הוא להך תנא דאמר ודין הוא וכו'. דלר' יוחנן הוא אע"ג דק"ו זה לא יש עליו פירכא לא תקשי למאי אצטריך רחמנא לומר דנקנית בשטר.
דלא אתא קרא לומר דנקנית בשטר. אלא דשמעינן ליה מדאצטריך לכתוב בעולת בעל ולא הוה סגי מובעלה.
דהוה אמינא עד דאיכא תרתי כסף וביאה. ונערה המאורסה איירי בקנין אחר וכמ"ש והך תנא ודאי דכיון דנפקא ליה ביאה מובעלה.
דמשמע ליה דלא בעי תרתי דנערה המאורס' איירי בכסף הוא דאצטריך למילף לה מויצאה והיתה ועליו דקאמר בש"ס לא לכתוב בשטר ותיתי מהנך. ולפי זה לא קשה מה שהקשה הרב ז"ל.

ועל דבריו שאמר אלא עכ"פ צא"ל דמ"ש בגמרא משכחת לה בשטר הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס. היינו השתא דאית לן הקישׁ ע"כ.
קשה לי דאיך אפשר לומר השתא דאית לן הקישא. והלא דבריו של ר' יוחנן הוא מצד הסברא קאמר.
דמשום דהואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס דהיינו כיון דמנערה המאורסה מוכח דאשה יש לה קנין אחר. ודאי דהוא בשטר מכח סברא זו וכמ"ש: עוד קשה לי על דבריו שאמר ואין לומר דלא אצטריך הקישא אלא השתא דאית ג"ש דקיחה קיחה משום דלא נימא נערה המאורס' הוי כסף אלא הוי שטר וכסף לחודיה לא סגי בלא ביאה אבל בלא ג"ש דקיחה קיחה ובלא הקישא הוה יליף שטר מנערה המאורסה ע"כ.
דאיך שייך לומר דאצטריך הקישא משום דלא נימא נערה המאורסה הוי כסף. והא כיון דמשמעות כי יקח ובעלה דבעי תרתי כסף וביאה.
איך אפשר לומר דנערה המאורסה הוי כסף. דהא ר' יוחנן קאמ' דאי מכי יקח ובעלה הוה משמע דבעי תרתי כסף וביאה.
דהוא על דגמרינן קיחה קיחה הוא כסף. קאמר הוה אמינא דבעי תרתי ונערה המאורסה הוי בשטר.
דבלא הקישא אי אפשר לומר הוי כסף בנערה המאורסה. ועוד לא ידעתי מה שאמר אח"כ אבל בלא ג"ש דקיחה קיחה ובלא הקישא הוה יליף שטר מנערה המאורסה ע"כ.
והלא ד"ר יוחנן איירי אחר דגמרי' קיחה קיחה. שהרי אמר הוה אמינא דבעי תרתי כסף וביאה.
והוא ודאי משום דגמרינן ג"ש דקיחה קיחה דמינה ילפינן כסף. וגם לא הבנתי דבריו במ"ש הא ליתא דא"כ לא לימא רחמנא ג"ש דקיחה קיחה ואנא ידענא דהאי קיחה הוי כסף מדאצטריך הקישא דויצאה והיתה משמע ע"כ דאיכא קיחה אחרינא שהוא בכסף. וכדי שלא נטעה דבכי הך הוא דהוי נערה המאורסה. לכך אצטריך הקישא דויצאה והיתה.
אלא ודאי עכ"פ מהקישא דויצאה והיתה שמעינן שטר. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה ע"כ.
דמשמע מדבריו אלו דהשתא נמי כסף לחוד לא מהני קנין באשה. והוא פלא דודאי כסף לחוד קני וכדתני במתני'.
שלדברי ר' יוחנן נמי אחר שכתב רחמנא בעולת בעל דנקנית בביאה על כרחיך כי יקח דיליף קיחה קיחה דבכסף לחוד מיקדשה דאי עד דמקדש ובעיל כסף מאי אהני וכמו שכתב שם רש"י ז"ל וזאת הקושיא כ"ש שתקשי על דבריו הראשונים שאמר ואין לומר

דאצטריך הקישא אלא השתא דאית ג"ש דקיחה קיחה משום דלא נימא נערה המאורסה אלא הוי שטר וכסף לחודיה לא סגי בלא ביאה ע"כ דאיך הוה שייך לומר כך והא דכתיב בעולת בעל דבביאה לחוד מיקדשה ודאי דגם בכסף לחוד מיקדשה וכמ"ש: דין ד' קודם מתן תורה וכו' לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה ע"כ.

כתב הרב המגיד ונראה סיוע לרבינו ז"ל וכו' ואפשר לומר שכתוב זה הוא כדברי המתרגם וכו' כשירצה לבא עליה יהיה באישות ע"כ. פי' שמתחלה הביא ראיה לדברי רבינו שלא כדברי הראב"ד שאמר שכל שאינה מזומנת ומופקרת לכל אדם אלא מיוחדת לאדם א' אין בו איסור שהיא הפילגש וכו' שמזה נראה שאף כשאינה מופקרת לכל איכא איסור דאורייתא ואח"כ אמר ואפשר לומר שכתוב זה וכו'.

דהיינו אע"פשהוא ודאי שלא כדברי הראב"ד כנז' אפשר לומר שגם שלא כדברי רבינו ג"כ שאמר דאיכא לאו. דאימא דאיכא איסור עשה דווקא.

שמזה אמרו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולזה אמר ר' אלעזר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה דהוא משום איסור עשה כן נ"ל פשט דברי הרב המגיד והרב הלח"מ ז"ל במה שהקשה על דברי ה"ה כתב אם כוונתו לדחות דעת רבינו ז"ל לימא ואפשר לומר כדברי הראב"ד ז"ל ויש לדחות הראיות משום דהבא על האשה שלא לשם אישות עובר בעשה ע"כ.

וקשה לי דאיך אפשר לומר ואפשר לומר כדברי הראב"ד דמשמע דהראב"ד ס"ל אית בה איסור עשה. והא מדקאמר והיא הפילגש הכתובה בתורה וכו' ופעמים למשכב.

והוא קאי על מה שאמר אבל המיוחדת לאדם אחד. וכו'.

משמע דפילגש היא מיוחדת לאדם אחד דווקא והיא פילגש דמותרת דאפי' עשה אין בה: פרק ב' דין ה' הגיעה לזמן הזה וכו' נמצאת אתה למד שהאילונית אין לה ימי נערות אלא מקטנותה תצא לבגרות ע"כ. פירוש דלמדנו זה ממה שכתב בדין ג' שאע"פ שנראו בה סימני אילונית עדיין קטנה היא ולא מקריא אילונית להכי כשתביא שתי שערות אפילו בשנת כ' תהיה נערה ששה חדשים ואח"כ תקרא בוגרת משמע אבל אם מקריא אילונית לית לה ימי נערות שמקטנותה תצא לבגרות.

וראיתי להרב לח"מ ז"ל מה שכתב בתירוצו דנלמד ממה שלא אמר דלמפרע נעשה נערה מבת י"ב ויום אחד דמשמע דנערות תליא בסימנין ואילונית שאין לה סימנין מהקטנות יצתה לבגר יעו"ש: ולע"ד קשה זה דאימא דשאני התם שהביאה סימנין להכי נותנין לה

זמן נערות סמוך לסימנין אבל אילונית שאין לה סימנין אימא דלמפרע נעשית נערה מבת י"ב ויום אחד: דין ט' הבת שילדה אחר י"ב שנה וכו'.
כתב הרב [המגיד וז"ל ומ"ש רבינו אחר י"ב א"א שהוא סבור וכו' פירוש דבריו כך דהיינו דהא שכתב רבינו אחר י"ב שנה אי אפשר לפרש דבריו דמה שנקט אחר י"ב שנה הוא משום שהוא סבור שאי אפשר לה לילד קודם לכן וגורס בגמרא כד פריך איני והא תני רבה בר שמואל וכו' משני ליה לעולם שמא תתעבר ותמות ואלא קשיא הך דהיינו דהא תני רבה בר שמואל וכו' שכבר ילדו על זה תריץ רב ספרא בנים הרי הם כסימנים דהיינו שבא תני רבה בר שמואל לומר שבנים הרי הם כסימני' שגדולה היא ואע"פ שלא הביאה שתי שערות לידה כסימנים- ולזאת הסברא לדעת רבינו היא אחר י"ב שבא לומר שלא תאמר דעד רוב שנותיה יכולה למאן כיון שלא הביאה ב' שערות וא"כ ודאי שלא אמר רב ביבי שתמות אלא אם ילדה בקטנותה אבל אם ילדה בגדולתה אע"פ שנתעבר' בקטנות אפשר שתחיה וא"כ לא משכחת חמות שממאנת דאי ילדה בגדלותה הרי שוב אינה יכולה למאן.
ואי ילדה בקטנותה היא מתה. והא דקאמר רבה בר ליואי תוך הזמן היא מתה ועוברה מת.
הוא אם כשילדה בקטנותה העובר גם כן מת. ואמר הרב שאי אפשר לומר שרבינו סבור כך והוא מבואר משום דאין זה ריהטא דש"ס.
ועוד משום דברייתא דרב ביבי לא מפלגא מידי בעיבור שנת י"ב בין ילדה בגדלות בין ילדה בקטנות. ועוד לא מסתבר לומר שתגרום הלידה בקטנות מיתה אלא העיבור: ועוד דאם כן אמאי אמר אימא שמא תתעבר ותמות בתירוץ ראשון והוה ליה להניח כמו שכתוב שמא תתעבר ושמא תמות ונקט שמא תמות משום דאינה מתה אלא כשילדה בקטנות אבל ילדה בגדלות אף ע"פ שנתעברה בקטנות פעמים חיה ולא משכחת חמות ממאנת.
דאי ילדה בקטנות ודאי מתה ואי ילדה בגדלות שוב אינה יכולה למאן. אלא ודאי דלא בעי לשנויי הכי הוא כמ"ש דברייתא דרב ביבי לא מפליג מידי.
ועוד דלא מסתבר שתגרום הלידה בקטנות מיתה אלא העיבור. וכמ"ש התוספות שם בד"ה שמא תתעבר ותמות וכו' יע"ש.
ואמר אלא שהוא סבור שאע"פ שאפשר לה לילד קוד' לכן אין בניה כסימנים וכו'. דהיינו שסברתו היא שאע"פ שאפשר לה לילד קודם לכן אין בניה סימנים אלא למאן דסבר דתוך זמן כלאחר זמן.

אבל לדידן דקי"ל כלפני זמן א"כ אין בניה סימנים שהוא כלפני זמן דהא בודאי דסימנים דלפני זמן אינן סימנים אליבא דכ"ע. ותוך זמן הוא כלפני זמן לדידן.
דאינן סימנין אלא לאחר זמן. ואמר וכבר כתב הוא בפ' י"ט בת הממאנת הרי היא כשאר הבנות וכו' דהיינו שכבר גילה דעתו רבינו בהך שהוא סובר שהיא מתעברת בקטנות ובזמן שהיא יכולה למאן.
שאי אפשר לומר עוד שרבינו סובר שאי אפשר לה לילד קודם לכן דלהכי הוא שכתב שילדה אחר י"ב: ואמר והסוגי' שביבמות קשה לזה הפי' שא"כ מצינו חמות ממאנת ע"כ הדבר מבואר מעצמו: ואמר ויש לתרץ שהוא סבור בודאי אחר שילדה אינה יכולה למאן אבל בין עיבור ללידה ממאנת ע"כ.
דהיינו דמה שאמר רבינו בת הממאנת היא איירי שמיאנה כשהיא מעוברת. ואחר שמיאנה מיאון ילדה.
אבל לאחר שילדה אינה יכולה למאן ואע"פ דקי"ל דסימנין דתוך זמן כלפני זמן דאינם סימנין במיאון החמירו מדרבנן לפי שנראית גדולה וסבורים העולם שהביאה שתי שערות. וכמ"ש שם התוספות בד"ה שכבר ילדו וכו' יעו"ש.
ותשלום דבריו מובנים מעצמם. כן נ"ל לפרש דברי ה"ה אלא שבפרק י"ט כתב ובאמת שכוונת רבינו כשכתב בת הממאנת ר"ל שמי שנשא קטנה יתומה וילדה לו בת ואח"כ מיאנה בעודה קטנה ומת האב אותה הבת יש לה מזונות מאחיה וכו'.
וכבר כתבתי בענין זה בפ"ב מהלכו' אלו שדעת רבינו שאפשר לבת להתעבר בקטנות ולמאן אע"פ שתלד ולד של קיימא. ועל דרך זו כתב רבינו בכאן מ"ש ע"כ.
ולכאורה נראה שמה שכתב שם שלא כמו שכתב כאן. דכאן אוקים לדברי רבינו שמיאנה בין עיבור ללידה ושם משמע שמיאנה אחר לידה.
ונ"ל הא דלא ביאר שם כמו הכא הוא דלא עסיק אלא לומר שהשגת הראב"ד על רבינו הוא משום שכך דברי רבינו באמת. דאיירי בבת של הממאנת.
ולא על עצמה איירי. ולא נחית לפרש דבריו באיך הוא איירי דלא נפקא מינה מידי לענין ההשגה .
כיון שעיקר ההשגה היא שלא שאלו אלא עצמה ודוק: וראיתי במשנה למלך בהמגיה שהקשה על מה שכתב הרב המגיד שהוא סבור שאע"פ שאפשר לה לילד קודם לכן אין בניה כסימנין אלא למ"ד תוך זמן כלאחר זמן וכו'. דאם כן כי בעי בגמרא מאי בינייהו לימא הגמרא כשילדה בתוך י"ב דלמ"ד בנים עדיפי מסימנין הרי היא גדולה ול"ל דאפי' לר"י ע"כ.

ולא ידעתי מאי קאמר דהא כוונת הרב המגיד דהקסוגיא דאפשר לעיבור קודם זמן ואפשר שתחיה היא כמ"ד תוך זמן כלאחר זמן ומפני כך אי אפשר לחמות ממאנת. ואפי' לרב ספרא דאמר בנים הרי הם כסימנין כשילדה בתוך זמן והרי היא גדולה ואינה ממאנת שלהכי הוקשה לסתמא דש"ס מאי בינייהו דהיינו דגם לרב ספרא הרי היא גדולה.

ולהכי קא משני דאפי' לר"י וכו': דין י"א הגיע לזמן הזה ולא הביא שתי שערות וכו'. כתב הרב המגיד ומ"מ הלשון שכתב רבינו ולא הביא שתי שערות וכו' השיג עליו הר"א ז"ל וכו' ואין צריך יותר דהא בחד סגי לר"י דקי"ל כותיה ע"כ הנה אפי' שאמרו בש"ס כי פליגי בשלא הביא שתי שערות בזקן.

ור"י אמר אחד מהם. דמשמע דצריך עוד אחד מהם.

מ"מ מדקאמר ר"י אחד מהם דמשמע בא' מסימני סריס הנזכרים ואחד מהם שאין לו זקן. מוכרח לפרש דהא דאמר כי פליגי בשלא הביא.

הכוונה כשלא הביא א' סגי. והרי יש סימן שלא יש לו זקן והרי הוא סריס זאת כוונת השגת הראב"ד ז"ל.

ותירץ הרב ז"ל לדעת רבינו דלשון הגמרא מוכיח כן דקאמר פלוגתייהו בלא הביא וקאמר ר"י באחד מהם. דאם לא בעי עוד סימן אחר למה יאמר דאחד מהם.

יאמר הרי הוא סריס כיון דהוא סימן אחד מסימני סריס. וכי תימא דנקט משום רב הונא דאמר עד שיהיו כולם להכי נקט ר"י א' מהם.

זה אינו דמשום זה לא יאמר הלשון דמשתמע לכוונה אחרת. שהוא עוד בעי סימן אחר. אלא ודאי מדנקט הכי ודאי הוא שכך הוא דעתו דבעי עוד סימן אחר. עוד כתב הרב המגיד ולדעת הר"א ז"ל לא משכחת .

לה שאר סימני סירוס יועילו כלל וכו' כמו שיתבאר בסמוך בדעתו ז"ל ע"כ. פירוש שכתב למטה הראב"ד ולא אפילו נולדו בו השאר שהרי חסר סימן זה שהוא גדול מכולם ע"כ.

ומפרש דבריו הרב ז"ל דעל מה שכתב רבינו אלא הרי הוא בקטנותו עד שילדו לו כל סימני סריס הוא השיג שאמר על דברי רבינו ולא דהיינו שאין הדין כך כמו שאמר שאם הביא שתי שערות אם יולדו כל סימני סריס הרי הוא סריס אלא אפי' נולדו בו כל השאר אינו סריס כיון שהביא שתי שערות דהרי חסר מסימני סריס זאת הבאת שתי שערות.

שמסימני סריס הוא שאין לו זקן והרי יש לו זקן. וכיון שכן אינו סריס.

דהראב"ד ז"ל מפרש דמה שאמדו בש"ס היכא דהביא ב' שערות בזקן כולי עלמא לא פליגי דעד שיהינכלם. ואי אפשר שהרי חסר מהם סימן גדול כזה הילכך אינו נידון כסריס בשום צד.

וכמו שפירש דברי הרב ז"ל למטה. א"כ לפי זה לא משכחת לה ששאר סימני סריס יועילו כלל אלא הכל תלוי בהבאת שתי שערות בזקן.
וזה דבר תימה שא"כ למה הוזכרו ב' סימנים. וזה לא קשה אלא לדברי ר"י.
אבל לדברי רב הונא שאמר עד שיהיו כולם אתי שפיר שהוזכרו שאר סימנים: ואני בעניי נ"ל לתרץ לדברי הראב"ד ז"ל שמה שהוזכרו כל סימני סריס משום שדינא הוא כל שהוא פחות מבן כ' ולא הביא ב' שערות אע"פ שנראו בו סימני סריס הרי הוא קטן. ובפחות מבן כ' אינו סי' סירוס שלא הביא ב' שערות בזקן שאין דרך להביא אחר י"ג תכף אבל שאר סימנין אפשר להיות להכי מנאן לענין זה שאפי' נראו בו סימני סירוס עדיין קטן הוא.
אבל אם הגיע לבן כ' שאז ניכר בו סימני סירוס מה שלא הביא ב' שערות בזקן ודינא הוא שבאחד מהן הוי סי' סירוס הרי הוא סריס. אבל אי קשיא הא קשיא דהכי הוה ליה להרב המגיד להקשות על דברי הראב"ד ז"ל דהא אמרו אחר כך בש"ס אלא הא דאמר להו רבה בר אבוה עיינו ביה ברב נחמן אי בשרו מעלה הבל איתיב ליה ברת כמאן כרב הונא.
דמדקאמר כמאן כרב הונא הוא ודאי בשלא. הביא ב' שערות בזקן דאם הביא שתי שערות בזקן לכ"ע עד שיהיו כולם.
ולדברי רבינו אתי שפיר כל דברי הש"ס- דמעיקרא דייק דלא כר"י. דלר"י כיון שלא הביא שתי שערות בזקן אפי' בסי' אחד הוי סריס.
אלא כרב הונא דאמר עד שיהיו כולם. ולהכי אמר עיינו ביה ברב נחמן אי בשרו מעלה הבל דאז חסר סימן אחד ולא הוי סריס.
ולהכי תירץ לו רב נחמן סיכי דיקנא הויא ליה. דכיון דאית ליה שתי שערות בזקן גם לר"י בסימן אחר עמו לא הוי סריס.
ולהכי אמר להו עיינו ביה אי בשרו מעלה הבל דחסר סי' זה ואז אינו סריס. אבל לפירוש הראב"ד ז"ל דהכל תלוי בהבאת שתי שערות בזקן לא סליק האי תירוצא דהא אמר להו עיינו ביה אי בשרו מעלה הבל.
דמשמע דאי אין בשרו מעלה הבל הרי הוא סריס. וזה גם כר"י לא אתי.
דודאי דמכאן הרי מוכח דדברי רבינו הם עיקר. ואמאי ה"ה ז"ל לא מוכח מכאן שהוא כדברי רבינו: ונלע"ד דמה שהביאו להראב"ד לומר כך הוא משו' דקשה ליה קושית התוס' שם בד"ה דהביא שתי שערות וז"ל וא"ת כיון דהביא שתי שערות מאי קאמר עד שיהא בכולן והלא אחד מן הסימנין הוא שאין לו זקן והרי יש לו זקן ע"כ ולא ניחא ליה בתירוצם דתירצו דאין חשוב בהבאת שתי שערות לבד יש לו זקן.

אלא אם כן נתמלא זקנו- דמשמעות יש לו זקן הוא שיש לו שערות בזקן דהם שנים דבכל מקום חשובים יש לו שערות. ולהכי מפרש מה שאמרו עד שיהא בכולן ובזה אי אפשר שהרי חסר מהם סימן זה הילכך אינו נידון כסרים.

ומה שס"ל ר"י כשלא הביא ב' שערות אפי' באחד מהם הוי וזה א' מהם שלא יש לו זקן. ולפי זה מוכרח דמה שתירץ לו בש"ס רב נחמן סיכי דיקנא אית ליה.

לא אתי לא כרב הונא ולא כרבי יוחנן. דלרב הונא דאמר עד שיהיו כולם אפילו בשלא הביא.

א"כ זה שיש לו סיכי דיקנא לא צריך עוד לסימן אחר שאינו סריס. דהא איכא סימן שאינו סריס דהוא סימן גדול.

וגם לרבי יוחנן בסי' גדול כזה אינו סריס. דנמצא דכוונת הש"ס דאמר לו רב נחמן סיכי דיקנא הויא ליה.

הכוונה דגם כרב הונא לא אתי. דדחי ליה מה שאמר כמאן כרב הונא.

דלרב הונא הוא מפרש דאין לו זקן הוא שאין לו ב' שערות וס"ל עד שיהיו כולן. ולהכי כשהביא ב' שערות הרי חסר א' מהם ואינו סריס אבל רבה בר אבוה מפרש כמו שפירשו התוספות דאין חשוב יש לו זקן עד שיתמלא זקנו.

וס"ל עד שיהיו כולן להכי בזה שיש לו סיכי דיקנא דבכמה מקומות יש לו שער בזקנו. ועדיין לא נתמלא שהוא א' מסימני סריס.

בעי סי' אחד שאינו סריס. ולהכי אמר להו עיינו ביה אי בשרו מעלה הבל שהוא סי' אחר שאינו סריס.

ולפי שאנן קי"ל כרבי יוחנן כתב הראב"ד ז"ל מה שכתב כן נ"ל ודוק: דין ט"ז שתי שערות האמורות בבן ובבת וכו'. עיין בהלח"מ מה שהקשה על דברי רבינו ואנכי איש צעיר נ"ל דדברי רבינו הם נראים להדיא דאם האריכו כדי לכוף ראשן לעיקרן הם ודאי חשובין שערותבין להקל בין להחמיר.

וכשיהיו קטנים כל כך עד שלא ינטלו בפי הזוג אינן חשובין שערות וכאילו אינן. ומשהגיעו לינטל בפי הזוג תולין בהם להחמיר בכל מקום.

כגון לענין מיאון ולשער לבן ולשער צהוב שמטמאין בנגעים. וכן לשתי שחורות הפוסלות בפרה שחשובים שערות.

אבל לענין חליצה ולשער שחור שהוא סי' טהרה בנגעי' אינן חשובות שערות עד שיגיעו לכוף ראשן לעיקרן כמו שמבואר בדברי רבינו שם: והשתא בהך דכתב רבינו היו בה ב'

שערות עיקרן מאדי' וראשן משחיר וכו' וגוזז את ראשן וכו'. והצריך שישאר מן המאדי' כדי שינטל בזוג.
ולא אמר דצריך שישאר מן השער כדי שיכוף ראשן לעיקרן. הוא משום דהנך שערות היו גדולים וחשובים שערות בכל מקום.
אלא משום שראשן שחור אם נשאר בעיקרן שיעור שינטל בפי הזוג שהוא נקרא שער אליבא דחד תנא. אף ע"ג דלא עבדינן כוותיה לחומרא מ"מ כיון דהוא השער הנקר' שער אליבא דכ"ע.
סגי במה שנשאר אדום שיעור שער להך תנא. דלא מקרי הך דנשאר כאילו אינו שהרי היה בשער ומעיקרו גדול ונקרא שער.
אבל אם לא נשאר שיעור שינטל בפי הזוג דהוא כאילו אינו אליבא דכ"ע. הרי הוא בטל אגב השחור.
וכאילו היו כולם שחורות דפוסל. ונראה דס"ל רבינו דגם הך תנא דבעי כדי שיכוף ראשן לעיקרן מודה בזה: ואם ואפשר לומר דגם אם נאמר שלא יודה בזה.
רבינו עשה בזה מסברא שלא אמרו בש"ס הלכה כדברי כולן להחמיר בזה האופן. דעבדינן כדברי ר' עקיבא.
ועל הקושיא הב' עלה על דעתי לתרץ דלאו משום ספק מה דפסקו בש"ס הלכה כדברי כולם להחמיר עד שיקשה דנפקא מינה דלא מייתי עלה קרבן והיה לו לבארו. אלא דנראה להם להחמיר ככולהו משום דכל אחד מסתבר טעמיה.
אלא שראיתי שכתב הרא"ש ז"ל בפ' בא סי' דאנן מספקינן הלכת' כמאן ופסקינן ככולהו להחמיר: ונראה לתרץ כיון דאין ספק זה בא בענין אם זאת טומא' אליבא דכ"ע או אין זאת טומאה אה"נ כענין זה מקרי ספק טומאה ולא מייתי עלה קרבן. אבל כגון זה דפלוגתא דתנאי ואמרו הלכה כדברי כולן להחמיר- גם לענין קרבן אמרו שמייתי כדברי הך תנא דמחמיר.
שפסקו כמותו להחמיר. ועבדינן כדין טומאה.
ועל הקושיא הג' נ"ל דלא קשה כלל. דהתם אע"ג דבענין השער בשיעורו איפליגו תנאי כנ"ל ופסק כדברי המחמי' שיעור שינטל בפי הזוג.
מ"מ היכא דאיכא שיעור ועיקרו מלבין הרי נחלקו בו תנאי. דר"מ סבר לבנונית כל שהוא ופסק כר"מ כמו שכתב הרב המגיד ז"ל שם: דין י"ז שתי שערות אלו צריכות שיהיו במקום הערוה וכו'.

כתב מרן בכ"מ איני יודע מה פירוש במקום הערוה וכו' אבל א' למעלה ואחד למטה או אחד על איברי הזרע לא זו מנין לו ע"כ. ואנכי ההדיוט נ"ל דמדברי הרב המגיד מבוארים דברי רבינו.

שאמר ופי' רבינו שמקום א' הוא בית הערוה בדווקא. דהיינו דבש"ס הביא על דברי אמר רב יהודה אמר שמואל אפי' אחת על הכף ואחת על הביצים תניא נמי הכי וכו' ורבנן אמרי רב חסדא עד שיהיו ב' שערות במקום אחד.

והנה דברי רב יהודה אמר שמואל איירי במקום ערוה דכף וביצים הוא מקום ערוה. וכיון דהביא הש"ס דברי רבנן אמר רב חסדא הוא ודאי לומר שלא כדברי אמר רב יהודה אמר שמואל אפי' אחת על הכף ואחת על הביצים משמע דגם רבנן ס"ל כרב יהודה אמר שמואל דבעי במקום ערוה.

ופליגי דבעי במקום אחד. דמזה הוא שלמד רבינו דבעי במקום ערוה ובעי במקום אחד. דפסק כרבנן אמר רב חסדא. ומה שאמר תניא נמי הכי וקתני אפילו בשערות דגבי קשר אצבעות של יד או של רגל.

לא אמר דגם לענין דגבי קשר אצבעות רב יהודה אמר שמואל ס"ל הכי. אלא דתניא נמי הכי ס"ל דלא בעי ב' שערות במקום אחד.

אבל קצת המפרשים ס"ל דגם רב יהודה אמר שמואל ס"ל דגם בקשר אצבעות מהני שערות. דלהכי קאמר בש"ס תניא נמי הכי.

וכיון שכן מה שהביא הש"ס דברי רבנן אמר רב חסדא הוא לומר דבעי במקום אחד. ואפילו היו בקשרי אצבעות ולא בעי במקום ערוה.

ודקדק רבינו בלשונו דמעיקרא אמר דצריכות במקום הערוה. דהיינו לאפוקי מקום אחר. ואח"כ אמר דצריכות להיות במקום א' שאף במקום הערוה צריכות להיות במקום אחד והשתא גם דברי הלח"מ מתורצים ודוק: שם ושיהיה בעיקרן גומות וכו'. כתב הרב המגיד ודעת רבינו דלא פליגן אהדדי וכו' פי' דלכאורה רב הונא ורב אדא בר אהבה פליגי אהדדי דלדעת רב הונא בעי שערות וגומות ורב אדא ס"ל אי איכא גומות לא בעי שערות. ושערות לא בעי גומות. וכיון שרבינו כתב מעיקרא כדברי רב הונא היאך כתב עוד כדברי רב אדא.

להכי אמר שדעת רבינו דלא פליגן אהדדי דגם רב אדא ס"ל דבעי בעיקרן גומות ולא סגי בשערות לבד. דכן נראה שם בש"ס דגם לרב אדא בעי גומות שהרי אמרו שם דקשה בה רב חנינא מסורא לא לשתמיט תנא ואשמועינן גומות.

ותירץ לו אי אשמועינן גומות הוה אמינא עד שיהיו שתי שערות בשתי גומות קמ"ל דאפי' שתי שערות בגומא אחת. הרי להדיא דגם לרב אדא שערות בעי גומות אלא דאפילו בגומא אחת סגי.

ומשמע דאם לא היו בגומא א' על כל פנים בעי בעיקרן גומות וכדברי רב הונא. וכיון שכן שפיר אית לן למימר דגם לרב הונא אית ליה דרב אדא דאפי' היו בגומא אחת סגי ולא פליגי וגם בב' גומות בלא שערות מודה לו.

ולהכי אע"פ שרבינו כתב מעיקר' דברי רב הונא כתב ג"כ דברי רב אדא דלא פליגן אהדדי: אבל לא ידעתי למה הוצרך ה"ה ז"ל לכתוב כך כיון דכוליה דינא אתי לדברי רב אדא כמו שמבואר בש"ס והש"ס קא שקלי וטרי אליביה משמע דהילכתא כוותיה. אע"פ שנאמר דרב הונא פליג.

להכי רבינו פסק כוותיה ואע"פ שרבינו כתב כדברי רב הונא מה בכך כיון שדינא אתי גם לדברי רב אדא: דין ב' כשבודקין הבת בין בתוך שהוא כל שנת י"ב , וכו' כתב הרב המגיד תנו רבנן וכו' וכן היה ר' אלעזר מוסר לאשתו ור' ישמעאל מוסר לאמו ופסק רבינו הלכה כמותו ויש שם תנאים חולקים בברייתא ע"כ.

והתנאים החולקים בברייתא הם רבי יהודה ורבי שמעון. דרבי יהודה סבירא ליה תוך הפרק אין נשים בודקות אותן דהוא סבר דתוך הפרק כלאחר הפרק וכיון שכן אין נשים בודקות אותן שאינן כדאי לסמוך עלייהו להתיר ספיקות על פיהן ולומר גדולה היא שתחלוץ ומה שאמר לפני הפרק בודקות אותן משום דבין אמרו איתנהו בין אמרו ליתנהו בקטנ' מחזיקי' לה ולאו עלייהוסמכינן ובדיקתן להכי מהניא דאי משתכחי בה הני גופייהו לאחר הפרק אמרינן שומה נינהו.

ולאחר הפרק אי אמרו איתנהו מהימני וחולצה דהא אורח' הוא למיהוי לה. ואי אמרו ליתנהו לא ממאנת דחיישינן שמא נשרו הילכך אנשים לא סמכינן.

אבל ת"ק סובר דנשים בודקות אותן דמהימני בין להקל בין להחמיר. ור"ש סובר אף בתוך הפרק בודקות משום דסבר דתוך הפרק כלפני הפרק דמי ושומה נינהו הילכך לאו עלייהו סמכינן- דלהכי הוא דמהימני דאי משתכחי לאחר הפרק שומה נינהו ולא תחלוץ ולא מהימני אם נמצאו בה לאחר הפרק ולא הביאה שערות אחרות לומר כיון דהן הנה .

הראשונות דשומה נינהו ותמאן דלא מהימני בודאי לענין זה דודאי ר"ש ס"ל דלא מהימני נשים. דהא בתר דברי רבי יהודה אתו דבריו.

ור"י שאמר תוך הפרק ולאחר הפרק בודקות הוא דלא סמכינן עלייהו כדפרשית לעיל.
וא"כ מה שאמר ר"ש אף תוך הפרק נשים בודקות אותן הוא משום דלא סמכינן עלייהו דס"ל דתוך הפרק כלפני הפרק.
ואם נאמר שנאמנות לענין אם לא הביאה שערות אחרות א"כ הרי סמכינן עלייהו ומהימני. אלא ודאי דלא מהימני.
הרי גם ר"ש חולק להדיא את"ק דאמר מהימני. וזה גם ללישנא קמא.
ומכ"ש ללישנא בתרא. דזה ודאי כוונת דברי הרב המגיד שאמר ויש שם תנאים חולקים. דמשמע דשני התנאים חולקים. ולא אמר ללישנא בתרא.
דמשמע מדסתם דגם ללישנא קמא חולקים שני התנאים. ודלא כדפירש הרב הל"חמ ז"ל דבריו של הרב המגיד דהיינו דאיירי לואיבעית אימא.
אבל ללישנא קמא ליכא אלא ב' מחלוקות דר"ש ות"ק הוו דבר אחד. דריהטא דש"ס הוא בודאי דר"ש ס"ל ג"כ דלא סמכינן עלייהו.
דהא אמרי בש"ס רבי שמעון אומר אף תוך הפרק נשים בודקות אותן קסבר תוך הפרק כלפני הפרק ובעיא בדיקה דאי משתכחי לאחר הפרק שומה נינהו. ואם ס"ל כת"ק דנשים נאמנות אמאי אמר דרבי שמעון ס"ל תוך הפרק כלפני הפרק הוה ליה לומר תוך הפרק כלאחר הפרק ואפ"ה נאמנות הן.
אלא ודאי דפשיטא ליה להש"ס כיון דאתו דברי רבי שמעון בתר דברי רבי יהודה ואמר אף בתוך הפרק נשים בודקות אותן. הוא משום דלא סמכינן גם בתוך הפרק.
דהוא ודאי משום דס"ל דתוך הפרק כלפני הפרק דלא סמכינן עלייהו: ומה שהשיג הרמ"ך על רבינו הוא מדקאמר רבינו בודקין ע"פ נשים כשרות ונאמנות. דמשמע דמשום דיש לנשים נאמנות על זה דבודקות גם לאחר הזמן.
ולא משום חזקה דרבא אלא כשיהיו הנשים כשרות נאמנות בין להקל בין להחמיר וכיון שכן גם מה שאמר רבינו בין בתוך הזמן הוא משום נאמנות דנשים. וכיון שרבינו אית ליה דבתוך הזמן כלפני הזמן א"כ הבדיקה היא דאי אמרו דאיכא שערות דשומא נינהו. ואשתכחו אלו השערות לאחר הזמן שלא הביאה שערות אחרות עדיין קטנה היא. ויכולה גם למאן שהוא לקולא.
וזה ודאי דלא כרבי יהודה דהוא ס"ל דאין נשים נאמנות אלא לאחר הזמן משום חזקה דרבא. אלא כר"ש דאית ליה בתוך הפרק כלפני הפרק ואמר דגם בתוך הזמן נשים בודקות אותן וסבר דמה שאמרו בש"ס ובעיא בדיקה דאי משתכחי לאחר הפרק שומה נינהו הוא גם להקל שיכולה למאן.

דמשום נאמנות נשים קאמר לה ר"ש. ועל מה שהבין כך בדברי רבינו השיג עליו לא נהירא שיהיו נשים נאמנות בתוך הזמן גם לקולא.
דר' יהודה דעתו שאין נשים נאמנות לקולא. ואף על פי שאין הלכה כרבי יהודה שאמר בתוך הזמן כלאחר הזמן.
זה ענין אחר ואין זה תלוי בזה. דבהאי דאין נשים נאמנות הלכה כמותו.
ואם כן הרי איתותב רבינו על האי סברא שלו שאמר נשים נאמנות: ומעתה מ"ש הרב הל"חמ ודבר תימא על הרמ"ך. ליכא שום תימא דלא השיג על רבינו כי אם ממה שאמר נשים נאמנות.
ואין זה תלוי אם בתוך הזמן כלאחר הזמן או כלפני הזמן. אלא דלפי דברי הרב המגיד ליכא שום קושיא על רבינו.
דרבינו לאו משום דפסק כר"ש הוא דאמר הכי דגם ר"ש סובר דנשים אינן נאמנות כרבי יהודה. וכמו שפירשתי לעיל.
דהוא פסק כת"ק דמשמע דנאמנות גם להקל. דמדאמר זה מוסר לאמו וזה מוסר לאשתו. דמשמע שאלו יודעים בהם שהם נאמנות דווקא ולא נשים אחרות. אלמא משום נאמנות הנשים קתני בברייתא.
ואזדא לה קושית הרמ"ך ז"ל: ועל מ"ש הרב המגיד אח"כ וכפסק הזה נראה מן ההלכות יש לדקדק בדבריו למה נקט בלשונו כך והיה לו לומר וכן פסקו בהלכות כמו שאומר בכל מקום: ומצאתי שדקדק לומר בכוונה לפי שנראה מן ' הלכות דלא כדעת רבינו דבהלכות אמרו דבחליצה ומיאון נאמנות משום חזקה דרבא.
דמשמע דהיכא דליכא חזקה דרבא נאמנות להחמיר ולא להקל ורבינו אמר דבכל ענין נאמנות נשים. שלזה שינה בלשונו ואמר וכפסק הזה נראה מן הלכות.
דהיינו שודאי ההלכות אינו כדברי רבינו אלא בענין זה שפסק כת"ק דסתם מתניתין ור' אליעזר ור' ישמעאל אע"ג דתנאים אחרים חולקים שם בברייתא. כענין זה נראה מן ההלכות שעשה כמו זה שפסק כת"ק ור' אליעזר ור' ישמעאל לפי מה שמפרש הוא דבריהם אע"ג שר"ש חולק בברייתא ואזיל לחומרא אפ"ה פסקינן כסתם מתני' והנך דעמיה אף ע"ג דהם לקולא.
כמו שעשה רבינו דעשה כסתם מתניתין והנך דעמיה לקולא אף ע"ג דתנאים אחרים חולקים עליהם ועבדי לחומרא. שלזה אמר וכפסק הזה דהיינו דלא פסק כוותיה.

אלא כענין של רבינו דאזיל לקולא לפי פירושו אף ע"ג דאחרים חולקים. כן נראה מן ההלכות שעשה גם כן הוא כך לפי פירושו ומעתה הותרה קושית הרב לח"מ שכתב וז"ל אלא שקשה טובא לזה מ"ש ה"ה ז"ל דבפסק הזה נראה מן ההלכות.

דבהלכות אמרו דבחליצה ומיאון נאמנות משום חזקה דרבא משמע דהיכא דליכא חזקה דרבא נאמנות להחמיר ולא להקל וא"כ איך כתב ה"ה ז"ל דכן נראה מן ההלכות. ע"כ דאין כוונת הרב המגיד לומר שבהלכות פסקו כדברי רבינו אלא כמ"ש ודוק: דין כ"ה מי שיש לו אבר זכרות וכו'.

הרי הם בחזקת גדולים והם שנדבר כהן בכ"מ ע"כ. נ"ל שכוונת רבינו שאמר הרי הן בחזקת גדולים שאינן נקראים קטנים כמו דין הבת שהיא עד שתהיה בת י"ב שנה גמורות היא הנקראת קטנה ואפי' הביאה שערות.

ומן י"ב שנה ומעלה דיניה מבוארים לעיל. אבל פחות מי"ב שנה נקראת קטנה.

להכי אמר כשיהיו מכן י"ב שנה ויום אחד הרי הם בחזקת גדולים אם מביאים שערות כדין הבת וכמ"ש בפרקין. וכל כוונתו של רבינולומר שאינן נקראים קטנים כיון שהם משונים.

אלא הרי הם בחזקת גדולים. וכמו הבת דעלמא עבדינן להו.

ונפקא מינה לענין דינא אם קידשן איש שאם הביאו שערות קידושיו קידושי ספק וצריכין גט מספק. דאם היה דנחשוב להו קטנים לאו קידושין כלל.

וכיוצא איכא לענין דינא של הבת דנקראת גדולה מבת י"ב שנה ויום אחד ולענין שיתחייבו במצות שהאשה חייבת בהן כל שנת י"ג. אבל אינן חייבות במצות שהנשים פטורות עד שיגיעו לי"ג שנה ויום אחד.

וכן אם קידשו הם אשה בשנת י"ג אין קדושין כלל דקדושי קטן לאו כלום הם. ודלא כמו שהבין הראב"ד בדברי רבינו עד שהשיג עליו שצריך שיבדקו אם יש להם סימנים אם לאו.

דודאי דכך היא דעת רבינו שיבדקו אם יש להם סימנים אם לאו כמ"ש: ומעתה מה שתמה הרב אזדא לה. דכשיהו בן י"ב שנה ויביאו סימנים אינן מתחייבין אלא במצות שהנשים חייבין משום ספיקא דשמא נקבה.

ואינן מתחייבות במצות שהאנשים חייבים עד שיהיו בין י"ג שנה כנ"ל: פרק ג' דין ב' נתנה לו וכו' ואם נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת מספק עד כאן. הנה בשני חלוקות הראשונות משום דכתיב כי יקח איש אשה ולא שתקח אשה לאיש וכמו שאמר רש"י ז"ל שם.

ולפי זה אפילו היו מדברים מענין קידושין כיון שנתנה היא ואפילו אמר הוא וכח' ובחלוקה הג' שנתן הוא ואמרה היא כיון שאמרה היא ספק אם היא מקודשת משום דדמי לתקח אשה לאיש. וכמו שכתב רש"י ז"ל שם.

וכתב הרא"ש ומיירי שלא דיבר עמה תחלה על עסקי קדושין דאילו דיבר עמה תחלה אפי' נתן לה בשתיקה מקודשת. ובשביל אמירתה לא גרע ע"כ.

וכתבו בב"י סימן כ"ז בסתם ואחר כך כתב משם הרמ"ה וכל שכן אם ענה הבעל הן בשעת נתינה דהוו ודאי קידושין ואפילו אם אין עסוקין בענין קידושין וכתב מרן בב"י דטעמא דמסתבר הוא ע"כ. והכוונה דכשאומר הן הוי כאילו אמר הוא ואמירתה כמאן דליתה דמיא.

דודאי דכ"ש משהיו עסוקים בקידושין ולא דיבר כלל דאפילו שאמרה היא לא גריעה דודאי דכך כוונת הרמ"ך מדכתבו הטור בסמוך לדבריו שהוא דברי הרא"ש. וטעם הרא"ש מבואר כנ"ל שלא כדברי הרב משנה למלך שכתב דסובר הרמ"ה דטעמא דמספקא לן בנתן הוא ואמרה היא היינו משום דהוא נתן בסתם ולא נודע אם לשם קידושין או לשם מתנה וכי אמרה היא הריני מקודשת לך בזה לא חש לדבריה ומ"שה כתב דהיכא דענה הן דמקודשת בודאי דאי טעמא משום דמספקא לן דכי בעינן כי יקח הוא שהאמירה גם כן יהיה שלו וכשאמרה היא לא מקרי כי יקח.

א"כ כי ענה הן מאי הוי והלא על ידי אמירתה נגמרו הקידושין ע"כ. דודאי דאין זאת כוונת הרמ"ה.

אלא כמ"ש ואמירתה כמאן דליתא דמיא היכא דלא בעי אמירתו. או היכא דענה הן דכאומר הוא דמי כמ"ש: ומעתה ליתא להקושיא שהקשה הוא ז"ל דודאי לפי דברינו הנז' דמה שלא הצריך באדם חשוב לומר היא תחלה הילך מנה ואתקדש לך.

ואח"כ שיאמר הוא הרי את מקודשת לי בהנאה זו כדברי רבינו. משום דהוא כמו קידושין דעלמא שנתן הוא ואמר הוא.

ולא בעי שתאמר האשה תחלה אני אתקדש לך. כיון דהוא אדם חשוב.

הך הנאה דאית לה הוי כאילו הוא נתן לה משלו. והרי אמר הוא.

דכל עיקר חידושא דהאי דינא הוא. דאע"ג שלא נתן הוא אלא נתנה היא והרי כתיב כי יקח איש אשה ולא שתקח אשה לאיש.

אפ"ה הך הנאה דקיבלה ממנו הוי כאילו הוא נתן. וקרי בה שפיר כי יקח איש אשה ודוק: דין ד' וצריך שיכתוב אותו לשם האשה המתקדשת כגט ואינו כותבו אלא מדעתה.

כתב הרב המגיד ושלא מדעתה הוא מחלוקת האמוראים שם. ופסק רבינו כפסק ההלכות שפסקו שאינה מקודשת ע"כ.
שההלכות פסקו כרב פפא ורב שרביא. דאע"ג דאוקמוה הכא בשטרי פסיקתא הא אוקמוה בפ' הנושא בשטרי אירוסין ממש.
דהיינו שבפ' הנושא על האי דאמר רב גידל כמה אתה נותן לבנך כך וכך וכו'. הן הן הדברים הנקנים באמירה.
קא בעי בש"ס שם דברים הללו ניתנין ליכתב או לא. דהיינו דאי אמרינן לא ניתנו ליכתב לא ליטרוף ממשעבדי.
והשיב לו לא ניתנו ליכתב וקפריך עליה ת"ש אין כותבין שטרי אירוסין אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהם. הא מדעת שניהם כותבין.
מאי לאו שטרי פסיקתא . דהיינו אלמא ניתנו ליכתב.
ותירץ לו שטרי אירוסין ממש. כדרב פפא ודרב שרבייא וכו'.
הרי דבפ' הנושא אוקמה לה שטרי אירוסין ממש. להכי פסקו כרב פפא ורב שרביא:
הנה לפי זה שטרי פסיקתא לא ניתנו ליכתב.
והוא מה שכתב רבינו בפ' ו' מהלכות זכייה דין י"ז שדברים אלו לא ניתנו ליכתב לפיכך אינם כשטר עד שיטרוף בהן ע"כ. והכוונה שבשטר שיכתבו על זה אינו טורף.
שהוא מפרש שמה שאמרו לא ניתנו ליכתב הכוונה שאין כתיבתן עושה שטר לגבות מן המשועבדים. אלא אצל בני חורין.
ומשום הנאת איחתוני משתעבד באמירה דווקא. ולא אצל המשועבדין וכמ"ש שם הרב המגיד ז"ל.
שבודאי כיון שנשתעבד אצל בני חורין ודאי שדרכם לכתוב שטר על זה לראיה. וכיון שדרכם לכתוב שטר משום שיעבודם אצל בני חורין.
כתב רבינו בפ' כ"ד מהל' מלוה דין א' אין כותבין שטר אירוסין ונישואין ושטרי אריסות וקבלנות וכו' אלא מדעת שניהם. שהרי איכא שיעבוד בהם לזה על זה וצריך שיהיה מדעת שניהם.
וכתב שטרי אירוסין עמהם כמו שנזכר במשנה. ואע"ג שלדעתו שפסק כרב פפא ורב שרביא.
הם מוקמי לה בשטרי אירוסין ממש כנ"ל מ"מ ודאי דלא גרע שטרי פסיקתא מהנהו אחריני דקתני במתני'. ונקט לשון המשנה שטרי אירוסין דזה פשט הלשון שהוא שטרי פסיקתא כמו הנך אחריני דטעם אחד להם.

ולא משום שצריך דעת מקנה דמקיש הויה ליציאה. ומה שכתב שם ה"ה ופירוש שטרי אירוסין שטרי פסיקתא וכו'.
אין הכוונה דכך יפרש לה רבינו אלא נקט שטרי אירוסין במקום שטרי פסיקתא. שזה הלשון מוזכר במשנה ופשטיה הוא כך.
ואף ע"ג דלא מפרשי לה הכי לדעת רב פפא ורב שרביא. מ"מ גם שטרי פסיקתא לא גרע מהנך אחריני: ועוד נראה לי עיקר שרבינו סובר שודאי שטרי אירוסין דקתני מתני' הוא שטרי פסיקתא.
וכוונת ההלכות כיון שבפ' הנושא אמרו לא שטרי אירוסין וכדברי רב פפא. משמע דהש"ס ס"ל כהך דרב פפא ורב שרביא.
להכי קא מתרץ ליה כמו שמפרשי בקידושין לדעת רב פפא ורב שרביא. ומה שס"ל הש"ס כרב פפא וכרב שרביא משום דטעמם עיקר דקא מקשי ויצאה והיתה.
דמקיש הויה ליציאה. שודאי שהש"ס היה יכול לתרץ כמו דעתו של רבינו.
שאפילו שנאמר שהוא שטרי פסיקתא ליכא הך דקא פריך הא מדעת שניהם כותבין. דכתיבה דאמר תנא לאו לענין ליטרוף ממשעבדי.
אלא מבני חרי שאפי' הכי אין כותבין אלא מדעת שניהם. כמו הנך אחריני דקתני להו במתניתין.
אלא הש"ס תפס כמו שמפרשי לה בקידושין לדעת רב פפא ורב שרביא. בתורת דחייה דווקא.
ולאשמועינן דהלכה כרב פפא ורב שרביא. להכי ההלכות פסקו כמותם.
וזה מה שכתב הרב המגיד שם על דברי רבינו שפי' שטרי אירוסין הוא שטרי פסיקתא: ותדע שהיה יכול הש"ס לתרץ דאע"ג שהוא שטרי פסיקתא אה"נ דלא ניתנו ליכתב כדי לטרוף ממשעבדי. דאע"ג דהיה דרכם לכתוב שטר זה על זה לראיה.
וזה דקתני מתני' דאף שטר כהאי גוונא דאין טורף ממשעבדי. אפ"ה אין כותבין אלא מדעת שניהם.
וכדברי רבינו הוא ממה שרבינא הוא דקא מבעיא לה להאי בעייא אי ניתנו ליכתב: ומאי קמיבעיא ליה והא ס"ל דכתבו שלא לשמה מקודש' ולדעתו מפרש לשטרי אירוסין דהוא שטרי פסיקתא. וקתני אין כותבין אלא מדעת שניהם.
הא מדעת שניהם כותבין. אלמא ניתנו ליכתב.
וכמו שהקשו שם התוספות בד"ה רבה ורבינא והניחו בתימא. דהשתא ניחא דודאי סבר רבינא דאע"ג דקתני דמדעת שניהם כותבין לא תפשוט הבעיא דהוא קמבעי הכי אם הוו כשטר שיש בו קנין וטורף ממשעבדי.

אלא דסתמא דש"ס הוא דקא פריך מינה מדאמר דמדעת שניהם כותבין. אלמא ניתנו ליכתב לטרוף ג"כ.
כיון דבאמירה קנו כמו דין קנין. .
וקאמר דמדעת שניהם כותבין קס"ד לומר כדין שטר שיש בו קנין. והוה מצי לדחות לו שאע"פ שכותבין אינו טורף ממשעבדי אלא מבני חרי כדעת רבינא.
אלא דניחא ליה בהאי דיחוייא דהוא שטרי אירוסין לאשמועינן דהלכה כרב פפא וכרב שרביא וכמש"ל: והשתא לא יוקשו הנך קושיות דכתב הרב הלח"מ | יעו"ש כן נלע"ד ודוק: דין ה' ואם קידש בביאה וכו' והמקדש בביאה מסתמא דעתו על גמר ביאה. כתב הרב המגיד וכתב רבינו מסתמא דעתו על גמר ביאה נראה שנתכוון לדעת בעל ההלכות שכתב דעתו על גמר ביאה היכא דאמר לה התקדשי לי בביאה סתם אבל אם פירש ואמר בתחלת ביאה הויא מקודשת בתחלת ביאה ע"כ.
פירוש מדאמר רבינו מסתמא דעתו על גמר ביאה נראה שנתכוון לומר דאם פירש ואמר בתחלת ביאה הויא מקודשת דזה רבינו קא דייק מדאמרו שכל הבועל דעתו אגמר ביאה. דמשמע כיון דהכי דעתו לא הויא קידושין עד גמר ביאה.
ומשמע דאם פירש דעתו דליקני בתחלת ביאה מקודשת הויא מקודשת כתחלת ביאה. ולא משום הקושיא של התוספות דבפרק הבא על יבמתו דף נ"ה הוא דקעבד רבינו הכי אלא מדיוקא דש"ס הוא דעבד הכי כמ"ש.
ומ"ש הרב המגיד שנתכוון לדעת בעל הלכות. הכוונה דחילוק כזה עביד בעל ההלכות משום קושית התוספות.
אבל לרבינו משום קושית התוספות הוא דכתב בפרק עשירי דהבא על ארוסתו אחר שקדשה משיערה בה קנאה וכדעת ההלכות שהקשה קושיא הנז' ותירץ לה הכי. וכמו שכתב שם הרב המגיד שהוא כדעת ההלכות.
דודאי דאם מה שאמר רבינו מסתמא וכו' דדייקינן דאם פירש דבתחלת ביאה הוא מקדש. דמקודשת בהעראה.
הוא משום קושית התוספות הנז'. א"כ מנין לו לרבינו לומר בפ' עשירי כנזכר דהבא על ארוסתו אחר שקידשה משיערה בה קנאה וק"ל: דין ו' הדברים שיאמר האיש כשיקדש וכו' הרי את ארוסתי וכו' הרי את זקוקתי וכל כיוצא בהן הרי זו מקודשת ע"כ.
כתב הרב המגיד ודע שאלו הלשונות מועילין והוא שתהא האשה מכרת בהן. ואף ע"פ שאינו מדבר עמה על עסקי קידושין ואם אומרת שאינה מכרת כהן וכו'.

וכל זה מתבאר מדברי רבינו במ"ש למטה בסמוך כל לשון שהוא מכרת בו ע"כ. מה שכתב והוא שתהא האשה מכרת בהן.
הכוונה שאמרה שידעה שהם לשון קידושין וקבלתינהו לשם קידושין. דאי לאו הכי מהיכא ידעינן דהיא מכרת וקבלתינהו לשם קידושין.
ואם היו מדברים על עסקי קידושין וקבלתינהו הרי ידעה מאי קאמר לה בודאי: אבל הנך דאיבעיא לן בש"ס הרי את מיוחדת לי הרי את מיועדת לי וכו' אפי' אמרה שידעה לשון קידושין קאמר לה וקבלתינהו לשם קידושין אפ"ה אינן קידושין כלל וכמ"ש לקמן רבינו דאין חוששין למלות אלו דמשמע אפי' אמרה שהיא מבינה דהא מוקמינן להאי כשאמרה שהיא מבינה משמע דבהנך אפי' אמרה שהיא מבינה ולהכי בש"ס על לישני דקתני בברייתא שהם לשון קידושין לא פריך עלה כמו שפריך על הבעיא אילימא כשאינו מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה מנא ידעה מאי קאמר לה כיון דהם לשון קידושין ואמרה שהיא מכרת שהוא לשון קידושין וקבלתינהו לשם קידושין.
אבל בהני לישני דהבעיא לא מהני ואפי' אם אומרת שהיא מבינה שהם לשון קידושין כיון שאינם מבוררים שהם לשון קידושין. ותירץ לא אמרי לעולם במדבר עמה על עסקי קידושין אי דיהיב לה ושתיק ה"נ הבעל דיהיב לה ואמר לה בהני לישני.
והכי קא מבעי ליה הני לישני לקידושין קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה. דהיינו שהבעיא היא איירי שהיה מדבר עמה על עסקי קידושין.
ואם יהיב בשתיקה מהני. מ"מ כיון דאמר לה בהני לישני דמשמע נמי למלאכה קאמר. אפשר דכוונתו לומר שתעשה עכשיו מלאכה ואחר כך יקדש אותה. שאינו חפץ לקדשה עכשיו.
דהשתא במה שדבר באלו הלשונות גרע מאילו קידש אותה בשתיקה כן נ"ל ודוק: שם הרי את חרופתי' וכו' הרי זו מקודשת וכו' עיין בכ"מ מה שתירצו לדעת רבינו: ואני ההדיוט נלע"ד שרבינו מפרש כמ"ש שם התוס' בד"ה שכן ביהודה וכו' דהאי תנא דס"ל ודווקא ביהודה אבל בעלמא לא משום דקסבר דבשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה.
משמע דלמאן דסבר דקרא איירי בחציה שפחה וחציה בת חורין. דקידושין תופסין בה גם בעלמא מקודשת.
כמו שפירשו בד"ה משום שנאמר וכו'. וכיון שרבינו כתב בפ"ד מהל' אלו דין י"ז וז"ל והיא זו היא שפחה חרופה האמורה בתורה זו מי שחציה שפחה וחציה בת חורין שקידשה עבד עברי ע"כ וכן כתב בפ"ג מהלכות איסורי ביאה להכי הוא דכתב כאן הרי

זו מקודשת: דין י' אמר לה הרי חצייך מקודש לי בפרוטה וכו'כתב הרב המגיד אבל הרשב"א ז"ל כתב ואינו מחוור וכו' וזה דעת הר"א ז"ל בהשגותיו ומ"מ אין דבריהם מוכרחין דכיון דחזינן בגמרא דבהני אמרי את"ל מקודשת ובתר הכי בעו הא דב' חצייך בפרוטה משמע דאינהו ידעי בדקדוק הלשון טפי מינן ע"כ.

ואני ההדיוט נראה לי דהמדקדק בדברי רש"י ז"ל הדבר מבואר דב' חלוקות הראשונות טפי עדיף מב' חצייך בפרוטה. דכתב בראשונה פסקא והוי ליה כמקדש לחצאין.

מונה והולך הוא ורישא דמלתא אמסקנא נמי קאי ולא לחצאין הוא דהא חצי פרוטה לאו בר תפיסה הוא ע"כ. דהיינו שהוא כאילו אמר אתה שמתקדשת בפרוטה א"כ חצייך הוא בפרוטה וחצייך הוא בפרוטה.

ואני אקדש אותך בפרוטה כדין הקידושין שהוא בפרוט' שאינו מקדש לחצאין הוא. וחלוקה שנית אמר כיון דאמר בפרוטה פסקה ולא היה תחלת דבורו אלא לחצייה וטעה לומר שמקדשין לחצאין.

דהיינו כיון שאמר בפרוטה דהיא בר תפיסה דקידושין. איכא למימר דדעתו לקדשה לחצאין.

או דילמא כל ביומיה מונה והולך הוא. דהיינו שהוא אומר לה שאני מקדש אותך היום בב' פרוטות שיעלה לחצי ממך פרוטה ואין דעתו לקדשה לחצאין.

אלא הוא אומר כיון שאני מקדש אותך בב' פרוטות הרי כל חצי ממך בפרוטה. אבל בחלוקה דשני חצייך בפרוטה שהזכיר שני חצייך בפרוטה בפעם אחת דלא שייך מונה והולך הוא הרי הוא מקדשה לחצאין.

דאינו דומה לחצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה דהוא מקדשה כולה. אלא דהוא אומר שאני מקדשך כולך בשני פרוטות שיעלה פרוטה לכל חצי ממנה ולהכי אמר בה את"ל וכו' דפשיט ליה דמקודשת שאין כאן קידושין לחצאין אבל בזה קידושין לחצאין.

וכאילו אמר אני מקדש אותך כל חצי לבדו ויהיו שניהם בפרוטה כדין אשה שהיא מתקדשת בפרוטה אלא שעשה צד ראשון הכא ודאי בחד זמנא קאמר לה דצד זה הוא יותר טוב ממי שאמר חצייך בפרוטה היום וחצייך בפרוטה למחר דהא בחד זמנא קאמר לה דאפשר לומר דמקדשה כולה בבת אחת ובצד השני אמר או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל והרי משמע שמקדשה לחצאין כמ"ש כיון שהזכיר שני חצאין עם הפרוטה בפעם אחת.

נראה שהוא מקדש כל חצי וחצי לבדו. אלא דצריך לדעת דעת הרב והרשב"א: ונ"ל דכך יפרשו הבעיות הראשונו' חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה מהו כיון דאמר חצי פרוטה פסקה.

ונמצא דבפעם ופעם לקדש חצייה דווקא. וכבר אמרתי דאם אמר חצייך מקודשת לי אינה מקודשת או דילמא מונה והולך הוא ולא מקרי קידש חצייה בפעם ופעם ועלה קאמר את"ל מונה והולך הוא דלא מקרי קידש חצייה בראשונה ועוד קידש חצייה אלא מונה והולך הוא.

חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה מהו. כיון דאמר בפרוטה פסקה והרי כוונתו לקדש החצי ואינה מקודשת וגם בשעת כוונתו לקדש החצי אינה מקודשת.

או דילמא כל ביומיה מונה והולך הוא. דאין כוונתו לקדש החצי בראשונה.

וכן בשנית עד שנאמר שהיא אינה מקודשת כמו דבריו דלעיל. דאין זה דומה לזה.

וכוונתו לאו למימרא דהיא מקודשת. אלא דאין זה דומה לדבריו הראשונים.

ואמר את"ל שאין דומה זה לדבריו הראשונים. אכתי בעי חצייך וכו' שני חצייך בפרוטה מהו.

דאע"ג דזה עדיף מב' חלוקות הראשונו' ובודאי שאין דומה לדברים דלעיל. מ"מ הבעיא איכא דדילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל.

דלאו דיוקא כמו שאמרתי כבר שמקדש חצי האשה הוא דאינה מקודשת. אלא כל שהזכיר החצאין אינה מתקדשת.

דלהכי אמר בהאי אין מתקדשת לחצאין כלל. דהיינו דכלל כלל לא כל שהזכיר החצי דרחמנא דאמר אשה ולא חצי אשה.

הוא אפי' בכי האי גוונא. שהרי הזכיר חצי אשה מ"מ וסלקא בתיקו משום דאפשר דכל שמזכיר החצי אינה מקודשת וכיון דסלקא בתיקו משום זה.

א"כ כ"ש ב' חלוקות הראשונות דאיכא פסקא בדבר דיש להסתפק בהן כך כוונתם ז"ל לפי עניות דעתי ודוק: שם ב' חצייך בפרוטה וכו' עיין בלח"מ שהביא דברי מרן הב"י בסימן ל"ד שתירץ לקושית התוס' והוא ז"ל קא מקשה עליו דא"כ מה יתרץ לשני חצייך בפרוטה דהוי הריצוי בבת אחת: ואנכי איש צעיר נלע"ד דלא תקשי כלל.

דמה דקא פריך מר זוטרא על דברי רבא דאמר דאם קידש חצי אשה אינה מקודשת. ואמר עלה וניפשטו לה קידושי בכולה.

הכוונה דאף על גב דהוא לא קידש כי אם חציה מקרי דקידשה כולה. דבדבורו דקא מקדש חציה הרי מתפשט בכולה.

והרי מקרי קידש כולה ולא חצייה. ועל זה קא מתרץ ליה דהכא דעת אחרת המעכב' בדבר.
ולא נתרצית אלא לחצייה. לפיכך אין דבורו תפיס בה כמ"ש רש"י ז"ל שם ומשום זה קא מקשו התוס' על הך בעיא דחצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה.
דמאי מסתפק אם היא מתקדשת. דאמאי לא יועיל.
והרי הכא אינה מעכבת. א"כ אפי' נאמר דקידשה לחצאין נפשטו קידושי בכולה.
ועל קושיא זו תירץ מרן הב"י דכשאמר תחלה חצייך בפרוטה ליכא גילוי דעת שהיא מתרצה בכולה. וכי אמר לה חצייך בפרוטה דאז גלי דעתה שהיא מתרצה בכולה מאי הוי דילמא בשעת אמירת חצייך בפרוטה לא נתרצית אלא לחצייה והשתא הוא דהדרא בה ונתרצית.
דכל זה הוא לכשנאמר דקידש חצי ראשון בפרוטה והדר קידש חצי השני בפרוטה. אבל לחלוקת ב' חצייך בפרוטה דבחד זמנא קאמר לה.
וקא בעי או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל. דאפילו קא מקדש לשני חצאין בבת אחת.
גלי רחמנא דצריך שיהיו הקידושין בכולה ולא בשני חצאין. מאי קושיא שייכא בהאי דנפשטו קידושין בכולה.
דזאת הקושיא לא שייכא אלא אם נאמר דהוא קידש החצי דווקא ורחמנא אמר דלא מהני בקידש החצי. דודאי שייכא זאת הקושיא.
דאמאי מקרי קידש החצי דווקא. והרי יפשטו הקידושין בכולה ולא מקרי קידש החצי לבד.
אבל אם נאמר דאף בקידש שני חצאין בבת אחת שכולה נתקדשה בבת אחת. אפ"ה גזרת הכתוב דצריך שלא יהיו הקידושין בשני חצאין בבת אחת.
כי אם צריך שיהיו בכולה. מאי שייכות נשאר להקשות קושיא זו.
וגזרת הכתוב כך היא כי יקח איש אשה כולה ולא יהיו לשני חצאין בבת אחת כן נ"ל ודוק: דין י"ג נתקדשה קודם שתבגור וכו' בין אם נתקדשה בפניו בין שנתקדשה שלא בפניו אינה מקודשת ע"כ. כתב מרן בכ"מ דהר"יף נסתפק בכוונת הרב אם סברתו לומר שאפי' נתרצה לבסוף לא חיישינן שמא נתרצה מתחלה אבל כל שידענו שנתרצה מתחלה מקודש' הויא.
או אם סובר שאפי' ידוע שנתרצה מתחלה אינה מקודשת ע"כ. פירוש דמסתפק בדעתהרי"ף דפסק כרבינא דלא ס"ל לדרב ושמואל.

אם הכוונה של רבינא דלא חש לדרב ושמואל שאמרו דחיישינן שמא נתרצה האב בקידושיה בתחלה. שאפילו נתרצה לבסוף לא חיישינן לומר דהוכיח סופו על תחלתו שהוא נתרצה בשעת קידושיה.
אבל כל שידענו בבירור שמתחלה נתרצה מקודשת. דהכי משמע דלא חיישי' לדרב ושמואל דסברי דאפילו שלא ידענו שנתרצה אנו חוששין שמא נתרצה.
אלא לא אמרי' שמא עד שנדע בבירור שנתרצה. או כוונת רבינא הא דלא חש לדרב ושמואל.
הוא דמה שאמרו שמא נתרצה בקידושיה. הוא לא חש לריצוי מעיקרו.
שאפי' יהיה שנתרצה בבירור בשעת קידושיה אינה מקודשת כיון שלא נתקדשה לדעתו.
דהר"ן ז"ל מסתפק בדברי הרי"ף ז"ל.
דמאי יפרש בדברי רבינא שפסק כמותו. דודאי יכול להיות דהרי"ף מפרש בדברי רבינא דאפי' ידעינן שנתרצה האב בתחלה איירי.
שהרי הוא כתב ח"ל וכולהו רבוואתא קמאי ז"ל הכי פסקו. כגון רב אחא משבחא ובעל הלכות גדולות ורבינו האיי בתשובותיו.
הני כולהו פסקו הלכתא כרבינא דהוא בתרא ודחו להא דרב ושמואל . בין קטנה בין נערה היכא דקידש קטנה או נערה נפשה בלא דעתא דאבוה דלא הוו קידושיה קידושין.
בין נתרצה האב בין לא נתרצה האב ע"כ. משמע דאפי' נתרצה האב מתחלה.
או נאמר הכוונה בין נתרצה האב אחר כך. כיון שלא מדעתו נתקדשה: וכתב הר"ן דרבינו מדבריו משמע דאם נתרצה מעיקרא שידענו כך בבירור שהיא מקודשת.
שהרי כתב רבינו ואפי' אם נתרצה האב אחר שנתקדשה. דמשמע שאם נתרצה בשעת קידושיה הוו קידושין.
אלא שתמה על מה שגמר בדבריו ובין היא ובין אביה יכולין לעכב. שזה הלשון הוא שייך אם היה הדין שאפי' נתרצה לבסוף מקודשת.
דאז שייך לומר כך דהיינו דכל זמן שלא נתרצה האב אם באת לחזור יכולה היא לחזור. אבל כיון שהוא סובר שאפילו נתרצה האב אח"כ אינו חוזר.
איך היה שייך לומר זה הלשון דלמה לי העיכוב שלה הא בלאו הכי אינה מקודשת: ואני ההדיוט קשה לי על דברי הר"ן בקושיא זו אדמקשה כך הוה ליה להקשות עליו שאין כדבריו מהמימרא גופה שמינה כתב רבינו דבריו אלו. דהיא אתמר קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה אמר רב בין היא ובין אביה יכולין לעכב ע"כ.
דמוכרח דאיירי בשלא נתרצה האב ואמר איני רוצה. דהא רב ושמואל ס"ל דחיישינן שמא נתרצה כמ"ש לעיל.

וכיון שכן מוכרח דהכוונה שאם באה לחזור קודם שיתרצה האב חוזרת דלא מהני תו ריצוי אח"כ דכיון דחזרה קודם ריצוי אביה הרי שאפילו אמר שאיני רוצה יכול לחזור ולומר רוצה אני. והכא שאני שחזרה קודם.

ועיין שם בדברי רש"י והתו'. ומוכרח לומר שרבינו ז"ל אינו מפרש כדבריהם אלא שלדעתו יפרש דכוונת המימרא כך היא דכמו שאביה מעכב שאם לא נתרצה.

אף היא יכולה לעכב ולחזור קודם שיאמר שהוא רוצה בקידושין אלו כשישמע שנתקדשה. א"כ כאן ג"כ כך כוונת רבינו דאם נתקדשה שלא לדעת אביה בין היא יכולה לעכב קודם שיאמר רוצה אני כשישמע שנתקדשה.

כיון שחזרה בה קודם ריצוי שלו. ובין אביה יכול לעכב.

וזה בין שנתקדשה בפניו בין שלא בפניו. שלא תאמר כיון שהוא בפניו וקיבלה קידושין הרי כאילו אמר רוצה אני.

אלא אינה מקודשת שאפילו יתרצה אביה אחר כך אינה מקודשת כיון שלא נתרצה בפירוש בשעת קבלת קידושיה. דקבלתה בפניו ושתק לאו משום דנתרצה בקידושיה דאדרבא משום דמרתח רתח שתק דכן נראה להדייא שם בש"ס דף מ"ה בההיא דפליגי גבי נתקדשה לדעת ונשאת שלא לדעת וכו'.

דמשמע התם דלרב הונא דהילכתא כוותיה דהוא סבר דהיכא דאיתיה קמן אמרינן האי דאשתיק מרתח רתח. ואמר בין שלא בפניו קאי אתחלת דינא על שנתקדשה שלא לדעת אביה שהנך קידושין יכול לעכב בהן להכי אינן קידושין עד שידענו בבירור שנתרצה בשעת קבלת הקידושין כן נראה לי לפרש דברי רבינו ודו"ק: וראיתי להלח"מ שהקשה על תירוץ מרן על קושיא זו דהר"ן ז"ל וזה לשונו וע"ק דתינח שתירץ בעיכוב דידה בעיכוב דידיה מאי מתרץ עד כאן.

ולא קשה כלל דקאי על תחלת דינא דהר"ן ז"ל לא הוקשה לו אלא דאיך שייך לומר דהיא יכולה לעכב כמש"ל. אבל על עיכוב דידה ליכא קושיא דנקט דברי המימרא דאמרה הכי שאע"פ שלדעת רב בעל המימרא ס"ל דחיישינן שמא נתרצה מ"מ יכול לעכב בהנך קידושין.

ולדעת רבינא שאם לא נתרצה בבירור בתחלה אינן קידושין כלל משום שבידו לעכב וכל זמן שלא נתרצה בשעת קבלת קידושיה אינן קידושין וכיון דדברי המימרא זו אתי גם לדעת רבינא שפסק כמותו כתבם רבינו וגם הרי"ף שפסק כרבינא הביא המימרא זו דרב: דין ט"ו כל העושה שליח וכו' לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים כמו שליח הגט ע"כ.

כתוב בכ"מ דהרמ"ך כתב על רבינו דהוא כתב בפ"ט שאם עשה שליח צריך עדים ונראים דבריו סותרים את זה ע"כ. ואני ההדיוט תמיה לי על הרמ"ך ז"ל דהא רבינו שם בפרק ו' דין ד' כתב וז"ל ואין שליח הולכה והבאה צריך עדים ע"כ.
שעל זה כתב כאן כמו שליח הגט. ואם משום שכתב בפ"ט דין ל"ב שאין השליח נאמן להתיר הערוה אע"פ שהוא עד אחד ע"כ.
היה לו להשיג עליו שם מדבריו אדבריו דפרק ו' הנז': ומכ"ש שאין שם סתירה אדבריו דפרק ו'. דהתם בפ"ט איירי דהסופר נתנו לבעל בלא עדים ונטלו הבעל ונתנו לשליח.
ולהכי דייק רבינו דבריו שם וכתב שאין השליח נאמן להתיר הערוה אע"פ שהוא עד אחד אלא מפני כתב העדים שחתמו על הגט שהן כמו שנחקרה עדותן בב"ד עד שיהיה שם מערער כמו שביארנו שם ואם היו שם ב' עדים שיעידו שגט זה הבעל נתנו לשליח לגרש בו הרי זו מגורשת עכ"ל. הרי שגילה דעתו משום שאינו חתום אינו צריך למנותו בעדים: ואם הרמ"ך ז"ל לא היתה בידו הנוסחא כך וכמו שכתב הרב המגיד שם שמצא נוסחאות מתחלפות.
מ"מ הרי רבינו כבר גילה דעתו בפרק ו' כנז' שאין שליח הולכה צריך עדים ושם היה לו להשיג עליו ולא מכאן שכאן איירי על מה שכתב בפרק ו': דין י"ז הכל כשרין לשליחות וכו' אבל העבד אע"פ שהוא נעשה שליח וכו' הרי הוא פסול לשליחות הקידושין והגיטין לפי שאינן בתורת גיטין וקידושין ע"כ אע"ג דגם העכ"ום היה פסול מטעם שכתב בעבד לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.
דלית ליה בתרומה דנפשיה. דהוא פוסק כר"ש בהל' תרומותדתרומת עכ"ום אסורה מד"ס דווקא.
אפ"ה כתב רבינו טעמא דמה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. כלומר דבלא טעם לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין הרי איכא טעמא רבה דנפיק מקרא דמה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית שהוא למאן דאית ליה דנכרי איתיה בתרומה דנפשיה.
ולא צריך לטעמא שאינו בתורת גיטין וקידושין אלא בעבד דלא נפיק מקרא זה דמה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. דודאי דזאת הדרשא כך הוא משמעותיה דקרא כמו שדריש לה ר' ינאי בש"ס.
להכי נקט לה רבינו כיון דלא נפקא מינה לדינא. והש"ס דפריך שם והא מהאי נפקא הכי הוא דלמאי אצטריך קרא לכתוב קרא יתירא גם אתם לרבות זה.
והא מסברא נפקא. דודאי דמלתא דנפקא מסברא לא אצטריך קרא לכתוב.

ותירץ לו משום דנכרי איתיה בתרומה דנפשיה. וכד פריך ליה ולר"ש דפוטר וכו' גם אתם למה ליה דהוא קרא שאינו צריך הוא.
והשיב לו סד"א הואיל ואמר מר אתם ולא אריסין וכו' אימא אתם ולא שלוחכם נמי קמ"ל. דאצטריך גם לרבויי דהיינו דודאי דלהך לא אצטריך קרא.
ולא אצטריך אלא משום דסד"א דלימעוט שליח להכי אתא לרבויי דהשתא לר"ש לא אצטריך קרא משום מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. דמר' חייא בר אבא אמר ר"י נפקא כיון שאינו בתורת תרומה.
ולהכי רבינו בפ"ג מהל' גירושין כתב דהעכ"ום על דעת עצמו הוא כותב דלהכי הוא פסול לכתוב הגט. ובעבד כתב הטעם משום דאינו בתורת גיטין וקידושין.
דודאי דמשום טעם זה גם העכ"ום שייך ביה האי טעמא. אלא דנקט הטעם שאמרו בש"ס. דהוא טעם מורווח אע"ג דהוא יוצא מטעם העבד שכתב אח"כ. וג"כ בהל' תרומות כתב רבינו הך טעמא דמה אתם בני ברית.
ואף ע"ג דלא צריך ליה כיון דעכ"ום לא איתיה בתרומה. דהוה נפיק מדאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כדאמר בש"ס הכא.
אלא נקט הדרשא שהיא מקרא דעדיפא ממלתא דסברא כמש"ל כן נלע"ד. דכן דרכו של רבינו במקומות הרבה להביא הדרש' הפשוטה כיון דלא נפק' מינה לדינא: דין כ"ב וכן המקדש בלא שידוכין כתב הרב המגיד דבפ"ק דקידושין רב מנגיד על דמקדש בביאה וכו': דהנה כיון דרבינו פסק כרב ולא כנהרדעי.
להכי בהך דחתן הדר בבית חמיו לא כתב שם רבינו דמכין אותו מכת מרדות. שבהלכות איסורי ביאה בפכ"א כתב וז"ל וכן אסרו חכמים על האיש שידור בבית חמיו.
והרב המגיד שם נתן טעם לדברי רבינו לפי שלא הזכירוהו בפ' המוכר פירות. ולא אמרו אלא דלאו אורח ארעא למידר בבית חמוה יע"ש.
אבל בהנך אחריני פסק רבינו כרב דבפ"ו מהל' גירושין פסק דמבטל הגט או מוסר מודעא מכין אותו מכת מרדות. ובפ' כ"ה מהל' סנהדרין פסק דהמצער שליחא דרבנן מכין אותו מכת מרדות: ומה דבהלכות ת"ת בפרק שביעי דין ו' בההוא דחייל עליה שמתא תלתין יומין דלא כתב דמכין אותו מכת מרדות אלא מנדין אותו פעם שניה.
נ"ל שרבינו מפרש לדברי רב שאמר ועל דחלא עליה שמתא תלתין יומין דאיירי בדבר דמה שעשה עשה. אלא דמלקין אותו על שעבר על דברי חכמים.
כמו שאר מקומות שכתב רבינו שהעובר על דברי חז"ל מכין אותו מכת מרדות. ורבים מהאי כתב רבינו בהרבה מקומות.

כמו הנך דמבטל גיטא. ומוסר מודעא ומצער שליחא דרבנן.
דהם מה שעשה עשה אלא דמכין אותו מכת מרדות שעשה מה שאסרו חז"ל. שדברי רב בהך גוונא שכתב רבינו בפרק א' מהלכות טוען במי שמחוייב לישבע שבועה מדבריהם וכו' ולא רצה לישבע דמשמתין אותו ל' יום.
שאם לא בא ולא תבע נדויו מלקין אותו מכת מרדות ומתירין לו נדויו. אבל בהנך דכתב בהל' ת"ת דמנדין אותו עוד עד שיסיר הנזק שעשה.
או במי שביזה לחכם עד שיפייסנו. או שעשה איסור וכיוצא עד שיחזור בו.
אין מלקין אותו דקים ליה ביה בדרבה מניה כנלע"ד לומר לדעת רבינו: אבל ראיתי שמר"ן הכי כתב בטי"ד סימן של"ד דהרמב"ם לא כתבו דמשמע דכיון דספיקא הוי אי מנגיד רב או לא אזלינן לקולא ואחריו נמשך רבינו עכ"ל. אלמא דפשיטא ליה דמה שאמר רב על כל ששמתו אותו תלתין יומין ולא תבע לנדויו דלא כמ"ש והנלע"ד כתבתי:
והנה על דברי הב"י הנזכר הקשו הרב לח"מ והרב משנ"ל ז"ל דאיך שייך לומר דרבינו אית ליה דספיקא הוי אי מנגיד רב.
והרי רבינו בפירוש פסק דלא כנהרדעי יעו"ש. דבאמת דהוא פלא בדברי מר"ן ז"ל.
לכן נ"ל דמה שאמר מר"ן הב"י הוא דווקא על האי דחיילא עליה שמתא דרבנן תלתין יומין. דאית ליה דמנדין אותו עוד דהיא חומרא גדולה.
הבו דלא לוסיף עליה דמלקין אותו כיון דלדעת נהרדעי דלא מנגיד רב ביה ואם כן ספיקא הוי אף ע"ג שרבינו פסק דלא כנהרדעי מ"מ בהא אזל לקולא דלא לוסיף עליו מלקות כיון דקים ליה בדרבה מניה. וכך כוונתו ז"ל כמ"ש כך על דברי הטור.
ועיין מה שהקשה הרב משנ"ל עוד על דברי הטור: ואנכי ההדיוט נ"ל לתרץ דאע"ג דהטור ז"ל בטא"ה סימן כ"ו הביא מחלוקת רבינו ואביו הרא"ש אפ"ה כתב בטח"מ גבי המצער שליחא דרבנן דמכין אותו מכת מרדות בלי שום מחלוקת משום דס"ל דגם אביו הרא"ש ז"ל יודה בזה לפי שבפרק עשרה יוחסין בעובדא דרב יהודה בר יחזקאל וכו' א"ל אמאי שמתיה מר משום דציער שליחא דרבנן ופירש רש"י ביזה את שלוחו לפניו וחייב מלקות דרב מנגיד אמאן דמצער שליחא דרבנן ע"כ.
הנה בדבריו אלו יש לדקדק דהיכי מייתי מרב דמנגיד לענין שמתא. ומוכרח לומר דרש"י ז"ל מחלק מהך עובדא למאי דמנגיד רב.
דבהך עובדא דנגע בכבוד רב יחזקאל שביזה לשלוחו בפניו להכי שמתיה דסליק דרגא מהך דמנגיד רב שהוא ציערו לשליח דווקא. וכיון דעביד עובדא הכי כדברי רב בהאי להכי הטור פסק דמצער שליחא דרבנן מכין אותו מכת מרדות ולא הביא שום מחלוקת.

ועל מה שבטוא"ה סימן קל"ד גבי המוסר מודעא על הגט דפסק בסתם דמשמתינן אותו. הרואה יראה דאפילו כרב לא עבד דהוא אמר דמשמתינן אותו שהוא יותר ממכת מרדות וכבר מרן שם תמה עליו בזה.

ועוד יש לתמוה דהוא שם בסימן קמ"א גבי המבטל את הגט ומוסר מודעא על הגט הביא דברי רבינו דמלקין אותו. ולמאי כתב האי דמוסר מודעא והרי הוא כתב כבר בסימן קל"ד דאדרבא משמתינן ליה לכן עלה דעתי לומר דרב לא איירי באופן שכתב הוא. דהוא איירי במי שהוא חייב להוציא ואינו רוצה. דמצוה על כל בית דין שבכל מקוסובכל זמן לכופו לגרש שלכך אנסוהו ב"ד עד שגירש.

וכיון.

שהוא מסר מודעא תחלה כדי לבטלו דמבטל לדברי חכמים משמתינן ליה כמו שעובר על דברי מצוה והא דרב מנגיד הוא דווקא שגירש בלא אנסוהו ועשה מודעא כדי לקלקלה: ואע"פ שבתשובת הרא"ש שהביא שם מרן בב"י משמע דס"ל דרב דמנגיד הוא בגט מעושה כדין. הלא הרואה יראה שאין דעת הטור כך שהרי הרא"ש כת' הטעם דרב משו' דילמא איניש דידע במודעא ומוציא לעז על הגט.

והוא כתב הטעם בגט המעושה כדין משום דהוא מסר מודעא כדי לבטל הגט דהוא מצוה על כל בית דין שבכל מקום ובכל זמן לכופו לגרש: הרי לך להדיא שאין דעתו. כדעת אביו הרא"ש בתשובה שלהכי הוא מה שכתב דמשמתינן ליה כמ"ש: ועל מה שבסימן. קמ"א שכתב בשם רבינו השולח גט ומבטלו או המוסר מודעא על הגט דמכין אותו מכת מרדות ולא כתב דהרא"ש חולק על זה. הוא משום שראה בתשובת.

הרא"ש אביו הנז' שהוא הורה כדברי רב במוסר מודעא ובודאי שגם במבטל הגט כך ס"ל דמכ"ש הוא. לפי הטעם שכתב רבינו שמרבה ממזרים בישראל שהיא לא.

תדע ותנשא ונמצא בניה ממזרים. ולהכי לא כתב שאביו הרא"ש חולק על זה כיון שבתשובה הורה כך כן נראה לפי עניות דעתי ודוק: דין כ"ג ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר' הקידושין עיין במש"ל שהביא תשובת הריב"ש וכתב עליו דראייה זו איני מכיר דשאני ב"המ שהיא אחר האכילה ומברך על מה שנהנה וכל זמן שלא נתעכל עדיין הוא נהנה אבל כאן מן הדין הוא שיברך קודם ככל הברכות דצריך עובר לעשייתן ופשיטא שאם קידש ולא בירך שלא יברך עוד הגע עצמך ברכה ראשונה דברכת הנהנין אם לא בירך ואכל הנאמר שכל זמן שלא נתעכל שיברך זו לא אמרה אדם מעולם וצ"ע עכ"ל- ואנכי איש צעיר נלע"ד דראיית הריב"ש ז"ל היא ראייה.

גמורה.

שכוונת הברכה לברך ה' אשר קדשנו וצונו על העריות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין שגם הארוסות אסורות עד שינשאו על ידי חופה. דהגם שאני מקדש אותה עכשיו היא אסורה עד נישואין.
שהוא מברך לה' על הנאה זו המגעת אליו שהתיר הנשואות. וכיון שתחלת הנישואין הם משעת קידושין ויגמרו על ידי חופה.
צריך לברך קודם הקידושין שהם תחלת הנישואין כדין כל המצוות שמברך עובר לעשייתן. ואם לא בירך קודם יכול לברך כל זמן שהיא ארוסה עדיין דשייכא ברכה זו.
וליכא למימר כיון שלא בירך בשעת הנאה שבאה לו על ידי קידושין הרי כבר עברה שעת ההנאה ומה לו לברך עוד. דזה אינו דכל זמן שהיא ארוסה שלא גמרה ההנאה עד הנישואין יכול לברך שהוא דומה למי שלא בירך ב"המ שיכול לברך כל זמן שלא נתעכל המזון במיעיו שעדיין לא גמרה ההנאה והוא מברך לה' על ההנאה שהוא בה.
ג"כ כאן יכול לברך על ההנאה שהוא בה שהתחילה משעת קידושין ועדיין לא עברה. שכל זמן שלא נשא עדיין לא עברה ההנאה והשמחה.
ששם ארוסה עליה שהוא בתוך ההנאה והשמחה: פרק ד' דין ג' התקדשי לי בדינר זה וכו' הנה הגירס' שבכ"מ נטלתו וזרקתו לפניו לים ולהכי אמר בגמ' אמרינן דאצ"ל אם זרקתו לפניו למקום שאינו אבוד דהיינו שרבינו קיצר בלשונו. שהיה לו לכתוב ואצ"ל אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבוד.
וכן כתב בב"י בסימן ל' על דברי רבינו אלו. והכוונה שלא תאמר דממה שלא כתב רבינו אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבוד.
דבזה מקודשת כמו שדייק הכי בגמרא על דברי הברייתא. אלא דזה אתי במכ"ש כמו שתירצו הכי בש"ס אלא דרבינו קצר בלשונו שלא הזכיר זה: והנה יש לדקדק על מרן הב"י דלא הוקשה לו ג"כ על דברי הטור שכתב או אפילו שלא.
לדבר האבוד אלא זרקתו לפניו. שזה הפך דברי הגמרא.
שאמרו לא מבעייא קאמר וכו'. שהיה לו להטור לכתוב ואין צריך לומר אם זרקתו לפניו למקום שאינו אבוד: ונראה לי דאי על הטור ליכא שום קושיא דודאי נקט הסברא דכך היא דעדיף הא דזרקתו בפניו.
ממה שזרקתו למקום האיבוד. שנתבעסה עליו עד שזרקה הקידושין למקום האיבוד ולהכי נקט דבריו בלא זו אף זו כמו הסברא של כל אדם דעדיף הא מהאי.

ואע"פ שבגמ' העלו דאצ"ל קתני מ"מ כתב הדין שאינה מקודשת. אלא שכתב לפי הסברא של כל אדם אבל על רבינו שלא הזכיר זה שאינה מקודשת חשש הב"י שלא תאמר שאם זרקתו בפניו שלא למקום האיבוד שהיא מקודשת.

כמו הסברא של כל אדם שוה עדיף. שלא זרקתו לאיבוד ותהי מקודשת.

להכי כתב שרבינו קצר בלשונו שגם בזה אינה מקודשת שבגמ' אמרו ואצ"ל אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבוד דאדרבא זה גרע. וכן הרא"ש כתב והוא הדין אם לפניו אינה מקודשת שהוא כדברי הטור ומעתה הותרה תמיהת הלח"מ על הטור: דין ד' אמרה לו הניחהו על הסלע וכו' כתב הרב | המגיד וכתב הרשב"א דבהניחהו על הסלע אם אמרה ואתקדש אני לך אינה מקודשת ואינו דומה לדין שנתבאר פ"ה האשה וכו' משום דהתם נתן אותו לבן דעת אבל גבי הניחהו על הסלע או זרקו לים לא ע"כ: נראה דאיירי שאפי' התחילה היא ואמרה לו תן מנה על הסלע ואתקדש אני לך אינה מקודשת.

כיון שנתן לשאינו בן דעת. ולפי זה מאי דקתני תנם על גבי סלע בתר דקתני התקדשי לי במנה תנם לאבא ולאביך דהוא איירי בשהתחיל הוא.

משום סיפא נקט לה הכי דאם היה סלע שלה גם בשהתחיל הוא מקודשת. ומשום הוא אמר ולא דמי להאשה שאמרה תן דינר לפלוני ואקדש לך שהיא התחילה ואמרה לו.

דודאי דפשיטא ליה דבעי שהתחילה היא. כמו שקאמר לה הכי בש"ס שם לעיל.

וכמו שכתבו שם בתו' בד"ה תנם לאבא ולאביך וכו' וז"ל וא"ת הא אמרינן לעיל תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת. ויש לומר דלא דמי דהתם שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש אבל הכא שהוא אמר לה תחלה התקדשי לי והיא משיבם תנם למי שתרצה איכא למימר דאין דעתה להתקדש אלא היא משטה בו ואינה חוששת עכ"ל.

וכיון שכן נראה דאם התחיל הוא ואמרה לו תנם לפלוני ואקדש לך לא מהני. מדקא מקשו התו' כנז'.

דחשיב תנם לאבא ולאביך כאילו אמרה ואתקדש אני לך. דאם לא כן מאי קושיא שאני התם שאמרה לו ואתקדש אני לך.

ולזה אמרו דהתם התחילה היא בדבר דמשמע שאם לא התחילה היא אע"פ שאמרה לו אח"כ תנם לפלוניואקדש אני לך אינה מקודשת. ולכן כל הפוסקים נקטו דבריהם כשהתחילה ואמרה לו תנה דינר לפלוני ואתקדש אני.

וכן נראה עוד ממה שכתב רבינו בפ"ה דין כ"א האשה שאמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת ע"כ. דמשמע שלאחר שאמרה לו כך הוא שנתן ואמר הרי את מקודשת לי

בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך: ודלא כמ"ש הרב לח"מ ז"ל שאף שהתחיל הוא ואמר הרי את מקודשת לי אם היא אמרה הבה ואתקדש אני לך שהיא מקודשת.
דלא שייך טעמא דאינה חוששת שכתבו התו' יעו"ש: דין ה' היה מוכר פירות או כלים וכו' אם אמרה הן וכו'. נראה לי הא דצריך שתאמר הן משום שנתן בידה ולא אמר לה עוד הרי את מקודשת לי.
וכבר כתב רבינו בפ"ג דין א' היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצתה וכו' דאם קידש בשתיקה אפילו היה מדבר עמה על עסקי קידושין צריך עד שתרצה היא. וכאן מה שאמר לה מעיקרא הוא בדרך שאלה.
וכיון שנתן לה בשתיקה שלא אמר לה אח"כ הרי את מקודשת לי דהוא בתורת קידושין גמורין לא מהני אם לא רצתה היא קודם. דודאי שחשבינן להך שאלה דהיה מדבר עמה על עסק קידושין ובשתיק' דצריך ריצוי קודם אבל אם חזר ואמר לה הרי את מקודשת לי דהיא .
מקודשת אף ע"פ ששתקה. שהיא כמו איניש דעלמא שקידש דלא בעי שתאמר האשה הן.
וכמו שכתב הרב המגיד משם הרשב"א ואפי' חזר ואמר לה בשעת נתינה התקדשי לי והיא אמרה באחד מן הלשונות שהזכיר רבינו אינה מקודשת. אבל אם שתקה ודאי מקודשת ע"כ.
דהיינו שאם אמרה אחד מן הלשונות ההם ודאי כוונתה לומר שאינה רוצה. אבל אם שתקה לאחר שחזר ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי כמו איניש דעלמא כמ"ש: ומעתה מה שתמה מר"ן בכ"מ על דברי רבינו דלמה צריך שתאמר הן.
לא יש תימה דמה שהצריך רבינו שתאמר הן בשביל שהוא נתן לה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי אחר כך דדברים הראשונים היו דרך שאלה. ומיקרי קידש בשתיקה דבעינן עד שתרצה היא דהוא דמהני בשתיקה כמ"ש לעיל: ומ"ש וכ"נ ממ"ש הרא"ש בשם הראב"ד לא יש מזה ראיה לדבריו שהוא איירי על שנתן לה אח"כ ואמר לה בשעת נתינה הרי את מקודשת לי.
ורבינו דאיירי שלא אמר לה אחר כך הוא דבעי רצתה. כמ"ש בדברי הרשב"א שהביא הרב המגיד וא"כ ליכא ראיה.
ומה שאמר עוד ויש לתמוה למה כתב דברי הרמב"ן סתם כאילו אין רבינו חלוק בדבר ודאי שאין רבינו חלוק בדבר זה ע"כ: ונ"ל להביא ראיה לדברי רבינו דבשתקה לא מהני

מדאמרו כל הבה מהבה לאו כלום הוא. כל אשקויי אשקיין לאו כלום הוא כל שדי משרא לאו כלום הוא.
מדאמר לאו כלום משמע שאין ריצוי מקרי דלא כלום הוא. אבל למאן דס"ל דלא צריך שתאמר הן דאפילו שתקה וקיבלה מהני.
א"כ לפי דבריו יפרש דטעמא דאינה מקודשת דמשמעות הדברים אלו תן לי בלבד שאיני רוצה. דדברים אלו מגרעים כח הקידושין.
א"כ למה אמרו לאו כלום הוא דמשמע שאין אלו דברים של כלום שמועילין אלא אין מועילים. והוה צריך ליה לומר כל הבה מהבה וכו' אינה רוצה קאמרה.
שלפי דבריו דגם בשתיקה מהני. אלא משום דדברה דברים דמשמעותן אינה רוצה קאמרה אבל לדעת רבינו אתי שפיר לפי שלכאורה מה שאמרה לו הבה מהבה משמע שנתרצית לו.
וא"כ מה שנתן לה אחר כך בשתיקה מהני. להכי אמר כל הבה מהבה לאו כלום הוא. דהיינו דלאו דנתרצית הוא דקאמרה הכי. דלאו כלום הוא שלא נתרצית.
וא"כ אפי' נתן לה אח"כ אינה מקודשת אע"ג דשתקה בשעת נתינה. שנראה שאח"כ נתרצית דבעינן שתאמר בפירוש הן.
דאז מהני קידושין בשתיקה. ואה"נ דאם בשעת נתינה אמר לה הרי את מקודשת לי ושתקה שלא דברה אותם הדברים שמשמעותן איני רוצה.
דקאמרה ליה לא תשחק עמי בדברים. הרי ודאי נתרצית בשעה שאמר לה הרי את מקודשת לי: וראיתי להב"י שהביא דברי הר"ן שכתב דאיכא מ"ד דטעמ' דאינה מקודשת משום דאדיבורא קמא סמכא דאמרה ליה מעיקרא הב שלא לשם קידושין.
אבל אם חזר ואמר לה בשעת נתינה התקדשי לי בו. ואיהי אמרה הב או הבה מיהבה מקודשת ע"כ: נ"ל דזה מ"ד דאמר הכי הוא משום ממה שאמר לאו כלום הוא דמשמע דהוא כלום דהוא נקרא ריצוי אלא דכאן לאו כלום.
דהוא משום כיון דאמרה היא מעיקרא שלא לשם קידושין הוי ממשמעות הב הוא כמו שאמרתי מתחלה שלא לשם קידושין. אבל אם חזר ואמר לה בשעת נתינה התקדשי לי בו ואיהי אמרה הב או הבה מיהבה כיון שהוא לשון ריצוי ואדיבורא קמא דידה עבר שהרי עוד אמר לה הרי את מקודשת לי שאינו רוצה ליתן בתורת מתנה.
היאך מפרשים דבריה שהיא אדיבורא קמא דידה סמכה שרוצה בתורת מתנה ולא לשם קידושין. שודאי שנתרצית היא לשם קידושין.

אבל להך דסבר דאם אמרה עוד מהנך לשונות דאינה מקודשת. הוא משום דאינך לשונות משמעותן אינה רוצה אבל אם שתקה מהני: עוד כתב הר"ן אבל הרשב"א סובר דאפי' לא אמרה היא מעיקר' מידי כיון דאיהו אמר לה בלשון שאלה אי יהיבנה לך מיקדשת לי ואיהי לא אהדרא ליה הן מקדשנא לך אלא א"ל הב או הבה מיהבה אפילו חזר ואמר לה הרי את מקודשת לי בזה לא מהני ולא מידי.

דעיקר טעמא דאינה מקודשת היינו משום דכיון דבלשון שאלה קאמר לה אם איתא דארצייא הו"ל לאהדורי הן מקדשנא לך ומדלא מהדרא הכי אלא אמרה הבה מיהבה ודאי הכי קאמרה בקידושי לא ניחא לי אלא במתנ'. ולפיכך אם חזר התקדשי לי אינה מקודשת וכו': דהיינו דכיון דהוא שאול שאל אם רוצה להתקדש א"כ אפי' לא אמרה היא מעיקרא מידי בודאי שאין מהני בה קידושין עד שתאמר בפירוש שרוצה להתקדש. וזאת שאמרה הבה מהבה לא מקרי שרוצה להתקדש קאמרה דלשון זה אנו מפרשין שרוצה לומר לא ניחא לה בקידושין קאמרה. משום דאם כוונתה לומר שרוצה להתקדש למה לה שתאמר בלשון זה היה לה להשיב בלשון המקביל על שאלתו הן מקדשנא לך. אלא ודאי שאין הלשון זה כוונתה להתקדש לו. אלא אדרבא היא רוצה לומר דלא ניחא לה בקידושין.

ולפיכך מאי מהני אם אמר לה אחר כך התקדשי לי כיון שגילתה דעתה שאינה רוצה בקידושין. ולפי דבריו אלו אפילו שתקה ולא אמרהבאחת מן הלשונות ההם.

וגם כן משמע מדבריו דלא מהני שתיקה בראשונה כששאל לה. אלא בעי שתאמר בפירוש שרצתה כדברי רבינו.

אלא שמדברי רבינו נראה דדווקא אם אמרה לו היא מעיקרא הב לי. דאז מפרשינן לדבריה הב לי בלבד ואל תשחק עמי.

אבל אם הוא שאול שאל לה אם תרצה ליתן לך ותתקדש לי ואמרה לו הב או הבה מיהבה הוי כמו אמרה הן מקדשנא לך. אלא בהא דאמר ולפיכך אם חזר ואמר התקדשי לי אינה מקודשת אפי' שתקה.

הוא דלא כדעת רבינו שפירשנו לדבריו לעיל דהוא סובר כדברי הרא"ש דגם בששתקה מקודשת ולפי דברי הרשב"א אלו שכתב הר"ן אינם כדברי הרשב"א שכתב הרב שאם שתקה ודאי מקודשת. ועלה על דעתי לומר שהרב המגיד הוא שדייק לה מדברי הרשב"א.

וכבר כתבתי שאין כך דברי הרשב"א ואפשר שמפני זה כתב הכ"מ שה"ה כתב משם הרמב"ן שדעה זו היא של הרמב"ן שהרשב"א חולק עליו בזה כנ"ל ודוק: ואחרי די כתבי

ראיתי למ"ש הלח"מ ומה שהאריך בזה המש"ל יעו"ש: דין ו' המקדש בעד א' וכו' המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת בפסולי עדות של דברי סופרים וכו' צריכה גט מספק ע"כ.

כתב הרב המגיד ידע שבפסולי עדות יש מחלוקת בין המפרשים וכו' שכל אותן שהם נלמדין מן המדרש בקירוב האם הם מדברי סופרים וכ"כ רבינו בפי"ג מהלכות עדות וכו': נלע"ד דאע"ג דכתב הרב המגיד בפ"א מהל' אלו גבי קידושי כסף דאע"ג דדברי סופרים קרי להו מ"מ דין תורה גמור אית להו ואם בא אחר עליה נהרג בקידושי כסף ולא תפסי בה קידושי אחר התם שאני שכן מבואר בדברי רבינו שהוא מן התורה כמו שהביא שם הוא ז"ל.

אבל הכא שכתב רבינו המקדש בפסולי עדות של דברי סופרים ובהל' עדות קרא לקרובי האם דברי סופרים מוכרח לומר דכוונתו על קרובי האם ושאני קידושי כסף דהוא בא מג"ש. ולהכי הוא מה שכתב שם ולא נכתב בפי' מן התורה אלא שנאמר הג"ש ולוה נקרא דברי סופרים לדעתו ז"ל ע"כ: ואפילו כפרה האשה וכו' כופין אותה ליקח גט כתב מרן בכ"מ הלשון תמוה בעיני דמה שייך כפייה לה ליקח לא הו"ל לכתוב אלא צריכה גט מספק וממילא משמע שאם תרצה לינשא תקח הגט ואם לא תרצה לקחתו תהא אסורה להנשא ע"כ.

ואנכי איש צעיר נלע"ד דרבינו ס"ל דבהאי כופין אותה כיון דאיכא תרתי בהאי שהעדים הם פסולי עדות מדברי סופרים. או שהם ספק פסולי תורה.

וגם היא מכחשת לומר שלא קדשתני. אם אין אנו כופין אותה ליקח הגט אפשר שיש מי שיטעה לומר שאינה מקודשת כלל ויבא לישא אותה ואנן לא ידעינן ביה.

להכי כופין אותה ליקח הגט כשאינה רוצה לינשא לזה כדי שלא יכשלו בה: ועל עד פי גירסת הטור שגורס כופין אותו ליתן גט. בודאי שאיירי בשלא רצה לקדש אותה עוד.

לכן כופין אותו ליתן לה גט או אפשר לומר כיון שהיא אומרת לא קדשתני שאין רצונה בו כופין אותו לגרש. אע"פ שהוא רוצה לקדשה עוד כדי שלא תתעגן כיון שהקידושין הם בפסולי עדו' מדבריהם או ספק קידושין: דין ז ואם היתה מבת עשר שנים ולמעלה וכו' עיין בכ"מ מה שתירץ לתמיהת הרמ"ך דסכלה דכתב רבינו היינו לומר שאינה חריפה כלל ומ"מ כיון שהיא בת עשר חזקה על קרוב שהוא יודעת לשמור קדושיה ע"כ.

ולפי זה לא תקשי על מה שכתב רבינו בפכ"ט מהל' מכירה דמו' שנים עד שיגדל אם יודע בטיב משא ומתן וכו' דמשמע דעד שיגדל דהיינו בן י"ג שנה ויום א' בעינן שיהא יודע

בטיב משא ומתן ואי לאו ל"מ דודאי דבמשא ומתן דצריך חורפא ביותר צריך לבודקו עד י"ג שנה ויום א' ואע"ג שרבא תלה בזמן הפעוטות שה שהוא מבן שש עד י'.
דמשמע דמי' ולמעלה הוא בודאי יודע טיב משא ומתן. מ"מ כיון שהחוש יכחיש זה שיש אפי' בן י"ג שנה אינו יודע בטיב משא ומתן מוכרח לומר שאין שוין הם.
שבא רבא לומר דהא דמקחן מקח וממכרן ממכר הפעוטות דקתני מתניתין הוא במטלטלין דווקא דיכול להיות שיודעים הם. וכנגדן בקטנה מתקדשת למיאון שאפשר שיודעת לשמור קידושיה.
דזה שבא רבא לחדש אבל ביותר מעשר אה"נ דבמקח וממכר שבודקין אותו. כיון שיש שהם גדולים ואינם יודעים בטיב משא ומתן.
אבל לענין שמתקדשת למיאון סתם בנות עשר שנים יודעת לשמור קדושיה זה דעתו של רבינו ז"ל: דין ט' סריס שקידש בין סריס חמה בין סריס אדם וכן אילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורין. כתב הרב המגיד והעלה רבינו יעקב ז"ל במשנה ראשונה דיבמות דאע"פ שלא הכיר בה במקדשה צריכה גט ע"כ.
משמע מדבריו אלו דרבינו יעקב דמצריכה גט מדאורייתא דהא קאי ה"ה על דברי רבינו דאמר קידושין גמורין. ולפי זה מה דקתני במשנה ראשונה דיבמות אילוניות צרותיהן מותרות לאו כמו שפירש"י משום שמקחן מקח טעות וכאילו לא היתה אשת אחיו מעולם דהיינו שלא הכיר בה.
דלרבינו לפי דברי הרב המגיד אפי' לא הכיר הוו קידושין גמורין. ובודאי שלדברי רבינו דאיירי אפי' בשלא הכיר בה איירי מדלא ביאר אלא סתמא אמר אילונית.
ובודאי שלא אמרו בש"ס בדף י"ב כאן בשהכיר בה כאן שלא הכיר בה אלא לדעת רב אסי. אבל לרבא דפירשה אפי' הכיר בה דהלכתא כוותיה דטעמא דלא מתסרא צרתה משום דכיון דלא חזייא ליבום כלל הרי היא בצרת ערוה שלא במקום מצוה.
נימא דגם בשלא הכיר בה הוו קידושין גמורין וכפשטא דמתניתין בכתובות דף ק' הממאנת והשניה והאילונית אין להם כתובה דמשמע כתובה הוא דלית לה הא גיטא בעיא. כדדייק התם דף ע"ג וכן ראיתי שהרשב"א ז"ל תמה על פירוש רש"י דלמה פירש מתני' בשלא הכיר בה דהוא כרב אסי ואנן קי"ל כרבא דפירשא אפי' הכיר בה: ואני אומר דאפשר דרש"י ז"ל דפירש כן במתניתין משום דלישנא דמתני' דייקא טפי אליבא דרב אסי להכי מפרש לה אליביה.
וכן ראיתי להתי"ט דכתב כן לדברי רבינו עובדיה יעו"ש בפ"ב דיבמות משנה ג' בד"ה לא חולצת ולא מתיבמת: ומעתה מה שהקשה הרב הלח"מ על הרב המגיד ועל הטור לא

קשייא כלל. ומ"ש רבינו בפ' כ"ד מהל' אלו שכתב שם היתה אילונית או מחייבי לאוין ולא הכיר בה וכו'.
וכתב בסוף דבריו שאין שם אישות גמורה. דמשמע דאית בה קצת אישות דווקא ולא אישות גמורה.
אין הכוונה דצריכה גט מדרבנן דווקא ובדעת ר"ת וכמו שמפרש לה הרב לח"מ ז"ל. דהא רבינו כלל בדין זה אילונית וחייבי לאוין ג"כ ועל תרוייהו אמר שאינשם אישות גמורה. ובחייבי לאוין פשוט דקידושין גמורין ובעי גט מן התורה ואפ"ה אמר שאין שם אישות גמורה דכוונת רבינו היא משום שכופין אותו להוציא וכמ"ש בתחלת הפרק והוא פשוט ודוק: דין י"ג אשת איש שפשטה ידה וקיבלה קידושין וכו' עיין בלח"מ מה שתמה על רבינו ירוחם דאיך תשאר עם הראשון הא כיון דהיא נאמנת לומר שגירשה הוי מחזיר גרושתו: ואנכי איש צעיר נ"ל לתרץ לפי התמיהא שתמה עליו מרן ב"י דחזקה דאין אשה מעיזה בפני בעלה אפי' במערער היא.
דודאי דרבינו ירוחם ס"ל דליתא לחזקה דרב המנונא דחזקה אין אשה מעיזה בפני בעלה אלא בשלא ערער. ובשלא ערער נמי דווקא אם היא עומדת לינשא לאחר ולא חזרה.
דודאי קושטא קאמרה שלא תעמוד כל ימיה באיסור. ולהכי אם חזרה בה ורוצה שתשאר עם בעלה הראשון אע"פ שלא ערער הרי נראה דמשקרא מעיקרא ועכשיו חזרה בה.
ואם שמא יאמרו מחזיר גרושתו. אמרינן כמו שאמרו בגיטין דף פ"ט דעיינו רבנן בקידושיה ופירש"י בקידושי שני ואע"ג דרב הונא חולק ולא ס"ל סברא זו דיאמרו עיינו רבנן בקידושיה הוא משום דקידשה קידושי תורה משא"כ בפשטה ידה וקיבלה קידושין. כיון דחזרה בה קילא לה להך חזקה ורשאי ראשון להחזירה שיאמרו דעיינו רבנן בקידושי שני. אבל אם לא רצה שני לגרשה מקודשת לו ומותרת לו דעדיין יש להך חזקה בהא דלא ערער.
אבל אם ערער הבעל לא אלימא כל כך הך חזקה. לפי דטעמא דהך חזקה הוא כמו שפי' התו' משום דידע בה דמשקרא.
וכיון שכן אם ערער אמרינן ביה ג"כ דאין מעיז. כיון דידעה ביה דמשקר.
ומאי אלים כחה דחזקה דאשה מחזקת דאיש. ואדרבה הוא עדיף דמוקמינן אחזקתא דהיא אשת איש וסברא אלימתא היא כן נ"ל: דין י"ו המקדש אשה שחציה שפחה וכו' כתב הרב המגיד וז"ל וממימרא זו נראה דרב חסדא מספקא ליה אי אלו קידושין משניהם חלין וכו' אלא כל שבא עליה אחרי כן ביאתו עושה אותה אשת איש גמורה ע"כ.

הנה מזה משמע שכל שלא בא עליה אחרי כן אעפ"י שנשתחררה אם קידשה אחר יש להסתפק שמא יחולו קידושי ב'. ואע"פ שכבר התחילו בה קידושי ראשון כל שלא גמרו שלא בא עליה קידושי שני עיקר.

או יש לומר כיון שהוא הראשון עשה בה קידושין אע"פ שלא גמרו אינה יכולה להתקדש לשני. דרב חסדא מסתפק אי כיון שלא בא עליה ולא גמרו קידושיה וקידש השני. והם אחרי שחרורה הם קידושין גמורין. וקידושי ראשון פקעי על ידי קידושי שני.

או דילמא כיון שקידושי ראשון הם התחילו בה ואדוקים בה ליגמר קידושי שני לא חלין. ואף ע"פ שהיא משוחררת בשעת קידושיו: והנה לפי זה אם קידשה השני קודם שנשתחררה אפשר לומר דאין קידושיו קידושין לפי שהמקצת הקידושין שיש בה כבר הם אדוקין בראשון ולהכי לא כתב רבינו דין הספק אלא בקידשה אחר שנשתחררה: אבל לפי קצת ספרי רבינו שכתב הרב המגיד אח"כ דכך הגי' בא אחר וקידשה ואח"כ נשתחררה הוא משום דא"כ רבינו פוסק כמ"ד דבשחרור לבד גמרי קידושי ראשון.

ואם אחר השחרור קידשה השני כמאן דליתנהו דמי אבל זה שקידשה קודם שחרור. אפשר לומר כיון דקידושי ראשון לא גמרו דדומה למקדש לזמן דאם בא שני וקידשה דאתו קידושי שני ובטלי לקידושי ראשון.

או דילמא קידושי ראשון דחלו בה כבר במקצת לא בטלי בקידושי שני. ואה"נ דגיר' זו אתיא וכמ"ש.

אבל ממ"ש סוף פרק ו' מהלכות יבום נראה שהנוסחא ראשונה עיקר. ששם כתב כדברי רב חסדא וכמו שכתב הרב המגיד כנז': וראיתי להלח"מ שהקשה להך גירס' דאין לה מובן כלל דמה נפשך אי אחרי שחרור פקעי קידושין א"כ אינן לא קידושי ראשון ולא קידושי ב'.

ואי לא פקעי א"כ מקודשת היא לראשון ואמאי הם ספק קידושין בגט ראשון לבד סגי וכו' יעו"ש. וכבר כתבתי שלפי גירסא זאת ודאי שרבינו פסק כמ"ד גמרי קידושי ראשון ולא כאידך דאמר פקעי.

שכבר כתב רבינו וכיון שנשתחררה גמרו קידושיה. ולפי זה שאם קידשה השני אחר שנשתחררה אינן קידושין כמ"ש.

אבל זה שקידשה גם הוא קודם שנשתחררה אפשר לומר כיון דאינה מקודשת ראשון לגמרי אלא אחר שחרור וביני ביני בא זה השני וקידשה בטל לקידושי ראשון. או דילמא דקידושי ראשון עיקר ולא חלו בה קידושי שני כלל.

דמשום דאפשר לפרש כך הגירסא לא דחה אותה הרב המגיד אלא משום דרבינו כתב בפ"ו מהלכות יבום כמו הגירסא שלפנינו כן נ"ל ודוק: דין י"ט המקדש בפחות משוה פרוטה וכו' כתב הרב המגיד וכתב הרשב"א דמשמע שאפילו יודע שש"פ בודאי במדי אינן אלא קידושי ספק שאין לך בכסף אלא מקומו ושעתו וכן מורה לשון רבינו ע"כ. נראה דמה שכתב וכן מורה לשון רבינו. הוא ממה שכתב יראה לי שאם קידש בתבשיל וכו' אינה מקודשת כלל.

משמע שאם לא היה שיפסד הוו קידושי ספק תמיד דהכי משמע דבהאי אזל לה ספק קידושין הנז'. משום דלפי הטעם שכתב רבינו אפילו בידעינן שבאותו המקום הוא שוה פרוטה גם כן כך דאינה מקודשת כלל ודוק מינה הא במתקיים הוא ספק אף בידעינן דשוה פרוטה.

אבל הרא"ש והטור הבינו בדברי רבינו שאם ידעינן בודאי דשוה פרוטה בשום מקום הוו קידושין גמורים בודאי. דהא תלה הדבר באם מתקיים או שאינו מתקיים וקאי על תחלת דבריו שאינו ידוע לן ששוה במקום אחר ש"פ.

דבדבר שיפסד כשיוליכוהו למקום אחר ליכא האי חששא עוד שמא שוה במקום אחר ש"פ. ולכן אינה מקודש' קידושי ספק כלל: שלפי שלדעת הרא"ש והתוספו' והרמב"ן והרשב"א דסברי דאפי' ידעינן דשוה פרוטה במקום אחר לא הוו קידושין גמורים.

אין חילוק בין דבר המתקיים ובין דבר שאין מתקיים הן אמת דהטור והרא"ש דדייקי בדברי רבינו כך דיוק אמתי ונראה. אבל לכאורה נראה דדייקינן איפכא מדכת' רבינו אם היה באותה המדינ' שוה פרוטה הרי אלו קידושין וראי משמע דאינן קידושין ודאי אלא דווקא אם שוין באותה מדינה ש"פ: ונלע"ד דליכא לדייק מהכא איפכא דרבינו נקט דברי הש"ס דתירץ לא קשייא הא בקידושי ודאי הא בקידושי ספק.

דהיינו שקידושי ודאי הם שאם קידשה בפניו בשוה פרוטה דאין פקפוק כלל בדבר וכמו שפירש"י שם: ותדע להר"ן ז"ל שס"ל דאי שוה פרוטה במדי קידושי תורה הם. אפ"ה פירש בהא קידושי ודאי אם ישנן שוה פרוטה במקומן הוו קידושי ודאי וכו'.

ושיעורא אהני לדעתשאלו הן קידושין גמורין שמאחר שקידש בשוה פרוטה במקומן אין גמגום בדבר עכ"ל כנ"ל: אלא שאכתי קשה לי על דברי הרב המגיד שכתב שכן יראה מדברי רבינו דהוא ס"ל כדברי הרמב"ן והרשב"א שאפי' ידוע ששוה במקום אחר ש"פ אינן אלא קידושי ספק. והרי מדברי רבינו שכתב בתחלה שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר.

משמע דאם ידוע בודאי שהם שוה במקום אחר ש"פ מקודשת בודאי: וי"ל שנקט הכי לומר שאפילו שאין ידוע לנו ששוה פרוטה במקום אחר אפ"ה חיישי רבנן ואמרו שמקודשת מספק ודוק: דין כ"ב היו עומדים בר"הר או ברשות שאינו של שניהם וכו' כתב הרב המגיד ומה שהשוה רבינו כאן ובגירושין רשו' שאינה של שניהם לר"הר מפני שהן מוקשין לענין מכירה וכו' פירוש דבגירושין דין י"ג השוה רבינו דין רשות שאינה של שניהם לרשות הרבים שמוזכר במשנה לענין קרוב לו או קרוב לה דמשמע ליה לרבינו שהן מוקשין להדדי וכן כתב שם הרב המגיד.

וכן לענין קידושין הכא הן מוקשין אהדדי- ועל מה שכתב הרב המגיד דמוקשין לענין מכירה כתב מרן בכ"מ דהר"ן תמה על רבינו מפני שהוא ז"ל כתב בפי"ז מהל' גזילה שאין ד' אמו' קונו' בר"הר אלא בסמטא דהיינו דדין ד' אמות אינו אלא בסמטא ולא בר"הר ולמה כתב דין ד' אמות גבי ר"הר בדין גרושין כיון דמוקשין הם לענין דיני ממונות.

והרי בדיני ממונות אין קונה ד' אמות אלא בסמטא וכוונת הכ"מ שכתב אבל הר"ן תמה וכו' הכוונה שודאי שנראה מדברי רבינו כאן ובגירושין שהם מוקשין מפני שהם מוקשין לענין דיני ממונות אבל הר"ן תמה על רבינו ולא ביאר לא כאן ולא בב"י אופן תמיהתו ובהל' גרושין פ"ה הביא הכ"מ דברי הר"ן דכוונת תמיהתו דנראה מדברי רבינו שם דדין ד' אמות איכא גם בר"הי.

והוא חילק ביניהם בהלכות גזלה דמשמע להר"ן דרבינו משוה דין קידושין וגרושין לדיני ממונות כמ"ש ה"ה. אבל מה דאמר בכ"מ ובב"י לא איירי על דברי המגיד אלא שהביא דברי המגיד שמוקשין הם לדיני ממונות כדי לכתוב אבל הר"ן תמה על רבינו וכו' דהיינו שמשום זה הוא תמה שם כמ"ש.

ומ"ש הלח"מ דדברי מרן תמוהים לפי זה אינן תמוהים ודוק: פרק ה דין כ"ג היה בידו משכון על חוב שיש לו אצל אחרים וכו' לפי שבעל חוב יש לו מקצת קניין בגופו של משכון ע"כ הנה בטור א"ה סימן כ"ח כתב דאביו הרא"ש ז"ל כתב דווקא שמשכנו בשעת הלואתו אבל אם משכנו בשעת הלואה אינה מקודשת יעו"ש בדברי הב"י שהביא דברי הרא"ש דמוכח מהם דס"ל דרבי יצחק לא איירי אלא שמשכנו שלא בשעת הלואתו ובח"מ סי' ס"ז שם הביא הטור סברת אביו הרא"ש שהמלוה על המשכון אינו משמט דמשמע דאפי' בשעת הלואה ס"ל להרא"ש ז"ל כר' יצחק דבעל חוב קונה משכון ובפ' שבועת הדיינין כתב הרא"ש דהמלוה על המשכון לא שנא משכנו בשעת הלואתו ול"ש משכנו שלא בשעת הלואתו וכו' שומר שכר הוי ולכן כתב הטור בסימן ע"ב שכתב ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל שנראה שס"ל שהוא שומר חנם.

וכתב עוד לקמן שם שאלה להרא"ש ז"ל דמבואר שם שס"ל שהמלוה על המשכון שהוא שומר שכר: וא"כ קשו דבריו אהדדי אבל נלע"ד דהמדייק בדבריו לא קשו דבריו אהדדי דודאי דעתו ז"ל דר' יצחק לא איירי אלא במשכנו שלא בשעת הלואתו. וכמו שכתב בפרק ראשון דקידושין וז"ל הילכך לא איירי הכא אלא במשכנו שלא בשעת הלואתו.
וטעמא דהמלוה על המשכון דאינו משמט הוא כמו שכתב שם בקידושין לעיל וז"ל כיון דקני ליה שלא בשעת הלואתו קנין גמור לכל הפחות בשעת הלואתו קני ליה לענין שלא ישמט דחשיב של אחיך בידך כדדרשינן בספרי אשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך ולא של אחיך בידך מכאן אמרו המלוה על המשכון אינו משמט ע"כ.
ומה שכתב בפרק שבועת הדיינין דגם במשכנו בשעת הלואתו שומר שכר הוי דהנה לפי דבריו שכתב שם בקידושין טעמא הוא דקני ליה להיות ממונו לקדש בו את האשה אם כן לא הוי שומר שכר אלא במשכנו שלא בשעת הלואתו כיון דרבי יצחק לא איירי אלא בשלא משכנו בשעת הלואתו א"כ הפך דבריו שם ל"ק דמ"ש דשומר שכר הוי במשכנו בשעת הלואתו.
הוא במה שהיה המשכון שהלוה עליו כנגד החוב. דאין ללוה על המלוה ולא למלוה על הלוה דיצא משכונו בחובו דהוי כאילו פירש שמקבלו בתורת פירעון.
דמשום זה קרי ליה שומה שכר אע"ג דקי"ל כרבה דלית ליה דרב יוסף. וכמו שאמר מקודם דהלכה כרבה וכמו שאמר אח"כ ואם דמי המשכונות יתרים על החוב אין המלוה נותן ללוה כלום.
הרי ודאי שהוא שומר חנם מוכרח לומר עוד דזה דווקא איירי במשכנו בשעת הלואתו. אבל בשלא משכנו בשעת הלואתו דלר' יצחק קונה משכון ודאי דצריך המלוה לשלם תשלום דמי המשכון ואם החוב יותר מדמי המשכון צריך הלוה לשלם לו תשלום החוב אפילו משכנו בשעת הלואתו דליתא לדשמואל בהאי אלא אם פירש.
וזה כרבי עקיבא וכרבה דלא ס"ל כרב יוסף. ומ"ש לא שנא משכנו בשעת הלואתו ולא שנא משכנו שלא בשעת הלואתו.
הוא קאי על מה שהיה החוב כנגד המשכון דאיירי ביה. דנמצא לפי זה הרא"ש ס"ל דשומר חנם הוי במשכנו בשעת הלואתו.
וכן מבואר בדברי הטור שכתב אבל ר"י פוסק שהמלוה על המשכון שומר חנם ואע"פ כן עוד דמי החוב הוי כאילו פירש שמקבלו בתורת פירעון ואיתא לדשמואל ולפי זה הוי פיסקא הכי אם המשכונות כנגד החוב ונגנב או נאבד יצא זה בזה ואין לאחר על חבירו כלום לא שנא משכנו בשעת הלואתו וכו'.

ואם נאבד באונס ישבע המלוה כדין השומרים וגובה כל חובו ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל ע"כ. הרי להדיא שהרא"ש פסק כר"י ששומר חנם הוא במלוה על המשכון ומה שאמר לא שנא משכנו בשעת הלואתו או שלא בשעת הלואתו.

קאי אהאי דאמר אם המשכונות כנגד החוב. ומה שאמר ואם דמי המשכון יתירים על החוב אין המלוה נותן ללוה היתרון קאי על מאי דאמר ואף ע"פ כן כנגד דמי החוב הוי כאילו פירש וכו' אבל שלא בשעת הלואתו לא אבד אלא כנגד המשכון משום דר' יצחק: אבל בפ' האומנין כתב דקי"ל כרב יוסף דלא כמ"ש כאן ועוד קשה לי על מ"ש שם אח"כ ולדברי ר"י שפסק הלכה כרבה דשומר אבדה שומר חנם הוי ומוקי פלוגתא דר' עקיבא ור' אליעזר כדשמואל הלכה כשמואל ע"כ.

ואם הלכה כשמואל א"כ אם אבד המשכון אבדו כל מעותיו אפי'יתירים על המשכון וכאן אמר ואם החוב יותר על המשכון הלוה נותן למלוה היתרון וכן בטור כך כתב לדעת ר"י: ונ"ל שלזה יש לתרץ דשם איירי בדפירש. שאמר שאף על פי שאינו שוה כדי כל החוב קבלתיו וכן נראה ממ"ש שם אח"כ וז"ל ומ"מ מלוה על המשכון הוי שומר שכר משום דכנגד המשכון הוי כמפרש ע"כ דמשמע דאיירי בשפירש.

ואם לא פירש מ"מ כנגד כל החוב הוי כמו שפירש וכן דברי הטור כך הוא שכתב לדעת ר"י דכנגד דמי החוב הוי כאילו פירש דאיתא לשמואל בהאי ואם פירש אם אבד המשכון אבד כל החוב: ועל הקושיא ראשונה נ"ל שלזה כתב הטור ולזה הסכי' א"א הרא"ש ז"ל דהיינו דהכא בפרק שבועת הדיינין הסכים כך להלכה כר"י לפי שכתב שם ומכל אלו הראיות ברורות נראה דהלכה כרבה וכדשמואל כדפירש בדברי ר"ח כי כל דבריו דברי קבלה ע"כ הרי הכריע כאן בראיות ברורות כדברי ר"י וכן בפסקיו שם כתב וז"ל המלוה על המשכון שומר חנם וכו' כדבריו שהביא הטור כאן.

אבל בפרק האומנין לא הכריע שהלכה כרב יוסף בראיות ואפשר דדרך לימוד בעלמא קאמר. וגם הטור בסוף הסימן שם לא נתקשה לו בדברי אביו הרא"ש אלא מהך התשובה שם בסמוך שכתב דשומר שכר הוא משום פרוטה דרב יוסף.

דהוא נראה להדיא שפסק כרב יוסף ודלא כרבה. אבל ממה שאמר בפרק האומנין לא הוקשה שלא הכריע כמ"ש: ותמהני ממה שכתב מרן ב"י שם וז"ל וסובר רבינו דהרא"ש הסכים לדע' ר"י ואע"ג שבפסקיו לא הכריע לא בפרק הדיינין וכו' ואין נראה לר"י וכו' משמע דכר"י ס"ל ע"כ.

והרי בפירוש הכריע בפרק הדיינין בדבריו על הש"ס ובפסקיו שם דהוא שומר חנם כרבה. אלא במה שכנגד המשכון מקרי שומר שכר כדשמואל כאילו פירש וכמש"ל: וראיתי להלחם משנה ז"ל שכתב דיש לתמוה על הטור יעו"ש.

ולפי מש"ל אין שום תמיהא כלל ודוק: דין כ"ו האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו וכו' עיין בכ"מ מה שתמה על רבינו וכן הלח"מ אבל בפ"ד מהלכות נדרים בכ"מ תירץ לזאת הקושיא יעו"ש וכן התי"ט בקידושין בפ' ב' תירץ יעו"ש: ואנכי איש צעיר קשה לי תירוצם כיון דזה תלוי במשמעות הדברים אם פרטא הוי או לאו פרטא.

היאך ר' אחר שסתם בקידושין כר' שמעון דלאו פרטא היאך בשבועת הפיקדון כתב סתם דפרטא הוי: ולעד"ן נראה לי דרבינו סובר דת"ק דסתם רבי כוותיה בשבועת הפקדון דחייב על כל אחת וא' מודה הכא בקידושין דאמר לה בזו ובזו ובזו דלא קאי התקדשי לי על כל בזו ובזו דאמר. אלא דקאי אכולהו משום דהתם דחמשה תובעין אותו והוא בא לישבע להם ואמר ולא לך ולא לך.

כוונת דבריו על השבועה שאמר היא שבועה שאין לך בידי ושבועה שאין לך בידי ושבועה שאין לך בידי. דאם לא כן היה אומר שבועה שאין לכם בידי דהיא שבועה אכולהו.

אבל הכא דבא לקדש אשה אחת דווקא ודי בקידושי אחת. ודאי מה שאמר בזו ובזו ובזו. הוא דקידושין אחת הוא אומר שבזו כולם תהא מקודשת. אבל אם אמר התקדשי לי בזו התקדשי לי בזו שהוא הפסק ביניהם בהתקדשי.

הוא ודאי גילה דעתו דבתמרה ראשונה הוא מקדשה: ומה שאמרו בש"ס מאן תנא התקדשי התקדשי אמר רבה ר"ש היא אין הכוונה אבל לת"ק הוי פרטא אלא מאן תנא דמצינן שאמר בכי האי גוונא בעלמא דבעי עד שיאמ' כמו זה התקדשי התקדשי הוא דהוי פרט' ואמ' רבה ר"ש היא דאמר בכי האי גוונא בשבוע' הפקדון.

ולא נחית הכא בש"ס לומר דגם לת"ק אתיא מתניתין. ואפי' את"ל דכך כוונת רבה דלת"ק לא אתיא.

מ"מ רבינו ז"ל ס"ל כיון דרבי סתם התם כת"ק והכא סתם כר"ש דודאי דס"ל דהאי מתני' אתיא ככ"ע וכמ"ש. דהן אמת דלעיל דף מ"ד קא מקשה הש"ס ומי מצית מוקמת לה כרבי יהודה והא קתני סיפא האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי ואמרינן מאן תנא התקדשי התקדשי ואמר רבה ר"ש היא וכו' דמשמע דרבי יהודה דהוא ת"ק דשבועת הפקדון לא אתיא מתניתין כוותיה: פרק ו' דין ד אבל אם אמר לה וכו' הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואח"כ התנה: הנה מזה מבואר שהוא מפרש שיש

בו מעשה שהקדי' ועשה המעשה בפועל ואח"כ התנה תנאו וכמ"ש הרב המגיד וכמו שהבין הטור ג"כ שזה דעת רבינו והרב המגיד נתן לדברי רבינו טעם שמפרש כן משום דבמשנה קתני בדיני התנאי התם הרי זה גיטיך אם לא באתי וכו' שהקדים הרי זה גיטך ואם גם באמירה בעי' תנאי קודם למעשה א"כ התנאי בטל ומשום זה הוכרח רבינו לפרש דבמעשה בפועל הוא דאמרי' דבעי תנאי קודם למעשה והנך המפרשים דמפרשי דגם באמירה בעי שיוקדם תנאי למעשה מוכרחים לומר דלשון המשניות והגמרא בכמה מקומות אינו מדוקדק.

דהיינו שאיירי שהקדים התנאי בתחלה שאמר אם לא באתי מכאן עד שלשים יום יהא גט וכן כתב הר"ן ז"ל דהא דתנן ה"ז גיטיך אם לא באתי ופרכינן עלה וניחוש שמא בא דאלמא דהתנאי קיים שהמשנה שנויה שלא בדקדוק וכן הרבה כיוצא בזה דאי לא הו"ל מעשה בתחלתו ותנאו בטל אלא שהרמב"ם כתב אבל אם אמר לה הרי את מקודשת בדינר זה ונתן הדינר בידה והשלים התנאי וכו' ונראה מדבריו דלא מקרי מעשה קודם לתנאי אא"כ נעשה המעשה תחלה ולדבריו המשניות בדקדוק: ואני ההדיוט קשה לי על זה דא"כ אמאי הרמב"ם בהל' גירושין פ"ט דין ז כתב וז"ל הרוצה לגרש על תנאי וכו' כיצד כגון שיאמר לה אם באתי מכאן ועד ל' יום ה"ז גט ואם באתי בתוך ל' יום לא יהיה גט ונותן הגט בידה ע"כ שאם לדבריו המשנה בדקדוק למה שינה לשון המשנה שלא אמר הרי זה גיטיך אם לא באתי וכו' שמזה נראה שהוא ג"כ סובר שבעי תנאי קודם למעשה גם באמירה.

ועוד כתב שם דין ב' חולה שרצה לגרש את אשתו על תנאי וכו' כך הוא כותב בגט וכו' אומר לה כשנותן הגט אם לא מתי לא יהיה גט ואם מתי יהיה גט ואם לא מתי לא יהיה גט כדי שיהיה תנאי כפול והן קודם ללאו ולא יפתח פיו תחלה לפורענות ע"כ. שהנה נוסח זה שתיקן שמואל ולא תקן שיאמר לא יהיה גט אם לא מתי הוא משום דבעינן תנאי קודם למעשה כמו שאמרו שם בגמ' אלמא דרבינו ס"ל דגם באמירה בעי תנאי קודם למעשה שהרי הרן שם הקשה על רבינו ואמר דלא נהירא דאי הכי היכי אמרינן בפ' מי שאחזו גבי תקנתא דשמואל בגט שכיב מרע ולימא לא יהא גט אם לא מתי בעינן תנאיקודם למעשה דאפילו אמר הכי כל שלא נתן הגט לא הוי מעשה קודם לתנאי ע"כ: ועוד קשה לי על דברי רבינו שמתחלה כתב כיצד האומר לאשה אם תתני לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי בדינר זה ואם לא תתני לי לא תהיה מקודשת ואחר שהתנה תנאי זה נתן לה הדינר הרי התנאי קיים ע"כ דמשמ' דגם באמירה בעי תנאי קודם למעשה וזה היפך דבריו שתכף אח"כ כתב אבל אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה ונתן

הדינר בידה וכו' כמו שכתבתי לעיל שנראה דמעשה בפועל הוא דמעכב: לכן נלע"ד שגם רבינו ס"ל דגם באמירה צריך להקדים תנאי למעשה כמו שכתב בתחלה וכמו שכתב בגירושין כנ"ל.
אלא שרבינו כתב הדבר שנעשה בפועל המעשה כדי שנבין טעם הדבר. דבדין צריך תנאי קודם למעשה.
מפני שאם הקדים המעשה והתנאי בא לבטל המעשה אינו יכול כיון שעשה כבר. אלא דהאי אפי' תוך כדי דיבור ילפינן ליה מתנאי בני גד ובני ראובן דזהו טעם הדבר וכיון דאית לן בכל מקום דתוך כדי דיבור כדיבור דמי דמשמעות דבריו דאדעתא דהכי הוא עושה.
ובתנאי לא מהני זה דילפינן מבני גד ובני ראובן. א"כ ליכא לחלק בין אם עשה המעשה בפועל.
או אם אמר מקודם המעשה. שכיון שאח"כ נתן והוא נתפס בתחלת דבריו שאמר הרי את מקודשת לי.
שהרי לא חזר אחר התנאי לומר הרי את מקודשת לי נמצא דאמירת הרי את מקודשת שאמר בתחלה הוא כעשה מעשה שנתן בידה באותה שעה. והדבר מוכרח מעצמו כיון שתנאי בני גד ובני ראובן היה הכל באמירה ולא במעשה בפועל שהרי אמר להם אם יעברו וגו' אזי ונתתם להם: ועוד נ"ל להביא ראיה שרבינו מודה שגם בדיבור בעי תנאי קודם למעשה ולא כמו שפירש הרב המגיד ונתן ההכרח של רבינו משום דהמשניות בדקדוק.
דא"כ לדעת רבינו לפי פירושו. מאי פריך בגמרא בפרק מי שאחזו דף ע"ה ע"א מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן להו מתנאי בני גד ובני ראובן מה התם תנאי קודם למעשה אף כל תנאי קודם למעשה לאפוקי הכא דמעשה קודם לתנאי.
ומאי קושיא כיון דלדברי רבינו דהמשניות הם בדקדוק גם כן נימא בהך ברייתא דהיה הדיבור קודם הנתינה. ולא מקרי מעשה קודם התנאי כמו שמפרשינן לדעת רבינו בהך משניות.
וג"כ קשה לי על הר"ן ז"ל דאמר על רבינו אלא דלא נהיר משום מהך דאתקין שמואל שהבאתי לעיל. אמאי לא הקשה מזה לדעת רבינו שמפרש לדבריו דלא מקרי מעשה קודם לתנאי אלא א"כ נעשה המעשה תחלה.
דהא אי אפשר לפרש להך ברייתא בשעשה המעשה בפועל קודם הדיבור ולהכי הוא דקא פריך בש"ס הכי. דהא הוא ז"ל אמר ולדבריו של רבינו המשניות הם בדקדוק.

ואם כן כמו שמפרש להך משניו' דהיה הדיבור קודם הנתינ' ג"כ הכא ואעפ"כ קא מקשה בש"ס מכדי וכו' דמזה הו"ל למקשה להקשות בכח. דמהך דאתקין שמואל יש לתרץ דשמואל אתקין דבר שיהא תיקון גמור אפי' בדיבור שיהא תנאי קודם למעשה.
כדי שלא יבאו לטעות שיעשו המעשה בפועל קודם לתנאי ויהא התנאי בטל. שחשש בגט זה של שכ"מ שתקן להם זה ואע"פ שאינו צריך: פרק ז' דין א' האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירצה אבי וכו' ולא תפול לפני יבם ע"כ.
נ"ל דרבינו אינו סובר כדעת רש"י. שכתב וז"ל דרישא ליכא לאוקומא דאם כן מאי רצה האב והלא יש בידו למחות לעולם דאין כאן קידושין לעולם ע"כ אלא דאם רצה בפירוש שאמר הן אינו יכול למחות עוד דכיון דנתקיים התנאי הרי היא מקודשת באותה שעה וג"כ סבירא ליה לרבינו דפשיטא ליה להש"ס דעל מנת שירצה הוא שיאמר הן.
ומפרש דמה שאמר הש"ס אלא על מנת שישתוק קאי על מציעתא דקתני מת האב הרי זו מקודשת. אב' רישא היא כמו שאמר מעיקרא שאמר הן.
וכשהקשה בש"ס אימא סיפא מת וכו' תירץ לו אלא על מנת שלא ימחה. דהיינו דסיפא איירי בהאי גוונא שאמר על מנת שלא ימחה אבא.
דהיינו כשישמע לא ימחה ובלשון זה לא שייכא קושיית והא שתק שלא מיחה. דודאי טעמא רבא איכא בינייהו כשאמר התנאי על מנת שישתוק הרי התנאי נתקיים שהרי שתק אבל כשאומר התנאי בשלא ימחה.
אתיא שפיר סיפא דרבינו מוקים לה בששמע אחר שמת הבן אף שמוכרח לומר ששתק דהא אמר מלמדין אותו לומר שאינו רוצה דמעיקרא שתק. מ"מ הך שתיקה לא מקריא לא מיחה משום דכיון דמת הבן מה לו לצעוק עוד למחות.
אלא דאנן מלמדין אותו לומר שאינו רוצה משום תקנת האשה: והכי דייק דברי הש"ס כדב' רבי שאמר רישא בחד טעמא ומציעתא וסיפא בחד טעמא. דהיינו דרישא שאמר על מנת שירצה שיאמר הן.
ומציעתא וסיפא בחד טעמא שישתוק ולא ימחה. אלא דבמציעתא דאמר התנאי על מנת שישתוק דאף שמשמע אחר שמת הבן מ"מ הרי שתק ונתקיים התנאי ולהכי הוא דקא פריך והא שתק.
אבל בסיפ' דתלה הדבר בשלא ימחה לא שייכא הך קושייא והא לא מיחה וכמ"ש. אבל רישא כדקאי קאי דהוא עד שיאמר הן.
ולהכי כתב רבינו על מנת שירצה אבי רצה האב מקודשת. לא רצה או שתק או שמת קודם שישמע אינה מקודשת.

דכששתק לא נתרצה בפירוש וכשמת אפילו אפשר דאם שמע קודם שמת היה אומר הן מ"מ התנאי הוא עד שיאמר הן והא מת ולא אמר הן. וכמו שפריך בש"ס והא לא אמר הן.

ואח"כ כתב על מנת שלא ימחה אפי' שמע ומיחה אינה מקודשת. לא מיחה או שמת הרי זו מקודשת דהיינו כיון שלא מיחה בשעת שמיעה או שמת הרי ליכא המחאה ונתקיים התנאי ומקודשת.

ואח"כ כתב מת הבן ואח"כ שמע וכו'. משום דאם מת הבן אחר ששמע מ"נ דאם לא מיחה הרי זו מקודשת כבר ואינו יכול למחות עוד כמש"ל ואם מיחה בלאו הכי אינה מקודשת: ומעתה כל מה שהשיג הראב"ד על דברי רבינו הותרו כולן מעיקרן.

וכן מה שהקשה הר"ן וכבר כתב מרן בכ"מ דהך תוספתא לא משגחינן בה. וגם מה שהקשה הלח"מ כפי פירוש הב"י וגם מה שכתב על דברי רבינו יעו"ש לפי דבריו הנז"ל הכל יבא בטוב כשתדקדק היטב כן נלע"ד: דין ז' ושומה שעל הפדחת אפילו היתה קטנה ביותר ואפי' קרובה לשער ראשה וכו' נ"ל דפירוש דבריו לומר דשומה דפדחת אפי' שהיא קטנה ביותר ואפי' היתה קרובה לשער ראשה דאפשר דתתכסה במכסה השער. אפ"ה מום הוא לגבי נשים. אפי' אינן פוסלין לגבי כהנים.

דבודאי דהא דאינו מום בכהנים משום דאפשר דמכסה לה במגבעת שעל ראשו. כמו שאצטריך שם בש"ס למעבד טעמא דזיעה דאינה פוסלתבכהנים משום דאפשר להעבירה בקיוא דחמרא.

וריח הפה אפשר דנקיט פלפלא בפומיה ועביד עבודה ובכל הפדחת כולו איכא האי טעמא לגבי כהנים שאפשר שיכסה לה בכל מקום מהפדחת. ובנשים אפילו היא קרובה לשער דיש לה תיקון שתתכסה אפ"ה מום הוא.

וכ"ש אם היא רחוקה מהשער: ודך ורבינו למד זה דאפי' היא קטנה ביותר ואפילו אם היתה קרובה לשער הוא ממה שמקשה שם בש"ס פדחתה ראה וניפייס הוא. ותירץ לו בעומדת תחת כיפה של ראשה וזימנין דמתחזייא וזמנין דלא מתחזייא.

אלא דלכאורה קשה דאיך אפשר לומר דכ"ש ברחוק. והא בש"ס לא מצי למימר אלא בעומדת תחת כיפה של ראשה זמנין דמתחזיי' וזמנין דלא מתחזייא אבל ברחוק בודאי שראה ונתפייס.

ונ"ל לתרץ דרבינו סמך על מה שכתב בפרק כ"ה דיש אופן שיכול לטעון אף במומין שבגלוי: א אבל ראיתי להרב המגיד שכתב ורבינו שכתב אפי' קרובה לשער ומשמע וכ"ש רחוקה הוא מפני שסמך לו על מה שביאר בפרק כ"ה שאם היה יודע המומין

שאינו יכול לטעון טענת מומין וכשאמרו בגמרא והא ראה ונתפייס הוא לענין כתובה זה נראה לדעתו ז"ל ע"כ.
ונראה שפירוש דבריו שהוא הוקשה לו מה שהקשיתי כנזכר. דברחוק משער ראה ונתפייס ותירץ לזה שהוא סמך על מ"ש לקמן בפרק כ"ה וכו' וא"כ אנו יודעים דלא אמר אלא לקידושין דיש חילוק בין הכתובה לקידושין דבקידושין אפי' במקום הגלוי נקרא מום ואינה מקודשת.
וכשאמרו בגמ' והא ראה ונתפייס הוא לענין כתובה. ולדידי אני ההדיוט דבריו קשים אצלי דהא בסיפא דמתניתין קתני כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים.
דקאי על כל מה דקתני במתניתין מעיקרא. ועלה קאי אמרי בש"ס תנא הוסיפו עליהן זיעה ושומה וכו' וקא שקלי וטרי עלה בש"ס האי שומה היכי דמי וכו'.
פדחתה ראה וניפייס וכו' אלמא דגם בקידושין אמרינן ראה וניפייס וכן ראיתי למרן בכ"מ שכתב על דברי הרב המגיד ואיני יודע למה הוצרך לידחק וכו' יעו"ש: בכ"מ בד"ה ושומה שעל הפדחת וכו' ויש לתמוה דהא משמע מהסוגי' וכו' ואם איתא דשומה אינה אלא בפנים לא הו"ל למימר הכא והכא פסולה.
אלא הכי הו"ל למיפרך שומה ראה ונתפייס הוא. כי היכי דפריך גבי עומדת על פדחתה ע"כ: ואנכי איש צעיר נ"ל דלא יש תימא דודאי דכך צריך למפרך בתחלה דעל מה שתנא הוסיפו עליהן שומה.
דבכהנים אינה פוסלת שומה על זה קא פריך האי שומה היכי דמיא אי דאית בה שער הכא והכא פסלה וכו' דהיינו דגם בכהנים פסלה שומה כי האי. אי דלא אית בה שער וכו' הכא והכא לא פסלה.
דגם בכהנים לא פסלה דפשיטא ליה לש"ס דהאי ברייתא דקתני ושומה שיש בה שער הרי זה מום וכו'. הוא גם לענין כהנים מתניא דהא סתמא קתני הרי זה מום או אין זה מום.
דודאי כך צריך לידע מה היא השומה שלא יש בכהנים והוסיפו אותה בנשים. וכד אוקים לה בעומדת על פדחתה.
דודאי דשומה כי האי היא דלא איתא בכהנים דסברא הוא משום דיכול לכסות אותה בשעת עבודה. כמו שתירץ על הזיעה דאפשר להעביר' בקיוהא דחמרא ומריח הפה נמי אפשר דנקיט פלפלא בפומיה ועביד עבודה.
דודאי דשומה כי האי הוא דהוסיפו על הכהנים ואח"כ פריך עלה פדחתה ראה וניפייס: ואדרבא דמזה למד רבינו דאין שומה פוסלת אלא בפנים מדלא מצי לאוקים אלא

בפדחתה דמשמע דפשיטא ליה דאין השומה פוסלת אלא בפנים ולהכי לא אשכח למוקים לה אלא בפדחתה אבל אם היה גם בשאר הגוף פוסלת השומה אמאי דחיק לאוקי' לה בפדחתה עד שתקשה והא ראה ונתפייס היה לו לאוקים לה בשאר הגוף ובמקום שאינו נראה ובמקום שיש לחלק בין הכהנים לנשים: דין י"ב האומר לאשה וכו' אפילו הן מאה על הסדר הזה קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא ספק מקודשת לכולן ע"כ עיין במ"ש הרב המגיד דרבינו פסק כרב וחשש לכל החומרות ודלא כאביי דפירש בדברי רב דאמצעי אינו צריך גט אלא חיישינן שמא א' אמר בלשון תנאי וא' אמר בלשון חזרה ובתנא' ובחזר' כי הדדי: ונ"ל גם לפ"ז אם בא אחד בתוך ל' יום ואמר מעכשיו ולאחר מ' יום שהוא אחר זמנו של ראשון הגם דיש להסתפק שמא ראשון אמר בלשון חזרה והשני אמר בלשון תנאה הרי לא גמרו קידושיו בתוך זמנו של ראשון שכן נראה בדברי רבינו שכתב אפילו הן מאה על הסדר הזה וכו' דהוא משמע דווקא וכמו שדקדק כך מרן בכ"מ יעו"ש.

ואנכי בער ולא אדע דמנ"ל למרן בכ"מ שהבין בדברי ה"ה דמה שאמר דנקטינן לכולי חומרי גם על חומרא דר' יוחנן דל"ש קידשה מעכשיו ולאחר כ' יום או מעכשיו ולאחר מ' יום שהוא לאחר זמנו של ראשון תפסי ביה קידושי שני. דהוא ז"ל לא אמר אלא על דלא פסק כאביי דאית ביה קולא דאמצעי אינה צריכה גט.

וע"ז אמר נקיטינן לכולי חומרי ומספקינן ליה בתנאה לחוד ובחזרה לחוד או בתנאה ובחזרה כהדדי וחיישינן לכל מאי דאיכא למיחש. וכוונתו במה דנפיק מחזרה לחוד ותנאה לחוד וכו'.

אבל אם בא א' ואמר מעכשיו ולאחר ארבעים יום שאינם כלים בתוך זמנו של ראשון אף אם נאמר דיש להסתפק דאם הראשון אמר בלשון חזרה. כיון דלא גמרו קידושין כי אם עד לאחר זמנו של ראשון אינם כלום.

דזה דווקא לדברי ר' יוחנן שאמר דרווחא שבק קמא למאן דמקדש לה בתוך שלשים אבל לדברי רב דגם אם אמרינן דיש להסתפק אם זה אמר בלשון תנאה וזה אמר בלשון חזרה כיון שלא גמרו קידושיו בתוך זמנו של ראשון לאו כלום הוא. וא"כ לא שייך בהאי חומרא אם פוסקים כרב: ועוד דאפילו אם תמצי לומר דכך כוונת הרב המגיד דעל חומרא דרבי יוחנן קאמר לא קשה על דבריו ממה שכתב רבינו אפי' הן מאה על הסדר הזה.

דאפשר דהרב המגיד לא יפרש כמו שפירש הר"ן דלר' יוחנן ל"ש קידשה מעכשיו ולאחר עשרים יום או מעכשיו ולאחר מ' יום. אלא יפרש כדברי הריטב"א ז"ל שפירש לדברי ר' יוחנן בתוך ל' יום.

ופירש טעמא משום דכל חד מנייהו רווחא שבק שיהיו קידושין של אחרים תופסין בה תוך זמנה וכו' דהשתא אתי שפיר דברי רבינו דכתב כדברי ר' יוחנן וכדברי רב שהוא משום ספק ולא הביא דברי אביי משום חומרא דר' יוחנן נמי: דין י"ג האומר לאשה הרי את מקודשת לי חוץ מפלוני וכו' הרי זו מקודשת מספק ע"כ כתב הרב המגיד שרבינו מפרש את"ל דאיתא לספיקא ולבעיא דר' אבא דמפליג בין קידושין לגירושין ואף ע"פשבגט אינה מגורשת אפשר שהיא מקודשת בקידושין ומתוך כך פסק רבינו ספק מקודשת ע"כ: וקשה לי דאיך אפשר לומר דאיתא לספיקא ולבעיא דר' אבא כיון דר' אבא הדר פשטא דמקודשת לר' אליעזר ואינה מקודשת לרבנן ואמר דבריו אליבא דר"א. ומה שנלע"ד אנכי ההדיוט הוא משום מה דאמר אביי את"ל איתא לדר' אבא דמשמע דהוא מסתפק בפשוט של ר' אבא אם הוא הלכה. דליה לא ברירא ליה אלא עדיין היא בעיא אם מקודשת בין לר"א בין לרבנן.

ולהכי פסק רבינו דמקודשת מספק: וראיתי להלח"מ שהקשה לפי מ"ש ה"ה שרבינו מפרש וכו' היינו לספיקא ולבעייא וכו' וא"כ קשה על רבינו למה לא כתב דין זה בהל' יבום וחליצה גבי דין אשת שני מתים שכתב בפרק ו' ע"כ. ולא ידעתי דאמאי לא הקשה קושיא זו אלא לפי דברי הרב המגיד.

דעל דברי רבינו בלא דברי הרב המגיד תקשה לפי דברי רבינו שכתב שהיא ספק מקודשת אם כן היה לו לרבינו לכתוב דין זה דאם בא ראובן וקידשה חוץ משמעון ושמעון אסרה על ראובן נקרא אשת שני מתים מספיקא ויש להחמיר כיון שהוא ספק אם תפסי קידושין בחוץ: ועל הקושיא זו נ"ל לתרץ כיון דזה שעליה זיקת שני יבמין שהיא חולצת הוא מדרבנן שמא יאמרו ב' יבמות הבאות מבית אחת מתייבמות.

אנן לא ניקום ונגזור אף בכי האי גוונא שהכל רואים שהשני קידשה בעוד אחיו חי. אלמא דהוא משום שאין קידושי אחיו קידושין כך יאמרו.

ותו ליכא גזרה שמא יאמרו ב' יבמות הבאות מבית א' מתייבמו': דין י"ד הנותן שתי פרוטות לאשה וכו' וכשיגרש אותה תהיה מקודשת עד שיגרש אותה פעם שנייה מן קידושי פרוטה שנייה ע"כ. כתב הרב המגיד בעיא דבעי ר' אושעיא בקידושין ולא אפשיטא התם אבל רבינו פסק אותה כפשוטה דהוו קידושין ע"כ ולולי דמסתפינא אמינא דרבינו ס"ל דהא דאמר הש"ס דילמא כי היכי דתפסי בה קידושין השתא תפסי נמי לאחר כן.

הוא דקא פשיט ליה הכי לאידך גיסא דהש"ס קאמר תפשוט מדבעי רב אושעיא הנותן שתי פרוטות לאשה כאחת וכו' תפשוט מינה דלא הוו קידושין. קא משיב לו דילמא כי היכי דתפסי קידושין השתא תפסי נמי לאחר כן.

דהיינו שאם באנו לפשוט האי בעיא דר' אושעיא נפשוט אותה לאידך גיסא משום כי היכי דתפסי קידושין השתא תפסי נמי לאחר כן. דאינו מפרש כפי' רש"י ז"ל וז"ל כלומר להכי מספקא ליה לר' אושעיא וכו' דס"ל לרבינו דאין לשון דילמא כך דגם רש"י ז"ל עצמו נדחק מזה ואמר כלומר וכו': דין י"ז האומר לאשה הרי את מקודשת לי במאה דינרין וכו' בד"א בשאמר לה במאה דינרין סתם אבל אם פירש ואמר לה הרי את מקודשת לי בק' דינרין אלו והתחיל למנות לתוך ידה וכן שניהם יכולין לחזור זה בזה ע"כ.

יש לדקדק בדברי רבינו שכתב והתחי' למנות לתוך ידה. כיון דעיקר הוא משום דאמר לה במנה זו כמו דמוקים להך ברייתא בש"ס.

למה צריך לטעמא דהיה מונה והולך דזה הוא לרב אשי דמוקים לה במנה סתם. ושאני דמונה והולך דדעתא אכוליה.

וכיון דהוא לא פסק כוותיה אלא כדאוקימו לה מעיקרא בש"ס משום דאמר לה במנה זו. א"כ לא בעי דמונה והולך אלא כל שנמצא שחסר דינר אינה מקודשת אפי' נתן לה בבת אחת: ונ"ל דרבינו נקט לשון הברייתא כי כן דרכו להביא הלשון שהוזכר בש"ס ובודאי דלפי האוקמתא דאוקימו לה בש"ס משום דאמר במנה זו לאו דווקא דמונה והולך דזה הוא דווקא לרב אשי כן נ"ל פשוט ודוק: עוד שם וכן אם נמצא מנה חסר דינר או נמצא מהן דינר נחשת אינה מקודשת ע"כ.

האי וכן אם נמצא מנה חסר דינר וכו' קאי על מה שאמר אבל אם פי' ואמר לה הרי את מקודשת לי במאה דינרין אלו. ולא איירי במה שאמר לה בסתם משום דרבינו כבר כתב ברישא דהוא בסתם ונתן לה אפי' דינר אחת הרי זו מקודשת.

מדכתב אפילו דינר א' משמע דהוא מכ"ש שאם לא חסר כי אם דינר אחד. דהוא ודאי דלא כהך תירוצא דתירצו בפ' האיש מקדש על מה דאמר שם לימא כתנאי אמרה לשמעתיה ותירצו מנה חסר דינר כסיפא לה מלתא למתבעיה מנה חסר צ"ט לא כסיפא לה מלתא למתבעיה.

והטעם כתב הרב המגיד משום שבהלכות לא הביאו סוגיא זו. וזה כוונת דבריו שכתב וזה נראה דעת רבינו שלא חלק וכתב ונתן לה אפילו דינר א' וכו' ע"כ.

והיינו שרבינו קאי הכא על מה שכתב אבל אם פירש ואמר לה וכו' על זה אמר וכן אם נמצא מנה חסר דינר וכו': כתב הרב המגיד בד"ה בד"א כשאמר לה וכו' ופי' סיפא דקתני

נמצא מנה חסר דינר היא נמי במנה זו ודינא אחרינא קא תני דכל שהטעה אותה שאין שם מנה אינה מקודשת וממילא בטלו קידושין ואפי' בלא חזרה ואפי' ישלים ע"כ.
דהיינו דלא כמו שפירש"י ז"ל דמ"ש הש"ס וסיפ' דאמר במנה זו ופרושי קא מפרש וכו' כיצד כגון דאמר לה במנה זו. דהוא ונמצא חסר דינר אינה מקודשת והיינו דקאמר רצה האחד לחזור הרשות בידו ע"כ.
דלפי פירוש זה דמה דקתני רישא רצה הא' לחזור הרשות בידו הוא דאינה מקודשת דקתני סיפא דהיינו לענין שאם רצה לחזור א' מהן הרשות בידו. ולא שאינה מקודשת אפי' בלא חזרה.
דנמצא לפי זה דאף שהטעה אותה וחסר דינר שאם לא חזרה היא מקודשת: וראיתי לדקדק לדעת רש"י זו דאיך שייך לומר דאינה מקודשת דקתני בסיפא הוא לענין דיכולים לחזור. דאם כן אמאי שינה תנא דברייתא דברישא קתני ורצה האחד לחזור הרשות בידו ובסיפא קתני דאינה מקודשת.
דהוא נראה כדברי רבינו. וכמו שמפרש הרב המגיד ומנין לו לרש"י ז"ל לפרש כך: ונ"ל שרש"י ז"ל קא דייק הכי מדברי הש"ס דאמר והכי נמי מסתברא דאי סלקא דעתך רישא איירי במנה סתם.
השתא במנה סתם לא הוו קידושי במנה זו מבעיא ע"כ. דמשמע דרישא וסיפא בחדא גוונא דלא הוו קידושין.
דהיינו דיכולין לחזור בהן איירי. ועוד דאם לאו בחדא גוונא מאי קושיא דילמא הא קמ"ל דבמנה זו אע"ג דלא חזרה בה לא הוו קידושין.
אבל ברישא דהוא בסתם דאם לא חזרו הוו קידושין. אלא מוכרח דשוים הם ומאי דקתני בסיפא דאינה מקודשת היינו דלא תפסי בה הך קידושין אם חזרה: דין י"ח אמר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו וכו' כתב הרב המגיד ומ"מ לענין דינא לא נפקא לן מידי דהא איפסיקא הלכתא דצריכא שומה ע"כ.
כתב כך לענין שיראי דהא אפסיקא הלכתא דשיראילא צריכה שומה ולפי מה שכתב אח"כ וממ"ש רבינו והיו של משי וכיוצא וכן נראה שהוא סבור שאין הדין כן בכל דבר. ודאי דנפקא מינה לדינא בין דברי רבינו לדברי.
רש"י ולא אצטריך לבאר דהוא מובן מעצמו. ומעתה מה שכתב הרב לח"מ דדברי ה"ה הם מגומגמים הרי אינם מגומגמים כמ"ש: עוד ראיתי שכתב ותו תמיהא לי דמ"ש רבינו בהל' עבדים פ"ב כיצד מכר עצמו במאה וכו' ונודע הדמים ומשיב השאר כסף ולא תבואה ולא כלים.

דהא אמרינן בגמר' ישיב אפילו שוה כסף ואוקמה בתורת דמים הוא נקנה ולא בתורת תבואה והכי היה לו לרבינו לכתוב ודבריו קשים וצ"ע עכ"ל: הנה בפ"ב מהל' עבדים ביאר דבריו היטב בקושיא זו יעו"ש. ואנכי איש צעיר נ"ל דלא קשה דסובר רבינו דמה שתירץ בש"ס לא מבעייא קאמר וכו' לאו רבה הוא דסבר לה הכי.

אלא הש"ס הוא דקא מתרץ הכי לדעת רבה שישיב לפי דיוקו דרב יוסף ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף. דאף לפי דיוק זה דמשוה דין הנמכר לעכ"ום כמו הנמכר לישראל יכולני לתרץ דלא מבעייא קאמר וכו'.

אבל האמת דבנמכר לעכ"ום לא אמרינן ביה שוה כסף ככסף וכמו שאמרו בירושלמי על האי דרשא דברייתא בכסף הוא נגאל ולא בתבואה ולא בכלים. ובכל אתר את עביד שוה כסף ככסף והכא לית את עביד שוה כסף ככסף.

אמר ר' אבא מהו ששנה עליו הכתוב כסף ככסף כמו שהביא שם מרן בכ"מ דודאי לפי תירוץ זה אתיא שפיר הברייתא כפשטה דהיא איירי בדבר הראוי שהוא בשוה פרוטה דגם רבה יסבור כן בודאי ודלא כרב יוסף. ולהכי רבינו פסק כדברי הירושלמי דמפרשי הכי ממה שיפסוק כהאי סוגיא דהיא בדרך דחייה לפי דעתו של רב יוסף דלית הילכתא כוותיה ודוק: דין כ"ג המקדש על תנאי וכו' לפיכך המקדש על תנאי וכנס' סתם או בעל סתם הרי זו צריכה גט אע"פ שלא נתקיים התנאי שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס כתב הרב המגיד שם קדשה על תנאי וכנסה סתם רב אמר צריכה הימנו גט וכו' ורבינו מפרש כנס כניסת נישואין אע"פ שלא נבעלה ע"כ.

דבריו אלו שאמר. ורבינו מפרש כנס כניסת נישואין לכאורה קשים הם.

דמשמע דרבינו הוא דמפרש הכי והא מחלוקת בין האמוראים דלאביי דאמר לא תימא טעמא דרב כיון דכנסה סתם אחוליה אחליה לתנאיה. אלא טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

הרי מפרש לדברי רב דאיירי שכנס ובעל. אבל עולא אמר ר"א דאמר דבבעל מודו כולי עלמא דהכוונה דלא פליגי רב ושמואל אלא בכנסה ולא בעל פליג אדאביי הנז'.

וג"כ דבריו קשים מה שאמר אח"כ עוד שם ואמר רב כהנא משמיה דעולא המקדש על תנאי ובעל צריכה הימנו גט זה היה מעשה וכו'. ולמאי צריך לזה דהא בבעל גם לאביי ורב דקי"ל כוותיה דהלכה כרב באיסורי מודה דצריכה גט.

ולדברי עולא אמר ר"א גם שמואל מודה דצריכה גט: ונ"ל דאמר כך לפי שאפשר לפרש דברי רב דאיירי בבעל ואביי בא לומר דלא תימא טעמיה דרב כיון שכנס ובעל אחולי אחליה לתנאיה אלא טעמא הוא משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. דנפקא

מינה לשני הטעמים לענין הכתובה דלענין אחוליה לתנאיה כתובה בעי למיהב לה אם מגרשה.
ולטעמא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות בתנאיה קאים וכמו שפירש"י האי נפקותא לב' הטעמים יעו"ש. ומה שאמר עולא אמר ר"א וכו' דברי הכל צריכה הימנו גט. האי דברי הכל לאו אדרב ושמואל קאי דהא לא הוזכר בפלוגתא דרב ושמואל המקדש במלוה ובפחות משוה פרוטה. אלא לאפוקי מהנך אמוראי דאמרי דלרבי יוחנן דהמקדש על תנאי ובעל דברי הכל אינה צריכה הימנו גט.
ומרב יוסף בר אבא אמר ר' מנחם דלרבי אמי דהמקדש במלוה ועל תנאי אינה צריכה גט. ותדע דאפשר לפרש דברי הכל לאו על רב ושמואל קאי דהא בדברי ר' יוחנן נמי אמר דברי הכל דהוא ודאי לא שייך לומר על פלוגתא דרב ושמואל.
להכי כתב הרב המגיד דרבינו מפרש כנס כניסת נישואין ודלא כמו שאמר אביי לא תימא וכו' דהוא כמו שפירש רבינו יצחק שם בתוספות. ואם כן טעמיה הוא משום דאחולי אחליה לתנאיה.
דלא פסק כאביי אלא כרבא דאמר טעם זה. דלאו משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.
אלא כי היכי דלא תימא דגם רבא איירי בשבעל דווקא. לזה אמר דרבינו יפרש דברי רב דכנס כניסת נישואין דזה משמעות דבריו.
ומשום דשמא אחוליה אחליה לתנאיה ודלא כאביי: ולפי שלדברי רבא אלו אם בטעות אשה גרידתא אפי' בבעל נמי אינה צריכה גט להכי הביא דברי רב כהנא משמיה דעולא דהמקדש על תנאי וכו' זה היה מעשה ולא היה כח ביד חכמים להוציא בלי גט. וז"ל הרי"ף ושמעת מינה דהדא היא טעות אשה אחת גרידתא דלא צריכה גיטא משום דמקח טעות הוא אלו דברי רבא.
ואפי' הכי לית הלכתא כוותיה. דהא אסקינן אמר רב כהנא משמיה דעולא דהמקדש על תנאי ובעל צריכה ממנו גט זה היה מעשה ולא היה כח ביד חכמים להוציאה בלא גט ע"כ.
ולפי שרבינו כתב לשון שמא דמשמע דהגט הוא משום ספק להכי כתב ופי' צריכה גט הוא מספק. דודאי הכי משמע מדאמרו ולא היה כח ביד חכמים להוציאה בלא גט דמשמע שנסתפקו בדבר ומספק לא רצו להתירה כן נ"ל כוונת דברי הרב המגיד ז"ל ודוק: שם וכן המקדש בפחות משוה פרוטה או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה

גט וכו' הנה רבינו שהצריך כאן עדים הוא משום שעל בעילה זו הוא סומך לקידושין ולהכי צריך עדים כמו המקדש בביאה.
אבל המקדש על תנאי וביטלו דאז חלין קידושין הראשונים. ולהכי בכנס סתם דחיישינן שמא ביטל תנאו אע"פ שכנס או בעל שלא בעדים: ולא ידעתי דמאי משיג הראב"ד על רבינו דאמר דבעי כנסה סתם בעדים דהו"ל כמו שביטל תנאי בעדים.
דלמאי צריך ביטול בעדים דבשלמא אם יש הכחשה ביניהם ודאי דצריך עדים אבל מדקא משיג על רבינו משמע אף על גב דלא יש הכחשה ביניהם: ועוד קשה לי דאיך שייך לומר דצריך עדים על ביטול התנאי והלא הוא ז"ל מסכים דמצי למחול תנאי וזה למדוהו מדאמר אביי לא תימא טעמיה דרב משום דאחולי אחליה לתנאיה דמשמע דאם מחל לתנאיה הויא מחילתו מחילה כדאמר הרב המגיד ז"ל.
וכיון שמשם למד איך שייך לומר דבעי עדים והא כיון דצריך עדים לא שייך לומר דטעמא דמשום דמחל לתנאיה. ומכ"ש לדברירבא דהוא משום אחולי אחליה לתנאיה.
ואם צריך עדים לא מהני מה שמחל לתנאיה. וכן מדברי ר"א דאמר דברי הכל צריכה גט. דלפי דבריו פלוגתא דרב ושמואל בכנס ולא בעל דהוא טעמא משום דאחולי אחליה לתנאיה אם צריך עדים מאי פלוגתא איכא אלא בודאי דאין צריך עדים: ועוד תמיה אני על הרב המגיד ז"ל שכתב ראיה לדברי רבינו לפי שלא הזכירו באותה סוגיא עדים והיה לו לומר דמאותה סוגיא נראה שאין צריך עדי' וכמו שכתבתי: ואי אפשר לומר דהראב"ד מפרש הכי דשמא אחולי לתנאי' מקודם על ידי עדים.
דהוא ודאי דומה למה שאמר אלא טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות שהוא על אותה שעה. ג"כ על אותה שעה שכנסה אחולי אחליה.
וכמו שאמר בש"ס אח"כ על דברי רבי יוחנן אלמא כיון דעבד מעשה אחוליה אחליה לתנאיה הכא נמי כיון דבעל אחולי אחליה לתנאיה וכן ריהטא דכל אותה סוגי' דעל אותה שעה שכנס או בעל מסתמא אחיל לתנאיה: אחרי כתבי ראיתי להרב מגדל עוז שכתב מענין הנזכר לעיל כדי להעמיד דברי רבינו יעו"ש: ונראה לי לומר דמה שכתב הרב המגיד משום שלא הזכירו באותה סוגיא עדים.
הוא משום דאפשר שהראב"ד ז"ל יפרש שמה שאמרו משום דאחולי אחליה לתנאיה בעת כניסתו בסתם בעדים דהוא כמו שביטל בעדים התנאי להכי אמר שלא הזכירו באותה סוגיא עדים דמשמע דאפילו לא היו עדים בעת שכנסה סתם: פרק ח' דין א' האומר לאשה וכו' בכל אלו וכל הדומה להן אינה מקודשת ע"כ.

הנה בטור סי' ל"ח וכן בש"ע כתבו על זה לא שנא אם קבלה היא הקידושין לא שנא אמרה לשליח לקבלם בתנאי ושינה השליח דהיינו אע"ג דאיכא למימר דמראה מקום היא לו אף אם לא יתן אלא כסף קבל ומכ"ש של זה וכדעת ר"ש בגמרא קמ"ל דקפידא. דאיכא דניחא לה בכספא מבדהבא דהוא דעת ת"ק.

אבל בקיבלה היא הקידושין גם ר"ש מודה דאף אם הטעה לשבח אינה מקודשת וא"כ קשה דהיה לו לרבינו לומר דגם בשאמרה היא לשליח לקבלם נמי דינא הכי דלא כר"ש : וראיתי להרב לח"מ שכתב דבגמ' אוקמא לפלוגת' דרבנן ור' שמעון כגון שאמרה היא לשלוחה וכו' דרבנן סברי קפידא ורבינו לא ביאר זה דנראה שהוקשה לו כמו שכתבתי. ותירץ וז"ל ונראה לי טעמו משום דבגמר' מדמי לה להאי פלוגתא דהתקבל לי גטי במקום פלוני וכו' וכן בקידושין כי האי גוונא וכיון שביאר לקמן גבי קידושין וגיטין האי דינא דהוי קפידא ממילא נתבאר זה עכ"ל. ולפי דבריו שטעם של רבי שמעון הוא כמו דהתקבלי לי גטי במקום פלוני דר"ש דמכשיר הוא משום דמראה לו מקום.

ות"ק ס"ל דקפידא דאף בכי הכי האי גוונא מכסף לזהב קפידא משום דאיכא דניחא ליה בכספא מבדהבא וכמו שכתבתי. לא הונח לי תירוץ זה דודאי היה צריך לבאר בכאן טעם בשאמרה לשלוחה איכא קפיד' דאיכא דניחא ליה בכספא מבדהבא דהאי לא ידעינן לה ממה שכתב בקידושין ובגט משום דהוה אמינ' כיון שהיא מרווחת בזהב ליכא קפידא ולא דמי במקום פלוני דהוה אמינא כיון שאמרה לו במקום פלוני ודאי דיש לה קפידא דדוקא מאותו מקום וכן הוא שאמר לשלוחו דאיכא קפידא מחמת הסיבה הידועה להם אבל שבזה טוב לה מזה ליכא קפידא שנראה לעין כל שטוב עשה וא"כ היה צריך לבאר דגם בזה איכא קפידא דאיכא דניחא להו וכן בפי' המשניות לא כתב האי דאמרה לשלוחה אלא כתב אפשר שדעתה ורצונה בזה הדבר הפחות לכוונת שום ענין יותר ממה שרוצה הדבר האחר ולפיכך אין הלכה כר"ש.

דמשמע דר' שמעון ס"ל דאם הטעה לשבח מקודשת בכל גוונא וכמו שהיה סובר בש"ס עד שהקשה ולית ליה לר"ש יין ונמצא חומץ חומץ ונמצא יין שניהם יכולין לחזור בהם וכו' וכן הרי"ף לא הביא להאי קושיא ולהאי פירוקא דאוקימו לה כשאמרה לשלוחה וכו' לכן נלע"ד דרבינו והרי"ף לא סבירא להו כהך פירוקא דש"ס משום דאמר אח"כ אמר עולא מחלוקת בשבח ממון אבל בשבח יוחסין דברי הכל אינה מקודשת.

מאי טעמא מסאנא דרב מכרעאי לא בעינן ע"כ דמשמ' דפלוגתייהו הוא כפשט' דר' שמעון ס"ל דבכל שבח מקודשת ולאו דווקא בשאמרה לשלוחה ואי משום הנך קושיא דהקשה בש"ס מעיקרא מיין ונמצא חומץ חומץ ונמצא יין דשניהם יכולין לחזור בהם לא

קשיא דהתם שאני דגילה לוקח דעתו שרוצה בחומץ או ביין ולכך יכול לחזור בו אבל הכא לא גילתה כלל וכיון דליכא גילוי דעתה שאינה רוצה בזהב הדעת נותנת דניחא לה בזהב יותר ואפילו לפירוש התוספות כגון שצריכה להשלים תכשיט של כסף עדיין יש לחלק כנ"ל וזה נ"ל נכון לדעת רבינו והרי"ף שלא הזכירו מהך כלל ודוק: שם על מנת שיש לי שפחה או בת גודלת או אופה וכו' הנה רבינו כתב או אופה מה שלא נזכר במשנה ונראה לי שכתב כך להודיע לנו שגודלת שאמר הוא דומיה דאופה דהיינו שיודעת לעשות הגדילים שצריכים לבית כמו אופה.

שזה שבח ממון שאינם צריכים ליתן ממון לעשות גדילים או לאפות ובודאי שמזה הוא שכתב הר"ן שהרמב"ם פירש מלשון גדילים ונקט לישנא קמא דאתמר בגמרא: וראיתי להרב הלח"מ שפירש בדברי רבינו דהוא כלישנא בתרא וכמו שפירש ר"ח וכתבוהו התוס' דמתוך שהולכת מבית לבית לקלוע מספרת כל הדברים ממנה.

ולדידי זה אינו דומה לדברי ר"ח שהוא איירי שעושה מלאכה של קלוע השערות לקשט הנשים שהיא הולכת מבית לבית. אבל רבינו איירי דומה דאופה דהוא דבר הצריך לביתם דווקא.

גם גודלת איירי הצריך לביתם דווקא. כגון גודלת הפתילות וכיוצא הצריך לבית דווקא. ומה שהביא ראיה לדבריו מפי' המשנה אדרבה משם ראיה שכתב שם מקשטת הנשים. וכאן לא הזכיר זה אלא אמר סתם וכתב או אופה דלאו בענין קישוט איירי אלא בדומה דאופה.

ובפירוש המשנה נקט לה כלישנא בתרא וכאן נקט לה כלישנא קמא. כיון דשייך לשון זה בתרי לישני דלא נפיק לן מינה לדינא.

ומה שהקשה על הר"ן דבלישנא קמא אמרו בגמרא גדולה ממש ואיך אפשר לומר מלשון גדילים. אדרבא משם ראיה כיון דאמר ואיבעית אימא וכו' מי סברת מאי מגודלת גדולה ממש דהיינו שאין זה משמעות מגודלת שהיה לו לומר גדולה.

אבל מגודלת הוא לשון יוצא לדבר אחר ולהכי אמר מאי מגודלת גדלת. דהיינו לענין קישוט נשים שהוא שבח יוחסין.

דניחא ליה לאוקמאלענין שבח יוחסין. ורבינו נקט לה באופן דאתי ללישנא בתרא. ולא צריך לומר שהיא גדולה כיון דאין זה משמעות מגודלת כנזכר. ואע"פ דלא מפרשי לה הכי ללישנא בתרא כיון דלא נפקא לן מינה לדינא לא נקט לשון הש"ס כדי לתקן לשון המשנה.

ובכמה מקומות שרבינו מביא הפסוקים שלא הזכירו אותם בש"ס אלא מפסוקים אחרים המפורשים יותר כיון דלא נפקא מינה לדינא לא איכפת ליה שלא הביא כדברי הש"ס דכך כותבים עליו מפרשי דבריו וה"נ דכוותה: פרק ט' דין ב' קידש נשים רבות וכו' כתב ו הרב המגיד וקיימא לן כאביי בהא כמו שיתבאר בסמוך ולזה פסק רבינו כסוגיא זו.
דהיינו דווקא אשה ובתה או שתי אחיות כאחד הוא דאינן מקודשות. הא א' מאשה ובתה או מאשה ואחותה מקודשת דלא כרבא.
וכמו דמוקי למתניתין באומר הראויה לי מכם תתקדש לי. וכתב אחר כך ובאמת שרבינו פסק כדעת ר"נ דאת וחמור קנה ואם כן היה לו לכתוב המשנה כפשטה דאפילו אמר כולכם כולן מקודשות חוץ מאחיות או אשה ובתה.
ותירץ לזה ואמר שהוא ובעל הלכות גדולות סוברין שאין קידושין ודיני ממונות שוין בזה ואפי' רב נחמן דפליג בדיני ממונות מודה הוא שאינו קונה מחצה אלא לא קנה כלל. ולפי זה מאי דפריך רבא היכי דמי אילימא דאמר כולכם קנה את וחמור הוא ואת וחמור לא קנה.
דהיינו שאת וחמור בכי האי גוונא אליבא דכ"ע לא קנה. משום דמי שאמר התם קנה מחצה משום דס"ל דכך דעת המקנה שיקנה מי שיוכל לקנות.
ואין כוונתו שלא יקנה בזה בלא זה אבל בקידושין כוונתו שלא יקנה זה בלא זה דלהכי קידשן בבת אחת. לפי שאם היה יודע שמקצת יתקדשו שהם שאר נשים והאחיות לא יתקדשו עמהם אחת מהם וצריך קידושין אחרים לאחת מהם כדי שיהיו כולן מקודשין לו לא היה מקדשן כלל.
שזה נראה להדיא שכוונתו שלא יתקדשו זה בלא זה. וכיון שבקידושין אמרינן כך שדעתו שלא יקנה זה בלא זה שדעתו לקדש כולם גם כשאמר כולכם והיתה בהן עכ"ום ושפחה או אשה אחת ערוה עליו.
אף ע"ג דלא שייך לומר בה דצריך לקדש אותה קידושין אחרים. הרי שייך על אשה אחרת שהוא רוצה לקדש מספר הנשים שהיו שם שצריך להם כולם.
וכיון שחסרה עכשיו אשה אחת וצריך לקדש אשה אחרת במקומה לא היה מקדשן כלל.
שמזה הוא שכתב רבינו וכן אם אמר להן וכו' והיתה בהן שפחה או עכ"ום וכו': ולא קשה עוד מה שהקשה הרב לח"מ ז"ל בדיבור א' ומה שהקשה עוד בדיבור ב' נ"ל דלא קשה כלל.
דעל הקושיא א' הרי כבר כתבתי שכוונת הקושיא הרי את וחמור בכי האי גוונא כ"ע מודו דלא קנה כלל. ועל הקושיא שניה נמי אמינא דלא קשה כלל דטעמא דרב ששת

הוא משום דס"ל שאדם יודע שאין חמור קונה וגמר בדעתו שמי שיכול לקנות הוא יקנה הכל.
וא"כ לפי זה אין חילוק בין אמר במלה אחת בשתי מילות. ולא אמר הרב דיש חילוק אלא לרב נחמן דס"ל דקנה מחצה.
הוא אמר כיון דבמלה אחת אמר כולכם הוא תלאן זה בזה. ולא שייך הא לדברי רב ששת כמ"ש.
וג"כ יפה פירש רשב"ם דהפירכא לכולהו משום דגם לרב נחמן היכא דאמר במלה אחת תלאן זה בזה ולא יקנה זה בלא זה. והרי אמר כולכם שהוא במלה א' ואף על פי כן במי ששייך לקנות הוא קונה ולא אמרינן שתלאן זה בזה.
אלא ודאי שהוא כדברי רב ששת שבכל גוונא לא תלאן זה בזה ומי ששייך בו לקנות הוא קונה הכל. וכאן מקרו שקנו הכל לפי שכל עיקר הקידושין נקנה בהם ולא חסר להם בקנין האחרים.
ומה שכתבו שאר המפרשים אבל אנן דקי"ל כר"נ דאת וחמור קנה מחצה משנתינו אתיא כפשטה. הכוונה דס"ל דלא תלאן זה בזה ומי ששייך בו לקנות קונה לאפוקי דעת רב המנונא דלא קנה כלל ובהאי סוגיא לא פריך אלא לדעת רב המנונא.
דהא קאמר קני את וחמור הוא ואת וחמור לא קנה. דמשמע דלמאן דס"ל קנה מחצה ליכא פירכא אע"ג דהתם בפרק מי שמת משמע דקא מותיב לכולהו וכמו שפירש רשב"ם דהיינו שזה מקרי קנה הכל.
האי סוגיא במקומה עיקר ומכ"ש דאפשר דאינהו מפרשי הפירכא לרב המנונא דווקא דלא כרשב"ם: דין ח' האב שהיתה לו בת קטנה או נערה שהיא ברשותו וכו' כתב הרב המגיד ובפ' האיש מקדש דקדקו הא קטנות בכלל תיובתא דרבא וכו'. ופסקוה המפרשים ז"ל ואע"פ שהוא אליבא דרבא דלית הלכתא כוותיה וכו' אלא ודאי קושטא הוא לכ"ע שאפי' מנתה אותו בוגרת שליח אינה בכלל ע"כ.
פירוש דלא תקשה דזה הוא אליבא דרבא דאית ליה קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין להכי אצטריך לאוקומ' בכי האי גוונא. אבל לאביי דאית ליה דהוו קידושין הוי משנה כפשטה ואפשר דאית ליה דאם לא יש לו כי אם בוגרת וקטנה והבוגרת מנתה אותו שליח.
אמרינן דקידש לבוגרת דמינתה אותו שליח. ובפרט אם אמרה ליה ליהוו קידושין לדידך.
ואם כן רבינו דפסק כאביי דקידושין דאינן מסורין לביאה הוו קידושין הוי משנה כפשטה ומנין לו דאם לא יש לו כי אם אחת בוגרת וא' קטנה ומינתה אותו הבוגרת

שליח דאין הבוגרת בכלל לזה תירץ שדין זה מוסכם לכ"ע משום דלא שביק איניש מצוה דרמיא עליה ועביד מצוה דלא רמיא עליה.

ונתן טעם לזה שאל"כ לא הוו שונין סוגיא זו בפרק האומר: אבל קשה לי דא"כ כיון דעיקר הטעם שאמרו בש"ס שיהיה הכסף שלו גם כן לפי שעל טעם זה דשויתיה שליח וכו' קא פריך עלה מי לא עסיקי' דאמרה ליה קידושי לדידך. ותירץ לו אפי' הכי לא שביק איניש מצוה דרמיא עליה ועביד מצוה דלא רמיא עליה.

והיה לו לרבינו לבאר זה דגם כשאמרה לו שיהיו קידושין לדידך דליכא טעמא דאית ליה הנאה מן הקטנה. אפ"ה אינה בכלל הבוגרת משום דמצוה דרמיא ליה עביד.

ורבינו שכתב סתם דמינתה אותו שליח דווקא יבא הטועה לטעות דדוקא בשלא אמרה לו ליהוי קידושין לדידך. דלהכי אמרינן שקידש הקטנה שיש לו הנאה בקידושיה.

אבל היכא דאמרה לו ליהוי קידושין לדידך מקודשת הבוגרת: ואפשר לומר שדקדק רבינו בלשונו וכתב שהיא ברשותו לומר שזה הוא הטעם משום שהיא ברשותו. דהיינו דמצוה רמיא עליה.

וכיון שכן הוא מובן אפי' אמרה ליה ליהוי קידושין לדידך איירי: דין ט"ו האומר לאשה קידשתיך וכו' עיין בלח"מ שהקשה דאיך מותר בקרובותיה ואסורה לקרוביו וכו' וצ"ע עכ"ל. ונ"ל דמשמעות אסורה בקרוביו שהוא באופן שהיא מותרת לכל אדם לבד מקרוביו דזה לאחר שנתן לה גט ומשמעות מותרבקרובותיה הוא דהיינו דלא חיישינן לדיבורה שאמרה קידשתני כיון שהוא מכחישה אבל אם נתן לה גט שהוא מודה בלשון הגט שהיא אשתו ואע"פ שהוא כותב לה הגט משום דמבקשין ממנו הרי לא ידעי האי כולי עלמא ויסברו משום שהוא חזר והודה לה שקידשה דודאי שצריך ליאסר בקרובותיה משום שיאמרו נשא קרובת גרושתו וק"ל: דין כ"ב האשה שיצא עליה קול שהיא מקודשת וכו' כתב הר"ן על דברי רבינו וז"ל.

נראה מדבריו דבדעולא היינו ששמעו דקאמרי טובא פלונית נתקדשה היום וכר' אבא אע"פ שלא שמעו אלא מא' ולא אמרו ג"כ נתקדשה היום אלא נתקדשה סתם סגי כיון שהקול גומר לשנים שהלכו להם ע"כ. לפי דברי הר"ן אלו א"כ לפי הגירסא שיש לנו ונשים שמחות לה ואומרות נתקדשה פלונית שהנשים הם אומרות אע"פ שהם נשים כיון שהם העדים ראו נרות דולקות ובני אדם נכנסין ויוצאין הוו טובא דנשים עדיפי מקול שנים שלא שמעו אלא מא'.

ועוד שאמרו נתקדשה היום להכי לא בעינן כדי שיאמרו פלוני מהיכן שמע עד שהקול גומר לשנים. אבל בדברי רבי אבא כיון שהקול גומר לשנים שהלכו להם אף על פי דליכא אלא א' הוא שאמר והם שמעו ממנו.

ואף ע"פ שלא אמרו ג"כ נתקדשה היום מהני: והגה ממה שאמר הר"ן בתחלה דבדעולא דאיכא רגלים לדבר לא בעינן שיאמרו פלוני מהיכן שמע מפלוני וכו' דמשמע בגמרא דקרו ליה דבר ברור. אבל כל שאין רגלים לדבר בעינן דבר כה"ג וכו' ואחר כך כתב והרמב"ם כתב וכו'.

הרי הוא ר"ל דלהרמב"ם דברי רבי אבא קיימי אדברי עולא דאירי בשמחת אירוסין ג"כ. אלא דלא הוו טובא דקאמרי הכי דמשמ' ליה להרמב"ם מדלא אמר ור"א אמר דהוא מודה באופן דעולא אלא היכא דלא הוו טובא דקאמרי הכי בעי' עד שיהא הקול גומר לשנים דפשיטא ליה דהרמב"ם סובר הכי דבעינן רגלים לדבר כדי שיחזיקו הקול.

ולא איכא קושיא על רבינו דמנין לו דבעי כמו שמחת אירוסין דמדהביא הש"ס דברי רבי אבא בתר דברי עולא ולא אמר ורבי אבא אמר. משמע דרבי אבא אירי באופן דעולא אלא דלא היו טובא ולא אמרו היום.

וזה לא שייך אלא בקידושין כיון דרגילות לעשות שמחה בקידושין א"כ בקול שיצא בקידושין ולא אמרו העדים שראו כמו שמחת אירוסין לית ביה ממש. דלהכי אצטריך דעולא ותנא דבי לוי ורבה בר בר חנה לאשמועינן האי.

אכל בגירושין דלא שייך האי אע"פ שאין משגיחין בקול שיאמרו מגורשת להוציאה מתחת בעלה כהן משום דהוה ליה קלא דלבתר נישואין. מ"מ אם נישאת לכהן אחר תצא מן השני דהויא ליה קלא דמקמי נישואין.

וכמו שכתב רבינו בפי"ז מהל' איסורי ביאה דלגבי שני אסרינן ליה משום הקול שהוחזק בב"ד כיון דבגירושין לא עבדי דבר המייה עד שצריך שיאמרו שראו המייה זו כמו הקידושין. דלהכי לא אצטריכו תנאי או אמוראי לומר כיצד הוא הקול: והא דקתני בברייתא בעולה אין חוששין לה.

נשואה : אין חוששין לה ארוסה אין חוששין לה . ואף על פי דהוא קודם נישואין ולא שייך בבעולה ונשואה שום המייה.

הטעם הוא משום דבבעולה איכא למימר דפריצותא הוא דחזו לה ונשואה נמי שבאו לומר שזה נשואה היתה ואסורה לכל העולם. והיא בחזקת פנויה היתה שאם אמת היה מתפרסם הדבר שהיא נשואה.

ואפילו אמרו על ארוסה שאינו מתפרסם הדבר כ"כ. כיון שאמרו ארוסה היתה מקודם ולא אמרו היום.
אע"פ שראו שמחת אירוסין והיו טובא ג"כ אומרות כך אין חוששין לה. או לקול שני שלא אמרו שראו שמחת אירוסין דמלי מלי קתני בברייתא וחלוצה דלא שייך בה טעמי דהנך ואמר דאין חוששין לה.
הוא משום דהיא דרבנן ולא דמיא לגרושה דהיא דאורייתא וכמו שכתב שם הרב המגיד בהל' איסורי ביאה יעו"ש: והנה רבינו לא הזכיר אם מבטלין קלא. והר"ן כתב שם ונראה שעכשיו בסתם מקומות אין מבטלין הקול בשום מקום אפילו בכענין זה ולפיכך לא כתבה הרי"ף בהלכותיו ע"כ.
והש"י בסי' מ"ו כתב ונראה שכן הוא דעת הרמב"ם שלהכי לא כתבה בפרק ט' ע"כ.
ונראה דהטעם הוא משום דאולי אנחנו מאותן המקומו' שאין מבטלין הקול וכן כתבו החלקת מחוקק והבית שמואל ולפי זה אע"פ שנראה מדברי רבינו דבקול שני דבעי שישמעו מפי אנשים.
ובגמ' מבואר דלרב חסדא דאמר עד שישמעו מפי כשרים שמע מינה דמבטלין קלא.
נ"ל דרבינו מפרש כדברי ר"ח שהביא הב"י שם וז"ל אתרוותא נינהו וכו' משמע שאינה מחלוקת של אמוראים אלא בחילוק המקומות הדבר תלוי יש מהן שבקל מוציאין הקול ושם מבטלין ובמקום שאין מוציאין הקול בקל מסתמא אם יצא הקול יש בו ממש ואין מבטלין ע"כ.
וא"כ זהו טעמו של רבינו שאע"פ שפסק שצריך כשרים עכשיו אין מבטלין. דשמא אנחנו מאותן המקומות שלא בקל יוציאו הקול ולהכי אין מבטלין: וראיתי להרב לחם משנה ז"ל שהקשה על רבינו דכיון דהוא נראה דאית ליה דלא מבטלין קלא כנראה מדברי הר"ן בפירוש ההלכות א"כ אפילו נשים נמי הוי קלא : ותירץ דמאי דפליגי רב חסדא ורב ששת הוא היכא דאיכא נרות דולקות דלרב חסדא בעי אנשים ולא נשים אע"ג דאיכא רגלים לדבר.
ולרב ששת כיון דאיכא רגלים לדבר מהני ע"כ: ונראה ה דכוונתו היא כיון דפסק רבינו כרב ששת בנרות דולקות נשים מהני להכי ס"ל דלא מבטלין קלא. ודבריו אלו איני מבין דהא שנראה לי מדברי הר"ן שרבינו ס"ל דלא מבטלין הוא משום שכתב על הרי"ף הכי דמשום זה לא כתבה בהלכותיו.
ואם כן רבינו שלא כתבה ודאי הוא משום דס"ל דלא מבטלין קלא. והר"ן כתב הטעם הוא משום דעכשיו בסתם המקומות אין מבטלין קלא: וג"כ נראה מדברי הר"ן דהא דמבטלין

או אין מבטלין קאי על קול שני ממ"ש כלומר חזרו פלוני ופלוני ממדינת הים ואמרו לא היו דברים מעולם ולא כדבריו דאיירי על קול ראשון: ועוד דא"כ לקול שני דליכא רגלים לדבר דאפילו רב ששת מודה דבעי כשרים מבטלין קלא ואמאי סובר רבינו דאין מבטלין קלא בכל גוונא דהא לא הזכיר כלל: ומכ"ש דהרי לפי מה שאמר הר"ן על דברי רבינו כנ"ל דבדעולא היינו דשמעו דקאמרי טובא נתקדשה הוא עדיף מקול שני דבעינן אנשים ואם כן מאי קולא היא זו עד דאמרינן דלהכי לא מבטלין קלא עד שרבינו לא כתבה דהוא ס"ל דלא מבטלין קלא כיון דמקילינן בה כ"כ: ועוד מנין לו שממה שכתב הר"ן על הרי"ף כך יהיה ג"ככוונתו על הרמב"ם.

דאפשר דלא אמר על רבינו ג"כ לפי שאפשר שרבינו ס"ל דמבטלין. ממה שכתב אח"כ יצא עליה קול שנתקדשה לפלוני ולאחר ימים אמרו אמתלא אם נראין הדברים לב"ד שהוא כן סומכים על האמתלא דמשמעות שהוא כן לפי שבאו העדים ואמרו שהוא כן שעל תנאי היה מבטלין קלא ואם כן אית ליה לרבינו דמבטלין קלא.

ומ"ש הב"י שנראה כן דעת הרמב"ם כיון דלא כתבה הוא. הוא משום דעכשיו בזמן הזה אין מבטלין הקול דשמא אנחנו מאותן המקומות שאין מבטלין הקול ולא משום שהדין כך: עוד ראיתי להלח"מ שכתב על דברי המגיד במ"ש וכ"נ מדברי רבינו שצריך שיוחזק בב"ד בזמנו וקשה מנין לו כן בדברי רבינו דלעולם נימא דאפ' שיצא הקול היום ואחר כמה ימים בדקוהו בב"ד ומצאוהו כהלכתו שאמרו שראו הנרות דולקות והנשים שהיו אומרות נתקדשה פלונית היום ההוא מהני.

ע"כ נראה דכוונתו שהוא מבין בדברי המגיד ממה שכתב וכ"נ מדברי רבינו שצריך שיוחזק בב"ד בזמנו סתם נקט לה ולא כתב וכ"נ מדברי רבינו דווקא. משמע דמה שאמר וכ"נ מדברי רבינו הוא לענין שצריך שיוחזק בזמנו כמו שכתב רש"י דיש חילוק בין בדקו בזמנו בין שלא בזמנו שהרי הוא כתב וכן אם לא ברקו עליו כזמנו ולאחר זמן לא מצאו ולא ידעו מי שמעיד להם בדבר הברור אין חוששין לו.

דמשמע דמשום דלא בדקו בזמנו. אבל אם בדקו בזמנו ולא מצאו מי שיעיד להם חוששין שמא ימצאו אח"כ.

דמה שמחלק בין בדקו בזמנו בין שלא בזמנו. ג"כ רבינו יש לו האי סברא.

שהוא ס"ל שצריך שיוחזק בזמנו. אבל יש חילוק בין דברי רבינו לדבריו דלדברי רבינו שאם לא הוחזק בזמנו אע"ג דלאחר זמן מצאו מי שיעיד להם בדבר הברור לא מקרי מוחזק ולדברי רש"י מהני.

דלא אמר דלא מקרי מוחזק אלא דווקא כשלא מצאו מי שיעיד לו. ועל זה הקשה דמנין לו כן בדברי רבינו דלעולם נימא דאפי' לא בדקו אותו בזמנו אם אח"כ בדקו ומצאו אותו כהלכתו מהני ותירץ דכוונת הרב המגיד במה שאמר וכ"נ מדברי רבינו שצריך שיוחזק בב"ד בזמנו הוא לענין אם נישאת וכו'- אבל אם לא נישאת מהני אף אם לא בדקו אותו בזמנו- אבל מדברי הב"י שלאחר שכתב דברי המגיד כתב ודברים אלו כתבום הרשב"א והר"ן בשם הרמב"ם.

ע"כ דמשמע דמה שכתב הרב המגיד וכ"נ מדברי רבינו הוא ממש כדברי רש"י ולא כמו הרב הלח"מ: לח"מ בד"ה האשה שיצא עליה קול וכו' ומ"ש ודווקא צ"ל כן ודווקא תרי מתרי כגון שמע ראובן משמעון ולוי מישששכר וכו' פירוש דבכי האי גוונא מקרי תרי מתרי. דאע"פ שאין כאן ששמעו מפי שנים ביחד.

רק עד אחד אומר אני שמעתי מראובן ועד אחד אומר אני שמעתי משמעון מ"מ הרי שנים איכא ששמעו מפי שנים: דין כ"ג בד"א שלא היתה שם אמתלא וכו' כתב הרב המגיד דלדעת רבינו דרב זביד פליג עליה דרבא ואמר דאין סומכין על אמתלא שלא יצאה בשעת הקול אא"כ במקום אמתלא ובמקום שיש הוכחה שאמתלא אמתית ע"כ: הנה לפי פירוש זה של רבינו צריך להבין היאך אתיא הך שקלא וטריא דעבדי בש"ס על זה: ונ"ל דרב פפא דקא מותיב לרב זביד הכי קא מותיב ליה כיון דאת סבר דאמתלא דלא יצאה בשעת הקול לא מהני דבעינן בשעת יציאת הקול דווקא אם כן מנין לך דבמקום אמתלא מהני אפילו לאחר זמן והרי במתני' לא אמר אלא אמתלא.

ולפי דבריך היה למתני' לומר במקום אמתלא. לומר דאע"ג דלא יש אמתלא בשעת יציאת הקול אם היה פתח בדבל שממנו יתברר שיש אמתלא.

כיון שיש עכשיו ג"כ יש לתלות באותו דבר האמתלא שלאחר כך והוי כאמתלא גמורה. ואע"פי שדינא הוא דבעינן אמתלא בעת יציאת הקול.

הכא שאני שיש פתח שאע"פ שלא הזכירוה עכשיו הרי הזכירו דבר שאחר כך יכול להתברר בה האמתלא. דהיינו דאמתלא גמורה היא כגון פלונית נתקדשה על תנאי או קידושי ספק.

דאמתלא בכי האי גוונא לא מהנייא אלא אם הזכירוה בשעה שהזכירו הקידושין שאם לא הזכירו מזה עכשיו ולאחר זמן אמרו כך לא מהני. אבל אם בשעת הקידושין הזכירו איזה דבר אע"פ שעכשיו לאו אמתלא היא.

אם אח"כ אמרו דבר של אמתלא שאפשר להתפרש על אותו דבר שהזכירו אם נראה לבית דין לסמוך על אמתלא זו לא הוחזקה מקודשת: והשיב לו דמתניתין במקום אמתלא

קאמר. ואח"כ אמר בש"ס א"ל רב כהנא לרב פפא ואת לא תסברא והתנן נתקדשה ואחר כך בא בעלה מותרת לחזור.
לאו משום דאמרינן על תנאי קדיש. דהיינו דאיך אין אתה מודה דבמקום דיש פתח לאמתלא עושין אותה.
עד שאתה מקשה לדבריו דרב זביד דס"ל דאע"ג דאין אמתלא מהניא לאחר זמן ואם היה פתח לאמתלא עבדינן לה. דלפי דעתך כיון דלא מהניא אמתלא לאחר זמן לא מהני במה שהיה פתח לה והא תנן נתקדשה ואח"כ בא בעלה וכו' דמותרת לחזור לו משום דיש פתח במה לתלות שנתקדשה על תנאי דהיינו דהתם נמי אית לן למיחש דאיכא מאן דלא ידע שנתקדשה מחמת מיתת בעלה.
וסברי שנתקדשה מחמת שגירשה בעלה הראשון וא"כ לדידהו קידושין גמורים. ואפ"ה לא חיישינן וע"כ היינו משום שלא היה הקול גמור בלא שום פתח דכיון שהיה בעלה במדינת הים יש פתח לומר שעל תנאי קדיש שאם יבא הבעל אינם קידושין.
וכיון שבא בעלה לבסוף הרי נתבררה למאן דקא טעי וסבר שמחמת גירושין נתקדשה . ואע"פ שלא יצא האמתלא אלא לאחר זמן דכי מהדרי לה לגברא הרי יש מקום אמתלא בקידושין שהיה בעלה במדינת הים שלהכי גירשה שלא יוכל לבא.
ואמרינן שהאשה כיון שבעלה חביב לה התנית על המקדש שאם יבא בעלה ממדינת הים שיהיו קידושיו בטלים. וא"כ ה"נ בכאן שקול הקידושין היה מקום פתח לאמתלא לאחר זמן מהני: דין ל"א אמר עד אחד מקודשת היא זו והיא כ אומרת לא נתקדשתי הרי זו מותרת כתב הרב המגיד זה מבואר בסוגיא דאמרינן התם ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהימן וכו' ע"כ.
הנה בהך סוגיא קא מותיב רב אחדבוי להא דס"ל דהמקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו דהא מהאי ששנים שבאו ממדינת הים וכו' נראה דהמקדש בע"א חוששין לקידושיו דהא מוכרח בעד אחד איירי וקתני שניהם נותנין גט. ודחה לו ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהימן.
דהיינו הא איכא הכא סהדא אחרינא דמכחיש שאומר שלא נתקדשהלו דאפי' לא מכחישה ליה איהי ודאי דליכא מאן דאמר הכי. וכיון שכן מוכרח לומר דהכא דצריך שני גיטין הוא כדי לגבות כתובתה מן החבילה.
ומזה למד רבינו דגם אף דליכא עד אחד המכחישו אלא מכחישתו היא מותרת ובודאי דאיירי שהעד אומר נתקדשה בפני ובפני אחר. דאם באומר לפני לבד נתקדשה אפי' בשאינה מכחישתו כגון שאומר שאביה קיבל קידושיה אינה מקודשת.

דקי"ל המקדש בע"א אין חוששין לקידושיו. ואפילו שבאותה סוגיא איירי למקדש בעד אחד שרצה רב אחדבוי לדייק מהאי דמהני ע"א לקידושין.
ועלה קאמר ליה ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהני. מ"מ לפי סברת רב אחדבוי ליכא חילוק בין במקדש בפני שני עדים בין המקדש בעד אחד.
ועלה קאמר ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהימן דזה יוצדק דאף באומר לפני ולפני אחר נתקדשה כיון שהוא עד אחד בהכחשה לא מהני עד אחד בהאי כלל. ולפי זה ג"כ במה שאמר רבינו אח"כ אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תנשא דאיירי שהוא אומר לפני ולפני אחר נתקדשה איירי.
ועד אחר אומר לא נתקדשה ואפ"ה לא תנשא לכתחלה. וכיון שכן הוקשה לו להרב המגיד כיון דבמכחישתו לעד אחד דדין אחד אמר רבינו דהיא מותרת לכתחלה דהוא למד כן ממה שאמר הש"ס ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהני כמו שכתבתי.
אם כן הכא דמכחישו העד השני והיא מכחישתו אמאי אינה מותרת לכתחלה: ותירץ דעד אחד מסייעה גרע דסומכת עליו ומעיזה ולפיכך לא תנשא לכתחלה ודבריהם אלו קשים אצלי כיון דרבינו למד בדין ע"א ממה שאמר בש"ס ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהני. דהוא אפי' בלא מכחישתו איהי כמו שכתבתי לעיל וכן פירשו ז"ל וכן נראה דכך הוא ריהטא דש"ס על הכחשת העד שאמר לא נתקדשה לו איירי.
א"כ לאו משום הכחשתה כדי שנאמר כך אלא משום שעד השני הוא מכחיש העד: ואפשר לומר דכוונת הרב המגיד היא כיון דאם היתה מודה לא מהני הכחשתו דלא נתקדשה אמרינן שאם לא היה העד שמסייעה היתה מודה לדברי העד שאמר נתקדשה וא"כ העד זה כמאן דליתיה דמי לענין הכחשה. אבל אכתי קשה כיון דהא דמכחישתו הכא הוא גרוע אמאי נקט רבינו דטעמא דאם נישאת לא תצא משום שהרי היא אומרת לא נתקדשתי והוה עדיף לומר משום דהעד השני מכחישו דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא דאי משום שהיא מכחישתו הוא גרוע משום דסומכת על דברי העד.
ועוד קשה שאם כדברי הרב המגיד שרבינו למד מה שמכחישתו שנאמנת. הוא משום דאמר בש"ס ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהימן.
ובדאיכא עד המסייע לה גרע כנ"ל. א"כ אם היה באופן שהיא אינה מכחישתו כגון דאמר עד אחד אביה קדשה ועד א' אמר לא קדשה היא מותרת לכתחלה.
והוה ליה לרבינו לאשמועינן רבותא זו דאף ע"פ שהיא אינה מכחשת אותו מותרת לכתחלה. דהא להראב"ד והרמב"ן והרשב"א במכחשת מותרת היא לינשא לכתחלה.

ובאופן זה אסורה לינשא לכתחלה: ומכל זה חזרתי ואומר דמ"ש הרב המגיד דלמד רבינו ממ"ש ותסברא הכוונה דעד אחד שמכחישתו היא מי מהימן דאינו מפרש כדברי רש"י שכתב דאיכא חד סהדא דמכחיש ליה מי מהימן וכו'. דאדרבא לדברי רש"י נראה דס"ל דע"א בהכחשת בעל דבר עצמו דהיינו האשה לא מהני.

מדלא נקט משום טעמא דהכחשת האשה עצמה דאמרה אלו שני עבדי וכו'. וכ"כ מוהר"מ מפדווא ז"ל סי' ל"ב שזה דעת רש"י ז"ל לפי גירסא זו.

ומ"ש רש"י אפי' לא מכחשה ליה איהי לאו למימרא דס"ל דהכחשת בעל דבר עצמו עדיפא מהכחשת ע"א. ומ"ש דאיכא חד סהדא דמכחיש ליה רבותא אשמועינן.

דהא ודאי אין סברא לומר כן דודאי הכחשת בעל דבר גריעה מהכחשת עד אחד דעלמא כיון דנוגע בדבר. אלא כוונתו ז"ל לומר דבדאיכא הכחשת עד אחד ל"מ אי בעל דבר עצמו מכחיש אותו ג"כ דפשיטא דאינו נאמן אלא אפילו לא מכחישה ליה איהי אלא שותקת אינו נאמן: וכיון שכן אתו דברי רבינו על נכון דדוקא אם היא מכחשת מותרת אבל אם היא שותקת כגון דלא ידעה שהוא באופן שעד אחד אומר אביה קיבל קידושין ועד א' אומר לא קיבל לכתחלה לא תנשא ומפרש דברי רב פפא דמיירי בשהיא מכחשת גם כן.

ומה שלא תנשא לכתחלה הוא משום דכיון דאיכא עד שאומר כדבריה סומכת עליו ומעיזה אבל אם נישאת כבר לא תצא דהשתא מיהא היא אומרת ואע"ג דחיישינן בלכתחלה משום טעמא דסומכת על דברי העד ומעיזה. מ"מ כיון דנישאת כבר לא אמרינן כן ולא תצא: פרק י' דין ו' המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתייחד עמה בביתו עדיין היא ארוסה.

הנה מלשון זה נראה דהכוונה דבעי היחוד בביתו דהוא ודאי לשם נישואין. אבל אה"נ שאם בא עליה לשם נישואין אחר הקידושין אע"פ שלא היה בביתו מקרי נישואין.

וכן נראה ממה שכתב רבינו לעיל והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיער' בה קנאה ונעשי' נשואה והרי היא אשתו לכל דבר ע"כ. דמשמע בכל מקום שבא עליה לשם נישואין מהני ואין צריך חופה.

וזהו הטעם שביהודה היו מברכין בבית הארוסין מפני שמתייחד עמה. דהיינו שהיו עושין לשם נישואין ולכן מברכין להם משום דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה: ומעתה לא קשיא מה שהקשה הרב לח"מ על דברי המגיד שכתב שרבינו הוציא דין שאמר שכל זמן שאין מתייחד עמה אין מברכין ברכת חתנים הוא ממה שאמרו וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה ע"כ.

דאם מכאן הוציאו רבינו אם כן אפילו שלא נתייחד עמה בביתו סגי. דומיא דיהודה שלא היה מתייחד עמה אלא בבית חמיו יעו"ש.
דודאי דיכול לבא עליה בבית חמיו לשם נישואין: פרק י"א דין ד' אבל החרשת והשוטה לא תקנו להן כתובה ע"כ. וג"כ רבינו כתב בדין ח' וכל שכתובתה מאה או שלא תקנו לה חכמים כתובה אין לה טענת בתולים עד כאן: ולפי זה קשה מסוגיא דפרק אלו נערות דף ל"ו דקא מרמי אברייתות דאחת קתני החרשת והשוטה והאילונית יש להן קנס ויש להן טענת בתולים ואידך אחריתי קתני החרשת והשוטה וכו' אין להם טענת בתולים ותירצו בש"ס הא ר"ג והא רבי יהושע וכו' דמשמע דלשני הברייתות החרשות יש להן כתובה ויש להן טענת בתולים.
אלא דטעמא דהך דקתני אין לה טענת בתולים הוא משום דס"ל כר"ג. ואמרינן אי הוהפקחת לטעון הוה טענה משארסתני נאנסתי ומהימנא ומוכרח לומר דאיירי בשכתב לה כתובה שרצה להזיק את נכסיו ומ"מ אמרינן דווקא כשהיא בתולה רוצה להזיק את עצמו ולא כשהיא בעולה לכן יש לו עליה טענת בתולים וכן כתב בבית שמואל בסי' ס"ז ס"ק ז' יעו"ש: ואח"כ ראיתי במש"ל דין ח' בד"ה אחר שכתבתי וכו' שכתב דהרמב"ן כתב בפירוש דמיירי בדכתב לה ואפ"ה לר"י יש לה טענת בתולים וכו' יעו"ש: דין ז קטן אפילו בן ט' שנים ויום א' וכו' יש לה עיקר כתובה ע"כ.
הנה ממה שכתב יש לה עיקר כתובה דמשמע דבא למעט התוספת דאין לה הרי מבואר דאיירי בשגם כתב לה עיקר ותוספת. דאם לא כן מהיכא תיתי שיש לה תוספת.
וכיון שכן מה שכתב רבינו עיקר כתובה סתם. דמשמע דאם בתולה מאתים ואלמנה מנה. וכמו שאמרו בש"ס אמר רב הונא לא שאנו אלא מנה מאתים. ומה שכתב אחר כך וכן גר שנתגייר הוא ואשתו כתובתה מנה.
דהיינו עיקר הכתובה של הגיורת. ואפילו אם כתב לה מאתים הך שטרא חספא בעלמא הוא שהוא כתב לה בגיותו.
ובודאי דגם בקטן הך שטרא דכתב לה בקטנותו חספא בעלמא הוא. ולהכי סתם רבינו בין כתב לה בין לא כתב לה.
אלא דבש"ס איירי אע"פ שכתב לה תוספת אינה נוטלת התוספת. שלהכי קתני בברייתא חידשו נוטלת מה שחידשו.
לא חידשו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה. דמשמע דאיירי גם בשכתב לה.
ומה שבקטן נותן מאתים אע"ג דאם כתב לה מעיקרא חספא בעלמא וכ"ש בשלא כתב לה. נ"ל הטעם דכשהגדיל וקיימה על מנת שיתחייב בכתובה של הבתולה.

דאם לא כן היה לו להתנות כשהגדיל וקיימה. ולא תקשה דא"כ גם בגיורת כשנשאה פחותה מבת ג' שנים.
דדינא הוא דכתובתה מאתים כשנתגייר וקיימה יהיה כתובתה מאתים דהו"ל להתנות עליה. גם אני אומר כן לדעת הרמב"ם דבזה שוה לקטן.
דכן נראה מדברי הרב המגיד שנתן הטעם לדברי רבינו שכבר נתבאר שהגיורת שנתגיירה יתירה על בת ג' שנים ויום א' ונישאת אח"כ אין לה אלא מנה וכ"ש זו ע"כ. דמשמע מדבריו אלו שאיירי בשכנסה יתירה על בת ג' שנים ויום אחד כן נלע"ד ועיין במ"ש במשנה למלך ודוק: דין ח' כל בתולה וכו' וכל שכתובתה מאה וכו' כתב הרב המגיד במשנה מבואר שבתולה מן הנישואין אין לה טענת בתולים וממה שאמרו בגמ' ניחוש שמא תחתיו זינתה ה"ק שמא אם יבואו לב"ד יבואו עדים ויעידו וכו'.
אלא המשנה כפשטה והן הן דברי רבינו והם עיקר ע"כ. פירוש לפי דברי רבינו שאמר כל שכתובתה מנה אין לה טענת בתולים.
הוא דאינו יכול להפסידה אותו מנה ולומר בחזקת בתולה נשאתיך והיה מקחי מקח טעות. דהוא כפשטה דמתניתין דאין לה טענת בתולים דהוא משום הפסד כתובה דכל שנישאת הרי היא כבעולה בין נבעלו בין לא נבעלו.
וכמו שכתב לעיל דף ב'. אלא דלכאורה קשה ממה דפריך בש"ס וניחוש שמא תחתיו זינתה דהוא משמע דקא פריך אמאי אינו יכול לטעון טענת בתולים להפסידה כתובתה גם מאה דשמא תחתיו זינתה.
דמשום זה הוכרחו לאוקומא כגון שקידש ובעל לאלתר. הא לאו הכי יש לה טענת בתולים להפסידה אותו מנה.
ורבינו כתב כל שכתובתה בתה מנה אין לה טענת בתולים משמע דבכל גוונא איירי. ותירץ דפירוש הקושיא כך היא דאמאי אינו יכול לטעון טענת בתולים.
דמשמע שלא רצה לערער בבית דין דאע"ג דלענין כתובתה אינו יכול להפסידה בטענת שלא מצא לה בתולים דהיא כבעולה לכל דבר ואפילו זינתה תחתיו אימא באונס הוה. מ"מ יערער ויבא לב"ד שמא יבואו עדים ויעידו שזינתה תחתיו ברצון ונאסרת עליו.
ולפי זה הוי דינו של רבינו נכון שלענין להפסידה אותו מנה אינו יכול לטעון טענת בתולים. דלא אמרו שקידש ובעל לאלתר אלא לענין החששא דשמא יבואו העדים ויעידו כדי לאוסרה עליו.

אלא שנשאר עדיין כיון דאוקמוה בש"ס משום הך חששא דמתניתין איירי בשקדש ובעל לאלתר אמאי לא כתב כך. לזה אמר דבהלכות לא הביאו הך סוגייא וגם כן לא הזכיר רבינו מזה.

דהם כתבו המשנה כפשטה דלענין הפסד הכתובה לא בעו כשקידש ובעל לאלתר ואם משום הך חששא נראה להם ז"ל דליכא חד דחש לה דרבא ורב אשי דקיימי אמתניתין או אברייתא לא הזכירו מזה כלל. דס"ל דמתניתין כפשטה וכן הברייתא לא הזכירה מזה כלל: והשתא דברי המגיד נכונים דמעיקרא אמר דגם לפי הקושיא וניחוש וכו'.

דברי רבינו אתו בטוב דלענין להפסידה כתובתה ליכא קושיא עלה והדין דין אמת. דפירוש הקושיא משום דאמאי לא יבא לערער בב"ד דשמא יבאו עדים וכו'.

ואם משום דאכתי קשה דאמאי לא חשש רבי' להך חששא עד שאמרו שקידש ובעל לאלתר. לזה אמר דבהלכות לא הביא סוגיא זו דודאי יש להם בבירור דליכא דחשש להך חששא ומתני' כפשטה.

ולא קשה עוד מה שהקשה בלח"מ ודוק: פרק י"ב דין ב' והעשרה שלשה מהן מן התורה וכו'. כתב הרב המגיד דהם מחלוקת תנאים וכו' ופסק רבינו כדברי האומר שארה אלו מזונות ע"כ.

פירוש דלא כר"א בן יעקב דדריש שארה כסותה. לפום שארה תן כסותה וכו' כסותה ועונתה לפום עונתה תן כסותה.

שלא יתן חדשים בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים. שכוליה קרא לכסות ומשמע דהנך אחריני מדרבנן.

אלא כת"ק דדריש שארה אלו מזונות. וא"כ כסותה כמשמעו וג"כ עונתה עונה האמורה בתורה.

ואע"ג דגם רבי אליעזר ס"ל דכולהו מדאורייתא כדברי רבינו מ"מ דרשה זו שכתב רבינו הוא כדברי ת"ק דברייתא: וכתב עוד הרב המגיד והרמב"ן ז"ל כתב שם בפי' החומש שמזונות ומלבושי האשה מדבריהם ואני תמה בדבריו בענין המלבושים דהא בכולהו דברייתא שהם ת"ק ורבי אלעזר וראב"י אע"פ שנחלקו במזון כולן שוין שכסותה הוא כמשמעו והמלבושין מן התורה וכנ"ל עיקר לפי שלא מצאתי שהוזכר בכסות תקנת חכמים ועוד שכל התנאים הנזכרים שוים ביה ע"כ: ונלע"ד דטעמא דהרמב"ן ז"ל משום דבש"ס נראה דפשיט ליה דמזונות מדרבנן דהא קאמר בכל מקום כי תקינו רבנן מזונות וכמו הברייתא שהביא בש"ס על פסקא דמתני' תיקנו רבנן מזונותיה תחת מעשה ידיה דמשמע דהיא תקנת חז"ל וא"כ הרי דלא כת"ק דברייתא ודלא כר"א ג"כ בענין המזונות

ומצינו דתני רב יוסף שארה זו קירוב בשר וקאמר עלה בש"ס מסייע ליה לרב הונאוכו' הרי אמוראי בש"ס קיימי דלא כר"א בן יעקב נמי דאמר שארה כסותה לפום שארה תן כסותה וכו' דדריש קרא למלבושים ולא לקירוב בשר.

וא"כ מוכרח דהוא דריש ועונתה הוא כמשמעו אלא דעוד בעי קירוב בשר וכיון דהפסיק קרא בכסותה בין שארה לעונתה דאם הוא כמשמעו כסותה ממש אמאי אתי בין שארה לעונתה דמוכרח לומר דגם כסותה לענין עונה איירי דצריך לכסות אותה בשעה שהוא עמה בקירוב בשר: וראיתי להר"ן ז"ל בפרק נערה שנתפתתה שכתב וז"ל וכיון דלכולהו תנאי דבגמרא ס"ל דכסותה כמשמעו היה נראה לומר דכסותה מדאורייתא אלא כיון ששנינו במשנתינו חייב במזונותיה ולא הזכיר כסות כלל.

נראה שהכסות בכלל מזונות ועלה דמתני' תנן בברייתא תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה דמשמע דהכסות ג"כ אינו אלא מן התקנה. וכיון דסוגיין דעלמא במזונות דרבנן כדאיתא בפ' אע"פ קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר.

משמע שאף הכסות אינו אלא מדבריהם. ואפשר דדרשינן שארה זה קירוב בשר כדדריש לה רב יוסף בגמרא ועונתה כמשמעה וכסותה דדרשינן מינה שלא ישמש מטתו על גבי קרקע אלא במטה מוצעת.

וכולי קרא לעונתה הוא דאתא וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה ע"כ: עוד כתב הרב המגיד וז"ל שהמזונות הם מן התורה ואף על פי שהם שנים לגבי ראב"י מ"מ משנת ראב"י קב ונקי ע"כ וכתב עליו מרן בכ"מ ואני אומר שלא דקדק בדבר דהא מסיים בברייתא אליבא דראב"י דמזונות ועונה הוו דאורייתא וכמו שכתבו התו' בפ' נערה ע"כ: ונלע"ד דהרב המגיד ס"ל כיון דרבינו לא כתב כמו שאמר ראב"י בברייתא לפום שארה תן לה כסותה לפום עונתה תן לה כסותה שלא יתן חדשים בימות החמה וכו'.

ואם נאמר דהגירסא היתה דמסיים בברייתא דאליבא דראב"י דמזונות ועונה הוו דאורייתא אם כן רבינו דפסק דהם מדאורייתא דאתיא גם כראב"י היה לו לפסוק כוותיה גם בהני אלא ודאי שלא היתה הגי' כך שמסיים וכו' דאי אפשר לומר דהרב המגיד לא ראה דברי התוספות ועוד אפשר לומר דהך ק"ו הוא מדרבנן כיון דדריש לקרא הכי ולא דריש ליה כמשמעו: דין ד' ועוד תיקנו וכו' לפיכך אם אמרה האשה איני ניזונת ואיני עושה שומעין לה ע"כ עיין למה שהקשה הר"ן ז"ל בפי' ההלכות על דברי רבינו דלרב הונא דסבר דיכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה אינו מועיל מה שיאמר יקדשו ידיך לעושיהן.

וא"כ כיון שפסק כאן רבינו דיכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה כיצד אמר בפ"ו מהל' ערכין דאם אמר לה יקדשו ידיך לעושיהן הואיל ומשועבדין לו הרי כל מעשה ידיה קדש יעוש"ב. ונלע"ד לתרץ קושיא זו דבשלמא לר"ל דס"ל דמעשה ידיה עיקר ומזונותיה תחת מעשיה דקאמר מתוך שיכול לכופה דמשמע שהיא לא רצתה לתת מעשה ידיה ואינה רוצה ליזון .

ואמר ר"מ מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה נעשה כאומר לה יקדשו ידיך לעושיהן . ואע"פ שאינה רוצה ליזון ולתת לו מעשה ידיה.

דבלאו האי טעמא דיכול לכופה אפילו אמר לה יקדשו ידיך לעושיהן אינו הקדש כיון שלא רצתה ליזון כדי שיהיה מעשה ידיה שלו ויכול להקדיש אותם. אבל לדידן דקי"ל דמזוני עיקר ואם לא רצתה ליזון יכולה היא.

א"כ כיצד אמר ר"מ הקדש והא לאו שלו הוא. דהא דמשום הכי הוא דקתני במתניתין ברישא המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זה עושה ואוכלת שהיא לא רצתה בתקנה דמזונות ורוצה שתיזון במעשה ידיה.

דודאי דמוכרח הוא דרב הונא מפרש דר"מ דאמר דהמותר הקדש. הוא משום דהמותר לבעל.

ואדם יכול להקדיש דבר שלא בא לעולם אלא דאנן קי"ל כר' יוחנן הסנדלר ולהכי הוו חולין ומשום הכי פסק רבינו שם בהלכות ערכין דהמותר חולין. ואמר חולין דהיינו שהם שלו נמצא שבדבר שהוא שלו מקרי כגון שרצתה ליזון ואמר באופן שיחול ההקדש כגון שאמר יקדשו ידיך לעושיהן הרי הם קדש ולהכי פסק שם רבינו שכל מעשה ידיה קדש דהוא דומה לאילן וכו'.

שלזה רבינו שם נקט משועבדים לו ולא אמר כדברי ר"ל שיכול לכופה. שהוא ז"ל פסק הכא שאינו יכול לכופה.

וא"כ פשוט הוא בשהיא רוצה ליזון עסקינן. וא"כ מעשה ידיה משועבדין לו אלא דאם לא אמר יקדשו ידיך לעושיהן לא קדיש דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם כדברי ר"י הסנדלר.

אבל אם אמר יקדשו ידיך לעושיהן קדיש. דהידים איתנהו בעולם והן משועבדין לו ושלו הם כל זמן שלא אמרה איני ניזונת ואיני עושה: אבל הא קשיא לי על דברי רבינו כיון דטעמא דיכולה לומ' איני ניזונת ואיני עושה הוא משום דעיקר תקנתא לטובתה הוי וכד אמרה לא ניחא לי בהאי טיבותא דאיני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה כמו שאמר בש"ס.

קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה. וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה דזה ניחא לדברי רב הונא דסבר דמזונות מדרבנן.
אבל לדברי רבינו דמזונות מדאורייתא ומעשה ידיה תיקנו אותם רבנן משום איבה שהוא לטובת הבעל. א"כ אינה יכולה לומר אי איפשי בתקנה זו.
כיון דהתקנה נעשית לטובת הבעל. דכן נראה מהש"ס דלא עבד כדב' רב הונא אלא משום דס"ל דתקנת מזונות מדרבנן.
דאם היה אפשר דגם בדס"ל מזונות מדאורייתא היא יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה.
אמאי אוקמו לדברי רב הונא דהוא משום דתקנו רבנן מזונות.
אדרבא הוה עדיף לאוקים ליה דס"ל מזונות מדאורייתא דהוא אליבא דהלכתא: ונלע"ד לתרץ זה משום דשם בש"ס אוקמו רב ושמואל סברי תקנו מזונות תחת מעשה ידיה.
דמשמע דסובר בפשיטות דמעשה ידיה תחת מזונותיה.
או איפכא מזונות תחת מעשה ידיה הכל שוים. ודלא כרב אדא דמעשה ידיה תחת מותר.
דלהכי רב ושמואל סברי דכיון דלא קא יהיב לה הם שלה. אף ע"פ שעיקר התקנה הוא מעשה ידיה.
ורב הונא דאמר לעיל יכולה היא לומר איני ניזונת ואיני עושה. אמר לה משמיה דרב דמשמע דגם באם אמרינן מזונות תחת מעשה ידיה דמעשה ידיה עיקר.
כיון שתיקנו כנגדה מזונות דשקולים הם יכולה שתאמר איני ניזונת ואיני עושה דלא כהך דיוקא דלעיל דאמר קסבר כי תקנו רבנן מזוני עיקר וכו' דלהכי אי אמרה איני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה. דעל דיוק זה הוא קא פריך מתיבי וכו' ואצטריך לומר אימא תקנו מעשה ידיה וכו' ועל הך דיוקא קאמר ופליגא דר"ל וכו': אבל כד אייתי דברי רב ושמואל דפליגי אדרב אדא וקא פריך רב פפא במאי וכו'.
והוכרח לאוקומי פלוגתייהו דלרב אדא תקנו מזונות תחת מותר ומעה כסף תחת מזונותיהולרב ושמואל לא סברי הכי א"כ אפי' אם סברי דתקנו מזונותי תחת מעשה ידיה ולא ההפך דינא הכי. וכיון שכן רב הונא דאמר משמיה דרב דיכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה אף אם נאמר דתקנו מזונות תחת מעשה ידיה ואין זה תלוי באם התקנה לטובתה או לטובת הבעל: ולהכי רבינו דס"ל דמזונות דאורייתא ועשו מעשה ידיה לטובת הבעל ג"כ יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה: ועוד נ"ל בלאו הכי כיון דמה שתיקנו מעשה ידיה הוא תחת המזונות אע"פ שעשו אותה לטובת הבעל כיון שעיקר התקנה הוא בשביל המזונות שמפסיד הבעל.

אם היא אומרת שאינה ניזונת ודאי שאינה עושה כיון שעיקר המעשה הוא בשביל המזונות: אלא דעדיין קשה למה בש"ס אוקמוה לדברי רב הונא משום דקסבר תקנו מעשה ידיה תחת מזונותיה דתקנו מזוני עיקר. דמשמע מזונות מדרבנן דלא כהלכתא.
ואפשר קאמר הכי הש"ס לומר דגם לתנאי דסברי מזונות מדרבנן. תקנו מזוני עיקר ועל האי קא פריך עליה מתיבי תקנו מזונות תחת מעשה ידיה דהיינו דאי אפשר לומר כדבריך דגם למאן דסבירא ליה מזונות מדרבנן תקנו מזוני עיקר דהא תניא תקנו מזונות תחת מעשה ידיה.
דהיינו דקא מותיב עליה דאמר דלכ"ע מזוני עיקר. דודאי דלמאן דס"ל מזונות מדרבנן מעשה ידיה עיקר.
ואם כן אינה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה. ואין כוונתו בתיובתא זו לסתור דברי רב הונא לגמרי.
דודאי למאן דס"ל מזונות מדאורייתא יכולה היא לומר איני ניזונת ואיני עושה ולא קא מותיב עליה אלא על דאמר דגם למאן דס"ל מזונות מדרבנן יכולה שתאמר דזה אליבא דכ"ע כן נ"ל: דין ח' התנה עמה וכו' הרי בעילתו בעילת זנות ע"כ. כתב הרב המגיד ועיקר כתובה שאין התנאי מועיל בו וכו' וסובר רבינו דכיון דקי"ל הלכה כרבי מאיר בגזרותיו וכו' ואנן קיימא לן דכתובה דרבנן וכו' אלא אף על גב דכתובה דרבנן עשו חזוק לדבריהם כשל תורה וכו' ואפי' הכי בעילתו בעילת זנות משום דלא סמכה דעתה ע"כ: הנה פשוט הוא שלא אמרו בש"ס הא שמעינן ליה לר"מ דאמר כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הא בדרבנן תנאו קיים.
עד שתירצו קסבר ר"מ כתובה דאורייתא. אלא משום דדייקי מדבריו מדלא קתני לעיל על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה וכתובה וכמו שכתבו התוספות שם.
אבל רבי יהודה דאית ליה דעשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה. אע"ג דכתובה דרבנן תנאו בטל וכמו שאמרו שם לעיל.
ואין כוונת הרב המגיד להביא ראיה לדברי רבינו אלא על מה שכתב רבינו או שכתב לה מאתים או מאה עיקר כתובה. וכתבה לו שנתקבלה מהן כך וכך והיא לא נתקבלה תנאו בטל- שזה לרבי יהודה תנאו קיים.
ורבינו פסק כרבי יהודה שבדבר שבממון קיים והכא פסק דלא כוותיה דגם כשכתבה לו התקבלתי תנאו בטל. וגם לתקן הלשון שכתב רבינו שכל הפוחת לבתולה וכו' שנראה שהוא בנותן טעם למה שתנאו בטל ולא כן משמע בש"ס דאמר כל הפוחת אפי' בתנאה וכו'.

שלזה אמר שסובר רבינו שהלכה כר"מ בגזרותיו. דהיינו שאמר כל הפוחת וכו' בעילתו בעילת זנות ודלא כר' יהודה.
דהיינו דלא מצייא מחלה ואע"ג דלא קאמר הכי אלא משום דהוא ס"ל דכתובה דאורייתא להכי תנאו בטל. אבל אנן דקי"ל דכתובה מדרבנן אף ע"ג דעבדינן כר"מ בגזרותיו שכל הפוחת וכו' בעילתו בעילת זנות.
מ"מ תנאו קיים אלא שאינו רשאי לקיימה כך. מ"מ ס"ל דעבדינן כוותיה דבטל נמי ולא מטעמיה אלא דאע"ג דכתובה מדרבנן חז"ל עשו חזוק לדבריהם כשל תורה ועבדינן כשל תורה דר"מ שכל שרוצה לקיימה תנאו בטל נמי ואפ"ה בעילתו בעילת זנות דלא סמכה דעתה.
ודלא כר' יהודה דס"ל דמצייה מחלה ולא הוי בעילתו בעילת זנות. משום כיון דעבדינן כרבי מאיר בגזרותיו לא מצייה מחלה.
דבעילתו בעילת זנות וא"כ תנאו בטל: ד דהשתא אע"ג דאנן קי"ל כר' יהודה דאף בדבר שהוא מדאורייתא אם הוא דבר שבממון תנאו קיים הכא תנאו בטל. כיון דבעילתו בעילת זנות א"כ התנאי כמאן דליתיה ובטל הוא דלא מצייה מחלה ליה.
דא"כ זנות הוא ולא נישואין ואמר הרב עוד ואפ"ה בעילתו בעילת זנות דהיינו שאע"פ שתנאו בטל וחייב בכל. אם רוצה לקיימה הרי בעילתו בעילת זנות.
משום דלא סמכה דעתה וכן כתב הר"ן על דברי רבינו. דמשמע דכן הוא מבואר בדברי רבינו דזה ודאי שמפרשים לדברי רבינו שאמר שכל הפוחת לבתולה וכו' שהוא בא להוסיף ולומר שאע"פ שתנאו בטל בעילתו בעילת זנות שכל הפוחת לבתולה.
וכאילו אמר וכל הפוחת וכו' שאי אפשר לפרש בדברי רבינו שטעם הוא נותן למה תנאו בטל שהוא משום דבעילתו בעילת זנות ולא נישואין הוו להכי תנאו בטל. שא"כ דהוא משום זה תנאו בטל.
א"כ רבינו לא הזכיר שאף שתנאו בטל אם רוצה לקיימה בעילתו בעילת זנות. וכיון דמוקמן לדברי רבינו כר"מ היה לו להזכיר זה נמי: והנה לפי זה מה שפירשתי בדברי הרב המגיד אתי שפיר לפי הגי' שלפנינו שעשו חזוק לדבריהם כשל תורה.
אבל הר"ן כתב על דברי רבינו שעשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה ונראה שלפי דברי רבינו בסמוך בענין התנה עליה שלא יירשנה שאמר רבינו שתנאו בטל ואף ע"פ שירושת הבעל מדבריהם עשו חזוק לדבריהם כשל תורה. וכל תנאי שבירושה בטל ואע"פ שהוא ממון וכו'.

דאם איתא דס"ל עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה למה לי האי טעמא תיפוק ליה דאפי' היה בירושה תנאו קיים משום דהוא דבר שבממון מ"מ בירושת הבעל שהוא מדבריהם יהיה תנאו קיים דחז"ל עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה. אלא ודאי דרבינו ס"ל דעשו חזוק לדבריהם כשל תורה: דין ט' התנה עמה אחר שנשאה וכו' כתב הרב המגיד ואני סבור שרבינו הוצרך לזה וכו' אע"פ שהיא מדבריהם לדעתו ז"ל.

חכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה ע"כ. פירוש שודאי כשהבעל הוא מתנה כך שייך פה דברי הראב"ד ז"ל דאין יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם שהוא כמו היורש.

אבל רבינו איירי כשהיא מתנה על הבעל שלא יירש אותה הוא אלא אחר. שהוא דומה לאומר על היורש שלא יירש אותו אלא אחר יירשנו שלא זכה האחר משום דכתיב לחקת משפט.

ג"כ הכא אינו זוכה האחר שהיא רוצה להוריש אותו אלא הבעל שהוא היורש: ואמר עוד ולפי שכל המורישין וכו' נ"ל פירוש דבריו כך הוא דמשום דהוא מוקים לדברי רבינו דאיירי כשהתנית היא ולא כפשטדבריו דאיירי שהוא סילק עצמו מירושתה. לכאורה זה קשה.

דבשלמא כשהתנה הוא כנגדו בירושה שהיורש מפקיע עצמו מירושה וכמו שהבין הראב"ד ז"ל. אתי שפיר לשון רבינו שאמר לחקת משפט.

דהיינו שדבר של דין הוא אע"פ שהוא מוחל שמפקיע כחו לא מהני אבל אם הוא איירי כשהתנית שתורישי לאחר. כנגדו בירושה שאמר לא יירשני בני אלא אחר ובלאו הכי היורש אינו מוחל ולא הוי תנאו קיים לזה אמר ולפי וכו' דהיינו שאמר זה לפי שדין המורישין אם נתנו במתנה אפי' שלא ברצון היורש יכול ליתן ואם בלשון ירושה אע"פ שברצון היורש שהוא מוחל לא מהני שזה בענין דבר שבממון שהוא מוחל מהני והכא לא מהני שלזה הוא שאמר לפי שנאמר וכו' כיון שאפילו הוא מוחל לא מהני.

שזה הוא משום שאמר קרא בירושה לחקת משפט: ולפי שנראה ממה שאמרו בפרק יש נוחלין שהטעם משום דלא ידע יורש דניחול דהיינו שאינו מוחל. דמשמע דהוא דלא כמו שכתב דאף ע"פ שהוא רוצה אינו יכול.

לזה אמר דודאי אפי' ידע ומחיל אין בדבריו כלום וכן כתבו קצת המפרשים ע"כ: וראיתי להלח"מ שפירש להא שכתב ולפי שהמורישין וכו' מפני שיש להשיב וכו' ולזה תירץ וכו' מ"מ יכילנא למימר דהוצרך רבינו לטעם זה לשאר המורישי' שיכולים לתת נכסיהם במתנה וכו': ודבריו אלו לא הבנתים דאם כוונת דבריו דלפי תירוץ זה אה"נ דלא איירי כמו שאמר מקודם שהיא תוריש לאדם אחר.

אלא על עצמו שמסתלק מירושתה. דלזה הוא ודאי טעמא שאין יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם.
ורבינו לא הוצרך לטעם דחקת משפט אלא לשאר המורישים דלמה אין יכולין להנחיל. אע"פ שהוא דבר שבממון אכתי תקשה למה באשה צריך רבינו לסעם שפשו חווק לדבדיהם כשל תורה.
והא בלאו הכי אינו יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם. ואם כוונתו דעדיין הוא' עומד במה שפירש דאיירי שתוריש לאחר.
ואה"נ דלא הוה מועיל ולא הוצרך להביא על זה הקרא דלחקת משפט. שלא הוצרך להביאו אלא משום שאר המורישין.
אם כן בלא טעם דעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה לא הוה מועיל. דלא דמי לשאר ירושה גם אם לא כתיב לחקת משפט.
ומהני' בשאר ירושה משום שהוא דבר שבממון. הכא באשה אינו מועיל כיון שאין סילוקו של הבעל מהנכסים מועיל אם כן של הבעל הם: ועוד שאם כן למה לו להרב המגיד לומר שבלשון ירושה לא מהני אפי' ברצון היורש.
דאפילו שלא ברצון היורש הוא דלא מהני כיון שבמתנה יכולין לתת שנכסיהם מקרי.
ובירושה אינן יכולין אתי' עלה דבירושה לא מהני תנאי משום דכתיב בה לחקת משפט.
והרב קא טרח כדי שלא תדייק מההיא דפ' יש נוחלין דמרצונו מהני. ואמר דודאי אפי' ידע ומחיל אין בדבריו כלום דמשמע דאי הכי הוא לא אתי תירוצו: והנה ה"ה כתב זה כדי לישב קושית הראב"ד אף אם נאמר דדברי רבינו שאמר בירוש' הוא בדומה לתנאי האשה שע"ז אמר שהיא התנית' עליו.
ולעד"ן שאין זה מוכרח: שלא אמר רבינו בשאר ירושה אלא בענין שביאר בהלכות נחלות. ועל הטעם שנאמר שם כתב מה שכתב כאן.
אבל על תנאי האשה גופה לא קשה דרבינו ס"ל דבהאשה ודאי דלא שייך לומר אדם מקנה דבר שלא בא' לעולם שאין זה כוונתו להקנות לאחרים. אלא הוא מתנה להסתלק מהן ירושה שיזכה בה על ידי נישואין אלו.
ובהל' נחלות כתב וז"ל ולפי שנאמר בפרשת נחלות והיתה לבני. ישראל לחקת משפט לומר שחקה זו לא תשתנה ואין התנאי מועיל בה וכו'.
שכתב כך על מי שרצה להוריש למי שאינו ראוי. ליורשו ולא לעקור הירושה מן היורש.
וכתב עלה אך ע"פ שזה ממון הוא. דהיינו דאית לן כל דבר שבממון.
קיים.

דהיינו שיכול לסלקו כרצונו לא מהני משום דכתיב לחקת משפט. וכתב אח"כ בדין ח' וז"ל ירושת הבעל אע"פ שהיא מדבריהם עשו חזוק לדבריהם כשל תורה ואין התנאי מועיל בה דלא עשה חילוק בין מה שרוצה להוריש לאחר.

או לעקור הירושה מן היורש ובין מה שהתנה עמה שלא יירשנה שהוא עוקר דין הירושה ממנו בכולם כתב לשון תנאי. דגם באשה אין כוונתו להקנות לה עכשיו אלא מה שהוא זוכה בה בירושה הוא מסתלק ממנה דאדם יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם.

מידי דהוה במתנה עמה שאין לה שאר וכסות דאע"פ שהם מן התורה כיון שהוא דבר שבממון תנאו קיים. והוה אמינא דגם בירושתה כיון שהוא דבר שבממון תנאו קיים.

אלא משום שירושת הבעל מדברי סופרים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה. ובירושה של תורה אינו יכול להתנות להוריש את מי שאינו ראוי לירש או לעקור הירושה משום דכתיב לחקת משפט כך באשה.

אינה יכולה להתנות עליו לסלק עצמו מירושתה במה שהוא זוכה בה: והנה רבינו כתב לקמן בפרק כ"ג וז"ל. התנ' עמה שלא ירשנה הרי זה לא יירשנה וכו' בד"א שהתנה עמה קודם שתנשא שהנחלה הבאה לו לאדם וכו'.

דמשמע דמתני' איירי בכותב לה בעודה ארוסה. ובדברי רב כהנא שם דאמר רב כהנא נחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה ומצינו שרבינו כתב בתשובה הביאה הרב המגיד בפ' כ"ג שדין המשנה היא במתנה אחר הנישואין.

ואם כן מוכרח לומר שרבינו סבור דמתניתין איירי גם בנשואה ובשקנו מידו ולא אצטריך להביא דברי רב כהנא אלא אריש דבאמירה בעלמא מהני. דהוא משום דנחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה וקאי אדברי ר' ינאי בכותב לה בעודה ארוסה.

ושמעינן מדבריו שאדם יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם. שבודאי שדברי רב כהנא איירי כגון ארוסה דהכי משמע דהוא קודם שתהא ראוי' לו.

וכמ"ש רבינו שם. וא"כ הא דקתני סופא לענין ירושה דפליגי רשב"ג ורבנן מפרש לה רב כהנא.

דרשב"ג לא פליג אלא בנשואה דאף ע"ג שקנו מידו תנאו בטל דהו"ל מתנה על מה שכתוב בתורה. אבל קודם נישואין רשב"ג נמי מודה דתנאו קיים.

דאי אפשר לומר דמתניתין כולה איירי בארוסה דגם בארוסה רשב"ג פליג ורב כהנא הוא כת"ק. דא"כ היה לו לומר דאין הלכה ברשב"ג א"כ ע"כ דרב כהנא האי דאתא לאשמועי' כמ"ש דבארוסה רשב"ג מודה: ואתה רואה דמאי דמייתו בש"ס דברי רב כהנא הוא

משמע דדבר דכ"ע מודים בזה ומוכרח מזה דרשב"ג איירי באחר נישואין ואמר מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה ולמה ליה האי טעמא והלא לדברי הראב"ד ז"ל אין לאדם להתנות על דבר שלא בא לעולם.
ולרבנן תקשה כיצד אמרו שאם מתה לא יירשנה. והא אין אד' יכול להתנות על דבר שלא באלעולם והשתא לא קם ליה הך תירוצא שתירץ הלח"מ לדעת הראב"ד וא"כ יפה כתב רבינו אף ע"ג דבירושה תנאי ממון וכו' דודאי דאי מצד דשב"ל ליכא.
דזה תנאי של סילוק דווקא ותנאו בטל משום דכתיב ביה לחקת משפט: והנה כבר כתבתי לעיל דין ח' שרבינו ס"ל דחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה ולא יותר משל תורה. ממה דרבינו נתן טעם לתנאי שבירושה שאינו בטל משום דכתיב בה לחקת משפט.
דאם איתא דאית ליה דעשו לדבריהם יותר משל תורה. תיפוק ליה משום דעשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה.
דאפילו היא בירושה תנאו קיים משום דהוא דבר שבממון כיון דירושת הבעל מדרבנן עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה אלא מוכרח דהוא ס"ל דלא עשו אלא כשל תורה.
ולהכי נקט טעמא משום דכתיב בה לחקת משפט: והשתא לא קשה על רבינו מה שהקשה הלח"מ על רבינו דהוה ליה בש"ס לומר דה"ק הלכתא כוותיה דרשב"ג דתנאו בטל אבל לא מטעמיה דכל המתנה וכו' דבדבר שבממון תנאו קיים.
אלא משום דהוי ירושה וכתיב בה חקת משפט. דודאי דעדיף ליה לומר משום דעשו חזוק יותר משל תורה.
דקסבר דירושת הבעל מדרבנן. וכן משמע ולא מטעמיה לגמרי דאינה מן התורה ירושת הבעל.
ועוד אי אפשר לומר משום דהוי ירושה והוי חקת משפט. דודאי דרשב"ג דנקט טעמא משום דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.
ודאי דלא דריש להאי דרשה הכי דלא מהני תנאי בירושה. דאי לאו הכי למה ליה האי טעמא.
תיפוק ליה משום דכתיב בירושה חקת משפט. ורב אמר עליה הלכה כוותיה ולא מטעמיה.
דמשמעות ולא מטעמיה הוא משום דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. אלא דתנאו קיים היינו משום דהוא דבר שבממון וכר' יהודה דס"ל הכי.

דהוא עיקר הטעם דרשב"ג דתנאו בטל. אם כן משמעות ולאו מטעמיה דאין לו טעמו דס"ל דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל אלא תנאו קיים.
אבל הוא כוותיה בודאי במה דלא דריש לחקת משפט. ולהכי לא אפשר לומר משום דדריש רב לחקת משפט.
דמשמעות ולא מטעמיה על עיקר הטעם דכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. שזה הוא שאין לו רב כוותיה דהוא ס"ל תנאו קיים.
ולהכי אמר קסבר ירושת הבעל דרבנן וחכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה: דזאת היא סברת ר' יהודה דאמר לה לעיל בש"ס לדעת רבי יהודה בענין תנאי הכתובה אבל במאי דלא דריש רשב"ג לחקת משפט גם רב ס"ל כוותיה: אלא אי קשיא הא קשיא כיון דבמסקנא אוקמוה דרב סבר דירושת הבעל מדרבנן וחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה.
דודאי דמזה הוא דכתב רבינו דחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה דרבינו ס"ל כרב בזה. אמאי כתב טעם הירושה משום דכתיב לחקת משפט.
והלא מצינו דאוקמו בש"ס דרב דס"ל כרבי יהודה דבר שבממון קיים והוא מחלק בין דידעה ומחלה. דלהכי באונאה אמר תנאו בטל וכמ"ש בפרק הזהב דף נ"א.
ואם כן בירושה נמי לא ידע דמחיל דדמי לאונאה שאינו ברור לו שתמות בחייו. דלהכי פריך הכא וסבר ר' יהודה תנאו קיים והא אתמר וכו' כמ"ש התוס' הכא ואם כן אע"ג דקי"ל כרבי יהודה שבדבר שבממון קיים התם שאני דידעה ומחלה אבל בירושה לא ידע דמחיל וכדין הונאה ואע"פ שהיא מדרבנן חכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה כדברי רב: וכי תימא דקושיא זו תקשה על הש"ס הכא דאמר דאילו רשב"ג וכו' ורב סבר ירושת הבעל מדרבנן דמשמע מדאורייתא בעלמא בטל בכל גוונא משום דהוא מתנה על מה שכתוב בתורה וכל המתנה תנאו בטל ואע"פ שהוא ממון ולא יש חילוק בין ידע ומחיל ובין דלא ידע ומחיל ואמאי והרי רב ס"ל דתנאו קיים בידע ומחיל.
והוה ליה לשנויי ולא מטעמיה אלא משום דלא ידע ומחיל דאתי גם לר' יהודה וכמו הך סוגיא דפרק הזהב: הא לא קשיא דמשמעות ולא מטעמיה הוא דמה שאמר משום דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הוא לא ס"ל הכי ומשמע דבדבר של ממון אף דלא ידע דמחיל תנאו קיים. ולהכי אוקים לה דהוא סבר ירושת הבעל דרבנן וכו' דאז אתי ולא מטעמיה דסבר דירושת הבעל לאו מדאורייתא אלא מדרבנן וכו'.
אבל על דברי רבינו קשה כמ"ש. וי"ל דסבר רבינו ודאי דממה שאמר ר' ינאי בכותב לה בעודה ארוסה דתנאו קיים.

אם הוא ס"ל דלא ידע דמחיל אמאי תנאו קיים. אלא ודאי ס"ל דמקרי ידע דמחיל דלא דמי לאונאה.
דבשלמא באונאה שייך דלית בה אונאה. אבל במיתה מוכרח דאיכא מיתה ואפילו דלא ידע דתמות בחייו.
מ"מ מכר אותו זכות דאית ליה ולא דמי לאונאה. ודלא כהאי סוגיא דס"ל דמקרי דלא ידע ומחיל.
דמדמה לה לאונאה עד דפריך מינה וסבור רב תנאו קיים וכו'. דליתא להאי סוגיא לדעת רב אסי ורב כהנא והש"ס נקט להו עיקר.
ולפי זה הרי גם לדברי ר' יהודה דקי"ל כוותיה דבדבר שבממון תנאו קיים בזה דידע ומחיל יהיה תנאו קיים אבל כיון דכתיב בירושה לחקת תנאו בטל. דרבנן עשו חזוק לדבריהם כשל תורה: ואתי נמי שפיר דבהל' שמטה ויובל פרק י"ח כתב דהיורש את אשתו אף על פי שירושת הבעל מדבריהם עשו חזוק לדבריהם כשל תורה ואינו מחזיר ביובל כיון שהיא כמו דאורייתא.
שהרי הכי קא פריך בש"ס אי קסבר ירושת הבעל דאורייתא אמאי יחזיר וא"כ למאן דס"ל עשו חזוק כשל תורה לא יחזיר. ומאי דלא מוקים רב לר' יוחנן כוותיה דירושת הבעל דרבנן וחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה.
משום דפשיטא ליה דר' יוחנן בן ברוקא ס"ל דירושת הבעל דאורייתא. מדקא אשמועינן דמחזיר משום פגם משפחה.
דהרי לוקח בית הקברות אע"ג דמדאורייתא היא שלו באין בני משפחה וקוברין אותו בעל כרחו משום פגם משפחה. ולהכי הוא דקאמר קסבר ירושת הבעל מדאורייתא ולטעמיה דר' יוחנן קאמר כדאמר בש"ס.
אבל ודאי דגם לדעתו דס"ל דירושת הבעל מדרבנן ועשו חזוק לדבריהם כשל תורה. דהאי דינא אתי דלא יחזיר ביובל.
וזה פשוט דכאשר עשו אותה כשל תורה היא כשל תורה לגמרי: והשתא רבינו לא ס"ל כהרי"ף שאמר דלית הלכתא כרשב"ג משום דקי"ל כל דבר שבממון תנאו קיים. דירושה שאני דכתיב בה לחקת משפט.
דהרי"ף ס"ל שדין המשנה אפי' בנישואין נמי ואפ"ה אמר בהל' שתנאו קיים. וכמ"ש הרב המגיד בפרק כ"ג בתשובה שמצא לרבינו יעו"ש.
דנראה דדעת ההלכות הוא ג"כ דרב ס"ל אע"ג דבירושת הבעל ידע ומחיל כל המתנה על מ"ש בתורה תנאו בטל. ואמר על זה ולית הלכתאכוותיה דקי"ל דבר שבממון תנאו קיים.

דלית ליה הך דלחקת משפט: ולכאורה היה נראה דאי אפשר לומר לא כרשב"ג ורב והרי"ף דלית להו כהך ברייתא דדרשה לחקת משפט. דהא כולהו ס"ל דאין אדם יכול ליתן לאחר בלשון ירושה.

אלא דלא ס"ל כרבינו דקרא זה: אתא גם לענין כגון תנאי ירושת הבעל דאם היתה ירושת הבעל מדאורייתא תנאו בטל משום דחקת משפט כתיב בירושה ואע"ג שהוא תנאי שבממון דלא אתא קרא אלא לענין ירושה דאינו יכול להוריש לאדם אחר ולא לעקור הירושה אבל תנאי האשה הוא מסלק עצמו מירושתה דהוי כאילו מוחל לה במה שהוא זוכה עכשיו בנישואיה.

ואינו דומה ליתן הירושה לאדם אחר בלשון ירושה. וליכא בהא אלא משום דמתנית עליו. ולמאן דאית ליה ירושת הבעל דאורייתא ואית ליה גם כדבר שבממון תנאו בטל. גם זה תנאו בטל.

וזה דעת הרי"ף דמפרש למתני' גם בנשואה. ולמאן דמוקמו לה בארוסה וסובר' דמשנשאת אין תנאו בירושה כלום.

הוא מטעם אחר דכיון דהירושה ראוי לו אם תמות עתה הו"ל כאומר לא אירש את אבא שלא אמר כלום. ואפי' קנו מידו וזה דעת הרמב"ם והרשב"א וכמו שכתב המגיד בפכ"ג. ולדעת הראב"ד דהוא משום דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ולדעתו מתניתין איירי בארוסה וכמו שכתב עליו הרב הלח"מ.

אבל רבינו ס"ל דתנאי האשה הוא כמו הירושה ומשום לחקת משפט. וכמו שהתם אפילו ברצון היורש לא מצי להוריש לאחר משום ירושה.

ג"כ הכא באשה אם היתה יורשת האשה מדאורייתא לא מצי להסתלק מירושתה ואפילו דקי"ל ירושת הבעל מדרבנן עשו חכמים חזוק לדבריהם כשל תורה ובירושה כתיב בה לחקת משפט שהוא לא ישתנה ותנאו בטל גם בירושת הבעל כן: אבל קשה דאם כולהו דרשי דרשא דלחקת משפט לשלא להוריש אחר שאינו יורש או לעקור הירושה.

אמאי בפ' יש נוחלין כד מקשי הש"ס לימא מתניתין דלא כר' יהודה דאמר דבדבר שבממון תנאו קיים. ופריק לה דאפי' כר' יהודה אתי אלא משום דלא מחיל ולגירסת רש"י שם והיה לו לומר דשאני ירושה דכתיב בה לחקת משפט.

דאע"ג דאמרינן דמחיל לא מצי לשנות הנחלה. וכמו שכתב הרב המגיד לעיל על דברי רבינו ולפי שהמורישין וכו' שאפילו ברצון היורש אינו יכול לומר בלשון ירושה: ונ"ל דלרבינו שכתב זה בפירוש בפ"ו מהלכות נחלות דהוא משום לחקת משפט מפרש מה

דאמר בש"ס הכא מי מחיל כמו גירסת רש"י דכוונת מי מצי מחיל דהכא דינא הוא ולא מצי למחול.
ולהנך אחריני אפשר דסברי דלא אתמר הך ברייתא דקתני והיתה לבני ישראל לחקת משפט הורעה כל הפרשה להיות דין. אלא לענין דאמר שאין מנחילין נחלות אלא ביום כמו שאר דיני ממונות.
ולאו מינה קא מפקי שלא להוריש לאחר או לעקור הירושה. אבל רבינו ס"ל כיון דקרא לנחלה דין גם כן משמע שלא ישתנה דין נחלות ומינה נפקא שלא להוריש לאחר או לעקור הירושה: אבל אכתי קשה כיון דהכרחתו מדברי ר' ינאי דהוא ס"ל דבירוש' האשה מקרי ידע ומחיל דלא כסוגיא דידן דמקשה הש"ס וסבר רב תנאו קיים והרי אונאה וכו' דמדמי לה לאונאה דלא ידע ומחיל.
א"כ האי סוגיא לדעת רב כהנא ליתא. ומה שאמר מעיקרא הכי קאמר הלכה כרשב"ג דאם מתה יירשנה ולאו מטעמיה דאילו רשב"ג סבר מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.
ורב סבר תנאו קיים וקסבר ירושת הבעל מדרבנן וחכמי' עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה מתוקמא שפיר אמאי נקט רבינו משום חקת משפט תיפוק ליה משום כיון דאית לן ירושת הבעל מדרבנן חכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה- וכסברת רב ממש לפי האוקמתא ראשונה ומכ"ש דתקשי על הרי"ף דאמר דלא קי"ל כרב והרי רב הוא כהלכתא דהוא סבר כר' יהודה דבדבר שבממון תנאו קיים אלא משום דירושת הבעל מדרבנן חכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה להכי תנאו בטל ואם מתה יירשנה: ואפשר לומר כיון דהאי דבמסקנא דהכא אתי גם למאן דס"ל דירושה לא ידע דמחיל.
דאליבא דכ"ע אתי האי דאמר רב הלכה כרשב"ג ולא מטעמיה. עדיף לן לומר מאי דאתמר בה דרב ס"ל עשו חזוק לדבריהם כשל תורה.
ולא להגדיל כ"כ יותר משל תורה דסברא נותנת דלא עשו אלא כשל תורה ולהכי הוא מה שכתב רבינו משום דעשו חזוק לדבריהם כשל תורה. ואע"ג דלמסקנא זו רב דלא כהלכתא דלא כר' יהודה דלית ליה שבדבר שבממון תנאו קיים כיון דגם לאוקמתא קמייתא הוא דלא כהלכתא.
דאנן קי"ל כהך ברייתא דבירושה לא מהני תנאי משו' דחקת משפט כתיב בירושה והוא ס"ל דתנאו קיים גם בירושה אי לאו משום דעשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה: ו וגם להרי"ף נמי נלע"ד דלא קשה משום דכל עיקר דבריו שסמך על הירושלמי דתנאו קיים. ולאוקמתא ראשונה תנאו בטל דעשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה.

ואף ע"ג דעבדינן בש"ס דילן ולא כירושלמי בכ"מ. הוא דווקא בדבר שהוא מבואר להדיא בש"ס דילן לא עבדינן כירושל' אם הוא בהפך אבל בכי האי גוונא דאינו מבואר להדיא בש"ס דילן אלא מדיוקא ממקום אחר דאמרינן דלפי רב כהנא לאו כהאי סוגיא ושפיר למעבד כאוקמתא ראשונה בכי האי גוונא לא אמרינן דלא נעביד כהירושלמי.

ועוד כיון דדברי רב באו סתומים ונוכל לפרשם כאוקמתא שניה לא אמרינן בכי גוונא דלא נעביד כהירושלמי דבהאי גוונא עבדינן כהירושלמי כן נ"ל: דין י"ז וכן מי שנשתטה וכו'. הנה רבינו כתב בפ' י"ג דמי שנשתטה פוסקין לה תכשיט ובסוף הלכות נחלות כתב דמי שנשתטה פוסקין צדקה על ממונו דמוכרח דרבינו גרים כמו הגירסא שכתב רש"י בדף מ"ח ואיפכא גרסינן מ"ד צדקה כ"ש תכשיט ואדמר עוקבא קיימי דאמר מי שנשתטה יורדין לנכסיו וזנין וכו' ודבר אחר ופסק כמאן דאמר צדקה ואם כן כ"ש תכשיט שנותנין לה ולפי זה א"כ במי שהלך למדינת הים דלמ"ד צדקה.

צדקה הוא דאין נותנין לה אבל תכשיט נותנין לה וכמו שאמרו בדף ק"ז ע"ב מ"ד צדקה אבל תכשיט יהבינן לה דלא ניחא ליה דתתנוול. וכיון שכן קשה על רבינו שכתב בפרק י"ג דאין נותנין לה תכשיט: ונלע"ד לומר דמה שכתב בפ' י"ג דין ז' דטעמא ואין פוסקין לה תכשיט שהרי אין לה בעל שתתקשט לו.

משמע דאע"ג דפסק כמאן דאמר צדקה במי שנשתטה. הוא משום דכל אדם ניחא ליה לעשות צדקה.

אבל במי שהלך למדינת הים והוא לא צוה כלל נראה דדעתו שלא תתקשט כיון שאינו אצלה לכן פסק כמ"ד תכשיט דהיינו דבמי שנשתטה ניחא ליה דבריהאומר צדקה ובמי שהלך למד"ה ניחא ליה דברי האומר תכשיט: ועוד נ"ל לומר כשדקדקתי על דברי רש"י ז"ל שאמר ולי נראה דאדמר עוקב' קיימי דאמר מי שנשתטה וכו' ואיפכא גרסינן וכו' דמאי נפקא מינה לדינא בין אם נאמר אם קיימי אברייתא או אדמר עוקבא כיון דמזה נשמע לזה.

שהרי בדף ק"ז קיימי אמי שהלך וכו' ומוכרח דכוונת רש"י ז"ל היא דאם אמרינן דבשתי מקומות אלו דפליגי הם קיימי אמי שהלך. אפשר לומר אבל בנשתטה לא פליגי דדבר אחר הוא צדקה.

דניחא ליה לאיניש למעבד צדקה בממוניה. להכי פירש הוא דנראה לו דקיימי אמי שנשתטה וגריס איפכא.

משום דמשמע דאיירי לענין מלתא דמר עוקבא שעיקר מקומו כאן ולא אברייתא דלא מייתי לה הכא אלא אגב גררא. אבל רבינו ס"ל כמו שפירשו התוס' התם דאההיא היא שהלך קיימי.
וכיון דלא איפליגו אלא אמי שהלך. ודאי דבממי שנשתטה לא פליגי דכולהו ס"ל צדקה. משום דניחא ליה לאיניש למעבד צדקה בממוניה. ולהכי הוא ז"ל פסק ככולהו במי שנשתטה.
ובמי שהלך פסק כמ"ד תכשיט דסברא הוא כיון שאינו שרוי אצלה למי תתקשט: פרק י"ד דין ד' לפיכך ציוו חכמים שלא ישא אדם יותר על ד' נשים וכו' כדי שתגיע להם עונה פעם אחת בחדש פירוש כגון ת"ח או פועל שמלאכתו בעיר אחרת או חמר שכל אלו עונתן פעם אחת בשבת ולד' נשים יגיע לכל אחת עונה בחדש שהוא סתם וסת לאשה כל שלשים יום נמצא יגיע לפסוק עונה אחת לאשה טרם יגיע וסת השני אבל טייל ופועל שמלאכתו בעיר יכולין לישא יותר מד' נשים כן כתב הרב חלקת מחוקק בסימן ע"ו: דין ט"ז איש ואשתו שבאו לבית דין הוא אומר זו מורדת מתשמיש וכו' ועושין פשרה כפי כח הדין ע"כ כתב הרב המגיד ומפרש לה הירושלמי באומרת כמה דשמיא רחיקא מן ארעא וכו' למד רבינו מן הירושלמי שאף בטוענת שאינו נוהג עמה כדרך כל הארץ והוא מכחיש יעשו פשרה ע"כ עיין בהר"ן בנדרים דף צ"א בד"ה ולענין הלכה וכו' שכתב וז"ל וכיון דמשום הכי מהימנא טפי כי אמרה גרשתני מכי אמרה שמים ביני לביניך משום דבגרשתני ידע בה בעלה ואינה מעיזה וכהשמים ביני לביניך דלא ידע בה מעיזה שמעינן מינה דבאומרת אינו נזקק עמי כלל כיון דבעלה ידע בה אפילו למשנה אחרונה.
מהימנא ויוציא ויתן כתובה וכו' יעו"ש. דודאי לפי האי סוגיא דינא הכי ודלא כהירושלמי דמפרש לה באומרת כמה דשמיא רחיקין מן ארעא כן תהא ההיא אתתא רחיקא מן ההוא גברא וכיון שכן דברי הרב המגיד קשים שאמר ואע"פ שלפי גמרתינו פירוש המשנה היא שאינו יורה כחץ וכו' למד רבינו מן הירושלמי שאף בטוענת שאינו נוהג עמה כדרך כל הארץ והוא מכחיש יעשו פשרה: והא לפי גמרתינו הוא יוציא ויתן כתובה כמו שכתב הר"ן כנז'.
וראיתי שכתב הרא"ש וז"ל אבל ודאי חזקה שלא תאמר אשה לבעלה גירשתני להפקיע עצמה בטענת שקר מתחת בעלה להיותה באיסור אשת איש כל ימיה ע"כ. הרי לפי זה שלא אמר רב המנונא אלא בצירוף זה וא"כ מה שאמרו בש"ס הוא לפי מה שאמר רב המנונא תא שמע וכו' התם הוא דמשקרא דידעה דבעלה לא ידע בה אבל גבי גירשתני דידע בה מהימנא דחזקה אין אשה מעיזה בפני בעלה.

דמשמע דבידע הוא כמו שאמרה גירשתני. להכי פריך דמשנה אחרונה תיהוי תיובתא דרב המנונא וכו'.
ותירץ קסבר רב המנונא הכא נמי היא גופה אמרה נהי דבביאה ידע ביורה כחץ מי ידע ומשום הכי משקרא. אבל רב המנונא לא אמר אלא בצירוף זה דחזקה שאינה מפקעת עצמה בטענת שקר מתחת בעלה להיותה באיסור כל ימיה.
ולפי זה אתי שפיר דבהאי דטענה היא שהוא מורד עליה אפילו דידע הוא לא מהימנא.
ויעשו פשרה כמו שאמרו בירושלמי דמניה למד רבינו וכמו שכתב הרב המגיד כן נלע"ד:
דין י"ט אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה וכו' עיין בלחם משנה מה שתירץ לקושייתו שהקשה על רבינו דאמר אין חייבין וכו' דמשמע דאם רצה הבעל לפדות מעצמו פודה וכו'.
שתירץ דהכי קאמר דאפילו שכתובתה יותר על דמיה דאז ודאי וכו' ולכן הוה ס"ד דנחייב את הבעל לתת לה כתובתה והיא פודה את עצמה בממונה אע"פ שהוא יותר מכדי דמיה קמ"ל עכ"ל. ולי אנכי איש צעיר משמע כן דברי רבינו.
שהרי אמר אלא במה שהיא שוה כשאר השבויות דמשמע דאיירי לחיוב שלא דלפדותה משלו ולא לענין לתת לה כתובתה וכו' כדאמר הוא: ולעיקר הקושיא נ"ל דרבינו דייק מהש"ס דרשב"ג ס"ל דאין מחייבין אותו דווקא. אבל אם רצה יכול לפדות כמו שלעצמו יכול לפדות שעור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו וכמו שכתבו שם התוספות.
ואשתו כגופו דמיא דהכי דייק ממה שאמר בש"ס הא בכדי דמיה פודין אף ע"ג דפרקונה יותר על כתובתה ורמינהי וכו'. דמאי קא פריך ורמינהי וכו' דאם רשב"ג ס"ל דיותר על דמיה אינו רשאי.
א"כ הכי דייקינן הא בכדי דמיה אם רצה פודה אף ביותר מכדי כתובתה וא"כ מאי קא פריך ממה שאמר רשב"ג אם היה פרקונה כנגד כתובתה פודה ואם לאו אינו פודה. דודאי אם רצה פודה ולא קשיא רשב"ג ארשב"ג.
אלא ודאי דפשיטא ליה להש"ס דרשב"ג נמי ס"ל דאם רצה פודה אף ביותר מכדי דמיה משום דאשתו כגופו דמיא. אלא דרשב"ג ס"ל דאין מחייבין אותו לפדות יותר מכדי דמיה משום דאית לן בעלמא אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהם.
ויכול לומר שלא נתחייבתי בפדיונה אלא כמו שפודין השבויין דעלמא דהוא בכדי דמיהם דווקא. שלזה רבינו פסק כרשב"ג כיון דאית לן הכי בעלמא ולכן כתב אין מחייבין אותו דודאי דאם רצה לפדותה יותר מכדי דמיה דחשיב לה כגופו רשאי כן נלע"ד לדעת רבינו: פרק ט"ו דין י"ב הפילה מונה מיום שהפילה וכו' כתב הרב המגיד נ"ל שדעת

רבינו בזה הוא מפני שידוע שכל וכו' וכיון שכן זה שהוא טוען בריא כנגדה ומחמת טענתה מחוייב להוציאה ולתת כתובה.
הרי היא כטוענת בריא ויש לו לפרוע לה מנה שלא כדין וכו'. פירוש שהיא טוענת שהגיע זמנה להתגרש ולתת לה כתובה.
והוא טוען שעדיין לא הגיע זמנה ואינו חייב עכשיו להוציאה ולתת לה כתובה ואם כן היא מפסידתו עכשיו מנה שלא כדין וכיון שהוא טוען בריא משבועה שבועת היסת ואד על פי שמחלוקתם בענין הגירושין מ"מ נפקא מינה לדין הכתובה ואזלה לה השגת הראב"ד לפי דברים אלו ויפה אמר וכבר הראתי פנים לדברי רבינו.
ומעתה מהשהקשה מרן בכ"מ על דברי הרב המגיד לא קשה ודוק: פרק ט"ז דין כ"ז אמר לה הבעל כך היה וכו' כתב הרב המגיד זה יצא לרבינו ממ"ש בפרק הכותב הבעל בשאין שם עידי גירושין וכו' ומפרש רבינו שהוא לענין תוספת לפי שבעיקר כתובה אין שם מגו וכפי מה שנתבאר בדעת רבינו ע"כ.
ודאי שלהך מימרא האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת וכו' מוכרח לפרש כך שמה שאמרו מתוך שיוכל לומר לא גרשתיה הכוונה לענין שלא להתחייב בתוספת אבל לענין גירושין היא נאמנת וכיון שהיא נאמנת לינשא נוטלת עיקר כתובה מפני מ"ש בכתובה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי אבל בתוספת .
לא לפי שאין מדרש כתובה בתוספת: והנה במה שכתב רבינו הוציאה גט ואין בידה שטר כתובה אם דרך אותו מקום שלא יכתבו כתובה גובה עיקר כתובתה בגט ואם דרכן לכתוב כתובה אפילו עיקר אין לה הוא כדשמואל דאוקים למתניתין דהוציא הגט וכו' הוא במקום שאין כותבין. אבל במקום שכותבין אינה גובה בלא כתובה.
דלא כרב דאמר גם במקום שכותבין איירי מתניתין. ומה שכתב רבינו בהוציאה גט ואין בידה שטר כתובה דגובה עיקר דווקא ולשמואל אפי' תוספת יש לה.
שהרי כך פריך בש"ס לרב אמרי בשלמא לשמואל מוקי לה במקום שאין כותבין וכו' אלא לרב נהי דעיקר לא גביא תוספת מיהא תיגבי ופירש"י בשלמא לשמואל דאמר בין עיקר בין תוספת נפרעין על פי הגט ע"כ. הנה ראיתי להרא"ש בפ"ק דמציעא דהרמב"ן ז"ל הסכים דברי שמואל לדברי רבי יוחנן דאמר דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום יעו"ש.
וא"כ השתא ומה דבמקום שכותבין. בגט לבד לא גבייא גם עיקר כתובה דריעא טענתא דידה ונאמן גם במעשה ב"ד.

כ"ש בתוספת דלאו מעשה ב"ד הוא דיהא נאמן גם במקום שאין כותבין וכיון שכן מה שהקשו בש"ס בשלמא לשמואל הוא לפי ריהטא דשמואל פליג אר' יוחנן שלדברי רבי יוחנן גם במקום שכותבין איירי מתניתין אבל לפי מה שנאמר דשמואל לא פליג אר' יוחנן קושיא זו תקשה גם לשמואל וכשתירץ רב יוסף הב"ע שאין שם עידי גירושין מגו שיוכל לומר לא גרשתיה יכול לומר גרשתיה ונתתי לה כתובתה תתורץ גם לשמואל: והטור נמי פסק כשמואל דאוקים למתני' במקום שאין כותבין אבל במקום שכותבין אינה גובה כלל דלא כרב ובמקום שאין כותבין עצמו דווקא עיקר ולא תוספת וכסברת רבינו דאוקימנא דגם לשמואל דווקא עיקר ולא תוספת אלא דיש בינו לבין רבינו דלרבינו היכא דאמר גירשתיה ונתתי לה כל הכתובה עיקר ותוספת וכתבה לי שובר ואבד שוברי מתוך שיכול לומר וכו' נותן לה את העיקר משום דהוא לא מחלק בהיכא דאמרה גרשתני דנאמנת אפי' בשתובעת כתובה וא"כ מוכרח ליתן לה העיקר משום תנאי כתובה שהוא שאם תנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי וכשהיא נאמנת לינשא לאחר מוכרח ליתן לה' עיקר הכתובה.

אבל הטור ס"ל דבאמרה גרשתני כשתובעת כתובה אינה נאמנת ולא תנשא וא"כ בשאין לה עדי גירושין נאמן במגו שיכול לומר לא גרשתיך ואינו נותן לה גם העיקר ודוק: פרק י"ז דין א' מי שהיה נשוי נשוי וכו' כתב הרב המגיד ואע"פ שבאה לגבות ממנו וכגון שהן גרושות כולן נשבעות עכ"ל.

קשה לי דמנין לו להרב המגיד לומר זה לדעת רבינו והא רבינו אמר דבריו כשמת. ומכ"ש דבש"ס אמרו במאי קמיפלגי אמר שמואל כגון שנמצאת אחת מהם שדה שאינה שלו וכו' אביי אמר דאביי קשישא איכא בינייהו וכו' דלשמואל איירי בנמצאת שדה שאינה שלו.

ולפי דברי הרב המגיד שלא הזכיר מזה משמע דרבינו לא איירי בהכי. ולפי דברי אביי איירי מתניתין ביתומים דווקא .

וראיתי להלח"מ שכתב על דברי המגיד והאי טעמא משום שמא ימצא אחת מן השדות שאינו שלו וכפי' התוספות שפירשו בגמ' ולא כפירוש רש"י שם וא"כ היה לו להזכיר הרב המגיד דדווקא בשנמצאת שדה א' שאינו שלו אלא ודאי משמע שלא פירש כן ע"כ. ולכאורה דבריו אין בהם הבנה דמעיקרא אמר דטעמא הוא משום שמא ימצא שדה שאינו שלו וכו' ואח"כ אמר לבסוף אלא ודאי משמע שלא פירש כן: בד ונראה לי פירוש דבריו כך דבתחלה נתן טעם לדברי הרב המגיד שאמר שבגרושות איירי דשייך טעם דשמא ימצא שדה א' שאינה שלו וכפירוש התוספות דודאי חששא זו שייכא גם

בגרושות ולא כפירוש רש"י שפירש שאיירי שנמצאת כבר שדה א' שאינה שלו דאם כן היה לו להרב המגיד לפרש דברי רבינו שאיירי בשנמצאת כבר שדה א' שאינה שלו אבל בפירוש התו' אע"פ שלא פירש הרב המגיד.
הדבר מובן מעצמו שהרי גם בגרושות שייכא חששה זו. אבל לפירוש רש"י שאיירי שנמצאת כבר.
היה לו לפרש הרב המגיד דאיירי שנמצאת כבר שדה אחד שאינה שלו: אבל מ"מ לא הונח לי גם דבריו אלו כיון דרבינו אמר ומת דאיירי בשמת דווקא. דאף אם תמצא לומר דכוונת הרב המגיד לומר דגם בגרושות איירי רבינו ואע"פ שאין משמעות דבריו כך שהרי אמר הוא כבן ננס שאמר במשנה וכו' וכגון שהן גרושות.
דמשמע דמתניתין איירי כגון שהן גרושות. מ"מ מנין לו דרבינו איירי גם בגרושות כיון דנקט בדבריו ומת.
ואפשר דטעמא הוא כדאמר אביי קשישא יתומים שאמרו גדולים ואין צריך לומר קטנים: וגם דאף שנאמר כדעת הלח"מ דרבינו יפרש כהתו' דהוא משום שמא ימצא שדה שאינה שלו. אכתי קשה דלמה אחרונה נשבעת כיון שהיא גובה ממנו ולבעל עצמו לא תשבע וכי תימא כיון שבבעל עצמו אם אמר לה תשבע לי צריכה היא וכמ"ש רבינו בפרק שלפני זה דין י"ט.
וא"כ ג"כ הכא שאומרת שלישית לרביעית תשבע לי שלא גבית מכתובתיך כלום לפי שייראה אני שמא ימצא שדה א' מן השדות שאינה שלו ותשבע לה על זה. גם זה אי אפשר לפי שהטעם הוא כמ"ש בש"ס משום דאם גבה גבה אבל לשיטת הפוסקים שסברי כמ"ד שאם גבה לא גבה לא תשבע.
ורבינו הכי ס"ל בפרק ב' מהלכות מלוה ולוה ובלאו הכי נמי דבשלמא בבעל שהוא טוענה בריא שנתקבלה כתובתה. ולהכי כשאמר לה תשבע לי היא נשבעת.
אבל בהאי שאומרת שמא ימצא שדה א' שאינה שלו. אינה נשבעה כיון שהיא באה ליגבות מן הבעל ולא רמיא עליה שבועה מן הבעל למה תשבע לה שנמצא שגם דברי הלח"מ לא אתו לפי מה שפירשתי לעיל: וראיתי להב"י בסימן ס"ז שהביא דברי הרב המגיד הנזכר וכתב ומשמע דא"א לומר דלאחרונה קאי דכיון דבאה ליגבות ממנו למה צריכהלישבע אלא אג' ראשונות בלבד קאי ע"כ.
כוונת דבריו דמפרש דברי הרב המגיד דמה שאמר כולן נשבעות. א"א לומר דלאחרונה נמי קאי דלמה תשבע כיון שבאה ליגבות ממנו.

דבשלמא בראשונה נשבעת לשניה דשמא לא תמצא ממה ליגבות כתובתה וכן שניה לשלישית ושלישית לרביעית אבל רביעית למה תשבע כיון שהיא גובה מבעלה אינה נשבעת. דלפי דברי מר"ן הב"י הנז' הבין כדברי הרב המגיד דלאו משום טענת שמא ימצא שדה א' שאינה שלו דאם לא כן אפילו ברביעית אע"פ שהיא באה ליגבות ממנו לאו לדידיה קא נשבעה אלא לשלישית.

ובודאי מה שהבין כך בדבריו משום דאי אפשר לומר דרביעית נשבעת לשלישית כיון דרבינו ס"ל דלא מה שגבה גבה וכמ"ש למעלה וזה מורה שלא כדברי הלח"מ שאמר שכוונת הרב המגיד שרבינו יפרש כדברי התוספות כנ"ל שאז גם הרביעית נשבעת לשלישית: והשתא לדברי מר"ן הב"י שיפרש כך כדברי הרב המגיד א"כ מ"ש הרב המגיד בתחלה הוא כבן ננס אין הכוונה שרבינו יפרש מתניתין בגרושות.

דהא בן ננס אמר אף הרביעית נשבעת. ועוד דטעמא דנשבעת הוא משום דגבה גבה.

ולשיטת רבינו דלא גבה לא אתי כבן ננס אלא כוונתו דבמת נשבעה גם הרביעית ליתומים. והוסיף הוא לומר שגם בגרושה שבאה לגבות ממנו שייך דין זה.

שהראשונה נשבעת לשנייה ושנייה לשלישית ושלישית לרביעית. דהיינו באופן שלא תמצא שנייה לגבות.

ושנייה לשלישית כשלא תמצא שלישית במה לגבות. ושלישית לרביעית כשלא תמצא רביעית במה לגבות.

אבל הרביעית למה נשבעת והלא בגרושה אינה נשבעת דהיינו שבצד גרושות כן שנשבעים זה לזה כנז' דשייך בהן נמי דין שכתב רבינו במת. אבל באחרונה לא קאי דבריו דלמה נשבעת וכמ"ש: דין י"א וכן אם מכר הבעל ואמר לאשתו וכו' ולא הסכימה למעשיו ונפסד המכר וכו' כתב הרב המגיד אלא שקשה לזה דהתם בבעיא דאשתדוף בני חרי וכו' ומהראשון ג"כ אבדה כתובתה מפני שיכול לומר לה הנחתי לך מקום לגבות ממנו ע"כ.

פירוש מדקאמר נהי דאבדה כתובתה משני מראשון מיהא תגבי דמשמע דהראשון לא נפסד המכר דהא הבעיא היא אם אשתדוף בני חרי אם יכולה לטרוף ממשעבדי דמשמע דהראשון נמכר ובודאי שמזה קשה לדברי רבינו שאמר ונפסד המכר: ומ"ש מרן בכ"מ וז"ל ונ"ל שאפשר לומר שלא כתב רבינו כן אלא מפני שהיה רוצה בין אותה שדה בין שדה אחרת והא לא שייך אלא א"כ נפסד המכר ע"כ.

נראה דכוונת דבריו דלאו דווקא נקט ונפסד דאף בלא נפסד שייך דין זה. וכפשט הש"ס דהוא דייק דאפילו כשנתקיים המכר עסקינן.

ודלא כמו שרצה הרב המגיד לדייק מזה דאם נתקיים המכר יכולה לומר נחת עשיתי לבעלי. ומה שהקשה בלח"מ וז"ל איהו נמי היכי הוה מתרץ לה דכיון דנפסד המכר מן הראשון אמאי אבדה כתובתה הרי יש לה לגבות אותו השדה ע"כ.

לא הבנתי דבריו והא מוכרח שהוא ס"ל דלא נפסד המכר שהרי הוא בא לפשוט דלא טריף ממשעבדי אלמא דהוא פשיט ליה דאף בשנתקיים המכר איירי. והקושיא היא כמו שכתב הרב המגיד ומן התימה עוד שאמר לבסוף וז"ל ונראה דכד מעיינת הך תשכח שהיא הקושיא שהקשה ה"המ ע"כ והלא דבריו הם ענין אחר.

ומה גם דאופן קושייתו לא אתי כלל דאיהו יתרץ לה דנפסד המכר באותה שעה וחזר ומכרו לאחר ולא אמר לה להסכים עליו וכשרצה למכור השדה השנית אמר לה וחתמה לו דודאי אבדה כתובתה כיון דנמכר כבר השדה הראשון דזאת הוא שרצה לפשוט היכא דאשתדוף בני חרי לא גביא ממשעבדי: פרק י"ט דין י"ד בת הממאנת הרי היא כשאר הבנות ויש לה מזונות וכו' כתב הרב המגיד ואחר שהממאנת אין לה עיקר כתובה כנזכר פכ"ד מאין לו לרבינו שיהיו לבתה מזונות שהן מתנאי כתובה וצ"ע עכ"ל.

ואנכי איש צעיר נ"ל דלא קשה דרבינו מלתא בטעמא קאמר דהיא כשאר הבנות. דהבנות זוכות משעת עיבורן בתנאי כתובה דאפילו אם גירש את אמם קודם שנולדו אפ"ה יש להן מזונות אחר מיתת אביהן דאפי' דבשעת הלידה הך תנאי דכתובה הלכו להם דאמם נתגרשה וליכא כתובה עוד.

ג"כ בממאנת אע"ג דקודם הלידה מיאנה אמם ולית לה עוד תנאי כתובה מ"מ בשעת עיבור הבנות אמם עדיין לא מיאנה וזכו הם תכף בתנאי כתובה הנוגע להן. דלא אמרינן דהממאנת אין לה עיקר כתובה בדבר הנוגע לה.

אבל בדבר שכבר זכו הבנות בשעת עיבורן למה לנו להסירו והרי כבר זכו בהם: פרק כ"א דין י"ז והבת אצל אמה לעולם עיין מה שהקשה במשנה למלך הנה לפי מה שכתוב בהרא"ש תניא נמי הכי מי שמת והניח בן קטן וכו' היה נראה לכאורה דהגירסא אינה כמו שלפנינו. אלא דרב חסדא קא מדייק ממתני' דהבת אצל האם דלא שנא גדולה ולא שנא קטנה.

מדקתני למקום שאמה דהוא שתגדל הבת אצל אמה. ועל זה קאמר תניא נמי הכי וכו'. דמצינו דבבן יגדל אצל האם דסבר שטעם של הבן קטן יחול אף בבת. אף שהיא גדולה שהבת אינה יודעת לשמור את עצמה כמו הבן הגדול.

ואח"כ כתב הרא"ש די"מ דהא דאמרינן הבת אצל האם. היינו באלמנה דלא שבקינן לה לבת בהדי קרובים של אביה דשייך בה גם בגדולה טעם של הבן קטן כמ"ש.

אבל בגרושה דלא שייך בה הך טעמא. שבקינן לה אצל אביה.
וזה הוא מה שכתב הטור ולאחר שיגמל הנער יש אומרים שברשות האב אם ירצה יקחנו אצלו וכו' דהא דאמרינן בת אצל האם היינו דווקא באלמנה וכו' דהיינו דחיישינן שמא יהרגו אותה דגם בגדולה שייך זה דאינה יודעת לשמור את עלמה. אבל בגרושה דלא שייך טעם זה שבקינן לה אצל אביה.
ואפי' היא קטנה דכשאינה צריכה לאמה דהיינו שלאחר שגמלתה היא אצל אביה. ואין חילוק בין בן לבת.
דזה ודאי הוא לפי הגירסא שכתב הרא"ש ז"ל כנזכר. אבל הרמ"ה כתב בשם הגאונים דה"ה נמי בגרושה והראיה היא דמתניתין לא קא מפליג בין אלמנה לגרושה.
ולפי זה היה נראה לכאורה דגירסתם כך היא א"ר חסדא זאת אומרת בת אצל האם. ודייק ממה דקתני למקום שאמה דודאי לפי הראיה זו שכתבו הגאונים משום דמתניתין סתמא קתני.
אם כן לא תחול הגירסא דגרסי ממאי דבגדולה עסיקינן וכו' ומשום מעשה שהיה וכו'. דהא מתניתין סתמא קתני דגם בגרושה.
דודאי דלא הוו גרסי בש"ס כגירסתינו כלל. דאף כגירסת הרא"ש דגריס תניא נמי הכי לא הוו גרסי: אבל נ"ל עיקר דאפילפי גירסתנו לא קשה מה שהקשה במשנה למלך דהא לפירוש רש"י ז"ל משמע דהוא איירי באלמנה דהא פירש בד"ה זאת אומרת וכו' ובת הניזונת מן הבנים זנין אותה בבית אמה ואין כופין אותה לדור אצלם.
דילמא בקטנה עסיקינן ומשום הכי לא קתני בת אצל אחין ע"כ אלמא דמשמע ליה דאיירי באלמנה ולענין שלא תהיה אצל האחין אע"פ שהיא גדולה והש"ס דקא מקשה ודילמא בקטנה איירי שהיא צריכה לאמה. אבל בגדולה אה"נ שהיא ניזונת אצל האחין.
ולפי שהש"ס אמר ומשום מעשה שהיה וכו' להכי פירש רש"י ואיכא למיחש נמי שמא יהרגוה. דהיינו דבקטנה שייך תרתי שהיא צריכה לאמה ועוד שמא יהרגוה.
אבל בגדולה . דלא חיישינן לרציחה אימא לך דתשב אצל האחין.
ועל זה תירץ בש"ס דא"כ דיש חילוק בין גדולה לקטנה ניתני מוליך לה מזונות למקום שהיא. דמשמע לגדולה במקום שהיא ולקטנה במקום שהיא מאי למקום שאמה.
משמע דהבת אלל אמה ולא אצל האחין כך פי' הש"ס לדברי רש"י: והשתא לדבריו אלו שפירש דברי הש"ס באלמנה הוא כדברי י"מ שכתב הטור דלא אמרו הבת אצל אמה אלא באלמנה דמוכרח לומר דשאני אלמנה דשמא יהרגוה. דאל"כ אמאי קא מפרש לה בבת הניזונת אצל האחים.

אלא דהמקשה מעיקרא קא ס"ד דבגדולה לא שייכא רציחה. ועל זה קא מקשה דילמא בקטנה שהיא צריכה לאמה.
ואיכא נמי חששה דרציחה בשביל עישור נכסים שלה. ותירץ לו דאם אתה נותן חילוק בין גדולה לקטנה.
ניתני למקום שהיא אלא ודאי שלא יש חילוק בין גדולה לקטנה. דגם בגדולה איכא חשש רציחה משום עשור נכסי שלה.
דלהכי דייק בלישניה רש"י ז"ל ופירש אם כן דיש חילוק בין גדולה לקטנה. דהיינו שלא יש חילוק בין גדולה לקטנה דבתרוייהו חיישינן לרציחה הרי לך להדיא דרש"י ז"ל הוא הי"מ שכתב הטור.
ואתיא הסוגיא שפיר לדעתו ז"ל ואזדא לה קושיא ראשונה של המש"ל: ועל הקושיא שהקשה על סברת הרמ"ה. הנה הוא ז"ל הבין דברי הרא"ש שכתב והביא ראיה ממתניתין דהנושא את האשה סתמא קתני ומשמע בין גרושה בין אלמנה.
דההוא ממה שקתני סתמא משמע בין גרושה בין אלמנה עד שהקשה עליו. אבל הרואה תשובת הגאונים אין כך כוונתם.
וז"ל תשובת הגאונים סימן מ"ו משער הד' מח"ד. א"ר חסדא זאת אומרת בת אצל האם והרי דברים ברורים שאף על פי שנישאת הבת אצלה.
ולא קא מפליג בין אלמנה לגרושה ושמעינן מן הכין כי בין אלמנה היא ובין גרושה היא הבת אצלה. דקא דייקינן מן מתניתין דתנן מוליך למזונותיה למקום שאמה.
ולא תנן למקום שהיא ע"כ הרי להדיא דסתמא דדברי הגאונים דקאמרי הוא על דברי רב חסדא דלא מפליג בין אלמנה לגרושה. דשמעינן מדבריו כי בין אלמנה ובין גרושה הבת אצלה.
דהשתא פירוש הש"ס כך הוא ממאי דבגדולה עסיקינן עד שאתה מפרש דמתניתין בין בגרושה בין באלמנה. דמשלא חילקת בין אלמנה לגרושה דאו גם בגדולה אייריי.
אימא דבקטנה עסיקינן דהוא משום מעשה שהיה וכו' דזה לא שייך אלא באלמנה : והשיב דאם כן ניתני למקום שהיא ואנן ידעינן דהקטנה היא אצל אמה בלאו הכי דהיא צריכה לאמה ולמה קתני למקום שאמה אלא ודאי שמלתא פסיקתא קתני דכל הבת עצל האם. דאז ליכא חילוק בין אלמנה לגרושה.
דהכי דייק דברי הגאונים. דמ"ש ולא קא מפליג בין אלמנה לגרושה.
דההוא על דברי רב חסדא ואמר עלה דקא דייקינן מן מתניתין דתנן מוליך מזונותיה למקום שאמה ולא תנן למקום שהיא. דהרי לא אמרו משום דמתניתין סתמא קתני.

דהשתא מה שאמר הרא"ש והביא ראיה ממתני' דהנושא אשה סתמא קתני ומשמע בין גרושה בין אלמנה כוונתו היא דלפי הדיוק דא"כ ניתני למקום שהיא. דאו מה דקתני מתניתין הנושא אשה סתמא קתני דמשמע בין גרושה בין אלמנה.
ולשון הרא"ש שהביא בב"י הוא מתוקן יותר שכתב. כל זה כתב הרא"ש בפרק הנושא ומבואר בדבריו שהרמ"ה הביא ראיה ממתניתין דהתם דלא שנא בין אלמנה לגרושה ע"כ.
הרי שלא כתב שהביא ראיה ממתני' דהנושא אשה סתמא קתני כדברי הרא"ש ממש דנתכוון למה שכתבתי בפירוש דברי הרא"ש: ומה שהקשה על הטור שלא הביא דעת שלישית והוא דעת הרא"ש אביו דס"ל דבת אצל האם בין אלמנה בין גרושה ומיהו הבן ברשות אביו ליטלו לאחר זמן הנקה וכמ"ש בתשובה כלל פ"ב.
נלע"ד דלא קשה כיון דהוא סובר דאין חילוק בין בן לבת מדכתב דהא דאמרינן בת אצל הבת היינו דווקא באלמנה וכו' אבל בגרושה שבקינן לה אצל אביה. וזה אמר על מה שכתב ולאחר שגמל הנער יש אומרים שברשות האב אם ירצה יקחנו אצלו דמשמע דהוא סובר דאין חילוק בין בן לבת דאם הוא דעתו שיש חילוק בין בן לבת מי תלה זה בזה דאפי' אם נאמר דגם בגרושה מיירי הרי יש לחלק בין בן לבת והוא הביא דעת יש אומרים דהוא משום דבאלמנה מיירי.
וכיון שכן לא הביא דעת הרא"ש אביו כיון דהוא פליג עליה: ועוד דזאת דעת הראב"ד במה שהשיג על רבינו. והוא הביא דברי רבינו שכתב וכן כתב הרמב"ם שנראה שהוא פוסק כרבינו לכן לא הביא דברי אביו הרא"ש כנ"ל ודוק: ועוד נ"ל לומר דמ"ש הרא"ש תניא נמי הכי לאו דהכי גריס בש"ס.
אלא דבריו הוא אומר דתניא נמי הכי כהאי דיוקא דדייק רב חסדא ממתניתין שמניחין אותה אצל האם דכן מצינו בברייתא שהזכירו זה בבן קטן. ולפי שדברי רב חסדא אף בגדולה ופריך דאימא בקטנה והביא הך ברייתא לא תימא דברייתא פליגא דהא קטן קתני דבבן שאני דבגדול אינו אצל אמו.
וכן ראיתי להרי"ף שהביא לדברי רב חסדא דלא שנא גדולה ולא שנא קטנה וכתב גם כן תניא מי שמת והניח בן קטן וכו' דמשמע דגם הך ברייתא אתיא גם לדברי רב חסדא: פרק כ"ב דין ב' כיצד האשה שנתארסה וכו' אם מתה יירשנה אביה אע"פ שכתובת' בבית בעלה ע"כ. הנה רבינו דייק בלישניה וכתב ברישא ונתייחד עמה שם לשם נישואין דהיינו שפירש לשם נישואין וזה בודאי אפי' בחצר דידה כיון שגילה דעתו בפירוש לשם נישואין ומשמע הא אם לא פירש לשם נישואין אפילו בחצר דידיה אביה יורשה.

וכן בסיפא כתב נכנס הבעל עמה ללון כדרך שלנין עוברי דרכים בפונדק אחד וכו' ועדיין לא נתייחד עמה לשם נישואין דמשמע שלא אמר לשם נישואין אלא סתמא אביה יורשה.
כמו דדייקי' מרישא דודאי דלא מקשה בש"ס אברייתא אם היה כתוב כלשון רבינו: ואע"פ דהשתא מיהא דקתני בברייתא בלשון דקשה דיוקאאדיוקא ומפרשה לה סתמי סתמי קתני ואיכא נפקותא לדינא וכמו שהשיג עליו הראב"ד ס"ל.
רבינו יפרש דלא קא מתרץ רב אשי סתמי קתני אלא משום דבברייתא ברישא קתני או שהיתה לה חצר בדרך. ובסיפא קתני או שהיתה לו חצר בדרך.
דמשמע דהחילוק הוא אם החצר דידה או החצר דידיה. ותירוצא בעלמא הוא דקא מתרץ הכי לפי דעת המקשה דקא מקשה הכי.
אבל לדעתו ז"ל הקושיא זו לא תקשי דכוונת הברייתא כך היא דחצר שלה דרישא דברייתא דהיינו שהכניסתו שם היא משום לינה וכדין שלא נתייחד לשם נישואין. ושהיתה לו חצר בדרך דסיפא דהיינו שנכנסה עמו לשם נישואין ומשום כך הרי"ף לא הביא זה בהלכות כן הוא נראה לע"ד אבל הרב המגיד לא כך כתב יעו"ש: דין כ"ט המוכר קרקע לאשתו וכו' הנה נראה דממה שכתב רבינו דגם במעות טמונין ילקח בהן קרקע והבעל אוכל פירות.
שלא יוכל לומר שממעשה ידיך הם והרי הם שלי הוא משום שיכולה לומר על מעות שבידה שבמתנה נתנו לי. אבל לא תקנה גוף הקרקע שמכר לה.
לפי שאין דעתו להקנות לה אלא כדי שתגלה המעות שהיו טמונין אצלה ואם כן קשה בהך שכתב רבינו פכ"ב מהלכות מלוה שאם לוה מאשתו ואח"כ גירשה שאין לה עליו כלום. דמשמע שאין יכולה לומר שמתנה נתנו לה: ונ"ל שדעתו של רבינו היא דממה שאמרו בסוגיא התם מתיבי לוה מן העבד ושחררו מן האשה וגירשה אין להם עליו כלום. מאי טעמא לא משום דאמרינן לגילוי זוזי הוא דבעי. דמשמע דמשום שכתב להן שטר ושעבד להן נכסין הוה ליה כאילו גמר ומקנה להו שיקנו דומה דמכר דקא פריך עליה מינה.
וכן נראה מדברי רש"י ז"ל והתוספות ז"ל ותירץ שם בש"ס שאני התם דלא ניחא ליה לשוויי נפשיה עבד לוה לאיש מלוה. דהיינו דאמרינן שעשה כדי לגלויי זוזי ולא שעבד נפשיה.
דמשמע מכל זה דמשום מה ששעבד נפשיה הוא דהוה מתחייב אלא משום דאמרינן דלאגלויי זוזי הוא דבעי לא יתחייב ולא הוה מתחייב משום דיכולה לומר במתנה נתנו לי. ואז בלוה דמשום שיעבוד לא נשתעבד דלא ניחא ליה לשוויי עבר לוה לאיש מלוה.

אבל במכר נשתעבד לה וקנתה גם גוף הקרקע דסבירא דלא אמרינן דלאגלויי הוא דבעי ומשום שגמר והקנה לה. וכיון שאחר כך אוקמו בש"ס כאן במעות טמונים כאן במעות שאין טמונים דבמעות שאין טמונים הוא דגמר ומקני.

א"כ לפי מה שאמרו בש"ס מעיקרא דלא ניחא לשוויי עבד לוה לאיש מלוה דהוא עדיף גם במעות שאינם טמונים שלוה ממנה לא שעבד נפשיה כלל שעשה כך כדי שתתנם לו ברצונה ולא תאמר במתנה נתנו לי: והשתא דברי רבינו לאו משום שיכולה לומר שנתנו לה במתנה אלא משום דגמר ומקני לה במעות שאינן טמונין דליכא דלגלויי זוזי הוא דבעי קנתה גם הקרקע וטמונין ודאי דלא הקנה לה קרקע דהוא עבד כדי לגלויי זוזי אבל המעות זכתה בהם במה שכתב לה שטר שקיבל מעות דכאילו במתנה הקנם לה.

דהכי משמע מהש"ס דאמרו במעות טמונים לא קנתה. דמשמע דדוקא לא קנתה המקח. אבל המעות הם שלה כיון שכתב לה שקיבל ממעותיה כך וכך: ודקדק רבינו בלשונו שם בדין לוה מהאשה וכתב ואין להם עליו כלום וכו' וכל המעות שביד האשה בחזקת בעלה. דהיינו שלא ישתעבד בחוב זה אע"פ ששעבד נכסיו.

ולא אמרינן שלה הם נמי מה שביד האשה בחזקת בעלה הוא שהיא לא אמרה לו בשעת הלואה שבמתנה באו לידה. וא"כ בחזקת בעלה הוא ואין לה עליו כלום.

ואמר סתם אפילו במעות גלויים. דכיון דהיא הלוואה לא ניחא ליה לשוויי עבד לוה לאיש מלוה.

ולא שיעבד עצמו להקנות לה אלא כדי להוציא מידה מעות אלו וכדי שלא תאמר מתנה הם הוא דכתב לה שטר הלואה וכמ"ש. דודאי דאם בשעת הלואה אמרה במתנה נתנו לה היא נאמנת כמ"ש רבינו כאן בסמוך ולא איירי רבינו שם אלא שהלותה לו בסתם שלא אמרה במתנה נתנו לי דאז אמרינן דכל מעות שביד האשה בחזקת בעלה הם ולא ביאר רבינו כל כך משום דסמך על מה שכתב כאן כנ"ל: אבל לפי מה שכתב הרב המגיד לחלק בין הקונה ממנו שדה ובין המלוה אליו שכל שהלוותן לו יצאו מחזקתן והרי הן ביד הבעל וכו'.

אבל בקונה ממנו שדה סבורה היתה שהמכר קיים ולפיכך לא אבדה זכותה: קשה לי חילוק זה שהרי גם בהלותה לו וכתב לה שטר נשתעבדו לה קרקעותיו. ואפי' במעות טמונים דעבד כדי לאגלויי זוזי מ"מ לא אבדה זכותה שיכולה לומר במתנה נתנו לי.

וכ"ש במעות גלויים דליכא למימר בהו דלאגלויי זוזי הוא דבעי והוא קבלם ממנה ונשתעבד לה בשטר. דיכולה לומר במתנה נתנו לי דלא אבדה זכותה כיון שהיא סבורה

שנשתעבדו לה קרקעותיו: ועוד דמה שכתב שם רבינו וכל המעות שביד האשה בחזקת בעלה.
משמע דגם שבידה ממש דומיא דמה שקנה עבד קנה רבו דהוא בין במה שבידו או שביד אדוניו. ולפי מה שכתבתי ניחא דגם במה שבידה כיון שלא אמרה במתנה נתנו לי לית לה חזקה: ועוד דבש"ס דקא מקשה מהאי ברייתא דלוה מן העבד וכו' למ"ד קנתה לאו משום דלאגלויי זוזי הוא דבעי.
דממה דקא מקשה הכי משמע דאי לאו משום האי טעמא הוה משתעבד לה ואפי' שיצאו מרשותה. וגם ממה שתירץ לו דשאני התם דלא משוי איניש עבד לוה לאיש מלוה.
דהיינו שבודאי דלאגלויי זוזי הוא דבעי משמע דאי לאו הכי הוה משתעבד לה ואפילו שיצאו המעות מרשותה כיון דשיעבד לה נכסיו: וראיתי להלח"מ שהקשה על דברי הרב המגיד דמאי קושיא הא לדעת רבינו שאני הלואה ממכר וכו' ולעד"ן שאין זה קשה משום דהמקשה פשיטא ליה דברייתא זו איירי במעות טמונים אבל בגלויים קנו ואם כן מוכרח לומר דליכא האי סברא דכשיצאו מידה והלוותן לו יצאו מחזקתן דאכתי בחזקתן קיימי דנכסי מלוג הן דנאמנת האשה לומר דמתנה נהנו לי.
ותירץ לו לפי דעתו זו דהיא אלימא ליה דשאני התם דלא משוי איניש עבד לוה לאיש מלוה. אבל לפי המסקנא דהילכתא דבמכר לא קנתה בטמונים דלאגלויי זוזי הוא דבעי. ואית לן האי סברא דלא משוי איניש עבד לוה לאיש מלוה. דבכל צד דמצינן למפטר יתיה עברי גם בגלויים.
אם כן מוכרח לחלק בין הלואה למכר כיון שיצאו מידה שהלוותן לו יצאו מרשותה זאת היא כוונת הרב המגיד: אבל על קושייתי בדברי הרב המגיד אי אפשר לתרץ כך משום דהמקשה פשיטא ליה דברייתא זו איירי במעות טמונים אבל בגלויים קנומשמע משום דלאגלויי זוזי הוא דבעי. ולכך קא מקשה הכי דלפי האי טעמא משמע דאי לאו הכי הוה משתעבד לה ואפילו שיצאו מרשותה: דהא קא פריך למ"ד קנתה דלמה לן למימר דקא גמר ומקני דאימא דלאגלויי זוזי הוא דבעי דומיא דלוה מאשתו דלא אמרינן ביה דגמר ואקני לה קרקעותיו בשטר אלא משום דלאגלויי זוזי הוא דבעי.
הרי מ"מ משמע דפשיטא ליה דאי לאו האי טעמא הוה משתעבד לה ואפילו שיצאו מרשותה משום דכתב לה שטר שיעבוד נכסיו דומיא דמכר. ותירץ לו שאני התם וכו' דהיינו דבהלואה לא שעבד עצמו כלל.
ולא קאמר משום דיצאו מרשותה כדברי הרב המגיד דפשיטא דאע"ג שיצאו מרשותה כיון דכתב לה שטר הוה ליה להתחייב אי לאו מטעמא דלאגלויי הוא דעבד ודוק: פרק

כ"ג דין א' האשה שהתנית וכו' ואם כתב לה אחר הנישואין צריך לקנות מידו ע"כ. כתב הרב המגיד וז"ל וכתב רבינו שאם קנו מידו אחר נישואין שיועילו מעשיו ויצא לו ממ"ש בפרק חזקת וכו' ולא יהיה כח הבעל גדול בנכסי אשתו מכח השותף בחלקו ע"כ נ"ל פירוש דבריו דמה שאמר ולא יהיה כח הבעל גדול מכח השותף בחלקו לאו למימרא דקני גם הפירות אלא לענין שאם מכרה ונתנה קיים.

שהרי לר"י דמפרש דהבעיא קאי אנשואה דאמרינן דידו כידה אי מהני להו שום קנין הוא לענין דבהאי דאמרינן דידו כידה ולא מהני מה שאמר לה דין ודברים אין לי וכו' שהוא לענין אם מכרה ונתנה שאינו מועיל מה שכתב. אם קנו מידו מועיל להאי דווקא ולא לענין גם לפירות.

וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב כפי' ר"י וז"ל הילכך נראה דאנשואה קאי דלא מהני מש"ל דין ודברים משום דידו כידה. ומבעייא להו אי מהני קנין ע"כ.

דמשמע אי מהני קנין להאי דווקא דאמר לה דין ודברים אין לי וכו' שהוא לענין אם מכרה ונתנה. ופשיט רב נחמן מגופה של קרקע קנו מידה.

דהכוונה אם מכרה ונתנה מכירתה ומתנתה קיים. אבל ודאי שלא גם לפירו' מהני.

וכיון שכן גם מה שהביא ראיה מפרק חזקת דהיינו דבהך דלא מהני האומר אלא אם קנה. גם הכא דלא מהני האומר משום דידו כידה.

מ"מ בקנין מהני ודווקא לענין אם מכרה ונתנה דזה משמעות דין ודברים אין לי בנכסיך וכמו שאמרו בש"ס. וא"כ למה על ידי קנין יוסיף גם לפירות שאין במשמעות דבריו וכן נראה מדברי הטור להדיא שרבינו איירי לענין אם מכרה ונתנה וא"כ גם לדברי הרב המגיד כוונתו בהכי: אבל מר"ן בכ"מ הבין בדברי הרב המגיד שהוא גם לענין פירות ממה שהביא דפרק חזקת.

וכבר כתבתי דיכול לפרש דבריו דדווקא לענין אם מכרה ונתנה. דסברא היא כיון דמשמעות דין ודברים אין לי בנכסיך הוא לענין המכירה והנתינה א"כ הקנין מהני לזה דווקא דומיא לאומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו דלא מהני להקנות לו חלקו משום דליכא לשון מתנה כיון שאמרו בקנין מהני הוא משום דבקנין משמע דלשון הקנאה הוא דעל מה שלא היה מועיל בלא קנין מהני הקנין ג"כ הכא: אבל ראיתי להר"ן אחר שהביא פירוש רש"י דאמר דהבעיא דברייתא דהאומר לחבירו דין ודברים וכו' כתב דאסיקנא דמגופה של קרקע קנו מידו והוא הדין בנשואה דמהני לפירות אם קנו מידו ע"כ דמשמע דפשיטא ליה דאם אמרינן דבאומר לחבירו דין ודברים וכו' דאם קנו מידו מהני גם לנשואה מהני לפירות אם קנו מידו.

דהוא נראה דגם הרב המגיד דאמר דיצא לו לרבינו מפ' חזקת וכו' שאם קנו מידו דקנה חבירו וכו' דהוא קנה גם לפירות דלא כמו שאמרתי וכמו שהבין מר"ן הכ"מ בדבריו: אלא דקשה לי דאם כוונת דברי הרב המגיד כדברי הר"ן וכמו שהבין מר"ן הכ"מ בדבריו א"כ מה שאח"כ הביא דברי הראב"ד שהוא מפרש להבעיא על האומר לחבירו וכו' שהוא כפי' רש"י במ"ש וה"ה לאשתו נשואה אם קנו מידו שדינה כארוסה בשלו קנו דמשמע דווקא לשאם מכרה ונתנה דווקא והשתא איך אמר ויצא לו ממ"ש בפ' חזקת וכו' דלא יהא כח הבעל גדול בנכסי אשתו מכח השותף בחלקו.

והרי הוא אמר אח"כ דאע"ג דפשיט דמגופה של קרקע קנו מידו דהוא בפ' חזקת. אפ"ה אין באשה נשואה אם קנו מידו אלא כמו דין ארוסה בשלא קנו מידו.

וא"כ מנין לו שרבינו ס"ל דגם לפירות מהני קנין בנשואה. דאם מהך דפ' חזקת לא אירייא דהא הראב"ד דמפרש דקאי על האומר לחבירו דפשיט לה דקנו מגופה של קרקע כמו דפרק חזקת.

אפ"ה ס"ל דלא מהני אלא לענין אם מכרה ונתנה דווקא. ואע"ג דהר"ן הכי ס"ל לדעת רש"י מכל מקום כיון דהראב"ד הכי ס"ל כמו שכתב הוא אחר כך.

לאו ראיה היא עד שתאמר שרבינו הכי ס"ל ויצא לו מפרק חזקת: ומכל זה אני אומר שדברי הרב המגיד הוא כמ"ש דהוא דווקא לענין אם מכרה ונתנה וכמו שכתב אחר כך לדעת הראב"ד וגם נראה לי דגם דברי הר"ן איירי היכא שקנו מידו בפירוש גם לפירות דכל כוונתו לומר דקנין מהני: ומכ"ש שדברי רבינו נראים להדיא דלא אמר אלא לענין כמו דין ארוסה בלא קנין.

שהרי אחר שכתב על הארוסה שאין צריך לקנות מידו על זה כתב ואם כתב לה אחר הנישואין צריך לקנות מידו. דמשמע על האופן של הארוסה דווקא.

וכן נראה ממה שכתב בדין ז' ופשוט הוא שדברי רבינו בשקנו מידו שכבר כתב בתחלת הפ' ואם כתב לה אחר הנישואין צריך לקנות מידו והדין שכתב כאן פשוט הוא שכל שקנו מידו מסתלק הוא מן הפירות. ואם דבריו למעלה איירי גם לפירות.

למאי חזר וכתבו כאן והלא גם בשאמר בנכסיך לבד מסתלק מן הפירות ואם בשביל דכתב לה ולא בפרי פירותיהן עד עולם ודאי דמועיל. דאפי' בנכסיך יועיל לפירות וא"כ כ"ש דפרט פירותיהן עד עולם אלא ודאי בדאמר בנכסיך לבד לא מהני קנין אלא במכרה ונתנה דווקא והכא כתב לפירות ודוק: דין ג' התנה עמה וכו' כתב הרב המגיד ובגמ' איבעיא להו כתב לה דין ודברים וכו' או דילמא מכל מילי סליק נפשיה וכו' ודחו ההכרח

שאמרו על פשיטות זה ויש מן הגאונים ז"ל שפסקו דכיון דבעיין לא איפשיט יד האשה על התחתונה.
ויש מהן שפסקו כפשיטות הגמרא על כן נראה לי דס"ל דהש"ס דאמר פשיטא דמכל מילי סליק נפשיה לאו משום ההכרח שאמר דאי אמרת מפרי פירות וכו' דלאו משום זה הוא דקא פשיט מכל מילי סליק נפשיה כיון דאמר פשיטא. אלא שרצה עוד ליתן הכרח. ואף ע"פ שדחו ההכרח מכל מקום פישוט הוא דאמר פשיטא אבל הגאונים האחרים ס"ל דלא אמר פשיטא אלא משום זה דאי אמרת וכו' וכיון שדחו ההכרח לא איפשיטא הבעיא: עוד כתב הרב המגיד ונראה שהם מפרשים אותה אליבא דר"י ובשאמר עד עולם. מה שכתב ובשאמר עד עולם משום דאם לא אמר עד עולם.
מאי מבעיא ליה או מכל מילי סליק נפשיה. דהא ר' יהודה ס"ל דאם לא אמר עד עולם דמה שאמר הוא דווקא ולא איכא פרי אחריני אם כן גם הכא כשאמר ובפרי פירות ולא אמר בפירות לא סילק נפשיה אלא מפרי פירות ולא מפירות דמאי שנא.
אבל אם אמר עד עולם אתיא שפיר הבעיא הכי אם מפרי פירות סליק נפשיה מפרי לא סליק נפשיה. משום דאמרינן דלא אמר ר"י כשאמר עד עולם מכל מילי סליק נפשיה אלא על מה שיבאו אח"כ.
שאם אמר ובפרי פירותיהן גם על פרי פרי פירותיהן אמר שסילק נפשיה שאם באו מפרי פירותיהן. אבל על הקודם שהם פירותיהן לא סליק נפשיה.
או דילמא על הקודם נמי אמר דמה שאמר פרי פירותיהן הוא דמכ"ש פירותיהן כיון שאמר עד עולם משמע שלא יהנה מפירות נפשיה כלל ופשיט ליה פשיטא דמכל מילי סליק נפשיה דעד עולם שאמר גם על הפירות סליק נפשיה. דאי אמרת מפרי פירות סליק נפשיה מפרי לא סליק נפשיה דלא אמר על הקודם כיו דאכלינהו לפירות פרי פירות מהיכא דהרי כבר אכל פירות שהם שלו.
ומהיכן יבאו פרי פירות אלא ודאי דמשמעות עד עולם הוא גם על הקודם שלא יאכל הפירות. וא"כ איכא פרי פירות.
ודחי ליה וליטעמיך וכו' הכא נמי בדשייר. דהיינו דעד עולם לא קאי אפירות דהוא לא סליק הקודם ומה שיבואו פרי פירות הוא בדשייר ולא אכלם וקנה קרקע מהם ועשו פירות: עוד כתב ולא נזכרה בעיא זו בה' ולא בדברי רבינו ואולי שדעתם היה לפרשה אליבא דת"ק והלכה כר"י ולזה לא הזכירוה ע"כ דהיינו דס"ל דלא שייכא בעיא זו אלא את"ק דס"ל דאם אמר ובפירותיהן הרי זה אינו אוכל פירות בחייה דמכל מילי סליק נפשיה.

על זה קא בעי שאם לא הזכיר פירותיהן אלא פרי פירותיהן. מדנחית להכי הוא דעתו דלא סליק נפשיה מהפירות.
אלא מפרי פירות ואילך או דילמא מכל מילי סליק נפשיה. דהכי דעתו דלא אמר ובפירותיהן הוא כאילו רצה לפרש דגם מפרי פירות סליק נפשיה אבל לר"י לא תבעי.
דודאי דמה שהזכיר הוא שסליק נפשיה ואפילו אמר עד עולם דעל מה שיבואו אח"כ. ולא על מה שקודם וכיון שזאת הבעיא היא אליבא דת"ק דלית הלכתא כוותיה לא הזכירוה: וכי תימא דמ"מ הוה ליה לרבינו להזכיר דין זה שאליבא דר' יהודה דממה שהזכיר הוא שסליק נפשיה.
זה אינו דאין דרכו של רבינו להביא אלא מה שמוזכר בש"ס דווקא: פרק כ"ד דין ד' ולמה לא חלקו וכו' וכן אם לוותה ואכלה חייב לשלם ע"כ. עיין מ"ש הרב המגיד והעלה דלאו עיקר דעת רבינו ונלע"ד דרבינו קא דייק הכי מדברי אית דאמר וכו' דלא קא מקשו והא בעמוד והוציא קאי אלא אחר דאמר ליה תנאי יש לה.
דמשמע דהבין דמה שאמר ר' יוחנן תנאי יש לה הוא בדיתבא תותיה. דכל זמן שלא גירשה הוא זן אותה ועלה קא מקשה כיון דבעמוד והוציא קאי בודאי שלא יזון אותה כל זמן שלא גירשה.
ועל זה קא מקשו והתניא יש לה דהיינו דמוכרח מהאי ברייתא דאע"ג דבעמוד והוציא קאי כל זמן שלא גירשה צריך לתת לה מזונות. ודחה לו כי תניא ההיא לאחר מיתה.
וקמא לה הך סברא כיון דבעמוד והוציא קאי שכל זמן שלא גירשה לא יזון אותה. ובודאי שהטעם הוא שמא תתעכב אצלו דאם משום שלא נתחייב במזונות כיון שהיא אסורה עליו.
א"כ לאחר מיתה נמי יתחייב וכיון שכן להאי לישנא נראה להדיא דדווקא בדיתבה תותיה הוא דלא יתחייב משום דבעמוד והוציא קאי. אבל אם לוותה ואכלה חייב לשלם וליכא בעיא בהאי דבלישנא קמא אע"ג דידע דבעמוד והוציא קאי מזוני לא יתחייב.
אפ"ה קא מבעיא ליה בלוותה ואכלה משום כיון דהוא תנאי כתובה . בשעה שהוא פורע לה כתובה ג"כ הוא פורע התנאי כתובה שהוא מה שלותה ואכלה.
אבל בלישנא בתרא דלא קא מיבעיא להו בהאי דפשיטא לה דבלוותה ואכלה הוא כמו הכתובה. דבשעה שהוא פורע הכתובה פורע תנאי שלה שהם המזונות שלוותה ואכלה כשהיה בעלה במדינ' הים דבחדא מחתה נינהו: ומה דאוקים להברייתא לאחר מיתה הוא דעדיפא מינה קאמר שתהא ניזונית והולכת לאחר מיתה אע"ג דהנישואין היו בעבירה.

אבל בלוותה ואכלה פשיטא דצריך לשלם בשעה שפורע הכתובה ויוציאה מביתו דתנאי כתובה ככתובה: והשתא אתי שפיר דלישנא בתרא לאו כלישנא קמא לענין דינא כדרך תרי לישני דהש"ס דרובא דרובא דפליגי תרי לישני . ופסק רבינו כלישנא בתרא כדרכו בכל מקום .

ודא עדיפא דסברא הוא כיון דתנאי כתוב' ככתובה בשעה שפורע הכתוב' פורע נמי תנאי כתובה ולא אמרינן בהאי דילמא תעכב גביה כיון שאין זה אלא בשעה שמגרשה. דלזה הוא שאמרו בש"ס לישנא בתרא שהוא דלא כלישנא קמא.

ונראה שרבינו דייק בלשונו שכתב ויש לשתיהן מזונות לאחר מותו וכן אם לוותה ואכלה דמשמע דטעם אחד לשניהם דלא שייך טעם דתעכב אצלו דבלוותה ואכלה כשכופין אותו להוציאה יפרע לה מה שלוותה ואכלה כן נ"ל ודוק: דין ז ואם היתה שניה וכו' הרי הן ככל הנשים ע"כ כתב ה"המ וז"ל והוא ז"ל סבור דאפי' הכי השניה כדקאי קאי דר"נ לא פליג אדשמואל בהא ע"כ אין להקשות דאיך שייך דר"נ פליג אדשמואל בהא והא דרב נחמן דס"ל פירא כ"ש דמודה לשמואל דאין לה בלאות ובודאי דין השניה כדקאי קאי: דהכוונה דלא פליג אדשמואל בזה דטעמא הוא משום קנסא דווקא דודאי שראוי היה מן הדין שלא יגיע לבעל שום דבר ממנה אחר שאין לה כתובה ממנו וכמו שכתב ה"ה אחר כך בתשלום דבריו.

אלא דממה שכתב וסבר רבינו דאפילו הכי דין השניה כדקאי קאי דר"נ לא פליג אדשמואל. משמע אבל שמואל פליג אדרב נחמן דאמר פירא הוי אלא ס"ל דקרנא הוי וזאת היא קנסא דקנסו לה רבנן.

וכמשמעות הש"ס דאמר דרב נחמן פליגא אלא דלכאורה קשה דאמאי אמרו דרב נחמן פליגא והוה יכול לתרץ דטעמא דשמואל לאו משום דקרנא הוי דאפי' אי פירא הוי שייך בה לשון קנסא וכמו שכתב רבינו ביבמות בפירוש המשניות שהביא הרב המגיד. ונ"ל דאי אפשר לתרץ הכי דהא קא מקשי הש"ס אלא איילונית אי דאיתנהו אידי ואידי שקלא אי דליתנהו איפכא מבעי ליה נכסי מלוג דברשותה קיימי אית לה.

ופירש רש"יאית לה אי סבירא לך עיילא ליה גלימא קרנא הוי ע"כ וקאמר אלא אשניה וקנסו רבנן לדידה בדידיה ולדידיה בדידה. דמשמע דקנסא הוא דאף דקרנא הוי לית לה דמשום זה הוא דאמר רב שימי בר אשי שמע מינה מרב כהנא עיילא ליה גלימא קרנא הוי.

ואתי שפיר דאמר הש"ס דר"נ פליגא. דהיינו דשמואל פליג אדרב נחמן דאמר פירא הוי כך נראה כוונת הרב המגיד ומר"ן בכ"מ הביא דברי הר"ן וכתב שהתירוץ שתירץ ה"ה נתבאר יפה בדברי הר"ן.

דמשמע דדברי ה"ה הם כדברי הר"ן. ולפי דברי הר"ן מה שאמרו דר"נ פליגא אמימריה דרב שימי וכו' אבל אנן ס"ל דרב כהנא ור"נ לא פליגי וכו'.

והביא ראיה לזה מדפרכינן אממאנת וכו'. ולדידי לא משמע כן מדברי ה"המ כמ"ש.

ועל הראיה שהביא מממאנת קשה לי דאדרבא מאיילונית היא ראיה גמורה דרב כהנא ס"ל דקרנא הוי וכמ"ש. אבל מהממאנת ליכא ראיה דכבר פירש רש"י ז"ל וז"ל ובנכסי מלוג נמי אע"פ שלא ברשות הוציאם מיהו יכול לומר אין לי להחזירן עד שאגרשנה שמא תמות בחיי ואירשנה.

הרי דקרנא הוי אלא מהאי טענה הוא דלית לה: ואח"כ ראיתי להר"ן דהוא קמתמה על דברי רש"י הנזכר ואמר דאי ס"ל דקרנא הוי ושלא ברשות הוציאם. היאך הוא יכול לומר שלא יחזירם.

ובאמת דברים אלו קשים אצלי דדברי רש"י ז"ל הם מלתא בטעמא משום שהוא יכול לומר שאין לי להחזירם עד שאגרשנה שמא תמות בחיי ואירשנה דהיא טענה אלימתא: ועוד דאם כך הוא משום דפירא הוי א"כ היאך אמר רב שימי בר אשי שמע מינה מדרב כהנא עיילא ליה גלימא קרנא הוי והא משמע דהוא ג"כ מוקים לה אשניה.

ובודאי משום דידע דליכא לאוקי' לה לא אאיילוני' ולא אממאנת וכמ"ש בש"ס. דבשלמא באיילונית יכול לפרש לה כמו שפירש הוא ז"ל שם שכיון שנשואי איילונית טעות נכסי מלוג שלא הקנתם אותם לבעל כלל משלם לה.

אבל בממאנת היאך יפרש לה רב שימי בהא דאמר. ואי דליתנהו אידי ואידי לא שקלא דאם לא יפרש לה רב שימי כדברי רש"י הנז' אלא משום דפירא הוי כמו שפירש הוא ז"ל.

אם כן היכי שייך לומר דרב כהנא ס"ל קרנא הוי אלא מוכרח דמפרש לה כדברי רש"י: דין י"ז מי שראה אשתו שזינתה וכו' לפי' משביעה בנקיטת חפץ שלא זינתה תחתיו וכו' כתב הרב המגיד לא נתברר לי טעמו וכו' אף ע"פ שהבעל אומר שראה הדבר למה תשבע וכו' נ"ל פירוש דבריו כיון שאין רגלים לדבר הרי שטר כתובתה עומד בחזקתו שאין זה דומה להמוציא שטר על חבירו ואמר לו פרעתיך שצריך לישבע בנקיטת חפץ שלא פרעו.

דשאני התם טעמא הוא דהשטר לפרעון עומד והוא טוען פרעתיך אבל הכא לא אמר פרעתיך. אלא בא בטענה אחרת שלא יפרע לה כתובתה.

אף על פי שהשטר אינו פרוע מחמת שזינתה. ובזה צריך שיהיה רגלים לדבר שטענתו אמת הא לאו הכי לאו כל כמיניה שלא לפרוע בטענתו זאת שאם לא תרצה לישבע וא"כ למה אמרו שמשביעה: עוד כתב ה"ה וג"כ לא נתברר לי מאין הוכיח רבינו לחלק בין טענה זו לטענו' אחרות.

פירוש דבריו שרבינו כתב אבל בדבר אחר אינו יכול להשביעה. דמשמע דאם טען שאר טענות שבהם היא מפסדת כתובתה.

כגון שאמר שמחלה לו כתובתה או מרדה עליו מתשמיש וכיוצא שאינו יכול להשביעה ומאין לו חילוק זה דמאי שנא זה מזה. כיון שאין רגלים לדבר שזינתה הרי הטענות שוות: ובודאי א' שנראה מדברי רבינו שאם יש עדי אחד כשר אף ע"ג שלא ראה אותה בעצמו יכול להשביעה.

שהוא איירי באחד מקרוביו. ועלה קאמר אם ראה בעצמו ומשום זה כתב הרב המגיד אבל אם יש שם עד מן הדין הוא וכו' אבל אם אין שם עד כשר אף על פי שהבעל אומר שראה הדבר למה תשבע: ומעתה מה שתמה מר"ן בכ"מ על דבריו לא יש תימה גם במה שמפרש הך מתניתין דקתני עד אחד מעידה שהיא פרועה לא תפרע אלא בשבועה דהיא איירי כשהבעל טוען בריא.

ודאי שהרב המגיד מפרשה בשאינו יודע אלא מפי העד וכן נראה מהש"ס דאמר עלה סבר רמי בר חמא וכו' ואמר מר כל מקום שהשנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה ע"כ. הרי דומה שבועה לחיוב ממון וכמו דשניים שמחייבין אותו ממון אע"ג שאינו טוען בריא גם לענין שבועה נמי אף ע"ג שאינו טוען בריא: דין כ"ה אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני וכו' כתב הרב המגיד משום דא"ר חנינא מסורא וכו' דילמא קי"ל כרבי יוסי בר יהודה וכו': קשה לי כיון דרבינו פסק דבעי קינוי על פי שנים וסתירה בפני שנים דלא קי"ל כר' יוסי בר חנינא אמאי פסקה להאי דינא: ונ"ל דכוונת הרב המגיד דמשם למד דין זה אף ע"ג דהוא לא פסק כוותיה.

דהא הוא פסק לעיל דכל שראה אותה שזינתה יוציא ויתן כתובה. וכל שראה אותה שנסתרה אחר מה שקינא לה חשיב כאילו ראה אותה שזינתה.

דהא ר' יוסי ס"ל דקינוי על ידי עצמו וסתירה על ידי עצמו מצי גם להשקותה. ואף על גב דלא קי"ל כוותיה כדי להשקותה.

מ"מ כדי ליאסר עליו חוששין לדבריו דאף בקינוי על פי עצמו הוי קינוי ואסורה לו ודומה בצד מה למה שאמר רבי חנינא מסורא. ומה שתלה רבינו דבריו משום דבזמן הזה אין מי סוטה.

ולדידיה אף בזמן דאיכא מי סוטה נאסרת לעולם שאינו יכול להשקותה. אפשר דנקט כך לומר דזה הוא אליבא דכ"ע גם לרבי יוסי בר יהודה דבזמן הזה אין לה היתר כיון דליכא מי סוטה כן נ"ל: ומר"ן בכ"מ תמה על רבינו דמאי אירייא בזמן הזה אפי' בזמן דאיכא מי סוטה נמי אינו יכול להשקותה וכו'.

דמשמע דפשיטא ליה דלאוסרה ודאי נאסרה ולא ביאר מהיכן נראה לו זה אבל ראיתי בב"י סימן קט"ו שכתב על דברי רבינו אלו וז"ל הכל פשוט ע"פ מה שנתבאר דכל שרא' אותה שזינת' יוציא ויתן כתובה אחר שישביעוה ואם הודית תצא בלא כתובה. וכל שנסתרה אחר קינוי ושהתה כדי טומאה חשיב כזינתה עכ"ל.

שנראה דלא צריך למה שאמר הרב המגיד אלא שתמה דמאי אירייא בזמן הזה וכו'. ותירץ דאפשר שנגרר אחר לישנא דגמרא וכו' דהיינו דודאי דאף בזמן דאיכא מי סוטה שייך זה. אלא שנגרר אחר לישנא דגמרא הוא דנקט הכי. ומשמע מזה דדין זה דנקט רבינו לא היה צריך לומר אלא דנגרר אחר לישנא דש"ס.

דלא כהרב המגיד דמשמע מדבריו דמזה הוא שיצא לו לרבינו וכמו שפירשתי דבריו. ומעתה מה שכתו' בגיליון וז"ל הם הם דברי המ"מ ואיני יודע מה באללמדנו.

ע"כ לא ידעתי מאי קאמר: וראיתי למר"ן בש"ע סי' קע"ח שכתב וז"ל לא יאמר אדם לאשתו ואפילו בינו לבינה אל תסתרי עם פלוני דילמא קיימא לן כר' יוסי בר' יהודה דאמר קינא לה בינו לבינה הוי קינוי וכתב עליו בהגה ועכשיו אין לנו מי סוטה ואם נסתרה אחר קינוי אסורה לו לעולם ע"כ.

וזה לשון הסמ"ג שהביא הטור שם. וזה שלא כדבריו בב"י סימן קט"ו דהוא משום דהוה ליה כמו שראה אותה שזינתה.

גם קשה לי על מה שאמר דילמא קי"ל כרבי יוסי כיון שכבר פסק שאין הלכה כמותו. אבל על הסמ"ג שכתב כך לא קשה דאפשר דהוא לא פשיטא ליה שאין הלכה כר' יוסי יהודה: ואפשר לומר כיון דהטור כתב דברי הסמ"ג גם הוא כתב דבריו ממש: פרק כ"ה דין ב' וכן הכונס אשה סתם וכו' הרי זו תצא בלא כתובה לא עיקר ולא תוספת כתב הרב המגיד והטעם משום דעל הנשים הוה רמיא מלתא לגלויי ע"כ.

לכאורה קשה דאם כן איילונית דשלא הכיר בה אמאי יש לה תוספת והרי הוא מקח טעות כמו אלו דעלה הוה רמיא מלתא לגלויי. אלא שראיתי שכתב הרב המגיד בדין ח כשהביא דברי הרמב"ן ובעל העיטור כתוב אבל זו לא היתה יודעת במום זה הא למה זו דומה לאיילונית שלא הכיר בה אלמא באילונית לא היתה יודעת מקרי וכן נראה שזה דעת רבינו ממ"ש שם ה"ה אח"כ וז"ל ולדברי רבינו נ"ל לחלק בין זו לאילונית לפי

שהאילוני' יכול הוא לבודקה בסימנין קודם לכן ע"כ: וקשה לי על זה דאיך שיך דהוא יכול לבודקה בסימנין והיא אינה יודעת.
ועל הרמב"ן ובעל העיטור לא קשה דאיך שייך דאינה יודעת והלא הם נראים לעין כל די"ל דס"ל דבעי כל סימני אילונית וכיון שאחד מהם שמתקשה בעת תשמיש הרי אינה יודעת. אבל לרבינו שאמר עליו ה"ה שהיה יכול לבודקה בסימנין קודם לכן ודאי אינו יכול לבודקה הוא גם כן.
שהרי רבינו ס"ל דבעי כל סימני אילונית וכמו שכתבו ה"ה ומר"ן הכ"מ בפ"ב ומהיכן יודע שמתקשה בעת תשמיש: ונ"ל לתרץ שמ"ש ה"ה שהיה יכול לבודקה בסימנין הוא בקצת סימנין והיה לו לחוש שמא מתקשה בעת תשמיש גם כן ואפ"ה נשא אותה והקנה לה התוספת: הלכות גירושין דין א' ושיהיה ענין הכתב שגירשה והסירה מקנינו וכמו שביאר בדין ד' הרי את משולחת הרי את מגורשת וכו' דזה משמעות ושלחה וגו' ומשמע שלא ישלח עצמו ממנה וכמו שכתב בדין ג' ובדין ד': ושיהיה ענין דבר הכורת בינו לבינה ע"כ והוא מבואר בפ"ז: לח"מ ועשרה דברים וכו'.
וי"ל דטעם החמשה וכו' והכל חוזר לטעם לשמה והרי הם נכללים במה שכתב ושיהא נכתב לשמה גם הא דקטנה ושוטה בכלל שיתנה לה בתורת גירושין הוא וכו': וקשה לי על דבריו שעבד לאו מטעם לשמה הוא שאפי' יכתוב בפירוש לשמה לא מהני משום דאינו בתורת גיטין וקידושין. ושוטה וקטנה נמי הוא דכתיב ושלחה פרט לזה שמשלחה והיא חוזרת ולאו מטעמא דכתב הוא.
ואף על טעמו קשה דהא דבעי לשמה הוא על הכותב הגט שיכתוב לשמה ואינו ענין לה שאינה יודעת שהוא לשם גירושין: ולי נראה דרבינו כתב י' דברים שהן עיקר הגירושין שיקר' דהם עשרה שמנה רבינו. אבל ענין העבד שכתב הגט הוא ענין אחר שאף על פי שהגט היה באופן דמקרי גירושין גמורים הוא פסול מטעם אחר שהוא אינו בתורת גיטין וקידושין.
וכן גט דשוטה וקטנה אף ע"ג דהוא גט גמור וינתן לה כהלכתו הוא פסול מטעם אחר משום שהיא חוזרת לה אחר שמשלחה ודוק: לח"מ גופו של גט וכו' ודברי רבינו נראה דסותרין וכו' ודן די יהוי לכי מנאי וכו'. ולי נראה דלא קשה דהכא דקאמר רבינו וגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם אין הכוונה דבהאי סגי גופו של גט ואין צריך לכתוב עוד דהא צריך נמי שם האיש והאשה והזמן כמו שכתב רבינו גבי מחובר דצריך לכותבם בתלוש עם הרי את מותרת לכל אדם אלא כוונתו דבהאי סגי מדאורייתא ואע"ג דהוא פסק בהל' נדרים דבעינן ברר דה"ט דרי רידרור דה הרי החת קאמר דלרבא עד כאן לא

קאמרי רבנן דלא בעינן ידים מוכיחות אלא גבי גט וכו' ואף ע"ג דהתם בהך סוגיא במינאי פליגי רבנן ור' יהודה והכא קאמרי דפלוגתייהו בודן וכו' שתי סוגיות הללו כל אחת מגלה על חברתה דבתרתי פליגי וכמו שכתב שם הר"ן ז"ל.

ומה שכתב לקמן דבעינן ודן הוא משום שופרא דשטרי וכמו שכתבו התוספות בסוגיא דידן דף פ"ה ע"ב לדעת אבייי. והכא איבעיא לו בש"ס בעינן ודן או לא בעינן ודן.

ומפרש רבינו דודאי דהבעיא כך היא אם הלכה כר' יהודה או כרבנן ולענין עיכובא קאמר לפי דהש"ס קאמר לעיל מינה רבנן סברי ידים שאין מוכיחות הוין ידים. ואע"ג דלא כתב לה ודן מוכחא מלתא וכו' הנה ממה שאמר ואע"ג דלא כתב לה ודן וכו' ולא אמר שאין צריך לכתוב ודן משמע דלכתחלה בעי לכתוב ודן גם לרבנן וזה פשוט.

אלא דהבעיא אם הלכה כר' יהודה ולעיכובא ולהכי הביא לו דאתקין רבא בגיטי וכו' ולא הזכיר ודן משמ' מדלא הזכירו הוא לומר דבהני הוא דמעכבי. אבל ודן לא מעכב אם לא כתב דכן משמע דאתקין רבא הוא לענין עיכובא קאמר אלמא דרבא ס"ל כרבנן דלא מעכב ועל זה השיב לו דאין מכאן ראיה.

דכולהו מי קאמר אלא בעינן הכא נמי בעינן דהוא בדרך דחייה קאמר דאפשר דמעכב ודן וכיון דהוא בדרך דחייה קאמר להכי פסק רבינו כסוגיא דנדרים דמשמע דפשיטא להו דרבא כרבנן ס"ל דאינו מעכב. אבל אה"נ לכתחילה בעי וכפשט סוגיא דהכא כנזכר דפשיטא ליה לש"ס דלרבנן לכתחלה בעי משום שופרא דשטרי כן נ"ל.

ודלא כמ"ש הלח"מ אח"כ דהבעיא היא אליבא דרבנן אי בעינן ודן לכתחלה. דא"כ הוה ליה להש"ס למפשט מדאביי דאף ע"ג דס"ל כרבנן דידים שאינן מוכיחות הויין ודיים ואפ"ה ס"ל דבעי וחן משום שופרא דשטרי כמ"ש לעיל ועוד מלישנא דש"ס משמע דפשיטא ליה דלרבנן לכתחילה בעי ואע"ג דלא כתב ודן וכו' מדקאמר ואף ע"ג דלא כתבמשמע דלענין לעיכובא קאמרי וכמ"ש לעיל ודוק: דין ה' זה שנאמר בתורה וכו' שלא נאמר ושלחה אלא שאם גירש ולא הוציאה מביתו הרי זה כמו שגירש והחזיר גרושתו לפיכך צריכה ממנו גט שני כמו שיתבאר ע"פ.

קשה לי דהא דצריכה ממנו גט שני איירי בשנתייחד עמה בפני עדים דחוששין לה שמא נבעלה והן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. ובנשואה דוקא שלבו גס בה ולא משום דכתיב ושלחה.

אלא משום חששא דווקא. וגם בספרי שאמרו שהאשה יוצאה מלפני האיש הוא מדכתיב ויצאה מביתו.

ועכ"פ אינו אלא הרחקה כדי שלא יבאו לידי עבירה והרחקה אינה אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא אבל זה שאמר רבינו שלא נאמר ושלחה אלא שאם גירש וכו' לפיכך צריכה ממנו גט שני זה לא מצינו לא בש"ס ולא בספרי: דין ז אין כותבין במחובר וכו' כתב הרב המגיד וכתב הרי"ף וליתא כדבעינן למימר קמן ע"כ.

וקשה לי דאמאי ליתא כיון דבמסקנא הכי אוקמו וגם בהרי"ף אינו כותב זה. ואח"כ ראיתי שמצאו לבעל העיטור במאמר ז שכתב וז"ל ובחדא נוסחא דרב אלפס אית בה וליתא כדבעינן למימר לקמן.

ולא בריר דאי משום דקשיא ליה הא דטופס דקי"ל כר"א דפוסל בגיטין איכא למימר דהתם הוא דפסיל לכתחלה הוא הא דיעבד כשר דומיא דגט ישן מיהו בריש גמרא דמסכתין לא מתוקמא כשמואל דמוקים לה אליבא דר"א אלא כר"מ עכ"ל: כתב הלח"מ ואח"כ כתב שם האיש והאשה והזמן מכאן ראיה לסברת הר"ן דס"ל דלהרמב"ם לא צריך זמן כסברת רבנן מדלא הזכירו כאן עכ"ל ט"ס נפל בדבריו וז"ל דלהרמב"ם לא צריך ודן וכו' וכוונתו שהוא כתב לעיל אבל לפי דברי ה"ה שהביא שם בפ"ד וכו' משמע לכאורה דהוא סבור בדברי רבינו שכך דעתו וכו' דעל זה בא עכשיו לומר דמכאן ראיה לדברי הר"ן שרבינו לא פסק כר' יהודה דס"ל דודן מעכב בגט אלא כרבנן ס"ל דלא מעכב ואע"ג דלכתחלה בעי דאם הוא ס"ל כרבי יהודה דמעכב הו"ל להזכיר גם כן ודן שהוא מתורף הגט הוא ופוסל אם כתבו במחובר דבמקום שאם לא כתבו פסול הגט פוסל ג"כ במחובר וק"ל: דין ח' כתב כל הגט על העלה הזרוע בעציץ נקוב אף ע"פ שנתן לה העציץ כולו הגט פסול גזרה שמא יקטום אבל כותב הוא על חרסו של עציץ ונותן לה ע"כ: נ"ל דהא דכתב רבינו עציץ נקוב משמע דבעציץ שאינו נקוב מקרי תלוש ואף אם יקטום אין חשש דלא מקרי מחוסר קציצה אחר הכתיבה אלא בדבר המחובר דלא איפליגו אביי ורבא אלא בעציץ נקוב דהוא מקרי מחובר דלרבא פסול שמא יקטום ולאביי כשר דשקיל ליה ויהיב ליה ניהלה וכסברת התוספות שם ודלא כר"ת והך ראיה שמביא ר"ת מחרסו של עציץ דכשר משום דאין דרך לשבור העציץ דמשמע דגם בתלוש שייך קציצה אלא דלא פליג רבא משום דאין דרך לשבור העציץ לדעת רבינו ז"ל זאת אינה ראיה משום דהוא ס"ל דגם בחרס העציץ נקוב מקרי מחובר כיון שהוא נקוב וזרעים שבעציץ הוא מחובר לארץ מקרי גם החרס של העציץ מקרי מחובר דבטל אגב זרעים אלא טעמא דשקיל ליה ויהיב ליה ניהלה דאין דרך לשבור העציץ דאם לא כן למה נקט בחרס של עציץ נקוב והא אין חילוק בין נקוב ובין שאינו נקוב דגם בתלוש שייך קציצה וטעמא דכשר משום

דאין דרך לשבור העציץ ומה שכתב ר"ת דלאו דווקא נקט עלה של עציץ נקוב דהוא הדין כשאינו נקוב אלא משום רבותא דאביי נקטיה דאפילו בנקוב מכשיר.
דברים אלו אינן עולין לדעת רבינו משום דכיון דאין חילוק בין מחובר לתלוש לענין זה מאי רבותא איכא בזה והלא שוים הם וגם אין לומר דנקט נקוב משום דרבא הוא דגזר בו שמא יקטום אבל בשאינו נקוב לא גזר דלא חיישינן שמא יקטום אבל אם קטם גם בעציץ שאינו נקוב פסול דאכתי תקשה דמאי שנא זה מזה.
ומה שכתב הר"ן ז"ל טעם דלא גזרינן שמא יקטום אלא במחובר לפי שרוב המחוברין אי אפשר להם בלא קטימה. אה"נ זה לענין דבר התלוש.
אבל בעציץ מה לי נקוב ומה לי שאינו נקוב וגם מה שכתב מר"ן בב"י בשם הרשב"א וז"ל א"נ אפשר דרבא לא גזר אלא בעלה של עציץ נקוב. דכיון דייניק שפיר אורחא למיתלש מניה אבל בעלה של עציץ שאינו נקוב לאו אורחיה למתלשיה כולי האי ולא גזרינן ביה עכ"ל.
גם זה אינו עולה לדעת רבינו כיון דזרעים איכא בהו והם עומדים לתלישה לבסוף. מה לי עציץ נקוב דיניק ומה לי עציץ שאינו נקוב דלא יניק: וכי תימא דמנין לך לומר דרבינו כך כוונתו דאימא האי דכתב רבי' עציץ נקוב הוא לומר דכשאינו נקוב אין לחוש שמא וקטום אבל לעולם אם קטם פסול.
וא"כ מה שהכרחת לסברא זו הוא אם היה הדבר מבואר בדברי רבינו אבל עכשיו שבאו דבריו סתומים אפשר שלא כך כוונת רבינו גם אני אשיבך שכך נראה מדברי רבינו ממה שכתב אח"כ אבל כותב הוא על חרסו של עציץ ונותן לה עכ"ל ואם איתא דכך הוא לדעת רבינו דאף בתלוש איכא פיסול דקציצה הו"ל לומר תחלה וכשאינו נקוב לא גזרינן שמא יקטום.
ש כותב על חרסו של עציץ ונותן לה דהא טעם אחד להם דהא רבינו הוא פוסק והיה לו לבאר כל כך ומדלא כתב הכי משמע דבשאינו נקוב לאו משום דלא גזרינן ביה שלא יקטום אלא שייך ביה קטימה דהוא תלוש ולהכי לא כתב אלא חרסו של עציץ דמשמע עציץ דאיירי בו שהוא נקוב דאף ע"ג דשייך ביה קטימה לא גזרינן ביה: ונ"ל שזה דעת רש"י ממ"ש שמא יקטום העלה והויא קציצה מן המחובר דמשמע דלא שייך קציצה אלא מן המחובר דהוא עציץ נקוב.
אבל בתלוש לא מקרי מחוסר קציצה. ומה שכתב גבי כתבו על חרסו של עציץ נקוב שאין לחוש שישבור החרס הוא משום דס"ל דעציץ נקוב מקרי מחובר.

להכי צריך להאי טעמא דלא כהר"ן ז"ל דהוא ס"ל דחרסו של עציץ נקוב הוא מקרי תלוש ולהכי הוקשה לו דברי רש"י ז"ל אהדדי עד שהוכרח לומר דאפשר שדעתו ז"ל שאם קצץ אפילו דבר תלוש פסול משום מחוסר קציצה מיהו לא גזרינן שמא יקטום אלא במחובר וכו' יעו"ש. דהיינו שהוא מפרש לדברי רש"י שכתב מן המחובר הוא לענין גזירה שמא יקטום דלהכי גזרינן שמא יקטום דהויא מן המחובר: וקשיא לי דאיך אפשר לפרש כך בדברי רש"י והלא רש"י להדיא הוא אומר והויא קציצה מן המחובר.

דלענין קציצת העלה דהויא קציצה דהיא מן המחובר: ומיהו כתב לבסוף ועדיין לא נתבאר כל הצורך: ואח"כ ראיתי להעיר שכתב בסי' קכ"ד וז"ל וכתב הרשב"סודוקא שכתב על בעלי חיים או מחובר לקרקע שעוקר דבר מגידולו. אבל דבר אחר לא.

וכן כתבו בשם רש"י שהיה מכשיר גט שנכתב בקלף גדול ונחתך ממנו אח"כ ע"כ. אלמא רש"י ז"ל ס"ל דבתלוש לא הוי קציצה וא"כ מוכרח לפרש בדברי רש"י הנז"ל כמו שפירשתי ודלא כמו שפירש הר"ן ז"ל: דין ט' ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין וכו' אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה וכו' ואם אמר לה אח"כ הרי הוא גיטך הרי זה גט ע"כ עיין לה' לח"מ שכתב שאין דעת רבינו כמו שכתב הר"ן ז"ל והאי דנקט כנסי שט"ח משום דנותן לה בשתיקה הגט פסול מיהא הוי אבל כשאמר לה כנסי שט"ח זה הוי גט בטל ומכאן יצא לו לרבינו מ"ש לקמן דכשנתן לה בשתיקה דהוי גט פסול עכ"ל: הנה תירוץ זה לרבינו יספיק אבל צריך לתת טעם דמאי שנא זה מזה והנה החילוק הוא מבואר דכנסי שט"ח דלאו לגירושין נתנו לה והוא אחד מעשרה דברים שצריכין מן התורה ודאי דבטל הוא דגילה דעתו שלא לשם גירושין נתנו לה והא בעינן מן התורה שיתנו לה לשם גירושין ולא לשם דבר אחר אבל כשנתנו לה בשתיקה שלא פירש בדבריו שלא לשם גט נתנו לה וקיים מצות נתינה והיה בדעתו לשם גט אפי' שלא פירש לה באותה שעה הרי הוא כשר מן התורה ומדרבנן הוא דצריך שיאמר לה הרי הוא פסול דווקא: אלא דא"כ קשה על הטור בסימן קל"ו דבשניהם הוא אמר דאינו גט וההיא דכנסי שט"ח לא פירש לה כהר"ן דאיירי בשעסוקין בעסקי גיטה דא"כ מאי קמ"ל מתני' בכנסי שט"ח והא אפי' כשנתן לה בשתיקה: ונ"ל לתרץ דכל עיקר דבא לאשמועינן תנא דמתניתין דאפי' נתן לה שלא לשם גירושין כל שיאמר לה אח"כ ה"ז גיטיך מקרי נתינה לשם גירושין ולאפוקי מר' שמעון בן אלעזר דאמר דאינו גט עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הא גיטיך: חזרתי לדקדק בדברי הלח"מ במה שאמר ונ"ל שאין דעתו של רבינו כן אלא מתניתין סתמא קתני משמע שאפילו אינו מדבר וכו' מאי אפילו דקאמר דלא שייך אפילו באינו מדבר עמה דבטל הגט דאדרבה כשאינו מדבר עמה על

עסקי גיטה היא הנותן לביטול הגט דבשלמא אם נאמר דאיירי במדבר עמה וכו' אתי שפיר אפי'.
דאפילו היה מדבר עמה על עסקי גיטה דבסתם שלא אמר לה כלל מהני מה שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה והכא שאמר לה כנסי שט"ח לא מהני מה שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה. וכך הו"ל לומר דרבינו ס"ל דמתניתין איירי בשלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה.
וכי תימא מאי קמ"ל מתניתין והא אפילו בשלא דבר כלל בשעת נתינה אלא בשתיקה לא הוי גט. כ"ש בשאמר לה כנסי שט"ח שגילה דעתו שלא לשם גירושין נתנו לה דהכא שאני שהוא בטל מן התורה אבל בנתן לה בשתיקה פסול מדרבנן: ונ"ל לומר שבדקדוק לשון דיבר דהיינו שאין אנו צריכין לאוקים מתניתין בשהיה מדבר עמה על עסקי גיטה כדי שלא תקשה דמאי קמ"ל מתני' דאם אפי' נתן לה בשתיקה אינו גט כ"ש בשאמר לה כנסי שט"ח.
דאפי' כשאנו מוקמי' למתני' בשלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה לא קשה דהוא בטל מן התורה אבל בשנתן לה בשתיקה פסול דוקא ונפקא מינה לדינא כשאמר בלשון זה דאה"נ אפילו היה מדבר עמה על עסקי גיטה ג"כ הגט בטל כיון שאמר לה בלשון שלא לשם גירושין נתנו מאי אהני מה שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה אלא שאין אנו צריכין לאוקים מתני' בהא מכח קושיא הנז': אבל אם היה אומר דרבינו דעתו דמתניתין סתמא קאמרה דהוא בדלא דיבר עמה על עסקי גיטה וכו' היה משמע דאם היה מדבר עמה על עסקי גיטה אפי' בדאמר לה כנסי שט"ח מהני והוי גט וכמו שפי' המש"ל בתירוץ שני של הרשב"א.
שזה קשה דמאי מהני מה שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה כיון שנתנו לה בפירוש שלא לשם גירושין: ואנכי איש צעיר נ"ל דודאי כך הוא דכשאמר לה כנסי שטר חוב זה דגילה דעתו שלא לשם גירושין נתנו לה. לא מהני מה שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה.
דהא מדאורייתא בעי שיתנו לה לשם גירושין. לכן אני אומר דמה שפירש המש"ל ז"ל בתירוץ שני של הרשב"א אין כך עולה לדעתי דעת הדיוט עפר מן הארץ אלא כך כוונתו דאין אנו צריכין לפרש מתניתין בשעסוקין בענין גיטה.
דבלאו הכי ודאי דחידושא מתני' קמ"ל דהתירא דרבי דאפילו באומר כנסי שט"ח אינו צריך ליטלו ממנה אלא באומר לה הרי גיטיך סגיא: עוד כתב הלח"מ וקשה לדברי הרשב"א שכתב ה"ה בפ"ג גבי היה מדבר עם האשה וכו' וי"ל דשאני התם דאמר הוא

הוי דאורייתא וכו' אבל הכא גבי גט מדאורייתא בנתינה לחוד סגי וכו' אפי' שיאמר לה אחר נתינת הגט וגם כשלא אמרו כלל הגט אינו פסול אלא מדרבנן ע"כ.
משמע מדבריו אלו דנתינה שנתן מקרי נתינה וכיון שכן קשה כיון דנתינה היא מקרייא אמאי הגט בטל. ובשלמא בשאמר לה כנסי שט"ח דגילה דעתו שלא לשם גירושין נתנו הויא הך נתינה כמאן דליתא ולהכי הגט בטל.
אבל בשנתן לה והיא ישנה דהוא לשם גט נתנו לה אמאי הגט בטל. וכי תימא כיון דהיא ישנה לאו בת אגרושי היא ואע"ג דלא בעינן דעתה מקום המשתמר מיהא בעינן וכשהיא ישנה לא מינטר ואם כן נתינה לא מקריא נתינה ולהכי הגט בטל.
א"כ הדרא קושיא לדוכתה מאי שנא מקידושין דצריך שיטול ממנה ויחזור ויתננו לה לשם קידושין דגם בשאמר לה כנסי שט"ח תקשי קושיא כיון דנתינה לא מקריא נתינה: וי"ל כיון דנתן לה הבעל ו ודעתו לשם גירושין בהיכא דהיא ישנה אלא דהיא נתינה גרועה וכן בשלפתו מאחוריו דעדיק ליה חרציה ושקלתיה וכן באמר לה כנסי שט"ח.
אף ע"ג דהשתא מיהא הבעל נתן בידה אם לא אמר לה אח"כ ה"ז גיטיך אינו גט כיון דנתינה אינה נתינה מעלייתא אבל אם אמר לה אחר כך ה"ז גיטיך אזי נתקנת אותה הנתינה ומקרי ונתן בידה כיון דהוא נתן בידה: אלא דדבריו לא אתו לדעת הרשב"א במה שאמר דגבי גט דהא דיאמר הוא מדרבנן ולהכי אפילו שיאמר ל אחר נתינה הגט כשר וגם כשלא אמרו כלל אינו פסול אלא מדרבנן דהרי הרשב"א כתב בחידושיו והביאו המש"ל וז"ל ותימא לי אמאי נקט לה באומר לה כנסי שט"ח לישמועינן בנותן לה סתם דאינו גט וכל שכן באמר לה כנסי שט"ח ע"כ.
אלמא דס"ל דכל שלא אמר לה אינו גט דהוא מדאורייתא בטל והכי מוכרח דר"ל דאינו גט מדאורייתא דאם לא כן מאי קא מקשה והלא תנא אתא לאשמועינן דהוא בטל אבל בנתן לה בשתיקה הוא פסולמדרבנן וכמו שכתב הוא לדעת רבינו לעיל. דאה"נ לדברי רבינו דאף אם נאמר דהוא ס"ל כדעת הרשב"א בקידושין שהביא ה"ה אתי שפיר האי תירוצא אבל לדעת הרשב"א לא אתי: ואפשר לומר דהלח"מ ז"ל יפרש בתירוץ שני שתירץ הרשב"א שהביאו המש"ל אח"כ וז"ל וא"נ י"ל דעיקרא משום התירא דרבי אתא לאשמועינן דאפילו באומר כנסי שט"ח אינו צריך ליטלו ממנה אלא כשאמר לה הא גיטיך סגיא ע"כ דכוונת דבריו כך דלא מבעיא בנותן לה בשתיקה ולא אמר לה הרי זה גיטיך דהוא פסול מדרבנן דווקא דמהני מה שיאמר לה אח"כ הא גיטיך ולא בעי שיטלו ממנה ויחזור.

ויתננו לה אלא אפי' אמר לה כנסי שט"ח זה דהוא פסול מדאורייתא אפ"ה מהני מה שיאמר לה אח"כ הא גיטיך ולא בעי שיטלו ממנה ויחזור ויתננו לה. דהיינו שבתירוץ שני חידש לן דכשנתן בשתיקה פסלותו מדרבנן ואז הוי לרבותא נקט תנא כנסי שט"ח דגם בזה מהני מה שיאמר לה אחר כך הא גיטיך ובכי האי גוונא הוי עדיף ממה שהיה מתרץ דשאני נתן בשתיקה דהוא פסול מדרבנן והך דכנסי שט"ח הוא מדאורייתא וכמו שתירץ הלח"מ לדעת רבינו.

דהכי עדיף לרבותא דהתירא קא משמע לן תנא. אלא דאיכא למידק דאם כך הבין הלח"מ בתירוץ שני הנז' אמאי לא כתב כך בתירוץ שתירץ הוא על רבינו: דין ט"ו תקנת חכמים הוא שיהיו עדים חותמין על הגט וכו' לפיכך תקנו שיעידו מתוכו פירוש דבעדי מסירה לבד סגי.

אלא שתקנו להוסיף עוד חתימת העדים נמי שמא ימותו עדי מסירה ואז בעדי חתימה שבידה סגי. לפי שאף לר"א דאמר עדי מסירה כרתי עדי חתימה נמי לבד סגי אלא שר"א אמר דדין תורה עידי מסירה סגי ואין צריך לעדי חתימה.

אבל ר"מ ס"ל דעדי חתימה כרתי דבעי עדי חתימה ולא מהני עדי מסירה. וכתב הלח"מ רבינו סבור כדברי הרב אלפסי וכו' א"כ כי מייתי סהדי מאי אהני לן עדי חתימה.

פירוש דליחוש דילמא לא אתייהיב לה בעדי מסירה אלא ודאי כל היכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן עדי מסירה אלא דלכתחילה בעינן עדי מסירה והן העיקר שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם כמ"ש. וכן כתב רבינו שעיקר הגירושין בעדי מסירה.

עוד כתב הלח"מ עוד הביא ראיה ממ"ש רב בפרק המגרש כתבו סופר ועד הולד ממזר ואיהו סבר כר"א. פירוש דרב דאמר כתבו סופר ועד הולד ממזר קאמר התם בש"ס דהלכה כר"א בגיטין דעדי מסירה כרתי וכיון שכן במאי עסקינן דאמר רב הולד ממזר אי בדאיכא עדי מסירה השתא היכא דליכא עדים כלל מהני השתא משום דאיכא עד אחד גרע וכו' אלא ודאי דאיירי בלא עדי מסירה ועדי חתימה מהני לר"א דאמר עדי מסירה כרתי.

ולכאורה קשה על דברי הרי"ף אלו דלמה אצטריך להכריח בדליכא עדי מסירה איירי משום דאמר רב כתבו סופר ועד הולד ממזר והוה ליה לדיוקי מדקאמר כתב ידו שנינו ועד דהוא פסול. ואי בדאיכא עדי מסירה מגרע גרע.

דכתב בכתב ידו ועד אחד ואמאי פסול: ואעיקרא דראיה זאת קשה לי עליה מדקאמר ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר משמע דת"ק איירי

בדאיכא עדים והוא כר"מ דס"ל דעדי חתימה כרתי והא דקתני פסול דווקא הוא משום דכתב ידו כמאה עדים דמי והא דפסלינהו דילמא אתי לאכשורי בכתב סופר וכמ"ש שם רש"י: ונ"ל דודאי דכוונת הראיה כן כיון דרב ס"ל כר"א דעדי חתימה כרתי וממה דהוא מפרש כדברי ת"ק משמע דס"ל כוותיה דהא אמר כתב יד שנינו.

ומשמע דגם. ת"ק ס"ל כר"א דעדי מסירה כרתי אלא דס"ל דבעי נמי עדי חתימה מדרבנן ולכך אפי' בכתב ידו ועד אחד פסול מדרבנן דבעינן חתימת שני עדים ולכן מדברי רב דפסול ליכא ראיה דאימא דאיירי בעדי מסירה נמי ואפ"ה פסול כיון דליכא נמי עדי חתימה וכפשטה דמתני' מדקאמר ר"א אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וכו' דמשמע דאיירי ת"ק בדאיכ' עדי מסירה וכמ"ש להכי הביא ראיה מדאמר כתב סופר ועד הולד ממזר משמע דהוא מדאורייתא דבעי חתימת שני עדים ואי איירי בדאיכא עדי מסירה אמאי ממזר והא הוא דאמר הלכה כר"א בגיטין דעדי מסירה כרתי דהיינו דודאי לרב דקאמר כתב ידו שנינו דהוא ס"ל כת"ק מוכרח דלא מוקים למתניתין כר"מ אלא כר"א דהיינו דת"ק דמתניתין לא ס"ל כר"מ דעדי חתימה כרתי אלא כר"א דעדי מסירה כרתי.

אלא דפליג אר"א דאמר דלכתחלה תנשא אלא דפסול גם בכתב ידו ועד אחד: והשתא הכי דייק אם מתניתין איירי בדאיכא עדי מסירה אמאי אמר רב כתב סופר וע"א הולד ממזר והא ס"ל כר"א דעדי. מסירה כרתי.

אלא מוכרח לומר דאיירי מתני' בדליכא עדי מסירה דגם ר"א ס"ל דעדי חתימה נמי מהני ולהכי ת"ק קאמר דכתב ידו ועד אחד אע"ג דכתב ידו כמאה עדים פסלי רבנן דילמא אתי לאכשורי בכתב סופר ועד אחד. דאז ליכא לא עדי חתימה ולא עדי מסירה דבכי האי גוונא ממזר הוי.

ולפי זה מאי דקתני אח"כ ר"א אומר אע"פ שאין עליו. עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר דתנא דמתניתין קמ"ל דלר"א בכולהו בדיעבד תנשא לכתחילה בעדי מסירה אבל ת"ק ס"ל דגם בעדי מסירה לא תנשא לכתחילה דבעינן תרתי כדי שתנשא.

ומה דנקט ת"ק דבריו בלא עדי מסירה לאשמועינן דגם בלא עדי מסירה אינו פסול אלא מדרבנן דבכתב ידו כמאה דמי ועדי חתימה נמי מהני מדאורייתא בלא עדי מסירה ואין בו זמן ג"כ מדרבנן הוא דפסול כן נ"ל: ויש מי שהורה מן הגאונים שהוא פסול ע"כ כתב ה"ה דסבירא להו כר"א דאמר עדי מסירה כרתי ע"כ.

משמע דרבינו דמכשיר הוא דס"ל כר"מ דאמר דעדי חתימה כרתי. וזה תימא שהרי רבינו בדבריו מבואר להדיא דפסק כר"א דאמר עדי מסירה כרתי שהרי כתב בדין י"ג לפיכך

אם נתן לה גט בינו לבינה ואפילו בעד אחד אינו גט כלל ע"כ דמשמע אבל בשני עדים כשר אפילו דליכא עדי חתימה.
ועוד מדכתב תקנת חכמים הוא שיהיו העדים חותמים וכו' אלמא כר"א ס"ל דהוא מתיקון חז"ל דווקא. ועוד דהוא כתב שעיקר הגירושין בעדי מסירה ופשט דברי רבינו הוא נראה כמו שכתב הלח"מ דס"ל כהרי"ף ז"ל.
וטעמא דיש מן הגאונים שהורה כך הוא משום כיון דרבנן אמרי בעינן עדי מסירה אם עבר על דברי חכמים פסול: ויש ליישב דברי המגיד ז"ל דהיינו דס"ל כר"א כמו פשט דבריו דבעי עדי מסירה עכ"פ שהם כרתי ולא חתימה. אלא שהתקינו חז"ל עדי חתימה נמי מפניתיקון העולם משום דכל היכא דאיכא עדי חתימה מסתמא אמרינן דבעדי מסירה אתאי לידה אבל כשאין שם עדי חתימה חיישינן דילמא איהי זייפתיה וסברא זו הביאה הר"ן ז"ל שם: דין י"ז היו עדיו מתוכו וכו' כתב ה"ה פ"ק דגיטין וכו' וחילוק יש בין עד א' פסול וא' כשר לכתב סופר ועד דבעבור העד הפסול הוה ליה כמזוייף ולדעת הגאון כתב סופר ועד נמי מזוייף עכ"ל.
הנה חילוק זה עולה לדעת הרי"ף דלפי הך סברא דעביד ודאי נראה דבעד כשר ובעדי מסירה בדיעבד כשר דהא קא משוה עדי חתימה לעדי מסירה ועלייהו תרווייהו קאמר דבדיעבד כשר: אבל לרבינו דאמר לקמן בפ"ג דגם בעד כשר הגט פסול הרי מגרע גרע עד א' מדליכא עדים כלל. ומה שכתב לעיל ואפי' בעד אחד אינו גט כלל ע"כ דמשמע דבשני עדים גט גמור הוא היכא דלא חתום עליו שום עד א' דהך דלקמן כנז' כתב כשהיה אחד מעדיו פסול או שהיה בו עד א' בלבד הוא כמזוייף ולא מזוייף ודאי ולהכי פסול דוקא- משמע היכא דליכא עד כלל ונתנו לה בעדי מסירה דליכא דומה למזוייף מתוכו הוא כשר אלא שאין נראה כן מדין הסמוך שכתב ואע"פ שאין חתום עליו עד כלל הרי זה כשר שעיקר הגירושין בעדי מסירה ע"כ משמע דהיכא דאיכא אפי' עד אחד אלא שאינו פסול הוא עדיף מדליכא אלא עדי מסירה דווקא.
לכן נראה לי דמה שכתב רבינו בפרק ג' הנזכר הוא כמזוייף ולא מזוייף ודאי ופסול מדבריהם הוא אירי על שנחתם שלא לשמה ועד אחד פסול דבזה הוא אומר דפסול מדבריהם דווקא אבל בעד אחד כשר פשוט הוא לדבריו דהוא עדיף מדליכא עדים כלל.
דכן דעת ה"ה ז"ל ודוק: דין כ"ג העדים שחותמין על הגט צריכי' להיותם יודעים לקרות ולחתום וכו' והוא שיכירו לשון הגט.
כתב ה"ה והוא שיכירו לשון הגט באיזה לשון נכתב אם עברי או יונית או שאר לשונות ואין לומר שיבינו לשון הגט שהרי אמרו וכו' ואם אין יודעין לקרות איך יבינו אם אחרים

קוראים לפניהם וכו' פי' דמשמעות דברי רבינו שכתב צריכים להיותם יודעים לקרות הוא בודאי שיודעים קריאת התיבות ומבינים פירושם דאם לא ידעי הפירוש מאי מועיל שיודעים לקרות התיבות דשמא לאו גט הוא.

וכיון שכן כאשר אמר ואם אינם יודעים לקרות הכוונה שאפילו יודעים לקרות התיבות אם אינם מבינים מקרי אינם יודעים לקרות. ועל זה אמר ה"ה שמה שאמר והוא שיכירו לשון הגט אין הכוונה שיבינו לשון הגט לפי שאמרו ואם אינן יודעים לקרות.

דהכוונה דאין מבינים מה כתוב אף ע"פ שהם יודעים לקרות התיבות. וכיון שכן איך יבינו מה שאחרים קוראים להם והרי אע"פ שהם קוראים בעצמם אינן מבינים.

ועוד אם צריכים להבין מעצמם לשון הגט הרי חומרא נמי איכא בגיטין ולא קולא אלא דודאי שאע"פ שאינם מביני' לשון השטר סגי במה שמתרגמין להם דברי הגט. ומה שכתב שיכירו לשון הגט הוא אם עברית או יונית או שאר לשונות כן נ"ל לפרש דבריו.

ומר"ן בכ"מ כתב דיותר נראה לומר דבדווקא נקט רבינו שיכירו לשון הגט דאז לא הוי אלא כעין גיטי מלתא בעלמא וכו' וכתב עוד ואפשר דיליף לה רבינו מדגרסי' בפ"ב דגיטין האי שטרא פרסאה וכו' ואם איתא לוקמה בדלא ידע וקראו אחר לפניהם וקמ"ל שסומכין על מה שקראו לפניהם אע"פ שאינם מכירים הלשון.

אלא ודאי צריך שיכירו הלשון עכ"ל. הנה נראה מדבריו שודאי פשיטא ליה דאמימר אמר זה לפי דעת ת"ק דשוים גטין ושאר שטרות.

ולכן מביא ראיה לדברי רבינו בגיטין אף ע"ג שהוא פסק כרשב"ג: וזה קשה אצלי דאדרבה מריהטא דש"ס דאמימר אמר דבריו כפי דעת רשב"ג וכן הרי"ף אע"פ שפסק כרשב"ג הביא דברי אמימר וכיון שכן ליכא ראיה מהאי דהאי בשאר שטרות איירי דלדעת רשב"ג צריך שידעו לקרות ולהכי תירץ לו בדידעי למקרי: ואפשר לומר דמר"ן ס"ל דאף על פי דרבינו פסק כרשב"ג הוא כמו שכתב הרא"ש ז"ל בדעת הרי"ף ז"ל דבשנים קורין לפניהם מהני גם בשאר שטרות לרשב"ג דבשני עדים ליכא למיחש לשקרי ות"ק מכשיר גם בחד.

וא"כ בגיטין אליבא דכ"ע בחד קורא לפניהם סגי. וא"כ מה שאמר כאן רבינו והוא שיכירו הלשון הוא יליף לה ממה דאמרי בש"ס האי שטרא פרסאה וכו' דהא בשנים מהני גם לדעת רשב"ג שקוראין לפניהם וחותמין ואם איתא אף אינם מכירים הלשון אלא שאחרים קורין ומתרגמין לפניהם מהני אמאי הודחקו בש"ס למצוא חידושא עד דאצטריכו לומר מהו דתימא וכו' לימא דקמ"ל דסומכים על מה שקורין לפניהם ואע"פ שאינן מכירין הלשון דבשנים קורין לפניהם איירי אלא ודאי דבכל מקום בעי שיכירו

הלשון: ועוד אפשר לומר דמר"ן הכ"מ ס"ל דרבינו פסק כרב גמדא דאמר אין הלכה כרשב"ג ואקריאה ולא אחתימה וכמו דאוקמוה התם בש"ס.
ומה שאמר כאן אין עושי כן בשאר שטרות קאי אחתימה ולא אקריאה. וכן נראה דבפ' כ"ד מהל' מלוה ולוה לא כתב אלא אחתימה ודלא כהרי"ף.
וטעמא משום דקא שקלי וטרי אליבא דרב גמדא דקאמר והא רב כהנא וכו' ותירץ תרגמה אקריאה וכו' משמע דכך הלכתא. ועדיפא ממה שאמרו לדעת הרי"ף שפסק כרשב"ג.
ובתר כך הביא הש"ס ההיא דאמימר דמשמע דהוא אליבא דרבנן קאמר לה. דרב גמדא כוותייהו דאית להו דבשנים קורין לפניהם מהני והשתא ראיה מהכא דאי לא בעי שיכירו הלשון אמאי מהדר תלמודא למצוא חידושא ואמר מהו דתימא וכו' לוקמא בשקראו לפניהם והם אינן מכירין הלשון דבהאי איכא חידושא דאע"ג דלרבנן מהני שנים קורין לפניהם לא בעי שיכירו הלשון.
ומדלא אוקים הכי ש"מ דלרבנן נמי בעי שיכירו הלשון: אלא שמר"ן בב"י בהלכות הלואות סימן מ"ה כתב דמה שכתב רבינו כאן ואין עושין כן בשאר שטרות משמע דקאי אתרוייהו והיינו כרשב"ג דסתמא דתלמודא אמר משמיה דרבא דהלכה כוותיה. ומשמע נמי דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה יעו"ש ולפי זה מה דבפ' כ"ד מהלכ' מלוה ולוה לא הביא אלא הך דחתימה לאו משום דס"ל כרב גמדא אלא סמך אמה שביאר בכאן דאם אינן יודעין לקרות בשאר שטרות צין קורין לפניהם דמה שאמר ואין עושין כך בשאר שטרות קאי אתרוייהו בין בחתימה בין בקריאה: וראיתי להלח"מ מה שפי' בדברי הרא"ש במ"ש ולפי דבריו וכו'.
ולא כן אנכי עמדי אלא דהפירוש הוא דמ"ש ולפי דבריו הוא לפי מה שהוא פסק כרשב"ג צריך לפרש דת"ק אפילו בחד איירי דאי בשנים קורין לא פסיל רשב"ג. ממה דהואז"ל הביא דברי רב פפא ג"כ אלמא דרב פפא כרשב"ג ס"ל.
וא"כ רשב"ג בשנים מודה ולא פסיל אלא בחד- אם לא רב נחמן וספרי דייני דהיינו שהרא"ש קא מכריח שלדעת הרי"ף ז"ל הכי הוא ממה שפסק כרשב"ג והביא נמי ההיא דרב פפא. וממה שהביא גם ההיא דרב נחמן שמעינן דכל דלא כרב נחמן וספרי דייני לא מהני בחד דרב נחמן דאית ליה אימתא דווקא הוא דמהני בחד אבל באחריני בעי שנים דגם רשב"ג בשנים מודה ופסל בחד ולהכי לא הביא הך דר' אלעזר דהך הוה קרי ליה חד דווקא דלא מכשרינן בחד לרשב"ג אלא כגון רב נחמן דווקא דאית ליה אימתא כן נ"ל: עוד כתב בדיבור הסמוך וז"ל ובפרק ד' גבי עדים חתומים בכתב אחד וגט בכתב

אחר שכשר הצריך רבינו שידעו לשון הכתב והכתיבה והטעם דבעי התם תרתי מפני שהגט בכתב אחד והעדים בכתב אחר גרע ע"כ.
ודבריו אלו קשים אצלי דאדרבא פשטא דמתניתין בשאינן יודעים איירי דהא בירושלמי והביאו הב"י בסימן ק"ל דהקשו מהאי מתניתין על דברי רב דאמר הדיינים חותמין אף על פי שאין יודעין לקרות ואין העדים חותמין אלא אם כן יודעין לקרות מתניתין פליגא על רב גט שכתבו עברית ועדיו יונית וכו' אלא דפתר לה כשהיו יודעין לקרות ולא היו יודעין לחתום או שהיו יודעין את שניהם וחתמו באיזה מהן שרצו דהיינו דמוקים לה הכי כי היכי דלא תקשה מינה אדברי רב אלמא דליכא גריעותא בהאי ומהאי הביא ראיה הב"י לדברי רבינו יעו"ש: והשתא דבשלמא לדברי הב"י מפרש דמה דאמר רב אלא אם כן יודעין לקרות לאו דוקא.
אלא ה"ה דיבינו הלשון וכמו דמייתי לה התם ראייה לדברי רבינו שאמר הכא והוא שיכירו הלשון. וכן נראה שזאת כוונתו ממה שאמר התם לעיל מזה על מה שאמר רבינו לקמן בגט שכתבו עברית ועדיו יונית וכו' דבעי שיהיו מכירים לשון הכתב והמכתב כתב שם הב"י ואפשר דהרמב"ם לטעמיה אזיל דבעי שידעו העדים לקרות הגט וכו' דהיינו על מה שכתב הכא והוא שיכירו הלשון אלמא דס"ל דמה שיכירו הלשון הוא כמו שיודעים לקרות.
ובהכי אזדא לה מה שהקשה עליו בדיבור הקודם למה הוצרך לירוש' לומר שיודעים לקרות דבמכירין הלשון סגי לדעת רבינו ע"כ. דבהברת הלשון הוה ליה כמו שיודע לקרות ולפי זה מפרשינן דברי רבינו שאמר לקמן והוא שיהיו העדים מכירים לשון הכתב והכתיבה דהיינו דבעינן שיהיו מכירים לשון הכתב אף על גב דידע הכתיבה דכתיבה לבד לא סגי אם אינן מכירים לשון הכתב אבל אם מכירים לשון הכתב אע"ג דלא ידעי הכתיבה אם אחרים קורין לו לשון הכתב סגי.
דסמך על מה שכתב כאן דבאחרים קורין לו סגי אם מכירים לשון הכתב דכתיבה אינה מעכבת. ואם כן לדברי הב"י אתי שפיר מה שהקשו אדברי רב מהך מתני' דמשמע מינה דאע"ג דאין העדים יודעים לא לשון הכתב ולא הכתיבה מהני.
ורב אמר דצריך שיהיו יודעים לקרות דהיינו שיודעים לשון הכתב. ותירץ לו פתר לה כשהיו יודעים לקרות ולא היו יודעים לחתום.
דהיינו דיודעים לשון הכתב אם אחרים קורין להם נמי. דלא יש חילוק בין יודעים לקרות בעצמם או אחרים קורין להם לשון הכתב והם מבינים מעצמם.

אבל לפי דבריו דזה גרע דהגט בכתב אחד והעדים בכתב אחר א"כ היכי ס"ד דהמקשה האת מתני' איירי בדלא יודעים כלל עד דמקשו מינה על רב. והלא זה גרע ומוכרח לפרש אותה מתני' בדידעי.

ועוד לפי התירוץ שתירץ לו בדידעי לומר כדברי רב דמשמע דשוים הם וליכא גריעות משום דגט בכתב אחד ועדיו בכתב אחר: ועוד דאכתי תקשה לדברי רבינו דאמאי צריך שיכירו הכתב והמכתב והלא שם בירושל' אוקמו לה דידעי לקרות ולא ידעי לחתום. דמה דידעי לקרות סגי.

אבל לפי דברי הב"י וכמו שפירשתי אתי שפיר. ומה דפשיטא ליה להב"י דיודעין לקרות דקאמר בירושלמי הוא בשקורין לפניהם אלא דיודעין הלשון הוא משום דאם דברי רב דהתם דיודעין לקרות ממש.

אתי דלא כמאן דהרי הכא אליבא דכ"ע בגיטין בקורין לפניהם סגי. אלא מוכרח לומר דהכוונה דיבינו הלשון קאמר כשקורין לפניהם.

ומינה הביא ראיה הב"י דבעי שיכירו הלשון כמו דברי רבינו וראיה גמורה היא אלא דהב"י באו דבריו סתומים ודוק: דין כ"ה גט שיש עליו עדים ואין בו זמן או שהיה מוקדם או מאוחר וכו' כל אלו פסולין ע"כ וכתב הראב"ד עליו טעה במאוחר דכשר לינשא בו וכו' פירוש דעל מ"ש רבינו דמאוחר פסול כתב על זה שהוא טעה דמאוחר כשר לינשא בו.

ולא תימא דאף ע"ג דאינו פסול מ"מ לא תנשא עד זמן הכתוב בשטר דווקא אלא מיום שקיימא בב"ד וגיטה בידה. או שנתנו לה בעדים מאותו יום כשרה להנשא.

כיון דלא הזכיר איחור בפירוש דהיינו שאינו גט אלא עד זמן הכתיבה. שאינו יכול לקלקלה כיון שגיטה בידה או נתנו לה בעדים ולא הזכיר לה איחור זמן ואמר ואומר אני שאוכל את פירותיה וכו' דהיינו שאיחור זמן שכתב לה הוא לענין כדי לאכול פירותיה עד אותו זמן וגם כן שאינה גובה כתובתה עד אותו זמן: וכתב עליו הרב המגיד דהאי לא פסיל לדעת הרב דהיינו לכאורה שגם הרמב"ם יודה בזה דהיכא דקיימא בב"ד וגיטה בידה או שנתנו לה בפ"ע.

דהרמב"ם שכתב מאוחר פסול הוא דווקא היכא דאיכא למיחש לקלקלה כוון דלא קיימא בב"ד וגיטה בידה קאמר דפסול גט זה ואין להתגרש בו אבל היכא דקיימא בב"ד וגיטה בידה ליכא למיחש לקלקלה. או שנתן לה בפני עדים דליכא למיחש לקלקלה.

דהרי איכא עדים דגירשה קודם זמן הכתוב בגט. ולא איחרו אלא משום פירותיה או בשביל גביית כתובתה כמו שכתב הראב"ד.

וכתב דא"כ גט הבא ממדינת הים ליפסל. דהיינו שזה המאוחר והמוקדם שפסולין לאו משום דתקנו הכי כיון דלא נמסר לה ביום הזמן הכתוב בגט יהא פסול.
דא"כ גט הבא ממדינת הים דלא נמסר בידה בזמן הכתוב בגט יהא פסול. אלא דזה אינו פוסל מצד עצמו אלא מצד הקלקול שיצא ממנו והיכא דליכא קלקול כגון גט הבא ממדינת הים דאיכא קלא שנכתב מקודם כתקונו ובזמנו ועיכוב המסירה הוא משום דבא ממקום רחוק מסקי אדעתייהו לידע יום המסירה וליכא למיחש משום בת אחותו. ובמאוחר נמי דקיימא בב"ד בגיטה הרי ליכא חשש דקלקלה שהרי הגט בידה. או שנתנו לה בפני עדים.
דקלא איכא דגירשה ואין שום חשש קלקול איכא. גם להרמב"ם ז"ל כשר לינשא בו.
כ"נ לכאורה פירוש דברי ה"ה ז"ל: אבל אין משמעות דברי רבינו כך אלאשפסולין אף דקיימא בבית דין וגיטה בידה. דבכל גוונא פסיל רבינו כמו שכתב אחר כך עד שיחתמו בו בזמן כתיבתו וכו' לכן נ"ל עיקר דאין כוונת הרב המגיד דרבינו יודה בזה כדברי הראב"ד.
דודאי דרבינו בכל גוונא פוסל. ומה שאמר האי לא פסיל לדעת רבינו.
הכוונה דאי משום זה דחשש קלקול במאוחר לא פסיל רבינו דא"כ בגט הבא ממדינת הים דהוא מוקדם הוה ליה ליפסל ליה דתקנו רבנן דאינו כשר אלא בשנמסר בזמן הכתוב. אלא ודאי דלאו משום דתקנו הכי רבנן.
אלא טעם המוקדם הוא כמו דאין בו זמן דהוא משום יחפה על בת אחותו וזה שייך ג"כ במוקדם. והיכא דבא ממדינת הים דאית ליה קלא כשר.
וטעם המאוחר אף דליכא למגזר משום בת אחותו אסרינן ליה כי היכי דלא אתי למשרי מוקדם וכמו שכתב הוא ז"ל לעיל. אבל מר"ן הכ"מ כתב דגם במאוחר איכא למיחש לבת אחותו שתוציא גיטה ותאמר קודם נתגרשתי ואין זמנו של גט מוכיח שאנו רואים שהוא מאוחר והוי גט שאין בו זמן ובב"י בסי' קכ"ז הקשה על דברי הראב"ד מזה יעו"ש.
ומראיה שהביא הכ"מ לדברי רבינו מדאמרינן ביבמות פ' האשה שלום ההוא גיטא דאשתכח בסורא וכו' ואי ס"ד מאוחר כשר ליחוש דילמא איחרוהו וכתבוהו והבעל והעדים ביומא דאיכתיב גיטא בסורא הוו אלא שאיחרוהו וכתבוהו וכתבו אותו שנזדמן לו אח"כ שהיה בנהרדעא וכו' הו"ל למיחש להא.
אלא ש"מ גט מאוחר פסול ע"כ תקשי נמי לדעת ה"ה שכתב דהא דגט מאוחר פסול היינו דוקא בשנכתב ונחתם קודם זמן הכתוב בגט אבל אם היה עומד בתשרי וכתב בו זמן מרחשון וחתמו העדים בו ביום הכתוב בגט גם רבינו מודה דכשר דאם כן הוא הוה

להו למיחש להא דבזמן דהיה בסורא כתבו הגט ואחרו זמנו עד זמן שהיה בנהרדעא ובו ביום חתמו העדים ואינו פסול לדעת רבינו אלא ודאי דגם בכ"הג פסול דלא פליג רבנן דבכל גוונא מאוחר פסול: ונ"ל לתרץ דודאי דהיכא דלא חתמו כי אם בזמן הכתוב בגט לא מקרי מאוחר דמאי נפקא מינה אם היתה הכתיבה קודם והלא העיקר היא החתימה דבהא מתגרשת והחתימה היא בזמן הכתוב ולא שקר היה.

ולא מקרי מאוחר כי האי גוונא והא דלא חיישי להאי בהך גיטא דענן בר חייא משום דכתיב בגט בסורה מתא אנא ענן בר חייא פטרית ותרוכות וכו' משמע דכל ענין הגירושין נעשו בסורא בזמן הכתוב בגט. דאין דרך לכתוב בסורא על הכתיבה והזמן על החתימה שנעשה אח"כ.

ולהכי לא חיישי להאי ובזה יתרץ גם על הראב"ד. דאע"ג דגט מאוחר כשר מ"מ בהאי דענן בר חייא לא חיישי דגט מאוחר היה דמשמע דבסורא הוה בזמן הכתוב הגט ולא חיישי דאיחרוהו: דין כ"ו חתך ממנו הזמן ונתנו לה וכו' כשר כתב הכ"מ ז"ל ודעת רש"י ז"ל לפרש דכי מפרקינן אהני דלכתחלה לא תנשא היינו לומר דכיון שכן לא כתבי סופרי הדיינים וכו' אבל לעולם גזייה לזמן דינו כגט שאין בו זמן שהוא פסול ע"כ.

בדברי רש"י שלפנינו אינו כתוב אבל לעולם גזייה לזמן דינו כגט שאין בו זמן שהוא פסול. ונראה שהם מבינים בדברי רש"י כך ממ"ש ואמרינן דגט שאין בו זמן אם ניסת הולד כשר וכשמוציאתו הרי היא בחזקת מגורשת אלמא דגם בזה פשיטא ליה דדינו כמו גט שאין בו זמן דדוקא דאם ניסת הולד כשר וכשמוציאתו הרי היא בחזקת מגורשת אבל הגט פסול להנשא בו כדין גט שאין בו זמן אבל אם לא כתב כך אתו דבריו כדברי רבינו דכשר.

דקושייא דגזייה לזמן מאי הוא דבשלמא דבלא כתב זמן איכא תקנה דלא חתמי סהדי עליה. אבל היכא דגזייה לזמן דכבר חתמי עליה סהדי והוא ילך ויתן לה מאי תקנתא איכא.

ותירץ לו דלרמאי לא חיישי רבנן ואה"נ דאם נתן לה כשר דודאי דמה דגזייה לזמן לאו משום זה הוא דעבד דדבר שהוא ניכר לא עבדי אינשי ומה שנגזז ממנו הזמן לאו משום זה אלא באקראי בעלמא נעשה ועוד נ"ל דגם לדברי רש"י כשר הוא אלא דהמקשה אמר דאף דחשבת ליה כגט שאין בו זמן כיון דאם ניסת הולד כשר הרי היא בחזקת מגורשת ולא מיקטלה ומה הועילו חכמים בתקנתן ותירץ דלרמאי לא חשו רבנן דלא עבדי אינשי רמאות כזה וכיון שכן היכא דבא גט שגזוז ממנו הזמן כשר דלא נעשה משום זה אלא באקראי נעשה דאה"נ לכתחלה דלא יש בו זמן פסלי רבנן כדי שלא יחפה על בת אחותו

וא"כ לא יחתמו עליה סהדי אבל אם נעשה בזמן כתיקון חז"ל ונגזז ממנו הזמן כשר דליכא למיחש דמשום זה נגזז.

וסברא נכונה היא ודברי רבינו חיים וקיימים: דין כ"ז וכן תקנו שיהיו מונין בגיטין למלכות אותו זמן וכו' כתב הלח"מ והתוספות פירשו דקאי אהיה במזרח וכתב במערב וכו' וכן נראה דעת רבינו ממ"ש דשינה מקום עמידת העדים דהוא פסול ולא בטול וכו' ואם כן יש לתמוה למה פסק כאן דפסול הא הרי זו מגורשת ורשת קאמר דמשמע לכתחלה וכו' ואנכי בעניותי נ"ל דלא קשה דרבינו מפרש כהרב רבי אלחנן דבסנטר העיר כשר לפי שהוא ממלכות העיר וזהו מה שאמר ואם כתב לשם מלכות אותו זמן במדינה שיש בה רשות אותה מלכות הרי זה כשר.

דהיינו כל דהו ממלכת אותו העיר דיו אף על פי שלא נכתב לשם מלכות ממש ואינו כדעת רבינו תם דס"ל דסנטר מקרי נכתב שלא מלכות עד שהקשה על דברי רש"י. דהשתא רבינו מפרש דברי רב כמו שכתב הר"ן ז"ל דקאי אמתני' אפסקא דהולד ממזר מזה ומזה שהוא כולל למלכות שאינה הוגנת ולהיה במזרח וכתב במערב.

ולהכי רבינו כתב שאם כתב לשם מלכות שאינה מאותה מדינה שהוא פסול וכתב נמי שאם היה בירושלם וכתב בלוד שהוא פסול דהיינו שלא תנשא לכתחלה ואם נשאת תצא ודוק: פרק ב דין ב' אמר לשנים כתבו גט וחתמו ונתנו לאשתי הרי אלו כותבין וחותמין ונותנין לה. כתב הלח"מ כתב מוה"ר קארו בסי' ק"ל וכו' וקשה לזה מכאן שכתב הרמב"ם כותבין וחותמין וכו' ואם כן משמע דחתם סופר כשר אפילו לכתחילה דהא כותבין וחותמין קאמר ע"כ: ונ"ל דלא קשה דלא כתב כך הב"י אלא משום דכל הנך רבוותא שהביא התם דסברי כולם דחתם סופר דכשר הוא בדיעבד כתב דאפשר דיש לפרש דברי הרמב"ם נמי דבדיעבד קאמר דהיינו בהך דאמר לעשרה וכו' דאפשר לקיים דברי הבעל ולא לחתום סופר כיון דהם עשרה דלכתחלה לא יחתום סופר אלא בדיעבד קאמר.

אבל בהאי דאמר לשנים כתבו גט וחתמו דמוכרח לקיים דבריהבעל דאי לאו הכי הגט בטל שהרי אמר להם הם יכתבו ויחתמו ודאי דגם לכתחלה קאמר רבינו. ולא דיבר הב"י אלא על הך דעשרה שהוא כמו דעלמא.

ומכ"ש לדברי רבינו דפסק באומר אמרו דהוא פסול דבודאי בהאי דלא סגי בלאו הכי שיחתום סופר דהוא לכתחלה קאמר רבינו ואפילו לסברת הר"ן דסבר דרבינו רפייא בידיה בהאי גוונא לא יקשה על רבינו דלא קא מקשה אלא על דעלמא. וכן מה שכתב הכ"מ בפ"ט דרבינו לא הכשיר לחתום לכתחלה וכו'.

הוא דוקא על הך דאמר לעשרה וכמ"ש. וכתב כך לפי דעת הר"ן שסובר כרבינו דרפיא בידיה אף ע"פ שנראה שאין כך דעת רבינו כמו שכתב הר"ן דהרי רבינו כתב בתחילה דהוא פסול.

ואח"כ אמר דמתיישבין בדבר זה הרבה. שהוא קרוב להיות בטל דמשמע דפסול בודאי. אלא דאפשר להיות עוד שהוא בטל לגמרי. וכיון דפסול בודאי הדרינן דגם בדעלמא אית ליה לרבינו דחותם סופר לכתחילה.

דליכא חורבה כלל ודוק: דין ה' ודין ו' עיין מ"ש המפרש ומ"ש הכ"מ לפרש דברי רבינו. ואנכי איש צעיר נ"ל אחר מה שדקדקתי בדברי רבינו.

שבדין ה' הביא דברי המתניתין דפרק מי שאחזו אמרו לו נכתוב גט לאשתך וכו' שכתב אבל אם אמרו הם לסופר וכתב ולעדים וחתמו אע"פ שחזרו ונתנוהו לבעל וחזר ונתן גט זה לאשתו בפני עדים הרי זה גט בטל ע"כ לא כתב עוד תשלום המשנה דקתני עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו ע"כ.

ועוד שהוא נתן טעם על מה שאמר ה"ז גט בטל שהרי כתבו מי שלא אמר לו הבעל לכותבו ואח"כ כתב אמר לשנים או לשלשה אמרו לסופר וכו' דמשמע דבא לפרש לנו החילוק שיש במה שאמר כתבו דהגט בטל. שהוא משום שכתבו מי שלא אמר לו הבעל לכותבו דהדין נותן שיהא בטל.

לא כן באומר אמרו דהם לא עברו אדברי הבעל שהוא פסול דוקא. והכוונה לומר דאע"ג דתשלום המתני' הוא עד שיאמרו לסופר כתוב ולעדים חתמו.

דמשמע מינה דכל שלא אמר בעצמו לסופר ולעדים אף ע"ג שאמר אמרו הוא בכלל הגט בטל דקתני מתני' דהא קאי עלה עד שיאמר לסופר וכו'. אעפ"כ איכא למימר דלא קתני מתניתין הגט בטל אלא במאי דפירשה במתניתין שאמר להם כתובו דעברו על דברי הבעל.

דאל"כ הוה לה למנקט גם באומרו אמרו. דהוא בעדיפא מינה דמקיימין דברי הבעל.

וא"כ מה שגמרה מתני' עד שיאמר לסופר וכו' לאו בטל הוא אלא פסול. ולהכי בהך כתב בטל שהרי כתבו מי שלא אמר לו לבעל לכותבו.

לא כן באומר אמרו וכו' שהוא פסול דוקא. אלא שאמר ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל.

דהיינו שצריך להיות עדיפות בדין זה אע"פ שהוא פסול ולא בטל ולא כמו דין פסול דעלמא. לכן צריך להתיישב בדבר זה הרבה להעדיפו מפני שהוא קרוב להיות גט בטל.

משום דמתני' נקטיה בתשלום מה דקתני קודם זה הגט בטל דקתני עד שיאמר לסופר כתוב וכו'. שהוא ודאי לאשמועינן שזה קרוב להיות בטל: דהשתא רבינו פסק כהאי מתני' וכמו דמוקים לה רב אשי דכולה ר' יוסי היא דהש"ס קא מסייע לדברי רב אשי מהך ברייתא אלמא דהלכתא היא.

ומה שאמר רב אשי לא מבעיא תנו וכו' אלא אפי' אמר אמרו נמי לאו דהכי משמע במה שקתני מתניתין ברישא. אלא ממה דקתני סיפא עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו. דאי אריש מהיכן משמע לא מבעיא וכו'. דאימא דוקא בשאמר כתובו דוקא דהם לא עשו כמו שאמר להם הבעל.

אלא משום סיפא מפרשינן הכי. וכיון דלא קתני הגט בטל אלא אריש דוקא.

הוא משמע דלא בטל אלא בהאי דמפורש קודם דהוא בשאמר כתובו. דבכתובו הוא דבטל אבל לבד מזה אם אמר תנו ואפי' אמר אמרו וכו' הוא פסול דוקא: אלא דאכתי קשה על רבינו דאמאי השמיט הך דמספק'.

ליה לשמואל כמו דמסיק הש"ס אי כתובו כתב ידם הוא וכתב הגט נעשה כאומר אמרו או כתב הגט הוא נמי. דלדעת רבינו הספק יהיה כך אי כתב ידם הוא וכתב הגט נעשה כאומר אמרו ופסול ולא בטל.

או כתב הגט נמי וכיון דאמרו לאחרים הוי בטל. דמשום זה יהיה דספק מגורשת היא: ונ"ל לתרץ דרבינו ס"ל כדעת התוס' שם דלא בעי שמואל אלא לפי דמסיק דלשמואל באומר אמרו כשר.

וא"כ חתם ועד פסול דהא הא בהא תליא וכו' דהיינו דודאי כשאומר לשנים ודאי שלא אמר להם שיעשו הכל הכתיבה והחתימה דחתם סופר פסול. אלא כך כוונתו אמרו לאחד אחר עמכם או לכתוב או לחתום וקא בעי שמואל במה רוצה הבעל אם לכתוב אחד מהם והשני עם האחר יחתומו או לחתום שניהם והאחר יכתוב.

דנמצא לפי זה דלמאן דס"ל דחתם סופר כשר מוכרח לומר דכוונתו דיחתומו שניהם ואחד מהם יכתוב דליכא ספיקא בהא. דאם קראו לאחר וכתב דגט בטל שהרי לא עשו כמו שאמר הבעל.

וכיון שכן לרבינו דס"ל דחותם סופר ליכא ספיקא דגט בטל הוא: אבל קשה דהא קאמרי בש"ס שלחו מבי רב לשמואל אלמא דגם רב מספקא ליה ורב לקמן דף פ"י ס"ל דחתם סופר כשר ואם דברי התוספות כך כוונתם כמ"ש מאי מספקי דבי רב. והא רב ס"ל דחתם סופר כשר.

הן אמת דמוהרש"א פירש דברי התוספות כמ"ש. אבל זה לא אפשר כמ"ש והיה נ"ל לומר דהא דשלח ומבי רב לאו רב בעצמו אלא תלמידי דרב דלא ידעו דס"ל רב דחתם סופר כשר: א אבל ראיתי שכתבו דהרשב"א בחידושיו כתב וז"ל והא דבי רב דשלחו ליה פי' בתוספות דאזלי לטעמייהו דס"ל לרב חתם סופר כשר הילכך יכול להיות שהקפיד שיעשו שנים כתיבה וחתימה שאילו לדברי האומר פסול היאך אפשר שהקפיד זה אכתיבה כיון שיהא פסול בכך עכ"ד.

הרי דאדרבא לדברי מאן דס"ל חתם סופר כשר הוא דמספקא ליה וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. דאמאי לא הביא רבינו הא דמספקא להו: ן והנה לדברי הרשב"א צ"ל דכוונת התוספות כך במ"ש וא"כ חתם סופר ועד פסול וכו' דקשיא להו לשמואל היאך מספקא ליה אי כת"י או כת"ה הא כיון דחתם סופר פסול היאך יכול להיות שהקפיד אכתיבה דהא אי אפשר לכתוב ולחתום לזה אמרו וכשאמר לב' הוי כאילו אמר להם שישתפו אחר עמהם לכתוב או לחתום לכך בעי מה רוצה הבעל שיעשו כלומר מספקא ליה לשמואל ע"כ.

כך ראיתי שמפרשי דברי התוספות דהכא כך לפי שכתב הרשב"א משם תוספות אחרים. ומעתה לפי דברי התו' שהביא הרשב"א ולפי דברי התוס' דהכא בי רב נסתפקו משום דס"ל חתם סופר כשר.

ושמואל אע"ג דס"ל חתם סופרפסול כיון דאית ליה באומר אמרו דכשר. נעשה כאומר אמרו והש"ס קא שקיל וטרי בספיקא דשמואל היאך יכול להיות אבל בספיקא דבי רב לא דיבר הש"ס.

דמשמע דספיקא היא בודאי אם אכת"י או כת"ה. אבל ממה דשקיל וטרי הש"ס בדברי שמואל אנו צריכין להבין דברי דבי רב.

דמשמע דאי כת"י קאמר א"כ הא דכתב סופר כשר ואיך אפשר להיות כשר. והא מאן דמכשר בחתם סופר פוסל באומר אמרו: ונ"ל לומר לפי זה דשמואל השיב לדבי רב תצא והדבר צריך תלמוד.

דהיינו דבין לסברתם דחתם סופר כשר. ובין לסברתו דחתם סופר פסול תצא.

אבל הדבר צריך תלמוד לפי מה שסבר הוא דחתם סופר פסול. א"כ אי אפשר שקפיד אכתיבה גם כן דהא אי כתב אי אפשר לחתום.

ומוכרח לומר שכוונתו של בעל שישתפו אחר עמהם לכתוב או לחתום ולא ידעינן מה רוצה הבעל לכתוב או לחתום דלדידיה איכא ספיקא. אבל לדידהו דס"ל דחתם סופר כשר ודאי דקפיד הבעל אכתיבה שהם יכתבו ג"כ.

דהש"ס דקא שקיל וטרי בדברי שמואל דספיקא שלו אי כתב ידם או כתב הגט הוא משום דס"ל דחתם סופר פסול. ובודאי שהבעל כוונתו שישתפו אחר עמהם.
אבל לדברי בי רב ליכא ספיקא כלל. ובודאי תצא דהגט בטל דאכתיבה קפיד הבעל והרי לא עשו כמו שאמר הבעל ואם כן הדרינן דלדברי רבינו דחתם סופר כשר ליכא ספיקא דהבעל קפיד אכתיבה ולא אצטריך רבינו לבאר זה וכל זה לדברי הרשב"א שכתב דברי תוספות אחרים שבי רב אזלי לטעמייהו דס"ל לרב חתם סופר כשר וכו'.
ומה שנראה לי עיקר דרבינו אינו מפרש כדברי התוספות שהביא הרשב"א. אלא ששאלו לפי דעת שמואל והשיב להם כמו סברתו דחתם סופר פסול וכמו שכתבו התוספות הכא.
דין ח' הבעל שהביא גט בידו וכו' כתב המפרש בדין וז"ל והרב לא גריס האי גירסא וכו' פירוש אם אמר הבעל לשנים כתבו וחתמו ואבד הגט מידו או נמצא הגט פסול מהו וכו' וסלקא בתיקו וכ"נ דהא בגמרא סמך האי בעיא גבי ההוא דהוו קרו ליה נפאתא וכו' והתם נמי להא דמיא עכ"ל.
פשיטא ליה דרבינו דכתב ונמצא הגט בטל או פסול הוא הדין אבד כיון דבעיא דבעא מניה רבא מרב נחמן כתבו ותנו לשליח סמך אהך דהוו קרו ליה בר נפאתא וכו' דרב נחמן ס"ל גם באבד הגט דומה דנמצא הגט בטל או פסול והבעיא דתנו לשליח היא מרב נחמן קא בעי לה רבא א"כ רבינו דכתב בבעיא דתנו לשליח דקפסק לה רבינו דהיא ספק מגורשת דהיא סלקא בתיקו היא גם באבד נמי ולא אצטריך רבינו להזכיר אבד דלדידיה אין חילוק ולפי דבריו אלו גם בדין ח' דכתב רבינו ונמצא הגט בטל או פסול ה"ה אבד דלרב נחמן אין חילוק בין נמצא הגט בטל או פסול לאבד כן נראה מדבריו ולהכי לא הוקשה לו למה לא כתב רבינו היכא דנאבד הגט: אבל מר"ן בכ"מ ובב"י הוקשה לו דלמה לא כתב רבינו דין אם נאבד ותירץ דהוא נלמד מק"ו דנמצא פסול וכו' ואע"ג דרבה היה ס"ל וכו' לדידן דקי"ל כר"ג הוי איפכא דנאבד אתי מק"ו מנמצא פסול יעו"ש ומדי לומדי ק"ל על זה דמנין הוא נראה דלר"נ הוי איפכא דנאבד אתי מק"ו דנמצא פסול.
והלא לאו מהא קא מתקיף ליה לרבה אלא משום דמי קאמר להו כתבו ואנחו בכיסייכו: ועוד דמאי ק"ו איכא דמה לנמצא פסול אע"ג דנתן לה הרי נתן לה חספא בעלמא ואם כן לא עשו שליחותן לכן כותבין לה אחר לעשות שליחותן. אבל בשאבד הגט שהיה כשר שעשו כמו שאמר להן הבעל אע"ג דאבד ולא נתנו לה הרי מ"מ כתבו וחתמו גט כהוגן שאינו חספא.
דאי משום דנתנו למאי מהניא הך נתינה כיון דהוא חספא דכשלא נתנו דמי ואם כן מ"מ נאבד עדיף . ולפחות לא נאמר דנמצא פסול עדיף עד שיבא ממנו נאבד מק"ו: ועלה

בדעתי לומר דהך עובדא דנפאתא וכתב טפתא הוי שינה שמה דפסול מדאורייתא ולכן בודאי דהוא חספא דעלה קאמר רבה דמי קאמר להו כתובו חספא אבל בנאב' דהוא גט מעלייא ס"ל לרבה אם אבד עשו שליחותן אפילו שלא הגיע לידה דתנו דקאמר הבעל לאו דוקא דאין כוונתו שיהיו הם שלוחי הולכה.

ועל זה קא מתקיף עליה ר"נ דמי אמר להו כתבו ואנחו בכיסייכו. דהיינו דאע"ג דאין הם שלוחי הולכה מ"מ כוונת הבעל שיהיו שלוחין לגירושין עד שיגיע ליד האשה דאין כוונתו בכתיבה וחתימה דווקא ויהיה מונח אצלם.

וכל זמן שלא הגיע ליד האשה שהרי נאבד צריך לכתוב גט אחר עד שיגיע ליד האשה.

והנה מזה למד רבינו דלאו דוקא באבד קאמר ר"נ.

כיון דאמר דבעי שיגיע ליד האשה ותתגרש שלהכי עשאן הבעל שליח אם כן הוא הדין שאם נמצא הגט פסול מדרבנן כיון שאינה מתגרשת בו הרי לא עשו שליחותן ולהכי פסק רבינו דגם בגט פסול מדרבנן לא עשו שליחותן עדיין ויכתבו לה גט אחר ס וכיון שכן כיון דכתב דאפי' בגט פסול דהוא כשר מדאורייתא ובא לידה אפ"ה צריכים לכתוב לה אחר אינהו כיון דאינה מתגרשת בו כ"ש באבד הגט דלא בא לידה דהתם עדיין לא עשו שליחותן.

ולכן בדין ט' דהוא הנך בעי' דקאמר הש"ס אח"כ דהספק הוא כיון דאמר ותנו לשליח להוליך לה דמשמע דהשליח יוליך לה והם שלוחים להגיע ליד השליח והספק הוא כיון דהם שלוחים לכתיבה וליתן ביד השליח ולאו לגירושין אפשר דכוונת הבעל יתנו ליד השליח גט מה שיהא ולא יהא להם שליחות עוד.

ואפי' אם ימצא גט בטל או פסול דהשתא מיהא הם כתבו גט מה שצוה הבעל ולא ישאר להם עוד שליחות. או נאמר דאע"פ שאמר ויוליך השליח הכוונה לומר עד שיוליך לה השליח כדי שתתגרש.

וכיון שנמצא גט בטל או פסול יכתבו לה אחר. דמשום זה כתב רבינו דלא יכתבו לה דמשמעות להוליך הוא יותר משמע דהם גמרו שליחותם בהגעתו לידי השליח וכיון דנמצא גט בטל או פסול לא יכתבו לה עוד אחר דהם אינם שלוחין אבל אם כתבו לה עוד אחר ה"ז ספק מגורשת.

דשמא כוונתו שיהיו שלוחין עד שיגיע ליד האשה שיוליך לה השליח. ולפי זה רבינו גם בזה לא אצטריך לכתוב אבד דהדבר מובן מעצמו דלצד ראשון אע"פ שהגט בטל גמרו שליחותן כ"ש היכא דכתבו גט כשר ונתנוהו ליד השליח ואבד מיד השליח דודאי גמרו שליחותן ולצד ב' דשמא כוונתו שיהיו שלוחין עד שיוליך לה השליח הרי הדבר מובן

מעצמו ממה שכתב גט פסול מדרבנן ומדאורייתא כשר אע"פכ נאמר בספק זה שמא עדיין שלוחין כ"ש באבד דלא הגיע לידה כלל דעדיין יש להסתפק בו והשתא אתו דברי רבינו על נכון: אבל מר"ן הב"י כתב שם וגם בכ"מ דלרבינו היכא דכתבו גט מעליא ונתנו לשליח פשיטא דודאיעשו שליחותן ושוב אין כותבין ונותנין משום דלא כתב ג"כ.
אבד.
ולא ידעתי דמה הכריחו לכך דאם משום דלא כתב הא אתי במכ"ש כמ"ש. שוב ראיתי להלח"מ שכתב וז"ל ועל הרב ב"י אני תמיה דכיון דדעתו דרבינו ס"ל דנאבד הוי כ"ש דפסול א"כ למה באותה בעיא דכתבו ותנו לשליח כתב כיון דהרמב"ם לא כתבה זאת אלא בנמצא הגט פסול וכו' והוי סותר דבריו שכתב כאן שהרי כתב כאן דנאבד הוי כ"ש דפסול ובפסול לא אמרינן עשו עדים שליחותן וכ"ש נאבד ולא נתבררו לי דבריו עכ"ד.
ונראה דכוונת דבריו כך דכיון דבהך בעיא דכתב רבינו דתנו לשליח להוליך לה ואם כתבו גט פסול דאם כתבו גט אחר ספק מגורשת משום דאימא דגם בזה לא עשו שליחותן עדיין א"כ דכ"ש דבאבד נמי דיש לומר שעדיין הם שלוחים ואם כתבו לו גט אחר דהוא ספק מגורשת. וכיון שכן למה כתב הב"י דלרבינו דבאבד פשיטא דעשו שליחותן ושוב אין כותבין ואם כתבו אינה מגורשת.
וזה סותר דבריו הראשונים וכתב עליו המש"ל ז"ל דדברים אלו לא ניתנו ליכתב וכו' והרי נאבד מיד השליח וכו' וצ"ע יעו"ש. הנה דבריו אלו שהוא מבין בדברי רבינו שמ"ש דויוליך לא עשאם שלוחים אלא עד שעת נתינה ליד השליח וכיון דנמצא פסול אחר הנתינה מספקא לן אם עשו שליחותן במה שנתנו לשליח נתינה כזאת.
או לא מקריא נתינה ולהכי הב"י כתב כך: ואני בעניותי נ"ל דהב"י אינו מבין כך בדברי רבינו שהרי הב"י כתב שם למטה והרמב"ם לא כתב אלא דויוליך משום דאפילו כי אמר ויוליך לא איפשיטא לן דכותבין כ"ש היכא דלא אמר ויוליך ע"כ. הנה משמע דכאשר אמר ויוליך היא הנותנת דעשאן שלוחין.
הן אמת דמדברי הב"י שכתב שם בההיא דלעיל וז"ל ומשמע דלדידיה היכא דכתבו גט מעליא ונתנו לשליח אפי' לא אמר ויוליך פשיטא ודאי דעשו שליחותן ושוב אין כותבין ונותנין ע"כ. ממ"ש אפי' לא אמר ויוליך וכו' משמע דויוליך הוא ודאי דעשו שליחותן.
אבל זה אי אפשר להיות כך הגירסא לפי מ"ש אח"כ והרמב"ם לא כתב וכו' שהבאתי לעיל ומוכרח לומר שהוא ט"ס שם וצ"ל הגירסא כמו שכתב בכ"מ וז"ל דלדידיה היכא דכתבו גט מעליא ונתנו לשליח אפילו אמר ויוליך וכו' דהיא הגירסא המכוונת למה שאמר אח"כ כנז' וגם מה שכתב שם הב"י למטה מזה והרמב"ם וכו' וז"ל אלא דקשה

דהו"ל לכתוב דין היכא דלא אמר ויוליך לאשמועינן דבהא נמי אם כתבו ונתנו לשליח גט אחר הויא ספק מגורשת.
דהשתא דבאמר ויוליך כתב והויא ספק אפשר למטעי ולמידק דכי לא אמר ויוליך הויא מגורשת משום דכל זמן שלא הוליך לא עשו שליחותם ע"כ. דזאת הגי' היא בטעות בודאי דלא אתיא על מ"ש למעלה ממנה והרמב"ם לא כתב אלא בעיא דויוליך וכו' ומוכרח להיות כמו הגי' דאית לן בכ"מ וז"ל דהשתא כדאמר ויוליך כתב הויא ספק מגורשת אפשר למטעי ולמידק דכי לא אמר ויוליך לא הויא מגורשת משום דעשו שליחותן ע"כ.
הנך רואה דאדרבה לדעת מר"ן ז"ל הוא מבין בדברי רבינו דויוליך היא הנותנת לומר שלא עשו שליחותן עד שיגיע ליד האשה דמשמע עד שיוליך לה השליח הפך מה שהבין המש"ל. וכיון שכן אף בנאבד מיד השליח אכתי יש להסתפק דכל זמן שלא בא ליד האשה עדיין הם שלוחים לכתוב לה: ועוד אפי' להך גי' דבב"י אפי' לא אמר ויוליך וכו' הוא משמע הכי דלא מבעיא אם אמר ויוליך דהוא ודאי שלא עשאן שלוחין אלא עד נתינה ליד השליח והרי כבר נתנו וגמרו שליחותן אלא אפי' לא אמר ויוליך דמשמע דיהיו שלוחין עד שיהא הגט ביד האשה בהא דנאבד עשו שליחותן מקרי.
הדי דגם בלא אמר ויוליך ס"ל הכי דבאבד עשו שליחותם דלא כמו שכתב הוא ז"ל דהוא משום דאמר ויוליך: ועוד דקושית הלח"מ עדיין היא במקומה בצד שלא אמר ויוליך דלמה בנאבד מקרי עשו שליחותן השתא ומה בנמצא פסול אנו מסתפקין לומר שלא עשו שליחותן ואף ע"ג דהויא בגט נתינה.
כ"ש באבד דליכא נתינה דהכי הוי ק"ו לדעת ב"י וא"כ דבריו סתרי אהדדי. סוף דבר דתירוץ זה של המש"ל ז"ל לא נתיישב לי.
וכבר כתבתי מה שנלע"ד לפרש דברי רבינו. אבל לפי מה שפירשתי כנז"ל יהיה פירוש הבעיא דויוליך בהפך מפירוש רש"י והר"ן את"ל לעיל לא עשו שליחותן אלא לטרחא דידהו חייש כאן שאמר שיוליך השליח שהשליח יוליך לה דוקא והם אינם שלוחין אלא ליתן ליד השליח דוקא או לא.
וכיון דסלקא בתיקו ורבינו כתב דלא יכתבו ואם כתבו הוי ספק מגורשת א"כ אמאי לא כתב רבינו דין כשלא אמר ויוליך. ולא נ"ל כמו שכתב הלח"מ דפשיטא לדעת רבינו דאם כתבו הרי זו מגורשת משום דאין דרכו של רבינו לבאר הדין כמו זה שהיא מגורשת דהוא דבר של עריות.
ועוד דכל את"ל שאינו מפורש לאו פשיטותא הוא. ומה שחילק הלח"מ דהיינו דוקא כשהבעיין אחד.

אבל הכא שהוא בעיין אחר הרי זו לא סלקא לדעת מר"ן ז"ל. ומה שנלע"ד הוא דרבינו סבר דמה שאמר ליה רבינא לרב אשי ויוליך לה מהו לאו בדרך את"ל קאמר.
דהא לא קאמר בעי מניה רבינא מרב אשי. דמשמע דהיא בעיא אחריתי דאו משמע דאת"ל קאמר אלא א"ל רבינא לרב אשי וכו' דרבינא קא מסתפק בבעיא דרבא מרב נחמן. דקאמר סלוקי סליק להו או דילמא לטרחא דידהו. אם יש עדיפות במה שאמר ויוליך לה דהוא סלוקי סליק להו דבהא לא נסתפק רבא.
דהא לא נקט בלישניה ויוליך לה. או דילמא דגם בויוליך לה נמי גם כן בעיא דרבא דגם בויוליך לה אכתי יש לומר עד שיגיע לידה.
ולטרחא דידהו חיישׁ שלא יוליכו אותם בידם. אבל עדיין שלוחין לכתוב גט אחר אם הראשון לא אהני לה לגירושין דהיינו דמה דלא נקט ויוליך בלישניה רבא לאו בדוקא הוא דכמו שאמר ויוליך הוא כמו שלא אמר ויוליך דליכא שום בירור בלישנא דא.
דגם בתרוויהו תבעי ואמרו תיקו דעל שני לישני לא פשיט להו. וכיון שכן כיון דכתב רבינו דגם בויוליך אכתי איכא ספיקא שמא לא סליק להו והוי ספק מגורשת א"כ מכ"ש בדלא אמר ויוליך דהוי ספק מגורשת נמי דאיכא ספיקא יותר ודוק: דין י"ב האומר כתבו וכו' ספק הפיל עצמו וכו' עד שיודע לך בודאי שהרוח דחפתו ע"כ כתב המפרש ירושלמי ספק מעצמו נפל וכו' והדין על אתר לאו ספק הוא הדא אמרה ספק מעצמו נפל ספק הרוח דחפתו הרי זה גט עכ"ל.
הנה הוא ז"ל אית ליה בפשיטות דמהאי ירושלמי כתב רבינו לדבריו ואדרבא דמהאי תקשה לרבינו דמשמע דוקא על אתר. ולרבינו משמע דאף בלאחר זמן ואם כוונתו כמו שכתב הכ"מ דרבינו סמך אמיד דכתב ברישא היה לו לבאר כי היכי דלא תקשה לו הירושלמי דמניה קא מביא לדברי רבינו:ונראה לי ברור דהמפרש מבין בדברי רבינו דאף בלאחר זמן איירי דהיכא דיש צדדים להסתפק דשמא הפיל עצמו בכוונה ג"כ הוא גט דזה נשמע מן הירושלמי דקא בעי מעיקרא ספק הפיל עצמו ספק דחפתו הרוח בכל זמן איירי ופשיט מן הדא דרבן שמעון בן גמליאל וכו' דהיינו דרשב"ג אמר הכי משום דכל אתר נמי הוא משום ספק הוא .
דאינו ברור שהפיל עצמו בכוונה וא"כ בכל זמן נמי דיש צדדים שיש להסתפק לומר שהוא הפיל עצמו ג"כ הוא גט. ומה שאמר רשב"ג דאם לאחר זמן נפל אינו גט איירי דליכא שום צד של ספק.
דבהכי לאלתר אע"ג דליכא צד של ספק איכא אומדנא דמוכח דהוא הפיל עצמו. ולאחר זמן אינו גט דליכא אומדנא.

אבל אה"נ דלאחר זמן איכא צד של ספק הוה ליה כלאלתר וזהו מה שאמר נשמעיניה מן הדא וכו' והדין על אתר ולאו ספק הוא הדא אמרה וכו' דהיינו דרשב"ג לאו דווקא. דהוא נמי משום ספק אמרה והן אמת דדברי הירושלמי דייקי הכי דאם לא כן למה לו להאריך בלשונו כולי האי הו"ל למימר נשמעיניה מן רשב"ג דווקא וכן נראה דזה דעת רבינו.

דעל מה שכתב מר"ן בכ"מ ובב"י ודאי דיש להקשות כמו שכתב הלח"מ ודו"ק: דין י"ד מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו וכו' וכן שכור שהגיע לשכרותו של לוט ואם לא הגיע הרי ספק. כתב המפרש ושמא היכא דאמר כתבו ולא אמר תנו כמו מי שאחזו קורדייקוס דמי וה"ז ספק אם הוא כבריא וצריך שיאמר כתבו ותנו או שמא כחולה ואין צריך לומר תנו.

וכן נראה שהרב כתב שכור אחר מי שאחזו קורדייקוס דאף ע"ג דהוא כפקח לכל דבריו אינו כבריא עכ"ל. ודבריו אלו קשים אצלי כיון דדינא דקורדייקוס הוא לא איירי משום דלא אמר תנו אלא משום דאין דעתו מיושבת עליו כמו שכתב רבינו וז"ל מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת.

הוא משמע אף ע"ג דאמר תנו ועלה קאמר וכן שכור וכו' אלמא דלאו משום דלא אמר תנו. אלא משום דאין דעתו נכונה ומיושבת עליו ועלה קאמר ואם לא הגיע ה"ז ספק.

ומ"ש הלח"מ דלהכי לא כתב רבינו בחלוקא דקורדייקוס תנו משום דבעי למיסמך לה הך חלוקא דשכור והך חלוקא איירי בלא תנו. זה תימה הוא דאדרבא הו"ל לרבינו לאשמועינן הך רבותא דבקורדייקוס אפילו אמר תנו.

ואם משום שכור יאמר דאם לא אמר תנו הרי זה ספק ודוק: דין י"ז מי שנשתתק וכו' כתב המפרש שם דאמרי' ליה בסירוגין וכו' דאמרינן ליה חד לאו ותרי הן וכו' וזהו שכתב הרב צריך לבודקו יפה יפה עכ"ל דבריו סתומים: ונ"ל דהכי כוונתו דפשיטא ליה דמה שאמרו בש"ס דאמרינן ליה חד לאו ותרין הן ותרין לאו וחד הן.

אין הכוונה דבעי ששה פעמים דהא מתני' קתני שלשה פעמים דווקא. ועוד בש"ס מעיקרא דקא מקשה הוא דילמא שיחיה דלאו לאו נקטיה אי נמי שיחיה דהן הן נקטיה. דהיינו דהיכא דג' פעמים דבמין אחד אמרינן שיחיה דהך מין נקטיה דהיינו או הן הן או לאו לאו. דהוה סבר דמתניתין דקתני שלשה פעמים הוא במין אחד או בלאו או בהן. להכי קא פריך אי נמי שיחיה דהן הן נקטיה דהכי משמעות אי נמי דהיינו היכא דהיו אלו הג' פעמים בהן הן. וכיון שכן כיון דלבסוף קא מוקים לה דאמרינן ליה חד לאו ותרין הן.

דהיינו דאז לא אמרינן שיחיה דלאו לאו נקטיה דהא אמר תרין הן אחר הלאו דבהא קא מתרצה הך קושיא בודאי. וא"כ מה שאמר אח"כ ותרין לאו וחד הן.
לאו דבעי נמי תרין לאו וחד הן. דלמה צריך הא ליכא למימר שיחיה נקטיה אלא מוכרח לומר דכוונת הש"ס לומר.
או תרין לאו וחד הן. דבג' פעמים כי האי גוונא סגי או בחד לאו ותרין הן או בתרין לאו וחד הן.
וכמו דקתני במתני' ג' פעמים ודלא כמו שפירש בתוס' דבעי ששה פעמים. ונדחקו במה שאמר הש"ס אי נמי שיחיה דהן הן.
ואמרו דלאו משום דנבעי תרוויהו וכו' יעו"ש. ולפי שרבינו לא כתב דאמרינן ליה חד לאו ותרין הן בהפך.
להכי כתב דרבינו כך כוונתו במה שאמר וצריך לבודקו יפה יפה דהיינו שיהא באופן דלא נימא שיחיה נקטיה. וממה שלא הזכיר בדבריו דלמה לא כתב רבינו ענין דקתני רבי ישמעאל שהביאו בש"ס הוא משום דפשיטא ליה דמתני' דידן דקתני ג' פעמים ואוקימנא לה בסירוגין ואמרינן ליה חד לאו ותרין הן.
או בהפך היא דלא כר"יש דלא צריך כולי האי. ורבינו פסק כסתם מתניתין וכן נ"ל דזה דעת רבינו ודוק: שם וכן אם כתב בידו כתבו ותנו גט לאשתי וכו' שאין דין מי שנשתתק כדין החרש עכ"ל.
כתב המפרש התם נמי אמר רב כהנא אמר רב חרש שיכול לדבר מתוך הכתב וכו' א"ל ר' זירא אלם קאמרת ע"כ. נראה דהכוונה דהתם רב יוסף דקא מקשה אדרב כהנא אמר רב חרש וכו' פשיטא ליה דכתב בידו כמו הרכנא דמהני בנשתתק.
וס"ל דליכא חילוק בין חרש לנשתתק. ולהכי קא פריך ליה מאי קמשמע ם תנינא נשתתק וכו' והשיב לו ר' זירא אלם קאמרת וכו' דהיינו דאלם עדיף.
ולא הוה שמעינן לחרש אי לאו דשמעינן רב כהנא אמר רב וכמו שפירש"י ז"ל. וכיון שכן הרי מיהא דהיכא דכתב בידו דומה להרכנה דמהני בנשתתק כמו שכתב רבינו.
ואף ע"ג דבחרש מיהא לא מהני כתב ידו כ' שכתב רבינו. דהוא משום הך ברייתא דהביא המפרש אחר כך ת"ר חרש לא הלכו בו אחר רמיזותיו ואחר קפיצותיו וכו' דהוא משמע דגם בכתב בידו דהא אוקמו הנך אמוראי כולהו דכתב ידו כמו הרכנה דהא רב יוסף קפריך מאי קמ"ל תנינא וכו' ור' זירא קא מתיב אלם קאמרת וכו' אלמא דשוים לכולהו ולכאורה כיון דלא מהני בחרש להך ברייתא רמיזותיו וג"כ כתב ידו אם כן לנשתתק לא מהני להך ברייתא וא"כ הך ברייתא דלא כמתניתין.

וכיון שכן לרבינו דפסק כמתניתין דנשתתק ברמיזותיו וגם בכתב ידו מהני א"כ גם חרש נמי מהני כתב ידו וא"כ אמאי כתב רבינו דלא מהני בחרש כהך ברייתא לזה תירץ המפרש במה שכתב א"ל ר' זירא אלם קאמרת שאני אלם וכו' דהיינו כיון דר' זירא קא מעדיף אלם על החרש. ואע"ג דהוא בא לתרץ קושית רב יוסף מאי קמ"ל תנינן וכו' ולכאורה הוא מסכים לדברי רב כהנא .

מ"מ אפשר הוא בא לתרץ לדברי רב דס"ל דבחרש כך. אבל הוא ודאי דאזיל כמו הברייתא דס"ל דרבינו כתב לא הלכו בו אחר רמיזותיו ולהכי שפיר דרבינו כתב דבחרש לא מהני כתב ידו כמו דלא מהני רמיזותיו להך ברייתא שהביא אח"כ.

אבל בנשתתק דאמר רבי זירא אלם קאמרת שאני אלם דתניא וכו' הרי הוא כפקחין לכל דבריהן משמע דמשמע ליה מהאי ברייתא פירוש בכתב ידו בנשתתק שפיר פסק רבינו הכי כן נראה פירושדבריו: וקשה לי על זה דאם דמה שפסק רבינו דבחרש לא מהני כתב בידו הוא מהך ברייתא שהביא אחר כך דלא מהני רמיזותיו וקפיצותיו ואם כן הוא הדין דלא מהני בכתב ידו דהוא דומה לרמיזותיו א"כ היאך אמר רב דבחרש מהני בכתב ידו והלא הוא דומה לרמיזותיו וכיון דלהך ברייתא לא מהני רמיזותיו ה"ה דלא מהני כתב בידו: ומכ"ש דתקשה אדרב יוסף דפריך אדרב כהנא מאי קמ"ל תנינא נשתתק וכו' והא ברייתא בפירוש דבחרש לא מהני רמיזותיו וה"ה כתב ידו לפי סברתו דשוים נינהו: ואפשר שר דכוונת המפרש דרבי זירא דאמר אלם | קאמרת דתנינא וכו' דהוא אדרבא לומר דבחרש לא מהני כתב ידו דשאני אלם דתניא וכו' הרי הן כפקחין לכל דבריהם ולהכי רבינו פסק דבחרש לא מהני ובנשתתק מהני.

והביא הך ברייתא לעיקרא דדינא דבחרש לא מהנה רמיזותיו וקפיצותיו. ועל רב כהנא אמר רב ורב יוסף לא קשיא להו הך ברייתא דאינהו ס"ל דכתב בידו עדיף מרמיזותיו.

ורב יוסף דקא פריך מאי קמ"ל תנינא נשתתק הוא משום דמדמי הרכנה דאלם לכתיבה דחרש דכמו שאלם על ידי הרכנה ניכר שמבין ומתרצה וע"י זה כותבין גט ה"ה חרש ששאלוהו בכתב והשיב בכתב יש הוכחה שהוא מבין בטוב אע"פ שאם שאלוהו בכתב והרכין בראשו אינו מועיל כלום וכמו שכתבו שם התוספות יעו"ש: דין ט"ו אמר כשהוא בריא וכו' כתב הכ"מ יש לתמוה וכו' וצ"ע עכ"ל.

ואנכי איש צעיר דקדקתי בדברי רבינו שכתב בדין י"ד מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו. אלמא דלא מחשבינן ליה כשוטה ממש.

דס"ל לרבינו דמה שאמרו בש"ס ור' יוחנן מדמי ליה לשוטה לאו לשוטה ממש. אלא דלא מדמי ליה כישן כמו שסובר ר"ל.

ורבינו דבריו חיים וקיימים שכך אמר בש"ס בתר הכי ומי אמר ר' יוחנן הכי וכו' הכא דעתא שגישותא הוא. דמשמע דאיני כשוטה ממש.
אלא שדעתו מבולבל דוקא וכיון שכן הגט אינו בטל מדאורייי דלא דמי לשוטה ממש: וגם לפי מה שתירץ הוא ז"ל דלית לן לפלוגי כולי האי דלר"י אם כתבו אינו כלום ולר"ל כותבין לכתחלה ומסתיין דנימא דלר"י אם כתבו ונתנו פסול וכן כתב בב"י סי' קכ"א אם כן לר"י דפסקינן כוותיה דמדמה לשוטה משום דמחוסר מעשה לא יש חילוק בן סמיא בידן ללא סמיא וקאמרינן עליה דפסול קאמר דלא לפלוגי כולי האי משום הכי לא חילק רבינו בין סמיא בידן ללא סמיא בידן: דין י"ח המקדש קטנה על ידי אביה וגירשה וכו' כתב הלח"מ הא דכתב בפ' ג' מהלכות אישות וכן האשה הגדולה עושה שליח לקבל קידושיה וכו' ואי בגירושין אינה יכולה בקידושין מהיכא תיתי ע"כ.
תמיה אני על דבריו אלו דרבינו יסבור דנערה יכולה לקבל קידושין. דלהכי מפרש דמה שאמר שם דהאשה הגדולה עושה שליח הוא גם על נערה דעושה שליח דאיך אפשר לומר כך.
והרי בדין י"א כתב רבינו וכן כשהיא נערה רשותה בידו. דמשמע דאינה יכולה לקדש עצמה.
וכן בדין י"ג כתב נתקדשה קודם שתבגור שלא לדעת אביה אינה מקודשת. וזה מוכרח וכמ"ש הרי"ף ז"ל על פלוגתא דמתניתין וז"ל וכי פליגי רבנן עליה דר' יהודה בגירושין אבל בקידושין דברי הכל אביה ולא היא כדגרסינן בפרק האיש מקדש אמר רבי יוחנן מחלוקת לגירושין אבל לקידושין דברי הכל אביה ולא היא וכו' ולהכי שאני קידושין מגירושין.
ועיין מ"ש שם הר"ץ הטעם דהוא להדיא מבואר בש"ס דנערה אינה יכולה לקבל קידושין. וכיון שכן מה שאמר רבינו דהגדולה נערה בכלל הוא היכא דשייך בנערה.
אבל היכא דלא שייך בנערה כמו שביאר דאין הנערה יכולה לקבל קידושין. אם כן לא קאי עלה מ"ש וכן האשה הגדולה עושה שליח לקבל קדושיה דלא קאמר אלא ביכולה לקדש עצמה תוכל לעשות שליח וזה ברור: דין י"ט קידשה אביה כשהיא קטנה ומת אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר ה"ז מתגרשת משיגיע הגט לידה ואם לאו אינה מתגרשת עד שתבחין ואם גירשה אינה מגורשת ע"כ.
משמע דהא דצריכין אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר הוא דוקא כשמת אביה דאז היא מתגרשת על ידי עצמה להכי צריכין שתהא מבחנת בין גיטה לדבר אחר. אבל כשאביה חי דאביה הוא מקבל גיטה וכמו שכתב בדין הקודם שקטנה אביה מקבל גיטה אז

לא צריך שתהא מבחנת בין גיטה לדבר אחר משום דכל שהיא מתגרשת על ידי אביה משלחה ואינה חוזרת קרינן בה.
ועלה על דעתי לומר דרבינו איירי בקטנה אף משנישאת ולא הזכיר אירוסין אלא לענין נערה דוקא. ואח"כ ראיתי להרי"ף ז"ל שמדבריו נשמע דבקטנה דהיא ברשות אביה היא דמתגרשת ע"י אביה דהיא ארוסה דוקא ומשמע דמשנישאת אין לאביה רשות בה והר"ן שם האריך וכתב שהרמב"ן עוד סייעה לדברי הרי"ף מהירושלמי ובירושלמי לפרושי מתניתין אתא דדוקא נקט מאורסה וכו' ודוקא נמי נערה דאילו קטנה מאורסה אביה ולא היא נישאת היא ואביה כלומר היא ואביה שוין בדבר ובקטנה שאין בה דעת איירי וקאמר דכשם שאביה אינו מקבל את גיטה לפי שכבר יצאה מרשותו וכו' אבל יש בה דעת היא ולא אביה וכו' כדברי הרי"ף ע"כ אלמא דמתניתין איירי בארוסה דווקא וא"כ מ"ש הרי"ף אבל בחיי אביה והיא ברשות אביה אביה מקבל את גיטה ולא היא דהיינו שהיא ארוסה שעדיין היא ברשות אביה דוקא וכיון שכן גם רבינו איירי בארוסה דוקא וכן משמע מדנקט המקדש קטנה וכו' דמשמע דלא אית בה אלא קידושין דווקא ולא נישאת עדיין וכן בטור סימן קמ"א פסק דבקטנה שנשאת היא בעצמה מקבלת גיטה וכתב הב"י עלה כתבו התוספות בפ"ק דקידושין גבי האי דאיבעיא לן ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה ונראה לר"י שאין האב יכול לקבל גט לבתו קטנה משנשאת והביא ראיה לדבר מהירושלמי וכן כתב הר"ן בפ' התקבל עכ"ל: דין כ' מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו וכו' ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכ"ום בין ביד ישראל וכו' הנה הקושיות שיפלו על רבינו מפרק המגרש דף פ"ח הם מבוארים ונלע"ד שדברי רבינו הם מבוררים מהך סוגיא דפ' חזקת הבתים דף מ"ח דבהך סוגיא משמע דלא מחלקינן בין ישראל לנכרים משום דלאו בני עישוי נינהו דהעיקר הוא אם יגמור בלבו לגרש או לא דמעיקרא קא מייתי הש"ס ראיה לדברי רב הונא דאמר תליוה וזבין זביני זביני וכו' מהא דקתני וכן אתה אומר בגיטי נשים וכו' דאף דבאונס עשה גמר ומגרש.
ופריך ליה דילמא שאני התם דמצוהלשמוע דברי חכמים. דהיינו דמשום זה גמר ומגרש. ואמר אלא סברא הוא אגב אונסיה גמר ומקנה. ואח"כ קא מותיב רב יהודה גט המעושה בישראל כשר ובנכרים פסול.
דהיינו דקא פריך ליה מבנכרים פסול. דהיינו דבשלמא דבישראל כשר משום דמצוה לשמוע דברי חכמים וגמר ומגרש אבל בנכרים דליכא האי טעמא לא גמר ומגרש אגב אונסיה וקשיא לרב הונא.

דכיון דליכא מצוה לא מקנה אגב אונסיה וכמו שפירש שם רש"י ז"ל דנראה להדיא דלהכי סוגיא דפרק המגרש דנכרים משום דלאו בני עישוי נינהו. דאל"כ מאי קא פריך ליה מבנכרים.

דהתם שאני דלאו בני עישוי נינהו אלא ודאי דפשיטא ליה לש"ס דליכא האי טעמא. ולהכי קא פריך שלפי דעתו של רב הונא צריך דגם בנכרים יהיה כשר דאגב אונסיה גמר ומגרש.

דלא מפסיד מידי וכמו שפירש שם רש"י. ותירץ ליה הא איתמר עלה אמר רב משרשיא דבר תורה אפילו בנכרים כשר וכו' דהיינו דמדאורייתא בנכרים כשר דאגב אונסיה גמר ומגרש דלא מפסיד מידי אלא מדרבנן אמרו דפסול כדי שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד נכרים ומפקעת עצמה מיד בעלה הרי רב משרשיא לא בא לומר דבני עישוי נינהו כמו הכא אלא דבא לתרץ להעמיד דברי רב הונא דאמר דאגב אונסיה גמר ומקנה דלהך סוגיא לא סלקא דעתיה לומר דטעם נכרים משום דלאו בני עישוי.

דמאי אית לן בהו דהעיקר הוא המגרש אם גמר וגריש או לא. ולהכי לא פריך עליה דרב משרשיא מדברי שמואל דאמר בהמגרש דשלא כדין דנכרים אפילו ריח גט אין בו כמו דפריך התם ונהוי כשלא כדין דישראל.

וליפסיל דרב משרשיא איירי לענין דגמר וגריש וכיון שהוא בדין גמר וגריש אבל בשלא כדין לא גמר וגריש. ומה דשלא כדין דישראל דמפסיל הוא משום דהוא גמר וגריש וכמו שאכתוב לקמן ומה שאמר שמואל דפסול הוא מדרבנן כיון שעשו שלא כדין וא"כ לא שייכא הך פירכא.

ותדע דהתם מדברי שמואל דפרק המגרש לא פריך עליה דרב הונא משלא כדין דאמר אפי' ריח הגט אין בו. ולא אמרינן אגב אונסיה גמר ומגרש.

דפשיטא ליה לש"ס כיון דהוא שלא כדין שלא היה לו לגרש ודאי דלא גמר וגריש דאין לך הפסד גדול מזה דהוא מפסיד אשתו. אבל בסוגיא דפרק המגרש דהש"ס קא עביד האי חילוקא דבני עישוי נינהו או לאו בני עישוי נינהו.

ולא משום דגמר וגריש או לא גמר וגריש. והביא דברי רב משרשיא על הך קושיא דקפריך מה נפשך אי נכרים בני עישוי אתכשורי נמי ליתכשר אי לאו בני עישוי נינהו מיפסל לא ליפסל דקא מתרץ לה מדברי רב משרשיא והוסיף בדברי רב משרשיא גט מעושה.

דהיינו כאילו רב משרשיא בא לומר דנכרים בני עישוי נינהו- דהוא בא לתרץ הך קושיא מה נפשך וכו' דנכרים בני עישוי נינהו ומה טעם אמרו פסול שלא תהא כל אחת ואחת

הולכת וכו' אתי שפיר דקא פריך ליה אי הכי שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו. וניהוי שלא כדין דישראל וליפסול.
דהיא ודאי פירכא אלימתא כיון דנכרים שוים לישראל ובכדין פסול משום גזרה שלא תהא כל א' וא' הולכת וכו' א"כ בשלא כדין תהוי שלא כדין דישראל. דנמצא דלפי סוגיא דפ' המגרש רב משרשיא אתי לתרוצי הך קושיא מה נפשך וכו' דהוא משום בני עישוי או לאו בני עישוי ולפי סוגיא דפ' חזקת הבתים דרב משרשיא בא לתרוצי מאי דפרכי על רב הונא דאמר דאגב אונסיה גמר ומקנה בהיכא דלית פסידא.
ממתניתין דבנכרים פסול דאמאי פסול כיון דהוא כדין ולא מפסיד מידי הרי גמר וגריש. דעל זה תירץ רב משרשיא דבר תורה אפילו בנכרים כשר דגמר וגריש.
אלא משום שלא תהיה כל א' ואחת הולכת וכו' דלא הזכיר בדברו גט מעושה כמו התם. דהכא לא נכנס בזה הש"ס אלא משום אי גמר וגריש.
ולהכי רבינו עדיפא ליה סוגיא דפרק חזקת הבתים כיון דהוא פסק כרב הונא ואליביה קא מוקמי למתני' הכי בש"ס דבנכרים דקתני מתניתין פסול בכדין הוא מדרבנן דלא כסוגיא דפרק המגרש דבנכרים כדין פסול מדאורייתא להכי כתב דבנכרים בכדין פסול דוקא וכתב ולמה לא בטל גט זה שהרי היה אנוס בין ביד עכ"ום בין ביד ישראל.
לומר דאין חילוק בין ישראל לעכ"ום. אלא לפי שלא תקשה שזה אנוס ולא גמר וגריש קאמר שאין זה אנוס כיון שהוא מחוייב לעשות דבר זה אע"פ שמעיקרא לא רצה לגרש הוא מחמת שיצרו תקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו. בין על ידי ישראל בין על ידי עכ"ום כמו סוגיא דפרק חזקת הבתים דבגירושין כדין אית לן האי סברא דגמר וגריש. דודאי דגם בעל ידי עכ"ום נמי כיון דהוא כדין.
דהאי סברא רצה המקשה לומר דהוא טעמא דמתניתין דקתני וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כדי ליפרוך על רב הונא דוקא הכי אבל באונס דמכר לא. שנמצא דאף דאם דינא דאונס דמכר לא גמר ומקנה בהאי גמר וגריש.
וזהו שכתב רבי' שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. דהיינו דזה דגירושין כדין אינו אנוס כלל ולא יחול שם אנוס אלא בהוכה עד שמכר או עד שנתן.
ואע"פ שרבינו ס"ל בפ"י מהל' מכירה כרב הונא דמכר נמי גמר ומקנה מ"מ הוא אנוס מקרי אלא דעל ידי האונס גמר ומקנה. וסובר רבינו כיון דבפרק חזקת הבתים קא מוקמי למתניתין משום דגמר וגריש דהוא משום דמצוה לשמוע דברי חכמים.

א"כ להאי סוגיא זו בשלא כדין דאמר שמואל בפרק המגרש דבישראל שלא כדין פסול ופוסל הוא פסול מדרבנן דוקא כיון דהעיקר הוא משום גמירת לב הבעל לגרש א"כ גם בשלא כדין. כיון שרואה דישראל כופין אותו הוא אומר דודאי דדינא קא עבדי וכיון שנתרצה לגרש ודאי דגמר וגריש.

דהרי גם הכופין אותו הוא משום דהם טעו דנראה להם הדין או שהיו הדיוטות שלא ידעו דינא שהיה נראה להם שהדין כך לכופו לגרש. דאי אפשר דב"ד או אפילו הדיוטות יבאו לעשות במזיד שלא כדין.

וא"כ גם הוא גמר וגריש שאומר שדין אמת דנו זהו שאמר רבינו וטעו בית דין של ישראל או שהיו הדיוטות דהיינו שודאי שלא במזיד עשו. אלא שנראה להם שהדין כך הוא.

וכיון שכן גם הבעל בראותו שישראל אנסוהו יגמור ויגרש אלא שאמרו חז"ל שהוא פסול מדרבנן כיון דהוא שלא כדין גירש. ודכוותה פסול דקאמר אח"כ ובנכרים כדין פסול ופוסל דהוא מדרבנן.

וכמו שנראה מסוגית חזקת הבתים כמו שכתבתי לעיל. אבל אם אנסוהו עכ"ום והוא שלא כדין לא גמר וגריש ואינו גט כלל: אבל איכא למשמע דלפי מה שפירשתי בדעת רבינו דכשהוא נעשה על ידי ישראל שלא כדין דהוא כשרמדאורייתא משום דהוא גמר וגריש שאומר דין אמת דנו.

א"כ אם היה הבעל ת"ח וידע שטעו בדין משמע דלא גמר וגריש והוי בטל מדאורייתא. ובכל כי האי גוונא הו"ל לרבינו לבאר זה וג"כ באנסוהו עכ"ום בדין והוא אינו ת"ח שלא ידע שכדין הם עושים א"כ לא גמר וגריש והוי בטל מן התורה: ונ"ל לומר דממה שכתב רבינו הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש.

משמע דגם בידע שטעו הוא גומר ומגרש משום כיון דישראל הם האונסים אותו ומעשיהם קיים אם לא יגמור ויגרש הרי היא נישאת לאחר וירבו ממזרים בעולם להכי להסיר. זאת המכשלה הוא גומר ומגרש.

דזהו שכתב רבינו . הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש דהיינו אע"פ שידע דשלא כדין עשו אבל בשלא כדין דנכרים ודאי דלא יגמור לגרש לפי שהעכ"ום עושים מעשיהם והולכים להם והוא אח"כ ילך לב"ד של ישראל ויגיד להם והם יכריזו שזאת האשה אינה מגורשת לא כן כשישראל הם האונסים והם טועים בדין למי ילך לו להסיר המכשלה והרי הם סוברים שכדין עשו דמשום זה גומר וגריש.

ובאנסוהו עכ"ום בדין והוא אינו ת"ח שידע שכדין עשו מ"מ כיון שהוא לא ידע הדין ודאי שגומר בלבו דאם כפי הדין הם עושים הרי הוא מגרש מדעתו ורצונו. וזהו שכתב רבינו

וז"ל הואיל והדין נותן שיכתוב ה"ז גט פסול ע"כ דהיינו כיון שהדין כך הוא שיכתוב ה"ז גט פסול דווקא ומשום מה שכתב אח"כ ולמה לא בטל וכו' מאחר שהוא רוצה להיות מישראל וכו' וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו ע"כ.
דהיינו כיון שהוא רוצה להיות מישראל וכו' גומר בלבו לגרש אם הדין כך הוא שהוא צריך לגרש. אף ע"פ שהם עכ"ום לפי שהוא חזר לקבל מה שהדין נותן: אלא שאכתי יש להסתפק אם ישראל שאינו ב"ד אלא גברא אלמא הוא שאנסו שלא כדין דאיפשר דלא גמר וגריש.
דיאמר דילך לו אצל ב"ד אח"כ ויאמר דשלא ברצוני גרשתי דהא שלא כדין כפה אותי: ונ"ל כיון שכתב רבינו וז"ל הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש ע"כ. משמע דבישראל מאן דהוא גומר וגריש ועוד דלא שלל אלא עכ"ום דווקא ונראה הטעם כיון דהוא ישראל וידו תקיפה ואינו חושש לב"ד הבעל לא סמיך אב"ד שיתקנו זה אלא גמר וגריש: הדרינן לפי מה שפירשתי דלדעת רבינו דמה שאמר שמואל שלא כדין דישראל הוא פסול מדרבנן דוקא א"כ מאי האי דקאמר ופוסל לכהונה דלמאי צריך.
ודאי דכיון דהוא כשר מדאורייתא הרי גט מעליא ופוסל לכהונה. ונראה שזה הוא מ"ש מר"ן בכ"מ וז"ל ולישנא דר"נ נמי הכי דייק דקאמר פסול ופוסל דמשמע דלית ביה שום צד גט אלא שפוסל בכהונה, ע"כ.
דהיינו דאם הוא פסול מדרבנן ודאי דפוסל לכהונה לזה אני אומר דאדרבה בכוונה קאמר לה כדי שלא נאמר שהוא פסול מדאורייתא ואם כן אינו פוסל לכהונה להכי אמר ופוסל לכהונה משום דמדאורייתא גט מעליא הוא ואינו פסול אלא מדרבנן- והראיה לזה שהרי בפרק המגרש בסוגיא הנז' קאמר רב משרשיא דבר תורה גט מעושה בנכרים כשר ומה טעם אמרו פסול וכו' דמשמע דפסול ופוסל דאמר רב נחמן אמר שמואל ובנכרים כדין פסול ופוסל הוא משום גזרה שלא תהיה כל אחת ואחת וכו' הרי דגם בגט שהוא פסול מדרבנן משום גזרה קאמר עליה פסול ופוסל: ולכאורה דלזה יש לדחות דאימא דמה דנקט בנכרים כדין פסול ופוסל הוא משום דנקט לה בישראל שלא כדין הכי ואימא דהוא פסול מדאורייתא להכי נקט לה גם בנכרים הכי.
אבל מדברי רש"י שם משמע דשלא כדין דישראל דקאמר עליה פסול ופוסל הוא מדרבנן דכתב בד"ה שלא כדין דנכרים וכו' ואתי למימר שלא כדין דישראל נמי לא ואמרן לעיל דפסיל היא גופה גזרה היא אטו כדין וגזרה לגזרה לא גזרינן עד כאן לשונו. משמע דדין שלא כדין דישראל כולו דפסול ופוסל מדרבנן דהיינו שאף על פי שאמרו הגט פסול

אפי"ה פוסל לכהונה דכולו משום גזרה מדרבנן וכיון שכן אי אפשר לומר דנקט הכי בנכרים משום דנקט הכי בישראל שלא כדין.
ובלאו הכי מר"ן ז"ל לא קא דייק הכי על שלא כדין דישראל. אבל הוא ז"ל קא דייק לה מכדין דנכרים.
וכבר כתבתי שרב משרשיא הוא אומר' מדרבנן הוא ואפ"ה קאמר עלה פסול ופוסל: והנה אח"כ ראיתי להלח"מ דמפרש דברי רש"י אלו דהכוונה דשלא כדין דישראל אינו גט כלל וגזרו דפוסל לכהונה. אטו כדין דישראל דהוא גט מעליא דפוסל לכהונה.
ולהכי כתב רש"י דאיהו גופיה גזרה אטו כדין דישראל ולהכי לא גזרינן בשלא כדין דעכ"ום משום שלא כדין דישראל: איברא ודאי דלדעת מר"ן הכ"מ ודאי דלא מפרש כמו הלח"מ דאל"כ היה לו לתמוה על רבינו גם על שלא כדין דישראל דאמר רבינו דהוא פסול דוקא. והא מדברי רש"י משמע דהוא בטל מן התורה.
אלא ודאי דפשיטא ליה דדברי רש"י כמו שהבנתי אני דהוא כשר מן התורה ומדרבנן פסלי ליה משום דשלא כדין הוא ולפי שהיה צריך להיות דאינו פוסל נמי דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש והם אמרו דפסול יהיה ואפי' ריח הגט אין בו להכי אמרו דפוסל לכהונה גזרה כדין דישראל דהוא כשר דפוסל לכהונה.
דלהכי לא הקשה על רבינו משלא כדין דישראל: אלא דאם כן מאי קא דייק על רבינו מלישנא דרב נחמן דאמר פסול ופוסל דמשמע דלית ביה שום צד גט והרי בשלא כדין דישראל דהוא כשר מן התורה ונקט האי לישנא רב נחמן. א"כ גם בכדין דנכרים הכי פירוש דבריו ומאי שנא זה מזה: וכן נראה מדבריו בב"י סי' קל"ד דישראל שלא כדין פסול מדרבנן דוקא וכדין דנכרים אינו גט ותמה שם על רבינו כמו שתמה בכאן ולא ידעתי דמאי שנא זה מזה והלא בלישנא חדא אמרם רב נחמן: הן אמת שמדברי רש"י שכתב בנכרים בדין אף על גב דלאו גיטא גזרו רבנן וכו' הכי משמע דהוא בטל מן התורה וכמו שכתב כאן בכ"מ ובב"י אבל מדיוקא דלישנא דרב נחמן לאו דיוקא הוא וכמ"ש: ועל הלח"מ דסבר דדעת רש"י ז"ל דשלא כדין דישראל אינו גט תמיה אני דהא קא פריך אי לאו בני עישוי נינהו מיפסל לא ליפסל משמע דמשום דגיטם בטל מן התורה להכי לא ליפסל.
ואם שלא כדין דישראל הוא אינו גט מן התורה הוא כאינו בני עישוי ואמאי ליפסל. דהשתא לא ידע הך תירוצא דמסקנא דגזרינן הא אטו הא אלא ודאי דפשיטא ליה דשלא כדין דישראל הוי גט מדאורייתא כיון דבני עישוי נינהו אלא מדרבנן הם אמרו דפסול

משום דעשו שלא כדין: וכן נראה שזה דעת רש"י ז"ל במה שכתב שם על שלאפסול וז"ל פסול להתירה להנשא.

ופוסל מן הכהונה משום ריח הגט ע"כ מדאצטריך לומר להתירה להנשא משמע דמדרבנן אסרוה להנשא דאם מדאורייתא הגט בטל פשיטא דאינה ניתרת להנשא ומה בא לאשמועינן ועוד דהכי משמע דזה הגט פסול כדי שלא להתירה להנשא אבל הוא גט לענין אם קבלה קידושין מאחר דתפסי בה קידושין: והשתא דאמרינן דלדברי רש"י ומר"ן מפרשי בסוגי' דהמגרש דשלא כדין דישראל הוא פסול מדרבנן אפשר דרבינו אתי גם כסוגיא דפ' המגרש ומפרש דמה שאמרו אלא הא דרב משרשיא בדותא היא וכו' הכוונה דמה שאמר דגוים בני עישוי נינהו כדי לתרץ הך פירכא דמה נפשך וכו' בדותא היא דגוים לאו בני עישוי נינהו אלא דטעמא דליפסל משום כדין בכדין מחלף דהיינו דהמגרש בכדין דעכ"ום גמר וגריש כמו דגמר וגריש בכדין דישראל והעיקר הוא גמירת הלב ואע"פ שהם אינם בני עישוי מ"מ הרי גמר מרצונו וגריש וכאילו לא עשו אותו וכמו דמשמע מהך סוגיא דחזקת הבתים כיון דלא מפסיד מידי דהא הוא חייב לגרש גמר וגריש אבל שלא כדין בכדין דישראל לא מחלף.

דהמגרש לא יגמור לגרש בשלא כדין דעכ"ום כמו שיגמור לגרש בכדין דישראל ואע"פ שהוא באונס דהתם כיון דהוא על ידי ישראל והוא כדין דלא מפסיד מידי גמר ומגרש אבל הכא שהוא על ידי עכ"ום ואינו כדין לא יגמור לגרש בודאי לכן אינו גט בודאי כלל גם לפסול מן הכהונה. ומאי דאמרי דכדין דנכרים פסול ואע"פ שהוא גמר וגריש הוא כדי שלא תהא כל אחת וא' הולכת ותולה עצמה בנכרי כמו שאמר רב משרשיא והש"ס לא הזכיר שלא כדין דישראל דהא מעיקרא פשיטא ליה דהוא פסול מדרבנן כמ"ש דלמאי צריך עוד להזכיר דלא דיבר אלא בענין לתרץ הקושיא מה נפשך וכו' ומה גם דהדבר מובן מעצמו דשלא כדין דנכרים הוא דלא מחלף בכדין דישראל אבל בשלא כדין דישראל ודאי דמחלף בכדין דישראל דהיינו דכמו התם גמר וגריש כדי לקיים המצוה ולית ליה פסידא גם בשלא כדין גמר וגריש דהוא ידמה כיון דהוא על ידי ישראל יאמר דכדין עשו וגמר וגריש וגם בת"ח דידע דלאו כדין עשו מ"מ גמר לגרש משום מצוה כדי שלא להרבות ממזרים בישראל וכל הענין שכתבתי בפירוש הא' יחולו ג"כ בפירוש זה ודוק היטב כי הכל יבא על נכון: פרק ג' דין ד' יתר על כן אמר לסופר כתוב ואי זו שארצה אגרש בו וכו' ה"ז ספק גירושין ע"כ.

כתב הלח"מ הא דלא הביא הרב תולה בדעת אחרים וכו' ומה שנשאל הבעיין הוא אי ליהוי כספק מגורשת או דומיא דאחריני דפוסל לכהונה לבד אבל ודאי מגורשת לא אסיק

אדעתיה עכ"ל. דבריו קשים דהא הבעיא היא אם אמרינן בזה יש ברירה או אין ברירה דהא אביי קא פריך להמפשיט וקאמר קא בעי מניה תולה בדעת אחרים קא פשיט ליה תולה בדעת עצמו דהיינו דאימא דתולה בדעת אחרים יש ברירה דהיינו דתולה בדעת עצמו אין ברירה דהוא פוסח על שתי סעיפים אבל זה שתלה באחרים גמר בדעתיה מעיקרא לאיזו שתצא וכמו שפירש"י.

אלמא דהבעיין רצה לומר אם אמרינן דתולה בדעת אחרים יש ברירה ואם כן מגורשת בודאי. ומה שנתקשה לו דלמה לא הביא רבינו תולה בדעת אחרים לא קשה דהא רבא ס"ל דמאן דאית ליה ברירה לא שנא תולה בדעת עצמו ול"ש תולה בדעת אחרים וכו' והכי מוקים לה במסקנא.

וכיון שכן כיון שכתב רבי' בתולה בדעת עצמו דהיא ספק מגורשת והטעם כמו שכתב מר"ן בכ"מ הוא הדין בתולה בדעת אחרים נמי ודוק: דין ה' מי שכתב גט לגרש את אשתו וכו' ואם גירשה באותו גט הישן הרי זו מגורשת ותנשא בו לכתחלה וכו' גטה קודם לבנה עכ"ל. כתב הלח"מ דיש להקשות בגט ישן אמאי כשר הא מוקדם הוא וכו' לא מצאתי שהתוספות הקשו קושיא זו ולעד"ן דלא קשה כלל דגט מוקדם שהקדים זמנו בשקר הרי הוא כאילו מזוייף: מתוכו.

אבל בזה שהוא נכתב בזמנו בכשרות אלא שלא נתנו לה בזמן הכתיבה אינו פוסל. שהרי רבינו לעיל בראש פרק ב' כתב וז"ל וכן אם אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי ואמר לעדים לחתום כותבים וחותמים ונותנים לו והוא מגרש בו בכל עת שירצה עכ"ל.

אלא הכא שנתייחד עמה אחר שכתבו חיישינן שמא ישהא הגט. כמו שכתב רש"י וז"ל שמא ישהא הגט שנתים ושלש בין כתיבה ויהיו לה בנים ממנו בתוך הזמן ואח"כ יגרשנה בו ולימים כשישתכח הדבר יראו זמן הגט קודם ללידת הבן ויהיו סבורים שניתן לה משעת כתיבה ויאמרו מן הפנויה נולד משגירשה והוי פגם עכ"ל.

להכי לכתחלה לא יגרשנה באותו הגט. ואם גירשה הרי זו מגורשת ותנשא בו לכתחלה דמשום חששא זו אינו נפסל הגט כן נראה פשט דברי רבינו ז"ל ודוק: דין ז מפני תקנת סופר התירו חכמים לסופר שיכתוב טופסי גטין וכו' כתב הרב המגיד ומוקי לה ר"י מפני תקנת סופר וכו' קרי רב עליה דר"ל טובייגא דחכימי עכ"ל.

הנה מדבריו אלו נראה דגריס בדברי רבינו כמו גירסא שלפנינו אבל הראייה שהביא לרבינו מדקרי רב עליה טובייגא דחכימי אדרבה משם נראה בהפך וכמו שפי' שם רש"י ז"ל: ונראה דה"ה ס"ל דרבינו לא יפרש כדברי רש"י אלא מה שאמר ר' זירא וכו' אמר רב

הלכה כר"א לא קאי על ר"א דמוזכר במתניתין אלא על ת"ק וכמו שאמר רב יהודה אמר שמואל וכו' ורבי אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי.
ומה דפריך עליה דרב בש"ס ואפי' בשאר שטרות נמי והאמר רב פפי וכו' דהיינו דרב דפסק כת"ק גם במה שאמר דמותר לכתוב טופסי שטרות והאמר רב פפי וכו' האי אשרתא דדייני וכו' דהיינו דגם באשרתא דדייני שחתימת השטר אמת ומזומנים העדים לפניהם לקיימה אפ"ה מחזי כשקרא כמו שפירשו התוס' בסוגיין בד"ה הכא נמי וכו'.
ואם כן גם בשאר שטרות אפילו בטופס מתחזי כשקרא. ומה דלא פריך עליה דרב אלא אם אמר גם בשאר שטרות אבל על טופסי דגיטין לא פריך.
אפשר לומר דהכוונה דאם בטופסי דגיטין פסק כוותיה דר"א דהוא ת"ק לא לפרוך עליה מדאמר רב פפי. דאפשר דמשום עיגון דאתתא נמי התירו אבל בשאר שטרות קשה מדאמר רב פפי דרב פפי לא דיבר בגיטין נמי.
ולפי האי פירושא אתי שפיר דגם בשאר שטרות נמי דקא נקיט בלישניה דהיינו דגם בשאר שטרות נמי פסק כוותיה דיהא מותר. אבל לפי' רש"י ז"ל דפירש דרב קאי אר"א דמוזכר במתניתין לא אתי לישנא דנמי דקאמר.
והוא ז"ל בדוחק פירש לה דהיינו במאי דפליג ר"א ואכשר בטופסי שטרות אמר רב נמי הלכה כר"אולפי דברי ה"ה דרבינו יפרש דאמר רב הלכה כר"א הוא אדברי ת"ק אין להקשות על רבינו דלמה לא הזכיר בשום מקום דגם בשטרות צריך שיניח המקומות שהזכיר במתניתין. משום כיון דבש"ס אמרו דליתא דרב פפי מדברי רב נחמן משמע דהלכתא הכי.
דלא חיישינן לשקרא ומותר לכתוב גם התורף. ולהכי רבינו בפ"ו מהל' עדות כתב דאשרתא חתמינן לה מקמי דנחזו סהדי החתימה ונתן טעם משום דאין הכתיבה עיקר אלא החתימה.
דמשמע דבכל צד לא חיישינן לשקרא דהכל תלוי אם נחתם בזמנו ובדבר שהוא אמת לבסוף אז לא חיישינן לשקרא דמקודם: ונמצא דגם מה שאמר רב הלכה כר"א הוא דוקא על גיטי נשים דצריך שיניח מקום התורף משום דבעי כתיבה לשמה וכמו שפסק רבינו: אבל מר"ן בכ"מ כתב דרבינו פסק כת"ק משום דאמר שמואל ורב חנא משמיה דעולא דאוקמוה למתני' דהכל כשרים לכתוב את הגט ואפי' חש"ו בשייר מקום התורף כדאיתא בפ' המביא תניין.
אלמא דס"ל דלא גזרינן טופס אטו תורף עכ"ל. ולא ידעתי דאם כך הוא דדמי הך להא למה צריך בחש"ו גדול עומד על גבו: ועוד דלמה לא כתב דלמה לא פסק רבינו כדברי

ת"ק לגמרי דגם בשאר שטרות צריך שיניח המקומות דקתני מתניתין לדעת ת"ק: איברא דגם לדברי הרב המגיד לפי מה שפירשתי דבריו כנז' לעיל.
הוא דוחק דדברי רב קאי על ת"ק משום דאוקמוה לה בש"ס ור"א היא וכו'. כיון שלא מוזכר במתניתין דברי ר"א.
כי אם בסיפא דהוא מכשיר בשאר גיטין ופוסל בגיטי נשים: ואנכי ההדיוט נ"ל דמה שפסק רבינו כת"ק דבגיטי נשים יוכל לכתוב טופס משום תקנת סופר משום דרב יהודה ושמואל קא מפרשי את"ק ואמרי שצריך שיניח אף מקום הרי את מותרת לכל אדם וכו'.
משמע דס"ל דהכי הלכתא כת"ק ומה שלא כתב רבינו שצריך נמי בשאר שטרות שיניח מקומות המוזכרים במתניתין לדעת ת"ק הוא כמו שכתבתי לעיל בפירוש דברי הרב המגיד ודוק: דין ט' המביא גט ואבד וכו' הוחזק באותו המקום איש א' וכו' הואיל ועבר אדם שם ואע"פ שלא שהה ע"כ.
הנה ממ"ש הואיל ועבר אדם ואע"פ שלא שהה משמע דהכי קאמר דבהוחזקו וכו"לא עבדינן כדינא דלעיל דבעי עד ששהא אלא כיון שעבר אדם שם חוששין שמא גט זה הנמצא של אותו האיש האחר הוא וא"כ החששא של הוחזקו באותו המקום איש אחר ששמו כשמו שבגט הוא בדוקא במקום שהשיירות מצויות איירי רבינו.
אבל במקום שאין השיירות מצויות אע"ג דהוחזקו שניים וכו' לא חיישינן כיון דאין השיירות מצויות וכמו שכתב הרב המגיד שזה דעת רבינו. ונמצא דברי רבינו דבאבד במקום שהשיירות מצויות דפסק בשלא שהא הוא בשלא הוחזקו.
אבל בהוחזקו מחמרינן כדברי האומר שלא עבר אדם. דפלוגתא דא דברייתא איירי בששיירות מצויות ורבינו בשלא הוחזקו דפסק כלישנא בתרא דרבי זירא הוא דוקא כששהא דלא עבדינן תרי חומרי.
אבל בהוחזקו אזי פסק כמ"ד שלא עבר: אלא דקשה לי כיון דבבא דאבד במקום שהשיירות מצויות דקאמר לה רבינו בסתם שהיא איירי בשלא הוחזקו א"כ גם בבא ראשונה דאבד במקום שאין השיירות מצויות דקאמר לה רבינו בסתם היא איירי ג"כ בשלא הוחזקו: ועוד מה הלשון דנקט רבינו בבבא דהוחזקו וכו' הואיל ועבר אדם שהוא לשון של נתינת טעם והיה לו לומר אפי' בעבר אדם שם ולא שהה כיון דאיירי אבבא הקודמת דהיא בשיירות מצויות שם דפסק בשהא דוקא.
דהיינו אבל בהוחזקו מחמרינן אפילו בעבר בעלמא: לכן מה שנראה לדעתי דעת הדיוט הוא שרבינו איירי גם בבבא ראשונה בשלא הוחזקו וכמו בבא שאחריה דתרוויהו בסתם נקט להו וכדאמר בבא ג' הוחזקו וכו' הוא קאי אתרוויהו שתי בבות הקודמים דבהוחזקו

ליכא הך דינא. אלא שחוששין שמא גט זה הנמצא של אותו האיש האחר הוא אפילו במקום שאין השיירות מצויות שם ונתן טעם לזה הואיל ועבר אדם שם.
דהיינו כשהוחזקו אזי חיישינן אפילו בהעברה בעלמא ואע"ג דלא שהא דאמרינן דמזה נפל וכיון שכן מה לי שיירות מצויות מה לי שאינן מצויות כיון דהחששא משום זה שעבר. דהשתא דבמקום שאין השיירות מצויות ולא הוחזקו הוא אפי' עבר אדם ושהא שם לא חיישינן לנפילה דיחיד.
אבל במקום שהשיירות מצויות הוא דוקא לאלתר שלא עבר אדם ושהה שם. דאם שהה שם מחמרינן ביה.
כיון שזה המקום השיירות מצויות גזרינן גם באדם אחד ששהא שם אבל בהוחזקו גם בהעברה בעלמא חיישינן. דלזה החששא הוא אפי' בשאין שיירות כיון דהשתא מיהא הרי עבר: ומה שפסק רבינו כך הוא דמפרש דמה שכתב הרי"ף ז"ל וז"ל ומסתברא לן דבכי האי מלתא דהיא איסורא לחומרא עבדינן שלא עבר אדם שם אבל אם עבר אדם שם והוחזקו שני יוסף בן שמעון חיישינן שמא ממנו נפל.
וצריכים אנו ליתן סימן מובהק כרב אשי וכו' דכוונת הרי"ף במה שכתב אבל אם עבר אדם שם והוחזקו שני יוסף בן שמעון חיישינן שמא ממנו נפל. הוא בכל גוונא אפילו באין השיירות מצויות דהוא בסתם קאמר וסברא היא להחמיר יותר כשהוחזקו שני יוסף בן שמעון.
וכמו שכתב הרא"ש על לשון הרי"ף וז"ל וכיון שכן אם הוחזקו אף על פי שאין השיירות מצויות ע"כ. והכוונה דכל שהוחזקו לא מהני אם לא שהה כמו דין שיירות מצויות.
אלא דבהעברה בעלמא חיישינן ולית ליה תקנתא. דהיינו דפלוגתא דהנך תנאי בברייתא זה אומר אומר בכה וזה אומר בכה אימא דהוא איירי בשיירות מצויות ולא הוחזקו.
אבל בהוחזקו בשעבר אדם לא מהדרינן אליבא דכולהו. דמשום חומרא דאיסורא עבדינן לומר כך.
כיון דהוחזקו דהוא עדיף יותר לחוש אפילו בהעברה בעלמא שמא נפל ממנו: שם או שמצאו בכלי שהניחו שם ויש לו טביעות עין בארכו ורחבו של גט שהיה כרוך וכו' כתב הרב המגיד והוא ז"ל סבור דחדא קתני דתרתי בעי שימצא באותו הכלי שנאבד בו ושיהיה מכיר הגט וכו' וזה דעת רש"י ז"ל וכו'.
מ"ש שזה דעת רש"י הוא כך כתוב ברש"י סביב הרי"ף אבל ברש"י שבש"ס או או קאמר דבחדא סגי. אבל לכאורה קשה על דברי המגיד דמשוה דברי רבינו לדברי רש"י.
והלא רש"י כתב שיש סימן בכלי שהוא שלו. ואילו דברי רבינו לא בעי סימן בכלי.

ונלע"ד דודאי שוים הם לפי שמ"ש רש"י שיש סימן בכלי הוא כדי לידע שזה הוא הכלי אשר היה בו. דאי לאו הכי חיישינן דשמא גט אחר זה והיה ג"כ בכלי כזה להכי צריך שישסימן בכלי אשר היה מונח בו.

וכך הם דברי רבינו שכתב או שמצאו בכלי אשר הניחו בו דהיינו שהכיר שזה הוא הכלי אשר הניחו בו. שהוא ודאי על ידי סימן שיש בו דאי לאו הכי מהיכן יודע שזה הוא הכלי אשר הניחו בו דילמא שזה כלי אחר שדומה לכלי אשר היה בו ולכך דייקי דברי ה"ה שכתב שימצא באותו הכלי אשר נאבד בו דהיינו באותו ממש דהוא על ידי סימן וכן הבין הר"ן ז"ל בדברי רבינו שהוא על ידי סימן כרש"י ז"ל.

והשיג עליהם: ומ"ש ה"ה ורבינו לא רצה לכתוב זה לפי שאין צורבא מרבנן מצוי עכשיו בדורות הללו ויבא הדבר לכלל מחלוקת מי הוא צורבא מרבנן ורצה להחמיר באיסור ערוה ע"כ. לכאורה דברים אלו קשים כיון שאמר משום שאין צורבא מרבנן מצוי עכשיו בדורות הללו למה ליה לומר עוד ויבא הדבר לכלל מחלוקת.

ועוד מה זה שכתב ורצה להחמיר באיסור ערוה. והא קאמר שאין צורבא מרבנן מצוי עכשיו בדורות הללו.

ולא משום דרצה להחמיר באיסור ערוה: ונ"ל דמה שאמר שאין צורבא מרבנן מצוי עכשיו וכו' אין הכוונה דאין צורבא מרבנן כלל דהא רבינו כתב בפי"ד מהל' גזילה ואבדה דמהדרינן אבדה בט"ע לצורבא מרבנן. אלמא דגם עכשיו איכא צ"מ אלא כוונתו דאין מצוי הרבה.

וכיון שאנו מבררים דזה הוא צ"מ ולזה יבא לכלל מחלוקת שזה שאין מחשיבין אותו צ"מ יהיה קפיד ולכן לא דייקי כ"כ במלתיה ולפיכך במידי דממונא כיון שיבואו ויגידו עליו דזה נקרא צ"מ שיש בו התנאים דמהדרינן ליה בט"ע אזי מהדרינן ליה דסמכינן על המגידים שיש בו התנאים דצ"מ.

ואע"ג דאיכא למימר דלא דייקי כ"כ במלתיה מפני המחלוקת כיון דאינו איסור ערוה סמכינן עלייהו ומהדרינן ליה בט"ע. אבל במידי דערוה לא סמכינן עלייהו כיון דאין מצוי עכשיו צ"מ.

והא דהגידו עליו הוא דלא דייקי מפני המחלוקת. אבל אם היה מצוי עכשיו צ"מ כמקודם ודאי דסמכינן על המגידים דודאי דייקי ולא מפני המחלוקת לא דייקי כיון שמצויים הרבה ודאי דכך הוא שהוא צ"מ: עוד כתב ה"ה ומ"מ הרבה מן האחרונים ז"ל פירשו דמתניתין תרתי קתני וכו' ה"מ בדאשכחיה אחר אבל אם מצאו מי שאבד ממנו ויש לו בו ט"ע ה"ז כשר שעד אחד נאמן צאיסורין בט"ע.

פי' דאם מצאו אחר ובא השליח ליקח אותו מהם בט"ע שיש לו בו אין נותנים לו אם אינו צ"מ. דדילמא משקר משום הפסד שכרו כמו שכתב הר"ן ז"ל.
או כי היכי דלא ליהוי למריה גיטא תרעומת עליה כמו שכתב הרשב"א ז"ל- אבל אם מצאו הוא בעצמו דליכא הך טעמי נאמן ואפי' אינו צ"מ. דעד אחד נאמן באיסורין בט"ע. אלא דמשמע מזה דכל דאיכא הך טעמי אינו נאמן בט"ע דאמר ואם כן אפילו מצאו בעצמו אם יש עדים שראו שנאבד ממנו הרי איכא למיחש להנך טעמי דיאמר כך כדי שלא יפסלו הגט. דבשלמא בדליכא עדים ודאי דנאמן במגו דאי הוה אמר לא נאבד ממני. אבל בדאיכא עדים דליכא מגו אכתי איכא למיחש להנך טעמי ומדברי ה"ה שלא חילק משמע דבכל גוונא דמצאו הוא בעצמו אע"ג דאיכא עדים שנאבד ממנו נאמן ואמאי הרי אכתי איכא למיחש להנך טעמי: וראיתי למר"ן בב"י סימן קל"ב שכתב וז"ל אבל הרב המגיד כשכתב שטה זו בפ"ג תלה הטעם מפני שעד א' נאמן באיסורין בטביעות עין.
ולפי זה אפשר לדון ולהכשיר אפילו ידעו אחרים או ראו שנאבד ממנו כיון שאחר כך מצאו הוא עצמו עכ"ל. ולא ידעתי דאיך אפשר לדון ולהכשיר אפילו ידעו אחרים או ראו שנאבד ממנו כיון שאח"כ מצאו הוא בעצמו דלמאי מהני דמצאו בעצמו כיון דאיכא עדים שראו שנאבד ממנו הרי איכא למימר דהוא משקר משום הנך טעמי דכתיבנא ואם משום דעד אחד נאמן באיסורין בט"ע אם כן גם בדאשכחיה אחר יהא נאמן משום דעד אחד נאמן באיסורין בט"ע: דין י"א היה לעדים בגט סי' מובהק כגון שאמרו נקב יש בו בצד אות פלוני וכו' כתב הרב לח"מ תימא דבגמ' וכו' והא רבינו בהל' גזילה ואבדה פסק בההיא בעיא דאלו מציאות דף נ"ז ע"ב דסימנים דאורייתא עיין שם וא"כ תימא הוא איך כתב כאן נקב בצד אות פלונית לא הול"ל אלא נקב בעלמא וצ"ע עכ"ל.
נלע"ד דלא קשה דמ"ש שם רבינו הסימנים המובהקים סומכים עליהם דין תורה הוא על הסימנים המובהקים לגמרי כגון הכא נקב יש בצד אות פלונית דבהאי ליכא בעיא דלא בעי אלא בסימנין כגון נקב בעלמא וכיוצא אי סימנים דאורייתא וכמו הנך דאלו מציאות דאינם סימנים מובהקים כ"כ.
וכבר כתב רש"י ז"ל בסוגיין דהכא דלרב אשי נמי מספקא ליה הילכך באיסור אשת איש לא סמכינן אסימנין בעלמא דילמא סימנין דרבנן ובממונא הוא דמצו רבנן להפקיע דהפקר ב"ד הפקר וכו' אבל למשרי איסורא לא מצו רבנן לעקור דבר מן התורה ע"כ. וא"כ מה שכתב שם רבינו דדנין עליהם בכ"מ דין תורה דמשמע דגם לענין ערוה הוא איירי כגון הכא דנקב יש בצד אות פלונית דזה ודאי דין תורה שדנים עליהם וליכא

ספיקא כמ"ש ומה שגמר שם רבינו והמדה או המשקל או המנין או מקום האבדה סימנין מובהקין הן ע"כ.
לא קאי על מה שאמר מקודם דין תורה אלא דבר אחר הוא דאלו סימנים מובהקים הם לענין אבדה דהם סימנים חשובים והם דאיבעיא להו בש"ס עליהם אי דאורייתא ולא אפשיטא אבל מ"מ לענין אבדה מחזירין עליהם כמו שכתב רש"י ז"ל דלעיל: וראיתי להרב המגיד שם שכתב דרבינו פסק כמ"ד סימן דאורייתא ובעיא היא באלו מציאות וסובר רבינו דדעת רבא דסימנים דאורייתא וכו' דלפי זה ודאי דתקשה קושיית הלח"מ הנז'.
וכבר שם מר"ן בכ"מ השיגו מדבריו עצמו ממ"ש בפי"ג מהל' גירושין גבי מצאוהו הרוג וכו' יעו"ש. ודעת מר"ן בדברי רבינו שם כמו שכתבתי וכתב וז"ל ודייק לשון רבינו כן מדלא כתב הסימנים המובהקים סומכים עליהם דין תורה ואלו הם סימנים מובהקים מדה או משקל או הו"ל לכתוב המדה והמשקל סימנים מובהקים הם מן התורה עכ"ל: דין ט"ו ט"ז י"ז י"ח הכל כשרין לכתוב את הגט וכו' נראה לי דרבינו דפסק כן דאזיל לפי דברי הרי"ף ז"ל שהביא שתי האוקמתות אוקמתא ראשונה דאמר רב הונא והוא שיהיה גדול עומד על גבן ובתר הכי אוקמתא דרב יהודה אמר שמואל והוא ששייר מקום התורף דמשמע דהני אמוראי סמכי אהדדי ותרוויהו תרתי בעינן שיור מקום התורף.
וגדול עומד על גביו בכתיבת טופס. וכמו שפירש הר"ן בפירוש א' דהרי"ף כהרמב"ם ס"ל.
ולא כפירוש ב' דאמר או שמא דעתו ז"ל דרב יהודה באוקמתין דמתניתין פליג ולא בעיקר דינא וכו' אבל נכרי בשיור מקום התורף כשר אבל אחרים עומדים עליו פסול דאדעתא דנפשיה עביד ע"כ. דרבינו דייק הכי דברי הרי"ף כפי' א' של הר"ן משום דלאחר שהביא דברי רב יהודה אמר שמואל אמר ונכרי אע"פ שישראל עומד על גביו פסול משום דבעינן לשמה ונכרי אדעתא דנפשיה עביד עכ"ל.
דזה מוזכר בש"ס אדברי רב הונא ולמה כתב ליה הרי"ף אחר דברי רב יהודה אמר שמואל- אלא ודאי להורות דדברי רב הונא הוא איירי בטופס דווקא כדברי רב יהודה אמר שמואל דתרתי סמיכי אהדדי. ולהכי מה שאמרו בש"ס אדברי רב הונא נכרי אדעתא דנפשיה עביד הוא גם בטופס לא מהני ישראל עומד על גביו: ואח"כ ראיתי להרא"ש שדייק כך מדברי הרי"ף הנז' שדעתו כמו שכתבתי: וראיתי להטור שפסק כמו דברי רבינו וז"ל וחש"ו יכולין לכתוב הטופס ויעמוד פקח גדול על גביו וכו' אבל אם אין גדול

עומד על גביו לא יכתוב אפי' התופס וכו' אבל נכרי ועבד לא יכתוב אפי' תופס אפי' אם ישראל עומד על גביו ע"כ שהוא כדברי רבינו.
אלא שאח"כ כתב וז"ל ומדברי הרמב"ם יראה דלא בעינן עומד על גביו אלא לכתחלה שהוא כתב אם כתב אחד מהחמשה טופס והניח תורף וכתבו פקח' גדול לשמו כשר מותר להניח חש"ו לכתוב טופס הגט לכתחלה והוא שגדול עומד על גביו וכו': ומידי עברי נראה לי לפרש דבריו אלו שמדברי הרמב"ם יראה שאם כתבו טופס ואין גדול עומד על גביו שהגט כשר לגרש בו ואין אומרים שהוא פסול לגרש בו.
שהרי כתב אחד מהחמשה טופס והניח תורף וכתבו פקח גדול לשמו כשר. דמשמע דכשר לכתחלה לגרש בו.
ואפילו אם כתבו גוי ועבד איירי שהרי כתב אחד מהחמשה וכו' ולאפוקי ממאן דסבר דהוא פסול לגרש בו שה"ה הביא דלהפוסקים כרב הונא ובגדול עומד על גביו חש"ו כותבין לכתחלה אפי' תורף אפ"ה אם כתבו טופס באין גדול עומד על גביו י"ל שהוא פסול בדיעבד. דמכ"ש למאן דסבר דרב הונא ורבי יהודה אמר שמואל דלא פליגי וס"ל דבטופס הוא דמהני גדול עומד על גביו דוקא דנימא דאם כתבו טופס בלא גדול עומד על גביו דפסול.
ונראה מדברי הטור שהוא מסתפק דאפשר לומר דפסול שלהכי כתב ומדברי הרמב"ם יראה וכו' דהוא כשר: אלא שראיתי למר"ן בב"י שכתב ומשום דכתב הרא"ש בין בנכרי בין באש"ו דגזרינן טופס אטו תורף כתב דפליג אהרמב"ם דמכשיר בחש"ו לכתוב טופס לכתחלה ע"כ. משמע מדבריו אלו כיון דכתב הרא"ש נכרי עם חש"ו דגזרינן טופא אטו תורף משמע דכמו דנכרי אין לכתוב לכתחלה טופס גם חש"ו אין להם שום צד לכתוב לכתחלה ואם כן פליג אהרמב"ם.
דמצינו שהתיר בחש"ו לכתוב טופס לכתחלה. ואם כוונת דבריו כך תימה גדולה לומר שהרא"ש ס"ל שחש"ו אין כותבין לכתחלה אפי' בגדול עומד על גביו.
דזה הפך המשנה דקתני הכל כשרין לכתוב. וכן נראה להדיא מהש"ס דבגדול עומד על גביו מותר לכתחלה.
ועוד מהיכן דייק כך מדברי הרא"ש משום דנקט נכרי וחש"ו דגזרינן טופס אטו תורף. דבשלמא גבי נכרי דישראל עומד על גביו אינו מעלה ואינו מוריד והוה ליה כמאן דליתיה.
וקאמר דגזרינן טופס דלא מעכב לשמה אטו תורף דבעי לשמה. וגוי אדעתא דנפשיה עביד.

אבל בחש"ו דמהני עומד על גביו פקח ולומר להם לעשות לשמה. בתורף גזרו אפילו אם עומד על גביו משום דיבא לעשות באין גדול פקח עומד על גביו בתורף.
אבל בטופס בגדול עומד על גביו התירו דלא גזרינן גזרה לגזרה. אבל בטופס באין גדול עומד על גביו אע"פ שטופס אין צריך לשמה גזרו משום תורף דבעי לשמה דנמצא דבטופס דחש"ו באין גדול עומד על גביו הוא דומה לטופס דנכרי.
ולהכי נקט הרא"ש כך ומכ"ש דהרא"ש הוא מבואר בדבריו להדיא דקאמר וז"ל והוסיף הוא אף כשגדול עומד על גביו דוקא טופס ולא תורף ונכרי דלדעתיה דלגופיה קא עביד אפילו טופס לא דגזרינן אטו תורף. דהיינו דגדול עומד על גביו לא מהני ואח"כ אמר וכן חש"ו כשאין גדול עומד על גביו גזרינן טופס אטו תורף ע"כ דהוא כמו שכתבתי: ומה גם שהוא כתב אחר כך וכן כתב הרמב"ם ז"ל דאסור לחש"ו לכתוב טופס הגט אלא א"כ גדול עומד על גביו ע"כ.
דמשמע דהוא ס"ל כהרמב"ם דבגדול עומד על גביו מותר לכתוב לכתחלה: ופליאה גדולה מה שכתב אח"כ ודע שלשון הרא"ש בספרים שבידינו וכו' ואם גיר' הרמב"ם במ' ספר מוטעה נזדמן לו דבספרים שלנו אפי' לכתחלה שרי הרמב"ם לכתוב טופס לחש"ו ע"כ. והלא לפי דבריו הראשונים שפירשתי הוא כך דהרמב"ם הוא כך אלא דהרא"ש פליג עליה ומאי ספר מוטעה דקאמר.
לכן אני אומר שלשון זה של הב"י הוא מוטעה והרוצה לתקן יתקן. הדרינן למה שפירשתי כנז"ל בדברי הטור עדיין אכתי איכא למידק דמה זה הלשון דנקט ומדברי הרמב"ם יראה וכו' והלא הרמב"ם דבריו להדיא כך הוא דבדיעבד כשר שהרי כתב וכתבו פקח גדול לשמו הרי זה גט כשר: ואפשר לומר שכתב יראה משום דלכאורה דמה שכתב הרי זה גט כשר הוא דוקא אם נתגרשה בו הוא גט כשר אבל לכתחלה אין לגרש בו לפי שלא אמר הרי זה גט כשר לגרש בו להכי אמר שמדבריו יראה שלכתחלה הוא דבעינן עומד על גביו דהיינו כדי לכותבו לכתחלה הוא דבעי גדול עומד על גביו אבל כשכבר כתב אין מעכב וכשר לגרש בו דזה נראה ממ"ש לכתחלה בשני מקומות שהביא כן נ"ל: דין י"ט הכותב גט בשבת וכו' כתב הכ"מ שבנוסחת הטור היה כתוב דין זה בסגנון אחר וכו' ולפי זה נקט ברישא שבת וי"הכ לאשמועינן דאע"ג דאילו עשה כן במזיד היה מתחייב בנפשו וגם אם כתבו בפרהסיא הוה מפסל וכו' אפ"ה כיון שלא כתבו אלא בשוגג כשר וכ"א לכותבו בשוגג בי"ט דכשר ובבבא ב' כתב כתבו וחתמו בזדון בי"ט דאינה מגורשת וכ"ש בשבת ובי"הכ ע"כ.

נראה דכ"ש בשבת וי"הכ דהוא פסול אפי' בלא חתמו בזדון משום דכתבו מחלל שבת בפרהסיא. דזה נשמע גם כן מבבא ראשונה דלא כתב וחתמו כדי לדייק דאם בזדון דבכתיבה לבד הרי זה בטל.
דאם לא כן מאי וכ"ש בשבת וי"הכ דקאמר דהא משום דעדים פסולים הוא דבטל. וכיון שכן מאי שנא י"ט משבת וי"הכ דתרוויהו משום דעדים פסולים הם.
אלא ודאי דכך פירוש דבריו וכיון שכן קשה מה שאמר אח"כ ומ"מ יש לדקדק לשתי הנוסחאות דבבא קמייתאלא נקט אלא כתב ולא נקט חתמו וכו'. והלא דברי רבינו בכוונה כתב כך כדי לדייק שאם בזדון הרי זה בטל משום דכתבו מחלל שבת בפרהסיא. ולהכי כתב דבזדון בי"ט בעי עד שיחתמו העדים דאי משום כתיבה בזדון בי"ט אינו מיפסל. אבל בשבת וי"הכ בכתיבה לבד בטל משום דכתיבה מחלל שבת בפרהסיא.
דכך דייק דברי רבינו הן מבבא ראשונה הן מבבא שניה. ואפי' שנאמר שאין כך פירוש דבריו ומה שאמר וכ"ש בשבת וי"הכ הוא דהם חמורים יותר.
אף ע"פ דמצד העדים אין מעלה ואין מוריד חומרא דשבת וי"הכ וכמ"ש לעיל. מ"מ ודאי דליכא קושיא על דברי רבינו לפי נוסחת הטור דלמה לא כתב וחתמו בבבא ראשונה.
דפירוש דברי רבינו כמ"ש דבכוונה כתב כך. ומה שהקשה עוד דאי בלא עדי חתימה מיירי הול"ל ונתנו לה בפני עדים כשרים כמ"ש בבבא שלישית גם זה לא קשה דבשלמא בבבא שלישית כתב כך לומר דטעמא דהוא גט פסול ולא בטל משום דהוא נמסר לה בפני עדים כשרים.
אבל בבבא ראשונה אם היה כותב כך הוה משמע דאם לא היו עדי מסירה אלא עדי חתימה הוא גט בטל אע"פ שחתמו בשוגג. וזה אינו שאע"פ שחתמו בו עדים כיון שהוא בשוגג כשר.
אלא דנקט הכותב לבד כדי להודיע דאם במזיד גם בשביל הכתיבה לבד מיפסל וכמ"ש. וגם מה שאמר ותו איכא למידק שכתב ונתנו לה דמשמע דוקא דיעבד.
נלע"ד דלא קשה דכתב כך לרמוז דגם כשלא היה חסר כי אם הנתינה דוקא וכגון שחתמו נמי עדים בשבת ובי"הכ בשוגג הוא כשר. אלא דלא נקט אלא כתיבה כדי להודיע לן דאם בזדון גם בשביל הכתיבה מפסל וכמ"ש דהשתא הנוסחא דכתב הטור ודאי נכונה דבבא א' נקט שבת וי"ט לומר דאע"ג דכתבו בפרהסיא כיון דהוא בשוגג כשר.
ואפשר לומר דאינו כשר ליתנו לכתחלה. דלהכי כתב ונתנו לה דהוא בדיעבד.

ואח"כ כתב דין בזדון ולא צריך לכתוב אם היה בשבת וי"הכ משום דאם הוא בפרהסיא הרי כבר כתב למעלה דאם כתבו מחלל שבת בפרהסיא אינו גט. ואם אינו בפרהסיא הרי דינו כמו שכתבו בי"ט.

להכי נקט בי"ט לפי שבי"ט אין חילוק בין בפרהסיא בין בצנעא. וטעם פיסולו הוא משום דעדים פסולים הם.

ולהכי נקט נמי וחתמו לפי שבכתיבה לבד אינו מיפסל אפי' אם היה בפרהסיא. ואח"כ כתב בי"ט ולא חתמו שלא נתן לה בעדי חתימה שהם פסולים אלא בעדי מסירה כשרים ה"ז אינו בטל אלא פסול דוקא כיון שבעדים כשרים ניתן לה: אבל הנוסחא הכתובה אצלינו לכאורה דקשה דלמה לא כתב בבבא א' וחתמו לרבותא דגם בחתמו כיון דהוא בשוגג מגורשת.

וג"כ למה בבבא שניה נקט בשבת וי"הכ והלא גם בי"ט דינא הכי שהרי העדים הם פסולים. ועוד כיון דהוא בשבת ויום הכפורים אפילו בכתיבה לבד מפסל אם היה בפרהסיא: ונראה לי דרבינו בתחלה כתב דין השוגג דאינו מיפסל הגט ונקט הכותב בשביל דמשמע דאם הוא במזיד איכא צד אחד דהוא גם בכתיבה לבד מיפסל וכגון שכתבו בפרהסיא וכמ"ש לעיל שהמחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא כעכ"ום לכל דבריו ולא צריך לבאר עוד.

ואח"כ דאם חתמו נמי בו ביום בזדון לאשמועינן דגם בשבת וי"הכ נמי איכא צד אחד דלא מיפסל אלא בשביל החתימה דוקא בשביל שנפסלו העדים דוקא ולא משום כתיבת הגט דהוא איירי שלא בפרהסיא ואין צריך לבאר כיון דכבר גילה דעתו למעלה איזה הוא מחלל שבתות שיפסל הגט שהוא בפרהסיא דוקא.

ולטעם זה הוא מובן דגם בי"ט נמי דינא הכי דטעם אחד להם שהרי העדים פסולים מן התורה . והוסיף וביאר זה בבבא שלישית שנקט בי"ט דהוא משום שנמסר לה בפני עדים כשרים הוא דלא בטל משמע הא אם לא מסרו בעדי מסירה אלא בעדי חתימה הוא בטל.

דנמצא דמה שאמר מקודם כתבו וחתמו בו ביום. לאו דוקא אלא אפי' בי"ט נמי.

אלא דנקט הכי לאשמועינן כמ"ש לעיל: אלא דאכתי איכא למידק דאמאי בבבא שלישי' נקט כתבו דוקא ולא אמר וחתמו כמו בבא שניה. וי"ל כיון דכתב ונמסר לה בפני עדים כשרים משמע דהוא חתום ולא ניתן לה בעדי חתימה דהם פסולים אלא בפני עדי מסירה כשרים.

וכיון שכן מאי דנקט כתבו בי"ט בזדון הוא דחתמו בו עדים בזדון ולא צריך לבאר דהוא מובן מעצמו. דבכתיבה לבד בזדון אינה מעלה ואינה מורדת דהעיקר עדי חתימה שבהם היא מתגרשת והרי הם פסולים ודוק: פרק ד' דין א' כתבו באבר בשחור ובשיחור כשר ואין כותבין בהן לכתחלה וכו' הנה רבינו מפרש דמה דקתני במתניתין אין כותבין לא במשקין ולא במי פירות וכו' הוא דאפי' בדיעבד אינו גט ממה דקאמרי בש"ס תני ר' חייא כתבו באבר בשחור ובשיחור כשר דמשמע דהוא דווקא בדיעבד וכמו שכתב כאן ואין כותבין בהן לכתחלה וכיון שכן כיון שאחר כך בש"ס קא פריך אדשמואל דאמר דרושמין להם באבר מהא דתני רבי חייא כתבו באבר וכו' ותריץ ליה.

הא באברא הא במיא דאברא משמע דבדבר שאינו מתקיים אפי' בדיעבד אינו גט דהא ר' חייא איירי בדיעבד דוקא אלא דאכתי קשה על דברי רבינו דאמאי לא מחלק בין אברא למיא דאברא כמו שחילקו בש"ס: ונ"ל דס"ל לרבינו כיון דרב פפא אמר ברוק וכן אורי ליה רב פפא לפפא תוראה ברוק משמע דווקא רוק הפ'י מתקיים ואינו ניכר.

אבל בדבר אחר אין רושמין דפליג על מה דמחלקי בין אברא למיא דאברא. וכיון דהוא בתרא ועבד הוראה הכי הלכתא כוותיה ולכן פסק בפ"א כוותיה דווקא ברוק ולהכי לא מחלק בין אברא למיא דאברא אלא הביא דברי תני ר' חייא בצורתו דבכל מין אברא כשר דלאו כמו שחילקו בש"ס דרב פפא לא ס"ל הכי.

ומה שכתב מר"ן בכ"מ ובב"י בסימן קכ"ה ודאי דתקשה וכמו שכתב הלח"מ ז"ל. וגם מה שכתב הלח"מ דרבינו מפרש הפך מפירוש הרא"ש ושאר המפרשים דאברא עדיף ממיא דאברא וכו' ולכן סתם כאן וכתב באבר כשר דמשמעות אבר הוי אבר ממש ע"כ. דבריו אלו לא אתו לפי שלדבריו שבאשר אמרו בש"ס לא קשיא הא באברא הא במיא דאברא הוא דרבי חייא איירי באברא. וכיון שכן יהיה מה שתירץ הש"ס אח"כ על מה דפריך על ר' אבהו דאמר במי מילין מדתני ר' חנינא כתבו במי טריא ואפצא כשר לא קשיא הא דאפיץ הא דלא אפיץ יהיה דדברי רבי חנינא בדאפיץ כמו שאמר הא באברא וזה אי אפשר דאדרבה דאפיץ פסול לדברי רבי חנינא ולהכי רושמין בו וכמו שאמר שאין מי מילין על גבי מי מילין וכמו שפסק כך רבינו בדין ב' כותבין במיעפצא לכתחלה ע"ג הנייר והעור וכיוצא בהן אבל לא על גבי מגילה עפוצא מפני שאינו ניכר ואם כתב אינו גט ע"כ.

אלא דצריך לדעת לדברי רבינו דס"ל דחוץ מרוק אין רושמין להם דדוקא רוק הוא משום דאין רישומו מתקיים ולכן כתב שכותבין עליו הוי כתב. אבל בדבר אחר שרישומו מתקיים אין רושמין להם משום דכתב שיכתבו עליו לא מקרי כתב א"כ היאך כתב בפרק

י"א מהלכו' שבת דין ט"ז המעביר דיו על גבי סיקרא חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק.
אלמא דכתב עליון הוי כתב ובש"ס נראה דשבת הוי דומה לגט בזה דהא לעיל בעי מניה ר"ל מרבי יוחנן עדים שאין יודעין לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו וא"כ . כתב עליון אינו כתב ופריך ליה ר"ל והלא למדתנו רבינו כתב עליון כתב לגבי שבת וא"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה ויעו"ש בפירוש רש"י דנראה דגט ושבת שוין הם: ונ"ל דרבינו אינו מפרש כדברי רש"י במה שאמר וז"ל אם בא מעשה לידינו בזמן בית המקדש לא הייתי סומך על דברי להביא חולין לעזרה עכ"ל אלא הכי מפרש וכי מפני שאני מדמה להחמיר לענין גט ונאמר שאינו כתב העליון משום גזרה שמא ביני ביני לא יחתמו ויהא גט בלא חתימת ידי העדים.
אנו נעשה מעשה לומר אינו כתב גם לענין שבת. דודאי לענין שבת להתחייב משום דכתב על גבי כתב הוי כתב.
אלא דוקא בענין גט אנו מחמירין עליו משום גזרה כנזכר. אבל לרשום להם בדבר שאין רישומו מתקיים ליכא חששא כלל דהא אינה מתקיים אותה הרשימה ומוכרח לחתום על הגט דבאותה שעה אי אפשר לינתן דהא ידעי דכתיבה בדבר שאינו מתקיים לא מקריא כתיבה כן נ"ל לדעת רבינו ז"ל ודוק: דין ז' המקרע על העור תבנית כתב או שרשם על העור תבנית כתב ה"ז כשר ע"כ.
כתב הרב המגיד בירושלמי וכו' ויש תימה על רבינו למה הכשיר בשניהם וכו' ואולי משום דקי"ל דאפי' על העלה של זית כשר אף על פי שאינו מתקיים מה שאין כן לענין שבת כנזכר שם וצ"ע ע"כ. ודבריו אלו קשים אצלי שבירושלמי אמרו זה על הך מתניתין דכותבין על העלה של זית.
ולפי דבריו הם הפך מדברי המתניתין. ועוד היאך בש"ס פליגי אמתניתין דקתני עלה של זית.
ועוד שלפי דבריו אלו דהתוספתא דקתני שהרושם כשר היא ס"ל כמתניתין דעל עלה של זית כשר ואפי' שאינו מתקיים דגט שאני וכיון שכן היאך קתני בתוספתא דשבת דהרושם חייב והא לאו כתב הוא: ונ"ל לתרץ דברי רבינו דהוא אזיל לשיטתיה כמו שפסק בהלכות שבת דהרושם פטור דלאו כתב גמור הוא אבל הקורע על העור כתב גמור הוא וחייב ובדברי הירושלמי דפרק הבונה שהביא שם הרב המגיד וגם בתוספתא הכי אלא דאיכא נוסחי שהם בהפך מהירושלמי וכמו שנראה מדברי הרב המגיד ולהכי פסק בכאן דהמקרע על העור כשר דהוא אפילו לענין שבת מקרי כתב וחייב ומה שפסק בכאן

דגם ברושם כשר הוא משום דמה שכתבו בירושלמי דהרושם פטור הוא דס"ל דעלה של זית הוא מתקיים וכמו הך תוספתא דכתב כאן הרב המגיד אבל בש"ס דידן ס"ל בהפך דעלה של זית אינו מתקיים מדלא הזכירו זה בש"ס דידן דלימא דבעי העלה המתקיים. ולהכי רבינו לא הזכיר עלה של זית אלא כתב ועל העלין סתם לומר דבכל מיני עלין אע"פ שאינו מתקיים וכיון דזה סברא דש"ס דידן להכי פסק דגם ברושם כשר: דין י"ג כשיכתוב הגט וכו' כתב הרב המגיד ומ"ש רבינו בהארכת הוי"ן כן הוא בגמרא וכו' אבל מדברי רבינו נראה שכל שמשמען ווי"ן לכל מי שיקרא כשר הוא ע"כ.

וכתב עליו הלח"מ וז"ל לא ידעתי מאין הוציאו זה דהרי רבינו הזכיר אריכת ווי"ן כדאמרי בגמר' משמע שיאריך דוקא עכ"ל: ולי נראה דדייק כן הרב המגיד ממה שכתב רבינו שמא תדמה ליו"ד וכו' דמשמע דאיירי בענין שהיה קצרה שתהא נראית יו"ד לזה אמר יאריך לוי"ו דתרוכין ושבוקין שלא יעשה אותן קצרים וכן התו' כתבו על מה שאמר הש"ס ולורכיה לוי"ו וכו' ושמא אין צריך להאריך אלא כלומר שלא יעשה קצרה שתהא נראית יו"ד ע"כ דזה כמו שכתב רבינו שמא תדמה ליו"ד: דין י"ד הרי שכתב בנוסח זה ולא האריך ווי"ן אלו וכו' פסול ע"כ.

כתב הראב"ד ז"ל כתב הגאון כל אלו הדקדוקין כשהבעל עומד ומערער ע"כ. הנה מדבריו שלו נראה כשאין הבעל עומד ומערער הוא כשר להנשא לכתחלה ומדלא חילק אם כתבו בעל או סופר משמע דאפילו כתבו בעל כיון שאינו עומד ומערער אינו פסול ותנשא לכתחלה.

ומשמע נמי כשהבעל עומד ומערער אפילו כתבו סופר יכול לערער: ואיכא למידק בהאי כיון דכתבו סופר בטעות מאי ערעור איכא והרי לא היתה כוונת הסופר אלא לגט גמור: ועלה בדעתי לומר דאומר דאנא הוא דאמרי לסופר למכתב הכי כדי לקלקלה. ובודאי דאיירי דליכא עדים למשאל להו אם הסופר הוא דטעה מעצמו דהבעל אמר סתם לכתוב גט כשר והסופר טעה מעצמו.

אבל אי איכא עדים בהכי לאו כל כמיניה דבעל והגט כשר ולא פסול וכפשט תחלת דברי בעל העיטור שהביא הרב המגיד דבעי תרתי דהבעל כתב הגט ואתי ומערער אבל בסוף דבריו משמע דהיכא דבעל מערער אפי' כתבו סופר בטעות הגט פסול וזה נראה ממ"ש וז"ל אבל אם אמר בעל לסופר ולעדים לכתוב את הגט אפי' סתם וטעו הסופר והעדים באחד מאלו האותיות והבעל אינו מערער הגט כשר ותנשא בו ואם העדים מצויים יעידו בפני ב"ד שטעות סופר היה ע"כ משמע דאם הבעל מערער אע"ג שטעות סופר ולא צוה הבעל לכתוב כך הגט פסול.

ולפי זה קשה כיון דלא צוה הבעל לכתוב למאי אהני ערעור דבעל כמ"ש בדעת הראב"ד לעיל ועוד קשה דקשה דבריו אדבריו דבתחלה כתב דבעי תרתי למיפסל הגט ולבסוף נראה דבאחת מיפסל הגט: ונלע"ד דודאי דגם בשלא כתבו הבעל ולא צוה לסופר לכתוב כך יכול לערער ולומר דאף ע"פ שלא כתבתי אני בעצמי ולא צויתי לסופר לכתוב כך הנה קודם נתינת הגט ראיתי שכתב הסופר כך ונתתי לה הגט אדעתא לקלקלה כיון שכתוב ודין שיש לו דין עמה.

או שאר דברים שמשמעותם לענין אחר אדעתא דאותם משמעות נתתי לה ולא לענין גירושין דודאי בכי האי גוונא יכול לערער אע"פ שהוא לא כתבו בעצמו ולא צוה לסופר לכתוב כך. דהשתא בתחלת דבריו איירי בשכתב בעצמו או צוה לסופר לכתוב כך ואפ"ה בעי עד שיערער שיאמר לקלקולה נתכוונתי ובסוף דבריואתא לאשמועינן דגם בשלא כתבו בעצמו ולא צוה לסופר לכתוב כך דווקא בשלא ערער לומר דאדעתא לקלקולה נתתיו לה.

וכן נראה מדברי הרשב"א שהביא הב"י בסימן קכ"ו וז"ל אלא שכתב הסופר כן והוא לא ידע ולא קרא הגט אין חוששין לו ע"כ משמע דאם קרא הגט וידע חוששין לו למה שערער דמשמע דקריאת הגט או ידע הוא גורם הערעור דהוא ודאי כמו שכתבתי. ובודאי שבאותו לשון שכתוב בב"י הוא טעות מה שכתוב או שלא צוה לכתוב כן וכו'.

דצ"ל אבל אם לא צוה לכתוב כן ע"כ משום דתחלת דבריו הוא איירי באופן דחוששין לו למה שאמר שבכוונה כתב כך לפוסלו וכיון שכן היאך אתי תשלום דבריו או שלא צוה וכו' אין חוששין לו. אלא ודאי שצ"ל אבל אם לא צוה וכו' וזה פשוט.

וכן משמע מדברי רבינו האיי שהביא בסמוך ה"ה ממה שכתב אי בעל יהיב רשותא לסופר למכתב גט שלם וטעו מהני כולהו וכו' אי אתיא לאנסובי ואתי בעל ומערער ואמר האי דכתיב ודין דינא הוא דאמרי ולכך נתכוונתי לא מנסיבנא לה וכו'. דאיך אמר ודין דכתיב ודין דינא הוא והא איירי תחלת דבריו בדיהיב רשותא לסופר גט שלם וטעו בהני דלא איהו כתביה ולא צוה לכתוב כך.

אלא ודאי דיכול לומר לכך נתכוונתי בשעת נתינה כיון שראה שכך כתוב אזי סבר דודין דינא הוא דאמר ולכך נתכוון בנתינתו. וכך נראה נמי מדברי הריב"ש שהביא הב"י שם דגם בדלא כתביה איהו בעצמו יכול לערער לדברי הגאונים שכתב וז"ל ואף בהם כתבו הגאונים שאין הגט פסול אלא כשהבעל מערער דמשמע בדלא כתביה איהו איירי אלא הסופר טעה וזה משמע ממה שכתב אחר כך ועוד יש מקילים ואומרים שלא נאמר זה אלא כשהבעל בעצמו כתבו ומערער אח"כ ואומר לכך נתכוונתי אבל כל שצוה הסופר

לכתוב גט כשר וטעה הסופר ולא דקדק באותם דקדוקים אין לפוסלו בדיעבד אפי' אם ערער הבעל עכ"ל.
משמע דלגאונים איירי בדלא כתבו איהו אלא שצוה הסופר לכתוב גט כשר ואפ"ה יכול לערער והיכי דמי יכול לערער דהוא ודאי דאיירי דאמר שראיתיו שכך כתוב ונתתיו לה אדעתא לקלקולה. וג"כ משמע הכי מיש מקילים עצמם שכתב אפילו אם יערער הבעל אלמא דשייך ערעור הבעל אע"ג דלא כתביה איהו וגם צוה לסופר לכתוב גט כשר דהוא ודאי כמ"ש אלא דיש מקילים לומר דאין חוששין לערעור שלו: והשתא לפי זה אינו מוזכר בדברי בעל העיטור חילוק בין נישאת או לא נישאת וכן בדברי רבינו האיי אלא בדברי רבינו נסים שהשיב בקבלה מפי הגאונים דהיכא דאיכא תרתי אם נישאת תצא ונ"ל דאין כך סברת בעל העיטור ורבינו האיי.
ומה שכתב בעל העיטור ורבינו נסים השיב כן בקבלה מפי הגאונים וכו' אין הכוונה שהוא כדבריו וכדברי רבינו האיי. אלא הכוונה לומר דגם הוא סובר דאין זה אלא בדאיכא ערעור דבעל דוקא אבל למסבר כוותיה דאי איכא תרתי אם נישאת תצא לא אמרו: ותדע ע דכן הוא דלא סברי כוותיה קאמר שהרי לדברי רבוותא שהביא בעל העיטור משמע בסוף דבריו דאם ערער הבעל איכא למיחש להני דקדוקים אע"ג שהוא לא כתבו ולא צוה לסופר לכתוב כך.
וכן בדברי רבינו האיי דאמר ודאי אי אתייא לאנסובי ואתי בעל לערער וכו' לא מנסבינן לה אבל בדברי רבינו נסים בסוף דבריו כתוב וכל טעות שבא מתחת ידי סופר אין ערעור הבעל כלום ע"כ. הרי שחולקים הם בזה וכן נראה מדברי הרא"ש שאין מסכים לדברי רבינו נסים דאי איכא תרתי תצא שהרי הביא דברי בעל העיטור הראשונים ולא הביא תשלום דבריו במה שכתב משם רבינו נסים וכן מוכח נמי ממה שכתב בקיצור פסקיו וז"ל ולשאר הפוסקים אם הבעל מערער אין לגרש בו ואם לאו מגרשין בו ' נתגרשה בו והבעל מערער לא תנשא ואם נישאת לא תצא ע"כ.
משמע דבכל גוונא שהבעל מערער אפילו הוא כתבו בעצמו כיון שנישאת לא תצא שהוא שלא כדברי רבינו נסים. אלמא שלדברי הנך רבוותא ורבינו האיי ס"ל הכי שלא כדברי רבינו נסים וכן רבינו בעל הטורים כשהביא דברי בעל העיטור לא הביא יעו"ש: דברי רבינו נסים הנז' כנ"ל דלא כדברי הלח"ם יעו"ש: דין י"ז בד"א כשהיה הגט יוצא מתחת ידה או שהיה קרוע שתי וערב כשנתן לה בפניהם ע"כ.
כתב הרב המגיד וז"ל חילוק זה לא כתבו שאר השטרות וכו' מ"מ השטרות הן חלוקות מן הגיטין וכו' וכר"א דאמר הכי בפ' המביא תניין וכו' ולזה לא חילק בשטרו' כמו

שחילק כאן ע"כ הדבר מבואר שהכוונה דבהדיא קאמר ר"א אבל בשאר שטרות לא דלא מהני עדי מסירה כמו בגיטין. וכיון שכן מאי דקאמר אח"כ והוכרח ז"ל לחלק וכו' לפי שנתבאר למעלה וכו' הוא לכאורה שפת יתר ועוד מה שאמר אלמא המחקין שהזכירה התוספתא בשאין עדי מסירה לפנינו אין לו שחר לכאורה דמאי אלמא דקאמר.

דלמעלה היה לו לומר כדאמר וכר"א דאמר הכי פ' המביא תניין וכו' וא"כ התוספתא שהזכירה המחקין בשאין עדי מסירה לפנינו: ונראה לי דהוא מביא ראיה על בין השטין או שהיה קרוע שתי וערב שכתב רבינו דמהני בעדי מסירה. דהוא כיון דהמחקין שהזכירה התוספתא הוא מוכרח לדידן דקי"ל כר"א דהיא איירי בשאין עדי מסירה א"כ ג"כ גם הנך דהזכירה דהוא נקרע שתי וערב איירי בליכא עדי מסירה.

אלא דאין הלשון מתוקן: עוד כתב וכן נראה פ' המביא תניי תלל' ואו ץ המשנה שאמרה ועל העלה של זית ולאו כמקרע הוא ותירצו א"ר זעירא תני בונא שילוח אפי' לא כתב אלא אני פלוני מגרש את אשתי כשר ע"כ נ"ל דהראיה היא דהתם קאמרי איזהו קרע של ב"ד בין כתב לעדים דהוא פסול.

ובודאי דאין הכוונה שהכתב כולו שלם אלא שנקרע חתימת העדים ממנו דאם כן מאי משני אפילו כותב אני פלוני מגרש את אשתי כשר והרי לא תירץ מידי שאף ע"ג שזה יכול לכותבו על העלה של זית הרי צריך עלה אחר לחתום עליו העדים וא"כ הרי קרע ב"ד הוא שנתקרע בין הכתב לעדים. ומוכרח לומר דבין הכתב לעדים דקאמרי הוא בתוך כתב הגט למעלה מן העדים.

שאז העדים הם חתומים על גט קרוע וכמאן דליתנהו דמי. ולהכי כד פריך עליה מן העלה של זית דבעלה אחד אי אפשר לכתוב כל הגט אלא בעלים הרבה ואם כן הוי קרע בתוך הכתב ופסול.

ותירץ רב זעירא שאיירי שכתב אלו התיבות שהוא גופו של גט שכשר. דסגי להו בעלה אחר דאין הקרע בגופו של גט.

ומשמע דשאר הגט וחתימת העדים הם בעלים אחרים. ואם בעידי חתימה לבד נתולה כיצד כשר כיון שאין העדים חתומים על הגט בחתיכה אחת הרי גרוע ממה שהיה הקרע בתוך הכתב והעדים חתומים עליו דסוף סוף הם בחתימה אחת מחוברים.

אבל זה העדים חתומים בחתיכה אחרת. אלא ודאי כיון דבעדי מסירה נתן לה אף ע"ג דהוא קרוע בקרע הפוסל הוא דוקא בעדי חתימה אבל בעדי מסירה כשר: אלא דקשה לי על ראיה זו דא"כ יהיה כשר לכתחלה י ליתן לה בעדי מסירה דומיא דעלה של זית שכותב לכתחלה.

ומדברי רבינו משמע דוקא בדיעבד שכתב וז"ל אבל אם יש שם עדים שנמסר לה הגט בפניהם וכו' או שהיה קרוע שתי וערב כשנתן לה בפניהם עד כאן . דמשמע דאיירי בשעבר ונתן לה ולא לכתחלה: אבל יש להשיב דמה דנקט הכי רבינו הוא משום כיון דאמר בד"א כשהיה הגט יוצא מתחת ידה וכו' דאפי' בדיעבד פסול נקט אבל אם יש שם וכו' להודיע דבעדי מסירה כשר בהך לישנא דרישא.

ולעולם אפילו לכתחלה כשר. לפי הך ראיה דהירושלמי כנלע"ד ודוק: דין י"ח חמשה שכתבו גט אחד לחמש נשותיהן וכו' הרי זו ספק מגורשת כתב הרב המגיד ומ"ש רבינו אם היתה המגלה יוצאה מתחת יד מן הראשונים הרי זו ספק מגורשת יצא לו ממ"ש בגמ' גבי עדים החתומים על שאלת שלום בגט חיישינן וכו' ומן הסוגיא נראה שאין שוין ע"כ. פירוש דהא בש"ס הא מתקיף לה ר' אבא לר' יוחנן דאמר זמן אחד לכולן זהו כלל ליחוש דילמא כי חתמו סהדי אבתרא הוא דחתמי מי לא תניא וכו' חיישינן על שאלת שלום וכו' דהיינו גם הכא חיישינן דהוא ספק ומשמע דהוא קא פריך לרבי יוחנן לומר דהאמת כר"ל דאמר אפילו זמן אחד לכולן נמי הוי.

טופס דחיישינן כמו בשאלת שלום. אלמא דטופס דמתניתין דקתני הוא שאינו כשר אלא ספק מגורשת אלמא דשוין הן: ומעתה מה שהקשה הרב לח"מ על הרב המגיד ואמר דמהיכא משמע לו מן הסוגיא דהא בגמ' אם דמו לא דמו אלא זמן אחד לכולן להה"א דשאלת שלום אבל כשכתב זמנים לכל אחד ואחר אינה מגורשת כלל עד כאן.

דהכוונה דכשכתב זמנים לכל אחד ואחד דהוא טופס דקתני מתני' לר' יוחנן אינה מגורשת כלל קתני מתניתין זה תימה דא"כ לר"ל דאמר אפילו זמן אחד לכולן נמי הוי טופס הוא דאינה מגורשת כלל. והא היא דמיא לשאלת שלום וחיישינן קאמר ולא אינה מגורשת כלל אלא ודאי דטופס דמתניתין הוא שוה לשאלת שלום דהוא חששא בעלמא וכיון שכן לר' יוחנן דמפרש דטופס דמתני' הוא בשכתב זמנים לכל אחד ואחד הוא משום חששא וספק מגורשת.

ועוד קשה לי דבריו דאיך שייך לחלק ולומר דלא דמו אלא דזמן א' לכולן אבל כשכתב זמנים לכל א' ואחד אינה מגורשת. והלא הקושיא היא הואיל וכל איש ואשה נכתבים לבד לבד הוי כדברים מפורדין ולהכי אמרינן דחיישינן דעדים לא חתמו אלא על האחרון כמו שפירש רש"י ז"ל דזה הטעם הוא ממש דזמנים חלוקים שהוא מורה דברים מפורדים ואין חילוק ביניהם.

ולהכי תירץ לו שאלו פסול ושאלו כשר דהיינו שהוי"ו מחבר הכל הכא נמי דכתיב ביה ופלוני פלונית דהא מחובר הכל. אבל אם כתב זמן לכל א' באחד בשבת גירש פלוני וכו'.

ואע"ג דכתב וי"ו וביום זה גירש פלוני לא מהני. דהם דברים מופסקים זה מזה.
ודומה לכתב זמן אחד לכולן ולא כתב בוי"ו לחבר ואין עדיפות זה לזה וכן להדיא כתב הרמב"ם אבל אם כתב וכו' וכתב וביום זה וכו' דהיינו אע"פ שכתב הוי"ו לא מהני לחבר וכמ"ש. וג"כ על מה שתירץ הוא ז"ל וז"ל ויש לומר דמעיקרא אסיק אדעתיה בגמר' וכו' וא"כ חזר דין זמן לכולן לפי סברת המקשה כמו זמן לכל א' ואחד לפי האמת ע"כ הנה דבריו משמע דזמן א' לכולן הוא דכתב בא' בשבת גירש פלוני וכו' ואחר כך כתב באחד בשבת גירש פלוני וכו' וכן כולם וזה תימה דאיך שייך דהמקשה יסבור כך והלא במתני' מבואר דלא כתבו אלא טופס א' וגם דברי ר"י מבוארים דזמן אחד לכולן שלא כתב אלא פעם אחת מדפליג עליה ריש לקיש משום דהזכיר איש ואשה יחד דצריך דלעירבנהו אנו פלוני ופלוני גירשנו נשותינו פלונית ופלונית משמע דר"י אירי בשכתב אלא פעם אחת הזמן בתחלה בחד בשבת וכמו טופס אחד אלא דהזכיר איש ואשתו ולהכי פליג עליה ר"ל וס"ל דזה מקרי טופס אע"ג דזמן אחד לכולן ובתחלה הזכיר כולן כיון דהזכיר איש איש ואשה יחד ולא ערבינהו אנו פלוני ופלוני וכו' אלא דס"ד המקשה מדקרי רבי יוחנן למה דקתני במתני' טופס לכל אחד ואחד הוא זמן לכל אחד ואחר משמע דגם שהוא טופס לכל אחד צריך שיהיה הזמן משונה ג"כ ולהכי פריך מאי איריא וכו'.
ובודאי דהוה מצי למיפרך דיוקא אדיוקא דמהכא משמע דאם זמן אחד הוא אע"ג שכתב לכל אחד ואחד טופס בפני עצמו ומרישא משמע דבעי טופס לכולן אע"פ שהוא זמן אחד. אלא דעדיפא האי פירכא קודם דמאי איריא וכו' דתיפוק ליה וכו' ביום ונחתם בלילה דהוא משום מוקדם.
ותירץ לו דכתיב בהו בחד בשבא בחד בשבא. דהיינו דזמן אחד הוא אלא שכתב הזמן לכל אחד ואחד דהיינו שכתב טופס הגט כולו לכל א' וא' כיון דמופסקים זה מזה אימא דעדים לא חתמו אלא על האחרון ואת שהעדים נקראים עמו כשר.
אבל זמן אחד לכולן הוא כדסבר מעיקרא שלא כתב לכל החמשה אלא פעם אחת בראשונה בא' בשבת גירש פלוני לפלוני ופלוני פלונית: והנה דברי רבינו יש לדקדק בהם דממה שכתב אבל אם כתב בכך בשבת גירש פלוני לפלונית והשלים הגט והתחיל תחתיו גט אחר באותה מגילה וכתב וביום זה וכו' והשלים הגט השני וכן עד שהשלים כל הגיטין וכו' משמע דבעי שיכתוב זמן וכל נוסח הגט לכל א' וא'.
אבל אם כתב זמן אחד לכולם אע"פ שכתב נוסח הגט לכל א' וא' כשר. ואילו בתחלת דבריו כתב אם כתבוהו בכלל כגון שכתבו בכך בשבת גירש פלוני לפלונית ופלוני

לפלונית וכן אמר כל א' מהן לאשתו לכי דיתהויין וכל טופס הגט ושני עדים חתומין מלמטה הרי זה גט כשר ע"כ.
משמע דאינו כשר אלא עד שיהיה זמן אחד לכולם וטופס א' לכולן דוקא. אבל אם כתב טופס לכל אחד ואחד אף על פי שכתב זמן אחד לכולן אינו כשר הפך מה שנראה מדבריו האחרונים.
ועלה בדעתי לומר שמה שכתב רבינו בתחלה וכן אמר כל אחד לאשתו לכי וכו' אין הכוונה דכן כתב בטופס הגט אלא הכוונה דאחר כך כל אחד ואחד כתב תשלום הגט בנוסח בפני עצמו דאמר לאשתו לכי דיתהויין וכו' דלא נכללו אלא בתחלה בזמן וכמו דדייקינן מסוף דבריו דכשר: וראיתי למר"ן בב"י סימן ק"ל שכתב על דברי רבינו וז"ל ומפשט דבריו משמעשלא כתבו אלא טופס אחד לכולן דהיינו שכתבו בכך וכך בשבת גירש ראובן את רבקה ויעקב את רחל וכך אמר כל א' מהם לאשתו לכי די תיהויין וכו' ע"כ שהוא כמו שהבנתי מעיקרא כמ"ש לעיל וכיון שכן קשה לי קושיא שהקשיתי שהוא הפך מדיוקא דדבריו האחרונים: דין כ"ב כתב שני גיטין בשני דפין זה למעלה מזה והעדים בין שני הגיטין וכו' כתב הרב המגיד ולא הוצרך רבינו להזכיר זה כאן לפי שהוא נכלל במה שיתבאר בסמוך עכ"ל.
הנה הגירסא דגריס כמו שלפנינו העדים שחתמו בראש הדף וכו' דמשמע דדין אחר הוא ועלה כתב ואם נמסר לה בעדים כשר. ובודאי שמה שהזכיר רבינו בזה שחתמו בראש הדף אף ע"ג דכבר שמעינן ליה מראש הדין כתב שני גיטין בשני דפין זה למעלה מזה שכתב וזו שהעדים נקראין בראש גיטא מלמעלה אינה מגורשת.
דמשמע דהוא משום שחתמו בראש הגט. הנה יכול הטועה לטעות ולומר טעמא דרישא כיון דגט כתוב למעלה אמרינן דלא חתמו אלא על שלמעלה כדרך כל הגיטין שחותמין למטה מן הגט ולא חתמו נמי על שלמטה אבל היכא דליכא אלא גט אחד אע"פ שחתמו למעלה מן הגט כשר כיון דודאי דהם חתמו על הגט הכתוב למטה מהם.
להכי אצטריך רבינו לכתוב העדים שחתמו בראש הדף של גט וכו' לומר שאפילו דליכא אלא גט אחד ובודאי חתמו עליו פסול שצריך שתהיה החתימה למטה מן הגט. ולהכי כתב הרב המגיד ולא הוצרך רבינו להזכיר זה כאן לפי שהוא נכלל במה שיתבאר בסמוך ע"כ.
שודאי הוא נכלל ולא הוא עצמו כמ"ש ומעתה לא קשה מה שהקשה ך הלח"מ ודוק: פרק ה' דין א' זה שנאמר בתורה ונתן בידה אין ענין הכתוב אלא שיגיע הגט לה וכו' הכל רשותה הוא ומשיגיע לרשותה נתגרשה ע"כ. הנה משמע מדבריו אלא משום דידה

משמע רשותה וכן כתב רש"י ז"ל במציעא דף י' ע"ב במ"ש השׁ"ס מר סבר חצר משום ידה איתרבאי וכו' ופירש שם דכתיב ונתן בידה וידה רשותה משמע כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו עכ"ל.

וכיון שכן קשה לי דהא בש"ס הכא קאמר מנא הני מילי דתנו רבנן ונתן בידה אין לי אלא ידה גגה חצרה וקרפיפה מנין ת"ל ונתן מכל מקום ע"כ. הרי משמע דידה ידה ממש משמע אלא משום ריבויא דונתן הוא דקא מרבי לגגה וחצרה וקרפיפה וידה אצטריך לחצר המשתמרת לדעתה וכמו שכתב רש"י בד"ה ת"ל ונתן בכל מקום: ועוד קשה על דברי רבינו שכתב בדין ב' הזורק גט לאשתו לתוך חצרה אם היתה עומדת שם בצד חצרה נתגרשה ואם לאו לא נתגרשה עד שתעמוד בצד חצרה וכו' שחוב הוא לה הגירושין ואין חבין לאדם אלא בפניו ע"כ.

ולמה ליה להאי טעמא והא קאמר בש"ס דטעמא משום דאמר קרא ידה כידה מה ידה משמרתה לדעתה אף חצרה המשתמרת לדעתה: ונ"ל דרבינו נקט כדברי רב אשי שהביא הרב המגיד דאמר רב אשי חצר איתרבי משום יד וכו' ואין הכוונה שמשמעות ידה כך הוא אלא משום דכתיב ונתן מ"מ כדברי הברייתא אלא דנקט מלתא דשייכא בפשט הכתוב.

ואף ע"פ שאינו מוכרח דידה היא רשותה. דעיקר הוא משום דכתיב ונתן מ"מ אבל צריך למכתב ידה דבעי שתהא סמוכה לחצרה כידה וכתב רבינו זה הטעם שחוב הוא לה הגירושין וכו'.

כדברי רב אשי דאמר ולא גרעא משליחות וכו' ודוק: אבל אכתי קשה על דברי רש"י הנז"ל דמי הכריחו . לפרש כך וידה רשותה משמע כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו.

וכי תימא משום דהכי לישנא משמע דקאמר חצר משום ידה איתרבאי דהוא משמע דכך משמעות ידה ולא משום ונתן זה אינו שהרי אח"כ בסוף הדף נקט האי לישנא דקאמר ומי איכא למ"ד חצר לאו משום ידה איתרבאי והתניא ידה אין לי אלא ידה גגה וחצרה וקרפיפה מנין ת"ל ונתן וכו' הרי שעל לישנא דא קאמר משום ונתן: וי"ל דרש"י דפירש כך הוא משום דודאי השׁ"ס כך הוה סבר דמשום דידו רשותו הוא דקא פריך מי איכא מ"ד חצר משום שליחות איתרבאי והתניא בידו אין לי אלא בידו גגו חצרו וקרפיפו וכו' ואי ס"ד חצר משום שליחות איתרבאי א"כ מצינו שליח לדבר עבירה וכו' ואם היה סבר דטעמא הוא דידה הוא משום דכתיב ונתן אם כן הוה ליה ליפרוך הפירכא הבתרייתא והתניא ידה אין לי אלא ידה וכו' שהוא הפך דבריו לגמרי.

ועוד דמברייתא זאת והתניא בידו אין לי אלא ידו וכו' מינה הוה ליה ליפרוך דמשום ידו הוא דאיתרבאי חצר. דכתיב המצא תמצא מכל מקום ואמאי קא פריך ליה משום דאם כן מצינו שליח לדבר עבירה דהיא פירכא שיש עליה תשובה .

אלא ודאי דסתמא דש"ס מעיקרא קא סבר דמאן דסבר דחצר משום ידה איתרבאי הוא משום דכתיב ויקח את כל ארצו מידו הוא משמע רשותו. ולהכי לא הוה יכול לפרוך לאידך מהאי ברייתות דאדרבה מהאי ברייתות משמע דידו לאו רשותו דאל"כ אמאי אצטריך לתנא דברייתא לירבי להו משום המצא תמצא וכו'.

ולאידך תנא משום ונתן והא ידו משמע רשותו ולהכי לא קא פריך מעיקרא אלא דאם משום שליחות איתרבאי א"כ מצינו שליח לדבר עבירה וכו' דודאי דלאו משום שליחות איתרבאי חצר דהיא פירכא אלימתא וכד תירץ ליה האי פירכא רבינא ורב סמא למר כטעמיה ומר כטעמיה אזי הדר למפרך בגוונא אחרינא ומי איכא למ"ד חצר לאו משום ידה איתרבאי דהיינו אלא משום שליחות איתרבאי דכתיב ושלח.

והא תניא דמשום ידה איתרבאי וכו' משום דכתיב בידה דקאי עליה ונתן מ"מ ולא משום דכתיב ושלח וכמו שפירש"י וז"ל אלמא משום ידה איתרבאי דאי משום שליחות הא כבר כתיבה הכא כדתניא ושלח וכו' דהש"ס עסיק למיפרך למ"ד דמשום שליחות איתרבאי ולסתור סברתו . דנפקא מינה לענין קטנה ולהכי לא פריך לפי מאי דס"ד דמאן דס"ל דמשום ידה איתרבאי הוא משום דידו משמע רשותו מהני ברייתות דהוא משמע דידו ממש הוא כיון דלא נפקא מינה לדינא.

דהדין הוא כוותיה דלאו משום שליחות איתרבאי אלא משום דכתיב ונתן ואז משמע דבידה ברשותה קאמר. ותירץ לו לענין גט כולי עלמא לא פליגי דחצר משום ידה איתרבאי.

דהיינו כולהו ס"ל כהברייתא משום דכתיב ונתן ואז משמע דבידה ברשותה קאמר: דין ג' היתה עומדת בראש הגג שלה וכו' כתב הרב המגיד דע שהוא מפרש הא דלא שאנו אלא שנמחק דרך ירידה וכו' אלא דרך ירידה פי' בסיפא דמתני' שהוא מלמעלה והיא מלמטה וכו' אבל נמחקדרך עליה פירוש ברישא דמתניתין שהוא מלמטה והיא מלמעלה אינה מגורשת וכו' דמעיקרא לאו למנח קאי פי' שלא היה כח הבעל דרך הנחתו שהוא בירידה ע"כ: הנה באמת קשה פירוש זה דאיך שייך לפרש בש"ס הכי דא"כ הוה ליה לש"ס לומר לא קתני מתני' נמחק ונשרף אלא בסיפא דהוא דרך ירידה.

אבל ברישא דהוא דרך עליה לא וכו' ועוד דמשמעות לא שנו אלא שנמחק דרך ירידה אבל נמחק דרך עליה לא וכו' הוא דאיירי באופן אחד וקא מחלק בין דרך ירידה לבין

דרך עליה וכמו שפירש"י דקאי אאופן דסיפא ובו קא מחלק בין דרך ירידה לדרך עליה: ועוד דאם כך הוא דרבינו מפרש הש"ס הכי למה ליה למנקט בלשונו כגון שנשבה הרוח והעלתהו ונמחק וכו' למה צריך כגון שנשבה הרוח והעלתהו דאפי' לא נשבה הרוח והעלתהו אלא שם ירדו מים ונמחק או עברה אש ושרפתהו כיון שהוא שלא כדרך תנועתו הטבעית כל שלא נח לבסוף אינה מתגרשת: ועוד מה זה שאמר רבינו הואיל ואינו הולך לנוח אינו גט והיה לו לומר דמעיקרא לא לנוח קאי אבל במה שאמר הואיל ואינו הולך לנוח משמע דקאי אעכשיו שנשבה הרוח והעלתהו ונמחק או נשרף ולא אמעיקרא ולפי פירוש הרב המגיד צריך לומר אמעיקרא שהבעל היה צריך להעלות הגט שלא כדרך תנועתו הטבעית: ומה שנלע"ד אנכי איש צעיר כך הוא דרבינו מפרש דמה שאמרו בש"ס לא שנו אלא שנמחק דרך ירידה וכו' הוא קאי אירישא דודאי דמה דקתני סיפא נמחק או נשרף קאי אירישא נמי אלא דנטר לה תנא עד לבסוף.

ועל רישא קא מחלק לא שנו אלא שנמחק דרך ירידה דהיינו שלא העלתהו הרוח אלא היה הולך כדרכו שיעבור המעקה ויורד לגג שזה סופו לנוח ונשרף ונמחק שחשבינן ליה כאילו נח מקודם שנמחק או נשרף אבל נמחק דרך עליה דהיינו כגון שנשבה הרוח והעלתהו ובאותה עליה נמחק או נשרף לא משום דבהעלאה הזאת אינו הולך לנוח שהוא עולה ולא לנוח ובאותה עליה הוא נמחק או נשרף.

ופירוש זה שפיר מתפרש שלא כפירוש רש"י דפירש אסיפא קאי ונמחק דרך עליה אינה מגורשת דדרך סילוקו לא מקרי נתינה. דאמאי לא מקרי נתינה כיון דכך צריך לזרוק אותו כלפי מעלה כדי להעבירו את המעקה דרך נתינה מקרי דהא צריך להיות כך בנתינתו ועוד דלא אתי שפיר לפירוש רש"י מה שאמר הש"ס מעיקרא לא למנח קאי.

דהא טעמא הוא משום דאין דרך נתינה בכך: ומעתה לפי זה דגם לדברי רבינו דאם לא העלתהו הרוח אלא תכף בהגיעו לאויר המחיצות או בהגיעו לפחות מג' טפחים סמוך לגג נמחק או נשרף היא מגורשת. ולא דיבר רבינו אלא כגון שנשבה הרוח והעלתהו ונמחק או נשרף ומה שכתב רבינו ובלבד שינוח הכוונה שהוא הולך לנוח שלא נשבה בו הרוח.

והוא היפך ממ"ש לבסוף הואיל ואינו הולך לנוח משמע דבראש דבריו הכוונה שהולך לנוח דהיינו שהולך כדרכו כדי לנוח ולא העלתהו הרוח וזה שאמר בש"ס לא שאני אלא שנמחק דרך ירידה דהיינו שהלך כדרכו כדי לירד בגג אשר היא עומדת בו דהיינו שנכנס לאויר המעקה כדי לירד בגג או בפחות מג' טפחים סמוך לגג דהוא כלבוד וחשבינן ליה כאילו ירד בגג.

אבל דרך עליה דהיינו שנשבה בו הרוח והעלתהו לא. מ"ט דמעיקרא בהך עליה לאו למנח קאי שאינו הולך לנוח אלא להעלות ובאותה שעה נמחק או נשרף א"כ אינו גט: דין ד' היה הגט שלו והוא מלמעלה בו וכו' כיון שיצא הגט ממחיצות הגג והגיע למחיצות מקומה שהיא עומדת בו נתגרשה ע"כ.

לכאורה קשה דלמה לא הזכיר רבינו כמו שאמרו בש"ס דבעי שיהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות ונ"ל דלא אמרו הכי בש"ס אלא משום דקתני מתני' כיון דיצא מרשות הגג הרי זו מגורשת. להכי קא פריך והא לא מינטר דהיינו שיציאתו מרשות הגג לא מינטר כל זמן שלא נכנס לאויר מחיצות.

וא"כ הוא אין סופו לנוח דאתי זיקא ודחי ליה חוץ למחיצות וא"כ היאך קתני מתני' דמיד דיצא מרשות הגג היא מגורשת ותירץ לי כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות דמיד דיצא מרשות הגג הוא נכנס לאויר החצר ולהכי רבינו דייק בלשונו וכתב והגיע למחיצות מקומה. דודאי כיון דנכנס למחיצות מקומה הוא סופו לנוח.

ולהכי לא כתב דבעי עודפות דלא בעינן עודפות אלא אם נאמר דמיד דיצא מרשות הגג היא מגורשת. אבל אם נאמר עד שיגיע למחיצות החצר לא בעי עודפות: וכי תימא דמאי מהני דהגיע לאויר המחיצות של החצר כיון שאין עודפות הרי ביציאתו מן הגג אינו מינטר דאתי זיקא ושדי ליה חוץ למחיצות וא"כ הוי אויר שאין סופו לנוח וכיון שכן אע"פ שנכנס לאויר המחיצות.

וכן נראה מדברי רש"י שם. רבינו לא ס"ל כך דהוא ס"ל דודאי דכאשר נכנס לאויר המחיצות היא מגורשת אפי' שביציאתו לא מינטר דאתי זיקא ודחי ליה חוץ למחיצות כיון שהגיע לאויר המחיצות דהש"ס לא פריך והא לא מינטר אלא משום דקתני מתני' כיון שיצא מרשות הגג ונמחק אז נשרף הרי זו מגורשת דאע"פ שמיד נשרף היא מגורשת על זה קא פריך כיון דלא נכנס לאויר המחיצות לא מינטר וא"כ הוי אויר שאין סופו לנוח היה באותו זמן ואמאי אם נשרף באותו זמן מגורשת ותירץ לו בעודפות דבאותו זמן הוא מינטר אבל ודאי דאם לא נשרף אלא עד הגיעו לאויר מחיצות החצר היא מגורשת וג"כ הא דקא פריך אריש והא לא מינטר הוא דקס"ד דבלא מעקה היה הגג ומתני' קתני כיון שהגיע לאויר הגג הרי זו מגורשת דמשמע דאם נשרף באותו רגע הרי זו מגורשת ועל זה קא פריך דאותו רגע לא קא מינטר דאתי זיקא ושדי ליה חוץ לאויר הגג וא"כ מקרי אויר שאין סופו לנוח ותירץ לו דאיירי שיש לו מחיצות והוא עדיין באויר הגג ומחיצות מינטר ליה והוי אויר סופו לנוח ולהכי אם נמחק ונשרף הוי מגורשת כללו של דבר דלרבינו אע"פ שהיה מקודם אויר שאין סופו לנוח כיון שלא נשרף באותו זמן אלא עד

שנכנס למקום שסופו לנוח הרי זה מהני וכתב זה רבינו בדין הקודם וז"ל כיון שהגיע לאויר מחיצות המעקה נתגרשה.
משום שהמחיצות שומרים אותו מהרוח והוי אויר שסופו לנוח. וכתב ובלבד שינוח שהוא כמו שפירשתי לעיל דהיינו שהוא הולך לנוח לאפוקי אם נשבה הרוח והעלתהו למעלה שאז לא מהני ליה המחיצות של המעקה ונשרף באותה שעה דאז הוי אויר שאין סופו לנוח אינו גט ולא נתגרשה דזהו מה שאמרו בש"ס לא שאנו אלא שנמחק דרך ירידה וכו'.
וכמו שפירשתילמעלה לדעת רבינו: אבל לפי פירוש הרב המגיד דודאי דקשה דאמאי לא כתב רבינו דבעי מחיצות החצר עודפות דלדבריו אי איפשר לתרץ דס"ל רבינו דאפי' לא היה מעיקרא מינטר כיון שהגיע לאויר מחיצות דמינטר מהני. דהא הוא מפרש לדעת רבינו דברישא כיון שהבעל היה צריך להעלות הגט שלא כדרך תנועתו כל שלא נח לבסוף אינה מגורשת דמעיקרא לאו למינח קאי שלא היה כח הבעל דרך הנחתו שהוא בירידה עכ"ל.
אלמא דהעיקר תלוי במעיקרא אם היה ראוי לנוח. וכיון שכן מאי דפריך אסיפא והא לא מינטר הכוונה דהא אין ראוי לנוח מעיקרא.
דאתי זיקא ושדי ליה. ואע"ג שנכנס לאויר המחיצות אח"כ ונשרף לא יהיה גט.
דבעי דמעיקרא יהיה ראוי לנוח. ולהכי תירץ לו כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות. דאז מעיקרא היה ראוי לנוח. דלפי זה דאם לא היו עודפות אע"פ שהגיע לאויר מחיצות ואז נשרף אינה מגורשת.
וא"כ תקשה אמאי לא אמר רבינו דבעי מחיצות עודפות: וי"ל דלהכי דייק רבינו בלישניה וכתב כיון שיצא הגט ממחיצות הגג והגיע למחיצות מקומה וכו' לומר דאיירי דביציאת הגט מהגג הוא נכנס למחיצות מקומה. דמשמע דהוא בתוך המחיצות.
והיכי דמי בודאי דאיירי שהמחיצות מקומה עודפות על מחיצות הגג. דאז ביציאת מחיצות הגג הוא מגיע לתוך מחיצות מקומה: דין ז כיצד שתי קופות וכו' כתב הר"ן על רבינו שדבריו מתמיהין ולעד"ן שסוגיא אתיא שפיר לדבריו שעל שקאמר משא"כ בקופות הכוונה שאע"ג שמחיצות החיצונות מהנו בחצרות בקופה אף מחיצות הפנימיות לא מהני עד שינוח משום דאין מחיצות כלי עשויים לשמור ופריך עלה וכי נח מאי הוי וכו' ומוקים לה בשאין לה שוליים דלהכי אם נח מהני ולהכי כתב רבינו דאף באין לה שולים לא מהני אפילו אויר הפנימית אלא דווקא עד שינוח על צד הקופה: דין ט' השאיל לה הבעל מקום בחצירו ולא יחדו לה וזרקו וכו' הנה מדבריו שכתב ולא יחדו

לה משמע דאם יחדו לה ולא נפל שם אע"ג שהוא בתוך ד' אמותיה אינה מגורשת לפי שלא הקנה לה אלא המקום שיחד לה וג"כ משמע ממה שכתב והגיע לד' אמות שלה דבאפילו בלא יחד לה הוא כוונתו על המקום שהיא שם עומדת וסתם מקום אדם הוא ד' אמות.

ולכן כשהשאיל לה מקום הוא ד"א שהיא עומדת שם ולכן כתב והגיע לד' אמות שלה שהיא עומד בהן הרי זו מגורשת ומזה משמע שאם רחוק מד' אמות אינה מגורשת שלא השאיל אלא ד' אמות שעומדת שם. וסובר רבינו שאפי' ד"א שהיא עומדת שם מקנה לה הוא דווקא אם באותם ד"א לא יש מקום שחולק רשות לעצמו אבל אם חולק רשות לעצמו כגון קורה וסלע ויש בו א' מג' דברים כגון שאותו קורה וסלע יש בו ד"א על ד"א. או גבוה י' טפחים. או יש לו שם לווי אע"פ שהוא בתוך ד' אמותיה הרי הוא חולק רשות לעצמו דמקרי מקום בפני עצמו.

והוא לא השאיל לה אלא מקום אחד וזה מקום אחר חלוק ממקומה לכן אינה מגורשת עד שיגיע הגט לידה. וסובר רבינו שזה דווקא אם הוא רחוק ממנה שאינו סמוך לה אבל אם הוא סמוך לה ובצדו היא עומדת אע"פ שהוא חולק רשות לעצמו ולא השאיל לה אלא מקום אחד הרי זה המקום שנח בו הגט הוא שהשאיל לה ונעשה כמו חצרה וכיון שהיא עומדת בצד חצרה הרי זו מגורשת אבל אם רחוקה ממנו שאינה סמוכה לו אזי חשבינן מקומה שהיא עומדת בו מקום אחד וזה הסלע מקום אחר ותרי מקומות לא משאיל לה: וכתב רבינו נתגלגל ונפל ע"ג קורה וכו' משמע דדווקא משום דנתגלגל וכו' נראה דאם מעיקרא זרקו ע"ג קורה או ע"ג סלע שאע"פ שהיא אינה סמוכה לו כיון שהוא בתוך ארבע אמותיה אע"פ מגורשת שגילה דעתו שהשאיל לה זה המקום כולו אע"פ שחולק מקום לעצמו.

אבל אם היה חוץ לד' אמות שעומדת שם אפי' היה מקום שאינו חולק רשות לעצמו אינה מגורשת שלא השאיל אלא מקומה שהיא עומדת שם שהוא ארבע אמות וכיון שהיא נמצאת עומדת חוץ למקום אשר זרק לה הגט לא קנתה גט זה. השתא אתי שפיר דאע"ג דבש"ס לא הזכירו מד"א מ"מ דהזכירו מקום סתם הוא כסתם מקום של אדם שהוא ד"א ועלה קא מיחלקי בש"ס ואמרו ולא אמרן אלא דגבוה עשרה וכו' כן נלע"ד פירוש דברי רבינו ודוק: דין י' זרק לה גיטה לרשותה וכו' אינה מגורשת כתב הרב המגיד ואיפשר שהוא סבור דלגבי גט בודאי אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי וכו' והכא נמי איגלאי מילתא דמעיקרא לאו למינח ברשותה קאי הילכך אינה מגורשת ע"כ.

קשה לי על זה והא איהו פירש לעיל לדעת רבינו דמפרש אבל נמחק דרך עליה שהוא מלמטה והיא למעלה דכיון שהבעל היה צריך להעלות הגט שלא כדרך תנועתו הטבעית כל שלא נח לבסוף אינה מתגרשת דמעיקרא לאו למינח קאי פי' שלא היה כח הבעל דרך הנחתו שהוא בירידה ע"כ. וכיון שכן התם שאני דהוא זרק שלא כדרך תנועתו הטבעית שאינו דרך הנחתו.

אבל בזה דזרק בדרך זריקה אמאי קרי ליה שלא למינח ברשותה קאי ולעד"ן שטעמו של רבינו כיון דאמרו אבל דרך עליה לא לפי מה שפירשתי לעיל דהיינו שהעלתהו הרוח ואע"פ שהוא באויר חצירה ולא יצא מאויר חצירה ונמחק או נשרף אמרינן אינה מגורשת משום דבהעלאה אינו הולך לנוח שהוא עולה ולא לנוח כ"ש דיצא מרשותה דחשבינן אותה העברה שאינו הולך לנוח ולכן אינה מגורשת ודוק: דין י"ב היתה ידה קטפרס וכו' כתב הרב המגיד ורבינו כתב הב' חלקים ראשונים ולא כתב הג' אבל ממ"ש והוא שהיתה עומדת וכו' נראה כן עכ"ל.

נ"ל פירוש דבריו דודאי הך בעיא לא איפשיטא והא דלא כתב רבינו החלק הג' שהוא ספק משום דכן נראה להדיא שהוא ספק ממ"ש והוא שהיתה עומדת ע"ג המים וכו' דמשמע והוא קאי על אינה מגורשת דהא דאינה מגורשת הוא דווקא אם היא עומדת על גבי המים וכו' אבל באינה עומדת ע"ג המים וכו' לא אמרינן בה דאינה מגורשת בודאי אלא ספק הוא דודאי כך הוא הדיוקא שאין הדיוקא הא באינה עומדת ע"ג המים היא מגורשת שאם כן היה לו לומר כגון שהיתה עומדת ע"ג המים וכו' דמשמע דהוא בנותן טעם למה אינה מגורשת שמתחילת נפילתו לאיבוד היה עומד לכן אינה מגורשת ומשמע הא אין תחילתו לאיבוד עומד היא מגורשת אבל כשכתב והוא משמע דהוא בא להזהיר שלא אמר דאינה מגורשת אלא בשעומדת ע"ג המיסוכו' הא לאו הכי לא אמרתי שאינה מגורשת שאין קדושין תופסין בה וזקוקה ליבם וכיוצא.

אלא שיש להסתפק בה דכן משמע לישנא דוהוא שהוא לשון אזהרה כן נ"ל דלא כפירוש הלח"מ ז"ל. דמלבד דכן משמע דברי ה"ה ז"ל דקאמר אבל ממ"ש והוא שהיתה עומדת וכו' דמשמע דזה דייק ממ"ש והוא שהיתה עומדת ולא משום דיוקא אדיוקא קשיא.

אלא דדיוקא אדיוקא לא' קשיא משום דממה שכתב ונח הרי זו מגורשת לא תדייק הא לא נח בכל גוונא אינה מגורשת כיון שהוא מבאר תכף נפל לתוך הים וכו' שהוא כאומר לאפוקי נפל לתוך הים וכו' דאז משמע דנח דקאמר מעיקרא לאו נח ממש אלא הולך לנוח לאפוקי שנפל לתוך המים שאינו הולך לנוח: דין י"ג זרקו לה בר"הר וכו'.

הנה ממה שכתב אח"כ כיצד הוא קרוב לו היה הוא יכול לשמרו וכו' שניהם יכולים לשמרו או ששניהם אין יכולין לשמרו זה הוא מחצה למחצה ע"כ משמע דהוא פוסק כרב שמן בר אבא דאמר לדידי מפרשא לה מניה דר' יוחנן הוא יכול לשמרו והיא אינה יכולה לשמרו זהו קרוב לו וכו'. וממה שלא כתב היה קרוב מגורשת שהיא יכולה לשמרו.

כדמשמע מדברי רב שמן בר אבא- משמע דהוא סובר דהא דאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא עד כדי שתשוח ותטלנו. דהוא בא להוסיף על דברי רב שמן בר אבא דאף דהיא יכולה לשמרו בעי עד שתשוח ותטלנו.

דנמצא דקרוב לו דקתני מתנו' איירי שהוא יכול לשמרו והיא אינה יכולה לשמרו שבזה אינה מגורשת. וקרוב לה דקתני מתני' דמגורשת הוא איירי כדי שתשוח ותטלנו.

אבל בקרוב לו הוא איירי כדאמר רב שמן בר אבא. ומה דפירש רבינו הכי ולא פירש לה דשמואל פליג על רב שמן לגמרי דהוא מפרש מתני' הכי דקרוב דמתני' כלו איירי בכדי שישוח ויטלנו גם בבעל.

הוא משום דהכי משמע מדקאמר ליה שיננא כדי שתשוח. דאיירי באשה דווקא.

אבל בבעל לא אמר הכי דמשמע דהוא מודה לרב שמן בר אבא. דקרוב לו דקתני מתני' איירי בהוא יכול לשמרו והיא אינה יכולה לשמרו ומודה לו נמי בהא דאמר שניהם יכולין לשמרו שניהם אין יכולין לשמרו זהו מחצה על מחצה.

ולפי שביכולה לשמרו היא ולא הוא לדעת שמואל לאו היינו מגורשת דקתני מתני' בקרוב לה- אלא עד כדי שתשוח ותטלנו. להכי כתב רבינו ומחצה למחצה עד שיהא קרוב לה הרי זו ספק מגורשת.

דהיינו קרוב לה דקאמר אח"כ כדי שתשוח ותטלנו. ואמר ספק מגורשת לפי שהוא מפרש למתניתין דמחצה על מחצה דקתני ספק מגורשת הוא עד קרוב לה דקתני אח"כ וזהו מ"ש וממחצה למחצה עד שיהיה קרוב וכו' דהיינו דכך פירוש המתני'.

ולפי שא"ל לא תעביד עובדא עד דמטא גט לידה. להכי כתב רבינו הרי זה פסול עד שיגיע גט לידה ואח"כ תנשא בו לכתחלה ע"כ.

דהיינו שפסול מדרבנן ולא תנשא בו לכתחלה. דהשתא רבינו כתב מתחלה דין דאינה מגורשת.

וכתב נמי דספק מגורשת דנפקא מינה אם נשאת תצא משום ספק אינה מגורשת וכיוצא וכתב נמי דין דפסול מדרבנן דנפקא מינה דאם נשאת לא תצא: והשתא אתי שפיר דרבינו

פסק כרבי יוחנן דקרוב לו דהיינו דהוא יכול לשמרו והיא אינה יכולה לשמרו. וכברייתא דהביאו בש"ס.
דהיא אמורה לענין קרוב לו. וכדברי שמואל בענין קרוב לה דהוא עד כדי שתשוח ותטלנו - דאע"ג דר' יוחנן מדבריו משמע דבאופן דיכולה היא לשמרו ולא הוא מגורשת.
מדקאמר הוא יכולה לשמרו והוא אינו יכול לשמרו זהו קרוב לה. דמשמע דזה דקתני מתני' מגורשת.
איפשר לומר דר' יוחנן דלא אמר עד כדי שתשוח ותטלנו משום דנפקא מינה לענין קידושין. דלא בעי עד כדי שתשוח ותטלנו וכמו שפסק הכי רבינו בפ"ד מהל' אישות.
ומכ"ש דסברא למשום חומרא דעריות פוסקים כדברי המחמיר אף אם היה מבואר להדיא בדבריו דלא בעי כדי שתשוח ותטלנו אבל ממה שהביא הש"ס דברי ר' יוחנן בתחלה קרוב לה שנינו ואפי' מאה אמה אע"ג דאנו מפרשין לה דאיירי ביכולה לשמור היא ולא הוא וכמו שכתבו התו' שם. מ"מ הרי מבואר דלא בעי כדי שתשוח ותטלנו.
ומ"מ דברי רב שמן בר אבא יכולין לפרש כמו שכתבתי. כן עלה על דעתי לפרש דברי רבינו לפי הסוגיא.
ואח"כ ראיתי להרב המגיד ז"ל מה שכתב. ובתחלה כתב שהוא רבינו מפרש הא דשמואל דבדין קרוב לה אתא לאפלוגי שהוא בגטין כדי שתשוח ותטלנו.
ומצד החומרא אמרו כן ע"כ. נראה דפירוש דבריו דהוא שמואל מפרש דמה דקתני קרוב לה.
שהוא כדי שתשוח ותטלנו לפי מה שמפרש לה הוא. הוא מצד החומרא דבגטין אמרו כך.
אבל בקדושין הוי פירוש קרוב לה היא יכולה לשמרו ולא הוא. שלהכי פסק רבינו הכי בפ"ד מהל' אישות.
וכתב אח"כ הרב המגיד ועוד רצה להחמיר שמואל ואמר שלא לעשות מעשה עד שיגיע לידה ממש. דהיינו שדברי שמואל מעיקרא מפרש במתניתין הכי דהוא מצד חומרא דגטין אמרו עד שתשוח ותטלנו.
וכל שאינו כך לא הויא מגורשת ובודאי שסובר רבינו שהיא ספק מגורשת. ואח"כ כתב הרב המגיד מיהו ספק מגורשת הויא דלא גרע משניהם אין יכולין לשמרו או משניהם יכולין לשמרו שכתב רבינו שהוא ספק מגורשת ע"כ נראה פירוש דבריו וכי תימא כיון דפסק כשמואל דבעי עד כדי שתשוח ותטלנו דמפרש למתניתין דקתני קרוב לה הוא עד כדי שתשוח ותטלנו.

וכל כמה דלא הוי הכי אע"ג דהיא יכולה לשמרו ולא הוא אינה מגורשת. להכי אמר דהיא ספק מגורשת דלא גרע ממחצה על מחצה דאמר דהיא ספק מגורשת.
כ"ש בזה דהיא יכולה לשמרו דהוא ספק מגורשת ולא אמרינן דהיא אינה מגורשת: עוד כתב ה"ה והוצרכתי לדחוק בזה לדעת רבינו וכו' שהרי אינו מעלה ומוריד כאן ע"כ. פי' כדי שלא תקשה עליו דמנין לו לפרש כך בדעת רבינו.
דאימא דרבינו פסק כרבי יוחנן לגמרי דכל שהיא יכולה לשמרו והוא אינו יכול הרי זו מגורשת. דזה דקתני מתניתין היה קרוב לה מגורשת.
אלא דרבינו פסק בהא דאמר שמואל עד שיגיע גט לידה משום דעבדי עובדא הכי כמו שאמר רב מרדכי לרב אשי דנמצא דהוא פסול דווקא ולא הויא ספק מגורשת. לזה אמר דאם היה דעתו כך היה לו לרבינו לבאר באופן זה דאחר מה שכתב היה הגט מחצה למחצה וכו' הרי זה ספק מגורשת יאמר היה קרוב לה הרי זה פסול עד שיגיע גט לידה ואח"כ תנשא בו לכתחלה.
ע"כ דהוא משום חומרא ופסול דווקא. ולמה יאמר כדי שתשוח ותטלנו שהוא אינו מעלה ומוריד.
דהא בעי עד שיגיע גט לידה. אלא ודאי שהוא בא לומר דס"ל כשמואל.
דבעי עד כדי שתשוח ותטלנו. וכל דלא הוי כך אע"פ שהיא יכולה לשמרו ולא הוא הויא ספק מגורשת.
והפיסול הוא מכדי שתשוח ותטלנו עד שיגיע גט לידה. וכמו שכתב הוא: עוד כתב ולפי שזה שכתבתי דחוק קצת יש לומר שאף רבינו סבור בדין קרוב לה בגט כמ"ש בקידושין וכו' וקיימא לן כוותיה ע"כ.
דהיינו דרבינו פסק כרבי יוחנן ובקרוב לה דהיא יכולה לשמרו ולא הוא היא מגורשת.
אלא כיון דאמר ליה שמואל לא תעביד עובדא עד שיגיע גט לידה.
משמע דמשום חומרא לא יהיה גט עד שיגיע הגט לידה. הא לאו הרי בכל גוונא פסול מדרבנן.
אלא במחצה על מחצה היא ספק מגורשת ספק אינה מגורשת. ורשת.
ובמחצה על מחצה חידש לן שמואל דאם כדי שתשוח ותטלנו ה"ז מגורשת. ולהכי כתב רבינו היה קרוב לה כדי שתשוח ותטלנו הרי זה פסול וכו' דהיינו שהיא מגורשת מדאוריתא אע"פ שהיא מחצה על מחצה ששניהם יכולין לשמרו שאם כדי שתשוח ותטלנו פסול מדרבנן דווקא: עוד כתב למטה ואל יקשה בעיניך מ"ש כאן שהוא פסול

עד שיגיע לידה ולמעלה כתב בדין קטפרס וכו' הרי הוא כנח בידה ע"כ נראה דהכוונה אחר שהביא דברי הרשב"א שודאי לפי דברי הרשב"א לא תקשה קושיא זו.
שהרשב"א הוא קא מקשה מעיקרא על דברי רבינו מזה ואחר שפירש דברי רבינו דאיירי באופן שהביא הרב המגיד. א"כ קושיא זו לא תקשה.
דלמעבד בה עובדא לא עבדינן הואיל והבעל בתוך ד' אמות שלה עד שיגיע הגט לידה.
אבל התם בהיתה ידה קטפרס וכו' דמהני בנח בתוך ד' אמותיה שהוא אינו עומד עמה בתוך ארבע אמותיה והדבר מבואר מעצמו.
אבל לפי פירושו הוא דלא איירי בעומד עמה בד' אמותיה ואעפ"כ אמר עד שיגיע גט לידה א"כ תקשה מהך דאם היתה ידה קטפרס וכו' לזה אמר שאל יקשה בעיניך זה לפי שלמעלה כבר הגיע הגט לידה וכו' עוד כתב ומ"ש רבינו בא הוא תחלה וכו' לפיכך אם קדם הוא הרי שבאה היא לאחר מכן כאילו לא באה ע"כ.
פירוש אע"פ שהוא כדי שתשוח ותטלנו שהוא לשני הפירושים היא מגורשת כיון שהוא בתוך ד' אמותיו כאלו לא באה כלל. ולא אמרו כדי שתשוח ותטלנו אלא בשלא היתה בתוך ד' אמותיו.
שאף הוא שבא לאחר כך לארבע אמותיה אין אומרים שאלו ד' אמות נחשבין לשניהם ואף אם תשוח ותטלנו לא מהני כיון שהוא בתוך ד' אמותיו ג"כ אלא כאילו לא בא ונחשבין כולם שלה אע"פ שהוא יכול לשמרו כמותה דתרוייהו יכולין לשמרו ונקראים מחצה על מחצה והיה מן הדין ספק מגורשת אעפ"כ הרי היא מגורשת גמורה.
דחשבינן ליה כאילו לא בא. אלא שהגט פסול מצד החומרא דבעינן עד שיגיע הגט לידה.
שמצד החומרא זאת היה הגט פסול. אפי' לא בא הוא לתוך ד' אמותיה והיתה כדי שתשוח ותטלנו.
כך נראה פירוש דבריו במה שכתב אע"פ שהוא יכול לשמרו והיה מן הדין וכו' הרי היא מגורשת גמורה ע"כ הכוונה ששניהם שוים כמו שהיא כדי שתשוח ותטלנו דהוא שיעור להיות גירושין כך הוא עומד בשוה לה. דאם לא כן היאך היא מגורשת והלא בעינן כדי שתשוח ותטלנו וכיון שכן גם דברי רבינו שכתב עמדה היא תחלה וכו' אע"פ שהוא מחצה על מחצה וכו' ה"ז גט פסול.
דהוא מדבריהם ודאי דאיירי בכדי שתשוח ותטלנו. ואם נפרש דה"ה אזיל לר' היה השני דביכולה לשמרו היא ולא הוא לא בעי כדי שתשוח ותטלנו אתי דבריו כפשטם.

אכבל נ"ל דלשני הפירושים כתב דבריו ולכן כתב סתם אע"פ שהוא יכול לשמרו וכו' הרי זה מגורשת דלפירוש א' דבכדי שתשוח ותטלנו. ולפירוש הב' לא בעי כדי שתשוח ותטלנו וכך נפרש דברי רבינו.

ומעתה מה שהקשה הר"ן ז"ל שהביא הכ"מ. לא קשה שרבינו איירי בכדי שהיא יכולה לשוח וליטול אותו שבכל מקום מועיל וכיון שכן מזה לא קשה כלל ולקמן בד"ה וזרקו לה וכו' בכ"מ אכתוב באורך: עוד כתב וידוע שענין פסול בדברי רבי' הוא שלכתחילה לא תנשא ואם נשאת לא תצא ע"כ.

דבריו אלו מבוארים על מה שכתב אלא שהגט פסול עד שיגיע גט לידה מן החומרא. וג"כ היה פסול אפילו לא בא דטעם אחד להן דנמצא דמה שכתב כאן רבינו פסול הוא כאופן דלמעלה שלא בא הוא בתוך ד' אמותיה דכתב שם רבינו הרי זה פסול עד שיגיע גט לידה ואח"כ תנשא בו לכתחלה דמשמע דאם נשאת לא תצא דגם פסול שכתב הכא הוא כמו התם דלכתחלה הוא דפסול ואם נשאת לא תצא ואע"פ דהכא כתב רבינו פסול סתם והכריח לזה לפי שענין פסול הנזכר בדברי רבינו הוא כך כמו שמבואר בפרק י' וכל תשלום דברי ה"ה הם מבוארים ודוק: השגת הראב"ד תמה אני וכו' ואולי לדעת את שאינה מגורשת ע"כ ואנכי איש צעיר לא ידעתי מה תימה יש והלא צריך להזכיר האופן שהוא ספק מגורשת ורשת דנפקא מינה שאם נשאת תצא אבל אם לא היה מזכיר אלא האופן שהסכימו עליו בסוף הוא דווקא פסול לכתחלה לינשא בו ואם נשאת לא תצא וכמו שכתב רבינו בפרק י': כ"מ בד"ה זרקו לה בר"הר וכו' הרשב"א בפ' הזורק וכו' ובשיכולה לשמרו כתב שהיא מגורשת וכו' ואין בהם נפתל ועקש ע"כ לשונו.

הנה מבואר בדברי הרשב"א שהיה גורס בדברי רבינו יכולה היא לשמרו ולא הוא זהו קרוב לה דהיינו שהיא מגורשת ודלא כגירסתנו ומה שעולה מדברי הרשב"א לדעת רבינו שגם עתה לדברי רבינו כל שבא הגט בתוך ד' אמותיה היא מגורשתי ולא אמרינן ביה פסול עד שיגיע הגט לידה. שלא אמר רבינו כך דפסול עד שיגיע גט לידה אלא באופן שמזכיר לקמן עמדה היא תחלה ובא הוא ועמד כנגדה וכו' שלדינא הוא כדי שתשוח ותטלנו היא מגורשת כמו שאמר שמואל.

אלא דלא ליעביד עובדא עד שיגיע גט לידה כמו שאמר לו שמואל ואת לא תעביד עובדא וכו' שרבינו כתב לעיל סתם ואח"כ פירש בהיכן הוא איירי וכמו שבראש הדין כתב קרוב לו אינה מגורשת מחצה למחצה ספק מגורשת ואח"כ ביאר כיצד הוא קרוב לו וכו'. ואח"כ ביאר מה שכתב היה קרוב לה כדי שתשוח ותטלנו וכו'.

דהוא דאם בא הוא תחלה וכו' אינה מגורשת אע"פ שאם תשוח תטלנו. אבל אם עמדה היא תחלה וכו' והיה הגט בכדי שתשוח ותטלנו הואיל והוא לתוך ד"א שלה הרי זה הגט הוא גט אלא דפסול הואיל והבעל בתוך ד"א שלה עומד.

דזה מה שאמר ליה ואת לא תעביד עובדא עד שיגיע גט לידה. דמפרש להא דאמר רבינו הואיל והוא לתוך ד"א וכו' הוא איירי בכדי שתשוח ותטלנו דכתב לעיל היה קרוב לה כדישתשוח ותטלנו הרי זה פסול וכו' וכתב על זה הכ"מ אח"כ וה"ה דחה שטת הרשב"א וקצת דחיותיו הם דחיות וקצתם הם מתיישבות מתוך דברי הרשב"א ולא ביאר איזה הם ואנכי נ"ל שודאי דמה שדחה ה"ה מצד הגמ' הם ודאי דחיות חזקות.

אבל הדחיות שדחה מצד דברי רבינו ודאי הם מיושבים. שודאי לפי הגירסא שיש לו הרשב"א בדברי רבינו כמו שנראה מדבריו שרבינו כתב היה קרוב לה ולא לו וכו' כמו שכתבתי לעיל.

וכן ראיתי כתוב בספרים ישנים. א"כ דברי רבינו אתי כוותיה.

וג"כ הדחיה השנית שבביאור כתב שאם היה קרוב כדי שתשוח ותטלנו שהוא פסול קודם שכתב דין עמדה היא תחלה וכו'. הרי כבר כתבתי שרבינו תחלה סתם ואח"כ ביאר כיצד וכו': עוד כתב והר"ן בפ' הנ"ז וכו' אלא דמחומרא בעלמא אמר כדי שתשוח ותטלנו ומחמיר עוד לומר דאפי' בכה"ג אינה נשאת אלא לאחר שיגיע הגט לידה ע"כ.

לא ידעתי שאיך איפשר לומר כך כיון דשמואל לא פליג אדר' יוחנן בפירוש המתני' אלא שמחמיר עד כדי שתשוח ותטלנו. ועוד מחמיר דאפי' בכה"ג עד שיגיע גט לידה.

למה פסק דבורו בתרי גווני הוה ליה לומר שיננא לא תעביד עובדא עד שיגיע גט לידה.

דבשלמא דאם נאמר דדבריו הראשונים הוא דמפרש למתניתין הכי עד כדי שתשוח ותטלנו דפליג על דברי ר' יוחנן בפירושא דמתניתין אתי שפיר דנקט דבריו הכי שאע"פ דפירושא דמתני' הכי את לא תעביד עובדא עד שיגיע הגט לידה: עוד כתב ונ"ל שהוא סופר דכיון דהא דר' יוחנן לאו מדינא אלא מתקנתא שהרי אין קניה תלויה בשום מקום בשמירה וכו' הדר דינא לדוכתיה דביכולה לשמרו אינה מגורשת גמורה דאורייתא וכו' דהויא לה ספק מגורשת ע"כ לא ידעתי דלמה היא ספק מגורשת כיון דעקר לה לתקנתא דמתניתין לחומרא והדר דינא לדוכתיה א"כ אינה מגורשת כלל ומכ"ש דקשה דאם עקר לתקנתא דמתניתין והדר דינא לדוכתיה כ"ש גם במחצה למחצה דאינה מגורשת.

ואפשר לומר דהכוונה הדר דינא לדוכתיה שהתקינו להחמיר בגטין עד שאמרו מחצה למחצה ספק מגורשת עוד נחמיר שגם ביכולה היא לשמרו ולא הוא כחומרא דספק מגורשת וכל זה דוחק: עוד כתב ועל מה שהשוה וכו' אבל הר"ן תמה עליו וכו' והרי כל

שאינו בכדי שיעור שתשוח ותטלנו אינו אלא ספק מגורשת וכו' וכיון שכן ביתר מכדי שתשוח ואפי' תוך ד' אמות ברשות הרבים מגורשת ואינה מגורשת וצ"ע עכ"ל.
פירוש דבריו כיון שאין ד' אמות קונות ברשות הרבים אם כן בהאי שהוא עומד עמה בתוך ד' אמות הרי יכול לשמרו גם כן ובנדון זה אמאי שד' אמותיה קונות לה אף ע"פ שהוא יתר מכדי שתשוח ותטלנו והא ארבע אמות כשהם ברשות הרבים אינם כלום ואם כן צריך כדי שתשוח ותטלנו וכי תימא דשיעור ד"א הוא כדי שתשוח ותטלנו זה אינו דודאי הוא פחות מד' אמות כדמשמע בפרק מי שהוציאוהו אלו תוכן דבריו.
ואנכי איש צעיר כבר כתבתי על רבינו דודאי דאיירי בכדי שתשוח ותטלנו וכמו שהבין כך הרשב"א ז"ל בדברי רבינו וכבר הבאתי דבריו לעיל. אלא דאי קשיא הא קשיא כיון דאינם קונות ד"א ברשות הרבים מאי מועיל אפילו אם כדי שתשוח ותטלנו כיון שהבעל בא ועמד בד' אמות אלו הרי הוא גם כן יכול לשוח וליטלו וא"כ הרי הם למחצה.
ואמאי היא מגורשת מדאורייתא. דבשלמא לדברי הרשב"א דמפרש לדעת רבינו דשמואל בא לומר שאם באה היא ועמדה אע"פ שזכתה בתוך ד"א אם בא הבעל ונכנס בתוך ד"א שלה וכו' אתי שפיר דשמואל קאי אדמתניתין שהוא ר"הר ונימא דבגיטין תקנו כך אבל לפי פירוש הר"ן דמפרש לדעת רבינו דשמואל לא איירי בעמדה היא תחלה ובא הבעל ונכנס בתוך ד' אמותיה אם כן כיון שרבינו כתב בהל' גזילה שאין ד"א קונות ברשות הרבים אלא בסמטא א"כ מאי מועיל בה בכדי שתשוח ותטלנו כיון דהבעל גם הוא יכול לשוח וליטלו דהו"ל מחצה למחצה אמאי היא מגורשת מדאורייתא אלא מדבריהם דפסול הוא דווקא.
ועל זה ג"כ נ"ל לתרץ דאם כדי שתשוח ותטלנו הרי כאילו קבלתו ולא איכפת לן אם הוא ג"כ הכי ועי"ל דס"ל דתקנו הכי בגיטין והוא ממה שרב מוקים למתני' בהכי אלמא דד"א קונות בגיטין אליבא דכ"ע ואף ע"ג דלא יכיל הש"ס למיקם המתניתין בהכי מ"מ הדין דין אמת ולהכי כתב רבינו דאע"ג דהבעל נכנס גם הוא לד' אמותיה והוא יכול לשמרו כמותה כיון שהוא בתוך ד' אמותיה אם היתה בכדי שתשוח ותטלנו ואע"ג דהוא ג"כ יכול לשוח וליטלו דידה עדיף כן נ"ל.
ולא ידעתי למה הר"ן ז"ל לא הקשה על רבינו אלא מעמדה היא תחלה. והלא גם מרישא היה יכול להקשות דאמאי כתב דאם בא הוא תחלה ועמד ואחר כך עמדה היא כנגדו וזרקו לה אם היה הגט בתוך ד' אמות שלו אינה מגורשת אע"פ שאם תשוח תטלנו.

והלא ברשות הרבים אין ד"א קונות . והיאך קונות לו ד' אמותיו עד דאפילו שאם תשות ותטלנו אינה מגורשת: דין י"ו זרק הגט לידה וכו' אינה מגורשת עד שתפסק המשיחה ואם אינו יכול לנתקו הרי זו מגורשת ע"כ.

משמע דאם נפסקה המשיחה הרי הוא מגורשת אע"ג דהיה יכול להביאו אצלו. והנה לפי דברי התוס' נראה דטעמא משום דבשעת נתינה היה יכול להביאו אצלו לא מקריא נתינה.

ולפי זה מאי מהניא דנפסקה המשיחה אח"כ כיון דבשעת נתינה היה יכול להביאו אצלו ואפילו לדברי רבינו יצחק שהביא המגיד בדברי הרשב"א שנתנו הבעל לידה וקפצה ידה מרצון הבעל עד שאין הבעל יכול לנתקו ולהביאו אצלו אע"פ שאם לא קפצה ידה היה הבעל יכול להביאו אצלו מחמת המשיחה.

מ"מ הרי בשעת נתינה תכף קפצה ידה עד שאין יכול להביאו ומקריא נתינה כיון שהיא ברשות הבעל קפצה ידה אבל דברי רבינו דאיירי דיכול להביאו אלא דנפסקה המשיחה אמאי מגורשת: ונ"ל דרבינו מפרש דמה שאמרו בש"ס בעינן כריתות וליכא הכוונה דבעי דהספר שנותן לה הוא נכרת מידו ולהכי כל זמן שיכול להביאו אצלו הרי זה לא נכרת ואם נפסקה המשיחה הרי נכרת והיא מגורשת ואם אינו יכול להביאו אצלו אע"פ שהמשיחה בידו כיון שאין יכול להביאו אצלו הרי כאילו נכרת מידו: דין י"ז נתן הגט ביד עבדה וכו' ואם היה כפות הרי זו מגורשת ע"כ.

הנה בלמדי הסוגיא דפרק המביא תניין וסוגיא דהזורק ראיתי טעמא דפסק רבינו הכי לפי דבפ' המביא תניין בודאי דאיירי בניעור דהא קא פריך וכי תימא בעומד והאמר רבא וכו' עומד ויושב לא קנה וכיון שכן כיון שאמר והלכתא בכפות הואעל מה דמשמע ליה דבנעור איירי ואם היה כפות ה"ז גט.

וכיון שכן אתי שפיר מה שאמר רבא בסוגיא דהזורק נעור אינו גט דהויא ליה חצר המשתמרת שלא מדעתה. דלאו בכפות איירי דבכפות הויא ליה גט כמו הך סוגיא דפרק המביא תניין.

אלא כאשר בסוגיא דהזורק קא פריך ישן ומשמרתו הרי זה גט אמאי חצר המהלכת היא וחצר המהלכת לא קנה וכי תימא ישן שאני והאמר רבא כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויושב לא קנה. הוקשה לו לרבינו על זה והא בסוגיא דלעיל לא קא פריך מהאי דאמר רבא כל שאילו מהלך לא קנה.

אלא דוקא בנעור ועומד. אבל בישן לא ועוד דמאי פירכא זו והלא לא דיבר רבא אלא בעומד ויושב אבל בישן לא אמר: ועוד מאי קאמר והילכתא בכפות דאם בכפות אפילו

נעור נמי כמו סוגיא דפ' המביא תניין דאם הוא כפות לא מקרי חצר המהלכת ומאי איריא ישן.
ומשום זה כדי דלא תקשי הסוגיות אהדדי מפרש דמה דקאמר בפ' הזורק וכי תימא ישן שאני והא אמר רבא וכו' הכוונה כיון דקאמר רבא כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויושב לא קנה אע"פ שאינו מהלך כיון שהוא ראוי להלך לא קנה א"כ היה ראוי לגזור בישן נמי דלא הוי מגורשת אלא פסול כדי שלא יעשו גם בנעור והוא עומד או יושב ואע"פ שהם ראויים להלך וישן אינו ראוי להלך מ"מ נגזור דילמא אתי למטעי בנעור ועומד ותירץ והלכתא בכפות.
דהיינו דישן איירי בכפות דבא רבא לומר דישן אף ע"ג שהוא לאו חצר המהלכת שהוא אינו ראוי להלך אעפ"כ בעי כפות דאז הוי גט ואי לאו פסול ואינו מפרש כמו שפירש"י ז"ל בכפות שאינו ראוי להלך וכו' דמשמע אבל בישן לבד מקרי ראוי להלך - אלא ס"ל דבישן לבד מקרי אינו ראוי להלך אלא דגזרינן ישן בלא כפות אטו נעור ואינו מהלך.
ובנעור וכפות לא גזרינן אטו שאינו כפות. לפי שבישן אתי למטעי ולימא דכמו דבישן שאינו מהלך לא מקרי חצר המהלכת ג"כ ניעור והוא עומד או יושב לאו חצר המהלכת היא להכי גזרינן.
אבל בנעור והוא כפות לא גזרינן אטו עומד ויושב. דכפות שאני שאי אפשר לו להלך והוא כפות דצריך מעשה להתיר הקשר.
אבל נעור ועומד או יושב אינו צריך מעשה וראוי להלך מקרי ואה"נ דגזרינן ישן לפי שאינו צריך מעשה דמיד בהקיצו הוא מהלך. וזה דבסוגיא דפ' המביא תניין קאמר בצריכותא אבל עבד ליגזר כפות אטו שאינו כפות קמ"ל דהיינו דלא גזרינן.
ובהאי סוגיא דהזורק גזרינן בישן אטו נעור ועומד או יושב דזה מה דפריך והאמר רבא וכו' דהוא משום גזרה וכמו שפירשתי דלדעת רבינו לא סליקא ליה מה שפירשו שם התוספות דכפות וישן קאמר דאיך הש"ס לא יבאר זה כדי שלא נטעה וגם בצריכותא לא קאמר אלא כפות אטו שאינו כפות ולא משום דהוא ישן נמי אלמא דבעור איירי ולא בישן.
ועוד כיון דהמקשה ס"ד דבנעור איירי דהא קאמר וכי תימא בעומד וכו' א"כ הוה ליה למימר אלא בישן וכפות: והשתא לפי מ"ש שרבינו מפרש הסוגיא דפ' המביא תניין דבנעור והוא כפות הרי זה גט וקאמר בצריכותא אבל עבד ליגזר כפות אטו שאינו כפות קמ"ל. הוא בהאי הוא דלא גזרינן.

אבל בישן אטו נעור גזרינן והוי פסול מדרבנן ואינו גט עד שיהא כפות: ומה שכתב רבינו ואם היה כפות הרי זו מגורשת אף ע"פ שזה אינו צריך דהא אפי' נעור כבר כתב דהוא גט. אפשר הכוונה דאינו גט עד שיהא כפות נמי.

כמו שבא רבא לאשמועינן כמש"ל. אבל נ"ל עיקר דהוא כיון דישן הוא דומה לכפות וכתב שהוא פסול מדרבנן אם כן גם אם יהיה כפות יבא הטועה לטעות ולומר מה יועיל בו כפות שבלאו הכי הוא ישן והוי כמו כפות ואם כן גם בשהוא כפות נמי הוא פסול מדרבנן להכי פירש רבינו דבאם היה כפות נמי מגורשת.

כן נ"ל לפרש דברי רבינו ואח"כ ראיתי מ"ש ה"ה והלח"מ ומה שעלה על דעתי כתבתי: ומה שיוקשה לדעת רבינו שאמר דבנעור וכפות הוי גט. היא האי קושיא דא"כ דהאי דאמר רבא בפ' הזורק נעור אינו גט אירי בשלא כפות.

והא לא דמי לישן דאמר בתחלה דהוי גט דהוא אירי בכפות. דקושיא זו לפי פירוש ה"ה והלח"מ לא תוקשה דהם מפרשים דישן דקאמר רבא לאו בכפות אירי דומיא דנעור דקתני אח"כ: אבל לפי מה שפירשתי בדעת רבינו כמש"ל דהא דאמר בש"ס והלכתא בכפות דהיינו דישן דאמר רבא הוא בכפות.

א"כ לא הוי דומיא דנעור דקתני אחר כך דהוא אירי בשאינו כפות: ולתרץ זה נ"ל במה דתקשה נמי דאם דברי רבא דאמר נעור הוא בשאינו כפות אמאי נקט רבא דבריו משום דהויא ליה חצר המשתמרת שלא לדעתה דהו"ל למימר משום דחצר המהלכת היא וכמו דקאמר הש"ס בפ' המביא תניין בהך פירכא ואמאי חצר המהלכת היא וכו' דקושיא זו תקשה גם לפירוש ה"ה והלח"מ.

שמוכרח לתרץ זה ולומר דרבא נקט טעם זה לומר דאפי' היה עומד ולא אמר הוא כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויושב לא קנה אלא קנה. אפ"ה כיון דהוא חצר המשתמרת שלא לדעתה שהוא נעור משום זה אינו גט.

ולפי זה מוכרח לומר דדבריו של רבא מבוארים להדיא דבשאינו כפות אירי דאם כפות הרי משתמר לדעתה הוא. וכיון שנן לא תקשה קושיא א' נמי דרבא ביאר להדיא בשאינו כפות אירי וברישא דישן דאמר ישן ומשמרתו הוה ס"ד דהוא בשאינו כפות כמו סיפא דנעור.

ותירץ לו והילכתא בכפות דהיינו ישן וכפות. וא"כ מה שאמר רבא ומשמרתו הוא הכוונה כפות נמי שהוא משתמר לדעתה מקרי שנמצא שרבא דיבר בפירוש דברישא בכפות וסיפא בשאינו כפות: פרק ו' דין א' השליח שעושה האשה וכו' כתב המש"ל

דבירושלמי שאל ר"א חצרו של שליח מהו שתעשה כידו וכו' וראיתי להטור וכו' ותמהני איך נעלם מרבותינו הירושלמי הלזה וכו' וצ"ע עכ"ל.
וכן ראיתי להרב מראה הפנים שכתב על הב"י ואשתמיטיתיה הבעיא דהכא והקשה על הטור דמפני מה הכריע לקולא ובעיא דלא איפשיטא הכא ואפשר מפני שלא הוזכר בתלמודא דידן ומ"מ צ"ע דהרי אנו רואין בהרבה מקומות שפסק לחומרא הואיל ובעיא דלא איפשיטא בהאי תלמודא היא עכ"ל. הנה דבריו אלו דמר"ן הב"י אשתמיטיתיה האי בעיא.
שכתב על הטור דמהיכא הוה סלקא דעתין לפלוגי בינייהו. הרי ודאי לא ידע להך בעיא. אבל הטור ידע לה אלא דהכריע מעצמו לקולא. ובאמת הוא תימה גדולה על דבריו אלו ז"ל דאיך שייך זה.
ועוד דלא מצינו לרבינו ולא משום פוסק שהזכיר בעיא זו. דאיך אפשר לומר דמכולהו אשתמיטתא.
ומה שנלע"ד הוא דמה שכתב הטור ובהאמספקא לן אם דינו כדין האשה וכו' הוא דספיקא דנפל קמיה הוא ז"ל ואין כוונתו על הך בעיא דהירוש' ואתי שפיר דכתב עליה הב"י לא ידענא מהיכא הוה סלקא דעתין לפלוגי בינייהו. דהך בעיא דהירושלמי הם אינם מפרשים לה כמו שפירש הרב שדה יהושע והרב פני משה.
משום דהתם בירושלמי קא עסיק הש"ס בענין קטנה ואיך יכניס זה באמצע הדברים דאם קאי על שליח הקבלה הו"ל למבעי לה אירשא דמתניתין אלא כוונת הבעיא כך הוא שרבי יוחנן אמר שקטנה יש לה חצר דמשום יד איתרבאי וכי היכי דאית לה יד ה"נ אית לה חצר. ולעיל קאמרי דקטנה אין יכולה לעשות שליח קבלה אפילו כשהיא יתומה והכא קא שאיל ר"א דאם עשתה שליח קבלה דהוא לא מהני משום דאין שליחות לקטן דאם השליח עשה שהבעל נתן הגט בחצרו של שליח מהו שתעשה כידו.
וכיון שהוא אינו יכול לקבל גיטה משום דאין שליחות לקטן גם חצרו משום ידו הוא ולא הוי גט. או אמרינן כיון דידע שליח דאינו יכול להיות שליח אם כן להכי עשה שנתן הבעל בחצרו הוא משום דקא משאיל לה חצרו דהוא נעשה חצרה ותתגרש משום חצרה זה כוונת הבעיא.
וכיון דבעינן שתהא עומדת בצד חצרה וכמו דאסיק הכי רב אשי בפ"ק דמציעא וכמו שכתב רבינו בפ"ה וכל הפוסקים הסכימו לזה א"כ ליתא להך בעיא. דהא אינה עומדת בצד החצר שהיא עשאתו שליח לקבלה ואינה עומדת שם.

ולהכי אינו גט ואם אירע שהיתה עומדת והשליח השאיל לה חצרו ולא משום שהוא שלוחה ודאי דהוי גט כיון דחצר זה שאול הוא לה וכמו שכתב רבינו בפ"ה וז"ל ואחד חצרה הקנויה לה או חצרה המושכרת או שאולה לה הכל רשותה הוא ומשיגיע גט לרשותה נתגרשה עכ"ל: ועוד אפשר לומר דמ"ש הטור ובהא מספקא לן וכו' קאי אבעיא דהירושלמי ואמר ומסתברא וכו' כיון דבש"ס דידן לא אשתמיט בשום מקום להזכיר שיש חילוק.

ודאי דפשיטא להו דלא יש שום חילוק שדינו כדין האשה לכל דבר. והב"י כתב לא ידענא וכו' הכוונה על הבעיא עצמה דמאי קא מבעיא ליה דמהיכא ס"ד לחלק בינייהו דלא ראה שום סברא ליחלק בינייהו: דין ב' בד"א כשאבד הגט וכו' כתב הכ"מ כדברי ה"ה נראה מדברי הרשב"א.

ואפשר שרבינו מפרש כדברי הרא"ש ודבריו הם כך"ע דכי נפיק גיטא מתותי ידיה שלם כל שאין הבעל מכחישו שליח נאמן אפי' לרב הונא עכ"ל. איכא למידק דמאי נפקא מינה אם רבינו דבריו הם כך"ע כיון דרבינו בפי"ב פסק כרב חסדא כשהבעל מכחישו השליש נאמן דלא כרב הונא.

ונראה דהכוונה שאין מוכרח לומר דטעם דכתב רבינו הכי הוא משום דפסק כרב חסדא בפי"ב דמשמע הא לאו הכי אלא דאם פסק כרב הונא לא הוה ליה למכתב הכי אלא דאף בלא אבד או נקרע צריך עדים. דאין הדבר כן דאפילו אם היה פוסק כרב הונא היה יכול למכתב הכי משום דכרב הונא אתי נמי הכי דלא אמר רב הונא אלא כשהבעל מכחישו אבל כשאין מכחישו ולא אבד נאמן השליח ואינו צריך עדים.

וכמו שפי' הרא"ש דהקושיא היא גם לרב הונא וא"כ כד שני מי נפיק גיטא מתותי ידיה אפי' לרב הונא איתיה : הן אמת דריהטא דש"ס דהקושיא היא לרב חסדא דוקא דאם גם לרב הונא. הוא עד שנאמר דגם לרב הונא לא אמר אלא כשהבעל מכחישו.

אבל כשאין מכחישו השליח נאמן והא תנן וכו' וזה אינו מבואר בש"ס: ועוד דאם כן הוי הקושיא לרב חסדא דאפילו בשאין מכחיש הבעל בעינן עדים כ"ש כשהבעל מכחישו והקושיא לרב הונא מדיוקא דדבריו דלא אמר אלא כשהבעל מכחישו אבל כשאין מכחישו השליח נאמן והא תנן וכו' ואין נדון הקושיא שוה בשניהם: ועוד מנין לו לש"ס לומר הכי דאימא דלרב הונא אף כשאין הבעל מכחישו דהא טעמא דידיה הוא משום דאם לגירושין יהיב הוה ליה למיהב ניהלה .

וטעם זה גם כשאין הבעל מכחישו נמי דאם לגירושין הוה יהיב ניהלה ומה דנקט רב הונא הכי הוא משום דרב חסדא איירי גם כשהבעל מכחישו ופליג עליה רב הונא אבל

לפי הטעם שאמר כוונתו גם כשאין הבעל מכחישו נמי. דמוכרח לומר דהקושיא דש"ס היא לרב חסדא דוקא.
וכד שני מי נפיק גיטא מתותי ידיה הוא לרב חסדא דוקא. אבל לרב הונא גם כי נפיק גיטא מתותיה ידיה צריך עדים.
דטעמא אמר משום דאם לגירושין הוה יהיב ניהלה ולהכי כתב כך ה"ה ודוק: דין ו' הכל כשרין לשליחות הגט וכו' והעבד ע"כ כתב הרב המגיד ויש מי שכתב שלא פסלוהו אלא לשליחות קבלה אבל להולכה כשר ע"כ. וכתב הר"ן ואחרים פירשו דאפי' איכא לאפלוגי בין הולכה לקבלה אפ"ה שפיר פשטינן קבלה מהולכה דמדקא פסיל ליה לנכרי ולא פסיל לעבד כלל ש"מ דאפילו לקבלה כשר.
שאילו היה פסול לקבלה הוה תני נמי והכל כשרין לקבלו חוץ מאלו ועבד דהא קתני כשרין לכתוב וכשרין להביא ואמאי שייר קבלה אלא ש"מ דהבאה וקבלה שוים ע"כ הכוונה דאפילו דיש לחלק בין הולכה לקבלה ומתניתין איירי בהולכה ואם כן מאי פשיט ליה מדלא תני עבד. דאימא דכוונת המתני' דבנכרי גם להולכה פסול.
ולא קתני עבד דלומר דעבד כשר להולכה אבל לקבלה לא לזה אמר דאם כך הוא דלקבלה פסול הוה תני נמי וכו' דהיינו דאמאי לא תני מתניתין לענין קבלה נמי כדי להודיע דעבד דבקבלה פסול. ובהולכה הוא דלא תני ליה דכשר.
וכי תימא כיון דלהנך אחריני דקא מדכר להו בהולכה דפסולים לא אצטריך למימר דבקבלה פסולים דמכ"ש הוא. לא הדר תני כדי לכלול עמהם עבד.
לזה אמר דהא קתני כשרין לכתוב וכשרין להביא דתנא קא תני כל מידי ואם איכא לאפלוגי בין הבאה לקבלה ולאו חדא מלתא היא א"כ הוה ליה למדכר קבלה נמי אלא ודאי דהובאה וקבלה חדא מלתא היא דהם שוים לכל דבר וכיון דקא מדכר הבאה במשמע נמי קבלה ומדלא תני עבד עמהם ש"מ דעבד כשר בין בהולכה בין בקבלה:
ואמר ורבי יוחנן נמי דאמר אין העבד נעשה שליח לקבל לפי דברי רש"י ז"ל וכו' אבל הרב ר' יוסף הלוי וכו' ועל דעתו ז"ל פירש הרמב"ן ז"ל וכו' והוא אין לו יד לגירושין הואיל ואינו בתורת גיטין ע"כ.
פירוש דר' יוחנן דאמר דאין העבד נעשה שליח לקבלה לפי דברי רש"י דמפרש דה"ה להבאה דליכא טעם לחלק ביניהם לא תקשי דמתניתין דקתני נכרי דתירץ ר"ת דנקט נכרי לאשמועינן נכרי ונתגייר פסול וכו' אבל ר' יוסף הלוי דמחלק בין הבאה לקבלה דלהבאה איכא דיוקא דמתני' מדלא תני אלא נכרי ועל דעתו פירש הרמב"ן ז"ל.

דהיינו דלפי דברי רבי יוסף הלוי דמחלק ומכח דיוקא דמתניתין אם כן מאי קא פשיט רבי אמי ממתניתין מדלא תני עבר והא במתני' איירי בהבאה והיאך פשיט לה רבי אמי דגם בקבלה כשר. לזה פירש הרמב"ן דלרבי אמי לא ס"ד לאפלוגי בינייהו דכולהו שוים וכד עבד בהבאה כשר גם בקבלה כשר.

אבל רבי יוחנן חידש לן דאיכא לאפלוגי בינייהו דשנייא קבלה מהולכה וכו' ולהכי מתניתין דלא הזכירה עבד אלא נכרי משום דלהולכה אינו פסול אלא נכרי אבל עבד כשר אבל בקבלה לא הזכירה מתניתין כלל להודיע דבקבלה שוה עבד לנכרי דכמו דנכרי ודאי פסול לקבלה מכל שכן להבאה.

דקתני לה מתניתין גם העבד פסול. וליכא לאקשויי דאמאי לא קתני קבלה כמו דקתני כתיבה והבאה וכדי לומר דגם פסול בקבלה משום דשאני הא דקתני בכתיבה והבאה דאפילו חרש שוטה כשרין בכתיבה אבל בהבאה פסולין ואגב דקתני דפסולין נקט נמי הכל כשרים אף ע"ג דכבר קתני לה בכתיבה.

אבל בקבלה לא אצטריך למתני' כלל דלענין פסול והנך מכ"ש דהבאה אתיא ומינה נשמע דעבד כשר בהבאה מדלא קתני אלא נכרי. וג"כ נשמע דאם היה עבד כשר גם בקבלה היה לו לתנא למתנייה נמי בקבלה וגבי נכרי דוקא כדי למשמע דעבד כשר ומדלא תנייה ש"מ דלענין קבלה שוה הוא לנכרי וטעמא דכיון דשליח קבלה משהגיע גט לידו מגורשת והוא אינו בתורת גיטין וקידושין אם כן אין לו יד לקבל הגט אבל בהבאה דהוא אינו עושה כי אם שליחות דוקא הרי בשליחות דעלמא איתיה.

דנכרי דווקא הוא דאין לו שליחות: ולפי זה מאי דקא פריך הש"ס מתקיף לה ר"א טעמא במלתא דליתיה וכו' הכי קא פריך דתרומה דומיא דקבלה דעל ידו נעשית תרומה כמו קבלת הגט דעל ידו מתגרשת ואמאי אין תרומת העבד תרומה כיון דהוא איתיה במצות תרומה. וכיון שכן מה שהקשה הרב הלח"מ לא ידעתי מאי קאמר דהוא ז"ל קא מקשה לסברת רבינו יוסף הלוי הנ"ל וז"ל עוד קשה להך פירושא וכו' ליקשי ליה בדינא דהוי קושיא אלימתא טפי ולימא הכי שליח לקבלה אינו נעשה אבל שליח להולכה נעשה ואמאי הא אתם גם אמר רחמנא מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל ואם כן אפילו שליח להולכה אינו נעשה כי היכי דבתרומה אין תרומתו תרומה ע"כ.

דמאי קושיא זו דלא דרשינן אף שלוחכם ישראל אלא במלתא דדמיא לתרומה. דהוא קא עביד מלתא דישראל ממש דהיא על ידו נעשית תרומה.

אבל בשליחות הולכה לא קא עביד מידי הוא בענין הגט: עוד כתב הר"ן בתשלום הדברים הנ"ל וכי היכי דבאידך דר' יוחנן דבסמוך דאמר שאין העבד מקבל גט לחברו מיד רבו

שלו משמע דוקא לקבלה פסול אבל להולכה כשר הכא נמי דכוותיה ע"כ. צריך להבין דמה דמיון יש זה לזה.
דמה שאין מקבל גט לחברו מיד רבו שלו הוא משום דיד עבד כיד רבו וכשמסרו לידו לא יצא מרשותו. ולא משום דלא איתיה הוא דודאי איתיה הוא בשחרור.
אלא משום דיד עבד כיד רבו. ונראה דהכוונה דמביא ראיה שדברי רבי יוחנן שאמר אינו נעשה שליח לקבל גט לאשה הוא דוקא לקבלה קאמר ולא כדברי רש"י דאמר דגם להולכה קאמר.
דהא דברי רבי יוחנן דקאמר בתר הכי דעבד אינו מקבל גט לחברו מיד רבו שלו הוא בדוקא דלקבלה קאמר. דלהולכה לא איכפת לן דליכא האי טעמא דיד עבד כיד רבו דהוא לא מקבל ליה לזכותו.
וכמו דהתם בדוקא הוא דלקבלה קאמר דכוותיה באשה בדוקא קאמר דהוא לקבלה דוקא. ומה שאמר משמע דדוקא לקבל פסול.
דמשמע דאינו מבואר אלא משמעות דוקא . הוא כיון דלא נזכר הטעם בדבריו שהוא דיד העבד כיד רבו.
אע"ג דהוא להדיא שכך הוא הטעם מ"מ לא נזכר בדבריו להכי אמר משמע: ועוד דיש לפרש משמע הכוונה דלפי הטעם הוא משמע להדיא דלקבלה הוא דפסול אבל להולכה כשר כן נראה לי: עוד כתב הרב המגיד ובהלכות גדולות בעו רבנן קמיה רב חנינא גאון וכו' פירוש דרבנן בעו קמיה רב חנינא גאון אם היה שכרכו הגט בחד מנא כ' ליתנו לישראל שהוא יתן אותו לאשה שלכאורה דלא מקרי הגוי שליח באופן זה כיון שהוא נותנו לישראל והוא השליח הנותנו לאשה והשיב להם דאסור אפילו בכי האי גוונא דנתן בידה או ביד שלוחה אבל עכ"ום כלל דמדאורייתא בטל משום דבעי שלא יהיה לעכ"ום שום שייכות בגט אבל רבנן דהשתא סברי אי יהביה לישראל וישראל הוא הנותן הגט לכתחלה לא תנשא כיון דיד הגוי באמצע גזרינן שמא אתי להיות העכ"ום שליח גמור והוא לאו בר ברית הוא ואם נישאת לא תצא משום דר"ש וכו' וכתב הר"ן ז"ל שם ולא ידעתי מאי שיטא דר"א הכא ע"כ.
והכוונה דבפרק א' קתני מתניתין כל השטרות העולים בערכאות של נכרים דבגיטין פסולים ור"ש ס"ל דכשרים וקא פריך עלה בש"ס והא לאו בני כריתה נינהו ותירץ רבי זירא ירד ר"ש לשיטתו של רבי אלעזר וכו' דהיינו שס"ל כר"א דעידי מסירה כרתי ובהכי הוא מכשיר ר"ש שימסרנו לה בפני עדים ישראל דעיקר הם עדי מסירה והשתא רבנן

קאמרי דבדיעבד דאם נישאת לא תצא דסומכים על ר"ש דכמו התם דיד העכ"ום באמצע כיון דנותן לה בעדי מסירה מהני הכא נמי מהני בדיעבד.
ועל זה אמר הר"ן ז"ל לא ידעתי מאי שיטא דר"א הכא. דהיינו דבשלמא התם העכ"ום לא נעשו שלוחים אלא שחתמו והוא אינו שליח על חתימתם.
דכמאן דליתא דמיא דנותן לה בעידי מסירה ואם משום מזוייף מתוכו קאמר התם בש"ס דבשמות מובהקין עסקינן דלא אתי למסמך עלייהו. אבל הכא שהעכ"ום הוא הביאו וקאמרי דלכתחלה לא תנשא משום דהוא דומה לשליח וגזרינן ביה.
היאך מכשירין או בדיעבד אם נישאת משום הך דר"ש והא לא דמי לענין דר"ש דאין זה ראיה לזה לכך נ"ל דהר"ן על הראיה שמביא הוא דקאמר. אבל בודאי שלדעת רבנן דהשתא דלא מקרי שליח גמור לפוסלו מדאורייתא דלא כמו שהשיב רב חנינא גאון ז"ל.
אבל הרב בעל העיטור שהביא הרב המגיד אח"כ ס"ל דהוא דומה לענין דר"ש. ועל זה כתב ואנן דכתבינן דר"א מכשיר אפי' לכתחלה מסתברא הכא נמי אם נתגרשה תינשא לכתחלה בעידי מסירה.
דהיינו דלא גזרינן משום שליחות העכ"ום אלא שלא תתגרש בהך גיטא. אבל אם נתגרשה תינשא לכתחלה באם נתנו לה בעידי מסירה: עוד כתב הרב המגיד ומ"ש שהפסולין בעבירה מדברי תורה דפסולין להבאת הגט וכו' ומ"מ לא ידעתי רבינו מאין הוציא הפיסול וכו': ונ"ל לתרץ כיון שכתב רבינו כדין רביעי שאין שליח הולכה והבאה צריך עדים אלמא דמהימנינן לדבוריה שאמר שהוא שליח וכיון שהוא פסול לעדות הרי כאילו לא אמר שהוא שליח.
ולכן אם הוא מפסולי עבירה מדברי סופרים כשרים משום עיגונא דאתתא. אבל אם הם מפסולי עבירה מדברי תורה הרי דבריהם כמאן דליתנהו דמי דלא מהימני' להו במה שאומרים שהם שלוחים.
ולכן אם הגט נתקיים בחותמיו אזי כיון שגט מקויים בידו אזי פסול מדברי סופרים דוקא. לפי שכיון שהוא מקויים בידו אמרינן שודאי הבעל נתנו לו.
אלא שהוא פסול כדי שלא נסמוך עליו גם בשאינו מקויים. אבל אם לא נתקיים אלא שנסמוך על פיו הרי דבריו ולא כלום ואינו גט דהיינו דאיירי שאי אפשר שלאחר זמן יתקיים בחותמיו.
שבקשו ומצאו שאין שם עדים על הקיום. שזהו שאמר רבינו אלא שנסמוך על פיו.

דהיינו דליכא ספיקא שמא יתקיים אחר כך שודאי שאינו מתקיים אחר כך כי אם שנסמוך על פיו. וכיון שהוא פסול לעדות הרי דבריו אינו כלום שאמר שהוא שליח: אלא דלפי זה אם איכא עדים דעשאו הבעל שליח דהוא כשר.
ואין נראה כן מדברי רבינו מדסתם משמע דבכל גוונא פסול. ואפשר לומר דאפילו איכא עדים שעשאו הבעל שליח הא איכא למימר שאין זה הגט שנתן לו אלא אחר הוא היכא דלא נתקיים בחותמיו דלא מהימנינן ליה במה שיאמר שזה הוא אלא זה הגט הוא מזויף: אבל בודאי דאם איכא נמי עדים דזה הוא הגט שנתן לו הבעל בשליחותו דגט זה כשר לפי שאין אנו סומכים על דבריו כלל.
ולפי זה שפירשתי דרבינו אייר אף בדאיכיו עדים על שליחות הבעל מה שפוסל בנתקיים בחותמיו הוא כדי שלא נסמוך עליו גם בשלא נתקיים בחותמיו דאז כיון דהם פסולים לעדות מדאורייתא לא מהימני' להו במה שאומרים שזהו הגט שנתן להו הבעל זה סברת רבינו ז"ל: דין ט' וקטנה אינה עושה שליח וכו' שאינו כן דעת גמורה ע"כ.
כתב הרב המגיד וכבר כתבתי בפ"ה דחצר בגט מדין שליחות הוא ולפיכך אינה קונה אלא א"כ האשה עומדת בצדה וכו' מפני ששליח קבלה צריך עדים ע"כ. ופירוש דבריו שם דרב אשי אמר חצר איתרבאי משום יד ולא גרע משליחות.
דהיינו דלאחר דאיתרבאי חצר מידה דעושה שליח בגט שהוא חצרה אין לומר כיון דאיתרבאי מידה בכל דבר בעי עומדת בצד חצרה כמו בגט. דגט שאני שהוא חוב לה ואין חבין לאדם שלא מדעתו דאפי' מטעם שליחות לא מהני ובגט הוא דכתיב ידה כידה דהיא סמוכה לה.
אבל בדבר שזכות הוא לה כמו מתנה לא בעי עומדת בצד חצרה דלא גרע משליחות .
דהיינו כיון דאיתרבאי חצר מידה דהוא כשלוחה עבדינן ביה דין שליחות.
דדבר דהוא זכות לה קונה אע"פ שאינה עומדת בצד חצרה- דדוקא בגט דבעינן בידה וכו' משום דהוא חוב לה- דלא עדיפא משליחות. דאין חבין לאדם שלא מדעתו.
דהוא שכתב שם רבינו עד שתעמוד בצד חצרה וכו' שחוב לה הגירושין ואין חבין לאדם שלא בפניו. דהיינו דהוא טעמא דכתב ידה סמוכה לה דחצר כשלוחה.
וכן כתב בפי"ז מהל' גזלה וז"ל קטנה יש לה חצר וכו' שחצר של קטנה מידה למדנוה. הרי בכאן מפורש דחצר מידה למדנוה .
ונמצא דמ"ש כאן רבינו אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה. הוא דלאחר דלמדנוה מידה הרי קטנה בגט יש בה חצר דהוא כשליח דידה.

וא"כ לכאורה שתוכל לעשות נמי שליח לקבלה. אבל כיון ששליח קבלה צריך עדים אין מעידין על הקטן.
דהשתא אתי שפיר דהתם במציאה לא כתב רבינו דבעי שתהא עומדת בצד חצרה כיון דהוא זכות לה לא גרע משליחות. דחצר כשליח וחצר יש לה דלפי זה הוא מ"ש שם המגיד על דברי רבינו שם.
דהכין אסקא רב אשי וכו' וכאן כתב וכבר כתבתי בפ"ה דחצר בגט מדין שליחות הוא ולפיכך אינה קונה אלא א"כ האשה עומדת בצדה וכו'. דהיינו כיון דאיתרבאי חצר מידה ודרשינן מה ידה וכו'.
ולא אמרינן הכי אלא בגט דחוב הוא לה דהשתא קטנה יש לה דין שליחות בגט מידה. ולזה הוצרך רבינו שהטעם וכו' דהוא מבואר כמ"ש: ומה שכתב אח"כ ובאמת שאין זה מוכרח וכו' פירוש דאין מוכרח לפרש דברי רב אשי הכי.
דיש לומר דכוונת דבריו הוא כך דחצר משום יד הוא דאיתרבאי ולא כמו שליחות. אלא בדבר שהוא זכות לה לא בעי עומדת דלא תהיה גרועה החצר משליחות כיון דאיתרבאי מידה אבל ודאי דגם בגט לא מהני בקטנה שליחות.
כמו שאר דברים שאין שליחות לקטן. כן נ"ל פירוש דברי הרב המגיד ז"ל.
דהשתא לפי פירושי זה לא קשה על רבינו שכתב בהל' שותפין דקטן וקטנה אינן נעשין שלוחין. וכן גבי תרומה אימא דאינן יכולין לתרום אע"ג דאין צריך עדים לשליחות.
דרבינו דווקא בגט איירי. אבל בכל דבר ודאי דאין להם שליחות.
דלהכי הוא מ"ש הרב המגיד בתשלום דבריו אחר שכתב השגת הראב"ד וז"ל ולפי שאין זה מעלה ומוריד בעיקר הדין לא אאריך בו ע"כ. כיון דבשאר דברים גם רבינו מודה דאין שליחות לקטן וקטנה.
אלא בגט דווקא איירי וכמ"ש: אלא שלפי זה לכאורה קשה מה שהקשו התוס' בפ' המביא תניין דף כ"א בד"ה אטו וכו' מהך דהכא דאמרינן גבי מתנה אע"ג דלא הוי דומיא דיד דאינו עומד בצד חצרו דקני מטעם שליחות דזכין לאדם שלא בפניו. א"כ הכא דכתב לה שטר מתנה אע"ג דלא הוי דומיא דידה דמתנה ליתא בעל כרחה תתגרש מכח שליחות יעו"ש.
דקושיא זו תקשי לדברי רבינו לפי מה שפירשתי דבריו. אבל נ"ל דלא קשה מידי דמתנה זו הוא חובה לה ולא זכות כיון דהוא נותן לה מתנה זו כדי לגרשה.
ובלאו הכי כבר תירצו לה התוס' שם ואתו דברי רבינו ודברי ה"ה על נכון. שוב דאיתי להלח"מ ז"ל שהעלה שדעת רבינו היא דלעולם לא קני מטעם שליחות היכא דליכא

טעמא דיד דדומיא דיד בעינן ורב אסי ס"ל דחצר איתרבאי משום יד ולא בעינן עומדת בצד ביתה דאסיקו התם בגמ' דכ"ע משום יד ומר סבר דלא בעינן עומדת בצד ביתה משום דלא אתי יד אלא לומר דבעינן חצר המשתמרת לדעתה ורב אשי דהכא ג"כ סבר הכי משום יד איתרבאי ולא בעי עומדת ולכך במתנה אוקמה אדיניה דמשום יד קני וכו' והא דבעינן גבי גט עומדת אע"ג דבטעמא דיד לא בעינן עומדת הוא משום כיון דבשליחות אמרינן דאין חבין לאדם שלא בפניו דלא גרע משליחות וכיון שכן בעי עומדת בצד ביתה שיהא בפניה כי היכי דבשליחות בעי.

בפניו וכו' ובזה נתיישבו דברי ה"ה וכו' דחצר בגט מדין שליחות וכו' דמשום יד לא בעינן עומדת וכו': ודבריו אלו קשים אצלי דא"כ רב אשי פליג אעולא. דדריש כידה מה ידה בסמוכה לה אף חצירה בסמוכה לה ומהש"ס נראה דרב אשי כעולא.

דהא דבשביל דפריך מעולא קא מתרץ רב אשי. וכי תימא דרב אשי לא סבר טעמא דעולא כדקאמר הש"ס משום ידה בסמוכה וכו'.

אלא משום דלא גרע משליחות אף על פי שאין נראה כן מהש"ס דאם כן היה לו לומר דטעמא דעולא לאו כס"ד דמידה בסמוכה וכו'. מ"מ קשה דא"כ מאי טעמא דפליג רב אושעיא אעולא והא אין חבין לאדם שלא בפניו.

דבשלמא דאי אמרינן דקא פליגי במשמעות ידה אתי שפיר דמר דריש הכי ומר דריש הכי אבל אי משום דלא גרע משליחות מאי טעמא דרב אושעיא והא אין חבין לאדם שלא בפניו: ועוד דלפי פירושו העיקר הוא דמה דכתב רבינו הוא משום דרב אשי דאמר הכי ולא משום דעולא ואדרבא הוא פליג אעולא וכיון שכן מאי דכתב לעיל הרב המגיד וז"ל ובגמר' אמר עולא והוא שעומדת בצד ביתה וכו' ובהלכות והלכתא כוותיה דעולא דאסקא רב אשי וכו'- הוא להדיא שלא כמו שפירש הוא.

ולפי מה שנראה מדבריו שמה שהוא מפרש. הוא לדברי הרב המגיד שהרי כתב אח"כ וז"ל ועם זה נתיישבו דברי ה"ה שכתב כאן כבר כתבתי בפ"ה דחצר בגט מדין שליחות וכו'- הרי דמפרש זה כדי לתקן דברי ה"ה ודברי ה"ה הרי הם מפורשים להדיא דלא כדבריו אלו: ועוד קשה מה שאמר אחר כך שאין זה מוכרח וכו' משמע דמפרש לדברי ה"ה שאמר שאין זה מוכרח וכו' ובהיכן דיבר ה"ה כך אפילו ברמיזה: ואשוב לדקדק על מה שהקשה הרב הלח"מ על רבינו וכתב תחלה ועל דברי רבינו יש לתמוה שכתב שאע"פי שהקטנה אינה עושה שליח מ"מ חצרה קונה דהא בגמ' משמע דאי אמרינן חצר משום שליחות וכו' וא"כ הא בהא תליא ואיך רצה רבינו לחלק ביניהם ע"כ.

ותמיהא לי על זה דרבינו אמר אע"פ שחצרה קונה את גיטה כגדולה וא"כ הרי יש שליחות לקטנה בגט. וא"כ יכולה שתעשה שליח לקבלה בגט.
מ"מ מטעמא אחרינא אינה יכולה לעשות שליח לקבלה משום שצריך עדים ואין מעידין על הקטן ולא אמר אע"פ שאין שליחות לקטן בכ"מ חצירה קונה. ואפי' אם אמר כך יהיה פירוש דבריו כך אע"ג דאין שליחות לקטן חצירה קונה משום יד: ואפשר לומר דכוונת הלח"מ דאזיל לפי דברי הרב המגיד דרבינו משום שליחות קא מפיק חצר ולהכי קא מקשה על מה שכתב רבינו דקטנה חצירה קונה.
כיון דדינא הוא דאין שליחות לקטן היאך חצר קטנה קונה. והא אמרינן בגמ' דאם משום שליחות חצר קונה.
קטנה אין לה חצר משום דאין שליחות לקטן. דשיעור דבריו כן הוא שכתב רבינו דחצרה קונה אע"פ שהדין הוא שאין הקטנה עושה שליח דהא בגמ' משמע דהא בהא תליא דמטעם שליחות אין חצירה של קטנה קונה ודוחק: ועוד קשה לי על מה דקס"ד דדברי הרב המגיד הוא דרבינו ס"ל דחצר משום שליחות הוא דאיך איפשר לפרש דברי הרב המגיד כך והרי כתב בכאן על דברי רבינו שכתב שחצירה קונה לה כגדולה כתב על זה ומבואר בגמ' בפ"ק דמציעא דקטנה יש לה יד ויש לה חצר ע"כ ואיך שייך לומר דמדין שליחות שם והרי התם מפורש דקטנה משום יד איתרבאי.
ועוד הא רבינו כתב בהל' גזילה כנ"ל דמדין ידה למדנו חצר לקטנה: ועוד קשה לי במה דקא מקשה על רבינו במה שכתב בהל' גזילה הנ"ל דקטנה יש לה חצר אפי' אינה עומדת דכיון דמידה למדנוה בעי שתהא כידה מה ידה סמוכה וכו' דמאי קושיא והלא כיון דאתרבאי חצר בקטנה כגדולה עבדינן בה דין הגדולה דכמו גדולה דבדבר שהוא זכות לה לא בעינן עומדת אף קטנה לא בעי עומדת: ועוד איכא למידק בדבריו ז"ל וכן גבי תרומה ה"נ וכו' וא"כ איך כתב ה"ה דאין זה מעלה ומוריד בעיקר הדין ע"כ דאיך איפשר לומר דבתרומה ה"נ כיון דגילה דעתו בהלכות שותפין דקטן וקטנה אינן נעשין שלוחין ואין עושין דאין שליחות לקטן איך איפשר לומר דבתרומה נעשין שלוחין: והמדקדק בדברי רבינו במ"ש וקטנה אינה עושה שליח לקבלה אע"פ שחצירה קונה לה גיטה כגדולה וכו' משמע דבגט שאני שיעלה על הדעת לומר שיכולה לעשות שליח אע"פ שדינא הוא שאין שליחות לקטן כיון דאשכחן דבגט שוה היא לגדולה אבל בשאר דברים ודאי דאין שליחות לקטן ויפה אמר ה"ה דלא נפקא מינה לדינא: ך דין י"א שליח האשה שבא לקבל גט מן הבעל וכו' כתב הרב המגיד וכתב בעל העיטור דוקא דאמר לו הבעל

הולך או הילך או התקבל כמו שאמרה אבל אמר לו הולך או הילך או התקבל ולא אמר כמו שאמרה מכי מטא גיטה לידה מגורשת וכו'.
קשה לי על זה דאמאי כשאמר לו הילך או התקבל מכי מטא גט לידה מגורשת והא הילך כזכי דמי אליבא דכ"ע וכיון שאמר לו אשתך אמרה התקבל לי גיטי ואמר לו הילך שהוא זכי לה הרי כוונתו שהסכים שהוא שליח קבלה. וכן בשאמר לו התקבל משמע דהסכים שהוא שליח קבלה כיון דאמר לו שהיא עשאתו שליח קבלה.
דבשלמא דאם לא אמר אשתך אמרה אלא הבעל מעצמו אמר התקבל אמרינן דהוא שליח הולכה עשה אותו שהוא יודע דלאו בר שויה שליח לקבלה וכוונתו דשליח הולכה שוייה. אבל כיון דאמר אשתך עשאתני שליח קבלה והוא אמר התקבל ודאי דהתקבל דאמר דהוא הסכים עמה לשליחות קבלה ולא התקבל והולך קאמר.
דהא בש"ס קאמר והתקבל גט לאשתי אצטריכא ליה דס"ד אמינא הואיל ובעל לאו בר שוייה שליח לקבלה וכו' קא משמע לן דהתקבל והולך קאמר. דזה בלא אמר אשתך אמרה וכד חזר ופריך מהאשה שאמרה התקבל לי גטי לפיכך אם אמר לו הבעל אי איפשי וכו' טעמא וכו' קא דחי ליה דילמא בהילך דהיינו דהילך הוא משמע הילך כדקאמרה היא דהיינו דהסכים לדבריה ולא עשאו שליח הולכה ואם כן בהאי שאמרה לו הבא והוא אמר שליח קבלה אני ואמר הילך שהוא כמו שאמרת דהוא הסכים לקבלה אמאי מכי מטא גט לידה מגורשת והרי הוא לא עשאהו שליח הולכה.
וכן נמי נראה ממה שאמר הש"ס אח"כ לקמן אמר רב הונא בר חייא תא שמע האומר התקבל וכו' מימר אמר תיגרש כל היכי דמגרשה ודחי ליה השתא וכו' הכא טעי . דהוא כמו שפירש רש"י טעי בעל כסבור שהוא עשאתו שליח לקבלה דסמך אדיבוריה ולא יהביה ניהליה אלא לשם קבלה.
דלטעם זה אפילו לא אמר כמו שאמרה וגם אם אמר התקבל לה תקשי נמי משום זה:
ועוד קשה לי על הרב המגיד שאמר וזה דעת רבינו דאם הכוונה כהרשב"א דאמרדוהולך ותן לה ולא אמר כמו שאמרה כשיגיע גט לידה מגורשת זה אי אפשר דאדרבה הילך עדיף מהתקבל ורבינו איירי בהילך. וכיון שהרשב"א דגם בהתקבל אמר דאינה מגורשת כ"ש בהילך דאינה מגורשת.
ואם נאמר כמו שישב הלח"מ דהכוונה דזה דעת רבינו הוא כבעל העיטור דגם בהילך והתקבל מכי מטא גט לידה מגורשת קשה ביותר דהא רבינו מפרש כמו שאמרה דאמר כלומר איני עוקר שלוחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה או שליח הבאה הרי

אתה כמו שאמרה. דגם דכוונתו כמו שעשתה אותו שליח אדעתא דהכי נתנו לו אפילו הכי אינה מגורשת משום דהשליח עקר שליחותו.
וא"כ כ"ש כשלא אמר כמו שאמרה דאז חיישינן לדיבוריה כיצד דיבר דאם אמר בלשון הילך דהוא לשון זכי לה או אמר התקבל לה דהוא משמע דהסכים למה שאמר שהוא שליח לקבלה. דכיון שלא עשאתו שליח לקבלה.
דגם בשהגיע גט לידה אינה מגורשת דהבעל לא עשאו שליח הולכה. וגם הוא עקר לשליחותיה דאמרה לו האשה להביא לה שהוא רוצה לקבלה כדי שלא לטרוח: ועוד שכן נראה להדיא מדברי רבינו בדין י' שכתב האשה שעשתה שליח לקבלה וכו' אבל אם אמר לו התקבל לה גיטה או הא לך או זכי לה לא עקר שליחות הקבלה ע"כ.
הרי הכא איירי אירשא בעשאתו שליח לקבלה וכך אמר לבעל והשיב לו הבעל הילך או התקבל כוונתו להיות כך כמו שאמר שהוא שליח קבלה. וכיון שכן הוי היכא דשקר לבעל דאמר שהוא שליח קבלה.
והוא שליח הולכה עשאתו דכיון דהבעל לא היתה כוונתו לעשות אותו שליח הולכה דאינה מגורשת גם בשהגיע גט לידה: ונ"ל ברור דמ"ש הרב המגיד וזה דעת דבי' הכוונה דכהרשב"א סובר דאם לא אמר כמו שאמרה ואמר לו הולך ותן לה דכוונתו שעשאו שליח הולכה ואע"פ שרבינו אמר הילך ומשמע דעל זה מה שאמר הרב המגיד דאם לא אמר כמו שאמרה דכשיגיע גט לידה מגורשת פשיטא ליה להרב המגיד דהילך דאמר רבינו לאו משום דאמר והילך דהא כיון שאמר כמו שאמרה גם בשאמר הולך דינא הכי.
דהרי קא מפרש דכוונתו דאיני עוקר שליחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה או שליח הולכה וכו' דלפי זה אין חילוק בלשון. אלא דנקט לה רבינו הלשון שיחול במה שאמר כמו שאמרה דהיינו תקח אותו כמו שאמרה וכמו דנקט לה בש"ס.
וכיון שכן שהוא לאו דווקא אלא המשמעות הולך על זה כתב ה"ה דרבינו כהרשב"א ס"ל דאם אמר לו הולך ותן לה ולא אמר כמו שאמרה. דמתגרשת כשיגיע גט לידה אבל אם אמר הילך ודאי דאינה מגורשת ודוק: שוב ראיתי שכתב הר"ן על דברי בעל העיטור וליתא דבגמרא מוכח בהא דאמרינן בסוגיין מאי לאו קבלה אקבלה וכו' דהיינו דקא פריך אדרב נחמן דאמר דאפי' הגיע הגט לידה אינה מגורשת מהך ברייתא דקתני הבא לי גטי ואשתך אמרה התקבל לי גטי וכו' משהגיע גט לידה מגורשת דמאי לאו איירי שאמר הבעל התקבל אירשא דאמר אשתך אמרה התקבל לי גטי.
דאעפ"כ משהגיע גט לידה מגורשת דלא כרב נחמן דאמר דאם אמר הולך כמו שאמרה דאף בשהגיע גט לידה אינה מגורשת דהשתא דאם האמת הוא כדברי בעל העיטור שאם

לא אמר כמו שאמרה היא דהיא מגורשת מאי פירכא זו והלא בברייתא איירי בשלא אמר כמו שאמרה היא. והכוונה דבש"ס אמר אחר כך או קבלה אהולכה מכי מטא גיטא וכו' הכא מי קאמר לה הילך כמו שאמרה ע"כ.

אלמא דחלוקת התקבל לי גטי ואשתך אמרה הבא לי גטי איירי בשלא אמר כמו שאמרה: ואנכי איש צעיר נ"ל דאי משום האי לא קשה על בעל העיטור דאימא דהמקשה הוה ס"ד דלא יש חילוק בין אמר כמו שאמרה ובין לא אמר כמו שאמרה לפי דכיון דאמר התקבל אקבלה הוה ליה כאילו אמר כמו שאמרה ולהכי פריך ליה ת"ש וכו' והמתרץ השיב לו דגם לפי דעת המקשה דלא יש חילוק לא קשה מזה דקבלה אהולכה והולכה אקבלה.

אבל כד הדר למפרך אי קבלה אהולכה מכי מטא גיטא לידיה לאלתר וכו' חזר לתרץ קושטא דמלתא דלא איכא פירכא מהאי ברייתא על ר"נ דר"נ איירי דאמר הבעל כמו שאמרה אבל הכא לא אמר כמו שאמרה דלהכי קתני ברייתא דכשיגיע גט לידה מגורשת.

משום כיון שלא אמר כמו שאמרה אלמא דלא חש לדבריה שעשאתו שליח קבלה דלא ניחא ליה בדבריה וכיון שהוא אמר התקבל והוא לא ניחא ליה שיהא שליח קבלה ודאי דכוונתו דהתקבל והולך לה קאמר.

וכיון שפשט ידו השליח וקבל הגט מידו אע"ג דחזר משליחותיה מעיקרא הרי חזר ונתרצה להיות שליח הולכה כדברי הבעל. אבל בדברי רב נחמן שאמר כמו שאמרה הרי משמע דהתקבל דקאמר הוא דהסכים למה שאמר שהוא שליח קבלה ושליח נמי אדעתא דהכי קבלו.

וכיון שהאמת הוא שלא עשאתו שליח קבלה להכי אף כשיגיע גט לידה אינה מגורשת דאינו מפרש כפירש"י. אלא כריהטא דש"ס דהוא משום שלא אמר כמו שאמרה.

דהשתא אמרינן דקבלה אקבלה והולכה אהולכה. וסיפא נמי ניחא אף ע"ג דלא אמר כמו שאמרה.

מ"מ משמעות והולך לה ליכא לפרש לה כי משמעות הולכה: אאל אלא כדי שלא תקשה ש"מ אדיבוריה דידיה קא סמיך כמו שפריך לה בש"ס אדברי רב נחמן קא מתרץ רב אשי משום דעקריה שליח לשליחותיה מעיקרא דאף אם קבליה מידיה לא אמרינן דחזר וקבל אותו לשם שליח הולכה כיון דאינו מבואר להדיא בדברי הבעל שלשם שליח הולכה נתנו לו אלא אמר כמו שאמרה היא לא קבלו לשם שליחות הולכה הגם דיש לפרש דברי הבעל שאמר כמו שאמרה היא כלומר איני עוקר שליחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה או שליח הבאה דאדעתא דידה סמיך מ"מ הוא ספק ואיכא למימר דאדעתא

דידיה סמיך ולכן לא נאמר כיון שפשט ידו וקבלו הרי חזר ונתרצה להיות שליח הולכה: והשתא א ליכא קושיא מדברי הך סוגיא דהביא הר"ן.
אבל מה שהקשיתי לעיל ממה שאמר הש"ס דילמא בהילך דמשמע להדיא דאם אמר לו אשתך אמרה התקבל לי והוא אמר הילך דהוא כזכי דמי דסמך על דבריו שהוא שליח קבלה ולהכי אינו יכול לחזור ומתגרשת בקבלת השליח אם כן באם נמצא שהוא לשליח הבאה עשאתו והבעל לא עשאו אלא לשליח קבלה אמאי מתגרשת כשהגיע גט לידה והלא אמר הילך דהכוונה זכי כמו שאמרת שאתה שליח קבלה ולא עשאו שליח הולכה כלל: אבל הלשון שהביא הר"ן דברי בעל העיטור אינו כתוב הילך.
אלא התקבל דוקא ועליה קא סתר ליה מהך סוגייאדוקא דלא כתיב בברייתא הילך וקא פריך מקבלה אקבלה. אבל לפי הגירסא שהביא המגיד שכתוב הילך ודאי דקשה: ונ"ל לתרץ דדייק לה ממה שאמר הש"ס הכא מי קאמר ליה הילך כמו שאמרה.
משמע דבעינן עד שיאמר הילך כמו שאמרה. אבל באומר הילך לבד הוא כמו התקבל דקתני בברייתא דמגורשת.
וממה שאמר הש"ס דילמא בהילך דהוא כזכי דמי לא קשה דכוונת דבריו דזכי לה באופן שיהיה לה זכות בגט זה בין בשליחות קבלה בין בשליחות הולכה. וכיון שכן בזה שאמר שליח קבלה אני אף על גב שחזר משליחותו כיון ששמע שאמר הבעל הילך שהוא זכי בכל צד שאף לשליחות הולכה הוא עושה אותו ופשט ידו וקבלו הרי חזר ונתרצה להיות שליח הולכה ולהכי מתגרשת ואתו דברי בעל העיטור על נכון: ועוד נ"ל לומר דאף אם נאמר דבעל העיטור מפרש כדברי רש"י דהא דאמר הכא מי קאמר ליה הילך כמו שאמרה.
דהוא לתרץ הקושיא דקפריך ליה שמעת מניה דאדיבורא דידיה קא סמיך דתירץ לו הכא מי קאמר ליה הילך כמו שאמרה כדי דתפשוט בעיין דהשוכר מינה וכו'. אלמא דיש חילוק בין אמר כמו שאמרה ללא אמר כמו שאמרה דבשלא אמר כמו שאמרה אע"פ שאמר לו התקבל שהוא לשון קבלה אעפ"כ אנו מפרשינן דיבוריה התקבל והולך קאמר ומפרש לה משום שלא אמר כמו שאמרה אנו מפרשים לדיבוריה שהוא אומר לו שאינו צריך לשליחות שעשאתו אשתו שהוא עושה אותו שליח הולכה עכשיו ואף ע"פ שאמר התקבל כיון דלא מצי לשוייה שליח קבלה ודאי דהתקבל והולך קאמר.
וקא דייק מינה בעל העיטור השתא דאתית להכי א"כ בחלוקה ראשונה שאמר אשתך אמרה התקבל לי גטי כיון שלא אמר כמו שאמרה אף באמר התקבל אנו מפרשים דבוריה כלומר שאינו צריך לשליחות אשתו שהוא יכול לעשותו שליח וכיון דלא אפשר לשווייה

שליח קבלה ודאי שעשאו שליח הולכה ולהכי מתגרשת בהגעת גט לידה ודוק: אלא דאכתי קשה על רבינו דכיון דאמר הש"ס הכא מי קאמר הילך כמו שאמרה וכו' דמשמע דאם אמר כמו שאמרה וקתני דמגורשת כשיגיע גט לידה הוה משמע דאדיבורא דידיה קא סמיך.

וכיון שכן היאך כתב רבינו בדין י"ב אמר שליח לבעל שליח הבאה אני ואמר לו הבעל הילך כמו שאמרה כיון שהגיע גט לידה מגורשת וכו' משמע דפשיטא ליה דאדיבורא דידיה קא סמיך. והרי בש"ס קאמר דאכתי לא איפשיטא בעיין דהשוכר.

דלא הוה ליה לרבינו אלא למנקט כדברי הברייתא. דהיא איירי בדלא אמר כמו שאמרה: אבל ראיתי להרי"ף ז"ל שפסק כך וכתב עליו הר"ן ז"ל כיון שהגיע גט לידה הרי ודאי מגורשת דמה נפשך אי אדיבורא דידה קא סמיך בעל הרי נתגרשה מיד שהגיע גט ליד השליח ואי אדיבורא דידיה קא סמיך משהגיע גט לידה מיהא מגורשת.

וליכא למימר דילמא אדיבוריה סמיך ולא עשאו שליח להולכה ושליח קא עקר שליחות האשה וכו' יעו"ש. וא"כ אמרינן שזה דעת רבינו אלא שקצר בלשונו.

אבל קשה לי דהיה לו לבאר זה משום דאם מת בעל קודם שיגיע גט לידה דחולצת ולא מתיבמת כמו שכתב הר"ן וכן כתב הטור דספיקא הוא שכתב ואם נשרף הגט או אבד קודם שהגיע לידה הרי ספק מגורשת ע"כ. וכן כתב מר"ן בש"ע בסי' ק"מ: ואי לאו דמסתפינא אמרינן דלעד"ן דרבינו ס"ל דאדיבורא דידה סמיך היכא דאמר לה הילך גט כמו שאמרה.

שהרי הוא מפרש מה שאמר כמו שאמרה, כלומר איני עוקר שליחותך אלא בין שעשתה אותך שליח קבלה או שליח הבאה הרי אתה כמו שאמרה ע"כ. הרי בפירוש אמר רבינו שאדיבורא דידה סמיך ולכן כשאמר שליח קבלה אני הרי עקר שליחותו ולא מהני שאמר לו הבעל הרי אתה כמו שאמרה כיון שעקר שליחותו השליח.

ובצד שאמר ששליח הבאה אני ואמר לו הילך כמו שאמרה אף ע"פ שהוא כוונתו בין לשליחות הולכה בין לשליחות קבלה. מ"מ השליח רצה להאריך שליחותו עד הבאה שלא תגמר שליחותו בקבלה ולכן אינה מתגרשת בקבלתו כמו שאמרה האשה דלא מהני מה שאמר לו הבעל כמו שאמרה דגם דאם שמתיך שליח קבלה אני מסכים שהוא השליח אינה רוצה שתגמר שליחותו בקבלה ולא מקרי עקר שליחותו כדי שנאמר שאינה מגורשת כלל כמו חלוקת דאמר שליח קבלה אני דהתם חזר משליחותו שהוא אמר שאיני רוצה להטריח עצמי להיות כמו שעשתה אותי שליח הבאה דבקבלה הוא רוצה דוקא ולכן אינה מגורשת.

אבל בהאי לא עקר לשליחות שאמרה אלא רוצה להאריך עד הבאה וזהו שכתב רבינו בחלוקה ראשונה שהרי עקר השליח שליחות שאמרה היא ואמר לבעל מעולם לא נעשיתי שליח הבאה לה. ובחלוקה שניה כתב שהרי לא עקר שליחות שאמרה אלא גרע אותה שהרי היא אומרת לקבלה והוא אומר לבעל להבאה בלבד ע"כ.

ולא משום דמה נפשך שכתב הר"ן דהוא עיקר הטעם דלרבינו עיקר הטעם הוא זה. דמפרש רבינו דמה שאמרו בש"ס בשלמא אי איתמר איפכא וכו' אלא הכא משום דעקריה.

שליח לשליחותיה וכו' הכוונה היא דדחה ליה למה דהוה ס"ד לומר דרב נחמן אתא לאשמועינן דאדיבורא דידיה קא סמיך אלא לא אתא לאשמועינן זה משום דבשלמא אי איתמר איפכא וכו' ודאי דהא אתא לאשמועינן אבל כד אמר הכי ודאי דאתא לאשמועינן משום דעקריה שליח לשליחותיה לגמרי ודייק רבינו מזה דהוא משום דעקריה שליח לשליחותיה לגמרי.

אלמא דפשיטא ליה לרב נחמן דאדיבורא דידה סמיך. והיתה מתגרשת בהגיע גט לידה משום זה אלא משום דעקריה שליח לשליחותיה לגמרי דאם ס"ל דאדיבורא דידיה קא סמיך.

בלאו האי טעמא דעקריה שליח לשליחותיה לא תתגרש. אלא ודאי דפשיטא ליה דאדיבורא דידה קא סמיך.

ולכן צריכים להאי טעמא. ואינו כפירוש רש"י דהקושיא מעיקרא על דברי רב נחמן היא דתפשוט הך בעיא דבפ' השוכר וכו'.

דס"ל רבינו דהך בעיא אינו ענין לזה ודוק ותשכח דיש חילוק בין זה לזה. אלא דהש"ס מעיקרא קא בעי על דברי רב נחמן אי משום דאדיבורא דידיה קא סמיך הוא דקאמר להאי מימרא והשיב לו רב אשי דהוא משום דעקר שליח לשליחותיה ופשיטא ליה בהאי דאדיבורא דידה קא סמיך ומינה משמע דמדנקט דבריו רב נחמן דוקא בדאמר שליח קבלה אני דעקר שליחותיה לגמרי משמע אבל בדאמר שליח הולכה אני והיא עשאתו שליח קבלה דמגורשת בהגיע גט לידה דמזה הוא שפסקו הכי הרי"ף והרמב"ם ז"ל: דין ט"ו עבר השליח וכו' כתב הרב המגיד וראיתילרבינו וכו' ונראה שחשש רבינו כאן לסברתם היכא דאפשר כיון שהבעל עצמו לא נתנו לה עד כאן.

קשה לי לפי מה שכתבתי בפרק א' לישב דברי הרב המגיד דהגאונים ס"ל כפשט דברי רבי אלעזר דבעי עדי מסירה ע"כ פנים שהמה כרתי ולא עדי חתימה יעו"ש בד"ה ויש

מי שהורה וכו' אם כן כיון דרבינו לא ס"ל כוותייהו אלא ס"ל דגם לר"א עדי חתימה נמי סגי כמו שכתבתי שם בד"ה תקנת חז"ל יעו"ש.
א"כ מאי שנא אם נתנו השליח מהבעל עצמו כיון דאיכא עדי חתימה. ואפשר לומר כיון דהגט הוא מתקיים ע"י השליח שהוא עד אחד.
דהימנוהו רבנן לשליח משום תקנת עגונות. לא עבדינן ביה קולא כל כך דסגי עדי חתימה לבד בלא עדי מסירה.
דחשש לסברתם דבעי עדי מסירה. ולכך צריך ליטלו ממנה ולחזור וליתנו לה ואם מת אזי אם הגט מקויים בחותמיו כשר.
שזה שאמר רבינו הואיל והגט יוצא מתחת ידה מקויים בחותמיו הרי זה גט כשר ע"כ. דמשמע דבעי שיהא מקויים בחותמיו.
ולא מהני מה שאמר בפני נכתב ובפני נחתם. וכל זה בשליח דמה שיאמר בפ"נ ובפ"נ הוא משום ערעור הבעל שמא יבא ויאמר מזוייף הוא.
אבל אם נתנו הבעל בידו דליכא האי חששא אע"ג דאמרינן דבעי עדי מסירה נמי. היכא דעבר ונתנו בלא עדי מסירה אינו צריך לחזור ליטלו ממנה ולחזור וליתנו לה דהוא סובר דגם לר"א עדי חתימה נמי סגי אלא דלכתחלה בעי שניהם דלא כסברת הגאונים.
ולפי זה לא תקשה מה שהקשה הלח"מ דבשליח קבלה למה לא כתב שאם נתנו לו בלא עדי מסירה שיחזור ויתנו לה כיון שהאשה עצמה לא קבלה הגט. דהעיקר הוא משום דהבעל הוא הנותן וכיון שנתנו ביד שליח קבלה שהוא כיד האשה ליכא חששא עוד ודוק: דין ט"ז שליח שנטל הגט וכו' חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא.
הנה מדקאמר חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא משמע אף ע"ג דלא רדף אחריו לבטלו אלא ראה אותו ממילא וכמו דדייקי בש"ס הגיעו לא קתני אלא הגיע ואפי' ממילא ולא אמרינן לצעורא קא מכוין ע"כ אבל בקדם אצל אשתו שכתב רבינו או שקדם ואמר לאשה וכו' משמע דלאו בממילא איירי דהא בש"ס קאמרי קדם הוא אצל אשתו למה לי וכו' או ששלח אצלה שליח למה ליה מהו דתימא איהו הוא דלא טרח אדעתא לצעורא וכו' אלמא בקדם הוא איירי בדטרח ולא ממילא ואם כן דייקינן דאם ממילא אמרינן לצעורא קא מכוין וזה תימה כמ"ש התוס' בד"ה איהו דלא קא טרח וכו' יעו"ש.
דכוונת דבריהם דאי אפשר לומר כך דאם כן כי דווקא קדם אצל אשתו למה לי לימא דאתא לאשמועינן דווקא קדם אבל אם הגיע בה ממילא לא נתבטל השליחות: וכן ראיתי להר"ן ז"ל דדייק מזה דה"ה אם פגע באשתו ממילא הרי הוא בטל וקדם דנקט משום

אורחא דמלתא דסתם שולח גט לאשתו אינו פוגש בה אלא מקדים וממהר ללכת אצלה יעו"ש.

וכיון שכן רבינו שהוא פוסק היה לו לבאר דבריו שאפי' פגע בה ממילא הרי הוא בטל: ונ"ל כיון דרבינו לא הזכיר כלל האי דממילא לומר אע"ג דהוא פגע בו ממילא כמו דהזכירו בש"ס לא חשש לבאר בקדם אצל אשתו אפי' פגע בה ממילא בודאי דלא שנא וקדם שנקט בדבריו נקט מה דקתני במתני' ומשום דאורחא דמלתא.

כמ"ש הר"ן ז"ל: ועוד נ"ל דאדרבה דרבינו דייק בלישניה דכתב או. שקדם ואמר לאשה ולא כתב קדם אצל אשתו כמו דקתני מתני' דהוא משמע דטרח והלך אצלה אלא כתב קדם ואמר לאשה דמשמע דקודם דבא השליח אמר לאשה שלא הלך אצלה אלא ממילא ראה אותה ואמר לה: דין י"ח אמר לעשרה כתבו גט לאשתי וכו' שלח הגט ביד שנים הרי זה יכול לבטל זה שלא בפני זה ואפילו היו י' משבטלו בפני אחד מהם בטל הגט ע"כ.

הנה בלמדי הסוגיא אחר העיון נתתי אל לבי למה לא נזכר בהלכות כהאי דהזכירו בש"ס דקא מיפלגי בעדות שבטלה מקצתה וכו' וגם רבינו לא ביאר מזה כלל. וכאשר נתתי דעתי לישב זה נלע"ד שדברי רבינו יבאו על נכון בכל מה שכתב והוא דהש"ס היה סובר דמה דקתני בברייתא אמר לעשרה כתבו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי הוא איירי דלכתחלה וכמ"ש התוס' בתירוץ א' כיון שלשליח עצמו הוא אומר שהוא מבטלו הוא מבוטל דכוונתו לבטל כל העדות או כתירוץ שני.

וקאמר דפליגי בעדות שבטלה מקצתה. משום דאיכא למיחש הכא יותר או דבעי יחד וכמ"ש שם התוס'.

ומשום הכי מוכרח לומר דאה"נ דלכתחלה איירי ובעדות שבטלה מקצתה פליגי. אבל אח"כ כד איבעיא להו כולכם מהו וכו' ואמר ת"ש אמר לשנים תנו גט וכו' והא שנים דכי כולכם דמו ופליגי ואוקים לה רב אשי בעדי הולכה.

וקאמר הש"ס הכי נמי מסתברא וכו' שהוא שליחות. משמע ליה לרבינו דהבטול הוא שיאמר הגט בטל הוא.

וכיון שכן למ"ש דיכול לבטל הוא דבטל הגט כיון דיכול לבטלו שלא בפני השני ולמ"ד שאין יכול לבטל אלא בפני שניהם א"כ הביטול כמאן דליתיה דמי ולזה ניחא דתרי פלוגתי איכא ולאו כמו דקמייתא. וכיון שכן מוכרח לומר דמה שאמר רבי לאו לכתחלה קאמר אלא בדיעבד דהא השליח השני לא ידע שהבעל ביטל הגט לגמרי ואזיל הוא ויהיב לה ומנסבא.

דמשמע ליה לרבינו כיון שהם שנים ואמר לאחד הגט בטל הוא דבטלו לגמרי ואין כמו שבטל לשליח אחד דאין הגט בטל אלא לשליח מתורת שליחות. עד שיבטלנו בפירוש דכיון שהם שנים ולא אמר לו שיבטל משליחותו אלא אמר לו הגט בטל.
דמשמע דהוא דבר השייך לשניהם שהגט בטל לגמרי הרי הגט בטל לגמרי ולא משום דשליחות דבטלה מקצתה שכן נראה מדבריו. וכיון שכן לכתחלה אסור משום תקנתא דר"ג דהשתא גם באמצעיתא דאמר לעשרה איירי בדיעבד דמהני בה בדיעבד דלא כס"ד דש"ס.
דבהא לא מהני דיעבד וכמ"ש התוספות דהא מהאי ברייתא דמוקים לה רב אשי בעדי שליחות וקאמר רבי דיכול לבטל דהוא דמהני ביטול בדיעבד קאמר גם בהנך דאמר לעשרה גם כן דיכול לבטל הוא בדיעבד מהני ביטול קאמר דבלשון אחד נאמרו. דודאי ליכא למיחש לממזרות יותר מקמייתא דרבי דגם בזה אם ביטל כבר ביטל בדיעבד ויכול דקאמר הוא דמהני הביטול במה שביטל למקצת מהם דלבטל כל העדות קאמר והכוונה בדיעבד ולהכי לא הזכיר משום דעדות דבטלה מקצתה.
והשתא דברי רבינו אתו על נכון. כיון דרבי לא חש לתקנה בדיעבד גם ובאמר לעשרה כתבו דבדיעבד אם ביטל זהשלא בפני זה הוא מבוטל.
גם אם סובר דעדות דבטלה מקצתה בטלה כולה. וכן נראה מדכתב ואפילו בפני שנים אחרים.
דהוא בדיעבד איירי דכן נמי אף על גב דאפשר שלא ידעו כולם ויכתבו ויתנו לה. מ"מ בדיעבד ביטולו ביטול דלא חש לגזרה דרבנן בדיעבד כדברי רבי ואח"כ כתב דשלח הגט ביד שנים דהוא כמו שמוקים לה רב אשי ובדיעבד וכמש"ל.
ואחר כך למטה בסוף הפרק ביאר דבריו דמי שיעשה ביטול הגט שלא בפני השליח או האשה מכין אותו מכת מרדות מפני שגורם להיות ממזרים דמשמע מינה דבכל אופן שע"י בטולו יבא לידי ממזרים הוא אסור ואם עשה מכין אותו מכת מרדות. והשתא מה שהשיג הראב"ד על רבינו אזדא לה: ואח"כ ראיתי להרב המגיד שכתב וי"ל שהם :.
סוברים שסוגיא זו לא נאמרה אלא לתקנת ר"ג וכו' אבל מכיון דקי"ל כאידך דרבי דאמר בטלו מבוטל אפי' בפני אחרים לא גרע וכו' וזהו שכתב רבינו אפי' בפני ב' אחרים ע"כ: נ"ל דפירוש דבריו כך דסבר הש"ס דפליגי אף לפי התקנה דר"ג וכיון שכן הוא דלכתחלה פליגי. ולהכי צריך לאוקומה דפליגי בעדות שבטלה מקצתה.

אבל כיון דקי"ל כאידך דרבי דאם ביטל בפני שנים מבוטל ולא חש לתקנת ר"ג בדיעבד. א"כ לא גרע כשבטלו בפני ב' מהם משבטלו בפני שנים אחרים דאף על גב דאיכא למיחש שלא ידע השליח ויתנו לאשה ומינסבא אפ"ה אם ביטלו מבוטל בדיעבד.

א"כ גם אם ס"ל דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אתיא שפיר דהרי כאילו ביטל כל העדות בפני אלו ולא גרע משביטל בפני שנים אחרים. וא"כ נמי ליכא למיחש לממזרים שמא יכתבו האחרים ויתנו לה ומינסבא דבטולו ביטול בדיעבד דלא חיישינן לתקנת ר"ג בדיעבד דלהכי כתב רבינו דבריו.

ולא צריך למה דמוקמי לה בש"ס משום דעדות דבטלה מקצתה לא בטלה כולה דאפי' למאן דס"ל בטלה כולה כתב רבינו דבריו דהוא איירי בדיעבד: עוד כתב ומ"ש רבינו גם כן בשלוחי הולכה וכו' י"ל שהוא סבור שאפי' למ"ד בעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה ע"כ.

קשה למה צריך לזה כיון שכתב דלא גרע בשביטלו בפני שנים מן העשרה משאם ביטלו בפני אחרים שאינם מהם. דהוא אם ביטלו בפני שנים שאינם מהם דהגט בטל לגמרי. גם אם בטלו בפני שנים שהם מהם שבטל הגט לגמרי. דהיינו שנתבטל העדות לגמרי דהשתא דגם למ"ד שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אתי שהוא איירי בדיעבד.

וכיון שכן למה זה שמחלק ביניהם דאמר דרבינו סבור שאפי' למ"ד וכו'. ואפשר לומר דהוא בא לומר לאפוקי מסברת הראב"ד דאית ליה דשוה עדות לשליחות אלא שאף אם נאמר דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה.

מ"מ בשליחות כיון שבטלה מקצתה בטלה כולה וזה נראה לו מדברי רבינו. לפי שבאמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי כתב יכול לבטל זה שלא בפני זה.

אבל בשליחות קאמר משבטלו בפני אחד מהם בטל הגט. דהוא פשיטא ליה דלכ"ע בטלה שליחות כולה: וכבר כתבתי לעיל דהך דשליחות בטלו לגט קאמר וכן מדברי רבינו שכתב משבטלו בפני אחד וכו' דלאו משום בטול שליחות שלא כדברי ה"ה.

ואזדא לה נמי השגת הראב"ד אבל כל המפרשים מפרשים דברי רבינו דמשום שליחות שבטלה הוא ולא כן אנכי עמדי אלא משום כיון דבטל הגט בפני אחד מהם הרי נתבטל הגט. עוד ראיתי לדקדק על דברי ה"ה דמנין לו לרבינו לחלק בין העדות לשליחות: והנה בש"ס דחדא כרבי וחדא כרשב"ג וכן דאינהו מתרי טעמי דהך דאם ביטלו מבוטל דקמייתא משום דלא חש לתקנת ר"ג בדיעבד ובאמר לעשרה כתבו גט וכו' הוא משום דליכא למיחש לממזרים אף לפי תקנת ר"ג.

משום דעדות דבטלה מקצתה לא בטלה כולה. וכיון שכן שייך שיהא הלכה כחד מנייהו בהא וכאידך הלכה כוותיה בהך.
דכיון שחולקים בטעמם. דרבי אבא הוא מפרש דאמר לעשרה כתבו ותנו וכו' הוא כמו שמפרש לה הש"ס מעיקרא דפליגי בעדות שבטלה מקצתה וכו'.
אבל רב אשי לא מפרש לה הכי. אלא דבדיעבד איירי וכמו שפירשתי לעיל.
וא"כ הם שוים ולא שייך לומר חדא כרבי וחדא כרשב"ג: אבל לפי דברי ה"ה דאמר דלא גרע כשבטלו בפני שנים מן העשרה דלא גרע משבטלו בפני אחרים שאינם מהם אלמא דטעם אחד להם לכאורה קשה דאיך שייך חדא כרבי וחדא כרשב"ג. דאם דמה דחדא כרבי הוא כשאם בטלו בפני שנים מבוטל.
אם כן לא גרע הנך דאמר לעשרה וכמ"ש ה"ה. ואם דחדא כרבי הוא באומר לעשרה וכו' וכיון דהוא בדיעבד איירי ומשום דלא חיישנן לתקנתא דר"ג בדיעבד.
א"כ גם כשבטלו בפני שנים אחרים יהיה הלכה כרבי. דלא חיישינן לתקנתא דר"ג בדיעבד דטעם אחד להם: ואין זה כלום שה"ה קאמר לדבריו לפי מאי דאנן לדידן קי"ל כאידך דר' דאמר בטלו מבוטל.
ונאמר שודאי ר' אבא הוה ס"ל כמו שאמר הש"ס דהאיך דאמר לעשרה וכו' הוא משום דעדות דבטלה מקצתה. אבל אנן דקי"ל כרבי דאם ביטלו מבוטל דלא חש למה כח ב"ד יפה.
א"כ לא גרע כשביטלו בפני שנים מן העשרה. להכי כתב דבריו בהך דאמר לעשרה וכו' דאף אם הדין הוא דעדות דבטלה מקצתה בטלה כולה איתא להך דינא בדיעבד ובטל שהוא מבוטל כן נ"ל ודוק.
עוד עיינתי וכתבתי באופן אחר והוא דיבור הסמוך: דין י"ח אמר לעשרה כתבו ותנו גט לאשתי וכו' ואפילו בפני שנים אחרים וכו' ראיתי לדקדק מדברי רבינו שכתב דאפילו בפני שנים אחרים משמע דבדיעבד איירי. שהרי כל שלא בפני השליח בדיעבד דווקא. לרבי דאמר אם בטלו מבוטל. וא"כ מה שאמר ברישא אמר לעשרה וכו' יכול לבטל לזה שלא בפני זה הוא בדיעבד איירי.
וכיון שכן אם מה שאמר רבינו יכול לבטל לזה דכוונתו לבטל זה השליח משליחותו דוקא. אבל אחרים לא ביטל אותם אמאי לכתחלה לא.
והרי ליכא חששא דממזרות שאחרים יכתבו ויהבו לה. ואם כוונתו לבטל לכולם בפני זה לבד.

א"כ גם בדיעבד לא הוי מבוטל כיון דמה דמבטל לאחרים הוא על יד אחד לבד והלא גם לרבי דאמר ביטלו מבוטל הוא על יד ב' לר"ג אבל על יד אחד דוקא אינו מבוטל כנראה מהסוגיא ועוד דלא אתי שפיר מה שכתב רבינו ואפי' בפני שנים אחרים. דמשמע דשנים אחרים גרע טפי.
ואמאי כיון דהוא בא לביטל כולן אף ע"ג דהוא אחד מן העשרה. הרי לגבי האחרים הם מתבטלים על יד א' והוא גרע.
לכן נראה לפרש דברי רבינו דהוא בא לומר אופן המועיל הביטול ובאמר לעשרה מועיל אם ביטללזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו. דהיינו שהוא מבטל לזה ואמר לו את מבוטל מעדות זה.
ואין צריך עד שיהיו עומדים כל העדים בביטול אחד מהם. ולא אירי בלכתחלה או בדיעבד.
אלא בדין המועיל בביטול וע"ז אמר דבביטול האחד אין צריך נמי עד שיאמר לו הבעל עצמו. אלא גם בפני שנים אחרים מהני.
וכיון שכן בענין זה איכא דלכתחלה מותר. כגון דלא רצה לבטל אלא מקצתם ואם כן האחרים יכתבו ויתנו לה.
אבל אם רוצה לבטל כולן אסור לבטל כולן לכתחלה שלא בפניהם. כגון שיבטל למקצת שלא בפניהם משום דלא ידעי וכתבי ויהבי לה ומנסבא.
ורבינו כתב למטה בסוף הפרק דמי שיעשה ביטול הגט שלא בפני השליח או האשה מכין אותו מכת מרדות מפני שגורם להיות ממזרים. ומינה נשמע דבכל ביטול הגורם להיות ממזרים אסור לכתחלה ואינו צריך לבאר יותר.
ומ"מ הרי הדבר מבואר דרבינו ס"ל דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה משום דאם בטלה כולה מאי אתא לאשמועינן במה שאמר ואפי' בפני שנים אחרים והרי כבר אשמועינן לעיל דיכול לבטל השליח בפני שנים אחרים. ואם כשביטל אחד מהן נתבטלו כולן הרי כמו שביטל השליח דלעיל.
אבל אי אמרי' דלא נתבטלה כולה אשמועינן שפיר במה שאמר ואפי' בפני שנים אחרים. דאף ע"ג שהוא אחד מהם והוה אמינא דיו אם נאמר שיכול לבטלו שלא במעמד האחרים.
אם הוא עצמו עומד ומבטלו דלא נפיק מניה חורבא דאיהו לא יכתוב אבל אם שלא בפניו דנפיק מניה חורבא מניה וביה נמי אין להקל כ"כ לומר דהביטול מועיל. קמ"ל דמהני גם אם אינו עומד הוא דהביטול מועיל.

בין אם עומד הוא ולענין שאין יכול לחתום עוד. שהביטול ביטול גם שלא בפניהם כולם. בין אם על ידי שנים אחרים דאיכא ריעותא נמי דנפיק מניה חורבא כיון שלא ידע שביטלו ואתי לחתום וליהיב לה ואזלא ומנסבא והך גיטא לאו גיטא הוא כיון דזה נתבטל מהעדות. וכן נראה ממ"ש שלח הגט ביד שנים וכו' ואפילו היו י' משביטלו בפני א' מהם בטל הגט.

ע"כ דבשליחות הוא דאמרינן הכי דשליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה אבל בעדות דכתיבה לא אמרינן בטלה כולה. ולפי מה שהבינו כל המפרשים בדברי רבי' שביטל זה משליחות ולא ביטל הגט בפניו.

ובהכי אתי שפיר דליכא שום קושיא על דברי רבינו כשתדוק היטב. אלא דעדיין קשה לי דמנין לו לרבינו לחלק בין עדות לשליחות.

אח"כ ראיתי להב"י בסימן קמ"א וז"ל ודעת הרמב"ם שכתב דכיון שביטל שליחות קצתם נתבטלו כולם הוא לומר דאע"ג דבעדות שבטלה מקצתה קי"ל כרבי בשליחות שבטלה מקצתה לא קיימא לן כוותיה. דכיון דאפשר לאפלוגי בין עדות לשליחות כיון שהוצרכו רבי ורשב"ג לחלוק בשניהם לא נקטינן כרבי במקום רשב"ג אלא היכא דאיתמר כך כתב הר"ן עכ"ל: ואגב דקדקתי בדברי הב"י אלו שהגיר' שהיתה בהרמב"ם בדין ביטול דשליחות אינה כמו שבידינו היום שהוא כתב ודעת הרמב"ם שכתב כיון שביטל שליחות קצתם נתבטלו כולם ע"כ.

נראה שכך כתוב בגירסא שלהם ולא כמו שכתוב אצלנו משביטלו בפני אחד מהם ביטל הגט. דמשמע דביטלו לגט בפני אחד מהם לכן כתבתי מה שכתבתי בדיבור הקודם יעו"ש: ונראה עיקר שודאי שהגירסא היא כמו שלפנינו ומפרשי שגם שביטל הגט הוא הכוונה שביטל לשליחות שלא ביטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות דסברי דאין חילוק בין אם ביטל הגט בפני השליח אם הוא לבד שליח או אם היו שני שלוחים וביטל הגט בפני אחד מהם שלא ביטלו אלא מתורת שליחות ומה שנלע"ד כתבתי ודוק: דין כ"ח וכן המביא גט וכו' אבל אם הניחו גוסס וכו' הרי זה ספק גירושין וכו'.

הנה רבינו מפרש דמה שאמר רבא וגוסס שרוב גוססין למיתה לא. דהיינו לא יתנו לה דאינו בחזקת שהוא קיים.

לפי שרוב גוססין למיתה ומשמע שאם נתנו לה הרי זה ספק גירושין. דלא אזלינן בהא בתר רובא ואימא דמת קודם נתינה ואינה מגורשת ומתייבמת.

דאם כוונת רבא דאזלינן בתר רובא ואמרינן שמת אמאי לא יתנו לה דמאי חזיא אותה נתינה. אלא ודאי הכוונה כיון שרוב גוססין למיתה אתי רובא ומפיק מחזקת שהוא קיים

ולכן לא יתנו אבל אם נתנו הוא בספק חי או מת ונפקא מינה לענין יבום וחולצת ואינה מתיבמת וכן שלא במקום יבם אסורה לכהן וכמו שכתב הרב המגיד ולכן רבינו כתב דין זה בפ"ט מהלכות תרומות דנותנין עליה חומרי חיים וחומרי מתים יע"ש ואע"פ שלא נזכר חולה במתניתין כי אם על המביא גט ועלה אמר רבא דבריו ודאי דגם לענין תרומה דינא הכי דחוששין לרוב גוססין למיתה וספיקא הוא ואינו בחזקת שהוא קיים ולכן בין שהיתה ישראלית אשת כהן דלא תאכל בתרומה שמא מת בין שהיתה כהנת אשת ישראל לא תאכל בתרו' דשמא עדיין חי דספיקא הוא.

דאצטריך רבינו לבאר לן דין דגוסס דשייך גם בתרומה. ולא סמך על מה שכתב כאן בגיטין ועוד כדי לבאר לן דין דנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים שהוא מה דקתני במתניתין שאחר זה עיר שכבשה כרקום וספינה שנאבדה בים והיוצא ליהרג דנותנין עליהן חומרי חיים וחומרי מתים וקתני בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל לא תאכל בתרומה דלדברי רבא דרוב גוססין למיתה הוא כמו ליוצא ליהרג.

אבל בהך דהשולח חטאתו ממדינת הים דכתב רבינו בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין לא אצטריך רבינו לכתוב דאם היה גוסס אין מקריבין אותה דרוב גוססין למיתה דסגי לה במה שכתב בגיטין ובתרומה. דליכא ביה נותנין עליה חומרי חי וחומרי מת דאם היה שייך ביה היה לו לבאר לן ג"כ שם והשתא לא קשה מה שהקשה הלח"מ ז"ל בזה כן נלע"ד: דין כ"ט אבל עיר שכבשה כרקום וכו' היוצא ליהרג מב"ד של עכ"ום וכו' וכתב הרב המגיד וממ"ש רבינו והיוצא ליהרג מב"ד של עכ"ום נראה שהוא סבור כלישנא בתרא ומ"מ לא כתב בביאור דין בית דין של ישראל וכו' ובעונותינו כבר בטלו דיני נפשות מישראל ע"כ.

פירוש דכאן לא כתב בביאור דין בית דין של ישראל אלא הוא נשמע ממה שנקט והיוצא ליהרג מב"ד של עכ"ום משמע אבל מב"ד של ישראל אמרינן שנהרג בודאי ואמר דגם בהלכות לא כתבו אלא משנה כפשטה. דהיינו שלא כתב דאיירי דיוצא ליהרג מב"ד של עכ"ום כמו שכתב רבינו.

דודאי דהרי"ף אין מדרכו לכתוב דינא מה שאינו בזמן הזה. אבל מ"מ היה לו להזכיר דמתני' איירי מב"ד של עכ"ום דאיירי בזמן הזה ועל זה אמר ובעונותינו כבר בטלו דיני נפשותמישראל.

דהיינו דהאמת אתו שלא הזכיר מזה כלל כיון דבזה הזמן בטלו דיני נפשות מישראל למה צריך להזכיר דמתניתין איירי בדין של עכ"ום דמשמע מינה אבל בדין של ישראל לא כיון דבטלו דיני נפשות מישראל תו לא צריך להזכיר מזה כלל אלא כתב המשנה

כפשטה: אלא דלכאורה קשה על דברי הרב המגיד שאמר דנראה שהוא סבור כלישנא בתרא והא לקמן בפ' י"ג כתב רבינו וכן אם שמע מערכאות של עכ"ום שאמרו הרגנו פלוני אינם נאמנין שהם מחזיקין ידי עצמן בכזב כדי להטיל אימה וכו' שזה מוקמי לה הכי ללישנא קמא אבל ללישנא בתרא מפרשי לה מת יוצא למות נהרג יוצא ליהרג דהא בסיעתא דקא מייתי מינה ללישנא בתרא הכי מפרשי לה ואע"ג דדחו לה מסיעתא וקא מפרשי לה מת מת ממש ונהרג נהרג ממש מ"מ ללישנא בתרא דודאי דמפרשי לה מת יוצא למות נהרג יוצא ליהרג.

דאם לא כן הוה תיובתא דלישנא בתרא. דהא קתני נהרג ממש אבל יוצא ליהרג אין משיאין את אשתו: ונ"ל דס"ל לרבינו כיון דבהאי דחוייה לא קאמר דילמא מת ממש ונהרג ממש משמע דהכי מסקנא דש"ס ואעפ"כ ליכא תיובתא ללישנא בתרא משום דמה שקתני ברישא שמע מב"ד של ישראל שהיו אומרים איש פלוני מת איש פלוני נהרג לאו דווקא נהרג ממש דהוא הדין בהיוצא ליהרג נמי דבבית דין של ישראל כיון דנפק לקטלא קטלי ליה והא דנקט נהרג משום סיפא דקתני מקונטריסין של או"הע איש פלוני מת איש פלוני נהרג אל ישיאו את אשתו דאע"ג דקי"ל דכל מסיח לפי תומו הימני מהימני הכא אינן נאמנים משום דכדי להטיל אימה הם אומרים כך דכל כמינה דהאי ברייתא לאשמועינן זה דיש חילוק מב"ד של ישראל לקונטריסין של אומות העולם וכוונת הש"ס לומר דמכאן לא תסייעיה ללישנא בתרא דהאי ענין אחר הוא דהברייתא באה לומר דבהאי גוונא לא מהימנינן להו כמסיחים לפי תומם דהכא שאני דלהטיל אימה הם אומרים כך ולהכי רבינו אע"ג דס"ל כלישנא בתרא פסק להך דגם ללישנא קמא אתיא.

ובודאי דרישא דברייתא משום סיפא נקט לה תנא. דהא אית לן דגם עד מפי עד כשר לעדות אשה ואפילו עבד ואפילו שפחה.

וא"כ למה ליה לתנא למנקט ב"ד של ישראל אלא ודאי וברור דנקט לה לאפוקי מבית דין של עכ"ום דהם להטיל אימה הם אומרים כך וכזב בפיהם: וראיתי להלח"מ שהקשה על מ"ש רבינו בהלכות תרומות והניחוהו בבית הסקילה וכתב הכ"מ משום דאל"כ דילמא חזו ליה זכותא וכו' וכיון שכן למה בהך דברח דכתב רבינו בהל' סנהדרין דכשיאמרו מעידים אנו את איש פלוני שנגמר דינו בבית דין פלוני ופלוני ופלוני עדיו הרי זה יהרג. דהיה צריך לומר והניחוהו בבית הסקילה עצמה הוא שיהרג אבל בגמר דין לבד אימא דמצאו לו זכות כדי שיפטר ממיתה והניחה בקושיא : ונ"ל לתרץ דרבינו בא לומר שאין סותרין את דינו אלא הולכין על פי גמר דין של אותה בית דין וכאילו נגמר דינו בזה

ב"ד השני ואז כשמוציאין אותו עושין לו כמו שהיו עושין לו בבית דין הראשונה שאחד עומד על פתח בית דין והסודרין בידו והסוס רחוק ממנו והכרוז יוצא לפניו פלוני יוצא ליהרג במיתה פלונית וכו' מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו וכו' אמר הוא בעצמו יש לי ללמד על עצמי זכות אף על פי שאין ממש בדבריו מחזירין אותו וכו' כמ"ש שם רבינו בראש הפרק.

שלא יחסרו דבר ממה שצריך לעשות בבית דין ראשון א"כ למה צריך לכתוב והניחוהו בבית הסקילה. אבל בהך דהל' תרומות דחשבינן ליה דמקטל והרי עבדינן ליה כדין שמת.

ודאי דצריך שיהא שהניחוהו בבית הסקילה שהוא עומד למות בודאי שאין זה דומה לזה: ועוד אפשר לומר דגם בהך בעי והניחוהו בבית הסקילה אלא דרבינו כתב המשנה כצורתה וסמך על מה שכתב בהלכות תרומות דבעי שהניחוהו בבית הסקילה: פרק ז' דין ב' בא הבעל וערער וכו' ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת.

כתב הרב המגיד ונראה שהוא סבור דאע"ג דקיום שטרות דרבנן הכא שהבעל מערער וטוען בבריא שמזוייף הוא והיא אינה יודעת בזה דבר וחתימת העדים אינה מצוייה העמד אשה על חזקתה דהויא ליה אשת איש עד כאן: נ"ל דפירוש דבריו כך הוא דאף ע"ג דקיום שטרות דרבנן שאני שט"ח דהמלוה טוען שהלוה כתב לו שטר זה דהוא חייב לו ואיכא חתימת עדים אז מהימנינן למלוה מדאורייתא כיון דאיכא עדים חתומים על השטר דמדאורייתא כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי.

אבל הכא שהיא אינה יודעת שהבעל כתב לה גט זה אע"ג דעדים חתומים עליו לא אמרינן דכמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי ולפי זה מה שאמרו בש"ס בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי כדריש לקיש דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר וכו' והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן. קס"ד לומר דאף על גב דהיא אינה יודעת כיון דאומר השליח הבעל נתנו לי לגרש את אשתו הרי חשבינן כמו המלוה שטוען שהלוה כתבו ונתנו לו.

אף ע"ג דבשאר שטרות שאם אינו מקויים אינו גובה בו מדרבנן הכא משום עיגונא אקילו רבנן דסגי במה שיאמר בפני נכ' ו"נח ועל זה קא פריך ליה האי קולא חומרא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל ומערער ופסיל ליה חד אתי בעל מערער ופסיל ליה. דהיינו דהכא בגט מ"מ היא אינה יודעת ואינה טוענת שגט זה כתבו הבעל אלא על פי עד אחד כיון דאתי בעל ומערער הרי חד לגבי חד הוא ולא נאמין לעד כיון דהוא חד.

ולא מהני בזה מה שאמר ר"ל עדים החתומין על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי דהתם המלוה טוען בבריא. אבל הכא האשה אינה יודעת כי אם על פי העד.
ועד כמאן דליתיה דמי כיון שהבעל טוען שהוא מזוייף שהוא מכחיש העד דבכי האי גוונא לא אמרינן דעדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן דמי. ותירץ לו כיון דאמר מר בפני כמה נותנו וכו' מעיקרא מידק דייק ועדיף וכאילו היא יודעת ואמרינן ג"כ הא דר"ל וסגי במה שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם.
אבל בא"י שאין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם דליכא מידק דייק ואין עדות השליח אלא שהבעל נתנו לו לגרש את אשתו דאז כשיבא הבעל ויכחישו אוקי חד לגבי חד ועדותו כמאן דליתא דמיא. ואי משום העדים שחתומין על השטר בכי האי גוונא דהאשה אינה יודעת כלום הרי הוא חספא בעלמא ולא מהני מה שחתומין עליו העדים: ומעתה מה שהקשה הלח"מ ז"ל יתורצו דבמקום שלא לומר בפני נכתב ובפנינחתם דליכא למימר דמידק דייק ואז כשיבא הבעל ויערער דעדותו כמאן דליתיה דמיא בעי שיתקיים בחותמיו ואם לאו בטל הוא גט זה.
דלא אמרינן ביה העדים החתומין על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי כיון דהאשה אינה יודעת כלום. דלא אמרינן הכי אלא כמו המלוה שהוא טוען דשטר זה כתבו הלוה והא קמן שעדים חתומין עליו הוא דאמרינן כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי מדאורייתא ולפי מה שפירשתי הש"ס כנז"ל.
ואתי שפיר מה שאמרו בפרק המביא בפלוגתא דשליח בפני כמה נותנו וכו' ותירצו דכ"ע בדרבנן שליח נעשה עד דכיון שהוא אמר בפני נכתב ובפני נחתם בפניהם מידק דייק ולא אמרינן ביה דאוקי חד לגבי חד דהוא עדיף וכאילו האשה יודעת כמו המלוה בדעלמא. דמדאורייתא העדים שחתומין עליו כמו שנחקרה עדותן בבית דין דמי ודבר דמדרבנן הוא.
כן נ"ל לפרש דברי המגיד ולא תקשה קושיות הלח"מ: אלא א דאכתי קשה על דברי המגיד מדברי רבי' שכתב בפי"ב הלכ' ב' הוציאה גט מתחת ידה ואמרה גרשני בעלי בזה הרי זו וכו' בא הבעל וערער וכו' אבל אם אמר וכו' מעולם לא כתבתיו מזוייף יתקיים בחותמיו וכו' ואם לא נתקיים אינה מגורשת להיות מותרת לאחרים ע"כ.
דהא בהא היא טוענת שנתנו לה וגירשה בה ואם כן אמאי אינה מגורשת מדאורייתא והרי עדים החתומין על השטר כמו שנחקרה עדותן בבית דין דמי כמו המלוה שטוען שהלוה כתב לו שטר זה דלא בעי קיום אלא מדרבנן וכתב שם הרב המגיד וז"ל אבל ודאי כשקרא עליו ערער ואמר מזוייף הוא יתקיים בחותמיו והרי זה גט שביד האשה

כמביא גט בא"י שאין צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו כמו שנזכר פ"ז ע"כ דמאי דמוי זה להתם דהתם שאני שהיא אינה יודעת כלום כמו שכתב הוא ז"ל הכא אבל התם הרי היא יודעת שגט זה כתבו הוא וא"כ אמרינן דעדים החתומים על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי ומדאורייתא היא מגורשת: ואם שר לומר דכוונת הדמוי לענין שבעי להתקיים בחותמיו דודאי לזה שוים הם שהרי ל"צ לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

אבל אה"נ דאם לא נתקיים בחותמיו אין הגט בטל מדאורייתא לענין שיהא הולד ממזר דכך דייק בדבריו לענין להתקיים בחותמיו איירי אבל אה"נ דאין הולד ממזר וכן נראה מדברי רבינו שם שכתב ואם לא נתקיים אינה מגורשת להיות מותרת לאחרים דמשמע שלא להתירה לינשא קאמר אבל אם נשאת לא תצא ואין הולד ממזר שאל"כ היה לו לרבינו לכתוב כמו שכתב כאן ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר אלא ודאי שהתם שהיא יודעת שטוענת שהוא נתנו לה אין הולד ממזר כן נ"ל לתרץ לפי דברי הרב המגיד הכא ודוק: כתב הרב המגיד ודקדקו המפרשים ז"ל אם אמרו נשים אלו בא"י בפנינו נכתב ונחתם שהם נאמנות שהרי יתבאר בסמוך שהשליח שאמר כן בא"י שוב אין הבעל יכול לערער על הגט פירוש דרבינו כתב כן ממ"ש בש"ס דף ו' רב חנן משתעי רב כהנא אייתי גיטא וכו' א"ל לא צריכת ואי עבדת אהני מאי אי עבדת אהני דאי אתי בעל מערער לא משגחינן ביה ע"כ.

דמשמע דבפני נכתב מועיל בא"י וא"כ נשים אלו נמי בא"י יאם אמרו בפנינו נכתב מהני וכן ראיתי להר"ן יעו"ש אבל הרשב"א שהביא אח"כ סובר אף ע"ג דכן משמע מהאי עובדא דבפני נכתב מועיל בא"י מ"מ בנשים אלו לא מהני דאיהי לא דינא גמירא וכו' דסבורה היא לקלקולא. וכתב הרב המגיד ואיני רואה בדברי רבינו הכרע ברור היכן דעתו נוטה דהיינו דאף ע"ג דכתב רבינו לקמן דהשליח שאמר כן בא"י שוב אין הבעל יכול לערער אפשר דבנשים אלו מודה לדעת הרשב"א דלא מהימני דאיהי לא סברא וכו': דין ה' שליח שהביא גט ממקום בח"ל וכו' כתב הרב המגיד אף ע"ג דקיימא לן כרבא וכו' פירוש דלרבא דקי"ל כוותיה דאמר דטעמא הוא משום דאין מצויין עדים לקיימו א"כ היה צריך דבמדינה עצמה ממקום למקום דמצויין עדים לקיימו אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם דבשלמא אם קי"ל כרבה דטעמא משום דאין בקיאין לשמה הוה ניחא דבח"ל בכל מקום צריך שיאמר בפ"נ ובפני נחתם אבל כיון דקי"ל כרבא אם כן במדינה אחת ממקום למקום הא מצויין עדים לקיימו לזה כתב כבר אמרו שם דרבא הוה מצריך באותה שכונה וכו'.

ותירצו שאני בני מחוזא דניידי וכו' דהיינו דמינה יליף רבינו ממקום למקום שאין עדים מצויין לקיימו אבל במקום אחד לא דאין עכשיו דומיא דבני מחוזא וכל כוונתו דרבינו דממקום למקום ודאי דאין דרך להכיר חתימת אלו לאלו וצריך שיאמר. ואה"נ דאם נמצא כבני מחוזא ממש דצריך שיאמר בפנו"ן ולא כתב מזה דבני מחוזא משום דעכשיו ליכא כבני מחוזא אבל בא"י אפילו ממקום למקום א"צ דהא אפילו ממדינה למדינה מצויין לקיימו והשתא לא קשה מה שהקשה הלח"מ יעו"ש.

וג"כ לא קשה מה שדקדק המש"ל דלפי דברי הרב המגיד דמ"ש רבינו ממקום למקום הוא במדינה אחת וכיון שכן אתי שפיר שכתב ואע"ג וכו' ואם כוונתו להשיג עליו דלמה יפרש דברי רבינו במדינה אחת. לא היה לו לתפוס דבריו משום דהלשון אינו מדוקדק ולשון מקוטע הוא דהא הרב המגיד אינו מפרש כדבריו: עוד כתב שם הרב המגיד ומ"ש ואפילו היו עדיו כשמות העכ"ום הוא מן הברייתא וכו' מפני שרוב ישראל שבחוצה לארץ ששמותיהן כשמות העכ"ום ע"כ.

נראה לי דכוונת דבריו כך כיון דקתני הכי בברייתא ואף על גב דבברייתא קתני מפני שרוב ישראל שבחוצה לארץ אפ"ה בכל גוונא במקום שנכתב הגט בין בארץ בין בחוצה לארץ לפי שאותם העדים באו מח"ל לארץ. ומה דקתני בברייתא גטין הבאים ממדינת הים לאו דווקא שבאו מחוצה לארץ דהברייתא דברה בהוה שבאו הגטין ממקומות רחוקים והוא הדין שבאו מארץ ישראל לחוצה לארץ ולהכי רבינו סתם דבריו ומכ"ש שנראה דקאי ע"כ דבריו הקודמים שכתב או מא"י לח"ל כן נ"ל פירוש דבריו דרבינו הכי סובר.

עוד כתב ויש במשנה ובגמרא דינים בגט החתומין עליו נכרים וכו' ונראה מדברי רבינו שאין הלכה כר"ש אלא כת"ק וכו' ולזה לא כתב רבינו דין זה ע"כ. אע"ג דסוגיא דש"ס לא משמע הכי דהא אהדר ליה רבי יוחנן לריש לקיש לא בא לידינו אלא לוקוס ולוס והכשרנום.

דהכוונה מפני שהם שמות מובהקין דמשמע דס"ל כר"ש . מ"מ ללישנא בתרא לא קאמר הכי רבי יוחנן.

ורבינו אזיל כלישנא בתרא וא"כ לא ס"ל כר"ש אלא כת"ק . דבכל גוונא אפילו בשמותמובהקין בעדי מסירה פסולין.

ולהכי בפ' ז' מהלכות עבדים פסק כדברי ת"ק יעו"ש. ומ"ש ולזה לא כתב רבינו דין זה קשה לי דהרי בהלכות עבדים הנזכר פסק לדברי ת"ק: דין ז וכן שליח וכו' ואם לא נתקיים ונתן לה וכו' ואם בא הבעל וערער ולא נתקיים אינה מגורשת אבד הגט הרי זו

ספק מגורשת כתב הכ"מ והרא"ש כתב בריש גיטין וכו' ואם אבד הגט כתב הרמב"ם ה"ז ספק מגורשת ואם בא הבעל וערער ה"ז ספק ממזר עכ"ל.
והרא"ש אפשר שהיה גורס כמ"ש ואפשר שהיה גורס כגירסא דידן אלא דמשמע ליה שא"א לומר שכשאבד הגט וערער וכו' ולפיכך במקום אינה מגורשת כתב ה"ז ספק ממזר וכו'. ולענין שהולד אסור בממזרת כדין ספק ממזר כנ"ל עכ"ל.
נ"ל דפי' דבריו כך שהוא מבין דמה שאמר רבינו אבד הגט ה"ז ספק מגורשת איירי בשלא ערער הבעל ולהכי כתב הרא"ש על דבריו שאם בא הבעל אח"כ וערער הרי זה ספק ממזר. ולזה אמר אם נאמר שהרא"ש גורס כגירסתינו דמשמע ליה להרא"ש שא"א לומר לדעת רבינו לדייק כך כיון דבאבד הגט לבד ה"ז ספק מגורשת.
א"כ שאם בא הבעל וערער שהיא אינה מגורשת בודאי. משום דשמא אם היה הגט לפנינו היה מתקיים.
להכי הרא"ש ס"ל במקום שצריך להיות בפשט דברי רבינו דבאבר הגט ואח"כ בא וערער אינה מגורשת. כתב ה"ז ספק ממזר לומר שהדיוק שאנו מדייקים בדבריו שבאבד וערער אינה מגורשת.
לפי מה שכתב דבאבד לבד בלא ערעור הבעל היא ספק מגורשת שצריך להיות דבערעור הבעל תהא אינה מגורשת הכוונה בדיוק זה הוא כלומר קרובה להיות אינה מגורשת. אבל מ"מ מידי ספיקא לא נפקא לענין אם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר.
ולענין שהולד אסור בממזרת כדין ספק ממזר. משום דאף דערער הבעל כיון דאיירי באבד הגט אפשר דאם היה בפנינו היה מתקיים.
לכן אי אפשר לומר דאינה מגורשת לגמרי אלא דהחילוק דיש בין אבד ולא ערער לאבד וערער אח"כ הוא כך דבאבד לבד ולא ערער היא ספק מגורשת ובאבד וערער אח"כ היא קרובה להיות אינה מגורשת. ואינו דומה לשלא נתקיים בחותמיו ולא אבד דכתב רבינו דאינה מגורשת.
דמשמע דאינה מגורשת לגמרי. דהתם הגט הוא בפנינו ולא יכלו לקיימו: דהשתא מ"ש רבינו אבד הגט וכו' אינו דומה למ"ש בריש פרקין אבד הגט ה"ז ספק מגורשת.
דהתם הוא בודאי בשערער הבעל איירי שהוא בא"י ואין צריך לומר בנו"ן וא"כ לא צריך לקיימו. וכיון שכן אפי' אבד מגורשת בודאי אלא איירי בשערער דקאי אריש דאמר בא הבעל וערער וכו'.
דאם הערעור היה אחר שאבד הגט הרי זה ספק מגורשת דוקא. לפי דשמא דאם היה בפנינו אנו מוצאין לקיימו.

אבל כאן דבח"ל איירי דצריך לומר בפנו"ן ולא היה עומד בשעת כתיבה וחתימה. ודאי דאם בא הבעל וערער ולא נתקיים דאינו גט לגמרי דזהו שאמר אינה מגורשת.
ואח"כ אמר אבד הגט הרי זו ספק מגורשת אפי' בלא ערעור. לפי שבלא ערעור ולא אבד כתב ה"ז פסול עד שיתקיים.
דהיינו שהוא פסול דווקא שהרי יכול להתברר אח"כ כיון שהוא בפנינו. אבל אם נאבד שלא יכול להתברר אח"כ ה"ז ספק מגורשת ולפי דהוה משמע דאם בא הבעל אח"כ וערער הוה אינה מגורשת, להכי כתב הרא"ש דבזה ספק ממזר.
דהכוונה שבזה הוא קרוב להיות אינה מגורשת יותר מספק מגורשת. ודלא כמו דכתב דבתב המש"ל דאבד הגט דהכא הוא איירי בשערער.
ונראה מדבריו משום דהוא מדמה ליה לאבד הגט דריש פרקין דמה ענין זה לזה וכמ"ש: ועוד קשה לי על דבריו ז"ל דאמר ואפשר דהרא"ש , נתכוון למ"ש רבינו לפנינו בשליח שהביא בא"י וכו' אי בלא ערעור זה אינו רמוז כלל בדברי רבינו. דמשמע דהוא אפשר לומר כך אלא שאין רמוז כלל.
דאיך אפשר לומר כך דבלא ערעור איירי והלא כיון דהוא בא"י דאין צריך לומר בפנו"ן מאי ספק איכא אם אבד אח"כ. כיון דלא ערער הבעל ואין צריכין לקיימו עוד: דין יב נכתב מקמת הגט בפניו וכו' אפילו לא נכתב בו אלא שיטה אחת בפניו וכו' כתב הרב המגיד ופירש"י ז"ל שיטה אחת שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן עכ"ל.
מדהביא דברי רש"י על דברי רבינו משמע דרבינו הכי ס"ל. ונ"ל דהבין כך בדברי רבינו ממ"ש אח"כ וכן אם יצא הסופר לשוק וכו' אינו חושש שמא אחר מצאו ואמר לו ולשם אשה אחרת כתבו ע"כ.
דמשמע דמשום כתיבה לשמה הוא דבעינן דיכתוב שיטה אחת בפניו. וא"כ זאת השיטה שיש בה שם האיש והאשה והזמן דהוא בעי בהו לשמה.
ואע"פ שאפשר לומר שרבינו ס"ל כדעת התוס' דהוא משום לשמה אלא כשכתב שיטה אחת מסתמא סיימו לשמה דמשמע דלא בעי שיטה שיש בה שם האיש והאשה. אלא שיטה ראשונה אע"פ שלא יש בה שם האיש והאשה מ"מ זה אינו מבואר דהוא משום דמסתמא סיימו לשמה.
אלא מה שמבואר הוא משום דבעי לשמה וא"כ ודאי איירי בשיטה ראשונה דכתב בה גם שם האיש והאשה נמי עם מה שכתוב בתחלה הזמן בכל הגיטין כן נ"ל: וראיתי להלח"מ שכתב מדלא פירש רבינו מה היא השיטה נראה שפירש כפי' התוס' שהוא בכל שיטה.
ולשון זה מגומגם שהרי כתבו התוס' דאיירי בשיטה ראשונה דמסתמא סיימו לשמה

ע"כ ומוכרח לפרש דבריו כך שהוא בכל שיטה אע"פ שאין בה שם האיש והאשה אלא שהיא שיטה ראשונה.

וזה מבואר בדברי רבינו שכתב מקודם אם מקצתם הראשון. ועלה קאמר אפי' לא נכתב בו אלא שיטה אחת בפניו דמשמע דשיטה המתחלת בקצתו הראשון אייריי ודוק: דין י"ח נתנו לה ולא הספיק לומר וכו' כתב הכ"מ מדברי רבינו שכתב עד שנשתתק נראה בהדיא דאלם שכתב בכתב בפני נכתב ובפני נחתם פסול וכו' יש לדקדק דאמאי תלה מדברי רבינו והלא מן הש"ס הכי מבואר דקאמר כגון שנתנו כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש דהוא משמע משום דנשתתק ואינו יכול לומר בפנו"ן.

ומינה דייקינן דלא יכול לכתוב בפנו"ן דאם לא כן הא יכול לומר על ידי כתב אלא ודאי דלא מהני כתב באלם. וכי תימא דאי מהש"ס הוה מפרשינן טעמא דאמר עד שנתחרש הוא משום דאינו כן דעת ובעי שסופו נמי יהא בדעת וכמו דקתני בפר' המביא תניין כל שתחלתו וסופו בדעת כשר דמשמע הא אם לא היה סופו בדעת פסול זה אינו דהכא אייריי שכבר נתנו כשהוא פקח ונתינתו נחתה נתינה.

אלא משום שלא הספיק לומר בפני נכתב ונחתמדהוא משום דנשתתק ואינו יכול לומר בפנו"ן אלמא דאלם שכתב בפנו"ן לא מהני: ונד ונראה דאי מן הש"ס הוה אמינא כיון דכתחרש ואין לו דעת גם לכתוב בפנו"ן הוא דאייריי מתניתין אבל באלם אה"נ דמהני כתיבה. אבל מדברי רבינו דתלה הדבר בנשתתק דוקא משמע דגם באלם לא מהני כתיבה.

וכן ראיתי להר"ן ז"ל דמפרש דהש"ס אייריי דוקא בנתחרש. אבל באלם מהני כתיבה ולהכי בש"ס לא אוקמה באלם דלא כרבינו דמפרש ליה הכ"מ יעו"ש: וראיתי להלח"מ שהקשה על דברי רבינו דנראה מדבריו דאלם לא מהני כתיבה דאמאי לא תני במתני' פ' המביא תניין אלם ג"כ יעו"ש: וג"ל לתרץ דמתני' קתני הנך דאי אפשר לבא לידי כשרות כיון שהיו באותה שעה אינם ראויים להביא כגון הנך דמני במתני'.

דקתני קבל הקטן והגדיל חרש ונתפקח וכו' דבעי תחלתו וסופו בדעת וסומא כיון דבשעת כתיבה לא הוה ראוי לומר בפנו"ן מאי מהני דחזר ונתפתח להכי לעולם הוא פסול אבל אלם שהוא רואה שבפניו נכתב ונחתם לא מצי מתני' לומר גם הוא פסול להביא כמו הנך דהא אפשר להרפא ויאמר בפנו"ן וכשר להכי לא תני ליה עם הנך.

אבל ודאי דאם נשאר אלם ולא יכול לומר בפנו"ן הוא פסול. ומתני' קתני בעדיפא מניה דאע"פ דכשהיה פקח נתנו לה אם לא הספיק לומר בפנו"ן עד שנתחרש הוא פסול עד שיתקיים בחותמיו.

כמו דמוקמי לה להך מתני' דהא דקתני ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם וכו'. דהיא איירי כגון שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש כן נ"ל: דין כ"ג האיש שנתן וכו' בד"א כשהתנה עליה הבעל וכו' ועוד שהעדים החתומים על הגט וכו' ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל וכו'.

נ"ל דפירוש דברי רבינו כך הוא שבתחלה אמר ואע"פ שאין מכירין כתב אותן העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה וכו' דהיינו שבדבר זה אי אפשר לומר שזייפה שהיא מקלקלת עצמה. ואינו דומה לשאר שטרות כשאין מקויימים דחיישינן שמא מזוייף הוא ואמר ועוד וכו' דהיינו דאיכא טעמא אחרינא בגט שהעדי' החתומי' על הגט כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי אלא בשליח אצרכוהו לומר בפנו"ן כיון דהיא אינה יודעת אם כתבו הבעל וכמו שפירשתי לה לעיל בד"ה בא הבעל וערער וכו' יעו"ש.

משמע כשהביא היא הגט דהבעל נתנו לה והיא יודעת שאינו מזוייף אמרינן ביה דעדים החתומים על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד. ולא ולא אצרכוה מרבנן קיום כמו שאר שטרות.

דהתם הלוה מכחיש אבל הכא דהיא יודעת שאינו מזוייף לא אצרכוה רבנן קיום אם לא ערער הבעל. אבל אם בא וערער הבעל אצרכוה רבנן קיום כמו התם.

ודומה להמביא גט בא"י שאין צ"ל בפנו"ן. דאם בא הבעל וערער צריך להתקיים בחותמיו.

אבל אינו דומה לגמרי שאם לא נתקיים שהולד ממזר כמו התם. דהכא מדרבנן הוא דאצרכוהו קיום כיון שהיא טוענת בברי שהבעל נתנו לה.

ודומה להמלוה שהוא טוען בברי דאינו צריך קיום אלא מדרבנן. וכמו שכתבתי לעיל בסוף הדיבור הנזכר וזה מה שאמר דבינו לפשך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא ואמר ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח וכו'.

דהיינו שלא חששו שמא ימצא מזוייף כמו שלא חששו בשליח דמוקמי ליה בחזקת כשר עד שיערער הבעל. דאפי' בח"ל דהצריכו לומר בפנו"ן לאו משום חשש זיוף הוא. אלא משום כדי. שלא תהיה האשה צריכה לקיימו אם יבא הבעל ויערער וכמו שכתב רבינו לעיל דין ח'.

וכשאמר בפנו"ן הוא במקום קיום וכשלא אמר אינו בטל אלא פסול משום שלא עשה כתיקון חז"ל ולהכי בא"י שאין צריך לומר בפנו"ן הוא כשר עד שיערער הבעל דלא חיישינן לזיוף גם האשה לא ניחוש לזיוף. ואמר שאם ניחוש לדברים אלו וכו' או שמא וכו' וכשם שאין חוששין לזה וכו'.

כך לא ניחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה וכו': ומעתה לא תקשה מה שהקשה הלח"מ וז"ל ק"ל דא"כ משום דעדים החתומים וכו' א"כ ליהוי כשליח ודוקא בא"י אבל בח"ל אמאי אינה צריכה ע"כ. דכוונת דברי רבינו כמ"ש.

דאשה דהיא טוענת בברי שהבעל נתנו לה אמרינן דעדים החתומים על השטר כמו שנחקרה עדותן. ולא כן בשליח שהיא אינה יודעת אצרכוה לומר בפנו"ן בח"ל.

אלא משום שלא תאמר דהיה לנו לחוש לזיוף אף ע"פ שהיא טוענת ברי שבעלה נתנו לה. להכי כתב שאין לנו לחוש לזיוף שהרי השליח בא"י מחזקינן ליה בחזקת כשר עד שיערער הבעל דחששא דזיוף ליתא והדברים מובנים מעצמם: כתב הרב המגיד וכתב הרשב"א דבכל האוקמתות צריכה היא לומר בפני נכתב ונחתם בפני ג' וכו' ואסיומא דשמעתתא דאמרינן אימא קמי ב"ד בפני נכתב ונחתם עכ"ל.

הנה ראיתי להב"י בסי' קמ"ב שהביא דברי הרשב"א וכוונת דברי הרשב"א לומר דלא כהתוס' דאמרו דשמא ללישנא קמא אינה אומרת ב"כ וב"נ אלא בשעה שתקבלנו יעו"ש בדברי התו' דהרשב"א העלה דאף ללישנא קמא צריכה שתאמר ב"נ וב"נ בשעה שיוצא מידה דלישנא קמא אלישנא בתרא סמיך. והאי אימא קמי בית דין אכולהו לישני קאי אלא דנטר עד מסקנא דכולהו יעו"ש.

וא"כ דברי המגיד באו בקיצור ובמה שכתב בפני ג' הוא מוכן שזה החידוש קמ"ל לדעת הרשב"א דצריך ב"ד דהיינו בשעה שיוצא הגט מתחת ידה כמו שאר שלוחים שיאמרו בפני ב"ד בשעה שיוצא הגט מתחת ידם ולא בשעה שתקבלנו מיד השליח. .

לאפוקי מדברי התוספות דס"ל דללישנא קמא בשעה שתקבלנו. וא"כ לא צריך ב"ד וקאמר אע"ג דלא אדכרי בש"ס בפני ב"ד אלישנא בתרא אמתניתין סמכי דקתני צריכה לומר בפ"נ וב"נ.

וסתם אמירה בשאר שלוחים הוא בפני ג' שהוא ב"ד ואסיומא דשמעתתא דאמרינן אימא קמי ב"ד בפ"נ וב"נ. דהיינו דבכולהו אוקמתי בפני בית דין דהיינו בשעה שיוצא הגט מתחת ידה: ומעתה אזדא לה קושית הלח"מ שהקשה על הרב המגיד.

דאין כוונת הרב המגיד לומר דהרשב"א ס"ל דבכל האוקמתות צריך לומר בפ"נ וב"נ. כמו שהבין הוא ז"ל עד שהוקשה לו דלמה הוצרך לכתוב בשם הרשב"א וכו'.

אלא כמ"ש והוא ברור ודוק: פרק ח דין א' המגרש על תנאי וכו' כתב הרב המגיד וז"ל ויש לעיין בזה וכו' ונ"ל לדעתו ז"ל שהוא סבור דלעניין דינא לא אמרה ר' יוסי אלא דוקא בהזכיר מיתה וכו' ואף ע"פ שאמרו בגמ' דסבר לה כר' לאו למימרא דר' יוסי נמיסבר לה כוותיה אלא דר"י נשיאה סבר לה בהא כרבי יוסי בעלמא דאמר שהזמן מוכיח דמעכשיו קאמר: הנה לפי פירוש זה מוכרח לומר דפשיטא ליה לש"ס דרבי יוסי שאמר שזמנו של שטר מוכיח עליו.

לאו דוקא בממונא אלא גם באיסורא אמר לה. אלא שלא אמרה אלא דווקא במזכיר מיתה לפי שאם נאמר שלא אמרה רבי יוסי אלא בממונא לא אתי לישנא דקאמר סברי לה כרבי יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו.

כיון דרבי יוסי לא אמר באיסורא כלל דלהכי אמרו בהמגרש דמה דהתקין רב מיומא דנן ולעלם לאפוקי מדרבי יוסי דפשיטא ליה לש"ס דרבי יוסי גם באיסורא אמר לה. וכמו שמפרש ה"ה אח"כ משום גט דשכיב מרע שאמר אם מתי וכו'.

וכי תימא ומנין לומר דר' יהודה נשיאה סבר לה כר' יוסי דילמא ר' יוסי לא אמר באיסורא כלל. י"ל משום דאין סברא לומר דכל כך אמר רבי יהודה נשיאה דגם באיסורא וגם לא הזכיר מיתה כשנאמר שר' יוסי באיסורא נמי אמרה.

אף ע"ג דלא אמרה אלא במזכיר מיתה. מינה יליף ר' יהודה נשיאה לומר דגם בלא מזכיר מיתה אמרינן שזמנו של שטר מוכיח עליו: ובהכי אתי שפיר מה שאמרו בפרק מי שאחזו דף ע"ב אלא אי א"ר יוסי בעל פה או לא אמר.

ומי מספקא ליה והתנן ה"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש וכו' וסברי לה כרבי יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו יעו"ש. דאע"ג דרבי יוסי לא אמרה אלא במזכיר מיתה אלא דרבי יהודה נשיאה הוא דסבר דגם בשלא מזכיר מיתה אמרינן שזמנו של שטר מוכיח עליו.

קא דייק מינה דרבי יוסי דסבר שזמנו של שטר מוכיח עליו גם בבעל פה אמרה דאם לא כן היאך אמרו רבינו התירוה להנשא דסברי לה כר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו. כיון דרבי יוסי בעל סברא זו לא בעל פה אמרה.

דמה שאמרו כרבי יוסי סברי לה מוכרח להיות שר' יוסי הכי ס"ל דגם בעל פה אמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו אלא דהוא ס"ל דדוקא במזכיר מיתה ור' יהודה נשיאה בא להוסיף גם בשלא הזכיר מיתה: ולפי זה לא קשה מה שהקשה הלח"מ בתחלה על דברי ה"ה דפשיטא ליה לש"ס דרבי יוסי גם באיסורא אמרה וכמו שכתבתי לעיל: וגם לא

קשה מה שהקשה המש"ל והניח בצ"ע דאין כוונת הש"ס דר' יוסי עצמו דבריו איירי אף באם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש.
אלא הש"ס קא דייק מהא דאמרו דרבותינו דהתירוה להנשא דסברי לה כר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו. מוכרח לומר דר' יוסי אף בעל פה אמרה ואע"ג דהוא איידי בהזכיר מיתה ורבותינו איירי בשלא הזכיר מיתה כיון דר' יוסי לא איירי בעל פה וכמו שכתבתי לעיל: עוד כתב הלח"מ וז"ל כתב ה"ה דלא הזכיר כלל מה שאמרו בגמרא וכו' קשה אם כוונתו וכו' י"ל דנהי דהיה מכריח דלא סבר כר' יוסי לגמרי אבל מ"מ אפשר דסבר כרב הונא דחולצת אההיא דאם מתי משום דמספקא אי הלכה כר' יוסי וכו' יעו"ש.
קשה לי דבריו אלה כיון שכתב הרב המגיד כבר דהלכות כתבו והלכה כרבנן. איך אפשר לומר עוד דילמא ס"ל כרב הונא דמספקא אי הלכה כר' יוסי.
ועלה על דעתי לומר שמה שכתב כך הרב המגיד הוא משום שלא תאמר דמה שכתבו והלכתא כרבנן היינו להצריכה חליצה ולא שתתייבם . משום דנהי דמחמירים בגיטין שלא לסמוך על דברי רבי יוסי.
אפ"ה לא מקילין בהכי שתתייבם. דמ"מ מיחש חיישינן.
כיון דבממונא נקיטינן כוותיה להכי כתב וכ"כ המשנה וכ' ולא הזכירו כלל מה שאמרו בגמ' דלדברי ר' יוסי חולצת ולא מתיבמת וכו'. דהיינו דאם ס"ל דמיהא יש למיחש וחולצת.
הוה ליה לאתויי עלה דמה שאמרו שם וחולצת ולא מתייבמת. ואע"ג דמה שאמר רב הונא הכי הוא משום דמספקא.
ליה אי הלכה כרבי יוסי בעל פה או אין הלכה והוא רב הונא ס"ל דהלכה מיהא כרבי יוסי אבל ההלכות כבר כתבו דהלכתא כרבנן וא"כ איך שייך לאתויי. מ"מ הוה ליה לאתויי דחולצת אע"ג שאין מטעמיה דאוקים לה הש"ס וזהו שאמר וכוונתם מבוארת שאין לחוש לדברי ר' יוסי בגיטין כלל.
דהיינו שסומך ארבנן אפי' להקל ומתייבמת אבל זה דוחק לומר לאתוייה ולא מטעמיה.
ועוד שהרב המגיד תפס בדבריו דלדברי ר' יוסי חולצת ולא מתייבמת וזה אינו בש"ס שאמר כך רב הונא אלא אמר הכי אמר רב הונא וחולצת: ומוכרח לומר דכוונת הרב המגיד קאי על לישנא בתרא ואיכא דמתני לה אסיפא זה גיטך לאחר מיתה לא אמר כלום אמר רב הונא ולדברי רבי יוסי חולצת .
דהיינו שדעת ההלכות לגמרי דהלכתא כרבנן ומתייבמת ולא להצריכה חליצה קאמר דחיישינן לדברי ר' יוסי ולא תתייבם. דהא הביא המשנה וכו' לאחר מיתה לא אמר

כלום : ולא הביא עלה מה שהזכירו בש"ס דקאמרי ולדברי ר' יוסי חולצת והכוונה דאם יש לחוש להחמיר בדברי רבי יוסי שלא ליבם כדברי רבנן בגט שאמרו עליו אינו כלום. הו"ל להזכיר מה שאמר בש"ס דלדברי רבי יוסי חולצת. לומר שכך הלכתא דלחוש לדברי ר' יוסי שלא ליבם כדברי רבנן אף על גב דהלכתא כוותייהו דלא אמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו.

אלא ודאי שס"ל דלא ניחוש לדברי ר' יוסי כלל ועבדינן כרבנן לגמרי: עוד כתב הלח"מ וז"ל עוד כתב ונראה לי לדעתו ז"ל שהוא סבור וכו'. קשה לדברי ה"ה דבפרק מי שאחזו אמרינן וכו' דהשתא דלדברי ה"ה קשה דנימא דלמעוטי דאם לא באתי דרישא וכו' והך מיעוט הוי דומיא דאם לא באתי דאיירי רבי יוסי וכו'.

ולי אני ההדיוט נ"ל דאי אפשר לומר דמה שכתב כזה גט הוא למעוטי רישא דאינו גט משום דפשיטא ליה לש"ס דאי אפשר לומר דבא למעוטי מה שנזכר במתני' קודם דלא צריך למעוטי דכיון דלא פליג בפירוש אנן ידעינן דלא פליג אלא בזה שביאר דעתו. דאם לא כן הוה ליה לאפלוגי בפירוש ומוכרח לומר דמה שאמר כזה גט הוא למעוטי מה שלא נזכר במתניתין.

דכן נראה מהש"ס מדקאמר א"ל רב יימר לרב אשי לימא קסבר ר' יוסי כתב גט על תנאי כשר. ואם אפשר לומר דמה שכתב כזה גט הוא למעוטי מה שכתוב במתני' קודם א"כ איך שייך לומר הכי.

והרי קתני כזה גט דמשמע דבא למעוטי מה שנזכר קודם דהוא מסכים לדברי ת"ק אלא ודאי דפשיטא ליה דאי אפשר לומר דבא למעוטי מה שנזכר קודם דאנן ידעינן לה דלא פליג ארישא כיון דלא פליג בפירוש. ומוכרח לומר דבא למעוטי מה שלא נזכר במתניתין.

אלא דרב יימר היה עולה על דעתו לומר כיון דבהאי גוונא דפליג רבי יוסי הוא איירי בתנאי שלא נתקיים ואפ"ה מכשיר אם כן דכוותה דרישא דהוא איירי בתנאישלא נתקיים ג"כ פליגי אלא דנטר ליה עד לבסוף. אבל אם היה אפשר לומר דבא למעט מה שנזכר ברישא לא היה עולה על דעתו לומר כך.

כיון דקתני כזה גט דהוא למעט מה שקתני ברישא. דמוכרח שיש חילוק ביניהם ולא יאמר כמו שעלה על דעתו.

והשיב לו לעולם אימא לך פסול ושאני וכו' דמשום סברא קא דחי ליה ולא אמר לו נמי דהאי הוא דקתני כזה גט דבא למעוטי דרישא דזה אי אפשר לומר כלל. אלא דבא למעט מה שלא נזכר במתני': עוד כתב הלח"מ וז"ל עוד כתב ולפ"ז וכו' ולכאורה דבריו

סותרין וכו' ואנכי איש צעיר לא ידעתי היאך דבריו סותרין לכאורה שהרי דבריו כך הם דהיינו שלאחר שכתב דרבי יוסי לא איירי אלא בשהזכיר מיתה א"כ מה שאמרו בש"ס רב אתקין בגיטין מיומא דנן ולעלם לאפוקי מדר' יוסי דמשמע דר' יוסי ס"ל דבכל גט הניתן הוא כאילו מבואר שמאותו יום יחול.

לפי שזמנו מוכיח עליו להכי אתקין רב שיכתוב דנן ולעלם דהוא מבואר דמאותו יום יחול. אבל בלא כתוב כך והתנה שזה הגט הוא עד יום פלוני.

לא אמרינן ביה שמאותו יום הוא יחול עד זמן פלוני אלא שלא יחול כלל עד אותו יום. ולהכי כתב הרב המגיד שלפי מה שאמר דלר' יוסי לא אמרינן זמנו מוכיח עליו אלא בהזכיר מיתה וכל שלא הזכיר מיתה לא אמרינן זמנו מוכיח עליו אם כן מה שהתקין רב בגיטין מיומא דנן ולעלם ולאפוקי מדרבי יוסי הוא משום גט שכיב מרע שמזכיר מיתה. דהנהיג בכל הגיטין לכתוב כך כדי להיות הסופרים רגילין לכתוב כך ויכתבו בגט שכיב מרע דאז לא יבואו לסמוך אדברי רבי יוסי דמלבד גט שכ"מ ליכא חששא לטעות לפי שאף ר"י עצמו לא אמר אלא במזכיר מיתה וכתב וזה מוכרח לכל הדיעות דהיינו דמה שהתקין בכל הגיטין הוא משום שיהיו רגילין לפי שאף למי שסובר שרבי יוסי לא אמר בשכ"מ דוקא כי אם בגיטין שניתנין בתנאי למה התקין רב בכל הגיטין ולא היה לו להתקין כי אם בגט שיש בו תנאי לאפוקי מרבי יוסי.

אלא ודאי בשביל שיהיו רגילין הסופרים. דנמצא דלכל הדיעות התקין רב בכל הגיטין כדי שיהיו רגילין כמ"ש: כתב הכ"מ בד"ה המגרש על תנאי ואפשר דאפי' ר' יוסי מודה בהכי וכו' וע"ד זה יתפרש האי דאמרי מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מדרבי יוסי כנ"ל עכ"ל. וקשה לי דאיך שייך לומר כך דרבי יוסי לא ס"ל הכי בגיטין והא בפרק מי שאחזו קאמר התם אמר רב הונא וחולצת וכו' ורב הונא דאמר כר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו. אלמא דר' יוסי גם בגיטין אמר וכי תימא דהכוונה על ר' יהודה נשיאה דס"ל כסברת ר' יוסי גם בגיטין ולא על ר' יוסי עצמו.

והא קאמר אחר כך אלא מספקא אי אמר ר' יוסי בעל פה או לא אמר. ואם כוונת רב הונא על ר' יהודה נשיאה דס"ל כר' יוסי מאי מספקא והלא דברי ר' יהודה נשיאה בעל פה הוא.

וכי תימא דוה דקא מקשה ליה אח"כ ומי ליה והתנן ה"ז גיטך אם לא באתי וכו' ותני עלה וכו' בי דינא דשרי משחא וסברי לה כרבי יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו. דהיינו דר' יהודה נשיאה דסבר סברת רבי יוסי גם בגיטין אמרה למלתיה בעל פה.

דמלבד שאין זה משמעות דברי הש"ס דעל רבי יוסי עצמו קאמר והכריח מדברי ר' יהודה נשיאה דר' יוסי גם בעל ם פה אמר. עוד קשה דמה שתירץ לו אלא מספקא ליה אי הלכה כרבי יוסי בעל פה או אין הלכה.

למה ליה למנקט ר' יוסי והוה ליה למימר אם הלכה כר' יהודה נשיאה או אין הלכה. כיון שדברי רבי יהודה נשיאה אמורים בעל פה: ואם שר לומר דהך סוגיא דפ' מי שאחזו ס"ל דרבי יוסי גם בגיטין אמר.

אבל אחר כך כד אייתי הש"ס להך דאתקין רב בגיטין מיומא דנן ולעלם אף ע"פ שהוא פסק בפרק יש נוחלין כר' יוסי דמוכרח לומר דיש חילוק בין איסורא לממונא ואפשר דגם ר' יוסי הכי ס"ל תו לא משגחינן בהך סוגיא דפ' מי שאחזו: עוד כתב הכ"מ ועל מ"ש ה"ה ועדיין יש לבאר דעת רבינו וכו' י"ל שקושיא זו שהקשה ה"ה ליתא דהתם לא איירי רבינו בשטרות כלל וכו'.

לכאורה קשה דאיך כתב רבינו ס"ל דבעל פה לא אמרינן דזמנו של שטר מוכיח עליו בפשיטות. והלא אמרו בש"ס דרב הונא מספקא ליה אי הלכה כרבי יוסי בעל פה או לא אלמא דפשיטא ליה דר' יוסי גם בעל פה אמר אלא דמספקא לרב הונא אי הלכה כוותיה או לא א"כ רבינו דפסק כר' יוסי בממונות גם בעל פה היה לו לפסוק כוותיה ואם הוא סבר כרב הונא דמספקא ליה היה לו לפסוק דהוא ספק: ונראה לי דמה שפסק רבינו בעל פה דלא כרבי יוסי הוא כמ"ש התו' בפ' מי שאחזו בד"ה ולא הודו לו כל סיעתו וז"ל או שמא דוקא הכא דבעל פה לא סבר כר' יוסי וכיון דר' יוחנן הכי ס"ל פסק כ' יוחנן דאין הלכה כר' יוסי בעל פה: דין ד' כתב התנאי וכו' אבל אם כתבו קודם תורף הגט אפי' כתב ע"מ כך וכך הרי זו ספק גירושין וכו' כתב הרב המגיד בד"ה וכן אם התנה וכו' ודעת רש"י ז"ל ובעל התוספות הוא כדברי רבינו שלא להכשיר שום תנאי לפני התורף אפילו בעל פה וכו' ורבינו נשאל על זה וכו' אמנם זה הפסלנות הנתלה בתנאים כולו אצלי ספק גירושין וכו' וכל מה שנאמרו בתנאים אלו פסול הוא ספק גירושין לפי שלא ידענו אם הוא פסול מן התורה או מדבריהם עכ"ל ע"כ.

הנה נראה משאלה ותשובה זו ששאלו לרבינו על שאמר ספק גירושין כל שהתנה על פה קודם כתיבת הגט בעל מנת והשיב להם כל שנזכר פסול בדבריהם על התנאי נסתפק לו שמא מדאורייתא אמרו. וכיון שכן כיון דאמר רבא אבל לפני התורף דפסול אפילו על פה נמי פסול אפשר דפסול דקאמר מדאורייתא.

ולא בחוץ דוקא קאמר רבא דהא קאמר אח"כ ואזדא רבא וכו' שתקו שתוקי לבעל עד דכתיבתו ליה לתורף דגיטא ע"כ. דמשמע דלישתקו ליה בכל מין תנאי קאמר וכדעת

רש"י ז"ל ותוספות ז"ל דבכל מין תנאי קאמר ולא בחוץ איירי אלא דלתוספות אם נתקיים התנאי כשר.
ולפי דלא תקשה דאיך שייך לומר בשאר תנאים לבד מחוץ שיהיו מדאורייתא. שלא יהא בהם שום אגד.
והרי כיון שיתקיימו אח"כ לא יהיה שום אגד. בשביל כך הרב המגיד כתב אח"כ שיצא לו זה מן הירושלמי שבפרק כל הגט ששם מוכיח שפיסול התנאים בגט הוא מחמת שאין אומרים יש ברירה דאף על פי שנתקיימו מ"מ בשעה שנכתב הגט לא היה ספר כריתות: וכדי דלא תקשה דהש"ס דילן משמע דהוא מדרבנן דלא כהירושלמי.
ואמאי הניח רבינו לש"ס דילן ופסק כהירושלמי. להכי הרב המגיד אמראח"כ והוא ז"ל סבור דגמרא דילן לא פליגא בהא דלא אדכרינן בגמרין גזרה בדינים אלו אלא לדברי רבי אבל לדברי רבנן דקי"ל כוותייהו לא הזכירו כלל גזרה.
וכולהו פסולי לרבנן דינא נינהו מחשש ברירה והויא ליה ספק מגורשת זהו דעתו ז"ל ע"כ: ולכאורה קשה על זה דאיך שייך לומר דש"ס דילן הכי סבר והלא בהך ברייתא דקאי עלה רבא קתני חוץ שפוסל על פה פוסל בכתב על מנת שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב אלמא דשיור בגט הוא דוקא בחוץ אבל בעל מנת ליכא שיור כלל ולא מקריא אכתי אגידא ביה ואתי שפיר דהאמוראים דקא פליגי דרבי זירא סבר מחלוקת לפני התורף דרבי סבר גזרינן על מנת אטו חוץ ורבנן סברי לא גזרינן על מנת אטו חוץ דגם בכתב לא יש אגד כלל ולאחר התורף דברי הכל כשר אפי' בכתב.
וגם בדברי רבא דפליג עליה דר' זירא מוזכר דעל מנת הוא משום גזרה שהרי קאמר מחלוקת לאחר התורף דר' סבר גזרינן אטו לפני התורף דלאחר התורף הוא משום גזרה דלפני התורף דבא לאפלוגי אדרבנן דס"ל דלא ליגזור אטו לפני התורף. דבלאחר התורף כשר דלא כמו חוץ דגם לאחר התורף פסול דיש חילוק בין חוץ לעל מנת.
וכיון שכן מוכרח לומר דלפני התורף דפסלי רבנן הוא משום גזרה דאטו חוץ. דאם בעל מנת לאו משום גזרה אלא משום דאכתי אגידה ביה והוי כחוץ.
מאי שנא דבחוץ ס"ל דגם לאחר התורף פסלי רבנן ובעל מנת לא פסלי. אלא מוכרח הוא דגם לפני התורף הוא משום גזרה ולא משום דינא: ונ"ל דודאי דיש חילוק בין חוץ לעל מנת אע"ג דעל מנת הוא משום אגד דלא יש ברירה וכו' משום דחוץ דהוא קא משייר בגט ולא יש כריתות בכל גוונא פסול ואפילו בעל פה ואחר התורף.
אבל בעל מלת כיון שהוא תנאי בעלמא אם לאחר שכתב התורף הוא שהתנה הרי בשעת כתיבת הגט כתב הגט באופן הכורת אבל אם לפני התורף התנה הרי בכתיבת הגט לא

ידע אם יתקיים התנאי או לא ונמצא שגט זה אינו כורת בודאי וכיון שכן אף אם יתקיים התנאי מ"מ באותה שעה דכתיבת הגט לא הוברר.
וקיימא ליה לרבינו דאין ברירה והרי אינו ספר כריתות. וכיון שכן הויא הברייתא לדעת רבא דאמר מחלוקת לאחר התורף כך.
חוץ שפוסל על פה בשעת הנתינה דכתיבה בגט לא בעי דליפסל פוסל בכתב אפילו באחר התורף. על מנת שאינו פוסל על פה אחר כתיבת התורף דבשעת הכתיבה לא היה תנאי ונכתב הגט באופן כריתות גמור אינו פוסל אף אם כתבו בגט כיון שהוא לאחר כתיבת התורף אבל לפני התורף גם לרבנן פסול כיון דנכתב הגט אדעתא דהכי וליכא ברירה.
ומחלוקת רבי ורבנן כך הוא דר' סבר דגם לאחר התורף דנכתב הגט כהלכתו גזרינן ביה אטו לפני התורף דהוא פסול משום דאין ברירה. ורבנן סברי לא גזרינן אחר התורף משום לפני התורף.
דרבנן לא גזרי כלל ודינא קאמרי בלפני התורף: דין ט' התנה עליה ואמר היום אין את אשתי ולמחר את אשתי אינה מגורשת וכו' כתב הרב המגיד וז"ל ומתוך כך פסק רבינו שאינה מגורשת לפי שהוא מפרש לאפוקי מדבעא מניה וכו' לומר שאין אומרין כיון דפסקא פסקא אלא שאינה מגורשת כל זמן שאמר לה בפירוש ולמחר את אשתי הילכך מן התקנה צ"ל ולעלם ומיהו ודאי מדינא סתמו כמפרש לעלם דמי ע"כ.
פירוש דאף על גב דסתמו כמפרש לעלם דמי ורב התקין לפרש קא דייק הש"ס לאפוקי מדבעא רבא מרב נחמן וכו' משום דאם איתא דרב ס"ל כרבא דכיון דפסקא פסקא ומגורשת למה לו לרב להתקין כולי האי כיון דאפילו במפרש למחר אשתי מגורשת כ"ש בסתם אלא ודאי דרב לא ס"ל כרבא אלא אינה מגורשת.
וכדי שלא יטעו לומר דגם דהיכא דפירש בהדיא דפסקא פסקא לכן התקין ולעלם בכל הגיטין דאז נדע דאינה מגורשת אלא אם היה דעתו לגרשה לעולם. אבל אם היה דלא גירשה אלא ליום אחד אינן גירושין כלל כנ"ל לפרש לדעת רבינו.
אבל ראיתי להר"ן שכתב אבל הרמב"ם כתב דאינה מגורשת וכן דעת הרי"ף שהשמיטה מן ההלכות ואינו מחוור דמידי ספק מגורשת לא נפקא דאי בעיין לא מיפשטא לרב וכו' דכוונתו להקשות על הרי"ף ורבינו דמנ"ל הך סברא דאינה מגורשת כלל והא כיון דלא קיימא פשיטותא דרבא א"כ נשארה הבעייא בדוכתה והוי ספק מגורשת ושפיר שייך למימר לאפוקי מרבא דפשיטא ליה דמגורשת אלא עדיין הבעיא ומש"ה תקין ולעלם ואמאי ס"ל דאינה מגורשת.

ולפי מה שפירשתי אתי שפיר דרבינו יפרש לאפוקי מבעייא דרבא ומה דפשיט עלה כיון דפסקא פסקא אלא דאינה מגורשת ותו לא קשה ולא מידי: דין י"א הרי זה גיטך על מנת וכו' כתב הרב המגיד והקשו המפרשים וכו' ומתוך קושיא זו סובר רבינו וכו' ולפיכך זה שהתנה עליה שלא תלך לבית אביה וכו' מ"מ לא הותרה כמה שהתנה עליה זהו דעתו ז"ל ועל הדרך הזו כתב בסמוך ה"ז גיטך ע"מ שלא תנשאי לפלוני אינו גט ע"כ. פירוש שאע"פ שלאחר מיתת אביה אי איפשר לה לעבור על תנאה אפ"ה בבית אביה שנאסרה לא תהיה מותרת לעולם דלאחר מיתת אביה לאו בית אביה הוא ועל הדרך זו כתב במה שהתנה עליה שלא תנשאי לפלוני אע"פי שלאחר מיתתו א"א לה לעבור על תנאה דאין נישואין לאחר מיתה מ"מ באותו שנאסרה שהוא נישואין של אותו פלוני לא תהיה מותרת לעולם: מש"ל בד"ה וראיתי להר"ן בפרק המגרש שהביא תירוץ אחר דלבית אביך לאו דווקא אלא שאמר לה לבית אביך זה שהוא של אביך שהיא אסורה בו אפי' מת או מכרו לאחר כדאיתא התם וכו' אך קשה דהר"ן ז"ל בפרק השותפין כתב ואם אמר ביתך זה משום זה אתה תופסו בין לחומרא דמכירה בין לקולא דנפילה וכו' וא"כ קשה אמאי לא חשיב כריתות וצ"ע ע"כ: ונ"ל דכוונת הר"ן לומר דיש מתרצים דלאו דווקא שאמר לבית אביך דווקא.

אלא שהוסיף בדבריו זה. וכיון שהזכיר זה נמי הרי משמעות זה לעולם ואפי' מת או מכרו אבל מה שהוסיף שאמר של אביך אחר כך כוונתו לומר שהוא עתה של אביך כמו שכתב הרב המגיד.

וכיון שכן כוונתו היא להוסיף בתנאי ענין אחר לומר שכל שהוא של אביך דקא מתנה עליה בתרתי דאם מת או מכרו תאסר משום זה. ואם נפל ובנאו תאסר משום שהוא של אביך.

ואינו דומה זה למ"ש הר"ן דאם אמר ביתך זה משום זה אתה תופסו. דהתם קאמר זה אחר ביתך דהוא מפרש דביתך דקאמר הוא זה דהיינו דאף אם מת או מכרו.

דזה מה שבא להתנו' אבל הכא שאמר מקודם זה. דמשמע דאף אם מת או מכרו קאמרלמה ליה להוסיף ולומר שהוא עתה של אביך בודאי שכוונתו לומר שכל שהוא של אביה תאסר בו.

דאף אם נפל וחזר ובנאו משום שהוא של אביך. דבנדון זה גם הרא"ש ז"ל לא יאמר דהוא משום ספיקא נקטינן לחומרא כתרווייהו דהכא ליכא ספיקא.

דהרי מפורש בדבריו דבא להתנות בתרתי. דלא אמר הרא"ש משום ספיקא אלא באומר ביתך זה.

אבל בנדון זה הרי קא מפרש בתנאו דתרתי קאמר וכמ"ש ודוק: עוד כתב הרב ז"ל בד"ה ודע דהרשב"א ז"ל בפ"ב דגיטין הביא דברי התוספות דכל יוצאי יריכו וכו' ואני מסתפק בדעת הרשב"א שהקשה קושיא זו אם חולק על סברת הריב"ש שכתבנו לעיל. או דילמא דלעולם מודה להריב"ש אלא דס"ל דלעולם כל תנאי שאפשר שיבא זמן שתוכל לעבור על תנאה הוי כריתות אפילו שאפשר שאחר כך יבא זמן שיחזור הדבר לתנאו הראשון ע"כ. ונלע"ד דאי אפשר לומר דמה דהקשה קושיא זו הוא משום דחולק על הריב"ש וס"ל דמותר. דא"כ מאי קא מקשה מנפל הבית בחייה.

והרי אפשר דיחזור ויבנה הבית ותאסר עליו דבשלמא במכר הבית ליכא זמן שתעבור על תנאה דאף דיחזור ויבנה הבית הרי מותר שתכנס שם. דכיון דמכרה ויצאה מרשותו והותרה בו אף דחזר וקנאה כאילו בית אחרת היא זו ולא הראשונה.

אבל בנפל הבית שלא יצאה מרשותו כיון דחזר ובנאה הרי היא הבית הראשונה ותהיה אסורה להכנס בו. אלא ודאי סברתו היא כיון שאפשר שיבא זמן שתוכל לעבור על תנאה הוי כריתות אף שאפשר שאח"כ יבא זמן שיחזור הדבר לתנאו הראשון.

וכי תימא דאפשר דהוא ס"ל כדעת הר"ן דלעיל דבבית זה אם נפל וחזר ובנאו דפנים חדשות באו לכאן ומותרת להכנס בה ולהכי קא מקשה: זה אינו מדתירץ בתירוץ שני דאף דריסת הרגל אסר עליה משמע דאי אפשר לתרץ קושיא זו אלא עד שיהיה האופן שלא הותרה הבית בשום זמן. אבל אם הותרה באמצע אף שאפשר שיבא זמן שתחזור להאסר הרי זה כריתות.

דאל"כ אדמתרץ תירוץ זה שלא מצינו לשום אחד מהראשונים שיסבור שגם בנפילתו אסור. יתרץ כיון שאפשר שיחזור ויבנה אותו במקומו הראשון הרי חזר לאיסורו ואין זה כריתות.

אף על פי דיש לדחות דאימא דהוא ז"ל ס"ל דאם אנו אומרים דבשעת נפילת הבית הותרה דלא אסר עליה דריסת רגל. אם כן כשחזר ובנאה נאמר דפנים חדשות באו לכאן להכי אמר שדריסת הרגל אסר עליה.

מ"מ כיון דדבר זה לא נזכר לראשונים שאמרו כך עדיף הוה ליה לתרוצי דלא אמרינן פנים חדשות באו לכאן ולא משום שדריסת רגל אסר עליה: דין י"ג הרי זה גיטך על מנת שתנשאי לפלוני וכו' נשאת לאחר קודם שתנשא לאותו פלוני בטל הגט ותצא והולד ממזר וצריכה גט משני ע"כ. כתב הרב המגיד וממה שלא סיימו בגמרא לאחר תצא ותנשא לאותו פלוני כדי שלא יהיה גיטה בטל למפרע דקדק רבינו דכל שנשאת לאחר

תחלה עברה על תנאה ובטל הגט דעל מנת שתנשא לפלוני תחלה משמע וכו' : וקשה לי על זה דאיך שייך לומר דעל מנת שתנשא לפלוני הוא תחלה משמע.
והא רבא גופיה דקאמר לאחר תצא כי קא מקשה על דברי רב נחמן קאמר ליה וכי תימא אפשר דמנסבא היום ומגרשא למחר ומקיימא לתנאה וכו' הכא בדידה קיימא לאיגרושי משמע דאם הוה בדידה לאיגרושי הוה מקיימא לתנאה ואי התנאי הוא שתנשא לפלוני תחלה היאך הות מקיימא לתנאה. ועוד משמע דבעי גירושין מדינא ואי התנאי לא יתקיים עוד כלל למה צריך גירושין כיון שהיא אשת איש עדיין שהגט בטל.
דלדידיה לא שייך מה שתירצו התוספות לזה ואמרו וז"ל ומ"מ אינה יכולה לקיים תנאה ולהנשא בלא גירושין דלעולם צריכה גט מספיקא שמא יתקיים תנאה ותנשא גם לשני ע"י מיתת הראשון או יגרשנה ע"כ: ויש לתרץ דודאי שדעת רב נחמן כך כוונתו דאין התנאי הוא שתנשא לו תחלה דהא משמע מדבריו דלאחר תנשא והוי גיטא וכמו שפי' רש"י דהוי גיטא הואיל ולא אמר ע"מ שלא תנשאי אלא לפלוני אלא על מנת שתנשא לפלוני יעו"ש דהכוונה דכיון דיכולה לבסוף לקיים תנאה יכולה היא לינשא לאחר ומיגרשה למחר ורבא קא מקשה לו לפי סברתו זאת דלא דמי להך דאמר רב נחמן דישן היום ואין חוששין שמא ישן למחר דהיינו דגם לסברתו לא דמי דהתם בדידיה קיימא דאי בעי מיבריז נפשיה בסלואתא ולא נאים הכא בדידה קיימא: אבל רבא גופיה ס"ל דכיון דנשאת לאחר הרי לא נתקיים התנאי והגט בטל ממה שלא סיימוה בגמ' לאחר תצא ותנשא לאותו פלוני כך כוונת דברי הרב המגיד.
אבל נ"ל דגם רבא אזיל לשיטת רב נחמן בהא דאם תנשא לו לבסוף קא מקיימא לתנאה דהא רבא קא נקט בדבריו לאחר תצא דבעייא לקיומי לתנאה דאם הוא ס"ל דהתנאי הוא שתנשא לאותו פלוני תחלה הו"ל לומר לאחר תצא דלא קיימא תנאה. אבל מדאמר דבעייא לקיומי תנאה משמע שתצא ממנו דהא צריכה לקיים תנאה שתנשא לאחר כדי לקיים תנאה והוא משמע כדי שלא יהיה גיטה בטל למפרע דאל"כ למה תנשא לפלוני כיון דקתני שלא תנשא לפלוני: ומכ"ש שכך נראה לפרש דהכי קאמר דהא בעיא לקיומא תנאה וכיון שלא קיימא תנאה עדין להכי תצא ומ"מ משמע דאם קימה תנאה אחר כך מהני אלא דסבירה ליה להש"ס דלכתחלה לא תנשא לו משום דעדיין הגזרה קיימת משום שלא יאמרו נשותיהם נותנין וכו' ודלא כדברי התוספות דלא שייך שיאמרו נשותיהם נותנים במתנה כיון דנשאת לאחר בנתיים אפשר דגם התוספות לא אמרו כך אלא למאי דקס"ד דמותרת להנשא לאחר אבל למאי דקי"ל אח"כ דאסורה להנשא לאחר ואם נשאת תצא אכתי עדיין יאמרו נשותיהם נותנים וכו' כיון דאינה מותרת אלא לפלוני

שהתנה הבעל וכיון שכן עדיין לא ידענו טעמו של רבינו שאמר שהגט בטל לגמרי: דין ט"ז ואם היה התנאי על פה הרי זה נוטל הגט ממנה וחוזר ונותנו לה בלא תנאי כלל או בתנאי כשר ע"כ.

כתב הרב המגיד ומ"ש ואם היה התנאי על פה ר"ל בשעה שנתנו לה ע"כ. פירוש דאי אפשר לפרש כמו פשט דברי רבינו דקאי על מ"ש למעלה מזה רישא דבבא זו כל המגרש על תנאי שמבטל הגט וכו' או שהתנה עליה שאר תנאים קודם כתיבת התורף .

דע"ז כתב אי היה תנאי כתוב וכו' ועלה קאמר ואם היה התנאי על פה הרי זה נוטל הגט ממנה וחוזר ונותנו לה בלא תנאי כלל או בתנאי כשר ע"כ. דמשמע דקאי על מה שאמר לעיל קודם כתיבת התורף דהיינודאם היה זה דקודם כתיבת התורף הוא בעל פה מהני דנוטל הגט ממנה וחוזר ונותנו לה לפי דכל כה"ג דכל שנכתב על תנאי אי אפשר לגרש בו ואפי' בשאר תנאים והא ודאי דאפי' בטל התנאי ונתנו סתם לא מהני דכיון דגט זה נכתב שלא לשם כריתות שוב אי אפשר לגרש בו אלא כשעת נתינה שנכתב הגט סתם ובשעת נתינה נתנו לה והתנה עליה דבכי האי גוונא דנכתב הגט כהוגן אלא שהתנה חוזר ונוטל הגט ממנה ונותנו לה בלא תנאי כלל או בתנאי כשר וההכרח של הרב קא מזכיר למטה: עוד כתב הרב המגיד הרי שכתב תנאי בגט אם הוא מן התנאים המבטלים כגון שלא תשתה יין כל ימי חייה או חוץ מפלוני באיזה מקום שנכתב אע"פ שחזר ומחקו וכו' ואוקמא רבא בלאחר התורף וזהו מה שכתב כאן רבינו ע"כ.

פירוש דכתב כאן רבינו אם היה תנאו כתוב בגט וכו' דמשמע דבכל מקום שנכתב אפי' אחר התורף. ומ"ש רבינו קודם כתיבת התורף לא קאי אלא אשאר תנאים אבל תנאי דחוץ וכיוצא אפילו כתבו ץ אחר התורף וכמ"ש: דין י"ט התנה עליה שתעשה דבר וכו' מת הבן או מת אביו קודם שתניק או שתשמש אינו גט ע"כ.

הנה כתב הרב המגיד דלרבינו פירוש דקא מקשה הש"ס אלא לרב אשי מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אמאי נקטה מתניתין ברישא ה"ז גט וסיפא אינו גט כאן וכאן אם נתקיים התנאי ה"ז גט ואם לאו אינו גט דהא כיון דסתם כמפרש יום אחד דמי כשאמרה המשנה מת הבן ה"ז גט בשהניקתו יום אחד היא וא"כ כבר נתקיים ע"כ וכן כתב הר"ן ז"ל : וקשה לי על זה דאיך אפשר לומר כך הבנת הש"ס והא מדקאמר בשלמא לרבא רישא בדלא פירש סיפא דפירש דמשמע דמשום כך רישא קתני הרי זה גט וסיפא קתני אינו גט ולפי זה משמע דלהכי לרבא לא קשה מאי דרישא קתני הרי זה גט וסיפא קתני אינו גט ואם כן מאי דקאמר אחר כך אלא לרב אשי מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא הכוונה דלמה ברישא קתני הרי זה גט וסיפא קתני אינו גט כיון דהוא ענין אחר כך ריהטא דש"ס: ועוד

דאם כך כוונת הקושיא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא כמו שפירש ה"ה לדעת רבינו דלמה ליה לש"ס לומר בשלמא לרבא וכו' הוה ליה להקשות בקיצור דלדברי רב אשי למה ליה למתניתין למנקט הכי כיון דדינם שוה ועוד דמשמעות מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא משמע דקא מקשה למה ליה לחלק ביניהם בענין דינא שזה גט וזה אינו גט כיון דטעם אחד להם: ואנכי איש צעיר נ"ל טעמו של רבינו דהוא פסק כרב אשי דהוא בתרא ועוד דתוספתא מוכחא כוותיה וכמו שכתב הרב המגיד והסוגיא דש"ס היא כמו ריהטא דש"ס לפי שאמר רב אשי דסתם כמפרש יום אחד ומתניתין הכי קאמר יום אחד משתי שנים וכו' א"כ מאי דקתני מתניתין אחר כך מת הבן או שמת האב הוא ודאי משמע אף ע"פ שלא הניקתו שלדברי רב אשי מוכרח להיות שפירוש המתני' כך וזה קשה מאי שנא מסיפא דלא הוי גט.

דודאי לפי דברי הסיפא צריך להיות שאינו גט וסלקא בקושיא. וכיון דלא קאמר תיובתא משמע דאתו דברי רב אשי ולא איתותב דעדיין דברי רב אשי קיימים דסתם כמפרש יום אחד דמי.

ולפי דבריו צריך להיות שאם מת קודם שתניק אותו אינו גט כמו דקתני בסיפא ולהכי פסק רבינו כוותיה. וכפי מה שיוצא מסיפא דאם מת קודם שתניק אותו אינו גט.

דרב אשי הכי סבר אלא דעדין איכא קושיא דמשמע מרישא דהוא גט וזה הפך מה שיוצא מדבריו כפי דברי הסיפא. וז"א הקושיא אפשר שיתרץ לה רב אשי דיפרש דמה שקתני במתניתין מת הבן או שמת האב אין הכוונה שמת קודם היניקה אלא שהניקתו יום אחד. ולגלויי אירישא דשתי שנים דקתני הוא יום אחד משתי שנים. שהרי קתני ה"ז גט דהיינו דאין צריך שתי שנים בכל זמן היניקה.

וכיון שכן אנן ידעינן דמה דקתני כמה מניקתו שתי שנים הכוונה יום אחד משתי שנים ולאפוקי אחר שתי שנים דלא. ומת דקתני לאו דוקא.

ומה שנקטה מתני' מת הבן וכו' והיה לה לומר אם הניקתו יום אחד ושמשה יום אחד ה"ז גט ולגלויי אירישא בהאי. הוא משום כיון דבסיפא צריך לומר כך מת הבן וכו' אינו גט נקט לישנא הכי ברישא ה"ז גט.

או יתרץ באופן אחר כיון דסלקא בקושיא דוקא ומ"מ דבריו קיימים ולהכי רבינו פסק כוותיה דהוא בתרא ותוספתא מוכחא כוותיה וזה טעם נכון לדברי רבינו ז"ל ודוק: כתב הרב מש"ל והנה רבא מוקי לברייתא ומתני כרבנן ובריתא מיירי במפרש ואני מסתפק אם רבא מודה דאליבא דרשב"ג סתם נמי הוי יום אחד וכו' אך לאידך פירושא דרבא ס"ל

דהכא רבנן מודו וכו' לכ"ע כל הצורך קאמר עכ"ל: ואנכי ההדיוט נ"ל דרבא לית ליה הא דלהרוחה או לצעורה.
שלדברי רש"י ז"ל גם בתירוצא קמא אע"ג דפירש דרשב"ג דאמר שתתן לו דמיה הוא משום דלהרוחה מיכוון. מ"מ בהא דאמר ובריייתא רבנן לא פירש משום דלצעורה אלא משום דאמרי אצטלית דוקא הכא נמי שמוש והנקה דוקא.
ובתירוצא בתרא פירש דמיקל בתנאי דאמר תתן דמיה וקאמר נמי כל עכבה שאינה הימנה הרי זה גט. משמע דלאו משום הרוחה וא"כ גם למה שאמרו מתני' רבנן הוא משום דמחמרי בתנאי דסברי דבעי אצטלית ממש.
כך ס"ל דכוונת תנאו כל הצורך קאמר ולא משום לצעורה . ולפי זה אין חילוק בין תנאי דגט בין תנאי דממון וא"כ רבא דנייד מסברת רב חסדא הוא משום דלא ניחא ליה לאוקומי משנה ובריייתא בתרי תנאי.
ומשום הנך טעמי דרב חסדא דאין זה תלוי בזה דהנך פלוגתא היא אם דבריו דוקא אצטלית ממש או דמיה. אבל במתניתין דידן ובריייתא הוא משום דהתנה שתניק וסתם הנקה הוא שתי שנים.
ואתייא בין לרבנן בין לרשב"ג דזה ענין אחר הוא. ובריייתא דקתני יום אחר הוא בדפירש וכיון שכן יום אחד דווקא.
וקאמר הש"ס אח"כ בשלמא לרבא רישא בדלא פירש ואם כן כוונתו להניק בשעה שהוא צריך לינק ולהכי הרי זה גט. אבל בסיפא דפריש ולמה ליה אם לא שנאמר דדוקא קאמר.
וא"כ כיון שלא נתקיים תנאו אינו גט וכיון שכן לא שייך הא דמספקא להמש"ל: וגם לדברי התוס' דמפרשי בתרי תירוצי דרב חסדא משום הרוחה או לצערה רבא לא ניחא ליה בהנך תירוצי . דלית ליה הך סברא דמתניתין דקתני שתי שנים הוא משום הנך תירוצי דאין זה תלוי בזה.
וטעמא דשתי שנים הוא משום כיון דאמר תניק את בני מסתמא כוונתו כל זמן שצריך להנקה אלאאם פירש ואמר שתי שנים דמוסיף על י"ח חדש לרבי יהודה ודאי לצעורה יותר קא מכוין. וזה מה שאמר הש"ס אח"כ בשלמא לרבא רישא בדלא פריש וכו' וכמו שפירשו התוס'.
ולפי זה דברי רבא אתו בין לרבנן בין לרשב"ג שאין זה תלוי בזה. ולפי זה גם בממון אם אמר סתם ע"מ שתניק את בני הוא כשהוא צריך להנקה.
ואפי' אם פירש שתי שנים כיון דלא אפשר לומר לצעורי קא מכוין דהוא נותן מתנה על מנת זה כוונתו היא להוסיף בזמן ההנקה עד שיהא הבן בריא וכיון שכן אם מת קודם

הזמן מה בידה לעשות הרי היא לא ביטלה התנאי: עוד כתב תו אמרינן בגמרא רב אשי אמר כל סתם נמי כמפרש יום אחד דמי וגם בסברת רב אשי איכא לספוקי וכו' וגבי ממון נמי לכ"ע סתם כמפרש יום אחד דמי ע"כ: גם בזה אני אומר דליכא ספיקא שמדברי רשי ז"ל שאמר אלא לאפלוגי עליה דרבא דאמר סתם שתי שנים משמע דבסברא פליגי דרבא ס"ל דהאומר סתם הוא כוונתו על זמן אותו דבר לכן בהנקה כוונתו על זמן הנקה שהוא שתי שנים.

ורב אשי ס"ל כיון דלא פירש כמה זמן תעשה אותו דבר הוא כמפרש זמן הפחות שבזמנים שהוא יום אחד וזה שאמר כל סתם נמי כמפרש יום אחד דמי. שכן נראה שאין זה תלוי בלצעורה או בהרווחה.

וכן נראה מדברי רבינו שכתב הואיל ולא פירש כמה זמן תעשה. דמשמע דלאו משום לצעורה.

ואפי' לדברי התוספות שכתבו בסוף ד"ה בשלמא וכו' אלא לרב אשי וכו' הרי נמי נתכוון לצעורה כיון דפריש ואפי' מת לא ליהוי גט כמו בסיפא מ"מ לא אמרינן לצעורה אלא משום דפריש ולא משום תנאי הנקה ואף זה לאו משום דרבנן הכי ס"ל באצטלית אלא קא דייק בלישנא דרב אשי דאמר כל סתם כמפרש יום אחד דמי.

ולא אמר דכל סתם יום אחד הוא. משמע דחשבינן ליה דפירש יום אחד.

וא"כ ודאי דלצעורה קא מכוין שתהא על כל פנים בצער יום אחד. ולכן אם לא נצטערה כלל כמו שמת הבן קודם לא ליהוי גט.

וכיון שכן לאו משום דס"ל דאמרינן לצעורה גם להקל. אלא משום דסתם יום אחד דמי. ואין זה דומה לנדון דרשב"ג. ובזה הענין גם רשב"ג מודה דסתם כמפרש יום אחד דמי וגם בממון אמרינן כך.

ולפי מה שפירשתי בדברי התוספו' נ"ל שכך דעת הרמ"בן שהביא אח"כ הרב ז"ל בצד א' דמוכח לומר לפי צד א' מה שהקשה בש"ס מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא הוא כמו שפירשתי לדעת התוספות ואפי' לצד שני מה שנסתפק הוא משום דמוכרח מקושיית הש"ס הנז' דרב אשי אית ליה לצעורה ועל זה קא מסתפק אם דווקא בגטין אבל אין כוונתו משום דס"ל באצטלית דבעי היא ולא דמיה דאין זה תלוי בזה ולהכי הרמ"בן ז"ל לא צידד ג"כ בסברת רבא אם ס"ל דגבי ממון כמפרש יום אחד דמי דלצעורה קא מכוין וכסברת סתמא דתלמודא דקאמר בברייתא רשב"ג מתני' רבנן.

דאין זה תלוי בזה וכמש"ל: עוד כתב הרמ"בן ז"ל ורב חסדא ורבא ורב אשי בהכי פליגי וכו' ולא ידעתי למה פירש דברי רב חסדא וטעמם מאחר שנדחו בגמ' וכו' ולא די לנו

זה אלא כשבא לפרש דברי רבא פירשם בדברי רב חסדא וכו' סוף דבר שדברי הרמ"בן צריכין תלמוד עכ"ל. יען שאין לי חידושי הרמ"בן לראות דבריו ז"ל כיצד הנה כבר כתבתי לעיל דנראה מהש"ס דרב אשי אית ליה לצעורה קא מכוין ולפי זה אי איפשר לומר דרב אשי אית ליה כסתמא דתלמודא דמאן דאית ליה לצעורה מכוין הוא ככל הצורך ומוכרח דפליג עלה אלא דס"ל כתירוצא קמא כהאי סברא דמאן דאית ליה לצעורה ביום א' סגי אבל אין זה ברור דאימא דרב אשי ס"ל דלאו דווקא דגם בממון ס"ל לרב אשי דסתם כמפרש יום אחד או היכא דלכ"ע לענין ממון סתם כמפרש כל ימי חייו דמי דלא פליג רב אשי אלא לגבי גט משום דלצעורה קא מכוין והא ציערה יום אחד או שעה אחת דהוא ספק דלעיל שכתב הרמ"בן ולפי זה יכול לפרש במאי פליגי רב חסדא ורב אשי אם נאמר דרב אשי קאי גם בממון אתי שפיר דפליג עליה.

דרב חסדא ס"ל דברייתא דקתני סתמא יום א' הויא רבנן דאצטלית דסברי דטעמא הוא משום צעורה וה"נ כיון דציערה יום א' סגי אבל בממון סתמא כל ימי חייו או לצד שני דגם רב אשי לא אמר אלא בגיטין א"כ מאי דפליג על דברי רב חסדא הוא בהכי דרב חסדא לא רצה לאוקומי מתני' כרב אשי דמאי דקתני מתני' כמה מניקתו שתי שנים הוא יום אחד משתנה דמשמעות שתי שנים הוא שתי שנים ומ"ש הכי מוקי למתני' כרשב"ג ורבא ס"ל דאין הדבר תלוי בהרווחה או בצער אלא סתמא כל זמן הצריך להנקה קאמר ומתניתין בסתם ובריייתא במפרש דאה"נ דאם פירש סגי ביום אחד: ומעתה מאי דכתב הרב ז"ל ולא די לנו זה אלא כשבא לפרש דברי רבא פירשם כדברי רב חסדא דאית ליה דמ"ד להרווחה קא מכוין אית ליה דבעינן הנקה כל הצורך.

לפי מה שפירשתי אין זה דעת הרמ"בן כך אלא אין הדבר תלוי בצער או בהרווחה אלא סתמא כל זמן הצריך להנקה כן נ"ל בדעת הרמ"בן. אבל כיון דאין חידושי הרמ"בן מצוי אצלי לא ידעתי אם כתוב בפירוש כפי דברי הרב ז"ל: עוד כתב שם מת הבן או מת אביו קודם שתניק וכו' אך לא ידענו אם מאי דאינו גט אליבא דרב אשי באומר שתי שנים שלימות דווקא בשלא הניקה כלל אך אם התחילה להניק אף שלא השלימה להניק הוי גט או דילמא כל שפירש הזמן אף שהתחילה לקיים התנאי כל שלא השלימה אינו גט ע"כ: ונ"ל דממה שכתבו התו' בד"ה ורמינהי וכו' דהא לרש"י שפירש בסמוך גבו אלא לרב אשי מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא וכו' דאי דווקא לא הוה פריך מידי עכ"ל.

דהיינו דאימא דהניקתו שעה אחת וליכא פירכא מסיפא דהכא הניקתו במקצת היום. ומשמע אבל סיפא דלא הניקתו כלל.

ומשמע דלא בעי שתי שנים שלמות: עוד כתב אך התוספות סבירא להו וכו' ויש להסתפק אליבא דהתוספות מאי דתנן דאם פירש שתי שנים ומת הבן דאינו גט אליבא דרבא אם הוא דווקא בשלא התחילה לקיים תנאה או דילמא אף אם התחילה לקיים תנאה כיון שפירש זמן ולא השלימה תנאה אינו גט ע"כ: ונ"ל דמדברי התוספות משמע דאם התחילה להניק הרי קיימה תנאה דלא בעי שתי שנים שלימות ממה שכתבו בד"ה בשלמא לרבא וכו' ואין נראה דלכ"ע מת הבן שלא הניקתהו כלל כדמפרשי' במתני' ע"כ אלמא מפרשי דמת הבן שלא הניקתהו כלל וכיון שכן מאי דאמרי אח"כ ונראה לר"י לפרש בשלמא לרבאוכו' וסיפא בדפריש דהואיל ופירש שתי שנים ודאי לצעורה קא מכוין ואפי' מת אינו גט ע"כ משמע דמת הבן דסיפא דומיא דרישא דלא הניקתהו כלל וברישא דלא פריש הוי גט ובסיפא דפריש לא הוי גט ובודאי שזה החילוק אמיתי דלמאן דמפרש דברישא אפי' שלא הניקה כלל הוי גט היכא דפריש כמו סיפא דהוא לצעורה קא מכוין עכ"פ בעי שתצטער וכיון דנצטערה יום אחד ומת סגי.

אבל לדברי רש"י דמפרש דלרבא דברישא בעי שתניק יום אחד הוא דהוי גט. א"כ בסיפא דלא הוי גט הוא אפי' התחילה להניק אותו משום דבעי שתי שנים שלימות וכמ"ש הוא ז"ל לעיל כנ"ל: דין כ"ב אמר לה זה גיטך וכו' עיין מ"ש הרב המגיד בפירוש דברי רבינו והרב מש"ל ז"ל בד"ה לפיכך וכו' תמה על רבינו והניח בצ"ע יעו"ש ונ"ל לתרץ שכוונת דברי רבינו כך שזאת אינה יכולה ליתן ליורשיו וא"כ אינה יכולה לקיים תנאה כדי שנאמר שהוא גט.

ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן כדי שנאמר שכאשר יבא הזמן בטלו הגירושין. ועל זה מה שאמר הרי זו לא תנשא לזר עד שתחלוץ דהיינו שלא תנשא לזר כיון שלא קיימא תנאה והרי אגידא ביה וליבום נמי אינה יכולה שהרי לא בטל הגט לכן אינה יכולה להנשא לזר עד שתחלוץ: ומ"ש רבינו באמצע דבריו לפיכך אע"פ שאבד הגט או נקרע קודם שימות הוא קאי על מה שאמר ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן.

דהיינו שלפי זה אע"פ שאבד הגט ונקרע קודם שימות לא נאמר בטל הגט כבר בחייו אלא כיון שלא קבע זמן לא בטל הגט. ואח"כ חזר לגמור דבריו הרי זו לא תנשא לזר אע"פ שלא בטל הגט עד שתחלוץ כיון שלא קיימה תנאה עכ"פ ודוק: דין כ"ד מי שנתגרשה על תנאי וכו' עיין בהשגת הראב"ד ומ"ש ה"ה ועיין בהל"מ ובמש"ל ז"ל דלפירוש הלח"מ כוונת ההשגה שצריך שתאסר על הראשון מפני שיאמרו העולם שהגירושין הם גירושין גמורין שסבורין שנתקיים התנאי והוי מחזיר גרושתו.

דזה שאמר הראב"ד דמאן מוכח שלא נתקיים התנאי דהיינו מי יאמר להם שלא נתקיים התנאי: אבל המש"ל ס"ל כיון שברצון חכמים קידשה אף אם אח"כ עברה ובטלה התנאי לא סגיא בלא גט מהשני ואסורה לראשון משום שיאמרו מחזיר גרושתו. דהיינו לאו משום שסבורין העולם שנתקיים התנאי להכי אסורה לראשון אלא כיון שברצון חכמים נתקדשה לא סגיא בלא גט מהשני וכיון שהוא נותן גט וראו העולם שנתן גט יסברו שקידושיו קידושין.

ולהכי נותן גט שגירושי הראשון היו גירושין גמורין ולכן אסורה לראשון משום שמא יאמרו מחזיר גרושתו. ולפי זה מה שאמר הראב"ד דמאן מוכח שלא נתקיים התנאי וכו' דהיינו דליכא שום גט דמאי דהחזירה הראשון הוא משום שלא נתקיים התנאי ולא הויא גרושתו דאפי' מאן דידע שהיה בתנאי בגט יסבור שנתקיים התנאי כיון שבידה לקיימו והרי מגורשת גמורה וכל זה משום שראו שהשני נתן גט כן נראה לפי דברי הרב ז"ל ואנכי ההדיוט נ"ל שלשני הפירושים לא אתו כך דברי הראב"ד ז"ל דאין משמעות מאן מוכח הוא מפני.

הרואים אלא מהיכן אנו יודעים: ועוד שלפי דברי שניהם משום הרואים דלמה הראב"ד נקט חששא זו כדי שתהא אסורה לראשון הוה ליה למנקט דמשום חששא זו כדי שתצטרך גט מהשני שיסברו העולם שנתקיי' התנאי וא"כ חלו קידושי שני וצריך גט. ומשום זה נמי אסורה לראשון ולא כן עשה הראב"ד ז"ל .

דלא דיבר אלא משום דאסורה לחזור לראשון ואח"כ כתב על כן אני אומר וכו' צריכה גט ואסורה לראשון: ועוד שלפי דבריהם שהוא מפני הרואים למה צריך לומר אבל אינו גט ליורשה וכו' והלא פשיטא דבר זה כיון שהוא מפני הרואים דווקא ועדיין היא אשתו ודאי שיורשה וכו' לכן נ"ל שודאי דברי הראב"ד כמו שהבין ה"ה ז"ל והכוונה דמאן מוכח שלא נתקיים התנאי בשעה שחוזרת לראשון שהוא מתירה לחזור לראשון.

והרי יש בידה לקיים תנאה בכל שעה שתרצה. ואפש' שמא תקיים תנאה אח"כ והוו גירושין גמורין וא"כ אסורה לראשון משום קידושי שני דתפסי בה למפרע דהשתא לאו משום מחזיר גרושתו שלפי דברי הרמב"ם דאינה צריכה גט מהשני דלא הוו קידושין מאי מחזיר גרושתו איכא אלא דקא מקשה ליה דאע"ג דהשתא לא מקיימא תנאה והיא אגידא בבעלה ראשון אינה יכולה לחזור לו.

דשמא תקיים תנאה והוי גט למפרע וקידושי שני הם קידושין וא"כ אסורה לחזור לבעלה ראשון וגמר דבריו ואמר על כן אני אומר וכו' אם נתקדשה לאחר צריכה גט ואסורה

לראשון . דהיינו דצריכה גט משני שמא תקיים תנאה והוו קידושיו קידושין ואסורה לחזור לראשון משום מחזיר גרושתו .
ואתי שפיר דגמר דבריו ואמר אבל אינו גט וכו' דהיינו אע"פ שאני אומר שצריכה גט משני ואסורה לחזור לראשון. מ"מ אינו גט אם מתה מאי דביני ביני שעדיין לא קיימה תנאה שכיון שמתה אי אפשר לה לקיים תנאה עוד.
והרי הגט בטל למפרע והרי היא אשתו עדיין להכי יורשה ומטמא לה אע"ג שקבלה גט מהשני. ואסורה לזר בלא חליצה אבל אינה מתייבמת כיון שהיתה אסורה לחזור לו בחייו יאמרו שגרושת אחיו הוא מייבם.
ולהתחייב עליה במיתת בית דין בהתראה דהיינו אף ע"ג שבאותה שעה שבא עליה היתה יכולה לקיים תנאה ולא הויא אשת איש מ"מ אם התרו בו שלא לבא עליה שמא לא תקיים תנאה והויא אשת איש אע"ג דהיא התראת ספק אפ"ה חייב עליה מיתת בית דין דהתראת ספק הויא התראה וכמו שפסק רבינו בפי"ו מהל' סנהדרין דהויא התראה ולא חלק עליו הראב"ד.
ולפי זה שפיר מה שכתב הרב המגיד דלא עיין יפה בדברי רבינו וכו' דאיך אפשר לומר רבינו בזה שאינה צריכה גט מהשני שנתקדשה לו. וכן נראה מהטור בסי' קמ"ו שלאחר שכתב כמו דברי רבינו כתב דברי הראב"ד ולא פירש דבריו כיצד הם משמע דהוא כפשט דבריו.
וגם מר"ן בב"י הביא מ"ש עליו הרב המגיד. ולא דיבר עוד כלל דמשמע דפשט דברי הראב"ד הוא כמו שהבין ה"ה ז"ל ודוק: פרק ט' דין ג' הלכה והניחתו בצדי רה"ר וכו' עיין במש"ל דהקשה לסברת התו' דס"ל דבעיא זו מיירי בדאמר לה מעכשיו וכו'.
א"כ מאי ס"ל לרמי בר חמא וכו' ותירץ דרמי בר חמא ס"ל כר' יוחנן דאית ליה בר"פ האומר גבי האומר הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום דהוי שיורא וכו' אבל בפירוש מעכשיו ולאחר שלשים יום פליגי אדרב ושמואל ע"כ. וקשה לי דאם כך כוונת התו' דרמי בר חמא ס"ל כר' יוחנן ולא בעו למילף מדרב ושמואל אלאאי צדי ר"הר הוו כר"הר או לא א"כ מאי מקשו התו' שם אח"כ וז"ל וקשה דהיכי פשיט מדרב ושמואל דהתם מאי מעכשיו איכא ע"כ מאי קושיא איכא והלא לא בעו למיפשט מדרב ושמואל אלא אי צידי ר"הר כר"הר או לא ודייקי מסיפא דמלתיה וכמ"ש התו' לעיל דהיינו שדבר דלא מהני ר"הר גם צידי ר"הר כמותו.
ורמי בר חמא פשיטא ליה דבר"הר לא מהני וכמו שכתבו התוס' בד"ה אינה מגורשת וכו' דבהניחתו בר"הר פשיטא ליה דאינה מגורשת אלא קא בעי אי צידי ר"הר כר"הר

או לא ופשיט ליה מדרב ושמואל וכו' דדייק מסיפא וכו' מכלל דבצידי ר"הר כר"הר דמי דמצינו ביאור לזה מדרב ושמואל. לכן נלע"ד דעל מה שהקשה הרב ז"ל דאי ס"ל כשמואל דתנאה הוי א"כ אפי' נשרף או נאבד לכשיגיעו שלשים יום מגורשת למפרע וכו' יש לומר דהתוס' ס"ל כדעת הרשב"א ז"ל בתשובות סי' תש"ז דלרב ושמואל אפילו אי תנאה הוי אין תנאי זה כשאר תנאים דעלמא אלא לכי שלמי שלשים יום התחילו משעת נתינה וגמרו עד ל' יום והכריח הדבר יעו"ש.

ומשמע ודאי דה"ה נמי לענין גירושין דינא הכי. וכיון שכן רמי בר חמא אע"ג דס"ל כשמואל דתנאה הוי אפ"ה ס"ל דברשות הרבים אינה מגורשת משום דבשעת גמר הגירושין ליתא לגיטא ברשותה.

אלא קא בעי אי צידי ר"הר כר"הר או לא. ולהכי התוספות אחר שהעלו דרמי בד חמא איירי במעכשיו קא מקשו על דקא פשיט ליה מדרב ושמואל דעל רמי בר חמא לא קשה להו דהוא סבר דבר"הר לא קנייא לגט כיון דבשעת גמר הגירושין ליתא לגיטא ברשותה. אלא על דקא פשיט מדרב ושמואל קשה להו דמאי ענין זה לזה דאי מהא דרב ושמואל שאני התם דליכא מעכשיו ולהכי בעי מקום קנין. אבל בזה דאיכא מעכשיו אימא דגם ברשות הרבים מגורשת.

דלפי הענין דרב ושמואל איכא למימר דגם ברשות הרבים מהני. ותירצו דהוא דומה זה לזה וכמו התם דבר"הר לא מהני גם הכא בגט לא מהני בר"הר ואינה מגורשת ודייק מסיפא מסתמא דצידי ר"הר כר"הר וכמו שכתבו התו' כנז"ל כן נלע"ד אני ההדיוט ודוק:

דין ט' התנה עליה שתתגרש כשיעבור מנגד פניה וכו' וכן כל התנאין שהם תלויין ברצונה ואם רצתה ומחלה אותן לבעלה בטל הגט חוששין שמא פייסה עד שיאמר נאמנת עלי ע"כ: הנה מדקאמר ומחלה אותן לבעלה בטל הגט משמע דבדברים שהתנית היא על הבעל דאם מחלה אותן התנאין וקבל עליו שלא לקיימם הרי בטל הגט מאליו דכיון דלא נתקיים הרי הגט בטל.

ולפי זה מ"ש רבינו לעיל שמא פייסה כשהיה הולך ובא ומחלה לו וחזר ובטל הגט לאו דווקא עד שיבטל הגט בפירוש אלא שמחלה לו שלא יקיים התנאי אם כן אין כאן גט כיון שנתבטל התנאי וכך כראה מדברי הרי"ף בתשובה שהביא הרב המגיד וז"ל הכא אם פייסה ומחלה התנאי נמצא הגט בטל ע"כ משמע דהגט בטל מאליו: ולפי זה מה שכתב הרב המגיד וזה דעת רבינו שכל זמן שהיא מוחלת התנאי קודם שנתקיים יכול הבעל לבטל הגט הכוונה שהוא יכול לבטל הגט שלא לקיים התנאי כדי שיהא הגט בטל: וראיתי שצריך לידע מה שכתב הרי"ף בתשובה דבהתנית היא עליו כיון שמחלה

לו הרי הגט בטל אבל באם הוא התנה עליה שתתן לו ר' זוז ומחל לה התנאי הגט קיים דמאי שנא זה מזה: ונ"ל כיון דמה.
שהתנית עליו היא לטובתה ופייסה ומחלה לו כוונתם כדי שיהא הגט בטל שלא יתקיים התנאי ואז הגט בטל שזה הוא טובתה אבל בהתנה עליה שתתן לו מאתים זוז ומחל לה התנאי שזה התנאי לא נעשה לטובתה אלא לטובתו אז אמרינן האי דמחל לה בתנאי לאו משום כדי לבטל הגט הוא בא לעשות לה טובה כדי שלא תתגרש שהרי היא קבלה עליה לתת לו מאתים זוז כדי להתגרש שטובתה היא להתגרש.
אלא מה שפייסה. אותו הוא כדי שלא להפסיד מאתים זוז ואין כוונתם בביטול הגט.
וכיון שכן הגט קיים ולא נתבטל במחילה זו: אלא שלכאורה קשה דהא אמרו בש"ס דאם חזר וא"ל מחולין לך אינה מגורשת ופסקה רבינו בפ"ח אלמא דהגט בטל: ונ"ל דלא קשה דהתם הטעם משום דלצעורה קא מכוין בשעת התנאי וכיון שלא נצטערה לא נתקיים התנאי דבמה שאמר מחולין כוונתו דלא איכפת ליה אם לא נצטערה וכיון שכן הרי לא נתקיים התנאי ואינה מגורשת עד שתתן לו כדי לקיים התנאי אבל הכא הוא מוחל התנאי מעיקרא כדי להחזיק הגט שיחול מיד וכן ראיתי להלח"מ שתירץ כמו זה: והשתא לפי מ"ש אפשר לומר שלדעת הרי"ף ז"ל.
הנ"ל דגם בתנאי שתתן לי מאתים זוז אם כוונתם שניהם בהאי דמוחל לה התנאי כדי לבטל הגט דגם היא רוצה בביטול הגט שהגט בטל. וזה נראה שהרב המגיד הביא אח"כ דברי הרמב"ן שדייק מהך גירסא דאם רצו וביטלו שניהם התנאי דהגט בטל שנראה דאין זה סותר לדברי הרי"ף והביא גם כן מ"ש הרמב"ן שכן הוא דעת רבינו ואע"פ שרבינו לא הזכיר בדין י' אלא בתנאין שהן תלויים ברצונה.
דהכא דשניהם רצו ובטלו התנאי הגט בטל וכמ"ש ודוק היטב: אלא דאכתי קשה דאם הרי"ף סובר כך דכשבטלו שניהם התנאי בטל הגט אם כן מה השיב לשואלים והלא יש לחוש גם בהתנה עליה לתת לו מאתים זוז שמא פייסו ונתרצו שניהם בביטול התנאי ובטל הגט: ונ"ל לתרץ דמה ששאלו הוא על הענין שהוא דומה למה שאמרו שמא פייסה ומחלה לו דבמחילה לבד הרי נתבטל הגט וכנגדה שאלו בשאר תנאין כגון האומר לאשתו על מנת שתתן לי מאתים זוז שמא מחל לה בתנאי ולזה השיב וכמש"ל: אבל שנאמ' דניחוש דשמא נתרצו שניהם ובטלו התנאי כולי האי לא חיישינן דאם באת לחשש בכמו זה איכא למיחש בכל דבר כמו בתנאי דאם תתן לי מאתים זוז דאמרינן דאם נתקיים התנאי דמגורשת דניחוש שמא בטל הגט לבדו דבהאי לא צריכין שיבטלוהו שניהם דודאי שבדבר שביטלוהו בודאי לא חיישינן שיקיימו אותו אח"כ: וראיתי להרב

הלח"מ ז"ל שתירץ כיון שראינו המעשה המוכיח של נתינת הר' זוז אמרינן ודאי אילו בטלו התנאי לא היתה נותנת לו המאתים זוז והוא לא היה מקבלם: ואני בער ולא אבין דבריו ז"ל שהרי הרמב"ן ז"ל כתב אם רצו שניהם וביטלו התנאי הגט בטל ואף ע"פ שנתנה לו אחר מכאן אלמא דאפשר ליתנם לו אחר מכאן ולקבלם מידה דהוא משום שהיה נראה להם דאפשר לקיימו אחר כך זכוון שכן אף שראינו המעשה המוכיח הפך אמרינן דהם סברו דאפשר לקיימו אח"כ.

ועיין במ"ש אח"כ וז"ל עוד כתב ה"הז"ל אם התנה וכו' אבל אין לחוש לכך מספיקא כיון דיש מעשה מוכיח בהפך כדכתיבנא. ולפי מה שכתבתי לא נתיישב לי אנכי איש צעיר: עוד כתב הרב ז"ל ולרביעית י"ל דהא חששא דפייס לא אהני אלא למעבד איסור לכתחלה וכו' כי אקשינן בשאר תנאים דניחוש שמא פייס הוי החששא כמו הכא וליכא למעבד כאן פיסול לכתחלה דומיא דהתם ואי אמרת וכו' ולא עביד חששא דפייס פיסולה כל כך ע"כ.

נראה דפירוש דבריו ז"ל דהך חששא דשמא פייס הוא דשמא בטל הגט והוי אשתו וכשיעבור פניה ל' יום שיהיה גט תלך ותנשא לאחר והיא עדיין אשת איש הך חששא אינה אלא כדי שלא תלך לינשא לאחר לכתחלה. אבל אם נשאת לא תצא שאינה אלא חששא בעלמא.

והכא מה ששאלו להרי"ף דניחוש גם בשאר תנאים הוא כוונתם שאם באנו לחששא זו דלהכי עבדינן תקנתא להאמין אותה א"כ בהנך דהתנה עליה שתתן לו מאתים זוז אמאי שאם לא נתנה אינה מגורשת ניחוש שמא הוא מחל שנתפייס ובטל התנאי של מאתים זוז ומאי שנא זה מזה דבאידך חיישי להך חששא ובהאי לא חיישי להך חששא.

והוא השיב שבהאי הגט קיים באם פייסה אותו ומחל לה שלא מחל אלא בתנאי דווקא שלא להפסידה המאתים זוז וכמו שכתבתי לעיל. וליכא בהאי חששא אלא בשלא תתן לו דדינא הוא דאינה מגורשת דניחוש שמא בטל תנאו והוי מגורשת ומאי איכפת לן אם נאמר על הגט קיים שאינו קיים והרי היא אשת איש מאי חורבה נפקא לן מהאי.

ואם אמרת דאם קדשה אחר דאמרינן שאינה מקודשת. וכיון שהגט קיים לפי הך חששא הרי היא מקודשת אי נמי מתייבמת.

זה הוי כבדיעבד דהך דאמרינן ליה דאינה מקודשת ולא חיישינן להך חששא כמו התם דבדיעבד לא חיישינן להך חששא ג"כ הכא דדינא היא דאינה מגורשת עד שתתן ר' זוז ואם תפסה קידושין דאמרינן לה דאינה מקודשת ולא חיישינן להך חששא הוא כמו דיעבד דהתם ולא הוי פיסולה כל כך כמו התם.

דבהאי דדינא דבאם תלך ותתקדש לאחר דאמרינן שאינה מקודשת אינו פיסולא כל כך כמו התם שאשת איש תנשא לאחר: ואנכי ההדיוט נלע"ד דלא קשה בלאו הכי שהתם כשיעבור מכנגד פניה ל' יום תלך ותנשא לאחר בגט שבידה. אז אמרינן דחיישינן שמא פייסה ומחלה לו ובטל הגט.

דבחששא זו הרי נפקא מינה חורבה דאם לא עבדינן תקנתא. אבל התם בחששא זו עצמה לא נפקא מינה חורבה שבחששא זו שפייס הגט קיים.

ואם בשביל שמא תתפוס קידושין מאחר דאמרינן לה שאינה מקודשת. מ"מ בחששא עצמה מעיקרא ליכא חורבה שהיא מגורשת ומאי חורבה איכא בהאי אלא אם עושה מעשה אחר אם תפסה קידושין מאחר דאמרינן לה שאינה מקודשת ובכולי האי לא חיישינן כן אפשר לומר לע"ד: דין י"ז שכיב מרע שכתב גט לאשתו וגירש ועמד אינו יכול לחזור בו שאין גיטו כמתנתו וכו' כתב הרב המגיד שרבינו מפרש לדרב הונא כרש"י ז"ל שפירש דרב הונא בדיהיב לה סתמא הוא ואין הלכה כרב הונא דרבה ורבא לא ס"ל הא דרב הונא גזרה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה: נראה דהכוונה דאין אומרים דזה דהוא שכיב מרע אף ע"ג דנתן בסתם ולא פירש ואמר מהיום אם מתי הוא כמו שפירש ואמר אם מתי דדינו הוא דאם הבריא בטל הגט.

אלא כיון דלא פירש אם הבריא אינו חוזר. שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה ולקמן כתב הרב המגיד בשם הרשב"א ז"ל דבאומר אם מתי הוא אם מתי מחולי זה קאמר.

ומשמע דבעי אומדנא נמי אם מת מחולי הראשון אפי' עמד והלך בשוק אם חלה אחר כך ומת אומדין אותו ולפי זה מה שאמר רב הונא אם עמד חוזר הוא בהבריא לגמרי דומיא דפירש אם מתי כמש"ל ואפ"ה רבה ורבא ס"ל דאינו חוזר משום שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה אבל בפירש אם מתי דבכי האי גוונא אם עמד חוזר דלא חיישינן שמא יאמרו כיון דפירש אם מתי דווקא: ולפי זה קשה דא"כ מאי קא פריך בש"ס לרב הונא ממתניתין הרי זה גיטך מהיום וכו' דלמה ליה אומדנא הרי עמד והא רב הונא הכו נמי ס"ל דבעי אומדנא: ונ"ל דודאי דרב הונא דאמר מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו אם עמד חוזר הכוונה דלגבי מתנה כל כשעמד והלך בשוק חזרה מתנתו אף ע"פ שמת מאותו חולי וכן נמי בגט דאזיל בתר אומדנא דמתנה אלא שהוסיף אפי' בסתם דינא הכי כמו במתנה שכיב מרע.

ולהכי קא פריך עליה ממתניתין ושני לה מר בריה דרב יוסף. אבל לדידן דלא קי"ל כרב הונא כל שמת מחולי הראשון אפי' הלך בשוק בלא משענת ה"ז גט.

וכדכתב מר"ן בכ"מ יעו"ש. וכיון שכן מה שכתב רש"י בסוף הסוגיא דהיכא דלא אמר לה אם מתי סבירא להו לרבה ורבא דאם עמד אינו חוזר.
הכוונה אפילו דהבריא לגמרי דהא חששא שמא יאמרו שייכה אפילו בהבריא לגמרי כיון דלא פירש אם מתי וכמש"ל. ומה שכתב רש"י בתחלת השמועה לא מיבעיא היכא דאמר אם מתי וכו' לא נתכוון לומר דבאם מתי מודו רבה ורבא לרב הונא.
דליתא דודאי כיון דלא נתרפא לגמרי אינו חוזר. אלא דמכל מקום בסתם הוי רבותא טפי: אלא דאכתי קשה דמנא ליה לרבינו דרבה ורבא לא ס"ל כשינוייא דמר בריה דרב יוסף אף על גב דאמרו בש"ס דרבה ורבא לא סבירא להו הא דרב הונא במגרש סתם.
ומשום שמא יאמרו וכו' אבל באומר אם מתי מודו לרב הונא וכפי שינוייא דמר בריה דרב יוסף: וי"ל משום דהא דאמר רב הונא דאף המגרש בסתם כיון שעמד חוזר משום דאמדינן דעתיה כיון דהוא ש"מ והוא רוצה לגרש הוא בודאי משום אימת מות וכמו שאומר אם מתי וכו' דהוא מחמת שירא שמא ימות וקא מדמה ליה למתנה.
וא"כ כמו שבמתנה אם עמד חוזר שהוא סבור שנתרפא ומיד הוא חוזר בו. ואע"ג דאיגלאי מלתא למפרע כשעמד והלך בשוק עדיין לא נרפא לגמרי.
אנן בתר אומדן דעתיה אזלינן ומשום הכי קשיא ליה מתניתין ואצטריך לאוקומי מתניתין בניתק מחולי לחולי ובהלך בשוק על משענתו דנמצא דלא אצטריכו לפרש הכי מתניתין דלא כפשטה אלא לרב הונא דאזל בתר אומדנא דבסתם כמו במפרש. ואף כשעמד ולא נתרפא לגמרי חוזר כמו במתנה דאמדינן דעתיה כמו שכתבתי וכיון שכן כיון דרבה ורבא לא ס"ל דרב הונא בסתם שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה הוי הוא אפילו הבריא לגמרי הויא האי חששא וא"כ לא הוי גט כמתנה וכיון דלא הוי גט כמתנה.
למה לנו להעמיד המתניתין דלא כפשטה כמו דאצטריך מר בריה דרב יוסף להעמידה אליבא דרב הונא. ובודאי דהם מפרשים אותה כפשטהדאפי' הלך בשוק בלא משענת אומדין אותו אם מחמת חולי הראשון מת ה"ז גט משום דההיא הליכה לאו כלום היא דלא נתרפא לגמרי כיון שמת מאותו חולי ראשון: דין כ' חולה שרצה לגרש וכו' כתב הרב המגיד וצ"ע היאך יתקיים הגט בלא מעכשיו וכו' ואפשר שהוא סבור שהכפל מוציא מידי משמעות לאחר מיתה ומכניסו בכלל משמעות תנאי והטעם כשלא כפל וכו' ולכשיתקיים התנאי ה"ז גט וכו' ורחוק הוא ע"כ כוונת דבריו כשאומר אם מתי בלא כפל תנאו הוא מורה שכוונתו שאינו חל הגט אלא עד לאחר מיתה שלהכי לא אצטריך לומר שאם לא מתי לא יהיה גט שודאי הוא- שהרי הוא אומר שלא יהיה גט אלא עד

לאחר מיתה ולכך בכי האי גוונא לא הוי גט שאין גט לאחר מיתה אבל כשכופל תנאו הרי מגלה דעתו שאין כוונתו שלא יהיה גט אלא עד לאחר מיתה.
שאם כן למה יאמר ואם לא מתי לא יהיה גט. אלא ודאי שכוונתו שהוא מתנה שאם ימות יהיה גט קודם שימות.
והוא כמו כל התנאים שבעולם ולפי זה לא דמי להך שכתב רבינו לעיל בהתנה עליה שאם זרחה חמה יהיה גט ואם לא זרחה לא יהיה גט ומת בלילה אינו גט. שלא נאמר שם נמי שאם זרחה החמה יהיה גט קודם זריחת החמה דבשלמא באם מתי שאין גט לאחר מיתה והוא כפל תנאו מוכרח כך כוונתו כמ"ש.
אבל התם שאחר זריחת החמה שייך הגט הרי דבריו כפשטם. ועוד שהוא אומר בפירוש ואם לא זרחה לא יהיה גט דמשמע דאי אפשר בקודם זריחה שיהיה גט ולהכי כשמת בלילה אינו גט שהרי לא נתקיים התנאי עד שמת ואין גט לאחר מיתה: דין כ"א בעל שאמר לאחד זכה בגט זה לאשתי וכו' כתב הרב המגיד בעיא היא בסוף האשה שלום וכו' א"ל תנינא חוששין לדבריה ע"כ.
דהיינו ששם מבואר דבענין היבם זמנין דזכות הוא לה וזמנין דסניא ליה וא"כ חוב הוא לה. ולהכי כתב רבינו שהיא ספק מגורשת.
דשמא היא חוב הוא לה דסניא ליה ואין חבין לאדם שלא בפניו. אבל רבינו כתב שרוב הנשים זכות הוא להן וכן משום דהכי משמע מדברי הבעיא דקאמר כיון דסניא ליה זכות הוא לה ובצד שני אמר או דילמא כיון דזמנין דרחמא ליה וכו' משמע דברחמא ליה הוא זמנין דווקא אבל בסניא ליה אמר כיון דסניא ליה משמע דרוב הנשים סניא ליה: וראיתי להמש"ל אחר שפירש הסוגיא לו בדברי התוספות דלמה לא הקשו אריש אמתניתין דאימא דלעולם דמרחמא ליה וטעמא דאינה נשאת בלתי חליצה היינו משום דשויתה נפשה חתיכה דאיסורא אכולי עלמא: ונ"ל לתרץ דבשלמא לסיפא שהיא אמרה מת בעלי ואח"כ מת בני שהיא באה לומר שהיא אסורה לו כדי שלא תהיה זקוקה לו א"כ שפיר דקא מקשו דאימא דמה שאינה מתייבמת הוא דשויא נפשה חתיכה דאיסורא.
אבל ברישא דאין כוונתה כדי לאסור את עצמה לשוק דמי מכריחה שתנשא לשום אחד אם אינה רוצה. ואם אמרינן מרחמא ליה ובודאי משקרא תו לא אמרינן דאינה נשאת בלא חליצה משום דשויא נפשה חתיכה דאיסורא עלייהו ולכן לא הקשו אריש ודוק: דין כ"ה נתייחד עמה אחר שאמר להן לכתוב וכו' מידי לומדי דבריו אלו ז"ל דקדקתי בדבריו במה שאמר וקל וחומר הדברים אם הגט שניתן לה לידה כשנתייחד עמה נפסל הגט שמא בעל.

משמע שהגט הוא בידה שכבר ניתן לה וכשמתייחד עמה גורם ליפסל הגט. אלמא שאף ע"פ שכבר קבלה הגט הוא נפסל בנתייחד עמה.
א"כ משמע שלא נתגרשה בקבלת הגט אלא לאחר זמן. ובתוך הזמן נתייחד עמה שאז הגט בטל שמא בעל.
שהבעילה גורמת פיסול הגט וזה מבואר בדבריו בפרקין דין ה' שכתב ואע"פ שהיה הולך ובא בתוך ל' יום הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט כשר ע"כ. משמע דאם נתייחד עמה אין זה גט כשר אלא פסול.
ואמר על זה קל וחומר לזה שלא נכתב. שודאי כשנתייחד עמה קודם הכתיבה דאמרינן שמא בעל.
וא"כ ודאי שצריך לומר הרי אלו לא יכתבו כמו שאמר מקודם. דהק"ו בא כדי שלא יכתבו כשנתייחד עמה שודאי בעל.
וא"כ בטל שליחותם כשבעל שהוא נתרצה שלא לגרשה עוד. ואחר כך אמר שלפי זה יצא הדין שאם כתבו ונתנו לה אחר שנתייחד עמה אינו גט שהרי כבר בטל שליחותם ואינו דומה לענין דלעיל דמשמע דאם נתייחד עמה אינו גט בטל אלא פסול.
דהתם הגט עדיין בידה ולא לקחו ממנה דנשאר בידה שכאשר יעבור מכנגד פניה שלשים יום יהיה גט. א"כ מחמת שנתייחד עמה איכא חששא בעלמא שמא בטל הגט כשבעל.
ואין זה ברור כיון שלא לקח הגט מידה להכי פסול דוקא ולא בטל. אבל כאן כשבעל קודם הכתיבה ליכא במה להסתפק לומר שמא עדיין לא ביטל שודאי במה שבעל הוא נתרצה שלא לגרש ואם כן בטל שליחותם כן היה נ"ל לפרש דברי רבינו מדי עוברי: וראיתי להרב המגיד שהביא דברי הרמב"ן יעו"ש דלפי משמעות דברי הרב המגיד שהרמב"ן הבין דהק"ו שעשה רבינו הוא משנתייחד עמה אחר נתינת הגט שהכי הוה מפרש הרמב"ן לדברי רבינו ובתחלה היה מפרש משום גט ישן.
ולא ידעתי דאיך שייך לומר שדברי רבינו כך והרי רבינו כתב אם הגט שניתן לה לידה כשנתייחד עמה נפסל הגט. א"כ משמע שניתן לה הגט לידה ואח"כ נתייחד עמה ואם בגט ישן הוא נתייחד עמה קודם שיתנו לה.
דהדין הוא שלא יגרשנה באותו הגט וכמ"ש רבינו בפ"ג ומה ענין זה לזה ואם לפי' בתרא נמי לא אתי שהרי כתב כשנתייחד עמה נפסל הגט אלמא דנפסל הגט שבידה ואם כך הוא דהוא אחר נתינת הגט מאי פיסולא איכא בגט. והלא החששא היא משום שמא בעל לשם קידושין וחידש הנישואין מחדש: ועל מ"ש הרב המגיד ז"ל ז"ל ואע"ג דגלויי דעתא בגיטא לאו מלתא היא כנזכר פ"ו.

כיון שעשה מעשה שנתייחד עמה בטל השליחות לגמרי. ולא דמי לגט ישן דאם נתגרשה בו תנשא כנזכר פ"ג.
דהתם הוא עצמו עשה מעשה הנתינה אחר היחוד. אבל כאן אחר שנתייחד לא עשה כלום וכבר נתבטל שליחותם ואין במעשיהם כלום ע"כ.
איכא להקשות והרי בהך שהבאתי לעיל שהתנה עליה שתתגרש כשיעבור מכנגד פניה שלשים יום וכו' שכתב רבינו הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט כשר. דמשמע דאם נתייחד עמה גט פסול דווקא.
והתם אף ע"ג דלא עשה שום מעשה אחר היחוד: אבל לפי מה שכתבתי לעיל כיון דהגט בידה ולא לקחו ממנה הרי ליכא הוכחה דבטל הגט. ולהכי פסול דווקא ולא בטל א"כ"ש בגט ישן שהוא נתן לה הגט דלא אמרינן דבטל אלא פסול דוקא.
וכאן שנתייחד עמה ואמרינן שבעל וליכא הוכחה להפך הרי בטל הגט כשבעל שנתרצה שלא לגרשה. והקושיא דגילוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא ליתא דהתם גילוי דעתא בלא מעשה והכא איכא מעשה דנתייחד עמה: ואח"כ ראיתי להר"ן ז"ל בסוף פרק הזורק בהך שמעתא דנתייחד עמה אחר שגירשה הביא דברי רבינו אלו וכתב עליו שדבריו תמוהין שהרי אין זה ק"י של כלום דבשמעתין איכא למיחש לקידושין ובנדון שלו ליכא למיחש להכי וכו'.
וכמו שהביא בכ"מ וא"כ גם הוא ז"ל מבין שדברי רבינו במה שאמר אם הגט שנתן לה לידה כשנתייחד עמה נפסל הגט שמא בעל איירי שאחר שגירשה אח"כ נתייחד עמה וכמו שהבין הרב המגיד בדברי הרמב"ן בכוונת דברי רבינו כמש"ל. ומוכרח לומר דמפרשי דמה שכתב רבינו נפסל הגט הכוונה דאינה מגורשת מעתה בגט ההוא כיון שנתייחדה עמו שמא בעל לשם קידושין והרי היא אשת איש.
ועל זה אמר שדבריו תמוהין שאין זה ק"ו של כלום דבכאן איכא למיחש שבעל לשם קידושין. אבל בנדון שלו לא שייך האי חששא שהרי עדיין לא גירשה- והרמב"ן גם הוא הבין דברי רבינו הנז' כמו שהבין הר"ן ובתחלה היה מבין שטעמא שאמר רבינו הרי אלו לא יכתבו משום גט ישן.
וכיון שלא חילק רבינו בין נתייחד אחר הכתיבה לקודם הכתיבה. אמר לא נתברר לו דעתו של רבינו דודאי דמשום גט ישן הוא דוקא בנתייחד אחר הכתיבה.
ומשום ק"ו אין ק"ו זה כלום דאזלינן בתר טעמא דבהך דנתגרשה הוא דחיישינן שמא בעל לשם קידושין ובהאי לא שייך וכמו שהשיג עליו הר"ן כנזכר ואחר כך אמר ואפשר שלא כיוון הרב אלא לחוש לפיוס דילמא נתפייס כשנתייחד עמה ובטל שליחותם דאז

הק"ו אתי שפיר. ומה התם שגיטה בידה אמרינן כשנתייחד עמה נתפייס להיות עוד אשתו ובעל לשם קידושין כ"ש הכא דהוא אמירה בעלמ' דכשנתייחד עמה נתפייס ובטל השליחות כדי שתשאר אשתו וכן כתב הר"ן וז"ל ובודאי דלשמא פייס ובטל השליחות הוא דאיכא למיחש להכי אבל אין מקום לומר שיהא הגט בטל לגמרי וכן דעת הרמב"ן עכ"ל.

ומדברי הר"ן שכתב וכן דעת הרמב"ן ז"ל משמע דמה שכתב הרמב"ן ומדינא ודאי דיש לחוש שמא פייס וכו' כוונתו להשיג על רבינו שאמר דהגט בטל וכמו דברי הר"ן וכיון שכן מה שכתב הרב המגיד על זה וז"ל ובאמת שכוונת רבינו אין לחוש לפייס בלבד ולהיותה ספק מגורשת שהרי כתב ואם כתבו ונתנו לה אחר שנתייחד עמה אינו גט וכו' אין הכוונה דהרמב"ן יאמר שרבינו כך דעתו שהיא ספק מגורשת ולזה הוכרח הרב המגיד לומר שאין כן דעת רבינו שהרי כתב אינו גט.

דאיך שייך לומר דהרמב"ן יסבור כך והלא רבינו אומר בפירוש דאינו גט. אלא הכוונה דודאי דהרמב"ן קא משיג על רבינו דאם משום פיוס הוה צריך שתהיה ספק מגורשת.

ועל זה אמר הרב המגיד דאם משום פיוס לבד היתה ספק מגורשת. אבל כוונת רבינו דאין לחוש משום פיוס לבד שהוא כתב דאינו גט ויש לדון בדבריו וכו' לדעת כוונת רבינו והעלה שדעתו היה ללמוד פיסול הגט מדין ק"ו וביטולו מן הסברא וכו' דודאי חזר בו ואינו רוצה לגרשה.

דלא כדעת הר"ן והרמב"ן דס"ל דלשמא פייס ובטל השליחות הוא דאיכא למיחש להכי אבל אין מקום לומר שיהא הגט בטל לגמרי. וצריך לומר דגם לדברי הרמב"ן והר"ן דס"ל דבודאי דלשמא פייס חיישינן והויא ספק מגורשת ולא פסול לבד ואע"פ דבהך דשמא פייס הוא פסול דוקא וכמו שמבואר בש"ס הכא שאני דהוא שקודם שעשה שום דבר אלא אמירה בעלמא נתייחד עמה איכא ספיק' דשמא בטל השליחו': דין כ"ז אמר לעשרה כתבו וכו' ואפי' היה הכותב אחד משני העדים שחתמו בו והוא השליח שנתנו לה הרי זה כשר כתב הר"ן ז"ל הביאו מר"ן בכ"מ נראה דרפויי מרפייא בידי ותמהני וכו' כבר כתבתי לעיל בפ"ב דפשט דברי רבינו במה שאמר ומתיישבין בדבר מפני שהוא קרוב להיות בטל.

לאו דרבינו מסתפק אם פסול או כשר. דזה אי אפשר לומר שהרי הוא כתב להדיא שהוא פסול אלא שאפשר להיות בטל שמסתפק אם מה שאמרו פסול הוא בטל.

וא"כ יפה כתב רבינו דחתם סופר ועד כשר כיון דלפחות באומר אמרו שהוא פסול ליכא חורבה כלל כיון שפסל: ועל מה שכתב ולית לן למימר כיון דאנן מספקינן לן נפק לן

חורבה דדילמא איכא דפשיטא ליה דבאומר אמרו כשר ונפיק חורבה לחתם סופר ועד ע"כ. אנכי איש צעיר לא הבנתי דבריו דמאי אית ליה לרבינו בהך דפשיטא ליה דכשר. והלא רבינו כתב דפסול דאף אם את"ל דכוונתו משום ספק מ"מ הוא פסק דפסול. ולדבריו שפסול כתב דחתם סופר ועד כשר דלדבריו לא נפק חורבה: ועוד הך דפשיטא ליה דכשר הוא ידע דאז חתם סופר ועד פסול ולא עביד כדבר רבינו דכשר: ועיין במש"ל שתמה על מר"ן שכתב ומ"מ נראה שלא הכשיר רבינו וכו' דמדברי רבינו שאפי' לכתחלה שפיר דמי וכו' וצ"ע ע"כ לשונו.

עיין לעיל בפ"ב מה שכתבתי שם ודוק: שם אמר להם כולכם חתומו כולם חותמין ואם מנאן בין שמנה כולם בין שמנה מקצתן ואמר להן חתומו ה"ז כאומר להם כולכם חתומו וכו' כתב הרב המגיד איבעיא להו וכו' ומפני שלא נתבאר בגמ' באי צד הוא ככולכם אם במונה כולם אם במונה מקצתם כתב רבי' דבכל גוונא הוא כאומר כולכם: והנה רש"י ז"ל פירש הבעיא דאם המנין הוא כאומר כולכם וצריך כל המנויין לחתום .

או דילמא כיון דלא אמר להו כולכם המנויין כתבו לא בעינן כולם ופירש במה שאמרו בש"ס אמרי לה להאי גיסא מנה כולהו אכולהו קפיד מנה מקצתייהו לא קפיד אלא מנויין השנים מהני מנויין חתמו למעוטי השאר שלא נמנו אתא ולא לכל הני מנויין איכוין שיחתמו כולם דאינם צריכים לחתום אלא שנים מהם.

ולפ"ז דמ"ד מנה הוא ככולכם הוא בדמנה כולם ומ"ד מנה אינו ככולכם הוא בדמנה דהני קפיד וצריכין כל המנויין לחתום וזה הוא מ"ד מנה הוא ככולכם דהוא במנה מקצתן. אבל אם מנה כולם כיון דלא אמר כולכם לא הקפיד אלא לומר שיהיו בפניהם ולא שיחתמו כולם.

וזה הוא מ"ד מנה אינו ככולכם ולפי זה מ"ש רבינו הרי זה כאומר להן כולכם חתומו הוא קאי על המנויין בין במנה כולן בין במנה מקצתן. ומשום דאיכא תרי לישני אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא פסק בכולהו דהרי כאומר כולכם חתומו וכמ"ש הרב המגיד שלא נתבאר בגמרא כנזכר.

וקשה לי דלמה לא פסק רבינו כלישנא בתרא דכן דרכו בכל מקום: ואם שר לומר דכיון דנקט לה הש"ס בהאי לשנא אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא. משמע דהש"ס מסתפק וזה מה שאמר המגיד שלא נתבאר בגמ'.

וכתב עוד ובירושלמי אמרו המונה הרי הוא ככולכם. דהיינו שלא חילקו בין מנה מקצתן למנה כולם.

שזה עוד סייעתא לדברי רבינו שלא חילק. ואע"ג דבש"ס דידן רב פפא קא מחלק בינייהו.

בהאי אזלינן כירושלמי דהם בקיאי טפי בדברי ר' יוחנן כן נ"ל לפרש דבריהם ז"ל אלא שראיתי במר"ן הב"י סי' ק"ך שנראה לו יותר שלדברי הרמב"ם אלו שבכלל הבעיא נמי היכא דמנה מקצתן אי הוי כאומר כולכם או לא יעו"ש: והנה אחרי כתבי ראיתי למוהרש"א שכתב דלפי הגירסא הכתובה בדברי הר"ן דברי רש"י משמע דאמנויין מיהא קפיד והקשה מה שהקשה יעו"ש.

ולי נראה דאין לדייק מדברי רש"י אפילו להך גירסא כמו שהבין הוא ז"ל דמה שכתב לא קפיד אלא אמנויין הכוונה שיהא בפניהם אלא ששנים מהן יחתמו שהרי באידך גיסא האריך בדבריו וכתב גלי דעתיה דאהני קפיד וצריכין כל המנויין לחתום ומה שאמר קפיד אמנויין הוא כמו שאמר אחר כך לא הקפיד אלא לומר בפה מנין זה ולא שיחתמו כולם וכמו שפירשתי ודוק: שם היה אחד משנים הראשונים פסול ה"ז גט פסול וכו' כתב הרב המגיד ופסק רבינו כלישנא בתרא וכו' ומכאן אתה למד שכוונת רבינו בכאן הוא מ"ש הר"א ז"ל בהשגות וכו' ובודאי שזה היא כוונת רבינו וכו'.

פירוש דמה שאמר בש"ס אמרי לה פסול דאתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא הוא אליבא דתנאי בעלמא הוא. ולא נפסל אלא משום דאתי לאיחלופי בשאר שטרות דעלמא. דהנך ליכא למימר בהו דתנאי בעלמא וכמ"ש הראב"ד ז"ל דזהו כוונת רבינו בודאי. ואמר ונתן טעם הוא מפני מה אנו אומרין כן בגט ולא בשאר שטרות לפי שעיקר הגט הוא בעדי מסירה ואפילו חתום בעדים וכו' מה שאין כן בשאר שטרות ע"כ.

ג"ל דמדקאמר ונתן טעם הוא מפני מה אנו אומרין כן בגט ולא בשאר שטרות הוא דלמה בגיטין אנו אומרים משום תנאי חתמו. ולא אמרינן כך בשאר שטרות דבשביל תנאי חתמו ולא משום עדות.

לוה אמר שעיקר הגט הוא בעדי מסירה לכן אמרינן ביה דמשום תנאי חתמו ולא משום עדות והכוונה דלהכי היה בגט כשר חתימת פסולים. אלא דבתחלה גזרינן משום דאתי לאיחלופי בשאר שטרות ובאמצע ובסוף כשר כן נ"ל פירוש דברי הרב המגיה ז"ל בפשיטות ודוק: דין ל"א אמר לשנים כתבו וחתמו ותנו לפלוני שיוליך לאשתי וכו' ורבותי הורו בגט זה דבר שאינו נראה מפני שיבוש שהיה בנוסחאות שלהם ע"כ.

כתב הרב המגיד ורבותי הורו וכו' כמדומה לי שנתכוון על מ"ש ההלכות וכו' והוא סבור אינו גט ע"כ. דהרי"ף ז"ל כתב בפ' התקבל נוסח הך בעיא הכי בעא מניה רבא מרב נחמן אמר לשנים כתבו ותנו לשליח מהו סלוקי סלקינהו או דילמא לטרחייהו חייש.

וכתב עלה הרי"ף ואסיקנא תיקו. ותיקו דאיסורא לחומרא הילכך לא מצי אינהו למהוי שלוחים להולכה דחיישינן דילמא סלוקי סלקינהו ע"כ.

הנה לפ"ז דהרי"ף מפרש הבעיא היא אם אנו אומרים שהבעל לא מינה אותם שלוחים. גם להולכה שהרי אמר להם ותנו לשליח דסלקינהו.
משליחות בענין ההולכה. או דילמא לא סלקינהו משליחות דהולכה.
אלא לטרחייהו חייש בהאי דאמר ותנו לשליח. ואם ירצו הם להוליכו הרי הם שלוחים ויכולים להוליכו.
ועל זה כתב הרי"ף דסלקא כתיקו וכל תיקו לחומרא והכוונה דהיא ספק מגורשת. אבל רבינו מפרש הך בעיא כמו שפירש רש"י ז"ל לענין אם נאבד הגט או נמצא פסול.
אם יכולין לכתוב גט אחר בלא המלכה בבעל. מי אמרינן הרי כבר גמרו שליחותן במה שכתבו וחתמו ואין יכולין לכתוב עוד עד שימלכו בבעל.
או דילמא לא נסתלקו משליחותם עד שיגיע הגט לידה. וכיון שנאבד או נמצא פסול עדין בשליחותם עומדים ויכולים לכתוב בלא המלכת הבעל.
וכתב רבינו דין זה בפ"ב וכתב הרי זה ספק מגורשת כדין כל תיקו לחומרא. והשתא בודאי דרבינו לא גריס כגירסת הרי"ף סלוקי סלקינהו.
דמשמע דהבעל סליק אותם אלא גריס מי אמרינן עשו שליחותם ונסתלקו וכו'. דנמצא כיון דרבינו לא גריס הכי כמו גירסת הרי"ף ולא נאמרה אלא לענין נאבד הגט או נפסל הרי בהאי גוונא שאמר להם שיכתבו ויחתמו ויתנו לשליח ליכא ספיקא.
דאם הוליכו הם בעצמן דהגט בטל כיון שלא מינה אותן שלוחין לגירושין. דאינו יכול לגרש אלא אותו שהזכיר הבעל דלמד זה מהך עובדא דשדר גיטא לדביתהו וכיון שכן הגט בטל.
וזהו מה שאמר רבינו ורבותי הורו בגט זה דבר שאינו נראה מפני שיבוש שהיה בנוסחאות שלהן דהוא כמ"ש: והוצרבתי לכתוב זה מ"ש משום שראיתי בהלח"מ בסוף הדיבור שכתב ומ"מ אם רבינו נתכוון לפי' ה"ה קשה קצת מה שאמר מפני שיבוש שהיה בנוסחאות וכו' דאין זה שיבוש בנוסחא אלא פי' אחר שפי' בבעיות ע"כ דודאי איכא שיבוש בנוסחא כמ"ש.
וכן נראה ממ"ש ה"ה לעיל שם וז"ל והרב לא גריס האי גירסא אלא הכי גריס בעא מניה וכו' דמשמע דיש שינוי בנוסחאות ואע"פ שלא ביאר שם מאי האי הנוסחא דהוה גריס רבינו. מ"מ כיון דכתב פירוש וכו' הרי רצה לומר דגריס גירסא דאתי עלה האי פירושא.
דלגירסת הרי"ף לא אתי עלה פירושא וכמו שכתבתי ודוק: דין ל"ב אמר לסופר וכו' עיין במש"ל ז"ל שכתב המגיה וז"ל והנה לעיל פ"א מהל' אלו וכו' וכתב שם המפרש וכו' וצ"ע דמהתם לא שמעינן אלא דע"ח הם ע"מ והא מלתא דפשיטא דמהיכא תיתי

לפסול בכ"הג והרמב"ם ז"ל אשמועינן דאפי' הם אחרים כשר דלא הוי חצי דבר עד כאן: דליכא למימר דהמפרש אדרבה מביא ראיה לדברי רבינו שאמר דנותנו לה אפי' בפני שנים אחרים.

ממה שאמרו איכא בינייהו שמות מובהקין דהיינו שמות ידועים שהם של עכו"ם. ולא אתי למסמך עלייהו לממסריה לה באנפייהו.

אלמא דדינא הוא דאין צריך להיות עדי חתימה הן עדי מסירה. ולהכי מוסרו לה בפני עדי ישראל אע"פ שהן אינן עדי חתימה.

ואם הדין היה שאין יכול למוסרו בפני עדים אחרים משום דהוא חצי דבר. א"כ היאך יכול למוסרו בפני שנים אחרים שהם ישראל.

הרי הם מעידים על חצי דבר ואע"ג דאם היה שנתנו לה בעדי מסירה לבד כשר. התם שאני משום דעדימסירה כרתי ובדיעבד מהני.

אבל הכא דאיכא עדי חתימה דהוא חצי דבר א"כ עדי מסירה הם חצי דבר. ואע"ג דעדי חתימה הם עכ"ום ופסולין ואינו נכשר הגט אלא בעדי מסירה.

מ"מ איכא עדי חתימה ועל חצי דבר הם מעידים. אלא בודאי דעדי מסירה לא מקרו חצי דבר אלא עדות גמורה היא .

ויכולים להיות שנים אחרים דודאי עדי חתימה דעכ"ום לא חשיבה. ובעדי מסירה לבד הוא מתכשר הגט: ועוד הביא מהך צריכותא דאמרינן בפרק כל הגט דמוקמינן שאין קיום הגט אלא בחותמיו אליבא דר"א דאמר עדי מסירה כרתי צריך עדי מסירה.

נראה להדיא שמביא ראיה להא דעדי חתימה יכולין להיות עדי מסירה דהתם קאמר דסיפא דקתני שאין קיום הגט בחותמיו קאי אאמצעיתא דהאשה כותבת את הגט וכו' ומ"ש שאין קיום הגט אלא בחותמיו הוא במסירתו ולא בחתימתו והא דנקט משום דרוב עדי מסירה הם החתומים בו וכמו שפירש"י ז"ל שם: אבל מה שהקשה המגיה על דברי המפרש דהא מלתא דפשיטא דמהיכ' תיתי לפסול בכ"הג והרמב"ם אשמועינן דאפילו הם אחרים כשר דלא הוי חצי דבר.

לא כן אנכי עמדי דאדרבא המפרש פשיטא ליה דעדי מסירה לא מקרי חצי דבר דאנן קיימי אדברי ר"א דעדי מסירה כרתי. וא"כ מקרו דבר שלם שעל פיהם הגט יהיה כורת. ועדי חתימה אלא מפני תיקון העולם. דעצה טובה תיקן ר"ג שיחתמו העדים לר"א שעדי מסירה פרתי משום דזמנין ימותו או שילכו למדינת הים וא"כ מהיכא תיתי לומר שהוא חצי דבר.

אבל אצטריך להביא ראיה דע"ח יכולין להיות ע"מ. דלכאורה יש לומר כיון שלא באו אלא לחתום בגט.

א"כ מה שניתן הגט בפניהם אינם נקראים עדי מסירה ואנן בעינן עדי מסירה לר"א שיבואו. להעיד על מסירת הגט ואלו לכאורה לא באו משום עדי מסירה לזה הביא ראיה שיכולין להיות עדי מסירה ג"כ אם כיוונו להעיד על מסירת הגט: דין ל"ג אל תתנהו לה אלא ביום פלוני וכו' עיין במש"ל שכתב המגיה ויש לעמוד בזה וכו' ויש לישב ע"כ.

נ"ל דהישוב הוא דהתם כתב קרא שבעת ימים יהיה עם אמו דמשמע דקודם שמונה אינו ראוי וא"כ כאשר כתב אח"כ ביום השמיני תתנו לי. היה מוכרח לומר דממעט לאחריו ג"כ ודוק: פרק י דין א' כל מקום וכו' חוץ מן המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מגורשת ממני וכו'.

עיין מ"ש הרב המגיד ומ"ש הרב לח"מ. ואנכי ההדיוט נ"ל שרבינו הוקשה לו מה שהקשו בתו' בפ' המגרש בד"ה אפי' לא נתגרשה אלא מאישה וכו' דהא אם לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לשום אדם פשיטא דאפי' לר"א לא הוי גט כלל בעלמא ואם מת מותרת להתייבם אע"פ שפסולה לכהונה.

אם היה שפיסול כהונה הוא מדאורייתא. דהך דרשא היא דרשה גמורה דודאי דאיסור כהונה שאני: ולא ניחא ליה במה שתירצו התוס' דכיון דאפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה אם כן כי אמר חוץ מפלוני הוי גט גמור דאי לא הוי גט סברא הוא דבלא נתגרשה אלא מאישה אפילו ריח הגט לא הוי ולא היה אוסרה הכתוב לכהנים.

דרבינו קשה אצלו לתרץ כך דאיך אנו מכריחין מזה הפך משמעות כריתות. דמשמע כריתות ממנו לגמרי ואינה אדוקה בו על שום אדם שבעולם.

ובודאי שגזרת הכתוב דכיון שקבלה גט ואף ע"פ שהוא בטל היא נאסרת לכהן. והדרא קושיא לדוכתה דאיסור כהונה שאני דאפילו בדבר שאינו גט בעלמא אסרה הכתוב לכהנים: ומשום זה הוכרח לומר דהך דרשא אינה דרשא גמור' אלא אסמכתא ומדבריהם שכל אופן שינתן הגט ואפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לכל נאסרה לכהונה משום ריח הגט.

כדי שלא יבואו לישא אשה שהיא גרושה כשרואים שאשה כזו קבלה גט ומותרת לכהונה כך עושים בגרושה אחרת. ומזה למד ר"א דהוי גיטא דאף ע"ג דלא התירה לכל. משום דאם הדין הוא דלא הוי גרושה אלא עד שיתירה לכל אדם. היאך הוו רבנן גזרי בהאי שלא נתגרשה אלא מבעלה.

והלא ליכא למעוטי כלל בהאי שהרי לא התירה לשום אדם. והיאך מדמו גירושין לגירושין.
אלא ודאי דבעלמא אע"ג דלא התירה לכל הוו גירושין. ואז משום זה גזרו רבנן דאע"ג דלא נתגרשה אלא מאישה פוסלת לכהונה שמא יבאו לישא גרושה שלא הותרה לכל.
דלא נראה להם שיש לחלק בין זה לזה. כיון דגם בהאיך עדיין קוקה לו בהך דאמר חוץ מפלוני.
דזאת ראיית ר"א מהאי דגזרי רבנן בהאי. ועל זה מקשה בש"ס ורבנן דהיינו שזאת ראייה גמורה ותירץ איסור כהונה שאני.
דהיינו דודאי דבעי שיתירנה לכל כמשמעות הכתוב כריתות לגמרי. ומה שגזרו רבנן גם בזה הוא משום כהונה שחששו רבנן הרבה אע"ג דלא דמו כלל כיון דשם גט איכא:
והאיך דפ' האשה רבה דאמר רב יהודה אמר רב היה לו לר"א בן מתייא למדרש מרגינתא דמשמע דהיא דרשה גמורה.
דאל"כ מאי קא מקשה דר"א לא רצה לדרוש אלא דרשה גמורה ולא אסמכתא וכמו שהקשה הרב לח"מ: נ"ל דרבינו סובר דהך דרשא דר"א בר מתייא היא גם כן אסמכתא בעלמא שהרי כתב רבינו למטה הטעם שאין צריכה גט משני שאין קידושין תופסין בעריות. ואם כן קידושי כמאן דליתנהו דמי וכיון שכן לא שייך בהו גט כלל ן וכיון דלא שייך גט בה לא צריכין לקרא דקא מייתי ר"א בד מתייא אלא דקא סמיך לקרא ובהאי אתי שפיר דאמר רב יהודה אמר רב הוה ליה לר"א למדרש מרגניתא ודרש בה חספא.
דודאי האי אסמכתא היא חספא והיה צריך למדרש האי דרשא באסמכתא דריח הגט פוסל לכהונה דהיא מרגניתא דסמיך להאי אקרא ממה שהוא סמיך לקרא האיך דהך פשוט הוא. כיון דלא שייך גט התם מהיכא תיתי שפוסל לכהונה ודוק: דין ד' כי מי שנשאת בגט בטל וכו' כדי שלא יאמרו החזיר זה גרושתו אחר שנשאת ע"כ.
הנה מבואר בפרק האשה רבה בהאשה שהלך בעלה למדינת הים דבשני אמרינן דיאמרו אשת איש יוצאה בלא גט להכי צריכה גט משני ומדקאמר אח"כ אי הכי נמצא זה מחזיר גרושתו משנתארסה משמע דבנתינת הגט של השני אינה יכולה לחזור לראשון שמא יאמרו דמותר להחזיר גרושתו ולזה אמר רבינו כדי שלא יאמרו החזיר זה גרושתו ופשוט שזה הטעם לא יוצדק אלא משום ראשון דביה אמרי החזיר גרושתו.
דהכוונה כיון דשני צריך ליתן גט. ואם אנו מתירין לחזור לראשון מבעלה שיתן לה גט זה השני.

הנה הרואים בקחתה גט מבעלה השני והיו יודעים מקדמת דנא שהיתה נשואה לראשוניאמרו פלונית גירשה בעלה מהנישואין. והלכה ונשאת לבעל שני וגירשה וחזרה לבעל ראשון א"כ מותר להחזיר גרושתו להכי אסרינן אותה לחזור לבעלה ראשון דרבינו לא כתב טעם האיסור לב' בפירוש דכוונתו לומר דאין זה משום כשם שאסורה לבעל אסורה לבועל.

משום שנבעלה בשוגג וליכא בה טעם דאסורה לבעל ולבועל: ומוכרח לומר שלפי זה סובר רבינו דמה שאמרו שם בש"ס רישא דעבדא איסורא קנסוה סיפא דלא עבדא לא קנסוה רבנן. הוא כפירוש הרא"ש ז"ל דקנסוה וחשו לגירש זה ונשא זה ולא רצו להתירה משום נישואי טעות ותהיה מותרת לחזור לראשון כיון דהמעשה זה נעשה באיסור אע"פ שהוא בשוגג קנסי לה ועבדי החששא.

לאפוקי בנתקדשה לבד דלא נעשה איסור. ורבינו לא הזכיר הקנסא אלא הזכיר החששא אם אנו מתירין אותה לבעלה ראשון כיון שנתן לה הב' גט וטעם שתצא מן השני לא כתב והוא מובן במ"ש שמא יאמרו אשת איש יוצאה בלא גט שהוא משום דגירש זה ונשא זה שהוא משום קנס כמ"ש בש"ס ולהכי כתב בנתקדשה לבד כיון דלא נשאת יאמרו תנאי היה בקידושין ולא נתקיים ע"כ.

אף על גב דבש"ס דחו זה דהוא משום דמפרש כפי' הרא"ש כמש"ל: דדוחק לומר דרבינו סובר כיון דאמרו שם בש"ס לקמן דאין תנאי בנישואין. אזי לא צריכין לטעמא דאמרו רישא דעבדא איסורא.

אלא כמו שאמר מעיקרא דסיפא קידושי טעות היה. והכוונה דתנאי היו בקידושין ולא נתקיימו.

אבל בנישואין ליכא למימר הכי דאין תנאי בנישואין. אלא דהש"ס קא מקשה דאכתי לא הוזכר חילוק זה.

ורצה התרצן לתרץ גם לפי דעת המקשה כן נ"ל: אלא דצריך להבין לדעת רבינו במה דאמר הש"ס בשלמא מראשון תבעי גט אלא משני אמאי זנות בעלמא הוא דכיון דעדיין לא ידע מה שתירץ רב הונא גזרה שמא יאמרו גירש זה ונמצא אשת איש יוצאה בלא גט. דאמאי מראשון ניחא כיון דאנו אומרין זנות בעלמא ולא תבעי גט א"כ גם הראשון מותרת לחזור לו דהא ליכא למימר מחזיר גרושתו: ונראה לי דהכי קאמר דודאי דלפי מה שקתני ברישא תצא מזה ומזה דהוא משום מחזיר גרושתו.

הוא דקתני תצא מראשון נמי משום דשני קתני דבעיא גט וא"כ בראשון ניחא דתבעי גט כיון דשני הוא נותן גט. אבל משני אמאי בעי גט זנות בעלמא הוא ולא צריכה גט.

וכיון שכן יוצא לנו דהדין הוא דגם לראשון מותרתו. תירץ לו גזרה שמא יאמרו גירש זה וכו' ואם כן ניחא דהדרינן לטעמא דמעיקרא: והשתא ניחא במה דקשה על מה שפי' רבינו בפי' המשניות במשנה זו וז"ל מן העיקרים שהם אצלנו שכל מי שזנתה תחתיו וכו' ולפיכך חייבנו בכאן תצא מזה ומזה אע"פ שהיא שוגגת לפי שהיא נעשית זונה ע"כ. שזה הפך מדבריו כאן שהוא משום שמא יאמרו וכו' וכן ממה שכתב אח"כ ומן העיקרים שבת לוי שזינתה לא נפסלה מן המעשר אבל נפסלה בכאן משום קנס ע"כ אלמא דכל זה הוא משום קנס. דודאי רבינו בפירוש המשניות פירש כפי דברי הש"ס דהוא משום קנסא.

והכא פירש החששא דעבדי משום שמא יאמרו וכו' ובנתקדשה לבד ליכא האי חששא דיאמרו דקדושי טעות. דהוא הטעם דבנישאת דעבדא איסורא קנסוה דעבדי להך חששא ובנתקדשה דלא עבדא איסורא לא עבדי וכמש"ל ודוק היטב: ובכן אתי רבי' כדברי הראשונים דס"ל דטעמא דאסורה לראשון הוא משום קנס.

וכן לשני דהיינו דכיון דעבדא היא איסורא דנישאת לשני אע"פ שהיא שוגגת דעבדינן כל הנך חששות כדי שלא תנשא לשום אחד מהם. וכן נפרש דברי הירושלמי שהביא הנמק"י בכי האי גוונא ולפי זה שלדברי רבינו דגם לראשון הוא משום קנסא דעבדא איסורא עבדינן הנך חששות מ"מ היכא דליכא חששא כלל כגון שזנתה דסברה שמת בעלה דבזנות ליכא גט א"כ מותרת לחזור לראשון דליכא האי חששא דשמא יאמרו מחזיר גרושתו.

אבל א"ל דמדכתב סתם בפירוש המשניות לפי שהיא נעשית זונה. דפירושו שהוא משום קנסא אף בזנתה נמי כיון דעכ"פ עבדא איסורא.

אלא כיון דבחבורו אח"כ כתב משום החששות משמע דבאופן דלא שייך חששא לא אסרינן אותה לבעלה משום דלא קנסי אלא היכא דאיכא לחששא דוקא: חזרתי ואמרתי שמדברי רבינו שכתב אח"כ וכן הדין באשה שבאו עדים שמת בעלה וכו' בין שנשאת לפקח בין שנשאת לחרש שאין קידושיו קידושין גמורים תצא משניהם וכתב הרב המגיד לקמן בפי"א דין ט"ו דברי הירושלמי ואמר ומשמע שהיו סבורין כיון שהטעם הוא מפני שיאמרו גירש זה ונשא זה הילכך כשהבעל הראשון הוא פקח אין לחוש שאפי' יאמרו הרי מותרת לחזור לו ואח"כ העלו שכיון דקנסא הוא בכל גוונא קנסינן ליה ע"כ.

הרי דמעיקרא הוו סברי כיון דחששא משום שמא יאמרו וליכא בהאי חששא ליכא למיקנסיה ואחר כך סברי כיון דמשום קנסא הוא דקא עבדי להאי דינא אף ע"ג דאיכא זמני דליכא חששא לא חילקו וקנסינן ליה בכל גוונא. וא"כ גם בזנתה דינא הכי וכן

נראה מדברי הירושלמי לפי גירסת רבינו יעו"ש: ואגב ראיתי לפרש דברי המגיד שם מה שאמר שם .

וזה שאמרו גיר' מותרת לינשא לראשון. דהיינו דהוא מייתי ראיה לדברי רבינו שהנוסחא היא בסיפא איני קורא עליה וכו' לפי שבירו' שם אמר הדא היא דתני ר' חייא וכו' דהכוונה שמא שאמר שאם בא אחר וקדשה תפסו בה קידושין משום דקידושי חרש אינם קידושין- ולכן תפסי בה קידושי פקח.

וכיון דעבדינן להו לקידושי חרש כמאן דליתנהו וכמו שלא קידש דמי א"כ כיון שיגרש פקח מותרת לחזור לחרש ולא חיישינן שיאמרו שמה שקידשה פקח הוא משום שכבר גירש חרש שגירש זה ונשא זה. וא"כ אסורה לחזור לחרש דהוא מחזיר גרושתו.

שודאי שהחרש אסור להחזיר גרושתו. שהרי רבנן תיקנו לו נישואין ועשו לו כדין פקח דלא חיישינן שיאמרו כך משום שכ"ע ידעי שמה שקדשה פקח לאו משום שגירש החרש.

אלא משום שתפסי בה קידושי פקח ואף ע"פ שהיא נשואה כיון דקידושי חרש לאו מדאורייתא וכמאן דליתנהו דמי לגבי פקח. ועל זה אמר הדא דתני רבי חייא וכו' דעל סיפא קאמר שהיא אשתו של פקח שגירשה והלכה ונשאת לחרש דיכולה לחזור לפקח ולא מקרי נישואין במה שנשאה חרש במקום פקח ולא חיישינן שיאמרו על הפקח שמחזיר גרושתו דכ"ע ידעי דקידושי חרש במקום פקח כמאן דליתנהו דמי.

שלפי זה מוכרח לומר דבסיפא גרסינן איני קורא עליה וכו'. אבל על הרישא לא אתי כלל לומר הדא דתני ר' חייא כיון דהיא בגירושין דחרש איירי והלכה ונשאת לחרש או לפקח.

מוכרח דגרסינן בה אני קורא עליה לא יוכל בעלה כמו שכתבתי. דאם גירש חרש שודאי שאסורה לחזור לו וזה מה שאמר הרב המגיד וזה שאמרו גירש מותרת לחזור לו.

דהיא ראיה גמורה לנוסחת רבינו דגרסינן בסיפא אין אני קורא עליה וכו' וכתב דיש סעד לזה ממה שאמרו אח"כ' בירושלמי אשתו של פקח וכו' אמרו לה מת בעליך והלכה ונשאת לחרש ואח"כ בא פקח הוינן סברי מימר יוצא חרש ויקיים הפקח וכו'. דהיינו דלא שייכא חששא שיאמרו שגירש הפקח במה שנשאה חרש וא"כ הוא מחזיר גרושתו. דאפי' שכך היה הרי מותרת לחזור לו כמו הסיפא דתני רבי חייא דהגיר' איני קורא עליה. דאם הגירסא אני קורא עליה וכו' הרי ודאי דגם הכא לא תחזור לו שיאמרו מחזיר גרושתו כמו דחיישינן בעלמא.

אלא דאח"כ העלו בירושלמי הנזכר דקנסינן לה. דהיינו כיון דרבנן עבדי בעלמא דקנסינן לה לחזור לראשון משום דעבדא איסורא: אע"ג דהכא לא שייכא הך חששא שיאמרו מחזיר גרושתו מ"מ קנסינן לה דעבדא איסורא דנבעלה לחרש והיא אשת איש דהוה לה למידק היטב: והשתא מה שכתב הרב המגיד בפ"ד מהלכות אישות על מה שכתב רבי' שם דין ט' חרש שנשא פקחת ובא פקח וקידש אשת חרש הפקחת וכו' נותן גט והיא מותרת לבעלה החרש ע"כ.

שכתב עליו ה"ה דהטעם שלא חששו כאן חכמים לשמא יאמרו גירש זה ונשא זה משום שאפילו יאמרו שגירש ואחר כך החזירה אינו עובר באיסור תורה. ואין לנו להוסיף בגזירות של דבריהם ע"כ.

דהיינו שאף על פי שהחרש הוא אסור בחזרת גרושתו אם נתקדשה לאחר כמש"ל הכא שלא גירש מותרת לחזור לו. ולא חיישינן לשמא יאמרו גירש חרש ונשא פקח וא"כ אסורה לחזור לו.

כיון דאפילו אם כך היה דגירש אינו פוגע באיסור תורה דמחזיר גרושתו דנשואי חרש כמאן דליתנהו דמי דקידושיו אינן קידושין. א"כ אין לגזור גזרות בדבריהם משום שמא יאמרו גירש חרש: ומה שכתב רבינו בפרקין וכן הדין באשה שבאו עדים שמת בעלה ונשאת ואח"כ בא בעלה בין שהיה בעלה פקח בין שהיה חרש בין שנשאת לחרש.

לכאורה קשה לפי דברי ה"ה הנזכר למה באשת חרש שנשאת לפקח לא אמרינן שיוציא פקח ויקיים חרש. כמו התם דהא ליכא חששא להאי שיאמרו גירש זה ונשא זה.

ואם תאמר דבהאי דעבדא איסורא וקנסו קנסא לא חילקו בין זה לזה. א"כ אמאי בירושלמי דלא אמרו הוינן סברי למימר אלא בסיפא באשתו של פקח שנשאת לחרש.

והלא גם ברישא היה להם למימר ג"כ דהא ליכא חששא דיאמרו גירש זה ונשא זה כיון דלא חיישינן להא בעלמא: ונ"ל דלא קשה שכבר כתב שם ה"ה שחכמים שתקנו נישואין לחרש לא יפו כוחו מן הפקח וכו' ואם כן כיון שבפקח אמרינן שאסורה לחזור לו שמא יאמרו שגירש זה ונשא זה והרי הוא החזיר גרושתו גם בחרש אמרינן כך.

דלא חילקו בגזרה זו כיון דבחרש נמי אם גירש בודאי אסור להחזיר גרושתו ולא נסתפקו בזה כיון דשייכא ביה האי חששא. ואף ע"ג דלא חיישינן לה בעלמא באשת חרש שנשאת לפקח דאמרינן שמותרת לחזור לו.

מ"מ במקום דגזרי רבנן משום הך חששא לא חילקו והתם מוקמינן לה אדינא. דאין לגזור גזרות מדעתינו בדברים של דבריהם.

אבל בסיפא אשתו של פקח שנשאת לחרש. נסתפקו והוו סברי כיון שהבעל הראשון הוא פקח והיא מותרת לחזור לו אפילו שגירשה בודאי ונשאת לחרש וגירשה לא שייכא חששא וחזרו ואמרו באלין קנסייא.

דהיינו כיון דעבדא איסורא על כל פנים קנסינן לה אף על גב דלא שייכא שום חששא שהיא מותרת לו: והנה לפי זה לא תקשה עוד מה שהקשה כמש"ל הכא במ"ש ומ"מ אני תמיה וכו' וכ"ת משום דמחלפא וקנסו בכל גוונא הא ליתא וכו' אבל באשת חרש פשיטא להו וכו' ולפי מ"ש רבינו בהל' אישות היה להם להסתפק שיוציא פקח ויקיים חרש ע"כ.

וג"כ מה שכתב בפי"א הנזכר בד"ה מ"ש ה"ה אבל רבינו היתה נוסחתו וכו' לא הבנתי כוונתו וכו' אבל גבי אשת פקח שנישאת לחרש מאי גמרי' מאשת חרש שנשא פקח עכ"ל. שלפי זה שכתבתי לעיל לא נשאר עוד שום קושיא שהדברים מבוארים: וכמ"ש הוא ז"ל אחר כך וז"ל ואי לאו דברי ה"ה דבהלכות אישות הוה ניחא לי דברי רבינו וכו' אבל הכא דנשאת והעולם כשרואים נישואין ובעלה קיים אומרים גירש זה ונשא זה א"כ פשיטא דאף באשת חרש שנשאת לפקח שייכא גזרה זו ע"כ.

הרי משמע שלא כתב רבינו בהל' אישות והיא מותרת לבעלה החרש אלא דווקא בקידש ולא נשא אבל אם נשא אסורה לחזור לבעלה החרש משום שמא יאמרו גירש זה ונשא זה. וזה הדבר קשה אצלי שא"כ היה לו לרבינו לבאר שאם נשאת אסורה לחזור לבעלה משום שמא יאמרו מחזיר גרושתו.

ואח"כ ראיתי בבית שמואל סי' מ"ד שכתב וז"ל ואם בא פקח ונשא אותה או אפי' חרש אסורה לבעלה דכשם שאסורה לבועל כך אסורה לבעל ע"כ. משמע דאם משום שמא יאמרו מחזיר גרושתו ליכא.

אלא כיון דעכ"פ אסורה לבועל משום דתקנו רבנן כעין דאורייתא ומשום זה אסורה לבעל וכתב שם עוד ובספר ב"ה כתב כיון דליכא א"ד לא קנסינן אותה יעו"ש: דין ט' אבל אם הלכה אשתו הנשואה וכו' אין אחותה צריכה משני גט ואשתו מותרת ע"כ. הנה רבינו סתם ולא ביאר שזאת אחותה שנשא אם היתה נשואה והלך בעלה למדינת הים ואמרו ג"כ שמח בעלה ונשא אותה זה בעל אחותה שאמרו לו שמתה אשתו ואח"כ באת אשתו וגיסו אם גם בזה אשתו מותרת.

ולפי הטעם שכתב בדין י' בארוסתו שאחות ארוסתו צריכה גט שמא יאמרו תנאי היה באירוסין וכדת נישא אחותה וכו' דמשמע אבל בנשואה דליכא תנאי בנישואין וא"כ כשבא אשתו הנשואה וידעו כ"ע דבטעות נשא אחותה. ואינה צריכה ממנו גט ואם כן

מותרת לחזור לו אשתו ראשונה דליכא חששא עוד דאחות גרושתו דהא לא גירש אחותה וא"כ השניה גם כן היא מותרת לבעלה דליכא למימר בה מחזיר גרושתו דהא לא גירשה זה השני דהוא משום דלא אמרינן בה גירשה בעלה ולקחה זה אלא בטעות אינסבה וכיון שכן מותרת לחזור לבעלה דאף אם היה באמת שגירשה מ"מ כיון שיצאה מהב' בלא גט דהוא משום דבטעות נשאה הרי לא נאסרה לראשון משום מחזיר גרושתו דהיא לא מקרייא נשאת לאחר כדי שתאסר עליו ואע"פ שכתב רבינו לעיל בדין ד' ונאסרה על שניהם לעולם ואע"פ שנבעלה בשוגג דאסרינן לה אבעלה התם שאני כיון שהשני יתן גט דנראה שהוא נשאה דגירש זה ונשא זה דקנסינן לה ועבדינן הדחששא אבל הכא דלא שייכא האי חששא דאי אפשר לומר דגירש זה ונשא זה דהא דאף דגירש לא תפסי בה קידושין דהוא אחות אשתו דהוא משום טעות נשאה וממילא היא יוצאה ממנו בלא גט ליכא עוד הך חששא דיאמרו מחזיר גרושתו דבהאי חששא הוא דאסר רבינו לעיל לחזור לבעלה ראשון: ואע"ג שכבר כתבתי בדיבור הקודם דגם בזנתה לבד אסורה לחזור לו לדעת דבינו משום קנסא וא"כ הכא דאע"ג דהיא זנות בעלמא אסרינן לה לבעלה הכא שאני כיון דבהאי עובדא עבדינן הוכחה הפך החששא דאשתו ראשונה מותרת לו לראשון דהוא משום דכ"ע ידעי דבטעות נשאה א"כ לא עבדינן עוד דאחותה תאסר אבעלה.

וכן נראה מדברי הש"ס דלר' יצחק נפחא שריא אניסו ואף לדברי ר' אמי היכא דנשאת על פי עדים שריא ולהכי רבינו סתם הדברים. דמשמע דאף באחותה נשואה אין אחותה צריכה ממנו גט ואשתו מותרת דמשמע דליכא חששא כלל כן נ"ל דברי רבי': וראיתי להרב המגיד שכתב ודע שאחות אשתו זאת אם יש לה בעל ושמעו בו שמת ואח"כ בא בין ששמעו על פי עדים בין בעד אחד הרי זו אסורה לבעלה כדעת ההלכות עכ"ל והדברים קשים אצלי אלא שראיתי שכתב הר"ן ז"ל על דברי הרי"ף וז"ל אמר המחבר והרי"ף ז"ל דלא מיירי אלא מאשת גיסו אין לדקדק היתר באשתו משום דהוא רבותא טפי למיסר די"ל דהא בהא תליא ואם צריכה גט אשת גיסו ממילא ידעינן דאשתו אסורה משום אחות גרושתו עד כאן.

והגיה עליו הראב"ד ז"ל מנ"ל למיסר אשת גיסו היכא דנשאת ע"פ עדים והא בין לר' אמי בין לר' יצחק נפחא שריא וכו' והרמב"ן ז"ל וכו' יעו"ש באריכות: וגם מר"ן בש"ע סי' ט"ו פסק דגם באשתו נשואה אם אחות אשתו נשואה אחות אשתו צריכה הימנו גט לא שנא לשאת לו על פי שני עדים או על פי עד אחד ואסורה לגיסו ואשתו אסורה עליו: והבית שמואל כתב הטעם משם הרא"ש והוא טעם נכון יעו"ש באריכות ומה שכתב דבבדק

הבית מדייק מהרי"ף והרמב"ם דלא ס"ל כהרא"ש אלא ס"ל אפילו היכא דלא שייך לומר דגירש אותה מ"מ אסורה לבעלה משום דקנסו אותה חז"ל הואיל ונשאת לאחר יעו"ש. דלפי דברי בדק הבית הוא דרבינו לא ס"ל כהרא"ש דבעינן תרי טעמי משום קנס ומשום החשש שיאמרו שגירש הראשון: ואנכי איש צעיר כבר כתבתי בדיבור הקודם שנראה מדברי רבינו לעיל דהוא מפרש כהרא"ש. אבל כיון דגזרו אף דאיכא זמני דליכא חששא כהך גוונא מ"מ כיון דגזרו לא חילקו ודוק היטב מ"ש לעיל והכא ואתו דברי רבינו על נכון: דין י"ב המוציא את אשתו משום שם דע וכו' כי אומרין לו הודיעה שמפני זה אתה מוציאה כדי לייסרה וכו' הנה בלומדי בש"ס לראות מוצא זה הדין דקדקתי בלישנא בתרא דרב נחמן דאמר צריך שיאמר לה הוי יודע שמשום שם רע אני מוציאך וכו' קסבר טעמא מאי כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים הילכך צריך למימר לה הכי.

משמע דהאמירה שיאמר לה הוא כדי לייסרה שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות. ולא אמר הטעם שאין יכול להחזיר.

דלישנא קמא אי אמר לה הכי מצי מקלקל ואי לא לא מצי מקלקל. דמשמע דלא בעי לומר לה הכי אלא דאי אמר לה הכי הוא דמצי מקלקל.

והכי קאמר קסבר כיון דטעמא משום קלקולא הוא דלא יחזיר הוא דוקא בדאמר לה הכי בשעת גירושין דמשום זה הוא מגרשה. אבל אי לא אמר לה הכי מהיכא תיתי לקלקלה כיון דגירש בסתם.

אבל ללישנא בתרא עכ"פ צריך שיאמר לה הכי כדי ליסרה וכיון שכן הדבר מובן מעצמו דטעם שלא יחזיר דהוא ודאי משום קלקולא. דבזה ליכא פלוגתא בין לישנא קמא ללישנא בתרא.

ואמר תניא כלישנא קמא וכו' דקתני ונמצאו דבריו בדאין הרי עסיקינן בשדבר שהוא משום שם רע או משום נדר הוא מגרש. ונמצא לפי זה שאם לא אמר לה כלום ליכא קלקולא ומותר להחזיר.

ותניא כלישנא בתרא א"ר אלעזר בר' יוסי וכו'. דהיינו מדקאמר אומרין לו אמור לה הוי יודע שמשום שם רע אני מוציאך וכו' דזה הוא כדי לייסרה שהוא מגרשה עכשיו משום זה.

דאם זה נמי עיקר הטעם שאסרו להחזירה. היה להם לומר לה נמי ואיני מחזירך לעולם כדי לייסרה יותר.

אלא ודאי דמה שאסרו להחזירה הוא משום קלקולא. כמו דפירשה ברייתא קמייתא דבהאי ליכא פלוגתא אלא דלברייתא קמייתא אין צריך לומר לה דלא ס"ל דצריך לייסרה. אלא אם אמר בשעת גירושין דמשום זה הוא דמגרשה הוא דלא יחזיר אבל ברייתא בתרייתא ס"ל דצריך לומר לה כך בשעת גירושין כדי לייסרה. וא"כ איכא קלקולא דמשום זה לא יחזיר.

דנמצא כוונת ברייתא בתרייתא כך הוא מפני מה אמרו שלא יחזיר משום כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים משום זה אומרין לו אמור לה הוי יודע שמשום שם רע אני מוציאך או משום נדר אני מוציאך. והכוונה כיון דצריך לומר לה כך הרי ודאי איכא קלקולא.

שהרי גילה דעתו דמשום זה מגרש לכן אמרו שלא יחזיר. דהיינו שאדעתא דהכי הוא מגרש שלא יחזיר לעולם.

כך אומרין לו כדי שיגמור לגרש אותה גירושין גמורין כדי שלא יבטל הגט למפרע: והשתא אלו דברי רבינו ממש שהוא פסק כדרכו כלישנא בתרא דמתחלה אמר שצריך להודיעה שמשום זה הוא מגרשה כדי לייסרה. ומודיעין אותו שאינו.

מחזירה לעולם ואחר כך נתן הטעם שאינו מחזירה שהוא משום קלקולא. כיון שהודיע קודם גירושין דמשום זה הוא מגרש איכא קלקולא לכן אומרין לו גמור בלבך לגרשה שאין זו חוזרת לך לעולם: ואח"כ ראיתי למ"ש הרב המגיד על דברי רבינו.

וקשה לי דלפי דבריו שאמר ורבינו פסק כלישנא בתרא לחומרא דאפי' לא אמר משום ש"ר או מפני נדר לא יחזיר ע"כ. דמשמע דלא יחזיר הוא משום פריצותא דקנסינן לה.

וא"כ אמאי לא כתב הבינו דמשום טעם זה לא יחזיר והא הוא ז"ל לא כתב הטעם דלא יחזיר אלא משום קלקולא. דהוא ביאר דבריו להדיא ואמר ומפני מה המוציא זו לא יחזירה לעולם גזרה שמא תנשא לאחר וכו' ולא נתקיים ונמצא הגט בטל למפרע ע"כ.

הרי לך להדיא שמזה הטעם של הקילקול הוא שאמרו שלא יחזיר אבל לפי מה שפירשתי בדברי רבינו ובש"ס אתי שפיר שכתב הכי רבינו דהעיקר משום קלקולא כיון דצריך להודיעה לייסרה כמ"ש: ולפי זה באיילונית דלא שייך בה כדי לייסרה דסתם רבינו ולא כתב שצריך להודיעה. דודאי כיון דהוא משום קלקולא צריך להודיעה.

דאי לא הודיעה אכתי קילקולא הוא משום דסמך אמה שכתבלמעלה וכתב וכן וכו' דהיינו דעבדינן כמו שכתב למעלה. וסתמו כפירושו דאיירי גם כן שאמר לה מפני כך אני מוציאך דאי לאו הכי ליכא קילקולא וכן כתב בפירוש המשנה: הן אמת דלפי ריהטא דלישנא בתרא דקאמר טעמא מאי כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים

משמע דטעמא דשלא יחזיר קאמר וכן משמע מתניא כלישנא בתרא דקתני אמר ר' אלעזר ברבי יוסי מפני מה אמרי המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר ומשום נדר לא יחזיר שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים.
דמשמע דמשום זה הוא דאמרו שלא יחזיר. וכיון שכן הרב המגיד מפרש בדברי רבינו שמה שאמר ודע שאין אתה מחזירה לעולם דהיינו דמשום זה אינו מחזירה לעולם.
ואע"פ שהית צריך לומר מקודם שלא יחזיר לעולם ואומרין לו הודיעה וכו' מ"מ כיון דהוא אירי במה שאומרין לו מקודם כתב זה נמי בלשון השייך לטעם השני. אלא דלא אתי מה שאמר רבינו ומפני מה המוציא את זו לא יחזירה וכו' דמשמע דמשום זה הוא דוקא שאמרו שלא יחזירה ואפשר דהרב המגיד לא היה בנוסחא שלו הכי: ואמר ורבינו פסק כלישנא בתרא לחומרא וכו' דהיינו דלפי הטעם כדי שלא יהיו פרוצות בעריות ובנדרים יצא לנו הדין אף ע"ג שלא עשה להודיעה כדי לייסרה אלא נתן לה בשתיקה אסור להחזיר שזאת החומרא דלישנא בתרא.
וכשהוא אומר לה הרי איכא קלקולא. ולכולהו לישני איכא למיחש לקלקולא דלהכי צריך להודיעו שאין מחזירה לעולם כדי לתקן הקלקול ונפקא מינה גם כן דבמקום דלא שייך פריצותא כגון משום איילונית או משום דרואה דם דאיכא קלקולא דלא יחזיר ומודיעין אותו.
והכריח הרב המגיד לזה משום דמוכחא סוגיא דטעמא דמתניתין הוא משום קלקולא דבש"ס דמתניתין דאיילונית ורואה דם קא מקשו על ר' יהודה ורבנן דקאמרי הפך דבריהם בהאי דמוציא שם רע דרבנן חיישי לקלקולא ור' יהודה לא חייש והכא רבנן לא חיישי ור' יהודה חייש אלמא מתני' מטעם קלקולא.
אלא דהרמב"ן והרשב"א ס"ל דהך סוגיא כלישנא קמא אבל רבינו סבור דאליבא דתרי לישני קאמרי משום דאם איתא דאליבא דלישנא קמא בלחוד אתיא. אם כן מאי דפריך דרבנן אדרבנן דהוא הפך דבריהם דחיישי לקלקולא במוציא שם רע ונדר והכא לא חיישי הוא ללישנא קמא דס"ל דטעמא משום קלקולא.
אבל ללישנא בתרא דהוא משום פריצותה ליכא פירכא. דאיילונית ומשום דם ליכא פריצותא.
וא"כ כד פריך לה הו"ל ליפרוך הכי הניחא ללישנא בתרא דליכא פירכא. אבל ללישנא קמא דסברי משום קלקולא הא הכא נמי איכא קלקולא ואמאי אמרי דיחזיר.

אבל לר' יאודה ודאי דאיכא פירכא דגם ללישנא בתרא דהוא משום פריצותא מ"מ כיון דר' יאודה הכא באיילונית ומשום דם חייש לקלקולא. גם בהך דמוציא משום שם רע ומשום נדר היה לו לחוש משום קלקולא.

כיון דשייך בהו קלקולא ולהכי ליכא הוכחה אלא מדקא פריך דרבנן אדרבנן ולא אמר הניחא ללישנא קמא אלמא דלתרי לישני איכא קלקולא ולהכי פריך. ואמר עוד דהא מתניתין סתמא מיתנייא לא שנא א"ל ול"ש לא א"ל.

דהיינו דודאי דגם ללישנא בתרא פריך ואע"ג דללישנא בתרא איירי דגם בדלא אמר לה משום הכי אני מגרשך וליכא קלקולא. כיון דמתניתין סתמא מתנייא בין אמר לה ובין לא אמר לה ורבנן אמרי לא יחזיר.

גם בדאמר לה שהוא משום קלקולא נמי דבהא צריך להודיעו שלא יחזיר אלמא דרבנן חיישי לקלקולא: והשתא דלפי דברי הרב המגיד דרבינו ס"ל דתרי לישני מודו דבאופן דאיכא קילקולא תנא דמתניתין ס"ל דלא יחזיר ומודיעין לו ורבינו פסק כתנא דמתניתין וכתרי לישני ואם כן יצא לו הדין דבאיילונית לא יחזיר ולהכי פסק דבאיילונית לא יחזיר .

מוכרח לומר שלדעתו ז"ל ס"ל כתירוצא דשמואל דאמר איפוך ורבנן הוא דאמרי באיילונית לא יחזיר: וכיון שכן קשה למה כתב הרב המגיד דטעמא דרבי' דפסק באיילונית לא יחזיר הוא משום דפסק כרבי יהודה שלפי שאמרו בש"ס מאן חכמים חכמים ר"מ ומתוך כך הלכה כרבי יהודה. והלא כיון דפסק כתנא דמתניתין דהמוציא משום ש"ר ומשום נדר הוא מוכרח לפסוק כך גם באיילונית דלא יחזיר.

דחיישינן לקלקולא וכדי לתרץ המשניות צריך לומר דהוא כשמואל מתרץ להו ולא משום דאמרו בש"ס מאן חכמים ר"מ היא: ועוד דרבינו פוסק תמיד דבעי תנאי כפול כר"מ והכא כיצד פוסק כר' יהודה. ועוד דאם איתא דרבינו פסק כרבי יהודה א"כ הו"ל לפסוק כר"י במוציא משום נדר דאמר כל נדר שלא ידעו בו רבים יחזיר.

וקושיא זו ראיתי למר"ן בב"י שהקשה אותה: והנה ראיתי לרבינו בפירוש המשניות שכתב במשנה זו כדברי הרב המגיד כאן ואם כן צריך לדעת כיצד יתיישבו דברי רבינו ודברי ה"ה: ונ"ל לתרץ כל זה שהנה הרב המגיד כתב ופירשו הרבה מפרשים שקלקול זה אינו קלקול גמור שכיון שלא התנה ממש אינו יכול לקלקלה אלא חשש לעז הוא וכן עיקר עכ"ל.

דמשמע דמה שאמר רבינו ונמצא כמגרש על תנאי ולא נתקיים שנמצא הגט בטל למפרע. לאו דהכי הוא לענין דינא אלא משום לעז.

וזה מוכרח לומר כך כיון דרבינו בעי בכל תנאי שהוא כפול היאך בזה שלא התנה יהיו בניו ממזרים. דהרי משמע מדבריו שלא התנה שכך אמר ויאמר הראשון אילו הייתי יודע שכן הוא לא הייתי מגרשה.

ואם בהתנה איירי מה הלשון אומרת אילו הייתי יודע והלא התנה בפירוש. ועוד דאם הוא התנה מה זה שאמר שאומרין לו גמור בלבך לגרשה שאין זו חוזרת לעולם.

והלא הוא נותן הגט בתנאי זה דוקא. אלא מוכרח לומר דרבינו איירי שדיבר בשעת גירושין שמשום זה הוא מגרשה ולא בתורת תנאי קאמר דבהאי איכא לעז דוקא.

ולכן מתקנים זה שלא יחזיר ואומרין לו גמור בלבך לגרשה שלא תחזור לך לעולם: ולפי זה מה שאמר רבינו בפירוש המשנה וחכמים אומרים יחזיר כבר ביארו בגמ' ואמרו מאן חכמים ר"מ שמצריך תנאי כפול לפיכך כל זמן שלא יאמר לה הריני מגרשך מפני שאת איילונית ואילו לא היית איילונית לא הייתי מגרשך לא חיישינן לקלקולא ע"כ.

הכוונה שלרבי מאיר דבעי תנאי כפול אי אפשר להיות גם הלעז כי אם בכפל למלתיה ולא כפל לתנאיה והכא לא כפל גם למלתיה כי אם אמר שמשום זה הוא מגרשה שלר' מאיר גם לעז ליכא. ולהכי ס"ל לר' מאיר שיחזיר אבל לרבנן דס"ל דלא בעי תנאי כפול אם כן גם בשלא כפל למלתיה אלא שאמר משום זה אני מוציאך איכא לעז.

ולהכי פסק רבינו שם כר' יהודה דבאמירה בעלמא איכא לעז. אע"ג דרבינו ס"ל כר"מ דבעי תנאיכפול.

כיון דמתני' דהמוציא משום שם רע ומשום נדר קאמר בש"ס דלטעמא דקלקולא בעי שיאמר לה לאפוקי שלא אמר לה משמע דבאמירה בעלמא איכא קלקולא ולא בעי לכפליה למלתיה לת"ק דמתני' וסוגיא קאי הכי אלא דבהאי סוגיא מחמת קושיא דרבנן ארבנן רבא קא מתרץ הכי לא שבקינן מאי דפשיטא לסוגיא בשביל תירוץ דרבא.

ועוד כיון דר' סתם ולא כתב דבעי למכפל דבוריה הוא לומר דלא עבדינן כר"מ בהאי דכיון שהוא משום לעז בגילוי דעת סגי. ונמצא דמה שאמר רבינו הלכה כרבי יהודה הוא דוקא בהכי דבהאי נמי איכא לעז.

דלא בעי לכפליה למלתיה כיון דמתניתין לעיל סתמא דבאמירה בעלמא איכא לעז. אבל לא קאמר דהלכה כמותו במה שאמר לעיל: ומה שרבינו פירש כרבא דלהכי אצטריך לומר והלכה כרבי יהודה ולא אמר כשמואל דתפוך.

הוא משום דרבא דהוא בתרא קאמר הכי: ומעתה מה שכתב הרב המגיד הלך לפי מה שכתב רבינו בפירוש המשנה וכמו שפירשתי דבריו. ומה שכתב הרב המגיד אחר כך וזהו שבגמרא לא הזכירו הוא שאמר לה גבי איילונית הכוונה דבש"ס לא פירשו אמתני'

בתחלה דהוא דוקא בשאמר לה וכמו שפירשו אמתניתין דמוציא משום שם רע ומשום נדר דאז יקשו למימרא דר' יהודה חייש לקלקולא ורבנן לא חיישי לקלקולא והא איפכא שמעינן להו.
דא"כ אין לומר דבאיילונית כיון שהוא מום גדול סתמו כפירושו ואף ע"פ שלא אמר לה יכול לקלקלה. אלא דבעי לומר לה שמשום זה הוא מגרש אם כן מאי מקשה למימרא וכו' דאימא דהכא בשלא אמר לה ולהכי רבנן לא חיישי לקלקולא בהא וגם ר' יהודה דאמר לא יחזיר לאו משום טעם דקלקולא.
דאימא מטעמא אחרינא דהא לא שייך הכא טעמא דקלקולא. אלא ודאי דפשיטא ליה להש"ס דבמום גדול כזה סתמו כפירושו אף על פי שלא אמר לה הוי כאמר לה ואיכא טעמא דלקלקולא ולהכי קא פריך למימרא וכו': דין ט' ולעולם יתרחק אדם מעדות מיאון ויתקרב לחליצה ע"כ.
כתב הרב הלח"מ דברי רבינו מתמיהין דבפ' החולץ וכו' היאך פסק בהא כבר קפרא דאתו כאבא שאול והוי מוכה שטרא לבי תרי גם דין זה האמור כאן איני יודע מה קשר יש לו וכו': ונ"ל דהכא שכתב רבינו שמותרת לינשא לאחד מעדי מיאון או לאחד מן הדיינים שחלצה בפניהם. להכי כתב אגב שיתרחק אדם מעדות מיאון' אבל לעדות חליצה יתקרב דאיכא מצוה בזה העדות ואע"ג דבחליצה קאמרי בש"ס משום דס"ל כאבא שאול.
התם קאמרי ת משום דהוא קאמר ידבק דמשמע דבא לומר שלא ייבם אלא יחלוץ דמשום דאינם מתכוונים למצוה קרוב בעיניו להיות הולד ממזר להכי ידבק בחליצה ולא ביבום אבל רבינו לא בא לומר שידבק בחליצה ולא ביבום שהוא ס"ל דמצות יבום קודמת אלא לומר דעדות חליצה להיות דיין חליצה איכא מצוה בעדות זה דלא כעדות מיאון.
דלא אתא רבינו לומר דבריו ממש של בר קפרא. דבמיאון הוא כבר קפרא ובחליצה לאו ממש דברי בר קפרא וכמו דמפרשי לה הש"ס.
דודאי לדידיה לא אתי אלא לומר דגם לדידיה איכא מצוה אם יהיה עד. דהיינו שיהיה דיין לחליצה כשיבואו לפניו לחלוץ שלא יתרחק אלא יתקרב: דין י"ז המגרש את אשתו וחזר ובעלה בפני עדים וכו' הרי זו בחזקת שהחזירה ולשם קידושין בעל ולא לשם זנות וכו' כתב הרב המגיד פרק הזורק בגמרא פירוש דבריו דמשנה דהתם היא בנתייחד עמה דוקא.
דהתם הקשו על מה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מחלוקת בשראוה שנבעלה וכו' אבל לא ראוה שנבעלה דברי הכל אינה צריכה גט שני. דהא מדקתני ומודים בנתגרשה

מן האירוסין שאינה צריכה ממנו גט שני מפני שאין לבו גס בה ואי בשראוה שנבעלה מה לי מן האירוסין מה לי מן הנישואין אלא ודאי מתניתין בשלא ראוה שנבעלה.
ור' יוחנן דאמר כי האי תנא וכו' ומתני' דאוקימנא בלא ראוה שנבעלה במאי פליגי דאיכא עדי יחוד וליכא עדי ביאה. ובית הלל סברי אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה.
ומכל הני משמע דאם ראוה שנבעלה כ"ע מודים שבעל לשם קידושין. ובנתייחד מחלוקת וקי"ל כב"ה דעדי יחוד הן הן עדי ביאה ורבינו פסק כמתניתין ודלא כרבי יוחנן דאמר כהך תנא: אלא שלכאורה קשה כיון דקי"ל כב"ה דעדי יחוד הן הן עדי ביאה דמשמע דאנן סהדי דמאחר דגייסי אהדדי ודאי בא עליה שלהכי מן האירוסין אין צריכה גט א"כ למה כתב רבינו בנתייחד עמה שצריכה גט מספק והרי היא ספק מקודשת.
והרי משמעות שעדי יחוד הן הן עדי ביאה משמע כאילו ראו העדים שנבעלה וכן נראה מדברי הטור בסי' קמ"ט וז"ל ואם לא ראוה עדים שבא עליה אלא שנתייחד עמה אם היא מן הנישואין צריכה ממנו גט ב' שעדי יחוד הן הן עדי ביאה ובעל לשם קידושין ע"כ.
וכן נראה מדברי רש"י ז"ל שכתב כיון שראו שנתייחדו אין צריך עדות של ביאה גדול מזה וודאי אנן סהדי כיון דגייסי אהדדי לא פירשו זה מזה עד כאן: ואפשר שר לומר דאי אפשר לומר דגם בנתייחד עמה נמי אמרינן דבעל בודאי אלא חששא בעלמא כי היכי דלא ליפלוג כל כך מן הך ברייתא דקתני אמר רבי שמעון בן אלעזר לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על שלא ראוה שנבעלה שאינה צריכה הימנו גט שני.
דאפילו משום ספק ליכא ומתניתין ס"ל דודאי בעל. אלא דמתניתין איירי משום ספק: מש"ל בד"ה נתייחד עמה וכו' כתב על דברי הרא"ש שהביא למטה וז"ל ויש לגמגם קצת וכו' דכי היכי דאם אמר אחר כך שלא בעל או שלא היו לשם קידושין לא מהימנינן ליה הוכחתו נמי לא מהניא והדבר צריך תלמוד ע"כ.
ואנכי איש צעיר נלע"ד דליכא גמגום כלל. דודאי דאם אמר דלא בעל או שלא היו לשם קידושין דלא מהימנינן ליה דהוא משום דהוא נגד החזקה שאמרו ז"ל דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכשנתייחד בפני עדים עדי יחוד הן הן עדי ביאה אבל אם איכא הוכחה דסותרת להך חזקה אז נפלה לה אותה חזקה.
וכאן דראינו שביטל את הגט הרי מורה שדעתו הוא שהגט אינו גט עדיין ואז ביטלו להיות עדיין אשתו כבתחלה. ואז הלך ונתייחד עמה שמורה מעשיו להדיא שבייחוד שנתייחד עמה לאו לשם קידושין אלא משום שהיא אשתו עדיין כיון שבטל הגט.
דאם לא כן למה צריך לבטל הגט ילך ויתייחד עמה ויבעול אותה ותהי אשתו שלשם קידושין בעל. שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וזאת הוכחה גמורה היא:דין כ"א

ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא א"כ מצא בה ערות דבר וכו' קשה לי דרבינו הביא הפסוק כצורתו ולא פירש היאך דריש לקרא אי כב"ש אי כב"ה.
ואפילו דודאי הוא פסק כב"ה דהוא הלכתא בכל מקום. מ"מ היה לו לבאר פירושא דקרא כב"ה: ונ"ל מדלא נקט רבינו כדברי ב"ש במתניתין דקתני אלא א"כ מצא בה דבר ערוה. ודאי דלא מפרש קרא כב"ש אלא כב"ה. וכיון דהוא פתח לא יגרש אדם את אשתו דהוא משום דאמרו בש"ס ר' יוחנן אמר שנאוי המשלח.
וכרבי אלעזר דאמר כל המגרש אשתו ראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות. משמע דאע"ג דשנאה משום דהקדיחה תבשילו וכיוצא אין לו לגרש להכי לא פירש בקרא כמו דמפרשי ב"ה.
דלב"ה אם הקדיחה תבשילו יכול לגרשה. אלא נקט קרא סתמא דמשמע דאיכא שמץ ערוה.
כגון דאיכא חשד כל דהו משום ערוה. דלא שנאה משום דהקדיחה תבשילו וכיוצא.
דבזה לא אמרינן ביה שנאוי המשלח ואף בזה אין לו למהר לשלח אשתו ראשונה. דצריך להתעכב ולעיין הרבה באותו חשד דשמא לא כיון יפה באותו חשד.
וזה שאמר ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה. ואח"כ כתב אבל שניה אם שנאה ישלחנה דהיינו שהקדיחה תבשילו עד ששנאה ישלחנה וכמו שאמרו בש"ס הא בזווג א' הא בזווג שני דהוא פסק כב"ה.
אלא דבאשה ראשונה חשש לדברי ר' אלעזר שהביאו דבריו בש"ס דר' יוחנן ס"ל כוותיה.
וגם ר' יהודה אוקמוה דבריו בזווג שני דווקא ואפשר דגם דברי ב"ה איירי בזווג שני כן נ"ל לפרש בדברי רבינו ודוק: פרק י"א דין ד' עד מתי הבת ממאנת וכו' או עד שיודע שהיא איילוני' פירוש עד שתהיה בת עשרים שנה פחות ל' יום ולא הביאה שתי שערות ונראו בה כל סימני איילונית אבל קודם זמן זה אפילו נולדו בה סימני איילונית חשובה כקטנה ולא מקרייא איילונית: בד"ה בשלא בא עליה הבעל אחר שנעשית בת י"ב ק שנה ויום אחד וכו'.
כתב הרב המגיד פי' בד"א שהיא ממאנת עד שתגדיל וכו' אין אומרין הוחזקה הביאתן עד שיודע בביאור ובודקין אותה ע"כ. פירוש דבריו דכשלא בא עליה אחר הגעת השנים אפילו אם נאמר שהביאה סימנים אינה אשת איש מדאורייתא דקידושין ראשונים אינם קידושין גמורים מן התורה ודין תורה יכולה למאן.

אלא מדברי סופרים דאינה יכולה למאן כשהביאה סימנין. לכן כשלא ידענו אם הביאה סימנין לא אמרינן חזקה הביאתן ואם מיאנה לא מהני אלא בודקין אותה ואם לא נמצאו סימנין יכולה למאן .
ולפי זה כשלא בדקנו אותה אינה יכולה למאן עד שנבדוק אותה. וזה מ"ש בתחלה וכיון שכן אם נבדקה ואין לה סימנים אע"פ שיש לה שנים ממאנת והולכת.
דהיינו דאין לה למאן אלא אם בדקנוה ונמצא שאין לה סימנים אבל אם בא עליה אחר הגעת השנים דאיכא חששא דאורייתא אינה צריכה בדיקה אם הביאה סימנין. אלא מחמירין עליה ואמרינן חזקה הביאתן.
דנמצא דהחילוק הוא דכשלא בא עליה לא אמרינן חוקה הביאתן ואינה יכולה למאן אלא בודקין אותה. וכשבא עליה אינה צריכה בדיקה ואינה יכולה למאן דאמרינן חזקה הביאתן ופירוש דברי רבינו כך הוא דהבת ממאנת עד שתגדיל דהיינו כשבדקנו אותה והביאה סימנים אחר הגעת השנים אינה יכולה למאן ואם לא הביאה סימנים אע"פ שהגיעה לכל שנים יכולה למאן בד"א בשלא בא עליה הבעל וכו' דאז צריך בדיקה לידע אם הביאה סימנים או לא.
אבל אם נבעלה אינה צריכה בדיקה למיאון שחזקתה שהביאה סימנים ואינה יכולה למאן. ולפי זה מדוקדקין דבריו ז"ל במ"ש ואינה צריכה בדיקה למיאון דמשמע אבל כשלא בא עליה צריך בדיקה על כל פנים לידע אם הביאה סימנים אינה ממאנת ואם לאו ממאנת והרב המגיד ז"ל דקדק כן בסוף דבריו שכתב אין אומרין הוחזקה הביאתן עד שיודע בבירור ובודקין אותה ע"כ.
דמשמע דלא אמרינן מסתמא הביאתן ואין צריך בדיקה. אלא בודקין אותה לידע אם הביאתן אחר הגעת השנים.
וכשנמצא שלא הביאתן היא ממאנת דזה נשמע ממה שאמר ובודקין אותה דמשמע דצריך לבדוק אותה על כל פנים וכמ"ש בתחלה אם נבדקה וכו' ומ"מ כל זמן שלא בדקנוה אינה ממאנת כן נ"ל פירוש דבריהם ז"ל ודוק: דין ט"ו חרש שגירש ברמיזה וכו' מותרת לחזור לבעלה הפקח עיין מ"ש הרב המגיד ומ"ש עליו הרב משנ"ל ואנכי בעניי כבר בפ' י' דין ד' בד"ה כל מי שנשאת בגט בטל וכו' פירשתי דברי הרב המגיד דהכא ולא קשה עליו כלל יעו"ש ודוק: לח"מ בד"ה חרש שגירש ברמיזה וכו' ואפי' תאמר דהיא חרש אמאי לא קרינן לא יוכל הא נישואין שניים ונישואין ראשונים כולהו מדרבנן הוו ע"כ.

נראה דצ"ל דהיא חרשת דהיינו דמה שאמר או לפקח איירי דהאשה הזאת היא חרשת דנישואיה הוו מדרבנן ולכן אם נתגרשה מותרת לחזור לו. ועל זה אמר דאיך יכולה לחזור לו.
הא נישואין שניים ונישואין ראשונים כולהו מדרבנן הוו דשוים הם. ובודאי דאיכא משום מחזיר גרושתו מדרבנן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.
ואמאי לא קרינן עליה לא יוכל בעלה וכו' ואינו דומה לאשתו של פקח דהלכה ונשאת לחרש. כיון דקדושי פקח מדאורייתא לא תיקנו נישואין לחרש להורעת כחו של פקח כדי שלא יכול לקיימה משום מחזיר גרושתו כן נראה כוונתו ז"ל.
אבל במ"ש אח"כ דמאן דגריס או לפקח הוא משום דגריס קורא אני וכו' תימה הוא דאיך אפשר לומר דגריס או לפקח דמאי אתא תנא לאשמועינן דזיל קרי בי רב הוא. ועוד תימה על מה שאמר עוד וכ"נ מדברי רבינו שלא הזכיר אלא והלכה ונשאת לחרש ולא הזכיר פקח כלל .
דמשמע דאם הזכיר רבינו פקח הוה ניחא הגירסא. ואיך אפשר להיות דאשתו של פקח קאי על מה שאמר וא"ת שהיא חרשת אכתי איך אפשר לומר כך רבינו כיון דנישואין שניים ונישואין א' מדרבנן הוו: עוד כתב וז"ל עוד כתב ומשמע שהיו סבורין וכו' וקשה דאיך אמרו דהטעם דאשתו של חרש וכו' הא ה"ה כתב בפ"ד מהלכות אישות וכו' אבל מ"מ טעמא דגזרה כדקיימא קיימא ע"כ: ונלע"ד שכוונת הרב המגיד כך הוא שהיו סבורין שהטעם הוא דתצא מזה ומזה ברישא באשת חרש .
משום דעיקר החששא דאמרו דתצא מזה ומזה כששמעה שמת בעלה בדעלמא משום שיאמרו גירש זה ונשא זה וכשגזרו כך לא חילקו בין אשת פקח לאשת חרש. אע"ג דבאשת חרש בדעלמא דקידשה פקח שמותרת לחזור לו ולא חיישינלשיאמרו שגירשה חרש מעיקרא וא"כ אסורה לחזור לו כיון דקידושיו מדרבנן ואפי' אם היה שכך הוא שגירשה אינו פוגע באיסור תורה אלא בדרבנן ולא חשו לגזור שמא יאמרו.
מ"מ לא יפו כח החרש מכח הפקח ולא חילקו בגזרתם בששמעה שמת. כיון דדינא הוא שאם גירש בודאי אסורה לחזור לו לא חילקו.
אבל באשת פקח שאפי' גירשה בודאי ונשאת לחרש מותרת לחזור לו א"כ לא שייך לומר בששמעה שמת לומר שאסורה לחזור לו משום שמא יאמרו גירש זה ונשא זה. דהא מותרת לחזור לו וחזרו לומר דאף באלין קנסייא דהיינו שכיון דכל עיקר זה הוא משום קנסא דקנסי לה משום דעבדא איסורא בכל גוונא קנסי לה: דין כ"א שפחה שנשתחררה

וגיורת שנתגיירה ממתינין צ' יום ואפילו גר ואשתו וכו' כתב הרב המגיד דפירוש דברי רבינו הם בשפחה וגיורת שהיו נשואות לבעלים בגיותן ובעבדותן וכו'.
ומ"ש כאן הוא מן הברייתא שהביאו פרק החולץ וכו' כוונת דבריו דמוכרח דרבינו פסק כרבי יוסי דהוא ס"ל דכל בזנות לא גזרינן ואם כן דהלכה כוותיה בשפחה וגיורת שאין צריכים להמתין צ' יום וכיון שכן מה שכתב רבינו שצריכין להמתין הוא איירי בנשואות ומה שלא ביאר רבינו דאיירי בנשואות לפי שסמך על מ"ש וכן המזנה אינה צריכה להמתין דמזנה משמרת עצמה שלא תתעבר וא"כ הגיורת איירי בשהם נשואות דאם אינם נשואות למה צריכים להמתין דאפילו הם מזנות הם משמרות עצמן שלא יתעברו.
אלא שעדין צריך לידע דמנין לו לרבינו שרבי יוסי איירי לשאינם נשואות דאימא דגם בנשואות איירי ר' יוסי וכמו שנראה מהש"ס שם דגיורת כיון דדעתא לאגיורי מנטרה נפשה כדי להבחין וכו' ואפי' לפי דברי אביי דאמר דהוא משום דמזנה מתהפכת שלא תתעבר ג"כ גיורת ומשוחררת כיון דדעתא לאיגיורי וכמ"ש שם התוספות דלטעם זה אפי' נשואה.
וכן כתב שם רש"י ז"ל בד"ה הוא דאמר כרבי יוסי וכו' דאפילו גיורת נשואה כיון דדעתה לאיגיורי מתהפכת נמי וכו' יעו"ש. לזה אמר ומ"ש כאן הוא מן הברייתא שהביאו בפ' החולץ לפיכך גר וגיורת צריכה להמתין וכו' דהיינו דרבינו כיון דראה ברייתא סתמית דקתני דצריך להמתין ג' חדשים.
משמע דהיא אליבא דכ"ע גם אליבא דרבי יוסי. ומוכרח דגם ר' יוסי לא אמר אלא בשאינה נשואה שמשמרת עצמה שלא תתעבר אבל בנשואה אינה משמרת עצמה אע"ג דדעתה לאיגיורי כן נראה דברי הרב המגיד .
אבל קשה לי על זה כיון דבש"ס נראה כמש"ל שלדברי רבי יוסי אף בנשואה מתהפכת כיון דדעתה לאיגיורי. היאך רבינו מוקים להך ברייתא כר' יוסי הפך סברת הש"ס.
דמזה נראה דרבינו פסק כר' יהודה בגיורת ומשוחררת ואף בשאינה נשואה איירי דברייתא כר' יהודה היא וחידושא קתני אפי' כשמתגיירת עם בעלה דשניהם גרים צריכה להמתין כדי להבחין בין זרע שנזרע מבעלה זה בקדושה לשלא נזרע בקדושה. אבל מה נעשה דהראיות של ה"ה הם חזקות.
דרבינו ס"ל כרבי יוסי: ואפשר שר לומר דסבירא ליה רבינו כיון דאביי קא מוקים טעמא דאשה מזנה מתהפכת שלא תתעבר ואידך חיישינן שלא נתהפכה יפה יפה. משמע דוקא במזנה הוא דמתהפכת יפה.

ואינה רוצה להתעבר. וזה לא שייך בנשואה ומה שאמר בקושיא לעיל לדברי רבה בשלמא גיורת כיון דדעתה לאיגיורי מנטרא נפשה.
הוא דוקא לדברי רבה דאמר משמשת במוך כדי שלא תתעבר. דאיכא טרחא כל כך להכי קאמר הך טעמא כיון דדעתה לאיגיורי וכו'.
אבל בתר דמסיק הוא דהוא משום דמתהפכת. לאו משום דדעתא לאיגיורי כיון דבנקל היא יכולה להתהפך משום שלא תתעבר לבד היא מתהפכת.
ולאו משום דדעתה לאיגיורי וכיון שכן אתי שפיר דבאינה נשואה היא מתהפכת ומה שאמר רש"י כיון דדעתה לאיגיורי הוא משום שמואל דגזר באנוסה ומפותה דלא כרבי יוסי דמוכרח לומר כך אבל רבינו ס"ל כר' יוסי וכמ"ש וג"כ מ"ש התוספות כנזכר לעיל הוא דאיהו מפרשי דטעמא דגיורת לאו משום זנות מתהפכת: וראיתי במשנה למלך בד"ה ואפי' גר ואשתו וכו' דכתב ה"ה משם מהר"א רוזאניס שתמה על מר"ן ב"י וז"ל דברי תימא הם דההיא בנשואין בגיותן מיירי דאי לאו גר דנקט כדי נסבא וכ"כ רש"י וריהטא דתלמודא הכי מוכרח וצ"ע עכ"ל.
ולא ידעתי דמאי תימה איכא על מר"ן. והלא כוונתו כך דאפשר דרבינו פסק כר' יהודה וליכא חילוק בין נשואה לשאינה נשואה.
וטעמיה דפסק כר' יהודה משום דתניא דפ' החולץ פשטא כר' יהודה אתיא. והכוונה דמאי דנקטה גר וגיורת דוקא לרבי יהודה אע"פ שאינה נשואה צריכה להמתין הוא דרבותא קמל"ן אע"ג דשניהם גרים והוא בעלה מקודם והוה אמינא דאין צריך להמתין. אפ"ה צרזכין להמתין כדי להבחין בין זרע שנזרע מבעלה זה בקדושה לשלא נזרע בקדושה וכמש"ל דזה חידושא הוא. וכן דייקי דברי רבינו דחידושא הוא.
דכן כתב ואפילו גר ואשתו שנתגיירו מפרישין אותן צ' יום כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושת לזרע שלא נזרע בקדושה ע"כ: דין כ"ד המארס בתוך צ' מנדין אותו וכו' כתב הראב"ד בהשגות ומתני' בבא על יבמתו בתוך שלשה חדשים וכו' ולא קתני יוציא וכו' הנה ודאי דמתני' איירי בכנסה תוך ג' חדשים כמו שמבואר שם בתוספות יעו"ש.
ולהכי הוקשה לו לפי שטתו דאם כנס דמוכרח לגרש אמאי אמרו אם הפילה יקיים ולא קתני יוציא: וקשה לי דמאי קושיא דאפי' אם נאמר דכנס יוציא הוא לקיים התקנה של שלשה חדשים שגזרו ושמא מעוברת. אבל כיון שהפילה הרי עברה החששא ואמאי צריך ליתן גט.

דבשלמא לר"א שאמרו בש"ס עליה דהוא ס"ל דיוציא הוא כדקאמרי בש"ס ר"א ור"מ אמרו דבר אחד דקנסוה שיוציא עולמית. אבל רבנן לא קנסי ואם כן דמכי עברה החששא תו לא צריך ליתן גט.

ותדע דהכי הוא דהא לא אמרו ורבנן דר"מ ור"א אמרו דבר א'. שהרי הם אמרו במעוברת ובמניקה צריך ליתן גט.

ולכאורה כר"א דאמר ביבמה דאם הפילה יוציא. ומדלא אמרו הכי משמע דר"א ס"ל דקנסוה עולמית כיון דעברה על דברי חז"ל.

כמו ר"מ דאמר במעוברת ומינקת חברו יוציא עולמית. שעל זה אמרו ר"א ור"מ אמרו דבר אחד.

אבל רבנן דר"מ דצריך ליתן גט בתוך כ"ד חדש כדי שלא יבא עליה. וכיון שעבר הזמן מותרת דהם לא קנסי.

וכן נמי טעמא דמתניתין דאמרו רבנן יקיים כיון דעברה חששא למה יגרש דהא לפי זה דרבנן לא קנסי בודאי דאם לא גירש עד שעברו כ"ד חדשים לא כייפינן ליה כיון שעברה החששא. ג"כהכא היינו טעמא דאמרו יקיים ביבמה שהפילה תוך שלשה חדשים דהם לא קנסי כרבי אלעזר דאמר יוציא: ואפשר לומר דמה דאמרי דרבנן הוא דווקא בעבר הגבול שנתנו חז"ל שהשתא מיהא הוא אחר הגבול דמותרת לו.

דהם לא קנסי לאפוקי מר"א ור"מ דקנסינן ליה עולמית. אבל ביבמה כיון דמה דהפילה הוא בתוך ג' הרי עדיין בתוך הגבול שנתנו חז"ל.

דאף ע"ג דעברה החששא לא חילקו בגזרתם. דצריך מיהא ליתן גט בתוך ג' חדשים אלא דלא קנסי לאסור אף אחר עבור ג'.

אבל ר"א דאמר יוציא הוא אפילו היה לאחר ג' חדשים. דקנסוה ליה עולמית דומיא דר"מ דאמר במעוברת ומינקת חברו דקנסי' ליה עולמית שלזה אמרו דר"א ור"מ אמרו דבר א' כמש"ל: ותירץ הראב"ד לקושייתו התם מפני שהיא יבמה ואם יתן לה גט נאסרה עליו.

נ"ל דהכי פירוש דבריו דביבמה לא עשו חז"ל כמו התקנה דעשו בעלמא בכונס בתוך שלשה חדשים דנפקא מינה חורבא לפי דגם בקידש דינא דתקנה הוא דמנדין אותו להוציא. ואם כן בקידש לבד ולא כנס נאסרה עליו אם יתן לה גט.

לכן לא עבדי ביבמה אותה תקנתא כי אם באשה דעלמא דלא נפקא מינה חורבא. וביבמה אמרו שלא תנשא בתוך ג' חדשים ולא אמרו שאם נשאת כופין אותו לגרש דלא עבדי כהך תקנתא.

וכן נראה שלא הזכיר רבינו ביבמה כמו שהזכיר. הכא לענין נידוי.

דמשמע שאין דין היבמה כדין אשה דעלמא אלא תקנה אחרת. ובהכי לא יקשה עוד מה שהקשה מר"ן בכ"מ מהא דתנן כנסה הרי היא כאשתו לכל דבר דהראב"ד קאמר דלא עבדי הך תקנתא ביבמה וכמ"ש: וראיתי להרבנים הלח"מ והמש"ל דפירשו דברי הראב"ד משום דביאת מעוברת לא שמה ביאה וא"כ נאסרת עליו.

ולדידי אני ההדיוט קשה דמלבד שלא רמז לזה הראב"ד ז"ל בדבריו כלל עוד תקשה דא"כ לרבי יוחנן דס"ל דשמה ביאה אמאי קתני מתני' יקיים כיון דדינא הוא דאם כנס יוציא. וכי תימא דרבי יוחנן ס"ל דאם כנס לא יוציא.

ורב אחא ורפרם פליגי עליה דמנין לנו לומר כך דכיון דאינהו גופייהו לא הזכירו זה בפירוש לא שבקינן דברי ר' יוחנן דנראה דכך דעתו בודאי ועבדינן כרב אחא ורפרם במלתא דלא הזכירו בפירוש: דין כ"ה וכן גזרו חכמים שלא ישא אדם מעוברת חברו וכו' כתב הרב המגיד וכן נראה מן הגמרא דמניקה דומיא דמעוברת ע"כ.

פירוש לפי דברי רבינו דנקט טעמא דשמא יזיק הולד ליכא חילוק בין אלמנה לגרושה וא"כ גם במינקת דומיא דמעוברת. דודאי דלפי דברי רבינו דלא הדר הש"ס מטעמא קמא וכמו שכתב מר"ן בכ"מ.

או שהיתה לו גירסא אחרת וכמו שכתב הלח"מ ז"ל וכיון שכן לא ידעתי מאי קא מקשה הלח"מ על ה"ה וז"ל דהא בגמרא אמרו סתם מעוברת למניקה קיימא א"כ מי שאמר במניקה דאם נתגרשה הוא ישתדל בבנו ה"ה במעוברת דטעמא משום מניקה הויא ע"כ.

דהא הרב המגיד כתב הכרח זה הוא לפי דברי רבינו דטעמא קמא לא נדחה.

ואף לאותם שסוברים כרבינו דלית חילוק בין אלמנה לגרושה הם ס"ל כדעת רבינו נמי דטעמא קמא לא נדחה. או כמו שכתוב בתוספות לדעת ר"ת והקושיא מעיקרא לא תקשי כלל: פרק י"ב דין א' האשה שבאה וכו' כתב הרב המגיד שהרמ"ך הגיה על רבינו וכו' כי היכי דאמרינן בנשביתי וטהורה אני דאינה נאמנת א"ת היום נשביתי ולאחר שנה תאמר טהורה אני ע"כ.

כוונת דבריו כיון דבחדא מתניתין נאמרו א"כ שוין הם בדינם וכיון שבשבויה אי אפשר לומר דאם לאחר זמן אמרה טהורה נאמנת. דהא בשעה שאמרה נשביתי ונאסרה משום דשמא נטמאה.

אי אפשר להתירה עוד כשתאמר אח"כ טהורה אני דלא מהימנינן לה דהוא ודאי משום דראתה שנאסרה לכהן אמרה טהורה אני. ולא נאמינה במגו דאי בעי שתקה משום כיון שראתה בשבויות שמותרות לבעליהן ישראל לא חששא עוד מלומר נשביתי.

אלא כשאח"כ ראתה שפסולה לכהונה חזרה ואמרה טהורה אני לכן לא נאמינה כי אם בתוך כדי דיבור וגרועה היא ממי שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני. דאשת איש ידוע לכל שאסורה לאחר והיא אסרה והיא התירה את עצמה.
ונאמנת במגו דאי בעי שתקה. וכיון שכן דבמתניתין אחת קתני לאשת איש שאמרה וכו' ובאמרה נשביתי וטהורה אני משמע דדינם שוה.
וכמו שאמרה נשביתי דהיא מוכרח דאיירי דאמרה בתוך כדי דיבור. גם באמרה אשת איש הייתי איירי בדאמרה בתוך כדי דיבור דוקא כן נלע"ד: דין ט' האשה שלא הוחזקה אשת איש וכו' ולפיכך לא תנשא ואם נשאת תצא ע"כ.
ובהשגות הראב"ד כתב ובקידושין כה"ג אם נשאת לא תצא ע"כ. וכתב עליו ה"ה וכבר ביאר רבינו דין הקידושין בפרק ט' מהלכות אישות ולא היה לו להזכיר דין קידושין בהלכות גירושין ע"כ.
פשט דבריו אלה שהבין בהשגתו של הראב"ד שהיה לו לרבינו לבאר שזה הוא דווקא בגירושין שבעד אחד אומר נתגרשה ואחד אומר לא נתגרשה שאע"פ שנשאת תצא. אבל בקידושין כ"הג שעד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה.
אפי' שלכתחלה יש לחוש לעד שאומר נתקדשה מ"מ אם נשאת לא תצא והטעם הוא מבואר דבגירושין דהיא בחזקת אשת איש ששניהם מעידין שהיא אשת איש היתה. לא מהמנינן לעד השני שאומר שנתגרשה אחר כך דמוקמינן לה אחזקתה.
אבל בקידושין דתרוויהו כפנויה עד עכשיו קא מסהדי. דאם נשאת לא תצא ואמר על זה וכבר ביאר רבינו דין הקידושין פרק ט' מהלכות אישות ולא היה לו להזכיר דין קידושין בהלכות גירושין.
נראה שכוונת דבריו שרבינו ביאר זה התם: וקשה לי דאדרבה מהתם משמע דאם נשאת תצא שהרי כתב שם ואם נשאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי. משמע דאם שתקה אם נשאת תצא וכן כתב שם הרב ז"ל שאם היתה מסופקת אפילו נשאת תצא דסלק עדים מכאן הרי היא חוששת לעצמה בספק מקודשת.
ויש לומר דמה שכתב וכבר ביאר רבינו דין הקידושין פ"ט מהל' אישות וכו' אין הכוונה דרבינו ביאר שם כמו סברת הראב"ד אלא הכוונה דמה שאמרו בש"ס דבקידושין לא תצא הרי ביאר רבינו הענין בהל' אישות פ"ט דהוא איירי כשהיא מכחישתו דרבינו מפרש לה הכי וכמו שכתב שם יעו"ש .

וגם כפי פירושו של רבינו לא היה לו להזכיר דין קידושין בהלכות גירושין: | דין ט"ו וכן אם בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה תנשא על פיו שהדבר עשוי להגלותע"כ. הנה מפשט דבריו אלו שגם מן התורה נאמן עד אחד בזה שלא ביאר דמשום זה הקילו חז"ל. וכן נראה ממ"ש בסוף הלכות גירושין וז"ל אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו וכו' לא הקפידה תורה עליו שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר ע"כ. משמע דהתורה לא הקפידה ונאמן מן התורה.

ולפי זה מ"ש אחר כך לפיכך היקלו חכמים בדבר זה וכו' כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות ע"כ הכוונה אע"פ שחכמים מחמירים בכל מקום כאן לא החמירו והיקלו לעשות כמו דין תורה. ודלא כהתוספות שכתבו בדף פ"ח בד"ה מתוך חומר וכו' דהוא מתקנת חז"ל הוא דנאמן.

ומוכרח לומר לדעת רבינו דמה שס"ל רשב"ג שם במתניתין נשאת שלא ברשות ב"ד מותרת לחזור לו דמשמע אבל ברשות ב"ד אסורה לחזור שהוא בעד אחד. טעמא דלא עבדינן נמי.

דמותרת לחזור לו כיון שהוא נאמן מדאורייתא. הוא כמ"ש שם התוספות בד"ה מכלל דרישא וכו' דבעד אחד הוה לה למידק אע"פ שהאמינתו תורה.

וכיון שכן קשה לי על דברי הריב"ש ז"ל שהביא במשנה למלך דהוא האריך להוכיח שאין עד אחד נאמן בעדות אשה אלא מדרבנן. משום דאם איתא דע"א נאמן מן התורה משום דהוי מלתא דעבידא לאגלויי אמאי לא אמרינן ברישא נמי.

שנשאת ברשות ב"ד שתהא מותרת לחזור. דמאי ראיה היא זו דהרי לדעת הרמב"ם ז"ל מוכרח לומר דטעמא הוא דבע"א הוה לה למידק אע"פ שהאמינתו תורה: והנה הוא הרבז"ל הקשה על ראית הריב"ש זו מדהוה .

ס"ד בש"ס דמדאוריי' נאמן דהש"ס קא בעי מנלן דמדאורייתא נאמן ואם כן גם למסקנא נמי איכא למימר דהיא סברא דהוה מיישב לקס"ד דהיה סבור שהוא מן התורה. והוא מפרש דכוונת הריב"ש דס"ל דלמסקנא אין סברא לומר דמסיק דהוי ע"א מדאורייתא.

משום דהוה קשיא דמאי ברשות בית דין. ובשלמא לקס"ד לא הוה שייך להקשות תחלה דאי בע"א מאי ברשות ב"ד דהוה נדחק לפרש הכי וכמ"ש התוס' וניחא ליה לשאול תחלה מנ"ל האי נאמנות מן התורה אבל למסקנא אם איתא דמדאורייתא נאמן ע"א הו"ל לאתמוהי אמאי תצא בע"א ומאי רשות ב"ד שייך אלא ודאי דלמסקנא מסיק שהיא תקנתא דרבנן ולא קשיא אידי ע"כ דבריו בקיצור יעו"ש: ואנכי איש צעיר לא ידעתי דמאי

חילוק כיון דלקס"ד לא קשה ליה זה משום דהוה נדחק לפרש הכי שהוא סבר מדאורייי' קא בעי מנלן וניחא ליה בהאי דוחקא אם כן כיצד עוד יחזור לאתמוהי.
והרי כבר הונח לו זה וטפי היה לו לתרץ דבתחלה הש"ס היה מהדר לידע מנלן דעד א' נאמן. וכשיתקיים בידו דהוא מדאורייתא הוא חוזר להקשות אמאי תצא ומאי ברשות ב"ד שייך.
כי כן דרך הש"ס בכל מקום שמתחלה שואל מנלן וכשימצא מנין הוא זה אזי חוזר להקשות אמאי בע"א תצא כיון שהוא מדאורייתא ומאי רשות ב"ד שייך. וכיון דהוא מסיק ולא חזר להקשות קושיא זו אלמא דלמסקנא ס"ל דהוא מדרבנן ולהכי לא הקשה קושיא זו: ועוד קשה לי דאם הוא כך דלמסקנא חזר' מסברתו דהיה ס"ל דהוא מדאורייתא.
אם כן כך היה לו לש"ס לומר אלא אמר ר' זירא וכו' ומדלא אמר אלא משמע דאזיל לפי דעת הראשונה שהיא מדאורייתא. אלא שנותן טעם בזה ע"א נאמן שהוא מתוך שהחמרת וכו'.
וזה ודאי דעת רבינו שסובר שהוא מדאורייתא מדלא אמר אלא. ועוד שרבינו נקט טעמא דמלתא דעבידא לאגלויי ואע"פ שבש"ס אמר ר' זירא מתוך שהחמרת וכו' דס"ל לרבינו דזה טעם העיקרי.
דסמכי עלה בש"ס בכמה דוכתי וכיון דסמכי עליה אף במילי דאורייתא. אלמא דמדאורייתא הוא דע"א נאמן במילתא דעבידא לאגלויי ועיין בכ"מ לקמן בפי"ג בדין א' דזה הוא הטעם שנקט רבינו הטעם משום דעביד לאגלויי משום דסמכי עליה בכמה דוכתי ואפי' במילי דאוריי': ונ"ל דהריב"ש ז"ל דנקט טעמא משום דעבידא לאגלויי.
ס"ל נמי דהוא עיקר הטעם. כיון דסמכי עליה בכמה דוכתי ואפי' במילי דאורייתא.
ואעפ"כ האריך להוכיח שאין עד אחד נאמן בעדות אשה אלא מדרבנן. כיון דאליבא דר"ש ואם נשאת שלא ברשות מותרת לחזור לו.
דאם איתא דע"א נאמן מן התורה משום דהוי מלתא דעבידא לאגלויי. אמאי לא אמרינן נמי ברישא שנשאת ברשות ב"ד ובע"א שתהא מותרת לחזור לו.
דהא להאי טעמא אם אמרינן דהוא מדאורייתא הוי ליכא חילוקא בין נשאת בשני עדים. דודאי דלהך טעמא מתוך שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה לא הוה יכול להביא ראיה זו.

דהוא כמ"ש בתוספות דאסורה לחזור לו דהוה לה למידק. דכל כמה דהקלת עליה בתחלה הוא משום דהיא חוששת ולא מינסבא עד דבדקה שפיר וכיון דלא דייקא שפיר אסורה לחזור לו ואה"נ דעד אחד נאמן מדאורייתא.
אבל לטעמא דמלתא דעבידא לאגלויי משום זה נאמן ע"א. א"כ היא לא צריכה למידק עוד ולמה אסורה לחזור לו.
אלא ודאי דמדרבנן הוא דעבדי הכי. וכיון דהוא מדרבנן אסורה לחזור לו כיון דמדאורייי' אין עד אחד נאמן.
כך נ"ל דברי הריב"ש ז"ל ואין הספר אצלי להתבונן בדבריו ז"ל: דין ט"ז והכל נאמנים להעיד לה עדות זה חוץ מה' נשים שחזקתן שונאות זו את זו וכו' ראיתי להרב מש"ל שנסתפק בהא דקי"ל דחמש נשים אינן מעידות להעיד שמת בעלה הגע עצמך שהעידה אחת מהנה אי הויא אשת איש גמורה וכו' אי נמי לענין אם זינתה אם הולד הוי ממזר ודאי או ספק ממזר ונפקא טובא לענין דינא ע"כ.
ואנכי איש צעיר נלפק"ד דהויא אשת איש גמורה. כיון דמדאורייתא בעי שני עדים אלא דבענין עיגונא דאתתא הימנוהו לע"א ואפי' אשה משום דדבר העשוי לאגלויי א"כ בהני נשי דחשידי לקלקולה ולא הימנוה א"כ מוקמינן אדין תורה דאין ע"א ואשה מעידים.
וזה למאן דס"ל דמדרבנן הוא דהימנוהו לע"א משום דמלת' דעבידא לאגלויי ובהני לא הימנו להו רבנן ואוקמו אדאורייתא והויא אשת איש גמורה ואף למאן דס"ל דמדאורייתא נאמנים הנך פסולים הוא משום דלא הקפידה תורה עליו משום שדבר רחוק הוא שיעידו בשקר בדבר דעביד לאגלויי.
א"כ בהני נשי שחזקתן שונאות זו לזו ויעידו בשקר אהדר דיניה שהקפידה תורה והויא להו כשאר עדויות דאינם נאמנו': אלא שר"ע ס"ל דאסורה לאכול בתרומה דמחמיר שלא לאכול בתרומה כיון דאפשר לה לאכול בחולין למה לן להתירה לאכול בתרומה. ואפשר דס"ל דלענין אם קדשה אחר לא נאסר בקרובותיה ואם זינתה הולד ממזר כן נ"ל: עוד כתב הרב הנז"ל וז"ל נ"ל דאם הועד על אחדשנפל במים שאין להם סוף ע"י הכשר להעיד בעדות אשה ושהה עליו כדי שתצא נפשו דיצאה מאיסור תורה אלא דמשום חומרא דרבנן לא תנשא לכתחלה ושוב העידו אחד מה' נשים אלו עדות המועיל להתירה לכתחלה אלא שאינן נאמנות מן הדין וכו' ועוד איכא טעמא רבה דלא עבידי נשי לקלקלה בידי שמים אלא לקלקול דבני אדם וכו' א"כ בכאן נמי כיון שאם נשאת לא תצא א"כ לא מציא לקלקלה ע"כ: נראה דכוונת דבריו בהא דאמר ועוד איכא טעמא רבא וכו' דהיינו

דכמו שבגט דבדבר שתשאר האשה נשואה לזה ובכל שעה הם עוברים דלא עבדי דבר דהוא קלקול כלפי שמים.
אלא עבדי דבר שגורמים לה שתאסר על בעלה. דהיינו שגורמים לה לינשא לפי שעה עד שיבוא הבעל ויערער שתאסר עליו ותצא מהשני.
כך בהאי שבאו להעיד שנפל במים שאין להם סוף שכוונתם היא כדי שתלך האשה ותנשא. כיון דידעי דאם נשאת לא תצא אם כן אי אפשר לומר דלקלקולה נתכוונו שהרי בלאו הכי אם נשאת לא תצא וכך עושה.
ועל זה אמר אל תשיבני ממה שכתב הרשב"א וכו' דהיינו דכמו דהתם אמר דלאו כ"ע דינא גמירי גם כן הכא אמרינן דלאו כ"ע דינא גמירי והם סברי דמים שאין להם סוף אם נשאת תצא אם כן האשה אינה נשאת. שהרי היא תצא ולא תשאר עמו ואתו להעיד בשקר כדי שתנשא.
לזה השיב דהרמב"ן חלוק עליו ועוד דאפי' להרשב"א לא דמי וכו' דהכי נמי הם ידעי דאם נשאת לא תצא. וא"כ לא אתו לקלקולה דהיא עומדת לינשא ובודאי דבאמת קא מסהדי דאין כוונתם לקלקלה : כן נראה לכאורה כוונת דבריו אבל במ"ש אחר כך ואפשר לומר לאידך גיסא וכו' כדי שתנשא לכתחלה כדי שאם יבא בעלה תצא מזה ומזה ומסקי אדעתייהו שמא לא מת ע"כ.
משמע דעד כאן הוא דמזכיר חששא דאם יבא בעלה דתצא מזה ומזה אבל מקודם לא איירי מענין קלקול דשמא לא מת ותצא מזה ומזה: וגם מדקדוק דבריו ז"ל נמי משמע דלא איירי בהכי לכן נ"ל לפרש דבריו כך דהני נשי לא יש בידם לקלקל כי אם דבר של בני אדם. אבל לקלקול דבידי שמים לא מצו לקלקל.
דמהאי טעמא נאמנות להביא גט בח"ל כיון דדינא הוא דלא משגחינן בבעל כשיאמר מזוייף הרי דהאשה הזאת לית לה קלקולה כלפי שמיא. וא"כ אם יאמרו שקר כדי לקלקלה כלפי שמיא לא מקלקלה.
דלא עבדי דמקלקלה אלא בהאי גוונא דמביאות בא"י דכשיבא הבעל ויערער דמזוייף הוא תצא מהשני ותאסר אתרוויהו. הרי יכולה לקלקל בידי אדם להכי אינן נאמנות.
אם כן בכאן נמי שבאו לומר שמת בעלה להתירה להנשא. כדי לקלקלה בידי שמים להעבירה על דת.
דבשלמא אם היה הדין דאם נשאת תצא. א"כ שייך להעבירה על דת בעדותם זה כדי שתנשא לקלקלה כלפי שמים.

אבל כיון דדינא הוא דאם נשאת לא תצא א"כ בעדותם זה לא עבדי לה שום קלקול. דדינא הוא דאם נשאת לא תצא וזהו שאמר לא מציא לקלקלה.
ותשלום דבריו מבואר לפי זה ואח"כ אמר ואפשר לומר לאידך גיסא דהני נשי סברי לקלקולא כדי שתנשא לכתחלה כדי שאם יבא בעלה תצא מזה ומזה דהוא קלקול דבני אדם דמסקי אדעתייהו דשמא לא מת ולהכי לא נאמנין להם דשמא כך כוונתם ושקר הם מעידים: כתב המש"ל גרסינן בגמרא איבעיא לה ובת חמיה מהו וכו' ולפי הנחה זו קשיא לי במה שדחו בגמרא דילמא דבת חמותה דאמרה אכלה לגרסנא דבי נשאי וכו' ואי בת חמותה אינה בת חמיה לא שייך כלל טעמא דאכלה לגרסנא דבי נשאי וכו'.
ועוד יש לדקדק בדברי רש"י וכו' דהא אשת ראובן אינה אוכלת מה שהביאה לשם אלא מה שהביאה ליעקב ע"כ. הנה ודאי שלפי ההנחה שהניח הרב ז"ל ודאי שקשה.
כמו שכתב הוא ז"ל. אבל לפעד"ן דבת חמותה דקתני מתני' הוא בת חמותה והיא ג"כ בת חמיה.
וההכרח שהכריח הוא ז"ל שהיא אינה בת חמיה מכמה טעמי. נ"ל דלאו הכרח דאם מטעם ראשון דאמר דאם כן אמאי תני בת חמותה ולא קתני בת חמיה .
לזה יש להשיב משום דאי הוה תני בת חמיה דמשמע אע"ג דאינה בת חמותה הוה אמינא הוא הדין בת חמותה אף ע"ג דאינה בת חמיה להכי תנא בת חמותה. דהיינו שנוסף עוד שהיא בת חמותה גם כן.
אבל בת חמותה שאינה בת חמיה מעידה. בין לטעמא דאימא סניא לה זה דוקא באימא שעדין נשואה עם אביה.
אבל כשהלכה ונשאת לאיש אחר לא יקרה בעינה כ"כ עד שתשנא אחרים מחמתה. וכן לטעמא דאכלה לגרסנא דאימה לא איכפת לה בהאי כיון דאיש אחר נמי שהוא בעלה אכיל לה לגרסנא דאימה ובש"ס קא מבעיא ליה בת חמיה מהו וכו' והכא ליכא אימא דסניא לה או דילמא טעמא דבת חמותה דאמרה דאכלה לגרסנא דאימא הכא נמי אכלה לגרסנא דבי נשאי אלא דלא תני בת חמיה כדי שלא נטעה לומר הוא הדין בת חמותה אף ע"פ שאינה בת חמיה וסניא לה משום דאכלה לגרסנא דאימה ואע"פ שאינה אשת אביה להכי קתני בת חמותה לומר דווקא שהיא בת חמיה נמי ששונאה לה דאוכלת השייך לאביה נמי אבל בת חמותה אינה בת חמיה שאינו שייך לאביה מעידה דאינה שונאתה כל כך דזה נראה ממ"ש רש"י ז"ל יגיע אמר שהביאה לאבי מבית אביה וכן כתב רבינו עובדיה וכן כתב הנמוקי יוסף שלזה דקדקו בלשונם לכתוב זה להוציא בת

חמותה שאינה בת חמיה דפשיטא להו דלא שייך בה אפי' חד טעמא וכמש"ל וא"כ הנך טעמי דכתב הרב עוד להכריח כבר נדחו מזה.
וכן יש לומר נמי דאין זה הכרח דמדלא תני בת חמיה ותנא בת חמותה דמשמע אע"ג דאינה בת חמיה. דאימא דהא דתנא תונא הכי משום כיון דתנא חמותה תנא בתה נמי להכי נקט בת חמותה.
וזה דקא מבעיא להו בש"ס דאימא דבת חמיה נמי דאית בה טעמא נמי דאכלה לגרסנא דבי נשאי. והא דלא תנא בת חמיה משום דאגב דנקט חמותה תני בת חמותה.
אבל מ"מ ודאי דבת חמותה שאינה בת חמיה לא שייך בה לגרסנא דבי נשאי: דין י"ח בא עד אחד והעיד שמת בעלה והתירוה להנשא על פיו וכו' כתב הרב המגיד וה"ה לאשה אומרת מת והתירוה להנשא על פיה ואח"כ באה אשה. אחרת ואמרה לא מת לא תצא מהיתירה הראשון וזה מוסכם ע"כ.
בודאי שכך נראה מדברי רבינו שכתב אחר כך באו שניהם כאחד וכו' אשה אומרת מת ואשה אומרת לא מת הרי זו לא תנשא וכו' משמע בשביל שבאו כאחד. אבל אם באו זה אחר זה הרי דינא כמו דין י"ח וזה ברור: אבל ראיתי שצריך לידע כיון דאית לן הא דעולא כל מקום שהאמינה תורה אמאיצריך עד שיתירוה להנשא והא בפ' מי שקנא דף ל"א קא פריך וכיון דמדאורייתא עד אחד מהימן אידך היכי מצי מכחיש ליה והא אמר עולא וכו' אלא אמר עולא תני לא היתה שותה וכן בפ' עגלה ערופה קא פריך השתא דאמרת עד א' מהימן אידך היכי מצי מכחיש ליה והאמר עולא וכו' אמר לך עולא תני לא היו עורפין אלמא דכיון דהימנינן לעד א' אין דבריו של שני שבא להכחישו אחר כך ולא כלום ואם כן הכא צריך שתהא מותרת מיד בעדותו לכתחלה להנשא ולא בעי עד שיתירוה: ועוד לכאורה קשה על רבינו דפסק כהאי סוגיא שאם התירוה להנשא מותרת לכתחלה והא אמר ר' יוחנן בפ' האשה שנתאלמנה לא תנשא ולפי דמוקים ליה אביי דאיירי בעד אחד ר' יוחנן.
ומה דקאמר ר' יוחנן לא תנשא לכתחלה משום דרב אסי דאמר רב אסי הסר ממך עקשות פה: ונ"ל דרבינו ס"ל דודאי לפי דברי עולא דאם באו זה אחר זה לא מהנו דבריו של' שני כלל. ולפי זה הכא נמי לא בעי עד שיתירוה ודלא כפירוש רש"י דפירש ודוקא התירוה קודם שיבוא עד המכחישו אבל אם בא קודם שיתירוה מודה עולא דלא סמכינן אקמא ע"כ.
אלא הכא שאני משום ולזות שפתים הרחק ממך. דאם קודם שהתירוה לא תנשא כדאמר ר' יוחנן דלכתחלה לא תנשא משום ולזות שפתים.

אבל אם כבר התירוה והיא הולכת להנשא. ואם לאחר שבא העד השני הם חוזרים לאוסרה הרי הם מורים דדינא הוא דעד שני עיקר.
וא"כ אם נשאת מעצמה ואומרים לה לא תצא הרי הפך דבריהם עשו שאסרו אותה מקודם לאחר שבא העד השני ואתו בני עלמא ומרנני אבתרייהו לכן אמרו שאם התירוה כבר לא חיישינן בהא דלזות שפתים הרחק ממך. ולא צריכין למאי דקאמר מרן בכ"מ דרבינו לא חשש לכתוב כן משום דלא אתמר התם הכי אלא למאי דפריש אביי מימרא דר' יוחנן וכו'.
דרבינו נמי אזיל גם כדברי אביי והכא שאני: והשתא אתי שפיר במה שאמר רבינו בהל' סוטה פ"א ופסק דבבא עד א' כשר ואמר נטמאת ובא עד אחר והכחישו ואמר לא נטמאת אין שומעין לו. ולא אמר דבעי דכבר הורו על פי עדותו כמו הכא.
דהא בתוספות התם דף ל"א בד"ה כאן בבת אחת וכו' מכח דהוקשה להם מהאי סוגיא דהכא דקאמרה דבעי עד שיתירוה. ולא כן שם דמשמע דאם בזה אחר זה סגי ולא בעי עד שיורו.
הוכרחו לומר דגם התם נמי איירי דאחר שקבלו עדות הראשון והורו על פי עדותו אחר כך בא השני. אלמא דמשמע ליה לרבינו שיש חילוק בין זה לזה.
דבאשה הוא דבעי עד שיתירוה להנשא. אבל שם לא צריך עד שיורו על פי עדותו.
דהוא בודאי משום כמ"ש דהכא שאני משום ולזות שפתים וכו'. והתם ליכא דלעולא דכיון דקבלו עדות הראשון הרי הוא כשנים מאותה שעה.
ולא בעי עד שיורו על פי עדותו קודם בא עד השני. וכן נמי בהלכות רוצח פ"ט פסק שבבאו זה אחר זה לא בעי עד שיורו כדברי עד ראשון קודם בא עד השני.
ואתו דברי רבינו על נכון דודאי דלדברי עולא דבקבלת עדות ראשון סגי. וגם רש"י ז"ל שם פירש וז"ל הרי כאן שנים וכו' והיכן האמינתו תורה כשנים כגון אם העיד עדותו ויצא. דתו לא מצי חד לאכחושי עד כאן. הרי.
דלעולא לא בעי עד שיורו בית דין על פי עדות ראשון: דליכא לתרץ לדעת רבינו מה שתירצו נמי התוס' ביבמות ובכתובות. דסוטה שאני דשם העד א' נאמן מדאורייתא אז העד נחשב כשנים אפילו לא פסקו הדין על פיו אבל בדבר שאינו נאמן מדאורייתא אלא מדרבנן אז לא נעשה כשנים אא"כ כשפסקו הדין על פיו ע"כ שרבינו ס"ל דגם בעדות אשה דעד אחד נאמן הוא מדאורייתא וכמו שכתבתי לעיל בדין ט"ו וא"כ מוכרח כמ"ש: והגה בהא דאמרינן שדעת רבינו הוא דגם באשה אומרת מת והתירוה ואחר כך באה אשה אחרת ואמרה לא מת לא תצא מהיתרה הראשון הוא כך משמע מהש"ס שם.

לפי שאחר שמוקים למתני' דהכי קאמר לא תצא מהיתרה הראשון קאמר אח"כ על מה דקתני אח"כ מתניתין עד אומר מת ושנים אומרים לא מת אע"פ שנשאת תצא. פשיטא דאין דבריו של א' במקום שנים לא צריכא בפסולי עדות.

וכדר' נחמיה וכו' ואיבעית אימא וכו' אלא כגון דאתאי אשה מעיקרא וכו' והוא כמו שפירש רש"י וז"ל אלא מתניתין דקתני אף על פי שנשאת תצא כגון דאתאי אשה מעיקרא ונשאת על פיה ואשמועינן מתניתין דתצא ע"פ ב' נשים הבאות אחרי כן ע"כ. משמע משום שהוא שתי נשים שהם רוב דעות אבל אם באה אח"כ אשה אחת דוקא לא משגחינן בה שהוא כדברי רבינו כדמשמע מדבריו כנז"ל.

וכן הזכיר רבינו לקמן האי דמוקמינן למתניתין בפסולי עדות שאמר בד"א כשהיה העד וכו' או שנשאת על פי אשה ובאו שתי נשים וכו' ומשמע אבל אם באה אשה אחת דוקא לא תצא ומשמע דבאם התירוה להנשא נמי מותרת להנשא לכתחלה כמו דין ע"א והתירוה ואח"כ בא עד אחר: אלא שקשה דלמה בהל' רוצח פ"ט כתב רבינו אשה אומרת ראיתי את ההורג ואשה אומרת לא ראית היו עורפין בין שבאו שתיהן כאחד בין שבאו זו אחר זו דלמה בשבאו זו אחר זו עורפין והרי שם דף ל"א גם כן אוקמו למתניתין דקתני עד אחד אומר ראיתי את ההורג ושנים אומרים לא ראית היו עורפין בפסולי עדות וכדר' נחמיה וכו'.

ואיכא דאמרי כל היכא וכו' והכא במאי עסקינן כגון דאתאי אשה מעיקרא ותירצה לדרבי נחמיה וכו'. דמשמע דהוא משום רוב דעות דאתו תרתי נשים ומבטלי לה.

אבל באשה אחת לא מבטלה לה וכמו דאמרו בש"ס הכא: והנה לפי הסוגיות כולם דבעד אחד דכיון דנתקבלה עדותו וחשבינן ליה כשני עדים אם בא אח"כ עד אחר ומכחיש ליה לא משגחינן ביה. דהרי הוא כעד א' לגבי שנים.

אבל אם באו אחר כך ב' עדים והכחישוהו אין דבריו כלום לגבי שנים שבאו אח"כ. ואם היו אלו השנים נשים או פסולי עדות אפילו מאה הן כעד אחד.

וכיון דנתקבלה עדותו של עד הכשר בראשונה וחשבינן ליה כשנים. תו לא משגחינן ברוב נשים שבאו אחר כך כיון דחשיבי כע"א.

ואין דבריו של אחד במקום שנים ואם באו בבת אחת עד אחד כשר ורוב נשים הוי כפלגא ופלגא דהדבר ספק. ואם באו נשים בראשונה ונתקבלה עדותן ואח"כ בא עד אחד כשר והכחישם לא משגחינן.

ביה.

כיון דנתקבלה עדותן וחשבינן להו כשני עדים ותו לא מכחיש להו עד אחד. ואם היו כולם פסולים אזלינן בתר רוב דעות בין להקל בין להחמיר והנה כאן רבינו כתב בדין כ"א דבאשה אומרת מת ואח"כ בא עד כשר ואמר לא מת הרי זו לא תנשא.
ומשמע שאפילו בא אח"כ העד הכשר לאחר שהתירוה להנשא דסובר רבינוכיון דהורע כח הנשים לגבי עד כשר ה"נ אע"פ שהיא באה ראשונה לבד ונתקבלה עדותה כתרי מ"מ הורע כחה לגבי עד כשר. והרי דינה כמו בעד אחד שבא ראשונה ונתקבל עדותו שאם באו שני עדים אחר כך והכחישוהו דמשגחינן לשני עדים: ומינה משמע דדוקא שאח"כ בא עד כשר דהיא לא תנשא אבל אם באה אשה אח"כ ואמרה לא מת לא משגחינן בה דכיון דנתקבלה עדות האשה בראשונה והתירוה להנשא וכמש"ל דואת סברת רבינו הרי נמי מוכח מדברי רבינו דבאשה נמי אם לאחר שנתקבלה עדותה באה אשה אחת ואמרה לא מת לא משגחינן בה ואם כן למה בהל' רוצח לא פסק כך והלא סוגיא דעגלה דאוקמוה בפיסולי עדות וכו' הוא כמו דאמרו הכא ומאי שנא זה מזה וכמו שהקשיתי לעיל: לכן נראה לי דמה שנראה מדברי רבינו הכא דגם באשה כשבאה אשה א' אח"כ דלא משגחינן בה.
לאו משום דמוקמי בש"ס בפיסולי עדות וכמו שכתבתי לעיל. דאי מהנך גם בעגלה ערופה איתא כהאי סוגיא.
אלא משום דקתני מתניתין הכא עד אומר מת ועד אומר לא מת. אשה אומרת מת ואשה אומרת לא מת הרי זו לא תנשא.
ומוכרח דהאי מתני' איירי כשבאו בבת אחת. דאי בזה אחר זה אמאי קתני בעד אחד כשר דלא תנשא.
והרי כבר הוקמוה בש"ס למתני' דלעיל דהכי קאמר עד אחד אומר מת והתירוה להנשא ובא אחד ואמר לא מת לא תצא מהיתרה הראשון אלא מוכרח דהאי מתניתין איירי בבאו בבת אחת. דלא נתקבלה עדות הראשון ובא עד הב' דהם עדות מוכחשת להכי לא תנשא .
ובהאי גוונא הוא דקתני אח"כ אשה אומרת וכו'. דעלייהו תרתי קתני לבסוף הרי זו לא תנשא.
דבעדות אשה קא משוה מתניתין אשה אחת לעד אחד כשר. דכמו דבעד אחד כשר ואח"כ בא עד אחר והעידו בבת אחת.

כן דין אשה אחת ואשה אחת שבאו כאחד דהוא משום שבאו בבת אחת הוא דלא תנשא. ומשמע אבל אם לא באו בבת אחת אלא זה אחר זה הרי זו תנשא אם כבר התירוה כמו דין עד אחד כשר.

דאם לא כן דאף בזה אחר זה באשה לא תנשא אמאי תני לה הכא והוה ליה למתני לה בפירוש. ובעגלה אע"ג דתני במתניתין עד אחד אומר ראיתי את ההורג ועד אחד אומר לא ראית.

אשה אומרת ראיתי ואשה אומרת לא ראית היו עורפין דקא משוה דין אשה אחת לדין עד אחד. ואוקים לה ר' חייא בבת אחת דלהכי היו עורפין.

לא תדייק מינה הא אם היו בזה אחר זה לא היו עורפין גם על מה דתני עמה אשה אומרת וכו' דאם לא כן הוה ליה למתני לה בפירוש גם בזה אחר זה. דהתם לא תני במקום אחר דין עד אחד ועד אחד כי אם במקום זה דוקא.

נימא דאגב קתני נמי דין אשה ואשה אע"ג דבאשה הוא ואע"ג דבאו בזה אחר זה. אבל הכא דתני דין עד אחד וע"א במקום אחר היכא דבאו בבת אחת דלא משגחינן בעד בתרא ודאי דנימא דאם איתא דבאשה לא מהני הוה ליה למתני לא כן באשה התם ולא למתני לה במקום דבבאו בבת אחת ולהכי אמרינן בודאי דבבת אחת הוא דלא תנשא אבל בזה אחר זה כמו דין לא נדייק הא בזה אחר זה אין עורפין אלא אעד אחד ועד אחד ולא אאשה ואשה נמי וכמ"ש שם הרב המגיד דע"כ לא מפליגינן בין באו בבת אחת לבאו זה אחר זה אלא דווקא כשהעד הראשון הוא כשר.

ונ"ל משום דס"ל לרבינו דמשום הכי לא תני ר' חייא לא היו עורפין ומוקים לה בזה אחר זה. דהוא ס"ל דבאשה לא מהני שהוא זה אחר זה דאם לא כן אמאי פליג אעולא וארבי יצחק דתנו אין עורפין דודאי דהם איירי בזה אחר זה דלא יחול מה דתני עולא כל מקום דהאמינתו תורה לע"א אינו אלא בזה אחר זה.

וכיון דהוא נמי שבזה אחר זה ס"ל דלא היו עורפין אמאי פליג אעולא ור' יצחק אלא ודאי דמשום זה דאם היה תני לא היו עורפין היה משמע דגם באשה דתני עמה במתניתין דינא הכי. והוא לא ס"ל הכי דבאשה לא אמרינן.

להכי מוקים לה בבת אחת. ותני היתה ולהכי פסק רבינו דבאשה גם בזה אחר זה היו עורפין: אבל צריך טעם דמאי שנא זה מזה: ונלע"ד דשאני עדות אשה דהטעם שהאמינו עד אחד משום מלתא דעבידא לאגלויי דהוא סברא דלא משקר אם כן באשה נמי איכא האי טעמא.

ועבדינן בה כדין עד א' הכשר עם עד א' כשר. דגם היא אם העידה כבר והתירוה להנשא דחשבינן לה כשני עדים.
גם אם באה אחר כך אשה אחרת והכחישה אותה תו לא משגחינן לה. אבל בעגלה ערופה דהוא מלתא בלא טעמא דגזרת הכתוב דעד אחד נאמן ואשה נאמנת לא עבדינן כ"כ להאמין האשה גם באם באה אשה אחרת והכחישה אותה אלא אמרינן דעורפין.
ובסוטה לא הזכיר רבינו בדין אשה אחת עם אשה אחת שבאה אח"כ מהו הדין. אם כדין עדות אשה או כדין עגלה ערופה.
ולפי הטעם שכתבתי ודאי גם בסוטה הדין כמו דין עגלה ערופה דאשה שניה מבטלת לעדות ראשונה. ורבינו לא הזכירו דסמך אדין עגלה ערופה דהוא ודאי אתי במכ"ש דנאמר דשותה כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות מאחר שקינא לה בעלה: פרק י"ג דין א' האשה שהלך בעלה וכו' שזו הוחזקה שקרנית ורוצה להשמט תחת בעלה ע"כ.
כתב הרב המגיד עוד שם מ"ט דקטטה ר"ח אמר משום דמשקרא רב שימי בר אשי אמר משום דאמרה בדדמי וקי"ל לחומרא וכו' וזהו שסתם רבינו וכתב שזו הוחזקה שקרנית ע"כ. הנה מדלא הזכיר רבינו דאמרו בש"ס ענין דארגיל הוא או היא.
וכן ממה שאמר הרב המגיד וקי"ל לחומרא דחיישינן דמשקרא דאפי' אמרה מת על מטתו וקברתיו משמע שלא היתה הגירסא אצלם כמו שיש לפנינו איכא בינייהו דארגיל הוא. לפי שאם כך הוא שהיו גורסין לה היה לו לרבינו להזכיר בין ארגילה היא או ארגיל הוא.
וג"כ מדברי הרב המגיד שאמר שבדברי רב חנינא איכא חומרא זו אבל לדברי רב שימי נאמנת. א"כ מאי נשאר עוד לש"ס לומר מאי בינייהו.
והרי איכא האי דאמרה מת על מטתו וקברתיו ועוד דלמה לא הזכיר הרב המגיד טעמא דרבינו לא הזכיר האי דאמר בש"ס דארגיל הוא ולפרש לן דעת רבינו. וסברא הוא דלא גרסינן לה לפי כיון שהיא אמרה גרשתני כדי להשמט מתחתיו מאי שנא בין דארגיל הוא בין דארגילה היא הרי איכא הוכחה גדולה ששונאתו שהרי אמרה גרשתני ולא חששא לאיסורא דאשת איש מרוב השנאה.
ומשום זה נראה דלא גרסי לה כלל למאי בינייהו. דהוא נראה להדייא מאי בינייהו דלרב חנינא אע"ג דאמרה מת על מטתו וקברתיו אינהנאמנת ולרב שימי נאמנת.
ואתו שפיר דברי הרב המגיד שאמר וקי"ל לחומרא כרב חנינא: ואי לאו דהזכיר הרב המגיד הא דרב חנינא ורב שימי בר אשי הייתי אומר דלרבינו לא הוה גריס לה כלל להאי פלוגתא לפי שאם היה גריס לה הוה ליה לרבינו להזכיר זה ולומר דאפילו אמרה

מת על מטתו אינה נאמנת אף על גב דמשמעו' דבריו כך הוא כיון דאמר שזו הוחזקה שקרנית דמשמע בכל גוונא אינה נאמנת.
מ"מ כיון דאיכא מאן דפליג עלה בש"ס דהוא רב שימי. היה לו לפרש דבריו כדי לבאר לן דהוא פסק כרב חנינא ולא כרב שימי.
וכ"נ מדברי הרי"ף ז"ל דלא הזכיר האי פלוגתא כלל. אלא פירוש קטטה דוקא שהיא אמרה לו גרשתני.
ולדעתי דעת הדיוט כיון שאמרה לו גרשתני שהוחזקה שקרנית. לא יחול עלה דברי רב שימי דאמר בדדמי.
שהרי הוחזקה שקרנית כך נ"ל לדברי רבי: וראיתי בכ"מ שהביא תשובת הרא"מ דמפרש דעת רבינו דלא כפירוש התוס' ולפי פירושו הוי רב חנינא לחומרא ורב שימי לקולא ומשום הכי פסק כרב חנינא ולא כרב שימי גם לא חלק בין ארגיל איהו לקטטה ובין ארגילה איהי דלפי הפי' הזה למאן דאמר דילמא משקרא אפילו ארגיל איהו לקטטה נמי משקרא ע"כ: וזה קשה אצלי דמ"מ היה לו לרבינו לומר אף על גב דארגיל איהו כיון דדבר זה הוא בפלוגתא דאמוראי וכיון דפסק כרב חנינא היה לו לומר בפירוש אף ע"ג דארגיל איהו ולא למסתם סתומי.
ומכ"ש כיון דאיכא פירוש התוס' שהוא בהפך. צריך הוא להזכיר זה כדי שנדע שהוא' מפרש בהפך ולהכי פסק כך שהוא לחומרא לפי דעתו: עוד הקשה על דברי הרב המגיד דנהי דלגבי וקברתיו הוי ר"ח לחומרא ורב שימי לקולא.
מ"מ לגבי ארגיל איהו לקטטה הוי ר"ח לקולא ורב שימי לחומרא לפי' התוס' שאי אפשר לומר שהוא סובר כפירוש שפירש הוא להרמב"ם דא"כ לא היה צריך לתת הטעם שפסק. רבינו כר"ח ולא כר"ש משום דגבי קברתיו ר"ח לחומרא ורב שימי לקולא שלא נתפרש זה בשום מקום ולהניח תלמוד ערוך שאמרו בהדיא איכא בינייהו דארגיל איהו לקטטה דהוי ר"ח לחומרא ורב שימי לקולא עד כאן: ולעד"ן דאפשר לומר דלא קשה מזה דהרב המגיד ס"ל דאי אפשר לומר דאיכא לספוקי במאי נפקא מינה לענין דינא בין הטעמים. דהוא נראה להדיא דודאי דלמאן דס"ל דהוא משום דמשקרא דהוחזקה שקרנית א"כ אפילו תאמר וקברתיו אינה נאמנת דהיא שקרנית בכל מידי. אבל למאן דס"ל בדדמי ודאי דאינה משקרת.
וכיון שאמרה וקברתיו ליכא בדדמי עוד ונאמנת. אלא דכוונת הש"ס דאמר מאי בינייהו. הכוונה דלמה זה תפס זה הטעם וזה תפס זה הטעם. דמאי סברתם בהאי פלוגתא ותירץ איכא בינייהו דארגיל איהו.

קטטה.
הכוונה דר"ח ס"ל כיון דמתניתין קתני סתמא קטטהץ משמע דאיירי גם בארגיל איהו קטטה דאינה שונאתו כ"כ ואע"פ כן קתני מתניתין דאינה נאמנת. דהוא משום כיון דהוחזקה שקרנית תו לא מהימנינן לה אע"ג דאינה שונאתו כ"כ שהיא גילתה דעתה מקודם דבמיעוט קטטה היא משקרת כדי להשמט מתחתיו.
טעמא הוא משום דדמי ודאי דהא דארגיל איהי קטטה ולית לה שנאה כ"כ היה לנו להאמינה בארגיל איהו קטטה דודאי בכי האי גוונא היא עומדת עד שתראה שודאי מת כדי שלא תתקלקל עליו כשימצא חי שהרי הוא ניחא לה בו היכא דתפסיד כ"כ כשימצא חי דלא גדלה השנאה שתרצה להתקלקל עליו ואפילו מאבדת כמה וכמה וכמו שאמרו וכל הדרכים האלו בה: אבל אידך דס"ל משום דדמי הוא מוקים למתניתין דאיירי בארגילה איהי הקטטה דהיא שונאה אותו כ"כ ולכן לא דייקא כ"כ כיון דיש לה שנאה גדולה אבל שנאמר שהיא משקרת.
בהאי ודאי אינה משקרת שחוששת שמא ימצא חי כמ"ש וכל הדרכים האלו בה שאין שום אשה רוצה להתקלקל כ"כ. ואע"פ שהיא שונאה אותו כ"כ דלמה לה להזיק עצמה. אבל בדארגיל איהו ודאי דדייקא כ"כ והיא ראתה שבודאי מת. דנמצא דכוונת הש"ס כדי לידע במאי תלויה פלוגתייהו.
וכיון שכן אתו דברי הרב המגיד שפיר דהוא דרבינו פסק כר' חנינא דהוא לחומרא. דהוא נראה להדיא בדבריו דאין צריך משום דארגיל איהו קטטה.
דהוא טעם הפלוגתא ולא משום דהוא אזיל לחומרא. אלא משום דכן נראה דמתניתין איירי בכל גוונא דמינה יצא לנו החומרא של רב חנינא דאמר משום דמשקרא.
לכן הרב המגיד תפס החומרא זו ומכל שכן דמינה משמע דלטעם דהוחזקה שקרנית הוא בודאי דאיירי אף בדארגיל איהו: עוד כתב רבינו ז"ל בא ע"א והעיד לה שמת בעלה לא תנשא שמא היא שכרה אותו ואם נשאת לא תצא שהרי יש לה ע"א ע"כ. כתב הרב המגיד ויש קצת תימא שהרי הוא סבור דטעמא דעד א' משום מלתא דעבידא לאגלויי וכו' ואולי שאף ע"פ שהוא סבור וכו' כיון דבגמרא לא איפשיטא ע"כ.
וקשה לי טובא כיון דרבינו עביד דאף במילי דאורייתא במידי דליכא טעמא דדייקא ומנסבא דמשום דמלתא דעבידא לאגלויי מה נשאר עוד להך ספיקא דבעייא. דהוה ודאי ס"ל דממקום אחר איפשיטא בעיא ולהכי עביד בכל מידי דמהימנינן ליה: ומה שנלע"ד שטעמא של רבינו דכתב שלכתחלה לא תנשא הוא במה שיש לדקדק בדברי הרי"ף ז"ל כד הביא בעיא זו כתב איבעיא להו עד א' בקטטה מהו ולא איפשיטא ע"כ.

ולא כתב צדדי הבעיא שעשה בש"ס. לא כן לעיל הביא הבעיא עד א' במלחמה מהו טעמא דעד א' דמהימן משום דמלתא דעבידא לאגלויי וכו' שהביא צדדי הבעיא כמו שאמרו בש"ס לא כן הכא: ועוד קשה כיון דשם אמר ואתינא למפשטה מהא דתניא מעשה וכו' מיהו כיון דאמרינן בפרקא דלקמן וכו' וכן הלכתא ע"כ.

אלמא דאיפשיטא בעיא וא"כ גם כן הכא נמי איפשיטא בעיא ואמאי אמר הכא דלא איפשיטא בעיא: ומשום זה אני אומר דהרי"ף ז"ל הוקשה לו דמאי קא בעי הש"ס הכא אי משום דמלתא דעבידא לאגלויי או טעמ' משום דהיא גופה דייקא ומנסבא. והלא כבר בעי לה הש"ס לעיל גבי עד אחד במלחמה ולא איפשיטא שם.

אם כן למאי חזר וקא בעי לה הכא. ומה התם שהוא כיון דעביד לאגלויי לא אמר בדדמי כמ"ש שם התוספות כ"ש הכא דליכא בדדמי.

ואי משום צד שני ומה לעיל בצד דאשה היא גופה דייקא ומינסבא קאמר כיון דזמנין דסנייא ליה לא דייקא ומנסבא כ"ש הכא דאית לה קטטה דודאי דלהאי צד לא דייקא ומנסבא. ומשום זה הוא סבר דהכא גרע כיון דאית לה קטטה נתפתה לה וודאי דכוונת הבעייא אם אמרינן לטעמא דמלתא דעבידאלאגלויי לא משקרא הכא נמי לא משקר.

הכוונה דגם הכא אע"ג שהיא שקרנית אפשר לומר דלא משקר איהו דלא אמרינן דשכרה ליה וזוזי אנסוה להעיד שקר. דאיכא לספוקי אכתי או דילמא טעמא דעד אחד משום דהיא דייקא ומנסבא וא"כ הכא ליכא לספוקי כלל ולא מעיד עד א'.

ואמר ולא איפשיטא בעיא דהיינו דגם לטעמא דמלתא דעבידא לאגלויי איכא ספיקא הכא דאימא כיון דהיא שקרנית ועשתה להשמט מתחתיו אפשר דשכרה אותו כדי להעיד בשקר כדי להשמט מתחתיו כבראשונה ולהכי אמר דלא איפשיטא סתם. דהיינו דבהאי אכתי איכא לספוקי ולהכי רבינו אזל בתר שיטתיה אע"ג דס"ל דמלתא דעבידא לאגלויי לא משקר הכא דהוחזקה שקרנית דשנאה לבעל חיישינן שמא שכרה אותו כדמשמע מהבעיא וכמ"ש לדעת הרי"ף ז"ל כך אפשר לומר לדעת רבינו.

שהרי רבינו גילה דעתו לעיל בפירוש דטעמא משום דמלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי וכן בסוף הל' אלו הרחיב הדברים בזה. וכבר כתבתי לעיל דהוא מדאורייתא לדעתו ומה מאד תמיה לי מהמקשים.

על רבינו דלמה שביק טעמא דבגמ' וכתב טעם אחר שלא הוזכר בגמרא. והלא רבינו כבר דעתו דהוא ס"ל דטעמא משום מלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי.

וא"כ היאך שייך לומר טעמא דאמרו בגמ'. והקושיא שהיה להם להקשות עליו היא כך.

כיון דפשיטא ליה דמשום דמלתא דעבידא לאגלויי הרי הופשטה אצלו הבעיא. ולמה לא תנשא לכתחלה.

ואם משום דשמא שכרה אותו זה לא נזכר בגמ' ולא משום זה היא הבעיא וכבר תירצנו זה ודוק: דין ב' וכן אם היתה מלחמה וכו' ואפילו אמרה מת במלחמה וקברתיו ע"כ. כתב הרב המגיד ומה שאמרו בגמר' אמר רבא רעבון גרוע וכו' כתב הרב המגיד ומה שאמרו בגמ' אמר רבא וכו' ויש לומר לדעתו וכו' אף ע"ג דאמרה קברתיו חיישינן לה ע"כ.

הנה הרב ז"ל הוא מביא סברא לדעת רבינו לפי מה שפסק רבינו דאפילו אמרה וקברתיו לא מהימנא. ועל האי איכא להשיב כיון דטעמא הוא משום בדדמי למה בהיכא דאמרה וקברתיו אינה נאמנת.

והלא לעיל לסברת רב שימי דאמר בדדמי משום שנאה אי אמרה וקברתיו נאמנת שהוא ז"ל כתב דלר"ח הוא דלא מהימנא משמע דלרב שימי מהימנא דהוא בדדמי. ואם כן ג"כ במלחמה דהטעם הוא בדדמי תהא נאמנת אם אמרה וקברתיו: ונ"ל דטעמא דרבינו דייק לה מדברי רבא דאמר רעבון גרוע ממלחמה דאילו מלחמה כי אמרה מת במלחמה הוא דלא מהימנא הא מת על מטתו מהימנא ואילו גבי רעבון עד דאמרה מת וקברתיו .

ע"כ דס"ל לרבינו דהא דקאמר מת בעלי במלחמה הוא דלא מהימנא הוא אע"ג דאמרה וקברתיו דאם הכוונה הוא בדלא אמרה וקברתיו אבל אם אמרה וקברתיו מהימנא א"כ למה אצטריך רבא לומר ואילו גבי רעבון עד שאמרה וקברתיו. כך היה לו לומר ואילו גבי רעבון לא מהימנא דהכוונה בשלא אמרה וקברתיו.

דומיא דרישא דאמר דמת במלחמה דלא מהימנא. דהוא דוקא בשלא אמרה וקברתיו דהגירעון מה שיש ברעבון הוא אפי' אמרה מת על מטתו לא מהימנא עד שתאמר וקברתיו.

אבל במלחמה אם אמרה מת על מטתו אין צריכה לומר וקברתיו. וכיון שזה הוא הגירעון דוקא.

דזה דומה לשאמרה מת בעלי במלחמה. למה צריך לפרש בדבריו ולומר עד שאמרה וקברתיו.

והלא פירוש דלא מהימנא הוא בדלא אמרה וקברתיו. אלא מכאן מוכח דפירוש דלא מהימנא דאמר במת בעלי במלחמה הוא אפילו אמרה וקברתיו.

להכי אצטריך רבא לפרש בדבריו ולומר ברעבון עד דאמרה מת וקברתיו. דלא כמת בעלי במלחמה דלא מהימנא אפילו בשאמרה וקברתיו.

כן נלע"ד דמהאי דייק לה רבינו. אלא דצריך הסברת טעם דלמה אינה נאמנת כשאמרה וקברתיו כיון דבדדמי מהני וקברתיו.
ואפשר לומר דרבא ס"ל דבדדמי דמלחמה דהיא סברא ודאי מת אמרה וקברתיו כדי לחזק דבריה דבדדמי דמלחמה כדי שלא יטענו לה ויאמרו דאפשר דנתעלף מחמת המכות עד שנראה לך שמת ואחר שהלכת מאצלו באו ועשו לו רפואות וחיה להכי היא אומרת וקברתיו כדי שלא ישאר שום טענה עליה לכן אינה נאמנת.
אבל בדדמי דרעבון דהיא הניחתו חולה מחמת רעבון ואין לו עוד במה לפרנסו ומוכרח הוא למות. כשאמרה שמת סברה שאין לטעון לה שמא לא מת דאיך אפשר שלא למות. והיא מחשבת כשאומרת מת די אלא שאין אנו אומרים שמת ודאי. אלא בדדמי אומרת לכן אם אמרה וקברתיו היא נאמנת לפי שהוסיפה כ"כ לומר וקברתיו ודאי מת וליכא למימר שמשקרא: והרא"מ ז"ל שהביא הכ"מ נתן טעם טוב בדעת אבל אני נלע"ד עוד כמ"ש דהוא גם כן טעם טוב.
וגם מה שטענו להרא"מ על דברי רבינו שהביא בכ"מ דמאי שנא מת על מטתו ממת וקברתיו גם טענו דק"ו הוא ומה במקום שמת על מטתו לא מהימנא במת וקברתיו מהימנא ובמקום שמת על מטתו מהימנא אינו דין שבמת וקברתיו תהא נאמנת הנה הרא"מ ז"ל תיקן לקושיות אלו לפי תירוצו הנזכר.
ואני ההדיוט נ"ל דלא קשה כלל. דמה ענין זה לזה וכי משום חומרא וקולא אנו דנין בענין זה.
והלא הכל לפי השערות השכל אנו דנין. דבשלמא כשאמרה מת בעלי במלחמה דמשום מלחמה היא באה לומר שמת איכא למימר בדדמי היא אמרה.
ולכן אינה נאמנת אף בשאמרה וקברתיו כמש"ל. אבל כשהיא אמרה שמת על מטתו ולא מחמת מלחמה למה לא נאמין לה דמאי מעלה ומוריד כשיש מלחמה.
וכי כל העולם ילכו למלחמה. והרי היא כמו בדעלמא שאשה שאמרה מת בעלי נאמנת. אבל ברעבון שהוא כולל כל הנממאים שם ואין מפלט להם מהרעבון. היא סברא שאי אפשר שהוא לא ימות מהרעבון.
ולכן גם מה שאמרה מת על מטתו הוא בדדמי. דסברה שמת מחמת הרעבון לפי שלא יש לו במה לחיות עוד ואע"פ שאמרה שלא מחמת רעבון היא משקרת.
לפי שהרעבון אין מפלט ממנו ובודאי שמחמת הרעבון הוא שאמרה שמת בדדמי ואינה נאמנת. מה שאין כן במלחמה שיש מפלט במקום שאין שם מלחמה מגעת שבמקום מעט רחוק ליכא פחד מלחמה.

כשהיא אמרה מת על מטתו שלא מחמת מלחמה נאמנת: וג"כ מה שטענו עוד מההיא דאמר רבא רעבון גרוע ממלחמה וכו' דמשמע דגבי מלחמה אי אמרה מת וקברתיו נאמנת דאם לא כן מאי גריעותיה דרעבון ממלחמה. מה שיש בזה אין בזה ומה שיש בזה אין בזה וכו'.

ובמלחמה במת על מטתו נאמנת ובמת וקברתיו אינה נאמנת ע"כ. אינה טענהדמה שאמר רבא גירעון דרעבון לא אמר במקום דשייך בדדמי דודאי דבדדמי דמלחמה הוא גרוע.

דאף באמרה וקברתיו אמרינן דהיא משקרא מה שאין בדדמי דרעבון דהיא נאמנת. אלא כוונת רבא לומר דיש גירעון ברעבון יותר ממלחמה.

דבזמן מלחמה יש ענין לומר דלא אמרה בדדמי. מה שאין כן ברעבון דכולה בדדמי הוא עד שתאמר וקברתיו: עוד כתוב בכ"מ שהר' יוסף בן לב כתב בתשובה וז"ל וק"ל בדברי ה"ה טובא חדא דהיאך כתב דכוונת הרמב"ם וה"ה לפרש דהבעיא בדלא אמר קברתיו וכו' ועוד דאיך אפשר לומר דס"ל לרב אלפסי דפשיטא להו וכו' אבל במת וקברתיו פשיטא להו ע"כ: ואנכי איש צעיר נלע"ד דכוונת הרב המגיד כך היא דכמדומה לו שכוונת רבינו והל' קא מכריחים דפירוש הבעיא בשלא אמר וקברתיו.

אבל באומרת וקברתיו לא איבעיא להו והוא דאם איתא דבמת וקברתיו קא מבעיא להו מאי קא דחו בש"ס הך דבעי למפשט משני ת"ח בגו דאמרו אסקינהו קמן. הרי זה דומה לשאמר מת וקברתיו.

ואם היא הבעיא דאף דאמר וקברתיו אם אינו נאמן משום דטעמא הוא דהיא דייקא ומנסבא גם בזה דאסקינהו לא יהיה נאמן לטעמא דהיא דייקא ומנסבא. ומאי קא דחי ליה והלא בזה האופן היא הבעיא שלו שהוא בשאמר מת וקברתיו.

דאם טעמא דאשה דייקא לא מהני ורצה המפשיט לפשוט לו מהאי דמהני דהוא דטעמא משום דעבידא לאגלויי ואם כן מאי קא דחי ליה. דהוא רוצה לומר דטעמא דדייקא ומנסבא והא אף דאירי בדאסיקנהו וכו' לא אתי נמי.

דלא מהני לטעמא דהיא דייקא ומנסבא אלא ודאי דהבעיא היא בדלא אמר וקברתיו ואם הוא טעמא משום דהיא דייקא ומנסבא הכא כיון דזמנין דסניא ליה לא דייקא ומנסבא. דהיינו שהעד לא יאמר בדדמי אבל כיון דאין להאמינו אלא משום דאשה דייקא הכא לא דייקא כיון דיש רגלים לדבר וזמנין דסניא ליה לא דייקא.

אבל אם אמר וקברתיו ודאי דנאמין לו אף ע"ג דהיא לא דייקא דודאי אמר אמת כיון דאמר וקברתיו. אבל אם נאמר דטעמא דנאמין ע"א בעלמא משום דמלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי.
גם בזה דעבידא לאגלויי אף לא אמר וקברתיו דודאי לא אמר בדדמי. אלא שידע בבירור שמת בודאי דחושש שמא ימצא חי ויצא שקרן.
אבל אם נאמר שטעמא הוא דאשה דייקא ומינסבא. דהכוונה דגם בעלמא אינן מאמינים אותו אלא בשביל שסומכים דהאשה דייקא ומנסבא אם כן הכא לא מהני כשלא אמר וקברתיו.
דחיישינן.
דאמר בדדמי. ולפי זה כך דברי הרי"ף ז"ל דמתחילה אמר דאיבעיא להו ע"א במלחמה מהו וכו' דהביא דברי הש"ס מאי דהוה בעי למיפשט לה.
ומאי דדחו לפשוט ההוא ולא איפשיט בעיין ואח"כ אמר אלא מיהו כיון דאמרינן בפרקא דלקמן ההוא גברא דטבע בדגלת וכו' שמעינן דעד א' במים שאין להם סוף נאמן ודוקא היכא דאמר אסקוהו. לקמן וכו' וכדאסיקנא למעשה דשני תלמידי חכמים וכו' והוא הדין לעד אחד במלחמה היכא דאמר וקברתיו ע"כ כוונת דבריו דלאחר מה שהביא דברי הבעיא ומה שאמרו עלה בש"ס דהוא דלא איפשיטא בעיין על זה אמר ומיהו וכו' דהיינו אף על גב שאין מבואר באיזה אופן היא תבעיא אם בשלא אמר וקברתיו או גם באומר וקברתיו: הרי מההיא דלקמן דההוא גברא דטבע בדגלת וכו' וכד אסיקנא למעשה דשני תלמידי חכמים ועבדו עובדא דנאמן עד א' באופן הנז'.
א"כ יצא לנו הדין דגם לעד א' במלחמה היכא דאמר מת וקברתיו. וא"כ הדרן לומר דהבעיא היא דוקא בדלא אמר וקברתיו.
ובהך הוא דלא איפשיטא בעיא דהיינו דמעיקרא בעי למיפשט לה מהך עובדא דשני תלמידי חכמים. דמשמע מניה דבכל גוונא נאמן עד אחד אע"ג דלא אמר וקברתיו.
ודחי ליה דהיא איירי כגון דקאמר' אסוקינהו לקמן וכו'. דהוא דוקא באופן זה דהוא דמי לוקברתיו.
אבל בדלא אמר וקברתיו עדיין היא בעיא. וליכא למימר דאיפשוט בעייא דדוקא בכי האי גוונא הוא דנאמן.
ואם כן טעמא הוא לאו משום דמלתא דעבידא לאגלויי דודאי ליכא למילף מינה דשאני התם דעובדא כך הוה: ומעתה לא קשה מה שהקשה מוהר"י בן לב ז"ל כנז"ל שודאי

בשאמר וקברתיו ליכא בדדמי ועדיף מדעלמא. אף אם נאמר דלא דייקא דזמנין דסניא ליה.
בהאי גוונא לא צריכין לדיוקא דידה. כיון שהוא אמר וקברתיו אף לטעמא דמשום דאיהי גופה דייקא ומנסבא.
בכי האי גוונא נאמן בודאי: ומה שאמר הרי"ף ולא איפשיטא בעיין הוא על מה דקא שקיל וטרי בש"ס לא איפשיטא בעיין. ואחר כך הכריח על איזה אופן היתה הבעיא דהוא ממה שאמרו לקמן על ההוא גברא דטבע בדגלת וכו' ועל מאי דאסיקנא לעובדא דשני תלמידי חכמים מוכרח לומר דהבעיא היא בדלא אמר וקברתיו ולא אמר הרי"ף דאיפשיט בעיא מההוא עובדא דדגלת עד שיקשה על דברי הרב המגיד מה שהקשה.
אלא כוונתו דמהאי אנו מכריחין דהבעיא הוא בדלא אמר וקברתיו ובדא דלא איפשיט בעיין דזה כוונת דברי ה"ה שאמר על דברי הרי"ף דהיינו שהרי"ף נתבונן מהנך עובדי דודאי לא תבעי אלא על שלא אמר וקברתיו ובהאי לא איפשיטא וגם לרבינו הכי סבירא ליה כדברי הרי"ף: ועל מה שהקשה עליו עוד על מה שאמר א"נ דבעיין בכל גוונא וכו' דאמר דלכאורה נראה דלאו אורחא דגמ' היא וכו' ודוחה הפשיטות ולא קאמר שום צד מהנך תרין צדדין אלא צד אוחרנא דדוקא היכא דקאמר אסקינהו לקמן דהוי כמו וקברתיו הוא דמהימן ע"כ.
גם זה לא קשה דכוונת ה"ה היא דהבעיא היא בכל גוונא ורצו לפשטה מהנך דשני תלמידי חכמים. דהיא בכל גוונא משמע דדמי לשלא אמר וקברתיו.
והשיב לו דלאו על נשים קא. סמכי אלא על הסימנים.
ולא איפשיטא בעיין י אלא מהנך עובדי משמע דאם אמר וקברתיו נאמן דנמצא דלא אמר ה"ה דפשיט לצד דאם אמר וקברתיו עד שיקשה מה שהקשה עליו. דודאי דכוונת הדחייה לומר דאין לך לפשוט מהאי כלל.
דזה לא עליהם סמיכנא כלל. אלא ממה שמצינו בש"ס הנך עובדי.
עבדינן כוותייהו. ואמר דבכי האי גוונא מהני.
דבעי.
כדאסקוה לקמיה כדאמר בהך עובדא דדגלת וכד. אסיקנא למעשה דתלמידי חכמים דלא אמר דהוא כמו דפשיט להאי צד אוחרנא ודוק היטב: אלא דלכאורה קשה דלפי.
מה שאמרנו בדברי הרב המגיד. בפירוש.

ראשון דגם הרי"ף ז"ל מודה דהבעיא היא בשלא אמר וקברתיו. דאיך שייך לומר כך והא איהו ס"ל דאפילו שני עדים בעי לומר וקברנוהוכ"ש בעד א' וזה כתב הרא"מ ז"ל להטוענים להכריח דהרי"ף סובר נמי דבאשה עצמה אינה נאמנת אף בשאמרה וקברתיו. דאיהו מפרש הבעיא בשאמרה וקברתיו. ואמר דאי ס"ד נאמנת א"כ עד א' במלחמה אמאי קא מבעיא ליה השתא אשה גופה נאמנת על עצמה עד אחד לא כ"ש.

וההכרח שהבעיא איירי וקברתיו הוא משום דאיהו ס"ל דגם בשני עדים בעי לומר וקברנוהו יעו"ש בדברי הרא"מ שהביא הכ"מ: ונלע"ד דלא קשה דלא אמר הרי"ף דבשני עדים בעי וקברנוהו דהוא מוכיח הכי ממקום אחר מהש"ס עד שתקשה עליו כך. דהוא ז"ל אחר שהכריח מההיא עובדא דדגלת וכו' והוא הדין לעד א' במלחמה היכא דאמר וקברתיו.

על זה אמר ואי לא קא מסהדי הכי אפי' תרי סהדי לא סמכינן עלייהו וכו'. דהוא ז"ל דן לומר הכי אחר מה דקא שקיל וטרי על הך בעיא.

כיון דחששא היא משום דשמא בדדמי אמר. א"כ גם על ב' עדים איכא הך חששא: גם מה שהכריח שם הרא"מ ז"ל דאיכא למימר דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל דהך בעיא איירי בשאמרה וקברתיו ודייק לה מלישנא דגמ' דמדקאמר עד אחד במלחמה מהו וכו' והכא נמי לא משקר ש"מ דעד א' במלחמה במת וקברתיו קא מיירי דאם לא כן הא דקאמר והכא נמי לא משקר מ"מ איכא למיחש ביה בדדמי וכו' שהרי האשה עצמה שנאמנת על עצמה לומר מת בעלי וכו' אם באה ואמרה מת בעלי אינה נאמנת משום דאיכא למיחש בה בדדמי וכו' אלא ע"כ לומר דבעיא דעד א' במלחמה במת וקברתיו קא מיירי דלא שייך ביה בדדמי ע"כ: נלע"ד דלא קשה נמי מהא על דברי הרב המגיד ז"ל דאמר דהרמב"ם מפרש לה בדלא אמרה וקברתיו דאדרבה הוא דאשה עצמה היא טועה לפי תאותה וחפצה להתיר עצמה.

אבל העד אינו טועה וכיון שאמר מת הוא בודאי עד שנתברר לו שמת. דזה צד ראשון דאי טעמא משום דמלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי והאי לא משקר דלא אמר בדדמי שחושש שמא ימצא שקרן ורואה בדיוק לידע האמת ומשום שמא יטעה דומיא דאשה ודאי לא דשאני אשה דחפצה ותאותה להתיר עצמה היא טועה לפי תאותה.

אבל הוא אינו טועה או דילמא טעמא הוא משום דאשה גופה דייקא ומנסבא והכא לא דייקא וזה דוקא כשלא אמרה וקברתיו. אבל בשאמרה וקברתיו גם לטעמא דאשה גופה דייקא ומנסבא מהני דלא צריכין בהא לאשה דדייקא דאף על גב דלא דייקא יש

להאמין לעד דהוא ודאי לא אמר בדדמי כיון שאמר וקברתיו: ואין להקשות דאם רבינו ס"ל דהבעיא היא בשלא אמר וקברתיו ובאופן שפירשתי לעיל לדעת הרב המגיד.
א"כ כיון דהרמב"ם גילה דעתו דטעמא הוא משום דמלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי. הרי לדעתו איפשיטא הבעיא וכיון שכן אמאי אמר דלכתחלה לא תנשא.
והרי לפי הבעיא הוא דאם מטעמא דמלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי גם בלא אמר וקברתיו נאמן: שכבר הרב המגיד כתב בסוף פרקין שרבינו נראה לו שטעם הראשון עיקר שעליו סמכו בדברים אחרים בגמ' כגון בהכרת שמות בגיטין ובחליצה אלא דהיכא דנפקא לן דינא בין שני הטעמים אלו שאין רבינו סומך על זה יעו"ש.
וכיון שכן אתו דבריו הכא שפיר דאמר דלא איפשיטא בעיא דהיינו כיון דאיכא נפקא מינה לדינא. שלטעמא דאשה גופה דייקא ומנסבא א"כ אם לא אמר וקברתיו אינו נאמן. ולטעם דעבידא לאגלויי נאמן להכי ספיקא הוי ולכתחלה לא תנשא: דין ט' כבר הודענו שהעד שאמר וכו' אבל אם אמר העד או האשה או העבד וכו' שואלין אותו היאך ראית ובמה ידעת שמת וכו' כתב הרב המגיד ונראה שרבינו הוציא זה ממ"ש שם מעשה באדם א' שבא לפני טרפון וכו' אבל לומר ע"כ מודו ליה דאי לא תימא הכי לימא ת"ק אין בודקין עדי נשים כלל ע"כ.
פירוש דבריו כיון דקי"ל כת"ק אם היה משמע מדבריו דאין בודקין כלל. אע"ג דהך ברייתא דמשמע מינה דלר' טרפון צריך לשאול כיצד לא עבדינן כוותיה אלא כת"ק דברייתא בתרא דלא צריך לשאול כלל אבל מדקאמר אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה משמע דוקא בדרישה וחקירה אין בודקין אבל בודאי כל דליכא דרישה וחקירה אלא דלשאול לו כיצד צריך.
ולהכי לא הביא ראיה מר' טרפון דברייתא קמא דהא שאל לו כיצד ידעת. דמינה אין ראיה אם היה משמע מת"ק דברייתא בתרא דאין שואלין כלל.
וכיון שכן לא קשה מה שהקשה הרב הלח"מ ז"ל על הרב המגיד דאמאי לא מייתי ראיה מר' טרפון דברייתא קמא: ומה שהקשה עליו עוד דאמאי לא מייתי ראיה משום דהוא כדיני ממונות ובדיני ממונות אמרינן דבודקין את העדים וכו': נ"ל דלא קשה דאי מהאי הוה אמינא כיון שמצינו דבעדות זו אפילו שמע מאשה ששמעה מעבד שאמרה מת סתמא די בהכי דלא כדיני ממונות אם כן גם בעד שאמר מת לא צריך לשאול כיצד להכי הביא ראיה מדלא אמר ת"ק אין בודקין עדי נשים כלל משמע דצריך לשאול כיצד ידע שמת: דין י"ח ראהו צלוב וכו' כתב הרב המגיד ורבינו לא הזכיר בדבריו דין מגוייד כלל ובגמרא הקשו וכו' רבא אמר בסכין מלובנת ודברי הכל והרשב"א כתב היכא דראהו

מגוייד וכו' וכן מפורש בירושלמי דגרסינן התם אפילו מגוייד אני אומר בחרב מלובנת נכוות וחייה עכ"ל ע"כ.
נראה פשט דברי הרשב"א כך הם דמה שאמר רבא בסכין מלובנת ודברי הכל. דהיינו דמתניתין משום דמגוייד בסכין מלובנת דיכול להתרפא.
והכוונה דבכל מגוייד כל שלא ידענו שלא בסכין מלובנת חיישינן שמא בסכין מלובנת. וכפשט דברי הירושלמי דכל כמה דיכלינן להשוות שני התלמודין עבדינן.
ולפ"ז מלובנת דקתני מעידין על המגוייד הוא בידעינן דבלא ברייתא היתה. וע"ז קאמר הרב המגיד ואני אומר שאין נראה כן מן הברייתא מדקתני מעידין על המגוייד.
שלא היה לו לתנא דברייתא לומר מעידין על המגוייד סתם והיה לו לפרש דהוא דידעינן בודאי שלא היה בסכין מלובנת: ואני ההדיוט נלע"ד דאי מהא לא איריא דכל התלמוד . מלא מזה שהם סתמים.
וכן ראיתי למר"ן בב"י בסימן י"ז שכתב כך על דברי הרב המגיד אלו: ועוד נ"ל ראיה גמורה דמוכרח הוא לפרש דברי ת"ק דברייתא דהוא איירי בידעינן בודאי שלא היה בסכין מלובנת ממה דפליג רבי שמעון בן לכוות ואמר אף על המגוייד אין מעידין מפני שיכול לכוות ולחיות וכו' והשתא בשלמא אי אמרינן דת"ק איירי בידעינן בודאי שאינה סכין מלובנת א"כ אתי שפיר דר"שבן אלעזר אתא לאפלוגי דגם בזה אין מעידין מפני שיכול לכוות אחר כך ויתרפא.
אבל אם ת"ק איירי בסתם כל שלא נודע שנתגייד בחרב מלובנת מעידין אמאי אמר ר"ש בן אלעזר דאין מעידין מפני שיכול לכוות ולחיות וכו' דמשמע דידעינן דאיכא סכין מלובנת אלא מפני שיכול לכוות ולחיות. וכך הו"לל דחיישינן דשמא סכין מלובנת היתה: עוד כתב הרב המגיד ומתוך לשון ההלכות נראה כדברי הירושלמי וכו' משמע דסתמא אין מעידין ויש תימה על רבינו למה לא כתב מזה כלום ע"כ משמע דלדברי ההלכות לא קשה מה שלא הביא דברי רבא כלל דהוא סובר דמתניתין איירי בסתמא שלא נודע לנו במה הוכה אם במלובנת או לא ואף ע"פ כן אין מעידין.
דחוששין שמא בסכין מלובנת הוכה להכי לא הזכיר דין דרבא כלל. ואע"פ דאם ידענו דהוכה בסכין שאינה מלובנת דמעידין.
מ"מ כיון דמתניתין איירי בסתמא ולא הזכירה דאם באינה מלובנת מעידין להכי הוא גם כן לא הזכיר אלא הביא דברי המתניתין דוקא. אבל על רבינו יש תימה שלא הזכיר דין מגוייד כלל: ואנכי איש צעיר ראיתי מה דפי' רש"י ז"ל על מגוייד וז"ל לשון גודו אילנא מנותח ומלא פצעים וחבורות חרב ע"כ.

וכן ראיתי להטור שכתב ראהו צלוב או מלא פצעים וכו'. וכתב הרמ"ה דווקא שראהו מגוייד בסכין וכו'.
אלמא דמה שכתב בתחלה או מלא פצעים. הוא פירוש מגוייד דקתני מתניתין.
ועלה דכתב אח"כ וכתב הרמ"ה דווקא שראהו מגוייד וכו' וכיון שכן ג"כ רבינו שכתב שדקרוהו או ירו חצים הוא פירוש למגוייד דקתני מתניתין והרי רבינו הזכיר מגוייד כמו הרי"ף ז"ל וכמו שכתב מר"ן בכ"מ ובב"י דמה שכתב רבינו ודקרוהו וכו' הוא פירוש , מגוייד דמתניתין: דין י"ט עד א' אומר וכו' או שטבע בים הגדול ומת וכיוצא וכו' כתב הרב המגיד בסוף הדיבור ומתבאר מדבריו גם כן שמים שאין להם סוף שא"א לעמוד על בוריו של דבר לעולם אינו מעיד העד עד שישהה כדי שתצא נפשו ולא חיישינן דאמר בדדמי וכו'.
נ"ל פירוש דבריו כך כיון שאמר שאם נשאת לא תצא מוכרח לומר דאיירי שהעד לא אמר בדדמי. דהא כל היכא דחיישינן לומר בדדמי אע"פ שנשאת תצא.
וזה הוא איירי ששהה שם עד שתצא נפשו. דבכי האי גוונא ליכא בדדמי אלא משום דא"א לעמוד על בוריו של דבר לעולם.
דאמרינן שמא יצא ממקום אחר הוא דאמרינן. שלא תנשא לכתחלה.
אבל איירי ששהה שם עד שתצא נפשו. וזהו שאמר רבינו או שטבע בים הגדול ומת- דהיינו ששהה עד שיעור מיתה.
וכן נראה שכך פירוש דבריו ממה שכתב הוא ה"ה בדין כ' וז"ל כבר נתבאר זה למעלה בבבת ראוהו שנפל לים ואין בזה חילוק בין א' לב' וכו'. דהיינו שלא משום בדדמי הוא אלא משום דאפשר שיצא ממקום אחר.
וכיון שכן אין חילוק בין א' לב'. דבמקום דחיישינן לדדמי אם ב' הם לא אמרי' בהו בדדמי כמו שכתב הוא לעיל מזה לדעת רבינו וכיוצא בזה ראיתי למר"ן בכ"מ וכן להרב לח"מ שפירשו ג"כ הם ז"ל ומה שנ"ל כתבתי ודוק: דין כ"ד בא אחד ואמר אמרו לי ב"ד או אנשים וכו' כתב הכ"מ בסוף ד"ה בא א' ואמר אמרו לי ב"ד וכו' וז"ל וב' תשובות הללו כסותרות זו את זו בהבנת דברי רבינו שבאחת מצריך שיזכיר שם עירו אף ע"פ שהזכיר שמו ושם אביו.
ובאחרת אינו מצריך שיזכיר שם עירו ע"כ. פירוש שבסי' קפ"ה שהוא הענין יצחק בן מיכאל שהזכיר שמו ושם אביו קא מכריח דצריך להזכיר שם עירו.
שמה שאמרו לו כשתלך למקום פלוני אמור להם שהוא כמזכיר שם עירו. דאי לא תימא הכי למה תלו שליחותו בהליכתו לאותו מקום דהוא בודאי כמזכיר שם עירו.

אלמא דגם במזכיר שם אביו צריך להזכיר שם עירו. ובסי' קע"ז אמר דאם הזכיר שם אביו אינו צריך להזכיר שם עירו.
דהוא מראה דשתי תשובות הללו כסותרות זו את זו בהבנת דברי רבי': ואני בער ולא אדע דאיך שייך לומר דמהרי"ק בסימן קפ"ה כוונתו לומר דאף במזכיר שם אביו אמר שצריך להזכיר שם עירו. והרי הראיה שמביא מדברי רבינו ממ"ש לקמן בסמוך ישראל שאמר מת איש יהודי עמנו וכו' עד שיעיד העד שהוא פלוני ויכיר שמו ושם עירו וכו' ושם לא אמר רבינו ויכיר שמו ושם אביו אלא ויכיר שמו דוקא דהרב ז"ל בשורש קפ"ה עסיק לומר דבענין עדות זו צריך להזכיר שם העיר.
דאי לאו הכי מהיכן אנו יודעין שהם מעידין על פלוני זה שמא על אדם דמעיר אחרת להכי צריך שיזכיר שהוא מעיר פלונית. ולא נחית לומר אע"ג שהזכיר שם אביו ולהכי הביא ראיה מדברי רבינו שצריך שיזכיר שם העיר.
וכן מהתוספתא דקתני אין מעידין עליו עד שיכירו וכו' ושם עירו. ובהך תוספתא נמי אינו מוזכר אע"פ שהזכיר שם אביו.
אלא שיכירו אותו הוא דקתני דכל כוונתו לומר דלא סגי בהזכרת שם המת לבד אלא שיזכיר מאיזה מקום הוא כדי שנדע שעל זה הוא מעיד. שבאותה שחלה לא עלה על דעתו ליכנס בחילוק בין מזכיר שמו לבד או מזכיר שם אביו ג"כ: אבל מה שכתב בשורש קע"ו הוא מה שנראה לו לחלק אחר כך בין מזכיר שמו לבד ובין מזכיר שם אביו.
דנראה לו דשם אביו הוא כמו שמזכיר שם עירו והביא ראיה לזה מדברי הרמב"ם וכו' דהשתא לא ספוקי מספקא בכוונת רבינו דודאי כשמזכיר שם אביו טפי הוי היכרה שם אביו יותר מעירו. ומה שנראה מדברי רבינו דבהך שמת יצחק בן מיכאל דהוא צריך להזכיר שם העיר.
דאם לאו הכי למה תלו שליחותו בהליכתו לאותו מקום. התם שאני דהוא אינו מכיר זה יצחק בן מיכאל.
ואם לא הזכירו לו שבהליכתו לאותו מקום יאמר. אינו יודע על זה יצחק בן מיכאל אמרו להגיד שמת להכי אמרו לו שבהליכתו שם יאמר.
כן נראה לי לפרש דברי מהרי"ק בשתי תשובות הנז"ל. אלא שמר"ן העלה דמהרי"ק ספוקי מספקא ליה בהבנת דברי רבינו.
ואנחנו לא נדע מה:הלכות יבום וחליצה פרק א' דין ה' מי שמת והניח אשתו מעוברת וכו' אפילו מת בשעה שנולד הרי אמו פטורה מן החליצה ומן היבום ע"כ. הנה הרב המגיד מפרש דברי רבינו דאיירי כשנגמרו סימניו ואף ע"פ שידוע שלא כלו לו חדשיו.

דכן נראה ממ"ש רבינו בהל' מילה שבן ח' שהיה שלם בשערו ובצפרניו ה"ז ולד שלם. ולפי דברי רבינו שכתב שם ואם שהה ל' אפילו שידוע שהוא בן ח' ולא גמרו וכו' ה"ז ולד של קיימא א"כ ה"נ הכא.

וכיון שכן מה שכתב אח"כ רבינו אבל מדברי סופרים עד שיודע בודאי שכלו חדשיו ונולד לט' חדשים גמורים. הוא אע"פ שגמרו סימניו דהחמירו דבעינן דקי"לן שכלו לו חדשיו גמורים.

ומ"ש אח"כ אבל אם לא נודע לכמה נולד אם חי שלשים יום ה"ז ולד של קיימא ופוטר נשי אביו מן החליצה ומן היבום הוא דהיינו אף ע"פ שלא גמרו סימניו דסגי שלשים יום. דנמצא דבעי אחת מתרתי או שכלו לו חדשיו אע"ג דליכא סימנים.

או דשהא ל' יום אף ע"ג דליכא סימנים אבל כל היכא דליכא חדא מתרתי או שהוי ל' יום או שכלו לו חדשיו אע"ג דאיכא גמר סימנין הרי זו חולצת ולא מתייבמת וכן נמי מ"ש רבינו אבל אם לא נודע לכמה נולד אם חי שלשים יום וכו' לאו דוקא לא נודע אלא דאפילו נודע דהוא בן ח' אם שהה שלשים יום סגי: עוד כתב הרב המגיד ובענין ירושה שהוא דבר ממון סבור רבי' שהעמידוהו על דין תורה ולזה כתב רבינו בפ"א מהל' נחלות וכו' מפני שכל דבר שבממון קולו של זה חומרו של זה ע"כ.

הנה כתב זה ה"ה לפי סברתו של רבינו שבן ח' שהיה שלם בשערו ובצפרניו ה"ז ולד שלם. וא"כ זה שהיה שלם בשערו ובצפרניו לא שינו חז"ל מדין תורה משום שדבר שבממון קולו של זה חומרו של זה דלא שייך להחמיר בזה.

ומה שסובר רבינו כך. הוא כמ"ש לעיל שפסק כר' דאמר אישתהויי אשתהי בכל שגמרו לו סימניו ופסק כרשב"ג דכל ששהא שלשים יום אינו נפל וכו': אלא דקשה דה"ה הכא נתן טעם לכל דברי רבינו כמ"ש ובהל' נחלות קא טרח למצוא טעם לדברי רבינו בענין אחר ואוקים בצ"ע: ואפשר לומר דה"המ התם לא הונח לו בפירושו דהכא דרבינו בענין ממון העמידוהו על דבר תורה ואם גמרו שערו וצפרניו סגי דהלכה כרבי.

דאם כן התם דאמרו כמאן דלא כרשב"ג דאי כרשב"ג הא אמר כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל הא לא שהה ספיקא הוי. ודחו דקים לן בזה שכלו חדשיו ונראה דעל כל מאי דתני במתניתין קאמר.

דאם הלכה כרבי בזה נמי יאמר דאיירי שגמרו שערו וצפרניו וכרבי. אלא מדקא מהדרי לאוקומה כרשב"ג משמע דלית הלכתא כר' אלא לענין מילה דהיא מצוה דאית בה זמן וכי היכי דלא מעבר זמן דאורייתא.

אבל בשאר דברים לא קי"ל כרבי דהחמירו ז"ל עד שכלו חדשיו או עד שישהא ל' יום. ועוד ממה שפסק רבינו בפ"ב מהלכות רוצח דבן ח' שלא שהה אע"פ שנגמרו סימניו אינו נהרג אלמא דלית הלכתא כר' בשאר מידי אלא בעי שישהא ל' יום או שכלו לו חדשיו. ומה שכתב כאן וזהו ששנו חכמים על דין תורה מפני שכיון שאין אנו מחשבין אותו כולד שלם לכל דבר אינו בדין שיהא אדם נהרג עליו. תירוץ זה קשה לו ג"כ דלמה ישנו חכמים בהאי כיון דדינא הוא שיהרג ומאי ספיקא איכא קמי ר' עד שאמר אח"כ וידוע דכ' ספק נפשות להקל.

וגם מ"ש אחר כך וכיוצא בזה כתב פ"א מהלכות אבל ש' מתאבלין אלא על מי ששהא ל' יום או שכלו חדשיו. לפי שהקילו באבילות כמו שאמרו הלכה כדברי המקל באבל ע"כ. דנראה שכך גורס שם ולא כגירסתנו אבל היאך אפשר לומר שכך היתה לו הגירסא והלא הראב"ד בהשגות כתב אינו מחוור שהרי הלכה כרשב"ג דמששהא ע"כ. אלמא דרבינו ס"ל דאע"ג דשהא שלשים יום אין מתאבלין.

ואפילו ששייך לומר שכך היה גורס וכתב וכיוצא בזה וכו' אפ"ה אינה ראייה. דמאי ענין דבר של רבנן לרוצח שהוא דאורייתא שהרג אחד שהוא מקרי בר קיימא לפי ד"ת לדעת רבי.

ואפי' שנאמר שט"ס בדבריו וצ"ל שאין מתאבלין על מי ששהא ל' יום וכוונת דבריו דהיינו שחז"ל הקילו באבילות דאע"ג דשהא ל' יום אין מתאבלין עליו דפסק כרבנן דפליגי עליה דרשב"ג בבן ח' ששהא ל' יום דאית להו דהוא נפל כיוצא ברוצח דשם הקילו שאם לא שהה ל' יום אינו נהרג.

מ"מ אין הנדון דומה כיון דהוא מדאורייתא ואבל מדרבנן דבדרבנן יכולין להקל אבל לא בדאורייתא. ועוד ברוצח דאם שהה ל' יום נהרג עליו ובאבלות אין מתאבלין עליו.

משום כל זה טרח ה"ה אחר כך לתת טעם אחר לדברי רבינו והניח בצ"ע: ואנכי איש צעיר נ"ל לתת טעם לדברי רבי'. דבמילה פסק כר' משום דבהערל אמרו איזהו בן ח' כל שלא כלו חדשיו.

ר' אומר שערו וצפרניו מוכיחין עליו וכו' דאמר האי בר שבעה הוא ואישתהויי אשתהי. ופריך הא דעבד רבא תוספאה וכו' כמאן כרבי כיון דאיכא רשב"ג דאמר אישתהי דתני כל ששהא וכו' כרבי עבד ע"כ אלמא דגם רשב"ג אית ליה כרבי.

וגם פסק כרשב"ג דבשהא שלשים יום אינו נפל משום דאמרו בשבת דף קל"ו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרשב"ג. והכא כתב רבינו דדין תורה אפי' מת בשעה שנולד הרי אמו פטורה מן החליצה ומן היבום.

דהיינו בשגמרו שערו וצפרניו וכר'. ואמר אבל מדברי סופרים עד שידע בודאי שכלו לו חדשיו.
והוא כמו שכתב ה"ה דגרסינן התם אמר ליה רב אשי לרב הושעיא בריה דרב אידי תנן רשב"ג וכו' אבל הכא כמאן נעביד. וסובר רבינו דהא ודאי בשלא כלו חדשיו וכו' שנתבאר בגמרא בנדה פ' יוצא דופן.
אלא ודאי בשלא כלו לי חדשיו הוא ואמרינן דבדיעבד עבדינן כרבנן. ומאן רבנן רבי היא אשתהויי אישתהי.
ובודאי שגמרו סימניו דאי לא גמרו כיון שלא כלו לו חדשיו ולא שהה לכ"ע נפל גמור.
והרי מבואר דלכתחלה החמירו כדברי רבינו: ומה שכתב רבינו בהלכות נחלות שקטן בן יומו שלא כלו לו חדשיו אם חיה אחר אמו שעה אחת ומת הרי זה נוחל ומנחיל .
הוא כפשטה דמתני' דקתני בן יום א' משמע כל שחיה יום אחד אף על פי שלא כלו לו חדשיו. דהרי כשאמר הש"ס על הך דקתני והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם.
למאי הלכתא אמר רב פפא לענין אבילות. קא פריך בש"ס כמאן דלא כרשב"ג וכו' דשמיע ליה דמתניתין איירי בדלא שהה ל' יום וסובר רבינו מדלא פריך הכי בש"ס על מתניתין עצמה אלא עד שאמר רב פפא לענין אבלות.
משמע דלענין נחלה אה"נ דלא בעי ל' יום. דבנגמרו שערו וצפרניו סגי החמירו אלא לענין יבום.
אלא דבענין אבלות דקא מוקימלה רב פפא קא סבר הש"ס מדאצטריך תנא לומר דחייב להתאבל משמע דאף ע"ג דלא שהה ל' יום אלא גמרו סימניו דאל"כ ודאי כיון שאינו נפל הוא חייב להתאבל ומאי אתא תנא לאשמועינן וקא בעי ואמר כמאן דלא כרשב"ג אלא כרבי. דהיינו בהאי נמי עבדינן כרבי ולא בעי שישהא ל' יום.
אע"ג דרשב"ג נמי סבר כרבי כמ"ש לעיל מ"מ סתמא דש"ס הכא הא נקט לפי דברי רשב"ג בסתם דבריו. ודחי ליה לא בשכלו חדשיו דהיינו דאף בשכלו חדשיו אצטריך תנא לומר דאע"ג דהוא מדרבנן חייב להתאבל היכא דכלו לו חדשיו דלא מקרי נפל: ורבינו פסק דבאבילות בעי שכלו לו חדשיו.
ואם לא כלו לו חדשיו אף ע"פ ששהא שלשים יום אין מתאבלין דלא פסק בהכי כרשב"ג. אלא כת"ק דפליג על רשב"ג דס"ל דלא מהני שהה שלשים יום והוא משום דהלכה כדברי המיקל באבילות.

ולדעת ת"ק דרשב"ג בעי עד שכלו לו חדשיו ממש ולא מהני מה ששהה ל' יום כיון דלא כלו לו חדשיו: ומה דכתב גבי רוצח בבן ח' שלא שהה אף על פי שנגמרו סימניו אינו נהרג הוא משום דס"ל דכמו שהחמירו חז"ל לענין יבום. גם כן הוא הדין נמי בענין רוצח החמירו שלא להרוג גדול בשביל אחד שלא כלו לו חדשיו ולא שהה ל' יום אע"ג דגמרו סימניו.

דבכמה עניינים מצינו לרז"ל דמהדרי להציל נפש ישראל. דודאי דלא גרע מענין יבום דלא חשבינן ליה בר קיימא לפטור מן החליצה ומן היבום כך נמי לא חשבינן ליה בר קיימא כדי להרוג בר ישראל עליו.

אלא בעי' עד שכלו לו חדשיו או עד ששהה ל' יום דודאי שמה שהחמירו הוא דחיישי במידי דאיסורא כסברת ת"ק דפליג ארשב"ג דס"ל דבעי עד שכלו חדשיו בודאי ג"כ ברוצח נמי חיישי שהוא מידי דאיסורא ומכ"ש דרציחה חמורה: דין ו' מי שיש לו אח מ"מ אפי' ממזר או ע"א וכו' ה"ז זוקק את אשתו ליבום ע"כ.

כתב הרב המגיד ומדברי רבינו נראה שלא כדברי מר יהודאי שהרי לא חלק בין אם עובד עכ"ום היבם בשעת הנישואין בין שהמיר אח"כ ע"כ משמע מדבריו אלו שעובד עכ"ום שכתב רבינו הוא מומר מקרי. וכיון שכן לא ידעתי מאי דמספקא להרב לח"מ שכתב בסוף הדיבור וז"ל עוד מספקא לי אם יש לו בן מאשה אחרת מומר אם פוטר את אשתו מיבום.

דאי אמרינן דפוטר הא בגמ' אמרו גבי ממזר דכיון דפוטר לענין יבום מזקק זקיק. ואם כן ה"נ דכוותה היא ואם אינו פוטר דבר קשה הוא לומר כן וצ"ע ע"כ.

דמאי מספקא ליה והרי רבינו כתב לעיל בפירוש או עובד עכ"ום ה"ז פוטר את אשתו מן החליצה ומן היבום. ודכוותה כתב בדין זה מי שיש לו אח מ"מ אפי' ממזר או עובד עכ"ום וכו' זוקק את אשתו: וגם לא ידעתי אמאי נקט מאשה אחרת דגם מאשה זו יש להסתפק לפי דעתו אם פוטר מיבום: דין י"ב החולץ ליבמתו וכו' וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כתב הרב המגיד ודעת רבינו שהלכה כר"י ולדידיה אפי' לאו ליכא וההיא דרשא דלא יבנה אסמכתא בעלמא היא ע"כ.

ולפי זה אתי שפיר מה שכתב לעיל שאם בא הוא או א' מהאחין על צרתה ה"ז עובר בעשה שנאמר יבמה יבא עליה ולא עליה ועל צרתה. ולא כמו שפירש"י משום דכתיב אשר לא יבנה את בית אחיו בית אחד הוא בונה.

דמשמע ליה לרבינו דאין פשטיה דקרא להכי נמי. ומכ"ש דלא קאמר להך דרשא רבי יוחנן אלא ר"ל הוא דקאמר להא ונ"ל דמה דסבר רבינו הכי משום דכך משמע מדברי

ר' יוחנן במה דקאמר מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ וכו' אלא איהו שליחותא דאחים קעביד ואיהי שליחותא דצרה קעבדה.
דמשמע דנפל האיסור של אשת אח כשמת בלא ולד דהכי משמע אי בעי האי חליץ דליכא איסורא כלל לא גבי זה ולא גבי זה ואיהו שליחותייהו קעבד. וזהו שכתב רבינו שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו לפיכך תופסין בהן הקידושין כשניות ע"כ דהוא מפרש דברי רבי יוחנן כך במה שאמר מי איכא מידי דמעיקרא וכו' כנ"ל: ולפי זה מה שאמר הש"ס אח"כ איתיביה רבי יוחנן לר"ל החולץ ליבמתו וכו' בשלמא לדידי דאמינא חייבי לאוין נינהו ניחא.
אבל לדברי ר"ל דדריש הך דרשא אשר לא יבנה. דאף את"ל הך דרשה גמורה דהוא קאי בלא יבנה כן האחים ליכא כרת אבל ודאי לדעתו דרבי יוחנן ליכא לאו אלא אסמכתא בעלמא או אפשר לומר דמאי דנקט חייבי לאוין הכוונה על האסמכתא דאסמכוה על לאו זה: ומ"ש אח"כ אמר רב ששת סיפא אתאן לר' עקיבא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין דמשמע דלרבי יוחנן חייבי לאוין ממש.
דבשביל זה אין לה עליו כלום הוא משום דרב ששת הבין בדברי רבי יוחנן דחייבי לאוין דקאמר הוא לאוין ממש. אבל לרבינא מתרצא שפיר סיפא דמתניתין דלאו משום דאתאן לר"ע אלא משום דאחד מן הילודים הוא דקידשה ולא משום חלוצה.
אלא משום דהויא אשת אחיו שלא היה בעולמו מנפילה ראשונה. כרבנן דאמרי אפילו יבם ולבסוף נולד אסירא.
משום אשת אח דהוא בכרת: ומ"ש בפ' ר"ג שהביא ה"ה אחר כך דנראה להדיא דלרבי יוחנן קיימא בלאו. הוא דס"ד דש"ס דחייבי לאוין דקאמר רבי יוחנן הוא חייבי לאוין ממש וכמו שסבר רב ששת הכא.
ובש"ס אסיק התם איידי דתנא התרת יבם אחד וכו'. ובודאי דלפי מה שכתב הרב המגיד דמה שהביאו לרבינו לומר כך משום שאמרו בגמ' בפרק החולץ אבעיא להו גזרו שניות בחליצה וכו' בחליצה לא גזרו רבנן שניות דמשמע דהחלוצה עצמה מדרבנן.
נמי יתורץ מה שתמה אח"כ מההיא דאיתיביה ר' יוחנן לר"ל ומההיא דפ' ר"ג הנ"ל. דרבינו יפרש להו כמו שפירשתי דעת רבינו כנ"ל כן נ"ל ודוק: דין כ"א הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת מפרישין אותה וממתינין לה אם הפילה יחזור ויקיים: הנה לפי מ"ש רבינו לעיל דביאת המעוברת אינו יבום א"כ מוכרח לומר דצריך לחזור ולבעול.
וכן כתב הב"י בשם רבינו ירוחם יעו"ש וזה מבואר בש"ס דף ל"ה ע"ב דקאמר איתיביה רבי יוחנן לר"ל אין הולד של קיימא וכו' יחזור ויבעול ויקיים מבעי ליה מאי יקיים יחזור

ויבעול ויקיים דלא סגי וכן באיכא דאמרי איתיביה ר"ל לר' יוחנן וכו' היינו דקתני יקיים יחזור ויבעול ויקיים.

הרי דלר"ל יחזור ויבעול קתני ורבינו קא אזיל ופסק כר"ל: ונראה לומר דאם רצה להוציאה קודם שיבעול צריך גט מלבד החליצה אף ע"ג דהך ביאה לא שמה ביאה. דהא קאמר רבינו אח"כ אם ילדה אפי' מת ביום שנולדה"ז מוציאה בגט וחולץ לה.

דאף בהאי דמדאורייתא ולד כזה פוטר כיון שמדבריהם אינו פוטר קא מצריך לה גט נמי לביאתה. ואע"פ שהך ביאה אינו כלום הן מצד דמן התורה ולד כזה פוטר אותה והן מצד דגם מדבריהם דאינו פוטר.

הרי ביאת מעוברת לא מקרייא ביאה. ואעפ"כ צריך גט משום דדמיא לכנוסה כ"ש בזה דודאי רבינו מצריך לה גט: ונ"ל להביא ראיה לדברי רבינו ממה שאמרו בש"ס תנא משום ר"א אמרו יוציא בגט.

דמשמע אע"פ שלא חזר ובעל יוציא בגט דלרבנן יקיים ויחזור ויבעול. ולר"א יוציא בגט שלא יחזור ויבעול ויקיים אלא יוציא בגט: ונראה דמשום דמשמעות דיוציא בגט הכי משמע להכי רש"י ז"ל פירש דברי ר"א אליבא דר' יוחנן שכתב קנסינן ליה דיוציא בגט משום דנכנס לספק איסור אשת אח ואף ע"ג דהשתא איגלאי מילתא דיבום מעלייתא הוא ע"כ.

דזאת סברת ר' יוחנן דלר"ל לאו יבום מעלייתא דאף ע"ג דהלכתא כר"ל פירש לר"א כר"י דלא כהלכתא משום דמשמעות יוציא בגט הוא אפי' בשלא חזר ובעל ואם כר"ל למה צריך גט כיון דלאו יבום מעלייתא היא דביאת מעוברת לא מקריא ביאה. דלא ס"ל כסברת רבינו דלר"ל נמי אף ע"ג דלא מקריא ביאה צריכה גט משום דדמיא לכנוסה.

וכיון שכן רבינו ס"ל דמשום טעם זה דדמיא לכנוסה זה יצדק גם באם ילדה אפילו מת באותו יום שכתב רבינו שהוא בענין שפירש ה"ה. דהוא בשלא נודע בבירור שכלו לו חדשיו אלא שנגמרו סימניו.

שולד כזה פוטר מן התורה ואינו פוטר מדבריהם דגם בזה בעי נמי גט כן נ"ל ודוק: פרק ב' דין ה' יבמה שנתייבמה וכו' כופין אותו שיחלוץ הואיל וקדם וגירשה בגט וכו' פירוש דמה שכופין אותו שיחלוץ ולא אמרינן שכופין אותו ליבם . משום כיון דקדם וגירשה בגט והיא אומרת שלא נבעלתי.

הרי נפסלה עליו בגט זה שנתן לה קודם בעילה כמו נותן גט לזיקתו דנפסלה עליו. ומה שכתב שאם לא גירש כופין אותו שיבעול או יחלוץ ויוציא בגט דאפילו בתוך שלשים צריך גט היה נראה לומר משום דחיישינן לדיבוריה שאמר בעלתי.

אלא שהרב המגיד כתב בסוף דבריו שנראה לדעת רבינו שאע"פ שלא אמר בעלתי מתחלה צריך גט. שאם דווקא כשהוא אומר בעלתי היה לו לכתוב אע"פ שחזר ואמר לא בעלתי דהיינו כדין בבא דסיפא דברייתא דקתני אע"פ שחזר ואמר לא בעלתי צריך גט נמי.

כיון דרבינו מפרש להך בבא אפילו בתוך שלשים. וקתני בה אע"פ שחזר ואמר לא בעלתי.

אם כן היה לו להזכיר גם הוא בדבריו אף ע"פ שחזר ואמר לא בעלתי. שהוא משמע דמשום דאמר בעלתי מתחלה צריכה גט.

ואע"פ שחזר ואמר לא בעלתי סמכינן אדיבוריה קמא. ומדלא אמר הכי משמע דצריכותא דגט לאו משום דאמר בעלתי בתחלה.

אלא אפילו לא אמר הכי בתחלה צריך גט משום דאמרינן דחזקת כנוסה דנבעלה. ומה שכתב רבינו בתחלת דבריו שאמר בעלתי הוא לרבותא דאפ"ה כופין אותו שיחלוץ דכן משמע במה שאמר ואע"פ שהוא אומר בעלתי כופין אותו שיחלוץ : וכי תימא דאם כן למה חזר התנא וכתב בבא דסיפא דצריך גט וחליצה והרי מרישא שמעינן לה דאפילו בתוך שלשים צריכה גט וחליצה.

דאם משום דלא מבואר בה דצריכה גט. היה לו לתנא לקצר בלשונו ולומר ברישא דוקא צריכה גט וחליצה.

אי מהא לא אירייא דחזר ותני לסיפא משום דאפי' לאחר שלשים כופין אותו לחלוץ ולא אמרי' דמבקשים ממנו כמו בבא שניה כיון דחזר ואמר לא בעלתי: והנה לפי מה שפירשתי שהגט שהיה בידה כיון שאמרה לא נבעלתי הרי נפסלה עליו דהוי כמו נתן גט לזיקתו דלהכי לא נכפייה לבעול. אתי דברי רב אמי הכי קאמר צריכה חליצה עם הגט שבידה דלפי דבריו שבעל ואח"כ נתן הגט הרי אותו גט מהני להוציאה בו ולפי דבריו שבעל קודם.

אלא לפי מה שאמרה היא לא נבעלתי ולא מהני הגט להוציאה צריך חליצה. ורב אשי דאמר התם גט לזיקתו הכא גט לביאתו.

הכוונה דהך גט שנתן לה דאמרינן דלא כייפינן ליה לבעול הוא משום דבעל אחר הגט דהוא גט לזיקתו וכיצד יהיה מתירה בגט זה למה שאמר בעלתי דלא מהניא חליצה לביאתו אלא גט אחר צריך למה שבעל אחר כך וזה בתוך שלשים דמוקי איניש אנפשיה מלבעול ונאמנת וכופין אותו לחלוץ אבל לאחר שלשים לא מוקי איניש אנפשיה מלבעול ונאמן שאמר שבעל ואח"כ נתן גט ואין כוכין אותו לחלוץ אלא מבקשים ממנו דוקא

משום האשה דשויא נפשה חתיכא דאיסורא וזה מוכרח כמ"ש שהגט אחר שכנסה והוא אומר שבעל קודם לרב אמי דאם הגט קדם לבעילה כיצד אמר רב אמי צריכה חליצה עם גיטה שבידה דמשמע דהך גט הוא דמהני למה שאמר בעלתי והרי צריך גט אחר להתירה.

דודאי גם רב אמי מודה דיש ביאה אחר גט מדקאמר רב אשי התם גט לזיקתו הכא גט לביאתו דמשמע דבגט לזיקתו כ"ע מודים דצריך גט אחר. אלא דרב אמי ס"ל דהוא כגט לביאתו וכך נראה מהש"ס בכמה מקומות שאם נתן לה גט ובעל שאסור לקיימה וצריך גט אחר לביאתו: והנה ה"ה בתחלת הדיבור כתב ופירשו ז"ל דהגט הזה נתן עכשיו דאי קודם כניסה אפילו לאחר ל' יום היתה היא נאמנת לומר לא נבעלתי דכיון דאיכא איסורא מוקי נפשיה מלבעול ע"כ.

דהכוונה דכופין אותו לחלוץ דודאי לא בעל: וקשה לי דמשמע דאי לאו האי טעמא דאמרינן דמוקי נפשיה ואין כופין אותו לחלוץ אלא בהך גיטא שבידה סגי מדלא קתני בהאי דצריך גט וחליצה והלא כיון שאמר בעלתי צריך גט אחד לביאתו כיון דגיטא קמא קודם שכונס: ואפשר לומר דאינהו ס"ל דגם בהך דמבקשים אף ע"ג דלא קתני בה צריכה גט מוכרח לומר דגם בהך צריכה גט אלא דלרב אמי בהך גט סגי ולרב אשי צריך גט אחר. ובהאי דאם הגט קודם כניסה גם לרב אמי צריך גט אחר לביאתו: וראיתי להלח"מ הביא הך דפירשו ז"ל וכו' והקשה על דבריהם אלו . ונראה דפירוש דבריו כך דהוא ז"ל מבין מחלוקת רב אמי ורב אשי דבהכי הוא דלרב אמי דאמר בהך גיטה שבידה סגי ולא צריך גט אחר.

משום דס"ל דאין ביאה אחר גט וא"כ מוכרח לומר שבעל שאחר כך דאם נתן הגט קודם לא מהני גט לביאתו שאחר כך אלא צריך חליצה אבל רב אשי ס"ל דסגי בגט דיש ביאה אחר גט ומהני גט אחר לביאתו שאחר כך. והקשה על מה דפירשו ז"ל וכו' דאם כך הוא האי סברא דהיכא דאיכא איסורא מוקי נפשיה מלבעול דאם כך הוא דסברא זאת איכא אם כן תקשי לרב אשי דס"ל דאיירי דגט נתנקודם א"כ בהך דלאחר שלשים יום דקתני דמבקשים ממנו דהוא נאמן דבעל אמאי נאמן הוא.

והרי כיון דגט שנתן לה הוא לזיקתו היא נאמנת שלא בעל דמוקי איניש נפשיה מלבעול כיון דאיכא איסורא. וא"כ היה צריך דכופין אותו לחלוץ דודאי לא בעל: ואמר ואולי לא אמרו כן אלא לומר דרב אמי לא מוקי התם גט לזיקתו וכו' משום הך סברא וכיון שכן מה שאמר כשגט יוצא מתחת ידה ע"כ אחר כניסה ע"כ.

דהיינו שרצה לתרץ דאולי מה שאמרו הך סברא דמוקי איניש מלבעול כיון דאיכא איסורא. משום שראו רב אמי דאמר דבהך גיטא שבידה סגי ולא מוקי התם גט לזיקתו הוא משום דאית ליה הך סברא דמוקי איניש נפשיה מלבעול היכא דאיכא איסורא.
ואם הוא דצריך גט אחר דיש ביאה אחר גט א"כ היאך אמרו דלאחר שלשים מבקשים ממנו דהוא נאמן שבעל והרי היכא דאיכא איסורא מוקי איניש נפשיה מלבעול. אלא ודאי איירי בדליכא איסורא שנתן הגט קודם אלא בעל קודם ולהכי סגי בגט שבידה דמזה למדו ז"ל דפירשו דאיירי אחר שכנס וכו' ורב אשי דס"ל דצריך גט אחר לא ס"ל הך סברא דרב אמי דאית ליה כיון דאיכא איסורא מוקי איניש נפשיה מלבעול.
דודאי דגם דאיכא איסורא לא מוקי איניש נפשיה מלבעול לאחר שלשים. ולהכי קתני ברייתא דלאחר ל' אין כופין אותו: ועל זה חזר ואמר ומ"מ קשה מנין להם שרב אמי ורב אשי חולקים בהא וכו'.
דהיינו גם עתה אכתי קשה דמנין להם להך דפירשו ז"ל שרב אמי ורב אשי חולקים בהך סברא. דלרב אמי ס"ל היכא דאיכא איסורא מוקי איניש נפשיה מלבעול אפי' אחר שלשים.
ורב אשי ס"ל דלא מוקי איניש נפשיה מלבעול . דילמא לא פליגי בהאי סברא דגם רב אמי מודה לרב אשי דלא אמרינן הך סברא.
ובמה שפליגי הוא דרב אמי לא רצה לאוקומי ברייתא בתרי גיטי כרב אשי כיון דאינו מבואר כך דבעי תרתי גיטי. אלא בגט אחד איירי ובענין דבעל קודם הגט.
אבל רב אשי ס"ל כיון דאוקימנא לרישא דברייתא דגיטה בידה וסיפא קתני צריכה גט משמע מלבד גט דרישא וא"כ מוכרח דגט שבידה הוא הגט לזיקתה כגון שנתן הגט קודם: ואנכי לא ידעתי דמי הכריחו להלחם משנה דמפרש לפלוגתא דרב אמי ורב אשי בהאי דחד ס"ל יש ביאה אחר גט וחד ס"ל דאין ביאה אחר גט.
דלא מצינו בש"ס מי שפליג בזה בביאור. דנראה דכ"ע ס"ל דיש ביאה אחר גט.
והפלוגתא היא כמו שאמר לעיל דפלוגתייהו הוא דרב אשי ס"ל דודאי דהך גיטא גט לזיקתו כיון דנפסלה על ידו ליבומי. ורב אמי ס"ל דהוא גט לביאתו שבעל קודם ואע"פ שנפסלה על ידו הוא משום דאמרה לא נבעלתי כמש"ל.
או נאמר דפליגי בהאי דרב אמי ס"ל כיון דמשמע מהברייתא דליכא אלא גט אחד מוכרח לומר דאיירי שהבעל אומר שבעל קודם נתינת הגט. אבל רב אשי ס"ל כיון דברישא ע"כ איירי דגיטה בידה ולא הזכירה מזה.

א"כ סיפא דקתני גט הוא מוכרח לומר דגט אחר קאמרה. דלא סגי בגיטא שבידה דהוא מוכרח לומר דהתם גט לזיקתו הוא.
דאמר שנתן גט קודם בעילתו ולהכי צריך גט לביאתו. דהשתא בין למר ובין למר היכא דאמר בעלתי ואחר כך נתתי גטלא בעי גט אחר.
והיכא דאמר נתתי גט קודם צריך גט אחר דיש ביאה אחר גט לכ"ע: ואתי שפיר מה שרבינו לא אמר שבעי גט אחר. כיון שהוא אמר בעלתי ואח"כ נתן גט.
שכך נראה מדברי רבינו שאיירי בהכי ולהכי לא תקשה מה שאמר הלח"מ וז"ל וגם צריך טעם למה לא פסק רבינו כרב אשי ע"כ שרבינו אתי ככ"ע בודאי: עוד כתוב בלח"מ וזה לשונו עוד כתב ועוד י"ל שמה שאמרו הנהו שניהם מודים וכו' לפי זה צ"ל הברייתא דקאמרה הוא אמר בעלתי וכו' ה"ה אף ע"פ שלא אמר בעלתי אלא ששניהם מודים שלא נבעלה שצריך גט ומה דנקט שאמר בעלתי הוא להודיענו דאף על פי שהוא מתחלה אמר בעלתי והוה ס"ד דכופין קמ"ל כיון דחזר ואמר לא בעלתי צריכה חליצה כלומר מבקשין אבל לא כופין כדכתב רש"י ז"ל ע"כ.
ותימה גדולה על זה דאדרבה כיון דאמר מתחלה בעלתי הוה צ"ל דאין כופין. ולמה שאמר לא' בעלתי הוה צ"ל דכופין.
דכיון דהוא מודה שלא בעל צריך חליצה על ידי כפייה. ובהיכן מצא שרש"י אמר הכי אדרבה אמר בהפך.
וז"ל רש"י ואף על גב דקתני אמבקשים קאי. וה"ק אף ע"פ שחזר ואמר לא בעלתי דאיכא למימר כופין הואיל ומודה וכו'.
הרי במה שאמר לא בעלתי הוה צ"ל כופין. וממה שאמר רש"י ז"ל בסוף הדיבור וז"ל ואי לא בעי למיחלץ לא כייפינן דסמכינן אדיבוריה קמא ע"כ הרי דיבוריה קמא שאמר בעלתי היא הנותנת דאין כופין.
והיה עולה על דעתי לומר דט"ס נפל בדבריו וצ"ל כך ה"ה אע"פ שלא אמר בעלתי אלא ששניהם מודים שלא נבעלה שצריך גט. ומאי דנקט שאמר בעלתי הוא לרבותא דאפ"ה כופין אותו שיחלוץ.
שלא כדברי רש"י שאמר דאין כופין אותו. אבל ראיתי שכתב אחר כך וקשה קצת אם כן למה לא פירש רבינו כשאמר ואם היה מודה שלא בעל כופין דבעינן הודאה מתחלה ועד סוף דאי חזר ואמר לא בעלתי אין כופין אלא מבקשין ע"כ.

הרי להדיא שאי אפשר לגרוס הכי ולפי משמעות קושיא זו משמע שצריך לגרוס בדבריו כך. ומאי דנקט שאמר בעלתי הוא להודיענו שאע"פ שחזר ואמר לא בעלתי והוה ס"ד דכופין.

קמ"ל כיון דאמר בתחלה בעלתי צריכה חליצה דווקא כלומר דאין כופין אלא מבקשין וכדעת רש"י ז"ל. שאז תחול הקושיא שאמר וקשה קצת וכו'.

דהיינו דהיה צריך לרבינו לבאר דאם אמר מתחלה בעלתי אע"פ שחזר ואמר לא בעלתי אין כופין. דאין כופין אלא כשאמר מתחלה ועד סוף לא בעלתי.

ודבריו אלו קשים אצלי כיון דרבינו איירי בכל גוונא בין תוך שלשים בין לאחר שלשים לענין גט. ואע"פ שלא אמר מעיקרא בעלתי כמ"ש הרב המגיד שאם דווקא כשהוא אומר בעלתי היה לו לכתוב אע"פ שחזר ואמר לא בעלתי.

ומדלא אמר הכי משמע דברי רבינו שאע"פ שלא אמר בתחלה בעלתי צריך גט ולעיל כתב דרבינו מפרש תרי בבי בכל זמן בין לאחר שלשים בין לתוך שלשים וכיון שכן כיון דאמרינן בעלתי לאו דוקא לענין גט בתוך ל' וגם לענין חליצה לאו דוקא וכאילו לא אמר בעלתי אלא לא בעלתי ואם כן צריך לכופו לחלוץ אפי' לאחר שלשים.

ומנין לו לומר בתחלה בעלתי הוא לרבותא דאפ"ה כופין אותו לחלוץ. דאם בתוך ל' אף על פי שלא חזר ואמר לא בעלתי.

ובלאחר ל' אם חזר ואמר לא בעלתי כופין אותו ג"כ: וכן נראה מדברי התו' בפי' שני דהם מפרשים כדברי רבינו לפי מה שפי' ה"ה ואמרו גם כן וז"ל והא דנקט והוא אומרבעלתי וחזר ואמר וכו' ה"ה אפילו אמר לא בעלתי בעיא גט. אלא נקט אמר בתחלה בעלתי לאשמועינן דאפ"ה כופין אותו לחלוץ ולא כמו שפירש בקונטריס ע"כ: ועוד כיון דלפי דברי ה"ה דאפילו בדלא אמר בתחלה בעלתי צריך גט א"כ דהתנא בא לומר דאפי' אמר לא בעלתי וא"כ לא צריך גט אפ"ה צריך גט נמי עם החליצה שהוא מודה שלא בעל דצריך חליצה- דודאי דכופין אותו וכיון שכן איך שייך לומר דמה שאמר בעלתי בתחלה הוא לומר שאין כופין אותו כיון דכל מגמתו דהתנא שבא לומר שצריך גט ולא בא בשביל שצריך חליצה.

דבשלמא לרש"י ז"ל דפירש דהתנא בא לומר שצריכה חליצה אתי שפיר מה שפירש דאפילו הכי קאמר שאף ע"פ שחזר ואמר לא בעלתי דאיכא למימר כופין הואיל דמודה. אפ"ה אין כופין כיון דאמר בתחלה בעלתי והוא לאחר ל' יום.

דודאי אתי שפיר כיון דהתנא בא לומר שצריך חליצה אלא דאין כופין: דין י"ב אמר הגדול וכו' מאחר שנסתלק הגדול שמצוה בו הרי כולן שוין ע"כ. כתב הרב המגיד וגירסת רבינו

היתה מצוה בגדול ליבם לא רצה וכו' חוזרין אצל הגדול וכו' אבל רש"י ז"ל גורס כגירסת הראב"ד ואמר דאם לא כן מתניתין דפרק החולץ היא ולמה לן הא דאביי קשישא ע"כ.
הנה ה"ה ז"ל לא תירץ לדעת רבינו למה לן הא דאביי קשישא כיון דגירסת רבינו באביי קשישא כמו המתניתין ובאמת דקשיא היא לפי גירסת רבינו. והלח"מ תירץ לגירסת רבינו דממשנה לא הוה יכול להקשות דדרך המשנה לדבר לשון סתום ואמינא דמשנה קאמרה בכור אבל הברייתא אין דרך לדבר לשון סתום ובודאי דלאו בכור הוא אלא גדול קאמר ולהכי הקשה מהאי ברייתא דאביי קשישא: ואנכי איש צעיר קשה אצלי תירוץ זה דא"כ הוה ליה להקשות תחלה ממתנותין דעדיפא ואי הוה מתרץ ליה דגדול הוא בכור עדיף ליה לברר לו דמתני' לאו בכור מהך ברייתא דקתני ת"ר והיה הבכור מכאן שמצוה בגדול ליבם.
דמשמע מינה דבכור דקרא לאו דוקא בכור אלא גדול דאל"כ למה שינה בדבריו ואמר מכאן שמצוה בגדול ליבם והיה לו לומר מכאן שמצוה בבכור ליבם. כיון דכל כוונתו דתנא אתא לאשמועינן דלא תפרש דפירוש והיה הבכור אשר תלד.
הוא שתלד היבמה יקרא שמו בשם המת אלא הכי פירושא דקרא שמצוה בגדול לייבם וא"כ היה לו לומר דמצוה בבכור לייבם: ומה שנלע"ד הוא דרבינו ג"כ גריס כגירסת רש"י ז"ל באביי קשישא מצוה בגדול לייבם לא רצה הולכין אצל אחיו הקטן לא רצה חוזרין אצל גדול. ומפרש רבינו דהש"ס היה יכול להקשות ממתניתין דמשמע מינה גדול ולא בכור.
דודאי כך פשטא דמתני' אלא דעדיף ליה להקשות גם על דברי אביי קשישא דמשמע מינה דגם בשאר האחים הגדול קודם. וכמו שפירש רש"י דבריו וגם הראב"ד ז"ל.
דלהכי הראב"ד השיג על רבינו דס"ל דמלבד הגדול הרי כולן שוין דמדברי אביי קשישא משמע דכל הגדול מחבירו הוא קודם למצוה. ולדעת רבינו אין זו השגה דודאי דלא שבקינן מתניתין סתמא דס"ל דבגדול שבהם היא המצוה ולא בכל האחים ועבדינן כאביי קשישא.
ולהכי כתב מאחר שנסתלק הגדול שמצוה בו הרי כולן שוין וג"כ הרי"ף ז"ל הכי סבר מדלא הביא הך דאביי קשישא דלא כמ"ש הרב המגיד ז"ל. דמה דלא הביאה משום דסמך על המשנה שכתב בפרק החולץ: דין ט"ו יבמה שנדרה הנייה וכו' כתב הרב המגיד ופירש"י ז"ל בחיי בעלה וכו' אלא שהיה להן כעס זה עם זה עכ"ל.

פירוש לפירושו כל שהיה שם כעס חוששין שמא נתכוונה לכך ואין כופין אותו לחלוץ וכו' הנה פשט דבריו אלו הוא דגם לאחר מיתת בעלה בעינן דאיכא הוכחה דניחוש שמא נתכוונה לכך. דהוא שהיה להן כעס זה עם זה הא לאו הכי אין חוששין שנתכוונה לזה. ובחיי בעלה אפי' היה להן כעס זה עם זה דאיכא חששא דנתכוונה לכך כופין. וא"כ מה דקתני אח"כ ואם נתכוונה לכך אפילו בחיי בעלה וכו'.

הוא שיהיה ידוע בבירור שלכך נתכוונה: וקשה דאם כן למה אמר אח"כ שמה שאמרו במשנה ואם נתכוונה לכך אינו רוצה לומר בשידוע בבירור שלכך נתכוונה אלא כל שיש לומר שלכך נתכוונה. והלא בחיי בעלה בעינן שידע בבירור שלכך נתכוונה ואמאי קתני מתני' אפי' בחיי בעלה.

דלפי פירושו בדברי רש"י הוי הכי פירוש מתניתין דלאחר מיתת בעלה כיון דאיכא הוכחה קצת כגון שהיה כעס זה עם זה חוששין ומבקשין ואין כופין. אבל אם נתכוונה בבירור ובידוע אפי' בחיי בעלה אין כופין אלא מבקשין שיחלוץ לה.

ועוד קשה כיון דהביא דברי רש"י משמע לומר דהכי רבינו סובר נמי ואם כן למה לא ביאר רבינו דלאחר מיתת בעלה בעינן שיהיה כעס זה עם זה: ועוד קשה דאם הוא כך דפי' דברי רש"י כך היאך אתי לשון דקאמר אלא דהיה צריך לומר וכגון דהיה להם כעס זה עם זה אבל לשון אלא משמע דהוא טעם דלא אמרינן דנתכוונה לזה.

דהוא משום שהיה להם כעס זה עם זה הוא שנדרה הנייה. ואין כוונתה לפטור עצמה הימנו.

דמשמע להדיא דרש"י ז"ל איירי אריש דנותן טעם דלאו משום דליפטור עצמה הימנו אחר מיתת בעלה. ולא קאי אסיפא דזה שאמר לאחר מיתת בעלה לאו פיסקא דמתניתין אלא תשלום דבריו הוא: והמש"ל הבין פירוש דברי ה"ה כרש"י ז"ל דהוא מפרש לסיפא דקתני ואם נתכוונה לכך אפי' בחיי בעלה דעל זה רש"י קבע דבריו ולפי זה אתי שפיר לשון אלא דנקט בדבריו וגם לא תקשה קושיא ראשונה.

אבל לא אתי שפיר לישנא דנקט רש"י ז"ל שהוא אמר ולא נתכוונה לפטור עצמה הימנו. דאם בא לומר דלא בעינן נתכוונה ממש.

היה לו לומר בתחלה פיסקא ואם נתכוונה וכו' ולומר דלא בעינן דנתכוונה ממש בבירור אלא כל שהיה להם כעס זה עם זה: ועוד שדברי הרב המגיד הם נראים דלא קאי אסיפא ואם נתכוונה וכו' שהרי כתב אח"כ שמה שאמרו במשנה ואם נתכוונה לכך אינו ר"ל בידוע וכו'. ואם הוא קאי על זה היאך חזר ואמר שמה שאמרו במשנה והלא על זה הוא קאי.

והיה לו לומר שכל שהיה שם להם כעס זה עם זה חוששין שמא נתכוונה. דמה דקתני ואם נתכוונה לאו דווקא שיודע בבירור שלכך נתכוונה אלא כל שיש לומר נתכוונה: ועל מה שהקשה עליו ואמר ולפירושו קשה מאי דאתמר בגמרא אדתני אם נתכוונה לכך ליפלוג וליתני וכו' דהוה מצי למדחי עדיפא מינה אשמועינן וכו' כל שיש לה כעס חוששין משום שמא נתכוונה ע"כ: נ"ל דיש להשיב על זה כיון דאינו מפורש במתניתין כך הוא לא מצי למימר עדיפא מינה אשמועינן:אבל הלח"מ נראה מדבריו ממה שאמר בסוף ד"ה יבמה שנדרה הנייה וכו' שה"ה מפרש דברי רש"י דהוא קאי ארישא כמש"ל. שכן כתב וז"ל ורישא דקתני כופין אותו משום דאמרינן דלא מסקא וכו' נראה דכתב כן כדי להכריע הפירוש דודאי הוא כשיש כעס לה עם היבם. משום דקאמר בגמרא לא מסקא אי איתא דהוא בלא כעס ודאי דמסקא.

כיון דבלא מריבה אסרה עצמה על היבם למאי הילכתא אלא ודאי מסקא אדעתא עד כאן לשונו. הרי להדייא דמשום דיש כעם לה עם היבם הוא דאמרינן ברישא דלא מסקא וכו': ותמיהא א גדולה על דבריו אלו והלא ה"ה כתב : להדייא דכל שיש כעס לה על היבם היא הנותנת לומר שמא נתכוונה לכך ואין כופין אותו לחלוץ: אבל ממה שכתוב עוד כתב ה"ה וכו' ובהאי דיבור לא הזכיר מדברי ה"ה למעלה בודאי שיש חיסרון בדיבור זה. שהלח"מ מפרש לדברי ה"ה בפירוש רש"י כמו פשט דבריו דהוא קאי ארישא. אלא דהרב המגיד מפרש דרש"י דכתב כך הוא לומר אבל בלאחר מיתה הסברא בהפך.

ועל זה כתב דמה שכתב ה"ה ורישא דקתני כופין אותו להכריע הפירוש דודאי הוא כשיש כעס עמה וכו': ולפי שלדעתי דעת הדיוט אי אפשר לומר שה"ה הוא סובר שרש"י ז"ל לא קאי ארישא עלה על דעתי לפרש דברי הרב המגיד באופן דרש"י איירי על רישא אמרתי שאפשר שזה היה כתוב בדיבור זה של הלח"מ.

וזה הוא שה"ה כיון שראה שאמר רש"י דהכעס הוא טעם לומר דלא נתכוונה לפטור עצמה הימנו הוקשה לו אם כן אמצעיתא נמי איירי כשהיה לה כעס עם היבם דבחד גוונא מוכרח איירי אלא דיש חילוק בין בחייו בין לאחר מיתה וכיון שכן הוקשה דא"כ גם באמצעיתא אמרינן כיון דיש כעס עמו אמרינן נמי דאין כוונתה לפטור עצמה לזה אמר שבודאי שבמקום שיש לחוש שנתכוונה לפטור עצמה הימנו כגון לאחר מיתה שהיא זקוקתו ודאי אדעתא דמה שיש לה כעס עמו נדרה הנאה ממנו וחוששין שמא נתכוונה לכך.

והכרח זה לפי שמה שאמרו בסיפא ואם נתכוונה לכך אפילו בחיי בעלה אין כופין הוא בודאי שאינו בידוע בבירור שלכך נתכוונה דאם כך מאי אתא לאשמועינן בודאי דאין

כופין כמו בלאחר מיתה כיון דאיכא למימר דנתכוונה לפטור לפטור עצמה הימנו סגי ומאי שנא. דמוכרח לומר דסיפא איירי כל שיש חשש לומר שלכך נתכוונה.
וכ"ש באמצעיתא דכל שיש לה כעס עמו דיש לחוש שנתכוונה לכך. דברישא הכעס הוא מורה שלא נתכוונה לפטור עצמה כיון דבעלה עדיין חי.
אבל בלאחר מיתה הכעס מורה דנתכוונה לפטור עצמה הימנו. וזה שאמר אחר כך ורישא דקתני כופין אותו משום דאמרינן דלא מסקא אדעתא דמיית בעל שאז הסברא דמשום כעס הוא דנדרה הנאה מה שאין כן בלאחר מיתה זהו פירוש דברי המגיד לדעתי:
עוד כתב הרב המגיד ומ"ש אא"כ מרדה תצא בלא כתובה וכו' אבל בהפסד כתובה כופין על החליצה: הנה ה"ה אזיל לפי שיטתיה דכתב לעיל על דברי רבינו כיון דאית ליה שכופין את הבעל לגרש כשהיא מורדת ואומרת מאיס עלי כ"ש ביבמה שכופין את היבם לחלוץ לה.
ואם כן בכאן כמו מרדה בפירוש שאמרה איני רוצה להתייבם והוה צריך שכופין אותו לחלוץ ותצא בלא כתובה אלא שמה שאמרו מבקשים הוא בשאינה רוצה להפסיד כתובתה. דהיינו שמה שמבקשים ממנו לחלוץ לה דוקא ואין כופין אע"פ שהיא מורדת משום דלא רצתה להפסיד כתובתה תשב עגונה.
ואם רצתה להפסיד כתובתה כופין אותו שיחלוץ לה ותפסיד כתובתה. ולפי זה מה שאמר רבינו ואם לא רצה הרי זו מורדת הכוונה שאין כופין אותו שיחלוץ לה כמו הך משום שהיא מורדת: וכיון שכן מ"ש אח"כ וזה הנודרת הנאה מיבמה אין לך אומרת מאיס עלי גדול מזה הכוונה שהוא תמיה על הראב"ד שאמר כיון דזו מבקשים מיד אין זו מורדת.
והא הוא מודה לו לרבינו בדין מורדת בין ביבם בין בבעל כמ"ש לעיל בסמוך וזאת שנדרה הנאה מיבמה אין לך אומרת מאיס עלי גדול מזה. וכיצד יאמר משום דכופין ומבקשין מיד אין זו מורדת.
דודאי היא מורדת באומרת מאיס עלי ומבקשים ממנו לחלוץ לה כשאינה רוצה להפסיד כתובתה דאם לא רצה לחלוץ לה תשב עגונה אבל אם רצתה להפסיד כתובתה כופין אותו לחלוץ לה כדין אומרת מאיס עלי: והשתא לא קשה מה שכתוב במשנה למלך במ"ש ולא נתבררו לי דברי ה"ה וכו' ודוק: דין ט"ז יבמה שתבעה היבם לחליצה וכו' כתב הרב המגיד ודעת רבינו דאפי' דקי"ל כמשנה ראשונה וכו' וההיא סוגיא קושטא היא אפי' למסקנא דגמ' פירוש דרבינו סובר דהך מה שאמרו שם אלא שאמר כיון דאגידא בי לא קא יהבו לי אתתא אחריתי דפשיטא להו להך סוגיא דנזקקין לחלוץ קושטא הוא

גם למסקנא דאמרו אלא אידי ואידי שתבעה ליבם ולא קשיא כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה וכו' עדין קושטא הוא דנזקקין לחלוץ אף למסקנא דפרק החולץ דמצות יבום קודמת.

דהיינו דלא תימא כיון דמצות יבום קודמת דאם לא רצתה לחלוץ לא כייפינן. אלא ג"כ למסקנא דמצות יבום קודמת אין שומעין לה.

שאם לא רצה ליבם אלא לחלוץ והיא לא רצתה אין שומעין לה. שהרשות בידו או ליבם או לחלוץ.

אבל יש מפרשים חלוקים בזה דס"ל דהך סוגיא דלא כמשנה ראשונה אלא כמשנה אחרונה דמצות חליצה קודמת. ולהכי הוא מה דפשיטא להו שם דלחליצה בודאי נזקקין.

דודאי דלמשנה אחרונה שפיר. אבל למשנה ראשונה אין נזקקין לו אם לא רצה אלא לחלוץ: והנה לפי פירוש המפרשים דלא איירי אלא לפי משנה אחרונה קשה דא"כ מאי פריך לייבם נמי כיון דאגידא ביה לא יהבי ליה אתתא אחריתי.

והא לייבם לא נוכל לכוף אותה לפי משנה אחרונה. וקושיא זו הקשו אותה התוספות שם ותירצו דמעיקרא סלקא דעתיך מלתיה דרבי יוחנן לפי משנה ראשונה ומשום הכי פריך דאפי' לייבם נמי נוכל לכופה.

ואמרו וא"ת הא לפי משנה ראשונה איפכא מסתברא לייבם נזקקין לו לחלוץ אין נזקקין לו. י"ל דלעניין חליצה אה"נ דאפילו לפי משנה ראשונה נזקקין לו לחלוץ.

משום דבדידיה תלי רחמנא אם לא יחפוץ האיש. אבל לייבם ס"ד שאין מוסרין אותה לייבם בעל כרחה: והשתא לפי דברי התוס' אלו ניחא דלעניין חליצה גם למשנה ראשונה נזקקין לו וכדברי רבינו ז"ל.

אבל לפי פירוש המפרשים דלא איירי אלא למשנה אחרונה הקושיא במקומה עומדת דמאיפריך לייבם נמי והא לייבם לא נוכל לכוף אותה. דלדידהו אי אפשר לתרץ כמו שתירצו התוספות דמעיקרא דהוה ס"ד מלתיה דרבי יוחנן לפי משנה ראשונה ומשום הכי פריך דאפי' לייבם נמי וכו'.

דאדרבא איפכא מסתברא דלייבם נזקקין לו לחלוץ אין נזקקין לו. כיון דס"ל דלמשנה ראשונה אין נזקקין לו לחלוץ: ומכ"ש דנראה מדברי הרב המגיד דגם בקושיא מעיקרא הוא לפי משנה אחרונה ולא כמו שפירשו התוספות דהוה ס"ד דמעיקרא דדברי רבי יוחנן לפי משנה ראשונה: ונ"ל לתרץ דהמפרשים דמפרשי לסוגיא לפי משנה אחרונה כוונת הקושיא כך דלחלוץ למה נזקקין לו.

כיון דלא רצתה היא לחלוץ שלא רצתה לקיים מצות החליצה. מאי איכפת לו הוא בה תשב עגונה.
ולמה כותבין אגרת מרד דהוא ודאי משום שרוצה לישא וכיון דאגידא ביה לא קא יהבי ליה אתתא אחריתי. וליקח זאת אי אפשר דמצות חליצה קודמת.
ולהכי קא מקשה בש"ס דלפי טעם זה הכא נמי וכו' דגם בייבום אמרינן הכי. אף על גב דמצות חליצה קודמת כיון שהוא רוצה לישא ולחלוץ אינו רוצה כדי שלא ליתן כתובה כמו שאמרו התוספות שם בד"ה תבע לחלוץ וכו' לדעת רש"י.
וכיון שכן הרי אגידא ביה ואינו יכול לישא אשה אחרת לכן גם כן נזקקין לו כמו בלחלוץ דמאי שנא כיון דאגידא ביה ואינו יכול לישא אחרת. זה דעתם ז"ל בפירוש הקושיא: וסבר דזה דוקא לפי משנה אחרונה שמצות חליצה קודמת וא"כ אי אפשר ליבם אותה לכן נזקקין לו לחלוץ כדי שימצא ליקח אשה אחרת.
אבל לפי משנה ראשונה שמצות יבום קודמת והיא רוצה להתייבם לו והוא אינו רוצה אלא לחלוץ אין נזקקין לו כדי לחלוץ: וראיתי להלח"מ שהקשה לדעת היש מפרשים הנז' דא"כ ההיא דר' יוחנן דאמר תבע לחלוץ נזקקין לו וכו' במאן מוקמינן דלמשנה ראשונה לחלוץ אין נזקקין לו ולפי משנה אחרונה מאי ליבם דלא דהא הקושיא שהקשו בגמ' לפי משנה אחרונה היא דלפי האמת תירצו קושיא דשמואל אבל ההיא דרבי יוחנן לא תירצו: ונלע"ד דלא קשה כלל דודאי דר' יוחנן איירי לפי משנה אחרונה ולהכי תבע לחלוץ נזקקין לו תבע ליבם אין נזקקין לו ורבי יוחנן לא חייש להך קושיא דהקשה בש"ס דהוא ס"ל טעמא דליבם דלא משום דמצות חליצה קודמת לכן אין נזקקין לו.
אבל אם תבע לחלוץ דהוא כפי הדין נזקקין לו. ולאו משום כיון דאגידא ביה לא יהבו ליה אתתא אחריתי.
אלא משום דרצה לקיים מצוה דאורייתא מצות חליצה. דאז לא תקשה מאי שנא דיבם דלא וכו' לחלוץ נמי נימא ליה וכו' דלאו האי טעמא הוא.
והש"ס לאו דחייש להאי קושיא אלא משום דאית ליה תירוץ מורווח להדיא דאידי ואידי שתבעה ליבם וכאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה וכו' דזה עדיפא ליה לאוקומא תרווייהו כשתבעה ליבם דומיא דארוסה קתני שהוא תובע לכנוס והיא מורדת: דין י"ח נתקדשה לאחר וכו' כדי שלא יהא החוטא נשכר ויחלוץ לה יבמה.
כתב הרב המגיד וכתב הרמב"ן ז"ל וזה תימא וכו' ושמא י"ל התם היא שנתקדשה ברשות הכא שלא ברשות נתקדשה ע"כ. ולפי זה הוא דמה שהקשו איתגורי איתגור א"כ מצינו חוטא נשכר.

אבל אם נתקדשה ברשות אם היה יבמה כהן חולץ לה ושריא ליה. דבהכי לא שייכא קושיית איתגורי איתגור וכו' דכן נראה לדעת הרמב"ן וראיתי בתוספות שר"ת פירש נמי דאיירי שנתקדשה ולא נשאת.

ודוקא היכא דבעי יבם לייבומי הוא דאסירא לשני. אבל אי לא בעי ליבומי חולץ לה ושריא ליה להאי שקידשה וכו' והא דפריך איתגורי איתגורי היינו משום דמשמע חולץ לה יבם בעל כרחה שכופין אותו אע"פ שברצונו היה מיבם אילו לא קדשה.

ומשום הכי פריך איתגורי איתגור ע"כ. ולפי דברי ר"ת אלו הוא שהיה המקדש ברשות דהוא קא יליף מאשת איש שהלך בעלה למדינת הים.

ומשמע מזה דאם היה שלא ברשות אסורה למקדש אפילו אם היבם לא בעי ליבומי. ואמר דמה פריך איתגורי איתגור וכו' משום דהוה משמע לן חולץ לה בעל כרחו ולהכי פריך משום דקידשה באיסור כופין ליבם לחלוץ.

הרי לענין דינא שוין ר"ת ולפי דברי הרמב"ן דנתקדשה במזיד אסורה למקדש ובנתקדשה בשוגג מותרת אם רצה היבם לחלוץ לה מדעתו: וה והשתא אתי שפיר דמה שהפך המימרא ואמר אלא אם יבמה ישראל ולא הניח המימרא בכהן ולומר מאי חולץ לה מדעתו לדברי ר"ת. דהקושיא היא משום דחולץ בעל כרחו דא"כ מאי אתא רב אשי לאשמועינן להכי הפך המימרא ואשמועינן דנותן גט בעל כרחו.

ולדברי הרמב"ן שהיא במזיד א"כ אי אפשר לתרץ דרב אשי דבשוגג איירי ומדעתו קאמר. דחולץ לה מדעתו ומותרת לו דגם בזה מאי אתא רב אשי לאשמועינן.

אבל במה שהפך המימרא אתי שפיר דהא קמ"ל דאע"פ שנתקדשה במזיד הותרה ליבם אבל למקדש לא שרינן לה לעולם כיון דבמזיד נתקדשה שלא יהיה חוטא נשכר: ן ולפי זה כיון שאמר רבינו כדי שלא יהיה החוטא נשכר משמע להדיא משום שהוא במזיד אבל אם היה בשוגג מותרת לו אם חלץ לה היבם וכסברת ר"ת והרמב"ן והרשב"א ז"ל כן נ"ל: דין י"ט כל יבמה שהיא ספק מדבריהם וכו' כגון יבמה שילדה ולד שלא כלו לו חדשיו ומת בתוך שלשים יום שדינה שתחלוץ מספק מדבריהם כמו שביארנו כתב הרב המגיד בפ' החולץ דף ל"ה ב' וכבר כתב זה בפ' ראשון בארוכה.

פי' ששם כתב רבינו ו' ילדה ויצא הולד חי לאויר העולם אפי' מת בשעה שנולד הרי אמו פטורה מן החליצה ומן היבום . אבל מדברי סופרים עד שיודע בודאי שכלו לו חדשיו ונולד לתשעה חדשים גמורים וכו' וכתב על זה הרב המגיד והוא כשנגמרו סימניו שהוא קרוי ולד שזה מדין תורה קרוי ולד שפוטר אמו מן החליצה ומן היבום.

וחכמים החמירו בזה ואמרו כל דליכא חדא מתרתי או שהוי ל' יום או שכלו לו חדשיו אע"פ דאיכא גמר סימנין הרי זו חולצת ולא מתייבמת. ולמעלה מזה כתב שרבינו פוסק כרבי דאמר אישתהויי אשתהי בכל שגמרו לו סימניו ופסק כרשב"ג דכל ששהה ל' יום אינו נפל ואינו צריך לגמרו לו סימניו דבחדא מתרתי סגי דהיינו או גמר סימנים או שהוי יום נפק ליה מתורת נפל אע"פ שלא אשתהי חדשיו דאמרינן האי בר שבעה הוא ואשתהויי אשתהי ע"כ.

דנמצא דבגמרו סימניו אע"פ שלא כלו לו חדשיו ולא שהה ל' יום ולד של קיימא גמור הוא. אלא שחכמים החמירו בחליצה דבעי חדא מתרתי או שהוי ל' יום או שכלו לו חדשיו בודאי.

ולפי זה אם ילדה ולד שלא נודעשכלו לו חדשיו בודאי אלא ספק אם כלו חדשיו הרי זה ספק של דבריהם. דבדין תורה כל שגמרו סימניו הוי ולד גמור אלא שהם החמירו ואמרו דבעי עד שכלו לו חדשיו בודאי או שהא ל' יום.

דהא במה שכתב רבינו בפרק א' וז"ל אבל מדברי סופרים עד שיודע בודאי שכלו לו חדשיו ונולד לתשעה חדשים גמורים ע"כ משמע דכל שהוא ספק אם כלו לו חדשיו או לא אע"פ שגמרו סימניו שהוא ולד גמור מדין תורה אף על פי כן החמירו חכמים ואמרו דבעינן שנודע בבירור שכלו לו חדשיו שאם ספק אם כלו לו חדשיו אם לא.

חולצת ולא מתייבמת. וזהו מה שאמר כאן כגון יבמה שילדה ולד שלא כלו לו חדשיו. דהיינו שלא נודע שכלו חדשיו בודאי אלא ספק אם כלו לו חדשיו. דהוא ספק של דבריהם וכמ"ש.

ילמד דין זה רבינו שאם הלכה ונתקדשה לאחר קודם חליצה חולץ לה יבמה ותשב עם בעלה וכו' ממה שאמרו שם בפרק החולץ דף ל"ה אמר ליה רב אשי לרב הושעיא בריה דרב אידי תנן רשב"ג אומר כל ששהא באדם ל' יום אינו נפל הא לא שהה ספיקא הוי ואתמר מת בתוך ל' ועמדה ונתקדשה רבינא משמיה דרבא אמר אם אשת ישראל חולצת ואם אשת כהן אינה חולצת וכו' וקאמר אח"כ דטעמא כיון דאיכא רבנן דפליגי עליה דרשב"ג בהאי דאשת כהן דלית לה תקנתא עבדינן כרבנן הנה משמע מכאן דדינא הוא כרבנן דהוא רבי.

אלא דלכתחלה לא עבדינן כוותיה דהוא משום חומרא. דאם אין הלכה כרבי היכי עבדינן אפילו בדיעבד וא"כ הוא ספק מדבריהם.

שהרי זה שלא שהה שלשים יום דקאמרי עלה הכי. הוא מוכרח בשלא נודע כשכלו לו חדשיו- דאי בשנודע בשכלו לו חדשיו כ"ע מודו דולד גמור- כמו שנתבאר בגמ' בנדה פ' יוצא דופן דף מ"ד.

אלא בודאי בשלא נודע שכלו לו חדשיו. וקאמרי בדלא אפשר עבדינן כר'.

דהוא איירי בשגמרו לו סימניו דהוא ולד גמור מדינא. אלא במה שהחמירו עליו עד שיודע בודאי שכלו לו חדשיו.

זה אשר הוא ספק אם כלו לו חדשיו או לא שהוא ספק דבריהם. היכא דהלכה ונתקדשה לאחר אם אשת ישראל חולצת ואם אשת כהן אינה חולצת: וראיתי להלח"מ שכתב וא"ת שאני התם דלרבנן הוי היתר ודאי דהוי ולד מעליא ולר"ש הוי ספק דלא שהה ספיקא הוי וכיון שכן אין ספק דר"ש מוציא מידי ודאי דרבנן דבעבר מיהא מסתייה דלכתחלה חיישי' לר"ש אבל מיהו לכ"ע הוי ספקא לעולם דמוציאין ע"כ: ואני ההדיוט נלע"ד דלא קשה כיון דמצינו דרבינו ן.

פסק כרבי בענין מילה ובענין ירושה דהוא דין תורה. ואמר בפי' בפ"א דלענין יבום וחליצה החמירו חז"ל.

וא"כ בודאי בזה שלא נודע שכלו לו חדשיו הוי ספק מדבריהם. שהחמירו עליו דבעי עד שנודע שכלו לו חדשיו.

ושפיר מה שקאמר בזה שהוא ספק מדבריהם אם יש עליה זיקת יבם מדבריהם. לפי שדין תורה כל שגמרו סימניו הוי ולד גמור וכמש"ל לא תקשה עוד מה שהקשה הלח"מ ז"ל דשאני התם דלרבנן הוי היתר גמור וכו'.

דמאי נפקא מינה אם לרבנן הוי ולד מעליא כיון שהחמירו רבנן בענין יבום וחליצה דבעי עד שנודע שכלו לו חדשיו אם כן גם לענין אשת כהן דינא הכי. ואמאי אמר רבינא משמיה דרבא דאשת כהן אינה חולצת והרי חז"ל החמירו בענין זה ולא עבדינן כרבי דמתיר.

אלא ודאי דהוא משום ספק דדבריהם דאף על גב דלא עבדינן כרבי בענין יבום וחליצה דהחמירו בזה מ"מ משום דהוא ספק דדבריהם הוא דאמר רבא הכי. ולא משום דרבי מתיר לכתחלה ומסתייא דלכתחלה חיישינן לר"ש כדי שתדייק אבל מיהו לכ"ע הוי ספקא לעולם דמוציאין אלא משום דהוא ספק דדבריהם.

וזה כוונת הש"ס דאמר שם כיון דאיכא רבנן דפליגי עליה דרשב"ג. וכו' והוי אשת כהן דלא אפשר עבדינן כרבנן.

דהיינו דלא החמירו אלא בלכתחלה דבעי עד שיודע בודאי שכלו לו חדשיו דבספק לא מהני אע"פ שגמרו סימניו. אבל גבי אשת כהן דלא אפשר לא בעינן עד שנודע בודאי שכלו לו חדשיו דלא החמירו בזה.
שאע"פ שהוא ספק אם כלו לו חדשיו. עבדינן כרבי בהאי דלא החמירו דגם בדלית ליה תקנתא דלא ליעבד כרבי.
דהשתא מה שהזכירו רבנן שהוא רבי הוא לומר דדינא מדאורייתא הכי אלא שהחמירו ז"ל דלא ליעבד כוותיה בענין יבום. וחליצה.
ולכן לא החמירו גם בענין דלית בה תקנתא ולאסור גם בשהוא ספק אם כלו לו חדשיו שהיא החומרא שהחמירו דבעינן עד שנודע בודאי שכלו לו חדשיו. .
ואמרו אבל הכא כמאן נעביד. דהיינו כיון שאסרו חז"ל מעוברת ומינקת חברו ודאי דאסרינן גם בדלית ליה תקנתא.
כיון דלית לן מאן דמתיר כדי שנסמוך עליו בענין דלית ליה תקנתא. כמו הך דהחמירו גם בספק ואמרו כיון דלית ליה תקנתא עבדינן כרבי שהוא דין תורה דלא נחמיר עליו בספק דדבריהם: ואף על פי שלדברי רבינו שדוקא משום שהוא ספק של דבריהם אבל אם בודאי של דבריהם מחמירים אף בדלית תקנתא ואף אם איכא תנא דמתיר ואם כן במעוברת ומינקת חברו גם בדאיכא תנא דמתיר לא עבדינן היכא דפסקינן הלכה כאידך תנא דמחמיר.
סובר רבינו שודאי שדעת רבא דמתיר הוא משום שהוא ספק של דבריהם אלא דרב אשי היה מסתפק במעוברת ומינקת חבירו כיון שכל עיקר האיסור הוא גזרה דרבנן מי עבוד רבנן תקנתא לכהן. והשיב לו הכי השתא וכו' דהיינו דהשתא מיהא איכא על מי נסמוך דלא אסר לגמרי וכמש"ל.
אבל הכא ליכא מאן דמתיר בהך גזרה כלל כדי לסמוך עליו במידי דאסרו רבנן: וראיתי בב"י סי' קנ"ט שהביא דברי מהר"י וויילא שלמד מזה דבמידי דאיסורא דרבנן אי איכא תנא דמתיר בהך איסורא אף על גב דאנן עבדינן כתנא אחרינא דאוסר דפסקינן כוותיה. מ"מ היכא דלית ליה תקנתא עבדינן כתנא דמתיר אע"ג דאיכא איסורא לתנא דאוסר כמו התם דלרבי דינא הוא דבגמרו סימניו סגי ולרשב"ג כל שלא שהה ל' יום ספיקא הוי ואמרו כיון דאיכא רבנן דפליגי ארשב"ג גבי האי דלא אפשר עבדינן כרבנן אלמא.
אי אשכחן שום תנא דמתיר עבדינן כוותיה היכא דלא' אפשר אף ע"ג דאיכא איסורא לאידך תנא כיון דלא הוי אלא איסורא מדרבנן ולא אפשר ע"כ: והנה במה. דחשיב להאי

דעמדה ונתקדשה אם אשת כהן אינה חולצת הוא איסורא דרבנן אלמא דמה שאמרו דלרשב"ג דכל שלא שהה שלשים יום ספקא הוי משמע דספקא הוא מדרבנן.
דנראה דהוא ס"ל כרבי דבגמרו סימניו מקרי ולד גמור מדאורייתא אלא דהוא מחמיר עד ששהא ל' יום. דאי לאו הכי הרי ספיקא דאורייתא הוא אם הוא נפל או בר קיימא.
וכיון שכן אתי שפיר' מה שכתב הרב הנז' אלמא אי אשכחן שום תנא דסברדמותר עבדינן כוותיה היכא דלא אפשר וכו' כיון דלא הוי אלא איסורא דרבנן ולא אפשר. ולפי זה הוא ס"ל כרבינו דבגמרו סימניו סגי אלא דמחמרינן עליה עד שישהה ל' יום או עד שנדע שכלו לו חדשיו בודאי דזה מוסכם במסכת נדה כנז"ל: אבל אי אפשר לומר דס"ל כרבינו דהוא משום ספק דרבנן.
דהא במה שהוא למד מזה הוא אפילו בלא ספק. אלא גם בודאי איסור אלא משום דהוא איסורא דרבנן עבדינן כאידך תנא דמתיר היכא דלא אפשר.
ועוד דהא קאמר אף ע"ג דאיכא איסורא ודאי להך תנא. וכיון שכן דמה שאמרו בש"ס דלרשב"ג כל שלא שהה ל' יום ספקא הוי.
לאו משום דהוא ספקא להכי עבדינן כהך תנא דמתיר משום דהוא ספק דדבריהם. דזה אפשר דגם בודאי איסור דדבריהם בדלית ליה תקנתא עבדינן כאידך תנא דמתיר כמ"ש.
וא"כ מוכרח לפרש לפי זה הכי דלרשב"ג כל שלא שהה ל' יום ספקא הוי ואסור דבעינן שהה ל'. והוי אסור בודאי דחז"ל אסרו עד שישהה ל' יום וכיון דלית ליה תקנתא עבדינן כרבנן דמתירין ואין צריך ל' יום ולהכי למד הרב מזה דבמידי דרבנן אף על גב דאיכא איסורא ודאי להך תנא דאוסר כיון דאיכא תנא דמתיר עבדינן כוותיה במידי דלית ליה תקנתא כן נראה להדיא פירוש דברי מהר"י ווילא שהביא בב"י כנז"ל ומה שתירץ הלח"מ על הך קושיא הנז"ל ואמר והכרח זה מבואר מ"כ הובא בב"י סי' קנ"ט.
לא הבנתי דבריו ז"ל דבהיכן מבואר כמ"ש הוא ז"ל: פרק ג' דין א' האומר זה בני או שאמר יש לי בנים וכו' כתב הרב המגיד אע"ג דמוחזק לן בגויה חהו שסתם רבינו וכתב נאמן ע"כ. פירוש אף ע"ג דמוחזק לן דאית ליה אחים נאמן לומר זה בני דהוא אינו סותר לחזקה דיש לו אחים אלא דיש לו בנים לפטור אשתו מן היבום ומן החליצה.
אבל אם היה מוחזק שיש לו אחים ואמר בשעת מיתתו אין לי אחים אינו נאמן כמ"ש רבינו בדין ג': דין ב' אמר זה אחי וכו' כתב ה"ה בקידושין במשנה וכו' ומתבאר בגמרא בב"כ שאין הלכה כרבי לפי אוקמתא זו וכו' אין כוונת דבריו אין הלכה כרבי אלא כרבי נתן. דהא לפי אוקמתא זו גם כרבי נתן לא אתי.

לפי ששם אמרו ברייתא דמוחזק לן באחי ולא מוחזק לן בבני וכו'. ורבי נתן סבר מה לו לשקר כי חזקה דמי לא אתי חזקה.
ועקרה חזקה לגמרי. ופירש רש"י ז"ל בר נתן ומיהו אי לא הדר ביה הוה שריא לעלמא וכו' דהוא להדייא דגם דמוחזק לן באחי אם אמר בשעת קידושין אין לי אחים פוטר אותה מן היבום ומן החליצה גם לרבי נתן.
אלא כוונתו ז"ל דבשלמא לפי מה שאמרו בש"ס מעיקרא אתיא האי דבב"ב כרבי אבל לפי אוקמתא דאביי אחר כך לא אתי הלכה כרבי לפי הך דב"ב. והכוונה דאינהו לא ס"ל כאביי בהאי סוגיא דמוקים למתני' גם אליבא דר' נתן דלא ניחא להו הכי בש"ס דבב"ב. וגם אליבא דאביי עצמו שהרי הוא אמר התם הא איכא עדים במדינת הים. אלמא דגם לקלא בעלמא חיישינן ועקריה לחזקה וגם את דיבורו שאמר דלית ליה אחי.
כ"ש היכא דמוחזק לן דאית ליה אחי ואמר אין לי אחים שאינו נאמן להכחיש החזקה.
וכל כוונת דברי הרב המגיד לפי שהלכה כרבי מחבירו בכל מקום ע"ז אמר דלפי משמעות הברייתא כמו שאמר הש"ס מעיקרא ניחא דרבינו פסק כר' ולא לפי אוקמתא זו דאביי דלא פסקי הכי בש"ס דבב"ב כר'.
לפי אביי דהכא דהם סברי הפך דבריו שאמר דגם במוחזק לן באחי נאמן. והוא משום דלא ס"ל כאביי דהכא.
אלא כפשטא דברייתא דהוא בדלא מוחזק לן באחי וכרבי דהלכה כוותיה: וכן ראיתי להר"ן שכתב מעיקרא וז"ל ולענין הלכה משמע דקי"ל כרבי דאינו נאמן לאסור דקי"ל הלכה כר' מחבירו. ויש לדקדק דאי קי"ל כרבי נקיטינן דאפילו בדמוחזק לן דאית ליה אחי נאמן לומר אין לי אחים.
ואילו בפ' יש נוחלין וכו' אלמא כל היכא דמוחזק לן דאית ליה אחים לא מהימן איהו למימר דלית ליה וכו' אבל הרמב"ם כתב בפ"ג מהלכות יבום שאינו נאמן ונראה שסמך לו על אותה סוגיא שבפ' יש נוחלין דאביי גופיה דמוקי האי אוקמתה הכא אמר התם הא איכא עדים במדינת הים. ורבא נמי אסיק זיל חוש לה ולא הסכימה דעתו באלו החילוקים שכתבנו עכ"ל.
הרי הוא מעיקרא כתב בשביל דהלכה כר' מחברו. אלא לפי שא"כ אפי' ברמוחזק לן באית ליה אחים .
ואילו בפ' יש נוחלין לא סברי הכי כרבי לפי דברי אביי ולא אמר אלא כר' נתן. דודאי לא נחית להאי אלא לומר דמאי דאית לן דהלכה כרבי מחבירו לא אמרי הכי שם כרבי דהאי אוקמתא.

ואה"נ דגם כר' נתן לא עבדי דלא שקיל וטרי אלא משום רבי. ולבסוף כשהביא דברי רבינו אמר דרבינו לא ס"ל כהאי דאביי דהכא אלא עבד כהך סוגיא דפרק יש נוחלין וכמש"ל בכוונת דברי הרב המגיד כן נ"ל: מש"ל בד"ה האומר זה בני וכו' אך יש להסתפק אי שרי לכהן דכיון דנאמנותו הוא משום דאי בעי מגרש לה א"כ לכהן אסירא וכו' ודע שמדברי התוספות שכתבו בד"ה הואיל ובידו לגרשה וכו' אין בדבריהם הכרח וכו' אבל אחר שאנו מאמינים או אותו לפוטרה מן היבום אם תהיה מותרת לכהן או לא.

בזה לא גילו דעתם ע"כ: ואני ההדיוט לפק"ד נראה דהתו' ס"ל כדעת הרמב"ן שהרי הקושיא היא דהשתא שאומר זה בני לא פסיל לה. ועלה קא מתרץ מ"מ חשיב מגו לפוטרה מיבם.

דמשמע דחשיב לה מגו לפוטרה מיבם. באופן הקושיא דהשתא שאומר זה לא פסיל.

דבהאי גוונא קא מתרצי עלה דחשיב לה מיגו לפוטרה מיבם. דנראה שהם גילו דעתם שמותרת לכהן.

דאם לא כן היה להם לתרץ תירוץ מורווח ולומר דגם עתה עבדינן כדין היוצא מן המיגו הזה שאסורה לכהן נמי: דין ד מי שזנה עם אשה וכו' כתב הרב המגיד דין זה אינו מבואר וכו' וכיון דלענין תרומה דאיכא איסורא דאורייתא שדינן הולד בתר דידיה גבי יבום נמי אמאי לא נהמניה וכ"ש ללישנא בתרא ע"כ.

ואנכי ההדיוט נ"ל דסבר רבינו כך משום דאמרו בב"ב בש"ס דטעמא דאדם נאמן לומר זה בני ואע"ג דמוחזק לן באחי הוא משום דבידו לגרשה. וא"כ בודאי אומר אמת שזה בנו וכיון שכן בזה מהיכן הוא יודע האמת שזה בנו כדי שנאמר שודאי כך הוא הואיל ובידו לגרשה.

שודאי לפי דעתו הוא אומר שזה בנו כיון שבא עליה. אבל הוא מוטעה בזה דשמא בא עליה אדם אחר.

ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה. לכן לא עבדינן ביה דינא דהאומר זה בני נאמן לכן פסק הואז"ל דזה חילוק מהך דהאומר זה בני וסברא טובה קאמר רבינו לפי הש"ס אבל בתרומות פסק רבינו כמו משנה דהתם וכלישנא קמא.

ואם תקשה מאי שנא זה מזה הרי גם התם איכא איסורא הרי מבואר הדבר במ"ש. דהכא איכא זמני דנאמן אפילו במוחזק לן דאית ליה אחים וזקוקה להו.

אם כן לא אלימא הך חזקה דקאמר התם דהולד בחזקת זה שבא עליה. לסתור הך חזקה דאית ליה אחים וזקוקה ליבם: פרק ד' דין ח' והסומא אינו חולץ וכו' כתב .

הרב המגיד ממה שאמרו בברייתא שם והחולצת מן הסומא חליצתה כשרה למד שאין חולץ לכתחלה וכו' אבל בדיעבד כשרה שהרי אין רקיקה מעכבת ע"כ. דהיינו דמה שאסר לחלוץ לכתחלה הוא מה שלמד כך מן הברייתא דקתני כשרה דמשמע דהוא בדיעבד דוקא ושלא תפרש דלשון כשרה לאו דוקא דודאי דבדיעבד קתני ממה דכתיב וירקה בפניו ואין זה רואה הרוק.

שכך נראה לו לרבינו שזה נראה מהכתוב ולכך זה ודאי הטעם של הברייתא. אלא שאין זה הטעם לומר שגם בדיעבד הסומא שחלץ חליצתו פסולה משום שלא ראה הרוק שהרי אין רקיקה מעכבת כ"ש זה: עוד כתב ובהשגות א"א וכו' ואיני יודע הכרח בזה אלא או ברייתא היא בדוקא בכל גוונא או דילמא לאו בדוקא אלא משום סיפא וכו' דהיינו דקא תופס על דעת הראב"ד דלא תתפרש הברייתא אלא או כפשטה דהוא דיעבד וא"כ אין חילוק בין יש לו אח אחר או אין לו דהיכן רמוז בברייתא דהיא איירי ביש לו אח אחר. או כוונת הברייתא דלאו בדיעבד איירי אלא גם לכתחלה איירי. ונקט לשון דיעבד משום סיפא דקתני בשאר דינין חליצתה פסולה תנא רישא כשרה ואע"ג דהוא לשון דיעבד: וראיתי בב"י סימן.

קס"ט שכתב ואני מצאתי, כתוב בשם גדולי אשכנז דטעמא דהראב"ד משום דאין לך דיעבד גדול מזה. נראה דכוונת דבריו דגדולי אשכנז תירצו לקושיא זו דאף על גב דלשון הברייתא הוא בדיעבד ואין חילוק רמוז בין שיש לו אח אחר או לא.

מ"מ באשר כשיש לו אח כשר בדיעבד לו יהיה שאין לו אח ג"כ לכתחלה לא דאין לך דיעבד גדול מזה. דאי לאו דמכשרת ליה לחליצה הרי היא מתעגנת וכיון שכן הדבר מוכרח מעצמו דלא איירי ברייתא אלא בשיש לו אח והוא דוקא בדיעבד: דין י"ג בד"א כשהיו יכולין לדבר וכו' לפי שהחרש או החרשת אינן בני דעת ע"כ.

עיין בדברי הרב המגיד מה שהקשו על דברי רבינו מדברי הסוגיא ומה שתירץ הוא ז"ל. ואנכי איש צעיר נ"ל לתרץ דברי רבינו במה שפירש כפירוש המשנה דהא דלא קתני חלץ לפי שהוא חרש ואינו שלם בדעת כדי שיתייחס לו המעשה.

הרי מלשון המשנה דטעמא הוא משום דאין לו דעת וכן נראה מהסוגיא דקאמר אמר רבי אמי מדבריו של ברבי נלמוד קטנה חולצת בפעוטות רבא אמר עד שתגיע לעונת נדרים דהיינו דאף למאן דס"ל דאשה בין גדולה בין קטנה דלא כתיב בה מיעוטא. בעינן שיש בה דעת להבחין וא"כ בחרש דאין בו דעת חליצתו כמאן דליתה דמיא וכמו דפסלינן בכל מקום דהוא משום דאין בו דעת.

וכיון דס"ל לחכמים דאין חליצת קטן כלום. דאע"פ שיהא בן י"ג שנה כל זמן שלא הביא שערות ויש לו דעת אע"פ כן אין חליצתו כלום ודאי לא יהיו אלו עדיפי מניה.
ונקט בש"ס אבל חכמים אומרים אין חליצת קטן כלום ולא קאמר אין חליצתן כלום הוא לריבותא דאפילו בקטן הסמוך לאיש ויש לו דעת אין חליצתו כלום וכ"ש כאלו.
ומה שאמרו שם בש"ס לפי שאינן באמר ואמרה וכו' דאלמא דטעמא דמתני' לפי שאינן ראויים לקריאה.
דלהכי אלם ואלמת שחלצו חליצתן פסולה. הוא לומר דאפי' למ"ד בגט דאם.
היה עומד על גבן כשר. בחליצה טעמא אחרינא איכא לפי שאינן ראויין לקריאה ולפי טעם זה היה יוצא לנו הדין דחליצתן פסולה.
ולהכי פסק רבינו באלם ואלמת חליצתן פסולה. אבל לטעם דאין להם דעת אין חליצתן כלום.
ואפילו ב"ד עומד על גבן ומורים להם לעשות חליצה כתקנה. וכמו שכתב הוא בהל' גירושין בפ"ב דאפילו בגדול הפקח עומד על גבן לא מהני.
אלא בטופס התירו דוקא בגדול פקח עומד על גבן מפני תקנת הסופר יעו"ש: דין י"ד רקיקה בלבד וכו' שנאמר ככה יעשה לאיש שהמעשה שהוא החליצה והרקיקה הוא שמועיל ע"כ כתב הוא שמועיל בשביל שהרקיקה אינה מעכבת אלא שמועלת שהיא מעיקר המצוה שהרי כתיב ככה יעשה. והוא עשייה נקראת אלא שמיעטה הכתוב מעיכובא מדכתיב לאיש דדוקא דבר שהוא מעשה באיש כמו דדריש רבי עקיבא במתניתין.
אבל הקריאה אינה מעשה ואם כן מה שאמר הכתוב יעשה וזה אינה מעשה לאו בכלל המצוה כלל אלא כדי שישמעו ממנה שזה לא רצה ליבמה. וגם הוא להודיע שלא רצה ליבמה.
והאמירה האחרונה שלה להודיע שזה שעשתה בשביל שלא רצה ליבמה. להכי הויא הרקיקה כחליצה פסולה.
אבל הקריאה אינו כלום: ומה שכתב רבינו טעם זה דמשמע שהפיסול הוא מן התורה ולא כך אמרו בש"ס אלא משום דמחלפא ליה דאינה אלא לבסוף. אבל קריאה דאיתא בין בתחלה בין בסוף לא מחלפא ליה.
דמשמע דמדרבנן הוא דחששו לזה: נראה לי דרבינו סובר כיון דאמרי אחר כך בש"ס ואיכא דאמרי הכי שלחו לה יבמה שרקקה וכו' אמרי רקיקה קמייתא לית בה ממשא

וכו' משמע דדינא הוא דאית בה לאוסרה על האחין דכך גריס ואתי למשרי לה לאחין. וכמו שכתב הוא בדין זה לעיל דין י"א שמא יאמרו רקיקה לבדה.

אינה כלום ואינה פוסלת מן האחים שהרי הוא נראה להדיא שגזרו שלא תרוק פעם שנית שמא יאמרו אינה פוסלת על האחים דמשמע דהיא פוסלת על האחים מדינא דלהכי גזרו שלא תרוק פעם שנית. ולא כמו הגירסא שלפנינו ואתו למשרי חלוצה לאחין דלפי גירסא זו מוכרח לפרש כמו שפירש רש"י ז"ל וכיון שאין גירסת רבינו כך דמשמע דהוא מדינא פוסלת על האחין להכי כתב הוא הטעם משום דכתיב ככה יעשה לאיש וכו' וכמו שפירשתי: דבריו לעיל וכמו הטעם דאמרו בש"ס ללישנא בתרא דהוא עיקר: ומעתה הותרו הקושיות שהקשה הרב המגיד והניח בצ"ע ודוק: דין ט"ו חלצה ורקקה.

וכו' או שחלצה בפני ג' עמי הארץ שאינן יודעין להקרות וכו' כתב הרב המגיד ומ"ש שאינן יודעין להקרות מתבאר שם שאין צריך יודעין אלא לכתחלה ע"כ וכתב על זההרב הלח"מ אולי. דעתו מפני שנתבאר שאין הקריאה מעכבת ע"כ.

ואני ההדיוט קשה לי דאיך שייך לומר דמזה הוא אמר דחליצתן כשרה דאע"פ שאין הקריאה מעכבת בעינן שיוכלו להקרות אבל אם אינן יודעין להקרות הרי דומים לאלם ואלמת דחליצתן פסולה משום טעמא דרבי זירא דכל הראוי לבילה וכו' דהוא טעם אחד להן: ואפשר לחלק דבאלם ואלמת אינן ראויין כלל.

להקרות אבל אלו אם מלמדין אותן יכולין להקרות וא"כ מקרו ראויים להקרות: דין ט"ז חלצה בלילה וכן קטנה שחלצה לגדול חליצתן פסולה כתב הרב המגיד ומשמע דכיון דמסקנא דגמרא והלכה עד שתביא שתי שערות שאפילו בדיעבד פסולה ע"כ. פירוש דמשמע דהלכה כר"מ דאמר איש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש.

וכיון שכן הויא חליצתה פסולה כמו שסובר ר"מ בחלצה לקטן דהשתא מה שבקצת ספרים כתוב חליצתה כשרה הוא טעות סופר בודאי. ולא כתב הרב המגיד דמאי שנא מקטן דחליצתו אינו כלום: ונ"ל דהדבר מבואר בעצמו שהרי במשנה קתני וחולצת לקטן חליצתה פסולה.

וקאמר בש"ס עלה זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים אין חליצת קטן כלום. דמשמע דמה דקתני פסולה פוסלת על האחים.

דאף דכתיב מיעוטא לר"מ דבעינן איש כמו שכתוב בפרשה אפ"ה חליצתו פוסלת על האחים אלא שאין הדין כר"מ בהאי. אלא כחכמים דאמרי אין חליצת קטן כלום.

אבל בקטנה שאמרו בש"ס והלכתא עד שתביא שתי שערות דהוא כר"מ דסבר הכי. וקאמרי בש"ס על הא דקתני במתני' קטנה שחלצה חליצתה פסולה זו דברי ר"מ אלמא דמה דקתני במתניתין פסולה הוא דפוסלת על האחין.

וכמו חלצה לקטן דלר"מ דאע"ג דאיש כתיב בפרשה אפ"ה פוסלת על האחים ג"כ בחליצת קטנה אף ע"ג דמקשינן אשה לאיש אם חלצה חליצתה פוסלת על האחים כמו חולצת לקטן ואפי' אם את"ל דיש לחלק לר"מ בין קטן לקטנה. כיון דבתרווייהו קתני מתניתין פסולה משמע דדין אחד להם.

ולהכי פסק רבינו דהיא חליצה שפוסלת על האחים שלא כדין הקטן דאינה חליצה כלום. דבהך פסק כרבנן וכמ"ש ובהאי פסק כמתניתין דלא כחכמים לפי שאמרו בש"ס והלכתא עד שתביא ב' שערות וכמו דקתני פסולה דמשמע דהיא פוסלת על האחים: אלא דקשה דלפי דברי רבינו זה אמאי לא עריב ותני לקטנה בהדי קטן כיון דפסולה דקתני במתניתין הוא דפסולה על האחים: ויש לומר דלפי מה שכתב הרב המגיד לעיל דלדברי רבינו דמשום קטן בלחוד תני במתניתין חליצה פסולה.

אבל בחרש וחרשת אפילו תנא דמתניתין מודה דאינה כלום ואגב גררא דקטן נקט בהו פסולה הילכך לא אצטריך ליה אלא קטן עד כאן. אתי שפיר דלא עריב קטנה נמי בהדייהו דהוה אמינא דגם קטנה אינה כלום כמו חרש וחרשת דתני לה נמי ודינן אין חליצה כלום.

משום דלא הזכיר רבי מאיר בפרק האשה רבה דהביא רש"י שם אלא חליצת קטן דוקא והוה אמינא דלא אמר רבי מאיר אלא בחליצת קטן אבל בקטנה לא עשו בה לפסול על האחים והרי הם כחרש וחרשת. להכי תני לה לבד לומר דפסולה דומיא דקטן דאמר ר' מאיר: וכי תימא אם כן אמאי עוד תני שתחלוץ משתגדיל כיון דתני פסולה דלא נשאר לן הך חששא כיון דתני לה לבד: יש לפרש דמתניתין נקטה הכי משום דדבר זה הוא שנוי במחלוקת הביאו בתוספתא בזה הלשון קטנה שחלצה תחלוץ משתגדיל ואם לא חלצה חליצתה פסולה דברי ר"א.

וחכמים אומרים אם לא חלצה חליצתה כשרה ע"כ. דמשמע דגם חכמים ס"ל שצריך לחלוץ לכתחלה אלא דאם לא חלצה משתגדיל חליצתה כשרה.

וכיון דבהאי פלוגתא הוזכר דברי ר"א הכי דלאפוקי מדברי חכמים דפליגי דאמרי דאם לא חלצה משתגדיל כשרה. להכי במשנה נקטה הכי כמו דנקט בתוספתא כנז' אע"ג דלא הזכירה מדברי חכמים דפליגי עליה: אלא דממה שכתב הרב המגיד בפ"ה דין כ"ג וז"ל וקטנה סבור רבינו דאתיא כסתם מתניתין וכו' דתנן קטנה בת חליצה אבל לדידן

דקי"ל עד שתביא שתי שערות אין חליצה בקטנה כמבואר בפרק ד' וזהו שלא הזכיר רבינו בכאן אלא ביאה עכ"ל.
משמע דמתני' דלא כמסקנא שאמרו והלכתא וכו' דנראה דה"ה היה גורס במתניתין כגירסת הרי"ף דחליצתה כשרה ומה שאמרו בש"ס עלה זו דברי ר"מ הוא כמו שפירש שם הלח"מ יעו"ש. ומ"מ נלע"ד ברור דרבינו גורס פסולה וכפשט הש"ס וכמו שפירשתי: דין י"ז יבם שרגלו הימל הימנית חתיכה אינו חולץ בשמאל.
כתב הרב המגיד דעת רבינו וההלכות וכו' אבל נפסקה רגלו אינו חולץ מההיא דאמימר וכו' וכ"ש דנפסקה רגלו ע"כ. והנה כיון דכתב רבינו אחר כך דטעמא דאינו חולץ מאן דרגלו הפוכה הוא משום דאילו יכול לנעוץ עקבו בארץ א"כ מאי דקאמר הרב המגיד וכ"ש דנפסקה רגלו הוא דאינו יכול לנעוץ שוקו בארץ וא"כ קשה דאיך אפשר לומר כך והא לדעת המאור שהביא אח"כ דס"ל דנחתכה רגלו חולץ ס"ל דיכול לדחוס שוקו הנשאר אארעא אף על גב דאמר אמימר דמאן דמסגי אלוחתא דכרעיה לא חליץ.
דמשמע דבהאי אי אפשר לדחום כרעיה אארעא. אבל בנחתכה רגלו יוכל לנעוץ רגלו בארץ וכן כתבו התוס' בדברי ר"ח דגריע מקיטע דקיטע דחייס שפיר כוליה שוקיה אארעא וכיון שכן היאך אפשר לומר דחולקין במציאות דזה ס"ל דקיטע אינו יכול לדחוס כרעיה אארעא דגרע ממאן דמסגי על לוחתא דכרעיה.
והנך ס"ל דהך דמסגי אלוחתא דכרעיה לא יכול לדחוס כרעיה אארעא. והקיטע יכול הוא לדחוס כרעיה אארעא.
ומה שהביאו התוספות בשם רבינו נסים דפירש במגלת סתרים דקיטע לא חליץ מכ"ש דרגלו הפוכה אפשר דהוא סבר דטעם דמאן דמסגי על לוחתא דכרעיה הוא משום דלאו רגל מקרי ולהכי קאמר וכ"ש הקיטע דלאו רגל הוא. ולא משום דלא יכול לדחוס כרעיה אארעא כמו שפירש רבינו.
וכך היא דעתו של הראב"ד ז"ל בהשגות דהוא משיג על רבי' דאמר דהטעם משום דאינו יכול לנעוץ עקבו בארץ. דאי משום זה לא היה מעכבת לפסול.
דהוא ס"ל דהטעם כמ"ש דג"כ הרגל הוא דנקרא רגל. וכן ראיתי להרא"ש שהביא דברי הראב"ד שהשיג על הרי"ף דבפירוש אמר לדבריו הראב"ד דטעמא דאמימר משום דגב הרגל הוא שנקרא רגל.
והתחתון כף הרגל ולא משום דצריך למדחסיה כרעיה אארעא. ומה מאד דקשה על דבריו ז"ל שאמר על השגת הראב"ד דנראה שהוא ז"ל סבור דלא אמרהאמימר אלא לכתחלה.

דמשמע דהוא מפרש לאמימר כדברי רבינו אלא דאמימר אמר לכתחלה דוקא. והרי הוא פירש דבריו בהדייא לדברי אמימר דהטעם הוא משום דלאו רגל כמו שכתב הרא"ש וכמו שכתבתי לעיל: לכן נראה לי דכוונת הרב המגיד דודאי דמדקאמר אמימר בהאי דמסגי אלוחתא דכרעיה לא חליץ.

משמע דלא מהני ביה חליצה כלל. ואע"ג דאם לא נעץ כשר בדיעבד.

מ"מ האי דאינו ראוי לנעוץ חליצתו. פסולה וכמ"ש בדיבור שאחר זה.

ולכן מוכרח לומר דמאי דקתני מתניתין מן הארכובה ולמטה כשרה- דמשמע דכשרה בדיעבד ולא פסולה לאו בשנפסק רגלו אלא שהנעל קשור בשוק למטה מן הארכובה.

דודאי דבנקטעה רגלו לא מהני ביה חליצה כלל - דהשתא ומה בהא דמסגי אלוחתא דכרעיה דאף על גב דאית ביה רגל אלא דאינו ראוי למדחסיה לא חליץ זה שאין לו רגל כלל לא כ"ש.

ואף ע"ג דיכול למדחסיה לשוקו בארץ מאי מועיל כיון דזה אינו רגל. אבל רש"י ובעל המאור סבירה ליה דכי נחתך רגלו קם ליה שוק ורחמנא אמר מעל רגלו דהיינו שוקו אלא דצריך.

לדחוס שוקו ואם כן אם חלץ חליצתו כשרה. אבל מאן דמסגי אלוחתא דכרעיה לאו רגל הוא ולכן לא חליץ- ואם חלץ חליצתו פסולה: והראב"ד השיג על רבי' דאמר דטעמו דאמימר משום דלא יכול לנעוץ עקיבו.

א"כ לא הוה ליה למפסליה בדיעבד כמו שאין הדריסה מעכבת לפסול כך היה צריך נמי דאין לפסול. והכוונה הוא דהטעם הוא דזה שרגליו הפוכות וכף רגלו למעלה נמצאת נעלו נחלצה מעל כף רגלו ולא מעל רגלו.

ובודאי שהראב"ד סובר בדעת רבינו שגם בדעלמא אם לא דחס רגלו חליצתו פסולה. ולהכי הוא שהשיג עליו.

אבל בהאי דמסגי אלוחתא דכרעיה גם הוא מודה דחליצתו פסולה כדאמר אמימר. לא חליץ.

אלא דאין משום זה דלא יכול לנעוץ רגלו דהוא משום דנחלצה מעל כף רגלו. ולא כמו שסובר הרב המגיד דגם רבינו יודה דאם אינש דעלמא לא ינעוץ רגלו שאין חליצתו פסולה ושאני ממאן דמסגי אלוחתא דכרעיה דאינו ראוי לנעוץ כלל.

דודאי דכן נראה מדברי רבינו מדכתב וזה אינו יכול ואם חלצה למי שרגלו כך וכו' דמשמע להדיא דלא פסל אלא דוקא בחלצה למי שרגלו כך לפי שאינו יכול לנעוץ עקבו בארץ. הא אם חלצה לאדם אחר שיכול לנעוץ אף על פי שלא נעץ כשרה.

דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו. ומ"מ מדברי הרא"ש ממה שכתב שם שהראב"ד השיג על דברי הרי"ף וכו' והרמב"ן השיב על דבריו לקיים דברי הרי"ף וכתב לפסול את שתיהן ועדיין נראין דברי הראב"ד דלא קאמר אמימר אלא צריך למדחסיה לכרעיה.
משמע בהדיא דמשמע להו להני רבוותא ז"ל דלהרי"ף ז"ל כל דלא דחסיה לכרעיה חליצתו פסולה אע"פ שהוא ראוי למדחסיה וכן כתב מר"ן בב"י סימן קס"ט. להכי כתב. הרב המגיד על השגת הראב"ד נראה שהוא ז"ל סבור דלא אמרה אמימר אלא לכתחלה וכו'. דהיינו דלפי מאן דמפרש לה שהוא משום דחיסת רגל יהיו דבריו דאמימר לכתחלה דמאי שנא מהך.
דאמימר קמייתא. ולהכי השיג על רבינו דסבר הכי אע"פ דהוא ג"כ סובר דפסול בדיעבד. הוא.
משום טעם הנ"ל. ואמר על זה דאין נראה כן מן ההלכות ומן הגאונים ז"ל דהיינו דהם מפרשי לה נמי משום דחיסת רגל ואפ"ה פוסלין בדיעבד דאם לא כן אלא דלכתחלה קאמרי.
א"כ מאי קשיא להו ממתניתין דמן הארכובה ולמטה כשרה. דמתניתין בדיעבד איירי אבל לכתחלה לא חליץ כמו דברי אמימר ואמאי קשיא להו עד דמפרשי למתניתין דלאו בנקטעה.
רגלו איירי אלא לענין קשירה איירי. אלא ודאי דס"ל.
דאף ע"ג דהוא משום דחיסת הרגל קאמר לה אמימר. אפ"ה פוסל בדיעבד.
ודלא כסברתו הוא ז"ל דפשיטא: ליה דאם משום דחיסת רגל לא פסיל בדיעבד כמו מימרא קמייתא דאמימר דפשיטא ליה דודאי דמימרא קמייתא. דאמימר לא פסיל בדיעבד וא"כ מימרא בתרייתא נמי.
משום דחיסת רגל לא יהיה פסול בדיעבד: והשתא אתו שפיר דברי הרב המגיד ודלא כדברי. הרב הלח"מ שכתב שה"ה הבין בדברי הראב"ד דהוא ס"ל גם כן דטעמא דהך מימרא דמסגי.
אלוחתא הוא משום דחיסה כדברי רבינו אלא שחולק עליו וסובר דאפי' בהך מימרא אפי' בדיעבד לא פסל. עד שהקשה עליו דכיון דבין במימרא קמא בין במימרא בתרא סבירא ליה דדוקא לכתחלה.
אבל בדיעבד לא פסיל לא פריך רב אשי כלל לאמימר לא במימרא דההיא: בין יושב בין מוטה ולא במימרא בתרא מההיא דסמוכות הרגלים דבכולהו מתניא בברייתא לעיל

חליצתה כשרה ומשמע אבל לכתחלה לא. דודאי דהראב"ד ס"ל דמאן דמסגי אלוחתא קאמר אמימר דגם בדיעבד פסל.
דהא אמר לא חליץ דמשמע דלא מהני חליצה. דכן משמע מדברי הרי"ף והרא"ש דמשמעות לא חליץ הוא דלא מהני חליצה.
ודלא כמו שכתב הוא ז"ל דלא חליץ הוא לכתחלה משמע: ומכ"ש דהראב"ד הביא דבריו הרא"ש דהוא פוסל בדיעבד דאמר לא חליץ ואי חליץ חליצתה פסולה ומשום דלאו מעל רגלו. וכיון שכן להכי הקשה רב אשי לאמימר מההיא דסמוכות.
הרגלים דכשר בדיעבד. ומה שהקשה לו במימרא קמא מההיא דבין יושב דבין עומד הוא משום דפשיטא ליה לרב אשי הא דיושב הוא לכתחלה נמי וכן כתב הנמקי יוסף דכתבו המפרשים דאף ע"ג דתניא חליצתה כשרה דמשמע דלכתחלה לא.
לא תני הכי אלא משום סיפא. דתנא חליצתה פסולה.
וכן נראה מדברי הרמב"ם דמותר לכתחלה דהוא כתב לעיל והיא יושבת ופושטת. וכו' דודאי לדעת רבינו דלא קתני בברייתא כשרה אלא משום הנך אחריני דדוקא בדיעבד ולא כמו שכתב הוא.
ז"ל וזה לשונו ומה גם דהרמב"ם ז"ל ע"כ סובר דהך ברייתא בדיעבד דוקא וכו' דהרי הרמב"ם גילה דעתו דיושב מותר לכתחלה. ולא קתני לשון דיעבד אלא משום הנך אחריני.
ולהכי הקשה רב אשי לאמימר. במימרא קמא ומשמע דלכתחלה לא .
מהך דקתני בין יושב וכו': ובזה אזדא לה נמי הקושיא ראשונה של הרב הלח"מ לדברי ה"ה שהבין בדברי רבינו וה"ה כיון דמימרא ראשונה הוא לכתחלה דוקא אם כן. מה הקשה שם רב אשי לאמימר מההיא ברייתא דאמרה לעיל בין עומד בין יושב בין מוטה. הא לעיל הובאה שם אותה ברייתא בגמ' ואמרו שם חליצתה וכו'. דהרי הכרחתי דלהרמב"ם לכתחלה מותר יושב.
ולהכי הקשה לו רב אשי לאמימר דאמר דצריך למדחסיה לכרעיה לכתחלה. וג"כ מה שהקשה עוד כיון דפיסול מסגי אלוחתא.
לא הוי אלא משום דצריך למדחסיהדא"כ אמאי לא פריך רב אשי לאמימר מההיא דסמוכות הרגלים וכו' דאמאי פריך הא דסמוכות הרגלים במימרא בתרא ולא פריך לה לאלתר במימרא קמא. דאיך שייך להקשות לו אמימרא קמא כיון דלכתחלה קאמר מאי קושיא מסמוכות הרגלים דהוא בדיעבד קאמר.

אבל במימרא בתרא דאמר לא חליץ דמשמע דאף בדיעבד פסיל. להכי הקשה לו מינה דמשמע דבדיעבד חליץ: ומ"ש עוד וכמה שהבין הטור ברבינו והרי"ף דאפי' במימרא קמא פסול בדיעבד לא תפול קושיא ראשונה שהקשיתי אבל תפול השניה.
הרי כבר כתבתי דלא דייק דחליצה פסולה אלא משום דאמר לא חליץ דמשמע דאם חלץ חליצתו פסולה. ולהכי הוא דהקשה לו מההיא דסמוכות הרגלים.
דמשמע דאם חלץ חליצתו כשרה אבל במימרא קמא לא משמע אלא לכתחלה להכי לא הקשה לו כי אם מהך דבין יושב בן עומד דהוא גם לכתחלה שרי וכמש"ל: ועוד קשה לי דבריו במ"ש שהטור הבין בדברי הראב"ד דמשמע על דבריו דהכא. ואם על דבריו כאן בהיכן מבואר בדבריו כך.
ועוד שמדבריו כאן נראה שלדעתו שתי מימרות טעם אחד להם : ועוד הרי הרא"ש הביא דבריו של הראב"ד שכתב על הרי"ף ומבואר שם להדיא שאין המימרות שוות וכתב שם הרא"ש לבסוף עכ"ל. ולא משום שהבין הטור כך בדבריו.
ועוד קשה דהיכן מבואר בדברי ה"ה שאמר שההלכות ס"ל כדברי רבינו דבמימרא קמייתא הוא לכתחלה עד שהקשה גם על ההלכות. והלא לא כתב הרב המגיד אלא שדעת ההלכות נמי דבנפסקה רגלו אינו חולץ מהך דמסגי אלוחתא דוקא.
אבל לא כתב דלדעתו דבמימרא קמא דאמימר בדיעבד שרי. ולא כתב אלא לדעת רבינו שכך נראה מדברי דבינו ממה שאמר שהחולץ צריך לנעוץ עקבו בארץ וזה אינו יכול ואם חלצה למי שרגלו כך הרי חליצתה פסולה.
דמשמע בהדיא דלא פסל אלא דוקא בחלצה למי שרגלו כך לפי שאינו יכול לנעוץ עקבו. הא אם חלצה למי שאין רגלו כך אלא לפי שלא נעץ עקבו חליצתו כשרה כיון שהוא יכול לנעוץ עקבו.
דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו וכך דייק לה מר"ן בב"י שם. אבל בדברי ההלכו' נראה שגם למי שאין רגלו כך אלא שלא נעץ עקבו חליצתו פסולה.
וכמו שהבין הרמב"ן דבריו שהביא הרא"ש שם וכמ"ש שם בב"י דמשמע להו להני רבוותא ז"ל דלהרי"ף ז"ל כל דלא דחסיה לכרעיה חליצתו פסולה ך אע"פ שהוא ראוי למדחסיה שהבאתי לעיל: דין י"ח חלצה במנעל של בגד אינה חליצה כתב הרב המגיד מ"ש רבינו שבשל בגד אינה חליצה כלל ובשל שעם ושל סיב חליצה פסולה וכו' ואינן דברים מוכרחין.
ואני ההדיוט נ"ל דטעם רבינו דס"ל דאנפלייא של בגד שאני כיון דבש"ס קאמרי דלאו מנעל הוא דהא קאמרי מעיקרא למימרא דאנפלייא לאו מנעל הוא וכו' אלא אמר רבא לא

קשיא כאן באנפלייא של עור כאן באנפלייא של בגד. דמשמע דאזיל לפי טעמא דקאמר מעיקרא דלאו מנעל הוא.
וכיון דלא קרי מנעל א"כ לא עביד חליצה כלל. ולא דמי לשל שעם ושל סיב דקרוי מנעל. אלא דממעטינן להו מדכתיב ואנעליך תחש. אבל מ"מ חליצה פסולה כיון דהוא קרוי מנעל.
אבל אנפלייא לא קרי מנעל אלא בגד. וכמו דין הבגד דאין שם חליצה עליו כך אנפלייא של בגד.
ואף על פי דקתני במתניתין פסולה לאו דוקא אלא משום כשרה דקתני ברישא נקט פסולה אבל היא אינה כלום. והיא דומיא דברייתא דקתני בברייתא וחולצת מן הקטן חליצתה פסולה.
דמוקי לה אביי כולה רבנן ולא ר' מאיר ולדעת רבנן אין חליצת קטן כלום. כמ"ש בש"ס לקמן דף ק"ה ע"ב אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר"מ חכמים אומרים אין חליצת קטן כלום ע"כ.
דנמצא דקתני והחולצת מן הקטן חליצתה פסולה. דהוא לאו חליצה כלל ג"כ נאמר באנפלייא של בגד דאינה חליצה כלל כיון דהש"ס קאמר דלאו מנעל הוא א"כ לאו כלום.
ועוד דהא בפרק כל הגט דף כ"ד בסוף ע"ב במערבא אמרי משמיה דר' אלעזר שמאל ולילה פסולות ופוסלות קטן ואנפלייא פסולות ואין פוסלות. ופירש"י אנפלייא של בגד לאו חליצה כלל דאיש ונעל כתובים בפרשה ע"כ.
דבלאו הכי דמפרשינן לברייתא דהכא כמ"ש דלהכי פסק כרבינו דאינה כלום. אלא מהך דפרק כל הגט הוה סגי לן לומר דטעמא דרבינו הוא משום דפסק כרבי אלעזר כן נלע"ד:
דין כ"א או שהיה לבוש ב' מנעלין וחלצה העליון אע"פ שקרעה התחתון עד שנתגלתה רגלו הרי זה חליצה פסולה ע"כ.
כתב הרב המגיד ומ"ש וכו' ומקצת ספרים אין הגירסא כמ"ש רבינו ע"כ. הנה ממ"ש רבינו אף ע"פ שנתגלתה רגלו משמע דבכי האי גוונא איכא גילוי רגל אלא דהבעיא היא כיון דחליצה בעליון הוי מעל דמעל או דילמא כיון דהתחתון נקרע ואיכא גילוי רגל לא הוי מעל דמעל דתחתון כמאן דליתיה דמי והבעיא כך היא שני מנעלים זה על גב זה מהו ה"ד אילימא דשלפתיה לעילאי וקאי תתאי מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל לא צריכא דקרעתיה לתתאי ושלפתיה לעילאי מאי.
והכוונה דמסתפק כיון דעכ"פ החליצה הוא בעליון אע"ג דבתחתון איכא גילוי רגל אכתי איכא מעל דמעל כן נלע"ד: דין כ"ג רקקה דם או שהיה שותת מפיה אינו כלום ואם

מצצה וירקה כשר שאי אפשר לדם שנמצץ בלא צחצוחי רוק ע"כ. הנה מה שכתב רבינו שאי אפשר לדם שנמצץ משום שהקשו על הך דשלחו ליה לאבוה דשמואל מהברייתא יכול יהא דם היוצא מפיה וכו' ותירצו לא קשיא כאן במוצצת כאן בשותת דהיינו דההיא דשלחו לאבוה דשמואל דאמרו שאי אפשר לדם בלא צחצוח רוק הוא דוקא בנמצץ וכדברי רבינו.

ומשמע מדברי רבינו דהא דקאמרי כאן במוצצת כאן בשותת. לאו דווקא שותת דאפי' ברקקה בלא שותת אפשר שתרוק דם בלא צחצוחי הרוק.

דהא כתב רקקה דם או שהיה שותת מפיה אינו כלום. ונמצא דמה שכתב הרב המגיד וכתב הרשב"א ז"ל וכ"כ הרמב"ן ז"ל הוא דהם ג"כ ס"ל כדעת רבינו: וממה שלא הביא הרב המגיד הך דלוי דשאיל בבי מדרשא והשיבו לו ומי כתיב וירקה רוק.

משמע דהך פליגא אהא דמוקים בש"ס אח"כ על האי דשלחו ליה לאבוה דשמואל כאן במוצצת כאן בשותת. וכן נראה מדברי הרי"ף ז"ל דלא הביאה.

דאם לא פליגא דמפרשי לה דאיירי במוצצת היה לו להביאה ולפרש לה הכי דאף על פי שאמרו וכי כתיב וירקה רוק. הכי מפרשינן וכי כתיב וירקה רוק דמשמע שיהא רוק כולו.

וירקה כתיב אע"פ שיש עמו דם. אבל עכ"פ בעי שיהא צחצוחי רוק כמשמעותוירקה דהוא במוצצת.

וכן כתב הרא"ש דהנהו דבי מדרשא סברי דאפילו שותת דלא בעי צחצוחי הרוק וכן כתב הראב"ד וכו' יעו"ש. דאע"פ דלדעתם דלא פליגי דמוקים לחדא בהכי ולהאי בהכי מ"מ פשטה דהנהו דבי מדרשא לא בעי מוצצת כך פשיט להו ז"ל.

וגם מדברי הטור הכי משמע דפשטה דבי מדרשא הכי משמע: פרק ה' דין י"א יבמות רבות וכו' וצריכה חליצה כל א' מהן להתירה לזר שאין זיקת היבום מסתלקת בבעילה פחותה. דהיינו כיון שזו נבעלה בעילה פסולה ונאסרו כולם ליבום אם כן חליצה דאחת מהן היא חליצה גרועה כיון דאינו יכול ליבומי.

ולא מציא למפטר הצרות בחליצה זו. אלא צריך חליצה לכל אחת ואחת וכמו שאמר אח"כ נחלצה אחת מהן חליצה פחותה צרתה צריכה חליצה גם כן.

ומשמע דלא מהני חליצת צרתה לה ואף ע"פ שחליצת צרתה היא מעולה. והנה בודאי דטעמא דלא מהני חליצה פחותה למפטר צרתה הוא כדאמר שמואל חלץ לאחיות לא נפטרו צרות.

כיון דחליצת האחיות היא פחותה דלא יכול ליבומי להכי לא פטרי צרות. ולפי זה האי דנבעלה בעילה פסולה או שנתן לה מאמר פסול דנאסרו כולן ליבום והרי הם שוים דכולם חליצתן פסולה ואין זו פוטרת את זו.

דלהכי לא מהני חליצת צרתה לה. ולא דמי להא דאמר שמואל חלץ לצרות נפטרו האחיות דהתם שאני כדאמר רב אשי התם משום דלא אלימא זיקה לשוויי לצרה בערוה דלא מקריא חליצה פחותה אלא כשרה: וסובר רבינו דלפי תירוץ זה דרב אשי דקא מתרץ אליבא דשמואל בהך דחלץ לאחיות לא נפטרו צרות לצרות נפטרו אחיות דמשמע דאית ליה כוותיה דשמואל.

הוא בהאי דוקא ומשום הטעם דקאמר הוא דמשמע דחליצת הצרות כשרה וכמ"ש שם התוס'. אבל במ"ש עוד שמואל חלץ לצרה נפטרה בעלת הגט.

לא ס"ל כוותיה נמי בהך דכוונת רב אשי לומר דאנא הכי ס"ל בענין האחיות והצרות דאיכא הפרש וטעמא רבה בין זה לזה ולא תקשה לשמואל בהאי. ולהכי רבינו פסק דוקא כשמואל בזה כיון דרב אשי מתרץ למלתיה בזה דכוותיה ס"ל.

וגם הביא שם הש"ס תניא כוותיה דרב אשי. אבל בהך דחלץ לצרה נפטרה בעלת הגט חלץ לצרה נפטרה לבעלת המאמר לא עביד כשמואל נמי בהאי.

דאע"ג דחליצה דלא נעשה בה מעשה היא עדיפא כיון דאיסורים כולם חליצה פחותה מקריא. וסבר רבינו דלפטור עצמה פוטרת הוא ממ"ש בש"ס לתרץ דברי שמואל ואיבעית אימא כי קאמר שמואל חליצה מעולה בעינן למפטר צרה אבל נפשה פטרה.

וגם הרי"ף ז"ל הביא תירוץ זה משמע דהכי הלכתא: ומ"ש רבינו שאם נחלצה אחת מהן מכל האחין נפטרה הצרה הוא ממה שעל דברי רב שאמר ואמצעית צריכה. חליצה משניהם קאמר רבה דחליצה פסולה היא וצריך לחזור על כל האחין.

וא"כ שמואל דפליג עליה ואמר א' חולץ דאינה צריכה לחזור על כל האחין וכד פריך עליה מכדי שמעינן ליה לשמואל כי קאמר חליצה מעליא בעינן וכו' ותירץ לו ואיבעית אימא כי קאמר שמואל חליצה מעליא בעינן ה"מ למפטר צרתה משמע דבהאי הוא דצריכה לחזור על כל האחים. אבל למפטר עצמה לא צריכה לחזור על כל האחים.

דלכי אמר שמואל אחד חולץ לכולם היכא דליכא צרות בהדייהו: והשתא א אתו דברי רבינו על נכון והותרו כל הקושיות שהוקשה לו להרב המגיד דכן נלע"ד לפרש דברי רבינו ודוק: דין י"ז ב' יבמין וכו' רצה הא' לחלוץ קודם שידע . מה עשה אחיו אין מונעין אותו כתב מר"ן בכ"מ יש לתמוה על זה מ"ש מהאשה שהלך בעלה וצרתה למ"ה וא"ל

מת בעליך לא תחלוץ דחיישינן שמא תהא צרתה מעוברת ותלד ונמצא אתה מצריכה כרוז לכהונה ע"כ.
לכאורה נראה דמה שאמר רבינו כיון שלא נודע מי יבם תחלה שניהן יוציא בגט. משום דאית לן בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים.
להכי ראובן שהיה בירושלם ולו שתי נשים אחת בעכו ואחת בצור ושמעון אחיו בעכו ולוי אחיו בצור ושמעו שמת ראובן הדין נותן דלא ייבם אחד מהן עד שיודע מה עשה אחיו שמא קדם ויבם. דהיינו שאם הוא מייבם אחר שייבם אחיו הוא עובר על בית א' הוא בונה ולא שני בתים.
דרבינו אשמועינן סוף דינא שאם לא נודע מי יבם תחלה ששניהן יוציא בגט. והדבר הוא מובן מעצמו דמשום בית אחת הוא בונה ולא שני בתים.
ועל זה אמר לפיכך ראובן וכו' רצה לחלוץ אין מונעין אותו ולפי זה מה שהקשה בכ"מ דאם שמא יבם אחיו קודם שיחלוץ זה זה אי אפשר דאינו יכול ליבם. ולהכי מהאי שום קושיא ואם הקושיא היא כיון דמתירין לו לחלוץ שמא חלץ לצרתה אחיו ונמצאת מצריכה כרוז לשניה.
אם כן יש להקשות אדמקשה מר"ן משום דמצריכה כרוז לכהונה הוה ליה להקשות בעדיפא מינה דחיישינן שמא חלץ אחיו. והוא כשחולץ לשניה עובר משום דכתיב בית חלוץ הנעל בית אחד חולץ ואין חולץ לב' בתים כמ"ש בפרק החולץ דף מ"ד.
לכן נראה עיקר דלאו משום בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים דאין ענין לזה. דהתם הוא לומר שאינו מייבם לשתים.
דלהאי אתא קרא דא' פוטרת את השאר כמ"ש רבינו בפ"א דין ט'. ולא שייך למיגזר משום זה כיון דכל אחד מהם הוא בא לקיים מצות יבום באחת דוקא.
דדעתו שאחיו לא יבם לצרתה והשתא לא תקשי נמי מה שהקשה הרב הלח"מ וז"ל דלמה לי דין הקודם וכו' דבלאו הכי אמרינן ליה וכו' משום דכיון דאמרינן ליה בית א' הוא בונה וכו' מה עשה אחיו ע"כ. דמשום האי לית לן לאסור כיון דהוא בא לקיים בית אחד דוקא שבדעתו שאחיו לא יבם: אלא א דטעם האיסור לדעת רבינו הוא משום דמי דכנס ליבמתו אסור הוא ואחיו לבא על צרתה.
משום דכתיב יבא עליה ולא עליה ועל צרתה. וז"ל רבינו בפ"א דין י"ב הכונס את יבמתו נאסרו צרותיה עליו ועל שאר האחין וכו' שנאמר יבמה יבא עליה ולא עליה ועל צרתה ע"כ: ולהכי כתב רבי' כאן כיון שלא נודע מי יבם תחלה שניהן יוציאו בגט.

לפי שהאחרון הוא קאי באיסור בביאתה לכן כיון שלא נודע מי הוא האחרון יוציאו שניהם בגט. וכיון שכן החליצה מותר לחלוץ דלא שייך בה איסור.
אלא שהקשה מר"ן בכ"מ דא"כ אתה מצריכה כרוז לכהונה ואם כוונתו דיש לחוש שמא כבר יבם אחיו ואם כן החליצה אינו פוטרה ואתה מצריכה כרוז. הרי כבר כתבתי דאין לחוש שיבם אחיו דהא אסור ליבם עד שידע.
ואם שמא חלץ לצרתה אחיו דבודאי דליכא הך איסור דבית אחד הוא חולץ ואינו חולץ לשני בתים דהך קרא אתא למיפטר הצרות מהחליצה . וכמ"ש לעיל לענין יבום דלהכי לאקשה לו מהאי אלא משום דאתה מצריכה כרוז לכהונה: גם לזה אפשר לתרץ דבהאי ליכא למימר הכי.
דאם כן גם ביבמה דעלמא דשני יבמין חלצו לה זה אחר זה דאמרו דאין חליצת האחרון כלום היה צריך כרוז שמותרת לכהן ולא ראיתי משום פוסק מהראשונים שהזכיר מזה שאחר שכתב שאחר החליצה הראשונה כתקנה אין החליצה שאחריה כלום לא כתב שצריך כרוז להתירה לכהונה אלמא דאין צריך לזה.
דמוכרח לומר דשאני הך דאיכא למיחש שמא אותו הרואה שראה אותה נשאת לכהונה לא ידע שבאו עדים שילדה צרתה ולד של קיימא . דאז חליצתה של זו כמאן דליתא ומותרת לכהונה.
אלא בדעתו שהחלוצה מותרת לכהונה אבל בנחלצה צרתה קודם כיון שהחליצה צריכה בפני בית דין קלא אית להו וא"כ הרואה אותה שנשאת לכהן הרי הוא כבר ידע שצרתה נחלצה קודם דלא חששו בזה שמא לא ידע מהחליצה ראשונה דקלא אית לה לחליצה כן נלע"ד לתרץ לדעת רבינו: ואח"כ ראיתי להלח"מ והל"מ מה שתירצו לקושיא זו של הכ"מ שנראה מדברי שניהם שאם יודע אחר כך שהאח חלץ לצרתה מקודם חליצה זו אינה כלום ומכריזין עליה שמותרת לכהן דלא כמ"ש דכיון דחליצה שניה אינה כלום שאין צריך להכריז עליה שמותרת לכהן והנלע"ד כתבתי: דין כ"ג קטנה שראויה למאן וכו' כתב הרב המגיד וקטנה סבור רבינו דאתיא כסתם מתניתין דפ' מצות חליצה דתנן קטנה בת חליצה אבל לדידן דקי"ל עד שתביא שתי שערות אין חליצה בקטנה כמבואר פ"ד וזהו שלא הזכיר רבינו אלא ביאה עכ"ל.
עיין מה שכתבתי בפ"ג דין ט"ז דרבינו פסק כהך מתני' דהיה גריס דחליצתה פסולה. ומדברי הרב המגיד הנז' נראה שהיה גורס חליצתה כשרה להכי כתב דסבור רבינו דאתיא כסתם מתניתין דתנן קטנה בת חליצה אבל לדידן וכו': והשתא לפי מה שפירשתי בדברי רבינו אתי שפיר דלא הזכיר אלא ביאה דגם קטנה לאו בת חליצה היא.

ומה דקתני במתני' דחליץ לאחת ופוטרת צרתה הוא כמו שפירש"י דחליצתה לכשתגדיל פוטרת צרתה דלהכי כשהקשה בש"ס וחרשת בת חליצה היא וכו' לא פריך נמי מקטנה דתנן קטנה שחלצה תחלוץ משתגדיל ואם לא חלצה חליצתה פסולה. וכמו שתירצו שם התוספות בתירוץ ראשון יעויין שם: וראיתי להלח"מ בקושיא שניה שהקשה על הרב המגיד דאמר דסבור רבינו דאתיא כסתם מתניתין דפרק מצות חליצה דהיכי מצי אתיא כמתניתין דהתם כיון דהתם אמר דחליצתה פסולה אם כן איך פוטרת צרתה אפילו שתיהן קטנות הא חליצה פסולה פטרה צרתה.

דתירץ על זה דהך חליצה הוי פסולה ומדרבנן מיהא הוי חליצה וכו' אבל שני יתומות דהם נישואין דרבנן אתי חליצה דרבנן ומפיק חליצה דרבנן ע"כ. ודבריו קשים אצלי דהא אמרו בש"ס על הך מתניתין זו דברי רבי מאיר דאמר איש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש דמשמע דמדאורייתא אינה חליצה כלל אלא דאמרו שפוסלת על האחין מדרבנן. וכיון שכן היכי אמרינן דבנישואין דרבנן אתי חליצה דרבנן ומפיק חליצה דרבנן. והא חליצה זו הוא דווקא לפסול הוא דמהניא מדרבנן ולא לפטור דמדאורייתא אינה חליצה כלל: פרק ו' דין ג' ואלו מיבמין וכו' וכשיבם החרש אינו מוציא לעולם שבעילתו עושה אותה אשת איש גמורה ואין גירושיו גירושין גמורין ע"כ.

כתב הרב המגיד ומהם פרק חרש אמרו חרש כונס ואינו מוציא לעולם ע"כ. פי' דבהך מתניתין בסיפא קתני מת פקח בעל פקחת מה יעשה חרש בעל חרשת כונס ואינו מוציא לעולם ופירש"י ז"ל דלא אתי גט דידיה ומפקע זיקת יבומי אחיו הראשון.

פירוש דאע"ג דנישואי חרש הוא מדרבנן מ"מ ביבמה שנפלה לפניו מכח אחיו הם נישואין גמורים להכי לא אתו גירושיו שהם מדרבנן להוציא אותה מידי נשואיו כאן שהם נישואין גמורים . ואלו הם דברי רבינו שכתב וכשיבם החרש אינו מוציא לעולם שבעילתו עושה אותה אשת איש גמורה.

דהיינו כאן שנפלה לפניו מכח אחיו שהוא פקח שהיא זקוקה לו מכח אחיו לבא עליה כמש"ה יבמה יבא עליה וגו' הרי אשת איש גמורה דנישואיו נשואין גמורין בה ואין גירושיו גירושין גמורין דגירושי חרש מדרבנן ודברי רבינו הם נראים להדיא שאיירי בפקחת אשת פקח כי אם היבם הוא חרש.

דומיא דהשוטה והקטן דכייל בהדייהו דאיירי שאחיהם הוא היה גדול ופקח והיבם הוא השוטה או קטן שהרי אם היה המת שוטה או קטן ג"כ הם פטורים מן החליצה ומן היבום אע"פ שהיבם הוא פקח או גדול כמ"ש רבינו בדין ח': דין ד' ואלו חולצין

ולא מיבמין הספיקות כגון שהיתה ערוה על אחיו כתב הרב המגיד גם זה מתבאר וכו' ובתוספתא הנזכרת ע"כ.
הנה האי תוספתא הביאו לה בש"ס בפ' החולץ דף מ"ב. ואוקמי לה כגון שקידש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזה מהן קידש ומת דשתיהן חולצות ולא מתיבמות ופירש"י שם דאחיו שהוא יבם לא מצי ליבומי לשום חדא מנייהו משום אחות זקוקתו.
ובכן אייריי דברי רבינו דיבם אינו יכול ליבם. ובדין י"ג שכתב רבינו ענין היבמה שהיא חולצת ולא מתייבמת כתב גם כן יבמה שהיא ספק ערוה על היבם כגון מה שביאר אחר כך מי שקידש אשה בספק קידושין ואח"כ מת אחיו שהיה נושא אחותה ונפלה לו ליבום שהיא ספק אחות אשתו שהיא ספק ערוה עליו להודיענו דין זה שמוציא את אשתו בגט מספק.
ושתיהן אסורות עליו. ואגב שכתב זה כתב נמי מאי דכתב כאן דאז ספק ערוה על בעלה דנקט לא משום יבמה דהיא חולצת.
והכא נקט לה משום יבם דחולץ ולא מיבם נמי כמו דתני אחר כך פצוע דכא וכרות וכו'. ולא הוצרך רבינו לבאר באיזה אופן אייריי.
דהוא דהיבם אינו יכול ליבם משום ספק איסור שהרי לקמן כתב בדין י"ב דאם היבמה ערוה על בעלה והיא מותרת ליבם דאם רצה היבם לישא אותה הרשות בידו. דודאי פשוט הוא שהיא כנכרית אצלו כיון דלא תפסי בה קידושי אחיו.
וא"כ אם זו שהיא ספק ערוה על בעלה מותרת לו. ודאי דיכול ליבם אותה ממ"נ דאם אינה ערוה הרי הוא עושה מצות יבום ואם היא ערוה הרי היא כנכרית אצלו: והשתא מה שהקשה הטור על דברי רבינו דממ"נ תנשא וכו' לא קשה דודאי דרבינו הכי ס"ל וכמ"ש: דין י' היתה היבמה אסורה על יבמה איסור לאו וכו' לפיכך אם עבר ובעל יבמתו האסורה לו משום לאו או משום עשה וא"צ לומר שניה ה"ז קנהקנין גמור ומוציאה בגט והיא וכל צרותיהן מותרות לזר שהרי נפטרו ע"כ.
פירוש כיון דגזרו משום ביאה שניה דוקא אם כן אם עבר ובעל דהיא ביאה מעלייתא מדאורייתא קנה אותה קנין גמור אלא דמוציאה בגט דאסור לבא עליה עוד. וכיון דהוא קנין גמור מצות יבום בודאי ונפטרו צרותיהן.
וזה מבואר בש"ס דף כ' דאיתמר ביאת כהן גדול. ר' יוחנן ור' אלעזר חד אמר אינה פוטרת צרתה וחד אמר פוטרת צרתה וכו'.
כי פליגי באלמנה מן האירושין וכו'. מתיבי ואם בעלו קנו תיובתא.

דאיתותב מאן דאמר אינה פוטרת צרתה ממה דקתני ואם בעלו קנו: וראיתי להלח"מ שהקשה אמאי לא חשבינן כביאה פסולה דכיון דמדרבנן אסור לבא עליה גזרה ביאה א' אטו ביאה ב' כמו דחשבינן דביאה אחר הגט ביאה פסולה אע"ג דלא הוי אלא גזרה אטו ביאה אחר חליצה. ותירץ דאין לדמות הגזרות להדדי ובהך גזרה דביאה אחר הגט רצו להחמיר יותר ולמעבד לה ביאה פסולה עד כאן: ונלע"ד דלא דמי דהתם אסרו ביאה אחר הגט משום ביאה דכוותה שהיא אחר חליצה.

אבל הכא גזרו ביאה א' משום שמא יעשה עוד ביאה שניה דאין הביאות באופן אחר. ולכן אם כבר עשה ביאה א' לא גזרו עליה שהיא ביאה פסולה.

כיון שהביאה שניה אינה דכוואה שזאת ביאה א' וזאת ביאה שניה: ועוד הרי איכא לתקן חששא זו היכא דעבר שמוציא אות' בגט שלא יעשה ביאה שניה שלכתחלה הוא דגזרו. אבל התם החששא כדקאי קאי דאם אנו אומרים דאינה פסולה הרי חיישינן אכתי משום ביאה אחר חליצה.

ואפשר דכך כוונת דבריו בתירוצו שכך רוצה לומר: עוד הקשה הרב ז"ל למה קרא רבינו לקמן בפרק ז' חליצה פסולה משום הא דאסרו רבנן לבא עליה אטו ביאה שניה. וכתב דנראה לו דאם היתה מחייבי לאוין שאינה פוטרת צרתה.

ולא היה לו לדמות הפסולים להדדי ע"כ: ונ"ל לתרץ זה דשאני התם דהוא עשה החליצה ולא יבם משום דאסרו ליבם דהשתא מיהא היא חליצה פחותה כיון דאינו יכול ליבם. והרי היא ככל החליצות שאינם מעולות שאינם פוטרות צרותיהן ודוק: דין י"ג היתה היבמה אסורה על בעלה וכו' חוץ ממחזיר גרושתו וכו' כתב הרב המגיד ומסקנא דגמרא שהיא חולצת ולא מתייבמת וכו' וכ"כ הרשב"א דממעטי לה מההיא דרב גידל דלעיל וזהו שלא הזכיר רבינו אסור בצרתה עכ"ל.

פירוש דבגמרא אמרו דהיא גופה לא קמבעיא ליה דיש ק"ו במותר לה אסורה באסור לה לא כ"ש. ופירש"י ז"ל בעלה זו שמת נאסרה תחלה כשנשאת לשני וחזר הראשון והחזירה באיסור.

באסור לה כגון יבמה לכ"ש דודאי דמשום האי ק"ו היא אסורה ליבם. ולא אמרינן בה כמו דאמרינן שאם היתה אסורה ליבם בחייבי לאוין דאתי עשה ודחי לא תעשה אלא דגזרו רבנן ביאה א' אטו ביאה שניה.

דהאי בה גופה גלי ק"ו ליבום. דודאי מדקאמרי הכי בש"ס משמע דאף ביאה א' אסורה משום קל וחומר זה.

דגלי בהדיא דאסורה דעדיף מחייבי לאוין. ואמר שצרתה נפטרת בחליצתה של זו.

כיון דרמיא עלה חליצה כמ"ש בש"ס דחולצת אם כן נפטרה צרתה כדין חליצה דעלמא אבל לא נפטרה בביאתה. כיון שנאסרה הביאה בק"ו הנז' הך ביאה כמאן דליתה דמיא. כמו אלמנה מן הנישואין לכ"ג דאסורה ביאתה דלא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה. דאמרינן בה דביאתה אינה פוטרת צרתה.

גם כן בזה ביאתה אינה פוטרת צרתה. ואמר וכ"כ הרשב"א דממעטי לה מההיא דרב גידל דלעיל דהיינו שאינה עולה ליבום ועולה לחליצה גם כן בהאי שאינה עולה ליבום עולה לחליצה.

וכיון שהיא עולה לחליצה ודאי נפטרה צרתה בחליצה זו וזהו שלא הזכיר רבינו אסור בצרתה דודאי דנפטרה צרתה בחליצתה: והשתא לא תקשה מה שהקשה מר"ן בכ"מ דהרב ו. .

המגיד אין כוונת דבריו דמחזיר גרושתו היא כמו אלמנה לכ"ג דהוא עובר בעשה ולא תעשה. אלא דאסורה על היבם משום קל וחומר דאמרו בש"ס דבמותר לה.

אסורה באסור לה. לא כ"ש.

והא דקא מדמי לה לאלמנה לכ"ג הוא לענין דצרתה. דנפטרה בחליצתה של זו אבל לא בביאתה כדין אלמנה לכ"ג דלא נפטרה צרתה בביאתה.

דהיא ביאה אסורה ונפטרה בחליצתה. גם כן במחזיר גרושתו דאסורה ביאתה דלא נפטרה צרתה בביאתה ונפטרה בחליצתה דודאי דלדעת רבינו דאלמנה לכ"ג דצרתה נפטרה בחליצתה של זו דהרי לא אמר דלא נפטרה צרתה אלא בביאתה דמשמע אבל בחליצתה נפטרה צרתה.

ומ"ש רבינו לקמן בפרק ז' יראה לי שכן הדין בשתי אחיות הבאות מבית א' והאחת מהן אסורה על יבמה משום שניה או מחייבי לאוין או מחייבי עשה שאם חלץ לאסורה לא הותרה צרתה. התם שאני דהיבום הוא מותר וחז"ל גזרו ביאה א' אטו ביאה ב' ואמרו שחולצת ולא מתייבמת: וזה נקראת חליצה פחותה כיון דחז"ל הגריעו כח הזיקה ואמרו. דאינו עולה ליבום הרי החליצה עצמה ג"כ היא גרועה ולכן אינה פוטרת צרתה. אבל במחזיר גרושתו ואלמנה לכ"ג לא עבדי בה רבנן שום גריעות.

אלא מדאורייתא דאינה מתייבמת אלא חולצת מדרב גידל . וכיון דאיכא להאי חליצה מדאורייתא למה תגרע מדין חליצה דעלמא שהרי ריבתה התורה בפירוש שאע"פ שאין בה יבום יש בה חליצה והרי היא חליצה מעולה כדעלמא.

וכן נראה מהש"ס דמחזיר גרושתו דצרתה נפטרה בחליצתה. שהרי בש"ס אמרו מעיקרא אלא אימא או היא או צרתה.

דמשמע להדיא דבחליצת עצמה נפטרה הצרה ולא אמרינן דחליצה. פחותה היא.
אלא דהש"ס רצה להתיר הצרה ליבום ואמר ולאו תרוצי. קא מתרצת לה תריץ הכי היא חולצת וצרתה חולצת או מתייבמת אבל מ"מ עדיין.
לאו דנפטרה צרתה בחליצתה. והנה בודאי שכוונת מרן בכ"מ בקושייתו היא דמה שאמרו בש"ס במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש.
הוא דהאיסור שהיה לו בה אחיו המת שהוא לא תעשה היבם אתי עליה אותו האיסור בקל וחומר. לכך קא מקשה על הרב המגיד דמדמי לה לכ"ג.
דלא מצא בה אלא לאו בלבד: וקשה לי דבריו אלו דא"כ אמאי אמרו אינה מתייבמת אתי עשה ודחי לא תעשה. שגם אחיו המת אינו אלא בלא תעשה.
אלא ודאי שכוונת הש"ס דהאי ק"ו כיון דגלי דאסורה עליו: הוא לומר דלא כמו דעלמא דאתי עשה ודחי לא תעשה דבהאי לא דחי. וכיון שכן מוכרח לומר דמה שמדמי לה הרב המגיד לאלמנה לכ"ג הוא אמ"ש אבל לא בביאתה אם עבר ובא עליה שהיא כדין אלמנה מן הנישואין לכ"ג:ואין לפרש בש"ס דהא דאמר במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש הוא לומר דרמי עליה נמי איסור לא תעשה כמו אחיו.
והא דלא אתי עשה ודחי לא תעשה הוא משום דגזרו ביאה א' אטו ביאה ב' כמו בחייבי לאוין. דלא משמע הכי בש"ס אלא באיסור דאורייתא קא עסיק.
דהא בבעיא קמייתא דלענין צרתה קאמר כי תבעי לך אליבא דרבנן אף ע"ג דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב אין מקרא יוצא מדי פשוטו. דמשמע דהיא אסורה ככל צרות דעריות דהוא מדאורייתא.
ועוד מדקאמר או דילמא כיון דאעקר איעקר. דהיינו והצרה מותרת אבל היא גופה אסורה אף ע"ג דאיעקר.
דהוא משום האי קל וחומר דבמותר לה נאסרה וכו' משמע להדיא לענין דאורייתא קא שקיל וטרי כמו צרתה דבעי לה לענין דאורייתא כמ"ש. וכן נראה להדיא מדברי התוס' שם בד"ה צרתה מהו וכו': ועוד דהא קאמר אח"כ אמר ר' חייא בר אבא בעי רבי יוחנן צרתה מהו מי אלים ק"ו למדחי צרה או לא.
ואם לענין דרבנן איירי דגזרו ביאה א' אטו ביאה ב' כמו בחייבי לאוין בצרתה מאי שייכות לה בהך ק"ו אי אלים או לא אלים: ועוד מדקאמר בתר הכי רב נחמן בר יצחק מתני הכי וכו' אלא קמיבעי לי היא גופא מי אלים ק"ו במקום מצוה או לא. ואם לענין דרמי עליה איסור לא תעשה דאחיו קאי אי אלים האי ק"ו במקום מצוה.

דמשמע דאי אלים במקום מצוה להכי היא אסורה. ואמאי והלא אפילו הוא אלים במקום מצוה כיון דהוא לא תעשה אתי עשה ודחי לא תעשה.
ואין האיסור אלא מדרבנן דגזרו ביאה א' אטו ביאה ב'. אלא ודאי ופשוט מהסוגיא דקא שקיל וטרי לענין איסור דאורייתא דאם אלים ק"ו אסורה ולא שייך ביה דאתי עשה ודחי לא תעשה וכמש"ל: דין י"ט אשה שזינתה תחת בעלה וכו' כתב הרב המגיד ופירשו המפרשים ז"ל דלרב צרת סוטה ודאית פטורה לגמרי מן החליצה ומן היבום וכן מוכחת שם הסוגיא ע"כ.
הנה כל המפרשים פירשו כך ומן הסוגיא ודאי דמוכחא כך ממה דמותיב ליה רב אשי נכנסה עמו לסתר וכו' והתם קתני ואם מת חולצת ולא מתייבמת דאם רב איירי דוקא אסורה ליבום מאי קא מותיב ליה דהוא נמי אמר דחולצת. אלא מוכרח דרב אמר גם לחליצה.
ועלה קא פריך דהא קתני חולצת. אבל ממה דקא מותיב ליה רב חסדא רבי שמעון אומר וכו' לכאורה ליכא הוכחה.
דקא מותיב ליה מיבום ואימא דרב אמר דוקא לענין יבום ולהכי קא פריך ליה מיבום. והראיה דלא קא פריך ליה מת"ק דר"ש דקאמרי אחיו של זה ואחיו של זה חולצין.
ואם דב איירי גם לענין חליצה עדיף ליה לותיב ליה מת"ק דר"ש דקתני חולצין. אלא ודאי דרב לא איירי אלא לענין יבום ולהכי קא פריך : ליה מר"ש: אבל אין זה כלום דא"כ מאי קא מותיב לרב מר"ש דהוא ס"ל כת"ק דהלכה כוותיה ועוד דאם רב חסדא הכי סבר בדברי רב וקא מותיב ליה מיבום דר"ש סבר דגם ליבום.
תקשה ליה מתניתין דספק סוטה דקתני סתמה ואם מת חולצת ולא מתייבמת הרי דגם בספק סוטה אינה מתייבמת כ"ש בסוטה ודאי וליכא למימר דרב חסדא סבר דהך מתניתין דספק סוטה היא אתיא כת"ק דר"ש ולהכי קא פריך מר"ש דמנין לו זה. דאימא דלא אמרי רבנן אחיו של זה ואחיו של זה חולצין אלא בסוטה דרבנן דרבנן אסרי ליבם ור"ש שרי אבל בספק סוטה גם ר"ש יודה דאסורה ליבם: אלא ודאי דגם רב חסדא ידע דרב דמשוה לה לעריות משמע דפטורה אף מן החליצה.
ולכן בסוטה דרבנן אסרו להתייבם אבל חליצה בעיא. ולכך לא פריך ליה מת"ק דר"ש דאמרי דאחיו של זה ואחיו של זה חולצין.
דמדאורייתא בעיא חליצה ולא פריך אלא מר"ש דאם כדברי רב דסוטה ודאי אסורה מדאורייתא דטומאה כתיבה בה א"כ אמאי ר"ש מתיר בסוטה דרבנן לייבם. הא כל

דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון והיה להם לאוסרה להתייבם דרצה להכריח מזה דלא כדעת רב דסבר דמדאורייתא סוטה ודאי היא כעריות.
דאינה אסורה מדאורייתא ולא פליגי רבנן ור"ש אלא בסוטה דרבנן. דרבנן ס"ל דגם בסוטה דרבנן אסורה להתייבם כמו בסוטה דאורייתא דאסרי בכל גוונא ליבומי.
ור"ש ס"ל דבסוטה דרבנן לא אסרי רבנן להתייבם. והך דספק סוטה גם ר"ש מודה דאסרו לייבומי אלא חולצת.
כיון דהיא ספק סוטה דאורייתא כך ס"ל רב חסדא במאי דפריך ליה: אבל קשה לי דמאי ישיב רב לדברי רב חסדא. דהא אית לן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון: ואפשר דרב ס"ל דלא אמריהן הכא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.
כיון דחליצה בעיא מדאורייתא ואי אפשר לפוטרה מן החליצה ולא הוי דמי לדאורייתא דלא תקינו לענין יבום ורבנן ס"ל היכא דשייך לתקן תקון. דהוא לענין יבום אסורה אלא חולצת דכן משמע ממה שאמר הש"ס קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון .
דנראה דרב חסדא הוא דסבר הכי ולא רב סובר הכי חה אי אפשר דבכל מקום אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אלא ודאי דרב לא סבר הכי הכא דוקא: עוד כתב אבל הראב"ד ז"ל פסק בפירושיו דחולצת ולא מתייבמת והיא וצרתה שוות וסמך לו על ההיא דאמר רב יוסף בפ"ק דסוטה וכו' ואין זה הכרח וכו' וסוגיא בדוכתה עדיפא טפי עכ"ל.
פירוש דהראב"ד סמך על הך טעמא דאמר רב יוסף התם איתיה לבעל מי לא בעיא גט וכו' דהאי טעמא נמי הוא גם בסוטה ודאי. ואם כן דלפי האי סוגיא דיבמות נראה דסוטה ודאי אינה חולצת נמי כיון דרב יוסף התם בסוטה אמר האי טעמא אמתניתין דהוא יחול נמי גם אסוטה ודאי ומשמע דבש"ס איתקבל להו האי תירוצא והוא פסק דגם בסוטה ודאי בעי חליצה.
וכתב על זה ה"ה ז"ל דאין זה הכרח דאיכא למימר דרב יוסף אמר האי טעמא לפי מאי דהוה מותיב לרב הכא דס"ל דלא יש חילוק בין סוטה ודאי לבין סוטה ספק דלהכי קא מותיב ליה מהך דסוטה ספק. דלפי האי סברא קאמר הך טעמא התם דהוא שייך גם לסוטה ודאי.
אבל לפי דמסקינן הכא דאיכא חילוק בין סוטה ודאי לסוטה ספק אזי לא מתרצינן התם כמו שתירץ רב יוסף התם משום דלפי תירוץ דרב יוסף התם נפיק דגם בסוטה ודאי בעי חליצה דלפי האי סוגיא דהכא לא סליק שפיר תירוצא דרב יוסף. ועבדינן כמו סוגיא דהכא דסוגיא בדוכתה עדיפא: והשתא לפי דברי ה"ה אלו דסוגיות חלוקות הם

אלא משום דסוגיא בדוכתה עדיפא אבל הרא"ש ז"ל כד סתר דברי הראב"ד העלה דלא פליגי אהדדי הסוגיות יעוש"ב דמפרש דלדברי הראב"ד ודאי דהואמפרש דסוגיות פליגי אהדדי ופסק הלכה כסוגיא דסוטה לחומרא אבל הרא"ש הוא מחלק בין זה לזה ולא פליגי אהדדי ודוק: דין כ"ה שלשה אחין וכו' הרי הנכרית חולצת ולא מתייבמת מפני שהיא צרת אחות אשתו בזיקת אחיו שמת אחרון וכו': הנה בסוגיא כשדייק בש"ס טעמא דגירש ואח"כ מת אבל מת ואח"כ גירש אסורה פירש"י בשלמא אי לא כנסה הוי מותרת לזה מחמת זיקת אחיו הראשון וכו'.

פי' דבריו דמשמע ליה האי דיוקא דש"ס אבל מת ואחר כך גירש אסורה דאיירי באופן דמתני' דהוא שכנסה המגרש ומת ונפלה לפני אחיו הג'. ולפי הדיוק דקא מדייק הש"ס ממתני' מדלא קתני היתרא אלה כשגירשה ב' קודם מיתתו.

דמשמע הא כל שלא קדמו גירושין למיתה אלא שהמיתה קדמה לגירושין אסורה. דהטעם כיון דמת והיתה זקוקה לו ועדיין לא גירש הוי צרת אחות לגבי הג'.

וא"כ כיון שמת הב' אסורה לג' משום צרת אחות אשתו. ואם כן לפי הדיוק הזה דהעיקר כיון שלא גירש בשעת נפילה הוי כצדה משום הזיקה יצא לנו הדין שאע"פ שלא כנסה תהיה אסורה לג'- להכי אמר רש"י ז"ל בשלמא אי לא כנסה הויא מותרת לזה מחמת זיקת אחיו הראשון וכו' דהיינו כיון דלא כנסה ובחיי ב' היתה זקוקה לשניהם והיה כל אחד מהם ראוי לכונסה.

עכשיו שמת השני והוא לוקח אותה הוברר הדבר שהזיקה הראשונה היתה לו לבדו ומחמת זיקת אחיו הראשון הוא לוקח אותה. אבל אם כנסה הב' אפי' אחר גירושי אשתו הוברר לו למפרע דמשעת מיתת אחיו הראשון דהזיקה לו היתה וכיון שבאותה שעה עדיין לא גירש הויא צרתה ואע"פ שגירש אח"כ כשימות הויא צרת אחות אשה לגבי הג'.

והאי דאמר אח"כ בש"ס אמר לך רב אשי ה"ה דאף ע"ג דלא עבד בה מאמר נכרית מיחלץ חלצה יבומי לא מיבמה דמשמע דאף בלא כנס איכא זיקה. התם שאני כמו שפירש שם רש"י ז"ל דהואיל וערוה על בעלה לבדו הוית רמיא נעשית צרתה בזיקה אבל הכא דתרי אחי נינהו והיא זקוקה לשניהם בעי דכנסה דוקא: אבל רבינו ז"ל ס"ל דאף על גב דלא כנסה חולצת ולא מתייבמת משום כיון דאמרינן דיש זיקה אפי' בתרי אחים א"נ באותה שעה נאסרה לכל אחד מהם כשימות ותפול לפני הג' דהויא לה צרת אחות אשה בזיקה. ומה דדייק הש"ס טעמא דגירש וכו' לאו דוקא דקאי אמאי דקתני במתניתין וכנסה דמתניתין קתני לה לרבותא דאף ע"ג דכנסה כיון דגירש מקודם מותרת. וכפשט דברי

רב אשי דאמר ה"ה דלא עבד בה מאמר נכרית מיחלץ חלצה יבומי לא מיבמה דאף ע"פ שלא כנס איכא זיקה.
וכן נראה מהש"ס דלרב אשי אע"פ שלא כנס איירי מדקאמר אח"כ בש"ס ולרבא הניחא אי סבר לה כרב אשי זו היא למעוטי מת בלא גירש. דהכוונה דלא דייק למתניתין כרב אשי דאמר הא מת ואח"כ גירש אסורה דהא רבא מיתה מפלת וכיון שגירש שריא.
אלא דייק טעמא דגירש דבשעת מיתה לאו צרות נינהו. אבל אם לא גירש את אשתו בשעת מיתה אסורה דמוכרח דאיירי דאפילו לא כנס דאם בכנס איירי כמו דקתני במתני' ועלה קא דייק.
למאי אצטריך האי מיעוטא דהא קתני לה בהדיא במתניתין לעיל. אלא ודאי דאיירי אפי' בלא כנס ולהכי אצטריך מיעוטא דזה דגם בלא כנס הויא צרת אחות אשה בזיקה.
וכיון דרבא ס"ל כרב אשי דיש זיקה א"כ גם רב אשי הכי ס"ל דיש זיקה אפילו בשלא כנס. אלא דרבא ס"ל כיון דגירש אפי' כנס שריא ורב אשי ס"ל דבעי גירש קודם שמת בעל נכרית.
אבל אם מת קודם אף על פי שגירש הב' אסורה אף על פי שלא כנס הנכרית. ורבינו פסק כרב אשי אף ע"פ שלא כנס אסורה אם מת קודם ואע"פ שגירש א' מבעלי אחיות:
והנה ממה שתירץ רבא לעיל על דקא רמי הש"ס מתני' על הך מתני' דקתני וכולן אם נתגרשו צרותיהן מותרות דזו ואין צריך לומר זו קתני.
נראה דסבר דשוין הם צרת ערוה בנישואין דהך מתניתין בין בנפלה לפניו באיסור זיקה כמתניתין דידן. דאם כנס ולבסוף גירש שריא אפי' לתנא דידן ולא ממעט זה אלא שלא גירש.
אבל לרב אשי דס"ל דאם מת ואח"כ גירש אסורה. בודאי דהוא יתרץ על רומיא דמתניתין דשאני האי דנפלה לפניו באיסור זיקה דאם מת נשוי נכרית קודם שיגרש זה אף ע"פ שלא כנס אסורה וכמו שביאר רבינו הטעם דאמר ומפני מה לא גזרו דבר זה בנישואין וכו' שרבינו פסק כרב אשי.
דלרבא הכל שוין כמ"ש וא"כ מה שכתב הרב המגיד דקי"ל כרב אשי וכרבא דסבר הכי. הוא לענין מה שאמר דזיקה ככנוסה לענין זה דאף רבא הכי ס"ל כרם אשי דיש זיקה וכמו שאמר הש"ס ולרבא הניחא אי ס"ל כרב אשי דהיינו דיש זיקה: ומעתה מ"ש הלח"מ ז"ל אבל רבינו נראה שרצה להסכים דברי רבא ורב אשי וכו' ולפ"ז קשה למה אמרו בגמ' למעוטי מת בלא גירש היה לו לומר למעוטי מת ואח"כ גירש כדרב אשי ע"כ.

לפי מ"ש אי אפשר לומר דרבא ס"ל כרב אשי. דהא רבא תירץ זו ואצ"ל זו קתני דגם במתני' דידן שריא אם גירש אע"פ שכנס וזו למעוטי שלא גירש ולא אמר ה"ה שרבינו ס"ל כרב אשי וכרבא לגמרי.

אלא לענין דיש זיקה וככנוסה דמיא דבהאי איירי ה"ה: ואפשר לומר דהלח"מ סובר דאע"פ דרבא תירץ זו ואצ"ל זו קתני דגם לדעת המקשן דרמי מתניתין אהדדי. דס"ל דליכא למיגזר בהאי יותר מהך דעל קושייתו זאת תירץ לו זו ואצ"ל זו קתני.

אבל כשאומר בש"ס הניחא לרבא אי סבר כרב אשי ס"ל להש"ס דרבא ס"ל כרב אשי לגמרי. וא"כ גם הוא סובר דכאן גרע טפי משום דאיכא למיגזר.

ולהכי אמר דרבינו רצה להסכים דברי רבא ורב אשי. ולהכי הוקשה לו דלמה לא תירץ דזו למעוטי מת ואח"כ גירש כדברי רב אשי.

ומשום זה הוכרח לומר דרבינו גירסא אחרת יש לו בגמ' דגריס למעוטי מת ואח"כ גירש: ולי נראה דאף את"ל דרבינו רצה להסכים דברי רבא ורב אשי לגמרי עכ"פ אין צריך לשנות הגירסא דמפרשינן דברי רבא דאמר זו ואין צריך לומר זו קתני הכוונה זו שאינה צרת ערוה הוא בשעת מיתה דווקא מותרת ואין צריך לומר זו דאפי' בנישואין ליכא צרת ערוה דהוא גירש ואחר כך כינסה דלהאי מלתא קתני תנא וליכא רומיא דמתניתין אהדדי.

ועלה קא דייק הכא טעמא דגירש ואח"כ מת הא מת ואח"כ גירש אסורה דהיינו דמתני' דקתני זו ואין צריך לומר זו דאינן צרות אפילו בנישואין הראשונים ליתיה במת ואח"כ גירש ואחר כך כנס דזה אפילו דבנישואין הראשונים אינן צרות אעפ"כ אסורה ואמר רב אשי ואת אומרת דיש זיקה אפילו בתרי אחי.

וא"כ אפי' בנישואין ראשונים איכא צרות וזו ואת צ"ל זוקתני תנא כשגירש קודם שמת. ומיהו אף על גב דתנא קתני להאי מלתא זו ואין צריך לומר זו מ"מ קשיא ליה לרבא האי דיוקא דכיון דאפילו מת וכנס וגירש מותרת ברישא דברקא בהך מתני' אע"ג דקתני לה הכא לענין זו ואין צ"ל זו הניחא אי סבר לה כרב אשי דיש זיקה וכמ"ש לדעת רב אשי אבל זו היא למעוטי דקתני תנא אי אפשר לפרש לה כדעת רב אשי דזו למעוטי מת ואח"כ גירש כיון דתנא זו ואין צריך לומר זו קתני לה לא אתי האי דיוקא דזה הפך דבריו דהוא קתני ברישא דאם כנס ואח"כ גירש מותרת וזה אף ע"פ שגירש ואח"כ אסורה להכי מוכרח לאוקומי לה למעוטי מת בלא גירש דאז הוי שפיר דקתני תנא זו ואין צ"ל זו ואתי עלה מיעוטא דזו היא דהשתא תירוצא דרבא אתי שפיר.

אלא דמ"מ קשיא מתניתין אהדדי דמתניתין קמא קתני דאם כנס וגירש מותרת ואידך מתניתין דידן אסורה לפי תירוצא דרב אשי זאת אומרת וכו' ומוכרח לומר דכמו דמתרצינן לדברי רב אשי דשאני הכא משום גזירה. גם לרבא דסבר כרב אשי דיש זיקה הכי מתרצינן לה ודברי רבא ורב אשי שוים הם ולא מחליפין הגירסא שיש לפנינו דזו למעוטי מת ולא גירש: פרק ז' דין א' שנים מן האחין נשואין לשתי אחיות ומתו שניהם ולא נודע אי זה מהם מת ראשון הואיל ואי אפשר ליבם שתיהן והרי זיקה נפלה על שתיהן חולצות ולא מתייבמות וכו' כתב הרב המגיד ז"ל ור' יוחנן אמר מתה שניה מותר בראשונה.

אבל מתה ראשונה אסור בשניה וכו' וקי"ל כר"י כמו שיתבאר בסמוך וכיון דקי"ל דמתה ראשונה אסור בשניה. כתב רבינו בשלא נודע אי זה מהן מת ראשון לא מתייבמות לפי שכל שלא נודע איזה מהן מת ראשון אפילו מתה הא' האחרת אסורה ע"כ.

דהיינו שלא כתב רבינו לקמן דין ד' מתה אחרונה חזרה הא' להיתרה וכו' אלא בשנודע אי זה מהם מת ראשון כמו שכתב בדין ג' ועלה קאמר דין ד' מתה האחרונה וכו'. אבל בשלא נודע שהוא דין א' כתב ולא מתייבמות ולא חילק.

וזה מבואר להדיא מדברי ר' יוחנן שלא אמר רבי יוחנן אלא כשנודע אי זה מהם מת ראשון: אבל הכ"מ מפיק לה מהאי דאמר ולימא ליה דלא ידעינן הי נפיל ברישא וכו' יעויין שם. ולא ידעתי דאמאי נייד מפירוש הרב המגיד דודאי דמשם יוצא דין זה: ועוד קשה לי דאם משם הוא דיצא לרבינו דין זה דא"כ אמאי כתב רבינו לקמן דין ה' דאם קדמו וכנסו מוציאין מידם דמשמע דרבינו קאי על כל מה שמוזכר לעיל דגם בשאין ידוע איזה מהן מת ראשון.

ואמאי והרי שני יאמר חבראי שנייה יבם אנא ראשונה מייבם כדאמר התם. ובשלמא להרב המגיד דדייק מדברי רבי יוחנן הכי אתי שפיר דאם קדמו וכנסו יוציאו גם על השני שכל שלא נודע אי זה מהם ראשון דשמא נשא הראשונה הראשון והשני נשא השניה.

וכיון דאמר רבי יוחנן דכל יבמה שנאסרה שעה אחת על היבם קיימא עליה באשת אח שיש לה בנים א"כ לא מצי למימר שני חבראי שניה יבם אנא ראשונה מייבם דחיישינן שמא שניה יבם. וקיימא עליה באשת אח שיש לה בנים דודאי צריך להוציא ואע"ג דאיסור אחות זקוקתו מדרבנן.

כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וא"כ הרי קיימא עליה כאשת אח שיש לה בנים שצריך להוציא. ולא דמי להך דפרק כיצד דף כ"ד דמי שקידש אחת משתי אחיות ואינו

יודע איזה מהן קידש דאם מת ויש לו שני אחים דקתני אחד חולץ ואחד מייבם דאם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם.
דמהאי רש"י ז"ל הכא קא מדמי לה לשני דהכא משום דליכא אלא ספק פגע באחות זקוקה התם והא נמי לשני ספק הוא. דודאי דלדברי רבי יוחנן דאמר משום שכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ואסורה לא דמיא להתם דהתם יבמה אחת היא ולהכי אם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם.
דשמא כל חד וחד לא פגע באחות זקוקתו ולא קנסוהו רבנן להוציא על הספק. אבל הכא דשתי יבמות דגרם להאחרונה איסור משום דכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי זו כאשת אח במקום בנים.
אסורה גם במקום ספק דשמא היא האחרונה והויא כאשת אח במקום בנים דחילוק זה הוא מוכרח לדעת הרב המגיד דאמר אח"כ ואף במה שנזכר בראש הפרק בשאין ידוע אי זה מת ראשון אם קדמו וכנסו יוציאו. דאם לא כן תקשה לו דמאי שנא דהתם בפרק ח' דין א' מי שקידש וכו' פסק רבינו דאם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם.
והכא מוציאין גם בשני. וכיון שכן מוכרח לומר לדעת ה"ה דאע"ג דבש"ס קאמרי ולימא ליה דלא ידעינן הי נפיל ברישא.
והשיב לו אי הכי היינו דקתני וכו' אלא שני אמר חבראי שניה יבם אנא ראשונה מיבם. דכל הנך שינויי לאו דוקא אבל האמת דלדעת ר"י אף שני אסורה לו ויוציא כמ"ש: ונראה דלהכי הרי"ף והרא"ש השמיטו סוגיא זו דקא שקיל וטרי על תשובת ר"י דנראה דדחי משנה זו.
והביאו המשנה בצורתה דס"ל דכל הנך שקלא וטריא לאו דוקא דאינו אלא לפי מה שהשיב ר"י. דהיינו דרבי יוסי בר חנינא דאותביה לרבי יוחנן על מה שאמר שיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתרה הראשון.
דמהאי מתניתין דארבעה אחין וכו' מדקתני חולצות ולא מתייבמות מוכח דלא כמו שאמר. דאם כן אמאי אינן מתייבמות והרי לפי דבריו איכא יבום דליקום חד מנייהו לחלוץ לה לשניה.
ותיהוי ראשונה לגבי אידך כיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון אלא ודאי דמכאן מוכח שלא כדבריו. דכיון דנאסרה לא תחזור להיתרה הראשון .
דהשיב לו ר' יוחנן לפי דעתו זאת דמינה מדייק דלא כרבי יוחנן דאינו יודע מי שנאן דאינו יודע הטעם. ועל זה הוא דקמקשו אח"כ בש"ס ולימה ליה מאי חולצות וכו' ולימא

דחליץ לראשונה וכו' ולימא ליה גזירה וכו' ולימא ליה גזרה שמא ימות וכו' ולימא ר"א היא וכו' ונימא להו וכו' ולימא דלא ידעינן הי נפול ברישא וכו' והם ז"ל לא הביאו להך שקלא וטריא כיון דלא אמרו אלא על מה שאמר אחיות איני יודע מי שנאן דדחי לתיובתא בהך דקא שקלי וטרי הכי.

אבל חזו דמתניתין אתיא גם לדברי ר"י וטעמא דמתניתין הוא לפי שאם נתייבמה ראשונה קודם הרי נתייבמה באיסור כיון שהשניה לא מהני בה יבום כיון דלא קרינא בה יבמה יבא עליה שהיא אסורה אם כן ראשונה נתייבמה באיסור דלא פקע זיקתה אף אם כשנתייבמה השניה אחר כך. וגם כן אם נתייבמה ראשונה אחר שנתייבמה השניה כיון שנתייבמה באיסור לא חזרה להיתרה.

ולהכי קתני סיפא דאם כנסו יוציאודמשמע דבכל גוונא בין נתייבמה ראשונה ואח"כ שניה בין נתייבמה שניה ואח"כ ראשונה. ולא שייך יבום אפי' באחת אלא אם מתה שניה שמותר בראשונה כמ"ש ר"י ולהכי לא הביאו אלא המשנה כצורתה ודברי רבי יוחנן ורבינו ג"כ כתב כדברי המשנה וכדברי ר' יוחנן.

וכתב שאם קדם א' מן האחין וחלץ לאחרונה הותרה הראשונה לשאר האחין. דפשיטא דבחלץ נמי הותרה דפקעה זיקתה בחליצה שהוא הדין כך שיחלוץ.

ואם כן חזרה הראשונה להיתרה כמו אם מתה דמאי שנא אלא דלכתחלה לא ונראה דלהכי לא תני לה מתניתין. וכן נראה מהש"ס דלכתחלה לאו כמ"ש הכ"מ.

ובהכי אתי שפיר דברי ה"ה ז"ל. אבל לפי הכ"מ ז"ל שכתב דלמד רבינו דין זה דאם לא ידעינן הי נפיל ברישא הוא ממה שאמרו בש"ס ולימא דלא ידעינן הי נפיל ברישא.

א"כ קשה אמאי לא כתב רבינו דהשני אם קדם וכנס לא יוציא: ועוד קשה דאם הוא כך דרבינו אית ליה הך דאמרו בש"ס אי הכי היינו דקתני קדמו וכנסו יוציאו. בשלמא ראשונה וכו'.

דהוא עיקר לדעת רבינו אם כן איך כתב רבינו דאם קדמו וכנסו יוציאו. דאף אם תפרש לדבריו אלו דאיירי בידעינן הי נפיל ברישא אמאי דכי יבם השניה תחלה דגם אח שיבם הראשונה יוציא.

והלא דין הוא זה שכנס את הראשונה אחר כניסת אחיו את השניה יקיים . לפי דמה דאמר בדלא ידעינן הי נפיל ברישא דשני דין הוא שלא יוציא.

משום דמימר אמר זה השני אחי שיבם ראשון שניה אירע לחלקו ואחר כך אני. לקחתי זו והיא הראשונה והרי זו הותרה ונאסרה וחזרה והותרה ע"י אחי שכנס את השניה כמו שפירש"י.

אם כן גם בידיע נמי הי נפיל ברישא דכי ייבם חד השניה תחלה איכא נמי להאי טעמא ותהא מותרת ואמאי יוציאו שניהם. הלכות נערה בתולה פרק א' דין ב' כל הנבעלת בשדה וכו' כתב הרב מש"ל אבל לעולם אם טענה בין בעיר בין בשדה שהיתה אנוסה משביעין אותו על טענתה כדי לפטור עצמו מן הצער וכו' והוצרכתי להאריך בזה לפי שראיתי למוהרח"ש וכו' ודבריו תמוהים בעיני וצ"ע עכ"ל: אואנכ איש צעיר נראה לי כדברי מוהרח"ש ממ"ש רבינו וכל הנבעלה בעיר הרי זו בחזקת מפותה וכו'.

דהיינו שאם טענה שאנוסה היתה שאינה נאמנת אלא אמרינן שהיא מפותה ש ואם כדבריו ז"ל שמשביעין אותו על טענתה האי חזקה למה ליה. שאם לומר שלא נאמין אותה שהיא אנוסה.

גם בלא חזקה לא נאמין לה כיון דלית לה חזקה דאנוסה והרי היא כמו שאר התובעין דעלמא אלא דמשביעין לנתבע. אלא ודאי בא לומר דהרי זו בחוקת מפותה דאין בטענתה כלום דליכא ספק גבן כלל דשמא אנוסה היתה גם להשביעו אינה יכולה: דין ג' המפותה שלא רצתה להנשא וכו' כתב הרב משנה למלך ונסתפקתי היכא דפיתה אשה האסורה עליו ועבר וכנסה אם תועיל לו כניסתו זו ליפטר מהקנס וכו' שוב דאיתי הדבר מבואר בפ' הבא על יבמתו וכו' ופירש שאם מפותה היא אהנו ליה נישואין למיפטריה מקנסא ע"כ: ן אגבי בעניי לא ברירא לי שמשם הדבר מבואר לספיקו כמ"ש ז"ל דהתם שאני שלא היתה אסורה לו בשעת הפיתוי והוה אמינא כיון דקאמר רחמנא לכונסה א"כ הביאה הוא כמו קידשה בתחלת ביאה בפירוש להכי קתני בברייתא לא ישא.

ובלא דברי רב הוה מפרשינן דמה דקתני ואם נשא נשוי דרשאי לקיימה דומיא דבוגרת ומוכת עץ. דאמרו רב ורבי יוחנן דלא ישא ואם נשא נשוי ובעדיפא מינה קא מקשה הש"ס על דברי רב שאמר יוציא בגט מדבריו אלו שאמר בבוגרת ומוכת עץ דאם נשא נשוי.

וכיון שכן נימא דגם מה שאמרו דאם נשא נשוי לענין מפותה. הוא דוקא בהאי אבל שאר נשים שהיו אסורות עליו מקודם הפיתוי והאונס.

אם נשא לא מקרי נישואין דתועיל לו ליפטר מן הקנס. כיון דגם מקודם הפיתוי היתה אסורה עליו לינשא א"כ לא שייך בה נישואין.

ולזה הוא דאמר ה"ה בהלכות איסורי ביאה בפי"ז דין ט"ו וכ"ש בעולת אדם אחר דיוציא בגט דהיינו דאפי' במה שבעלה הוא עצמו דהסברא נותנת דרשאי לקיימה קאמר רב דיוציא בגט כ"ש בבעולת אדם אחר שהיתה אסורה עליו דהוא אינו רשאי לקיימה ולפי זה דהוה ס"ד דמה דקתני בברייתא ואם נשא נשוי הוא דרשאי לקיימה ועל מה שאמר רב דיוציא בגט קא מקשה מדבריו שאמר בבוגרת ומוכת עץ דאם נשא נשוי.

מוכרח לומר דפשיטא ליה לש"ס דאינה מתחללת ואין הולד חלל. דלא אמר רבי אליעזר בן יעקב הולד חלל וחלק על דברי רבנן אלא באנוסת חבירו ומפותת חבירו אבל באנוסתו מודה ר' יעקב דאין הולד חלל דלא מקרי חייבי עשה.
דאל"כ דאיך הוה ס"ד לומר דמה דקתני ואם נשא נשוי דרשאי לקיימה כיון דהוא מוזהר עליה בלאו דחללה: ועוד דא"כ מאי אתא רב לאשמועינן דיוציא בגט פשיטא דאסור לקיימה כיון דהיא חללה והולד חלל: לפי זה דמה שכתב רביני שם בפ' י"ט וז"ל וכהן גדול שבא עליהן או על אלמנה או שנשא בעולה הרי אלו נתחללו לעולם ע"כ.
הך בעולה דקאמר היא בעולה מאחר דומיא דאלמנה. וזהו שכתב שם ה"ה ופסקו כן בהלכות ואע"ג דסלקא בקושיא ע"כ.
דהיינו דהש"ס קא מדמי לה לבוגרת ומוכת עץ דאמר רב ואם נשא נשוי וקיימא בקושיא. ואעפ"כ פסקו כן בהלכות כדברי רב דיוציא בגט.
ואע"ג דבבוגרת ומוכת עץ לא יוציא בגט דמשמע דלהאי הוא דאיכא חילוק בין בוגרת למוכת עץ. אבל לענין חילול ודאי דאינה מתחללת דומיא דהנך.
אלא דהוה צריך נמי דאם נשא לא יוציא דהיא קושית הש"ס ואף על פי כן לא חשו לה בהלכות. דבכל מקום דאמר קושיא לא איתותב מינה דיכול לתרץ לה.
ואם היא מתחללת ליכא קושיא כלל. דאיך אפשר לה לינשא לו: וכן נראה עוד מדברי ה"ה שם בדין ד' שכתב וז"ל וכבר נתבאר שאם נשא בוגרת או מוכת עץ שאין מוציאין מידו וכ"ש שאין הולד חלל ע"כ.
דממה שאמר ומכ"ש שאין הולד חלל. משמע דלאוהא תליא בהא.
דאיכא דמוציאין מידו ואין הולד חלל וא"כ זה דאין מוציאין מכ"ש דאין הולד חלל.
ועיין בדברי הרב ז"ל בפ' י"ז מהלכות איסורי ביאה בד"ה כהן גדול שנשא בעולה וכו' ומה שנלע"ד כתבתי ודוק: עוד כתב הרב ז"ל ולא ידעתי למה השמיט רבינו דין זה וכו' וא"כ ע"כ.
דתנא דברייתא דקתני ואם נשא נשוי לא אתא אלא לאשמועינן דין זה דמהני נישואין אלו למיפטריה מקנסא ע"כ: וראיתי שגם הרי"ף השמיטה משום דהוא דבר מוכן מעצמו כיון דאיצטריך לומר דיוציא בגט דמשמע דהוה ס"ד דרשאי לקיימה ולא נתחללה כמש"ל.
אם כן ודאי נישואין מקרו וא"כ פטור מקנס: דין ה' היתה אנוסה זו אסורה עליו אפי' מחייבי עשה וכו' שנאמר ולו תהיה לאשה אשה הראויה לו ע"כ.
כתב הכ"מ וז"ל מ"ש חייבי עשה ניחא דשפיר איכא למימר דבכלל אינה ראויה לו היא וכו' ומסקינן דאפי' חייבי עשה אין ראוי לקיימה ע"כ. פירוש דרבינו כתב שנאמר ולו

תהיה לאשה אשה הראויה לו אפי' בחייבי עשה שלא ישאנה ועל זה מביא ראיה דזאת הדרשה דאשה הראויה לו קאי על חייבי עשה נמי ומצינן הכי לר' שמעון ן' מנסייא שפוטר מקנס גם בחייבי עשה משום זאת הדרשה ולו תהיה לאשה אשה הראויה לו.
אף על פי שרבינו לא ס"ל כוותיה בענין הקנס דהוא סובר דגם בחייבי כריתות וחייבי לאוין שאם לא התרו בו חייב בקנס. שהוא פוסק כמתניתין דראש הפרק דקתני הבא על אחותו וכו' שאע"פ שהן בכרת וכו' משום דאתרבו מנערה נער הנערה וכו' לענין קנס.
אבל בודאי לענין שלא ישאנה גם תנא דמתניתין מודה שלא ישאנה. דנפקא מולו תהיה לאשה באשה הראויה לו.
דכן פשטיה דקרא שהרי קא פריך בש"ס אמתניתין מעיקרא והני בני קנסא נינהו ואמאי איקרי כאן ולו תהיה לאשה אשה הראויה לו דלענין קנס נמי לא דקרא לא איירי אלא באשה הראויה לו. וכשתירץ לו דאיתרבו מנערה נער הנערה הוא לענין קנס דוקא.
אבל לענין שלא ישאנה ודאי לא דהא קרא אמר ולו תהיה לאשה באשה הראויה. וכמו שסבר הש"ס למיפרך מזה גם לענין הקנס נמי.
ולפי דהש"ס דקא פריך אמתניתין לענין קנס. ובמתניתין לא הזכיר חייבי עשה והיה ס"ד לכאורה לומר דזאת הדרשה לא דרשינן לה גם לרבות עשה לענין נישואין .
הביא ראיה הרב הכ"מ מר' שמעון ן' מנסייא דדריש דרשה זו לענין קנס וקא מסיק הש"ס דגם חייבי עשה אין ראוי לקיימה מקרי משום דרשה זו. דהשתא מה דקתני במתני' לקמן או שאינה ראויה לבא בישראל לאו דוקא אלא כל שהיא אסורה לינשא לו ואם כן שפיר דדריש רבינו לענין שלא ישאנה דגם בחייבי עשה דאינה אשה הראויה לו.
ולפי שלקמן בש"ס דף ל"ו קא פריך על מה דהוה ס"ד שניות מדברי סופרים כיון דמדאורייתא חזיא ליה אמאי אין להם קנס. דמשמע דלא מפקא מאשה הראויה לו דהא מדאורייתא ראויה לו.
על זה אמר הרב אבל שניה קשה כיון דמדאורייתא שריא אשה שהיא ראויה לו היא. ותירץ דכיון דמדכתיב ושמרתם את משמרתי וכו'.
וכי תימא דאם כן דמנשואין אימעוט שניות מזה. אמאי הש"ס אוקים הברייתא דלא כפשטה לישנא קמא כר"ש התימני וללישנא בתרא כר"ש ן' מנסייא.
והוה ליה לתרץ כיון דלא חזיין ליה מד"ס מ"מ אימעיטו מולו תהיה לאשה כיון שיש להם רמז מן התורה כמ"ש הרב: זה אינו דלא אמר הרב אלא לענין שלא ישאנה דכיון דאסורה מדברי סופרים הרי היא בכלל אשה שאינה ראויה לו משום ושמרתם את

משמרתי או מלא תסור אבל לענין שלא להתחייב קנס ודאי דאין מפקיעין זכותה דזכתה לה תורה קנס.
דגם דגזרו רבנן שניות הוא משום' גדר עריות דוקא. ולא להפקיעה ממה שזכתה לה תורה כן נלע"ד לפרש דברי הכ"מ דהכא.
ולקמן בדין י"ב אכתוב על מ"ש שם הכ"מ: דין ט' ואחת שיש לה אב וכו' והאילונית וכו' כתב מר"ן בכ"מ לתרץ דברי רבינו על מה שהשיגו הראב"ד וההגהות והטור דסובר רבינו דכיון דגבי קנס נערה כתיב וכו' איכא למימר דהיינו דוקא קטנה דאתיא לידי נערות אבל איילונית דלא אתיא לידי נערות לא וכו' משמע מדבריו שהנערות הם גורמים שגם לקטנה יש לה קנס וזה הפך ממ"ש שם התוספות בד"ה וליתני קטנה וכו' שהנערות הם הגורמים שהקטנה אין לה קנס יעו"ש.
דהסברא תשתנה לפי הנושא דלדברי מי שסובר דהקטנה יש לה קנס הוא משום דבכלל נערה קטנה נמי מדכתיב נער חסר ה"א אז הסברא היא דקטנה שיש לה קנם משום דאתיא לידי נערות דהא קא מפקינן לקטנה מנערה אלמא הוא דהנערות גורמים אבל למאן דס"ל דדוקא נערה הוא דיש לה קנס דרחמנא אמר נערה ולא קטנה.
הוי כמו דגילה לן קרא דפיטור הקטנה משום דעל הקטנה אין הגנאי כמו הנערה. אבל איילונית דלית לה נערות אה"נ דיש לה קנס.
להכי אצטריך תנא לומר דאין לה קנס. דהיינו דהוה אמינא דאיילונית דהגיעה לזמן הנערות דיש לה מהגנאי ג"כ.
אה"נ דיתחייב כיון דבשנים היא גדולה. להכי אצטריך לומר דפטור.
דכיון דהיא איילונית אין בה מהגנאי כדי להתחייב עליה וגרועה היא: ונלע"ד דרבינו דכתב דאיילונית דפטור מהקנס הוא משום זה דכיון דחייבה תורה קנס לקטנה הוא משום דגם לקטנה איכא גנאי דבת מעלייתא היא. אבל איילונית דהיא גרועה אין להתחייב עליה קנס בין בקטנותה בין בהגיעה לכלל שנים דנערות דודאי דמה שפסק רבינו דלא כסתם משנה.
הוא כמו שכתב הרי"ף וז"ל ועוד דאשכחן לרבא דהוא בתרא דסבירא ליה כרבנן. וגם אמר ר"ל המוציא שם רע על הקטנה וכו' אלמא כרבנן ס"ל.
וכיון דאלו אמוראי הכי ס"ל ודאי דמוקמי להך ברייתא כוותייהו דהא רישא כוותייהו משמע. ואי משום סיפא דאיילונית.
לא תידוק דמשמע כר"מ ס"ל וכמו דדייק הכא בש"ס. אלא טעמא דאיילונית הוא משום שהיא גרועה גם מקטנה.

ואתייא כולה ברייתא כוותייהו להכי רבינו הביא כולה ברייתא דהיא כולה כרבנן לדעת ר"ל ורבא כמ"ש: שם והשוטה והחרשת וכו' כתב מר"ן בכ"מ ומ"ש רבינו דשוטה וחרשת אין להם קנס וכו' ומשני הא ר"ג הא רבי יהושע כלומר דלר"ג אין להם טענת בתולים ולר' יהושע יש להן. וכיון דקי"ל כר"ג ממילא ידעינן דאין להן קנס ע"כ.

ולא ידעתי מאי דקאמר דאף דקי"ל כר"ג הוא משום דאמרינן אי הות פקחת לטעון הוה טוענת משארסתני נאנסתי וכמו שנראה כן מהש"ס דקפריך עליה אימור דשמעת לר"ג היכא דקא טענה איהי היכא דלא קא טענה איהי מי שמעת וכו'אבל כודאי בחזקת בתולות חשבינן להו. דהא אמרינן דהשתא דמשנתארסו נאנסו וא"כ גם לר"ג יש להם קנס.

והרומיא דקא רמי הש"ס ברייתי אהדדי הוא משום דבחדא קתני ויש להן טענת בתולים ובחדא קתני אין להן טענת בתולים. דעל האי הוא מה שתירץ רב ששת לא קשיא הא רבן גמליאל והא ר' יהושע.

דלרבן גמליאל דהיא נאמנת לומר משארסתני נאנסתי הכא נמי אין לה טענת בתולים להפסידה כתובתה דאמרינן אי הוה פקחת לטעון הוה טענה הכי. אבל הם בחזקת בתולות ואם כן יש להם קנס: ואם שר לומר דכוונתו ז"ל דרבינו יפרש דמה דקתני החרשת והשוטה וכו' אין להן טענת בתולים דהיינו שאינם יכולות לשמור עצמן שישארו בבתוליהן ואם כן מי שנשא אותן וכתב להן כתובה.

דבתולה.

אינו יכול לטעון טענת בתולים כדי להפסידה כתובתה. משום דאמרינן דהבעל ידע דאינן יכולות לשמור עצמן.

ואפ"ה כתב להן כתובה דבתולה דמתנה הוא דקא נותן. ולפי זה יצא לנו הדין ג"כ שאין להן קנס שחזקתן אינן בתולות.

ואוקמא לה בש"ס כר"ג דהיינו דמצינו לר"ג דמיקל לענין טענת בתולים להאמינה כדי שלא תפסיד כתובתה. שמצינו שאמר דהיא נאמנת לומר משארסתני נאנסתי.

ודאי ג"כ הוא מיקל נמי בחרשת שלא לטעון טענת בתולים להפסידה כתובתה אלא אמרינן דאדעתא דהכי נשאה שאינה בתולה. דאין החרשת והשוטה יכולות לשמור עצמן שישארו בתולות.

ועל זה קא פריך הש"ס אימר דשמעת ליה לר"ג היכא דקא טענה וכו'. דהיינו דאינו מיקל ר"ג אלא היכא שטענה איהי.

אבל אי לא טענה איהי שום טענה כדי להקל עליה מי שמעת. והשיב כיון דאמר ר"ג פתח פיך לאלם וכו' דהיינו דגם טענינן לה כך.
ואם כן עכשיו דאין להם טענת בתולים דאמרינן דהחרשת והשוטה אינן שומרין בתוליהן להכי אין להם קנס וזהו שאמר וכיון דקי"ל כר"ג ממילא ידעינן דאין להם קנס: ונלע"ד לתרץ השגתו של הראב"ד באופן זה משום דהא דאמר והאי מאי רומיא הא ר"מ והא רבנן הוא דוקא על האילונית דמינה קא פריך דברייתא דקתני אילונית אין לה קנס כר"מ. ובברייתא דקתני דאילונית יש לה קנס הוא כרבנן ולא אמר על כל מאי דקתני בברייתא. דהיינו דבאילונית מצינו דרבנן סברי הכי.
אבל בחרשת והשוטה לא מצינו לרבנן דסברי הכי. ואינו מוכרח לומר דרבנן דסברי דאילונית יש לה קנס יסברו גם כן בחרשת ובשוטה דיש להן קנס: דין י"ב היתה מחייבי עשה או שניה וכיוצא וכו' שאין כאן מלקות כתב הכ"מ שם ת"ר עריות וכו' ופסק רבינו כלישנא בתרא וכו'.
פירוש דבריו דמביא ראיה לדברי רבינו שאמר דחייבי עשה כיון שאין שם מלקות משלם קנס משום דמוקים לברייתא כר"ש בן מנסייא. והנה לפי מה שמוקים בש"ס לעיל שלדברי ר"ש בן מנסייא אף בחייבי עשה איירי וכמ"ש לעיל הכ"מ א"כ הבריית' דמשמע מינה דוקא חייבי לאוין אבל חייבי עשה לא הרי לא אתיא כר"ש בן מנסיא דהא ר"ש בן מנסייא גם חייבי עשה נמי שמוכרח לומר דהא דקאמר מני ר"ש ן' מנסייא הוא לענין דתנא דבריית' דריש לקרא דולו תהיה לאשה באשה הראויה לו כר"ש ן' מנסייא ולא כשמעון התימני.
ומדתני בברייתא חייבי לאוין דמשמע אבל חייבי עשה חייב בקנס דלא כר"ש ן' מנסייא מוכרח לומר דתנא דבריית' דדריש לקרא כר"ש ן' מנסייא הוא לענין נישואין דוקא. ומה דפטר בחייבי כריתות וחייבי לאוין הוא משום דאין אדם לוקה ומשלם ואיירי כדאתרו ביה.
ולהכי בחייבי עשה חייב בקנס. אע"ג דהתרו ביה משום דליכא מלקות: שזה כדעת רבינו אבל ללישנא קמא אף אם תפרש דאיירי הברייתא בדלא התרו ביה הרי חייבי כריתות פטור משום דאין בהם הויה שלא כדברי רבינו הכא ועוד דלא אפשר ממה שאמר בדין ה' דהוא דריש באשה הראויה לו לאפוקי אפי' חייבי עשה דאינה ראויה דזה דלא כשמעון התימני להכי מוכרח לומר דפסק כלישנא בתרא וכמו שפירשתי ועל זה אמר שפסק רבינו כלישנא בתרא משום דלישנא בתרא הוא.

דהשתא אתו דברי רבינו לעיל והכא שוים דהוא כלישנא בתרא וכמו שפי' לה: ואחר כך אמר ועוד דאתיא לה כר' יוחנן וכו' דהיינו . שמלבד מה שפסק הכי הוא משום דלישנא בתרא הוא עוד טעם אחר דלישנא בתרא אתיא כר' יוחנן ולפי מה שפירשתי לה והדבר מובן מעצמו: אלא דקשה לי דלמה ליה למנקט האי בהאי דוחקא כל כך והרי טעמא דרבינו הוא מבואר דפסק כמתני' דראש הפרק דמחייב קנס גם בהנך ופוטר בדהתרו בו משום דאין אדם לוקה ומשלם וכתירוצא דרבי יוחנן וכ"ש חייבי עשה דחייב בקנס דהרי אין בהם מלקות: ואם שר לומר דאם ממתניתין כיון דהך ברייתא קא שקלי וטרי אליבה בש"ס משמע דהלכתא היא.

ופשטא דהך ברייתא פליגא אמתני' דהיא פטרה עריות מקנס דמשמע אף בדלא התרו ביה וקא מוקמו לה בש"ס בלישנא בתרא כר"ש בן מנסיא. ולפי דברי ר"ש בן מנסיא אף בחייבי עשה פטור כיון שאינה ראויה לקיימה.

להכי מביא ראיה משם לדברי רבינו דמחייב קנס לחייבי עשה דקתני חייבי לאוין דוקא. אבל חייבי עשה חייבין דמוכרח לפרש לה דלאו כר"ש בן מנסייא לגמרי קאמר הש"ס אלא לענין דרשא דוקא וכמש"ל דאז הברייתא סברה כמתני' דהיא איירי בדאתרו ביה ועיין במה שכתוב במשנה למלך לעיל בדין ה' ובמה שכתב כאן והנלע"ד כתבתי: פרק ב' דין ד' כיצד שמין וכו' ואינו דומה מתבייש מאדם חשוב וגדול למתבייש מאחד הנבלים וקל מן הקלים ע"כ.

נראה שכוונתו בזה שהמתבייש מאדם חשוב בושתו יותר קשה מהמתבייש מאחד בזוי דומיא דכתב ברישא שאינו דומה מבייש נערה חשובה וממשפחה מיוחסת למבייש קטנה עניה ובזוייה: : אבל בפ"ג מהל' חובל ומזיק כתב שאינו דומה מתבייש. מן הקטן למתבייש מאדם גדול ומכובד שזה שביישו זה הקל בושתו מרובה ע"כ.

ונראה שדעתו ז"ל דשאני אונס ומפתה דאם היה אדם בזוי לא יש לה בשת כל כך שאנסה או פיתה אותה. כיון שהוא להנאתו עשה דיצריה אלבישיה ואין כוונתו לביישה.

אבל התם בחובל שהוא כוונתו לביישה אם זה היה קל בושתו מרובה. שאינו דומה לאונס ומפתה שאין כוונתו לביישה אלא שאם זה אדם גדול וחשוב יש בושת מרובה דלא חס לכבודה וזלזלה: אבל מצאתי להר"ן זו שכתב כאן על דברי רש"י ז"ל מ"ש שם וז"ל אדם הבינוני המבייש בשתו קשה מאדם זולל ומאדם חשוב ע"כ.

כתב הוא וז"ל ובודאי דבמילי אחריני הכי הוא: אבל באונס ומפתה נראין הדברים שכל שהואזולל יותר בושתו מרובה ע"כ נראה שהוא סובר שבאדם חשוב לא יש לה זלזול

ובושת כל כך במה שאנסה או פיתה אותה. כיון שהוא חשוב לא יש בושת מרובה כמו אם היה אדם בינוני שיכול זה ופיתה אותה או אנסה.

וג"כ אם היה אדם בזוי שזה דרכם לאנוס ולפתות ואין לה בושת כ"כ: דין ז' המפתה וכו' אבל האונס נותן ד' דברים מיד וכונס לפיכך כשתרצה להתגרש או תתאלמן אין לה כלום ע"כ. פי' שאנוסה אין לה כתובה כמו שכתב רבינו בפרק א' וכיון שכן אם רצתה להתגרש מרצונה או אם מת הבעל אינו נוטלת כלום לפי שאין לה כתובה וארבעה דברים כבר נתנם מיד: דין ח' באו עליה שנים אחד כדרכה וכו' אבל אין בשת ופגם של בת שלא נבעלה כלל כבשת ופגם זו שנבעלה שלא כדרכה ע"כ.

כתב מר"ן בכ"מ שם אילו באו עליה וכו' ומפרשה רבינו ע"פ דרכו שכתב בפרק ראשון ע"כ. פירוש דפשט דמה שאמרו שם אילו באו עליה שנים אחד כדרכה ואחד שלא כדרכה יאמרו בעל שלמה וכו' דמשמע בזה עצמה יאמרו בעל שלמה נותן נ' בעל פגומה נ'.

אלמא דבחדא שייך ב' קנסות אחד שבא עליה שלא כדרכה ואחד שבא עליה כדרכה אלא כיצד זה שבעל שהיא שלמה נותן חמשים וזה שבעלה פגומה שהיא נבעלת כבר שלא כדרכה נותן חמשים. אלמא מכאן מוכח דגם בנבעלה שלא כדרכה נותן קנס וזה הפך מה שכתב רבינו בפ"א דבנבעלה שלא כדרכה אינו נותן קנס לוה אמר שרבינו יפרשה ע"פ דרכו שכתב בפ"א דבנבעלה שלא כדרכה אינו נותן קנס דהוא יפרש לה הכי בעל שלמה דעלמא נותן נ' בעל פגומה כגון זה שבא עליה כדרכה והיא כבר נבעלה שלא כדרכה נותן נ' וכן נראה מדברי רש"י שהוא מפרש לה הכי חהו מה שכתב רבינו על מה שמפרש כנז' באו עליה שנים א' כדרכה וא' שלא כדרכה את שבא עליה שלא כדרכה חייב בבושת ופגם ולא בקנס.

ואם הוא האחרון אינו חייב אלא בבושת שכבר נפגמה. וזה שבא עליה כדרכה בין הוא ראשון או אחרון חייב בקנס ובשאר הדברים.

אבל אין בושת ופגם של בת שלא נבעלה כבושת ופגם של זו שנבעלה שלא כדרכה שזה נראה להדיא ממה שאמרו ואמרו וכו' שאין בשת ופגם של בת שלא נבעלה כבושת ופגם של בת שנבעלה כבר שלא כדרכה. אבל להפוסקים דסברי דגם בנבעלה שלא כדרכה חייב בקנס נמי.

מפרשי לה כפשטה דאיירי בבת אחת וקנס על כל פנים חייב. ומינה ילפינן ג"כ דאין בושת ופגם של האחרון שבא עליה כדרכה כמו בושת ופגם של הראשון: דין י"ג אמרה לו אנסת אותי וכו' שהרי הודה במקצת הטענה כמו שיתבאר במקומו ע"כ.

כתב הכ"מ על מה שהשיגו הראב"ד לרבינו לפי הנוסחא שכתוב ואי מיירי ביתומה אין כאן מודה במקצת כלל כיון דמפותה היא לדבריו דמדעתה עבד. וז"ל ומ"ש ואי מיירי ביתומה אין כאן מודה במקצת כלל וכו' איני יודע איך כתב כן שהרי היא תובעתו בושת ופגם וצער והוא מודה בבושת ופגם וכופר בצער ע"כ.

פי' דהוא ז"ל ס"ל דביתומה קטנה אין לומר בה כיון דנתפתת' מחלה כיון שהיא קטנה. ולמד זה ממה שאמרו והממאנת אין לה קנס ולא פיתוי.

ופי' רש"י הממאנת בבעלה כגון יתומה שהשיאתה אמה ומיאנה בבעלה אין לה קנס שאינה בחזקת בתולה משמע מזה הא יתומה שאינה ממאנת יש לה פיתוי ואם דגם בקטנה אמרינן דמחלה אמאי יש לה פיתוי אלא ודאי דיתומה דעלמא שאינה ממאנת דהיינו שלא נשאת עדיין אע"פ שנתפתתה נותן לה הכל ולא אמרינן דמחלה.

וכך הם דברי רבינו כאן שכתב חוץ מבוגרת וממאנת ושוטה וחרשת וכו' אבל המפתה את כולן פטור מכלום. משמע דאינו פטור ביתומה אלא שהיא ממאנת.

אבל שאינה ממאנת אלא יתומה דעלמא נותן לה פיתוי שלה. ולפי שהראב"ד קא משיג על רבינו דגם ביתומה לא אתי דמשמע בין נערה בין קטנה על זה אמר איני יודע וכו' דודאי דביתומה דעלמא טענתה קא מחייבא ליה שבועה דאורייתא דהוא הודה שפיתה אותה ונתחייב לה בב' דברים ולא אמרינן בה דמחלה : וכן נראה מדברי התוס' דף מ"ב בד"ה לאביה נמי דבקטנה שייך בה מחילה ומחייבין המפתה יעו"ש: עוד כתב הכ"מ ומצאתי כתוב עוד בנ"א בהשגות וז"ל שהרי הודה במקצת בטענה א"א אני אומר שהצער לעצמה כעין שאר חבלות דצער דגופא לא זכי ליה רחמנא הילכך אין כאן מודה במקצת וכו' ומה שכפר לה כפר ע"כ.

ואני לא ידעתי דמאי משיג על רבינו מזה כיון דרבינו אמר להדיא אח"כ דין י"ד ג' דברים וד' של אונס הרי הן של אב. אם כן הרי מודה במקצת הוא ואם הוא משיג על עיקר הדין מעיקרא לא היה לו להשיג כך.

ויותר קשה על דברי מר"ן בכ"מ שכתב ואפילו לפי מה שהוא ז"ל סבור שהצער לעצמה מה שקשה שאין כאן מודה במקצת זה אינו כיון דהוי שלשה דברים דידה הוא אלא דרחמנא זכינהו לאב שפיר מקריא היא בעלת דבר ע"כ. והא לפי מה שרבינו סובר דהצער לאביה מאי קושיא יש על רבינו עד שצריך להשיב עליה כיון דהני ג' דברים דידה הוו וכו'.

ועוד קשה לי על דברי מר"ן שהביא מהמשנה דממה דקתני והצער בתפוסה משמע דהצער נמי לאביה דקתני ברישא. דזה אינו הכרח דהוא לאביה דיכולני לפרש דהוא לדידה קתני.

והיה לו להביא ראיה ממה שאמרו בש"ס בדף ט"ל ע"ב אי הכי מפותה נמי. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה משל דמפותה למה הדבר דומה לאדם שאמר לחבירו קרע שיראין שלי והפטר שלי דאבוה נינהו ע"כ.

הרי להדיא דעל הצער קאמר דאבוה נינהו כדברי רבינו ולזה יש לתרץ דיש לדחות דאימא דלא אמר הכי הש"ס אלא לפי מאי דס"ד דש"ס דיליף בושת ופגם לאביה משום כל שבח נעורים לאביה. וכמו שפירש שם רש"י וז"ל דאבוה הוא דהא כל שבח נעורים ילפינן לקמן לאביה והיאך היא יכולה למחול ע"כ.

דודאי דמשום דרשא זו נפיק גם הצער שהוא שבח ששבחה על ידו לאביה הוא. אבל אחר מה שדחי להאי וקאמר אלא מסתברא דאביה הוא דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין לא נפיק מהאי אלא בושת ופגם דווקא.

וכמ"ש שם רש"י וז"ל וכיון דבידו ליטול ממון לפוגמה ולביישה בושה זו השתא אפסדיה האי דפגמה ע"כ. אבל צער הגוף דלא הוי במנוול ומוכה שחין לא נפיק מניה ואה"נ לעצמה.

ותדע דכך הוא שהרי רש"י הביא שלאביה הוא משום שבח נעוריה לאביה. ולמה לו להביא טעם דדחו ליה אח"כ בש"ס.

והיה לו להביא הטעם העיקרי דאסיקו ליה בש"ס שהוא דאי בעי מסר לה למנוולומוכה שחין. אלא.

ודאי דס"ל לרש"י דצער לא נפיק מהאי אלא בושת ופגם דוקא. והכא דרצה לומר דצער דאביה הוא ודאי הוא משום דרשא ראשונה.

דהוא משום שבח נעורים לאביה. ודלא כהר"ן שכתב וז"ל אף ע"ג דבפרק החובל אמרינן דצערא דגופא לא זכי ליה רחמנא שאני האי צער שבידו לצערה כהאי גוונא דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין שנבעלת לו בעל כרחה ומצערה ע"כ.

הרי דס"ל דגם הצער נפיק מהאי דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין דודאי דרבינו ג"כ הכי ס"ל אבל הראב"ד דאמר לעצמה אפשר דס"ל כמ"ש. וליכא מהך סוגיא קושיא על הראב"ד ז"ל: וראיתי להרב מש"ל שכתב דיש פנים להראב"ד מדפריך עלה בגמרא מאי קמ"ל תנינן המפתה וכו' ואמאי לא משני צער בתפוסה אצטריכא ליה דלאביה דלא הוה ילפינן לה ממפותה.

אלא ודאי מקום יש לומר דפשיטא ליה להש"ס דמתני' דקתני והצער בתפוסה היינו לדידה ע"כ : והנה לפי מה שפירשתי דרבינו יסבור כהר"ן ז"ל דגם הצער דלאביה נפיק מהאי סברא דאי בעי יהיב לה למנוול ומוכה שחין. אם כן הא דלא קאמר הש"ס דצער בתפוסה אצטריכא ליה דלאביה הוא משום דכיון דשמעינן דמפתה חייב בג' דברים גם כן דילפינן להו מאונס.

ובאונס דלאביה הוא משום דאי בעי מסר לה וכו'. וכיון דהאי סברא ידעינן לה ממה דקתני מתניתין דבושת ופגם חייב במפותה ולאביה לא אצטריך בודאי גם צער דתפוסה לאביה נמי לא צריכא דמאי שנא וכמ"ש בשם הר"ן דכמו.

שהפסידו מבושת ופגם דה"מ למשקל ממון לביישה ולפגמה בכלל זה דהוה מצי לצערה. והילכך לא אצטריך ליה כלל לאשמועינן הכא דלאביה.

ושפיר צריך הגמ' לשנויי דמשום פלוגתא דרבי שמעון ורבנן הוא דצריכא ליה וליכא סייעתא להראב"ד ז"ל: פרק ג' דין ב' והמוציא שם רע וכו' נערה מלא דיבר הכתוב ע"כ.

כתב בכ"מ ויש לתמוה על רבינו וכו' עיין מ"ש המגיה על הרב מש"ל עד סוף הדיבור: ולדידי לא חזייא לי דפליגא סוגיא דערכין אדהכא דגם לפי סוגיא דערכין דאמרי דהוא משום שם רע מחייב קאמר הכא ואף לפי המסקנא דפטור בקטנה.

לפי שאינה בת עונשין והוא כמ"ש בתוספות דכיון דקרא בבת עונשין איירי אין לחייב המש"ר קנס בקטנה. כיון דאין זה ש"ר מקרי דפיתוי קטנה הוא כמו אונס והוי כמש"ר על הנערה שנאנסה דאינו חייב עליה.

דאה"נ דאי לא גלי קרא דאיירי בבת עונשין הוה אמינא דגזרת הכתוב לחייב. אבל כיון דאיירי קרא בבת עונשין סברא הוא דאין לחייבו גם על המש"ר על הקטנה כמ"ש דאין זה מש"ר.

אף ע"ג דעיקר חיובו הוא משום שהוציא ש"ר כמ"ש בסוגיא דערכין. דאז מה דאצטריך קרא לכתוב נערה מלא ה"א לאו משום עליה אתא אלא משום לאגלויי אדעלמא וכמ"ש בש"ס הכא.

ועל זה קא מתמה מר"ן בכ"מ שכתב דברי ר"ל כהוייתן דפיטורא דקטנה משום דנערה מלא דיבר הכתוב. ולא היה לו לתת טעם אלא משום דאינה בת עונשין.

וסברא דלא לחייבו קנס וכמו שכתבו התוספות. וגם למה שהוקשה על דברי התוס' דאמאי' הוצרכו לדחות תירוץ זה ממשמעות סוגיא דסנהדרין והלא דבר זה תלמוד ערוך בידינו בפרק ג' דערכין וכו'.

נ"ל דלא קשה דעדיפא להו להביא ראיה מדבר שנאמר לענין דינא ולא ממה שנאמר בערכין דהתם לא אתמר לענין דינא אלא לענין גדול הוא שגדול המוציא בפיו. דעלה הוא מה שאמר רבא אמר קרא כי הוציא ש"ר וכו' ודוק.

ועל הקושיא דמר"ן עצמו יש לתרץ דרבינו מפרש כפירוש התוספות דף מ"ד דאין זה תלוי בזה דהקושיא היא דאלמא דחסרות הה"א לא מבטל משמעות דנערה. דלפי זה התירוץ כך הוא דהכי דייק למה נכתב כאן ה"א יתירה ללמדנו כל מקום שנאמר נערה אפילו קטנה במשמע בר מהכא משום דקטנה לאו בת עונשין.

דהיינו מדשינה הכתוב כאן דכתב מלא ה"א משמע דיש שינוי בין נערה מלא ה"א ובין נערה חסר ה"א והוא דנערה מלא ה"ה גדולה משמע ונערה חסר ה"א קטנה משמע נמי. דאיפכא ליכא למימר דמסתבר להעמיד כל הפרשה בענין א' דהיא גדולה דהא בבת עונשין איירי דהוא הכרח בדלא למימר איפכא דהשתא הרי נשמע דהנערה מלא ה"א היא גדולה משמע להכי כתב רבינו משום דנערה מלא דיבר הכתוב: דין ט' קידש נערה וגירשה וכו' וכל הפטור אם רצה לגרש יגרש ע"כ.

עיין במש"ל שהקשה דאיך יכול לגרש והלא ספיקא דאורייתא היא ופשיטא דאזלינן לחומרא והניח בצ"ע: ולעד"ן לתרץ כיון דלא הזהיר הכתוב שלא יוכל. לשלחה אלא היכא דחייב קנס ומלקות והכא לא לקי מספק.

דמלקות במקום מיתה עומדת וזה ודאי מדאורייתא הוא אם כן הרי לא נתחייב מלקות מדאורייתא וגם כן בענין הקנס אינו מתחייב מספק. הרי אינו מתחייב לא מלקות ולא קנס מקרי.

וא"כ לא הזהיר עליו הכתוב שלא יוכל לשלחה. וזה דקדק רבינו בלשונו הטהור וכל הפטור אם רצה לגרש יגרש.

דהיינו שכל שיש בו פיטור מכל צד שיהיה אם רצה לגרש יגרש: דין י"ב זה שנאמר בתורה ופרשו השמלה לשון כבוד וכו' כתב מר"ן בכ"מ דיש לתמוה שלא אמרו כן בגמ' אלא אליבא דרבנן דהוצאת שם רע הוי בין בעל בין לא בעל אבל לראב"י דאמר דאינו חייב אלא כשבעל אמרינן התם דדברים ככתבן ומאחר שרבינו פסק כראב"י לא הוה ליה לפרש כרבנן ע"כ.

ונלע"ד לתרץ דרבינו ז"ל קשה לו על הש"ס קושית התוספות בד"ה בשלמא וכו' תימא דע"כ בשיש עדים שזנתה. איירי וכו' א"כ מה תועלת בפרישת השמלה דפשיטא דלא מתכחשי עדים בשביל כך.

ורבינו לא ניחא ליה לתרץ כמו שתירצו התוספות. ולכן הוא מפרש דגם לראב"י ודאי דכוונת הכתוב כמו שפירשו רבנן.
אלא מדנקט הכתוב בהאי לישנא ודאי לומר שלא נאמרו דברים הללו אלא כשבעל כמו פשט דברי הכתוב. וזהו שאמר דברים ככתבן שמלה שמלה ממש דהיינו מדאצטריך לכתוב הכי בלשון זה דהוא שמלה ממש.
וללמד דבעינן כשבעל כמו פשט הכתוב. אבל ודאי עיקר כוונת הכתוב הוא כמו שפירשו רבנן:הלכות סוטה פרק א' דין ג' קינא לה על שנים כא' ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני ונסתרה עם שניהם כאחד ושהתה כדי טומאה אפילו הם שניהם אחיה או אביה ואחיה הרי זו אסורה עד שתשתה ע"כ.
הנה מדקאמר רבינו אפילו הם שני אחיה או אביה ואחיה. משמע דהכוונה דלכאורה שאין לקנאת משנים כאחד הואיל ומותר להתייחד עם שנים כאחד בכשרים.
לזה אמר דיכול לקנא משנים כאחד. דבקפידה דבעל תלה רחמנא.
דאפי' מאביה ואחיה דמותר להתייחד עמהם בלאו הכי והם שנים ג"כ יכול לקנא דבקפידה דבעל תלה רחמנא. ועל זה כתב מר"ן בכ"מ דיצא לו זה מהירושלמי ריש סוטה מהו שיקנא לה משני בני אדם כאחת ר' יודן אמר במחלוקת מאן דאמר מקנא לה מאביה ומבנה מקנא לה משני בני אדם כא' וכו' ופסק רבינו כמ"ד דמקנא לה משני בני אדם משום דמקמי הכי מתניא בסתם דמקנא לה מאביה ומאחיה: והנה לפי זה דגם במקום שמותר היחוד הוא מקנא לה דבקפידא דבעל תלי רחמנא.
א"כ לפי זה אי אפשר לפרש דמה שאמר אחר כך בירושלמי ר' יוסי בעי מקנא לה ממאה בני אדם. הוא בלשון בעיא דמספקא ליה אי אמרינן נמי דמקנא לה אפי' ממאה בני אדם כאחד.
דשאני בשנים דאיכא למימר דקים ליה לבעל בהו דפרוצים הם אבל במאה אי אפשר דלית בהו תרי כשרים: כיון דגם באביה ובבנה דליכא תאוה בהן קפיד ומקנא לה כ"ש בשאר בני אדם אפילו הם מאה ומאי ספיקא איכא קמיה. להכי אמר דכוונת ר' יוסי דאמר בעי הוא מלשון רצון ואבעל קאי והכי קאמר אם רצה מקנא לה ממאה כאחת.
דהיינו דלפי שמקנא לה מאביה ומבנה אפילו אם יהיו מאה בני אדם כולם כשרים ושומרים זה את זה אם רצה מקנא לה דבקפידה דבעל תלה רחמנא. דהשתא גם ר' יוסי סבר הכי שמקנא לה מאביה ומבנה.
דלהכי מקנא לה גם ממאה בני אדם ולהכי רבינו פסק הכי: עוד כתב בכ"מ ובפ"ב דכריתות תנן חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה וחד מנייהו המקנא לאשתו

על ידי אנשים הרבה ע"כ. דהיינו שמעיקרא הביא ראיה מן הירושלמי דמקנא לה אפילו במקום שמותר היחוד.
ואמר שג"כ נזכר במתניתין בפרק שני דכריתות שמקנא לאשתו ע"י אנשים הרבה. שמקנה לה מזה וחוזר ומקנא לה מזה שאין אתה יכול לומר שאינו מקנא לה אלא מאיש אחד דהא כתיב הקנאות קינויין הרבה.
א"כ ג"כ שיכול לקנאות לה משני אנשים כאחת דמאי שנא מזה אחר זה או בבת אחת. שעל זה הביא מעיקרא מהירושלמי ששם מבואר להדיא כדברי רבינו ואח"כ הביא מתניתין דכריתות שאף ע"פ שאינו כנדון דידן שמעינן מיהא דלאו דוקא שיהיה קינוי אחד מאיש אחד: והשתא לא קשה מה שהקשה הרב משנ"ל ז"ל על דברי מר"ן הכ"מ.
משום דאף ע"ג דהתם לא דמי לנדון דידן מ"מ ילפינן מינה דאין הקינוי דוקא מאיש אחד כן נלע"ד לפרש בדוחק. ואח"כ ראיתי בבדק הבית בסוף אבן העזר שכתב וז"ל צריך להעביר הקולמוס על מדתנן בפרקא קמא דכריתות ועד ושותה שנית.
עיין במה שכתב המש"ל בדיבור הנז' וז"ל והתוס' שם תמהו על רש"י דמה קינוי שייך הכא דלא מיתסרא בסתירתה ומדאצטריך למעוטי ש"מ דמיתסרא ע"כ ולא ידעתי מה יענו התוספות באותה שהבאתי פרט לשקנא לה דרך איברים וצ"ע עכ"ל: ואנכי איש צעיר דלא קשה מזה על דברי התוספות דלא אמרו הכי אלא בשומרת יבם דאם כדברי רש"י דאינה נאסרת בבעילתה.
לא צריך קרא למעוטי משתיה משום דכל שבעילתה אינה אוסרתה אם כן קינוי שלה אינו קינוי ולהכי ס"ל דמיעוטא דקטן הוא איירי לפחות מי"ג שנה דאף על גב דאשה נאסרת על בעלה כל שהוא מבן ט' ולמעלה קאמר קרא איש דלענין סוטה לא החשיב רחמנא קינוי אלא מבן י"ג ולמעלה. דלהכי אצטריך קרא למעוטי אע"ג דאשה נאסרת בביאת קטן מבן ט' ולמעלה.
אבל בפחות מבן תשע לא אצטריך קרא כיון דאינה נאסרת בבעילתה כמו דבריהם הכא. אבל בשקינא לה דרך איברים אע"ג דאינה נאסרת בבא עליה דרך איברים אפ"ה אצטריך קרא למעוטי כיון דבבעילה נאסרת אף ע"ג דלא קינא לה אלא בדרך איברים הוה אמינא דקינויו קינוי כיון דבבעילה נאסרת והוא קפיד בדרך איברים ליהוי קינוי להכי אצטריך קרא.
אבל בדבר שאינה נאסרת גם בבעילה עצמה מאי קינוי איכא כיון דבסתירתה לא הוות מיתסרא: ומעתה הך ראיה שהביא לדברי רבינו מהך דדרך איברים דמשמע מינה דאצטריך קרא למעט בדבר שאין האשה נאסרת. ליכא ראיה מהך דשאני התם שהבעילה

אוסרתה ואינו דומה לקטן פחות מבן ט' שנים ויום אחד שאינה נאסרת בבעילתו: אלא דרבינו ז"ל ס"ל כדעת רש"י דאף בשאינה אוסרת בעילתה שייך קינוי כמו דשומרת יבם דקא מפסדת כתובתה ומריבויא דקרא כדאמר בש"ס.

וכי היכי דלא לילף מינה גם בקטן אצטריך קרא למעטו מקינוי מדכתב איש והא דלא ממעיט לדעת רבינו אלא בפחות מבן ט' שאינו ראוי לשכיבה הוא כמ"ש הכ"מ לקמן דכל שהוא מבן ט' ויום א' כיון שביאתו ביאה מקרי איש לגבי שכיבה: דין י"ד האשה שקינא לה בעלה וכו' ואפילו היה עד טומאה זה אחד מעדי הסתירה שנא' ועד אין בה והרי כאן עד ע"כ.

כתב מר"ן הכ"מ איני יודע מה מלמדנו רבינו בזה דמהיכא תיסק אדעתין שיגרע מפני שהוא אחד מעדי סתירה ע"כ הנה מלבד שמדברי רבינו נראה דלא בעי שיעיד שנטמאת באותה סתירה. ג"כ מדברי מר"ן אלו נראה ג"כ כך במ"ש מפני שהוא אחד מעדי סתירה. דמשמע דבעדות סתירה לא דיבר מענין טומאה. אלא שאח"כ ראה אותה שנטמאת עם זה שקינא לה ממנו על זה אמר למה יגרע מבני שהוא מעדי סתירה.

דודאי דאם הוא מעיד שנטמאת באותה סתירה ודאי דחידוש גדול איכא דאפי' אם בשעת עדותו בסתירה לא הזכיר מענין טומאה ואחר כך בא והעיד שראה אותה שנטמאה לא נאמין לו קמ"ל דנאמן ואפי' אם תפרש דבעדות של סתירה הוא אמר שנטמאת דכך בעי. ג"כ בזה חידוש דהעד השני לא דיבר מענין טומאה והוה ליה כמכחישין זה את זה.

קמ"ל דליכא הכחשה דזה נתן דעתו היטב וראה שנבעלה. אלא ודאי דפשיטא ליה למר"ן דלא בעי להעיד שנטמאת באותהסתירה.

אלא אחר שראה שנסתרו עוד ראה אותה אחר כך שנטמאת עמו ועל זה אמר דלא ידע מה בא ללמדנו דלמה יגרע מעד אחר שבא להעיד שראה אותה שנטמאת. וזה היה אחר שהעידו העדים שנסתרה שודאי שאין סברא לומר דבעי בשעת סתירה והלא תראה מ"ש בב"י בסימן קע"ח על מה שכתב הטור שנטמאת מאותו שקינא לה.

כ"כ הרמב"ם וכן נראה מדברי רש"י שם. דמשמע דכן נראה מדברי רש"י דבעי מאותו שקינא לה.

דמשמע דלא בעי שיעיד שנטמאת באותה סתירה דגם זה אינו להדיא אלא שנראה כך. והלא בדברי רש"י שם הוא מזכיר להדיא דבעי שקלקלה עמו בסתירתה וכן כתב בריש פרקא קמא אלא ודאי שזה א"א.

אלא לפי שיכולני לפרש דברי רש"י הכי שזה העד העיד שבאותה שעה שהעידו עליה העדים שנסתרה הוא היה רואה שנבעלה לאיש באותה סתירה שקלקלה בסתירה

שחשש לה הבעל. וא"כ לפי זה אינו צריך להעיד שהאיש אשר נטמאת עמו הוא האיש שקינא לה.
אלא כיון שהעידו העדים שנסתרה עם האיש שקינא לה והיא קלקלה באותה סתירה מהני. ודלא כדעת רבינו דמשמע מדבריו דבעד אחד של טומאה בעי להעיד שנטמאה עם האיש שקינא לה הבעל.
להכי אמר שגם נראה כן מדברי רש"י שבעי שנטמאת מאותו שקיא לה הבעל. שמה שאמר אני ראיתי שנטמאה באותה סתירה הכוונה האיש אשר קינא לה עליו בעלה.
ואמר לה אל תסתרי עמו והלכה ונסתרה עמו הרי היא נטמאת עמו. שזה אינו מבואר להדיא כך בדברי רש"י אלא שנראה כך מדבריו.
דפשיטא ליה למר"ן דאי אפשר לפרש דברי רש"י כפשטם דבעי להעיד שראה אותה שנטמאת באותה סתירה. דכל העיקר שהאמינה תורה לעד אחד בהאי הוא משום דיש רגלים לדבר שקינא לה בעלה עליו.
אם כן בהאי דיש רגלים לדבר סגי ולא צריך שיאמר גם כן שנטמאת באותה סתירה כן נראה שדעת מר"ן כך יפרש דברי רש"י. ודלא כמו שכתבו הבית שמואל והמש"ל ז"ל דפשיטא להו דרש"י בעי עד שיעיד שנטמאת באותה סתירה.
אלא דודאי לדעת מר"ן בב"י לא יפרש דברי רש"י כפשטם ממש. וכן נראה מדברי רש"י שם וכמו : שכתבתי ודוק: כתב המש"ל בד"ה האשה שקינא וכו' וז"ל וראיתי בתשובת הרשב"א סי' תקל"ב שנשאל במ"ש אפי' שמע מעוף הפורח שנטמאת לא תשתה אם הודה החשוד אם לא נאמינהו משום דא"א משים עצמו רשע אם נאמר פלגינן דבוריה וכו' ואיכא לעיוני טובא וכו' והנה פשטן של דברים מוכח דחשוד זה הוא אותו שקינא אותה ממנו ומש"ה קרי ליה חשוד לפי שקדם קינוי וסתירה ואם כן יש לתמוה דמאי אהני לן מאי דפלגינן דבוריה כיון דפלגינן דבוריה ואמרינן שהוא לא טומאה אלא אחר טימאה אם כן אמאי הא לד"ה בעינן שער של טומאה יעיד שנטמאת עם אותו שקינא לה וכאן נמצא שהעיד ע"א שנטמאת עם איש אחר ע"כ.
ולי אנכי ההדיוט נראה דיש לתרץ לזה שאף דאמרינן ביה פלגינן דבוריה ואין אנו דנין אותו כאילו העיד שהוא עצמו בא אליה אלא כאילו העיד שזינתה סתם. מ"מ הוי עם האחד אשר אנו יודעים שקינא לו ונסתרה עמו ולכן עבדינן דינא דאינה שותה כמו שבא אחר והעיד זה: עוד כתב הרב ז"ל אחר כך ודע דאם באו שני עדי טומאה מאחר אינה שותה כיון דאיכא עדים שהיא טמאה אינה שותה ואף ע"ג דמצינו השקאה כדי לאוסרה לבועל וכדאיתא בפרק ארוסה וכו' נראה דפי' דבריו דאע"ג דמצינו השקאה

דהיינו דשייך בה השקאה אע"ג דהיא אסורה לבעל דמשום בועל שייך בה השקאה כדי שתהיה נתרת לו אף עפ"כ אני אומר דעבדינן דלא תשתה כדי לאוסרה לבועל דבקינוי נאסרה לבועל כבעל ואם תשתה תהיה מותרת לבועל להכי לא תשתה כדי שתהיה עומדת באיסורה לבועל.

ואמר וכדאיתא בפרק ארוסה וכו' דהיינו דהוא דומה להאי. ואמר אח"כ וכ"ת דאצטריך לאשמועינן שלא ישקה אותה כדי להפסידה כתובתה ע"כ.

ודבריו אלו לכאורה קשים דמאי נפקא מינה דאם אנו אומרים דמה דאמר שלא נשקה אותה כדי להפסידה כתובתה מ"מ כיון שלא תשתה תהיה אסורה לבועל. שהרי אמרינן הא קינוי מקנא לה וכו' ואמר ר' יהודה לא לאוסרה לבועל כבעל.

וכיון שכן כיון דלא תשתה תהיה אסורה לבועל: ונראה דהכוונה דהתם כדי להפסידה כתובתה הוא דאצטריך קרא אבל לענין להתירה לבועל לא שייכא בה שתיה. דכיון דאינה בת שתייה לגבי הבעל ג"כ לא שייכא בה שתיה לגבי הבועל.

ונפקא מינה דדוקא אלמנה לכ"ג דהיתה אסורה מקודם וקינא לה ולא שייכא בה שתיה לגבי הבעל. גם לגבי הבועל לא שייכא בה שתיה ולא אצטריך קרא אלא להפסידה כתובתה.

אבל אשה דעלמא אם היתה בת שתיה בשעת קינוי אע"ג דאח"כ הלכה וזינתה מאחר ונאסרה על הבעל למה לא נשקה אותה כדי להתירה לבועל. אבל ודאי דאם לא אמרינן כך אלא דאצטריך קרא שלא ישקה אותה לענין הבועל.

אם כן בת שתיה היא וגזר רחמנא לאוסרה לבועל. יצא לנו הדין בנדון דידן דאף דהיא בת שתיה לא נשקה אותה כדי לאוסרה לבועל.

ואמר הא ליתא דא"כ תפשוט וכו' פירוש דבריו דאם כל עיקר כוונת התנא לאשמועינן דלא תשתה הוא כדי לומר שתפסיד כתובתה ולא משום איסור הבועל דזה פשוט שאסורה לו כמ"ש. א"כ תפשוט מהכא דעוברת על דת צריכה התראה.

דאם אינה צריכה התראה למה אצטריך תנא לומר שלא תשתה כדי להפסידה כתובתה בודאי דהפסי' כתובתה דאפי' בלא קינא לה היא מפסדת כתובתה. כ"ש בהאי דקינא לה דהיא מפסדת.

אלא ודאי שכוונת התנא הוא בא לומר דאע"ג דשייכא בה שתיה לגבי בועל כיון דלגבי בעל לא שייכא גם כן לא תשתה כדי להתירה לבועל אלא תשאר באיסורה שנאסרה עליו בקינוי. והכוונה בזה מדלא הביאו הפישוט באופן זה אלא מהקינוי דדייק לה משתא הוא דלא שתי הא קינוי מקנא לה.

מוכרח לומר דאי אפשר לומר דאצטריך תנא משום הכתובה דפשיטא ליה לש"ס דליכא למימר הכי: ואמר שאין זה הכרח וכו' דהיינו שאין זה הכרח מדלא עשה פישוט זה הוא דפשיטא ליה דאי אפשר לומר כך. משום דאיכא למידק וכו' דהיינו שמוכרח לומר דהכל תלוי באם ראויה.

לשתות וכו' דבאינה ראויה לשתות ודאי דהפסידה כתובתה. והתנא בא לומר דגזרת הכתוב דזאת אינה ראויה לשתות.

ואנן ידעינן ממילא דמפסדת כתובתה . וליכא למפשט מינה כלל.

דיכולני לומר דעוברת על דת אינה צריכה התראה. והכא דעשה לה הקינוי בשביל לאוסרה עלהבועל אמר רחמנא דלא נשקה אותה.

דהיינו אינה בת שתיה. להכי אשמועינן תנא דהיא מפסדת כתובתה דאינה בת שתיה. והבעיין נסתפק לו כיון דזאת העוברת על דת שלא קינא לה דאינה בת שתיה. אפשר אף בדליכא התראה מפסדת כתובתה דדומה לאחת שקינא לה דכיון דאינה בת שתיה מפסדת דהגורם היא דאינה ראויה לשתות ג"כ בעוברת על דת אף על גב דליכא התראה יהיה גורם לה להפסיד כתובתה מה שאינה בת שתיה.

והפשטן השיב לו דבעי התראה מדיוקא דמתני' דיעביד לה קינוי . ולמאי קינוי זה מהני אם לאוסרה אבעל הרי כבר אסורה ועומדת.

אלא ודאי כדי להפסידה כתובתה ואם עוברת על דת אינה צריכה התראה למה צריך האי קינוי והרי בלאו הכי מפסדת כתובתה. אלא ודאי עוברת על דת צריכה התראה.

להכי צריך הכא קינוי כדי להפסידה כתובתה. ואמר בתשלום דבריו אבל לעולם דהשתיה הו"א וכו' דהיינו דלענין השתיה אי לאו דמעטיה קרא היתה שותה.

ומעטיה משתיה כדי להפסידה כתובתה ועשה כל זה הרב להעמיד במ"ש וכי תימא דאצטריך לאשמועינן שלא ישקה אותה כדי להפסידה כתובתה. וסתר להא ליתא דקאמר דאם כן תפשוט מהכא דעוברת על דת צריכה התראה וכו'.

ונמצא לפי זה דלא אמרינן כמו שאמר מקודם הא לאו הכי היתה שותה אף שהיתה כבר אסורה לו מקודם כדי לאוסרה לבועל. וכמו שפירשתי לה לעיל ועל זה אמר אך ראיתי להתוספות וכו' דהיינו שהכתובה אינה מן התורה וכיון שכן המפשיט דקא מפשיט מקינוי דהוא להפסידה כתובתה דהוה שמעינן מינה דעוברת על דת צריכה התראה דכוונתו דרבנן אמרי שמקנא לה כדי להפסידה כתובתה דאיך עלה בדעתו לומר כך דזאת היא כוונת התנא לאשמועינן באלמנה לכהן גדול דמקנא לה להפסידה כתובתה ולא לאסור לבועל כבעל והלא כיון דקתני עלה ולא שותות דהוא מקראי קא מפיק לה

דאם הקינוי הוא כדי להפסידה כתובתה דהיינו כשלא תשתה למה צריכי קראי שלא תשתה והלא כתובה מדרבנן אלא מוכרח שהוא כדי לאוסרה לבועל כבעל וכיצד לא הוקשה לו זאת הקושיא.

ולהכי ודאי שבירור של דברים דבעיקר השתיה ליכא קושיא כלל למאי אצטריך למעט עד שנפרש לה כדי לאוסרה לבועל. ואז אמרינן גם כן משום זה דבהאי שבאו שני עדי טומאה מאחר אינה שותה כדי לאוסרה לבועל.

דכיון דהשתיה אינה תלויה אם היתה אסורה עליו מקודם או לאו אלא גזרת הכתוב בהך. בודאי דבהאי דבאו שני עדי טומאה מאחר לא נפקא מהך דאינה שותה גם כן כמו הך אלא דשותה אי לאו גילוי אחר.

ועל זה אמר אך אם יש עדים שנטמאה עם אחר אינה שותה דהיינו שמצא לה גילוי אחר דאמר ומנה אמינא לה וכו': ומה שכתב למטה וא"ת מאי נפקא מינה מכל שקלא וטריא אם האשה שנטמאה מאחר אם היא שותה הא פשיטא דאינה שותה דקי"ל אלמנה לכ"ג וכו' אינן שותות. דמשמע דדמיא לאלמנה לכ"ג.

והרי כבר כתבנו דלא נפקא מהך דלא דמיין. כוונת דבריו דעל מה שדייק לה מתחלה דאמר הא לאו הכי היתה שותה אף שכבר היתה אסורה לו כדי לאוסרה לבועל לזה סתר ליה דהשתיה אינה תלויה אם היתה אסורה עליו מקודם וכו' וכמו שפירשתי לה.

אבל הוא עכשיו למטה אמר דלפי הטעם דאמרו משום דבעינן אשה הראויה לאישות ואפילו באיסורים קלים. וכ"ש זו שנטמאה שהיא אסורה לו מקרא דכתיב אחרי אשר הוטמאה.

דודאי נפקא ג"כ מהך לפי טעם זה: פרק ב' דין ו' הגיורת והמשוחררת וכו' עיין כמש"ל במה שהביא דברי הירושלמי דספ"ב דסוטה. ואמר והנראה דס"ל להירוש' דוהביא האיש את אשתו הוא ריבוי לרבות ישראל שנשא גיורת שמשקה אותה.

ואחר כך כתב ואני תמיה על הירושלמי הזה שאם עקביא מודה בישראל שנשא גיורת אמאי קאמר אין משקין את הגיורת דהא טעמיה הוא משום דהבעל הוא גר דאי משום דידה היו משקין מדכתיב והביא האיש את אשתו ע"כ. ואנכי איש צעיר תמיה לי דאיך אפשר לפרש דברי הירושלמי דוהביא האיש את אשתו ריבויא הוא עד שהוקשה לו זה: והלא מדקא מקשה הראב"ד ז"ל על הירוש' דמ"ש מגר שנשא בת ישראל.

ותירץ דאיכא למימר משום דריבויא גופיה משמע שיהיו שניהם שוין דכתיב אליהם מיהו גר שנשא בת ישראל ממעטינן ליה מבני ישראל ע"כ. משמע מזה דבישראל שנשא גיורת הריבוי דוהביא האיש את אשתו הוא שלא להשקות אותה.

דבעינן שיהיו שניהם שוין דהא דאע"ג דבגר שנשא בת ישראל אין משקין אותה. בגר שנשאת גיורת משקין אותה דעדיפא היא לרבות לה מאליהם הואיל ושניהן שוין.
כ"ש לחומרא דבעינן שוין. דישראל שנשאת גיורת שאין משקין אותה דבעינן שיהיו שוין.
ועוד לפי דברי הראב"ד שהביא לעיל דבספרי מפיק לה מדכתיב כי תשטה אשתו וכו' דלעקביא הגיורת היא גרועה מגר שנשא בת ישראל: ועוד דמה שתירץ ואמר ואולי משום רבנן נקט הכי דטעמייהו הוא משום דכיון שנשא גיורת משקין אותה ע"כ. דאיך אפשר לומר כך כיון דעיקר טעמא משום שהן שוין ולא משום גיורת דאדרבא הגיורת לדידה היו משקין אותה אליבא דכ"ע ולא הוה ליה לעקביא למנקט אין משקין את הגיורת דמשמע דאע"פ שהיא אשת ישראל.
לכן נלע"ד עיקר דמה דאמר בירושלמי אם בישראל שנשא גיורת כבר כתיב והביא האיש את אשתו. הכוונה שאין משקין אותה דמשמע שיהיו שוין.
והוי כמו דאמר בתחלה אם בגר שנשא בת ישראל כבר כתיב בני ישראל ולא גרים. דהיינו שאין משקין אותה.
דעלה קאמר אחר כך אם בישראל שנשא גיורת הרי כבר כתיב והביא האיש את אשתו . דהיינו שאין משקין אותה דומיא דראשונה ואמאי קאמרי רבנן דמשקין: אבל לפי דברי הרב ז"ל דוהביא האיש את אשתו הוא ריבויא לרבות ישראל שנשא גיורת שמשקין אותה לבד דלא אתי הלשון כמ"ש.
עוד קשה עליו כיון דהש"ס קאמר מה אנן קיימין. דהוא קא בעי לידע טעמא דרבנן ובמאי עסקינן.
א"כ מאי קא פריך אם בישראל שנשא גיורת כבר כתיב והביא האיש את אשתו אל הכהן. דזה הוא טעמא דרבנן דקאמרי דמשקין אותה.
וליכא למימר דלצדדין קאמר דמאי טעמיה דעקביא . דאם כן הוה ליה להקדים בהאי כרישא דעקביא קאמר ברישא דאין משקין.
אלא דודאי דלרבנן קא שקיל וטרי דאמרי משקין והדבר מבואר מעצמו ועיין בפירוש הירושלמי בני משה: עוד כתב הרב ז"ל אח"כ ודע שראיתי לרש"י בר"פ ארוסה שכתב אשת סריס כגון שנסתרס לאחרשנשאה דקדמה שכיבת בעל לבועל ע"כ. ובגמ' וכו' ודברי רש"י אלו סותרים מ"ש במתניתין דמהתם מוכח דסריס לאו בר שכיבה הוא וכו' ודברי רש"י שבפירוש המשנה נ"ל שהם כפי הקושיא וכו' ומש"ה הקשו פשיטא ותירצו דאינו אלא וכו' קמ"ל דקדמה ע"כ.

ואנכי איש צעיר קשה לי על זה דאם כוונת רש"י כך א"כ לא אתי מאי דקאמר בש"ס מ"ד מבלעדי אישך אמר רחמנא והאי לאו בר הכי הוא. אלא היה צ"ל לא בשעדיין סריס ומשום.

דבר שכיבה. אבל במ"ש מ"ד מבלעדי אישך וכו' משמע דעדיין קאי האופן שאמר עליו פשיטא וא"ל דלאו פשיטא הוא משום מהו דתימא וכו'.

לכן נלע"ד דמה שפי' רש"י במתני' כגון שנסתרה לאחר שנשאה נקט מלתא רוויחתא דליכא להקשות עלה משום דבעינן דקדמה שכיבת בעל לבועל אפילו דשכיבת סריס לא מקריא שכיבה. והש"ס קא פריך פשיטא הוא דאף דאיירי מתני' בשהיה סריס קודם שנשאה.

משום דמ"מ שם שכיבה איכא ואינו דומה לארוסה ושומרת יבם שלא קדמה שכיבה כלל. עד שהוצרך לאוקים לה לעיל כגון שבא עליה ארוס בבית אביה.

ושומרת יבם כגון שבא עליה יבם בבית חמיה. ותירץ לו מהו דתימא מבלעדי אישך אמר רחמנא והאי לאו בר הכי הוא קמ"ל.

דהיינו דהיה ס"ד דבעינן דומה ממש לבועל שנתן בה שכבת זרע. קמ"ל דלמיקדם שכבת בעל לבועל הוא דאתא.

דהיינו מדכתיב שכבתו. סתם ולא כתב שכבת זרעו כמ"ש בתחלה ושכב איש אותה שכבת זרע מדשינה הכתוב משמע דלא בעי דומה לו בזרע אלא בשכיבה וכן נראה מספרי בהאי קרא דמרבינן קינוי סריס מהאי קרא מדכתיב שכבתו סתם ורש"י ז"ל אין כוונתו לומר דמתני' אצטריך להכי.

דהא ודאי כבר ידע ליה המקשה אלא דברי עצמו הוא להודיע לן דזה פשיטא ליה לש"ס דהכי הוא. דמשום הכי קא מקשה ומתרץ.

ודייק רש"י ז"ל בלישניה קמ"ל דלמיקדם שכבת בעל לבועל הוא דאתא. דהיינו דתנא דמתניתין אצטריך להכי דלא דרשינן מניה אלא האי דרשא דוקא ולא למדרש עוד מבלעדי אישך.

והאי לאו בר הכי הוא שאם כדברי הרב ז"ל שפריך פשיטא משום דאיירי בשנסתרס אח"כ וחידש לו אף בשהיה סריס קודם שנשאה ומשום דסריס בר שכיבה לא היה לו לרש"י ז"ל לומר קמ"ל דלמיקדם שכבת בעל לבועל. אלא כך היה לו לומר קמ"ל דסריס בר שכיבה הוא ואף על גב דלאו בר זריעה הוא.

דזה עיקר מאי דאצטריך תנא דמתני' לאשמועינן אבל לענין דליקדם שכיבת בעל לבועל הרי כבר ידעינן לה שלהכי הוא דקא פריך פשיטא וכמ"ש כן נראה לי: עוד כתב הרב

ז"ל אחר כך בד"ה וממזרת ואשת ממזר וכו' ומ"ש המותרות קאי לכל השנויים שם וכו' וסריס נמי שנשאה גיורת או משוחררת וכמ"ש למעלה ע"כ.
הן אמת שפשט דברי רבינו כך כוונתו אבל מה שהקשה לעיל על דברי רש"י והתוס' דאמאי לא מוקמו למתניתין דקתני אשת סריס שותה דמיירי בכל גווני סריס ומיירי שהנשים היו מותרות להם דהיינו גיורת או משוחררת או נתינה או אחת מן הספיקות. זה קשה לאומרו דמתניתין סתמא קתני אשת סריס שותה דמשמע אשת סריס בכל גוונא אייר אפי' היא ישראלית וכשרה: דין ז' מעוברת ומניקה כתב הרב מש"ל והתוס' פירשו דלעולם ממתניתין וכו' ולא אמרינן כמו מעוברת חבירו וכו' לא ידעתי כוונתם דאליבא דמאן קיימי וכו' ואי אליבא דרבנן לעולם היא שותה דראויה לאישות כיון שבידו להחזירה ע"כ.
ואני אומר שלפי דבריהם שכתבו שמצאו כך בספרי וכתבו לעיל שבתוספתא שנויה הברייתא כך. שבתחלה קתני מעוברת עצמו או מינקת עצמו ולבסוף קתני מעוברת חבירו או מינקת חבירו ולא קתני שהיה רבי מאיר וכו' משמע להם דלאו רבי מאיר היא דאפי' לחכמים כך.
ומטעמא דכתב בספרי אלא דר"א ס"ל כיון דיכול להפרישה ולהחזירה אחר זמן בת קינוי היא והם כתבו אליבא דת"ק שודאי דהך דספרי אליבא דחכמים היא שיכול להחזירה אחר זמן מדקאמרי וילדה או מת הולד אינה שותה דלאו בת קינוי היתה דלר' מאיר היא אסורה לעולם כן נ"ל: דין ח' כל איש שבא ביאה אסורה וכו' ואפי' בא על ארוסתו בבית חמיו וכו' וכתב הראב"ד ז"ל בהשגות האי דלא כהלכתא משמעתא דריש פ' ארוסה ושומרת יבם.
ופירש מר"ן בכ"מ מדאמרינן בריש פרק ארוסה וכו' ואם איתא דבא על ארוסתו בבית חמיו אינו מנוקה מעון למה לי קרא למעט ארוסה תיפוק לי משום דאין האיש מנוקה מעון. ואפשר לדחוק ולומר דקרא תרי טעמי יהיב למעט ארוסה ע"כ.
ואנכי איש צעיר ק"ל על תירוץ זה דמלבד דזה דוחק גדול דאצטריך קרא כדי ליהב טעמא אחרינא גם כן קשה דא"כ איך קאמר רבי יונתן אוציא שומרת יבם ולא אוציא את ארוסה ת"ל וכו' דאיך שייך לומר כך והא ארוסה אין המים בודקין אותה וזאת היא כוונת ההשגה של הראב"ד דהיינו דמריש.
שמעתתא לא משמע דהבא על ארוסתו בבית חמיו אין המים בודקין אותה. והרב מש"ל הקשה על תירוץ מר"ן הנז' דא"כ מאי מקשו בגמרא מההיא דרבי אחא אימא דקרא תרי טעמי יהיב.

אי משום ארוסה ואי משום שקדמה שכיבת בועל לבעל. ואנכי לדידי זאת אינה קושיא. דודאי דלא אמרינן כך אלא היכא דליכא לתרץ באופן אחר אזי אמרינן בדוחק תרי טעמי יהיב. אבל התם המקשה קא פריך לידע אם יש תירוץ מרווח.

ותירץ לו תירוץ שפיר ויאה. דאיירי בבא על ארוסתו בבית חמיו: עוד כתב הרב ז"ל ובעיקר הקושיא שהקשה הראב"ד אני תמיה דנראה דקושיא מעיקרא ליתא וכו' והכא נמי כל שבעל ביאה אסורה בין שהוא מד"ת בין שהוא מד"ס ממעיט מקרא דונקה האיש מעון שהרי אינו מנוקה מעון ע"כ: הנה לפי מה שכתבתי בכוונת הראב"ד דהקושיא היא דאיך שייך לומר הך תנא אוציא שומרת יבם ולא אוציא את ארוסה.

כוונתו גם כן כיון דתנאים אלו הם אחר מה שאסרו חז"ל ארוסה בבית חמיו. א"כ רבי יונתן דדריש תחת אישך לשומרת יבם דלא כר' יאשיה למאי אצטריך עוד לומר אוציא שומרת יבם ולא אוציא את ארוסה ת"ל וכו' דמשמע להודיע לן דגם ארוסה יצתה דמאי נפקא מינה.

כיון שבאותו זמן הרי יצתה משום ונקה האיש מעון אינו צריך להודיע לן דארוסה יצתה מאשר תשטה אשה תחת אישה. אלא ודאי דפשיטא ליה דלא יצתה מונקה האיש מעון. לכך אצטריך להודיע דיצתה מאשר תשטה אשה תחת אישה: ומה שנלע"ד לתרץ להשגה זו של הראב"ד כך הוא ותחלה נדקדק בדברי רבינו במה שכתב בדין ט' עבר ונשא מעוברת חבירו ומינקתחבירו הרי זו שותה שאין כאן עבירה דמאי שנא מבא על ארוסתו בבית חמיו. דמוכרח לומר דלהכי דייק רבינו וכתב כל איש שבא ביאה אסורה וכו' ואפילו בא על ארוסתו בבית חמיו.

דהיינו שהיא ביאה אסורה מקריא כיון שהאיסור הוא מחמת היא עצמה. אבל במעוברת חבירו לא אסרו הביאה מחמת עצמה אלא שלא יזיק לעובר ולולד.

לכן לאו בכלל דאמרו שיהיה מנוקה מעון. שלא אמרו אלא מעון דביאה אסורה.

וזה שאמר רבינו שאין כאן עבירה דהיינו שאין כאן עבירה דביאה כמו שאסורה עליו אפילו מאיסור שניה. דהנך הביאה אסורה מחמת עצמה.

ור"מ דס"ל דאינה שותה אע"ג דאין האיסור מחמת הביאה עצמה. הוא משום דכיון דאסרו חז"ל ואמרו שאינו רשאי לקחתה עוד דקנסו אותו בכך.

הרי אסרו ביאתו מחמת הביאה עצמה דאין עכשיו מחמת הולד אלא מחמת קנס אסרו הביאה עצמה. וזה שאמר רבינו בפירוש המשנה וז"ל ר"מ סבר מי שנושא מעוברת חבירו ומינקת חבירו יוציא ולא יחזיר עולמית ולפיכך הוא אצלו עובר עבירה כמו ישראל שנשא נתינה והדומות להם לפיכך לא ישקה אותה וכו'.

דהיינו כיון שקנסו אותו ואסרוה עולמית דומה לנתינה שאיסור ביאתה מחמת עצמה. וכיון שכן רבינו מפרש דמה שאמר אוציא שומרת יבם ולא אוציא ארוסה.
משום דקידושין דידיה כמו שאמר בש"ס. ואי משום ביאה אסורה כיון דהיא אשתו בקידושין דידיה להתירה אחר שתבוא אצלו לא מקריא ביאה אסורה.
דלא דמי לנתינה שאסורה עליו לעולם ת"ל אשר תשטה אשה תחת אישה הרי מיעט אותה הכתוב. וסובר רבינו כיון דמיעט אותה הכתוב דהוא משום דביאה שבא עליה בבית חמיו ביאה אסורה מקריא ולא דמיא למעוברת חבירו דהתם אין הביאה אסורה מחמתה אלא מחמת הולד והכא הביאה עצמה אסורה מחמתה.
ולכן כתב בכאן ואפי' בא על ארוסתו בבית חמיו אין המים בודקין את אשתו: דין י' מי שאין לו אשה הראויה לילד ולא בנים וכו' שלא נאמר בתורה ונזרעה זרע אלא בראויה לילד וכו' פירוש שהוא אמר אע"פ שהיא עקרה וזקנה או אילונית ואינה ראויה לילד אם היו לו בנים או אשה אחרת ה"ז משקה אותה.
וכדי שלא יקשה דהרי כתיב ונזרעה זרע דמשמע דבעי' שתהא ראויה לילד. להכי אמר שלא נאמר בתורה ונזרעה זרע אלא על האשה הראויה שאם היתה יולדת בצער תלד בריוח וכו' דהיינו שהקב"ה משלם שכרה על ששתתה והיא נקיה.
אבל אה"נ דגם זקנה או עקרה או אילונית שותות אם יש לו אשה או בנים: והראב"ד כתב פי' שלא הקפידה תורה שתהא האשה הזאת ראויה לילד. דהיינו כדי שלא תפרש דברי הרמב"ם שלא נאמר בתורה ונזרעה זרע אלא על האשה שתהא ראויה לילד.
וזה אי אפשר לפרש שהוא אמר דלא בעי' שתהא האשה ראויה לילד. להכי פירש דבריו מה שאמר שלא נאמר בתורה הכוונה שלא הקפידה תורה דבעי אלא בראויה לילד.
אלא שאם היתה יולדת בצער תלד בריוח וכו'. ואני כבר כתבתי פירוש דברי רבינו שאם כדברי הראב"ד היה לו לרבינו לכתוב אלא שאם היתה וכו': אלא שלכאורה קשה על דברי רבינו שנקט זה על זקנה או עקרה נמי.
והלא לא הוצרך ר' ישמעאל לומר זה אלא לאפוקי מרשב"א שאמר אילונית אינה שותה משום שנא' ונקתה ונזרעה זרע מי שדרכה להזריע יצתה זו שאין דרכה להזריע אבל על זקנה או עקרה מודה הוא דשותות דלא דרשינן האי קרא על אשה שתהא ראויה לילד.
וכיצד רבינו בא להוציא פירוש זה.
והלא ודאי דבאשה זקנה או עקרה ודאי דלא דרשינן קרא הכי להוציא אותם דלא אמר רשב"א אלא באילונית שאין דרכה להזריע. דהיינו שאין המין זה דרכו להזריע.

אבל בזקנה או עקרה המין זה דרכו להזריע: וראיתי לרבינו שפירש בפירוש המשנה שכתב וחכמים אומרים ונקתה ונזרעה זרע את שראויה להזריע ע"כ. דמפרש לדברי חכמים דמתניתין דטעמא דזקנה ושאינה ראויה לילד נמי טעמא דאמרו דאינן שותות הוא מקרא זה ומפרשי לקרא דונזרעה זרע הוא שראויה להזריע.

ואלו אינן ראויות להזריע להכי נקט בדבריו כך דהוא לאפוקי מדברי חכמים. אלא דלפי זה א"כ חכמים דמתני' אייריי אפי' ביש לו אשה ובנים דקרא קא ממעט להו.

וא"כ רבינו דלא כמאן לא כחכמים ולא כר"א: ונראה לי דרבינו פירש כך בפירושו כהירוש' דמפקי מקרא דונקתה ונזרעה זרע לאפוקי מי שאינה ראויה להזריע. אלא דבברייתא דאותיבו מינה לר"נ מפורש דלחכמים אם יש לו אשה ובנים שותות.

דס"ל לתנא דברייתא דטעמא דרבנן הוא משום שאסור לו לקיימן דאיירי מתניתין בשאין לו אשה ובנים ופליגי חכמים ור"א בהכי. דר"א ס"ל אף ע"פ שאין לו אשה ובנים שותות מפני שיכול לישא אשה אחרת דלהכי אתא תנא דברייתא לפרש לן מתני' וכמו שאמרו בירושלמי דמודים חכמים לר"א שאם יש לו אשה ובנים שהיא שותה ונוטלת כתובתה דודאי דמה שאמרו בירושלמי בש"ס דמתני' קמא דהוא משום ונקתה ונזרעה זרע לאפוקי מי שאינה ראויה להזריע לא קיימא הכי.

שהרי בש"ס אחר כך אגופא דמתניתין קאמרי דמודים חכמים לר"א שאם יש לו אשה ובנים שהיא שותה. ורבינו בפירוש המשנה פירש כדברי הירושלמי קמא.

ובחיבורו פסק כדברי הירושלמי בתרא שהוא כמו הברייתא דגמרינן. וכתב שלא נאמר בתורה ונזרעה זרע אלא בראויה לילד שאם היתה יולדת וכו'.

הוא לאפוקי מה שנאמר בירושלמי קמא. ואלו דברי מר"ן שכתב הברייתא דגמרין וכתב והכי אמרינן בירוש' מודים חכמים לר"א וכו'.

דהיינו שמתחלה הביא דברי רש"י שפירש רובא הוא ילד בחור כמו רביא. דאי לאו דברי רש"י הוה אמינא דהאי רובא דקתני בברייתא לאו ילד ובחור קאמר שעדיין אין לו אשה ובנים שאפשר שיש מין באדם שבייריית זרעו אף בעקרה וזקנה לפעמים הם מתעברים וקתני כברייתא דאם אין לי אשה ובנים כזה אינן שותות כיון דלא בריר כל כך.

ואף ע"פ שהם עמו מקרו ראויות להזריע מ"מ מחמתו הוא בעי שיהיה לו אשה או בנים אבל אדם דעלמא שנשא עקרה או זקנה לא מהני דיש לו אשה או בנים. וכסתמא דקתני במתני' דמשמע אף ביש לו אשה או בנים אינן שותות.

קתני בברייתא אין לו אשה או בנים. הא אם יש לו אשה או בנים שותות.

ואם כן מתניתין נמי מיירי בשאין לו אשה או בנים דוקא. הא אם יש לו אשה או בנים שותות.
והביא ראיה מהירושלמי דמודים חכמים לר"א שאם היו לו אשה או בנים שהיא שותה ונוטלת כתובתה. שמזה הוא מה שפסק רבינו דאם היו לו אשה או בנים שותותדמפרש למתניתין דאיירי בשאין לו אשה או בנים.
דאז טעמא דמתניתין הוא משום כדי לפרות ולרבות הוא דאינן שותות. שלא כפירושו במשנה דהוא מטעם ונקתה ונזרעה זרע כמו שאמרתי לעיל.
והשתא לא תקשה מה שכתב המשנה למלך למאי אצטריך לדברי הירושלמי וכו': עוד כתב הרב בד"ה ז"ל היו לו בנים או אשה אחרת וכו' ולא ידעתי מי הגיד לו לרש"י דרשב"א ס"ל כר"א ולא כחכמים ע"כ. ולי נראה משום דר"ג נקט מלתיה אדברי מתני' דפליגי רבנן ור"א דאמר מחלוקת בעקרה וזקנה אבל אילונית ד"ה לא שותות ולא נוטלות כתובה.
דהיינו שאף לר"א שאמר יכול לישא אחרת וכו' מודה דאינה שותה דראויה להריון בעינן דחידושא קמ"ל דר"א אית ליה האי סברא. דלכאורה לית ליה האי סברא דא"כ גם זקנה או עקרה אע"ג דראויה לקיימה שיכול לישא אחרת וכו' מ"מ אינן ראויות לזריעה והוא קמ"ל דאיכא חילוק בין המין הראוי לזריעה להמין שאין ראוי לזריעה.
והש"ס קא מותיב ליה דקתני בברייתא ואילוניות או שותות או לא נוטלות כתובה. דמזה מוכח דליכא מאן דדריש האי דרשא.
דאי רבנן ואיירי שיש לו אשה או בנים. אי איתא דאיכא האי סברא לר"א.
כ"ש לרבנן ג"כ דאית להו דאינהו מחמירין יותר מר"א. והשיבו תנאי היא ואנא דאמרי כי האי תנא וכו'.
דהיינו שאני עומד בדבורי שגם לר"א שמיקל ואומר יכול הוא לישא אשה אחרת מודה דאיילונית אינה שותה. משום דרשב"א נקט דוקא אילונית.
דמשמע אבל עקרה או זקנה שותה דמוכרח לומר ר"א היא. דאי רבנן ואיירי בשיש לו אשה או בנים וכברייתא.
גם כן צריך דאיילונית נמי שותה אלא ודאי דאיירי בשאין לו בנים וכר"א דס"ל דשותות משום שיכול לישא אשה אחרת. ואפ"ה באילונית אינה שותה וכדאמרי מעיקרא דבאיילונית דברי הכל מודו.
ומינה דגם לרבנן ביש לו אשה ובנים איילונית אינה שותה משום דרשא זו. ומה שפסק רבינו דלא כר"ג הוא משום דאח"כ בש"ס קא שקיל וטרי ארבנן ואמרי ורבנן האי ונקתה ונזרעה זרע מאי עבדי ליה מבעי ליה לכדתניא וכו' משמע דהכי הלכתא כרבנן ולא

כרשב"א: פרק ג' דין ט' ואח"כ מביא כלי חדש שלא נעשה בו מלאכה וכו' כתב מר"ן בכ"מ ודע דאמרינן בגמ' אהא דר' ישמעאל גמר כלי כלי ממצורע וכו' ויש לתמוה על רבי' שפסק כאן כר' ישמעאל דבעי חרס חדש ובפ"ה מהלכות ביאת מקדש פסק כחכמים דמי מקוה כשרים לקידוש וצ"ע עכ"ל.

על זה במש"ל וז"ל ואני תמיה בקושית מר"ן ז"ל דהא בגמ' הקשו למאן דאית ליה דטעמא דר' ישמעאל וכו' וקאמר רבא בכלי חרס כלי שאמרתי לך כבר ולפי זה טעמיה דר"י לאו משום ג"ש דכלי כלי הוא אלא משום דגלי קרא בכלי חרס וא"כ דוקא במצורע הוי מים חיים אבל בסוטה לא ורבינו פסק כרבא ע"כ.

ואנכי איש צעיר לא ראיתי שום תמיהא מזה על קושית מר"ן לפי שכיון שרבי ישמעאל אית ליה במצורע דבעי חרס חדש הוא משום דכתיב אל כלי חרס על מים חיים. מה מים חיים שלא נעשתה בהן מלאכה אף כלי שלא נעשה בו מלאכה.

וא"כ אף לפי מה שאמר רבא אמר קרא בכלי חרס שאמרתי לך כבר שהוא כלי של מצורע. דבעי חדש שהיא סברת ר' ישמעאל.

כיון שרבי ישמעאל ס"ל דמי כיור מי מעין הם כמו שאמר רבי יוחנן היה לו לרבינו לפסוק כוותיה גם במי כיור דבעי מי מעין. דלמה פסק כוותיה בהאי דבעי חדש ולא פסק כוותיה בהך דמי כיור בעי מי מעין.

דודאי קושית מר"ן קושיא אלימתא היא: וראיתי להתוספת יום טוב שתירץ לקושית מר"ן זו דלרבא אפילו רבנן דרבי ישמעאל מודו בכלי דבעי חדש. ועל הכלי לבד קפיד קרא.

והכא סתם תנא דחדש בעינן דאית ליה להתי"ט דהגירסא במשנה חרס חדשה. וכן גירסת רבינו בפירוש המשנה.

דודאי דהשתא אתי שפיר דרבינו פסק כמתני' דהיא גם אליבא דרבנן דפליגי עליה במי כיור והותרה קושית מר"ן ודוק: דין י"א ואח"כ כהן אחד בא אליה מכהני העזרה וכו' ומביא חבל מצרי כדי להזכירה מעשה מצרים שעשתה ואם לא מצאו מצרי מביא חבל מ"מ וקושרו למעלה מדדיה כדי שלא יפלו הבגדים.

כתב מר"ן בכ"מ ובגמרא בעי מניה ר' אבא מרב הונא חבל המצרי מהו שיעכב בסוטה וכו' ומשמע מהכא דאפי' בצלצול קטן נמי יכול לחגרה אם לא מצא חבל מצרי ומדברי רבינו משמע דלעולם אינו חוגרת אלא בחבל: וצ"ע ע"כ: ונלע"ד דלא קשה דודאי דמה דנקט במתני' חבל מצרי הוא כמו שאמרו בירוש' שעשתה מעשה מצרים כמו שכתב רבינו והבעייא דהש"ס הוא אם עיקר הבאתו היא משום מדה במדה דאמר מר היא חגרה לו בצלצול וכו'.

וא"כ הוא דוקא חבל וכיון שמביאין חבל עבדינן חבל קמצרי כדי להזכירה מעשה מצרים שעשתה או משום שמיטת בגדים. אלא אגב עבדינן לה חבל המצרי.
וכיון שכן אם לא מצאו חבל אפי' בצלצול קטן סגי כדי שלא יפלו בגדיה. ופשיט ליה דעיקר הבאתו הוא משום שלא יפלו הבגדים וכיון שכן אם לא מצאו חבל מצרי לא מהדרינן יותר ומה שימצא כדי לקשור הוא עושה.
ולפי זה מה שכתב רבינו מביא חבל מכל מקום. לאו דוקא חבל הוא הדין דבר שיכול לקשור בו.
שהרי פירש הטעם כדי שלא יפלו הבגדים: פרק ד' דין ט' ואם כתבה ישראל או כהן קטן פסולה כתב מר"ן בכ"מ משום דוכתב הכהן עכובא הוא אבל מה שפסל כהן קטן וכו' ע"כ. נראה דבא לומר דמה שכתב רבינו שנא' וכתב הכהן הוא על מיעוטא דישראל אבל על מיעוטא דכהן קטן לא כתב רבינו טעמא: וראיתי מי שכתב דטעמא הוא כיון דבעי לשמה.
כמ"ש רבינו אח"כ. והנה הן אמת שרבינו כתב בפ"ג מהלכות גירושין דפיסול הקטן לכתוב הגט משום דלאו בני דעה נינהו.
דנראה דמשום דאינו כותב לשמה. אבל קשה לי דלמה לא כתב חרש ושוטה נמי: דין י"ח מצות חכמים על בני ישראל לקנאת לנשיהן וכו' כתב מר"ן בכ"מ ואיני יודע למה כתב רבינו שהיא מצות חכמים והא קרא כתיב ואפשר לומר דסבירא ליה דקרא אסמכתא בעלמא ע"כ: ולי נראה דמה שאמר רבינו מצות חכמים הוא משום דעל מה שאמרו אין מקנא לאשתו אלא אם כן נכנס בו רוח טהרה.
קאמר עלה כר"ע דאמר וקנא את אשתו חובה. ואם חובה מדאורייתא למה אמר אלא א"כ נכנס בו רוח טהרה.
דמאי נפקא מינה כיון דהיאמצוה מדאורייתא לקנאת. להכי מפרש רבינו דמה שאמר וקנא את אשתו חובה היא מצות חכמים דווקא.
וא"כ אתי שפיר דמה שאמר אלא אם כן נכנס בו רוח טהרה שמקיים דברי חז"ל: הלכות איסורי ביאה פרק א' דין א' הבא על אחת מכל העריות האמורות בתורה וכו' הרב לחם משנה כתב על מה שכתב הרב המגיד בדין י"ב. שהמתעסק כגון שנתכוון לאשתו ונזדמנה לו אחותו.
משמע דהאי פירושא מיקל טפי מפירוש בתרא וכו' ולכאורה קשה דכי הך פירוש בתרא נראה מוכרח בגמ' דקאמר בפרק ארבע מיתות על ההיא שמתעסק בחלבים ועריות חייב וכו' משמע אף על גב שלא נתכוון לביאה כלל ואם כן קשה לפירושא קמא ע"כ. עיין

בכריתות דף י"ט דקאמר בש"ס ורבי אליעזר האי בה מאי עביד ביה מבעי ליה פרט למתעסק.
מתעסק דמאי אי דחלבים ועריות חייב דאמר רב נחמן אמר שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אלא מתעסק בשבת פטור מ"ט מלאכת מחשבת אסרה תורה לרבא משכחת לה כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר לאביי משכחת לה כגון שנתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר דאתמר וכו' זה לפי גירסת רש"י ז"ל.
והכוונה במה שאמר אלא דהוא תירוצא דר"א ס"ל בה פרט למתעסק בשבת דפטור. ולא ס"ל הטעם דר"נ משום מלאכת מחשבת אלא משום בה.
ולפי זה מה שאמרו בסנהדרין כגון דנתכוון להגביה את התלוש וכו'. מוכרח לומר דלאו דוקא קאמר.
דהא שמואל ס"ל דאפי' במתכוין לחתוך מחובר זה ועלה בידו מחובר אחר פטור דלא נעשית מחשבתו. ואם כן ר"א דמפיק ליה מאשר חטא בה עד שיתכוין למלאכה זו קאמר. פרט למתעסק בדבר אחר ועלתה בידו מלאכה זו. ואע"פ שהוא בגופו של אותו דבר אלא שמתעסק בעריות חייב שכן נהנה.
ואפילו בכי האי גוונא שלא נתכוון לאיסור כגון שנתכוון לאשתו ונזדמנה לו אחותו כמו שכתב רבינו בפ"ב מהלכות שגגות. שהוא אפילו נתכוון לבעילה אלא היה דעתו להיתרא ועלה בידו איסור.
ומכ"ש שלא נתכוון לבעילה כגון שהיה מתעסק עם האשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והוא מ"ש רבינו שם בפ"ב מהלכות שגגות. אלא שהוצרך רבינו לכתוב זה כיון שהוא בגופו של דבר שהיה מתעסק בו: ולדברי התוספות שם ובשבת דף ע"ב ע"ב נראה דלשון קושיא הוא ואי למתעסק בשבת אתיא בה למה לי הרי הוא פטור מטעם מלאכת מחשבת ומשני דאיירי לרבא שכיון לחתוך את התלוש ונמצאת שהיא מחוברת ונתקיימה מחשבתו להא מיהא.
אלא דסבור שהיא תלושה ולאביי כיון להגביה את התלוש וחתכה ונתקיימה מחשבתו מיהא ולא נפקא ממלאכת מחשבת. ולכך אצטריך אשר חטא בה.
א"כ מה שאמרו בסנהדרין כנזכר שנתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר וכדשמואל וכו' לאו דומיא ממש. אלא לומר דיש חילוק בין מתעסק דעריות למתעסק דשבת אבל דמתעסק דשמואל איירי במכוין לחתוך מחובר זו וחתך מחובר אחר וכן נראה מדברי התוספות שם: דין ה' ואלו הן העריות שמיתתן בשריפה וכו' כתב הלח"מ

קשה לי לפי דעת רבינו דכל דבר הנלמד בג"ש הוי ד"ס וכו' וא"כ קשיא למה לא כתב שהוא מד"ס כמ"של בפ' ב' גבי הבא על אשה דרך זנות אינה אסורה אלא מד"ס משמע דכולהו אינך הוי דבר תורה וצ"ע עכ"ל.

ט"ס בדבריו אלו וצ"ל ואיסורה מן התורה ואינו מדברי סופרים וכוונת קושייתו כך כיון דאצטריך שם לומר שאינה מדברי סופרים אלא מדברי תורה. משום כיון שהזכיר בת הבת שתק מן הבת.

שהרי בכתוב ממש היא וסמך לו הכתוב על בת בתו שנתבארה בתורה שהיא קרובה לו מחמת בתו וא"א שתהיה בת מותרת ובתה הבאה מחמתה אסורה כמ"ש הרב המגיד משמע דכולהו אינך דבר תורה. דבזה דוקא הוה לן לומר שהיא מד"ס ואצטריך לאשמועינן שאינה מד"ס.

וכיון שאם חמיו ואם חמותו מדרשא אתיין הוה ליה לרבינו לכתוב שהם מד"ס דלאו ככל אינך: ואם כך הוא דבריו ז"ל לא קשה דלא הוצרך לכתוב אלא בדבר שהוא נראה שהוא מד"ס כתב לן שהוא מדאורייתא אבל בדבר שהוא מד"ס לא אצטריך לכותבו כיון שגילה דעתו בספר המצות שאין הדברים הנדרשים בג"ש או באחד מי"ג מדות נקראים דבר תורה אלא דברי סופרים וכמו שכתב הרב המגיד בפ"א מהלכות אישות יעו"ש: ועל אם חמותו נלע"ד דלרבינו לא מקרי מד"ס כיון דחמותו כתיבה בקרא והג"ש באה ללמדנו דג' דורות איתרבו בקרא דחמותו כמו למטה דהם שלשה דורות דג"ש גילוי מלתא בעלמא היא: דין כ"ב המקנא לאשתו ונסתרה וכו' כתב הראב"ד בהשגות דאינו לוקה משום זונה אלא משום טומאה דכל אונס בעד אחד לא קרינא ביה זונה אלא משום טומאה והכי איתא ביבמות כלישנא בתרא דרבה עכ"ל.

נלע"ד דהראב"ד מודה לרבינו במה שאמר בפרק י"ח אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה וכו' שהרי היא זונה ע"כ. שהרי שם לא השיגו וכלישנא בתרא דרבה דאמר משום טומאה אין משום זונה לא דהיינו שאין לוקה עוד משום זונה.

וכמו שפי' לה רבא אחר כך הכל היו בכלל אחרי אשר הוטמאה כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא . דהיינו דאשת כהן אף ע"פ שנאנסה אסורה.

וכמו דברי רבי' שם דלוקה עליה משום טומאה וכלישנא בתרא דרבה דמפרש לה רבינו דמשום טומאה דקאמר כיון דגם באונס איכא משום טומאה דהוא ודאי משום שהרי זונה אסורה לכהונה. דאם לא כן מאי שנא מאשת ישראל.

ולהכי קאמר שם רבינו שהרי היא זונה שנאסרה גם באונס ומה שאמרו בש"ס על לישנא בתרא משום טומאה אין משום זונה לא אלמא באונס לא קרינא בה זונה. הכוונה דאין לחייבו נמי משום זונה מלבד טומאה אלא משום טומאה דכתיב ביה קרא דהוא משום זונהדוקא.

ואם כן לפי זה אשת ישראל שנאנסה אף על פי. שמותרת לבעלה פסולה לכהונה וכמ"ש שם רבינו.

וכדברי רב עמרם משם רב ששת שהביא שם בש"ס דהוא אתי גם ללישנא בתרא. ודלא כפירוש הרב המגיד שפירש דרבינו פסק כלישנא קמא.

ומה שהשיג הראב"ד על רבינו הוא על מה שאמר רבינו דמשום עד אחד לוקה עליה משום זונה דס"ל דבעד אחד אינו לוקה עליה משום זונה אלא משום טומאה דהיינו שאינה נאסרת כהונה ואף ע"ג דעיקר טומאה הוא משום שהרי היא זונה כמ"ש שם רבינו. הוא מודה לו שהרי לא השיגו ס"ל דלא אמרו אלא אם יש שני עדים בטומאה.

אבל אם לא היה כי אם עד א' אינו לוקה עליה כי אם משום טומאה. דבטומאה האמינה תורה לעד אחד כיון שיש רגלים לדבר אבל לא לענין דמקריא זונה ונפסלת לכהונה דבאונס בכהן דחייב עליה משום טומאה ואמרינן דזונה היא.

ליתא בעד אחד דלא אמרו אלא בשני עדים דוקא דהכי איתא ביבמות בלישנא בתרא. דהיינו במה שאמר שם הכל היו בכלל אחרי אשר הוטמאה כשפרט לך הכתוב וכו' הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא.

הנה במה שאמר כדקיימא קיימא הוא באיסור דאחרי אשר הוטמאה. דהוא איירי ביש ב' עדים דלא מצינו שהאמינה תורה לעד אחד אלא בסוטה דוקא ולענין טומאה אבל לא לענין ליקרא זונה.

והשתא אתי שפיר לדבריו ז"ל דההיא דרב עמרם לא פליגא אלישנא בתרא. וגם במה נקט בדבריו בהשגה דכל אונס בעד אחד: ועל התה הזאת נ"ל לתרץ דס"ל לרבינו כיון דבאשת כהן אף ע"פ שנאנסה לוקה עליה משום טומאה שלא כאשת ישראל.

דמוכרח לומר שהוא משום שהרי היא זונה. וכיון שכן גם בעד אחד שהאמינה אותו תורה לומר שנטמאה משום דיש רגלים לדבר הרי כיון דמצינו דטומאה דאשת כהן הוא שהרי היא זונה.

א"כ גם בעד א' דאמרינן נטמאה הרי טומאה שלה היא משום דזונה היא. וזהו כשאמר רבינו אע"פ שעיקר העדות בעד אחד כבר הוחזקה בו זונה.

דהיינו כיון דאמרינן בעד אחד שנטמאה ודוק: פרק ב דין א עיין במשנה למלך בהך ספק דנסתפק דכתב ונראה להביא ראיה מהוא דתנן בפ' האשה רבה דף נ"ד מי שהלכה אשתו למדינת הים ובאו ואמרו לו מתה אשתו וכו'. והטור סי'.

ס"ו כתב ומותר בקרובות שניה סתם משמע דמותר אף בחיי השניה ע"כ. לפי דקדוק זה משמע נמי אי לאחר מיתת הראשונה וכיון שכן ליתא להך שכתב "כ וז"ל ומיהו עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר דשהך דמי שזינה עם אחות אשתו דאין טעם שיאסר בקרובות שניה משום דאף אם לא ישא קרובות שניה הרינוה באה לבקר אחותה ואיכא חשש זנות נמצא דבמה שנאסור אותו בקרובות שניה לא הועלנו כלום ע ומה שנלע"ד שהטור לקט דברי המשנה דקתני ור בקרובות שניה והוא אייר אח"מ השניה וסתם דבלא ביאר שאיירי אחר מיתתה שכל כוונתו לאשמועי זנות כמאן דליתיה דמי שגם לענין לאסור קרובותועי אינה אוסרת.

ולא ביאר דבעי אחר מיתה משורה דרבנן. הוא משום שכבר באר באנוסת אביו ד אחר מיתתה משום גזרה דרבנן ואע"פ שזה היה ג מ"מ כיון שכבר בא עמה בקירוב בשר יצרו של אדם מתחדש עליו לעשות אף במזיד כיון שלבו גס בה ונראה שגם רש"י ז"ל ס"ל הכי שהרי כתב במתניתין דמותר בקרובות שניה וכו' דק"ל נושאין על האנוסה וכו' דמשמע דדינן שוה.

וכמו התם דהוא לאחר מיתה משום גזרה ה"נ בקרובות שניה. וג"כ זה דעת הפרישה שהביא הרב למטה דאמר דקי"ל דנושאין על האנוסה ועל המפותה ואמר שמביא ראיה מכאן שלא תאסר אשתו הראשונה עליו שהרי מותר בקרובות שניה דהא בהאי מתניתין מבואר שאין הזנות אוסר אשתו עליו.

ואח"כ אמר ואע"ג דכתב רבינו לעיל בת אנוסתו מותרת לו לאחר מיתה דוקא משום גזרה דרבנן אם כן היה לנו לאסור אשתו ראשונה משום גזרה אף על גב דמדאורייתא אין הזנות אוסר אשתו עליו. ותירץ היינו דוקא לשם דבא עכשיו לישא בת אנוסתו משא"כ כשכבר נשא אשתו בהיתר מש"ה אין מוציאין אשתו ממנו משום גזרה ע"כ.

דודאי תירוץ אמיתי הוא דאפי' אם היה הדין שאם כנס יוציא. בזה שכבר נשא בהתר אין מוציאין ממנו.

דלזה לא תירץ דמשום דקי"ל דאם כנס לא יוציא ומכ"ש דהטור לא הזכיר זה: והנה לפי תירוצו זה בודאי ופשיטא דהוא סובר דמה שאמר דמותר בקרובות שניה הוא לאחר מיתתה דאם הוא בחייה הרי לא יחול תירוץ זה דהוא לכתחלה מותר ליקח בתה והוא

איירי באשתו של זה שמותרין לו קרובות שניה דבודאי דפשיטא ליה דהתם לאחר מיתתה.
ובודאי שמכל זה שכתבתי הוא מה שכתב הבית שמואל וז"ל וכתב בדרישה וב"ח דוקא אחר מיתת השניה מותר ליקח בתה ולא בחייה ע"כ דמזה מבואר שדעת הפרישה שאיירי אחר מיתת השניה: א' איברא שמדברי הנה בש"ע סימן ט"ו סעיף כ"ו. שכתב וכן כל זנות שמזנה עם הקרובות הנאסרות עליה מחמת אשתו אין אוסרין אשתו ומותר בקרובות שניה ע"כ.
וציין על זה טור. משמע שדברי הטור לא איירי על תחלת דבריו דהלכה אשתו למדינת הים אלא קאי למאי דסמיך דהיינו במזנה במזיד.
שממה שכתב וכן כל זנות וכו' אחר מה שכתוב בש"ע שהלכה אשתו למדינת הים וכו' שהוא בשוגג כתב הוא וכן וכו' איירי. משמע להדיא שהוא מדבר בזינה במזיד.
ועוד ממה שכתב אח"כ ומיהו אם הקרובה רגילה לבא אצלו ע"י אשתו כופין אותו לגרש אשתו. וציין עליו הגהות אלפסי והוא דברי הש"ג אשר סביבות הרי"ף שהוא קאי על שזינה עם חמותו במזיד דאם היתה חמותו מרגלת לבא אצלו מוציאין אשתו ממנו וכדברי הירושלמי דעבדי עובדא הכי ואם הרב הפרישה מפרש דברי הטור כדברי הג"ה והיה עסיק לומר שלא נאסור אשתו עליו שאין הזנות אוסר אשתו עליו וכשהוקשה לו מבת אנוסתו תירץ שכבר נשאה בהתר וכו' מה יענה שמותר בקרובות שניה לכתחלה.
דמוכרח לומר שהוא אחר מיתת שניה וכל כוונתו מעיקרא שאין הזנות אוסר אשתו עליו וכמו שכתבתי לעיל כן נלע"ד. אבל מה שכתב הרב ז"ל משום דלא הועלנו כלום דהרי השניה תבוא אצל קרובתה הראשונה לעד"ן שאין זה מספיק דלמעוטי תפלה עדיף: עוד כתב הרב ז"ל וראיתי לרבינו בפ' י' מהלכות גירושין דין ט' וכו' ולא ידעתי למה לא הזכיר דין זה ע"כ.
ונ"ל דשם רבינו. איירי לענין גט.
דאינה צריכה כתב דאשתו מותרת והכא דאיירי באיסורי ביאהכתב דהבועל אשה דרך זנות לא נאסרו קרובותיה וכו' דהיינו כל שבא עליה שלא בדרך אישות גמורים אלא שהיא זנות לא נאסרו הקרובות אלא חכמים גזרו וכו' דכלל הכל בבת אחת דמשמע להדיא דבכל אופן איכא גזרה דרבנן ואפילו שזינה באונס שלא כדבריו ז"ל: עוד כתב הרב ז"ל אחר כל אלה הדברים וכו' הרב פרישה סימן ט"ו וכו' לא ידעתי מי הכניסו לדוחק זה והלא דברי הטור הם משנה ערוכה.

והוא דין בפני עצמו כמש"ל: ונ"ל דמה שכתב הכי הפרישה משום דהטור כשהביא דין דמתניתין דהלכה אשתו למדינת הים קא פסיק באמצע ואמר וכן בכל הקרובות הנאסרות ע"י אשתו אם מזנה עמהם לא נאסרה אשתו עליו. ואחר כך אמר ומותר בקרובות שניה.

דמזה משמע ליה להרב הפרישה דמביא ראיה מזה שאין הזנות אוסר אשתו עליו אפי' במזיד ולא אמרינן דמה שאמרו במתניתין דאשתו מותרת לחזור לו הוא דוקא שהיה בשוגג אבל אם היה במזיד גזרו רבנן שאסורה עליו. לזה הביא ראיה שהרי מותר בקרובותיה.

וטעמא דמותר בקרובותיה הוא כדאמר מעיקרא דקי"ל דנושאין על המפותה דהוא במזיד. ואם בקרובותיה לא נאסר לישא בתה לכתחלה כ"ש שלא לאסור אשתו אפילו היה במזיד וכמו שפירשתי לעיל לדעת הפרישה.

ועל זה הקשה מבת אנוסתו שהוא דבר מבואר בדברי הטור דווקא אחר מיתתה וא"כ אמאי לא נאסור אשתו. ותירץ ע"ז דשאני צשבבר נשאה ההיתר לא גזרו הך גזרה משום שרגילה לבא.

ומה שהקשה עליו הרב ז"ל והלא דין פשוט דאם כנס לא יוציא כבר פירשתי לעיל דהרב הפרישה רצה לחדש לנו תירוץ דאפי' אם היה שכנס יוציא בזה באשתו ראשונה שכבר נשאה בהיתר אין מוציאין אותה ממנו כן נ"ל: עוד כתב הרב ומה שלא הוקשה לו ממ"ש הטור ומותר בקרובות שניה וכו' י"ל דס"ל שדין זה וכו' והתם מיירי שהיה בשוגג ומש"ה מותר בקרובות שניה.

אך קושייתו היא על מ"ש הטור וכן בכל הקרובות וכו' דאיירי במזנה במזיד ע"כ. ולא קשה על זה דאם הרב הפרישה סבירא ליה דיש לחלק בין שוגג למזיד והך דמותר בקרובות שניה הוא משום דבשוגג.

אם כן איך אמר ומביא ראיה שאין הזנות אוסר אשתו עליו שהרי מותר בקרובותיה. דמאי ראיה היא זו דשאני התם דהוא בשוגג דמביא ראיה לענין דאורייתא דלא נאסרה גם במזיד דקי"ל נושאין על האנוסה וכו' דהוא טעם שמותר בקרובות שניה דלא נאסרו הקרובות בזנות דכמאן דליתיה דמי מדאורייתא.

וגם לתירוץ השני ועי"ל דאף אם נאמר דס"ל שדברי הטור וכו'. אפשר דס"ל בחילוק השני שכתבנו לעיל דכיון דאשתו קיימת וכו' מש"ה לא אסרו עליו קרובות שניה ע"כ.

אתי שפיר מה שאמר ומביא לראיה שאין הזנות אוסר אשתו עליו שהרי מותר בקרובות שניה. דודאי ראויה היא זו לפי מה שמותר בקרובות שניה ודאי שאין אשתו נאסרת עליו כמ"ש.

אלא שהקושיא היא דלמה לא אסרו רבנן אשתו עליו דבשביל כך לא נאסר בקרובות שניה דלא הועלנו כלום. דהיה להם לאסור אשתו עליו וא"כ ממילא יהיה נאסר בקרובות שניה כדי שלא תהיה רגילה לבוא אצל קרובתה כמו בת אנוסתו.

ותירץ דשאני התם וכו' אבל הכא דנשאה בהיתר אין מוציאין אשתו משום גזרה. ולפי זה יהיה מותר בקרובות שניה אף אם היה במזיד דלא הועלנו כלום באיסור זה: עוד כתב הרב ובעל חלקת מחוקק כתב וז"ל ומותר בקרובות שניה מלשון זה משמע אפי' בחייה וכו' והנה הקשה ולא תירץ וכבר כתבנו בירורן של דברים ע"כ: ואנכי איש צעיר נ"ל שלא כמו שהבין הוא שבעל חלקת מחוקק קא מקשה.

אלא כוונת דבריו דקא מכריח דמותר בקרובות שניה דקאמר אפי' בחייה. וכמ"ש שאח"ז דברגילה לבא אסורה.

משמע דבאינה רגילה מותרת. ועוד שלעיל סתם דוקא בת אנוסתו דבמיתתה מותרת אבל בחייה אסורה.

דמשמע להדיא שלא דיבר אלא בבת אנוסתו דוקא. אבל בהנך דקרובות שניה אפי' בחייה וזה פשט דבריו במה שאמר סתם דוקא בת אנוסתו.

דאם כמו שהבין הרב ז"ל כך היה לו לומר ולעיל בבת אנוסתו דוקא לאחר מיתתה. ולא להקדים ולומר סתם דוקא קודם שיאמר בת אנוסתו ובודאי שכוונת בעל חלקת מחוקק דבקרובות שניה שאני משום דהוא בשוגג.

דהוא נקט דבריו על דברי הש"ע דהוא איירי מי שהלכה אשתו למדינת הים וכו' שהוא בשוגג ואמר וכמ"ש אחר זה דברגילה לבא אשתו אסורה משמע דבאינה רגילה מותרת דאפילו במזיד דכשאינה רגילה לא חיישינן להך חששא כדי לאסור אשתו אע"פ שהוא במזיד. וא"כ בהאי דבשוגג דלא חיישינן להך חששא ומותר בקרובותיה אפילו במה שלא דיבר לעיל וסתם אלא בבת אנוסתו שהוא במי.

והוא הולך לישא אותה לכתחלה. דאמר דבחייה אסורה אבל בהאי דהוא בשוגג מותר לישא אותה אפילו בנה כן נלע"ד פירוש דברי החלקת מחוקק.

ואם כוונתו כמו שהבין הרב ז"ל מאי קושיא איכא. דאם על קרובות שניה מבת אנוסתו שאני בת אנוסתו שהוא במזיד.

ה מה שאין אוסרין אשתו אע"פ שהוא במזיד תקשה א בת אנוסתו ליכא קושיא דשאני אשתו שהיא כבר נשואה לו בהתר. לאפוקי בת אנוסתו שהוא הולך לישאותה עכשיו: פרק ג' דין ב' הבא עהקטנה אשת הגדול וכו' ונאסרה על בעלה כמו שביארנו בהלכות סוטה ע"כ.

ק הרב המגיד כתב שלא מצא ראיה לדברי רבינו א שנאסרה לבעלה דפתוי קטנה אונס הוא יעו"ש: ואנכי איש צעיר נלע"ד שמלבד הראיה שהביא הו ז"ל מהך דר' אלעזר וכו' שהיא ראיה גמורה ועוד יש ראיה גמורה לדברי רבינו ממה שאמרו בפרק אלו נערות שהמוציא שם רע על הקטנה פטור משום דה מלא דיבר הכתוב ולפום סוגיא דערכין דאמר רבא הוציא ש"ר על ש"ר שהוציא.

דלפי זה מה לי קטנה לי גדולה . דלהכי אצטריך נערה מלא דיבר הכתוב כמו שכתב שם רבינו בפ"ג מהל' נערה בתולה.

דתסוגיא דערכין עיקר וכמו שכתב שם הרב משנ"ל ז"ל יש. דמזה יליף רבינו דלא אמרינן פיתוי קטנה אונס הוא דאם פיתוי קטנה אונס הוא אמאי אצטריך הכתוב להוציא את הקטנה, והא הוי כמוציא ש"ר על הנערה אנסה דלא מחייב.

אלא ודאי דלא אמרינן אונס קטנה וי הוא. והך סוגיא דפ"ד אחין לאו בדוקא אלא דחייה וכמ"ש ה"ה כן נ"ל: אח"כ ראיתי להרב מצפי"א מהל' אישות דין ח' בד"ה הן אס הביא ראיה לדברי רבינו דאם פיתוי קטנה אונס הוא לא הו"ל להקשותלרב אדא בר אהבה בפ' נערה דף מ"ד משום דאינה בת עונשין דתיפוק ליה משום דאינה נאסרת עליו וכל דברי הבעל הם דברו הבאי יעו"ש.

ולי נראה דאין מזה ראיה דודאי דעדיפא להקשות מקרא גופיה דבבת עונשין איירי קרא וא"כ למאי אצטריך נערה מלא. אבל לפי סוגיא דערכין דאמרי האומר בפיו חמור מן העושה מעשה.

דאז אע"פ דקרא כתיב בבת עונשין הוא מ"מ גלי קרא ביה משום שהוציא ש"ר דחמור מן העושה מעשה ומ"ל גדולה ומה לי קטנה דלהכי אצטריך נערה מלא דיבר הכתוב. ואם הדין הוא דפיתוי קטנה אונס לא אצטריך קרא כיון דדינא הוא דאם אמר שנאנסה פטור הוא דודאי זאת ראיה לדברי רבינו כמ"ש.

והדחייה שדחה הרב ז"ל הראיה הנזכר משום דאפשר דמיירי דהמוציא שם רע היה כהן שנאסרה עליו אפי' באונס. הנה לפי דברינו שכתבתי דרבינו תפס סוגיא עיקר דהוא משום ש"ר שהוציא.

א"כ באנוסה אפי' מיירי באשת כהן ליכא ש"ר בזה כיון שהיא אנוסה. וכן נראה מדברי התוספות שם בפרק אלו נערות דף מ' ע"ב בד"ה הא לאו הכי וכו' והוי כמוציא ש"ר על הנערה דלא מחייב דמשמע אפילו בכהן לא מחייב: דין ו' באו עדים אחר שבגרה או אחר שבעלה בעלה וכו' ה"ז נסקלת בבית הסקילה ע"כ.

וכתב ה"ה אבל באמת יש לתמוה בזה שהרי בפרש' מש"ר שהיא אחר שבעל כנזכר בפרק ג' מהל' נערה בתולה נאמר בה והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה וכבר הושג רבינו מזה עכ"ל: ונ"ל דלא קשה דהדבר מבואר כדברי רבי' ברייתי' בש"ס דף מ"ו ע"א דקתני לא אמר לעדים באו ותעידוני והם מעידין אותו מאליהן הוא אינו לוקה וכו'.

אלא היא או זוממיה מקדימין לבית הסקילה. הרי לך להדייא כשבאו העדים מאליהן נסקלת בבית הסקילה.

והוא מוכרח דאיירי ברייתא אחר שבעל דאם לא בעל בלאו הכי אינו חייב כמסקנא דגמרא בשם רבי יוחנן. ופסק רבינו הכי בפרק ג' מהל' נערה בתולה בדין י' ובדין י"א.

וכיון שכן מאי היא התימה על דברי רבינו ממוציא שם רע שהיא נסקלת אל פתח בית אביה. שדין מוציא שם רע דוקא עד שיביא הוא העדים ולא שיבואו מאליהן ורבינו איירי הכא שבאו מאליהן כמ"ש באו עדים אחר שבגרה וכו' בין אם היה זה במוציא שם רע או בסתם.

ולפי זה אין צריך גם למ"ש ה"ה דרבינו למד דין אם נבעלה בין זנותה לעדות מדין הבוגרת. דבברייתא הנז"ל הוא מבואר דאם באו העדים מאליהן מקדימין היא או זוממיה לבית הסקילה.

משמע דבמקום אחד דינם ליסקל שהוא בית הסקילה ודוק: דין ט' כל הנשים שיש להם וסת בחזקת טהרה לבעליהן וכו' כתב הרב המגיד שרבינו מפרש משנתינו ביש לה וסת בדווקא מדאמרינן בסוגיא אין לה וסת אימור חזאי וכן נראה מסוגיא דפ"ק ע"כ הא דלא הביא ראיה ממ"ש התם בסוגיא אלא אי אתמר הכי אתמר וכו' לא שנו אלא שלא הגיע שעת וסתה.

משמע דדוקא שיש לה וסת ולא הגיע באותן הימים. ושודאי לא נטמאת שעדין לא בא האורח.

אבל אם אין לה וסת חוששין לה שמא חזאי. משום דאימא דגם באין לה וסת נמי טהורה לבעלה.

ונקט הכי כדי ליפלוג ולתני בדידה אבל הגיע שעת וסתה אסורה. אלא דקשה לי מה שאמר וכן נראה מסוגיא דפ"ק.
דאדרבה משם מוכח להדיא דכל אשה לבעלה היא בחזקת טהרה אפי' אין לה וסת. וכמו שאמרו שם התוס' על האי וכמו שמבואר שם בדף י"א ע"ב דקאמר שם על דברי שמואל מאי קמ"ל תנינא כל הנשים בחזקת.
טהרה לבעליהן אי ממתניתין הוה אמינא הני מילי באשה שיש לה וסת אבל אשה שאין לה וסת בעיא בדיקה. דמשמע דקושטא הוא דמתני' אפי' שאין לה וסת איירי וג"כ ממה שאמרו אח"כ תניא נמי הכי בד"א וכו' דאיירי בשאין לה וסת.
וכמו שהכריחו שם התוספות דמיירי כשאין לה וסת. וגם מה שנתן טעם ה"ה לדברי רבינו על קושית הרשב"א נראה לי דאין זה טעם מספיק.
דאיך אפשר לומר דמשום שלא הטעה האומר ראשון. לא יתרץ קושטא מלתא דהדין כך דבאין לה וסת אסורה.
דמזה אדרבה יצא לנו טעות בעיקר הדין ונימא כיון שלא תירץ לו הכי משמע דגם באין לה וסת מותרת וכמו שהכריח הרשב"א ז"ל: והנה ראיתי לרבינו שכתב בדין ט"ז שאשה שאין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק. והנה זה שלא כדברי שמואל הנז"ל.
וה"ה כתב שם דסובר רבינו שהוא דוקא בעדים דלפני תשמיש. אבל עדים דלאחר תשמיש בכל גוונא בעי בדיקה.
נראה דאף שאמר כמש"ל דדברי שמואל דפ"ק דאמר דאפילו באין לה וסת אין צריכה בדיקה לבעלה דלא כהאי סוגיא דדייק מינה לרבינו דמתניתין איירי בשיש לה וסת. מדקאמר אין לה וסת אימור חזאי מ"מ אתי שפיר חילוק זה בין עדים דקודם תשמיש לעדים דלאחר תשמיש לדברי רבינו בשיש לה וסת לדעתו שמחלק בין יש לה לאין לה: אלא ממ"ש לעיל וכן נראה מסוגיא דפ"ק נראה דעל דברי שמואל קאמר דהוא כוותיה ס"ל.
ולהכי כתב כאן דסובר רבינו שהוא דווקא בעדים דלפני תשמיש והלא חלוקים הם דלשמואל אפילו שאין לה וסת איירי ולרבינו דוקא ביש לה וסת: ונלע"ד דכוונת ז"ל דמדקאמר על דברי שמואל מאי קמ"ל תנינא כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן. ומשני אי ממתני' הוה אמינא הני מילי באשה שיש לה וסת אבל אשה שאין לה וסת בעיא בדיקה.
ולא קאמר אבל אשה שאין לה וסת לא אלא אמר בעיא בדיקה. משמע דקמשני ליה דהוה אמינא לענין בדיקה כיון דהך מתניתין הני מילי בשיש לה וסת.

ולכן היא בחזקת טהרה ובאין לה וסת לאו בחזקת טהרה ואינו יכול לבא עליה עד שישאלנה אם היא טהורה. אם כן כיון שיש להסתפק שמא נטמאת יען שאין לה וסת הוה אמינא דמשום זה תבדוק עצמה שמא נטמאת ולאו אדעתה קמ"ל שמואל דלענין בדיקה לא צריכה.

אלא שישאלנה דוקא כמו דאמרינן גם למתניתין דבאין לה וסת צריך שישאלנה . דנמצא דקושטא הוא דמתניתין דכל הנשים בחזקת טהרה וכו' הוא איירי ביש לה וסת.

וכמו שאמר מעיקרא הני מילי ביש לה וסת. ודלא כדברי התוספות דמשוה להו דכיון שאמר שמואל באין לה וסת לא בעי בדיקה גם מתני' דכל הנשים בחזקת טהרה וכו' היא גם באין לה וסת איירי ואין צריך לשאול אותה דודאי דצריך שישאלנה אם נטמאת או טהורה היא: ומה שמחלק רבינו גם בענין בדיקה בין אם יש לה וסת לאין לה וסת וזה שלא כדברי שמואל דלשמואל גם באין לה וסת לבעלה לא בעיא בדיקה.

הנה הרב המגיד שם בד"ה דרך ישראל וכו' הביא דברי הרמב"ן שנתן טעם לדברי רבינויעו"ש. וכן הב"י בסי' קפ"ו הביא דברי הר"ן שנתן טעם לדברי רבינו שמחלק בין זה לזה יעוש"ב: ואנכי בעניי נראה לי שטעמא דרבינו שמפרש למתני' ביש לה וסת דוקא הוא משום דאם קושטא הוא דגם באין לה וסת איירי מתניתין .

אמאי חזר בש"ס ואמר אלא אי אתמר הכי אתמר והרי היה לו שלא לחזור ממה שאמר בתחלה לא שנו אלא שאין לה וסת. ויוסיף בסיפא ויש לה וסת נמי כשלא הגיע שעת וסתה וכו'.

דהכי עדיף משיחזור לגמרי דלא ניחא ליה במ"ש התוספות דמיישב הלשון שאמר תחלה בלא תוספת ע"כ דאין זה הלשון שאמר תחלה ואדרבה בהפך דלשון שאמר בתחלה הוא באין לה וסת ובלשון השני שאמר שלא הגיע שעת וסתה מיירי ביש לה וסת. להכי משמע ליה לרבינו שחזר לגמרי דודאי דלא איירי מתניתין באין לה וסת: וכי תימא דאם כן תקשה קושיית הרשב"א ז"ל דאם כן הוה ליה למימר אלא אי אתמר הכי אתמר ל"ש אלא שיש לה וסת אבל אם אין לה וסת אסורה דהיינו הך דהוה קשיא להו.

הא לא קשיא לדעת רבינו ז"ל משום דאם כן הוה משמע דביש לה וסת אפילו הגיע שעת וסתה מותרת. והא לא אפשר מדאשכחן דבריה פליג עליה ואמר אפילו הגיע שעת וסתה מותרת משמע דאביו ס"ל דהיא אסורה ובוסתות אם מדאוריי' או מדרבנן פליגי כדאמרו בש"ס: וה והשתא כיון דבסוגיא דידן פשיטא להו דמתניתין דידן איירי ביש לה וסת אם כן לא קיימא לן כשמואל דאמר בפ"ק דלבעלה אינה צריכה בדיקה גם באין לה וסת.

משום דריהטא דסוגיא שם דשמואל דאמר דלבעלה לא צריכה בדיקה משום דמפרש למתניתין דידן באין לה וסת נמי. דכד פריך עליה מאי קמ"ל תנינא כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן קא משני ליה אי ממתניתין הוה אמינא הני מילי באשה שיש לה וסת אבל אשה שאין לה וסת בעיא בדיקה.

דמשמע הוה אמינא דקאמר דהיא לאו קושטא הוא גם למה שאמר הני מילי באשה שיש וסת. אלא דקושטא הוא גם באין לה וסת איירי מתני' ולהכי הוא מה שאמר דלבעלה אין צריכה בדיקה גם באין לה וסת.

וכיון שכן שבסוגיא דידן פשיטא להו דמתני' דידן איירי ביש לה וסת דוקא. פסק כהאי סוגיא ואמר דצריכה בדיקה ודלא כשמואל.

דפשטא דמתני' דקתני ובשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה דהוא משום שימוש ביתה ומשום דהיא עסוקה בטהרות וביש לה וסת איירי דקתני ואע"פ שאמרו דיה שעתה. דמשמע דביש לה וסת הוא דמצרכינן בדיקה דמגו דבעיא בדיקה לטהרות בעיא בדיקה נמי לבעלה.

אבל באין לה וסת גם גם משום בעלה נמי לבד בעיא בדיקה: ומ"מ נראה לי עיקר דרבינו פסק כהאי דאמר שמואל הלכה כר' חנניא בן אנטיגנוס דכל אשה שאין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק ואפילו בשאינה עסוקה בטהרות וכשיטת רבי חנניא והרי"ף ז"ל שהביא הרא"ש ז"ל בסוף פרקא קמא דמפרשי להאי דקאמר מאן דמתני הא לא מתני להא דרבי אבא בר ירמיה הוא וכאית דמפרשי שהביא שם רש"י ז"ל יעו"ש: פרק ח' דין ה' כל וסת שנקבע מחמת אונס וכו' ולאחר י"ט קפצה ביום השבת ולא ראתה דם ולאחר השבת ראתה בלא קפיצה וכו' שהרי נודע שהיום גרם לה לראות ולא הקפיצה.

כתב הרב המגיד וסבור רבינו דהאי לישנא בתרא פליג אלישנא קמא וכו' דיומא הוא דקא גרים בלחוד ע"כ. צריך להבין כוונת דבריו במה שאמר וסבור רבינו דהאי לישנא בתרא פליג אלישנא קמא.

דלפי הגירסא שכתוב במגיד משנה דבלישנא בתרא כתוב אמר רב אשי כגון דקפצה בחד בשבת וחזאי וקפצה בחד בשבת וחזאי ובשבת קפצה ולא חזאי ולחד בשבת אחרינא חזאי בלא קפיצה איגלאי מלתא דיומא הוא דקא גרים ע"כ. א"כ הרי להדיא דלישנא בתרא פליגא אלישנא קמא.

ואין זה משום דסבור רבינו. וג"כ מה זה שאמר אח"כ וכן כתב הרמב"ן לא ידעינן אי פליגאן לישני וכו'.

והלא מבואר להדיא דפליגן לישני וג"כ כיצד אתי מ"ש אחר כך אבל הרשב"א ז"ל פסק כשני הלשונות להקל וכו'. והרי בלישנא בתרא הוא להחמיר דקבעה וסת לחד בשבת: ונראה לי פשוט דמה שכתוב בדברי הרב המגיד בלישנא בתרא ובשבת קפצה ולא חזאי הוא ט"ס.

ולהכי ציין עליה במסגרת דבש"ס לא כתיבא הכי אלא הכי הגירסא דקפצה בחד בשבת וחזאי וקפצה בחד בשבת וחזאי ולחד בשבת אחרינא חזאי בלא קפיצה איגלאי מלתא דיומא הוא דקא גרים. שלהכי כתב הרב המגיד וסבור רבינו וכו'.

דהיינו דממה שאמר ולחד בשבת אחרינא חזאי בלא קפיצה איגלאי מלתא דיומא הוא דקא גרים. משמע דבכל גוונא דבחד בשבת אחרינא חזאי בלא קפיצה איגלאי מלתא דיומא הוא דקא גרים.

שלהכי כתב רבינו אף על גב דקפצה בשבת כיון דבחד בשבת חזאי בלא קפיצה יומא הוא דקא גרים. וגם הרמב"ן כתב לא ידעינן אי פלגאן הני לישני.

דודאי דלפי הגירסא שכתבתי שבלישנא בתרא לא גריס ובשבת קפצה ולא חזאי נסתפק אם פליגאן הני לישני ולמדחייה לקמא אתמר בתרא וכמו שסובר רבינו כמ"ש. או דילמא תרתי איתנהו.

דהיינו דקמ"ל לישנא בתרא דהיכא דלא קפצה בשבת דליכא למימר דקפיצה דאתמול גרמה לה אמרינן דיומא הוא דקא גרים לה וקבעה לה וסת לימים דודאי דלפי זה לא פליגאן הני תרי לישני. והרשב"א פשיטא ליה דהני תרי לישני לא פליגאן.

ולהכי פסק כשני הלשונות להקל וכמ"ש הרב המגיד בדבריו ז"ל: ואנכי בער ולא אדע דאיך אפשר לומר דהני תרי לישני לא פליגאן דאם כן למאי אצטריך לישנא בתרא דאם לאשמועינן דאם לא קפצה בשבת דאמרינן דודאי יומא דקא גרים וקבעה לה וסת לימים. הא ודאי דשמעינן לה מלישנא קמא מדקאמר מהו דתימא איגלאי מלתא למפרע דיומא קא גרים ולא קפיצה קמ"ל דקפיצה דאתמול נמי גרמא לה.

הרי משמע להדיא דאם לא קפצה אתמול ודאי הוא דיומא הוא דקא גרים ולמאי אצטריך לאשמועינן לישנא בתרא. אלא ודאי מדאצטריך לאשמועינן לישנא בתרא.

הוא לאשמועינן דלישנא בתרא פליגא אלישנא קמא. דס"ל דאף על גב דקפצה בשבת כיון דחד בשבת חזאי בלא קפיצה יומא הוא דקא גרים לה דלא כלישנא קמא וכדברי רבינו ז"ל: פרק ט' דין ז' כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה וכו' לפיכך תקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונין להצילה מדין הכתמים ע"כ.

כתב מר"ן בכ"מ לתרץ קושייתו דהיאך כתב רבינו לפיכך תקנו שהם דברים דחויים שרבינו סבור כיון דלא אידחי מאי דאמר תקנו אלאמשום דלא ידיע מאן תקנינהו השתא דאמרינן דבפולמו' של אספייאנוס נשאו ונתנו חכמים בבגדי צבעונין איכא למימר דאז תקנום ע"כ: ואנכי איש צעיר עדיין קשה לי כיון דבש"ס קאמר הותרו והקשו עלה ותירצו עלה הוא דהותרו ומנין לו לרבינו דאז תקנינהו.

ולעד"ן נראה לתרץ דרבינו דייק מה שאמרו הא עדיפא כדי להקל על כתמיהן. דמשמעות הא עדיפא דהיתה תקנה קדומה ללבוש בגדי צבעונין כדי להקל על כתמיהן.

ושקלו דתקנה זו עדיפא ממה שרצו לתקן לגזור על בגדי צבעונין. דודאי כד תירצו בש"ס אין דתנן בפולמוס של גזרו וכו' אזי מוקמינן דברי הברייתא כמו שהיא שלא תקנו וכו' אלא דהמתרץ דאמר אין וכו' הוא לומר דגם על הותרו לא תקשה הותרו מכלל דאסירי.

ורבינו הביא כלשון הברייתא שהיא תקנה: פרק י"ב דין א' ישראל שבעל עכ"ום וכו' :

כתב הרב המגיד ומ"ש רבא בפרק הערל בגרותם אית להו חתנות בגיותן לית להו חתנות כבר תירצוה המפרשים ובודאי בגיותן כל דרך אישות איכא למימר דאיכא לאו דאורייתא ע"כ. פשט: דבריו הוא דרבינו דכתב דבכל האומות יש איסור לאו' דלא תתחתן בם כשהוא דרך אישות הוא פסק כהאי סוגיא דתירצו אלא דאורייתא אישות דרך חתנות ואתו אינהו וגזור אפילו דרך זנות.

דאף דזה הוא אליבא דר"ש כיון דש"ס קא שקיל וטרי אליביה הכי הלכתא דלהכי פסק רבינו כוותיה. וכתב ומ"ש רבא וכו' דהיינו דלפי דברי רבא בגיותן ליכא לאו דלא תתחתן אלא בגרותן ואם כן ודאי דרבא לית ליה כהאי סוגיא דקאמר דבגיותן איכא לאו דלא תתחתן.

ויודע דהלכה כרבא בכל מקום לזה אמר דכבר תירצוה המפרשים. ומשמע דלדברי תירוץ המפרשים לא יקשה היאך פסק רבינו הכי.

והנה לפי דברי התוספות בפרק הערל דתירצו דהתם בפרק אין מעמידין אסיפא דקרא סמיך דכתיב בתו לא תקח לבנך וכו' יעו"ש. ודאי דהוא דלא כדברי רבינו שרבינו אמר דבגיותן איכא לאו דלא תתחתן וא"כ קשה מה בא לתרץ לדעת רבינו.

דאע"ג דבגיותן כל דרך אישות איכא לאו דאורייתא מ"מ לאו משום דלא תתחתן דלא כדברי רבינו. ועוד דלדברי רבא בגרותן איכא לאו דלא תתחתן בם.

ולדברי רבינו בגרותן ליכא לאו וגם איסור דאורייתא ליכא אלא מדברי סופרים כמ"ש בדין כ"ב: והנה כתב שם ה"ה דרבינו סובר דהך סוגיא שהביא שם דמשמע מינה דבגרותן

ליכא איסור דאורייתא. פליגא אדרבא דאמר דקרא דלא תתחתן בם אגרותן קאי ואין הלכה כרבא.
וכיון שכן מה לו לומר הכא ומ"ש רבא וכו' כבר תירצוה המפרשים. דמאי נפקא מינה לתירוץ המפרשים.
דהא רבינו סובר דלית הלכתא כרבא. דאם כוונתו לומר דמהאי סוגיא אדברי רבא לא קשה דכבר תירצוה המפרשים.
ולקמן בדין כ"ב כתב דמוכרח דסובר רבינו דלית הלכתא כרבא. הרי לפי תירוץ התו' שכתבתי לא אתי כדברי רבינו כמ"ש: ונ"ל דה"ה כוונתו במ"ש ובודאי בגיותן כל דרך אישות איכא למימר דאיכא לאו דאורייתא הוא משום בתו לא תקח לבנך ומפרש לדברי רבינו שאמר שנאמר לא תתחתן בם וכו' הוא משום ובתו לא תקח לבנך שהרי רבינו הביא כל הפסוק כולו וכדברי התוספות דהוא משום לא תקח לבנך.
ובא לומר ה"ה דרבא נמי אתי כהך שתירצו אלא דאורייתא אישות דרך חתנות ואתו אינהו וגזור אפילו דרך זנות דהיינו דאישות דרך חתנות איכא לאו מדאוריית' משום ובתו לא תקח לבנך וגם דברי רבינו כוונתו משום זה. ולקמן בדין כ"ב שכתב רבינו ששבעה עממים מי שנתגייר מהם אינן אסורין מן התורה שזה שלא כדברי רבא דאמר דבשבעה עממים בגירותן איכא לאו דלא תתחתן בם על זה אמר דהך סוגיא שהביא שם שלא כדברי רבא דאין הלכה כרבא בהאי שאמר.
דבגירותן איכא לאו דלא תתחתן בם: דין ד' כל הבועל עכ"ום וכו' ודבר זה הל"מ מסיני הוא. ראיה לדבר זה מעשה דפינחס בזמרי ע"כ.
כתב ה"ה לתרץ השגת הראב"ד וז"ל שכל שהוא מזיד אינו צריך התראה שלא מצינו התראה אלא לחייבי מיתות ב"ד אבל זו הלכה היא ואינן רשאין אלא בשעת מעשה ולא מצינו בפינחס שהתרה בזמרי ומ"מ יראה לי שמה שאמרו גבי זמרי שהיה לו לפרוש ולא פירש הוא כשהתרה בו פינחס ע"כ. קשה לי על דבריו שאמר כיון שהוא מזיד וכו' דבזמרי היכן מצינו שהיה מזיד.
והלא אמרו שם דתפשה בבלוריתה והביאה אצל משה וכו'. ואם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך נתעלמה ממנו הלכה וכו'.
אלמא שזמרי היה שוגג. ולא מזיד ולמה יהרגהו והוא בשוגג.
אלא וראי שפינחס התרה בו שאמר לו ההלכה שקנאים פוגעים בו וממשה נתעלמה ההלכה: וגם על מה שאמר ומכל מקום יראה לי שמה . שאמרו גבי זמרי שהיה לו לפרוש

ולא' פירש הוא כשהתרה בו פינחס יש להשיב על זה דלאו משום התראה דפינחס הוא דאם כן אמאי בא הנס להורגו שלא כדין כיון שהיה שוגג.
וכששמע שהוא אסור היה פורש. ואמאי נעשה נס הזה שלא לפרוש אלא שמוכרח לומר שהנס הוא שהיה לו לפרוש כיון שבא ברומח בידו וידע שבא והיה פורש לקום עליו להורגו לפינחס.
ונעשה נס זה שלא יהרג פינחס ולא משום שהתרה בו: ונראה ודאי שומרי מזיד מקרי שודאי שאמרו לו שהיא אסורה ומה שנתעלמה מהם ההלכה לאו גם לענין האיסור. אלא לענין שקנאים פוגעים בו שלא קם אחד מהם להורגו עד שבא פינחס.
ולכן נעשה נס שלא פירש כדי לקבל עונשו. ומה שמדייק ה"ח ממה שאמרו שהיה לו לפרוש ולא פירש שפינחס התרה בו.
ממה שנקטו בדבריהם לשון פרישה שאם משום שבא להורגו היה להם לומר שלא קם עליו זמרי להורגו שזה בא להרוג והבא להורגך השכם להורגו אז"ל. אלא מדנקטו שלא פירש דמשמע שהתרה בו שדינא הוא שאם לא פירש הורגין אותו ואם פירש אין הורגין אותו ונעשה לו נס שלא פירש שזה בודאי משום שהתרה בו פינחס כדין ההתראה הצריכה לו: דין ו' לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה וכו' שנאמר ובעל בת אל נכר ונקרא מחלל קדש ה' ע"כ.
מדבריו אלו ז"ל דאיירי בדבר שהוא אסור מדאורייתא דחייב מלקות כגון שבא עליה דרך חתנות או שבעל בפרהסיא שקנאין פוגעין בו שזה הוא שכתב לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד. דמשמע שהוא מלקות שעבר על לאו דלא תתחתן בם.
שודאי דקרא להכי הוא דאתא לדבר שהוא אסור מדאורייתא. אבל אם בא עליה שלאבדרך אישות ולא יחדה ולא בפרהסיא שהוא מדרבנן דוקא ליכא עונש כרת דקרא. דלא אתא קרא לאיסור דרבנן שעתידים לאסור. וראיתי לבית שמואל בסי' ט"ז סעיף ד' שכתב משם הדרישה וב"ח אפילו בעל בצנעה מ"מ כיון דלא קיבל עונשו או עונשו מפורש בקבלה ע"כ ולא ידעתי כיצד שייך לומר כך כיון דזה גזרה דרבנן דוקא שגזרו אחר כך וכעת אין הספרים הנזכרים בידי לראות דבריהם ז"ל: דין י"ב ולא גזרו חכמים בדבר זה וכו' צריך לדעת מה שאמר ולא גזרו חכמים בדבר זה.
כיון שאמר מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים אלמא שחכמים גזרו איסור בשפחה. וכיצד אמר שלא גזרו חכמים בדבר זה.
ונראה דהיינו שלא גזרו יותר שלעשות אותה כמו הבא על העכ"ום דאם בפרהסייא קנאים פוגעים בו ואם יחדה לו בזנות חייב עליה משום נשג"ז: דין י"ג אל יהיה עון זה

קל בעיניך וכו' ונמצא גורם לזרע קדש להתחלל ולהיותם עבדים הרי אונקלוס המתרגם כלל בעילת עבד ושפחה בכלל לא יהיה קדש ולא תהיה קדשה ע"כ.
אף ע"פ שרבינו מוקים לקרא זה להבא על הפנויה ישראלית דרך זנות. והכא כתב שהשפחה מדברי סופרים הוא מביא ראיה שעון זה אינו קל אף ע"פ שהוא מדברי סופרים.
שהוא גורם לזרע קדש להתחלל ולהיותם עבדים. ותראה שאונקלוס המתרגם כלל בעילת עבד ושפחה בכלל לא יהיה קדש ולא תהיה קדשה.
שחמירא ליה עון זה עד שכללו בלאו דאורייתא. דהיינו שאע"פ שאינו כך לדעתו הוא ז"ל.
מ"מ מכח חומר העון הזה הוא שאונקלום שכלל אותו בכלל לא יהיה קדש: דין כ' מצרית מעוברת וכו' הכתוב תלאן בלידה ע"כ. כתב ה"ה ומ"ש שם דטעמיה דר"ד משום דכתיב אשר יולדו הכתוב תלאן בלידה כמ"ש רבינו ה"פ כיון דכתיב אשר יולדו דור ג' וא"א ללידה בלא אב ואם אלמא בעינן שיהא ג' לאב ואם וכל שאינו ג' לשניהם אינו מותר ע"כ.
הנה לפי פירוש זה דרבינו מפרש הכי לטעמא דרב דימי דקאמר בש"ס אם כן מה שאמר בש"ס אליבא דר"ד אלמא בתר אמיה שדינן ליה. לאו בכל גוונא אלא בזה שאמו מצרית ראשונה.
אבל באמו מצרית שניה אם היה אביו מצרי ראשון בתר אביו שדינן ליה וטעמא משום דהכתוב תלאן בלידה. וכיון שכן לא אתו דבריו הראשונים שאמר דסובר רבינו דכי אמר ד"ר דשדינא ליה בתר אמיה היינו דוקא כי הוי לחומרא.
אבל במצרי א' שנשא מצרית שניה שדינן ליה בתר האב להחמיר והלך אחר הפחות שבשניהם. דאין זה הוא הטעם אלא משום דתלאן הכתוב בלידה: ונראה דכוונתו ז"ל לתת טעם לדברי רבינו דלמה לא יפרש דמה שאמר בש"ס אליבא דר"ד אלמא קסבר בתר אימיה שדינן ליה כפשטיה דבכל גוונא קאמר.
וכמו דמפרש רש"י והרמב"ן ז"ל דמה שאמר דהכתוב תלאן בלידה. דהיינו אחר האם דהשתא דמה שאמר רב דימי הוא בכל גוונא בין להקל בין להחמיר בתר אימיה שדינן ליה.
על זה אמר דסובר רבינו דכי אמר ר"ד דשדינן ליה בתר אימיה היינו דוקא כי הוי לחומרא וכו' והלך אחר הפחות שבשניהם ואי לאו הכי ר"ד הוה משמע לן כחא דהתירא דעדיף טפי. ומשום זה יפרש רבינו לטעמא דר"ד דקאמר עליה בש"ס.

ה"פ כיון דכתיב אשר יולדו להם הכתוב תלאן בלידה וא"א ללידה בלא אב ואם וכו':
ואנכי איש צעיר לא הונח לי לפי זה משמעות דאמר דבתר אמיה שדינן ליה דהוא משמע דמלתא פסיקתא דהבן שדינן ליה אחר אמו וכמ"ש בלישנא קמא דבתר דידיה שדינן ליה דהוא בכל גוונא דהא אפי' לקולא אמרה: ונלע"ד דודאי דפשטא דש"ס שאמר אלמא בתר אמיה שדינן ליה שאנו הולכים אחר האם.
אבל כד פריך ליה אבייי מההיא דהפריש חטאת מעוברת וכו'. דהכוונה דאם בתר אמיה שדינן ליה א"כ עובר ירך אמו והוה ליה ולד חטאת וולד חטאת למיתה אזלא.
ושני ליה שאני התם דכתיב אשר יולדו הכתוב תלאן בלידה. דמשמע דהכוונה דאע"ג דעובר לאו ירך אמו וחשוב כולד בפני עצמו דלהכי רצה בחטאת מתכפר רצה בולדה.
שאני התם דכתב אשר יולדו דהכתוב תלאן בלידה. דהיינו דלאו משום עובר ירך אמו דשדינן ליה בתר אמיה.
אלא משום דהכתוב תלאן בלידה וזה לאו לידה שלישית לאמו ומינה נשמע דגם במצרי א' שנשא מצרית שניה לאו שלישי הוא. דלאו לידה שלישי לאביו וזהו דנקט רבינו האי טעמא שאמרו בש"ס על מצרית א' הוא כתבו אתרוייהו: ונ"ל דפירוש רבינו הוא מוכרח ממה שהקשו אח"כ טעמא דכתב אשר יולדו.
הא בעלמא בתר אבוה שדינן ליה. אלא הא דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה אמאי אין צריך טבילה וכו'.
דמנ"ל בעלמא דבתר אבוה שדינן ליה. דאימא דלא אמרו עובר לאו ירך אמו אלא דלא שדינן ליה כולו בתר אמו שנקרא ולד חטאת.
אבל בתר אביו ג"כ שדינן ליה ולהכי רצה בולדה מתכפר כיון דגם בתר אביו שדינן ליה והוה ליה כבהמה בפני עצמה בשעת הפרשה משום צד אביו וכמפריש שתי חטאות לאחריות. אבל לענין טבילה כיון דגם דבתר אמו שדינן ליה לא הוי חציצה דגם רב כהנא לאו קאמר דחוצץ אלא כולו.
והבא כיון דבתר אמו נמי שדינן ליה לא הוי כולו ואינו חוצץ: אלא ודאי דמשמע ליה דמה שאמר דבתר אמיה שדינן ליה וקאמר עלה דבלידה תלאן הכתוב דהיינו דגם בתר אמו שדינן ליה וכמ"ש. ועל זה קא פריך טעמא דכתב אשר יולדו דאמרינן דגם בתר אמו שדינן ליה.
הא בעלמא בתר אביו שדינן ליה וא"כ אלא הא דאמר רבא וכו' אמאי אין צריך טבילה וכו' והא אמר רב כהנא וכו' כולו חוצץ: פרק י"ג דין ז' טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפי' בפני ב' אינו גר כתב ה"ה ונזכר בגמ' שבינו לבין עצמו אינו גר ע"כ.

בודאי שכן נזכר בגמ' אמר ר' יהודה גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר בינו לבין עצמו אינו גר: אבל ממה שאמר אח"כ מעשה באחד שבא לפני ר' יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי אמר ליה ר' יהודה יש לך עדים א"ל לאו וכו' אמר ליה נאמן אתה לפסול את עצמך וכו'.

משמע דאם יש עדים שנתגייר בינו לבין עצמו הרי זה גר. ואם כן מה שאמר רבי יהודה מקודם בינו לבין עצמו אינו גר דהוא לכתחלה אבל בדיעבד חד נמי כשר.

וכך הבינו התוס' שם בד"ה יש לך עדים וכו' עד שהקשו אם יש לו עדים לאו בינו לבין עצמו הוא יעו"ש: ונ"ל דרבינו לא הונח לו פירוש זה דמשמע מניה דאי נתגייר בינו לבין עצמו בדיעבד. כשר.

דזה אי איפשר כיון שאמר ר' יהודה מקודם בינו לבין עצמו אינו גר. משמע דאף בדיעבד אינו גר.

ומה שאמר לו ר' יהודה יש לך עדים לאו למכשריה ליה. אלא כדי לפסול את בניו כיון שנתגייר בינו לבין עצמו.

דבלא.

עדים אינו נאמן לפסול את בניו. כיון שבניו מוחזקין בכשרות אינו נאמן להעיד עליהן לפוסלן משום.

שהם גרים ונתגיירו שלא בפני ג'. אבל אם יש עדים שנתגייר בינו לבין עצמו נפסלו גם בניו.

ועל הקושיא שהקשו התוספות אם יש לו עדים לאו בינו לבין עצמו הוא. לדעת רבינו שס"ל דאפי' בפני שנים אינו גר.

אתי שפיר שיש שנים שנתגייר בפניהם ואפ"ה לא מהני ומה ששאל אותו אם יש לו עדים והוא כבר אמר שנתגייר בינו לבין עצמו. אפשר לפרש דבריו שכוונתו שלא בפני ב"ד של שלשה שמקרי בינו לבין עצמו: או איפשר לומר דמה ששאל אותו אם יש לו עדים ואע"פ שהוא אמר נתגייר בינו לבן עצמו.

דאיירי שהוא מל וטבל בינו לבין עצמו ולא ייחד שום אחד לקבל הגירות בפניהם. אלא שראו אותו העדים מרחוק שהוא מל וטבל וקיבל הגירות בפני עצמו.

ובודאי שבכי האי גוונא שלא ייחד ב"ד לקבל הגירות בפניהם לא מהני אפי' היו שלשה שראו אותו שנתגייר בינו לבין עצמו כיון שהדבר צריך ב"ד דמשפט כתוב ביה: הן אמת דמלשון השאלה דהתחיל לשאול לו יש לך עדים קודם ששאל לו אם יש לך בנים. הוא משמע דאם יש לו עדים שנתגייר בינו לבין עצמו היה כשר גם הוא עצמו.

וכמו שהבינו התוספות ולא כמו שהבין רבינו ז"ל. משום דשאלת אם יש לו עדים הוא כדי לפסול את בניו וא"כ היה צריך לשאול אם יש לו בנים קודם ואח"כ ישאל לו אם יש לו עדים כדי שעל ידי העדים יפסלו בניו: דין י"ד אל יעלה בדעתך וכו' נשאו נשים נכריות וכו' ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכו' ולא על פי ב"ד חשבן הכתוב כאילו הם עכו"ם ובאיסורן עומדין ע"כ דקדק רבינו בלשונו שכתב נשאו נשים נכריות.

דהיינו דרך אישות שלדעתו הוא בלאו כמ"ש בפרק דלעיל. שר"ל שלא עברו באיסור דאורייתא.

אלא שלא גיירו אותם על פי ב"ד. וכתב הרב המגיד ביבמות אמדו בסוגיא דשלמה גיורי גיירה לבת פרעה.

הכוונה שמביא ראיה לדברי רבינו שאמר שגיירו אותם ולא כפשט הכתוב שנשאן בגיותן. שהרי על מה שאמר הכתוב ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים אמרו כדי לתרץ תיובתא דרב יוסף.

אדרבא דשלמה גיורי גיירה. אלא כד הקשה ותיפוק ליה דהא מצרית ראשונה.

דאם בגיירה איכא איסור דאורייתא. להכי אוקים לה דבזנות היה עמה.

דליכא איסור דאורייתא. אבל בשאר נשים אה"נ דאמרינן דגיורי גיירם.

שזאת ראיה לדברי רבינו דאמרי' שלא נשאן בגיותן אלא גיירם: ואין להקשות שא"כ מאי מקשה התם והלא לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה. שלדבדי רבינו הוא עשה שלא ע"פ ב"ד וגירותן גירות היא.

כמ"ש רבינו אח"ז גר שלא וכו' וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר וכו' דהואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וכו': משום דמשמעות דגיורי גיירה הוא כדין וכהלכה על פי ב"ד להכי פריך והא לא קבלו גרים וכו' ותירץ לו לפי שיטתו שנתגיירו על פי ב"ד. דמידי הוא טעמא אלא לשלחן מלכים וכו' דודאי תירוץ מורווח הוא שאפי' נאמר שגיירה על. פי ב"ד.

אתיא שהיא בת מלכים ולא צריכא ליה וכד פריך ליה ותיפוק ליה דהיא מצרית ראשונה הכוונה דאע"ג דמשום לא תתחתן בם לדברי. רבא שהוא בגירות ליכא בשאר אומות דאינו אלא בז' עממין מ"מ בת פרעה שהיא מצרית היאך נשאה שלמה והרי אסורה עד דור שלישי.

אלא ודאי בגיות הוה. ואעפ"כ אמר קרא ויתחתן שלמה את בת פרעה.

אלמא דלא כרבא דאמר דבגיותן ליכא חתנות. ותירץ לו דבזנות הוה עמה שלא עבד.

איסורא דעכ"ום בזנות ליכא איסור ואפילו מצרית נמי. דלא אסרה תורה אלא שלא יבאו.

בקהל עד דור שלישי: גם אין להקשות על דברי רבינו שאמר ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן. דהא אוקמוה בש"ס שלא היה אלא זנות כדאמר קרא בם דבק לאהבה: משום דלא אמרי הכי בש"ס אלא משום בת פרעה דהיא מצרית דאסור להיות בת נישואין.

וויתחתן דכתיב בה מתוך אהבה יתירה שהיה בה חשב עליו הכתוב כאילו נתחתן בה. אבל בשאר נשים שאינם מצריות ואדומיות אמרינן דגיירן ונשאן .

ומצינו שקיימו אותם אף ע"פ שנגלה סודן. ורבינו לא קאמר על בת פרעה וכיוצא בה.

וכבר כתבנו לעיל דמ"ש הרב המגיד דבסוגיא אמרו על בת פרעה דגיירה לאו דהכי הוא במסקנא. אלא שמביא ראיה ממנה לדברי רבינו שיכולני לומר שלא נשא שלמה אותן בגיותן אלא גיירן.

שהרי מעיקרא אמרו בש"ס שבת פרעה גיירה. אלא משום הפירכא דהיא מצרית הוא דאמרו דבזנות היה עמה.

דמשמע דבשאר נשים נימא שגיירן בודאי כן נ"ל: פרק י"ד דין ו' העכ"ום אין אסורים עליהם משום ערוה אלא אמו ואשת אביו ואחותו מאמו: הגה ממ"ש רבינו אמו ואשת אביו נראה דהוא פסק כר' עקיבא דאמר בפרק ד' מיתות דף נ"ח ע"א רבי עקיבא אומר אביו אשת אביו. אמו אמו ממש.

ומה שהוסיף רבינו אחותו מאמו שלא הזכיר לה ר"ע. הוא משום דפשיטא ליה דלר"ע שהיא אסורה.

ולא בא אלא לפלוג אדברי ר"א בדרשא דעל כן יעזוב איש וכו'. דר"א דריש אביו אחות אביו.

אמו אחות אמו. והוא לא דריש ליה לקרא הכי.

אלא אביו אשת אביו. אמו אמו ממש.

דבאחותו מאמו כ"ע סברי דאסורה מקרא וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי. דכך נראה להדיא מן הברייתא שהביאו שם בראש הדף הא כיצד נשא אחותו מן האם יוציא מן האב יקיים.

וכמו שפירש שם רש"י וז"ל דלא נאסר איסור אחוה בבני נח אלא מן האם דכתיב וגם אמנה אחותי בת אבי אך לא בת אמי אלמא בת האב שריא להו ובת האם לא שריא להו ע"כ. אלא דר"מ ס"ל דגם אחות אביו ואחות אמו מן האם ג"כ אסורים.

דיליף להו מעל כן יעזוב איש את אביו ואת אמו. דאביו זה אחות אביו.

ואמו זה אחות אמו. כדדריש לה ר"א וכמ"ש שם רש"י ז"ל: ומה שהקשה שם הש"ס לקמן לר"ע ת"ש וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי מכלל דבת האם אסורה. ודחו לה ואסיקו דמותרת הוא משום דרצו להבריח מכאן כדברי ר"א דדריש אמו אחות אמו. דהא מדכתיב אך לא בת אמו משמע דשאר האם אסורה.

דמה ליה אחותו מאמו דאסר לה מה ליהדבריה. לענין בעלה לשתאסר עליו.

ובודאי שגם לינשא לכהן אחר מיתת בעלה שהיא אסורה כמו שאסורה בתרומה. דמאי שנא איסור תרומה מאיסור כהן כיון דטעמא הוא דשויא נפשה חתיכה דאיסורה.

מאי שנא זה מזה. וכשהביא השגת הראב"ד דאמר והרי אשה שאמרה א"א אני ואח"כ אמרה פנוייה אני ונתנה אמתלא לדבריה נאמנת אף בזו אם היתה קטטה ביניהם אמתלא גדולה היא זו ונאמנת.

שודאי סברא זו אלימא לומר שלא תאסר לכהונה שלפי זה מוכרח לחלק בין מה שנאסרה לאכול בתרומה שהביא ממנה ראיה לדברי רבינו. דאפשר לומר דמה שאסרוה לאכול בתרומה דלא נפיק מינה חורבא חששו לדבריה.

אבל לענין הנישואין אם אנו אומרים שאסורה לינשא לכהן. א"כ נפיק מינה חורבא שאם הלכה ונשאת לכהן יאמרו שהולד חלל.

להכי הביא ראיה מהך דגם לפוסלה מכהונה אמרו ג"כ. ואח"כ חור לתת טעם למה אינה נאמנת במה שנתנה אמתלא לדבריה.

דמאי שנא מהך שאמרה א"א אני ואח"כ אמרה פנוייה אני ונתנה אמתלא לדבריה שנאמנת. ואמר משום שזאת האמתלא אינה כלום.

שאיך תאמר שאמרה כך כדי שיגרשנה בעלה. דהא בעלה לא היה מצווה לגרשה וכו' כנזכר למעלה ואין דבריה כלום.

וא"כ הסברא נותנת שאמרה האמת שכך הוא. אלא שאין אנו מאמינים אותה לגבי בעלה שא"כ כל אחת ואחת תולה עינה באיש אחר ותאמר כך כדי שיגרשה.

אלא שלאחר מיתת בעלה חוששין לדבריה. ששויא עצמה כחתיכה דאיסורה ולא דמיא להך דאמרה א"א אני ואח"כ אמרה פנויה אני.

דשם בודאי שמאמינים לאמתלא שלה שלא אמרה א"א אני אלא משום שהיו בני אדם שאינם מהוגנים ולא רצתה להנשא להם. דאי לאו שיש לחלק בין זה לזה א"כ גבי תרומה נמי הוה להו לאפלוגי ולומר שאם אמרה מה שאמרתי שטמאה אני לך הוא מחמת שהיתה לה קטטה עמו ואמרה כך כדי לגרשה אינה אסורה לאכול בתרומה.

כמו דהך דאמרה א"א אני ואחר כך אמרה פנוייה אני ונתנה אמתלא לדבריה שנאמנת. כך כוונת דברי הרב המגיד ז"ל: והשתא דמה שכתב הרב המגיד הך ראייה שניה דהנושא את האשה ולא מצא לה בתולים הוא על מה שאמר הראב"ד שדברי רבינו הוא מחכמתו ולא מסוגיא.

דלפי דבריו שיש לחלק בין תרומה לפיסול כהונה כיון דמצינו בפירוש לאיסור תרומה כמ"ש להכי הביא ראיה שדברי רבינו למדם מסוגיא דהך דהנושא אשה וכו' דמוכחא דגם לפיסול כהונה אמרו. שעל דבריה שאמרה שנאנסה כשהיא תחתיו ולא מקודם כדי שלא תפסיד הימנה השני.

נאמנת לפוסלה מכהונה דודאי ראיה גדולה היא זו שחששו לדבריה גם לפוסלה מכהונה. ואף ע"פ שאפשר שלא אמרה כך אלא כדי שלא תפסיד כתובה של בתולה שהיא מאתים אעפ"כ נאסרה לכהונה דליכא חילוק בין פיסול תרומה לפיסול כהונה משום דשויא נפשה חתיכה דאיסורא: וכיון שכן לא תקשי מה שהקשה הרב מש"ל ז"ל מה שאמר ולא ידעתי מה זו סמיכה שסמך ה"ה מסוגיא זו דההיא באשת ישראל איירי וכו' והראב"ד ז"ל לא יחלוק עליה אלא גבי אשת כהן מטעמא דכיון שלא נתקבלו דבריה כיון דהותרה הותרה לגמרי.

דהרב המגיד מביא ראיה שלא יש לחלק בין תרומה לפיסול כהונה. דכמו דבטמאה אני לך אף ע"פ שאפשר שמה שאמרה כך הוא כדי שיגרשנה.

כך זו שלא מצא לה בתולים שאמרה משארסתני נאנסתי. הוא כדי שתגבה כתובת בתולה שהיא מאתים.

וכמו שבהאי נפסלת לכהונה על פי דיבורה. גם האיך דטמאה אני לך לאו דוקא לפיסול תרומה אמרו אלא גם לפיסול כהונה.

ואף ע"פ שבהך שאמרה טמאה אני לא נתקבלו דבריה והותרה לו: ולא תקשה עוד הקושיא השנית שאמר ועוד יש מקום דקדוק וכו' היה לו להביא ענין סוגיא זו בתחלת דבריו ע"כ ודוק: דין י"ח וכן קטן שהיה מסיח לפי תומו נאמן וכו' כתב הרב המגיד וז"ל ונ"ל שבנה ובתה בין גדולים בין קטנים ועבדה ושפחתה צריכין שיהיו מסיחין לפי תומם וכו' וביתר הקטנים אפי' אין מסיחין לפי תומם נאמנין ע"כ.

נראה שבא לפלוג על דברי רבינו בתרתי שלדברי רבינו שלא :ביאר שבנה ובתה פסולים עד שיהיו מסיחין לפי תומם משמע שבנה ובתה בכל גוונא כשרים והוא ס"ל דפסולים עד שיהיו מסיחין לפי תומם וגם על מה שנראה מדברי רבינו שבכל קטן בעי מסיח לפי תומו. פליג עליה ואמר וביתר הקטנים אפי' אין מסיחין לפי תומם נאמנין.

ולא ידעתי דאמאי לא תמה על רבינו דמשמע מדבריו שכל קרוב נאמן ואפי' בנה ובתה כמו שתמה עליו על מה שאמר שבכל קטן בעי מסיח לפי תומו כיון שרבינו פסק כרב פפא. שבאמת שתמוה הוא.

וגם קשה לי על דברי רבינו שכתב על קטן הך מעשה באחד שנשבה וכו' דמנין לו לרבינו דהך מעשה בקטן איירי: ואנכי איש צעיר נ"ל שרבינו פסק כפשטא דמתניתין דקתני דאין אדם מעיד על ידי עצמו דוקא ושפחתה כעצמה דמי וכמו שאוקים לה הכי רב פפא. דהשתא מתני' דתרי ברייתות בחדא שיטה קיימי שלא אמרו בבנה ובבתה שפסולים.

ומה שאמר בש"ס אמר לך רב פפא כי תניא ההיא במסיחה לפי תומה. אין הכוונה דליכא פלוגתא בין הברייתות.

דודאי דהך ברייתא דקתני אבל לא בנה ובתה פליגא אברייתא שנית. אלא לענין שפחתה דאיירי בה רב פפא הוא דלאו תנאי היא.

דגם הך ברייתא מוקמינן דהך שפחה דקתני הוא במסיחה לפי תומה וסובר רבינו דממה שהביאו בש"ס אחר כך כי הא דכי אתא רב דימי וכו' דהוא לסייע לדברי רב פפא דמהני מסיח לפי תומו למי שפסול להעיד בהאי. מוכרח לומר דאיירי בקטן שאם הוא גדול הרי מתני' ותרי ברייתות ס"ל דגם בנה ובתה מעידין לה.

דלא פסלו אלא היא ובעלה ושפחתה כעצמה דמיא לדברי רב פפא שמוכרח לומר דאיירי בקטן. דגם למתניתין פסול הוא שאין לו דעת להעיד.

ולא דברה מתני' אלא בבר דעת אלו שפסולים לעדות אחרת . שאם הוא מסיח לפי תומו אף ע"פ שאינו בר עדות שאין לו דעת כיון שהוא מסיח לפי תומו ודאי שכך הוא ולא נטמאת כן נ"ל דעת רבינו.

ועל דברי הרב המגיד אפשר לומר שהוא סובר כדברי רבינו דמה שכתב וקרוב נאמן להעיד לא איירי בבנה ובבתה. דהם פסולים להעיר וזה נראה בדברי רבינו ממש מעשה באחד וכו' ולא כתב ומעשה דמשמע דקאי אקטן.

אלא דהוא דין בפני עצמו. דבבנה ובתה אפילו גדולים בעינן דוקא מסיחין לפי תומם.

ולא תמה על דברי רבינו אלא על מה שנראה מדבריו שבכל קטן צריך מסיח לפי תומו ודוק:פרק י"ט דין ג' ואם נשאת אף על פי שלא נבעלה נתחללה שכל נישואין בחזקת בעולה היא אע"פ שנמצאת בתולה ע"כ. כתב הרב המגיד ובגמרא אמרו דביאה משוה לה חללה וכתב רבינו מן הנישואין אע"פ שלא נבעלה נתחללה שכל נשואה בחזקת בעולה ולמד כן ממה שאמרו סתם מן הנישואין ולענין כתובה אמרו שכל אלמנה מן הנישואין היא בחזקת בעולה וכ"ש באיסור של תורה עכ"ל.

פירוש דבריו כיון דבגמ' אמרו דביאה משוה לה חללה א"כ מנין לו לרבינו דאע"פ שלא נבעלה בתחלה שכל נשואה בחזקת בעולה דאימא עד דידעינן שבא עליה. על זה אמר שלמד כן ממה שאמרו סתם מן הנישואין דמשמע אע"ג שלא נבעלה איירי.
דהוא ודאי משום שכל נשואה בחזקת בעולה: והכ"מ כתב ול"נ דמיתורא דמתני דקתני מן הנישואין פסולות שהיא משנה שאינה צריכה למד רבינו דהיינו לומר שכיון שנכנסו לרשות הבעל לנישואין אע"פ שלא נבעלו פסולות ע"כ. ולא ידעתי כיצד.
דאם מטעם שכיון שנכנסו לרשות הבעל לנישואין אף ע"פ שלא נבעלו פסולות. לא הוי משום שכל נשואה בחזקת בעולה אלא משום דרשות הבעל גורם.
ולא כן אמר רבינו אלא משום שכל נשואה בחזקת בעולה היא. דעיקר הפיסול הוא משום הבעילה וכמו שאמרו בגמרא דביאה משוה לה חללה שהביא הרב המגיד כנ"ל: דין ח' אבל כהן שבא על אחת מהשניות היא כשרה וזרעו ממנה כשרים עיין מש"ל בד"ה אבל כהן שבא על אחת מהשניות וכו' שכתב אך מאי דקשיא לי היא אמאי לא הביא המגרש את אשתו ואמר לה את מותרת ממני ואי את מותרת לכל דאמרינן דזהו ריח הגט דפוסל בכהונה והגט בטל וכו' והדין מצד עצמו הוא תמוה דמאי שנא גבי חלוצה דכי היכי דגזרו עליה שלא תנשא לכהן גזרו על ולדה וגבי ריח הגט לא גזרו כי אם עליה ולא גזרו על ולדה והדבר צריך אצלי תלמוד ע"כ.
ולפע"ד שיש חילוק ביניהם לפי שהתם אינה מגורשת ועדין היא אשתו אלא שבכהן אמרו שנפסלה לו משום ריח הגט ולהכי לא נפסל זרעה. שהרי אם היתה אשת ישראל אינה נקראת גרושה וכיצד אנו פוסלים זרעה דחשבינן לה גרושה גמורה.
אבל בחלוצה גזרו עליה מפני שהיא כגרושה. ואם נשאת תצא שדינה כגרושה.
להכי אמרו שגם בניה פסולים מדבריהם כדין גרושה: עוד כתב הרב ז"ל עוד משכחת לה גדושה דרבנן בממאנת וכו' ותו איכא חרש שנשא פקחת וכו' ואם נתגרשו הוו גרושות מדרבנן וכו' אבל ודאי אם נתגרשו נפסלה לכהונה דומיא דקטנה עד כאן: ואני ההדיוט לפי קוצר דעתי נראה שודאי הוא שגרושה מדבריהם כמו אלו.
כיון שקרו לגירושין שלהם גירושין הרי אם בא עליהם הכהן שהם חללים וזרעם מכהן חללים. ולא אצטריך רבינו לאשמועינן אלא בחלוצה דלית בה גירושין אלא משום דגזרו בה רבנן להיות אסורה לכהן כגרושה חשבינן לה כגרושה.
ואם בא עליה הכהן הרי זו חללה וזרעה מכהן חללים אף על פי שלא נעשו בה גירושין כלל. ולהכי כתב אח"כ אבל כהן שבא על אחת מן השניות היא כשרה וזרעו ממנה

כשרים וכו' דהיינו שלא תטעה לומר כיון שחלוצה אסורה מדבריהם דווקא ואפ"ה אם בא עליה כהן נתחללה היא וזרעה.
גם השניות שאסרו ז"ל לינשא לו יהיו ג"כ כך שנתחללו הם וזרעם מכהן. לזה אמר שאלו לא אסרו אותם לכהן דווקא שאלו איסור השוה בכל הוא לכן לא נתחללו בביאת הכהן כמו החלוצה שהחלוצה אסורה לכהן דווקא.
שכל מגמתו של רבינו הוא לומר שחילוק יש בין חלוצה האסורה מדבריהם לשניות.
דאפי' חייבי לאוין נמי זרעו ממנה כשרים לפי שאינה מאיסורי כהונה.
שכך דרכו של רבינו לבאר אפי' דמובן ממקום אחר: והשתא לא תקשה מה שהקשה הרב ז"ל בתחלת הדיבור שכתב לא ידעתי כוונת רבינו ז"ל בזה דלענין זרעו ממנה כשרין מאי איריא שניות דאיסורן דרבנן אפי' חייבי לאוין זרעו ממנה כשרים. דלא אצטריך רבינו אלא משום דכתב החלוצה שהיא מדרבנן כתב השניות דלא.
משום דאיסור השוה בכל וכמ"ש: ומה שכתב הרב אח"כ וז"ל ואם כוונתו לומר דאפי' חזר ובא עליה ביאה שניה דאפ"ה הולד כשר וכו' דאכתי קשה דאמאי בביאה ראשונה לא עשאה זונה דרבנן וכו' דקא מדייק מכאן דבביאה ראשונה לא עשאה זונה דרבנן.
קשה והרי הדבר מבואר בדברי רבינו בפרק דלעיל דין ד' שכתב הבא על אחת מהשניות וכו' לא עשה אותה זונה שהרי אינה אסורה להנשא לו מן התורה.
דמשמע אפי' זונה דרבנן ליכא דבזונה לא גזרו רבנן. ותדע שכתב או על חלוצתו לא עשה אותה זונה והרי דבחלוצה לא עשה אותה זונה אפי' מדרבנן דהדבר מבואר בדברי רבינו דבחלוצה לית בה משום זונה.
ממ"ש שכהן שבא על החלוצה הרי זו חללה וזרעה מכהן חללים דהוא דינא דגרושה ולא עבד דינא דזונה. דבעינן זונה שהיא אסורה לינשא לו מן התורה.
אבל בחלוצה כיון שהם אסרו חלוצה כמו גרושה עבדינן לה כל דין גרושה מדבריהם כן נלע"ד ודוק: הלכות מאכלות אסורות פרק א' דין א' מצות עשה לידע הסימנים שמבדילין בהם וכו' כתב הרב המגיד וביאור ענין מצות אלו בספר המצות שאנו רשאים לאכול הטהורין ולא הטמאים וכו' והרי זה כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות בענין הציוויי כמניעת ממלאכה בימים המקודשים וכו': נ"ל דכוונת דבריו דעל מ"ש רבינו דמצות עשה וכו' כדי לידע המותר והאסור.
דכיון שהסימנין מפורשים בתורה מאי מצות עשה בידיעת המותר. דבשלמא בידיעת האסור מצוה לידע אותו כדי לפרוש.

אבל במותר מאי מצוה בידיעתו איכא מדהא אסור אחר מותר. להכי אמר דרבינו ביאר בספר המצות.
שהוא שאנו רשאין לאכול הטהורין ולא הטמאים. דהיינו כדי לחייבו עשה נמי אם אכל הטמאים.
דלאו הבא מכללעשה עשה. ומה שאמר שסימני בהמה וחיה מצוה אחת.
ושל עוף מצוה אחת. וכן של דגים ושל חגבים כל אחת מצוה בפני עצמה.
דהיינו דכל מין מהנז' כשיאכל מן הטמאים אחד מהם יש בו לאו הבא מכלל עשה:
אלא שקשה לי כיון דזה הוא כמ"ש כאן משום דמצות עשה לידע הסימנין וכו' מדכתיב והבדלתם. כיצד אמר כמו שאמרו בת"כ משום אותה תאכלו ולא בהמה טמאה.
וידוע שלאו הבא מכלל עשה עשה. וכן כתב רבינו בראש פ"ב מכלל שנאמר וכו' ולאו הבא מכלל עשה עשה הוא: ונ"ל משום שרבינו הוקשה לו על זאת הדרשה דאיך דרשי דלאו הבא מכלל עשה עשה דלא אמרינן כך אלא בדבר מצוה דעשה כך.
דאז דייקינן דמשמע אבל לא תעשה כך דאז אמרינן דלאו הבא מכלל עשה עשה. אבל תאכלו דאמר קרא.
לא אמר מצות עשה שתאכלו אלא לומר רשאין אתם לאכול. ולא נדייק לומר אבל בטמאים אין אתם רשאים כדי ליתן עשה עליהם.
דכיון שעיקר תאכלו לא אתא לעשה כיצד אנו אומרים דלאו הבא מכלל עשה עשה והרי זה אינו עשה הוא. להכי רבינו אמר דאיכא עשה במה שאמר הכתוב והבדלתם וכו' שהוא לשון ציווי לעשות לבדוק הסימנין שמבדילין בהן וכו' שמותר לאוכלן ובין שאין מותר לאוכלן.
כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות בענין הציווי וכאילו אמר צריך שתבדוק המותר בסימניהן כדי שלא תאכל מה שלא יש בו סימניהן שהיא מצות עשה. דמזה הוא מה שדרשו אותה תאכלו ולא בהמה טמאה שהוא לאו הבא מכלל עשה.
ואע"פ שמשמעות אותה תאכלו אינה מצות עשה. כיון שמצינו דמניעת האסורות נפקא ממצות עשה דוהבדלתם.
הוי אותה תאכלו דמשמע מינה אבל לא תאכלו בהמה טמאה. כאילו בא מצות עשה על מניעת שלא לאכול בהמה טמאה.
שהרי מצינו שמניעת האסורות נפקא ממצות עשה דוהבדלתם: וכי תימא דלמה אצטריך אותה תאכלו כיון דנפקא מניעת האסורים בעשה מוהבדלתם. י"ל כיון דעשה הוא בידיעת הסימנים ולא בעשה דאכילה לא הוה דרשינן שאם אתה אוכל הוי עובר בעשה.

כיון דעיקר העשה כדי לידע דווקא. אבל ילפינן מדגלי קרא דמצות עשה איכא בבדיקת הסימנין כדי שלא לאכול האסור.
אזי דרשינן אותה תאכלו כאילו באה מצות עשה על מניעת האסורות דאותה תאכלו ולא בהמה טמאה: : והשתא אין להקשות על רבינו שמצינו דבמנין המצות מפיק להאי דלבדוק בבהמה מקרא דוזאת החיה אשר תאכלו . וכן לעוף ודגים וחגבים מקראי אחריני דלא כמ"ש כאן.
דלהורות לן דזה נפקא לן ממה שצותה התורה לבדוק שהיא מצות עשה דלהכי נקט לה בקרא דוזאת החיה וגו' כיון דעיקר דמצות עשה נפקא. וממה שצוה לנו לבדוק שהוא מוהבדלתם נקט לשון לבדוק כדבר שכתוב בו לשון אכילה: ונ"ל דלא קשה נמי מה שלא הזכיר בחגב עשה דאכילה בפ"ב כיון שהוא כתב הלאו שלו גם על המינים .
שהזכירום כגון זבוב או יתוש וצרעה ודבורה וכיוצא בהן והנך לית בהו עשה. להכי לא הזכיר בחגב עשה.
והזכיר העשה במנין המצות יעו"ש: דין ב' וכל הבהמה וחיה שהיא מעלת גרה וכו' כתב הרב המגיד ונראה שכתב רבינו לשון זה לפי שנמשך אחר לשון הגמרא שאמרו את הגמל וכו' נ"ל דפירוש דבריו כך הוא שהוא כבר פירש שמה שאמר רבינו וכל בהמה שהיא מעלת גרה הרי היא מפרסת פרסה. קאי על שאין לה שינים בלחי העליון.
ובודאי כך הוא שהרי פרט חוץ מן הגמל. דהוא אין לו שינים דאם איירי גם בשיש לו כסתם דבריו.
היה לו לומר חוץ מן הגמל והשפן וארנבת. ועל זה הוקשה לו דלמה תפס דבריו כך.
יאמר בענין דגם ביש לה שינים דיפרש כל מעלת גרה הרי זה מפרסת פרסה חוץ מן הגמל והארנבת והשפן. ותירץ לזה שרבינו נמשך אחר לשון הגמרא וכו' שלא הזכירו אלא גמל ולא הזכירו שפן וארנבת נמי דהם ג"כ מעלים גרה.
לפי שהגמל הוא יש לו דמיון לטהורים יותר שאין לו שינים ולהכי נקטו ליה. ולזה רבינו נמשך אחר זה ולא נקט אלא גמל שהוא אין לו שינים ודומה לטהורים יותר מארנבת והשפן שיש להם: ואח"כ כתב והר"א ז"ל חשב שתהא כוונת רבינו וכו' וכבר ביארתי כוונת רבינו.
דהיינו שהוא כתב דרבינו איירי בטהורים דווקא. ולפי שיוקשה על זה דאם רבינו איירי בטהורים מה בא להשמיענו דבשלמא אם איירי בין בטמאה בין בטהורה שפיר אתא לאשמועינן דאין לה שינים אינו סימן לטהורה דשייך דטמאה היא ואע"פ שהיא מעלת גרה.

אבל אם איירי בטהורין מאי אתא לאשמועינן. ותירץ דצריך רבינו להשמיענו כן להודיע שכל שיש לה שינים למעלה טמאה היא ואע"פ שהיא מעלת גרה: עוד כתב עוד חשב הראב"ד ז"ל שדעת רבינו שכתב וכל בהמה שהיא מעלת גרה וכו' וכבר ביארתי דעתו ז"ל.

דהיינו שכבר ביאר דעת רבינו דאיירי בשאין לה שינים דהיא מפרסת פרסה חוץ מן הגמל: ואנכי איש צעיר קשה לי על דברי הראב"ד ז"ל דאיך עלה על דעתו לפרש בדברי רבינו דמה שאמר וכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה אין לה שינים בלחי העליון. הכוונה בין בטמאה בין בטהורה.

ובמה שאמר רבינו וכל בהמה שהוא מעלת גרה היא מפרסת פרסה בון יש לה שינים למעלה בין אין לה שינים והרי כל מעלת גרה אין לה שינים למעלה. ועוד מה שאמר אח"כ המוצא בהמה במדבר ואינו מכירה ומצאה חתוכה הפרסות.

בודק בפיה אם אין לה שינים למעלה בידוע שהיא טהורה. והרי הוא כבר כתב דכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה אין לה שינים בלחי העליון בין טמאה ובין טהורה.

ורה.

וא"כ למאי אהני הא דאין לה שינים הרי גם בטמאה אם היא מעלת גרה אין לה. וא"כ בהך דחתוכה הפרסות אימא דהיא בהמה טמאה אע"ג שהיא מעלת גרה.

ועוד כיצד אתו דבריו אהדדי. דכיון שאמר שמעלת גרה אין לה שינים למעלה.

היאך אתו דבריו שאמר אח"כ וכל בהמה שהיא מעלת גרה היא מפרסת פרסה דאיירי בין יש לה שינים בין אין לה שינים. והרי כבר כתב דמעלת גרה אין לה למעלה אינו מוכרח שהיא מפרסת פרסה.

ומשמע דמכ"ש דאם היה אפשר שיש לה שינים למעלה שהוא סימן של בקמה טמאה דאמרינן דאע"ג שהיא מעלת גרה איפשר שאינה מפרסת פרסה. וא"כ כיצד אמר אפי' יש בה שינים למעלה היא מפרסת פרסה.

דמכל זה היה לו להראב"ד ז"ל לדייק דודאי דמה שאמר רבינו בתחלה וכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה אין לה שינים בלחי העליון איירי בטהורים דווקא. ואתא לאשמועינן דאם יש לה שינים למעלה ודאי שהיא טמאה ואע"פ שהיא מעלת גרה וכגון ארנבת ושפן.

ומה שאמר אח"כ וכל בהמה שהיא מעלת גרה הרי היא מפרסת פרסה איירי באין לה שינים בלחי העליון. וכמו שאמר חוץ מן הגמל ל זה כתב לפיכך המוצא בהמה במדבר ואינו מכירה ומצאה חתוכה הפרסות בודק בפיה אם אין לה שינים למעלה בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר גמל ע"כ דהיינו כמו שאמר למעלה דבהמות הטהורות אין להם

שינים בלחי העליון וא"כ זו שאין לה שנים בלחי העליון הרי ודאי טהורה ואף על פי שמצאה חתוכה הפרסות ואינו מכירה.
והוא שיכיר גמל לפי שהגמל אף על פי שאין לו שינים בלחי העליון אינו מפריס פרסה: וראיתי בלחם משנה שפירש בדברי הרב המגיד במה שאמר ונראה דנקט רבינו ז"ל לשון זה לפי שנמשך וכו' וז"ל או אפשר דהוקשה לו דהיה לו לומר בפירוש כל בהמה וחיה שאין לה שינים וכו' ולמה סתם ואמר וכל בהמה שהיא מעלת גרה וכו' עד שבעבור זה תפס עליו הראב"ד ז"ל ותירץ דתפס לשון הגמרא שכך הוא לשון הגמרא שאין לך דבר שמעלה גרה וטמא אלא גמל עכ"ל.
וזה תימה אצלי דא"כ למה לו להרב המגיד להאריך בדבריו ולומר שאע"פ שבשפן וארנבת כתב נמי בכל חדא. הוא לא הצריכו להזכיר אלא בגמל לפי שיש לו דמיון לטהורים בהעדר השינים כמו שהזכרתי ע"כ.
והלא לפי דברי הלח"מ שהתירוץ הוא לפי שבגמ' לא הזכירו אלא שמעלה גרה וטמא אלא גמל ולא הזכירו הא דאין לו שינים וא"כ למה לו לכתוב ואע"פ שבשפן וארנבת וכו' לא הצריכו להזכיר אלא בגמל דשפן וארנבת מאן דכר שמייהו כאן כיון דהקושיא היא לפי דעתו דלמה לא הזכיר רבינו בפירוש כל בהמה וחיה שאין לה שינים: דמזה הדבר מבואר להדיא שהקושיא של הרב המגיד היא דלמה לו לרבינו להזכיר אופן של גמל דווקא דהוא ענין שאין לו שינים יזכיר סתם כל מעלת גרה הרי זה מפרסת פרסה חוץ מן הגמל והארנבת והשפן דלזה התירוץ הוא מקביל דכיון דבגמרא כל הזכירו אלא גמל ואע"פ שבשפן וארנבת שייכי נמי אהא דאמרו שליט הוא בעולמו יודע שאין לך דבר שמעלה גרה וטמא.
שהיה להם לומר אלא גמל וארנבת שפן. ולא הזכירו אלא גמל לפי שיש לו דמיון לטהורין בהעדר השינים לכן רבינו נמשך אחרי דברי הגמרא אלו ולא הזכיר אלא גמל: דין ה' בהמה טמאה שילדה כמין בהמה טהורה וכו' לפיכך דג טמא שנמצא במעי דג טהור אסור וכו'.
לכאורה קשה דמאי לפיכך שכתב רבינו דמשמע דאם לא היה הדין כך שהגדל מן הטמאה טמא ומן הטהורה טהור אלא הולכים אחר המין דאם הוא מין טהור אע"ג שגדל מן הטמאה יהיה מותר ואם הוא מין טמא אע"ג שגדל מן הטהורה יהיה אסור. הוה משתנה זה הדין של הדג.

והלא גם אם אמרינן דהולכים אחר המין הדין הוא כך דדג טמא שנמצא במעי דג טהור אסור שהולכין אחר המין. ודג טהור שנמצא במעי דג טמא מותר שהולכין אחר המין: ונ"ל "ל לומר שהכוונה דלפיכך כיון דטעם הבהמה הוא משום גידוליו.

הדגים לא כך הוא אלא דג טמא שנמצא במעי דג טהור אסור דלא כדין הבהמה. ודג טהור שנמצא במעי דג טמא מותר שלא כדין הבהמה.

לפי שאין זה גידוליו כמו הבהמה. אלא בלעו.

וכמו שאמרו בת"כ שהביאו התוספות שם דף ז' ע"ב וז"ל תניא גבי דגים תאכלו לרבות הטהור שבמיני טמא. יכול אף הטמא שבמיני טהור.

ת"ל אותם.

מה ראית לומר בבהמה שבמעי טמא טמא ושבמעי טהור טהור ובדגים אינו כן. לפי שאין גידולם ע"כ: דין ו' בהמה טהורה וכו' וזו היא השסועה שנאמרה בתור' וכו' כתב מר"ן בכ"מ קשה לי דכיון דקי"ל כרב בעלמא ליתא וכי אגמריה רחמנא למשה במעי בהמה אגמריה וכו' לא הוה ליה לכתוב או שילדה ע"כ: ונראה לי דרבינו מפרש דהא דאמר רב בריה בפני עצמה ליתא.

הכוונה שלא יש מין בפני עצמו בעולם אלא שנולדה לפעמים. מבהמה טהורה ובאדם לא חיי וכנפל דמי.

וא"כ ודאי מה שאסר רחמנא שסועה אפי' היא במעי אמה. משום דאם היה מין זה בעולם.

א"כ מה שאסר רחמנא הוא ככל המינים הטמאים. וכיון דאית לן כל הגדל מן הטהורה טהור הוו מתירין אותה כמו שאר המינים הטמאים הנולדים מן הטהורים.

אבל כיון שלא יש מין זה בעולם ואסרה רחמנא אם כן אפילו במעי אמה אסורה. דמה לי נולדה או עדיין במעי אמה.

כיון דבעלמא דין אחד להם. ושמואל דאמר בריה בעלמא איתא הכוונה דיש מין זה בעולם.

וכי אסרה רחמנא בעלמא אסרה ככל המינים הטמאים. ואם נמצא זה המין במעי בהמה טהורה מותרת באכילה.

דכל בבהמה תאכלו כתיב. והכי נראה מדברי רש"י שם דפירוש בעלמא ליתא הוא שלא יש מין זה בפני עצמו.

וכמו שכתבו התוס' לדעת רש"י ז"ל יעו"ש. ומה שאמר שם דגם לשמואל דאם כלו לו חדשיו אם יצאו לאויר העולם אסור הוא משום דס"ל כיון דיצא זה משונה מאמו נפל הוא.

וסובר רבינו דמה שהקשו בבכורות דף מ"ג ע"ב על ר' חנינא למימרא דחיי ואמר רב באשה אינו וולד וכו'. על רב דווקא פריך דאמר באשה אינו וולד דלא חיי.

ומדפסל ליה הכא לעבודה מכלל דחיי. ונמצא לפי דעת רבינו כך הם דברי רב באשה אינו וולד משום דאינו חי.

ובבהמה אסור באכילה משום דהוא שסועה דאמר הכתוב וכמ"ש: והשתא לדעת רבינו המה דנקטו בדבריהם המפלת הוא לדברי רב נקטיה משום אדם דהוא נפל מקרי ולשמואל משום בהמה נקטיה דהוא נפל מקרי כמ"ש וריהטא דש"ס אזלא להאי פירושא דרבינו שפיר. דלישנא דבעלמא אגמריה לא אתי שפיר כפירוש ר"ת.

וגם לא אתיא כפירוש רש"י דהא ממומי אדם קא פריך ולא ממומי בהמה. והתם נמי לא פריך אלא אדרב ולא מייתי משמואל מידי: והשתא לפי פירוש זה הוא מ"ש רבינו או שילדה דהיא יולדת.

ומשום נפל ליכא אלא משום איסור שסועה. ואינו דוחק זה שאמרנו שבאדם הוא נפל מקרי ובבהמה מקרי נפל הוא.

דלשמואל דאמר באשה ולד שאינו מקרי נפל בבהמה מקרי נפל. דכך רש"י ז"ל מפרש דהא דאמר הש"ס לדעת שמואל יצא מי שיש לו שני גבין ושני שדראות דאע"ג דכלו לו חדשיו אם יצא לאויר העולם אסור משום דנפל הוא דלא חיי ונבלה הוא ואע"פ שיש לו דבאשה ולד דלאו נפל הוא ודוק:דין ח' אין לך בכל בהמה וכו' כגון שור הבר והמריא שהן ממין השור ע"כ.

כתב ה"ה ומכ"מ אני תמה בזה אחר שרבינו סבור ששור הבר מין בהמה היאך כתב שבעה מיני חיה דהא משמע בגמרא שם דשור הבר היינו תאו וכו' אבל הני מדלא חשיב ליה בהדי חיות דה' מינא דעז הוא וכו' הרי כאן מבואר ששור הבר זה תאו וא"כ שהוא מין בהמה הרי הם ד' מיני בהמה וששה מיני חיה ע"כ: ואנכי איש צעיר נ"ל דממה שכתב רבינו הם ומיניהן כגון שור הבר והמריא שהם ממין השור משמע להדיא דשור. הבר אינו מין לבדו מוזכר בכתוב אלא הוא מין שור. וא"כ הוא בכלל שור הכתוב בקרא וכמו המריא שהוא מין השור.

ואינו כתוב בקרא לבדו ואינו תאו הכתוב בקרא. ומחלוקת רבנן ורבי יוסי בשור הבר לאו כמו שאמרו בש"ס א"ל ע"כ לא פליגי ר' יוסי ורבנן אלא בשור הבר דרבנן סברי

מדתרגמינן תורבלא מינא דבהמה וכו' דעיקר מחלוקתם הוא דרבנן סברי כיון דלא קחשיב ליה קרא מין השור הוא.
ורבי יוסי סבר כיון דהוא גדל ביער הוא מן החיות דקרא. ודייק רבינו הכי מדאמר רב המנונא הני עזי דבאלא כשרות לגבי המזבח סבר לה כדאמר רבי יצחק עשר בהמות מנה הכתוב ותו לא והני מדלא קא חשיב להו בהדי חיות שמע מינה דעז נינהו.
דמשמע דסבר דדבר שלא מינה אותו הכתוב אזלינן בתר המין. אם כן זה הוא טעמא דרבנן דשור הבר הוא מין בהמה.
ואף ע"פ שמתקיף ליה רב אחא ודילמא מינא דאקו. כיון שאינו ממין חיה ודאי דלא ממינא דאקו הוא דלא חש להאי אתקפתא.
וכן הוא הטעם דרבנן דאמרי שור הבר מין בהמה כיון דלא מנה אותו הכתוב ולא חיישי דילמא מינא דאקו או תאו או זמר. דכיון שהוא נראה להדיא שהוא מין בהמה לא אמרינן דילמא ממינא דהנהו חיות דמנה הכתוב: וזהו הטעם שפסק רבינו דעזי דבאלא מין בהמה וכשרים על גבי המזבח וכדעת רבנן שאמרו שור הבר מין בהמה: ועוד נראה דדייק רבינו דטעמא דרבנן לאו משום דהוא תאו הכתוב בתורה ומתרגמינן תורבלא.
דהא קא מתקיף רב אחא בריה דרבא לרב אשי. דילמא מינא דתאו וכו' משמע דלא סבירא ליה כדעת רב הונא בהא דאמר ע"כ לא פליגי וכו'.
דתרוייהו ס"ל דתאו הוא שור הבר. דא"כ מאי קא פריך ליה ודילמא מינא דתאו.
והא תאו הוא שור הבר בין לרבנן בין לרבי יוסי דהוא בהמה גסה והיאך אמר על עזי דבאלא דהוא בהמה דקה דהוא מינא דתאו. אלא ודאי דפשיטא ליה דמחלוקת רבנן ורבי יוסי לאו משום דשור הבר הוא תאו אלא משום דרבנן ס"ל כיון דהוא מין שור הוא מין בהמה.
ור' יוסי סבר כיון דהוא גדל ביער מין חיה הוא אלא ראיית המפשיט דהוא משום דלא מננהו קרא. הא פריך ליה על האי סברא דילמא מינא דתאו והרי קא מננהו קרא.
וכבר אמרתי דרב המנונא לא חש להאי אתקפתא כיון דאינו מבואר להדיא דתאו הוא מין חיה. לא אמרינן על מין בהמה שהוא מין חיה דכתב קרא: והשתא לא קשה תו מה שהקשה הרב המגיד על רבינו דרבינו דאמר דשור הבר מין בהמה אינו תאו הכתוב בקרא ואפשר לומר דמה שכתב הרב המגיד ויש ספרים דגרסי ודילמא מינא דזמר הוא. הכוונה אבל לפי גירסת ודילמא מינא דתאו הוא. לא תקשה על רבינו האי קושיא משום דלא קיימא הך דאמר המפשיט ע"כ לא פליגי וכו' וכמ"ש.

ולא קשה אלא לפי גירסת ודילמא מינא דזמר נינהו. ומה שאמר הרב המגיד לבסוף אבל מה שמנה התאו בכלל חיה וכתב שור הבר מין בהמה איני יודע לתרץ לפי גירסת ספרינו.

הכוונה דאפשר דרבינו היתה לו גירסא אחרת בש"ס דלא כגירסא שיש לנו דאפשר דלא גריס כלל כהמפשיט ע"כ לא פליגי וכו': ומר"ן בכ"מ הבין בדברי הרב המגיד דהכוונה על חילוף הגירסאות שיש לנו בין לגירסא ראשונה בין ליש ספרים דגרסי ודילמא מינא דזמר וכו' עד שהקשה עליו מה שהקשה.

אבל לפי מה שפירשתי דלהגירסא לא שייכא הך קושיא: והנה לפי מה שפירשתי דלהגירסא דגרסי ודילמא מינא דתאו וכו' לא קשיא על רבי' קושית הרב המגיד: והנה הרשב"א ז"ל אדרבא קא פריך על רבינו מהך גירסא שכתב וז"ל פסק הרמב"ם כרבנן דאמרי מין בהמה הוא ומיהו לפי גירסת הספרים דגרסי ודילמא מינא דתאו נינהו.

משמע דרב אחא ורב אשי דבתראי נינהו ס"ל כר' יוסי. ומדס"ל כרבי יוסי הלכתא כוותיה ושמא דהרב הגיר' שיש לו הוא ודילמא מינא דזמר הוא ע"כ ולכאורה הוא הפך מ"ש.

ועוד קשה על מה שתירץ על רבינו שאמר ושמא דיש לו גירסא ודילמא מינא נינהו. דאכתי קשה כיון דהני אמוראי רוצים לאוקומי גם על המין של בהמה דהוא עזי דבאלא שהוא חיה דהוא מינא דזמר שזה סברת ר' יוסי דס"ל דשור הבר מין חיה הו"ל לפסוק הלכתא כר' יוסי: ומזה אני אומר דגם הרשב"א הוה פשיטא ליה דהני אמוראי ס"ל דלא כדעת המפשיט דאמר ע"כ לא פליגי וכו' וכמ"ש.

אלא דקושיתו על רבינו מהגירסא של ודילמא מינא דתאו. הכי כוונתו כיון דקא מקשו על המפשיט דאמר על עזי דבאלא מדלא קחשיב להו בהדי חיות.

שמע מינה דעז נינהו דאמרי ודילמא מינא דתאו נינהו. אלמא ס"ל דאע"ג דהוא מין בהמה אפשר שהוא מין חיה כיון שגדל ביער וכמו סברת רבי יוסי דאמר שור הבר מין מין חיה ובכלל החיות שכתב קרא דהוא אחד מהם.

וכיון שכן הוה ליה לפסוק הילכתא כר' יוסי ותירץ על זה ואמר ושמא דהרב גריס ודילמא מינא דזמר הוא. דהיינו מדלא מקשו ודילמא דתאו.

ודאי דגם הני אמוראי ס"ל כדעת המפשיט דפלוגתייהו דרבנן ור' יוסי בשור הבר ותאו דמתרגמינן תורבלא דרבנן סברי כיון דהוא שם השור הוא מין שור . ור' יוסי ס"ל כיון שהוא מין הגדל ביער הוא חיה.

ואם כן לא יקשה על רבינו שלא פסק כרבי יוסי דמה דמקשו ודילמא מין זמר כרבנן אתיא. דכיון דלא מתרגמינן תורבלא שם דבהמה קא מקשו הכי.

אבל הרב המגיד שמקשה על רבינו על שלא מנה ארבעה מיני בהמה וששה מיני חיה אפשר דמה שכתב ויש ספרים דגרסי וכו' הכוונה הוא כמו שכתבתי. וכל זה נראה לי עיקר שרבינו הוא קא דייק מדברי רב המנונא כמ"ש ראשונה: ואח"כ ראיתי להר"ש ז"ל שכתב בפרק ח' דכלאים דברי התוספתא דרבנן ס"ל דתאו בריה בפני עצמה ושור הבר בריה בפני עצמה.

וא"כ רבינו כתב לפי התוספתא וא"כ לא קשה עוד קושית הרב המגיד. וכ"ש לפי דברי הירושל' שהביא שם: דפשט דברי הרשב"אבקושייתו על רבינו הכי כיון דהני אמוראי קא מקשו ודילמא מינא דתאו וכו' אלמא פשיטא להו להני אמוראי דתאו הוא מין חיה מוכרח שזאת היא סברת רבי יוסי דאמר דתאו הוא מין חיה ואע"ג דרבי יוסי ס"ל שהוא שור הבר והנהו אמוראי קאמרי על עזי דבאלא מ"מ בדרך דחייה הוא דקאמרי הכי על ראיית המפשיט דאמר כיון דלא קחשיב להו הנהו עזי דבאלא על זה מקשו ודילמא דקחשיב להו קרא והוא תאו הכתוב בקרא אבל מ"מ מדקאמרי הכי דילמא תאו הוא אלמא פשיטא להו דתאו מין חיה דהוא כסברת ר' יוסי דתאו מין חיה ולא כרבנן דסברי דתאו הוא מין בהמה.

ולזה הקשה על רבינו למה פסק כרבנן דס"ל מין בהמה הוא כיון דהני אמוראי פשיטא להו דתאו לאו מין בהמה. ותירץ דשמא דהרב גריס ודילמא מין זמר הוא דאז לא תקשה עוד על רבינו דלמה פסק דלא כד' יוסי דס"ל דגם במתרגמינן עליה שם בהמה אכתי חיה הוא.

וא"כ הני עזי דבאלא דשם שלהם הוא שם בהמה והם רצו לומר שם חיה אלמא כר' יוסי ס"ל דרבנן לא אמרי על שם דקאמרי אינשי. אלא על מה שמתרגמינן דוקא.

והני אע"ג דקרו להו אינשי כשם בהמה. כיון דלא מתרגמי' עלייהו שם בהמה גם רבנן מודו דאפשר דאינהו מין חיה והוא מינהו דקחשיב קרא ודוק: דין י"ג כלאים הבא מן הבהמה וכו' ומכסין את דמו כתב הרב המגיד ושם הביאו ברייתא וכו' וידוע שאין מלקין על הספקות ע"כ.

קשה לי דמדסתם רבינו משמע אפי' בצבי הבא על התישה אינו לוקה והא בסוגיא דפרק אותו ואת בנו משמע דלרבנן דאית להו שה ואפי' מקצת שה נוהג אותו ואת בנו בצבי הבא על התישה ולוקה וכן כתב רבינו בפי"ב מהלכות שחיטה דין א' ועדיפא מינה כתב שם דאפי' בת הצביה אם היתה נקבה וילדה בן ושחט את הנקבה בת הצביה ואת בנה לוקה.

ועוד על מה שכתב שם כנז' היתה בת הצביה הזאת נקבה וכו' הקשו עליו רבים כיון דמספקא לן אי חוששין לזרע האב למה לוקין עליו דילמא אין חוששין לזדע האב ולא הוי אפי' מקצת שה וגם הרשב"א ז"ל הקשה על רבינו על מה שכתב שם אבל העז שבא על הצביה אסור לשחוט אותה ואת בנה.

למה אסור לשחוט והא רב חסדא אמר הכל מודים בצביה ובנה תיש שהוא פטור מאי טעמא שה ובנו אמר רחמנא ולא צבי ובנו והביאו הכ"מ שם יעו"ש: ונלע"ד לתרץ קושיות אלו דרבינו סבור כיון דרב פפא אמר בתיש הבא על הצביה ולאיסורא דרבנן סברי דילמא חוששין לזרע האב שה ואפי' מקצת שה אמרינן ואסיר דמשמע דאיירי על הצביה ובנה דלא כדמפרש לה הרשב"א.

הרי ודאי דלא ס"ל כרב חסדא דאמר שה ובנו חמר רחמנא ולא צבי ובנו דרב פפא ס"ל אי אמרינן דחוששין לזרע האב כיון דשה ואפילו מקצת שה סברי רבנן א"כ הבן הוא שה מקרי ולא קרינן עליה ולא צבי ובנו דזה לא מקרי צבי אלא שה אי חיישינן לזרע האב. דקפדא תורה שאם יהיה אחד מהם שה נוהג בהם אותו ואת בנו ולהכי כתב רבי' גם בתיש הבא על הצביה אסור לשוחטם ביום אחד דילמא חיישינן לזרע האב ולא מקרי צבי אלא דאין לוקין עליו דדילמא אין חוששין לזרע האב והוא צבי ופרה ובנה אסרה תורה ולא צביה ובנה.

וג"כ נראה להדיא דרב פפא לא ס"ל כרב חסדא שהרי כתב ולמלקות רבנן סברי נהי נמי דחוששין לזרע האב שה ואפילו מקצת שה אמרינן ומלקינן ליה ורב חסדא הוא אמר הכל מודים בהיא תיישה ובנה צבי שחייב שה אמר רחמנא ובנה כל דהו. דמשמע אע"פ דלא אמרינן שה ואפי' מקצת שה.

וכיון דהביאו בפרק הזרוע לדברי רב פפא אלמא כוותיה קי"ל: ומה שכתב רבינו שאם בת הצביה ילדה בן ושחט לה ולבנה שלוקה הוא דרבינו דייק הכי כיון שאנו אומרים ולא צבי ובנו היכא דאמרינן דלא חיישינן לזרע האב אצטריך האי דייוקא לומר שאף על פי שהבן יש בו מקצת ממין בהמה הוא מותר כיון דאמו צביה.

דאי לאו הכי ודאי שמותר דלא אסר קרא אותו ואת בנו אלא במין בהמה. אלא מוכרח דהוה ס"ד כיון דיש בו ממין בהמה הוה אסור.

להכי דייקינן ולא צביה ובנה. כיון דאמו צביה גמורה לא יחול עליו מה שאמר הכתוב שה אותו ואת בנו וגו' דמכח אמו פטרינן מאותו ואת בנו משמע אבל אם אמו היתה שמעורב בה זרע בהמה ג"כ.

אם ילדה בן שבא מזרע בהמה ג"כ לוקה דלא פטרינן בכגון זה אלא כשהיא עם אמה הצביה גמורה ונראה נמי דדברי רבינו הכא לא איירי בבא מן התישה והצבי דזה ודאי מין בהמה הוא ולוקה עליו ודייקי הכי דבריו במ"ש הבא מבהמה טהורה עם חיה טהורה דמשמע דחיה היא הנקבה ממה שכתב עם חיה טהורה דהכי משמעות עם שאמר עם חיה טהורה דכן משמע ממ"ש שם בין מכבש עם עז בין מעז עם הכבשה.

ומה שביאר שם רבינו בפי' הוא משום דהוצרך לכתוב שם היתה בת הצביה הזאת נקבה וכו' ובפי"ג שם בדין כסוי שכתב הבא מבהמה וחיה ג"כ משמע שהחיה היא הנקבה ממה שהקדים הבהמה. ובריש פ"ג מהל' י"ט שכתב ספק בהמה ספק חיה כיון שכתב ספק הרי כבר ביאר דבריו בדין אותו ואת בנו.

ובפ"ט מהלכות בכורים ביאר שם רבינו משום דאיכא דנותן חצי המתנות ואיכא דפטור מכל המתנות אבל הכא לא צריך לבאר יותר דהוא מבואר שאיירי שבא מן החיה והוא ספק אם חוששין לזרע האב או לא ולכן אין לוקין עליו דאין לוקין על הספיקות כן נ"ל: דין י"ד סימני עוף וכו' עורב זרזיר שכן נאמר בעורב למינו להביא את הזרזיר ע"כ.

כתב מר"ן בכ"מ עוד כתב רבינו וכל השוכן עם הטמאים ונדמה להם טמא ודברים אלו סותרים זה את זה וכו': ואנכי ההדיוט נ"ל דרבינו פסק בהאי דלמינו להביא את הזרזיר משום דבש"ס דף ס"ב כשאמר רב נחמן היה בקי בהן ובשמותיהן וכו' והוא שיכיר עורב. והקשו עליו והתניא עורב זה עורב למינו ר"א אומר להביא את הזרזיר.

דמשמע דר"א דריש למינו להביא הזרזיר. ועלה תירצו אלא עורב וכל מין עורב אלמא דהלכתא הכי דלמינו להביא את הזרזיר.

ועוד איכא ברייתא דמתניא סתמא והביאה הרי"ף. ת"ר עורב זו עורב שחור וכו' למינו להביא את הזרזיר.

דמשמע דגם רבנן דרשי למינו להביא את הזרזיר : אבל על הך ברייתא אחריתי דקמייתי לה הש"ס בלישנא אחרינא. ר"א אומר לא לחנם הולך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו.

דמשמע דר"א לא דריש מן למינו כהנך ברייתי קאמר על אחרים אומרים שכן עם טמאים טמא עם הטהורים טהור כמאן כרבי אליעזר וכו'. דהיינו דעל הך טעמא דקתני האי ברייתא אסהוא זה הוא הטעם שאמרו שכן עם הטמאים טמא.

ונפקא מינה למינים אחרים אבל על הזרזיר לא קאמר דהם קא מפקי ליה מן למינו כמו הנך ברייתי. ועל זה השיב לו אפילו תימא רבנן שכן ונדמה קאמרינן דהיינו לשאר מינים

בעי שכן ונדמה: ולהכי רבינו ז"ל פסק למינו להביא את הזרזיר דהכי הילכתא כנז' דרבנן דרשי נמי הכי.
ופסק כי האי דאסיקו שכן נדמה קאמרי' שהוא לענין מינים אחרים: ואתי שפיר נמי דהרי"ף ז"ל הביא בדברי רב נחמן והוא שיכיר עורב וכל מין עורב. דאסיקו הכי בש"ס משום הך ברייתא דקתני למינו ר"א אומר להביא את הזרזיר והביא גם כן הך ברייתא אחריתי עורב זו עורב שחור וכו' למינו להביא את הזרזיר.
והביא גם כן הך ברייתא אחרים אומרים שוכן עם טמאים טמא עם טהורים טהור כמאן כר"א וכו' אפי' תימא רבנן שוכן ונדמה קאמרינן. דמשמע דכולהו הילכתא כמו דברי רבינו ולא כדברי הר"ן ז"ל דפירש לדעת הרי"ף יעו"ש: דין ט"ז מי שאינו מכירן וכו' כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא מאלו המינין וטמא ע"כ.
נראה שאין הכוונה שכל המינין הטמאים דורסין ואוכלין שהרי כתב אח"כ לפי שאין בכל המינין האסורין מין שאינו דורס ויש בו אחד משלשה סימנין אלו חוץ מפרס ועזניה וכו' אלמא משמע דיש מין שאינו דורס אבל אין בו אחד משלשה סימנין אלו. וכיון שכן מ"ש ושאינו דורס ואוכל אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו הרי זה עוף טהור.
דהיינו שידוע שאינו דורס ואפ"ה לא מהני סימן זה לבדו לפי שיש מין מן הטמאים שאינו דורס לכן בעינן שיהיה בו אחד משלשה סימנין של טהרה דהכי משמעות המתניתין דקתני אבל אמרו חכמים כל עוף דורס טמא וכל שיש לו אצבע יתרה וזפק וקרקבנו נקלף טהור. דמשמע דכל עוף הדורס הוא טמא מ"מ.
ושאינו דורס בעי נמי אחד משלשה סימנין אלו וכמו שאמר אמימר הלכתא עוף הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דריס. דמשמע אע"ג דלא דריס בעי סימן אחד מן אלו השלשה: וה והשתא דהוא כפירוש ראשון של הרב המגיד ואי אפשר לפרש כפירוש השני דמפרש לדברי רבינו שמה שכתב ושאינו דורס ואוכל שהוא שאין ידוע שכבר הכרחתי שדברי רבינו הם שבטמאים ג"כ יש שאין דורס וא"כ סימן שאינו דורס לבד אינו מועיל.
לפי שיש ג"כ במין הטמאים שאינם דורסים לכן צריך סימן אחד משלשה סימנים וכן נראה מדבריו בפירוש המשנה וז"ל ואין אנו צריכין לכולם אלא אפי' אחד מהם אם נמצא בעוף שאין אנו מכירין אותו הרי הוא עוף טהור על מנת שלא יהיה דורס ואוכל לפי שכל דורס טמא דין כולל ע"כ. ובודאי דפשטא דמתניתין הכי דקתני כל עוף הדורס טמא.
דהוא דין כולל בין שיהיה לו סימן אחד או כולן . ומה דקתני אח"כ כל שיש לו אצבע יתרה וכו' הכוונה שאם אינו דורס בודאי אזי באחר מסימנין אלו יספיק לטהרה דאו או

קתני ומשמע דאי לית ליה סי' אחד בגופו אף ע"ג דלא דריס בודאי אפ"ה טמא: והן הנה דברי אמימר דאמר הלכתא עוף הבא בסי' א' טהור והוא דלא דריס דדייק הכי מדברי המתניתין: ובודאי דדברי אמימר הכי פירושם כמ"ש שפירשתי למתני' דהא קאמר אח"כ מאי איכא משום פרס ועזניה ליתנהו בישוב.

דהוא אמר דמאי דשרינן בהכי ולא חיישינן לפרס ועזניה הוא משום דלא שכיחי. דהיינו הני פרס ועזניה דאית בהו סימן אחד בגוף ולא דריס.

לא חיישינן להו דלא שכיחי בישוב. וזהו ממש דברי רבינו שכתב שאין בכל אלו המינין האסורין מין שאינו דורס ויש בו צד אחד משלשה סימנין אלו חוץ מפרס ועזניה.

ופרס ועזניה אינן מצויין בישוב. הן אמת שלפי הסוגיות שם לא אתי כדברי רבינו כמו שהאריכו בזה המפרשים האחרונים.

אבל לדעתי דעת הדיוט כך הוא שרבינו ס"ל כיון שאמר אמימר הלכתא עוף הבא בסי' א' וכו' אזי לא אמרינן תו מה שאמרו בברייתות והתניא נשר וכו'. ולא מה דתני רבי חייא וכו' אלא כפשטה דמתניתין דהיא כמו שאמר אמימר וכמ"ש כן נ"ל בדברי רבינו ודוק: דין כ"ב מי שהוא בקי בהן ובשמותיהן וכו' ואף על פי שראשו ארוך ויש לו זנב אם היה שמו חגב טהור כתב הרב המגיד ומ"ש רבינו ואף ע"פ שראשו ארוך ויש לו זנב אם היה שמו חגב טהור מסופק אצלי אם דעתו הוא דבכל גוונא בעינן שמו חגב וכו' או דעת רבינו דכל שאין ראשו ארוך ואין לו זנב אין צורך אלא לג' סימנין שהזכיר ע"כ: ואנכי איש צעיר נ"ל דודאי דרבינו ס"ל דבכל גוונא בעינן ששמו חגב דהא בגמ' מייתינן פלוגתא דתנא דבי רב ותנא דבי רבי ישמעאל ואמרינן דקא מפלגי בראשו ארוך דלתנא דבי רב כל חגב שראשו ארוך טמא ולתנא דבי ר' ישמעאל טהור ודריש נמי בהאי דרשא דבעינן שיהא שמו חגב וכיון דרבינו פסק כתנא דבי רבי ישמעאל דראשו ארוך טהור א"כ מה שכתב אם היה שמו חגב טהור הוא חוזר על הכל אף על פי שאין ראשו ארוך כמו תנא דבי רבי ישמעאל דמכשיר בראשו ארוך ובעי ששמו חגב דמיניה קא מפיק לצירצור ורבינו דפסק כתנא דבי ר' ישמעאל הוא משום דפשטה דמתניתין כוותיה.

דקתני ובחגבים כל שיש לו ארבע רגלים וכו' אלמא בהכי סגי אף ע"פ שראשו ארוך. ולא תימא דתנא דמתניתין אע"ג דפשט דבריו כרבי ישמעאל אפ"ה לא בעי ששמו חגב דהא משמע דר' יוסי הוא דאמר הכי דמשמע דת"ק פליג.

דא"כ היכי דריש לקראי לא כתנא דבי רב ולא כתנא דבי ר' ישמעאל. אלא ודאי דמה שאמר ר' יוסי ושמו חגב לא פליג.

אלא פרושי דקא מפרש דת"ק הכי קאמר דבעי שמו חגב. וכן נראה מדברי רבינו בפי' המשניות שכתב ע"מ שיהיה שמו חגב כמו שאמר ר' יוסי.
דאם ס"ל דר' יוסי פליג היה לו לומר והלכה כר' יוסי דבעי שמו חגב: ואח"כ ראיתי דמה שנסתפק הרמב"ן שכתב הרב המגיד הביאו הר"ן ז"ל וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל דאפשר דדריש להו כדדרשינן בספרא דתניא אין לי אלא אלו בלבד מנין לרבות שאר המינין ת"ל למינהו למינהו רבה. הא כיצד היה למד סתום מן המפורש מה ארבה מפורש שיש לו ד' רגלים וד' כנפים וקרסולים וכנפיו חופין את רובו אף אני אביא וכו' ר' יוסי אומר ושמו חגב מדקאמר מה הפרט מפורש שיש לו ד' רגלים וכו' ש"מ דבהני ד' רגלים וכו' בלחוד שרי.
ואע"פ שראשון ארוך ומדקתני עלה ר' יוסי אומר ושמו חגב ש"מ דת"ק לא בעי שמו חגב . והיינו כתנא דמתני' עכ"ל: וכל זה הוא למה שנאמר דת"ק פליג ארבי יוסי דטעמא דת"ק דאית ליה כדרשא דספרא ולית ליה כדרשא דתנא דבי רבי ישמעאל.
אבל בדברי רבי'אם נאמר שהוא ס"ל ג"כ שת"ק פליג ארבי יוסי והוא פסק כת"ק דלא בעינן ששמו חגב יהיה הדין בגם אם הוא ראשו ארוך ויש לו זנב לא בעי שמו חגב כדעת ת"ק. ומנין לו לומר דבראשו ארוך ויש לו זנב בעי ששמו חגב.
דזה דלא כמאן דלתנא דבי רב הוא טמא ולתנא דבי ר' ישמעאל דגם בשאין ראשו ארוך ואין לו זנב בעי שמו חגב ולתנא דמתניתין אם נאמר כמו שכתב הרמב"ן דאפשר דדריש כדדרשי' בספרא יהיה דגם בראשו ארוך לא בעינן שיהיה שמו חגב. ואיך יסתפק בזה הרב המגיד: וראיתי להרב לח"מ שכתב וז"ל ולפירוש שני שכתב הרב המגיד דפליגי בהא פליגי ת"ק מוקי קרא דחגב לראשו ארוך ויש לו זנב בהא קאמר קרא דבעינן שיהא שמו חגב.
ור' יוסי אית ליה דאפי' אין ראשו ארוך בעינן שיהא שמו חגב עכ"ל: וזה תימא דאיך שייך לומר כך דהא' לית מאן דדריש הכי ואיך שייך לומר שרבינו יסבור כך לדעת ת"ק: פרק ב' דין א' מכלל שנאמר וכו' ולאו הבא מכלל עשה עשה. כוונת דבריו הוא כיון דכתיב זאת החיה אשר תאכלו וכו' משמע אבל שאין לו סימנין אלו לא תאכלו וזה לאו הבא מכלל עשה והוא העשה אשר כתב למטה בבשר האדם ונראה דעיקר העשה הוא מדכתיב לבסוף אותה תאכלו: דהוא כמו ציווי דנקרא עשה.
אבל מזאת החיה אשר תאכלו הוא בא להורות המינים אשר תאכלו. ולא כמו לשון ציווי וכן בת"כ קא מפקי לעשה מאותה תאכלו כמו שכתב הרב המגיד בראש פ"א ורבינו תפס רישא דקרא שאין דרכו לדקדק להביא ממש כיון דלא נפקא מינה לדינא.

ומעתה לא קשה מה שהקשה הרב ודוק: דין ג' האדם אע"פ שנאמר בו ויהי האדם לנפש חיה וכו' ולאו הבא מכלל עשה עשה. כתב הרב המגיד והוצרך למעטו מפני שכתוב ויהי האדם לנפש חיה.

פירוש דבריו כך הוא שודאי שאי אפשר לומר שאצטריך למעטו משום ק"ו שכתבו שם ומה בהמה שהקלתה במגעה וכו'. דהא אין מזהירין מן הדין דהא בשאין לה שום סימן דאתי מק"ו כתב הרב הטעם הוא לפי שכבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה.

ואם כן אדם אם לא היה שנאמר בו נפש חיה אפילו איכא ק"ו ומה בהמה שהקלתה וכו'. לא היה בשר אדם בלא תעשה מכח קל וחומר זה.

שאין מזהירין מן הדין אבל כיון שכתוב נפש חיה וכתיב זאת החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו דודאי דלא קאי אלא על הנקרא חיה דווקא. דאי אפשר שעל כל דבר קאי קרא דא"כ אסר כל דבר שאין היתרו מבואר בתורה.

וכיון שכן הרי איסור לאו הבא מכלל עשה אית ביה ולהכי מזה הוא שעשו הק"ו דכיון דאית ביה לאו הכא מכלל עשה. וכמו שכתב זה הטעם בשאין לו סימנים כלל.

וזהו כוונת דבריו שכתב ואצטריך למעטו מפני שכתוב ויהי האדם לנפש חיה. ואז הוה ביה לאו הבא מכלל עשה כנז'.

והוה מרבינן ליה מק"ו ומה בהמה שהקלתה וכו'. דאי אפשר לומר דמה שכתב רבינו האדם אע"פ שנאמר בו ויהי האדם לנפש חיה אינו מכלל מין חיה בעלת פרסה לפיכך אינו בלא תעשה.

דהיינו שמשום זה לא שייך בשום אופן לחייבו דהרי בברייתות קאמרי דאית ביה ק"ו אי לאו דאמעיטו קרא בפירוש. שמזה מוכרח לומר שכוונת דברי רבינו לומר שאי אפשר לומר כיון דעבדינן שאין בו סימן כלל דהוא אתי מק"ו משיש בו סימן אחד.

אל תאמר שמזה הטעם הוה אתי אדם נמי שאין לו שום סימן. לזה אמר שאינו מכלל מיני חיה בעלת פרסה ולא אתי ככל שאר החיות בעלת פרסה.

דזה הוא דאצטריך לאשמועינן אבל על הך ק"ו דעבדג בברייתות לא אצטריך לאשמועינן. כיון דהך ק"ו נסתר בפירוש.

ולא אשמועינן אלא דאית ביה לאו הבא מכלל עשה. דרבינו דייק ליה ממה שהיו רוצים לעשות ק"ו מעיקרא.

ואי אפשר לעשות ק"ו עד שיהיה בו לאו הבא מכלל עשה. וזה לא דברו בה הברייתות. להכי הוא ז"ל המציא לו הטעם שהוא משום דכתיב זאת החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו. שודאי שכוונת דברי הרב המגיד כך הם.

שאם לא כן תקשה שאיך אמר ואצטריך הכתוב למעטו מפני שכתוב ויהי האדם לנפש חיה. והלא בדברי רבינו לפי שאינו מכלל מיני חיה בעלת פרסה לפיכך אין בו לא תעשה. דזה לא אצטריך הכתוב למעטו בדאי כיון שאינו ממיני חיה בעלת פרסה. ואף ע"פ שכתוב ויהי האדם לנפש חיה.

אלא ודאי שכוונת דבריו שהוצרך הכתוב למעטו שהיה בא מק"ו ומה בהמה שהקלתה וכו'. וזה לא היה שייך לעשות ק"ו זה שאין מזהירין מן הדין.

אלא משום שכתוב בו נפש חיה וזה משמע מפסוק שכתוב זאת החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו דאית ביה לאו הבא מכלל עשה. ומזה הוא שעשו הק"ו ומה בהמה שהקלתה וכו': ומעתה לא שייכא קושית הלח"מ על דברי הרב המגיד וז"ל מיהו קשה דבלאו הכי צריך הכתוב למעטו מהק"ו שאמר שם בספרי וכו': דאין כך כוונת דברי הרב המגיד עד שיקשה עליו אלא כמו שפירשתי דבריו ואין כאן קושיא כלל: עוד כתב הלח"מ ז"ל וז"ל עוד קשה על הרמב"ן שהקשה על רבינו דהיוצא מן הטמא טמא וכו' תקשי ליה הברייתא גופא דת"כ דאמרה אוציא את החלב שאינו שוה בכל ולא אוציא את הבשר ששוה בכלי דאיך אפשר דהחלב יהיה מותר ולא אוציא את הבשר ויהיה הבשר אסור.

והלא כל היוצא מן הטמא טמא ע"כ. ואני ההדיוט נ"ל דלא קשה מהברייתא גופה דהכי מפרשינן להברייתא דהיינו דאה"נ דממיעוט דזה יכולני להוציא את החלב שאינו שוה בכל אבל ולא אוציא את הבשר ששוה בכל וכאשר לא נוציא את הבשר אזי הדרינן דגם החלב לא אמעוט משום דהיוצא מן הטמא טמא ת"ל הוא טמא וכו'.

דהיינו שכיון דאיכא תרי מיעוטי דגם הבשר אמעוט אזי דרשינן התרי מיעוטו שלזה אצטריך הכתוב לכתוב תרי מיעוטי. משום דאי לא כתב אלא מיעוט אחד לא דרשינן כלל משום דכיון דלא אמעוט הבשר אם כן נפל דרשא דמיעוט ראשון לחלב.

אלא הוה דרשינן ליה לדבר אחר. אבל לרבינו דעביד הכי דבשר אסור בעשה והחלב מותר ודאי דתקשה ליה והלא כל היוצא מן הטמא טמא: הן אמת דלפי זה מה שהכריח הרב המגיד בדברי רבינו שכתב והברייתא הזאת כפשטה מסייעת לדברי רבינו שאם היה בשר מהלכי שתים מותר גמור מן התורה מה צורך היה לאשמועינן דמו וחלבו דהוא איירי על הברייתא שלא הזכיר הבשר אלא על דמו וחלבו דוקא דזה ודאי הכרח גמור דלמה צריך להשמעינו על דמו וחלבו כיון שבשרו מותר ודאי שהוא מותר משוםאפשר דהוא טהור והיוצא ממנו טמא: ועל פי הדברים האלה תו לא קשה מה

שהקשה עוד הרב לח"מ ואמר ואפי' לפי מה שתירץ ה"ה לדעת רבינו וכו' ולא ניחא ליה למימר כדכתיבנא דהברייתא לפי מאי דס"ד היא מכחשת כלל זה.
אלא הוא סובר דכלל זה א"א להכחישו לא לתנא לפי מאי דסליק אדעתיה ולא לפי האמת. וא"כ קשה מה שהקשיתי ע"כ.
דהרב המגיד הוא איירי דוקא על הך ברייתא שלא הזכירה הבשר אבל על הברייתא שהזכירה הבשר מפרשינן לה כמו שפירשתי לה דהיינו שאם אנו אומרים ולא אוציא הבשר הכוונה שאז אין אומרים במיעוט של זה דהוא למעט חלבו. דזה אי אפשר כיון שבשרו אסור היוצא מן הטמא טמא.
ונדרוש למיעוטא דזה לדבר אחר: עוד הקשה הרב ז"ל על דברי הרב המגיד וז"ל עוד קשה מה שכתב הרב המגיד בשרו יוכיח דאיך אפשר לומר כן דנימא דבשר גופיה ליתי מק"ו מבהמה וכיון דאיכא למימר היא גופה תיתי מק"ו איך תוכל לומר יוכיח ע"כ: ב"ל דלא קשה כלל דודאי דאם היה דבשר מותר וכמו דברי הרמב"ן שהביא דבריו הר"ן ז"ל. דמפרש להברייתא של ת"כ דמה שאמרו על הבשר ואין בו לא העשה על אכילתו. לאו למימרא דאיסורא איכ אלא דאפילו איסורא ליכא.
ונתן טעם לזה דכיון שאין טעון שחיטה ליכא משום אבר מן החי. דמשמע מזה דהברייתא שהביאו בפרק אף ע"פ לא בא אלא להתיר חלבו ודמו אבל הבשר ודאי דמותר שכך היה מבין דברי החולקים על רבינו.
על זה אמר מעיקרא דאם היה בשרו מותר מה צורך היה להשמעינו דמו וחלבו. והיאך יהיה טהור והיוצא ממנו טהור.
ועוד אמר שאם כן הוא דמהברייתא דת"כ הוה משמע דמותר גמור. והאי ברייתא שהביאו בפרק אף ע"פ הוא להתיר חלבו ודמו.
א"כ כשהיה דורש קל וחומר מבהמה וכו' לימא ליה בשרו יוכיח. דהא הכי משמע מהברייתא דת"כ כמ"ש: הן אמת שמדברי הרמב"ן שהביא הר"ן נראה דטעמי' דהרמב"ן הוא כיון שהעלו בש"ס דחלב ודם שרו לגמרי ואפילו מצות פרישה אין בהם גם בשרו כשהוא חי מותר לגמרי.
דאם איתא דבשר אסור היאך יהיו חלב ודם מותרים. והלא כלל גדול כל היוצא מן הטמא טמא.
דודאי לפי זה מה שאמר והברייתא כפשטה מסייעת לדברי רבינו וכו' לאו סייעתא היא. דלא אמר כן שהבשר מותר.

אלא אחר שהעלו דחלב ודם שרו לגמרי א"כ שהבשר מותר. וכאשר רצו בברייתא לומר שהחלב אסור גם כן הבשר טמא וכאשר נתמעט החלב גם כן הבשר נתמעט.
זה כוונת הרמב"ן ז"ל. ועל מ"ש אח"כ וז"ל ואפשר לדבריהם וכו'.
דהיינו דלא אמרינן בשרו מותר אלא אחר שדרשו להתיר חלבו ודמו דכולם שוים. ומה שנראה מהברייתות שהבשר נתמעט מדרשא אחרת דמשמע דאין שוין.
לאו הכי דודאי דכוונת הברייתות בשתי דרשות אחת למעטו מלא תעשה. והשנית למעטו גם מהעשה שכולם שוים הבשר והחלב והדם והחלב.
ואף על פי ששינו הלשונות בדרשות. שבאחת נקטו הבשר והחלב ובאחת נקטו החלב והדם.
לאו דווקא ועיקר הדרשות א' ללא תעשה ואחת לעשה דודאי הכל שוים. ודקדק בלשונו ואמר שכיון שבא הכתוב להתיר דמו וחלבו אף בשרו וחלבו מותר.
לומר שלא אמרנו הכל שוים אלא אחר שמצינו שבא הכתוב להתיר דמו וחלבו משום דאי אפשר שבשרו אסור ודמו וחלבו מותר שהרי אית לן שהיוצא מן הטמא טמא: קשה כיון שבברייתא זאת שאמרו יכול אוציא את החלב שאינו שוה בכל ולא אוציא את הדם ששוה בכל דהוה ס"ד שאינו טהור כמו החלב וגם כן אינו דומה לבשר כיון שהוא שוה בכל שלזה אצטריך מיעוטא אחרינא וכיון שכן כיצד נאמר אחד בא ללא תעשה ואחד לעשה.
והלא אצטריך הכתוב השני בשביל הדם משום שהוא שוה בכל ולא בשבל למעטו גם מהעשה: וראיתי שם בלח"מ שכתב על דברי הרב המגיד אלו וז"ל לפי זה צ"ל ע"כ דמה שאמר בברייתא יכול אוציא את החלב ולא אוציא את הדם וכו' לאו דוקא דודאי חלב ודם שוים אלא חד קרא למעט מעשה וחד מלא תעשה ובריתא דריש להו הכי דאתא קרא לדם וחלב כלומר דאחר שנאמרו למעט עשה ולא תעשה נוכל לומר ג"כ דאתא חד למעט דם וחד חלב ולאו בדוקא ע"כ שנראה מדבריו שהבין דברי הרב המגיד שדם שוה לחלב גם בלא מיעוטא ולפי זה לא קשה מה שהקשיתי : וזה תימא דהא לפי דברי הברייתא שהוא שוה בכל ודאי שאינו כחלב וגם דברי הרב המגיד הם להדיא שאחר שבא הכתוב להתיר כחלבו ודמו הם שוים לבשר וחלב ולא אמר שדם לחלב הם שוים בלא מיעוטא נמי: דין ח' בד"א כשאכל מהן אחר מיתתן וכו' אכל אבר שלם מן השרץ אחר שמת אינו לוקה עד שיהיה בו כעדשה ע"כ.

מידי עוברי בסוגיא במעילה דף י"ז ע"ב נתקשו לי דברי רבינו בהאי דכתב אכל אבר שלם מן השרץ אחר שמת אינו לוקה עד שיהיה בו כעדשה. דהא על דתני רבי יוסי בר רבי חנינה קמיה דרבי יוחנן והבדלתם וגו' פתח הכתוב באכילה וסיים בטומאה.
מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה וקלסיה ר' יוחנן. קא פריך הש"ס אח"כ וקלסיה ר' יוחנן מתיבי האיברים אין להם שיעור וכו' ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין ואמר רבי יוחנן אין לוקין עליהם אלא בכזית.
דהיינו דהא לעיל קאמר דקלסיה ר' יוחנן דהכי הוא דאכילה דומיא דטומאה ואם כן בשמנה שרצים דטומאתן בכעדשה אף אכילתן בכעדשה והכא קאמר דאפי' באבר שלם בעי כזית ותירץ לו דרבי יוחנן דאמר אין לוקי אלא בכזית לא קאי אלא אנבלות דשאר שרצים שהם טהורים מלטמא ולא שייך בהו לומר איסורא כטומאה.
או כפירוש שני של התוספות דעל נבלה דבהמה קאמר רבי יוחנן דבעי כזית. ולא קאי אפחות מכעדשה מן השרץ אלא אאברים דנבלה וקמ"ל דאע"ג דלענין טומאה מהני אפילו פחות מכזית מ"מ לענין אכילה בעינן כזית דמשמע להדיא אבל בשמונה שרצים אכילתן כטומאתן וכמו שאמר לעיל וקלסיה ר' יוחנן וכיון שכן כיון דקתני ברייתא זו האיברים אין להן שיעור אפי' פחות מכעדשה מן השרץ מטמאים א"כ כיון שר' יוחנן אית ליה דשיעור אכילתן כשיעור טומאתן ובריייתא קתני דאיברים של השרץ אפי' פחות מכעדשה מטמאים היאך כתב רבינו דבאברים של השרץ אינו לוקה עד שיהיה בו כעדשה והרי שיעור אכילתן כשיעור טומאתן.
וכן הוא כתב לעיל מזה דשמונה שרצים שיעור אכילתן כשיעור טומאתן: וראיתי להרב המגיד שכתב פי' הסוגיא לדעת רבי' וז"ל נלמד ממ"ששם מתיבי וכו' מהטומאה אף אכילה בכעדשה ולא השוה אותן הכתוב אלא באותן ששיעור טומאתן מובדלת מכל השאר והיינו אשר הבדלתי לכם לטמא בשרצים שהם מובדלי השיעור מכל שאר הטומאות שהן מטמאין.
בכעדשה ור' יוחנן אנבלות קאי וה"ה לשרצים שאין חיוב אכילתן באיבריהן בכל שהוא. והטעם מפני שטומאת השרצים אינה חלוקה בשרצים משאר הטומאות שכל הטומאות איבריהן מטמאין גם כן בכל שהן ורבי יוחנן משום נבלות נקט כזית.
אבל משום שרצים ודאי בכעדשה חייב וכו'. אבל ר' יוחנן בא להשמיענו שאין למדין חיוב אכילה מטומאת איברים ונקט כזית משום נבלה ע"כ: וקשה לי על זה דממה שאמר רבא במובדלין דיבר הכתוב משמע דרבא בא לחדש לנו זה.

והלא זה ידוע הוא שבמובדלין דיבר הכתוב דדברי הברייתא דתני ר' יוסי בר ר' חנינא הם מפורשים הכי להדיא ולא היה לו רבא לומר אלא דרבי יוחנן קאי אנבלות. ומדקאמר הכי רבא דמשמע דהוה ס"ד דלאו במובדלין דוקא אלא שבא הכתוב ללמד דאיכא דבר דשיעור אכילתו כשיעור דנקט קרא בשרצים דשיעור טומאתם חלוקה מהשאר שהם בכזית.

ומהם בכעדשה גם שיעור אכילתן בכעדשה: ועוד קשה כיון דגם בשקצים אין לוקין אלא בכעדשה א"כ היה לו לומר עוד אבל בשרצים בעי כעדשה גם באיבריהן כיון דכבר אמר ר' יוחנן דבשרצים מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה כדי שלא לטעות דגם באיבריהן איירי דשיעור אכילתו כשיעור טומאתו.

דאפילו טומאת האיברים אינה חלוקה בשרצים משאר הטומאות מ"מ השרצים עצמם חלוקים בטומאתן מכל השאר שעליהם אמר הכתוב שיעור אכילה כשיעור הטומאה: ועוד מאי מקשה עוד אלא מעתה גבי בהמה ליפלוג וכו' כמו שכתב הרב. דמאי קושיא זו והלא אפילו בשרצים עצמן דהם מובדלים מהשאר קאמר רבי יוחנן דוקא בבשרם מדמים אכילה לטומאה אבל באיבריהן כיון דהם שוים לשאר הטומאות לא.

כ"ש בבהמה דלא אמרינן באיבריה כשיעור טומאה הוא שיעור אכילה: ועוד כיצד יבא התירוץ על זה הא אקשינהו רחמנא לבל תשקצו כמו שמפרש הוא דמלבד דזה לא אתי למאי דגרסינן אבל לשיעורן לא. הרי ג"כ לא אתי זה התירוץ.

כיון דמצינו בשרצים דגם כן עליהם אמר קרא ולא תשקצו צריך שיהיו שוים לגמרי ואם על איבריהן שיהיו בכעדשה ג"כ כמ"ש הוא אח"כ. הלא לזה לא צריך היקש זה כמ"ש הוא והטעם וכו' בכל שהן.

ולפעד"ן דטעמא דרבינו הוא הכי משום דבברייתא דתני ר' יוסי בר' חנינא נקט בדבריו מלתא דפסיקתא מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה דמשמע דבכל גוונא אכילה בכעדשה גם באיברים דטומאתן בכל שהוא ג"כ בכעדשה והקושיא דקא פריך וקלסיה רבי יוחנן וכו' והא אמר לעיל דבכעדשה סגי והיאך אמר דגם בשרץ בכזית.

והשיב רבא במובדלין דיבר הכתוב דהיינו דאם על כל שרצים דאינם מח' שרצים נמי בכעדשה אלא דהלימוד משמונה שרצים דאמר הכתוב דאיסורן בכעדשה. אה"נ דתקשה קושיא זאת אבל לא דיבר הכתוב אלא על המובדלין בטומאה דלהכי דרשו דאיסור אכילה כמו הטומאה על שרצים לא אמר הכתוב ששיעור אכילתן בכעדשה כמו שמונה שרצים שלא דיבר הכתוב אלא במובדלין דוקא.

וכיון שכן מוקמינן דברי רבי יוחנן על שאר שרצים. וקאי אמתניתין דהנך לא לקי אלא בכזית.
והקשה לו אלא מעתה בהמה נמי ליפלגי בין מובדלת: לשאינה מובדלת. דהיינו דבשלמא אם אמרינן דגם בשאר שרצים דיבר הכתוב כיון דאיכא בשמונה שרצים. דאכילתן בכעדשה גם שאר שרצים נמי ג"כ דינא הכי לא מקשה מהבהמה. משום דלא דיבר הכתוב אלא בשרצים דוקא.
אבל עתה שאתה מחלק בין ח' שרצים לשאר שרצים דטעמא הוא משום דמובדלין דיבר הכתוב. הלא גם בבהמה כתיב והבדלתם וכיון דאקשינהו בחד קרא לשרצים נימא נמי דיש לחלק בין המובדלת לשאינה מובדלת.
דבהמה טהורה קרי לה מובדלת. שמובדלת מבהמות טמאות שמותרת באכילה.
דלא נעביד כולהו טומאתן בכזית. אלא בהמה טמאה שאינה מובדלת יותר מכזית בעינן דומיא דשרצים.
דאע"ג דכתיב בקרא בכל אשר תרמוש האדמה. קאמרת דווקא במובדלת הוא דאמרינן בכעדשה משום דכתיב אשר הבדלתי אבל שאר שרצים ביותר מכעדשה בעי דהוא כזית: ג"כ יש לחלק בבהמה כיון דכתיב והבדלתם בין הבהמה וגו' ואקשינא קרא לשרצים ג"כ הוה לן לאפלוגי בהו.
ותירץ לו דהך הקישא לא אתי לענין שיעור טומאה. אלא לבל תשקצו ולאפושי לאו בנבלת בהמה טמאה.
לבד מלאו דנבלה דאיכא לאו דלא תשקצו ולאו דבהמה טמאה. וכמו שפירש רש"י ז"ל יעו"ש ודוק: דין י"ז תולעת הנמצא במעי הבהמה וכו' כתב , הרב המגיד וז"ל ונראה שרבינו סבור וכו' והטעם מפני שאינם מתהוים ממנו אלא נכנסים לו דרך נחיריו וכו' ודכוותה בבשרא אסירי וכו'.
ואנכי בעניי קשה לי פירוש זה דלפי זה דנכנסים לו דרך נחיריו א"כ גם בבהמה אי אפשר להתהוות ממנה בחיים אלא נכנסים דרך נחיריה ומה דקתני בברייתא ואת נבלתם תשקצו לרבות את הדרנית שבבהמה הוא לאחר מיתה שגבלי ממנה ולהכי קא מקשה רב משרשיא לרבינא מהאי ברייתא דמהאי ברייתא נאסור נמי גם בשרא דכוורי.
אם כן מה זה שמשיב לו הכי השתא בהמה בשחיטה קא משתרייא והני מדלא קא מהניא להו שחיטה באיסורייהו קיימן. מדקאמר באיסורייהו קיימן משמע האיסור שהיה בהם מקודם דהוא משום בשר מן החי ולא משום דמעלמא קא אתו אלא ודאי דלא אסרו אלא בנמצא במעי הדגים משום דמעלמא קא אתו אבל בין בשר לעור דהוא מתהוה ממנו

אפילו מחיים שרי ולהכי קא מקשה רב משרשיא לרבינא מאי שנא מהא דתניא וכו' כיון דקרא אתא לרבות גם בנמצא בין עור לבשר דאף על גב דמתהוה ממנו אסור.
יהיה ג"כ גם בדגים שאף שנמצא בין עור לבשר שממנו נתהוה יהא אסור. ותירץ לו הכי השתא דבהמה דאינו ניתר בשרה אלא בשחיטה.
הנך תולעים דנתהוו מינה כיון דלא מהנייא להו שחיטה אף ע"ג דנשחטה עדיין באיסור שלהן שהוא בשר מן החי מקרי אבל דגים באסיפה בעלמא משתרי וא"כ לא נאסרו אלו תולעים מעולם. לכן נלע"ד כמו שפירש הרב מגדל עז וכן נראה ממה שלא הזכיר הטור דהרמב"ם חולק כמ"ש.
וכן הב"י לא הזכיר מזה כלום וגם הר"ן שפירש לסוגיא כדברי הראב"ד והרשב"א לא הזכיר שהרמב"ם לא פירש כך. ועוד נראה לי להביא ראיה דאי אפשר לומר כמ"ש הרב המגיד דרבינו סבור דאי אפשר להתהוות בחיים דהא בגמרא לא משמע הכי.
דא"כ מאי קא מקשה רב אשי אי מעלמא קא אתו לישתכחו בבית הרעי. דמאי קושיא והא אי אפשר להתהוות מחיים וגם כן על איכא דאמרי דקוקאני שרו מאי טעמא מניה גבלי.
וכי לישני חולקים במציאות וכן כשאמרו והלכתא קוקאני אסירי מאי טעמא מינם ניימי ועיילי ליה באוסייה. משמע דהוא בא להורות מהיכן באו לו כיון דלא משתכחי דרך בית הרעי.
לזה אמר דנכנסים לו מנחירין ולא משום דאי אפשר להתהוות ממנו. וכיון שכן מה שאמרו אחר כך תולעים דרני דבשרא אסירי דכוורי שריין איירי שהוא בין עור לבשר דמה שנכנסים לו מנחיריו הם הולכים למיעים דרך הושט.
ודייק בדבריו דאמר דרני דבשרא שהוא בין עור לבשר או בתוך הבשר ממש. דמניה קא גבלי דאי אפשר לומר בהם מנחיריו קא אתו כן נ"ל: דין כ"ה ריסק נמלות וכו' ואחת משום כזית מנבלת הטמאים ע"כ.
דקדק רבינו וכתב מנבלת הטמאים לומר דאינו משם נבלה ממש וכמו שכתב בפרק ד' דאין לאו דנבלה בטמאים אלא משום דאכל כזית מן הטמאים. ומה שהכריחו לרבינו לכתוב נבלה ולא כתב ואחת משום כזית הטמאים.
הוא משום דבהך מימרא דריסק וכו' אמרו ואחת משום כזית נבלה. ורבינו דהוא ס"ל דאין איסור חל על איסור פשיטא ליה דלא ליהוי האי מימרא דלא כהילכתא ומפרש לה דהאי נבלה דאמר לאו משום נבלה ממש.

אלא הכוונה מבשרם. ולהכי ביאר זה כאן ואמר מנבלת הטמאים דהוא כדי שנבין שזה כוונת המימרא שאמר משום הנבלה שהרי התוספות שהבינו שהוא משום נבלה ממש אצטריכו לומר דהאי מימרא כמאן דאית ליה איסור חל על איסור.

או אפי' למאן דלית ליה איסור חל על איסור אמרינן נמי וכו' אבל לרבינו דאית ליה דלא חייל איסור נבלה כלל ולא שייך צירוף הוא מפרש לה דנבלה דקאמר הוא על בשר הטמאים המרוסקים ונקט לשון נבלה שהוא הפך חי שאמר בתחלה והביא אחד חי : שהוא אינו חי ממש אלא שלם. נקט במרוסקין לשון נבלה שהוא הפך חי: והשתא לא קשה מה שהקשה הרב המגיד על רבינו בפ"ד וכבר הכ"מ פירש דלאו משום שמא דנבלה אלא משום בשר שרץ טמא כי היכי דלא תקשה קושית הרב המגיד הנז': אבל מה שהביא דברי התוספות אין כוונתו שג"כ נאמר לדברי רבינו כיון שכבר כתב דמה שאמר רבינו נבלת הטמאים לאו משום שמא דנבלה.

אלא משום בשר שרץ טמא. א"כ לא שייכא קושית התוספות.

דהוא דהוא קמ"ל דאע"ג דעל הנמלה הוא נתחייב ה' מלקיות אפ"ה מצטרפת נמי לכזית הנמלים המרוסקים ויתחייב עוד לאו אחר ולא קא מקשו התוספות אלא לפי דעתם דחיוב נבלה הוא משום שם נבלה ממש דאה"נ תקשי ל"ל שיהא אחד חי כיון דה' לאוין היה לוקה משום המרוסקין לבד כיון שיש בהם כזית: ועוד לא שייך תירוץ התוספות לדברי רבינו.

דמדברי רבינו נראה שכל הנמלות הם מין אחד. ולא הביא דברי התוספות אלא להורות לן שלפי מה שפירש הוא דלאו משום שמא דנבלה לא תקשי קושית התוספות.

ועוד למדנו מדברי התוספות שהקשה עוד ול"ל חי אפי' מת נמי חשיב בריה ותירצו דלא נקט חי לאפוקי מת אלא פירוש חי שלם. דג"כ רבינו הכי מפרש שהוא כתב והביא אחת שלמה וכו' כן נראה לי: וראיתי להלח"מ שכתב בתוספות הקשו וכו' והאי קושיא ודאי ליתא לפירוש רבינו דרבינו מפרש דהנמלה השלמה היא מורכבת מהפעולות האמורות לעיל והנמלים האחרים שריסק אינם נמלים מורכבים אלא כשאר הנמלים שאין בהם אלא לאו דשורץ על הארץ וכו'.

וזה תימה שהרי מדברי רבינו נראה שהנמלים כלן שוין: עוד כתב וז"ל גם כתוב כזית מנבלה דהוא לאו מבשר שרץ טמא ולא הבינותי זה דכיון דלוקה משום שרץ המים והעוף ושרץ הארץ ושאר השרצים שהזכיר רבינו מה לאו דשרץ טמא תו איכא ע"כ. ולי נראה דכיון דעל הנמלה השלמה נתחייב עליה בלי הצטרפות המרוסקין משום בריה. הוה ליה על המרוסקין כאילו מין אחר ויתחייב עליהם ג"כ בכזית. שזה הוא דבר פשוט.

ואצטריך לאשמועינן דאע"ג דליכא כזית בהם אלא בהצטרפות הבריה. והבריה כבר נתחייב עליה לבד.
אפ"ה מצטרפת עם המרוסקין לכזית כדי שיתחייב עליהן דהשתא מיהא היא השלימה לכזית. דאף ע"ג דכמין אחר היא.
הרי דינא הוא דכל השרצים מצטרפין זה עם זה. ואתו דברי הכ"מ על נכון ודוק: פרק ג' דין ב' חלב האדם מותר באכילה וכו' דבש דבורים וצרעים מותר וכו' כתב הרב המגיד ורבינו פסק כסתם מתניתין דמכשירין וכטעמא דברייתא ודחי לה לדרב שישת וסבירא ליה דמי רגלים של חמור מותרין כנזכר פ' ע"כ.
משמע מזה דכיון דלא מתמצי מגופן אע"ג דהוא יוצא מגוף הטמא מותר דאי דחיא לה לדיוקא דרב שישת דרצה לדייק ממתני' דמי רגלים אסורים ואע"ג דלא מתמצי מגופן מדיוקא דמתני' דקתני היוצא מן הטמא ולהכי הוא טעמא דמי רגלים של חמור שמותרין: וקשה דהא בפרק ד' נראה מדברי רבינו דטעמי' דמי רגלים משום דהוא כמו הפרש: ונ"ל לתרץ דודאי דלפי דיוקא דרב ששת יהיה אסור גם הפרש כיון שהוא יוצא מן הטמא ולהכי רב שישת אסר המי רגלים אע"פ שהוא כפרש ולהכי קא מקשו עליה בש"ס מתיבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר מפני שמכניסות אותו לגופו ואין ממצות אותו מגופו. שאם כדברי רב ששת שדייק הכי ממתניתין יהיה אסור אע"פ שאין ממצות אותו מגופו וכ' שאדחייא דיוקא דרב ששת ממתניתין להכי בשהביא בפ"ד דין דעור הבא כנגד פניו של חמור מותר כמו הפרש. דזה ודאי דלא כדיוקא דרב שישת דהיוצא מן הטמא .
אמר וכמו מי רגלים של חמור . דהיינו דאז לא צריכי לטעמא דלא מתמצי מגופו אלא משום הטעם דהם כפרש דלא עדיפי מעור הבא כנגד פניו של חמור: אבל הרמב"ן ז"ל דס"ל כרב שישת דמי רגלים של חמור אסורים דאע"ג דלא מתמצי מגופו כיון דיצא מן הטמא טמא.
ואפ"ה ס"ל דעור הבא כנגד פניו מותר. משום שהוא פרש בעלמא.
הוא משום דמי רגלים של חמור אכלי ליה אינשי ומעלו לירקונא לא מקרי פירשא בעלמא כן נ"ל: שם ומקיאין אותו בכוורת כדי שימצאו אותו לאכולממנו בימות הגשמים ע"כ. משמע מזה דגם דבש גיזין וצרעים יש להם כוורת.
ואם כן מ"ש רבינו בהל' טומאת אוכלין פ"א דין י"ח דבש בכוורתו מטמא טומאת אוכלין שלא במחשבה. איירי בדבש סתם.
שהוא דבש דבורים. דדבש גזין וצרעין בעי מחשבה.

וכמו שדייק לה שם בפ"ה דבכורות על הך ברייתא דקתני דבש הגיזין והצרעין טהור דבעי מחשבה . ומוכרח שכך הוא דמה שכתב רבינו דבש סתם שהוא דבש דבורים.
וכמו שכתב שם מרן בכ"מ דין ב' על הדבש שכתב רבינו דמכשיר הוא איירי בדבש דבורים שהוא דבש סתם. דדבש לרעים אינו מכשיר.
ולפי זה מה שאמר שם על מה שאמרו אלמא בעי מחשבה. .
תניא נמי דבש בכוורתו מטמא טומאת אוכלין שלא במחשבה. הוא מדקתני דבש סתם שהוא דבש דבורים.
דמשמע אבל דבש לרעים בעי מחשבה ודלא כפירוש רש"י דפירש משום דאין כוורת אלא לדבורים: : וראיתי להלח"מ ז"ל בד"ה דבש דבורים בתירוץ ב' וז"ל או אפשר דרבינו נקט כוורת משום דבורים עכ"ל משמע מדבריו דלא כמ"ש דדבש סתם הוא דבש דבורים אלא גם דגזין וצרעין שייך בהו דבש סתם.
וא"כ מה שכתב רבינו דבש בכוורתו לא בעי מחשבה דידעינן דהוא דבש דבורים כיון דכתב בכוורתו. הא לאו הכי הוה מפרשינן דבש שיאמר גם דבש גזין וצרעים וזה קשה דא"כ כד אמר בפרק ראשון דדבש מכשיר הוא גם על דבש גזין וצרעים.
וזה אי אפשר דמתניתין בפ"ו דמס' מכשירין קתני דבש צרעים טהור וכן תניא בפ"ק דבכורות דבש הגיזין והצרעין טהור ומותר באכילה: דין ד' יונק תינוק וכו' אבל בתוך זמן זה אפי' גמלוהו חדש או שנים מותר לחזור ולינק עד סוף כ"ד חדש ע"כ איכא למידק בדברי רבינו שאמר דאם פירש בתוך כ"ד חדש אינו חוזר ויונק כי אם עד כ"ד חדש דווקא.
דהא דאמרו פירש לאחר כ"ד חדש הרי הוא כיונק שקץ הוא דברי ר' יהושע אפי' ד' וחמשה שנים וא"כ ממה שאמר אם פירש לאחר ארבע ועשרים חדש כיונק שקץ. משמע הא אם פירש בתוך כ"ד חדש הוא חוזר לדינו שיונק עד ד' ו"ה שנים ולמה כתב רבינו דווקא עד סוף כ"ד חדש: ונ"ל שרבינו דייק הכי ממה שאמר שאם פירש לאחר כ"ד חדש אזדא לה הא דיונק עד ד' וה' שנים.
דלא עבדינן אלא כ"ד חדש. שזה הזמן הוא סתם יניקה.
אלא שאם לא פירש דחזינן דיניקתו של זה ארוכה הוא מניחין אותו שיינק וילך. אבל אם פירש דחזינן דיכול הוא שלא לינק עוד הרי הוא כיונק שקץ.
ומינה נשמע שאם פירש בתוך כ"ד חדש שהוא יכול שלא לינק אע"פ שמניחין אותו לחזור ולינק הוא משום דעדיין לא כגמר סתם יניקה של אדם. ולא מקרי יונק שקץ אבל ביותר מכ"ד חדש לא יהבינן ליה כיון שהוא אפי' בתוך כ"ד פירש מחמת בוריו והיה

יכול שלא לינק עוד: וכי תימא דא"כ הו"ל לתנא לומר פירש וחזר לאחר כ"ד חדש כיונק שקץ דמשמע דאפי' בתוך כ"ד חדש אם פירש לאחר כ"ד חדש אסור לינק עוד: אי מהא לא אירייא דהוה אמינא דשאני האי דגופו חזק דאפי' בתוך זמן יניקת סתם אדם פירש הבו דלא לוסיף עליה יותר מכ"ד חדש.

אבל בזה שלא פירש אלא לאחר כ"ד חדש. ונכנס בגבול זמן היניקה שהוא ד' וה' שנים דאה"נ שמניחין.

קמ"ל שהוא כיונק שקץ: וראיתי להלח"מ שכתב שיש מי שרצה לפרש דמאי דאמר עד סוף כ"ד חדש קאמר הכי אפי' גמלוהו חדש או שנים או אפי' י' חדשים עד סוף כ"ד חדש יש לו זמן לחזור ולינק עד ד' או ה' שנים. ולא קאי עד סוף כ"ד חדש להיכא דחזר וינק דיונק עד כ"ד חדש.

אלא לענין החזרה לינק יש לו זמן לחזור עד הכ"ד חד"ש וכו'. אבל זה הפירוש אינו מדוקדק דא"כ עד סוף כ"ד חדש הוא מיותר דכיון שאמר לעיל אבל בתוך זמן זה אפי' גמלוהו או חדש או שנים וכו' סגי.

דממילא דכל זמן כ"ד חדש יש לו זמן לחזור ולינק ע"כ: ונראה לי דלפי כוונת דברי יש מי שרצה לפרש וכו' מוכרח לכתוב עד סוף כ"ד חדש לומר דהחזרה בעי דווקא עד סוף כ"ד חדש. אבל לאחר אסור דהוא משמע להדיא מדברים אלו דאמר ולא קאי עד סוף כ"ד חדש להיכא דחזר וינק דיונק עד כ"ד חדש אלא לענין החזרה לינק יש לו זמן לחזור עד הכ"ד חדש דמשמע דאם לא חזר עד לאחר כיונק שקץ: אלא שמדברי הברייתא משמע דווקא בשפירש לאחר כ"ד חדש דהוא כיונק שקץ אבל אם פירש בתוך כ"ד חדש אפי' לא חזר אלא אחר כ"ד חדש יונק עד ד' וה' שנים שלא כדברי המפרש דמשמע דאם לא. חזר וינק עד סוף כ"ד חדש אסור לו לחזור ולינק. דזה שלא כדברי הברייתא: והנה לפי דברי הלח"מ משמע דהא שיש מי שרצה לפרש הכי בדברי רבינו.

הוא משום דקשיא ליה דאם הוא כמו שמדקדק מר"ן בב"י בדברי רבינו. זה מנין לו לרבינו וכמו שכתב הב"י דמשום קושיא זו רצה לפרש הכי.

דאז יהיו דברי רבינו כדברי הפוסקים שכתבו סתם דהוא אפילו ד' וחמשה שנים: ו וזה קשה דמנין לו שלדברי הפוסקי' תהיה החזרת ההנקה אלא עד סוף כ"ד חדש ואם לא חזר לינק עד אחר כ"ד חדש כיונק שקץ והרי לא הזכירו זה. אלא שכתבו סתם דכל שפירש תוך כ"ד חדש יכול לחזור ולינק.

דמשמע שיכול לחזור אפי' אחר כ"ד חדש. כיון שהפרישה היא תוך כ"ד חדש: ואס ואפשר לומר דסברא היא כיון שלא חזר וינק עד סוף כ"ד חדש ונשארה פרישתו אחר

עבור זמן כ"ד חדש הוה ליה כאילו פירש לאחר כ"ד חדש וזה משמע נמי גם בדברי הפוסקים.
לכן רצה לפרש כך בדברי רבינו כדי להשוות דבריו לדברי הפוסקים: ונ"ל דאפילו לדברי מי שרצה לפרש כך בדברי רבינו כיון דמר"ן בש"ע סי' פ"א נקט כמו דברי רבינו משמע דדעתו לפסוק הכי כמו שדקדק בדברי רבינו. דאינו יכול לינק אלא עד כ"ד חדש דוקא ולא יותר: דין ז' יראה לי שהאוכל ביצי דגים וכו' וכן ביצי העוף הטמא התלויות באשכול שעדין לא פירשו ונגמרו האוכל אותם לוקה כאוכל בני מעים שלהן ע"כ.
ודאי דמה שאמר שעדין לא פרשו ונגמרו. הכוונה שעדיין לא פרשו ועדין לא נגמרו דודאי דאם נגמרו אע"ג דלא פירשו לאו כגופן דמי וכמו שכתב בפ"ט דין ח' וז"ל השוחט עוף ונמצא בו ביצים גמורות מותר לאכלן בחלב.
דמשמע אפי' הם מעורות בגידים. כיון דנגמרו לאו בשר הם.
וכמו שכתב שם הרב המגיד ונמצא מה שכתב כאן הרב המגיד סברת רבינו וכו' ובעופות כל שתלויות באשכול הן בשר גמור הכוונהדלא נגמרו. ונקט כל שתלויות באשכול דהיינו וכמו שאמר רבינו דעדין לא נגמרו.
ומה שהביא ראיה לדברי רבינו מדין הטומאה מנבלת העוף שהאוכל מן האשכול של ביצים טמא כדאיתא פ"ק די"ט וכו' הכוונה דעל פי מה שהביאו בש"ס על הך ברייתא דהאוכל מנבלת העוף הטהור מן השלל של ביצים וכו' טהור אמר רב יוסף דלא כר' יעקב דאי כר"י האמר אם היו מעורות בגידין אסורות דסבר רב יוסף דשלל של בצים הם שנגמרו ומעורות בגידין דהוא כת"ק דס"ל דאם נגמרו אע"פ שמעורות בגידין לא מקרי בשר.
ולפי דברי רב יוסף אלו א"כ אשכול דקתני סיפא טמא לא מפקינן לה ממשמעותא דהוא על הבצים קאי. כיון דמצינן לאוקים בשלא נגמרו.
דגם לת"ק מקרי בשר. דלהכי טמא.
וגם ללישנא בתרא דמכלל דלרבנן טהור גם בביצים התלויים באשכול. הוא בהך גוונא דקאמר רבי יעקב דנגמרו אלא שמעורין בגידין.
דבהך גוונא שאמרו שמותר לאכלן בחלב. שבזה אית להו טהור.
כיון שאינם נקראים בשר. אבל בשלא נגמרו אית להו דטמא וזה.
שכתב הרב המגיד וראיה לזה דין הטומאה בנבלת עוף שהאוכל מן האשכול של ביצים טמא כדאיתא בפ"ק די"ט. דהיינו דבין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא לרבנן דבשלא נגמרו טמא כמ"ש.

ואמר ונתבאר בדברי רבינו מהל' שאר אבות הטומאה. דהיינו דגם בביצים התלויים באשכול איירי רבינו שהוא פסק כרבנן.
אלא שהרב המגיד לא ביאר כל כך. ואמר אח"כ ועוד ראיה שאסור לאכול כדאיתא התם. דהיינו שמלבד הראיה מדין הטומאה אלא מדין שאסור לאוכלו בחלב ובין לר"י אע"פ שנגמרו אם הם מעורין בגידין מקרי בשר ואסור לאוכלו בחלב ובין לרבנן דפליגי אר' יעקב. דלא פליגי עליה אלא בשנגמרו וכמו שמפורש בברייתא הכי.
דקתני השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותר לאכלן בחלב. דמשמע דלא התירו אלא בביצים גמורות.
אבל בשלא נגמרו הרי הם כבשר: ור אית' להלח"מ שהקשה על הרב המגיד ואמר דמאי ראיה מייתי מן האוכל וכו' דדווקא לרבי יעקב וכו' אבל אנן דקי"ל כת"ק וכו' אלא בשר אשכול גופיה וכו': ותמיהא לי על קושייתו זאת דאיך אפשר לומר דאנן דקי"ל כרבנן וכמו שכתב רבינו בפ"ט וכו' והלא בגמורות הם שמותר לאכלם בחלב דווקא דמשמע אבל בשלא נגמרו אסור לאכלם בחלב דמקרו בשר ולפי זה הרי להדייא דאשכול דטמא על הביצים התלויים באשכול ולא על בשר האשכול דווקא וכן מבואר להדייא בברייתא דרבנן לא אמרו שמותר לאוכלן בחלב אלא אע"פ שמעורות.
וכי תימא בנגמרו אע"פ שמעורות: וכי תימא דלא קא מקשה ואמר דדווקא לר' יעקב וכו' הוא משום דעל לישנא בתרא קא דחי ליה אביי ממאי דאשכול מהנך דתליא באשכול דילמא אשכול גופיה. דמשמע דממאי אתה אומר דהיא כרבי יעקב דילמא כרבנן ואיירי באשכול גופיה דמשמע דלרבנן לא אתיא אלא אם נאמר דבבשר אשכול דווקא ואם לרבנן שייך לומר דבשלא נגמרו אסור לאכלם הוה ליה לאביי לומר דילמא בביצים שלא נגמרו וכרבנן דמזה הוא דהלח"מ אמר דלא אמרו אלא לר' יעקב וכו'.
אי מזה לא אריא דודאי דהוה מצי למדחי ליה הכי אלא בעדיפא מינה קא מדחי ליה וכמשמעות אשכול דהוא בשר האשכול: וכמו בלישנא קמא דהוה מצי למדחי ליה דילמא בבצים שאינם מעורות בגידין וכרבי יעקב אלא בעדיפא מינה קא דחי דאתיא ככ"ע ודוק: דין ט' נמצא עליה קורט דם וכו' ואם על החלמון אסורה כולה ע"כ כתב הרב המגיד ודעת רבינו דהא דתני דוסתאי פליג אדרבי ירמיה דאסר בחלבון שנמצא בקשר וחוץ לקשר ע"כ.
דהיינו דדוסתאי לא קאי אדרבי ירמיה כלל. אלא לדוסתאי כולה מלתא בחלבון וחלמון תליא מלתא ולא בקשר וחוץ לקשר אלא כל שנמצאת בחלבון ואפי' בקשר וחוץ לקשר זורק את הרם ואוכל את השאר.

דאין לחוש בחלבון לרקום לעולם ואם נמצא בחלמון ואפי' חוץ לקשר כולה ביצה אסורה ודלא כפירוש רש"י דפירש דר' ירמיה ור' דוסתאי לא פליגי. ור' ירמיה אמר והוא שנמצא על הקשר שלה דהוא זרע התרנגול הקשור בראש הכד ומשם יציאת האפרוח מתחלה וכיון דעדין הוא שם ולא יצא חוץ לקשר זורק את הדם ואוכל את השאר.
ומשמע מזה. דדוקא שלא יצא חוץ לקשר כלל.
אבל אם הוא עדיין בקשר ונתפשט ממנו לחוץ אסורה. ומה שכתב רש"י אח"כ אבל נמצא על החלמון שלה כולה אסורה.
לא תידוק דבחלבון אף על פי שיצא חוץ לקשר נמי מותרת בזריקת הדם. דמה שנקט בחלמון הוא לומר דבחלמון אף ע"פ שהוא בקשר לבד אסורה.
וממה שכתב אח"כ על דברי דוסתאי על החלבון וכדקאמרן משמע דהוא מפרש דדוסתאי לא פליג אדרבי ירמיה. אלא דרבי ירמיה לא פירש על איזה קשר קאמר.
ואתא ואמר לא שנו וכו' כלומר לא שנו שאם נמצא בקשר לבד זורק את הדם ואוכל את השאר אלא שנמצא על חלבון שלה. דהיינו על קשר של חלבון.
אבל נמצא על קשר של חלמון אע"פ שהוא כולו שם אסורה דשדא תיכלא בכולה: והנה רבינו שלא הזכיר מזה כלל ס"ל דפליגי רבי ירמיה ודוסתאי והוא פסק כדוסתאי: וכתב עוד הרב המגיד אבל הרשב"א ז"ל כתב בפ"א בשם חכמים הצרפתים ז"ל דלא פליגי דוסתאי ורבי ירמיה ואמר שיש לחוש לדבריהם וכו' ואין מורין להתיר אלא בנמצא בחלבון על הקשר לבד או חוץ לקשר ולא נתפשט בקשר ע"כ: הנה כבר כתבתי דעת רש"י ז"ל והתוס' כתבו בדעת רש"י דהא דחוץ לקשר כולה אסורה זהו כשישנו בקשר ונתפזר עד שהוא חוץ לקשר אבל כשאין דם כלל על הקשר אלא במקום אחר מותר יעו"ש.
שנראה מדבריהם דכל שאינו בקשר כלל דאינו מריקום האפרוח אינה אסורה לא בחלבון ולא בחלמון והשתא אמר הרשב"א שיש לחוש לדבריהם של הצרפתים וכו'. דלדברי רבינו והגאונים כמ"ש יצא הדין דבחלבון הכל מותר ואף על פי שהוא בקשר וחוץ לקשר .
אבל לדברי הצרפתים אינו מותר אלא בנמצא בקשר ולא יצא לחוץ לקשר על זה אמר שיש לחוש לדבריהם ואין להתיר אלא בנמצא בקשר לבד. או חוץ לקשר ולא נתפשט בקשר דזה לכל הדעות מותר גם לדברי הצרפתים שלא אסרו אלא בנמצא בקשר ונתפשט חוץ לקשר .
אבל אם נמצא בקשר לבד גם לדבריהם מותרת. וגם אם נמצא שלא במקום הקשר גם לדבריהם מותר וכמו שאמרתי: והנה בענין החלמון לא דיבר ונ"ל פשוט כיון שהוא בא לומר לחוש לדבריהם דהיינו לעשות חומרא זו.

אבל בענין החלמון שלדברי רבינו בכל מקום אסורהולדברי הצרפתים שלא במקום הקשר מותר כמו שכתבתי לעיל. הדבר מובן שהיא אסורה שלא בא אלא לחוש לדבריהם בחומרא זו.

ועל זה עצמה כתב הרב המגיד אחר כך ואין לחוש באיסור של דבריהם אחר קבלת הגאונים: דין י"ט לפיכך אין לוקחין ביצים מן העכ"ום אלא אם היה מכיר אותה וכו' ודאי שגירסת רבינו בברייתא בתוספות חולין דף ס"ג אינה כגירסתנו אלא כך גריס לוקחין ביצים בכ"מ. ומוקים לה בישראל שאינו מוחזק בכשרות.

אבל בעכ"ום לא מהני עד שיהא מכיר דוקא. ובודאי שאם מכירן מותר ולא חיישינן שמא ביצי טריפה ונבלה הם.

וזה דייק לה רבינו מהך ברייתא שהביאו שם לפיכך אין לוקחין מהם ביצים טרופות בקערה דמשמע הא שלימים לוקחין מהם דזה איירי בשהכיר אותם: אלא דעל זה קשה כיון דגירסתו של רבינו דלא גריס מן הנכרים אם כן מאי מקשה התם וכה"ג מי זבינן מנייהו והתניא אין לוקחין מהן ביצים טרופות בקערה.

דמאי פריך מהך ברייתא דאיירי בנכרי על האי ברייתא דאיירי בישראל שאינו מוחזק בכשרות וכך הקשה הרב לחם משנה ז"ל ויעויין שם במה שתירץ. ולי אנכי איש צעיר קשה לי דבריו בתירוצו דאם כן יהיה הדין בישראל בטרופות לא מהני מה שיאמר של עוף פלוני הטהור.

ולא מצינו שחילק רבינו בישראל בין הביצים השלמות לטרופות: ומה שנלע"ד לתרץ הקושיא מעיקרא כך הוא דלפי מה שפי' רש"י בהא דבעינן שיאמר עוף פלוני טהור ואנו יודעים שאותו עוף טהור הוא ודבר שאנו יכולין להבחין ולהביא ביצי אותו עוף לראות אם דומין לאלו לא משקר ע"כ.

גם לרבינו אע"פ שהוא ישראל לא אמרינן דאינו משקר אלא בכי האי גוונא דלא מרע נפשיה. ולפי דעת רבינו דבכל עכ"ום אפי' בכי האי גוונא לא מהימן.

דלא מהימן עכ"ום אלא בעדות אשה וכמ"ש הרב המגיד דלפי זה הוא דקא פריך ליה על מה בטרופות בקערה ובכי האי גוונא מי זבינן מינייהו. דפשיטא ליה דבטרופות אין חילוק בין עכ"ום לישראל.

דכיון דלא יכול להבחין משקר ואומר דשלו הם ולא קנאם מאת העכ"ום והסברא נותנת כיון דאין דרך למכור ביצים הטרופות בקערה. ודאי דהוא קנאם מאת העכ"ום אשר מכרם לו ישראל.

משום דהם ביצי טריפה ונבלה דלזה קא פריך מי מזבינן מנייהו והתניא וכו' דכיון דאין לוקחין מהעכ"ום הוא הדין מישראל שאינו כחזקת כשרות. והא דלא פסק כאן דגם בישראל לא מהני לקנות מהם טרופות.

הוא משום כיון דבפרק אין מעמידין אמר רבי יהודה כיון דאמר אני מלחתים מותרין ומשמע דוקא בישראל ובגוי לא מהני. דבישראל דנאמן אני מלחתים מותרין.

גם כן נאמן על ביצים הטרופות אני עשיתים כך. דהאי ברייתא לא איירי אלא בגוי דוקא דלא מהימן ובישראל סגי באני עשיתים כך.

ולא קניתים מאת העכ"ום. דאע"ג דבהאי סוגיא קא מדמי להו לעכ"ום פסק כהאי מימרא דאיירי בישראל ופשטא דהך ברייתא איירי בעכ"ום דוקא.

ומה שהצריכו לומר אני מלחתים ובעוף די באומר של עוף פלוני וטהור. משום דבעוף יכול להביא ולהבחין ולא מרע נפשיה.

אבל בביצי דגים שבאים מארץ מרחק צריך שיאמר אני מלחתים והוצאתים מדג טהור וכמ"ש שם הרב המגיד יעו"ש: דין כ' ביצי דגים וסימניהם כסימני העוף וכו' כתב הרב המגיד דעת רבינו שאף על פי שבסוגיא דבפרק אין מעמידין וכו' כיון דבפרק א"ט אסיקו דסימני דגים לאו דאורייתא ה"ה לסימני קרבי דגים וכן דעת ההלכות וכו' אלא בלא נימוחו אין סומכים אסימנים ע"כ.

דהיינו דלפי מה שמוקים לה רבינא בשנימוחו משמע דאם לא. .

נימוחו סמכינן אסימנין. אלמא דסבירא ליה דסימנין דאורייתא וכיון דבההלכות לא הביאו אוקמתא דרבינא משמע דס"ל כסוגיא דפרק אלו טרפות דסימנין לאו דאורייתא: ונראה דאע"פ שכתב וכן דעת ההלכות לאו שוין ממש.

שבהלכות לא כתב אלא קרבי דגים דוקא . אלא שוין הם במאי דנקטי כסוגיא דפרק אלו טרפות דסימנין לאו דאורייתא.

אבל בביצי דגים שלא הזכיר ההלכות. ודאי ס"ל כרבי דוסתאי דאמר סמי מכאן עוברין: ומה שלא הקשה לקמן אלא להרשב"א דוקא ואמר דאיך פסק להקל ולא הקשה גם על ההלכות משום דהרשב"א כתב דבריו להדיא שעוברי דגים מותרין ליקח מכל אדם וכו' שהוא כדברי רבי דוסתאי אבל ההלכות לא הזכיר מזה כלל ואפשר דקרבי דגים דנקט לאו בדוקא: ועוד שה"ה בתמיהתו על הרשב"א כתב היאך פסק להקל בשל תורה בלא טענה מוכרחת.

ופירש דבריו מר"ן בב"י סי' פ"ג וז"ל אף ע"ג דאיכא טענה מ"מ אינה מוכרחת ולא היה לו לפוסקה להקל בשל תורה. ומתחלה אמר ואף על פי שהרשב"א בת"ה נתן טעם משום

דרבינא אוקמא בנימוחו וכו' אלא ודאי הדעת מוכרעת כדברי ר"ת וכו' מ"מ אינם דברים מוכרחים וכיון שכן לא היה לו להקל באיסור תורה ע"כ יעו"ש.
כוונתו נראה כך שאף על פי שהרשב"א וכו' הוא תשלום דברי תמיהתו שאף על פי שהרשב"א נתן טעם לענין סימנים והכריע כדברי ר"ת בראיות הרי מצינו שלא פסק כדברי ר"ת אלא דסימנים לאו דאורייתא וכמו שכתב הרב הב"י למעלה מזה וז"ל וכן דעת הרמב"ם בפרק ג' מהמ"א וכן דעת הרשב"א בת"ה שלא הזכיר נימוחו וכתב שאין סומכין על סימנין אלו להתיר קרבי דגים ע"כ דהיינו שהוא חזר מהראיות הנזכרות כיון שאינם מוכרחות כדי שלא להקל באיסורי תורה ועל זה כתב אח"כ וז"ש הרב המגיד היאך פסק להקל בשל תורה בלא טענה מוכרחת וכו' דהשתא שלהכי הרב המגיד לא נקט תמיהתו אלא על הרשב"א: ודלא כהרב לח"מ ז"ל שכתב שהרב המגיד הבין בדברי ההלכות דמסכים לדברי רבינו בתרתי דההלכות ג"כ פסקו כרבי זירא ולא כר' דוסתאי משום דלא קא מתמה אלא על הרשב"א דאם ההלכות ס"ל נמי הכי היה לו לתמוה על ההלכות כיון דהזכיר קודם דעת ההלכות : וג"כ הותרה הקושיא מה שתמה על הב"י ואמר דמה ענין זה לזה וכו' שכבר פירשתי דבריו כנז"ל: עוד כתב הלח"מ גם דברי הטור באותו הסימן תמוהים במה שכתב שם וא"א הרא"ש כתב כסברא ראשונה ולעיל מזה בשמו בהפך וכו' שכתב בשם אביו דברים סותרים וכדכתיבנא עכ"ל.
ואנכי איש צעיר נ"ל שדברי הטור מכוונים יחד שמתחילה אמר ובירושלמי משמע שאינו סימן מובהק. וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ע"כ ם שכך נראההרא"ש דסימנים לאו מדאורייתא דאע"ג שהביא דברי רבינא שהוקים לה בנימוחו הרי כתב אח"כ ויש לדחות וכו'.
וגם מן הירושלמי משמע דסימני עוברי דגים לאו דאורייתא וכו'. וג"כ כתב בפסקי הרא"ש וסימני דגים לאו דאורייתא: ומה שכתב הטור אחר כך והא דאין נקחין ממי שאינו מומחה בשנימוחו וכו' אבל אם אמר של דג פלוני הוא וטהור הוא לא מהימן והרשב"א כתב וכו' וא"א הרא"ש כתב כסברא הראשונה אין הכוונה שהוא חולק על הרשב"א במה שאמר דאפי' הן שלימין וסימן טהרה ניכר בהן אין נקחין ממי שאינו מומחה אלא אם כן אומר של דג פלוני וטהור הוא.
שהרא"ש ס"ל דאין צריך אמירה בשלא נמוחו. שזה אי אפשר שכבר כתב שאביו סובר כדברי הירושלמי.
וכן כתב בפסקי הרא"ש דסימני קרבי דגים לאו דאורייתא אלא הכוונה דעל מה שכתב הרשב"א דאפי' שלא נימוחו דמשמע שבא לומר דגם בשלא נימוחו אין נקחין ממי שאינו

מומחה אלא אם אומר של דג פלוני וטהור דהיינו דעבדינן דיניה כמו שנימוחו דצריך לומר גם כן של דג פלוני וטהור שלא חילק ביניהם.
דמשמע דגם כשנימוחו דינא הוא דסגי באומר של דג פלוני וטהור הוא. ואין צריך ג"כ שאנו מכירין אותו.
ולא סגי באומר של דג פלוני וטהור. אביו הרא"ש סבר כדיעה ראשונה דבעינן עוד עדיפות על שלא נימוחו.
דאפי' דכשלא נימוחו סגי באומר של דג פלוני וטהור מ"מ בנימוחו לא מהימן בהאי. שכך מבואר להדיא בדברי הרא"ש שכתב וז"ל ויש לדחות וכו' והא דלא שני הכא משום דאכתי תקשה לך בלא מומחה נמי יהיו נקחין אם אמר מדג פלוני וטהור כדמכשרינן באלו טרפות גבי ביצים ליקח מהן בענין זה ע"כ.
הרי משמע להדיא דבשנימוחו לא מהני מה שהיה מהני בשלא נימוחו דלהכי אמר רבינא בשנימוחו שהוא כסברא ראשונה שכתב הוא דבשנימוחו לא מהני באומר של דג פלוני וטהור הוא שעל זה הצד הוא שכתב וא"א הרא"ש כתב כסברא ראשונה: הן אמת שמר"ן בב"י שם כך הבין בדברי הלח"מ שכך כתב וז"ל ועוד שהרי כתב בסמוך והרשב"א כתב וכו' וא"א ז"ל כתב כסברא ראשונה דמשמע להדיא דלסברא ראשונה אין צ"ל של דג פלוני וטהור גם בד"ה וא"א הרא"ש כתב כסברא ראשונה כתב הוא ז"ל וז"ל כבר כתבתי שסברא זו שכתב רבינו קשה מאד היא בעיני ועכשיו הנני יוסיף להפליא על מה שכתב שהרא"ש ז"ל סובר כן שהרי כתבתי לשון הרא"ש וכו' הרי בהדיא שהוא סובר שצ"ל מדג פלוני טהור אע"פ שלא נימוחו ע"כ.
ובודאי שלזה תחול עליו הקושיא שהקשה עליו הלח"מ וז"ל ואני תמה עליו למה לא הקשה דברי הטור מדידיה אדידיה שכתב בשם אביו דברים סותרים וכדכתיבנא עכ"ל: איברא דאם מר"ן הב"י הבין במה שכתב הטור בתחלה וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל כדברי הירושלמי שהוא גם כן ס"ל דסימנים לאו דאורייתא א"כ היאך כתב על דברי הטור הרא"ש כתב אוקמתא דרבינא דמוקים לה בשנימוחו ולפיכך כתב רבינו בד"א בשנימוחו וכו' ולא נזכר לכתוב דכל הני רבוותא פליגי עליה ע"כ.
דמשמע דהטור הלך לשיטת אביו שכתב דברי רבינא דאוקים לה בשנימוחו ולא נזכר לכתוב כל הני רבוותא דפליגי עליה שלא כתבו דברי רבינא דמאי נפקא מינה כיון דהוא סבר כוותייהו דסימנין לאו דאורייתא: ועוד ד ממה שכתב אחר כך ולא עוד אלא דאפשר דגם הרא"ש סבר כוותייהו ולא כתב הא דאוקמא רבינא אלא כדי להביא עליה דברי ר"ת שרצה להתיר ברבותא מכח דיוק אוקמתא זו ע"כ.

דמלבד דהוא אמר בלשון ספק דאפשר דגם הרא"ש סבר כותייהו. דמאי ספיקא איכא כיון דהטור עצמו כתב דמסקנת אביו הרא"ש כדברי הירושלמי.
עוד קשה דמשמע דקא מקשה על הטור שהבין שדברי אביו הפך הנך רבוותא דמלבד דאמאי לא נזכר לכתוב דכל הנך רבוותא דפליגי עליה אלא דאפשר דסבר כוותייהו. והרי ודאי דסבר כוותייהו כמו שאמר וכן מסקנת א"א הרא"ש ז"ל: ואי אפשר לפרש דברי הטור דמה שכתב הטור וכן מסקנת א"א הרא"ש זלה"ה לענין התר הדג דוקא אע"פ שהוא ס"ל דסימנים דאורייתא משום שאינו סימן מובהק כיון דאיכא ריעותא לפנינו שהוא בלא סנפיר וקשקשת.
דכיון דכתב זה אחר הירושלמי משמע דבנדון דירושלמי כך מסקנתו ובירושלמי איירי על עוברי דגים. וכן ביאר דבריו הרא"ש שם אחר שהביא דברי הירושלמי ואמר ואם כן יש עובר דג טמא הדומה לשל טהור.
הרי שהוא מסכים דלא מהני סימנין בקרבי דגים עצמם. וא"כ מה שאמר כאן הטור אחר דברי הירושלמי וכן מסקנת א"א הרא"ש ז"ל.
הוא דסימני קרבי דגים לאו דאורייתא ומה גם שבפסקי הרא"ש כתוב להדיא וסימני קרבי דגים לאו דאורייתא: ועוד קשה על מה שכתב אח"כ ומאחר שהתוספות והרא"ש סוברין דסימנים לאו דאורייתא וכו' וזה הפך מה שכתב בתחלה דמה שכתב הטור בשנימוחו הוא משום דהלך בשיטת אביו: ומיהו זה אתי אפילו אם מר"ן הבין בדברי הטור במ"ש וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל.
שהוא סובר דסימנים לאו דאורייתא. אלא בתחלה כתב על מה שכתב הטור בשנימוחו משום שכתב אביו אוקמתא דרבינא ועל זה הקשה עליו דאפי' אם הוא הולך לדינא כשיטת אביו מ"מ היה לו לזכור כל הנך רבוותא דפליגי עליה שלא הזכירו נימוחו בדבריהם כלל דסברי דרבינא לאו הלכתא היא.
ולא עוד שגם אביו הרא"ש עצמו לא הביא דברי רבינא כי אם להביא עליו דברי ר"ת וכו'. דהשתא אפילו אם יהיה דדבריו כדברי אביו בענין דינא לא היה לו להזכיר דברי רבינא: ואח"כ חזר לברר לענין דינא ואמר ומאחר שהתוס' והרא"ש סוברים דסימנים דאורייתא א"כ יהיה שהם לא נימוחו שנקחין מכל אדם הוא דוקא באומר של דג פלוני וטהור הוא ואם כן יש לתמוה על הטור דמשמע דאם לא נימוחו נקחין מכל אדם אפילו בלא אמירה .
והיה מצדד אם אפשר לפרש דבריו דנפיק כמו שיטתם ולא מצא ונשאר הדבר בתימה על שלא פסק כדברי אביו הרא"ש והתוספות ז"ל: אבל במ"ש אחר כך ז"ל ועוד שהרי

כתב בסמוך והרשב"א כתב דאפי' הם שלימין וכו' אלא אם כן אומר של דג פלוני וטהור הוא וכו' וא"א ז"ל כתב כסברא ראשונה משמע בהדיא דלסברא ראשונה אינו של דג פלוני הם ע"כ.

וכן ממ"ש אח"כ לקמן ועכשיו הנני יוסיף להפליא על מ"ש שהרא"ש ז"ל סובר כן שהרי כתבתי לשון הרא"ש וכו' ובאמת שאיני מוצא טענה לטעון בעד רבינו בזה וצ"ע עכ"ל.

ודאי דאי אפשר לומר דמר"ן הבין כך בדברי הטור במ"ש וכן היא מסקנתא"א הרא"ש ז"ל דהוא סימנים לאו דאורייתא.

דאיך הטור דבריו סותרים זה את זה: ומ"מ לפי דעתי למה שפירשתי בדברי הטור לא קשה על מה שלא' פסק כהתוספות והרא"ש לפי שבש"ס אח"כ אמרי אם אין שם מומחה מאי. שהוא קבעי על כשנימוחו העוברים שהוא על האוקמתא דרבינא דאוקים לה בשנימוחו אלמא דעדיף להו דברי רבינא וכפשט דבריו דאם לא נימוחו נבדוק בסימנין דהכי ריהטא דש"ס ואין רבינא חולק על דברי ר' זירא דפרק אלו טרפות דא"כ היה לו להש"ס להזכיר זה.

אלא דאף ע"ג דבביצי עוף צריך לומר דעוף פלוני וטהור הוא. עוף שאני משום דבסימני ביצים אמרו דאיכא דעורבא דדמי ליונה ובקרבי דגים לא אמרו וס"ל להטור כשאמר רב יהודה כיון שאמר אני מלחתים מותרים לאו דוקא אלא הוא הדין אם אמר של דג פלוני וטהור הוא ורבי יהודה נקט ענין אחר דלא שייך בביצי עוף ומה שהצריך עוד שאנו מכירין אותו הוא אזיל לסברתו שכתב בסימן פ"ו דגם בביצי עוף צריך שאנו מכירין אותו: עוד כתב הרב לח"מ על מ"ש רבינו ואם אמר לו טהורים הם אינו נאמן.

קשה דמנ"ל לרבינו דאע"פ שיהיה סימן דכך וחד חד לא סגי שיאמר טהור הוא וכו' ושל דג טהור סגי אבל להצריך שיאמר אני מלחתים אפי' בשיש בהם סימנים זה לא נאמר בסוגיא מן הסוגיות הנזכרות וצ"ע עס"ל. ולעד"ן שכבר ביאר זה ה"ה בדבריו שכתב וכן דעת ההלכות וכו' ולא העמידוה דוקא בשנימוחו אלא אפילו לא נימוחו אין סומכין אסימנין ואמרו שם אין שם מומחה מאי א"ר יהודה כיון דאמר אני מלחתים מותרין ע"כ. דהיינו שלא הזכיר אוקמתא דרבינא דאמר בשנימוחו משום דס"ל דאף בשלא נימוחו לא סמכינן אסימנין. וכסוגיא דפרק א"ט וכתב הך דר"י דכיון דאני מלחתים וכו' דהיינו דאף בשלא נימוחו צריך שיאמר אני מלחתים.

דאפילו אם תאמר דרבי יהודה נמי סבר דמימרא דרבי ברונא איירי בשנימוחו. הרי הוא מחמיר יותר בעוברי דגים יותר מביצי עוף.

לפי שבסוגיא דפרק א"ט גם בשנימוחו הוה סגי מעוף פלוני וטהור. לפי דכשהקשה וליבדוק בסימנין תירץ ליה בטרופות.
משמע דגם בטרופות סגי בשיאמר מעוף פלוני וטהור. אלא לפי דלא אפשר לקנות טרופות מעכ"ום לפי שחיישינן דישראל מכרם לו והם של נבלה וטרפה דאין דרך למכור ביצים טרופות והוה ס"ד דגם בישראל חיישינן שמא קנאם מהגוי כיון דאין דרך למכור ביצים טרופות וכמ"ש שם יעו"ש.
הא לאו הכי הוה סגי בשיאמר של עוף פלוני וטהור. ובעוברי דגים הצריך רב יהודה שיאמר אני מלחתים.
אלמא דיש חומרא בעוברי דגים יותר מביצי עוף. וכיון שכן אע"פ דהך סוגיא דפרק אין מעמידין נדחית מפני סוגית פרק א"ט.
דווקא בענין דסימנים דאורייתא ועבדינן כסוגיא דפרק א"ט דסימנים לאו דאורייתא דלא סמכינן אסימנים כשלא נימוחו. אבל בענין שאמרו שיש חומרא בביצי דגים ודאי דעבדינן חומרא זו וכר' יהודה אפילו בשלא נימוחו.
כיון דהיא חומרא בגוף הענין והחומרא זו כתבה הרב המגיד לקמן וז"ל ומה שהצריכו לומר בדגים אני מלחתים ובעוף די בשיאמר של עוף פלוני וטהור הוא מסתברא משום שהדגים המלוחין באין מארץ מרחק ומצי לאשתמוטי טפי מכביצים וצריך שיאמר אני מלחתים ע"כ: דין כ"ב הכובש דגים טמאים צירן אסור וכו' אלא א"כ היה בו דג טהור משוטט בו.
אפילו דג אחד ע"כ. מלשון רבינו שכתב דג טהור וג"כ ממה שאמר אח"כ עכ"ום שהביא עריבה מלאה חביות פתוחות של ציר ודג אחד טהור וכו' כוונתו לומר כיון שנמצא בו דג טהור הוא הוראה שזה הציר של דג טהור ודלא כפירש"י דציר של דגים טהורים גדל בו דג מאיליה ואם יש שם ציר דגים טמא אין כלבית גדלה בו.
ולפי שיקשה לכאורה על פירוש רבינו דאם כן אמאי נקטו כלבית והיה להם לומר דג טהור תיקן לזה הרב המגיד ואמר דלרבותא אמרו כלבית אף ע"פ שקטן ביותר כן כתב בדין שאחר זה: דין כ"ג עכ"ום שהביא עריבה מלאה. חביות פתוחות של ציר ודג אחד טהור באחת מהן כולן מותרות.
היו סתומות פתח אחת מהן ונמצא בה דג טהור שניה ונמצא בה דג טהור כולן מותרות כתב הרב המגיד והוא מפרש כאן בפתוחות כלומר אם החביות כולן פתוחות בדג אחד טהור שיהיה באחת מהן כולן מותרות בסתומות אם החביות סתומות צריך שנים בשתי

חביות. וכשאמרו בסוף הסוגיא סתומות היא מותרת וכולן אסורות דווקא בשלא נמצאת אלא לאחת ע"כ.
והכוונה דמה דקתני בברייתא כלבית אחת או שתי כלביות. דבכלבית אחת דמשמע דסגי הוא בפתוחו' דאיכא חביות אחרות ג"כ וכיון שנמצא הכלבית באחת.
מהן ודאי שכולן מדגים טהורים שכל החביות הפתוחות כחבית אחת חשיבי דאדם עשוי ליקח מזה וליתן בזה וכמעורבות דמו. אבל בסתומות אין כל החביות מותרות עד שימצא שם שתי חביות כל א' בכלבית אחת דכיון דשתים מותרות מוכחא מלתא דכולן מותרות כן כתב מרן בכ"מ.
ומה שאמרו בסוף הסוגיא סתומות היא מותרת וכולן אסורות דווקא בשלא נמצאת ואמר עוד הרב המגיד ומצאתי בזה בהלכות נוסחא בפתוחות אחת בסתומות שתים. ולא כתב הא דרב ושמואל ורבי יוחנן.
וזה כדעת רבינו. דהיינו דודאי דמה שלא הביא הא דרב ושמואל ורבי יוחנן משום דמשינוייא דאמרו מתחלה וכתבו הוא בפתוחות אחת בסתומות שתים שמעינן לה להא דרב ושמואל ורבי יוחנן שהוא כפירוש רבינו: ונ"ל דרבינו דמפרש לשינויא הכי הוא ממה שאמרו הכי בסוף הסוגי' פתוחות כולן מותרות סתומות היא מותרת וכולן אסורות דמשמע דבכלבית אחת מיירי ולענין להתיר החביות האחרות להכי מפרש להך שינוייא דאמרו כאן בפתוחות כאן בסתומות לא קאי על הכלביות.
דהיינו דבפתוחה לא סגי בחדא אלא בעינן שתים דאמרינן דמעלמא נפל ביה. אבל בסתומה אחת סגי וכמו שפירש"י.
אלא לענין התר החביות האחרים קאי דאם היו פתוחות באחת כלבית שנמצאת באחת מהם כולן מותרות. בסתומות בעי שתי כלביות בכל כלבית אחת משתי חביות כדי שיותרו כולן: עוד כתב הרב המגיד וראיתי לרשב"א ז"ל שלמד מההיא דר' זירא דכל שיש בציר חתיכות שאין בהן סימן וכו' שאף הציר אסור גזרה צירן אטו גופן ע"כ: קשה דמי תלה זה ברבי זירא דזה תלוי דמה דהתירו כדג טהור הוא לענין הציר דאמרינן דציר הוא של טהור וזה בשלאיהיה חתיכה שאין בה סימן עמו.
אבל כשיהיה חתיכה שאין בה סימן עמו דאיסורו מדאורייתא. ודאי שאין להתירו מחמת הדג הטהור שנמצא.
שאין לתלות בו להקל כיון שאין חתוכו שוה. ורצה לגזור גם בציר שלהם אף על פי שהציר מדרבנן גזרה צירן אטו גופן: ונראה דהכוונה דבלא דברי ר' זירא הוה אמרינן

דבציר שהוא מדרבנן אע"ג דבהך חתיכה שאין בה קשקשת אסורה ולא מתירין אותה מכח הדג הטהור שעמו.
הוא משום דאותה חתיכה ספק שלה מדאורייתא אבל לענין הציר שהוא מדרבנן לא אסרינן ליה מכח ספיקא דאותה חתיכה. אבל כשראה ר' זירא שאמר מריש הוה מטבילנא וכו'.
דהיה מיקל בציר הוא משום דהיה סובר דבציר לא פליגי דבראש או שדרה אפי' רב הונא מודה. וכיון דשמע דפליגי גם בצירן.
דגם דבדבר שהוא מדרבנן פליגי. ורב הונא מחמיר גם בצירן דבעי ראש ושדרה כמו גופן.
א"כ דעתו הוא דגזרו צירן אטו גופן. א"כ יצא לנו הדין ג"כ שאם החתיכה שאין בה סימן אסורה ואע"פ שיש עמה חתיכה מדג טהור גם הציר אסור דגזרינן צירן אטו גופן.
וכתב עליו הרב המגיד ואין דבריו מוכרחין. דהיינו דבשלמא התם דאם אמרינן דבעי ראש ושדרה וכשאין אלא אחד כמאן דליתיה דמי.
והוה ליה כמו שאין לו סימן דאסור גם צירו אסור. כיון דחשבינן ליה כדג טמא ולא משום גזירה.
אבל כאן כיון דאיכא עמה חתיכה מדג טהור. די לנו שנאסור אותה חתיכה ולא נוסיף לאסור את הציר.
כיון דאית ביה חתיכה דדג טהור. דציר דדג טמא עצמו הוא מדרבנן: פרק ד' דין ב' אין אסור משום נבלה וכו' כתב הרב המגיד מפורש כספרא וכו' יצתה בהמה טמאה שאין לה טריפה ע"כ הנה מפורש דבהמה טמאה אין בה איסור טריפה דאין איסור חל על איסור.
וג"כ אין בה איסור נבלה. ומה דנקט התנא טריפה משום דהיא יתרה דלהכי דרשינן הכי והוא פשוט והרב לח"מ ז"ל הבין דה"ה הביא ראיה לרבינו עמ"ש טהור מכלל נבלה בטמאה.
משמע דאין איסור נבלה בטמאה והקשה דהא אוקמוה להא בנבלת עוף טהור וכו' ותו קשיא מאי מייתי ראיה מטומאה לנבלה וכו' והם דברים תמוהים דחשב על ה"ה שהבין כך. ומכ"ש דגם ממה שקתני טהור מכלל נבלה בטמאה ואוקמוה לה בנבלת עוף טמא.
דטעמא דאינו מטמא. הוא כדקאמר ר' יהודה בפרק גיד הנשה משום דכתיב נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה.
מי שאיסורו משום כל תאכל נבלה. יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל נבלה אלא משום בל תאכל טמאה.

וכמו.
אח"כ הרב המגיד: ועוד אני תמיה עליו דאיך חשב ממה דקתני יצתה בהמה שאין לה טריפה. דמה יפרש לה חוץ מפירוש שכתבתי: ומכ"ש דרבינו ז"ל כתב בפרק א' מהלכות שאר אבות הטומאה זאת הדרשא וז"ל חלב בהמה טהורה שמתה טהור שנאמר וחלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו מי שאיסורו משום נבלה וטרפה ע"כ.
ועוד הוסיף נבלה והיא כמו שכתבתי דטרפה דנקט התנא הוא הדין נבלה ואין לך ראיה גדולה מזאת: דין ג' האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום אוכל נבלה ואע"פ שאין בו כזית הואיל ואכלו כולו ע"כ. נ"ל שדעת רבינו הוא כיון שלא שחטו להתירו הוא בכלל נבלה ואמר שאע"פ שאין בו כזית הואיל ואכלו כולו.
דהיינו דמה שלא עשו בו כדי נבלה שהוא בכזית הוא כיון שאכלו כולו הרי עבר על לאו דנבלה במה שאכלו כולו בלא שחיטה דשם זה של נבלה עבר עליו באכילתו בלא שחיטה ואין זה דומה לנבלה דמתה לכן לוקה עליו בכל שהוא אבל אם אכלו אחר שמת הרי הוא כמו שאר הנבלות דבעי בכזית ומה שאמר ואע"פ שאין בכולו בשר בכזית והואיל ויש בו כזית חייב ואע"פ שאין זה בכזית דנבלה דלא מצטרפין לכזית כמ"ש רבינו לקמן.
רבינו למד זה מאבר מן החי דדינא הוא דבעי כזית מ"מ כיון שהוא אבר בפני עצמו מצטרפין עמו הגידים והעצמות וכמו שמבואר שם בש"ס דף ק"ב שתירצו אדברי רב במשהו בשר גידים ועצמות ג"כ הבא כיון שהוא בריה בפני עצמה משלימין לכזית גידים ועצמות: וכתב הרב המגיד על דברי רבינו בפרק גיד הנשה דף ק"ב אמר רב אכל ציפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית וכתב רבינו שאפי' בחיים הוא משום נבלה אבל רש"י פירש משום אבר מן החי וכן נראה מן הסוגיא ע"כ ודאי דריהטא דסוגיא הוא משום אבר מן החי מדקא פריך על רב שאמר אבר מן החי צריך כזית.
ממה שאמר רב אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא אלמא דדברי רב דאמר דאכל צפור טהורה בחייה הוא משום אמ"ה וכדברי רש"י ז"ל: ואנכי איש צעיר נלע"ד דמה דמפרש לה רבינו משום נבלה דייק לה הכי ממה שאמר בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית. דמשמע הא דקא מפליג בין בחייה למיתתה הוא דווקא בענין שיעור החיוב.
אבל בענין איסור הוא אחד. וכיון דבמיתתה הוא משום איסור נבלה גם בחייה הוא משום איסור נבלה: ועוד שאם כדברי רש"י ז"ל שהוא משום אמ"ה א"כ רב דאמר הכי הוא כרבי אלעזר בר"ש.

וא"כ מאי מקשה עוד על דברי רב הראשונים מהאי ברייתא דפליגי רבי ור"א בר"ש. והלא במה שתירץ בקושיא מדברי רב השניים דצפור חיה.
כבר תתורץ הפירכא זו ומאי פריך עוד. לכן הוא ז"ל מפרש לדברי רב שאמר דאכל צפור טהורה וכו'.
דהוא משום נבלה. ופירכא כך היא מדאמר בטמאה בין בחיה בין במיתתה בכל שהוא דהוא משום שהוא בריה א"כ גם אבר מן החי דרבייה קרא לחודיה הוא משום דקפיד משום כמו בריה בפני עצמו וקשיא לדברי רב הראשונים שאמר דאבר מן החי בכזית.
ותירץ לו דקפידת קרא אאבר הוא לענין דבעי כזית בהצטרפות גידים ועצמות אף ע"ג דאיכא משהו בשר דוקא: ומה דפריך עוד ת"ש נטל צפור שאין בו כזית ואכלו רבי פוטר ור"א בר"ש מחייב וכו'. דהוא משמע דלענין אמ"ה פליגי.
לאו דליכא עוד לאו דנבלה אלא דפליגי הוא דוקא לענין אם יתחייב עוד משום אמ"ה כיון דבבת א' אתו תרי איסורים דר' פוטר משום אמ"ה משום דלאו לאיברים עומדת. ור"א בר"ש מחייב ג"כ משום אמ"ה דלאיברים עומדת.
דהפירכא דלכ"ע דמשום אמ"ה לא בעי כזית. וקשיא לרב דבעי כזית ותירץ במשהו בשר גידים ועצמות: והשתא לפי פירוש זה אתי שפירדמה דקמ"ל רב דאכל צפור בחייה בכל שהוא הוא לענין איסור נבלה דחייב בכל שהוא.
דהוא לכ"ע חייב ולא נחלקו רבי ור"א בר"ש אלא לענין אמ"ה. ורבינו פסק כר' דפוטר משום אמ"ה.
דבהמה לאו לאיברים עומדת משום נבלה דווקא ורבינו אזיל לטעמיה דסובר בהמה בחייה לאו לאיברים עומדת כדלקמן בפ"ה ומה שאמרו בהמה בחזקת איסור עומדת לאו משום אבר מן החי וכמו שפירש"י בביצה דף כ"ה אלא כמו שפירשו התוס' שם דהוא בחזקת שלא נשחטה ומשום איסור שאינה זבוחה דרחמנא אמר תזבח ואכלת שחוט ואכול: וראיתי להלח"מ ז"ל שכתב שהסוגיא דהיא נראית דטעמא דרב משום אבר מן החי דאי משום נבלה מאי קא פריך מהא דאמר רב אכל צפור חי וכו'- דאי משום נבלה ליכא קושיא.
ואמר וכי תימא דמקשה דהא בנבלה נמי כתיב אכילה וכו' ולא בעינן כזית. זו אינה קושיא דודאי ע"כ כיון שהיא שלמה וכו' א"ו כיון שהיא שלמה לא בעי כזית וכו' דלא איירי בשלמה ע"כ.
ודבריו אלה קשים אצלי דאי משום שלמה גם במיתתה יהיה בכל שהוא כיון דהאיסור דבחייה הוא משום נבלה והיא שלמה גם במיתתה איסור נבלה והיא שלמה ג"כ.

ואיך אמר דאם לא כן היאך מתיישבת ההיא מימרא גופה וכו' דמשמע דמטעם שלמה מתיישבת והרי אינה מתיישבת.
דבמיתתה נמי איירי בשלמה וכן להדיא בדברי רבינו שכתב ואם אכלו וכו' ואף ע"פ שאין בכולו בשר וכו'. וכן נראה מדברי רש"י שכתב אבל לאו דנבלה לא מחייב משום בריה וכו' אלמא דבמיתתה נמי דאכלו כולו וזה פשוט דהוא כך דליכא ביניהם אלא דזה אכלו בחייה וזה במיתתה: עוד כתב ותו קשיא וכו' ואמאי כתב רבי' דבכל שהוא חייב ודאי שזה תקשה.
וכן תקשה הקושיא השנית כיון דאוקמו לבחייה בבשר גידים א"כ לבמיתתה דבעי כזית הוא כזית בשר בעינן. וזה דלא כדברי רבינו דכתב דבחייה בכל שהוא ובמיתתה כזית בשר גידים ועצמות.
אבל הרב ז"ל תלה הקושיא השנית ממה שכתב רבינו לקמן בפרק זה דהעצמות והגידים אינן מצטרפין לכזית משום נבלה: וזה תימה דלא הקשה מדברי הש"ס והקשה עליו מדבריו שאם מדבריו לבד יכול הדוחה לדחות דשאני אכלו כולו משאכל כזית לבד. אבל מהש"ס ודאי קושיא דגם באכלו כולו בעי כזית בשר.
מדאוקמו לבחייה בבשר וגידים ועצמות א"כ במיתתה דאמר בכזית הוא כזית בשר: ועוד קשה מה שאמר וכי תימא שאני הכא דכיון דכולו שלם עדיף טפי ומצטרף לכזית. דאיך שייך לומר כך והלא מהש"ס משמע דגם בכולו שלם בעי כזית בשר וכדכתיבנא: ועוד קשה על דבריו שאמר אח"כ מ"מ קשה לזה מסוגיא דגמרא דמוקי ברייתא דפלוגתא דרבי ור"א וכו' דמשמע דעל אבר שיש בו בשר גידים ועצמות מצטרפין ע"כ דמשמע דכוונת דבריו כך הם דאף שנתרץ שאני הכא דכולו שלם עדיף טפי ומצטרפין לכזית ואינו דומה למ"ש רבינו בפרק זה דאין העצמות והגידים מצטרפין אכתי תקשה על רבינו על מה שכתב לקמן דאין הגידים והעצמות מצטרפין דהא מסוגיא דגמרא וכו' משמע דעל אבר שיש בו בשר גידים ועצמות מצטרפין והיאך כתב לקמן דאין מצטרפין ודבריו אלו קשה להולמם דמה הלשון אומרת מ"מ קשה דאין זה ענין לוכי תימא דאמר דודאי.
וכי תימא היא קיימת דשאני דאכלו כולו. ואם כן מאי ומכל מקום דאמר דמשמעות דוכי תימא דמשמע דלא.
תימא הכי הרי ודאי דתימא הכי וזאת קושיא אחרת: ועוד דמאי מקשה מאבר מן החי לדברי רבינו דאיירי בכזית מן הנבלה. דשאני אבר דרבייה קרא לבדו להוסיף עליו וכמ"ש שם רש"י ז"ל: ועוד ממה דקתני חנקה ואכלה דברי הכל .

בכזית ואוקימנא לרישא דאכלו חי דמה שאמר בכל שהו הוא במשהו בשר גידים ועצמות הרי משמע דחנקה בעי כזית בשר ולא מצטרפין גידים ועצמות וזה כדברי רבינו דלקמן דאין מצטרפין ולא דמי לאבר מן החי: עוד כתב הרב ז"ל וז"ל ולקושיות הראשונות היה אפשר לתרץ וכו' ורבינו פסק כן לקמן בפ"ה ואזיל לטעמיה ע"כ.

וזה תימה דאף אם תאמר כך במאי יתרץ הא דכתב רבינו דאם אכלו כולו אחר שמת אע"פ שאין כולו בשר והא קתני התם בברייתא חנקה ואכלה דברי הכל בכזית וכיון דאוקימנא לדאכלו חי במשהו בשר גידים ועצמות א"כ חנקה בכזית בשר קאמר ודוק: דין ט"ז כל איסורין שבתורה וכו' והראב"ד השיג על רבינו יעו"ש וכתב הרב המגיד עליו נראה שדעתו לפסוק כלוי וכו' ואם הר"א ז"ל וכו' ולו לאו מה"ט הוא דאמר דמצטרפים ודאי לא משמע הכי דהא הוו להו שני לאוין חלוקים ע"כ.

מדקאמר הכי דהא הוו להו שני חלוקים. משמע דאי אפשר לפרש דהראב"ד ס"ל כדעת התוספות שאמרו שם דטעמא דלוי דהכא מודה דאיסור חל על איסור דגלי קרא בנבלה דכתיב ואכול לא תאכלהו התורה אמרה יבא איסור נבלה ויחול על איסור חלב וה"ה נמי דחייל אאיסור טמאה.

דהשתא לאו לאוין חלוקים. דאם כן אמאי לא השיג עליו בראש הפרק כשכתב אינו לוקה משום נבלה וטריפה אלא משום אוכל בשר בהמה טמאה.

היה לו להשיגו שם ולומר דאיסור נבלה חל על איסור בהמה טמאה. דרחמנא גלי ואכול לא תאכלוהו וכו' ומדלא השיגו כי אם הכא במה שאמר שאין מצטרפין משמע דאע"ג דאין איסור נבלה חל על איסור בהמה טמאה.

אפ"ה נבלות הטמאים והטהורים מצטרפין כן נ"ל: דין י"ט עור הבא כנגד פניו של חמור וכו' כתב הרב המגיד ויש ראיה לדבריהם מחלב הקבה וכו' ויש לדחות דשאני התם שמינן טהור ולפי זה קבת הטמאה תהיה אסורה ע"כ דהיינו שאין ראיה מזה לפי שלא הזכירו אלא בקיבת נבלה ובקיבת שחיטת עכ"ם ויכול הדוחה לדחות דשאני שמינן טהור ולפי זה קיבת הטמאה תהיה אסורה.

אבל רבינו שכתב קיבת הטמאה נמי שמותר מפני שסובר שכל שהוא פרש מותר וכמו שכתב בדיבור שקודם זה: דין כ"א ואלו שעורותיהן כבשרן עור האדם וכו' כל אלו העורו' כשהן רכות הרי הן בבשר לכל דבר בין לאיסור אכילה בין לטומאה ע"כ. הנה אע"פ שכתב בין לאיסור אכילה בין לטומאה.

אבל לענין שנעבדו אמרו בש"ס ללישנא בתרא דעולא דעור האדם אפילו הלך כדי עבודה טמא משום גזרה שמא יעשה אדם עורות אביו שטוחין וכן כתב רבינו בפ' ב' מהל'

טומאת מת דין י"א. והרב לח"מ ז"ל כתב ומיהו לענין טומאת מת היה לו לחלק רבינו בהלכות טומאת מתבעור האדם בין היכא דהלך כדי עבודה ללא הלך ע"כ ולא ידעתי מאי קאמר: כתב הרב המגיד ולא כתב רבינו עור הראש של עגל הרך וכו' ומן הטעם הזה לא כתב בית הפרסות לפי שאמר ר' יוחנן בפרק א"ט דמתניתין בזה אתייא כיחידאה ואינה הלכה ע"כ.

משמע מדבריו אלו דאע"ג שאמר ר' יוחנן שבלשון יחיד אני שונה אותה לא אמרינן שאינה הלכה אלא בדבר שאמר עליו בפירוש. שהוא עור הראש של עגל הרך ועור בית הפרסות דוקא אבל שאר דברים הם הלכה ולכן רבינו הביא הכל לבד שנים אלו: פרק ה' דין ב' אחד אבר שיש בו בשר וכו' כתב הרב המגיד אבל באבר שאין בו עצם אפילו במקצתו יש בו משום אמ"ה נראה שיצא לו ממה שאמרו שם אמר ר' יוחנן ולא תאכל הנפש עם הבשר וכו' אמר ליה ר' אמי וכו'.

אתמר נמי אמר ר' אבהו וכו' והנה זה מוכיח בביאור דאף לר"י התולש את החלב מן החי שהוא קרוי אמ"ה. ולא בשר מן החי ע"כ.

פי' ומשום זה אמרו שם במאי קמיפלגי וכו' בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא דהוא משום אמ"ה הוא דקמחייב ליה. ולפי שלא תאמר דאמ"ה דאמרו לאו משום החלב עצמו אלא משום האבר הדבוק בו כגון כוליא כחלבה להכי אמר ויצא לנו גם כן שהחלב קרוי אבר.

דהיינו שמצד החלב בעצמו הוא שאמרו משום אבר. דהא לתרי לישני הוא מבואר לענין אם חייל איסור אמ"ה על איסור חלב.

הרי להדיא מבואר שהחלב קרוי אבר מצד עצמו: אלא דלכאורה קשה למה הביא המימרא דר' יוחנן ראשונה ולא הספיק לו האי מימרא דר' אבהו דחייב שלש דהוא משום אמ"ה. וי"ל דאי בשר מן החי הוה נפיק מלאו דלא תאכל הנפש עם הבשר.

אה"נ דהוה טעמא דאמרו בש"ס במאי פליגי וכו' ואתי שפיר בין ללישנא קמא דפלוגתיהו בבהמה דבחייה לאיברים עומדת דעל בשר מן החי קאמר. דהוא כאבר מן החי בין ללישנא בתרא דבמייתי איסור אבר וחייל אאיסור חלב וכו' דעל בשר מן החי נמי שייך זה להכי הביא המימרא דר' יוחנן דאיסור בשר מן החי נפיק מבשר בשדה טרפה וא"כ אמ"ה דאמרו לאו בשר מן החי הוא אלא אמ"ה.

דאפי' לא הוה בחד מהנך תלת לאוין לאו דטרפה. בלאו הכי לא אתי מה שאמרו במאי פליגי בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא דהוא משום אמ"ה וכמו שכתבתי: וראיתי להרב לחם משנה ז"ל דכתב דמה שהביא ה"ה הך מימרא דר' יוחנן ראשונה משום

דמימרא בתרייתא דרבי יוחנן דאמר דחייב שלש אין ראיה דהוי אבר מן החי דדילמא לוקה משום בשר מן החי לזה הביא דר"י אית ליה דבשר מן החי נפקא מקרא דטרפה וכיון דחד מהני לאוין הוי טרפה ודאי דלא הוי משום בשר מן החי דא"כ היינו לאו דטרפה ואמאי לוקה שלש א"ו דהוי אבר מן החי ע"כ.

ולדידי קשה דלא היה צריך להביא מימרא ראשונה ולא הוה שייך לומר דלוקה שלש הוא משום בשר מן החי. דהא בש"ס אוקמוה פלוגתייהו בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא על ענין אבר מן החי.

ולפי מ"ש ניחא: עוד כתב הרב המגיד וי"ח בזה ואומרים דהא דאכל חלב כגון שתלש כוליא בחלבה ואכלה דהוא אמ"ה בפני עצמו וזה נראה דעת הר"א בהשגות ע"כ. פירוש דיש חולקים ואומרים דעל החלב לבדו אינו מתחייב משום אמ"ה אלא משום בשר מן החי שהוא משום טרפה וכיון שכן אם היתה הבהמה טרפה אחד לאו הוא דאיכא משום טרפה ואחד משום חלב שאינו מתחייב עוד משום אמ"ה וכתב שכן נראה דעת הר"א בהשגות דכך כוונתו במה שאמר ומאי שנא זה מן הבשר החי שאין בו אלא משום טרפה ע"כ.

דהיינו שאינו מתחייב משום אמ"ה נמי אם היתה הבהמה טרפה וכמ"ש וכתב עוד וכתב הרשב"א ז"ל ולא מיחוור דאכל חלב בלבד משמע וכולהו שלש מלקיות משום חלב לבדו קאמר עכ"ל. דהיינו שהרשב"א ז"ל כתב על הא דמפרשים כגון שתלש בחלבה זה אינו מיחוור דמשמע על החלב לבדו בלא כוליא יתחייב משום אבר מן החי ושלש מלקיות כלהו על החלב לבדו קאמר דהיינו משום חלב ומשום אמ"ה ומשום טרפה: דין ג' האוכל מאמ"ה כזית לוקה וכו' אבל אם הפריד האבר אחר שתלשו מן החי והפריד הבשר מן הגידים ומן העצמות וכו' מאחר ששינה ברייתו ע"כ.

מדבריו אלו נראה שהטעם כיון שהפריד הבשר מן הגידים והעצמות ששינה צורת האבר אזי לא עבדינן ליה דין האבר שיצטרפו הגידים והעצמות לכזית אע"פ שאכלו כולו בבת אחת ולא חלקו. ואח"כ כתב חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט אם יש במה שאכל כזית בשר חייב ואם לאו פטור משמע אף על פי שלא הפריד הבשר מן הגידים והעצמות.

וזה ודאי שהוא מה שאמרו שם בשם ר' יוחנן חלקו מבחוץ פטור ואח"כ כתב מה שאמרו חלקו מבפנים חייב וזה מה שאמר לקח כזית מן האבר כברייתו בשר וגידים ועצמות ואכלו אף ע"פ שנחלק בפיו קודם שיבלענו חייב ע"כ. והנה דין ראשון שכתב דהפריד הבשר מן הגידים והעצמות הנז' ודאי שלמדו רבינו מדין שחלקו מבחוץ הנז' שהוא משום ששינה אותו מצורת אבר אע"פ שלא הפריד הבשר מן הגידים והעצמות.

גם כן כשהפריד הבשר מן הגידים והעצמות אע"פ שאכלו כולו בבת א' אינו נקרא אבר וזהו שכתב רבינו מאחר ששינה ברייתו: ומעתה מה שהשיג עליו הראב"ד ז"ל וז"ל ולמה ליה למכתב הכי ואפי' חלקו לאבר כמות שהוא לשנים מבחוץ פטור אם אין עליו כזית בשר ע"כ. לאו השגה כלל דדין זה כתבו רבינו במה שכתב חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט וכו' שהוא מה שאמרו חלקו מבחוץ פטור.

אלא שרבינו למד ממנו דין זה שהפריד הבשר וכו' כמו שכתבתי ואל תשיבני דאם כן למה כתב רבינו מעט מעט. והא דהא שאמרו חלקו מבחוץ פטור הוא אפי' אכלו כולו בבת אחת דהא ממנו למד אם הפריד הבשר וכו' והראב"ד שהשיגו על מ"ש הפריד הבשר וכו' דהוא אפילו אכלו בבת אחת דאמר על זה למה ליה למכתב הכי ואפילו חלקו לאבר וכו'.

דמשמע דבחלקו לאבר אף ע"פ שאכלו בבת אחת. דזה ודאי לא יטעה האדם בזה שהרי במה שכתב רבינו אח"כ לקח כזית מן האבר וכו' אע"פ שנחלק בפיו קודם שיבלענו חייב.

משמע להדיא דאם נחלק מבחוץ אף על פי שאכלו בבת אחת פטור. אלא דמה שכתב ואכלו מעט מעט.

להודיענו דכל שיש כזית בשר אפילו אכלו מעט מעט חייב שהרי נהנה גרונו. וכמו שכתב הרב המגיד דלא פליג אההיא דלעיל וכו' יעו"ש כן נלע"ד בדעת רבינו.

ודלא כהרבהמגיד שכתב דמה שכתב רבינו אבל אם הפריד האבר וכו' מתבאר שם במה שאמרו בשם ר' יוחנן חלקו מבחוץ פטור דקשה לי על זה דאם רבינו מפרש להההיא דחילקו מבחוץ הוא על דהפריד הבשר וכו' משמע דאם לא הפריד הבשר וכו' אף ע"ג דחלקו מבחוץ חייב וזה אי אפשר ממה שכתב רבינו לקח כזית מן האבר כברייתו בשר גידים ועצמות ואכלו אע"פ שנחלק בפיו בפנים.

קודם שיבלענו חייב ע"כ. הרי להדיא דהוא משום שנחלק בפיו בפנים.

אבל אם נחלק בחוץ פטור דממה שכתב נחלק משמע דנחלק האבר הוא נחלק ממש ולא שנפרד הבשר מן הגידים והעצמות. וכמשמעות חלקו שכתב קודם זה שאמר חלקו לאבר זה ואכלו דהוא משמע חלקו ממש ולא הפריד הבשר לבד: ואח"כ ראיתי להרב לח"מ ז"ל שכתב משמע מרהוט לשונו דהיינו השני חלוקות המוזכרות בגמרא מחלקו בחוץ וחלקו בפנים ורישא חלקו מבחוץ ומפרש כפירוש רש"י ז"ל בהא: דחלקו דהוי בשעת האכילה שאכל זה אחר זה ולכך פטור וכו' ודבריו אלו קשים אצלי דמשמע דאם אכלן

בבת א' אע"פ שחלקו חייב וזה אי אפשר ממה שכתב רבינו לקח כזית מן האבר כברייתו בשר וגידים ועצמות ואכלו ואף ע"פ שנחלק בפיו בפנים קודם שיבלענו חייב משמע.
דאם נחלק מבחוץ אע"פ שאכלן בבת אחת פטור: דין ה' תלש אבר מן החי ונטרפה בנטילתו וכו' שהרי שני האיסורין באין כאחד ע"כ. הנה רבינו פסק כרבא דס"ל דבהמה בחייה לאו לאיברים עומדת ואיסור אבר ואיסור טרפה בהדי הדדי קא אתו וצריך לבאר דמה שכתב רבינו וכן התולש חלב מן החי ואכלו לוקה שתים ומה שכתב עוד תלש חלב מן הטרפה ואכלו לוקה שלש דהא קשה מה שהקשה עליו מהר"ל בן חביב כמו שכתב הלח"מ דהם קושיות חוקות יעו"ש: ואנכי איש צעיר אכתוב מה שנלע"ד והוא דרבינו מפרש לדברי רבי יוחנן לפי מה שדייק מהאוקמתא שנית שאמרו דכ"ע לאו לאיברים עומדת וכו'.
שלא אצטריכו לומר דבאיסור חל על איסור פליגי אלא משום דאוקמו לה שנטרפה עם יציאת רובה דאיסור חלב בהדי הדדי קא אתו איסור חלב ואיסור טרפה. דלהכי בבוא איסור אמ"ה לא חייל עלייהו.
אם לא שתאמר דמאן דס"ל דלוקה שלש הוא משום דס"ל איסור חל על איסור. דמשמע מזה שאם לא נטרפה עם יציאת רובה אלא אח"כ שקדם איסור חלב.
לא הוה צריכי לומר דבאיסור חל על איסור פליגי. והיכי דמי זה הוא בודאי משום דס"ל כיון דהתורה אמרה יבא איסור טרפה ויחול על איסור חלב דקדים דהוא איסור קל.
גם כל איסור שיבא עליו אח"כ חל עליו. וגם כן אם היה איסור אחר עמו שהוא ג"כ חל עליו מקודם בבוא איסור השני חל עליו ג"כ כיון שהוא עצמו לא היה אלא משום שחל על איסור הקודם.
כמו הכא שבבוא איסור אמ"ה וחל על החלב יכול ג"כ על איסור טרפה שחל על איסור חלב. כיון שכל עצמו הוא משום שחל על איסור חלב כמו האמ"ה שהוא חל על איסור חלב יחול ג"כ על איסור טרפה שבא מחמת החלב: א אבל אם נטרפה עם יציאת רובה שאיסור טרפה בא מחמת עצמו ולא משום דחל על החלב הנה בבוא איסור אמ"ה אע"ג שהוא חל על איסור חלב אינו חל על איסור טרפה שבא מחמת עצמו.
שאם לא כן למה לא אוקמה שנטרפה אח"כ ומ"ד שלש דס"ל איסור חל על איסור ומ"ד שתים: ס"ל לא חל ולוקה שתים משום דאיסור טרפה חל על איסור חלב. ורבינו איירי בשנטרפה אחר כך הוא דלוקה שלש: וכי תימא דא"כ למה לו לש"ס לאוקומא בשנטרפה עם יציאת רובה עד שצריך לאוקומא באיסור חל על איסור פליגי לוקמא בשנטרפה אחר כך וכמו שכתבתי: אי מזה לא קשה משום דעדיפא ליה לש"ס לעשות ואיבעית אימא

באופן הקודם שהוא שנטרפה עם יציאת רובה ובהא פליגי באיסור חל על איסור כדי לעשות דכ"ע בהמה בחייה לאו לאיברים עומדת: וכשבא לאוקומא בשנטרפה אחר כך עדיפא ליה לאוקומא דכ"ע בהמה בחייה לאיברים עומדת.

ומאן דמחייב שלש דכיון דבא איסור טרפה ומצא איסור חלב וחל עליו חל גם כן על. האיסור שבהדיה שהוא אבר מן החי שהוא עכשיו רצה לעשות רבותא דגם על האיסור שבהדיה שלא בא מחמת שחל עליו אלא מחמת עצמו שהוא אמ"ה דבהמה בחייה לאיברים עומדת: דהשתא דרבינו דס"ל דבהמה בחייה לאו לאיברים עומדת וס"ל נמי דאין איסור חל על איסור אי אפשר לאוקים דברי ר' יוחנן בהני תלת אוקמתי אלא שעשה כאוקמתא שניה דבהמה בחייה לאו לאיברים עומדת וכדיוקא דדייקינן מינה דאם בשנטרפה אח"כ אתיא גם למאן דס"ל דאין איסור חל על איסור וכמו שכתבתי: ולפי זה שפיר נמי מה דכתב רבינו וכן התולש חלב מן החי ואכלו דלוקה שתים משום אבר מן החי ומשום חלב דהא דייק דאמ"ה חייל על איסור חלב כמו שכתבתי כן עלה על דעתי לומר ודוק: עוד כתב הלח"מ בדיבור השני תלש אבר מן החי וכו' וי"ל שרבינו בא לתרץ קושית התוס' וכו' ורבי יוחנן ס"ל דלאו לאיברים עומדת והך סברא דלאיברים לא אהני לן כלל ובהדי הדדי קא אתו ע"כ.

ודבריו אלו ז"ל קשים אצלי דבשלמא בפלוגתא דר' יוחנן ור"ל אה"נ דנקטו פלוגתייהו בנטרפה בנטילתו משום ר"ל. אבל לרבי יוחנן דס"ל דאין לאיברים עומדת לא צריך לטעמא דבהדי הדדי קא אתו דאפילו בנטרפה קודם חייב שתים משום איסור מוסיף אבל לרבינו שהוא פוסק.

למה ליה למנקט טעמא משום דבהדי הדדי קא אתו כיון דכתב התולש חלב מן החי ואכלו לוקה שתים משום דאיסור מוסיף למה ליה למנקט בהך דבהדי הדדי קא אתו דהוא הפך מה שכתב אחר כך התולש חלב מן החי. ומה דכתב אח"כ לתקן זה וז"ל כלומר לאפוקי דר"ל דאמר לאיברים עומדת וכו' אינו תקון כיון שרבינו כתב לשון דנתינת טעם שאמר שהרי שני האיסורין באין כאחת.

דמשמע דמשום שבאין כאחת הוא שלוקה הא אם לא באו כאחת לוקה אחד דוקא. וכך היה לו לומר דלא קדם אבר מן החי.

דמשמע דלאו לאיברים עומדת דעל זה הוא דקא משמע לן: ועוד דאם כן למה לו לרבינו להביא זה דנטרפה בנטילתו כיון דכתב דין דהתולש חלב מן החי ואכלו לוקה שתים. דממ"נ אם הוא ס"ל דבהמה לאיברים עומדת ואם כן הטעם משום דבהדי הדדי קא אתו.

אם כן לא צריך דנטרפה בנטילתו. ואם נאמר דהוא ס"ל דבהמה לאו לאיברים עומדת וא"כ הטעם דהוא איסור מוסיף הרילאו לאיברים עומדת ואיסורם בהדי הדדי קא אתו: אבל כיון שהביאו ודאי דרבינו לית ליה איסור מוסיף בהאי ושפיר כתב טעמא דנטרפה בנטילתו הוא דבהדי הדדי קא אתו דבהמה לאו לאיברים עומדת וא"כ טעמא דהתולש חלב מן החי ואכלו דלוקה שתים לאו משום דהוא איסור מוסיף.
אלא משום דאמ"ה חל על החלב וכמו שכתבתי בדיבור הקודם. וכמו שכתב הוא ג"כ בדיבור הקודם: דין ח' עצם שנשבר וכו' הרי זה מותר ע"כ.
נראה ממה שכתב מותר דהוא קאי אאבר וכן נראה מדברי הרב המגיד שכתב יש אבר ששבירתו טורפת הבהמה וכו'. וכאן נזכר מה שהוא באבר לבד באיברים שאינן טורפין ע"כ: אבל ל קשה למה כתב ואם יצא העצם לחוץ הרי האבר אסור והלא כיון דברייתא איירי בשיצא לחוץ ועלה קתני אם עור ובשר חופין את רובו מותר: ואנכי איש צעיר לפי קוצר דעתי נראה לי דרבינו מפרש הברייתא לענין טרפיות הבהמה ונקט רבינו מותר כלשון הברייתא דקתני מותר.
וס"ל לרבינו דלענין טרפיות הבהמה דאם היה עור ובשר חופין את רובו כשרה הבהמה אבל לענין האבר עצמו כיון שיצא השבר לחוץ האבר אסור דלא יהא עדיף מבשר המדולדל דפשיטא ליה לרבינו דכיון דיצא העצם לחוץ אינו יכול לחיות עוד ואסור האבר: והנה רבינו סתם דבריו במה שכתב רוב העובי של עצם הנשבר ורוב הקף השבר וראיתי לכתוב מה שנלע"ד לפי מה שראיתי כתוב בתוס' ובהרא"ש ובטור ובב"י ז"ל: והנה כתבו התוס' בד"ה רוב עוביו ואמרי לה רוב היקפו זמנין דמשכחת לה זה בלא זה שאין העצם עגול לגמרי אלא מרחיב מצד א' ומיצר מצד א' ע"כ.
ופשט דבריהם דלכאורה קשה והלא שיעור א' הוא ובמאי פליגי דלהכי פירשו דזמנין אינם שוים כגון דמרחיב מצד א' ומיצר מצד אחר דאין שוה רוב עוביו של מקום הרחב לרוב ההיקף כשאתה מקיף עליו חוט על כולו דמ"ד רוב עוביו העיקר הוא כשיהיה הבשר חופה את רוב מקום הרחב. ומ"ד רוב היקפו העיקר רוב הקף כולו והנה לפעמים כשיהיה מקום המיצר אינו מיצר והולך הרבה יהיה רוב עוביו יותר מרוב היקפו ואם יהיה המצר הולך הרבה יהיה רוב היקפו יותר מרוב עוביו ופעמים יהיה חומרא לזה וקולא לזה ופעמים יהיה קולא לזה וחומרא לזה ולהכי אמר רב פפא הילכך בעינן רוב עוביו ורוב היקפו ובזה ביאר בטוב הרא"ש ז"ל דלפי העצמות אנו עושין החומרא דאם הולך ומיצר הרבה דאז רוב הקיפו הוא יותר מרוב עוביו.

אזי עבדינן החומרא דבעי רוב הקפו נמי וכשהוא מיצר מעט דאז רוב עוביו יותר מרוב הקיפו עבדינן החומרא דבעינן רוב עוביו: והטור ג"כ הולך לדרך זה אלא שנקט בדבריו בשינוי וכתב ז"ל ואם בשר החופה הוא בצידו הרחב אז רוב עוביו יותר מרוב הקיפו ואם במקום שמיצר והולך אז רוב הקיפו יותר מרוב עוביו הילכך בעינן לעולם תרוייהו ע"כ. וכוונת דבריו כך הוא שאם בשר החופה בצד הרחב אזי רוב עוביו הוא מכוסה יותר מרוב הקיפו המגולה שבמקום הצר שהוא מגולה לא יהיה בכללות העצם שרוב ההיקף הוא מכוסה ואם במקום שמיצר והולך הוא בשר החופה אזי רוב היקפו הוא מכוסה יותר מצד המגולה שהוא הרחב שבאותו. מקום לא נתכסה רוב עוביו לכן עבדינן לעולם תרוייהו דהיינו שיהיה במקום המכוסה יהיה בו רוב עוביו ורוב הקיפו דהיינו שאם הוא במקום הרחב אע"פ שנתכסה רובו שהוא רוב העובי צריך שיהיה גם כן מכוסה רוב ההקיף ואם בשר החופה בצד מקום המצר אע"פ שהוא מכוסה רוב הקיפו צריך גם כן שיהיה מכוסה גם לרוב עוביו כן נראה דברי הטור וכן נראה כוונת דברי מר"ן בפירושו לדברי הטור ז"ל יעו"ש ואח"כ ראיתי בזה פירושים אחרים ולעד"ן מה שכתבתי הוא נכון ודוק: דין ט' עובר שהוציא ידו או רגלו נאסר אותו אבר לעולם וכו' משום טרפה שכל בשר שיצא חוץ למחיצתו נאסר כבשר שפירש מן החי וכו'.

הנה משמע שאם אכלו לוקה כמו הבשר הפורש מן החי שכתב למעלה רבינו שחייב מלקות וכיון שכן מה שכתב בדין י"א כל אבר עובר שיצא וחתכו קודם שחיטה והוא בחוץ הרי זה אבר מן החי ולוקה עליו. דמשמע משום אבר מן החי הוא לבד איסור של טרפה.

וכן כתב מר"ן בכ"מ לקמן דין י"א. וכיון שכן זאת כוונת רבינו שאם חתכו קודם שתשחט אמו לוקה שתים אם התרו בו משום אבר מן החי ומשום טרפה.

ואם חתכו אחר שחיטת אמו לוקה משום טרפה דוקא ולא משום אבר מן החי ווה מה שכתב רבינו בדין י"א וז"ל ואם נחתך אחר שחיטה האוכלו אינו לוקה הכוונה אינו לוקה משום אמ"ה דעליה קאי. אבל משום טרפה ודאי דלוקה ומה שהשיג הראב"ד ז"ל וז"ל ועם כל זה מה צורך הואיל ויש בו לאו דטרפה זאת אינה השגה דאשמועינן דאינו לוקה משום אמ"ה נמי ואם ס"ל ודאי דאינו לוקה שתים הרי נפקא מינה דאם משום אמ"ה אע"פ שאין בו כזית בשר אם גידים ועצמות משלימין לכזית לוקה אבל משום טרפה בעי כזית בשר ואין הגידים והעצמות מצטרפין.

אבל מר"ן בכ"מ בד"ה הוציא וכו' כתב דנפקא מינה לענין אם התרו בו משום אמ"ה ולא משום טרפה וכו' יעו"ש. ותמהני כיון דהוא ס"ל דתרי איסורי אית ביה כמו שכתב

בדיבור שאחר זה אמאי לא תירץ כמ"ש דאינו לוקה משום אמ"ה נמי אבל ה"ה כתב דאיסור זה אין בו מלקות ומפרש דמה שכתב רבינו ואם נחתך אחר שחיטה האוכלו אינו לוקה משום דאין לוקין משום זה שיצא חוץ למחיצתו דמפרש לדברי רבינו של' בינו דוקא יעוש"ב בדין י"א ומ"מ מודה ואזיל לדברי רבינו דאם חתכו קודם שחיטה והוא בחוץ הרי הוא אבר מן החי: אבל ראיתי להרב לח"מ ז"ל שכתב וקצת תימא דלעיל אמר עובר שהוציא את ידו וכו' נאסר אותו אבר וכו' בין שחתכו קודם שתשחט וכו' עד אמרו אסור משום טרפה כלומר איסור מיהא איכא אבל לא מלקות וכמו שפירש ה"ה משמע דאפילו חתכו קודם שתשחט אמו אין שם מלקות וצ"ע עכ"ל.

ואני אומר דאין כאן תימא דכוונת רבינו בין שחתכו קודם שתשחט אמו דהאבר אסור משום שהוא בכלל איסור שיצא ממחיצתו. ואח"כ ביאר שאם חתכו קודם שחיטה והוא בחוץ הרי זה לוקה עליו משום אמ"ה לבד איסור שיצא ממחיצתו.

דאפילו לדברי הרב המגיד דמפרש דאין לוקין על איסור זה הרי מ"מ איסורא אחרינא איכא ודוק:דין י"ב עובר שהוציא אבר וכו' החלב שלה אסור לשתותו מספק. הואיל והוא בא מכלל האיברים ויש בה אבר אחד אסור והרי הוא כחלב טרפה שנתערב בחלב טהורה ע"כ הנה לא כתב רבינו שמא הואיל וכו' כמו שרגיל לכתוב על הדבר שהוא ספק שהוא משום שמא וכו'.

דודאי לטעם זה הואיל והוא בא מכלל האיברים. ויש בה אבר אחדנאסור הוא כחלב טריפה שנתערב בחלב טהורה.

וזה לצד שנאמר שהחלב והאבר הוא אסור. אבל ספק שמא לא יאסר החלב שאינו דומה לחלב טרפה.

ולא ביאר רבינו צד ההתר וצד האיסור שבו אלא כתב אסור לשתותו מספק. דמשמע דיש ספק אם יאסר או לא והוא מבואר בגמרא שהביאו הרב המגיד: פרק ו' דין א' האוכל כזית מן הדם וכו' אבל דם דגים וחגבים וכו' ואפילו כנסו בכלי ושתהו מותר ע"כ.

כתב הרב המגיד ונראה לדעת רבינו פירוש ההיא מתניתא בדגים טהורים דאית בהו קשקשים. ודרב בדגים טמאים דלית בהו קשקשים ואף ע"פ שאין בו חיוב דם אסור הוא והרי הוא כחלב בהמה טמאה.

ואין לוקין עליו כנזכר פ"ב ע"כ. ומידי עברי בדבריו אלו קשה לי טובא על זה דאם כן אמאי אמר רב בכנסו דוקא.

ומדאמר בכנסו משמע דאיירי בטהורים אלא משום מראית העין. ועלה בדעתי לומר דרבינו ס"ל דההיא דרב אידחייא ממה שאמר אח"כ רב ששת דם מהלכי שתים אפי' מצות פרוש אין בו.
ואותיבו ליה ממה דקתני דם הטחול וכו' דם מהלכי שתים דם שרצים ורמשים אסור ואין חייב עליו. ומתרץ כי תניא אסור דפירש וכו' של בין השינים מוצץ ובולע ואינו חושש דמשמע דטעמא דפירש משום דחזו ליה אינשי דאל"ה מאי שנא וכיון דאשכחן בברייתא דבדגים וחגבים מותר לכתחלה.
דקולא אית בהו מדם מהלכי שתים דקתני אסור דמפרשי לה מפני שפירש וחזו ליה א"כ דם דגים וחגבים ליכא הך איסורא דפירש: והשתא הך דתירצו מעיקרא מתניתא דאית בה קשקשין לא קיימא. דאף ע"ג דלית בה קשקשין מותר לכתחלה ומה שאמר רבינו בדם דגים וחגבים טמאים אסור.
לא קא מפיק ליה מהך תירוצא כי קאמר רב בדלית ביה קשקשין אלא משום כחלב בהמה טמאה כמו שביאר בפירוש: וכי תימא כיון דאסרו דם האדם בשפירש משום מראית העין אם כן מהאי טעמא נמי יהיה דם דגים שפירש יהיה אסור. אי מהאי לא איריא דבשלמא אדם בשרו אסור ואסרו דמו בדפירש וחזו ליה דעשו ליה כבשרו.
אבל דגים וחגבים בשרם מותר. והכי דייקי דברי רבינו דלאו משום שיאמרו הוא אוכל דם.
אלא משום שפירש סתם. דמשמע דכך גזרו דם האדם בשפירש יהיה אסור כבשרו כן נראה לי: ואח"כ ראיתי להרב לח"מ שתירץ דמאי דנקט כנסו לאו דווקא וכו' והביא ראיה דלאו דיוקא מהא דפ"ב מהלכות אלו שכתב רבינו דם שרצים שפירש וכנסו ואכלו לוקה עליו בכזית.
והתם ודאי כיון דטעמא משום שרץ. ודאי דלא איכפת לן כנסו ואם כן אמאי קאמר הרב שם כנסו.
א"ו דכנסו לאו דוקא וכו' אלא אורחא דמלתא ע"כ: ואנכי איש צעיר נ"ל דלאו דמו דבשלמא התם נקט כנסו לריבותא. דאף ע"פ שכנסו דהוא דם להדיא ולא בשר אפ"ה אם התרו בו משום אוכל.
שרץ לוקה.
אבל גבי רב שבא לומר שאסור דם הטמאים למה ליה לומר שכנסו וכמש"ל: וגם נלע"ד דאי אפשר לומר ג"כ כאן לריבותא נקט כנסו משום דבמימרא קמייתא אמר דם שרצים

לוקין עליו ובהך מימרא קאמר אסור לאשמועינן דאין לוקין עליו דדבר היוצא מן הטמא טמא ואין לוקין עליו אלא איסורא דאורייתא דווקא.
דנקט כנסו לריבותא אף ע"פ שכנסו שהוא כחלב הטמאים אפ"ה אין לוקין עליו. דאין לוקין על היוצא מן הטמא טמא שחלב עצמו אין לוקין עליו ואת אינה ריבותא דאדרבא דאפי' בלא.
כנסו שדמי לבשרו אפ"ה אין לוקין עליו. וגם ריהטא דדברי רב הוא בא לומר שאסור ' ולא לומר שאין לוקין עליו כן נ"ל: דין ז' הכבד אם חתכה וכו' כתב הרב המגיד נראה מדברי רבינו שהוא סבור דלצלי הרי דין הכבד כדין בשר ולא ידעתי אמאי כתב שנראה כך מדברי רבינו והלא רבינו כתב זה בפירוש אחר כך וז"ל ומותר: לצלות כבד עם הבשר בשפוד אחד וכו'.
ועוד כתב ויש מי. שכתב: שאפילו לצלי צריך חתיכה וכתב הרשב"א ז"ל ודאוי לחוש לדבריהם וכ"נ.
מדברי.
רבינו ע"כ. אפשר דדייק הכי מדברי רבינו שאסר לצלות הכבד למעלה לכתחלה.
דאם בצלי לא צריך לחתיכה הרי לא יזוב הדם ממנה הרבה אלא הוא כמו הבשר שיזוב מעט מעט ושאיב ליה נורא אבל אם היא חתוכה וזוב הדם הרבה ואין האש שואב אותו והוא נוטף על הבשר לכן צריך שיהא הכבד למטה כן נ"ל: דין ט' השובר. מפרקת בהמה. וכו' כתב הרב : המגיד ויש מן המפרשים ז"ל שדקדקו מכאן דדם האיברים שלא פירש מותר וכו' ורצינו כתב ואפילו חלטו לפי שהוא אינו סובר כן אלא כל בשר חי אסור מדבריהם בלא חליטה או מליחה כמ"ש למטה וזה ששבר מפרקתה קודם יציאת נפש אפי' בחליטה אסור ע"כ. ודאי דלטעם דהשובר מפרקת הוא משום דהדם פירש ונבלע באיברים לא מהני חליטה גם לסברת יש מן המפרשים דהחליטה מצמת צמית ואינו יוצא וא"כ אסור משום דם שפירש.
לזה אמר הרב המגיד ורבינו כתב אפי' חלטו ואע"פ שזה ודאי הוא דלא מהני חליטה הוא משום שהוא אינו סובר כדעת יש מן המפרשים אלא כל בשר חי אסור מדבריהם בלא חליטה או מליחה ולכן הזכיר החומרא בזה דהשובר מפרקת דאפילו בחליטה לא מהני אבל ודאי דהחליטה לא מהניא גם ליש מן המפרשים.
ולפי מה שכתב רבינו דכל בשר חי אסור דהוא ודאי דלא ס"ל כיש מן המפרשים דדם האיברים שלא פירש מותר אלא אסור וכאן אפילו חלטו לא מהני לכן גמר דבריו כאן וכתב וכבר ביארנו שהשוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם שהם מותרים. דהיינו

שלא תאמר אם כן כשלא יצא מהן דם שהוא נבלע באיברים שהם אסורים לכן אמר שכבר ביארנו שהם מותרין שכתב זה לענין שלא תאמר מתים היו כיון שלא יצא מהן דם דעכ"פ יש בהם חיות.

ולא משום שנבלע באיברים כיון שלא יש סיבה הגורמת כן נראה לי: דין י' ומניחו במלחו כדי הילוך מיל כתב הרב המגיד ונראה שיש סמך לשיעורו של רבינו וכו' מ"מ ילפינן מהתם דמליחה היינו עבוד וכו':וקשה לי על זה דהא בעיבוד העור והמולחו כתב רבינו בפירוש המשניות והמעבדו הנותנו בעבוד דמשמע דמשעה שנתנו הוא מתחייב.

וכן נמי משמעות המולח העור משנתן המלח עליו הוא מתחייב ואינו צריך שיעור. והיש מי שסבר בפרק כלל גדול שהמולח את הבשר חייב משום מעבד לאו במולח בשר להכשירו אלא בכל אופן מולח אם משום שלא להסריח או ליתן טעם דאין צריך להשהותו במלחו שיעור מיל: ועוד לא ידעתי בהיכן כתב וכמה כדי עבודה כדי הילוך מיל ואדרבה בפ"א מהל' אבות הטומאה כתב כדי עבודה ד' מילין וכן כתב שם בפ' ד' יעו"ש: וראיתי י להלח"מ ז"ל שכתב שיש מי שהקשה דהא בפרק כלל גדול אמרו אמר רב אשי ואפי' רבה בר רב הונא וכו' ואיך למד ה"ה דמליחה כי האי הוי עיבוד.

ותירץ הוא ז"ל על זה וז"ל ול"נ דאין כאן קושיא כלל וכו' א"ו מאי דאשמועינן רב אשי וכו' וכיון שכן הרי למדנו השיעור דכיון דמקרי עיבוד הרי ידענו דשיעור עיבוד הוי מיל ע"כ. ודבריו אלו קשים דאיך שייך לומר כך דכיון דהוא סבר יש עיבוד באוכלין אם בכי האי גוונא בעלמא מקרי עיבוד מאי שנא מדמלחו לאורחא.

דודאי דרב אשי אתא לאשמועינן דלא תימא בכל גוונא קאמר רבה בר רב הונא חייב משום מעבד דלא קאמר אלא דקא בעי ליה לאורחא שנותנין עליו מלח הרבה דהוי מעבד. אבל לביתא סתם אדם אינו מולחו הרבה כשיעור עיבוד דעלמא דלא משוי איניש מיכליה עץ.

דגם בדעלמא בכי האי גוונא לא מקרי עיבוד. דזה חידוש גדול אשמועינן דלביתא לא הוי מולחו דשיעור עיבוד.

ועוד דהוא קא יהיב טעמא משום דלא משוי אניש מיכליה עץ הרי כאן מורה באצבע דלא מלחי ליה שיעור עיבוד הוא דקא פטר ליה: ועל התירוץ השני קשה לי נמי כיון דלביתא דלא מלחי ליה הרבה ולהכי לא מקרי עיבוד מנין לנו ללמוד דמליחא דביתא בשיעור מיל: דין כ' סכין ששחט בה אסור לחתוך בה וכו' או ינעצנה בקרקע עשרה פעמים.

כתב הרב המגיד ואע"פ שבסכין של עכ"ום אינו מספיק נעיצה בקרקע אלא בצונן וכו' כבר נתבאר שבית השחיטה צונן והרי הוא מותר לחתוך בה רותח לכתחי' בסכין של

עכ"ום שבלעה בחמין לחתוך בה צונן ע"כ. ואף ע"פ שהתם לא הכשיר לשחוט בנעצה טעמא הוא כמו שכתב מר"ן בכ"מ התם כיון דבלישנא קמא אמרינן דלכ"ע בית השחיטה רותח ראה רבינו להצריך לכתחלה הכשר כמו לחמין: דזה כיון שנשתמש בה בחמין החמיר לשחוט בה לכתחלה אבל כאן כיון שכל שימושה הוא משום דשחט בה.

ודינא הוא דבית השחיטה צונן לא נחמיר עליו שלא להשתמש בה רותח בנעצה: ולהכי התם אמר שאם שחט בה קודם שיטהרנה מדיח מקום השחיטה כיון שבליעת הסכין היא ברותח אבל כאן בשחתך רותח לא הצריך להריח כיון שכל בליעתה אינו אלא משום ששחט בה הרי דינא הוא דבית השחיטה צונן ולא צריך להריח כן נ"ל: פרק ז' דין ב' האוכל מחלב נבלה וטרפה וכו' ולפיכך לוקה שתים כתב הרב המגיד בהרבה מקומות וכו' ויחול על איסור חלב וביאר רבי' שהטעם מפני שאיסור חל על איסור במוסיף ע"כ. דהיינו שמכאן למדו שאיסור חל על איסור במוסיף: ונראה לי דמזה ג"כ למדו איסור כולל דבענין זה יחול שם כולל. שהרי בגיד הנשה שהוא דומה לזה קרא אותו רבינו שם כולל בפ"ח.

ואדרבה שם כולל מקרי. וקראו כאן שם מוסיף לומר ללמוד מזה גם כן שם מוסיף אע"פ שאינו כולל.

שהוא כמו אלמנה לכ"ג שנשאת ונתגרשה ונשאת לכ"ג חייב עליה שתים אחת משום אלמנה ואחת משום גרושה. דהתם היא לגבי כ"ג לא היתה מותרת ואינו דומה לנבלה וטרפה שהיה בשרה מותר.

אלא דאיסור מוסיף דאית באלמנה הוא משום דהיתה מותרת לכהן הדיוט וכשנתגרשה נאסרה לכהן הדיוט. ואמרינן מתוך שנתוסף בה איסור גרושה לכהן הדיוט נתוסף בה איסור גרושה לכהן גדול דבהא לא שייך בה שם איסור כולל כיון דהיתה אסורה מקודם לכ"ג.

דהשתא הכל למד רבינו ממה שאמרה תורה בחלב נבלה וטרפה ואכול תאכלוהו דשייך ביה שם איסור כולל ושם איסור מוסיף. דעבדינן גם באיסור מוסיף אף על פי שאינו כולל : וראיתי להרב הלח"מ ז"ל שדקדק על דברי רבינו דכאן קרי ליה איסור מוסיף ובפרק ח' גבי גיד הנשה קרי ליה איסור כולל.

וכתב מה שכתב יעו"ש. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר: ונראה לי שזה מה שכתב מוהר"ר לוי ן' חביב שהביא הלח"מ שם שכתב והכל שוה.

דודאי דבענין זה יחולו ב' שמות שם איסור מוסיף ושם איסור כולל והוא כמו שכתבתי ולא כמו שמפרש לדבריו הלח"מ כן נ"ל: דין ג' השוחט בהמה וכו' ואם שלמו לו חדשיו

וכו' חלבו אסור וחייבין עליו כרת כתב הרב המגיד דעת רבינו לפסוק וכו' ולענין גידו כסתם מתני' וכו' דהני תנאי השוו מדותיהם בשליל וכו' ולכך הביאו בגמרא להא דר' אושעיא ע"כ.

ודאי מדקתני מתניתין בסתם ונוהג בשליל דלא כר' יהודה שהביא אח"כ הוא איירי בבן ט' ואפ"ה גיד הנשה נוהג בו וה"ה חלבו אסור דחדא פלוגתא בברייתא וכו' ורבינו פסק בשחיטה דהוא ניתר בשחיטת אמו כסתם מתניתין דפרק בהמה המקשה דתני בלשון חכמים ולענין גידו כסתם מתניתין דפרק גיד הנשה הנז' ומאי דאמר ר' אושעיא והלך ר' מאיר לשיטתו לאו בהכרח דמאן דאית ליה ניתר בשחיטת אמו אית ליה דגידו וחלבו מותרין דא"כ תקשי ליה סתמא אסתמא הנז' אלא בא ר' אושעיא לומר דהני תנאי השוו מדותיהם ולאו הא בהא תליא.

ובא להודיענו דפלוגתייהו בבן ט'. ומינה הא דכתבתי דמתני' איירי בבן ט' כנזכר ולאשמועינן דמאי דקתני בברייתא חלבו דשליל קאמר ולא חלבו דגיד ומה שאמר ועוד דהוה ליה למפסק כסתמא דפרק גיד הנשה דהוא בתרא דבחדא מסכתא יש סדר.

הכוונה דאם רבי אושעיא בא לומר דבהכרח דמאן דאית ליה ניתר בשחיטת אמו גידו וחלבו מותר ומאן דאית ליה דאינו ניתר בשחיטת אמו אית ליה דגידו וחלבו אסור דזה תלוי בזה. הרי הוא זה דבא לאשמועינן לענין דינא דבשחיטה פליגי נמי ולאו כ"ע אית להו דניתר בשחיטת אמו דהיינו שזה מחלוקת ולמאי קאמר הכי דהיא מחלוקת .

הוה ליה לר' אושעיא למפסק כסתמא דגיד הנשה דהוא בתרא ולא לומר דהיא מחלוקת דלא אתברר הלכתא. ובאמת דזה דיוק גדול שלא בא לומר הכי אלא לומר דפלוגתא בבן תשעולאשמועינן דחלבו דשליל קאמר ולא כמו שפירש לה הרב לח"מ ז"ל דעל המפרשים דהוה להו למפסק וכו' דה"ה לא נחית להאי עכשיו דהוא עסיק לתת טעם: לדברי רבינו דוקא.

ועד לבסוף דאמר ויש בדינין אלו דעות חלוקים למפרשים ז"ל וכו': עוד כתב הרב המגיד א"נ י"ל דרבי אושעיא משום דהל"ל ור"י הלך לשיטתו משום דאי הוה ס"ל לר"י בעינן שחיטה כר"מ כ"ש דהוה אוסר חלבו וגידו א"נ דר"מ הלך לשיטתו וכו' פירוש דר' אושעיא היה לו בהכרח לומר דר"י הלך לשיטתו דהיינו שלא התיר חלבו וגידו אלא משום דס"ל דניתר בשחיטת אמו.

דאם היה ס"ל דאינו ניתר בשחיטת אמו דהוא בהמה גמורה בעצמו ודאי דכ"ש דאסור חלבו וגידו. ולפי שאמר כך משום ר"י אמר נמי דר"מ הלך לשיטתו.

דזה לא היה צריך לומר דכ"ש הוא כיון שאינו ניתר בשחיטת אמו ולאו הא בהא תליא דמאן דמתיר בשחיטת אמו יהיה חלבו וגידו מותר. דלאו משום זה התיר ר"י כיון דמתיר בשחיטת אמו יהיה מותר גידו וחלבו.

דאפשר דאין הלכה כר"מ בשחיטה אלא ניתר בשחיטת אמו וגידו וחלבו אסור. דסתמי דמתני' מכריעין הכי דקתני ניתר בשחיטת בלשון חכמים אומרים דסתם תנא הכי וגיד הנשה סתם דגידו אסור וכמש"ל: עוד כתב ותו דקאמר ר' יוחנן דהושיט ידו למעי בהמה ותלש חלב מבן ט' חי ואכלו וכו' משמע דחדשים גרמו ע"כ: לכאורה קשה על זה דאדרבא משם ראיה להפך מדנקט רבינו והוציאו לחוץ דמשמע דרבי יוחנן איירי בהכי דהוא דוקא בהוציאו לחוץ.

אבל אם תלשו והניחו שם מותר. ולפי ההכרח שכתב הוא שהוא ואם איתא שהיה חלבו נכשר אם נשחטה אמו לא משמע דחדשים גרמו.

היה צריך דאע"ג דלא הוציאו לחוץ יהיה חייב. דחדשים גרמו ומזה משמע דדוקא משום חדשים והוציאו קודם שנשחטה אמו גורמים אבל כשלא הוציאו דניתר בשחיטת אמו אינו חייב.

דאף דמר"ן בכ"מ נתן טעם להוציאו יעו"ש. מ"מ אין מזה ראיה לדברי רבינו דשאני הוציאו קודם שנשחטה אמו דבנשחטה אמו גם חלבו נכשר: אבל האמת דלא קשה דכוונת הרב המגיד כך הוא דאם דבשחיטת אמו נכשר חלבו איך אמר רבי יוחנן בשיצא לחוץ דחייב משום דחדשים לבד גרמו.

והלא אם נשחטה אמו מותר חלבו משמע דחדשים אינם גורמים לבדם. אלא משום שלא נשחטה אמו ומדאמר ר' יוחנן דחדשים לבד גורמים.

אלמא דס"ל דגם בנשחטה אמו נאסרו חלבו דחדשים גרמו. וטעמא דבשלא הוציאו דהוא מותר הוא כמו שכתב הכ"מ כנז"ל ודוק: דין י"ז אין מולחין החלבים וכו' כתב הרב המגיד ואם עבר ומלח נראה דעת רבינו שאין הבשר נאסר בכך שכתב למטה וכל הדברים האלו וכו' ואם נעשה לא נאסר הבשר: וקשה לי על זה דרבינו בפרק ט"ו כתב בשר נבלה מליח שנבלל עמו בשר שחוט הרי זה נאסר וראיתי למר"ן בכ"מ שעשה חילוק בין זה לזה יעו"ש.

וקשה לי עליו דהוא בש"ע סי' ס"ד כתב אין מולחין וכו' כדברי רבינו בכל ממש ושלא נאסר הבשר ובסימן ק"ה סעיף ט' פסק דבחלב צריך ס' לבטלו ואם כן היה לו לחלק חילוקים שעשה בכ"מ. ומכ"ש ששם פסק דגם בנמלח עם השומן והקרומים שהם מדרבנן: דין כ"א וטבח שדרכו לנקות הבשר וכ' ואם נמצא אחרי כזית וכו' הנה הרב

המגיד לא כתב מהיכן יצא לו לרבינו דלהלקותו אפי' במקומות הרבה: ונ"ל שלא צריך לבאר אחר שכתב ולא פליגי כאן.
להלקותו כאן להעבירו. דמשמע דלהלקותו בכזית סתם אמר דודאי דאפי' בשנים ושלשה מקומות.
דמר זוטרא הוא דרצה לחלק בהכי מכשעורה במקום אחד לכזית בשנים ובג' מקומות אבל רב פפא לא שאני ליה בין במקום א' בין בג' מקומות ורבינו פסק כרב פפא לפי שאמרו והלכתא להלקותו בכזית ולהעבירו בכשעורה ובודאי שאפי' לא כתב רבינו אפילו במקומות הרבה אלא סתם בכזית הוה משמע דאפילו במקומות הרבה כיון דנמצא אחריו כזית מה ליה במקום א' מה ליה במקומות הרבה ולא אצטריך רבינו לבאר זה אלא משום דמר זוטרא קא מחלק בהכי ומוקים לה בחד גוונא לכן אצטריך רבינו לכתוב זה לומר דאין החילוק בהכי אלא כרב פפא דהחילוק בין להעבירו בין להלקותו: פרק ח' דין ו' האוכל גיד הנשה של נבלה או של טרפה או של עולה חייב שתים וכו' הנה מר"ן בכ"מ הביא קושית הרשב"א ז"ל על רבינו דמוכח בפ' גיד הנשה דלמ"ד אין בגידין בנותן טעם אין איסור מוקדשין נוהג בו.
ושכן פסק הרמב"ם. ובאוכל גיד הנשה דעולה פסק דחייב ב' ומאן דמחייב ב' ע"כ אית ליה בגידין בנותן טעם.
וקשה דידיה אדידיה גם איני יודע דרכו בזה עכ"ל. ואנכי לא ידעתי דלמה לא הקשה עליו מנבלה וטרפה.
דודאי דלמ"ד אין בגידים בנותן טעם בכל איסור לא יתחייב. שהרי שם דף ק"א על רבי שמעון דפוטר בגיד הנשה של בהמה טמאה.
קא מקשה עליה בש"ס ואי אין בגידין בנותן טעם לחייב משום גיד. דהיינו דאי אין בגידין בנותן טעם ומשום הכי פטור משום טמאה.
לחייביה משום גיד. אלמא דבכל דבר איסור לא יתחייב משום גיד הנשה נמי דאין בגידין בנותן טעם: ועל עיקר קושייתו נראה לי לתרץ דס"ל לרבינו כיון דבש"ס הביא אמר רב יהודה אמר רב האוכל גיד הנשה של נבלה ר' מאיר מחייב שתים וחכמים אומרים אינו חייב אלא אחת ומודים חכמים לר' מאיר באוכל גיד הנשה של עולה או של שור הנסקל שחייב שתים ע"כ.
ואמרו שם דמאן דמחייב שתים אית ליה איסור כולל. ואם דרב ס"ל נמי הכי דלא יתחייב משום איסור השני אלא אי אמרינן דיש בגידין בנותן טעם.

אם כן בין לרבנן בין לר"מ הם דלא כהלכתא דקי"ל דאין בגידין בנותן טעם. וגם לרב שהביא דבריהם הוא נמי ס"ל דלא כהלכתא.
לכן רבינו פשיטא ליה דכולהו הוו כהלכתא דלא עביד רב כמו שאמרו בש"ס דמאן דס"ל דאין. בגידין בנותן טעם לא יתחייב על האיסור השני כיון דחייבה תורה על הגיד ואע"פ שאין בו טעם ג"כ יתחייב על האיסור שבא משום כולל.
ולכן פסק כרבי מאיר דחייב שתים משום כולל כיון דהוא הכי ס"ל דחייב באיסור כולל וכמו שכתב הרב המגיד: וכן נראה מדברי רש"י שם שלדברי רב אתי גם למ"ד אין בגידין בנותן טעם שכתב בד"ה ור"י לית ליה איסור כולל וכו' ואע"ג דר"ש נמי שמעינן בעלמא דלית ליה כולל וכו' אפ"ה אליביהלא מצינן לאוקומי משום דאף באיסור חמור אית ליה דלא חייל יעו"ש.
והרי הכא קיימי אליבא דמחייב שתים ואם הוא ס"ל דאינו מתחייב עד שנאמר דיש בגידין בנותן טעם. היכי מצי לאוקומא כר"ש.
הא ר"ש ס"ל דאין בגידין בנותן טעם וכמ"ש לעיל לעולם קסבר ר"ש אין בגידין בנותן טעם. והיכי מצי לאוקומא כר"ש אלא ודאי שהוא ז"ל מפרש לדברי רב דאין מוכרח לומר דס"ל דיש בגידים בנותן טעם.
דאין סברא לומר דר"מ וחכמים ס"ל דיש בגידין בנותן טעם הפך ההלכה והוא המביא לדבריהם ס"ל הכי. אלא ס"ל דאין בגידין בנותן טעם.
ואפ"ה קא מחייבי שתים לר"מ בגיד הנשה של נבלה. וחכמים בגיד הנשה של עולה ושל שור הנסקל.
וכמ"ש ולהכי כתב ואף ע"ג דר"ש נמי שמעינן בעלמא וכו' כדעת רבינו כמ"ש וכן נ"ל שזה דעת הרמב"ן שהביא הרב המגיד בדין י"ג וז"ל ואע"ג דהתם בפרק כ"ש אמרינן בריש סוגיא מאן דאית ליה אין בגידין בנותן טעם אסור בהנאה ואנן קי"ל כמ"ד אין בגידין בנותן טעם כדאפסיקא הלכתא בגמ' כבר תירץ הרמב"ן ז"ל דלרווחא דמילתא אתמר ההוא סוגיא אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפי' את"ל אין בגידין בנותן טעם דלאו הא בהא תליא וזה דעת רבינו ועיקר עכ"ל.
הנך רואה דהאיך סוגיא דפרק כ"ש היא כהאי סוגיא דסברי כל שאין בגידין בנותן טעם לאו בכלל איסור הבשר הנאסר דעל נבלה קאמר התם הניחא למ"ד יש בגידין בנותן טעם אלא למ"ד אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר. דאם אין בגידין בנותן טעם לאו בכלל בשר נבלה הוא אלא עץ בעלמא.

ואעפ"כ כתב הרמב"ן אבל למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה אפי' את"ל אין בגידין בנותן טעם דלאו הא בהא תליא. דהיינו אע"פ שהוא אינו בנותן טעם מותר בהנאה כנבלה. גם כן נאמר הכא לדעת ר"מ שהביא רב שחייב שתים דחל עליו איסור נבלה. הוא אפי' שנאמר אין בגידין בנותן טעם דלאו הא תליא בהא: דין י"ד גיד הנשה מותר בהנאה וכו' לפיכך אם היתה הירך חתוכה לא יתננה לעכ"ום בפני ישראל וכו' עיין בהר"ן שהאריך בזה וכתב ויש מקומות שנהגו שלא להכריז כל ימות השנה חזר תקנתם הפך שורת הדין שמן הדין מותרין ליקח מהן ואוסרין למכור.

והם כל ימות השנה אסורין ליקח ומותרין למכור. זהו ענין דמקום שאין מכריזין הנזכר בגמרא.

ומשום דאוקימנא לה למתניתין ללישנא בתרא במקום שאין מכריזין אצטריכנא לטעמא דשמא יתננה לו בפני ישראל ע"כ. הנה מבואר מזה דהיכא דאין לוקחין בשר מן הכותים. טעם איסור חתוכה הוא שמא יתננה בפני ישראל: ורבינו לא הזכיר מזה במקום שאין מכריזין משום דכבר כתב וכבר אסרו חכמים כל הבשר הנמצא בין בשוק בין ביד עכ"ום וכו': ומה שכתב לא יתננה לעכ"ום בפני ישראל. ולפי לישנא בתרא משמע דאפי' שלא בפני ישראל אסור גזרה שמא יתננה בפני ישראל הוא משום דא"א לומר דגזרינן שמא יתננה בפני ישראל דא"כ היאך מוכרין להם נבלות וטרפות והלא חיישי' לומר שמא יראה ישראל ויאמר שהם כשרות.

אלא ודאי דלא גזרינן משום זה אלא הכוונה גזרינן ליתנה בפני ישראל ולפי שגם בזה אכתי תקשה דהיאך מוכרים להם נבלות וטרפות בפני ישראל. להכי כתב הרב המגיד וז"ל והנראה אלי בדעת רבינו שהוא סבור דהכא במפרש שהירך מבשר כשרה הוא וכו' ובכ"מ ג"כ מותר למכור להם נבלות וטרפות ואומר להם שהם נבלות וטרפות וכו' ואפשר שאף הוא דעת רבינו שאין גנבת דעת אלא למפרש לו שהיא כשרה וכמ"ש למעלה ע"כ. והשתא לא תקשה מה שהקשה הרב לח"מ ודוק: דין ט"ו כל מקום שנאמר בתורה וכו' עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט בנבלה שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וכו' אף ע"ג דזה הוא אליבא דר"מ אבל לר' יהודה דרבינו פסק כמותו בדרשה דקרא דהוא דברים ככתבן דכן כתב בפ"י מהל' ע"ז. ואמרי בש"ס דלר' יהודה נפקא ליה מלכלב תשליכון אותו אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה .

אפ"ה רבינו תפס הלשון דאמר רבי אבהו שהוא אתי גם לר"י אחר מה שלמד מאותו וכו' שאז שכל מקום שנאמר לא יוכל וכו' עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה

שהתיר לך הכתוב הנאה אפי' לדרשת רבי יהודה והוסיף טעם אחר שאמר ובחלב וכו' שהוא פשט הכתוב להכי לדעת ר"י הגלילי.

ואע"ג דלר"ע אינו כן מ"מ תפסו שהוא פשוט ג"כ אף ע"פ שאינו בא לזה לר"ע: ומה שמצינו שכתב רבינו בפ"ב מהל' שחיטה דחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה. וכתב מר"ן בכ"מ דהוא מדאורייתא ובהאי סוגיא דפרק כ"ש קאמרי דלר' יהודה חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא לא קשה כיון דהאי דחולין נשחטו בעזרה מוכרח דהוא מדאורייתא כמו שכתב שם בכ"מ.

לא עביד כמו שאמרו בסוגיא דכ"ש דלר' יהודה מדרבנן. דהוא שינויא בעלמא ואפשר דר' יהודה אית ליה מקרא אחרינא שהוא דאוריית' ואפי' דאם היה ר' יהודה אומר בפירוש דחולין דנשחטו בעזרה מדרבנן לית ליה למפסק כר' יהודה ממה שכתב שם מר"ן בכ"מ כמ"ש: ומכ"ש דלפי ת"כ בפרק צו גבי נותר משמע שם דלר' יהודה אסירי בהנאה מדאורייתא כמו שהקשה רשב"א בתוספות שם בד"ה חולין שנשחטו בעזרה וכו'.

דהוא להדיא דלא כמו האי שינוייא דהכא דלא סמכינן על האי שינוייא דש"ס. וראיתי להלח"מ שהקשה על רבינו בענין זה ולבסוף העלה דלרבי' חולין שנשחטו בעזרה הוא מדרבנן ולכך כתב בהל' שחיטה שהם קבלה וכו' יעו"ש.

וזה תימה דא"כ כיצד פסק בפרק י"ד מהלכות שחיטה דפטור מלכסות ואם הוא מדרבנן איך פטור מדבר שהוא מן התורה. אבל שם הלח"מ האריך שהוא מן התורה אלא שהקשה מדבריו כאן יעו"ש.

ולפי מה שכתבתי לעיל לא קשה כלל: דין ט"ז כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל וכו' כתב הרב המגיד פרק כ"ש כל איסורין אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כשתקנו ע"כ. לכאורה קשה דמאי ראיה מביא מהאי דהתם איירי לדבר האסור באכילה.

דלא מיקריא אכילה אלא אכילה כתקנה. אבל דבר האסור בהנאה אמאי אינו מתחייב כשנהנה.

ונ"ל משום דהתם איירי גם על דבר האסור בהנאה שהרי ר' אבהו הוא דקאמר בו לשון דרבי יוחנן ורבי אבהו ס"ל דכל מקום שנאמר בו לשון אכולה אף הנאה משמע. ועוד דהתם קאמר עלה בש"ס למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאסהניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור.

וחלב של שור הנסקל אסור בהנאה. ואם כן כיון שעל אכילה אינו מתחייב אלא דרך אכילה כתקנו ואף על פי שהוא נהנה.

א"כ מה שאסר הכתוב ההנאה אינו לוקה עליה. דאינו לוקה אלא על האכילה דוקא דלהכי כתב לשון אכילה וזהו מה שכתב אח"כ ולפי זה הרי איסור ההנאה כדין חצי שיעור שאסור מן התורה ואין לוקין עליו: והנה איסור הנאה עצמו בלא אכילה כיון שאינה דרך אכילה כתקנו אף ע"פ שהוא דרך הנאה כגון חלב של שור הנסקל שהוא מרפא המכה פטור.

ואם בהנאה עצמה אינו כדרך הנאה כגון רבינא דשף לברתיה בגוהרקי דערלה כיון שהיו בוסר ולא היו עומדים לסיכה מותר. ומה שכתב הרב המגיד ואפילו סיכה שהיא קרובה לשתיה אמרו בגמרא גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי ערלה במקום חולי שאין בו סכנה דלאו דרך הנאתן הוא.

אין כוונתו לומר דהוא אסור כדין חצי שיעור שאמר אח"כ אלא לומר שאפי' בהנאה בלא אכילה אם שלא כדרך הנאתו מותר ואם כן איסור הנאה עצמו הוא כחצי שיעור דאסור ואין לוקין עליו . וזה בדרך הנאתו דוקא כן נ"ל: שם חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה וכו' אע"ג דבנבלה מצינו שהתיר הכתוב הנאה מ"מ הוא נזדמנו לו נבלה או טרפה אבל לא כתב שיכוין מלאכתו בהם אבל בחלב אמר לכל מלאכה.

דמשמע שיכול לכוין מלאכתו בו. ואע"ג דבפ' כל שעה דף כ"ג משמע דאצטריך קרא להתיר מלאכת הדיוט דלא יהא אסור מזנאה משום שנאמר בו לא תאכלו.

מ"מ מדכתיב לכל מלאכה משמע דיכול לכוין מלאכתו בו- ונראה מדבריו שאיסור זה מן התורה אבל מדברי הכ"מ הוא כדי שלא יאכל: פרק ט' דין א' בשר בחלב אסור לבשלו וכו' כתב הרב המגיד זה מבואר בהרבה מקומות וכו' וכולהו סבירא להו כן ונחלקו שם מנא לן איסורין אלו ע"כ אע"פ שרבינו לא ס"ל כוותייהו.

שהוא כתב ששתק הכתוב מאיסור האכילה וכו' כמו ששתק מלאסור יבת מאחר שאסר בת הבת. לא ביאר מהיכן יצא לו איסור הנאה וג"כ לא כת' שלוקה על ההנאה בלא בשלו ובלא אכלו שנראה שאז"ל לפי שיטתן דלעיל שאינו לוקה על ההנאה.

ואיסור הנאה הוא משום דכיון דמשמע דאפי' בשולו אסור כ"ש אכילתו. והוא כאילו כתיב ביה אכילה ולעיל פסק דכל מקום שנא' בתורה לא תאכל לא תאכל לא יאכלו לא יאכל א' איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע.

וזה עדיף למה שהוציאו בלשון בישול. לאסור אכילתן ואפילו שלא כדרך הנייה כמו שכתב בפרק "ד מהלכות אלו: מ"מ כל הנהו תנאי אית להו דאסור באכילה ואסור בהנאה ואסור בבישול וכדברי רבינו.

אלא שרבינו תפס דברי ויקרא רבה שהם דברים נכוחים כמו שלא הזכיר איסור הבת. אבל במנין המצות מנה לאו דאכילה ממה שאמר עוד הכתוב לא תבשל גדי בחלב אמו. כיון דבא לחשוב אותו במנין הלאוין אם לא היה כתוב עוד לא תבשל לא היה נחשב ללאו נדו אע"פ שהוא יוצא איסור אכילה במכ"ש מאיסור בשול. כיון דלא כתיב לאו לעצמו להכי אצטריך משום לא תבשל עוד פעם אחרת דודאי דלאו לעצמו אתא שכבר כתיב. אלא לאיסור אכילה היוצא כמכ"ש דבישול. דהיינו דאם לא היה מכ"ש דבישול לא היינו אומרים דהוא אתא ללאו דאכילה.

אלא אנו אומרים דאצטריך לדבר אחר. ולא מנה לא תבשל שלישי להנאה משום דהוא אזיל לשיטתו דלעיל דאין לוקין על ההנאה ואיסור הנאה הוא כמו כל האיסורין שבתורה דשם אכילה קאי נמי ההנאה כסברת ר' אבהו דלדידיה לא אצטריך קרא להנאה.

כך נראה לי פשוט לדעת רבינו ודוק: . וכן האוכל כזית משניהם מהבשר והחלב שנתבשלו כאחד לוקה ואע"פ שלא בישל.

כתב הרב המגיד ומ"ש רבינו שעל כזית משניהם לוקה כבר נתבאר בסמוך דאפילו רב מודה באכילה ע"כ. אף ע"פ שמה שמודה רב באכילה הוא בבא מיורה גדולה כמו דמוקמו לה בש"ס ולוי פליג עליה דאפילו לא בא מיורה גדולה דלוקה.

ופסק רבינו כלוי דהלכה כלוי לגבי רב. וא"כ הרי רב לא מודה באכילה דאיירי לוי בה. מ"מ רב בא לאשמועינן דבכי האי גוונא שבא מיורה גדולה מצטרפין. אלא בבישול דלא בישל כי אם חצי זית מזה וחצי זית מזה לא מצטרפין להוציאן מכלל היתרן לקרות איסור עד שיהיה בכל אחד לעשות איסור לעצמו.

דנמצא דגם לדברי רב שייך באכילה להתחייב בחצי זית מזה וחצי זית מזה משא"כ בבישול דלא אפשר להתחייב בבישל חצי זית מזה וחצי זית מזה. וזה שכתב הרב המגיד דאפילו רב מודה באכילה.

דהיינו שאפילו לרב שמיקל בבישול ופוטרו ממלקות מודה באכילה באופן שבא מיורה גדולה שמצטרפין לכזית הרי לדידיה איכא צד חיוב באכילה יותר מבישול ואם כן מ"ש רבינו האוכל כזית משניהם אפי' לרב קא אתי אי לאו דפסק דגם בבישול חייב. אבל כיון דפסק דגם בבישול חייב לא בעינן דבא מיורה גדולה כן נראה לי לפרש דברי המגיד: וראיתי להלח"מ ז"ל שהקשה על דברי הרב המגיד ותירץ קרוב לדברינו הנזכרים יעו"ש. אבל' ראיתי שכתב לבסוף וז"ל ולפי הנוסחא השניה שהזכרתי. בדברי רבינו ז"ל דמשמע ליה לרב המגיד מלשון שנתבשלו כאחד דאיירי בתוך יורה גדולה עד כאן לשונו: ולא

ידעתי מאי קאמר והלא לפי הנוסחא השניה היא שרבינו פסק כרב והרב המגיד הוא אמר דרבינו פסק כלוי.
ואיך יאמר דמשמע ליה לרב המגיד מלשון שנתבשלו נאמר דאיירי בתוך היורה גדולה. ואם כוונתו דלאו הכי גריס בודאי הרב המגיד אלא לפי הך גירסא אמרינן דיבשל משניהם ר"ל כזית מכל אחד ואחד.
ג"כ נאמר דמה שכתב רבינו לשון שנתבשלו כאחד. הוא ר"ל שבאו מיורה גדולה.
דהיינו שאע"פ שרבינו פסק כלוי. שבבישול חצי זית מזה וחצי זית מזה חייב.
מ"מ באכילה מודה לרב דבעינן שבאו מיורה גדולה. ולא פליגי אלא בבישול דלוי ס"ל דמצטרפין ורב ס"ל דלא מצטרפין.
אבל באכילה כולהו מודו דבעינן שבאו מיורה גדולה וזהו שאמר הרב המגיד דאפילו רב מודה באכילה. הכוונה דאפי' רב שחולק בבישול מודה הוא שאם באו מיורה גדולה אע"פ שלא אכל חצי זית מזה וחצי זית מזה חייב: לפעד"ן שזה אי אפשר שא"כ היה לו להרב המגיד להביא הא דאוקמו בש"ס דבעי שבאו מיורה גדולה.
וגם כיון שזה סתום ולא ביאר רבינו לפחות היה לו להרב המגיד לבאר שכך כוונתרבינו: ועוד כיון שכתב רבינו וכן האוכל וכו' משמע כמו הבישול שכתב קודם ולא בעינן שבאו מיורה גדולה : ועוד ממה שאמר רבינו לא שתק הכתוב וכו' כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צ"ל אכילתו משמע דין הבישול כדין האכילה: דין ד וכן בשר חיה ועוף וכו' לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה כתב הרב המגיד וכשם שגזרו באיסור העלאה על השלחן כמו שיתבאר בפרק זה וכולה גזרה היא ע"כ.
ודאי שאיסור העלאה על השלחן הוא משום אכילה וכמו שכתב שם רבינו גזרה משום הרגל עבירה שמא יאכל זה עם זה אע"פ שהעוף בחלב אסור מדברי סופרים ע"כ. הרי להדיא שרבינו הוא אומר גזרה שמא יאכל זה עם זה.
דהיינו עוף עם הגבינה. וכן משמע ממה שאמר עוד אף ע"פ שהעוף בחלב אסור מדברי סופרים דהיינו אפ"ה גזרינן ביה שמא יאכל : ואע"פ שבפרק כל הבשר אמרו אבל הכא אי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה אתי לאסוקי בשר וגבינה ומכל בשר בחלב דאורייתא דמשמע דאיסור העלאת עוף וגבינה לאו משום שמא יאכל זה- עם זה אלא אטו העלאת ואכילת בשר בהמה.
רבינו ס"ל דלא אמרו כך אלא לפי דיוקא דרב יוסף דקא דייק ש"מ בשר עוף בחלב דאוריי' דאי דרבנן היאך נגזור גזרה לגזרה ואמר ומנא תימרא וכו' ועלה קא דחי ליה אביי בשלמא וכו' דדחי ליה לפי דעתו שאין דומין דבשלמא וכו' אבל אה"נ דהוה מצי למדחי

ליה דאין זה גזרה לגזרה אלא גזרה אחת היא ובודאי דגזרה אחת היא דכשגזרו על בשר עוף בחלב משום בשר בהמה בחלב עשו דינו כדין בשר בהמה לגמרי וכמו דין בשר בהמה דאסרו העלאתו משום אכילתו גם בבשר עוף גזרו העלאתו משום אכילתו שראו חכמים לגזור לגמרי כמו בשר בהמה משום דלא משמע לאינשי לחלק בין בשר לבשר וזהו מה שדייק בדבריו הרב המגיד ואמר וכולה גזרה היא: ועוד דרבינו פסק כתירוצא דרב אשי דכוליה רבי עקיבא והכי קאמר וכו' מהן מדברי תורה ומהן מדברי סופרים ולא חש לדיוקא דרב יוסף דאמר דאי ס"ד דרבנן אכילה גופה גזרה ואנן נגזור העלאה אטו אכילה דאה"נ דבהא גזרו דכולה גזרה היא ומה דקאמר הש"ס מעיקרא הא עוף אסור מדאורייתא משום דקתני כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים מדקאמר חוץ מבשר דגים וחגבים משמע דלבד בשר דגים וחגבים כולו איסורם שוה.

לזה תירץ רב אשי ואמר הכי קאמר כל הבשר אסור לבשל בחלב מהן מדברי תורה ומהן מדברי סופרים חוץ מבשר דגים וחגבים שאינם לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים: עיין בדברי הרב לח"מ בד"ה אבל בשר בהמה טהורה וכו' שכתב ושמעתי בשם רב גדול שתירץ שמה שכתב הרמב"ם וכן בשר חיה קאי לעיל וכו' וכן בשר חיה הוא בכלל דין בשר בהמה הנז' לעיל שאסור לבשלו מן התורה בחלב חיה טהורה ע"כ: ונ"ל להביא ראיה לזה ממ"ש רבינו לקמן בפרקין דין כ"ז בד"א בבשר בהמה או חיה אבל אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה או החלב אינו צריך לא קנוח הפה ולא נטילת ידים ע"כ ואם שדעת רבינו בשר חיה הוא מדרבנן כבשר עוף מאי שנא זה מזה ואע"פ ששם תירץ הר"ן משום דבשרה דמי לבשר חיה מ"מ כיון שלא הוזכר בש"ס זה מנין לו לרבינו: דין ו' וכן המבשל בשר במי חלב וכו' או שבשל דם בחלב פטור ואינו לוקה על אכילתו משום בשר וחלב.

כתב הרב המגיד דאמר שמואל גדי להוציא את הדם. ולפי זה גם לענין אכילה דפטור משום בשר בחלב גם למאן דס"ל איסור חל איסור דהא מעטיה קרא גדי ולא דם.

ולהכי לא הזכיר רבינו בדם כמו שהזכיר במבשל בשר מתה או חלב שהוא משום דאין איסור חל איסור דלהכי לא לקי משום בשר בחלב. דאין צריכין לזה דבלאו הכי אין נוהג בו איסור בשר בחלב וגם משום חלב מתה לא שייך בה איסור נבלה שהרי בחלב טמאה אינו לוקה באכילתו כבשרה כמו שכתב רבינו בפ' ג': ועוד כיון דחלב זה היה כנוס במעיה קודם שמתה הוא דומה לביצת נבלה דאינה אסורה מדאורייי': ואח"כ ראיתי להרב לח"מ שהביא דברי הב"י מה .

שכתב על הטור בסי' פ"ז והקשה על דבריו קושיות חזקות ואמר ואם נאמר דהוא ט"ס וצריך לומר בדברי הרב"י ז"ל חלב מתה וכו' דהא רבינו ז"ל בפ"ג כתב דחלב הטמאים אינו לוקה עליהם אם לא שנאמר דיש חילוק בין חלב הטמאים לחלב נבלה וכו'. ואנכי איש צעיר לא ראיתי לחלק בין זה לזה ומ"ש רבינו שם משום דכתיב מבשרם.

הרי כתב שם הרב המגיד דהוא סמך בעלמא שסמכו לזה דעיקר הלימוד מביצת היענה לאיסור עצמה. ומדכתיב בת ילפינן לביצה לאיסורא דמשמע דאי לא כתיב בת לא הוה אסרנן ביצתה: ועוד דהוא דומה לביצת נבלה וכמ"ש לעיל שאין בה איסור נבלה.

ועוד דהא חלב מרה דכתב רבינו כתב הרב המגיד דנפקא ליה ממה שאמר שמואל בחלב אמו ולא בחלב שחוטה. אלמא דחלב מנה דכתב רבינו הוא חלב שחוטה ג"כ וביארו בדין י"ב ואיך שייך למר"ן הב"י לומר כך עלה: ומה שנלע"ד לומר הוא כיון דהטור לא הזכיר דברי הרמב"ם שאמר דבשר מתה או חלב שבשל בחלב דלוקה על בישולו משמע דלא גריס בהרמב"ם חלוקה של בשר מתה או חלב שבישלו בחלב.

אבל ממה שכתב הב"י ועוד שם הוא המקום הראוי לשנות בו פטורים ואין לוקין וכ ובאותה חלוקה שכתבה הרמב"ם קאי למבשל בשר מתה בחלב ולדם שבשלו בחלב דלוקה ע"ז משום נבלה ע"ז משום דם אבל בסדר שכתבם רבינו לא קאי אלא לדם שבשלו לחודיה. ואח"ך כשכתב בשר מתה שבשלו בחלב כתב סתם פטור ולא כתב אין לוקין על אכילתו והוה ליה לצרף שתים אלו דם ובשר מתה בבבא אחת.

ולגזור בדם פטור ואין לוקין על אכילתן משום בשר בחלב. ע"כ משמע דכתובה בנוסחתו בשר מתה במקום חלב מתה שהוא פטור: הן אמת שבש"ס לא הזכירו בשרמתה דחייב משום בישול בשר בחלב: ונ"ל דלפי גירסא זו שהיתה לו בדברי הטור אפשר דלמדו דפטור.

הוא כמו דבשל בחלב מתה דמאי שנא. והרמב"ם לפי גירסא זו הזכיר בשר מתה דפטור ומינה ידעינן דבישל בחלב מתה: והשתא דברי הב"י הם מובנים להדיא לפי הגירסא שהיתה לו בדברי טור.

אבל בש"ע בסימן פ"ז כתב לפי הגירסא שבידינו בדברי הרמב"ם שכתב בחלב מתה ולא כתב בשר מתה כגירסא של הטור דמשמע דלא פטר אלא במבשל בחלב מתה וכדברי הרמב"ם לפי גירסתנו: והא דלא כתב דהמבשל בשרמתה דחייב ולוקין עליו כדברי רבינו. משום דמשמעות פטור אבל אסור וא"כ כ"ש המבשל בשר מתה בחלב ואין מדרכו לחזור לכתוב משום מלקות.

שבענין איסור כבר ידענו אותו כן נ"ל ודוק: דין י"ג ואין משערין בו אלא כמות שהוא בעת שנתבשל לא כמות שהיה בשעה שנפל. כתב הרב המגיד ומ"ש רבינו אין משערין בו אלא כמות שהוא וכו' נראה שהוא פירוש למ"ש בגמרא בדידיה משערינן או במאי דנפק מניה ויפרש רבינו או אף במה דנפיק מניה ע"כ.

לפי דבריו אלו מפרש דברי רבינו שמה שאמר ואין משערין בו וכו' הוא לקולא. דאם היה קודם שנתבשל גדול שיעורו אין משערין ששים בשיעור שנפל שהיה גדול קודם שנתבשל אלא בשעה שבא לפנינו אחר שנצטמק.

וזה דייק לשון רבינו שכתב כמות שהוא בעת שנתבשל דלשון כמות שהוא דהוא כמו עכשיו. וכתב לא כמות שהיה בעת שנפל.

שלשון שהיה הוא כבר וזהו פירוש למ"ש בגמ' בדידיה משערינן. דהיינו כמו שהוא עכשיו שנצטמק ויצא ממנו מה שיצא.

או אף במה דנפיק מניה. דהיינו כמו בשעה שנפל שהיה גדול.

ועל זה אמרו פשיטא דבדידיה משערינן. דאי במה דנפיק מניה מנא ידעינן: דהיינו דאם דמשערין גם במה שיצא ממנו מנה ידעינן כמה נפק דאפילו ראינו שהיה בו שתי זיתים בשעת נפילה.

ועכשיו שצמק בשעה שבא לפנינו איכא זית א' דוקא. שהרי ידעינן דנפק מניה זית א'. אעפ"כ ליכא למיקם על כמה דנפיק מניה. דאפשר דלא נפיק מניה כי אם חצי זית.

ומה שאתה רואה שלא נשאר בכחל כי אם זית אחד. לאו משום דנפיק מניה זית אחד. כי אם ע"י הבישול נתייבש הכחל. וא"כ אין אנו מחמירין בכחל שהוא היתר אלא משום חלב הכנוס בו אסרוהו.

ולאוסרו ביותר מנותן טעם. אלא ודאי במה שבא לפנינו אנו משערין שלא החמירו עליו כמו שאר האיסורין.

ועל זה קא פריך אלא מעתה נפל לקדרה אחרת אל יאסור כיון דאתה מיקל. משום דהוא היתר נקל עליו גם כן שאם נפל לקדרה אחרת אל יאסור.

דאמרינן שכבר פלט כל חלבו בקדרה ראשונה. ותירץ כיון שאמר רב יצחק וכו' שויוה רבנן כחתיכה דאיסורא.

דהיינו דבענין זה אי אפשר להקל כיון דשויוה רבנן כחתיכה דאיסורא: אבל מר"ן בב"י הקשה על דברי הרב המגיד ואמר דלא תתיישב הסוגיא לפי דבריו. ולפי מה שפירשתי לא קשה עוד כן נ"ל: דין י"ז במה דברים אמורים כשנתבשלו שניהם עש ביחד או שנפל חם לתוך חם או צונן לתוך חם כתב הלח"מ קשה על רבינו דפסק כשמואל וכו' דאמרינן

לדידיה דמתניתין דהתם דתני גבי פסח נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו איירי בחרס רותח וכו' ורבינו בפרק א' מהלכות קרבן פסח כתב חרס סתם גבי דינים אלו וסולת סתם וכו' כדאוקים הגמ' אליביה וצ"ע עכ"ל: ולי נראה דלא קשה דודאי דלפי הטעם שכתב שם רבינו אינו תלוי בחם דאפילו בצונן איירי שהרי כתב שם הטעם שכל המרק והליחה שתפרוש ממנו כשיצלה אסורה שהרי אינה בשר צלי.

ובפרק ז' מפסחים בפי' המשניות כתב וכן כשיזוב מלחלוחיתו על הסולת כאשר זכר יסיר אותו הסולת כי אסור לאכול ממנו אלא שנשאר מעצמו קשה. אבל מה שיזוב ממנו הרי הוא כמרק ע"כ.

הרי להדיא דהטעם הוא משום דהמרק שיזוב ממנו אסור משום דאינו בשר צלי. ולא נקט כמו דברי הש"ס אלא בנגע הבשר בחרסו של תנור מפני שהוא צלי החרס דודאי דבבשר גופיה שייך זה הטעם אבל במרק אינו בשר והתורה אמרה בשר צלי.

ואע"ג דלפי הך סוגיא הטעם הוא משום דהרוטב נצלה מן החרס וחוזר ונבלע בפסח ס"ל לרבינו כיון דמתניתין סתמא קתני דאפילו בצונן איירי. היה יכול הש"ס לדחות לו דהוא מטעם שכתב הוא.

וגם בצונן איירי ולא מינה אדשמואל. אלא שהשיב לו גם לפי סברת המקשה דהוא משום דלא נצלה מן האש ואתיא כרב.

השיב לו לפי דעתו דהטעם הוא משום זה הכא איירי ברותח דזה דחיה בעלמא. וגם דאין דרך הסולת שיש בו כל כך מהרתיחה עד שיהיה נצלה בו הרוטב הנוטף ועוד כיון שהוא נוטף הרי נצלה כבר באש ומה לו עוד ליצלות בחרס ובסולת: ועוד שלדברי רב מתני' איירי בצונן אף על גב דלא מטעמיה לפי דברי הש"ס מכל הני עדיף ליה לרבינו לומר דמתניתין איירי בצונן כפשטה וגם לשמואל אתיא דהוא משום שכתב הוא ז"ל: ותמיהא לי על הרב לח"מ במה שהקשה כנזכר דהוא דהיה לו לבאר שם דהוי בחרס רותח ובסולת רותח דמשמע דלא קשה ליה אלא משום דלא ביאר דוקא.

והלא לפי הטעם שכתב רבינו הוא איירי להדיא דאיירי גם בצונן: פרק י' דין ה' תבואה שהשרישה אחר העומר וכו' כתב הכ"מ ופי' הראב"ד איני יודע לישבו על לשון הגמ' וכו': ונ"ל שהראב"ד סובר דאם לא השרישו קודם העומר דזרע החטים בקרקע אע"פ שבא העומר השני והתיר לחטים שגדלו.

מ"מ אלו החטים היו זרועים בקרקע בעת העומר שלגידוליהן אינו מתיר העומר ההוא. והם נגררים אחר גידוליהן כיון שבשעת זריעתן עדיין לא בא העומר שהוא מתירן ונזרעו. אלא דהבעיא היא באופן. שהשרישו קודם העומר.

והותרו הן עצמן וגדלו וחצדינהו וזרעם בקרקע. דהשתא קא מבעיא ליה מהו ללקוטי ומיכל מניה.
כמאן דשריא בכדא דמי שהם כבר הותרו משהשרישו. או דילמא בטיל להו לגבי קרקע דהיינו כיון דבעת זריעתן בטלם בקרקע כדי לגדל מהן גידולין.
וכמו שאם הניחם בקרקע וגדלו מהם גידולין לא היו מותרין הגידולין גם הם שלקחם מהקרקע לא יתיר אותם עומר שעבר שנגררים אחר מה שהיו נגדלין מהן. ולא קא מבעיא ליה כשהיו חטים בשעת העומר וזרען בקרקע.
ואתא עומר והם תחת הקרקע דהם נגררים אחר גידוליהם. דהוא ודאי דמה שאמרו ואם לאו אסורין עד שיבא עומר.
בגידולייהו קא מיירי וכמו' שכתב רש"י ז"ל ולא קא מבעיא ליה אלא באלו שהיו בעומר ראשון מושרשין דוקא דאף ע"פ שאמרינן שאם השרישו עומר מתירן. דוקא אם לא בטלם אחר כך בקרקע לגדל גידולין.
אבל אם בטלם אחר כך בקרקע לגדל גידולין. לא יפה כח של עומר שעבר והם היו מושרשין דוקא.
להתירן אם זרעם בקרקע לגדל גידולין דאפשר דעררים אחר גידוליהן שיבאו אח"כ. ולא יותרו אם לקטם אח"כ ואכל מהן.
לפי שהיו זרועים והעומר השני בא ועדיין לא השרישו ואם לא לקטן הרי הגידולין לא הותרו בעומר השני. וא"כ גם הם לא יותרו.
וזהדוקא כשבא עומר שני ואיכא הוכחה שלא יותרו הגידולין כיון שעדיין לא הושרשו אבל אם לא אתא עומר שני ולקטם אחר שזרעם ודאי דמהני להו עומר ראשון כיון דעכשיו ליכא דבר המוכיח שהגידולין לא יותרו כן נ"ל: ואח"כ ראיתי מה שפירש הרב לח"מ ז"ל ודבריו קשים אצלי שלפי לישנא דקא מפרשי לה דחצדינהו וזרעינהו דמשמע דקצר לחטים וזרעם ולא לא לנטיעות.
ואופן זה הוא אופן השבולת דקמיבעיא ליה בש"ס אח"כ דאופן אחר הוא: ועוד ראיתי להרב מש"ל ז"ל מה שהקשה להראב"ד ולפי מה שכתבתי לא קשה עוד. ודברי מוהרש"ך שהביא לא ראיתים ולא ידעתי כוונת דבריו ומה שנ"ל כתבתי ודוק: דין ו' כלאי הכרם וכו' אסורים באכילה ובהנאה שנאמר פן תקדש וכו'.
הנה אע"פ שכתב רבינו בהלכות כלאים בפ"ה דאינו לוקה משום זורעי כלאי הכרם עד שיזרע בארץ ישראל חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. דפסק כר' יאשיה וכמו שכתב מר"ן הכ"מ שם יעו"ש.

הכא כתב דלענין איסור אכילה והנייה. דבמין אחד שנזרעו עם הגפן אסורין באכילה ובהנייה.
משום שנאמר פן תקדש המלאה הזרע ולוקה על האכילה. אף ע"פ שבזריעה אינו לוקה עד שיהיו שלשתן במפולת יד: ונראה לי טעמו של רבינו דבשלמא לענין זריעה הוא משום דכתיב כרמך כלאים דמשמע כלאים לבד מכרמך.
דזה טעמו של ר' יאשיה. אבל לענין איסור אכילה כתיב פן תקדש המלאה הזרע וגו'.
דמשמע דבזרע אחד עם תבואת הכרם תקדש. ולענין המלקות שכתב נ"ל משום דכתיב פן שהוא לאו כאילו אמר שלא תאכל ותהנה מהם.
וממילא משמע דאסור דגם בזריעה אסור גם במין אחד אלא שאינו לוקה במין אחד ואינו לוקה על ההנאה כמו שכתב רבינו לעיל בפרק ח': דה דהשתא דברי רבינו מבוארים דבפרק זה עסיק לענין איסור אכילה והנאה ולא לענין איסור זריעה. לא ביאר דגם במין אחד איסורא איכא ולא לקי.
אבל בפרק ה' מהלכות כלאים דעסיק בדין איסור זריעה כתב אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים וכו' ואם עשה כן אף על פי שאינו לוקה הרי זה קדש ונאסרו שניהם בהנאה דפשיטא ליה דלא חלק רבי יאשיה אלא לענין מלקות. דכיון דנפקא לכולי עלמא איסור אכילה ואיסור הנאה מקרא פן תקדש המלאה ומשמע מניה אפילו בזרע אחד אסור באכילה ובהנאה כמו שאמרתי.
ממילא משמע דאסור בזריעה כיון דאסרם באכילה ובהנאה וכמו שאמרתי: אח"כ ראיתי להלח"מ ז"ל מה שהקשה לדברי רבינו ולפי מה שכתבתי יתורץ. אלא שראיתי שכתב ועוד יש מי שהקשה על דברי רבינו בהל' בכורות פרק מעשר בהמה וכו' וא"כ הרי איכא שפיר ק"ו בדגן ותירוש דהוו כלאים לדעתו ע"כ: ועלייהו קא קשיא לי דלמה לא הקשו על רבינו גם כן מהא דהוא כתב בהלכות תרומות פ"ה דין ג' כל שהוא כלאים בחבירו לא יתרום מזה על זה אפי' מן היפה על הרע כיצד היו לו חמשים סאה חטים וחמשים סאה שעורים וכו' אינן תרומה.
הרי דחטים בשעורים הם כלאים . וכיון שרבינו פסק כרבי יאשיה בהזורע דבעי עד שיזרע חטה ושעורה במפולת יד.
א"כ הוא מודה בכלאי זרעים דבשני מינים הם כלאים ולהכי לא יתרום. וכן הוא כתב בהל' כלאים דבשני מיני זרעים בארץ לוקה.

וכיון שכן היאך קא מקשו בש"ס ולרבי יאשיה דאמר עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד היכי מייתי לה. ותירצו הכי ומה תירוש ויצהר וכו' דגן ודגן שהם כלאים זה בזה על ידי דבר אחר וכו'.

אלמא דדגן ודגן שלא ע"י דבר אחר אינם כלאים זה בזה. ואמאי לא הקשו עליו כי אם מהאי.

וכי תימא משום דמהא לא קשה דאפשר דרבינו אית ליה כדעת התוספות דגם לר' יאשיה מודה בכלאי זרעים. ומשום תירוש ודגן נקט לה.

הרי אי אפשר לומר כך לדעת רבינו כיון דאית ליה דאפי' במין אחד הוא אסור דהוו כלאים א"כ אי אפשר לומר לדעת רבינו דמשום זה נקט זה. ועל הקושיא נ"ל לומר דרבינו ס"ל דאין במשמעות הש"ס לומר דמשום זה נקט זה ואם כן האי.

סוגיא דלא כסוגיא דפ"ק דקידושין ודלא כסוגיא דפרק כל הבשר דהביאו התוספות שם.

דמנייהו דייקי דגם לר' יאשיה מודה בכלאי זרעים דמחייב בחטה ושעורה.

ולכן פסק כהנך תרי סוגיי דגם לר' יאשיה מחייב בכלאי זרעים בתרי מינים. וג"כ דגם בדגן ותירוש זהו טעם שאין תורמין משום דהוא כלאים וכטעמא שאמרו שהוא מק"ו גם לר' יאשיה.

כי היכי דלא ליפוש פלוגתא ונאמר דר' יאשיה חולק גם על הך מתניתין דקתני אין תורמין ממין על שאינו מינו. דגם בדגן ותירוש אייריי ודאי.

אלא אמרינן דגם לרבי יאשיה איסורא איכא אלא דאין לוקין עליהם ואתיא הך מתניתין גם כרבי יאשיה ודלא כהך סוגיא דכיון דאידחייא הך סוגיא במקצת מכח הנך סוגיי הנ"ל אידחייא בכלא כדי לאוקים סתמא דמתניתין גם לר' יאשיה כן נ"ל ודוק: דין י' בד"ה וכו' אבל איסור ערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני שודאי הערלה בחוצה לארץ אסורה וספיקה מותר ובדין י"א כתב ספק ערלה וכלאי הכרם וכו' כיצד היה כרם וערלה וכו' היה ירק זרוע בתוכו וכו' ובחוצה לארץ אפי' ראה הענבים וכו' והוא שלא יראה אותו בוצר מן הערלה או לוקט הירק בידו ע"כ: הנה בכלאי הכרם שהם מדברי סופרים ודאי דספק שלהם מותר כמו כל ספיקא דרבנן בכל מקום אבל הערלה שהיא הלכה למשה מסיני וספיקא הוא כמו של תורה לכן ההלכה היא שודאה אסורה וספיקא מותר ואע"פ שספק שלהם מותר בחוצה לארץ יש חילוק סוריא לחוצה לארץ דבסוריא דאם ראה הענבים יוצאים מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם אסור ליקח מהן אבל בחוצה לארץ אפילו ראה הענבים יוצאים מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם לוקח מהן ובלבד שלא

יראה אותו בוצר מן הערלה או לוקט הירק בידו דהשוה דין הערלה לדין כלאי הכרם:
והנה נראה שרבינו פסק כרבי יוחנן דהלכה דקתני מתני' הוא הלכה למשה מסיני.
ומדי התבוננותי בש"ס קשה לי על דברי רבינו שהרי עולא דאמר משמיה דר' יוחנן שהיא ה"למ מסיני קא מקשה לדברי שמואל שאמר שהיא הלכות מדינה ואמר בשלמא לדידי דאמינא הלכה למשה מסיני היינו דשאני לן בין ספק ערלה לספק כלאים וכו' אלא לדידך ניתני או זה וזה יורד ולוקח או זה וזה יורד ולוקט: הרי לדברי רבי יוחנן בספק ערלה יורד ולוקח דוקא ובלבד שלא יראנו לוקט.
ובספק כלאים יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד. וגם לא כתב כמושאמרו במתניתין בכלאים דיורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד דנקט מה שאמרו בערלה יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט: אמרתי אראה בפירוש המשניות לרבינו ומצאתי שלא פירש אלא במה דקתני בספק ערלה.
וז"ל ואמרם ובלבד שלא ילקוט ביד ענינו שזה האוכל לא ילקוט הוא בעצמו ויאכל אבל ילקוט לו זולתו ע"כ. וזה הלשון קתני במתניתין בספק כלאים והוא נקט ליה בספק ערלה ופירש שלא כמאמרו בכאן והוקשה לי בכל זה: ואם נאמר דשם פירש כמו דברי רבינא דמתני ליה לקולא .
זה וזה יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד. אתי שפיר דהוא פירש לה כפשטה דקתני יורד ולוקט אבל לא ילקוט ביד.
אף על פי שלא כתב כן בחיבורו לענין דינא. אבל עדיין קשה לי קושיות הראשונות:
וראיתי לר"ש שפירש שם להך מתניתין וז"ל יורד ולוקח יורד בתוך הגינה וקונה מן הכושי מאותם שכבר נלקטו ובלבד שלא יראנו לוקט.
וכן לענין כלאים כדפרישית והא דקתני גבי כלאים בחוצה לארץ יורד ולוקט אמרינן בירושלמי אמר רב הונא כך הוא מתניתין יורד ולוקט ובלבד שלא יראנו לוקט כדקמייתא ובפ"ק דקידושין פליגי שם אמוראי ע"כ: והשתא א רבינו כתב כמו דברי הירושלמי דשוין הם ודלא כאמוראי דפליגי בפ"ק דקידושין כנז"ל אע"ג דהוא פסק כר' יוחנן דמפרש הלכה למשה מסיני.
הוא כתב כדברי הירושלמי משום לחומרא: ועדיין צריך לבאר דברי רבינו שמה שכתב ובחוצה לארץ אפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם לוקח מהן וכו' משמע דזה קרי ספק ערלה וספק כלאי הכרם. דהא קמהדר אתחלת דבריו דספק ערלה.

וכן דברי המתניתין דקתני ברישא ספק ערלה וכו' ובחוצה לארץ יודד ולוקח וכו' דמשמע דזה נמי קרי ספק. ומאי ספיקא איכא כיון דהוא יוצא מכרם ערלה וכרם כלאים: ונ"ל כיון שלא ראהו לוקט ובוצר.

אע"פ שהוא בתוך הכרם עצמו אימא דהיו אצלו ממקום אחר כיון שלא ראהו שהוא לוקט ובוצר. ועדיפא מינה קאמרי בש"ס אמוראי ספק לי ואכול דאע"פ שהוא יודע שהוא ערלה כיון שלא בפניו מקרי ספק אצלו.

ומה שכתב רבינו בתחלה כיצד וכו' היה ירק זרוע בתוכו וירק נמכר חוצה לו שמא ממנו הוא זה שמא מאחר. דמשמע דהוא זה שנמכר חוצה לו הוא דמקרי ספק.

הוא משום דאפילו בספק כי האי גוונא אסור בארץ ישראל. ובכי האי גוונא דמותר בסוריא דווקא אבל בחוצה לארץ אפי' באופן שראה הענבים יוצאות אפ"ה מקרי ספק ומותר: ומה שלא פסק רבינו ההיא דספק לי.

ואכול הוא . ב.

משום דפשט דש"ס דהם איירי אליבא דשמואל דס"ל דהלכה מדינה היא לכן מקילין גם בספק כי האי גוונא. אבל אנן דקי"ל כרבי יוחנן דהלכה למשה מסיני לא מהני האי ספיקא את זה נ"ל לפרש דברי רבינו: ואח"כ ראיתי מה שכתב מר"ן בכ"מ ומה שנלע"ד כתבתי ודוק: דין י"ד עכ"ום וישראל שהיו שותפים בנטיעה וכו' מדי עברי בסוגיא שהביאו על זה לכאורה קשים דברי רבינו דהא אמר רב גביהא מבי כתיל דהנהו שתילי דערלה הוה נכדי אכיל שני דערלה.

וישראל שני דהיתירא. אתו לקמיה דרבא שרא להו קא פריך בש"ס והא אותביה רבינא לרבא לסיועי סייעיה.

משמע דרב גביהא בא לומר דשתילי ערלה דהיתר גמור הוא. דאע"ג דבשבת אסור לומר ישראל לגוי טול אתה חלקך בשבת ואני בחול כשלא התנו מתחלה.

בשתילי ערלה מותר דאין כאן איסור שליחות דהא ישראל נמי שרי לעבדה ואי משום אכילה שישראל אוכל כנגדן ונמצא נהנה מפירות ערלה שמכרן. אין זה נהנה שכן המשפט שמה שזה עובד הוא אוכל.

ולהכי קא פריך עלה והא אותביה רבינא. ואם כן מאי תיובתא גבי שבת איכא איסור שליחות מה שאין כן בערלה: ותירץ לו לסיועי סייעיה דהיינו מדקתני התנו לכתחלה בשבת שרי.

אלמא כי ליכא איסור שליחות דמלאכה שרי. ואע"ג דמטיא הנאה לישראל.

וה"ה לערלה וכמו שפירש רש"י ז"ל. וכיון שכן אמאי הצריך רבינו דבעינן שהתנו מתחלת השותפות: ונראה לי דבשבת איכא תרי גווני דבענין העבודה שמוטלת על שניהם לעבוד בה יחד ודאי דמשקבלוה לא יוכל לומר לו טול אתה חלקך בשבת לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו.

ולהכי בעי להתנות מתחלה קודם שהוטלה עליו דהא לא קיבל עליה ישראל עבודה דשבת ואין הנכרי שלוחו. ואיכא גוונא אחרינא אם קבלוה סתם ועשו סתם ועייל הנכרי בשבת וישראל בחול ולא צווהו הישראל.

דאם הנכרי נטל שכר שבת וישראל בחול מותר. אף ע"פ שאמר לו הישראל טול אתה שכר שבת ואני אטול כנגד ימי החול מותר.

שלא היה הנכרי שלוחו של ישראל ולא נטל הישראל שכר שבת. אבל אם ירדו לחשבון אסור דגלי דעתיה דנכרי שלוחו היה: אבל בנטיעת ערלה ליכא איסור מלאכה כי אם הנאת ערלה. ואין זה תלוי בעבודת האדמה אשר הוטלה עליהם.

וא"כ אפילו אחר שקנו האדמה יכול להתנות שיהיה העכ"ום אוכל שני ערלה וישראל אוכל שלש שנים משני. התר כנגדן.

וזה שאמר רבינו אם התנו מתחלת השותפות דלא בעי קודם קנייתה. וזה שרב גביהא מבי כתיל בא לאשמועינן דרבא שרא להו דאע"ג דקבלוה יחד לכתחלה יאמר לו ישראל היה אתה עובד בג' שנים הללו ואני ג' אחרים ואין כאן איסור שליחות.

דישראל עצמו שרי לעובדה ואי משום אכילה שישראל אוכל כנגדן ונמצא נהנה מפירות ערלה אין זה נהנה. שכן המשפט שנה שזה עובד הוא אוכל.

ולהכי קא פריך בש"ס והא אותביה רבינא וכו' ותירץ לו לסיועי סייעיה דמדקתני התנו לכתחלה קודם שהוטלה עליהם עבודתה. אלמא כי ליכא איסור שליחות דמלאכה שרי ואע"ג דמטיא הנאה לישראל וה"ה לערלה אבל צריך להתנות לברר הדבר.

ומ"ש בפרק ו' מהלכות שבת המשתתף עם העכ"ום במלאכה או בסחורה או בחנות אם התנו מתחלה וכו' לאו קודם השותפות איירי. דהוא לא עסיק אלא לענין.

השכר כמו הענין של הנאת הערלה: ומה שכתב רבינו הכא ובלבד שלא יבאו לחשבון וכן מדקדוק דבריו שכתב כיצד כגון שיחשוב וכו' אם התנו בזה הרי ביאור דבריו שבשעת התנאי התנו שיחשוב כמה פירות אכל העכ"ום וכו'. שזה ודאי אע"פ שהיה תנאי בתחלה הרי זה כמחליף פירות ערלה.

ואין זה דברי הברייתא דשבת דקתני ואם באו לחשבון אסור. דהתם איירי בסתמא שלא התנו אלא בשעת חלוקההזכיר לו ישראל של שבת.

דגלי דעתיה דשלוחיה הוה וכמו שנראה שם בש"ס דהוה בעי למפשט מינה הך בעיא סתמא מאי. אלא שרבינו כתב כאן זה האופן שהתנו כך מסברא שודאי הוא כמחליף פירות ערלה.
ולכן לא הזכיר רבינו שם בהלכות שבת ואם באו לחשבון וכו' דהוא כמ"ש הרב המגיד שם יעו"ש. אבל בכאן הוא ענין אחר שלא נזכר בברייתא הנז': ואח"כ ראיתי מה שכתב הר"ן הביאו הב"י בסימן רצ"ו יעו"ש ומה שנלע"ד כתבתי ודוק .
ועוד ראיתי שהטור בסי' הנז' כשהביא דברי רבינו לא כתבם כמו שכתובים אצלינו. שכתב וז"ל ואפילו אם התנו תחלה אם באו לחשבון לומר כמה פירות אכל העכ"ום בשני הערלה כך יאכל ישראל כנגדו אסור שהרי זה כמחליף פירות של ערלה ע"כ.
שלא כמו שדייקתי מדבריו שבענין התנאי היה זה. וכן כתב הש"ע כמו דברי הטור.
ולא ידעתי דמנין להם דמפרשי דברי רבינו כך. דאפשר דרבינו סובר דאם התנו מתחלה שהעכ"ום יטול שני ערלה וישראל יטול ג' שנים משני התר.
שאף אם אח"כ ירדו לחשבון מותר. שהעכ"ום במתנה נותן לישראל ולא הוי כמחליף .
וכמו שכתבו התוס' בד"ה ואם באו לחשבון וכו' וי"ל דס"ל דודאי אם התנו מתחלה מותר בכל ענין עכ"ל. ג"כ לענין נטיעות של ערלה רבינו ס"ל כך: כתב הכ"מ על השגת הראב"ד ואיני יודע היאך יתיישב לפירוש זה הא דאמר והא אותביה רבינא לרבא לסיועי סייעיה כיון דבעובדא דשני ערלה לא היו צריכין להתנות לפי שלא היה שם אכילת איסור היכי מסייע ליה מברייתא דשבת וצריך להתנות עכ"ל: ואנכי איש צעיר נראה לי שלפי המובן מדברי | הראב"ד שהמעשה היה שלא לקח העכ"ום מפרי נטיעות הערלה שהיו קטנים אלא שזמר העצים עד שהיה יכול לזרוע תחתיהם ירק כל השלש שנים ואכל אותם וכנגדם לקח ישראל שלש שנים שאחריהם שלקח הפירות שגדלו בהם.
שאז ישראל לא לקח כנגד האיסור שהעכ"ום עצמו לא אכל הערלה אלא הירק שזרע תחתיהם שבזה לא צריך להתנות. וכד פריך עליה והא אותביה רבינא לרבא.
דאמאי אותביה דזה ודאי אין צריך להתנות ותירץ דסיועי סייעיה. דהיינו דלא תימא כיון דהוא לקח כנגד שני ערלה.
אף ע"ג דליכא פירי בהון הרי נהנה בשני ערלה שהוא לקח כנגדם- וכאילו אותם הפירות שאכל אחר שני ערלה הם חליפי ערלה. להכי הביא לו סייעתא מהך ברייתא דדוקא שעבד הגוי בשבת דהוא אסור אצל ישראל.
וכנגדם לקח בחול דהוא נהנה מהאיסור שעשה העכ"ום. לכן צריך להתנות אבל בהאי דערלה דלא עשה העכ"ום איסור אף על פי שהוא נהנה במה שנעשה בשני ערלה.

כיון דאינו איסור הרי לא כהנה מן האיסור ממש. אף על פי שנהנה משני ערלה כך מפרש לה הראב"ד.
ולהכי השיג על רבינו דלא מפרש לה הכי: דין כ"ב הטבל והחדש וכו' כתב הכ"מ ברייתא בפרק העור והרוטב ואע"ג דיליף להו מקראי משמע לרבינו דאסמכתא בעלמא וכו' וה"ה לאינך דמאי שנא ע"כ. דהיינו דהך ברייתא אתיא אפי' אליבא דרבי יהושע דס"ל דון מינה ואוקי באתרה דלא אמרינן גבי בכורים ותרומה דמשקין היוצאים מהם כמותם אלא בזיתים וענבים דוא.
דהא הש"ס קא שקיל וטרי אליבא דהך ברייתא אלמא הלכתא היא. ועוד אוקמו הנך תרי משניות סתמי אליבא דר' יהושע אלמא הלכתא כרבי יהושע.
וא"כ מוכרח לומר דהך ברייתא דקתני משקין היוצאים מהן כמותן לענין איסורא דוקא אבל אין לוקין עליהן. ומה שאמרו בש"ס עלה דילפי מקראי אסמכתא בעלמא.
וכן דייקא הך מתניתין אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים. משמע דאיסורא איכא אלא דאין סופגין את הארבעים.
וקא מוקמו אליבא דרבי יהושע כנ': והשתא אתי שפיר דרבינו פסק כר' יהושע דאין לוקין בערלה אלא על היוצא מן הזיתים והענבים בלבד ופסק ג"כ בהל' בכורים דאין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים והענבים בלבד. וכן פסק בפרק י"א מהל' תרומות דדבש תמרים ויין תפוחים ושאר מיני פירות תרומה שפטור האוכלן.
דהוא כר' יהושע שדן דון מינה ואוקי באתרה אף עפ"כ כתב כאן רבינו דגם בכלאים והקדש משקין היוצאין כמותם אף על גב דלא גמרינן כלאים או הקדש אלא מבכורים ותרומה ואע"פ דהנהו לר' יהושע דפסק רבינו כוותיה במקומות הנזכרים דלא הוו משקין היוצאים מהם כמותם אלא בזיתים וענבים בלבד.
דרבינו הזכירם לענין איסורא דוקא דגם לרבי יהושע איסורא מיהא איכא. דהנך ילפותא דהזכירו בש"ס אסמכתא בעלמא: והא דכתב רבינו דגם ביין של כלאי הכרם לוקה ואף על פי שלא הזכירו בש"ס דלוקה לר' יהושע כי אם בשמן ויין של ערלה דווקא משום דגמר פרי פרי מבכורים: הוא משום דס"ל לרבינו שלא הזכירו ג"ש דפרי פרי אלא כי היכי דלא נאמר דהם זיעא בעלמא וכמו שכתבו התוס' שם.
וכיון דילפינן דלאו זיעא הם אלא הם גוף הפרי. אם כן גם לכל שאר איסורים לוקה בזיתים וענבים.

ומ"ש רבינו בערלה וכלאי הכרם. לאו דווקא אלא אגב דכתב יין ושמן דערלה דהוא לשון המשנה כתב על היין דכלאי הכרם הידועים דזיתים וענבים שלהם אסורים כתב הוא הדין על המשקים היוצאים מהם כמותם והוא הדין לאינך שהזכיר.

דודאי דלא שנא כיון שהם גוף הפרי מקרו וכמו שכתב הכ"מ דהוא הדין לאינך דמאי שנא. ולא יוקשה עוד מה שהקשה הרב לח"מ ז"ל: פרק י"א דין א' יין שנתנסך לעכ"ום אסור בהנאה וכו' כתב הרב הכ"מ ומ"ש שלוקה איני יודע מנין לו לרבינו וכו': הנה בפ' ז' מהלכות ע"ז כשכתב רבינו וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה הוא ז"ל הביא ראיה לדברי רבינו.

וא"כ מוכרח לומר דמה שאמר איני יודע מנין לו לרבינו שלוקה. הוא משום שמבין בדברי רבינו שמלקות זה הוא מלבד השתי מלקיות הנזכרים שם בענין ההנאה ובודאי דהכי הוא.

שהתם הם מתרי לאוין דולא תביא תועבה אל ביתך ולא ידבק בידך מן החרם. והכא קאמר משום דכתיב אשר חלב זבחימו יאכלו שהוא טעם אחר וכיון שכן קושית הרב הכ"מ גם על מה שכתב וכן האוכל כל שהוא לוקה דמשמע דהוא מלקות שלישי גם כן.

דהא קא מפיק ליה רבינו משום דכתיב אשר חלב זבחימו יאכלו דמקרא חד מפיק לאכילת הזבח ושתיית יין נסך : ומה שלא הקשה על רבינו דלמה ילקה על התנאה כיון שהוא לוקהעל האכילה ושתיה והרי כתב רבינו לעיל בפרק ח' כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אבל אינו לוקה הוא משום דלא כתב רבינו כך אלא בדבר שבא איסור הלאו שלו בלשון אכילה אע"פ שהוא משמע דגם ההנאה אסור.

כיון שאינו בפירוש בפסוק אינו לוקה. אבל בע"א באו הלאוין בפירוש להנאה.

כמ"ש ולא תביא תועבה וגו'. ולא ידבק בידך מאומה מן החרם להכי לוקה גם על ההנאה: והרמב"ן שהשיג על רבינו על שתיית יין נסך דוקא הוא משום דרבינו מנה בספר המצות סימן קצ"ד שתיית יין נסך דוקא .

תפס עליו על זה הלאו ובודאי שרבינו כוונתו גם על האוכל שמפסוק אחד נפקי דמאי שנא. ונקט שתיית יין נסך ומכ"ש אכילת הזבח: ונראה דהקושיא של הכ"מ הנזכר דאמר דמנין לו לרבי' שלוקה ואע"פ שרבינו כתב מקרא אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם.

הוא משום דהלך אחר דברי הרמב"ן שהאריך בזה בהשגתו על רבינו יעוש"ב: ואנכי איש צעיר אדבר בקצרה ואכתוב כללות דברי דבי' ודעתו אשר מהם לא קשה עוד על רבינו.

דס"ל לרבינו כיון דקרא זה אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם קא משתעי בעונש שנענשו משום זה.
הרי כלל מסור בידינו כשיזכיר העונש אע"פ שלא הזכיר האזהרה הרי כאילו הזהיר האזהרה. שלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר כמ"ש רבי' בכלל י"ד וג"כ יהא לוקה על ריבוי הלאוין כשיהיו פעולו' חלוקות.
והכא פעולות חלוקות חלב הזבח. ושתיית יין נסך.
ולא תביא תועבה אל ביתך. ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.
ואיסור הנאת יין נסך הוא כמ"ש הכ"מ דמקיש יין נסך לזבח. וביאר זה רבינו בספר המצות סי' קצ"ד.
ואע"פ שהוא בא בהקש לוקין עליו כמו שמפורש בכתוב. כמו שהניח רבינו בשורש ב' וז"ל שכל מה שלא תמצאהו כתיב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת מי"ג מדות אם ביארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה.
או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו ע"כ. וכבר גילו לנו חז"ל דזה דאורייתא באומרם בע"ז ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוויהו כל איסורין שבתורה וכו' חוץ מטבל ויין נסך דבעינן במשהו.
הרי מבואר דיין נסך מאיסורי תורה. וכמו שכתב זה רבינו בסימן קצ"ד בס"ה יעו"ש.
ומה שהביא רבינו כאן פסוק ולא ידבק בידך מאומה מן החרם הוא על מה שאמר שאין לו שיעור שנאמר בעבודת עכ"ום מאומה מן החרם. אבל על האיסור שלו הוא משום שנא' אשר חלב זבחימו וגו' כמו שכתב למעלה: ומה שאצטריך הכתוב לאסור הנאת יין נסך בהקישא דחלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם ולא הוה נפיק מולא תביא תועבה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.
הנה בודאי שהכתוב בא להוסיף בו לאו שלישי על הנך לאוין אבל אי לאו דגלי קרא דהוא אסור בהנאה הוה אמינא דשתיית יין נסך אינו אסור בשתיה. שאינו ע"א ממש לכן גולה הכתוב שהוא אסור בהנאה ג"כ.
וכיון שכן הרי הוא בכלל הלאוין ואיכא לאו שלישי דישתו יין נסיכם ומה שאינו לוקה עוד מלקות רביעי דזה הפסוק הוא משום דכל עיקר איסור הנאה דזה הפסוק הוא לגלות דשתיית יין נסך הוא בכלל הלאוין הנז' ולהוסיף עליו לאו שלישי דאיסור שתייה דכתיב ישתו יין נסיכם וכמו שכתבתי כן נראה לי: פרק י"ד דין י"ב עיין להרב משנה למלך שנסתפק בהא דקי"ל דאם בלע מצה יצא דלא בעינן שיטעום טעם מצה אך אם כרך המצה בסיב דלא יצא וכו' אם נאמר דבאיסורים דאם כרך דבר איסור בסיב וכיוצא שיהא

פטור יעוש"ב דרצה להביא למפשט לה מדברי הירושל' פ"ג דשבועות הלכה ג': ואנכי איש צעיר נלע"ד דודאי מדכתב רחמנא בבשר וחלב לשון בישול ולא לשון אכילה שבא לומר אף ע"פ שלא בדרך הניה אבל בשאר איסורים דכתב אכילה אינו חייב עליהם עד שיאכל אותם דרך הניה ומכ"ש אם כרך האיסור בסיב או גמי שהפסיק בין גרונו לאיסור דלא מקריא אכילה כלל.

דהשתא ומה כשאכל האיסור בעינו אלא שאכלו חם או חלב חי או שערב דברים מרים שהאיסור נגע בגרונו אלא שלא נהנה לא מקריא אכילה. זה שכרך בסיב וגמי דלא נגע בגרונו דלא מקריא אכילה שמזה למדו למצה שכרכה בסיב או גמי דלא מקריא אכילה ולא אצטריכו להזכיר במצות ל"ת שזה מבואר כבר דאתי מכ"ש כנז': וממה שאמרו בירושלמי הנז' שבועה שלא אוכל פת וכרכה בעלי קנים ועלי גפנים ואכל אינו חייב אלא אחת דמשמע דאחת מיהא חייב.

שאני התם בשבועת ביטוי דאין הפת אסור מצד עצמו אלא מכח שבועתו והוה אמינא כיון שהוא אמר שלא אוכל פת וזה כרכה בעלי קנים או בעלי גפנים שמפסיק בין גרונו לפת לא עבר אשבועתו קמ"ל דחייב אחת דבשבועה אזלינן אחר דעתו של אדם וכוונתו במה שאמר שלא אוכל פת הוא בכל גוונא שיהא אפי' הוא כרוך במידי אחרינא דלא מקריא אכילה דלשון תורה לחוד ולשון אדם לחוד.

ובשבועת ביטוי אם נשבע לאכול דבר דלא מידי דאכילה חייב שהרי אם נשבע לאכול עפר חייב ובעיא בש"ס בשבועות דף כ"ב הוא אם בעינן כזית כיון דאמר שלא אוכל דעתיה אכזית. או דילמא כיון דלאו מידי דאכלי אינשי הוא בכל שהוא.

הרי אפילו במידי דלאו אכילה והוא הזכיר לשון אכילה אפ"ה הוא מתחייב והבעיא היא אם בעינן כזית. ומה שאמר אינו חייב אלא אחת הכי קאמר בהאי אע"פ דהזכיר גם אכילת הסיב והגמי הוא דאינו מתחייב אלא אחת אבל אם אמר פת וחרצנין וזגין חייב על כל אחת ואחת דהיינו שתים אחת משום פת ואחת משום הנך דבנשבע גם על אכילת הסיב או הגמי אינו מתחייב גם על אכילת הסיב או הגמי דאנן אמרינן דשבועה אחת היא כיון דסיב וגמי לאו מידי דאכילה היא וכוונתו עם הפת קאמר ואינו חייב על כל אחת ואחת.

ומה דקאמר אח"כ שבועה שלא אוכל פת וחרצנין וזגין חייב על כל אחת ואחת. הכוונה אחת משום פת ואחת משום חרצנין חגין מדקאמר אם היה נזיר חייב שלש משמע דבהאי אינו חייב אלא שתים דווקא.

דאילו על החרצן לחודיה אינו מתחייב כיון דאינו מתאכיל לחודיה. והוא אמר חרצנין וזגין אמרינן דדעתו היה על החרצן עם הזוג.
דהכי אכלי ליה אינשי אבל אם היה נזיר חייב שלש. דכיון דהוא נזיר דעתו על כל אחד לבדו.
וכיון דהוא אסור בחרצן לבד לזרוזי נפשיה עביד וחייב שלש אף על פי שמושבע ועומד משום דהוא בכולל כמו שאמר שם רבי יוחנן. דכפת עמהם נקט בשבועתו.
ומה שבעיא בש"ס דידן דף כ"ב באם אמר שבועה שלא אוכל חרצן בכמה דכיוןדמתאכיל על ידי תערובת דעתיה אכזית או דילמא כיון דלאו בעיניה אכלי ליה אינשי דעתיה אמשהו. דמשמע דבכזית ודאי דמחייב.
התם איירי דלא אמר אלא חרצן דלא יהיה גרוע מעפר. והבעיא היא כיון דמתאכיל על ידי תערובת דעתיה אכזית.
או דילמא כיון דלאו בעיניה אכלי ליה אינשי דעתיה אמשהו. אבל הכא שהזכיר עמו דבר שהוא של אכילה אינו מתחייב על הזג אחת ועל החרצן אחת דדעתו על דבר שהוא בר אכילה והחרצן אינו נאכל אלא עם הזג.
אבל אם היה נזיר חייב שלש משום דעל החרצן לבד הא משתבע כנ"ל וחייב משום שכלל הפת עמהם. ולפי זה יצא לנו הדין דבנזיר שלא כלל פת עם החרצן כיון דאמרינן דהוא עשה לזרוזי נפשיה על דבר שהוא אסור לו קא מזרז עצמו בשבועה שהוא בכזית ופטור משום שמושבע ועומד מהר סיני: והשתא מה שכתב רבינו בפ"ה מהל' שבועות וז"ל היה הנשבע נזיר שהוא אסור בחרצן בכזית ואכל ממנו בפחות מכזית אינו חייב בשבועת ביטוי שהרי אין דעתו בשבועתו אלא על כזית שהוא מושבע עליו ואין שבועה חלה עליו.
ע"כ הוא כמ"ש דבנזיר לזרוזי נפשיה על מה שאסור בו הוא נשבע ואין שבועה חלה עליו שכבר מושבע מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה שדבריו אלו הוא כמו האי סוגיא דהירושלמי דלא חייבו שלש אלא משום שכלל פת עמהם: ואע"פ דלפי ריהטה דסוגיא דש"ס דידן דגם בנזיר לא איפשיטא בעיא וכמו שתמה עליו הר"ן ז"ל שכתב דגם בעיא זו לא איפשיטא דהא חרצן לנזיר קאי בהאי ספיקא גופה כמו חרצן לשאר אינשי דהואיל ולא מתאכיל בעיניה איכא למימר דדעתיה אמשהו כעפר וכיון דבעיא דעפר ודחרצן לשאר אינשי לא איפשיטא גם בעיא דחרצן לנזיר בהאי ספיקא ונקיטינן לחומרא ומש"ה תמה על הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ה מהל' שבועות הלכה ט' דפחות מכשיעור דחרצן לשאר אינשי בספק ולנזיר פטור: הנה מר"ן הכ"מ תירץ שם יעו"ש וגם המפרשים

האריכו בזה: והנה הרב הנ"ל כתב ואפשר דהגירסא היא חייב אחת ואשמועינן דלא נימא כיון שכרכם בעלי קנים אפי' על הפת פטור משום דלא נגע בגרונו דומיא דמצה שכתבנו קמ"ל דלא ע"כ: וקשה לי על זה דאי אתא למימר דבאיסורין לא עבדי' דומיא דמצה היה לו לומר חייב ולא לומר עוד אחת דפשיטא דאינו חייב אלא אחת ועוד דמנ"ל לחלק בין מצות עשה למצות לא תעשה היה לו לומר טעמא דלחלק יצאו.

ועוד אמאי נקט דין זה בשבועות היה לו לומר דין זה בשאר איסורין סתם: ועוד אידך בבא דקאמר שבועה שלא אוכל פת וחרצנים וזגים חייב על כל אחת ואחת מלבד דהוקשה לו הוא ז"ל דמאי אתא לאשמועינן וכו' עוד תקשה דא"כ חייב על כל אחת ואחת דקאמר הוא על הפת ועל החרצנים ועל הזגין והם שלשה ואם כך הוא מה זה שאמר אח"כ ואם היה נזיר חייב שלש והלא גם אם לא היה נזיר חייב שלש ומאי רבותא דנזיר: ועוד קשה דמלבד דהקשה הוא ז"ל ח"ל דאם נאמר דלא נימא דחרצנים הם מפסיקים בין הפת והגרון הא במכ"ש דעלי קנים ועלי גפנים נפקא ע"כ.

עוד תקשה כיון דכל כוונת הש"ס לומר דאין מפסיקים למה אצטריך לומר דחייב על כל אחת ואחת. דמשמע דזה הוא דאתא לאשמועינן דחייב על כל אחת ואחת ולא משום דאינן מפסיקים ועל מה שאמר עוד וז"ל ואם נאמר דאתא לאשמועינן דהנשבע שלא יאכל דבר שאינו ראוי לאכילה דשבועה חלה עליו.

ע"כ דמלבד מה שהוקשה לו הוא ז"ל שדין זה הוא פשוט וכו' עוד תקשה דאם להכי אתא הא מרישא שמעינן כיון דעלי קנים ועלי גפנים אינן מפסיקים והוה להו כאוכל ודאי דאם נשבע עליהם שלא יאכלם דשבועה חלה עליהם כיון דכאוכל חשבינן להו.

עוד כתב הרב ז"ל וז"ל עוד היה אפשר לומר דהגירסא היא אינו חייב אפילו אחת וכו' אבל אם כרכן בחרצנים וזגין חייב אף על הפת וטעמא משום דחרצנין וזגין חשיבי אוכל ומין במינו אינו חוצץ וכו' מה שאם כן בסיב ע"כ.

דאם כל כוונת הש"ס לומר דמין במינו אינו חוצץ אם כן ודאי דחייב גם על החרצן ועל הוג מלבד הפת כיון דהם אוכל דנמצא דחייב על כל אחת ואחת דקאמר הם שלש וזה אינו דבנזיר הוא דחייב שלש כמו שאמר אח"כ: ומיהו בזה אפשר דכוונת הרב דמפרש דהא דאמר וחרצנין וזגין הוא עם אחד מהם או חרצנין או זגין וכמו שאמר הוא ז"ל בעלי קנים או עלי גפנים קאמר להכי הוא דמחייב אחת והכא חייב על כל אחת ואחת שהם שנים אחת על הפת ואחת אם נשבע על החרצנים או אם נשבע על הזגין.

אבל קשה דא"כ אמאי בנזיר חייב שלש כיון דלא אכל אלא אחד מהם ומוכרח לומר דאיירי שהיו שניהם ונשבע עליהם והדרא קושיא לדוכתה: פרק ט"ו דין א' דבר אסור

שנתערב וכו' כיצד חלב הכליות שנפל לתוך הגריסין ונמוח הכל וכו' עיין להרב לח"מ שדייק מדברי רבינו דקרי ממשו אפי' לנימוח מפני שיש כזית בכדי אכילת פרס ולהכי תמה על מר"ן הב"י ז"ל שכתב שרבינו מפרש כפירש"י ומדברי רש"י נראה דקרי טעמו וממשו הוא דלא נימוח גוף האיסור.

ואז כזית בכדי אכילת פרס. אבל כשנמחה גוף האיסור אפילו כזית בכדי אכילת פרס מותר: ולי נראה דאין כאן תימא דהכי אמר.

דהרמב"ם לא אתי כר"ת דלר"ת אף על פי שאין בו כזית בכא"פ מתסר מדאורייתא ולהרמב"ם לא מתסר. וכשיש בו כזית בכא"פ לר"ת מחייב על אכילת כזית ולהרמב"ם לא מחייב עד שיתב כג' ביצים אבל כרש"י אתי דהוא כשאמר דלרבא לית ליה טעם כעיקר בחולין.

הוא כשאין שם אלא טעמו של איסור בלבד ולא ממשו. אבל כשיש שם טעמו וממשו דהיינו כי אית ביה כזית בכדי אכילת פרס אסור מדאורייתא ומלקא לקי עליה.

דעל זה הוא דאמר אתי כרש"י ולא כר"ת דאמר דביש טעמו ולא ממשו אסור מדאורייתא.

אבל לא נכנס בפירוש דבריו דלאו בהכי עסיק: דין ו' נמצאת למד וכו' וחוץ מטבל שהרי אפשר לתקנו כתב מר"ן בכ"מ ובירושלמי יהיב טעמא לטבל משום דהוי דבר שיש לו מתירין ורבינו תפס טעם הירושלמי שהוא כולל יותר ע"כ.

קשה לי דאם כוונת רבינו במה שאמר שהרי אפשר לתקנו הוא טעם הירושלמי שאמרו שהוא משום דבר שיש לו מתירין א"כ מה זה שאמר בדין י"ב יראה לי שאפי' דבר שיש לו מתירין אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר לא יהיהזה שיש לו מתירין חמור מטבל שהרי אפשר לתקנו ואף על פי כן שלא במינו בנותן טעם כמו שביארנו ע"כ.

ומאי יראה לי דאמר וכו' והלא טעם דאפשר לתקנו הוא דבר שיש לו מתירין. אלמא משמע דאפשר לתקנו לאו הוא דבר שיש לו מתירין: ונ"ל דרבינו מפרש דמה שאמרו כהיתרו כך איסורו הכוונה כיון דיכול להתירו לא יבטל ואיסורו כהיתרו וזהו הטעם לדבר שיש לו מתירין.

ולפי שוה צריך מעשה לתקנו ולא אתי ממילא אמר יראה לי וכו' כיון דיכול לתקנו הוי נקרא דבר שיש לו מתירין וג"כ הוא שלא במינו בנותן טעם. והשתא הירושלמי הוי כסברתו דהוא נקרא שיש לו מתירין ג"כ.

ומה דהש"ס דילן נקט טעמא כהיתרו כך איסורו ולא משום דבר שיש לו מתירין אף על פי שצריך מעשה הוא כמו שכתבו שם התוספות דהביאו דברי הירושלמי ואמרו דצריכי

תרווייהו. דאי ליכא אלא חד טעמא דיש לו מתירין הוה אמינא דוקא היכא דהבעלים בעיר דאז יש לו מתירין שהבעלים יכולין להפריש.
אבל אי ליכא בעיר אע"ג דיכול לילך במקום שהבעלים שם מ"מ כיון שיש לו טורח והוצאה הוי כמו שאין לו מתירין וכו' הילכך אצטריך טעמא דהכא משום דכהיתרו כך איסורו. ואי ליכא אלא טעמא דהכא הוה אמינא דלא הוי במשהו אלא טבל גמור וכו' אבל מעשר ראשון וכו' הוה אמינא דאיסורו לא הוי במשהו לכך אצטריך טעמא דירושלמי דיש לו מתירין ע"כ: אלא דקשה לי על דברי הכ"מ דאמאי אזל למצוא ראית לדבריו מהירושלמי והלא בפרק ז' דנדרים דף נ"ח יהיב טעמא ר"ש לטבל משום דיש לו מתירין וגם על דברי התוספות הנ"ל קשה דאמאי אצטריכו להביא דברי הירושלמי כיון דבש"ס דידן אמרו האי טעמא דהוא משום דיש לו מתירין דהביאו דברי ר"ש שאמר האי טעמא: ואפשר משום דבירושלמי קיימי דברי ר"ש כמתני' דהא אמרי התם על מתניתין תפטר במין שאינו מינו כדבר שיש לו מתירין: דין י"ב יראה לי וכו' עיין בכ"מ שרצה לפרש השגת הראב"ד משום ההיא דפ' משילין שכתב לעיל דמשמע מההיא דרב אשי דגם בשאינו מינו לא בטיל הפך דברי רבינו.
ודחה דרבינו יפרש כמ"ש בשם הרשב"א דמים ומלח לגבי עיסה כמין אחד הם. ואח"כ אמר דאפשר לומר שטעמו מדאמרינן בירושלמי וכו'.
ומאחר שבירושלמי אמרו על משנה זו כן כתב שהיא משנה שלמה ע"כ. דהיינו שלפי תירוץ זה דההשגה היא למה אמר יראה לי דמשמע מדעתו עבד והא משנה שלמה היא. והוא תירץ להשגה זו שאע"פ שהירושלמי אומר כן אינו מוכרח כך במשנה שאפשר לפרש המשנה דטעמא דקתני בנותן טעם הוא דחשבה לנדרים דבר שאין לו מתירין אבל שילמד אפי' בשאינו מינו לא בטל. ולא שייכא השגה זו דאמר משנה שלמה.
אבל אכתי קשה ודאי שאע"פ שהשיב על השגת הראב"ד הרי מ"מ קשה על רבינו שתלה הדבר בסברתו דהא בירושלמי פשיטא להו דבדבר שילמד במין בשאינו מינו בנ"ט. ולזה יתורץ כמו שתירץ הרשב"א כנ"ל.
ואנכי ההדיוט נ"ל לתרץ על רבינו דיש לומר דלא אמרו כך בירושלמי אלא לפי מה שכבר הביאו הברייתא דר"ש משום רבי יהושע דקתני כל דבר שיש לו מתירין מין במינו בכל שהוא ושלא במינו בנותן טעם. אבל בש"ס דידן דף נ"ח הביאו דברי ר"ש הנז'.
אבל לא קתני ובשאינו מינו בנותן. טעם וש"ס דידן עיקר.
דבירוש' משם רבי יהושע אמרה. וכיון שלא הביאו דבריו משם ר' יהושע אלא סתם אמר דכל שיש לו מתירין לא נתנו בהם חכמים שיעור.

אפשר לומר דהוא דבין במינו בין שלא במינו לא בטיל. ואלזינן בתר ש"ס דידן להכי אמר יראה לי וכו' לא יהיה זה שיש לו מתירין חמור מטבל.
ובודאי דר"ש לא איירי אלא במינו דוקא. ואע"פ דגם ברייתא דר"ש שהביאו בש"ס דידן קאמר טעמא דטבל משום דיש לו מתירין.
וא"כ גם בכל דבר שיש לו מתירין עבדינן הכי כמו טבל. מ"מ היה אפשר לחלק ולומר כיון דבפ' השוכר את הפועלים דף ע"ג יהיבי טעמא משום דכהיתרו כך איסורו ולא אמרו טעמא דאמר ר"ש בנדרים כנ"ל.
אפשר דלא אמרינן הכי בכל דבר שיש לו מתירין אלא בטבל לבד. להכי אמר יראה לי וכו' ולא יהיה חמור מטבל דאפשר לתקנו ואעפ"כ שלא במינו בנותן טעם דלא נראה לו לחלק: דין כ"ו אסור לבטל איסורין של תורה לכתחלה עיין מ"ש כמש"ל ולבסוף כתב ונראה שדין זה סותר למ"ש התוס' וצ"ע ע"כ.
נראה כמסתפק אם יש לחלק בין זה לזה ונ"ל דיש לחלק דבשלמא בכסבור שמותר לבטל לא ידעי כ"ע זה שאסור לבטל וא"כ שוגג מקרי אבל בתורם מן הטמא על הטהור שכ"ע ידעי שאסור לתרום מן הטמא על הטהור ובזה שסבור מותר הוא לא מקרי שוגג בדבר דידעי כ"ע דאסור: שם אבל באיסור של דבריהם מבטלין האיסור לכתחלה כתב הכ"מ וכתוב בהגהות מרדכי פ' כל הבשר מלשון הרמב"ם יש לדקדק דס"ל כדברי התוס' מדנקט בשר עוף בחלב ולא נקט חצי שיעור דבשניהם איכא פלוגתא וה"ל האי רבותא טפי דנשמע מינה דאפי' באיסור דרבנן שיש לו שורש דאורייתא מבטלין לכתחלה ע"כ.
הנה פשט דבריו מדלא נקט חצי שיעור משמע דס"ל כדברי התוספות כיון דיש לחצי שיעור שורש מן התורה לאפוקי בשר עוף שהוא מדרבנן לגמרי ואמר דבשניהם איכא פלוגתא. דהיינו שלא תאמר דמה דלא נקט חצי שיעור משום דפלוגת' בחצי שיעור דאיכא למ"ד דאורייתא להכי נקט בשר עוף.
על זה אמר דגם בשר עוף איכא פלוגתא. ולא ידעתי מאי קאמר דהא רבינו בפי"ד כתב דכל שהוא אסור מן התורה.
ועוד דנראה מהש"ס דלכ"ע בשר עוף מדרבנן וליכא פלוגתא וכן ראיתי בהרא"ש ז"ל בפרק כל הבשר על מתניתין בשר בהמה טהורה בחלב דגם הרי"ף ס"ל הכי יעויין שם. דהתוס' הם שכתבו שם דלרבנן אסור מן התורה ואם כן נימא דרבינו ס"ל דליכא פלוגתא בבשר עוף.
ועוד מאי נפקא מינה אי איכא פלוגתא כיון דהוא ס"ל כמ"ד דהוא מדרבנן: דין כ"ח אבל אם פגם בתחלה וסופו להשביח או השביח מתחלה אע"פ שסופו לפגום הרי זה

אסור. כתב הכ"מ דטעמא דפגם ולבסוף השביח דאסור דאתי מכ"ש ומה פגם לבסוף אסור מפני שהשביח לכתחלה אע"פ שאותו שבח על מנת לפגום הוא.
פגם בתחלה כ"ש דאסיר דהא פגם זה אינו פגם כיון שהוא על מנת להשביח ע"כ: הגה הרואה יראה דהסברא בהפך דבשלמא דהשביח בתחלה כיון דבאותה שעה נאסר אין לו התר עוד אבל פגם בתחלה כיוןשהותר כתחלה לא יאסר עוד: ולכן עלה על דעתי אנכי איש צעיר לומר דטעמא דרבינו לאו משום דקא מפיק מהך סברא אלא דייק לה מהש"ס מדקא מבעיא להו בפוגם מעיקרא מחלוקת אבל השביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת .
משמע דבהאי הוא דקא מבעיא להו. אע"פ שהוא פגום היה לבסוף ואפשר דמאן דמתיר לא התיר אלא בפוגם מעיקרא ונשאר פגום אבל זה דהשביח מעיקרא אע"פ שלבסוף פגם מודה דאסור או דילמא דגם בזה מתיר.
ולא נקט בפוגם מעיקרא אלא משום דרבנן אסרי גם בפוגם מעיקרא. דזה דרך הבעיין דאינו מבעי אלא בקרוב דברי המתיר אם שייך לומר גם בזה מתיר או בזה אסור כיון דלא דיבר בהאי.
והשתא משמע דאם השביח לבסוף אחר הפגם פשיטא ליה דאסר. שרחוק זה מדברי המתיר דהוא דיבר בפוגם מעיקרא ונשאר פגום ולא קא מבעיא ליה גם בהאי אם בזה נמי מחלוקת דפשיטא ליה דבזה אוסר.
ולא שייך לומר גם בזה מחלוקת. וכיון דלבסוף שם במסקנא פשיט לה מברייתא דבפוגם מעיקרא פליגי.
השביחו ולבסוף פגם דברי הכל אסור. א"כ מכ"ש דפגם ולבסוף השביח דאסור כמ"ש ודוק.
ועוד נ"ל דפשיטא ליה דאין לחלק בין זה לוה משום דלא קא מבעיא להו אלא בהשביח ולבסוף פגם. ולא קא מבעיא להו בפגם ולבסוף השביח דפשיטא ליה כיון דהשביח לבסוף לא מקרי נ"ט לפגם.
ומה שאמר ר' יוחנן בפוגם מעיקרא מחלוקת להודיעך סברת רבנן דגם בנשאר פגום קא אסרי רבנן וקמבעיא לו אי קא שרי ר"ש גם בהשביח ולבסוף פגם. כיון דעכ"פ האיסור פוגם לבסוף.
או דילמא כיון דבשעת נפילתו היה נותן טעם לשבח ונאסר אין להתירו עוד ודברי הכל אסור. וכיון דאיפשיטא בעיא לבסוף דגם בהשביחו ולבסוף פגם אסור לדברי הכל דדוקא

אם היה פוגם מתחלה ועד סוף הכי פסק רבינו: וראיתי אח"כ להרב לח"מ שכתב שנראה לו שלמדו .
רבינו ממה שאמר שם נפל שאור של חולין ואח"כ נפל שאור של תרומה שאסור אע"פ שהוא נותן טעם לפגם מ"מ כיון דראוי לחמץ בה עיסות אחרות שבח מקרי וא"כ יש ללמוד משם דאע"פ שבעת הזאת אינו אלא פגם מאחר שאחר כך עתיד להשביח אסור. דהשבח בא אחר כך לחמץ עיסות אחרות.
כ"ש היכא שיתוקן אח"כ הפגם הזה בעצמו ותתוקן לאכילה דעדיף טפי: וקשה לי על זה דר' זירא דאמר דשאני עיסה הואיל וראויה לחמץ בה עיסות אחרות כוונתו לומר דאין זה פגם כלל גם באותה שעה דהוא שבח מקרי גם באותה שעה שראויה לחמץ בה עיסות אחרות. דהא ר' זירא בא לדחות מה שאמר רב עמרם והא הכא דפגם מעיקרא הוא ופליגא דמשמע דר"ל שאין זה פגם מעיקרא הוא אלא שבח וכפירש"י.
ועוד דאם זה מקרי פגם ואחר כך השביח. אמאי ר"ש מתיר בהא והא בהשביח ואחר כך פגם אמרי שם דדברי הכל אסור.
ודא אפי' שתאמר ששוים הם הוה ליה לאסור. ומכ"ש דהסברא היא בהפך וכמו שכתב הכ"מ.
ועוד דממה שהביא רבינו דין זה בפ' ט"ו בענין מחמץ ומתבל נראה דלא אתא לאשמועינן האי דאין זה מקרי נותן טעם ועוד דא"כ הי"ל לאשמועינן דהוא משביח לבסוף והוא עיקר הטעם. אלא דכל כוונתו לומר דאף ע"ג דאינו צריך לחימוץ של זה שכבר נתחמצה וכמאן דליתא דמיא אפ"ה אסור.
והדבר מובן שהוא משום דראויה לחמץ עיסות אחרות. ואח"כ ראיתי בפירוש המשנה שרבינו פירש במשנה כמו שכתבתי: עוד ראיתי להרב הנז' שהביא מה שכתב רבינו בפ' השוכר את הפועלים בפי' המשנה על מתני' דיין נסך שנפל על גבי ענבים וכתב וראיתי שרבינו קורא לפוגם מעיקרא הוא בדהשביח ואח"כ פגם דלא כפשט דברי הש"ס.
ועוד כתב רבינו שם ושני חלקים הנשארים לא נתבאר בגמרא איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר ולפיכך שניהם אסורים ומידי עברי תמהתי על דברי רבינו שאיך אמר לא נתבאר בגמרא איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר: והלא במסקנא שם פשיט להך בעיא דהשביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור. ועוד הוא אמר אחר כך ולפיכך התנו בגריסין רותחין לפי שאם הם קרים הוא מתקן עצמו לשעתו ואח"כ כשמערב אותו ומרתיחן בחדוד החומץ יפסיד טעמא ע"כ.

דזה הוא מה שאמר שם שמואל בדף ס"ז לא שנו אלא שנפל לתוך גריסין רותחין. אבל נפל לתוך גריסין צוננים והרתיחן נעשה כמו שהשביח ולבסוף פגם ואסור.
אלמא בפירושא אתמר דבהשביח ולבסוף פגם דאסור וכן אמר שם אחר כך רבי יוחנן. דרבין קאמר לה משמיה דרבי יוחנן.
וכן כי אתא רב דימי קאמר לה משמיה דרבי יוחנן. וכיון שהוא אמר ולפיכך התנו בגריסין וכו' כיצד אמר לא נתבאר בגמרא איזה מהם אסור ואיזה מהם מותר: ו והנה ראיתי להרי"ף ז"ל בהלכות לא הביא אלא לדברי שמואל הנזכרי' דקאי אמתניתין דקתני כל שאין בהנאתו בנותן טעם מותר כגון חומץ שנפל על גבי גריסין.
וכן הרא"ש ז"ל לא הביא אלא דברי שמואל. ולא הזכירו כלל מענין סוגיא דעולא ור' יוחנן. והבעיא דקמבעיא להו שם בש"ס על דברי רבי יוחנן. משום דפלוגתא דעולא ור' יוחנן קיימי על דברי ר"מ ור"ש דהזכירו שם' אבל דברי שמואל על המתניתין קמיירי דהיא הילכתא וקא מוקים לה דוקא בגריסין רותחין אבל נפל לתוך גריסין צוננים נעשה כמו שהשביח ולבסוף פגם דאסור.
ועל זה כתב רבי' וב' חלקים הנשארי' לא נזכרו בתלמוד איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר דהיינו שאם אנו מדייקים במ"ש לא שנו אלא שנפלו לתוך גריסין רותחין דוקא בזה שהוא פוגם תמיד הוא דמותר אבל אם משביח לבסוף אסור. ואע"פ שפוגם בתחלה.
וכשאנו מדייקים במה שאמר אבל אם נפלו לתוך גריסין צוננין והרתיחן נעשה כמו שהשביח ולבסוף פגם ואסור. משמע דלא אסור אלא משום שהשביח בתחלה ונאסר ולכן לא מהני מה שלבסוף פגם.
אבל אם היה שפגם בתחלה והותר אף על פי שלבסוף השביח מותר. ומשום שלא ביררו בתלמוד אי זה מהם אסור דוקא דהוא מדיוקא דנפל לתוך גריסין צוננים דדוקא משום דהשביח בתחלה אבל אם פגם בתחלה מותר אע"פ שהשביח לבסוף ואי זה מהם מותר דוקא דאמרו בנפל לגריסין רותחין דזהו הוא שמותר משום דפוגם בתחלה ובסוף אבל אם פגם בתחילה והשביח בסוף אסור לכן שניהם אסורים ולפי שלא הזכיר שהיכן נזכר זה לכן אמר ואל זה התנו בגריסין רותחין שהם פוגמים מתחלה ועד סוף אבל בגריסין צוננין אף־על פי שהשביח בתחלה לבסוף פוגם ורבינו דיבר בקיצור נמרץ שסמך על המעיין.
ואם אבוא להגיה בדבריו כך צריך. ולפי שלא נזכר בתלמוד זה הוא שאסור וזה מותר אוסרים שניהם שזה התנו בגריסין וכו' דהיינו דבצונן איכא שבח בתחלה ולכן אסרו ולא הזכירו דזה הוא דאסור.

דנ"ל דאי אפשר לתרץ דבריו כי אם בזה והרבה דברי רבינו בפי' המשניות מוטעים. שזה בא מהמעתיק ולמפורסמות אינן צריכין ראיה .
ומה דקרי לפוגם מעיקרא הוא בפגם ואחר כך השביח שאמר וזה נקרא פוגם מעיקרו. אין כוונתו על מה שהזכירו בש"ס פוגם מעיקרו דזה אי אפשר שהרי כשאמר עולא אבל פגם מעיקרא דברי הכל מותר קא מותיב עליה רב חגא מחומץ שנפל לתוך גריסין.
והשתא קא סבר בגריסין רותחין שהרי קא מתרץ עלה הכא במאי עסקינן כשנפל לתוך גריסין צוננין אלמא המקשה קא סבר בגריסין רותחין. וגריסין רותחין לדברי רבינו שם הם פוגמים תמיד וקרי ליה עולא פוגם מעיקרא וגם כן רבי יוחנן דפליג אעולא ואמר בפוגם מעיקרא מחלוקת הוא משמע על פוגם מעיקרא דאמר עולא דברי הכל מותר ואם כן דכד נפק ואשכח דתניא שאור של חולין וכו' ואחר כך נפל שאור של תרומה וכו' אסור ורבי שמעון מתיר והא הכא דפגם מעיקרא ופליגא משמע דפוגם מעיקרא הוא מתחלה ועד סוף קאמר.
דהא קא דחי ליה רבי זירא שאני עיסה דראויה לחמץ בה עיסות אחרות דלא מקרי פגם משמע דדא דנפק ואשכח דלא ידע דא דראויה לחמץ עיסות אחרות היה סבר דפגם מתחלה ועד סוף אלמא פוגם מעיקרא דקאמר הוא דפוגם תמיד וכן בהנך אחריני דקא מייתי משמע דפגם מעיקרא הוא מתחלה ועד סוף קאמר.
דמדקא מדחי לה ה"נ כדרבי זירא ואחריתי דחומץ דנפל לתוך גריסין וקאמר וכי תימא כדמשני לה עולא לרב חגא דהיינו כשנפל לתוך גריסין צוננין משמע דהוא סבר שנפל לתוך רותחין ודא הוא דאשכח בפוגם מעיקרא פליגי וכשנפל לתוך גריסין רותחין לדברי רבינו הנ"ל הוי פוגם מתחלה ועד סוף.
סוף דבר שלא להאריך דמ"ש רבינו דפוגם מעיקרו מקרי לדברי שפוגם ואחר כך משביח לא איירי על מה שאמרו בש"ס כנז'. דודאי דש"ס הוא אומר על שפוגם מתחלה ועד סוף. ודבריו ז"ל הוא דנקט הכי במקום פוגם בתחלה. והשתא דברי רבי' נתיישבו בלי שינויי דחיקי דליתא לע"ד כי אם מ"ש: והרב לחם משנה שם הבין בדברי רבינו דגם פוגם מעיקרא דקאמר בש"ס הוא פגם מעיקרא ואח"כ השביח ועלה הקשה ר' חגא לעולם מההיא דיין שנפל לתוך עדשים דהוא פגם מעיקרא.
דלפחות פגם מעיקרא ולבסוף השביח וא"ה פליגי ע"כ. ודבריו אלו תמוהים אצלי דאם כן דמה שאמרו בש"ס לא שנו אלא שנפלו לתוך גריסין רותחין הוא דפוגם מעיקרא ואח"כ משביח ואין זה דברי רבינו שאמר ואל זה התנו בגריסין רותחין לפי שאם הם קרים הוא מתקן טעמו לשעתו.

ואחר כך כשמערב אותו ומרתיחן בחרוד החומץ יפסיד טעמא ע"כ. הרי להדיא כשמרתיח בחומץ חדוד החומץ יפסיד טעמא.
דמשמע דמפסיד טעמיה ולא מהני ליה עוד הצינון וכן משמע מאמר שמואל ורבי יוחנן שאמרו אבל נפלו לתוך גריסין צוננין והרתיחן נעשו כמו שהשביח ולבסוף פגם. ואם אחר שיצטננו הוא משביח אם כן אמאי קרי ליה ולבסוף פגם.
הרי כשיצטננו חזר להיות לשבח ואח"כ ראיתי כך בירושלמי ומה שכתבו בכאן התוספות דעיקר השבח לא הוי עד לאחר שירתיחו ויצננו הוא דוקא דנפלו לצוננין מעיקרא: ועוד תימה עליו דאם הכי מפרש רבינו דפוגם מעיקרא הוא ואח"כ משביח.
א"כ רב עמרם דנפק ואשכח מתניתא כרבי יוחנן דאמר בפוגם מעיקרא מחלוקת.
מהא דתניא שאור של חולין וכו' ואח"כ נפל שאור של תרומה וכו' אסור ור"ש מתיר.
והא הכא דפגם מעיקרא הוא ופליגא מאי שבח איכא ומכל הנך שהבאתי לעיל שמוכרח שאי אפשר כך: ועוד תימה עליו במ"ש ולענין הלכה פסק רבינו.
דבין השביח ולבסוף פגם בין פגם ולבסוף השביח דאסור וכו' והיינו מתניתין דיין שנפל לתוך גריסין לסברתו . וכיון שכן ראוי לפסוק כסתם מתניתין מ"מ דמסתבר לפסוק הכי ע"כ.
דאדרבה מתניתין סתמה דמותר. ואם על דלא קתני אלא שנפל לתוך רותחין דוקא הא לא מקרי סתמא כיון שאין זה מבואר במתני' דאמוראי הוא דמפרשי לה הני.
ומכ"ש שאין זה משמעות דבריו במ"ש ובפגם ולבסוף השביח הא ר' יוחנן וכו' והיינו יין שנפל על גבי עדשים דמתניתין וכיון דסתם לן כוותיה יש לנו למפסק הכי ע"כ. הרי משמע דמתניתין קתני אסור בהדיא.
דהדיוקא היא אבל בצונן וכו'. וגם כן אי אפשר לומר דקתני כגון חומץ שנפל על גבי גריסין ארישא דעל מה שאמר זה הכלל כל שהנאתו בנותן טעם אסור.
על זה אמר כגון חומץ על גבי גריסין. שמלבד דאין דרך התנא לומר כגון אלא אדסליק מניה.
עוד אחרת הא ר' יוחנן גופיה קאמר אמתניתין דקתני כגון חומץ על גבי גריסין לא שנו אלא שנפל לתוך גריסין רותחין וכו'. אלמא אדמותר קתני: ועוד תימה על מה שכתב ולכך החמיר ואמר דאסורים וזהו שכתב שם בפי' המשנה ושני חלקים הנשארים לא נתבאר בגמרא איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר.
ולפיכך שניהם אסורים וכוונתו לומר דלא נתבאר בגמרא מפני שיש צדדים לכאן ולכאן כדכתיבנא ע"כ. דאם כמו שכתב לא היה צריך לומר אלא אם שניהם אסורים.

אבל במה שאמר איזה אסור ואיזה מותר משמע דאחד ודאי מותר. אבל לא ידע איזה הוא אסור ואיזה הוא מותר: עוד כתב הרב הנז' דיש לו ראיה ברורה מהירושלמי ממה שאמר רשב"ל מה פליגין כשהשביח ואחר כך פגם אבל פגם ואח"כ השביח אף ר"מ מודה.
דנתבאר שם סברת רשב"ל דהיא דומה לסברת עולא האמורה בגמרא דידן דפגם ולבסוף השביח לא פליגי וזו היא שקרא עולא פגם מעיקרא כמו שביארתי ע"כ. ואנכי ההדיוט לא נ"ל מזה ראיה דמהיכן מוכח דסברת רשב"ל היא סברת עולא דאימא דזו סברא אחרת. אבל דברי עולא דאמר פגם מעיקרא ולא נקט דבריו כדברי רשב"ל איירי בפגם גם לבסוף: והנה מהירושלמי הזה מבואר כמ"ש בראש הדיבור דהסברא בהפך ממה שכתב מר"ן בכ"מ דפגם ואח"כ השביח אתיא במכ"ש דהשביח ואח"כ פגם. דהא רשב"ל אמר מה פליגין כשהשביח ואח"כ פגם אבל פגם ואח"כ השביח אף ר"מ מודה דמותר.
וג"כ לא אתי לפי מה שדייקתי אני מהבעיא כנז"ל. שהרי לפי דברי רשב"ל פוגם בתחלה ואחר כך השביח הוא קיל מהשביח ואחר כך פגם: ולכן נראה לי דש"ס דילאזיל לפי שיטת ר' יוחנן דבירושלמי דאמר לא שניא היא השביח היא פגם.
היא פגם היא השביח. וזהו מה שפסק רבינו דשניהם אסורין דודאי דפשיטא ליה דשניהם שוים.
דלא אמר באחד מהם שהוא פוגם מעיקרא ויראה לי שגם פוגם מעיקרא ולבסוף השביח שהוא אסור שהוא קיל לדעת רשב"ל. וזה מה שאמר בפירוש המשנה ולפי שלא נזכר בתלמוד איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר.
ולפיכך שניהם אסורין . דהיינו שלא הזכירו בש"ס לחלק.
כשאמר עולא מחלוקת שהשביח ולבסוף פגם לא אמר אבל אם פוגם ואח"כ השביח דברי הכל מותר. וכשאמרו על דברי ר' יוחנן ש"מ בפגם מעיקרא מחלוקת השביחו ולבסוף פגם דברי הכל אסור.
לא אמרו אבל אם פגם מעיקרא מותר לפיכך שניהם אסורין דהיינו דכולהו ס"ל דשניהם שוים וא"כ שניהם אסורים כיון שכבר אוקמוה למתניתין דנפלו בגריסין רותחין דוקא דבצוננין אסור כיון שסופו להשביח א"כ ג"כ בדבר שפוגם ואח"כ משביח אסור דשוין הם כמ"ש שלא נזכר בש"ס לחלק ביניהם.
דאסורים דאמר לאו משום ספק. אלא דהכי דעת הש"ס.
וזהו שדקדק בלשונו שכתב ולפיכך שניהם אסורים. ולא אמר לפיכך אוסרים שניהם דהוא משום ספק אלא אסורים מדינא דש"ס וכמ"ש- ודלא בהרב לח"מ שהבין בדברי רבינו שאסורים מספק דא"כ הוה ליה לומר אוסרים שניהם: פרק ט"ז דין י"ד תבלין שהם

שנים או שלשה שמות ממין א' וכו' שלשה שמות נימין אחד כיצד כגון כרפס של נהרות וכו' אע"פ שכל אחד מהן שם בפני עצמו הואיל והם מין אחד מצטרפין ע"כ.
מידי עברי ראיתי מה שפירש בפירוש המשנה ולכאורה אינם כדבריו כאן שכתב שם שפירוש שנים או שלשה שמות ממין אחד כגון פלפל שיש ממנו לבן ושחור. אבל הוא מין אחד שהוא פלפלין אע"פ שיש לו שמות משונים אבל המין אחד הוא שהוא פלפלין- וזה דומה לכרפס של נהרות וכרפס של אפר.
שהם משונים כמו הפלפלין הנז' והם נקראים כולם כרפס דכאן וזה שלשה שמות ממין אחד. ושם קורא לכרפס הנז' שלש מינים משם אחד.
וגם כן שם לפלפלין הנז' כיון שהוא פלפלין אף על פי שהם משונים בגופם כיון שהוא פלפלין שהוא מין אחד קרא אותם שלשה שמות ממין אחד כנז' וכאן קורא לשלשה מינים משם אחד לשאור של חטין ושאור שעורים. ולכאורה שהם דומין זה לזה דפלפלין שמו וחלוקים בגופם כמו שאור שמ' וחלוקין זה חטין וזה שעורים.
אבל דקדקתי דבריו במ"ש שם על הכרפס שהם מינים הרבה משונים דמשמע דמשונים גם בטעם אלא שיש להם השם דוקא שם כרפס אבל בפלפלין טעם אחד להם טעם פלפלין לכן קרא להן שלשה שמות ממין אחד כיון דטעם אחד להם ושאור שם אחד להם דמחמץ העיסה אף על פי שהם חלוקין בטעמם שם אחד שהוא שאור אבל שלשה מינים הם.
וכיון שכן מה שכתב כאן שלשה שמות ממין אחד כיצד כרפס של נהרות וכרפס של גנה הם מין א' לאו דמשונים הם שכתב שם דא"כ היה לו לכתוב כמו התם אלא ודאי הוא כמו הפלפלין דהתם דטעם א' להם אלא דחלוקים בשמם: וראיתי מה שהשיג הראב"ד על רבינו ולא ראיתי שום השגה על רבינו דודאי מודה רבינו בהך דאמר בע"ז וזה הוא תחלת דבריו שאור של חטים ושאור של שעורים הואיל ושם אחד הוא אף ע"פ שחלוקים בטעמם כיון דשם שאור הוי כמין אחד אבל בהך דכרפס כיון דטעם אחד להם הם מין אחד ואע"פ שחלוקים בשמם מצטרפין דסבירא ליה.
בין משום שהוא מין אחד. ובין שהוא משם אחד מצטרפין.
ומ"ש ועוד השמות הללו אסורין הן זה דעת התוספות. אבל רבינו יפרש כדעת רש"י יעו"ש: וראיתי להכ"מ שכתב ואני קשה לי עוד בדברי רבינו שהרי רבא דהלכתא כוותיה לגבי אביי אמר דבתר שמא אזלינן ומתניתין דפ"ב דערלה מוקי לה כר"מ.
ומשמע דסבר רבא דלית הלכתא כר"מ והיאך פסק רבינו כוותיה וכו' ונמצא רבינו כמזכה שטרא לבי תרי וצ"ע עד כאן: ואנכי איש צעיר דקדקתי דברי רבינו בפי' המשנה

שאמר שם לבסוף וז"ל וזהו ענין אמרם או שלשה עניינו אף שלשה מינים וכו' ויהא שיעור זה המשנה כן תבלין שנים או שלשה שמות ממין אחד או משלשה מינין משם אחד מצטרפין ע"כ.

ודקדקתי בדברי רש"י בפירוש הקושיא שהקשה אביי לרבא דתניא תבלין שנים או שלשה שמות והן מין אחד או מין שלש אסורין וכו' אי אמרת בשלמא בתר טעמא אזלינן כולי חד טעמא הוא אלא אי אמרת בתר שמא אזלינן האי שמא לחוד והאי שמא לחוד. פירש רש"י וז"ל ואמר חזקיה הכא דקאמר מין ג' וג' שמות להן מצטרפין אף על גב דתלתא מיני נינהו ובשמא נמי לא שוו ע"כ.

הרי דלא קאי מקשה אלא משום דמפרש דשלשה מינין וג' שמות איירי מתניתין כיון דלא שוו לא בשמות ולא במין. אבל אם היה פירוש המתניתין כמו שכתב רבינו משלשה מינין והוא משם אחד לא היה צריך חזקיה לומר דהכא במיני מתיקה עסיקינן כיון דהוא שם אחד מצטרפין דלא גרע שם אחד ממין אחד דרישא.

והיה יכול רבא להשיב לאביי דמתניתין הכי קאמר ודלא כחזקיה. אלא השיב אפי' לפי מה שמפרש לה הוא ליכא סייעתא דההיא ר"מ וכו'.

דרבינו מפרש לה הכי כי היכי דלא תיקו מתניתין כר"מ דלא כהלכתא. דרבא הכי מפרש למתני' וכדבריו.

שעל זה הוא שאמר ויהא שיעור זה המשנה וכו' כנ"ל. וסיפא דמתניתין הכי מוכחא דקתני רבי שמעון אומר שנים או שלשה שמות ממין אחד או שני מינין משם אחד אינם מצטרפין ע"כ.

הרי להדיא מה דקתני בת"ק ממין שלשה אסור ומצטרפין הוא שלשה מינים משם אחד. ועוד דאם קושטא הוא דרבא סבר דמתני' ר"מ א"כ אמאי ברישא צריך משום שהוא ממין א' והלא כל האסורין מצטרפין אמר ר"מ.

אלא ודאי דדחייא הוא דקא דחי ליה לאביי וליה לא ס"ל הכי דמתניתין ר"מ. והכי קאמר ליה דאף אם לא היה דקתני רישא הכי וסיפא דר"ש הכי כנ"ל.

אפ"ה לא תסייעך דמתני' ר"מ היא וליתא לדחזקיה דקאמר לה אמתניתין. ומה שהקשו התו' שם דהא ס"פ ר' עקיבא תופס עיקר הא דחזקיה ואם רבא פליג עליה אם כן אין הלכה כחזקיה אלא כרבא דהוא בתרא.

נלע"ד דלא קשה דהא רבינו בפרק י"ח מהלכות שבת הביא הך משנה דעלה הקשו מדחזקיה כצורתה ולא חלק דבעי ממין א' או משם כמו הכא ובפירוש המשנה כתב על הך משנה וכולן מצטרפין זה עם זה לפי שפעולתן אחת. הכוונה כמו השאור דשם שאור

עליהן כדי לחמץ והכא נמי בתבלין דשם אחד עליהן ואפי' הם משנים ושלשה שמות וא"כאפי' ליתא לדחזקיה הוא משום דאמר לה אמתניתין.
דבהאי דלא כחזקיה. כיון דבשם אחד איירי אבל איתא לדחזקיה באם בעלמא דלאו שם אחד או מין אחד.
אם עשויין למתק הוה ליה כשם אחד כמו שאור דשם אחד. גם זה מיקרו ממתק דהוא שם המיתוק אחד.
ומה שלא הזכיר זה בשבת לפי שאין שם עיקר הדין דההצטרפות אלא הכא. והכא כיון דהזכיר דין השאור דשם שאור מצטרף.
הכא נמי מבואר דאם בתבלין שם אחד להם מצטרפין וכגון דשם מיתוק עליהן בשוה כנ"ל ודוק: דין כ"ד קדרה שבישל אותה בקליפי ערלה וכו' עיין בכ"מ מה שכתב על זה והניח הדבר בצ"ע. ואנכי איש צעיר נלע"ד דדברי רבינו כך הם דבדין כ"ג שכתב קערות וכוסות וקדרות וכו' הוא לענין שהם גופם נאסרו בהנאה ואסור להשתמש בהם בכל גוונא דלישנא בתרא קדרה הרי דמיא לקערות וכוסות וצלוחיות.
ועכשיו הוא אומר אם בישל בה תבשיל בעצי התר התבשיל אסור. ואף על פי שזה וזה גורם שתבשיל זה בא מדבר האסור שנתבשלה בו הקדרה ועצי ההתר של עכשיו של הבישול שבישל בה משום שבשעה שנתבשלה הקדרה מחמת עצי איסור עדיין לא באו עצי ההתר והיה כולו איסור ונמצא זה התבשיל מקצתו בעצי התר.
ומקצתו באיסור בדבר שהיה כולו אסור דלא אמרינן זה וזה גורם אלא כשהיו בבת אחת- אבל זה חשבינן דמקצת בעצי איסור שהיא הקדרה שנתבשלה היא עצמה בעצי איסור קודם שבאו עצי התר של הבישול שהקדרה נאסרת על ידם בתחלה. ואינו דומה לתנור שהקדרה איכא בה הנאת תשמיש שמשתמש בה בלא גורם אחר וכמו שכתב שם רש"י בד"ה קדרה וכו' דעכשיו חשבינן להקדרה עצמה הוא מקצת התבשיל של עכשיו הוא באיסור: וזה דייק רבינו דאמר קדרה שבישל אותה.
דמשמע על גופה אמר ואחר כך הרי התבשיל אסור. דמשמע דלאו על גופה קאמר אלא על התבשיל ממש.
וכן שבתחלה אמר בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ובעצי התר. דמשמע דבבת אחת באו ואח"כ אמר שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור עדיין לא באו עצי התר.
דמשום זה מוכרח לומר דזה פירוש דברי רבינו קדרה שבישל אותה בקליפי ערלה וכו' שנאסרה עצמה מחמת זה וכמו שאמרו בש"ס דקדרה אסורה דהא קיבלה בישולא מקמי

דניתן עצים דהתירא ובעצי התר דקאמר הוא של הבישול של המאכל שנתן בה הרי התבשיל זה אסור ואע"פ שהוא זה וזה גורם.
דהיינו קליפי ערלה שנתבשלה שעל ידם נאסרה ועצי התר של התבשיל. שבשעה שנתבשלה מחמת עצי איסור עדיין לא באו עצי ההתר ונמצא מקצת הבישול בעצי התר ומקצתו באיסור: דין כ"ה נטיעה של ערלה וכו' שהדבר חזקה שאין אדם אוסר כרמו בנטיעה א' ואילו היה יודעה היה מוציאה ע"כ.
פשט דבריו כך כיון שלא ידע איזו היא הנטיעה האסורה היו כל הנטיעות אסור ללקט מהם שלכל א' חיישינן שמא זאת היא האסורה. וכיון שאנו מתירין לול ללקוט אזי אם נמצא שהנטיעה היא במאתים נטיעות כל הנלקט מותר כדין ערלה שנפלה לתוך ההתר שמתבטלת במאתים.
ועל זה אמר שלמה התירו לו ללקוט לכתחלה. והיה מן הדין שיאסרו לו הכל עד שיטרח ויוציא הנטיעה האסורה.
ולא יתירו לו ללקוט ועבדינן ליה כדין ערלה שנתערבה. לזה תירץ שהדבר חזקה שאין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת ואילו היה יודעה היה מוציאה.
דהיינו דליכא למימר עוד אוסרין לו הכל עד שיטרח ויוציאה: והנה בהנזיקין קא רמי אדרבי יוסי דאמר בהמבטל איסור דבמזיד לא יעלה. מהאי דקתני הכא ר' יוסי אומר דילקט לכתחלה ויבטל והא אית ליה דהמבטל איסור במזיד לא יעלה.
ומשני הא אתמר עלה אמר רבא חזקה אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת ולפי פירוש רש"י שהביא הכ"מ כיון דלא שכיחא לא גזרו ביה להחמיר עליו דבמזיד לא יעלה דהיינו דהא דמבטל איסור לכתחלה דבמזיד לא יעלה שקנסו אותו רבנן בהאי דלא שכיחא לא החמירו עליו רבנן. אבל לפי דברי רבינו.
רבא לא אמר האי משום זאת הקושיא שהקשו אדברי רבי יוסי. שעיקר דברי רבא נאמרו על קושיא זו שלמה התירו לו ללקוט והיה מן הדין לאסור לו הכל עד שיטרח ויוציא.
ותירץ רבא לוה שחזקה וכו'. דהיינו הא לא ידע לה.
וכיצד אנו אוסרין לו עד שיטרח ויוציאה. אלא שהביאו דברי רבא אלו כדי לתרץ מה שהקשו על ר' יוסי כיצד מבטלין איסור במזיד.
והא היו כל הפירות אסורות דבדברי רבא אהך קושיא תתורץ זאת הקושיא גם כן. דהא דאמרו במזיד לא יעלה משום קנסא הוא כמ"ש דבינו לעיל- ואע"פ דבדיעבד מותר קנסו אותו כדי שלא יבא לבטל איסור לכתחלה וזה באיסור שנתערב ממש ונאסר הכל אבל בנטיעות לא נאסרו אלא משום דהנטיעה לא ידענו איזו היא חוששין לכל נטיעה מספק

ולא מקדי נאסרו וכשאנו מוצאין אופן דהתר עושין לענין פירותיהם ואין זה מבטל איסור לכתחלה שלא נשאר כי אם למה התירו לו ללקוט לכתחלה.
והיה מן הדין שאוסרין לו הכל עד שיטרח ויוציא הנטיעה האסורה. ולזה הרי כבר תירץ רבא חזקה אין אדם וכו'.
שודאי הכי סבר רבא שאין זה מקרי מבטל איסור לכתחלה לפי מה שאמר חזקה שאין אדם וכו' ולפי מה שאמר דבריו רבינו חזקה וכו' ואילו היה יודעה היה מוציאה: ומעתה מה שאמר הכ"מ ואני שמעתי ולא אבין דבאגוזי ערלה שנפלו לאגוזי התר ופצען שייך למימר הכי דאילו היה יודען היה מוציאן ע"כ.
לא שייכא האי לדברי רבינו דבנטיעות לא נאסרו אלא משום ספק עד שיתברר מה היא ולא קשה אלא שהיה להם לאסור הכל עד שיוציאה. ובזה תירצו שלא ידע אותה כדי להוציאה.
ומה ענין לאגוזי פרך שנתערבו ונאסרו לומר שאם ידע אותם היה מוציאם. ובודאי שלא הבין דברי רבינו כמ"ש.
וזה קשה אצלי שרבינו אומר בפירוש שהיה לנו לאסור עד שיטרח ויוציאה דוקא שלא נאסרו מן הדין מצד עצמן כמו האגוזים שכבר נאסרו בעירובן כדינם ודוק: פרק י"ז דין י' כיצד לא ישתה אדם במסיבה של עכ"ום וכו' ואם היה רוב המסבה ישראל מותר עיין בלח"מ שכתב על דברי הב"י שאמר שרבינו יצא לו זה מדשמואל ואבלט דאי אמרת דבכל גוונא אסור לשתות במסבה של עכו"ם א"כ היכי הוה שתי שמואל ע"כ שאמר על זה ואין זו ראיה דדילמא שמואל לא הוה שתי עם אבלט אייתי חמרא לשתות שמואל לבדו ואבלט לא היה רוצה ליגע לכך אמר לו שמואל דאין חשש אם יגע דיין מבושל אין בו משום יין נסך ולכך צ"ע מאין יצא לו זה לרבינו ע"כ.
ולי נראהדודאי דמריהטא דש"ס הכי הוא כדברי הב"י. דהא אמרו אייתי קמייהו משמע דלשניהם הביאו.
ועוד דמדאמר משכיה לידיה משמע דלשניהם הביאו. דאם לשמואל לבדו הביאו מה לו ליגע עד דאמרו משכיה לידיה.
ועוד דמדאמר לו שמואל הרי אמרו יין מבושל אין בו משום יין נסך. משמע דהיה שותה עמו דאם כדי ליגע דוקא.
לא היה צריך שמואל לומר לו כך. דמאי נפקא מינה אם לא יגע דבשלמא אם היה שותה עמו ונמנע כך צריך לומר לו כדי לשתות כיון דבשביל שניהם הביאו.

וכך הבינו התוס' שם בד"ה יין מבושל אין בו משום יין נסך שאמרו שם כן הלכה ומותר במגע נכרי מדשתו ליה שמואל ואבלט ע"כ: הלכות שחיטה פרק א' דין א' מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול וכו' ונאמר בבכור בעל מום אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל הא למדת שחיה כבהמה לענין שחיטה ע"כ.

הנה הך דרשא שהביאו בפ"ב דחולין דף כ"ח רבי אלעזר הקפר ברבי אומר מה ת"ל אך כאשר יאכל את הצבי וגו' וכי מה למדנו מצבי ואיל מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש צבי ואיל לפסולי המוקדשין מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה ע"כ. הש"ס תפס לה עיקר דבבכורות דף ל"ג קאמר בש"ס ואידך תלתא צבי ואיל כתיב חד לכדרבי יצחק ור' אושעיא.

וחד לכדרבי אלעזר הקפר. ואידך מה צבי ואיל פטורין מן הבכורה אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה ע"כ.

ואף ההיא דפ' כסוי הדם ת"ר כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון וכו' מכאן א"ר אלעזר בן עזריה מי שיש לו מנה וכו'. דמשמע דבחולין משתעי קרא.

הא רש"י ז"ל כתב בדף י"ז בר"ה בשר תאוה וכו'. ואף על גב דקרא בפסולי המוקדשין שנפדו על ידי מומין משתעי כדאוקימנא בבכורות דף ל"ב אפ"ה גמרינן חולין מנייהו. כדאמרינן בפ' שני מקיש צבי ואיל לפסולי המוקדשין מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה וצבי ואיל חולין נינהו ע"כ. הרי דזאת הדרשא עיקר בש"ס דידן. לכן רבינו תפס זאת הדרשא. וכן מצינו פסק רבינו בההיא דבכורות דאיל וצבי תליתאי מה צבי ואיל פטורים מן הבכורה אף פסולי המוקדשין פטורים מן הבכורה: ומה שרבינו נקט בכור בעל מום ולא אמר פסולי המוקדשין הוא להודיע לנו שבכלל פסולי המוקדשין בכור בעל מום ויצא מקרא זה דדרשינן ליה לפסולי המוקדשין גם לבכור בעל מום.

ואז אייתר כצבי וכאיל דכתיב בבכור בעל מום דמניה דרשי מה כ' ואיל פטורין מן הבכורה אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה כן נ"ל לפרש דברי רבינו. ומ"רן בכ"מ מתחלה קא מקשה על דברי רבינו דרש"י ז"ל פירש בפירוש החומש וכו'.

משמע דהאי קרא כחולין משתעי ועוד דכתיב לעיל וכו' משמע נמי מהכא דקרא דכתיב כי ירחיב וכו' בחולין משתעי ע"כ. ולא ידעתי מאי מקשה דהא דפירש רש"י הכא הוא כמו שאמר ר' ישמעאל בדף ט"ז דתניא כי ירחיב ה' אלהיך וכו' רבי ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה וכו'.

אבל לרבי עקיבא דס"ל דלא איתסר להם בשר תאוה. הוא מוקים לקרא זה כמו שפירש שם רש"י דלר' עקיבא ס"ל כדדריש ליה ר' אלעזר בן עזריה וכו' ואע"ג דקרא בפסולי המוקדשין וכו'.

הרי שם רש"י עצמו פירש דלר"ע מוקים לקרא דכי ירחיב בפסולי המוקדשין ורבינו תפס זה עיקר ורש"י פירש בפירוש החומש לדעת ספרי שהביא בדף כ"ח בד"ה מה פסולי המוקדשין וכו' וזה כסברת ר' ישמעאל דס"ל דלא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה ואפשר דדריש כצבי וכאיל להך דרשא מה בהמה וכו': ועוד קשה לי על דבריו ז"ל במה שכתב אח"כ וז"ל ועוד שא"א לומר כך דהא תניא בכסוי הדם ת"ר כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך וכו' למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא וכו' כמו שכתובה להלן.

הרי מפורש לגמרא דס"ל דבחולין משתעי קרא ע"כ. הרי כבר כתבתי לעיל דרש"י בדף י"ז בד"ה בשר תאוה וכו'.

כתב ואע"ג דקרא בפסולי המוקדשין שנפדו על ידי מומין משתעי קרא כדאוקימנן בבכורות דף ל"ב. אפ"ה גמרינן חולין מנייהו כדאמרינן בפרק ב' מקיש צבי ואיל לפסולי המוקדשין מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה וצבי ואיל חולין נינהו ע"כ.

הרי דגם למה שאמרינן דבפסולי המוקדשין איירי דרשינן הך דרשא. עוד כתב ויש לומר שפירוש פסולי המוקדשין שנאמר בגמרא ר"ל בכור בעל מום וכו' אבל בגמרא דמוקי כי ירחיב בפסולי המוקדשין רק בכל אות נפשך במה מוקי לה ע"כ.

נלע"ד דיש לומר דבא להתיר בשר תאוה בחולין כמו שדריש לה רבי ישמעאל בקרא דכי ירחיב וצבי ואיל דכתיב ביה דרשי ליה כמו שאמרו בבכורות דף ל"ג דתלתא צבי דרשי להו כמ"ש לעיל: עוד כתב ועוד קשה שא"א לומר דס"ל לגמרא דכי ירחיב משתעי בפסולי המוקדשין דהא גרסינן בריש כסוי הדם וכו' שבפירוש נראה מהגמרא שסובר שבבשר תאוה שהוא חולין מיירי קרא דכי ירחיב ע"כ.

הרי כבר כתבתי שרש"י אמר שאע"פ דקרא בפסולי המוקדשין אכתי דרשינן האי דרשא: . עוד כתב הכ"מ ויש לתמוה אמאי נקט רבינו ראיה לעוף מדאתקש לחיה וכו' ויש לומר דבגמרא מותבינן עליה וכו' ומאחר דקי"ל כר' דאמר יש שחיטה לעוף מן התורה ממילא נשמע דושפך את דמו היינו על ידי שחיטה ואתקש עוף לחיה ע"כ.

וקשה לי על זה כיון דאמר רבי יש שחיטה לעוף מן התורה אמאי אצטריך לטעמא דושפך את דמו. ואפשר דכוונת דבריו כך הוא דודאי דמה שאמר רבי מלמד שנצטוה משה וכו'

לאו עיקר השחיטה דהוא מפורש בקרא בבהמה ובחיה אלא על ההלכות שחיטה שזהו אומרו על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה וכן פירש לה רש"י ז"ל בדף פ"ה וז"ל מכלל שנצטוה בעל פה הלכות שחיטה שהרי בתורה לא מצינו שצוה ע"כ.

ולפי זה צריך להיות שעיקר שחיטת העוף הוא ממקום אחר. שבזה אינו אומר אלא על הלכות שחיטה ורבינו אע"פ שראה בדף כ"ז דמפקי לה ממקומות אחרים.

רבינו ראה טעם זה שהוא מבואר יותר לפי ששם אמר רב יהודה משום רבי יצחק בן פינחס אין שחיטה לעוף מן התורה שנאמר ושפך בשפיכה בעלמא סגי וכיון דאמר רבי דמשה נצטוה על הלכות שחיטה דעוף אזי הדרינן דושפך היא שחיטה. אבל קשה דאם כן אמאי אצטריך ואתקש עוף לחיה דבלא הקש שמעינן דושפך הוא שחיטה.

ומה שנלע"ד דמה שנקט טעם זה שלא נזכר בגמרא. רבינו כך דרכו בהרבה מקומות להביא טעם מורווח מה שלא נזכר בש"ס.

כיון דלענין הלכתא לא נפקא מניה בין טעמו לטעם הש"ס. והכא כיון שרבינו ראה לפסוק הלכה דשחיטה לעוף מן התורה דרבים אומרים כן הוא לא ראה להביא שום טעם ממה שאמרו בש"ס שזה נראה לו טעם מבואר דהא כ"ע קא מפרשי דושפך את דמו לענין חיה היא שחיטה.

והכתוב אמר והעוף מלמד ששפיכת דם העוף כשפיכת דם החיה. ואע"פ שלמ"ד אין לשחיטה לעוף מן התורה שדי ושפך אעוף.

התם דוקא משום דמפרש לושפך בשפיכה בעלמא. ואי אפשר לשדייה אחיה נמי דאתקש לפסולי המוקדשין.

אבל להנך דסברי דשחיטת עוף מן התורה. ס"ל דושפך אתרוייהו קאי דשפיכת עוף כשפיכת דם החיה: והנה בתירוץ ראשון שכתב משום דלבר קפרא וכו' ורבינו תפס חומרי דתרי לישני כוונת דבריו דלישנא קמא אאחד בעוף דלכתחלה בעי ב' כבהמה הרי חומרא ואית ביה קולא דרוב של סימן ככולו לכתחלה וללישנא בתרא לכתחלה בעי שני סימנים הרי חומרא ואית בה קולא דבעוף גם לכתחלה בסימן אחד סגי.

ורבי' תפס תרי חומרי חומרא דלישנא קמא דבעוף לכתחלה בעי שנים וחומרא דלישנא בתרא דלכתחלה בעי סימנין שלמים: וראיתי להרא"ש שכתב איבעית אימא אאחד בעוף ואיבעית אימא ארובו של אחד כמוהו ומסתבר כיון דאיכא תרי שינויי עבדינן לחומרא דלכתחלה צריך לשחוט שני סימנין אף בעוף וכו' ורב אלפס ז"ל כתב ורובו של אחד כמוהו דוקא בדיעבד אבל לכתחלה מיבעי ליה למישחטיה כוליה סימן.

משמע דס"ל כלישנא בתרא לקולא משום דהני תרי לישני בדרבנן פליגי וכו' ואזלינן לקולא בשל סופרים ע"כ. משמע מדבריו אלו דלישנא בתרא לקולא ולישנא קמא לחומרא וזה תימא דבלישנא קמא איכא קולא נמי ובלישנא בתרא איכא חומרא נמי וכמו שכתבתי דמזה נראה דאין הרא"ש מפרש כדברי הכ"מ וצריך להבין דהיכי הרא"ש מפרש דהא ודאי איכא בכל לישנא קולא וחומרא ועוד קשה דהיאך כתב בכ"מ לקמן בדין זה דגם הרא"ש סבר כרבינו: ואפשר לומר דכוונת הרא"ש על החומרא דבעוף בעי ב' סימנין ואמר כיון דאיכא תרי שינויי עבדינן לחומרא זו של העוף דבעי שני סימנין לכתחלה דלא כלישנא בתרא דבהאי איכא קולא ולא נחית לומר על דבעי לכתחלה על הסימנין שיהיו שלמים דזה ודאי דעבדינן חומרא דלישנא בתרא ואמר אבל רב אלפס נקט דיוקא דלישנא בתרא משמע דלא עבדינן הך חומרא דלישנא קמא דגם בעוף בעי שנים אלא כלישנא בתרא דהוא לקולא בענין העוף דאזלינן בהא לקולא שהוא דברי סופרים ולא נוסיף .

להחמיר עליו חומרא דלישנא קמא ודוק: דין ג' דגים וחגבים וכו' אסיפת דגים כשחיטת בקר וצאן ע"כ. הנה רבינו שינה בלשונו מלימוד הש"ס דמדכתיב יאסף להם באסיפה בעלמא סגי להו.

הוא משום הך קושיא דקא מקשה על זה אלא מעתה גבי שליו דכתיב ויאספו את השליו וכו'. ותירץ התם לא כתיבה אסיפה במקום שחיטה דאחריני הכא כתיבה אסיפה במקום שחיטה דאחריני.

דמפרש לה רבינו דמדכתב לה גבי שחיטה דאחריני ללמד דאסיפת דגים כשחיטת בקר וצאן ולא כפירוש רש"י. דמדשני בדיבוריה וכתב בהו אסיפה ש"מ דווקא הוא.

והשתא לפירוש רבינו דהוא מדכתב לה גבי שחיטה דאחריני לומר דאסיפה דידהו במקום שחיטה. גמרינן לכל מקום דכתיב אסיפה שהיא כשחיטה דאחריני.

ולכן בחגבים דכתיב בהו אסף החסיל אסיפתם כמו שחיטה דאחריני ולא' קשה מדכתיב ויאספו את השליו ובעי שחיטה. דהתם שאני דריבה אותה הכתוב בפירוש לשחיטה מדכתיב וכי יצוד וגו'.

אבל במקום דליכא ריבויא עבדינן כמשמעותה דבאסיפה בעלמא סגי כיון דגילה הכתוב דשם אסיפה היא כשחיטה דאחריני. דלפירוש רש"י ז"ל שהוא משום דמשני בדיבוריה. א"כ דוקא התם דמשני בדיבוריה. אבל במקום דהזכיר אסיפה דלא משני בדיבוריה לא אמרינן דאסיפה דוקא.

וא"כ תקשה דחגבים לא איתמר אסיפה דידהו אצל שחיטה דאחריני נימא דבעי שחיטה. וכמו דקא מקשה בכסף משנה על פירוש רש"י אבל על פי' רבינו נראה דלא קמקשה והוא משום כמו שכתבתי: והנה על פשט דברי רבינו שאמר בראש הפרק מצות עשה שישחוט וכו' ובעוף הוא אומר אשר יצוד ציד חיה וכו'.

משמע דאי ליכא ריבויא לשחיטה לא צריך שחיטה. ואמאי נתן טעם לדגים וחגבים דאינן צריכין שחיטה משום דכתיב בהו אסיפה.

הן אמת דרבינו נקט דברי הגמרא ועל הגמרא גופה תקשה וכמו שכתב בכ"מ. וא"ת מעיקרא מבעי ליה קראי לשחיטת חיה ועוף וא"כ היכי הדר מבעי ליה קראי למעוטי דגים וחגבים ותירץ מה שתירץ יעו"ש: ולעד"ן דהא קא מבעי בש"ס קראי למעוטי דגים הוא קאמר על מה שאמר לחייבו בב' סימנים אי אפשר שכבר הוקשו לדגים.

ועל זה השיבו דגים דלאו בני שחיטה נינהו מנלן. דהיינו ממה דקאמרת שכבר הוקשו לדגים.

דמשמע דפשיטא לך דדגים איכא גילויא דאין טעונים שחיטה עד שאתה אומר שכבר הוקשו. ומנלן דלאו בני שחיטה נינהו והשיב לו מדכתב בהן אסיפה דלא צריך שחיטה. והשתא דודאי לגופם לא צריך למעטינהו. אלא משום כדי להקיש עוף להם כדי להכשירו בסימן אחד וכמ"ש שם: והשתא רבינו נקט דגים הואיל והוזכר בש"ס אף על פי שאין צריך קרא לפוטרם וחגבים ודאי דאין צריך קרא אלא ראה לסומכו אהאי קרא אע"פ שאין צריך קרא לכן סמכו אקרא דברי קבלה.

והשתא לא צריכנא למש"ל ודוק: דין ח' ואם שחט מן הצדדין שחיטתו כשרה. כתב הכ"מ וס"ל לרבינו כמו שפירשו התוספות והר"ן דדיעבד אין לכתחלה לא ואפילו החזיר הסימניסגזירה אטו לא החזיר ע"כ.

ודאי דנראה דעת רבינו מדלא הזכיר מענין חזרת הסימנים משמע דאף בדהחזיר הסימנים בדיעבד הוא דכשרה וגם בשלא החזיר הסימני' בדיעבד כשרה. אבל מה שמשוה דעת רבינו לדעת התוס' אינו כן דנראה מדבריהם שכתבו בד"ה השוחט מצינן למימר דוקא דיעבד.

ואפי' החזיר סימנים גזרה אטו לא החזיר. משמע דאם לא החזיר אפילו בדיעבד פסולה דאל"כ אמאי גזרינן בהחזיר אטו לא החזיר וכיון שכן קשה על הכ"מ שמשוה דעת רבינו לדעת התוס': ונראה דמה שמשוה רבינו לדעת התוספות הוא לומר דלא כרש"י דס"ל דבהחזיר לכתחלה שרי ולא נחית לברר דעת התוספות כיצד היא אבל בב"י כתב דמדבריהם נראה שאם לא החזיר הסימנים פסולה בדיעבד יעו"ש.

ובאמת דקשה לדבריהם דאיך אפשר לומר דבדיעבד פסולה בדלא החזיר. והא בש"ס מוקמו למתניתין בדלא החזיר וקתני השוחט מן הצדדין כשרה: ואנכי איש צעיר נ"ל דכוונת התוספות כך מצינן למימר דוקא דיעבד דפירוש המתניתין הוא בדיעבד.
וסמכו על המבין שיודע דאוקמו לה בש"ס. בשלא החזיר.
וכדי שלא תאמר דא"כ כשהחזיר הסימנים אפילו לכתחלה שרי אמרו ואפילו החזיר סימנים גזרה אטו לא החזיר. דהיינו דטעם בשלא החזיר דאסור לכתחלה הוא משום דילמא שחט למפרקת קודם לסימני' דהוא איסורא דאורייתא.
לזה אמרו דבודאי מצינן למימר דגם בשהחזיר דוקא בדיעבד דלכתחלה לא דילמא נשמטים הסימנים ושוחט למפרקת קודם דעל זה אסרו לכתחלה בשלא החזיר. וזהו אומרם אטו לא החזיר ואין הכוונה דגזרינן גזרה לגזרה.
דהיינו דבטעמא דבשלא החזיר עדיין חיישינן לה גם בשהחזיר. ואע"ג דמתני' אירי בשלא החזיר הכי נקטו לומר דבדיעבד כשר גם בשלא החזיר.
וכאשר נדע טעם הגזרה דהוא משום שמא יחתוך המפרקת קודם ונטרפת. נאסור לכתחלה נמי גם בשהחזיר דסימנים נשמטים וחותך למפרקת קודם דגם בזה שייכא הך גזרה וזה נראה מדקדוק לשונם שנקטו דבריהם אמתניתין השוחט מן הצדדין ואמרו דוקא דיעבד.
ומתניתין קא מוקמו לה בש"ס בשלא החזיר ואח"כ אמרו ואפי' החזיר סימנין גזרה אטו לא החזיר. דאם כוונתם לומר דאם לא החזיר גם בדיעבד פסולה היה להם לומר דאפילו החזיר דווקא בדיעבד הוא דכשרה דגזרינן אטו לא החזיר.
ועוד מדאמרו ובקונטריס לא פירש כן משמע הכי כמ"ש דרש"י ז"ל פירש דבהחזיר אפילו לכתחלה שרי. על זה אמרו הם דגם בשהחזיר דוקא בדיעבד.
דאם כוונתם לומר דבשלא החזיר גם בדיעבד פסולה אין זה ענין לפירוש רש"י דפירש במתניתין השוחט לכתחלה הוא ואפילו בדלא אהדר דאפי' היה מפרש במתניתין בדאהדר כיון שהוא מפרש דהשוחט הוא לכתחלה הוא שלא כדבריהם דמפרשי להשוחט דקתני הוא בדיעבד דלפי דברינו ניחא דעל מה שאמרו מצינן למימר דוקא בדיעבד אמרו דבקונטריס לא פירש כן אלא פירש דהוא לכתחלה אלא דהם הוסיפו דגם בשהחזיר כיון דגם בשהחזיר שייך טעם דשלא החזיר כן נלע"ד ברור: דין י"א קנה שהיה חציו פסוק וכו' בין שהכניס את הסכין בחתך והשלימו לרוב שחיטתו כשרה.
כתב הכ"מ ומ"ש רבינו בין שהתחיל לשחוט במקום השלם דבר פשוט הוא שהכל אחד הוא ע"כ. נראה דפירוש דבריו במה שאמר דבר פשוט הוא שהכל אחד משום דהתם

בדף כ"ח הביא הברייתא דאם היה חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא וגמרו שחיטתו כשרה.
ולכאורה דשאני התם דגמרו בשחיטה. אבל כשהתחיל במקום השלם ונגמר בשלא בשחיטה פסולה.
להכי אמר שהכל דבר אחד. וזה נזכר בדף י"ט ע"ב דקאמר אלא הכא מכדי משחט שחיט מה לי במקום נקב מה לי פגע בו נקב.
ולא הוצרך להביא ראיה לדבריו מהיכן פשיטא ליה מרוב פשיטותו אצלו. כתב הרב לח"מ בסוף ד"ה קנה שהיה חציו פסוק וכו' בסוף הדיבור וכי תימא אמאי כתב רבינו על מקום החתך י"ל דלרבותא נקטיה ל"מ היכא דחתך במקום אחר דאז שחט שחיטה גמורה אלא אפי' חתך במקום החתך שהרי הוא לא שחט הרוב אלא הקנה הוא ששחטו והוא לא עשה אלא השלמת הרוב אפילו הכי כשר זה נ"ל ברור ונכון והכי משמע בפ' קמא דאמרינן התם שחט במקום נקב מהו עוד שם שחט ופגע בו נקב מהו משמע דמבעיא ליה הכי משום דגריעי עכ"ד.
דהיינו שאחר שהעמיד דברי רבינו דבחצי קנה פגום לא בעינן למבדקיה משום ספק דרוסה. אמר וכי תימא אם כן אמאי כתב רבינו על מקום החתך דמשמע דבמקום החתך בעינן שאחר כך יבדוק כל הסימנין.
וכמו שכתבו ההגהות הנזכרות שהביא הרב למעלה. לזה אמר דרבינו לרבותא נקטיה לא מבעיא היכא דחתך במקום אחר דאז שחט שחיטה גמורה אלא אפי' במקום החתך וכו'.
דהיינו ששחט במקום שאין פיסוק למעלה או למטה ממנו ששחט שחיטה גמורה.
דהיינו באופן אחר שלא כתבו רבינו ועל זה אמר דהכי משמע בפרקא קמא וכו' דלא קמבעיא ליה אלא בהני דגריעי דלא קמבעיא ליה אם שחט במקום אחר שלא במקום הנקב כגון למעלה או למטה ודבריו ברורים הם: דין כ"ט השוחט ביום הכפורים או בשבת בשוגג אע"פ שאילו היה מזיד היה מתחייב בנפשו וכו' שחיטתו כשרה ע"כ.
הנה רבינו לא ביאר מה היא הכוונה דאם היה במזיד שחיטתו פסולה דלמה היא פסולה ומדברי הלח"מ שכתב ובגמ' אוקמא כר' יהודה דאמר בשוגג יאכל במוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית ומתניתין איירי בשוגג וה"ק אע"ג דבמזיד מתחייב בנפשו הוא הכא דבשוגג שחיטתו כשרה ורבינו פסק כר' יהודה וכו' יעו"ש.
משמע דהפיסול אם היה במזיד הוא משום דהמבשל בשבת במזיד לא יאכל עולמית.
אבל ראיתי לרבינו בפירוש המשנה שכתב וז"ל ולמה לא תהיה שחיטת מזיד בשבת

כשרה הואיל ואינו מחלל שבת ואין שחיטתו פסולה אלא אחר גמר שחיטתו ואם שחט אח"כ שחיטה שניה הוא שיהיה אסור.
דע שמשיתחיל לעשות חבורה בצואר הבהמה הוא מחלל שבת קודם שישחוט שום דבר מן הושט והגרגרת ואם תרצה לבאר יותר מזה תאמר בשעה שישחוט קצת הסימנים קודם שיגמור השחיטה הוא מחלל שבת ובשעה שיגמור השחיטה הוא פסול ע"כ. הרי משמע דפיסול המזיד הוא משום שהוא פסול ושחיטתו פסולה וזה שלא כדברי התוספות שם בד"ה השוחט בשבת וכו' ועוד י"ל דמשום פעם אחת לא חשיב מומר וכו'. והשתא קשה לדברי רבינו מ"ש התוס' וז"ל אפי' במזיד בעי לאוקומיתימא אי במזיד היאך שחיטתו כשרה. והא מומר לחלל שבתות אסור לאכול משחיטתו וכו' ישראל לצעורי קא מכוון ופריך מב' אוחזין בסכין ושוחטין לשם אחד מאלו ואחד לשם דבר כשר שחיטתו פסולה וכו' שהביאו משם ראיה התוספות לדבריהם דבחדא זמנא לא איתסר שחיטתו יעו"ש: אבל כד דייקינן אשכחנא שאין מזה שום קושיא על רבינו דמה דבעי לאוקומי אפי' במזיד משום דמתני' קתני אע"פ שמתחייב בנפשו דמשמע שהוא מזיד וכיון דאיכא צד שאין שחיטתו פסולה כמו כששחט בצנעה דהא רבינו בפ"ד כתב שאין מחלל שבתות שחיטתו פסולה אלא במחלל שבת בפרהסייא.
להכי בעי לאוקומי לה במזיד. ועוד בעי הש"ס לאוקומי במזיד ור"מ היא הא דאסרה ליומא דוקא אפילו במזיד אבל לית ליה כוותיה בהך נמי.
אבל כד אוקמו לה דר' יהודה היא ובשוגג ואמרו ומי מצית מוקמת לה בשוגג ור' יהודה היא והא אע"פ שמתחייב בנפשו קתני. ותירץ לו הכי קאמר אע"פ דבמזיד מתחייב בנפשו הוא הכא דבשוגג שחיטתו כשרה דמשמע דבמזיד פסולה.
על זה אמר בפי' המשנה ושמא תאמר ולמה לא תהא שחיטתו מזיד בשבת כשרה הואיל ואינו מחלל שבת אלא אחר גמר שחיטה וכו' דהיינו דלא שייך בה חילול שבת שאף שעשה בפרהסי' אין שחיטתו פסולה ואמר דע שמשיתחיל לעשות חבורה בצואר הבהמה הוא מחלל שבת קודם שישחוט שום דבר מן הושט או מן הגרגרת וכו' הוא פסול ע"כ להכי במזיד שחיטתו פסולה.
ומהך דהשוחט את הבהמה לזרוק דמה לע"ז דאמר ר"ל שהיא מותרת אע"פ דבר קטלא הוא דמינה קא מוכחי התוספות דבחדא זמנא לא איתסר שחיטתו. התם שאני שאין האיסור אלא בשוחט שחיטה גמורה כדי לזרוק דמה לע"ז.
דאינו פסול עד שיגמור השחיטה כולה. וכשגמר השחיטה הוא נפסל משם ולהבא.

אבל בשחיטה זו עדיין לא נפסל ולהכי מותרת. ואינו דומה לשוחט בשבת דמשעה שעשה חבורה בצואר הבהמה קודם גמר שחיטה הוא נפסל ולכן שחיטתו פסולה.
ותדע שכך הוא שכתב רבינו הטעם שם שלמדין מחשבה בחוץ בחולין ממחשבת הקדשים בפנים. הא לא"ה אינה נפסלת השחיטה משום עצמו.
כיון שבשעת שחיטה אינו עובד ע"ז אלא כדי לזרוק. ור"ל דס"ל מותרת משום דאין מחשבין מעבודה לעבודה.
ועוד דאם כדברי התוספות דדיקי מהאי דאין נעשה מומר בפעם א'. למה ליה לר"ל למנקט טעמא משום דאין מחשבין מעבודה לעבודה.
תיפוק ליה משום דבפעם א' לא נעשה מומר לע"א ואפי' אם הוא סבור דמחשבין מעבודה לעבודה. אלא מוכרח לומר דאם משום שחיטה אינו נאסר כיון שבאותה שעה לא גמר עבודתו וליכא איסור בשחיטה זו.
אלא דר"י דאוסר משום דמחשבין עבודת חוץ בחולין מעבודת קדשים בפנים וכיון שעבודת קדשים בפנים מחשבה פוסלת בהם גם בעבודת חוץ בחולין מחשבה פוסלת בהם הא לאו הכי לא מקרי עבד ע"א בשחיטה זו: וגם הך שהביאו דשנים אוחזין אחד שוחט לדבר א' מכל אלו ואוקמו בישראל מומר דאם הוא מפעם א' נעשה מומר ל"ל טעמא דא' מכל אלו תיפוק דכבר היה מומר קודם לכן ושחיטתו פסולה.
הא לא קשיא לדעת רבינו דישראל מומר דאמר הוא שאינו מומר לע"א כי אם לשאר עבירות שאין שחיטתו פסולה כמ"ש רבינו בפרק ד' שתירץ לו הכי דליכא למימר ביה לצעורי קא מכוון כך נ"ל ברור לדעת רבינו ודוק: דין ב' ועכ"ם ששחט וכו' הרי אלו כולן מותרין בהנאה כתב בכ"מ ופסק כר"ש וצריך טעם למה יעו"ש.
ולי נראה משום דבפ' כיסוי הדם דף פ"ה אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן ראה רבי דבריו של ר' מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים. ודר'.
שמעון בכסוי הדם ושנאו בלשון חכמים. ואח"כ אמרו בש"ס לא לכל אמר ר"ש שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה ומודה ר' שמעון שמטהרתה מידי נבלה.
ואמרו פשיטא וכו' ואמר לה במתניתא תנא ואי זו זו טריפה ששחטה וכו' הרי האי מתניתא ס"ל דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. אלא לענין דמטהרתה מידי נבלה הוא דוקא משום דגלי קרא וגם רב יהודה אמר רב הכי ס"ל ואפילו דרבי ראה דברי ר"מ באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים נימא דוקא באותו וא"ב התם הוא דנראה לו טעמו של ר"מ.

ועוד מדקא מוקמו לה בש"ס אח"כ לא צריכא לשוחט את הטריפה והיא חולין בעזרה וכו' סד"א הואיל ואמר ר"ש מותר בהנאה . אלמא לאו שחיטה היא כלל אימא מידי נבלה נמי לא מטהרה קמ"ל.
דהשתא נימא דהך מתניתא להכי אצטריכא דס"ל כר"ש. ועוד דחזינן אמוראי דשקלי וטרו אליבא דר"ש שם.
וכן בפרק האיש מקדש וקא מתרצו לדבריו. אלמא ס"ל כוותיה ולהכי פסק רבינו כוותיה.
עוד כתב בכ"מ ראיות דהא שכתב רבינו מדברי קבלה דהיינו שנאסרו מסיני יעו"ש:
והלח"מ הביא ראיות חזקות דהוא הלח"מ קאמר אבל הקשה על רבינו מה שהקשה יעו"ש. ולפי מה שכתבתי בפ"ח מהל' מאכלות אסורות דין ט"ו בד"ה כל מקום שנאמר וכו' לא קשה עוד מה שהקשה הוא ז"ל יעו"ש ודוק.
ומה שתירץ כאן דמה שהקשו בגמ' בפרק כל שעה וכו' דבגמ' ה"ה דה"מ לתרץ הכי אלא משום דבגמ' אשכח לרבי יהודה דס"ל בפירוש דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא שני הכי ע"כ. קשה לי על זה דאם המתרץ אשכח לר' יהודה דס"ל בפירוש דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא.
דלהכי לא שני ליה הכי א"כ היאך פסק רבינו דהוי מדאורייתא כיון דאשכח בגמרא לר' יהודה דס"ל בפירוש דחולין דנשחטו בעזרה לאו דאורייתא דאף על גב דהוה מצי לתרץ דמאותו ממעט כמה דברים מ"מ כיון דלא משני הכי משום דאשכח דס"ל לר' יהודה בפירוש דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא: ועוד קשה מה שאמר והמקשה שהקשה היה סבור דלית לן למעוטי אלא חש"בע לבד דלית בהו לא תאכלו אבל היכא דכתיב לא תאכלו לעולם דמותרים בהנאה דאכילה לחודיה כתיבה דהכי משמע פשטיה דקרא ע"כ.
דזה מהפך הסברא מן הקצה אל הקצה דלר"מ ס"ל דשם אכילה אף איסור הנאה במשמע אכילה ולר' יהודה אדרבה שם אכילה אכילה דוקא. ואם כן לרבי יהודה בדבר דלא כתיב אכולה אף איסור הנאה במשמע.
וכיון שכן חש"בע דלא כתיב בהו אכילה בפי' למה צריך מיעוטא דאותו לדעת המקשה:
ועוד קשה דאם מאותו היה יכול למעט כמה דברים והיה יכול לתרץ הכי אלא משום דאשכח בגמ' בפירוש דרבי יהודה ס"ל דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. א"כ ההוא מדרבנן דמפיק מאותו לחש"בע אמאי אצטריקרא אחרינא לשאר איסורים והוה ליה למעט כולהו מאותו: עוד כתב מר"ן בכ"מ ועוד שהוא ז"ל פסק בפ' ד' מהלכות

אישות שהמקדש באיסור הנאה אינה מקודשת ולא חלק בין שאר איסורי הנאה לחש"בע.

ומאחר שכתב כאן שחש"בע אסורים בהנאה אם כן אם קידש בהם אינה מקודשת ומדמשמע מדבריו כאן דלא מיתסר אלא מדרבנן אם קידש בהם מקודשת ע"כ. הנה הוא ז"ל אזיל לפי דבריו שם בראש פרק ה' שכתב וז"ל ומדכתב הכי משמע לי דהיינו לומר דדוקא איסור דרבנן כי האי דהוי חמץ דאורייתא ושעות דרבנן וה"ה לשעות דאוריי' וחמץ דרבנן אבל חמץ דרבנן ושעות דרבנן חוששין לקידושיו וכן משמע מדברי הר"ן שזו היא דעת רבי' עכ"ל להכי כתב כאן שאם חש"בע אסורים מדבריהם אם קידש בהם מקודשת כיון דליכא צד א' מדאוריי' כי אם מדרבנן כולו.

ולא ידעתי דמאי מקשה הרב מש"ל על דברי מר"ן הכ"מ שאמר ודברי מר"ן אלו קשים להולמם דמאי איריא להקשות מקידושין דאף לפי שיטת הרב ה"נ דאם קידש האשה מקודשת ע"כ. דכוונת מר"ן הכ"מ הכי הוא כיון שסתם ואמר דכל האסורי' בהנאה אינה מקודש' ולא חלק בין שאר איסורי הנאה לחש"בע משמע דגם חש"בע שהם אסורים בהנאה אינה מקודשת.

אבל במ"ש כאן משמע שחשב"ע הוא מדרבנן לגמרי והיה הדין שמקודשת כיון שהוא מדרבנן לגמרי. א"כ למה לא חלק באיסורי הנאה שכתב כגון חמץ בפסח או בשר בחלב. וכאן כתב על חש"בע ואסור בהנאה כבשר בחלב וכיוצא בו. דבלשון אחר אמר דבריו שהיה לו לחלק כיון שבלשון א' אמרם: ועוד מה זה שאמר אח"כ וז"ל ועוד דאעיקרא דמלתא קשיא דהא אפי' מקדש באיסורי הנאה דדבריהם אינה מקודשת כמ"ש בהדיא בהל' אישות.

דמאי קשיא לו על דברי מר"ן הכ"מ. כיון דכבר גילה דעתו שם דלא דבר רבינו אלא באיסור דרבנן כי האי דהוי חמץ דאורייתא ושעות דרבנן וה"ה לשעות דאורייתא וחמץ דרבנן.

אבל לחמץ דרבנן ושעות דרבנן חוששין לקידושיו. והרי חשב"ע הוא לגמרי מדרבנן שכן כתב וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה מכין אותו מכת מרדות.

דמשמע מדאמר מכין אותו מכת מרדות שהוא דרבנן לגמרי ומכח זה העלה דלדברי רבינו הוא מדאורייתא ומ"ש מכין אותו מכת מרדות היינו מפני שלא נאמר בהן לאו: דין י"א אין שחיטת חולין צריכה כוונה וכו' לפיכך חרש או שוטה או קטן וכו' הרי זו כשרה ע"כ. בש"ס דף ל"א קאמר והא אמרה רבא חדא זמנא דתנן וכולן ששחטו ואחרים רואין

אותן וכו' צריכא דאי אשמועינן התם משום דקא מכוון לשום חתיכה בעולם אבל הכא דלא מכוון אימא לא ע"כ.
משמע דרבותא איכא בהפילה אע"ג דלא נתכוון לשום חתיכה בעולם אפ"ה כשרה. ולפי זה א"כ מ"ש רבינו לבסוף עד שיהא הזובח אדם ואע"פ שאינו מתכוון לשחיטה.
אין הכוונה כלל אבל עכ"פ שיהא מתכוון לחתוך אלא שאינו מתכוון לחתוך כלל אלא הפילה דווקא וז"ל רש"י ז"ל אבל הכא דלא מכוון אפי' לחתיכה בעלמא ע"כ וא"כ מ"ש רבינו אלא אפי' שחט במתעסק או דרך שחוק לאו דוקא שנתכוון לחתוך עכ"פ. אלא אפי' לא נתכוון לחתוך כלל.
ועוד ממה שכתב או שזרק סכין לנועצה בכותל וכו' דהא לא נתכוון לחתיכה כלל ואפי' לדברי התו' בד"ה והא אמרה רבא וכו' דקאמרי דה"ה לנועצה עדיף. דמכוון מיהא לחתיכה בעלמא אלא שאינו מתכוון לחתיכת בשר קאמרי .
אבל הפילה לא מכוון כלל לשום חתיכה ע"כ יעו"ש. הרי בהפילה הוא איירי בדלא מכוון כלל לשום חתיכה .
ועל זה אמר רבינו לפיכך חרש או שוטה וכו' הרי זו כשרה. דזה אתי מכ"ש דאפי' הנך דלא מתכווני לשום חתיכה כלל כ"ש חרש או שוטה דמכווני לחתיכה ואפי' אם נפרש דכוונת רבינו במ"ש כמתעסק או דרך שחוק.
הוא שנתכוון לעשות מעשה בסכין ולא לענין כדי לחתוך . או שנעצה בכותל דאיכא מיהא מחשבה דלחתוך בכותל שעושה נקב.
הוא יפרש הש"ס כדרך התוספות וכוונתם כך וזהו לפיכך וכו'. דחש"ו מיהא נתכוונו לחתוך הבשר: דין י"ד השוחט לשם הרים וכו' שחיטתו פסולה אבל אם שחט לשם מזל הים וכו' הרי זו אסורה בהנאה ע"כ.
נראה מדברי רבינו ממש בלשם הרים אע"פ שלא נתכוון לעובדן אלא לרפואה וכו' וכתב אח"כ אבל אם שחט לשם מזל הים וכו' משמע דקאי גם על האופן דלשם הרים שהוא אפי' לא נתכוון לעבדן אלא לרפואה ג"כ אסורה בהנאה. ומ"ש אסורה בהנאה ככל תקרובת ע"ז.
דגם בלרפואה אסרוה בהנאה מדבריהם ככל תקרובת ע"ז וראיתי שגם להר"ן כך סובר בדעת רבינו שאפילו לשם רפואה אסורה בהנאה ולשם הר אם נתכוון לעובדו גם היא אסורה בהנאה: וראיתי להלח"מ שכתב וא"ת אמאי לא תירצו הא במתכוון לעובדה הא במתכוון לרפואה שיותר יש להקל שמתכוון לרפואה כנראה מדברי רבינו שכתב אע"פ שלא נתכוון לעבדה ע"כ.

ולא ידעתי מאי קושיא איכא דהמתרץ קושטא קאמר דלהר דאין דר' לעבדו לכן לא נאסרה בהנאה אלא משום מראית העין בלחוד אסרוה באכילה מפני שנראה כמתכוון לע"א וכמ"ש הר"ן דיש חילוק בין לשם רפואה בין לשם ע"א. כיון דעכ"ום אין דרכם לעבוד הרים דמשום זה הוא שאמר רבינו שאפי' לא נתכוון לעבדה אלא לרפואה וכיון דזה דלאו לע"א הוא אסרו באכילה.

אבל לנדא דהר דדרך העכ"ום לעבדו אפי' לרפואה אסרוה בהנאה וכמו שדייקנו בדברי רבינו: ועוד קשה לי על מה שתירץ וז"ל וי"ל דלהאי תירוצא דתירץ השתא איכא דיוקא נמי דמיכאל השר הגדול וכו' עכ"ל. דמשמע דעד השתא בע"א דאמר לנדא דהר דאם שלא נתכוון לעבוד אלא לרפואה לא מיתסרא בהנאה ואין זה דברי רבינו וכמ"ש הר"ן ז"ל דגם בלרפואה אסורה בהנאה: דין י"ח השוחט לשם עולה וכו' לשם אשם ודאי לשם אשם תלוי וכו' שחיטתו כשרה ע"כ.

הנה במשנה מנה אשם תלוי בדבר הנידר והנידב ששחיטתו פסולה ורבינו מנאו עם שאינן באין בנדר ונדבה: ונ"ל שבגמ' אמרו שזה לרבי אלעזר דאמר אדם מתנדב אשם תלוי בכל יום ורבינו בפי' המשנה באחרון מכריתות אמר דהלכה כחכמים דפליגי אר' אלעזר לכן מנאו בכאן עם שאינן באים בנדר ונדבה: דין כ' האשה ששחטה לשם עולת יולדת וכו' שאין עולת יולדת באה בנדר ונדבה והרי אינה יולדת שנתחייבה בעולה ואין חוששין לה שמא הפילהשכל המפלת קול יש לה ע"כ.

כתב מר"ן בכ"מ ורבינו שכתב שכל המפלת קול יש לה אפשר שגירסא אחרת היתה לו ז"ל ע"כ: ואני ראיתי בספר אחד שכתב שגורסין קצת הגאוני' מהו דתימא אפולי אפילא קמ"ל ולא גרסינן לא רבי אלעזר ולא רבי אבהו והכי פירושה ושאינו נידר ונידב לאתויי עולת יולדת דהאשה בעצמה ששחטה לשם עולתה וזהו לאתויי עולת יולדת והקשה התלמוד פשיטא דכל עוד שלא ילדה ידעי דמשקרא ומשני מהו דתימא אפולי אפילא משום שהיה עולה על דעתי שמא הפילה והיא חייבת עולה ולשם עולתה שחטה והרואה סבור ששוחטין קדשים בחוץ קמ"ל תנא דמתניתין דכשרה ולא אמרינן הכי משום דכל המפלת קול יש לה וכל עוד שלא נודע שהפילה לא טעי דידעינן דשקורי משקרא וכן פירש הה"ר יונתן בפירוש המשנה אלא שהוא פירשה שהשוחט הוא הבעל לשם עולת אשתו ורבינו פירשה בשחיטת האשה לשם עולתה עכ"ל: וגם הרא"ש ז"ל איתי ליה כרבינו דגם בהפילה יש לה קול: וראיתי בפי' המשנה של רבינו שכתב בזה וז"ל לאתויי עולת יולדת כגון שישחוט אותה ויאמר הרי זו עולת יולדת של אשה פלונית

ואותה אשה אינה חייבת קרבן לידה בשום צד וענין ויעלה על הדעת כי מה שאמר זה אינו אלא נדבה הואיל ואין האשה הזאת מחוייבת עולה ויהיה הנשחט פסול.
לפיכך הודיענו שהוא כשר. לפי שאנו יכולים לומר שמא הפילה שמא חייבת קרבן ואי אפשר לאדם להתנדב חובה.
ולפיכך שחיטתו כשרה שהמפלת אין לה קול. ולפיכך אין אנו יכולין לומר אם איתא דהפילה קלא אית לה עכ"ל: ותמהתי על המראה דאדרבה שאם היא חייבת הנשחט פסול כמ"ש בגמרא וכמו שכתב הוא הכא.
ועלה על דעתי להגיה דבריו כיון שהרבה דיבורים באו מוטעים מחמת ההעתק ואחר כך ראיתי שגם רבינו עובדיה פירש כך כמו פירוש הנז' וכתב עליו התי"ט וז"ל וכן הוא בפירוש הרמב"ם ודבריו תמוהין הן דהא אמרן היכא דשייך חובה אה"נ דמפסל וא"כ הכא ממ"נ מפסל ע"כ. אז אמרתי הרי גברא רבא קמסהד דאין הדיבור מוטעה.
ופניתי לראות ומצאתי דאפשר לפרש דבריו כך דאה"נ כך הוא דאם לא אמרה האשה עצמה הכי כמ"ש רבינו הכא. או בעלה אמר לשם עולת אשתי כמו גירסת הש"ס ודאי דאם היא ילדה או הפילה דהנשחט פסול.
דמפני הרואים שיאמרו ששוחט קדשים בחוץ דהא כל עיקר הפיסול הוא מפני הרואים הוא דגזרו. אבל מן הדין מותרת דהא לא הקדישה מקודם.
אלא כששוחטה לשם קרבן שאין בלשון הזה לשון הקדש. וזהו שכתב רבינו שזה כשוחט הקדשים בחוץ וכו' ובגמ' אמר ר' ינאי לא שנו אלא תמימין אבל בעלי מומין מידע ידעי ור' יוחנן אמר אף בעלי מומין זמנין דרמי ליה מידי אמוחא ולא ידעי וזה מבואר בדבריו של רש"י שם יעו"ש.
וכן נראה.
מדברי כל המפרשים. וכיון שכן ודאי מי שאומר לשם קרבן על אדם אחר לשם חובתו אף על פי שאותו אחר חייב באותו קרבן כמאן דליתיה דמי שאפי' אמר הרי עלי כתב רבינו בפי"ד מהל' מ"הק דווקא עד שירצה חבירו וכ"ש בזה דלא אמר הרי עלי דליכא חשש בזה מפני הרואים שיאמרו שהוא שוחט עולה בעד א' דלא מהני.
אלא איכא חשש אחר והוא שאם כשישחוט ויאמר זו עולת יולדת של אשה פלונית. ואותה אשה אינה חייבת קרבן לידה.
אז יאמרו הרואים זאת האשה אינה חייבת קרבן. ובודאי שזה אינו אלא קרבן נדבה.
ובקרבן נדבה הלא הוא הנשחט פסול. לזה בא זה הכלל וכו' לומר שזה כשר לפי שאנו יכולין לומר שמא הפילה שהיא חייבת קרבן.

ואי אפשר לאדם להתנדב חובה. וכיון שהוא אינו חייב בקרבן חובה זה שזאת אינה אשתו.
הרי כמו ששחט לשם חטאת והוא אינו חייב. דקתני מתני' דהנשחט כשר.
וזה כוונת דבריו בפי' המשנה ופירוש רבינו עובדיה. ולא גרסי בש"ס לא דברי ר"א ולא דברי ר' אבהו.
אלא מהו דתימא אם היתה דילדה קלא אית לה אמר אפולי אפיל. דקאי על המתניתין דאמרינן לאתויי עולת יולדת.
דאצטריך לאשמועינן שזה כשר. דמהו דתימא דזאת האשה אינה חייבת קרבן שהיא לא ילדה.
דאם ילדה קלא אית לה וא"כ מה שאמר זה הוא קרבן נדבה ויהא הנשחט פסול קמ"ל.
דאימור אפולי א .
והיא חייבת קרבן ואי אפשר לאדם להתנדב חובה. דהיינו כיון שזאת אינה אשתו מה ששחטו לשם עולת יולדת אינה בכלל מה שאמרו אם הוא חייב אותו קרבן הנשחט פסול.
והרי הוא כמו שאמר לשם חטאת והוא אינו חייב בו שהנשחט כשר. ועל פי זה כתב מה שכתב בפירוש המשנה.
אבל בחבורו כיון שראה גירסת הגאונים כמש"ל אזי אוקים לה באשה עצמה שאמרה כך. ואתי שפיר לפי מה דלא גרסי בש"ס אימור אפולי אפיל ורבינו עובדיה נקט לשון רבינו כדרכו ברוב המקומות ודוק: שם אבל השוחט לשם עולת נזיר שעיקר הנזירות נדר מן הנדרים ע"כ.
כתב מר"ן בכסף משנה כלומר ואפשר לעשות בצנעא ע"כ. וקשה לי זה דמשמעות דברי רבי' הוא.
להודיע שעיקר הנזירות הוא כמו הנדרים ולא להודיע שנדר בצנעה: וגם הלח"מ פירש דברי רבינו דבא לתרץ וכו' ואמר דשאני נזירות שעיקרו נדר מן הנדרים ולכך החמירו בו ואמרינן דילמא נדר בצנעה ע"כ. וגם דבריו ז"ל אלו קשים דאין כן משמעות דברי רבינו כמ"ש.
ועוד דהיכן נזכר בש"ס דמשום חומרא דנדרים דהחמירו בו. ועוד דאין זה אלא מפני מראית העין.

אבל הוא אינו הקדש כמו שכתבתי בדיבור הקודם. ובזה לא שייך חומרא אלא העיקר מפני הרואים שבדבר שיחשבו הרואים שהוא כשוחט קדשים בחוץ אסור: ומה שנלע"ד הוא שרבינו הביא דברי המשנה דקתני זה הכלל כל דבר שנידר ונידב.
דפירשו עלה לאתויי עולת נזיר שהוא נידר ונידב. ולא הביא מ"ש עלה מהו דתימא וכו' דעל המתניתין קא מקשו דלמה אצטריך זה הכלל לאתויי האי.
והרי היא בכלל עולה דקתני ברישא. ותירצו מהו דתימא וכו'.
דהיינו שאנו אומרים דליכא חשש רואים בזה דהא לא נדר בנזיר עד שיביא עולתו וקא משקר הוא. להכי אצטריך לאתויי בזה הכלל וכו'.
דהיינו דאכתי איכא חשש הרואים דיאמרו בצנעה נדר והוא בכלל נידר ונידב. וזה אין דרכו של רבינו לומר דלמה אצטריך התנא לאתויי בזה הכלל.
אלא הביא מה דקתני במתני' דעולת נזיר בכלל נידר ונידב. לכן שחיטתו פסולה וכן להדיא דבריו בפירוש המשנה וז"ל ומה שאמר זה הכלל כל דבר שנידר ונידב לאתויי עולת נזיר שאם שחט לשמה שחיטתו פסולה לפי שהנזירות נדר הוא ע"כ:פרק ג' דין ב' שהיה כיצד וכו' אם שהה כדי שיגביה את הבהמה וירביצנה וישחוט שחיטתו פסולה ואם שהה פחות מכדי זה שחיטתו כשרה ע"כ.
ראיתי לדקדק בדברי רבינו במה שאמר ואם שהה פחות מכדי זה ולא אמר אבל בפחות מזה שחיטתו כשרה משמע שר"ל כדי זה שאמר שהוא הגבהת הבהמה ורביצתה ושחיטתה שאם לא שהה כדי אלו השלשה אלא כדי שנים מהם זה ודאי כשרה דהא מפרשינן למה דקתני במתניתין כדי שחיטה הוא כדי שיגביהנה וירביצנה ג"כ.
וא"כ שאם חסר מזה משלשה אלו ודאי דכשרה ואין בה ספק דצריך גם כן כדי שיעור השחיטה. אבל רב הונא בר נתן קא מבעיא ליה בש"ס שהה במיעוט סימנים מהו.
דהיינו דקא מסתפק אם כוונת המשנה במה דקתני דצריך נמי כדי לשחוט אם בעי כל השחיטה. או במיעוט סימנים שהתחיל מקרי שחיטה גם כן.
דבשלמא אם כוונת התנא שאמר כדי שחיטה לבדה ודאי דבעי כל השחיטה. דזה סתם שחיטה דהוא שחיטה כולה.
אבל כיון דנכנס בה גם ההגבהה והרבצה בשם שחיטה. אימא לאו דווקא כל השחיטה. לכן כתב רבינו אחר כך וכן אם שהה כדי שיגביהנה וירביצנה וכדי שישחוט כמו מיעוט סימנים בלבד לא כדי שישחוט שחיטה גמורה הרי זו ספק נבלה. דזה הבעיא של רב הונא בר נתן הנז'.
דקיימא לה בתיקו. דזה ספיקא דאורייתא ולחומרא.

ולפי מה שפירשתי לא קיימא השגת הר"ן על רבינו וז"ל ואף גם זה אינו מחוור דשחיטת מיעוט סימנים לא מקרי שחיטה ע"כ. דשאני שחיטה דקתני במתניתין דנכנס בה ההגבהה והרבצה.

ולאו בדוקא קתני לה אימא דלא כמו כונת שחיטה בכל מקום שהוא שחיטה כולה אלא אפי' במיעוט סימנים: והשתא לא קשה עוד מה שהקשה מר"ן בכ"מ על רבינו דקשה דידיה אדידיה שאין כוונת רבינו כמו שאמר אלא כמו שכתבתי: והנה השגת הראב"ד היא דהוא מפרש בבעיא דרב הונא בר נתן כרש"י ז"ל.

מי אמרינן כיון דעבד רובא אתכשר או דילמא כיון דהדר וגמרה כולה חדא שחיטה היא. דהיינו והשתא מיהא עבד שהיה ונפסלה.

וזה כוונת הראב"ד במה שאמר כיון דגמר שהיה בשחיטה היא מאן מוכח ע"כ. דהיינו דמאן מוכח לומר כיון דאתעבד רובה לא מקריא שהיה.

דאימא כיון דסוף סוף הא עבר שהיה בשחיטתו הרי נפסלה או דילמא לא חיישינן להכי כלל כיון דלאו במקום הצריך שחיטה קא עביד שהיה. ואמר ובחצי קנה דעוף ליכא למיחש כלל.

דהיינו דליכא ביה האי בעיא. דליכא ספיקא כלל כיון דאפילו היה פסוק לא נפסל.

הך שחיטה דעביד לא צריכא כלל. וכמאן דלא שחט ביה דלמה אנו אוסרין בו שהיה.

ואינו דומה למה שעבר שהיה לבסוף בווושט אפי' שעשה אחר דאתכשר. דהתם כיון דשחיטה היתה צריכה בתחלה אע"ג דעבד אחר כך במקום דלא צריך שחיטה.

הרי מ"מ בגמר השחיטה עבד ושחיטה חדא היא והרי שהה ואינו דומה דבתחלה לא צריך שחיטה דלא נחת עלה שם שחיטה. ואמר וכ"ש לרוב דתרתי איכא דבתחלה ובסוף לא צריכה שחיטה.

ועל פי דבריו אלה מה שאמר אחר כך ונראה לי באותן שתי הבעיות תיקו ולקולא. בודאי שיש לתמוה עליו כמו שתמה עליו בכ"מ כיון שאנו מסתפקין לומר דחדא שחיטה היא ושייך בה שהיה הרי נפסלה.

וכמו שפסק רש"י עצמו לחומרא ככל תיקו דש"ס לחומרא. דהרי ספקא דאיסורא דאורייתא הוא אם אנו אומרים דשחיטה חדא היא ועבד שהיה דאסורה מדאורייתא: וה שת לפי דברינו אלה לא שייכי מה שהקשה הרב מש"ל יעו"ש ודוק: דין י' חלדה וכו' וכן אם שחט מיעוט הסימנים בהחלדה וגמר השחיטה שלא בהחלדה הרי זו ספק נבלה ע"כ.

הנה ממה שכתב וגמר השחיטה שלא בהחלדה. משמע דבמיעוט קמא איירי ומדקאמר סימנים סתם משמע אפילו בעוף ובקנה לבד.
וצריך לדעת מאי שנא משהיה בקנה לבד דאין פוסלת בו שהיה. ונ"ל דבשלמא בשהיה דחשבינן ליה כמו חצי קנה פגום דגומר הרוב דלכן אין פוסלת בו שהיה.
וכמו שביאר רבינו בדין ו' אבל בהחליד דהל"מ דפוסלת חלדה בשחיטה אפילו במיעוט קמא נימא פוסלת. זה צד א' של הבעיא הנזכרת בש"ס.
או דילמא דבהחלדה אם בגמר השחיטה היתה הסכין גלויה לא מקריא החלדה. ולכן כתב רבינו דזה ספק נבלה.
אלא שהקושיא היא על רבינו שכתב הרי זה ספק נבלה והלא למטה בדין י"ג כתב ואם דרס או החליד בין בשליש הראשון בין בשליש האמצעי פסולה. ורבינו כתב שכל מקום שיאמר פסולה ר"ל נבלה ודאית.
ועיין למר"ן בכ"מ מה שכתב בזה. ונראה לפע"ד שמה שכתב רבינו לקמן פסולה.
במה שיש לדקדק עליו שלמה הכניס בדין ההגרמה ואם דרס או החליד וכו'. שהוא ודאי משום שכתב הגרים בתחלה שליש וכו' הרי זו כשרה.
שחט שליש והגרים שליש וחזר. ושחט שליש כשרה.
על זה אמר שאין הדין כך בחלדה ודרסה. אלא בין בשליש ראשון בין בשליש האמצעי פסולה.
הפך הגרמה שאמר כשרה אמר בזה פסולה ולא חשש לומר שהוא ספק שכבר ביאר דעתו למעלה שהוא דוקא ספק כן נלע"ד שלכל הפירושים שראיתי לא יתיישבו בדברי רבי' וכמו שכתבו הרבה מהמפרשים כך: פרק ד' דין א' ישראל שאינו יודע וכו'. כתב מר"ן בכ"מ פרק הכל שוחטין אמר רב יהודה אמר שמואל כל טבח וכו' קמ"ל כיון דלא גמר זמנין דשהי ודריס ולא ידע ע"כ.
הנה בדף ג' בלישנא בתרא דרבינא שוחטין מוחזקין אע"פ שאין מומחין אין הכוונה דידעינן בהו דלא ידעי הל' שחיטה אלא כמו שפירש"י וז"ל דלא ידעינן בהו שיודעים לומר הלכות שחיטה אם לאו וכן כתבו התוספות וז"ל פירוש דלא ידעינן אי גמיר אי לא גמיר דאי ידעינן ביה דלא גמיר אפי' בדיעבד שחיטתו פסולה כדאמר רב יהודה לקמן וכו' יעו"ש.
וכן בלישנא קמא דרבינא קאמר בד"א שיודעין בו שיודע לומר הלכו' שחיטה אבל אם אין יודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה לא ישחוט ואם שחט בודקין אותו אם יורע לומר הלכות שחיטה מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור לאכול משחיטתו. הרי

היכא דלא ידע הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתו ואם ראהו ששחט כראוי מותר כמו דקתני מתניתין בסיפא ודלא כהתו' שם בד"ה דליתיה קמן וכו' וז"ל הא איתיה קמן ולא ידע אין שחיטתו כשרה אע"ג דאחרים רואים אותו דשחט שפיר ע"כ.
דהא כתב רבינו ששחט בינו לבין עצמו ומ"ש בדין ו' מי שאינו ידוע וכו' ששחט בינו לבין עצמו שואלין אותו אם נמצא יודע עיקרי הלכות שחיטה שחיטתו כשרה ע"כ הוא כדברי רבינא בלישנאקמא שאמר אבל אין יודעין בו שיודע הלכות שחיטה לא ישחוט ואם שחט בודקין אותו אם יודע לומר הלכות שחיטה מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור לאכול משחיטתו ע"כ: ומה שכתב רבינו אח"כ הרי שראינו ישראלי מרחוק ששחט והלך לו ולא ידענו אם יודע ואם אינו יודע הרי זו מותרת הוא דלא כתירוץ הש"ס אח"כ על דברי רבינא בל"ק וכולן ששחטו אהיא וכו' אלא אשאין מומחין בבודקין אותו סגי.
דליתיה קמן דנבדקיה ע"כ. דרבינו ס"ל כיון דאיכא הך ברייתא דמצא תרנגולת וכו' לא עבדינן כהך תירוצא אלא דבליתיה קמן שחיטתו כשרה וכולן קאי דוקא אח"שו.
דהא לאביי ורבא ורב אשי לא מתוקם נמי אלא אח"שו. אלא דמ"ש רבינו בהל' ג' ישראל שיודע הלכות שחיטה הרי זה לא ישחוט בינו לבין עצמו לכתחלה ע"כ.
לכאורה דבריו אלו שלא כתחלת דברי רבינא בלי"ק שהוא אמר הכל שוחטין הכל מומחין שוחטין מומחין ואף על פי שצינן מוחזקין. דכשידע הלכות שחיטה שוחטין לכתחלה.
ומוכרח לומר דרבינו מפרש דברי רבינא במומחין שאמר הוא כדמפרש לה הכא דשחט בפני חכם עד שנעשה רגיל ויודע הלכות שחיטה. ומה שאמר רבינא אע"פ שאינן מוחזקין.
הכוונה דלא בעינן שמומחה שהוא מוחזק אצל הכל שהוא מומחה אלא כששחט בפני חכם עד שנעשה רגיל די בהני ואינו צריך שיהא מוחזק אצל הכל אבל ללישנא בתרא דרבינא כשיהא מוחזק אצל הכל לשחוט די דלא בעינן עד שנדע אם הוא יודע הלכות שחיטה או לאו. שודאי כיון שהוא מוחזק לשחוט שוחט לכתחלה ונמצא שרבינו פסק כלישנא קמא דרבינא.
ומה שכתב רבינו הרי שראינו ישראל מרחוק ששחט וכו' שרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן ע"כ. דמשמע דוקא בכי האי גוונא דאיתמר רוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן.
וזה שלא כדברי הש"ס שאמרו כולהו כרבינא לא אמרי להך לישנא דאמר מומחין אין שאינן מומחין לא. דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן.

דהיינו דלא צריך למבדקיה אפי' איתיה קמן. והתו' בד"ה ואם שחט בודקין וכו' כתבו אע"ג דאיכא בריתא לקמן דסבר רוב מצויין אצל שחיטה מומחין גבי מצא תרנגולת שחוטה הא מייתי תנאי בתר הכי אע"ג דהתם דחי לה ע"כ.
וכן כתבו שם בד"ה רוב מצויים וכו' דלפי האי סברא אפי' לכתחלה יעו"ש. וכיון שכן רבינו דפסק כרבינא לית ליה למפסק הכי.
ועוד שאין משמעות מ"ש רוב מצויים כמ"ש רבינו אלא דאפילו לכתחלה נמי: ונ"ל דרבינו דייק הברייתא שמצא תרנגולת שחוטה בשוק או שאמר לשלוחו וכו' דלא ידעינן היאך. דבהאי גוונא הוא דאמרינן רוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן.
אבל אי איתיה קמן בדקינן ליה והנך אמוראי דניידי מדברי רבינא ס"ל דאף לכתחלה אמרינן דרוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם. דאי דיעבד הוו מוקמי למתניתין בהכי. דאי משום וכולן דסיפא דמשמע דבעי עד שאחרים רואים אותם הא אית להו דהוא קאי אח"שו דוקא וכמ"ש בתוספות שם. אבל לרבינא מודה דכהך ברייתא מוקמינן למתניתין ומה שאמרו בש"ס דכולהו כרבינא לא אמרי וכו' דמשמע דרבינא לית ליה דרוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם הוא לפי מה דמוקים הש"ס דלרבינא וכולן קאי גם אשאינן מומחים אבל רבינו ס"ל דהך שינוייא בעלמא וגם לרבינא אית ליה הכי וכולן אח"שו קאי כמ"ש לעיל ולא פליגא ברייתא אמתניתין דבדיעבד היא: ועיין למה שכתב מר"ן בכ"מ דנראה דכונת דבריו דבלישנ' קמא אמר בד"א שיודעין הלכות שחיטה אבל אין יודעין בו שיודע הלכות שחיטה לא ישחוט ואם שחט בודקין אותו וכו' ואם לאו אסור לאכול משחיטתו.
דכן כתב רבינו בהלכה ו' מי שאינו ידוע אצלינו וכו' וכלישנא בתרא דמוחזקין עיקר לכן פסק רבינו דבעינן מומחה ומוחזק נמי שאם היה אחד מהם דוקא שואלין אותו. וזה תימא דא"כ אמאי כתב רבינו ואם שחט תחלה בינו לבין עצמו שחיטתו כשרה.
דהרי לתרי לישני דרבינא וכולן דקתני בסיפא קאי אשאינן מומחין ג"כ ללישנא קמא וללישנא בתרא אשאינן מוחזקין דבעי שאחרים רואין אותם: ועוד קשה על מ"ש אח"כ מיהו כיון דחזינן דלא אמר לשאין מצוין לא חיישינן כי היכי דאמר לעלפון לא חיישינן אם עבר ושחט אין אנו צריכין לבודקו אם נתעלף אם לאו אפילו איתיה קמן אף על פי שלכתחלה לא ישחוט אבל לשאינן מומחין וכו' ובדקינן ליה וז"ש רבינו להלן מי שאינו ידוע אצלינו וכו' הרי שפסק ברוב מצויין אצל שחיטה הן היכא דאיתיה קמן בדקינן ליה כלי"ב דרבינא והיכא דליתיה קמן שחיטתו כשרה שכך אמר רבינא בעצמו דליתיה קמן דנשייליה ע"כ.

כיון דאמר דרבינו פסק כתרי לישני דרבינא מה לנו להנך אמוראי דניידי מדברי רבינא דאמרו הכי ולא אמרו לשאין מומחין לא חיישינן. ועוד מה זה שאמר והיכא דליתיה קמן שחיטתו כשרה שכך אמר רבינא בעצמו דליתיה קמן דנשייליה.
והלא אדרבא אומר כיון דליתיה קמן דנשייליה בעינן אחרים רואים אותם. דהא לדידיה דרבינא דוכולן דסיפא דמתני' קאי אשאינן מוחזקין.
דמשמע שאם אין אחרים רואים אותם שחיטתו אסורה: ונ"ל שכוונת דבריו הוא שרבי' לכתחלה פסק כתרי לישני דרבינא דהם צריך מומחה ומוחזק ואם שחט בדקינן ליה אבל במה שיוצא מדברי רבינא דאם ליתיה קמן דהוא אסור לאכול משחיטתו. בזה לא עבדינן כוותיה אלא כמו דברי האמוראים דניידי מדברי רבינא דלא ניידי מכל דבריו כיון דלא אמרו בש"ס לשאין מומחין לא חיישינן כי היכי דאמרו דלעלפויי לא חיישינן אם עבר ושחט אין צריכין לבודקו אם נתעלף אם לאו אפי' איתיה קמן.
אף על פי שלכתחלה לא ישחוט. דהיינו שלזה כתב רבינו ואם שחט תחלה בינו לבין עצמו שחיטתו כשרה.
דזה קאי על מומחה ואינו מוחזק דלא אמר רבינו שצריך לבודקו אם נתעלף אם לאו' אבל לשאינן מומחין כתב רבינו בהל' ו' שצריך לבודקו אם איתיה קמן בלישנא בתרא. דהיינו דללישנא בתרא דאמר דלשאינן מומחין לאו עיקר דהוא ודאי משום דרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הם.
אלא דבעינן שיהיו מוחזקין ואעפ"כ צריך לשאול לו לעלוף. א"כ לרבינו דפסק דלכתחלה חיישינן גם ללישנא קמא נמי דרבינא אם איתיה קמן צריך לבודקו כדעת רבינא ואי ליתיה קמן שחיטתו כשרה כדעת הנך אמוראי דניידי מסברת רבינא בלישנא קמא.
ואמר שכך אמר רבינא בעצמו דליתיה קמן דנשייליה דהיינו שחזר על מה שאמר כלישנא בתרא דרבינא דהוא אע"פ שיש לסברתו רוב המצויים וכו' צריך לשאול לו אם נתעלף ולא אמרינן כיון שמצויים אצל שחיטה וכו' מומחים בכל דבר מומחה גם לעילוף דאי לאו הכי לא יהיה שוחט. דהיכן הזכיררבינא שצריך לשאול לו.
על זה אמר שכך וכו' והדברים שאמר אח"כ הם מובנים מעצמם. ולפי דבריו אלו ז"ל משמע דלדעת רבינא ההיא ברייתא פליגא אמתניתין דלדעת תנא דמתניתין לית ליה רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם.
ורבינו לא ס"ל כדעת רבינא בהא אלא כהנך אמוראי דלכתחלה הוא דעביד כרבינא כך נראה לי לומר דברי הכ"מ: דין ח' אבד לו גדי או תרנגול וכו' כתב הכ"מ וכתבו הרשב"א

והר"ן ז"ל ויש לתמוה על הרמב"ם וכו' ואפשר לומר וכו' נראה מדבריו וכו' ובההוא עובדא דלא נמצא בבית ולא באשפה שבבית דשריוה כמאן וכו'.
עיין בדברי הר"ן שכתב ומוכח בתוספתא דכי היכי דפליגי באשפה שבבית הכי נמי פליגי בשוק עצמו וכו' ואם כן בדין שתמה על רבינו דההיא עובדא דנמצא בשוק הוא כדברי רבי חנינא שמתיר ועובדא דסמכא היא. וכן ראיתי בתוספתא שם דקתני בסתמא המוצא תרנגולת שחוטה בשוק וכו' ואין יודע מה טיבה הולכין אחר הרוב ע"כ.
הרי שאם היו רוב טבחי ישראל מותרת אע"פ שמצאה בשוק. ונראה לי שמזה הוא מה שאמר ומוכח בתוספתא דהכי נמי פליגי בשוק עצמו דהיינו דבתוספתא הנז' קא מתיר בנמצאת בשוק א"כ ר' חנינא דמתיר הוא אפילו בשוק עצמו ואתיא כדברי ר' חנינא: ולעד"ן דרבינו סבר כיון דהך עובדא דלא כסוגיא דידן בשני מקומות דלדברי רב נחמן הא אמר ובבית דכ"ע לא פליגי דשרי באשפה שבשוק כ"ע לא פליגי דאסור כי פליגי באשפה שבבית מ"ס אין אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית ומ"ס אין אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית ע"כ.
דהיינו שר' חנינא סובר דאין אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית משום דמסרח וזאת לאו נבלה דרוב המצויים אצל שחיטה מומחין הם תרווייהו סברי הכי. אבל ר"י סבר דאדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית וא"כ נבלה זאת.
הרי לפי טעם של ר' חנינא שאמר הכי משום דעביד סרחון ואין אדם עביד סרחון באשפה שבביתו. אם כן אם נמצא בשוק שאינו באשפה שבביתו גם ר' חנינא יודה שאסור שאדם עשוי להשליך נבלתו בשוק.
וזה דלא כהך עובדא דסברי דר' חנינא אמר דבריו גם בנמצא בשוק וגם כן לפי מה שתירצו. אמרו לא נחלקו עליו אלא באשפה שבבית.
משמע דחוץ מזה אסור והרי רב נחמן וסתמא דש"ס בהאי סוגיא סברי דלא כהך עובדא: ועוד אפשר לומר דבהך עובדא שהתירוהי דקאמר משום שחיטה כר' חנינא. משום שהיא שחיטה כשרה אע"ג דלא חזינן אם מומחה שחטו.
דרוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם. דסבירא להו דבהא פליגי דר"י סבר לא אמרינם מומחים הם ור' חנינא סבר מומחים הם.
וכמו שרצו לומר כאן לימא רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם תנאי דתניא הרי שאבדו לו. ומה שאמר ר' נראין דברים של ר' יהודה שמצאן באשפה.
הוא לומר שסברת רבי שרוב המצויים אצל שחיטה מומחים. אלא אם מצאן באשפה שמא נתנבל והשליכו לאשפה.

ודברי רבי חנינא שמצאן בבית. דהיינו במקום שאינו אשפה ולאו דוקא בבית.
ולהכי התירוהו אע"פ שהוא מצאהו בשוק משום דסברא של חנינא דרוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם קא מסכים רבי בה. אבל לפי מה שאמר רב נחמן הכא דכ"ע רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם.
ובבית דכ"ע לא פליגי דשרי וכו' דלא התיר ר"י אלא בבית שגם ר"י ס"ל שרוב מצויין אלל שחיטה מומחין הן אלא משום דנתנבל והשליכו כל מקום שאין בבית אמרינן אדם עשוי להשליך נבלתו חוץ לבית בכל מקום שהוא לא שנא באשפה שבבית לא שנא בשוק פסקו כר"י דמחמיר וכמ"ש מר"ן בכ"מ לבסוף: דין י"ג התחיל העכ"ום וכו' כתב מר"ן בכ"מ פ' השוחט וכו' אמר רבא הכל וכו'.
פירש"י וא"כ למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף וכו' ואיטרפה לה וכו'. דהיינו שודאי דלמ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף שודאי פסולה.
שהרי בשחיטה זו שחט העכ"ום. אלא אפי' למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ונימא דאם. שחט סימן א' נכרי וסימן א' ישראל שלבסוף שהוא עיקר השחיטה עושה על ידי ישראל אפ"ה פסולה. ולהכי רבינו שהוא פסק במקומות אחרים שישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף נקט האי טעמא משום דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דאי הוה נקט משום דנעשה בה מעשה טרפה.
הוה משמע דהוא סבר דאינה אלא לבסוף ומשום מעשה טרפה הוא דהויא והוא סובר במקומות אחרים דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ואם כן דבריו סתרי אהדדי וכדי שלא נאמר כיון דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף א"כ גם בכל אופן שישחוט העכ"ום הוי פסולה. להכי אמר אבל אם שחט העכ"ום דבר שאינו עושה אותו נבלה.
כגון חצי הגרגרת בלבד וגמר ישראל הרי זו כשרה כיון דבאותו מקום שחיטת העכ"ום כמאן דליתא דמיא: ולפי שלכאורה יקשה על זה דכיון דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף אע"פ שבגרגרת הפסוקה אינה טריפה ושחיטה בו כמאן דליתא דמיא. מ"מ זה דוקא לענין טרפיות.
אבל לענין שחיטת העכ"ום שאסר אותה הכתוב וישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף הרי מ"מ שחט בה העכ"ום והיא נבלה. לכן הכ"מ הביא דברי רש"י שפירש מעשה טרפה שהיה כדי וכשיעור לטורפה בו נעשה בה ביד נכרי.
וכתב על זה וז"ש רבינו שבין התחיל וכו' אבל אם לא נעשה ביד עכ"ום מעשה טרפה דהיינו שחט חצי הגרגרת דבר ברור דכשרה ע"כ לשונו. דהיינו לומר דמזה אנו נלמוד

לדברי רבינו שתפס בדבריו רבא על שניהם שנעשה מעשה טרפה לומר דוקא אם דבמה שעשה הוא שייך בו טרפה.
אבל במקום שאין שייך בו טרפה הוא בדלא עבד העכ"ום מידי כלל גם לדברי אידך מ"ד נמי. דבמקום דלא שייך טרפה דאינו צריך לשחיטה כמאן דלא עבד העכ"ום מידי ולהכי כתב רבינו כגון ששחט חצי הגרגרת בלבד וגמר ישראל הרי זו כשרה כנ"ל: וראיתי להלח"מ מה שהקשה יעו"ש ולפי דברינו לא קשה מעיקרא כלל.
ועוד עלה על דעתי דמה שאמר רבא שנעשה בה מעשה טרפה. דהוא טרפה ולא פסולה. כיון דגמר השחיטה הוא ביד ישראל. אבל למאן דאית ליה ישנה לשחיטה מתח"וס הרי נבלה.
לכן נקט רבינו דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ואמר פסולה דהוא נבלה: דין י"ד ישראל מומר לעבירה וכו' או אפיקורס והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו כמו שביארנו בהל' תשובה הרי הוא כעכ"ום ושחיטתו נבלה ע"כ. עיין להלח"מ שהקשה על דברי רבינו דבהלכותתשובה לא מנה האפיקורוס הכופר בתורת ה' וכו'.
ואיך כתב כאן או אפיקורוס והוא הכופר בתורה. עוד הקשה שנראה מלשונו דדווקא כופר בתורה שבכתב הרי הוא כעכ"ום ושחיטתו נבלה אפי' אחרים עומדים על גביו שכ"כ הרי הוא כעכ"ום.
אבל כופר בתורה שבעל פה כצדוק ובייתוס אם אחרים עומדים על גביו מותר ואמאי הא מנה בהלכות תשובה הכופרים שלשה כופר בתורה שבכתב וכופר בתורה שבע"פ. ואף על פי שיש חילוק מ"מ מאין מצא חילוק זה לענין שחיטה וצ"ע עכ"ל: ואנכי נ"ל דלא קשה מזה דרבינו בלשונו קצר וכלל במלת אפיקורוס והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו שנכלל בזה האומר שאין נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני אדם והמכחיש נבואתו של משה רבינו וגם כן מה שקרא שם כופר האומר שאין התורה מעם ה' אפי' פסוק א' וכו' אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה שאלו נוגעים לתורה ולנבואת משה רבינו ע"ה ועל הקושיא השנית כתב מר"ן בכ"מ שרבינו למדה ממאי דאוקי אביי מתני' דהכל שוחטין וכו' דצדוקים ובייתוסים לדידן בכותיים קודם שעשאום כנכרים דמו עכ"ל:.
פרנק ה' דין ד' ובגדיים וטלאים אפי' חתול ושועל ונמייה וכיוצא בהן יש להן דריסה וכל שכן בעופות ע"כ. כתב מר"ן בכ"מ ודע דברייתא הכי מתניא דרוסת חתול נץ ונמייה עד שתנקף לחלל וכיון דפסקינן כוותיה בנץ אמאי לא פסקינן כוותיה בחתול ונמייה דלא הוי דריסה עד שתנקב לחלל ע"כ.

ונ"ל דבשלמא בנץ קאמר על הך ברייתא דקא מותיב לרב חסדא מתיבי וכו' ותסברא נץ לא דריס והתנן ודרוסת הנץ תירץ לו כדי דלא ליפלוג ברייתא אמתניתין הא לא קשיא כאן בעופות כאן בגדיים וטלאים לכן רבי' פסק הכי כי האי שינוייא כדי דלא ליהוו פליגי. אבל בחתול ונמייה פסק כרב חסדא כאיכא דאמרי הא מני ברבי היא דתניא ברבי אומר לא אמרו יש דרוסה אלא וכו' דהיינו דהא דקתני עד שתנקב לחלל ברבי היא ובמקום שאין מצילין ורבנן פליגי עליה דאף במקום שאין מצילין יש דרוסה וכמו שפירש שם דש"י להכי פסק כרב חסדא משום דרבנן כוותיה וכלישנא בתרא דהוא לחומרא: פרק ו' דין י"ב מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות וכו' שודאי אחר שחיטה דחקה המחט ונקבה ע"כ.

הנה כבר כתב רבינו בדין שלמעלה שבית הכוסות שניקב א' מהן לחוץ טרפה לאפוקי תוך חלל חברו ומ"ש מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד א' כשרה דמשמע אפי' מצד חוץ הוא שלא נקב העור כולו אלא המחט הוא בעובי העור החיצון. וא"כ מה שאמר ואם נקבה נקב מפולש לתוך חלל בית הכוסות דלא אמר אבל אם היתה משני צדדין טרפה הוא להורות שאם משני צדדין היא דהיינו שהיתה המחט תחובה.

בכל עובי.

בית הכוסות הרי נקבה לתוך החלל של בית הכוסות. וזהו שאמרו משני צדדין טרפה.

ולפי שאפשר שלא באה המחט אלא לאחר שחיטה. אמרה הברייתא נמצא עליה קורט דם בידוע שלפני שחיטה.

לא נמצא עליה קורט דם בידוע שלאחר שחיטה. והמעשה שהביאו בש"ס שהביאו לפני ר' מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד א' והפכה ד' ומצא עליה קורט דם וטרפה.

זה ענין אחר דלאו משום דאסתפק אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה. אלא להבחין אם ניקב לחוץ ג"כ או לא.

שהמחט היתה בצד שהוא מבפנים וזה היה משום שנראה לו שהמחט יצאה לחוץ ג"כ וחזרה והפכה לראות שודאי שאם לא נראה לו שיצתה לחוץ לא היה בודקה שהרי במתניתין לא קתני אלא שניקבו לחוץ דווקא. ותדע שכך הוא שהרי אמרו בש"ס בהך עובדא ואמר אם אין שם מכה קורט דם מנין.

אלמא לא עשה אלא כדי להבחין אם יש מכה או לא. וכן אמר אביי כד אזל לגבי רבי עוירא וסיפר לו המעשה אמר ליה טרח מרייה להוא גברא מתניתין היא המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ.

ורבינו לא הביא דצריך לבדוק גם מצד אחר כהך עובדא. דשאני רבי דעשה משום שנראה לו שבתחלה יצאה לחוץ.
והוא ז"ל כתב כסתמא דמתניתין דקתני שניקבו לחוץ בידוע. אבל אם אין ידוע שניקב לחוץ אין צריך בדיקה אפילו היכא דאיכא מחט בעובי בית הכוסות בצד פנים אבל היכא דניקב נקב מפולש לתוך חלל בית הכוסות שזה טרפה אלא דיש להסתפק שמא לאחר שחיטה בדקינן לה שאם נמצאת טפת דם במקום הנקב ודאי קודם שחיטה ניקב.
וזה כדברי הברייתא דמצד א' כשרה. משני צדדין טרפה.
ואח"כ אמרה נמצא קורט דם וכו' דהיינו כדי שלא להסתפק שמא אחר שחיטה נעשה הוא דבדקינן לה ולא משום כדי לבדוק אותה אם ניקב או לא דמשני צדדין ודאי ניקבה:
ומעתה הותרו שני ההשגות של הראב"ד וגם מה שהקשה מר"ן בכ"מ. וכן ראיתי להרי"ף שלא הביא הך עובדא דרבי והביא הברייתא כצורתה.
דהוא נראה להדיא כמ"ש ודוק כן נלע"ד בכוונת דברי רבינו: דין כ' כל אבר שאמרו וכו' שכל היתר כנטול הוא חשוב כתב הכ"מ וז"ל ומשמע דלדעת רבינו נמצאו לה שני כבדים כשרה דאע"ג דכנטול דמי אין בכך כלום דכנטול דמי היינו לומר דכחסר מתחלת ברייתו דמי וחסר הכבד כשרה שלא אמרו דטרפה אלא בניטל כולו.
ויש לדחות ולומר דא"א להבראות חסרת הכבד ע"כ. שודאי שלדברי רבינו שאמר דכל אבר שניקב במשהו כך אם ניטל כולו טרפה.
וכן אם נברא בשני איברים מאותו אבר טרפה שכל היתר כנטול הוא חשוב מזה יצא לנו אם נמצאו לה שני כבדים כשרה דאף ע"ג דכנטול דמי והכבד אם ניטל טרפה אין בכך כלום. דכנטול דמי היינו לומר דכחסר מתחלת ברייתו וחסר הכבד כשרה.
שלא אמרו דטרפה אלא בניטל כולו. דהיינו שהיה הכבד וניטל כולו דכאשר נברא בכבד וניטל טרפה שאינה חיה בניטל כולו.
אבל אם נבראת בלא כבד כשרה ומה שאמרו בכבד דניטל כולו טרפה דמשמע בכל גוונא אפילו בשנבראת חסרה הרי רבינו' כתב בפ"ח דין כ"ד אבל אבר שנאמר בו אם ניטל טרפה. וכו' אם נבראת חסרה מותרת.
ומה שאמר ויש לדחות ולומר דהיינו שמתחלה קא דייק הכי לדעת הרמב"ם כיון שהכבד אין נקב מטריף א"כ שני כבדים כשרה וחלק בין נברא חסר לבין ניטל אחר כך ובאמת שכך הוא לשון הרמב"ם שהבאתי לעיל ששם מחלק להדייא בין אם אמרו ניטל לאמרו חסר ולכן שני כבדים כשרה. ודחה זאת' הסברא של רבינו משום דא"א להבראות חסרת הכבד.

וא"כ אם נמצאו לה שני כבדים טרפה. ואחר כך הביאדברי הרשב"א שכתב על דברי רבינו ולא יראה לי כן שהרי הכבד א' מהמנויין וכו': דהיינו שאי אפשר לומר שאם נבראת בלא כבד כשרה כיון דכל עיקר טרפות הכבד אם ניטל הוא מפני המרה ואם נבראת בלא כבד הרי היא חסרת המרה וחסרת המרה טרפה היא ולא מנו נטולה וכו'. שזה כתב על מ"ש רבינו כנ' שכתב כל אבר וכו' אבל אבר שנאמר בו אם ניטל טרפה אינה נאסרת אלא אם נחתך אותו אבר אבל אם נבראת חסרה אותו אבר הרי זו מותרת שאם לא תאמר כן נמצאת החסרה והנטולה אחת ע"כ. על זה אמר ולא מנו נטולה וחסרה אלא ללמדנו וכו' והדברים מובנים מעצמן: פרק ז' דין כ' כל עוף שנמצאת והוריק לבו או כבדו וכו' הרי הן כמו שניטלו וטרפה ע"כ.

אע"ג דכבר אין נקובתו במשהו כיון דשליט ביה האור נשרף כולו אף על פי דלא חזינן הורקה בכולו מכות האש נכנס בכולו והוה ליה כאילו נפל כולו וטרפה וזהו מה שכתב רבינו הרי הן כמו שניטלו שעל הכבד הוא שהוצרך לומר כך ולא אמר כמו שניקבו ובש"ס בעי ר"י בריה דריב"ל מריב"ל הוריקה כבד כנגד בני מיעים מהו א"ל טרפה.

ולא יהא אלא ניטלה אמר רבא וכו' דהיינו שאע"ג שאין שינוי בבני מיעים אלא בכבד אמרינן דנחמרו בני מעיה דהוה ליה כאילו ניטלו בני מעיה. כ"ש דעל הכבד עצמו דבו היתה הריעותא דאמרינן כאילו ניטל כולו דהוא טרפה דרבינו מפרש כוונת הבעיא דאמר כנגד בני מעים דלא כרש"י ז"ל אלא פירוש כנגד הוא דומה לבני מעים שהם ירוקים ומה שמפרש כך משום דאי כפירוש רש"י משמע דאינו מטריף הכבד אלא אם היה הירקות בצד שכנגד בני מעים וזה שלא כהךברייתא דקתני באלו בני מעיין אמרו בקרקבן בלב ובכבד.

דמשמע דבכבד בכל מקום שהוא. וכל הנך אמוראי כולם מפרשי למתניתין הכי דמיירי בלב ובקרקבן ובכבד דמשמע מדלא חלקו בכבד שהוא דומה לקרקבן וללב שבכל מקום שהוריק טרפה מה דפריך ולא יהא אלא ניטלה משום שהיה סובר דמה שאמר לו טרפה הוא משום דמראה ירקות בכבד הוא כמו ניקב דמראה ירקות הוא נוקב ועל זה הקשה לו ולא יהא אלא ניטלה.

ותירץ רבא דמראה ירקות הוא ידוע שנפל לאור ונחמרו בני מעיו שאע"פ שלא ראינו שנפל לאור זה מורה בודאי שנפל לאור ונחמרו בני מעיו. ומעתה נסתלקה השגת הראב"ד וג"כ לא קשה מה שהקשה הרשב"א על רבינו: פרק ח' דין ט"ו ואל תתמה ותאמר כיצד ץ תחתך למעלה וכו' ולא נאסרה בהמה זו מפני שהיא חתוכת רגל ממקום זה אלא מפני שנחתכו הגידין שחתיכתן מכלל הטרפיות כמו שיתבאר ע"כ.

כתב מר"ן בכ"מ ומ"ש לא נאסרה בהמה זו וכו' נראה שזו טענה אחרת וכו' אלא מפני שנחתכו הגידים ע"כ. ומדברי רבינו בפירוש המשנה נראה שאין זו טענה אחרת אלא שהוא פירוש למה שאמרו בש"ס אין אומרין בטרפות זו דומה לזו שהרי חותכה מכאן ומתה חותכה מכאן וחיה.

שזה שכתב הוא בראשונה שבטרפות תחתך מכאן ותחיה ומכאן ותמות. שהסיבה היא משום שחתוכת צומת הגידין לאו משום שהיא חתוכת רגל ממקום זה.

אלא מפני שחתוכת הגידין מכלל הטרפות. וז"ל בפירוש המשנה ואל תתמה היאך תחתוך צומת הגידין והיא טרפה.

ואם נחתך הפרק שבו צומת הגידין היא מותרת. לפי שחתיכת היתרים אינם חתיכת העצם שזו ממיתה וזו אינה ממיתה.

והוא מה שאמרו אין אומרין בטרפות זו דומה לזו. שהרי חותכה מכאן וחיה חותכה מכאן ומתה ע"כ.

הרי להדיא שאין זו טענה אחרת: דין ט"ז נטולה כיצד וכו' וכבר ביארנו וכו' עיין להראב"ד שהשיג על רבינו שאם כן מה בין חתוכה לפסוקה והוא סבור שניטל צומת הגידין הוא שנחתכו וכו' דכוונתו שהיה לו לכלול נחתכו צומת הגידין בדיני פסוקה.

ואנכי איש צעיר נ"ל דליכא השגה בזה על רבינו שרבינו תפס לשון המשנה דקתני שניטל צומת הגידין וקתני הכי לומר שאפילו לא נחתך העצם דלאו משום פסוקה אלא משום שניטל צומת הגידין וכן פירש שם רש"י ז"ל שניטל אפילו לא נחתך העצם: ועל מה שאמר עוד בהשגה אם רצה למנותה בנטולין יאמר שאם לא נחתכו אלא שנעקרו וכו' ולפיכך אמר שניטל צומת הגידין ולא אמר שנחתך ע"כ.

לעד"ן זה א"א שהרי עולא קא פריך לרב יהודה בשלמא לדידי וכו' אלא לדידך מאי וכן שניטל צומת הגידין ע"כ. דאם פירוש שניטל הוא שלא נחתכו אלא שנתקפלו הא אתיא מתניתין שפיר.

דניטל לאו היינו לחתך אלא דאע"ג דלא נחתכה הרגל אלא שנתקפלו צומת הגידין שנעקרו ממקומן. ומאי קא פריך מאי וכן שניטל צומת הגידין.

דלרבינו דמפרש נחתכו קא פריך שפיר. וכמו שכתב שם רש"י ז"ל וז"ל והא ליכא למימר תני ארכובה עם צומת הגידין והדר תני צומת הגידין בלא ארכובה.

דאם כן ליתני צומת הגידין וכ"ש נחתכה ע"כ'. דודאי דבצד שנחתכו הוי כ"ש כמו שכתב רש"י כנז'.

אבל אי אמרינן שלא נחתכו אלא שנעקרו ממקומן ונתקפלו לא תקשי דליתני ניטל צומת הגידין וכ"ש דנחתכו דשאני נעקרו דכאיב לה תמיד ומתה מחמת הכאב לא כן כשנחתכו דאין לה כאב עוד. דודאי כשאנו אומרין שניטל צומת הגידין הוא שנעקרו ממקומן ונתקפלו דטרפה אנו אומרים האי סברא דהוא משום דכאיב לה תמיד כנז'.
אבל אם אנו מפרשים לה שהוא נחתכו קאמר. יש סברא לאידך גיסא לומר אבל בשלא נחתכו אלא שנעקרו ממקומן ונתקפלו אם עדיין הם יונקים מהגוף כשרה וכמו שכתב מר"ן בכסף משנה: וראיתי להלח"מ ז"ל שכתב ונראה דהר"א ז"ל אינו מכחיש הדין כלל דהיכא דנחתכו אע"פ שלא ניטלו טרפה וכו' משמע דאי איפסיקו כולהו טרפה והיינו נחתך ואם כן קשה לדברי הר"א ז"ל למה אמרו במתניתין וכן שניטלו לישמועינן רבותא דאפי' נחתך ע"כ.
הנה מלבד דמר"ן בכ"מ כתב דלא אמר הראב"ד דטרפה אלא לדברי רבינו שסובר שניטל היינו נחתך מוטב הי"ל לפרש דניטל היינו שנעקרו מן הארכובה ע"כ. דהיינו שבצד שנחתכו הוא שגורם לטרפות יותר מדניטלו וכמ"ש.
עוד קשה דמניין לו לומר דלדברי הראב"ד נחתכו אף על פי שלא ניטלו טרפה. דאם משום דאמרו שם איפסיק אלימי וכו' משמע דבכולהו טרפה אי מהא לא אריא דאימא דהוא שניטלו מהרגל ולא שנחתכו ונשארו שם חתוכים.
ומדברי הראב"ד הכי משמע דלא השיג על רבינו אלא דלמה מנה אותה בנטולים דמשמע דנחתכו ולא נשארו שם. ומה שמקשה עוד וע"ק לפי סברתו וכו' וכיון דאיכא תרוויהו בנחתך לבד סגי אבל בצומת הגידין לחודייהו בעינן ניטל ובנחתך לא סגי ע"כ.
לא ידעתי מאי קאמר וכיון דאיכא תרוויהו בנחתך לבד סגי והא כיון דנחתכה הארכובה וצומת הגידין הרי ניטל צומת הגידין עם הארכובה ולא מקרי נחתך לבד אלא ניטלו ג"כ. ועוד מה שאמר אבל בצומת הגידין לחודייהו בעינן ניטל ובנחתך לא סגי זה הפך סברתו מה שאמר דהר"א אינו מכחיש הדין כלל דהיכא דנחתכו אף על פי שלא ניטלו טרפה דבחתיכה לבד בלא ניטלו טרפה: הן אמת שמדברי רבינו שכתב אם נחתכו הגידין לבד והרגל קיימת וכו' משמע דנחתכו ולא נשארו שם אלא ניטלו ועל זה משיג הראב"ד אבל ממ"ש בדין שאחר זה נחתך רובו וכו' ואין צריך לומר שנחתכו כולן או ניטלו כולן ע"כ. משמע דבפי' נחתך שייך נמי אפי' לא ניטלו וכיון דבנחתכו דרישא איירי שניטלו שעלה משיג הראב"ד לא קשה מה שהקשה הרב לחם משנה ודוק: דין י"ח נחתך בבהמה וכו' נחתך רובו של כל א' מהם טרפה כתב מר"ן בכ"מ ואף על גב דפסק כמר בר רב אשי

דמכשיר אפי' נחתך לגמרי רוב בנין או רוב מנין י"ל דהא גריע שלא נשתייר שום אחד מהם שלם ע"כ.
נראה דפירוש דבריו דקשיא ליה דלמה אם נחתך רוב של כל אחד טרפה והלא בנחתך לגמרי העב שהוא רוב בנין כיון שנשארו תרי קטיני כשר וכן אם נחתכו לגמרי תרי קטיני אם נשאר העב כשר א"כ כיון שנשארו שלשתם ולא נחתך שום אחד מהם אע"ג שנחתך רוב של כל א' מ"מ הרי איכא תלתא חוטין בעין.
ותירץ דהא גריע דבשלמא אם נחתך העב שהוא רוב בנין אע"ג שנחתך לגמרי הרי רוב מנין הוא שלם או אם נחתכו רוב מנין שהוא תרי קטיני הרי רוב בנין שהוא שלם אבל בנחתך רוב של כל א' אין שום א' מהם שלם. ובודאי שדברי רבינו כך הוא שהשלשה חוטין נחתך מכל א מהם הרוב: וראיתי להלח"מ שפירש בדברי רבינו רוב של כל א' מהחוטין שנטרף בהן ד"מ אם נפסק העב ונחתך רוב א' מהקטנים או נפסקו מהקטנים ונחתך רוב העב ע"כ.
ודבריו אלו היו קשים אצלי דלמה צריך עד שיחתוך רוב של המטריף והלא כשנחתך העב בעינן שישארו תרי קטיני ומשמע שלמים שאפי' לא נחתך רוב יהיה טרפה כשנחתך דהכי משמע שיהיו הקטיני כברייתם וגם כן אם נחתכו תרי קטיני ונשאר העב משמע שיהיה שלם כברייתו ולא חסר ממנו כלל.
דבשלמא לפשט דברי רבינו דבעינן שיהיו כולם לא חסר מהם הרוב משום דהוה אמינא כיון שלא נחתך שום א' מהם והרי איכא תלתא אע"ג דנחסר הרוב מכל א' כשרים. אבל לדבריו דאיירי שנחתך או רוב בנין או רוב מנין לגמרי אימא שאפי' לא נחסר הרוב מהנשאר שיהיו טרפה: וכי תימא דאתא לאשמועינן דאם נחתך המיעוט בהנשאר כשר משום דנשאר הרוב ורובו ככולו.
לא הוה ליה לרב למנקט בלשון דאתא לאשמועינן דטרפה. אלא הוה ליה למנקט בלשון הכשרות ולומר שאם חסר המיעוט כשר.
ועל מה שכתב אבל אין לפרש שיפסקו רוב השלשה דהא כשנפסקו רוב הב' והוא הא' גדול והא' קטן לא נשאר שם לא רוב מנין ולא רוב בנין ע"כ. לזה יש להשיב שכשנשאר אחד שלם השני.
אע"פ שמהשני הלך הרוב הרי המיעוט הנשאר מהעב הוא משלים להרוב שנחסר מהשני הקטן. דפחות מהרוב בחוט העב הוא יותר מהרוב של החוט הקטן וא"כ משלים לרוב שחסר מהחוט הקטן אבל אם חסרו רוב מכל א' הרי מיעוט הנשאר מחוט הגדול העב אינו משלים לתרי רובי דחוטים הקטנים.

עוד כתב הרב וכן נראה שם מדברי הרא"ש: ואנכי איש צעיר ראיתי שדברי הרא"ש אינם כדבריו שדברי הרא"ש בעי ששני חוטי קטיני נפסק רובן שאם לא נפסק אלא מא' לבד כשרה דהא הכי אמר בפירוש וז"ל כגון אי איפסיק אלימי ונשתיירו קטיני ונפסק רובן טרפה ע"כ. הרי אמר על הקטיני ונפסק רובן שהוא על שניהם אמר ובודאי שבכך הוא דומה שנפסקו קטיני ורוב אלימי.

שאינו טרפה באלימי עד שיפסק רובו כנגדו ברוב מנין שהוא קטיני שאינו טרפה עד שיפסק הרוב מהם בכללותם דומיא לאלימי: וזה לפי הסברא כך הוא שאם לא נפסק מהקטיני כי אם מאחד הרי כשתצרף מיעוט הנשאר מהאחד הנפסק עם האחד הנשאר שלם הרי נשאר רוב של רוב מנין ורובו ככולו.

ומה שאמר שלשון הרא"ש שהוא מגומגם נראה שהוא משום זה דנקט שנפסק רוב של שניהם. ואזל לפי מה שאמר אח"כ אבל אין לפרש וכו' שלפי סברתו זאת הוכרח לפרש דברי הרא"ש שאמר רוב רוב כל א' וא' מן החוטין שהיא נטרפת בהם דלאו על תרי קטיני בכולם אמר אלא על אחד מהם ומה שאמר ונפסק רובן לאו דוקא דעל זה הוא שאמר שהוא מגומגם וכבר כתבתי דהסברא הוא כמו פשט דבריו של הרא"ש ז"ל ואינו מגומגם ואני רואה שלשונו בכאן הוא מגומגם שלפי מה שאמר בשנפסקו רוב הב' והוא הא' גדול והא' קטן לא נשאר שם לא רוב מנין ולא רוב בנין א"כ למה אצטריך לומר בתחלה ר"מ אם נפסק העב דמשמע דנפסק כולו.

והלא ברוב הגדול ורוב א' קטן סגי להטריף. וג"כ במה שאמר או נפסקו הקטיני ונחתך רוב העב דלמה צריך שיפסקו הקטיני לגמרי והלא גם ברוב של א' מהקטיני עם רוב הגדול הוא אמר שלא נשאר שם לא רוב מנין ולא רוב בנין.

ולא ידעתי כיצד אתו דבריו ז"ל. אבל ודאי נראה שדברי רבינו כך הם דאינה טרפה עד שיחסר רוב מכל אחד ואם לא חסר כי אם משנים כשרה ודוק: ואגב נראה לי לפרש דברי הרא"ש שאמר שם אבל אין לפרש כפשטיה דרב דבעי רוב כל א' וא' דא"כ הוי דלא כמר בר רב אשי אם לא שנאמר דרוב כל א' וא' גריעה מרוב בנין או מרוב מנין והא לא מסתבר כלל דפשיטא דלמר בר רב אשי אם נשתייר רוב אלימי או רוב קטיני כשר דרובו ככולו וכל שכן רוב כל א' וא' ע"כ: נלע"ד דהכי פירוש דבריו שלפי שדברי רב הכי הם צומת הגידין שאמרו ברובו ולפי דמפרשי לה רוב כל א' וא' הרי משמע משום דחשבינן כאילו ניטלו לגמרי.

וא"כ צריך שיהא בהם בכל א' שישאר הרוב לזה אמר דאין לפרש כך דאם כן הוי דלא כמר בר רב אשי שאמר דברוב מנין או ברוב בנין כשר דלדידיה לא צריך רוב בכל א' דבשנים סגי והשלישי אע"פ שנחתך רובו. כיון דבתרי איכא רובא כשר.
ואמר אם לא שנאמר דרוב כל א' וא' גריעה מרוב בנין או רוב מנין לכך צריך רב לאשמועינן דאה"נ דאם יהא רוב כל א' מהני. על זה אמר דהא לא מסתבר כלל דפשיטא דלמר בר רב אשי אם נשתייר רוב אלימי או רוב תרי קטיני כשר דרובוככולו כ"ש רוב כל א' וא'.
ומוכרח דאין זה כוונת דברי רב אלא כמו שפירש מתחלה דקאי על החוטין שהיא נטרפת בהם שאם אפסיק אלימי לגמרי ונשתיירו קטיני אם נפסק רובן טרפה. אבל אם נשאר רובן כשרה דרובו ככולו.
או אם נפסקו תרי קטיני ונשאר. אלימי אם נפסק רובו טרפה.
אבל אם נשאר רובו כשרה דרובו ככולו. ומשמע מזה דאם לא נפסק שום אחד מהם אלימי או קטיני אע"ג דאיפסיקו רובן כשרה.
וזה שלא כדעת רבינו דבעי שלא יפסקו מהם רוב של כל אחד וכמו שביארתי לעיל דבעי תלתא רובי להטריף : אח"כ ראיתי שכמה פירושים בזה ואין להאריך עוד שמה שכתבתי נלע"ד עיקר ודוק: דין כ"ב נשאר בה כזית במקום מרה וכזית במקום שהיא תלויה בו כשרה ע"כ. קשה לי דלמה חזר וכתב זה והלא כבר כתב זה בבבא הקודמת שאמר ואם נשתייר ממנה כזית במקום שהיא תלויה בו וכזית במקום מרה הרי זה מותרת.
ועלה היה לו לומר אבל אם היה מפוזר וכו' הרי זו ספק. וג"כ קשה במה שאמר ניטל ממנה מקום שהיא תלויה בו ומקום המרה ואע"פ שהשאר קיים כמו שהיא טרפה דמשמע עד שינטל כולו אבל אם נשאר ממנו מעט כשרה.
ומאי שנא.
ואי אפשר לפרש דמה שאמר נשאר בה כזית וכו' שאמר אח"כ הוא על הקודם ניטל ממנה מקום שהיא תלויה בו ומקום המרה על זה אמר שאם נשאר ממנו כזית כשרה. דא"כ היה לו לומר נשאר מהם כזית בכל מקום כשרה.
ועוד שכתב עלה אבל אם היה מפוזר וכו' דזה נאמר בש"ס על שנשאר כזית במקום שנשאר כזית במקום שתלויה בו ובמקום מרה. עוד דקדקתי בדברי רבינו דבנשתייר ממנה בעי שנים מקום שתלויה בו ומקום מרה.
אבל אם לא נשתייר כזית כי אם במקום אחד טרפה. ואילו בניטל ממנה אלו השני זיתים כתב ניטל ממנה מקום שהיא תלויה בו ומקום המרה ואע"פ שהשאר קיים טרפה.

משמע דאם לא ניטל כי אם מקום א' כשרה. והרי הפך דבריו הראשונים שאמר דלכשרות בעינן שישארו שנים: ולכן נ"ל שמה שחזר רבי' לומר נשאר בה כזית במקום מרה וכו' כדי לכתוב עליו מ"ש אבל היה מפוזר מעט בכאן וכו' לומר שאפילו היה בכזית א' דווקא והכזית השני שלם טרפה שאם היה אומר בראשונה היינו אומרים שעל שני זיתים הוא אומר.

אבל אם א' מהם שלם כשרה לכן חזר וכתב נשאר בה כזית במקום מרה וכזית במקום שהיא תלויה בו כשרה וכתב עלה אבל אם היה מפוזר וכו'. להורות שעל כל זית מהם הוא אומר שאפי' השני הוא שלם.

דאם לא כן למה לא כתב בתחלה זה עד שחזר ושנאו: וג"כ שבניטל ממנה מקום שהיא תלויה ומקו' המרה והשאר קיים כמו שהיא דוקא שינטלו שניהם כיון שהשאר קיים. ולמדתי זה מגלודה שכתב בפ"ט דין ז דאם נשאר מן העור רוחב סלע על פני כל השדרה ורוחב סלע על הטיבור ורוחב סלע על ראשי איבריה הרי זו מותרת ע"כ.

שזה דומה לניטל הכבד ונשאר כזית במקום שהיא תלויה בו וכזית במקום מרה. ואח"כ כתב ואם ניטל ברוחב סלע מעל כל פני השדרה או מעל הטבור או מעל ראשי איבריה ושאר כל העור קיים הרי זו ספק ומתירין אותה.

שזה דומה לניטל מקום שהיא תלויה בו ונשאר מקום המרה או ניטל מקום המרה ונשאר מקום שהיא תלויה בו ששם אמר שהוא ספק ויראה לו להתיר. גם כן כאן לא אמר שהיא טרפה כי אם בניטלו שני המקומות.

אבל במקום א' לא אמר שודאי ס"ל שכשרה והטעם הוא דבנשתייר כסלע דקתני בברייתא דכשרה קא פליגי ביה בש"ס דאיכא מאן דאמר על פני כל השדרה. ואיכא דאמר בראשי פרקים ואיכא דאמר במקום טיבור.

דכל אחד מהם סבר במקום א' סגי. ורבינו פסק להחמיר כדברי כולם.

דהיינו שישאר כסלע על פני כל השדרה. וישאר סלע על כל ראשי פרקים.

וישאר סלע על טיבורו. ודומה לדברי רב פפא שהחמיר בכבד כזית במקום שהיא תלויה וכזית במקום מרה.

וכד איבעיא ליה לר' ינאי בר יחזקאל ניטל מקום כל השדרה וכולו קיים. ניטל מקום טיבורו וכולו קיים ניטלו ראשי פרקים וכולו קיים מאי.

הוא דהוא בעי לכל אחד לפי סברתו דזה המקום הוא מציל מאי אם ניטל זה המקום וכולו קיים אם כשניטל הוא מטריף או לא ועלתה בתיקו. על זה כתב רבינו שזה ספק דהיינו משום שעלתה בתיקו.

וכתב ויראה לי להתיר מן הטעם השני שכתב שם הכ"מ. שאף על פי שהוא מחמיר כדברי שלשתם בענין להציל.
כיון שלכל א' שלפי סברתו כנז' עלתה בתיקו. וספק הוא משום דכל א' סובר שזה המקום המציל קא מבעיא ליה אם ניטל זה המקום והנשאר קיים אם מטריף.
ג"כ נמי בענין של הכבד אע"פ שרב פפא החמיר משום דשמא כדברי זה ושמא כדברי זה ועשה דבעי שניהם במקום שהיא תלויה בו ובמקום המרה. מ"מ בניטל לא אמרינן דספק אם ניטל זה או זה אם מטריף משום דהוא ס"ס ולא הטריף אלא בניטלו שניהם דוקא כמו הגלודה ולפי שהבעיא היא בגלודה הזכיר רבי' שם שהוא ספק והתיר ולא הזכיר זה הספק כאן: אבל מדברי מר"ן בכ"מ משמע דלא יליף לה ניטל של הכבד מגלודה שכתב וז"ל הכי משמע ודאי דכיון דהני תרי זיתי עיקר חיותה אם ניטלו הרי ניטל חיותה ואע"פ שנשתייר כל הכבד לאו כלום הוא עכ"ל.
ולי קשה זה דא"כ מאי בעי ר' ינאי בגלודה אם ניטל הסלע טריפה והלא סברא איכא כמו דאמרינן בכבד. ואפשר דיש לחלק דבשלמא בענין הכבד דמה דמצריכינן כזית במקום שהיא תלויה בו וכזית במקום מרה משום דהוא עיקר חיותא סברא היא דגם בניטלו ונשאר הכבד טרפה משום דאזדא לה חיותא דילה אבל בגלודה טעמא דמצריכינן לה כסלע למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה הוא משום דעל ידי אותו שיור מעלה ארוכה אפשר לומר דאף ע"ג דניטל סלע זה כיון דהעור כולו קיים הוא מעלה ארוכה ולהכי קא מבעיא ליה לרבי ינאי ואתי שפיר ששם כתב רבינו שהוא ספק אם ניטל מטריף או לא והתיר משום שהוא ספק ספיקא כמ"ש שם הכ"מ בתירוץ שני וכאן אסר ואעפ"כ גם לפי זה אפשר לומר דבניטל מקום חיותה לבד והכבד כולו קיים.
לא בעינן שישאר כזית כיון דהוא לענין חיותה שם אפילו לא נשאר ממנו כי אם מעט הרי הכבד יונק ממנו חיותה. אבל אם ניטל הכבד כולו בעינן שישאר כזית במקום שהוא תלויה בו וכזית במקום מרה לפי שבפחות מכזית כמאן דליתיה דמי: וג"כ אוסיף לומר כיון דהוא משום חיותה דכבד לא מצטרפינן אלא א"כ ניטלו שניהם מקום שהוא תלויה בו ומקום המרה דליכא שום חיותה כלל.
אבל אם ניטל א' דוקא ונשאר השני סגי וכשרה דיונק מהנשאר כפשט דברי רבינו שכתבתי: וכן משמע ממה שכתב הב"י בסי' מ"א משם הרשב"א דשני כבדים הדבוקים בכזית במקום מרה ובכזית במקום חיותה טרפה. משום דיתר כנטול דמי וכאילו ניטלו אלו המקומות.

דמשמע דלא מטריף הניטל אלא כשניטלו שניהם אלו המקומות אבל בא' אינו מטריף:
והשתא אתו דברי רבינו על נכון דהם לפי המובן כמש"ל ולא קשה תו מה שהקשיתי כן נראה לע"ד ודוק הטיב: שם אבל אם היה מפוזר וכו' הרי זו ספק ויראה לי שהיא אסורה ע"כ. כתב מר"ן בכ"מ ויש .
לתמוה וכו'. ונ"ל משום דמדינא לא בעינן שישתייר אלא כזית אחד וכו' או שמא אף כשאחד מהזתים שלם והשני מתלקט איבעיא להו ולכך כתב מפוזר וכו' ה"ז ספק כלומר עלה בתיקו ויראה לי שהיא אסורה וכו' וטעמו משום דאם כן לא הוו שתקי בגמרא מלפרושי דהנך בעיי לא הוו אלא כששני הזיתים מתלקטים עכ"ל.
וקשה לי דאף את"ל דהבעיא היא על זית אחד מפוזר וכו' והשני שלם מ"מ כיון דסלקא בתיקו. היה לו לרבינו להתיר משום ספק ספקא דשמא בחד כזית סגי.
דמה שאמר רב פפא דבעי שני זיתים א' במקום שתלויה בה ובמקום מרה. הוא משום ספק וכיון שכן בהא איכא ספק ספיקא.
ספק דשמא זה הזית הנשאר שלם הוא דצריך להיות. ואת"ל שאינו זה אלא הוא המפוזר וכו' כיון דסלקא בתיקו דהוא ספק אם המפוזר וכו' מדמינן ליה כמו שאינו.
או חשבינן ליה להכשיר הרי זה ס"ס ודמיא לגלודה שהתיר רבינו מכח ס"ס. כמו שכתב שם הכ"מ בתירוץ ב' דספק אם הסלע שצריך הוא זה.
דהא דבעי תלתא הוא משום ספקא דכמאן הלכתא. ואת"ל דזה הוא הסלע דהלכתא כוותיה דמאן דאמר הוא זה.
מ"מ הרי סלקא בתיקו וספיקא הוא אם ניטל מטריף וס"ס הוי: ואפשר לומר דכוונת הרב במה שאמר או שמא אף כשאחד מהזיתים שלם והשני מתלקט וכו' איבעיא להו. הוא דהיינו דממה דקא מבעיא להו הכי.
הוא משום דחשבי לדברי רב פפא הוא דהכי הלכתא. ולאו כספק דבכל מקום ואינו דומה לגלודה.
דרבינו הוא דמסופק ליה כמאן הלכתא בהנהו תלתא ולכך החמיר ככלהו תלתא דבעי סלע על כל פני השדרה ועל כל ראשי איבריה ועל הטיבור. דבהך גוונא דבבעיא דקא בעי ר' ינאי דהוא על כל אחד לפי סברתו ניטל מהו ועלתה בתיקו דהוא ספק.
הויא ס"ס דאם לא ניטל אלא רוחב סלע או מעל כל פני השדרה או רוחב סלע: מעל כל ראשי איבריה או רוחב סלע מעל הטיבור דשמא לאו האי דבעי שישתייר דשמא הלכתא כחד מהנך תרי. ואת"ל דהלכה כמותו דילמא איהו מודה דאם ניטל העור כי אם מאותו

מקום בלבד כיון שנשאר כל העור קיים לא מטריף והוי ספק ספקא ולקולא ודוק: פרק י"ב דין ו' שחיטה שאינה ראויה לאכילה .

שמה שחיטה וכו' כתב הרב לח"מ וגבי חולין שנשחטו בעזרה ג"כ איפלגו בכי האי גוונא וכו' ורבינו פסק לעיל בפרק שני כר"ש דמתיר שכתב והשוחט ונמצא טרפה הרי אלו מותרין וכו' ויש לתמוה עליו כיון דבברייתא שנה לר"מ בלשון חכמים אע"ג דהך ברייתא מ"מ לא מצינו משנה חולקת עליה דתאמר דהלכה כר"ש בהא ע"כ: ונ"ל דטעמא דרבינו דפסק כר"ש משום דבכסוי הדם דרבי סתם דברי ר"ש בלשון חכמים וספק הוא דפטור. שם בש"ס הביאו על הך מתניתין דנקט דברי ר"ש בלשון חכמים אמר ר' אבא וכו' ולא לכל אמר ר"ש שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה דמודה ר"ש שמטהרתה מדי נבלה ואמרו עליה פשיטא וכו' לא צריכא לשוחט את הטרפה והיא חולין בעזרה דתניא השוחט את הטרפה. וכן השוחט ונמצאת טרפה זה וזה חולין בעזרה ר"ש מתיר בהנאה וחכמים אוסרין סד"א הואיל וא"ר שמעון מותר בהנאה אלמא לאו שחיטה היא כלל אימא מידי נבלה נמי לא מטהרה קמ"ל ע"כ.

הנה ר' אבא פשיטא דלר"ש דאמר בכסוי הדם דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה יצא לנו בודאי דגם להשוחט חולין בעזרה והיא טרפה דמותר בהנאה וכדי שלא תאמר דגם מידי נבלה נמי לא מטהרה אצטריך לאשמועינן שמודה ר"ש שמטהרתה מידי נבלה. להכי רבינו דפסק כר"ש דפטור מכסוי הדם פסק נמי דמותרין בהנאה כיון דעל מתניתין על דברי ר"ש דשנאו בלשון חכמים אמר הכי רבי אבא בפשיטות דלדידיה היה מותר בהנאה.

ואצטריך משום שמטהרתה מידי נבלה. דודאי דדברי ר' אבא לאו משום דבברייתא קתני הכי.

דא"כ היה לו לקבוע דבריו על הברייתא ולא האי דמתניתין דכסוי הדם. אלא פשוט כיון דקתני הכי מתניתין בכסוי הדם נפקא לן דלר"ש מותר בהנאה בשוחט חולין בעזרה טרפה וכו' וא"כ לא איכפת לן אם בברייתא נקט דברי ר"מ בלשון חכמים: שם ועגלה ערופה ופרה אדומה כתב הלח"מ וז"ל ולכאורה יש לתמוה על רבינו כיון דאסיקנא בגמרא דמקרי תרוייהו שחיטה ראויה איך כתבה הוא דמשמע דס"ל דהוה שחיטה שאינה ראויה וכו' הא כבר כתב רש"י דבפ"ב דכריתות אוקמוה ההיא דתצא ותרעה בעדר כתנא אחר ומתניתין לא ס"ל הכי ולאו ראויה לאכילה מקרי ולכך פסקה רבינו עכ"ל: ואני אומר דרבינו כתב זה ואע"פ שבש"ס אמרו אינה משנה.

שהוא הולך לפי מה שכתב בפ"י מהלכות רוצח הל' ו' ומשתרד לנחל תאסר בהנאה אף ע"פ שעדין לא נערפה. ואם מתה או נשחטה אחר ירידתה הרי זו אסורה בהנאה ע"כ.
א"כ הרי איכא צד דשחיטה שאינה ראויה היא. דהוא פסק כרב המנונא וחבריו דס"ל הכי כמו שכתב מר"ן בכ"מ שם.
ובפרה אדומה כתב שם בפרק א' הל' נשחטה על גב מערכתה אין לה פדיון עולמית ועל זה הצד אמר לה הכא והקושיא מעיקרא ליתא כלל וק"ל: דין ח' ונוהג בכלאים כיצד צבי שבא על העז ושחט העז ואת בנה לוקה וכו' היתה בת הצביה הזאת נקבה וכו' לוקה משום אותו ואת בנו ע"כ. ראיתי לדקדק בדברי רבינו שכתב ונוהג בכלאים וכו'.
ולא הזכיר כוי דקתני בברייתא דלרבנן נוהג בו. ובענין כסוי הדם בפי"ד מהל' אלו הזכיר כלאים והזכיר הכוי שכתב וכן בריה שהיא ספק בהמה או חיה צריך לכסות ואינו מברך ובהל' יום טוב פ"ג הל' א' כתב וכן בריה שהיא ספק אם חיה היא אם בהמה אין שוחטין אותה בי"ט ואם שחט לא יכסה דמו עד לערב.
ובהלכות בכורים פ"ט כתב דהכוי שהוא ספק מפרישין ממנו כל המתנות. ובצבי הבא על העז וילדה הולד חייב בחצי המתנות.
ובתיש הבא על הצביה הולד פטור מן המתנות ע"כ: ועוד ראיתי לדקדק בסוגיא האמורה על אותו ואת בנו. ת"ר אותו ואת בנו נוהג בכלאים ובכוי רבי אליעזר אומר כלאים הבא מן העז ומן הרחל אותו ואת בנו נוהג בו.
כוי אין אותו ואת בנו נוהג בו. הנה כשאמר ר"א כלאים הבא מן העז ומן הרחל או"ב נוהג בו.
משמע דהוא לאפוקי הכלאים הבא מן העז ומן הצביה. או מן הצבי ומן התיישה דאינו נוהג בו.
וא"כ אמאי אמר כוי וכו' הוה ליה למנקט כלאים הבא מן הצבי ומן העז כמ"ש. ואם נפשך לומר דזה משמע ממה שאמר הבא מן העז ומן הרחל וכו' דזה דוקא נוהג בהם ולא בכלאים האחריני.
והוסיף לומר גם הכוי נמי דאינו נוהג בו. זה אי אפשר לומר דודאי זה לא צריך לומר.
כיון דאמר דאינו נוהג אלא בבא מן הרחל ומן העז. דאפילו כלאים שיש בו מקצת שה אינו נוהג בו.
כ"ש בכוי שהוא בריה בפני עצמו. ועוד מה שאמר רב חסדא אי זהו כוי שנחלקו בו ר"א וחכמים זה הבא מן התיש ומן הצביה וכו' היאך אתו דבריו אלו והלא הכוי הוא בריה בפני עצמו.

ואילו כלאים דקתני ליה ברייתא ברישא נוהג בכלאים שעל זה היה צריך לומר איזה כלאים שנחלקו בו ר"א וחכמים זה הבא מן התיש ומן הצביה. ועוד שאם הוא זה כוי שנחלקו בו ר"א ורבנן.

אם כן מה הוא הכלאים דקתני לה: ועוד קשה על מה דמוקים בש"ס אחר קושית והא דתנן כוי וכו' ואמר לעולם בצבי הבא על התיישה ורבנן ספוקי מספקא להו אי חוששין לזרע האב או אין חוששין ע"כ. דאם רבנן ספוקי מספקא להו אי חוששין לזרע האב אם כן נייד מדאוקמי לעולם בתיש הבא על הצביה וילדה בת ובת ילדה בן דקא שחיט לה ולברה רבנן סברי חוששין לזרע האב ושה מקצת שה.

וכיון שכן במאי מוקי דברי רב חסדא שאמר איזהו כוי שנחלקו בו ר"א וחכמים זה הבא מן התייש. וג"כ תקשה על דברי רבינו שכתב הל' ט' היתה בת הצביה הזאת נקבה וילדה בן ושחט את הנקבה בת הצביה ואת בנה לוקה ע"כ.

דאמאי לוקה מספק והא ספקא איכא דשמא אין חוששין לזרע האב ובת הצביה הזאת כולה צבי מקריא ולא מחייב. ועוד קשה על דברי רבינו שאמר אבל העז שבא על הצביה אסור לשחוט אותה ואת בנה.

ואם שחט אינו לוקה פרה ובנה אסרה תורה לא צביה ובנה ע"כ. דאמאי אסור והא אמר רב חסדא הכל מודים בהיא צביה ובנה תיש שפטור שה ובנו אמר רחמנא ולא צבי ובנו. וכי תימא שרבינו סבור כיון דקא מקשו על דברי רב חסדא והא דתנן כוי אין שוחטין אותו יכו' ואוקמו דרבנן ספוקי מספקא להו וכו' ואמר רב פפא בתייש הבא על הצביה ולאיסורא דהוא דלא כרב חסדא שאמר שהכל מודים שפטור. דהוא דכיון דחוששין לזרע האב ושה אפילו מקצת שה אסור אבל ליכא מלקות כיון דהא דאמרי רבנן דחוששין לזרע האב הוא מספיקא דוקא.

דלרב פפא ס"ל דגם ע"ב הצביה אמרינן שה ואפילו מקצת שה. דלא כרב חסדא דאמר שה ובנו אמר רחמנא ולא צבי ובנו דרבינו אינו מפרש כפירוש רש"י דהוא קאי על הנקבה הבאה מן התייש והצביה עם בנה וכן דעת הרשב"א.

דרבינו מפרש לה כצורתה שעל בן הצביה כיון שהוא תיש קרינא עליה בנו שהוא שה עם אמו אל תשחטו ביום אחד. דא"כ מאי שנא איהו מבן צבי ותיישה דלוקה : הן אמת שיש להשיב דבשלמא בבן הצביה והוא תייש דמה דאסרה הוא משום ספק דשמא חוששין לזרע האב.

לכן אין בו מלקות אבל בן התיישה אדרבא ממה שאני פוטרו שהוא בן הצבי הוא ספק אי חוששין לזרע האב. וגם אינו מעלה ומוריד לפוטרו.

כיון דס"ל לרבנן שה ואפי' מקצת שה. ואמו תיישה הרי חייב מלקות.
אבל מ"מ ממה שאמר רבינו על טעם פיטור המלקות משום דפרה ובנה אסרה תורה ולא צביה ובנה שהוא כדברי רב חסדא היה לו לומר שמותר: והנלע"ד ע"ד הוא שרבינו לא גריס בברייתא ובכוי אלא נוהג בכלאים ר"א אומר כלאים הבא מן העז ומן הרחל. אותו ואת בנו נוהג בו כלאים הבא מן התיש ומן הצביה אין אותו ואת בנו נוהג בו ואע"פ שרש"י דחה גירסא זו משום דא"כ מאי אתא רב חסדא לאשמועינן ע"כ.
אני אומר שודאי חידוש אתא לאשמועינן בדברי רבנן שאם לא אשמועינן רב חסדא הכי הוה אמרינן שרבנן מחייבי בכלאים הבא מן התייש ומן הצביה אפי' אמו צביה להכי אמר איזהו כלאים שנחלקו בו זה הבא מן התייש ומן הצביה וגמר דבריו ואמר הכל מודים בהיא צביה ובנה תייש שפטור שה ובנו אמר רחמנא ולא צבי ובנו ואם היא תיישה ובנה צבי שחייב שה אמר רחמנא ובנו כל דהו.
אלא לפי שלא ביאר איזה אופן היא מחלוקתם כיון שאמר בזה מודים שניהם שפטור ובזה מודים שחייב קא מצדד הש"ס באיזה אופן מה שאמר רב חסדא איזהו כלאים שנחלקו בו ר"א וחכמים זה הבא מן התייש ומן הצביה אי בתייש הבא על הצביה. הא אמר הכל מודים בהיא צביה ובנה תייש שפטור וכו' אי בצבי הבא על התיישה וילדה וקא שחיט לה ולברה והא אמר הכל מודים בהיא תיישה ובנה צבי שחייב וכו' ואוקים לה בתייש הבא על הצביה וילדה בת ובת ילדה בן וקא שחיט לה ולברה רבנן סברי חוששין לזרע האב ושה אפי' מקצת שה ור"א סבר אין חוששין לזרע האב ושה אפילו מקצת שה לא אמרינן ורבינו פסק כרב חסדא דלפי האי דאוקי דבתייש הבא על הצביה וילדה בת ובת ילדה בן ושחט לה ולברה דלרבנן חייב.
וכן פסק שצבי הבא על העז ושחט את העז ואת בנה לוקה. שזה לדברי רב חסדא הכל מודים שחייב.
ומה שפסק שתייש הבא על הצבייה שאיסורא איכא. הוא משום דמשמע דממה שנקט רב חסדא שפטור.
ולא אמר שמותר משמע דמ"מ איסורה איכא כיון דאביו תייש ואית לן דחוששין לזרע האב. אע"ג דגלי קרא שפרה ובנה בדוקא ולא צביה ובנה.
החמירו בו חכמים דסובר רבינו כאוקמתא ראשונה דרבנן ס"ל דחוששין לזרע האב. ושה אפילו מקצת שה.

ואף על גב דלבתר אוקמו דלרבנן ספוקי מספקא להו. זה הוא משום דקא מקשו והא דתנן כוי אין שוחטין אותו בי"ט וכו' במאי עסיקינן אלימא בתייש הבא על הצבייה וילדה וכו'.

דמכח קושיא זו אוקמו דלרבנן מספקא להו . אבל רבינו כתב בהל' י"ט דכוי הוא כמשמעו.

דהוא ספק חיה ספק בהמה ולא כמו שהבינו בסוגיא זו דהוא איירי בבא מכלאים של בהמה וחיה שלכן הוקשה להם עד שאמרו דלרבנן ספוקי מספקא להו. וטעמו של רבינו דמפרש לכוי דתנן במתניתין הוא על הכוי ממש משום דהכי אוקמו במסקנא דמס' ביצהשאמרו שמא יאמרו חיה הוא ויבאו להתיר חלבו.

והך סוגיא עדיפא דמקומה היא. ובפרק י"ד לקמן שהזכיר נמי כלאים הבא מבהמה וחיה.

הוא משום טעם שמא יבא להתיר חלבו כשהוא מכסה דמו ביום טוב וחלבו אסור כמו שכתב רבינו בפרק א' מהלכות מאכלות אסורות. אז משום כיון דעל הך מתניתין אמרו ויש אומרים זה הבא מן התייש ומן הצביה החמיר כדבריהם.

וכיון דהקושיא דהאי סוגיא אינה מוכרחת לסתור דברי דב חסדא עדיין דבריו קיימין. דרבנן ס"ל חוששין לזרע האב ושה מקצת שה אמרינן.

ומהך ברייתא דמתנות לא קשיא כדי לסתור דעת רב חסדא. דלרבי אליעזר דפטר דלית ליה שה ואפילו מקצת שה דבצבי הבא על התיישה אייריי ולרבנן דאמרי דחייב דאמרינן דשה ואפי' מקצת שה ומה דקתני חייב הוא בפלגא דצד שיות: ורבינו בפ"ט מהלכות בכורים פסק דהכוי אע"פ שהוא ספק מפרישין ממנו המתנות.

צבי הבא על העז וילדה הולד חייב בחצי המתנות שנאמר אם שה אפילו מקצת שה. תיש הבא על הצביה הולד פטור מן המתנות ע"כ: והנה בצבי הבא על העז וילדה דחייב בחצי המתנות הוא משום דחוששין לזרע האב.

ואם כן ליכא אלא פלגא דאמו וכתב קרא שה ואפי' מקצת שה. ומה שפטר בתיש הבא על הצביה.

ואף על פי שדינא הוא שחוששין לזרע האב ולאו ספיקא הוא לדעת רב חסדא כמ"ש. הוא הולך לפי מה שכתב דצבי הבא על העז דמה דחייב בחצי המתנות.

הוא משום דאמר קרא אם שה דמשמע דהוא משום ריבוייא דאם שה. ולא ממשמעות שה כמו שאמרו באותו ואת בנו.

ומשמע דהוא דוקא פלגא משום צד השיות של אמו וכיון דלא אתרבי אלא ריבוי אחד. משמע אבל אמו צביה פטור.
אע"ג דאית לן דחוששין לזרע האב דרחמנא הכי אמר דאם לא כן למאי אצטריך רבויא כלל. כיון דאית לן דמשמעות שה ואפילו מקצת שה.
ומדכתב רחמנא ריבויא דאם הוא כדי לרבות צבי הבא על העז להתחייב פלגא מצד שיות של אמו דוקא. ובתייש הבא על הצביה דלית ביה ריבויא פטור: והשתא לדברי רבינו אלו יאמר דרב חסדא הכי ס"ל במתנות.
וליכא למיפרך מניה עליה דענין המתנות אינו כענין אותו ואת בנו. ופסק כרב חסדא משום דפשיטא ליה דענין המתנות אינו כענין אותו ואת בנו.
ומה ששם בפרק הזרוע בש"ס קא מוקמי להברייתא לפי דברי רב פפא הוא כדי להקשות עליו מכדי וכו'. ורב הונא בר חייא קא מתרץ ליה נמי לפי דברי רב פפא.
אבל אחר כך הביא הש"ס דברי רבין אמר רבי יוחנן וכו' דתניא שור מה תלמוד לומר אם שור לרבות את הכלאים שה מה תלמוד לומר אם שה לרבות את הכוי. דכוונת הש"ס דומר דלדברי רבי יוחנן הוא משום ריבויא ולא כדברי רב פפא.
והוא עיקר. הדרינן דרב חסדא לא נסתר דברו מברייתא דמתנות ופסק כוותיה: אלא דקשה על מה שהעליתי שרבינו ס"ל דחוששין לזרע האב וכרב חסדא היאך אתו דבריו מה שכתב אחר כך איסור אותו ואת בנו נוהג בנקבות שזה בנה ודאי ואם ודאי וכו' שהדבר ספק אם נוהג בזכרים או אינו נוהג אלמא דספק אם חוששין לזרע האב שבש"ס תלו זה באם חוששין לזרע האב שבדף ע"ט ע"א אמרו מאן חכמים חנניה הוא דאמר חוששין לזרע האב.
ומצינו שחנניה לא אמר כי אם על אותו ואת בנו דנוהג בזכרים ובנקבות. וקא שקיל וטרי שם לפי האי סברא.
ועוד דבסוגיא דידן על דברי רב חסדא שאמר שרבנן סברי חוששין לזרע האב קא פריך אחר כך וליפלוג בחוששין לזרע האב בפלוגתא דחנניה ורבנן. ולהכי מר"ן בכ"מ כתב על דברי רבינו שאמר שהוא ספק אם נוהג בזכרים או אינו נוהג.
דאסיקנא דר' יהודה ספוקי מספקא ליה אי חוששין לזרע האב. ולפיכך פסק רבינו בה כדין הספיקות דאין שוחטין ואם שחט אינו לוקה ע"כ: ונ"ל שרבינו דייק בדברי רב חסדא שאמר הכל מודים בהיא תיישה ובנה צבי שחייב שה אמר רחמנא ובנו כל דהו. דהוא משמע דחוששין לזרע האב. דאם אין חוששין הרי איכא כולו שה ואע"פ שגם לר"א קאמר הכי ור"א הא קאמר אח"כ לדעת רב חסדא שס"ל אין חוששין לזרע האב

מ"מ רב חסדא אמר הכי דאפי' היה סובר ר"א דחוששין לזרע האב הא אמר רחמנא שה ובנו כל דהו.
וכיון דרב חסדא הכי ס"ל דלרבנן חוששין לזרע האב להכי הוא פסק בתייש הבא על הצבייה וילדה בת והבת ילדה בן וקא שחט לה ולברה דחייב משום דחוששין לזרע האב. אע"פ שפסק דהא דנוהג בזכרים הוא ספק דאין זה תלוי בזה.
דטעמא דחנניה הוא משום דכתיב אותו דמשמע זכר וכתיב בנו מי שבנו כרוך אחריו דמשמע נקבה הילכך נוהג בין בזכרים בין בנקבות והש"ס שם רצה לומר דמה ששמואל אמר הלכתא כחנניה אזדא לטעמיה וכו' מאן חכמים חנניה הוא דאמר חוששין לזרע האב ועל סברא זו הוא דקא מקשו בש"ס על דברי רב חסדא וליפליגו בחוששין לזרע.
האב בפלוגתא דחנניה ורבנן דהיינו דנימא ר"א אומר אינו נוהג בזכרים ונימרו רבנן נוהג. ותירץ לו אי פליגי בההיא הוה אמינא בהא אפילו רבנן מודו דשה ואפילו מקצת שה לא אמרינן קמ"ל: והנה לפי תירוץ זה משמע דקושטא הכי דרבנן .
ס"ל דנוהג בזכרים כחנניה ואם כן כיצד אמר רבינו דזה ספק והא לרבנן שפסק כוותייהו בהנך ס"ל דנוהג בזכרים. אלא שמוכרח לומר שלדעת רב חסדא אין זה תלוי בזה שאף על פי שנאמר אין נוהג בזכרים מ"מ בבת שיצאה ממנו שכיון שזרע תייש יש בה.
ואית לן דחוששין לזרע האב. הרי יש בה מקצת שה ואמר רחמנא שה ואפילו מקצת שה: ומה שכתב רבינו שהדבר ספק אם נוהג בזכרים אינו מטעם שכתב מר"ן בכ"מ אלא דהוא מסתפק בדברי שמואל שאמר הלכתא כחנניה אם הוא מטעם דהוא ס"ל דטעם דחנניה הוא משום דחוששין לזורע האב והוא הכי ס"ל כפשטא דש"ס דאמר ואזדא שמואל לטעמיה וכו'.
ואם נאמר דטעם דחנניה לאו מטעם זה אלא מקרא דכתיב אותו וכתיב בנו ולעולם חנניה עצמו ס"ל דלענין אחר אין חוששין לזרע האב לא הוה פסיק הלכתא כוותיה. ומשום זה כתב רבינו שדבר זה ספק הוא אם נוהג בזכרים דהיינו שאע"ג דאית לן דחוששין לזרע האב מ"מ אפשר דנוהג גם בנקבות אבל לענין כדי לאסור האב והבן לא אסר הכתוב.
דלא אסר אלא מי שבנו כרוך אחריו וכמו שאמרו בברייתא לסברת רבנן דפליגי אחנניה כן נלע"ד דזה דעת רבינו. ולא קשה על רבי' מה שהקשו עליו את זה כתבתי בהגיעי להלכות אלו.
ומ"ש בפ"א מהלכות מאכלות אסורות אינם כעת עמדי לראות אם הדברים מכוונים לאלו ומשנה ראשונהלא זזה ממקומה: פרק י"ג דין א' הלוקח אם על הבנים וכן כל מצות לא תעשה שניתקה לעשה חייב לקיים העשה שבה ואם לא קיימו לוקה ע"כ. כתב מר"ן

בכ"מ ואיכא למידק על דברי רבינו למה כתב אם לא קיימו לוקה דאתי כר"ל ועיין במה שכתבתי בפ"א מהל' נערה בתולה עכ"ל.
דהיינו דשם כתב דגירסת הרי"ף קיימו ולא קיימו וא"כ רבינו כתב כדברי ר' יוחנן ולא קשה. וכן ראיתי בהלכות סנהדרין פרק י"ז כתב שרבינו גריס כגירסת הרי"ף שגורס תני קיימו ולא קיימו כר' יוחנן וכפירוש אחרים שכתב הר"ן בסוף חולין יעו"ש.
וז"ל הר"ן שם אבל אחרים פירשו דלמ"ד קיימו ולא קיימו קיים העשה כגון ששלח לאחר זמן פטור. לא קיימו ולא בטלו כגון שמתה מאליה חייב.
וכ"ש אם בטליה כששחטה וכו'. וקי"ל כמאן דתני קיימו ולא קיימו ולפיכך כל שמתה או שברחה מידו לוקה וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק הנזכר עכ"ל.
הנה מבואר מזה דשחטה או מתה שאמר רבינו הוא כרבי יוחנן דאמר קיימו ולא קיימו: אלא דצריך להבין הקושיא של הכ"מ מעיקרא דודאי שלפי פי' רש"י שפירש דלמאן דתני בטלו ולא בטלו אינו לוקה עד שישחטנה שיבטל העשה בידים. ורבינו כתב שאף שמתה מאליה חייב.
שהוא ודאי שלא פסק כמאן דתני בטלו ולא בטלו. וגם כמאן דתני קיימו ולא קיימו לא אתי כדברי רש"י דהא הוא כתב ואם לא קיים העשה תוך כדי דיבור חייב.
ומוכרח לומר דמר"ן הכ"מ יפרש כמו אחרים שהביא הר"ן ז"ל כנז"ל. דנמצא שדברי רבינו הוא כמאן דתני קיימו ולא קיימו.
דהא למאן דתני בטלו ולא בטלו אם מתה מאליה פטור ורבינו כתב חייב. ולפי שהגירסא היא בדברי ר' יוחנן בטלו ולא בטלו הוקשה למר"ן הכ"מ למה פסק כר"ל דתני קיימו ולא קיימו: דין י"א היתה רובצת וכו' כתב מר"ן בכ"מ ואיכא למידק דהוי"ל לחיובי בקורא נקבה דהא למאי דבעי למפשט על כל המינים הוא חייב וקורא בכלל ולמאי דדחי בקורא מיהא חייב.
וי"ל דאפשר לפרש דדילמא בקורא לאו בקורא אליבא דחכמים קאמר כדפרש"י אלא בקורא אליבא דר"א קאמר. אבל לחכמים מבעי בכל המינים אפי' בקורא ע"כ.
וקשה לי על זה דבלאו הכי היה לו להקשות על רבינו דאמאי לא מחייב בקורא נקבה דהא רבי אלעזר קאמר על המתניתין מחלוקת בקורא זכר אבל בקורא נקבה ד"ה חייב.
ועוד דהכי משמע מהך ברייתא שהביא בש"ס אח"כ תנ"ה זכר דעלמא פטור.
קורא זכר ר"א מחייב וחכמים פוטרין. דמשמע אבל בקורא נקבה ד"ה חייב: ועוד קשה דאיך שייך תירוצו דאמר אבל לחכמים מבעי בכל המינים אפילו בקורא והא בקורא

נקבה ד"ה חייב דלא נחלקו אלא בקורא זכר: ועל הבעיא עצמה אין להקשות דמאי בעי והא אמר ר' אלעזר מחלוקת בקורא זכר אבל בקורא נקבה ד"ה חייב.
דמשמע דלא נחלקו אלא בקורא שהוא דרכו לרבות על ביצי אחרים אבל בעוף אחר אפילו נקבה כ"ע מודו דפטור דבנקבה דלא פליגי דחייב אלא בקורא. אבל בנקבה דעוף טהור דעלמא על מין אחר פטור.
דיש לומר דאפשר דר' זירא דבעי הכי לא שמיע ליה דברי ד' אלעזר ופשיט ליה ממתניתין דקתני עוף טמא וכו' הא טהור וטהור חייב ודחי ליה בקורא נקבה דמנהגא בכך וכמו שפירש"י. וגם כן לא שמיע ליה הך ברייתא דקתני זכר דעלמא פטור קורא זכר ר"א מחייב וחכמים פוטרין.
דהא טעמא דקורא דהוא משום דמנהגו כך לרבות על ביצי אחרים וכאלו אם שלה קרינן בהו. ור"א מחייב אף בזכר משום דכתיב בהו דגירה לא שנא זכר ולא שנא נקבה.
ורבנן סברי דאפי' בקורא פטרי. וזה דוקא בזכר אבל נקבה דברי הכל חייב בקורא.
דהא לא נחלקו אלא בקורא זכר דמשמע אבל בנקבה כ"ע מודו דחייב: איברא דקשה על רבינו אמאי לא אמר דבקורא נקבה רובצת על ביצים שאינן מינה שחייב לשלח ואם לא שלח לוקה: וראיתי לרבינו בפי' המשנה שכתב וקורא. הוא עוף ידוע והמין הזה רובץ הזכר מהן כמו שרובצת הנקבה ולפיכך נחלקו בזכר הקורא בלבד כמו שנמצא רובץ אבל הזכר מכל שאר מין הכל מודים שהוא פטור והלכה כחכמים עכ"ל.
הרי הוא דעתו דלאו משום שדרכה לרבות על מין שאינו מינה אלא שדרך הזכר לרבות על מינו כמו האם ובהא פליגי על הזכר אם חשבינן ליה כמו האם וזה דלא כמימרא של ר"א ראשונה דמיירי על שהיא רובצת על ביצים שאינן מינה. לכן נלע"ד דרבינו סובר כיון דבש"ס לבסוף אמר תנ"ה זכר דעלמא פטור קורא זכר ר"א מחייבין וחכמים פוטרין. משמע דבהאי הוא דפליגי על הזכר דוקא ורובץ על ביצי מינו ר"א מחייב דהוא כמו האם ורבנן פטרי דבזכר פטור. דבעינן והאם רובצת וכמו שפירש הוא למתניתין.
ודלא כמימרת ר"א ראשונה וא"כ כפי זה דבקורא נקבה ברובצת על ביצי מין אחר היא כמו שאר נקבות דשאר עופות דבעי ר' זירא ולא איפשיטא. ולהכי רבינו לא חילק בקורא נקבה וכן ראיתי שהרי"ף לא הביא מימרת ר"א ראשונה דודאי דס"ל דלאו הלכתא.
כיון דהש"ס הביא תנ"ה וכו' משמע דבהכי הוא דאיירי מתניתין. ומה שאמרו בש"ס על מה דבעי למפשט אביי הן בעיא דר' זירא ודחי ליה דילמא בקורא .
הוא לפי סברא דר"א במימרא ראשונה. ואע"פ שלבסוף דאמר תנ"ה הוא דלא כמימרת ר"א ראשונה ואם כן הדר הפישוט דפשיט אביי קם ליה.

דהא אזלא לה הך דחייה מ"מ כיון דהש"ס עסיק למדחי ליה הך פישוט אף ע"ג דלבסוף אזל ליה הך דחייה. מ"מ הרי לא ניחא ליה בהך פישוט.
ואפשר דהיה יכול למצוא דחיה אחרת לכן כתב רבינו דלא לקי: וראיתי מה שכתב הרא"ש על דברי הרי"ף וגם מ"ש מר"ן הב"י ומה שנלע"ד כתבתי ודוק: דין י"ב שחט מקצת סימנים בתוך הקן קודם שיקחנה חייב לשלח ואם לא שלח אינו לוקה ע"כ. כתב מר"ן בכ"מ והטור היה גורס בדברי רבינו שחט קצת סימנים משמע דאאם קאי והר"ן ג"כ כתב שנראה מדברי רבינו דאאם קאי וכו' תמיה אני דאיך שייך לפרש דקאי אאם והא בבעיא קאמר מהו מי אמרינן כיון דאילו שביק להו מטרפי בעינן לך ולא לכלבך וזאת הדרשא לא נאמרה אלא על האפרוחים שהם נלקחים: ועוד קשה דאם על האם קאי כיצד הוא הבעיין אומר כיון דאילו שביק להו מטרפי בעינן לך ולא לכלבך דמשמע דהאם טרפה פטורה.
והא קאמר בש"ס קודם אפרוח שאמו טרפהחייב לשלח ומה שאמר הר"ן וא"א לומר כן דא"כ אמאי אינו לוקה מ"ש מאם טרפה הוא אומר על דברי דאם כוונתו על האם אמאי אינו לוקה מ"ש מאם טרפה. ואני קא מקשה דאיך אפשר לומר דרבינו קאי על האם והא בבעיא קאמר כיון דאילו שביק להו מטרפי דמשמע דהאם טרפה פטור מלשלח והא כבר אמר אביי דאם טרפה חייב לשלח: הן אמת דמדכתב רבינו דין זה אחר שכתב היתה האם טרפה חייב לשלחה משמע דאאם קאי דאם על האפרוחין היה לו לרבינו לכתוב זה סמוך לדין האפרוחים שכתב היו האפרוחים טרפות הרי אלו כביצים מוזרות ופטור מלשלח: אבל מ"מ ודאי ופשוט דרבינו קאי על האפרוחים ומה שכתב כאן הוא משום דבש"ס בעיא דרב הושעיא היא אחר וסמוך למה שאמר אביי אפרוח שאמן טרפה חייב בשלוח להכי קבעה ג"כ הכא סמוך לה: דין ט"ו היתה יושבת בין האפרוחים או בין הביצים ואינה נוגעת בהן פטור מלשלח ע"כ.
מה שכתב רבינו ואינה נוגעת בהן. הנה ריהטא דסוגיא מוכחא דנוגעת בהן בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא דהא ללי"ק אמר מאי לאו על גביהן דומיא דביניהן מה ביניהן דנגעה בהו אף על גביהן בהו הרי פשיטא ליה לש"ס דנוגעת בהן.
ומה שדחה לו לא על גביהן דומיא דביניהן מה ביניהן דלא נגעה עלייהו. הכוונה דלא נגעה עליהן מלמעלה אלא מן הצד.
דלהכי בתחלה אמר נגעה בהו ובדחייה אמר עלייהו. ובודאי כך הוא דאי לאו הכי מאי קא דחי ליה לא על גביהן דומיא דביניהן.

מה ביניהן דלא נגעה מהיכן פשיטא ליה דלא נגעה עד שאתה מדמי על גביהן. דבתחלה שאמר דלא נגעה בהו הוא כמ"ש רש"י דעל בעינן יעו"ש.
אבל בהא דלא נגעה עלייהו מלמעלה ודאי כך הוא דיושבת ביניהן קתני וכן כלישנא בתרא דבתחלה רצה לסיועי מאי לאו על גביהן דומיא דביניהן מה ביניהן דלא נגעה עלייהו וכו' ודחי ליה לא על גביהן דומיה דביניהן מה ביניהן דנגעה בהו אף על גביהן דנגעה בהו וכו'. ובודאי שמזה הוא מ"ש הר"ן וז"ל וסוגיין מוכחא דאף על גב שנוגעת בהן מן הצד פטור.
ומשום זה כתב ולפיכך לא נתכוונו לי דברי הרמב"ם שכתב היתה יושבת בין האפרוחים או בין הביצים ואינו נוגעת בהן פטור מלשלח ע"כ: עוד הקשה הר"ן על דברי רבינו דפטר בהיתה מצד הקן וכנפים נוגעות מצד הקן דאמעופפת הוא דאתמר: ונלע"ד לתרץ קושיות אלו במה שנדקדק בדברי רבינו במה שכתב וכן אם היתה בצד הקן וכנפיה נוגעות בקן מצדו פטור מלשלח.
דמשמע דאפילו אינה מעופפת ואמאי והרי לדעתו דביושבת ביניהם אם היתה נוגעת בהם חייב לשלח. דמוכרח לומר דלדעתו דמצד הקן גרע מיושבת ביניהם ולהכי אפילו יושבת מצד הקן וכנפיה נוגעות מצדו פטור וכד אמרו מתניתא בנוגע מן הצד הכי קאמר.
אבל מעופפת דמתניתין איירי מלמעלה וכנפיה נוגעות בקן דהוא משום כיון דהיא על הקן מלמעלה דומיא לרובצת. וא"כ לפי זה שאינה מלמעלה אלא מן הצד של הקן שאינה דומה לרובצת כלל אפילו אינה מעופפת אלא יושבת פטור מלשלח כיון שאינה אלא מצד הקן נוגעת.
ודוק מינה הא אם היתה יושבת ביניהן ונוגעת בהן חייב לשלח. אם כן מה שהש"ס הוה פשיטא ליה דאיירי בנוגעת בהן כמש"ל משום דהיה ס"ד דעל בעינן ואע"פ שנוגעת.
אבל כדאוקמו להאי מעופפת דקתני מתניתא הוא מן הצד ולא על הקן שדמי לעל האפרוחים. הדרינן אמרינן דמה דאמרה ברייתא היתה יושבת ביניהן פטור הוא בדלא נגעה בהן אבל אם נגעה בהן חייב לשלח.
ומה דקתני אחר כך היה מעופפת ולא קתני היתה יושבת בצד הקן אפילו כנפיה נוגעת בקן פטור משום דקתני על גביהן חייב לשלח תנא היתה מעופפת אפילו כנפיה נוגעות בקן פטור ואוקמו לה בש"ס בנוגע מן הצד אבל הוא הדין ביושבת מצד הקן פטור.
ובמעופפת כתב למעלה דין י"ג היתה מעופפת אם כנפיה נוגעות בקן חייב לשלח דהוא איירי מלמעלה דכך משמעות מ"ש אם כנפיה נוגעות בקן וכמו שאוקמו לה למתניתין הכי ודוק: דין י"ז היתה רובצת על אפרוח אחד וכו' אלא שדיבר הכתוב בהווה ע"כ.

כתב מר"ן בכ"מ ומ"ש רבינו לא נאמר אפרוחים או ביצים איני יודע לו טעם עכ"ל. קושייתו היא מבוארת דאיך תלה הטעם שדיבר הכתוב בהווה והלא לאפרוח אחד אצטריך משום קן קן מכל מקום ולקן על פני המים משום הנותן בים דרך וקן על גבי בעלי חיים משום דכתיב ואדמה על ראשו.
ונלע"ד דכוונת רבינו דלמה כתב קרא אפרוחים או ביצים כיון דכתיב קן קן מכל מקום. וג"כ כיון דכתב דרך ומשמע אפילו על פני המים או על גבי בעלי חיים משום ואדמה על ראשו.
למה כתיב בכל עץ או על הארץ דמשמע דבעינן שיהיה על העץ ממש ועל הארץ ממש. היה לו לכתוב דבר שהוא מבואר לאלו- דהא על בעלי חיים אצטריך לקרא דכתיב בדברי קבלה לזה אמר שדיבר הכתוב בהוה שכן יהיו אפרוחים הדבה וביצים הרבה ודרך הקן להיות בעץ או על הארץ.
וכמו שאמרו על בשר בשדה טרפה שדיבר הכתוב בהווה: דין י"ח אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהן וכו' כשם שאינו יכול לזכות בהן לאחרים כך הוא לא תזכה לו חצרו. כתב מר"ן בכ"מ ונ"ל דהאי לאחרים ט"ס וצריך למוחקו.
וכתב הלח"מ וז"ל וי"ל דלעצמו זכי דאין אדם יכול ליקחם מחצרו כלל וכו' לז"א שנהי שאין אחר יכול ליקחם מ"מ אין יכול לזכותם לאחרים וכו' לא ידעתי מאי קאמר דהא בש"ס. אמרו וכל היכא דלא מצי זכי חצרו נמי לא זכיא ליה- אלמא איהו לא מצי זכי מקרי.
וגם בעובדא דלוי בר סימון א"ל זיל טרוף אקן דליגבינהו וקנינהו אלמא דלעצמו לא זכי עד שיגבינהו ומקרי לא זכי לעצמו אי לא אגבינהו: ועוד דהא אם עבר ונטלן מתחת האם גזל ליכא וכמו שכתב שם רש"י ואם כן לעצמו נמי לא זכי. אבל נלע"ד דלא לימחות לאחרים דס"ל רבינו דהא אמרו בש"ס וכיון דלא מצי זכי חצרו לא זכיא ליה לאו לעצמו קאמר דהא יכול לטרוף בקן עד שהוגבהה האם.
וגם האפרוחים ויזכה באפרוחים בהגבהה אם היה שלא בחצרו וכיון דמצי זכי במקום אחר חצרו קונה לו. לכן הוא מפרש דהכי קאמר כיון דאיהו לא מצי זכי לאחריני כל שלא הגביהה אין חתרו קונה לו.
ואה"נ אי טריף הקן עד שהוגבהה האם קניא ליה כיון חצרו בלא הגבהת האפרוחים דחצרו קניא ליה כיון שהיה יכול לזכות לאחרים אחר הגבהת האם וכמו שכתב הר"ן דבטריף הקן עד שהוגבהא האם קניא ליהחצרו לביצים והוי מזומן ופטור כן נ"ל לפרש

בדוחק בדעת רבינו כדי שלא למחוק לאחרים: דין י"ט אסור ליטול אם על הבנים ואפי' לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה ואם לקח חייב לשלח ואם לא שלח לוקה ע"כ.
הנה מ"ש רבינו ואם לא שלח לוקה כבר ביאר רבינו בהלכה ראשונה דוקא בשמתה קודם שישלחנה. שכך כתב וכן אם מתה קודם שישלחנה לוקה ואם שלחה אחר שלקחה פטור ע"כ.
וכתבתי שם דרבינו ס"ל קיימו ולא קיימו וכגיר' הרי"ף שגריס כך בדברי ר' יוחנן וכפירוש אחרים שכתב הר"ן ובלמדי עכשיו סוגיא זו קשה לי. דמשמע דפירוש קיימו ולא קיימו הוא כדברי רש"י ולא כפירוש אחרים שהרי כשתירץ שם לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עבריה.
עשה הוא דאיכא ליתי עשה ולידחי קמ"ל. קא פריך ליה הניחא למאן דתני קיימו ולא קיימו.
אלא למאן דתני בטלו ולא בטלו כמה דלא שחטה לא עבריה ללאו ע"כ. ואם כדעת רבינו שאינו לוקה אלא עד שמתה.
והוא ס"ל קיימו ולא קיימו וכפירוש הנז'. גם למאן דתני קיימו ולא קיימו לא ניחא.
דכל כמה שלא מתה לא עבריה ללאו. דמזה מוכרח דפירוש קיימו ולא קיימו הוא כפירוש רש"י שם.
וז"ל לא קיים עשה שבה תוך כדי דיבור דקיימא לן תוך כדי דיבור כדיבור דמי כי עבר על התראה חייב אפילו שלחה אחר זמן. הכא נמי איכא למימר עבריה ללאו משלקחה ולא שלחה.
והשתא עשה הוא דאיכא ע"כ: ונראה דרבינו הכי מפרש לה הניחא למאן דתני קיימו ולא קיימו דכשהתרו בו לא תקח ולקחה ושלחה בכל זמן פטור. ואע"פ שעבר על לאו דלא תקח.
דלכך נתקו הכתוב לעשה לומר אם עברת על אזהרה זו עשה זו והפטר. לא קיים עשה שבה כגון שמתה או שברחה חייב דמ"מ משעה שלקחה עבריה ללאו.
אלא דהכתוב נתקיה לעשה שאם ישלח אח"כ יפטר. אבל למאן דתני בטלו ולא בטלו עד שיבטלו בידים.
כגון ששחטה הוא שחייב. וכל זמן שלא בטל בידים אע"ג שמתה מאליה לא מקרי עבר אהתראה.
א"כ כל זמן שלא שחטה לא עבריה ללאו. דבעמוד ושלח והפטר קאי ואכתי לאו ועשה הוא: והשתא קשה על דברי רבינו שכתב ואם לקח חייב לשלח ואם לא שלח לוקה

שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה והא אמרו למאן דתני קיימו ולא קיימו עבריה ללאו ועשה הוא דאיכא: ונלע"ד דרבינו סובר כיון דאח"כ אמרו אלא אמר מר בר רב אשי כגון שנטלה על מנת לשלח דלאו ליכא עשה הוא דאיכא דהוא דלא כהך שינויי דמעיקרא. אלא דבאם נטלה על מנת שלא לשלח ועדין איכא ללאו ולא כמ"ש דלאו עבריה. דכיון דאמר רחמנא תשלח ואפי' שכבר לקחה שאם לא שלח קאי בלאו דלא תקח דהיינו שלא ישאיר האם אצלו: וראיתי מה שכתב מר"ן בכ"מ דהקשה על רבינו וז"ל אבל אכתי קשיא דהיינו לר' יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע וכו' ואם כן מעיקרא אין כאן אלא ל"ת וצ"ע עכ"ל .

וזה תימה דכך היה לו להקשות שפיר דהא כד מקשה ליה טעמא דכתב רחמנא תשלח הא לאו הכי הוה אמינא לדבר מצוה לא עשה ולא תעשה הוא. ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

קא פריך אליבא דרבנן ועלה תירץ לו לא צריכא וכו'. אלמא דאם לקח אליבא דרבנן ליכא ל"ת.

ומדברי רבינו נראה דאפילו בשלקח איכא עשה ולא תעשה. דזה כוונת דבריו במה שאמר ואם לקח וכו' ואם לא שלח לוקה שאין עשה וכו' אבל קושייתו דאפילו בשלא לקח ליכא עשה ול"ת משום כיון דסברי רבנן דמשלח ואינו לוקה.

קרא הכי משמע לא תקח האם ואם לקחת שלח. ואם כן מעיקרא אין כאן אלא לא תעשה. זאת אינה קושיא על רבינו דבגמרא הכי אמרי אלא טעמא דכתב רחמנא תשלח הא לאו הכי הוה אמינא לדבר מצוה לא. עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה ע"כ.

אלמא דמעיקרא איכא עשה ול"ת. וזה אמרי אליבא דרבנן מדקא מתרץ ליה על קושייתו ואמר לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עבריה עשה הוא דאיכא.

ואם אליבא דר' יהודה כשעבר ושקלה ליכא אפילו עשה. דהוא אמר לוקה ואינו משלח וכן הוא להדיא דקאמר אח"כ הניחה למאן דתני קיימו ולא קיימו וכו'.

דזה לא שייך לרבי יהודה דאית ליה לוקה ואינו משלח. ואח"כ קא מקשה לסברת רבי יהודה ואמר ותו לרבי יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע אפילו עשה נמי ליכא.

דהשתא הוא מקשה מסברת ר' יהודה. דודאי פשיטא ליה דלרבנן מעיקרא נמי איכא עשה ולא תעשה הוא תשלח ולא תקח.

וליכא קושיא על רבינו מזה וגם על מה שכתבתי דהיה לו להקשות דבש"ס כד מקשה וכו' אלמא דאם לקח דאליבא דרבנן ליכא לא תעשה. ומדברי רבינו נראה דאפילו בשכבר לקח איכא עשה ולא תעשה.

קושיא זו תתורץ נמי במה שתירצתי על מה שהקשיתי על דברי רבי' לעיל. והא אמרו למאן דתני קיימו ולא קיימו עבריה לאו ועשה הוא דאיכא.

דתירצתי דרבינו סובר כיון דאחר כך אמרו אלא אמר רב אשי וכו' דהוא דלא כשינויי קדמאי אלא כיון דניטלה על מנת שלא לשלח עדיין איכא לאו ולא עבריה ודוק: פרק י"א דין ח' דם הניתז ושעל הסכין אם אין שם דם אלא הוא חייב לכסות כתב מר"ן בכ"מ וכבר כתבו התוספות והרא"ש דלגירסת רש"י ר"י לפרש דברי ת"ק בא בין במתניתין בין בברייתא ע"כ.

הנה לפי דברי רש"י דאמר ושלשה מחלוקות רבנן סברי כוליה בעי כיסוי ולר' יהודה אפי' דם הנפש לא בעי כסוי אלא מקצתו וכו'. ולרבן שמעון בן גמליאל דם הנפש כוליה בעי כסוי ע"כ.

הרי משמע דגירסתו גריס בבריתא בתרייתא מלמד שכל דמו חייב לכסות אם כן מצינן למימר מאי דאמרי בש"ס ורבנן. היינו ת"ק דרשב"ג.

דמשמע דבברייתא קמייתא לא גריס אלא הכי דם הניתז ושעל הסכין וכו' אר"י וכו' מצינן למימר דר"י בא לפרש דהרי ליכא אלא שלש מחלוקות. דמה שאמר הכי על שני הברייתות בכללותם.

דבברייתא בתרייתא ת"ק אמר כל דמו חייב לכסות. דלא כדברי המתניתין ודלא כדברי הברייתא קמייתא.

אם כן מתניתין דקתני וכסהו מלמד שדם הניתז ושעל הסכין חייב לכסות דר"י בא לפרש וכן בברייתא קמייתא ובבתרייתא פליגי ת"ק ורשב"ג דת"ק ס"ל דבעי כל הדם לכסות ורשב"ג ס"ל דם הנפש כולו בעי לכסות כן נ"ל לפרש דבריו הכא לפי דברי התוספות ולפי דברי הרא"ש וכנ"א הכתובה בגליון שם.

אבל בב"י בסי' כ"ח כתב דהגירסא בברייתא בתרייתא הכי תנייא אידך דם הניתז ושעל אגפים חייב לכסות רשב"ג אומר בד"א לזמן שלא כסה דם הנפש אבל אם כסה דם הנפש פטור מלכסות במאי קמיפלגי וכו' וכתב דרש"י פירש שלשה מחלוקות הן וכו' דנראה דאף ע"ג דלא קתני בברייתא בתרייתא מלמד שחייב לכסות כל דמו.

אפ"ה משמע הכי דת"ק סבירא ליה דחייב לכסות כל דמו. דהכי משמע מדברי רשב"ג דאמר בד"א בזמן שלא כסה דם הנפש.

אבל אם כסה דם הנפש פטור מלכסות. ומבואר דלא גריס בברייתא קמייתא מלמד שכל דמו חייב לכסות וכתב על' זה וכתבו התוספות והרא"ש דלפי גירסא זו ר"י בין במתניתין בין בבריתא לפרש דברי ת"ק אתא וכו' ומ"מ כוונת דבריו כמו הכא וכמ"ש: דין י"א במה מכסין וכו' ובחול הדק שאין היוצר נ צריך לכותשו כתב מר"ן בכ"מ ופירש"י ללישנא קמא אין.

היוצר צריך לכותשו כיון דמפרך ביד ללישנא בתרא דאמר כל שהיוצר צריך לכותשו אפילו כתישה כל דהו. וכתב הרא"ש על זה ולפירושו הלכה כלישנא בתרא לחומרא.

ורב אלפס לא הביא כי אם ל"ק משמע דמפרש איפכא ע"כ. פירוש לפי דברי רש"י לישנא בתרא היא לחומרא דללישנא קמא כל דצריך ולא צריך מכסין בו וללישנא בתרא אין מכסין.

אבל הרי"ף שלא הביא אלא לישנא קמא משמע דלישנא קמא היא לחומרא דלהכי הביאה. דהוא מפרש איפכא מדברי רש"י.

דמפרש הכי כל שאין היוצר צריך לכותשו כלל. אבל צריך ולא צריך ואיכא דכתשי כי האי גוונא ואיכא דלא כתשי אין מכסין בו.

אבל ללישנא בתרא דקאי אסיפא הכי קאמר כל שהיוצר צריך לכותשו הוא דאין מכסין בו אבל בצריך ולא צריך. דאיכא דכתשי ליה ואיכא דלא כתשי ליה מכסין בו והנה רבינו דכתב דברי לישנא קמא מוכרח לומר דכוונת דבריו שאין היוצר צריך לכותשו כלל.

דהוא מפרש כדברי הרי"ף ולישנא קמא לחומרא. ומה שלא הוסיף לומר כלל הוא משום דנקט דברי הש"ס .

אבל הטור והש"ע הוסיפו לומר כלל דכולהו אזלי לדעת הרי"ף דלישנא קמא לחומרא כנ"ל: דין י"ג ומותר לכסות בעפר עיר הנדחת כתב מר"ן בכסף משנה שם בסוף הפרק ומסיק רבא טעמא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ע"כ: הנה לפי ריהטא דש"ס דרבא בא לומר דאפילו עפר אפרה נמי מותר דהא אמרי הכא כל דמכתת מעלי לכסוי דנראה דאיירי על אפרה: וקשה לי דא"כ למה לא ביאר רבינו דאפילו בעפר אפרה מותר: ונ"ל לומר דרבינו ס"ל דאדרבא פשט משמעות עפר עיר הנדחת הוא על אפרה אירי דהא בש"ס בתחלה קא מקשה עלה ואמאי איסורי הנאה.

ותירץ לו לא נצרכה אלא לעפר עפרה. אלמא דפשטה הוא על אפרה.

אלא דמכח קושית והא איסורי הנאה הוא דקא מוקים לה זעירי לעפר עפרה. ורבא קא מוקים לפשטה דהוא על אפר אפרה ולא קשיא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו לכן תפס רבינו לשון המימרא עפר עיר הנדחת: ולא ידעתי דאמאי הרב לחם משנה כתב הטעק

דזעירי דמשמע ליק דרבינו איירי בעפר קרקעה: דין י"ד השוחט צריך שיתן עפר למטה וכו' אבל לא ישחוט בכלי ויכסה בעפר ע"כ .
ראיתי לדקדק בדברי רבינו דבפרק שני כתב ולא ישחוט בתוך הכלים. ואח"כ כתב שוחטין לתוך כלי.
מלא מים עכורים. ואמאי שוחטין והרי כבר כתב ולא ישחוט בתוך הכלים: ונ"ל שלא אסר רבינו בתוך הכלים אלא בכלים ריקנים שלא יאמרו דמקבל דם לע"א.
ובכלים מלאים אע"ג דליכא האי חששא. הוא משום שלא יאמרו לצורתו הוא שוחט.
אבל לתוך מים עכורין ליכא שום חששא מהנך. וכיון שכן מה שכתב אבל לא ישחוט בכלי ויכסה בעפר.
דמשמע שהוא משום שצריך עפר למטה אבל אינו אסור לשחוט בכלי. הוא משום דהכא נמי ליכא הך חששא דמקבל דם לע"א.
שהרי הוא מכסהו תכף בעפר. וכמו ששוחט לכלי מים עכורין דליכא בהו הך חששא כמ"ש.
ולכן אם לא היה הטעם דבעי עפר למטה היה מותר. כיון דמכסהו בעפר דליכא הך חששא דמקבל דם לע"א כן נ"ל.
וראיתי' להלח"מ שפירש כגון ששחט על גבי כלי וכו'. ולדידי חזי לי דאין זה משמעות דברי רבינו שכתב אבל לא ישחוט בכלי דמשמע שבתוך הכלי.
וממה שאמר אבל לא ישחוט בכלי ויכסה בעפר. משמע דאי לאו טעמא הוא מותר לשחוט בכלי.
עוד ראיתי שהרב הנז' בדיבור הקודם שתירץ על הקושיות שהקשה ואמר שכל אלו החכמים שהזכיר תירצו דודאי רבי נתן בר יוסף פליג אמתניתין דלא ס"ל גרידא וכו' יעו"ש. ואנכי איש צעיר עלה בדעתי לומר כיון שרבינו לא הזכיר הך דרבי נתן ברבי יוסי. ודאי דס"ל דלאו הלכתא היא כיון דמתניתין דידן סתמא קתני נתערב בדם בהמה או בדם החיה רואין אותו כאילו הן מים. ובגוונא אחרינא ליכא שום ענין לדינא.
ואח"כ ראיתי שגם הרי"ף והרא"ש השמיטוה להךברייתא דרבי נתן שודאי שמשום זה השמטוה: דין ט"ו ומי ששחט הוא יכסה וכו' שזו מצוה בפני עצמה ואינה תלויה בשוחט לבד ע"כ. נראה דפירוש דברי רבינו שאין עיקר הכיסוי משום השוחט ששחט אלא שרחמנא אמר שדם שפיכתן צריך שיהא מכוסה אלא שלכתחלה צריך שהשוחט הוא יכסה דכן משמע מקרא זה.

אבל בש"ס הביאו ברייתא דהוא משום מדכתיב ואומר לבני ישראל אזהרה לכל בני ישראל ורבינו עדיף ליה טעמיה כיון דלא נפקא מחילוק הטעמים לדינא: דין ט"ז וכשמכסה וכו' שאין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא והצילנו מלמשש בחשך וכו' וכן הוא אומר נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי נראה דפירוש דבריו שכל המצות הם לטובתינו לאור בנתיבות היושר לכן עלינו לכבד המצוה שעשה עמנו חסדים גדולים כאלה.

ה' יעזרנו על דבר כבוד שמו כל ימי חיינו. אכי"ר: בריך רחמנא דסייען עד כען ללמוד דברי רבנן תושלב"ע