

הקדמת המחבר גרסינן בשבת דף פ"ח ע"ב בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו וכו' אמר להם למצרים ירדתם לפרעה נשתעבדתם תורה למה תהא לכם כו' כלום אתם עושין מלאכה כו' משא ומתן יש ביניכם כו' לא תרצה לא תנאף לא תגנוב קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם מיד הודו לו וכו': וראוי לנו להתבונן במאמר הזה מה עלתה על דעתן של מלאכי השרת שינתן להם התורה לקיים מצותיה מה שאין להם שייכות לשום מצוה שבה, וכמו כן סיפורי התורה הם מאבות ובני ישראל מירידתם למצרים ויציאתם משם ורוב המצות תלויין בזה זכר ליציאת מצרים, ומכ"ש שיאמר להם אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וזה מבואר הביטול.

גם יש לדקדק בלשון למה תהא לכם והוי לי' לומר למה לכם, גם יש להקשות שמצינו שהחזיר הקב"ה התורה על שעיר ופארן ולא רצו לקבלה והלא גם הם לא ירדו למצרים ולא נשתעבדו לפרעה: לכן נראה לי שנתכוין בעל המאמר הזה לומר לפי שיש בקבלת התורה שני דברים האחד הוא קבלת המצות לעשות אותם כפי מה שנצטוו, והשני הוא שניתן להם התורה במתנה כמ"ש ויתן אל משה ככלותו שניתנה לו במתנה, וענין מתנה זו שישלטו בה הם ויחדשו בה דברים והם גופי תורה כמו שאמרו פרק הזהב לא בשמים הוא כבר נתנה תורה לארץ ואין אנו משגיחין בבת קול, הרי שנתנה תורה לישראל לדון בה על פי שכלם שכל האנושי וכאשר יאמרו כן יקום ועל פיהם יהא כל ריב וכל נגע וכל משפט התורה לא שישאלו כל דבר באו"ת או על פי נביא, כי כאשר נתנה לישראל לא בשמים היא רק הם שולטין בה כפי שכלם, וזה שאמרו לא נתנה תורה לישראל אלא מפני שהן עזין ופירש"י להתיש כחן, והיינו שניתנה להם שישתדלו בה ביגיעות רבות עד שיוציאו הדברים לאמיתתם וזה באמת מתיש כח לא עשיית המצות בלבד: ועל דבר זה ערערו מלאכי השרת שהם רצו שישראל יקיימו מצות התורה כפי אשר יסכימו עליהן מן השמים וישאלו ע"פ נביא או באו"ת לא שישלטו בה כחפצם, ועל זה השיב מרע"ה שתי תשובות גדולות, תשובה ראשונה על פי מה שאמרו ג' מתנות נתנו לישראל וכולן לא נתנו אלא ע"י יסורין תורה וא"י ועוה"ב, הרי שלא זכו ישראל לאותה מתנה טובה רק ע"י יסורין דהיינו ע"י שעבוד במצרים, וזה שאמר להם כלום למצרים ירדתם לפרעה נשתעבדתם תורה מאיזה צד תהא לכם ולמה תזכו עתה בדבר מה שלא זכיתם עד הנה וישראל זכו בה ע"י יסורין ושיעבוד במצרים שנאמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וכמו כן מה שהי' רוצה ליתנה לשעיר ופארן לא היה רק לקבל עליהם עשיית המצות לא שתנתן להם במתנה כמו שנתנה לישראל, וכמו שנצטוו ז' מצות רצה ליתן להם כולם הלכך אף שלא נשתעבדו במצרים היו יכולין לקבל עליהם מצות, אבל טענת המלאכים שלא הי' על עשיית המצות רק שהם ישלטו בה, יפה השיב מרע"ה שאין להם זכות זה שלא נשתעבדו לפרעה כישראל שזכו במתנה זו ע"י יסורין: ובזה תבין היטב מה שפירש"י ז"ל סוף פרשת תבא בפסוק ולא נתן ד' לכם לב לדעת וכו' עד היום הזה, וכתב רש"י ז"ל שם שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי וכו' ובאו כל ישראל לפני משה וא"ל משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו ומה אתה משליט את בני שבטך עליה ויאמרו לנו למחר לא לכם נתנה לנו נתנה ושמח משה על הדבר ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם וכו'.

ויש להפליא במאמר הזה מה מקום יש לטענת בני ישראל לחוש שיאמרו להם הכהנים לא לכם נתנה שהרי בכל המצות כולן מפורש בתורה דבר אל בני ישראל והרבה מצות אינם שייכים רק לישראל כגון לפדות בכורים וליתן תרומות ומעשרות והיאך יעלה על הדעת כי לא יקיימו ישראל המצות רק הכהנים, גם יש לדקדק שאמרו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו כי מאחר שאמרו וקבלנו את התורה למה הוסיפו לומר ונתנה לנו, ולפי מה שכתבתי הדברים מבוארים כי הם חשבו אשר הוא משליט על התורה רק הכהנים בלבד ועל פיהם יהא כל ריב וכל נגע והם יחדשו בה דברים ומהם יבקשו תורה ולהם נתנה במתנה ואין לישראל רק לקיים המצות בלבד כפי אשר יורו הכהנים והלויים, ועל זה צעקו אל משה מאחר שגם אנו קבלנו התורה דהיינו קבלת המצות ממילא גם לנו נתנה במתנה כמו לכם ורשות נתונה לכל ישראל להגות בה ולחדש בה דברים ע"י היגיעה וההשתדלות בה לא הכהנים הלויים דוקא, ובזה שמת משה מאד על הדבר על כי ראה חשקם לעסוק בתורה לייגע עצמם בה כי זה הוא עיקר רצון הקב"ה מהם ואמר להם היום הזה נהיית לעם.

זו תשובה הראשונה: והתשובה השניה היתה כי לא יתכן להורות משפטי התורה רק למין האנושי שהם תחת סוג כל עניני התורה והמצות כגון גזילה גניבה ורציחה ובעלי מלאכות לידע איזה דבר נקרא מלאכה לשבות ביום השבת וכדומה לזה, אבל המלאכים שאין נופלים תחת סוג זה כלל ואין ביניהם כל אלה הענינים אין ראוי שישפטו הם בדברים הללו, כי כאשר לא נוכל אנחנו להשיג עניני העוה"ב על בורייך לפי שאין הגוף בעולם השפל הזה יכול להשיג ענינים חוץ ממנו כמו כן המלאכים שאינם תחת סוג עניני עה"ז אינן יכולין להשיג טבעי ב"א בעולם השפל בעלי גופים לכך אין ראוי להשליט על התורה רק שוכני בתי חומר, וזה שאמר להם כלום גניבה יש ביניכם וכו', וזה ברור לדעתי בפ"ה המאמר הזה: למדנו מכל הנ"ל דעיקר נתינת התורה לישראל במתנה היתה שילמדו אותה ויחדשו בה דברים כל אחד כפי שכלו רק שיאמר דברים הראויים לאומרם בדרך האמת, ועל דרך זה נהגו כל חכמי הדורות מלפנים זה בונה וזה סותר והכל לאמיתה של תורה, אמנם בדור הזה כמעט פסקה אותה מתנה, כי קמו מקצת חלושי הלב אשר לא יכלו לגשת אל הקודש מקוצר דעתם והטילו אימה יתירה ופחד גדול לחדש שום דבר אפי' אם פיו מפיק מרגליות נגד מה שימצאו היפוכו בדברי אחד מן המחברים ואפי' מן האחרונים וכ"ש אם קדם הרבה בזמן, באמרם כי אין לנו רק מה שכתבו לנו המחברים בקיצור פסקיהם ועליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע, ואנחנו היום כאלו התורה בשמים ולא לנו נתנה תורה ח"ו, ואם יקשה להם בדבריהם יתאמצו בכל עוז ליישב אפילו בדוחק גדול, וההרגל נעשה טבע לנטות מדרך הישר והאמת, ולא כן כתב הרמב"ן ז"ל בהקדמתו לספר המצות וז"ל והנני עם חפצי וחשקי להיות לראשונים תלמיד לקיים דבריהם ולהעמיד לעשות אותם לצוארי רביד ועל ידי צמיד לא אהי' להם חמור נושא ספרים תמיד, אבאר דרכם ואדע ערכם, אך כאשר לא יכילו רעיוני אדון לפניהם בקרקע אשפוט למראה עיני, ובהלכה ברורה לא אשא פנים לתורה, כי ה' יתן חכמה בכל הזמנים ובכל הימים לא ימנע טוב להולכים בתמים, עכ"ל.

הרי שעם כל חפצו ליישב דברי הראשונים ז"ל אעפ"כ לא נטה מדרך הישר ולא נשא להם פנים באשר שהם קדומים לו בזמן כי ה' יתן חכמה בכל הזמנים לכל מי שנתן לבו

לגשת אל הקודש ללמוד בדרך האמת לא לעסוק בפלפולים של הבל: והנה בעזה"י נמצא ת"י חיבור גדול על הלכות קידושין וגיטין גם על הלכות שחיטה וטרפות ומתנות כהונה ועלה על דעתי להביאם לבית הדפוס, ואחרי שובי נחמתי כי איני רוצה להכניס עצמי באיסורין חמורים כאלה אף כי ידעתי אשר לא יסמוך שום אדם על הכרעתי מ"מ לגודל חומר הנושא מנעתי עצמי מזה, אמנם בחיבור הזה על מסכת גיטין נתרציתי לדברי ידידי תלמידי המקשיבים לקולי ומסרתי אותו להם, וידעתי גם ידעתי כי ימצאו אנשים אשר יקומו עלי יען נטיתי מדרכי המחברים האחרונים שקדמוני, אכן אמרתי ויהי מה מאחר שלא חברתי החיבור הזה רק דרך פירוש וביאור בגמרא ותוס' בלבד לא להלכה ולא למעשה, ותועלת גדול יגיע ממנו למי שיעיין בו למען האמת והצדק לא לקנתר, כי ימצא בו דברים רבים ברורים ונכונים אשר לא שערום האחרונים וידעתי כי יכול להיות שיקשה עלי ג"כ במקום מן המקומות, ובזה אבקש לדון אותי לכף זכות, כי אני אינני בעל מלאכה הזאת בלבד כי טירדות רבות מוטל עלי מחמת עול הפרנסה אשר אין איש מתחזק עמי על אלה, ודבר זה קשה עלי מאד עד אשר כמעט אהור נסוגותי מגודל הטירדות אשר סבבוני, וד' יעזרני למען שמו להמציא לי מנוחה להסיר מעלי כל טירדא כדי שאוכל לשאת עלי עול התורה בלבד כאשר עם לבבי: דברי המחבר יעקב בן לא"א הרבני המופלג המנוח מהו' יצחק ז"ל געזונדהייט מילידי עיר פראגאבעזה"י במשנה המביא גט וכו' ובפני נחתם.

בגמרא מוקמינן מתניתן כר"א וכי לא בעי ר"א חתימה היכי דליכא עדים כלל אבל היכי דאיכא עדים בעי לשמה דמודה ר"א במזויף מתוכו. ולפי זה יש לומר דהיכי דהביא גט בלי עדים חתומים כלל רק למסרו בפני ע"מ סגי שיעיד השליח בפני נכתב לבד וכן משמע לכאורה מלשון המשנה לקמן ד"ט ע"א דקתני אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו משמע דפעמים שאין עליו עדים כלל.

אבל באמת ברור שלא האמינו לשליח רק בגט שחתומים בו עדים אבל כל שאין עליו עדים גט זה חספא בעלמא הוא ואף דר"א לא מצריך חתימה כלל היינו בגט הנכתב לפנינו אבל אם לא נכתב לפנינו ולא ידעינן מה טיבו פשיטא שאין ע"א נאמן כלל וכלל והא דקתני לקמן אם יש עליו עדים היינו עדים המכירין החתימות והא דפריך לקמן אי ר"א כתיבה בעי חתימה לא בעי הא בגט זה לכ"ע בעי חתימה ואי חתמו שלא לשמה והיינו שלא חתמו שזה גירש לזו הרי כאילו אין בו עדים כלל.

לק"מ דמ"מ כיון שאנו סומכין על מאמר השליח הזה משום דעדים החתומים בו מורין מצד עצמו שנעשה בהכשר רק דחיישינן למיעוט וסומכין בזה על השליח א"כ כל שאתה מאמינו שנכתב לשמה סגי בכך ואי אין אתה מאמינו מה יתן ומה יוסיף במה שיעיד על החתימה כיון דלאו מפיו אנו חיינן אבל באין שם עדים כלל אין לנו שום הוכחה מצד עצמותו שהוא כשר פשיטא שאין ע"א נאמן ותדע עוד שהרי לרבא דמפרש משום קיום פשיטא דע"כ בעי עדים חתומים בו דזהו עיקר עדותו של שליח על החתימה א"כ אי לרבה הוי סגי בלי ע"ח הוי קאמר נ"מ בין רבה לרבא בהא וע"כ דלכ"ע בלי ע"ח אין השליח נאמן כלל ולענין מה שיש לדקדק בכאן בענין מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה יתבאר במקום אחר ואין כאן מקומו: שם מן הרקם ומן החגר.

הא דלא קתני מרקם ומחגר כמו דנקט ר"א מכפר לודים וכן כל הכתמים הבאים מרקם ולא נקט מהרקם ואין ה' הידוע נופל בשם עצם פרטי כלל. ומזה נראה לי דודאי רקם גופא מא"י הוא כמו שפירש"י שהוא קדש וברד ושם ישב יצחק ולא יצא לעולם לח"ל ובאמת בש"ס מוכח להדיא דלאו בא"י פליג ר"ג רק בסמוכות ומובלעות פליג.

והיינו דנקט מן הרקם והיינו כלפי שאמר הת"ק שהביא מח"ל ממקום רחוק ממה"י קאמר הוא אפי' הביא מגבול הרקם כי רקם א"י וגבולו ח"ל שהוא עומד על הגבול ממש וכאשר תדקדק בפירש"י תראה שלא פ"י רק רקם וחגר לא כנזכר במשנה הרקם ומן החגר משום דר"ג לא זכר כלל שם המקום שהביא משם הגט רק מן גבול הרקם והסמוך לו ורש"י מפרש רקם גופא וחגר גופא מאין ניהו ומפרש דהם קדש וברד דהם מא"י ומגבולם וסביבותיהם הביא הגט וזה ברור: ולפי זה נראה לי דר"י דלקמן באמת פליג על ר"ג וס"ל דאפי' רקם עצמה הוי כח"ל לפי שהיא רחוקה מישוב א"י אבל אין זה דעת ר"ג דמוכח להדיא בש"ס דרק בסמוכות חולק ואפי' במובלעות מודה כ"ש בא"י גופא ועמ"ש בתוס' בד"ה מכפר לודים: שם והמביא ממדינה למדינה במה"י.

לא נתבאר לי מה ביקש לאשמועין בזה כיון דמוליך צ"ל כ"ש ממדינה למדינה במה"י דבין משום לשמה בין משום לקיימו איכא בהא ורחוק בעיני לומר דלא בא התנא רק להשמיענו דיוקא דאותה מדינה ומדינה למדינה בא"י שאין צ"ל: ומלבד זה יש להקשות לס"ד דלרבא במדינה למדינה בא"י צ"ל א"כ אין שום הפרש לדידי' בין מה"י לא"י בשום דבר והרי משנתינו מפורשת היא מראש ועד סוף דמה"י חלוק מא"י לענין זה ור"י ציין גבולות א"י כדי לידע ההפרש ביניהם ולרבא אין שום הפרש כלל: לכן נראה לי דעיקר כוונת זה התנא לומר במה שנחלקו ר"ג ור"א דאפי' סמוכות ומובלעות ג"כ צריך לומר שלא תחלוק במה"י ואהא פליג עלייהו דסמוכות ומובלעות לאו בכלל התקנה הן ולא אמרינן בהא שלא תחלוק במה"י רק כל שאנו רואין דשכיחי וגמירי אין צריך לומר רק המביא ממה"י והמוליך וכן ממדינה למדינה במה"י בהא וודאי אפי' שכיחי וגמירי צ"ל שלא תחלוק במה"י ומודה בהא לר"ג ור"א דלא פלוג רבנן בהו ואפי' שכיחי וגמירי וכן מוכח לקמן בהך פלוגתא דמביא גט בספינה דפליגו אי הוי כא"י או כח"ל וקשה נחזי אי שכיחי וגמירי או לא וע"כ דכל שהוא בכלל התקנה לא פלוג בהו רבנן אפי' שכיחי וגמירי ועיין מה שכתבתי בפירש"י בד"ה המביא ובתוס' לקמן דף ו' בד"ה מכי אתא: שם ואם יש עליו עוררין.

הרשב"א ז"ל נסתפק במה"י ויש עליו עוררין אי בעי קיום ואף דאמרינן לקמן אי עבדית אהנית היינו בא"י שאם אמר ואינו צריך לומר מעלינן לי' חד דרגא משא"כ בח"ל ע"כ. ויש לתמוה על דבריו דבש"ס לקמן ספ"ב מבואר להדיא דבח"ל לא מהני עירער דבעל ע"ש וכבר תמה עליו הרב ב"י בא"ה סי' קמ"ב אבל לדעתי דברי הרב ז"ל נכונים דמילתא דפשיטא הוא שלא נסתפק הרב ז"ל אליבא דרבה ג"כ דנימא ביש עליו עוררין דאפי' קיום חותמיו לא מהני רק שיתברר שנכתב לשמה.

דפשיטא כיון דסתם ספרי גמירי ורוב בקיאיין רק רבנן אצריך וסמכו על השליח הלכך כל שאומר השליח מה שהוצרך לומר כבר יצאנו מודי חשש זה ונעשה כא"י ממש ולא גרע ח"ל כשאמר בפני נכתב מא"י ולא אמר כלום רק דמספקא לי' להרב ז"ל דח"ל

עדיף מא"י דאפי' קיום חותמיו לא בעי אף דבא"י בעי כיון שלא אמר אבל כשאמר בפני נכתב עדיף מא"י ולא אמר דאפי' עירער לא מהני והיינו דלא נסתפק אלא לענין קיום בלבד אי בעי קיום או לא אבל לכ"ע בקיום סגי דלא גרע מא"י ולא אמר כלל: והשתא התם הכוונה בפשיטות דר"י קאמר בארץ דלאו על דיבור דידה סמכינן מהימנא ואיהו וודאי ס"ל טעמא משום לשמה כרבה תדע דאי ס"ל כרבא הרי כללא הוא הלכתא כרבה לגבי ר' יוסף ואנן כרבא דהכא קי"ל ועוד דמוקי ר"י למתניתן דהכל כשרין להביא הגט בח"ל ומכח בפני נכתב ואי משום קיום יהא סומא דהתם חלוק מאינך דמתניתן דבי' מהני קיום ובאינך לא וע"כ מכח לשמה כרבה ובכלהו לא מהני קיום.

ואהא פריך לי' אביי דנהפוך הוא דבארץ דע"כ מכח קיום אתינן עלה א"כ ע"כ בגט שאינו מקוים א"כ אי אתי מערער משגחינן בי' ומתכוונת לקלקל אבל בח"ל דמשום לשמה אתינן עלה שפיר קתני דנאמנת להביא. דבהא אי יערער לא מהימן ומצי מיירי בגט מקוים רק בא"י במקוים לא מצי מיירי דשוב אין כאן מה להאמין ובאינו מקוים יש חשש קילקול אבל בח"ל שפיר שייך להאמינה וקילקול ליכא אבל היכי דאינו מקוים בהא שפיר נסתפק הרב ז"ל אי מהני עירער דבעל בין לרבה בין לרבא: ועוד יש לומר שלא נסתפק הרשב"א ז"ל דמהני עירער דאפי' דיעבד כשניסת תצא דא"כ מאי מהני בפני נכתב כיון דמהני עירער גם הראי' שהביא מהא דקאמר אתי בעל מערער ופסול לי' וממה דמסיק לא אתי לאורועי נפשי' לא מוכח רק שלא תנשא אבל לא שתצא כשניסת ולא נסתפק רק שתנשא לכתחילה ושפיר קאמר האי חומרא היא דאי מצרכת לה תרי לא יוכל לבוא לערער לעכב הנישואין אבל בחד יבוא ויערער ויעכב הנישואין והשתא ממילא אין ראייה מהך דפ"ב דלקלקל ודאי אי אפשר רק בניסת ואז לא מהני עירער דבעל: ובהכי ניחא מה דמסיק הרשב"א ראי' מדלא תנן ברישא ואם יש עליו עוררין כמו בסיפא וקשה הא כתבו התוס' באמת דקאי ארישא ג"כ למאי דס"ד ולהנ"ל ניחא כיון דפשיטא לי' דאי ניסת לא תצא רק לכתחילה מספקא לי' א"כ אי אפשר דקאי ארישא דסיפא אפי' נישאת תצא ומזה דייק דברישא אפי' לכתחילה תנשא מדלא תנן ברישא לענין לכתחילה כדקתני סיפא לענין דיעבד ומ"מ הראשון עיקר: ודע דיש להסתפק בעירער זה אי דוקא בעירער שהוא מזויף אי אפי' בשאר פסולים כגון לשמה ומחובר וכדומה כמו בשטר דקי"ל צריך לקיימו ואף כאן נאמן בשאר פסולים במיגו דמזויף ומ"מ נראה לי דלא דמי דדוקא בשטר דבלי טענתו טענינן מזויף אמרינן הפה שאסר וכו' אבל בגט דלא טענינן מזויף שלא בפניו אין כאן רק מיגו דמזויף והוי לי' כמיגו במקומעדים דכל שהחתימות אמת אנן סהדי דבהכשר נעשה דבא"י בקיאינן לשמה וכן מחובר וכדומה ועמ"ש בספרי ת"י סי' מ"ו בזה: בפירש"י בד"ה המביא כל ח"ל קרי מדה"י לבר מבבל ואף דפליגי לקמן אי בבל כא"י או כח"ל משמע לי' להרב ז"ל דלכ"ע אין בבל בכלל מדה"י דמתניתן שאי היתה בכלל לא הוי מהני מה דשכיחי מתיבתא שלא תחלוק במדה"י כמ"ש לעיל דדוקא בסמוכות ומובלעות פליגי אבל בשאר מדה"י לכ"ע לא מהני שכיחי וגמירי ומדפליגי רב ושמואל בבבל אי שכיחי וגמירי או לא ש"מ דלכ"ע לאו בכלל מדה"י הוא ובזה מיושב קושית התוס' לקמן ד"ו ע"א בד"ה מכי אתא רב לבבל ויתבאר לקמן בס"ד בד"ה צריך וכו' ושליח זה הבעל עשאו שליח הולכה.

הנה לא ביאר הרב ז"ל דין שליח קבלה אם אפי' יאמר בפני נכתב לא מהני או להיפך דאין צריך שיאמר כלל ולקמן ספ"ב באשה עצמה שהביאה גיטה פליגי בה ודעת רש"י התם דנאמנת בלי בפ"נ כלל אך אין לדון מזה לשליח קבלה לפי טעמו של הר"ן שם ע"ש: ונראה לי ברור דשליח קבלה אינו צריך לומר כלל בפ"נ וכל כמה דלא אתי בעל ומערער מותרת להנשא ואי בא הבעל וערער לא מהני אפי' אמר ואף דבא"י אי עביד מהני שאני היכי דהוא שליח לגרש דהימניהו רבנן אבל שליח קבלה הרי הוא כע"א דעלמא.

ומ"מ בלי ערעור מותרת להנשא לא מבעי' לטעמא דרבה דלא שייך בשליח קבלה כלל דאם באנו לחוש לגטין שנתנו במדה"י אף אתה פוסל כל אנשי מדה"י דכולם בספק ממזרים דלא בקיאי לשמה וע"כ דסתם גט הניתן שם ניתן בפני ב"ד וב"ד בקיאי בכל דיני גטין ואפי' יגרש שלא בפניהם הקול יוצא שנתגרשה וב"ד חוקרין אי נעשה כדין ומהאי טעמא בחלה שליח ראשון שני אומר שליח ב"ד אני ומשמע דחלה בח"ל וע"כ לא חיישינן רק לגט שלא ניתן שם רק נכתב ונשלח לכאן והמון עם אין בקיאי אבל כל שנתגרשה בח"ל הוי כמו גרושה דעלמא מח"ל דפשיטא דמותרת להנשא בא"י וכמו כן לרבא לא תקנו חכמים להוציא אשה מחזקתה ולעשותה ספק מגורשת רק שתיקנו שלא לגרש בגט בלי קיום או בפ"נ אבל כל שנתגרשה בח"ל לא גרעו כזה מגט בא"י שאם יערער תקיים וכל כמה שאינו מערער מותרת להנשא בלי אמירתו של זה שלא יועיל אמירתו לסלק ערעור הבעל כיון שאינו שליח לגרש והיינו דלא נקט נ"מ בין רבה לרבא בשליח קבלה וע"כ דלכולי עלמא שליח קבלה דינו כמביא בא"י ממש: בתוס' בד"ה המביא גט וכו' לא הוצרך לפרש וכו'.

פי' הרב מהרש"א דבגמרא הוי להו לפרושי הכי כמו בפרק התקבל ולא על התנא קשיא להו והוא תמוה דמבואר בגמרא כאן כמעט בכל דבור דבגט אשה מיירי דקאמר איתחזיק איסורא ודבר שבערוה ולשמה ועגונא וחילוף שטרות ועוד דשם לא הוצרכו לפרש כלל אי הוי מיירי בגט אשה דהא לר"ח התם הוי מפרשינן בפשיטות גט אשה דהא פריך מינה לר"ה והוצרך ליפנו' גיטי ממון אבל גט אשה לא הוצרך לפרש כלל התם.

וברור דכוונת התוס' כיון דס"ס כוונת התנא התם באמרו גט סתם גיטי ממון א"כ הי' לו לתנא לפרש כאן גט אשה כיון דלשטרות נמי קרי להו גט ועל זה תרצו דברוב המקומות במסכת גיטין היכי דקתני גט סתם איירי בגיטי נשים מה שהוא מוכרח במקומו לפי הענין דבגט מיירי לכך לא הוצרך לפרש כאן ג"כ אבל היכי דלא מיירי מענין גיטין כלל כהך ברייתא דמייתי פרק התקבל דבב"מ נישנית בוודאי יכלו לומר גט סתם על גיטי ממון אבל בגיטין כיון דברוב המקומות מיירי בגט אשה במקום דמיירי בשטר הי' לו לפרש ומדלא פי' ממילא מוכח דבגט אשה מיירי ומ"ש עוד בענין י"ב שיטין עמ"ש בחידושי בא"ה: בד"ה ממה"י הא דלא נקט וכו' לאפוקי רקם וחגר.

ולפיר"י בתוס' סד"ה ואשקלון דרקם וחגר מא"י צריך לומר דבא לאפוקי כפר לודים ואף דאי הוי נקט ח"ל והוי ממעטינן רקם ותגר ממילא אימעט כפר לודים דהא חזינן דפליג ר"ג ברקם וחגר ומחיה בכפר לודים מ"מ חש התנא דלא נטעי דלא ממעט רק

רקם וחגר דהן מא"י אבל לא כפר לודים שלא תחלוק בח"ל לכך נקט מדה"י למעט כפר לודים ג"כ: בד"ה אף המביא מרקם.

משמע דברקם דרין בה ישראל וכו' לכאורה נראה דכוונתם דאי אין דרין בה ישראל רק שאירע שאחד בא לשם ושלח גט משם לאשתו שבא"י לא הוי תקנו בלא שכיח דלא גזרו רבנן בלא שכיח אך בש"ס לקמן משמע דרק אחר שלמדו דאינו רק גזירה שמא יחזור לקילקולו לא גזרו בלא שכיח אבל לא היכי דבעי מדינא אפ"ל בלא שכיח תקנו לומר.

ואולי סמכו על מה שכתבו לקמן ד"ה ע"א בד"ה אי הכי יכול דלמאי דמוקמינן אחר שלמדו כלהו מתניתן מוקמינן אחר שלמדו וא"כ ע"כ שדרין בה ישראל דאי לא שכיח שם ישראל לא הוי גזרו בהא למ"ד משום לשמה: בא"ד דאותן שנוהגין וכו' כוונתם דאי דר' יהודא פליג דהישראלים שם היו גרים וטועין א"כ תקשי לר"י דמתניתן דקאמר ורקם כמזרח ששם אין דרין ישראל לפי דעתו לזה כתבו דר"י מודה דדרין ישראלים גמורים רק הנכרים הדרין שם ס"ל דהיו גרים וטועין וזה שסיימו ולעולם ישראל נמי דרין בה והיינו להורות דלכ"ע ישראל דרין בה אפ"ל לר"י ולחנם האריך מהרש"א בזה: בד"ה מכפר לודים ללוד.

אומר ר"י שהזכיר לוד. ולפי דעתי הכוונה במתניתין לא שהביא גט ללוד רק כפר לודים מובלע מקצתו בתוך גבול לוד כמין רצועה וקאמר אפילו הביא מאותה הרצועה הנכנסת לתוך לוד צריך לומר בפני נכתב וכן משמע בש"ס לקמן ד"ד דקאמר לדידי חזו לי ההוא אתרא והוי כמבי' כובי לפומבדיתא ורש"י ז"ל פ"ל שם רחוק כמבי' כובי כו' ולא יכולתי לכוון דבריו הלא דברי ר"א לא נאמרו ברחוק וקרוב רק בסמוך ומובלע.

ולהנ"ל ניחא דהכוונה כמו שנכנס מבי' כובי לפומבדיתא כן נכנס מכפר לודים ללוד והיינו דאמר אביי לקמן בפשיטות בעיירות הסמוכות ומובלעות נחלקו דמה שאמר ר"ג מן הרקם נתכוין לסמוכות כי לא תפול ה' הידועה בשם עצם פרטי. וע"כ דעל סמוכות וסביבות רקם נתכוון ור"א שזכר ללוד נתכוין למובלעות דלאיזה צורך יזכיר המקום שהביא לשם הגט: בא"ד על שם בני לודים המצוין בה תמיד.

הקשה מהרש"א דה"ל לפרושי פלוגתיי' בהא ואין זו קו' דמובלעו' וסמוכות הוזכרו בדברי ת"ק למעט אותם דת"ק קאמר מדה"י דוקא רחוק ולא קרוב ובא ר"ג וחולק אפ"ל סמוך ואימעט מובלע דקרוב טפי ופליג ר"א אפ"ל מובלע אבל אי ר"א לא מיירי מענין קרוב טפי רק מצוין אין זה מענין ת"ק ור"ג דלא אתו למעוטי מענין זה כלל: בד"ה ואשקלון כדרום וכו' ואותו רקם וחגר במערכה וכו'.

לעיל גבי אשקלון ג"כ יש להוכיח לכאורה דתרי הוי דהא אשקלון ג"כ מארץ פלשתים הוא כדמוכח קרא להדיא דהיא אחת מחמשת סרני פלשתים ופלשתים במערב והכא קאמר ואשקלון כדרום. ואפשר דמדרום למערב יש לומר שהיה נמשך מארץ פלשתים עד דרום אבל ממזרח למערב לא שייך לומר כן: בא"ד וגבי רקם וחגר וכו'.

תמוה לי מאד דבש"ס מוכח להדיא דמח"ל הן ופליגי בסמוכות ומובלעות ואי רקם וחגר מא"י ור"ג מוסיף אפ"ל מא"י מחמת שרחוק מן הישוב מנין דפליג במובלעות דר"א וצ"ע:

בד"ה ואם יש עליו עוררין וכו' דמשום עיגונא אקילו בה רבנן וכו'. יש לדקדק דלעיל גבי מדה"י דקתני מתניתין דסגי בקיום חד שלא בפניו הוי להו לומר דדוקא משום עיגונא אבל בעלמא אפי' שלא בפניו לא מהני קיום חד רק תרי דוקא.

וצ"ל דלעיל פשיטא להו דע"כ בגט דוקא משום עיגון דהא מהני אפי' בא וערער דבעלמא במערער פשיטא דבעי תרי רק כאן בא"י דחזינן דליכא בזה משום עיגון דא"כ הוי מתקנו שיאמר בפני נכתב כדי שלא יוכל לערער כמו בח"ל וע"כ כיון דמצוי לקיים ליכא בזה משום עיגון א"כ יש ללמוד לכאורה מזה לשטרות ג"כ דשלא בפניו לא טענינן מזויף ולזה כתבו דמ"מ דוקא בגט משום עיגון אף דלא שייך בא"י עיגון כ"כ להחמיר עלי' להצריך בפ"נ כמו בח"ל אבל עיגון הוא שלא להצריך קיום בלי מערער משא"כ שטרות דליכא עיגון כלל: איברא יש לתמוה אי ס"ד דטענינן מזויף שלא בפניו בעלמא א"כ מה זה ששאלו לקמן ולרבא ליבעי תרי מידי דהוי אקיום שטרות דעלמא דהא חזינן בא"י אין צריך לומר משום עיגון א"כ למה יגרע ח"ל שיקשה עלינו ליבעי תרי והא בח"ל שייך טפי עיגון מא"י וע"כ דבא"י מדינא אין צריך לומר דלא טענינן מזויף שלא בפניו אך אכתי קשיא כיון דבעלמא נמי לא טענינן מזויף מ"ש בח"ל שיקשה עלינו דנטעון מזויף טפי משאר שטרות וגטין בא"י.

ויתבאר בזה לקמן במקומו בס"ד ע"ש: בא"ד אבל בממון טענינן וכו' ומיהו מזה אין להוכיח וכו'. הרשב"א ז"ל בחידושו הביא ראי' דטענינן מזויף בעלמא מן הירושלמי דקאמר עלה אף הלקוחות עוררין שלא תטרוף מהם.

ויש לתמוה באמת על התוס' דלקמן ד"ט ע"א בד"ה אלא עירער דבעל הביאו הירושלמי הזה בפשיטות ולמה טרחו בכאן ולא זכרו ראי' מפורשת מן הירושלמי כיון דבגט טענינן מזויף לגבי כתובה כ"ש בשטרות דעלמא אמנם המעיין בתוס' שם יראה שאין ענין הירושלמי הזה לכאן כלל דודאי יש לתמוה מה זה שכתבו התוס' דה"ה עירער לקוחות שבאה אשה לטרוף מהן דמשמע דכמו דמוקי בעירער דבעל כן הוי מצי לאוקמא בערער לקוחות.

ובאמת הוא תמוה דהא לכ"ע לא טענינן מזויף לעכב הנשואין דהא קתני ואם יש עליו עוררין אבל בלי עוררין אפילו ערער חד דעלמא אין משגיחין בו ומשנתנו לענין היתר ואיסור נישואין מיירי דבח"ל צ"ל בפ"נ ובא"י אין צריך ומה ענין לקוחות לכאן וע"כ רק בערער דבעל מיירי וע"כ דס"ל לתוס' דכל שהלקוחות מערערין בברי שהוא מזויף והם בעלי דברים לענין כתובה מהני נמי ערער זה לגבי נשואין כמו ערער הבעל.

ולפי זה מוכח לכאורה להיפך דבשמא לא טענינן מזויף אפילו לגבי כתובה רק דעכ"פ אין להוכיח מן הירושלמי הזה דודאי לאסרה להנשא בעינן ערער בברי אבל לענין כתובה בלבד אפי' בשמא לא גבי' ואין מירושלמי שום ראי' כלל: ולענין מה שנתקשו המפרשים בפ"י דברי התוס' אין להאריך כי מבואר הוא דראיתם משטר מכר להוכיח דטענינן מזויף וממילא אפי' היכא דלא שייך לא שבקת חיי כגון בכתובה דהכא טענינן מזויף והא לא שייך לטעון פרוע במגו דהגט מזויף דיתחייב בשאר כסות רק דטענינן מזויף בעצמותו וזה ברור ומשום דלא סגי להו הך הוכחה דלא שבקת חיי דאיכא למימר דלאו הכרח הוא דלא חשידי לשקר כמו שדחה הרשב"א באמת.

לזה כתבו עוד ראי' מהך דגט פשוט וכיון דלרב מוכח דטוענין מזויף ממילא לדידן נמי. ואי נימא דרב לפי דעתו סובר כן מכח לא שבקת חיי א"כ אין צריך לראי' והדבר מוכרח לדידן ממכר ומתנה כיון שאתה תופס במושלם הך סברא דלא שבקת חיי רק כוונת התוס' להוכיח אפי' נניח הך סברא אכתי מוכח מהך דרב כיון דהך סברא ליתא מאיזה צד נחלוק על רב בדין אי טוענין מזויף.

וזה ברור בכוונת התוס': בא"ד ומוקי לה שמואל באין חייב מודה. והיינו דטוען מזויף דאי פרוע הא שמואל לא חייש לפרעון ועוד דניהדר לי' ללוה לצור על פי צליחותו וכ"כ התוס' להדיא בב"מ בקושיתם.

ולפי זה צ"ע במה שכתבו ליישב דאפילו מקיים לי' חיישינן דזייף דהא חזינן בעלמא דטפי חיישינן בשטר לפרעון ממזויף דהא לכ"ע יכול לטעון אישתבע לי דלא פרעתיך וכשהוא מקיים אינו יכול לומר אישתבע לי דאינו מזויף וא"כ בשטר זה דלא חייש שמואל לפרעון כ"ש דאין לחוש שזייף היכי דמקיים לי' ומה שהכריחו התוס' פי' זה דאל"כ אכתי נטעון פרוע הוא אינו מוכרח כלל דנ"מ כשיוציאו היורשין שטר יאמר להם אילו הייתי חייב לך כיצד לווה ממני ולא יועיל מה שנטעון על שטרו פרוע דס"ס האיך לווה: בא"ד אפי' ימצא עדי קיום וכו' ומפירש"י ז"ל בב"מ נראה לי דס"ל דהחשש הוא אף דהלוה טוען מזויף היינו לפי שידוע שלא לווה ומילתא דלא רמיא עלי' הוא אבל יכול להיות שכתבו לו עדים שטר ללוה בלי מלוה ונאבד ממנו או שפרעו וקיבל השטר מיד המלוה ולא השגיח אז לראות אם החזיר לו או השטר האמתי או מזויף א"כ זה של עכשיו באמת פרוע והוא חושב שהוא מזויף ואף דלא חייש שמואל לפרעון היינו דפרעו והניחו בידו אבל להך פרעון ודאי חייש כיון דקיבל שטרו.

ובהכי ניחא טפי מה דס"ד דניהדר לי' ללוה והיינו כיון דלרבנן חיישינן דפרוע הוא כנ"ל או שנפל מן הלוה א"כ ניהדר ליה ללוה ואהא משני דמ"מ כיון דהוא טוען שאינו שלו כלל אין להחזיר לו אבל אין מחזירין לו למלוה שמא יגבה שלא כדין ע"י קיום ובאמת מלוה נפל. ומ"ש עוד אבל אי ליכא וכו' כוונתם ליישב מה שהקשו על זה פ"ק דמציעא ע"ש: ע"ב בגמרא לפי שאין בקי אין לשמה.

תמוה לי מילתא טובא הך בפני נחתם לשמה היכי משכחת לה כיון שהוא מעיד על הכתיבה שנכתב לשמה איזה חשש יש שנחתם שלא לשמה הא אפי' בשטר דעלמא אין העדים חותמין אלא במכירין בעלי הדברים ועד שיקראו מה כתוב בו ובציווי הבעל דבר א"כ כיון שנכתב לשמה ממילא חתמו ג"כ לשמה וכבר חשבו כל אופני שלא לשמה ריש כל הגט וכלהו לא שייכי היכי דנכתב לשמה.

ורחוק מאוד לומר דחיישינן שנכתב לשם זה ונמלך שלא לגרש ונתנו לאחר או שאבדו והשליכו לאשפה ומצאו אחר והחתים עליו עדים וחזר השני ונמלך ג"כ והחזירו לראשון ולקמן אמרינן בכתב שיטה ראשונה לשמה דסגי בכך דאמרינן מסתמא סיימוהו לשמה ולא חיישינן דנמלך בנתיים כ"ש שאין לחוש היכי דידענו דנכתב כל הגט לשם זה דנחתם לאחר ואח"כ חזר הראשון לגרש בו ומהאי טעמא נמי אין לחוש דהיה לו שתי נשים ושמותיהן שוות ונחתם להשנית: והי' אפשר לומר דעיקר החשש שנכתב ע"י אומר אמרו דקי"ל דלא מהני בגט וכתב הרמב"ן סוף התקבל הטעם משום דבעינן לשמה לא

הוא לשמה עד שישמעו מפיו ממש הלכך בח"ל שאין בקיאים חיישינן דחתמו ע"י אומר אמרו דבשטר כה"ג כשר כמ"ש התוס' פרק התקבל דלא הוי עד מפי עד אבל בגט פסול ואינהו דאין בקיאים אין חוששין לזה.

אמנם בש"ס ריש כל הגט מוכח דאומר אמרו לאו משום לשמה הוא מדלא חשוב יתר על כן באומר אמרו וכן דעת הרא"ה ז"ל סוף פרק התקבל הנ"ל ועוד דבעי לאוקמא כר"מ ור"מ מכשיר אומר אמרו ורבה גופי' דמפרש הכא משום לשמה ס"ל סוף התקבל דאומר אמרו כשר ולא תעשה גם אין נראה לומר לפי מה דקי"ל שצריך שיוציא בשפתיו דוקא שהוא כותב לשמה א"כ בח"ל שאין בקיאים חיישינן שלא הוציא בשפתיו ובשטר כה"ג כשר ובגט פסול דהא ליתא דפשיטא דכל שצוה הבעל שיחתמו והם חתמו דחשיב לשמה ממש וכן בעל שאמר לסופר כתוב גט לאשתי וכתב הסופר פשיטא דחשיב לשמה ממש ואפי' בבעל עצמו הכותב אין דין זה מוסכם ואינו רק חומרא בעלמא.

ובריש פרק כל הגט משמע בהדיא שאין צריך כלל להוציא בשפתיו וכן בריש זבחים ואין להאריך כאן: וביותר יש לתמוה לפי מה דמוקמינן לקמן כר"י דבעי כתיבה וחתימה לשמה א"כ משמע דבעי מוכח מתוכו א"כ לא חיישינן כלל לשני יב"ש א"כ פשיטא דליכא למיחש דאחר החתים העדים דהא אין כותבין אלא במכירין ואחר ליכא שיהא שמו כך כמו זה ועוד לאיזה צורך יבוא אחר שאין שמו כך להחתים עליו עדים דהא שינה שמו ודאי פסול ובהא בקיאים: הן אמת ראיתי בתוס' לקמן דכ"ג בד"ה אימא שנחתם שכתבו דדרך סופרים לכתוב ולחתום גט כדי להתלמד.

ולפי זה יש לומר בפשיטות דחיישינן שנכתב לשמה אבל נחתם להתלמד. אבל מלבד דקשה הדבר מאד לחוש על זה ודוקא שנכתב ונחתם להתלמד יש לחוש.

אבל כיון שנכתב לשמה מאיזה צד נחוש שנחתם להתלמד אך בלא"ה לא נתכוונו התוס' שם דחתמו בו עדים להתלמד דפשיטא דאין עדים חותמין להתלמד שזה שקר מבואר ולא חשידי להעיד שקר רק כוונת התוס' דהסופר חותם חתימות על הגט להתלמד אבל כאן כיון שאומר שחתמו עליו עדים כגון שהוא מקוים למה נחוש דחתמו שלא לשמה להתלמד: אשר על כן יראה לי שזה שהוצרכו להעיד על חתימה לשמה הכוונה בזה דעיקר חתימת העדים בכל מקום הוא שהן, מעידין על הכשר הגט והשטר שנעשה בהכשר ועל השטר מעידין שזה לוח מזה ומהאי טעמא כל שכתב ידן יוצא ממקום אחר לא חיישינן לשום פסול דאנן סהדי כל שחתמו עליו העדים דהכל בהכשר נעשה וכמו כן בגט העדים החתומים בו מעידים על הכשרו של גט: ומהאי טעמא צריך שישמעו העדים כשיאמר הבעל לסופר כתוב כמבואר בספר התרומה ומוזכר בסדר הגט הלכך כיון דלתנא דמתניתין צריך חתימה על הגט צריך השליח שיעיד שנחתם שנעשה הגט לשמה דכיון דאין בקיאים נהי דבאמת נכתב לשמה אבל לא חתמו על זה העדים ואין כאן חתימת עדים כלל כיון שלא חתמו על הכשירו של גט ולפי זה יהא ענין בפני נכתב ובפני נחתם לרבה בפני נכתב לשמה ובפני חתמו עליו העדים שנעשה לשמה וכל שלא חתמו העדים כך לא כרתי ובהכי ניחא דלא מהני בפני נחתם חציו ולא אמרינן כיון דאין חותמין רק זה בפני זה כיון שחתם זה לשם זה גם השני מסתמא חתם לשם זה.

ולהנ"ל ניחא דנהי דחתם לשם זה אבל השני אפשר לא ראה דנכתב לשמה: איברא עדיין יש להקשות תינח לתנא דמתניתין דמצריך כתיבה לשמה א"כ צריך שיחתמו על כתיבתו לשמה ואי לאו הכי לא כרתי. אבל לר"מ דלא בעי רק חתימה לשמה א"כ אין צריך שיחתמו על כתיבתו שנכתב לשמה שאין זה מהכשר הגט כלל דלא בעי כתיבה לשמה כלל.

א"כ לשיטת התוס'. דלר"מ בעינן מוכח מתוכו ואין כאן רק יב"ש אחד א"כ הרי ממילא חתמו לשמה ובגמרא בעי לאוקמא מתניתין כר"מ רק בפני נכתב קשיא לי' וקשה בפני נחתם מי ניחא.

אך באמת לק"מ דהא דבעינן לר"מ מוכח מתוכו אין הכוונה שיהא מוכח בתוך הגט שזה גירש לזו דפשיטא דלעולם אין מוכח שנתגרשה דמזה אין עידי חתימה יודעין כלל רק תפיסתה מוכחת שנתגרשה א"כ אפילו הוחזקו שני יב"ש ג"כ תפיסתה מוכחת שנתגרשה רק הכוונה שזו המתגרשת והמגרש שלפנינו הן הם שחתמו עליהן, העדים והיינו לפי שלא הוחזק שם אחר והם שמותיהן ככתוב בגט אבל בח"ל שאין בקיאים לשמה פשיטא דלא חיישי כלל למוכחמתוכו כאן שאין צריך לדעתם שיהיו הם בעצמם שחתמו עליהן העדים ושפיר צריך להעיד שנחתם לשמה.

אבל אי לא הוי בעינן לשמה פשיטא דלא בעינן מוכח מתוכו כלל ואפי' בשטר בעינן שיהא זה בעצמו שחתמו עליו העדים ושיעבדו נכסיו שאילו שיעבדו והעידו על אחר בודאי לא מהני ליב"ש אחר דלא גרע משטר שנמחל שעבדו וכ"ש זה שלא שיעבדו מעולם לזה. אך בלא"ה כבר הוכחתי לקמן והעליתי דהעיקר כדעת רש"י וסיעתו דלא בעי ר"מ מוכח מתוכו כלל א"כ בלא"ה לק"מ: כללו של דבר דלמ"ד דצריך כתיבה וחתמה לשמה.

הכוונה שצריך שיכתב לשמה ויחתמו עליו העדים שנכתב לשמה ונעשה בהכשר ואי לא"ה הוי כאלו אין בו עדים כלל ואין הגט כורת. ובזה יתבארו לך הרבה סוגיות בפרק זה ובריש פרק ב' כמו שאבאר בס"ד כל אחד במקומו.

וידעתי כי דבר זה סותר כמה ענינים בדברי התוס' בכמה מקומות ומיושב הרבה קושיות ואעפ"כ לא מנעתי לכתוב הנראה לע"ד: שם רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו יש לי בזה מקום עיון בין לרבה בין לרבא אי נתנו לה ולא אמר בפ"נ ובפני נחתם שלא ראה כלל כתיבת הגט אי חזרה האשה אחר עדים המצויין לקיימו וקיימה אותו אי מהני נתינה קמייתא או דבעינן שיחזור ויטלנו הימנה ויתננו לה: ואשר הביאני להסתפק בזה הוא מה ששנינו לקמן רפ"ב המביא גט ולא אמר בפ"נ וכו' פסול ולא זכרו שם קיום חותמיו כמו שזכרו לקמן גבי המביא גט ואי"ל בפ"נ והיינו משום דהתם שנתן שלא כדין דחכמים תקנו שלא ליתן גט ממה"י רק באחד משני תנאים או שיאמר בפ"נ וכו' או שיקיימו קודם אבל פשיטא שאסור ליתנו על סמך לקיימו אח"כ דא"כ בטלת התקנה לגמרי הילכך קמש"ל מתניתין דרפ"ב דלא מהני נתינה זו כלום והגט פסול אבל לקמן באי"ל שנתנו לה כשהוא פיקח ולא הספיק לומר בפ"נ עד שנתחרש הרי נתנו לה כפי הדין רק שלא הספיק לומר עד שנתחרש לכך מהני קיום חותמיו ומהאי טעמא אמרו לקמן בברייתא לר"מ דהוי הוולד ממזר ואי ס"ד דמהני קיום להכשירו למפרע היאך

פסיק ותני הוולד ממזר הא אכתי יכולה לקיימו ומן הסתם תעשה האשה כל טצדקי שתקיימנו.

וע"כ דכל שניתן שלא כמטבע חכמים לא מהני רק שיחזור ויתן לה שנית ואי נשאת קודם הוי ממזר וממילא לרבנן תצא דלא נחלקו ר"מ ורבנן רק למר תצא או לא תנשא לכתחלה ולמר ממזר אבל לכ"ע נתינה קמייתא לא מהני להכשירה למפרע במה שתקיימנו אח"כ והיינו דלא נקט נ"מ בין רבה לרבא בנתנו לה ולא אמר בפ"נ שלא ראה כתיבת הגט לרבה בעינן שתברר שנכתב לשמה ולרבא לקיימו בחותמיו וע"כ דלתרווייהו לא מהני כל שניתן שלא כדין וקודם נתינה היינו בכלל אתי' בי' תרי דדמי למקוים כמו שכתבו התוס' והא דלא נקט נ"מ באי"ל הא מוקמינן לה לקמן דגם רבה מודה בהא דלא שכיח ע"ש.

ובאמת שדברים הללו ג"כ סותרין דברי הפוסקים אבל נראין לי ברורים. ומיושבין כמה קושיות כמו שאבאר כל אחד במקומו: שם מאי בינייהו.

תמוה לי הא איכא בינייהו שאין השליח יודע כלל אם נכתב לשמה ואומר בפ"נ ובפני נחתם לרבא מהני דהא מ"מ מעיד הוא על החתימות ולרבה לא מהני ואפי' תימא שאין צורך לשאלו אם נכתב לשמה אבל כשאומר בפ"נ שאינו יודע אם נכתב לשמה פשיטא דלא מהני לרבה, ולרבא מהני: לפיכך נראה לי דכיון דרבא בעינן ג"כ שיאמר בפני נכתב משום איחלופי צריך להעיד על לשמה כמו לרבה ממש דאין סברא כלל שיתקנו חכמים דמשום איחלופי יאמר שראה שנכתב בלבד דהא אנו רואין כתב כתוב לפנינו ופשיטא שנכתב ומהו עדותו בזה ואטו משום איחלופי יתקנו שיאמר דבר שאינו כלל גם לא נתקן חשש איחלופי בזה ובהכרח משום איחלופי תקנו שיעיד על הכתיבה שנכתב לשמה כמו לרבה ממש וזה ששואל בפשיטות מאי בינייהו דכיון דע"כ מודה רבא שצריך שיעיד על הכתיבה לשמה ממש כמו לרבה א"כ מאי נ"מ והוצרך לומר דנ"מ היכא שאין צריך לומר כלל משום קיום דאז לא בעי משום איחלופי לרבא ולרבה צריך משום לשמה בעצם וזה ברור לפע"ד ומיושב קושית התוס' לקמן בד"ה אתי לאיחלופי ע"ש: אלא שיש לדקדק לקמן בהא דאמרינן דלרבה ניחא דלא חשוב לשמה בכלל דברים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים דהוי בכלל מוליך ומביא אבל לרבא קשה והשתא הא לרבא ג"כ כיון שמעיד שנכתב לשמה הוי ג"כ בכלל מוליך ומביא אבל באמת לק"מ דדוקא לרבה דאין בקיאיין ומדינא קאמר שפיר מוכח ממוליך ומביא לשמה אבל לרבא כיון דלשמה בקיאיין כמו כל הלכות גטין רק משום איחלופי צ"ל א"כ אכתי לא מוכח ממוליך ומביא דצריך בשחרור לשמה כמו באשה דשפיר יש לומר דאינו צריך לשמה בשחרור ומעיד על פסול אחר בשחרור משום איחלופי אבל לרבה אינו מעיד רק על מה שאין בקיאיין וע"כ דיש בשחרור משום לשמה ועמ"ש עוד בש"ס לקמן שם ובתוס' כאן בד"ה לפי: שם הוי דבר שבערוה.

תמוה מילתא טובא חדא למה לי דבר שבערוה כיון דאיתחזק איסורא ואי נקט דבר שבערוה למה לי איתחזק איסורא ועוד האיך שייך איתחזק איסורא בכאן וכי העד בא להוציא אשה זו מחזקתה, והרי גם לפי דבריו אשת איש הוא עדיין וכמו כן דבר שבערוה לא הוי מהאי טעמא כדמוכח להדיא לקמן פ"ג גבי המביא גט ומצאו דנאמן השליח לומר

שמכירו בט"ע שזה הוא וכשר לגרש בו והוי ממש כהך דהכא שהרי לפי דברי השליח מגרשין בגט זה ולולא דבריו אנו חוששין דגט זה אינו לשם אשה זו וע"כ דכה"ג אינו לא דבר שבערוה ולא איתחזק איסורא: אבל באמת הדברים כפשטן דכתיבת גט לשמה ג"כ דבר שבערוה הוא דהכתיבה כורתת כמו הנתינה דכתיב וכתב ונתן וצריך שיהיו שנים אצל כתיבת הגט וכן מבואר בס' התרומה להדיא שצריך שישמעו העדים שהבעל אומר לסופר כתוב ושליח זה שבא להעיד על זה שנכתב לשמה ואין אנו משגיחין על עדים החתומים בו שאנו חוששין שלא היו בקיאים הרי מעיד הוא על דבר שבערוה ואפי' אומר שנעשה בפני שנים הוי דבר שבערוה כמ"ש הר"ן פרק האשה שנתארמלה להדיא דע"א המעיד בפני נתקדשה ובפני עוד אחר הוי ג"כ דבר שבערוה דבירור דבר שבערוה הוי כמו דבר שבערוה עצמה: אמנם היינו דוקא לאשה המוחזקת בא"א אבל אי לא נתחזקה רק על פי דבריו נאמן על בירור דבר שבערוה מכח הפה שאסר כמו אשה שאמרה א"א היתי וגרושה אני דנאמנת ואם יש עדים שהיתה א"א אינה נאמנת.

והשתא שפיר איצטריך תרווייהו דמכח איתחזק בלבד ה' נאמן דאינה רוצה להוציאה מחזקתה כלל ודבר שבערוה ג"כ לא מהני אי לא איתחזק דנאמן על בירור דבר שבערוה מכח הפה שאסר כנ"ל אבל השתא דאיתחזק איסור א"א הוי דבר שבערוה אבל שם בשליח שאבד גט ומצאו דזה ידעינן שנכתב גט לאשה זו לשמה רק דלא ידעינן אי זה הגט הוא הגט הנמצא ושפיר לא הוי דבר שבערוה ונאמן להכירו בט"ע כנ"ל: בתוס' בד"ה לפי שאין בקיאים לשמה וכו' ונכתב ביום וכו'.

מדבריהם מוכח דמוקדם גמור שנעשה בפסול לא מתכשר ע"י שליח ולא דמי לגיטין הבאין ממדה"י דכלהו לא ניתנו ביומן ומהני משום דאית להו קלא דלא מהני טעמא דקלא רק אי נעשה בהכשר וראוי לגרש בו מיד אבל נכתב ביום ונחתם בלילה דאין ראוי לגרש בו מיד ונעשה, בפסול שוב לא מתכשר אח"כ ע"י שליח וכן מבואר בירושלמי דקאמר נכתב ביום ונחתם ביום נכתב לשמה וכו'.

ותמה אני על הפוסקים בא"ה סי' קכ"ז שלא זכרו דברי התוס' הללו: בא"ד זה אינו וכו' לכאורה תמוה דמ"מ תרתי לא שמעינן ואפילו אי לא בעי רק לשמה לחוד ג"כ צריך לומר משום לשמה וצ"ל דכיון דקתני שווין למוליך ולמביא ע"כ דכלהו פסולים שיש בגט יש בשחרור דאל"כ אין שווין כשנודע לנו שנעשה הכל בהכשר רק מחובר לא ידענו.

בשחרור אינו צריך ובגט צריך ומדקתני שווין ע"כ מה שיש בגט יש בשחרור תדע דאל"כ תקשי כיון דרבה אית לי' דרבא למה לרבה ניהא אכתי לא ידענו לשמה דבלי לשמה צ"ל משום קיום. וע"כ דלרבה ידעינן דאל"כ אין שווין כשהוא מקוים.

בגט צריך משום לשמה ובשחרור לא. [או דבגט צריך בפני נכתב ובפ"נ ובשחרור כיון דליכא לשמה אין צריך רק בפ"נ דרבה לא חייש לאיחלופי] אך לא ידעתי למה לא ניהא להו דמשום דלא שכיח לא חששו לומר בשאר פסולים רק לשמה דשכיח חששו.

ומן הירושלמי הנ"ל שהבאתי משמע בהדיא דלשמה לאו דוקא שהרי זכרו נכתב ביום ונחתם ביום ג"כ: בא"ד והא דפי' בקונ' נראה לי דכוונתם דאי נפרש כל הלכות גיטין

בודאי אין מקום לפירש"י דא"כ צריך לשאלו כל הלכות גיטין רק אפי' השתא דאין הכוונה רק משום לשמה ג"כ אין נראה פי' הקונ' דלא אשתמט בשום דוכתא דצריך לשאול כלל.

ומהרש"א פי' בע"א ולפי דבריו הוי להו לתוס' להוכיח מעיקרא מהא גופא דאין הכוונה כל הלכות גיטין: בא"ד ועוד דא"כ לימא איכא בינייהו וכו'. לפי מה שכתבו לקמן ליישב פירש"י דלא בעי למינקט רק דלמר צריך ולמר לא צריך א"כ לכאורה הא נמי לא קשיא.

אך יש לחלק דנפקותא זו שייך לעולם דלעולם צריך לשאלו. אך כבר כתבתי לעיל בגמרא והוכחתי דאין הפרש בין רבה לרבא לענין בפני נכתב בשום דבר וכן מוכח מעובדא דבר הדי' לקמן וברייתא דהוא בבית וסופר בעלי' דאל"כ כל הני תיקשי לרבא אם כן אם צריך לשאלו לרבה לרבא נמי משום איחלופי צריך להעיד לשמה כמו לרבה ממש: בד"ה לפי שאין בקיאים קשה דלקמן וכו' מינקט נקט לי' בידי' וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה שהקשו קושית הש"ס לקמן ותירצו מה שתירץ הש"ס לקמן וכן פירשו בעצמם לקמן קושית הש"ס והתירוץ כמו שכתבו כאן. אבל כוונתם פשוט דלקמן דמיירי מכח שלא תחלוק אחר שלמדו יש לומר כיון דנקט לי' בידי' אינו נראה כשליח דעלמא אבל כאן דס"ד דבאמת אין בקיאים למה לא יערער דמעיקרא לא הי' בקי ואהא תירצו כיון דאפילו קודם שלמדו רוב בקיאים תו לא מערער וממילא גם לקמן פירשו כך כיון דע"כ צריך לומר תירוץ זה קודם שלמדו כמ"ש כאן ועמ"ש לקמן שם באריכות דבלא"ה לא קשיא קושיא זו רק שם ולא כאן והיינו דלא מקשה הכא קושיא זו כאן כמו דמקשה לקמן וה"ל להש"ס לתרץ כמו שם בפרט דהכא קשיא טפי דמיירי קודם שלמדו.

ולפי מה שכתבתי שם לק"מ ע"ש: בד"ה מאי בינייהו וכו' לא מצי למימר מוליך איכא בינייהו וכו'. קשה לי דאכתי הוי מצי לומר נ"מ במוליך בפקח ונתחרש דלמ"ד משום לשמה אינו רק גזירה מוליך אטו מביא ולא גזרינן במילתא דלא שכיח אבל למ"ד משום קיום אפילו במילתא דלא שכיח צריך לקיימו דוקא ולא מהני מה שנתחרש, ובשלמא למסקנא דרבה אית לי' דרבא ניחא דלרבה נמי בעי קיום אבל למאי דס"ד השתא איכא נפקותא במוליך ודוחק לומר דס"ד השתא דאפילו במילתא דלא שכיח גזרינן.

דעכ"פ לא הי' לו לשאול מאי בינייהו הא יש לומר דבלא שכיח לא גזרו כדאמרין לקמן אחר שלמדו דאינו רק גזירה דבפקח ונתחרש לא גזרו שמא יחזור לקלוקלו. ורחוק בעיני לחלק בין גזירה דשמא יחזור לקלוקלו דליכא למיחש האידנא כלל משא"כ גזירה דמוליך אטו מביא דמוליך ומביא איתניהו בחד זמן דכללא הוא בכל מקום מילתא דלא שכיח לא גזרו בי' רבנן ומנא להו דבהא גזרינן.

גם בלא"ה לא הבנתי טורח זה למה להו כך הוי להו לומר במה נפשך אי ס"ל מוליך צריך ליכא נפקותא ואי אין צריך הוי בכלל ממדינה למדינה בא"י ולמה חלקו דבריהם לת"ק ולרבנן בתראי. לכן נראה לי דכוונת התוס' דהם ידעו דממדינה למדינה בא"י היינו מוליך רק דקשיא להו דלמה שביק מוליך דנקט תנא במשנה להדיא ובהא איכא בינייהו ולמה נקט ממדינה למדינה בא"י דלא הוזכר במתניתין כלל ועל זה תירצו דמוליך

דמתניתין דקתני דצריך לומר גם רבה מודה רק שנחדש מוליך שאין צריך לרבה באינו י"ל, מוליך זה לא הוזכר במתניתין כלל רק דמוכח מדיוקא דת"ק דנקט המביא ממה"י מוכח דמוליך לא ובאינו י"ל אפי' רבנן בתראי מודה א"כ נקט ממדינה למדינה בא"י דג"כ מוכח מדיוקא דמה"י דבא"י לא ונקט חדא וה"ה לאידך: בא"ד גט מקוים איכא בינייהו וכו'.

אין כוונתם שהביא גט מקוים שנתקיים בח"ל דמה נ"מ מ"מ צריך לקיים חתימת ב"ד כמו חתימת העדים ועוד אי נתקיים אפשר דאפילו לרבה לא צריך שכל שהי' לפני ב"ד אין לחוש לשום פסול דודאי נעשה בהכשר וכן משמע לקמן פ"ב דאפי' חלה בח"ל אין צריך שיאמר רק שליח ב"ד אני דמסתמא עשו ב"ד כהוגן.

רק כוונת התוס' שהביא גט שהוא מקוים על פי עדים המעידין עליו שזהו חתימתם ולרבה צריך להעיד על לשמה ועל זה כתבו דהוי בכלל אתי' בי' תרי דדמי למקוים. ועמ"ש בדבור שאחר זה: בד"ה דאתי' בי תרי וקשה אטו בכיפה תלו להו וכו' כתב מהרש"א דהא דלא תירצו דאמרי ידענו דבעי לומר נפקותא דלמר צריך ולמר לא צריך כמ"ש התוס' לקמן ואינו נראה כלל דמאי קשיא להו מעיקרא דלמא גט מקוים א"כ דאי מקוים שם אכתי צריך לקיים חתימת ב"ד והוי נפקותא דלמר צריך בפ"נ ולמר ידענו.

אבל כוונת התוס' דידענו היינו מקוים ממש והוי לי' לומר מקוים איכא בינייהו וע"כ דאתי' בי תרי אינו מקוים ממש רק דמי למקוים כמ"ש התוס' לעיל: ובעיקר מה שהקשו לפירש"י נראה לי כיון דחזינן בא"י דיכולה לקיימו לא חששו לערעור הבעל וא"כ בח"ל נמי כיון דיכולה לקיימו עכשיו בכאן שוב לא תקנו דהיא תחוש על עצמה ולא תנשא בלי שתקיימו וזה שכתב רש"י דאי באנו לחוש לערעור הבעל הרי עדים מצויין לקיימו והיא תחוש על עצמה לקיים קודם שילכו דמסתמא כשהביאו בי תרי נתנו לב לראות להכיר החתימות שיוכלו לקיימו ומה שהקשו דכך שווין שנים מן השוק כבר נשמר רש"י ז"ל מזה דלא פלוג בין בא עם חבורת אנשים לבא יחידי ועוד דמסתמא אותן העדים המביאין גט נותנין לב להכיר החתימות והבעל ג"כ ששלח שנים היינו כדי שיוכלו להעיד עליו ואדרבא לפי' ריב"א קשה דכך לי שנים מן השוק המעידין שעשאו שליח בגט זה ואין צריך דאתי' בי' תרי אבל לפירש"י ניהא כנ"ל: בא"ד דתו לא מהימן לומר לא שלחתי וכו'.

ומ"מ בחד לא סגי שיאמר שליח הבעל אני דהך סברא דלא אתי לאורועי נפשי' לא שייך רק כשאומר בפני נעשה הכל והוא לא ראה אבל כשיאמר שליח הבעל אני לא יתברר שקרו דאף דאינו חשוד לקלקלה הוא יתנצל עצמו דמסר לו גט מזויף וביקש לקלקלה ועוד אבאר לקמן בתוס' בד"ה ורבנן טעם אחר לזה: בא"ד ולהאי לא חיישינן וכו' כוונתם דודאי אף דכל עדים בחזקת כשרות ה"מ אי דנין על בני אדם ידועים כגון אי מקיימין עדים החתימות או השליח הרי נודע מי הם ואין חוששין שהם פסולים אבל כאן דלא ידעינן רק שהם שלוחים והחתימות אינם ידועים לנו כלל א"כ פשיטא דיש פסולים בעולם ואי היו ידועים לנו הי' נודע שהם פסולים וע"ז כתבו דלא חשיד לקלקלה: בד"ה ליבעי תרי אכתי לא ידע כו'.

לפי שתרצו לעיל דלכך לא קשיא מבעל שהביא גט משום דרוב בקיאיין כתבו כאן דאכתי לא ידע מהא ומ"מ דעדיפא מינה מקשה ליבעי תרי ובתר דמסיק דרוב בקיאיין ממילא לא קשיא מבעל ג"כ. אך עדיין קשה שלא הקשה הש"ס כאן מבעל וליישב כמו שהקשה ומתרץ לקמן ולמה נטרו עד לקמן ולהקשות דרך אי הכי ולקמן שם אבאר בס"ד דבלא"ה לק"מ ע"ש: בד"ה ע"א וכו' ולא הוי לי' להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה וכו'.

ולפעד"נ דכוונת רש"י דאי ע"א נאמן באיסורין ממילא ראוי להאמינו בדבר שבידו אפי' איתחזק איסורא אבל אי הי' דין האיסורין כמו ממון לא הוי מהני בידו דאין ע"א נאמן לממון בדבר שהי' בידו למפרע רק לפי דבאיסור ע"א נאמן מועיל בידו לסלק החזקה והוי כאיסור דעלמא כי אין לדון על החזקה מה שבידו לסלקה: בא"ד דלא מצינו בשום מקום שיצטרך בגדול אחר ע"ג לכאורה לשונם תמוה דלהיפך מצינו מפורש דלא בעינן ע"ג רק בידע דלא גמיר או בחש"ו והיא משנה שלימה ריש חולין וצ"ל דכוונתם דמה דבעינן ע"ג בחש"ו ובידע דלא גמיר היינו היודע הלכות שחיטה דאינהו מועדין לקלקל אבל כאן לא נתכוונו רק שיצטרך ע"ג שיראה ששחט וסומכין על רוב מצויין ששחט יפה אבל בלא ראה כלל ששחט לא מהני דאין ע"א נאמן באיסורין ועל זה כתבו דלא מצינו בגדול השוחט שיצטרך ע"ג כלל: בא"ד כיון שבידה ללמוד לשחוט.

לכאורה דבריהם מגומגמין כיון דמיירי באופן דלא שייך רוב מצוין א"כ מה זה שכתבו מעיקרא בידו לשחוט ואי בידו ללמוד לשחוט א"כ הרי מנאמנות האנשים מוכח זה דבידו ללמוד הוי בידו ולמה הביאו זה מנאמנות הנשים. וצריך לומר דמיירי בידעין דגמיר ומ"מ לא נאמין לו דהוא שחט ואי הי' ניכר בית השחיטה הוי ניחא דמי ששחט יפה שחט מכח הרוב אבל השתא דאינו ניכר מה בכך דגמיר הא אינו נאמן שהוא שחט וע"כ דבידו לשחוט.

אך קצת קשה אכתי למה לי נאמנות הנשים הא מאנשים מוכח זה דחזינן דנאמנים אפי' לא ידעין אי גמירי דליכא בידו מעיקרא. ועמ"ש בביאורי לי"ד ה"ש בזה: בא"ד וא"ת ומנא לן וכו' ולא ניחא להו לומר מדבעינן קרא דבר דבר בממון דגבי דבר שבערוה בעינן ב' ש"מ דבעלמא ע"א נאמן.

דמ"מ תיקשי לס"ד דע"א נאמן בכל גווני ולא ידע לחלק בדבר שבערוה: בד"ה ע"א נאמן הקשה ר"ת כו'. ולפי מה שכתבתי בש"ס לק"מ דס"ד דעדות השליח אינו כורת כלל והוי כמו איסור דעלמא ומשני דכתיבה לשמה דבר שבערוה הוא ובעי ב': בד"ה הוי כו' האי דנקט דבר שבערוה כו'.

דבריהם דחוקין ועכ"פ מה צורך לאיתחזק איסורא וה"ל לומר דבר שבערוה בלבד, וכבר כתבתי בש"ס לפרש בפשיטות: בא"ד וא"ת וכו' ולדעתי נראה דלא קשיא דודאי לכ"ע ע"כ עיקר לימוד ע"א באיסור מנדה ילפינן כמ"ש התוס' בעצמם לעיל רק דלא ס"ל לחלק בין איתחזק ללא איתחזק אבל לולא קרא דנדה לא הוי ידעין כלל להאמין ע"א באיסור כמו שהקשו התוס' לעיל מנא לי' דע"א נאמן באיסורין ולא מצאו ללמוד רק מנדה: בד"ה סתם ספרי וכו' והוי כמו מיעוטא דמיעוטא וכו'.

ואף דמה דחייש ר"מ למיעוט אינו רק דרבנן מ"מ לולא דהוי הכא מיעוטא דמיעוטא פשיטא דלא הוי מקילינן משום עיגון דודאי ר"מ חייש למיעוט אפילו במקום עיגון גבי קטן וקטנה ומכ"ש שיש לחוש באיסור א"א החמור טפי משאר איסורין לא להקל בזה וכן בהך דהכא דקאמר משום עיגונא הקילו היינו שלא להחמיר טפי מבמקום אחר דבעלמא לא חיישינן למיעוטא דמיעוטא כלל והכא חיישינן וסגי בע"א תדע דאפי' לרבנן דלא חיישי למיעוט כלל מ"מ החמירו בכאן לומר וחששו טפי מעלמא ש"מ שאין מקילין בכאן טפי מעלמא רק שאין מחמירין כ"כ טפי מעלמא להצריך תרי ודי שנחמיר דצריך חד וזהו משום עיגון וכן לקמן בקיום ג"כ החמירו כאן טפי דהא בא"י אין צריך קיום כלל ודי שנחמיר בח"ל בע"א ולא נחמיר בתרי משום עיגון: בד"ה ורבנן וקשה אפי' נכתב לשמו פסול לגרש בו לר"מ וכו'.

אין להקשות כיון דלא בקיאי לשמה וחושבין דיב"ש זה יכול לגרש בגט הנכתב ליב"ש חבירו א"כ פשיטא דלא בעי מוכח מתוכו לדעתם. דמ"מ כיון דסתם ספרי בקיאי ואינהו ידעי דבעינן לשמה ובעינן מוכח מתוכו א"כ לא יכתוב הסופר רק בלא הוחזקו ביב"ש.

ובעיקר ענין זה מה שכתבו דלר"מ בעינן מוכח מתוכו ויסדוהו התוס' בכמה מקומות ועיקר ראייתם מהך דפרק כל הגט, אבל כבר הוכחתי לקמן דמהתם מוכח לכאורה להיפוך ועוד כמה ראיות להיפוך, וכ"כ הרשב"א ז"ל דר"מ לא בעי מוכח מתוכו כלל: בא"ד ואפילו לר"א צריך ע"מ שידעו וכו'.

דברים אלו לא נתבררו לי דמאיזה צד אמרו כך הא האמינו לשליח שהוא שליח הבעל כמו שהאמינוהו לומר בפני נכתב כמ"ש הרא"ש להדיא. ונ"ל דכוונתם כך דודאי ע"מ צריכין לידע בעצמם להעיד שראו פלוני או שלוחו גירש את אשתו בגט כשר על פי הדין אבל אין להם לסמוך על עדות השליח שהוא שליח הבעל א"כ אינן יודעין כלל ששלוחו גירש והוי עד מפי עד והשתא אי לא חיישינן לשיב"ש א"כ תפיסתו מצד עצמו מוכחת שהוא שליח הבעל לא עדות השליח א"כ שפיר הוי ע"מ עדים ששליחו גירש ובכשרות הגט אם אינו מזויף או נכתב לשמה זה אין ענין לע"מ רק ב"ד מכשירין הגט וממילא שליח הבעל הוא דתפיסתו מוכחת אבל אי חיישת לשיב"ש א"כ אפי' מעיד לשמה לא מהני דהא צריך להעיד שהוא שליח הבעל דשמא מיב"ש אחר נשלח ואין תפיסתו מוכחת מי שלחו ועל עדות השליח מה שהוא מעיד שבעלה של זו שלחו אין עידי מסירה יכולין להעיד דשלוחו גירש דהוי עדות מפי עד.

ובהכי ניחא מה דקשה על מה שכתבו התוס' דכל דידעינן דשליח הבעל הוא אין חשש כלל דלא חשיד לקלקלה א"כ למה לי שיעיד על הקיום יעיד שהוא שליח הבעל ולהנ"ל ניחא דאי יעיד שהוא שליח הבעל ליכא ע"מ שגירש רק מפי עד אבל אי מעיד בפני נחתם דאינו מזויף ובזה האמניו חכמים כיון דמדאורייתא אין צריך קיום וממילא תפיסתו מוכחת שהוא שליח דלא חיישינן לשיב"ש ושפיר מעידין ע"מ דשלוחו גירש בגט כשר כנ"ל: בא"ד שלא יערער הבעל וכו'.

כוונתם דחשש ליכא באמת כמו שכתבו לעיל דאינו רק לעז. אך יש לדקדק כיון דע"כ הך חשש דלהתלמד אינו חשש גמור דלא חיישינן לזה רק ללעז א"כ למה לי סתם ספרי גמירי ורוב בקיאיין דהא כיון דאנן לא חיישינן לב' יב"ש אין חשש רק להתלמד ואין

לחוש לזה מן הדין וצ"ל דע"כ לא אמרינן דלהתלמד אינו חשש גמור רק לפי דסתם ספרי דדייני בקיאיין לשמה וממילא נזהרין בכך שלא להשליך לאשפה גט שנכתב להתלמד כמ"ש התוס' לקמן ד"ג ע"ב בד"ה שלשה אבל אי הי' מקום חשש דאין בקיאיין הוי להתלמד חשש גמור ועוד דאי אין בקיאיין יש לחוש באמת לשני יב"ש וכיון דאין בקיאיין לשמה לא חיישי ג"כ למוכח מתוכו כמש"ל: אך הא קשיא לי חתימה לשמה למה לי כיון שמעיד שנכתב לשמה ואפילו תימא דעדים אין בקיאיין אבל ע"כ אין כאן רק יב"ש זה דהא נכתב לשמה א"כ ממילא הוי חתימתם לשמה דודאי אין לחוש דהעדים חתמו להתלמד ובשטרות נמי ניחוש להכי ומאיזה צד ניחוש להכי כיון שהי' ביד הבעל וכתבו לגרש בו.

ומזה ראייה למה שכתבתי במשנה דע"ח צריכין להעיד על הכשר הגט שנכתב לשמה, ומעתה יש לומר דהעדים לא היו בקיאיין וחשבו שאין צריך כתיבה לשמה וחתמו אף שלא ידעו אם נכתב לשמה וממילא הוי כאלו אין עדים חתומים בו כלל: דף ג' ע"א בגמרא משום עיגונא אקילו בה רבנן הקשה הרשב"א ז"ל כיון דאתינן להכי למה לי סתם ספרי ורוב בקיאיין הא ביבמות גבי עדות אשה שמת בעלה מסקינן דמשום עיגון בלבד ע"א נאמן בדבר שבערוה ואיתחזק איסור, ותירץ חזקיה דהתם מתוך חומר שהחמרת עלי' בסופה אתינן עלה רק על מה דמקשה לא ליחמור ולא ליקול מסיק משום עיגון אבל הכא דאי אתי בעל ומערער עלי' בסופה לא משגיחין בי' אינו בדין להקל בתחילתה משום עיגון בלבד: ולפי"ז יש לדקדק בס"ד דמקשה הכא האי קולא חומרא הוא ואי אתי בעל ומערער ס"ד דמשגיחין בי' א"כ הכא נמי שייך מתוך חומר דייקא א"כ מאי פריך האי קולא חומרא הוא הא לא הוי חומרא דמתוך חומר דייקא שנכתב לשמה באמת ואי נימא דמ"מ יערער הבעל בשקר א"כ למה לי להרשב"א לומר דלא משגיחין בי' אפילו משגיחין בי' בסוף לא שייך הכא להקל בתחילתו דהתם מתוך חומר דייקא אבל כאן לא יועיל הדיוק שלה שלא יערער, וע"כ דס"ל להרשב"א דהכא נמי דייקא קודם שתנשא ותברר שנכתב לשמה מתוך חומר שיגיע לה בערעור הבעל א"כ ממילא קולא הוא ולא חומרא וצ"ל דס"ל להרשב"א דמ"מ הוי חומרא שאין זה דבר ברור גמור שתידוק כ"כ עד שלא ישאר שום מקום חומרא דהא חזינן התם דלא סגי לן הך סברא דמתוך חומר בלבד להקל בה דהא פריך עלה לא ליחמור ולא ליקול ואי הוי דבר ברור גמור מאי פריך הא מן הדין להאמינו ואי דהקושיא דמ"מ החומרא בסופה אינה מן הדין ולמה הפקיעו הדין להחמיר כדי להקל בה א"כ לא הוי לי' לומר משום עיגונא הקילו רק החמירו דהא הקולא מן הדין הוא וע"כ דרק משום עיגון סמכו על הך סברא דדייקא אבל לולא דרצו להקל בעיגון לא היו סומכין על סברא זו דפעמים לא דייקא, וכן מבואר בתוס' יבמות שם דאין זה עדות גמור הך סברא דדייקא רק מדרבנן הוא משום עיגונא.

והשתא שפיר הקשו הכא האי קולא חומרא הוא כיון דכל סברא דדייקא אינו דבר ברור רק להקל בעיגון ובאמת אינו קולא רק חומרא כיון דמן הדין יש לחוש שלא תידוק: ובהכי ניחא מה שתירץ עוד הרשב"א לחלק בין עיגון דהכא להתם כמו שחילקו התוס' כאן בד"ה האי והיינו דלא ניחא לי' לומר דהתם בצירוף סברא דמתוך חומר אתינן עלה דגריס התם אלא משום עיגונא וכתב דבהכי ניחא דלא מקשה התם האי קולא וכו' כמו

הכא וקשה הא לתירוץ דהתם ודאי לא קשיא הך קושיא כיון דבצירוף סברא דמתוך חומר אתינן עלה לא שייך חומרא ולפי הנ"ל ניחא דכיון דסברא זו אינו מן הדין רק משום קולא דעיגונא שייך שפיר למיפרך התם ג"כ דאל"כ לא הוי מקשה הכא ג"כ כנ"ל: ומעתה בין תבין כי דברי התוס' בד"ה האי קולא ברורים וסרה תלונת בעל גליון הש"ס כי בין לתירוץ ראשון של הרשב"א בין לתירוץ שני עולים דברי התוס' יפה דלתירוץ שני פשיטא דשייך להקשות התם כמו הכא ממש דהתם נמי לאו משום מתוך חומר אתינן עלה כלל ולתירוץ ראשון ג"כ ע"כ שייך להקשות התם ג"כ כמו דמקשה הכא דהכא נמי שייך מתוך חומר לס"ד כמבואר ברשב"א להדיא אך בלא"ה דברי התוס' ברורים כמו שאבאר בס"ד: שם חד אתי בעל מערער ופסיל לי'.

הקושיות בזה רבו בתוס' ומפרשים, ומלבד זה אינו מובן כלל מה שאמרו מעיקרא מידק דייק ופרש"י ויודע שברצון מגרשה דאטו בתוונא דליבא יתיב ומעיקרא רצה לגרש ונמלך ומשנת השולח גט והגיע בשליח תוכיח: לכן נראה לי דכך הכוונה דרבה ורבא חיישי באמת רבה שמא לא נכתב לשמה כמו שפירש"י ורבא חושש לזיוף כיון שאינו מצוי לקיימו לא יתברר זיפו ואינו חושש לזייף ואהא פריך מאחר שראו חכמים שיש לחוש בדבר איזה קולא היא זו שהקילו בע"א דהא בעלמא חוששין לע"א שהוא משקר ואף כאן שמא באמת משקר ויברר הבעל שלא נכתב לשמה או שהוא מזויף ונמצא קולא חומרא ואי הוי מצריכין תרי דוקא אי אפשר עוד לברר ולפסול הגט והיינו דמשני מעיקרא מידק דייק השליח דירא דיברר הבעל שקרו ואינו הולך בשליחותו עד שיודע בבירור שנכתב לשמה באמת שלא יוכל לברר שאינו כן.

ובזה נסתלקו כל הקושיות בפשיטות. שוב מצאתי בתשובת מהרי"ק שורש ע"ד וז"ל ופיר"ח האי קולא חומרא היא דאי אתי בעל ומערער ואמר לא לשמה כתבתיו ומייתי סהדי בהאי ופסיל לי' לגט ואלו לשנים היו מעידין מתחילה בפנינו נכתב ונחתם לא הי' יכול לפסלו והרי זה מבואר כמו שכתבתי וזה ברור.

ועמ"ש בפרש"י בד"ה חד ובתוס' בד"ה חד: שם ליבעי תרי. קשיא לי בשלמא לרבה שייך להקשות יליבעי תרי דאיהו ממציא חשש לשמה מה דאנן לא חיישינן לזה לכך מקשה לרבה שאתה חושש לאין בקיאיין ליבעי תרי אבל לרבא האיך שייך להקשות ליבעי תרי ולדידן מי ניחא אטו ס"ל באמת דבעינן תרי לקיימו חוץ השליח או שיקיימנו שליח ועוד אחד אדרבא משמע דלרבה לא חיישינן כלל משום קיום דהא במדינה למדינה בא"י אין צריך כלל לדידי' וכן המביא גט בא"י אצ"ל כלל בפ"נ ולית לן טעמא רק כדר"ל דלא חיישינן לזיוף ומאימקשה לרבא טפי מלרבה ועוד דע"כ ידע טעמא דעיגון דהא בעלמא טוענין מזויף וכאן בא"י לא ואי דבאמת לא טענינן מזויף שלא בפניו א"כ הכא נמי שלא בפניו הוא, ואי נימא דהקושיא דס"ד לרבה באמת אי מערער בעי קיום תרי כמו בא"י רק שלא בפניו אין טוענין מזויף אבל לרבא דמצריך לומר משום ערעור הבעל שהוא מזויף ש"מ דאפי' בפניו סגי לי' בחזק קשיא לי' ליבעי תרי וא"כ מאי פריך חד אתי בעל מערער ופסיל לי' הא ידע דלא פסיל לי' ורש"י פי' להדיא דהוי חד לבהדי חד ועוד אי כך היתה הקושיא יהא מוכח מכאן להדיא דבטוען מזויף ג"כ הקיום דרבנן דאל"כ מה משני על זה כדר"ל הא עיקר הקושיא על ערעור בעל היתה, וליכא למימר

שאני הכא דכבר האמינוהו מעיקרא הא לא האמינוהו מעיקרא כלל דהא בא"י לא בעי קיום כלל וכל נאמנותו מתחלה לסלק ערעור הבעל: לכן נראה ברור דעיקר הקושיא הכא דטעמו של רבא כיון שאין מצוין לקיימו ראוי לנו לחוש לזיוף טפי מעלמא כמו שכתבתי מקודם ומכח חשש דידן השתא אנו מצריכין לקיימו והיינו דפריך בפשיטות ולרבא ליבעי תרי והיינו ממש כמו דפריך לרבה ליבעי תרי והיינו מאחר שאתה חושש לאין בקיאתין אבל לרבא אין קושיא דלא חשש כלל לזה, כמו כן מקשה לרבא ליבעי תרי מאחר שאתה חושש לזיוף אבל לרבה ליכא קושיא דלדידי' ח"ל וא"י שוין בזה ואינו חושש לזיוף כלל ומשני משום עיגונא הקילו ופריך שפיר אתי בעל מערער ופסיל לי' דאז יהא הקיום מדינא ומשני דלא חיישינן לזה או שלא יועיל כיון שכבר האמינוהו.

ועמ"ש בפירש"י בד"ה חד ובתוס' בד"ה חד מענין זה: שם כדר"ל וכו'. אף דר"ל לא מיירי כלל לענין קיום ואדרבא אם אינו מקוים יכולין לחזור ולהגיד.

מ"מ מייתי שפיר דאי ס"ד דבעי קיום מדאורייתא ממילא לא הוי כמי שנחקרה כלל והי' יכול לחזור ולהגיד או דהוי מפי כתבם כיון שלא נגמר אז הדבר אבל אי מדאורייתא לא בעי קיום שפיר הוי כמי שנחקרה בב"ד: מכאן הקשו על הרמב"ם דס"ל שטר דרבנן דהוי מפי כתבם והכא מוכח להיפך דאפילו קיום לא בעי מדאורייתא ובספרי ת"י סי' ק"ח כתבתי ליישב דבריו ורואה אני דבלא"ה לק"מ דודאי יש לומר שאין דנין עדות לראי' מתוך כתב רק צריך שיעידו עדים מפיהם גוף המעשה אבל תוקף השטר ודאי הוא מדאורייתא ויש לומר דאפילו קיום לא בעי דכל שנתברר העדות בעל פה אין לחוש דפרעו וזה השטר מזויף הוא אבל כל כמה שאין לנו שום עדות בעל פה זולת השטר הוי מפי כתבם ולא מהני רק מדרבנן, ואפשר דמהאי טעמא תקנו באמת קיום דלא שבקת חיי אבל מדאורייתא דהי' צריך עדות על המעשה בעל פה לא שייך לא שבקת חיי ואין להאריך: שם חד אתי בעל מערער ופסיל לי'.

כבר כתבתי דהעיקר הוא דהכוונה הכא דיערער בעדים ויגלה שקרו. ואי קשיא בא"י ג"כ למה הקילו משום עיגון הא חומרא הוא דיברר שהוא מזויף הא ליתא דבא"י אין זו חומרא דיכולה לקיימו קודם שתנשא דמצוי הוא לקיימו אבל בח"ל אי סגי בחד הרי בהכרח תנשא בלי קיום והוא יבא ויערער.

ועוד דבא"י דמצוי הוא לקיים אין לחוש כלל לזיוף כמו בח"ל דהא מהאי טעמא מצריך רבא בפני נחתם משום דאין מצוין לקיימו והזיוף מצוי טפי כמ"ש לעיל: שם ורבא מ"ט לא אמר כרבה. נראה לי דעיקר הקושיא הכא לפי שאמרו לעיל דאיכא בינייהו בין רבה לרבא באתי' בי תרי ובאותה מדינה וממדינה למדינה בא"י דכל אחד מקיל ומחמיר והיינו דמקשה הכא בין לרבה בין לרבא דבהכרח שיש לכל אחד מהם טעם והכרח לדחות דברי שכנגדו דאל"כ אף שנראה לו טעמו האיך יוכל להקל ולא יחוש לטעם שכנגדו ולפי זה לפי המסקנא דרבה אית לי' דרבא ובטלה הך נפקותא דלעיל ואין לנו מדברי רבה רק להחמיר בלבד שוב אין לנו להקשות למה לא אמר כרבא ובטלה הך מחלוקת דפליגי בידענו אי מהני דכל זה מחמת קושיא למה לא אמר כרבא ולפי המסקנא לק"מ ומיושב קושיית תוס' במקצת מקומות ויתבאר כל אחד במקומו בס"ד.

שוב ראיתי להרמב"ן ז"ל במלחמות ריש פ"ב במתק לשונו כמ"ש ע"ש וברור: שם אתי למיגזיאי. לכאורה קשה ליתקנו שלא יאמר כלל רק נשיילי' אי נכתב ונחתם לשמה והוא יאמר הן דבלא"ה צריך לשאלו כמו שפירש"י, ונראה לי דהך סברא דמידק דייק לא מהני רק אם השליח ידע או שיצטרך לומר בפני ב' או ג' ואז מדקדק כמו שאמרו מעיקרא דייק אבל אם נשאל אנחנו והוא יאמר הן אין ראי' דדק דאולי לא ידע כלל שישאלו אותו רק עכשיו אומר דחושב דנכתב לשמה אבל לא דיקדק אז שנוכל לסמוך על זה שלא יועיל ערעור הבעל, לכך הוכרחו לתקן שיאמר בעצמו וכיון שבא ואמר נוכל לסמוך דודאי דק מעיקרא דלא אתי לארועי נפשי': שם ורבה מי דמי.

לפי פשטות הסוגיא יראה דקושית הש"ס אכתי רבה מ"ט לא אמר כרבא ובפני נכתב משום איחלופי אבל קשה מאד לפי זה למה לעיל כששאלו רבא מ"ט לא אמר כרבה ומשני דלא אמר לשמה וקאמר טעמא לרבה דאתי למיגזיאי לא חזרו להקשות לרבא אכתי יאמר כרבה ולשמה לא קאמר דמיגז גיז וע"כ דמשמע לי' בפשיטות דרבא לית לי' הך חששא דגיז ומ"ש כאן שחזרו להקשות שנית לרבה דלימא בפני נכתב לאיחלופי איהו לא חייש לאיחלופי כלל ולא ס"ל דתקנו בפני נכתב משום איחלופי: ולדעתי ברור דהקושיא למה לי' לרבה לומר נכתב ונחתם תרווייהו משום לשמה ולאוקמא מתניתין כמ"ד כתיבה וחתימה לשמה בעינן דהא פריך באמת בתר הכי מאן האי תנא דס"ל כך לימא בפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום קיום וע"כ דמשום קיום לא הוי מתקני שיועיל בפני נחתם דאתי לאיחלופי א"כ השתא נמי דמשום לשמה הוא תקשי באמת איזה היכר יש דאינו משום קיום דלא ליתי לאיחלופי ואי משום בפני נכתב א"כ יאמר כרבא לגמרי ובפני נכתב לאיחלופי והיינו דמשני לרבה לא חיישינן לאיחלופי כיון דמשום לשמה הוא לא מהני ידענו והתם ידעינן אבל אי יאמר משום קיום ויועיל ידענו אתי לאיחלופי והא לא ס"ל דבפני נכתב מהני דלא ליתי לאיחלופי כיון דידענו מהני ע"כ אתי לאיחלופי דהא ע"כ משום קיום הוא וכ"ש לדידי' דבפני נכתב משום לשמה הוא ודאי אי בפני נחתם משום קיום אתי לאיחלופי ולא מהני בפני נכתב שבא משום לשמה דלא ליתי לאיחלופי בפני נחתם משום קיום והשתא ממילא לא קשיא כלל דלימא בפני נכתב לאיחלופי כמו שלא הקשו לעיל לרבא דלימא משום דגיז כמו כן לא קשיא לרבה דלימא בפני נכתב לאיחלופי, ונראה לי דגם רש"י ז"ל ע"כ נתכוון לזה כמו שאבאר בפירש"י.

ועמ"ש בתוס' בד"ה הכא בפני ובד"ה אטו הכא: בפירש"י בד"ה חז אתי בעל מערער ופסיל לי' דאוקי חז לבהדי חז. מבואר מדבריו דבס"ד הוי ס"ל דבאמת מועיל ערעור הבעל לפסול הגט.

וקשה הא תנן בסיפא ואם יש עליו עוררין משמע דברישא לא מהני עוררין דליכא למימר דקאי גם ארישא דהא לרבה קיימינן ולא מהני לדידי' קיום חותמיו רק שתברר שנכתב לשמה כמו דלא מהני אתי' בי תרי ומקוים והוי לי' לאשמעינן דלא מהני הך עדות לסלק ערעור הבעל רק חשש דידן שלא בפניו ואם יש עליו עוררין תברר שנכתב לשמה ע"י עדים ועוד דתינח לרבה אבל לרבא ע"כ לא מהני עוררין אפי' בס"ד דאל"כ מה מהני בפ"נ ובפ"נ ומ"ש ח"ל מא"י שאין צריך לומר כלל [ומהאי טעמא כתבו התוס' דמהני

שיסבור שלא יאמינוהו אבל זה לא שייך רק אי נימא דלא הוי רק לעז אבל לפירש"י דס"ד דמדינא מיפסל לא שייך לתקן להטעותו, ועוד אבאר בתוס' קושיא חזקה לפי זה] ובודאי לא פליגי רבה ורבא בהא דלא קאמר לעיל נ"מ בהא ועוד כיון דהאי לישנא גופה קאמר בסמוך לרבא היאך נפרש דברי רבה בע"א: לכן נראה לי ברור דודאי מודה רש"י דמשום לשמה לא מהני ערעור הבעל כלל אפי' בס"ד דאין סברא שיהא ח"ל אחר שאמר גרע מא"י ולא אמר דמהני קיום חותמיו עכ"פ ולא נשתנה דין ח"ל מא"י רק שיאמר ובזה כבר יצאנו מידי חשש לשמה כיון דסתם ספרי בקיאים ואינו רק חשש בעלמא ומיעוטא דמיעוטא ולא חיישינן אפי' לר"מ רק משום חומר א"א חששו והחמירו שיאמר ולכך סגי להו בע"א וממילא אין לנו שום חשש כמו בא"י דאפילו יבא ויאמר שלא נכתב לשמה פשיטא דאין משגיחין בו כשיתקיים בחותמיו, תדע דלרבא למסקנא לא מהני ערעור הבעל אפי' לענין קיום ש"מ דס"ל דח"ל אחר שאמר עדיף טפי מא"י ולא אמר והיאך נימא לרבה דס"ד דח"ל אחר שאמר יהא גרע מא"י.

ומה שפירש"י דאוקי חד לבהדי חד היינו כיון שיערער שלא צוה לכתבו ואינו יודע מגט זה כלל ממילא תצטרך לקיימו דממילא נכלל בדבריו שהוא מזויף ולס"ד לא העדיפו כחו במאמרו בפ"נ לענין ערעור יותר מא"י אבל למסקנא מועיל עדותו בפ"נ ובפ"נ לענין קיום ג"כ כיון דלא אתי לארועי נפשי' ואומר אמת שנכתב ונחתם לשמה א"כ אינו מזויף ג"כ רק לענין לשמה אפילו בס"ד לא הוי חיישינן כל שאמר דלא גרע מא"י עכ"פ] והשתא לס"ד הך ואם יש עליו עוררין קאי נמי ארישא דבתרווייהו בעי קיום חותמיו ובהכי סגי דלא חיישינן ללשמה טפי מא"י דאחר שאמר חזר דינו כא"י כנ"ל ומה שהקשינו דהיאך יפרש בדברי רבא לקמן דע"כ דלא מהני עוררין דאל"כ מה מהני בפ"נ מ"ש ח"ל מא"י שאין צ"ל כלל לק"מ דס"ל לרש"י כמש"ל בגמרא דרבהורבא תרווייהו לאו לסלק ערעור הבעל באו רק אנן הוא דחיישינן לרבה ללשמה שאינן בקיאים ולרבא כיון שאין מצוי לקיימו יש לחוש טפי לזיוף מבעלמא אבל למסקנא לתרווייהו מהני אמירתו לסלק ערעור הבעל ג"כ ועדיף מא"י מכח סברא דמידק דייק: ובהכי ניחא מה שיש לדקדק דהכא משמע דעיקר האמונה לרבה ג"כ מכח דלא אתי לארועי נפשי' וזהו סברא חזקה עד שראוי להאמין שלא יועיל ערעור הבעל והשתא תיקשי בהנך חמש נשים דספ"ב דפליגי ר"י ואביי אי נאמנת בח"ל וס"ל לאביי כיון דאי אתי בעל ומערער לא משגיחין לא מתכוונת לקלקל וקשה הא עיקר הטעם הכא דלא משגיחין דלא אתיא לארועי נפשה א"כ במה נפשך אי שייך בהני חמש נשים ג"כ הך סברא דלא אתיא לארועי נפשה א"כ מהאי טעמא גופא תהא נאמנת דהא מ"מ לא אתי לארועי נפשה ואי דבהו לא שייך הך סברא דחשידי להעיד שקר אף שיתברר שקרם א"כ היאך אנו תולין האמונה משום דלא משגיחין הא גופא קשי' כיון שאנו חושדין אותן למה לא יועיל ערעור הבעל הא הכא הי' מועיל לולא סברא דלא אתי לארועי נפשי'.

ולפי הנ"ל ניחא דכבר בארנו דהתם לענין לשמה קיימינן כמו שהוכחתי לעיל, ולענין לשמה בלא"ה לא מהני ערעור הבעל בלי הך סברא דמידק דייק ולא אתי לארועי נפשי' דכל שאמרה בפ"נ כבר יצאנו מידי חשש לשמה ועל זה אנו דנין דהיא משקרת לקלקל וכיון דלא מהני ערעור בעל לא שייך קלקול: שם אתי למיגזייה וכו' הולד ממזר.

נראה מדברי הרב ז"ל דפוסק כר"מ אף דרבנן פליגי עלי' לקמן אבל אין פירושו מוכרח דאפי' לרבנן חיישינן דגייז דלא פליגי רבנן רק דאין הולד ממזר אבל מודים דתצא כמבואר בתוס' לקמן ומ"מ אין ללמוד מפרש"י דס"ל כר"מ רק ס"ל דרבה כר"מ ס"ל וזה שלא שאלו לרבא כמו ששאלו לקמן לרבה דיאמר לאיחלופי כן הוי להו לשאול בכאן דרבא יחוש דגייז משום דרבא כרבנן ס"ל הלכך אנן דקי"ל כרבא קי"ל נמי כרבנן: בד"ה אטו הכא וכו' הואיל ולדידי' טעמא משום קיומא הוא וכו' מבואר מדבריו דס"ל דהא דקאמר דידענו מהני לרבא היינו משום דלדידי' טעמא משום קיומא היא.

וקשה הא אנן בהא שקלינן וטרינן דלמא כרבא משום קיום וע"כ דהך מחלוקת דידענו לאו בהא תליא ואפי' יסבור רבה כרבא לא יודה דידענו מהני, ואמת דאי נימא דלא כפרש"י רק שיש לרבה טעם אחר דידענו לא מהני כמ"ש התוס' קשה טפי דהוי לי' לומר בפשיטות דלכך לא אמר כרבא משום דלרבא מועיל ע"כ ידענו והוא יש לו הכרח דלא מהני: לכן נראה לי דרש"י ז"ל מפרש כמ"ש לעיל בגמרא שלא נתכוונו בכאן להקשות שיאמר כרבא רק לרבה גופא תיקשי למה לא נחוש לאיחלופי ואיזה היכר יש לו דע"כ דחייש ג"כ לאיחלופי דאל"כ יפרש בפני נכתב לשמה ובפני נחתם משום קיום ובפני נכתב לאיחלופי לא ס"ל לרבה דא"כ יאמר כרבא וא"כ איזה היכר יש לו דלא לייתי לאיחלופי ואהא משני דהיכר שלו דיודע אני לא מהני דלגבי לשמה ודאי לא מהני והיינו דקאמר דלרבא כיון דמשום קיום הוא מה לי יודע אני מה לי בפני ושפיר איצטריך בפני נכתב דלא לייתי לאיחלופי ועיין מ"ש בתוס' בד"ה אטו הכא דנראה גם כן דהיו מפרשים שיטת רש"י כמ"ש: ובהכי ניחא לי מה שיש לתמוה על פירש"י דהיאך פשיטא לי' דמשום קיום מועיל ידעתי דהא לרבה לא מהני ידעתי רק בפני ומ"ש דלרבא מהני, ואי משום דמרע אנפשי' טובא כמ"ש התוס' א"כ לרבא נמי ומ"ש דבלשמה צריך שיעיד שראה ובקיום יודע אני דבתרווייהו שייך הך סברא שכתבו התוס'.

ולפי הנ"ל ניחא דרבה השתא לפי טעמו דלשמה קאמר דלא חייש לאיחלופי דנימא לקיום קאתי דמי דמי התם בקיום ידעינן היינו דמכירין החתימות הכא בפני ואי אמר יודע אני החתימות לא מהני ש"מ דלאו לקיומא קאתי ורבא דס"ל באמת לקיומא קאתי בודאי מהני ידעתי דמה לי בפני מה לי יודע אני, אבל לענין לשמה אי יאמר יודע אני בבירור שנכתב לשמה ג"כ סגי בכך ואי יאמר כן פשיטא דליכא משום איחלופי ודוק: בתוס' בד"ה האי קולא חומרא הוא וכו' מותרת לחזור דבריהם אינם מובנים לכאורה דלמה להו לומר דבתרי יבוא בעלה, בפשיטות הוי להו לומר דבתרי באמת מת ולא יבוא אבל בחד שמא משקר ויבוא.

אמנם דברי התוס' ברורים דודאי כיון שאנו סומכין על סברא דדייקא ע"כ שאנו סומכין שהדיוק שלה יהא בירור גמור הראוי לסמוך עליו מן הדין מדאורייתא כבי תרי דאל"כ מה בכך דדייקא אי הי' אותו הבירור לפנינו אכתי לא היתה מותרת מדאורייתא ועדיין אנו צריכין לסברא דדייקא והיאך נסמוך אנחנו עכשיו על סברא דדייקא וע"כ דהך סברא דדייקא היא דמדייקת ואינה נשאת עד שיהא לה בירור הראוי לסמוך עליו מן הדין הלכך אף שאין לנו עכשיו בירור סומכין עלי' שהיא לא תנשא בלי בירור גמור שמת, א"כ ממילא לא הוי חומרא מחשש שיבוא דכמו שלא יבוא בתרי כן לא יבוא בחד,

לזה כתבו דהחומרא הוא דבתרי ג"כ יש מציאות שיבוא כדאמרין התם ואם יתירו ב"ד על ידי תרי מותרת לחזור אבל אי יתירו ע"י חד אף שהיא לא תנשא רק ע"י בירור גמור דדייקא מ"מ אי בא אסורה לחזור א"כ קולא אין לה דס"ס היא לא תנשא בלי בירור גמור וחומרא יש לה דאי היתה צריכה לפנינו בירור גמור ובא מותרת לחזור ועכשיו תצא מזה ומזה ועל זה תירצו דמ"מ קולא הוא כשלא ראה רק אחד או שנים ואינן יכולין לבא לכאן אבל היא בעצמה תידוק בחד ע"י סי' שם או כשראו ב' ע"י עדים וזה ברור.

וסרה קושית בעל גליון הש"ס מלבד מה שכתבתי לעיל דלק"מ על פי דברי הרשב"א בחידושיו אבל מה שכתבתי כאן ברור בכוונת התוס'. ואני תמה בעיקר קושיתו שהקשה דכיון דדייקא ומנסבא לא יבוא והוא תמוה דפשיטא דטפי לא דייקא מבי תרי וכיון דבבי תרי כתבו התוס' שמא יבוא כ"ש שיש לחוש שיבוא אפילו דייקא והי' לו להקשות בעיקר דברי התוס' למה ניחוש בבי תרי שיבוא, ולפי הנ"ל לק"מ: בד"ה חד יש לפרש וכו', דרוב פעמים לא יוציא וכו'.

דבריהם תמוהין מאד דאי ס"ד דעיקר בפני נכתב כדי שיסבור שלא יאמינוהו א"כ מאי קושי' דליבעי תרי וכמו כן בהך קושיא לרבה נהי דמעיקרא פריך שפיר ליבעי תרי דאכתי לא ידע דטעמא משום לעז עד לבסוף כמו שכתבו התוס' לעיל בד"ה ליבעי אבל בתר הכי דמשני סתם ספרי ורוב בקיאי אין לכוונת שום חשש אפי' יערער רק לעז ואנו מצריכין לומר שלא יוציא ואי מפיק לי' מיפסל א"כ איזה קולא הקלנו בה עד שיאמר ורבנן הוא דאצריך ומשום עיגונא הקילו הא לא הקילו רק החמירו, והוא תמוה לכאורה.

ועוד למה להו לתוס' לומר דבס"ד לא יפסל מן הדין לרבא דהא בא"י נפסל מן הדין בעוררין וה"ה בח"ל לס"ד ובפני נכתב מהני שיסבור שלא יאמינוהו, ועוד יש לדקדק בתוס' ויתבאר בתוך דברנו: לכן ברור דכל דברי התוס' סובבים לרבה דלרבא לק"מ, חדא דבהא אין צורך לומר משום לעז אלא מדינא מיפסל כמו בא"י ועוד דלרבא יש לומר דבפני נכתב מועיל לסלק חשש דידן דכמו דלרבה ס"ד מעיקרא דהוי חשש גמור כמו שכתבו התוס' בד"ה ליבעי, כמו כן לרבא לפי שאין מצויין לקיימו יש לחוש טפי לזיוף שאינו ירא שיתברר זיופו ומהני בפני נכתב לסלק חשש דידן, רק לרבה קשי' להו נהי דמעיקרא הוי ס"ד דהוי חשש גמור אבל בתר דמסיק סתם ספרי ורוב בקיאי ע"כ דידע דאינו רק לעז כמו שהכריחו לעיל בד"ה לפי, ואהא קשי' להו מאי קאמר חד אתי מערער ופסיל לי' כיון דאינו רק לעז מהיכי תיתי שיפסל, ועל זה כתבו שיש לפרש דפסיל לי' ממש דאף דליכא רק לעז יפסל ומ"מ צריך לטעם משום עיגון דלולא העיגון היינו מצריכין תרי עכשיו דשמא יבוא ויערער אחר הנישואין ולא יועיל מה שהגט יפסל לסלק הלעז רק משום עיגון סמכו דאפי' באחד לא יבוא שיסבור שלא יאמינוהו ומה שכתבו ולמאי דס"ד וכו' קאי נמי ארישא, וקשה לכאורה כיון דלרבה קאי מאי מהני קיום חותמיו.

משום דלא באו התוס' כאן ליישב דלא נקט ברישא עוררין דזהו קושית ר"י בסמוך רק שבאו לומר דהשתא דלא מהני אמירת השליח נגד ערעור הבעל א"כ ממילא הך ואם יש עליו עוררין קאי נמי ארישא דס"ס כשטוען מזויף חזר דין ח"ל כא"י ובעי קיום חותמיו

לרבה ג"כ דבעוררין מודה דלא עדיף מא"י אבל למסקנא אפי' לרבה מהני אמירת השליח גם לענין קיום כמו דמהני לענין לשמה והיינו דקשיל' לי' לר"י בתר הכי נהי דהך ואם יש עליו עוררין קאי גם ארישא אבל אמאי לא קתני ברישא עוררין לענין לשמה כמו דקתני בסופא לענין קיום ובהא לא מהני קיום חותמיו רק שתברר שנכתב לשמה: בא"ד ונראה לפרש כו' אבל הגט כשר.

פי' זה תמוה מאד דמאי קושי' האי קולא חומרא דמאיזה צד פשיטא להו דהוי חומרא אצלה מה שיש לחוש שיערער והגט לא יפסל כלל ויהא נוח לה יותר שלא נאמין העד רק להצריך תרי. דפשיטא שיש לומר כיון שאפילו יערער לא יפסל הגט אין זה חומרא מה שנאמין ע"א כיון שלא בא ועירער ובודאי לא יבוא כיון שלא יאומן ומעיקרא כתבו דכיון שיסבור שלא יאמינוהו לא יבוא כ"ש אי אינו נאמן באמת בודאי לא יבוא ולמה יוציא לעז בחנם ואי יבוא לא יהא רק לעז ולא תשאר עגונה ולמה לה תרי דוקא, וכל זה הוכרחו לומר לפי דרכם דלרבה אינו חשש כלל רק לעז.

אבל לפי מה שפירש"י לעיל דבאמת יש לחוש לשלא לשמה בח"ל לק"מ בלא"ה דעיקר התקנה לסלק חשש דידן אבל אי מערער לס"דלא עדיף מא"י ומדינא מיפסל כמו שפירש"י אך ה"מ בלי קיום אבל אי יתקיים בחותמיו פשיטא דמהני לרבה ג"כ דחשש לשמה נסתלק בעדות העד וחזר דין ח"ל כא"י ונהי דס"ד דלא עדיף מא"י אבל לא גרע מא"י.

והשתא לק"מ קושית ר"י כיון דברישא מהני קיום חותמיו ג"כ לרבה כמו לרבה שפיר קאי עוררין דסיפא ארישא ג"כ ועוררין דלשמה ליכא אפי' לרבה כנ"ל: ובעיקר פי' הסוגיא כבר כתבתי דבס"ד ידע ג"כ דלא מהני עוררין ברישא רק הקושי' כיון דחיישינן בעלמא לע"א דמשקר הוי חומרא דשמא יברר בעדים שהוא משקר והשתא לק"מ וכן מצאתי בפ"י ר"ח כמ"ש לעיל: בד"ה אתי לאיחלופי טפי מחציו ראשון.

לפי מה שכתבתי לעיל דאפילו לרבה דס"ל משום לקיימו מ"מ מודה דמשום איחלופי צריך באמת להעיד על לשמה ממש כמו לרבה דהאיך יאמר בפני נכתב וכי לא ידעין שנכתב והרי אנו רואין כתב כתוב לפנינו ובהכרח דמכח איחלופי צריך באמת לראות שנכתב לשמה ולהעיד על זה והיינו דלא קאמר נ"מ לעיל בין רבה לרבה שאינו יודע אם נכתב לשמה א"כ לק"מ קושית התוס' דשפיר מהני חציו ראשון טפי מחציו אחרון לרבה כמו לרבה: בד"ה הכא בפני אבל ידעתי וכו'.

הרב מהרש"א תמה על מהרש"ל דגריס ידעתי בכל דברי התוס' וכתב דעיקר הגירסא ידענו בכל דבריהם. והוא תמוה דהיאך ס"ד דשנים שיאמרו ידענו ניחוש להו דלא דייקו והך סברא דמידק דייק לא הוזכר רק בחד דאין מן הדין להאמינו רק מחמת סברא דדייק ולא מרע אנפשי' אבל תרי מ"ש מכל עדים דעלמא, והעיקר הוא דמעיקרא גרסי' ידעתי ומוא"ת ואילך הכל ידענו כמו שאבאר: איברא קשה מאד אם נתכוונו התוס' לידעתי החתימות א"כ מה דעתם לרבה אם מודה רבא לסברא זו דידעתי לא מהני הרי אכתי לא אסיק אדעתייהו דרבא יודה בידעתי בחד כמ"ש בדיבור שאחר זה ואי רבא חולק בסברא זו א"כ מאי קשיא להו בתר הכי דלימא כרבא ויועיל דהא רבה ס"ל דאינו מועיל ואי נפשך לומר דקושיתם דידענו עכ"פ למה לא יועיל לרבה זה אינו תלוי בלשמה וקיום

כיון דבהא לא שייך דלא מרע אנפשי ואי כוונתם ידענו החתימות למה לא יועיל ע"כ משום לשמה א"כ ידעתי פשיטא דלא מהני מהאי טעמא ולמה להו לומר משום דלא מרע אנפשי הוי להו לומר דידעתי אינו מועיל משום דבעי לשמה ולהקשות ע"ז דלימא כרבא ויועיל וצ"ע לכאורה: לכן ברור דהתוס' מפרשים הך קושיא ורבה מי דמי אין הכוונה להקשות שיאמר כרבא דעל זה לא תירצו כלום דהא לרבא פשיטא לן דידעתי או ידענו מועיל כדקאמר בפשיטות בתר הכי אטו הכא כי אמרי ידעינן וכו' רק הכוונה להקשות דלרבה כיון דלא ס"ל בפני נכתב לאיחלופי תיקשי לדידי' הא אתי לאיחלופי דיחשבו דלקיומא קאתי ומשני דלרבה גופא ליכא למיחוש לאיחלופי דבקיום אומר ידעתי והכא בפני דוקא והנה אפשר לפרש דהכוונה התם ידעתי החתימות הכא לא מהני ידעתי החתימות דהא בעי לשמה רק התוס' דקדקו ממה שאמרו התם ידעינן הכא בפני והוי לי' לומר התם מעיד על החתימות הכא על לשמה דוקא ומדקאמר התם ידעינן הכא בפני משמע דהכא באמת בפני דוקא ואפילו יאמר ידעתי שנכתב לשמה לא מהני והיינו משום דמרע אנפשיה כשאומר בפני טפי מידעתי שנכתב לשמה, אמנם אי גם לרבא משום קיום שייך ג"כ הך סברא ולא מהני לדידיה ידעתי החתימות כמו דלא מהני לרבה ידעתי שנכתב לשמה זה תלוי בדבור שאחר זה לפירש"י לקמן מהני לרבא ולפי' רבינו משולם לא מהני ואינו ענין לכאן דלא באו לומר רק לרבה מכח לשמה לא מהני ידעתי שנכתב לשמה דהך מי דמי לרבה בלבד קאי כנ"ל.

ועל זה הקשו עוד דמ"מ למה לא מהני ידענו החתימות לרבה כמו לרבא ותפסו ידענו דהוא אליבא דכ"ע, ולפירש"י לקמן הקושיא גם על ידעתי החתימות דמהני ג"כ לרבא דבהא לא שייך מרע אנפשיה אבל עכ"פ ידענו מהני לכ"ע לרבא וע"כ דלכך לרבה לא מהני משום דבעי לשמה א"כ אכתי תיקשי לימא רבה כרבא ויועיל ידענו ובפני נכתב לאיחלופי ודוק.

ובזה יתיישבו דברי התוס' בדיבור שאחר זה כמו שאבאר בסמוך: אמנם עיקר דברי התוס' נראה לפע"ד דלק"מ מתרי טעמא חדא לפי מה שכתבתי בש"ס דעיקר הקושיא דרבה יחוש לטעמו של רבא ג"כ אבל לא שיאמר משום קיום בלבד דוקא כי חושש באמת לטעמו ג"כ א"כ אין קושיא שיאמר כרבא ויועיל ידענו דע"כ לא מהני ידענו משום לשמה שאין לו הוכחה לדחות טעם לשמה.

ועוד דבלא"ה לא רצו להקשות כלל דרבה יאמר כרבא דבפני נכתב לאיחלופי כמו דרבא אינו רוצה לומר דחיישינן דגייז רק הקושיא דבהכרח גם לרבה חיישינן לאיחלופי דאל"כ מה לו לאוקמא כמ"ד דבעי כתיבה וחתימה לשמה נימא בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לקיום וע"כ דחייש לאיחלופי א"כ השתא נמי ניחוש ומשני דהשתא משום לשמה ליכא למיחש לאיחלופי דידענו לא מהני ותירוץ התוס' תמוה לפע"ד דא"כ לימא דלכך לא אמר כרבא משום דיש לו הכרח דידענו לא מהני וע"כ משום לשמה דאל"כ למה לא מהני ידענו וליכא למימר דלכך לא מהני ידענו משום איחלופי א"כ השתא נמי למה לו לומר בפני נכתב לרבא לא יועיל ידענו משום איחלופי ודוק: בד"ה אטו הכא כי אמרי ידעינן וכו' ידעתי איכא בינייהו וכו'.

לכאורה תמוה דהא ע"כ דהך פלוגתא בידעתי לא תליא בפלוגתא זו אי משום לשמה או קיום דאי בהא תליא נימא כרבא ויועיל, וע"כ דאפי' יסבור כרבא ג"כ לא יועיל לדידי' ידעתי א"כ היאך שייך לומר דבהא איכא בינייהו דאין ענין זה לזה. ומזה ראי' למה שכתבתי לעיל דלכ"ע מה שחילקו לרבה בין בפני לידעתי היינו לפי טעמו משום לשמה ולא בא לומר דאפי' משום קיום לא יועיל ידעתי דהך ורבה מי דמי חוזר להקשות לרבה גופה למה לא יחוש לאיחלופי דיחשבו דלקיומא אתי ולרבה מחלקינן בין בפני לידעתי, וזה שפירש"י הואיל ולדידיה טעמא משום קיומא הוא, אבל לרבה באמת לא מהני ידעתי משום דבעי לשמה, ושפיר כתבו התוס' דהוי לי' לומר איכא בינייהו ידעתי שנכתב ונחתם לשמה.

וזה שלא הקשו לשיטתם ג"כ לימא ידענו איכא בינייהו משום דהא לאו בהא תליא דבלא"ה ע"כ לרבה לא מהני ידענו דאל"כ יאמר משום קיום ויועיל ידענו כמו שהכריחו לעיל אבל לפרש"י קשיא להו דנ"מ כשיאמר ידעתי שנכתב לשמה לא מהני לרבה ולרבא מהני כיון דידוע שנכתב ונחתם לשמה הרי מקוים הוא ג"כ אבל ידענו שנכתב לשמה פשיטא דמהני לכ"ע דאין צריך בתרי לסברא דלא מרע אנפשי' ואין לומר רק ידענו החתימות וזה בלא"ה ע"כ לרבה לא מהני אפי' יסבור משום קיום כמו שהכריחו לעיל: בא"ד ונראה דלא מהני ידעתי אפי' לרבא וכו'.

על דרך זה יש לומר בפשיטות דפלוגתייהו בהא גופה דרבה סובר כיון דידעתי עכ"פ לא מהני שוב לא אתי לאיחלופי ורבא סובר כיון דידענו מהני אתי לאיחלופי ויש לומר דמודה רבה דידענו מהני ואין צורך לומר דמשמע לי' ממתניתין דפ"ב דידענו לא מהני ומזה ראי' דלא קאי התוס' לעיל לפי' רבינו משולם כמ"ש לעיל: בד"ה מאן האי תנא וא"ת למאי דמסקינן וכו'.

בפשיטות הוי להו להקשות אפילו לס"ד מ"מ אכתי רבה מ"ט לא קאמר כרבא עכ"פ דבפני נחתם משום קיום ומה צורך לו לומר דהכל משום לשמה הא כל קושיתו בפני נכתב למה לי ולא מוכח רק כתיבה לשמה ולקושיא זו אין תירוץ עולה יפה כלל רק על דרך זה כפי מה שכתבו לעיל דרבה היה לו הכרח דידענו לא מהני א"כ מוכרח דבעינן לשמה דאל"כ למה לא מהני ידענו, אבל כבר כתבתי דיש לתמוה בזה דלמה לו כל השקלא וטריא לימא דלכך מפרש רבה משום לשמה דיש לו הכרח דלא מהני ידענו.

ובעיקר קושיתם לפי מה שפירשתי דזהו עיקר הקושיא בש"ס דלרבה תיקשי הא יש לחוש לאיחלופי ומשני דכיון דמשום לשמה הוא לא מהני ידענו א"כ לא אתי לאיחלופי, א"כ מהאי טעמא לא קאמר בפני נחתם רק משום קיום בלבד א"כ מועיל ידענו ואתי לאיחלופי ולא מהני מה שאומר בפני נכתב משום לשמה דלא ליתי לאיחלופי כיון דידענו החתימות מהני וע"כ דגם חתימה מכח לשמה הוא ולא מהני ידענו ולא אתי לאיחלופי ועוד נראה לפי מה שכתב הרא"ש דכל שהאמינוהו בפני נכתב כו' האמינוהו ג"כ שהוא שליח הבעל א"כ אי ס"ד דאין לחוש ללשמה רק בכתיבה בלבד א"כ אם אומר בפני נכתב הרי נאמן שהוא שליח הבעל ושוב ליכא למיחש לזיוף כמ"ש התוס' לעיל באתי' בי תרי דלא חשיד לקלקלה אבל לרבא דהכל משום קיום ובפני נכתב רק לאיחלופי א"כ האמונה על בפני נחתם הוא דבפני נכתב אין צורך להאמינו כלל א"כ כשאומר בפני

נחתם הוא שהאמינוהו שהוא שליח הבעל: בא"ד לפי המסקנא תיקשי וכו' כבר כתבתי דהך קושיא ורבה מ"ט לא אמר כרבא לא שייך רק בס"ד דרבה מקיל בטעמו בממדינה למדינה בא"י אבל לפי המסקנא דרבה אינו מקיל רק מחמיר ולא נ"מ רק באתי' בי תרי ובאותה מדינה א"כ לא קשיא כלל דלא אמר כרבא א"כ אין מוכרח דידענו לא מהני לרבה כמו לרבא.

וכבר כתבתי דבלא"ה לק"מ: ע"ב בגמרא אי ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי. פי' כתיבה לשמה לא בעי אבל פשיטא דבעי כתיבה דהיינו סיפור דברים דילפינן מספר כריתות שיהא מוזכר בו סיפור דברים של כריתות וכן אסור להטיל בו תנאי לפני התורף דלא מצינו שיחלוק ר"מ בזה דהאי לאו מוכתב ילפינן.

ולפי זה היה מקום לומר דר"מ בעי שיהא נכתב עכ"פ לשם כריתות לא להתלמד דהא נמי לאו מוכתב ילפינן רק מספר כריתות שיהא נכתב לשם כריתות וקרא קאמר שיחתמו ספר זה הנכתב לשם כריתות לשמה ומ"מ לא אתיא כר"מ דדוקא בלשמה אין בקיאי דהך דרשה דלה לשמה אינה נראית להם עיקר אבל בלשם גירושין בקיאי וזה שחידש ר"נ בסמוך דאומר היה ר"מ אפי' מצאו באשפה כשר אפילו נכתב להתלמד.

ובזה מיושב לשון הש"ס בסמוך עם קושית התוס' בד"ה וכי, וכן לקמן דכ"ג ע"א אבאר בס"ד סוגית הש"ס שם בזה: שם אי ר"א חתימה לא בעי. פי' בעלמא אבל הכא ודאי בעי חתימה כמו שכתבתי במתניתין, וכבר כתבתי שם טעם למה אין צריך לשמה על החתימה לר"א כיון דמודה דכאן בעי חתימה ע"ש ולפי מה שכתבתי לעיל דעיקר חתימה לשמה הכוונה שמעידין על הכשירו של גט שנכתב לשמה א"כ בודאי אין צריך לר"א חתימה לשמה להעיד על הכשירו של גט כמו בעלמא ודי אי חתמו בציווי הבעל וממילא נאמן השליח על הכתיבה ואפילו לא ידעו בהכשר הכתיבה לא איכפת לן לר"א.

ועמ"ש בריש מכילתין: שם וכי לא בעי ר"מ חתימה לשמה מדאורייתא. ואף דלעיל גבי מחובר לא גזר כתיבה אטו חתימה משום דמחובר אין חשש רק על הסופר ועדים ואינהו בקיאי ולא חיישינן להו בפרט שאין לכתוב לכתחילה על מחובר כלל ממילא לא יכתוב הסופר כלל על מחובר אבל שלא לשמה אי מכשרת לסופר שלא לשמה יטעה הבעל ויקבל גט חתום בעדים מאיש אחר ששמו ויגרש בו לפיכך פסלו שלא לשמה אפי' בכתיבה וזה ברור, ולענין מה שיש להקשות חתימה שלא לשמה לר"מ דבעי מוכח מתוכו היכי משכחת לה כבר נתבאר לעיל באריכות: ועוד נראה לפע"ד דהשתא סליק אדעת' דר"מ לשמה לא בעי דהיינו לשם אשה זו ובעל זה אבל לשם כריתות בעי דהא לאו מוכתב ילפינן כדמוכח ריש פרק כל הגט להדיא ומ"מ אין לאוקמא מתניתין כר"מ דבהא בקיאי כמש"ל דדוקא בדרשה דלה לשמה אין בקיאי כמ"ש התוס' דאינה נראית להם עיקר אבל לשם גירושין בקיאי, והשתא ממילא שפיר מקשה דמדרבנן בעי לשמה ממש דגזרינן לשמה אטו לשם כריתות אבל במחובר דליכא למיגזר רק כתיבה אטו חתימה לא גזרינן אבל כתיבה גופה גזרינן לשמה אטו לשם גירושין והיינו דמייתי מר"נ דמחדש אליבא דר"מ אפילו מצאו באשפה כשר ולא חיישינן דנכתב להתלמד ש"מ דלא בעי ר"מ אפילו לשם כריתות, ובהכי ניחא מה דמייתי מר"נ ולכאורה לא הועיל דהא עיקר הראיה דמדרבנן מכשיר והיה לו להזכיר העיקר, ולהנ"ל ניחא דודאי אפילו אי ר"נ

מדאורייתא קאמר מייתי שפיר ליישב קושייתו דס"ס מוכח דמצאו באשפה מכשיר ולא בעי לשם כריתות וכתובה אטו חתימה ממתניתין דמחובר מוכח דלא גזרינן.

ובהכי ניחא ג"כ לשון הש"ס בתר הכי וכי תימא אנן מדאורייתא מתנינן לה ופירש"י להא דר"נ והוא תמוה דמהו פ"י דבר זה שאמר אנן הוי ליה לומר וכי תימא מדאורייתא קאמר. גם היאך שייך לשון מתנינן אטו הך דר"נ משנה הוא הא אינו רק מימרא דאמורא, ולפי הנ"ל ניחא דודאי מה שבקשו לומר דר"מ גזר אטו לשם גירושין כבר נדחה בדברי ר"נ רק עכשיו חוזר להקשות דדילמא גזר ר"מ כתיבה אטו חתימה, ועיקר הראיה ממתניתין דמחובר דאי חתמו אתורף קאי ופסול מדרבנן א"כ אין לגזור טופס אטו תורף אפי' לכתחילה כיון דתורף גופה דרבנן וע"כ דחתמו אחתימה קאי ואין כותבין אתורף קאי ש"מ דדיעבד כשר ואהא מקשה דלמא הך מתניתין אנן בדאורייתא מתנינן לה לכך גזרינן שפיר טופס אטו תורף אבל ר"מ פוסל תורף רק מדרבנן ולא גזר כלל טופס אטו תורף ושפיר יש לומר דפוסל תורף מדרבנן אפילו דיעבד ועל זה קאמר דהא נמי מוכח מדר"נ דאפילו מדרבנן כשר דאל"כ אומר היה דבר תורה מבעיא ליה: בפירש"י ואין בו אלא ע"א וכתב ידי סופר הא דפירש כשמואל פרק המגרש ולא כרב דכתב ידו שנינו משום דאי נפרש כתב ידו יש לומר דבהא מכשיר ר"א כיון דאפילו לת"ק אינו רק דרבנן דגזר כתב ידו אטו כתב סופר אבל בכתב סופר דלר"מ פסול דאורייתא לא מכשיר ר"א אפילו לכתחילה לכך פירש בכתב סופר ומ"מ פליג ר"א אפילו אין עליו עדים כלל ש"מ דאפילו במה דפוסל ת"ק דאורייתא מכשיר ר"א אפילו לכתחילה וממילא גם לרב קשיא דלא פליגי רב ושמואל אליבא דר"א.

ועוד יש לומר דמשמע לי' פשטא דמתניתין הכי דלמ"ד כתב ידו ועד שנינו א"כ הך בבא אחרונה היינו ממש בבא ראשונה רק דקמש"ל רישא דאפ"ה תנשא דיעבד ובבא אחרונה דלא תנשא לכתחילה אבל בתרווייהו הפסול שאין עליו עדים א"כ הוי לי' לתנא למיתני הנך בהדי הדדי והך בבא דאין בו זמן בסוף ולמ"ד כתב סופר ועד ניחא דבהא הפסול אינו כהך דרישא ולקמן פרק המגרש כתבתי להחזיק דעת ר"מ דפוסק כמ"ד כתב סופר ע"ש: בד"ה ואם נשאת וכו' ש"מ אפילו לכתחילה מכשיר לא הי' צריך לזה דאפילו אי לא מכשיר ר"א לכתחילה ג"כ מקשה שפיר דכיון דדיעבד כשר לא הוי מתקני לומר בפ"נ כמ"ש התוס' בד"ה דתנן רק קושטא דמילתא נקט דטפי מוכח אפילו לכתחילה.

אך זהו למ"ד התם לת"ק לא תצא א"כ ר"א מכשיר לכתחילה אבל למ"ד לת"ק תצא רק הולד כשר א"כ לא מוכח לר"א רק דלא תצא אבל לא לכתחילה. אך באמת לשון כשר ודאי משמע דלכתחילה כשר: בתוס' בד"ה דתנן וכו' דדיעבד כשר וכו' ועוד דתנן וכו' לכאורה תמוה דמהו ס"ד להקשות מה דמפורש לקמן דפסול דיעבד ומחובר כשר דיעבד, ונראה לי דאין כוונת התוס' בהך ועוד ליישב תירוץ אחר דבאמת אין מהתם ראי' כלל דהתם מיירי שלא גירש בו עדיין ופסול ליתנו אבל הכא שכבר נתנו כשר דיעבד או דהתם הכוונה פסול דצריך לחזור וליתנו אבל כאן דאין תקנה להכשירו כשר, רק כוונת התוס' דאי דיעבד כשר לא הוי מתקני לומר בפני נכתב ולא עוד שתקנו דאי לא אמר פסול וכיון דדיעבד כשר לא הוי מתקנים שיאמר ואי לא אמר שיפסל: בא"ד ותימא לר"י.

לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר בפני נחתם הוא אף שכבר העיד על הכתיבה א"כ ממילא חתימה לשמה הוא מ"מ צריך להעיד שחתמו העדים על הכשירו של גט שנכתב לשמה דלמאן דבעי חתימה בגט בעינן שיחתמו שנים על כל הכשר הגט וכיון דבעי לשמה צריך שיחתמו גם על לשמה, ולפי זה לר"מ דלא בעי כתיבה לשמה רק חתימה א"כ אין צריכין להעיד על הכשר לשמה בכתיבה כיון שאין צריך רק חתימה לשמה לאפוקי שיכתב ויחתם לשם אחר ונמלך וגירש זה ולפי זה לר"מ אי מעיד שנכתב לשמה ע"כ חתמו העדים לשמו דהא זה שנכתב עבורו מסר הגט לשליח ועדים אין חותמין אלא א"כ קראוהו ובציווי הבעל דבר אפילו בשטרות ולפי זה לר"מ בחד סגי או בפני נכתב או בפני נחתם והיינו דנקט לקמן בברייתא ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם ולא קתני כמו במתניתין רפ"ב ואמר בפני נכתב אבל לא בפני נחתם אבל לא בפני נכתב פסול משום דלר"מ דוקא בלא אמר תרווייהו הוולד ממזר דבכל חדא מנייהו סגי ולכך מתניתין דקתני צריך שיאמר תרווייהו ואי לא אמר חד פסול ע"כ דלא כר"מ.

ואפשר לומר עוד דאם כתוב הגט בכתב יד הבעל כתיבתו כחתימה כמו שכתבו התוס' בד"ה שלשה ובכה"ג סגי שיאמר בפני נכתב לחוד, ולפי שר"מ מחליט דהוולד ממזר נקט שלא אמר כלום אבל אי אמר על הכתיבה בלבד פעמים שאינו ממזר, אבל ממתניתין קשיא לי' שפיר דקתני צריך שיאמר תרווייהו גם יש לומר דהך ברייתא לאו כר"מ לגמרי רק כר"מ דכל המשנה אבל בהא לא סבר כר"מ דלא בעי כתיבה לשמה בא"ד אבל לרבה קשה דלית לי' טעמא דאיחלופי וכו' כדפירשנו לא ידעתי לכוון דבריהם בזה דמה ענין זה להך דלעיל שם בקשו לומר דרבה יסבור בפני נחתם משום קיום בלבד ולא מוקי כלל כר"מ ועל זה כתבו דע"כ מוקי לה משום לשמה דאי לקיום ומהני ידעתי תיקשי לפי המסקנא רבה מ"ט לא אמר כרבא לגמרי דאפילו בפני נכתב לאו משום לשמה רק משום איחלופי ומזה מוכח דרבה גם בחתימה מפרש משום לשמה ולא מהני ידענו.

אבל כאן דאליבא דר"מ קיימינן דס"ל דבעי חתימה לשמה א"כ פשיטא דלא מהני ידענו ולא בעי בפני נכתב לאיחלופי וליכא למימר דר"מ יסבור כרבא לגמרי דלא חיישינן לאין בקיאיין כלל רק משום קיום דפשיטא דבהא לא נחלקו ר"מ ורבנן אי תקנו בפני נכתב משום לשמה או משום קיום וכיון דלר"מ משום קיום הוא וודאי דלרבנן ג"כ מהאי טעמא הוא.

ועוד הוי רבה ורבא כתנאי דר"מ ורבנן. ועוד כיון דר"מ מפרש הטעם משום קיום היאך יחלוק רבה על ר"מ כיון דלא מצינו דרבנן פליגי וליכא למימר דע"כ רבנן פליגי כיון דס"ל ידענו לא מהני כדמוכח ברפ"ב כמ"ש לעיל א"כ לק"מ קושית התוס' דר"מ באמת כרבא ורבה כרבנן דרפ"ב וע"כ דפשיטא להו דלא נחלקו ר"מ ורבנן בפלוגתא דרבה ורבא א"כ בלא"ה אין לומר לר"מ בפני נכתב לאיחלופי כיון דבעי חתימה לשמה ע"כ לא מהני ידענו ולא בעי בפני נכתב לאיחלופי וצ"ע: בד"ה שלשה וכו' דשמא כתבו להתלמד.

לכאורה קשה דאטו התם מיירי בגט שהובא לפנינו ואנו מסופקין בו כיצד נכתב תדע דהא ר"א מכשיר באין עליו הא ופשיטא דלא מהני רק שנדע מבחוץ שנעשה בהכשר

ולפני ע"מ א"כ לת"ק נמי מיירי שאין אנו מסופקין בו בשום פסול רק דפסול מצד שאין עליו עדים או זמן. וצ"ל דכוונת התוס' להקשות כיון דמתוך הגט אינו מוכח דכשר לגרש בו פסול לר"מ דבעינן מוכח מתוכו ונראה עוד דאפילו לדעת רש"י דר"מ לא בעי מוכח מתוכו מ"מ בהא מודה דפסול לר"מ דהא פשיטא דבעי ע"ח דוקא אף שנתברר לנו בעל פה על ידי ע"מ לא מהני א"כ כאן לא הוי כע"ח כיון דרק על ידי ידיעתנו מבחוץ אנו יודעין הכל לא מתוך החתימה דיש לומר להתלמד כתב, ומזה תבין סברת התוס' דס"ל דלר"מ בעי מוכח מתוכו דמה ענין מוכח מתוכו לפלוגתא דר"מ ור"א אי ע"מ כרתי או חתימה.

ולהנ"ל ניחא דהכוונה כיון דלר"מ לא סגי שנדע מבחוץ הכשירו של גט רק יהא מוכח מתוכו על ידי ע"ח שזה גירש לזו א"כ כיון שצריך להיות מוכח מתוכו שנתרצה לגרש כן צריך להיות מוכח מתוכו שיב"ש זה הוא שנתרצה בגירושין הללו, ולפי זה מי שאינו בקי דבעי חתימה לשמה פשיטא שאינו יודע דבעי מוכח מתוכו, וזו הוא ראייה למה שכתבתי לעיל ד"א ע"ב בגמרא בד"ה לפי שאין בקי אין ע"ש: אמנם בעיקר דברי התוס' אני תמה דפשיטא דהך דהתם כמ"ד דבעי כתיבה לשמה והא דמוקי לה כר"מ היינו לאפוקי מר"י דפוסל מילי בגט דהכי מוקי לה ר"ח כר"י ובחתם סופר ושמואל מוקי בכתב סופר וכו"מ והיינו ר"מ דס"פ האומר לענין מילי והתם גופה מוכח דבעי כתיבה לשמה דאי מצאו באשפה כשר ליכא בזיון בכתיבה כלל דאין עליו לכתוב את הגט כלל ורש"י פירש לקמן פרק כל הגט דכ"ט ע"א דעיקר בזיון לפי שעליו לכתוב את הגט ומילי נמי לא שייך לר"מ כיון דמשום לשמה הוא כמ"ש הרמב"ן פרק האומר ור"מ דלא בעי לשמה ליכא משום מילי וע"כ דאין ענין זה לזה דאף דאתיא כר"מ דכל המשנה וכו' וכו"מ דמילי מימסרין לשליח אבל לא בענין זה דלא בעי כתיבה לשמה וכן מדויק לשון הש"ס מוקי לה כדר"מ ולא קאמר מוקי לה כר"מ רק כפי דינו של ר"מ במשנה.

תדע דאי ס"ד דלא בעי כתיבה לשמה האיך תחשב כתיבת סופר כע"א ומה בכך דהוי סופר מובהק כיון דמדינא אין צריך לשמה ולא שמיעה מפי הבעל שמא מעצמו כתבו דהא יכול לכתבו ופשיטא דלא הוי עד חתימה עד שיכתוב לשמה ומפי הבעל וסופר זה כתבו באמת על מנת להחתים עליו עדים וכתבו שלא לשמה ולא שמע מפיו וע"כ דלא אתיא רק כמ"ד דבעי כתיבה לשמה וכיון דהסופר ע"כ כתבו לשמה ושמע מפיו הוי כע"א: בד"ה כתב בכתב ידו וכו' טעמא דפסול וכו'.

דבריהם לא נתבררו לי מכמה טעמים חדא במה שכתבו דלמ"ד שמא יחפה ניחא אכתי קשיא מאי הועילו בתקנתן אכתי יחפה ויכתוב בכתב ידו בלי עדים ולא שייך מה שפירש"י לקמן דלא כתבי ליה סופרי הדיינים ולא חתמו עלה סהדי ואמת דיש לומר דהתוס' מפרשים מה שאמרו שם אהני דלכתחילה לא תנשא דשוב אין דנין מגט זה להיות גרושה לפנינו כיון דיש בו ריעותא ומוקמינן בחזקת א"א.

אבל בלא"ה קשה מאד שיוכל לחפות בכתב ידו דאטו אם יאמר בעל פה שגירשה יאומן לחפות ומה נ"מ דיבורו או כתב ידו. גם מה שתירצו למ"ד משום פירי לא הבנתי דברור לפע"ד דאפי' למ"ד משעת חתימה אין לו פירות היינו דוקא משעת חתימת עדים אבל בכתב ידו היאך יעלה על הדעת כשהוא כותב בביתו באין רואה יפסיד פירות ובהא ע"כ

משעת נתינה א"כ כמו דר"י לא ס"ל משום פירות דיש לו עד שעת נתינה כן לר"ל בכתב בכתב ידו דלא שייך חשש פירי כמו לר"י דבהא לכ"ע לא הפסיד עד שעת נתינה ולא ידעתי מי הכריחם לכל זה.

ורש"י פ"א בפשיטות פרק המגרש דגזרינן אטו כתב סופר בלי עדים ולק"מ ואולי ס"ל כיון דאתיא כר"מ דכל המשנה הוי ממזר וכתבו בדיבור הקודם דכך היה המטבע שלא יפסל בהנך שלשה לזה ס"ל דהטעם משום זמן א"כ במה שנפסל לכתחילה ניתקן החשש לכך היה המטבע שלא יפסל אבל אי נימא הטעם בכתב ידו דגזרינן אטו כתב סופר והתם הוולד ממזר א"כ אין מקום לחלק בין שאר תקנות דהולד ממזר כל ששינה ומ"ש כאן דאין הולד ממזר: בד"ה יש בו זמן נראה דה"ה אין בו זמן וכו'.

למ"ד כתב ידו שנינו לא מיבעיא להו דהא רישא הוי כאין בו זמן וכשר וכ"ש סיפא רק למ"ד כתב סופר מיבעיא להו דיש לומר כיון שאין בו זמן כתבו להתלמד ולא לגט גמור רק כיון דלמ"ד כתב ידו שנינו יש בו זמן ע"כ לאו דוקא ה"ה למ"ד כתב סופר דבהא לא נחלקו: בד"ה ר"א אומר וא"ת דלמא דוקא כתב בכתב ידו וכו'.

הנה לפירש"י פרק המגרש דטעמא דכתב בכתב ידו מחשש כתב סופר לק"מ דאי ס"ד בכתב סופר מודה ר"א דבעינן ע"ח דוקא א"כ מה הועיל במה שחידש ע"מ מ"מ איכא למיגזר אטו כתב סופר דבהא מודה דלא מהני ע"מ רק דהתוס' לשיטתם דהטעם מכח זמן ושפיר יש לומר דוקא בע"מ לא חייש לזמן דע"מ ע"כ יודעין מה כתוב בו ובאיזה יום ניתן אבל בכתב סופר מודה דלא מהני מכח חסרון חתימה: ודע דלדברי התוס' דטעמא דכתב בכתב ידו מכח חסרון זמן יש להוכיח דמחוסר זמן אינו פסול רק בגט שיש בו ע"ח דאז סומכין מן הסתם על ע"ח שהי' ע"מ יש לחוש לחסרון זמן אבל בגט בלי עדים כלל דע"כ צריכה ע"מ לא חיישינן לחסרון זמן דהא אנן קי"ל כר"א וקי"ל גט שאין בו זמן פסול והרי פליג ר"א דכתב בכתב ידו דכשר אף דהוי כאין בו זמן וע"כ דה"מ באין בו עדים דע"כ צריכה ע"מ אבל ביש בו עדים מודה ר"א דמחוסר זמן פסול.

ומה שכתבו עוד ונראה לר"י משום דמדברי רש"י נראה דמהך דהכא מוכח כן דאל"כ הוי מצי לאוקמא כר"א אך באמת לא נראה להם ראי' זו דאפי' אי לכתחילה פסול רק דיעבד כשר אין לתקן בפני נכתב על זה כמו שכתבו התוס' לעיל לכך כתבו ונראה לר"י מטעם אחר: בד"ה וגובה וכו' כדמשמע בפרק בתרא.

רצונם לומר דשם משמע דכך הכוונה במשנה גופא בשאר שטרות לא דמתני' בכתובה רק שלמדו שאר שטרות מכתובה. או דכוונתם דמשמע דלית מאן דפליג בהא מדמקשה לרב ולאפוקי מפיר"ח בסמוך דהך סוגיא דפרק גט פשוט פליגא.

ונידון מה שהקשו מפרק גט פשוט נראה לי ליישב דמשטר לא קשיא כלל כסברת רשב"ם שם רק מגט ס"ד להקשות ומשני שאני וכו' ודוק: בד"ה וכי לא בעי ר"מ וכו' כדפרישית לעיל וכו' אין לשונם עולה יפה דעיקר ההכרח לעיל דאל"כ היאך מוכח דלא כר"מ דלמא לכתחילה בעי ואם נפרש כאן דמדרבנן בעי לכתחילה א"כ זהו באמת קושית המקשן כאן ועיקר ההכרח דאי לכתחילה פריך לא מוכח מידי מר"נ דלא קאמר רק

דיעבד וע"כ דלכתחילה לא קשיא דלא הוי מתקנים לומר בפני נכתב כמש"ל: בא"ד
דהשתא מוקי דמתניתין דמחובר כר"א.

יש לתמוה א"כ היאך מוכח דר"מ לא בעי כתיבה לשמה דהא התוס' כתבו לעיל דלמאן
דמוקי לה כר"א לא מוכח רק מדר"נ והשתא דלא ס"ד דר"נ לא מוכח מידי ואולי בלא"ה
היה ידוע לר"מ ע"ח כרתי ולר"א ע"מ תדע דלא קאמר ראי' לר"א רק הראיה דלר"מ
אפילו מדרבנן לא בעי דליכא ליפרושי חתמו אתורף דמדרבנן בעי תורף בתלוש דא"כ
לא הוי גזרינן טופס אטו תורף כיון דתורף גופא דרבנן ולשמואל ור"י מוכח מדר"נ
והיינו דמקשה הכא דילמא מתניתין דמחובר כר"א ותורף פסול מדאורייתא ושפיר
גזרינן טופס אטו תורף ולר"מ פסול תורף בלבד מדרבנן ומשני כדר"נ.

אבל לעיל כתבתי בגמרא לפרש דהקושיא דלמא גזר ר"מ כתיבה לשמה אטו כתיבה
דלשם כריתות ובתר הכי בקושיא וכי תימא אנן וכו' הוא דמקשינן דמתניתין דמחובר
כר"א ומדאורייתא פסול תורף וטופס אטו תורף ור"מ פוסל תורף בלבד מדרבנן אטו
חתימה וע"ש דלפ"י זה מדויק לשון הש"ס ובגוף דברי התוס' מה שכתבו להוכיח מדקתני
אין כותבין דמיירי בדרבנן אינו הכרח כלל דהם מפרשים הך אין כותבין ג"כ מכח מחוסר
קציצה כמו שפירש"י שם אבל לקמן בארתי דהך לאו משום מחוסר קציצה רק משום
דנתינה של מחובר לא חשיב נתינה כמ"ש הרשב"א שם או משום ונתן דבר הניתן מיד
ליד או משום מה ספר בתלוש או כמו שהוכחתי שם טעם אחר שצריך שיצא הגט מידו
או מיד שלוחו לא מחצירו דדוקא בדידה חצירה כידה אבל לא בדידי' מצד הנותן לא הוי
נתינה רק בידו או ע"י שלוחו א"כ הך אין כותבין אין הפרש בין כתיבה לחתימה ומצד
כתיבה ג"כ פסול דבר זה דלכ"ע בעי שיהא גט כתוב כנוסח גט ויתנונו בידה ויצא מתחת
ידו או משלוחו.

רק דהוי להו להוכיח בפשיטות דהא קתני כתבו על המחובר ש"מ דלכתחילה לא ואי
מדאורייתא אפי' לכתחילה כשר: דף ד' ע"א בגמרא לעולם ר"א הוא וכו' מודה ר"א
במזויף מתוכו. רבו בזה הפירושים מ"ט דר"א בענין זה גם לשון מודה ר"א משמע
מדינא פסול, והרשב"א ז"ל ביקש לומר דמדינא פסול לפי שיטת הרי"ף ז"ל דע"ח נמי
כרתי ודחה דבר זה כיון דמייתי מר' אבא, גם בלא"ה אינו מובן כלל כיון דאין צורך
לע"ח דהא איכא ע"מ א"כ למה נפסל: ולדעתי דבר חדש בענין זה דהך דינא דר' אבא
דין גמור הוא ג"כ ולא משום חשש כמו שאבאר והיינו דודאי למ"ד ע"ח נמי כרתי
הכוונה שכל שיש כאן ע"ח והם אין כותבין שטר למלוה בלבד בלי לזה הרי בהכרח
שבא שטר זה ליד המלוה בתורת חיוב גמור ועידי חתימה הן עידי מסירה ג"כ דעל
ידם נכתבר שנמסר ליד המלוה ולפי זה אם החתים קרובים או פסולים אף שיש כאן עידי
מסירה אחרים כשרים הוי לי' נמצא אחד קרוב ופסול כיון דהחתומים מעידין ג"כ על
המסירה כמו הע"מ ובשטר שנמצא בו פסולים איכא מאן דמכשיר בחתום בתחילה או
בסוף דאמרין למילוי חתמו אבל כאן דבאמת לשם עדות חתמו דהא אפילו בלי ע"מ
היינו סומכין עלייהו כמו ע"מ ממש א"כ הוי לי' נמצא אחד קרוב ופסול דכולן בטילין
אפילו הכשרים: ומעתה אני אומר דה"ה בגט שלא לשמה כיון דע"ח נמי ע"מ הן ומ"מ
פסולין לכריתות דע"ח אין כורתין רק אי חתמו לשמה אף דע"מ לא בעי לשמה דנתינה

לשמה לא בעי אבל ע"ח אינן כורתין רק אי חתימי לשמה והשתא כיון דאינהו נמי ע"מ הן כמו הע"מ הרואין המסירה והם פסולין לכריתות זה לפי שחתמו שלא לשמה א"כ הוי ל'י כנמצא אחד קרוב ופסול דכלהו לא כרתי, ואין להקשות כיון שחתמו שלא לשמה והיינו דאחר גירש האיך הן ע"מ הא ליתא חדא דכבר בארנו לעיל דעיקר חתימה שלא לשמה כאן הכוונה שלא חתמו על הכשר הגט שנכתב לשמה דכיון שנכתב לשמה ע"כ חתמו לשמה רק שלא חתמו על הכשר כתיבת הגט ושפיר הוי להו ע"מ ופסולין לכריתות ועוד דמ"מ כיון דאי מייתי ע"מ אנו סומכין עליהם לע"מ דהרי"ף לא ס"ל דסומכין דמן הסתם הוי ע"מ כמבואר בדבריו פרק המגרש א"כ הוי להו ע"מ שהם פסולין לפי שחתמו שלא לשמה ויש לפרש לשיטת הרי"ף בפשיטות דחיישינן שמא לא יתנונו בע"מ כלל רק יסמכו על ע"ח בלבד דאינהו נמי כרתי ואי חתמו שלא לשמה או שהן קרובים ופסולין לא כרתי הלכך מודה ר"א כל שאין ראוי ליתנו בלי ע"מ דאף בע"מ פסול ודוק ועמ"ש בפירוש רש"י ותוס': שם ומעיקרא מ"ט לא מוקמינן לה כר"י, ואף דאנן כר"י ושמאל קי"ל דמוקמי מתניתן כר"א וחתמו אתורף א"כ ר"י נמי אתורף קאי מ"מ מעיקרא למאי דבעי לאוקמא כר"מ הוי ל'י לאוקמא כר"י ומ"מ נראה לי דר"י נמי לא מצריך כתיבה וחתמה לשמה מדאורייתא אלא דלר"י מצינן למימר דבעי מדרבנן כתיבה אטו חתימה ובזה מיושב קושית התוס' בד"ה עד שתהא כתיבתו ע"ש: שם שלא תחלוק במה"י לכאורה לאוקימתא דרבא לא שייך שלא תחלוק במה"י דהא השתא ס"ד דמדינה למדינה בא"י ג"כ צריך לומר א"כ אין מדה"י חלוק מא"י כלל ולמה קאמר שלא תחלוק במדה"י ומזה ראי' למ"ש לעיל במשנה דלעולם מדה"י חלוק מא"י אפילו לס"ד כיון דליכא רק שלש מדינות יהודה ועבר הירדן והגליל הלכך בא"י תליא דאי שכיחי אין צריך לומר ואי לא שכיחי צריך לומר הלכך במובלעות דשכיחי לא היתה בכלל שלא תחלוק והיינו דפליגי רבנן בתראי דאפילו במה"י נמי לא אמרינן שלא תחלוק רק ממדינה למדינה אבל מובלעות וסמוכות מתחילה לא היתה התקנה בהו כלל: בפירוש"י בד"ה במזויף מתוכו וכו' משחתם עליו קרוב ופסול או שלא לשמה.

לקמן דף יו"ד פירוש"י הטעם דילמא אתי למימסרא באפייהו ומיסמך עלייהו ולפי זה בוודאי יש לתמוה תינח בקרוב ופסול דפסולים לע"מ אבל שלא לשמה פשיטא דכשרים למסירה ומאי חשש יש דימסור בפניהם וליכא למימר דהחשש הוא דימסרו ג"כ שלא לשמה דהא בפרק המגרש אמרינן להדיא אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי: ונראה לי שסובר הרב ז"ל דכל גט החתומים עליו עדים אנו דנין שנעשה בהכשר על פי עדים החתומים בו וכל גט שאין עליו עדים אין למסרו בע"מ אם לא שידוע לנו שנעשה בהכשר הילכך כשחתמו בו קרוב ופסול פסלוהו לגמרי דאתי למימסרא לפניהם או למיסמך עלייהו והיינו שנסמוך עליהם על הכשר השטר או הגט וכל שהם קרובים או שחתמו שלא לשמה אינם עדים על גט זה כלל והוי כגט בלי עדים שאין ראוי לסמוך על ע"ח הללו כלל הילכך אפילו נמסרנו לפני ע"מ לא מהני דילמא אתי למיסמך עלייהו בהכשר הגט כשלא יהא ידוע לנו רק על פי אותן שחתמו נסמוך דמסתמא נעשה בהכשר ובאמת אין זו סמיכה של כלום לפי שהם קרובים או שחתמו שלא לשמה ונהי דעכשיו האמינו לשליח וממילא כל שהשליח מעיד בהכשר הגט נאמן ואין צריך לסמוך על ע"ח דהא לא ידעינן כלל רק על פי השליח ולו המנוהו רבנן מ"מ כיון דבעלמא פסול גט

בע"ח שלא לשמה ואף כאן אי הי' נודע לנו שחתמו שלא לשמה לא היינו סומכין על השליח כלל הילכך צריך השליח להעיד גם על עידי חתימה שחתמו לשמה והן עדים שזה כתב לגרש וממילא נוכל ליתנו בע"מ כאן כנ"ל לדעת רש"י וכבר כתבתי מה שנראה לי לפרש לשיטת הרי"ף ז"ל דע"ח נמי כרתי ועמ"ש בתוס' בד"ה מודה: בד"ה והוי, רחוק כמבי' כובי לפומבדיתא לא יכולתי לכוון דבר זה בפ' מובלעות שאין מובלעות תלוי ברחוק וקרוב וזהו דברי ר"ג דמחדש סמוכות אבל מובלעות קאמר ולא רחוק וקרוב וכן מה שפירש"י בדיבור הקודם שהוא אתרא שבין כפר לודים ללוד ג"כ לא יכולתי לציירו כיון דכפר לודים מובלע בתחום א"י ואיזה מקום יש בין כפר לודים ללוד הא לוד מא"י וכפר לודים מובלע בתחום א"י.

לכן נראה לי שהי' כפר לודים מובלע מקצתו בתחום א"י ומקצתו חוצה לא"י וכמו כן הי' נכנס מתוך בי' כובי לגבול פומבדיתא וענין המאמר כמו שנכנס מבי' כובי לגבול פומבדיתא כן נכנס מן גבול כפר לודים לתוך לוד ועמ"ש בתוס' במתניתן בד"ה מכפר לודים: בתוס' בד"ה וחתמו וכו' לכתחילה נמי וכו' דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן.

שם לא מוכח רק דדיעבד אינו פסול מכח מיחזי כשיקרא אבל לכתחילה שפיר יש לומר דחיישינן גם מהך דטופסי גיטין לא מוכח רק דאינו פסול דיעבד אבל לכתחילה שפיר יש לומר דחיישינן בלי חשש קטטה ועגונות ועוד דיש לומר דפסול לכתחילה משום גזירה דחתימה דזה לא שייך רק לכתחילה כמו מחובר ושם דפוסל דיעבד בלא הניח ע"כ משום קטטה ועגונות: בא"ד וא"ת ומ"ש וכו'.

לפי מה שכתבתי לעיל דהך רישא אין כותבין לאו משום מחוסר קציצה הוא כלל רק אפילו לא הי' צריך רק כתיבה בלבד אין כותבין דבעינן ונתן בידה או מה ספר בתלוש א"כ בכתיבה גופה גזרינן שלא יתלוש ופסול מכח כתיבה במחובר אפילו לר"מ אבל לגזור כתיבה אטו חתימה לא שמענו דחושש ר"מ אפי' לכתחילה: בא"ד דגבי לשמה לא חיישינן צ"ע דאנן חיישינן דמצאו כתוב וחתום באשפה ומעיקרא נחתם לשמה וצ"ל משום דלר"מ בעינן מוכח מתוכו לדעתם ואין חשש רק דנכתב להתלמד ונזרק לאשפה ולעדים אין לחוש דחתמו להתלמד.

אך לפי זה מיושב בפשיטות דוודאי אין לחוש דאחר שימצא כתוב באשפה יחתמנו שלא לשמה דהא ליכא אחר שיחתמו לו וממילא הוי לשמה ולשמא יחתמו להתלמד לא חיישינן ודוק: בד"ה מודה ר"א תימא לר"י מאי ענין שלא לשמה למזויף מתוכו וכו'. תמוה לי על תמיהתם דפשיטא דאי חתמו שלא לשמה דגרע טפי מקרוב ופסול דפשיטא שנסמוך עליהם שלא כדין דהא לא חתמו כלל שזה כתב לגרש לזו והאיך נוכל להשיאה על פיהם: וביותר תימא מה שכתבו גם בשאר שטרות הי' לנו להצריך חתימה לשמה דפשיטא שבשאר שטרות כשחתמו ליב"ש אחד שלוח מזה מנה דלא הי' כשר ליב"ש אחר ולא יכולתי לצייר אופן שלא לשמה ומ"מ יהיו עדים שזה כתב לגרש דאפי' תימא דס"ל דמשכחת חתימה שלא לשמה אפי' נכתב לשמה והיינו שנכתב לזה ונמלך ומסרו לזה והחתים עליו עדים ונמלך ומסרו לראשון א"כ ממילא לא חתמו כלל שזה גירש רק אחר והיאך נסמוך עליהם בגירושין של זה שלא כדין.

ולכא למימר דס"ל דלא משכחת באמת שלא לשמה בחתימה כל שנכתב לשמה רק דחיישינן לאומר אמרו דג"כ פסול מכח לשמה כמו שכתב הרמב"ן סוף האומר ואהא קשיא להו כיון דלר"א לא בעי לשמה מאי איכפת לן אומר אמרו וכשר כמו בשאר שטרות דא"כ מה זה שכתבו דחיישינן דיהתמו תחלה על נייר חלק מה ענין זה לאומר אמרו דיהתמו על נייר חלק ועוד דרבה ס"ל סוף האומר דאומר אמרו כשר אפ"ל בגיטין.

ולפי מה שכתבתי לעיל דעיקר חשש שלא לשמה בחתימה הוא דבעינן שיעידו בחתימתם על הכשירו של גט ובכלל זה שנכתב לשמה וכל שחתמו ולא ידעו מזה אין חתימתם כלום ולפי זה מהאי טעמא ודאי דמי לקרוב ופסול שנסמוך עליהם שלא כדין דגט זה נכתב לשמה: אמנם אי קשיא הא קשיא דהיאך יעלה על הדעת כיון דבאמת סתם ספרי גמירי ורוב בקיאינן ואפ"ל חתמו שלא לשמה אין כאן שום פסול רק שאף שהדבר אמת אין לעשות רק בעדות כשר א"כ היאך מדמה זה למזויף מתוכו שחתם עליו קרוב ופסול באמת בהא פוסל ר"א דחייש שאין לעשות רק בעדות כשר אבל כאן כיון דרוב בקיאינן הרי בודאי עדות כשר הוא והיאך ס"ד לחוש למיעוטא דמיעוטא להצריך שיאמר בפני נחתם ולפסלו אי לא אמר מהך חשש שאלו הי' חתום שלא לשמה ג"כ אינו פסול ואנן ניקום וניחוש שמא הי' חתום שלא לשמה ומחשש זה נפסלנו כשלא אמר בפני נחתם וכבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי לפרש לשיטת הרי"ף ז"ל דע"ח נמי כרתי דפסול מדאורייתא מטעמנמצא אחד קרוב ופסול דמבטל כל העדות או שיתננו בינה לבינו בעידי חתימה בלבד: בד"ה הא מני ר"י הוא אע"ג דת"ק דר"י מצריך ברפ"ב וכו' בהא סבר לה כר"י.

דבריהם אינם מובנים כלל דאם בקושיא הוי ס"ד דהאי תנא ר"י ממש הוא הוי להו להקשות ממתניתין דידן דקתני בסיפא ר"י אומר מרקם למזרח ש"מ דרישא לאו ר"י הוא ועוד דהא ר"ג ור"א ורשב"ג כלהו ס"ל במתניתין דצריך לומר בפ"נ ובפ"נ וע"כ דבהא סברי לה כר"י א"כ ה"ה ת"ק ועוד דאיכא נמי רבנן בתראי דקאמרי בהדיא תרווייהו בפ"נ ובפ"נ ואמרינן בגמרא דלאו היינו ת"ק דרישא ומ"מ סבר לה כר"י גם עיקר השאלה ששאלו מאן האי תנא וכו' לא היה רוצה להמציא איזה תנא בשמו דוקא דהא איכא תנאי טובא במתניתין.

אלא שהוקשה לו שלא מצינו דבעי תרווייהו רק לענין בפני נכתב ובפני נחתם בשליח שהביא גט ממה"י ולמה לא מצינו שיחלוק האי תנא על ר"מ ור"א בגוף הגט דבעינן תרווייהו לשמה, ומ"ש דלא שמעינן לי' להאי תנא רק לענין אמירת השליח בפ"נ בגט הנשלח ממה"י והיינו דקאמר הא מני ר"י הוא דשמעינן דפוסל כתיבה וחתימה במחובר וה"ה שלא לשמה וזה ברור ואולי כוונתם דס"ד דהך ת"ק דרפ"ב סבר לה כהך ת"ק דמחובר דכיון דפליג על ר"י ברפ"ב, במחובר נמי פליג עלי'.

וע"ז כתבו דנהי דפליג עלי' ברפ"ב במחובר ס"ל כר"י ואינו אותו ת"ק דמחובר דפליג לגמרי עם ר"י: בד"ה עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש וא"ת וכו' והשריש וחתימו. דבריהם תמוהין לכאורה דאכתי וחתימתו למה לי אפילו אי לא הוי בעינן חתימה כלל מ"מ היה פסול מכח מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה כיון שחיברו אח"כ וכ"כ הטור

סימן קכ"ד להדיא דאפילו חיברו בין כתיבה לנתינה ותלשו מיקרי מחוסר מעשה ופסול ומשמע בהדיא אפילו אחר חתימה ע"ש.

אמנם הרשב"א בחידושו הביא ירושלמי דמספקא להו בהא אי בעינן שיהא מחוסר בעת כתיבה דוקא או אפילו חיברו בנתיים פסול, ויש לתמוה עכ"פ תפשוט מר"י דהכא דאל"כ וחתימתו למה לי. גם נראה לי שלא כתבו התוס' כן רק לפי דעתם דס"ל לקמן כ"ו ע"ב בד"ה קא פסיק דזמן אין צריך שיהא לשמה כן מוכח למעין שם.

אבל לדעת כל הפוסקים דצריך שיכתוב הזמן לשמה קשה אימת כתב הזמן אי במחובר הרי פסול ואי בתלוש הרי מוקדם הוא. לכן נראה לי בעיקר קושיתם דלכך נקט חתימה ג"כ דאי הוי נקט כתיבה הוי משמע דרק מכח כתיבה קאמר קמש"ל דחתימה נמי מעכב ונ"מ לענין לשמה.

ועוד נראה דודאי ליכא למ"ד דתצריך תרווייהו לשמה מדאורייתא דבמה נפשך אי וכתב אחתימת עדים או על כתיבת גט רק כלפי מה שאמרו מעיקרא דר"מ ור"א לא מצרכי רק חד ואידך אפילו מדרבנן לא בעי. מיייתי דר"י דפוסל בתרווייהו דאיהו גזר כתיבה אטו חתימה והיינו דנקט וחתימתו דכתיבה ג"כ מכח חתימה הוא דפסול.

ולענין עיקר הדין במחלוקת הטור והרשב"א הנ"ל אבאר לקמן דכ"א ובחידושי לא"ה סי' קכ"ד: בד"ה דקי"ל הלכה כר"א בגיטין וכו' ולפיכך יש ליזהר דבריהם תמוהין לכאורה דבגט פשיטא דיש ליזהר וראיתי למהריב"ל שכתב דאי רק בגיטין הוי מצינו לומר משום חומרא דגיטין ע"ש, והוא תמוה דהא שם לקולא פסקו הלכה כר"א דהא פליג על ת"ק דפוסל והוא מכשיר ע"ש: אמנם דברי התוס' ברורים, דודאי הך דר"א נחלק לב' חלקים החלק האחד במה דפליגי בהך וכתב דלר"מ חתימה הוא ולר"א כתיבה הוא, ולדעתו לא הוזכר מי הם הכורתין בקרא כלל, ויש לומר דע"ח כורתין כמו ע"מ כמו שבאמת דעת הרי"ף כך אפילו לר"א.

אמנם ממה דפליג ר"א אפילו בשאר שטרות דכתיב בהדיא בקרא וכתב בספר וחתם ואתא איהו ואפקיה לקרא מפשטי דאינו רק עצה טובה ש"מ דס"ל מצד הסברא שאין ראוי להיות הדבר נגמר רק בע"מ ולא ע"ח ובהא פליגי דמ"ד הלכה כר"א בגטין הכוונה דרק בהא הל' כוותי דוכתב הכוונה כתיבת גט וכיון שלא הוזכר בקרא חתימה ע"מ נמי כרתי אבל ע"ח ג"כ כרתי, אבל אי הלכה כר"א אפי' בשאר שטרות ממילא ע"ח לא כרתי כלל דבהא פליג ר"א ג"כ דע"ח לא כרתי כלל חוץ ממה שחולק אוכתב דקרא דכתיבת גט הוא.

והשתא שפיר כתבו התוס' כיון דהלכה כר"א אפי' בשאר שטרות ממילא ע"ח לא כרתי כלל וצריך להיות נזהר שיהיו ע"מ בעת גירושין, אבל אי היה הלכה רק בגיטין אין הלכה רק וכתב אינו וחתם אבל מ"מ ע"ח נמי כרתי כמו ע"מ. וראי' ברורה לזה דפריך התם לר' ינאי דקאמר אפי' ריח הגט אין בו ומשני לרבנן אפי' ריח הגט אין בו, וקשה למה לא קאמר בפשיטות דבלי ע"מ אפי' ריח הגט אין בו וע"כ כיון דר' ינאי קאי התם דהלכה כר"א בגיטין ולהאי סברא ממילא רק להקל קי"ל כר"א ולא להחמיר דעידי

חתימה לא כרתי והוצרך לומר לרבנן אפי' ריח הגט אין בו: בא"ד כדאמרינן בהשולח וכו'.

ולדעתי מהתם מוכח כהרי"ף דודאי יש לתמוה דפריך מפני ת"ה דאורייתא הוא ומשני לא נצרכא רק לר"א. וקשה הא עיקר הקושיא מקרא וכתב בספר וחתם והשתא במה נפשך אי דידע דלר"מ ע"ח כרתי מדינא א"כ לס"ד דאתיא כר"מ בפשיטות הוי לי להקשות הא לר"מ ע"ח כרתי ועוד דתיקשי לר"א הך קרא דהא ידע דר"א ס"ל ע"מ כרתי ועוד דלא הוי לי להזכיר ר"מ ור"א כלל רק להקשות מקרא ולישני' דעצה טובה קאמר.

לכן ברור דלר"א ג"כ ע"ח נמי כרתי וקרא לא משמע לי דרך עצה טובה כלל רק דאיירי היכי דליכא ע"מ ומתניתין בדאיכא ע"מ אז לא צריך ע"ח רק מפני ת"ה אבל לר"מ דלא מהני ע"מ כלל קשיא לי שפיר. ובחיבורי לא"הע סימן קל"ג הארכתי לברר דברי הרי"ף וליישב כל מה שהקשו עליו ועשיתי לו סמוכין בהרבה מקומות ויתבאר ג"כ כל אחד במקומו: בא"ד וכן משמע בפרק בתרא וכו'.

ראי' זו תמוה מאד לפע"ד דכיון דס"ד התם דבעי כתיבה ונתינה לשמה לר"א פשיטא דלא מהני נתינה שאינה מבוררת לשמה דהא אפי' אי ע"ח נמי כרתי מ"מ פשיטא דבעי ר"א כתיבה לשמה אפילו איכא ע"ח ופליג בהא אר"מ דלא בעי כתיבה לשמה ולא מהני חתימה לדידי' רק לפטור ע"מ אבל לא כתיבת הגט לשמה דאל"כ בפני נכתב למה לי אפילו לר"א וע"כ דכתיבה לשמה לעולם בעי וה"ה נתינה לס"ד ואפי' אי בעלמא אנן סהדי דניתן לשמה התם לא מהני ודוק: בא"ד וצ"ל דבמשולשין איירי.

נראה שהוצרכו לזה דאל"כ לא הוי מהני ע"ח ג"כ דאינהו נמי לא ידעי אם ניתן לשמה כיון דאינן משולשין לכך הקדימו דע"כ במשולשין מיירי: בד"ה ומר סבר וטעמא דר"א וכו'. עיין מהרש"א מה שהקשה בזה, ולפע"ד דהוכחת התוס' דאפילו לס"ד ג"כ לא יחלוק ר"א אתנא בתרא דס"ל ג"כ לקיימו דהא מצריך לומר במוליך ומ"מ סובר דאפי' סמוכות שכיחי ור"א יחלוק דאפי' מובלעות לא שכיחי והוי ג"כ ג' פלוגתות רחוקות והשתא לא ס"ד דגזר מוליך אטו מביא: דף ד' ע"ב בגמרא ורבנן בתראי סברי גזרינן מוליך אטו מביא לפי זה צריך לומר דר"ג ור"א ג"כ פליגי את"ק במוליך דצריך דאל"כ הוי להו ר"א ורבנן בתראי סברות הפוכות דרבנן בתראי שלא תחלוק לית להו ומ"מ מוליך אטו מביא גזרי ור"א להיפך שלא תחלוק אית לי' ומוליך אטו מביא לא גזר: שם תנן המביא גט ממדינה למדינה.

לכאורה קשה הא במתניתין גופא קשה בין אי ס"ל לתנא כרבה או כרבא ס"ס ליתני רבותא טפי דהשתא דנקט ממדינה למדינה אית בה תרתי לשמה ולקיימו והוי לי' למיתני רבותא באותה מדינה או ממדינה למדינה בא"י, ואי נימא דס"ל כחז מנייהו ומ"מ לא נקט רבותא טפי דאי ס"ל כרבה לא נקט באותה מדינה כדי שלא נאמר דבא"י ג"כ ממדינה למדינה צריך א"כ השתא נמי נימא כן דבא"י צריך רק לאפוקי אותה מדינה קאמר וכן להיפך.

אבל באמת לק"מ דודאי ידע התנא דחד מהני ודאי חיישינן לרבא משום קיום מדבעי חתימה וסתמא כר"א דהלכה כוותי' בגיטין ולרבה להיפך דלשמה ידע מדמעיד בפני נכתב רק דחש התנא דלא נימא דחיישינן לאידך ג"כ, והשתא לתרווייהו ניחא לרבא נקט ממדינה למדינה דבאותה מדינה לא והא דלא נקט ממדינה למדינה בא"י דלא נטעה דבאותה מדינה במדה"י צריך דחיישינן ללשמה ג"כ אבל השתא דנקט ממדינה למדינה במה"י מוכח דבאותה מדינה לא, דליכא למימר להיפך דאפי' באותה מדינה רק למעט ממדינה למדינה בא"י דבהא פשיטא לי' דצריך משום קיום וליכא למיטעי כלל דמשום קיום לא, וכמו כן להיפך לרבה משום לשמה ודאי צריך ולא חש התנא שנטעה בזה דאין צריך לשמה וקתני ממדינה למדינה במה"י דבא"י אין צריך להורות דלא חיישינן לקיום כלל דס"ד לחוש לקיום ג"כ אבל השתא ידעינן דלא חיישינן לקיום דאי חיישינן ליתני רבותא אפי' ממדינה למדינה בא"י וליכא למימר דבא לומר דבאותה מדינה במדה"י לא צריך דבהא ליכא למיטעי כלל דנימא דאין צריך לשמה: שם הא בהדיא קתני לה.

לכאורה הך קושיא לרבא ג"כ קשה דקתני בא"י אינו צריך ואי דהכוונה באותה מדינה א"כ לרבה נמי נימא כן, אבל באמת לק"מ כיון דלרבה ליכא למיטעי כלל דלשמה אין צריך כנ"ל, וע"כ דלכך לא קתני אותה מדינה כדי למידק דממדינה למדינה בא"י אין צריך דלא נימא דחיישינן לקיום ג"כ, והשתא שפיר מקשה דמעיקרא קמש"ל מדיוקאדבא"י אין צריך והדר קתני לה בהדיא, ובין אי נימא באותה מדינה או ממדינה למדינה ס"ס כבר נשמע מעיקרא מדיוקא אפי' ממדינה למדינה בהכרח דהא ליכא למיטעי דצריך ובא למעט אותה מדינה במה"י דהא לשמה ודאי צריך וליכא למיטעי כנ"ל: שם ואיכא דמותיב לה הכי וכו'.

קשיא לי דהא פשיטא דע"כ יודה רבא דעכ"פ חלוק מדה"י מא"י דכל המשנה מלאה מזה ור"י מציין גבולות א"י וע"כ דבמה"י אמרינן שלא תחלוק במה"י משא"כ בא"י כמו שפירשתי לעיל במשנה וכן מוכח מרבנן בתראי, דמה ענין ממדינה למדינה במה"י בדברי רבנן בתראי) וע"כ כלפי דחלוקין אר"ג ור"א דלא אמרינן במובלעות וסמוכות שלא תחלוק קאמר דממדינה למדינה במה"י בודאי אמרינן שלא תחלוק כל שאינו סמוך ומובלע ואפי' שכיחי וגמירי משא"כ בא"י, א"כ ממילא לא קשיא דאיכא למימר דקמש"ל מדה"י אפי' שכיחי וגמירי ולא פליג רק במובלעות אבל בא"י תליא אי שכיחי או גמירי.

וצריך לומר דעיקר הדיוק מדלא הוזכר עכ"פ ממדינה למדינה בא"י דצריך לומר כמו שהוזכר מדה"י ש"מ דבא"י לעולם לא צריך. ובהכי ניחא טפי דלא מקשה מסיפא דקתני להדיא בא"י אינו צריך דבהא יש לומר היכי דשכיחי דבא"י לא אמרינן שלא תחלוק אבל מרישא דייק דלא הוזכר כלל בא"י דצריך כמו שהוזכר מדה"י: שם ואמר ר"י עיר אחת היתה וכו' נראה לי ברור דלא בא ר"י ליתן טעם לרשב"ג משום דמקפידות דפשיטא דר"ג סתמא קאמר ובכל גווי צריך לומר וקאי את"ק דמיירי במה"י, ועוד דקאמר לפיכך הוצרכו לומר ש"מ דלכ"ע צ"ל במקפידין רק ר"י בא לפרש במאי פליגי ת"ק ורשב"ג ומפרש לפי שהיתה עיר אחת שהיו מקפידין והוצרכו לומר בה מהגמוניא להגמוניא והוכיח רשב"ג מזה דמהגמוניא להגמוניא צ"ל ורבנן ס"ל דהתם שאני לפי שהיו מקפידין אבל בעלמא לא והיינו דהביאו בש"ס הך דר"י דמבואר מדבריו דהיכי דקפדי לכ"ע צ"ל

ואי לאו דר"י הוי ס"ד דלרבנן אין שום אופן שיאמר בא"י א"כ ע"כ בהא פליגי רבנן ורשב"ג וא"כ רבנן כרבה לכך מייתי דר"י דלכולי עלמא צריך לומר במקפידין עכ"פ.

ועיין מ"ש בתוס' בד"ה ואמר ר"י: שם והוינן בה וכו'. פירש מהרש"א דבלא זה הוי מוקמינן באלם ומשום לשמה מהני כתיבה אבל משום קיום דהוא עדות לא מהני כתיבה לכך מייתי דע"כ בחרש דלישנא דאינו יכול לא משמע אלם כמ"ש התוס'.

ואין דבריו נכונים מלבד מה שאבאר לקמן כוונת התוס' בדרך אחר, אבל בלא"ה ע"כ אין חילוק בין רבה לרבא לענין כתיבה דא"כ הוי לי' לומר לעיל נ"מ כתיבה דלרבה מהני ולרבא לא ולפע"ד נראה פשוט לפי מה שכתבתי לעיל דדוקא היכי דנתקיים קודם נתינה מהני לרבא אבל כל שניתן בלי קיום ובלי בפני נכתב אין נתינה זו כלום, והשתא ממילא הא דקתני הכא יתקיים בחותמיו היינו לפי שנתנו כשהוא פיקח ולא הספיק וכו' דניתן כדין אבל ביכול לומר ולא אמר לא מהני קיום עד שיחזור ויטלנו ממנה כמבואר רפ"ב להדיא דקתני פסול משום דמיירי התם ביכול, והיינו דמקשה בתר הכי אי הכי יכול נמי דלרבא ניחא דקמש"ל אינו יכול מהני קיום חותמיו לפי שניתן כדין אבל יכול צריך לחזור וליטלו הימנו ולכך מייתי הך דר"י דלא מיירי מתניתין בלא ראה כתיבת הגט דהשתא לרבא נמי תיקשי יכול נמי, אבל לאוקימתא דר"י רק לרבה קשה ולא לרבא, אבל לרבה אין לומר דקמש"ל אינו יכול מהני קיום ולא יכול דלמה לי' למתני לענין קיום אחר שלמדו ולא קודם שלמדו כמתניתין קמייתא דמוקי לה רבה משום לשמה וקודם שלמדו ולאשמועינן דביכול בעינן נתינה מחדש ולא מהני שום קיום ולא בירור שנכתב לשמה כיון שניתן שלא כדין, ועיין מה שכתבתי לקמן בפ' הסוגיא אי הכי יכול ובתוס' בד"ה אילימא: בפירש"י אי מההוא מדיוקא דרישא וכו'.

כוונתו דעיקר. הקושיא דהיאך קתני בהדיא מה דכבר שמענו מדיוקא והתנא נתכווין להשמיענו זה בהכרח כמש"ל אבל מסיפא לא קשיא כמו לרבא דיש לומר באותה מדינה.

והתוס' בד"ה אי מההוא כתבו דכוונת רש"י דאסיפא לא מצי לומר ה"מ דעביד, והא ליתא חדא דהא רש"י גופא פירש כפי' ר"י דהכוונה דיעבד שלא ראה א"כ שפיר שייך אינו צריך, ועוד אי לא שייך בסיפא לכתחלה אכתי תיקשי באמת נידוק מסיפא ודיוקא דרישא למה לי ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה אי מההוא: בד"ה ואיכא דמותיב הכי ואע"ג דהוי מותבינן לי' מכלל דמה"י באותה מדינה נמי לא צריך.

כך הוא גירסת מהרש"ל והוא תמוה לכאורה ולפי הענין ע"כ צריך לגרוס באותה מדינה נמי צריך, אבל באמת העיקר כדברי מהרש"ל, דודאי יש לתמוה דמ"מ בתר הכי למה לי' למידק מדלא נקט ממדינה למדינה סתם הוי לי' למידק מסיפא בפשיטות, ועוד דעיקר הקושיא לק"מ דניחא לי' לסתור טעמא דקיום לגמרי דלא נוכל לומר דתרווייהו בעי עכ"פ אבל מסיפא לא מוכח רק דלשמה בעי ג"כ.

לכן ברור דכך כוונת רש"י למידק מסיפא מכח הוכחה כיון דבמדה"י באותה מדינה נמי לא צריך א"כ ע"כ הא דקתני בא"י היינו ממדינה למדינה ש"מ דלא חיישינן לקיום, ועל זה כתב דמ"מ הוי לי' דיוקא. וזה ברור: בד"ה אלא מאי בינייהו אתרתי שינוי' קא מהדר וכו' דאי קפדי וכו'.

לא ידעתי לכוון דבריו בזה כיון דס"ל דאפי' השתא דשכיחי עולי רגלים מ"מ איכא דקפדי א"כ למה לי' לומר דאתרתי שינוי' מהדר הא מעיקרא לא קשיא דאיכא בינייהו היכי דקפדי אבל השתא אי קפדי מודה בה רבה פריך שפיר, וכ"כ התוס' בד"ה אלא, וצ"ע: בתוס' בד"ה תנן וכו' ונקט הכי לאפוקי רקם וחגר.

ולפי ענ"ד בלא"ה לק"מ דהא רבה ס"ל דפליגי בגזירת מוליך אטו מביא ולת"ק מוליך לא צריך א"כ קמש"ל ממה"י לא"י דמוליך לא צריך ואי הוי קתני באותה מדינה הוי ס"ד דממדינה למדינה אפי' מוליך צריך: בד"ה אלא אימא וכו' אי נמי משום דשכיחי עולי רגלים כדמסיק. לכאורה תמוה דהא לרבה קיימינן השתא ולית לי' דרבא ומה בקשו בהך אי נמי, ונראה דבאו ליישב עוד קושיא אחרת למאי דמסיק דרבה אית לי' דרבא ליתני באותה מדינה דהשתא דנקט ממדינה למדינה טפי במשמע דבא"י אין צריך מאי הוי קתני אותה מדינה ואהא כתבו דקמש"ל דאפילו נחוש לקיום ג"כ מ"מ דוקא במדה"י אבל בא"י אין צריך דשכיחי עולי רגלים: בד"ה אי מההוא פ"ל בקונ'.

כבר הוכחתי לעיל שלא היה זאת כוונת רש"י ובהדיא מבואר ברש"י דמפרש כפיר"י שבהיאו בסמוך דהכוונה אי צריך לראות הכתיבה: בא"ד היכי מצי למימר הכי לכאורה דבריהם תמוהין דשפיר יש לפרש לקמן הכוונה לכתחילה ודיעבד שלא אמר רק בפ"נ בלבד או בפני נחתם בלבד. ונראה דקשיא להו אי התם הכוונה כך תיקשי לפי האמת דמשני התם דהכא אפי' אמר אחד ואפילו דיעבד לא מהני א"כ היאך מוכח מהני תרי בבי דא"י לאפוקי לכתחילה הא שפיר יש לומר דהני תרי בבי להורות דבא"י אפילו לא אמר כלום אינו מעכב דיעבד ובחד בבא הוי ס"ד דאינו חלוק ממה"י רק דבחד סגי דיעבד וע"כ דהתם הכוונה דמהכא הוי ס"ד דדיעבד בלא אמר כלום כשר ולא מחלקינן בהא כלל: בא"ד א"כ מהשתא.

לכאורה צ"ע דמ"מ כיון דתני הכא תרי בבי מוכח דמדה"י אפילו דיעבד. ועיקר הפי' בכוונת התוס' דודאי אי הוי תני הכא חד בבא בא"י לא הוי שמעינן דא"י לכתחילה לא דאיכא למימר מדה"י אפי' דיעבד ולכך תני תרי בבי דבא"י אפילו לכתחילה לא.

אבל מ"מ כיון דבא"י אפי' לכתחילה לא שפיר יש לומר דמדה"י אינו רק לכתחילה לכך איצטריך הך דפ"ב: בד"ה כיון דאיכא עולי רגלים ואע"ג דלענין מחאה וכו' ולפע"ד יש לחלק בפשיטות דהתם מה בכך דאיכא עולי רגלים מ"מ זה שהולך מכאן לירושלים אין דרכו דרך העיר שזה דר שם להודיע המחאה, ואף שזה הולך ג"כ לירושלים אין יודעין זה מזה אבל עדים חתומים על גיטין ושטרות כשבאין לירושלים חותמין ג"כ גיטין ושטרות ואנשי ירושלים מכירין חתימתם וכל אנשי המדינה יש להם הכירות עם אנשי ירושלים ובקל תוכל לקיים חתימתם: בד"ה ואמר ר"י בלא ר"י נמי יש להוכיח דבא"י וכו'.

לפי מה שכתבתי לעיל בגמרא לכאורה לק"מ דקמש"ל ר"י דלכ"ע חיישינן לקפידא, גם הרב מהריב"ל הקשה על דברי התוס' דבלא ר"י גם לרבא תיקשי הא באותה מדינה שכיחי אבל כאשר תדקדק בתוס' שכתבו מכאן יש להוכיח דבא"י מיירי מה זה שכתבו בא"י דכיון דהטעם לקיימו אין הוכחה דמיירי בא"י ואפילו בח"ל יכול להיות כיון דקפדי רק עיקר כוונת התוס' שהביא מר"י עיר אחת היתה בא"י דמשמע דמר"י שמענו שהיתה

בא"י ובאמת בא"י בכל אופן ע"כ מיירי דבמה"י בלא"ה אפילו באותה מדינה צ"ל ואפי' לרבה ע"כ בא"י ולא הוי להו להביא מר"י רק שהיו מקפידין אבל בא"י בלי ר"י מוכח דמיירי בא"י: בד"ה שהיו מקפידין וחירות דידהו הוי טפי מחירות וכו'.

גם מכאן מוכח דהוי ס"ל דר"י לכ"ע אמר דהיכידקפדי צ"ל דאל"כ אין צורך לומר דהוי טפי דלרשב"ג באמת לא מהני מה דשכיחי עולי רגלים וממדינה למדינה בא"י ג"כ צ"ל וע"כ דס"ל דר"י לכ"ע אמר וע"כ דהוי חירות טפי: בד"ה רבה אית לי דרבא וא"ת וכו'. לפי מה שכתבתי לעיל דלפי המסקנא דרבה אינו מקיל בטעמו כלל רק מחמיר לא קשיא כלל רבה מ"ט לא אמר כרבא וממילא בטלה המחלוקת בידענו ולרבה נמי כל משום קיום ידענו מהני וא"כ איצטריך לדידי' ג"כ בפ"נ בא"י דלא ליתי לאיחלופי ולק"מ, וזה ברור: בד"ה אלא מאי בינייהו לעיל וכו'.

ומ"מ יש לדקדק מה ס"ד לשאול מאי בינייהו כיון דאיכא טובא לעיל, ונראה לי דמשמע לקמן דלא חדשו רק במתניתין כבר למדו אבל בימי רבה ורבא בודאי למדו והוי משמע דעיקר הנפקותא עכשיו רק ממדינה למדינה אבל אתי' בי תרי ואותה מדינה אפילו לרבה אין צריך, והשתא דמחדש דרבה אית לי דרבא א"כ האידנא ליכא נפקותא כלל ומשני דאפילו האידנא צ"ל משום לשמה: דף ה' ע"א בגמרא אי הכי יכול כו' כבר נתחבטו בזה כל בעלי תריסין ולא העלו דבר מחוור המתקבל על הדעת, ולפע"ד נראה דעיקר הקושיא מעיקרא ליתא והפי' פשוט בסוגיא כמו שאבאר, והוא דפשיטא דלרבא עיקר מה דקמש"ל מתניתין דס"ד כיון דאינו יכול כדמוקמינן לה בפקח ונתחרש, לא בעי קיום כלל.

דבכה"ג לא תיקנו רבנן כיון דנתנו כדן רק שנתחרש עד שלא הספיק לומר, ודוקא במביא גט ונתן ולא אמר אמרינן בפ"ב דפסול דלא היה לו ליתן הגט בלי שיאמר בפני נחתם אבל זה מאי הוי ליה למיעבד בפרט דהוא מלתא דלא שכיח קמש"ל דלא סגי בלי שיתקיים בחותמיו. דפשיטא דליכא למימר דקמש"ל דוקא באינו יכול צריך קיום אבל ביכול סגי שיאמר בפ"נ ובפ"נ דהא משנתנו הוא זו המביא גט צ"ל וסגי בהכי גם ליכא למימר ביכול לא סגי בקיום רק שיאמר בפ"נ דוקא דהא אפילו אתי' בי תרי דדמי למקוים אצ"ל כדאמרינן לעיל כ"ש בקיום ממש, וע"כ אין ספק דקמש"ל דאין מקילין באינו יכול שלא להצריך קיום חותמיו: ומעתה תימו לרבא.

אבל לרבה דסובר משום לשמה רק מתניתין דאינו יכול לאחר שלמדו א"כ אי ס"ד דהכוונה לאשמועינן דאין מקילין בתקנה מחמת שאינו יכול מאי אריא אחר שלמדו הא מתניתין קמייתא דקתני בה צריך שיאמר מפרשה רבה משום לשמה וקודם שלמדו א"כ אי בא התנא להשמיענו בתר הכי דאפילו באי"ל אין מקילין בתקנה, הוי ליה לאשמועינן לענין לשמה קודם שלמדו כמתניתין קמייתא דבאינו יכול לומר לא תנשא עד שתברר שנכתב לשמה ואפילו קיום חותמיו לא מהני.

ומ"ש דמיירי במתניתין בתר הכי אחר שלמדו לאשמועינן הא מילתא לענין קיום דבהך גופא דמיירי במתניתין הקודמת איכא לאשמועינן טפי דבאינו יכול לא מהני אפילו קיום עד שתברר שנכתב לשמה, וליכא למימר דבאמת באינו יכול לומר לא החמירו בלשמה א"כ אין כאן קושיא לרבה כלל דאי"ל לא החמירו וע"כ כיון דלרבא בעינן קיום דוקא

כמו כן לרבה בעינין לשמה דרבה ורבא שוין בזה א"כ הא גופא קשיא למה נקט אחר שלמדו לענין קיום, ובהכרח דלרבה דמיירי אחר שלמדו דוקא קמש"ל הא גופא דלאחר שלמדו בטלה התקנה וסגי בקיום חותמיו והיינו דפריך יכול נמי ליסגי בקיום חותמיו כיון דלמדו ומשני ביכול לא בטלה משום גזירה רק באי"ל קמש"ל דבטלה משום דלא גזרינן במילתא דלא שכיחא, ופי' זה נכון וברור ומסולק כל מה שעמעמו בסוגיא זו, ועיין מ"ש בתוס' בד"ה אי הכי יכול: ובהכי ניחא מה דיש לתמוה לכאורה דמאי קושיא אי הכי יכול נמי, הא איכא למימר דוקא באינו יכול מהני קיום בכה"ג להכשיר נתינה קמייתא למפרע כיון שנתנו כדין כשהוא פקח רק לא הספיק לומר עד שנתחרש אבל ביכול ולא אמר לא מהני קיום להכשיר נתינה שנתן שלא כדין רק צריך שיטלנה הימנה ויחזור ויתן לה, וכ"ש לפי מה שהוכחתי לעיל דבאמת לא מהני האי נתינה כל שניתן שלא כדין, וכן נראה ממתניתין דרפ"ב להדיא דלא קתני יתקיים בחותמיו כדקתני הכא באינו יכול לומר וע"כ דאינו י"ל שאני דניתן כדין, משא"כ יכול א"כ לא קשה מידי.

ולפי הנ"ל ניחא דכל זה יש לומר לרבא דקמש"ל הכי, אבל לרבה אי אפשר לומר כן דא"כ מ"ש דנקט התנא דין זה בלאחר שלמדו הוי ליה לומר כמו במתניתין קמייתא קודם שלמדו ולהשמיענו דדוקא באי"ל מהני שתברר שנכתב לשמה והוא מקוים ומכשירין נתינה זו שנתן לה מעיקרא, אבל ביכול כל שלא נתנו כפי תקנת חכמים לא מהני אפילו תברר שנכתב לשמה ותקיימנו עד שיחזור ויתן לה כי נתינה קמייתא שלא כתקנת חכמים לא מהני ומ"ש דנקט לה אחר שלמדו ולענין קיום דוקא, וע"כ דלרבה אחר שלמדו מילתא אחריתי קמש"ל דאחר שלמדו בטלה התקנה וסגי בקיום חותמיו, ואהא מקשה יכול נמי נימא דבטלה כיון דלמדו, וכל זה ברור לפע"ד: שם והא אשה דלא שכיחא.

תמיהא מלתא טובא שלא אמרו רק בדבר שאין צריך רק משום גזירה אז במילתא דלא שכיח לא גזרו אבל אשה הצריכה מדינא מה בכך דלא שכיח דהא חזינן דקודם שלמדו אפי' אינו יכול דלא שכיח לא מהני ואפי' אי נימא דמוקמינן הך דאשה ג"כ אחר שלמדו אבל עכ"פ משום קיום צריכה מדינא ולא מהני לא שכיח כמו קודם שלמדו לענין לשמה והרי רבה אית לי' דרבא וצריכה משום קיום.

ועוד דמנא לי' דמיירי אחר שלמדו דילמא קודם שלמדו ואפי' משום לשמה צריכה מדינא ולא מהני לא שכיח: ומה שנראה לי פשוט וברור בפ' סוגיא זו והוא דמילתא דפשיטא הוא דמה שהצריכו לאשה המביאה גט לומר בפ"נ ובפ"נ היינו משום גזירה דשליח דעלמא. לא מבעי לרבא דהטעם משום קיום דלא שייך כלל באשה המביאה בעצמה כיון דאי אומרת שנתגרשה בח"ל לגמרי נאמנת ואינה צריכה לומר כלום כמו שפירש"י להדיא לקמן דכ"ד ע"א וכן דעת הרמב"ם ז"ל והשתא פשיטא דלא חיישינן דמשקרת ואינה שליח הבעל כלל דהא בידה לומר נתגרשתי שם וכיון דבעלה מכר לה הגט הרי אינו מזויף הוא ועוד דבאשה פשיטא דלא שייך לומר דאי אמרה בפני מידק דייקא דפשיטא דכל שבאה להתגרש בגט שבידה דדייקא דהא אי יבוא ויערער תצא מזה ומזה.

וכמו כן לרבה משום לשמה מ"מ כמו דשמעינן לרבא דאפי' בלא שכיח גזרו בה אטו שליח דעלמא ה"ה לרבה באי"ל דבהא לא פליגי רבה ורבא אי גזרו בלא שכיח ועוד

דלרבה גופה ג"כ אי אפשר לפרש משום לשמה התם דא"כ תיקשי מאי קמ"ל דצריכה לומר בפ"נ מי עדיפא לענין לשמה משליח דעלמא ומה זה שאמרו ובלבד שצריכה לומר מאיזה טעם לא תהא צריכה וע"כ דקמ"ל אפילו היכי דלא שייך לשמה רק משום קיום ס"ד דנאמנת בלא"ה כיון דאי אמרה נתגרשתי שם נאמנת קמ"ל דצריכה לומר עכ"פ מוכח דגזרו בלא שכיח.

ועוד דאפילו נפרש משום לשמה עכ"פ הוי סגי שתאמר ידעתי כיון דלא שייך בה מידק דייק טפי באומרת בפני מאם אומרת ידעתי דהא תצא מזה ומזה כנ"ל ומדצריכה לומר בפ"נ דוקא ש"מ משום גזירה דשליח דעלמא: ואהא משני שלא תחלוק בשליחות דדוקא לעיל דגזרינן השתא אחר שלמדו אטו שמא יחזור לקלוקלו לא גזרו בלא שכיח כיון דעכשיו למדו.

אבל כאן הרי השליח האחר ג"כ נוהג עכשיו ואשה זו ג"כ שליח היא לא חילקו בינה לשליח אחר. ויש לפרש כאן עוד הך שלא תחלוק באופן אחר דבשלמא באשה אמרינן שלא תחלוק צריכה לומר כמו שליח אחר אבל באינו יכול לא שייך שלא תחלוק להשוותו ליכול רק לפסלו זה לא אמרינן רק לקמן בתרי דמייתי גיטא ג"כ קאמר שלא תחלוק והתם אין לפרש רק כמו שכתבתי דאם שניהם לפנינו נוהגין בזמן אחד אמרינן שלא תחלוק אבל היכי דליכא רק לגזור שמא יחזור לא גזרינן בלא שכיח.

ועמ"ש בתוס' בד"ה שלא תחלוק: שם אי הכי בעל נמי. גם בזה יש לתמוה לכאורה דמה ענין זה לרבה ורבא תיקשי ליה הך משנה דאשה וברייתא דבעל, ואי משום דשאני בעל שאינו שליח כלל ולא שייך שלא תחלוק א"כ השתא נמי לק"מ ועוד דלמה לא הקשו בפשיטות לרבה מהך ברייתא דמבואר בה דרק משום קיום הוא דמשום לשמה מ"ש בעל או אחר ואי דהוי מוקי לה אחר שלמדו א"כ השתא נמי לוקמא בהכי: ומה שנראה לי פשוט דוודאי בעל שכיח דרק אשה לא שכיח, כמו שפירש"י דלמה לא תתגרש שם ומה צורך שתהא שליח אבל בעל שכיח והך אי הכי קאי אמה דמשני מעיקרא דיכול צריך משום גזירה אף דבהא לא שייך שלא תחלוק דהא בלא שכיח לא גזרינן ומ"מ בשכיח גזרינן א"כ בעל נמי אפילו תימא לאחר שלמדו מ"מ נגזור שמא יחזור לקלוקלו אף דלא שייך בי' שלא תחלוק רק מעיקרא הפסיק לפרש ההפרש בין יכול לא"י ולמה אשה נאמנת ובתר הכי חוזר להקשות על גוף הדבר שחידש דביכול גזרינן שמא יחזור דבעל נמי נגזור ועוד דמעיקרא לא הי' באפשר להקשות מהך ברייתא דלכ"ע תיקשי דהא חזינן דאשה צריכה לומר אף דמדינא אינה צריכה גזירה שליח אחר ולמה בעל אינו צריך רק השתא דע"כ הטעם באשה שלא תחלוק בשליחות דאל"כ הא לא שכיח א"כ האי טעמא לא שייך בבעל, ולרבא לא קשיא כלל דמחלק בין אשה לבעל דבאשה דהיא שליח אמרינן שלא תחלוק משא"כ בעל שאינו שליח לא שייך שלא תחלוק בשליחות אבל לרבה דגזר אחר שלמדו שמא יחזור לקלוקלו א"כ.

הך שייך בבעל ג"כ ובעל שכיח ולמה לא יצטרך לומר והיינו דלא מקשה בפשיטות לרבה מעיקרא מהך ברייתא דמבואר בה שאין צריך לשמה משום דלרבא נמי תיקשי נהי דטעמו משום קיום וגבי בעל לא שייך זה מ"מ הא באשה ג"כ לא צריך מדינא ומ"מ

צריכה לומר רק בטר דמשני דיכול צריך משום גזירה דקודם שלמדו ובאשה הטעם שלא תחלוק שפיר מקשה לרבה ולא לרבא, כנ"ל: שם השתא מינקט נקיט ליה בידי'.

לכאורה משמע מכאן דלמ"ד משום לשמה ג"כ אין החשש רק מכח ערעור הבעל וכל היכי דלא חיישינן לערעור אפילו קודם שלמדו אין צריך לומר דאל"כ אכתי מאי הועיל הא אחר שלמדו פשיטא דליכא דלמיחוש למידי רק דגזרינן שמא יחזור א"כ אז לא שייך האי טעמא וע"כ דאפילו קודם שלמדו לא תקנו בבעל דביה לא שייך לחוש לערעור לעולם.

ובאמת דבר תימה הוא דהא לעיל פירש"י בד"ה ורבנן דרבנן חששו באמת שמא לא נכתב לשמה, וכן מוכח בש"ס לקמן דמוקמינן אחר שלמדו ומוקי לה בניסת ונתנו טעם בניסת דלא תצא השתא בעל לא מערער אנן ניקום ונערער א"כ אי הטעם בלשמה רק משום חשש ערעור הבעל יהא הדין לרבה לעולם בניסת דלא תצא בלי שיאמר כלום ואמת שהתוס' לקמן ע"ב פירשו כך, אבל רש"י מפרש אחר שלמדו, מבואר דקודם שלמדו לא, א"כ אכתי אפילו אחר שלמדו נגזור כמו ביכול דגזרינן דפשיטא דלאחר שלמדו לעולם ליכא למיחוש לערעור: לכן נראה לי ברור בדעת רש"י ז"ל דמה דאמרינן גזירה שמא יחזור לקלקולו, אין הכוונה דחיישינן אטו בפעם אחרת בגט אחר דהא ליתא כיון דמדינא סתם ספרי גמירי ורוב בקיאינן ואינו רק חשש בעלמא היאך שייך לגזור בהא אטו פעם אחרת, ועוד דהא ע"כ בלא"ה יראה כתיבת הגט דהא יצטרך להעיד משום קיום דהא רבה אית ליה דרבא ובי תרי לא שכיח דמייתי, א"כ מה יש לנו לחוש שמא יחזור לקלקולו רק הכוונה דבאמת באותו גט גופא יש חשש דיחזור הדבר לקלקולו ויבוא בעל ויערער ואז נאמין אותו כיון שחזר הדבר לקלקול ובאמת גט זה כשר הוא דעכשיו בקיאינן רק מחמת שיחזור לקלקולו יבוא ויערער ויוציא לעז ושפיר משני דהכא דהבעל עצמו מביאו ליכא למיחוש למידי שיערער בשקר, ולקמן נמי משני שפיר כיון דאחר שלמדו אינו רק גזירה דיבוא ויערער וכיון דניסת לא מפקינן לה כל כמה דלא מערער.

ולקמן ע"ב אבאר עוד דהעיקר כפירש"י, ועמ"ש בתוס' בד"ה אי הכי בעל: שם אי הכי חד. גם בזה הענין תמוה לכאורה ונראה לי פשוט דהכוונה דע"כ חד צריך לומר כדמוכח מהך משנה דלעיל דרק אינו יכול סגי בקיום אבל ביכול לא סגי בקיום משום גזירה שמא יחזור לקלקולו וכמו שכתבתי לעיל דהכרח זה רק לרבה בלבד ולרבה הכוונה באינו יכול ג"כ צריך קיום ע"ש] א"כ אי אמרת השתא דלאחר שלמדו אינו צריך לומר חד נמי וממשנה דלעיל מוכח דחד צריך לומר, וזה ברור ופשוט: ועוד יש לפרש בפשיטות דעיקר האיבעי' ודאי אי משום קיום או משום לשמה דאי ידע משום קיום אין מקום להסתפק ופשיט לי' משום קיום וקשיא לרבה ומשני דמיירי אחר שלמדו ומספקא לי' אי התקנה במקומה עומדת או לא ואהא מקשה ליבעי בחד אי בעי לשמה אחר שלמדו או לא ומ"ש דבעי בתרי ונ"מ במקוים ומשני חד פשיטא לי' משום גזירה דשמא יחזור תרי דלא שכיח מספקא לי' ופשיט לי' דלא חיישינן: בתוס' בד"ה אלימא חרש ולא בעי למימר כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט דא"כ הוי לי' למיתני ולא אמר ע"כ.

הרב ב"י בא"הע סי' קמ"ב הוכיח מדברי התוס' הללו דכתיבה לא מהני מדלא תירצו דאלם יכול לכתוב, וכ"כ מהרש"א רק שכתב דלמ"ד משום לשמה מהני כתיבה והוא תמוה דלמה לא קאמר לעיל נ"מ בין רבה לרבא בכתיבה, גם אני תמה מאד בלא"ה היאך יפרשו גוף דברי התוס' דמה זה שתירצו דהוי לי' לומר ולא אמר דזה לא שייך רק על הקושיא דלוקמא שלא ראה כתיבת הגט אבל באלם מאיזה צד שייך טפי לישנא דאינו יכול בחרש מבאלם דהא תרווייהו פומייהו כאיב להו ואינן יכולין לומר.

גם תיקשי באמת למה לי' למיתני בחרש ואי"ל ליתני ולא אמר ולאיזה צורך נקט לה בחרש דוקא בפקח ונתחרש ליתני באלם דג"כ אינו יכול לומר כיון דכתיבה לא מהני וכשר להבאה דבר דעת הוא: לכן נראה לי ברור דזהו באמת כוונת התוס' בתירוצם דכיון דאלם יכול להגיד על ידי כתיבה או רמיזה ואינו כותב ואינו מרמז וכמו כן מי שלא ראה כתיבת הגט א"כ הוי ליה למיתני ולא אמר בשלמא השתא דמיירי בחרש שפיר קמש"ל אף דמעיקרא ראה כתיבת הגט רק שנאנס עכשיו ומ"מ בעי קיום חותמיו או דקמש"ל דבהא מהני קיום חותמיו להכשיר נתינה שלא כדין כיון דבעת נתינה ניתן כדין אבל בלא ראה לא מהני רק שיחזור ויטלנו הימנה אחר הקיום ויתן לה והיינו לפי אוקימתא דר"י] אבל אי מיירי באלם הרי לא נאנס כלל דהא גם עכשיו יכול לומר ע"י כתב או רמיזה וע"כ שאינו יודע לומר כלל או שאינו רוצה לומר וכן מי שלא ראה אינו יודע לומר ולא נאנס כלל, א"כ הוי לי' לומר בפשיטות ולא אמר, וע"כ דמיירי שאינו יכול לומר מצד אונסו וקמש"ל דמ"מ בעי קיום חותמיו ואהא קשיא לי' אי חרש הרי פסול להבאה ומשני דנתנו כשהוא פקח.

ועמ"ש לעיל דאין שואלין השליח כלל כשבא עם הגט רק צריך שיאמר מעצמו ואח"כ ס"ל לרש"י דשיילינן לי' ולתוס' סתמא לשמה קא מסהיד, אבל לכ"ע מעיקרא לא שיילינן לי' כלל ע"ש מילתא בטעמא, וזה שכתבו לא בעי למימר כגון אלם ובא לפנינו ואי"ל ואינו אומר כלום וכן מי שלא ראה כתיבת הגט היינו שאומר לפנינו שאינו יודע אם נכתב לשמה שלא ראה, ועל זה תירצו דאי כך כוונת התנא למה לי' למיתני ואי"ל ליתני ולא אמר, ויהא איך שיהי' ס"ס אינו אומר ובעי קיום חותמיו, ולמה לי' לתנא לומר באיזה אופן אינו אומר לפי שאי"ל כגון אלם או שלא ראה אפילו ראה ואינו רוצה לומר כל שאינו אומר בעי קיום חותמיו והוי לי' לומר ולא אמר, ולפי זה לישנא דואי"ל אתיא להו שפיר אפילו בלא ראה דולא אמר היינו אפילו ראה ויודע רק שאינו אומר ואי"ל משמע שאין ביכלתו לומר לפי שלא ראה או מחמת אלמותו רק דקשיא למה לי' לתנא למיתני בכה"ג ומה נפקא מינה ס"ס אינו אומר ובעי קיום חותמיו, וע"כ דקמש"ל אפילו נאנס ואינו אומר מחמת אונסו בעי קיום חותמיו וע"כ בחרש ודוק בד"ה אי הכי יכול וכו' אבל יכול סגי באומר בפ"נ וכו' דבריהם תמוהין דפשיטא דיכול סגי בפ"נ דמשנה שלמה היא בריש מכילתין וכל המסכת מלאה מזה וכך הוי להו לומר דקתני אינו יכול להורות דאפ"ה בעי קיום חותמיו אף דאירע לו סיבה במקרה דנתן כשהוא פקח ולא הספיק לומר עד שנתחרש וכיון דרבה אית לי' דרבא נימא כן לרבה ג"כ, וכבר כתבתי בגמרא ליישב הסוגי' בפשיטות: בא"ד לא פליג בין למדו וכו' גזירה.

נראה לי דכוונתם דמשמע להו דאבעיא דשמואל אי לא פלוג בין בא יחידי לבא בחבורת אנשים אפילו בשניהם שלוחים או לא ואהא מקשה חד נמי ליבעי לי' אי לא פלוג בין למדו ללא למדו דאחר שלמדו משמע להו דאין הכוונה דכל מדה"י למדו דבמאי פליגי רבה ורבא האידנא רק דמוקמינן הך בעי' במקום דלמדו א"כ הוי לי' למיבעי בחד אי לא פלוג בין למדו ללא למדו היכי דמקוים, ומשני בחד פשיטא לי' דצריך משום גזירה דאותו מקום בעצמו שיחזור לקלולו ובתרי דלא שכיח לא שייך לגזור, ומבעי לי' מכח לא פלוג דחד לענין קיום ודוק: בא"ד ובענין זה יש לפרש וכו'.

גם זה דחוק דכי בשביל דשמואל אחר שלמדו כלהו משניות בהכי מיירי, ויותר הוי להו לומר דהכוונה דחד פשיטא לי' דצריך כיון דשמואל אחר שלמדו כ"ש דבימי רבה כבר למדו ומ"מ סובר דבענין לשמה דאל"כ ליכא בינייהו, האידנא כלל: בא"ד ומתחילה כתב רש"י בפ"י כתב ידו וכו'. יש לתמוה הא יתקיים בחותמיו קתני, ועמ"ש בספרי ת"י סימן מ"ו דכוונת רש"י יתקיים כשהבעל מערער ולרבא ניחא ולרבה קשיא ע"ש באריכות ועוד היה נראה לי לפרש בדרך אחר אבל אין להאריך כי כבר כתבתי מה שנראה לי עיקר בא"ד דידענו לא מהני.

לא הבנתי דברים אלו, דדוקא משום לשמה שייך לומר דידענו לא מהני אבל אחר, שלמדו דליכא רק קיום היאך ס"ד דלא מהני ידענו דזהו קיום גמור וצ"ע. ולפי מה שכתבתי לעיל דלפי המסקנא דרבה אית לי' דרבא ממילא מהני ידענו דלא קשיא כלל מ"ט לא אמר כרבא עד שנצטרך לחדש דנחלקו בידענו א"כ בלא"ה אי אפשר לפרש כן: בד"ה שלא תחלוק פי' בשליחות דיכול.

ולדעתי אין צריך לזה דפשיטא דהכא לא שייך לגזור אטו יכול משום לא תחלוק בשליחות בין יכול לאינו יכול דזהו דוקא באשה דשליח אחר צריך מדינא לא חילקו בין אשה לאחר אבל הכא יכול גופא גזירה היא ואנן לא נחלק אפילו באינו יכול ולא שייך שלא תחלוק במקום דהתם נמי לא צריך רק מכח גזירה ולא שייך לומר רק לגזור אינו יכול לאו משום יכול רק בהא גופא שמא יחזור לקלולו בזה אמרינן כיון דלא שכיח לא גזרו, ושלא תחלוק וגזירה שמא יחזור תרי מילי נינהו, דשלא תחלוק הכוונה כיון דבאותו הזמן צריך שליח אחר לומר לא חילקו בין שליח לשליח אבל אחר שלמדו משום לשמה כלהו שלוחים אינם צריכין וליכא שלא תחלוק רק גזירה אטו זמן אחר שאז יצטרכו כלהו אבל אין אנו מחלקין בין שליח לשליח ובהא אמרינן בשכיח גזרו ובלא שכיח לא גזרו: בד"ה אי הכי בעל נמי וכו' עמהרש"א.

וכבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי בענין זה בפשיטות ולק"מ ומה שפירשו התוס' בהך מינקט נקט לי' ביד' הוא דחוק ויש לפרש ענין זה ברוויחא טפי אלא שאין להאריך, כי כבר הוכחתי בגמרא ועוד אבאר לקמן בד"ה טעמא מאי עיקר הכוונה בענין זה שלא נאמרו דברים הללו רק אחר שלמדו ומשום גזירה אבל קודם שלמדו אנן הוא דחיישינן, ע"ש שהארכת: בד"ה שלא תחלוק פי' בשליחות דחד.

גם בזה דבריהם דחוקין ועיקר הכוונה כמו שפירשתי לעיל בהך שלא תחלוק בשליחות דלעיל ע"ש וכמו כן הכוונה כאן: בד"ה בי תרי דמייתי גיטא וכו' ולמאי דחשיב לי' וכו'. דבריהם צ"ע דאי יוצא מתחת ידי ע"ח אין צריך לומר כלל אחר שלמדו וביוצא מתחת

יד עד כתיבה צריכין לומר בפנינו משום גזירה דלא מיקרי בי תרי דמייתי גיטא דלאו אינהו הביאו רק עד כתיבה, והתם הכוונה דלאו דוקא ביוצא מתחת יד עד כתיבה דחשיב כשנים על זה ועל זה רק אפילו מתחת ידי ע"ח כשר משום דבי תרי אין צריכין לומר.

ובאמת אין צריך אמירה כלל רק אמירה דנקט משום יוצא מתחת יד עד כתיבה דבהא ודאי צריך ולאפוקי דלא נימא דביוצא מתחת ידי ע"ח דליכא שנים על זה ועל זה אפילו אומרים לא מהני קמש"ל דבהא פשיטא דכשר אפי' בלי אמירה כלל: בד"ה כשניסת והא דתניא וכו'. הא דלא פירשו כן בגוף הברייתא דקתני אם נתקיים בחותמיו כשר ואי לאו פסול ולקמן קתני הולד ממזר וע"כ דהתם בלא נתקיים ואי משום דהתם ר"מ והכא רבנן א"כ השתא לק"מ ג"כ, וצ"ל דבברייתא גופא בלא"ה לא קשיא דלרבא דמפרש משום קיום פשיטא דקיום עדיף מבפני נכתב ונחתם א"כ פשיטא דהך ברייתא דלקמן בלא נתקיים דקיום עדיף מבפני נכתב ונחתם, אבל לרבה בפני נכתב עדיף משום לשמה רק דמקילין בניסת קשיא להו טפי דהוי להו לפרש לקמן בלא נתקיים דוקא ואהא כתבו דע"כ צריך לומר אפילו לרבה דהתם בלא נתקיים דוקא, ועמ"ש בסמוך: בא"ד וא"ת וכו' לכאורה קשה הא יש לומר הך דהתם ר"מ והתם הוולד כשר הכא הוולד ממזר, ונראה דמשום זה הקדימו לומר דהך דלקמן דס"ל ר"מ ממזר בלא נתקיים דוקא אבל אי נתקיים הוולד כשר אבל לא ידעתי תנא להו הא דילמא לר"מ אפילו לא נתקיים הוי ממזר והך ברייתא דהכא רבנן, וצ"ל דכוונתם דע"כ לא פליגי רבנן אר"מ רק דממזר לא הוי אבל מודו דתצא אם לא שיחזור ויתן לה ויאמר, וכיון דהכא לא תצא בלי שיחזור ויתן ע"כ דלר"מ לא הוי ממזר אבל מ"מ יש לומר דלר"מ עכ"פ תצא אפילו לא נתקיים והתם ר"מ ולא תצא לכך לא חשיב הך, והשתא לא קשיא לר"י ג"כ: בא"ד ואומר ר"י וכו'.

דבריהם דחוקין דמ"מ קשה לקמן דקאמר והא מדריב"ל וכו' הא מר"י גופא מוכח דסובר לפי שאין מצוין לקיימו דאי לפי שאין בקיאתין לשמה תיקשי לי' ברייתא זו ובניסת לא מיירי דא"כ ליחשבי בהדי ג' גיטין דאיהו סובר לא תצא, והעיקר נראה דבין לר"י בין לרבה לא קשיא דמוקמי לה כר"מ וכמ"ש מקודם: ע"ב בגמרא טעמא מאי וכו'.

מפירש"י מבואר דאחר שלמדו משני כך ויש לתמוה הא אחר שלמדו בלא"ה ליכא למיחוש רק משום גזירה דקודם שלמדו ואז לא מהני זה ואי נימא דבאמת שייך הך סברא אפילו קודם שלמדו א"כ שפיר גרסינן איבעית אימא דהשתא מוקי קודם שלמדו [ובתוס' כתבו לתקן הגירסא דקודם שלמדו מיירי ולכאן' תמוה דע"כ קודם שלמדו מיירי] ועוד דרש"י פירש בהדיא לעיל ד"ב ע"ב בד"ה ורבנן דאנן חיישינן באמת שמא לא נכתב לשמה ולא משום ערעור בלבד: ומכאן מוכח להדיא כמ"ש לעיל דלפירש"י הכוונה שמא יחזור לקלוקלו ויבוא ויערער בגט זה בשקר ויוציא לעז ואהא שפיר קאמר השתא בעל לא מערער אבל קודם שלמדו אנן הוא דחיישינן ולא מהני מה שאינו מערער: וראי' ברורה לפירש"י דאי ס"ד דמה דמשני כשניסת היינו אפילו קודם שלמדו ומשום דאכתי לא מערער א"כ מאי פריך לרבה ממתניתין דלעיל לוקמא בשניסת ג"כ דמשום לשמה לא חיישינן ומשום קיום חיישינן כדמוכח הכא דאפי' ניסת בעינן קיום חותמיו דוקא ולא נצטרך לחדש כלל דגזרינן שמא יחזור דבר לקלוקלו רק קודם שלמדו ובניסת,

ועוד קשה אי ס"ד דיש חילוק בין לשמה לקיום דלשמה רק הטעם משום ערעור ולעז לכך בניסת לא חיישינן אבל בקיום כיון דאם יערער תצא מדינא לכך אפי' ניסת בלי ערעור תצא, א"כ מאי קושיא לעיל לרבה ממתניתין דאינו יכול נימא דמשום לשמה באינו יכול כגון פקח ונתחרש שנאנס אפילו לא ניסת יכולה להנשא ומשום קיום לא מהני עד שיתקיים כדמחלקינן הכא בלא אמר לענין ניסת כן נחלק באינו יכול לומר לענין לינשא לכתחילה, וע"כ דהקושיא לעיל דרבה ורבא שוין הן כל אחד בטעמו כמו דלרבה לענין קיום לא מהני בשום פנים רק שיתקיים כמו כן לרבה לענין לשמה, ועוד לס"ד דרבה לית לי' דרבה יהא נ"מ בין רבה לרבה בניסת דלרבה אין צריך ולרבה צריך ולא קאמר לעיל נ"מ בהא וע"כ דדוקא אחר שלמדו הוא דמהני ניסת, וכמו שפירשתי: שם אפי' לא כתב בו רק שיטה אחת לשמה וכו'.

לכאורה יש להוכיח מהנהו עובדי דהלכה כרבה דהטעם משום לשמה אבל קשה דתיקשי לי' לרבה מהך ברייתא דלקמן דמוכח להדיא כרבה דאל"כ לא מתפרש כלל אפילו הוא בבית וסופר בעליה דס"ד לחוש דלמא אינש אחרינא אשכחי' כיון דלא חיישינן ללשמה כלל, וע"כ כמו שכתבתי לעיל ד"ב ע"ב דכיון דרבה מצריך בפני נכתב משום איחלופי צריך לשמה ממש כמו לרבה והיינו דלא נקט נ"מ בין רבה לרבה שלא ראה אם נכתב לשמה כנ"ל, אף דמדברי התוס' במקצת מקומות לא נראה כן.

ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה אפילו לא כתב: בתוס' בד"ה ותסברא לא גרסינן ותסברא. ולפע"ד נראה דשפיר גרסינן לה, ואדרבא השתא תיקשי למ"ד לקמן דבי תרי שכיחי וגזרינן דאכתי למה לא הוצרך לומר, לכן נראה דלפי מה דמסיק דהוי אינש אחרינא בהדי', א"כ יש לומר דס"ל כרבה לגמרי ורבה נמי מודה דבדורות הראשונים לא היו בקיאים לשמה רק עכשיו ס"ל דבקיאים ולא חיישינן ורבה ס"ל דגזרינן שמא יחזור לקלקולו ורבה לא ס"ל לגזור כלל, לכך בס"ד דלא ידע דהוי אינש אחרינא בהדי' ע"כ כרבה ס"ל, ואהא קאמר ותסברא וכו' וע"כ דהוי עוד אחר עמו א"כ אין הכרח דס"ל כרבה רק כרבה לגמרי, ובסמוך דקאמר הא מדריב"ל סבר היינו ג"כ לס"ד דלכך בעי בפני ב' דלא בעי קיום ולית לי' דרבה א"כ מוכח מריב"ל דסובר כרבה כיון דלא הוי אחר בהדי' אבל לפי מה דמקשה עוד והא רבה אית לי' דרבה ממילא לא מוכח מריב"ל דע"כ אינש אחרינא הוי בהדי' רק דבלא"ה אי אפשר דפליגי בהא דהא ס"ס בעי בפני ג' כיון דאית לי' דרבה ודוק: בד"ה הא מדריב"ל וכו' לא בעי לישני' דסבר כאידך לישנא וכו' יתד הוא שלא תמוט.

הקשה מהרש"א דהוי להו לש"ס להביא מהא דר"י סבר לקיימו כיון דע"כ עיקר הראיה מהא. ולק"מ דבשלמא מהך לישנא דב' צריכין לומר שמעינן דס"ל לר"י משום לשמה, וקשיא להו לתוס' דלימא דס"ל כהך לישנא ואהא תירצו משום דהך לישנא אינו עיקר רק אידך לישנא אבל פשיטא דמאידך לישנא אינו הכרח דלא ס"ל משום.

לשמה, דיש לומר הטעם דבי תרי לא שכיחי ולא גזרינן אחר שלמדו רק כיון דאין מדברי ר"י הכרע כלל ממילא מוכח מדברי ריב"ל דהכא דר"י סבר לקיימו וזה ברור ועוד יש לומר דהא דקאמר התם יתד הוא שלא תמוט היינו ג"כ מהך עובדא גופא דריב"ל דהכא דמוכח מינה דסובר ר"י לקיימו, ובעיקר דברי התוס' נראה לי דלישנא דסובר צריכין

ג"כ משום לקיימו הוא ולית לי' הך סברא מה אלו יאמרו שלא תחלוק בשליחות, ולישנא בתרא סובר בי תרי לא שכיח ולא גזרינן אבל לכ"ע הטעם משום קיום ולק"מ: בד"ה והא קי"ל וכו' ולפע"ד ליישב הגירסא קצת והכוונה מעיקרא כמו ששליח נעשה עד כמו כן עד נעשה דיין ואהא מקשה הא קיי"ל אין עד נעשה דיין אף דשליח נעשה עד ואהא משני בדברבנן נחלקו כמו ששליח נעשה עד בדברבנן אף במקום שאינו ראוי להיות עד כגון קרוב ופסול ה"ה נעשה דיין בדבר אף דבעלמא אין ראוי לעשות דיין ואהא פריך דקי"ל עד נעשה דיין בדברבנן, ועוד יש לי לפרש על פי שיטת הר"ר אביגדור כהן בתשובת מהרי"ק סי' ע"ד ואין לי להאריך כי כבר קדם לנו מי שפירש כן: בד"ה הכי גריס ר"ת וה"ה וכו'.

ביאור דבריהם דגירסת הרשב"א ז"ל כיון דאשה עצמה מביאה את גיטה ודייק מינה הרשב"א ז"ל דקרוב כשר דאי ס"ד דפסול למה לי' לומר במילתא דלא שכיח הוי לי' לומר קרוב ע"ש שהאריך ולזה הקדימו דהגירסא כיון דאשה כשרה והיינו אשה דעלמא ושכיחא ושפיר אמרינן דה"ה קרוב: אמנם דברי התוס' נראין לי עיקר דאי ס"ד דרק אשה עצמה שהביאה אינה מצטרפת דהיא בעל דבר אבל קרוב ופסול מצטרף א"כ היאך ס"ד לחוש דילמא מייתי אשה עצמה דהא בה לא חיישינן לזיוף כלל כדמוכח להדיא לעיל דרק משום שלא תחלוק בשליחות הוא דבעי לומר בין לרבה בין לרבא כמו שהוכחתי לעיל בהכרח, והשתא כיון דכל שלוחים דעלמא סגי בתרי היאך ס"ד להחמיר באשה טפי משאר שלוחים כיון דאיהי לא צריכא רק משום שלא תחלוק בינה לשאר שליחות: איברא יש לדקדק דלא קאמר לעיל איכא בינייהו בין רבה לרבא לס"ד דלא ס"ל דרבא דלרבה בפני ב' סגי ולרבא בפני ג' כשהשליח קרוב אך לכלהו יש לדקדק באשה עצמה דבעי לרבא ג' ולרבה ב' וצ"ע, ועמ"ש בחידושי לא"ה דכיון דנחלקו הרשב"א ותוס' בקרוב א"כ אף דקי"ל כר"י בפני שנים מ"מ האידנא בעי בפני ג' די ש לחוש לקרוב דפשיטא דלא שייך מידע ידעי כיון דאיכא למ"ד דבאמת כשר: בד"ה כיצד יעשה וכו' או אם נשאת שלא תצא.

מהך סוגיא דפרק המגרש דפ"ו ע"א מוכח דלרבנן אפילו נשאת תצא רק אינו ממזר דהא מנינא דסיפא התם למעוטי הך ברייתא דהכא ממזר, וקשה יהא מוכח ע"כ דמתניתין דג' גיטין כר"מ דלרבנן אינו למעוטי הך ברייתא דהא הכא ג"כ לא תצא וע"כ דבלי תיקון אפילו לרבנן תצא והתם לא תצא, ועמ"ש שם בזה, גם מהך ברייתא דלעיל דמוקמינן לה לרבה בניסת, וקשה אפילו לא נתקיים לא תצא לרבנן, ומה נ"מ בין נתקיים או לא, ועמ"ש בחידושי לא"ה הע סימן קמ"ב: איברא הא קשיא כיון דקי"ל עשו עדים שליחותן רק בכתבו חספא ואנחו בכיסיכי דלא אהני גט ראשון כלל אז כותבין ונותנין אפילו מאה פעמים כמבואר לקמן דס"ג ע"ב.

א"כ הכא כיון דאהני נתינה קמייתא לרבנן שלא יהא ממזר א"כ הרי נעשה שליחות הנתינה והיאך יחזור ויתן מה יועיל נתינה בתרייתא, בשלמא בלא נשאת פסלוהו רבנן לגמרי והבעל נתכוון לגט כשר אבל בנשאת כיון שאתה מכשיר נתינה קמייתא דאל"כ הוי ממזר, וכיון שכן היאך יחזור ויתן ומה תועלת יש בנתינה זו כיון שכבר נתן ועשה שליחותו כיון שהוולד אינו ממזר, ומזה יש ראייה דרק לינשא לכתחילה צריך תקנה אבל

בנשאת הכשירו הגט לגמרי בלי תקנה כלל ומ"מ יש לחלק דהיכא דאיכא וולד דהוצרכו להכשיר הוולד אין צריך תקנה כלל, אבל בליכא וולד פוסלין נתינה קמייתא וצריך תקנה, וצ"ע.

ועמ"ש לקמן פ' המגרש דפ"ד ע"ב בתוס' בד"ה אמר חזקי' בענין זה, ועמ"ש בדיבור שאח"ז בסמוך: בא"ד דלר"מ אין תקנה. לכאורה יש להקשות לפי מה שכתבו לעיל בד"ה כשניסת דלר"מ בנתקיים מהני ולא הוי ממזר, א"כ היאך משוי לי' עכשיו ממזר דכי בשביל שלא אמר לא תוכל לקיימו ומסתמא תחזור אחר קיום שלא תצא מזה ומזה והוולד ממזר, והיאך יגזור ר"מ שהוא ממזר עכ"פ אינו רק ספק, ועוד כיון דבאמת אין חוששין לזיוף שהרי בא"י אין צריך כלום רק תקנת חכמים שלא יערער, א"כ וכי בשביל שלא תמצא לקיים הוי ממזר כיון דבאמת מקוים הוא ומזה נראה לי עיקר כמו שכתבתי לעיל דכל שניתן שלא כדין שוב לא מהני קיום עד שיחזור ויטלנו בין לר"מ בין לרבנן רק לרבנן מהני נתינה שנית ולר"מ הוולד ממזר דכיון שניסת שלא כדין ונתינה ראשונה אינה כלום כל מה שילדה מכח נתינה קמייתא הוולד ממזר, וכבר הוכחתי לעיל בראיות ברורות שכן הוא, אף שלא נראה כן מהפוסקים: בד"ה יטלנו מכאן משמע וכו'.

קשיא לי כיון דס"ל לרבנן דתצא בלי תקנה אלמא דלא מהני נתינה קמייתא שלא תצא א"כ מה מהני נתינה בתרייתא שלא תצא כיון דכבר ראויה שתצא מחמת שניסת באיסור בנישואין ראשונים, ובנתינה זו לא נתקן האיסור שעשתה מעיקרא, ורחוק לומר דלא זו דפליגי רבנן שאינו ממזר רק בהא פליגי ג"כ דרק לכתחילה צריך לחזור וליתן אבל אי אמר בלי נתינה שנית מהני אמירה דביתר הכי להכשיר נתינה קמייתא רק מכאן ולהבא אם אפשר לחזור וליתנו שתתגרש כפי תקנת חכמים צריך לעשות רק בלא אמר כלל אז תצא, אבל בברייתא משמע דלא פליגי רק לר"מ ממזר ולרבנן תצא אבל לומר דלר"מ בעינן נתינה ואמירה תכ"ד ואי לא הוולד ממזר ולרבנן לא תצא כלל לא שמענו: לכן נראה לי דוודאי אי הוי ס"ל לרבנן דנתינה קמייתא אינה כלום עד שמתוך כך תצא א"כ בוודאי הוי הוולד ממזר ג"כ כיון שהיתה עמו באיסור א"א מדרבנן רק מה שאמרו תצא הוא מכאן ולהבא, דכ"כ גדול כח תקנת חכמים אפילו לרבנן לאפוקי מיני' עד שיעשה כדין מכאן ולהבא, וכמו שאנו מחלקין בין אשה הרוצה להנשא ובין אשה שכבר נשאת, דיותר אין מניחין לינשא ממה שתצא כמו כן כאן אף שאין מקפידין במה שכבר דר עמה אבל מכאן ולהבא מקפידין שלא ידור עמה עד שיעשה כפי תיקון חכמים, והשתא לענין מה שכבר ניסת מהני נתינה קמייתא בלי אמירה כלל דלא הקפידו על מה שכבר עבר אבל מכאן ולהבא צריך נתינה ואמירה תכ"ד ואפילו נשרף הגט תצא מכאן ולהבא כנ"ל: ובגוף דברי התוס' מה שהוצרכו לראי' דתכ"ד מהני הכא אף דכללא הוא בעלמא תכ"ד כדיבור דמי, ומ"ש כאן דלא.

נראה לי משום דהכא הי' מהראוי שיועיל אפי' אחר כ"ד דאין זו חזרה כלל דהא לא אמר מעיקרא שלא ראה שנכתב רק שלא אמר כלום ואח"כ אומר, ואפי' עדים היו יכולין לחזור כה"ג כל שאין סותרין דבריהם כלל, וע"כ דכך היתה התקנה שיאמר דוקא בעת נתינה, א"כ ס"ד דאפי' תכ"ד לא מהני, לזה הוצרכו לראי' דתכ"ד מהני.

וראיתי מי שכתב דס"ד דדמי למגרש דלא מהני תכ"ד, והוא תמוה, שלא אמרו רק מי שכבר קידש או גירש אינו יכול לחזור בו לבטל הקידושין או הגירושין אבל כאן דרוצה להחזיק הגירושין תכ"ד פשיטא שאין זה בכלל מגרש דנימא שלא תהא מגורשת, דעד עכשיו לא עשה שום דבר שנאמר שאינו יכול לבטל מה שעשה, וזה ברור: בא"ד מדקאמר לעיל.

קצת יש לדחות כיון דמהני שיחזור ויטלנו ויאמר א"כ אי לא הי' נתחרש הי' יכול לחזור וליתן לה רק לפי שנתחרש אינו יכול לחזור וליתן לה אבל לעולם לא מהני אפי' תכ"ד רק בעת נתינה. אבל לפי מה שהוכחתי לעיל דהא דמהני קיום אח"כ דוקא בנייתן כדין כפי תקנת חכמים אבל בלא ניתן כפי התקנה לא מהני קיום רק שיחזור ויתננו לה, א"כ שפיר מוכח דמהני אמירה תכ"ד, דאל"כ אפי' נתחרש מ"מ הרי ניתן שלא כדין שהי' לו לומר בעת נתינה ולא מהני קיום חותמיו: בד"ה אפי' לא כתב וכו' פי' שלא ראה וכו' דמסתמא סיימוהו לשמה אבל רש"י ז"ל פי' לקמן רפ"ב שיטה ראשונה היינו שם האיש והאשה והזמן, משמע מדבריו דאין צריך לראות רק כתיבת התורף, והיינו כיון דטופס לא בעי לשמה רק משום גזירה דתורף עכ"פ לא תקנו בזה שיצטרך השליח לראות כתיבת הטופס דוקא כיון דאינו רק משום גזירה.

אמנם התוס' לא ניחא להו בזה, דהא חתימה לר"א אינו רק מדרבנן לדעתם, ומ"מ תקנו לומר בפני נחתם, ואפי' דיעבד פסול, א"כ ה"ה טופס הגט כיון דצריך מדרבנן לשמה הי' צריך להעיד עליו, וע"כ משום דאמרינן מסתמא סיימוהו לשמה. ואין להקשות לקמן ריש פרק ב' אמרינן דחציו אחרון פסול, וקשה הא ע"כ התחיל ג"כ לשם זה, דאי לשם אחר, מסתמא הי' מסיים גם לאותו שהתחיל וצריך לומר דהתוס' לשיטתם דעיקר החשש דכתבו להתלמד, הלכך כיון שהתחיל לשמה מסתמא גמרו אבל חציו אחרון יש לומר דהתחיל להתלמד ואח"כ בא זה וסיימו לשמו, ולכך רש"י לשיטתו דפירש לעיל ד"ב ע"ב בד"ה ורבנן דהחשש דנכתב לאחר, דלהתלמד לא חיישינן דרק בדרשה דלה לשמה אין בקיאיין אבל הא יודעין דבעינן לשם כריתות עכ"פ, וכן משמע בירושלמי.

א"כ אי נימא דמסתמא סיים לאותו שהתחיל, א"כ גם בחציו אחרון נימא הכי, לכך פי' שיטה ראשונה תורף הגט, ויש ראי' לפי' התוס' דהא לרב אשי אפי' לא שמע רק קול קולמס סגי, וע"כ משום דמסתמא כתבו לשמה, א"כ מאיזה צד נימא דכ"כ פליג ר"א דצריך כל התורף דוקא רק אפי' מקצת תורף סגי דמסתמא סיים לשמה, רק לפי' השני לקמן דקול קולמס היינו קול הכתיבה שכותב אין ראייה וצ"ע, ועמ"ש לקמן גבי קול קולמס: דף ו' ע"א בפירש"י בד"ה אפילו שמע תיקון הקולמס והקלף וכו' ולי נראה וכו', ולכאורה יש לתמוה אי הפי' קול הקולמס שהוא כותב אם כן מאי פריך יוצא ונכנס מבעי הא ברישא יש לומר ששומע קול הקולמס של כל הגט וקמ"ל אפי' יוצא ונכנס ולפי' ראשון יש לומר דרק תיקון הקולמס שומע בעלי' ולא הכתב כלל הילכך כיון דתיקון הקולמס מהני כ"ש יוצא ונכנס שרואה כותב לשמה, אך בהא גם כן קשה למה לי שיהא בעלי' ילך למקום אחר לגמרי, ומיהו בהא יש לומר דבהא הכוונה שיהא בעלי' בעת שמתחיל לכתוב כדי שישמעקול תיקון הקולמס עכ"פ, והשתא מיושב קושית התוס' לימא ביוצא ונכנס בבית לא בבית הסופר דמה נפקא מינה שם יוצא ונכנס הא אינו שומע

כלום ותיקון הקולמס כבר שמע מעיקרא קודם כתיבה וע"כ דבבית הסופר קאמר ומ"מ יש ליישב פ"י שני של רש"י ג"כ דדייק דע"כ הך יוצא ונכנס לבית הסופר קאמר דאי בבית ועל"י לא שייך למיתני תרתי בית ועל"י ואפ"י יוצא ונכנס דהא היינו הך ועדיפא וכך הוי לי' למיתני אפ"י יוצא ונכנס בבית וסופר בעל"י וכן להיפוך ולא למפלגינהו בתרתי וע"כ דיוצא ונכנס לבית הסופר קאמר והיינו דמקשה כיון דסגי בעל"י בקול קולמס א"כ בהא נמי פשיטא דסגי ביוצא ונכנס דמ"ש ולמה נקט יוצא ונכנס בבית הסופר הא כ"ש מבית ועל"י דשליח והוי לי' למיתני יוצא ונכנס בבית או בעל"י: והנה בעיקר פ"י השני של רש"י דשמע קול קולמס שכותב יש לדקדק דהא וודאי מילתא דפשיטא הוא שאין צריך הסופר שיזכיר בפיו בכל עת וכל רגע שכותב שכתבו לשמה ומה שאמרו לעיל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות הכוונה דס"ד דצריך שיהא שם אצל הסופר בכל הכתיבה לידע שלא בא אחר בנתיים וציוה לו שיכתוב עבורו או שנמלך הראשון והוא כתבו מעצמו וגמרו ואהא אמרינן דלא צריך רק שיטה ראשונה אבל פשיטא דאפ"י שיטה ראשונה אין צריך שיזכיר בעת הכתיבה לשמה רק שיאמר לו מתחילה שיכתוב לו גט והוא רואה כותב בציווי זו שלא בא אחר באמצע.

והשתא לפירש"י קול קולמס שכותב היאך נפרש הך לשמה כיון שאין הסופר מזכיר לשמה כלל בעת כתיבה רק בהתחלת הכתיבה למ"ד שצריך שיאמר בפיו ולמ"ד שאין צריך שיזכיר בפיו סגי באמירת הבעל שיכתוב לשמו והוא כותב ופשיטא שאין הבעל צריך לומר בעת כתיבה וכ"ש לפי מה שכתבתי בחידושי לא"ה דדוקא בבעל הכותב צריך שיזכיר בפה אבל בסופר הכותב מפי הבעל כיון דהוא שליח הבעל באמירת הבעל סגי, וצריך לומר דכוונת רש"י דוודאי קודם כתיבה אומר לו הבעל שיכתוב לו גט לשמו וזה שומע השליח ותיכף יושב לכתוב ושומע קול הקולמס שכותב וממילא לשמה הוא אבל אי לא ישמע קול הקולמס שכותב גט על פי ציווי הבעל אף שרואה הגט כתוב אח"כ שמא זה נכתב על פי ציווי של אחר לכך צריך שישמע כתיבתו תיכף על פי ציווי הבעל על ידי קול קולמס וקול היריעה אבל הא וודאי אי אפשר לומר דבעינן שיאמר לו הבעל בכל רגע בעת כתיבה וזה ברור: בתוס' בד"ה אפילו קן קולמס וכו' לא דמי לסומא וכו'.

מלשון התוס' משמע דיש להם איזה סברא לחלק בין סומא לפתוח בענין שמיעת קול קולמס מצד עצמותו. ולפי זה מוכח לכאורה דס"ל דגם בחתימה מהני קול קולמס בפתוח דאי ס"ד דבבית חתימה לא מהני כלל קול קולמס אפילו בפתוח אין צורך לחלק בין סומא לפתוח כלל רק דשאני התם דלא מהני מחמת חתימה וכאן צריך שיראה באמת החתימה וע"כ דס"ל דגם בחתימה מהני קול קולמס והוצרכו לחלק בין סומא לפתוח ונראה דכוונתם כפי פ"י ראשון של הרא"ש דלכך בסומא לא מהני לפי שאין מכיר הגט אח"כ בט"ע אבל בפתוח מלבד קול קולמס צריך שיכיר אח"כ הגט בט"ע: והנה הרא"ש הביא בשם התוס' לתרץ דשאני סומא דנראה שקרן ולא משמע כלל שיהא זה כוונת התוס' כאן ולכאורה לפי פ"י זה ג"כ יש להוכיח דבבית חתימה מהני קול קולמס דאל"כ בלא"ה לק"מ ועוד שהרי דקדק הרא"ש דנראה שקרן באמרו בפני נחתם מבואר דפתוח יכול לומר בפני נחתם בקול קולמס ג"כ: אבל באמת נראה לפע"ד דכוונת הרא"ש דיש הפרש בין בפני נכתב לבפני נחתם שלשון נכתב נופל על כתב בעלמא אף שלא ראה מה הי' אותו הכתב ואיזה אותיות לכך באמרו בפני נכתב אינו נראה שקרן אפילו לא שמע רק

קול קולמס דזהו בראיית כתב ואפילו סומא הי' יכול לומר כן משא"כ נחתם מורה על חתימה וכל שלא ראה שהיא חתימה נראה שקרן דאומר שראה חתימות והוא לא ראה רק קול כתב ולא ראה איזה אותיות אם של חתימות או אחרות ואי הי' אומר בפני נכתב גט ג"כ הי' נראה שקרן רק לפי שאינו אומר רק בפני נכתב מהני משא"כ בפני נחתם דדייק ומפרש איזה כתב ראה וזה שדקדק הרא"ש דנראה שקרן באמרו בפני נחתם ולכאורה הוא תמוה דלמה נקט בפני נחתם ולא בפני נכתב, ולפי הנ' ניחא.

והנה לפי מה שכתבתי לעיל בפירש"י דעיקר לשמה הוא שיראה מעיקרא שאומר לסופר כתוב לי גט והוא יושב לכתוב גט ושומע קול קולמס שהוא כותב, אבל לא שייך שיזכיר הסופר בעת כתיבה בכל פעם שכותב לשם זה, א"כ פשיטא דלא שייך בסומא כלל, דס"ס לא ראה אם שמע הסופר מפי הבעל שיכתוב גט ואם אותו האיש שמסר לו הגט הוא אותו שאמר לסופר כתוב, ואפי' יבררו לו ע"י אחרים אין זה כאומר בפני נכתב רק ידעתי שנכתב לשמה, כי הוא לא ראה, משא"כ פתוח ראה בעצמו שאמר המשלח הזה לסופר כתוב והסופר יושב לכתוב ושמע קול קולמס .

וכבר כתבתי מה תועלת יש בקול קולמס שלא ניהוש דכתב גט לאחר אח"כ אבל בשומע קול קולמס שכותב ע"פ ציוויו של זה הוי כמי שראה שנכתב לשמה, וזה ברור בכוונת התוס'. ועמ"ש בחידושי לא"ה סי' קמ"ב: בד"ה השתא הוא בבית, לא בעי למימר אפילו נכנס ויוצא בבית וכו'.

כבר כתבתי לעיל בפירש"י בד"ה אפילו שמע, דבכה"ג לא שייך אפי' כיון דהיינו הך ועדיפא מינה, ולא שייך למיתני רק אפילו יוצא ונכנס בבית ולא למיתני בתרתי. ועוד כתבתי שם לפי ראשון של רש"י ע"ש: בד"ה כבל ממדינה למדינה כבבל פליגי דבאותה מדינה וכו' אין כוונת התוס' להורות דלא נימא דרק באותה מדינה פליגי אבל ממדינה למדינה לכ"ע צריך, דא"כ לא הוי מקשה ר"י כלל ממתניתין דהא אפילו בח"ל דעלמא באותה מדינה אין צריך, רק דס"ד דתוס' דפליגי בתרתי, למר בבל עדיף מח"ל דעלמא דאפילו ממדינה למדינה אין צריך, ולמר גרע מח"ל דעלמא דאפילו באותה מדינה צריך, ועל זה כתבו דרק בממדינה למדינה בלבד פליגי אבל באותה מדינה לכ"ע אין צריך: בא"ד ומבבל לא"י נמי לא איירי וכו'.

ואף דמהך קושיא דר"י דמקשה ממתניתין דמיירי מבבל לא"י משמע דאינהו נמי בהא פליגי, מ"מ כיון דקתני מעיקרא ממדינה למדינה במה"י משמע לי' דאהא נמי קאי מעכו לצפון ועכו כצפון, ואדרבא להנך דפליגי אי צריך מבבל לא"י לא קשיא כלל דאיכא למימר רק אממדינה למדינה במה"י קאי דבהא בבל כח"ל אבל לא"י דשכיחי דסלקי ונחתו לא, ולכך לא מקשה רק לרב דהכא דס"ל אפי' בממדינה למדינה אין צריך בבבל, והא דקאמר אבל בבל דמרחקא משמע דרחוקה מא"י ולענין המביא לא"י, היינו משום דבקרובה יש לומר שדנו בה דין א"י דאפילו ממדינה למדינה אין צריך, אבל השתא דעכו לא דנו בה דין א"י כ"ש בבל דמרחקא ואפילו לר"מ רק עכו וכו': בד"ה מכי אתא רב לבבל וקשה וכו'.

וכבר כתבתי בריש פרקין דע"כ אי הוי בבל בכלל בכלל מדה"י דמתניתין לא היה באפשר לבטל התקנה לפי שנתרבו ישיבות, דהא חזינן אפילו בסמוכות ומובלעות צריך שלא

תחלוק במדה"י וע"כ לא פליג ת"ק רק בסמוכות ומובלעות אבל במדה"י ממש מודה דכל מדה"י צריך שלא תחלוק במדה"י ואפילו שכיחי וגמירי כדמוכח להדי' לקמן בפלוגתא דברייתות דמביא גט בספינה, ואהא משני לבר מבבל דלא נכלל בכלל מדה"י כלל שאין זה מדה"י כמו שפירש"י במשנה רק תלוי כפי הנראה לחכמים בכל עת אי שכיחי וגמירי: בא"ד ולא גריס אמר רב הונא אמר רב.

לפירש"י ניחא להו לגרוס כך דרב עצמו אמר להם דמכי אתא הוא אין צריך לומר, כך גילה להם טעמו של דבר וכן אמר רב הונא משמו שכך אמר רב דמעת ביאתו אין צריך אבל אי הכוונה שהורה להם היתר לא שייך שיאמר להם שהוא מותר מעת ביאתו: בד"ה ומבי ארדשיר וי"ל דלמסקנא וכו' כוונתם דודאי הא אין להקשות היאך ס"ד משום לשמה לגזור מוליך אטו מביא, דטפי קשה הא רבה אית לי' דרבא ומוליך אטו מביא איכא ת"ק דלא גזר, רק שיש להקשות דהוי לי' למקשה להקשות נמי הך כמו דמקשה לעיל ועוד גזירה שמא יחזור כך הוי לי' להקשות ועוד לגזור מוליך אטו מביא ואהא תירצו כדמקשה רבה אית לי' דרבא שוב לא גזרינן, מוליך אטו מביא: בא"ד והשתא פריך שפיר מעיקרא לא הביאו זה ג"כ להוכיח מדפריך והא רבה אית לי' דרבא ואי אקטיספון וארדשיר בבבל מה בכך דאית לי' דרבא משום קיום לא בעינן דשכיחי מתיבתא ומשום לשמה בעי והני גמירי.

דיש לומר דהקושיא במה נפשך אי נימא דאקטיספון חלוק מבבל דהתם לא גמירי כלל, א"כ ע"כ דשם לא שכיחי מתיבתא דאי שכיחי פשיטא דגמירי ג"כ, רק לפי שהוכיחו מקודם בלא"ה, כתבו דהשתא אתי שפיר: בד"ה הני ידעי וא"ת וכו'. לא ידעתי מאי קשיא להו דהכא כל בני העיר הולכין לשוק וחותמין שם וממילא כל גט הבא משם שנחתם שם מכירין אלו חתימתם אבל התם מה בכך דבני העיר מכירין חתימת בני הישיבה מ"מ גט הבא משם אף בני הישיבה בעצמם אין מכירין חתימת בני עירם דבגירסייהו טרידי ואינן מכירין בחתימת בני עירם וכשבאין לכאן ללמוד וגט בא מעירם אינן מכירין וא"כ מה יועיל מה שבני העיר של הישיבה מכירין חתימת בני הישיבה אם לא דאותו גט חתום מעדים שכבר היו פעם אחת כאן ללמוד ונודע חתימתם לאנשי העיר, ובאמת הא ליתא דלא כך הכוונה דשכיחי מתיבתא רק דבני המתיבתא מעיר הזאת יכירו חתימת בני עירם שבאו משם, ומאן דפליג סובר דאינן יודעין כלל חתימת בני עירם שבאו משם דטרידי בגירסייהו, וזה ברור ולק"מ, וכן מבואר בפירש"י לעיל ע"ש: בד"ה והא רבא קשה דמשמע וכו' ולולי דבריהם נראה לי דאין זה יסוד מוסד דבבבל בקיאי לשמה, רק בא"י ובבבל לא היתה התקנה ולא אמרינן בהו שלא תחלוק במדינות כמו דאמרינן במה"י דאפי' שכיחי וגמירי צריך משום שלא תחלוק במדינות הים, אבל בבבל וא"י לא אמרינן כן רק תליא אי שכיחי וגמירי אצ"ל, ואי לא שכיחי וגמירי צ"ל, וכבר הוכחתי זה מהך פלוגתא דספינה דלקמן ושפיר הוצרך להקשות דרבא ס"ל שאין מצויין לקיימו, והא דלא מוקי דידע רבא דאין בקיאי לשמה ומודה, דא"כ למה לא מצריך שיאמר לשמה דאיהו לא חייש דגיז, וכמו כן לרבה ור"ש לא קשיא דבשכונה עצמה הוי ידעי מבית לבית אי בקיאי רק מרחוק לא היו יודעין הני בהני, ולפי זה אינו מוכרח ג"כ מה שהכריחו לעיל בד"ה מבי ארדשיר דאקטיספון לאו מבבל: ע"ב בגמרא ויתנו את הילד וגו' והילדה מכרו ביין וישתו.

עפירש"י ותוס' והוא דחוק ויש לפרש בפשיטות דבניהם נמכרו שם לעבדים שלא הי' מי שיספיק פרנסתם, והקונים נתנום ביין ממש, ולפי שהם גרמו להם בהליכתם חשב עליהם כאלו הם מכרום ביין, וכן לפי התוס' מן הירושלמי יש לומר שאותו הלוקח מכרה ביין ממש: ובזה נראה לפע"ד ליישב מה דמקשה מברייתא וקאמר דלא ידע דר"י הא לא ידע ברייתא, גם היאך יחלוק ר"י על הברייתא, והוא דוודאי בהך רישא דקרא ויתנו את הילד בזונה אף דנתכוון לכוונת הכתוב לא עשה כלל שלא כדין דהוסיף תיבת את וסיפא דקרא לא נתכוון לכוונת הכתוב רק ששתו יינה של תורה ונהנו מהמכירה ובכהאי גוונא אפשר דמותר, רק לפי דר"י וברייתא פליגי מר נקט שלשה ומר ארבעה, ע"כ דברייתא אפי' אינו מכוון לכוונת הכתוב אסור בארבעה, ושפיר עביד ר' אביתר שלא כדין אבל אי לא ידע דר"י הוי מצי לומר דהיכא דאינו מכוון לכוונת הכתוב אפי' טובא מותר, והך וישתו דקאמר אין כוונתו על היין ממש דהא הם לא שתו עכ"פ רק ששתו יינה של תורה שלמדו ע"י זה: בתוס' בד"ה אי עבדית אהנית.

משמע דבפני נכתב מועיל בא"י אף דהכא מפורש להדיא דמועיל בפני נכתב מ"מ כתבו דמשמע דמועיל בא"י דאין לחלק בין בבל לא"י ממש: איברא הא קשיא לכאורה דתינח לר"י ספ"ב דמוקי הך דאינה נאמנת בח"ל א"כ שפיר קאמר דבח"ל לעולם אינה נאמנת ובא"י נאמנת בלא אמרה ואפילו אמרה נאמנת עכ"פ כאחרת שלא אמרה רק שאין סומכין עליה), אבל לאביי דמוקי להיפך הך דאינה נאמנת בא"י, א"כ אי באמרה סמכין עליה כמו בח"ל היאך קתני אינה נאמנת הא באמרה בפ"נ נאמנת כמו בח"ל ובברייתא אמרו כשם שאינה נאמנת מת בעלי כך אינה נאמנת להביא את גיטה, והיאך שייך אינה נאמנת מה שתאומן באומרת בפני נכתב: לכן נראה לי דלאביי לא קשיא להו לתוס' כלל דאפי' אמרה בא"י אינה נאמנת דכיון דבהו חיישינן לקלקול ליכא למיסמך עליה כלל דלא שייך בה לא אתי לארועי נפשה דמשום כוונת קלקול מרעי נפשה דאל"כ לא הוי חיישינן לקלקולא כלל רק בח"ל נאמנת, דכיון שלא האמינו לשום שליח רק באופן שיסלק ערעור הבעל א"כ אף היא שאומרת בפ"נ מה דעתה אי חושבת שהבעל לא יאומן א"כ ליכא קלקול, ואי חושבת שיוכל לערער א"כ היאך תהא היא נאמנת עכשיו דהא בח"ל אין מוסרין גט שהביא שליח עד שמסלקין ערעור הבעל משא"כ בא"י דהאמינו אף בלי סילוק ערעור הבעל א"כ היא חושבת שתאומן להנשא ולא לסלק ערעור הבעל ומתכוונת לקלקל, וכעין זה כתב הרשב"א שם ספ"ב רק מר"י קשיא להו שפיר דהא בא"י ג"כ אדיבורה סמכין והוצרכו לתרץ דהתם משום דלא אמרה, ולקמן ספ"ב נדבר עוד מזה בס"ד: בד"ה אמר ר"י שתים כותבין וכו' ואומר ר"ת וכו'.

נראה לי המשך דבריהם דלולא דברי בה"ג הוי אמרינן דלכך הלכה כר"י דלא פליגי אברייתא רק ברייתא באיגרת שלומים ור"י לאו באיגרת שלומים אבל השתא דפסק בה"ג כר"י אף דפליגי אברייתא דיודע הי' שאינו עיקר א"כ ממילא באיגרת שלומים אפי' הרבה מותר: בא"ד מיהו בירושלמי, ולפענ"ד דוודאי מי שרצה לכתוב לחבירו דבר אפי' איגרת שלומים רק שכותב לו כוונת כותב הפסוק ממש כגון הך דירושלמי ראשיתך מצער שנתכוון לאותו המכוון של האומר באיוב ממש או שכותב לחבירו איגרת שלומים שיבטח בד' כגון גול על ד' דרכיך ובטח עליו והוא יעשה שהוא נתכוין להמכוון ממש שבתהילם אבל מי שרוצה לכתוב לחבירו סיפור איזה ענין וכותב איש הי' בארץ הודו

אף שכותב שלשה תיבות איש הי' בארץ כמו באיוב מ"מ לא נתכוון זה לאותו המכוון בשם וכן כל כיוצא בזה כנ"ל בא"ד וא"ת דאמר בהקומץ וכו', לכאורה אין מקום לקושייתם דוודאי יש לומר בכתב בעלמא שאין קדושה האחרת בו הקפידו לשרטט שיהא ניכר שהוא כותב מקרא לחלוק כבוד למאמרי התורה אבל בתפילין שמניחים בבתים והן מקודשין ועומדין מצד המצוה שבהם אולי אין צריך שירטוט כלל, ונראה לי דעיקר הקושיא שמא יפסלו בתוך הכתיבה וישארו כתב בעלמא לזה הי' מהראוי להצריך שירטוט ועל זה תרצו דבאמת שיטה אחת צריכה שירטוט וצ"ל דבזה סגי לכל כתב ולא בעי רק שיטה ראשונה להיכר שהוא כתב מקרא: בא"ד משמע דאין רגילות לשרטט לפי מה שכתבו דאם אינו יכול לכתוב יפה יכול לשרטט א"כ אכתי קשה לוקמא במשורטטין ולדעתי נראה דבכל מקום הצריך שירטוט מחמת הל"מ לא מהני רק במשרטט למצוה זו וכמו שצריך כתיבה לשמה ולשם מצוה כמו כן השירטוט אבל מה שמשרטט לרשות אינו מועיל לו אם רוצה אח"כ לכתוב בו מצוה: בא"ד ואמאי לא יליף מאמיתה של תורה, אין זה הכרח דוודאי מודה רש"י דאין הכרח בקרא שלום ואמת לס"ת דוקא ואיכא לפרושי ג"כ מזוזה רק לפי האמת דלא בעי דוכסוסטוס הכריח רש"י דעל ס"ת קאי אבל לפי התוס' קשה כיון דבאמת הכוונה מזוזה מ"ש שירטוט דילפינן ולא דוכסוסטוס ולפירש"י ניחא דדוכסוסטוס ליכא למילף דס"ת נמי אמיתה של תורה מיקרי ולדופתרא ושלא בדיו אצטריך לימוד אחר דלא נימא דקאי שלום ואמת אמזוזה ודוק: בד"ה זבוב וכו' כדכתיב בוא אל פלגשי אביך וכו'.

דבריהם תמוהין דפשיטא דע"כ מהנך פלגשים אין ראי' כלל דהא באונס היו ואפילו נשים גמורות מותרות היו והטעם שהיו צרורות מפורש בירושלמי סנהדרין פרק כהן גדול ואיכא מ"ד שהי' מקלען ומקשטן ואומר ליצרו הרע תאבת לך דבר האסור לך אני מתעב לך דבר המותר לך אבל עכ"פ אין להוכיח מהנך פלגשים שלא הי' דרכן להחזיר פלגש, אמנם קושית התוס' אינה קושיא כי לשון ותזנה עליו משמע רק עליו סרחה, ובזנות ממש הוי לי' למיכתב ותזנה פלגשו: בד"ה שלש עבירות בסדר עולם וכו' אבר מן החי.

ביאור דבריהם דלפי הסדר עולם היו השלש בפעם אחת ואתי שפיר טפי דלא חשיב אבר מן החי כי אין זה בפעם אחת אבל לר"ת חילול השם הי' אח"כ לא באותו יום הוקשה להו דליחשוב אבר מן החי ולזה כתבו דלא חשיב רק מה שהי' בפילגש בגבעה: בד"ה עירבתם וכו' ואין נראה וכו', ובאמת לק"מ דפשיטא דע"כ עירבתם כולל עירובי חצירות ג"כ דאל"כ אכתי איכא טפי מג' דברים שצריך לומר בע"ש רק לפי שבמאמר הזה כולל כל העירובין צריך לאמרו עם חשיכה ולא בספק חשיכה לכך שם במקומו פירש"י חצירות ותחומין וכאן חדא מנייהו נקט, אמנם בעיקר הסוגי' פרק במה מדליקין צ"ע, ואין כאן מקומו להאריך: דף ז' ע"א בתוס' בד"ה השתא בהמתן של צדיקים אמר ר"ת וכו' כבר בארתי בחידושי חולין שלי דיש לומר דעיקר הכוונה שאין הקב"ה מזמין לצדיק שיגיע תקלה על ידו לאחרים ואין הפרש בין אכילה לאיסור דעלמא אבל הצדיק בעצמו יוכל להכשל באיסור אם אינו מכשיל אחרים שזה גנאי גדול לצדיק להכשיל אחרים ובוז מיושב הכל, וכן משמע התם בהך דתערובות דמאי, דאף שהי' אפשר שהי' מעושר מ"מ כיון דחכמים אסרו לא הי' הקב"ה מזמין לו להכשיל הפונדקת במה שנתנה

לו דמאי או שילמדו ממנו לאכול תערובות דמאי, אבל לפי התוס' כאן אין הסוגי' מתיישבת שפיר דהתם אפשר שלא הי' אכילת איסור שהי' מעושר באמת בד"ה זימרא מנא לן דאסור וכו' וראוי להחמיר וכו', כוונתם דלכאורה לא הי' מקום להחמיר רק בביתהמשתאות בלבד, אבל כיון שמצינו בירושלמי דהי' מקפיד על שקם ושכב בזימרא, א"כ משמע דאפי' שלא בבית המשתה אסרו וצ"ל דהא דבעי בית המשתה דלולא זה אינו עונג כ"כ, אבל לשכב ולקום בזמרא הוי עונג גדול ואפי' שלא בבית המשתה אסרו, הלכך יש להחמיר בכל כיוצא בזה שהוא מתענג ביותר אפילו שלא בבית המשתה, ולפי זה נראה דמה שכתבו ושיר של מצוה וכו' הכוונה דוקא שלא בבית המשתה רק דאסור מכח חומרא במצוה אין להחמיר, אבל בבית המשתה משמע מדבריהם אפילו שיר של מצוה אסרו: ע"ב בגמרא ויהיב תנא סימנא הכי.

עפירש"י ותוס', ולפעד"נ לפרש בפשיטות דעיקר הקושיא דדוקא מעיקרא דהי' הכוונה מזרח מזרח העולם ומערב מערב העולם, אתי שפיר דקרי לי' משמאלו מערב, אבל השתא דרק רצועה נפקא אין זה מערב העולם רק מערב הדרך בלבד, כי אינו טהור רק רצועה קצרה ממערב הדרך, ואהא קשיא לי' וכי חשיב דרך זהו דבר מועט לומר בו מערב מה שאינו מערב רק לגבי אותו הדרך בלבד, אבל מעיקרא מערב הדרך היינו עד כל סוף א"י כיון דס"ד עכו במזרחו של א"י א"כ מערב הדרך מעכו לכזיב הוי כל א"י כולו, אבל השתא אותה רצועה בלבד לא חשיבה לקרותה מערב רק מצד הדרך בלבד ומייתי ראיה מקרא דיהיב תנא סימנא מזרח השמש למסילה דאינו מזרח ממש דהא לצפון בית אל קיימא רק מזרחה של מסילה היא א"כ הכא נמי שפיר שייך לומר מערב של הדרך אף שאינו מערב בעצמותו.

ועוד אפשר לומר דעיקר הקושיא דנקט משמאלו למערב הדרך, ובאמת אין הכוונה רק רצועה קצרה ולא כל מערב עד סופו ואהא מביא מקרא דנקט מזרחה של מסילה אף דלא מיירי רק משילה בלבד ולא כל המזרח והראשון עיקר, וועמ"ש בתוס' בזה: בתוס' בד"ה הכי גרסינן בתוספתא וכו' ומיהו יש לומר וכו'.

לכאורה דבריהם מוכרחין דאל"כ תיקשי למזרח הדרך למה לי הוי לי' לומר מימינו טמאה כיון דלעולם ימינו למזרח כשהולך מעכו לכזיב וע"כ דפעמים הדרך מתעקם. אלא דיש להבין למה לי דנקט ימינו כלל הוי לי' לומר בפשיטות דהדרך ההולך מעכו לכזיב למזרח טמאה ולמערב טהורה, וצריך לומר דהתנא רוצה להשמיענו דעכו משוך לצד דרום טפי מכזיב, וזה ידענו ממה שאמר מימינו למזרח הדרך, ולפ"ז אין הכרח דהדרך מתעקם: בד"ה ויהיב וכו' בה סימנא וקשה וכו' מימינו למזרח סתם דבריהם אינם מובנים, דאטו הדרך אינו רחב רק כרוחב האיש ההולך, וא"כ הוצרך לומר למזרח הדרך שלא נחשוב מגופו של האדם ההולך מימינו ומשמאלו, ועוד למה שייך טפי מזרח ומערב בגופו של אדם טפי מן הדרך, וכבר כתבתי בש"ס דעיקר הקושיא דודאי שייך לומר מזרח ומערב בכל דבר רק אי נמשך המערב עד סופו אבל לא לקרות מערב מה שאינו מערב רק מצד הדרך בלבד, ולכך מעיקרא לא קשיא רק אשינוי' דאביי ע"ש: אמנם גם מה שהקשו על פירש"י אינה קושיא למדקדק בלשון רש"י ז"ל דמעיקרא כתב לאתנוחי תנא סימנא עלה ובתר הכי פירש קרא נמי יהיב סימנא רצועה כגון מסילה,

וכוונתו דודאי עיקר הקושיא דלא חשובה רצועה לעשות עליה סימן דהיינו שנאמר דאותה רצועה למערב הדרך ההולך מעכו לכזיב ומייתי ראי' כיון דחשובה מסילה לעשות אותה לסימן לדבר אחר דהיינו על שילה כמו כן חשובה לעשות סימן עלי' והשתא לא קשיא קושיא השני' של התוס' וקושיא ראשונה פשיטא דלא קשיא דאטו השתא ציין גבול א"י דהא לא ידענו כמה רוחב הרצועה למערב וכה"ג ס"ד דלא שייך לאתנוחי עלה מכלהרא סימנא: בד"ה הא ר"י וכו' גרע הכא ממובלעות דלעיל.

אף דאיכא למימר דר"י ורבנן ס"ל כר"א דמתניתין דמובלעות ג"כ צריך לומר ושפיר יש לומר דדמי למובלעות, מ"מ מוכרח לומר דגרע ממובלעות דאל"כ למה לא מוקי לה דפליגי בפלוגתא דר"א ורבנן דמתניתין וע"כ דגרע ממובלעות, אמנם בטעמו של דבר למה גרע ממובלעות, צריך לומר דדוקא קרקע ח"ל המובלע בא"י נראה כגוף אחד ולא שייך בי' שלא תחלוק במדה"י, אבל נהר הנראה לעין חלוק מא"י אינו מתאחד עם א"י דחזותא מוכיח עליו שהוא ח"ל וניכר ועומד בפני עצמו ושפיר שייך בו שלא תחלוק במדה"י לכ"ע אפי' לת"ק דר"א, וצ"ל דגם לסמוכות לא דמי דאל"כ אכתי הוי לי' לאוקמא דפליגי בפלוגתא דר"ג ורבנן דמתניתין, ונראה שמה שסמכו להקש אח"כ מעלי' הוא ג"כ לפי שהי' מקום לומר דשאני עלי' דעומד על גבול א"י ומוקף מכל צד מא"י ואפי' ר"א מודה בזה דעדיף ממובלעות אך לפי שהקדימו דע"כ הך גרע ממובלעות דאל"כ לוקמא בפלוגתא דר"א ורבנן א"כ הך טעמא שייך בעלי' ג"כ דניכר בפני עצמו כמו נהר: בא"ד קרקע שתחת' בר זריעה הוא וכו'.

לכאורה תמוה דגם ספינה קרקע שתחת' ראויה להתחייב בגוששת, וצריך לומר דדוקא עלי' הוי הקרקע שהעלי' עומדת עלי' קרקע שתחת' לפי שעומדת על הקרקע אבל ספינה אין הקרקע קרקע הספינה רק המים קרקע שלה שהולכת על המים והמים לאו בר זריעה רק בגוששת הוי העפר קרקע הספינה כמו בעלי' דוק: בד"ה אמר ר"י אימתי, משמע דאימתי דר"י בא לחלוק אף דהכא מפורש לחלוק כתבו לשון משמע, משום דאיכא למימר דבאמת בהא פליגי ר"י ואביי דלכך לא מוקי ר"י כאן בגוששת דלא ניחא לי' לפרש סתם ספינה בגוששת דוקא א"כ ממילא הך אימתי לחלוק דדוקא היכא דלשון ת"ק סובל דברי ר"י אמרינן האי כללא אבל לא היכי דמפורש בת"ק להיפך כמו בכסוי הדם שהביאו התוס' בסמוך, ואביי באמת מפרש אימתי לפרש רק דלא ניחא להו לומר כן שנאמר בשביל כך לחלוק דוקא רק טעמא דר"י דלא ניחא לי' לאוקמא תרתי ברייתות דלא כרבנן רק כר"י.

ומה שהביאו אח"כ ראי' מכסוי הדם היינו כיון דבמתני' דהתם לפרש דהא מהאי טעמא פוסק ר"ת כר"י ש"מ דברייתא ומתניתין פליגי בהא ואין ראי' מאימתי דברייתא למתניתין. ועוד הי' אפשר לומר דנתכוונו התוס' להוכיח דאימתי דוקא לחלוק, דלכאורה הי' אפשר לומר דלית לי' כללא כלל רק או כך או כך והכא מפרש לחלוק ופעמים לפרש ג"כ רק אי ס"ד דפעמים לפרש ה"ל לאוקמא כאביי כאן בגוששת וכלהו כר"י אליבא דת"ק וע"כ דס"ל דוקא לחלוק, ולכך לא מוקי כאביי דלא ניחא לי' לאוקמא כלהו דלא כת"ק, אלא שיש לדקדק במה שכתבו דרק במשנה לפרש וברייתא לחלוק, דמ"מ נהי דברייתא לית לי' כללא לפרש אבל מנא לן דוקא לחלוק דלמא לפרש ג"כ היכא דאיכא

לפרושי לפרש: בד"ה עציץ נקוב וכו' ומדלא משני כאן בנקובה וכו' חידוש אחר שאינו בעציץ וכו'.

לכאורה משמע מדבריהם דחילוק זה בין עץ לחרס דוקא בספינה הוא ולא בעציץ, אבל באמת הא ליתא דבהדיא פירש"י דעציץ של עץ בעי נקוב ש"מ דשל חרס לא בעי נקוב בעציץ כמו בספינה, וע"כ צ"ל דמה שכתבו שאינו בעציץ הכוונה דבא לומר חידוש אחר שלא חידש מעיקרא בעציץ ובכל חדא משמיענו חידוש אחר, מעיקרא קמש"ל לחלק בין נקוב לאינו נקוב ואחר כך קמשמע לן לחלק בין עץ לחרס: איברא יש לתמוה על דבריהם שכתבו דראיית רש"י מדלא משני כאן בנקובה דהא בפשיטות מוכח להדי' דיש חילוק בין עץ לחרס וע"כ דאחד מהן לא בעי נקוב ואי נתכוונו להביא ראי' דלא נימא להיפך כפיר"ת בסמוך, זה באמת לא מוכח כלל מהתם, דהא לפירש"י גם כן הי' יכול לומר כאן בנקובה ותרווייהו בשל עץ רק דבא לומר חידוש אחר אם כן ה"ה לפי' ר"ת הוי מצי לומר כאן בנקובה ותרווייהו בשל חרס רק בא לומר חידוש אחר לחלק בין עץ לחרס ולא נשאר להביא ראי' מהתם רק שיש חילוק בין עץ לחרס דבחד מינייהו לא בעי נקוב, וזה מוכח בהדיא ממה דמשני השתא לחלק בין עץ לחרס וכמו כן אי נימא דנתכוין רש"י להוכיח דלא נימא כפיר"ת השני שזכרו התוס' במנחות שם דשל חרס בעי נקוב ושל עץ אפילו נקוב לא מהני, גם זה לא מוכח מהתם כלל דס"ס כמו שיתרץ רש"י לפי פירושו דבא לאשמועין חידוש אחר שלא שמענו עדיין בהך שינוי' דעציץ כמו כן נימא לפיר"ת הזה דקמש"ל חידוש אחר דבשל עץ לא מהני נקוב.

לכן נראה לי דכוונת התוס' דראיית רש"י דלא נימא להיפך כפיר"ת דבסמוך ולדידי' לא שייך לומר דבא לאשמועין חידוש אחר שלא שמענו בעציץ דשל עץ לא בעי נקוב, דחילוק זה יותר הוי לי' להשמיענו מעיקרא בעציץ דאפילו ביבשה מהני אפילו אינו נקוב וכ"ש בספינה דמחלחלת טפי, אבל לפירש"י הוי בספינה רבותא טפי דאפ"ה בשל עץ בעי נקוב דוקא כנ"ל: בא"ד ואתי שפיר דסתם ספינה של עץ.

לכאורה תמוה דהתם מוקמינן ברייתא חדא בשל חרס ועוד כיון דלפיר"ת של חרס בעי נקוב אם כן הך ברייתא דהתם בספינה נקובה א"כ לפירש"י גם כן יש לפרש בשל עץ ובנקובה, לכן נראה לי דודאי סתם ספינה אינה נקובה וכמו כן של עץ הוא רק דוקא הך ברייתא דהכא מיירי בכל גוונא דהא חזינן דפליג בה ר"י ומחלק בגוששת ש"מ דת"ק בסתם ספינה מיירי אבלהתם שפיר מוקמינן בשל חרס ובנקובה דלא שמענו דמיירי בסתמא: בא"ד כיון דשם חוץ לארץ על המקום וכו' דשם א"י על המקום וכו'.

תמוה לי כיון דר' זירא קאמר דעציץ על יתידות תליא בפלוגתא דר"י ורבנן והתם ודאי שם א"י על המקום ואי נכתב גט על יתידות בא"י פשיטא דאצ"ל בפ"נ, והשתא כיון דמדמה לה לפלוגתא דר"י ורבנן א"כ היאך מדמה גט למעשר הא ר"י ורבנן תרווייהו מודו דשם א"י חל עלה רק מ"מ פליגי למעשר כמו על יתידות ולגבי גט כל ששם א"י עלה אצ"ל בפ"נ, וע"כ דפלוגתייהו דר"י ורבנן בהא גופא אי שם ח"ל עלה או שם א"י, א"כ מה ענין לעציץ על יתידות דלכ"ע שם א"י עלה וצ"ע: בד"ה דילמא לא היא וכו' ואנחא אסיכי, לכאורה אין כל זה מוכרח שיש לחלק בין אם העציץ מונח על יתידות והנקב שבו מגולה נגד הקרקע אז אמרינן אוירא כמאן דמנח אארעא, אבל אם העציץ

מונח על היתידות והנקב על יתידות ואינו מגולה נגד הקרקע כלל אז חשוב כתלוש: דף ח' ע"א בגמרא כי ארעא סמיכתא דמיא אף דהשתא ס"ד דנהרות שבא"י אין להם תורת א"י כלל א"כ נהי דמים כעפר דמי מ"מ הוי כעפר ח"ל א"כ וכי עדיף עפר ח"ל מאויר א"י.

מ"מ משמע לי' דכיון דמים כעפר דמי אינו חוצץ בין ספינה לקרקע א"י כיון דמים נמי עפר היא אבל אויר דלאו מינא דעפר כלל חוצץ טפי: בתוס' בד"ה כל ששופע ויורד וכו' אמאי נקט ר"י קפלוריא וכו' ולפע"ד נראה ליישב בקל דוודאי כשבא לציין טורי אמנון עצמו באיזה מקום הוי א"י ובאיזה מקום ח"ל שפיר קאמר דכל שיפוע ההר לפניו א"י ולחוץ ח"ל אבל כשבא למדוד ננסין ע"י חוט מתוח צריך למתוח החוט מראשו ממש במכוון כי אם ימתוח מן השיפוע אינו עולה מכיוון, כי גבול א"י מלפנים וגבול ח"ל מלחוץ כלין שניהם עד ראשו ממש א"כ להוציא ננסין של צפון חוץ לחוט צריך ע"כ למתוח מראשו ממש דהיינו מקפלוריא כמו שפירש"י שהוא עומדת בראש גובה ההר ממש: בד"ה ר"י אומר שאל רבינו פטר וכו' והשיב וכו' אבל קשה וכו'.

כוונתם דעדיין תירוץ ר"ת אינו מספיק דמנא לי' לר"י בכל העולם, וע"כ דלא נתכוון ר"י בכאן רק לאותן שכבשו עולי בבל ובהו ידע ר"י שפיר א"כ אין צורך לומר דלא קי"ל כר"י דקושית הר"ר פטר ג"כ לק"מ דאף שאנו במערב מדינות שלנו לא נכבשו מעולי בבל ולא מיירי ר"י בהו: אמנם עיקר קושית התוס' לא הבנתי כלל דוודאי לא תליא כאן בבקיאין ואין בקיאין כל שיש על הגבול שם ח"ל כדמוכח בספינה דלעיל כמו שכתבו התוס' שלא תחלוק במדה"י רק אי מיקרי א"י או תלוי אי שכיחי וגמירי אינן צריך ואי לא צריך וליכא בזה שלא תחלוק במדה"י דאין זה מד"הי אבל לרבנן כיון דהוי מד"הי אפי' ידענו דשכיחי וגמירי לא מהני תדע דאפי' בא"י מהגמוניא להגמוניא במקום שמקפידין לכ"ע צריך לומר אלמא דא"י בלבד לא מהני רק שיהי' שכיחי וגמירי רק במד"הי אפ"ה לא מהני שלא תחלוק במד"הי כנ"ל: בד"ה המוכר כדתניא בסמוך וכו'.

אין כוונתם דבגט היו מהראוי לומר דפשיטא לי' מכח ברייתא דבסמוך דהא בהך ברייתא אמרו להדיא דמוכר לסורי' כמוכר לח"ל ובהכרח דלא ידע מהך ברייתא כלל רק כוונתם לומר דכמו דחזינן בהך ברייתא דחשיב לענין מעשר ושביעית כא"י ומ"מ הוי ח"ל לענין גט כמו כן הוי ס"ד דבעל האבעי' דאף דהוי א"י לעבד לגט פשיטא לי' דהוי ח"ל: איברא עיקר דבריהם תמוהין לפע"ד חדא למה לא בעי באמת לענין גיטין.

ועוד דהוי לי' למיפשט מת"ק דמתניתין דקאמר עכו כצפון וכ"ש סורי' ואפילו ר"מ לא פליג רק בעכו דמיקרבא כמו דפושט לעיל לענין בבל ממתניתין, וע"כ דאכתי הי' לו ספק לענין מכירת עבד רק מדנקט ר"מ לגטין להוציא עבדים פשיט שפיר דכ"ש סורי' דהוי ח"ל למכירה מכ"ש דגטין שהרי שמענו מר"מ דמכירת עבד הוי טפי ח"ל מגיטין, אבל ס"ד דבעל האבעי' נהי דהוי ח"ל לגיטין דלא שכיחי וגמירי אבל למכירת עבדים הוי כא"י, וזה ברור: בד"ה בשלשה דרכים נקט שלשה לשון זכר וכו' דעבד וגט לשון זכר הוא.

אף דכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה כמ"ש התוס' ריש קדושין מ"מ קשיא להו הכא כיון דסורי' לשון נקבה היא ממילא הוי לי' לתנא למיתני דרכים דידה בלשון נקבה כמו

דתני דרכים דאשה בלשון נקבה בריש קידושין ועל זה תירצו דעבד וגט לשון זכר: אלא דאכתי קשיא לי דהא התם משני מעיקרא דדרך דאשה לשון נקבה לכך קתני שלש והשתא תיקשי מה בכך הא דרכים גופייהו דהיינו כסף ושטר לשון זכר הם כמו עבד וגט דהכא, ואף דהתם איכא ביאה א"כ הוי לי' להקשות מעיקרא תני תרתי אטו חדא כדפריך בתר הכי, ומעיקרא גרע דנקט לשון נקבה מה דאינהו לשון זכר, ובתר הכי לא קאמר רק דלא נקט דברים רק דרכים משום ההיא דאיקרי דרך והני צורך דידה, אבל השתא צריך לומר דשני לישני משום ביאה, ומדלא קאמר מעיקרא כלל הא מילתא ש"מ דאף דדרכים גופייהו לשון זכר כיון דדרכים דאשה נינהו נקט לה בלשון נקבה, וה"ה הכא כיון דדרכים דסורי' נינהו הוי לי' למיתני שלש, ועכ"פ כיון דהכא הוי מצי למיתני דברים הוי לי' למיתני בשלשה דברים, דדוקא התם נקט דרכים משום ההיא דאיקרי דרך משא"כ הכא: לכן ברור דכוונת התוס' לחלק בין סוריא לאשה דהתם הדרכים נתלין באשה כי האשה פועלת אותם שמקבלת כסף ושטר ומתרצית להתקדש, ולכך קתני התם האשה נקנית בשלש דרכים ולא קתני כמו הכא בשלש דרכים האשה נקנית והיינו דהאשה היא העיקרית והיא פועלת הדרכים לכך הן נתלין בה לומר בלשון נקבה, אבל הכא נקט להיפך בשלשה דרכים שוותה סוריא, דסורי' נתלית בדרכים שאין סוריא פועלת הדרכים רק דרכים ממילא הן וחלין על סורי', לכך אין צריך למיתני לשון הנופל על סוריא רק כפי הדרכים בעצמותן, וכיון דדרכים בעצמותן לשון זכר דהיינו עבד וגט נקט להו בלשון זכר ולא משגחינן על סוריא, וזה ברור: בד"ה כיבוש יחיד וכו' אבל בספרי מפרש וכו'.

תמוה לי דהא הך תנא בספרי ע"כ ס"ל לא שמי' כיבוש דהא קאמר להדיא דאין מצות נוהגת שם כלל ומפרש טעמא דדוד שלא כדין כבש, אבל הך מ"ד דהכא ע"כ ס"ל דדוד כדין כבש דהא ס"ל דחייבת במעשר ושביעית כא"י, ואהא קשיא לי' לרש"י למה קראה כיבוש יחיד כיון דעל פי הגבורה כבש, לכך הוצרך לומר דכבש לצרכו [ומהאי טעמא אפשר דאין עלי' קדושה גמורה עד שעפרה נחשב כח"ל] וזה ברור ועי' היטב בספרי שם: ע"ב בגמרא בשידה תיבה ומגדל וכו' על גושה גזרו על אוריא לא גזרו.

מפירש"י מוכח דפלוגתא דרבי וריב"י באוהל זרוק אי שמי' אוהל אבל בנזיר דנ"ד מוכיח הש"ס מברייתא דריב"י סובר גם כן לא שמי' אוהל ומסיק דפליגי אי גזרו בלא שכיח וכ"ע על אוריא גזרו ע"ש, והנה מדלא קאמר דכ"ע על גושה ופליגי בלא שכיח, משמע בהדיא דאי נימא על גושה אפי' בלא שכיח גזרו, ולפי זה תיקשי נהי דמשום אוריא לא גזרו בלא שכיח ס"ס טמא משום גושה כיון דאוהל זרוק לא שמי' אוהל הוי כעומד על הקרקע כמו שפי' רש"י שם, ולפי זה צריך לומר דלמסקנא דהתם במונחת פליגי כמו שכתבו התוס' שם בס"ד ולא הוי אוהל זרוק כלל ומ"מ משום אוריא טמא דפתוחין מלמעלה כמו שפירש"י שם בס"ד, ולפי זה אין צורך לומר דפליגי הכא באוהל זרוק ומיירי גם כן במונחת ופתוחין מלמעלה, ומשום אוריא טמא רק בסורי' לא גזרו על אוריא אבל משום גושה טהור דמונחת וריב"י ס"ל דאפי' בח"ל לא גזרו על אוריא במקום דלא שכיח כגון בשידה תיבה ומגדל, ולפי זה הך גושה דהכא מתפרש שפיר כמו גושה דנזיר הנ"ל ואפי' באוהל מטמא רק שאני הכא דהוי חציצה כיון דמונחת: ואפשר לומר דמה שפירש"י דהוי אוהל זרוק כוונתו דדוקא לגבי גושה מהני מונחת אבל לא באוריא דנייד

אפי' מונחת הוי כזרוק, אך ממה שפירש לקמן דגושה אינו מטמא באוהל משמע דמפרש בפשיטות וזהו היפך סוגיא דנזיר הנ"ל, ועמ"ש בתוס' בד"ה בשידה ובד"ה אלא: בפירש"י בד"ה רבי מטמא וכו' ואשמועינן האי תנא וכו'.

ר"ל ליישב מה שכתבו התוס' בד"ה בשידה דמלשון זה משמע דכריב"י ודאי אתיא, לזה פירש דתנא אשמועינן דאפי' רבי וכו' ודוק: בתוס' בד"ה בשידה דהא ע"כ וכו' לאו דוקא וכו' שמ"י אוהל וכו'. כבר הוכחתי, דמהך סוגיא דהתם מוכח להדיא דהך שידה במונחת מיירי דלית בה משום אוהל זרוק כלל, דאל"כ מה צורך לאוקמא פלוגתייהו מכח אויר כיון דע"כ גם בגושה צריך לומר לא שכיח דאל"כ טמא מכח הגוש כיון דאוהל זרוק אינו אוהל וע"כ דמיירי במונחת, רק באויר טמא מכח שהן פתוחות מלמעלה כמו שפירש"י בנזיר או דלגבי אויר לא מהני מונחת כמ"ש לעיל ועכ"פ הך שידה דהכא דוקא דבקרן גם בסוריא לא מהני מכח גושה כיון דמאהיל על הגוש ורק בשידה המונחת ליכא משום גוש רק אויר.

ולפי' התוס' קשה כמו דבסוריא טהור אפי' בקרון משום דאפילו בגושה לא גזרו על מאהיל על הגוש, א"כ נוקמא התם פלוגתייהו דלכ"ע אויר עצמו לא רק בגושה נחלקו אי גזרו בלא שכיח משום מאהיל על הגוש: בד"ה אלא והא דמבעי' לן וכו'. לפי פירושם דלעיל הוצרכו לזה, דהכא ע"כ גושה הכוונה גוש בלבד לא מאהיל על הגוש והתם הכוונה גושה דמאהיל על הגוש דאי גוש לבד אפי' בקרון הוי טהור למ"ד משום גושה, אבל לפי מה שכתבתי לעיל אין צורך לזה כלל דהכא נמי גושה אפי' מאהיל על הגוש כמו התם, ומ"מ בסוריא טהור בשידה דמיירי במונחת דהוי אוהל רק בח"ל משום אויר בלבד כמסקנא דנזיר דלרבי אפי' לא שכיח גזרו באויר ומיירי דפתוחות מלמעלה דלגבי אויר לא הוי אוהל: בד"ה דגזרו וכו' דמשום אויר עצמו גזרו וכו'.

לפי המסקנא דנזיר כתבו כן דמסיק דמשום אויר עצמו גזרו, אבל מ"מ צ"ל דגם בס"ד לא מצי למיפשט מהכא דאיכא למימר דמשום אויר לא גזרו רק משום גושה ומאהיל על הגוש וה"מ בח"ל גופה אבל עפר הבא מח"ל לארץ אפי' משום מאהיל על הגוש לא גזרו רק גוש בלבד דבח"ל ראוי לגזור במאהיל דשמא יש מת שלם שהעמים הקדמונים בימי הבית לא היו מקפידים לקבור מתייהם במקום מיוחד, וזה כל עיקר טעם הגזירה הזאת (כמבואר), אבל עפר הבא לארץ דאין לחוש רק לעצם כשעורה והא אינו מטמא באוהל רק התוס' כתבו האמת ודוק: בד"ה אע"ג כדמוכח פרק הדר.

אין ראי' זו מוכרחת, דשאני מכשירין שהי' אפשר לעשותן מערב ולא עשאן לא התירו בשבת אפי' שבות אבל שבות שלא הי' באפשר לעשות מבערב אפשר דהתירו בשבת לדבר מצוה: בא"ד דע"י ישראל הי' אסור להרבות בשביל קטן וכו' כוונתם דכל היכי דאסור בישראל עצמו אין לחלק בין דבר מצוה לרשות במלאכת שבת ולא מהני רק פיקוח נפש, ומ"מ יש לדחות דאין הכוונה להרבות רק כיון דאמרה צריכה אני מחממין לה, וממילא מלין התינוק דאז נוכל לחממו בחמין שהוחמו לאמו דגם הוא מסוכן כמו האם וכל שלא נחמם לו אח"כ מותר למולו, ודוק היטב: בגמרא עבד שהביא גיטו וכו', פירש"י ממה"י וצריך לומר בפ"נ כאשה המביאה גיטה וכו' ולא נתבררו לי דברי הרב ז"ל דלמה לו לפרש לענין בפ"נ הא בפשיטות אפי' בא"י שאין צריך לומר בפ"נ או

בשיחרור שכבר נשתחרר במקומו שפיר שייך האי דינא דעצמו קנה ונכסים לא קנה: ונראה לי שסובר הרב ז"ל כדעת הפוסקים דלא טענינן מזויף שלא בפניו כלל, וגט ושיחרור הוצרכו לומר בפ"נ לסלק ערעור הבעל והאדון, הלכך הך דהכא ע"כ ביש עליו עוררין אח"כ מיירי, דבלי עוררין לא טענינן מזויף שלא בפניו אפי' לממון א"כ כשלא אמר בפ"נ אף עצמו לא קנה וצריך קיום וע"כ דאמר בפ"נ ולגבי עצמו לא מהני ערעור, אבל לממון כיון דבהא לא תקנו בפ"נ מהני ערעור וצריך קיום דוקא: ועוד יש לומר דס"ל להרב ז"ל דעבד לגבי עצמו כממון דמי דמפקיעין אותו מיד רבו הלכך דוקא היכי דאומר בפ"נ מהני מתקנת חכמים אבל היכי שאינו אומר בפ"נ כלל צריך קיום וטענינן מזויף שלא בפניו אפי' לגבי עצמו ולא דמי לאשה דלגבי גט לא טענינן מזויף בא"י או כשכבר נתגרשה במקומה במדה"י כמו שפירש"י ספ"ב דעבד שאני דכממון דמי וטענינן מזויף שלא בפניו: איברא יש לתמוה על דברי הרב ז"ל אי לענין בפ"נ מיירי הכא למה לה להברייתא לצייר דין זה בעבד שהביא גיטו דלא משכחת רק באומר לא תשתחרר עד מקום פלוני ושם יעשה שליח לקבלה והוא מילתא דלא שכיחא כמו שאמרו להדיא לעיל והא אשה דלא שכיחא ע"ש פירש"י ולמה לא נקטה בשליח שהביא גט שחרור וכתוב בו כך דעצמו קנה ונכסים לא: לכן נראה לי דהך דהכא בגט שכבר נשתחרר מיירי, וכמו דאשה המביאה גיטה שכבר נתגרשה אינה צריכה שתאמר בפ"נ ומגורשת כל כמה דליכא מערער כמו כן עבד שנשתחרר במקומו אינו צריך כלום וקאמר בפשיטות עצמו קנה ונכסים לא קנה דטוענין לגבי נכסים מזויף שלא בפניו כמו בכל שטר של ממון: ולפי' זה נראה לי לומר להיפך דאי בא גט שיחרור לשחרר כאן ע"י בפ"נ או בא"י שאין צ"ל בפני נכתב רק שהוא שליח הולכה אין מוסרין הגט לעבד לחצאין ולא אמרו פלגינן דיבורי' רק כשכבר הוא משוחרר דאי אפשר להפקיע שיחרורו משום שאנו מצריכין קיום על הנכסים אבל למסרו עכשיו לשחררו במה שאין אנו מאמינים שיחרור זה לגבי נכסים הכתובין בו אין מוסרין לו עד שיקיימנו ואין ב"ד עושין דבר הסותר עצמו למסור לו שחרור כזה מה שאנו מחזיקין אותו למזויף ומהאי טעמא נקט לה בעבד שהביא גיטו שכבר נשתחרר בשעה שבא לידו כמו שאמרו לקמן ספ"ב אשה מכי מטי' גיטא לידה איגרשא לה, וברייתא לא מיירי כלל בהנך אוקימתא דמוקמינן התם דלמה לה כל הטורח הזה הא מצי לומר בשליח דעלמא, וע"כ כמו שכתבתי: אמנם בין לפירש"י בין לפי מה שכתבתי קשיא לי מ"ש דנקט הברייתא הך דינא בגט שיחרור למה לא נקטה בגט אשה דהא הר"ן חקר בקרוב שהביא גט אשה וכתוב בו מתנת נכסים אי אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אלמא דהך דינא שייך נמי בגט אשה, ומ"ש דנקט לה בשיחרור: לכן ה"ל נראה לי דאף שאמרו לקמן אשה מכי מטי' גיטא לידה איגרשא ואינה צריכה לומר בפ"נ כלל היינו דוקא בגט אשה דמדינא לא טענינן מזויף שלא בפניו רק בממון לא באיסורין, כמ"ש הרמב"ם ז"ל ספ"ז מהלכות גירושין הלכך אף שהי' מהראוי לתקן שתאמר בפ"נ דוקא כדי לסלק ערעור הבעל, מ"מ לא תקנו חכמים רק כשעדיין אינה מגורשת שלא תתגרש עד שתאמר, אבל זו שכבר נתגרשה ומן הדין אין טוענין מזויף באיסור שלא בפניו לא תקנו חכמים בפ"נ להפקיע הגירושין אם לא תאמר, וכל זה דוקא באשה אבל עבד כממון דמי, ומן הדין ראוי לטעון מזויף שלא בפניו ואינו משוחרר כלל עד שיקיים גיטו רק משום עיגון דידי' תקנו דסגי

כשיאמר בפ"נ, ולפי"ז עבד שכבר נשתחרר דינו כאשה שבאה להתגרש פה וצריך שיאמר בפ"נ, והשתא הכא בעבד שכבר נשתחרר מיירי ומ"מ צריך שיאמר בפ"נ, ולכך לא נקט באשה דבאשה פשיטא כיון דאינה צריכה לומר ומגורשת הוא, היאך ס"ד בשביל שכתוב בו מתנת נכסים לא תהא מגורשת רק בעבד דעדיין אינו משוחרר עד שיאמר בפ"נ, ס"ד כיון שאינו נאמן בפ"נ לנכסים אינו נאמן ג"כ לשיחרורו קמש"ל דאפ"ה פלגינן דיבורי: ובזה יש לי מקום נכון ליישב קושית התוס' לקמן בד"ה שוו למוליך ולמביא שהקשו איזה עיגון יש בעבד לא ליתבי' ולא יאסר בבת חורין ולפי הנ"ל ניחא דבאמת יש לומר דעיקר תקנה בעבד כשכבר נשתחרר שם היא דאז איכא עיגון גדול דאסור בשפחה דהא בעצמו אמר דנשתחרר ומ"מ אנן טענינן מזויף ואי לא נאמין לו יאסר בשפחה ובת חורין ועמ"ש עוד בתו' לקמן: הן אמת דמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' עבדים דעבד דמי לאשה לענין זה ג"כ דכל שנשתחרר במקומו א"צ כלום, ואף דבפ"ז מהלכות גירושון נתן טעם באשה שאינו דומה איסור לממון, סובר הרב ז"ל דעבד נמי איסור היא אבל באמת מדקחשיב ג' דרכים ששוו גיטי נשים ולא חשיב הך ש"מ דרק לענין אמירת בפ"נ שוין אבל לא לענין זה אי כבר נשתחרר שיהא נאמן בלא כלום ורחוק לומר דזהו בכלל מוליך ומביא וגדולה מזו ס"ל להראב"ד להיפוך דבתרווייהו אפילו בפ"נ לא מהני רק צריך קיום בלי ערעור כלל ועכ"פ נראה לי שיש לחלק בוודאי בין אשה לעבד דעבד כממון דמי וטענינן מזויף שלא בפניו ואפילו נשתחרר שם וצריך שיאמר בפ"נ כמו שכתבתי ולפי מה שכתבתי דעיקר התקנה בעבד שכבר נשתחרר דאז איכא עיגון משא"כ בגט שהובא לפנינו ליתן עכשיו ליכא עיגון כלל א"כ אתי שפיר טפי דלא נקט בשליח שהביא גט שיחרור דכה"ג עצמו נמי לא קנה רק בעבד שהביא גיטו דאיכא עיגון דאסור בתרווייהו קנה עצמו ודוק: ודע דלפירש"י צריך לומר דגם הנכסים לא הקנה לו שם רק שיעשה שליח הולכה ויקבלנו ממנו ואז יזכה גם בנכסים ויכול העבד להיות שליח כה"ג לעשות שליח הולכה וגם על נכסים, ולפי זה מוכח דעת הרא"ש ריש מכילתין שאין צריך כתב שליחות, דאי יש בידו כתב שליחות ממילא הי' ראוי להאמינו על הכל ודוק השה בתוס' בד"ה הדר פי' לאו משום קושיא דרבא וכו'.

ולפעד"נ דודאי הך קושיא דרבא הראשונה קשיא טפי מקושיא בתרא דבסברא ראשונה הוי ס"ל לאביי כיון שע"כ דינו להיות ב"ח א"כ ע"כ קנה נכסים כיון דבדיבור אחד הם א"כ כשאתה משחררו אתה תופס הדיבור לאמת וממילא יש לו נכסים שאם אי אתה נותן לו נכסים ממילא אינו משוחרר כיון דעצמו מכלל נכסי הוא, ואהא מקשה רבא היאך ס"ד ליתן לו נכסים שלא כדין מה שאינו מגיע לו כלל כדי להחזיק שיחרורו ובזה גם אביי מודה לו לכך ביקש לומר להיפך הואיל ואי אפשר ליתן לו נכסים שלו ממילא אינו משוחרר כיון שאין שיחרורו בא רק מכח לשון כל נכסיי והוא בכלל וכיון שאין לו נכסים אין לו עצמו ורבא לא ניחא לי' גם בזה רק שאין ראוי שיפסיד שיחרורו בשביל מה שאין נותנים לו נכסים ופלגינן דיבורי' ודוק: דף ט' ע"א בגמרא לעולם הוא ב"ח.

הנה רש"י ותוס' פירשו בזה מה שפירשו ויתבאר בתוס' בס"ד, אבל לדעתי פי' הסוגיא בפשיטות דס"ד טעמא דר"מ משום דס"ל כיון דאי אמר נכסיי לעבדי לכ"ע לא יצא ב"ח ועיקר החירות מכח מאמרו כל נכסיי, והשתא כיון שאמר אח"כ חוץ מקרקע סתם או קרקע פלונית, הרי ביטל הכלל שאמר מעיקרא כל, וכיון שביטל מאמרו כל לגבי נכסים

ממילא בטל לגבי עבד ג"כ, אמנם טעמא דר"ש דפלגינן דיבורי' אף שהנכסים ועבד נכללו באותו המאמר כל נכסיי מ"מ אמרינן דלגבי עבד הוי כאלו אמר כל ולגבי נכסים נתבטל, ואהא מקשה דהא הלכה כר"מ והיינו דפריך עלה דהא ר"נ גופא ס"ל פלגינן דיבורי' וע"כ דלא דמי הך דרבא להך דר"מ ור"ש, דבהך דר"מ מעיקרא בעת השיחרור לא נעשה כהוגן ולא כרות גיטא הוא כיון דבמה שאמר כל נכסיי שכלל בזה העבד תיכף נתבטל בגוף השיחרור והוי כמי שאמר נכסיי כיון שביטל הכלל בגוף השיחרור אבל בהך דרבא ובהך דר"נ מעיקרא ה' השיחרור כהוגן רק אח"כ נולד לנו ענין שאנו מחלקין בהך דרבא לפי שאין לו קיום ובהך דר"נ לפי שעמד אח"כ אבל לא ה' החסרון בעצם השיחרור מעיקרא בהא שפיר יש לומר דמודו כ"ע דפלגינן דיבורי', ובהכי ניחא ג"כ דלא קשיא לאביי דכ"ש דהתם פלגינן ועכ"פ הוי כתנאי, ולהנ"ל ניחא שאין ענין ז"לז דאי ס"ל לר"ש דהוי כרות גיטא ממילא ראוי לחלק הדיבור כי אנו מקיימין כל השיחרור כמות שהוא, אבל להאמין חציו של שחרור וחציו לא, כל שהם בדיבור אחד בהא יש לומר דלכ"ע לא פלגינן, והתם בכרות גיטא נחלקו לר"מ לא הוי כרות גיטא ולר"ש הוי כרות כיון שפירש בעצמו כל נכסיי חוץ מקרקע פלונית או סתם וזה ברור: ולפירש"י קשה מאד, דהא בלי הך דר"נ ע"כ ידע דר"מ לאו משום האי טעמא הוא, דהא פליג אפי' היכי שאין צריך לחלק הדיבור כגון היכי דפי' קרקע פלונית, ולפי' רש"י אין ענין פלגינן דיבורי' בהא רק בקרקע פלונית, ולפי' מה שכתבתי אתי שפיר: ודע דהרשב"א בתשובה סי' אלף רל"ו פסק דדוקא בפלוני כו' פלגינן אבל אני כו' לא פלגינן דכד סלקת לתיבת אני כו' לא נשאר שום עדות ע"ש, והרב בעל נודע ביהודה לחלק א"הע סימן ע"ב הקשה עליו מהך סוגיא דהכא דקי"ל כרבא ולא ה' לו להקשות מרבא כי עצמך ונכסיי דלכ"ע פלגינן ג"כ דמי לאני כו' דאי אמרת לנכסים מזויף ע"כ גם עצמך מזויף ואין כאן שחרור, אבל דבריו תמוהין וכבר השגתי עליו בספרי ת"י סי' ל"ד, ולפי' מה שכתבתי מקודם היינו ממש הך מסקנא דהכא דלאו כרות גיטא הוא ומעיקרא אינו שחרור הראוי שישתחרר בו, וכן התם אין זה עדות בשעה שמעיד, אבל הך דהכא מעיקרא ה' שחרור יפה וכבר נשתחרר רק שאין אנו מאמינים כל השחרור כולו לגבי נכסים משום דאין לו קיום ולגבי עצמו דלא בעי קיום מאמינים הכל ואין אנו צריכין לומר דנכסים שקר משא"כ בהך דהרשב"א, ובזה מיושב מה שהקשה הר"ן על הרי"ף מן הירושלמי ונתבאר בספרי ת"י סימן נ"א ע"ש: בתוס' בד"ה לעולם חצי שדי אני מוכר לך.

ויש ליישב דשאני קניית שטר דבעינן מוכח מתוכו מה שקנה ואי לא הכי אין השטר קונה כדרך שבעינן מוכח מתוכו לר"מ בכל שטרות וכ"ש שטר מקנה משא"כ בקנין כסף וחזקה לא שייך זה, ועוד יש לחלק בין שאמר חצי שדי אני מוכר לך או שאמר להיפך כל נכסיי קנויין לך חוץ מקרקע סתם אלא שאין להאריך דבלא"ה כתבתי בש"ס דדברי רש"י צ"ע בזה, גם דברי התוס' תמוהין לפע"ד דהיאך רמי דר"נ אדר"נ הא ע"כ טעמא דר"מ לאו משום דסבר לא פלגינן דיבורי' דהא פליג אפי' יש לו הרבה נכסים, והך דפלגינן דיבורי' לא שייך לדברי התוס' רק כשאין לו רק קרקע זו בלבד: בד"ה הלכה, ורש"י פי' ולפי זה וכו'.

דבריהם תמוהין דודאי מודה רש"י דבהא נמי לאו כרות גיטא הוא, וכ"ש הוא כיון דאי יש לו שאר נכסים רק ששייר אחת אמרינן דשייר ג"כ לעבד וביטל מה שאמר כל נכסיי כ"ש היכי דחזינן דביטל כל הנכסים שיש לומר שביטל גם לעבד ולחנופי הוא דקאמר הכי כמו שפירש"י לעיל: בד"ה ואינו חוזר בעבד, וא"ת ואמאי יצא ב"ח וכו'.

הא דלא קאמרי ואמאי אינו חוזר בעבד משום דר"נ טעמא קאמר שכבר יצא עליו שם ב"ח, והיינו כיון דהדין בלא עמד שיצא ב"ח כבר יצא עליו שם ב"ח קודם שעמד ואהא קשיא להו כל עיקר יציאתו ב"ח מ"ט אפי' לא עמד הא הוי גט לאחר מיתה ואי אפשר לומר דכתיבת השחרור הוי שם ב"ח א"כ הוי לי' לר"נ לומר דינו בלא עמד דיצא ב"ח, ומדקאמר דינו בעמד ש"מ בלא עמד מדינא יצא ב"ח, ולכך אפי' עמד כבר יצא עליו שם ב"ח וקשה מ"ט יצא ב"ח בלא עמד: בא"ד דהכל תקנת חכמים היא גם מה שחוזר בנכסים גם מה שאינו חוזר בעבד.

ר"ל דאי מדינא חוזר בנכסים א"כ ע"כ דאומדין דעתו שרצה לחזור בו אם ימות א"כ ה"ה בעבד אין לומר שסמך על דעתינו רק בהכל סומך על דעת חכמים וחכמים ראו שיוכל לחזור בנכסים ולא בעבד ועל דעת כך נתן השחרור: בד"ה התם דלאו כרות גיטא הוא וא"ת וכו'. ולפי ענ"ד נראה דהתם הכוונה דהא דאמרינן עשו מטלטלין שיור אצל עבד לאו משום דבעצמותו הוי דין עבד כמטלטלי, רק כיון דניידי כמטלטלי לגבי גט דבעינן כריתות כה"ג לא הוי כריתות דאפשר ששייר העבד לעצמו שאצלו ה' נחשב כמטלטלין מחמת דנייד אבל מן הדין עבד כמקרקעי לכל דבר כנ"ל שוב ראיתי לרשב"ם ז"ל שם שפי' כן בפ' שני ע"ש: בד"ה והא אמר ר"י, אומר ר"ת וכו' כוונתם דאהך דהכא אי אפשר שנאמרו דברי ר"י דהא מיירי בערעור דבעל לא בעדים כדמסיק, וכמו כן בהך דקדושין לא מצי מיירי ע"ש: איברא קשיא לי כיון שלא נאמרו דברי ר"י אהך דהכא א"כ כמו דמחלק בקדושין דף ע"ג בין דברי ר"י להך דהתם כמו כן יש לחלק כאן כיון דבעלמא בקיום שטרות בלי ערעור כלל חיישינן לזיוף ובעי קיום רק כאן משום עיגונא הקילו א"כ כשיש אחד המערער לא הקילו רבנן טפי משטר דעלמא, והרי כשהבעל מערער בודאי בעי קיום הרי דלאו כללא הוא כאן דבעינן תרי דוקא א"כ יש לומר דחד דעלמא נמי, בשלמא לדעת הר"ר אביגדור כהן במהרי"ק שורש ע"ד דהיכי דטוען מזויף הקיום דאורייתא, א"כ יש לומר דשאני בעל כיון דהוא מערער מדאורייתא בעי קיום אבל חד דעלמא כיון דמדאורייתא לא בעי קיום חד לא מעלה ולא מוריד, אבל לדעת הפוסקים דאפי' טוען מזויף הקיום אינו רק מדרבנן, א"כ מאי קושיא אי נימא דבחד נמי חשו רבנן כיון דחזינן דחששו בשאר שטרות אפילו ליכא מערער כלל: לכן נראה לי דעיקר הקושיא דהא השליח בעצמו הוא ע"א שהוא שליח הבעל שמסר לידו גט זה, ולבעל בעצמו לא חיישינן שזייף גט כדי לקלקלה, דמהאי טעמא שנים שהביאו אין צ"ל בפ"נ כמ"ש התוס' לעיל ריש מכילתין, והשתא דוקא אם הבעל מערער הרי מכחיש השליח לכך מהני הערעור אבל חד דעלמא אינו מכחיש השליח כלל רק שהוא מזויף וזה נגד חזקה דלא חשיד לקלקלה בידי שמים, הלכך לא דמי לקיום שטרות דעלמא דחיישינן לזיוף שזייף כדי להרויח ממון, אבל לחוש שהבעל זייף כדי לקלקלה אפי' מדרבנן לא חיישינן והוא נגד חזקה הלכך לא מהני בזה ערעור חד כלל רק ערעור הבעל שהוא מכחיש השליח: ולפי זה נראה לי פשוט דלא מהימן הבעל רק מזויף אבל שאר

פסולים לא מהימן במיגו דמזויף דאינו רוצה לומר מזויף דמי זייפו אי הבעל הרי לא חשיד לקלקלה והיאך יאמר על עצמו דהי' חשיד ואי דיאמר דהשליח זייף הרי מכחיש ע"א ולא אמרינן מיגו להכחיש העד גם בלא"ה כבר כתבתי לעיל ריש מכילתין דלא מהימן לערער רק מזויף בלבד ע"ש: בד"ה סמוך אהני, שפוסלין החתימה ולוקמא בחזקת א"א ע"כ.

ולפי פירושה הוי לי' לומר בפשיטות תרי ותרי נינהו ומה בקשו במה שאמרו סמוך אהני דעל תרווייהו אין סומכין רק מוקמינן בחזקת א"א, ועוד דבפרק האשה שנתארמלה כתבו התוס' דלא הוו בחזקת א"א וכ"ש הכא דגט בידה לפנינו וכיון דאוקי תרי להדי תרי סמכין אגט שבידה, והיאך קאמר מאי אורי' דסמוך אהני, אנן לא סמכין עלייהו כלל וסלק אותם כמאן דליתא, ונראה לי דס"ד דמיירי דנולד ערעור קודם שניתן דהכי משמע דקאמר אינו צריך שיאמר והיינו קודם נתינה ועלה קאמר ואם יש עליו עוררין משמע קודם שניתן, והיינו דלא ס"ד בערעור הבעל דקודם נתינה יכול לבטלו, והשתא תיקשי כיון דתרי אומרים מזויף סמוך אהני שלא ליתן לה הגט כללוממילא אשת איש גמורה היא, ואפילו יתן לה אח"כ לא מהני שאין לה חזקה של גירושין כלל כיון שנולד הספק קודם שניתן לה, אבל לפי מה דמשני ערעור דבעל ע"כ הכוונה אחר שניתן לה הגט, ונהי דאפשר דאפי' בכהאי גוונא תרי ותרי הוי, אבל לא לזה נתכוונו בש"ס מעיקרא כנ"ל: בד"ה אלא ערעור דבעל וה"ה ערעור דלקוחות כבר כתבתי בריש מכילתין שיש לתמוה בדברי התוס' הללו דהכא לענין איסור א"א מיירי ומה ענין לקוחות לכאן לנשואין, ועוד דעכ"פ למה לא זכרו התוס' הירושלמי הזה לעיל להביא ראיה דטוענין מזויף, וע"ש שפירשתי דהכא בטוענין ברי וכיון דהם בעלי דברים נאמנין לעכב הנשואין ג"כ כמו בעל, אבל בשמא לא מהני רק שלא לטרוף ואין זה ענין למשנתנו, ועוד דתליא אי טוענין מזויף שלא בפניו ואין סברא לחלק בין אי הלקוחות טוענין בעצמן בין אי לא טוענין דטוענין להו אנן דמה נפקא מינה כיון דטוענין שמא, רק הכוונה כמ"ש גם דברי הרא"ש יש לפרש כך ואין להאריך כי הכל מבואר אצלי בחדושי לא"הע באריכות: במשנה אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו.

לשון זה תמוה מאד, דהא פשיטא שיש עליו עדים ובלי עדים אין השליח נאמן כלל אפי' יאמר בפ"נ ועוד דהא קתני ואי"ל בפ"נ ובפ"נ הרי בעדים מיירי, ובמשנה ריש מכילתין קתני בפשיטות יתקיים בחותמיו וכן לעיל בברייתא, ומ"ש כאן דלא סגי לי' לתנא לומר יתקיים בחותמיו: ונראה לי פשוט לפי מה שהוכחתי לעיל ריש מכילתין בראיות ברורות דכמו דלא מהני בפ"נ אחר נתינה רק צריך לחזור וליתנו שנית ולר"מ הוי ממזר ולרבנן פסול כמו כן לא מהני קיום חותמיו אחר שניתן דהנתינה היתה שלא כתקנת חכמים דאסור ליתן הגט לאשה בח"ל רק באחד משני תנאים או שיאמר בפ"נ או שיקיימנו באופן שלא יתנו לאשה רק באופן שלא יועיל ערעור הבעל, והשתא אם יש עליו עדים עכשיו בעת שנתחרש מקיימין לי' ומכשרינן לי' דכל שעסוקין באותו ענין מהני בפ"נ וכן קיום חותמיו כמ"ש התוס' לעיל דף ה' ע"ב בד"ה יטלנו הימנה, אבל אי ליכא עדים עכשיו המכירין החתימות לא אמרינן יתקיים בחותמיו דאחר שנסתלקו מאותו ענין שוב לא מהני קיום רק בנתינה שנית והרי נתחרש ולא מהני נתינתו ועוד יש לומר דודאי יש לחלק בין שליח שלא אמר ברצון שלא ידע כלל לומר ובין שליח זה שנאנס והי' רוצה

לומר, ובזה מהני באמת קיום אח"כ שלא עבר על תיקון חכמים כיון שנאנס, רק כיון שאינו יכול לומר מנין נדע שהי' יכול לומר וראה כתיבתו וחתימתו ולא אמר לפי שנאנס שמא לא ידע לומר כלל לזה בעינן שיעידו עליו שהי' יודע לומר בפ"נ ועכשיו מחמת אונסו לא אמר ומ"מ לא מהני מה שאמר לעדים מעיקרא שראה כתיבתו וחתימתו דקודם נתינה לא מהני בפ"נ כמ"ש התוס' הנ"ל.

והנה לעיל נסתפקו התוס' בהנך תרתי אי מהני קודם נתינה ואי מהני אחר נתינה כשעסוקין באותו ענין, ולפי מה שכתבתי תליא בהני שני פירושים הנ"ל: שם אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שווין למוליך ולמביא וכו'. הלשון קשה מאד, דהיאך שייך לומר אחד זה ואחד זה מאחר שבא לומר שזה שוה לזה, ולפי מה שאבאר בתוס' בד"ה שוו, דבשחרור עיקר התקנה שנשתחרר שם דסתם שחרור הוא כך דהא זכות הוא, ואף דבגט כה"ג אצ"ל בפ"נ משום דבעגונא לא טענינן מזויף שלא בפניו, אבל עבד איסורא דאית בי' ממונא הוא דהא מפקיעין אותו מיד רבו רק משום עיגון דידי' סגי בחד לומר בפ"נ, אבל בשחרור שבא לשחרר כאן כגון שאמר בפ"י שלא ישתחרר עד שיגיע לידו בהא ליכא עיגון כלל דמותר בשפחה, הלכך שפיר קאמר דאחד זה ואחד זה נופלין תחת סוג מוליך ומביא אבל לא שוין זה לזה ממש רק כל חד היכי דשייך בי' עיגון, וניחא ג"כ מה דקתני בתר הכי ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, והתוס' דחקו בזה, ולהנ"ל ניחא דעיקר עיגון בשחרור הוא דנגרע עכשיו ממה שהי' קודם משא"כ אשה לא נגרע כחה ודוק: בגמרא כגון שנתנו לה כשהיא פיקח וכו' לעיל כתבו התוס' דמשמע לי' דוקא בחרש ולא באלם מדלא קתני ולא אמר.

וקשיא לי למה לי דקתני מתניתן ואי"ל ובחרש דלא משכחת לה רק בפיקח ונתחרש בין נתינה לאמירה דלא שכיח כלל הא מצי למיתני הך דינא באלם דכשר להבאה ואי"ל בפ"נ, ובשלמא לרבה ניחא דע"כ בלא שכיח דוקא יתקיים בחותמיו אבל בלא"ה לא מהני קיום חותמיו גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, אבל לרבא ודאי קשיא, ומזה מוכח דאלם ג"כ בר אמירה הוא ע"י רמיזה או כתיבה, וגם התוס' מודים בזה.

ומה שהקשו לעיל דלוקמא באלם היינו שאינו כותב ואינו מרמז ובזה באמת שוה לאותו שלא ראה כתיבת הגט או שראה ואינו רוצה לומר, והוי לי' לומר ולא אמר, ומתניתין בעי לומר שנאנס ואי"ל ולאשמועינן דאפ"ה בעי קיום חותמיו, לכך הוצרך לאוקמא בחרש ועמ"ש לעיל. ודע שיש לדקדק כיון דתקנו רבנן נישואין לחרש ע"י רמיזה וכמו כן מגרש ברמיזה בקידושין דרבנן, א"כ הך תקנתא דרבנן למה לא סגי ברמיזה ג"כ.

אבל באמת לק"מ כיון דעיקר שהאמינו לחד דמעיקרא מידק דייק וזה לא שייך בחרש, ואי הי' בדעת לא הי' אומר באמת כלל דלא אתי לארועי נפשי' ועוד כיון דעיקר התקנה שלא יועיל ערעור הבעל, וכיון דחרש הוא בודאי יועיל ערעור הבעל אח"כ, ועמ"ש לעיל ד"ה ע"א בתוס' בד"ה אילימא: בתוס' בד"ה שוו למוליך ולמביא וא"ת וכו' בעבד מה עיגון יש וכו' לא ליתבי' האי שליח.

נראה לי דקושיא זו לא קשיא רק לפירש"י ריש מכילתין דאנן חיישינן באמת שמא לא כתב לשמה דאיכא דאשכח כתוב ועומד, וכן לרבא הכוונה דחיישינן לזיוף טפי מא"י

משום שאין מצוין לקיימו חשיד טפי לזייף שלא יתברר שקרו וכמ"ש שם באריכות שאי אפשר לפרש הסוגיא באופן אחר כלל ע"ש.

אבל כפי הנראה מדברי התוס' שם דאנן לא חיישינן כלל כיון דרוב בקיאיין וכן לרבא כמו דבא"י לא בעי קיום כלל כמו כן בח"ל, רק תקנתא דידה היא שלא יבוא הבעל ויערער ויוציא לעז והיא לא תוכל לברר, תקנו בפ"נ שלא יועיל ערעור הבעל, אם כן ממילא בעבד ג"כ אי לא יתקנו חכמים שום תקנה יוכל ליתן הגט לעבד מדינא כי אין ראוי לחוש לכלום כל כמה שאין מערער כמו בא"י, וממילא כשיבוא ויערער יהא בו עיגון לכך תיקנו גם בעבד בפ"נ: אמנם באמת בלא"ה לפי מה שכתבתי לעיל דסתם עבד משתחרר במקומו ומ"מ לא דמי לאשה דאינה צריכה לומר כשנתגרשה בח"ל שאין לנו לחוש לזיוף כל כמה דליכא מערער, אבל עבד דאית בי' ממונא ראוי לחוש לזיוף מצד הדין כמו כל שטרות דעלמא, רק משום עיגון דידי' סגי שיאמר חד בפ"נ ולפ"ז בעבד איכא עיגון טפי מאשה, והיינו דנקט בתר הכי ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ועמ"ש בסמוך: בא"ד דחשיב עיגון הא דאסור בבת חורין ומה שאינו מתחייב במצות.

דבריהם צ"ע לכאורה, דהא מוכח בברייתא לקמן בין לר"מ בין לרבנן דלא קא חשיב אין יודעין לקרות דבעבד ליכא עיגון כה"ג כיון דמותר בשפחה, וא"כ מ"ש דמוליך ומביא כ"ע מודו דשוין ולענין אין יודעין לקרות לא, וע"כ דהך עיגון דהכא היינו דאסור לגמרי אפי' בשפחה כיון שכבר נשתחרר במקומו כמש"ל, ואפשר דס"ל לחלק בין אם נגמר השחרור מצד האדון רק אנן מעכבינן מליתנו לעבד להך דהתם שאין השחרור נגמר כלל, והוא דחוק.

ויש לי מקום ליישב עוד קושית התוס' הנ"ל דעבד זה חשוב עגון, דודאי לא ישא שפחה, שהוא יחזור אחר עידי קיום ושמא יתקיים ויוכל ליקח ב"ח, וממילא יתעגן. וכפי הנראה הרגישו התוס' בדבר זה ולכך האריכו בקושיא בדבריהם האי שליח גט זה ממדה"י, ולכאורה דברי מותר הם רק שבאו לדחות דברים הנ"ל כיון שאינו יכול להשתחרר רק ע"י שליח זה וגט זה דוקא, וכל שלא יתן לו שליח זה הגט ויקרענו ממילא ישא שפחה כי מי יביא לו גט אחר ממדה"י או כשילך השליח למקומו מי יביאנו שנית לקבל ממנו וממילא ישא שפחה ולא יתעגן ודוק בד"ה ששוו גיטי נשים, איפכא הוי לי' למימר וכו' דעד השתא איירי בגיטין.

דבריהם אינם מובנים דהא עיקר מה שחידש התנא מעיקרא דשחרור ג"כ בכלל מוליך ומביא ועלה קאמר וזו אחת מן הדרכים, א"כ פשיטא דהוי לי' לומר בהיפך דהא בשחרור איירי מעיקרא, ומזה ראי' למ"ש לעיל דהך עבד דהכא הכוונה שכבר נשתחרר, ועיקר עיגון בעבד הוא דמעיקרא הי' מותר בשפחה ועכשיו נאסר בכל, משא"כ אשה לא נגרע כחה ממה שהיתה מעיקרא וגט שוה לשחרור בזה: ע"ב בפירש"י בא"ד דבכל פסולא דאורייתא שוו שחרור לגט אשה דגמרי' לה לה וכו' יראה מדברי הרב ז"ל דכללא כ"ייל כל פסול דאורייתא שוה שחרור לגט אשה א"כ טלי שחרור מעל גבי קרקע לא מהני בעבד כמו באשה, ואי קשיא למה לא חשיב התנא דשוו נמי בהא דאיכא למימר דהא נמי איתא בקדושין דשטר קדושין נמי מעל גבי קרקע פסול, ואף דפליגי הפוסקים בהא יש לומר דס"ל לרש"י באמת דפסול בקדושין או אפשר דבכלל מחובר הוא דעיקר מחובר

ילפינן מונתן בידה שיהא ניתן מיד ליד, וטלי מעל הקרקע נמי מהא ילפינן לה וחדא מילתא היא, וכמו דלא חשיב מחובר לא חשיב נמי הך, ומ"מ צריך לומר דפסול בקדושין דאל"כ אכתי הוי לי' למיחשב הך דליתא בקדושין, וכמו כן לס"ד דלא קא חשיב פסול דאורייתא הא נמי דאורייתא הוא: איברא מדברי הרמב"ם דלא חשיב רק ששה דברים דשוו גט ושחרור ולא חשיב טלי מעל הקרקע משמע דבשחרור כשר, וכמו כן בתוספות לקמן דף י"ג בד"ה האומר שנתנו טעם דתנו לא הוי כזכי דדוקא במוסר מיד ליד הוי כזכי, ותנו משמע שלא מסר לו לידו רק שיקח ממקום שהוא מונח, וקשה למה לי דתנו כהאי גוונא לא הוי כזכי תיפוק לי' דבלאו הכי אי אפשר שיהא שליח קבלה דהוי מעל הקרקע ובאמת לא ידעתי איזה סברא יש לחלק בין לשמה ומחובר לטלי מעל הקרקע, ובדברי הרמב"ם הנ"ל יש לומר דנכלל בהדי מחובר כנ"ל, אבל בתוס' אי א"ל כן: בד"ה יחזור, דקסבר ר"מ הפסד וחוב הן וכו'.

קשיא לי לפי מה שפירש"י לקמן דמודו רבנן דאינו משוחרר עד שיגיע לידו דמהאי טעמא לא יתנו לאחר מיתה ולא פליגי הכא רק לענין חזרה וכ"כ הרי"ף להדיא, א"כ תיקשי באשה נמי איזה חוב הוא לה במה שהוא אינו יכול לחזור כיון דאכתי אינה מגורשת, והרי אמרו בירושלמי הגע עצמך שהיתה מחזרת להתגרש אני אומר חזרה בה, והשתא מאי איכפת לה אם הברירה בידה אם תרצה להתגרש ותגרש והוא לא יוכל לחזור בו, ואם לא תרצה להתגרש לא תתגרש וכיון ששניהם לא ירצו בגירושין מי ימחה בידם וישרפו הגט ויקרעו אותו ואיזה חוב הוא לה מה שנסתלקה הברירה מהבעל וניתן לה, וכמו כן לר"מ קשיא בתרווייהו איזה חוב הוא לעבד מה שלא יוכל רבו לחזור בו כיון דהוא לא נשתחרר רק כשיגיע לידו.

ואין להקשות להיפך למ"ד דמשוחרר תיכף, איזה זכות הוא לעבד שישתחרר הא דיו לעבד במה שלא יוכל רבו לחזור בו, הא ליתא דאנן אמרינן דהחזרה והגירושין ענין אחד ואי אפשר לזה בלא זה, אבל למ"ד דהחזרה והגירושין שני ענינים קשה כנ"ל: ואפשר לומר דכה"ג נמי חוב הוא לה דפעמים שהוא חוזר בו ומבטל השליח או קורע הגט ושוב לא יגרש, משא"כ אי אינו יכול לחזור בו שמא אח"כ יתרצה להתגרש ויתן לה בע"כ, גם באשה יש לומר עוד דלא ניחא לה דליפוק עלה קלא דגירושין וחוב הוא לה מה שגיטה מונח ועומדת להתגרש, ועמ"ש בתוס' בד"ה לא יתנו: בד"ה בגיטי נשים משום תקנת עגונות.

כבר כתבתי לעיל דמזה מוכח דהך עיגון דעבד במוליך ומביא היינו דאסור בשפחה ובת חורין דאל"כ למה התם לכ"ע שוה שחרור לגט אשה, איברא יש לומר דמוליך ומביא בעבד לאו משום עיגון הוא רק מדינא, דנראה לי דשחרור עבד לא הוי דבר שבערוה. וכבר כתבתי לעיל דדוקא תרווייהו צריך איתחזק איסורא ודבר שבערוה אבל בלא"ה מדינא אחד נאמן, ודוק: בתוס' בד"ה אעפ"י, ואומר ר"י דחותמיהן עו"ג יש לפסול אפי' כתבו ישראל דלאו בני כריתות נינהו כדאמר לקמן ועוד וכו' דברי התוס' הללו תמוהין מאד לפע"ד, ויגעתי מאד לפרשם לנכון ולא מצאתי, כי מה היתה כוונת ר"י לחדש בזה והרי כולה מתניתין בכתבו ישראל ועלה מקשה והא לאו בני כריתות נינהו דהא מוקים לה בע"מ ור"א ולא מהני רק בכתבו ישראל ואי בכתבו ישראל לא איכפת

לן מה דלאו בני כריתות מה צורך לע"מ, וביותר תימה שחתרו להמציא עוד טעמים מה דמפורש בש"ס טעם דלאו בני כריתות א"כ פשיטא דפסול ומה זה שכתבו יש לפסול גם וכי צריך ועוד לקרא גם לא הבנתי כלל כיון דהשתא לאו למ"ד ע"מ כרתי מיירי רק למ"ד ע"ח כרתי, א"כ מה ס"ד להכשיר בכתבו ישראל כיון דכתיבה לא איכפת לן לר"מ כלל רק חתימה: ואין לי מקום לומר רק שנתכווין ר"י ז"ל לחדש דבמתניתין לא מוכח רק שגט זה כמות שהוא פסול לגרש בו וכמו כן אי גירש בו אינה מגורשת אבל אי החתים עליו עדים כשרים קודם שנתנו לה כשר דמה איכפת לן מה שחתמו פסולים ג"כ שאינן בתורת כריתות אבל ר"י ז"ל בא לחדש דאפי' כתבו ישראל יש לפסול שלא יוכשר עוד לעולם והטעם כיון שכתבו הסופר על דעת שיחתמו בו עדים שאינן בני כריתות הוי כאלו כתבו ליתן על תנאי למ"ד דכל תנאי פסול אפי' על פה, ולמאן דמכשיר בעל מנת פוסל עכ"פ בחוץ דהוי כאלו כתבו בפ"י שלא לשם כריתות, ומעתה לא מבעי אי נימא דכוונת התוס' עכשיו למ"ד דבעי כתיבה וחתימה לשמה דאתי שפיר, אלא אפי' לר"מ דלא בעי כתיבה לשמה ואפי' מצאו באשפה כשר מ"מ לא מצינו דפליג ר"מ בכתב גט על תנאי להכשיר לפני התורף, ובפ"י אמרו לקמן לפני התורף דברי הכל פסול וליכא למימר דלר"מ פסול מכח תנאי לפני חתימה דא"כ הוי לי' לר"מ לחלוק דלאחר התורף ג"כ פסול והרי אמרו לקמן לאחר התורף דברי הכל כשר, וע"כ דלכ"ע לא איכפת לן תנאי רק בכתיבה, ובכתיבה אפי' לר"מ פסול דאף דלא ס"ל לר"מ וכתב לה רק אחתימה, אבל ספר כריתות לכ"ע אכתיבה קאי ומינה דרשינן לשם כריתות, ונהי דקא סבר ר"מ אפי' כתבו להתלמד חשוב לשם כריתות [כמו ס"ת כמ"ש התוס' ריש כל הגט בד"ה יתר בתירוץ ב' ע"ש] דהא מכשיר אפי' מצאו באשפה אבל בכתב על תנאי או להחתים בו פסולים הוי ככותב שלא לשם כריתות ולא מהני אפי' לר"מ והשתא הכא נמי אף דהי' ראוי להחתים עליו כשרים מ"מ גבי תנאי ג"כ הי' ראוי ליתנו בלי תנאי מ"מ כיון דמעיקרא הי' תנאי הרי נכתב בפסול, וה"ה כאן כיון שנכתב מעיקרא על דעת חתימת עו"ג שוב לא מהני דנכתב בפסול, וזה שסיימו התוספת דלמאי דמוקי לה בע"ח לא מפסל רק משום מזויף מתוכו, א"כ ממילא יכול להכשירו להחתים עליו כשרים כיון שלא נכתב בפסול דע"מ כרתי ודוק: והשתא ניחא טפי מה שחתרו התוס' להמציא עוד טעמים לפסול דכל שאתה מרבה בפסול העדים נכתב הגט טפי בפסול, שאי אפשר שהי' בדעת הסופר שהגט יתכשר בעדים הללו, שאם הי' מקום לומר שחשב הסופר שיתכשר הי' מקום לומר כמו בכתב על תנאי ולא ידע הסופר רק גילה לשליח כשר [כמבואר בא"ה ע בהג"ה סי' קמ"ז] ה"ה כשלא ידע הסופר שיחתום בפסולים ממילא כשר אח"כ בכשרים, אבל עכשיו שיש כמה סברות לפסול בוודאי נכתב בפסול, כנ"ל בכוונת התוס': בא"ד דלא הוי בעי למיפסל עבד לעדות, לכאורה תמוה דמה בקשו התוס' בזה האתם רק דרך אלא מעתה קאמר ובאמת פסול אפי' עבד ונראה לי דכוונת התוס' כיון דיליף מק"ו מאשה דראוי לבוא בקהל, כ"ש עבד דאינו ראוי א"כ הי' מקום לומר דעו"ג הי' ראוי לבוא בקהל דבידו הי' להתגייר משא"כ עבד אין בידו להשתחרר ועל זה כתבו דלא איצטריך ק"ו בעבד רק משום דכתיב אחיו והוא אחיו במצות אבל עו"ג בלי ק"ו פסול: בד"ה מקרעין להן.

פ' בקונו' וכו' כתב לענין שבת אע"פ שהסיקרא לבדה היא כתב, דבריהם תמוהין מאד דבפ' אמרו לקמן דאינו כתב גבי גט ושאלו על זה הא גבי שבת הוי כתב וקאמר וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה ופ' רש"י התם דגם לגבי שבת לא יביא קרבן מספק רק להחמיר אמרו חייב שתים הן אמת דלקמן כתבתי דמדברי הרמב"ם נראה להדיא דחייב שתים אפ' להביא קרבן וגבי גט פסק דלא מהני, ומזה נראה מבואר דאינו מפרש כפירש"י ובאמת יש לתמוה על פירושו דהיאך שייך חייב שתים על הספק בלי קרבן ומה נ"מ להחמיר אחת או שתים, אבל הכוונה דודאי הך בעי' דר"ל היינו באופן דנוכל לקיים חתימתן כמ"ש התוס' בסמוך מן הירושלמי, והיינו דהסיקרא הי' אותיות גדולות וחתמו הן בדיו על כל אות גדול אות קטן כמו בקרעים דמרחיב הקרע, ולזה ס"ל לר"ל דדמי ממש להך דדיו על גבי סיקרא גבי שבת דחייב שתים והיינו כיון שהוא צבע אחר הרי פנים חדשות באו לכאן והוי כתב, א"כ הכא נמי האות הקטן פנים חדשות הוא, ואף שיש מקום לחלק קצת דשאני התם שנסתלק הצבע של סיקרא ונמחק לגמרי הכתב דמעיקרא הילכך הוי הכתב החדש כתב, אבל הכא כיון שהאות הגדול עומד עדיין הוי כתב על כתב, מ"מ לא נראה להם לחלק בזה דס"ס פנים חדשות יש כאן שלא הי' קודם, וע"ז השיב לו ר"י וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, להחמיר חיישינן דלא דמי להדדי כנ"ל, ולפי זה בהך דלעיל בדיו על גבי סיקרא גבי שבת דהכוונה שמחק כל הסיקרא ועבר עלי' בדיו לכ"ע חייב שתים רק גבי גט שאני כיון שהרחיב הכתב התחתון מן העליון ולא נמחק התחתון לגמרי רק עומד כמקדם יש לחוש דהוי כתב על גבי כתב: ומעתה הי' מקום ליישב גם דברי התוס' כאן, דס"ל ג"כ לפירש"י מסרטין אין צ"ל דהרחיב הסירוט רק כל סירוט דק מאוד והוא כותב כתב גס מן הסירוט ולא הוי כתב ידן של ראשונים וזה שלא זכרו התוס' הירושלמי רק לפיר"ח מקרעין ממש דאז ע"כ לא משכחת רק בהרחיב הקרע, ומעתה שפיר כתבו התוס' דאין לפסלו דהוי כתב על גבי כתב חזא דחקיקה כזו לאו כתב הוא, ועוד דאפ' דיו על גבי סיקרא היכי שנמחק התחתון העליון הוי כתב לגבי שבת ואף דגבי גט מספקא לן היינו לפי שהרחיב כתב התחתון ונשאר עומד גם אחר שכתב העליון כנ"ל, אבל בהך דהכא דלא נשאר מן הסירוט כלום הוי ממש כהך דשבת ועדיף מיניה דסיקרא הוי כתב גמור וסירוט אינו כתב גמור, ואין להקשות היאך פסיקא לי' לר"ל התם דמרחיב כתב הסיקרא דלמא להיפך דכתב הדיו שלמעלה גדול מכתב הסיקרא כמו מסרט דהכא הא ליתא דא"כ אכתי לאו בר קיום הוא כיון שחתימתן תלוי לפי הכתב של כותבי הסיקרא ואם יכתוב הסיקרא מי שכותב גס תהי' חתימתן של אלו משונה מאם יכתוב להם כותב בכתב דק אבל במסורט לעולם דק הוא וחתמתן שלמעלה על הסירוט לעולם בשוה הוא ומתקיימת שפיר, לכך בסיקרא לא משכחת רק במרחיב הסיקרא ושפיר מספקא לי' לר"י בהא: אמנם בעיקר דברי התוס' אני תמה בין מה שכתבו לענין כתב על גבי כתב, בין מה שהביאו הירושלמי לענין קיום כיון דקי"ל כר"א דע"מ כרתי וע"ח רק עצה טובה הוא א"כ מה מקום יש לחוש לכתב על גבי כתב כיון דע"מ על פה משוי כריתות, וע"ח רק עצה טובה שיהא לראי' כשימותו ע"מ, א"כ כל שחתימתן מתקיימת שפיר מה צורך שיהא כתב דוקא והלא סימנא בעלמא סגי ורב צייר כוורא ומה צורך לראי' שיהא כתב, וכמו כן מה זה ששאלו בירושלמי והלא כתב ידן של ראשונים הוא ומה בכך שלא

יתקיים הא לא בעינן ע"ח כלל ובע"מ מתגרשת שפיר ואם לא יוכל לקיים יצטרך להביא ע"מ ומה יש לנו לחוש ולא דמי למזויף מתוכו דיש לחוש דנסמוך עלייהו אבל כאן אין לחוש כלום דבלי קיום לא נכשיר חתימתם, וכמו כן קשיא לי באמת בדברי רשב"ג דפסול בשיחרור ושאר שטרות מאיזה צד נפסול כיון דלא בעי חתימה כלל רק ע"מ, וביותר קשיא לי בדברי ר"י ור"ל לקמן דף י"ט והא אינהו ס"ל פרק המגרש דהלכה כר"א א"כ מה בכך דהוי כתב על גבי כתב אם תתקיים חתימתן הרי כשר הוא בע"מ ואי לא תתקיים לא נסמוך עלייהו ואמת דיש לומר דגזרו חתימה אטו כתיבה כמ"ש התוס' לעיל בד"ה מודה, אבל אין זה מספיק חדא דעכ"פ לא הי' להם לחוש לעשות מעשה כיון שכך נראה להם דהוי כתב ואפי' אי אינו כתב לא הוי רק גזירה, ועוד לא שייך לחוש דסופר לא יוכל לכתוב א"כ יכתוב אותו הכותב בסיקרא, גם דברי התוס' הנ"ל בלא"ה צ"ע כמ"ש שם ע"ש: ומכל זה נראה לי ראי' ברורה להרי"ף וסייעתי דלר"א ע"ח נמי כרתי וכל השקלא וטרי' בלי ע"מ כלל רק בע"ח או כשחותמים עדים ממילא כרתי וצריך שיהא כתב כמו שפירש הרשב"א דמזויף מתוכו פסול דאורייתא דכל שחותמים בו עדים כרתי וצריך לשמה וכן שיהא כתב הכל כמו לר"מ, אבל לדעת הפוסקים דלר"א ע"ח לא כרתי כלל רק ע"מ ואינו רק לעצה טובה ולראי', לא נתבררו לי דברים הללו כלל כמ"ש וצ"ע"ג, ועוד נדבר בזה לקמן די"ט בס"ד: בד"ה קוראין לפנייהם וחותמין וכו' ובעי שנים קורין או אפי' יחיד וכו' דבריהם צ"ע לכאורה דמשמע דיחיד ואית לי' אימתא גרע משנים ולקמן מוכח להיפוך דשנים קורין פליגי רשב"ג ורבנן וביחיד ואית לי' אימתא כ"ע מודים דמהני דהא קי"ל כרבא דהלכה כרשב"ג וקי"ל ג"כ דיחיד ואית לי' אימתא כשר ועמ"ש בספרי ת"י סי' מ"ה בזה: בגמרא ותו ליכא והא איכא וכו' לא יתנו לאחר מיתה קשיא לי לפי מה שכתבו התוס' לקמן די"ג לחלק בין הך דהכא להך דלעיל גבי חזרה דפליגי רבנן בשיחרור דהכא מיירי שלא מסר מיד ליד או שלא נטלו רק אחר מיתה, והשתא תיקשי למה לי' להקשות מנתינה לאחר מיתה הא בחזרה גופא איכא לרבנן ד' היכי שלא מסר מיד ליד, והיכי דלא נטלו כלל רק אחר מיתה אין להקשות דממילא כיון שמת לא שייך לומר לענין חזרה אבל בלא מסר מיד ליד בוודאי הוי לי' להקשות לגבי חזרה בעצמה דלרבנן נמי איכא ד', ומזה ראי' דלרבנן לעולם אינו יכול לחזור בו בעבד רק לענין נתינה אחר מיתה ס"ל דלא הוי גט עד דמטי' ליד' כמו שפירש"י וכדעת הרי"ף, ועמ"ש בפירש"י ותוס': שם והא איכא לשמה וכו' היינו מוליד ומביא קשיא לי כיון דמסקינן לעיל דרבה אית לי' דרבא, א"כ אפי' אי אינן שווין בלשמה ג"כ שווין למוליד ולמביא, א"כ היאך נכלל לשמה במה דנקט מוליד ומביא כיון דבלא"ה בעי משום קיום, ונראה לי דעיקר הכוונה הכא דוודאי מדקתני דשווין למוליד ולמביא לגמרי שווין הן בלי הבדל כלל.

, והשתא אי אינן שווין בלשמה ממילא אינן שווין כי באתי' בי תרי בעבד אין צריך לומר ובאשה צ"ל משום לשמה וכיון דקתני דשווין למוליד ולמביא ממילא נכלל לשמה ג"כ אבל לרבא קשיא ודע שאני מסתפק בעיקר דין מוליד ומביא אי יכול לגרש האשה והעבד בע"כ אף דכל שליח הולכה יכול לגרש בע"כ כמו משלחו, אבל כאן כיון דטובת האשה והעבד הוא משום עיגון א"כ אם אינן רוצין לקבל הגט ואומרים שהוא מזויף אפי' בשמא שוב אינו יכול לגרש בע"כ, וכמו כן המביא בא"י דלא טענינן שלא בפניו מזויף

משום עיגונא אבל בע"כ אינו יכול לגרש: ואשר הביאני לזה הוא מה שאני תמה, לר"מ דס"ל חוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחירות א"כ היאך חשיב מוליך ומביא הא בעבד כיון דחוב הוא היאך הקילו בו משום עיגון דישא ב"ח ויתחייב במצות שהרי אתה אומר דחוב הוא לעבד, ובשלמא באשה ניחא נהי דחוב הוא היינו כשיש הבעל פה אבל בשולח ממד"הי הוי עיגון כיון שאין בעלה פה רק במד"הי, אבל בעבד אין נ"מ אי חוב הוא דזילא לי' ושכיחא ליה כדאמר לקמן, א"כ לעולם חוב הוא והיאך שייך להקל בו משום עיגון לחובתו, וע"כ צריך לומר דבאמת לא הקילו רק כשרוצה לקבל ואינו חפץ בשפחה ואינו רוצה בהפקר, א"כ ממילא באשה ג"כ כך הדין דוקא מדעתה דהא שווין למוליך ולמביא לגמרי כמ"ש מקודם: איברא קשיא לפי מה שהוכחתי בריש מכילתין בראיות ברורות דלרבא ג"כ משום איחלופי צריך לומר בפ"נ ולהעיד על לשמה כמו לרבה ממש, א"כ לדדידי נמי לשמה בכלל מוליך ומביא כיון דצריך לומר בפני נכתב בעבד ג"כ דהא שווין לגמרי הן א"כ מוכח דשווין לענין לשמה, וצריך לומר דמ"מ כיון דלרבא בקיאיין הן בכל הלכות גיטין רק משום איחלופי צ"ל א"כ סגי כשמעיד על שאר הלכות הגט דמה נפקא מינה לשמה או מחובר וכדומה הלכך אף דשווין למוליך ולמביא אין הכרח דבעי לשמה בעבד, ועמ"ש לעיל ריש מכילתין בתוס' בד"ה לפי שאין בקיאיין לשמה: בפירש"י לא יתנו אחר מיתה ואפי' לרבנן דאמרו וכו' מודו רבנן דכל כמה דלא מטי' גיטא לידי' וכו'.

זהו דעת הרי"ף ג"כ דהחזרה והגירושין הם שני ענינים ורבנן פליגי בחזרה ומודו בשיחרור דלא הוי עד דמטי' לידי' איברא קשיא לי כיון דשיחרור עבד כשמקבל בעצמו אינו רק מטעם גיטו וידו באין כאחד א"כ כה"ג כיון שלא נשתחרר אכתי יד עבד כיד רבו א"כ היאך יכול הזוכה לזכות בשיחרור עבור העבד כיון דהעבד עצמו לא הי' יכול לזכות בו כל שאינו משוחרר ואף דס"ל לרשב"א בשטר רק ע"י אחרים היינו דלדידי' ע"כ לא בעי שליחות מעבד כלל אבל לדידן דעבד משתחרר בשטר בקבלת עצמו ממילא כל דלא מצי עביד לא מהני שליח עבורו וצ"ע, ועמ"ש בתוס' ליישב מה דדברי רש"י סותרין דבריו דלקמן די"ג: בד"ה כי קתני וכו' שאם מסר שטר מתנה וכו' אף דבש"ס לא הביאו רק בציוה לכתוב ולא במוסר שטר מתנה מ"מ דייק הרב ז"ל דע"כ אפילו בכה"ג איתא בשטרות דאל"כ כיון דהכא מסר שטר שיחרור וגט אכתי ליתא בשטרות וע"כ דאפילו כה"ג שמסר שטר מתנה ג"כ אמרינן כיון דהקפיד ליתן שטר אמרינן דהקפיד שיגיע לידו דווקא ומהאי טעמא לא משכחתי בסיפא רק בתנו מנה לא בשטר: בתוס' בד"ה לא יתנו פי' בקונט' וכו' ודבר תימא וכו' ורש"י עצמו חזר בו וכו' ולפעד"נ דרש"י אינו סותר עצמו כלל דמה שפי' לקמן שלא מסר לידו בחייו היינו שלא מסר ליד הזוכה בחייו אבל פשיטא שהגיע ליד הזוכה בחייו לא מכח מסירתו רק שנטלו בעצמו תדע שכתב לפיכך לא נחלקו חכמים בדבר לומר שמשעה ראשונה זכה השליח לעבד להיות משוחרר ואי שלא הגיע לידו כלל וכי עדיף שליח מעבד בעצמו שכל שלא הגיע לידו אינו משוחרר, וע"כ דוודאי הגיע ליד הזוכה בחייו רק הוא לא מסרו לו בחייו ולכך לא נחלקו חכמים דכה"ג הוי טלי מעל גבי קרקע דדעת רש"י דלא מהני בשיחרור כמ"ש לעיל או כפי סברת ר"ת שלא מסר לידו מיד ליד וכאן ג"כ כוונתו רק בתנו מכח טעם הנ"ל, ומה שהוכרח לומר דמ"מ לא מצי הדר בי' היינו דקשי' לי' דאי בכה"ג יכול לחזור

ג"כ לרבנן א"כ משכחת לרבנן ד' בחזרה גופא בלא מסר לידו רק נטל מעל הקרקע או מחמת שלא הי' מיד ליד וע"כ דלענין חזרה לא איכפת לן מעל הקרקע ולא מה שאינו מיד ליד כנ"ל.

בד"ה מילתא דאיתא בשטרות וא"ת וכו' וי"ל דהשתא סבר כאידך שינוי' דלקמן. דבריהם צ"ע דהא אפי' לפי מה דמסיק מילתא דאיתא בקידושין דושין לא קתני, מ"מ אכתי צריך להך תירוץ מילתא דאיתא בשטרות, דפשיטא דבקיודושין ליתא הך דנתינה אחר מיתה דהא התוס' פירשו מילתא דאיתא בקידושיןשיש חידוש בקידושין, והשתא כיון דחזרה מיקרי מילתא דליתא בקידושין דאין שום חידוש כ"ש בנתינה אחר מיתה דכי יש קידושין למת וכ"ש קידושין דמדעתה, וע"כ משום דאיתא בשטרות א"כ אכתי תיקשי להך שינוי' דלקמן חוץ מבגיטי נשים דהאיך חשיב ערכאות ולא חשיב נתינה אחר מיתה, ולקמן אבאר בזה במקומו בס"ד, ועיקר קושית התוס' יש ליישב בקל ודוק: בד"ה כי קתני פסולא דרבנן, אע"ג דאיכא נמי מחובר דרבנן מ"מ עיקר מחובר דאורייתא ולפע"ד בלא"ה לק"מ דכיון דגזרינן טופס אטו תורף מאיזה צד לא נגזור בשיחרור ג"כ ומה צורך לאשמועינן ואין כאן רק להשמיענו דגם בעבד פסול מחובר ודאורייתא לא קתני והיינו ג"כ מטעם דפשיטא לן מכח גזירה שוה דלה לה ולא קא חשיב רק מילתא שיש מקום לומר דעבד לא, ומהאי טעמא חשיב מוליך ומביא לאשמועינן שיש עיגון בעבד ג"כ כמ"ש התוס' לעיל, וכן חזרה ס"ד דבעבד הוי זכות קמ"ל דהוי חוב: איברא דקשיא לי מ"ש דנקט ערכאות דרבנן דהא עיקר הפסול דאורייתא וכן לפי מ"ש מה מקום יש לחלק בין עבד לגט בפסול מזויף מתוכו כיון דבלי ע"מ פסול דאורייתא, ומזה ראי' לכאורה לדעת הפוסקים דלר"א ע"מ דוקא כרתי א"כ ערכאות אין לו זכר מן התורה כלל כי בלי ע"מ אפילו חתימת כשרים לא מהני ובע"מ לא איכפת לן ערכאות ואתי שפיר כתירץ התוס' דעיקר פסול דרבנן קא חשיב ולא מה שעיקרו דאורייתא, אבל להרי"ף ורמב"ם דע"ח נמי כרתי א"כ בלי ע"מ פסול ערכאות דאורייתא א"כ הוי ממש כמו מחובר ואולי יש לומר דס"ד דבעבד לא חשו לעיגון וממילא טוענין מזויף שלא בפניו א"כ אין חשש דנסמוך עלייהו דהא אנן נטעון מזויף וכשיתקיים ממילא נדע שהם עו"ג קמ"ל דמ"מ פסול בשחרור דבי' ג"כ חשו משום עיגון ולא טענינן מזויף שלא בפניו ונסמוך עליהם כמו אשה המביאה גט בע"ח דעלמא דסומכין דניתן בע"מ מכח החתומים ועל זה ג"כ נסמוך, אבל אי לא הוי שייך עיגון בעבדלא הי' מקום לחוש לזה וצ"ע: בגמרא מכלל מכלל דת"ק סבר לא, א"ב שמות מובהקין וכו' לפי פשטות הסוגי' יראה דלת"ק אפי' בשמות מובהקין וע"מ פסול אפי' לר"א ולר"ש במובהקין כשר, אבל לקמן אבאר בס"ד בראיות ברורות דמובהקין לכ"ע כשר לר"א, ות"ק דמתניתין דפוסל לא ס"ל כר"א כלל רק תנא דברייתא דהכא ס"ל כר"א ומיירי באינן מובהקין, ולפי דעיקר מקומו לקמן קצרתי כאן ולקמן יתבאר מה שיש לדקדק כאן אם לא נפרש כנ"ל: בתוס' בד"ה בע"מ ור"א הוא, אע"ג דקתני וכדברי ר"מ בארבעה ה"ק למאן דסבר כר"מ בארבעה.

קשה קצת דאכתי תיקשי כמו דחשיב ד' למאן דסבר כר"מ בחזרה ופליג עלי' בכריתות דע"מ כרתי, כמו כן הוי לי' לומר דלמאן דסבר כוותי' דע"ח כרתי ופליג עלי' בחזרה דליכא רק תרי ואי נימא דמ"מ איכא תלת בכתב בכתב ידו וחתמו ערכאות דאז ליכא

רק פסול דרבנן אטו כתב סופר וערכאות, א"כ תיקשי למה לא משני באמת דאתיא כר"מ ובכתב בכתב ידו, וע"כ דבהא הוי עיקר ערכאות דאורייתא בכתב סופר והוי כמו מחובר דלא חשיב, משא"כ בע"מ בחתימה ליכא פסול דאורייתא כלל מחמת ערכאות רק שמא ימסור בפניהם ג"כ א"כ אכתי לא הוי רק תרי למ"ד ע"ח כרתי ולית לי' דר"מ בחזרה וצ"ע: בא"ד והא דקאמר הש"ס נמי לכאורה כל דבריהם בזה למותר דפשיטא דהא נמי למאן דסבר כר"מ קאמר דהא עלה קאי, ואולי נתכוונו דהי' מקום לומר דלר"מ גופי' פריך דלדידי' ג"כ איכא תלת עם חזרה רק ערכאות לא דאל"כ הוי לי' לומר לר"מ תרי א"כ לדידי' מאי ממעט דחזרה בכלל הג' הן ולא שייך למעוטי ערכאות דהא באמת בזה שווין ג"כ רק מדאורייתא רק התוס' לא ניחא להו בהא דלא מצינו לר"מ מנינא תלת דנהי דאיכא תלת אבל לא מנאם התנא במנין דנצטרך למעוטי איזה דבר, וע"כ דלהך תנא דסבר כר"מ בחזרה ומונה ארבעה קשי' לי' למעוטי מאי ודוק: דף י' ע"א בגמרא והא חזרה דאורייתא הוא וקתני לכאורה יש לתמוה דמאי ס"ד לומר כי קתני דרבנן וכי לא ידע דחזרה דאורייתא, ונראה לי דס"ד דוקא במילתא דאורייתא דמפורש בתורה מגז"הכ או אין לחלק בין גט לעבד ולא קא חשיב אבל חזרה קמ"ל הא גופא דגם בעבד חוב הוא כמו אשה, תדע דהא רבנן פליגי באמת דזכות הוא בעבד ואינו יכול לחזור, ולפי זה יש לתמוה להיפך דמאי קשיא לי' והא חזרה דאורייתא הוא וצ"ל דהכי מקשה אי לא בא התנא רק לומר דגם עבד חוב הוא לא הוי לי' למתני לגבי חזרה רק דאינה מגורשת עד שיגיע לידם וטובא איכא אי מגורשת ומשחרר תיכף או אח"כ כל הני נפקותא דקא חשוב לקמן בין ר"ה לר"י באומר על מנת שתתנו לי מאתים זוז אי מגורשת תיכף או לכשתתן ועוד אי זינתה היתה חייבת מיתה וכן העבד שקידש ב"ח ולמה נקט חזרה וע"כ דקמ"ל דכל חוב יכול לחזור בו לבטל והא דאורייתא הוא כמו שפירש"י דכיון שביטל שליחותו ממילא אינו יכול ליתן לו והא דלא חשיב לרבנן בעשאו בפ' שליח הולכה דיכול לבטל בשניהם כהך משנה דריש השולח דבהא אינן שווין דבאשה סתם שליח הולכה הוא ובעבד דוקא כשפ'י שלא ישתחרר רק כשיגיע לידו דאל"כ זכות הוא ודוק: בתוס' בד"ה כי קתני וכו' וא"ת והאיכא זמן.

ולפע"ד לק"מ דמנין לנו דדין השחרור בזמן שוה לגט דבגט הדין לא תצא לפי שלא יפסל הולד אבל בעבד דהולד אין בו פסול כלל בלא"ה דעבד הבא על בת ישראל הולד כשר א"כ יש לומר דבהא תצא, וגם כן יש מקום לומר להיפך דבשחרור לא הקפידו רק לכתחלה דלא שייך בת אחותו ועיין בתוס' פרק ד"א שתרצו ג"כ באופן אחר מרווח יותר ממה שתרצו כאן: בד"ה בשליחות בע"כ וכו', וקשה ליתני דשוו לבע"כ והוי ארבע אפילו לרבנן.

ואף דכתבו מקודם דבקידושין לא הוי חידוש דיכול לחזור כיון דבעינן דעתה פשיטא דיכול לחזור א"כ אי בעבד בעינן דעתו למה אינו יכול לחזור לרבנן דדוקא קידושין דחוב הוא. אז אי בעינן דעתה פשיטא דיכול לחזור אבל בעבד דזכות הוא אפי' בעינן דעתו אינו יכול לחזור אבל מ"מ נראה לי ליישב קושיתם בפשיטות דכיון דקא חשיב מוליך ומביא אפי' לר"מ, ע"כ דיכול לשחררו בע"כ דאל"כ לא שייך להקל גבי' משום עיגון דהא חוב הוא לעבד לר"מ ולא יקבל הגט משליח כלל וע"כ לפי שיכול ליתן לו ע"כ והוי שפיר עיגון אי לא יאמר בפני נכתב ובפני נחתם דלא יוכל לישא לא שפחה

ולא ב"ח ודוק, ובהא ודאי לא פליגי ר"מ ורבנן אי שחרור איתא בע"כ: במשנה כל גט שיש עליו עד כותי, פירש"י דחשידי אעדות שקר, וכן כפל ושילש בד"ה ר"א אוסר ובד"ה לעולם כר"א, ואני תמה דמשמע להדיא בכולה סוגי' דלאו משום דחשידי הוא רק משום שאין בקיאים ולת"ק כל דכתיבה בקיאים ג"כ ור"א אוסר לפי שאין בקיאים בדקדוקי מצות ולרשב"ג הכל תלוי באחזיק, אבל לכ"ע אינן חשודין לעבור אדאורייתא במזיד במה דגם לדעתם אוסר, וראי' ברורה דלא קתני רק דפסולין לעדות שבשטר ולא מצינו בפרק זה בורר דחשיב פסולין לעדות שיחשוב כותים בכלל הפסולין, אלא ע"כ דבעדות בעל פה שמעיד מה שראה בודאי לא חשיד לשקר, אבל בעדות שבשטר כיון שיש כמה וכמה דינים בשטר שאם אין העדים בקיאים בזה וחתמו השטר פסול כגון מוקדם וכתבו ללוה בלי מלוה בלי הקנאה וכדומה לזה לכך השטר פסול, רק גט שאני כיון דחתם חז' ישראל ע"כ דכותי חבר הוא כדמוקמינן לה לקמן ועמ"ש בגמרא בד"ה מני מתניתין: שם חוץ מגיטי נשים וש"ע אף דמוקמינן לעיל ברייתא דחשיב ערכאות בכלל ג' דברים ששוו ג"נ לש"ע משום דס"ל כר"א דע"מ כרתי א"כ ממילא הך דהכא דחשיב ג"כ בברייתא ג"כ כר"א דאי הך כר"א דוקא א"כ ליכא תלת לכ"ע דלר"מ ליכא ערכאות ולר"א ליכא עד כותי וע"כ דהך כר"א נמי הוא ואף דלדידי' לא בעי ע"ח ואפילו חתמו שלא לשמה כשירין מדאורייתא לדעת רוב הפוסקים א"כ לא הוי רק דבר דרבנן והיאך נסמוך על כותי מ"מ פשיטא דאפילו לר"א כל שחתמו עדים על הגט או על השטר הם מעידין על הכשירו של גט או השטר דאל"כ על מה חתמו ע"כ על כתיבת הגט או השטר חתמו ועל השטר חתמו שאינו מוקדם ולא שום פסול וכן גט הם מעידין שנכתב לשמה וכל הכשר הגט ושציוה לכתוב לו גט וממילא הרי חתמו לשמה ודוק.

וכל שלא ידעו כן חתמו בשקר מדאורייתא ואי ליכא ע"ח כלל צריך שידעו ע"מ מהכשר כתיבת הגט, דעל מי נסמוך בהכשירו של גט רק כשיש ע"ח סומכין עליהם וע"מ אינו רק לכריתות בשעת נתינה א"כ כל שחתמו על הגט או השטר ולא ידעו מהכשר הגט שחתמו עליו כלל הרי חתמו בשקר והעידו שקר וזה ברור: בגמרא מני מתניתין.

תמי' לי מה ענין קושיא זו להך ברייתא, ומי עדיף מצות כותי מגיטי נשים דמתניתין, ומ"ש דמבריייתא דקתני מצות כותי מותרת קשיא לי' טפי אשטרות דמתניתין מגיטי נשים דמתניתין דקתני בהדיא דכשרים ומ"ש שטרות דלא, ואי יש מקום לחלק בין ממון לאיסור ממילא גם במצה נחלק כך, וכמו כן יקשה במתניתין מ"ש חדאפי' תרי וע"כ צריך לחלק במתניתין גופא משום דעידו גט אין חותמין זה בלא זה וצ"ע לכאורה: ומה שנראה לי פשוט בענין זה דס"ד דבגיטין וש"ע הוחזקו אצלנו ובשטרות לא הוחזקו וחשידי אצלנו בזה וכדברי רשב"ג בברייתא דמחלק בין הוחזקו ללא הוחזקו וכן אמרו בירושלמי לממון נחשדו לממון נפסלו, לעריות לא נחשדו לא נפסלו, אמנם לא ס"ד מה דקאמר רשב"ג דכל מצוה שהוחזקו בה הרבה מדקדקין בה יותר מישראל רק אף דהוחזקו שלא לעבור על מצוה זו במזיד, אבל מ"מ לא בקיאי בדיקדוק המצוה כישראל, הילכך בעינן בגט חז' ישראל היודע דיקדוקי גיטין וממילא שניהם כשרים לחתימה דלהעיד שקר בגט הוחזקו שאינן חשודין, והיינו דקאמר דלא אתיא מתניתין ככלהו תנאי דברייתא דלת"ק כל דכתיבה אפילו לא אחזיק סמכין עליהו א"כ אפי' שאר שטרות נמי (והא ודאי ליכא למימר דידעינן בודאי דמעידין שקר א"כ פשיטא דפסולין לכל

עדות] ולר"א אפי' גיטי נשים נמי לא, דליכא למימר דסגי לי' לר"א עכ"פ בחד ישראל א"כ אפילו שאר שטרות, וע"כ אי מיקמת לה כר"א לא יקשה שאר שטרות נמי דלדידי לא סגי לי' בחד ישראל כיון דאכתי הכותי אינו בקי, א"כ אפילו גט אשה נמי לא, ואי רשב"ג הא ס"ל אי אחזיק הרבה מדקדקין בה יותר מישראל א"כ אפי' תרי כותים והיינו דנקט בקושיא אליבא דרשב"ג וכי תימא רשב"ג וכו' אפי' תרי נמי, ולכאורה לשון זה מיותר דהא אליבא דרשב"ג קאי השתא, ולהנ"ל ניחא דרק לרשב"ג דקאמר הרבה מדקדקין קשיא לי' תרי נמי משא"כ לר"א וכן לת"ק לא שמענו דמדקדקין בכל מצוה רק במצה דדיני חימוץ הוא מילתא דתליא בסברא לפי הטבע הראוי להתחמץ, משא"כ גט ושחרור דדיניהם הם גזה"כ מדרשא דקראי, יש לומר אפי' הוחזקו אבל אין בקיאיין, רק לרשב"ג קשיא דקאמר כל מצוה וכו', והיינו דמשני לעולם ר"א ואפילו חד ישראל לא מהני רק בגט דאין חותמין רק זה בפני זה, א"כ ע"כ כותי חבר הוי דגם הוא הי' בקי, אבל בשטרות לא מהני חד ישראל כיון דהכותי אינו בקי אין כאן רק חד המעיד על השטר, גם בלא"ה ניחא לי דלא מקשה מיד לת"ק תרי נמי משום דאיכא למימר דלת"ק באמת מהני תרי ג"כ, ור"א דקאמר לא הכשירו בו רק חד לא מוקי לה כת"ק רק בתר דקאמר דלת"ק ור"א לא רק כרשב"ג, א"כ ר"א דקאמר דלא הכשירו רק חד, ע"כ רק לרשב"ג אמרה דאליבא דמאן אמרה, א"כ יקשה אפילו תרי: בתוס' בד"ה מצת כותי וכו' וא"ת ואמאי יוצא וכו' דקים לן וכו' כדמשמע וכו' קוטע ראשו וכו'.

הרב מהרש"א כתב דלכך לא הקשו אמאי מותרת דיש לומר שניכר שאינו חמץ, והוא תמוה דר"א אמאי אוסר אפי' באכילה, ות"ק מקמש"ל דמותרת הא ממלא אדם כריסו מקמחים ובציקות של נכרים וכ"ש כותי, ומהרש"ל כתב דמותרת לא קשיא להו דסומכין דעשה בכשרות דשמא יתנו לו לאכול משא"כ מצת מצוה אינו ירא דיאכל באמת כיון שאינו חמץ ויאכל אחרת למצוה ע"כ, ואף דבחולין התם מוכח להדיא דלא סמכין על מה דירא שמא יתנו לו רק צריך ליתן לו באמת, מ"מ לא מבעי בהך דדקורי' של ציפרין דכיון דשלו הם אינו ירא כלל, הילכך צריך ליתן לו דוקא ואפילו בשחיטת כותי דמעיקרא יש לומר כל שלא הי' הישראל יוצא ונכנס הי' חושב דלא ידעי כלל דהוא שחט, או לפי שלא נתנו לו לשחוט אינו מוכרח לאכול כשיתנו לו, אבל כאן שנתנו לו עיסה לאפות מצה שפיר ירא שלא יתנו לו וממילא אין צריך ליתן לו כלל דמחמת יראה עשאה בכשרות, ומה דהכריחו למהרש"ל לפרש כך ולא פי' כפשוטו דבאמת נותנין לו לאכול ולכך מעיקרא מותרת לא קשיא להו, רק סיפא ס"ד דלא מהני זה דיאכל אחרת למצוה, משום דקשיא לי' מה שהביאו התו' ראי' לתירוצם מסוגי' דחולין ש"מ דהשתא חדשו הא מילתא דנותנין לו לאכול וסייעו דבריהם מהך דחולין ואי דמותרת לא קשיא להו משום דנותנין לו לאכול הרי גם מעיקרא ידעו מבדיקה זו ומה זה שהביאו השתא ראי' מהך דקוטע ראשו של אחד, לזה פי' מהרש"ל דבדיקה זו לא ס"ד כלל בקושיא דיש לומר כל שיש חשש דמעיקרא עשאה בפסול י"ל דאין סומכין עליו שלא יודה שנתכוין להכשל הישראל וקילקל עיסתו, רק הא ידעו דכל היכי דירא שיתנו לו ממילא מעיקרא עושה בכשרות עבירו בעצמו, דהא לא חשיד שיאכל חמץ רק להכשיל, והשתא לענין מצת מצוה לא שייך שהי' ירא דשמא הי' חושב או בשעת עשי' דיאכל מצה אחרת, רק דהתוספת תרצו דהשתא עכ"פ קים לן שאין לו מצה אחרת וסומכין על מה שיאכל

הוא למצוה, כדמשמע בריש חולין דאפי' אינו ירא סומכין אח"כ על מה שנותנין לו לאכול, וע"כ צ"ל דלא הי' כוונת התוס' דבעת עשיית המצה קים לן, א"כ פשיטא דאין צריך שיתנו לו, דהא עבדו פשיטא שאינו חשוד וע"כ דרק עכשיו קים לן ושפיר הוצרכו לראי', וזה ברור בכוונת מהרש"ל ודוק: אמנם כל זה אינו נוח לי, לפי שיש לדקדק בלא"ה אם באו התוס' להביא ראי' מריש חולין דסומכין על מה שנותנין לכותי לאכול היאך כתבו כדמשמע בריש חולין הא שם מפורש להדיא כך דנותן לו לאכול וסומך עליו, ועוד מה הביאו מסיפא דהך ברייתא, הא ברישא שם מבואר להדיא דאם שחט חותך כזית בשר ונותן לו אכלו מותר לאכול משחיטתו ולמה שבקו התוס' רישא והביאו מסיפא: ומה שנראה לי פשוט בכוונת התוס', דמבואר התם בחולין דלכתחילה אין ליתן לכותי לשחוט על סמך בדיקה שיתן לו לאכול, ויש לפרש בו ב' פירושים, חדא שאין סמיכה זו ראוי' לסמוך עלי' לכתחילה, וראוי לחוש שמא מחמת שירא לומר שקילקל או שרצה להכשיל יאכל איסור רק דיעבד סומכין על זה, ויש לומר עוד דודאי סמיכה זו טובה וראוי' לסמוך עלי' לכתחילה ג"כ רק דחיישינן דילמא אישתלי ואכיל בלי בדיקה, ונ"מ בזה דלטעם הב' כל שאין לחוש דילמא אישתלי מותר אפילו לכתחילה לסמוך על בדיקת הכותי במה שנותנין לו לאכול, ועיין בתשובת מים עמוקים סי' ט' להרב ר' אלי' מזרחי מבואר שם שני הטעמים הללו ובאמת דבריו צ"ע כי מהך דקוטע ראשו ש"א מהן מוכח דעיקר החשש דילמא אישתלי אבל הסמיכה על מה שיאכל מותר אפי' לכתחלה וזהו כוונת התוס' דמרישא מותרת לא קשיא להו דכיון דעיסת ישראל הוא הוי דיעבד, א"כ פשיטא דסומכין על מה שנותנין לו לאכול, רק מסיפא דיוצא בה קשיא להו דהא ע"כ אפי' מוצא מצה אחרת לצאת בה, דאל"כ פשיטא וכי בשביל חשש לא יקיים המצוה כלל כיון דבודאי לאו חמץ הוא מה בכך שיאכל ואטו בשביל ספק שמא לא שמרה לשם מצה לא יאכל כלל, וע"כ דיש לו אחרת א"כ לכתחילה אין ראוי לסמוך על מה שיאכל הכותי גם לא ידעו מציאות זה שאין לו לכותי מצה אחרת כל הלילה] ועל זה תרצו דקים לן דאין לו מצה אחרת, והביאו ראי' מריש חולין דאפי' לכתחילה ראוי לסמוך עליו כל היכי דלא חיישינן דילמא אישתלי כדמשמע בהך דקור' של ציפרין שאינם של ישראל רק הכותי שחטם לעצמו והישראל רוצה לקנות ממנו עכשיו לאכול ומ"מ סומך עליו כיון דלא שייך דילמא אישתלי דלא יקנה רק בנותן לו לאכול, אבל ברישא התם מבואר להיפך דרק דיעבד יכול לסמוך אבל לכתחילה אין ליתן לו לשחוט על סמך בדיקה דילמא אישתלי ונראה לי שזה שאמרו ואדם יוצא בה, דלכאורה תיבת ואדם מיותר ולהנ"ל קמש"ל דאף אדם דעלמא לא אותו שנתן לו יכול לסמוך עליו לאכול אף דלאחר הוי לכתחילה גמור דלמה יקח מכותי ולא מאחר, משא"כ אותו שנתן לו לאפות הוי קצת דיעבד ודוק: ועיין בי"ד סי' קי"ב ס"ט וצ"ע מדברי התוס' כאן: בד"ה ואדם יוצא זו אף זו קתני ואשמועינן דבקיאינן בשימור לשם מצה ע"כ.

דבריהם צריכין ביאור כי כפי הנראה הוקשה להם דרישא מיותר כיון דיוצא ידי חובה פשיטא דמותר לאכול, ועל זה כתבו דלא זו אף זו קתני, והדר כתבו ואשמועינן וכו' משמע דאסיפא קשיא להו דמיותרת, אבל כוונת התוס' פשוט ולא נתכוונו לומר לא זו אף זו שהרי לא כתבו רק זו אף זו קתני והיינו דכל היכי דנקט לא זו אף זו רישא לא צריכא רק סיפא וזו ואין צ"ל זו רישא צריכא וסיפא לא צריכא.

וזו אף זו תרווייהו צריכי, והשתא הכא קשיא להו דלכאורה הוי זו ואין צ"ל זו, כי אם
אנו סומכין על הכותי באיסור כרת כ"ש בעשה, ועל זה כתבו דזו אף זו קתני דסיפא נמי
איצטרך להשמיענו דבקיאתי בשימור ורישא איצטריך ג"כ דמסיפא ס"ד דוקא בעשה
סמכין והיכי דידענו שלא נתחמצה קמ"ל רישא דאפילו באיסור כרת סמכין עלייהו
ותרווייהו צריכי, ומזה מוכח ג"כ דלא כמהרש"א דכתב דמצת כותי בידוע שלא נתחמצה
א"כ רישא מיותרת לגמרי ודוק: בד"ה אי ת"ק אומר ר"י מדלא קאמר את"ק אי דאחזיק
ולפע"ד אינה ראי' דוודאי לא נחית הכא בפלוגתא דת"ק ורשב"ג ובמילתא דת"ק דלא
הוזכר אחזיק לא קאמר אי דאחזיק דמנא לן דבעי אחזיק ולרשב"ג לא זכר כתיבה רק
ממילא אי ת"ק סובר אחזיק יקשה עליו כמו לרשב"ג וכן אי רשב"ג סובר כתיבה יקשה
כמו לת"ק: בא"ד מדקאמר אם אחזיק בה מבעי לי צ"ע דהא כיון דמוקי פלוגתייהו
בכתיבה ולא אחזיק דלת"ק מהני, ש"מ דמצה לא אחזיק ואי דרק לס"ד כן א"כ ממה
דמקשה אמאחזיק מבעי לי ג"כ לא מוכח למסקנא, וצ"ל דכוונתם דס"ד דמצה אחזיק
ומ"מ סובר בס"ד דפליגי בלא אחזיק כיון דלא מפרש הת"ק הואיל והחזיקו כמ"ש לקמן,
ולזה הוכיחו טפי מהא דפריך אם אחזיק ש"מ דלא ידוע אם אחזיק, ומ"מ אינה ראי'
דאיכא למימר דרשב"ג בא לומר בשאר מצות ג"כ דהא קאמר כל מצוה, ושפיר הוי לי'
לומר אם אחזיק: בא"ד וקשה ולדעתי דמהתם ליכא למשמע מינה כלל דלת"ק אחזיק
לחוד לא מהני, והיינו דהא ודאי פשיטא לי' דלרשב"ג כתיבה לא מהני דהא קאי אמילתא
דר"א דקאמר שאין בקיאתי וקאמר איהו דבהחזקו בקיאתי, ש"מ אפילו כתיבה בעי
אחזיק דהא ר"א מיירי אפי' בכתיבה, רק דאי אפשר לומר דלא נתכוין רשב"ג רק
להחמיר בלבד, הי' לו לומר אם הוחזקו, ועל זה קאמר דבא להורות בלשונו דבר חדש
מה שלא נשמע מדברי ת"ק, והיינו אחזיק בלא כתיבה והיינו דלא קאמר אחזיק בלא
כתיבה נמי איכא בנייהו, משום דהך א"ב דמעיקרא פליגי בודאי אבל בהך אין הכוונה
דפליגי רק דנ"מ מלישנא דרשב"ג דבר חדש אחזיק בלא כתיבה והת"ק לא מיירי מזה
כלל ואי אפשר לדון בו שיחלוק או שיוודה: ע"ב בפירש"י גזירה משום כלכם.

עיינן בר"ן מה שפירש לדעת רש"י וכל דבריו תמוהין, דבהדיא מבואר בפירש"י לקמן
דקודם שנתנו צריך שיחתמו כולן ואפי' לא נשאת כל שניתן לה הגט ולא חתמו בו כולן
הגט בטל לכ"ע, ומה שהקשה מ"ש משאר תנאי דיכולה לקיים אחר הנישואין, הוא תמוה
דתנאי דהכא הוי כמו תנאי אם לא באתי כתבו ותנו דמבואר פרק מי שאחזו דכל שכתבו
קודם קיום התנאי הגט בטל, והיינו דהתנאי הי' שלא יכתבו ויתנו רק באופן הזה והכא
נמי ציוה שלא יכתבו ויתנו רק באופן הזה ולא הי' התנאי כמו בעלמא שמתנה בשעת
נתינה לקיים התנאי אח"כ, והכא התנה על נתינתו שלא ינתן רק שיחתמו בו עשרה,
וראי' ברורה לזה דאם לא כן למה לי דנקט לקמן הנפקותא בין ר"י לר"ל בחתמו השאר
אחר עשרה ימים, לימא דחתמו אחר נתינת הגט, דלמ"ד משום עדים בטל, ולמ"ד משום
תנאי כשר ואפילו באותו יום הוי נפקותא, וע"כ דאפילו למ"ד תנאי אין ליתן הגט עד
שיחתמו כולם כמו שכתבתי, ומה שכתב עוד בשם הרמב"ן, נראה לי דמודה הרמב"ן
לדינא דגם למ"ד משום תנאי צריך שיחתמו זה בפני זה, ואף דבהא ליכא חשש לדעתו
מ"מ לא גרע מחתמו שנים בלבד בסתם גט, דודאי ליכא חשש מ"מ גזרינן משום הרבה
ואמר כלכם כ"ש שיש לגזור בכלכם סתם שיאמר משום עדים, וראי' דלא קאמר לקמן

נ"מ בחתמו זה שלא בפני זה דלמ"ד משום תנאי כשר ומשום עדים פסול: בתוס' בד"ה אי לאו דכותי חבר תימא א"כ כוללי' שטרא מתקיים אפומא דחד ישראל דחתם לבסוף ולפע"ד לק"מ דפשיטא דכל מה שאנו סומכין על אותו הישראל משום דחתם בהדי' כותי זה דלא חשיד להעיד שקר.

רק שאינו בקי והרי יש בכאן שני עדים כשרים, וממילא דנין על האחרון דידע דהכותי חבר ג"כ ובקי, דאי לא"ה לא הוי מחתים לי' מקמי', אבל לולא עדות הכותי הזה לא היינו סומכין על אותו הישראל כלל וכלל, והשתא כיון דישראל צריך לעדות הכותי לא נפיק כוללי' סהדותא על פי הישראל ודוק: בגמרא תני חוץ מבגיטי נשים.

הר"ן והרא"ש כתבו דהך ההך תירוץ לא בא לחלוק אדשמואל דקי"ל כשמואל, רק דבא לומר היכי דליכא דינא דמלכותא בזה, וצ"ע דהא להך תירוץ מתנה ושטר קנין בכלל גט ושחרור הוא וזהו היפך הברייתא דחשבה ג' דרכים דשוו גט ושחרור דליתא בשאר שטרות מדלא חשבה נתינה אחר מיתה דליתא בקידושין דליכא שום חידוש בקידושין וכמ"ש התוס' לעיל, ועוד דהא כיון שמת וכי יש קידושין למת וחשבה נמי ערכאות, ש"מ דליתא בשטר מתנה וקנין ומאיזה צד נפרש מתניתן דלא כברייתא כיון שנאמרה בלשון זה ממש, ולפי מה שאבאר לקמן בפירש"י ניהא, דתנא דברייתא ג"כ לא פליג בזה רק דמיירי בע"מ, אבל מתניתן ליכא לאוקמא בע"מ דהא ת"ק פוסל אפילו בשמות מובהקין דמכשיר ר"ש, וע"כ דלית לי' דר"א כלל, הילכך ע"כ חוץ מכגיטי נשים קאמר, ועמ"ש בסמוך: בפירש"י תני חוץ מכגיטי נשים וה"ה דמצי לישנוי' בע"מ וכו', הא דפשיטא לי' לרש"י ז"ל דמהני במתנה ע"מ אף דבגט ושחרור לא מהני דאל"כ תיקשי בהך ברייתא דחשיב ג' דרכים דשוו גיטי נשים וש"ע ומילתא דאיתא בשאר שטרות ע"כ לא קא חשיב אפי' למסקנא דאל"כ ליחשב נתינה אחר מיתה דליכא שום חידוש בקידושין כמ"ש התוס' לעיל, דלכך לא חשיב חזרה דליכא חידוש בקידושין, א"כ כ"ש נתינה אחר מיתה ולכך לא זכרו רש"י ותוס' לעיל לומר דלכך לא חשיב נתינה אחר מיתה דאיתא בקידושין כמו שזכרו לשמה ומחובר, וע"כ משום דבאמת ליתא בקידושין דכי יש קידושין למת ולמי תתקדש, בפרט דבדעתה תלוי רק דלא חשיב כיון דאיתא בשטרות א"כ ע"כ ערכאות ליתא בשטרות, ואי ס"ד דלא מהני ע"מ במתנה ושטר קנין א"כ ערכאות נמי איתא בשטרות, וע"כ דמהני ע"מ במתנה ושפיר קשי' לי' לרש"י ז"ל לוקמא הכא בע"מ, ודברי התוס' בד"ה חספא צ"ע כמו שאבאר בתוס': איברא הא ודאי קשיא היאך קאמר דה"ה דהוי מצי לומר בע"מ דהא ע"כ בע"מ מיירי מדחשיב ערכאות דליתא בשטרות ובין אי נימא משום דמיירי בע"מ או משום דינא דמלכותא, עכ"פ היאך נתחכם אנן לפרש מתניתן תני כגיטי נשים מה דחזינן בהדיא דברייתא חשבה בהדי ג' דרכים, וע"כ דליתא בשטרות רק בגיטי נשים ושחרור, ועוד דלמסקנא דלקמן מילתא דאיתא בקידושין לא קתני, ע"כ דמיירי בע"מ, דבלי ע"מ איתא נמי בקידושין ומה שנמצא כתוב ברש"י גירסא אחת, דדוקא תנא דברייתא דנחית למנינא הוא תמוה דמ"מ כיון דתנא דברייתא מפרשה בע"מ היאך נתחכם אנן להקשות אלא מתנה, ולתרץ תירוצים שלא כתנא דברייתא, ומאי איכפת להו לתרץ בע"מ כתנא דברייתא: אמנם באמת דברי רש"י ז"ל ברורים דהר"ן הביא בשם ר"ח דגט הבא בע"מ ושמות מובהקין לא פסלינן לי' דכיון דמוקמינן לר"ש כר"א וקי"ל הלכה כר"א בגיטין ודבריו תמוהין

לכאורה דהא ת"ק נמי כר"א ס"ל רק שמות מובהקין איכא בנייהו) והר"ן כתב עליו דהאי לאו הכרע הוא, ובאמת אין הבנה לדבריו כלל דמאי ענין הלכה כר"א בגיטין דהא אליבא דר"א נחלקו: אך באמת דברי ר"ח ז"ל נכונים מאוד, דודאי יש להבין לעיל דפריך והא אמר ר"ז ירד ר"ש לשיטתו של ר"א ומשני א"ב שמות מובהקין, ואי נפרש הכוונה כפשוטו דא"ב בין ר"ש דמתניתן לת"ק דמתניתן שמות מובהקין דת"ק פוסל מזויף מתוכו לר"א אפ"י מובהקין, ור"ש מכשיר תיקשי הא ר"ז בהדיא קאמר ירד ר"ש לשיטתו של ר"א ש"מ דת"ק לא ואי בשמות מובהקין פליגי כ"ע כר"א ס"ל ולא ר"ש דוקא, ועוד קשה הא בע"מ ושמות שאינן מובהקין לכ"ע לא מהני בגט ושחרור והך תנא דברייתא דחשיב ג' דרכים דשוו ג"נ לש"ע לא זכר דברי ר"ש כלל מנין דהך תנא דברייתא נתכוון להך פלוגתא דר"ש ורבנן, דילמא מיירי באמת בע"מ ושמות שאינן מובהקין ואליבא דכ"ע הוא, ואדרבא כיון דחשיב תלת ולר"מ ארבעה משמע דתלת לכ"ע הוא ואי בשמות מובהקין לר"ש אינן רק תרי, ועכ"פ בודאי נוח לומר דהך תנא דברייתא נקט גוונא דשוו ג"נ וש"ע לכ"ע והיינו בע"מ ושמות שאינן מובהקין והוא מדרבנן ולכ"ע פסולין והוא תמוה לכאורה: לכן נראה ברור דהכוונה לעיל בפשיטות דמעיקרא משני בע"מ וכר"א והקשו על זה הא כיון דאמר ר"ז ירד ר"ש לשיטת ר"א מוכח בהדיא דת"ק לית לי' דר"א, ואי ס"ד דתנא דברייתא פוסל אפ"י לר"א, למה לו לר' זירא לומר דר"ש דוקא כר"א, לימא דכ"ע כר"א, רק תנא קמא דמתניתן כתנא דברייתא דפוסל אפ"י לר"א וכ"ע כר"א ס"ל, ומדקאמר ירד ר"ש לשיטת ר"א ש"מ דליכא למ"ד שיפסול בע"מ וכר"א, וא"כ תנא דברייתא דפוסל ע"כ דלא ס"ל כר"א, ומשני א"ב שמות מובהקין דר"ז דסובר דליכא מ"ד כלל שיפסול בע"מ היינו בשמות מובהקין, לכך הוצרך לומר דרק ר"ש סובר כר"א אבל ת"ק דפוסל לית לי' דר"א כלל, אבל ברייתא דפוסל אפ"י לר"א היינו בשמות שאינן מובהקין, והך א"ב דקאמר או הכוונה בפשיטות דא"ב בין ת"ק לר"ש שמות מובהקין דבאינן מובהקין לכ"ע פסול רק במובהקין נחלקו לכך לולא דת"ק לא ס"ל כלל כר"א לא הי' פוסל דבהא ליכא למיחש למזויף מתוכו לכך הוצרך ר"ז לומר ירד ר"ש לשיטת ר"א ות"ק לית לי' דר"א אבל תנא דברייתא באינו מובהקין שפיר פוסל אפ"י לר"א, או א"ב בין ר"ז לתנא דברייתא שמות מובהקין דר"ז מיירי בשמות מובהקין לכך מאן דפוסל דלא כר"א אבל תנא דברייתא באין מובהקין אפ"י לר"א פסול והכל אחד, עכ"פ לא מוכח כלל מהך סוגי' דלעיל ולא מהך דכאן שיחלוק שום תנא דאפ"י במובהקין יפסול מזויף מתוכו אפ"י לר"א ואדרבא מוכח להדיא כמ"ש דרק ר"ש ירד לשיטת ר"א ולא ת"ק כיון דפליג אר"ש דאפילו מובהקין פסול ע"כ לא ס"ל כר"א, א"כ אנן דקי"ל כר"א ממילא הלכה כר"ש ובמובהקין כשר כדעת ר"ח הנ"ל, והן הן דברי רש"י דודאי ר"ז מוקי הך דר"ש דווקא כר"א ולא ת"ק ואף דלעיל מוקמינן מעיקרא תנא דברייתא כר"א ובע"מ ולס"ד פליגי בפשיטות אי מזויף מתוכו פסול או לא א"כ הכא נמי הוי מצי לישנוי' כך, אלא דהך שינוי' נדחה לעיל רק שמות מובהקין איכא בנייהו, וזהו רק לתנא דברייתא דלא פליג עלי' ר"ש אבל תנא דידן דפליג עלי' ר"ש דמכשיר במובהקין דוקא ע"כ ת"ק דפוסל לית לי' דר"א כלל, דמובהקין אין סברא לפסול כלל מזויף מתוכו כדקאמר ר"ז ירד ר"ש לשיטת ר"א ולא ת"ק כנ"ל וזה שלא זכר רש"י לעיל בד"ה א"ב שמות מובהקין דת"ק

פוסל אפי' מובהקין וכתב כלומר וכו', והכוונה לא דנחלקו בשמות מובהקין אליבא דר"א רק ת"ק דברייתא כר"א ס"ל ופוסל משום מזויף מתוכו ור"ש דמתניתין מחדש דאם מובהקין הן כשר ות"ק דברייתא לא מיירי בהא כלל רק לאשמועינן דמזויף מתוכו פסול לכ"ע אפי' לר"א, ואפי' נפרש כוונת רש"י בפשיטות דרק ברייתא מוקמינן כר"א ונחלקו עם ר"ש בשמות מובהקין אליבא דר"א מחמת הכרח דחשבה בהדי ג' דרכים, אבל דחוק הוא לומר כך, ובמתניתן דלא צריכא לן לומר כן לא ניחא לן לאוקמא כך אבל עכ"פ כפי אוקימתא דידן לר"ז במתניתן לא נחלק ת"ק על ר"ש רק דלא ס"ל כר"א אבל מודה להכשיר אליבא דר"א במובהקין והיינו כדעת ר"ח, רק דתמוה לי ע"ז כיון דמצינו תנא דברייתא דבהכרח חולק אר"ש אפי' במובהקין אליבא דר"א מאיזה צד לא נימא דתנא דידן ג"כ חולק אר"ש וסובר ג"כ כר"א, לכך נראה לי עיקר וברור דגם לעיל לא נחלק תנא דברייתא במובהקין דהתם לא הוזכר ר"ש כלל ואליבא דכ"ע קאמר דמזויף מתוכו פסול והיינו באינן מובהקין כמ"ש] ואין תימא דקרי לתנא דברייתא ת"ק דהא גם כאן קראו ת"ק כמבואר ברש"י: ובהכי ניחא דקאמר בסמוך ירד ר"ש לשיטתו של ר"א ופריך והא אמר ר' אבא מודה ר"א במזויף מתוכו, וקשה הא מת"ק גופה מוכח דהא ע"כ בע"מ ורק מדרבנן פסול להו דהא קא חשיב לה בהדי דרכים דשוו גיטי נשים לש"ע ולא חשבינן רק מילתא דליתא בקידושין ואי לית לי' דר"א ומדאורי' פסיל להו איתא בקידושין ג"כ וע"כ מדרבנן ומשום מזויף מתוכו, א"כ ממתניתן גופא מוכח דמזויף מתוכו פסול לר"א, ואי דר"ש חולק ומכשיר מזויף מתוכו א"כ מאי קושיא טפי מר' אבא מת"ק דמתניתן, גם מאי מקשה והאי לאו בני כריתא הא לת"ק ג"כ קשה דעכ"פ אינו רק דרבנן דהא ליתא בקידושין ולמה הא אינן בני כריתות, ולהנ"ל ניחא דודאי ר"ז בהדיא קאמר דרק ר"ש ירד לשיטת ר"א ולא ת"ק, ות"ק ודאי מדאו' פסיל להו, ולא בא להקשות מדברי ר' אבא אר"ש רק הכי קא קשיא לי' כיון דשמענו מזויף מתוכו פסול למה לך לומר ירד ר"ש לשיטת ר"א, הא ת"ק נמי יש לומר דאזיל לר"א ומ"מ פוסל משום מזויף מתוכו ולמה קאמר דר"ש דוקא כר"א, ואהא הי משני דר"ש נמי רק בשמות מובהקין מכשיר, דאל"כ חייש למזויף מתוכו, לכך ת"ק דפוסל אפי' מובהקין ע"כ לית לי' דר"א ותנא דברייתא דחשיב מנינא בודאי בע"מ ומדרבנן משום מזויף מתוכו ולא היינו תנא דמתניתין דפליג עם ר"ש דאיהו ע"כ מדאורייתא פוסל: הרי נתבאר מהנ"ל שני דברים חדא דהלכה כר"ש להכשיר בשמות מובהקין דת"ק לא פליג עליו רק דלית לי' דר"א אבל לדידן דקי"ל כר"א ממילא כשר, שנית דבמתנה וכן כל שטר קנין מהני ע"מ אפי' שמות שאינן מובהקין כמו שבארנו, דכך מוכח בהכרח מהך סוגיא דלעיל, ודברי התוס' בד"ה חספא צ"ע.

וההפרש בין מתנה לגט הוא דבג"נ וש"ע שהם איסור ערוה לא הפקיעו אפי' איסור דרבנן מכח קפידא דערכאות אבל בממון כל דמדאורייתא קנה לא חששו בערכאות לפסול מדרבנן משום דהערכאות מקפידין על פסול שטרותיהן כמ"ש המרדכי ובהג"א ע"ש: ובעיקר קושית רש"י דלא משני בע"מ יש לתמוה דבשלמא לעיל מוקי הך חוץ מג"נ וש"ע בע"מ והיינו דלעולם פסולים אפי' בע"מ, אבל כאן דנקט כל השטרות כשרים לא שייך לפרש דדוקא בע"מ כשרים דהא שטרי מכר ודכוותא אפי' בלי ע"מ כשר, וע"כ

דבכל גוונא כשרים, ועמ"ש בתוס' בד"ה חספא ישוב לזה: בתוס' בד"ה חספא פי' בקונט' עד סוף הדבור.

כבר בארנו כל הצורך בזה בפירש"י בד"ה תנו ולא באתי כאן רק לקצר בדברי התוס' לפי מה שכתבתי לעיל, מה שהקשו לפירש"י דהך תירוץ נשאר במסקנא כבר הוכחתי דמעולם לא אמרו לעיל דת"ק דמתניתין כר"א ס"ל דמדקאמר ר"ז ירד ר"ש ש"מ דת"ק לא, רק תנא דברייתא כר"א ס"ל ע"ש, ומ"ש בשם ר"י דבמתנה לא מהני ע"מ כבר הוכחתי בהכרח מסוגיא דלעיל דע"כ במתנה מהני ע"מ דאל"כ תיקשי במסקנא ליתני נתינה אחר מיתה דליתא חידוש בקדושין, וע"כ דאיתא בשטרות, א"כ ערכאות נמי, וע"כ דערכאות ליתא בשטרות דמהני במתנה ע"מ, ולכך ברייתא דמיירי בע"מ ליתא בשטרות, רק במתניתין דת"ק דמתניתין לית לי' דר"א צריך לומר תנו חוץ מכגיטי נשים: בא"ד אבל אין לומר וכו'.

לכאורה תמוה דאי נאמר כך בלא"ה לק"מ דהא כלל מתנה בהדי מכר דכשרין בלי ע"מ כמ"ש לעיל בפירש"י, והנראה בזה דבלא"ה הקשו לקמן דפריך בשטרי פרסאה והא הוי כתב שיכול לזייף ומשני באפיצן ופריך והא בעינן שיחזור מענינו של שטר ומשני במיהדר, ולמה לא הקשו כך על מתניתין דערכאות לכן נראה לי דכאן יש לומר דמיירי בע"מ דידעינן שאין בו שום זיוף, רק לפסלו מחמת שלא נעשה מתחלה כתיקון זה לא איכפת לן בערכאות דהקפידו שלא יפסלו שטרותיהן, אבל בלי ע"מ שהי' לנו עכשיו חשש זיוף פשיטא שלא היינו מכשירין, והשתא שפיר הוי מצי לומר בע"מ ומכר נמי בהכי מיירי דלא מיירי בדמיהדר ואפיצן ובעי ע"מ אך מה שכתבו להוכיח מהך דלקמן תמוה דלא דמי כלל דהתם קתני ואפי' גיטי נשים ולא כלל אותם בהדי שאר שטרות, אבל כאן דקתני כל השטרות וכלל כולן בכלל כל השטרות אין סברא לומר דמכר באופן זה ומתנה באופן זה ודוק: בגמרא והאי לאו בני כריתא נינהו.

פירש"י דכתיב וכתב ונתן מי שישנו בנתינה וכו'. משמע מדבריו דקרוב ופסול יכול לחתום על הגט לר"מ דסובר ע"ח כרתי והיינו כל שאנו יודעין אמיתת הענין מפי עדים בעל פה רק שהם חתמו לכריתות שכך מטבע הגט שיחתמו שנים אבל אין לנו מחתימתם שום דבר מאמת ושקר דהא אינן מעידין כלום דהא בכתיבה אינן מעידין דאפי' מצאו באשפה כשר וא"כ אין לנו מחתימתם שום אמונה באמת ושקר הלכך כל שישנן בתורת גיטין כשרין לחתימה, ולא ידעתי מאי קשיא להו לתוס' דהוי לי' לומר משום עדות דאי משום עדות מה צורך לומר דאיתא כר"א דע"מ כרתי, אפי' לא כרתי כל שיש ע"מ המעידין אמיתת הענין סגי בכך שאין אנו צריכין לסמוך על עדותן של אלו, רק מחמת קושיא דלאו בני כריתות צריך לומר כר"א דע"מ כרתי, גם הך טעמא דבני שליחות ולשמה נראה לי דכל זה הוא משום דכרתי, אבל אי לאו דאינהו כרתי רק לשם עדים לא הי' צריך לזה כלל ודוק: שם והא אמר ר' אבא.

כבר כתבתי דיש לתמוה דלעיל תירצו בפשיטות לתנא דברייתא בע"מ ופסול מדרבנן ש"מ דמזויף מתוכו פסול ולא הקשו מ"ט דר"ש, וע"כ דר"ש פליג דכשר א"כ ר' אבא נמי לת"ק אמרה ולא לר"ש דאי ליכא שום סברא שיסבור ר"ש להכשיר מזויף מתוכו

הוי לי' להקשות לעיל מ"ט דר"ש, וליכא למימר דזהו באמת הכוונה לעיל להקשות מ"ט דר"ש דהא מעיקרא דס"ד פסולא דאורייתא קשה טפי מ"ט דר"ש.

לכן ברור דהקושיא הכא להיפוך כיון דאמר ר' אבא דר"א מודה במזויף מתוכו דפסול א"כ למה לי' לר"ז לומר ירד ר"ש לשיטת ר"א הא אפ"י ת"ק מצי סבר כר"א ופוסל משום מזויף מתוכו, ואהא משני בשמות מובהקין, לכך הוכרח ר"ז לומר דפליגי, ר"ש כר"א, ות"ק לית לי' דר"א דאי ת"ק נמי כר"א לא הי' פוסל בשמות מובהקין דבהא ליכא למיחש למזויף מתוכו כיון דמובהקין.

ולפי זה בע"מ ושמות מובהקין לדידן דקי"ל כר"א אין לפסול הגט, כמו שכתבתי לעיל באריכות: ובהכי ניחא מה שיש לתמוה דמאי קשיא לי' מדר' אבא, ע"כ לא קאמר ר' אבא רק בעלמא דפסול מדרבנן אבל בערכאות דחזינן דאפ"י פסול דאורייתא הכשירו בערכאות כמ"ש המרדכי והתוס' לעיל דאפ"י בשאר שטרות חכמים תקנו להכשיר בערכאות, א"כ נהי דבגט ושחרור אין לחכמים לתקן להכשיר מה דמדאורייתא פסול, אבל בע"מ דאינו רק מדרבנן מנין לנו דלא תקנו רבנן להכשיר בערכאות ור' אבא לא קאמר דר"א מודה דפסול בגט הנעשה בערכאות ועוד קשה הא בעלמא במזויף מתוכו מאחר שחתום עליו קרוב ופסול שוב אין לסמוך על שטר זה שנעשה כדין רק על ע"מ, ולכך אפ"י בע"מ פסול שמא נסמוך עליו בלי ע"מ רק על ע"ח כמו על שטר כשר שאנו סומכין דמן הסתם נעשה כדין לפני ע"מ, אבל שטר זה הנעשה בערכאות כיון דלא מרעי נפשיהו ואמת הוא, ממילא יש לדון בו ג"כ דמן הסתם ניתן כדין בע"מ כמו בכל שטר רק שיש לחוש לטעות דיחשבו דכשרים למסירה ודבר זה לא נשמע מדברי ר' אבא כלל ור' אבא לא דיבר רק בשטר שיש לחוש בו לשקר דאז אין לדון בו במן הסתם רק שיבואו ע"מ לפנינו אבל שטר זה דלית לן למיחוש לשקר רק לחוש לטעות בדין זה לא שמענו כלל מדברי ר' אבא, ולהנ"ל ניחא דהקושיא להיפך עכ"פ מנין לנו דת"ק לית לי' דר"א כלל דלמא אית לי' ואפ"י בערכאות חייש למזויף מתוכו, ועמ"ש לקמן דבזה מיושב היטב מה שאמרו לקמן נעשה כמי שנעשו בהדיוט ואין צורך לדחוק כמ"ש רש"י ותוס' שם ע"ש: שם מודה ר"א במזויף מתוכו.

פירש"י דלמא אתי למיסרא באפיהו ומיסמך עלייהו. פ"י והכא נמי יש לחוש שמא ימסרו לפנייהם דיחשבו דכשרים למסירה כמו לחתימה ואם יבוא לפנינו לא נדע שהם פסולים ונחשוב מן הסתם דנעשה כדין ונמסר לפני עדים כשרים ולכך פסלו חתימת פסולים אפ"י יבואו ע"מ לפנינו שנמסר לפני כשרים מ"מ אי נכשיר חתימת פסולים פעמים שיטעו למסור לפנייהם וכאשר יבוא לפנינו לא נדע שהם פסולים לא נצריך להביא ע"מ לפנינו כמו כל גט כשר הבא לפנינו דדין מן הסתם דנמסר לפני ע"מ כדינו, כך הוא כוונת רש"י ז"ל, דאל"כ אין הבנה לדבריו כלל ודוק: ולפי זה נראה לי פשוט דמה דאמר ר"ז ירד ר"ש לשיטת ר"א דע"מ כרתי אין הכוונה דלא מכשיר ר"ש הכא רק כשיש ע"מ לפנינו דא"כ הוי לי' לומר בפשיטות בע"מ ור"א, ועוד מה נשתנה גט זה שנעשה בערכאות מכל גט כשר שאנו דנין מתוך ע"ח שהי' ע"מ, וכאן גט זה הנעשה ע"י ערכאות אנו יודעין בו שאין בו שום חשש זיוף ושקר רק שיש לחוש שטעו דהם כשרים למסירה ג"כ, אבל עכ"פ כשהאשה אומרת שניתן לה בע"מ ישראל ויש בידה

גט זה בערכאות למה לא תהא נאמנת מ"ש מלשמה ושאר פסולי הגט דנאמנת כל שיש גט כשר בידה אף שאין בקיאינן, ודוקא בשמות שאינן מובהקין חיישינן שימסרו לפניהם והאשה ג"כ תחשוב שהם כשרים וכשתבוא להנשא נחשוב שהם ישראלים כשרים ולא נחקור כלל אם נמסר לפני כשרים, אבל במובהקין נחקור על זה וכ"ש כשתאמר מעצמה בלי שאלה כלל שנמסר לפני ישראל הרי יודעת שצריך ע"מ ישראל ולמה לא תהא נאמנת כיון שיש גט אמת בידה מסתמא נעשה כדין כיון שידעה דצריך למסירה עידי ישראל, ולפי זה הך דינא דערכאות בגט אשה לר"ש סמכינן עליו בלי ע"מ כלל כל שהאשה אומרת שנמסר לפני ישראל ונאמנת כיון שיש גט בידה הראוי לסמוך עליו שלא נעשה בו זיוף עכ"פ, אבל בהדיוטות אפילו מובהקין לא מהני עד שתביא ע"מ לפנינו דאל"כ לא סמכינן עליה כיון שגט שבידה פסול הוא ואין ראוי לסמוך עליו שלא נעשה בו זיוף, ואם תביא האשה גט בלי עדים פשיטא שלא נאמין לה דהי' ע"מ רק צריכה להביאם וה"ה גט זה, אבל בערכאות כיון דע"מ כרתי אינה צריכה ע"מ כלל רק נאמנת שנמסר לה בעידי ישראל כיון שגט בידה הראוי לסמוך עליו שלא נעשה בו שקר רק הכל אמת וממילא נאמנת שנמסר לה כדין כמו כל גט, וכ"כ הש"ג בשם ריא"ז וכל זה ברור: ובהכי ניחא מה שהקשו התוס' לקמן בד"ה ליפלוג דבס"ד הוי לי' להקשות מ"ש ערכאות מהדיוט לר"ש ומה שתירצו שם, מלבד מה שאבאר לקמן שדבריהם תמוהין, אבל בלא"ה בס"ד דמשני בע"מ תיקשי מ"ש ערכאות מהדיוט דלא ס"ד כלל לגזור, ועוד דהוי לי' להקשות מיד מעיקרא ליפלוג וליתני בדידה בד"א בע"מ לפנינו אבל בלי ע"מ לפנינו אפי' בערכאות אנן דנין דמן הסתם ניתן בע"מ אבל לפי הנ"ל ניחא דגם כאן אין צריך ע"מ לפנינו רק האשה נאמנת בזה כיון שנעשה בערכאות אבל בהדיוט לא מהני רק בע"מ לפנינו, והיינו דקאמר לא הוזכרו רק בנעשה בהדיוט דאז פסולין כל שלא באו ע"מ לפנינו, ואין להקשות לשיטת הרי"ף דע"ח בלבד ג"כ כרתי א"כ אכתי הוי לי' לר"ש לומר בד"א כשניתן בע"מ אבל לא ניתן בע"מ פסולין כיון דלאו בני כריתא נינהו, בשלמא לשיטת הפוסקים דלר"א בעינן ע"מ דוקא א"כ כשלא ניתן בע"מ אפי' בחתימות כשרים לא מהני, אבל להרי"ף הנ"ל לכאורה קשיא.

אבל באמת לק"מ דלא הוצרך ר"ש לאשמועינן פסול דאורייתא דלאו בני כריתא רק פסול דרבנן בשמות שאינן מובהקין קמש"ל דפסול, או בהדיוט קמש"ל דחיישינן דמרעי נפשיהו ולא מהני רק בע"מ לפנינו ואין האשה נאמנת כנ"ל, אבל כשלא ניתן כלל בע"מ וחתומים בו עו"ג פשיטא דפסול בגט וזה ברור, ועמ"ש עוד לקמן בזה: דף י"א ע"א בגמרא ליפלוג וליתני בדידה.

כבר כתבתי דלדעת הש"ג בשם ריא"ז אתי שפיר דלא פריך בפשיטות למה בהדיוט פסול בע"מ ושמות מובהקין ולהש"ג הנ"ל ניחא דבערכאות בלי ע"מ כשר דהא קאי ארישא דכל השטרות דמיירי בלי ע"מ רק בשטרות דלא בעינן ע"מ כלל בשטר ראוי ממילא כשר אפי' לא ניתן כלל לפני ע"מ, ובגט אשה דבעינן ע"מ לכריתות ממילא דנין מגט זה דבודאי ניתן בפני ע"מ כיון דידוע דהמעשה אמת הוי כמו כל גט כשר דדנין דנעשה כדין לפני ע"מ רק דצריך שנדע עכ"פ שלא טעו דכשרין למסירה ובזה האשה נאמנת כל שבאה ואמרה שניתן לה בפני ע"מ ישראל, אבל בהדיוט לא מהני בלי ע"מ

דלא קפדי אארועי נפשייהו וחיישינן לשקר ואין האשה נאמנת רק אם תביא ע"מ לפנינו, וזהו ההפרש בין הדיוט לערכאות, וזה ברור לפענ"ד.

ודברי התוס' בזה צ"ע כמו שאבאר בתוס': שם נעשו כמי שנעשה בהדיוט. עפירש"י ותוס'.

ודבריהם דחוקין מאד כמו שאבאר בדבריהם לקמן, אבל אני תמה למה הוצרכו לזה הא פ"ה הסוגיא פשוט ומבואר דודאי עיקר דין מזויף מתוכו בהדיוט הוא דכיון דיש חשש שקר יש לחוש בודאי דלמא סמכינן עלייהו בלי עידי מסירה, אבל בערכאות אין לחוש כל כך לזיוף מתוכו דמה בכך הא ראוי לסמוך עליו דנעשה כדין כיון דלא הי' בו שום חשש שקר וזיוף רק שיש לחוש שיטעו דכשרים למסירה, וזה חשש אחר מה שחידשו בערכאות, ועוד דבערכאות כיון דהכשירו בשטרות משום תקנה, אם כן ס"ד אפילו בגיטין ושיחרור.

כיון דמידי פסול דאורייתא נפיק דהא איכא ע"מ לכריתות רק פסול דרבנן משום מזויף מתוכו ולא חיישינן מתקנת חכמים בערכאות, ועל זה קאמר דבשמות שאינן מובהקין אפי' בערכאות נעשו כמי שנעשו בהדיוט דאז ודאי פסול משום מזויף מתוכו, כמו כן בערכאות ג"כ פסול משום מזויף מתוכו וזה ברור ולק"מ.

ואמת דיש לומר דהם הוכיחו דע"כ אין חילוק לענין מזויף מתוכו בין ערכאות להדיוט, דאי יש חילוק מה קשיא להו לעיל מר' אבא אערכאות דמתניתין, אבל באמת הא ליתא דהא פשיטא דלא דמי כנ"ל, רק לעיל הכוונה להקשות בהיפך כמ"ש לעיל בש"ס בד"ה והא אמר ר' אבא, ועוד כיון דת"ק ודאי אפי' במובהקין פוסל דהא סתמא פוסל בגיטי נשים וש"ע ניחא לי' טפי לומר דר"ש נמי רק במובהקין מכשיר, אבל פשיטא דעיקר דין מזויף מתוכו שייך בהדיוט טפי מערכאות לביל כנ"ל: שם סיפא אתאן לגיטי ממון וכו' והכי קאמר וכו' פירש"י דרבנן קאמרי לה וארישא קאי, ופי' תמוה דכיון דקאמר העולין בערכאות ש"מ דהדיוט לא, ועוד דלמה הפסיק בדברי ר"ש, ומלבד זה תמוה מאוד בעיני כיון דת"ק כל השטרות קתני ועלה קאמר לא הוזכרו למה שינו בש"ס לומר גיטי ממון ולא נקטי שטרות ובעלמא הקשו על לשון גט ותירצו גיטי ממון, ועיין בתוס' ריש מכילתין, ומה צורך להו בכאן לשנות לשון שטרות ולומר גיטי ממון ללא צורך כלל כי לא נזכר לשון גט בלשון ר"ש כלל: אבל לפעד"נ פשוט דקאי שפיר אמילתא דר"ש, דכבר בארנו לעיל בראיות ברורות דדברי רש"י עיקר דבמתנה מהני ע"מ ולא חיישינן למזויף מתוכו דכל שאין השטר חספא מן הדין, לא חששו רבנן בדיני ממונות למזויף מתוכו גבי ערכאות כמו דלא חששו לפסול דאורייתא בשטרי מכר כמ"ש התוס' לעיל, והוכחתי כן בראי' ברורה מדחשבה ברייתא הך בין ג' דברים דשוו ג"נ לש"ע וע"כ משום דליתא בשטרות והיינו משום דבמתנה מהני ע"מ משא"כ בגט.

והשתא שפיר קאמר ר"ש לפום הך שינוי' דלעיל דתנו חוץ מכגיטי נשים קאמר ות"ק כולל גיטי נשים וגיטי ממון לפסול [והנהו קרי גיטי ממון שהם עושין גוף הקנין ומסלקין יד הבעלים כמו גט ושחרור משא"כ שטרות דלראי'] ועלה קאמר ר"ש אף אלו כשרים בע"מ ושמות מובהקין ולכך קאמר לא הוזכרו לפסול רק בנעשו בהדיוט, דנהי דגיטי נשים הוזכרו לפסול אפי' בערכאות בשמות שאינן מובהקין, אבל מתנה כיון דע"מ כרת

לא הוזכרה לפסול רק בהדיוט דבערכאות בממון לא חששו לפסול דרבנן וכ"ש שטרות של מכר דלא חששו לפסול דאורייתא כנ"ל כיון דגוף הקנין מהני מכח ע"מ רק ת"ק לא ס"ל ע"מ כרתי או דמיירי בלי ע"מ] לפי פ"י רש"י הנ"ל דמדקאמר ירד ר"ש ש"מ ת"ק לא, לכך כלל גם מתנה בהדי ג"נ כיון דבחתומות הללו חספא בעלמא הוא, אבל לר"א דמיירי בע"מ ממילא מתנה לא נפסלה רק בהדיוט והיינו גיטי ממון כגון מתנה וכל שטר קנין, וזה ברור: שם תניא עד סוף הסוגיא שמא בשמא מחליף.

לפי פרש"י ותוס' בזה מבואר דלא כדעת הש"ג דבערכאות אין צריך ע"מ לפנינו כלל דא"כ תיקשי כמו דגזרינן בהדיוט בממון שמא יבוא להכשיר בלי עידי מסירה כמו בערכאות, כמו כן יש לגזור בגיטין שמא יבוא להכשיר בלי ע"מ לפנינו כמו בערכאות, וע"כ דבגיטין לעולם אין הכשר רק בע"מ לפנינו דוקא: אמנם פירש"י דחוק מאוד וכן בתוספתא מבואר להדיא דרשב"ג להקל בא ולא להחמיר ע"ש, וזהו דלא כפירש"י וכבר נאמרו פירושים רבים בסוגי' זו, ולדעתי הכוונה בפשיטות כפי דעת הש"ג הנ"ל דהכל בלי עידי מסירה מיירי ומ"מ מכשירין כ"ע בערכאות, דכיון דידיעין דהכל נעשה באמת בלי שום שקר וזיוף כלל, ממילא אנו דנין דהכל נעשה כדין כמו כל שטר החתום בישראלים, ובמקום שצריך ע"מ דוקא דנין דהי' ע"מ ישראל, אבל עכשיו מכשירין בלי ע"מ כלל בין שטרות בין גיטי נשים וש"ע, והיינו דקאמר לא נחלקו רק בהדיוט דר"ע מכשיר דסובר אפילו הדיוטות המוחזקין שאינן חשודין הוי כערכאות וכמו שרצה רבינא להכשיר לקמן בכנופיא דארמאי ולא הניחו אותו דערכאות תנן והיינו כרבנן דפליגי הכא אר"ע דדוקא ערכאות אבל הדיוטות חיישינן לשיקרא ולא מהני מה שמוחזקין שאינן חשודין חוץ מגיטי נשים וש"ע לא פליגי כלל ואפי' ר"ע פוסל בהו בהדיוט דכיון דחמירי ויש בהם לתא דעריות לכ"ע בלי ערכאות חששו לשיקרא ורשב"ג מיקל אפי' בגיטי נשים רק מצריך מקום שאין ישראל חותמין דאי לא"ה חיישינן שיסמכו עליהם בלי ע"מ כלל ושמא יטעו וימסרו לפנייהם ולא סגי לי' בשמות מובהקין דגזר מובהקין אטו שאינן מובהקין דשמא בשמא מחליף לכך בעינן דוקא מקום שאין ישראל חותמין ואז בכל גוונא כשר אפילו אינן מובהקין דודאי לא נסמוך עליהם דהא ידעינן דלאו ישראל נינהו דישאל לא חתימי כלל, ופריך לגזור אטו מקום שחותמין כמו דגזר מובהקין, דאי מובהקין לא גזר לא ה"ל לומר דוקא מקום שאין ישראל חותמין רק אפילו חותמין כשר מובהקין, ומשני אתרא אתרא לא מיחלף ואתי שפיר הכל ואין צורך לומר דגזר גזירה לגזירה, ועמ"ש בתוס': בפירש"י אבל שמות שאינן מובהקין וכו' של מכר דלא קפדי אארועי נפשייהו וכו'.

נתכווין בזה לפרש דכמו דת"ק מחלק בין ערכאות להדיוט דהנך לא מרעי נפשייהו והנך לא קפדי כמו כן מחלק ר"ש בערכאות בגיטי נשים וש"ע בין שמות מובהקין לאינן מובהקין וכמו דלת"ק פסול בהדיוט כמו כן לר"ש באינן מובהקין אפילו ערכאות בגיטי נשים וש"ע, אבל לא נתכווין לומר דרק בלי ע"מ פסול בהדיוט דודאי מזויף מתוכו פסול לר"א אפילו בשטרות רק אי הוו קפדי כמו ערכאות הוי כשרין אפילו בלי עידי מסירה רק משום דלא קפדי ממילא פסולין אפילו בעידי מסירה משום מזויף מתוכו, אבל אי קפדי הי' ראוי לסמוך עליהן כמו ערכאות.

אבל לא ידעתי מה צורך לכל זה הא פשיטא דבגט גופא עיקר מזויף מתוכו בהדיוט האי דחיישינן לשיקרא רק אפילו בערכאות פסלו מזויף מתוכו כמו בהדיוט משום טעות כמ"ש לעיל בגמרא: בתוס' בד"ה הורמין וכו' אבל הורמיו לשבח וכו' אין ראי' זו מוכרחת דאף אי הוי הורמיו ג"כ שם פרסי שייך להתשיל על בני אדם גדולים בחשיבות ויכול להיות שזה הדיין הי' חשוב גדול ומפורסם בחשיבות, והמשיל פלגא דלעיל להורמיו שהוא חשיבות גדול ופלגא דלמטה לאדם שפל, ואין הפרש שיהי' פרסי או ישראל רק שיהא אדם גדול בחשיבות: בד"ה ליפלוג וליתני וי"ל וכו'".

דבריהם צ"ע דאי ס"ד דגזרינן כ"ה פשיטא דטפי יש לגזור ערכאות דגט אטו שטרות שלא יבואו להכשיר בלי ע"מ כמו שטרות, ועמ"ש לעויל דבלא"ה לק"מ: בד"ה נעשה, פ"י בשאר שטרות. דבריהם צ"ע דתלי תניא בדלא תניא דטפי איכא למיפסל ערכאות דגט באינן מובהקין ממה שנפסל הדיוט בע"מ וש"מ בממון ומאיזה צד פשיטא להו הך גזירה עד שיאמר נעשה כמי שנעשה בהדיוט ועמ"ש בש"ס לפרש בפשיטות ולק"מ: בד"ה לא נחלקו.

גם בזה דבריהם צ"ע דמשמע להדיא דרשב"ג להקל בא וכן מבואר בתוספתא להדיא, ועוד דמעיקרא קתני אפילו גיטי נשים ש"מ דבהא יש לפסול טפי ועוד היאך שייך להקשות לרשב"ג כיון דגזר חדא גזירה שיגזור גזירה לגזירה, וכבר כתבתי בש"ס לפרש בפשיטות ע"ש: בגמרא רבינא סבר לאכשורי בכנופיא דארמאי פירש"י בשאר שטרות אבל בגט אפילו אי חשיב כערכאות אין להכשיר ואף דרש"י פ"י לעיל דדוקא ר"ש ירד לשיטת ר"א אבל ת"ק לא ס"ל כר"א אם כן אנן דקי"ל כר"א ראוי לפסוק כר"ש דאפילו בגט מהני ערכאות, ושפיר יש לפרש דהי' רוצה להכשיר גט אשה מ"מ כיון דאפילו לר"ש לא מהני רק בשמות מובהקין ועידי מסירה ובהכי אפילו הדיוט כשר בגט אשה כפי פירש"י בברייתא דר"א בר' יוסי דחכמים פוסלין בהדיוט חוץ גיטי נשים דלכ"ע כשר אפילו בהדיוט בעידי מסירה וש"מ, רק שטרות ס"ל לחכמים דבהדיוט פסול שלא יבואו להכשיר בלי עידי מסירה כמו ערכאות משא"כ גט לעולם בעי עידי מסירה אפילו בערכאות לכך הוצרך לפרש שאר שטרות, אמנם לפי מה שכתבתי לעיל לדעת הש"ג לפרש בהיפך דהדיוט בגיטי נשים לכ"ע פסול רק בשטרות נחלקו ורק רשב"ג מכשיר בגיטי נשים גם כן כפשטא דברייתא, אם כן יש לפרש בפשיטות דברי רבינא בגט אשה: שם האי שטרא פרסאה דמסרי ניהלי' באפי סהדי ישראל מגבינן בי' מבני חרי.

יש לדקדק הנך סהדי ישראל ה"ד אי דידיעי וראו שהלוה לו המעות אם כן פשיטא דגובה מבנ"ח, גם מאי מקשה והא בעינן שטר שאינו יכול לזייף, מה בכך מ"מ בנ"ח ודאי גבי כל שיש עדים שלוה, ואפילו למ"ד דלא הכשיר ר"א בשאר שטרות רק בגיטין היינו לענין משועבדים דגזירת הכתוב שאינו שטר דבעינן למען יעמדו ימים רבים אבל בנ"ח פשיטא דגבי, ואי לא ראו העדים ההלוואה רק מתורת הודאה מתחייב דמודה שהוא חייב לו, גם כן פשיטא דבלי שטר כלל גובה מבנ"ח (ודוחק לומר דלענין טענת פרעתי קאמר ועוד כיון דמשעבדי לא גבי בודאי נאמן פרעתי), ונראה לי דהכא מיירי שהוא מחויב עצמו עכשיו בשטר זה וכפי שיטת ר"ת בכתובות ריש פרק הנושא דאינו מחויב רק כשמוסר כתב ידו או שטר גמור חתום בעדים ומוסרו לפני עדים או מתחייב ומשתעבד

בשטר זה, והיינו דקמ"ש"ל הכא דאפילו בשטר פרסי מתחייב בעידי מסירה ישראל, והשתא פריך שפיר והא בעינן שטר שאינו יכול לזייף, דכיון דאינו שטר כשר לא מהני להתחייב בו אפילו בעידי מסירה ישראל כיון שלא לזה עכשיו לפניהם כלל ובשטר פסול אינו מתחייב, ועמ"ש בפירש"י: שם והא לא ידעי.

נראה דמקשה הכי דס"ד דע"כ שיש איזה חסרון בשטר זה דלא גבי ממשעבדי, ולכך כדמשני דהכל כהוגן מקשה ממשעבדי נמי ולכך לא מקשה הכי אמתניתין דבמתניתין דלא קתני דגבי ממשעבדי ידע דיש לומר דהכל ה"ל כדין: שם והא בעינן צריך שיחזור. הר"ן נסתפק אי בגט צריך שיחזור גם כן ע"ש שהאריך, וכבר כתבתי בפסקי ה"ג שלי שיש לתמוה על הפוסקים בזה דלא שייך הך דינא רק בשטר, שאין נוסח כל השטרות שוים, ואין למדין משיטה אחרונה שמא ה"ל חלק והוא כתבו והעדים לא חתמו על זה כלל, אבל בגט שכל נוסח הגט שוה בכל גיטין ובשיטה אחרונה כתוב ודין די יהוי ליכי מנאי וכו' ובלא זה לא הוי גט כלל, אם כן מה יש לחוש אם כתוב בשיטה אחרונה דהא בהכרח הוא לא כתבו בעצמו או האשה דע"כ ה"ל כתוב לפני העדים דאל"כ על מה חתמו הא בלא זה אינו גט כלל ודוק: בפירש"י בד"ה שטרי פרסאה שעשאוהו בלשון פרסי וחתמו פרסים הדיוטות עליו.

אף דמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול ואפילו בשטרי ממון כדמוכח פרק זה בורר גבי מתנתא דחתימי עלה תרי גיסי מ"מ היינו דוקא לענין משעבדי אבל לבנ"ח לא איכפת לן מזויף מתוכו, והא דפריך לקמן אי הכי משעבדי נמי לימא משום מזויף מתוכו משום דמשמע לי' מילתא דרבא בכל גווני לבנ"ח אפילו בשמות שאינן מובהקין גבי ומשועבדים אפי' מובהקין לא גבי לכך הוצרך לומר דלית לי' קלא, אך אי נימא דבשטרות אפי' עידי מסירה ושמות מובהקין לא מהני דגזרינן אטו ערכאות שמא יבואו להכשיר בלי ע"מ אליבא דחכמים דפליגי על ר"ע בברייתא לפי פירש"י ותוס' בברייתא דר"א בר"י, א"כ הכא ע"כ בערכאות מיירי דאל"כ בלא"ה לא גבי משעבדי רק שיש לומר בכל גוונא מיירי בין בהדיוטות בין בערכאות ובנ"ח גבי בכל גווני ומשועבדים לא גבי בכל גווני כנ"ל ועיין ברא"ש: בתוס' בד"ה רשב"ג אומר משמע הכא.

הנה לפי פירש"י ותוס' בהך ברייתא, יש לומר דהכוונה להכשיר הגט ליתנו בע"מ ישראל ורשב"ג לפי טעמו דע"כ כרתי ממילא מכשירין להחתים בו עכשיו ע"כ ישראל רק במקום שישראל חותמין הוי מזויף מתוכו שמא יבואו להכשיר בלי ע"כ ישראל רק על פי ע"כ העו"ג: אמנם לפי מה שפירשתי הברייתא לעיל יש לי לפרשה בפשיטות טפי, דודאי מה דמכשירין גיטי נשים בערכאות כמו שאר שטרות אף דשאר שטרות אפילו כתיבתן וחתמתן שלא בישראל וגיטי נשים דוקא בכתבו ישראל משום דכל שנעשה בערכאות כך דנין דודאי נעשה הכל כדין, דגיטי נשים דמילתא דאיסורא ודאי לא יעשו רק על ידי ב"ד ישראל, דלא מרעי נפשיהו להוציא מתחת ידם דבר שאינו ואינהו לא בקיאי בדיני גיטין לא יעשו רק על פי ישראל הבקי וסמכינן דודאיסופר ישראל כתבו, ובהדיוט נחלקו דבממון ס"ל לר"ע דאפילו הדיוט דידעינן דלא מרעי נפשיהו כגון כנופיא דארמאי גם כן כשר ורבנן פליגי, ובגיטי נשים לכולי עלמא לא סמכינן בהדיוט דנעשה כדין רק חיישינן דכתבוהו גם כן ההדיוט ורשב"ג דסבירא לי'

עידי חתימה כרתי ולא איכפת לי' בכתיבה ממילא מכשיר אפילו בהדיוט על ידי שיחתמו בו עכשיו ישראלים דאז אפילו לא כתבו ישראל כשר דעידי חתימה כרתי, רק במקום שישראל חותמין אין מכשירין שמא יסמכו על החתומים ולא בני כריתא ניהו כנ"ל: בד"ה והא בעינן, לר"א פריך.

דבריהם דחוקין, חדא דהוי לי' לומר הניחא לר"י, ועוד דלא שייך לפסול משום למען יעמדו רק למשעבדי אבל לא לבנ"ח, ולפי מה שפירשתי בש"ס אתי שפיר, דכל שהשטר בעצמותו פסול לא נתחייב ולא נשתעבד בו בדבר שאינו חייב דבהכי מיירי רבא, כמו שביארנו: בד"ה בדאפיצן משמע כו' וא"ת כו'.

לכאורה תמוה דבפשיטות הוי להו להקשות מהך דקיימא לן דדיפתרא פסול בכולהו והיינו לא עפיץ והיאך כותבין על קלף שלנו ומה ענין קושיא זו להך דהכא, ועוד דמשמע מדבריהם בתירוצם דזה פשיטא להו דקלפים שלנו אינו יכול לזייף אם כן קשיא בפשיטות דהכא משני בדאפיצן אבל לא אפיצן יכול לזייף והרי קלפים שלנו לא אפיצן ואינו יכול לזייף וצריך לומר דודאי מהך דדיפתרא דלקמן דקאמר דמליח וקמיח ולא עפיץ ומפורש במשנה דיכול לזייף היינו שלא נעשה בו שום מעשה אחר לסלק הזיוף רק מליח וקמיח, אבל כל שנעשה בו פעולה אחרת גם כן מהני שלא יוכל לזייף רק דנקט ולא עפיץ דעפיץ גם כן מסלק הזיוף וה"ה דבר אחר, והשתא אין קושיא מקלפים שלנו דנעשה בהם פעולה אחרת המסלקת זיוף, והיינו שדקדקו מהך דהכא דמשני בדאפיצן משמע דליכא דבר אחר המסלקת הזיוף רק אפיץ דאל"כ מאי דוחקי' לאוקמא באפיץ דהוא היפך סתם קלפי פרסים שאינן מעובדים באפיצן כמו שפירש"י, וע"כ דליכא פעולה אחרת רק אפיץ, ושפיר קשיא להו היאך כותבין על קלפים שלנו, והא לא הוי מצי להקשות דהא חזינן דאינו יכול לזייף אף שאינו עפיץ, דזה אינו הכרח שאי אפשר לזייף בשום פנים שמא אף דאנו אין יכולים לזייף שמא יש לפעול בו איזה פעולה עד שיוכל לזייף מה שלא נודע לנו אבל באפיץ אי אפשר לזייף בשום פנים, רק הא קשיא להו היאך כותבין כיון דמוכח מהכא דאפיץ דוקא פועל שלא יוכל לזייף ולא דבר אחר, ואהא תירצו דעיבוד סיד שלנו הוי כאפיץ שלהם ובימיהם לא ה' עיבוד סיד, וראיה דהא חזינן שאינו יכול לזייף, ועד שנאמר שיש במציאות לזייף מה שלא נודע לנו, יותר נכון לומר דעיבוד סיד פועל שלא יוכל לזייף כמו אפיץ ואז לא ה' העיבוד הזה ודוק: ע"ב בגמרא עדים החתומים וכו' ושמותיהם כשמות פרסים מהו.

כבר פירשו פירושים רבים בסוגיא זו, ואומר אני מה שנראה לע"ד, דיש לדקדק דהך איתבי' כפי הנראה רק על מה שהחמיר ר"י בשאר שמות, ור"י לא זכר העיקר כלל רק מה שהכשיר בלוקס ולוס ואי ר"י קאמר לה מה שאינו נראה כלל למה לי' להזכיר מה שבא לידו, כך הוי לי' לומר לוקס ולוס כשר ושאר שמות לא, גם מה ס"ד להקשות מה דמפורש בברייתא הטעם דלפי טעם זה לק"מ, וכבר הרגישו התוס' בזה: לכן נראה לי לפרש דמספקא לי' לר"ל אי כיון דלא שכיח כלל שיחתמו על גט רק ישראל, לעולם כל שלא נודע לנו מי הם דנין דהם ישראל, ותליא בהא דאי נימא דאי בא גט לפנינו בעדים שידוע לנו שהם פרסים אי מכשירין בעידי מסירה ישראל, ע"כ משום דלא חיישינן דיסמכו עליהם דאפילו לא יוודע לנו שהם פרסיים לא נסמוך עליהם כי מן הסתם נחוש

כיון שמשונין בשמותם, א"כ מוכח דכל שאינן ידועים חיישינן גם כן, ואי נימא דכל שידוע לנו אין מכשירין אפילו בע"מ ישראל ע"כ משום דחיישינן דיסמכו עליהם כשלא יודע לנו שלא חתמו ישראל והיינו דמן הסתם לא נחוש, דלא שכיח שיחתמו גט שלא בישראל והא בהא תליא, ועל זה השיב לו ר"י שלא בא לידו גט בעדים הידועים שהם פרסיים רק לוקס ולוס והכשיר, דבהא ודאי לא חיישינן שיסמכו עליהם דודאי אפילו מן הסתם יש לחוש להם, וקאמר הש"ס דדוקא הנך אבל שאר שמות לא ואהא מקשה ר"ל על מה דהשיב ר"י דלוקס ולוס אפילו אינן ידועים חיישינן להו מן הסתם והרי בברייתא לא מחלקה בין שמות לשמות כלל רק בכל גט אין לחוש אפילו בא בשמות פרסיים ואף דקתני טעמא שרוב ישראל מ"מ הוי לן לחלק בין שמות לשמות עכ"פ, וא"כ אפילו לוקס ולוס יש לפסול בנודע שהם פרסיים, ואהא משני דדוקא בח"ל שאין מקפידין בשמות ורובם שווין בשמותם ממילא אין מקפידין אפילו שמות כאלו ואין הפרש התם בין שם לשם, אבל בא"י נקראין רק בשמות ישראל ומיעוט אין נקראין, ממילא בשמות כאלו אין לחוש כלל כנ"ל: בפירש"י התם כדקתני טעמא וכו' כרבנן דמתניתין.

עיינן מהרש"א, והוא תמוה דלעיל לרשב"ג הקשו דלגזור ג"כ גזירה לגזירה כמו שפירשו התוס' והיאך אמר בפשיטות כאן לרבנן דלא גזרינן כ"ה ולרשב"ג מקשינן והוצרך לחלק בין שמא לאתרא, ודוחק לומר דהכא כאתרא באתרא הוא ולא מיחלף, וליישב קושייתו ה"ל לומר בפשיטות דדוקא לעיל בנודע שהם פרסיים יש לגזור אטו שאין מובהקין דודאי נסמוך עליהם שלא כדין, אבל כאן בלא נודע אפילו אינן מובהקין אין כאן בירור דנסמוך שלא כדין דשמא באמת ישראלים הם, אבל מה שיש לתמוה לפירש"י בלא"ה הא כר"ש נמי מצי סבר דבשמות שאינן מובהקין לא הכשיר ר"ש כלל וככ"ע הוא, ועוד דלעיל פירש"י דת"ק לא ס"ל כר"א כלל ור"י פסק בפ' המגרש כר"א והיאך יאמר כרבנן דמתניתין לכן נראה לי דודאי לר"ז דקאמר לעיל ירד ר"ש לשיטת ר"א אבל ת"ק לא ע"כ צ"ל משום דס"ל דר"ש לא הכשיר רק מובהקין הלכך ת"ק דפוסל לית לי דר"א כלל כמ"ש לעיל, אבל ר"י ור"ל דהכא דחזינן דהכשירו מובהקין א"כ אי ס"ד דמפרשי פלוגתייהו דר"ש ות"ק כר' זירא א"כ מאי מבעי' להו והא מפורש במשנה דר"ש מכשיר אפי' ידעינן שאינם ישראל ואפילו בהדיוט מכשיר בגט כמבואר בברייתא דלעיל ומה זה שהשיב ר"י לא בא לדינו רק לוקס ולוס הא זה נשמע ממתניתין בהכרח דהנך כשרים בודאי לר"ש וע"כ דאינהו לא מפרשי פלוגתייהו כר' זירא רק דר"ש מכשיר דלית לי מזויף מתוכו לפסולא כלל ות"ק פוסל משום מזויף מתוכו וכ"ע כר"א והיינו דמבעי' להו לת"ק בלא ידעינן, אי דנין שהם ישראל או לא ומחלקו בין לוקס ולוס לשאר שמות ובלוקס ולוס אפילו לת"ק לא חיישינן ובשאר שמות לת"ק חיישינן אפילו לא נודע, ופסולין אפילו בע"מ, וזה ברור לפע"ד: בתוס' בד"ה עדים פי' מי אמרינן וכו' או בע"מ לר"א עמהרש"א מה שנתקשה בדברי התו' הללו, ולפעד"נ פשוט לפי שיש להסתפק כאן בבעי' דר"ל אי לא נסתפק להחמיר לחוש שהן פרסיים רק בחשש דאורייתא כגון לר"מ דלא כרתי כלל וכמו כן לר"א אי ליכא ע"מ לפנינו הוי חשש דאורייתא שמא פרסיים הן וממילא אין להם חזקה דנמסר לפני ע"מ, ודוקא גט כשר סומכין דנמסר כדין ולא גט בשמות כאלו שאין לסמוך עליו כלל והוי כמי שתאמר נתגרשתי בלי גט בידה כלל, אבל

לר"א היכי דע"מ לפנינו דאין כאן רק חשש דרבנן אין לחוש בדרבנן, כיון דאפילו יהא כן כשר מדאורייתא, וכמו כן יש מקום לומר להיפך דע"כ לא נסתפק ר"ל לסמוך להקל רק היכי דאיכא ע"מ לפנינו דלא הוי רק דבר דרבנן אבל בליכא ע"מ לפנינו וכן לר"מ דהוי חשש דאורייתא אין כאן ספק דודאי יש לחוש, ושני הפירושים הללו באו התוס' לשלול רק דספיקו דר"ל הן להקל הן להחמיר הי' בכל גווני להקל אפילו בחשש דאורייתא כגון לר"מ ולר"א אפילו אין ע"מ לפנינו ולהיפך להחמיר אפילו בדרבנן כגון לר"א בדאיכא ע"מ לפנינו גם כן מספקא לי' להחמיר לפסול הגט, וזה שכתבו בצד ההיתר בין לר"מ דהוי חשש דאורייתא או לר"א בע"מ והיינו אפילו אינם לפנינו דהוי חשש דאורייתא כמו לר"מ מ"מ יש להקל, וצד השני להחמיר אפילו ישנם לפנינו לר"א יש להחמיר, ויצא להם לפרש כן, דליכא למימר דבדרבנן ליכא ספיקא דאין לחוש שהם פרסים, דא"כ ר"י דהכשיר בלוקס ולוס והיינו בע"מ לפנינו א"כ אפילו שמות אחרים כשר, ועוד דמייתי מברייתא והרי נותן לה לפנינו בע"מ, וע"כ דאפילו בדרבנן חשש להחמיר וכמו כן אין סברא לומר בדאורייתא לא נסתפק כלל להקל דלא הי' לו לומר בפשיטות מהו כיון דעכ"פ בהא נשתנה דין גט זה משאר גט להצריך ע"מ לפנינו והוי לי' לומר מהו להכשיר בע"מ לפנינו, וע"כ דבכל גווני נסתפק, וזה ברור: במשנה אם רצה לחזור בשניהם יחזור.

והיינו דס"ל לר"מ חוב הוא לעבד שיוצא לחירות וקשיא לי דהא ר"מ ג"כ ס"ל דשוין למוליך ולמביא דהא לר"מ שווין בארבעה א"כ מאי עיגון שייך בעבד כיון דחשיב חוב מה שהוא משתחרר, ובשלמא באשה חשוב עיגון דאסורה לינשא, אבל עבד הרי מותר בשפחה כמקדם, ומה שתירצו התוס' דהוי עיגון מה שאינו מתחייב במצות ומה שאסור בבת חורין לא שייך לר"מ כיון דחשיב השחרור חוב לעבד אף שמתחייב במצות והותר בבת חורין ולפי מה שכתבתי לעיל ניהא דבעבד יש לומר דאין צורך לעיגון רק מדינא ע"א נאמן דהיתר עבד בבת חורין ולחייבו במצות לא חשיב דבר שבערוה כלל ואנן תרתי דוקא בעינן דבר שבערוה ואיתחזק איסורא כמש"ל ריש פרקין או כמו שכתבתי לעיל דכיון דיכול ליתן לו בע"כ חיישינן דיתן לו השליח בע"כ, ואי לא יתקנו בפ"נ ובפ"ג יאסר בשפחה וב"ח, ועוד אפשר לומר דבאמת לא תקנו בפ"נ רק כשהעבד רוצה לקבל הגט כדי שיתחייב במצות ויהא מותר בבת חורין ואז הוי עיגון אבל בסתם עבד אמרינן דחוב הוא לו, וצ"ע בזה: שם שאם ירצה שלא לזון עבדו וכו'.

יש לדקדק לפי דעת התוס' בשם ר"י לקמן פרק הזורק דע"ח ע"א דבכל גט צריך דעת האשה שתדע שהיא מתגרשת דאל"כ מקרי משלחה וחוזרת ומבואר התם להדיא דמידעה ואילך הוא דהוי גט ע"ש, והשתא הכא ממילא למה יועיל מה שנתן לו הגט שלא יוכל לחזור הא אכתי אינה מגורשת כיון דמשלחה וחוזרת היא שהרי אינה יודעת כלל אם קיבל שליח גט עבודה ובשלמא בשליח קבלה דעלמא יש לומר כל ששלחה שליח לקבל הגט מבעלה ונאסרת תיכף בתרומה שמא קיבל הגט.

מקרי אינה חוזרת שהרי יודעת היא כל רגע שעומדת להתגרש ע"י שלוחה, אבל כאן שהיא אינה יודעת כלל פשיטא דחשובה משלחה וחוזרת עד שיוודע לה שנתגרשה א"כ

למה לא יוכל לחזור בו קודם ולמה לי טעמא דהוי חוב, ובשלמא בעבד יש לומר דלא בעינן דעתו כלל שהרי יכול למכרו בלי דעתו כלל.

אבל באשה בודאי בעינן דעתה שתדע שהיא מגורשת, ומזה היה נראה לכאורה ראייה לשיטת הרי"ף דהחזרה וגירושין הם שני ענינים ואף דאכתי אינה מגורשת עד שתדע שנתגרשה, אבל לחזור אינו יכול תיכף כשמסרו לשליח. ובזה היה נראה לי לפרש לשון הירושלמי שהביאו התוס' והיינו דקשיא להו למה בעבד אין משגיחין מה שלפי דעתו הוי חוב רק על מה שלפי דעתנו הוי זכות ובאשה להיפך אף דלפי דעתנו זכות דהא הוי כופין להוציא מ הואיל וטב למיתב טן דו מיקרי חוב, ומחלק דעבד שאני דאין אנו צריכין לדעתו בשחרור שהרי יכול הוא למכרו בלי דעתו כמו כן יכול לשחררו בלי דעתו, אבל אשה אי אפשר שתתגרש רק שתדע שנתגרשה דאל"כ הוי משלחה וחוזרת לכך כיון דבעינן דעתה עכ"פ שתדע שנתגרשה לכך כל שלפי דעתה הוי חוב לא מהני, משא"כ עבד אין משגיחין כלל על דעתו כיון דלא בעינן לדעתו כלל בשחרור, ועוד דאשה כיון דבעינן דעתה כל דהוי חוב אפילו יודע לה שניתן עבורה גט אינה חושבת שהיא מגורשת כיון דלפי דעתה חוב הוא לה ואנן בעינן נתינה לגירושין שכל שיתוודע לאשה הנתינה תדע שהיא מגורשת, משא"כ עבד דלא בעינן דעתו שידע שהוא משוחרר כמו דלא בעינן דעתו שידע שנמכר.

ומ"מ בעיקר דברי הירושלמי אבאר בתוס' בס"ד, ולקמן פרק הזורק הקשיתי על דברי ר"י הללו והעליתי שנראה לי עיקר כדברי הפוסקים החולקים עליו שם רק כל שהודיע לעדים אף שלא נודע לאשה סגי בכך, עיי"ש: שם ושלא לזון את אשתו רשאי יש לדקדק בשלמא בעבד הוצרך להאי טעמא דלא נימא חוב הוא מכח מזונות, אבל באשה כיון דגירושין עצמם חוב הם לאשה מה צורך לטעם המזונות, וצ"ל דמתניתין קמש"ל באותן שהיו כופין להוציא כגון מוכה שחין דמצד הגירושין בעצמותן זכות הוא לאשה כמו לעבד רק משום מזונות הוי חוב וזה ברור, ועמ"ש בתוס' בד"ה בגיטי נשים: בתוס' בד"ה בגיטי נשים בירושלמי בעי וכו'.

עיינן מהרש"א, ודבריו דחוקין דלפי דבריו בטל הטעם דזכות וחובה לגמרי אבל לדעת דברי הירושלמי יתפרשו בפשיטות, דודאי בלא"ה יש להבין דהא תנא דמתניתין ע"כ בכה"ג הוצרך לטעם דמזונות דאי בסתם גט פשיטא דבלאו הכי הוי חוב דקשין גירושין, רק דקושית הירושלמי כך דודאי אפילו בעבדו של קצין אין השחרור חוב בעצמותו דמה שנכנס בחיוב מצות ומותר בבת חורין ודאי הוי זכות אפי' בעבדו של קצין, רק מצד גריעותא דעבד לפי דעתו המוטעה הוי חוב דעבדא בהפקירא ניחא לי, וכמו כן מוכה שחין כיון דהיו כופין להוציא בודאי הוי זכות אפילו מפסדא מזונות, רק לפי דעתה המוטעה של אשה דטב למיתב טן דו מכח חסרון מזונות הוי אצלה חוב, וזה ששאלו בירושלמי מ"ש דבעבד אזלינן בתר דעתנו ואין משגיחין בדעת העבד כלל, ומ"ש באשה משגיחין על דעת האשה ולא על דעתנו, ואהא קאמר דדעתו של עבד בטלה בזה, שהוא עצמו קנוי לאדון ויכול למכרו לאחר בלתי ידיעתו, לכך אין משגיחין בענין זה בדעת העבד כלל, משא"כ אשה כיון שאין במציאות לחוב לה ע"כ בלי ידיעתה, לכך משגיחין על דעתה של אשה, וכל דלפי דעתה הוי חוב אף שבאמת זכות הוא, אין חבין לה בלתי

ידיעתה, והיינו דאמרינן ג"כ בש"ס לקמן דאי בעי שקיל ארבעה זוזי מישראל ופסיל לי' הלכך כיון שבידו לחוב לעבד בדבר הזה ע"כ שלא בידיעתו שוב אין משגיחין על דעתו המוטעה רק מה שהוא זכות לדעתנו הוי זכות, משא"כ אשה, ור"מ ס"ל דהכל בדעת העבד תלוי כמו באשה, ובהכי ניחא הא דמסיק עבדא בהפקירא ניחא לי' וקשה הא קי"ל הכי בעלמא והכא משמע דרבנן פליגי, ולהנ"ל ניחא דרבנן נמי מודו בהא רק דס"ל דאין משגיחין על דעתו של עבד בדבר שהוא מוטעה בו כיון שגופו קנוי לרבו ויכול למכרו לאחר ולפסלו מן התרומה לכך בטלה דעתו של עבד המוטעה והכל תלוי בדעת רבו כי מה שהוא באמת זכות יכול לעשות שליח לזכות עבור העבד ע"כ כנ"ל: בגמרא ש"מ מדרבנן התופס לב"ח קנה וכו' ואפי' במקום שחב לאחרים.

באמת שסוגיא זו לכאורה תמוה מאד דמלבד קושית התוס' לא הבנתי כלל מאי ענין הך דהכא לתופס דהא ברצונו נתנו האדון לידו וכה"ג בב"ח בודאי קנה, ואי דהנתינה לא היתה לזכות בו רק למסרו לעבד א"כ פשיטא דאפי' עשה העבד והאשה שליח קבלה מפורש והאיש או האדון נתנו להולכה דאינה מגורשת ולא משוחרר עד שיגיע לידו, גם לא הבנתי הך חב לאחרים דהכא לא דמי לדעלמא דבעלמא הוי חב לב"ח אחרים והכא חב לאדון התופס ממנו והוי כמו בעלמא תופס לב"ח סתם, מיהו בהא הי' נראה לומר דהשליח הוא עצמו חייב לעבד למסור לו השחרור והוא תופס מעצמו לזכות עבור העבד כאלו מסר לידו כמו אחר שהי' תופס ממנו, ומיושב קושית התוס' ג"כ והשתא הוי שפיר חב לאחרים היינו לאדון, אך הא ודאי קשיא אי האדון נתרצה בזה אין זה חוב ואי לא נתרצה היאך יוכל לזכות בע"כ של אדון, ודברי התוס' בענין זה דחוקין מאד כמו שיתבאר בתוס': אבל לדעתי ברור דכל מה שאמרו בזה בענין תופס לב"ח וחב לאחרים, לא היתה הכוונה דהכא הוי תופס לב"ח וחב לאחרים דהא ודאי ליתא כנ"ל רק הכוונה דכל הטעם דלא מהני תופס לב"ח אף דזכין לאדם שלא בפניו היינו משום דלא אמרינן דזכי' הוי כמי שעשאו שליח בפירוש, דהא לא ידע הב"ח מזה כלום רק הכוונה דהתופס יכול לעשות את עצמו שליח עבור הבע"ח, וגבי חובה לא הוי מהני זה, דאי הוי ידע אותו שהוא חייב לו היה מוחה, אבל במידי דזכות כיון שאי הי' יודע הי' מתרצה בשליחות זה יכול אחר למנותו שליח או השליח בעצמו יכול למנות עצמו לשליח, ומ"ד תופס לב"ח לא קנה היינו לפי שאין התופס יכול לעשות עצמו שליח בדבר שאין לו שייכות בו ודוקא אם אותו שהחפץ בידו והוא בעל דבר עליו ממנה אותו לשליח לזכות עבור אחר אז נעשה שליח כי בעל החפץ כמו שיכול ליתנו לשליח בעצמו כן יכול למנותו שליח עבור אחר (וכמו כן אם אותו הב"ח או העבד מינהו שליח בפירוש הוי שליח, למ"ד דמהני שליח בחב לאחרים הטעם דב"ח כיון שיכול לתפוס בעצמו הוי בעל דבר על החפץ ויכול למנות עליו שליח.

ולמ"ד דלא מהני שליח כיון שעושה אותו שליח לתפוס לא מהני, כי לא שייך בעל דבר על תפיסה כל שלא תפס, ולכך בעבד דהכא אי הי' עושה אותו שליח בפירוש אחר כך שיזכה עבורו הוי מהני לכ"ע לולא דלא חזרה שליחות לאדון, וכמו כן באשה כה"ג לא מהני מטעם לא חזרה כדמוכח לקמן פרק האומר, אבל השליחות מהני בזה כיון שהוא יכול לקבלו מעצמו מהשליח מהני שיעשה על קבלתו שליח כמו כל שליח קבלה, אבל שליח לתפוס לא מהני שאין בידו לתפוס בעצמו בע"כ ולא שייך על זה שליחות], אבל

שליח זה שאין הדבר שייך לו כלל אינו יכול להימנות מעצמו לשליח עבור אחר ולא מהני מה שהוא זכות רק שיועיל מינוי השליחות בלי דעתו של הבע"ח או העבד אבל לא שנאמר דהוי שליח בלי שום מינוי שליחות משום אדם, ומ"ד תופס לבע"ח קנה ס"ל דמהני מינוי שליחות מה שהשליח בעצמו ממנה עצמו לשליח לזכות עבור פלוני והיינו דדייק מהך דהכא כיון דס"ד דתנו לאו כזכו ומ"מ אינו חוזר בו שכבר זכה השליח ע"כ משום דשליח זה עושה עצמו שליח עבור העבד ומהני כמו אי היה העבד עצמו עושה אותו שליח והוי כמותו, א"כ ממילא מהני תופס לבע"ח ואפי' חב לאחרים כיון דנעשה בעצמו שליח הבע"ח ממש והוי כאלו הוא תפס, דאי לא נימא הכא היאך ישתחרר בכאן מי עשאו שליח שיהא כמות העבד הא רבו לא אמר זכו רק תנו, וע"כ דמעצמו נעשה שליח, והא פשיטא להו דלא אמרינן לפי שהוא זכות העבד עשאו שליח מה שלא ידע כלל מקבלתו, ואהא קאמר דהכא האדון עשאו שליח לזכות עבור העבד, וכיון דזכות הוא יכול האדון למנותו שליח קבלה עבור העבד.

אבל אותו הזוכה אינו נעשה מעצמו שליח בדבר שאין לו שייכות בו כגון בשחרור דהכא ותופס לב"ח רק במציאה כיון דיכול לזכות לנפשי איכא מ"ד דיכול לעשות עצמו שליח לזכות עבור חבירו, ומ"ד לא קנה ס"ל אפי' מציאה כל כמה שלא זכה בה לא שייך שיעשה עצמו שליח עבור חבירו כי אין שליח רק מה שנעשה שליח מבעל הדבר לא שיעשה עצמו שהוא אינו בעל דבר, וכל זה ברור לפע"ד, ולזה נתכוין הר"ן שכתב ליישב דברי התוס' והאחרונים ז"ל לא נתבררו להם דבריו כי לכאורה לא הועיל כלום לקושית התוס'.

ולפי הנ"ל ניחא שלא נתכוונו כאן רק להוכיח מכאן שהזוכה בעצמו יכול לעשות עצמו שליח אף שלא מינהו אותו שנותן לו זכות, ועמ"ש לקמן כי בזה נראין טפי דברי רש"י ז"ל דמהני עשיית שליח בחב לאחרים דבזה נעשה שליח מאותו שיכול לתפוס בעצמו, ועמ"ש בתוס' בד"ה ש"מ ובד"ה התופס: בתוס' בד"ה יתיב ר"ה אר"ת וכו'.

ולדעתי ברור דהך ר"ה דבעי מיני' שמואל אינו ר"ה סתם המוזכר בכל הש"ס, דזה דבעי מיני' שמואל הי' בימי רבי ור"ח או סמוך להם והוא ר"ה ריש גלותא, ור"ה המוזכר בכל הש"ס הוא חבירו של רב חסדא כדאמר בפ' זה בורר כגון בי דינא דר"ה ור"ח דקאמר מי קא מטרחנא לך ע"ש, וזה הי' אחר שמואל והוא ג"כ ר"ה דהכא: בד"ה ש"מ, תימא לר"י.

כבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי עיקר בפ"י הסוגיא, ודברי התוס' דחוקין מאד דנהי דהא לא קשיא דלמה לי באשה טעמא דחוב תיפוק לי' דאינו חייב כלום, דכבר הוכחתי בלא"ה דע"כ מתניתין באותן שהיו כופין להוציא, דאל"כ אין צריך לטעם מזונות וכן בירושלמי הגע עצמך שהיתה אשת מוכה שחין לכך הוצרך לטעם דחוב אבל גוף הדברים תמוהין דס"ס במה נפשך אי נתרצה האדון הרי אינו חב לו כלל, ואפילו חוזר בו עכשיו כבר נתרצה, ואי לא נתרצה מעולם פשיטא דלא מהני כאן בע"כ, ומה ענין תופס שידענו שתפס ולא נתרצה להך דהכא דלא ידעינן כלל שלא נתרצה: בד"ה התופס אפי' עשאו שליח וכו' ודלא כפירש"י וכו' ובאמת שדברי רש"י ז"ל תמוהין ולא עוד אלא שפי' פ"ק דמציעא דמהני שליח, והביא מהך דכתובות, והתם מפורש ברש"י ובש"ס דעשאו שליח,

אבל לפע"ד ליישב פירש"י בפשיטות דודאי הך תופס לב"ח במקום שחב לאחרים דעיקר תפיסתו שלא יקדמו אחר לתפוס א"כ כל שעשאו שליח לתפוס הוי כפירש שיתפוס עבורו בלבד דאי לאו הכי תפיסה זו למה לי הא בלא"ה שייך לכל הב"ח, אבל בהך דיימר בר חשו דמלבד בעלי חובות ה"י צריך לתפוס מהיורשין דאי ה"י ברשות יורשין מטלטלי לא משתעבדי, א"כ מה שעשאו שליח לתפוס כל שלא פירש בפירוש שיתפוס ויזכה עבורו בלבד לא נעשה שליח רק לתפוס מרשות יורשין והוא שתפסה וזכה עבורו לא נעשה על זה שליח ומהאי טעמא פירש"י שם שליח התופס מטלטלין דכמו דלא מהני התם מה שאמר זיל תפסה דליהוי כאלו עשאו שליח בפ"י לזכות עבורו רק לאפוקי מרשות יורשין, כמו כן השולח שליח לגבות חובו מחבירו והלך ותפס מטלטלין לא אמרינן דהוי כאלו נעשה שליח לתפוס, ולפירש"י אתי שפיר טפי הך סוגיא דהכא לפי מה שפירשנו דעיקר הטעם דלא קנה דאינו נעשה מעצמו שליח בדבר שאין לו בו שייכות כלל, משא"כ אי עשאו שליח, דמי ממש להך דהכא אי עשאו העבד שליח בודאי הוי מהני כמו כן בתופס לב"ח, ולפ"י התוס' צריך לחלק כמ"ש לעיל, ולפירש"י אתי שפיר בפשיטות דכל שנעשה שליח הן מאותו שמסר לו הדבר הן מאותו שקיבל עבורו מהני רק מעצמו אינו נעשה שליח כנ"ל: והשתא מיושב בפשיטות קושית התוס' מר"י דפ"ק דמציעא דהתם בעשאו שליח דהא קאמר משנתנו דקאמר תנה לי ולא זכה לי אבל הוא מיירי דקאמר זכה לי, ואדרבא מדלא קאמר ורחב"א אר"י רק אמר רחב"א משמע דלא פליגי כלל רק ר"נ ור"ח בלא עשאו שליח ורחב"א אמר ר"י מיירי בעשאו שליח, ויש לי עוד דרך אחר בפירש"י ואין לי להאריך כי הנ"ל נראה לי עיקר, דמשמע בהך סוגיא דכתובות דעיקר חב לאחרים מחמת ב"ח אחרים, וקשה הא בלא"ה הוי חב ליורשין כיון דאינהו יש להם זכות בה כמו ב"ח ואי זכי אינהו פטורי מלשלם א"כ הוי חב לדידהו, וע"כ משום דלתפוס מיוורשין עשאו שליח בפירוש רק לזכות לו בלבד לא עשאו שליח בפירוש לכך הוי חב לאחרים נגד ב"ח אחרים כנ"ל: בא"ד דמיגו דזכי לנפשי'.

יש לדקדק בהא דפריך רבא לר"נ מהך דמציעא פועל לר"י נמי תיקשי דהתם לא שייך מיגו דזכי לנפשי' דהא פשיטא דהפועל הגביה לעצמו דאי לבע"ה אפי' אמר לו עדור עמי נכש עמי זכה בע"ה, וע"כ דהגביה לעצמו ומ"מ לא זכה ולמה יזכה לבע"ה. הן אמת שיש לתמוה היאך מדמה לה רבא להך דר"נ, דאפי' תימא המגביה לחבירו קנה התם לא הגביה הפועל כלל לבע"ה והיאך יקנה וע"כ משום דידו כיד בע"ה, וצ"ל דהכוונה כך דודאי ס"ד דלא זכה בע"ה תיכף רק שיקח המציאה מהפועל ויזכה בה דהפועל לא קנאה רק דדייק דע"כ דהמגביה לחבירו קנה א"כ הגביה זו מלאכת בע"ה היתה שהרי יכול להגבי' אותה עבור בע"ה, אבל אי נימא דאינו יכול להגביה כלל לחבירו א"כ אין זו מלאכת בע"ה כלל ויזכה הפועל לעצמו וינכה שכר פעולה בזו השעה כמו בניכוש ועידור כמו שפירש"י שם ע"ש ואהא משני דידו כיד בע"ה וקנה מיד, אבל הנ"ל קשה וצ"ל או כיון דיכול לחזור בחצי היום חשיב מיגו דזכי לנפשי' או משום דאי נימא לא זכה בע"ה יכול לזכות לעצמו לכך גם לבע"ה יכול לזכות או אפשר דקושית רבא באמת אליבא דכ"ע דהתם מוכח דקנה אפי' תופס לבע"ח דלא שייך מיגו דזכי לנפשי': בד"ה כל האומר תנו וא"ת והא ר"י וכו'.

ולפע"ד יש לחלק בפשיטות דדוקא היכי שאין הקפידא על הנתינה דוקא כגון בשחרור וגט דעיקר הכוונה שישתחרר ולמה לו לעבד גוף הגט שחרור הלכך דנין תנו זכו אבל היכי דבאמת רוצה הוא בנתינה לידו כגון מתנה ומציאה כי לא על הזכות נתכוין רק שיהא שלו ויקח אותה לעצמו וכן מתנה שיקבלה חבירו הלכך ממילא דנין תנו כפשטא, משא"כ בשחרור וגט דאפילו יגיע ליד העבד אין לו בו רק מה שיזכה לפי שעה שישתחרר ואין הפרש אי יזכה בו הוא או חבירו הלכך דנין תנו זכו כי למה יתכוין לנתינה ודוק: בא"ד מה הוצרכו לתקן מעמד שלשתן דאמר בפרקין דהוי הלכתא בלא טעם תיפק ליה דתן כזכי.

לא נתבררו לי דבריהם מה ענין זה להך דהלכתא בלא טעם אפ"י יהא בו טעם נכון ס"ס מה צורך למעמד ג' כיון דבלא"ה קנה מכח תן כזכי) גם לשונם מגומגם מאד שפתחו בקושיא מה הוצרכו לתקן דהיינו למה להו לחדש קנין מעמד שלשתן ובאמת הקושיא הכא להיפך למה הוצרכו מעמד שלשתן דוקא הא בלי מע"ש קנה מכח תן כזכי, גם מה שהקשו אח"כ לאוקימתא דר' זביד מגומגם מאד שכתבו ומוקי לה רב זביד במעמד ג' ואמאי לא מפרש טעמא דמתניתין משום דתן כזכי והיאך שייך שיפרש הא לעולם הוי תן כזכי דהא כך אמר תנו והוי כזכי ולמה לי מעמד ג'.

לכן נראה לי דס"ל לתוס' דהיכי דקפיד ליתנו במעמד ג' בודאי לא אמרינן תן כזכי דאי ה"י כוונתו זכי הרי זכין שלא בפניו ומדהקפיד בפניו ש"מ שנתכוין שיתננה לו לידו רק קושית התוס' מה צורך לתקנת מעמ"ש, וליכא למימר דאינו תיקון כלל רק מדינא דהא קאמר לקמן דהוי הלכתא בלא טעם ואי שלא לטרוח אחר קנינים הא אי יאמר שלא בפניו יועיל מכח תן כזכי וכן ר' זביד למה לו לפרש במעמ"ש דאז אינו מועיל תן כזכי רק מכח מעמ"ש יפרש מתניתין בלי מעמ"ש ואז הוי תן כזכי.

איברא הא קשיא לכאורה אפ"י אי תן לאו כזכי תיפוק ליה דיכול לומר זכי כמו שהקשו התוס' לקמן, וצ"ל דס"ד השתא שנפרש מה שאמרו לקמן הלכתא בלא טעמא היינו שאין לנו טעם מה צורך ה"י להם לתקן מעמ"ש דיש לו עצה אחרת לומר זכי, רק לפי האמת שתירצו התוס' דזכי לא שייך בע"כ או כשישנו ביד אחרים א"כ ממילא הפ"י הלכתא בלא טעמא שאין טעם למה יועיל קנין זה כמו שפירשו לקמן ודוק: בא"ד דבמתנה לא הוי תן כזכי.

הקשה מהרש"א היאך חשיב לר"מ ד' הא איתא במתנה, ולק"מ דדוקא תן אינו כזכי אבל זכי מהני ועיקר קמש"ל דגט ושחרור שווין דהוי חוב ולא מהני מה שמזכה הוא אבל מתנה זכות הוא רק תן דמתנה לא הוי כזכי ובודאי איכא טובא דקאמר בפ"י שלא יזכה רק כשיגיע לידו, אבל אין זה ענין לגט ושחרור דלא מהני זיכוי שלו כלל דחוב הוא, ומהאי טעמא לא מקשה לעיל לרבנן דליחשיב חזרה כשלא מסר מיד ליד דהאי לאו מכח חוב הוא רק שלא רצה לזכות כלל ובהא טובא איכא בשטרות דיכול לחזור: דף י"ב ע"א בתוס' בד"ה ודילמא לא הוא דחוי בעלמא הוא ע"כ.

ולדעתי אין צריך לזה כלל דודאי לר"ח דמדמה לה להך דפאה אפ"י ממילא אפ"י היכי דשייך מיגו דזכי לנפשי לא קנה, אבל ר"פ יש לומר דס"ל כר"י דמחלק בין מציאה לבע"ח, הלכך רבנן דהכא דפליגי אר"א דאפ"י היכי דשייך דזכי לנפשיהלא קנה היינו

דוקא משום דכתיב לא תלקט לעני אבל בלא"ה כהך גוונא דיכול לזכות לנפשי' בעלמא קנה: בד"ה אלא דכתיב לא תלקט לעני וא"ת וכו'.

יש לתמוה לפי מה שכתבו התוס' פ"ק דמציעא דהיכי דאמרינן אין שליח עבירה בטל מעשה השליחות, א"כ הכא כיון דכתיב לא תלקט לעני ממילא לא מהני זכי' דהא הוא מטעם שליחות ואין שליח לדבר עבירה ובטל המעשה ולא קנה וצ"ל דהתם שאני דהשליחות אינה העבירה רק המעשה הוא העבירה אבל כאן אין כאן עבירה רק מה שהוא שליח, ואי אמרינן עביד מהני ממילא הוי שליח ודוק: אמנם נראה לפע"ד ליישב קו' התו' דטעמא דאביי התם דאי לא מהני למה הוי לקי ולא ס"ל משום דעבר אמירא דרחמנא, וזה לא שייך כאן דשפיר יש לומר דלא לקי רק כשעייכב לעצמו עבור עני ונתנם לו דאז ודאי זכה העני, אז הוי לקי.

אבל כל שלא מסרם לעני רק מניחם כך לא הוי לקי ולא זכה העני: בא"ד וא"ת ונילף מהכא. אי נימא דהך קרא דלעני ולגר גלי אף דבעלמא אי עביד מהני הכא לא מהני, א"כ אין ראי' מכאן דשאני הכא דהואיל ועבד איסורא דלא תלקט אבל היכי דלא עבד איסורא שפיר קנה: בגמרא שמעת מינה יכול הרב וכו'.

יש לדקדק הרבה, חדא היאך דייק מינה הא לפי הנראה עיקר כוונת המשנה להוציא מלב מי שיאמר דהוי חוב מכח הפסד מזונות, ועלה קאמר דבלא"ה יכול שלא לזונו אבל שיוגרע כחו יותר מאי הי' משוחרר מי שמעת מינה, ועוד דקאמר דכוותה גבי אשה וקשה ולדידך מי ניחא כיון דס"ל דבשביל שיכול לומר לה צאי הוי זכות לאשה, א"כ אפ"ת דטעמא דעבד משום דיכול לומר עשה ואיני זנך אבל באשה אינו יכול לומר כך אבל עכ"פ יהא זכות באשה ממה שיכול לומר צאי וכו' ורחוק לומר דהוי נחלקו באיזה סברא אי מה שיכול לומר לה צאי הוי זכות או לא, מה שלא הוזכר כלל בש"ס, ועוד קשה דקאמר הב"ע דאמר לי' צא מעשה ידיך, ואטו באוקימתא מוקמינן לה דהא משחררו עכשיו, רק דדנין זכות וחובה ממה שיכול לומר, וכך הוי לי' לומר לא לפי שיכול לומר צא וכו' ועוד קשה היאך קאמר דכוותה גבי אשה, הא אשה בעצמותה חוב הוא מה שמתגרשת, ומה בכך דקאמר לה צאי וכו' מ"מ נהי דמצד המזונות אינו חוב מכח הגירושין הוי חוב, גם קשה לס"ד דהכל בספק איזה זכות הוא לעבד כיון דמעשה ידיו מספיקין ואי דגוף השחרור זכות א"כ היאך ס"ד למידק דיכול לומר עשה ואיני זנך, ועוד קשה דקאמר עבד נמי דלא ספיק, וקשה מה בכך וכי בשביל זה נוכיח דיכול לומר עשה ואיני זנך כלל עכ"פ לא מוכח רק בלא ספיק אין צריך להשלים לו אבל לא שיוכל ליקח מעשה ידיו לגמרי ולא לזונו מי שמעת לי': לכן נראה לי בביאור הסוגיא כך דודאי אי אפשר לומר דעיקר החילוק בין אשה לעבד דשחרור בעצמותו זכות הוא לפי שהוא יכול לבא בקהל ישראל וגירושין בעצמותן חוב הן דא"כ נהי דאכתי איצטריך לטעמא דמזונות בעבד דאל"כ הוי חוב מכח הפסד מזונות, אבל למה צריך טעמא דמזונות באשה אפי' הי' באשה הדין כמו בעבד מ"מ הוי חוב מכח גוף הגירושין כמו שחוששין בעבד לחובה דמזונות אף דהוי זכות מכח השחרור ה"ה באשה להיפך דפשיטא דבעינן שיהא זכות מכל צד, וע"כ משום דתנא דמתניתין מילתא פסיקתא קתני כמו שאמרו בירושלמי הגע עצמך שהיתה אשת מוכה שחין דאין הגירושין חוב כלל וכן להיפך עבד מי לא

עסקינן בעבד האסור לבא בקהל בלא"ה או דניחא ליי בהפקירא הלכך פסיק ותני זכות וחובה במזונות דבעבד הוי זכות דמפסיד בעבדותו בעסק מזונות ובאשה הוי חובה דמפסדת בגירושין בעסק מזונות, והיינו דקאמר שמעת מינה דיכול הרב לומר לעבד עשה ואיני זנך דליכא למימר משום דיכול לומר לו צא מעשי ידיך למזונותיך ובהא ג"כ הוי זכות לעבד דהא מעשה ידיו העודפים על מזונותיו לרבו וכשהוא משוחרר הכל לעצמו, ואף דלעצמו אינו בטוח במזונותיו מ"מ גם אצל רבו אינו בטוח דמ"מ הגע עצמך שהיה עבדו של קצין כמו שאמרו בירושלמי ובהא אין העבד ירא שיאמר לו צא כיון שאדון יש לו פעולה רבה והעבד יש לו תמיד עבודה אצלו ולמה יאמר לו צא וכו' וע"כ לפי שיכול לומר עשה ואיני זנך א"כ שפיר הוי זכות לעבד שהוא משתחרר כי הרב יוכל לומר לו עשה ואיני זנך והיינו דמשני הב"ע דאמר ליי צא ואח"כ מסר לשליח שחרור א"כ אפ"י עבדו של קצין הוי זכות מכח מעשה ידיו העודפים על המזונות דכשהוא משוחרר הם שלו ובעבדותו אין לו ממעשה ידיו רק מזונותיו בלבד ואם יחסר לו לא ישלים לו, אמנם באשה בודאי אין זה זכות אפ"י יאמר צאי ואדרבא הוי חובה דס"ס כשהיא תחתיו בטוחה במזונותיה דאי תספיק הרי מספקת ואי לא תספיק אינו יכול לומר צאי וחייב לזונה, רק הקושיא הכא כיון דמיירי באמת באמר לו צא א"כ היאך קתני באשה אינו רשאי הא רשאי לומר בא רק אף שהוא רשאי אצלה חוב הוא, וכן אמרו לקמן בכרייתא ואם אמר צאי וכו' רשאי והיאך יאמר במתניתין אינו רשאי, ואהא משני דמיירי בדלא ספקה דאז אינו רשאי ואי ה"י הדין אפ"י לא ספקה שיכול לומר לה צאי נהי דאכתי זכות לא הוי כיון שאינה מספקת מה תרויח בגירושין אבל עכ"פ חוב לא הוי דאינה מרווחת במה שהיא תחתיו דהא יכול לומר צאי אף שאינה מספקת, א"כ הגע עצמך באשת מוכה שחין דבעצמותה הגירושין זכות רק שאנו צריכין להמציא חוב מכח מזונות והשתא אין זה חוב ועל זה קאמר דאי אינה מספקת אינו רשאי לומר צאי, א"כ שפיר הוי חוב, דתחתיו בטוחה במזונותיה משא"כ כשתגרש, ואהא מקשה כיון דמיירי באשה דלא ספקא א"כ עבד נמי דלא ספיק א"כ נהי דיכול לומר לעבד צא אפ"י לא ספיק, אבל מ"מ כיון דלא ספיק נהי דחוב לא הוי אבל מ"מ זכות ג"כ לא הוי דס"ס לא ספיק, ואנן בעינן להמציא מהמזונות זכות לעבד דהגע עצמך היכי דהשחרור בעצמותו אינו זכות כנ"ל, ועל זה קאמר דעבד דלא ספיק אינו במציאות וסתם עבד ספיק דלמאי מתבעי כיון שאין מספיקין מעשי ידיו למזונותיו הלכך ממילא זכות הוא לו) דתחתיו מה שיעדיף יקבל האדון ומה שיחסר לא ישלים לו והוי השחרור זכות, ובאשה בין ספקה בין לא ספקה הוי חוב, רק אי ספקה יכול לומר צאי ומ"מ הוי חוב דתחתיו בטוחה דפעמים שתחסר ישלים ואי לא ספקה אינו יכול לומר כלל צאי ובזה סרו כל הקושיות לפע"ד: שם להעדפה.

פירש"י שמעשה ידיו עודפין על מזונותיו, אבל לקמן פי' להעדפה מזונות מרווחין יותר מה שאין דרך בעליו להאכילו, ומזה נראה לי דכל שאומר לו צא מעשה ידיך אינו צריך לפרנס בצמצום ולהחזיר העודף אף דהרב ודאי יכול לומר עשה עמי ואני זנך בצמצום כדמוכח בש"ס להדיא לקמן אבל כשאין רבו זנו כלל רק אמר לו צא מעשה ידיך יכול להתפרנס ממעשה ידיו בריוח רק המותר של רבו, ועיין מ"ש לקמן בזה: שם מ"ש לערי מקלט.

נראה לי דאָהא דקתני מעשה ידיו לרבו דהיינו העדפה לא קשי' לי' כלל מ"ש דהך סברא דכי לית לי' לא יהיב לי' לא שייך רק בערי מקלט אבל בעלמא לא שייך כי לית לי' דעבדא דנהים כריסי' לא שווי כנ"ל, רק בערי מקלט שכיח דפעמים לית לי' ושפיר קמש"ל בערי מקלט, רק הקושיא ארישא דקתני אין רבו חייב לזונו והיינו כשאומר לו צא מעשה ידיך, וקשה מ"ש לערי מקלט הא בעלמא יכול לומר צא ואינו חייב לזונו רק דמקשה הך קושיא הכא דמעיקרא קשיא לי' טפי למה מעשה ידיו לרבו ובתר דמשני לי' חוזר להקשות על גוף התירוץ דאמר לו צא מעשה ידיך כו' דמ"ש לערי מקלט, ומשני דס"ד דבערי מקלט לא יוכל לומר צא מעשה ידיך דבעינן חיותא טפי קמש"ל והשתא הך סברא דחיותא טפי לא הוזכר רק לענין להשלים לעבד מה שנחסר לו אבל לא לענין העדפה לא שייך זה כלל, ולכך להעדפה משני דכי לית לי' לא יהיב והיינו ג"כ בערי מקלט, ולק"מ: שם והא מדקתני סיפא אשה שגלתה וכו' קשיא לי' תיקשי .

לי' בלא"ה הך ברייתא מ"ש לערי מקלט הא בעלמא ג"כ בעלה חייב במזונותי' כיון דלא אמר לה. ונראה לי דס"ד דוקא כשהיא בביתו תקנו לה מזונות אבל כשאינה אצלו והיא גרמה לעצמה שהרגה בשוגג לא תקנו לה מזונות כלל, ואפ"ל לא אמר לה ס"ד דלא ליחייב במזונות קמש"ל דמ"מ חייב כיון דהרגה בשוגג לא הפקיעו ממנה תיקון מזונות, ועכ"פ מוכח דהכא בלא אמר דאי אמר למה חייב הא אפ"ל בביתו אינו חייב כ"ש בערי מקלט ומשני בלא ספקה דבביתו חייב אפ"ל אמר קמש"ל דאפ"ל בערי מקלט חייב, ופריך הא קתני סיפא דבאמר אינו חייב, והשתא בשלמא אי נימא דבערי מקלט אפ"ל לא ספקה פטור באמר רק רישא בלא אמר, ניחא.

אבל אי נימא דרישא באמר לה חייב בלא ספקה למה קתני סיפא רשאי באמר ומשני במספקת, ופריך מאי למימרא בשלמא אי מוקמית כולה בלא ספקה רק רישא בלא אמר חייב וסיפא פטור דבערי מקלט לא מחייבין לי' להשלים לה דבביתו היתה מספקת רק בערי מקלט לא ספקה, ומה לו לבעל בכך, ובאמר רשאי, אבל במספקת כיון דבביתו פטור כ"ש בערי מקלט, ומשני דס"ד דערי מקלט חייב אפ"ל מספקת דכל כבודה כמו שפירש"י, ומיושב קושית התוס' בד"ה מספקת: בתוס' בד"ה עבד נמי בלא ספיק וא"ת וכו' ואור"י וכו'.

מלבד מה שדבריהם דחוקין מאד אני אומרה בלשון אחרת שאין תירוצם עולה יפה כלל דהא עיקר הכוונה למידק דיכול לומר עשה עמי ואיני זנך, א"כ עכ"פ מנין דיכול לומר כך, דיו דיכול לומר צא אפ"ל לא ספיק ולא שנאמר שלא יתן לו מעשה ידיו כלל, וכבר נתבאר בגמ' מה שנראה לי עיקר בפ"ה הסוגיא: בד"ה מ"ש לערי מקלט פ"ה אי אמרת בשלמא.

עמהרש"א, וכבר כתבתי בגמ' דהך ומ"ש מוסב אדלעיל דמוקי באמר צא ואין צריך להשלים לו, וע"ז אמר דס"ד דבעי חיותא טפי, אבל לענין העדפה לא הוזכר כלל הך סברא, ולענין העדפה בלא"ה לא קשיא כלל מ"ש דהך סברא דכי לית לי' לא שייך רק בערי מקלט אבל בעלמא עבדא דנהים כריסי' וכו' ומסתמא אית לי'.

גם לפי דבריהם הי' להם לומר בפשיטות טפי, דבשלמא אי יכול לומר עשה ואיני זנך ס"ד בערי מקלט בעינן וחי ולא שימות ברעב, אבל חיותא טפי לא ס"ד: בד"ה מספקת

מאי למימרא. כבר כתבתי בגמ' לפרש בפשיטות דמעיקרא ס"ד הכל בלא ספקה, ומ"מ כיון דהך דלא ספקה מכח ערי מקלט הוא והיא גרמה אין הבעל חייב להשלים, אבל השתא דאמרת במספקת קשיא מאי למימרא: בד"ה ומר סבר אינו יכול והא דקאמר וכו' כמו לב"ח דבריהם צריכין ביאור שאם נתכוונו להקשות דמה ס"ד דמקשה, ובקשו ליתן קצת טעם לדבריו אף דהתרצן לא ניחא לי' הך, א"כ למה לא חתרו ליתן טעם על קושיא השני' מ"ש משני בצורת, גם קשה לי היאך יאמר כמו לב"ח הא בב"ח העדפה דידי' ובעבד אפ"י יתן לו מעשה ידיו לעצמו אבל העדפה של רבו.

לכן נ"ל דכוונת התוס' אף דבעלמא אמרינן אף דכי לית לי' לא יהיב לי' מ"מ העדפה לרבו, אבל בשני בצורת יכול לומר שיתן לו מעשה ידיו לגמרי כמו לב"ח ממש אפ"י העדפה כיון דכי לית לי' לא יהיב לי' ורבנן סברי דלעולם יכול לומר עשה ואיני זנך רק התרצן בעי למדחי דעכ"פ כיון דע"כ אתה צריך להודות דשני בצורת הכא דוקא ועדיף משאר שנים, דאי אין חילוק כלל תיקשי הוי לי' לומר תן לי מעשה ידי בפרנסתי ועוד מ"ש שני בצורת, וע"כ דהכוונה דהואיל ושני בצורת היא יכול לומר שיתן לו אפ"י העדפה, א"כ ממילא יש לומר דלכ"ע אינו יכול רק אי יכול לומר צא בשני בצורת פליגי, וה"ה דהוי מצי לומר דבעלמא לכ"ע יכול רק דלא בעי למיפשט דלכ"ע יכול ודוק: בד"ה כי היכי דחזו אינשי, הקשה ר"י בן הר"מ וכו' ולדעתי דעיקר הטעם הכא בעבד שלא יאמינו לו שאין רבו זוננו ולכך רוצה בשחרור דאז חזו לי' שהוא משוחרר וירחמו עליו ורבנן סברי מאן דמרחם אבנ"ח ומאמין לו שאין לו במה לפרנס עצמו כן יאמינו לעבד, משא"כ התם לא תליא בחסרון אמונה כלל דרואין שבוי לפנינו: בד"ה אמר רב וא"ת וכי היכי וכו'.

לא ידעתי מאי קשיא להו, דהא אי הקדיש ידי עבדו מעשה כל האברים בכלל, א"כ כמו דאמרינן התם דלא קדיש לדמי דהוי לי' לומר דמי עבדי עלי לא שיקדיש גוף העבד, א"כ ה"ה לענין מעשה ידיו לא הי' צריך להקדיש גוף העבד רק ידי עבדו, וכיון שהקדיש כל העבד ש"מ דליהוי עם קדוש קאמר: בגמרא לזה ואוכל עושה ופורע.

פירש"י בפחות משוה פרוטה, משמע מדבריו דאפ"י בס"ד צריך לפרש דוקא בפחות משוה פרוטה, והוא תמוה דמשמע להדיא בש"ס דהך קושיא לפום מה דמשני במעלה לו מזונות ולהעדפה דהא חוזר מיד לומר הכי נמי מסתברא, ומאי ענין קושיא זו ותירוץ זה באמצע כיון דלעולם צריך לפרש כן, לכן נראה לי דאפ"י למ"ד דיכול לומר עשה ואיני זנך מ"מ פשיטא שצריך ליתן לו זמן ועת לבקש פרנסתו אצל אחרים לחזור על הפתחים כמו שפירש"י לעיל אלא חוזר על הפתחים ע"ש, אבל עכ"פ אין לו למחות בו בזה, גם מה שיקבץ לא שייך לאדון, ולפי זה נראה פשוט דאין הפרש אי חוזר על הפתחים באותו עת או שעושה מלאכה בעת זו שאינו עובד את רבו אצל אחר ומקבל ממנו מזונות, ולא אמרו רק עשה עמי דמה שעושה אצלו בחנם הוא ואין צריך ליתן לו מזונות אבל מה שעושה אצל אחר בעת שאינו עושה לרבו לא גרע מחזרה על הפתחים, והשתא בס"ד שפיר קאמר דעושה ואוכל ומה שאמר לזה ואוכל עושה ופורע רבותא קאמר דאפ"י ללוות על מזונות יכול ולשלם ממה שיעבוד אצל אחר, ולא אמרינן כיון שכבר הי' לו מזונות ממילא מעשה ידיו אצל אחר ג"כ לרבו, קמש"ל כיון דרבו צריך

ליתן לו זמן לבקש טרפו ממילא יכול ללוות על סמך זה והיינו דדייק דיכול לומר עשה ואיני זנך דאל"כ לא הי' יכול להקדיש מבלי שיתן לו מזונות ומשני במעלה לו ולהעדפה, והיינו דפריך ולימא לי' הקדש, ומעיקרא לענין עיקר מזונות לא קשיא לי' כלל דאצלו ג"כ הי' עושה ואוכל כנ"ל רק העדפה דאצלו לא הי' לו העדפה קשיא לי' ומשני דניחא לי' דלישבת, ופריך ס"ס כיון דחל על זה הקדש דהא רבו אין צריך לפרנסו בריוח, א"כ אין ביד הקדש למחול, ומשני בפחות משהו פרוטה, והיינו דקאמר בתר הכי דאי לא עבדא מאן פלח לי' מאן דבעי יפלחי, וקשה הוי לי' להקשות דרב אדרב דכאן קאמר עושה ואוכל והתם קאמר לזה ואוכל ולהנ"ל ניחא, דיש לומר לזה ואוכל רבותא הוא אבל עושה ואוכל ג"כ כנ"ל, רק הך לישנא דאי לא עבדא קשי' לי', דלשון זה מורה דמשגיחין על העבד והיינו דאינו יכול ודוק: שם הב"ע במעלה וכו'.

מהרש"א דיקדק דלא קאמר שאמר לו צא מעשה ידיך ולהעדפה, וכבר כתבתי לעיל דהך העדפה דלעיל אינה כהך העדפה דהכא דהך העדפה שנשאר לו יתר על מזונותיו בודאי לרבו ולא שייך הקדש ניחא לי' דכבר אכל כדי צרכו והך העדפה שיתפרנס בריוח גם האדון עצמו אינו מעכב עליו כשאומר לו צא להתפרנס בריוח כיון שאין הוא זוננו רק כשזנו בעצמו יכול לזוננו בצמצום: ע"ב בגמרא רפואתו דידי' הוא.

תמוה לי מאי ענין קושיא זו להכא דקאמר שבתו פשיטא רפואתו איצטריך לי', דהא בלא"ה כיון דלא ס"ד בסמא חריפא תיקשי גופא דמילתא דר"י היאך קאמר רפואתו לרבו הא לעבד הוא, לכן ברור דאין הכוונה הכא דרפואתו לעבד ואפי' יאמר הרב שאין רוצה לרפאותו כלל דהא ודאי ליתא דרפואה בכלל מזונות וכיון דמסיק דיכול לומר איני זנך כמו כן אין צריך לרפאותו והוי כשורו וחמורו.

רק הקושיא הכא כיון דשבתו פשיטא והוא נותן לו שבתו כל ימי חוליו עד שירפאנו ויוכל לשמור קשואין א"כ רפואתו ג"כ פשיטא ואין האדון מרויח כלל בזה דהא בזה מרפא העבד והוא לא נתן לו שבתו רק כל ימי החולי ואם לא ירפאנו לא יהא לו אח"כ מי שישמור לו קשואין, וכיון שאין האדון מרויח ברפואה זו כלל רפואתו נמי פשיטא, אבל אי האדון רוצה שלא לרפאותו ולהפסיד שבתו דאח"כ מי ימחה בידו, אבל אין בזה שום רבותא מה שנותן לו לרפאותו דבשביל זה אינו נותן לו שבתו דאחר החולי כפי האומד והאדון צריך לרפאותו במשך זמן זה דאח"כ אין לו שבת ומשני דקמש"ל צערא דסמא חריפא, וכן מוכח לפע"ד להדיא מתוך פירש"י ז"ל דפי' דלכך לא קתני צער דהוי בכלל צערא דסמא חריפא וה"ה נמי לצער המכה ובתר הכי פי' צערא דידי' הוא וס"ד צערא לא זכי לי' רחמנא, והשתא אי ס"ד דרפואה דידי' הוא באמת רק צערא דרפואה לא א"כ מנין למידק צער המכה מצער דסמא חריפא דהא חזינן דרפואת המכה לעבד וצער הרפואה לא א"כ ה"ה צער המכה לעבד וצער הרפואה לא, וע"כ דס"ל דצער דסמא חריפא וצער המכה שוה הוא דכמו כן רפואת המכה וצערא דרפואה שוין הן, אבל אי נימא דרפואה של מכה באמת עדיף מן צער הרפואה א"כ ה"ה צער המכה מצער הרפואה, ודוק, ועמ"ש בתוס' בד"ה שבתו ובד"ה רפואתו: בתוס' בד"ה ולימא לי' לענין עשה עמי וכו'.

כבר כתבתי לעיל בגמ' דע"כ הך ולימא לי' והך קושיא דקמא קמא קדיש הכל לפום מה דדחי במעלה לו מזונות, אבל מעיקרא ס"ד דלא חל הקדש על מה שעושה לאחרים בכדי חייו כמו שאינו חל על חזרת הפתחים דהרב גופי' אינו יכול להחזיקו שיעבוד אצלו כל היום רק צריך ליתן לו זמן לחזור על הפתחים, וממילא כל שעושה לאחרים באותו זמן יכול לאכלו: בד"ה פחות וכו' והקשה ר"י וכו' שאין בדעתו של מקדיש שיחול על פחות משה פרוטה.

דבריהם צ"ע לפי מה שנראה מדבריהם הקודמים ומפירש"י דגם מעיקרא ע"כ צ"ל בפחות משה פרוטה א"כ מאי פריך ולימא לי' הקדש כיון שאין בדעתו של מקדיש שיחול על פחות משה פרוטה, ודוחק לומר דמקדיש נמי לטובת הקדש נתכוין כדי לישבח עבדא ולכך מעיקרא דלא ידע זה מקשה ולימא לי', לכן נראה לי דהכוונה כאן לפי שאין מעילה בפחות משה פרוטה ואפי' אי בעלמא יש איסור עכ"פ אפי' בפחות מפרוטה אבל כאן לטובת ההקדש התירו לגמרי, ועוד יש לומר דטעמא דאין הקדש חל על פחות מפרוטה שאין אדם יכול להקדיש רק דבר דשייך בי' מעילה אבל בפחות מפרוטה דלית בי' מעילה אין חל עליוהקדש וכיון דקא חשיב התם הנהנה מן הקדש בשוה פרוטה מעל גם זה בכלל וחדא מילתא הוא, ועוד אפילו אי נימא דהמקדיש פחות מפרוטה חל ג"כ אבל הכא הוא הקדיש ידי עבדו והם קדושים למלאכתן וכל מלאכה שנתחדש מהם ממילא חייל עלי' הקדש דמהקדש קא רבי הלכך כל שנתחדש פחות משה פרוטה דאין בו מעילה לא חייל הקדש על זה ודוק: בד"ה שבתו ורפואתו וה"ה צער וכו' ולא נקט להו משום שאין חידוש שהן לרבו וכו' כמו רפואתו שהוא לעצמו וכו'.

מדבריהם מבואר דרפואתו סתם לעבד הוא, והיינו ממה דקאמר רפואתו דידי' וס"ד צער של רפואה הוי כמו רפואה עצמה אבל צער המכה עדיף טפי ולא הוי שום חידוש מה שהוא לרבו, ואני תמה כיון דחזינן דרפואה של המכה לדידי' וצערא דרפואה לא, א"כ צער המכה נמי יש לנו לומר דשייך לדידי' וצערא דרפואה לא ולמה צער המכה פשיטא להו דהוי של רבו טפי מרפואה של המכה דהוי לעבד, אבל רש"י ז"ל פי' דצער המכה בכלל צער הרפואה וס"ד באמת דצער המכה ג"כ דידי' ולא זכי לי' צערא כלל והיינו לפי שהוא סובר דרפואה נמי לרבו הוא, א"כ ליכא למימר דלכך ס"ד סמא חריפא לעבד כמו רפואה גופה דרפואה נמי לרבו וע"כ דס"ד צער לא זכי כלל ודוק: בד"ה ש"מ יכול וא"ת.

לרב לעיל דפשיט יכול לא קשיא להו הא כבר שמענו לכ"ע אינו יכול דרב יש לומר דפליג רק לר"י קשיא להו דכיון דאוקימנא מילתא דרב אינו יכול א"כ ר"י דלא כמאן: בד"ה רפואתו והא דאמרינן בהחובל וכו'. דבריהם תמוהין דכבר הוכחתי דע"כ רפואתו לרבו רק דפריך דאין בזה שום חידוש דהא צריך לרפואתו לשבתו, אבל החובל בשלו פשיטא דפטור כמו שכתבתי לעיל בגמרא וכבר הוכחתי כן מפירש"י ע"ש: בגמרא תניא אמר ר"א.

לפי שסוגי' זו קשי ההבנה וכבר נתקשו התוס' בה ודבריהם דחוקין כמו שאבאר בתוס', לכן נראה לי לבארה על נכון להסיר קצת קושיית התוספת, והוא דכבר בארנו דעיקר מחלוקת ר"מ וחכמים במשנתנו דרבנן סברי לעיקר דשיחרור עבד הוי זכות מצד שהוא

מתחייב במצות כישראל ונסתלק מן העבדות, ואף שיש עבד דניחא ל'י' בזה אין אנו משגיחין על זה רק מה שלדעתנו הוא זכות, ור"מ סובר דעיקר בדעתו של עבד תלוי אף דבאמת זכות הוא כל שיש לדון דלפי דעת העבד הוי חוב ממילא לא מהני השיחרור והיינו דקאמרי רבנן בפשיטות והלא זכות הוא לעבד, ור"מ השיב להם אף לפי דעתם דעיקר הזכות במה שנתעלה כח העבד במה שנעשה ישראל הלא בעבד כהן נגרע כחו במצות אכילת תרומה ורבנן השיבו לו אף לפי שיטתו זכות הוא שיכול לעבוד עמו ולא לזונו, וס"ד דלגבי תרומה ג"כ תשובה הוא לר"מ דכיון דבידו שלא לזונו כלל לא יאכל תרומה, והיינו דהשיב ר"מ דזו תשובה על המזונות אבל על תרומה אינה תשובה דיכול לאכול אצל אחר, וכי תימא דסברת רבנן הוא כיון שהוא אין צריך לזונו כלל רק במה שיחזור על הפתחים ויקבץ תרומה או על הגרנות ובזה עדיף במה שנעשה ישראל עכשיו בבירור ממה שיהא עבד וירויה מצות אכילת תרומה דשמא לא יבוא לידי מצוה זו כלל שיזרוק לו גט ויפסלנו אבל לענין מזונות אי לאו דיכול לומר עשה עמי לא שייך לומר אי בעי זריק ל'י' גט דמ"מ עכשיו יש לו מזונות ובזריקת הגט באמת מפסיד, אבל לענין מצות תרומה בלא"ה ניחא דהא יכול לזונו בחולין תיכף, ואת"ל שיוכל אח"כ לילך על הגרנות מ"מ אין זה בירור דבתוך כך יזרוק לו גט א"כ טוב לו שיהא משחרור עכשיו תיכף ויתחייב בבירור במצות מה שישראל חייב, ועל זה השיב ר"מ דמ"מ גם מצות אכילת תרומה מבוררת היא אצלו דיכול לברוח שלא יזרוק לו גט ויאכל תרומה אצל אחרים, והיינו דהשיבו רבנן מפני שהוא קנינו דמ"מ יכול למכרו לישראל ואין מצות תרומה מבוררת אצלו, ובתר הכי מקשה לר"מ כיון דלענין מזונות יפה השיבו לו חכמים א"כ עבד ישראל מאי איכא למימר ומשני דלדידי' הוי הפסד מה שמפסיד בשפחה כנענית דעבד ניחא ל'י' בהפקר רק לרבנן דלא ס"ל לחוב מה דלדעת העבד הוי חוב כיון דלפי דעתנו מה שמותר בכת ישראל ומתחייב במצות הוי זכות, מ"מ תיקשי להו עבד כהן דנגרע במצות תרומה, והשתא ניחא דקאמר וכי תימא דאי בעי זריק ל'י' גט וקשה הא לחכמים טעמא אחרינא מה אם ירצה והוי להו לומר הך טעמא, ולהנ"ל ניחא דהך מה אם ירצה הוא תשובה לדברי ר"מ בעבד ישראל ובהא לא שייך להשיב אי בעי זריק גט דמה בכך כל שלא זרק הוי חוב והוצרכו להשיב מכח מה אם ירצה, אבל לענין מה שהשיב ר"מ לדעתם מצד אכילת מצות תרומה יש להם תשובה אחרת דאי בעי זריק קודם שיבוא לכלל מצוה זו ויפסיד מה שנכנס במצות עכשיו עד שיזרוק לו הגט ותרומה לא יאכל כי יוכל לזונו בנתיים בחולין כנ"ל: שם ומה אלו עבד כהן שברח וכו', וזה אינו אוכל מכאן הרבו להשיב על שיטת הרי"ף דרק לחזרה פליגי אבל משוחרר לא הוי עד שיגיע לידו, דהכא מוכח דתיכף אינו אוכל תרומה.

ולפע"ד לק"מ דודאי אי אפשר לעשות שליח לאדם שלא בפניו רק בדבר שהוא זכות אבל בדבר שאינו זכות אף שאינו חובה ג"כ מ"מ לא נעשה שליח עד שישלחנו הילכך הכא כיון דעיקר הזכות הוא מה שישתחרר כשיגיע לידו א"כ אז נפסל מתרומה: בתוס' בד"ה שאם ה' עבד כהן וא"ת טפי וכו' דסברי אדרבה וכו'.

לפי דבריהם אכתי תיקשי לקמן דמשני מפני שמפסידו בשפחה ולמה לא קאמר האי טעמא ואכתי לא ס"ד אדרבה הרי דהא פריך עלי' מהא, אבל לפי מה שכתבתי לעיל ניחא דר"מ השיב לשיטת חכמים ולדידהו אין שפחה זכות לעבד, ומה שהוא משתחרר

הוא זכות בעצמותו שנעשה כשאר ישראל ואין משגיחין על דעת של עבד, רק מתרומה מקשה להו דגם אכילת תרומה מצוה הוא ומפסיד בשחרורו עכשיו מה שהי' יכול לאכול תרומה בעבדותו: בד"ה השבתוני על המזונות רבנן שהשיבו לו וכו'.

כוונתם ליישב בזה דהיאך קאמר השבתוני על המזונות דהא לא שאל ר"מ מזונות כלל, ועל זה פירשו דיש בכלל דברי ר"מ מזונות ג"כ אבל אכתי אין זה מספיק דאי נתכוין ר"מ מצד מזונות למה לו להזכיר תרומה כיון דלא ס"ד דיכול לומר עשה ואיני זנך הוי לי' להזכיר מזונות בלבד ואפילו בישראל מפסיד מזונות, לכן העיקר דודאי ר"מ רצה לשאול לרבנן אפילו לפי שיטתם דאין משגיחין על דעתו של עבד כלל מחמת דהוי זכות שמתחייב במצות דהא מ"מ בעבד כהן מפסיד מצות תרומה דלא שייכא לישראל כלל כמ"ש בגמרא: בד"ה וכי תימא וא"ת ומה בכך וכו'.

בהך דקאמרי רבנן ומה אם ירצה ל"ק מה בכך דמ"מ זכות הוא שישתחרר שלא יוכל לחזור בו דאי יוכל לחזור בו שמא לא ירצה לשחררו כלל ויאמר לו עשה ואיני זנך, משא"כ השתא שאתה דן עליו דיכול לזרוק לו גט א"כ כל עוד שלא זרק לו הוי חוב ועי' מהרש"ל, עוד הקשה מהרש"ל על תירוץ התוס' באשה ג"כ יכול לזרוק לה גט ולא הוי הגט חוב כמו בעבד, ומהרש"א תמה דהיינו דהשיב להם ר"מ ומזכיר אשת כהן כמו שכתבו התוס' לקמן דכשם דבאשה הוי חוב וע"כ משום דיכולה לברוח כמו כן בעבד נראה מבואר מדבריו שהבין דר"מ מביא רא' להך עצה דהברחה דהא גבי אשה ג"כ הוי חוב מהאי טעמא, והוא תמוה דאי כך נתכוונו התוס' לקמן תיקשי להו לתירוץ ב' דכאן דיזרוק לה ספק קרוב לו דהאיך דייק מאשה באשה בלאו הכי בספק יתחייב במזונות דכל מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונות משא"כ עבד, וע"כ דלא בא ר"מ למידק עצה דהברחה מאשה רק אחר שנתן עצה שיכול לברוח קאמר דהשתא עבד ואשה שווין דעבד נמי הוי חוב כמו אשה וא"כ יפה הקשה מהרש"ל ומה שתירוץ מהרש"ל עיקר ע"ש: אמנם בגוף דברי התוספות יש לדון דלמה להו לרבנן להשיב לר"מ מה אם ירצה שלא לזונו הא על מזונות ג"כ הי' להם להשיב תשובה זו דאין חוב לעבד הפסד המזונות, כיון דבלא"ה יכול לזרוק לו גט ומפסיד מזונות גם תירוץ השני אינו מובן כלל לרבה ור"י דמפרשי לקמן פרק הזורק ספק קרוב לו בשתי כיתי עדים א"כ אין בידו לזרוק גט לעבד שיחלקו בו ב' כיתי עדים, ולפי מה שכתבתי לעיל בגמרא' ניחא דודאי לענין מזונות הוי חוב דהא מ"מ אכתי לא זריק לי' גט ואי יזרוק באמת יפסיד ולכך השיב לענין מזונות מצד שיכול לומר עשה ואיני זנך, אבל על מה שהשיב ר"מ לפי דעתם דהוי הפסד מצות אכילת תרומה, על זה יש להם להשיב דאין הדבר ברור שיגיע למצוה זו דהא יכול לזונו בתרומה ובאם שאי אפשר דבמשך הזמן יאכל תרומה ג"כ או שיקבל על הגרנות מאחרים מ"מ שמא יזרוק לו גט בנתיים ולעולם לא יאכל תרומה אבל מה שנעשה ישראל הוא מבורר אצלו ואין מי שיוכל לקחתה מידו כנ"ל: בד"ה שביק לי' וכו' שמא מכרו לישראל.

צ"ע דהא לר"מ קיימינן השתא ולא ס"ד דימכרנו לישראל דא"כ בלאו הכי לא הוי זכות כלל אכילת תרומה כמו שהשיבו לו רבנן באמת דיכול למכרו וצריך לומר דלא ס"ד דר"מ דיכול למכרו כיון שרוצה לשחררו לא ימכרנו דאז לא יוכל שוב לשחררו וחבירו

לאירצה לשחררו, רק הא קשיא להו ס"ס כשיברח לא יתנו לו תרומה דהם יצטרכו לחוש שמא מכרו דהם לא ידעו דבדעתו לשחררו, ועל זה תירצו דלא שכיח שיקנהו מאחר שברח, ואי דימכרנו בפחות רק לפסלו לא חייש ר"מ כיון דבדעתו לשחררו כנ"ל: דף י"ג ע"א בתוס' בד"ה ומה אלו עבד כהן לכך מזכיר כבר כתבתי דאין כוונת התוס' דר"מ דייק דע"כ משום שיכול לברוח דאל"כ גבי אשה למה הוי חוב, דהא ליתא דבאשה אי יזרוק לה גט בספק חייב במזונות ועוד דאשה בעצמותה הוי חוב כמו שכתב מהרש"ל הנ"ל, רק הכוונה כיון דעבד ג"כ יכול לברוח ומפסיד אכילת תרומה הוי חוב כמו באשה, אבל רש"י פי' לעיל דרבנן קאמרי לה, והיינו לפי שחסר בברייתא תשובת רבנן אמרו לו מפני שהוא קנינו, ולא נקטה הברייתא רק סיפא דמילתא דרבנן, אבל אשה חוב הוא לה: בד"ה עבדא, וא"ת וכו' דמודה ר"מ.

תמוה לי דהא חשיב לעיל בברייתא לר"מ בארבעה, וקשה הא לא שוו כלל דאשה אפי' קטנה ועבד קטן לא, וע"כ דהך שוו לכל מילי הוא דאל"כ מאי קאמר לעיל בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא, וקשה מה בכך הא אכתי לא שמענו לשמה דצריך מכח קיום לרבה כמו לרבא דרבה אית לי' דרבא, וע"כ משום דקתני שווין והיינו לכל מילי ואי לא בעי לשמה הרי בגט מקוים בעי לומר בפ"נ ובשחרור מקוים לא, א"כ הכא נמי לא שוו בעבד קטן וצ"ע.

ועיקר קושיתם לא הבנתי כלל דתיקשי להו בלא"ה דהתם פשיטא לי' דהוי זכות והכא קאמר מפני שמפסידו הוי חוב והא התם ג"כ מפסידו וע"כ משום דאחר כך כשירצה בשפחה הרי יוכל למחות כדאמרינן התם הגדילו יכולין למחות ועכשיו הרי זכות הוא אבל הכא אי משוחרר הוא הרי לא יוכל למחות אח"כ ולכשיגדל הוי חוב דניחא לי' בהפקירא אבל שם אי יהא ניחא לי' בהפקירא יוכל לחזור בו: בא"ד וא"ת והא ק"ל.

כבר כתבתי לפרש בש"ס דלכ"ע עבדא בהפקירא ניחא לי' רק רבנן אין משגיחין על דעתו של עבד המוטעה רק מה שבאמת הוי זכות לפי דעתנו רק ר"מ ס"ל דהכל בדעת העבד תלוי ולדידי' קשיא להו הא גם לעבד הוי זכות ב"ח ומשני דניחא לי' בהפקירא: במשנה האומר תנו גט זה, פירש"י שלא מסרם ליד השליח בחייו.

כבר כתבתי לעיל ליישב שלא יסתרו דברי רש"י כאן למה שכתב לעיל דף ט' ע"ב, אמנם כעת נראה לפע"ד ליישבו בדרך אחר, דודאי לעיל דפריך דליתני נמי דשוין לענין נתינה אחר מיתה הוכרח רש"י ז"ל לומר דלחזור בו אינו יכול לעולם לרבנן, דאי ס"ד דהכא מודו רבנן דיכול לחזור בו ג"כ כגון שלא מסר מיד ליד, א"כ מ"ש דקשיא לי' דליתני דשוין בנתינה אחר מיתה הא בחזרה גופה איכא לרבנן ארבעה כמו לר"מ כשלא מסר מיד ליד, וליכא למימר דמ"מ אינן שוין דבגט אפי' מסר מיד ליד ובשחרור דוקא בלא מסר דא"כ בנתינה אחר מיתה ג"כ אינן שוין דבגט אפי' מסר לשליח לידו בחייו ובשחרור דוקא בלא מסר, וע"כ דמ"מ בלא מסר שוין הן א"כ לחזרה ג"כ שוין הן ואיכא לרבנן ארבעה כמו לר"מ, וליכא למימר משום דבכה"ג בלא מסר שאר שטרות נמי א"כ נתינה אחר מיתה ג"כ איתא בשאר שטרות בלא מסר והמקשה לא ידע מזה כלל דמילתא דאיתא בשטרות לא קתני, ולזה הוכרח רש"י ז"ל לומר דמחזרה לא הוי מצי להקשות, דיש לומר לרבנן אינו יכול לחזור רק גט לאחר מיתה הוי אבל בתר דמסיק דמילתא

דאיתא בשטרות לא קתני, ובלא"ה לא קשיא כלל דליתני הך שפיר יש לומר דחזרה וגירושין ענין אחד הוא וכאן באמת יכול לחזור בו ג"כ לרבנן דמיירי בלא מסר לשליח בחייו וקמש"ל אפילו לא חזר בו אין שחרור וגט לאחר מיתה: אמנם התוס' דלעיל שתמהו על פירש"י דאין סברא כלל לומר דאינו יכול לחזור וגט לא הוי, ולפי זה יקשה עלייהו דהוי לי' להקשות מחזרה גופה דאיכא לרבנן ארבעה, ונראה לי דס"ל לתוס' דלא דמי חזרה לנתינה אחר מיתה דודאי לחזרה לא שייך למיתני דשויין הן דהא אין שויין כלל דבשחרור מה שיכול לחזור הוא לפי שלא מסר מיד ליד ולא הוי כזכי כלל, אבל בגט יכול לחזור מטעם דהוי חוב ואפי' אמר זכי, אבל לענין נתינה אחר מיתה מקשה שפיר דס"ס מה שלא יתנו אחר מיתה תרווייהו שויין בטעמן משום דאין גט ושחרור אחר מיתה, ובאמת אי מסר מיד ליד בשחרור הוי גט אבל לא משום דיש שחרור אחר מיתה רק דכבר נעשה מחיים, אבל כל היכי דלא נגמר רק אחר מיתה גט כדאיתא ושחרור כדאיתא בתרווייהו אין נותנין אחר מיתה דשווין הן דאין גט ושחרור אחר מיתה וזה ברור: בתוס' בד"ה האומר, אתא מתניתין כר"מ.

לפי זה הא דמקשה לעיל ותו ליכא והא איכא האומר תנו לר"מ פריך הא איכא חמשה, ולא ניחא לי' לומר דהא דנקט בברייתא וכדברי ר"מ בארבעה לאו למאן דסבר כר"מ רק ר"מ ממש דס"ל ג"כ ע"ח כרתי וא"כ ליכא למיחשב ערכאות כדמוכח התם רק חשב נתינה אחר מיתה ושפיר לא הוי רק ארבעה, דקשיא לי' דמ"מ הוי לי' לתנא לומר דלדידי אפיק ערכאות ועייל האומר תנו: בא"ד ואשמועינן במה דנקט זה וכו'.

עיינ מהרש"א, ובאמת ברור דכוונת התוס' אגט אשה דאף דהוי חוב ס"ד כיון שהתחיל כ"כ מחיים והוא לא חזר בו יגמור אחר מיתה דכל שלא חזר בו אין חוששין שמא אי הו' חי הו' חוזר בו קמש"ל דאין גמר גט אחר מיתה, אבל אי נימא דקאי רק על עבד וס"ד דהוי כזכי א"כ מה צורך לגמור הא כבר נגמר מחיים ומה זה שכתבו ונגמר אחר מיתה.

ומה שהוכיח מהרש"א ממה שכתבו בסוף דבריהם דהוי לי' לומר כתבו גט באשה דמ"מ גם באשה רצה לאשמועינן רבותא (ולא ניחא לי' לומר דכיון דכבר השמיענו בשחרור ידענו באשה דהכל רצה התנא לאשמועינן בתרווייהו): אבל באמת לק"מ דבלא"ה יש לדקדק במה שלא הוכיחו בפשיטות דלא גרסינן דאי גרסינן זה מאי קושיא לקמן נימא דקמש"ל אפי' התחיל מחיים, וע"כ דודאי מעבד יש מקום להוכיח בפשיטות דלא גרסינן דאי גרסינן ע"כ יש חידוש דס"ד דכבר נשתחרר מחיים, אבל מאשה אין להוכיח רק הא גופא דאין חידוש כלל ואין חילוק כלל בין כל הגט אחר מיתה או גמרו של גט, וממילא כיון דמוכח דאין חידוש ע"כ לא גרסינן, כי לאיזה צורך נשנה, ועל זה כתבו דאין לומר דאכתי גרסינן זה, והקושיא דהוי לי' למיתני כתבו באשה דבהא אין שום רבותא ובעבד תנו, ועל זה כתבו דהא לאו קושיא כיון שרוצה לשנות בשחרור נקט באשה ג"כ שלא להאריך: בא"ד ואין נראה לומר דהכי דייק וכו'.

לפי דעת הרי"ף דהכא נמי אינו יכול לחזור בשחרור רק גיטא לא הוי עד דמטיא לידי', א"כ פשיטא דעיקר הקושיא דהוי לי' לומר כתבו באשה דבהא לא הוי רבותא תנו דהוי חוב אבל בעבד פשיטא דצריך למיתני תנו לאשמועינן דאף דכבר זכה העבד ואינו יכול

לחזור בו מ"מ אין גט אחר מיתה, ועמ"ש לקמן ע"ב ובתוס' בד"ה ממאי: בד"ה לא יתנו וקמש"ל וכו' אע"ג שמינה וכו' לא חשיב כמותו וכו'.

דבריהם צ"ע, דלפי זה מאי פריך לקמן דלא נקט כתבו דהא שמעינן בעלמא דטפי נעשה שלוחו כמותו כשמוסר לו גט ליתן משיאמר כתבו דהא בכתבו לא מצי לעשות שליח אחר דהוי מילי כיון שלא מסר לידו שום דבר, ובתנו יכול למנות שליח אחר, א"כ כיון דבא לאשמועינן דלא נעשה כמותו משמיענו אפי' בתנו שמוסר לו גט לא מילי לא נעשה כמותו ממש לגרש אחר מותו, ועוד דהא שליח מגרש בפי' בשם משלחו שאומר הרי את מגורשת מפלוני בעליך והרי מת ומה ס"ד שיהא כמותו.

לכן נראה לי ברור דודאי עיקר דינא דמתניתין משום עבד נקט לה לאשמועינן או כדברי הרי"ף הנ"ל או לפי שלא מסר מיד ליד לא הוי כזכי וקושית הש"ס לקמן מאשה, ותדע דהא לעיל בחזרה אין שום חידוש באשה דהא שמענו בהדיא בכמה מקומות שאין הבעל עושה שליח קבלה ומפורש במשנה ריש התקבל להדיא, וע"כ דמשום פלוגתא דעבד נקט לה והקושיא לקמן מאשה, ועוד אבאר לקמן בראי' ברורה דמעבד ליכא למידק כלל רק מאשה ויתיישב קושית התוס' לקמן בד"ה ממאי: בד"ה תנו וכו' ומיירי שהגט כבר בעין וכו' לא שייך מע"ש לשון זה קשה להולמו כי למאן דמוקי לה במע"ש הכוונה שכבר מגיע לו מעות פקדון ביד השליח א"כ ברישא לא סגי בגט בעין רק בגט ביד השליח.

גם עיקר דבריהם בדיבור זה לא נתבררו לי כלל דברישא דקתני לא יתנו פשיטא דלא מיירי דוקא במע"ש או דוקא בכתבו ותנו דלכ"ע בכל גוונא לא יתנו דגבי גט ושטר לא מהני מע"ש ואין כאן מחלוקת ברישא כלל רק בסיפא דיתנו נחלקו למר במע"ש ולמר בשכ"מ, ומה מקום יש לפרש רישא דלא יתנו דוקא בהך גוונא דסיפא דיתנו דאדרבא כיון דסיפא דוקא באופן זה יתנו ובלא"ה לא יתנו א"כ רישא דלא יתנו לא מבעי' באופן דלא מיירי בסיפא דלא יתנו דכ"ש הוא מסיפא, אלא אפי' בהך גוונא דבסיפא יתנו, ברישא לא יתנו, ולקמן מקשה הש"ס דבשכ"מ לא מצי מיירי כלל ברישא דבהא לא בעינן לומר תנו רק כתבו, ומדנקט תנו לא מיירי בשכ"מ אבל ודאי דרישא בכל גוונא מיירי ולעולם לא יתנו: וראיתי להר"ן ז"ל שכתב להוכיח דמע"ש לא מהני באמת בשום שטר והיינו כיון דסיפא במע"ש ע"כ דרישא אפי' מע"ש לא יתנו, וקשה תינח גט דחוב הוא אבל שחרור למה לא מהני, וע"כ דבשום שטר לא מהני מע"ש עי"ש.

ובאמת אי משום הא לא אריא דשאני גט ושחרור כיון דמדאורייתא אינה מגורשת, וכן שחרור אסור בבת חורין לא תקנו חכמים לעקור דבר תורה להתיר האיסור ורק בממון תקנו, ועוד דאפי' קנין דאורייתא לא מהני בגט רק נתינה לידה או לחצירה אבל להקנות גט באגב או בחליפין לא מהני ולא עדיף מעמ"ש דרבנן משאר קנין ד"ת: אלא שיש לי להכריח דינו של הר"ן מטעם אחר דאי ס"ד דבשטר ג"כ מהני מע"ש למה לא חשיב גט ושחרור בהדי דרכים דשוו גיטי נשים לש"ע דלא מיקני במע"ש, וע"כ דכל שטר לא נקנה במע"ש והוי מילתא דאיתא בשטרות דלא קתני ולעיל פריך דלא חשיב דאין נותנין אחר מיתה ומשני דאיתא בשטרות ואי מע"ש מהני בשטר אכתי הוי לי' למיחשב, דאי הקנהו במע"ש לא קני בגט ושיחרור ובשטר קני וע"כ דהא נמי איתא בשטרות: אמנם

הדבר צריך ביאור מהו הכוונה דלא מהני מע"ש בשטר דאי שיש בידו שטר מופקד ביד אחר ורוצה להקנות אותו לפלוני פשיטא דלא מהני בלי כתיבה ומסירה דאפי' ימסרנו לפלוני בידו לא קנה, ואפילו יתן לו כתיבה ומע"ש יהא כמסירה מ"מ לא קנה יותר מכתובה ומסירה דשטר דעלמא ומהני מחילה ואם הכוונה דימחהו בגוף החוב ע"י הלוה גופא במע"ש והשטר ע"י הנפקד במע"ש דיהא כמו מסירה ויתן לו כתיבה ג"כ בהא פשיטא דאינו יכול למחול ומהני מתורת מלוה ע"פ והשיעבוד קנה ע"י כתיבה ומסירה, ואפי' להר"ן שכתב שאין גופן ממון מ"מ אם נותן לו כתיבה מע"ש הוי עכ"פ כמסירה, לכן נראה דעיקר דברי הר"ן לא נאמרו רק כהך שטר דגט ושחרור שרוצה למסור לחבירו שטר מתנה או שטר חיוב על עצמו והשטר מונח ביד אחר ורוצה להמחות אותו לפלוני בהא לא מהני כיון שאין גופו ממון ואין הנפקד יכול לזכות בו לעצמו אינו זוכה לאחרים כנ"ל, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה גופא: בגמרא אמר רב זביד לעולם בברי וכדר"ה.

יש לדקדק כיון דעיקר הקושיא אי בברי מאי ארי' ציבורין א"כ לא תירץ ר' זביד כלל על עיקר הקושיא דמה בכך דמע"ש קנה, א"כ קשה למה לי ציבורין והי' לו להזכיר העיקר וכי אמר רב בפקדון ולקמן כדקאמר ר"פ מ"ט לא אמר כר"ז קאמר דסובר ר"פ ל"ש מלוה ל"ש פקדון ולמה לא זכר ר' זביד דפקדון דוקא ועוד יש לדקדק דכפי הנראה ר' זביד מפרש מתניתין שזה שאמר תנו הי' מגיע לו מנה מהם וקאמר רב שהיו ציבורין דהיינו פקדון ומי סני לי' לומר והוא שהיו פקדון גם העיקר חסר בדברי רב שהגיע לו המנה מאותן שאמר להם תנו, לכן נראה לי שזה שאמר והוא שהיו ציבורין לאו למימרא שהי' מגיע לו פקדון מאותן שאמר להם תנו רק לפי שהיו ציבורין ומונחים והוא סילק עצמו מהם ומסר הדבר להם שהם יקבלו המעות ויתנו לפלוני והם קבלו על עצמן ונתרצו לזה נעשו שומרין על המעות והוי כפקדון בידם וממילא נקנה לפלוני במע"ש דנוהג בפקדון ולא חידש רב כלום רק שהיו ציבורין, דבלי ציבורין לא נעשו שומרין על המעות כלל ולא הוי כלל מע"ש, ואף דבעינן משיכה בשומרין, כבר כתבו התו' והרא"ש וטור דלהתחייב באונסין וכדומה אין צריך משיכה רק קבלת שמירה כל שסילקו הבעלים עצמן וקיבל השומר נעשה שומר עליהם להתחייב [ואפי' לרמב"ם דסובר דצריך משיכה מ"מ משמע מדברי ה"ה בשם הרשב"א דבמונח בסימטא מהני לכ"ע, וניחא טפי דקאמר ומונחין בקרן זוית דהיינו בסימטא במקום דנעשו שומרין] וה"ה הכא רק ר"פ דסובר אפי' במלוה איכא מע"ש לא ניחא לי' לאוקמא הכי דהוי לי' לתנא לאשמועינן רבותא אפי' במלוה אבל לאוקמא מתניתין שהי' מגיע לו מהם מעות בהלוואה או בפקדון זה לא אמרינן לכ"ע אפי' לר' זביד רק דמיירי בציבורין וממילא נעשו פקדון כנ"ל, אבל אי במלוה מהני ג"כ מע"ש למה נקט התנא כך דשמענו דין מע"ש בפקדון הוי לי' לאשמועינן במלוה ממש דמהני, לכך מוקי בשכ"מ, ובזה מיושב קצת קושיית התוס' ויתבאר לקמן: בתוס' בד"ה והא לא משך תימה וכו'.

יש לתמוה לכאורה על תמיהתם דכיון דהמקשה פריך אי בשכ"מ מאי אריא ציבורין הרי דאפי' בשכ"מ לא ס"ד לחוש למנה קבור א"כ כ"ש דמקשה שפיר בברי והא לא משך דאי משום מצוה לקיים תיקשי מאי ארי' ציבורין כמו בשכ"מ וכ"ש בברי, ואפי' אי נימא דעיקר כוונת התוס' להקשות על התרצן דמוקי לה בשכ"מ ומשום מנה קבור לוקמא

בברי ומשום מצוה לקיים דברי המת וחיישינן למנה קבור ובעי ציבורין ובהכי ניחא טפי
הך מצוה כיון דמוקי במע"ש והיינו דמגיע לו מהם פקדון א"כ למה לא מפרש משום
מנה קבור בלי מע"ש מכח מצוה כיון דהמעוות בידם והם נצטוו מהמת ליתנם לפלוני
עלייהו רמיא ליתנם לקיים דבריו, משא"כ לס"ד דמקשה לא חל עלייהו המצוה ליתן רק
על היורשין ואי אין רוצין דינן כמו כל מצות עשה אבל מה ענין הדבר לשלוחים ליתן
כי לא עלייהו רמיא, אבל לפי מה דמסיק במע"ש קשיא שפיר ולפי מה שפירשתי לעיל
בציבורין ממילא אין קושיא אפי' להתרצן]: אבל מ"מ לא נתבררו לי דבריהם כלל
דבמתניתין דינא קתני דמשום מצוה היאך פסיק ותני יתנו כיון דבאמת לא זכו אם יש
ב"ח מצוה טפי לשלם לבע"ח ואסור ליתן המעות ואפי' נתנו נראה שצריך להחזיר לב"ח
דמצוה לפרוע חובת אביהם וכ"ש כשיש חוב על היורשין דב"ח גובה מהם כיון דמדינא
זכו היורשין, ועוד דבלא"ה כיון דקתני רישא לא יתנו ואי משום מצוה ברישא נמי איכא
מצוה בשחרור, ואפי' תימא דאתיא כרבי בירושלמי דליכא בהא משום מצוה, וכ"ש אי
נגרוס תן גט זה ושחרור זה דודאי לא שייך מצוה שאי אפשר ליתן.

שחרור זה ואפי' רבנן דרבי מודו, מ"מ למה נקט בסיפא משום מצוה בגוונא אחריתא
כיון דהך מצוה איכא בהך גוונא דרישא באופן דלכ"ע איכא משום מצוה באמר שחררו
ומ"ש דקתני לה בממון וע"כ דמתניתין דינא קתני ולא מצוה, וזה ברור לפע"ד ועמ"ש
לקמן בתוס' בד"ה ממאי: בד"ה אית ספרים דגרסי וכו' לכן נראה דלא גרסינן וכו'.

ולדעתי יש ליישב הגירסא דודאי לא מיירי כלל שמודה בפקדון רק באומר מנכסי הרי
פיל שמכל נכסיו יכולין ליתן המנה ואין חשש למנה קבור כי מאיזה נכסים שירצו יתנו
ואם פיל זה נותנין המנה שפיל מנה סתם אין נותנין כלל דחיישינן למנה קבור אבל מנכסי
מכל נכסיו שירצו יכולין ליתן.

כנ"ל: ע"ב בתוס' בד"ה קסבר ר"פ וא"ת ורב גופא וכו' לפי מה שפירשתי לעיל דהך
ציבורין אין הכוונה שמגיע לו פקדון מכבר דהא לא משמע במשנה כלל רק אותו המנה
שצוה ליתן לו הם ציבורין ומונחים אצלו בקרן זוית ומיד כשקיבלו השליחות נעשו
שומרין וכאלו הופקד בידם ונקנה במע"ש ולפי זה כיון דאי אפשר לפרש בציבורין דיהא
מוכח רק בפקדון שייך מע"ש דאל"כ הוי לי' לתנא לאשמועינן רבותא אפי' במלוה
כשמגיע לו מכבר, ואי דלוקמא מתניתין בלי ציבורין א"כ אין כאן מע"ש כלל דע"י
הציבורין נעשה מע"ש אבל במשנה ודאי לכ"ע אינו במשמע דמגיע לו מכבר מנה: בד"ה
ממאי וא"ת וכו' לרבנן דלית להו מצוה לקיים דברי המת פשיטא דקשיא טפי דקמש"ל
תנו אף דהוי כשחררנו מ"מ אין מקיימין דברי המת רק דבהא הי' מקום לומר דכיון
דקי"ל כר"מ לא ניחא לי' לאוקמא מתניתין דלא כהלכה לכך קשיא להו עכ"פ דלמא
קמש"ל דתנו לא הוי כשחררנו) ולפי זה מה שתירצו דמסתמא כרבנן היינו רבנן דרבי
דוקא ולא רבנן דר"מ דלית להו מצוה לקיים דברי המת דא"כ אכתי קשה כנ"ל: איברא
בגוף דברי התוס' אני תמה מאד דנראה מדבריהם להדיא דקושית הש"ס מעבד ג"כ,
והיינו לפי מה שכתבו לעיל דמאשה גרידא לא הוי מצי להקשות דלא הי' רוצה להאריך
אבל באמת הוא תמוה שנראה לי ברור דהך דר"ש שזורי וכן היוצא בקולר וכלהו דמהני
בהו כתבו היינו דוקא באשה כמ"ש הר"ן פרק התקבל בשם הרב ר' יונה דכיון שאמרו

כתבו דעתן לגרש שלא לעגן נשותיהם, אבל עבד דלא נגרע כחו בהליכת רבו ממה שהוא עכשיו לא מהני כתבו, וראי' דלא חשיב בהדי דרכים דשוו גיטי נשים לש"ע דמהני בהו כתבו במסוכן ויוצא בשיירא, אלא ודאי דלא אמרינן הא מילתא רק בגיטי נשים בלבד, ולפי זה ע"כ דמה שהקשו בכאן מגט אשה בלבד הקשו, וכן צ"ל לשיטת הרי"ף דלחזור אינו יכול, א"כ טובא קמש"ל אפי' בתנו דאינו יכול לחזור דהוי זכות מ"מ לא יתנו אחר מיתה וע"כ דעיקר הקושיא דהוי לי' לומר כתבו גט לאשתי ותנו שחרור זה לעבדי וא"כ לק"מ קושית התוס'.

גם לא הבנתי דבריהם במה שכתבו דסתמא כרבנן אתיא דעכ"פ מאי מקשהמר"ש שזורי הא מצי סבר כרבי, ובזה אפשר לומר דכיון דהלכה כר"ש שזורי מסתמא אתיא ג"כ כהלכה אבל העיקר נראה לי דבלא"ה לק"מ כנ"ל: בגמרא וטעמא מאי, פירש"י מ"ט במלוה קנה הא ליתא בעין דליקני' יראה מדבריו דרק במלוה קשיא לן מ"ש אבל בפקדון ניחא להו, ולכאורה יש לתמוה דהא אפי' בפקדון ליכא טעמא למה מהני מעמד שלשתן אדרבא בפקדון לא שייך טעמא דרב אשי בההוא הנאה דקא משתניא לו' ממלוה ישינה לחדשה, גם יש לדקדק דקאמר טעמא דנעשה כאומר משתעבדנא, וקשה עכ"פ מאי ענין מעמד שלשתן אפי' בלי מעמד שלשתן יקנה מהאי טעמא: לכן נראה לי דודאי הא לא קשיא לי' על קנין מעמ"ש דכמה קנינים חדשו חכמים שיקנו רק היינו דוקא במידי דבר קנין הוא כגון מכירת שטרות, לא מבעי' למ"ד מכירת שטרות דאורייתא אלא אפי' למ"ד דרבנן יש במציאות קנינו דבר תורה כמ"ש התוס' פרק הזהב, ועוד דעכ"פ הנייר בר קנין הוא וכיון דקנה הנייר תקנו חכמים שיקנה גם השעבוד שבו מכח אותיות שבנייר אבל מלוה ע"פ דאין כאן שום דבר לקנותו ולא שייך על זה קנין כלל ואין במציאות קנייתו מן התורה כלל ובזה לא שייך שיתקנו חכמים שיקנה, והיינו דקאמר מסתברא מילתא דרב בפקדון כיון שיכול להקנות החפץ בחליפין וכדומה מן התורה, תקנו חכמים להקנותו במעמ"ש מחמת הצורך שהי' להם, אבל מלוה דליתי' בעיני' דליקני' האיך שייך שיתקנו חכמים שיקנה והיינו דקאמר אמימר כיון דאי אמר משתעבדנא לך ולכל דאתי מחמתך ודאי קני ונשתעבד לו מדינא שפיר יש כח בחכמים לומר דאפי' לא אמר נעשה כאמר כיון שיש במציאות קנייתו דבר תורה וכי מתקנו רבנן מילתא דאיתא דכוותה בדאורייתא: ובהכי ניחא מה שהקשו על הראב"ד ז"ל דס"ל בכתב משתעבדנא לכל דאתי מחמתך אינו יכול למחול דתיקשי לאמימר האיך מצי מחיל במוכר שט"ח הא לעולם הוי כאומר, ולהנ"ל ניחא דע"י מע"ש קנה הכא רק דמשני דאיתא דכוותה באמר והם אמרו דע"י מע"ש נעשה כאומר אבל בלי מע"ש לא עשאו לא אמר כאמר כלל וזה ברור: שם נעשה כאומר משתעבדנא וכו' הר"ן הביא בשם הרמב"ן דמ"מ מצי מחיל דמדאורייתא אין ברירה ואפי' אמר לו בפ"י כך או כתב לו בשטר והוא ז"ל השיב עליו דהאי לא תליא בברירה דאנן הכי קאמרינן דשיעבד עצמו בזה אחר זה לכשיסתלק זה ישתעבד לזה וכה"ג לאו ברירה הוא דברירה היינו אי דהאי לאו דהאי אבל כאן יכול להיות לשניהם בזה אחר זה ע"כ, ולפע"ד דברי הרמב"ן ז"ל ברורים שאי אפשר לנו לומר דבשעה שהוא משעבד לזה אינו משעבד לזה רק אח"כ לכשיסתלק זה וימחהו במע"ש אצל זה ישתעבד לשני א"כ ככה"ג הוי דשלב"ל אפי' לא הקנה לנולדים כדמוכח להדיא מדברי התוס' פרק נערה דמ"ב בד"ה רבי שמעון פוטר שכתבו להדיא דאי ייחד

לו כלי לגבות המינה לכשיעמוד בדין ויתחייב אף להכלי בעולם הוי דשב"ל ודוקא אי הקנה לו כלי מיד על תנאי אף להתנאי אינו בעולם לא איכפת לן אבל בלא הקנה לו מיד רק אחר קיום התנאי הוי דשב"ל א"כ ומה התם דייחזד לו כלי להכלי בעין הוי דשב"ל כ"ש הכא דאינו רק שעבוד ועכשיו הוא משתעבד לזה וכשהוא אומר שישתעבד לאחר כשיאמר לו תנהו לפלוני במע"ש ויסתלק שעבודו יהא משעבוד לשני בודאי הוי דבר שלב"ל ואינו ברשותו שהרי לא נשתעבד לשניהם רק אותו השעבוד שהוא משתעבד עכשיו לזה, הוא משעבדו לשני לכשיסתלק זה וימחהו אצלו במע"ש והוי ממש כמו התם וגרע מיני' רק ר"ה הכא לטעמי' דאדם מקנה דבר שלב"ל אבל לדידן אינו רק דרבנן ושפיר מצי מחיל כמו מוכר שט"ח: ובהכי ניחא לי הא דקאמר אלא מעתה הקנה לנולדים דאפי' לר"מ ולשון זה קשה דמה ענין ר"מ לכאן והוי לי' לומר ואפי' לר"מ דמסתמא לרבנן קאי, ועוד דקאמר ה"מ לדבר שבא לעולם, אבל לדבר שלב"ל מי אמר וקשה חזא קושיות התוס' דהא ר"מ בתרווייהו ס"ל בהדיא אדם מקנה דהא קאמר לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי ועוד דהוי לי' לומר ה"מ דבר שב"ל ומה זה שאמר ה"מ לדבר שבא לעולם, ולפי הנ"ל ניחא דר"ה ודאי לר"מ קאי דלרבנן אפי' לא הקנה לנולדים הוי דשלב"ל כנ"ל רק ה"מ דסובר ר"מ רק אי מקנה דשלב"ל לדבר שישנו בעולם אבל דבר שלא בא לעולם לדבר שאינו בעולם לא קאמר דלא מצינו לר"מ שיסבור לאחר שיתגיירו שניהם שתהא מקודשת וכ"ש בהקנה לנולדים פשיטא דתרתיה איכא דהא לא שייך לומר דמשעבד עצמו למפרע לזה מלבד דאין ברירה הא עדיין לא נולד כלל אותו פלוני וע"כ דאחר שיולד וימחהו אצלו ישתעבד לו והוי דבר שלא בא לעולם לדבר שלא בא לעולם, וכן בהך דפרק מי שמת דקאמר בלשון הזה ג"כ הכוונה כך כיון שאמר אם ילדה זכר יטול מנה הרי אינו משעבד עצמו רק לכשתלד זכר אז יהא משעבוד א"כ פשיטא דמלבד דמקנה לדבר שלא בא לעולם הוי ג"כ דבר שלא בא לעולם דלא עדיף מכלי דאי משעבדו שיהא משעבוד אחר שיעמוד בדין אף דאז הקונה בעולם הוי דשלב"ל וכ"ש כאן וזה ברור ועמ"ש בתוס' בד"ה לדבר ובתוס' בד"ה תנהו: בתוס' בד"ה גופא אומר ריב"א וכן ר"ת וכו' בע"כ של לזה או של נפקד וכו' לא נתבררו לי דבריהם בזה בשלמא במלוה שייך לומר בע"כ כיון שאין שום דבר בעין לקנות רק שישתעבד לו תיכף שלא יוכל לחזור בו ושפיר יש מקום לומר דבע"כ לא משתעבד ואף בשדר"נ דאורייתא כתב הר"ן דהא דר"נ לא סגי אלא כשיגיע זמנו פקדי' רחמנא ללוה דליתיה למלוה קמא, אבל לא סגי דליהוי מהשתא שעבודא גבי' וה"ה במע"ש כיון דע"כ צריך שישתעבד לו תיכף אפי' לא הגיע זמנו כלל דאל"כ מאי קנה הא אינו בעין, לכך בע"כ לא משתעבד דלא עדיף מעמ"ש משדר"נ דאורייתא דמ"מ לא משתעבד לי' מעכשיו, אבל בפקדון דהחפץ בעין אצלו א"כ במה נפשך אי לענין שיעשה זה בע"כ נפקד של זה לכל דיני שומרין הא ודאי ליתא דהא אפי' יקנהו לו הפקדון בקנין דאורייתא גמור כגון בחליפין וכדומה מ"מ אי אפשר שנכריח אותו ע"כ שיהא שומר של זה, ואי אינו רוצה צריך שיטלנו הימנו דהא אפי' לקמא יכול לומר טול את שלך ואפי' אי נתחייב להחזיקו אצלו לזמן מה ואח"כ יחזירו לו ג"כ לא שייך לומר שיהא ע"כ שומר של זה השני עד תשלום הזמן ופשיטא שיכול לומר לו טול את שלך ואי לענין שיהא החפץ של זה השני שיחזירו לו מאי ענין הנפקד בכאן לעכב על זה הא צריך להחזירו וממילא קנה זה ונוטלו הימנו ע"כ: וראיתי

להרב בעל פ"י שכתב באמת דכוונת התוס' שיהא ע"כ שומר של השני ובזה כתב ליישב מה שכתבו התוס' יקנה באודיתא דבע"כ לא מהני אודיתא שיהא שומר של השני ע"כ, ודבריו תמוהין ונעלם ממנו דברי התוספות בעידנא דעסיק ב' שהרי התוס' הביאו ראי' לדבריהם מהא דקאמר רבא אי במע"ש לא אזילנא, מוכח דאי אזיל קנה בע"כ והשתא כיון דלא נסתפקו התוס' רק לענין שיהא שומר להשני א"כ אפי' אי אינו בע"כ שפיר קאמר לא אזילנא דאי אזיל ס"ס לא לו יהא המעות ומה בכך דלא יתחייב בשמירה תדע דקאמר ולודי איסור וכו' נפק אודיתא ואיקפד רבא אף דליתא בע"כ לענין שמירה מ"מ איקפד רבא שאבד מעותיו א"כ גם מע"ש לא מוכח דאיתא בע"כ וזה ברור.

גם מה ס"ד שיהא שומר ע"כ דאפי' הי' תקנה לו בקנין גמור דאורייתא לא הי' נעשה שומר של השני ע"כ ולא עדיף מע"ש מקנין דאורייתא וכן נראה לי באמת עיקר לדינא דודאי במלוה לא קנה ע"כ כדמוכח לקמן מטעמא דרב אשי, ומה שכתבו התוס' דבלא"ה מפיק לי' מהאי טעמא אינו מספיק כלל דמ"מ מאי קשיא לי' מהנך דבי' אלישוב הוי לי' להקשות אלא מעתה לא יקנה ע"כ אלא ודאי דבאמת בע"כ לא קני, אמנם מהא דקאמר מסתברא מילתא דרב בפקדון משמע דהכי קאמר דכיון דאיתא בעיני' נקנה בע"כ, אבל מלוה כיון דליתא בעיני' מה קנה ואי אפשר שישתעבד זה ע"כ, אבל מדעתו כיון שיכול לשעבד עצמו מחדש לזה מה חידוש הוא דקנה מ"ש מפקדון, אבל באמת הא ליתא דודאי אי אפשר להתחייב בדבר שאינו חייב רק באופנים המבוארין פרק הנושא אבל בלא"ה לא נשתעבד אפי' מדעתו אבל בפקדון ודאי נראה דקני אפי' בע"כ רק שלא יהא שומר ודברי התוס' צ"ע לפע"ד: בא"ד יקנה באודיתא, כבר תמהו רבים דאפי' אי איתא בע"כ יקנה באודיתא כהך דאיסור דהי' ע"כ.

ולפע"ד נראה דכוונת התוס' לחלק בין אי הפקדון ביד אחרים לא מהני הודאתו של זה שאינו בעל דבר על החפץ שברשות אחר שלא הפקיד אצלו כלל ולא מהני הודאה רק להודות שזה החפץ שהפקיד לפלוני וישנו אצלו והוא בעל דבר עליו הוא מקנה לפלוני בהודאה [והרב מהרש"א כתב דלא ניחא להו לחלק בכך דאל"כ אין ראי' מאיסור אבל לפי מה שכתבתי אדרבא התוס' מחלקים בכך] והיינו דקשי' להו אי נימא דמע"ש אינו רק מדעתו אכתי למה לי מע"ש כיון דהנפקד רוצה יכול הוא להודות שזה הפקדון שהפקיד אצל פלוני של זה המפקיד הוא והמפקיד יודה שהוא של המקבל או שיודה הנפקד שהוא של המקבל בצווי המפקיד הראשון ועכ"פ משכחת לה קנין אודיתא, אבל אי מע"ש מהני ע"כ לא שייך אודיתא כשיהא ביד אחרד הנפקד הראשון לא ירצה להודות והודאת המפקיד הראשון לא מהני כיון שאין הפקדון ביד הנפקד ולא מבעי לפי הג"ה שהוגה ומחקו הך ועוד דאתי שפיר אלא אפי' לפי גירסא דידן אתי שפיר דאף דלא שכיח שיפקיד אצל אחר מ"מ אי מע"ש מהני בע"כ לא יועיל אודיתא כי יאמר שאינו בביתו ומי יכחישנו, ועוד דאין צריך לפרש משום דלא שכיח רק משום דיכול לומר לאותו אחר זכי ומאי פסקא דהשני אינו והראשון ישנו אבל באודיתא אי ישנו ביד אחר א"י להקנות כלל: ומה שכתבו אח"כ להכריח דמסתמא הי' ביד רבא ולא כתבו הכרח דאי ביד אחר לא מהני אודיתא, דיש לומר לפי האמת דמהני מע"ש במלוה מועיל אודיתא אפי' ביד אחר ומ"מ הוצרכו לתקן מע"ש דיש לומר במלוה לא מהני אודיתא כדעת הרבה פוסקים ומע"ש מועיל רק למ"ד דרק בפקדון מהני מע"ש ע"כ דאודיתא אינו

מועיל במופקד ביד אחר דאל"כ מה צורך למע"ש יקנה באודיתא, ועוד כיון דבראי' השני לא נחתו התוס' להך הוכחה דיקנה באודיתא א"כ ממילא ליכא ראי' דביד אחרים לא מהני אודיתא, אבל מעיקרא דבאו להוכיח דיקנה באודיתא ע"כ דאודיתא אינה רק בפקדון ביד הנפקד ולא ביד אחר: בא"ד דמסתמא הי' הפקדון ביד רבא מדבריהם מבואר דיכול לומר זכי אף שהנפקד אינו בביתו ואין הפקדון באשר הוא שם רק בביתו מ"מ זוכה תיכף עבור חבירו וצ"ע דלא משמע כן בפוסקים דליכא למימר דמה שכתבו ביד רבא היינו בידו ממש לזכות בו להגביה עבור חבירו א"כ בלא"ה לא הי' יכול לילך שיאמר להחזירו לו ויתנו לר' מרי' וע"כ דביד רבא היינו בביתו לאפוקי ביד אחר והטעם דמסתמא לא הי' מניחו ביד אחר שמא יזכה בו אותו האחר לאחר מיתת איסור' והוא הי' רוצה באמת לזכות בהם: בד"ה תנהו לפלוני אומר ר"ת וכו' אמאי מקודשת וכו' אמאי לא מסיק וכו'.

דבריהם מגומגמים לכאורה כי פתחו בקושיא דמהך אוקימתא גופא מוכח דאל"כ אפי' אי קנה אמאי מקודשת להך מ"ד כיון דס"ל דשמואל ולא סמכה דעת' דמהאי טעמא פליג בשטר ואח"כ כתבו מדלא קאמר איבעית אימא, ונראה לי ביאור דבריהם לפי שיש מקום לומר דהא דקאמר במלוה ע"פ במאי פליגי בדר"ה היינו לפי אוקימתא דמוקמינן בשטר כרבי או כר"פ וכ"ע ס"ל דלא כשמואל או דסמכה דעתה ועל זה מפרש על פה במאי פליגי, אבל להנך אוקימתא בשמואל וסמכה דעתה במלוה ע"פ נמי פליגי בהא רק אי נימא כך הוי לי' לומר אליבא דר"פ במלוה ע"פ איבעית אימא דפליגי בסמכה דעתה כיון דלא קאי השתא רק לאוקימתא קמייתא ואכתי לא שמענו לפום הך אוקימתא שום פלוגתא בסמכה דעתה והוי לי' לומר דלר"פ יש עוד לומר דפליגי בעל פה בסמכה דעתה וזה שכתבו התוס' להקשות במה נפשך אי קאי להנך אוקימתא דפליגי בשטר בסמכה דעתה תיקשי אפי' אי קנה אינה מקודשת ואי להך אוקימתא באמת אינה מקודשת רק דקאי לאוקימתא קמייתא א"כ הוי לי' לומר לענין בעל פה איבעית אימא דפליגי בסמכה דעתה דבשטר אכתי לא נחלקו בהא וזה ברור, ובזה תבין על נכון דברי הר"ן בזה אשר לכאורה דבריו מגומגמין מאוד אלא שלא נתבררו לי דברי התוס' שפתחו בדבריהם בשטר וסיימו על פה והוי להו לומר בהך דהכא גופא דלא מצי מחיל, ולמה חקרו במלוה בשטר בפרט דהראי' מהתם רק בעל פה: והנה בסי' ס"ו האריכו לתמוה בענין זה דבשטר לא מהני מעמ"ש כלל ע"ש ומ"מ נראה לי דר"ת לפי שיטתו דמכירת שטרות דאורייתא רק לפי ששני שעבודים יש ושעבוד גוף לא נמכר א"כ כיון דבעל פה לא מצי מחיל ש"מ דבמע"ש נפקע שעבוד גוף של זה ונשתעבד לזה א"כ אם המחזה לו גוף החוב במע"ש והשטר מכר לו בכתיבה ומסירה ממילא אינו יכול למחול ויכול לגבות החוב כיון דמכירתו דבר תורה ולא מצי מחיל מכח מע"ש, אבל אי הטעם דמצי מחיל משום דמכירת שטרות דרבנן בודאי דבריהם נכונים, דמה מקום למע"ש בשטר ס"ס כיון שאי אפשר לו לגבות בשטר זה רק מכח הראשון דמכירתו קלוש, א"כ ממילא מצי מחיל ודוקא על פה נסתלק ממנו לגמרי משא"כ בשטר אי נסתלק לגמרי האיך יוכל לגבות בשטר של זה ואי מכח המכירה הא הוי רק דרבנן ומצי מחיל משא"כ לשיטת ר"ת בעצמו כנ"ל ואין להאריך כאן, כי כבר הארכתי בענין זה בספרי ת"י סי' ס"ו ע"ש: בא"ד וא"ת בפרק החובל וכו', ולפעד"נ כיון דמע"ש אינו יכול למחול והיינו שנסתלק הראשון לגמרי

ונעשה בע"ד של השני לגמרי ואין לו על הראשון לא ש"ג ולא ש"נ, א"כ כהאי גוונא אסור לשהות עם אשתו בלא כתובה והוי כמי שכותב לאחר שטר בשמו שיתחייב כשיגרש אשתו דודאי לא מהני כמ"ש התוס' פרק החובל, וה"ה נמי במע"ש אי אינו יכול למחול, ולפי זה גם הך דפ"ק דמציעא מיושב דכיון דמיירי התם בעודה תחתיו שוב לא חיישינן דמכרה במע"ש, ועוד דלא תקנו חכמים מע"ש באיסור שיקנה: ועוד נראה לי דלא מהני מע"ש רק בחוב שיכול להיות ב"ח של זה ג"כ בדבר זה אבל בכתובה דנחבל לא שייך בתורת חוב זה רק באשה לא שייך מע"ש שיהא אחר במקומה שאין לאחר שייכות בחוב כזה: בא"ד ועי"ל דהתם גבי שובר.

דבריהם צ"ע, דהך תירוץ לא שייך להך דהחובל, וע"כ משום דבכתובה לא שייך מעמ"ש א"כ מה צורך לתירוץ זה, אבל באמת כוונתם לפי מה שהקשו על תירוץ ראשון פ"ק דמציעא דשמא מכרה אחר שנתגרשה וכתבו שם ליישב דלא חיישינן לזה ושקלי וטרי' התם בדבר הזה ולא העלו דבר ברור, ולזה נתכוונו בכאן לומר דאפי' אם באנו לחוש בהך דפ"ק דמציעא שמכרה אחר גירושין מ"מ התם ניחא משום שיתברר ע"י העדים ובהך דהחובל דהיא תחתיו ודאי תירוץ ראשון עולה יפה, ודוק רק מה שכתבו דאם מיחה מוכח שהשובר אמת הוכחה זו לא ידעתי למה וצ"ע: בד"ה לדבר שלא ב"ל הך סוגיא אליבא דר"ה וכו' ור"נ הוי איפכא וכו'.

כוונתם דלר"ה ע"כ לשלב"ל גרע, ושפיר קאמר בפשיטות אבל לדשב"ל לא, אבל לר"נ יש לומר דשווין ולמ"ד דקני בהא בהא נמי קני, אבל ליכא למימר דלר"נ לשלב"ל עדיף דלמה קאמר המזכה לעובר אפי' לאינו עובר יקנה, ועוד דהא שמעינן להו לרבנן דאפי' לאחר שאתגייר לא קנה כ"ש לשלב"ל דעלמא, ואי כר"מ ס"ל הא בדבר שלב"ל קנה וא"כ ר"נ דלא כמאן, וברור דמודו התוס' לדברי רשב"ם פרק מי שמת דר"נ דוקא בעובר קאמר אבל לדשב"ל בעלמא לא קני, ולפי זה הך דהכא לר"נ נמי לא קני, רק לר"נ לא שמענו דאפי' לר"מ דסובר בדשב"ל קנה לדשב"ל לא קנה, זהו לא שמענו רק לר"ה, ואיפכא דקאמרי היינו דס"ל איפכא מדר"ה מטעם דעובר חשיב לי' כבא לעולם ולא שמעינן לדידי' ממילא דלשב"ל גרע מדשב"ל.

ועמ"ש לעיל לפרש הסוגיא ואין צורך לומר כר"ה דוקא: בא"ד מהיכי שמעינן וכו'. כבר כתבתי דעיקר הקושיא הכא דלכ"ע לאחר שנתגייר שנינו דאינה מקודשת, והכא נמי הכי הוי כמו שביארנו לעיל באריכות בגמרא: דף י"ד ע"א בתוס' בד"ה כהלכתא בלא טעם פי' מה שמועיל לקנות כו' דלא שביק.

לכאורה יש בזה טעם נכון שלא רצה להקנות לה כלל, וצריך לומר דמדינא כל כי האי גוונא הוי דברים שבלב, כיון שאם הי' כותב לאחר הי' מועיל ולמה לא יוכל להיות שכתב לה לגמרי כמו לאחר ולכך הוי בלא טעמא שיועיל דברים שבלב: בד"ה אבל מתנה מועטת וא"ת וכו'. כוונתם דמזמה התם לר"י מתנה מועטת למכר בדברים בלי מעות א"כ ה"ה לרב דסובר במכר לית בי' מחוסרי אמנה ה"ה במתנה מועטת אבל לא נתבררו דבריהם מה ס"ד להקשות מהך דהכא דלענין קנין גמור מיירי ופשיטא דלכ"ע אם יאמר אדם שיתן מתנה שאינה מחויב מדינא ליתנה, ונהי דאינו מותר לחזור אבל יכול לחזור ואפי' למ"ד שיש בו מחוסרי אמנה, לכן נראה לי דס"ל לתוס' דהא דקאמר

אבל מתנה מועטת לא ליבעי בפניו, אין הכוונה שיקנה לגמרי דמהיכי תיתי לומר כן דמע"ש גופא הלכתא בלי טעמא הוא ומאיזה צד נימא בלי מע"ש שיקנה לחדש קנין חדש במתנה מועטת בלי מע"ש, רק הכוונה דודאי רב לא הי' חוזר בו כל שיש משום מחוסרי אמנה בלי מע"ש, ומעיקרא דס"ד דרב מבטיחו שלא יחזור משום דלולא הבטחתו אפי' משום מחוסרי אמנה ליכא ואהא פריך הא לא מצי הדר בי' כלל מדינא ומשני דהכוונה דלא מצי הדר בי' מדינא ופריך הא כבר שמענו זה ומשני דס"ד מתנה מועטת לא בעי בפניו ובלא"ה לא הי' יכול לחזור משום מחוסרי אמנה קמש"ל דוקא באפי' הוא דלא מצי הדר מצד הדין אבל שלא בפניו אפי' משום מחוסרי אמנה ליכא והי' רב מותר לחזור בו ואהא קשיא להו לתוס' דהא נמי שמעינן מרב דמתנה מועטת לית בה משום מחוסרי אמנה, ותירצו דכה"ג שישנה ביד אחר ס"ד דטפי יש בה משום מחוסרי אמנה מאמר מתנה אני נותן לך דבהא סמך דעת' טפי, כנ"ל:ראיתי לכתוב בכאן קצת הערות בדברי הרא"ש והר"ן ובתוכם יתבאר קצת דברים שנשמטו לעיל בענין אי מעמד שלשתן הי' מועיל בע"כ הביאו רא"י דמה צורך למע"ש יאמר זכי או תן כזכי.

ולפע"ד אינה רא"י כלל כי נראה לי דאי יאמר תן או זכי הי' צריך הנפקד להגביה החפץ ולזכות עבור פלוני ופעמים שאין החפץ בידו ממש אי אפשר לו לזכות, ומה שהביאו רא"י מהך דב"ב ברשות הלה שהן מופקדין אצלו אינה רא"י כלל דהתם לאו מכח זכיית הנפקד הוא רק מה שמקבל עליו להיות שומר של לוקח מקנה לו קרקע מקום שהפקדון שם כמו שהקנה למוכר והך קבלה הכוונה שמייחד לו המקום ומקנה שיהא במקום מוכר ורשות לוקח קונה לו לא מטעם זכי, וכ"מ להדיא מדברי רשב"ם שם ע"ש: אמנם מהך דאיסור ודאי משמע דהוי קונה בע"כ אבל לא מן השם הזה, רק דלמה לי' לרבא להזכיר אי במעמד שלשתן לא אזילנא דהיינו לפי שהי' מתבייש, מה נפקא מינה בזה לא הי' לו לומר רק אי במע"ש איני רוצה כיון דבדעתו תלוי ומה צורך הי' לו לומר דלהנצל מבושה לא ילך, וע"כ דלאו בדעתו תלוי רק בזה ינצל שלא ילך, ודע דמהך דלקמן דקאמר נתת דברך לשיעורין משמע דקני בע"כ, דאי ס"ד דבע"כ לא קני מאי קושיא מהנך דכפתי ושקלי לאלתר דאי לא ירצה לא יקנה וע"כ דלא חילקו חכמים כלל ולעולם קנו והיינו דמקשה מבי בר אלישוב דנתת דברך לשיעורין: בענין מעמ"ש ע"י שליח הרא"ש והר"ן לדבר אחד נתכוונו דלא מהני, אמנם בהך רא"י מהך דאיסור אין ראיותיהם שווין, כי הרא"ש כפי דעתו דמע"ש אפי' בע"כ, הכריח ראייתו דהי' לו לרבא באמת לירא שישלח שליח, אבל הר"ן ס"ל דע"כ לא הכריח ראייתו דהי' לו להזכיר אי ישלח שליח לא אקבל, וצ"ל דהך ראיית הר"ן להרא"ש אינה רא"י כלל דאל"כ תקשי לי' אפי' אי לא מהני ע"י שליח הי' לו להזכיר שישלח שליח ויאמר זכי דהא נראה לו דוחק שאינו בביתו, וע"כ דהא לא קשיא לי' להרא"ש כלל דהכל בכלל לא אזילנא הוא, רק אי מהני מע"ש ע"י שליח דמהני לדידי' ע"כ בהא קשיא לי' דהי' לו לירא באמת, ולהר"ן לא קשיא לי' דיאמר זכי דלו אינו נראה דוחק דאינו בביתו ואין צריך להזכיר זה, רק מע"ש הוי לי' להזכיר ויאמר דלא יקבל, עוד כתבו דהמקבל ודאי יכול לעשות שליח לכ"ע, ולא ידעתי מנין להם זה דהא חזינן בעלמא במילתא דזכות זכין לאדם שלא בפניו וכאן הקפידו שיהא המקבל במעמד דוקא א"כ אין לך בו אלא חידושו, דוקא הוא ולא שליח, ולדבריהם אף שליח שלא מדעתו יזכה עבורו) ובאמת כפי הנראה בהך דאיסור ר' מרי'

לא הי' שם וע"כ דמהני שליח המקבל ואפ"י שלא מדעתו כלל, אבל תימה שיזכה אחר עבור זה מה שלא קיבל בידו שום דבר: בענין מה שכתב הר"ן דמנה דוקא קאמר ולא שוה, לא משמע כן מדברי הרי"ף שכתב סתם דל"ש בין מנה זה למנה סתם ולהר"ן שנא ושנא, גם נראה לי שדבר זה תלוי בהך סוגיא דשבועת הדיינין דשקלינן וטרינן אי סתמא שוה או דוקא לענין טענו חטין והא נמי דכוותה: בענין מה שהשיב הר"ן על הרמב"ן דלא תליא בברירה, כבר כתבתי בגמרא ליישב דברי הרמב"ן: בתוס' בד"ה ולא פש גבי' ולא מידי וכו' ומשמע מדבריהם וכו'.

ואני תמה דמדברי הרי"ף מוכח להיפך דהא קאמר דאל"כ בכל שטרי יאמר טעיתי והדבר תמוה הכא שאני דאיכא מיגו דפרעתי וע"כ דלאו מיגו הוא כלל דאי יאמר פרעתי מפסיד הוא למרא דארעא ועכשיו הוא מפסיד לגינאי, ועוד דהא בקנין מיירי הכא ואינו יכול לומר כלל פרעתי: ובזה נראה לפע"ד לפרש הסוגיא דקאמר לי' ר"נ חדא דאמר ר"ה אמר רב ועוד דקני מני' וכבר הרגישו התוס' בסמוך וכתבו דס"ד דלא רצה ליתן לא שלא היה פש, ולשון מאי איעבד לך לא משמע כן כלל, ועוד מה צורך לו לקנין טפי מר"ה א"ר כיון דמע"ש קני בלי קנין, גם לא הבנתי לישנא דרבא דקאמר אטו האי מי קאמר לא יהבינא דליכא גבאי קאמר, וכי משום דלית גבי' רוצה הוא ליתן הא מ"מ אינו רוצה ליתן, וכך הוי לי' לומר אטו האי מי קאמר הדרנא בי' טעיתי קאמר.

לכן נראה לי דודאי ידע ר"נ שטעה וגינאי היו מודים לו רק מרא דארעא הי' תובע ממנו ובא לפני ר"נ וחשב ר"נ שאינו רוצה ליתן למרא דארעא לפי שטעה ונאמן הוא בכך במיגו דפרעתי ועל זה קאמר חדא דאמר ר"ה א"ר ונעשה בעל דבר של מרא דארעא והוא אינו מאמין לו שטעה ומיגו דפרעתי לית לי' לגבי' שהוא אינו רוצה להפסיד למרא דארעא כלל כנ"ל, ועוד דכיון דקני ממך שוב אינו יכול לטעון פרעתי וא"כ לית לך מיגו כלל, ולזה השיב לו רבא שהוא רוצה ליתן באמת למרא דארעא רק שאומר דליכא גבאי והם יחזירו לו מה שיתן או שיתנו לו מעות ליתן למרא דארעא, אבל אינו טוען כלל עם מרא דארעא שלא יתן לו כי לו בודאי יתן בכל אופן רק טענתו שהם יתנו לו דהם יודעין דלית גבי' כלום, והיינו דהשיב ר"נ אם כן שאינו טוען עם מרא דארעא רק עמהם הוי קנין בטעות דהא הם יודעין שטעו: ומה שהביאו התוס' ראי' מפרק ש"ה אינה ראי' לפע"ד כלל דודאי מה שאמרו מאי אין לך בידי להד"ם אין הכוונה שכך אמר להד"ם דהיאך אפשר שיאמר התנא דבר שאינו דאי אמר אין לך בידי לא יתחייב רק באומר להד"ם, וע"כ דהך אין לך בידי אנו מפרשים כוונתו להד"ם ואין מתרצים דבריו שפרע כמו שאין מתרצין מי שאומר לא לויתי דמהאי טעמא מביא התם בב"ב הך דכל האומר לא לויתי כמ"ש התוס' שם, והשתא ממילא כיון שאין מתרצים דבריו אין מתרצים ממילא לומר טעיתי כמו שאין אומרים דכוונתו שפרע ת"ז, ועוד דמשמע התם דהוא עצמו אומר דכוונתו שפרע ת"ז דאל"כ מה ס"ד לתרץ דבריו כיון שהוא לפנינו ואינו אומר כך וע"כ שהוא אומר שפרע רק שאין שומעין לדבריו ואנו אומרים דלהד"ם אמר והודה דלא פרע וא"כ איך נפרש שטעה מה שהוא אינו אומר כך, כנ"ל: בתוס' בד"ה ומר סבר וכו' והשתא סבר וכו'.

לפי מה שכתב הרא"ש ליישב קושית הר"ר משה שם דלמה לא מהני כמו תופס לבע"ח ותירץ הרא"ש דתופס לבע"ח צריך לסלק הלוה מאחריות ולקבל על עצמו ע"ש א"כ אתי שפיר בפשיטות מתוך שחייב באחריות חוזר אבל אי לא הי' חייב באחריות הוי מהני מתורת תופס לבע"ח, אבל באמת הא ליתא דהיאך קאמר מתוך שחייב באחריות הא אי אינו חייב באחריות הי' יכול לחזור מטעם דלא הוי זכות כלל כמו שכתב הר"ן לדחות ראיית הר"ף גבי תן גט זה לאשתי ע"ש, שכתב דאי לא הי' חייב באחריות חוב הוא לו א"כ לא הוי מהני מתורת תופס לב"ח כיון שהנתפס נסתלק מן אחריות וזה אינו רק שומר חנם ואין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר כדמתמה תלמודא לקמן, ושפיר כתבו התוס' דאין זה עיקר רק הכא מיירי שנתן לשליח להוציאם והשליח הוי כמו לוח עליהם רק הוא ג"כ לא נסתלק מאחריות לגבי מלוה דידי' והשתא הוי שפיר זכות רק דמ"מ יכול לחזור דהולך לאו כזכי, ועיין מ"ש בסמוך: בד"ה לא דכ"ע, פי' הקונטרס אלא יש לומר כשפטר מלוה מן האחריות.

משמע מדבריהם דאם פטרו שליח מן אחריות וקיבל על עצמו כל הפסד מ"מ לא מהני לשמואל, כיון דלגבי לוח דידי' יש עליו חיוב רק הוא יכול לתבוע משליח לכך אמרינן מיגו. ונראה דהוכיחו כן דקשיא להו היאך קאמר מחוב שחייב באחריות הא אי אינו חייב באחריות פשיטא דחוזר דלאו זכות הוא דהוא נסתלק והשליח אינו רק שומר וע"כ דאפי' קיבל השליח על עצמו כל הפסד דאז האחריות על השליח, מ"מ כיון דעליו אחריות לגבי מלוה דידי' חוזר, ולזה הוצרכו לומר דהמלוה פטרו, ועמ"ש בדבור שאח"כ: בד"ה לסוף אישתמיט להו משמע דבדין וכו' אין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר וכו'.

דבריהם תמוהין כמו שתמה מהרש"א. ומה שנראה לי בכיאר דבריהם בפשיטות דודאי יש לתמוה דקאמר דפליגי במתוך אי אמרינן או לא, והשתא תיקשי לשמואל מאי ארי' מתוך שחייב אי אינו חייב פשיטא דיכול לחזור דלא הוי זכות כלל כיון שהשני אינו רק שומר והוא נסתלק ושמא לא ניחא לי' להפקיד בידו כלל, וכמו כן תיקשי לרב דקאמר דלא אמרינן מתוך הא לשיטתו אמרינן מתוך להיפך שהרי כל עיקר מה שאינו יכול לחזור הוא לפי שחייב באחריות, א"כ סברתם הפוכה דלרב אמרינן מתוך שחייב באחריות אינו חייב ולשמואל להיפך לכן ס"ל לתוס' כמש"ל דהך דהכא מיירי שקיבל על עצמו השליח אחריות והיינו שנתן לו המעות שיוכל להוציאם או שנתן לו שוה מנה והוא קיבל על עצמו ליתן לפלוני מנה וכל כמה שלא נתן חייב באחריות כמו לוח בעצמו ולפי זה לרב אין הזכות תלוי באחריות כלל, שאי הי' הזכות תלוי באחריות הי' חוזר, כי מודה רב דעכ"פ אין ראוי לומר שיוגרע מכח מה שחייב באחריות רק דלא אמרינן מחמת חיוב אחריות יוכל לחזור והכא כיון שהלוה קיבל עליו אחריות בלי אחריות המלוה הוי זכות, ובשביל שחייב באחריות לא ס"ל לרב שיוכל לחזור, ושמואל פליג דלפי שחייב באחריות חוזר ולולא אחריות מודה דאינו חוזר כיון דהוי זכות בלי אחריות של זה כנ"ל, והיינו דמקשה אהא דנקט בברייתא פקדון דאינו חוזר, וקשה הא פקדון אין השליח רק שומר בעלמא ואין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר ומשני דהוחזק כפרן והוי זכות ואהא קשיא להו לתוס' כיון דשליח זה לא רצה לקבל עליו אחריות ואינו רק שומר חנם, א"כ לולא אחריותו של ראשון הוי חוב והי' יכול לחזור ומחמת שחייב באחריות לא

יוכל לחזור כלל בהא לא פליג רב כנ"ל והכא בלי אחריותו של ראשון אין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר דשני אינו רק שומר כל שנסתלק הראשון ומה שלא יוכל לחזור אינו רק מכח אחריותו של ראשון דאצלו הוי מלוה ובשביל שחייב באחריות אין ראוי שיחזור, וע"ז תירצו כיון דבאמת הי' שלוחו בודאי אי לא הי' אצלו שומר יפה ונאמן לא הי' שולחו והוי שפיר זכות בלי אחריותו של ראשון ושפיר אינו יכול לחזור לרב כיון דמה שאינו יכול לחזור אינו מכח חיוב אחריות והא לא ס"ל ענ לרב דמחמת חיוב אחריות יוכל לחזור ודוק.

ע"ב בגמרא אמאי תיעביד הכי פרש"י שנתרצית להחזיר מיד. הא דלא פי' ששאלו למה אמר טב רמי לי' שזו היתה הטענה שהי' קובל עליו ר"י, דבהא לא הי' צריך להשיב הן אמה רק שראה מה שהי' מכין לר"י, הרי ראה רשעתם וירא מהם, לזה פי' דשאל אותו למה מתחילה נתרצית להחזיר, ואפשר שאי לא הי' מתרצה גם הוא לא היו מכין כלל לר"י, ולזה התנצל שהי' מכירם לרשעים אך צ"ע קצת למה לא קנה מהם וכיון שהי' על צד האונס אין הקנין כלום ולמה הי' להם להחזיר וצ"ל דכל שלא רצו לקנות ידעו הם שלא יועיל הקנין באונס ולא רצו רק להחזיר להם: שם אילו הרגו את דוסתאי מי נתן לינאי אבא בר כמותי.

נראה לי לפרש לפי מה שאמרו בכתובות פ"ב טעמא דר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר ופי' המפרשים דמידת חסידות קאמר, אמנם נראה דהיינו דוקא במי שאין רבים צריכים לו הי' יכול לעשות מדת חסידות אבל בחכם גדול שכל הדור צריך לו לא הי' יכול לעשות בנפשו מדת חסידות לחסרון דורו, וזה שאמר שלא על עצמו הוא חס רק מי יתן לאביו בן כמותו, כנ"ל: שם לימא בהא קא מיפלגי דמר סבר הולך כזכי.

יש לדקדק אי בהולך כזכי פליגי למה נקטי פלוגתייהו במת ולא בחי לענין חזרה, בשלמא לתנא קמא יש לומר דקמש"ל דלא אמרינן כל כמה שאינו חוזר יתן ליורשיו דכשם שצוה ליתן לו כך הי' כוונתו ליורשיו קמש"ל דלא יתן ליורשין אפי' לא חזר רק יחזור המעות למשלח, אבל הך תנא דמתני יתן ליורשיו מי שנשתלחו לו משום דהולך כזכי למה לי דנקט יורשין, ונראה לי דקמש"ל דס"ד אף דהולך כזכי היינו שעכ"פ הי' בכדי שיגיע המתנה ליד המקבל ונתרצה שיזכה תיכף.

אבל אי לא הי' בכדי שיגיע המעות לידו כלל כי עד שיגיע לשם מת לא רצה שיזכה לו תיכף כלל קמש"ל דמ"מ הוי כזכי ואין לומר מנא לן דת"ק ס"ל לגמרי לאו כזכי דילמא דוקא בהך גוונא משום דת"ק נקט והלך ובקשו ולא מצאו ש"מ דבשעה שהגיע השליח לביתו עדיין הי' חי רק שהלך משם ומת וא"כ ע"כ דלהיפך קמש"ל אפי' בכהאי גוונא לאו כזכי דליורשין לא צוה, כנ"ל: שם הא דמית נותן בחיי מקבל.

פירש"י משום דמשעת מיתת הנותן זכה בהן המקבל משום דמצוה לקיים דברי המת ואפי' הי' בריא, וקשי' לי היאך לא זכר ר"פ כלל בדבריו מצוה לקיים דברי המת כיון דפליגי בה תנאי כדלקמן, ועוד קשיא כיון דהוא אמר הולך ולא צוה שיזכה לו רק להולך לו, א"כ מאיזה צד נימא כשמת יזכה לו השליח הא אין כאן רק מצוה לקיים דבריו ולא נצטוה רק להולך ולא לזכות, ועוד כיון שאם הי' מקבל מת ונותן חי לא הי' דעתו ליתן

ליורשין, ומה נשתנה הדבר כשמת נותן ועדיין לא נתן למקבל ומת מקבל שיתנו ליורשין.

לכן נראה לפע"ד דר"פ משני דה"מ דהולך לאו כזכי היינו דאמרינן דהשאיר לעצמו מקום שיוכל לחזור בו כשירצה, ואנו דנין כאלו אמר זכי על מנת שלא אחזור בי קודם שיגיע לידו, הלכך כשמת ולא חזר בו ממילא הוי כזכי, דהא בעלמא הולך כזכי רק במתנה אמרינן מן הסתם לא רצה שלא יהא לו כח לחזור אבל חוץ החזרה באמת רצה שיזכה לו הלכך כשמת זכה לו כמו במלוה ופקדון, ומה שאמרו לקמן מצוה לקיים דברי המת, יתבאר לקמן בס"ד: ודע דמדברי רש"י ז"ל מבואר דמשום מצוה תיכף זכו בממון דלא כמ"ש הרב בת"ג לעיל בתוס' בד"ה והא לא משך דמשום מצוה אין כאן רק שמכין אותו ומדברי רש"י הללו מבואר להדיא להיפך: שם וי"א הולך כזכי.

לכאורה קשה מנין דהנך י"א משום הולך כזכי דילמא משום מצוה קאמרי, ואף דר"י הנשיא קאמר משום מצוה, מ"מ למה לא פ"י בהנך י"א דהולך כזכי כמו דמפרש ר"י הנשיא מצוה, לכן נראה לי כמ"ש לעיל דלא אמרינן מצוה רק במת משלח ומקבל חי וברייאת תרתי קתני מת מקבל ומשלח חי והדר קתני מת משלח ומקבל חי והיינו דנקטי ר"נ ור"י ליורשי משלח ואפי' מקבל חי דלית להו מצוה, ואתי הנך י"א ובעי לומר הולך כזכי, לכך נקטי ליורשי מי שנשתלחו לו דאז מצוה ליכא כיון דמת מקבל ג"כ כנ"ל ואפי' אי נימא דר' יהודה הנשיא סובר דיתנו ליורשי מקבל דבהו גם כן שייך מצוה לא נסתר מ"ש לעיל דיש לומר דס"ל דאומדין דעתו דנתכוין ליתן ליורשין גם כן כל כמה שלא יחזור בו, הלכך כשמת מצוה לקיים דבריו ליתן ליורשין, ולדידי' באמת אפילו נותן חי ומת מקבל כל שלא חזר בו יתן ליורשין אפילו אי הולך לאו כזכי, והיינו דרבנן מספקא להו אי ה' דעתו קרובה אצל בניו גם כן, וכאן אמרו שודא סבירא להו דאומדין דעתו אי היתה קרובה לבניו, כמו שפירש"י: שם מספקא להו, פירש"י אי כזכי ואי מצוה וכו' לכאורה לא ה' צריך לפרש דמספקי להו בתרתי רק חד מנייהו ודאי לא רק באידך מספקא להו, וצ"ל דודאי אי ה' סבירא להו הולך לאו כזכי משום ספק מצוה לא הוי אמרי יחלוקו להוציא מעות מחזקת יורשין, ועוד אם הנותן חי ומקבל מת למה יחלוקו, וכמו כן אי ה' ס"ל דמצוה לא אמרינן, משום ספק אי הולך כזכי ג"כ לא ה' מוציאין ממון כמו כל תיקו בש"ס רק לפי שיש כאן תרתי, מצוה והולך כזכי סבירא להו יחלוקו,, ועוד אפשר כיון דלא פירשו חכמים במאי מספקא להו ממילא מוכח דבתרווייהו מספקא להו: בתוס' בד"ה הא בשכ"מ אור"י אע"ג דמת מקבל בחיי נותן וכו' באמת כי דברי ר"י מוכרחין דהא מדברי ר' אבא בר ממל דמוקי ת"ק בבריאי, וקשה הא ת"ק מיירי דמת מקבל ונותן חי עדיין אם כן אפילו שכ"מ לא מהני וע"כ דבשכ"מ אפי' כה"ג מהני, וכמו כן ר' זביד למה לי' דליתי' למקבל בשעת מתן מעות אפילו איתי' רק שמת אח"כ ונותן חי, וכמו כן מהא דמוקי לקמן.

ר"י הנשיא כר"א מוכח כך כמו שאבאר לקמן, אבל מ"מ כיון דבבריאי ומת מקבל ונותן חי לא אמרינן דנתכוין ליתן ליורשיו ומ"ש בשכ"מ אמרינן דנתכוין ליורשיו גם כן, ואף אי נימא דהוי כמסורין למפרע מ"מ ה"מ אי יזכה בהם הוא אבל ליורשין לא, ואפשר לומר דבשכ"מ טעם אחר יש, דדוקא בברי כיון דבקושי נותן הולך לאו כזכי כמ"ש

הר"ן, אבל בשכיב מרע הולך כזכי באמת דאינו נותן בקושי, וצ"ע: בד"ה ור"י הנשיא ואע"ג דרבי וכו'.

בלא"ה הוי מצי להקשות דס"ס הוי הולך כזכי כתנאי דר"ל ורבי דהתם והכי שקיל וטרי' לאשכוחי תנאי ודחי לה: איברא קשיא לי מה שפירש"י ריש האומר ש"מ הולך כזכי ופולגתא הוא לעיל דף י"ד, וקשה הא לא דמי כלל הך הולך דהתם להכא, וצ"ל דהתם דייק כיון דקמש"ל דבעל לאו בר משוי שליח קבלה הוא כיון דהיא לא עבדה, אם כן מוכח דהולך כזכי אפי' בעלמא דהא התם לא שוית' שליח קבלה אם כן מאי קמשמע לן הולך דיכול לחזור הא שליח הולכה ממש הוא, ואהא משני דהתקבל איצטריך לי' ולא הולך ונראה לי עוד לחלק דהולך דגט שאני דאי לא גמר בדעתו ממש לגרש לא הוי מקדים פורענות לנפשי, א"כ בודאי זכי היתה כונתו כיון שגמר לגרש: בד"ה וחכמים אומרים כל תיקו וכו'.

ולפע"ד דהכא שאני דהספק אי כזכי א"כ הספק בעיקר החזקה דאי כזכי הן ברשות מקבל לכך לא שייך לאוקמא ברשות מרי' משא"כ בעלמא: בד"ה וכאן אמרו, מכאן מדקדק ר"ת וכו'. אף דרש"י ז"ל פ"א כאן גם כן כך מ"מ לא נראה לו לר"ת לפרש כך דלא שייך שנמסור אומד הדעת לשליח ואומד דעת נמסר לב"ד, ולא כל אדם דעתו נכונה לסמוך על אומד דעתו, וע"כ דהכוונה כפי מה שירצה וה"ה התם: דף ט"ו ע"א בתוס' בד"ה ור"י הנשיא כר"א וכו' והיכא דמית פירוש היכא דמת נותן וכו' אבל דברי שכ"מ וכו'.

כוונתם דקשיא להו הא דקאמר והיכא דמית דהא מה דקאמר כר"א ג"כ ע"כ במית דכל פלוגתא דר"א ורבנן במת הוא, לזה כתבו דהך דר"א במת מקבל ברישא ובהא ר"י הנשיא כר"א, והיכא דמית נותן ברישא מצוה לקיים דברי המת, ודע דמהא דמוקי ת"ק כר"א מוכח כן דהתם מת מקבל ברישא ופליגי ר"א וחכמים: בד"ה או דקאמר וכו'.

ולדעתי דהספק משום דלא הוי לי' לתנא להזכיר דעת ר"י הנשיא קודם ר"ש דאחר ר"י הנשיא לא הו' שום נשיא ר"ש רק קודם ר"י הנשיא: סליק בס"ד פרק המביא קמא המביא גט פרק שני במשנה בפני נחתם חציו וכו'. איכא למידק לרבה דס"ל משום לשמה א"כ כמו דמכשירין בנכתב חציו ראשון דמסתמא סיימו לשמה משום דטופס אינו רק גזירה דתורף לא חיישינן שיעיד השליח על כך בפירוש, א"כ מ"ש נחתם חציו כיון דמוקמינן לה לעיל כר"א, וכתבו התוס' לעיל דלכך בעי לשמה משום דגזרינן חתימה אטו כתיבה, א"כ כשאומר נחתם חציו ואין העדים חותמין זה בלא זה, א"כ למה לא נימא מן הסתם חתם גם השני לשמה, והא אין להקשות למה צריך על חתימה כיון דאינו רק משום גזירה, ומ"ש טופס דאינו צריך להעיד כלל דבחציו ראשון מכשירין דאיכא למימר כמ"ש התוס' לעיל דכיון דכתב תורף לשמה מסתמא סיימו לשמה, אבל מכתיבה לחתימה לא אמרינן מסתמא חתמו לשמה, אבל בנחתם חציו וכ"ש בחציו אחרון מאיזה צד נפסול כיון דאין חותמין זה בלא זה למה לא נסמוך דגם השני חתם לשמה: הן אמת דלכאורה אפי' למ"ד לקיימו יש להקשות למה נפסול בנחתם חציו כיון דאין עידי הגט חותמין זה בלא זה א"כ ע"כ דעד הראשון חתם לפניו או לאחריו וכל שמעיד על אחד הוי ממש כמי שמעיד על שניהם, איברא בהא יש לומר דמ"מ כיון שאינו מעיד רק על

אחד הרי עיקר סמיכתנו רק על עד אחד, ושמה הי' אותו העד משקר וחתם עצמו בשקר, ועמ"ש בתוס' ולקמן בגמרא בד"ה השתא אחד אומר, אבל לרבה ודאי קשיא לכאורה, ומזה נראה לי ראי' דלר"א ג"כ בעי חתימה לשמה מדאורייתא כמ"ש לעיל או כמ"ש עוד לעיל דעיקר חתימה לשמה היינו שמעידין על הכשר הכתיבה שנעשה לשמה וכל שלא ידעו מזה הוי כאין בו עדים הלכך צריך שיעיד על שניהם ולדברי התוס' דאינו רק גזירה דכתיבה צ"ל דהך דהכא לכ"ע רק משום קיום הוא ולא משום לשמה דהא רבה אית לי' דרבא ולס"ד לעיל דלית לי' דרבא אה"נ דהוי מצי להקשות מהך משנה אלא דהוי מצי למידחי דאתיא כמ"ד דכתיבה וחתימה בעינן לשמה כר' יהודה ואף דפליג ר"י בסיפא בהא ת"ק נמי כר"י ס"ל כמ"ש התוס' לעיל וכ"ש אי מיירי לאחר שלמדו דאינו רק גזירה פשיטא שלא הי' ראוי לחוש בנחתם חציו משום לשמה כיון דעיקר חתימה אינו רק גזירה אפי' קודם שלמדו ולאחר שלמדו הוי גזירה לגזירה, וע"כ משום דאתיא כר"י דבעי כתיבה וחתימה לשמה או דלא חיישינן אפילו לרבה רק משום קיום, כנ"ל: שם בפני נכתב חציו.

לא נתבאר בזה בחציו השני אי לא קא מסהיד עלי' כלל או אף דאיכא דקא מסהיד כמו בנחתם חציו, ודבר ברור דבהא לא שייך האי סברא כלל דכל דאיכא דקא מסהיד על חציו ראשון שוב אין צורך לחציו אחרון והוי כולו בקיום הגט ואינו לחצאין, והיינו דלא אידכר מילתא דר' חסדא רק בנחתם חציו אף דבעי למימר לעיל דס"ל משום לשמה, א"כ מ"ש מנחתם חציו דכתבו התוס' אפי' שנים מעידין על השני דנעשה לשמה לא מהני, א"כ ה"ה נכתב חציו, וע"כ דבהא לא שייך הא כלל כיון דחציו אחרון אינו כלום א"כ כמו דאם הי' מעיד על חציו ראשון הוי סגי בכך ה"ה דמסהדי אחרני על חציו ראשון או הוא ואחר וזה ברור.

ומה שהקשה מהרש"א לקמן בגמרא דתיקשי בנכתב חציו קושית הש"ס לקמן השתא אחד אומר, לק"מ, כמו שאבאר לקמן בס"ד: בגמרא ה"א צריך ואי לא אמר כשר קמש"ל. קשיא לי דהא נמי תנינא לעיל המביא גט ואי"ל בפ"נ ובפ"נ יתקיים בחותמיו, והא התם כבר ניתן הגט כדמוקמינן בגמרא שנתנו לה כשהוא פיקח ולא הספיק לומר עד שנתחרש ש"מ דאפי' דיעבד לא מהני, ומה התם דאנוס הוא שנתחרש קודם שאמר כ"ש הכא שלא אמר והוא פיקח, ואפשר לי לומר דהכוונה הכא דקמש"ל אפי' אמר בפני נכתב או בפני נחתם וחסיר אחד מהם פסול אפי' דיעבד ומהתם ס"ד דוקא בלא אמר כלום פסול, אלא שלא נראה כן מדברי התוס' לעיל ד"ד ע"ב בד"ה אי מההוא, דאי נפרש כן לא הקשו כלום, וע"כ דלא ניחא להו לפרש כך דא"כ תיקשי לפי האמת בא"י לא שמענו שאין צריך לומר כלום לכתחילה וע"כ דלא נחתי הכא לחלק בין חדא לתרתי לענין לכתחילה ודיעבד א"כ תיקשי כנ"ל: לכן נראה לי דמכאן ראי' דכל היכי שניתן שלא כדין בלי קיום ובלי אמירת בפ"נ ובפ"נ שוב לא מהני קיום אח"כ רק שיחזור ויטלנו ויתן לה, והיינו דנקט הכא פסול ולא קתני יתקיים בחותמיו כמו בחרש דלעיל, וע"כ כמו שכתבתי: שם שיטה אחת, פירש"י שיטה ראשונה שבה שם אשה והאיש והזמן.

לכאורה נראה מדבריו שאין צריך לשמה רק בשיטה ראשונה ובאמת קי"ל דגזרינן טופס אטו תורף כדמוכח לקמן פ"ג גבי כותב טופסי גטין, ואי נימא דכונת רש"י כיון דאין הטופס רק דרבנן לא קפדינן על אמירת השליח בזה וסמכינן אסתם ספרי ורוב בקיאינן, ולפי זה צ"ל דלא ס"ל כדברי התוס' לעיל ד"ד ע"א בד"ה מודה דלר"א בעינן לשמה בחתימה דגזרינן אטו כתיבה א"כ מ"ש מטופס דאינו צריך להעיד ועל חתימה צריך כיון דתרווייהו רק משום גזירה והתוס' פירשו לעיל דמסתמא סימו לשמה ואולי גם רש"י מודה בזה, אלא שיש לי לדקדק דהא קי"ל לעיל כרב אשי דאפי' לא שמע רק קן מגילתא ולמה תפסו בכאן דברי ר"א בשיטה ראשונה, וצ"ל דלא פליגי ור' אלעזר מיירי שלא שמע קן מגילתא וקן קולמס ובהא בעינן שיטה ראשונה ורב אשי מיירי בשומע ואפי' שיטה ראשונה לא בעינן ועמ"ש לעיל בביאור דברי רב אשי בקול קולמס: בתוס' בד"ה המביא ותימא וכו' כ"ש בפני נחתם חציו וכו'.

ולפע"ד נראה ליישב בפשיטות דהא באתי' בי תרי לא בעי למימר בפ"נ ובפ"נ ופירשו התוס' לעיל כיון דנתברר דהבעל שלחם שוב לא יוכל לערער לומר לא שלחתי ולא חיישינן שיאמר דמסר לו גט מזויף לקלקלה, והשתא הכא אם נאמין השליח על העד החתום סגי בכך שהרי זה העד החתום מעיד הוא שאינו מזויף והשליח ג"כ אומר' שהוא שליח הבעל ולא זיף א"כ שוב לא יוכל לערער ואותו העד החתום מעיד הוא על השני ג"כ שאין חותמין זה בלא זה א"כ הרי לא יוכל לערער קמש"ל דלא האמינו לשליח כשנים רק כשהוא מעיד על שניהם ולא על אחד אף לאותו אחד לא האמינוהו ועוד שאין עדותם שוה דאותו העד החתום מעיד שאינו מזויף וזה אינו מעיד רק שהוא שליח הבעל רק דמוכח מסברא לפי דבריו שאינו מזויף אין מצטרפין עדותם ושמא אותו העד משקר וחתם בזיוף בלי ציווי הבעל ולא חתם השני כלל, אבל עכ"פ פשיטא דטובא קמש"ל דנחתם חציו פסול, ותירוץ זה מוכרח בש"ס לקמן ע"ב כמו שאבאר לקמן בס"ד, ובהכי ניחא מה שיש להקשות לרבה ג"כ דהא בנכתב חציו ליכא רק משום לשמה ובנחתם חציו איכא תרתי לפי מה דאית לי' דרבא, ולהנ"ל ניחא דס"ד דמשום זיוף ליכא למיחש בנחתם חציו מידי ומשום לשמה לא חיישינן בחתימה אפי' בחציו כמש"ל דחציחתמה הוי כחציו ראשון דמן הסתם חתם גם השני לשמה קמש"ל דפסול: בא"ד ואור"י וכו' דחשיב טפי מכתב סופר וכו' לא נתבאר כוונת דבריהם בזה, דלמה זכרו כתב סופר כיון דלא מהני, וברור דנתכוונו דעיקר פסול כתב סופר ועד, לפי שיש לחוש דסופר כתבו להתלמד ואינו עד בדבר הזה כלל, ואין כאן רק ע"א, אבל זה שמעיד בפני נכתב הרי מעיד הוא שנכתב בציווי הבעל ואי לא הי' רק כתב סופר ועד אחד חתום בלבד לא הי' השליח נאמן דלא האמינוהו רק בגט חתום בעדים אבל כאן הרי יש כאן חתימת שני עדים ס"ד דסגי להעיד על כתב סופר ועד והוי כמקוים בשני עדים קמש"ל דמ"מ פסול, וזה ברור, ומה שאמרו לקמן השתא אחד אומר בפני נכתב וכו' בפני נחתם חציו מבעי', הא קמש"ל דלא מהני כתב סופר ועד, יתבאר לקמן בס"ד דלק"מ ע"ש: בד"ה או כולו בקיום הגט לפי מה דבעי למימר וכו' דנעשה לשמה.

יש לתמוה אי ס"ד דר"ח ס"ל כרבה א"כ תיקשי היאך קתני במתני' בסיפא אחד אומר בפ"נ ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר הרי חציו בתקנה וחציו בקיום הגט, ואפי' אי נימא דלדידי' נמי אחד אומר בפני נכתב לאו דוקא כמ"ש התוס' לקמן לרבא, והיינו

דמיירי אחר שלמדו ובתרי דלא שכיח לא גזרינן מ"מ תיקשי תינח ביוצא מתחת ידי עידי חתימה אבל ביוצא מתחת יד עד כתיבה פשיטא דצריך לומר והרי חציו בתקנה וחציו מדינא וצ"ל דהא דאמרינן דלא דייק השליח כשאין כל העדות מתקיימת על ידו היינו בקיום או בכתיבה אבל כשמעיד על הכתיבה הוא כדבר שלם, ודייק שפיר אפי' אינו מעיד על החתימה רק בחתימה גופא חציו בתקנה לא דייק דלא הוא דבר שלם כמ"ש התוס' בסמוך: בד"ה מי איכא מידי וכו' תימה מה עלה על דעתו של רבא וכו'.

ולפעד"נ ליישב פירש"י דהתם נמי מבואר בח"מ סי' מ"ו דאפי' העידו שנים על כתב ידו של החי לא מהני, דכיון שהחי מעיד על כתב ידו הוא העדאת עדים יתר שהוא כנטול, ואף כאן כיון שהוא ואחר מעידין על השני הוא תיקון חכמים בזה יתר שהוא כנטול כיון שאין צורך להאמינו מתקנה כיון שיש כאן שנים ואין כאן תקנה רק על הראשון שהעיד הוא בעצמו והוא שפיר נכי ריבעא דממונא על פי אחד רק דהכא לא היינו חוששין לזה דהא האמינו לשליח בלבד ג"כ רק דלא אתי לאיחלופי במקום אחר, וזה ברור לפע"ד: ועוד נראה לי דודאי יש להבין בלא"ה היאך מהני ידעתי הא בודאי אתי לאיחלופי דהא ע"כ משום קיום הוא ואפי' לשיטת התוס' מה דלא מהני ידעתי היינו דלא דייק כ"כ כמו בפני אבל משום איחלופי ליכא, וקשה מה מועיל בפני נכתב דלא לייתי לאיחלופי כיון דידענו מהני ע"כ אתי לאיחלופי וצריך לומר דודאי עיקר חשש איחלופי הוא שלא ידעי לחלק בין גט משום עיגון ובין שאר שטרות רק יחשבו הואיל והוא דרבנן סגי בחד ולכך כשאומר בפני נכתב דחזו דגם לכתיבה סגי בחד ש"מ דגט שאני משום עיגון ולא אתי לאיחלופי והשתא בשנים אומרים ידענו על השני הרי יראו דלא משגיחין בעיגון לענין קיום דהא צריך תרי רק מדינא מהני בעלמא בנפיק נכי ריבעא דממונא אפומי' דחד והראשון עיקר: ודברי התוס' צ"ע לדעתי דהא שם בשנים החתומים על השטר ג"כ הוא ממש כך דהא אם הי' המת חי ומעיד על מנה שבשטר הוא מהני ועכשיו שמעידין עליו שנים לא מהני וע"כ דשאני הוא עצמו דמעיד על מנה שבשטר אבל שנים מעידין על כתב ידו לא מהני וה"ה הכא אי הי' זה מעיד בפני נחתם בודאי הוא מהני דבהא נאמן כשנים על הכל, אבל ידעתי דאינו נאמן רק בעינן ב' שפיר הוא נכי ריבעא דממונא וצ"ע, גם ממה דמקשה לקמן השתא אחד אומר בפני נכתב וכו' נחתם חציו מבעיא, מוכח להדיא כפירש"י דידענו מהני דאל"כ תיקשי מנא לן כרבא או כרב אשי דלמא דקא מסהיד עלי' דשני ג"כ לא בפני נחתם רק ידעתי והיאך קאמר אילימא דלא קא מסהיד עלי' כלל פשיטא וע"כ דאי הי' מסהיד עלי' דידוע חתימתו עכ"פ הוא מהני באמת כדעת רש"י: ע"ב בגמרא חציו מבעיא.

יש לתמוה היאך ס"ד להקשות כד דהא מתניתין אשמועינן דחציו לאו עדות הוא ולא מהני אף שהוא אומר על כתיבה וחתימה, משא"כ סיפא דאינו מעיד כל אחד על כתיבה וחתימה רק אחד על כתיבה ואחד על חתימה, תדע דהא לא קשיא לי' נחתם חציו בעצמותו פשיטא רק מסיפא קשיא לי', וקשה מה ענין זה לסיפא דחציו ס"ד דהוי ככולו והרי מעיד אחד על הכל, גם קשה קושית מהרש"א בנכתב חציו ע"ש: לכן נראה לי ברור כמ"ש לעיל דהכי קא קשיא לי' דודאי נחתם חציו מוכח מכ"ש מנכתב חציו כיון דכתיבה אינה עיקר העדות רק משום איחלופי לא מהני חציו כ"ש חתימה, וע"כ דקמש"ל דס"ד כיון שהאמינו לשליח בעדותו והוא מעיד על עד חתימה הרי הוא והעד החתום

כשנים דלא זייף כלל דהא אין עידי הגט חותמין זה בלא זה וכל שנתברר חתימתו של אחד הרי הוא כע"א שלא זייף והשליח שהביא הגט בשליחות הבעל הרי מעיד הוא ג"כ שלא זייף והרי יש כאן שנים ולא יוכל הבעל לערער לומר לא שלחתיו ומזויף הוא כמ"ש התוס' לעיל ריש מכילתין דלא חיישינן שמסר לו גט מזויף לקלקלה, והיינו דמקשה השתא אחד אומר בפני נכתב דהאי קא מסהיד אכולה כתיבה והאי אכולה חתימה הרי יש כאן שני עדים ממש דלא זייף דהא אחד מעיד על שני החתימות והשליח מעיד על הכתיבה שהבעל צוה לכתבו ובשליחותו הלך הרי יש כאן שני עדים ממש שלא זייף ומ"מ לא מהני, כ"ש בנחתם חציו דרישא דאין כאן רק עדות השליח בלבד דכ"ש דלא מהני, והיינו דלא קשיא לי' כלל מנכתב חציו דהתם לא שייך לפסול אם יש שנים על חצי הראשון דאין צריך שוב לחציו אחרון כמו שכתבתי במשנה וע"כ דמהא לא קשיא כלל דודאי ס"ד דחציו מהני ככולו ואינו ענין לסיפא כלל רק מנחתם חציו קשיא לי' דלהא לא בעינן לה דחציו לא הוי ככולו דזה כבר שמענו מכ"ש מנכתב חציו וע"כ דעיקר קמ"ש"ל דס"ד שיהא העד החתום שהעיד עליו כאחד ומצטרף עם השליח שלא יוכל לערער וקשיא לי' שפיר דנלמד מכ"ש מאחד אומר בפ"נ ואחד בפ"נ ודוק ולפי מה שכתבו התוס' במשנה דנחתם חציו קמ"ש"ל דלא חשיב טפי מכתב סופר ועד, צ"ל דעיקר הקושיא הכא דודאי עיקר מה דס"ד דמהני הכא כתב סופר משום דמעיד שנכתב בפניו הרי לא נכתב להתלמד והוי הסופר עד, ונהי דאי לא הי' חתום רק אחד לא האמינו לשליח כלל רק בגט חתום בעדים אבל כאן דחתומים שנים דהאמינו לשליח הרי מעיד הוא על סופר ועד והוי כנחתם כולו, והיינו דפריך דמוכח מכ"ש מסיפא אחד אומר בפני נכתב ואחד בפני נחתם והתם הטעם דאכתי חיישינן לאיחלופי כיון דאחד המעיד בפני נחתם אינו מעיד על כתיבה, והשתא כ"ש הכא דהך בפני נכתב בכלל בפני נחתם הוא דהא מעיד על הסופר והוי קיום עד אחד אם כן בודאי אתי לאיחלופי דהא אחד מעיד על החתימות ובפני נכתב אינו מועיל כלל דהא נמי בפני נחתם הוא והוי כמי שלא העיד בפני נכתב כלל ואתי לאיחלופי חדא דמהני קיום כתב סופר ועד אחד בעלמא ועוד דחד יכול לקיים וזה ברור, אלא שיש לדקדק לפי מה דמוכח לעיל ריש מכילתין דאפי' בפני נחתם בלבד הוי סגי לסלק חשש איחלופי לולא דידענו נמי מהני לרבא, א"כ בפני נכתב כיון דלא מהני ידעתי נהי דמשום קיום הוא גם כן ס"ס לא אתי לאיחלופי וצ"ע והעיקר כמ"ש מקודם: בתוס' בד"ה אני הוא עד שני פסול וא"ת וכו' כדי שתתקיים עדות חתימתו וא"ת וכו' נוגע בעדות ממש ע"כ דבריהם דחוקין לכל מעיין דעיקר חסר בדברי רב אשי כיון שאין טעם זה מספיק כלל וביותר קשיא לי דקאמר או כולו בקיום הגט וכו' והא הכא כיון שאומר אני הוא עד שני הרי מעיד ממש שבפניו נחתם גם השני והוי כולו בתקנה ג"כ, גם לא הבנתי כלל מה שכתבו כדי שתקיים עדות חתימתו דהא כולהו שלוחי הגט נוגעין כדי שתתקיים שליחותו: לכן נראה לי ברור דודאי לרב אשי אפי' הראה חתימתו לפני עדים שיוכלו לקיימה מ"מ לא מהני דאל"כ היאך פסיק ותני פסול הא יכול לכתוב חתימת ידו אחספא או לפני עדים והם יקיימו אותה כמו דאמרינן התם גבי שנים החתומים על על השטר ומת אחד דאי ליכא תרי מאי נייעביד וכו' ע"ש וכ"ש הכא משום עיגון, והיינו דקאמר רב אשי דפסול הוא ולא מהני אפי' יכתוב אחספא או לפני עדים משום או כולו בקיום הגט או כולו בתקנה כדברי ר"ח לעיל ולא נדחו דברי ר"ח רק

משום מי איכא מידי דאי מסהיד חד אבל לרב אשי דאי מסהיד איהו בעצמו לא מהני לא שייך מי איכא מידי, וממילא אפי' שנים אחרים מעידין עליו לא מהני משום או כולו בתקנה, אמנם מה דלא מהני שיאמר בעצמו זהו באמת מטעם הירושלמי דנוגע בעדותו, וטעם הנגיעה נראה לי חדא כדאמרינן סוף פרק האומר דגנאי לסופר שלא חתמוהו לעד ולכך חתם סופר פסול ה"ה הכא הוי נוגע שהוא עד דגנאי לו שלא חתמוהו לעד כיון שע"כ הי' שם בעת חתימה ונתינה לשליח.

ועוד נראה לי דודאי שליח המעיד בפני נחתם מעיד הואשחתמו לשמה ג"כ דהיינו בציווי הבעל ושידעו מהכשר הגט וחתמו כדין וכשהוא עצמו עד נראה כמעיד על עצמו דחתם בהכשר הגט ולא האמינו לשליח רק להעיד על אחרים ולא על עצמו, ויש לי לומר עוד דכל שאומר שהוא עד ממילא נוגע הוא בעדותו שראה השני שחתם בפניו דאין עידי הגט חותמין זה בלא זה וע"כ שראה שחתם ומוכרח לומר כן, ומ"מ לא נדחה מה שכתבתי לפסול כשאחרים מעידין עליו משום או כולו בתקנה דאי היו אחרים מעידין עליו לא היו צריכין לומר כלל מי הוא רק דמכירין חתימתו ולא הי' נראה כנוגע, ומהאי טעמא אפי' לפי' התוס' דנוגע שתתקיים עדות חתימתו יש לפרש כהנ"ל דהוכרח רב אשי ליתן טעם או כולו דאל"כ הוי מהני שיעידו אחרים על חתימתו אבל מטעם דבעינן כולו בתקנה לא מהני כיון דאי הוא בעצמו מעיד לא מהני ולא שייך מי איכא מידי: בד"ה גידוד חמשה פי' בקונטרס וכו' וקשה לר"ת וכו'.

דבריהם תמוהים לדעתי, דכוונת רש"י בפשיטות דקי"ל מקום המוקף חריץ עמוק עשרה נקרא המקום שהחריץ מקיף אותו רה"י וכן אם מחיצה מקפת אותו גבוה עשרה, ולזה קאמר דחריץ חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין שיהא המקום המוקף רה"י, אבל אין הכוונה ברשות החריץ בעצמו שרואה פני עשרה רק על המקום שהחריץ מקיף אותו שאינו רואה פני עשרה אין מצטרפין וכן פירש"י בעירובין רק קצת באופן אחר משום דלס"ד התם אינו מודה ר"ח אפי' ברואה פני עשרה וכאן פי' לפי האמת בעירובין דברואה מודה ר"ח ודוק: בגמרא ואלא דקא משי' פלגא פלגא דידי' כו', פירש"י עד הפרק הוי מצות נטילה ונטל חצי השיעור תחלה ונגבה וחזר ונטל חצי האחר.

ואף שאין אני כדאי לדבר דבר נגד מרן ז"ל בפרט בדבר שהכל מודים לו ולא מצאתי מי שיחלוק על פירושו, אך לפי שנתקשה בעיני מאד להבין סוגיא זו כמו שאבאר, לכן לא מנעתי לכתוב מה שנראה לפע"ד אף שהוא נגד פירש"י הנ"ל: והוא בשום לב דמעיקרא רצה לומר בחדא חדא יד' וכתבו בתוס' דאין חילוק בין בבת אחת בב' כלים או בזה אחר זה והוא מוכרח מהך ברייתא דפשיט מינה, והשתא נהי דפשיט מהך ברייתא דבכל חדא יד' שפיר דמי אבל אכתי הוי לי' לומר דבחד יד מבעיא לן אי בעינן דוקא שישפוך בנטילה אחת על כל היד אבל בשני נטילות משני כלים או כלי אחת העושה ב' נטילות מחולקות אפי' בבת אחת לא מהני שצריך ליטול עכ"פ כל היד בנטילה אחת, וזה לא שמענו מהך משנה דהביא ר"ת וכן מבריייתא לפי פירש"י דהתם לא מוכח רק שאין צריך ליטול שתי ידיו בנטילה אחת דוקא, ותדע לך שהרי גם עכשיו דבעי מכח משקה טופח ע"כ צ"ל דבשתי ידיו אפי' נגוב פשיטא לן דמהני דאל"כ הוי לי' למיבעי בשתי ידיו ונגב האחת אי מהני ומהך ברייתא לא מוכח רק כשהם לחים ולא כשנגב האחת

וע"כ דבשתי ידיו אין לחלק בזה א"כ בבת אחת נמי אף דבשתי ידיו פשיטא לי' דמהני ביד אחת לא ומאיזה צד פשיטא להו הכא ביד אחת ג"כ דבבת אחת בב' כלים מהני ובזה אחר זה בנגוב או במשקה טופח מבעי' לן, וכן מכל הפוסקים מוכח להדיא שלא כתבו רק בנטל חצי היד ואח"כ חצי היד השני דלא מהני ובטופח על מנת להטפוח מהני עכ"פ פשיטא להו דבבת אחת מהני אפי' משני נטילות דאי בבת אחת משני נטילות לא מהני פשיטא דבזה אחר זה בכל גווני לא מהני כדמוכח מדברי התוס' להדיא, וקשה הא בחדא ידא הוי ס"ד לפסול בבת אחת מב' נטילות רק דפשיט מברייתא או ממתניתין דידים דמהני ובפלגא ופלגא מהתם לא שמענו, והרי ע"כ יש חילוק ביניהם דבחדא ידא מהני אפי' נגב ובפלגא לא: ועוד לא יכולתי להבין כלל הך דמשקה טופח מאי מהני, ולכאורה נראה דהכוונה דקי"ל דאסור לאכול בלא ניגוב ידים הלכך כל כמה דלא נגב ונטל חצי השני לא היתה הטהרה לחצאין שהרי קודם גמר הטהרה של חצי ראשון כבר נטל חצי השני ויכול לנגבם כאחד ונטהרו שניהם כאחד משא"כ כשכבר נגב חצי הראשון אם אתה אומר שעלתה לו נטילה הרי היתה טהרת היד לחצאין שחצי הראשון נטהר קודם חצי האחרון, כך ה' נראה לי אבל לא יכולתי להבין לפי זה מה דבעי במשקה טופח במה נפשך אי משקה טופח חשיב כנגוב וכבר נטהר לא מהני ואי לא חשיב כנגוב בודאי מהני, ואי בהא מספקא לי' הוי לי' למיבעי בנטילת ידים כתיקונן ויש עוד עליהם משקה טופח אי חשובין כנגובין או לא ומה ענין זה לטהרת ידים לחצאין דוקא ועוד דבדין זה דניגוב ידים יש בו דינים מחולקין כי במטביל ידיו לא בעי ניגוב כלל וכמו כן בשופך רביעית בפעם אחת לא בעי נגובה כמבואר בהלכות נט"י וא"כ נפל הך דינא בבירא דבהא אפי' נטלם תיכף זה אחר זה בעוד כל המים עליהם לא מהני ולא נמצא להפוסקים לחלק בכך: ועוד לפי זה מאי מקשה מהך דניצוק וקטפרס ומשקה טופח דאינו חיבור ומה ענין זה לכאן הכא דידיו אינן טהורין עד שינגבו הרי לא היתה הטהרה לחצאין כלל: ואם נניח סברא הנ"ל ונאמר דמה שחילקו בין נגוב למשקה טופח לא מן השם הזה דאין טהרה בלא ניגוב רק מחמת שהוא טופח חשיב כחדא נטילה, גם זה תמוה לפע"ד דמה ענין זה לחיבור משקה טופח בעלמא דמה בכך דהוי חיבור וכי בשביל החיבור נאמר שנטל חצי הראשון עכשיו בשעת נטילת חצי השני שהרי מי הנטילה אינן מחוברין למי הנטיל' הראשונה רק למשקה טופח הנשאר ממנה וכיון דבנטילה ראשונה כבר נגמר טהרת חצי היד הוי טהרה לחצאין: לכן נראה דמה דס"ד מעיקרא בחדא ידא והדר בפלגא הכל באופן אחד ולא מיירי כלל במשי והדר משי רק הכל בבת אחת כדפשיט מברייתא ועיקר הספק אי בעינן נטילה אחת בבת אחת דוקא או אפי' בב' נטילות מב' כלים או מכלי אחת השופכת מב' מקומות וס"ד דבעינן שישפוך על שתי ידיו בנטילה אחת דוקא ופשיט מברייתא דאפי' אחת בנטילה ואחת בשטיפה מהני וכ"ש בשניהם בנטיל' והדר קאמר ביד אחת שמחלקה בב' נטילות אפי' בבת אחת או בזה אחר זה אפי' מכלי אחת דבזה אין חילוק, ופשיט מר' ינאי דאין ידים טהורות לחצאין וע"כ בפלגא דידא דאי ביד אחת הא נפשט מברייתא דמהני ואהא קאמר שיש משקה טופח המחבר ב' נטילות והיינו שניטל מכלי המשוקעת מבחוץ לתוכה קצת ומחמת זה מתחלקין המים לכאן ולכאן ושופכין בשני שפיכות רק באמצעי יש משקה טופח המחברן ובהא בעי אי חשוב כנטילה אחת או כשני נטילות והיינו דמדמה לה להך דתנן הניצוק והקטפרס ומשקה טופח דאינו

חיבור, והיינו ממש כהך דהכא דהמשקה טופח מחבר שני המימות שבכלי ולא הוי חיבור ומשני בטופח על מנת להטפיה וכו' כמו שאבאר לקמן, עכ"פ יצא לנו לפי הנ"ל דכל שנטל ידו אחת משני כלים חצי מכלי זו וחציו מאחרת או מכלי אחת השופכת שנים אפי' בבת אחת לא מהני שאין ידים טהורות לחצאין אבל שתי ידיו בשתי נטילות ואפי' אחת בנטילה ואחת בשטיפה מהני אבל ידו אחת בעינן נטילה אחת כדאמרי דבי ר' ינאי, וכמו כן בנטל חצי היד קודם ואח"כ נטל חצי היד השני לא מהני אפי' יש טופח על מנת להטפיה ובכלי אחת השופכת שנים רק שיש משקה טופח המחברן לא הוי חיבור אבל טופח להטפיה הוי ספק אי הוי חיבור או לא, זהו מה שנראה לי בפי' סוגיא זו, ועמ"ש בסמוך בביאור משקה טופח: בתוס' בד"ה הנוטל, פי' בקונטרס וי"ל.

וצ"ע לפי פירש"י דהא ע"כ דהוי ס"ל השתא דנוטל ידו אחת ולא יותר ואסור לו לאכול דאי הוי נטיל' לאכול ביד זה א"כ אין כאן מקום ספק בזה אח"ז דמהני, וא"כ קשה מנין לו דבידו אחת בלבד לא עלתה לו נטיל' עד שלא יסתפק בזה כלל והוי לי' להסתפק בנטל ידו אחת אי הוי נטיל' דהא חזינן דלמסקנא עלתה לו נטילה דקתני ידו טהור', גם צ"ע מה שפי' רש"י דנטל אחת וחזר ונטל אחת, דעכ"פ למה לי' למיבעי כך הוי לי' למיבעי דמשי כל אחת בכלי אחרת ובבת אחת, לכן נ"ל דבאמת כך הכוונה חדא חדא שלא נטלם בנטיל' אחת רק בב' נטילות לכל חדא נטיל' בפ"ע ובין בבת אחת בב' כלים בין בכלי אחת בזה אח"ז מבעי' לן כמ"ש לעיל: דף טז ע"א בגמרא הניצוק ומשקה טופח.

יש להבין הך משקה טופח למאי איצטריך כיון דניצוק וקטפרס שהם שופכין שפיכה רבה אינו חיבור כ"ש משקה טופח, ועוד למה טופח להטפיה הוי חיבור וכי גרע ניצוק מטופח להטפיה, ולא משמע לחלק דטופח במקום שוה וניצוק אינו כך דהא מדמה להך דר"י דהוי מלמעלה למטה, ונראה לי דניצוק הוא דוקא בב' מימות שבשני כלים או בשני מקומות וכן קטפרס אבל טופח או טופח להטפיה מיירי בכלי אחת כמו שפירש"י בעריבה והשתא אי הוי מים הרבה הוי ממש דבר אחד רק לפי שאינו רק טופח להטפיה אנו דנין אי הוי חיבור, ובזה יתיישב קצת קושית תוס' שם דלמא לענין מקוואות פירש"י אבל הכא לאו משום חיבור מבעי' לן.

דבריו צ"ע דא"כ למה לי' לומר מקוואות הא בלא"ה לא דמי כלל, ולפי מה שפירשתי לעיל דהכא ודאי לענין חיבור מבעי' לן וס"ד דהך דטופח על מנת להטפיה לענין לחבר ב' מימות קאמר ואהא קאמר דלמא לענין מקוואות כר"י והיינו לענין שיחשב טופח זה כאלו הוא מחובר במים אבל לא שיחבר טופח זה דבר אחר כהך דהכא: שם בעי ר' ירמי' חציו בביאה וחציו בנפילה.

הנה לא נתפרש בכאן אי בבת אחת מיירי ומ"מ בהא לא גזרו רק או הכל בביאה או הכל בנפילה או בזה אחר זה מבעי' לן ומסתברא דבבת אחת מיירי דאי בזה אחר זה הוי לי' למיבעי בנפילה גופא שחילקה לחצאין חצי הגוף ואח"כ חצי הגוף אי מהני וע"כ דפשיטא לי' דבעינן שיפלו עליו בבת אחת א"כ ע"כ הספק בבת אחת, ומ"מ לא ידעתי למה פירש"י דוקא שנפלו על חצי גופו שלשה לוגין אפי' לא נפל רק לוג וחצי יש לומר דמספקא לי' דלא בעינן ג' לוגין רק על כל גופו אבל חצי הגוף סגי בלוג וחצי רק דחצי לא מהני וכיון שבא חציו בשאובין ממילא מצטרף לג' וחצי: בתוס' בד"ה הניצוק וכו'

והך דניצוק ר' יהודה הוא אף דיש לומר דלא מוקמינן רק הך דטופח להטפיח כר"י מ"מ משמע להו כיון דקתני משקה טופח אינו חיבור ש"מ דלהטפיח הוי חיבור והיינו כר"י, ולפי מה שכתבתי לעיל בגמרא יש לומר בפשיטות דקטפרס אינו מחבר דבר אחד לדבר אחר אבל הקטפרס עצמו הוי כמחובר: בא"ד עוד הקשה עירוב מקוואות.

לפי מה שכתבתי בגמ' יש ליישב בפשיטות דודאי עירוב מקוואות לא הוי רק כשפופרת הנוד היינו לחבר ב' מקוואות אבל מים הטפוחין בעצמן כמחוברין הן והיינו הך דר"י: בא"ד מצי אתיא כרבנן. כוונתם דלפיר"ת בפשיטות הוי הך כרבנן דלרבנן ג"כ טופח להטפיח הוי חיבור לכך קתני משקה טופח אינו חיבור, אבל לפיר"י לכאורה הך ע"כ דלא כרבנן דהא קאמר דלמא כר"מ הרי נסתפק דאיכא למימר דלרבנן לא הוי חיבור א"כ הך דניצוק ע"כ כר"י דאי כרבנן למה נקט משקה טופח אפי' להטפיח אינו חיבור ועל זה קאמר דמצי אתיא כרבנן דטופח היינו אפי' להטפיח: בד"ה הבא ראשו ורובו אבל טהור דוקא בנפילה.

צ"ע לפי דבריהם היאך בעי הכא חציו בביאה וחציו בנפילה דהא בטהור לא גזרו בביאה כלל ואי הכוונה על טבול יום למה זכר כלל הך דטהור אבל רש"י פי' להד' גם רישא בטהור: בתוס' בד"ה אבל גט יוצא מה שפי' בקונטרס וכו' לרבא כשר. ולדעתי נראה פשוט שזה תלוי במה שפירש"י לקמן דטעמא דכשר משום דהרי עדים מצוין לקיימו וכתב דשנים דעלמא לא מהני דלא פלוג ולא מוכחא מילתא, א"כ יש לומר דכל כמה שאין אדוקין בו שניהם לא נראה השני כשליח ושייך לא פלוג רק התוס' לשיטתם דהטעם שאינו נאמן לומר לא שלחתים ולפי דבריהם ודאי מהני אפי' אין אדוקין ואפי' אין השני שליח רק מעיד על זה שהוא שליח, ומה שהכריחו לרש"י לפרש כך עמ"ש לקמן ע"ב: ע"ב בגמרא אלמא קא סבר שנים שהביאו גט ממה"י אין צריכין שיאמרו בפנינו וכו' עד סוף הסוגיא: לפי שראיתי בסוגיא זו דברים קשים מאד בעיני וקצתן הרגישו התוס' ונדחקו מאד.

ולדעתי נראה לי לפרש כל הסוגיא בדרך אחר עד שכל הקושיות יפלו מאליהן, לזאת ראיתי להרחיב הביאור ולהציע כל מה שיש לדקדק בזה ואח"כ אומר מה שנראה לפע"ד: (א) מה שאמר אלמא קסבר וכו' אין צריכין. והנה כפי הנראה לא הי' מקום להסתפק למ"ד לפי שאין מצויין לקיימו דב' אין צריכין דאל"כ בלישנא בתרא הוי לי' לומר דפליגי בהא גופא דלת"ק צריכין ולר"י לא ולכ"ע לקיימו ולא הי' צריך לומר רבא כלישנא קמא דוקא וע"כ דהא גופא בא להוכיח דסובר לקיימו א"כ הי' לו לומר אלמא קסבר לקיימו, ועוד דמשמע להדיא לעיל פ"א גבי פלוגתא דר"י וריב"ל דר"י ס"ל לקיימו ואין ספק כלל וכ"ש לפי מה שכתבו התוס' דלרבה נמי יש לומר דאין צריכין א"כ לא מוכח כלל דס"ל לקיימו ואי בא להוכיח דמשום לשמה אין צריכין אחר שלמדו א"כ לא הוכיח כלום דשמא סובר לקיימו ואי פשיטא לי' דמשום לשמה אין צריכין א"כ מה בא להוכיח כיון דלכ"ע אין צריכין בודאי, ורחוק מאד לומר דהא ידע דלמ"ד לקיימו אין צריכין רק שנסתפק לו אי כרבה או כרבא ונסתפק ג"כ לרבה אי צריכין אי אין צריכין ונפשט לו מדברי ר"י עכ"פ דאין צריכין והא עדיין לא נתבאר לו באמת אי מטעם דס"ל כרבא או אפי' לרבה ס"ל כן אבל הא נפשט דעכ"פ אין צריכין ובמחלוקת רבה

ורבא נשאר בספק מלבד שזה רחוק אבל בלא"ה מוכח מדברי ר"י לעיל פ"א להדיא דס"ל לקיימו: ב) מה ששאל אביי מסיפא וכו' מכשרי רבנן, והוא תמוה כיון דדייק באחד אומר בפ"נ ואחד בפנ"ח דמכשרי רבנן כ"ש בב' אומרים בפ"נ דודאי מכשרי, והתוס' בד"ה מכשרי תקנו זה דרוצה לשאול במאי פליגי, אבל אינו נכון כיון דהא פשיטא דמכשרי מכ"ש אחד אומר לא הוי לי' לומר רק במאי פליגי וכמו כן לקמן בל"ב נהי דשם אין קושיא כ"כ דמתמה אפי' בב' אומרים בפ"נ פסלי רבנן, אבל מ"מ כיון דשמענו דפסלי אפי' גט יוצא ממילא פסלי בסיפא ג"כ דמה נפקא מינה ולא הוי לי' לשאול רק במאי פליגי: ג) דקאמר בלישנא בתרא מר סבר לפי שאין בקיאין לשמה.

וקשה מה בכך מ"מ למה יפסל הא יש כאן שנים על לשמה ואחד שהוא שליח ג"כ על החתימה לשמה ולמה יפסל, ואי דנימא דטעמא דפסול דרבה נמי חייש לאיחלופי ואפי' ב' מעידין על כתיבה ס"ל דיש לחוש לאיחלופי כמ"ש התוס' בד"ה אלמא, ואמת שכן מוכח לכאן להדי' במתני' דאל"כ תיקשי לרבה מ"ש אחד בפני נכתב וב' בפ"נח כשר ולהיפך פסול הא לטעמא דלשמה אין הפרש בין כתיבה לחתימה ואדרבא כתיבה עיקר וחתימה אינה רק משום מזויף מתוכו וע"כ משום דחייש לאיחלופי, לכך בב' בפנינו נכתב ואחד בפנ"ח יש לחוש לאיחלופי אבל להיפך בב' בפנינו נחתם ליכא משום איחלופי ובאמת יש לתמוה בתוס' הנ"ל דה"ל להכריח דבר זה דרבה חייש לאיחלופי מהך דהכא והם הוכיחו מהך דלעיל פ"ק והיינו מדאיצטריך בא"י במקפידות לומר בפ"נ וכמו כן אחר שלמדו, אבל באמת אינו הכרח כלל דודאי היכי דליכא משום לשמה כלל בודאי יש לחוש לאיחלופי כיון דמהני ידענו ונהי דלא ס"ל לרבה דניתקן בפני נכתב לאיחלופי אבל כל שתקנו בפ"נ משום לשמה ממילא היכא דנסתלק חשש לשמה ולא נשאר רק קיום בלבד ממילא מהני ידענו ויש לחוש לאיחלופי, אבל היכא דחשש לשמה ולא ג"כ איכא דלא מהני ידענו מה מקום יש לחוש לאיחלופי דבהדיא מוכח רפ"ק דלרבה כיון דידענו לא מהני אין לחוש לאיחלופי כלל: אמנם מהך סוגיא דהכא וכן ממתניתין בודאי דברי התוס' מוכרחין לכאורה.

דאפי' היכא דחוששין משום לשמה מ"מ חוששין לאיחלופי ג"כ. אבל אני תמה ר"י דמכשיר במה נפשך אי רק בגט יוצא מתחת ידי שניהם מכשיר אבל באין גט יוצא וכו' מודה דפסול, והיינו דמודה לת"ק דיש לחוש לאיחלופי אפי' יש שנים המעדין על כתיבה, א"כ תיקשי הא דקאמר לקמן בברייתא ר"י מכשיר בזו ולא באחרת וקאמר למעוטי בפני נחתם אבל לא בפני נכתב וקשה הוי לי' לומר למעוטי הך גופא אפי' ב' אומרים בפנינו נכתב רק אין גט יוצא מתחת שניהם בהא נמי ס"ל אתי לאיחלופי ועוד כיון דת"ק פשיטא דמיירי בכל גווני דפסול היאך נימא דר"י מכשיר לא קאי רק בגט יוצא כיון דת"ק פוסל בין גט יוצא בין אינו יוצא והוי לי' לומר בלישנא בתרא לא שנא רק בגט יוצא אבל באין יוצא מודה ר"י ומדקאמר אפי' גט יוצא פסלי רבנן ש"מ דבאין גט יוצא נמי איירי ועלה קתני ר"י מכשיר ש"מ דאפי' אין גט יוצא מכשיר וע"כ דנימא דר"י פליג עלי' דת"ק בהא ג"כ דכיון דשנים מעדין על כתיבה אין לחוש לאיחלופי א"כ למה לא זכר פלוגתא זו כלל דפליגי באיחלופי ג"כ כמו שזכר בלישנא קמא פלוגתא דאיחלופי כמו כן הוי לי' לומר בל"ב דפליגי בתרתי, ועוד דמנין לו באמת לאוקמא מתניתין בהך גוונא עד שנצטרך לומר דפליגי בתרתי גם קשה מאד בעיני דדבר זה לחוש

לאיחלופי לרבה לא שמענו בשום מקום והתוס' חדשו סברא זו ודחקו מאד בטעמה והש"ס יאמר בפשיטות ולא יזכיר עיקר החידוש דלרבה יש לחוש ג"כ לאיחלופי אף דידענו לא מהני.

ד) כיון דחזינן דלעיל בלישנא קמא לא קאמר וליפלוג ר"י ברישא ש"מ דדוקא בב' מעידין על כתיבה לא חייש לאיחלופי אבל בחד שאינו שליח מעיד על כתיבה מודה ר"י דחיישינן לאיחלופי א"כ תיקשי עכ"פ למה קאמר למעוטי בפני נחתם אבל לא בפני נכתב הוי לי' לומר למעוטי אחד אומר בפני נכתב ואחד בפני נחתם ואין גט יוצא דאפי' בהא חייש לאיחלופי ומדנקט רק הך בבא דבפני נחתם אבל לא בפני נכתב משמע בודאי דכל שיש אחד המעיד על כתיבה אפי' אינו שליח לא חייש לאיחלופי וזהו היפך ממה דמוכח ללישנא קמא, גם הקשו בתוס' דהוי לי' לומר וליפלוג מעיקרא כדקאמר דפליגי בלשמה ולקיימו, ועוד דקדקו התוס' במקצת מקומות ואין צורך להזכיר כי לפי מה שאבאר בס"ד ביאור סוגיא זו יפלו אותן הקושיות והדקדוקים שדקדקו התוס' לגמרי ועוד אבארם בס"ד בפ' דיבורי התוס': ומעתה אומר אני מה שנלפע"ד, ומתחילה אקדים הקדמה אחת ליישב הקושיות באות ג' וד', והוא דכבר כתבתי לעיל פרק א' שיש לתמוה למ"ד משום לשמה שהוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם והיינו דבעינן כתיבה לשמה וחתימה לשמה הך חתימה לשמה מה טיבה כיון שמעיד הוא על הכתיבה שנכתב לשמה והיינו שצוה לסופר לכתבו וכתבו לשמו א"כ היכי משכחת לה חתימה שלא לשמה דהא כל שטר דעלמא פשיטא שאין העדים חותמין רק שיקראו מה כתוב לפניהם ויודעין על מה חותמין ואין חותמין רק בציווי הבעל ואין כותבין גט לאשה בלי בעלה ואפי' לאיש בלי שיכירו אותו כדמוכח פרק גט פשוט להדיא, וכאן אין לחוש דחתמו לאחר ששמו כך כיון שידענו שנכתב לזה שהשליח מגרש אשתו עכשיו ואין כאן מקום לומר רק דחיישינן שנכתב באמת לזה ונמלך ומסרו לאחר ששמו כך והחתים עליו עדים ונמלך השני וחזר ומסרו לראשון ונמלך לגרש בו, ותימה הוא לומר כן כיון דרוב בקיאים הן ואפי' מיעוטא דמיעוטא ליכא והיאך ס"ד לחוש כה"ג, וכ"ש לדברי התוס' בכמה מקומות דלר"מ בעינן מוכח מתוכו ואין חשש רק דנכתב להתלמד א"כ כיון דידעין דנכתב לשמה היאך ס"ד לחוש לחתימה של שני עדים דהי' להתלמד וכ"ש באותו גט שנכתב לשם מגרש לגירושין ואם יחתמו על גט כזה בלי ציווי הבעל רשעים הן ואפי' יחתמו על שטר חוב בודאי נפסלו לעדות שהרי מעידין שקר במה שלא נצטוו, ועמ"ש לעיל רפ"א והוכחתי דהך חתימה לשמה הכוונה שהוא מעיד שהעדים חתמו על הכשר כל הגט שנעשה לשמה והיינו שהם שמעו שאמר לסופר כתוב שזהו עיקר חתימת העדים שחותמין שהגט נעשה בהכשר ואם לא היו בקיאים שצריך לכתוב לשמה ממילא חתמו אפי' לא שמעו שאמר לסופר כתוב ובוזה אף שהן חתמו בציווי הבעל הוי כאלו לא חתמו כלל שהרי כל הכשירו של גט אנו דנין על פי החתומים ובלי עדים החתומים פשיטא שהשליח לא הי' נאמן כלל על הגט ועיקר סמיכתנו על העדים דמדאורייתא לא חיישינן לזיוף וכיון שחתמו העדים הרי מעידין שבהכשר שר נעשה רק לפי שאין בקיאים לשמה תקנו שיעיד השליח על כתיבת הגט ועל חתימתו דהכל נעשה לשמה והיינו שנכתב לשמה והעדים חתמו על זה שנכתב לשמה לא שחתמו סתם בציווי הבעל ולא ידעי כלל

דבעי כתיבה לשמה ולא שמעו שאמר לסופר כתוב כי חשבו דהגט מתכשר בלא"ה, כן ביארנו לעיל ריש פרק א' ע"ש.

ומעתה דבר פשוט הוא לפע"ד שכל שליח שאינו מעיד על כתיבת הגט כלל שלא ראה, רק על חתימת העדים אף ששמע מפי העדים שאמרו לו שחתמו על כתיבת הגט שנעשה בהכשר שנכתב לשמה מ"מ פשיטא דאין זה רק כמו ידעתי לא בפני שהרי הוא לא ראה שחתמו על הכשר הגט שנכתב לשמה כיון שלא ראה כתיבת הגט כלל וחכמים לא האמינו רק בפני דדייק שפיר אבל ידעתי לא האמינו לרבה כדמוכח לעיל רפ"א, והשתא ניחא דתנן במתניתין אחד אומר בפני נכתב וב' בפנ"ח כשר ולהיפך פסול, משום דא' האומר בפני נחתם לרבה אין כאן רק ידעתי כיון שלא ראה הכתיבה, אבל אחד האומר בפני נכתב הוי בפני ממש כיון שראה שנכתב לשמה הילכך כשר, דב' האומרים בפנינו נחתם אפי' הוי רק ידענו מהני, דבב' לא אמרינן לא דייקו משא"כ להיפך, וזה ברור, ואין צורך לומר דרבה ג"כ חייש לאיחלופי היכא דאיכא משום לשמה ומהאי טעמא קאמר הכא בפשיטות מר סבר לפי שאין בקיאיין לשמה לכך ממילא אפי' גט יוצא מתחת ידי שניהם לא מהני דס"ס אותו יחיד האומר בפני נחתם לא הוי רק ידעתי ולא דייק כיון שלא ראה בפני שחתמו העדים על הכשר הגט שנעשה לשמה כיון שלא ראה כתיבתו לשמה כלל, והיינו דלא זכרו בל"ב פלוגתא באיחלופי דלא פליגי כלל רק בהא מילתא בלבד, וממילא פליגי בין גט יוצא בין אין גט יוצא דלרבנן כיון דצריך לשמה לא מהני אותו יחיד האומר בפני נחתם כנ"ל דהוי רק ידעתי לא בפני, ור"י סובר לקיימו הלכך ממילא בגט יוצא אין צריך כלל ובאין גט יוצא ג"כ כשר עכ"פ כמו שאומרים דלא חיישינן לאיחלופי כיון שיש שנים המעידין על הכתיבה, ות"ק דפוסל לאו משום דחייש לאיחלופי דבהא פליגי בלשון ראשון לא בלשון שני רק הטעם דמשום לשמה לא מהני בפני נחתם בלי בפני נכתב דהוי רק כידעתי לא בפני דלא מהני לרבה כלל: והשתא כל הסוגיא כפשטא דמספקא לי' הא גופא אפי' למ"ד לקיימו אי שנים שהביאו צריכין לומר דלא פלוג רבנן או אין צריכין ופשיט מדברי ר"י דאין צריכין, ולשיטת המפרשים דלמ"ד לקיימו אין ספק כלל רק דמספקא אי ס"ל לקיימו א"כ לקמן דבעי מיני' מרבה בר בר חנה צריכין או אין צריכין ע"כ משום דמספקא להו או לשמה או לקיימו א"כ מה השיב להם מה אילו יאמרו בפנינו גירשה דהא אינהו ג"כ ידעו מזה רק דחיישי לטעמא דלשמה וע"כ דאינהו מספקא להו בהא גופא ורבב"ח פושט להם דאין צריכין והכא נמי דייקנן מדברי הך סברא גופה דמה אילו יאמרו וכו', ומ"מ לא מצי למימר בלישנא בתרא דפליגי בהא גופא דפשיטא דר"י בכל גווני מכשיר דהא קתני בזו ולא באחרת ש"מ דבזו מכשיר בכל גווני, ועוד דהיאך שייך מכשיר כיון דבאין יוצא פוסל וביוצא אין צריך כלום וע"כ דבכל גווני מכשיר א"כ נצטרך לומר דפליגי בתרתי אי צריכין או אין צריכין ובאין יוצא פליגי באיחלופי, ומנין לנו לעשות מחלוקת בתרתי, וזה ששאל באמת לקמן אפי' גט יוצא פסלי רבנן, והיינו כיון דקתני ור"י מכשיר היאך נימא דפליגי בתרתי בגט יוצא ואין גט יוצא ולעשות פלוגתא רחוקה, והשיב לו אין, וקאמר במאי פליגי, דבאיזה סברא נחלקו עד שמכח סברא זו יחלקו ממילא בתרתי, וקאמר מר סבר משום לשמה וכו' ממילא בכל גווני פסול דבפני נחתם הוי רק ידעתי ומר סבר לקיימו ממילא בכל גווני כשר דלאיחלופי לא חיישינן לכ"ע כיון ששנים מעידין על כתיבה, והיינו דלא קאמר

מעיקרא וליפלוג ר"י ברישא דכיון דסובר לקיימו א"כ מתחילה ניתקן בפני נכתב משום איחלופי, א"כ ברישא לא מיבעי' באין גט יוצא דלא מצי פליג דהתקנה כך היתה שהשליח שהאמינוהו הוא יאמר בפני נכתב וכל שאין אותו השליח אומר חיישינן לאיחלופי אלא אפי' בגט יוצא חייש לאיחלופי כיון דליכא תרי על כתיבה והתקנה היתה דחד שהוא שליח יאמר תרווייהו, אבל בב' על כתיבה לא גריעי מחד שהוא שליח המעיד על כתיבה דמי איכא מידי דחד מהני ותרי לא, ובלישנא קמא ע"כ צריך לומר דרבנן ס"ל כרבא דלא חייש למי איכא מידי היכא דיש לחוש לאיחלופי ור"י כרב אשי, אבל בלישנא בתרא לכ"ע לא חיישינן לאיחלופי משום מי איכא מידי אבל בחד האומר בפני נכתב לא מהני משום איחלופי דתקנת חכמים היתה דמשום איחלופי יאמר השליח בעצמו המעיד על החתימה בפני נכתב ג"כ, אבל בתר הכי דקאמר דכ"ע לשמה רק דפליגי אי גזרינן ולמ"ד משום לשמה לא תקנו חכמים כלל לומר בפני נכתב משום איחלופי רק משום לשמה ואז לא הוי שייך איחלופי כלל הלכך אף אחר שנסתלק טעם לשמה ואין לנו לחוש רק משום קיום, מ"מ מאיזה צד נימא דבעינן משום איחלופי דוקא שיעיד אותו המעיד על החתימה כל שיש היכר בעלמא סגי לסלק חשש איחלופי כיון דלא שמענו כלל שנתקן שיאמר השליח דוקא משום איחלופי, והשתא שפיר פריך וליפלוג נמי ר"י ברישא דכל שיש היכר סגי לסלק חשש איחלופי כיון דעיקר התקנה היתה משום לשמה ומשני דבאמת פליג, והיינו דקאמר דר"י מודה באומר בפני נחתם ולא בפני נכתב דבהא ליכא היכר כלל ראוי לנו לחוש לאיחלופי אבל לא באחד אומר בפני נכתב כיון דאיכא היכר שוב לא חיישינן לאיחלופי למ"ד משום לשמה, וכל זה ברור לפע"ד: ומעתה יש לפרש ג"כ מה שאמר אביי לעיל מכשרי רבנן והיינו דס"ד דכוונת ר"י דבגט יוצא כשר כמו שהם אומרים דלא חיישינן לאיחלופי כיון שהוא שליח ג"כ אבל באין גט יוצא שאינו שליח פסול משום איחלופי והיינו דפריך תינח רישא אבל סיפא דב' מעידין על כתיבה היאך ס"ד להכשיר טפי בגט יוצא מאין גט יוצא דבתרי אין נ"מ לענין איחלופי אי הם שלוחים ואדרבא מבואר בתוס' בד"ה במאי דהיכא דהוי שלוחים גרע, והשיב לו אין, דבאמת אפי' בסיפא יש חילוק דב' שהביאו אין צריכין לומר כלל לא כמו שהי' חושב דכוונתו שאין צריכין לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם רק סגי באחד על כתיבה ואחד על חתימה רק שאין צריך כלל, ואהא פריך וכי אין גט יוצא במאי פליגי דמעיקרא דהוי ס"ד דלת"ק צריכין רק דכשר כמו שהם אומרים, יש לומר דסיפא באמת להיפך דוקא בגט יוצא פליגי דלרבנן כיון דצריכין בהא לא שייך להכשיר כיון דשניהם שלוחין גרע, ובאין גט יוצא לכ"ע כשר דלא חיישינן לאיחלופי כיון שהן ב' ור"י מכשיר ס"ל דאין צריכין לומר כלל, הלכך אפי' בגט יוצא לחוש טפי לאיחלופי מ"מ כשר רק דבזה הוקשה לר"נ שאין רישא וסיפא שוין, אבל השתא דקאמר דסיפא ג"כ עדיף לרבנן גט יוצא מאינו יוצא ש"מ דאפי' לרבנן אין צריך כלל א"כ באין גט יוצא במאי פליגי ומשני דפליגי בהא גופא אי יש לחוש לאיחלופי בתרי על כתיבה.

ומעתה כל מה שהקשו התוס' בזה מיושב היטב ויתבאר כל אחד במקומו בפ' דברי התוס': בתוס' בד"ה אלמא קסבר פי' בקונטרס ונראה דאפי' למ"ד משום לשמה. ובאמת דברי רש"י נכונים כיון דלרבא אין לנו שום ספק דשנים שהביאו אין צריכין כמו שכתבו

התוס' גופא אח"כ כמו שאבאר דבריהם, א"כ עיקר מה שבא להוכיח דסובר לקיימו, ואי נימא דלמ"ד משום לשמה ג"כ יש לומר דאין צריכין א"כ לא הוכיח כלום, אך כבר כתבתי דגם פירש"י דחוק דה"ל לומר אלמא קסבר לקיימו וכבר נתבאר בגמרא פי' הסוגיא לנכון: בא"ד דלרבא אפי' לא אמר.

כוונתם דאי ס"ד דלרבא יש ספק א"כ הוי לי' לומר בלישנא בתרא דפליגי בהא, ועוד דלקמן דייק בלישנא בתרא מדברי ר' אמי אלמא קסבר שנים שהביאו אין צריכין והיאך דייק שאני מתניתין דמעידין ב' בפנינו נחתם לכך כשר לרבא אבל מנין בב' שהביאו שלא יאמרו כלל, וע"כ דהא גופא מוכיח דעכ"פ סובר לקיימו וממילא פשיטא לן דאין צריכין כלל בב' שהביאו, זהו כוונת התוס', אך כבר כתבתי דמהא דלא מוקי בלישנא בתרא דפליגי בהא לא מוכח כלל וכמו כן מהך דלקמן לא מוכח כלל לפי שאני אומר דאפי' לרבא כל שצריכין לומר לא מהני שיאמרו רק כפי התקנה דלא פלוג רבנן בתקנה, וראי' דלא קאמר לעיל ריש פ"ק נ"מ בין רבה לרבא בשנים אומרים בפנינו נחתם דמוזכר במתניתין להדיא ולמה לי אתי' בי תרי שחידשו אמוראי משום מה אלו יאמרו, וע"כ דדוקא אתי' בי תרי שאין צריך לומר כלל הוי נפקותא, אבל כל שצריכין שיאמרו לא מהני רק כפי התקנה, ושפיר דייק כיון דמהני בפני נכתב שאינו שליח ש"מ דאין צריכין לומר כלל, ועוד אבאר בזה לקמן בתוס' בד"ה אחד אומר ע"ש: בא"ד וא"ת ולרבא נמי.

כך הוא עיקר הגירסא דאי גרסינן רבה הך נמי אין לו שחר כלל וכוונת התוס' פשוט דכתבו מקודם דלרבה יש לומר צריכין ויש לומר אין צריכין, ולרבא ע"כ אין צריכין כמו שכתבתי לעיל מנין הוכיחו זה, ואהא קשיא להו דלרבא נמי מנין לנו דאין צריכין דלמא צריכין וכשר כמו שהם אומרים, ואין לומר משום דלא דייק דהא חזינן לרבה מהני בפני נכתב לחודא ולא אמרינן דלא דייק ה"ה לרבא מהני בפני נחתם לחודא, ועל זה תירצו דכה"ג יש לחוש לאיחלופי וכתבו דרבה נמי, שהוקשה להם תינח לרבא, אבל לפי מה שכתבו מקודם דלרבה נמי דייק דאין צריכין וקשה מנין דלמא כשר כמו שהם אומרים ועל זה כתבו דרבה נמי חייש, וזה ברור: איברא עיקר קושית התוס' תמוה לפע"ד דאי ס"ד דבאמת צריכין רק כשר כמו שהם אומרים אם כן תיקשי סיפא בשנים אומרים בפנינו נכתב מ"ש גט יוצא מאין גט יוצא דכיון דאינן שלוחים טפי לא שייך איחלופי וע"כ דבגט יוצא אין צריכין כלל, וזה ברור.

ובעיקר דברי התוס' בענין איחלופי לרבה כבר כתבתי בש"ס שיש לתמוה שלא הביאו ראי' מהך דהכא מר סבר לפי שאין בקיאין לשמה, וכן ממתני' דמחלקה בין אחד בפני נכתב וב' בפני נחתם או להיפך ומהך דלעיל אין ראי' כלל, וע"ש שהעליתי דבאמת לא חיישינן לרבה לאיחלופי רק באחד אומר בפני נחתם בלבד ע"ש: בד"ה הא גט יוצא מכשרי רבנן, ובד"ה אלמא קסבר במאי פליגי ובד"ה ומר סבר ובד"ה ורבה.

כבר נתבאר לעיל פי' כל הסוגיא באריכות ומיושב כל קושיות אלו בפשיטות ודוק היטב: בד"ה ומר סבר לא גזרינן וכו' ובחנם פי' כן דהא מסיק וכו'. הא דלא הוכיחו בפשיטות מדקאמר סד"א הואיל ולא גזר ואי ס"ד דרק בתרי לא גזר מאי ענין זה ללמוד מזה שלא לאיחלופי דהא חזינן בחד גזר רק בתרי דלא שכיח דמייתי ומאי ענין זה לאיחלופי וע"כ

דלא גזר כלל וצ"ל דאיכא למימר דבאמת כך הכוונה דס"ד הואיל ולא גזר לא גזר כלל וממילא איחלופי נמי לא חייש קמש"ל דהא דלא גזר רק בתרי דלא שכיח וממילא חייש לאיחלופי לכך דקדקו הם דהוי ל"י לומר דקמש"ל בחד גזר.

אבל באמת הוא תמוה דמה בכך דנימא בחד לא גזר וכי בשביל זה יחלוק דהאומר בפני נחתם בלבד סגי הא מ"מ יש לחוש לאיחלופי, וע"כ הוצרך לומר דמחמת זה ס"ד דלאיחלופי נמי לא חייש, ועוד דהאיך יאמר דקמש"ל בחד גזר הא לא הוי לומר באחד אומר בפני נחתם בלבד רק אפי' שנים אומרים בפנינו נכתב ג"כ רק כל שלא הביאו שנים גזר אמנם באמת העיקר כדברי התוס' דר"י בכל גווני לא גזר כלל דאל"כ לא הוי מהני בפני נחתם כלל דהוי כידעתי והוי מודה ר"י אפי' בב' אומרים בפנינו נכתב ואחד בפני נחתם דפסול כל שאין הגט יוצא וכו', א"כ למה קאמר בזו ולא באחרת למעוטי אמר בפני נחתם הא בזו גופא אתי למעוטי באין גט יוצא ובפרט דר"י מכשיר ודאי בכל גווני הוא דאי רק בגט יוצא לא שייך מכשיר כיון דלא צריך כלל וזה ברור: בפירש"י בד"ה כשר והרי עדים מצויין לקיימו וכו' לא פליגי רבנן.

לכאורה תמוה דהא בהדיא מפרש בגמרא טעמא דמה אלו יאמרו והיאך יפרש הוא טעם אחר, ונראה לי דקשיא ל"י מה יועיל אתי' בי' תרי דאי משום שלא יוכל לומר לא שלחתי א"כ יאומן אחד לומר שליח הבעל אני ועוד למה לי אתי' בי' תרי אפי' אחד והשני מעיד עליו שהוא שליח ומזה דייק דעיקר הטעם דמסתמא כיון ששלח שנים בודאי יודעין לקיימו ואפי' לא ראו שחתמו רק ידענו ודאי מהני דבהו לא אמרינן לא דייקי ואפילו אינן מעידין כלל לא חיישינן בתרי דמייתי דמסתמא דייקי דגט כשר הוא דמה אלו יאמרו רק שיש להקשות מה בכך דמצוין לקיימו הא בח"ל ברחוק כ"ע מודי דלא מהני שכיחי וגמירי שלא תחלוק במה"י וע"כ לא נחלקו רק במובלעות וסמיכות לא ברחוק לזה קאמר דכיון דתרי מייתו מוכחא מלתא ולא שייך שלא תחלוק אבל לפי התוס' מכח שליחות לא שייך מה אלו יאמרו בפנינו גירשה דהא אינן מעידין כלל שגירשה, וע"כ דאנו דנין דודאי דייקי ויודעין דגט כשר הוא ואינן צריכין לפרש לפנינו כמו אחד המביא דבחד חיישינן דלא דייק כל שלא פי' לפנינו אבל תרי אין צריכין לפרש דמה אלו יאמרו בפנינו גירשה לא הי' צריכין לפרש דבריהם שהי' בגט כשר כנ"ל: דף י"ז ע"א בתוס' בד"ה אחד אומר בפני נכתב לרבא אפי' ליכא מעיד על הכתיבה כשר וכו' אגב רישא וכו' איברא עיקר דברי התוס' תמוהין לפענ"ד מאוד דא"כ בלישנא בתרא דהוא אליבא דרבא היאך קאמר אפי' יוצא מתחת ידי ע"ח כשר אלמא קסבר שנים שהביאו וכו' וקשה היאך קאמר אפי' יוצא מתחת ידי ע"ח ונהו דנימא דהכוונה אפי' אחד מע"ח כמ"ש הר"ן.

אבל עכ"פ אי יוצא מאחר שאינו לא עד כתיבה ולא עד חתימה לא מהני ובאמת לרבא דאירי אליבי' בלא"ה מהני דהא איכא שנים המעידין בפנינו נחתם וכתיבה לא בעינן ויהא הגט יוצא ממי שהוא, ועוד היאך קאמר עלה אלמא קסבר וכו' דבמתניתן לאו מהאי טעמא אתינן עלה כלל דאפי' יוצא מתחת יד אחר מהני וכ"ש לפי מה שהוכחתי לעיל דאפי' למ"ד לקיימו לא ברירא לן דאין צריכין רק מדברי ר"י דייקינן א"כ נהו דמוכח דטעמא משום קיום אבל עכ"פ מנין שאין צריכין לומר דהא הכא אמרי וקאי לכן נראה

לפע"ד ברור דדוקא בהביאוהו שנים יש נ"מ בין רבה לרבא כדאיתא בריש מכילתין א"ב דאתי' בי' תרי דאז לרבא לא תקנו כלל, אבל כל שהוא באופן דחלה תקנת חכמים שאין ליתן הגט בלתי שיאמר ממילא לא חילקו בתקנתם שצריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואפי' שנים שאם יאמרו בפני נחתם בלבד יכשירו גם באחד בפני נחתם בלבד ולא פלוג רבנן רק באתי' בי' תרי אז לא תקנו כלל ובהא לא שייך לא פלוג כמו שפירש"י, הלכך שפיר דייק כיון דכשר ביוצא מתחת ידי ע"ח ש"מ משום דלא בעינן שיאמרו כלל דאי בעינן לא מהני עד שיאמרו בפנינו נכתב ג"כ, וע"כ דלא בעינן כלל ולא קתני לה רק משום יוצא מתחת עד כתיבה דאז בעינן שיאמרו ומהני כמו שאומרים אבל מתחת ע"ח אין צריך כלל וכן נראה לי מדברי הרמב"ם הובא בש"ע סי' קמ"ב דכתב ג"כ אמר אחד בפני נכתב וקשה לומר דאיהו נמי לאו בדוקא נקט לה, ובזה נראה ליישב גם מה שהקשו התוס' לעיל בד"ה דאתי' בי' תרי לפירש"י דכך שווין שנים מן השוק המעידין עליו, ולפי הנ"ל יש לומר דכל שצריך להעיד עליו לא מהני רק שיעידו על הכתיבה ג"כ דלא פלוג בין שליח לשליח דאי יעידו על חתימה בלבד יכשירו בשליח אחד ג"כ כשיעיד על חתימה בלבד דהא חשיב כשנים אחרים כנ"ל: בגמרא משום בת אחותו נראה לי דהיינו דוקא בגט שחתומים בו עדים אבל גט בלי ע"ח רק שניתן בע"מ יש להכשיר לכתחילה בלי זמן כלל דפשיטא שלא יוכל לחפות דאם לא תביא ע"מ לפנינו פשיטא שלא נאמין לה שהוא גרושה, תדע דרש"י פי' לקמן דהועילו דלא כתבו לה סופרי הדיינים ולא חתימו עלי' סהדי מוכח להדיא דבלי סהדי חתומים לא יוכל לחפות כלל כיון שהוא בחזקת א"א וגרושה לפנינו לא הוי דדוקא בע"ח דנין מן הסתם הי' ע"מ אבל לא בלי עדים שוה חתומים כלל וכמו כן לר"ל משום פירות ליכא למיחש כלל דהא אפי' יכתוב זמן יוכל להכחיש שלא גירשה כלל ותצטרך ראי' להוציאה מחזקת א"א א"כ לא יוכל להפסיד לה פירות: איברא יש לדקדק לר"ש דסובר כיון שנתן עיניו לגרשה אבד פירות א"כ לדידי' אפי' לא חתומי סהדי כלל צריך שיכתוב בו זמן דאל"כ תפסיד משעת כתיבה ולרבנן דס"ל משעת חתימה בדלא חתומי סהדי כלל ליכא למיחוש כלל ואין צריך זמוןהרי יש כאן מחלוקת חדשה בין ר"ש לרבנן מה שלא הוזכר במשנתנו בעיקר דין תיקון הזמן אי ניתקן בגט בלי ע"ח או לא: לכן הי' אפשר לומר להיפוך דלר"ל דס"ל לרבנן משעת חתימה היינו דוקא בגט בע"ח אז אמרינן כל כמה דלא החתים עדים לא אבד פירות, אבל בגט בלי ע"ח דלא מיחסר רק נתינה כתיבה דידי' כחתימה היא ומודי רבנן דמשעת כתיבה אבד הפירות ולפי זה לרבנן נמי צריך זמן בזה.

אך לפ"ז יתחדש עלינו מחלוקת חדשה בין ר"י לר"ל בדליכא עדים עליו כלל דלר"ל גם בהא צריך זמן ולר"י לא, גם לר"י פליגי ר"ש ורבנן בהא ור"ש מחמיר בהא טפי מרבנן והוי להו לומר בש"ס דר"ל לא אמר כר"י דלדידי' ר"ש מחמיר טפי מרבנן בגט שאין בו זמן שאין עליו עדים אבל מ"מ יהא איך שיהא אין לי מקום לדחות דבר זה דכל שאין עליו ע"ח כלל לר"י דקי"ל כוותי' אין מקום לתיקון הזמן כלל, ואפשר לי לומר עוד דאדרבא מהאי טעמא לא שאלו בש"ס מאי בינייהו דס"ס בין לר"י בין לר"ל תקנו זמן ואי לא כתבו פסול ולא תצא, ולהנ"ל יש לומר דהיינו דאיכא בנייהו בגט שאין עליו עדי חתימה כנ"ל, ובביאורי לא"ה הארכתי בזה: בתוס' בד"ה נכתב ביום וכו' לר"י משום שמא יחפה ולר"ל משום פירות.

נמשכו בזה למה שכתבו לקמן בד"ה עד, דכל שלא ניתן ביום כתיבתו קול יוצא לדבר ולכ"ע אמרינן לה אייתי ראי' וליכא לר"י רק משום חיפוי בלבד דלא נחייבוה מספק כמ"ש מהרש"א לקמן: איברא בעיקר דבריהם אני תמה מאוד דהיאך שייך במתניתין שמא יחפה דלא שייך חיפוי רק כשתזנה יתן לה גט כזה לחפות עלי' אבל כיון שתקנו זמן, כשתזנה אם יוכל לכתוב לה גט באותו יום א"כ גם נחתם ביום יוכל לעשות כן דיאמר בבוקר גירשה וע"כ דלא חיישינן רק שיאמר אתמול גירשה א"כ איזה חיפוי שייך כאן, ועוד אבאר לקמן בראיות ברורות בס"ד דבמתניתין ליכא משום בת אחותו כלל לכ"ע וכן מפורש בירושלמי להדיא ר"י אמר משום אכילת פירות והיינו דקאי התם אמתניתין וליכא טעמא דבת אחותו כלל רק לכ"ע משום פירי, וכן מבואר בפ"י המשנה להרמב"ם ז"ל דכאן לא שייך חיפוי כלל, ולקמן יתבאר עוד ביאור הירושלמי מה ששאל ר"ל גיטין הבאין ממ"הי שמא נכתבו ביום ע"ש: ודע דלדברי התוס' מוכח דמוקדם ונכתב ביום וגט שאין בו זמן כלהו חד טעמא אית בהו משום בת אחותו לר"י דמשום פירי ליכא דכל שלא ניתן ביום הכתיבה יאמרו לקוחות אייתי ראי' כמ"ש התוס' לקמן ולפי זה ע"כ דמוקדם ונכתב ביום ג"כ לא תצא, והר"ן פרק המגרש כתב דלשיטת רש"י כך הדין שהוא סובר דלעולם צריכה ראי' אימת מטי לידה משמע דלשיטת התוס' דאמרינן מסתמא ביום שנכתב נמסר יש במוקדם משום פירי אבל באמת הא ליתא דמודים התוס' בזה מטעם אחר דכל גט שלא ניתן ביומו קלא אית לי' כמ"ש לקמן בד"ה עד שעת נתינה ע"ש: בד"ה ור"ש מכשיר דלית לי' שמא יחפה.

דבריהם צ"ע דא"כ אנו דקי"ל כר"ש בשעת הדחק ע"כ דבשעת הדחק לא חיישינן לחיפוי א"כ למה לא נכשיר גט שאין בו זמן בשעת הדחק כיון דעיקר טעמא משום בת אחותו הוא והרי בשעת הדחק לא חיישינן לבת אחותו, והרמב"ם בפ"י המשנה כתב להדיא דר"ש ג"כ סובר שמא יחפה רק בנכתב ביום לא שייך זה, ועיקר הוכחת התוס' מדקאמר בגמ' כי קאמינא לרבנן לר"ש לא קאמינא ש"מ דר"ש לית לי' שמא יחפה אבל לקמן אבאר דאין מזה שום ראי' וכ"ע אית להו חשש חיפוי לר"י ע"ש: בא"ד וא"ת וניחוש שמא נכתב בלילה וכו' דבריהם צריכין ביאור דמה ס"ד שהעדים יחתמו על מוקדם כיון שתוכל לטרוף שלא כדין, ונראה לי לפרש דבריהם דודאי יש להבין הך נכתב ביום דפסול לת"ק היכי משכחת לה דמי מודיע שכך הי', ועוד שהעדים שעשו כך נפסלין שחתמו על מוקדם וכן שאלו בירושלמי על משנת מוקדמין פסולין ושם אמרו דכתבו ללוה בלי מלוה ולא ידעו דרב אסי ומאן דלא ידע דרב אסי לא נפסל וזה לא שייך כאן ומזה הי' נראה לכאורה דשאני גט מוקדם משטר מוקדם דדוקא שטר דעיקרו לטרוף הוא לכך כל שחתמו על מוקדם פסולין ואינן נאמנין לומר מוקדם הוא, אבל גט מוקדם כיון דאינו רק לגירושין והם חתמו על הגירושין שזה גירש לזו והיינו דאמרינן בירושלמי על זה חתמנו ועל זה לא חתמנו והיינו שלא עלה על דעתם שיוכל להגיע הפסד לקוחות ע"י גט זה והם לא חתמו רק על הגירושין הכתובים בגט ואהא קשיא להו לתוס' דניחוש אפילו לר"ש שמא נכתב בלילה והעדים חתמו עליו שהם לא חתמו רק על עיקר הגירושין כמו דלת"ק דפסול אפי' נכתב באמת ביום מ"מ נאמנין לומר דנכתב ביום כמו כן לר"ש ניחוש שמא נכתב בלילה והקדימו זמן של יום, ואהא תרצו דלעולם אין העדים חותמין אפי' בגט אשה רק כשיודעין שנכתב ביום הכתוב בגט לא שהוקדם

למפרע ונכתב ביום לת"ק שאני דלא חתמו בשקר כלל שהרי באמת נכתב ביום והם חתמו עליו שכך ה' כמו שכתוב בגט ואף דיוכל לבא הפסד מ"מ כיון שלא חתמו שקר לא נפסלו משא"כ כשלא ראו שנכתב ביום והם חותמין בלילה על זמנו של יום הרי חותמין שקר שנכתב ביום זה והם לא ידעו מזה ע"כ אין חותמין רק כשיודעין שבזמן הכתוב בגט באותו זמן נכתב.

ובעיקר קושית תוס' נראה לי לפי מה שכתבתי דע"ח מעידין על הכשר הגט שנכתב לשמה א"כ צריך שיראו כתיבת הגט וידעו אימת נכתב ולק"מ: בד"ה מפני מה וכו' מיגו דאי בעי תטמין את גיטה.

קשיא לי הא לקמן בד"ה עד שעת נתינה פירשו התוס' משום דיכולה להראות גיטה לב"ד, והשתא אכתי יכול לומר כר"ל וע"כ תצטרך להראות הגט ותפסיד מזונות ובמה נפשך חדא מנייהו תפסיד: ונראה דכוונת התוס' לפי מה דס"ל עכשיו שזהו תקנה לפניה שלא תוכל לברר ע"י מסירה, א"כ מלבד שאין תועלת בזמן למזונות אדרבא יוכל להגיע הפסד ע"י הזמן דבלי זמן תטמין את גיטה ולא תראנו עד שתרצה לינשא אבל כשיש בו זמן לא תוכל להטמין כי יתגלה כל אימת שתראנו וע"י הזמן תפסיד כשיגרשנה אחר זמן הכתיבה הלכך אף שיש תיקון בזמן לענין פירי ומזונות בצירוף, לא שייך לומר שתקנו זמן מה שע"י הזמן יכול לבוא לה הפסד: ועל זה תירצו עוד דבלא"ה אין תועלת בזמן דיכולה לברר ע"י מסירה ולא נתכוונו להקשות על זה שמא לא יתרצו דודאי אין צריך לתקן זמן בשביל שמא לא יתרצו ולפסול הגט בשביל זה, דהא גט שאין עליו עדים כלל כשר ולא פסלוהו משום שמא לא יתרצו רק הך ומיהו נמשך לחזק תירוץ ראשון גם כן דלכאורה אין כאן רק תירוץ ב' בלבד כי הראשון נדחה דאי אפשר לפרשו רק אם ע"י הזמן תפסיד והשתא אין כאן הפסד כלל דהא יכולה לברר, ועל זה כתבו דמ"מ גם תירוץ ראשון אתי שפיר דשמא לא יתרצו ואדרבא ע"י הזמן תפסיד דודאי הא לא שייך לתקן זמן מה שיש במציאות הפסד ע"י הזמן כשלא יתרצו, ודוק: והנה מהרש"א הקשה דנימא משום הפסד הבעל ותירץ דיכולה להטמין ודבריו תמוהין דדוקא באין בו זמן יכולה להטמין כמבואר בתוס' שלא תראנו עד שתרצה להנשא אבל ביש בו זמן לא שייך להטמין שהרי יתגלה אח"כ כשתרצה לינשא בו, ועוד שהרי כתבו התוס' אח"כ ואדרבא ע"י הזמן תפסיד, ופי' מהרש"א דקאי אדמעיקרא וקשה הא גם בזמן יכולה להטמין ולא תפסיד ע"י הזמן, ועיקר קושיתו לק"מ דלמשועבדים אין מוציאין למזונות רק מהבעל א"כ מי ימחה בידו לכתוב זמן להנצל מהפסד או שלא יתן עד שיכתבו לו שגרשה או שיבוא לב"ד ויאמר גרשתי ולא שייך לתקן זמן רק לטובת האשה שמגרשה בע"כ: בא"ד היינו דוקא מכאן ולהבא ואפי' מכאן ולהבא וכו'.

לא ידעתי מה הוצרכו לזה, דכאן לא שייך רק לענין למפרע, ואולי נתכוונו לומר דס"ד כל שנאמן מכאן ולהבא הרי בחזקת גרושה היא וממילא לא תוכל להוציא מזונות מספק שמא נתגרשה קודם כמו שכתבו לקמן לענין חיפוי דלא היו הורגין מספק כל שהיא גרושה לפנינו, לזה כתבו דאפי' מכאן ולהבא אינו נאמן במכחישתו.

איברא קשה דלא משני בב"ב דף קל"ד ע"ב תרי מימרי דר"י דכאן במכחישתו כאן באין מכחישתו ותרווייהו להבא. ועוד קשיא לי דאי ס"ד דנאמן להבא ולא תוכל להוציא

מזונות למפרע מספק א"כ ממילא אינו נאמן כלל דהא אין בידו לגרשה דאי יגרשה בודאי ישלם מזונות עד עכשיו משא"כ באמרו שכבר גירשה רוצה להרויח מזונות א"כ אינו נאמן כלל: והנה מדברי התוס' נראה דאי הי' נאמן למפרע היה מקום לומר דתיקון הזמן משום מזונות, וצ"ע במה שכתבו בב"ב לתמוה דמה ס"ד דנאמן למפרע דהרי יחפה על בת אחותו, ולהנ"ל יש לומר דאי נאמן למפרע יש תועלת בזמן למזונות, וצריך לומר דעיקר הקושיא דר"י התם קאמר לה ור"י בפירוש אמר בת אחותו דאל"כ בלא"ה לק"מ דיש תועלת לפירות כר"ל לקמ"ש"ל דאינו כן וע"כ משום דר"י גופו קאמר בת אחותו ותרתי למה לי, ולפי זה למ"ד לקמן איפוך קמיתא בלא"ה לק"מ קו' התוס' דהתם: בא"ד שיעידו לפני ב"ד או עדים.

הלשון מגומגם דמה יועיל עד מפי עד ומפי הכתב, ואולי כוונתם דתביא עידי מסירה ויעידו לפני ב"ד או עדים אחרים שראו הגירושיין ויעידו לפני ב"ד דאין צריך דוקא ע"מ שנתייחדו לכך, עוד אפשר לומר דכה"ג דהוי מילתא דעבידא לאגלווי אפ"ל עד מפי עד נאמן: אך מה שכתבו או לומר לעדים ויכתבו לה שטר אחר שמאותו יום נתגרשה הוא מגומגם מאד דקשה לפרש דהכל קאי על שמא לא יתמצו דגם זה לא יתמצו לומר לעדים שיכתבו לה דמה זה שסיימו ויכתבו לה שמאותו יום נתגרשה, ונראה לי שיש חילוף בתוס' והך או לומר צריך להיות קודם ומיהו, דמעיקרא כתבו שהיום נתגרשו והיינו שתביאם תיכף באותו יום או אם לא תוכל להביאם באותו יום שאינם כאן מ"מ גם לאחר זמן תוכל לומר להם שיכתבו לה שמאותו יום נתגרשה, וזה שכתבו קודם היום נתגרשו ובתר הכי מאותו יום ואח"כ כתבו ומיהו שמא לא יתמצו ואדרכא וכו' כמו שפירשתי לעיל, כנ"ל: בא"ד ואפ"ל למ"ד עדיו בחתומיו זכין לו וכו'.

אין דבריהם מוכרחים דלאביי ג"כ לא מהני רק במטי' לידי', וכבר כתבתי בספרי ת"י סי' ס"ה דמהני ביטול בזה הלכך כשמסר לאחר קודם הוי כאלו נתבטל ראשון ונשרף משא"כ שמסר לזה בעצמו שכתבו לא בעינן מוכח מתוכו כלל כנ"ל: בד"ה משום בת אחותו וכו' גרושה לפנינו וכו' איכא למידק למ"ד ע"מ כרתי ודעת התוס' וסייעתם דלא מהני ע"ח רק ע"מ דוקא א"כ היאך היא גרושה לפנינו דלמא לא ניתן בע"מ ובעלמא אמרינן דמסתמא ניתן כדין אבל גט זה בודאי יש לחוש דניתן כדי לחפות בלי ע"מ כלל ואינה גרושה לפנינו כלל וצ"ל דמ"מ כיון דאי לא באו עדים שזינתה היינו מחזיקין אותה בגרושה גמורה שאין לנו שום ריעותא בגט זה הלכך אפ"ל באו עדים שזינתה לא היו הורגין אותה מספק כיון שיש גט כשר בלי ריעותא ככל גיטין: איברא איכא למידק דמאי פריך לקמן מג' גיטין פסולין מאי הועילו בתקנתן, וקשה מאי קושיא התם בגט שידענו שניתן כדין בע"מ רק דעבר אתקנתא דרבנן דיו לפסלו לכתחלה אבל כשיבוא לחפות בגט כזה בודאי כל כמה דליכא ע"מ פסלינן לי' לגמרי דמאן לימא לן דניתן כדין כיון דפסול הוא, ועיין בא"ה ע"ס קכ"ד וק"ל דכל שיש בו פסול בעינן ע"מ לפנינו ואפ"ל לא בא לחפות לא ידעתי מנין לנו דגט כזה בלי ע"מ שנדון בו דמסתמא נמסר כדין כיון דאית בי' פסול ולא הכשירו התם רק בע"מ לפנינו א"כ פשיטא דליכא חשש חיפוי כלל, ועמ"ש לקמן בגמרא ישוב נכון לזה, ומיושב בזה דברי הטור ריש סי' קכ"ז התמוהין לכאורה: בד"ה ר"ל אמר משום פירות וא"ת גט מאוחר יפסל וכו'.

למ"ד משום בת אחותו לא קשיא להו דיש לומר באמת מאוחר פסול והתם מקושר הוא דמכשירין דאי יפתחנו ולא נדע שהי' מקושר הרי יפסל באמת דמאוחר פסול ואי יפתחנו ונדע שהי' מקושר לא יוכל לחפות וכמו כן אי ימתין עד הזמן ואז יפתחנו א"כ לא יוכל לחפות, אבל למ"ד משום פירי קשיא להו דהוא יאמר שהי' פשוט והיא עשאתו מקושר והיא לא תרגיש לבוא לב"ד כמ"ש מהרש"א ומהאי טעמא פוסל הרמב"ם גט מאוחר דקי"ל משום בת אחותו לכך מאוחר פסול ומקושר כשר כנ"ל: אמנם לדעתי אינה קושיא כלל, דאם הוא ירצה להוציא ממנה הפירות הרי בודאי תראה גיטה ואם ימתין עד הזמן וירצה להוציא פירות מאיזה צד יאומן הוא לומר שהי' פשוט ועשאתו מקושר להוציא מידה, לכן לא נתבררו לי דברי התוס': והנה הר"ן הביא ראיה ממתניתין דשביעית דחשיב שטרי חוב ופרוזבול ולא חשיב גט בין מוקדם בין מאוחר פסול ולדעתי לק"מ דהך מאוחר דגט דפסול אין האיחור גורם הפסול רק מה שאין בו זמן עד אותו הזמן שנתאחר והוי כמגרש בגט שאין בו זמן, אבל מוקדם ומאוחר דשטר ופרוזבול הקדמתו ואיחורו גורמין הפסול דמחמת הקדמה דשטר ואיחורו של פרוזבול יוכל לבוא גבי' שלא כדין אבל אם לא הי' בו זמן כלל לא יוכל לבוא גבי' שלא כדין כלל ופיסולו לאו משום שאין בו זמן רק לפי שיש בו ונתאחר, אבל בגט אין הפסול מחמת זמנו שנתאחר שהרי אם ישהנו עד זמנו כשר לגרש בו דמאי חשש יש, רק מעיקרא פסול כמו כל גט שאין בו זמן, וכבר שמענו דגט שאין בו זמן פסול מכלל מ גיטין וה"ה מאוחר פסול לגרש בו קודם שיגיע זמנו האמיתי שהרי אין בו זמן עד אותו זמן וזה ברור: ודעת הראב"ד ז"ל דמאוחר כשר לגמרי והקשו עליו שהרי יש לחוש לבת אחותו שיתן לה גט מאוחר, אבל המעייין בראב"ד יראה שלא הכשיר מאוחר רק בניתן לפנינו בע"מ כדינו אבל כל שלא ניתן לפנינו בע"מ חוששין לו כיון שאין דרך לעשות מאוחר דלחפות עלי' נתנו לה וכיון שהיא רוצה להציל עצמה בגט זה ויש בו ריעותא דמאוחר מה שאין דרך לעשות כן אין דנין בו כדין גרושה לפנינו עד שתביא ע"מ, ולא הכשיר הראב"ד מאוחר רק בע"מ: בא"ד ואין הגירושין חלין עד הזמן.

דין זה צ"ע לפע"ד כיון דקי"ל דכל תנאי פוסל בגט ואפי' נתקיים התנאי, וכן אפי' על פה קודם כתיבת התורף דהכתיבה צריך להיות לשם כריתות גמור, א"כ נהי דהך אינו כתנאי רק כקביעת זמן מ"מ כיון שאיחר זמנו בגט הרי כתבו הסופר על דעת שלא יחולו הגירושין עד הזמן הוי כאלו לא נכתב לשם כריתות כיון שכתב הגט שלא יגרש רק אחר זמן אפי' יתנו מיד, ודוקא אי מתנה בעת נתינה שלא תתגרש רק אחר ל' מהני, ולא שיכתבו הסופר על דעת כן וכ"ש כאן שכתבו בתוכו: בא"ד דאם הי' רוצה הבעל לא הי' מקפיד.

ולפעד"נ דלק"מ דכיון דאמר מעיקרא כלכם חתומו הרי נכללו כולם בדיבור אחד שלא יחתמו זה בלא זה ואח"כ כשירצה להכשירו בשנים החתומים ע"כ יבטל הדיבור שאמר מקודם כלכם חתומו א"כ גם חתימת השנים הוי כאלו חתמו בלי ציווי הבעל כיון דדיבור ראשון נתבטל והי' צריך מינוי מחדש, וכן משמע בב"י סי' ק"כ, ואף דשם נמצא פסול מ"מ מה בכך כל שלא חתמו לא שייך שיבטלו הכשרים דאין כאן עדות כלל ולא נצטרפו רק הטעם כיון שנמצא אחד פסול והוא מבטל הדיבור דמעיקרא: צריך מינוי מחדש וצ"ע ובזה: ע"ב בגמרא זנות לא שכיחא.

והקשו ע"ז מהא דריש כתובות דחששו לטענת בתולים אלמא חיישינן לזנות, ולדעת
לק"מ מכמה טעמים חדא דהתם לא תקנו רק שתנשא לכתחלה ברביעי, אבל פשיטא
דאם נשאת בשלישי או בחמישי בדיעבד הוי נשואה לכל דבר אבל כאן לפסול דיעבד
גט שאין בו זמן שנתגרשה בו בודאי לא שייך לפסלו משום זנות ועוד לפירש"י התם
דהחשש שמא יבואו עדים וזה שייך בכל הנשים שפיר חששו לזנות אבל כאן לחוש
לזנות דבת אחותו דמה שאמרו בת אחותו דוקא הוא כדמוכח ברא"ש להדיא א"כ זנות
דבת אחותו לא שכיח, ולפי' התוס' שם דהתם נמי לא חיישינן רק באשת כהן ופחותה
מג' מ"מ לדעתם כל שימצא טענת בתולים תיאסר עליו א"כ טענת בתולים בודאי שכיח
דמשכחת לה קודם שנתארסה ובאונס ומוכת עץ וכל שימצא לה טענת בתולים ולא יבוא
לב"ד הרי אסורה עליו, ועוד יש לומר דהתם עיקר הטעם משום שקדו ולא הוזכר
במתניתין דלא ליתי לזלזולי בה כמ"ש הר"ן, וכיון שהוצרכו לתקן זמן משום שקדו
תקנו ממילא ברביעי לחוש לזנות, אבל לתקן זמן משום זנות גרידא לא שמענו, ועמ"ש
בתוס': שם ור"י מ"ט לא אמר כר"ל וכו' עד פירי דמשעת כתיבה עד שעת חתימה איכא
ביניהו.

איכא למידק לימא דס"ל לר"י לכ"ע משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות כר"ש,
וא"כ ע"כ טעמא דת"ק דפוסל נכתב ביום משום בת אחותו הוא דמשום פירי ליכא דכדין
טרפה, וכיון דשמענו לת"ק דחיישינן לבת אחותו ממילא משום הכי איתקין זמן שהרי
מעיקרא שאלו מ"ט לא אמר ר"ל כר"י ומתרצינן דזנות לא שכיח וכיון דלר"י מוכח
ע"כ לת"ק דנכתב ביום פסול משום זנות א"כ ממילא להכי איתקין זמן, ועוד הא גופא
קשיא מנא לי' לר"י לחלוק על ר"ש בגביית פירות כיון דלא שמענו לחכמים שיחלקו
עליו בהא רק משום בת אחותו פסלי נכתב ביום, ועוד קשה מאי פריך ר"ל מ"ט לא אמר
כר"י הא כיון דר"ש לית לי' שמא יחפה לכ"ע א"כ כיון דס"ל טעמא דרבנן משום פירי
דמשעת חתימה א"כ מאיזה צד נימא דרבנן אית להו חיפוי כיון דבלא"ה פסלי נכתב
ביום משום פירי ועוד מאי קשיא לי' על ר"ל מר"ש דלא ס"ל שמא יחפה והוי לי'
לאקשווי ר"ש מ"ט לא אמר כרבנן ועוד היאך הכשירו לקמן נכתב ביום בשעת הדחק
כיון דגט שאין בו זמן פסול אפי' בשעת הדחק ולא פסלינן לי' רק משום בת אחותו והאי
טעמא שייך ממש בנכתב ביום ועוד קשה דהוי לי' לומר פלוגתא חדשה בין ר"ש לרבנן
בגט שאין עליו עדים דר"ש מחמיר בה טפי מרבנן דלרבנן כשר דליכא משום בת אחותו
ולר"ש פסול משום פירי כמ"ש לעיל ובמשנה משמע דר"ש מיקל טפי מרבנן, ובאמת
בגט שאין עליו עדים נהפוך הוא, ועוד כיון דאמרינן לקמן כתב בו שבוע שנה חודש
כשר דאהני לשבוע דלקמי' א"כ פשיטא דנכתב ביום אהני ליום הקודם והיאך ס"ד דהתם
לכל השבוע לא חששו לזנות והכא לזנות דיומא חיישינן, ומה שכתבו התוס' לקמן דהתם
הנתינה והכתיבה כי הדדי צ"ע כמו שאבאר בתוס': ועל כל אלה נראה לי ברור דלא
שייך בת אחותו רק בגט שאין בו זמן דחיישינן שיחפה עלי' ויכתוב לה גט כזה, אבל כל
שנכתב הגט שלא על דעת לחפות כלל רק שניחוש דאח"כ יארע זנות ויחפה עלי' בגט
זה, כיון שלא הניחו עד הלילה על דעת לחפות שאי היה רוצה לחפות עלי' ביומו הי'
מחתיים עדים ביום רק מעצמו נתעכב עד הלילה לא חיישינן, תדע דאי ס"ד דחיישינן
כה"ג לחיפוי א"כ נכתב ונחתם ביום וניתן בלילה פשיטא דג"כ שייך חשש בת אחותו

והשתא במתניתן ע"כ ניתן בלילה כיון שנחתם בלילה א"כ למה לי נחתם בלילה אפי' נחתם ביום פסול, וע"כ דכה"ג לא שייך חיפוי כלל דאהני לקמי' ודוקא במוקדם שייך חשש זה שכותב עכשיו ומקדים על מקודם וזה באמת פסול לכ"ע כמ"ש התוס' לעיל אבל בנכתב ביומו לא שייך חשש בת אחותו כלל, ובגמרא הכי פירושא בשלמא לר"ל היינו דקא מכשיר ר"ש דמדינא אית לה פירי משעת כתיבה אבל לר"י דאין לה רק משעת נתינה מ"ט דר"ש הא תטרוף שלא כדין מעת כתיבה ומשני כי קאמינא דיש לו עד שעת נתינה רק לרבנן לר"ש לא קאמינא ולדידי' מודינא דיש לה מעת כתיבה, והיינו דפריך בשלמא לר"י היינו דאיכא בין ר"ש לרבנן דלרבנן עד נתינה ולר"ש מכתובה אבל לר"ל במאי פליגי אי מגיע לה משעת כתיבה מ"ט דרבנן ואי עד שעת נתינה תינח בנכתב ביום גט שאין בו זמן למה יפסל כיון דיש לו עד שעת נתינה וע"כ דלדידי' לית להו לרבנן עד שעת נתינה.

א"כ מ"ט פסלי בנכתב ביום ומשני דלדידי' פליגי לרבנן משעת חתימה ולר"ש משעת כתיבה: והכי איתא להדיא בירושלמי אמתניתין ר"י אמר משום אכילת פירות וכבר נתקשו רבוותא ז"ל דבש"ס דידן איפכא שמעינן להו עד שמתוך כך בקשו לומר דאיפוך קמייתא ולהנ"ל לק"מ דבמתניתין לכ"ע משום אכילת פירות הוא ולא משום בת אחותו: [ואגב אבאר עוד לשון הירושלמי בתר הכי אשר נתקשו בו המפרשים ז"ל, וז"ל הירושלמי שם ר"י אמר משום אכילת פירות אמר לי' ר"ל מעתה תחוש לגיטין הבאין ממה"י שמא נכתבו ביום ונחתמו בלילה א"ל זה זיופו מדבר אחר.

ונראה לי דהכי פירושא דודאי אי הי' פסול נכתב ביום מה שנוגע לגוף הגירושין מענין הגט ממילא ראוי לדון על כל גט שנכתב ונחתם ביומו דעדים החתומים עליו מעידין על הכשירו של גט בכל פרטיו, אמנם פסול אחר משום פירות דהגט אין ענינו לגבי' רק לגירושין והעדים לא חתמו בשקר עליו שהרי כך חתמו עליו ככתוב בו והרי באמת נכתב באותו יום א"כ גט הבא ממה"י דעיקר מה שאנו סומכין על השליח דמדאורייתא כמי שנחקרה בב"ד רק רבנן אצרכו קיום ומשום עיגונא האמינו ע"א, אבל לענין נכתב ביום דאין מן העדים החתומים ראי' מאחר שאין בו פסול הנוגע לגירושין ועל זה חתמו דפלוני גירש פלונית, א"כ בגט הבא לפנינו הנעשה כאן יש להתברר ע"י העדים וכדומה שנכתב ונחתם ביום אחד אבל בגט הבא ממה"י ניחוש להכי ולמה נאמין לשליח כיון דאין מן העדים החתומים ראי' שלא נעשה כן ואפשר אי הו' לפנינו היו אומרים בעצמן דנכתב ביום והיו נאמנין דעל זה לא חתמנו רק על הגירושין ואהא משני זה זיופו מדבר אחר שלא ניתן ביומו ובלא"ה ראוי לחוש לגבי' שלא כדין וממילא צריך ראי' אימת מטי' גיטה לידה ואין משגיחין על הזמן הכתוב בו כלל וממילא אין חשש מה שנכתב ביום, כנ"ל ברור פי' הירושלמי וכעין זה כתבתי לעיל בתוס' בד"ה ור"ש ע"ש]: ולפ"ז כל מה שהקשו לקמן מגיטין הבאין ממה"י וכתבי' ואותבי' בכיסתי' הכל משום טירפא שלא כדין ולא משום זנות דלא שייך כלל היכא דאהני לקמי' ולא נכתב כדי לחפות כלל, ומה שהקשו התוס' לקמן מלשון מאי הועילו לק"מ, דכל הני קושיות קאי אמתניתין דתקנו חכמים דנכתב ביום פסול והיינו משום גבי' שלא כדין ואהא הקשו מאי הועילו חכמים בתקנתן שפסלו נכתב ביום הא כתבי' ואותבי' וכו' וגיטין הבאין ממה"י יש בהו חשש טירפא שלא כדין ומשני הני קלא אית להו: ואי קשיא כיון דטעמא דמתניתין משום פירי

הוא לכ"ע א"כ ע"כ צריך לומר דלא תצטרך ראי' אף שלא ניתן ביומו ולא אמרינן דאית ליה קלא רק בגיטין הבאין ממה"י א"כ תיקשי באמת קושית התוס' למה כותבין גט לאיש בלי אשתו שמא יתננו אח"כ ותטרף שלא כדין ומה שתירצו התוס' מכח קלא ליתא לפי הנ"ל דהא במתניתין פסלוהו מהאי טעמא ולא אמרינן דיהא לו קול: ואמת כי לכאורה יש לתמוה בגוף דברי התוס' הא לקמן אמרו לא מקדים אינש פורענות לנפשי' א"כ מהאי טעמא כותבין דמסתמא ימסור ביומו ולא דמי לשט"ח כלל, וכן תירץ הר"ן באמת: אך באמת דברי התוס' נכונים ודברי הר"ן תמוהין לכאורה, דאי ס"ד דלא חיישינן שלא ימסור ביומו כלל א"כ הך טעמא דר"ל משום פירי היכי משכחת לה כיון שנכתב ונמסר ביומו אין כאן חשש הפסד פירות האשה כלל, וליכא למימר דטעמא דר"ל דאי לא יהא בו זמן יאכל אחר הגירושין ויאמר גרשתי' אח"כ משא"כ בזמן כל אימת שתוציא גיטה תטרופ ממנו מזמן הכתוב בו, וכן משמע קצת לכאורה מפירש"י לעיל בד"ה משום פירות וכן הבין הר"ן כוונת רש"י אבל כל זה לפירש"י, אבל לפי מה שכתבו התוס' והר"ן דלהא ליכא למיחש כלל להפסד אחר גירושין דיכולה להראות גיטה דמהאי טעמא לר"י דאית ליה עד שעת נתינה אין חשש דיכולה להראות גיטה א"כ ע"כ לר"ל החשש שיאכל שלא כדין קודם גירושין וקשה הא מסתמא יתן ביומו דלא מקדים אינש פורענות ואין כאן חשש כלל, וע"כ כמו שכתב הר"ן גופא לר"ל דחיישינן דיגמור באמת לגרש ואח"כ יראה קמה לקצור ענבים לבצור ושמיט ואכיל להו ולא דמי לכתבי' ואותבי' בכיסתי' דהא ודאי לא יעשה להכין גט לגרש אח"כ, אבל הא חיישינן דיגמור לגרש רק שיראה אח"כ פירות לקצור ויעכב הנתינה, א"כ תיקשי לר"י נהי דמשום הא אין צריך זמן דיש לו מדינא עד שעת נתינה, אבל עכ"פ היאך כותבין לו גט בלי אשתו ניהוש שיראה אח"כ פירות וירצה לאכלם ויעכב הגירושין ואח"כ תטרופ האשה שלא כדין מזמן הגט ומהאי טעמא הוכרחו התוס' לומר דכל שלא ינתן ביומו תצטרך ראי' ודברי הר"ן צ"ע: אבל באמת נראה לפע"ד דלק"מ, ולזה נתכוין הר"ן ג"כ דודאי לר"ל שפיר יש לחוש שיגמור לגרש ויראה אח"כ קמה לקצור ויעכב הגירושין ויגרש אח"כ דלא איכפת ליה כיון שאין בו זמן יאמר עכשיו כתבו, אבל לר"י לענין לכתוב לו גט בלי אשתו כיון דבאמת יש בו זמן שוב אין לחוש שיעכב מלגרש מחמת שיראה קמה לקצור דממילא שוב לא יתן גט זה כלל דכיון שיש בו זמן לא יתן גט שנכתב קודם, שיראה מתוכו שהקדים פורענות לנפשי' וממילא ישרוף הראשון ויכתוב אחר דכיון דלא עבידי אינשי דעבדי הכי ירא שלא יאמרו שהכין לו גט לגרש אשתו, וזה ברור בכוונת הר"ן: ובזה מיושב לשון הרמב"ם ז"ל בפ"י המשנה שכתב דטעמא דר"ש לפי שאין תועלת בזמן רק משום בת אחותו ובין יום ולילה לא שייך זה, ובאמת מוכח בש"ס דר"ש לית ליה שמא יחפה כלל רק משום פירי כמו שפירש"י ולהנ"ל ניהא דודאי מודה ר"ש לר"י דגט שאין בו זמן פסול משום בת אחותו ר בנכתב ביום לא שייך בת אחותו כלל לכך מכשיר, ות"ק דפוסל דס"ל דאין לה רק מעת נתינה ויש בו משום טירפא שלא כדין וזה ברור: שם איפוך.

הרא"ש הביא בשם העיטור דמפרש איפוך קמייתא וראי' מהך דלקמן פרק כל הגט דמפרש טעמא דארוסה משום גיטה קודם לבנה ולר"י אין צריך לזה דבלא"ה איכא משום בת אחותו, ולדעתי הוא תמוה כיון דפירשו טעמא דמתניתין לר"י משום שמא יחפה, א"כ ע"כ דר"ש לית ליה שמא יחפה כמ"ש התוס' לעיל, א"כ לדידי' ע"כ זמן משום

פירי איתקין וכן פירש"י בהדיא בד"ה אליבא דר"ש לא קאמינא, א"כ הוצרך התם לפרושי טעמא בארוסה לר"ש ולא הוזכר התם הניחא לר"י אבל לר"ל מא"ל רק הניחא למ"ד משום בת אחותו אבל למ"ד משום פירי והיינו ר"ש, ור"י נמי מודה דלר"ש משום פירי הוא ולקמן פליגי ר"י ור"ל גופייהו אליבא דר"ש אי הכשיר לאלתר או אפי' עד עשרה ימים וקי"ל כר"ש בשעת הדחק,, א"כ פשיטא דאיצטריך לי' לעולא ליתן טעם לר"ש בארוסה: שם ג' גיטין פסולין ואם ניסת וכו' יש לתמוה כיון דעיקר פלוגתא דר"י ור"ל אהך משנה קאי דמשנתינו אינהמכרחת תיקון הזמן כלל כמו שכתב הר"ן, א"כ היאך מקשה ג' גיטין פסולין הוי לי' להקשות אכתי מאי הועילו בתקנת הזמן כיון דכשר בניסת, ועוד קשה לי כיון דבלי הך משנה לא קשיא לי' דס"ד דגט כזה לא יועיל לחפות כיון דפסול א"כ מנין לנו מהך משנה שיוכל לחפות התם מיירי באשה שלא זינתה כלל וגירש לפנינו בגט שאין בו זמן כדינו א"כ למה נפסלנו כשניסת, אבל כשיבוא לחפות בגט כזה בודאי יפסל לגמרי כי מנין לנו שניתן בע"מ כיון שיש בו פסול לא שייך לומר מסתמא נמסר לפני עדים, אדרבא מסתמא מסרו בלי עדים ואפי' מכאן ולהבא לא יהא גט כלל ולא תהא גרושה לפנינו כלל ונוקמא בחזקת א"א כמ"ש התוס' לעיל: לכן נראה ברור דהך קושיא הכא להך תנא דפוסל ג' גיטין דס"ל ע"ח כרתי ולא בעי ע"מ כלל א"כ כל שיש גט בידה חתום בעדים ע"כ גרושה לפנינו היא ושפיר יוכל לחפות, אבל ר"י ור"ל ס"ל כר"א דע"מ כרתי ופליג על ת"ק דג' גיטין וליכא לדידי' רק גט שאין בו זמן בלבד ולדידי' ודאי לא יוכל לחפות דכיון דפסול הוא אין דנין ממנו שנמסר לפני עדים ככל גט וכ"ש כשזינתה ובא לחפות, רק קושית הש"ס להך תנא דפוסל ג' גיטין מאי הועילו חכמים בתקנתן הא יוכל לחפות דע"כ גרושה לפנינו היא ואהא משני דאהני דלכתחלה לא תנשא ולא כתבו לי' ולא חתמו לי' כמ"ש רש"י: ובהכי ניחא דברי הטור ריש סי' קכ"ז דמוכח מדבריו שם דבלי זמן הורגין אותה מספק ותמה עליו הב"ש דבש"ס מוכח להיפוך ומה שתירץ שם תמוה למעיין בטור ובב"י בלשון הריב"ש שהביא שם ע"ש ולהנ"ל ניחא דודאי לדידן בע"מ כרתי לא יוכל לחפות כלל רק קושית הש"ס לתנא דפוסל ג' גיטין דע"ח כרתי דלדידי' גרושה לפנינו היא ושפיר יוכל לחפות וזה ברור לפענ"ד: בפירש"י בד"ה עד שעת נתינה הלכך זמן כתיבת הגט לא מהני מידי דכי אתיא למיטרף בעי לאתויי סהדי אימת מט' גיטא לידה כל המפרשים הבינו כוונת רש"י דכל גט צריכה להביא רא' ומכח זה הקשו עליו התוס' והר"ן והרא"ש מסוגי' דפ"ק דמציעא: אבל לדעתי מעולם לא נתכוין רש"י לד"ז ודבריו הם ממש דברי הר"ן מעיקרא שכתב דהך פלוגתא דר"י ור"ל לא קאי על משנתינו דמשנתנו אינה מכרחת תיקון הזמן כלל דנכתב ביום שאני דהוא מוקדם ויש לחוש לגבי' שלא כדין משא"כ גט שאין בו זמן כלל אין לחוש שתגבה שלא כדין דכיון שאין בו זמן תצטרך להביא רא' אימת מט' גיטא לידה וזהו כוונת רש"י כאן דלר"י דאית לי' עד שעת נתינה א"כ פשיטא דאין לחוש שיגבה בעל שלא כדין דהא מדינא מגיע לו עד נתינה ואחר נתינה הרי גיטה בידה וכמו כן להיפוך אין לחוש מאחר שאין לה לאשה רק משעת נתינה שתגבה פירי דקודם נתינה דבלי זמן לא תגבה דצריכה רא' כמ"ש הר"ן הנ"ל, וזה שכתב הילכך זמן כתיבת הגט לא מהני מידי, דייק דלא מהני מידי דלדידי' ודאי לא מהני דהא אית לי' מדינא וליכא למימר דמהני לדידה שלא תגבה קודם נתינה דכי אתיא למיטרף צריכה רא' כנ"ל, ובזה

מיושב קושית התוס' לקמן בד"ה ואנחי' ושם יתבאר בס"ד ועיין בפירש"י בד"ה לשבוע דבתרא מבואר ג"כ כנ"ל: ועוד נראה לפע"ד דאפי' נפרש כוונת רש"י דאפי' עכשיו שתקנו זמן צריכה ראוי היינו דוקא לפום מה דס"ד השתא דר"י לא יאמר טעמא דבת אחותו כלל רק כר"ל משום פירי א"כ כמו לר"ל פשיטא דכל שכותב זמן יכול ליתן הגט אימת שירצה שכבר נסתלק חשש פירי דר"ל במה שכתב זמן כמו כן לר"י יהא כך הדין, והשתא כיון דס"ל לר"י עד שעת נתינה א"כ בודאי צריכה ראוי דמאיזה צד לא נחוש שנתן לה אח"כ כיון שמותר ליתנו דהא אית לי' פירי עד נתינה וכל שרואה אח"כ קמה לקצור מאחר נתינתו ובוודאי ליכא למימר דלר"י יהא הדין דאסור ליתנו אח"כ ופסול כמו אין בו זמן דהא ליתא דכי בשביל שלא להטריח האשה אחר ראוי נפסיד הבעל פירי דידי' בחנם מה שמגיע לו מדינא ורוצה לאוכלם קודם נתינתו ור"ל ג"כ לא ס"ל הכי רק שתקנו זמן וכל שכתב זמן סגי בכך והיאך נימא לר"י דבר חדש דאפי' כתב זמן מוכרח הוא ליתנו ביומו ואי לאו פסול ולא שבקינן לי' לאכול פירי דמגיע לו עד נתינה ואי נכתוב גט חדש מפסיד פשיטי דספרי וכי בשביל חשש הפסד האשה שמא לא תמצא ראוי נפסיד לבעל בודאי ולא שייך כלל בזה שיאמר כר"ל דלא שמענו מר"ל דבר זה כלל וממילא אין לנו לומר רק שיוכל ליתנו אח"כ ויהא כשר גם לר"י א"כ לא מהני הזמן מידי כיון דס"ס צריכה ראוי א"כ בלי זמן ג"כ יועיל לה ראוי, אבל לפי האמת דס"ל לר"י זמן משום בת אחותו משום מילתא דאיסורא לא משום הפסד בעלי דברים כלל א"כ פשיטא דכל שלא נתנו ביומו הגט פסול כמו אין בו זמן שהרי לא תיקן חשש בת אחותו כלל א"כ ממילא אמרינן דכל גט אינה צריכה ראוי כלל דמסתמא נמסר כתיקון חכמים דבשביל שירצה אח"כ לאכול פירות לא יתן לה גט פסול מתיקון חכמים והשתא לק"מ מה שהקשו התו' והרא"ש והר"ן מהך דפ"ק.

דב"מ דהתם קאי לפי האמת דר"י אית לי' משום בת אחותו א"כ פשיטא דאינה צריכה ראוי רק בגט שנפל דאיתרע חיישינן לי' דניתן שלא כדין משא"כ בסתם גט וזה ברור: ועוד אני אומר דאפילו יהיבנא להו דס"ל לרש"י דלעולם לר"י צריכה ראוי אפי' לפי האמת דהזמן משום בת אחותו, מ"מ לק"מ כל מה שהקשו עליו שהרי דיקדק הרב ז"ל דכי אתיא למיטרף והיינו שאי תבוא היא לטרופ פירי שיאכל הבעל וימכור אחר הגירושין ולא קאמר שאי יבוא הבעל לאכול הפירות שלה משום דבהא פשיטא דלא מהני הזמן מידי דאי יהא הגט בידה לא יוכל לאכול ואי לא יהא הגט בידה מה יועיל לה הזמן ואין לנו לומר רק שהוא יאכל שלא יהא הגט בידה ויועיל לה הזמן שאח"כ שתמצא הגט תטרופ ממנו מה שאכל כבר ובהא פשיטא דודאי צריכה ראוי ואין לך ריעותא גדולה מזו במה דשבקה לי' לאכול הפירות ומסתמא אכתי לא נתגרשה אז רק שניתן לה אח"כ דאי היתה מגורשת לא היתה מניחה לאכול הפירות והשתא התם בסתם גט כה"ג שהיא רוצה להוציא פירות מלקוחות שמכר הבעל אחר הגירושין ידע המקשה דודאי צריכה ראוי דמסתמא ניתן אח"כ דאי מעיקרא היאך שבקה לי' לבעל לאכול ולא תלינן דלא הי' הגט בידה שנאבד דלא שכיח, אבל בגט הנפל באמת ונמצא, שפיר פריך דבהא ס"ד דלא תצטרך ראוי כיון שלא הי' הגט בידה שהרי ידעינן שנפל והוחזר א"כ אין ראוי ממה דשבקה לי' לאכול הפירות עד עכשיו, ובאמת כיון דנפל איתרע ניהוש שמא ניתן אח"כ כמו בשט"ח ומשני דלקוחות ידעי לומר אייתי ראוי מכח ריעותא דנפילה ולא דמי

לשט"ח כדמחלק שם וגם זה ברור לפענ"ד: ועוד בר מן דין לא הבנתי כלל מה שהרעישו הראשונים ז"ל על רש"י בזה דמ"מ ס"ס מודים התוס' דאי לא נמסר ביומו קול יוצא וצריכה ראי' כמו שהוכיחו התוס' דאל"כ היאך כותבין לו גט בלי אשתו ניחוש שיתן אח"כ ולא תצטרך ראי' ותגבה שלא כדין וע"כ דאי באמת ינתן שלא בזמנו קול יוצא ותצטרך ראי' א"כ יפה כתב רש"י דאי אפשר לומר לר"י זמן משום פירי כיון דאית לה רק משעת נתינה א"כ מה הועילו אם יתן באמת אח"כ, שימצא קמה לקצור וירצה לאכול הפירות ויעכב מליתנו כמו שהקשו התוס' גופייהו דיש לחוש להכי א"כ ממילא יאכל הפירות גם של אחר גירושין ולא יועיל לה הזמן מידי שיצא הקול שלא ינתן ביומו, וע"כ דלא סגי לה רק בראי' א"כ מה צורך לזמן בלי זמן תוכל להנצל מפירי דאחר גירושין בראי' ולק"מ, ועמ"ש בתוס' בד"ה עד ביותר ביאור בזה: בד"ה היינו דאיכא בין ר"ש לרבנן וכו' לרבנן פסול גט מוקדם משום בת אחותו וכו' הא ודאי דגט מוקדם יש בו משום בת אחותו דלעולם יקדים הזמן כדי לחפות ולא אהני מידי, אבל רבנן דפסלי נכתב ביום דלא נכתב כדי לחפות בהא כבר כתבתי בש"ס בראיות ברורות דלא שייך בזה בת אחותו כלל דאהני לקמי' כמו בשבוע דלקמן, ועוד ראי' דאי ס"ד כהאי גוונא שייך בת אחותו א"כ יתחדש מחלוקת חדשה בין ר"י לר"ל מה שלא הוזכר בש"ס כלל דלר"ל כל שנכתב בגט זמן כשר ליתנו אימת שירצה דליכא למיחוש למידי דמדינא מגיע לה משעת כתיבה וחתימה ולר"י דטעמו שמא יחפה אפי' כתב בו זמן כתקונו ועיכבו מליתנו עד למחר עדיין פסול הוא כמו שלא הי' בו זמן דאכתי יש בו משום בת אחותו ובודאי לא הוי שתקי בגמרא מהא והוי להו לומר מאי בנייהו איכא בנייהו שנתנו למחר לר"ל כשר ולר"י פסול ועכ"פ הוי לי' לומר דר"ל לא אמר כר"י דמתניתין לא פסלה רק גט שאין בו זמן ולא גט שיש בו רק שאיחר מליתנו ומשנתנו לא פסלה רק נכתב ביום ונחתם בלילה לא שנכתב ונחתם ביומו, ועוד דדינו של ר"י דס"ל יש לבעל פירות עד שעת נתינה ופליגי לקמן מאימתי מוציאין לפירות א"כ פלוגתייהו בגט פסול דהיכי משכחת לה עד שעת נתינה הא הגט פסול כל שאיחר מליתנו משום בת אחותו, ורחוק לומר דרק בגיטין הבאין ממה"י נחלקו.

ועוד מצא גט אשה דפריך בש"ס פ"ק דב"מ אלא למ"ד עד שעת נתינה מא"ל וקשה למה ניחוש שגירש בגט פסול ואי נימא הואיל דנפל חיישינן א"כ איכא חששא בלא"ה דהגט פסול מלבד חשש פירי, ועוד הארכתני לעיל והוכחתי דרק באין בו זמן או במוקדם יש בו בתאחותו דכל אימת דיבואו עדים ויאמרו שזינתה אז יקדים גט ויתן לה, משא"כ בנכתב ביום או שאיחר מליתנו או שכתב זמן שבוע דאי יבואו שזינתה קודם שבוע לא יוכל לחפות ואהני לקמי' וכ"ש כשנכתב ביום או שאיחר נתינתו דאהני לקמי' וזה ברור: בד"ה אהני דלכתחילה לא תנשא וכו' לא כתבי לה סופרי הדיינים ולא חתמו עלה סהדי וכו'.

לטעמי' אזיל שפי' לקמן פרק המגרש דטעמא דכתב בכתב ידו גזירה אטו כתב סופר, אבל משום דהוי כאלו אין בו זמן לא חיישינן בזה דכמו שאינו נאמן לומר בעל פה גרשתי אשתי למפרע כמו כן אינו נאמן בכתב ומה נ"מ דיבורו או כתב ידו, אבל לפי התוס' דטעמא דכתב בכתב ידו דהוי כאין בו זמן ויש בו משום בת אחותו, א"כ אכתי תקשי מה בכך דלא כתבי לי' הדיינים הא יכול לחפות בכתב ידו, וצ"ל דס"ל לתוס'

דהכוונה אהני דלכתחילה לא תנשא דכיון דרבנן פסלו גט כזה לינשא בו לכתחילה שוב לא יוכל לחפות בו דמוקמינן לה בחזקת א"א ולא הוי גרושה לפנינו כיון דאיתרע וגט פסול הוא, ולפי זה יהא מוכח דמה שהקשו אח"כ גזי' לזמן דבהא כשר אפי' לכתחי' דאל"כ אכתי לא יוכל לחפות כיון שיפסל ונראה דמזה דייק הרמב"ם דחתך הזמן כשר דס"ל ג"כ כדברי התוס' הנ"ל, גם דברי הטור מיושבין בזה היטב דכתב דעכשיו דתקנו זמן שוב לא יוכל לחפות בגט שאין בו זמן דתצטרך ראי' שנתגרשה קודם, ולפירש"י הוא נגד הש"ס וכבר כתבתי לעיל ליישבו, ולפי דברי התוס' הנ"ל בלא"ה ניחא דכל גט שהוא פסול אינו מוציאה מחזקת א"א למפרע דלא מיקרי גרושה לפנינו כיון דגט פסול הוא כנ"ל ועמ"ש בסמוך בד"ה גזי': בד"ה גזי' לזמן וכו' וכשמוציאתו הרי הוא בחזקת מגורשת ולא הות מיקטלה וכו'.

ויש לתמוה דבפרק ד' אחין פ"א בהדיא דמחקה לזמן היו קטלינן לה והתוס' סתרו דברי רש"י דהתם מהך סוגיא דהכא וכתבו דדוחק לומר דלא פריך הכא רק למ"ד משום פירי, והוא תמוה, דבהדיא פירש"י הכא למ"ד משום בת אחותו דלא קטלינן לה והנה לכאורה הי' אפשר לומר לפי מה שכתבתי לעיל ליישב דברי הטור דהך סוגיא דהכא רק לת"ק דפוסל ג' גיטין דע"ח כרתי אבל למ"ד ע"מ כרתי לא הוי גרושה לפנינו כלל דבגט פסול אין דנין דמסתמא נמסר לפני ע"מ, ולפי זה יש לומר דהתם פ"א לפי האמת דע"מ כרתי אבל באמת במחקה לזמן נראה לי דלא שייך זה דהא באמת הי' בו זמן ובשביל שנמחק אח"כ לא נפסל הגט לדונו שלא נמסר בע"מ, ורחוק לפרש דמחקה לי' עד שלא יודע כלל שהי' בו זמן: אמנם נראה לי דדברי רש"י נכונים.

דבלא"ה יש להבין דקאמר כאן לרמאי לא חיישינן וקשה אפי' נימא דבעל לא יעשה זה שיהא נראה לרמאי אבל האשה פשיטא דכל טצדקי דתוכל למיעבד תעשה להנצל ממיתה וכי שייך לומר שתיהרג ולא תעשה רמאות דס"ס תנצל ממיתה, ועוד קשיא למה שם אמרו מחקה לי' וכאן גזי' ושם לא תירצו לרמאי לא חיישינן רק כאן בגזי': לכן ברור דמה שאמרו כאן גזי' לזמן הכוונה שיחתכנו באופן שלא יהא ניכר כלל שהי' בו זמן וע"כ לא אמרינן התם דהות מיקטלא רק כשידענו שהי' לה גט בזמן אז צריכה להראות הזמן לפנינו אבל במחקה היו קטלינן לה דחזינן דאיתרע דמחקה הזמן, אבל בניתן לה גט בלי זמן א"כ כמו דכתבי לה ספרי דדייני בפסול עכשיו כמו כן יש לומר דכתבי לה קודם ומספיקא לא הוו קטלינן לה והיינו דקאמר התם דמחקה לי' לא שהוא יתן לה גט מחוק דלרמאי לא חיישינן דכ"ש הוא מגזי' רק הוא יתן לה גט שלם והיא תמחקנו להציל עצמה, ועל זה קאמר דכיון להצלה קאתי כל שלא תביא הגט עם הזמן הוו קטלינן לה, אבל הכא לכוונה גזי' לזמן שלא נדע כלל שהי' בו זמן ויכתבנו לגט באופן שאם יחתוך הזמן לא יהא ניכר ויתן לה לחפות עלי', ומשני לרמאי לא חיישינן שיעשה רמאות נגלה וניכר באופן שלא יהא ניכר לא עבידי אינשי דעבדי ולא חיישינן להכי ואם היא תחתוך הזמן בגט סתם הוי כמו מחיקה דהתם ולא מהני רק דס"ד דיוכל לכתבו באופן שלא יהא ניכר שנחתך, וזה ברור והשתא מיושב ג"כ מה שפסק הרמב"ם דחתך הזמן כשר היינו

באופן שניכר שהי' בו זמן א"כ ממילא כשר דלא יכול לחפות כלל ובש"ס הכוונה דיחתוך שלא יהא נודע כלל שהי' בו זמן, ועמ"ש בתוס': בד"ה לשבוע דקמי' שאם זינתה כו'.

לכאורה תמוה דמ"מ ס"ס לעולם יחפה עלי' ויכתוב גט שכתב בו שבוע וצריך לומר דודאי היא לא תגיד לו שזינתה עד שיבואו עדים דאל"כ יומא גופא מי ידעינן ותיכף שתזנה תגיד לו ויכתוב לה גט באותו יום ויאמר דקודם זנות גירש, וע"כ דהיא לא תגיד לו עד שיבואו עדים ואז ירצה הוא לחפות עלי', והשתא שפיר אהני אם יבואו עדים שזינתה בשבוע דקמי' דלא יוכל לחפות, וזה שאמרו דאלת"ה יומא גופא וכו': בד"ה ולשבוע דבתרא לפירות שאם ימכור בהם תוציא גיטה ותגבם וכו'.

ויש לתמוה תינח אי נפרש כפירש"י לעיל בד"ה עד שעת נתינה כפי מה שהבינו התוס' דעתו דעיקר חשש פירות היינו שיאכל אחר נתינה שלא יהא הגט בידה מוכן א"כ מהני לשבוע דבתרא שלא יוכל לאכול בשבוע דבתרא עכ"פ, אבל לפי מה שכתבו התוס' בד"ה עד שעת נתינה דכל שניתן לה הגט שוב אין חשש רק עיקר החשש ע"כ שיאחר נתינתו, דקודם נתינה יכולה להראות גיטה ואין צריך זמן, א"כ היאך ס"ד דנימא כאן דהזמן מועיל אי יאחר נתינתו עד שבוע דבתרא, דאי יתן בתוך השבוע אין צריך לזמן דגיטה בידה, וקודם נתינת הגט אף בזמן לא יועיל דהא לא נכתב אימתי, וע"כ דלא מהני רק כשיאחר נתינתו מכתובתו כל השבוע והרי כתב הר"ן דעיקר מה דחיישינן שיאחר הוא דיגמור באמת לגרש וימצא קמה לקצור וזה לא שייך בכל השבוע, ונראה דזה הכריחו לרש"י ז"ל בד"ה עד שעת נתינה לפרש כפירושו ולא כפי' התוס' דכל שהגט בידה אין לחוש דהא הכא ע"כ עיקר הזמן שלא יאכל אחר השבוע אחר נתינת הגט כנ"ל, וצ"ל לשיטת התוס' דאהני עכ"פ כשיגרש בסוף השבוע, ומ"מ אפי' כשמגרש בתחילת שבוע צריך זמן דלא פלוג רבנן אף דלא אהני מידי דודאי לא יעכב הגירושין כל השבוע באותו גט, ולפי זה גם לשבוע דקמי' יש לפרש כן דאהני כשתזנה בסוף שבוע דקמי' ולא יוכל לגרש בתחילת שבוע דבתרי' לחפות עלי' וצ"ע: בתוס' בד"ה זנות לא שכיחא וכו' ומסתברא דטפי איכא למיחש לשמא תזנה מלשמא זינתה דבריהם אינם מבוארים, ואני אפרש דודאי הך תקנתא דהתם לא היתה כדי לגדור הזנות שאי היתה נשאת ביום אחר הי' גורם זנות ותקנו שתנשא ברביעי כדי שלא תזנה דהא ודאי ליתא דפשיטא דבלא"ה לא תזנה על סמך איקרורי דעת' רק הכוונה שמא זינתה ויהא לו טענת בתולים ויבוא לב"ד משא"כ הכא היתה הכוונה דחששו שמא תזנה מחמת שיוכל לחפות עלי' בנתינת גט, וכדי לגדור הזנות תקנו הזמן וממילא לא תזנה דאין לה סמיכה שיחפה עלי' להצילה ממיתה ושפיר כתבו התוס' דטפי יש לחוש כאן שמא תזנה מחמת חסרון הזמן שזה יגרום הזנות מהתם דהכוונה שמא זינתה דאפי' אחר התקנה אמרינן שמא זינתה ויבוא לב"ד אבל כאן לא חיישינן שזינתה כלל רק לולא התקנה שמא תזנה ועוד יש לפרש דכוונת התוס' ליישב עיקר הקושיא מהתם דהתם רק לענין לכתחילה תקנו דחששו שמא תזנה ויהיו לו טענת בתולים וכל אשה שתזנה כשתנשא לא יוכל לבוא לב"ד אבל אין שם שום מציאות לחוש על אשה שמא זו זינתה דאין שם תיקון רק לכתחילה אבל דיעבד לא שייך התם תקנה כלל אבל הכא פסלו מי שנתן גט בלי זמן שיפסל דיעבד וע"כ דחוששין לאשה זו דזינתה ויחפה עלי' בגט זה ופסלוהו שלא יוכל לחפות כמ"ש לעיל דהתוס' מפרשים אהני דלכתחילה לא תנשא דע"י כך שהוא פסול לא מהני לחפות הלכך

הכא דפסלוהו דחששו שמא זינתה שפיר קאמר זנות לא שכיח ומסתמא אשה זו שנתגרשה דיעבד בלי זמן לא זינתה, אבל שם לא חיישינן שמא זינתה כלל על אשה מיוחדת דכל שנשאת דיעבד ליכא תקנה כלל והתקנה רק לכתחילה על כל הנשים שמא תזנה אחת ויבוא לב"ד אבל אין דנין דיעבד כלל שזינתה ודוק: בא"ד וחשו שלא תיאסר עליו עולמית ויתפסנה באיסור כו' לכאורה קשה לפי מה שכתבו התוס' לקמן דהכא נמי איכא למיחש שלא יחפה עלי' שלא תיאסר עליו דגרובה שזינתה מותרת לחזור א"כ הכא נמי יש לחוש לאיסור עולמית וצ"ל דלא כתבו התוס' לקמן רק כשכבר תקנו זמן משום בת אחותו ממילא לא בטלו התקנה בזה"ז מהאי טעמא, אבל מהאי טעמא בלבד אין ראוי לתקן זמן דלא חיישינן שתזנה והוא ירצה להשהותה באיסור ואף דהתם חיישינן לזה לאיקרורי דעת' היינו לא מבעי' לפירש"י דתהא מותרת לו מס"ס כל שלא יבואו עדים אלא אפי' לפי' התוס' מ"מ אינה אסורה רק מספק והוא לא ישגיח על זה ויחשוב שלא זינתה תחתיו או מוכת עץ, אבל לחוש שירצה לדור עמה באיסור זנות לא חיישינן רק בזה"ז לא בטלו התקנה מטעם זה, וכ"כ הרא"ש לקמן ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה הנהו: בד"ה עד שעת נתינה וכו' אמרינן שמיד מסר לו.

לכאורה מוכח מדברי התוס' דאין העדים צריכין לראות המסירה רק כיון שהי' מלוה שם אמרינן מסתמא מסר לו מיד אבל קשה מהא דפריך פ"ק דמציעא לרב אסי ממתניתין דמצא שטרי חוב הא אמרת כי ליכא מלוה בהדי' לא כתבינן ומשני כיון דנפל חיישינן דאיקרי וכתב, והשתא אי ס"ד דאין צריכין לראות המסירה הוי לי' לומר הואיל דנפל חיישינן דלא מסר לו מיד ולמה לן לומר דחיישינן דאיקרי וכתב שלא כדין ואביי לא חייש התם דאיקרי וכתב.

תדע דהיאך קאמר התם משום דקשיא לי' לאביי וכו' לאיקרי וכתב לא חיישינן א"כ אכתי תיקשי דהוי לי' לומר כרב אסי ולא חיישינן דאיקרי וכתב שלא כדין רק שלא מסר לו מיד כיון שאין צריכין לראות המסירה, וליכא למימר דהא נמי לא ס"ל לאביי מה דבעלמא אמרינן מסתמא מיד מסר לו, מחמת ריעותא דנפילה אין ראוי לחוש לאפוקי מסתמא דעלמא, הא ודאי ליתא דהא גבי מצא גט אשה בשוק שם פריך וניחוש דלמא כתב ליתן בניסן והיינו מכח ריעותא דנפילה מפקינן לה מסתמא דעלמא דאמרינן מסתמא ביום שנכתב נמסר דאל"כ הוי להו להקשות אמתניתין דכותבין שטר ללוה כמ"ש התוס' שם וכאן בסמוך וע"כ דבעלמא מסתמא נמסר ביומו רק מחמת נפילה חיישינן, וליכא למימר דהך סוגיא אינה לאביי אבל לאביי לא חיישינן כלל לאפוקי מסתמא דעלמא דא"כ הוי לי' לומר מעיקרא גבי גט אשה הניחא לאביי וכו' כדקאמר התם בסמוך גבי גט שחרור וע"כ דלכ"ע דוקא שלא כדין לא חיישינן דאיקרי וכתב אבל לאפוקי מסתמא חיישינן בנפל א"כ תיקשי כנ"ל, וע"כ דעדים צריכין לראות המסירה דוקא גבי שט"ח לכך אפי' נפל לא חייש אביי דאיקרי דלא ראו המסירה וזהו שלא כדברי התוס' כאן: לכן נראה לי דכוונת התוס' דודאי אף דצריכין לראות המסירה מ"מ יכולין למסור השטר ללוה שימסרנו בפניהם ואי לאחר שמסרו ללוה לא רצה הלוח למסרו מיד לאיזה סיבה צריכין הם להוציא קול שלא נמסר לפניהם הלכך בשטר סתם הבא לפנינו לא אמרינן אייתי רא' שנמסר ביומו דמסתמא כיון דהעדים לא הוציאו קול שלא מסר לפניהם מסתמא נמסר תיכף דלכך צריכין לכתוב בפני המלוה כדי שימסור בפניהם ואי אירע

דלא מסר היו מוציאיין קול כנ"ל: בא"ד משום עיגונא כוונתם דבשט"ח דליכא עיגון הדין שלא יכתבו בלי מלוה וממילא אין צריך ראי', ובגט משום עיגון הדין להיפך דכותבין בלי אשתו ואח"כ אמרינן אייתי ראי', אבל הא לא שייך לומר דמשום עיגונא לא חששו לטריפה שלא כדין דא"כ לא הוי מקשי אח"כ וא"ת היאך כותבין כדפריך גבי כותבין שטר ללוה דשאני גט משום עיגון: בא"ד אבל קשה לר"י וכו' מסתמא ביום שנכתב נמסר כו' כבר כתבתי בפירש"י דלק"מ מד' טעמים ע"ש: בא"ד ואור"י וכו' תביא גיטה לב"ד.

לכאורה קשה דא"כ מאי חשש פירי יש לר"ל כיון דמנתינת גט ואילך ליכא למיחש דהא גיטה בידה וקודם נתינה הא אמרינן מסתמא ביום שנכתב נמכר וליכא חשש פירי לר"ל כלל. הן אמת דלפי מה דמסקי התוס' בתר הכי דכל שלא ניתן ביומו יש לו קול א"כ הא נמי ניחא דסתם גט שאין לו קול אמרינן מסתמא ביום שנכתב נמסר דאל"כ הי' לו קול אבל לר"ל חיישינן לפירי דבאמת לא ימסור ביומו ויהא לו קול שלא נמסר ביומו ומ"מ יאכל שלא כדין קודם נתינה כיון שאין בו זמן לא ידענו מתי נכתב.

אמנם מלבד מה דאכתי לא אסקו התוס' אדעתייהו הא אבל בלא"ה ממילא לק"מ לפירש"י דאפי' תימא דלא בעי ראי' אבל עכ"פ היאך אפשר דתקנו זמן משום פירי דמאי הועילו כשיתן אח"כ ויהא לו קול באמת ותצטרך ראי' ולא תוכל להנצל בלא זה א"כ בלי זמן נמי יועיל לה ראי', וכבר כתבתי מזה לעיל בפירש"י בתירוץ הד' ע"ש: וצ"ל דודאי השתא ס"ד דלעולם אמרינן מסתמא ביום שנכתב נמסר רק לבתר דחידש ר"י דתביא גיטה לב"ד נתחדש לנו באמת מדברי ר"ל דע"כ יש לחוש שלא יתן ביומו והוי מצי לאקשו' באמת למה לא תצטרך ראי' רק דעדיפא להו להקשות היאך כותבין כיון דאין צריכה ראי' כדמוכח פ"ק דמציעא, ובתר דמתרצי דיש לו קול ממילא הכל ניחא דסתם גט שאין לו קול אינה צריכה ראי' ומ"מ כותבין ולא חיישינן שיאחר דאי יאחר יהא לו קול ותצטרך ראי', ובאמת לפי זה יש מקום לקיים פי' רש"י רק ממילא כיון שחדשו פיר"י דתביא גיטה לב"ד ממילא בשום גט אין תועלת בזמן.

אבל לפירש"י בכל גט יש תועלת רק בגט שלא ניתן ביומו לא יהא תועלת, וזה ברור ועיין מ"ש בסמוך: בא"ד וא"ת ולר"י היאך כותבין וכו' כבר כתבתי דנמשכו בקושיא זו לפיר"י דאחר נתינה אין תועלת בזמן א"כ אי אפשר לפרש פירי דר"ל רק שיעכב הנתינה ואף דלא מקדים אינש פורענות לנפשי' היינו דוקא בכתבי' כדי להניחו בכיסו אבל כשיגמור לגרש באמת יכול להיות שיעכב כדי לאכול פירות כמ"ש הר"ן, א"כ לר"י היאך כותבין ניחוש שישנהו מליתנו, אך הא קשיא הא לקמן הקשו היאך כותבין שמא יחפה ותירצו דלא מקדים א"כ הא נמי לא קשיא דלא חיישינן שישנהו דלא מקדים, וע"כ דמוכרח הוא דחיישינן דאל"כ פירי דר"ל לא משכחת לה, א"כ אכתי תיקשי היאך כותבין שמא יחפה והוא ישנהו מחמת שמצא קמה לקצור, ולקמן בסוף הדיבור אבאר כוונת התוס' בזה: בא"ד וא"ת נכתב ביום וכו' וא"ת ואמאי כותבין.

עמהרש"א שיעור דברי התוס' בזה, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה הנהו שאין צורך לכל דבריו בזה ע"ש באריכות אך הא אכתי קשיא מה שתירצו דמסתמא יתן מיד דהא כבר הוכחתי ע"כ דיש לחוש שישנהו מחמת פירות שימצא קמה לקצור, ונראה לי דכוונת

התוס' דודאי מעיקרא כשהקשו מחשש פירי דלקוחות לא סגי להו לומר דמסתמא יתן מיד דלא מקדים, דודאי יש לחוש שישנהו לאכול פירות כדמוכח מפירי דר"ל כנ"ל, רק כיון שתירצו דלהפסד פירות אין לחוש דיהא לו קול ויאמרו אייתי ראי', רק דקשיא להו מ"מ מספיקא לא קטלינן לה וניחוש שמא יחפה, ואהא תירצו דמסתמא יתנו מיד ולא ישהנו, הלכך לחוש לתרתי שישנהו לפירות ושמא תזנה ויחפה לא חיישינן, ואם הי' זה החשש שישנהו לפירות שכיח לגמרי בודאי היה ראוי לחוש ממילא שמא תזנה ג"כ אבל לפי דמסתמא אינו כן ונותנו מיד דלא מקדים הלכך אין ראוי לחוש לתרתי לאפוקי מסתמא שנתנו אח"כ ושמא תזנה ג"כ כ"ה לא חיישינן, וזה ברור: ובהכי ניחא מה דלכאורה קושית התוס' ותירוצם הוא קושית הש"ס והתירוץ ממש מכתבי' ואותבי' בכיסתי' ולהנ"ל ניחא דודאי בכתבי' ואותבי' בכיסתי' דיכתבנו לכתחלה להשהותו בודאי לא מקדים אבל קושית תוס' היאך כותבין גט שגומר לגרש שמא ישנהו מחמת שימצא קמה לקצור וממילא שמא תזנה ויחפה, ועל זה תירצו דמ"מ כיון דמסתמא אינו כן רק שיש לחוש שישנהו לפירות לא חיישינן תרתי והא אין לחוש דבלי שום טעם ישנהו דלא מקדים וכיון שכתב גט בודאי גמר לגרש רק שמא יארע אח"כ שימצא קמה לקצור וכיון דמסתמא אינו כן לא חיישינן לה כיון דאכתי אנו צריכין לחוש שתזנה ג"כ ודוק: איברא אכתי יש לדקדק קצת בגמרא גופה למה שאלו על כתבי' ואותבי' בכיסתי' ולא שאלו על משנת כותבין גט לאיש בלי אשתו, אבל באמת לק"מ דודאי בס"ד דלא ידע דלא מקדים ניחא לי' טפי להקשות מכתבי' ואותבי' בכיסתי' דכותבין גט כיון שגמר לגרש לא חיישינן שישנהו, ומקשה מכתבי' ואותבי' כדי שישנהו ומשני לא מקדים, והשתא איכא לאקשוויי טפי מכותבין גט לאיש דלא שייך לא מקדים אם ישנהו לסיבה לאכול פירות, ובזה צ"ל כתירוץ התוס' דכיון דכתב לגרש מיד מסתמא יגרש ולא יארע חידוש אכילת פירות ובלי שום חידוש לא ישנהו דלא מקדים ומסתמא גמר לגרש ודוק, ועמ"ש לעיל בגמרא בד"ה ור"י מ"ט לא אמר כר"ל דבכל הני ליכא משום בת אחותו כלל.

דאהני לקמי' כמו שבוע שנה, ולק"מ קושית התוס' בלא"ה: בד"ה איפוך ר"ל אמר משעת כתיבה פי' משעת חתימה עכ"ל. לכאורה יש לתמוה שאם נתכוונו לומר דאין סברא שיסבור ר"ל משעת כתיבה כר"ש לא כרבנן, א"כ אף אי לא יהא איפוך ג"כ צריך לומר כך דלא יהא ר"י כר"ש לא כרבנן: אבל באמת דברי התוס' נכונים דלר"י יש לומר דסובר כלהו משעת כתיבה ס"ל וטעמא דרבנן שמא יחפה ואף דלעיל קאמר דר"י סובר משעת נתינה זהו קושית הש"ס דאיפכא שמעינן להו אבל השתא לר"ל שפיר כתבו דע"כ הכוונה משעת חתימה דאל"כ יהא ר"ל כר"ש דלדידי' ע"כ פירי דמשעת כתיבה עד שעת חתימה איכא בינייהו: בד"ה גזי' לזמן והא דאמר.

כבר כתבתי בש"ס בפ"י לרמאי לא חיישינן דלק"מ, דהכוונה שיחתוך ולא יהא ניכר ויחשבו שהעדים כתבו לו בטעות בלי זמן ואז לא תיהרג, ומשני דלא חיישינן לרמאי שיוכל להטעות כ"כ שלא יהא ניכר שחתכו וכל שיהא ניכר הוי כמחיקה ואז היו הורגין אותה ע"ש: בד"ה כתבי' ואנחי' כי הדדי נינהו וכו'.

כבר כתבתי דקשה מאד דאי כי הדדי נינהו אין חשש לפירי דתוכללהראות הגט, וצריך לומר דכוונתם כי הדדי באותו זמן ואי הזמן שבוע הם בשבוע אחד משא"כ נכתב ביום

וגיטין הבאין ממה"י הנתינה אינה באותו זמן הכתוב בגט, וכבר כתבתי והוכחתי לעיל בגמ' בדיבור ור"י מ"ט ל"א כר"ל דבכלהו באמת לא שייך שמא יחפה וביארתי כל הסוגיא על נכון ועוד יתבאר לקמן דף י"ח בגמרא ותוס': דף י"ח ע"א בגמרא כתבי' ואותבי' בכיסתי' וכו' גיטין הבאין ממה"י.

לפי מה שכתבתי לעיל בגמרא והוכחתי דכל שכתב בו זמן ואינו מוקדם לא שייך בת אחותו דאהני לקמי' כמו בכתב שבוע א"כ הני פירכי הכא רק משום פירי הוא דניחוש שמא תטרופ שלא כדין משעת כתיבה וקאי אמתניתין דפסלו נכתב ביום והוא מתקנת חכמים מחשש שתטרופ שלא כדין, ועלה קאמר דמה הועילו בהנך דאיכא בהו חשש טירפא שלא כדין ומשני דאית להו קלא, והשתא לק"מ קושית התוס' בד"ה הנהו דבההוא למה תקנו זמן ולהנ"ל ניחא דהך קלא רק לפירי לא לזנות לכך תקנו בהו זמן משום בת אחותו דאהני לקמי' ואי משום שתטרופ שלא כדין בהא אית להו קלא ויאמרו אייתי ראי', וזה ברור, ועמ"ש בתוס' בד"ה הנהו וכבר הארכתי לעיל בגמרא בדיבור ור"י מ"ט ל"א כר"ל ע"ש: בתוס' בד"ה ואנחי' בכיסתי' מאי פי' בקונטרס מה הועילו חכמים בתקנתן כו'.

ברש"י שלפנינו לא נזכר זה כלל ובגמ' לא הוזכר בכאן רק מאי והיינו שהי' רוצה לשאול אי גט כזה כשר או פסול, ואי הי' משיב לו כשר הי' שואל לו מאי הועילו ואי פסול הי' שואל לו למה כותבין בלי אשתו ניחוש להכי, והשיב לו דלא שכיח ולא חשו רבנן להכי, אך ממה שפירש"י מכי מטי' גיטא לידה הוא דאיגרשא ודאי מוכח דלר"ל קאי אף דבעלמא חשיב לה גרושה משעת חתימה לענין פירי אבל השתא דכתבו להניח בכיסתי' לא הוי גרושה לפירי רק מכי מטיא גיטא לידה, ולפי מה שכתבתי לעיל בפ"י הב' לשיטת רש"י ז"ל בד"ה עד שעת נתינה דלפי האמת דהטעם משום בת אחותו מודה רש"י דלא צריכה ראי' כלל דכל שניתן שלא בזמנו גט פסול הוא ולא חיישינן שגירש בגט פסול לענין פירי א"כ הוכרח לפרש כאן דהקושיא לר"ל דלר"י אין חשש כלל דבאמת פסול ליתנו אח"כ כמו גט שאין בו זמן רק לר"ל משום פירי כשר ליתנו אח"כ דמה יש לחוש כל שכתוב בו זמן, ועל זה שואל דאי כתבי' להניח בכיסתי' מאי דבהא אין לה רק משעת נתינה אפי' לר"ל: בא"ד הי' מגרשה לאלתר.

אין הכרח בפירש"י דסובר בגיטין הבאין ממה"י דלתרווייהו פריך ויש לומר דהכל לר"י ולדידי' יש לחוש לזנות ולפירי שלא כדין דהיינו הפסד לקוחות, רק שהתוס' הכריחו דע"כ פירי דהכא לר"ל הוא דלר"י כבר כתב רש"י לעיל דצריכה ראי' בכל גט אימת מטי' לידה, אבל לפי מה שכתבתי לעיל בפ"י הא' לפירש"י דמודה דאינה צריכה ראי' כל שכתב בו זמן א"כ ממילא לק"מ, גם נראה דהתוס' לשיטתם לעיל דבמתניתין ליכא משום פירי כלל וכן כל גט שלא ניתן ביומו יש לו קול א"כ ליכא חשש טירפא שלא כדין כלל, אבל מאחר שלא הקשו התוס' כך רק דלשון מאי הועילו לא אתי שפיר ע"כ משום דאין הכרח שיסבור רש"י כך דזה יצא להם לעיל דאל"כ למה כותבין גט לאיש ולפרש"י התם לא קשיא להו כלל א"כ אין הכרח שיסבור רש"י דבר זה א"כ פשיטא דיש לפרש בפשיטות דאליבא דר"י פריך לזנות ולפירות אמנם קושטא דמילתא דודאי לר"ל ג"כ קשה דמאן לימא לן דהי' מגרשה כאן לאלתר אולי רוצה באמת לאכול פירות

עד זמן הנתינה ואי היתה כאן לא הי' מגרשה רק לפי שאינה כאן שולח לה גט דעד שתתגרש יאכל הפירות כאן, ולשון מאי הועילו שדקדקו גם כן לק"מ לפע"ד דאמתניתין קאי דתקנו נכתב ביום פסול משום טירפא שלא כדין, ועל זה שאל דמה הועילו בגיטין הבאין ממה"י דיש חשש זה: בד"ה הנהו קלא אית להו תימא דלענין זנות וכו'.

לכאורה הוי להו להקשות בפשיטות נכתב ביום למה פסול במתניתין הא ג"כ אית לי' קלא לפי שלא ניתן ביומו, ומה שחילקו לעיל בין גט ע"י שליח היינו דבהא יצא עדות ברור, וזה לא ס"ל לרש"י דהא כתב דבעי לאתויי סהדי אימת מטי גיטה לידה ש"מ דעל קול בעלמא שלא ניתן ביומו היתה נהרגת א"כ בנכתב ביום גם כן איכא האי קלא כמו שפירש מהרש"א לעיל בתוס' בד"ה עד, ומהאי טעמא פירשו התוס' במתניתין משום שמא יחפה דפירי ליכא דיש לו קול: אבל דברי מהרש"א בתוס' הנ"ל לא נתבררו לי כלל, ודבר ברור הוא דכוונת התוס' בפשיטות דמעיקרא תירצו על מה שהקשו למה כותבין ניחוש להפסד לקוחות כמו בשט"ח ותירצו דכל מגרש מגרש בפרהסיא ויצא קול ויאמרו אייתי ראי' ובין אי נימא דמחמת הקול היתה נהרגת ג"כ או שלא תיהרג סוף סוף משום זנות לא ניתקן דאי ירצה לחפות בודאי לא יתן בפרהסיא ועל זה הקשו באמת בסוף נהי דלהפסד ליכא למיחש ניחוש לזנות ואהא כתבו דבמשליש ניתקן הכל דכיון דחזינן דנותן ע"י אחר בודאי ינתן בפרהסיא ואו דהיתה נהרגת מחמת הקול או כמו שכתבו התוס' כאן דנדע יום ברור מחמת הזמן ואהא כתבו דנכתב ביום למה פסול הא יש לו קול ותירצו לחלק דע"י שליח יש לו קול כיון דינתן בפרהסיא אבל ע"י עצמו דוקא לפירי אין לחוש דאי יתן לגרש בודאי יתן בפרהסיא אבל לחפות חיישינן דאי ירצה לחפות יתן בצינעא, אבל לא נחתי התוס' לחלק בין ע"י שליח דיש קול ברור גמור משא"כ ע"י עצמו אין כאן רק קול לענין פירי כמ"ש מהרש"א הנ"ל דלמה להו לתוס' לומר במתניתין דיתן בצינעא והם דקדקו בהדיא לחלק דע"י שליח ממילא פרהסיא הוא וע"י עצמו יתן בצינעא והיינו כמו שכתבתי דנכתב ביום חיישינן שיתן בצינעא ולא יהא לו קול כלל אבל כל שנותן בפרהסיא ממילא קול גמור יש לו אפי' ע"י עצמו.

ומה שכתבו התוס' שם מעיקרא דיאמרו אייתי ראי' אף דנותן בפרהסיא והוי קול גמור הא ליתא דלענין הפסד לקוחות חיישינן דלמא מייתי ע"מ משא"כ לזנות לא חיישינן להכי, ועוד דדוקא אי זינתה נותנין על לבם לידע יום המסירה ולא בלא זינתה, ועוד דאכתי לא חידשו דבעינן לבת אחותו קול גמור וכאן הוא שהשיגו על פירש"י וכתבו בפשיטות דעכ"פ בעי ראי' וכל זה ברור לפענ"ד בכוונת התוס' הנ"ל דלא כמהרש"א: ובעיקר קושית התוס' נראה לי דלק"מ דודאי הנך גיטין כיון דבאמת ניתנין אח"כ והקול יוצא רק שאין עדות ברורה אבל עכ"פ הקול יוצא שזינתה כשהיא א"א שהקול יוצא שלא נתגרשה אז, תדע דאי יכתוב בניסן כאן והגט מטי להתם בתשרי ויבואו עדים שזינתה בניסן או באייר, א"כ הרי היו הורגין אותה ומועיל הזמן ולא גרע משבוע דאהני לקמי' כ"ש כאן דאהני בתר הכי וע"כ דמ"מ לא היו הורגין אותה דיש לחוש לגמלא פרחא או לקפיצה אבל עכ"פ הקול יוצא דזינתה כשהוא א"א, הלכך כיון דחזקת א"א והקול מצטרפין לא יועיל לה מה שהיא גרושה לפנינו להצילה כנגד הקול והחזקה, וזה ברור: בא"ד וא"ת ובהוא למה תקנו זמן כו'.

לפי מה שכתבו התוס' לעיל דבעסוקין באותו ענין וראוי לגרש בו לכ"ע יש לו משעת כתיבה דיש לו קול לפי זה יש לומר דגיטין הבאין ממה"י דאית להו קלא כשנכתבין בכאן מחמת שנשלחין ע"י שליח ובהא לכ"ע משעת כתיבה אין לו פירות אפי' לר"י אם כן שפיר הועילו בזמן לענין פירי לכ"ע, לכך תקנו זמן: אמנם בלא"ה לא הבנתי כלל קושית התוס' דהא ודאי משמע מכאן להדיא דאין צריך לכתוב מקום עמידת האשה בעת כתיבת הגט דאל"כ לא שייך קלא אית להו הא מוכיח מתוכו להדיא שלא ניתן ביומו א"כ היאך ס"ד דחכמים יתקנו בגט זמן ובגט הנשלח לא יתקנו זמן א"כ מנין ידעי הסופר והעדים איזה גט הוא זה אי ישלחנו או יגרש פה ופשיטא דכלהו צריכין זמן רק דקושית הש"ס דאכתי יש חשש בהו ומשני דקלא אית להו ואין בהו חשש אבל פשיטא שאי אפשר לחלק בתקנה שלא להצריך באלו, כנ"ל: בא"ד וא"ת ובזה"ז.

נמשכו בזה לדלעיל דאי הי' צריך לומר דבגיטין הבאין ממה"י אין תועלת בזמן כלל ואפ"ה צריך זמן, והיינו דכיון שתקנו זמן לא פלוג אפי' היכי שאין בו תועלת א"כ הי' מקום לומר דה"ה בזה"ז כיון שכבר תקנו זמן אז לא בטלו אפי' עכשיו שאין בו תועלת כמו גיטין הבאין ממה"י אבל לפי שתירצו דיש בהו תועלת מקשה להו, דהא ע"כ צ"ל בגיטין בזה"ז דכל שתקנו זמן אפי' עכשיו לא פלוג אף שאין בהו תועלת א"כ כ"ש אז בגיטין הבאין ממה"י דבלא"ה לק"מ דלא פלוג מכ"ש בזה"ז, ועל זה תירצו דאף בזה"ז יש תועלת, אבל בגיטין הבאין ממה"י אין תועלת כלל דבלי זמן נדע הכל בבירור והוצרכו לומר דע"י הזמן נדע ולא בלי זמן ודוק: בא"ד שמא יחפה על בני' ממזרין, כוונתם כמ"ש הרא"ש שלא ירצה שיצא קול עליהם שהם ממזרים אבל ממזרים בלא"ה לא הוי דרוב בעילות אחר הבעל ואי קשיא מאי איכפת לן שיחפה בכך הא ליתא דאי יחפה יתן לה בצניעאגט בלי ע"מ והוי גט פסול לגמרי: בא"ד א"נ שלא יאמרו.

לכאורה נראה כוונתם שיחפה עלי' שלא תיאסר עליו וכן הבין הרא"ש והוא תמוה דהא א"א שזינתה מותרת להתייחד אפי' בלי עדים דלא חיישינן שיבוא עלי' דמאיסא לי' כמבואר בא"ה סי' קי"ז וכ"כ התוס' להדיא פרק המגרש דף ע"ט ע"ב בד"ה ב"ש מן הירושלמי, ומה שחששו רפ"ק דכתובות לא מבעי לפירש"י דהוי ס"ס אלא אפי' לפירוש התוס' הוא יחשוב דהי' באונס ואינה תחתיו או מוכת עץ, אבל לא כשיתברר לו שזינתה וכ"ש מן הנשואין בודאי אין חשש שיחזור וישאנה: לכן ברור שלא נתכוונו התוס' בכאן שהוא יחפה עלי' דא"כ מה לשון שלא יאמרו שכתבו אלא כוונתם שמא הוא יגרשה בלי זמן לפי תומו ואח"כ יבואו עדים שזינתה ומחמת שגירשה יאמרו שזינתה אחר גירושין ויחזירנה, אבל כשיגרש בזמן יתברר שזינתה קודם גירושין וזה ברור: בגמרא ושמאל אמר משעת כתיבה.

יש להסתפק בענין זה אי משעת כתיבה ממש קאמר ואפי' כתב גט בלי עדים כלל רק ניתן בעידי מסירה דקי"ל כר' אלעזר דכשר מונין לגט מכתובה או בנכתב ביום ונחתם בלילה לר' שמעון או לדידן למאן דמכשיר בעסוקין או דכתיבה דקאמר חתימה הוא כמו שכתבו התוס' לעיל בהך דמאימתי מוציאין לפירות דכתיבה הכוונה חתימה וה"ה הכא והנה לפי דעת הפוסקים דפסקו לעיל כר"ל מהך סוגי' דהכא כמ"ש הרי"ף לדעתם, א"כ ע"כ דכתיבה דהכא ג"כ חתימה הוא כיון דבפירי תליא מלתא, אמנם לפי מה שהשיג

הרי"ף דהכא שאני דביחוד תליא מלתא א"כ יש לומר דכתיבה ממש קאמר כיון שלא נתייחד אך דברי הרי"ף באמת לא נתבררו לי דבש"ס מבואר להדיא דלא תליא ביחוד כלל דהא קתני בברייתא ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד, ובוודאי נראין הדברים דלאו ביחוד תליא מלתא רק משום שלא יאמרו שתי נשים, והיינו כיון דקי"ל דאפי' הי' חבוש בבית האסורין דליכא משום יחוד לא פלוג רבנן א"כ הכא נמי לא פלוג בין גרושה דעלמא לזו רק טעמא דשמואל דזו כיון שזמנה קודם קלא אית לי' שהוא גרשה וליכא משום לא פלוג ורב סובר דמנתינה היא דאית לי' קלא, ולפי זה יש לומר דתליא באמת בהך דלעיל דלר"ל דס"ל משעת חתימה אית לה פירי א"כ משעת חתימה יוצא קול הגירושין ולכך לא שייך לא פלוג ולר"י דסובר דיש לו עד שעת נתינה ממילא אין קול יוצא רק מעת נתינה ולא משגחינן בזמן גיטה ושייך לא פלוג ולפי זה אי נפסוק כאן כשמואל ממילא גם בהך דלעיל איפוך קמייתא והלכה משעת חתימה, ובזה יש לומר דנחלקו הברייתות לר"י נחלקו בפלוגתא דר"ש ורבנן במשנתנו דמ"ד צריכה ג' חדשים מנתינה ס"ל כרבנן משעת נתינה, ולמ"ד דמותרת לינשא מיד ס"ל כר"ש משעת כתיבה ובהא פליגי הנך אמוראי דמ"ד דהלכה משעת כתיבה ס"ל כר"ל משעת חתימה, א"כ בין לר"ש בין לרבנן משעת חתימה קלא אית לה וע"כ דהך ברייתא דמצריך ג' חדשים מדחי' לגמרי ומ"ד משעת נתינה סובר כר"י לעיל ולרבנן משעת נתינה והוי הך ברייתא כרבנן לכך פסקו כרבנן ואי לא נפרש כנ"ל לא נתבאר במאי פליגי הנך אמוראי ואיזה סברא יש להם לפסוק כזה או כזה כיון דפלוגתא דתנאי הוא ולא נתבאר כלל מי הם החולקים ולא שייך לומר דפליגי אמוראי בסברא להכריע במה דנחלקו תנאי ולא נודע מי הם החולקים ולפי מה שכתבתי ניחא דתליא בהנ"ל, ובהכי ניחא דלא מפרש טעמא דתקנו זמן משום הבחנה למ"ד משעת כתיבה כדי שיהא זמן גיטה מוכיח עלי', וע"כ דהכל תלוי בפלוגתא הנ"ל ודוק: ודע שיש לברר באיזה אופן נחלקו רב ושמואל ואי דוקא בגט הנשלח ממקום למקום או שמגרש במקומו ע"י שליח או אפי' בסתם גט שכותבין לאיש בלי אשתו ונשתהא אצלו ואח"כ נתנו לה ס"ל משעת כתיבה, והנה לא מבעי לדעת מי שפוסל גט שלא ניתן ביומו דהוי מוקדם ע"כ דהכא ע"י שליח מיירי אלא דמ"מ יש להסתפק אי עבר ונתנו אח"כ בעצמו או ע"י שליח שיש מכשירים אי מועיל לחשוב משעת כתיבה, ונראה לי דכל שלא יצא הגט מתחת יד הבעל כלל לכ"ע לא חשובה כגרושה כלל ולא עדיף מהיתה רדופה לילך לבית אביה וכל הני דקא חשיב פרק אע"פ דצריכה הבחנה משום לא פלוג רק פלוגתייהו כשכבר הוציא הגט מתחת ידו למכרו לשליח לגרש בו כי מעת הזאת כיון שגמר בלבו ומכרו לגרש בו קול יוצא שהוא גרושה ומהני לענין הבחנה וראי' לזה לפי מה שפירש"י במשליש דהלך לדרכו א"כ אכתי לא מוכח כה"ג דמגרש בעיר ע"י עצמו וע"כ דאינהו נמי כה"ג מיירי ונראה דמהאי טעמא פירש"י שהלך לדרכו דכל שהוא בעיר אפי' מסרו לאחר אכתי לא גמר לגרש בו והוי רק כאלו מכרו לפקדון כיון שבידו ליקח ממנו כל שעה שירצה ולכך ציוהו שלא יתנו תיכף שיהא בידו לחזור לכך אין מונין מעת כתיבה רק בהלך לדרכו דודאי גמר לגרש רק ציוהו שלא יתנהו מיד שהי' חושב שיבוא בחזרה קודם כלות ג' חדשים, אבל כל שלא בא ממילא הוי כגרושה מאז שכתב הגט כיון שהלך לדרכו והניח לה גט ועמ"ש בתוס' בד"ה המשליש: שם שתי נשים בחצר אחת, פירש"י של אדם אחד שפירש לים ומסר

שני גיטין לשתי נשיו בו ביום וכו' עכ"ל ולא יכולתי לעמוד על דעתו דמשמע להדיא מדבריו דבו ביום שפירש לים גירש שתיהן קודם שפירש דמה לנו במה שפירש אחר גירושין לים וכל שנתן להם הגיטין מה נ"מ אי פירש לים או הוא בכאן, ואולי כוונתו לומר דכל שישנו בכאן וגירש אין הדבר ידוע כ"כ שנתן לשתייהן ביום אחד ויחשבו שזו גירש היום וזו לפני חודש רק בפירש לים וגירש מחמת עיגון לא מחמת קטט ומריבה שביניהן הכל יודעין שביום שפירש גירש שתיהן כי למה יגרש לזו קודם לזו כך נראה לי לדעתו ז"ל, ולפי מה שכתב הר"ן דכל גט שלא ניתן ביומו לא מתכשר רק במקום דאיכא עיגון יש לפרש בפשיטות דאי לא פירש לים לא הי' יכול ליתן גט שנכתב קודם חודש אבל אין צורך דהכוונה פשוט בשליח שהביא ב' גיטין לשתי נשים ביום אחד בחצר אחת וכתיבתו של גט אחד קדים והנהו קלא אית להו כדאמרינן לעיל ויאמרו זו אסורה וזו מותרת: שם עסוקין באותו ענין.

מפירש"י משמע להדיא דרק בשטרות מהני עסוקין [אבל בגט לא וטעמו כיון דבגט שייך בת אחותו לא מהני עסוקין אבל משום טירפא שלא כדין לא שייך במתניתין לפירש"י דיאמרו אייתי ראי'] ולפי מה שהוכחתי לעיל דבמתניתין לא שייך בת אחותו כלל מ"מ אין ראוי להכשיר בעסוקין כיון דע"כ הטעם משום טירפא שלא כדין וכיון דיש לו עד שעת נתינה לא שייך עסוקין כלל: והנה הרא"ש הביא דברי הרמב"ם דבגט לא מהני עסוקין וכתב שאין לסמוך על זה ולשון זה תמוה דהיאך שייך שאין לסמוך כיון דהרמב"ם מחמיר, גם אינו מובן כלל המשך לשונו כי מה ענין דברי הרמב"ם להך דמעיקרא שנסתפק אי הלכה כשמואל: לכן נראה לי דכוונת הרא"ש, דלכאורה יש לדייק מדברי הרמב"ם דפוסל בגט עסוקין דס"ל כהר"ן דלא מהני עסוקין רק בשטרי הלואה ולא בשטרי חיוב, וכבר הקשה הט"ז סי' מ"ג להר"ן מכתובה וגט ומהאי טעמא פוסל הרמב"ם בגט ולפי זה תיקשי למה הכשירו בכתובה עסוקין וע"כ דרק דחוי' בעלמא מדחי' לי' בש"ס דיש לומר בהא נמי מהני עסוקין, אבל באמת הלכה כשמואל דלא בעי עסוקין כלל וממילא אמרינן דראב"צ לא הכשיר עסוקין רק בשטרי חיוב, ועל זה כתב הרא"ש דאין לסמוך על זה להתיר בכתובה בלי עסוקין דיש לומר דוקא בגט פוסל משום בת אחותו ולא בכתובה כנ"ל ודוק: שם מ"ט דר"ש, לפי מה שפירשו רש"י ותוס' לעיל דבמתני' טעמא דת"ק לאו משום פירי רק משום בת אחותו יש לתמוה היאך שייך לשאול מ"ט דר"ש דאי אית לי' חשש זנות לא הועיל במה שסובר כיון שנתן עיניו לגרשה אין לו פירות ואי לית לי' חשש זנות ממילא אפילו לת"ק ראוי להכשיר וצריך לדחוק דעיקר הקושיא דודאי ר"ש ג"כ פוסל גט שאין בו זמן א"כ ע"כ דלית לי' עד שעת נתינה א"כ למה מכשיר במתניתין נהי דזנות לית לי' משום פירי איכא לדידי' ומשני קסבר משעת כתיבה אבל לפי מה שכתבתי לעיל דבמתניתין לכ"ע ליכא משום בת אחותו כלל רק משום פירי אתי שפיר בפשיטות דפריך מ"ט דר"ש הא יש לחוש לטירפא שלא כדין דמהאי טעמא פוסל ת"ק וזה ברור: בתוס' בד"ה השולח פי' וכו' דהא לגט ישן אין חוששין וכו'.

ביאור דבריהם דליכא למימר דקמ"ל בפשיטות דלא חיישינן לגט ישן ולא יגרש בו לכתחלה כלל קמ"ל דיכול לגרש בו לכתחלה רק אח"כ צריכה להמתין. דא"כ תיקשי מקמ"ל בשולח גט לאשתו אפי' בעיר אחת ואפי' לא גירש ע"י שליח לא חיישינן לגט

ישן כל שלא ידענו שנתייחד כדמוכח לקמן פרק הזורק ולקמן בברייתא דהמשליש כפי מה שפירשו התוס' לקמן דמיירי בעיר אחת, וע"כ דלא בא לומר כאן רק להשמיענו דלאו משום חשש שבא עלי' צריכה הבחנה דהא לגט ישן אין חוששין ואי הוי חיישין שבא עלי' הי' מהראוי לחוש לגט ישן שלא לגרש כלל וע"כ דהטעם שמא יאמרו שתי נשים: בד"ה המשליש וכו' ונקט הך ברייתא המשליש לרבותא וכו' כוונתם להביא רא' לדבריהם דמיירי בעיר אחת, והשתא ניחא דנקט המשליש לרבותא אפילו בעיר אחת אבל לפירש"י דפי' דוקא בהלך לדרכו למה נקט כאן המשליש ולא השולח כהך ברייתא דמעיקרא, וע"כ דמה שפירש"י והלך לדרכו בחנם פי' כן אך אכתי יש לדקדק לדברי התוס' ג"כ למה לי דנקט המשליש לימא בפשיטות שהוא בעיר וישנו בידו וגירש אחר זמן, ומזה רא' למה שכתבתי לעיל דכל היכי שלא הוציא הגט מתחת ידו כלל ולא מסרו לגרש בו לכ"ע אין מונין רק מנתינה ומהאי טעמא סובר רש"י דוקא בהלך לדרכו דבעיר אכתי לא גמר לגרש כנ"ל והתוס' ס"ל דמ"מ כיון שהשלישו לגרש בו מונין מכתובה: בד"ה מאימתי כתובה משמטת וכו' שכר שכיר והקפת חנות כו'.

ולפע"ד לק"מ דטעמא דהקפת חנות הוא לפי שהחנוני לא נתן לו בתורת חוב כלל וכן השכיר לא עשה פעולתו שישאר לו חוב עליו ולא הוי כמלוה אבל מחייב בעצמו בחיוב כמו כתובה ודאי לא עדיף מה שהתחייב בעצמו בתורת חוב מחוב שבא ע"י מלוה והוא עצמו נתחייב שישאר עליו חוב תדע דזקפן במלוה מהני אף שלא הלוח כלום ומעיקרא לא בא בהלואה א"כ ה"ה בנתחייב תיכף בתורת חוב דחשוב כמלוה, ועיי' בפ' הרמב"ם שם בטעמא דהקפת חנות דהוא ממש כמו שכתבתי: בד"ה אונס וכו' יש בו בושט ופגם.

דברי התוס' יש לפרשם על ב' פנים, חדא דנתכוונו לומר דבושת ופגם אינו משמט ג"כ לכך נקט אונס דכולל גם בושט ופגם, ויש לפ' ג"כ דכוונתם דמש"ר קרא התנא קנס לפי שאין בו רק קנס אבל אונס לא הי' יכול התנא לקרותו קנס שיש בחיובו גם ממון ולא נדע מאמרו קנס שיכוין על אונס לכך נקט אונס בפירוש אבל באמת הכוונה רק קנס דהיינו נ' כסף ולא בושט ופגם, וכן נראה לכאורה מפירש"י וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ' המשנה אבל מדברי הר"ש מן הירושלמי משמע דאפילו בושט ופגם אין משמיטין, וכן התוס' דס"ל לעיל דכתובה אינה משמטת דלא הוי מלוה א"כ כ"ש בושט ופגם, לכן העיקר דנתכוונו כפי' הראשון הנ"ל: בד"ה מה מעשה ב"ד וכו' דמשעת פסק דין איכא קלא כו'.

פי' לפי שרש"י ז"ל פי' דחיובי' משום פסק דין הוא וכמו כן בכתובה משעת קירוב חתנות ואהא קשיא להו במה נפשך אי מאן דפליג סובר דבכתובה ליכא חיוב משעת קירוב חתנות א"כ מה מועיל עסוקין כיון דליכא קנין ולא חיוב כמ"ש הר"ן דבשטר חיוב לא מהני עסוקין וע"כ דכ"ע מודים דמשעת קירוב חתנות נשתעבד א"כ למה לי עסוקין, לזה פירשו דעיקר בקלא תליא מילתא ומעשה ב"ד מהני משום קלא ולזה ס"ל לשמואל דכתובה נמי קלא אית לה ובהא פליג רב דלית לה קלא רק בעסוקין אבל בעיקר השעבוד מודה דאל"כ אף עסוקין לא מהני כך נראה לי: אך צ"ע לפע"ד דמשמע מפירש"י ותוס' דמשעת פסק דין משתעבד א"כ מה זה דקאמר נכתבין ביום ונחתמין בלילה אפי' נכתב ונחתם לאחר כמה ימים יכול להקדים זמנו על יום שנפסק הדין דהא פסק דין הוי כקנין

דמיד משתעבד ואית לי' קלא, ורחוק לומר דדוקא בכתיבה אית לי' קלא ולא כשנכתב אח"כ וכן בעלמא כשאמרו כשעמד בדין משמע דהעמדה בדין בלבד סגי, וצ"ע: בד"ה אף כתובה וכו' ואין נכון לעשות כן משום תוספת וכו' מדבריהם מבואר דלא ס"ל כהרי"ף ורמב"ם דפסקו דלא כשמואל דא"כ בלא"ה אין נכון לעשות כן משום דרב פליג דוקא בעסוקין, ודוחק לפרש דכוונתם בעסוקין וחששו דתוספת לית לי' קלא אפי' בעסוקין, ועוד דהוי להו לומר כן על מילתא דראב"צ לא אמילתא דשמואל: בד"ה אבל עסוקין באותו ענין דאית לי' קלא כאלו חתמו כיון שהם מזומנים לחתום כדפרישית לעיל עכ"ל.

לכאורה משמע מדבריהם דעסוקין מהני אפי' בגט דכך כתבו לעיל הואיל ויש לו קול וראוי לגרש בו, אבל באמת זה אינו ולעיל כתבו כך לר"ל דסובר משעת חתימה רק שיש לחוש מעת כתיבה בהא מהני עסוקין אבל לר"י דקי"ל כוותי' דיש לו עד שעת נתינה לא מהני עסוקין, ועוד שיש לחוש לבת אחותו רק כוונתם כאן בשאר שטרות ומה שכתבו כדפרישית לעיל היינו לענין דעסוקין יש לו קול: ע"ב בגמרא חיישינן שמא פייס.

קשיא לי דהא לקמן פרק מי שאחזו פריך וליחוש שמא פייס ומשני באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי ופירשו התוס' כאן דהכוונה כיון שהאמינה שוב לא יוציא לעז א"כ תיקשי הא הכא הוא נותן הגט אח"כ ומגרש ברצונו א"כ היאך שייך שיוציא לעז כדאמרינן השתא מינקט נקט לי' בידיו וערעורי מערער עלי': לכן נראה לי דודאי שני מינים יש בענין חשש שמא פייס חזא משום גט ישן וביטול הגט לפי פירש"י ותוס', ועוד יש בכאן חשש אחר מה דלא שייך התם היא טריפת לקוחות שלא כדין ופסול משום מוקדם והוא לפי שלא הכשיר ר"ש רק לפי שסובר כיון שנתן עיניו לגרשה אין לבעל פירות אבל כל שפייס בינתיים ואח"כ נתן הגט לכ"ע אין לה רק משעת נתינה או מחתימה, תדע דלעיל פריך כתבי' ואותבי' בכיסתי'.

דכי מפייסה תיפייס מאי ופירשו רש"י ותוס' דלר"ל ג"כ פריך דאף דיש לו מחתימה כיון דאי מפייסה תיפייס מודה ר"ל דיש לו עד נתינה וכ"ש כאן דבאמת פייסה בינתיים דודאי לא אבד פירות במה שנתן מתחילה עיניו לגרשה הלכך בהך דפרק מי שאחזו לא שייך חשש זה כלל דכיון שכבר נתן לה הגט לידה בודאי אבד פירות לכ"ע רק החשש שיוציא לעז על גט ישן וביטול הגט ושפיר משני דאמר נאמנת עלי ושוב לא יוציא לעז אבל כאן לא מהני זה להפסד לקוחות ויש לחוש למוקדם, ומשני דא"א דפייס קלא אית לי' והתם לא שייך זה דאכתי יש לחוש ללעז, ועמ"ש בסמוך: בתוס' בד"ה שמא פייס ואין להקשות וכו' אבל מהמשליש קשה כו'.

לפי מה דמסיק פרק מי שאחזו דבמתניתין לא קשיא דהא לא אתא, א"כ לק"מ מהמשליש לפי מה שפירש"י דהלך לדרכו ואינו כאן לא חיישינן שפייס, ואולי מהאי טעמא פירש לעיל כך: אמנם בעיקר הדברים להשוות כל הסוגיות למה כאן נחלקו ר"י ור"ל אי חיישינן שפייס ולקמן פרק כל הגט ופרק מי שאחזו משמע דלכ"ע חיישינן שמא פייס ובגיטין הבאין ממה"י ובמשליש לא חיישינן לכ"ע: ונראה לי בדרך כלל כך בפשיטות, דודאי הכא ובפרק כל הגט ופרק מי שאחזו יש ראי' וסברא לחוש לפיוס כיון דחזינן

דכתב גט היום ולא מקדים אינש פורענות ומדלא חתמו רק אחר עשרה ימים ש"מ שנמלך בינתיים, וכן בפרק מי שאחזו שנתן הגט אם לא באתי או אם אעבור שאנו רואין שדעתו לעכב הגירושין, אמנם שם חשו בודאי הוא לפי שכבר נתן לה הגט, אבל כאן דעכשיו רוצה לגרשה אין חוששין שיוציא לעז שגירש בגט בטל או פסול לקלקלה רק החשש להפסד לקוחות כמו שפירשתי בש"ס ועל זה ס"ל ר"י דלא חיישינן כיון דלית לי' קלא, אבל שם דכבר מסר הגט וחיישינן ללעז שהבעל יערער לא שייך קלא בזה ולכך בעינן נאמנת עלי ואז לא יוציא לעז, אבל בגיטין הבאין ממה"י אין לנו שום סברא וראי' לחוש לפיוס דהא שולח גט כדרכו, גם כל ששולח ע"י שליח אין לחוש כלל לביטול כיון שלא ביטל השליח, ובפרק כל הגט שאני דהוא מסרו לאחר וחיישינן שמא ביטל לראשון ולשני לא הודיע דלא ידע לי' כלל ועוד כיון שמסר לו גט האמינו ליתנו כל אימת שלא יאמר שביטלו או יברר בעדים אבל לשני לא האמין כלל, והשתא ממילא במשליש לק"מ דכיון דמסרו לו בשלישית האמין לו שיתנו לגירושין כל אימת שלא יאמר הוא שביטלו וכ"ש לפירש"י בהלך לדרכו למסקנא דהתם הא לא אתא ולא חיישינן כל שלא הי' כאן: בד"ה שמא פייס פירש בקונטרס וכו' ואין נראה לר"ת וכו' המעיין בפירש"י פרק מי שאחזו יראה דגם הוא לא פירש שם כלל משום גט ישן שהרי זכר ערעורו של בעל והיינו משום לעז א"כ היאך שייך לחוש ללעז של גט ישן כיון דגט ישן בנתגרשה תנשא לכתחילה ואיזה לעז שייך בזה רק כאן הוכרח לפרש משום גט ישן דאי משום ביטול הגט חדא הא ע"כ אי אפשר לפרש רק משום לעז כמו שכתבו אח"כ א"כ איזה לעז שייך כאן כיון שמגרש בעצמו והשתא מינקט נקט לי' בידל' כדאמרינן לעיל, ועוד אפי' החשש כאן לביטול הגט מן הדין לא שייך הכא כיון שמגרש בעצמו לא חשוד לקלקלה בגט בטל ועוד דלמה לי' לר"ל לפרושי מילתא דר"ש שצוה להם תיכף לחתום בעת כתיבה יפרש דבשעת חתימה צוה לחתום ואפי' אחר עשרה ימים ואי דמשמע לי' דנקט במתניתין נכתב ביום ונחתם בלילה דוקא תיקשי במתניתין גופה הוי לי' למינקט אפי' אחר עשרה ימים כשצוה להם אח"כ לזה הוכרח רש"י לפרש דכאן שלא גמר לחתמו רק אחר עשרה יש לחוש טפי לגט ישן אפי' לא ידענו שנתייחד משא"כ בכתב וחתם ונתנו אין לחוש רק בידענו דנתייחד וזה ברור בכוונת רש"י, אך כבר כתבתי דנראה לי ברור דהכא החשש משום פירי והפסד לקוחות והשתא ודאי אין זה ענין להך דהתם: בא"ד ומיהו אההוא דאם לא באתי וכו'.

ולדעתי אינו מוכרחוויש לומר דכל שאמר אם לא באתי לא נתכוין רק כשיבוא ביאה מפורסמת אבל ביאה שלא נודע ביאתו כלל לא שמי' מתיא כלל רק דחיישינן שביטול הגט ואפי' במעכשיו מהני ביטול בריצוי שניהם לדעת הרבה פוסקים: בא"ד ומיהו גם על פיר"ת קשה. ולפע"ד לק"מ דכמו למ"ד שלישי נאמן דהא הימני' ואפי' מסר לו לפקדון לא לגירושין, כמו כן כאן כשאמר נאמנת עלי, על דעת כך מסר לה שאם היא תאמר שלא ביטל אפילו יבטל באמת יהא גט: בא"ד משום לעז בעלמא.

דברי ר"י ז"ל לא נתבררו לי כלל דמה יענה בהך דאם לא באתי ומת תוך יב"ח דלא שייך לחוש ללעז שהרי מת ואי דאחרים יוציאו לעז מה יועיל נאמנות שלו, וע"כ דהתם לחשש שבא וקיים תנאו חיישינן מדינא א"כ היאך קאמר מ"ד אמתניתין כ"ש אבריייתא, ומה ענין זה לזה שהרי ע"כ חלוק קיום התנאי מביטול הגט דבהא חיישינן מדינא והא

אינו רק לעז ואיזה כ"ש יש בברייתא ממתניתין ועוד קשיא לי לפיר"י הך שמא פייס דהכא ללעז פשיטא דליכא למיחש כשמגרש בעצמו דפשיטא דלא יערער עליו כמבואר לעיל פ"ק להדיא, ואפי' יפרש כאן מדינא לפי שלא חתמו רק אחר זמן כמו שכתבו לעיל לחלק בכך, מ"מ פשיטא דאין לחוש במגרש בעצמו שיגרש בגט בטל ויקלקלה כיון שבידו לגרשה בגט כשר כמו שכתבו התוס' דף ק"ז ע"ב בד"ה מעולם לא חתמנו בשם ר"י גופי'.

ואמת שגם רש"י פירש שם משום לעז שהרי זכר ערעור הבעל אבל לפירש"י ניחא הכל דודאי לס"ד דהקושיא אמתניתין אלמא דחיישינן שמא בא אף שלא נודע לנו מביאתו דלעז ליכא התם כיון שמת רק דחיישינן מדינא א"כ כ"ש בברייתא דיש לחוש מדינא וממילא נאמנת מהני כמו שכתבתי לעיל כמו בשליש דהימני' אבל לפי מה דמסיק דבמתניתין לא חיישינן כיון שלא נודע ביאתו, א"כ ה"ה בברייתא אין לחוש מדינא לביטול כיון שלא נודע ביטולו כלל רק ללעז חיישינן ובמתניתין לא קשיא כלל דלא שייך לעז כיון שמת, אבל לשיטת התוס' דלא שייך נאמנת עלי כל היכי שיש לחוש מן הדין לביטול א"כ ע"כ דליכא לאקשוויי מביטול כלל רק מחשש לעז א"כ לא הוי כ"ש ממתניתין וזה ברור, ויתר הדברים בענינים אלו יתבאר לקמן פרק מי שאחזו ובחידושי לא"ה ע"ס קמ"ד באריכות: בגמרא וכולם משום תנאי פירש"י ותנאי גמור הטיל בגט זה וכו'.

ויש לדקדק הא כל תנאי פוסל לפני התורף אפי' על פה ובודאי יש לומר דאין תנאי פוסל רק כשהתנה על נתינת הגט שינתן על תנאי כך וכך הלכך כיון שכותב על דעת שינתן על תנאי לא נכתב לכריתות, אבל כאן דהנתינה לא תהא על תנאי כלל רק קודם נתינה יהא התנאי ואי לאו לא ינתן בכה"ג לא הוי כתב גט על תנאי, ומהאי טעמא פירש"י בסמוך דקודם שנתנו לה חתמו כולן דליכא למימר דהי' התנאי שיחתמו אחר נתינה א"כ הרי כתב גט על תנאי: אבל מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ח מה"ג הלכה ג' נראה דאפילו בכהאי גוונא פוסל תנאי לפני התורף שכך כתב שם כיצד מגרש אדם על תנאי לא שיאמר כתבו גט לאשתי על תנאי זה או כתבו ותנו לה על תנאי וכו' משמע לכאורה דהך דמעיקרא נתכוין לומר שלא ינתן על תנאי רק יהא נכתב על תנאי שאם לא יהא כך לא יתנו או שאמר כתבו ותנו על תנאי כך וכך א"כ הך דהכא דמיא לכאורה ממש להך דרישא דקאמר כתבו על תנאי ואפשר לי לומר דכל תנאי הפוסל בגט היינו דוקא בתנאי התלוי להתקיים ע"י הבעל או האשה או אחר חוץ הסופר הכותב הגט ובכהאי גוונא כיון שסופר זה כתבו על צד הספק אינו כריתות, אבל כל תנאי שהוא מצוה על הסופר בלבד ואומר לו על תנאי שיעשה כך בכהאי גוונא כיון דקיום התנאי ביד הסופר בעצמו הוא לא חשוב גט על תנאי, והכא נמי כיון שאמר לעשרה כתבו על תנאי כך וכך שיחתמו כולן הרי תלה קיומו של תנאי בידם הוי שפיר כריתות, ועל דרך זה יש לומר דאפי' חתמו אחר נתינה מהני דס"ס נכתב לכריתות כיון שבידם לחתום כולן: אך יותר נראה לי שאין להקפיד על תנאי של קודם נתינה שכל שינתן בלי תנאי הוי כריתות, וכן הוכחתי לקמן סוף פ' מי שאחזו בראי' ברורה ע"ש.

ולפי זה לפירש"י בסמוך דלכ"ע צריך שיחתמו קודם נתינה אין כאן חשש גט על תנאי כלל, ומה שכתב הרמב"ם לא שיאמר כתבו על תנאי לאו למימרא שהתנאי אינו על הנתינה רק קודם נתינה רק כך הכוונה דברי שאמר מיירי שאומר כתבו גט ורוצה ליתן בעצמו ואומר לסופר שיכתוב לו גט והוא בעצמו יתנו על תנאי כך וכך והדר קאמר באומר כתבו ותנו על תנאי שמצוה לסופר שהוא יתנו ג"כ על תנאי אבל בתרווייהו מיירי שהתנאי הוא על הנתינה שינתן על תנאי אבל כל שינתן בלי תנאי אפי' כתבו על תנאי לקיימו קודם נתינה לא איכפת לן, כן נראה לי ברור, ומ"מ לדעת המכשירים לחתמו אחר נתינה למ"ד משום תנאי כמבואר בא סימן ק"ך ע"כ צריך לחלק כסברא ראשונה דשאני תנאי שתלוי בסופר ועדים מתנאי שמתנה עם האשה או התלוי בדעת הבעל ואחר לקיימו כנ"ל: ולענין מה שחסרו בכאן משפטי התנאים לא מבעיא אי נפרש שאמר להם לכתוב ולחתום וליתן ג"כ דבכהאי גוונא כיון דמיתני בהדי' שליח לא בעי משפטי התנאי כמ"ש הר"ן פ' מי שאחזו אלא אפילו נתנו בעצמו לא שייך הכא משפטי התנאי כיון שצוה שיחתמו כולן כל שלא חתמו בו כולן נתבטל הדיבור ומעשה קיים לא שייך כאן שהרי לא נעשה מעשה כלל וכל שלא חתמו בו כולן אינו גט, ודוקא בנותן גט או מקדש על תנאי שייך לומר דמעשה הגירושין והקדושין קיימין כל שחסרו משפטי התנאים משא"כ תנאי כזה על חתימת הגט שיחתמו בו כולן לא שייך לומר מעשה קיים דאיזה מעשה נעשה כאן, וזה ברור: שם ה"ד וכו' מאי בינייהו.

נראה לי דהך קושיא נמשך לפי מה שמכריח דאמר כלכם, והכונה כך אי דלא אמר כלכם אי אפשר וע"כ דאמר כלכם א"כ תיקשי מאי בינייהו, והיינו דבלי כלכם הי' אפשר לומר דר"י ס"ל דלא נתכווין כלל שיחתמו רק לביישה שיעמדו שם ולר"ל צריכין לחתום והיינו דמקשה דבהא לכ"ע אין צריכין לחתום כמבואר במשנה וע"כ דאמר כלכם ובהא ודאי לכ"ע צריכין לחתום ומאי בינייהו: ובהכי ניחא מה שפירש"י בד"ה מאי בינייהו דהכי נמי תנן בסיפא דההוא ולכאורה קשה הא אי לא תנן ואין צריכין לחתום כולן ג"כ קשה מאי בינייהו, ולהנ"ל ניחא דאי לא תנן גבי כולכם הוי מצינן לומר דפליגי בכלכם לר"י אין צריך שיחתמו רק ב' והשאר יעמדו שם ולר"ל צריכין לחתום כולן, ולכך הוצרך לומר דהכי נמי תנן בסיפא: איברא קשה מה שפירש"י בד"ה וב' חותמין וז"ל וקשיא לתרווייהו דאמרי כולן צריכין לחתום, והוא סותר לכל הנ"ל דלא קשיא רק לר"ל לא לר"י, אבל באמת לק"מ דכיון דלא זכרו במתניתין רק ב' חותמין ש"מ דבלי כולכם אין צריכין לעמוד שם כלל מדלא קאמר והשאר יעמדו שם ולא חש לפרש דלר"י הקושיא ממה שאין צריכין לעמוד משום דקושטא דמילתא גם לר"י צריכין לחתום אבל לולא המשנה דקתני ב' חותמין ודאי הוי מצינן לומר דפליגי בהנ"ל לר"ל צריכין לחתום ולר"י לעמוד שם, כנ"ל ברור: שם ואינך עד עשרה ימים.

יש לדקדק דהוי לי' לומר איכא בינייהו דחתום בי תרי ביומא ואינך בלילה דבהא מיירי מתניתין נכתב ביום ונחתם בלילה ולא הוזכרו עשרה ימים רק אליבא דר"ש במחלוקת ר"י ור"ל לעיל, ועוד דאליבא דר"ש אפי' יאמר ר"י משום עדים ג"כ כשר בשעת הדחק דאיהו מכשיר לר"ש אפילו אחר עשרה ימים, ועוד יש לי לדקדק במתניתין דקתני נחתם בלילה למה לא קתני נחתם חציו ביום וחציו בלילה כדקתני לעיל רפ"ב דהא הכא נמי מטעם נחתם חציו ביום וחציו אחר עשרה פסלינן לי' למ"ד משום עדים: לכן נראה לי

דבגט כיון שאין העדים חותמין זה בלא זה רק במעמד כולן א"כ כל שחתמו בי תרי ביומא ע"כ היו כולם מזומנים לחתום והוי כעסוקין באותו ענין כמ"ש התוס' לעיל דטעמא דעסוקין דמהני כיון שהיו מזומנים לחתום ומהאי טעמא לא נקט במתניתין נחתם חציו דבהא כיון שהשני ע"כ הי' מזומן לחתום לכ"ע כשר, ומזה ראי' לדעת הפוסקים דעסוקין באותו ענין כשר גם בגט כנ"ל: שם ועד עשרה ימים, פירש"י וקודם שנתנו לה חתמו כולן.

כוונתו דאפילו למ"ד משום תנאי מ"מ צריך לקיים קודם נתינה דליכא למימר דקשיא לי' להרב ז"ל דלמ"ד משום עדים בלא"ה פסול כיון שנתנו לה קודם אבל למ"ד משום תנאי מודה רש"י דכשר דא"כ תיקשי מה צורך עד עשרה ימים ונתנו לה אחר חתימה הא איכא נפקותא ביומא כשנתנו קודם חתימה דלמ"ד משום תנאי כשר ולמ"ד משום עדים פסול וע"כ דלכ"ע צריך שיחתמו קודם נתינה וכ"ש לפי מה שכתבתי לעיל דאחר נתינה יש לחוש לתנאי לפני התורף, ובחידושי לא"הע הארכתי בזה: איברא דקשיא לכאורה כיון דטעמא דר"ל דפוסל משום מוקדם לר"י נמי יפסל כיון שאיחר נתינתו הרי יש בומשום בת אחותו וכ"ש למאן דמכשיר מוקדם גמור גם כן ע"י שליח א"כ אין נ"מ בין ר"י לר"ל דלתרומיהו צריך כאן ליתנו ע"י שליח משום מוקדם, לכן נראה לי דמכאן ראי' ברורה דכל גט שנכתב ונחתם כהוגן שוב אין בו לחוש לשום פסול, דלא פסלי רק גט שלא נכתב ונחתם כהלכתו אבל כל שהוכשר מעיקרא שוב אינו בא לידי פסול מעצמו, וזה ברור לפע"ד: שם אי נמי כגון שנמצא אחד קרוב ופסול.

פירש"י וקיי"ל בסנהדרין אפי' מאה וכו' עדותן בטילה. מבואר מדבריו דמצד עצמותו של זה אין קפידא אפי' למ"ד משום עדים דלא נתכוין שיהיו כשרים לעדות דוקא מדין תורה רק כמות שהם יהיו עדים, רק הטעם דפסול דמבטל השאר והוי כאלו כולם קרובים ולפי זה אינו פסול רק מדרבנן כמו כל גט המזויף מתוכו אבל אי הי' קפידא דבעל כשרים דוקא הי' פסול מדאורייתא גם מדברי התוס' בד"ה אי נמי מוכח כפירש"י כמו שאפרש שם בס"ד: שם אתי לאיחלופי בשטרות דעלמא.

נראה לי דהכוונה דאם יאמר כולכם בשטרות ג"כ יכשירו כמו בגט ובאמת אין אומרין תנאי רק בגט דנתכוין לביישה אבל בשטר לכ"ע משום עדים, וכשנכשיר בגט חתום בתחילה קרוב יאמרו מדחתום בתחילה בודאי לעדות חתם ומ"מ כשר וה"ה בשטר, ואי קשיא היאך יבואו לטעות דמשום עדים כשר הא כ"ע ידעי דנמצא אחד קרוב ופסול עדותן בטילה דאל"כ הוי לי' לומר דיחליפו להכשיר נמצא קרוב בכל עדות, לק"מ דיחשבו דלכך כשר בגט מחמת דע"מ כרתי וממילא ה"ה שטר ודוקא בדאו' קרוב מבטל שאר העדות מגזה"כ, אבל גט ושטר דכשר בלא"ה דע"מ כרתי רק משום מזויף מתוכו בהא אין קרוב מבטל שאר העדות ומהאי טעמא פסלו גם בגט, וכאשר תדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל והראב"ד בהשגות תמצא דברינו אלה מבוארים שם ולחנם נתחבטו המפרשים ז"ל שם בענין זה, והשתא ממילא לא קשיא מה שהקשו התוס' מהך דחזקי' דמילאוהו בקרובים כשר, דבהא ודאי ליכא למיחש למידי דאמרינן שלא לשם עדות חתם והכא לא אמרינן רק אתי להכשיר בשטר כשיאמר כולכם כמו בגט, והשתא נמי לא קשיא מגט קרח דכיון דלא אמר כלכם לא יחשבו כלל דלעדות חתמו רק כך טובו

של גט מקושר להצריך שלשה וחתם קרוב ברישא, אבל כאן בגט שאמר כולכם וחתם קרוב ברישא יחשבו דאמרינן לשם עדות חתמו ומ"מ כשר דע"מ כרתי דאי לתנאי לא הי' חותם ברישא כנ"ל: בתוס' בד"ה ואינך ובמעמד כולן.

לכאורה יש לומר דכוונתם דאי בלי מעמד כולן פסול למ"ד משום עדים אפי' ביומי' אבל למ"ד משום תנאי מודים דאין צריך מעמד כולן, אך לפי זה אכתי תיקשי מה צורך עד עשרה ימים הא ביומי' יש נ"מ כשלא חתמו במעמד כולן דלמ"ד תנאי כשר ולמ"ד משום עדים פסול ועוד דמה בקשו התוס' בזה כאן פשיטא דבעינן מעמד כולן והכי איתא להדיא לעיל, וע"כ דכוונת התוס' דאפילו למאן דאמר תנאי בעינן במעמד כולן כיון דבעלמא בשנים בעינן זה בפני זה דהתם לא שייך גזירה כלל רק משום כולכם כ"ש בכולכם גופא שיש לחוש משום כולכם עדים, ובחידושי לא"ה הארכתי בזה בסימן ק"ך ע"ש: בד"ה אי נמי כגון שנמצא אחד קרוב ופסול.

דאע"ג דאמרינן וכו' הכא לא שייל וכו'. לכאורה נראה דכוונתם להקשות דלמ"ד משום תנאי גם כן פסול דיאמר לאסהודי אבל הוא תמוה דמ"מ שפיר קאמר נפקותא כשיאמרו למיחזי וצריך לומר דהתוס' ס"ל גם כן דלמ"ד משום עדים אין קפידא בגוף העד הקרוב רק מה שמבטל עדות השאר ואהא קשיא להו במה נפשך אי יאמר למיחזי גם למ"ד משום עדים כשר דאינו מבטל האחרים ואי יאמר לאסהודי גם למאן דאמר משום תנאי פסול, ועל זה תירצו דהכא לא שייל דלמ"ד משום עדים הוי להו עדים ולמ"ד תנאי מסתמא לתנאי חתמו דהם חתמו לדעת הבעלים ובזה תבין כי הרב מהרש"א לא כיון יפה לקמן בסוף בד"ה אמרי לה, ויתבאר לקמן: בד"ה אמרי לה פסול דשאני גט מקושר כו' ביאור דבריהם דגט מקושר דבעי שלשה עדים ואי לא"ה לא מתכשר הלכך אין תימא במה שחתם למעלה כיון שהוא מצורך הגט ג"כ ולא יחשבו מחמת זה דחתם לשם עדות אבל בגט פשוט שאין צורך להכשר הגט רק ב' אין סברא שיחתום אותו שאינו מצורך הגט למעלה מכולם, והנה גירסת התוס' והרי"ף בקיום שטרות דעלמא ולכאורה הוא קשי הבנה, וצריך לומר דהכוונה לפי גירסא זו דיש לחוש בשטר שיבואו לקיים מהן דכיון שהם למעלה יחשבו דודאי לעדות חתמו ויתקיים בקרובים והא דלא קאמר דחיישינן בגט עצמו שיתקיים בקרובים דבגט יאמרו לתנאי חתמו וקרובים הן רק בשטר יאמרו דודאי לעדות חתמו ויתקיים בקרובים וצ"ע וגירסת רש"י ז"ל נכונה יותר וכ"ש לפי מה שפרשתי לעיל: בא"ד ואין נראה לר"י וכו' דבריהם תמוהין לפענ"ד ופשיטא דלק"מ דודאי לכ"ע אם קיים ע"י שנים שיברר שאינם קרובים פשיטא דמהני רק בלא ידעינן צריך כלהו א"כ התם דאותן השנים שלמטה באמת אינן קרובים דהא לא הי' רק שטר בב' עדים בלבד, א"כ יעשה שטר בשיטה אחת עם שני עדים מזוייפים ויקיים בשני עדים שלמטה שאינן קרובים באמת ושפיר קאמר דכל כהאי גוונא אין מקיימין מעדים של מטה אפי' יברר שאינם קרובים רק מעדים של מעלה תדע דאכתי תיקשי היאך קאמר דאין מקיימין רק מעדים של מעלה וקשה הא כמו דבעלמא לא סגי בעדים של מעלה שמא קרובים הן אף כאן מה בכך דלא זייף שמא קרובים הן, וע"כ דהכוונה ע"י שיברר שאינם קרובים ומ"מ מעדים של מטה אין מקיימין שמא זייף: בא"ד ומאן דמכשר הכא לא מכשר רק בתחלה אבל בסוף פסול לכ"ע.

דבריהם צריכין ביאור דמעיקרא זכרו לפסול אמצעים ואחרונים וכאן לא זכרו אמצע כלל גם כתבו מכשר בתחלה משמע באמצע לא וסיימו אבל לבסוף פסול לכ"ע משמע באמצע כשר, גם לא נתבאר למ"ד דפסול בתחלה מה דינו באמצע וסוף כי אי נימא דפסול נפל הך א"ב נמצא קרוב בבירא דלעולם פסול לכ"ע, וכבר הארכתי בזה בחידושי לא"ה סי' ק"כ ואין לי להאריך כי כבר כתבתי לעיל בפ"י הסוגיא כפי דעת הרמב"ם ולק"מ מכל קושיות התוס' בלא"ה כנ"ל: בא"ד ואומר ר"ת דשאני שטר.

עמהרש"א שעמד בזה דלמה לא תרצו לעיל כך בד"ה אי נמי ע"ש, ולפי מה שפירשתי לעיל הוא תמוה דהקושיא היתה במה נפשך אי למיחזי למ"ד משום עדים ג"כ כשר ואי לאסהודי גם למ"ד משום תנאי פסול א"כ מה יועיל תירוץ זה והוכרחו לתרוץ דחתמו לדעת הבעלים: דף י"ט ע"א בגמרא כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק.

פירש"י שהלך זה לדרכו או ניסת כבר בגט זה, מבואר מדבריו דלת"ק אפי' ניסת תצא ואף דגט שאין בו זמן לכ"ע אם ניסת לא תצא צריך לומר דנכתב ביום גרע אך קשה אי נימא דצריכה ראי' אימת מטי' גיטא לידה כמו שפירש"י לעיל, א"כ אין כאן חשש טירפא שלא כדין רק משום בת אחותו א"כ מ"ש מגט שאין בו זמן דאי ניסת לא תצא אפי' לרבנן, ועוד אי נכתב ביום גרע א"כ כמו דמכשירין בהלך לדרכו כ"ש שיש לנו להכשיר אין בו זמן בהלך לדרכו ובאמת בהא ליכא למ"ד דכשר רק בניסת וצריך לומר דודאי הא מלתא תליא בפלוגתא דר"י ור"ל דלעיל דלר"י דס"ל זמן משום בת אחותו ופירי יש לו עד שעת נתינה א"כ שעת הדחק דהכא היינו הלך לדרכו דאי ניסת אפי' לרבנן לא תצא דמ"ש מגט שאין בו זמן רק לר"ל דסובר לרבנן עד שעת חתימה ויש בנכתב ביום חשש טירפא שלא כדין שפיר יש לומר דבהא תצא כמו מוקדם דעלמא משא"כ אין בו זמן שאין בו חשש טירפא שלא כדין מלקוחות רק הפסד האשה, ולפי זה יש לומר שעת הדחק שניסת, ומה שהוכרח רש"י לפרש הלך לדרכו מדלא הקשו בש"ס מר"י דלעיל ולומר דבהא נמי כר"ל ס"ל דזמן משום פירי איתקון, וע"כ דלכ"ע קאמר שעת הדחק ש"מ דהלך לדרכו ג"כ שעת הדחק הוא והנה הרא"ש רצה להוכיח מכאן דהלכה כר"ל ואינה ראי' לפי עניות דעתי ואין להאריך ועמ"ש בחידושי לאבן העזר: במשנה על העלה של זית כתבו התוס' והר"ן והרשב"א דקמ"ש"ל דעלה של זית דבר של קיימא הוא לפי ששנינו בתוספתא על עלי בצלים על עלי ירקות פסול והיינו דבעינן שיהא הנייר דבר המתקיים קמ"ש"ל דעלה של זית מתקיים הוא אבל מדברי הרמב"ם ז"ל ריש פרק ד' מה"ג משמע בהדיא שאין קפידא בנייר כלל רק בדיו וכן משמע להדיא במתני' דלדבריהם הוי לי' למיתני ועל כל דבר המתקיים ולהזכיר אותן הפסולים ולא על כל דבר שאינו מתקיים כדקתני ברישא: ומה שהביאו התו' והרשב"א והר"ן ראי' מן התוספתא הנ"ל נראה דלאו ראי' הוא כלל דבלא"ה יש לתמוה דתוספתא זו נישנית במסכת שבת פרק הבונה לענין כותב בשבת ושם כתב הרמב"ם ז"ל פי"א מה"ש הלכה ט"ו וז"ל אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד כגון דיו וכו' ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגוןמשקין ומי פירות וכו' או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד עכ"ל, והנה מבואר הוא שדבר זה הוציא הרב ז"ל מהך תוספתא דשבת ומפרשה הרב ז"ל לא מצד שאין הנייר דבר של קיימא רק שאין

הדיו מתקיים על אותן העלין ותרתי בעינן חדא שיהא עצם הדיו דבר המתקיים לאפוקי מי פירות ובעינן שיהא נכתב על דבר שהדיו מתקיים עליו, וכן נראה באמת בתוספתא דאי כמו שהבינו הרשב"א והר"ן לא הוי לה לערבינהו כיון שאין ענין זה לזה זה מצד הדיו וזה מצד שאין הנייר של קיימא וע"כ דהכל מצד שאין הכתב מתקיים על אותן העלין: ומעתה יש לתמוה למה שביק הרב ז"ל להך תוספתא גבי גט כיון שנישנית בגיטין ג"כ ולא עוד שיש לתמוה דשם אמרו בתוספתא לחלק בין קורע על העור לרושם על העור וזכרה ג"כ הרמב"ם ז"ל שם בה"ש וכאן גבי גט נזכר ג"כ בתוספתא דגיטין לחלק בכך ובפ"י כתב הרב ז"ל בגט להיפוך דבין קורע בין רושם כשר וכבר עמד בזה ה"ה והניח בצ"ע: אבל באמת דברי הרמב"ם ז"ל ברורים דדוקא גבי שבת דילפינן ממשכן בעינן שיהא כתב הראוי לעמוד כדרך שעשו בקדשי המשכן לסי' הלכך בעינן שיהא נכתב על דבר שהדיו מתקיים עליו, אבל גט לא בעינן רק שיכתב בדיו ולא במשקין שאינו כתב כלל לפנינו, אבל כל שכתב בדיו לא איכפת לן על מה כתבו ומה שפסלו בתוספתא דגיטין לא מן השם הזה רק דאיתא כר"מ וכת"ק דמתניתין דלקמן דס"ל דאין כותבין על דבר שיכול להזדייף הלכך כל שכתבו על עלין שאין הדיו מתקיים עליו הרי יכול הוא להזדייף והיינו דנקט במתניתין על העלה של זית דבהא לכ"ע כשר דאינו יכול להזדייף והכתב נבלע ועומד בו ויד של עבד מוקמינן לה באמת בכתובת קעקע, והשתא נקט מה דלכ"ע כשר בין לר"מ בין לר"א והדר נקט בסיפא דאין כותבין על דבר שיכול להזדייף ונכלל בזה כל הני ששנו בתוספתא הנ"ל הלכך אנן דקי"ל כחכמים המכשירין כר"א דס"ל ע"מ כרתי ממילא על הכל כותבין, וזה שכתב הרמב"ם הלכה ב' על הכל כותבין את הגט וכו' וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בע"מ כיצד כותב על הנייר המחוק ועל הדיפתרא ועל החרס ועל העלין וכו' ולא כתב עלה של זית דבהא אפי' לר"מ כשר רק על העלין סתמא אף שיכול להזדייף כשר דקי"ל כחכמים המכשירין על הכל ופסק ג"כ דבין קורע על העור בין רושם כשר דלא חילקו בהא בתוספתא גבי גט רק אליבא דר"מ, ולפי זה הך דינא שהוציאו הרשב"א והר"ן מן התוספתא דבעינן שיהא הנייר דבר של קיימא אין לו מקום כלל ועד אימת יתקיים וכמה הוא השיעור בזה ואפי' בשבת לא בעינן זה ולא נתכוונו בזה בתוספתא כלל כמו שבארנו ועמ"ש לקמן ד"כ ע"ב בגמרא מתניתין לרבא לא קשיא בע"מ וכו"א: בגמרא תני ר"ח כתבו באבר וכו' כשר הא דלא קאמר נמעיקר' לאתויי הא דר"ח כתבו הפוסקים משום דר"ח דוקא דיעבד כשר ולא לכתחלה ובמתניתין מרבה אפי' לכתחלה אבל הנך דר' חנינא אפי' לכתחלה כ"כ ה"ה פ"ד מה"ג שכך דקדק הרמב"ם בטוב עיונו ע"ש, ולפי פירש"י שפי' דשיחור היינו קנקנתם דמתניתין מוכח דס"ל דהך דר"ח נמי אפילו לכתחלה דקנקנתם פשיטא דאפי' לכתחלה יכול לכתוב ועוד דהיאך אפשר דנקט ר"ח אבר ושחור דאינם רק דיעבד מעיקרא והדר נקט שיחור דעדיף טפי דאפי' לכתחלה וע"כ דכל הני אפי' לכתחלה, וממילא אין ראי' מה דלא נקט לאתויי דר"ח דכיון דקנקנתם נקט במתניתין ונקט ובכל דבר שהוא של קיימא ש"מ שבא לרבות מיני דיו שהן גרועים מקנקנתם א"כ היאך אפשר דבא לרבות הנך דר"ח כיון דנקט שיחור לבסוף ע"כ דאבר ושחור לא גריעי משיחור וזה ברור ועמ"ש בתוס': שם אחרי לה חייב מוחק הוא פירש"י ולא כותב שמתחילה ה"ל כתוב הגון מעתה ודברי תימה הם דהיאך אפשר דמשום מוחק חייב דהוי

על מנת לכתוב ומשום כתיבה זו בעצמה לא מיחייב והיאך יתחייב משום מוחק על מנת לכתוב כתיבה זו, ובאמת נראה שהתוס' בד"ה מוחק הרגישו בזה ולהנצל מזה כתבו דלכך חייב משום מוחק דהוי על מנת לכתוב שנית בדיו על הסיקרא דמסתמא יכתוב שנית בדיו ומלבד הדוחק שיש בדבריהם קשה מה זה דקאמר מקלקל הוא במ"נ אי לא ס"ל דמסתמא יחזור ויכתוב א"כ אין מחלוקת בקלקול כלל, דמ"ד חייב ג"כ מודה דהוי מקלקל רק שיחזור ויכתוב בדיו, והוי לי' לומר דמאן דפוטר ס"ל דלא הוי על מנת לכתוב ואי דמודה דיחזור ויכתוב בדיו לא הוי מקלקל כלל, גם קשה דקאמר מוחק הוא והוי לי' לומר חייב משום מוחק.

כדקאמר לעיל חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק: לכן נראה ברור דכך הכוונה דודאי העיקר מה דחייב שתים בדיו על הסיקרא אף שאותו האות שהי' כתוב עומד עתה ולא חידש כלום מ"מ כיון שהוא צבע אחר מן הראשון הוי כאלו נמחק הראשון ונכתב אחר במקומו, ולכך בדיו על גבי דיו כיון שהוא צבע אחד הוי כאלו הראשון עומד וממילא לא הוי כותב כי לא חידש כלום והיינו דקאמר בסיקרא על גבי דיו אמרי לה חייב מוחק הוא שהרי צבע אחר הוא וכיון דמוחק הוא חייב שתים דכיון דנמחק הראשון הרי חידש אות חדש העומד עתה ואכתי חייב שתים והיינו דקאמר מוחק הוא ולא משום מוחק דחייב משום כותב ג"כ כהך דמעיקרא רק הטעם דמוחק הוא [וכדרך שאמרו לעיל מ"ד כשר תנאי הוא ודינו כמו מעיקרא בנמצא קרוב] ומ"ד פטור לא פליג עליו בזה דמוחק הוא רק פוטר משום דמקלקל הוא שהראשון הי' הגון ביותר ולא הוי מוחק על מנת לכתוב כיון שהוא מקלקל וזה ברור והכי איתא להדיא בגמרא דבני מערבא דבין בדיו על הסיקרא בין בסיקרא על הדיו חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק והיינו כמו שפירשתי, וזה ברור: ודע שנראה לפע"ד ברור דדוקא גבי שבת שייך לחלק בין דיו על סיקרא לסיקרא על דיו דמקלקל הוא אבל מ"מ פשיטא דלא הוי כתב על גבי כתב דלא ליחשב כתב רק אף דהוי כתב פטור דמקלקל פטור גבי שבת, אבל לענין גט פשיטא דאין לחלק בזה כלל דמה בכך דהוי מקלקל מ"מ כתב הוא ואטו אם ימחוק גט שהי' כתוב בדיו לגמרי ויחזור ויכתוב עליו בסיקרא לא יהא כתב מפני שקילקל ומה ענין מקלקל לגט וה"ה בהעביר סיקרא על דיו דהוי כתב גמור לגבי גט והא דבעי מני' ר"ל מר"י מהו שיכתבו להן בסיקרא ויחתמו לאו למימרא דלהיפך פשיטא לי' דלא הוי כתב רק לפי דמספקא לי' שאל טפי דאפי' דיו על סיקרא אפשר דלא מהני אבל ודאי לא שנו לי' בגט בין דיו על סיקרא או להיפך כנ"ל אף שמלשון רש"י ז"ל לא נראה לי כן, ועמ"ש לקמן גבי כתב גט שלא לשמה והעביר עליו קולמס לשמה בענין זה: שם כתב עליון כתב או אינו כתב.

תמוה לי הא ר"י ור"ל תרווייהו ס"ל בפרק המגרש דהלכה כר"א דע"מ כרתי ואין העדים חותמין על הגט רק מפני תיקון העולם דילמא מייתי ע"מ, א"כ מאי איכפת לן הכא לגבי חתימות עדים אי הוי כתב מן הדין במה נפשך אי יכול להתקיים בחותמיו מה איכפת לן דלא הוי כתב ואי אינו יכול להתקיים אפי' אי הוי כתב מאי מהני ועוד אי לא תוכל לקיימו באמת תצטרך עידי מסירה, וביותר אני תמה על מה שהקשו על פירש"י דפירש מקרעין מסרטין דחקיקה כתב הוא והוי כתב על גבי כתב דמה ענין כתב על גבי כתב לחתימות עדים כיון דלפנינו חתימה מעליא הוא ובודאי אין לומר דכמו דלר"א פסול

בחתמו שלא לשמה משום דגזרינן חתימה אטו כתיבה כמו שכתבו התוס' לעיל דף ד' בד"ה מודה א"כ ה"ה כל דבר הפוסל בכתיבה פוסל בחתימה, הא ודאי ליתא חדא דלא שייך לגזור בהא כלל דאטו סופר אינו יודע לכתוב עד שיכתבו לו מעיקרא בסיקרא ועוד דגבי עדים שייך לומר שאין יודעים לחתום ואותן הרושמיין להם בסיקרא פסולין לחתימה שהם קרובים אבל בסופר א"כ אותן הרושמיין יכתבו הם והכל כשרין לכתובת הגט ועוד דחה זה שאמר ר"י וכי מפני שאנו מדמין ומהו הפחד הזה כיון דמדינא נראה לו דהוי כתב א"כ היאך שייך לחוש לזה אטו כתיבה כיון דבאמת גם גבי כתיבה כתב הוא ונהי דבכתיבה הי' חושש לעשות מעשה אבל בחתימה דאינו רק גזירה למה לו לחוש לעשות מעשה, ובודאי נראין הדברים דיש מכאן ראי' ברורה להרי"ף וסיעתו דאפי' לר"א ע"ח נמי כרתי רק ע"מ בלי ע"ח גם כן כרתי אבל כל שחתמו עדים לכריתות הן חותמין וסמכינן עלייהו בלי ע"מ כלל, ושפיר נסתפק אי הוי כתב כמו בכתיבה, ועמ"ש בסמוך מה שיש ליישב עוד בזה: שם וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, פירש"י אפי' לענין שבת אי בא מעשה לידינו לא הייתי סומך על דברי להביא חולין לעזרה עכ"ל.

אבל מדברי הרמב"ם ז"ל פרק י"א מה"ש מוכח להדיא דבאמת חייב שתיים ולא מספק, גם לשון חייב שתיים משמע הכי דאי אינו רק ספק מה נ"מ אחת או שתיים, ולפי זה צריך ליישב לפי דעתו מה שאמרו כאן וכי מפני שאנו מדמין דאי אפשר שהי' מפרש כפירש"י כנ"ל: ונראה לי לפי מה שאמרו בירושלמי אהא דאמרין מקרעין וכו' דהלא כתב ידן של ראשונים הוא פי' ואינה מתקיימת כלל, ותירצו דמרחיבין להם הקרע שיהא נראה חתימת של אחרונים בפני עצמן, ולפי זה נראה לי דאף דלעילס"ל לר"י ור"ל בפשיטות בדיו על הסיקרא דחייב שתיים היינו דוקא לענין שבת שהעביר דיו על כל פני הסיקרא דנמחק כתב הראשון לגמרי אז חייב שתיים משום מוחק ומשום כותב אבל אי לא נמחק הראשון רק הוא כתב אות קטן על אות גדול בהא יש לומר דאינו כתב כיון דראשון לא נמחק אין כאן לא מוחק ולא כותב, והיינו דקאמר כתב עליון כתב דבהך דלעיל אין כאן רק כתב אחד אבל כאן יש תחתון ועליון, רק דר"ל למד מר"י באמת דאפילו בכה"ג חייב גבי שבת דמ"מ כמו בדיו על הסיקרא חייב משום כותב לפי שחידש אות אף כאן הרי חידש אות הקטן שלא הי' נראה קודם והיינו דקאמר והלא למדתנו רבינו וכו' והך דלעיל לא מצינו שלמד מר"י רק תרווייהו אמרו דין זה] ועל זה השיב לו ר"י וכי מפני שאנו מדמין וחושבין מאומד לבנו דאפי' כה"ג הוי כתב אבל לא נעשה מעשה לסמוך על זה להקל, הלכך גבי גט כיון שע"כ כתב הראשון עומד יש לחוש דאינו כתב דהוי כתב על גבי כתב כיון שלא נמחק הראשון, ואם לחשך אדם לומר מ"מ הוי לי' להרב ז"ל להזכיר גבי שבת מה שלמד ר"ל מר"י דהוי ספק כשהראשון עומד אני אומרה בלשון אחרת על דרך הנ"ל ממש דהך והלא למדתנו רבינו קאי באמת אהך דמעיקרא ור"י השיב לו דכי מפני שאנו מדמין וחושבין דבגט ג"כ כך הדין דס"ס חידש אות חדש מה שלא הי' קודם ודמי לדיו על הסיקרא דחייב לפי שחידש אות מ"מ לא נעשה מעשה לסמוך על זה ולמעשה אני חושש דלמא לא דמי גט לשבת כנ"ל, והשתא יפה פסק הרב ז"ל גבי שבת דחייב שתיים אבל גבי גט פסק דרושמיין ברוק או בכל דבר שאין רישומו ניכר כלל ולא בדיו על הסיקרא כנ"ל: אמנם יען דבלא"ה אני תמה מאד דהא חזינן דבשטרות החמירו יותר דלא מהני אפי' ברוק ורוק פשיטא דלאו כתב הוא ואין לחוש משום כתב על גבי

כתב, ועוד דפשיטא דלא שייך בשטרות כלל הך דינא דכתב על גבי כתב ואטו חקיקה של תוכות דלא הוי כתב בגט ובשטרות פשיטא דכשר גם בגט אין מכשירין רק ברוק וכיוצא בו שאין רישומו ניכר ופשיטא דאפי' רישומו ניכר כל שהוא צבע אחר אין בו משום כתב על גבי כתב, לכן ברור דבבחימה טעמא אחרינא איכא בשטרות משום דקשה לקיימו כמו דתקנו תקנה גדולה לפרש שמותיהן בגט כדי שיוכל לקיימו כמו כן עדים שאין יודעין לחתום רק על דרך זה קשה מאוד לקיימו כיון שאין דרכו לחתום כלל ואין לו חתימה ומי יעיד על כתב ידו רק בגט משום עיגון הקילו לחתום אף שאין יודעין רק דוקא ברוק אבל בדבר שרישומו עומד דאי היו הרושמים כשרים לחתימה הוי הן העדים א"כ חששו שמא הרואה יאמר דאלו חתמו על הגט והם פסולין או בלא ציווי הבעל שהבעל לא צוה להם רק לאחרונים ויבואו להתיר אשת איש או שיוכל אח"כ ליתן דיו על הסיקרא במקום חתימתם של אחרונים וישאר חתימת ראשונים בסיקרא וכיוצא בו ויקיים על ידם ובאמת הוא גט פסול שהם קרובים או שלא שמעו מפי הבעל ולכך אין לחתום עדים שאין יודעין לחתום אפי' בגט רק באופן שהראשונים לא ירשמו בדבר דהוי כתב רק ברוק וכיוצא והיינו דקאמר ר"י וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה פי' וכי מפני שאנו מדמין גט לשבת לענין כתב על גבי כתב נעשה מעשה להחתים עדים דיוכל לבוא קלקול מזה כנ"ל, והכי משמע להדיא בירושלמי שהשיב לו ר"י וכי מפני שאנו עסוקין בהלכות שבת נתיר אשת איש והיינו שנתיר אותה ע"י החותמים הראשונים כנ"ל, ובזה הי' מקום ליישב גם מה שהקשינו לעיל כיון דע"מ כרתי מאי איכפת לן בכתב על גבי כתב, ולהנ"ל ניחא דהכא טעמא אחרינא איכא דיוכל לבוא לידי זיוף כנ"ל, תדע דבשטרות פשיטא דלא שייך לפסלו משום כתב על גבי כתב ומ"מ פסול וע"כ כנ"ל, ומ"מ אי נימא דע"ח כרתי כפי שיטת הרי"ף הנ"ל אתי שפיר טפי דכיון דגזירת הכתוב דבעינן חתימה דוקא בכהאי גוונא חושש ר"י דכיון שאין יודעין לחתום רק ע"י חתימת הראשונים היא נעשית לא הוי חתימה שיועיל לכריתות כיון דאין חתימתן רק בצירוף הראשונים ולא דמי לשבת דהכותב הי' כותב בלי אות התחתון ג"כ משא"כ הכא, והיינו דקאמר וכי מפני שאנו מדמין גט לשבת או שאנו אומדין מסברא דה"ה גבי גט כך הדין נעשה מעשה דשמא שאני גט כנ"ל: שם מקרעין להם נייר חלק.

פירש"י מסרטין. והתוס' והר"ן הקשו עליו דלשון מקרעין לא משמע כן, ואני תמה דהא בלא"ה פירושו תמוה דהיאך שייך לפרש מסרטין א"כ למה קאמר נייר חלק הא על הגט הם מסרטין ואי הכוונה מקום החתימות הא כל גט חלק הוא שם, וע"כ כפי' ר"ח דלוקחין נייר אחר שאינו גט ומקרעין בו אותיות, והוא תמוה לפע"ד, ורחוק לפרש דכוונת רש"י דרב קאמר דמסרטין להן חלק שתהא הסריטה חלק לאפוקי משמואל דקאמר דרושמיין באבר א"כ אין הרשימה חלק ורב מקפיד שתהא הסריטה חלוקה בלי שום מראה כתב והוי לי' כמו רוק דא"כ הוי לי' לומר מסרטין להם חלק או הנייר חלק ומדקאמר נייר חלק ודאי לאו אגט משתעי, ואין לי מקום לומר רק דס"ל לרב דלא יסרטו הראשונים כל שנכתב הגט דאז נראה שהם חותמים על הגט ובאמת הם לא שמעו מהבעל או שהן פסולים, ואפשר דאפי' מדינא פסול דכיון שהבעל צוה להם שהם יחתמו אין לחתום אחרים אף דאח"כ ימחקו התחתונים דהקפיד שלא יחתמו כלל תדע דאי יחתמו אותן שלא שמעו ויחתמו אותן ששמעו ג"כ בודאי פסול דהקפיד שלא יחתמו רק הם והוי

כמזויף מתוכו, ויש לפרש גם טעמא דר"י כך דאף דמסברא נראה כיון שנמחק התחתון ואין כאן רק עליון נתקיים ציווי הבעל אבל אין לעשות מעשה דכיון שלא צוה שיחתמו רק אלו אין להחתים אחרים כלל, וזה שאמר דמקרעין נייר חלק בלי גט כלל דאז אין כאן חתימה כלל רק מעליונים בלבד, גם יש לומר דחשש רב למחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה ולכך הקפיד שיהא הנייר חלק בעת שיסרטו התחתונים והשתא לא קשיא מה שהקשה הר"ן דחקיקה כתיבה היא דמה בכך מ"מ לא גרע מדיו על סיקרא, ומה שחשש ר"י הוא לפי שיהא נראה דהם חותמים על הגט או דהוי מחוסר מעשה אבל על נייר חלק אין קפידא, וצ"ע: שם אבל בשטרות לא.

כבר כתבתי שאי אפשר לפרש דפסול בשטרות משום חשש כתב על גבי כתב חדא דרוק פשיטא דלאו כתב הוא ועוד דלא שייך לפסול כתב על גבי כתב בשטרות כמו דלא פסלינן חקיקת תוכו אף דלא הוי כתב רק הטעם דקשה לקיים חתימתן כל שאין יודעין לחתום בעצמן דמי יוכל להעיד על כתב ידן גם אין כתבן יוצא ממקום אחר רק בגט הקילו משום עיגון ומ"מ לא הקילו רק ברוק וכיוצא בו שאין רישומן ניכר כלל אבל בדבר שרישומן ניכר יש לחוש דיחשבו דאלו חותמין אף שלא שמעו מפי הבעל וכ"ש כשהם קרובים יחשבו דקרובים חותמים, ועוד שיכול למחוק חתימתן של אחרונים וישאר התחתון ויתקיים בתחתונים בפסול, ועוד טעמים אחרים משום קפידת הבעל שכל שחתמו אותן שלא צוה אף דאח"כ נמחק בעליונים, וכ"ש לפי הירושלמי דמרחיבין להם הקרע אינו נמחק כלל יש בו משום קפידא דבעל שחתמו אותן שלא צוה גם יש בו חשש מחוסר מעשה ע"ש שהארכתי: שם ונגדי' ר"כ.

דקדקו המפרשים דהשטר כשר דיעבד וכ"כ הטור, ובחידושי לא"ה ובספרי ת"י סי' מ"ה כתבתי לתמוה על הטור בזה דהא לקמן אמרינן תירגמה אקריאה מוכח בהדיא דחתימה גרע מקריאה א"כ אנן דקי"ל כלישנא קמא דרבא ובקריאה פסק הטור דפסול דיעבד ביחיד א"כ כ"ש חתימה, וליכא למימר דדוקא קריאה בשנים עדיף מחתימה דהא בשנים לכ"ע כשר רק ביחיד נחלקו, דהא פסק הטור בא"ה סימן ק"ל דבגט כשר ביחיד והיינו דבגיטין לכ"ע כשר ואי בב' נחלקו למה הכשיר בגט ביחיד קורא, ועיין שם שכתבתי ליישב קצת וצ"ע: בתוס' בד"ה דיו דיותא וכו' דלא תנו אלא הנך וכו'.

מבואר מדבריהם דהך דר' חנינא אפי' לכתחילה מותר אף דקתני לה בלשון דיעבד דאל"כ הוי להו להוכיח דע"כ לאו היינו דר"ח מדקתני לה דיעבד והיינו מדקאמר לאתויי דר' חנינא ש"מ דמרבין לה אפי' לכתחילה כמו הנך דמתניתין, ועיקר דברי התוס' יש לדחות כל ראייתם אלא שאין להאריך כי כבר כתב הר"ן לדחות דבריהם בזה: בד"ה קנקנתום וכו' ואין נראה דלא תנו בברייתא וכו'.

גם מזה יש להוכיח דס"ל דהך דר' חייא ג"כ אפילו לכתחילה מותר דאל"כ הוי להו להוכיח מזה דלאו היינו דמתני' וכ"ש דמוכח מפירש"י דס"ל שיחור היינו הך א"כ ע"כ אפילו לכתחילה מכשיר ויש לתמוה על הפוסקים שכתבו בפשיטות דמדלא קאמר לאתויי דר' חייא מוכח דדוקא דיעבד מכשיר ולא משמע כן מפירש"י ותוס' ובעיקר דבריהם נראה לי לדקדק מלשון רש"י דקנקנתום הוא דיו העשוי מחרתא דאשכפי ודיו זה נקרא אדרימינ"ט, אבל הך דר' חייא היינו שכתב בחרתא דאשכפי בעצמו, ולזה גבי

הך דר' חייא לא פ' אדרימנ"ט רק חרתא דאשכפי ולעיל פירש אדרימינ"ט, אך בפרש"י במסכת שבת קשה לפרש כן ע"ש.

בד"ה דיו על גבי דיו תימא דהכא משמע וכו' וה"ה לענין גט ומשמע דליכא מאן דפליג וכו' ועוד דר"א וכו' עכ"ל. דבריהם צריכין ביאור, דהא בפרק הבונה איתא להדיא במשנה כתב על גבי כתב פטור ומאי קשיא להו טפי בדברי ר"יור"ל דהכא דהם לא חידשו כלום ממה דקתני במתניתין, גם מה שהקשו לרב אחאי תיקשי לי' מתניתין דשבת הנ"ל, ובפרק הבונה קאמר להדיא אהך משנה מתניתין דלא כר"י דברייתא גבי שם, ואמת דהתוס' דקדקו ומשמע דליכא מאן דפליג והיינו דע"כ ר"י ור"ל קמש"ל דליכא דפליג דאי לרבנן דוקא מה חדשו על מתניתין דהבונה ואין זה מוכרח דעיקר באו לחדש בדיו על סיקרא ולהיפך], אבל מ"מ הך דרב אחא מאי ענינו לכאן תיקשי לי' מתניתין דשבת, וברור דכוונת התוס' דודאי יש מקום לחלק בין גט לשבת דשאני שבת דבעינן מלאכת מחשבת הלכך אף דהוי כתב כיון דבלי כתיבתו הי' עומד כתב לא הוי מלאכת מחשבת לחייב עלה, אבל לענין גט ושם כיון דהכתב העומד לפנינו הוא כתבו וחידשו והראשון איננו הוי כתב וכשר, רק לפי דבסמוך מדמה גט לשבת ש"מ דכמו דלא הוי כתב לענין שבת כמו כן לענין גט, ואהא קשיא להו דא"כ היאך יודו כ"ע בדין זה דשם וגט ודאי דמי להדדי וגט מדמה לשבת, וכמו כן לרב אחא קשיא להו דכמאן אתיא, ולדידי' גופי' יש לחלק בין שבת דבעי מלאכת מחשבת לשם וגט רק דלא ניחא להו לומר דרב אחא יחלוק על ר"י ור"ל דמדמי תרווייהו גט לשבת, ואהא תירצו דשאני התם בגט דמתקן לשמה וכן בשם לכך חשוב כתב משא"כ שבת: אך לפ"ז יקשה קושית מהרש"א דכיון דעיקר קושית התוס' דלא יחלוק רב אחא על ר"י ור"ל, א"כ אכתי יחלוק, דהא בעדים דלקמן ג"כ מתקן לשמה, וצ"ל או דגבי עדים לא חשוב תיקון כי הראשונים ג"כ חותמין לשמה דהא כדי שיחתמו האחרונים חתמו והיינו על גט זה לא חשוב תיקון לשמה, ואפי' אי נימא דמ"מ כיון שהבעל לא צוה לראשונים לחתום לא מיקרי לשמה וכ"ש כשהם קרובים ופסולים דאין חתימתם כלום ואין לך תיקון גדול מזה, נראה לי דלק"מ דודאי בלא"ה יש לתמוה בתוס' דמה בכך דמתקן לשמה ה"מ דחשוב תיקון אי הוי כתב.

אבל אנן על זה אנו דנין אי הוי כתב ואי לא הוי כתב אינו מתקן כלום: לכן נראה לי דכוונת התוס' דדוקא היכי שאי הי' כתב התחתון נכתב לשמה הי' מועיל רק החסרון לפי שאינו כגון בכתיבת גט או שם בס"ת שפיר אמרינן כיון דאותו כתב העומד לפנינו ידענו שנכתב לשמה רק לפי שלא חידש צבע אחר הוי כאלו התחתון עומד, וע"ז אמרינן דמה בכך אי התחתון נכתב לשמה ג"כ כשר ומה בכך דעומד ס"ס נכתב לשמה, אבל גבי עדים דאפי' נכתב הראשון לשמה אינן עדים, הלכך כל שלא חידש בצבע כלום רק דיו על דיו והוי כאלו התחתון עומד ואין כאן חתימה, דלחתימה בעינן לעליון בלי התחתון כלל, משא"כ לכתובה דאי הי' באפשר לתקן התחתון לשמה הי' ג"כ כשר ובהעברת קולמס נתקן שפיר, וזה ברור לפע"ד: וראי' ברורה לדברי ממה שכתב בס"ת בהלכות תפילין סימן ר"ד, וז"ל שם, וכיון שהאות פסול אין להכשירו ע"י חוזר ומעביר עליו קולמס וכו' לר"י דמועיל משום שהאות נעשה לו כתיקונו ואינו מחוסר אלא לשמו כגון גבי שם וגבי גט דבעי לשמה, אבל חק תוכות שאין שם אות עליו מודה דהעברת קולמס

לא משווי לי' גט וכ"ש לרבנן דאינו מועיל דהא דתנן פרק הבונה כתב על גבי כתב פטור לא קשיא לרב אחא וכו' דכתב ב' מועיל להחשיבו לשווי' לשמו אבל לשווי' אות בלי שום תוספת אינו מועיל, עכ"ל: ולכאורה דבריו תמוהין מאד דפשיטא דחק תוכות עדיף טפי דאינו אות כלל ופשיטא דמתקן בכתב השני כנ"ל, גם אינו מובן כלל מה שהכניס בתוך דבריו הקושיא לרב אחא כי מה ענין זה לזה: אבל באמת דברי ספר התרומה ברורים, דהוא ז"ל לא ס"ל ליישב קושית התוס' פרק הבונה לרב אחא כמו שתירצו התוס' שם דדוקא בגט שהי' כתוב שלא לשמה הוי כתב עליון כתב לכ"ע שהאחרון מתקן יותר מן הראשון שעושהו לשמה, אבל כשאין כתב העליון מתקן כלום לא הוי כתב עליון כתב, ולפי דבריהם מילתא דפשיטא הוא דכה"ג דכתב התחתון פסול לגמרי שאינו אות כלל דפשיטא דכתב העליון הוי כתב וכתב עליון לאו חק תוכות הוא כלל: אמנם הרב בעל ספר התרומה לא ס"ל כך רק דכתב עליון אי אפשר שיהא כתב כלל כל שכתוב על דיו ולא נתחדש צורה חדשה כלל אף דכתב דלמטה אינו כתב מן הדין להכשיר בו גט או ס"ת אבל לפסול כתב שעליו הוי כתב כיון שלא חידש העליון צורת אותיות כלל, ואי קשיא לרב אחא דס"ל דלרבנן ג"כ כשר בגט, א"כ הך מתניתין דשבת כמאן אתיא דלכ"ע כתב על גבי כתב הוי כתב לרב אחא, בזה ס"ל לס"ת דמאי דמכשיר ר"י ולר"א בגט אפילו רבנן להעביר בקולמס לשמה לאו למימרא דכתב העליון חשוב כתב רק כתב התחתון מתכשר במה שהעביר עליו קולמס ופעל בו פעולה לשמה ונהי דלא הוי כתב אבל פועלת עכ"פ לשמה בתחתון ומתכשר התחתון לכך גבי שבת אי אפשר לחייבו מחמת התחתון שלא הוא כתבו כלל אבל בגט וס"ת לענין לשמה מתכשר בתחתון אבל כשהתחתון אינו אות דהוי חק תוכות אי אפשר להכשיר התחתון בהעברת הקולמס לישווי' אות במה שלא הי' אות וכיון דתחתון אינו מתכשר כתב עליון ודאי אינו כתב לעולם בין לרבנן בין לר"י, וזה ברור ונכון בכוונת בעל סה"ת ותמהני שלא ראיתי מי שביאר כוונתו: ודברי סה"ת הנ"ל נאמרו בשם ר"י ויגיד עליו ריעו כי גם דברי התוס' בשם ר"י נתכוונו לכך, ועוד דלפי דברי מהרש"א לא הי' להם לומר דר"ח משמע לי' דמתניתין דשבת אפילו בכתב ס"ת או גט רק בפשיטות כמו דר"י ור"ל לית להו חילוק זה כן לא ס"ל לר"ח, וע"כ כמו שכתבתי וזה ברור: אמנם בעיקר קושית התוס' מהך דמסכת שבת לרב אחא נראה לי ליישב בפשיטות, דודאי יש להבין לפי תירוץ התוס' דעכ"פ הוי להו בש"ס לידחוי' התם דמצי אתיא ככ"ע וכמו דדחי רב אחא לקמן הך דר"ח כן הוי למידחי התם דהתם נמי ר"ח קאמר לה דאתיא דלא כר"י והוי לי' לרב אחא למידחי דשאני מתניתין דמיירי דלא תיקן לשמה ומדקאמר בפשיטות מתניתין דלא כר"י משמע דלכ"ע הוא.

ועוד קשיא לי דלקמן קאמר ר"ח בגט שהעביר עליו קולמס לשמה באנו למחלוקת ר"י ורבנן דמה ביקש בזה הא משנה שלימה היא כתב על גבי כתב פטור ואינו כתב והלכה כסתם מתניתין ור"י ור"ל תרווייהו ס"ל הכי הכא, ועוד דדחי רב אחא משום זה אלי ואנוהו ומשום הכי אין ראוי לפסלו רק לכתחילה, וכתב על גבי כתב ודאי דאפי' דיעבד פסול: לכן ברור דודאי רבנן דקאמרי אין השם מן המובחר לשיטת ר"י אמרו כן דאפילו הוי כתב אינו מן המובחר והכי איתא להדיא בירושלמי דכשיטתו השיבוהו אפי' לדידך דהוי כתב אינו מן המובחר, והיינו דבא ר"ח לחדש כאן דגט שהעביר עליו קולמס לשמה

באנו למחלוקת ר"י ורבנן ונ"מ בכתב בדיו על סיקרא או להיפך דבגט לא שייך מקלקל כמ"ש לעיל ובהא לר"י הוי גט כשר דס"ל מעביר עליו קולמס, אבל לרבנן כיון דהשיבו לר"י דאפילו הוי כתב אינו מן המובחר א"כ אפילו בדיו על הסיקרא או להיפך דהוי כתב מ"מ אינו מן המובחר, והיינו דדחי רב אחא דהא דפליגי רבנן על ר"י במן המובחר דוקא בשם משום זה אלי ואנוהו אבל בעלמא לא ואפי' לכתחלה כשר, ואין ענין הך דר"ח ור"א להך דר"י ור"ל, דהכא לענין אי הוי כתב נחלקו והתם היכי דהוי כתב אי העברת קולמס לשמה הוי מן המובחר או לא, נחלקו, והשתא הך מתניתין דשבת ע"כ דלא כר"י דס"ל אפי' דיו על דיו הוי כתב דבס"ת אין כותבין רק בדיו ומתניתין לכ"ע כרבנן דלשיטתו השיבוהו דאינו מן המובחר, אבל לדידהו אפי' כתב לא הוי גבי ס"ת רק דנ"מ בעלמא בכתב בסיקרא על דיו או להיפך דלא הוי מן המובחר לרבנן, וזה ברור לפע"ד, ור"י ור"ל דהכא דזכרו בדיו על דיו דפטור לא נתכוונו לחדש על מתניתין דשבת אלא מה שבאו לחלק בדיו על סיקרא ולהיפך כנ"ל: בא"ד דמשמע לי' בכל ענין.

אבל הך דר"י ור"ל דהכא ע"כ באו לומר מה דלכ"ע פטור, דאי לרבנן דוקא מה חידשו על מתניתין דהבונה וע"כ אפי' לר' יהודה, היינו דבאו לומר באינו מתקן לכ"ע פטור, ולק"מ קושית מהרש"א וזהו עיקר קושית התוס' מעיקרא שכתבו ומשמע דליכא מאן דפליג, כמו שפירשתי לעיל ע"כ בגמרא א אם יודעין לקרות ולחתום וכו' ודוקא ר"נ עיין ברא"ש מה שכתב בזה לדעתו ולדעת הרי"ף, וכבר הארכתי בזה בספרי ת"י סימן מ"ה ובא"ה ע"ס ק"ל ופירשתי דעת הרי"ף ורמב"ם דלכ"ע כל שיודעין לקרות מהני אפי' אין קורין רק ב' קורין לפניהם או יחיד וראש ב"ד רק כשאינן יודעין לקרות בהא פליגי לרבנן מהני קורין לפניהם ולרשב"ג לא מהני ובארתי שם טעם הדברים והלכה כרשב"ג הלכך באין יודעין לא מהני שום צד שיחתמו כדמשמע פשטא דלישנא דרשב"ג, וביודעין לקרות אז מהני ב' קורין לפניהם או יחיד וראש ב"ד וכן דעת רבינו ירוחם כמו שביארנו שם באריכות וכל עיקרי הדברים בסוגיא זו נתבארו שם לכן קצרתי שם והא לא ידעי למיקרי.

לכאורה הוי לי' לומר שקראו לפניהם ב' למ"ד דהלכה ב' קורין, ומזה ראי' גם כן דדוקא ביודעין לקרות מהני זה לרשב"ג אבל באין יודעין לקרות לא מהני שיחתמו בשום פנים כמש"ל, ועמ"ש בספרי ת"י סימן מ"ה במחלוקת הסמ"ע והש"ך בכוונת בע"ה: שם נתן לה נייר חלק, פירש"י סתם נייר של עשבים וכו' ונראה לי דבלא"ה נמי ע"כ בלא אפיץ דאל"כ האיך ס"ד דמגורשת ודאי הא הוי שטר שיכול לזייף שיעביר על חתימת העדים במי נרא ויכתוב למעלה מה דבעי וע"כ בלא אפיץ דניכר הוא דהוי יכול לזייף כמו כל נייר דלא אפיץ ולעולם לא יכשירו ב"ד רק בע"מ, ודוק: שם חיישינן שמא במי מילין כתבו וכו' עד סוף הסוגיא שמואל נמי חיישינן קאמר.

הקושיות בסוגיא זו לפי פ"י הפוסקים ורש"י ז"ל רבו למעלה, א) מה ס"ד להקשות כיון דבהדיא קאמר שמואל חיישינן ולא מוכח מברייטא דודאי אינה מגורשת ואם נמצא לפעמים חיישינן שהוא ודאי אבל מנא לן להקשות, ב) קשה למסקנא דספק קאמר הוי לי' לחזור בו מבדיקה דכיון דספק קאמר לא קשיא כלל מברייטא, ורחוק לומר דבאמת הדר בי' מבדיקה כמ"ש הרשב"א מדלא קאמר אלא, ג) דבמסקנא משמע דעיקר החשש

שמא לא נבלעו יפה כמו שפירש"י, א"כ הך חיישינן שמא במי מילין נכתב אין לו מקום דלא זו החשש דהא ודאי נכתב כך דבדקינן לי ועיקר החשש שלא נבלעו לא זכר שמואל כלל, וכ"ש למ"ד דבלי בדיקה לא חיישינן כלל.

א"כ אימת חיישינן שמא במי מילין נכתב קודם בדיקה לא חיישינן ואחר בדיקה הרי ודאי נכתב במי מילין, ד) דפריך השתא הוא דפליט ומאי ענין קושיא זו עכשיו הא לעולם קשה היאך ס"ד דמגורשת ודאי הא בלועות היו ואינו כתב ומה בכך דנכתב במי מילין, גם קשה ב' קושיות התוס', ומה שתירצו דאיירי דקרי' קשה מנא לן להקשות, ועוד לוקמא ברייתא בלא קרי', ועמ"ש בתוס' בד"ה טעמא: ועל כל אלה אני אומר דעיקר חידושו של שמואל דנתן לה נייר חלק יש מקום לומר דנכתב בדבר שאינו מתקיים ועבר הכתב, אמנם יש לומר דנכתב במי מילין ואינו ניכר עכשיו אבל כתב גמור הוא, והיינו דקאמר חיישינן שמא במי מילין נכתב, אבל להא לא חייש שמואל שמא לא הי' גט כלל דאי הכי אפילו ספק מגורשת לא הוי דהא לא ידעי עידי מסירה אי הי' גט, וכה"ג פריך בפרק המגרש גבי שנים ששלחו ב' גיטין ומה דמשני התם לא שייך הכא וע"כ או דס"ל לשמואל כיון שאמר הרי זה גיטך ובעל שאמר גרשתי נאמן מכח בידו הוי כראו שהוא גט או דקרי' מעיקרא ולא חיישינן שהוחלף, רק לזה יש לחוש אי לא הי' דבר המתקיים או מי מילין וזה אין צריך לע"מ לידע בעת מסירה רק כל שהי' באמת מתקיים הוי גט (וזה מוכח ג"כ מהך סוגיא דהמגרש התם ע"ש) והיינו דמקשה דמברייתא מוכח דאי הי' חלק הי' נאמן לומר חלק הי' בלי גט ואי שאין מקום להסתפק כלל שאינו גט היאך יהא נאמן לחזור בו כיון שכבר אמר הרי זה גיטך או דקרי' ועמ"ש בתוס' בד"ה טעמא פי' הקושיא בש"ס טעמא דאיכא כתב) ומשני דשמואל נמי לא ס"ל דלהא לא חיישינן שאינו גט רק דבדקינן לי' במי נרא וידעינן דהוא גט אבל בלא"ה מודה דיש לחוש שאינו גט ואי קרי' דהוחלף.

והשתא כיון דמוקי לה דבדקינן לי' אי גט הוא משמע לי' דשמואל ודאי גט קאמר אחר בדיקה ומה שאמר חיישינן היינו לבדקו במי נרא לראות אי גט הוא, ואהא מקשה כי פליט מאי הוי השתא הוא דפליט אבל מנא לן דלא נכתב בדבר שאינו מתקיים רק אכתי לא עבר הכתב לגמרי, ועוד כיון שמעביר עליו מי קליפת רמון דהוא דבר המתקיים מתחזק הכתב אבל מעיקרא נכתב בדבר שאינו מתקיים והי' עובר לגמרי, ומשני שמואל נמי חיישינן קאמר שמא נכתב במי מילין ושמא נכתב בדבר שאינו מתקיים, רק קודם בדיקה אין חשש כלל שהוא גט ואמרינן דהוחלף כיון שהוא חלק לפנינו ואין כאן ע"מ כלל, כנ"ל, ונסתלקו כל הקושיות: שם השתא הוא דפליט, פירש"י וכשהיו בלועות לא הי' כתב ויש להקשות על פירושו כיון שלא נתברר לע"מ אי הי' כתב ואנן בעינן כתב שלא נבלע דוקא, א"כ אפי' ספק לא הוי כדמוכח פרק המגרש להדיא דפריך והא לא ידעי עידי מסירה בהי מנייהו מיגרשא ומשני דלא בעינן נתינה לשמה, אבל כה"ג דהכא משמע ודאי דלא מהני כיון דבלועות אינו גט כלל, וצריך לומר דשמואל ס"ל דכיון שבעל שאמר גרשתי נאמן וכשהוא אומר הרי זה גיטך בודאי גט הוא ואין צריך עידי מסירה לראות אם הוא גט הלכך אי הי' הכתב נגלה ונראה באמת הוי גט, אבל לדידן דקי"ל כרב דימי לקמן באמת אין כאן מקום לחוש לגט זה, דכיון דיש להסתפק דהי' בלוע והם צריכין לראות הגט ולקרותו, א"כ ממילא צריך שיהא מבורר בעת נתינה

לעדים שהכתב גלוי ונראה ולפיכך השמיט הרי"ף מימרא דשמואל לגמרי דכיון דפסק כרב דימי אין לדינו של שמואל מקום כלל, איברא הא ודאי קשיא לפירש"י דהך קושיא דמעיקרא הי' בלועות אין ענין השתא ובלא"ה קשה במימרא דשמואל גופה, ולפי מה שכתבתי לעיל ניחא: ועוד נראה ליתן טעם להשמטת הרי"ף דס"ל דמי מילין הוא מתחילתו אינו נראה ואח"כ נראה א"כ כל שקראוהו שוב אין חשש כלל דכיון שהי' נראה שוב אינו נבלע כלל רק דשמואל ס"ל דלא כרב דימי דאין צריך לקרותו הלכך חיישינן שמא נכתב במי מילין ולאחר זמן יהא ניכר, והא דפריך השתא הוא דפליט הכוונה שמא נכתב בדבר שאינו מתקיים כלל והשתא פליט שעדיין לא עבר הכתב לגמרי אבל בתר הכי לא הי' פולט כלל או מחמת מי קליפת רימון פולט כמש"ל, אבל לרב דימי כיון שקראו הגט מעיקרא אפי' אי נכתב במי מילין לא הי' נבלע כלל דאדרבא דרך מי מילין להתגלות אחר זמן יותר כנ"ל, ועמ"ש לקמן במימרא דרבינא: בתוס' בד"ה טעמא דאיכא כתב, וא"ת הא דבעינן דאיכא כתב משום דחזר ואמר וכה"ג בנייר חלק אי חזר ואמר חלק הי'.

דבריהם צריכין ביאור דהיאך יעלה על הדעת שיהא נאמן לומר חלק הי' בלי גט ומה נפקא מינה שאין מאמינים לו שהוא שטר פסים ואמנה או חלק אנן אמרינן דהי' גט גמור, אמנם גם קושית הש"ס גופא תמוה מאד דהיאך קאמר טעמא דאיכא כתב איזה כתב יש כאן הא נשרף ונאבד והוא אומר שלא הי' גט ואנן לא מהימנין לי' רק שהי' גט, אבל באמת דברי התוס' ברורים דקושית הש"ס הוא דקתני נטלתו וזרקתו לאור וקשה למה לי דהגט נאבד ואיננו אפי' ישנו לפנינו משכחת דין זה והוי רבותא טפי והיינו שנראה לפנינו חלק ובעלמא כה"ג מגורשת כדשמואל כיון שאמר הרי זה גיטך ואמרינן דבמי מילין נכתב ואי חזר ואמר חלק ממש הי' אינו נאמן ולמה לי' לתנא בגוונא דנשרף דוקא, וע"כ דליתא לדשמואל רק בנראה חלק אינה מגורשת כלל בלי חזרתו לכך אי אפשר רק בנשרף דאי ישנו לפנינו אי חלק הוא אינו גט בלי חזרתו ואי גט הוא הרי מגורשת ואי שטר פסים הוא אינה מגורשת.

ואהא קשיא להו לתוס' דלמא לעולם בנראה חלק בלי חזרתו הוי גט ומ"מ לא משכחת הך דינא דברייתא בלא נשרף רק נמצא חלק דנהי דבלי חזרתו מגורשת אבל כשחזר ואמר חלק ממש הי' נאמן כיון שיש ריעותא דחלק לכך אין במציאות רק בנשרף ונאבד דאז לא מהימן לומר כלל שלא הי' גט כיון שאין כאן ריעותא ועל זה תירצו דריעותא דחלק אינה ריעותא וכו', וזה ברור בכוונת התוס': אמנם לדעתי פי' הסוגיא בדרך אחר ולק"מ קושית התוס', והוא דעיקר הקושיא עכשיו דבאמת נשרף ונאבד מה צורך לומר דאומר שטר פסים שטר אמנה מאיזה צד מוכרח לומר דהי' שטר חתום בעדים כיון שנשרף יאמר שלא הי' כתב כלל ולימא דאינו נאמן דודאי הי' גט ולא כל הימנו לאוסרה אלא ע"כ דכל גט לא מהני שינתן רק שיראו בעת נתינה עכ"פ שהוא כתב בדמיון גט ושטר ואי לא"ה אינו גט כלל לכך לא משכחת שיאמר רק שטר פסים שטר אמנה (דשט"ח גמור מאיזה צד יתן לה) אבל חלק אי אפשר דע"כ ראו דהי' כתב ולשמואל דאפילו נתן לה חלק מגורשת אלמא שאין צורך לראות כלל שהוא כתב וקשיא לי' מברייתא והיינו דלקמן מקשה כה"ג על רב דימי דס"ל צריך למיקריא והיינו שיראו שהוא גט ממש דא"כ אפילו שטר פסים לא מצי אמר רק השתא עכ"פ מדייק דבעינן

שיהא נראה לעדים כתב לכך שטר פסים יכול לומר רק שאינו נאמן אבל חלק לא מצי אמר כיון דע"כ ראו שהי' כתב וקשיא לשמואל, ולפי זה ממילא לק"מ קושית התוס' דפשיטא דכל שנשרף ואיננו אינו נאמן לומר חלק כמו שטר פסים ולמה נקט שטר פסים דוקא וע"כ משום שכל גט צריך שיראו בעת נתינה שהוא כתב עכ"פ: איברא יש להקשות על זה לפי מה דמסיק לקמן דהך ברייתא בקרי' ועיילי' לבי ידי' דלא חיישינן דהוחלף א"כ תיקשי קושית הנ"ל כיון דהבעל אמר שהוחלף ולא הי' גט מה צורך לומר דאומר שטר פסים שטר אמנה לימא דהי' חלק ולא כתב כלל, וקשיא זו קשה באמת בלא"ה לקמן: אבל באמת נראה לי דלק"מ דודאי אף דלא חיישינן שהוחלף היינו דוקא שראו עכ"פ בעת נתינה כדמיון גט ושטר חתום בעדים לכך אין לחוש דהי' בידו בעת הזאת שטר פסים ואמנה והחליף, אבל בלא ראו בידו כתב כלל בעת נתינה לא מהני קריאה דמעיקרא כלל דודאי יכול להיות שהחליף הגט בניירדעלמא חלק אבל להא לא חיישינן שהי' בידו שטר אמנה שטר פסים בעת הזאת והחליפו.

והשתא לשמואל מקשה שפיר דמוכח דאפי' לא ראו כתב כלל הוי גט, אבל לרב דימי דלא קאמר רק דצריך למיקריי' כל שקראוהו מעיקרא ואח"כ ראו כתב כדמיון גט ושטר חתום בעדים לא חיישינן שהי' בידו שטר פסים והחליפו בגט והיינו דנקט בברייתא שטר אמנה שטר פסים משום דהעדים ע"כ בשעת נתינה ראו כדמיון גט חתום בעדים ושטר גמור בודאי לא יתן לה לכך לא חיישינן שהי' בידו לעת כזאת שטר פסים ואמנה חתום בעדים להחליפם בגט, וזה ברור: בא"ד א"נ דאיירי דקרי', צ"ע דלא מוקי ברייתא בלא קרי' וקמש"ל רבותא אפי' לא קרי', ואי כוונת התוס' דאפילו איכא כתב בעינן קריאה א"כ הכא נמי ע"כ בקרי' בלא"ה ולשון דאיירי בקרי' משמע דוקא בחלק מכח קושיא שהקשו מעיקרא, וצ"ל דבב' התירוצים נסתפקו אי שמואל כרב דימי ס"ל, ובתירוץ ראשון בקשו ליישב אפילו אי נימא דשמואל דלא כרב דימי ובתירוץ ב' ס"ל באמת דכרב דימי ס"ל וא"כ ברייתא ג"כ ע"כ בקרי' אבל כבר כתבתי לפרש סוגית הש"ס דבלא"ה לק"מ: בא"ד ונייר חלק וכו' לא ידענא מאי בקשו בזה כאן ואם נתכוונו לומר שהי' קשה להם שלא לחוש להוחלף שנאמר דנבלע בזמן מועט כזה ולכך זכרו דלא מיירי דראו תיכף חלק א"כ תיקשי מאי פריך לקמן השתא הוא דפליט הא יש לומר דמסתמא גם מעיקרא הי' כתב כיון דקראוהו והיאך יהא נבלע בזמן מועט כזה והכא משמע להו לחוש משום זה להוחלף כ"ש במקום שאין אנו מוכרחין לחוש להוחלף שאין לחוש שנבלע בזמן מועט, ויש לי לפרש דבריהם והואיל והוא רחוק לא כתבתיו וצ"ע: בד"ה שמואל נמי חיישינן קאמר השתא לא צריכי לאוקמא דבדקינ' דכי לא בדקינ' נמי איכא למיחש והרשב"א ז"ל הקשה על זה דא"כ הוי לי' לומר אלא, לכן ס"ל דכל שלא בדקו אינו כלום, והר"ן הביא בשם יש מפרשים דלא מספקינן כלל אי נייר או גט דבעל שאמר גרשתי נאמן רק מספקינן שמא הי' הכתב נבלע או לא, ודבריו תמוהין לפע"ד חדא דהאי דקאמר דבדקינן לי' אין לו מקום כלל דאי לבדוק שהוא גט אין אנו מסופקין כלל דבעל שאמר גרשתי נאמן ועל האותיות לידע אי נבלעו לא נתברר כלל ע"י בדיקה זו ועוד דהא מברייתא מוכח בהדיא דוקא חזר ואמר שטר פסים שטר אמנה הוא דלא מהני אבל בחלק נאמן לומר חלק הי' א.

והשתא כיון דבעל שאמר גרשתי מיקרי היאך יהא נאמן לומר חלק הי' במה שכבר אמר גרשתי ואי באנו לחלק בין הך דשמואל דעומד בדבריו להך ברייתא דחוזר בו אין כאן קושיא מברייתא כלל כמ"ש התוס' להדיא בד"ה טעמא. אמנם גם דברי הרשב"א ז"ל לא נתבררו לי בזה דאי נימא דבלי בדיקה לא חיישינן כלל שהוא גט א"כ הך חיישינן שמא במי מילין נכתב אין לו מקום כלל דקודם בדיקה אין חשש כלל דנכתב במי מילין ואחר בדיקה אי פליט הרי ודאי נכתב במי מילין ועוד דעיקר הקושיא מברייתא לא מוכח דאינו גט ודאי וכל שאתה אומר ספק מגורשת שוב אין קושיא מברייתא א"כ מאיזה צד נימא דאינו גט ודאי היפך ממה דס"ד מעיקרא דהוי ודאי גט גם על ריש דברי הר"ן שם דנראה מדבריו דבס"ד ג"כ ידע דשמואל ספק קאמר אני תמה דא"כ לא קשיא מידי מברייתא]: ובדברי התוס' יש לדון אי נתכוונו לומר דבלי בדיקה נמי איכא למיחש היינו שמא גט הוא והוא סברא שלישית דלא כהר"ן בשם יש מפרשים ודלא כהרשב"א רק דהוי ספק אי נייר או גט הוא או דנתכוונו כפי דעת הר"ן בשם יש מפרשים דהוי גט ודאי רק הספק בבליעת האותיות הלכך ממילא בלי בדיקה ג"כ חיישינן לבליעת האותיות וספק בליעת האותיות לא תליא בבדיקה כלל והא דאמרינן דבדקינן לי' היינו בס"ד דלא ידע מספק בליעת האותיות שפיר יש לומר דחיישינן שמא אינו גט כלל אבל לפי מה דמסיק דיש ספק בליעת אותיות ממילא ע"כ צריך לומר דלא חיישינן כלל שאינו גט דאי יש ספק בזה ממילא קודם בדיקה הוי ס"ס ספק נייר ספק נבלעו ולא הי' מהראוי לחוש והך חיישינן משמע דהוא ספק מגורשת ואפילו נשרף ונאבד לכך דקדקו התוס' דהשתא בלי בדיקה חיישינן לבליעת אותיות משום דבגט אין אנו מסופקין כלל ואי נימא דס"ל דעת שלישית דהא נמי ספק הוא אי גט אי נייר צריך לומר דס"ל דהא לא חשיב ס"ס רק שם אחד שמא גט הוא כנ"ל, ועמ"ש בחידושי לא"ה סי' קל"ה בגמרא הני בי תרי דיהיב גיטא קמייהו צריך למיקרייא לכאורה נראה דלמ"ד דע"ח נמי כרתי בלי ע"מ הך דרב דימי דהכא ע"כ מיירי בגט בלי ע"ח דאי איכא ע"ח אין צריך ע"מ כלל וכ"ש שאין צריך לקרותו, ולפי זה יש להקשות מאי קושיא מברייתא דלמא מיירי בע"ח ולא בעי קריאה, אבל באמת לק"מ דה"מ דע"ח כרתי רק כשהגט יוצא מתחת ידה בע"ח הוי אינהו ע"מ שמסר לה שהם מסרוהו לבעל שאין רשאים ליתנו לאשה וכיון שהוא ביד האשה הרי אינהו סהדי דמסר לה כמ"ש הר"ן פרק המגרש דאינהו כרתי בשעת מסירה במה שחתומים בו או כמו שכתב הרמב"ן שם דאנן סהדי דמסר לה כיון שבידה גט בע"ח אבל בנשרף ונאבד לא מהני ע"ח כלל ולא הוי כאלו ראו המסירה כלל ואפי' נאמין לבעל מכח שאומר גרשתי הוי כאומר גרשתי ביני לבינה בלי עדים כלל דלא מהני והשתא בשלמא בלי רב דימי אמרינן דכל שראו עדים הנתינה לידה שאמר הרי זה גיטך ונאמן הבעל שהוא גט הרי ראו הם המסירה ואפי' נשרף אח"כ סגי בהכי אבל לרב דימי שאמר שאינם עידי מסירה רק שיראו הגט בעצמותו שהוא גט א"כ התם בנשרף אין כאן לא ע"ח שיעידו על הנתינה ולא ע"מ כיון שלא קראוהו וע"כ דקראוהו א"כ מי מצי אמר לה הכי, ולפי זה יש לומר דהך דרב דימי נמי בסתם גט חתום בעדים מיירי ככל גט ולא בא לומר רק הני בי תרי דיהיב גיטא קמייהו לא חשיבי ע"מ להעיד שגירשה רק בקראוהו ובודאי אי הגט בידה אח"כ חתום בעדים בלא"ה מגורשת מכח ע"ח שבו דאינהו מעידין על הנתינה מכח שמסרו לה ויוצא מתחת ידה כנ"ל אבל לא ע"מ מעידין

ע"ז ונ"מ אי נשרף אח"כ דע"ח לא מהני מידי כיון שאין יוצא מתחת ידה כלום לא מהני ע"מ להיות עדים שגירשה כיון שלא ראו הגט ולא קראוהו, והיינו דפריך מברייתא דמוכח דאפי' נשרף ונאבד הוי גט אפי' לא קראוהו והיינו דכל שראו שנתן לה נייר ואמר הרי זה גיטך סגי בהכי וחשיבי עדים שגירשה: ולפיכך השמיט רבינו הגדול ז"ל מימרא דשמואל בנייר חלק ולא זכרה כלל דכיון דקי"ל כרב דימי דצריך למיקרי' וכל שלא קראו אינה מגורשת כלל אפי' אומר הא גיטך דכיון שלא נתברר לע"מ שהי' גט אין כאן ע"מ, א"כ התם בנמצא חלק ולא נתברר אי הי' כתב בעת נתינה דאפי' פליט שמא מעיקרא ג"כ הי' חלק א"כ אין כאן ע"מ כלל שנתן לה גט, ושמואל באמת סובר דכל שנתן לה גט ואמר הא גיטך ונאמן בזה מכח בעל שאמר גרשתי שפיר הוי אינהו ע"מ שמסר לה גט וגירשה והיינו דלא כרב דימי כנ"ל: וראיתי להר"ן ז"ל בזה דברים שלא נתבררו לי' שכתב על הך מימרא דאף דס"ל דשמואל דכל שאומר הבעל שהוא גט מהימן שאני הכי דכיון דאינהו ע"מ וכו' כגון ר"נ וספרי דייני וכו', ולא ידעתי כוונתו אטו שמואל לא ס"ל ע"מ כרתי ובהדיא ס"ל פרק המגרש דהלכה כר"א, ואם נתכוין לומר לפי שיטת הרי"ף שם דר"א מודה דע"ח נמי כרתי ומיירי שמואל בע"ח והך מימרא דרב דימי בגט בלי ע"ח הא ליתא, דלא מיבעי' אי נימא כדברי הרמב"ן ז"ל שם דכל שיש ע"ח אנן סהדי שנמסר לידה כיון שהגט יוצא מתחת ידה א"כ הכא שנתן לה נייר חלק, ואפילו למה דמסיק דפליט מ"מ לא נתברר אי הי' גט בעת נתינה דהא בלוע לפנינו א"כ אין כאן ע"מ כלל ולא מהני לר"א כלל לכ"ע ואפי' לפי מה דמסיק הר"ן שם דע"ח גופייהו ע"מ נינהו כיון שחתומים על הגט מ"מ כיון שהוא בלוע לפנינו מאי אולמי' דע"ח מע"מ דאינהו נמי לא ראו שהי' בידו כתב בעת נתינה כמו ע"מ ועוד אי נתכוין הר"ן ז"ל להקשות למסקנא דמוקמינן דבדקינ' הוי לי' לתרץ דשאני התם דבדקינ' וקריאה מהני אח"כ ג"כ וע"כ דהא לא חשיב לי' קריאה כיון שלא ידענו אי הי' בלוע אז או לא א"כ אף ע"ח לא מהני בהא וכמו כן אי כוונתו להקשות לס"ד דלא מוקים לה דבדקינ' או למסקנא למ"ד דבלי בדיקה חייש שמואל עכ"פ מאי אולמי' ע"ח מע"מ בזה: ונראה לי דכוונת הר"ן ז"ל דודאי הך דשמואל מיירי גם כן דקראו קודם כמ"ש התוס' לעיל רק דלא מקשה מהך דשמואל דעדיפא לי' להקשות מברייתא וכמו דמוקי ברייתא כך מוקמינן מימרא דשמואל, רק הא קשיא לי' דבנייר חלק בודאי לא סגי הך קריאה דראוי לחוש להוחלף כיון דחלק לפנינו רק שאנו סומכין על מאמר הבעל שאמר הא גיטך דלא הוחלף וגט הי' א"כ קשיא לי' שפיר למה לי קריאה לגמרי נסמוך על הבעל במה שאומר הא גיטך שהוא גט, ואהא קאמר דכיון דאינהו עבדי כריתות אי אפשר שיכרתו רק שיראו גט בידו כהלכתו רק כל שראו בידו כך לענין איחלופי שפיר סומכין על מאמר הבעל שאומר הא גיטך אך לא נמלטנו עדיין מקושיא הנ"ל דמ"מ כיון שיש חשש שהוא בלוע לפנינו ויש ספק שמא הי' בלוע בעת נתינה א"כ אין כאן ע"מ כלל ולא ע"ח, וע"כ כמ"ש לשיטת הרי"ף דשמואל לית לי' דרב דימי כלל: עוד כתב הר"ן ז"ל על הך קושיא מברייתא וז"ל והא דלא שני לי' דההוא בע"ח וכו' משמע לי' דמיירי נמי בלי ע"ח עכ"ל וגם בזה צ"ל שנתכוין לדברי הרי"ף פרק המגרש דע"ח נמי כרתי, אבל תירוצו אינו מובן כלל דהא לכתחילה מודה הרי"ף דצריך ע"מ בכל גט כמבואר בדבריו פרק המגרש וע"ח נמי בעי מפני ת"ה, א"כ ממילא מיירי ברייתא בסתם גט ככל גט שהוא בע"ח

וע"מ, אבל עיקר קושייתו לק"מ כמו שכתבתי לעיל דכל שנשרף הגט תיכף ואיננו, ע"ח לא מעלין ולא מורידין כמו ע"מ דלא עדיפי ע"ח הבאין להעיד על המסירה מכח הוכחה מע"מ בעצמן וכיון דלא קרי' ונשרף ואיננו אין כאן עדים כלל, רק אי נימא דלא כרב דימי רק מה שהבעל אומר הא גיטך הוי אינהו עידי מסירה במה שרואין הנתינה אתי שפיר דמגורשת מכח ע"מ אבל לרב דימי קשיא, וז"ב: שם מזוזתא ביני דני לא שכיח.

כתב הר"ן ז"ל וז"ל והאי עובדא מיירי בעיילי' לבי ידי' ואי לאו דמזוזתא ביני דני לא שכיח לא חיישינן דחילופי חלפי' אבל כיון דלא שכיח אינה מגורשת כלל וכו', ודבריו צ"ע דכיון דקרי' ולא חיישינן לחילוף משום דלא שכיח א"כ מה בכך דמזוזתא ביני דני לא שכיח ג"כ מ"מ כיון דלולא זה מגורשת ודאי היאך נימא מחמת הך סברא דודאי חלפו דפשיטא דכמו כן לא שכיח שיחליפנו כיון שקראו שהוא גט ולעיל גבי נייר חלק דודאי לא שכיח שיעשה חלק מה שהי' כתוב מ"מ לא חיישינן לחילוף הואיל וקראוהו, וכן משמע מדברי הרמב"ם ז"ל דבלא קראוהו מיירי, גם מה שכתב אי נמי בלא קרי' וכו' כך הוא דעת הרמב"ם ז"ל דסובר בלא קראו הוי ספק מגורשת, אבל לשון הגמרא מדהא הווי הא נמי הווי משמע דמגורשת גמורה דיינינן לה והיינו משום שאומר הרי זה גיטך נאמן הוא בכך, ולפיכך השמיט הרי"ף גם הך מימרא דר"נ במזוזות שהוא סובר בלא קרי' אינה מגורשת כלל שאי היתה ספק מגורשת משום ספק אי הי' גט הי' הבעל נאמן בכך כמו שנאמן גרשתי וע"כ שאין סומכין בדבר שבערוה על נאמנות הבעל רק עדים בעינן וכל שלא נתברר לעדים אפילו הי' באמת גט לא מהני, א"כ ממילא אין מציאות לדין זה שאם קראוהו לא חיישינן שהחליפו וכ"ש שאין לומר שאינה מגורשת כלל מחמת המזוזת ואי לא קראוהו בלא"ה אינה מגורשת ואפי' נמצא תרי ותלת ור"נ באמת כשמואל ס"ל דנייר חלק מהני שאין צריך רק שיראו המסירה ובעל נאמן שהוא גט, ואנן כרב דימי קי"ל שצריך שיקראו ע"מ שהוא גט כנ"ל ברור: בתוס' בד"ה צריכי למיקרייא, קודם נתינה איירי וכו' וא"ת וכו'.

המשך דבריהם דאי נימא דאחר נתינה צריך ג"כ קריאה שנית ממילא לא הוי קשיא מהתם כלל דקראוהו מעיקרא ולא קראוהו שנית, ולזה באו התוס' להקדים דקודם נתינה איירי ולא מיירי מקריאה אחר נתינה דכיון דקריאה זו מעכב דיעבד מדלא משני דלא קרי' א"כ אם כוונתו גם אחר נתינה לא מהני מה דקרי' ועיילי' כיון דלא קראוהו אח"כ, וע"כ דלא מיירי רב דימי רק מקריאה דקודם נתינה, א"כ ממילא מנין לנו להמציא קריאה אחר נתינה אפי' לכתחילה מה דלא מיירי רב דימי בהא כלל, ואהא הקשו מהך דהתם אי לא קראוהו אפי' לא הוחלף לא הוי גט ואי קראוהו שוב אין צריך לקרותו עוד ולמה קאמר איבעי' לה לאקרויי' ועמ"ש בסמוך: בא"ד ודייק עלה בהאשה רבה כו'.

לכאורה לא הוצרכו לזה ובלא"ה קשיא מהך משנה גופה אי קראוהו היאך הוחלף ואי לא קראו בלא"ה לא הוי גט ואי בקראוהו ועיילי' לבי ידי' גם מהתם לא קשיא כמו שתירצו התוס' בסמוך, וברור דכוונת התוס' דידעו דיש לומר דקראוהו והוחלף דעיילי' לבי ידי' רק דקשיא להו התם דקאמר דקנסוה דאיבעי' לה לקרות הגט כיון דאין צריך קריאה אחר נתינה למה קנסוה ועל זה תירצו אח"כ דמ"מ כיון שבאה לידי קלקול קנסוה דהוי לה לה לחזור ולקרותו כמ"ש הרא"ש דבדבר מועט כשאירע קלקול קנסינן לה,

ולפי זה מוכח מדברי התוס' דאפילו עיילי לבי ידי' אין צריך קריאה שנית מדינא אפי' לכתחלה דאל"כ כיון שידעו דיש לומר דעיילי לבי ידי' א"כ לק"מ דקנסוה שפיר וע"כ משום דאפילו בהא לא בעי קריאה שנית מדינא כמו שהקדימו לומר דרק קודם נתינה מיירי רב דימי: בא"ד אפי' לא הוחלפה להם כו'.

צ"ע דאי לא הי' מוחלף היינו יכולין לקרותו עכשיו ומהני כמו שסיימו התוס' דבהא פשיטא דמהני, וליכא למימר משום דלא מהני רק בקראו תיכף אבל אחר זמן לא מהני קריאה אח"כ דמ"מ יש לומר דיש להם ס"ל בגט ואי לא הי' מוחלף הוי מהני קריאה עכשיו רק עכשיו נתחלף, ורחוק לומר דחיישינן שמא אז מסר לה דבר אחר רק אח"כ מסר לה הגט (דהא ליכא למימר שהי' להם סימן בנייר שנתן לידה דלא הוי פליג ר"א), ועוד דמשמע בתוס' דקריאה אח"כ לעולם מהני, וראיתי להרב בעל פ"י שכתב דכוונת התוס' דלמה נקט הוחלפו ליתני נשרף ונאבד וכ"ש הוחלפו, וגם בזה קשה לי דרבנותא קמש"ל הוחלפו דס"ד שלא לחוש לחליפין כלל וקנוניא עשו וממילא הוי מהני קריאה אפי' עכשיו שהוא ביד הבעל, וע"כ צריך לומר דאפי' לא נחוש לחליפין כלל מ"מ אי אפשר להכשירו כשהוא ביד הבעל כיון שלא קראוהו אז כלל וכל גט שלא קראו כלל ויוצא אח"כ מיד הבעל ואומר שלא נתנו אז כלל פשיטא דלא הוי גט: אך לפי זה ממילא דברי התוס' ברורים ואין צורך לומר משום דהוי לי' למיתני נשרף ונאבד רק כיון דפליגי רבנן ור"א אי לאחר זמן מהימן אבד זכותו של שני או לא והשתא אי בלא קרי' אפילו אי לא נחוש להוחלף כר"א מ"מ פסול מצד שלא קראוהו וקריאה דאח"כ לא מהני רק כשהוא ביד האשה וכ"ש כשהוא ביד הבעל דלא מהני קריאה אח"כ והיאך שייך לא כל הימנו לאבד הא בלא"ה אינו גט כלל כיון שלא קראוהו ואי בעי כביש לי' לגט ולא הוי פליג ר"א כלל, ובמשנה מבואר דפלוגתא דר"א ורבנן הוא דלרבנן לא חיישינן לקנוניא ואמרינן דהוחלף ולר"א חיישינן לקנוניא ואי מיירי בלא קראוהו אפילו תימא דחיישינן לקנוניא מ"מ פסול אפילו לא הוחלף דס"ס לא קראוהו וקריאה דאח"כ פשיטא דלא מהני רק כשהגט ביד האשה לא כשהוא ביד הבעל וכ"ש כשאומר שלא גירש בו ואי בעי כביש לי' לגט ומיפסל, וזה ברור: אמנם עיקר קושית התוס' לא הבנתי כלל דהא שם בהאשה רבה אמרינן ג"כ באשה שבאו עדים שמת בעלה וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה משום דאתי גברא וקאי וכמו כן בגט או שטר הנפל ואיתרע חוששין דעדים עשו שלא כדין א"כ כ"ש כאן מיירי שניתן לה בע"מ והלכו להם, ואי לא היינו חוששין להוחלף אמרינן מסתמא עשו כדין וקראוהו וניתן כדין ועכשיו קנוניא עושין ורבנן ס"ל דלא חיישינן לקנוניא רק מסתמא הוחלף והעדים עשו שלא כדין מכח ריעותא דרואין הגט ביד הבעל אנו מכריחין דלא קראוהו באמת, ור"א ס"ל דלא כל הימנו וכו' וקנוניא הם עושין א"כ מסתמא ניתן כדין וקראוהו וזה ברור: בא"ד אם נשאת לא תצא דבריהם תמוהין לפע"ד חדא דמאי מקשה עלה בהאשה רבה מאי הוי לה למיעבד הא פשעה שניסת מה שהי' אסור לה להנשא והוא תמוה לפע"ד ועוד קשיא לי הא שם מחלק ר"א בין לאלתר לזמן מרובה ופליגי בה שמואל וראב"א, והשתא בשלמא לראב"א דמפרש לאלתר לא ניסת ואחר זמן ניסת א"כ אתי שפיר דלאלתר אינו גט ואפילו ניסת אח"כ תצא מכח דהוחלפו ולאחר זמן כשניסת לא חיישינן להוחלפו הוי גט ולא תצא דמכח קריאה ג"כ לא איכפת לן כיון שניסת, אבל לשמואל דמפרש לאלתר עסוקין וכו' ולאחר

זמן היינו עמדו ותרוויי' בלא ניסת, והשתא במה נפשך אי גם עכשיו כשבאו לדון על זה לא ניסת היאך יאמר ר"א הרי זה גט כיון דאסורה להנשא, ועוד היאך יאמר לא כל הימנו לאבד זכות הראוי לשני דהיאך הוי זכות הראוי לשני מה דאסורה לו בלא"ה, ואי הכוונה דעכשיו ניסת כבר רק המעשה דחליפין נודע לאחר זמן או לאלתר, א"כ מה מקשה לשמואל מאי שני דכיון שניסת שפיר קאמר זכותו של שני דהא יש כאן שני ולמה לו לומר זכות הראוי לשני, וע"כ דמשמע לי' דמסתמא מיירי ר"א דבאו לדון תיכף כשנודע דהוחלפו א"כ אסורה להנשא בלא"ה, והיאך יאמר הרי זה גט גם היאך מאבד זכות הראוי לשני כיון דאסורה לו בלא"ה ואין לו זכות רק כשתנשא לו באיסור, וצ"ע: בא"ד א"נ התם בעיילי' לבי ידי'.

צ"ע כיון דע"כ צריך לומר דעיילי' לבי ידי' א"כ למה לו להקשות מברייתא לרב דימי ליפריך ממשנה גופא דקתני דהוחלף ואי קרי' היאך הוחלף ולישני ג"כ דעיילי' לבי ידי', וצריך לומר דהא ידע המקשה דמשכחת לה בעיילי' לבי ידי' רק דס"ד דוקא התם דחזינן דהוחלף, אבל הכא משמע לי' דלא ס"ד כלל לחוש להוחלף כיון שקראוהו, ומשני דהכא נמי אפי' לא ראינו שהחליף ס"ד כיון דעיילי' לבי ידי' לחוש להוחלף קמש"ל דלא חיישינן.

ודע דהך עיילי' לבי ידי' אין הכוונה כמו הכא ביד הבעל דא"כ לא הי' מקום לחוש להוחלף רק דקראו ביד הסופר והסופר עיילי' לבי ידי' ואח"כ טעה ומסר בהיפך: בא"ד דבר פשוט הוא דמגורשת. הנה ודאי אי ידעינן בבירור גמור דאותו הנייר מסר לה אז כגון שהי' להם סימן בנייר רק לא קראו אז ודאי דבר פשוט הוא דמהני קריאה אח"כ והרי ראו שמסר לו גט, אבל אי לא נודע שאותו הנייר ממש מסר לה אני חוכך מאד דהא בעל שאמר גרשתי נאמן מכח בידו, א"כ אפילו לא קראו כלל הרי כיון שאומר הא גיטך מסתמא גט הוא ומ"מ לא מהני רק צריך לקרותו והיינו דלא מיקרי ע"מ רק כשראו בעצמם שהוא גט לא לסמוך מן הסתם על נאמנות בעל, א"כ מה בכך דקראוהו אח"כ הא יכול להיות שמסר לה אח"כ גט בלי ע"מ, ואף דבעלמא אינה צריכה ע"מ כשיש גט בידה חתום בעדים היינו דדנין מן הסתם נמסר לה בפני עדים שראו שהוא גט ואי היו לפנינו היו מעידין כן, אבל כאן דעידי מסירה אינן יודעין שמסר לה גט רק לסמוך על מן הסתם וזה לא מהני רק למ"ד ע"ח נמי כרתי בודאי מהני קריאה אח"כ בכל גווני, וצ"ע: בגמרא למאי ניהוש לה.

לדעת הפוסקים דבלי קריאה כלל הוי ספק מגורשת אתי שפיר בפשיטות לחוש אף דלא קראו ולמ"ד דבלי קריאה אינה מגורשת כלל, צ"ל דחייש לבדקו במיא דנרא דאפי' למ"ד דבלי בדיקה במי' דנרא לא חיישינן כלל דהוא גט היינו בנשרף ונאבד, אבל בישנו, חוששין לבדקו אף דלאחר בדיקה ג"כ יהא ספק משום שמא נבלעו בעת גירושין מ"מ כל מה דאיכא לברורי מבררין, ולמ"ד דכל שלא קראוהו קודם אינו גט אפי' קראוהו אח"כ וכמ"ש לעיל דכל שלא נתברר לעדים אי הי' גט ולא נבלעו לא הוי ע"מ כלל, צ"ל דר"י ל"ל דרב דימי רק כשמואל לעיל ומדברי הרי"ף שהשמיט הך דר"י אין ראי' דכיון דלא קמש"ל רק אין מי מילין על גבי מילין והא כבר זכרה הרי"ף לעיל, רק בלא"ה כתבתי לעיל דהרי"ף לית לי' דשמואל משום דלית לי' לשמואל הך דרב דימי ואנן כרב

דימי קי"ל: דף כ ע"א בתוס' בד"ה אי משום כריתות וכו' תימא דר"י דשמעתין לא סבר לה כוותי' וכו'.

דבריהם דחוקין מאד, מלבד שיש לדקדק דלא קאמר הכא דקמש"ל הא גופא דסובר סתמא פסול דלא כהנך מ"ד בעירובין. ולפע"ד נראה דלק"מ בלא"ה דודאי גבי סוטה דכל פרשת סוטה כתובה בתורה כמות שהיא כתובה במגילת סוטה ממש הלכך שפיר אמרינן כיון דמוחקין לה מן התורה סתמא הוי לשמה, אבל פרשת גירושין שבתורה פשיטא דאפי' כתבה לשמה ממש ואפי' אקדים ויהיב זוזי לספרא אין כאן גט כשר דהא אין בו זמן ונוסח גט ודן די יהוי לכי מנאי והרי את מותרת רק מיחש הוא דחייש לי' ר"י אי כתבה לשמה דגט פסול נמי חיישינן לי' אבל פשיטא אי כתב סתמא שלא נתכווין מעולם שירצה אחד לגרש בו דמי הוא זה שיגרש בגט פסול ולא עלה על דעתו כלל דבר זה והוי כמו להתלמד וגרע מינה, וזה ברור: ועוד נראה לפע"ד דבלא"ה יש להבין שם בעירובין דפריך התם לראב"י ולית לי' לגרש ונמלך, ומשני לחלק דגבי סוטה ועשה לה כתיב ולא וכתב לה, והשתא תיקשי למה לא מקשה להך מ"ד שם מעיקרא דס"ל מוחקין לה מן התורה ולית לי' גבי גט דפסול בלהתלמד כדמוכח ריש כל הגט, והתוס' שם הקשו לר"פ כך ותירצו לחלק בין להתלמד דגט לס"ת, ונראה דלכך לא הקשו בפשיטות להך תנא דמוחקין לה מן התורה משום דלדידי' ה"מ לשנויי לחלק דבסוטה ועשה לה כתיב ולא בעינן כתיבה לשמה כלל כדמשני השתא לראב"י רק לר"פ קשיא להו טפי דאי אפשר לתרץ כלל ועשה לה כתיב דהא פוסל להשקות סוטה אחרת ש"מ דבעי כתיבה לשמה ומ"מ מכשיר סתמא.

אך יש לתמוה דלמה לא הקשו דכי לית לי' משנת הכותב טופסי גיטין דמוכח דאפי' לא כתב להתלמד לא מהני, גם קשה מה שהקשו שם אח"כ מבריייתא דצריך שישמע מפי הבעל דוקא, ומה שתירצו דאינו רק דרבנן הוא להיפך מדעת כל הפוסקים והרי"ף ורמב"ם מכללם דכל שלא שמע מפי הבעל הגט בטל לגמרי.

לכן נראה לי שאין ענין גט לסוטה מהאי טעמא גופא, דבגט כתיב וכתב דבעינן שיהא הוא הכותב או שלוחו למ"ד דבעי שליחות או צוואת כתיבה לכל הפחות, דהבעל הוא המגרש והוא כותב או בצוואתו ולכך בעינן שישמע מפי הבעל דוקא כמו שכתב הנ"י פרק גט פשוט והרמב"ן הביאו הר"ן סוף התקבל ולכך סתמא פסול ממילא דס"ס לא שמע מפי מגרש כלל, אבל בסוטה אפי' תימא דבעי לשמה פשיטא דלא בעינן צוואת כתיבה משום אדם, א"כ כל מי שכותב לשמה סגי בכך, ואי סתמא הוי לשמה ממילא מהני סתמא, אבל בגט אי אפשר שיועיל סתמא כיון שלא שמע מפי המגרש כלל ואנן צוואת כתיבה בעינן, הלכך לר"פ התם וכן למ"ד מוחקין מן התורה לא קשיא כלל ממשנת הכותב טופסי גיטין דשאני גט דבעינן צוואת כתיבה מהבעל, אבל לרנב"י דקאמר התם דאפי' אי מגילתה כשרה להשקות אחרת אבל ס"ת דלהתלמד לא, והשתא כיון דס"ל דגם בסוטה בעינן לשמה ומ"מ כל שכתב לזו בהכשר כשרה לאחרת, א"כ אף בגט נימא כל שכתבו בהכשר מפי מגרש ששמו כך הוי לשמה וכיון שנכתב בהכשר יוכל לגרש אחר ששמו כך, ואי משום דבעינן צוואתו של מגרש זה דוקא מ"מ לא גרע מלשמה ממש דסוטה דבעינן לשמה מ"מ כל שכתב לשמה יכול להשקות אחרת וה"ה

גט, ומשני דבגט כתיב לה משא"כ בסוטה לא בעינן לה רק בעשי' וכתובה סגי לשם סוטה גרידא.

ועכ"פ הכא לא קשיא מידי דכיון שנכתב בלא ציווי הבעל כלל אפי' הי' כותב לשמה לא מהני והיינו דקאמר וליחוש דלמא אקדים ויהיב וכו' והיינו דלא מהני עד שיצוה לו לכתוב. ודע שיש עוד להקשות על זה מהך סוגיא דריש זבחים דדייק ממשנת הכותב טופסי גיטין דסתמא פסול משא"כ בזבחים ומפרש שם הטעם דאשה לאו לגירושין עומדת, וקשה בלא"ה שאני גט דבעינן צוואת כתיבה, ויתבאר לקמן ריש פרק כל הגט בס"ד: בד"ה הא בעינן, אע"ג דמתניתין וכו'.

עיין מהרש"א, וביאור דבריו דלר"מ הוי ממזר דאורייתא, ולדידיה אין להוכיח דבלא כתב כשר לגמרי דיש לומר דפסול מדרבנן רק כיון דעכ"פ הא ודאי מוכח דבלא כתב אינו פסול דאורייתא מדקתני שינה, א"כ ממילא לרבנן דלית להו כל המשנה אי אפשר שיוודו לר"מ רק דפסול מדרבנן, דמאיזה צד יפסול מן התורה כיון דבלא כתב כשר מן התורה וכל המשנה לית להו, והשתא ממילא מוכח דבלא כתב כשר לגמרי לרבנן מדנקט שינה ולא נקט לא כתבו, ועל זה דחו התוס' דע"כ לר"מ פסול מן התורה לא כתבו ושינה היינו בב' שמות, א"כ ממילא יש לומר דלכ"ע פסול מן התורה ואפי' שינה בב' שמות פסול מן התורה כפשטא דקתני ומודים חכמים לר"מ, והא דהוצרכו התוס' לומר בקושיא לרבנן כשר לגמרי, אפי' יהא פסול מדרבנן ג"כ קשה דר"י קאמר למאי ניחוש לה והרי יש חשש דמדאורייתא כשר, דניחא להו לתוס' להקשות טפי דאפי' מדרבנן כשר והוי גט גמור, ולפי המסקנא באמת פסול לרבנן ג"כ מדאורייתא כמו לר"מ: איברא יש לתמוה לכאורה למה לי להרב מהרש"א כל הטורח הזה, הא יש לפרש להיפך דודאי כל המשנה לר"מ ג"כ דרבנן כמו שכתבו התוס' לקמן בשם הר"ר יוסף, ולפי זה מודים חכמים לר"מ היינו דרבנן ומוכח בלא כתב כשר לגמרי וע"ז תירצו דלר"מ בלא כתב ע"כ פסול דאורייתא א"כ שינה ג"כ פסול דאורייתא, והא דפסלינן התם רק מכח כל המשנה וכו' משום דשינה בב' שמות ובזה הוי דרבנן ורבנן מודו לר"מ בזה, אבל באמת לק"מ דאי כך כוונת התוס' א"כ לפי המסקנא לא מוכח דלרבנן פסול בלא כתב דאורייתא רק לר"מ פסול דבעי מוכח מתוכו ולא לרבנן דהא שינה דפסלי אינו רק דרבנן בב' שמות ולא מוכח כלל בלא כתב דפסול דאורייתא א"כ אפי' תימא דפסול דרבנן מ"מ היאך קאמר למאי ניחוש לה, אבל לפי מהרש"א לפי מה דמסקי התוס' מוכח בלא כתב פסול דאורייתא דכמו לר"מ פסול דאורייתא בשינה בב' שמות ה"ה לרבנן דהא מודו לר"מ בהא, וכיון דשינה בב' שמות פסול דאורייתא ע"כ בלא כתב פסול דאורייתא, דאי כשר או מדרבנן היאך יפסול בשינה בב' שמות דאורייתא, וזה ברור, ועמ"ש לקמן דף ע"ט ע"ב בתוס' בד"ה וצריכה גט מזה ומזה, ועמ"ש עוד בזה בא"ה ע"ס קכ"ט באיזה מקומות בדברי התוס' הללו, גם שם ביארתי דכוונת התוס' דוקא שם דגליל ביהודה אבל לא במגרש במקום אחד ויש לו עוד שם במקום אחר ולא כתב רק שמו שיש לו שם במקום שגירש דהיינו הך ברייתא דלקמן פרק השולח בהא לא מיירי התוס' כלל ע"ש באריכות: ודע דרבינו יואל הלוי הביאו המרדכי ריש כל הגט, דעתו דבלא כתב השמות כלל כשר, והוא תמוה מהך סוגיא דהכא, אבל באמת המעיין בדבריו יראה דלא קאמר רק בכתב כנוסח גט, שכך דיקדק וכתב אי הי' כתוב כהלכתו דכיון שכותב אני פטרית וע"מ רואין

שהוא מגרש סגי בהכי, משא"כ הכא שאינו נוסח גט כלל ואינו מפורש ששום אחד מגרש אשתו בהא לכ"ע אפ"י ריח גט לא הוי, איברא גם ראיית רבינו יואל אינה ראי' לפי טעמו של הר"ן דלכך בעינן שמו ושמה משום דבלא"ה לא הוי סיפור דברים, א"כ שפיר יש לומר כל שיש שמו ושמה שפיר הוי סיפור ואפ"י אינו מוכיח מתוכו: בגמרא גט שכתבו שלא לשמה.

כבר כתבתי לעיל דבכל גווני תליא בפלוגתא דר"י ורבנן ואפ"י העביר בדיו על סיקרא או להיפך דלרבנן דפליגי על ר"י דאינו מן המובחר אפ"י כה"ג אינו מן המובחר דהא לר"י הוי כתב ומ"מ פליגי על רבנן דאינו מן המובחר וכשיטתו השיבוהו דלדידהו לא הוי כתב רק לשיטתו אינו מן המובחר כדאייתא בירושלמי להדיא א"כ נ"מ בגט אפ"י בדיו על סיקרא או להיפוך לא מהני לרבנן ואינו מן המובחר וראב"י דחי לה דדוקא בשם פליגי במן המובחר משם זה אלי ואנוהו, אבל בגט מודו דאי הוי כתב כשר אבל בדיו על דיו פליגי בלא"ה דלא הוי כתב והיינו דמוקמינן בשבת הך מתניתין דכתב על גבי כתב פטור דלא כר"י וקשה הא לראב"י לא מצי אתיא ככ"ע, ולפי הנ"ל ניחא דלא מחלק רק לענין פלוגתייהו במן המובחר דבגט לא איכפת לן וזה שפסק הרמב"ם דלא מהני העברת קולמס בגט ובטל לגמרי ולא חש לדרב אחא משם דבהא מודה דלרבנן כתב על גבי כתב פטור והרמב"ם לא מייירי רק בדיו על דיו דבדיו על סיקרא פסק בשבת דחייב שתיים דהוי כתב וה"ה בגט וזה ברור לפע"ד: שם ונתכוין לכתוב יהודא.

מכאן מוכח לכאורה שאין צריך להוציא בפיו לשמה דאל"כ למה לי שנתכוין לכתוב יהודא תיפוק לי' שלא הוציא בפיו השם ואולי אף שצריך לכתוב השמות בפני עצמן לשם קדושת השם מ"מ סגי להזכיר בכלל קודם הכתיבה אני כותב הס"ת לקדושת ס"ת והשם לקדושת השם ובהכי סגי לכל הספר ולכל השמות לכך בעינן הכא שיתכוין לכתוב יהודא, שוב ראיתי בט"ז הלכות ס"ת שהביא בשם הב"ח הוכחה זו ולפי ענד"נ כמ"ש ודברי האומר שצריך שיזכיר בפה כל שם בפני עצמו באמת צ"ע: איברא לא יכולתי לעמוד על תוכן כוונת הרמב"ם ז"ל פ"א מהלכות תפילין שכתב, וז"ל הכותב ס"ת או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין עכ"ל והנה אף דאין לתמוה מה שלא זכר דין העברת קולמס כמו שזכר גבי גט בהלכות גירושין לפי שכל שכתב שהם פסולין ממילא מוכח דלא מהני העברת קולמס דאל"כ פשיטא שצריך להעביר בקולמס להכשירן שלא יהי' טעונין גניזה.

אמנם יש לתמוה מה שכתב ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה מהו פ"י דבר זה גם לא הי' לו לומר רק שכתב אזכרה בלא כוונה פסולין, גם מדשינה באזכרה וכתב שלא לשמן ש"מ שאין זה מה שזכר קודם בלא כוונה באופן שכל דבריו תמוהין לכאורה, לא ראיתי מי שיפרש דבריו כלל: ומה שנראה לי שסובר הרב ז"ל דלא בעינן כתיבת ס"ת לשמה כלל רק בלא כוונה ג"כ כשרה רק להיפך בנתכוין שלא לשמה צריך לגרור אותה תיבה ולכתוב אחרת וזה שלא זכר בכלל העשרים דברים המעכבים בס"ת כתיבה לשמה רק כתב האזכרות בלא כוונה וכן מוכח שם בהרבה מקומות דלא בעינן כוונה רק באזכרות בלבד וכן משמע באמת בש"ס לקמן דנ"ד, ולפי זה אם כתב כל הס"ת לשם קדושת ס"ת ממילא אין הפרש בין השמות לשאר תיבות ואין צריך לכוין באזכרות יותר, מאחר

שכולה לשם קדושת ס"ת נכתבה, וא"כ ממילא אפי' נתכוין לכתוב יהודא וטעה ולא הטיל בו דלי"ת אין צריך העברת קולמס כלל דאפי' אותה תיבה שנתכוון לכותבה לשם ס"ת נכתבה וכיון שטעה וכתב שם הרי השם לקדושת ס"ת נכתב ולא משכחת האי דינא רק בכתב כולה בלא כוונה כלל דבכולה לא איכפת לן רק בכותב כך צריך לכוון בשמות שכותב השם לקדושת ס"ת ואם כתבו סתם בלא כוונה הי' מועיל ג"כ העברת קולמס כיון שלא קילקל בכוונתו רק סתם.

במה שיעביר עליו קולמס ופועל בו פעולה מחודשת לשמה סגי בכך כמש"ל רק בנתכוין לכתוב תיבה אחרת קילקל בכוונתו, ואי אפשר שיוציא זה הקילקל רק אי נימא כתב עליון כתב, אבל בלא"ה נהי דעכשיו כיוון לשמה מ"מ הכתב התחתון נכתב בפ"י שלא לשם קדושת השם וכיון שכל הס"ת נכתב בלי כוונה הרי קילקל בכוונתו ולא ניתקן הקילקל, והיינו דקאמר הכא ונתכוון לכתוב יהודא דבלא"ה הוי מהני העברת קולמס כיון דמעיקרא נכתב סתמא וכמו כן בהי' כותב כולה לשם קדושת ס"ת בכלל אפי' העברת קולמס לא הי' צריך, ובזה כל דברי הרמב"ם מבוארים ועמ"ש בסמוך:.

שם דבעינן זה אלי ואנוהו וליכא, לכאורה משמע דהכוונה לפי מה שאמרו לקמן דנ"ד דמודה ר"י היכי דכלהו אזכרות לא נכתבו לשמה דמיחזי כמנומר א"כ יש לומר דרבנן פליגי דאפי' באזכרה אחת מיחזי כמנומר ולא הוי ואנוהו, אך אי אפשר לומר כן דא"כ אפי' בתיבה אחרת לא ליהני העברת קולמס לכן נראה לי דהכוונה על המצוה של כתיבת השם לשמה דבעינן שיעשה המצוה כהוגן בשלימות ועכשיו שלא נכתב רק העביר בקולמס לשמה אינה מן המובחר אבל גט שאינו מצוה סגי בהעברת קולמס: ועל דרך זה יש ליישב ג"כ קושית התוס' לעיל דלראב"י הוי הך משנה דשבת דלא כמאן ואי לראב"י נחלק בין היכי שמתקן לשמה הוי לי' להש"ס למידחי התם דאתיא כר"י ג"כ כדדחינן הכא, גם קשה לפי' התוס' כיון דלא הוי כתב מאי מתקן, גם קשה קושית מהרש"א שם דמשמע בתר הכי דאפילו לתקן לשמה לא הוי כתב, ולהנ"ל יש לומר דלרבנן לא הוי כתב כלל ולכך לא הוי מן המובחר רק בגט מהני שמתכשר בכתב התחתון הואיל ועשה בו פעולה מחודשת לשמה בהעברת הקולמס אבל בס"ת דהוא מצוה לא סגי בהכי רק לשמה גמור דבעינן ואנוהו לא שיחדש בה מעשה לשמה, והשתא הך משנה בשבת ודאי דלא כר"י דלדידי' כיון דמותר לעשות לכתחלה כך ש"מ דהוי כתב עליון כתב ונכתב לשמה גמור, אבל לרבנן כיון דלא חשיב לי' מן המובחר ש"מ דכתב עליון אינו כתב רק בכתב התחתון עשה פעולה לשמה ולא מהני בהא גבי מצוה וכן בשבת פשיטא דלא מהני כיון שכתב התחתון לא נכתב בשבת ור"ח ס"ל דגט ושם שווין וגבי גט ג"כ לא מהני פעולה בכתב התחתון לשמה רק בעינן לשמה גמור ודוק: שם אמר ר"ח יכילנא למפסלינהו לכולי גיטי דעלמא.

בסוגי' זו יש לדקדק הרבה אך הואיל וכבר הארכתי בזה בא"ה סי' ק"כ ראיתי לקצור כאן, א' מה זה שאמר יכילנא למיפסל דמשמע דבאמת לא הי' פוסלם א"כ כיון דלא ס"ד דרבנן אקני לי' הרי באמת פסולים, גם מה השיב לו רבא דילמא וכו' הא ע"כ כך הוא באמת, גם קשה דלקמן בבעי' דרמב"ח משמע דלא אקני לי' רבנן כלל, ועוד דקאמר תדע דשלחו מתם והא זו הוא קושית ר"ח באמת כיון שאין הגט שוה פרוטה, גם למה

לא הוכיח ממתניתין על עלה של זית וכלהו גיטי ג"כ חזי לאיצטרופי ועוד שם בא"ה מה שיש לדקדק בזה: לכן נראה לי דידע ר"ח דאינם פסולים דהך וכתב הכוונה צוואת כתיבה כמ"ש הנ"י פרק גט פשוט להדיא רק ר"ח אומר שיש כח בידו לפסול הגיטין והיינו שיפרש וכתב שיהא הוא הכותב ולא תסייע האשה בכתיבתו כלום וכל שיש כאן סייע מן האשה לא מיקרי וכתב, ועל זה השיב לו רבא דאפי' יפרש כן אין לפוסל' דילמא אקני לי' רבנן ואין כאן סיוע דידה כלל והיינו דלא תקינו רבנן דליתבי' לי' ויתן הוא לסופר דא"כ אכתי מסייעת האשה בכתיבתו והדר קאמר ואלא משום ונתן דכיון דלא אקני לי' רבנן רק שתהא מגורשת ואי לא תתגרש ממילא יהא שלה א"כ לאו מידי יהיב לה דאי לא יגרשה אינו שלו כלל ולא הי' כוונת ר"ח לפוסלם באמת כי יש לפרש צוואת נתינה או כמו שאבאר לקמן דונתן הכוונה שלא יהי' האותיות פורחת באויר רק רבא השיב דאפי' יפרש כן לק"מ דאין הכוונה רק נתינת גט ולא בעינן דבר השוה אצלו כלום תדע דאפי' איסורי הנאה כשר ואינו שוה כלום וממילא כה"ג אף שאין הגט שלו רק לגרש בו כשר, ולענין הקנאות קלף ודיו וביאור דברי הר"ן בזה הכל מבואר אצלי בא"ה סי' ק"כ באריכות.

ולענין גט שכתבו על דבר העומד לשריפה ג"כ מבואר אצלי שם בא"ה ריש סי' קכ"ד ושם מבואר כי הרב הב"ש שם לא כיון יפה בהשיגו על הח"מ מהש"ס כריתות ע"ש היטב: בתוס' בד"ה דלמא נתינת גט הוא וכן שלף איש נעלו ונתן וכו', לא ידעתי למה הביאו הך, דהתם בלא"ה ניחא כיון דכלי הוא יש לומר דחשיב ואפי' פחות משוה פרוטה חשוב נתינה דהא במודה מקצת דכתיב כי יתן איש לרעהו כסף או כלים קי"ל אפי' טענו שני מחטין והודה באחד חייב וכן מה שהביאו מהך דתרומה אינו ענין לכאן דהתם שאני שאין הנתינה פוטרת הכרי רק הפרשה וכל שהפריש אפי' לא נתנו לכהן מיפטר הכרי ובהפרשה לפטור הכרי לא בעינן רק חטה אחת ואף שצריך ליתנו לכהן מלבד שנראה לי שאין חיוב כלל על בע"ה ליתנו לכהן דבלא"ה הכרי שוב אינו טבל רק מתוקן ואפי' נגנב ונאכד לא איכפת לן אלא אפי' אי נימא מדכתב ונתן לו יש מצוה על בע"ה בפני עצמה ליתן מתנות לכהן מ"מ יכול להמתין להצטרף עד שיהא נתינה ואז יתן לו או שיתן לו ע"י צירוף דבר אחר שיהא נכלל הכל בנתינה.

ולפי זה ממילא לא קשיא מה שהקשו מזר שאכל תרומה דהכא שאני דהך ונתן לא בעי לומר שיתן לה דבר חשוב רק שיתן לה מידו או מיד שלוחו לאפוקי טלי מעל הקרקע ושיגרשה בנתינת כתב לידה לא בדבר אחר אבל אין הכוונה שיגיע לה מידו איזה דבר חשוב אבל ונתן לכהן הקודש דהכוונה היתה שיתן לכהן מעות תשלומין בוודאי נתינה חשובה בעינן וכן אשר יתן ממנו על זה, וזה ברור: בגמרא ת"ר וכתב ולא וחקק וכו', למימרא דחקיקה לאו כתיבה הוא וכו', ראוי לשום לב בפסול זה דחקיקת תוכו, כי לכאורה נראה מפירש"י משום דהכתב נעשה מעצמו לא ע"י אותו שצריך לכתוב וכתב וכתב שיכתוב יריכות האותיות לא שיעמדו מאיליהן וכן משמע בלשון הפוסקים שכתבו דכתיבוכתב והוא לא עשה שום מעשה בגוף האות: איברא יש לתמוה מה שאמרו וכתב ולא וחקק, ואי עיקר הטעם כמו שאמרנו אין נ"מ אי הי' כתוב וחקק או וכתב ועיקר הכוונה שיכתוב הכותב ולא שיהא נכתב מאליו ואפי' הי' נכתב וחקק, ג"כ הוי אימעט חקיקת תוכות כי לא חקק גוף האות וכן עכשיו דכתיב וכתב לא אימעט חקיקה דוקא רק

כתיבה ג"כ אימעט כגון נייר שהושחר כולו בדיו ומחק תוכו וסביביו או כתב תוכו וסביביו בסיקרא עד שנשארו אותיות כתובים בדיו מ"מ פסול ועיקר פסול זה שלא נכתב גוף האות ע"י מי שצריך לכתבו או בצוואתו ולא נכתב לשמה והוי כמצא גט כתוב דפסול, ועוד שהקשו על זה מציץ והא בעינן מכתב וליכא ופי' רש"י מכתב פתוחי חותם וקשה דהוי להו להקשות מקרא ויכתבו עליו שלא כתבו רק נכתב מעצמו: אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל משמע בהדיא דטעמא הוא משום דהכתב העומד לפנינו ע"י חקיקת תוכו לאו כתב הוא, ואפילו אי הי' הדין דלא בעינן בגט לשמה ולא צוואת כתיבה רק עכ"פ כתב בעינן דבכתיבה מתגרשת ולא בדבר אחר, וכן בעינן ספר כריתות וכל שאינו כתב לא מיקרי ספר והיינו דקאמר למימרא דחקיקה לאו כתיבה הוא והיינו שאין כתב כלל לפנינו, ולפי זה כל שנכתב על נייר ודיו אף שהאות עומד מאליו ע"י שמחק תוכו וסביביו מ"מ אין לפסלו מכח חק תוכות כיון שהכתב הבא לפנינו אותיות כתיבות בדיו על הנייר פשיטא דכתב הוא, והיינו דקאמר וכתב ולא וחקק דחקיקה דוקא הוא דלא הוי כתב וגם בהא דוקא חקיקה של תוכות אבל חקיקה של יריכות מיקרי כתב: ומהאי טעמא נראה לי שהשמיט הרי"ף ז"ל ברייתא דחק תוכות ולא זכרה כלל והוא דבר הנהוג בכל גיטין לפי דעת הפוסקים (כמו שאבאר דבריהם בסמוך וברייתא זו אין חולק עלי', ולפי הנ"ל ניחא דסובר הרב ז"ל דלא שייך דין זה רק לר"מ דס"ל אפי' מצאו באשפה כשר אבל מ"מ מודה דבעינן כתב דהא דילפינן בכתיבה מתגרשת לאו מהך וכתב לה ילפינן דפליג עלה ר"מ דלא קאי אכתיבת גט רק אחתימת עדים, רק מוכתב לה בתרא ילפינן לה כמ"ש התוס' לקמן דף כ"א ע"ב בד"ה בכתיבה מתגרשת, ובהא מודה ר"מ ג"כ דלא אשכחן דפליג ר"מ דחק תוכות כשר בגט והיינו דמודה דאינה מתגרשת רק בכתב רק אפילו מצאו כתוב סגי בכך ולא בעינן לשמה וצוואת כתיבה, אבל חק תוכות שאינו כתב לפנינו פסול לר"מ ג"כ אבל לר"א דקי"ל כוותי' אין נ"מ בדבר זה כלל דבלא"ה פסול שלא נכתב האות בצוואת הכותב ולא לשמה כיון שעומד מאליו ואפי' בכתיבה כה"ג פסול אף דהוי כתב גמור לפנינו כנ"ל: אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל שהביא הך ברייתא דחק תוכות בגט פסול אף דפוסק כר"א דבעי כתיבה לשמה וצוואת כתיבה, נראה דס"ל דהכא לולא דלא הוי כתב כלל הי' כשר אפי' לר"א דלא מיקרי עומד מאליו כלל כיון דמעיקרא לא הי' אות עומד כלל רק ע"י חקיקת תוכו וסביביו נעשה אות, ופעולה זו עשה לשמה ובצוואת כתיבה שפיר הוי כשר רק משום דלא הוי כתב כל שלא נעשה ע"י שקיעה ביריכות מצד זה או מעבר הב' כמו בציץ, אבל כל שלא נעשו בשקיעה רק בולטות לא הוי כתב: וראי' ברורה לזה ממה שכתב פ"ד מה"ג הלכה ו' וז"ל חקק גט על הלוח או על האבן אם חפר יריכי האותיות כשר וכן אם חקק היריכות מאחורי הטס עד שבלטו בפני הטס אבל אם תפר תוך האות עד שיראו היריכות גבוהות מכאן ומכאן ככתב דינרי זהב אינו גט שאין זה כתב, עכ"ל: ומעתה אי ס"ד דעיקר הכוונה בכאן לפי שגוף האות העומד לפנינו לא עשה בו הכותב פעולה רק הסיר תוכו וסביביו ועומד מאליו הוא ולא הכותב כתבו, א"כ מי יתן ידעתי מה הפרש יש בין חפר תוכו וסביביו לחפר ירך האות בשלמא אי דחק ירך האות עד שדחקו למטה ונעשה האות הרי האות עומד על ידי דחקתו של זה אבל חפר בו ביריכו הרי לא עשה בגוף האות כלום רק הסיר מעליו מלמעלה והכל נשאר כמקדם ומה נ"מ בהסיר מצידו עד שנשארו אות או הסיר מעליו ס"ס הוא

לא גרס רק אויר בעלמא במה שחפר בו אבל לא עשה בגוף האות כלום דפשיטא דאין האות האויר שבתוך השקיעה רק העץ או האבן הוא האות ובהא לא עשה כלום, ודוק היטב, ובש"ס לא נשמע רק שדחק האות עד שנשקע ובהא שפיר האות העומד דחקו מה שהי' למעל' דחקו למטה וכמו כן בדחק מאחורי הטס, , אבל חפר ביריכו לא עשה מעש' בגוף האות כלל, והוא תמוה לפע"ד: וע"כ צריך לומר דלא מן השם הזה פסול דודאי כל שנעש' אות ע"י פעולתו לא הוי כנכתב מאליו רק הפסול הוא דלא הוי כתב לפנינו, ובזה מחלקין דכל שנעשה ע"י שקיעה בירך האות הוי כתב אבל כל שאינו ע"י שקיע' רק בולט ולא הושקע מאחוריו ג"כ זה אינו כתב כלל ואף שהוא עשאו פסול, לפי שלא כתב רק חקק, שזה אינו כתב: ועוד אני אומר דאפי' תימא דמודה הרמב"ם ז"ל דאי מחק נייר שהושחר כולו בדיו תוכו וסביביו או כתבו בסיקרא עד שנשארו אותיות כתיבות בדיו פסול, דאף דהוי כתב לפנינו מ"מ הוא לא עשה מעשה בגוף האות כלל ולא נכתב לשמה ובצוואת כתיבה, מ"מ הוצרך להביא הך פסולא דחקיקה דס"ל מה שאמרו לקמן דמיחרץ חריץ לאו למימרא דלא מיכנף כלל דפשיטא דאיכא למימר דמיכנף ג"כ רק כיון דמיחרץ חריץ לא בא הכתב ע"י כניפה לגמרי לא הוי כתב, אבל לענין לשמה כיון שגם הכניפה מסייעת וזה נעש' לשמה הרי סייע לשמה בגוף האות ומ"מ משום חק תוכות דלאו כתיבה הוא מיפסל: ועכ"פ לפי מה שביארנו בין להרי"ף בין להרמב"ם לא משכחת דין זה רק גבי גט דכשר לכתבו על כל דבר אפי' על טבלא ואבן, אבל בס"ת תפילין ומזוזות שאינן כשרים רק בדיו על הנייר לא משכחת דין זה של חק תוכות כלל כיון שזה הכתב העומד לפנינו אי אפשר להכחיש שהוא כתב ככל כתב פשיטא דלא חק תוכות נינהו, וזה שלא זכרו הרי"ף ורמב"ם בשום מקום פסול זה של חק תוכות, וכן בש"ס לא הוזכר בשום מקום רק כאן גבי גט.

דבכל מקום שצריך ספר ודיו לא משכחת האי דינא כלל כיון שהוא כתב לפנינו, וכן בפרק הבונה משמע להדיא דהוי כתב כה"ג, ואף שיש לחלק בין שבת לגט מ"מ נצטרך לומר דמה שחייבו שם בחטרי לגגי' דחי"ת או תגי' דדלי"ת היינו דוקא שלא עשה כן בס"ת אבל בס"ת וגט לא דכיון דלא תיקן הספר הרי לא כתב שתי אותיות להתחייב בשבת, ולעיל כתבו התוס' דלכך מוקמינן מתניתין דפרק הבונה דקתני כתב על גבי כתב פטור דלא כר"י משום דמשמע לי' דאיירי בכל גווני אפי' כתב דגט וס"ת שהיו צריכין תיקון כגון שנכתבו שלא לשמה, א"כ פשיטא דהך ברייתא נמי דקתני הגיה אות אחת חייב משמע אפי' הגי' בגט וס"ת חייב אלא ודאי דלא שייך האי דינא דחק תוכות רק בטבלא ואבן אבל בנייר ודיו דהוי כתב ממש לפנינו לא שייך האי דינא כלל וכ"כ הרשב"א בחידושי פרק הבונה דכה"ג לא' הוי חק תוכות: ומעתה לפי זה לא ידעתי מנין למדו כל הראשונים ז"ל לפסול בגט טיפת דיו שנפלה וקלקלה אות לגרור הטיפה משום דהוי חק תוכות, דמאיזה צד נפסלנו דאי משום דחק תוכות לאו כתב הוא, הרי בכאן הוא כתב לפנינו כתוב בדיו על הנייר והיאך נימא שאינו כתב ומה נשתנה מכל כתב, ואי משום שהאות עומד מאלו, לא מיבעי' אי נימא כסברא ראשונה שכתבתי לעיל דכה"ג לא מיקרי עומד מאליו כיון שע"י חקיקתו נעשה כמו שהוכחתי לעיל מלשון הרמב"ם ז"ל, אלא אפי' אי נימא דבהא ודאי פסול היינו דוקא כשלא עשה הוא מעשה באות כלל אבל זה שכתב כל האות בידו רק שנתקלקל וחזר ותיקנו א"כ כיון שכתב הוא לפנינו

והוא כתבו מכל צדדיו ונכתב לשמה היאך שייך לפסלו, מאחר שהוכחתי דעיקר פסול דחק תוכות דאינו כתב ולא בכאן שאי אפשר להכחיש שהוא כתבו וכתב הוא לפנינו: וביותר יש לתמוה במה שכתב בס"הת דאפי' העברת קולמס: לא מהני בזה דבמה נפשך אם אתה אומר שהוא כתב א"כ בלי העברת קולמס כשר ואם אינו כתב א"כ כיון שהתחתון אינו כתב למה יגרע מדיו על הסיקרא דחשוב כתב כיון דתחתון אינו כתב ליתכשר בעליון, דהא לא הוי כתב על גבי כתב וביותר תימא שכתב דאפי' לר"י דמכשיר בגט העברת קולמס לענין לשמה מודה בהא דלא, והוא תמוה מאד דאטו בשביל דאינו כתב יגרע מאי ה'י' כתב גמור רק שלא לשמה, ואי משום דמתקן בכתב השני הכא אין לך תיקון גדול מזה שאינו כתב כלל ומתקן למעלה כתב: הן אמת שכבר כתבתי לעיל די"ט ע"א בתוס' בד"ה דיו ליישב דברי סה"ת בזה ולזה נתכוונו גם התו' שם, אך דברי התו' במס' שבת פרק הבונה אי אפשר לפרש כן דשם דקדקו בהדיא דכתב עליון הוי כתב היכי דמחדש לשמה ושם לא זכרו דבריהם בשם ר"י כלל, ונראה לי שהוא תירוץ אחר באמת ולתירוץ זה ודאי פשיטא דמהני העברת קולמס בחק תוכות כמו שבארנו: בתוס' בד"ה למימרא וכו' הוי מצי לאקשוי' מלוחות וכו', ולדעתי לק"מ דודאי כיון דכתיב בהדיא חקיקה חרות על הלוחות לא איכפת לן מה דכתיב בהו לשון כתיבה דליכא למיטעי כתיבה דוקא אבל היכא דכתב כתיבה גרידא שפיר אמרינן כתיבה דוקא ולא חקיקה, אבל מציין פריך שפיר בתר דמשני לחלק בין תוכות ליריכות למה נעשה הציץ תוכות אף דכתיבה חקיקה ג"כ נימא חקיקת יריכות לקיים כתיבה דוקא דתוכות לאו כתיבה הוא וכה"ג תרצו התוס' פ"ק דחולין גבי עורביים מבעי' לי': ע"ב בגמרא א כתב לה גט על טס של זהב וכו', נתקבלה גיטה ונתקבלה כתובתה.

הקשה הרשב"א ז"ל הא הגט פורח באויר ותירץ דהוי כאומר התקבלי גיטך ומחלי כתובתיך. ודבריו צ"ע מכמה טעמים חדא למאן דאמר מחילה צריכה קנין כל היכי שיש שטר ביד המוחל א"כ הכא דכתובה בידה לא מהני מחילה וליכא למימר דעל תנאי כך נתן לה הגט שתמחול, א"כ היאך פסיק ותני נתקבלה גיטה הא ברצונה הדבר תלוי שאם לא תרצה להחזיר שטר כתובה אינה מגורשת, ועוד דחסרו להו משפטי התנאי ואפי' לא מחלה תתגרש: ועוד לפי דבריו דוקא במגרש ברצונה ומאי מקשה מברייטא דילמא במגרש בע"כ לכך בעינן שאר דבלא"ה אותיות פורחות באויר, ועוד דלפי דבריו אפי' אין הטס שוה כשיעור הכתובה מחלה כתובתה ולא כן מבואר ברמב"ם דרק כדי שיווי הטס הוא ש"מ דלפרעון חשבינן לה וכן הטור כתב בהדיא והתפרעי כתובתך בזהב שבו הרי מפורש שאפי' נתנו בפ'י לפרעון הכתובה מהני, וכן משמע להדיא בפירש"י ותוס' דדנין דנתן לפרעון ומ"מ מגורשת, ועוד לדבריו למה לי טס של זהב בכל גט כן הוא מיהו בהא אפשר לומר דבכל גט פשיטא לן דמחילה הוא כיון שקיבלה הגט ונתרצית, אבל כאן ס"ד דלפרעון קיבלה קמש"ל דמ"מ הוי מחילה, אך הא קשיא למה לי כתובה דוקא אפי' חוב דעלמא כך הדין כיון דמתורת מחילה אתינן עלה וראיית הרשב"א מקידושין ג"כ בחוב דעלמא הוא ולא אישתמיט שום פוסק לומר דהרי זה גיטך והתקבלי חובך מהני ג"כ: לכן נראה לי ברור דלק"מ והוא דעיקר דבריו שכתב דאותיות פורחות באויר לא הבנתי כלל דהא פשיטא דהך פריחה באויר לא ימלט רק על שלשה פנים או שלא יהיו פורחות באויר ביד הבעל כגון במגרש בנייר שאינו שלו כלל או שלא יהיו

פורחות ביד האשה כגון באומר והנייר שלי דברגע שמתגרשת פורחות בידה באויר או דתרווייהו בעינן בידו ובידה ועכ"פ כאן אחד משלש אלה אין לה דביד הבעל הכל שלו ואינן פורחות באויר וביד האשה ברגע שמתגרשת נעשה הכל שלה והרי אינן פורחות באויר והאותיות עם הנייר מתחלפין מרשות הבעל לרשותה ואין כאן פריחה באויר כלל ומהאי טעמא פירשו רש"י ותוס' דעיקר החשש הכא דאפילו לרבא דס"ל דנתינת גט הוא ואפילו אינו שוה פרוטה אבל עכ"פ בעינן שיתננו לה לגירושין לא שיתן לה לפרעון כתובה ומ"מ פשיט ל"י דמגורשת דכיון דחיוב הכתובה תלוי ג"כ בגירושין ולולא הגירושין אין עליו לשלם הכתובה, א"כ מה שנעשה הטס שלה עבור הכתובה ע"י הגירושין הוא והוי שפיר נתינה לגירושין שהרי לולא הגירושין אין לה כלום, ולפי זה בחוב דעלמא שאינו כתובה ואמר לה התקבלי גיטך והתקבלי חובך אינה מגורשת דכיון שקיבלה בעד החוב לא נתגרשה דאין החוב תלוי בגירושין וכמו כן דוקא טס של זהב ובכדי שיווי הטס ואפי' גירשה בע"כ מגורשת, והיינו דמקשה מברייטא דמוכח דצריך שיתן לה מתנה גמורה לגירושין דוקא, וזה ברור לפע"ד ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה התקבלי עוד בזה: שם הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת.

פירש"י משום דאותיות פורחות באויר, משמע מדבריו שאי הי' אומר והגליון שלי דאינן פורחות באויר מגורשת, וכן מוכח מאבעי' דר"פ בטר הכי דדוקא בין שיטה לשיטה מבעי' ל"י אבל בגליון פשיטא ל"י דמהני: איברא דקשיא ל"י מה ששנינו לעיל על קרן הפרה ונותן לה הפרה דלמה ל"י כולי האי לימא הרי זה גיטך והפרה שלי ובודאי אין לומר דבאמת כך הכוונה דהא קתני ונותן לה העבד ולא בא לאשמועינן שלא לקצץ יד העבד, וע"כ דבא לומר שצריך שיתן לה כל העבד בתורת גט וכמו כן הפרה: לכן נראה ברור דהיינו טעמא שאי אפשר שיקנה לה קרן הפרה כל שמשייר הפרה לעצמו דאי אפשר שתקנה הקרן על פרה שלו רק ע"י דבר אחר והוי טלי גיטך מעל הקרקע דלא לקנות הקרן בפני עצמו כיון שהוא מעורב ויונק מן הפרה ובטל לגבי פרה, וכמו כן יד העבד אי אפשר לקנותו רק מהני, אבל אחר דלא מהני בגט רק שתקנה בנתינה לידה א כשנותן נייר גדול וחציו כתוב עליו גט וחציו חלק יכולה לקנות חלק שכתוב עליו גט והחלק שלו, ועוד אבאר לקמן במשנה דאין כותבין במחובר לקרקע טעם נכון שאי אפשר שתקנה האשה קרן הפרה ויד העבד והגוף יהא שלו דאכתי אגידא ב"י כיון דעכשיו הקרן והיד אבר מאיבריו הוא ואח"כ ביד הבעל להפריד וליקח שלו וישתנה הקרן והיד ממה שהי' א"כ אכתי אגידא ב"י שהרי הבעל יכול לשנות את שלה לענין אחר ממה שהי' בעת נתינה והוי כמו גט בידה ומשיחה בידו שכל שיכול לנתקו אינה מגורשת, ע"ש באריכות: ובהכי ניחא ל"י מה דמבואר בירושלמי דאפי' נותן לה הפרה סתם מגורשת, וק' הא הכא קאמר טעמא משום דאויר מגילה הוא, אבל בלא"ה לא אמרינן דמסתמא נותן לה הכל, א"כ גבי פרה דלא שייך לומר דפרה אויר הקרן הוא למה מהני נתינה סתם, ולהנ"ל ניחא, דכאן בעינן טעמא דאויר מגילה דאי לאו הכי אמרינן דלא נתן לה השאר כיון דמתגרשת אף אי השאר שלו, אבל בפרה כל ששייר גוף הפרה לעצמו אינה מגורשת דאגידא ב"י, א"כ אפי' נתן סתם בודאי נתן כולה בתורת גט דאל"כ אינה מגורשת כלל כנ"ל: שם על מנת שתחזירי לי הנייר.

לא נתבאר הכוונה אי על הגירושין בעצמותן הוא מתנה שאינו רוצה שתתגרש רק באופן שתחזיר לו הנייר או על נתינת הנייר הוא מתנה ואי ה' יכול לגרש שהנייר יהא שלו ה' מגרשה לחלוטין רק לפי שצריך נתינה מתנה הוא על הנתינה אלא שיש לדקדק למ"ד דלא בעי משפטי התנאי בממון א"כ כיון דעל הגירושין אינו מתנה כלל למה לי משפטי התנאי וצריך לומר דמ"מ כיון דמשונה נתינה זו משאר נתינות שהרי נותן לה ע"כ, א"כ דנין בה ג"כ דיני תנאי כמו בגירושין, ודוק: שם בין שיטה לשיטה.

משמע בהדיא דהכוונה כמו והנייר שלי דאינו חותך הנייר קודם נתינה רק נותן לה כמות שהוא ומשיירו לעצמו וה"ה בין שיטה לשיטה, הכוונה שהוא משייר לעצמו בין שיטה לשיטה, וזהו דלא כנראה מתוס' והרא"ש לקמן דף כ"א ע"ב סד"ה יוצא דחותך באמת בין שיטה לשיטה, ועמ"ש שם: ובוודאי ליכא למימר דכה"ג הוי ג"כ מחוסר קציצה כיון שעומד ליקצץ וכקצוץ דמי כמו שכתב הר"ן דהא ודאי ליתא דדוקא לענין ב' ספרים שייך לומר כן דכיון דעומד ליקצץ כקצוץ דמי והוי ב' ספרים, אבל לענין מחוסר מעשה לא שייך זה כלל דהא לא עשה שום מעשה כלל והיאך שייך לומר שהוא מחוסר מעשה והוי כמו שנעשה מאליו, וזה ברור: איברא שיש מקום לומר דקשיא להו לתוס' דלפי דברי הר"ן משמע דהא מילתא רק לר"ש דס"ל עומד לישרף כשרוף ועומד ליזרק כזרוק והכא נמי כיון דעומד ליקצץ כקצוץ אבל לרבנן דפליגי על ר"ש וס"ל עומד לישרף לאו כשרוף א"כ הכא כיון דס"ס לא קצצו לא הוי ב' ספרים כלל וא"כ מאי מקשה ותיפוק לי' הא שפיר מבעיא לי' לרבנן דלדידהו לא הוי ב' ספרים כלל, ומזה הוכיחו התוס' שפיר דע"כ דבאמת קצץ והוי מחוסר קציצה, אבל באמת לק"מ ודברי הר"ן נכונים דכמו דקי"ל לולב של אשירה פסול דכתותי מכתת שיעורי' דעומד לשריפה וליכא דפליגי בזה כלל והיינו אף דפליגי רבנן עלי' דר"ש היינו דלא אמרינן דהוי כמו שאינו בעולם כלל, וכמו כן להיפך לא אמרינן דהוי ממש כמו שזרק דליהוי כמו שלא ה' לו ידיעה בשעת סליחה גבי אשם תלוי פ"ב דכריתות, אבל מ"מ מודו רבנן דכתותי מיכתת שיעורי' וחסר לי' שיעורא וכמו כן כאן לענין חיבור שיהא מחובר ממש שיהא ספר אחד מודו רבנן דעכ"פ לא מיקרי חיבור יפה וכתותי מיכתת חיבורי' והוי כשני ספרים ואנן בעינן ספר אחד ממש אבל לענין מחוסר מעשה פשיטא דלא הוי מחוסר מעשה כלל כיון שלא עשה שום מעשה בין כתיבה לנתינה, ועוד שהרי תוכל לומר שנקצץ קודם כתיבה ולמה יהא נקרא מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה: שם ספר אחד וכו' עיין בתוס' סוטה די"ח ע"א דמבואר התם דאפי' שני גיטין שלימים פסול והביאו ראי' מפרק לולב הגזול לינקט תרתי או תלת פרי אחד אמר רחמנא וכו', ועוד הביאו ראי' מפרק שור שנגח ד"מ ע"א כופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה כופרין, ודבריהם תמוהין לכאורה, שלא אמרו גבי אתרוג רק שאי אפשר דנתכוין הכתוב ליקח פלפלין כיון שאי אפשר לצאת בו רק בב' או ג' והתורה אמרה פרי אחד א"כ ע"כ שלא נתכוין הכתוב לפלפלין רק אתרוג דסגי באחד וכמו כן בכופר שאי אפשר שחייבה התורה לשלם כופר לשותפין כיון שלא ימלט רק שישלם ב' כופרין דבלא"ה לא יצא ידי חובתו והתורה לא חייבה רק כופר אחד, אבל אם יקח ב' אתרוגים כיון שיכול לצאת באחד מי שמעת לי' שלא יצא בב' וכמו כן אם שילם לאחד ב' כופרין פשיטא שיצא ידי חובתו וה"ה בגיטין כיון דסגי באחד מנין שלא תתגרש בב' גיטין: אבל באמת דברי התוס' ברורים, דודאי באתרוג אף דמצות אין

צריכות כוונה מ"מ בנתכויין שלא לצאת לא יצא ידי חובתו, וכמו כן בגירושין הכל תלוי בדעתו ורצונו, ואי מגלה דעתו שאינו נותן לה שתתגרש בו אינה מגורשת והשתא שפיר כתבו התוס' כמו בכופרין אמרינן כיון שאינו יוצא ידי חובתו באחד אי אפשר שיצא בב' דכופר אחד אמר רחמנא, א"כ ה"ה ב' אתרוגים או ב' גיטין כיון שאינו רוצה שתתגרש באחד הרי באמת לא תוכל להתגרש רק בב' והתורה אמרה דבספר אחד תתגרש ולא בב', וכן באתרוג כיון שאינו רוצה לצאת באחד הרי אי אפשר שתתקיים המצוה רק בלקיחת ב' אתרוגים והתורה אמרה פרי אחד, כללו של דבר דמחמת דעתו וכוונתו הוי גט שלם ואתרוג שלם כמו חצי גט ופלפל, ומה שהביאו התוס' מאתרוג וכופר ולא סגי להו בהך דהכא ספר אחד אמר רחמנא ונידוק מינה דה"ה ב' שלימים כיון שלא נתכויין לגרש רק בב' דהא מהתם ג"כ לא מוכח טפי, היינו משום דס"ד לחלק בין דבר שהוא חצי באמת כהך דהכא בין דבר שלם, לזה הביאו ראי' דהא חזינן דאפילו בדבר שלם הקפידה התורה שלא תתקיים המצוה רק באחד לא בצירוף שנים, וה"ה בגיטין לאו דוקא ב' חצאי גט רק אפילו ב' שלמים כל שלא תתגרש רק בב' אינה מגורשת: ולפ"ז דבר פשוט הוא דהיינו דוקא בנותן לה ב' גיטין שתתגרש בשניהם אינה מגורשת מכח ב' ספרים, אבל ביש לו ספק בשמות איש ואשה או שאר ספק שנותן לה שנים שאינו יודע איזה מהן כשר יותר לגרש בו, לכ"ע אין כאן בית מיחוש דכיון שמגרש רק באחד לא דמי כלל להך דלולב הגזול ולהך דב' כופרין כמו שביארנו וזה ברור: בתוס' בד"ה התקבלי וכו' אלא בתורת פרעון.

מדלא נתנו התוס' שום טעם למה באמת מהני, משמע לי דס"ל דלא בעינן נתינה כלל רק שלא יפרחו האותיות באויר וכאן כיון דעד גמר הגירושין שלו הוא ובגמר הגירושין נעשה שלה האותיות עם הנייר מתחלפין מרשותו לרשותה ואין כאן רגע שיפרחו באויר, וכן משמע לכאור' מפירש"י בד"ה והנייר שלי דפי' משום דאותיות פורחות באויר ולא משום דבעינן עכ"פ נתינת גט והרי לא נתן לה כלום וכן משמע לכאורה מדבריו בד"ה הא, דעיקר הקושיא דלא נתן לה מתנה לגירושין רק לפרעון ודחינן דלעולם לא בעינן מתנה לגירושין כלל רק שלא יפרחו באויר, ולפי זה אפילו יתן לה לפרעון על חוב אפשר דמהני, וזה שלא זכרו רש"י ותוס' רק לפרעון ולא לפרעון כתובה: ובזה ניחא לי מאד לפרש הך מימרא דלעיל דקאמר ר"ח יכילנא למיפסל כל גיטי דעלמא ורבא משיב לו דלמא נתינת גט, וקש' למה קאמר דלמא הא כך הוא באמת, גם ר"ח דלא ידע מזה למה קאמר יכילנא ולמה באמת כשירין, ולפי הנ"ל ניחא, דודאי לפי האמת ונתן הכוונה רק שלא יפרחו באויר רק יכילנא למיפסל דנפרש ונתן שיתן לה מתנה לגירושין וע"ז השיב לו רבא דאפילו הקפיד' תורה על נתינה היינו נתינת גט לא שיהא שוה כלום, ואהא בעי רבא אי נתן לפרעון מהני דלא הוי נתינת גט כלל, ופשיט לי' דלא בעינן כלל רק שלא יפרחו באויר כנ"ל: בד"ה על מנת וכו' לא סבר כו'.

אין הכוונה דלא סבר דבעינן שלא יסתור התנאי המעשה דהא כיון דעל מנת כמעכשיו אינו סותר המעשה כלל, ורבא ע"כ על מנת כמעכשיו ס"ל דהא ס"ל החזירו יצא ואי אינו כמעכשיו למה יצא רק כך כוונת התוס' לפי דהך לישנא סובר על מנת אינו כמעכשיו לכך התנאי סותר המעשה ורבא לא סבר לה כך רק על מנת כמעכשיו א"כ אינו סותר המעשה כלל והיינו מדס"ל החזירו יצא לא החזירו לא יצא, ול"ל דלכך יצא משום דתנאי

סותר המעשה ותנאי בטל א"כ לא החזירו למה לא יצא וע"כ דעל מנת כמעכשיו רק רבא מפרש ברייתא כטעמו דהוי מעשה קודם לתנאי ואפי' אי על מנת כמעכשיו ס"ל דבעינן תנאי קודם למעשה רק באתרוג באמת אמר בהיפוך באופן המועיל, וזה שכתב דלפי המסקנא דאי על מנת כמעכשיו לא בעינן משפטי התנאי כלל אפי' תנאי קודם למעשה צריך לומר דהכא בלא החזירה אינה מגורשת רק רבא לס"ל כן רק אפי' ע"מ כמעכשיו בעינן עכ"פ תנאי קודם למעשה גם לא ניחא לי' לפרש ברייתא דאינה מגורשת רק בהחזירה דסתמא קתני לכך מפרשה משום דמעשה קודם לתנאי ותנאי בטל ולעולם מגורשת אפי' לא החזירה וז"ב, ועמ"ש בפרק מי שאחזו ובתוס' שם: בד"ה ספר אחד וא"ת והיכי מכשירין וכו' כדאמרינן פ"ב דסוטה.

לכאורה יש לדקדק בס"ד דלא ס"ל לחלק בין ב' קלפים לקלף אחד, למה להו להקשות מסוטה הא כאן מוכח דשני ספרים לא, וצריך לומר דידעו התוס' דהתם בקלף אחד דהא קתני וכתבו בדף השני ש"מ דעל קלף אחד הם רק מסוטה קשיא להו דקתני ב' דפים ולא ב' קלפים ש"מ דאפילו בקלף אחד הוי ב' ספרים, ועל זה תירצו דהתם בב' חתיכות ועשאן אחד של שני דפין ולפי זה מוכח מדברי התוס' דאפילו חיברן והיו לאחדים פסול ואף דבתפילין מהני דיבוק לא מבעי' בחיברן אחר כתיבה דלא דמי לתפילין דהתם על הנחה קפיד קרא ואז אות אחד הם.

אבל כאן על כתיבה קפיד קרא שיכתוב על אחד אלא אפי' חיברן קודם כתיבה משמע מדברי התוס' בסוטה דלא מהני, והיינו דבתפילין לפנינו הוי אות אחד אבל כאן בעצמותו הוי ב' ספרים, ועוד בתפילין אין החיבור ניכר בעת הנחה אבל בגט החיבור ניכר לא מהני חיבור אפי' קודם כתיבה, ועמ"ש לעיל דאפילו ב' גיטין שלמים פסול אם רוצה לגרש בשניהם לא מחמת ספק, אמנם אם כתב ב' גיטין שלמים על דף אחד לא ידענא מאי אידון בהו אי כיון שהם שלמים הוי כב' ספרים או כיון שהם בקלף אחד לא איכפת לן ומן התוספתא גט שכתבו בחמשה לשונות משמע לכאורה דכשר ודוק: בד"ה לא צריכי דמעורה וכו' רגל ד' של שיטה עליונה וכו' וכתב ע"ז הר"ן דהא אינו כשר דמקלקל הכתב וכן פסק בהג"ה ש"ע סימן קכ"ה וכתב עוד שם מקודם שיש לערות האותיות שיהיו מגיעין עד השיטה למטה ואם לא עירה יש פוסלין, ולכאורה יש להבין היאך הוכיחו מכאן דלא בעינן היקף גויל, נהי דאין לפרש דמעורה כמו שדחה ר"י מכח קושית הר"ן דהאות נשתנה ופסול בהא, אבל הא יש לפרש מעורה כדברי הג"ה הקודם, אבל באמת לק"מ דפשיטא דלא נתכוונו לזה בש"ס כאן דבהא אכתי הוי שני ספרים כיון ששייר לעצמו בין תיבה לתיבה ובין שיטה לשיטה, א"כ מה בכך שקצת אותיות יגיעו עד השיטה התחתונה כיון שלא יהיו נוגעין דבעינן היקף גויל ואי יגיעו ממש עד השיטה יגיעו כנגד בין תיבה לתיבה ועכ"פ אכתי הוי ב' ספרים ואדרבא בהא לא שייך כלל לא צריכי דמעורה דכל גט צריך להיות כך, ומ"מ לענין ב' ספרים לא הועיל כלום כל ששייר לעצמו בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה, ודברי הגר"א שהקשה על הרב שם מהך סוגיא דהכא דמוכח דבלא מעורה בודאי כשר, תמוה לפע"ד דפשיטא דלא נתכוין הרב להך מעורה בש"ס כמו שביארנו, וזה וזה ברור: שם בעי רמב"ח היו מוחזקין בעבד שהוא שלו.

משמע דוקא בהיו מוחזקין שהוא שלו מבעי לן אבל בלא היו מוחזקין כלל וכ"ש במוחזקין להיפך לא מבעי לן כלל, וכ"כ הטור להדי' סימן קכ"ד והיינו דאל"כ תקשי לי' לרמב"ח מתניתין על היד של עבד לימא מנפשי' עייל ושל בעל הוא וע"כ בעידי מסירה והרי בס"ד לא ידעו מזה דמתניתין בע"מ, וגם לפי המסקנא קאמר בכתובת קעקע ולא מיירי בע"מ, א"כ תיקשי לימא מנפשי' עייל, וע"כ דרק בהיו מוחזקין שהוא שלו מבעיא לי', ומתניתין לא מיירי בהכי ואין לחוש רק לזיוף, ושפיר מוקי לה בכתובת קעקע: איברא יש לתמוה מה בכך דלא היו מוחזקין ס"ס אי אפשר שתתגרש רק שיהא העבד קודם גירושין שלו וע"כ הקנתה לו העבד, א"כ כשהוא בידה למה תתגרש לימא מנפשי' עייל כיון שע"כ הי' של בעל קודם שבא לידה, וליכא למימר דנאמנת במיגו דאי בעי' הוי אמרה שהוא שלה מעולם דא"כ לא תתגרש, וע"כ צריכה לומר שהקנתה אותו לבעל ובעל קנה אותו באחד מדרכי הקני', א"כ מה נ"מ בהיו מוחזקין דהא לעולם מוחזקין אנו ע"כ שהי' שלו דאי אפשר שיגרשה בשלה והאשה ע"כ מודה בזה: ובוודאי אי אפשר לומר דהא שאני כיון שהי' שלה אף שהקנת' לו מסתמא על דעת שיגרש בו הקנתה, וכיון שהוא בידה מגורשת, הא ודאי ליתא דמלבד שאני מסתפק מאד אי מהני הקנאה כזו על מנת לגרשה דאכתי לא מיקרי ונתן כלל דנתינה זו לקיים תנאו הוא ולולא שיתן לה אינו שלו, אלא דבלא"ה אין בזה מעלה ארוכה כלל דהא בהיו מוחזקין שהוא שלו וגט כתוב עליו ג"כ ע"כ רצה לגרשה בו שהרי כתב עליו גט לשמה והחתים עדים ומ"מ אמרינן שמא נמלך ולא רצה לגרש בו ומנפשי' עייל, א"כ ה"ה כשהקנתה לו האשה מ"מ שמא חזר בו ולא רצה לגרש ומנפשי' עייל וכ"ש כשהקנתה לו רק על דעת לגרשה א"כ כשחזר בו ולא גירש ממילא שלה הוא לכך הוא בידה וגרע טפי מהיו מוחזקין שהוא שלו דצריך לומר מנפשי' עייל, ובהא בלא"ה יש לחוש שלא נתן לגירושין כלל כנ"ל והוא תמוה מאד לפע"ד: אבל לדעתי נראה פשוט דבכל גווני מבעיא לי' לרמב"ח, ומה שאמר בהיו מוחזקין שהוא שלו משום דבעי בתר הכי בטבלא אי אשה ידעה לאקנויי והשתא בלא היו מוחזקין כלל הי' לנו ספק אחר אי ידעה לאקנויי לבעל כיון שלא ידענו מה נעשה בו, והשתא מבעיא לי' ספק אחר אי לחוש מנפשי' עייל לכך בעי לה בהיו מוחזקין דאין לנו ספק בהקנאת האשה דשלו הי' בודאי רק הספק אי מנפשי' עייל, ולכך לקמן בעי לה בטבלא ולא בעבד משום דבעבד יש ספק אי מנפשי' עייל והוא לא בעי רק אי ידעה לאקנויי לכך בעי לה בטבלא דהוי חזקה גמורה ולא חיישינן רק אי ידעה לאקנויי, והנה הב"י כתב על דברי הטור הנ"ל שזה מתבאר גבי על הכל כותבין על יד העבד וקורן הפרה, וכוונתו כמו שכתבתי לעיל דע"כ משנתינו בלא היו מוחזקין ובהא ליכא ספיקא דאל"כ תיקשי לפי המסקנא דמוקי מתניתין בכתובת קעקע ובלי ע"מ דאכתי איכא חששא דרמב"ח דמנפשי' עייל, וכן לס"ד דלא ידע מע"מ וכו"א ומקשה דהוי יכול לזייף, וקשה בלא"ה הא איכ' הך חששא גופא דרמב"ח ותיפשט לי' ממתניתין: אבל באמת לא קשי' ולא מידי לפע"ד, ואדרבא יש לדקדק מה שאמר בע"מ ור"א הוא, וקשה למה לי כר"א דוקא אטו לר"מ לא משכחת לה שיש עדים שראו הגט שנתן לה שלא נזדייף וכ"ש לפי מה שכתבו התוס' בשם ר"ת דאפילו לר"מ צריך עדים בשעת נתינה דאין דבר שבערוה פחות משנים וע"כ משום דלר"מ בעינן מוכח מתוכו ולא מהני ע"מ בדבר שיכול להזדייף ולכך קאמר ור"א הוא, ונראה לי עוד דאפילו אי נימא דלענין

שיב"ש לא בעי ר"מ מוכח מתוכו כמו שכתב הרשב"א דלא כתוס' ריש כל הגט, מ"מ נראה לי דבכהאי גוונא דאינו מוכח מתוכו כלל שהוא ספר כריתות לכ"ע בעינן מוכח מתוכו כיון דע"ח כרתי בעינן שיהא מוכח שהוא גט והם חתומים על הגט ואי לא"ה לא מיקרי ע"ח כלל רק מה שאנו יודעין על פה שלא נזדייף [רק מפירש"י לקמן גבי מאן תנא משמע דבכל גווני לא בעי מוכח מתוכו ודבריו צ"ע ועמ"ש שם].

והשתא לק"מ דהא ידעו דאיכא לאוקמא מתניתין כשיש עדים שנמסר לה לגירושין ולא עייל מנפשי' והא בודאי אפי' לר"מ מהני, אבל לרבא דמקשה דהוי שטר שיכול לזייף שפיר מקשה דתיקשי לי' מתניתין דבהא לא מהני עדים כיון שאינו מוכח מתוכו, ומשני דמתניתין בע"מ ור"א הוא דאינהו כרתי ולא בעינן מוכח מתוכו אבל לרמב"ח דע"כ מיירי בלי ע"מ דאל"כ אין לספק דמנפשי' עייל שפיר מקשה ותיפוק לי' דהוי יכול להזדייף ולפי זה לפי המסקנא דמוקי לה בכתובת קעקע לאו למימרא דלא מיירי בע"מ כלל דאכתי יש לחוש דמנפשי' עייל רק אין צורך לאוקמא כר"א דאפי' לר"מ דע"ח כרתי מהני עדים דלא עייל מנפשי' כיון דגוף הגט אינו יכול להזדייף ואי קשיא למה דחיק לאוקמא בכתובת קעקע כיון דע"כ מיירי בע"מ א"כ נימא ר"א הוא, הא לאו קושיא הוא דא"כ השתא נמי תיקשי למה לן לדחוק בכתובת קעקע הא פשיטא דיותר נוח לאוקמא בע"מ וכר"א, ועוד דהא במתניתין על הכל כותבין קתני דהיינו דיותר לכתחילה ובכתובת קעקע אפי' לר"ש אסור עכ"פ לעשות כן ועמ"ש בתוס':] ודבר ברור הוא דעיקר מה דדחיקא להו לאוקמא מתניתין כר"א דוקא משום דבמשנה דבתר הכי קתני פלוגתא דריב"ב ורבנן דריב"ב ס"ל אין כותבין על דבר שיכול להזדייף והיינו אפילו בע"מ ורבנן פליגי דבע"מ כותבין א"כ אי הך משנה הקודמת דוקא למ"ד דיכול לכתוב בע"מ א"כ הוי לי' סתם ואח"כ מחלוקת ואנן כר"א קי"ל וכרבנן דלקמן, והיינו דקאמר דהך מתניתין לא נחית הכא בהך פלוגתא כלל ועיקרה באה לאשמועינן דיכול לכתוב לכתחילה על בעלי חיים דלא כר' יוסי הגלילי דפליג דאין כותבין על דבר שיש בו רוח חיים, ובענין הך פלוגתא לריב"ב בכתובת קעקע ולרבנן בע"מ וכר"א, ולכך הוצרך להמציא במתניתין ג"כ אופן בלי ר"א דלא ליהוי סתם כר"א ואח"כ תיכף מחלוקת בהא, וזה ברור, ולפי מה שאבאר לקמן בס"ד פ"א אחר בסוגיא זו פשיטא דלא מוכח דינו של הטור וב"י כלל ומיושבים קושיות הנ"ל בפשיטות ע"ש, ועמ"ש לקמן בביאור דברי הג"א ותלמוד ישוב לדברי הטור מתוך דברי הרמב"ם ע"ש: שם מי אמרינן אקנויי אקני לה או דילמא מנפשי' עייל מלשון זה משמע לכאורה שצריך להקנות העבד בקנין מיוחד וכ"כ בספ"י וכתב שדבר זה במחלוקת הרשב"א והר"ן הובאו בב"י סימן קכ"ד ודבריו תמוהין ואין ענין זה לזה, והמעייין בדברי הרשב"א מבואר להדיא שלא נתכוין לומר רק שיפרש שנותן לה כל העבד בתורת גט אבל בסתם יש לומר שמש"ייר העבד לעצמו רק היד נותן לה, והרי זה גיטך והעבד שלי לכ"ע לא מהני, ומאן דפליג עלי' סובר דאפילו בסתם ממילא כוונתו שנותן לה כל העבד בתורת גט כמו אור מגילה ועדיף מינה כיון שאם ישייר עבד לעצמו אינו גט מסתמא נותן שתתגרש ולא חיישינן דלא ידע וחשב שתתגרש ביד בלבד והעבד יהא משוייר לו זהו עיקר המחלוקת בזה, אבל לכ"ע כל העבד בתורת גט הוא ואין צריך שום קנין רק הנתינה לידה כמו כל נתינת גט דעלמא, ועוד דאי לשון אקנויי אקני בדוקא הוא א"כ למה קאמר מנפשי' עייל כל

שלא הקנה בפ"י לא מהני אפילו נתן לגירושין: ואמת שגם בלשון הרב ב"י אני תמה שכתב להשיג שם על רבינו ירוחם דמצריך שיהא העבד כפות דדוקא בהך דרבא דמתגרשת מטעם חצר בעינן כפות, אבל במתניתין דכל העבד גט הוא וכשהיא זוכה בעבד באחד מדרכי הזכי' זכתה בגט עיי"ש, משמע לכאור' דאם מקנה לה העבד בקנין אחר מגורשת, אבל באמת הוא תמוה מאד בעיני דפשיטא דלא מהני שום קנין בגט רק נתינה מידו לידה או לרשותה אבל כל קנין שאינו ונתן בידה לא מהני בגט, תדע דמשיכה לא מהני בגט אף דבעלמא הוי קנין גמור מ"מ ונתן בידה לא הוי וטלי גיטך מעל גבי קרקע אפילו תקנה אותו בקנין לא מהני ואדרבא כל שלא זכתה רק בקנין שתעשה הוי טלי גיטך מעל הקרקע ועוד דלא מצינו קנין בע"כ ונתינת גט מהני בע"כ אלמא שאין ענין נתינת גט לקנין דעלמא הלכך לא זכתה בעבד להתגרש רק כשיתנו לה בדרך נתינת גט לא שתסייע האשה בקנין לזכות בו או שיקנה לה הבעל באיזה קנין ולקמן אבאר בס"ד ליישב בזה דברי ר"י דמצריך להיות העבד כפות] רק שיתן לה מידו לידה או לרשותה, ולהרשב"א צריך לומר בפירוש שנותן לה כולו בתורת גט, ולהחולקים אפילו בסתם, ולפי זה גם מה שפקפק הרב הנ"ל דמחוסר הקנאה לק"מ, דכיון דנתינת גט הוא ובנתינתו מתגרשת מה שנותן כל העבד בתורת גט כקלף גדול א"כ זו היא הנתינה והיאך שייך מחוסר מעשה הא כל גט מחוסר נתינתו והקפידא שלא יחסר חוץ הנתינה, ומה שאמרו בכאן אקנויי אקני לה אין הכוונה רק נתינת גט ונקרא לשון קנין כמו וקונה עצמה בשתי דרכים וכ"ש לפי מה שאבאר בסמוך פ"א אחר בסוגיא זו פשיטא דאתי שפיר לשון אקנויי אקני לה ובדוקא הוא לא נתינת גט כמו שאבאר בס"ד ויתיישבו בזה עוד קושיות בסוגיא ע"ש: שם ותיפוק לי' דהוי כתב שיכול להזדייף.

תמוה מילתא טובא נהי דע"מ אין כאן אבל פשיטא דהך דרמב"ח נמי משכחת לה שיש עדים שכך הי' כתוב בגט בעת חתימה ולא נזדייף או דע"ח גופייהו מעידין כך: ומזה הי' נראה לי ראי' לדעת הרי"ף דס"ל דבכל גט אין אנו דנין דמסתמא נמסר לפני עדים דמאיזה צד נימא כן רק הטעם דמהני אפילו אין ע"מ לפנינו דע"ח כרתי, א"כ הך דרמב"ח כיון דליכא ע"מ ע"כ אנו דנין דע"ח כרתי א"כ לא הוי מוכח מתוכו כמו לר"מ ולא פליג ר"א על ר"מ רק היכא דאיכא ע"מ דאינהו נמי כרתי אבל כל דע"ח כרתי ר"מ ור"א שוין דבעינן מוכח מתוכו משא"כ במתניתין יש לומר דע"מ לפנינו ואינהו כרתי ולא בעי מוכח מתוכו כלל, ע"ש ברי"ף פרק המגרש דמבואר להדיא כן: ובהכי ניחא דקאמר ולרבא קשיא מתני' וקשה מה ענין קושיא זו לרבא הא בלי רבא קשיא מתניתין, ואפילו נדחוק דהכוונה ולרבא דקשיא לך על רמב"ח תיקשי לך מתניתין, אבל בסמוך דקאמר מתניתין לרבא נמי לא קשיא אינו מוכח כלל, דאין לפרש דלכך לא קשיא לי' מתניתין דמוקי לה בכתובת קעקע א"כ גם לרמב"ח לא קשיא כלל: ולפי הנ"ל ניחא דבלי רבא הוי ס"ד דכל שנודע על פי עדים שאין בגט זה שום זיוף כשר אפילו דבר שיכול להזדייף, תדע דבאמת כך הוא דעת רש"י לקמן דאי הוי סהדי קמן אפילו ע"ח כשר אפילו לת"ק דחכמים דלקמן והתוס' הקשו שם עליו דלא מהני לר"מ דבעי מוכח מתוכו, וזהו שנתחדש לו למקשה מתוך דברי רבא דמקשה לרמב"ח, וקשה דלמא דאיכא ע"ח המעידין שלא נזדייף, וע"כ דלא מהני לפי שאינו מוכח מתוכו א"כ תיקשי לי' מתני', ומשני לי' דמתניתין לא קשיא דמוקמינן לה כר"א ולא בעי מוכח מתוכו אבל לרמב"ח

דליכא ע"מ ואנו סומכין על ע"ח דאינהו כרתי שוב לא מהני רק שיהא מוכח מתוכו וכבר כתבתי לעיל לפרש מה דדחיקא להו לאוקמאמתניתין כר"א עד דמוקי לה בכתובת קעקע ע"ש] אבל לדעת הפוסקים דלר"א ע"ח לא כרתי ואי ליכא ע"מ אין דנין על פי כריתת ע"ח רק דאמרינן מסתמא נמסר ודאי קשה קושיא הנ"ל דלרמב"ח נמי מצי לאוקמא כר"א ודנין דמן הסתם נמסר לפני עדים ככל גט רק שיש לחוש דמנפשי עייל, אבל השתא ידעינן על פי ע"ח שלא נזדייף: אמנם נראה לי ליישב לשיטת החולקין על הרי"ף על דרך זה, והוא, דאף דבעלמא אשה המביאה גט בלי ע"מ דנין דמן הסתם נמסר לה בעדים כדינו, היינו דוקא בסתם גט שאין ענינו רק לגרש בו, וכיון שאנו רואין הגט בידה הרי בא לה מיד הבעל, א"כ לאיזו צורך נתנו לה אם לא לגרש בו ומסתמא נמסר לה כדין בע"מ, אבל ע"י העבד דהעבד בעצמו הוא דבר הנקנה לעצמותו לא לגירושין כלל רק גט כתוב על ידו, א"כ פשיטא דאי ה' הדין דע"מ דוקא כרתי א"כ אין בידה גט גמור כלל דע"מ הוא דעבדי כריתות רק לדון מן הסתם נמסר וזה לא שייך כאן דאפילו תימא דשלה הוא כיון שהוא בידה אבל לא לגירושין נמסר לה רק הקנה לה בדרך הקנאת עבד לשום ממון ובמתנה או במכר נתנו לה כמו אם ה' ביד אחר כיון דהוא שיווי ממון ודבר הנמכר וניתן מצד עצמותו לא בתורת גט דוקא ומאיזה צד נדון שהי' ע"מ, וכיון דהגט אינו כורת בעצמו רק בצירוף ע"מ וזה אין בידה אינו גט וע"כ דבעיא דרמב"ח לר"מ הוא דע"ח שבו כרתי והגט שבידה לא מיחסר מידי והרי היא גרושה לפנינו בגט גמור, הלכך דוקא אי נחוש דמנפשי עייל אז הוי כאלו אין בידה כלל אבל כל שאין לחוש דמנפשי עייל רק שלה הוא הרי בידה גט גמור דלא מיחסר מידי שפיר מגורשת, ומי שרוצה לפסלו לומר שלא ניתן לה לגירושין עליו הראי', משא"כ לר"א שאינה גרושה כלל לפנינו דהא מיחסר ע"מ דאינהו כרתי רק לדון מן הסתם דהי' ע"מ, וזה לא שייך כאן, וכן משמע הלשון בע"מ ור"א משמע דאנן לאו לר"א קיימינן רק לר"מ, אך מכל הפוסקים שהביאו הך אבעי' דרמב"ח לדינא משמע דלר"א נמי שייכא ובודאי קשה כנ"ל: ולא אוכל להתעלם מה שנראה לפע"ד בעיקר פי' סוגיא זו שלא כדברי המפרשים וייתיישבו בזה כל הקושיות הנ"ל, (א) דקאמר היו מוחזקין בעבד שהוא שלו, וכבר הוכחתי דאפי' אין אנו מוחזקין הוי כמוחזק דהא ע"כ אין לגרשה רק בשלו, וכן הך' הב"ש סי' קכ"ד ס"ק י"ז ע"ש ב) הך קושיא הא לרמב"ח ג"כ משכחת דע"ח מעידין שאין בו זיוף ג) מה שאמר אקנויי אקני לה וכבר ביארנו בראיות ברורות דלא בעינן בכאן שום הקנאה רק נתינה ככל נתינת גט דעלמא ואדרבא בקנין אחר לא מהני מידי בגט, ד) בהך אבעי' דבתר הכי היו מוחזקין בטבלא שהוא שלה וגט יוצא מתחת ידו ופירש"י שבא לגרשה בגט זה אי אמרינן אקנויי אקניתי' לי' או אשה לא ידעה לאקנויי, והשתא תיקשי במה נפשך אי הכוונה דאשה לא ידעה לאקנויי אפילו הוא מגרש לפנינו ואנו מלמדין אותה להקנות קנין גמור א"כ למה לי' למיבעי בהיו מוחזקין הוי לי' למיבעי בפשיטות אי יכולין לכתוב גט על קלף או טבלא של אשה ואי נימא דוקא בכה"ג שאין אנו יודעין כלל רק שהיו מוחזקין בשלה ויוצא מתחת ידו בהא מבעי' לן אי ידעה לאקנויי מעצמה, אבל כשאנו מלמדין אותה להקנות לכ"ע ידעה לאקנויי א"כ למה לי' למיבעי כשהגט בידו ורוצה לגרשה עכשיו דאכתי יכולה להקנות לו עכשיו בפנינו והוי לי' למיבעי כשכבר גירשה אי מגורשת או לא: וטרם שאתחיל בפ' הסוגיא ליישב כל הנ"ל

נעתיק דברי הר"ן ז"ל לקמן גבי אשה כותבת את גיטה, וז"ל ותמיהני היאך אשה כותבת את גיטה והא מחסרת הקנאת האשה לבעל בין כתיבה לנתינה וכו' וליכא למימר דבשהקנתה הקלף לבעל מעיקרא עסקינן דהא לעיל פשטינן מינה בעיין דמוחזקין בטבלא שהוא שלה וגט כתוב עלי' והרי היא יוצאה מתחת ידו מהו דמשמע דאנן לא ידעינן במלתא מידי אלא חזקת טבלא שלה ושהיא יוצאה מתחת ידו, ועוד דאי בנתינה קודם כתיבה עסקינן ודאי בקיאה היא בהלכות הגט וידעה לאקנוי ומתוך הדוחק יש לי לומר דהקנאה כיון שאינו מעשה בגופו של גט דומיא דקציצה לא מיקרי מחוסר דדומיא דכתיבה בעינן כיון דכתיב וכתב ונתן עכ"ל, ודבריו תמוהין לפענ"ד דמה שאמר דבעינן מעשה בגופו של גט דומיא דכתיבה, הוא תמוה דהא אנן אמרינן שלא יחסר רק נתינה לא דבר אחר א"כ חסרון דומיא דנתינה הוי חסרון ופשיטא דהקנאה הוי דומיא דנתינה, וראי' ברורה דלא כהר"ן שהרי בפרק כסוי הדם חשיב מחוסר פדי' בקדשי ב"ה למחוסר מעשה בין שפיכה לכסוי אף דלא הוי מעש' בגופו, וכבר הודה הר"ן ז"ל בעצמו שהוא דוחק, ומה שאמר שמתוך הדוחק הוצרך לומר כן לא ידעתי מי דחקו לזה, דודאי כשהקנתה מעיקרא איירי והיינו בעיין דרמב"ח אי סמכינן עלה דהקנתה מעיקרא וידעה לאקנוי או לא, ופשיט מהך משנה דאשה כותבת את גיטה ש"מ דסמכינן עלה בהקנאה מעיקרא, ומה שכתב דודאי בקיאה היא בהלכות הגט הוא תמוה לפע"ד דלכל הפירושים ע"כ צריך שתקנה לו הקלף, וזהו מהלכות הגט דכתיב ונתן א"כ מה ס"ד דלא ידעה לאקנוי וע"כ שאנו מסופקין דשמא לא ידעה להקנות קנין גמור וחושבת שבמה שנותנת לו הקלף והטבלא דיו בכך שיחזור ויתן לה והוי ונתן לכן דבריו צ"ע לפע"ד.

, ודבר ברור הוא דבעינן הקנאה קודם כתיבה דאל"כ הוי לי' מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה וראיתי בספר התרומה בסדר הגט שכתב דאם כתבו הסופר בקלף שלו והקנה אח"כ כשר וראי' מהכותב טופסי גיטין ש"מ דכותב משלו, והוא תמוה לפע"ד דכמו דטופס כשר שלא לשמה כמו כן אין מחוסר מעשה פוסל בו וקודם שיכתוב תורף צריך להקנות, ולדידן דגזרינן טופס אטו תורף צריך להקנות קודם: ומעתה אני אומר דכל הסוגי' כפשטא ושני האבעיות באופן אחד נאמרו, ובעי' ראשונה היא בהיו מוחזקין בעבד שהוא שלו ועכשיו יוצא מתחת ידה וגט כתוב עליו, מי אמרינן כיון שהוא ברשותה מסתמא הקנה את העבד לה ככל דבר שביד אדם בחזקת שהוא שלו א"כ פסול לגרש בו דאנן ונתן בעינן שיהא שלו ולא שלה ועכשיו לא מהני הקנאה כיון שכבר נכתב הגט הוי לי' מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה או דלמא מנפשי' עייל ואכתי שלו הוא ויכול לגרש בו והוי ממש כהך בעי' דבתר הכי אי יכול לגרש בו או לא, וה"ה בבעי' הקודמת ומעיקרא בעי' בהך גוונא והספק אי מנפשי' עייל או הקנה לה ושלה הוא ובתר הכי בעי' להיפוך במוחזק לשלה ונמצא בידו ולא בעבד דבהא אמרינן מנפשי' עייל רק בטבלא דוודאי שלו הוא עכשיו רק הספק שמא לא הקנתה לו יפה דלא ידעה לאקנוי והיינו דקאמר אקנוי אקני לה דלאו לגירושין עסקינן הכא דפשיטא דכיון שאין לה ע"מ אינה מגורשת דכאן לא שייך דמסתמא נמסר לה בע"מ כמש"ל והם בעצמן אינם אומרים כלל שנתגרשה רק רוצה הוא לגרשה עכשיו בגט זה ואין להקשות כיון דבעל שאמר גרשתי אשתי נאמן דבידו לגרשה, הכא נמי ניהמני' שהוא שלו ומנפשי' עייל חדא דכיון שהוא בידה אין להאמינו שהוא שלו לאפוקי' מחזקתה ואפי' היא מודה לו אינה נאמנת שכל

שהיא בחזקתה לפנינו והגט כבר כתוב עליו אי אפשר לנו לסמוך על דבריו כיון שאין בידה להקנות עכשיו ואם יזכה עכשיו בו בהודאתה הרי היא כמו שהקנתה לו עכשיו ואכתי הוי מחוסר הקנאה שהרי מחמת הודאה זו נעשה שלו אחר הכתיבה, ועוד שאין הבעל נאמן לומר רק גרשתי מכבר בגט כשר גמור, אבל לא שיאומן על גט שהוא מגרש לפנינו שלדעתינו אינו גט אין סומכין על דבריו שהוא גט תדע דבי' תרי דיהיב גיטא קמייהו צריכי למיקרייא ואי לא קראו אינו גט אף שהבעל אומר לפניהם שהוא גט ובעל שאמר גרשתי נאמן מ"מ לא מהימן לומר שהוא גט ואין ע"מ מעידין שנתגרשה רק ברואין שהוא גט לא על פי דיבורו של בעל, וכאן ג"כ כיון שלפי החזקה שבידה שלה ולא מיקרי ונתן אינן יכולין ע"מ להעיד שנתן על פי דיבורו של בעל כיון שהם לא ראו נתינה כלל ודוק והיינו דפשיט מר"ל דהגודרת אין לה חזקה א"כ אכתי הוי בחזקת שלו ושפיר יכול לגרש בו דמיקרי ונתן כיון דבחזקת שלו הוא וזה ברור: ומעתה אתי שפיר מה שהקשה רבא ותיפוק לי' דכתב שיכול להזדייף הוא דכיון דעכשיו בא לגרש בו פשיטא דלא מהני שום עדות על זה דכיון דעל יד של עבד בקל נמחק יש לחוש שנמחק בידה וכתבה עליו שנית כמו שהי' כתוב בו וכתובה זו השני' אינה כלום שלא נכתבה בציווי הבעל וע"ח אינן מעידין עליו שנכתב בהכשר כיון שיכול להזדייף ואפי' זוכרין שלא נשתנה הגט ממה שהי' ולא מחקה שום תנאי מ"מ אפי' כתבה כדמעיקרא פסול לגרש בו ואפילו אכתי שלו הוא פסול לגרש בו והיינו דמקשה ממתניתין דהא כתב שיכול לזייף הוא ומשני דמתניתין בע"מ ור"א דכיון דמידו בא לידה בע"מ שוב אין לחוש לכלום, אבל לרמב"ח כיון שהגט כבר הי' בידה אי אפשר לגרש בו כיון דיכול לזייף שמא נמחק וכתבה שנית עליו ואינו גט ומשני בכתובת קעקע שאינו נמחק כלל וגם זה ברור: והיינו דבעי בתר הכי בטבלא שלה ועכשיו יוצא מתחת ידו, אי אמרינן דאשה ידעה מעצמה לאקנויי שפיר או דלמא לא ידעה להקנות בקנין גמור ועכשיו שכבר נכתב הגט אי אפשר להקנות דלא מהני הקנאה בין כתיבה לנתינה כהך בעי' הקודמת ובוזה יצאתי י"ח מכל מה שהקשינו לעיל והסוגי' מתפרשת יפה בלי שום דוחק כמו שבארנו ועוד אבאר לקמן פשיטות דזקן ואשה דלפי הנ"ל אתיין שפיר בפשיטות ע"ש: אמנם מה שיש לדקדק בעיקר דין זה אי נימא דמחוסר הקנאה פוסל בין כתיבה לנתינה, א"כ הך מתניתין דלקמן פרק המגרש חמשה שכתבו כלל בתוך הגט פלוני גירש פלונית ופלוני פלונית ינתן לכל אחת ואחת והשתא הא לא ימלט בכאן רק שתהא הקנאה אחרת בנתיים שבשעה שמגרש זה צריך שיהא הנייר שלו וכשגירש ונעשה של אשה היאך יגרש השני וע"כ בהקנאה, הרי מבואר הוא לכאורה שאין מחוסר הקנאה פוסל, ויש לתמוה לכאורה על הר"ן ז"ל שלא הקשה ממשנה זו: אבל באמת נ"ל דלק"מ ומכאן ראי' דאין מחוסר מעשה פוסל רק כשהי' חסרון בשעת כתיבה אבל כל שבשעת כתיבה ל"ה מחוסר מעשה רק אחר כתיבה נתחדש בו ענין שנעשה מחוסר מעשה לא איכפת לן, וראי' ברורה לזה מדברי התוס' שפירשו הא דאמר ר"י לקמן עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש היינו שכתבו על אילן תלוש ואח"כ נטעו והשריש וחתמו דאל"כ היאך משכחת כתיבה בתלוש וחתימה במחובר, והשתא תיקשי ס"ס מה צורך לחתימה אפי' בלי חתימה כלל פסול אכתי מכח כתיבה דס"ס יש חסרון בין כתיבה לנתינה, וע"כ כל שנכתב בתלוש מצד כתיבה כשר רק מצד חסרון בין חתימה לנתינה פסול דנחתם

במחובר, והשתא ממילא התם כיון דבשעת כתיבה הי' ראוי לכל אחד ואחד לגרש בו תיכף רק שחבירו קדמו וגירש בו וזה נולד אח"כ ולכל אחד ואחד לא נכתב על מחוסר מעשה שהרי הי' ראוי לכל אחד ואחד לגרש בו בלי חסרון כלל רק שנתרצה שחבירו יגרש קודם ודוק: ואין להקשות ס"ס צריך הסופר להקנות לבעל הקלף והדיו קודם כתיבה א"כ אי מחוסר הקנאה פוסל, בחמשה שכתבו כלל בתוך הגט למי מקנה הסופר הקלף והדיו אי לאחד הרי השני אינו יכול לגרש בו והוי מחוסר בעת כתיבה הא ליתא דס"ס יכול הסופר להקנות ע"י אחר שיזכה עבור אותו שיגרש בו ראשונה והם הסכימו שיוכל כל אחד מהם שירצה לגרש בו ראשונה א"כ ממילא מי שגירש ראשון הרי קנה הקלף והדיו, ומ"מ לא הוי מחוסר מעשה גם להנשארים דהא בשעת כתיבה הי' ראוי גם להם לגרש בו מי שירצה ובשביל שאח"כ גירש אחר לא נעשה בזה מחוסר מעשה, ועוד נראה דלא מיקרי מחוסר מעשה רק דבר המעכב בגירושין שאי אפשר לגרש בגט זה בלעדי מעשה זו אבל כל שראוי לגרש בו ממילא אין זה חסרון כלל שהרי אינו חסרון המעכב הכריתות, וזה ברור לע"ד, ועוד אבאר לקמן במקומו בדין מחוסר קציצה בס"ד ענין זה באריכות: בתוס' בד"ה בכתובת קעקע וכו' ומיהו איסורא דרבנן איכא וכו' דאפילו אפר מקלה אסור ליתן על גבי מכתו וכו' ואפילו הוי איסורא דאורייתא דבריהם צ"ע דשם במסכת מכות מסיק דמותר דמכתו מוכיח עליו וכתבו שם התוס' דכן הלכה, ונראה לי דס"ל דוקא במכה אמרינן דמוכיח המכה שאינו מכוון לכתובת קעקע רק שצריך לזה לרפאות המכה, אבל כאן כיון שאינו צריך לכתוב הגט על יד העבד דוקא א"כ לא שייך בזה מכתו מוכיח עליו) ומ"מ נראה לי מדקתני במתני' על הכל כותבין לכתחילה בודאי משמע דליכא איסורא כלל, והיינו דאפילו למ"ד דאפר מקלה אסור היינו דאינו הוכחה כ"כ דיכול להיות מחמת כתיבה שמקעקע על בשרו נעשה המכה, אבל כאן בגט כתוב על יד העבד הכל יודעים שהוא גט ולא נכתב לשם כתובת קעקע, ועוד אני אומר כיון דקרא כתיב וכתובת קעקע לא תתנו בבשרכם משמע דוקא על בשרכם הוא דאסור אבל על בשר עבד כנעני לא אסרה תורה כלל: איברא מצאתי בתוספתא דמכות הכותב על עבדו כדי שלא יברח פטור משמע דוקא כדי שלא יברח אבל בלא"ה חייב, אמנם הרמב"ם השמיט דבר זה אף שזכר כל דיני התוספתא השנויין שם גם מן התוספתא אין כ"כ ראי' דאולי בעבד עברי מיירי וצ"ע בזה: והנה הרמב"ם ז"ל כתב שהיו העדים חקוקים על ידו ג"כ, ותמה הב"ש כיון דאיכא איסורא דרבנן עכ"פ הרי נפסלו מדרבנן ואינה קושיא כלל דברבנן הווי בעי הכרזה, ואפילו למ"ד דלאותו עדות לא הוי בעי הכרזה היינו דוקא היכי שפיסולו הוא העדות כמ"ש הנ"י פרק זה בורר אבל היכי דפיסולו אינו העדות רק מצד אחר הוי בעי הכרזה, ועמ"ש האחרונים סימן ל"ד ס"ק כ"ג ומ"ש שם בספרי ת"י בזה והוכחתי דכל כי האי גוונא הוי בעי הכרזה, אך מדברי התוס' הנ"ל משמע דעדים לא בעינן כלל דאל"כ אי איכא איסורא דאורייתא בודאי פסולין, אך יש לומר דמודים התוס' דעדים בעי חקיקה אך לא חקיקה גמורה שהוא איסור דאורייתא דבלא"ה ג"כ אינו נמחק רק דכתבו דכתיבת הגט אפילו איסור דאורייתא אינו מזיק, וכן הרמב"ם לא זכר גבי עדים כתובת קעקע רק חקיקה סתם ודוק: ובטעמו של דבר למה בעי עדים חקוקין האריך הב"ש סימן קכ"ד והעלה שאין לחוש לעדים כלל, ודבריו תמוהין דפשיטא כיון שהכשירו לכתחילה לכתוב על דבר שיכול

להזדייף ע"י ע"מ אפילו בלי כתובת קעקע, א"כ ע"כ אסורין לחתום בלי כתובת קעקע כל שהגט כתוב בכתובת קעקע דאל"כ יעשה זיוף כשיהא נכתב הכל בלי כתובת קעקע ותמחוק ותכתוב בכתובת קעקע ולא תצטרך ע"מ, וע"כ דכל שאין העדים חקוקים בכתובת קעקע אכתי צריכה ע"מ שמא הי' כתוב סתם והיא מחקה וכתבה בכתובת קעקע, וזה ברור: בא"ד פ"א שם עבודת גלולים.

כוונתם שלא נפרש שם של הכותב או שם של אחר, ובגט כותב ג"כ שמו ושמה לזה כתבו דהפ"א שם עו"ג א"כ לר"ש פשיטא דליכא כאן רק איסור דרבנן: בא"ד דהא מתהני באיסורי הנאה. לכאורה דבריהם תמוהין נהי דהכא בכתובת קעקע כשר לגרש בו אבל גבי איסור כיון דקי"ל השוחט מסוכנת בסכין של עו"ג הבהמה אסורה כמ"ש בש"ע י"ד סימן ק"פ והוא מדברי הרמב"ם שם א"כ כאן ג"כ אפי' דיעבד למה יהא כשר לגרש בו ואפילו גירש אני חוכך דאי עביד לא מהני, ואפילו להחולקים שם צריך עכ"פ להוליך הנא' לים המלח, וכאן משמע מכל הפוסקים דכשר לגרש בו עכ"פ דיעבד: ונראה לי דכוונת התוס' דס"ל דודאי ההנא' מן הגירושין בגט זה אינו הנא' כלל כיון שאינו מרויח כלום שיכול לגרש אפילו על דבר שאינו שוה כלום ומוטל באשפ' ועל עלה של זית המוטל בהפקר, רק הא ס"ל לתוס' דכתיבה גופא הנא' מיקרי במה שכותב ואפילו לכתוב דבר אחר שאינו גט אסור על איסורי הנא' וכיון שנהנה מגופו אסור, והשתא דמי ממש להך דהכא דאחר כתיבה כבר נעשה האיסור ויכול לגרש בו דהגירושין כיון שאינו נהנה מגופו ואינו מרויח כלום לא הוי הנאה, ובשביל שעשה איסור בכתיבה לא נפסל כמו בכתובת קעקע, ועמ"ש בש"ע סימן קכ"ד: כתב בהג"א בשם א"ז וז"ל ואני הכותב בעניות דעתי איני מבין דלפי מה שפשט מגודרת הי' משמע דאפי' בכתובת קעקע אינה מגורשת וצ"ע עכ"ל וכוונתו להקשות על דברי הרמב"ם מה שנראה מדבריו דבכתובת קעקע מגורשת גמורה ובלי כתובת קעקע מספק, ובאמת בש"ס מוקמינן אבעי' דרמב"ח בכתובת קעקע ומ"מ פשטינן מדר"ל דאין לה חזקה ואמרינן מנפשי' עייל: ולברר דברי הרמב"ם בזה צריך אני להעתיק לשון הרמב"ם ז"ל, וז"ל פ"ד מהלכות גירושין הל' ד', הי' הגט חקוק על ידו של עבד בכתובת קעקע והי' יוצא מתחת ידה והיו העדים חקוקים על ידו הרי זו מגורשת אע"פ שאין לה ע"מ שהרי אין יכול להזדייף אפי' היו מוחזקין בעבד שהוא שלו וגט חקוק על ידו והוא יוצא מתחת ידה והיא אומרת בעדים נמסר לי הרי זו ספק מגורשת שמא מעצמו נכנס לה שהגודרת אין להם חזקה עכ"ל: ויש לדקדק הרבה בדבריו חזא מה שפסק בדין הקודם דמגורשת ודאי דמה בכך שאינו יכול להזדייף מ"מ ניחוש דמנפשי' עייל, ואי נימא דס"ל כמו שכתב הטור דאבעי' דרמב"ח דוקא במוחזקין שהוא שלו אבל בלא היו מוחזקין שהוא שלו לכ"ע מגורשת, א"כ מלבד שיקשה עליו ג"כ מה שהקשיתי לעיל על הטור דמ"מ כיון דאי אפשר לגרש בשלה רק שיהא מקודם שלו א"כ בכל אופן ע"כ הי' שלו קודם ואכתי ניחוש דילמא מנפשי' עייל, ועוד אי דוקא בהיו מוחזקין מבעי' לי' א"כ מה זה שכתב אפי' היו מוחזקין הא רק בהא מבעי' לן ובלי מוחזקין ודאי מגורשת, ורחוק לומר דהך אפילו שכתב נתכוין לומר לא מבעי' בלא היו מוחזקין דודאי מגורשת אלא אפילו מוחזקין שהי' שלו מגורשת עכ"פ מספק דס"ד בהי' מוחזקין שהוא שלו לא תתגרש כלל כיון דאין לה חזקה קמש"ל דמ"מ מגורשת, אבל אם כך כוונתו לא הי' לו לומר דהרי זו ספק מגורשת שמא מעצמו נכנס

ש"מ דבא לומר הצד שאינה מגורשת ולהנ"ל בא לומר צד שהוא מגורשת ולא יפול על זה הטעם שמא מעצמו נכנס, גם לשון אפי' היו מוחזקין משמע דבלא היו מוחזקין ג"כ כך הדין דהוי ספק רק אפי' היו מוחזקין הוי ספק והיאך נימא בלי מוחזקין ודאי מגורשת לדעתו, ועוד יש לדקדק מה שהכניס הרב ז"ל הך דהי' הגט יוצא מתחת ידה בין חקיקת הגט לחקיקתהעדים וכך הי' לו לומר הי' הגט חקוק על ידו של עבד בכתו' קעקע והיו העדים חקוקים על ידו והי' יוצא מתחת ידה הרי זו מגורשת, ולמה הפסיק בין חקיקת הגט לחקיקת העדים שהרי ע"כ כל הגט עם החתימות יוצא מתחת ידה: ומה שנראה לי בביאור דברי הרב ז"ל הוא כך, דס"ל דהך אבעי' דרמב"ח אינה רק כשראו הגט נגמר לגמרי שלא תחת יד האשה ואח"כ יוצא מתחת ידה אז אמרינן כיון שראוהו נגמר ואז לא נתגרשה אף עכשיו אינה מגורשת דשמא מנפשי' עייל, אבל בנמצא בידה גט כתוב על יד העבד מה שלא נראה מקודם כשלא הי' בידה או לא חיישינן כלל דמסתמא כיון שהבעל כתב עליו גט והחתים עדים מסתמא גירש בו דלא מקדים אינש פורענות לנפשי' וכל שכתב לגרש ונמצא בידה אמרינן מסתמא גירש בו רק בהיו מוחזקין בעבד שהוא שלו וגט כתוב על ידו ואח"כ יוצא מתחת ידה בהא מבעי' לן כיון דמעיקרא היינו מוחזקין שהוא של בעל כמות שהוא בגט כתוב עליו א"כ מאיזה צד נימא עכשיו דגירש בו וכמו דמעיקרא לא גירש אף שראינו כתוב עליו גט כמו כן עכשיו מנפשי' עייל אבל בלא ראינו אותו העבד כתוב עליו גט כלל רק כשהוא ביד האשה רואין גט כתוב עליו מאיזה צד נימא שהבעל כתבו שלא לגרש בו ומנפשי' עייל ואמרינן שכתב עליו גט לגרש וגירש תיכף דלא מקדים אינש פורענות לנפשי' ולכך לא הוחזק אותו העבד בגט זה שלא ביד האשה כי לא נכתב רק לגרש בו משא"כ בהיו מוחזקין בו שהי' שלו עם הגט הכתוב עליו ואח"כ יוצא מתחת ידה בהא מבעי' לן, וכמו כן בלא הוחזק העבד הזה בגט חתום בעדים רק תחת יד האשה ג"כ לא חיישינן דמנפשי' עייל כיון שלא הוחזק שהי' עליו גט גמור רק ת"י האשה לא חיישינן שהי' גט כבר ביד הבעל ומנפשי' עייל לבית האשה דכל שהחתים עליו עדים מסתמא גירש בו ול"ח לנמלך כיון שלא נפל, ומעתה דברי הרמב"ם עלו כהוגן דמעיקרא מיירי שלא הוחזק הגט חתום בחתימות רק תחת יד האשה ולכך מגורשת ואח"כ מיירי שהי' כל הגט הוחזק ביד הבעל, לכך כשיוצא מתחת ידה חיישינן דמנפשי' עייל ובעי' דרמב"ח דוקא בהיו מוחזקין בעבד שהוא שלו שהי' כתוב עליו גט שגם בזה הוחזק ביד הבעל שנכתב עליו גט גמור חתום בעדים אבל בהוחזק שהוא שלו ולא הוחזק בכתיבת גט חתום בעדים רק ביד האשה נראה עליו גט חתום בעדים בהא לא מבעי' לן כלל, ומה שאמר הרב ז"ל אפי' היו מוחזקין היינו בכהאי גוונא שנראה עליו הגט נגמר כולו ולא הי' תחת ידה, א"כ אי היו מוחזקין שהי' שלה הי' מקום לחוש דלא ידעה לאקנויי ולכך הוחזר לה העבד ולא נתגרשה כלל רק אפי' הי' מוחזק לשלו ונמצא בידה הואיל והוחזק בידו בגט גמור כתוב עליו חיישינן דמנפשי' עייל, ובזה יש ליישב דברי הטור ג"כ שפסק בלא הוחזק מגורשת היינו בהך גוונא שלא הוחזק בגט כתוב עליו רק ביד האש' אז אמרינן דודאי כיון שכתב עליו גט והחתים עדים לגרש בו בודאי גירש תיכף ולא חיישינן דנמלך ומנפשי' עייל, ודוק היטב: בד"ה ת"ש וא"ת מתניתין הוי לי' לאתויי וכו'.

דבריהם דחוקין מאד, והעיקר נראה לי בזה דבלא"ה יש לדקדק דקאמר מנפשי עייל וקשה אפילו לא עייל מנפשי רק הוא שלחו אצלה לאיזה ענין מ"מ לא לגירושין שלחו, וע"כ צריך לומר כיון שהי' כתוב עליו גט בודאי הי' מקפיד שלא ישלחנו לה כל כמה שאין רצונו לגרשה רק דחיישינן שמא מנפשי עייל להתם, וכן אמרו ביבמות כיון דשמי' כשמי' לא מקפיד גבי' וכ"ש הכא, והשתא שפיר פשיט מר"ל דקאמר הגודרות אין להם חזקה והכוונה בהמ' שהיא שמורה בגדר שלא תוכל לילך למקום אחר אלמא דבע"ה מקפיד עלי' מ"מ כיון שאינה מסורה לרועה חיישינן שמא מעצמה קפצה והלכה לשם, וה"ה הכא חיישינן דמנפשי עייל אף דהאדון מקפיד שלא ילך מ"מ אי אפשר להשגיח עליו בכל עת, וכן בבהמ' דוקא מסורה לרועה דלעולם הוא משגיח עלי' ומשמרה משא"כ גודרת, וזהו פי' נכון ולכך קראוה גודרת וזה ברור: בד"ה אשה לא ידע' לאקנויי פי' בדבר שהוא מחזיר לה וכו': הר"ן כתב בזה ב' פירושים, אחד דלא ידעה שצריכה להקנות לו הנייר, ופי' הב' כדברי התוס' והנה לפי' הראשון פשיטא דאי מלמדין אותה להקנות שפיר דמי, וא"כ ה"ה לפי' הב' דודאי לא נפקא מינה לדינא וזו היא ראי' דע"כ מחוסר הקנאה פוסל דאל"כ למה לי' למיבעי באופן שיכולה להקנות עדיין לפנינו הוי לי' למיבעי שכבר גירש אי מגורשת: בא"ד טבלא דידה לא מיקני לי'.

אין כוונתם לחלק בין נייר לטבלא דא"כ מאי קושי' ממתניתין לוקמא בנייר, רק כוונתם דדוקא שכר סופר דהיא רוצית ליתנו לסופר שפיר אמרינן דאקני לי' ומידו יהא לסופר, אבל נייר שהוא שלה ואינה רוצית כלל להקנותו דהא לעולם יהא שלה לא אקני רבנן, ולפ"ז יש לומר דה"ה כשהנייר של סופר אין צריך הקנאה אפי' בנייר ודיו דהא כיון שהסופר יודע שיצא מתחת ידו ולא לו יהי' אקני לי' רבנן לבעל כמו שכר סופר של אשה, אך כבר הוכחתי בא"ה הע"ס ק"כ דמהך דלעיל מוכח דלא אקני לי' רבנן נייר ודיו כלל וכ"ש לפי מה שכתבתי לעיל דהך אקני לי' רבנן לא קאי למסקנא כלל רק וכתב צוואת כתיבה כמ"ש הני' פרק גט פשוט ור"ח ורבא ידעו מזה א"כ בלא"ה לק"מ קושית התוס' דהכא: בא"ד דמצי לדחוי' דכותבת על קלף של בעל, לפי מה שכתבתי לעיל דהיכי דמקנה לפנינו בוודאי מהני א"כ מצי לאוקמא במקנה לפנינו, אך קשה לי לרבא דדחי דלמא זקן שאני דידע לאקנוי' וכי לא ידע סיפא דהך משנה דעדיות דקתני עלה מדבריהם למדנו דאשה כותבת את גיטה וכו' ש"מ דאשה ידעה לאקנוי' ומדמה לה לזקן ורבא לא מוקי לה בקלף של בעל דא"כ גם מזקן לא קשיא, ונראה לי דוודאי בזקן הוי ס"ד שהי' קלף שלו ולא הקנה לפנינו דקתני ובא מעשה לפני חכמים ש"מ דהכל הי' עושה מעצמו גם אי הי' קלף של לוח שמסר לו לכתוב בהא פשיטא דמהני דוודאי אין הפרש בין אי הלוח כותב או מצוה לכתוב לסופר או למלוה רק שהזקן הזה מעצמו הי' כותב וקמ"ל כיון שהחתים עדים מדעת הלוח מהני דעיקר השעבוד בחתימה תלוי, אבל הא דקאמר עלה מדבריהם למדנו שפיר יש לומר בקלף של בעל או שהקנתה לפלוני ולא בא לאשמעינן רק דכתב ידה מהני להיות כריתות דעיקר הכריתות בחתימה תלוי ועמ"ש דביבור שאחר זה עוד בזה: בד"ה וכותב וא"ת מאי ענין שטרי הלואה לגט וכו') קשה דהוי להו להקשות אמתניתין גופה דמאי קמש"ל דהי' כותב בכתב ידו כיון דשטר ראי' הוא, ועוד אי צריך להשמיעני זה עכ"פ מאי קאמר עלה מדבריהם למדנו אשה כותבת גיטה ומאי ענין שטרי הלואה לגט התם שטר ראי' ולא מהני בגט דבעינן ספר מקנה

וצריך לומר דס"ל לתוס' דודאי העיקר בא לאשמועינן התם דכתב יד המלוה מהני דס"ד דעיקר חיובו ושעבוד בשטר הוא ומהאי טעמא צריך אימלוכי בי' וכך כתוב ואמר לנו כתבו, א"כ ס"ד דבעינן בכתיבה ג"כ ציווי הלוה קמש"ל דהכל בחתימה תלוי ועלה קאמר מדבריהם למדנו דגם בגט האשה כותבת גיטה דרק בחתימה תלוי ולא השוו במשנה גט לשטר רק לענין זה דעיקר בחתימה תלוי אבל לענין הקנאה שפיר יש לומר דבזקן לא בעינן ספר מקנה כלל וזה ברור: אך אכתי קשיא כיון דבגט ע"כ צריך הסופר שישמע מפי הבעל ואיכא למ"ד דצריך להיות שלוחו א"כ מאי קאמר מדבריהם למדנו דמה ס"ד דלא מהני כתיבת ידה כיון שכותבת בציווי הבעל ומ"ש האשה או סופר אחר בשלמא בזקן קמ"ל אפי' כותב שלא בציווי הלוה וידיעתו משא"כ גט פשיטא דכה"ג לא מהני ואי נימא דעיקר מה דמשהו אותם לענין דנימא דידעה לאקנוי, א"כ תיקשו קושית התוס' אמתניתין דעדיות גופה מה ענין שטר ראי' דלא בעי קנין לגט דבעי קנין: לכן נראה לי דהך מתניתין דהתם למ"ד ע"ה כרתי וקמש"ל דכתיבה אינה כלום ולא בעי ציווי הבעל כהך שטר ראי' דזקן, ועיקר בחתימה תלוי כמו שאמרו שם שאין קיום הגט אלא בחותמיו אבל למ"ד ע"מ כרתי דבעינן שליחות הבעל וציוויו אין ענין זה לזקן, והיינו טעמא דלא קשי' לי' לרבא ואביי רק מזקן ולא מהך דאשה כותבת דהיא סיפא דמתניתין דזקן דס"ל דהתם לאו לענין הקנאה מיירי דודאי בעינן שתקנוהו לו לבעל בפ' לפנינו [והתם מהני הקנאה לכ"ע אפי' אחר כתיבה קודם חתימה כיון דע"ה כרתי] רק דקמש"ל דכותבת בעצמה בלי ציווי הבעל כהך דזקן ורב אשי דפשיט לה לא מהך משנה פשיט רק ממשנה דלקמן דהתם דלא חשיב עו"ג בהדי חש"ו ש"מ דר"א הוא, והכי מוקי לה אמוראי טובא לקמן כר"א וע"כ דמה דקתני סיפא שאין קיום הגט רק בחותמיו הכוונה שאין לחוש דלמא לא ידעה לאקנוי כיון שעדים חתומים בו על כל הכשירו של גט הם חותמים ומסתמא הקנתה לו כדין, אבל בעדיות דקתני מדבריהם למדנו ש"מ דבא ללמוד כהך דזקן א"כ ע"כ ר"מ הוא ומ"מ לפי האמת דגם בזקן מיירי בשטר מקנה כמ"ש התוס' וכמו שאפרש לקמן ממילא יש לומר דהך משנה דעדיות ג"כ ר"א ולענין הקנאה מיירי דבין בזקן בין באשה לא חיישינן שמא לא הקנה דעדים דהתומים מעידין על הכל שנעשה בהכשר כנ"ל בא"ד גם הם היו עושין לו טובה וכו'.

צ"ע דהיאך אפשר דהי' עושין לו טובה תמורת הלואה הא הוי ריבית ואסור אפי' מוקדמת ומאוחרת, ולדעתי הדברים פשוטים כי בלי ספק לפי הענין הי' העסק הזקן ופרנסו בדבר הזה ובודאי הי' עושה באופן המותר שהי' לוקח מהם שדות וכרמים במכירה והי' מוכרלהם אח"כ ביוקר כשהי' רוצין לשלם או במשכנתא בנכיתא וכל אלו שטרי מקנה הם כי שט"ח הי' אסור משום ריבית, ונראה עוד דהמקשה דייק דע"כ כך הי' דאל"כ מאי קמ"ל דהי' כותב כן נראה לי: דף כ"א ע"א בתוס' בד"ה אלא מהכא וכו' קשה לר"י וכו'.

לפענ"ד נראה ליישב בפשיטות לפי מה שכתבו התוס' לעיל דלכך שטר ראי' לא הוי בעי ספר מקנה דאפילו מלוה ע"פ הי' גובה ממשעבדי לולא דאין לו קול, ולפי זה נראה לי דהיינו דוקא מן הלוה שקיבל המעות דין הוא שיגבה ממשועבדים אבל מן הערב כיון דקי"ל לא יתבע הערב תחילה ממילא אין עליו חיוב רק כשאין ללוה לשלם אבל שישתעבדו נכסיו תיכף בעת הערבות שלא יוכל למוכרם אינו רק מחמת שמשעבד עצמו

בשטר וכה"ג בעי ספר מקנה, והשתא שפיר מייתי כיון דקתני ערב אחר חיתום גובה בנ"ח ש"מ דבעת מתן מעות קודם חיתום גובה ממשועבדים, והכי איתא להדיא התם וכ"ע מודו בזה כל היכי דכתוב ופלוני ערב ש"מ דידע לאקנויי, ובזה יש ליישב קושית התוס' לעיל דמאי ענין שטרי ראי' לגט, ולפי הנ"ל יש לומר דאביי לטעמי' דסובר של"ד רק בשטר ש"ד, והכי איתא התם ס"פ ג"פ [וכן הכרעתי בס' ת"י סי' ל"ט] וכן פירש"י בקדושין דבשטר שהוא משעבד עצמו משתעבד, א"כ בשטר זה הוא משתעבד ובעי ספר מקנה, ועמ"ש בס' ת"י סי' מ' ביישוב קושית התוס' בזה: בגמרא אמר רבא כתב לה גט ונתנו ביד עבדו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתהו ומתגרשת בו.

פירש"י ז"ל משום דגיטה וחצירה באין כאחד, וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושיו ואני תמה למה לא שאלו כאן חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה כמו ששאלו לקמן פרק הזורק בעובדא דרבא בשכ"מ והתם איכסיף רבא עד דהדר אמר דגיטה וחצירה באין כאחד, וביותר אני תמה דשם העלה הרשב"א ז"ל מכח קושית התוס' דהא במתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות, דדוקא התם דלא היתה הקנאה גמור' רק כדי שתתגרש והוי כשאלה אבל במתנה לגמרי הוי חצירה ממש א"כ הכא אין צורך לומר מכח גיטה וחצירה כלל דכיון דיהיב לה העבד והחצר במתנה גמורה שלה הוא ואינו אוכל פירות כלל ואולי לא נתכווין רש"י ז"ל לומר דכאן הוי ממש כהך דהזורק מכח קושיא דמה שקנת' אשה קנה בעלה, רק עכ"פ כמו דהתם מהני חצירה שלא הי' לה מקודם רק ברגע הגירושין כמו כן כאן אף דקודם הגירושין לא הי' לה החצר וברגע שקנת' החצר מתגרשת וס"ד דבעינן שיהא חצירה קודם שיתן הגט לשם קמש"ל דמהני אף שבאין כאחד ודוק: ובזה נראה לפע"ד ליישב מה שתמה הרשב"א ז"ל על דברי הרמב"ם שכתב דאפילו לא הי' העבד כפות מגורשת כשיגיע לידה דכיון דלא נתגרשה מכח חצר צריך לחזור וליתנו לה לידה דאל"כ הוי לי' טלי גיטך מעל גבי קרקע ע"ש, ולפי הנ"ל לק"מ דודאי אי נימא דהכא מטעם גיטה וחצירה באין כאחד אתינן עלה א"כ כל שהי' חצר מהלכת ולא נתגרשה הרי לא נתן כלל לחצירה רק לחצירו והוי טלי גיטך מעל הקרקע אבל הרמב"ם ס"ל דהכא שהוא נותן מתנה גמורה הוי חצירה ממש ואפילו חצר מהלכת ס"ס נתן לחצירה ונתקיים ונתן בידה דהיינו ה"ה חצירה כדילפינן ריש הזורק ואף שעדיין לא קנתה הגט ולא נתגרשה בנתינה זו מ"מ אי נתן בידה וישינה או לפקדון ג"כ לא נתגרש' בנתינה זו דלא בעינן נתינה לשם גירושין כלל כדאמרינן בהמגרש אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי רק כל שנתן בידה ואפילו לא נתגרשה או יכולה להתגרש אח"כ ואינה צריכה נתינה שנית, ומה דקי"ל טלי מעל הקרקע לא מהני היינו היכא דלא נתן בידה או לרשותה כלל רק מחמת נטילתה מעל הקרקע בא לידה, אבל כל שנתן בידה או לרשותה אף שלא נתגרשה עדיין רק בקנייתה בנטילת מה מ"מ מגורשת, ותדע שהרי כתוב בסדר הגט שלאחר שנתן הגט בידה תקפוץ ידה ותחזק בו, ונימא דהוי טלי מעל הקרקע וע"כ דכל שנתן הוא בידה שוב לא איכפת לן וז"ב.

אלא דעדיין יש לפקפק במה שכתב הרמב"ם ז"ל רפ"ה מה"ג שאם זרק לחצירה ולא עמדה אצלו אינה מגורשת עד שתעמוד בחצירה ומדלא זכר התם דכתב לה דין ודברים ע"כ משום דס"ל כרבא דגיטה וחצירה באין כאחד כמ"ש ה"ה שם א"כ היאך כתב עד שתעמוד בחצירה כיון דמעיקרא לא נתגרשה הרי לא נתן לחצירה כלל רק לחצירו כיון

דמה שקנת' אשה קנה בעלה א"כ הי' בדין שיחזור ויטלנו ויתן לה: אבל באמת נראה לי דלק"מ מתרי טעמא חדא שאני אומר אפילו לדעת הרשב"א ז"ל דבנטלתו אינה מגורשת כאן אבל בכפחה לעבד וזכתה בו מטעם חצר מודה דמגורשת אף דבשעת נתינה לא הי' לחצירה כלל שלא הי' כפות מ"מ כמו דמהני בשכ"מ פרק הזורק במה שהקנה לה החצר והיא אזלא ותיחוד ותפתח לקנותו בחזקה אף דמעיקרא הי' הנתינה לחצירו ואח"כ שבא לחצירה היא עשתה במה שקנתה החצר, ונהי דנימא כמו שכתבו התוס' שם דמה שנעתק הגט מרשותו לרשותה הוי כנתן לידה מ"מ העתקה זו נעשית על ידה ולמה לא הוי טלי מעל הקרקע, וע"כ צריך לומר דדוקא טלי מעל הקרקע לא מהני, שמה שבא הגט לידה לאו מחמת הגירושין הוא שאפילו לא הי' מגורשת הרי ישנו בידה לפנינו אבל שם לולא הגירושין לא הי' בחצירה כלל רק בחצירו רק מחמת הגירושין נעשה חצירה ובא הכל כאחד, ואפילו לס"ד דלא ידע מגיטה וחצירה באין כאחד מ"מ מחמת חזקה דילה לא נעשית חצירה רק מחמת הקנאת הבעל והבעל הוא המעתיק מרשותו לרשותה לא האשה אבל טלי מעל הקרקע היא נטלתו לידה שאפילו לא ירצה הבעל והיא תטלנו הרי הוא בידה ומה שהוא בידה אינו מחמת הבעל כלל משא"כ התם, והיינו טעמא הכא ג"כ דמהני שטר מתנה אף דמעיקרא נתן לחצירו ואח"כ האשה זוכה במתנה מרצונה ובקנייתה, דרבה ודאי לאו דוקא בשטר קאמר אלא אפילו בחזקה כמ"ש הרמב"ם להדיא ספ"ה מה"ג ולמה לא הוי כמו טלי גיטך מעל גבי קרקע, וע"כ דהכא שאני דלולא הקנאת הבעל לא הי' הגט בחצירה כלל רק מחמת הקנאת בעל נעתק הגט מרשותו לרשותה, ומעתה לפי זה ממילא אפילו נתן ביד עבדו מהלך וכתב לה שטר מתנה עליו ואח"כ כפת' העבד מגורשת, דס"ס מחמת הגירושין והקנאת הבעל נעתק הגט מרשות הבעל לרשותה ואי לא הי' נתגרשה אינו ברשותה כלל דמה שקנת' אשה קנה בעלה [ואי נתן לה מתנה גמור' פשיטא דמה שבא לרשותה ע"י הבעל הוא] רק מחמת שהקנה לה ונתגרשה נעשה הגט מונח ברשותה.

, ולכך ממילא מודה הרשב"א דמהני כאן כפיתה אח"כ, רק בנטלתו בידה ס"ל דלא מהני דבהא מה שהגיע לידה נעשה ע"י האשה לא על ידי הבעל כלל, ומעתה דברי הרמב"ם נכונים דכאן כתב דאפילו נטלתו מהני משום דלדידי' לאו משום גיטה וחצירה אתינן עלה רק חצירה ממש, ונהי דמהלך לא קנתה אבל כבר נתן בחצירה ומתגרשת אח"כ בקנייתה ע"י נטיל' וריש פ"ה מה"ג דמיירי בחצר נכסי מלוג מכח גיטה וחצירה באין כאחד כמ"ש ה"ה בהא לא הכשיר רק שתעמוד בחצירה דאכתי העתקת הגט מרשותו לרשותה רק ע"י הבעל הוא ולולא הבעל וגירושיו לא הי' ברשותה כלל והוי כמו כפיתה דהכא וז"ב: ועוד נראה לפע"ד דאפילו תימא דהכא ג"כ מטעם גיטה וחצירה באין כאחד אתינן עלה מ"מ מגורשת אפילו נטלתו אח"כ או שכפחה העבד, והוא שאני אומר דמה שהקשו בפרק הזורק חצירה מה שקנת' אשה קנה בעלה לאו למימרא דלא הוי נתינה לחצירה כלל דהא ליתא דאף דהבעל אוכל פירות ומיקני לי' לפירות בע"כ של אשה מ"מ פשיטא דמיקרי נמי חצירה דהא אינו יכול למכור וליתנו במתנה ולחפור בהם בורות רק שלה הם ומשעבדי לי' לדידי' לפירי ועיקר קושית הגמ' כיון דבעל נמי יש לו קנין בהם אי אפשר שתזכה האשה מה שמונח בתוכם כמו חצר דעלמא שזוכה אבל מ"מ נתן לחצירה רק שלא נקנה הגט בנתינה זו, תדע דאל"כ תיקשי מה שהקשו פרק הזורק

חצירה מה שקנתה אשה קנה בעל' וקשה הא מקרא ילפינן לה ונתן בידה אין לי אלא ידה גגה חצירה מנין ופי' רש"י מדלא כתיב ובידה יתננו אלמא נתינה כל דהו ואפילו לרשותה, וכ"כ הטור סימן קל"ח להדיא, א"כ כיון דס"ד דליכא חצר לאשה כלל ושום רשות א"כ תיקשי קרא גופי', וליכא למימר דבאמת אקרא קשיא לן הא ודאי ליתא דכמו דגזירת הכתוב הוא ליתן בידה ולא מעל גבי קרקע כמו כן סגי בנתינה לידה או לחצירה של נכסי מלוג ולא אשכחן בעלמא נתינה קונה ע"כ רק בגט וכמו כן קונה לה חצירה והיאך שייך להקשות על הכתוב מה שקנת' אשה קנה בעלה: וברור דעיקר הקושיא כיון דחזינן בנתן בידה לפקדון או ישינה מהני נתינה זו להתגרש אח"כ אף דנתינה לא היתה לגירושינן ולא קנתה בנתינה זו מ"מ מהני אותה נתינה שתתגרש אח"כ והשתא שפיר הקשו אמתניתינן דקתני הזורק לתוך חצירה מגורשת וקשה הא מקרא לא נשמע אלא דנתינה לחצירה הוי כמו נתינה לידה אבל לשתקנה הגט בחצירה להתגרש בו תיכף לא שמענו, ואולי צריכה ליטלו בידה לקנות הגט כיון דלאו חצירה הוא לגמרי אין ראוי לקנות על ידו והוי כמו נתן בידה לפקדון או ישינה עד שתקנה היא הגט ולא הוי טלי מעל גבי קרקע כיון שנתן בחצירה והוי כידה, ומנין לנו ללמוד דקנתההגט תיכף בחצירה והרי בידה ג"כ פעמים לא קנתה תיכף רק אח"כ כגון בישינה ומ"מ מהני ולא בא הכתוב לומר רק נתינה לחצירה הוי כנתן בידה אבל היא צריכה לקנותו באופן המועיל לא ע"י חצירה שיש לו לבעל קנין בו לפירות והשתא ממילא אפילו נתן לחצירה ולא נתגרשה עדיין כגון שאינה עומדת אצלו או בחצר מהלכת מ"מ כיון שקיים בה ונתן בידה או לחצירה יכולה להתגרש אח"כ ע"י נטילתה דלא הוי טלי מעל הקרקע רק כשלא נתן בידה או לחצירה רק בנטילתה אבל לא כשנתן בידה או לחצירה אף שעדיין לא נתגרש' לא איכפת לן כלל, ולפ"ז עלו דברי הרמב"ם ז"ל בלא"ה נכונים, ודוק: ובעיקר דברי הרשב"א ורש"י דהכא מטעם גיטה וחצירה אתינן עלה, אף דלכאון' נראה שאין צריך לזה כאן כלל כמו שכתבתי למעלה כיון שנתן לה מתנה גמורה, מ"מ לפי מה שכתבתי לקמן פרק הזורק שם והוכחתי דלפי המסקנא ידה ג"כ אינה מתגרשת רק מטעם גיטה וידה באין כאחד והיינו מכח הוכחה דיד העבד דאי ס"ד דידה אינה כידו כלל ונפיק הגט מרשותו לרשות אחר, א"כ גבי עבד ג"כ הי' מהראוי שלא ישתחרר רק ע"י אחר כמו דס"ל לרשב"א בקידושין דבשטר ע"י אחרים ומפרש התם טעמא מאשה מה אשה עד שיוציא הגט לרשות שאינה שלו ה"ה עבד, ולרבנן דמשתחרר ע"י עצמו ס"ל דבאמת אשה ג"כ ידה קניא לי' לבעל רק מכח גיטה וידה באין כאחד אתינן עלה וה"ה עבד, כן הוכחתי פרק הזורק בראיות ברורות ע"ש, ולפ"ז מתנה שנותן לה בעלה ע"י שמוסר לה שטר מתנה ג"כ לא קניא רק מכח מתנת' וידה באין כאחד, שכיון שהוא נותן לה מתנה ממילא נותן לה ידה לגמרי שתוכל לזכות במתנה ואחר דעלמא שנותן לה מתנה ע"מ שאין לבעל רשות בו אף דידה כידו מ"מ בעל זוכה עבודה ע"מ שאין לו רשות אבל הוא עצמו היאך יתן לה, וע"כ משום דמתנתה וידה באין כאחד וממילא כאן גיטה וידה וחצירה באין כאחד, ומ"מ לא הקשו כאן לרבא דאיכא למימר דידה לא קניא לי' לבעל כלל כדקס"ד בהזורק רק שם במסקנא דידה נמי קניא לי' רק מכח גיטה וידה באין כאחד שפיר מקשה עלי' דרבא דלא ס"ד דנימא גיטה וידה וחצירה באין כאחד והדר קאמר דגיט' וידה וחצירה באין כאחד, כנ"ל, ועמ"ש פרק הזורק שם בענין זה, זהו מה שרצינו

לבאר בענין זה אי מהני נטילתה אח"כ בחצר מהלכת או כפיתה אח"כ: ועדיין יש לנו לברר בענין זה היאך מהני כאן במה שכותב שטר מתנה על העבד וחצר הא"מ ס"ס לא יצא הגט מידו לרשותה רק מרשותו לרשותה והרי בפירוש כתב הטור סימן קל"ח וז"ל אינו דומה נתינת הבעל לקבלת האשה דנתינתו צריך שיהא מידו ממש או מיד שלוחו אבל קבלה אין צריך שתקבלנו בידה ממש אלא לרשותה מדלא כתיב ונתן לה אלא בידה דרשינן לרשותה כו' עכ"ל, ומעתה תיקשי הא הכא מבואר שהגט יוצא מרשותו לרשותה ומהני והוי נתינת בעל וקבלת האשה שווין, וכמו כן קש' בהך שכ"מ דלקמן פרק הזורק דהא מ"מ לא יצא הגט מידו רק מרשותו, ונהי דטלי גיטך מעל גבי קרקע לא הוי הכא והתם דמה שנעתק הגט מרשותו לרשותה הוי על ידי הבעל ולולא הבעל שהקנה לה החצר וגירשה לא הי' ברשותה כלל כמו שכתבתי לעיל משא"כ טלי מעל הקרקע לולא הבעל בא לידה ואפילו לא הי' מתגרשת כלל כיון שנטלתו הרי הוא בידה אבל עכ"פ הא קשיא שלא יצא הגט מיד הבעל אז שלוחו רק מחצירו, ודוקא בזורק גט לחצירה דין הוא דמהני דיצא מידו לרשותה כי הכל בא כאחד הגט והחצר אבל כאן שנתנו ביד עבדו הרי חצירו הוא ואח"כ שכותב שטר מתנה הרי יצא מחצירו לחצירה ולא מידו לחצירה אבל באמת לק"מ דהך ונתן בידה כולל שני דברים ונתן שיצא הגט מידו או משלוחו ויגיע לידה מכחו לא ע"י נטילת האשה בעצמה, והשתא הכא בשעה שנתן הגט ביד עבדו הרי יצא מידו ואח"כ בהקנאת החצר יצא מחצירו לחציר' והוי כאלו הגיע לידה על ידי הבעל כיון שע"י הקנאתו נעתק מרשותו לרשותה ואף דבינתיים הי' מונח בחצירו לא איכפת לן והוי כנתינה אריכתא כיון דס"ס יצא מתחת ידו ומ"מ טלי מעל הקרקע לא מהני כיון שלא הגיע לידה ע"י הבעל רק בנטילת' מעל הקרקע אף שהניחו הוא על הקרקע לא מהני: ומעתה נראה לפע"ד פשוט אם כתב גט על יד העבד ואח"כ רוצה ליתן העבד בתורת חצר במתנה ע"י שטר מתנה לא מהני, דאפילו תימא דאפילו כה"ג מתגרשת בתורת חצר מ"מ הרי לא יצא הגט מידו רק לעולם הוא בחצירו ואנן בעינן ונתן שיצא מתחת ידו או שלוחו ואי אפשר שתתגרש רק ע"י שיהא העבד עצמו גט כקלף גדול ולא מהני שטר מתנה על גט רק על חצר כנ"ל, ויתבאר עוד בסמוך ולקמן במתניתין אין כותבין במחובר לקרקע באריכות: וכתב עוד הרשב"א ז"ל וז"ל וא"ת מקמש"ל רבא מתניתין היא על היד של עבד ונותן לה העבד, ועוד כי מקשה אדרבא והא חצר מהלכת הוא אמאי לא אקשי הכי אמתניתין, לא היא דמתניתין בכותב על יד העבד ונותן לה העבד בתורת גט כנותן לה גט הכתוב בספר אבל הא דרבא בנותן גט ביד העבד והיא קונה את הגט ע"י העבד מדין חצירה עכ"ל: אמנם רבינו ירוחם ז"ל הביאו הב"י בסימן קכ"ד כתב דבמשנתנו צריך העבד ג"כ להיות כפות, והקשה עליו הרב ב"י דמשנתנו שאני שעבד כולו גט הוא ולא חצר ונסתייע מדברי הרשב"א הללו, והנה קושיא הראשונה שהקש' הרשב"א ז"ל דמאי קמש"ל רבא לא הבנתי כלל דודאי אפילו אי נפרש מתני' דקנתה הגט מתורת חצר מ"מ גם גוף הגט הגיע לידה כגון שקנתה העבד בחזקה וכדומה א"כ הרי גם גוף הגט נמסר לידה עם העבד רק כיון שהיד מחובר לעבד אי אפשר שתקנהו רק מתורת חצר אבל ונתן בידה ממש איכא הכא, אבל רבא קמש"ל דאפילו לא נתן העבד כלל רק ע"י שטר מתנה שנתן לה על העבד מתגרשת, וזה לא נשמע כלל ממתניתין, ובאמת נראה דהרשב"א ז"ל סובר דעיקר חידושה דרבא

דגיטה וחצירה באין כא' ואי נימא דמתניתין ג"כ מטעם חצר מתגרשת נשמע זה ממתני' אבל אין זה מוכרח ואיכא למימר דקמ"ל דמגורשת אף שנתן הגט ביד עבדו ולא לידה רק אח"כ נתן לה שטר מתנה מתגרשת בנתינת שטר מתנה לא בהעתקת הגט כלל משא"כ במשנה דלא ע"י שטר מתנה מתגרשת רק בקנין בגוף העבד דגם הגט נעתק לידה בכלל עם העבד: אלא שאני תמה על רבינו ירוחם באופן אחר שהרי בש"ס אמרו להדיא דהני תרתי מימרא דרבא איצטרך דס"ד לגזור כפות אטו שאינו כפות, והשתא אי גם במתניתין צריך כפות ש"מ דלא גזרינן א"כ הוי סגי לי' לרבא לומר עכ"פ בחצר בלבד ולמה נקט תרתי עבד וחצר, ועוד קשיא לי למה לי' לרבא לחדש בכתב גט ונתנו ביד עבדו דהוא באופן אחר השנוי במתני' הוי לי' לומר דבריו במשנה גופה דלאו דוקא בנותן לה העבד מיד ליד אלא אפי' כתב לה שטר מתנה עליו מתגרשת בו ועל כרחונו אנו צריכין לומר דמתניתין לאו מטעם חצר אתינן עלה כלל, והטעם כיון שהיד מחובר לעבד וגוף אחד הוא אי אפשר שיתחלק ואי חצר הוא כולו חצר הוא והגט פורח באויר, ואי גט הוא כולו גט הוא ולא חצר שאי אפשר להפריד ולומר דהיד שהגט כתוב עליו גט הוא ושאר גופו חצר הוא כיון דגוף אחד הם והי' פסול מטעם מחובר לקרקע וכ"ש לפי מה שכתבתי לעיל דכל שלא יצא הגט לחצר מתחת יד הבעל לא מיקרי ונתן כמו שכתב הטור ריש סי' קל"ח [וכמו שאבאר עוד לקמן בדיני מחובר ומחוסר קציצה ע"ש] לכך לא מהני במתניתין שטר מתנה כלל רק לגרש בכל העבד כמי שכולו הוא גט וזה ברור גם קושיא השני' של הרשב"א ז"ל ודאי קשיא דהא לא הקשו במתניתין דהוי חצר מהלכת כמו שהקשו על רבא ש"מ דלאו חצר הוא רק כולו גט, ודברי הרב בעל גט פשוט בסי' קכ"ד במה שביקש ליישב דברי ר"י תמוהין מאוד ע"ש ואין להאריך: אמנם נראה לפע"ד דדברי רבינו ירוחם ברורים ואין מדברי הרשב"א הנ"ל שום תפיסה עליו, והוא כאשר נדקדק עוד במה שכתב דין זה דמתניתין בדיני כתיבת הגט וכתב וז"ל, כותב על יד העבד ונותן לה העבד ובכפות ואח"כ בדיני נתינת גט זכר דברי רבא בכאן עם קושית הש"ס דהוי חצר מהלכת, ומעתה יש להקשות למה כתבו בדיני כתיבת גט כיון שכתבו אח"כ בדיני נתינת גט, גם קשה שזכר שם על קרן הפרה ג"כ ולא זכר שתהא הפרה כפותה דפרה נמי חצר מהלכת היא ועכ"פ למה לא זכר בדיני כתיבת גט דהכפיתה הוא מטעם חצר מהלכת כמו שכתב אח"כ בנתינת גט: לכן נראה לי ברור דרבינו ירוחם ז"ל לא הוצרך העבד להיות כפות מטעם חצר מהלכת דפשיטא דמשנתנו לאו מתורת חצר מתגרשת רק עבד כולו גט הוא רק טעמא אחרת היא דהא קי"ל בשבת דצ"ד המוציא בהמה חי' ועוף לר"ה בין חיין בין שחוטין חייב ר"נ אומר על שחוטין חייב על חיין פטור שהחי נושא את עצמו ואמר רבא דע"כ לא פליגי רבנן אלא בבהמה חי' ועוף אבל אדם חי מודו רבנן דפטור דנושא עצמו ומסקינן התם דמודה ר"נ בכפות, ופירש"י בין עוף בין אדם עכ"פ מבואר דלרבנן דקי"ל כוותייהו בבהמה חייב אפי' חיין ובאדם פטור רק בכפות חייב והשתא הכא ג"כ כיון שהעבד הוא הגט בעצמותו וצריך שיתנו לה בידו לידה או לרשותה ועבד זה כל שאינו כפות אינו בכלל נתינה כלל דמעצמו נותן את עצמו ונותן בידה בעינן שיהא הוא הנותן ולא יהא שום סיוע בנתינתו כמו שכתבו הפוסקים בסוגי' דהזורק בשלפתו מאחוריו דכל שיש שום סיוע משום אחר לא הוי נתינה וכ"ש כאן שהעבד עצמו מוציא עצמו לה ולכך צריך שיהא כפות דאז הוי נתינה מיד

הבעל בעצמו ולכך בפרה לא זכר כפות כלל דבבהמה קי"ל כרבנן דחייב אפי' חיינ ולא אמרינן דנושא עצמו, ומה שלא הקשו במתניתין כמו שהקשו על רבא ולאוקמא בכפות דאיכא למימר דרבנן פליגי עלי' דר"נ אפי' באדם, ומתניתין דשבת את החי במטה פטור אף על המטה דהמטה טפילה לו אתיא כר"נ כדקס"ד התם בשבת רק רבא דחי דרבנן מודו לר"נ באדם, אבל להקשות במתניתין אי אפשר דאיכא למימר דרבנן פליגי אפי' באדם אבל חצר מהלכת לכ"ע לא קנה, אבל לפי מה דקי"ל כדדחי רבא דבאדם מודו רבנן דבעינן כפות דוקא א"כ משנתינו ג"כ ע"כ בכפות וזה ברור, ועוד דכיון דלאו מטעם חצר הוא רק בתורת גט בוודאי לא מיקרי נתינה רק בכפות ותנא אין צריך לפרש דבריו, אבל רבא דמיירי בענין אחר שאין העבד גט רק חצר ואמורא צריך לפרש דבריו דמיירי בכפות דכפות דידי' מטעם אחר הוא לא מאותו הטעם הצריך במשנה כפות לכך ס"ד דמיירי אפי' מהלך, לכך הקשו עליו דהוי חצר מהלכת: ומעתה כיון דאשכחנא טעמא דרבינו ירוחם אשכחנא נמי מרגניתא, והוא, שאני אומר דכל שצריך העבד להיות כפות כשהוא כולו גט צריך שיהא כפות בשעת כתיבה דאל"כ הרי מחוסר כפיתה הוא בין כתיבה לנתינה, ונראה לי עוד דאפי' להר"ן ז"ל דמכשיר מחוסר הקנאה בין כתיבה לנתינה היינו שזה אינו מעשה בגופו דהקנאה יכולה להיות בלי שום שינוי בגט אבל כשהעבד הוא גט ואין ראוי ליתנו כלל דמי ממש למחוסר קציצה כיון שצריך לכפות העבד שהוא הגט ובשעת כתיבה לא ה' ראוי ליתנו כלל והוי ככותב על מחובר כיון שאינו ראוי לנתינה רק שיקצצנו פסול כמו כן בכותב על עבד שאינו כפות הרי אינו ראוי לנתינה כלל ומחוסר כפיתה, וז"ב, אבל בהך דרבא דהכפית' מטעם חצר מהלכת ואין העבד הגט, יכול לכפותו קודם נתינה שאינו מחוסר מעש' כלל דהגט הוא ביד העבד ואינו מחוסר כלום רק המעשה בחצר הוא עושה וז"ב: וזה שכתב רבינו ירוחם דין דמשנתינו שהעבד יהא כפות בדיני כתיבת הגט שזהו מדיני הכתיב' שצריך שיכתבו על עבד כפות דוקא, אבל הך מימרא דרבא כתב בדיני נתינת גט שאין זה מדיני כתיבה כי אינו צריך שיהא כפות בעת כתיבה כלל ומעתה ניחא ג"כ הא דס"ד לגזור כפות אטו שאינו כפות דבמתניתין לא שייך זה כיון דצריך שיהא כפות בעת כתיבה וסתם ספרי דדיינו מוגמר גמירי וממילא יאמרו לו שצריך שיהא כפות אח"כ ג"כ, אבל בהך דרבא כיון שנכתב הגט לא ה' העבד כפות כלל רק על נייר אחר נכתב ואח"כ הוא בעצמו נותנו ליד העבד וכותב לה שטר מתנה על העבד שפיר יש לחוש שמא לא יהא כפות וכ"ש לפי מה שכתבתי דבמתניתין יש לומר דאתיא כרבנן דר"נ כדקס"ד בשבת דלא בעי כפות כלל אפילו באדם, כנ"ל.

הרי ביארנו שיש לדברי רבינו ירוחם פנים בהלכה, גם הוספנו שהעבד צריך להיות כפות בעת כתיבה דוקא וכ"ש לדעת הרשב"א ז"ל שכתב לקמן גבי אין כותבין במחובר לקרקע דהטעם הוא דבעינן שיהא דבר הניתן מיד ליד א"כ עבד שאינו כפות לא הוי דבר הניתן, אבל אין צורך לזה כמו שביארנו: שם ואמאי חצר מהלכת היא.

יש לדקדק שלא הקשו בכאן הא בעינן עומדת בצד חצירה וכמו כן הל"ל להקשות הא בעינן משתמר לדעתה, ונהי דנפרש והלכתא בכפות דכפות וישן בעינן, מ"מ לס"ד הוי להו להקשות הא ג"כ, ודוחק לומר דהא ידע דאיכא ליפרושי בישן ועומדת בצידו אבל כפות לא משמע לי: ובודאי נראין הדברים כך דודאי משמע להדיא ריש פרק הזורק

דהא דבעינן משתמר לדעת' מידה ילפינן דאמרי' התם מה ידה משתמרת לדעתה וכו' ודלא כהרא"ש פרק הזורק דכתב דמסברא הוא לא גזירת הכתוב מכח ידה דישנה אינה משתמרת לדעת' דא"כ למה לי' להך מ"ד אפילו היא בציפורי ליתן טעם כידה מה ידה משתמרת תיפוק לי' דבלא"ה בעינן משתמר מסברא , וע"כ דסברא זו לא שייך בגט כלל דדוקא במתנה או במציאה במקום שהחפץ הוא העיקר המבוקש יש לומר מסברא דאדם רוצה שיהיו חפציו מונחים במקום משתמר לדעתו כמ"ש הרא"ש, אבל גט שאינו נצרך לגופו רק לרגע להתגרש בו ואינו שוה ממון כלל א"כ לא שייך סברא זו כלל רק מכח ידה בעינן משתמר והשתא דוקא התם דנתן לה גט ביד עבדה דמתגרשת מכח ידה בעינן משתמר אבל כאן דמקבלת שטר מתנה ע"כ מרצונה הוא והכל בא כאחד החצר והגט והיא מקבלת אותו ברצונה הרי לא בעינן מטעם ידה כלל ולא גרעה משליחות כיון דזכות הוא לה וכמו בשליח לא בעינן עומדת ולא משתמר כמו כן בידה המתגרשת מרצונה כהך דהכא וראי' לזה ממה שכתבו הרשב"א והר"ן פרק הזורק דאפי' מגרש מדעתה בעינן עומדת מכח הירושלמי דפרק התקבל הגע עצמך שהיתה מחזרת להתגרש אני אומר שמא חזרה בה א"כ הכא דליכא למיחוש לזה דהא ברגע קבלת שטר המתנה מתגרשת דגיטה וחצירה באין כאחד א"כ לא שייך חזרה כלל ולא בעינן עומדת ולא משתמר אבל חצר מהלכת בעינן דחצר מהלכת לא קני אפילו במידי דזכות ואפילו למ"ד דבמתנה בעי' ג"כ משתמר היינו מסברא כמו שכתב הרא"ש הנ"ל אבל בגט לא שייך סברא זו כלל כנ"ל ולכ"ע לא בעינן משתמר ואף דהרא"ש שם כתב דחצר מהלכת מגזירת הכתוב כידה ואפילו במידי דזכות משום דאפקי' רחמנא בלשון יד מ"מ אין דבריו מוכרחין שהרי לדברי מי שאומר דבמידי דזכות כגון במתנה לא בעינן משתמר ולא עומדת והיינו משום דלא גרעה משליחות א"כ תיקשי מ"ש ממהלך דלא קני אפילו במידי דזכות ואי דאפקי' בלשון יד א"כ נבעי משתמר ג"כ כידה ואי דמשתמר לא מוכח מידה רק מסברא כמ"ש הרא"ש חזא דכבר הוכחתי דמשתמר ע"כ מידה ילפינן ועוד ניבעי במתנה מסברא משתמר וע"כ דס"ל דדוקא מהלך לא קני בשום מקום מסברא דאין חצר קונה רק כשכל החצר ברשותו תמיד אבל אי נייד לרשות אחר לא קני וכל שאלו מהלך לא קני וכו' אבל משתמר לא בעינן רק מכח ידה ובמידי דזכות לא גרע משליחות, ולפ"ז בגט אפילו למ"ד דבעינן משתמר במידי דזכות היינו דאית לי' מסברא כמ"ש הרא"ש אבל בגט דלא שייך סברת הרא"ש כלל לא נשאר רק מכח ידה ובזכות דלא גרע משליחות לא בעינן לא משתמר ולא עומדת וזהו דעת הרמב"ם דגבי נתן ביד עבדה זכר משתמר אבל גבי נתן ביד עבדו לא זכר רק כפות ולא משתמר דבהא לא שייך זה כלל כיון דמדעתה ורצונה מתגרשת כנ"ל: ועוד נראה לפע"ד לפי מה שפירש"י פרק הזורק משתמר לדעת' כלומר על פיה ועל פי ציווי' לאפוקי הא דאמר בפרקין לקמן נתן ביד עבדה נעור אינו גט עכ"ל, מבואר מדבריו דמה שמשתמר על פיה הוי כאלו היא משמרת בעצמ' דהא אפילו חצירה במקום אחר מיקרי התם משתמר לדעתה א"כ עבד זה דידו כידה ועל פי ציווי' הוא עושה א"כ פשיטא דחשוב משתמר לדעתה ומה נ"מ היא משמרת או עבד' רק התם בנתן ביד עבדה דגט חוב הוא לא שייך משמר לדעתה והיא אינה מתרצית בשמירתו כלל ולדעתה הי' צריך להשליכו ואפילו מחזרת להתגרש לא מהני שמא חזרה בה, אבל הכא דבקבלת שטר המתנה מדעתה מתגרשת הרי משתמר הוא

לדעתה ביד עבדה זיד עבד' כידה ושמירתו כשמירת' וזה ברור ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה והלכתא בכפות: בתוס' בד"ה והלכתא בכפות וישן בעינן וכו' ידיו כפותות בחבל וכו'.

היינו אי נימא דכפות לחוד מועיל וישן לחוד מועיל א"כ ממילא אי ידיו כפותות סגי לענין משתמר ולא לענין מהלך כיון שאין רגליו כפותות אבל לדידהו לא מהני כפיתת ידיו אפילו לענין משתמר דאל"כ למה לי הכא כפות וישן לימא בכפות ידיו ורגליו דהשתא ליכא למיחוש לכלום וע"כ דלפי דעתם לא מהני כפיתה כלל לענין משתמר רק ישן וכמו כן צריך לומר דס"ל דאפילו למ"ד דכפות לחוד סגי למשתמר ומהלך מ"מ בכפות רגליו בלבד לא סגי אפילו לענין מהלך כיון שאין ידיו כפותות, ולפ"ז אפילו ישן וכפות רגליו לא מהני לשיטת התוס' במסקנא דכיון דס"ל דאין ישן מועיל לגבי מהלך כלל כמו עומד ויושב רק כפיתה מועלת וכיון שאין רגליו כפותות מועיל למהלך אפי' ישן ורגליו כפותות אינו מועיל דליכא למימר דבאמת מועיל ישן ורגליו כפותות וממילא להנך דלא מצרכי תרתי מועיל כפות רגליו בלבד לענין מהלך עכ"פ, א"כ מאי קשיא להו לתוס' תיפוק לי' אפילו היו ידיו כפותות דלמא קמש"ל להיפך אפי' היו רגליו כפותות אינו גט מכח דאינו משתמר כיון שאין ידיו כפותות וע"כ דרגליו כפותות פשיטא להו דאפי' למהלך לא מהני, ולפ"ז אין דבריהם מוכרחים באמת, ויש לומר דידיו כפותות מועיל למשתמר וכן רגליו מועיל למהלך, והשתא לק"מ דקמש"ל נייעור אינו גט אפי' היו רגליו כפותות וישן דהרי זה גט מיירי ג"כ ברגליו כפותות לכך הוי גט והכא בתרווייהו כפותות, גם מה שכתבו דבס"ד הוי מצי להקשות מנייעור תיפוק לי' דהוי חצר מהלכת לק"מ לפע"ד דודאי הך דאינו גט ידע דאיכא למימר דמיירי בכל גווני אפילו כפות דליכא משום מהלך רק רישא דנקט הרי זה גט לא משמעלי' בכפות דוקא, וזה ברור: והנה הרמב"ם ז"ל פ"ה מה"ג הל' י"ז כתב וז"ל נתן הגט ביד עבדה והוא נייעור והיא משמרתו אם ה' כפות הרי זה גט וכאלו הגיע לחצירה שהיא עומדת בצידו ואם אינו כפות אינו גט, נתנו ביד העבד והוא ישן ומשמרתו הרי זה פסול ואם ה' כפות הרי זה מגורשת עכ"ל: ויש לתמוה עליו חזא במה שפסק בישן בלי כפות דהוי פסול מדרבנן כמו שביאר בעצמו ריש פרק י' מה"ג דכל מקום ששנה פסול אינו רק מדרבנן, והשתא במה נפשך אי ס"ל כדברי האומר דכפות וישן בעינן א"כ כיון דאינו כפות מדאורייתא לא יהא גט דהא חצר מהלכת מדאורייתא לא קני דהא בנעור אינו גט, ואי ס"ל דישן מועיל לחוד וכפות לחוד א"כ ליתכשר לגמרי בישן לחוד, ועוד יש לתמוה במה שכתב ואם ה' כפות הרי זה מגורשת מאחר שכבר זכר דבכפות מגורשת אפי' נייעור כ"ש בישן וכפות, והוא תמוה לכאורה: אבל באמת דברי הרב ז"ל ברורים שהוא ז"ל סובר דמה שאמרו בכל המקומות לתרץ והלכתא בכפות ולא אמרו הב"ע בכפות, ומה ענין התרצן להזכיר והלכתא, וכבר הרגיש רש"י ז"ל בב"ק דף י"ב בזה ורצה לתקן והוא דחוק ע"ש, ודבר ברור הוא משום דלענין לתרוצי הקושיא שהקש' ה' יכול לתרץ בישן ולא דמי לעומד ויושב כלל דזה ראוי להלך וישן אינו ראוי לילך כלל כמות שהוא ישן עד שינעור רק דהש"ס קאמר דהלכתא דלא קנה רק בכפות, וכן נמי מה שהקשו לרבא פרק הזורק וכי תימא ישן שאני והאמר רבא כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויושב לא קנה והלכתא בכפות ג"כ הכוונה כך דודאי יש לתמוה מה קושיא והיאך מדמה ישן לעומד ויושב,

ובשלמא בעלמא דמקשה וכי תימא בעומד מקשה שפיר אבל לדמות ישן לעומד ויושב מי שמעית לי, תדע דדעת קצת פוסקים דישן מהני באמת כמו כפות וע"כ דעיקר הקושיא היינו דס"ד דלרבא כללא הוא כל שאילו מהלך לא קנה היינו אפילו עכשיו אינו ראוי לילך כל שאילו הי' מהלך לא קנה ועומד ויושב לאו דוקא דהא כל שאילו מהלך קאמר וישן נמי בכלל כל שאילו מהלך לא קנה, אבל באמת לפי מה דקאמר והלכתא בכפות דכפות אינו בכלל דברי רבא א"כ פשיטא דגם ישן אינו בכלל דברי רבא דכיון דלאו כללא הוא רק בראוי להלך מיירי ולא בכפות א"כ הוי לי' לומר רבותא אפילו ישן מיקרי ראוי לילך ומדקאמר עומד ויושב ע"כ דישן קנה והיינו דקאמר והלכתא בכפות דלא מהני רק כפות אבל הך דרבא ממילא בלי כפות מתוקמא דכיון דכפות ודאי מהני ע"כ דגם ישן מועיל לדידי' דלא כהלכתא כיון דנקט עומד ויושב אך הא ודאי כיון דרבא ס"ל ישן הוי גט גמור ממילא אפילו אליבא דהלכתא דלא מהני רק כפות אינו רק מדרבנן דבין ישן לניעור טעו אינשי אבל בין כפות לאינו כפות לא גזרינן כיון דעביד בי' מעשה הכפיתה אבל ישן אינו ניכר דמחמת שהוא ישן מהני דהא מעצמו הוא ישן וגזרינן ישן אטו ניעור, תדע דס"ד הכא לגזור כפות אטו שאינו כפות וכ"ש ישן אטו ניעור: ובאמת יש לתמוה על הכת הסוברים דכפות וישן בעינן הכא ג"כ, למה לי' לומר דס"ד דגזרינן כפות אטו שאינו כפות, הוי לי' למימר דס"ד דגזרינן ישן אטו ניעור ופשיטא דטפי איכא למיגזר אטו נעור מאטו כפות: וצ"ל לדעתם לפי מה שכתבו התוס' בד"ה אבל חצר דהא נמי מעבד שמעינן לה, ותירצו דבעבד ודאי לא גזרינן דאיירי בכפות ומילתא דלא שכיח הוא לא גזרו בי' רבנן, וצריך לומר דכפות אטו שאינו כפות דס"ד דגזרינן היינו כיון שאנו חוששין שיתן לו באינו כפות לא שייך לומר שלא לגזור לפי שאינו שכיח כפות דהא על זה דנין שלא יכפתנו כלל ויהא שכיח ולפ"ז ה"מ אם נגזור אטו שאינו כפות אבל אי נימא דלא גזרינן רק ישן אטו ניעור אבל כפות יהא באמת א"כ לא שכיח הוא ולא גזרינן בי' כלל כמו דלא גזרינן אטו חצר הבא לאחר מכן, וזה ברור, ולפ"ז עכ"פ לדעת הסוברים דישן בלבד מועיל לרבא בודאי יש לומר דגזרינן אטו ניעור והיינו דקאמר והלכתא בכפות אבל ישן גזרינן אטו ניעור: ומעתה ממילא דברי הרמב"ם ברורים דלכך פסק בישן בלבד פסול מדרבנן דלא כרבא כיון דבא הלכתא ואפיקתי'.

דרק בכפות מהני דלא גזרינן אטו שאינו כפות ולא בישן וסובר ג"כ דמה שאמר רבא ישן ומשמרתו לאו דוקא ישן אלא אפילו נעור כל שהוא משמרתו והיינו שאחזתו בידיו הוי משתמר לדעת' ורבא נקט ישן דבהא הוי גט ואפילו משום מהלך ליכא כיון דישן דלדידי' הוי ישן ככפות ואי דסובר דהוי גט מדאורייתא או אפילו מדרבנן ולדידי' לא גזרינן כלל] וסיפא נקט נעור ולא זכר ומשמרתו דבהא מהני מטעם חצר המשתמרת כמו ישן כל שהיא משמרתו רק בנעור ואינה משמרתו מיירי ולא הוי גט אפילו הי' כפות רגליו שאינו בכלל מהלך מ"מ לא הוי גט ורישא הוי גט בכל גווני וסיפא לא הוי גט בכל גווני, ולפ"ז בנעור ומשמרתו והוא כפות לית בזה לא משום משתמר ולא משום מהלך וישן ואינו כפות יש בו משום מהלך מדרבנן ובכפות רגליו אפי' מדרבנן מהני, וזה שהוצרך הרב ז"ל לומר שנית בכפות מהני בישן משום דס"ד דישן אינו מועיל למהלך כלל כמו עומד ויושב א"כ כיון שהוא אינו משמרתו כמו בנעור רק מצד שהוא ישן א"כ לא מהני כפות רגליו לענין מהלך קמ"ל דכפות רגליו בלבד מהני לענין מהלך אפילו

אינה אוחזתו בידיו כלל רק ישן, וזהו היפך סברת התוס' הנ"ל דלא מהני כפות רגליו וישן קמש"ל דמהני אבל ברישא דמיירי בניעור ומשמרתו והיינו שאחזתו בידיו או קשורים בחבל ואחזתו דבהכי הוי שימור בנעור בהא ודאי בכפיתה מהני וסיפא קמש"ל אפילו כפיתה שאינה משמרתו בידי' רק מחמת שהוא ישן והיא עומדת אצלו ס"ד דלא מהני כפיתה לענין מהלך רק כשידיו ג"כ קשורות ולא בישן, וזה ברור: בגמרא לגזור משום חצירה הבאה לאחר מכן, פירש"י שנתן בחצר של אחר וקנתה היא החצר מבעל החצר והא ודאי אינה מגורשת דמאן מגרש לה דכשנתן הבעל הגט לחצר וכו' וכי אתא האי חצר לידה לאו מכח הבעל אתיא דניהוי נותן לה החצר והגט ביחד.

משמע מדבריו דאי עשה הבעל לאותו בעל החצר שליח לגרש דהשתא אתא מכח שלוחו של בעל הוי מהני הקנאת בעל החצר את החצר לאשה: אמנם לכאן יש לתמוה דדוקא רשות הבעל הוא דחשיב כידו וכיון שע"י הקנאה זו יצא מרשותו לרשותה הוי כאלו יצא מידו לרשותה, אבל רשות בעל החצר אינו כיד הבעל כלל ובעל החצר בעצמו הוא שליח הבעל אבל אין חצירו של בעל החצר שליח הבעל דחצר לאו בר שליח כלל רק לבעל החצר הוא זוכה מטעם ידו אבל לא חשיב חצירו של שליח כיד המשלח ולא שלוחו של משלח, וכבר כתבתי בחיבורי לא"הע סי' ק"מ דמהאי טעמא מספקא לי' לטור אי מהני חצירו של שליח קבלה כמו חצר האשה וכתבתי שם דודאי לא מהני מטעם הנ"ל וה"ה חצירו של שליח הולכה לא מהני כמו חצר הבעל: אך באמת הא ליתא ובשליח הולכה ודאי מהני) דפשיטא דגם בחצירו של בעל אי אפשר לומר דרשותו הוי כידו וכל שיצא מרשותו הוי כיצא מידו דפשיטא דלא איתרבי חצר להיות כיד רק לזכות ולקנות ולא לענין להקנות וכל היכי דבעינן ונתן בידי לידה לא מהני ליתן מחצירו שאין חצירו שליח ולא יד להקנות רק לזכות ולקנות, וכ"כ הטור להדיא סי' קל"ח שאינו דומה נתינת בעל לקבלת אשה דהאשה יכולה לקבל בחצירה משא"כ נתינת בעל צריך שיצא מידו או מיד שלוחו ולא מחצירו והיינו מטעם דאמרן, ועל כרחינו אנו צריכין לומר דלכך מהני כאן הקנאת החצר אף שאין הגט יוצא רק מרשותו לרשותה, או כמו שכתבתי לעיל דמאחר שכבר יצא מידו לחצירו כבר נתקיים ונתן אף שלא נתגרשה אז דלא בעינן נתינה לגירושין כלל וכמו כן לא איכפת לן מה שהי' מונח בינתיים בחצירו קודם שיגיע לחצר האשה דהך ונתן בידה כולל תרתי חדא ונתן שיצא הגט מידו או משלוחו ובעינן ג"כ בידה והך בידה אינו דוקא מידו לידה רק מכחו סגי לידה כמו בזרק גט מידו למרחוק והגיע לידה או לחצירה דיצא מיד הבעל ממש ובא לידה לא מידו רק מכחו לכך מהני כאן ג"כ מה שיצא מידו לחצירו ואח"כ בא לחצירה מכחו ע"י הקנאתו ובהכי סגי וא"כ ממילא ג"כ ביצא מידו ליד שלוחו או לחצירו של שליח והשליח הקנה החצר לאשה ג"כ מהני דס"ס יצא מיד הבעל ממש והגיע לחצר האשה מכח שלוחו שהוא כמו בעל: ועוד נראה לי לומר דהכא היינו טעמא דמהני שאנו אומרים דהקנאה זו שהבעל עושה בחצירו כיון דהוא בגופו מקנה לה הוי כאלו יצא הגט מידו לחצירה והוי כאלו נטלו בידו מחצירו ונתנו לחצירה כיון דהשתנות מרשותו לרשותה בא ע"י גופו של בעל במה שהקנה לה ונתן לה שטר מתנה וכן משמע לי לשון התוס' פרק הזורק בד"ה תיזיל שכתבו דהשתנות הגט מרשותו לרשותה חשוב כאלו נותנו לה והיינו דהוי כאלו נתנו בעצמו לה לא מרשותו יצא לרשותה דהא לא הוי מהני דבעינן שיצא מידו או מיד שלוחו רק הקנאה

זו הווי כאלו נתנו בידו א"כ כל שמינה אחר לשליח הולכה והקנה אותו אחר חבירו שהגט בתוכו לאשה הווי כאלו נתנו בידו לה וידו הוא שליח הבעל כמותו, וזה ברור, אמנם לשיטה זו ה' מהראוי להיות מועיל בכותב על יד העבד להקנות לה העבד ע"י שטר מתנהו כן במחובר לקרקע ה' ראוי להיות מועיל להקנות ע"י שטר מתנה כל הקרקע כיון דזהו כאלו נתנו בידו לרשותה והא ודאי לא מהני כדמוכח מדברי רבא שלא אמר דבריו על המשנה בכתב על יד העבד דמהני שטר מתנה על העבד, וכן במחובר לקרקע פשיטא דלא מהני דאי מהני היאך נקט בהך משנה על הכל כותבין על יד העבד והיינו בנותן לה העבד והדר קתני אין כותבין במחובר לקרקע, והא בנותן כל הקרקע מהני כמו בעבד ומ"ש דבהא נקט כותבין ובהא אין כותבין וע"כ דלא מהני אפי' יתן כל הקרקע ורק בעבד מהני דנותן כולו בתורת גט, אבל קרקע שאי אפשר שיתן כולה בתורת גט דגט צריך שיתן מידו לידה ובתורת חצר ליתן שטר מתנה לא מהני אפי' בעבד, אמנם צריך ליתן טעם בזה כי אי נימא דמה שיצא מידו לחצירו מיקרי ונתן הווי אתי שפיר דהתם לא נתן לחצירו וכן בעבד אי בתורת חצר הרי לא נתן לחצר, אבל לפי מה שכתבתי דהקנאה חשיב כנתינה בידו צריך ליתן טעם למה לא מהני בעבד ובקרקע כה"ג ויתבאר לקמן בס"ד במתניתין אין כותבין במחובר לקרקע באריכות בזה: איברא קשיא לי לפי מה שכתבתי דאם עשה לבעל החצר שליח לגרש מהני הקנאת בעל החצר כמו הקנאת בעל בחצר הבעל א"כ היכי ס"ד לגזור משום חצירה הבאה לאחר מכן במה נפשך אם יעשנו שליח באמת מהני ואם לא יעשה אותו שליח אפי' יתן לידו ולא יעשהו שליח והוא יתנו בידו לאשה לא מהני והיאך יטעו דאם נתן לחצירו והקנה לה מהני בלי שליחות של בעל ולמה יהא עדיף נתינה לחצירו והקנאת חצירו מנתינה לידו ונותן לידה דלא מהני בלי שליחות: ונראה לי דכך הכוונה דהבעל בעצמו ימסור לה שטר מתנה של בעל החצר ויאמר לה הא גיטך ויחשוב כמו אם נתן לה על חצירו מהני דהוא נותן לידה כמו כן מהני בנותן לה מתנה על חצר חבירו, ובאמת הא לא מהני דאין הבעל המעתיק הגט לרשותה רק בעל החצר הוא הנותן והבעל הוא שלוחו בנתינת החצר והנותן הגט הוא בעל החצר וכיון שלא נעשה שליח לא מהני כנ"ל: בתוס' בד"ה אבל בחצר, וא"ת הא שמעינן שפיר מעבד דלא גזרינן וכו' דאיירי בכפות וכו'.

וצריך לומר דאטו אינו כפות ס"ד דגזרינן דאינו כפות שכיח ובהא גופא טעו דלא בעי כפות, אבל משום חצירה הבאה לאחר מכן כל שלא נטעה דלא בעי כפות לא חיישינן, אך יש להקשות נגזור משום חצר ממש הבא לאחר מכן דשכיח, וצריך לומר דחצר אטו עבד לא גזרינן דעבד קודם נתינה לאו חצר הוא כלל רק יד עבד כיד רבו והווי כאלו תפסו בידו, תדע דאפילו מהלך לא איכפת לן עד רגע אחרון של נתינת שטר המתנה דאז בעי כפות כשנעשה חצירה [ואפילו כפתוהו אח"כ כתבתי לעיל דמהני], אבל קודם שנעשה חצירה לא בעי כפות דיד עבד כיד רבו, משא"כ בחצירו שפיר יש לגזור אטו חצר אך לפי זה נראה דבלא"ה לא קשיא מידי, דבעבד לא שייך לגזור כלל אטו עבד של אחר, דעבד שלו הווי כידו דיד עבד כיד רבו ממש, תדע דבפרק השואל דף צ"ט ע"א פריך יד עבד כיד רבו ופירש רש"י והווי כאלו הוליכה הוא ואף דהתם הווי מהלך, וע"כ דאפי' אינו חצר כלל כיד רבו הוא ממש משא"כ חצר אפילו הווי כידו היינו לזכות בו איזה דבר אבל כל שלא לזכות בו איזו דבר אינו רק חצר ולא הווי כידו משא"כ עבד,

הלכך ממילא עבד של אחרים אין לגזור אטו שלו כלל, דשל אחרים אינו כידו ולא מיחלף משא"כ חצר מיחלף דחצר שלו גם כן אינו כידו כל שאינו זוכה בו שום דבר ודוק: בגמרא מכדי חצר מהיכי איתרבי מידה וכו' בע"כ ליתא.

מדלא מקשה הכא במתניתין גופה דקתני ונותן לה את העבד, ובין אי נפרש מכח ידה בין אי נפרש מכח חצר קשה, דאי מכח ידה הרי מבואר הוא דידה נמי איתא מדעתה דוקא לפי מה דמשמע מדברי הרב ב"י סי' קכ"ד דצריך שתקנה העבד באחד מדרכי הזכיל, וכ"כ הרב בעל פ"י לעיל בגמרא אקנויי אקני לה דצריך להקנות לה העבד בקנין, א"כ פשיטא דאין קנין בע"כ, ואי נפרש מתורת חצר א"כ תיקשי במתניתין גופה הא הוי חצר מתנה: ומזה ראי' ברורה למה שכתבתי לעיל דבמתניתין נותן לה העבד בתורת גט אינו צריך שום קנין רק נתינה לידה ואדרבא לא מהני קנין כלל בגט, וכבר הקשו על פירש"י ז"ל שפירש פרק הזורק דהקנה באגב דאין גט נקנה באגב רק ליתן בידה וממילא מתגרשת היא ע"ש ודברי הב"י הנ"ל צ"ע לפע"ד: בתוס' בד"ה אטו שליחות וא"ת וכו'.

ולפע"ד נראה דלק"מ מתרי טעמי, חדא דדוקא לענין שלא בפניו שפיר אמרינן דכיון דאיתרבי חצר משום ידה ממילא לא גרע משליחות דידה לעולם עדיף משליח, הלכך כיון דחצר ידה הוא אין ראוי שיגרע לזכות משליח, אבל כאן ע"כ גרע מידה שהרי ידה מתגרשת היא ע"כ וזכתה בגט וכאן אינה מתגרשת ואינה זוכה בגט רק בדעתה ורצונה הרי גרע מידה, וכיון דגרע מידה ממילא אין לדון בזה דיהא כשליח, ושפיר יש לומר דלא הוי שליח וגרע משליח גם כן משא"כ היכי דחצר קונה כמו ידה ממש אז אמרינן דלא גרע משליח והיינו במתנה דידו ג"כ אינה זוכה רק ברצונו והחצר יש בו כח כמו ידו שפיר אמרינן דלא גרע משליח [דהא ודאי פשיטא דלא אמרינן דהחצר משום שליחות הוא באמת דאין החצר נעשה שליח לפי שאינו בתורת שליחות ותורת גיטין וקדושין, רק לכ"ע משום יד איתרבי רק במידי דזכות אמרינן דלא גרע משליחות ומהני אפילו אינה עומדת בצידו] אבל כאן כיון דגרע מידה בוודאי גרע נמי משליחות ולא איתרבי חצר שיהא כידה רק אי יכול לקנות כמו ידה ממש אבל לא היכא שאי אפשר שיקנה כידה לא איתרבי לחצאין ואינה קונה כלל, משא"כ לענין שלא בפניו קונה היא לגמרי כמו ידה ואין כאן גרעון בגוף הקנין, אמרינן דלא גרע משליחות לקנות אפי' אינה עומדת שם: והיינו דמקשה לי' רשב"א משליחות לקבלה, דחזינן אף דבעלמא ראוי דלהני שליחות, לפי שאפשר לו להיות כמותו ממש דהוא עצמו ג"כ אינו זוכה רק מדעתו וכן שלוחו, אבל שליחות לקבלה נימא כיון דאי אפשר לו להיות כמותה ממש לא מהני לחצאין וע"כ דמ"מ כל מה דאפשר שיהא כמותה איתרבי וה"ה חצר מתנה אף שאינו כידה ממש הוי כידה במה דאפשר, ועל זה דחי אביי דשליחות מושלח ושלחה ילפינן וכיון דגלי קרא יתירא דאשה נמי שווי' שליח ש"מ דנעשה שליח לחצאין, אבל חצר מנין לנו דגלי קרא על חצר מתנה דלמא דוקא על חצר שהי' לה מכבר דהוי כידה ממש אבל כל שא"א שיזכה כמו ידה לא איתרבי לחצאין ואינה מגורשת כלל, וזה ברור לפע"ד, והך ואיבעית אימא יתבאר לקמן פירושו בתוס' בד"ה ואי בעית אימא: ועוד נראה לפע"ד פשוט דודאי מה שאמרו במידי דזכות לא גרע משליחות לאו למימרא דנעשה שליח מצד רצון בעל החצר שהיא מתרצה בשליחותו, דוודאי פשיטא שאין החצר נעשה שליח בציווי בעל החצר רק הכתוב עשה לכל חצר של אדם שיהא שלוחו

במידי דזכות, והיינו דוקא בדבר שהוא זכות בעצמותו אבל כל שבעצמותו הוא חובה לא עשה הכתוב לחצר שליח הלכך ממילא אפילו יתרצה הוא בחובתו וירצה שיהא שלוחו לא מהני, דחצר לאו בר שווי' שליח הוא רק מעצמותו הוא שליח וכל שצריך רצונו של בעל החצר משום דהוי חוב אין החצר בגדר לעשותו שליח וזה ברור הלכך הכא דגוף הגירושין חוב הם רק שהאשה מתרצית בחובתה אין החצר נעשה שלוחה רק מכח ידה והא לא מהני כיון דליתא בע"כ כמו ידה: אמנם מה שיש לדקדק מה הפרש יש בין מהלך לאינו עומד בצידו ולמה מהלך לא קני אפילו במידי דזכות, ואינו עומד בצידו קני במידי דזכות אי משום שליחות הרי שליח מהלך ואי משום חצר הרי חצר בעינן עומד בצידו, והתוס' לא זכרו בזה שום חילוק להבין ההפרש ביניהם ובזה לא שייך כל הנ"ל גם כן דלכאורה תרווייהו שוין: אבל באמת נראה לי דלא קשיא מידי דמה דמהלך לא קני לאו משום דומיא דידה כלל דידה גם כן מהלכת הוא, ומה שכתבו דידה נייח והיא מסגי לה, מ"מ מילתא דפשיטא הוא דמשום זה אין ללמוד דמהלך לא קני דאם כן נילף כל ציור היד וכל שאינו כתבנית יד לא קני וביותר קשה דחזינן חצר מהלכת בין היכא דקני משום יד לא מהני כגון נתן ביד עבדה דפרק הזורק ובין אי קני מטעם חצר כהך דהכא דאיכא למימר דהוי שליח כיון דמדעתה הוא ומ"מ לא מהני, לכן נראה לי ברור דמהלך לא קני מטעם דכל שהוא מהלך לאו חצר הוא כלל, ואנן רק חצר איתרבי בין ליד בין לשליחות אבל מהלך אינו בגדר חצר כלל, ומידי דנייד ולא נייח לאו חצר הוא ולא איתרבי לא לשליחות ולא ליד משא"כ ענין עומד בצידו אינו חסרון בגוף החצר שנאמר דאי אינו עומד לאו חצר הוא הלכך כיון דזכות הוא מהני כמו שליח שלא בפניו ובחובה בעינן בפניו וזה ברור: איברא קשיא לי לכאורה לפי זה על מה שפסק הרמב"ם ז"ל סוף פרק ה' מה"ג והביאו הרשב"א ז"ל בחידושו דאפי' לא הי' העבד כפות מתגרשת כשיגיע הגט לידה, והשתא אי חצר מהלך לאו חצר הוא כלל הרי לא נתנו לחצירה כלל ולמה לא יצטרך לחזור וליתנו בידה ובשלמא אי נימא דחצר מהלך מיקרי חצר רק לא קנה אז שפיר יש לומר דכל שנתן ליד עבדה הרי נתנו לחצירה והוי כנתן בידה וישינה דאף דלא קנתה עדיין מ"מ מהני נתינה קמייתא ואינו צריך לחזור וליטלו וליתנו לידה וחצירה ג"כ הוי כידה רק שאינו קונה עד שתקנה אותו כמ"ש לעיל באריכות, אבל אי נימא דחצר מהלך לאו חצר הוא כלל הרי לא נתן לחצירה כלל ולמה יועיל מה שתקח הגט בידה הא הוי כמו טלי מעל הקרקע ממש: אבל באמת נראה לי דלק"מ דשאני יד עבדה דאפי' מהלך שאינו חצר מ"מ יד עבד כיד רבו אפי' מהלך כדמוכח פרק השואל דפריך התם ביד עבדו יד עבד כיד רבו ופירש"י והוי כאלו הוליקה הוא ואף דהתם מהלך הוא רק דאי אפשר שתתגרש כאן ביד עבדה דאינו בתורת גיטין וקידושין ואי אפשר שתתגרש רק בתורת חצר לכך בעינן כפות דוקא אבל באינו כפות נהי דמונח בידה אינה מתגרשת והוי כנתן בידה והיא ישינה שאינה אז בתורת גיטין אינה מגורשת, אבל ננערה אינו צריך לחזור וליטלו הימנה, וכן נמי ביד עבדה כיון דיד עבד כיד רבו הוי כמונח בידה רק שאינה מתגרשת אז לפי שאין העבד בתורת גיטין, אבל ונתן בידה כבר נתקיים וכל שבא לידה שהיא בתורת גיטין מהני כמו ישינה וננערה, ודוק: בא"ד וא"ת אטו לא ידע.

כבר כתבתי דלפי מה שכתבתי לעיל דעיקר קושית אביי כיון דחצר איתרבי מידה אין ראוי לרבות רק חצר שיזכה כמו ידה, אבל חצר שאי אפשר שיזכה כידה לא איתרבי לחצאין, והשתא אתי שפיר דס"ד דר"ש ב"א כיון דמצינו שליחות דאיתרבי לגירושין בדידה אף דלא דמייא לשליחות דבעל ודעלמא דאמרינן שלוחו כמותו אבל שליח קבלה שאי אפשר לו להיות כמותה דהיא מתגרשת בע"כ ושליח אינו רק מדעתה מ"מ מהני עכ"פ השליחות להיות כמותה כשמתרצית א"כ ה"ה חצר דאיתרבי מידה יש לנו לומר אף דאינו כידה ממש להתגרש בע"כ מ"מ הוי כידה לענין כשמתרצית ודחי אביי דשליחות שאני כיון דילפינן מושלחה דאשה עושית שליח ע"כ צריך לומר דמהני אף שאינו כמותה, אבל מה דמרבין מידה כיון דאיכא חצר דידה מכבר דהוי כמו ידה ממש דמתגרשת בע"כ יש לנו לומר דלא איתרבי רק זה ולא חצר מתנה כיון דע"כ לא יזכה כידה ממש לענין בע"כ לא איתרבי כלל להיות כידה: אמנם לפי שיש לדקדק עוד בלישנא דרשב"א דקאמר והא שליחות לקבלה דמדעתה איתא בע"כ ליתא וקא הוי שליח לקבלה ורש"י ז"ל פי' אשה עושה שליח קבלה מדעתה וכו' והרי הוא כאשר יאמר והא שליחות לקבלה דמדעתה הוי שליח ובע"כ לא והוי שליח קבלה ולמה חזר ואמר וקא הוי שליח דכבר זכר מעיקרא דמדעתה איתא גם אינו מובן הך ואי בעית אימא מלבד מה שהקשו התוס' בד"ה ואי בעית, ותירוצם תמוה כמו שאבאר בתוספ' לכן נראה לי לפרש הסוגי' בסגנון אחר קצת ויתיישב הכל ויתבאר בסמוך בתוס' בד"ה ואי בעית ע"ש: בד"ה ואי בעית אימא שליחות לקבלה נמי אשכחן ע"כ ותימא וכו' כגון חצר שהי' לה קודם לכן וכו' דיכולה להפקירו עכ"ל.

דבריהם תמוהין, דאי חצרה דעלמא גם כן לא הוי רק מדעתה, אם כן מאי קשיא לי' לאביי כיון דחצר איתרבי מידה ע"כ לא איתרבי רק מדעתה ולא דומיא דידה דאם לא כן לא משכחת חצירה כלל דכל חצירה לא הוי כידה דאיתה בע"כ משא"כ חצירה אינו רק מדעתה דיכולה להפקירו, ואי דמ"מ הא חשוב בעל כרחה כיון דמ"מ בלי הפקר מגרשה בחצירה בעל כרחה, א"כ כיון דמצינו חצר בע"כ, מהני נמי חצר מתנה כמו בשליחות קבלה ואמת שהתוס' הרגישו בחולשת דבריהם וכתבו שהוא דוחק, אבל הדברים תמוהין ואפילו בדוחק אי אפשר לאמרו כלל כי דברי אביי סתורין בעצמותן כמו שבארנו: לכן נראה לי דוודאי עיקר כוונת אביי להקשות דכיון דחצר משום ידה איתרבאי יש לנו לומר דלא הוי כידה רק אי הוי יד בעצמותו כמו ידה דעל כרחך ידה הוא שאי אפשר לבטלו מתורת יד ואפילו לא יקנה אבל ידה הוא, כמו כן חצר בעינן שיהא ידה ע"כ לא מחמת שתתרצה שיהא ידה, ובלי רצונה אינו ידה כלל כגון חצר מתנה דהכא דבאין כאחד, אי אינה מתרצית בגירושין אינו ידה כלל, ועיקר מה שהוא יד ברצונה תלוי, ולא הוי דומיא דידה כלל, ואהא מקשה לי' רשב"א דהא שליחות לקבלה דמהני מטעם שלוחה כמותה ומ"מ אינו כמותה ממש דבדידה לא בעינן רצונה בעת קבלתה, אבל בשליח קבלה אף שנעשה שלוחה מ"מ כשאינה מתרצית בגירושין אינה מגורשת על ידו, ואם כן מהראוי הי' שלא יועיל שליחותו כלל כיון שאי אפשר לו להיות כמותה ממש להתגרש על ידו על כרחה כמו על ידה, והיינו דמדעתה איתא היינו בעת קבלת הגט בע"כ ליתא אף שכבר עשאתו שליח ומכל מקום יכולה לעשותו שליח, וקשה למה יהא שליח הא אינו כמותה בעת קבלתו.

, והיינו דקאמר לי' אביי דשליחות מושלחה ילפינן ושלח דהוא עושה שליח ושלחה ,
דהיא עושיית שליח, אם כן ממילא מהני שליחות שלה כמו שליחות הבעל אף דבדידה
לא יהא כמותה דהיא ע"כ מקבלת ושלח אינו רק מחמת רצונה שיקבל, אבל חצר מידה
איתרבי יש לנו לומר דלא איתרבי חצר רק שידמה לידה ממש כגון חצירה מכבר ולא
חצר מתנה דעל פי רצונה נעשה חצר מחמת שמתרצית בגירושין, כנ"ל, והיינו דקאמר
ואי בעית אימא משום דקשיא לי' מכל מקום ראוי לנו למילף חצר משליחות כמו דחזינן
דלא הקפידה תורה בשליחות האשה אף שאינו כמותה ממש ולא דמי לשליח הבעל
ושליחות דעלמא ה"ה בחצר איתרבי אף שאינו כידה ממש כמו מתנה ועל זה קאמר דהא
חזינן בשליחות קבלה דהאב מקבל גט לבתו קטנה בע"כ ש"מ דנעשה שליח לקבלה
ומהני קבלתו ע"כ, א"כ הי' מהראוי למילף דכל שליח קבלה כל שנעשה שליח יכול
לקבל ע"כ כמו האב, וע"כ דלא ילפינן לענין זה והיכי דאיתמר איתמר, א"כ ה"ה לא
ילפינן חצר משליחות דאף דשליחות מהני אף שאינו כמותה בחצר לא איתרבי רק חצר
דהוי כידה לגמרי: ויש לי לומר עוד באופן אחר קרוב להנ"ל דכבר נתבאר דעיקר קושיית
אביי דמה שהחצר הוא יד אינו רק מדעתה דבלי דעתה מלבד הגירושין שהיא מעכבת,
מעכבת היא גם כן על גוף היד שאינו יד כלל, מה שאין כן בחצר שלה מכבר אפילו הי'
הדין שאין אדם יכול לגרש אשתו בעל כרחה הי' החצר ידה על כל פנים וכמו שלא יוכל
לגרש בעל כרחה בידה כן בחצירה משא"כ חצר מתנה מלבד מה שמעכבת על הגט
מעכבת היא בדעתה על גוף היד שאינו יד כלל בלי רצונה, ואהא קאמר דשליחות קבלה
גם כן בלי רצונה אינו שליח כלל ומשני לי' דשליח הוי רק על הגירושין היא מעכבת
דאין חבין רק בפניו תדע שהאב מקבל גט בשליחות בעל כרחה והיינו דקטנה שאינה
יכולה לעכב הגירושין נעשה שליח קבלה שלא מדעתה ומינה מה דבעלמא לא מהני אינו
מצד עיכוב השליחות דשליח הוי רק מצד דיכולה לעכב הגירושין, ומכל מקום הראשון
עיקר לפע"ד: בד"ה שכן אב מקבל גט וכו' ואפילו בעל כרחו של אב וכו'.

עיינן מהרש"ל ומהרש"א. ודברי מהרש"א תמוהין, דדברי מהרש"ל ברורים וכוונתו כיון
דהיא עושה שליח שלא מדעת אביה דאי מדעת אביה פשיטא דעושה שליח ולא הי' מקום
ספק דהא ברצון האב נעשה ועל כרחך דהספק שלא מדעתו אם כן כל שכן שיכולה היא
עצמה לקבל שלא מדעתו וממילא אפילו כחצר אביה מתגרשת שלא מדעתו מדלא בעי
אי מתגרשת שלא מדעת אביה ותליא אי כיד אביה אי כחצר אביה ועל כרחך דהיא עצמה
מקבלת שלא מדעת אביה בכל גוונא רק על שליחות מספקא לן, אם כן מוכח דיכול
לגרשה בחצר של אביה ממש על כרחו של אב, והרב מהרש"א לא כיון יפה בכוונת
מהרש"ל וכתב עליו שאין ראייתו מכרעת ובאמת דבריו ברורים כמו שכתבתי: אמנם
בעיקר דברי התוס' לכלהו פירושי לא יצאו ידי חובת ביאור בגוף דבריהם ובעיקר
הראיות שהביאו כמו שאבאר והוא דדבר זה נתחלק על שני פנים, האחד הוא אם האב
מסלק עצמו לגמרי ואומר שאינו רוצה כלל בזכות זה שזכתה לו תורה, וכמו במת האב
יכול לגרשה בעצמה לכולי עלמא כמו כן בחי יכול לומר הלא זה זכות הוא שזכתה לי
תורה כמו שזכתה לי בקידושין כמו כן גירושין והיאך יתן לו בעל כרחו במה שאינו
רוצה בזכות זה כלל.

אמנם יש מקום לומר דבכהאי גוונא לא נסתפקו התוס' דודאי אינו יכול לגרש ע"כ רק כוונתם כשהאבמעכב הגירושין לגמרי ואינו רוצה שיגרש אפילו ע"י הבת ובהא אמרינן במה נפשך אם אתה מסלק זכותך הרי יכול לגרש הבת בעצמה ע"כ כמו במת האב ואי אין אתה מסלק זכותך ממילא אתה במקומה ואני מגרש אותך בע"כ, אך אי נימא כך למה להו כל הטורח הזה הא בפשיטות הוי להו להוכיח מהתם שאין האב יכול לעכב על גירושי הבת לרבנן, או כמ"ש מהרש"ל כיון דעושה שליח שלא מדעתו כ"ש דמקבלת בעצמה שלא מדעתה, או כמו שפירש מהרש"א דאי מדעת אבי לא הוי פליג ר"י, וכיון דשמענו מהתם דהבת מתגרשת שלא מדעת אבי ממילא אין כאן מקום ספק דאי ירצה לגרש האב דוקא בע"כ הא בהא לא נסתפקו התו' כיון דזכות הוא יכול לומר מה לך אצלי איני רוצה בזכות זה ואני מסלק עצמי ואי רוצה לעכב על הגירושין לגמרי פשיטא שאינו יכול ולמה להו להוכיח מן הבת על האב כיון דהספק ה' על הבת, וע"כ צריך לומר דכוונת התוס' להוכיח דיכול לגרש האב בע"כ של אב בכל גווני אף שאינו מעכב על גירושי הבת, ולפ"ז ממילא אין שום ראי' מהתם כלל דמה דמהני התם לגרש הבת שלא מדעת אבי במה נפשך אי יעכב מצד זכות שזכת' לו תורה בגירושין א"כ אתה במקומה ויכול לגרש ע"כ כמו שמגרש אותה ואי מסלק עצמו והוי כמת האב א"כ מגרש' מצד עצמה, אבל לגרש האב בע"כ במקום שמסלק עצמו לגמרי ואינו מעכב כלל על הגירושין רק שאומר שהוא כמי שאינו מי שמעת לי', וכן בהך ראי' ראשונה דקאמר התם גירושין דבע"כ בין היא בין אבי לא מוכח רק שאין האב יכול לעכב על הגירושין לגמרי, וכיון שהוא אין יכול לעכב לא בעינן דעתו, א"כ יכול לגרשה על ידה ג"כ כיון דלא בעינן דעת האב בגירושין שהרי אינו יכול לעכב, אבל לגרש את האב בע"כ כשהוא מסלק עצמו ואינו רוצה בזכות זה כלל כמי שאינו לא מוכח מהתם כלל שיגרש אותו בע"כ: ואדרבא מהתם מוכח להיפוך כי אי נימא שאינו יכול לגרש האב בע"כ אתי שפיר טפי דמחלק בין קידושין לגירושין כיון דבע"כ הן ע"כ זכתה תורה לה ג"כ יד לקבל דאי אין לה יד כלל כשלא ירצה האב לקבל מה יעשה דוודאי אין להכריח האב במידי דחוב הוא לו שיקבל גט בתו ואי אין יד לה כלל בטלו גירושין דבע"כ וע"כ דיש לה ג"כ יד לקבל וממילא יכול לגרש בע"כ כי אם לא ירצה לקבל יגרש אותה וכיון דע"כ יש לה יד ממילא אמרינן אפי' האב רוצה לקבל יכול לגרש אותה משא"כ קידושין דאינן רק ברצון שפיר לא זכתה תורה רק לאב בלבד לא לה: ובאמת דלשיטת דס"ל דדוקא נערה יש לה יד אבל קטנה לא, יש לומר דכוונת התוס' להוכיח דאין האב יכול לעכב על הגירושין שלא יסלק עצמו ולא ירצה לקבל כגון בקטנה שאין לגרש רק לו ולזה הוכיחו מהך דהתם דיכול לגרש בע"כ של אב ואינו יכול לעכב וכמו כן מוכח דנערה מתגרשת ע"כ של אב אף שהוא בתורת חצר של אב א"כ נהי דבנערה אין נ"מ כלל דמ"מ לאב אינו יכול לגרש בע"כ כיון שאינו רוצה לקבל ממילא מסולק הוא דאינו יכול לעכב על גירושין דידה ומגרש אותה, אבל מ"מ כמו דמגרש נערה דהיא מכח חצר האב בע"כ של אב כמו כן יכול לגרש בחצר ממש של אב בקטנה בע"כ של אב ואינו יכול לומר שאינו רוצה בגירושין כלל והוא אינו יכול לגרש רק לו ממילא אינו מגרש כלל משום דכיון דעומד בזכותו לעכב הגירושין ממילא הוא מתגרש בע"כ כמו הבת בלבד דבמקומה קאי רק אי מסלק לגמרי ומסכים על גירושי הבת דהוא מסולק כמו אי

הי' מת בהא מגרש הבת בע"כ, אמנם בתוס' אי אפשר לפרש כן דס"ל בכמה מקומות להדיא דנערה ה"ה קטנה דלא כפירש"י א"כ ממילא אין מציאות לדינם כלל דכיון דיכול לגרש הבת בע"כ של אב פשיטא שאין יכול לגרש האב בע"כ של אב דכיון שאינו רוצה לקבל חוב הוא לו ולא זכתה תורה רק זכות ולא חוב ע"כ של אב וכיון שאינו רוצה ממילא מסולק הוא דפשיטא שאינו יכול לעכב שלא לגרש הבת דאפי' ירצה האב לקבל יכול לגרש הבת שלא מדעת האב, גם ליכא למימר דכוונתם בקטנה שאינה יכולה לשמור גיטה דס"ל דמתגרשת ע"י האב ובהא וודאי על ידה לא ואם אינו רוצה לקבל יכול לגרש אותו בע"כ כיון דמעכב על כל הגירושין, אבל באמת הא ליתא דאין הוא מעכב על הגירושין ואפי' הי' מת לא הי' יכול לגרש אותה א"כ אין הוא המעכב ויכול הוא לומר הריני כמי שאינו ואיני רוצה בזכות זה דגם בקטנה שיכולה לשמור גיטה למ"ד דאינה מתגרשת כשיש לה אב אני חוכך אי נימא דאפי' מסלק עצמו לגמרי לא מהני להך מ"ד כיון שהוא חי, א"כ נראה לי ג"כ שאינו יכול לגרש האב ע"כ דמה לו לאב בכך הוא אינו רוצה לזכות בה בגירושין כלל והתורה לא נתנה לו לחובתו ע"כ רק כמו קידושין דמדעתו הם, ואי דממילא הוא מעוכב על ידו בגירושין עיכוב זה אינו מצידו רק התורה לא נתנה לה יד לקבל כל שהוא חי והוי כמי שאינה יכולה לשמור גיטה אבל הוא מסלק עצמו ממנה ואי נימא דסילוק מועיל לכ"ע שיגרש לקטנה א"כ ממילא אי מעכב על הגירושין לגמרי יכול לגרש בע"כ ואי אינו מעכב רק מסלק עצמו מגרש אותה כמו שבארנו: גם בעיקר ראיית התוס' מהך בעי' דנערה עושה שליח נראה לי דלאו ראי' הוא כלל מלבד הנ"ל, והוא שנראה לי ברור שזה שאמרו שם כיד אבי' דמייא לאו מתורת יד אבי' באנו עלה או מתורת חצר אבי' חזא דמאיזה צד לא נימא דמצד ידה אתינן עלה דת"ק ס"ל דשתי ידים זוכות אבי' והיא מצד עצמה, ועוד אי כחצר אבי' דמייא מקשה התם מהך דרבא נעור אינו גט וא"כ תקשי לן אפי' אי כיד אבי' הא בעינן כידה מה ידה משתמר לדעתו אף חצר משתמר דהא חצר נמי מטעם יד הוא, וא"כ אפי' אי יד אבי' למה מהני הא אינו כידו דמשתמר לדעתו לכן ברור דלא כך הכוונה דוודאי מתגרשת היא מצד עצמה רק הספק הוא אי הוי כיד אבי' והיינו דידה הוי כ"כ חזק כיד אבי' וכמו דאבי' משוי שליח הוא נמי משוי שליח דאלימ ידה כיד אבי' ממש או דידה לא אלימ רק כמו חצר אבי' דקליש הוא ולא הוי יד ממש רק שפועל על ידה בגירושין כמו שהי' פועל בחצר אבי' ויד דידה לא אלימ רק כמו חצר, אבל לא מכח גירושין האב מתגרשת רק אפי' בקבלת ידה אינו רק כמו גירושין של חצר והיינו דפריך מרבא דחצר לא הוי רק המשתמר ע"י אחר וזו אי חצר הוי הרי משתמרת על ידי עצמה ולא מיקרי חצר וכן דייק רש"י התם בהדיא ע"ש שבא לשלול דלא נימא דהקושיא היתה דאין אבי' משמרה כי לא באנו כלל מתורת האב רק שאי אפשר שתתגרש מתורת חצר כאלו נתן לחצירה דאין לאדם נעור המשמר עצמו תורת חצר כי חצר הוא המשתמר ע"י אחר, והשתא פשיטא דאין מהתם שום ראי' כלל ואני תמה מאוד על הפוסקים הראשונים ואחרונים בא"ה ע"ס קמ"א שלא זכרו מדין זה כלל אי יכול לגרש האב בע"כ והוי להו להזכיר עכ"פ דברי התוס' בזה בפרט דדבריהם צ"ע כמו שבארנו, ועמ"ש עוד בזה לקמן פרק האומר דף ס"ד ע"ב במשנה שם: ע"ב בגמרא ליקציא וליתבי' לה הא דלא קשיא לן בלי קציצה ליתבי' לעבד ופרה ויאמר העבד והפרה שלי כדמוכח לעיל דלא פסלו רק והנייר שלי

משום דאותיות פורחות באויר, אבל בלא"ה כגון שיאמר והגליון שלי לא איכפת לך: וראיתי להרב בת"ג שכתב דבעבד כיון דלא אפשר למיקצייא והיד והעבד צריכים זל"ז הוי כאלו יש לבעל חלק בגוף היד שהאותיות כתובות עליו וכמו כן במקום דאי אפשר לקצוץ משום מחוסר קציצה ג"כ לא מהני אפילו לא יקצוץ ויאמר והשאר שלי, משום דכיון דאי אפשר לקצצו משום מחוסר קציצה אכתי אגיד גבי' ע"ש: אבל לפע"ד הוא תמוה חדא דאכתי בקרן הפרה כאן ששאלו ליקצייא וליתבי' לה כיון דאכתי לא ידעו דמחוסר קציצה פוסל למה לי' למיקצייא ליתבי' כמות שהוא ויאמר והפרה שלי ועוד דלעיל גבי ה"ז גיטך והנייר שלי למ"ד דפסלינן קציצה מדבר תלוש מ"מ משמע דמודה דאי אמר והגליון שלי כשר וליכא למימר דבהא כ"ע מודו דלא הוי רק דבר מועט דמשמע בהדיא דרק דבר מועט כדי ליפותו לא הוי מחוסר מעש' אבל היכי שהוא מקפיד עליו מצד עצמו שרוצה בו בודאי הוי מחוסר קציצה וכיון שאומר והגליון שלי הרי מקפיד עליו לא ליפותו ומ"מ כשר אף דאי הי' קצצו פסול ועוד דהרי הרי זה גיטך והנייר שלי לא פסלינן רק משום דאותיות פורחות באויר אף דודאי דבר חשוב הוא להיות בו משום מחוסר קציצה ועוד דבטס של זהב משמע ג"כ בהדיא דאי לא אמר אמרינן אויר מגילה הוא הרי דקמש"ל דלא נימא בלא אמר, הגליון שלו קמש"ל דבלא אמר הכל שלה אבל משום דאגיד גבי' לפי שאינו יכול לקצצו לא פסלינן לי': הן אמת כי לכאן יש להוכיח מדברי התוס' בד"ה יצא, ומדברי הרשב"א בחידושי דכל היכי דפסול משום מחוסר מעשה וכן שאר פסולים ממילא אפילו אינו קוצץ פסול דהם כתבו להוכיח דבדבר מועט לא מיקרי מחוסר קציצה דהא בין תיבה לתיבה בין שיטה לשיטה לא פסלינן לי' משום מחוסר קציצה, ולכאן הוא תמוה דאטו מיירי שחתך בין תיבה לתיבה רק שאמר בין תיבה לתיבה שלי ואינו עושה שום מעש' כלל: והרשב"א ז"ל הוסיף ואמר דכמו דפריך תיפוק לי' דהוי שנים ושלש' ספרים אף דעכשיו הוי ספר אחדומ"מ רוצה לפסלו ה"ה משום מחוסר קציצה, ובאמת הוא תמוה דאפי' אי נימא דמשום שלשה ספרים פסול דחשבינן מה שהוא שלו כאלו אינו' אבל משום מחוסר מעשה היאך שייך לפסלו שהרי לא עשה כלום ואטו אי אירע שנעשה בו מעצמו מה שלא היינו צריכין לאותה מעשה כלל להכשר הגט נאמר דהוי מחוסר מעשה הא לא עשה שום מעשה ומה דחשיב מעצמו כאלו נקצץ לא שייך לפסלו משום מחוסר מעשה, ומזה נראה דס"ל להרשב"א דמה דפסלו משום שלשה ספרים הטעם דכל שאי ינטל את שלו יפסל הגט ממילא פסול דאגיד גבי' וה"ה אי יפסל משום מחוסר קציצה ממילא פסול בלא קצץ משום דאגידא בי', ובהכי ניחא לי' ג"כ מה שיש לתמוה על הרשב"א ז"ל שהביא ראי' דצריך שיאמר בפ' דכל הפרה וכל העבד נותן דהא לעיל לא אמרינן רק משום אויר מגילה הוא אבל הכא דלא שייך לומר פרה אויר הקרן צריך שיאמר בפ' והדבר תמוה דמאחר שסובר הרב דאי נתן סתם הגט פסול דמסתמא שייך לו הפרה והעבד א"כ ממילא יש לומר דהכא לא בעינן לטעמא דאויר כלל דע"כ נתן לה כולו דאל"כ אינו גט כלל והרי רוצה הוא לגרשה אבל לעיל דאפי' יתן לה הגט חוץ הגליון מגורשת ממילא לולא טעמא דאויר מגילה הוא הי' הגט שלה והגליון שלו ודוק ולהנ"ל ניחא דסובר הרב ז"ל דלמאן דפוסל קציצה מדבר התלוש כל כהאי גוונא שמשיר לעצמו הגליון ג"כ הגט פסול כיון דאי אפשר לקצצו ממילא אגידה בי' והוי ממש כמו עבד ופרה דמתניתן ומ"מ טעמא דאויר מגילה

אבל בלא"ה אף שלא היתה מגורשת לא אמרינן מסתמא נתן לה הכל וה"ה הכא וזה ברור בכוונת הרב ז"ל: אבל מ"מ אין הדעת נוחה בכל זה, חדא דהא גבי פרה דהכא מוכח דאפי' לס"ד דליכא משום מחוסר קציצה בעינן דוקא דליקצייא וליתבי' אבל בלא"ה לא מהני א"כ ע"כ טעמא אחרינא איכא דלא מהני שיאמר והפרה שלי, ועוד שאין הסברא נותנת בזה כלל דמשום שיפסל בקצץ יפסל ג"כ בלא קצץ דמ"מ היא לא אגידא בי' והוא אין לו חלק בשלה כלל ולקמן פרק הזורק גבי גט בידה ומשיחה בידו פסול ביכול לנתקו דוקא אבל כל שאין לו שום שליטה בחלק שלה מה בכך דאינו יכול לקצצו, והראי' שהביא הרשב"א משלשה ספרים לא מבעי' לפי מה שאבאר בתוס' בד"ה יצא דהתם טעמא אחרינא איכא דלא מוכח מידי אבל בלא"ה הרי פי' הר"ן בטעם משום דעומד לקצץ כקצוץ וכבר פרשתי כוונתו לעיל דאפי' לרבנן דפליגי אר' שמעון בעלמא הכא מודי דכתותי' מוכתת חיבורי' ואין כאן חיבור יפה עכ"פ שיתאחדו השיטות להיות ספר אחד והאי טעמא לא שייך כלל לענין מחוסר מעשה דבשביל דהוי כקצץ לא שייך לומר דעשה מעשה ולפסלו משום מעשה בין כתיבה לנתינה מה שלא עשה כלום גם פשטא דסוגי' לעיל מוכח דבגליון שלי מהני אפי' בטס של זהב: ומעתה צריך ליתן טעם למה לא יוכל לומר והפרה שלי אפי' לס"ד דלא מיפסל משום מחוסר קציצה, ונראה לי דהיינו טעמו דלא מבעי' אי נימא שאין אבר מאיברי בעל חי נקנה במשיכת בעל החי או בהגבתו כיון שאינו מושך הדבר שרוצה לקנותו רק בשל חבירו מה שאינו קונה כלל הוא מושך אלא אפי' אי אפי' בכהאי גוונא מהני משיכה היינו שיהא לו אותו אבר כמות שהוא דבוק בבהמה אבל לקנותו כשהוא דבוק שיהא שלו בתלוש אחר שיחתוך נראה לי דלא מהני, הלכך כאן דע"כ צריכה שתזכה בגט במה שנטלתו בידה שיהא הקרן שלה לכשיתלוש דאי כשהוא מחובר אכתי אגידא בי' רק שתגרש במה שיהא שלה אחר שיחתוך אותו א"כ לא שייך לומר שתקנהו עכשיו להתגרש תיכף שיהא שלה אחר שיתלוש וזהו דוקא בפרה ועבד דאחר תלישה נשתנה ממה שהי' קודם הלכך לא שייך שתקנה עכשיו במחובר שהוא ענין אחר ממה שיהא כשיתלוש, אבל בנייר וגליון שלא ישתנה אחר שיחתוך ממה שהוא עכשיו וכל חתיכה לחודא קאי שפיר מתגרשת אף שיאמר והגליון שלי דחלק שלה עומד בפני עצמו וחלק שלו בפני עצמו משא"כ פרה ועבד עכשיו אינו עומד בפני עצמו וחלק מבעל חי הוא ובטיל לגבי החי לא שייך בו קנין על לאחר כך כשיתלוש ודוק, ועמ"ש בתוס' בד"ה יצא עוד טעם אחר שאינו יכול לומר העבד ופרה שלי, ושם יתבאר ג"כ טעם פסול שלשה ספרים אף שאינו חותך כלום משא"כ לענין מחוסר קציצה ע"ש שהארכתי בזה: שם מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה.

יש לדקדק כתיבה מאי בעי הכא הא עיקר המיעוט שלא יהא מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה וכך הוי לו לומר מי שאינו מחוסר אלא נתינה יצא זה שמחוסר קציצה ונתינה, ומזה נראה לי ראי' דלא פסלינן מחוסר מעשה רק אי הי' מחוסר בעת כתיבה דבעינן שלא יהא מחוסר רק כתיבה ונתינה יצא זה שהוא מחוסר כתיבה קציצה ונתינה אבל אם נכתב בתלוש אפילו חיברו אח"כ כשר דבעת כתיבה לא הי' מחוסר רק כתיבה ונתינה, מיהו אפשר לומר דבא לאשמועינן דלא תימא דוקא אם כבר גמר הכתיבה אז לא יהא מחוסר שום מעשה רק נתינה אבל כל שלא גמר הכתיבה דמיחוסר אכתי כתיבה לא

איכפת לן אי מחוסר עוד מעשה אחר כמו קודם כתיבה דודאי לא איכפת לן, לזה קמש"ל דאפילו עדיין מחוסר כתיבה גם כן צריך שלא יחסר רק כתיבה ונתינה לא מעשה אחר, ועיין מ"ש לקמן במתניתין עד שתהא כתיבתו וחתימתו בענין זה: בתוס' בד"ה יצא זה, פ"א רבינו שמואל וכו' ובה"ג פוסל וכו' מדקאמר בסמוך וכו' דאפילו בנקוב מכשיר ע"כ.

ולפע"ד דברי רבינו שמואל נכונים דודאי יש להבין אטו לא יודה רבינו שמואל דבחרס דוקא שנותן כולו דהא בהדיא קאמר דשקיל לה ויהיב לה ניהלה וא"כ תיקשי למה הא הוי קציצה מדבר תלוש, גם לדברי כולם קשה למה נקט בחרס נקוב מה נ"מ בחרס נקוב או אינו נקוב ס"ס תלוש הוא, גם קשה לשיטת ר"ת היאך שייך לומר דנקט רבותא דאביי כיון דאין חילוק במחוסר מעשה בין מן המחובר לקוצץ מתלוש מאי רבותא איכא בזה, ואי זידעו בש"ס שיש מקום לחלק בזה כסברת רבינו שמואל פשיטא דהוי להו ליפרושי דבאמת כה"ג בתלוש הוי נמי מחוסר קציצה: לכן נראה ברור דס"ל לרבינו שמואל דכמו דגזר רבא בעלה שמא יקטום כמו כן גזר בחרס נקוב שלא יקטום אטו עלה דאי נכשיר לקטום מן החרס יבואו להכשיר גם בעלין לקטום וכיון דניקב הוא הוי מחוסר קציצה אבל ליתן כולו לא גזרינן שמא יקטום וקטימה אטו עלה כ"ה לא גזרינן והיינו דנקט בחרס נקוב דבאינו נקוב יכול לשבור ג"כ וליתן לה דליכא למיגזר אטו עלה דאפילו בעלה כשר רק בחרס נקוב אינו כשר רק ליתנו כולו ואפשר דאפילו אביי דפליג דלא חיישינן שמא יקטום היינו דכיון דלא מצינו קטימה בהיתר כלל לא גזר וראי' דלא גזרינן במתניתין בקרן הפרה שיקטום ולא משמע לי' לחלק בין פרה לעציץ אבל קטימה גופה אפילו אביי מודה דאי נתיר קטימה בחרס יכשיר אפי' בעלה) אבל לשבור ממנו גזרינן חרס אטו עלין, אמנם בפירש"י דפירש לקמן בחרס הטעם דלא חיישינן שישבור דלא מפסיד לי' לעציץ משמע דפוסל קציצה מדבר תלוש, ולהיפך כתבו הרא"ש ומרדכי בשמו דמכשיר כרבינו שמואל, והנה ברא"ש ומרדכי הי' נראה לי דלא נתכוונו לרש"י רק ר' שמעי' כמו שהעתיקו התוס' בשמו אבל בלא"ה מוכח מפירש"י גופא בתר הכי דפירש בד"ה שמא יקטום דהוי קציצה מן המחובר ש"מ דוקא במחובר הוי מחוסר קציצה והוא סותר עצמו: ובדברי הרמב"ם ז"ל ג"כ יש לדקדק שכתב דין כתבו על עלה של עציץ נקוב פסול שמא יקטום ולדידי' ודאי נקוב דוקא דלא שייך לומר לרבותא דאביי ש"מ דמכשיר קציצה מדבר תלוש, ואולם בחרס כתב דכותב על חרסו של עציץ ונותן לה, ובוודאי אין כוונתו דכותב על חרס השבור דפשיטא דתלוש גמור הוא כמו כל גט וע"כ כשהעציץ שלם קאמר, ומדלא קאמר שיכול לשבור וליתן לה רק ונותן לה משמע דכולי' עציץ יהיב לה דאי לא"ה הוי לי' מחוסר קציצה ודבריו סותרין זה את זה, ואמת דברמב"ם יש לומר כמ"ש לעיל לרבינו שמואל דגזר חרס אטו עלה כמו דגזר בעלה שמא יקטום רק בעציץ שלם ויהיב כולי' לא גזרינן תרתי חרס אטו שיקטום וקטימה דחרס אטו עלין, אבל יען כי ברש"י אי אפשר לומר כן כנ"ל, נראה לי דרך אחרת בדעת רש"י ורמב"ם ז"ל מוסכמת לדעת רבינו שמואל ולא מטעמי' כמו שאבאר: והוא דכבר כתבתי שיש לתמוה בפרה לס"ד דאפשר למקצייא מ"מ פשיטא לן דאי אפשר שיאמר הרי גיטך והפרה שלי שהרי לא שאלו רק לקצייא וליתבי' לה, אבל שיתן לה כולה ויאמר והפרה שלי לא אף דבגליון הנייר משמע להדיא דמהני, וליכא למימר דהתם שאני דאין מחוסר קציצה פוסל בו כסברת רבינו שמואל הנ"ל לכך גם במעכב לעצמו

מהני אבל הכא דקציצה פוסל אף במעכב לעצמו פסול דהא הכא בפרה ס"ד דאין קציצה פוסל ומ"מ לא מהני רק למיקץ וליתן לא שיתן לה כולה וישיר הפרה לעצמו, ועוד דהא בחרס של עציץ נקוב ג"כ מבואר דיהיב ליי כולה ולמה לא מהני שיאמר והשאר שלי, וכן מפורש בירושלמי דאי אמר הא גיטך סתם מגורשת דמסתמא נותן לה כולה אבל באומר והשאר לכתובתה נתקבלה גיטה ונתקבלה כתובתה משמע בהדיא דוקא שנתן לה עכ"פ כולה, אבל לא שמשירה לעצמו, ועל כרחנו אנו צריכין לומר דשאני עבד ופרה ועציץ דעבד ופרה כיון שגוף אחד הוא אי אפשר שיתחלקו חלק זה שלה וחלק זה שלו ואף דמצינו במבכרת שיכול להקנות אזנה לפטרה מבכורה היינו להקנות לו בקנין אחר אבל משיכה אינו נראה לי דמהני כיון דשל חבירו הוא מושך, ועוד דאפילו מהני קנין כה"ג אבל בגט דלא מהני שום קנין אחר רק ליתן בידה וזהו קנינה שהרי מתגרשת היא בנתינה זו ע"כ, ואין קנין בע"כ רק בנתינה לידה מתגרשת, הלכך כל כי האי גוונא כיון דגוף אחד הוא כל שמשיר הגוף לו גם היד והקרן וחלק העציץ אינו ניתן בידה כיון דחלקה אדוק טפי בשלו הרי עדיין הוא אצלו יותר מאצלה, וכמו כן עציץ כיון דגוף אחד הוא וחלק שלה משלים לתואר הכלי שלו אי אפשר שיתפרדו שיהא זה שלו וזה שלה כיון שאין חלקה עומד בפני עצמו רק גוף אחד הוא עם שלו ומשלימין זה לזה ואינן מתחלקין וזה ברור, והיינו דמחלקינן בירושלמי בין כתב על זכרותו של קרן דזהו כגוף הפרה ולא בנרתיקו של קרן דזהו כפרוש הוא ואינו נחשב מגוף הפרה ע"ש: ועוד נראה לפע"ד לומר בכל זה בפשיטות טפי, והוא, דכלל הוא שצריך שיתן לה כל הגט שתהא נכרתת ממנו שלא יהא לבעל שום השתתפות בעצם הגט דאל"כ אכתי אגידא בי', ומהאי טעמא בגט בידה ומשיחה בידו כל שיכול לנתקו אינה מגורשת שהרי יש לבעל כח בגוף הגט שבידה, ומהאי טעמא כל שיש לבעל עוד כח בגוף הגט לפעול בו עוד פעולה לשנותו ממה שהוא אכתי אגידא בי', ולכך בעציץ נקוב ויד העבד וקרן הפרה אי אפשר שנאמר שיהא חלק שהגט כתוב עליו שלה והשאר שלו שהרי עכשיו הקרן והיד ב"ח הן כאבר מאיברי הפרה דמיירי בזכרותו כדאמרין בירושלמי הנ"ל דהוא כמו גוף הפרה, והוא, כיון שמשיר הפרה לעצמו הרי יש כח בידו להפריד ליקח שלו וישתנו הקרן והיד מב"ח לאינו ב"ח והרי עדיין שולט הוא בשלה הלכך עדיין אינם מופרדים ואגידא בי', וכמו כן בעציץ נקוב שהעלה הזאת כשהוא מחוברת קרקע הוא, ובפני עצמה מטלטלין היא, וא"כ כשיתן לה העלה והשאר שלו הרי עדיין אגידא בי' דמחמת חלק שלו קרקע הוא ובלעדו זה מטלטלין הוא, וכמו כן בכלי שכותב על דופן הכלי גט אי אפשר שיתן לה שיהא מקום הגט שלה והשאר שלו, דהא מחמת חלק שלו גם שלה כלי הוא בכלל הכלי ומצד חלקה בלבד כשיפריד שלו חרס הוא ואין לך אגידא בי' יותר מזה והוי כמו משיחה ביכול לנתקו דאינה מגורשת כלל, העולה דיד העבד וקרן הפרה ועלה של עציץ וחלק מחלקי הכלי אי אפשר שיתן לה שיאמר הא גיטך והשאר שלי כמו שביארנו: ומעתה אני אומר בפשיטות גמור שזה שפסלה תורה מחוסר קציצה הכוונה דרק כתיבה ונתינה יפעלו הגירושין אבל כל שצריך סיוע מעשה אחר לגירושין אינו גט, והשתא כל קציצה דבלעדי הקציצה אי אפשר שיתן לה ויאמר והשאר שלי בלי שיקצוץ הוי מחוסר קציצה אף שיכול ליתן כולו כיון שאינו רוצה ליתן לה כולו הוי מחוסר מעשה, אבל כל קציצה דבלעדי הקציצה ג"כ יכול לגרש שיאמר זה שלך וזה שלי ואינו צריך לקצצו כלל ממילא

אפילו קצץ לא איכפת לן דלא מחמת הקציצה נעשו הגירושין ולא סייעה הקציצה לגירושין כלל: והשתא כל הדברים מבוארים דיפה הכשיר רש"י בגט על .

קלף וחתכו דבזה יכול ליתן לה כל הגט שיאמר הא גיטך ושאר שלי דכל חלק מן הנייר בפני עצמו הוא ואינם גוף אחד והוי כמו נרתיקו של קרן דמפורש בירושלמי דיכול לקצצו ג"כ, וה"ה נייר כיון שאין חלקה משתנה מחמת חלקו כלל הלכך ממילא יכול לקצצו ג"כ, אבל עציץ שהוא כלי וכן עלה של עציץ נקוב דבהא אינו יכול ליתן לה שיאמר והשאר שלי ממילא בקצץ פסול כיון שהקציצה מסייע לגירושין, רק בעלה דוקא בנקוב דאז משתנה מקרקע למטלטלין אבל בשאינו נקוב הוי כפרוש כמו חתיכת נייר, ועלו דברי רש"י והרמב"ם ז"ל לנכון: ולפי מה שכתבתי מיושב מה דקי"ל ביו"ד שלא יכסה דם החיה עד שיבדוק הריאה והקשה בספר ב"ה בהג"ה סימן ל"ג דהא קי"ל מי שאינו מחוסר רק שפיכה וכיסוי וכאן הרי מחוסר בדיקה, ולפי הנ"ל לק"מ דהא פשיטא שאי אפשר לומר שלא יכסה דם החי כלל דהא רובם כשרות א"כ כיון שיכול לכסות בלי בדיקה ממילא אין הבדיקה מחוסר מעשה כלל משא"כ קדשי בדק הבית דבלי פדי אין ראוי לכיסוי כלל שאינה שחיטה ראוי ואי אפשר לכסות בלי פדי הלכך הוי שפיר פדי מחוסר מעשה, אלא שאי אפשר להביא ראיה מהך דהתם כי דברי המחבר הנ"ל בלא"ה תמוהין דדוקא פדיה דהוי חסרון בגוף המצוה משא"כ בדיקה אינה רק לברר ספיקתנו לברך על הכיסוי אבל מעשה המצוה של כיסוי בעצמה אינה מחוסרת כלל, וזה ברור ועמ"ש לקמן בדברי התוס' עוד בענין זה ובדין תלוש ולבסוף חיברו יתבאר עוד לקמן במשנה דבסמוך: וראיתי בספ"י שכתב ליישב שיטת רש"י, וכל דבריו תמוהין, חדא דלפי דבריו הוי להו ליפלוג בלא חתכו כלל ונתן לה הכל דלמר פסול דמחוסר הקנאה ולמר כשר דאזיר מגילה הוא, גם מה שכתב דלא הוי כריתות דהוי שיוור, כבר הוכחתי דע"כ באומר והגליון שלי כ"ע מודו דמהני כדמוכח בש"ס ומיקרי שפיר כריתות, גם כבר נתבאר לעיל בראיות ברורות דכל שנותן כולו בתורת גט אין צריך הקנאה כלל לכ"ע רק להרשב"א וסיעתו צריך שיאמר בפירוש שנותן כולו לשם גט ע"ש, גם מה שכתב בכוונת רש"י תמוה דמבואר להדיא בפ"י רש"י דרק על מה דלא גזרינן שמא תשבור הוצרך לומר דלא מפסיד לי, ולדברי הרב הנ"ל בלא"ה אי לאו סברא דלא מפסיד לי לא הי' מועיל מדינא אפילו יהיב כולי' דמחוסר הקנאה, גם עיקר קושיתו מהך דכסוי הדם אינה קושיא כלל כמו שכתבתי לעיל דבדיקה אינה רק לברר הספק לברך על המצוה אבל אין המצוה מחוסרת מעשה דבמה נפשך אי הסכין יפה בלי בדיקתו נעשה המצוה, ואי אינו יפה מה בכך דבודק ואין בדיקה גורם המצוה, משא"כ כאן כיון שאינו רוצה ליתן לה כולו רק קוצץ הוי מחוסר מעשה, אבל מה שכתבתי הוא ברור דהעיקר תלוי במקום שיכול לומר הרי זה גיטך והשאר שלי יכול לקצוץ ג"כ, ובמקום שאינו יכול לומר והשאר שלי אז הוי מחוסר קציצה, לכך לא הוי מחוסר קציצה רק בעבד ופרה ומחובר לקרקע וכלי שלם דבהני כלהו א"א שיגרש באופן שיאמר והשאר שלי כמו שביארנו: בא"ד דאין האשה קונה וכו', דבריהם צ"ע דא"כ תיקשי להו על יד העבד דמתניתן דעבד ג"כ אינו נקנה רק בחזקה וכסף ושטר ולא במשיכה רק כעין חזקה שתקפו והביאו אצלו כמבואר ברמב"ם וא"כ היאך תקנה העבד וע"כ דכל שנותן כולו בתורת גט לא בעי קנין כלל רק בנתינה לידה מתגרשת ולא שייך קנין בגט כלל

שהרי מתגרשת היא ע"כ ואין קנין בע"כ ועוד אי צריכה לקנות הוי כטלי מעל גבי קרקע דלא מהני בגט רק בנתינה כולו לידה מתגרשת ואי סבירא להו לתוס' דדוקא עבד מהני נתינת כולו אבל קרקע לא מהני שיתן כל הקרקע וגרע לענין זה מעבד א"כ הך פסול דאין כותבין במחובר לקרקע לאו משום מחוסר קציצה נגעו בה דהא אפילו נותן כולה לא מהני וע"כ כמ"ש הרשב"א משום מה ספר בתלוש א"כ מה בכך דפסיקת יניקה לא מיקרי מחוסר מעשה ס"ס נכתב על מחובר ובמה יוכשר אח"כ, ועיקר דבר זה אבאר בס"ד לקמן במשנה אין כותבין במחובר לקרקע באריכות ע"ש: בא"ד ור"י מיייתי רא"י וכו'.

ולפי מה שכתבתי לעיל אין זו רא"י כלל דהתם מעשה התלישה מעכבת השריפה אבל הכא כיון שיכול לומר והשאר שלי בלי קציצה ממילא אפילו קצץ לא איכפת לן שאין הגט צריך לאותו מעשה כלל אבל הא לא מהני מה שיכול ליתן כולו בתורת גט דמ"מ כיון שאינו רוצה ליתן לה כולו ואי אפשר לו לשיירו לעצמו בלעדי קציצה הוי מחוסר מעשה: בא"ד כדאמרין לעיל גזי' לזמן.

לפי מה שכתבתי לעיל דגזי' לזמן הכוונה שיחתוך ולא יהא ניכר שהי' בו זמן כלל א"כ לק"מ דהוא יציל אותה אפי' ידע שהוא פסול, וכ"ש לפי מה שכתבתי מקודם דכל שאין צריך לאותו מעשה לגבי הכשירו של גט לא איכפת לן א"כ מה בכך שיחתוך הזמן הא בלי שיחתוך פשיטא דגט כשר הוא: בא"ד בין שיטה לשיטה וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה דאטו מיירי כאן שחותך בין שיטה לשיטה רק שאומר שיהא שלו ומה מחוסר מעשה יש בזה הא אינו עושה כלום, וראיתי להרשב"א ז"ל שכתב כעין זה רק הוסיף כמו דפריך ותיפוק לי' דהוי שלשה ספרים אף דבאמת ספר אחד הוא כמו כן יש לפסלו משום מחוסר מעשה והנה לפי מה שכתב הר"ן טעם הפסול בשלשה ספרים דעומד לקצץ הוי כקצוץ א"כ פשיטא דאינו דומה למחוסר מעשה דאטו בשביל דהוי כקצוץ הוי עושה מעשה ולא גרע מפסיקת יניקה אף שנעשה מטלטלין מ"מ לא חשוב מעשה כ"ש דמה דהוי כקצוץ לא חשוב מעשה, ונראה דס"ל לתוס' והרשב"א דלא כהר"ן הנ' רק הטעם דכל דבלעדי זה הגט פסול אי אפשר לו לעכבו לעצמו א"כ ה"ה אי פסול משום מחוסר מעשה: אבל באמת דבר ברור הוא דעיקר קושית הש"ס כמו באומר והנייר שלי פסול דכל שהאותיות צריכות לנייר מתחתיהן גם הנייר בעצמו בכלל גט הוא והוא צריך שיתן לה הגט לא שישירנו לעצמו א"כ כיון דצריך נייר לחבר שורות הגט שיהא ספר אחד א"כ גם הנייר שבין השיטות הוי בכלל עצם הגט כמו נייר שתחת האותיות דמה נפקא מינה תחתיהן או בצידן והכל בכלל גוף הגט היא א"כ פסול מצד שמשיר גוף הגט לעצמו לא מחמת שלשה ספרים וזה ברור, ומעתה זהו דוקא בין שיטה לשיטה לס"ד דאינו מעורה אבל כשהוא מעורה אף דאי יקצוץ יהא פסול משום מחוסר קציצה מ"מ אין זה מכלל הגט בעצמותו שהרי אי הי' קוצץ קודם כתיבה הי' הגט סגי במה שנשאר רק אי לא קצץ קודם וקוצץ אח"כ נפסל מכח מה שחידש מעשה בגט, משא"כ לס"ד כשאינו מעורה אי אפשר לגט בלעדי חתיכות אלו כמו שאי אפשר בלי נייר שתחת האותיות ואפי' הי' חותך קודם כתיבה לא הי' אפשר להכשיר הגט כיון שאין חיבור לשורות הגט לכך הוי מכלל הגט ממש ואי אפשר שיאמר שהגט בעצמותו יהא

שלו משא"כ אי אינו פסול רק משום מחוסר מעשה וזה ברור: בד"ה תלמוד לומר וא"ת אימא וכתב כלל כו' ולפירש"י בד"ה וכתב לק"מ דעיקר הלימוד מיתורא דוכתב לה מיותר לגמרי דלא הוי לי' למכתב רק ונתן ספר כריתות בידה דלשמה ילפינן מוכתב לה השני המוזכר בפרשה כמ"ש התוס' ד"ה בכתיבה: בד"ה מה ספר דבר שאין בו רוח חיים לא בעי למימר וכו' שמא לא חשיב כ"כ כו'.

התם משמע דלאו משום ב"ח אתינן עלה דהא קאמר אבל גידולי קרקע לא ש"מ דאי הי' בא מב"ח דאינו גידולי קרקע הוי כמו צאן א"כ משמע דיהא בא מב"ח קפדינן ואי נימא דלכך נקט גידולי קרקע משום דבא לומר לאידך גיסא דאי קתני גורן ה"א דוקא גידולי קרקע א"כ הא גופה קשיא למה לא קאמר מה גורן דבר שאין בו רוח חיים וע"כ דיותר נוח לומר דקרא קפיד במה דאית בי' מדנימא שהקפיד על השלילה ואף כאן הוי לי' לומר בא מב"ח דאית בי' ולא אין בו רוח חיים דהוא מה דלית ליה ונראה לי דבלא"ה לק"מ דראוי לומר בכאן דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל משום דדרך כתיבה בכך שלא יהא בו רוח חיים דנייד ולא יהא אוכל שתהא הכתיבה מתקיימת אבל בא מב"ח אינו ענין לכתיבה כלל ואולי גם התוס' נתכוונו לזה בתירוץ ב': בד"ה ואינה מתגרשת בכסף הך דרשה לרבא וכו' לפי שהיא פשוטה ע"כ.

דבריהם דחוקין כיון דבש"ס קידושין דף ג' אמרו בפשיטות שאינה יוצאה בחליצה מהך דרשה דספר כורתה א"כ מה זה שהקשו בדף ה' שם ור"י הגלילי דמפיק לה להאי קרא לדרשה אחריתי שאינה מתגרשת בכסף מנא לי' הא ידע מהך דרשה דספר כורתה והיתה פשוטה כ"כ עד שתפסוה אפי' לרבנן. לכן נראה לי דמאי דמעט חליצה מכריתות היינו ספר כריתות השני המוזכר בפרשה וכמו דדרשינן תרי וכתב לה כך דרשינן תרי ספר כריתות והיינו טעמא משום דאי אפשר למעט חליצה וכסף מחד קרא דאיכא למימר דוקא כסף אימעט אבל חליצה דאיתא מק"ו אין לנו להניח ק"ו כל שאין לנו מיעוט בפ' וממילא איצטרך תרתי דאי חדא הוי ממעטינן מינה כסף ולא חליצה, גם יש לומר להיפך ג"כ דכסף דנלמד מהיקש כל כמה שאין לנו מיעוט בפני עצמו על זה ע"כ היקישן הכתוב ועכ"פ בעינן תרתי והיינו דקאמר דיליף מאידך כריתות ורבנן צריכי לה לדבר הכורת בינה לבינו אבל הך דחליצה לכ"ע הוא: בד"ה שלא תלכי תימא כו' או אם מכרו כו' דכל יוצאי חלציו וכו'.

הרשב"א בחידושיו כתב וז"ל ובתוס' תירצו דהתם בנדריים הוא דאמרינן שאם מת האב מותר ליכנס דבנדריים הלך אחר לשון בני אדם אבל הכא כל יוצאי יריכו קרוי בת אביו כו' ועוד מכרו לאחר מא"ל: ויש לתמוה לכאורה בדברי הרב ז"ל טובא חדא מה שכתב לחלק בין נדריים להך דהכא ומדברי התוס' משמע לכאן שאין חילוק בזה כלל שהרי עיקר החילוק הוא דבית אביו שאני דכל יוצאי חלציו קרוין בית אביו, וכן מפורש בש"ע י"ד סימן רי"ו ס"ד בהג"ה דה"ה גבי נדריים אם אמר לבית אביך כל יוצאי חלציו במשמע, גם מה שהקשה מכרו לאחר מא"ל הוא תמוה לכאורה, דמה בכך כיון דאמרינן דבית אביך אין הכוונה כלל בית דוקא רק יוצאי חלציו, א"כ אפי' מכרו ס"ס אסורה לילך ליוצאי חלציו, וכ"כ הש"ך שם ס"ק י"ב בכוונת התוס' והשיג על מהרש"א, ובלא"ה דברי מהרש"א אינם לפי מה דמוכח מדברי הר"ן פרק השותפין דדוקא בשינה

מקומו אבל בנאו מאותן עצים של אותו שנפל, אבל אם בנה בית חדש או קנה בית חדש לא חל עליו הנדר, א"כ ממילא ה"ה הכא א' מכרו אפילו קנה בית אחר לא חל עליו התנאי, והרב בעל מ"ל פרק ח'.

מה"ג הלכה י"א כתב על פי מה שכתב הריב"ש הביאו המחבר סימן רי"ו דאם חזר וקנאו אסור בו, א"כ אכתי תוכל לחזור לאיסורה כשיחזור ויקנה אותו, וכל זה אינו מספיק כלל דמ"מ כשתקנה היא עצמה ממנו אותו הבית לא תחזור לאיסורה כלל, אבל ודאי דברי הש"ך הנ"ל לכאורה ברורים דעיקר כוונת התוס' לתרץ דבית אביו אין הכוונה בית רק יוצאי חלציו, ומעתה אין מקום להקשות לא ממת ולא ממכרו דס"ס אסורה ליכנס ליוצאי חלציו: אך באמת המעיין היטב יראה כי קושית הרשב"א קושיא הוא גם הרב בהג"ה לא נתכווין כלל לדברי הש"ך דבלא"ה יש לתמוה בדברי הרב ז"ל מלבד דפסק בפשיטות היפוך דברי הרשב"א הנ"ל דמחלק בין נדרים לגיטין וכתב כך בשם התוס' בעצמן ודברי המרדכי שהביא המציין שם הם דברי התוס' והרי העיד הרשב"א שלא נתכוונו התוס' לומר כך בנדרים, אבל בלא"ה הקשה הש"ך שם על מה שכתב הרב שאני נכנס בו ה הלשון מורה על הבית ובלשון זה בית אביו דוקא ולא יוצאי חלציו ע"ש: לכן נראה לי ברור דכוונת הרשב"א כך דקשיא לי' בדברי התו' אי ס"ד דכוונתם דהך בית אביו היינו יוצאי חלציו דהם נקראים בית אביו, א"כ תיקשי קושית הר"ן דהא יוצאי חלציו נמי אפשר דמייתי, ועוד אי בית אביו אין הכוונה על הבית כלל רק יוצאי חלציו של אביו, א"כ אפילו אב חי תהא אסורה לילך לכל יוצאי חלציו וכן בנדרים כה"ג, ומשמע בהדיא מדברי הרב בהג"ה דרק במת אמרינן דאפ"ה אסור ליכנס לביתו אבל בחי או מת לילך לבית אחר לא אמרינן כלל דאסור לילך ליוצאי חלציו במקום אחר, ואמת דמדברי הש"ך ס"ק י"ב משמע הכי שכתב דאם מכרו מותר אלא שאסור לילך ליוצאי חלציו, אבל הוא תמוה דא"כ למה לא יוכל לילך לבית האב ממש אפילו לא מכרו כיון שלא נתכוין לבית כלל והרי הוא כמי שאמר קונם שלא אלך ליוצאי חלציו אביך, ועוד אפילו לא מכרו תהא אסורה לילך ליוצאי חלציו אפילו בבית אחר.

לכן ברור דכוונת התוס' כך דבית אביך אפילו מת האב כיון דיוצאי חלציו נכנסו בבית ויורשין אותו והם באים מכחו אכתי נקרא הבית בית אביו ואף שלשון התוס' משונה מלשון הרשב"א שכתבו דכל יוצאי חלציו קרוין בית אביו כוונתם דכל יוצאי חלציו היושבין במקומו בבית והבית שייך להם ואפילו משכירין מכחן לאחרים קרוין הם בית אביו כמו אי הי' דר האב בעצמו והראי' הוא מתמר שבי אלמנה בית אביך אף שהיה מת רק יוצאי חלציו היו שם במקומו, ומעתה לק"מ קושית הר"ן דמ"מ יסתלק האיסור כשימותו כל יוצאי חלציו, דהא ליתא כיון שאומר לה שלא תלך לבית אביה א"כ אי ימותו כולם הרי היא יורשת הבית ואי שתמות היא א"כ לא תהא מותרת כל ימיה לילך בו דאי יהיו יוצאי חלציו חוץ ממנה אסורה, ואי ימותו ולא תשאר רק היא אכתי הוי בית אבי' מכהה וזה ברור וכמו כן לפי זה אם האב חי אין יוצאי חלציו כלל בכלל דאינהו במקום שהאב חי לאו כלום נינהו רק בית אביו נאסרה, רק במת והבית שייך ליוצאי חלציו ג"כ נקרא בית אבי' ואכתי אסורה לכנס בו אבל לבית אחר של יוצאי חלציו בודאי מותרת בין בחייו בין במותו דלכ"ע בית ממש קאמר כמו שבארנו: ומעתה יפה כתב הרשב"א דגבי נדרים כשאומר קונם ביתך שאני נכנס ג"כ הי' מהראוי לומר דאפי' מת

יהא אסור כיון דמכח יוצאי חלציו אכתי נקראת על שמו והוי ליה ביתך, ועל זה כתב הרשב"א דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם והאומר לחבירו קונם ביתך מסתמא כוונתו שאינו רוצה לילך לביתו ממש ולא כשימות שאינו ביתו ממש.

אמנם כל זה באומר לו קונם ביתך אמרינן כיון דהקונם הי' כנגדו על ביתו קפיד אבל האומר לחבירו קונם בית אביך שאני נכנס כיון דהקונם לא הי' לאביו רק לבנו ואמר לו קונם בית אביך א"כ ממילא אפילו מת אביו אסור שהרי לא עם אביו הי' מדבר רק אביו הי' הדבר שאסור על עצמו שפיר אמרינן דכל שנקרא בית אביו אסור רק בקונם ביתך לא אמרינן שנתכוין כל שיהא נקרא על שמו, וזה ברור בכוונת הרב וזה שכתב שאני נכנס בו דלכ"ע הכוונה על הבית ממש ואפילו מת, אותו הבית בית אביו הוא כיון דשייך ליוצאי חלציו, והיינו דקשיא ליה להרשב"א דא"כ מכרו מא"ל דס"ס כיון דליכא בית בטל הכל ובאמת הרב סמך על התוס' ומרדכי דתירצו כך, ולענין מכרו צ"ל דסבירא להו באמת דכל היכי דאביו דר, אותו המקום אסורה לילך, וזה נכלל בדבריהם כיון דאפילו מת ונשתנה הבית לרשות יורשין מ"מ כיון ששמו עליו אסור כ"ש באביו חי אף שנשתנה המקום מ"מ כיון ששם אביו עליו אסור ואפשר דה"ה בקונם ולא ס"ל מה דמשמע מדברי הר"ן הנ"ל דרק בית שדר בשעת הנדר נאסר ולא באחר, ודברי הש"ך הנ"ל צ"ע כנ"ל: בד"ה ור"י הגלילי מכרת כריתות, וקשה לר"ת וכו' דלא דרשי כלל.

דבריהם תמוהין לפע"ד דבלא"ה לא קשיא ולא מידי דהא דפריך התם ורבנן האי כריתות מאי עבדי, פשיטא דלא קאי על ר"י הגלילי דלדידי' לק"מ דאיצטריך לספר כורתה ומדקאמר התם דאיצטריך לעל מנת שלא תלכי ש"מ דעל אידך רבנן דראב"ע קאי, דלא משמע להו דכולהו ס"ל דאין כותבין על דבר שיש בו רוח חיים כר"י הגלילי דהכא ועלייהו פריך האי כריתות מאי עבדי, ומשני לשלא תלכי, ושפיר קאמר עלייהו כרת כריתות לא דרשי, אבל לר"י הגלילי בלא"ה לק"מ דאיצטריך לספר כורתה, וזה ברור ולא קשיא מידי: במשנה אין כותבין במחובר לקרקע, פירש"י דכתיב וכתב ונתן מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה ע"כ ויש לתמוה דלהאי טעמא אם נותן לה כל הקרקע הי' ראוי להיות מועיל דהא לא מיחסר כלום כמו לעיל בעבד ופרה, ומ"ש דלעיל נקט על הכל כותבין וכאן נקט אין כותבין כיון דתרווייהו שוין דאי נותן כולו כשר: וראיתי להרשב"א ז"ל בחידושו שכתב להדי' דאפילו נותן לה כל הקרקע אינו מועיל אלא שנתן טעם על פי הירושלמי משום מה ספר בתלוש אף כל בתלוש, ודבריו תמוהין לפע"ד דהא בש"ס לעיל אמרינן דרבנן לא דרשי ספר לענין על מה יכתוב רק ספירת דברים כמו שפירש"י לעיל להדיא, וע"כ משום דכל שנדרוש על מה יכתוב ע"כ צריך לדרוש ג"כ למעט בעלי חיים דאי נחלק בין תלוש לבעלי חיים הוי לן לומר דטעמייהו דרבנן דדרשי מה ספר בתלוש, תדע שהרי בירושלמי אמרו דבר זה על פלוגתא דר"י הגלילי ורבנן דר"י הגלילי סובר מה ספר שאין בו רוח חיים ורבנן ס"ל מה ספר בתלוש, אלמא דש"ס דילן דנקטי טעמייהו דרבנן דספר לספירת דברים אתי ס"ל דרבנן לא דרשי כלל ספר לענין על מה יכתוב כמו שפירש"י לעיל, ותדע לך שהרי הרמב"ם ז"ל פ"א מה"ג מונה במספר עשרה דברים שהם עיקר הגירושין ומנה בתוכם שלא יהא מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה, ואי ס"ד דמחובר פסול מטעם מה ספר בתלוש א"כ עיקר בפני עצמו הוא ואינו בכלל העשרה דברים כלל ולמה לא חשבו הרב ז"ל בפני עצמו, ואח"כ בפרט

כתב דין שאין כותבין במחובר לקרקע, וע"כ דנכלל בהדי מחוסר מעשה או באינך, ולא משום מה ספר בתלוש אבל הא ודאי קשיא דמשמע להדיא דאינו מועיל שיתן כל הקרקע וכן מוכח מדברי הרמב"ם גופי' שם דכתב דין דכותבין על יד העבד ונותן לה את העבד ותיכף כתב דאין כותבין על מחובר לקרקע ולא זכר שיתן לה הקרקע ש"מ דלא מהני שיתן לה הקרקע, א"כ צריך לדעת מאיזה טעם הוא כיון שאינו מחוסר מעשה כלל, ואי מטעם אחר איזה טעם הוא ובאיזו עיקר מן העשרה עקרים נכלל מחובר לקרקע עד שלא חשבו בפני עצמו, ועוד קשה לי למה בעציץ נקוב כשר דשקיל לי' ויהיב לי' ניהלי' הא ס"ס נכתב בפסול במחובר: גם הטעם השני שכתב הרשב"א ז"ל משום דכתיב ונתן בידה דבר הניתן מיד ליד לא נתברר לי, דהא חזינן בנתן גט בחצירו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתו ומתגרשת בו אף שלא ניתן מיד ליד אלמא דמה שמקנה לה חצירו ונשתנה הגט מרשותו לרשותה חשוב כאלו נתנו לידה כמ"ש התוס' פרק הזורק בד"ה ותיזיל, א"כ הכא נמי למה לא יועיל להקנאת הקרקע, ומ"ש דהגט מונח בחצירו או מחובר לחצירו כיון דלית כאן פסול מחובר בפני עצמו כלל: ועוד יש לי לדקדק בין לפירש"י בין לטעם השני של הרשב"א ז"ל חדא מה זה שהקשו לעיל בקרן הפרה לקצייא וליתבי' לה, והרי משנתינו מפורשת אח"כ דתלישה פסול אחר חתימה לכ"ע, והוי להו להקשות על משנה זו ולא לדייק מהך דלעיל מדיוקא מה שיש לדחות דקמ"ל דבעינן שיתן כולה לידה ממש לא שתקנה בקנין כמו שאמרו בירושלמי דמוסירה לא מהני אף דבהמה גסה נקנית במוסירה וכן שאר קנינים אבל במשנה דהכא מבואר להדי' דתלישה לא מהני בין כתיבה לנתינה ועוד דלמה לא נקטו במשנה גופה הך דינא דתלישה קודם חתימה ולאחר חתימה פלוגתא דר"י ורבנן בקרן הפרה ולמה זכרו זה כאן במחובר לקרקע דוקא, ולטעם הראשון של הרשב"א ז"ל הוי ניהא דכאן לאו משום מחוסר קציצה אתינן עלה כלל רק דכתיבה על ספר בעינן שהוא תלוש ונחלקו אי כתיבה או חתימה או תרווייהו אבל הך דלעיל לאו משום דכתיבה בעינן בתלוש הוא רק משום מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה ולכך לעיל הקשו ליקצייא וליתבי' לה כיון דנכתב בתלוש מה איכפת לן דליקצייא וחדשו טעם אחר שלא יהא מחוסר מעשה אבל הכא אין צורך לטעם זה כלל רק בלא"ה פסול משום דנכתב בפסול, אבל כבר הוכחתי דא"א לומר לפי ש"ס דילן הך טעמא כלל כמו שביארנו: ומה שנראה לי ברור בענין זה על שני פנים, ואף שהדרך האחרון הוא העיקר לפע"ד מ"מ לא מנעתי לכתוב גם דרך הראשון לפי שהוא ג"כ דבר נכון לפע"ד, והוא, דכבר כתבתי שיש לתמוה על לשון הטור סימן קל"ח שכתב אינו דומה נתינת הבעל לקבלת האשה דקבלת האשה מהני לידה או לחצירה או לשלוחה אבל נתינת הבעל לא מהני רק שיצא מידו או מיד שלוחו לא מחצירו, ויש לתמוה דהא בהך דלעיל בכותב לה שטר מתנה על החצר הרי יוצא הגט מחצירו לרשותה וכתבו התוס' פרק הזורק דמה שנשתנה הגט מרשותו לרשותה חשוב כאלו נתנו לה אם כן הרי נתינת בעל וקבלת האשה שוין הן: לפיכך נראה לי דודאי בעינן שיצא הגט מיד הבעל דוקא או משלוחו אבל כל שיצא פעם אחת מתחת ידו אף שלא הגיע עדיין לרשות האשה רק אח"כ לא איכפת לן והוי כנתינה אריכתא, ומהאי טעמא אמר רבא לעיל כתב לה גט ונתנו בחצירו או ביד עבדו אבל במתניתין על יד העבד לא מהני זה שיכתוב לה שטר מתנה לקנות מתורת חצר כיון שלא יצא הגט מידו לחצירו ואי אפשר רק שיתן כולו בתורת גט דאז

יוצא מידו ליד אשתו, והיינו טעמא דאין כותבין על מחובר לקרקע דהיאך יגרש, ליתן כל הקרקע בתורת גט אינו יכול, דלא מהני קנין בגט רק נתינה לידה או לחצירה וליתן לה בתורת חצר להקנות החצר הרי לא יצא הגט מידו לחצר, ומהאי טעמא בעציץ נקוב מהני שיתן לה כל העציץ אף שלא תפסק היניקה ואין צורך לומר דפסיקת יניקה לא הוי מעשה רק אפילו לא פסק היניקה מ"מ מה בכך דהוי כקרקע אי הי' יכול ליתן לה הקרקע לידה היתה מתגרשת רק מחובר לקרקע אינו יכול ליתן הקרקע לידה לכך אינה מגורשת בו משא"כ בעציץ נקוב שיכול ליתן לידה הוי כמו גט דעלמא ואפי' הוי כקרקע מתגרשת בו, ועל דרך זה נראה לי לומר דאי תלשו מן הקרקע ג"כ אין צריך לפסלו מטעם מחוסר מעשה רק שכתב על דבר שלא הי' ראוי ליתנו פסול מכח כתיבה שהיתה בפסול שהרי לא הי' אפשר שיגרש בדבר הכותב עליו כמות שהוא וכמו דדרשינן וכתב ונתן מי שישנו בנתינה ישנו בכתיבה כמו כן בעינן דבשעת כתיבה יהא ראוי לנתינה כמות שהוא משא"כ בהך דלעיל בקרן הפרה דבעת כתיבה הי' ראוי ליתנו כמות שהוא דהא יכול ליתן כל הפרה ואין כאן פסול בכתיבה כלל שפיר קשיא להו ליקציא וליתבי' ניהלי', ומשני דמחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה פוסל אפילו היתה הכתיבה בהכשר ולכך לא זכרו הך דתלשו וחתמו ונתנו לה לעיל רק כאן במחובר דעיקר הפסול מכח כתיבה שהיתה על דבר שאינו ראוי ליתנו לאשה לגרש בו משא"כ הך דלעיל הטעם שצריך שיתן כולו דהוי מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה אבל כתיבה היתה בהכשר לכך לא שייך למיתני אין כותבין ונקט על הכל כותבין, אבל כאן בא לומר מצד הכתיבה על מחובר שהיא בפסול וכל שהי' בעת כתיבה בהכשר שוב לא איכפת לן אם חיברו אח"כ ותלשו, דדוקא לעיל הוי מחוסר מעשה כיון שאינו רוצה ליתנו כולו הרי מחוסר הוא, אבל כאן לא נשתנה הגט ממה שהי' אחר כתיבה ממה שהוא עתה, ובשביל שהוא חיברו ותלשו בין כתיבה לנתינה לא מיפסל, ולפי' זה אין מקום למה שכתבו הפוסקים בענין תלוש ולבסוף חיברו בענין זה כלל, והיינו דלא זכר רבא בחולין דין תלוש וחיברו בגט משום דעיקר פסול מחובר לפי שלא יצא מידו לחצר ובתורת גט צריך שיתנו לידה או לחצירה לא בקנין, א"כ מה נ"מ תלוש וחיברו כל שאינו יכול ליתנו כולו בתורת גט מידו לידה לא מהני ומה נ"מ אי הוי כמחובר או כתלוש: אמנם לפי מה שכתבתי לעיל שיש לומר דכל שמקנה לה החצר בקנין מה שנשתנה הגט ע"י הקנאה מרשותו לרשותה חשוב כאלו נתנו בידו לרשותה והוי כאלו יצא מתחת יד הבעל, א"כ בטל טעם הנ"ל לגמרי דמחובר לקרקע ג"כ יכול להקנות לה הקרקע שתתגרש מתורת חצר, ומלבד זה קשה עלי דבר זה לפי שנצטרך לחדש דאפי' הי' מונח בתלוש בחצר וכתב גט כמות שהוא מונה ג"כ פסול לפי שלא יצא מידו לחצר ולא מהני הקנאה רק שיקח אותו מחצר ויתנו לה, ודבר זה לא מצאתיו בשום פוסק אף דמתניתין דקתני מחובר אין ראי' דבמחובר אין כותבין אבל בתלוש כותבין שיכול לקחתו וליתנו לה וכן לישנא דרבא לעיל כתב לה גט ונתנו ביד עבדו ובחצירו, גם כן משמע דוקא שנתנו לחצירו לא שהיה מונח שם: אך בלא"ה נראה לפע"ד דבר ברור ועיקר דלא מהני כתיבה במחובר מטעם אחר, והוא דדוקא אי כותב גט ונתנו בחצר ומקנה לה החצר הרי הגט מונח בחצירה ומתגרשת כאילו נתנו לידה כמ"ש התוס' לעיל אבל כתבו במחובר לקרקע כיון דא"י ליתן כולו בתורת גט דבגט בעצמו לא מהני שום הקנאה רק נתינה לידה כמבואר בירושלמי הנ"ל דלא מהני

מוסירה בפרה אף דבמקח ניקנית עיי"ש וכ"ש קנין אחר תדע דמתגרשת בע"כ ואין קנין בע"כ כלל רק הנתינה היא הפועלת הגרושין לא הקנין וקרקע אי אפשר ליתן ואי יכתוב לה שטר מתנה שתתגרש מתורת חצר ג"כ אי אפשר, דבמה נפשך אי יכתוב לה על כל הקרקע גם על המקום הגט הרי מקנה לה הגט בקנין בשטר מתנה ולא מהני, ואי שיקנה לה הקרקע חוץ מקום הגט רק שתתגרש מכח מה שהגט בחצירה, זה ג"כ אי אפשר כיון דמקום הגט קרקע הוא, בפני עצמו הוא עומד ומקום הגט שלו הוא ולא שייך לומר דקרקע מונח בקרקע והוי כשני אנשים לזה קרקע זו ולזה קרקע זו וכל קרקע בפני עצמה עומדת ולא שייך לומר של זה מונח בשל זה שיקנה בתורת חצרו, ומהאי טעמא נמי ביד עבד וקרבן הפרה אי אפשר רק שיתן לה כולו בתורת גט אבל לכתוב לה שטר על העבד והפרה אי אפשר דלהקנות כולו אף מקום הגט, אין אשה מתגרשת בשטר מתנה על הגט רק בנתינה לידה ואי יכתוב שטר מתנה על העבד והפרה חוץ היד והקרבן, ג"כ לא מהני כיון שהעבד חצר הוא הרי מקום הגט ג"כ חלק מחלקי החצר הוא ועומד בפני עצמו ושייך לו והשאר שלה וזה ברור: ועל דרך זה ג"כ מיושב כל הנ"ל דהך דמתניתין דלעיל בקרבן הפרה ויד העבד הכתיבה היתה בהכשר שהרי כתב על דבר הראוי ליתנו לה רק משום מחוסר מעשה פסול, אבל בהך משנה דמחובר לולא שנכתב על מחובר דלא היתה הכתיבה בהכשר שכתב על דבר שאינו ראוי ליתנו כמות שהוא בעת כתיבה ואנן וכתב ונתן בעינן שיהא הכותב בר נתינה והגט בר נתינה אבל אי היתה הכתיבה בהכשר אפי' חיברו ותלשו אח"כ לא איכפת לן כיון שלא נעשה בו מעשה שנשתנה הגט ממה שהי' בעת כתיבה כמש"ל, וכן בהך דעציץ נקוב אתי שפיר דשקיל ויהיב לה ניהל' אפי' בלי פסיקת יניקה כיון שיכול ליתנו מידו לידה לא איכפת לן כלל מחובר לקרקע הכל כנ"ל, רק בזה חלוק דרך זה מדרך הראשון לענין תלוש ולבסוף חיברו דאי נימא דהוי בתלוש יש לומר דכאן ג"כ כשר בכתב על מחובר כזה דכיון דהוי בתלוש הוי הגט כמונח על הקרקע וכיון שכתב לה שטר מתנה על הקרקע תוכל להתגרש מתורת חצר והגט כמטלטלין המונחים בחצר אבל אי נימא דהוי כמחובר ממילא עומד בפני עצמו ואינה מתגרשת בזה מתורת חצר כנ"ל: שם עד שתהא כתיבתו וחתמתו בתלוש הרשב"א ז"ל דיקדק מכאן שני דברים חזא דתלוש ולבסוף חיברו לענין גט הוי כמחובר בר ועוד דמחוסר קציצה אינו פוסל רק אי בעת כתיבת הגט הי' מחוסר מעשה זו אבל חיברו ותלשו בין כתיבה לנתינה כשר, והיינו משום דקשיא לי' כיון דכתיבתו בתלוש היאך אפשר לחתמתו שתהא במחובר וע"כ שחיברו אחר כתיבה א"כ מוכח דתלוש וחיברו הוי כמחובר בגט גם מוכח דמכח כתיבה לא איכפת לן כיון שבשעה שנכתב לא הי' מחוסר כלום רק מכח חתימה פסול שבשעה שנחתם הי' מחובר ומחוסר קציצה, וכתב אף דבירושלמי מבעי' לן בהא, בש"ס דילן פשיטא להו כנ"ל, ע"כ דבריו: ותמהני עליו חזא כיון דעיקר דיוקו של הרב ז"ל הוא ממשנתנו מלישנא דר"י דנקט כתיבתו וחתמתו, א"כ היאך מבעי' להו בירושלמי תפשוט ממתניתין וע"כ דאיכא למידחי ממתניתין א"כ היאך ניקום אנן ונידוק ממתניתין מה דבירושלמי לא משמע להו למידק הכי ובש"ס דילן לא הוזכר להיפך ועוד דעיקר ההכרח שהכריח הרב ז"ל אינו הכרח כלל מכמה טעמים כמו שכתבתי לעיל דף ד' ע"א בד"ה עד שתהא, ועוד שאני אומר דלר"א דס"ל ע"מ כרתי וע"ח אינן רק לראי' בעלמא שמא ימותו ע"מ א"כ כמו

דקי"ל בשט"ח דאין כותבין שטר למלוה שיהא ביד העדים משום דמיחזי כשיקרא או שמא יפול מידם אבל מדינא כשר אף דבעת חתימה אינה כלום רק אח"כ בהסכמת הלוח, מ"מ כיון דאין חתימתם רק לראי' בעת שמוציאין חתימתם ומוסרין למלוה בהסכמת הלוח נעשה שטר גמור, וה"ה בגט כשאמר להם כתבו וחתמו גט לאשתי, וכ"ש לדידן דאומר אמרו פסול דחתם סופר כשר פשיטא שאין הפרש אי חתם הסופר קודם שכתב שהרי כבר שמע מפי הבעל שיכתוב ויחתום גט, ועל עדותו ששמע מפי הבעל לגרש הוא חותם ואין בכאן רק משום מיחזי כשיקרא בלבד אבל הגט ודאי כשר, הלכך שפיר משכחת לה שאמר הבעל כתבו וחתמו גט לאשתי והלך לו דכתיבה וחתימה הכל בידם הוא וחתם הסופר על מחובר ותלשו וכתב הגט למעלה, ופשיטא דלמ"ד ע"ח לא כרתי הגט כשר מדאורייתא ואפילו מדרבנן אין בכאן רק משום מיחזי כשיקרא בלבד, קמש"ל ר' יהודה דכתיבה וחתימה בעינן בתלוש דוקא דחתימה ג"כ עיקר בגט כמו כתיבה וכיון דחתימה כורתת בעינן שיהא בתלוש דוקא ובודאי דמהאי טעמא בעינן לשמה ג"כ דהכי דייק רב אשי לעיל דף ד' מר"י דהכא ותלוש ולשמה חד טעמא הוא וממילא פסול במחובר מצד שלא הי' כתוב עליו קודם שחתם אבל אי לא הי' מזכיר ר"י חתימה ס"ד דחתימה לא איכפת לן ואינה רק לראי' כמו לר' אלעזר וכשרה במחובר ג"כ כשחתם קודם שכתב ודוק: גם מה שהוכיח הרב ז"ל דתלוש וחיברו הוא כמחובר אינה ראי' כלל לפע"ד, דהא באילן שנטעו והשריש לכ"ע הוא כמחובר כמו שכתבו התוס' להדיא בחולין ובע"ז שם ואם כן משכחת הכא שכתבו על אילן תלוש ונטעו והשריש וכן כתבו התוס' לעיל דף ד' בהדיא אבל תלוש וחיברו בידים שפיר יש לומר דהוי כתלוש גם מה שהוכיח מדלא מבעי' להו בחולין לענין גט ש"מ דהוי כמחובר, תמוה לי דאטו התם מה דפשיטא לי' לא קאמר הא בע"ז פשיטא לי' דהוי כתלוש וקאמר פשיטא לי' וכן בהכשר זרעים תנאי הוא, ואי בגט פשיטא לי' דהוי כמחובר הוי לי' להזכיר דבגט פשיטא לי' דהוי כמחובר, ועיקרן של דברים מה דלא בעי התם בגט ולא פשיט לי' משום שאין ענין זה לגט כלל דכל שנתחבר אפילו אי בעלמא הוי כתלוש לענין עו"ג וזרעים אבל לענין מחוסר מעשה לאו בהא תליא דוודאי כיון שנתחבר חשוב מעשה גמור במה שקצצו, ולא מבעי' לדעת הפוסלים קציצה בתלוש והרשב"א ז"ל בעצמו לא הכריע מקודם ומסיק דעתו לפסול א"כ פשיטא דהוי כה"ג מחוסר מעשה, אלא אפילו לדעת רבינו שמואל היינו שקוצץ מדבר התלוש, אבל קוצץ ממחובר לקרקע אף שנתחבר לקרקע ע"י אדם הוי מחוסר מעשה ואין זה ענין לעו"ג ושחיטה וזרעים דהתם גזירת הכתוב דבמחובר תלוי אבל כאן לא זכרה תורה שיהא מחוסר תלישה מן המחובר רק וכתב ונתן כתיב שלא יהא מחוסר מעשה אחר, ואפילו הקנאה ביקש הר"ן ז"ל לפסול לולא דהוי מעשה שלא בגופו אבל מעשה בגופו בודאי כל שהוא מעשה חשוב פוסל ומה שהביא מהך דמחוסר חפירה לאו כלום, התם לא הוזכר מחוסר חפירה רק מחוסר תלישה והיינו לתלוש הקורה מן הארץ והאי לא חשוב חיבור כלל, אבל כשחיברו יפה דתלישתו הוי מעשה גמור בודאי מחוסר מעשה מיקרי, גם עיקר דקדוקו מדברי ר"י לאו מילתא הוא, דהא על מה שאמר ת"ק דיכול לתלוש קודם חתימה וסגי שתהא חתימה בתלוש קאמר דלא מהני רק שיתלוש קודם כתיבה כדי שתהא כתיבה וחתימה בתלוש ואי הוי אמר

כתיבה בלבד הוי ס"ד דרך בכתיבה מקפיד ובאמת קפיד בתרווייהו, ונהי דאין נ"מ לענין מחובר דכבר נתלש נ"מ לענין לשמה: שם לא על הנייר המחוק.

מפירש"י ז"ל משמע לכאורה דמפרש שהיו שניהם על המחק, אבל הרשב"א ז"ל כתב בשמו שהוא מפרש שהוא על המחק ועדיו על הנייר, וצ"ל דמפרש מה שכתב רש"י דהא עדים נמי על המחק חתומים הכוונה דלמעלה מהם מחק והם חתומים עליו כמו חתם על השטר אין הכוונה שתחת חתימתו כתוב שטר רק על גבי חתימתו ואף כאן ע"כ דכתבו נחנו סהדי חתימי אניירא ושטרא אמחקא דאל"כ בלא"ה פסול דיש לחוש דהי' על הנייר ומחקו ולא מפני שיכול לזייף וע"כ דחתמו עדים על זה שנכתב על המחק דאין לחוש דהי' על הנייר מ"מ פסול דיש לחוש שיזייף וימחק שנית ולא יהא ניכר דיחשבו רק פעם אחת נמחק ועדים חתומים עליו שהי' בו מחק ויכשירוהו, אמנם לקמן בתוס' בד"ה ולא על נייר מחוק אבאר שאין פי' זה נכון כלל, כמו שכתב מהרש"א שם: לכן נראה לי דכוונת רש"י ז"ל דמשמע לי' ודאי דמיירי הכא שנכתב ונחתם הכל על המחק רק שהובא נייר מחוק לפנייהם לא שנמחק עכשיו לפנייהם דמאיזה צד ימחקו אותו לכתוב עליו וכל שכבר נמחק אין כותבין עליו שיכול להזדייף שימחק שנית וכל שלא נמחק בפניהם מוכח להדיא בפרק גט פשוט דיש לחוש שימחק שנית ולא מוכחא מילתא כלל, ועוד יש לומר דכוונת רש"י כפי' התוס' ממש דלקמן והך לחזור שכתב הכוונה דעכשיו יש בו מחק במקום חתימות והוא יחזור וימחק למעלה מן החתימות ויכתוב מאי דבעי, או דהך לחזור על ולכתבו קאי שכבר הי' כתוב והוא יחזור וימחק ויכתוב שנית, ועוד יש לי לומר דמשמע מתוך דברי הרב ז"ל דהחשש דהבעל יעביר תנאי שהי' בו, ומשמע לי' להרב ז"ל הכי דאי מחשש דהאשה תזייף הי' מהראוי להכשיר לת"ק ג"כ בע"מ כמו לחכמים דאיהו לא ס"ל דלר"מ בעינן מוכח מתוכו כדמוכח מפירושו בכמה מקומות ואחד מהם לעיל ריש מכילתין דף ב' ע"ב בד"ה ורבנן, וכיון דלחכמים ג"כ אינו כשר רק בע"מ מ"ש דלת"ק פסול, וע"כ דחיישינן ג"כ שהבעל בעצמו יחזור בו מתנאי שהיה בו וימחק ויכתבנו שנית, וכיון דסהדי דחתימי בי' אינהו כרתי כל שמחק הגט וכתב עליו בעצמו שוב לא כרתי דלא על זה חתמו, ומעתה לפי זה אפילו שניהם על המחק לא מהני דבתר בעל לא דייקנין כלל כיון שבידו לגרשה וכל שתביא ע"מ שנתגרשה בגט זה בוודאי נתיר אותה לינשא, ובאמת אפילו אי נתגרשה בגט זה כמות שהוא יש חשש דהבעל עצמו זייף לאיזה סיבה להעביר תנאי שהי' בו כנ"ל, ובזה יתיישבו דברי רש"י לקמן במה שהקשו עליו התוס' בד"ה מאן חכמים, ועמ"ש עוד בתוס' לקמן בד"ה לא על נייר המחוק עוד בענין זה, ועמ"ש בגמ' לקמן בד"ה אבל בשטרות פי' אחר דנייר מחוק הכוונה נייר שיכול למחק ויכול להיות ג"כ שכבר הי' נמחק ואינו ניכר והוי ממש כמו דיפתרא רק זה בנייר וזה בקלף, ופי' זה עיקר לפע"ד: בגמרא כתבו על המחובר והא אמרת רישא אין כותבין וכו' והוא ששייר מקום התורף.

יש לדקדק אטו לא שמענו במקום אחר דין השנוי במשנתנו דלכתחלה אין כותבין ודיעבד כשר, וראיתי להר"ן ז"ל שכתב דכיון דדינא דאורייתא הוא ליכא למיפלג בה בין לכתחילה לדיעבד, ולא הבנתי דבריו) דאי פשיטא להו דהוי דאורייתא מצד הכתוב דוכתב ונתן שלא יהא מחוסר מעשה, א"כ סיפא גופא תיקשי דקתני כתבו כשר ולמה יכשר והא בתלשו אחר חתימה פסול דלא מכשרת רק תלשו וחתמו, וליכא למימר

דמסיפא ס"ד דוקא חתימה פוסל ומרישא קשיא דקתני אין כותבין, א"כ אכתי תיקשי דלמא בכתיבה רק לכתחילה פסול מדרבנן גם הא דמשני והוא ששייר מקום התורף אינו מובן כלל דמה בכך ס"ס רישא נמי בשייר מקום התורף ואכתי תיקשי רישא לסיפא גם לא הבנתי המקשה מה הי' דעתו בפירושא דמתניתין תלשו וחתמו אי תורף א"כ מה ס"ד דטופס יפסל אפילו דיעבד ואי חתמו חתימה ממש א"כ מה ס"ד להקשות כיון דע"כ ר"מ הוא דחתימה עיקר, גם לא הבנתי לישנא דר"ל חתמו שנינו דאטו נחלקו בלשון המשנה היאך נשנה והא נוסח הלשון לדברי הכל חתמו רק בפירושא נחלקו אי חתימה או גמרו כמו תורה חתימה ניתנה, והיאך יאמר חתמו שנינו, גם לשון המשנה תלשו וחתמו בוא"ו ולמה בדברי ר"ל לא נזכר רק חתמו בלא לכן נראה לי דוודאי ס"ד דעיקר פסולא דמתניתין משום מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה ובהא הי' מקום לומר דדוקא אם כבר נגמר הגט בשלימותו שוב אין צריך שיחסר רק נתינה דכתיב וכתב ונתן ואין בין זה לזה כלום אבל כל שעדיין לא נגמר הכתיבה לא הוי מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה דאכתי לא גמר הכתיבה וס"ד דפירושא דמתניתין כתבו על המחובר תלשו וגמרו בתלוש כשר, והיינו דקשיא לי' והא אמרת רישא אין כותבין במחובר לקרקע ואי הי' הכוונה במתני' מכח מחוסר מעשה למה לא יכתוב על מחובר הא על קרן הפרה יכול לכתוב רק שלא יתלוש וה"ה כאן, וע"כ דפסול זה ענין אחר כמו שכתב הרשב"א משום מה ספר בתלוש והפסול תלוי בעת כתיבה א"כ מה נ"מ אי נכתב מקצתו בפסול או כולו ואפילו לפי מה שכתבתי לעיל לדחות הך טעמא דמה ספר בתלוש מ"מ ס"ס כיון דע"כ אינו יכול ליתן לה כל הקרקע כמו שבארנו לעיל א"כ ממילא דרשינן וכתב ונתן שכל שישנו בנתינה ישנו בכתיבה וה"ה נמי שיכתוב על דבר הראוי ליתנו כמות שהוא, וא"כ ממילא היתה הכתיבה בפסול כיון שנכתב על דבר שאינו ראוי ליתנו כמות שהוא רק ע"י מעשה אחר ומחוסר מעשה פסול א"כ נכתב בפסול ואין נ"מ במקצתו או כולו, והיינו דמשני ר"י אמר שמואל ששייר מקום התורף וכיון דלא כתב רק טופס אין שום דבר פוסל בו דעיקר וכתב דקרא אתורף הוא דכתיב והרי גמר כל תורף הגט בהכשר, ור"ל אמר חתמו שנינו והיינו חתמו במלאפ"ם דקאי על חתימת העדים וגריס לה בלא וא"ו דלא קאי על אותו הכותב והתולש דמעיקרא רק חתימת העדים והם לא עשו שום דבר רק חתימה ושפיר שייך חתמו בלא וא"ו, ומלאפ"ם בסוף וגזרינן שפיר שלא יחתום דאפי' אחד יחתום במחובר פסול ודיעבד כשר אם חתמו שניהם בתלוש גם נראה לי דעיקר הגזירה דעל פי רוב הסופר חותם לעד דחתם סופר ועד כשר ומשום כיסופא מחתמי לי' כדמוכח סוף פרק התקבל, וכיון שהוא כותב במחובר יש לחוש שיחתום ג"כ במחובר וחתימה אחת במחובר פוסלת לר"מ כנ"ל פירושא דהאי שמעתתא: שם אין כותבין טופס שמא יכתוב תורף.

הקשה הר"ן ז"ל מ"ש דבמחובר פסול לכתחילה וכשר דיעבד ולגבי לשמה לקמן בטופסי גיטין פסול אפילו דיעבד ולקמן גבי כתיבת חש"ו כשר אפי' לכתחילה בטופס, ותירץ דג' חילוקים הם טופסי גיטין דשכיח פסלו אפילו דיעבד, ומחובר דלא שכיח כ"כ פסלו לכתחילה ודיעבד כשר, וכתבת חש"ו דלא שכיח כלל אפילו לכתחילה כשר: ודברי תימה הם לפע"ד דא"כ הוי ת"ק דכותב טופסי גיטין ור"א דהתם סברות הפוכות דאיהו ס"ל דכותב טופסי גיטין עדיף דאפילו לכתחילה יכול לכתוב, ור"א ור"י דהתם ס"ל

להיפך דהכא כשר דיעבד והתם אפי' דיעבד פסול, ועוד דקאמר התם ר"י א"ש אמר דת"ק נמי כר"א ועביד צריכותא בהך מתנייתא, ואי כדברי הרב ז"ל פשיטא דכלהו צריכי דהא קמ"ל בכל חדא לר"א דין אחר כאן אסור לכתחי' והתם אפילו דיעבד ובחש"ו אפי' לכתחילה, אבל עיקר קושית הרב ז"ל לא הבנתי כלל דהא הך פירושא דטופס ותורף ר"י אמר שמואל מוקי לה הכי וכר"א, ואיהו מוקי כל הני מתנייתא דהתם כר"א, א"כ לדידי' הא דפליג ר"י הכא עד שתהא כתובה וחתימה בתלוש הכוונה טופס ותורף א"כ פוסל ר"י אפילו דיעבד והיינו ממש ר"י דהתם בכותב טופסי גיטין דפוסל אפילו דיעבד ור"א דמכשיר הכא מכשיר ג"כ התם ואפילו לכתחילה משום תקנת סופרים דלא שייך רק בלשמה לא במחובר, וכתבת חש"ו דכשר לכתחילה בטופס פשיטא דלא קשיא מידי, אף דלא שייך בהא תקנת סופרים מ"מ ס"ס כיון שהתירו לסופר לכתוב טופס בפי' שלא לשמה כ"ש שאין לפסול כתיבת חש"ו בטופס מכח שאינו יודע לכוון לשמה, ואין להקשות למה לא זכרו מחלוקת ר"י בחש"ו דפוסל אפי' דיעבד כמו בטופסי גיטין, דכיון דכבר הוזכר מחלוקת ר"י במחובר ולשמה מה צורך להזכיר התם וגבי טופסי גיטין נמי לא הי' מהצורך להזכירו כיון שכבר הוזכר כאן במחובר רק לפי שנתחדש התם ענין דת"ק מכשיר אפילו לכתחילה משום תקנת סופרים הוצרך להביא דאפי' בהא פליג ר"י אפי' דיעבד, ועוד דקמ"ל דפוסל בכולן אפילו בשטרות אטו גיטין אבל בחש"ו לא הוצרך להזכירו עוד, וזה ברור: ובהכי ניחא לי מה שיש לדקדק לעיל ריש מכילתין דמשני רב אשי מתניתין דבפ"נ ובפ"נ כר"י דהכא דקאמר עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש, והשתא תיקשי כיון דלר"י א"ש דהכא דמוקי לה כר"א והכוונה טופס ותורף לא שמענו כלל מדברי ר"י דס"ל כתיבה וחתימה בעי לשמה, ואי למאן דמוקי לה כר"מ קאמר א"כ עכ"פ מה פריך ומעיקרא מ"ט לא מוקמינן לה כר"י כיון דאנן באמת כר"י א"ש קי"ל דמוקי מתני' דמחובר בטופס ותורף, ולהנ"ל ניחא לי דכוונת רב אשי דשמענו מדברי ר"י דגזר טופס אטו תורף אפילו דיעבד א"כ ממילא גזרינן חתימה אטו כתיבה או להיפך אפילו דיעבד וכיון דפסול דיעבד שפיר תיקנו בפני נכתב, תדע דבעי לאוקמא, כר"מ משום גזירה אטו חתימה רק דמקשה דשמענו לר"מ דלא גזר כלל ולכך מוקי לה כר"י דמשום גזירה פוסל אפי' דיעבד וכיון דפוסל במחובר ה"ה שלא לשמה ועוד דגבי טופסי גיטין ג"כ פוסל דיעבד רק כיון דהך הוזכר מעיקרא מביא דבריו לענין תלוש וה"ה לשמה, אבל אין לומר דרב אשי מוקי למתניתין דריש מכילתין ג"כ בטופס ותורף ומפרש בפני נחתם כמו חתמו דהכא, דהא ודאי ליתא דהוי להו לתקן בפני נכתב כולו דהא בפני נכתב חציו לא סגי כדמוכח רפ"ב ולמה לו לומר תרתי אלא ודאי כדאמרן דמכח גזירה אתי עלה דלשמה ומחובר שווין וכמו דגזר בטופס ותורף כמו כן גזר חתימה אטו כתיבה וכן להיפך כנ"ל: שם גזירה שמא יחתום.

אף דבלשמה לא גזר ר"מ אטו חתימה אפי' לכתחילה היינו במצאו באשפה דשוב אין לחוש בגט זה בעצמו שזה שמצאו יחתום עליו עדים וממילא חתימי לשמה דאין עדים חותמין עד שיקראו הגט ובציווי הבעל דבר המצווה להם לחתום וממילא הוי לשמה, וכמו כן בכותב טופסי גיטין דלקמן לר"מ שרי אפילו תורף למאן דמוקי משום תקנת סופרים דסופר ודאי לא יחתום עדים ומי שיקבל הגט ממנו הוא יחתום עדים אבל במחובר יש לחוש באותו הגט בעצמו כיון שכותב במחובר יחתום במחובר לכך חייש

ר"מ לכתחילה, ועוד דהכא כיון שנכתב על מחובר הרי אי אפשר שיוכשר רק לעשות בו מעשה לתלשו ואז יוכשר ושפיר חיישינן דלא עביד משא"כ בלשמה וכעין תירוץ זה האחרון כתבו התוס' לעילד' בד"ה וחתמו, עיין שם: שם על עלה של עציץ נקוב אביי אמר כשר רבא אמר פסול.

כתב הר"ן ז"ל וז"ל, ותמהני וכו' דאי לא קנאתו כדאמרינן וכו' עד שיחזיק בזרעים וכיון שכן איכא למיפסל כו' וניחא לי וכו' שאותה תלישה אינה ניכרת כלל וכו' עכ"ל, וגם בזה לא נתבררו לי דבריו, חדא במה דפשיטא לי דבעי פסיקת יניקה משום דבלא"ה לא קנאתו לא ידעתי מאיזה צד פשיטא לי דבגט צריכה לעשות קנין הצריך במקח וממכר, ואדרבא אי היתה צריכה לקנות הגט בקנין ואי לא לא מתגרשת, א"כ הוי לי כל גט כמו טלי מעל הקרקע שהרי בקנייתה מתגרשת, ועוד שלא שמענו קנין בע"כ והיאך אשה מתגרשת בע"כ רק גט שאני דנתינת הגט לידה הוא הגירושין ובגירושין נעשה הדבר שלה הלכך אפילו לא פסקה יניקת העלה, מ"מ כיון שנתן לידה מתגרשת בנתינה זו ונעשה על ידי הגירושין והנתינה לידה שלה, אלא שיש להקשות בזה באופן אחר כיון דמחובר פסול אפילו נותן כל הקרקע דאל"כ למה לא יכתוב על מחובר כמו על קרן הפרה, וע"כ דפסול אפילו לא יתלוש כלל משום מה ספר בתלוש א"כ לא מהני נתינת העציץ כולו דאכתי הוי מחובר ובזה לא הועיל הר"ן בתירוץו כלל דאפילו תימא דפסיקת יניקה לא חשוב מעשה ס"ס כתבו במחובר ונפסל שנכתב בפסול, אמנם כבר כתבתי לעיל לדחות דברי הרשב"א ז"ל, אלא טעמא דמחובר דפסול לפי שאי אפשר שיגרש בו כמות שהוא ליתן לידה כולו, אבל אי הו' אפשר ליתן כל הקרקע לידה לא איכפת לן, א"כ ממילא הכא אפילו לא פסק יניקה כשר כיון שנותן כולו לידה, וכמו כן אפ"ל פסק כשר כיון שאין צורך לפסיקה לגירושין כלל כמו שביארנו לעיל באריכות, ובזה מיושבין דברי רש"י אשר הם סתורין לכאורה והקשה עליו הר"ן שם ולהנ"ל לק"מ כמו שביארנו לעיל באריכות ע"ש: דף כב ע"א בגמרא בתר נקבו אזלינן, פירש"י שממש הוא יונק וחייב במעשר.

ולכאורה קשה הא קי"ל פירות א"י שיצאו לח"ל פטורין ממעשר ולדברי הרמב"ם פ"א מהלכות תרומות אפ"ל מדרבנן פטורין ולדברי הראב"ד שם עכ"פ אינן רק מדרבנן א"כ אפילו גדלו לגמרי בא"י כל שיצאו לח"ל פטורין ואי בחזר והכניסן לא"י הא דעת הכ"מ שם בחזקת תירוץ דפירות ח"ל שבאו לארץ חייבין מדאורייתא א"כ אפ"ל חשבת לה כח"ל חייבין, ונראה לי דהכא היינו טעמא כיון דעיקר קאי בא"י אזלינן בתר עיקר והוי כמי שמונחין בא"י כיון שיונק עכשיו מא"י הוי כמונחין שם, ובהכי ניחא לי מה שפירש"י בתר נופו ופטור מן המעשר מן התורה בח"ל, ויש להבין כיון דבתר נופו אזלינן הוי כפירות ח"ל המונחין בח"ל דפטורין לגמרי, ולהנ"ל ניחא דמ"מ כיון שיונק בא"י ועיקר הפרי מכח יניקת א"י בא אי אפשר לפטרו מן המעשר רק דהך מ"ד ס"ל כיון דנופו בח"ל הוי כיצאו לח"ל וחייבין מדרבנן כדעת הראב"ד הנ"ל: ולפי זה נראה לי לפרש מה שאמרו אשרוש ולא אשרוש לא כמו שפירש הרשב"א ז"ל דהכוונה שיצאו שרשיו דרך הנקב והשרישו בקרקע ולא אשרוש שלא השרישו בקרקע רק בעציץ בלבד, ובאמת שיש לתמוה על פי' זה דכיון דהעציץ נקוב הוא מה נפקא מינה אם השריש בקרקע הא בכל מקום נקוב כמחובר דמי לכל מילי ומאיזה צד נחלק בהשריש אבל לפי הנ"ל הכוונה

פשוט דאשרוש שהשרישו בעציץ דאז אמרינן דחשוב כאלו הם מונחים בארץ, אבל בלא אשרוש כלל בעציץ אף דעיקרן בעציץ שהוא א"י מ"מ כיון דנופו בח"ל והעיקר לא אשרוש לא חשוב העיקר דנימא כאלו הנוף ג"כ בארץ רק נוף שהוא הפרי הוא העיקר והרי הפירי בח"ל ופטור: וכן מוכח להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל פ"א מהלכות תרומות שאחר שזכר שם כל הדינים מן פירות א"י שיצאו לח"ל ולהיפך, כתב הך דינא דעציץ נקוב וז"ל בהלכה כ"ה עציץ נקוב שהי' בו זרע שלא השריש והי' עיקרו בארץ ונופו בח"ל הולכין אחר הנוף והיינו דפסק כרבא, ועכ"פ מבואר דבלא השריש כלל בעציץ מיירי וכיון דהעיקר לא הושרש לא חשוב לשדות נוף בתרי', ואביי ס"ל דמ"מ כיון שנזרע בעציץ נקוב וראוי להשריש העיקר חשוב ושדינן נופו בתר עיקרו: שם ובדאשרוש לא פליגי והתנן שני גינות כו' התם כדקתני טעמא וכו'.

לכאורה יש לתמוה הא מסיים שם הואיל ושניהם יכולין למחות רואין מהיכן ירק זה חי אלמא דלאו בהא פליגי, ועוד דמדמה לה התם לאילן היוצא מן הגזע אי הוי של בעל הקרקע או של בעל האילן וכן לענין ערלה, והתם לא שייך האי טעמא, והתו' בד"ה ובדאשרוש כתבו קס"ד וכו', ולא ידעתי מה הועילו, הא למסקנא באמת קשיא מהך דהתם והם הקשו מערלה, ובאמת בלאו הכי קשה: לכן נראה לי דהכוונה כך דוודאי לכ"ע בדאשרוש בתר עיקר אזלינן, ור"מ דקאמר טעמא דיכול ליטול עפרו משום דבלא"ה כיון שהתחתון יכול למלאות גינתו לכלות הירק חשוב שלו, והוצרך לומר דהעליון ג"כ יכול לכלותו ושוב אזלינן בתר עיקר, ור"י סובר דכח התחתון חשוב טפי דהוא יכול לכלות הירק עכשיו, משא"כ עליון הירק הנוטה א"י לכלות עכשיו רק העיקר המונח בתוך עפרו לכך לא שדינן נוף בתר עיקר, והיינו דקאמר רבא התם בעיקרו כ"ע לא פליגי דבהא כיון דעליון יכול ליטול עפרו עם העיקר פשיטא דלכ"ע לא שדינן עיקר בתר נוף רק בנוף פליגי מטעמא דאמרן: והשתא פשיטא דלא דמי כלל להך דהכא דלענין מעשר ביניקה תליא מילתא דממקום שיונק תלוי חיוב המעשר משא"כ ירק דהתם לא תליא ביניקה רק כפי כח כל אחד בירק וכיון דעיקר בוודאי של עליון, פליגי אי שדי נוף בתר עיקר או כיון דלזה יש כח בנוף משא"כ לבעל העיקר לא שדינן נוף בתר עיקר, והיינו דקאמר ואזדי לטעמייהו דהתם נמי לא תליא ביניקה כלל רק בעל הקרקע יש לו כח בקרקע ובעל האילן באילן, ופליגי אי שדי נוף בתר עיקר וכמו כן בערלה לא תליא כלל ביניקה שהרי אי ה' הגזע יותר מג' טפחים בוודאי לא נתחייב בערלה אף דיונק מן הקרקע, ושפיר פליגי אי שדי נופו בתר עיקרו או לא, משא"כ הכא ביניקה תליא מילתא וממקום שיונק תלוי חיוב מעשר וס"ד הכא דהתם נמי תליא ביניקה ומשני כדקתני טעמא דלאו ביניקה תליא רק לפי שהעיקר של עליון בוודאי והנוף ראוי להיות של תחתון שיכול למלאות הגינה מ"מ ס"ל לר"מ דשדי נוף בתר עיקר, ור"י פליג דלא שדינן, וכל זה ברור ולק"מ קושית תו' הנ"ל, ועמ"ש עוד בתו' הנ"ל ליישב קושית מהרש"א ע"ש: שם מאי לאו מקצת נופו בארץ וכו' לא מקצת שרשיו וכו' פי' מקצתו של נוף נוטה לח"ל ומקצתו בארץ שכל נוף מתחלק חציו בארץ וחציו בח"ל וס"ד דס"ל לרבי דלא אזלינן רק בתר נוף הלכך כיון שהנוף מתחלק טבל וחולין מעורבין, ורשב"ג ס"ל דבתר עיקר אזלינן ורואין אי שרשיו בארץ חייב ואי שרשיו בח"ל פטור, וזהו הכוונה הגדל בחיוב שעיקר גידולו בחיוב חייב ואי גדל בפטור פטור, ואהא משני דלדברי הכל בתר עיקר

אזלינן רק דמיירי שהעיקר מתחלק, וסובר רבי דהדרי ערבי ורשב"ג סובר דמפסיק צינמא ולא ערבי, והנופות הגדילין משרשי א"י חייבין ומשרשי ח"ל פטורין דלא ערבי: בתוס' בד"ה עציץ של אחד ה"ה דהוי מצי לאשמועינן וכו' בתוך עציץ שלו.

הר"ן ז"ל תמה על זה. דהא נמי שמעינן בעציץ וזרעים של אחד דכיון דמשך העציץ שלו הוא ומ"מ לא קנה זרעים, ובאמת אינו מוכרח דכיון דזרעים לא ניקנו במשיכה אינו יכול לעשות קנין חדש של משיכה לקנות הזרעים, דקודם שנגמר המשיכה אינם בתוך שלו והרי בשעת משיכה אינם בתוך שלו, רק היכי דהעציץ מקודם שלו הרי מושך הוא בתוך שלו ס"ד דמהני, ואי יאמר דמשך והדר משך א"כ הרי ממש הוא עציץ של אחד וזרעים של אחד כיון שכבר קנה ענין מעיקרא: והר"ן תירץ דכיון דקנה שניהם כל שלא קנה רק עציץ אפ"י עציץ לא קנה כיון שבבת אחת מכר לו שניהם ואי אפשר לומר רק שמכר לו רק אחד א"כ לא שייך רק בעציץ של אחד וזרעים של אחד לאשמועינן אפילו בתוך שלו לא קנה זרעים, והרב בעל כ"מ פ"ג מהלכות מכירה הבין דמה שכתב הר"ן ואפשר הוא לחלוק על התו' והא ליתא דבא ליישב מה שהקשה על התו', אך גוף דברי הר"ן אף דהא אין להקשות ממה שאמרו בסמוך החזיק בעציץ אף עציץ לא קנה, ולדברי הר"ן אפילו משך העציץ אפ"י עציץ לא קנה כיון דלא קנה זרעים לא קנה כלום, דיש לומר דהחזיק קמ"ל רבותא דס"ד דחזקה זו מתפשטת אף על הזרעים כיון שמונחים בתוכו והוי כהחזיק בזרעים קמ"ל דלא מהני וכ"ש משיכה דלא מהני אזרעים ולא קנה כלום: אמנם מדברי התו' בדיבור שאחר זה דנסתפקו אי בעי אגב וקני ולא כתבו דהכא שאני כיון דמכר לו בבת אחת אי לא נתכוין שיקנה עציץ ממילא לא קנה כלום דמשיכה בעציץ הוי כחזקה בזרעים, וכמו דלא מהני משיכה בעציץ לקנות עציץ בלבד כל שמכר בבת אחת ה"ה חזקה בזרעים, א"כ ממילא יש לדון דאגב וקני קאמר, ומזה מוכח דס"ל דאחד קנה בקנין הראוי לו דלא כהר"ן, ועיקר קושית הר"ן כבר כתבתי דלא קשיא מידי בלא"ה: איברא בגוף דברי התו' מה דפשיטא להו דאפילו בעציץ וזרעים של אחד ומכר אחד בלבד נקנה בקנין הראוי לו, ולדעתי צ"ע בזה דודאי יש לתמוה מה בקשו כאן בהך דינא דבסמוך עציץ וזרעים של אחד מאחר ששמענו דעציץ מטלטלין וזרעים קרקע א"כ משנה שלימה היא דחזקת קרקע מועלת למטלטלין ובעלמא פרכינן כה"ג מקמ"ל תנינא, וכן להיפך דחזקת עציץ אינו מועיל הא כבר שמענו דעציץ אינו נקנה רק במשיכה, גם לא ידעתי כיון דאי משך העציץ קנה עציץ וזרעים לא, הוי לי' לומר דרך הממוצע דעציץ קנה וזרעים לא, ואפילו להר"ן הנ"ל משכחת לה שלא מכר בבת אחת רק במכירות נפרדות באופן שאין קניית עציץ תלוי בזרעים כלל: לכן נראה לי דבעציץ וזרעים של אחד אין אחד מהם נקנה כלל לא עציץ ולא זרעים כיון דהעציץ וזרעים צריכי להדדי אין נקנין במשיכה וחזקה זה בלא זה דכגוף אחד הם והוי כמו יד העבד וקרן הפרה שאינו יכול לומר הרי זה גיטך ועבד שלי או פרה שלי רק או ליתן כולו או לקצוץ הקרן מעיקרא אבל שיאמר הקרן שלך לגירושין ופרה שלי אין זו נתינה כיון דגוף אחד הוא והכא נמי לא שייך בו קנין רק מי שרוצה להקנות לחבירו חצי בהמה צריך להקנות לו ע"י דבר אחר כגון להקנות אוזן מבכרת לאינו יהודי אבל לא שיקנה במשיכת הבהמה, הלכך כאן כיון דזרעים מתגדלין ע"י העציץ ועציץ צריך לזרעים הוי כגוף אחד ואין נקנין זה בלא זה במשיכה וחזקה, והיינו דקאמר דוקא בעציץ וזרעים של שנים דאז

מהני שימכרו זה לזה שיהא כולו לאחד, וכן הרמב"ם ז"ל זכר הך דינא בעציץ של אחד וזרעים של אחר ורחוק לומר שנתכוון לרבותא כמו שכתבו התוס': והשתא ניחא דקאמר אח"כ בעציץ וזרעים של א' ומכר שניהם לאחר דחזקת זרעים מהני דס"ד כיון דלא מהני חזקת זרעים לקנות זרעים עצמן בלי קניית העציץ כיון דקניית העציץ אינו רק מחמת זרעים א"כ היאך יקנה, קמ"ל דקנין עציץ וזרעים באין כאחד כמו באשה ועבד דאמרינן גיטה וידה באין כאחד הכא נמי כיון דאי קנה עציץ יכול לקנות הזרעים ובחזקה זו של זרעים הכל בא כאחד, וכמו כן אם החזיק בעציץ ס"ד דחזקה זו מועלת לזרעים כיון דהעציץ מסייע לזרעים א"כ נקנה הכל, קמ"ל דלא מהני, וכ"ש משך עציץ דלא מהני, כנ"ל ברור (בהבנת דברי הגמרא והראשונים ז"ל ולא לקבוע הלכה בענינים כאלה אשר אין להם בזמנים הללו כח בפועל): בד"ה החזיק בזרעים, צ"ע אם צ"ל אגב וקני וכו' וכן גבי שטר ושמא התם וכו' משום דשטר אפסרא דארעא הוא עכ"ל.

מדבריהם משמע דפשיטא להו דבשטר לא בעינן אגב וקני וכתבו לדחות דשמא שטר שאני דאפסרא דארעא הוא, והוא תמוה לכאן דלא הוזכר התם הך סברא רק לס"ד דבעי ציבורין ורצה למידק מהך דשטר ודחי דלמא שאני שטר, אבל לפי מה דמסיק דציבורין לא בעינן ואגב וקני בעינן משמע התם דאין חילוק כלל בין שטר למטלטלין דעלמא דבעינן אגב וקני, וכ"כ הראב"ד להדיא פ"ב מהלכות מכירה, ועכ"פ היאך פשיטא .

להו לתו' דגבי שטר לא בעינן אגב: ונראה לי דכוונת התוס' באמת להסתפק הכא וכן גבי שטר, ושיעור דבריהם דהכא צ"ע אי בעי אגב וקני שיש סברא לומר דלא בעי אגב דבטל לגבי זרעים וכן גבי שטר דקי"ל דנקנה בכל מקום שהוא יש להסתפק כך ואף דהתם לא שייך הך סברא דהכא ממש מ"מ יש לומר משום דאפסרא דארעא הוא וכמו דדחי התם בהך סברא אף דבעלמא בעי ציבורין בשטר לא, הכי נמי יש לומר לענין אגב וקני כנ"ל, וכאשר תדקדק בדברי הר"ן תראה שגם הוא הבין כך כוונת התו' דאל"כ אין הבנה לדבריו כלל, ודוק: בד"ה בטר נקבו אזלינן למ"ד בהעור והרוטב וכו'.

עיקר כוונת התו' בכאן דהכא בעציץ נקוב דהוי כמחובר העיקר חשוב ובעציץ שאינו נקוב הנוף חשוב ולא עיקר, לזה כתבו דלא דמי נוף היכי דהוא חשוב כגון באינו נקוב לשורש היכי שהוא חשוב כגון בנקוב דהיכי דעיקר חשוב גריר גוף בתרי' והיכי דנוף חשוב לא מיגרר עיקר בתרי' רק לנוף גופא והיינו דלא דמי יניקת הנוף אפילו באינו נקוב כיניקת שורש בנקוב, ומה שהקדימו לומר דה"ה לענין מעשר משום דיש מקום לומר דלא דמי מעשר לטומאה כלל דמעשר ביניקה תליא מילתא ואין נוף בעצמו בגדר חיוב מעשר רק מחמת עיקר, א"כ בלא"ה לא הוי קשיא כלל דהתם לענין טומאה לא גריר עיקר בטר נוף אבל הכא לענין מעשר ביניקה תליא ואין נוף בפני עצמו בכלל חיוב מעשר ולזה הקדימו לומר דגם לענין מעשר שייך בנוף עצמו כמו לענין טומאה, ושפיר צריך לחלק דלא דמי יניקת נוף ליניקת שורש: אמנם בגוף דברי התוס' אני תמה דמה הפרש יש בין נקוב לאינו נקוב, ולא הוצרכו בכאן נקוב רק לענין מעשר משום דהדבר תלוי בקרקע א"י ואי אינו נקוב הרי אינו יונק מקרקע א"י, אבל לענין מה שאין הדבר תלוי רק בתוך העציץ בלבד פשיטא דיניקת עציץ נקוב ואינו נקוב שווין רק באינו נקוב היניקה בתוכו ובנקוב היניקה מקרקע שתחתיו, וא"כ יש להקשות בלא"ה למה כאן

אזלינן בתר עיקר והתם לא, דמה בכך דהתם אינו נקוב ס"ס עיקר היניקה בתוך העציץ והוא תלוש, ולמה לא יגרר נוף בתר עיקר כמו הכא, וע"כ שאין ענין טומאה דהתם למעשר דהכא דהתם אף שיונק מן מה שבתוך העציץ ג"כ מ"מ מה שיונק מן הקרקע שבחוץ משוי לי' מחובר להפריח טומאה מני' ות"ק ס"ל דמה שבפנים ג"כ יונק מבחוץ ויש בו קצת מחובר ואזיל לי' מני' טומאה, אבל הכא הכל ביניקה תליא מילתא, וכיון שיונק מעציץ אזלינן בתרי' לענין מעשר, ומדברי הרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות טומאת אוכלין מוכח דמפרש הך דהתם בעציץ נקוב ומה שבתוך העציץ הוי מחובר, ולת"ק אפי' מה שיצא לחוץ טהור, ולר"ש מה שבתוך כתלוש, ולפי זה בטלו כל דברי התוס' דהכא ודפרק העור והרוטב דלת"ק בתר עיקר אזלינן ולר"ש כיון דחשיב לי' תלוש מה בכך דיונק משם הא כל מחובר שנתלש מקבל טומאה, ואף זה כיון שיצא לחוץ הוי כתלוש: בד"ה ובדאשרוש לא פליגי וכו' קס"ד וכו' ותימא וכו', הקשה מהרש"א למה לא קשיא להו ממכירה דמייתי התם דפליגי ובלא"ה יש לתמוה דמירק גופא קשיא כיון דקאמר התם דתליא בפלוגתא דמכירה ובאמת לק"מ דודאי משמע דעיקר התירוץ כאן כיון דהוא דבר התלוי בב' בני אדם לא שייך לומר להפקיע מזה הירק בשביל העיקר של חבירו, כיון דמדינא שייך לו הואיל ויכול למלאות גינתו עפר וכן גבי מכירה כיון דלולא העיקר הי' ראוי להיות שייך לבעל האילן בשביל העיקר אין להפקיע ממנו לשדות נוף של זה בתר עיקר של זה, משא"כ הכא לענין חיוב מעשר, ואהא קשיא להו מערלה דהתם נמי פליגי דהוי כמו הכא במעשר: אמנם כבר כתבתי דלק"מ מערלה ג"כ, דשאני מעשר דתליא ביניקה, תדע דאפילו למאן דאזיל בתר נוף חייב מדרבנן כמו שפירש"י, וע"כ כיון דנתגדל מכא א"י חשוב כפירות א"י רק דפטורין מדאורייתא לפי שיצאו לח"ל, ואי הוי כפירות ח"ל ממש אפילו מדרבנן פטורין, והשתא כיון דתליא ביניקה באשרוש לכ"ע חייב במעשר אבל בערלה לא תליא ביניקה כלל כיון שאם הי' הגזע גבוה יותר לכ"ע הוי פטור אף דהכל יונק מן הקרקע ואינו ענין למעשר כלל: בד"ה לא על נייר מחוק שהכתב על הנייר וכו' ואף דבנחנו סהדי חתמנו אמחקה ושטרא אניירא בין עד לעד על המחק כשר, מ"מ מתניתין מיירי דליכא מחק רק במקום חתימות, תדע דאי מחק גם מקום כתיבה בודאי כשר רק מתניתין מיירי שלא נמחק רק מקום חתימות עדים, א"כ ממילא מיירי דליכא מחק רק כשיעור שני החתימות לא יותר, דאי יכתוב נחנו סהדי על נייר קודם לא מהני, ובין עד לעד ליכא שיעור לכתבו שלא נמחק רק שיעור ב' שיטין, ובספ"י כתב ליישב למ"ד כתב סופר ועד כשר יש לחוש שיחתוך חתימת העד האחרון עם נחנו סהדי וישאר כתב סופר ועד על המחק, והא ליתא דהא התוס' פרק גט פשוט הקשו למה פסלו הוא על הנייר ועדיו על המחק והכשירו שניהם על המחק הא יותר יש להכשיר הוא על הנייר שלא נעשה בו זיוף ולפסול שניהם על המחק מטעם שמא הי' על הנייר ומחקו, ותירצו דשכיח גבי סופרים טופסי שטרות שנמחקו שלא כיון בהם המעשה ואינו רוצה להפסידו, והשתא בכתב סופר ועד פשיטא דיש לנו להכשיר הוא על הנייר עם נחנו סהדי כמו שהכשירו בכל שטרות ולפסול כתב סופר ועד על המחק דבהא לא שייך תקנת סופרים דיכול לכתוב תרווייהו על המחק, ולמה נפסול בחנם הוא על הנייר אפילו בנחנו סהדי, וזה ברור לכן העיקר בזה כמו שכתבתי לעיל: והנה הרב מהרש"א כתב דלא מוקי למתניתין להיפך בהוא על המחק ועדיו על הנייר דלא שייך שיכול

להזדייף ותמה בספ"י הנ"ל דמפורש פרק גט פשוט להיפך דפסול מפני שיכול למחוק שני פעמים אפילו כתוב נחנו סהדי לפי שאינו ניכר כיון שאין כנגדו נמחק פעם אחת באותו נייר, ובאמת לא דק בכוונת מהרש"א רק כוונתו דמשמע במתניתין דכמות שהוא אין בו חשש רק שיכול לזייף וישתנה ונכשיר אותו שלא נדע כלל שיש בו זיוף, וזה לא שייך רק שהוא על הנייר ועדיו על המחק ופסול מפני שיכול לזייף לעשותו שניהם על המחקויוכשר מדינא, אבל שהוא על המחק ועדיו על הנייר אין הפסול שיכול לזייף רק כל אימת שיבא לפנינו נפסלנו דכבר מחקו, ובזה אין כותבין משום שאם יבא לפנינו נפסלנו שכבר עשה בו זיוף אבל לא מפני שיכול להזדייף וכן מוכח באמת פרק גט פשוט דבהוא על המחק אין לו תקנה שיבוא לפנינו להכשירו דכל מה שיעשה בו נפסלנו רק החשש דכבר זייף וזה ברור בכוונת מהרש"א: איברא הא קשיא לי הא במתניתין קתני דיפתרא ג"כ ובהא ג"כ אין החשש שיכול לזייף ונכשרנו, דלעולם יפסול מחמת שכתוב על דיפתרא, ומה נפקא מינה דיפתרא או כתוב על המחק, וצ"ל דס"ל דבאמת הך שיכול לזייף דנקט משום נייר המחוק נקט לה, ומ"מ אין דבריו מוכרחין ולישנא דיכול לזייף אינו מוכרח דוקא לזייף אחר כך רק שאותו הנייר בעצמותו יכול להזדייף וכן פי' הרשב"א באמת ואפשר לומר דשאני דיפתרא דמיקרי שפיר יכול להזדייף דהדיפתרא מצד עצמותו מזדייף הוא למחקו ולחזור ולכתוב אבל על הנייר המחוק לא שייך מפני שיכול להזדייף שהנייר המחוק אינו מזדייף רק הנייר החלק נזדייף שנמחק וכתב עליו, אך אם כתב בו נחנו סהדי הוי ממש כמו דיפתרא דאין פוסלין מטעם שהי' חלק רק שכבר הי' מחוק ומחקו שנית, רק דמשמע לי' למהרש"א דלא מיירי התוס' בנחנו סהדי דא"כ גם בהוא על הנייר כשר כנ"ל, אבל מ"מ כוונת מהרש"א ודאי כמו שכתבת: אמנם עיקר דברי התוס' תמוהין לפע"ד מטעם אחר, דאי ס"ד בהוא על הנייר והחשש שיעשנו על המחק.

א"כ כיון שהחליטו התוס' דכאן כשר בשניהם על המחק אפילו לת"ק והיינו דלא חיישינן לזיוף כלל, א"כ אפילו בלי ע"מ כשר, דאי דוקא בע"מ א"כ היינו הך פלוגתייהו ולמה פירשו שהוא על הנייר דוקא, וע"כ דבהא כשר לכ"ע בלי ע"מ, וכן מוכח באמת פרק גט פשוט כמ"ש התוס' דליכא למיחוש למידי דאינו דומה נמחק פעם אחת וכו' א"כ תיקשי מ"ט דחכמים דמכשרי על הנייר המחוק ומפרשינן בגמרא דאתיא כר"א דע"מ כרתי, וקשה מה בכך ס"ס שטר פסול הוא שהרי עומד הוא לזייף לעשותו שניהם על המחק וכשיבוא לפנינו נכשירנו בלי ע"מ כמו כל שטר הבא הוא ועדיו על המחק א"כ שטר כזה פסול הוא ומכ"ש שאין רשאים העדים לחתום על שטר כזה ולא לסופר לכתבו והיאך יכשירוהו חכמים, ודוקא בהוא על המחק ועדיו על הנייר שאינו יכול לעשות בו זיוף להכשירו רק מפני שהי' בו זיוף מכבר שפיר מכשירין בע"מ אבל לא בהוא על הנייר והוא תמוה מאד לפע"ד, ורחוק מאד לומר דס"ל לתוס' דלא כהפוסקים אלא דלא פליגי חכמים רק בדיפתרא לא על הנייר מחוק דלמה קתני נייר מחוק כיחידאי כיון דהכל מודים ואין לי מקום ליישב דברי התו' אלא לומר דס"ל דדוקא בשטר חוב הכשירו הוא ועדיו על המחק בלי ע"מ, דהתם עדיו בחתומיו זכין לו או הקנין ומזה בא השיעבוד והחוב היילכך כל דאינו ניכר המחק שמחק ב' פעמים כשר בלי ע"מ אבל בגט דע"מ עבדי הכריתות ועל ידן הוא מתגרשת, א"כ מהראוי הי' שתביא ע"מ לפנינו לעולם אפי'

בגט גמור רק דהקילו עלי' וסמכו על מן הסתם שנמסר לפני עדים אבל כל היכא שיש ריעותא קצת בגט שנכתב ונחתם על מחק אין סומכין על מה שאינו ניכר הפרש בין מחק למחק רק שתביא ע"מ לפנינו כיון דע"מ כרתי רק לר"מ דסובר ע"ח כרתי אז גם בגט יש להכשיר בלי ע"מ בשניהם על המחק מחמת היכר שלא מחק ב' פעמים וזה שכתבו התוס' דאין לפרש נייר מחוק רק על הנייר דאי שניהם על המחק כשר לת"ק דע"ח כרתי, דאינו דומה נמחק פעם אחת רק על הנייר פסול שמא ימחוק ויוכשר, אבל לר"א דע"מ כרתי גם על הנייר כשר דלעולם צריך ע"מ אפילו בשניהם על המחק, רק בנייר חלק אין צריך ע"מ כנ"ל, ודוק: בד"ה שלש עורות הן, פי' בקונ' וכו' ועוד אומר ר"י וכו' דבריהם צ"ע, דפשיטא דכוונת רש"י כפי' ר"י ממש דבהך דלא שמי' עור לא סגי לי' דמ"מ הוי לי' לומר ד' שיעורין הן מצה חיפה דיפתרא וקלף ובהך תירוץ דכבר נשנה במשנה לא סגי לי', דמ"מ היאך קאמר שלש עורות הן דהא ד' הן, ולזה הוצרך לומר דלישנא אתי שפיר דעורות אינן רק שלש ולמיחשבי' בפני עצמו אין צריך ששנוי במשנה וכך פירש"י לא שמי' עור ושיעורי' תנן וכו' והיינו כמו שכתבתי, וזה .

ברור: בד"ה כדי לכתוב עליו את הגט היינו כרבנן דמכשרי וכו' ואלו השיעורין וכו' עכ"ל. ר"ל כיון דאתיא כרבנן ניחא משום דרגילין דמותר לכתחילה, אבל אי נפרש כריב"ב ומכשיר דיעבד לא הי' באפשר לפרש משום דרגילין כיון דלכתחילה עכ"פ אין כותבין רק לפי שהקדימו דהיינו כרבנן, דלריב"ב אפי' דיעבד פסול ולא מצי אתיא כלל כוותי' אם כן עיקר הטעם משום דרגילין: ומ"מ בעיקר דבריהם יש לפקפק, כי ודאי נראה מדהעמידו בגמ' דברי ר"ח על ריב"ב ולא על חכמים דמכשרי ש"מ דלכ"ע הוי שיעורי' כדי לכתוב הגט, והיינו דריב"ב לא פסל דיעבד רק לכתחילה אין לכתוב שמא יסמכו על קיום החתימות אבל דיעבד בדאיכא ע"מ או ע"ח המעידין שאין בו זיוף מודה דכשר וחכמים מכשירין אפילו לכתחילה כיון דלעולם בעי ע"מ לא חיישינן ולא ברגיל תליא מילתא רק שאין דרך לטרוח בעור כ"כ רק בשיעור חשוב הראוי כדי לכתוב גט אבל פחות משיעור זה אין עושין לצור דלצור לא הי' טרוח כ"כ לעבדו כנ"ל, ומזה ראי' דלא בעי לר"מ מוכח מתוכו כמו שאבאר לקמן ועמ"ש בתוס' בדיבור שאחר זה: בגמרא מאן חכמים ר"א הוא.

לפי מה שכתבו התוס' לעיל לפרש על הנייר המחוק היינו הוא על הנייר ועדיו על המחק, צ"ל הא דפליגי חכמים ומכשרי משום דס"ל כר"א אין הכוונה בע"מ לפנינו רק בדיפתרא אבל בנייר מחוק מה תועלת בע"מ אטו בלי ע"מ יש בו חשש זיוף, דכיון דהוא על הנייר אין לחוש לכלום רק שיעשנו על המחק אבל כל שבא לפנינו על הנייר מה יש לחוש, וכמו כן מ"ט דת"ק דפוסל בזה כיון דע"מ לא מעלין ולא מורידין בזה, וע"כ נ"ל דבהא עיקר פלוגתייהו לפי מה שכתבתי לעיל דע"כ ס"ל דלמ"ד ע"מ כרתי אפי' שניהם על המחק צריכה להביא ע"מ לפנינו, ולא מהני סברא דאינו דומה נמחק פעם אחת רק בשטר, דבכתיבת.

השטר וחתימתו משתעבד אבל בגט לא, וכמו כן לר"מ דע"ח כרתי אפי' בגט כשר כל שהן שניהם על המחק, והשתא ת"ק פוסל לפי שיכול לעשותו שניהם על המחק ויוכשר בלי ע"מ, אבל לר"א דע"מ כרתי לא יוכל לזייף דאי יעשנו שניהם על המחק יצטרך

ע"מ לפנינו, אבל כשבא לפנינו כתוב על הנייר ועדיו על המחק מה צורך לע"מ וכשר לחכמים בלי ע"מ כלל כמו כל גט אבל בדיפתרא המחלוקת בענין אחר דלת"ק פסול ולחכמים כשר ע"י ע"מ לפנינו שלא זייף, ומ"מ יש מזה סיוע להמפרשים דהכא בנייר מחוק לגמרי מיירי כפי הנראה מפירש"י במשנה וכמו שפירשתי דבריו לעיל או בהוא על המחק ועדיו על הנייר, והשתא הוי נייר מחוק ודיפתרא ענין אחד ומחלוקת אחת ועמ"ש בסמוך בתו' ד"ה מאן: בתוס' בד"ה מאן, פי' בקונטרס וכו' משמע אי הוי סהדי קמן הוי כשר וכו'.

משמע לכאורה דס"ל לדעת רש"י דאי יבואו ע"ח לפנינו כשר וכן משמע בהדי' מתוך דברי הרשב"א ז"ל שכתב ג"כ כדברי התוס' וכתב עליו וליתא כיון שאין מוכיח מתוך החתימה אף כשיבואו ויעידו הם בכך אין בכך כלום וכו', הרי להדיא דלרש"י אי יבואו ע"ח ויעידו כשר אך יש לתמוה מה נ"מ בין ת"ק לחכמים כיון דחכמים מכשירין ע"י ע"מ לפנינו אף דבעלמא לא צריך הכא צריך כמו כן לת"ק מכשיר בע"ח לפנינו אף דבעלמא לא צריך הכא צריך ואין כאן מחלוקת כלל, ומזה נראה דע"כ מודה רש"י דע"ח לפנינו לא מהני דחיישינן שמא יסמכו על קיום חתימתן רק בע"מ לפנינו ס"ל דכשר כמו לת"ק לא חיישינן שיסמכו על ע"ח בקיום חתימתן כמו בעלמא ה"ה לריב"ב בע"מ לפנינו כשר והא דנקט ריב"ב אין כותבין משום דלדידי' אין גט ניתן כלל בע"מ אבל לחכמים דלעולם ניתן בע"מ לכך מכשירין אבל אי ניתן בע"מ אפי' לת"ק כשר, ולזה נתכוין מהרש"א שכתב סהדי קמן ע"מ והיינו לאפוקי ע"ח מכח הכרח הנ"ל דבהא מודה רש"י דפסול, וזהו דלא כהרשב"א הנ"ל אך מ"מ נראה לי עיקר בכוונת התוס' דלא כמהרש"א, דאי ס"ד דבע"מ לפנינו מכשיר ת"ק כמו לחכמים א"כ אכתי תיקשי במאי פליגי כיון דבהך גוונא דחכמים מכשירין גם ת"ק מכשיר רק דס"ל לתוס' דכיון דרש"י מפרש דעיקר הטעם שמא יסמכו על קיום החתימה ובאמת מדינא אין לסמוך כיון שיכול להזדייף א"כ עכ"פ רק לכתחילה אין כותבין כמו במחובר מעיקרא כיון דאינו רק גזירה כשר עכ"פ דיעבד ואף כאן דיעבד ויש עדים לפנינו הן ע"ח הן ע"מ כשר רק לת"ק פסול לכתחילה ולחכמים אפי' לכתחילה כשר כיון דלדידי' ע"מ עיקר בגט לא חיישינן שיסמכו על קיום ע"ח משא"כ לת"ק דבעלמא ע"ח עיקר חיישינן לכתחילה שמא יסמכו עליהם ע"י קיום חתימתן אבל כשבאו לפנינו דיעבד כשר, ועל זה דחו דברי רש"י דלת"ק אפי' דיעבד פסול מדינא דלא מוכח מתוכו [ואפילו אינימא דלת"ק אפילו דיעבד פסול גם לרש"י, דהך חששא אלים לפסול דיעבד אבל עכ"פ מדינא כשר ואינו רק מדרבנן אבל אי הטעם מכח מוכח מתוכו פסול דאורייתא], ולפי זה מה שכתבו התוס' לרש"י בסהדי קמן כשר היינו בין ע"ח בין ע"מ דדיעבד כשר רק לכתחלה פסול מחשש שיסמכו על עידי חתימה בקיום: אמנם בעיקר דברי התוס' בין לפי מהרש"א בין לפי הרשב"א הנ"ל אני תמה דמ"מ ס"ס מה נ"מ בין ריב"ב לחכמים כיון דלחכמים נמי בעלמא סומכין על ע"ח בקיום חתימתן מ"מ ביכול להזדייף לא חיישינן שיסמכו על קיום וכשר בע"מ לפנינו) א"כ מ"ש דלת"ק אין כותבין הא ביכול להזדייף אין לחוש שיטעו לסמוך כמו באין יכול להזדייף דאל"כ גם למ"ד ע"מ כרתי יש לחוש גם בלא"ה לשון רש"י ז"ל משמע בהדיא דלאו ביכול להזדייף קאמר רק כל אשה הבאה לינשא צריכה להביא ע"מ, והנה בלימוד הישיבה אמרתי לפרש דברי רש"י ז"ל בפנים שונים ולא כתבתי כאן רק

מה שנראה לי עיקר בפ"י הסוגיא כמו שאבאר: והוא דעיקר פלוגתייהו דריב"ב וחכמים, דלריב"ב כיון דע"ח כרתי וכל שחתמו בו עדים אפילו לא ניתן בע"מ הגט כשר לגמרי, ומעתה היאך נוכל להכשיר לכתוב על דבר שיכול להזדייף כיון שאם ימסרנו כך בלי ע"מ ג"כ כשר גמור הוא וכשיבוא לפנינו נפסול גט כשר גמור שלא כדין דהא יכול להיות שלא זייפה כלל, ואי נימא דנכשיר אותו, שמא זייפה, לכך ממילא אין לכתוב גט כזה כלל, דאי נפסלנו אח"כ היאך נפסול גט שכבר הוכשר ונתגרשה בגט גמור, ואי נכשירנו שמא זייפה אותו, אבל למ"ד ע"מ כרתי כל גט לא הוכשר רק שינתן בע"מ ולולא זה אינו גט, א"כ אפילו על יכול להזדייף כותבין, דע"כ ינתן בע"מ א"כ יוכשר כשיבוא לפנינו, ואין לומר מ"מ בעלמא לא בעינן ע"מ לפנינו ואף כאן נימא אי לא תמצא ע"מ נפסול הגט שלא כדין במה שכבר נתגרשה ולמה נתיר לכתחלה לכתוב גט כזה, הא ליתא, דאטו מי גרע מגט בלי ע"ח כלל דכותבין לכתחילה דאז ודאי צריכה להביא ע"מ לפנינו דכיון דהכשר הגט בע"מ בוודאי צריכה להביאם רק עצה טובה תקנו להחתים ע"ח, שאם ימותו או ילכו ע"מ ג"כ יועיל לה אבל מ"מ אין דבר זה מעכב מלכתוב לכתחילה בלי ע"ח כלל, דכמו דצריכה ע"מ בעת כתיבת הגט כמו כן תצטרך באמת להביא אותם תיכף לב"ד ויכתבו לה שנתגרשה, כמו שכתבו התוס' בסוגיא דנכתב ביום, א"כ ממילא כותבין ג"כ בדבר שיכול להזדייף דאין בזה שום גריעותא רק מה שתצטרך להביא הע"מ לב"ד ולא גרע מגט בלי עדים, אבל למ"ד ע"ח כרתי חתימת ע"ח גומרת הגט וכבר נעשה הכריתות והיאך יכתוב על דבר שיכול לזייף שנצטרך להוסיף בגט זה ענין אחר למסרו בעדים מה שכבר נתגרשה בלי עדים ומחמת שנכתב על דבר המזדייף נפסלנו בלי הוספה זו שלא כדין אפי' לא זייפה כלל דבאמת נתגרשה בלי הוספה זו, ודוק היטב וזה נ"ל כוונת רש"י דלמ"ד ע"מ עיקר הבאה לינשא צריכה להביא ע"מ לפנינו והיינו בלי ע"ח, דעיקר דברי ר"א הם פרק המגרש בגט שאין עליו עדים דכשר בע"מ ובוודאי צריכה להביאם רק עצה טובה הוא אי רוצה להחתים ע"ח לא תצטרך להביאם אח"כ לב"ד רק למסור לפני ע"מ בלבד, הלכך עכ"פ כמו דמהני ע"מ בלי ע"ח לכתחילה ואין מעכב מה שתצטרך להביאם, כמו כן יכול לכתוב על דבר שיכול לזייף ואינו מעכב מה שתצטרך להביא הע"מ כנ"ל, אבל למ"ד ע"ח כרתי לא מבעי דאין לכתוב מצד שתצטרך לקבלו בע"מ דוקא ובאמת כשר בלעדי זה והרי נפסלנו שלא כדין כנ"ל, אלא אפילו אי נימא דתביא ע"ח לפנינו, מ"מ כיון דכל גט אינה צריכה להביא ע"ח רק קיום חתימתן וע"ח אינן בעת גירושין רק בעת חתימה והגירושין יכולין להיות במקום אחר לגמרי או אחר זמן א"כ אי יכתוב על דבר שיכול לזייף הרי הגט כשר גמור הוא ואינו צריך כלום שום דבר והיאך נוסיף בו לומר שצריכה להביא ע"ח לפנינו מה שכבר נתגרשה בלעדי זה ואי לא תביא אותם נפסלנו שלא כדין, אבל למ"ד ע"מ כרתי לעולם אין הגט נגמר אחר כתיבתו למסרו כך רק ליתנו בע"מ וזהו עיקר הגירושין וכפי נוסח הגט מן הדין צריכה להביאם ג"כ רק אם החתים עליו עדים עשה עצה לסלק זה ואין זה מעכב.

א"כ שפיר יכול לכתוב על דבר שיכול לזייף, וזה ברור לפע"ד בפ"י הסוגיא ורש"י ז"ל: ועיין מה שכתבתי לעיל במשנה דנראה מלשון רש"י ז"ל דהחשש גם על הבעל דהוא זייף וימחוק ואף דבידו לגרשה פעמים מקפיד על כתיבת גט אחר ויגרש בזה ע"ש, ולפי

זה הי' מקום לפרש בפשיטות דלמ"ד ע"מ כרתי כשר דאפילו זייף הבעל מתכשר ע"י ע"מ, אבל למ"ד ע"ח כרתי לא מהני ע"מ דס"ס לא ע"ז תתמו העדים, אבל לכתוב על סמך שיבואו ע"ח לכ"ע אין כותבין כיון שאינן בעת גירושין כלל כנ"ל, אך לשון רש"י ואי הוי תנאה וזייפתי משמע דעל האשה דנין, אף דהתו' העתיקו לשונו וזייפי' אבל לשון רש"י אינו כן, לכן העיקר כנ"ל: בא"ד ואי אפשר לומר כן דלר"מ בעינן שיהא מוכח מתוך הגט כדמוכח פרק כל הגט וכו'.

הנה לפי הנראה מדברי התוס' מעיקרא כפי מה שכתב הרשב"א הנ"ל דלמ"ד ע"ח כרתי חיישינן שמא יסמכו על קיום החתימות, רק למ"ד ע"מ כרתי לא חיישינן, א"כ יש לתמוה דפשיטא דלק"מ מפרק כל הגט דהתם נמי ע"כ ר"א, דלר"מ אין לגרש הגדולה אפי' בע"מ שמא יסמכו על קיום החתימות רק לר"א אין לחוש כיון דע"מ כרתי ומה נ"מ בין דבר שיכול להזדייף או שיש לו שתי נשים ששמותיהן שוות, הא בתרווייהו כל שיש עידי מסירה אין חשש ומ"מ אין כותבין כה"ג לר"מ שמא יסמכו על ע"ח, א"כ ע"כ הך דהתם ר"א, ונראה דמזה ראי' לפי מהרש"א הנ"ל דדוקא על ע"ח לפנינו אין סומכין לרש"י אבל על ע"מ סומכין אפי' לכתחילה, אבל מ"מ די בזה ליישב פירש"י דבאמת יש לומר דכוונתו דאפי' בע"מ אין לכתוב למ"ד ע"ח כרתי כמו שכתבתי לעיל וכ"ש לפי מה שכתבתי לעיל לפרש בפשיטות דלמ"ד ע"ח כרתי אין לכתוב שום גט באופן שנפסלנו שלא כדין כשלא ינתן בע"מ א"כ ה"ה בגט שיש לו ב' נשים בשמות שווין ולק"מ וזה ברור ובעיקר דברי התוס' אי בעינן מוכח מתוכו לר"מ אבאר לקמן פרק כל הגט שם במקומו דאדרבא מהתם יש להוכיח דלר"מ לא בעי מוכח מתוכו כלל עיין שם באריכות: ע"ב בגמרא ר"א הוא.

יש לתמוה לשיטת הרי"ף פרק המגרש דלר"א ע"ח נמי כרתי כמו ע"מ, א"כ מה הפרש יש בין ת"ק לחכמים, ובין לפירש"י ותוס' בין לפי מה שכתבתי לא אתי שפיר כלל לשיטת הרי"ף הנ"ל, ורחוק מאד לומר דיפרש הרי"ף דחכמים פליגי ומכשרי באמת בע"מ בלבד דאז ליכא למיחש למידי אבל כל שחתמו בו עדים פסול לכ"ע שיסמכו עליהם או כמו שכתבתי לעיל שכיון שכבר הוכשר אין לעשותו באופן שנפסלנו אחר שהוכשר שלא כדין כשינתן בלי ע"מ, הלכך לת"ק דע"ח כרתי אי אפשר לכתוב על דבר שיכול לזייף וחכמים מכשירין לכתוב שיכול למסרו בע"מ ולא יחתום עליו עדים, ובאמת שפי' זה היה נכון ופשוט, אבל מ"מ לפי מה שאבאר לקמן דאי אפשר לומר דלמ"ד ע"מ כרתי נצטרך כאן שתביא ע"מ ממש לפנינו ויעידו שלא הי' תנאי דא"כ לא הוי פוסל ר"א אחר עשרה ימים דודאי אין לומר על עדים ששכחו דא"כ בטלת כל עדות ישינה ואי נפרש שיטת הרי"ף כנ"ל א"כ אי אפשר רק שיבואו לפנינו, לכן נראה לי דטעמא דחכמים דלמ"ד ע"מ כרתי אף דע"ח נמי כרתי מ"מ צריך ליתנו לכתחילה בע"מ אפי' יש בו ע"ח כמו שכתב הרי"ף פרק המגרש להדיא, הלכך כיון שכל גט ניתן בע"מ אף בזה הכשירו דמסתמא ינתן בע"מ ולא יפסל, אבל למ"ד ע"ח כרתי אין נותנין גט בע"מ כלל לכך אין לכתוב שיפסל אם ינתן בלי ע"מ ודע דלפי מה שכתבו התו' במקצת מקומות דאפי' לר"מ צריך ע"מ דאין דבר שבערוה פחות משנים יש להקשות כאן כיון דלכ"ע בעי ע"מ דוקא למה לת"ק לא יכתוב ולחכמים יכתוב הא ס"ס ע"מ בעינן, וצ"ע בזה, ועמ"ש בסמוך, ורחוק מאד לומר דהני ע"מ דר"מ אין צריכין לקרות הגט רק לר"א

צריכין לקרותו דמה נ"מ כיון דמשום דבר שבערוה הוא כל שלא קראוהו אינן עדים שגירש, ולשיטת התוס' דלר"מ בעינן מוכח מתוכו אתי שפיר אבל כבר כתבתי שיש לפקפק בזה, גם הרשב"א ז"ל חולק עליהם בזה: שם לא הכשיר ר"א אלא לאלתר וכו' שמא הוי ב"י תנאה וזייפתי'.

יש לתמוה לפי מה דמשמע מפירש"י בד"ה ר"א דצריך ע"מ לפנינו, א"כ מה ס"ד לחוש לעדים ששכחו א"כ בטלת כל עדות שבעולם והרי אמרו פ"ב דכתובות כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עלי' אפילו אחר כמה שנים ופליגי בה אי בעינן שיזכור מעצמו או ע"י הכתב אבל לכ"ע במעיד עדות ישינה על פה לא חיישינן ששכח, ואף כאן כיון שבאו ע"מ ומעידין שגירש בלי תנאי מאיזה צד ניהוש ששכחו תנאי שהי' כתוב בגט: ובודאי נראין הדברים דמה שהוצרכו בכאן ע"מ לאו למימרא שצריך להביאם לפנינו להעיד שלא הי' בו תנאי שאילו היינו מצריכין להביאם לא הי' באפשרי להכשיר לכתוב גט כזה שאם לא יבואו ע"מ נפסלנו שלא כדת דשמא לא זייפה כלל והיא כבר נתגרשה, רק הכוונה דכל שניתן בע"מ ממילא לאתזייף הגט שהרי הם ידעו שהי' בו תנאי וכשתבא לינשא יכחישוה, רק למ"ד ע"ח כרתי שאין גט ניתן בע"מ כלל, לא הכשירו לכתבו על מנת שינתן בע"מ דוקא, שאם יתננו בלי ע"מ נפסלנו שלא כדת במה שכבר נתגרשה גירושין גמורין אם לא זייפה, והיינו דקאמר ר"א דדוקא לאלתר כשר דמן הסתם לא זייפה, כיון דהאידנא ניתן בע"מ לא זייפה אבל לאחר זמן חיישינן שזייפה וסוברת שהעדים שכחיה ולא עלה עוד על לבם מגירושין שלה אבל כשיבואו ע"מ ויעידו שנתגרשה בלי תנאי ליכא למ"ד דכשר וכן נראה מבואר מלשון רש"י ז"ל בד"ה אלא לאלתר שכתב דכיון דהאידנא הוי ובע"מ לא חיישינן לזיפא, ואי ס"ד דע"מ לפנינו ומעידין שלא זייפה היאך ס"ד לחוש לזיפא, וכן ממה שכתב בד"ה וזייפתי' וז"ל וכבר שכחיה העדים ולשון זה מורה ששכחו אותה לגמרי לא ששכחו התנאי דהוי לי' לומר ושכחיהו העדים וע"כ כמ"ש דבאותו יום העדים זוכרין שאשה זו נתגרשה על תנאי וכשתרצה לינשא בלי קיום תנאי יבואו ויכחישוה וממילא לא חיישינן שזייפה, אבל אחר זמן אינה חוששת לע"מ דכבר נסתלק הדבר מלבם ושכחיה לגמרי, ור"י ס"ל דאפי' אחר זמן אי הווי ב"י תנאי נותנין אל לבם לזכור וכל אימת שתנשא בלי תנאי יכחישוה והיא ממילא לא זייפה: אמנם מלשון רש"י ז"ל בדיבור הקודם משמע לכאורה דצריכה להביא ע"מ לפנינו שכתב דלמ"ד ע"מ כרתי אשה הבאה לינשא צריכה להביא עדים שנמסר לפנייהם, ואפי' לפי מה שפירשתי לעיל דכוונתו היכא דליכא ע"ח כלל, אבל עכ"פ ביכול לזייף צריכה להביאם לפנינו אפי' בדאיכא ע"ח, וזה סותר להנ"ל אמנם יש לומר דלא נתכוון רש"י לומר רק דלא מהני בירור אחר כגון שידוע שהי' הגט ביד הבעל והוא כתבו דבודאי מסרו לה ואפי' בינו לבין עצמה מהני וכמו כן היכי דאיכא ע"ח דודאי מידו בא לידה מהני בינו לבין עצמה וע"ז כתב דלמ"ד ע"מ עיקר לא מהני רק שיהא ידוע שנמסר לה לפני עדים אפי' ידוע שמסרו לה לא מהני כל שלא נודע שנמסר לה בעדים והיכא דאיכא ע"ח דנין דמסרו לה כדין לפני עדים וממילא כיון דנמכר לה בעדים לא חיישינן שזייפה כנ"ל, ואפי' לא נתכוין רש"י ז"ל להנ"ל נראה לי פי' הסוגיא ברור כמו שכתבתי: ומעתה אתי שפיר בפשיטות מחלוקת ת"ק וחכמים דלת"ק דע"ח כרתי אין לכתוב גט כזה שהרי אפילו ינתן בלי ע"מ כשר גמור הוא ואנן נפסלנו שלא כדת מחשש

שזייפה ואולי לא זייפה, אבל למ"ד ע"מ כרתי בלא"ה ע"כ בלי ע"מ פסול הוא א"כ ע"כ ינתן בע"מ ולא חיישינן לזיופא רק ה"מ ליתנו לאלתר אבל אחר זמן חיישינן כנ"ל: שם אבל בשטרות לא דכתיב ונתתם וכו'.

עפירש"י ותוס', ולולא דבריהם נראה לי לפרש בפשיטות דכל נייר ודיפתרא היכול להזדייף ממילא אין הדיו נבלע בו בחוזק ולכך יכול לימחק ואינו ניכר, א"כ כתב זה אינו ראוי לעמוד עליו ימים רבים כי אחר זמן רב אין הכתב ניכר בו, וכבר כתבתי לעיל לפרש התוספתא שפסלה על עלי בצלים ועל עלי ירקות משום שאינן דבר של קיימא, והוכחתי מדברי הרמב"ם דהכוונה שאין הדיו מתקיים עליו ויכול להזדייף ואנן לא קי"ל הכא דקי"ל כר"א, ולכך השמיט הרמב"ם התוספתא הנ"ל אף דלענין שבת זכרה דהתם לענין לרשום להכיר אח"כ בעינן יכול להתקיים, והיינו דקאמר ר"א דבשטרות בעינן למען יעמדו ימים רבים, ור"י פליג עלי דאינו רק עצה טובה ולפי זה יש לפרש בפשיטות נייר המחוק היינו נייר שיכול לימחק ולא יהא ניכר וכן דיפתרא, וניחא דלא מפרש במשנה אי הוא על הנייר ועדיו על המחוק או להיפך דתרווייהו על המחוק כשר, ולהנ"ל ניחא דהכוונה כמו דיפתרא שכתב על נייר שיכול לימחק ולא יהא ניכר, ומיושב קושית התוס' בסמוך בד"ה אבל, ועיין מה שכתבתי שם: והנה הרי"ף השמיט מחלוקת ר"א ור"י בזמן מרובה ולא זכרה כלל רק כתב דבשטרות לא, והיינו כר"א במחלוקת השנית, ודבר תימה הוא דמאחר שפסק כר"א בוודאי הוי לי להזכיר גם מעיקרא דדוקא לאלתר, ואי מעיקרא פסק כר"י הוי לי להזכיר דבהא הלכה כר"י ובהא כר"א: ובאמת לפי פשוטו נראה לי דס"ל כדברי ר"י שהביאו ביאו התו' והרא"ש דר"א פוסל בשטרות מגזירת הכתוב ור"י פליג דאזיל לטעמי דדכירי אפ"ל לזמן מרובה, ולפי זה כיון דפסק כר"א בשטרות ע"כ מוכח דבגט ג"כ אין להכשיר רק לאלתר, דאי ס"ד דגם לזמן מרובה דכירי ממילא גם בשטרות יש לנו להכשיר דהא יכול לעמוד ימים רבים ובאמת שיש לתמוה על הרא"ש דפסק בקמייתא כר"י דהוי רבי דר"א ובתר הכי כתב פיר"י הנ"ל וכתב דבהא הלכה כר"א ולפיר"י הנ"ל דבריו סותרין זה את זה: איברא דבר קשה מאד לומר שיסבור הרי"ף כר"א נגד ר"י דמה שהוכיחו מהך דדיפתרא דקאמר כדי לכתוב עליו גט אינה ראייה כלל, דסתם גט כתוב בענין אחד כי אין דרך לכתוב תנאי בגט וכל נוסחי גיטין אחד הם, אבל בשטרות אין דומה שטרו של זה לשל זה ולא שייך ליתן שיעור כדי לכתוב שטר, גם הרא"י שהביאו מהא דפריך לעיל בפשיטות והא בעינן כתב שאינו יכול להזדייף לא מבעיא מהך דהוי חתומי עלי' סהדי ישראל דאין ראי' דהא לא הי' ע"מ כלל ובוודאי בלי ע"מ פסול לכ"ע, אלא אפ"י מהך דמסרי באפי סהדי ישראל גם כן אינה ראי' כלל דאי ס"ד דהתם פריך משום דגזירת הכתוב דבעינן ראוי לעמוד ימים רבים יקשה ודאי לענין שיהא שטר גמור לגבות בו משועבדים שייך זה, אבל לענין בנ"ח כיון שיש כאן ע"מ מה ס"ד דבזה גז"הכ שלא לגבות בו אף דע"מ לפנינו ומעידין שמסרו לו, והרי בלי שטר כלל הי' גובה בנ"ח ע"י עדים: לכן נראה לי דהך מחלוקת ר"י ור"א רק בהנך שטרות דומיא דגט דעיקר המעשה כבר נעשה ואין צורך אח"כ לגט רק לראי' שנתגרשה, ואי אין הגט בידה כלל ויש בידה ראייה שנמסר לה גט ג"כ מגורשת, הלכך ס"ל לר"י דהוי כמו גט וקרא עצה טובה, ולא הוצרך הרב ז"ל להזכיר זה דכבר כתב הא דקי"ל אין העדים חותמין רק מפני ת"ה משום דע"מ כרתי ודלמא מייתי תקינו ע"ח

א"כ ע"כ דקרא וכתב בספר וחתם עצה טובה היא כדאמרין התם להדיא א"כ בהך קרא גופא קאמר למען יעמדו, א"כ פשיטא כמו דחתימה עצה טובה כמו כן למען יעמדו, רק בשטרי מלוה דבלי שטר אפי' יעידו עדים שנמסר לו שטר אין זה כלום דשמא פרע ונמחל וכחומר שטרו רק מה שבידו שטר הוא שגובה מן לקוחות ואינו יכול לטעון פרעתי, א"כ כל שהשטר בעצמותו אינו כלום ואין לדון בו רק ע"י העדים שנמסר אינו שטר כלל והוי כמלוה ע"פ ממש ולא מהני ע"מ בשטרי מלוה רק בצירוף שטר אז גובה משועבדים ואינו יכול לטעון פרעתי, הלכך בעינן שיהא אינו יכול לזייף אבל שטר מכר ומתנה שכבר נעשה הכל בשעה שמסר ואח"כ אינו רק לראי' ואין צריך שטר כלל אח"כ רק המוכר שדהו בעדים גובה משועבדים לא בעינן אינו יכול לזייף, והנה בש"ס עיקר הגירסא אבל בשטרות לא וכן הגירסא ברש"י ותוס' ורא"ש ורשב"א וכל הפוסקים דלא כמו שכתוב בספרים שלנו אבל בשאר שטרות, דעיקר המחלוקת בשטרות כמו גיטין, אבל הרי"ף כתב אבל בשאר שטרות וכו' כדכתבין לעיל והיינו הנך דלעיל דמיירי בשטרי מלוה שע"י השטר דוקא גובה משועבדים לא ע"י ע"מ בלבד, הלכך כל שאין השטר בעצמו אינו יכול לזייף הוי כמאן דליתא וליכא רק ע"מ בלבד ואין דינו רק כמלוה ע"פ ויכול לטעון פרעתי, והך דלעיל דקאמר גובה מבנ"ח הכוונה שאינו יכול לטעון פרעתי דאי לענין שלא יאמר לא לויתי פשיטא כיון דאיכא ע"מ ובלי שטר כלל הי' גובה, וע"כ דרק משועבדים לא גבי דלית להו קלא אבל בנ"ח גבי כמו בשטר ממש, גם נראה לי דהך שטרא פרסאה מיירי בחתימת ישראל פרסיים דאי כמו שפירש"י שם קשה במה נפשך אי אינן מובהקין מה בכך דאפיצן ואי מובהקין הא בלי ע"מ לעולם לא יגבה ואין לחוש כלום, לכך נראה בחתימת ישראל רק לפי שהם פרסיים אינן מוציאים קול שלא היו ההמון מבינים לשונם ולית לי' קלא, והך שטר פרסאה דחתימי סהדי ישראל דגובה ממשעבדי היינו שחתומים ישראל בלשון ישראל דכיון דהם ישראלים בלשון ישראל מוציאים קול, כנ"ל: בתוס' בד"ה אבל וכו' פי' בקונטרס דלמה יש לנו לטעות וכו'.

ולפע"ד לא נתכוין רש"י כלל לזה רק שיעור דבריו דבשטרות כיון דע"מ ישכחו לזמן ארוך ע"כ צריכין אנו לסמוך על ע"ח וא"כ צריך לעשותו באופן שנוכל לסמוך עליהם וביכול לזייף לא נוכל לסמוך וממילא אפי' לאלתר שאין צריך לסמוך עליהם פסול לפי שאינו ראוי לעמוד ימים רבים, כנ"ל ברור כוונת רש"י ועמ"ש בסמוך עוד ליישב פירש"י לפי הבנת התוס': ודע דלעיל דף ד' ודף י' כתבו התוס' דלר"א לא בעי ע"מ רק בגט ולא בשאר שטרות אפי' במכר ומתנה וסגי בע"ח ואינהו כרתי, וא"כ יש לדקדק דהוי להו לפרש כאן דבשטרות לא דבהא ע"ח כרתי, ופשיטא דמודים התוס' דיש לחוש לסמוך על ע"ח היכא דאינהו כרתי כמ"ש מהרש"א להדיא כדמוכח מדברי התוס' בדיבור הקודם, וכן מוכח להדיא דלמ"ד ע"מ כרתי לא מהני שיבואו ע"ח לפנינו רק ע"מ, דאי נסמוך על ע"ח לפנינו נסמוך על קיום חתימתן דאל"כ מאי פריך לעיל לרמב"ח ותיפוק לי' דהוי כתב שיכול לזייף, נהי דלא מצי מיירי בע"מ לפנינו מ"מ בע"ח לפנינו מצי מיירי, וארווח לן בזה קושית התוס' מפרק בתרא ומהך דשדי מכורה לך דהתם ליכא ע"ח כלל ואין לחוש לסמוך בלי ע"מ, לכן ברור דהתוס' אזלי כאן בשיטתם לעיל מעיקרא דלעולם ע"מ כרתי לר"א והיינו דקשיא להו למה ניחוש לטעות, ולפי זה מה שתירצו התו' דהיכא דעומדים לקנות לפי שעה לא בעינן למען יעמדו אבל עכ"פ ע"מ

בעינן לפנינו דאל"כ יש לחוש לסמוך על קיום, וכבר הארכתי בזה בספרי ת"י סימן מ"ב ע"ש: בא"ד והא דפריך לר"י.

דבריהם צריכין ביאור דלפירש"י ג"כ קשה דהא לא קאמר דחיישינן שיסמכו רק לזמן ארוך כשישכחו ע"מ הדבר וכיון דר"י לא חייש לזה לא קשיא לדידי' ואי נחלק דדוקא עד י' ימים אבל לזמן ארוך שפיר יש לחוש א"כ גם לפיר"י יש לומר כן, גם יש לתמוה לפירש"י מה צורך לו לזה דאפילו לא נסמוך הרי אינו ראוי לעמוד ימים רבים דלא יוכל לגבות בו כשישכחו ולמה לי סמיכה זו: אבל באמת לק"מ, והוא, דהך דבעינן שיהא ראוי לעמוד כל שיכול להיות שלא ישכחו חשוב ראוי לעמוד, ובשביל שיכול להיות שישכחו ולא יגבה לא חשוב בזה אינו ראוי לעמוד והיינו דקשיא לי' לרש"י דמעיקרא נחלקו ר"י ור"א דר"א חייש אפילו ע"מ לפנינו שמא שכחו תנאי ור"י לא חייש, והשתא אי נפרש הך אינו ראוי לעמוד בפשיטות שלא יוכל לגבות בו תינח לר"א דאין סומכין על ע"מ אחר זמן שמא שכחו אבל לר"י דלא חייש כל שהם לפנינו א"כ מה בכך דיכול להיות שישכחו באמת עד שלא ידעו ע"מ, מ"מ ראוי לעמוד כשיבואו לפנינו ולא ישכחו, לזה פירש"י דלזמן ארוך שיש מקום לומר שישכחו אין מכשירין אפי' יבואו מחשש טעות שנסמוך על ע"ח אפילו ישכחו באמת ולא יזכרו והשתא שפיר פריך אפי' לר"י דמ"מ לזמן ארוך מודה דפסול מחשש טעות לסמוך על ע"ח כשלא יזכרו ע"מ, וא"כ ממילא אינו ראוי לעמוד כלל ימים רבים, שאנו מוכרחים לפסלו, ושפיר פריך לר"י, ומשני אף דלזמן ארוך יפסול אבל בזמן קצר כשר דלא איכפת לן ראוי לעמוד דאינו רק עצה טובה: ואהא קשיא להו לפירש"י דמאיזה צד נחוש לטעות לסמוך על ע"ח ופיר"י דאין הפסול מכח טעות רק לאחר זמן לא נאמין העדים של מסירה דשמא שכחו, ואהא קשיא להו דמאי פריך לר"י הא איהו ס"ל דכל שהעדים לפנינו לא חיישינן שישכחו א"כ הרי ראוי לעמוד כל שיבואו ע"מ ויעידו ומשום שיכול להיות שישכחו לא חשוב אינו ראוי לעמוד כלל, ודוק: אמנם בעיקר קושייתם לפירש"י מלבד מה דכבר כתבתי לעיל דלא נתכוון רש"י כלל לסמוך בטעות רק כוונתו כפיר"י ממש אבל אפילו לפי הבנת התוס' לק"מ לפירושו: והוא דקשיא לי' בהך פלוגתא קמייתא היאך ס"ד לחוש על ע"מ לפנינו שישכחו עדותן וא"כ בטלת כל עדות אחר זמן, וע"כ דבהא פליגי דר"א סבר דלאחר זמן יש לחוש שישכחו אופני התנאים באמת וכל שישכחו יסמכו על ע"ח דאף דע"מ עיקר היינו לענין עיקר הגירושין אבל לענין תנאי שהי' בו חיישינן שיסמכו על ע"ח כשלא יזכרו ע"מ ור"י ס"ל דדכירי ולא חיישינן כלל שישכחו, ולפי זה לזמן ארוך דודאי יש חשש דישכחו באמת אפילו לר"י אי אפשר להכשירו שמא יסמכו על ע"ח דלא פליגי רק דדכירי ושפיר פירש"י הטעם דלזמן ארוך חיישינן שישכחו ויסמכו על ע"ח ור"י נמי מודה בזה בזמן ארוך ולא פליגי רק בזמן קצר וא"כ ממילא בשטרות פסול אפילו בזמן קצר שאינו ראוי לעמוד, וזה שדיקדק רש"י עד זמן ארוך ושכחו והיינו דבהא אפילו ר"י מודה: בא"ד וא"ת לר"א מ"ש.

לפי מה שפירשתי בגמ' דהך דהכא הכוונה דכיון דנכתב על דיפתרא ויכול להזדייף אין הכתב שעליו מתקיים ושפיר אינו יכול לעמוד אבל הך דהתם דנכתב יפה מיקרי ראוי לעמוד ולק"מ, גם מה שהקשו מהך דכתב על החרס אינו קושיא כלל דלא שייך לפסול משום למען יעמדו רק דבר הצריך שטר דוקא כגון שטרי מלוה דגובה משועבדים וע"מ

בלבד לא מהני רק בצירוף שטר, אבל במכר דמוכר בעדים גובה מבנ"ח ואין צורך לשטר כלל אח"כ, א"כ בשביל שכתב שטר שאינו ראוי לא נתבטל המכירה שהרי אי ישרוף השטר תיכף ג"כ ממכרו ממכר משא"כ שטר הלואה דהשטר נעשה שיהא ראוי לעמוד לגבות בו דבלי שטר לא מהני כלל ודוק: והנה דברי הרא"ש בענין זה לא נתבררו לי וכבר האריך מהרש"ך סי' מ"ב ס"ק א' לדחות דברי הטור שכתב לדעת הרא"ש דפוסל לאלתר בשטר ופי' שם דבמסקנא פסק הרא"ש כר"ח, ודבריו דחוקין מאד בביאור דברי הרא"ש כי מאחר שכתב ולא מסתבר היאך יפסוק מיד כוותי', ועוד שאם בא ליישב דבריו לא הי' לו לומר ועוד יש לומר רק אך יש לומר שהרי לא כתב שום דבר ליישב קודם עד שיאמר ועוד, אבל מ"מ עכשיו ראיתי שדברי מהרש"ך עיקר ולא מטעמי', והוא דודאי הרא"ש חולק על ר"ח גם במסקנתו, והיינו דר"ח ס"ל דאין חילוק בין גיטין לשטרות כלל ובתרווייהו כשר אפילו אחר זמן כר"י, ועל זה השיג הרא"ש דאם נפרש דר"י חולק בכל גווני הרי מבואר בהך סוגיא דדיפתרא ובהך סוגיא דפריך והא בעינן כתב שאינו יכול לזייף דלית הלכתא כר"י, ועל זה כתב עוד דעוד יש לפרש דר"י גופא אינו חולק רק לאלתר בשטר ומסתייע פי' זה שלא נצטרך לומר כלל דהך קושיא לר"א דוקא ולא לר"י, וא"כ פשיטא שאין מקום להכשיר לזמן מרובה בשטרות כמו בגט דר"י נמי מודה בזה אבל לפי פי' זה באמת יש לומר דהלכה כר"י, ומ"מ טפי לא מסתברין דברי ר"ח דמשוה שטרות לגיטין, ודוק: במשנה האשה כותבת את גיטה.

עיינן ר"ן שהקשה הא הוי מחוסר הקנאה וכבר הארכתי בזה לעיל באבעיא דכתב על טבלא, ולא באתי הנה רק לבאר מה שכתב הר"ן דודאי בקיאה היא בהלכות הגט דכוונתו אי צריך להקנות קודם א"כ דין זה של הקנאה צריך כל סופר לידע אותו דהוא מעכב הכתיבה, אבל אי אינו צריך רק אח"כ אין זה מן הדינים הנצרכים לסופר, ושפיר מבעיא לן אי ידעה לאקנויי אבל כבר ביארנו לעיל דמהך סוגיא דהתם מוכח לכאורה להדיא דהקנאה קודם כתיבה בעינן דוקא עי"ש: בגמרא והא לאו בני דיעה נינהו.

נראה לי דס"ד להקשות הכי דאי ס"ד דלא בעינן לשמה כלל בכתיבה מאי אורי' חש"ו אפי' כתבו שלא לשמה רק לאחר או מצאו באשפה כשר ומדקתני אפי' חש"ו משמע לי' דבעינן הכשר בכתיבה ג"כ רק אלו כשירין לכך פריך והא לאו בני דיעה נינהו: בתוס' בד"ה והא לאו בני דיעה לר"א פריך עמהרש"א משום דמתוקמא רישא לחכמים מכשירין כר"א וכ"כ הרא"ש ע"כ, ואינו נכון, כי לא לזה נתכוין הרא"ש דבשביל דמוקמינן וחכמים מכשירין החולקין על ת"ק כר"א אינו מוכרח דהך סתמא כר"א רק כוונת הרא"ש להך רישא דאין כותבין במחובר לקרקע דמוקמינן לה כר"א וכ"כ הרשב"א.

ש להדיא ע"ש: בא"ד והא דתנן וכו' ולהכי נמי וכו' ומיהו הכא וכו': המשך דבריהם לפי שהי' מקום לומר דמה דמכשיר הכא היינו לר"מ ומדרבנן, והשתא משחיטה לא קשיא דהתם דאורייתא אך לפי זה הוי קשיא מחליצה דהתם דאורייתא ולמה לי מכח קריאה אבל משוטה דחליצה הוי ניחא דהוא דאורייתא, ולזה הקדימו דהכא לר"א פריך וקשיא להו משחיטה וצריך לחלק בין רואין לעע"ג ולכך לא קשיא מחליצה דהתם עע"ג אך

צריך לחלק בין שוטה דגט לשוטה דחליצה: אמנם לשונם שכתבו התם מיירי שאינו מלמדו הכא מיירי שמלמדו צ"ע.

מה בקשו בזה הא פשיטא כיון דלפי האמת לא בעי כוונה לשחיטה דוודאי מיירי שאינו מלמדו וכמו כן כאן פשיטא דמיירי שמלמדו דמה יתן ומה יוסיף מה שיעמוד עליו סתם, ואולי ס"ד לומר דכתיבת חש"ו שכותב גט לפנינו בשמות האישי והאשה הוי לשמה רק דס"ד דכותב בינו לבין עצמו קשיא לי' דילמא אחר יאמר לו לכתוב גט ויכתוב לשמו ולא בני דיעה הן להבחין שזה אסור ומשני דגדול עומד עליו עד כלות הכתיבה שלא נכתב לאחר ועל זה כתבו דמיירי דמלמדו לכתוב לשמה: ובעיקר דבריהם לחלק בין רואין לעע"ג, משמע דבקדשים דבעינן כוונה עכ"פ עע"ג מהני, ולא כן דעת הרמב"ם פ"א מהלכות פסולי המוקדשין דאפי' עע"ג לא מהני, ואולי יפרש כאן דרק בטופס קאמר, או ר"ה לר"מ קאמר ומחליצה לא קשיא דאזיל לטעמי' דחרש וחרשת אינה חליצה כלל ומשום כוונה הוי חליצה פסולה עכ"פ: בא"ד וא"ת והא אכתי לאו בני שליחות וכו' ולדעתי נראה דלא מפקינן כל הני משליחות רק אם מבלעדי מעשה השליחות נתחדש איזה ענין כגון ששלחו לקדש אשה דהשליחות הוא ליתן מעות לאשה לומר לה שתתקדש לו, ובזה מבלעדי מעשה השליחות נתקדשה האשה ונעשית א"א, או לתרום תרומה דמבלעדי מעשיו נפטר הכרי ומה שתרם יש לו דין תרומה, וכן כל כה"ג, אז אמרינן דאין כח בחש"ו לפעול במעשיהם איזה ענין, אבל כאן דהשליחות הוא שיכתוב גט לשמה ולא נתחדש שום דבר יותר רק מעשה השליחות וכיון דבגדול עע"ג יכול לכתוב לשמה והרי עשה מעשה השליחות ושוב אין אנו מחדשין ע"י מעשיו שום דבר כי הגירושין אינם על ידו ולא נתחדש ממנו רק המעשה שעשה וכיון שהוא בר דעת לעשות מעשה זו יכול להיות שליח, תדע דחליצה לולא שאינו בן קריאה הוי מהני חליצתו כיון שיכול לחלוץ בכוונה ואף כאן נהי שאינו יכול לגרש לפי שאינו בן דעה מ"מ לכתוב גט, כיון שיכול לכתוב גט לשמה ויש לו לזה דעת כמו פיקח ולא נתמעטו משליחות רק שיתחדש ע"י מעשיו דבר שאין הוא ראוי שיתחדש ע"י אותו דבר מצד חסרון דעתו, ומהאי טעמא נראה דאפי' א"י הי' יכול לכתוב לולא דאדעתי' דנפשי' קא עביד דכיון שיכול לכתוב גט לשמה הרי לפנינו מעשה השליחות שעשה ולא נתמעט רק לפעול בשליחותו דבר שמחמת מעשי השליחות יחול על הפרשתו שם תרומה ויצא הכרי לחולין וכדומה ומהאי טעמא לא קשיא ג"כ מה שהקשו שאינו בן כריתות דכיון דכתיבה זו אינה כורתת כלל רק נתינת הבעל לאשה לפני ע"מ או חתימת העדים לר"מ א"כ לא שייך לפסול מחמת שאינו בן כריתות לפי שכותב גט שלא נתחדש כריתות בכתיבתו כלל: בא"ד אבל מטעם דלאו בני כוונה נינהו וכו'.

והא דלחליצה הוי כשר ולגרש פסול משום דבחליצה אפי' הוא מוטעה בדעתו חליצה מוטעת כשרה אבל גט מוטעה פסול הלכך כל שהוא חש"ו אף שיודע מה שעושה מוטעה הוא ואי הי' לו דעת הי' יודע שלא טוב לפניו לגרש כלל ולא הי' מגרש כנ"ל [דיבור זה שייך לעיל קודם ד"ה הקודם לזה]: בא"ד אבל קשה דמשמע דלא פסול א"י וכו' ומה צריך נמי לאתויי ברייתא.

עיינן מהרש"א, ולכאורה הי' נראה דקושית התוס' מהתניא תנינא דבסמוך וכ"כ מהר"ם, אבל אינו נכון דכמו דלא בעי בכתיבה לשמה לר"מ כמו כן לא בעי בן כריתות: לכן נראה לי דכוונת התוס' דודאי אין להקשות מאי קשיא לי' לר"נ הכי נמי דכשר שאני אינו יהודי דאינו בן כריתות, דר"נ הכי קא קשיא לי' אי ס"ד דא"י לא יכתוב לפי שאינו בן כריתות היאך קתני במתניתין הכל כשרין לכתוב ולא קתני חוץ מאינו יהודי כמו דקתני בסיפא לענין הבאה, ובשלמא אי מיירי בלי עומד על גבו לא קשיא דלא קתני חוץ מא"י דאיהו בלא"ה לא יכתוב מחמת לשמה ולא קשיא דנקט הכל כשרין לכתוב, דא"י לא יכתוב משום שאינו נאמן שכתבו לשמה ובמתניתין לא קתני הכל נאמנין על כתיבת הגט כדקתני לקמן אף הנשים שאינן נאמנות רק כשרין לכתוב קתני דקמ"ל אפילו חש"ו יש בהם דעת לכתוב לשמה אבל פשיטא דאותן שאין לסמוך עליהם שאין נאמנין לומר שכתבו לשמה וטובא איכא דאינן נאמנין כגון פסולי עבירה וכדומה ולא מיירי בהכי מתניתין, אבל לפי מה דמסיק ר"ה בעו"ג דבהא אין צורך שוב לסמוך על הא"י א"כ ע"כ דא"י כשר, דאי פסול משום שאינו בן כריתות הוי לי' לומר חוץ מא"י והיאך קתני כללא הכל כשרין לכתוב ולא מפיך א"י, והיינו דלא מקשי התוס' רק עכ"פ מה צורך לאתויי ברייתא הא זה ידוע דאינו בן כריתות וקשיא לר"ה, גם משמע דבאמת אינו פסול רק אדעת' דנפשי' קא עביד ותיפוק לי' דאינו ב"כ, כנ"ל בכוונת התוס': בא"ד אבל כתיבה לר"א דלא לשם עדות וכו'.

לפי פירש"י לעיל דהקושיא דכתיב וכתב ונתן מי שישנו בנתינה ישנו בכתיבה א"כ ממילא לר"א יש לפסול מכח כריתות כיון דוכתב אכתיבה קאי ומי שישנו בנתינה וכו' וצריך לומר דוקא לר"מ דרשינן הכי משום דלישנא דקרא הכי דייק, דהיאך יאמר וכתב ספר כריתות ונתן שאין הכותב הנותן כלל, דכותב הם העדים ונותן הבעל, וע"כ דהכוונה מי שישנו בנתינה יכתוב, אבל לר"א לא דייק כלל כיון דהכותב באמת הוא הנותן כנ"ל: בא"ד דגזרינן כתיבה אטו חתימה.

צ"ע כיון דלפי תירוץ זה לא החליטו התוס' אי בעינן שליחות וכריתות או לא, כמבואר בלשונם בסמוך א"כ מה יועיל עו"ג נגזור גם מכח שליחות וכריתות כתיבה אטו חתימה, אבל באמת לק"מ דפשיטא דלא חיישינן דיחתמו פסולי עדות לעדים דפשיטא דכמה פסולי עדות ואשה וקרוב כשרין לכתובה ולא חיישינן שיחתמו פסולים לעדות לחתימה רק בלשמה דגם כשרים לעדות צריכין לחתום לשמה שפיר יש לחוש בכתיבה אטו חתימה שיחתמו שלא לשמה ואפילו כשרים לעדות פסול, ודוק: בא"ד ומהני אפי' בשוטה.

עמהרש"א דהך חילוק שחילקו בין רואין לעו"ג להתלמד קאי גם לתירוץ זה דלא תיקשי מהך דחולין ע"כ, ואינו נכון דלפי תירוץ זה לא קשיא מהך דחולין כלל דדייק שפיר דלא בעינן כוונה לשחיטה משוטה דכשר לשחיטה דבי' לא מהני עו"ג בדאורייתא: בא"ד דאלו חרש וקטן, אבל שוטה לא מהני עו"ג.

והרב מהרש"א כתב דלכך לא מוקי ר"ה כר"א בעע"ג משום דכשר להבאה, והוא תמוה דהא התוס' ס"ל השתא דשוטה פסול אפי' עו"ג בדאורייתא ולר"א דאורייתא הוא, ואי אפשר לאוקמא מתניתין כר"א בעו"ג מכח שוטה ועל זה סובבים כל דברי התוס' והרב

מהרש"א אגב שיטפ"א העתיק דברי התוס' דאלו חש"ו וליתא דהתוס' לא כתבו רק דאלו חרש וקטן והשמיטו שוטה מטעם הנ"ל, וזה ברור: בא"ד ועוד נראה וכו'.

לא הועילו כלום בתירוץ זה ואכתי צריך לכל החילוקים והסברות שחדשו קודם ועוד אומר ר"י, רק דמיושב מה דהוי קשה מאי קושיא דלמא ר"מ ולפי תירוץ זה לכ"ע קשה, אך לא ידעתי היאך יפרשו שאין קיום הגט אלא בחותמיו ולר"א מפרשינן ע"מ אבל לר"מ לא שייך לומר כן וצ"ע: בא"ד ונקט חש"ו וה"ה לא"י אי נמי וכו' אף דזה צריך לומר לכל הפרושים מ"מ כתבו זה כאן לפי שרצו לומר אי נמי והא לא קאי רק לתירוץ האחרון בלבד דלתירוץ ראשון דר"ה לר"א קאמר פשיטא דליכא למימר הכי דא"כ מאי קאמר ר"נ לאו מילתא הוא דאמרי הא אליבא דר"א דקאי אליב"י כך הוא האמת ומתניתין נמי באמת כוותי' רק הך משנה דלקמן כר"מ, ולתירוץ הב' פשיטא דאי אפשר לומר דהא ס"ל בתירוץ זה דלא מהני עווע"ג בשוטה בדאורייתא א"כ ליכא לאוקמא כר"א מכח שוטה דמתניתין רק לתירוץ האחרון יש לומר דה"ה א"י ויש לומר נמי דאתיא כר"א, והרב מהרש"א כתב דכל דברי התוס' מן ונקט עד לבסוף קאי לכל הפרושים וליתא כדאמרן: דף כ"ג ע"א בגמרא והוא שהי' גדול עווע"ג.

פירש"י דקסבר ר"ה מתניתין ר"א דבעי כתיבה לשמה ולפי דעתו מבואר דאפי' לר"א מהני עווע"ג ואפי' בתורף ואפי' לכתחלה ור"נ נמי לא פליג עלי' וכן שמאל מוקי לה בששייר מקום התורף דלא ניחא לי' לאוקמא בגדול עווע"ג דוקא כמו שפירש"י לקמן: אבל לדעתי יש לתמוה הרבה על פי' זה חדא כיון שכל עיקר דברי ר"ה לר"א הם וא"כ לא חידש ר"נ רק לאוקמא מתניתין כר"מ, א"כ היאך לא זכר העיקר דמתניתין ר"מ רק קאמר הא מני ר"א הוא דבעינן כתיבה לשמה משמע דעד האי דנא לאו לר"א משתעי, ועוד קשיא לי כיון דר"נ ס"ל באמת לס"ד שיש להכשיר גדול עווע"ג אפי' בא"י א"כ מה ענין קושיא זו לר"ה בלא"ה תיקשי לי' ברייתא דאינו מכשיר א"י למה לא יכשר ואי דנוקמא באין עווע"ג א"כ לר"ה נמי נוקמא כך, ועוד יש לתמוה להנך דמפרשי והא וודאי בלשון קושיא ומשני אומר הי' ר"מ, דמה ס"ד להקשות הא בהדיא קאמר ר"א הוא דבעי כתיבה לשמה אבל ר"מ לא בעי, גם יש לתמוה מאי דפריך לי' רבא לר"נ וכי לא ס"ל לרבא כללה דר"מ ס"ל ע"ח כרתי והוי לי' להקשות לעיל לר"י ור"ל דמר מוקי מתניתין דמחובר כר"א וחתמו אתורף ומר מוקי כר"מ וחתמו על עדים אבל לכ"ע לר"מ לא קפדינן במחובר אפי' בתורף והוי לי' להקשות כל מה שהקשה לר"נ דלשמה ומחובר שווין הן בוודאי דהא לעיל פריך למ"ד לפי שאין בקיאתן לשמה דלא מצי אתיא כר"מ מהך משנה דמחובר, ועוד מה חידש ר"נ על כל אמוראי דכלהו ס"ל לר"מ לא בעי כתיבה לשמה ואי דחידש אפי' מדרבנן מ"מ מה ס"ד להקשות דלר"מ יפסל מדרבנן הא חזינן במחובר לר"מ כשר מדרבנן ג"כ ועכ"פ הוי לי' לישני' בפשיטות דר"מ לא בעי כתיבה לשמה ומה זה שאמר אפי' מצאו באשפה: לכן נראה לי דכולה סוגי' לר"מ הוא כדמשמע בתר הכי דקאמר שמואל ור"א הוא דעד השתא לאו לר"א קיימינן והיינו דס"ד דר"מ נמי בעי כתיבה לשם גירושין לשום אשה בעלמא לא להתלמד והיינו דהא ילפינן מספר כריתות שיהא נכתב לשם כריתות כדתיני דבי' ר"י לקמן ריש כל הגט ור"מ נמי מודה בזה, או דס"ל דוכתב לה אין הכוונה לשם אשה זו דוקא רק לשום אשה לאפוקי להתלמד רק כיון דס"ל ע"ח כרתי ממילא בעי לשמה ממש דאל"כ אינן עדים שזה גירש לזו, אבל

כתיבה סג' לשם אשה דעלמא לאפוקי להתלמד, והיינו דמקשה והא לאו בני דיעה נינהו ולא ידעי לכתוב לשם כריתות כלל, ופריק ר"ה בגדול עו"ג ואהא מקשה לי' ר"נ כיון דבגדול עו"ג הוי לשמה א"כ א"י נמי יוכשר וברייתא תניא דא"י לא, ובשלמא בלי ר"ה נאמר דלא בעינן לשמה כלל לר"מ וברייתא כר"א דבעי לשמה, אבל לדידך דמוקמת בעו"ג אבל לשמה בעי א"כ א"י נמי אפי' לר"א יוכשר דהא חשיב לשמה ומשני א"י אדעתא דנפשי' עבידולא הוי לשמה אפילו עו"ג, הדר אמר ר"נ לאו מילתא הוא כיון דאינו כשר להבאה ש"מ לכתיבה כשר וברייתא ר"א היא דבעי כתיבה לשמה, ופריך והא ודאי א"י אדעתא דנפשי' עביד ואפילו לשם כריתות לא הוי ואפי' לר"מ לא יכשר, ומשני לר"מ אפי' מצאו באשפה כשר ולא בעי אפילו לשם כריתות והך וכתב לא קאי אכתיבה כלל רק אחתימה, ולא ס"ל ג"כ כתנא דבי ר"י למידרש מספר כריתות רק דאתיא שיהא בו סיפור דברים של כריתות או לספר כורתה או לדבר הכורת בינה לבינו, הלכך לעיל גבי מחובר לא אקשי רבא כלל כל הני קושיות, דפשיטא כיון דמחובר לאו מוכתב ילפינן ולא מספר כריתות רק מונתן בידה, א"כ כיון דעיקר הגט ע"ח הוא לא קפדינן אמחובר רק אחתימה, רק לענין כתיבה לשמה ס"ד דמודה עכ"פ דבעי לשם כריתות לאפוקי שלא לשום אשה כלל רק להתלמד, ואהא מקשה רבא מהך ברייתא וכתב לה לשמה והיינו שיכתוב עכ"פ לשום אשה שתתגרש וס"ד דאתיא ככ"ע, וכן מהך דכל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול אפילו לר"מ, ומשני שנחתם או דאתיא כר"א אבל לר"מ לא בעינן לשמה כלל ואפילו שלא לשום אשה כשר.

ולפי זה יש לומר דלר"נ דמוקי כר"מ דלא בעי לשמה כלל ממילא יש לומר דלר"א לא מהני עו"ג כלל וכן לשמואל, רק לר"ה דמוקי לה כר"מ וס"ד דבעי לשם כריתות עכ"פ, הוצרך לומר ע"כ דבעו"ג הוי לשמה ור"נ מקשה עלי' הכל כנ"ל, ועיין מ"ש לעיל דף ד' דמיושב גם כן סוגית הש"ס שם דמביא הך דר"נ על דרך הנ"ל גם כן ע"ש: שם אלא מעתה א"י וכו'.

לפי מה שפירשתי לעיל ניחא הך אלא מעתה דקאמר דבלי ר"ה נימא דלא בעינן לר"מ לשמה כלל כמו שבאמת דעת ר"נ כך וברייתא כר"א, אבל לדידך דבעינן לשמה ומ"מ בעו"ג חשוב לשמה א"כ אינו יהודי נמי. ויש לפרש ג"כ עוד דבלי ר"ה הוי אמרינן דחש"ו כיון ששומעין מפי הבעל וכותבין גט כהוגן בשמות איש ואשה חשוב לשמה, אבל אינו יהודי אין סומכין עליו בזה שכותב לשמה אבל השתא דחש"ו לא חשוב לשמה רק מחמת הגדול א"כ אינו יהודי נמי מחמת הגדול העו"ג יחשוב לשמה, ומשני דלא מהני גדול רק בחש"ו שאין לו דעת אבל א"י שיש לו דעת לא מהני בי' עו"ג דאדעתא דנפשי' עביד: בתוס' בד"ה אלא מעתה פי' וכו'.

נראה לי דדבריהם הם לפי סברא ראשונה לעיל בד"ה והא לאו בני דיעה דלר"א פריך, אבל לשני סברות אחרונות דלר"מ פריך דלדידי' נמי בעי כתיבה לשמה מדאורייתא או מדרבנן א"כ אתי שפיר בפשיטות דבלי ר"ה נימא דלא בעי ר"מ לשמה כלל כמו שבאמת סובר ר"נ כך וברייתא ר"א דבעי כתיבה לשמה, אבל לר"ה דסובר לר"מ ג"כ בעי לשמה רק גדול משוי לי' לשמה א"כ אינו יהודי נמי אפי' לר"א יוכשר, רק לפי מה שכתבו לעיל דלר"א פריך, קשיא להו הכא הך אלא מעתה וביאור דבריהם דבלי ר"ה הוי אמרינן

דחש"ו יודעין לכתוב לשמה וגם אנו יודעין שכתב לשמה על פי הבעל מזה יש היכר שכתב לשמה וכיון שיודע לכתוב לשמה סגי בכך אבל אינו יהודי נהי שיודע לכתוב לשמה אבל מנין נדע שכתב לשמה, אבל לר"ה דמוקי בעו"ג דבלא"ה לא ידעי לכתוב לשמה כלל רק מחמת הגדול הוי לשמה א"כ אינו יהודי נמי וע"כ בלי עו"ג א"כ תיקשי והא לאו בני דיעה דלדידך כל שלא עמד על גביו גדול לא הוי לשמה, כנ"ל ביאור דבריהם: בד"ה א"י לדעתא דנפשי, תימא לר"י וכו'.

ולדעתי דלא דמי לשמה דגט למילה כלל, דהתם כיון שמצוה אותו למול והולך ומל לפנינו מה שייך אדעתא דנפשי' הא ע"כ כדי למול הוא חותך דמאיזה צד יחתוך בבשר אדם חי אדעתא דנפשי' ומה שמכוון מה שיודע שאינו כן לא מפיך מכלל לשמה משא"כ גט כותב הוא לשם אחר באמת, או שמכוון שמא יצטרך אחר לכתוב גט כנ"ל: בד"ה אימא שנחתם אף דבסיפא קתני וכו'.

ולפע"ד נראה דהך קושיא לאו ממתני' דריש כל הגט הוא רק ברייתא דלא נקטה רק בבא קמא בלבד דאי מתניתין הוא לא הוי שביק רבא מתניתין ומקשה מעיקרא מברייתא, וליכא למימר דקושיא ראשונה ממשנה דכותב טופסי גיטין דסיימו שם שנאמר וכתב לה לשמה דהתם בהדיא ר"א נקט לה ומה מקשה לר"מ וע"כ דברייתא הוא אם כן על כרחך הא נמי ברייתא הוא: בד"ה והוא ששייר אמאי דאקשי לעיל וכו' מבואר מדבריהם דשמאל לא בעי עו"ג כלל ולא קאי אר"ה רק על עיקר הקושיא דלעיל, אבל מדברי הרמב"ם ז"ל מוכח להיפך רק דצריך ביאור מה שנתן טעם בעבד שאינו בתורת גיטין, ובאינו יהודי לפי דאדעתא דנפשי' עביד, וצ"ל דבא למעט אפילו ישראל המבעט במצות וביתר הדברים ובביאור דברי הר"ש והר"ן כבר הארכתי בזה בחדושי לא"ה סי' קכ"ג ע"ש: במשנה הכל כשרין להביא את הגט וכו'.

הרא"ש והרשב"א והר"ן הביאו כאן דברי בה"ג בשם ר' חנינאי גאון עם מה שנחלקו עליו רבנן דהשתא, והרא"ש תמה על דבריהם והר"ן סיים ולא ידעתי מאי שיטא דר"א הכא ע"ש: אמר המחבר ראיתי ונתתי אל לבי בדין המבואר בש"ע א"ה ע סימן קמ"א סל"ה לשלוח גט ביד אינו ישראל שיתננו לשליח הולכה שלו, וכתב הרב בהג"ה שם שיש חולקין בזה, וסיים גם לא ראיתי נוהגין כך.

והנה בזה"ז שכיחא מילתא טובא אשר רבים מרחיקין נדוד לארצות אמעריק"א אשר אי אפשר לשלוח שליח ישראל מיוחד משם לכאן, וכמעט אין לנשים הללו תקנה רק לשלוח גט על בי דואר ליד שליח ישראל פה, לכן ראיתי לברר דברים הללו לנכון: והנה שורש ומקור הדברים מדברי בה"ג הביאו הרא"ש הנ"ל, וז"ל, כתב בה"ג בעי רבנן קמי ר' חנינאי גאון בכלה רבתי וכו' ורבנן דהשתא כו' וקי"ל הלכה כר"א, ע"כ.

וטרם שנאמר דעתינו בדברי הגאונים הנ"ל וליישב הקושיות החזקות הנופלות בדבריהם ולברר שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם בביאור דבריהם ולכתוב העולה מדבריהם לדינא בנידון דידן, אכתוב תחילה הדין היוצא לפי דעתן של הרא"ש והרשב"א והר"ן בדברי הגאונים הנ"ל, ואח"כ אומר מה שנלפע"ד: והנה הרא"ש כתב על דברי הגאונים הנ"ל וז"ל, ודבריו תימה הם דוודאי אם עשה אותו הבעל שליח ואמר לו שימנה הוא את הישראל במקומו הוי פסול דאין לו שליחות לגיטין וגם אינו בר כריתות, אבל הכא כיון

שלא עשה שום מעשה שליחות והבעל מינה בכתבו את ישראל שבאותו מקום שליח, למה יפסל הגט, וכן נוהגין באשכנז וצרפת על פי דברי ר"ת לשלוח גט וקידושין על ידי אינו ישראל וממנה בכתבו ישראל שבאותו מקום שליח עכ"ל.

אבל הר"ן ז"ל סיים בזה ולא ידעתי מאי שיטא דר"א הכא משמע דס"ל כדברי ר' חנינאי דלא כבה"ג, והרשב"א העתיק דברי הגאונים ולא כתב כלום: ודבר ברור הוא דהרשב"א והרא"ש והר"ן לא פליגי כלל דהר"ן מפרש דברי הגאון כפי אופן הראשון שכתב הרא"ש, שהרי לא נזכר בדברי הגאון כלל שמינה בכתבו את ישראל שליח, ואדרבא כיון שכתב בפשיטות ומימר לא"י אמטי האי מנא לישראל פלוני וליתבי לאינתתי משמע שכך אומר לו שיאמר לישראל שיתן אותו לאשתו לא ששולח לו בכתב דלמה לי להזכיר מה שיעשה הישראל בדבר שימסור לו כיון ששולח לישראל בכתבו מה שיעשה בו: וכן נראה להדיא מדברי המרדכי פרק כל הגט בפסקא אלא אומר שליח ב"ד אני שהביא דברי ר"ח גאון בלבד, וכתב על זה ואומר אני דבמקום שב"ד ירצו לעשות שליח שלהם על הגט שבא לידם ע"י שליח שהעיד בפניהם בפ"נ ובפ"נ יכולין ב"ד לשולחם ע"י אינו ישראל כה"ג ליד שליח כשר והוא יתננו לה ויאמר שליח ב"ד אני עכ"ל, מבואר הוא שהבין דברי הגאון שהוא חושש שהוא עושה את האיניו ישראל לשליח שהוא ימנה את הישראל או אפי' אינו מתכוון כך חושש דלמא אתי למיסמך עלי' בשליח גמור כמו שחששו לר"א בחתימת פסולים דלמא אתי למיסמך עלייהו כמו שפירש"י לעיל דף י' ע"ב, כן יש לחוש בכאן דלמא אתי למיסמך עלי' שימסרנו לאשה או שימנה הוא את הישראל לשליח, וע"ז כתב דבמקום שהוא שליח ב"ד כגון בשליח שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ בהא יכולין ב"ד לשלחו ע"י אינו ישראל דלב"ד טועין לא חיישינן וכוודאי לא יעשו אותו שליח גמור רק הם ימנו את הישראל והאינו ישראל יוליכנו ליד הישראל, וכן מוכח עוד במרדכי פרק זה בשם ראבי"ד דפסק דיכולין לשלוח ע"י אינו ישראל דאדם יודע שאינו יכול להעשות שליח לגט ולא טעו ליתן לו לשליחות גמור ע"ש, א"כ ממילא ר"ח גאון דפוסל ס"ל דחיישינן שהוא עושה אותו שליח גמור, ולכך כתב הר"ן דלא ידע מה שיטא דר"א הכא, דאפילו לר"א לא יוכשר אינו ישראל לשליחות הגט.

והרשב"א שהעתיק דברי הגאונים ולא כתב כלום משום דס"ל דוודאי אינו עושה אותו שליח גמור רק משום חשש דלמא אתי למיסמך עלי' בשליחות גמור אין ראוי לפסלו לגמרי רק שלא תנשא לכתחלה, ולפ"ז מדברי כולם נלמד דבכה"ג דהכא בשליח ב"ד שהם ממנין את הישראל לשליח גמור רק משלחין ע"י אינו ישראל הגטוהכתב שליחות שמינו את הישראל לשליח ליכא למ"ד דפסול ואפי' לכתחילה כשר ליתנו: ומעתה אני תמה על מה שכתב הרב בהג"ה הנ"ל ויש חולקין והמציין ציין על זה בשם הגאונים והרשב"א והר"ן, והוא תמוה דכה"ג שהוא ממנה את הישראל פה לשליח ומודיע לו ע"י האיניו ישראל ליכא למ"ד שיפסול דמאיזה טעם נפסלו, דאי משום דס"ל לגאון שהשליח צריך לקבל הגט מיד הבעל דוקא הא מבואר להדיא פ"ק דגיטין דף י"ג דשליח הולכה אין צריך לקבל מיד הבעל דוקא רק אפי' מעל הקרקע כשר כמבואר להדיא בכל הפוסקים שם ודוקא בקבלת האשה פסול מעל הקרקע ולא בשליח הולכה, גם ליכא למימר משום דהוי שלא בפניו, דהא איפסקא הלכתא פרק כל הגט בין בפניו בין שלא בפניו, ובין לפירש"י ובין לפי' הרי"ף שם מוכח דשליח הולכה נעשה שלא בפניו דשליח

, וכ"כ הר"ן גופא שם בשם בה"ג דאפי' שליח קבלה נעשה שלא בפניו ומשמע שם בהדיא דכ"ש שליח הולכה נעשה שלא בפניו לדעת הר"ן ובה"ג, והיאך יאמרו בכאן להיפך דפסול, וע"כ משום שליחות האיניו ישראל נגעו בה, דלא ניחא להו לפרש דברי הגאון שמינה בכתבו את ישראל לשליח דהא ודאי כשר כמו שתמה הרא"ש רק שעשה הוא את האיניו ישראל שליח שימנה את ישראל, לכך לא הבין הר"ן מדוע חולק עליו בה"ג אבל בכה"ג כשר לכ"ע וזה ברור: והנה ראיתי בד"מ סי' קמ"א שכתב על דברי הטור בשם הגאון והרא"ש הנ"ל דברי המרדכי הנ"ל פרק זה, ודברי המרדכי הנ"ל פרק כל הגט וכתב ע"ז לבסוף וע"ל סי' זה כתבתי דיש סוברין דאין למנות שליח ע"י כתב עכ"ל מבואר להדיא שלא נתכוון הרב לדברי הגאונים והרשב"א והר"ן, דהא באותו ענין מיירי השתא בדברי הגאונים שהביאו הטור והרשב"א והר"ן, והב"י מביא שם דברי הר"ן במקומו א"כ פשיטא דלא נתכוון להם, אמנם חפשתי בכל הד"מ סי' זה ולא מצאתי שיביא שום חולק דלא מהני שליח בכתב, וברור דנתכוון לדברי המרדכי פרק התקבל והביאו הד"מ בסי' ק"כ אות ו' וז"ל, וכתב המרדכי סוף התקבל ולפי זה אין אדם יכול לשלוח כתב ידו לב"ד במקום פלוני שיגרשו אשתו עכ"ל, וברור דלזה נתכוון הרב בהג"ה ולא משום יד אינו ישראל באמצע דא"כ הוי לי' לומר דיש סוברים שאין לשלוח גט ע"י אינו ישראל אפי' כה"ג ומאי ענין למנות שליח ע"י כתב לכאן, וברור דכלפי מה שכתב המחבר ומינה הבעל בכתבו לאותו פלוני שליח להוליך הגט לאשתו על זה כתב דיש חולקין שאין למנות שליח בכתב דכתיבה לא הוי כהגדה לענין זה והיינו כמ"ד דאפי' בפקח לא מהני כתב מן התוספתא כמבואר במרדכי פרק התקבל הנ"ל, אבל בכה"ג שהוא ממנה בפה לפני עדים שליח רק שהשליח אינו כאן לפניו הרי איפסקא הלכתא דמהני שלא בפניו בלי חולק כלל שהרי אפי' אותן הפוסקים דלא מהני כתב יד בפקח מודים דשליח הולכה וקבלה מהני שלא בפניו, גם אני תמה על הרב גופי' דאפי' הנך דנחלקו התם היינו דוקא בכותב שיכתבו לו גט, דבכתיבה בעינן שמיעה מפיו דוקא ואפי' אמר אמרו לא מהני אבל שליח הולכה ליכא למ"ד דלא מהני אך אפי' אי איכא מ"ד דלא מהני אפי' בשליח הולכה היינו דוקא בכותב עיקר השליחות בכתב אבל בממנה בפה רק שלא בפניו ליכא למ"ד שלא יועיל.

ומעתה בנידון דידן דהוא שליח ב"ד וממנין ישראל שליח גמור רק שולחין לו ע"י הבי דואר כתב שנתמנה שם לשליח ליכא למ"ד דלא מהני ולא נתכוין הרב ז"ל לזה כלל ובשליח ב"ד ג"כ אין לחוש לטעות שיסמכו עליו לשליח גמור בפרט על הבי דואר לא שייך זה כלל שהרי אינו מדבר עם האיניו ישראל כלל ואינו יודע מה הוא ואף דמדברי הגאון נראה דאפי' אינו יודע מה יש בתוכו דהא כתב למיכרכי לגיטא בחד מנא, מ"מ מדבר הוא עמו ומצוה לו שיאמר לישראל שיתננו לאשתו, והרי האיניו ישראל ממנה את ישראל לשליח, אבל על הבי דואר לא שייך זה, שאינו מדבר עם הבי דואר כלל ואינו מצוה לומר לישראל למי יתננו, וזה ברור: אמנם מה שאני חוכך בגט זה והוא עומד לנגדי כחומה, והוא שנלפע"ד שלא עמדו כל המחברים הנ"ל על דעת הגאונים הנ"ל והגאונים ז"ל רוח אחרת עמם בזה כמו שאבאר דודאי יש לתמוה בדברי הגאון ר' חנינאי מאיזה טעם הוא פוסל אותו הגט דהא שליח הולכה מהני שלא בפניו גם מעל הקרקע גם אין לפרש מטעם שהוא עושה את האיניו ישראל שליח למנות את ישראל דא"כ היאך

כתב דכי נפיק גט מידא דבעל בעינן דימטי' לידא דאיתתא או לידא דשליח ישראל דקאי במקום בעל או לידא דשליח דשווייתי' איתתא גופה דקאי במקום איתתא, הרי מבואר מדבריו שדעתו שאין להפסיק שום אחר שאינו כשר לשליחות בין הבעל לאשה או שלוחה רק צריך שיצא מידו תיכף לבר שליחות או לאשה או לשלוחה ולא זכר הגאון לומר כלל טעם לפי שהאינו ישראל הוא שליח הבעל למנות שליח, גם בה"ג לא זכר רק בן כריתות ולא שאינו בר שליחות לגט, משמע דלאו מכח שליחות אתינן עלה וא"כ יש להבין מאי טעמייהו דפסלי, ויותר יש לתמוה בדברי רבנן דהשתא דמאי ענין זה לר"א אי ע"מ כרתי או לא כיון דמודה דלא מנסבינן לה משום דלאו בן כריתא הוא א"כ היאך לא תצא בנשאת אטו לר"א בן כריתות הוא וכשר לגרש ע"י אינו ישראל, וביותר תימא שכתב לא מפקינן לה משום דר"ש דאמרינן ירד ר"ש לשיטתו של ר"א, ומה ענין דר"ש לכאן הא לא מוכח מדבריו רק דס"ל כר"א והרי בלא"ה כתב דאנן כר"א קי"ל והוי לי' לומר בפשיטות דלא מפקינן לה משום דר"א דאנן כר"א קי"ל, ועוד דהא פשיטא דכר"א קי"ל אפילו לכתחילה דהא פליג על ת"ק דפוסל ג' גיטין רק לא תצא בנשאת ופליג הוא דכשר ש"מ דאפילו לכתחילה מכשר, והרב בעל העיטור כתב על דברי בה"ג הללו דכיון דקי"ל כר"א אפילו לכתחילה ממילא כשר הכא אפילו לכתחילה, ואני תמה היאך תלי תניא בדלא תניא מאחר שדברי הגאון נעלמים מאי ענין דר"א לכאן כמו שתמה הר"ן והיאך נבוא להוכיח מדבריו דאנן דקי"ל אפילו לכתחילה כר"א נכשיר לכתחילה והרי מודה הגאון דקי"ל כר"א ואי אפשר שיאמר דר"א גופי' לא מכשיר רק דיעבד מה דמפורש פרק המגרש במשנה להיפך, ועוד דאפילו אי ר"א דיעבד הכא איכא ע"ח ג"כ ופשיטא דכשר לכתחילה גם אפילו אי נפרש דברי בה"ג דלר"א רק דיעבד אכתי לא עמדנו על דעתו מה ענין דר"א לכאן, והוא תמוה לפע"ד: אשר על כן הט אזנך ושמע ביאור דברי הגאונים ז"ל אשר לא יסתפק לך שזאת היתה כוונתם כמו שאבאר.

והוא לפי מה שאמרו פ"ק דף ד' ע"א מודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול, והנה רוב הפוסקים פירשו דמדברבנן הוא דפסול דלמא אתי למיסמך עלייהו, והיינו דלדעת האומרים דת"ה שיחתמו ע"ח, הוא דאי מייתי ע"מ אנו סומכין על ע"ח דמסתמא נמסר לידה כדין, והיינו שהם אין חותמין גט רק לבעל למסרו לידו וכיון שיוצא מתחת יד האשה הרי בא מן הבעל לאשה ומסתמא ניתן כדין, אבל כל שחתמו קרובים ופסולים שוב אין לנו לדון מן הסתם דניתן לפני ע"מ, הילכך אפי' ע"מ לפנינו פסול כמ"ש התוס' שם דף ד' בד"ה מודה, ולדעת הרי"ף דס"ל ע"ח נמי כרתי ות"ה הי' דנסמוך על ע"ח שבו דאינהו כרתי, הלכך בקרובים ופסולים או שחתמו שלא לשמה פסול דאי נסמוך עלייהו לא מהני דאינהו לא כרתי ודילמא אתי למסמך עלייהו בלבד, הלכך לא מכשרינן לר"א רק בשמות מובהקין דמוכח מתוכו דאינהו לא כרתי וליכא למיחש שיסמכו עלייהו לכריתות: ומעתה גט זה הנמסר ליד אינו ישראל שהוא ימסרנו לישראל השלוח ליתנו לאשה לא מבעיא לשיטת תוס' הנ"ל דפסול דהוי לי' מזויף מתוכו ממש שהרי אי אפשר לנו לדון מחמת ע"ח שבו שבא לידה בהכשר שכיון שבא ליד מי שאינו בן כריתות א"כ אי בא לידה מידו אינו גט א"כ איזה מסתמא יש כאן לומר שבא לידה מיד ישראל מאחר שקודם שבא לידה הי' ביד אינו ישראל ואין לנו לסמוך רק על ע"מ ישראל דמיד שליח ישראל בא לידה א"כ הוי לי' מזויף מתוכו דאי תבא לפנינו בלי ע"מ נסמוך מכח ע"ח

שבו דניתן בהכשר וזה אינו אמת, וכבר כתבו התוס' שם דאפי' הדבר אמת אין לעשות רק בעדות כשר דמ"מ אחר זמן יסמכו שלא כדין כמו שהביאו התוס' ראי' מהך דפרק ד' אחין דקאמר התם זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי ואף דעכשיו רואין הדבר אמת ע"ש, והכא נמי אפילו נמסר לה בע"מ ישראל מ"מ אחר זמן נכשיר שלא כדין מכח סמיכת ע"ח שבו ובאמת אין לסמוך על זה כל שיצא מיד הבעל ליד אינו ישראל וכשהוא יוצא מתחת ידה אין ראוי לדון דמן הסתם נמסר לה כדין בע"מ ומיד ישראל, ולפי שיטה זו ראוי שיהא דינו של גט זה דלכתחילה לא תנשא ואם נשאת לא תצא כל שניתן באמת לפני עידי מסירה ומיד ישראל: וכמו כן לשיטת הרי"ף הנ"ל דלדידי' יש לפרש בפשיטות דמזויף מתוכו פסול דדילמא אתי למיסמך עלייהו לכריתות בלי ע"מ כלל הכא נמי פסול, דפשיטא דע"ח שבו כל שבא ליד אינו ישראל לא כרתי כלל דעיקר כריתת ע"ח אינו בעת חתימתם דהא אכתי לא נתגרשה כלל רק כורתין הם שעל ידם האשה מתגרשת בגט שבידה דמוכח מכח חתימתם דמהבעל בא לידה דאינהו אסורין לחתום גט רק ביד הבעל וכיון שיוצא מידה מבעלה ניתן לה או משלוחו הלכך כורתין הנבעת מסירה כמ"ש הר"ן פרק המגרש, ומהאי טעמא לר"מ דע"ח כרתי בעינן מוכח מתוכו ואי הוחזקו ב' יב"ש לא כרתי לפי שאין מוכיח מתוך הגט שבידה בע"ח שנתגרשה מבעלה לכך לא כרתי כלל, הלכך ממילא כל ששהה הגט שלא ביד ישראל דאין לנו לדון דבא לידה מבעלה או משלוחו הכשר לגרש בו שוב לא כרתי ע"ח כלל וא"כ אפי' לר"א פסול מכח מזויף מתוכו: אמנם הרשב"א בחידושי שם מכח קושית התוס' דמאי ענין שלא לשמה למזויף מתוכו כיון דלא בעינן חתימה לשמה למה יפסל דאפילו אי נסמוך עליהם כדין נסמוך ולהרי"ף הנ"ל לק"מ כמש"ל] ומתוך כך כתב דהא דר' אבא מדינא דאורי' הוא כיון דאנו סומכין על ע"ח שבו בהכשר הגט דלאו מזויף הוא וכדין נמסר לה בפני שנים וכדין נעשה לשמה ובתלוש ובשאר תיקוני הגט וכיון דאינהו משוו לי' גט כשר מכלל כתיבת הגט הוא ובעי לשמה, עוד כתב דלדעת הרי"ף דע"ח נמי כרתי לשמה בעי מדאורייתא, דוכתב קאי אכתיבת גט וחתימת עדים ע"ש: ומעתה לפי תירוץ השני של הרשב"א ז"ל הכא הגט בטל מדאורייתא כיון דכבר ביארנו דכששהה הגט שלא ביד ישראל לא כרתי ע"ח כלל כמ"ש הר"ן פרק המגרש לשיטת הרי"ף הנ"ל וז"ל דהוי להו ע"ח כע"מ שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרו לה ונמצאו כאלו הן עצמן מעידין על המסירה עכ"ל.

א"כ בנידון דידן שבא ליד אינו ישראל ורק ע"מ מודיעין שבא לידה מהבעל או משלוחו לא כרתי ע"ח כלל רק ע"מ וא"כ כיון דע"ח לא כרתי ממילא הגט בטל דכל שחתומים בו עדים בעינן שיחתמו לשם כריתות והרי הבעל מצוה אותם לחתום על הגט לשם כריתות ומהאי טעמא אי ליכא ע"מ סומכין עליהם דאינהו כרתי וכל שאין כורתין הגט פסול וגדולה מזו נראה לי דאפי' לר"מ דס"ל מחמת חתימתן הם כורתין לא מחמת דהוי כע"מ מ"מ בכהאי גוונא הגט פסול דלא פליג ר"מ רק דס"ל דאפי' ראו המסירה לא מהני רק עיקר הכריתות הוא מחמת החתימה שמוכיח מתוכו שנתגרשה לא ע"י עדים מבחוץ א"כ בכה"ג דאינו מוכיח מתוכו שנתגרשה רק ע"י עדים מבחוץ דוקא הגט בטל גם הרמב"ן פרק המגרש כתב כדברי הרשב"א הנ"ל דלהרי"ף דע"ח נמי כרתי מזויף מתוכו

פסול מדאורייתא כיון שהם הכורתיים בעינן שיחתמו לשמה א"כ מכ"ש אי חתמו ולא כרתי דהגט בטל כה"ג דהכא.

ומעתה דברי הגאונים מבוארים דר"ח גאון ס"ל כדעת הרי"ף הנ"ל וכפי מה שכתבו הרשב"א והרמב"ן הנ"ל דכל שחתומים בו עדים צריך שיכרתו הם גם כן והלכך ממילא צריך שלא יצא הגט מתחת יד הבעל רק לשלוחו או לאשה או לשלוחה. דכל שיצא ונשתהה שלא ביד ישראל שוב לא כרתי ע"ח שבו והגט בטל מדאורייתא, ורבנן בתראי באו לסתור זה הדעת רק דמזויף מתוכו אינו רק פסול מדרבנן כיון דע"מ כרתי אין צריך לכריתות ע"ח שבו והביאו ראי' מר"ש דמכשיר בשמות מובהקין משום דס"ל כר"א, אלמא דוקא מדרבנן פוסל ר"א מזויף מתוכו דאי מדאורייתא מה בכך דאיכא שמות מובהקין ס"ס לא כרתי וכיון דחתומי סהדי צריך שיכרתו ויחתמו לשמה, וע"כ דרק מדרבנן פוסל דלמא אתי למיסמך עלייהו, להתוס' הנ"ל יסמכו עליהם דמסתמא ניתן לפני ע"מ מה שאין לסמוך עליהם מן הדין ולהרי"ף יסמכו עליהם לכריתות מה שאינן כורתין הלכך בשמות מובהקין דליכא למיחוש להכי כשר, אבל אי מדאורייתא פוסל ר"א מה מועיל לר"ש במה דס"ל כר"א, וזו באמת ראי' גמורה וזה שפסקו דלכתחילה לא תנשא ואי נשאת לא תצא דמזויף מתוכו ודאי הוי דכיון ששהה הגט שלא ביד ישראל שוב אין לסמוך עליהם מן הדין כלל רק על ע"מ לפנינו ואם כן אפילו אי איכא עידי מסירה פסול דמזויף מתוכו: וראי' זו בעצמה של רבנן בתראי כתבה הרשב"א בחידושיו שכתב שם וז"ל, אלא שיש לדקדק ר"ש שירד לשיטתו של ר"א היכי מכשיר אפי' בשמות מובהקין דמ"מ כתיבת העדים בעי לשמה וליכא, וזו היא ממש ראיית רבנן בתראי דלר"א לא פסיל מזויף מתוכו רק מדרבנן דלמא אתי למיסמך.

על ע"ח וזה ברור: ומעתה גט זה הנשלח שלא ע"י ישראל לא מבעי' שהוא פסול מדרבנן עכ"פ אלא אפי' קרוב הדבר שהוא בטל לגמרי דבאמת ראיית רבנן בתראי יש לדחות כמו שדחה הרשב"א ז"ל שם וז"ל, וי"ל דחתומות שמות מובהקין בגט אינה חתימה כלל וכמאן דמליא בדיוטא דמי והלכך לא מיפסל בחתימתן עכ"ל, ויש לי לאומרה עוד בלשון אחרת טפי דהתם לא מחתים להו לכריתות כלל דיודע דלאו בני כריתא נינהו והוי כמאן דלא חתומי כלל, אבל הכא דסהדי כשרים נינהו והבעל מצוה להם לחתום לשמה ולשמו ולשם כריתות כיון דאינהו נמי כרתי להרי"ף הנ"ל א"כ כל שנשתהה שלא ביד ישראל לא כרתי ונתבטל הגט, ולשון מודה ר"א במזויף מתוכו הכי משמע דמודה לר"מ בר פלוגתא ואי מדרבנן קאמר לא שייך דמודה לר"מ דלר"מ פסול דאורייתא ולדידי' רק מדרבנן ואי נשאת לא תצא, ועכ"פ אין לנו מקום להכשיר גט הנשלח שלא ביד ישראל אפילו למסרו ליד שליח ישראל כמו שבארנו: אמנם בנידון דידן בגט הנשלח על הבי דואר נראה לדון להכשיר לכ"ע, והוא דבזה שייך שפיר חזקה שליח עושה שליחותו ומסרו לישראל השליח דע"י הבי דואר בוודאי חזקה שכל מי ששולח איגרת על הבי דואר לחבירו שיגיע ליד חבירו ממש לא ליד אחר, וכ"ש הכא שאין לחוש שיגיע מכתב מן הבי דואר ליד האשה כיון שלא נשלח על שמה רק על שם השליח, וכל כה"ג מסתמא נמסר לישראל שנשלח לו וממילא ע"ח שבו כרתי ככל גט ולא הוי ג"כ מזויף מתוכו, וכ"ש אם מקבל כתב מן הבי דואר הנקרא רעציפיס דבכהאי גוונא ברור הדבר שיגיע הכתב ליד מי שנשלח ממש לא ליד אחר שהרי אותו שנשלח לו צריך לחתום בחתימת

ידו שקיבל האיגרת ואי לאו אין מוסרין לו האיגרת כידוע לפי נימוס הבי דואר, א"כ פשיטא דאין כאן מקום לחוש כלל, וז"ב: איברא ממקום אחר יש לדון לחוש בגט זה אפ"ל על הבי דואר לפי מה שפירשנו דברי הגאונים הנ"ל והוא דהתוס' דכ"ב ע"ב בד"ה והא, הקשו למה תלו טעמא דלא יכשר אינו ישראל לכתובה משום שאינו כותב לשמה תיפוק ל"ל דלאו בן כריתות הוא ותירצו דלא שייך למיפסל משום דלאו בני כריתות רק במידי דבעי שליחות או עדות, ולדבריהם יש להקשות דלעיל שם פריך והא לאו בני כריתא נינהו וכתבו שם התוס' ה"ה דהוי מצי למימר כו' והשתא בשלמא אי הך דלאו בני כריתא הוא פסול בפני עצמו שייך לומר דהוי מצי למימר פסול זה ונקט פסול זה אבל עכשיו דפסול כריתות תלוי בשליחות ועדות א"כ למה לו להזכיר הטפל הוי ל"ל לומר העיקר, והוא תמוה לכאורה, ומזה נראה לי דוודאי בני כריתות לא תלו כלל בעדות ושליחות ואפ"ל במידי דלא בעי שליחות ועדות בעי בני כריתות רק ה"מ בדבר הכורת כגון מסירה לר"א וחתימה לר"מ דאינהו כרתי אבל כתיבה לא כרתי כלל ומידי דאינו כורת לא בעי בן כריתות, לכך בכתיבה הוצרך לומר טעם משום לשמה אבל לעיל בחתימה דס"ד ע"ח כרתי נתן טעם דאינו בן כריתות: ומעתה נראה לפע"ד ברור דלמ"ד ע"ח כרתי הכריתות מתחיל מעת חתימת העדים עד גמר הנתינה וצריך שלא יסייע האינו ישראל בנתינת הגט אפ"ל במידי דלא בעי שליחות כלל רק כיון שהוא ממציא הגט ליד השליח ישראל והוא נותן לו הגט הרי פעל בגוף הכריתות, וגדולה מזו אני אומר דשליח זה שנעשה שלא בפניו ליתן הגט ליד האשה כל כמה דלא מטי' גיטא לידו לעשות שליחותו אינו שליח א"כ בהבאת הגט לידו הוא נעשה שליח ליתנו ושליחות זה מכלל הכריתות הוא והרי זה שממציא לו הגט פועל בגוף הכריתות, משא"כ לר"א דע"מ כרתי עיקר הכריתות מתחיל מעת מסירתו לאשה ומעיקרא אין כאן כריתות א"כ ממילא לא איכפת לן סיוע האינו ישראל כל שמסייע במידי דלא בעי שליחות, וראי' לזה מהא דאמרינן פרק כל הגט כי משוי ב"ד שליח בפניו פירש"י והר"ן בפניו דשליח קמא ויש להבין הא ע"כ בעינן רצון השליח שיתרצה שזה יהא שלוחו א"כ תיכף נעשה שליח והוי בפניו דשליח קמא, ואי נימא דמספקא לן אי מהני שלא בפניו של שני א"כ למה פירשו שלא בפניו דקמא וע"כ אף דקמא נתרצה בשליחותו של שני כל כמה דלא מטיא גיטא לידו לא נעשה שליח רק אח"כ כשב"ד מוסרין לו הגט נעשה שליח ואז ליכא קמא לפנינו קמ"ל דמ"מ מהני, א"כ כאן כיון שעל ידי מה שממציא לו הגט הוא נעשה שליח למוסרו לאשה הרי פעל פעולה בגוף השליחות והוא אינו בן כריתות, ועל דרך זה יתפרשו ג"כ דברי הגאונים דר"ח גאון סובר כדעת הרי"ף וכפי סברת הרשב"א והרמב"ן דע"ח כרתי אפילו לר"א כל שחתמו על הגט, וכיון שכן צריך שלא יהא יד אינו ישראל באמצע להמציא הגט לשליח, ורבנן דהשתא הוכיחו מהך דר"ש דע"כ לר"א לא כרתי כלל דאל"כ מה הועיל במה דס"ל כר"א הא אכתי כיון דחתימי בעינן דכרתי והני לאו בני כריתא נינהו וע"כ דלר"א לא כרתי ע"ח כלל רק משום מזויף מתוכו פסלינן ל"ל והכא נמי לא הוי רק מזויף מתוכו ופסול מדרבנן ואי נשאת לא תצא, ולדברי ר"ח גאון אתי שפיר מה שנתנו טעם דלא יוכשר להבאה משום דלאו בר היתרא והקשו בתוס' דנימא משום שליחות ולדברי ר"ח גאון ניחא דמשום שליחות במידי דלא בעי שליחות ה"ל כשר אבל משום כריתות פסול אפ"ל במידי דלא בעי שליחות רק למסור לישראל שלוחו, ולפי

זה היה מקום להחמיר אפ"י בגט הנשלח על הבי דואר דאפ"י תימא דבהא ע"ח כרתי שפיר מ"מ הרי סייע בכריתות, דכיון דכריתות מתחיל מחתימה ואילך כל שסייע בכריתות מחתימה ואילך הגט פסול: וראי' לדבר זה הוא ממה שכתב הג"א במעשה דקלוניא ששכרו אינו ישראל להביא הגט למגנצא ועשו שליח להר"ר ברוך שיקבל הגט מידו וליתנו לאשה, ולשון זה קשה להולמו דמה טיבו של שליחות זה לקבל מיד האינו ישראל ולהנ"ל ניחא שנעשה כך לצאת גם ידי ר"ח גאון דדוקא אם נשלח להמציא הגט לישראל ועל ידי הבאתו ומסירתו לישראל נעשה שליח כנ"ל הוי שפיר סיוע בגוף הכריתות אבל כה"ג דהגט מונח ביד אינו ישראל והישראל נעשה שליח לקבלו מידו לא הוי רק כמי שיאמר לו טול גט מעל הקרקע ותתנהו לאשתי ולא פעל האינו ישראל כלום והישראל נעשה שלוחו קודם שקיבל מיד זה.

דלזה שלחו לקבלו מיד האינו ישראל, וזה שאמרו שם דהאי גט כשר והגון הוא דכשר לכ"ע, אבל כה"ג דהכא שישלחו הגט וכתב שליחות על ידי הבי דואר ליד השליח הרי במסירת הבי דואר לידו הוא נעשה שליח וא"כ יש לחוש בו לדעת ר"ח גאון הנ"ל, אמנם לדעת רבנן דהשתא אין לחוש בו לכלום ואפ"י פסול דרבנן ליכא דכבר ביארנו דעל הבי דואר סמכינן שפיר על ע"ח דנמסר כדין כמו בגט דעלמא דחזקה דבא ליד שלוחו, כמו במסרו לשליח דדנין מכת חזקה דנמסר לאשה ה"ה על הבי דואר חזקה שבא ליד שלוחו ומשלוחו לאשה בעידי מסירה כיון שהגט יוצא מתחת יד האשה, וזה ברור לפע"ד: העולה מכל מה שכתבתי, דלכתחילה לצאת ידי כל הדיעות ראוי לעשות כך, שיעשה הבעל שם שליח ראשון ויאמר לפני ב"ד בפ"נ ובפ"נ ויעשו הוא והב"ד שליח לאותו ישראל שבכאן שלא בפניו לפני עדים, ויכתבו לו שני איגרות באחד יהא מונח הגט ויכתבו על אותו האיגרת שישאר מונח על הבי דואר עד שיבוא זה שנכתב על שמו בעצמו ויקבלנו מן הבי דואר ונקרא בלשונם פאסטע רעהעאנטע] והוי ממש כמו מעשה דקלוניא, והאיגרת השני ישלחו עם כתב שליחות כדרך שאר איגרות ויכתבו בכתב השליחות שנעשה שליח לילך לקבל הגט המונח על הבי דואר ויתנו לאשה ויקבלו כתב הנקרא (רעציפיים) מהבי דואר כדי שיהא בטוח שיגיע הגט ליד אותו שנשלח לו, ובזה יצאנו ידי חובת כל הדיעות וכיון שהוא שעת הדחק ראוי לסמוך על זה: אמנם דיעבד היכי דהוי עיגון גדול אפ"י שלחו הגט וכתב שליחות ביחד לידו ולא קבלו שם כתב מהבי דואר, ג"כ יכולין ליתן הגט, דבלא"ה נמי חזקה שבא לידו כפי נימוס הבי דואר גם מצד סיוע הנ"ל יש להקל במקום עיגון גדול כיון דבלא"ה הרבה פוסקים חולקין על הרי"ף דע"ח לא כרתי כלל, גם הרבה פוסקים ס"ל דכל מידי דלא בעי שליחות לא איכפת לן מה שאינו בן כריתות א"כ במקום עיגון יש לסמוך על כל הני פוסקים בפרט שאין מדברי ר"ח גאון הכרע לזה, ויש לומר דטעמו דע"ח שבגט זה לא כרתי אבל מודה דסיוע לא איכפת לן, א"כ על הבי דואר דלכ"ע ע"ח כרתי שפיר כמו שביארנו, גם ר"ח גאון מודה דיכול לגרש בו, אבל לכתחילה וכן שלא במקום עיגון גדול ודאי צריך לעשות כנ"ל.

וכל זה לשלוח על הבי דואר אבל אם נשלח שלא ע"י הבי דואר נראה לי ברור דפסול לגרש ואפ"י דיעבד לא תנשא, ואפ"י נשאת אני חוכך כיון דלדעת ר"ח גאון תצא כמו שביארנו: שם קיבל הקטן והגדיל פירש"י ז"ל קודם שמסרו לה והנה בוודאי לא נתכוון הרב ז"ל בדבר זה שלא נפרש שהגדיל אחר המסירה, דעד אימת יהא קטן דהא פשיטא

שיתגדל, ונראה לי שבא הרב ז"ל לומר שלא נפרש שהגדיל תיכף קודם שהלך בשליחותו דבזה סובר הרב ז"ל כיון ששתק והניחו לילך ולא קיבל ממנו הגט בחזרה נתרצה בשליחותו הראשונה והוי כאלו מינה אותו שליח בגדלות לזה פי' שהגדיל קודם המסירה אחר שכבר הלך בשליחותו ואיננו, כן נראה לי: ודע שיש להפליא בלשון המשנה דברישא נקט חרש שוטה וקטן סומא וא"י ובסיפא נקט קטן חרש סומא שוטה וא"י ודרך התנא לפרש במה דסיים או במה דפתח אבל לא לשנות סדר לגמרי ועמ"ש בש"ס באוקימתא דר"י מה שנראה לי בזה: שם סומא ונתפתח.

תמוה לי מאי קמ"ל דלא מהני נתפתח כיון דפסולו שלא ראה כתיבת הגט ואינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ א"כ מה בכך דעכשיו נתפתח אטו אי יהא פתוח מעיקרא ולא ראה כתיבת הגט עד שאינו יכול לומר בפ"נ יהא כשר, ורחוק לומר דלא נקט לה רק אידי אינך דהא משמע בגמרא דרק סיפא דהדר ונתפתח הוצרך לומר אידי ואפשר לי לומר לפי מה שכתב הרא"ש פ"א גבי קול קולמס דלכך אין להכשיר סומא ע"י קול קולמס דנראה שקרן כשאומר בפ"נ והוא לא ראה ואם יאמר שמעתי קול קולמס לא מהני שלא אמר כתקנת חכמים, ולפי זה כיון דסומא יכול לומר בפ"נ כמו פתוח רק משום מראית העין דנראה שקרן, ס"ד כל שהוא פתוח לפנינו עכשיו שוב ליכא מראית העין קמ"ל דאפי' נתפתח פסול דיש לחוש דנראה שקרן למי שיודע שהי' סומא ונתפתח עכשיו, ועמ"ש בגמרא ליישב עוד בדרך אחר בזה: בגמרא בשלמא חש"ו לאו בני דיעה נינהו פירש"י וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן וכו', לא רצה הרב ז"ל לפרש דפסול קטן משום דאינו בן דעת דאיכא קטנים טובא דיש בהו דעת כמו גדול ושלש מדות בקטן מנו חכמים ש"מ שיש לו דעת לכך פי' משום דבעינן איש ולא קטן אמנם טעמא דח"ש לא נתברר אי הטעם משום דאינו בני דיעה ואינו ראוי לגירושין דנפשייהו רק קטן חשיב ראוי דאתי לכלל גדלות כדמחלק לקמן פרק המגרש לכך בעינן בקטן טעמא דאיש ולא קטן] דא"כ הוי לי' לכלול א"י בהדייהו דכלהו חד טעמא שאינו בתורת גיטין, אלא נראה לי דסובר הרב ז"ל דח"ש ג"כ בתורת גיטין הן כמ"ש התוס' לעיל הואיל ואי נשתפה השוטה ונתפקח החרש רק טעמא דבעינן דהשליח יהא ראוי לשליחותו בעצמו וכל שאינו ראוי לשליחותו מצד עצמו אף שעושה ע"י אחרים הוי לי' כמעשה קוף בעלמא, תדע דלעיל לענין לשמה חשיב לי' כתיבה לשמה ע"י גדול עו"ג, ומ"מ הקשו התוס' לעיל דלאו בני שליחות נינהו ש"מ דכל שאינו ראוי לשליחותו בעצמו אינו נעשה שליח וכה"ג צריך לפרש דברי ר"ש בסמוך כמו שאבאר וכן משמע מפירש"י בסמוך בד"ה הא לא חזר: ואיכא למידק דהוי לי' למימר דכלהו לאו בני סמכא נינהו ולא מבעי בח"ל דאינו נאמנין בפ"נ אלא אפי' בא"י מ"מ כיון דחזינן דחמש נשים פסולין להביא גט דחשדינן להו דמשקרי א"כ הנך כלהו וודאי אין לסמוך עליהם בהבאת הגט אפילו בא"י, ולהפוסקים דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות כל שהם בני שליחות אתי שפיר דהא אפי' סופו בכשרות פסול הכא, אבל לפי מה דמוכח מדברי התוס' בד"ה ה"ה כמו שאבאר דכל היכי דפסול בעינן תחילתו וסופו בכשרות, וכן דעת הרבה פוסקים א"כ הוי לי' לומר דאינו כשרים מהאי טעמא, וצ"ל דנקט הך טעמא דבהא פסול אפי' נתקיים בחותמיו דליכא למיחש לשיקרא כלל, ועמ"ש בסמוך באוקימתא דר"י.

שם לפי שאינו יודע ממי נטלו ולמי נתנו וכו' היאך סומא מותר באשתו וכו' בט"ע דקלא. יש לתמוה לר"ש למה לי דנקט סומא הוי לי' לומר למי שאינו מכיר הבעל ואשה יהא סומא או פתוח, ועוד היאך פסיק ותני פסול ואפי' נתפתח דהא אי יתברר לנו שמהבעל קיבלו כשר, והיאך כלל אותו בהדי אינך דלית להו תקנתא, ועוד הך סומא ונתפתח וכן סיפא פתוח ונסתמא ונתפתח הכל מיותר דאפי' נתפתח אינו יודע ממי קיבל והרי גם סופו בפסול, וכן סיפא כיון שיודע ממי קיבל ולמי נותן פשיטא דכשר ואיזה פסול יש בו דקמ"ל דכשר תו קשיא לי ר"י דמקשה עלי' מט"ע דקלא דדוקא פתוח שייך לומר דמכיר בעצמו בט"ע דקול אבל סומא אי אפשר שיכיר רק מצד שיאמרו לו קול זה שאתה שומע היא אשה זו, א"כ אי בהכי מהני למה לו ט"ע דקול הוי לי' להקשות בפשיטות דמה בכך דהוא אינו יודע אחרים יאמרו לו שזו היא ואי לא מהני דיעה ע"י אחרים רק שיכיר בעצמו א"כ אין ראי' מב"א בנשותיהם בלילה דמכירין בעצמן אבל סומא אינו מכיר בעצמו הקול רק ע"י שיאמרו לו אשה זו בקול זה אשתו של זה היא, א"כ לא עדיף ט"ע דקול ע"י אחרים ממה שיאמרו לו שזו היא ממש כשיתן לידה: לכן נראה לי ברור דודאי טעמא דר"ש דסומא לאו בר שליחות הוא והוי ממש כמו אינך דקא חשיב בהדי', ונתן טעם על זה לפי שאינו יודע ממי נטלו ולמי נתנו ואינו ראוי לעשות שליחותו בעצמו רק ע"י אחרים והוי כמו חש"ו דהוי פסולין לכתיבת גט לולא דלא בעי שליחות בכתיבה אבל אי הוי בעי שליחות לא הוי מהני עו"ג כיון שאינן בני דעתלעשות שליחותן בעצמן כמו שפירש"י בד"ה הא לא חזר גבי חש"ו, וה"ה סומא כיון שאינו ראוי לעשות שליחותו בעצמו אינו נעשה שליח, אבל פשיטא דפתוח המכיר ע"י אחר כשר, דכל הכרה בעולם כך הוא דאטו מכיר אותו מעת הולדו או שעמד בעת הקידושין רק כל שיכול לעשות מעשה השליחות לגרש בעצמו ע"י ידיעתו כשר, אבל סומא אינו יכול לגרש בעצמו כלל שאין לו שום ידיעה בעצמו ובעת גירושין צריך שיעמוד אחר אצלו ויאמר שזו קיבלה הגט לכך פסול הוא לשליחות הגט כמו חש"ו ואינו ישראלי, והיינו דמקשה לי' ר"י דע"כ דט"ע דקול מהני והוי הכרה מעליא א"כ סומא נמי כשר דיכול לגרש בעצמו וידע שזו קבלה ע"י שמכירה בט"ע דקול מעיקרא ע"י אחרים והוי כמו הכרת פנים, ואח"כ יכיר אותה בינו לבניה בלי אחרים והוי שליח מעליא והנה לכאורה היה נראה כיון דלא פליג ר"י עלי' דר"ש כלל רק דע"י ט"ע דקול כשר א"כ היכי שאינו מכיר בט"ע דקלא או אפי' פתוח שנתן הגט ולא הכיר מודה דפסול רק דלא ניחא לי' לפרש מתניתין הכי דסתמא קתני סומא פסול ואפי' הכיר ע"י ט"ע דקלא ע"י אחרים מעיקרא, ובהכי הוי ניחא לי' טפי הא דקאמר בסמוך ה"ה אפי' לא חזר ונתפתח ואידי דקתני וכו' ויש להבין דמשום אידי יאמר דבר שאינו דאפי' לא חזר ונתפתח כשר, ולהנ"ל ניחא דוודאי פעמים דפסול כל שאינו מכיר בעצמו בט"ע דקול רק דקשיא לי' למה נקט חזר ונתפתח הא פעמים דכשר אפילו לא נתפתח, וקאמר דאידי אינך נקט לי' בגוונא דבעינן חזר ונתפתח דוקא דהיינו כשאינו מכיר בטביעת קול: אלא שיש לתמוה לפי זה למה השמיטו כל הפוסקים דברי ר"ש לגמרי כיון דלדינא מודה לו ר"י והוי להו להביא דאפי' בא"י פעמים סומא פסול באינו מכיר בט"ק וכן אפי' פתוח שגירש ולא הכיר כלל, לכן נראה לי דכל שראוי הוא לעשות שליחותו בעצמו באיזה אופן ממילא אפי' גירש ולא הכיר כשר, דבר שליחות הוא, ודוקא חרש ושוטה דאינן ראויין

לשליחתן כלל, דלאו בני דעת הן פסולין לשליחות, אבל זה כיון שראוי הוא לעשות שליחותו בעצמו ע"י ט"ע דקול ממילא אפ"ל לא הכיר רק נתברר שנתן לה כשר, ולכך כיון שהמציא ר"י ט"ע דקול שוב ליכא נפקותא בהך דר"ש כלל כנ"ל, ועמ"ש בתו' בד"ה ממי נטלו: שם הכא בח"ל עסקינן.

קשיא לי דהא קתני במתניתין קיבל הקטן והגדיל וכו' סומא ונתפתח, משמע דבשעת קבלה הי' סומא אבל אי קיבל כשהי' פתוח כשר ומכח בפ"נ בלא"ה פסול כל שהי' סומא בעת כתיבה ולא בקבלה תליא מילתא כלל רק בכתיבה: והנה בהא היה אפשר לומר דקמ"ל קבלה דפסול אפ"ל היה פתוח קודם שמא הוחלף בעת קבלה ואינו יכול להעיד שגט זה נכתב בפניו, אלא שיש להקשות לפי זה למה יהא פסול בנתפתח כיון שיכול להכירו אח"כ שזה הוא, ואפ"ל תימא דהכא מיירי שאינו מכירו אח"כ אבל עכ"פ למה לא מוקי סיפא דחזר ונתפתח בכהאי גוונא דהיה פתוח בעת כתיבה ונסתמא בעת קבלה דמהני חזר ונתפתח כשמכירו עכשיו שלא הוחלף: ועוד קשיא לי כיון דבח"ל מיירי היאך קתני קיבל הקטן והגדיל אפ"ל היה גדול בעת קבלה וכן כולהו מ"מ פסול כיון שהיה קטן בעת כתיבת הגט והיאך נקט פסיליהו על הקבלה, דנהי שהיו כשרים לשליחות מ"מ פסולים כמו סומא, ופשיטא דכולהו בח"ל מיירי כדמוכח לקמן דקאמר רישא וסיפא בח"ל מציעתא בארץ והיינו הך משנה, ש"מ דכולהו בח"ל משתעי: ואין לי מקום ליישב דבר זה אם לא שנאמר דוודאי קיבל הקטן והגדיל בקבלה תליא, שכל שהיה גדול בעת קבלה יכול להעיד בפ"נ על מה שראה קודם ואף דלא חשיב לה התם בהדי הנך דברים דנאמן קטן להעיד בגדלו מה שראה בקטנו דהתם מיירי בהנך דברים דבעינן עדות מעליא כגון בקיום שטרות ולכך בעינן התם גדול עמו דוקא אבל הך דהכא דאשה ועבד כשרים לזה רק קטן פסול מטעם שאין סומכין עליו דלא דייק אבל כשהגדיל והלך בשליחותו מסתמא יודע שפיר שנכתב לשמה ולא מרעי נפשי' כמו גדול דעלמא כיון דסתם ספרי בקיאים בלא"ה, וכן לזיוף בא"י לא חיישינן כלל רק בכאן חששו והאמינו ע"א פסול הלכך גדול נמי נאמן להעיד על מה שראה בקטנו וכ"ש בזמן קצר כזה מכתובה לקבלה בוודאי לא חיישינן דלא דייק, וכמו כן חרש כיון דיש לו דעת אפ"ל בעת חרשותו שהרי תקנו לו רבנן קידושין וגירושין רק שאין סומכין עליו בעת חרשותו אבל כשנתפקח בין כתיבה לקבלה יכול הוא להעיד ולזכור יפה שראה שנכתב לשמה, אמנם סומא פשיטא דאפילו היה פתוח בעת קבלה לא מהני כיון שהיה סומא בעת כתיבה וכמו כן שוטה פשיטא דלא שייך שיזכור שנכתב לשמה בעת שטותו כיון שלא היה בו דעת כלל וכלל אינו נאמן, והשתא מתניתין מילי מילי קתני קיבל הקטן והגדיל חרש ונתפקח והני בקבלה תליא, והדר נקט סומא ושוטה ואינהו לאו בקיבל תליא רק בכתיבה, והיינו דערבינהו התנא בסיפא ולא נקט להו כסדר דנקט להו ברישא חש"ו סומא רק נקט להו קטן חרש סומא שוטה, ודרך התנא לפרש במה דסיים או במה דפתח, אבל לא לשנות הסדר לגמרי ולהנ"ל ניחא דמעיקרא נקט קטן דתלוי בקבלה וקמ"ל אפ"ל חרש בקבלה תליא כיון שיש לו דעת קצת, והדר נקט סומא דע"כ לא תלוי רק בכתיבה, ונקט שוטה דאיהו נמי לאו בקבלה תלוי אף שראה הכתיבה כיון שלא היה בדעת כלל והדר נקט א"י אפ"ל יש לו דעת לא סומכין עליו בגט להעיד על מה שראה קודם, ותליא נמי בכתיבה: אמנם הא קשיא לי עדיין בדברי ר"י דהיאך אפשר שיכלול התנא סומא בהדי

הנך בחד כללא כיון דאי נתקיים בחותמיו סומא כשר שאין צריך לומר בפ"נ והנך דנקט בהדי סומא אפי' נתקיים בחותמיו פסול, ואפילו נימא דסובר כרבה משום לשמה ולא מהני קיום חותמיו, מ"מ מלבד דקי"ל כר"י וקי"ל כרבא, בפרט דליכא בכאן אוקומתא אחריתא כלל רק כר"י, אבל בלא"ה עכ"פ אי יתברר ע"י עדים שנכתב לשמה ואינו מזויף ליכא למיחש בסומא כלל והנך כלהו אפי' ככהאי גוונא פסולין, ורחוק לומר דסובר ר"י דכולה מתניתין לא מיירי רק להביא הגט לא שיגרשו הם רק כמעשה קוף בעלמא למסור לאחר וכלהו פסולין מכח בפני נכתב, דא"כ אפי' כשרים גמורים אינן יכולין להביא דשליח שלא ניתן לגירושין אינו נאמן לומר בפ"נ כמבואר בא"הע סימן קמ"ב: ועוד יש להקשות לר"י כיון דמכח שאינו יכול לומר בפ"נ אתי עלה, הוי לי' למיתני ומי שלא ראה כתיבת הגט, יהא סומא או פתוח, ועוד שהרי משנה שלימה שנינו לעיל המביא גט ואי"ל כו' יתקיים בחותמיו, ומה התם דמתחלה הי' יכול לומר רק שנתחרש אחר נתניה לא מהני כ"ש במי שלא ראה כלל כתיבת הגט כגון סומא וכן לעיל רפ"ב המביא גט וכו' ולא אמר פסול.

ומה בקשו בכאן בדין הסומא, ואמת דיש לומר דקמ"ל סומא אף ששמע קול קולמס דבאחר מהני ובסומא לא אבל מלבד דדעת הרבה פוסקים דלא מהני קול קולמס רק בכתיבה לא בחתימה, א"כ הרי כבר שמענו דבפני נכתב ולא בפני נחתם פסול, ובלא"ה זה לא יתכן אי נימא דבעינן שיכיר אח"כ בט"ע שזהו הגט שנכתב, כמ"ש הרא"ש לעיל פ"א, א"כ פשיטא דלא שייך זה בסומא, וא"כ כל מי שלא ראה הכתיבה ואינו מכיר בט"ע פסול להביא, ומאי ענין סומא דוקא דנקט ומה קמ"ל טפי מכל הני מתניתין דלעיל דכל שלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם פסול גם קשיא לי הך סומא ונתפתח דקתני במתניתין לר"י מקמ"ל מאי תועלת יש במה שנתפתח ס"ס הרי אינו יכול לומר בפני נכתב.

ואפי' הי' פתוח מעיקרא ואי"ל פסול, ומה שכתבתי לעיל במשנה ליישב קצת אינו רק לדברי הרא"ש בחד תירוץ דסומא אינו פסול רק משום מראית העין בלבד דנראה שקרן, אבל לאינך פירושי דהתם לא שייך זה ובוודאי העיקר דבסומא לא מהני קול קולמס מדינא כיון שאינו מכיר הגט בט"ע א"כ מה יתן ומה יוסיף במה שנתפתח עכשיו שיוכשר, והוא תמוה לכאורה: לכן נראה לפע"ד ברור, דוודאי עיקר הקושיא ששאלו בגמרא אלא סומא אמאי לא לאו משום דפשיטא להו דסומא כשר לעדות דאדרבא הרי הקשו הפוסקים דבב"ב מבואר דפסול והוצרכו לחלק דהכא משום עיגונא הקילו ועכ"פ היאך פשיטא להו להקשות כאן אלא סומא אמאי לא, רק עיקר הקושיא דעל כרחנו אנו צריכין לומר דסומא זה פסול לשליחות כמו אינך דקא חשיב בהדי' דאל"כ אין דין של סומא שוה לאינך פסולין דפסליהו משום שאינן בני שליחות ונ"מ בנתקיים בחותמיו דמשום עדות ליכא ומשום שליחות איכא, ואהא מקשה הש"ס מאיזה צד יפסל סומא לשליחות הגט ואתי ר"ש ופריק לפי שאינו יודע וכו', וכבר הוכחתי לעיל בהכרח דמטעם זה פסול לשליחות לר"ש כיון שאינו ראוי לעשות שליחותו מצד עצמו כלל ומעשיהו אינו רק מעשה קוף ואינו יודע אם עושה שליחותו והוי כמו חרש ושוטה דכיון שאינו עושה שליחותו בדעתו לא הוי שליח כמו שפירש"י בד"ה הא לא חזר, ודחה ר"י דבריו דכיון דיכול להכיר בט"ע דקול הרי ראוי הוא לעשות שליחותו מדעתו כל שכבר הכיר

בט"ע דקול כמ"ש לעיל ע"ש, ואתי ר"י ופריק דסומא פסוללשליחות הגט לפי שאינו ראוי לומר בפ"נ ובפנ"ח לכך פסלוהו חכמים לשליחות הגט דשמא לא תמצא עדים לקיים ותשאר עגונא לכך אין לשלוח שליח בח"ל רק מי שראוי לראות כתיבת הגט וכל שראוי לראות כשר לשליחות דלא חששו שלא יראה דמסתמא יראה הכתיבה ואם אירע שלא ראה לא נפסל לשליחות אבל סומא שאינו ראוי כלל לראות הכתיבה פסלוהו לשליחות שלא לסמוך על קיום רק לשלוח שליח הגון הראוי להעיד בפ"נ ואפי' לא תמצא לקיים יועיל, הלכך הכא כל שהי' פתוח בעת קבלה כשר הוא לשליחות דאפי' אירע שלא ראה בזה לא חששו דישלחו פתוח ולא יראה דבידם שיראה כתיבת הגט ואפי' כבר כתבו יכתבו אחר, ועוד דלא חיישינן לסומא ויתפתח בין כתיבה לקבלה כמו שלא חששו לעיל לפקח ונתחרש דמילתא דלא שכיחא הוא, והשתא כל הקושיות הנ"ל מיושבין על נכון, דכלהו אפי' סומא אפי' נתקיים לא מהני דפסולין לשליחות וכל שהיו כשירין בעת קבלה כשירין לשליחות ומדין בפ"נ אי נאמין לקטן ואינך גם אי סומא שנסתמא עכשיו אי כשר לא מיירי מתניתין כלל ויכול להיות שנאמנין ותליא אי בעינן תחילתו וסופו בכשרות רק הא וודאי דלא נפסלו לשליחות רק אי היו פסולין בעת קבלה וכל שהיו כשירין בעת קבלה כשירין לשליחות הגט והיינו דקתני סומא ונתפתח דאפי' עכשיו כשר לשליחות בעת קבלה פסול הי' ואפי' נתקיים שאינו צריך לומר בפ"נ מ"מ פסול, והשתא ממילא בטלו כל מה שהקשו בהך סומא דהכא מהך דב"ב דסומא פסול דלענין עדות לא מיירי הכא כלל רק לענין שליחות, ופשיטא דכל שהי' פתוח בעת שנשלח דכשר לשליחות וכל זה ברור לפענ"ד: ודע שיש להקשות עוד בכאן לפי מה שכתבו התוס' לעיל ד"ה ע"א דאלם אין י"ל בפ"נ, ופי' מהרש"א שם דלא מהני כתיבה א"כ תיקשי דהוי לי' לחשוב הכא במתניתין אלם כמו סומא דג"כ פסול מצד בפ"נ, ולפי מה שכתבתי שם בפ"י דברי התוס' דאלם יכול להגיד על ידי כתיבה דלא כמהרש"א אתי שפיר וזו היא ראי' למ"ש לעיל: שם טעמא דחזר ונתפתח למ"ד דשליח מצטרף לב"ד ואינו צריך לומר רק בפני שנים יש לומר דלכך נקט חזר ונתפתח דאז הוי כשאר שליח אבל בלא חזר ונתפתח אכתי אין דינו כמו שוטה שנשתפה וחרש שנתפקח דאינהו כשרין גמורין כמו כל שליח לומר בפני שנים אבל זה כיון דסומא הוא אינו מצטרף ולפי שכלל אותו במתניתין בהדי הנך הוצרך לומר חזר ונתפתח דאז כולן שווין בכשרות ואולי בא לומר למ"ד דאין שליח מצטרף כלל אפי' בעלמא או כיון דאשה נמי כשרה להביא את הגט וכן קרוב ואינן מצטרפין א"כ שפיר שייך למיתני כשר אף שאין מצטרף, ועוד דמשום הא סגי כשנתפתח אחר נתינה תיכף אלא שאני מסתפק גם בחרש אי מועיל נתפקח תכ"ד לנתינה ודוק: שם דיקא נמי יש לדקדק מה צורך להוכחה דהא אין לך הוכחה גדולה מזו שאין לנו שום טעם למה יפסל וזו היא עיקר הקושיא מעיקרא סומא אמאי לא ונראה לי דאביי דייק דר"י קאמר משום דלא מצי אמר ואהא קשיא לי' אפי' לא חזר ונתפתח יוכשר, אבל לולא דברי ר"י הי' אפשר לומר לפי דרכו של ר"י משום דצריך לומר בפ"נ וסומא אינו נאמן על זה כמו בהך דב"ב בעדות קרקע כמו שהקשו באמת המפרשים ואהא קאמר דייקא נמי דמשום דלא מצי אמר הוא אבל סומא כשר לעדות בפ"נ מדקתני כל שתחילתו וסופו בדעת: שם בעי מינ' מר' אמי עבד מהו פירש"י ז"ל דבין בקבלה בין בהלכה מבעי להו ור"א פשיט קבלה מהולכה, אבל הרמב"ן והר"י

הלוי כתבו דוקא בקבלה אבל בהולכה פשיטא להו דכשר ור' יוחנן נמי לא פליג רק בקבלה ור' אמי לא משמע לי' לחלק.

ומ"מ יש לדקדק לדעתם כיון דהנך דבעי מיני' לא נסתפקו בהולכה כלל א"כ למה פשיט להו מהולכה דפשיטא להו: לכן נראה לי דבלא"ה יש לדקדק דקאמר מדקא פסל לי' כו' מכלל דעבד כשר ובאמת אין ההוכחה רק מדלא קתני עבד, ומטעם זה אני אומר דהכוונה כך דדייק דהא ע"כ דהולכה נמי בכלל כריתות הוא דאל"כ דהולכה אינה בכלל עיקר הגירושין כמו שחילק הר"ן בשם הרמב"ן א"כ למה יפסל א"י אפי' בהולכה, וליכא למיפסל לפי שאינו בן כריתות דהא הולכה לא בעי כריתות דהא חזינן עבד דפסול לקבלה ומ"מ כשר להולכה, וע"כ מדקא פסיל לי' לא"י בהולכה ש"מ דבהולכה ג"כ בעינן שליחות גמור, א"כ עבד הכשר להולכה ע"כ כשר לקבלה ג"כ דאי תחלק בין הולכה לקבלה א"כ א"י בהולכה למה יפסל והא לא ס"ל לר' אמי טעמא לפי שאינו בן ברית כדמסיק לקמן לר"י דס"ל בתרומה נמי לא חזי כר"ש דסובר תרומת א"י אינה כלום, ושפיר דייק מדקא פסיל לי' לא"י דאין הפרש בין קבלה להולכה כלל, וזה ברור, ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה אינו יהודי ולקמן ע"כ בדברי ר' יוחנן עוד בזה: בתוס' בד"ה אינו יהודי נמי, הוי מצי למימר וכו' דשייך אף בעבד.

דבריהם צריכין ביאור כיון דבעבד פליגי לקמן אמוראי ופשטא דמתניתין דקתני אינו יהודי ולא עבד משמע דעבד כשר, ולמה לי' למקשה להכניס עצמו במחלוקת זו ליתן טעם באינו יהודי לר"י דוקא: ונראה לי דכוונתם כך דלא מבעי' לר"י ודאי צריך להך טעמא דאל"כ הי' עבד כשר אלא אפי' לר' אמי צריך הך טעמא דודאי יש להבין דר' אמי דייק דעבד כשר מדקתני א"י ולא עבד, וקשה מ"מ מנין לנו דעבד יכול ליתן גט לאשה דילמא כיון שאינו בתורת גיטין אינו יכול להתיר ומ"מ שליח יכול להיות אפילו במידי דבעי שליחות ונ"מ אם נשתחרר כשר דשליח יכול להיות אפי' בעבדותו ולגרש יכול כשנשתחרר ולכך לא נקט במתניתין עבד, וע"כ דגם ר' אמי סובר דכל היכא שאינו ראוי לעשות מעשה השליחות אינו יכול להיות שליח אפי' הוא בן ברית וראוי לשליחות דעלמא מ"מ בעינן שיהא ראוי למעשה השליחות שנשתלח לעשותו, והשתא שפיר דייק דע"כ דגם עבד יכול להתיר למסור הגט לאשה, דאי ס"ד שאינו יכול להתיר אפי' שליח לא מצי להיות, אף דבעלמא בר שליחות הוא כיון שאינו ראוי למעשה השליחות זה, וא"כ אפילו נשתחרר קודם מסירה לאשה לא מהני, דמעיקרא לא הוי בר שליחות, א"כ הוי לי' לתנא למיתני עבד, ומדלא קתני רק א"י ש"מ דעבד יכול להתיר ולכך יכול להיות שליח ור"י סובר דנקט א"י וה"ה עבד, ולתרווייהו הך טעמא איתא שכל מי שאינו ראוי להתיר לא נעשה שליח ג"כ ואפילו בעת מסירה נעשה ראוי, לכך נקט הך טעמא דשייך אף בעבד, לכך מר סובר דעבד נמי פסול ומר דייק מינה דעבד יכול להתיר, אבל אי לא הוי שמענו הך טעם רק טעמא דבן ברית א"כ טעם זה לא שייך בעבד כלל, א"כ לא הי' יכול ר' אמי למידק כלל דעבד כשר, דשפיר יש לומר דעבד אינו יכול לגרש לפי שאינו בתורת גיטין, אבל שליח מצי להיות כיון שהוא בן ברית ואם נשתחרר כשר לגרש, לכך נתנו הטעם האמיתי שאינו יכול להיות שליח כל שאינו ראוי לעשות שליחותו שנשתלח לעשותו וזה הטעם שייך אף בעבד אי לא היה ראוי לגרש, ומזה דייק ר' אמי דע"כ יכול לגרש, ודוק: בד"ה ממי נטלו, מכאן משמע וכו' ושמא יש לחלק וכו'.

יש לתמוה למה נסתפקו התוס' בזה דבהכרח צריך לחלק בין סומא לאחר כמבואר להדיא פרק כל הגט בעובדא דאבא בר מניומי, ועוד דכאן ג"כ הוא מוכרח דאי ס"ד דגם באחר הדין כן א"כ מ"ש דנקט סומא הוי לי' לומר ומי שאינו מכיר הבעל והאשה יהא סומא או פתוח ועוד אי ס"ד שצריך שיכיר בעצמו ולא מהני מה שאחרים יאמרו לו א"כ מאי מקשה עלי' ר"י מט"ע דקלא הא כיון דסומא הוא אכתי אינו יודע רק ע"י אחרים שיאמרו לו שזה בקול זה הוא הבעל ושמו כך ואשה זו בקול זה היא אשתו, ואי לא מהני מה שיאמרו לו מה יועיל ט"ע דקול ולא דמי לבני אדם בלילה דמכיר אותה בקולה בעצמו ואי דר"י באמת פליג עלי' דמהני הכרה ע"י אחר א"כ תיקשי חדא למה לא הקשה לו בפשיטות דאחרים יאמרו לו שזו היא, ועוד מה בקשו התוס' בהך ספק הא אגן כר"י ק"ל ולא כר"ש.

וראיתי בהג"א פרק כל הגט בעובדא דאבא בר מניומי כתב דמשם מוכח דכל שיאמרו לו עדים בעת נתינה דהיא זו יכול למסור לה הגט ושאינו סומא פן יטעה ודבריו נראין לכאן' כדברי התו' ממש, אבל יש לתמוה בכל הנ"ל: לכן ברור שלא נתכוונו התוס' לדברי הג"א הנ"ל כלל והא פשיטא להו דכל שיאמרו עדים בשעת נתינה דזו היא והוא רואה אותה ומוסר לה דהא ודאי הוי הכרה גמורה שהרי עכשיו מכירה בפני' ויודע ששמה כך וכל הכרה בעולם כך הוא ואטו צריך שיהא דוקא אצל הנישואין שיכיר שזו אשתו של זה רק כל שע"י אחרים נתברר לו הוא מכיר אותה בעצמו, לכך התם בהך דאבא בר מניומי היה יכול למסור לה הגט ע"י אחרים שיאמרו לו שזו היא רק עיקר ספיקם של בעלי התוס' דס"ד דאין הטעם בסומא מכח טעות רק מחמת שהסומא אפי' יאמרו לו שזו היא אינו מכיר אותה בעצמו מצידו כלל אפילו עכשיו והא לא מהני, ולפי זה ה"ה אחר שיתן גט לאשה שאינו יודע מי היא אף שאח"כ יתברר לו שזו היא לא מהני, דהשליח צריך שיכיר בעצמו בעת שמוסר לה הגט שהיא זו, ור"י לא פליג עלי' רק דסובר דסומא נמי יכול להכיר בעצמו בשעת מסירת הגט שהיא זו ע"י אחרים שיאמרו לו קודם, שזו בקול זה אשתו של זה ואח"כ מכיר אותה בעצמו בקולה, ועל זה כתבו דשמא יש לחלק בין סומא לאחר דטעמא דסומא רק משום שמא יטעוהו, וזה ברור בכונת התוס': גם נראה לי ברור שאין הכרע מדברי התוס' לומר דסומא באמת פסול ע"י אחרים, דיש לומר דוקא לר"ש יש לחוש לטעות כיון דלית לי' הכרה בעצמו כלל, אבל לר"י דאית לי' לסומא הכרה בעצמו כמו פתוח ע"י ט"ע דקול, ממילא ליכא למיחוש גבי' שיטעוהו כמו בפתוח: אמנם בעיקר דברי התוס' כבר כתבתי והוכחתי דודאי טעמא דר"ש משום דפסול לשליחות כל שאינו עושה שליחותו מדעתו והוי כמו מעשה קוף לענין זה כיון שאינו יודע מה שעושה כלל אמנם היינו דוקא לר"ש אבל לר"י כיון שראוי הוא לעשות שליחות בעצמו ע"י טביעת קול ממילא כשר הוא לשליחות ואפילו ע"י אחרים מהני, וכ"ש אחר שהוא פתוח אפי' לר"ש מהני.

רק סומא ס"ד דר"ש שאינו ראוי להכיר בעצמו ופסול לשליחות ואין צורך לפרש משום טעות, וזה ברור: בד"ה ה"ה והא דאמר ביש נוחלין וכו' שאני הכא תדע וכו' סומא אמאי לא כו'. הרא"ש הביא בשם הרמ"ה ז"ל דרשעים בשעת קבלה וחזרו בתשובה כשרים לעדות בפ"נ, והרא"י דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות בעדות אשה דהא פתוח ונסתמא קאמר הכא דכשר אף דפסול לעדות ממון עכ"ד: והנה אף דלפום ריהטא דברי התוס'

הם כדבריו ממש, אבל באמת הפוכין הם לגמרי דהתו' ס"ל דסומא דהכא אינו פסול כלל כמו אשה רק כמו פתוח שלא ראה כתיבת הגט וכל שראה כשר גמור הוא לעדות אשה, אבל היכי שהוא פסול לעדות אשה אפי' יודע להעיד, שאינו נאמן, שפיר בעינן תחלה וסוף בכשרות, שהרי הם הביאו ראי' מהא דפריך מעיקרא סומא אמאי לא ש"מ דבאו להוכיח דסומא אינו פסול כלל לעדות אשה אפי' תחלה וסוף רק לפי שאינו יודע להעיד אבל הרמ"ה ס"ל דטעמא דכשר הכא פתוח ונסתמא אף דבסומא פסול לעדות אפי' יודע להעיד דבעדות אשה לא בעינן תחילתו וסופו בכשרות, ויש לתמוה באמת על הרמ"ה ז"ל מנא לי' הא דמהך דהכא אין ראי' כמו שהוכיחו התוס' דהא אפי' סומא מעיקרא פשיטא להו דכשר בס"ד שאין צריך בפ"נ, גם נראה לי ברור שעיקר כוונת התוס' לא נתכוונו בכאן להכשר הסומא דהוי להו לומר דבריהם מעיקרא כדפריך סומא אמאי לא להקשות דסומא פסול בעלמא, ועוד מאי אולמי הך ראי' ממה דמקשה הש"ס מהך דקאמר בהדיא פתוח ונסתמא כשר עד שיאמרו תדע, רק לפי שידעו התוס' שיש לפרש בכאן דלכך כשר לפי דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות כסברת הרמ"ה הנ"ל, ועל זה באו לשלול דבר זה דשאני הכא דסומא בעצמותו כשר הוא לעדות אשה כמו אשה רק לפי שאינו יודע להעיד וכל שידע כשר גמור הוא והביאו ראי' שהרי אפי' סומא מעיקרא הקשו מקודם סומא אמאי לא אלמא דלאו משום דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות נגעו בה רק דסומא כשר הוא מתחילתו ועד סופו, ומ"מ יש ליישב דברי הרמ"ה דס"ל דוקא בח"ל שייך לפסול סומא לעדות שצריך להעיד בפ"נ אבל בא"י לס"ד בודאי אין מקום לפסול סומא שאינו מעיד כלל, ולמסקנא בח"ל שפיר יש לומר משום דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות ומ"מ נראין דברי התוס' בזה דהא חזינן דחמש נשים אפי' בא"י לא מהימני משום דחשידי לשקר, ש"מ דאפי' בא"י אנו סומכין על נאמנות השליח, א"כ אי סומא פסול בעדות אשה רק תחילתו וסופו לא בעינן בכשרות מאי פריך סומא אמאי לא, ומ"מ לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר קושית הש"ס לעיל לא הי' כלל מטעם עדות רק הקושיא למה יפסל לשליחות, דע"כ צריך לפרש מתניתין לכ"ע דסומא פסול לשליחות כמו אינך דקא חשיב בהדי', דאל"כ בגט מקוים בסומא כשר ובאינך פסול.

וזה אי אפשר כיון דכלל להו התנא בחדא וא"כ ממילא אין ראי' דסומא כשר לעדות אשה כל שתחילתו וסופו בפסלות רק פתוח ונסתמא כשר כדברי הרמ"ה הנ"ל, עכ"פ יצא לנו מהנ' דלדעת התוס' בעינן בכל הפסולין תחילתו וסופו בכשרות אפילו בעדות אשה רק סומא כשר הוא לעדות אשה אפי' תחילתו וסופו בפסלות כל שידע להעיד וכל זה ברור ועמ"ש לקמן בד"ה אין העבד: ע"ב בגמרא אמר ר"א אמר ר"י וכו' לפי שאינו בתורת וכו'.

גם בזה פי' ר"י הלוי דו"ח לקבלה פליג אבל להולכה מודה, והרמב"ן ז"ל חיזק דבריו לחלק בין הולכה וקבלה, עיין בר"ן: ותמהני על דבריהם דא"כ תקשי בס"ד דמקשה לר"י מתרומה הוי לי' להקשות ממתניתין גופה דאיהו נותן טעם לפי שאינו בת"ג דאינו מספיק רק לקבלה הא אפילו להולכה פסול במתניתין וע"כ משום דבעינן שליח ישראל, והוי ליה לישנויי משום דבעינן בן ברית כדמשני השתא שהרי ע"כ לשיטת הר"י הלוי והרמב"ן אין טעם לפסול בהולכה רק לפי שאינו בן ברית, א"כ למה להו להכריח דבר זה מכח קושיא מתרומה מה דבמקומו הוא מוכרע ממילתא דר"י גופי' בגט גרידא, וע"כ

דהך סברא לפי שאינו בת"ג מספיק בין להולכה בין לקבלה, והוא תמוה לכאורה, ובוודאי ליכא למימר דלא פריך הכי משום דלא ברירא להו הא מילתא לחלק בין הולכה לקבלה לר"י דא"כ מאיזה צד ברירא להו לר"י הלוי ורמב"ן מה דבש"ס מספקא להו עכ"פ: אמנם נראה לפע"ד דלק"מ דבס"ד הוי ס"ל באמת דא"י הוי כשר לשליחות הולכה כמו עבד רק כפי אוקימתא דר"י דמוקי בח"ל ומכח בפ"נ א"כ פסול מכח בפ"נ והיינו דלא קתני עבד דעבד כשר לעדות בפ"נ כמו אשה, אבל מכח שליחות להולכה תרווייהו כשרים רק לפי המסקנא דבעינן בן ברית א"י בלא"ה אינו כשר אפי' להולכה וזה ברור: אך לפי זה יהא מוכח מדברי ר"י הלוי ורמב"ן הנ"ל דבעינן תחילתו וסופו בכשרות אפי' בעדות אשה דלא כהרמ"ה שהביא הרא"ש דהא בס"ד הוי ס"ל דרק מכח בפני נכתב פסול ומ"מ קתני ונתגייר פסול ש"מ דתחילתו וסופו בכשרות בעינן ושאינו סומא כמ"ש לעיל לשיטת התו', אלא שיש לדחות לפי מה שכתבתי לעיל בפ"י הסוגי' דכל שליח שאינו יכול להעיד בפ"נ כגון סומא או מי שלא יאומן ממילא פסול הוא מדרבנן לשליחות הגט דלא רצו חכמים שישלחו שליח שיצטרכו להדר בתר קיום כיון דבח"ל אין מצו' לקיים ותשאר עיגונא רק בלא ראה הכתיבה לא פסלו כיון שיכול לראות מאיזה צד ישלחו שלא יראה ע"ש א"כ הכא נמי יש לומר דאי הי' כשר בעת קבלה אף שהי' פסול בעת כתיבה כשר דתחילתו וסופו בכשרות לא בעינן בעדות אשה רק שאני הכא דקיבל כשהוא פסול לשליחות והוי כמו סומא ודוק, ועמ"ש בתו' בד"ה אין: שם טעמא במילתא דליתא קשיא לי דהא בפ"ב דקידושין קאמר דקרא דגבי תרומה לא איצטרך לגופה דשוי שליח דמגירושין ילפינן רק איצטרך דבעינן בן ברית ופריך הא למה לי קרא מדר"י נפקא דפוסל עבד לפי שאינו בת"ג וא"כ א"י נמי לפי שאינו בתורת תרומה ומשני דאיתא בתרומה דנפשי' ע"ש, והשתא תיקשי התם מה פריך וכי דברי ר"י מילתא דפשיטא הוא שאין צריך קרא כלל והרי ר' אמי חולק עליו בזה ועוד אי מילתא דפשיטא הוא מסברא למה לי דר"י א"כ איכא למימר דר"י יליף לה מקרא דתרומה, וע"כ דדייק דר"י מסברא קאמר לה דאי מתרומה יליף איכא למיפרך שאני תרומה שכן קודש לגבי גט דמהאי טעמא לא ילפינן התם קדשים מגירושין ותרומה שהן חול לגבי קדשים וכמו כן ליכא למילף לפסול בגט מתרומה, וע"כ דמסברא קאמר לה א"כ למה לי קרא בתרומה וא"כ מאי מקשה הכא לר"י מתרומה לפי האמת דישנו בתורת תרומה דנפשי' דמ"מ מתרומה לא ילפינן ואיצטרך לפסול בגט מכח סברא לפי שאינו בת"ג: ועוד קשה דהא ע"כ הך לפי שאינו בת"ג אין הכוונה לפי שאינו יכול להתיר אשת ישראל דהא על זה דנין אי יכול להתיר דליכא למימר דפשיטא לן שאינו יכול להתיר ועיקר הספק על השליחות ונ"מ עבד שנשתחרר דהא וודאי ליתא דהא ר' אמי מכשיר להיות שליח לגרש אפי' לא נשתחרר, וע"כ הכוונה לפי שאינו בת"ג דנפשי' אינו יכול להתיר לאחרים, וכן להיות שליח להתיר א"כ תיקשי בהך סוגי' דקידושין דקאמר הא למה לי קרא מדר"י נפקא, א"כ ע"כ הוי ס"ד דא"י אינו בתורת תרומה דנפשי' כמו עבד בת"ג והיאך משני עלה איצטרך ס"ד הואיל ואיתא בתורת תרומה דנפשי' דהא זו הוי עיקר הקושיא שהי' סובר שאינו בתורת תרומה דנפשי' ובוודאי נראה לכאורה דבס"ד הי' סובר דא"י לפי שאינו בחיוב תרומה כלל מיקרי שאינו בתורת תרומה כמו עבד בת"ג ומשני דס"ד נהי שאינו בחיוב תרומה מ"מ אם תרם משלו תרומתו תרומה, והשתא תיקשי התם ס"ד להקשות

למה לי קרא דהוי ס"ל לפי שאינו בחיוב תרומה מיקרי שאינו בתורת תרומה, והכא פריך להיפוך דלמה לי' לר"י לפי שאינו בתורת גיטין הא א"י שישנו בתורת, תרומה ג"כ אינו נעשה שליח, הא פשיטא שיש לומר דא"י נמי לפי שאינו בחיוב תרומה חשיב שאינו בתורת תרומה כדקס"דהתם להקשות לר"י מהך סברא דא"י לא חשיב בתורת תרומה לפי שאינו מחוייב ודוק: לכן נראה לי לפרש דודאי ר"י דהכא דפוסל עבד לשליחות לפי שאינו בת"ג, הכוונה לפי שאינו בת"ג דנפשי' אינו יכול להתיר אשת ישראל, וממילא כיון שאינו יכול להתיר לא נעשה שליח, ואפ"ל נשתחרר אח"כ כיון דמעיקרא לא הוי שליח הואיל ואינו ראוי להתיר אז, אמנם בתרומה בלא"ה ידעינן דא"י פסול לתרום של ישראל מקרא דאתם כמו דממעטינן אתם ולא אפוטרופסין אתם ולא התורם את שאינו שלו כדאיתא התם, ממילא אימעט א"י ג"כ דאתם ישראל או בני ברית תדע דאל"כ אלא מיתורא דאתם הא צריך אתם לכלל בני דמעט התם וע"כ דממילא אימעט, והא דקאמר התם גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, היינו על השליחות שאינו יכול להיות שליח, ונ"מ אפ"ל תרם כשנתגייר לא הוי מהני, דמאתם לא ילפינן רק לתרום אבל לא שלא יהא שליח לתרום וכל שתרום ביהדות הוי תרומה קמ"ל גם אתם דלא מצי לשווי' שליח כלל והיינו דמקשה הא למה לי קרא גם לרבות שליח למעט א"י משליחות הא מר"י נפקא כיון דמאתם אימעט מתרומה ממילא לא נעשה שליח כיון שאינו ראוי אז לעשות שליחותו בשעה שנתמנה, דמהאי טעמא פוסל ר"י עבד אפ"ל נשתחרר אח"כ כיון דלא ה"ל ראוי למעשה השליחות כשנתמנה לפי שאינו בת"ג לא נעשה שליח, ואהא משני ס"ד כיון דאיתא בתרומה דנפשי' שליח נמי מצי להיות אף דליתא בתרומת ישראל ודאי כיון דאיתא בדנפשי' ונ"מ אם נתגייר ה"ל יכול לתרום של ישראל אפ"ל נעשה שליח מקודם.

ור"י דמפיק לי' מסברא לעבד משליחות ג"כ לפי שאינו בת"ג כלל אפ"ל בדנפשי' הלכך אפ"ל שליח אינו, אבל א"י לתרומה מצי להיות שליח קמ"ל גם, למעט א"י משליחות והיינו דמקשה הכא שפיר להיפך כיון דאיתא בתרומה דנפשי' ומ"מ לא נעשה שליח לפי שאינו ישראל למה לי' לר"י טעמא לפי שאינו בתורת גט דהא בלא"ה כל שאינו ישראל לא נעשה שליח ומשני דוקא שאינו בן ברית אימעט ולא עבד, והשתא נמי לא קשיא דלמא ר"י מתרומה לא יליף שכן קודש דהא ליתא דדוקא התם דלא נחית להך סברא דאיתא בתרומה דנפשי' שפיר מקשה לר"י דמתרומה לא יליף שכן קודש, אבל השתא דא"י איתא בתרומה דנפשי' לא שייך לומר שכן קודש דהא תרומת א"י ג"כ קודש רק התם בקושיא לא נחית כלל לתרומת א"י רק מתרומת ישראל מיירי, דבהא פשיטא לי' דא"י לא מצי לתרום של ישראל מאתם כנ"ל: ובהכי ניחא לי מה דלכאורה יש להבין דלמא קרא לא קאמר רק כן תרימו גם אתם דאין התורם רק ישראל, ור"י קמ"ל דאינו יכול להיות שליח אפ"ל יעשה מעשה השליחות ביהדות ולפי הנ"ל ניחא, דזה מאתם מוכח, ומדקאמר גם אתם למעט א"י מתרומה ש"מ אפילו להיות שליח אימעט, ולפי הנ"ל ניחא לי מה שהביא הרמב"ם קרא דגם אתם למעט א"י משליחות אף דפוסק כר"ש דתרומת א"י אפ"ל בדנפשי' אינה תרומה, ולפי הנ"ל ניחא כיון דקרא דאתם ע"כ ממעט א"י כמו אפוטרופס ואינך דהתם ולדידי' איצטריך גם לרבות שליח דמגירושין ושין וקדשים לא ילפינן כדאיתא התם, א"כ ממילא אימעט א"י משליחות ג"כ מקרא ולמה

לי לומר מסברא מה דממילא אימעט מקרא, והא דקאמר הכא לאו משום דכתיב אתם גם אתם לאו למימרא דמגם דוקא ילפינן דא"י שתרים אין תרומתו תרומה דהא מאתם בלבד ילפינן רק מגם אתם מוכח ממילא דאפילו שליח לא הוי ואפי' נתגיר ומאתם ילפינן דא"י אינו תורם, מגם אתם דאינו נעשה שליח, ודוק: בתוס' בד"ה אין העבד וא"ת ומתניתין ליתני עבד וכ"ש אינו יהודי.

לדעת הפוסקים דבעינן תחילתו וסופו בכשרות דלא כהרמ"ה שהביא הרא"ש וכפי הנראה ג"כ מדברי התוס' לעיל בד"ה ה"ה, פשיטא דלק"מ דהא הוי פסול אפי' נתגיר בין כתיבה לקבלה דהוי שליח כשר, מ"מ כיון דבח"ל מיירי ובעת כתיבה ה' פסול דינו כמו סומא מכח בפ"ג, משא"כ עבד כל שהי' משוחרר בעת קבלה לענין בפני נכתב כשר גמור הוא כמו אשה, והיינו דלא דייק רב אמי לעיל מכח דליתני עבד ולא א"י רק דהוי לי' למיתני עבד ג"כ, ואף דהוא כשר בנשתחרר קודם קבלה מ"מ כמו דקתני קיבל הקטן ליתני עבד דתלוי ג"כ בקבלה כיון דמא"י לא נשמע עבד, ועוד נראה לי לפי מה שכתב הרא"ש דא"י פסול אפי' לא נעשה שליח לגרש רק למנות שליח אחר לפי שאינו בר שליחות לגיטין ולפי זה עבד שהוא בר שליחות שהוא בן ברית יכול להיות שליח למנות שליח אחר שאין לפסלו לפי שאינו בת"ג כיון דלא נעשה שליח לגרש א"כ מתניתין דקתני א"י פסול אפילו למנות שליח אחר משא"כ עבד כה"ג כשר, ואמת דהרא"ש הוסיף שאינו בן כריתות, ולא ידעתי למה בעי בהא בן כריתות כיון שאינו שליח לגרש, שהרי במוסר לא"י למסרו לשליח שעשאו בעצמו בכתב ולא עשה הא"י שליח ס"ל דכשר, א"כ עיקר החסרון מצד שליחות והרי עבד בר שליחות, אמנם גם בא"י צ"ע למה לא יוכל למנות שליח שהרי דבר זה מידי דלא בעי שליחות הוא רק כל שנתגלה לפלוני שזה רוצה בו להיות שלוחו די בכך, כמו כל השומע קולי, וכן כתבו ותנו, א"כ אי אמר לא"י שימנה לפלוני שליח אין צריך שיהא הא"י שלוחו לזה רק כמו כתב בעלמא שהוא מודיע אותו דפלוני מתרצה בו, וכן אי אמר לו שיתנו לכל מי שירצה הרי נתרצה בכאן לכל מי שיתן לו הא"י יהא שלוחו, והוי ממש כמו כל השומע וכו", גם לפי תירוצך זה האחרון קשה לפי אוקימתא דר"י דמיירי בח"ל אי הכוונה למנות שליח הוי לי' שליח שלא ניתן לגירושין ואינו יכול לומר בפ"ג אפי' היה כשר והעיקר כמ"ש מקודם: בא"ד וללישנא דאמר ר"י וכו' זהו לפי סברתם לעיל בתוס' בד"ה והא לאו בני דיעה דלא בעינן שליחות בכתיבה ולא בן כריתות, אבל לפי הסברא שם דבעינן שליחות וכריתות בכתיבה א"כ אי הוי קתני עבד הוי שמעינן דא"י נמי כשר לכתיבה דע"כ דאתי כר"מ דאל"כ עבד למה יוכשר לכתיבה הא אינו בן כריתות: בד"ה לפי וכו' והא דמתגרשה וכו' מטעם חצר.

ואפי' למ"ד חצר משום שליחות ניהא להו דגזירת הכתוב הוא שיועיל חצר כמו שליח אבל להתגרש ע"י עבד מטעם שליח מלבד חצר א"א שאינו בת"ג: בד"ה האיני יהודי, פי' בקונ' כו' ונראה לר"י וכו'. רצונם בזה דלפירש"י קשה דפליגי אמוראי פרק השולח אי יש קנין לא"י ובודאי לא נחלקו בפלוגתא דתנאי דהכא.

אבל לא הבנתי כלל מה ענין פלוגתא זו אי יש קנין להכא דהך פלוגתא הוא לענין לפטור הישראל שיוכל לאכול בלי מעושר אבל הא"י לכ"ע פשיטא דאינו חייב בתרומה ויכול

לאכול בלי שיתרום כלל רק אי תרם תרומתו תרומה, ואפי' תימא שאין תרומה זו פוטרת את הישראל וכשרוצה לאכול צריך לתרום, אבל תרומת הא"י חשוב תרומה כמו שנודרים נדרים, ומ"מ יש לומר אף דהקדישו הקדש היינו אי מקדיש סתם, אבל אי בתורת תרומה קאמר אי אינו חייב בתרומה הוי לי' כהקדש טעות, לכך צ"ל דמיירי למ"ד אין קנין ויש בזה חיוב תרומה לכך מהני תרומת הא"י: בד"ה תרומתו תרומה, והא דאמרינן וכו'.

ולדעתי דלת"ק נמי אין מועלין בה דבהא מודה דמעילה בשל ישראל דוקא רק אסורה לזרים כהקדש דעלמא אבל אין בה דין מעילה ואולי לזה נתכווין רש"י במה שפי' שאסורה לזרים: בד"ה ותנן, הוי מצי לישנויי כו'.

ולדעתי דעיקר הקושי' מהך ברייתא דקתני בה משלהם מבואר דבשל ישראל לא, והא ע"כ לאו כר"ש דלדידי' אפי' שלו אינו תרומה, וממילא מייתי נמי ממתניתין דמסתמא נמי לאו כר"ש אתיא כיון דחזינן דאפי' ת"ק סובר דאינו תרומה בשל אחרים, ולפי זה גרסינן כאן דתניא, וכן הוא האמת דליתא במתניתין הך תיבת משלהם, ולפי מה שכתבתי לעיל דהך אתם לכ"ע דרשינן ולא א"י דממילא אימעט כמו אפוטרופס ותורם שאינו שלו בלא"ה ניחא ודוק: בד"ה מה אתם, לענין ריבית כו'.

לא נתבררו לי דבריהם דהא לר"ש מהאי טעמא לא איצטריך משום דמסברא ידעינן לה לפי שאינו בתורת תרומה כמו בגט א"כ ה"ה בריבית כיון שאינו בתורת ריבית לא בעי קרא כלל: בד"ה מ"ט דרבי גרסינן ולא ר"י וכן מוכח סוגיא התם. ר"ל דלא נימא דנגרוס כאן ר"י ונגרוס התם עובר ירך אמו, ועל זה כתבו דהסוגיא מוכחת על הגירסא דלאו ירך אמו וע"כ דכאן לא גרסינן ר"י רק רבי בד"ה ונעשה כמי שהקנה, תימא לר"י וכו'.

ואני תמה על תמיהתם דאטו כל מי שמוסר גט לעבדו או לאשתו אמרינן דהיז קיבל הגט רק הגוף קיבל באמצעות היד ואין היד מצד עצמו בר קבלה רק בכחות הגוף ואמרינן דהגוף קיבל ע"י היד וכל הגוף קיבל קבלה זו, ואף כאן כיון שהעובר מכלל האיברים שלה אף הוא קיבל בקבלה זו ומכחו קיבלה היד וכמו כן בשיחרר כולה חוץ ידה מ"מ נשתחררה דהגוף קיבל השיחרור לא היד וכך הוא דרך קבלת הגוף במה שמונח ביד כי אי אפשר שיניחנו בתוך הגוף וזה ברור ויתר הדברים בסוגיא הנ"ל מבואר אצלי בחידושי לא"ה ע"ש: במשנה אף הנשים וכו'.

יש לתמוה לפי מה דמשמע מדברי הרא"ש לעיל דפסולי עבירה רק בח"ל אין נאמנין להביא את הגט אבל בא"י נאמנין ע"ש, א"כ למה לא חשיב הכא פסולי עבירה לר"י דמוקי מתניתין בא"י דלעדות מיתה אין נאמנין ולהביא גט נאמנין, דהכתב מוכיח, ועוד דאפילו לדעת הרמב"ם ז"ל פ"ו מה"ג דאפי' בא"י אין פסולי עבירה כשרין להבאת הגט, נראה דהיינו דוקא לאביי דקי"ל כוותי' דבא"י ג"כ חמש נשים פסולות דמכווני לקלקלה, א"כ ממילא פסולי עבירה ג"כ אין נאמנין, דבהו פשיטא דיש לחוש דמשקרי לאיזה סיבה והנאה, תדע דאפי' בח"ל דחמש נשים כשרים לר"י הני פסולין, דחמש נשים כל דליכא למיחש דמכווני לקלקלה לא משקרי, אבל אינהו בלאו הכי משקרי לאיזה טעם אחר, אבל לר"י דסובר חמש נשים בא"י כשרין, דכל דאין צורך לסמוך אדיבור דידהו רק על הכתב, אין הפרש בין אלו לאחר, א"כ ה"ה פסולי עבירה בא"י הא מ"מ הכתב מוכיח,

ואם אתה אומר דחיישינן בהו ולא מהני כתב, ניחוש בחמש נשים ג"כ, וא"כ תיקשי מ"ש דנקט במתניתין חמש נשים ולא פסולי עבירה דאורייתא דבהו ג"כ כתב מוכיח: בשלמא הא לא קשיא להיפך למה לא חשיב לעיל פסולי עבירה דבח"ל פסולין לכ"ע והתם בח"ל מוקמינן לה לעיל, דיש לומר דלא חשיב רק הני דפסולין מתורת שליחות לא מטעם שאין נאמנין ואפילו סומא אינו פסול מטעם אמונה רק מכח שלא ראה או כמו שכתבתי לעיל דפסול ג"כ מדרבנן לשליחות הגט ע"ש, ונ"מ למ"ד דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות בפסולי עבירה, א"כ בחזרו בתשובה כשרין וכן ראיתי בספ"י לעיל: אלא שיש לדקדק עדיין אי הנך פסולי עבירה כשרין לשליחות רק מכח חסרון אמונה א"כ למה פסק בנתקיים פסול מדרבנן כיון דבני שליחות נינהו, וראיתי להרב הנ"ל שכתב דפסול מדרבנן דחיישינן שאינו שליח הבעל כלל ע"ש, ולכאורה עדיין לא הועיל דהא משמע מדברי הרב ז"ל בהדיא דרק להבאת הגט פסולין אבל לשליחות קבלה כשרין שהרי בפירוש כתב מעיקרא הכל כשרין לשליחות הגט בין לקבלה בין להולכה והבאה חוץ מחמשה, ומדכתב בתר הכי דפסולין מדאורייתא, פסולין להבאת הגט, משמע ודאי דלקבלה כשרין, וא"כ אי מטעם שלא קיבל מיד הבעל לגירושין א"כ הרי לקבלה נמי פסולין דאף דשליח קבלה צריך עדים היינו עידי אמירה ועידי קבלה, דוקא בנקרע אבל בישנו בידו אין צריך רק עידי אמירה א"כ פסולי עבירה ניחוש שמא לא בא לידו מן הבעל כמו שאתה חושש בשליח הולכה אפילו ישנו בידו שלם: אבל מ"מ הא לא קשיא כלל דודאי שליח קבלה יכולין להיות דכיון דע"כ איש זה נעשה שליח האשה לקבל דהא עידי אמירה בעי בכל גוונא אפי' ישנו בידו שלם, א"כ פשיטא דליכא למיחש דנפל מיד הבעל ומצאו שליח האשה דלנפילה דיחיד פשיטא דליכא למיחש, אבל שליח הולכה בודאי יש לומר דמצאו ומשקר לומר שהוא שליח ואינו שליח כלל רק נפל ומצאו זה כמש"כ הרב הנ"ל, ומה שפסלו הרמב"ם לשליחות הבאה אף דהוי ג"כ נפילה דיחיד משום דשליח הבאה אין צריך עדות כלל, הלכך בפסולי עבירה חיישינן דאינו שליח כלל רק מצאו ואומר שהוא שליח הבאה אבל שליח קבלה יכולין להיות, וזה ברור, אבל הנ"ל ודאי קשה דעכ"פ לר"י דהכא למה לא חשיב פסולי עבירה דכשרין ג"כ בא"י אף דפסולין לעדות מיתה משום דהכתב מוכיח: איברא לדעת הרמב"ם הנ"ל אכתי יש ליישב ולומר דאפילו לר"י דחמש נשים נאמנות בא"י אבל פסולי עבירה אפילו בא"י אין נאמנים, והיינו כפי סברא ראשונה של הרב הנ"ל דחיישינן שמסרו בידו לפקדון, ואף דשליש נאמן, דהימני, אבל ברשעים דחזינן דחשידי לשקר לא שייך זה.

אלא שיש לתמוה עליו למה בשליח קבלה כשרין ס"ס כשיש בידו שלם דלא בעי עידי קבלה ניחוש שבא לידו לפקדון, אבל באמת לק"מ דוודאי בשליח קבלה שייך הימניה אפי' ברשעים כמ"ש התוס' בסוגיא דשליש דכך גמר בלבו לגרש אפי' משקר, אבל נראה דלא שייך גמר זה רק בשליח קבלה אבל בשליח הולכה לא שייך גמר בלבו רק בי סברא דהמני' כפשטא, דמסתמא כיון שמסר לו הגט הימני' שלא ישקר ומסתמא אמת אומר וכיון דרשיעי נינהו לא שייך הימני' כיון דידעינן דמשקרי, וגמר בלבו לא שייך בהולכה כיון שלא נמסר שתגרש במכירה זו כלל אפי' לדברי השליח, והשתא אפי' לר"י דוקא חמש נשים נאמנות דכיון דלאו רשיעי נינהו אף דאנן חיישינן להו אבל אינהו מוחזקין בכשרות שפיר שייך הימני' וממילא תפיסתן מוכחת הכל שהם שלוחים ושפיר

קתני שהכתב מוכיח אבל פסולי עבירה נהי דהכתב מוכיח שאינו מזויף אבל אינו מוכיח שניתן לו לגירושין כיון דלא שייך הימני: ונראה לי לומר עוד דאפי' הרא"ש מודה דאפי' בא"י פסולין ומה דנקט ח"ל דבהא אפי' ידענו שהוא שליח הבעל לא מהני רק שיאמר בפ"נ והוא אינו נאמן כלל, אבל בא"י מהני בעדים שנעשה שליח הבעל, תדע דכיון דקי"ל כאביי דחמש נשים בא"י אין נאמנות והיינו דחיישינן להו דמכווני לקלקולא ולא מהני הוכחת הכתב א"כ פשיטא דכ"ש פסולי עבירה, ואף דבהו לא שייך לחוש לקלקול מ"מ הא חזינן דחיישינן בהו בלי קלקול דהא בח"ל דלא שייך לחוש לקלקול חמש נשים נאמנות ואלו פסולי עבירה אינן נאמנים א"כ כ"ש בא"י דחמש נשים אין נאמנות ולא מהני הוכחת הכתב כ"ש דפסולי עבירה אינן נאמנים וע"כ דכוונת הרא"ש כמ"ש וזה ברור: בגמרא כאן בארץ כאן בח"ל.

במ"ל פ"ב מה"ג נסתפק בנפל למים שאל"ס והעידו הנך חמש נשים עדות המועיל לינשא לכתחלה אי סמכינן עלייהו רק לענין לינשא לכתחלה ע"ש: ולכאורה מהך סוגי' דהכא איכא למיפשט ספיקו של הרב הנ"ל שהרי בהדיא כתב הרמב"ם פ"ז מה"ג דאי לא עמד השליח אצל הכתיבה ולא נתקיים ונתן לה הרי זה פסול עד שיתקיים, וכללה כייל הרב ז"ל פ"י מה"ג דכל היכי שזכר גט פסול היינו דלכתחלה לא תנשא ואי נשאת לא תצא, ומ"מ בין לר"י בין לאביי הכא לא מהימני' חמש נשים בח"ל רק לאביי טעמא משום בח"ל ליכא למיחוש לקלקולא, אבל לכ"ע אפילו לענין לינשא לכתחילה לא האמינו לחמש נשים: אבל באמת ליכא למיפשט מידי מכמה טעמים, חדא דהכא לאו לענין לכתחילה בלבד סמכינן רק דאפי' יבוא הבעל ויערער לא יועיל דבלי עדותן הגט בטל כשהוא מערער ואי נימא דבאמת בהו יועיל ערער הבעל רק שנסמוך להתיר בלי ערער, הא וודאי ליתא דכל היכי דמהני ערער הבעל אי אפשר להתיר בלי קיום דכך הוא עיקר תקנת חכמים לומר בפ"נ כדי שלא יועיל ערער הבעל וכאן לא הועילו בתקנתן כלל, ורחוק לומר דמ"מ נסמוך עלייהו דדקדקו שפיר דברצון מגרשה ולא יבוא ויערער וכן משמע לכאורה מפירש"י לעיל דף ג' ע"א בד"ה מעיקרא מידק דייק, אבל בכל הסוגי' משמע דכל היכי דמהני ערער הבעל לא מהני בח"ל בלי קיום ועוד דדוקא בנפל למים שאל"ס דכבר יצאת מחזקת א"א מדאורייתא ס"ד דמהני עדות חמש נשים להתיר לכתחילה, אבל כאן אשה זו לא נתגרשה כלל וא"א גמורה היא ואנו נתיר לגרשה שלא כתיקון חכמים כיון דעל עדות חמש נשים אין לסמוך לכך אין מתירין לגרש וממילא א"א גמורה היא, גם לפי סברא השני' של הרב בעל מ"ל שם דכיון דאי נשאת לא תצא לא שייך לחוש לקלקולא ודבריו צריכין ביאור דמ"מ ס"ס אי יבוא חי תתקלקל וזו המעידה שמת שקר מעידה, וצ"ל דכוונתו כיון דאי נשאת לא תצא בלי עדותה הרי בלא"ה אנו תופסין שמת וודאי א"כ אף זו אפי' אינה יודעת שמת מ"מ לא שייך שתרצה לקלקל דמ"מ חושבת שבוודאי מת כיון שנפל בתוך מצולות ים כמו שאנו תופסין שמת ולא שייך קלקול, ומעתה הכא לא שייך זה דכל שהיא משקרת יודעת שבאמת לא נתגרשה ושפיר תתקלקל ע"י עדים וראי', כמ"ש התוס': ועוד נראה לפע"ד דמודה הרמב"ם ז"ל דאפי' נשאת אסור לדור עמה עד שתקיים רק אפוקי בגט לא מפקינן לה מיני', ואף דבעלמא בפסול דרבנן יכול לדור עמה היינו היכי דאי אפשר לתקן, אבל הכא כיון דאיכא תקנתא בקיום אסור לו לישב עמה באיסור ופסול דרבנן עד שיתקן: וראי'

ברורה לזה דאל"כ תיקשי לי' להרמב"ם הא דמוקמינן לעיל פ"ק ברייתא דקתני המביא גט ולא אמר בפ"נ ובפ"נ אם נתקיים בחותמיו כשר ואי לאו פסול, ומקשינן מינה לרבה ומוקי לה אחר שלמדו ובניסת.

והשתא תיקשי אי ניסת בלא"ה לא תצא אפי' לא נתקיים וע"כ דבלא נתקיים פסול הוא ואסור לדור עמה עד שיקיים וזה ברור ולפי זה ממילא מהני הך עדות אפי' לענין אי נשאת לכך אין חמש נשים נאמנות: שם בארץ דלאו אדיבור דידה סמכינן וכו' איפכא מסתברא עד תניא כוותי'. בסוגי' זו יש לדקדק הרבה חדא כיון דבח"ל לא מהימנא א"כ ע"כ דחיישינן שזייפא הגט א"כ מ"ש דבא"י לא ניחוש להכי שהרי בשליח דעלמא אין אתה חושש שזייף וכל שאומר בפ"נ נאמן וזו אינה נאמנת, וע"כ דמשום שנאה חיישינן שזייפא א"כ בא"י נמי נימא הכי ואף דבעלמא לא חיישינן בהני חיישינן, ועוד כיון דקתני במתניתין שהכתב מוכיחאלמא דסומכינן על הכתב שאינו מזויף א"כ מ"ש דבח"ל חיישינן שזייפה, ועוד לאביי מה זה שאמרו מה בין גט למיתה הא ההפרש מבואר דבהא יש לחוש שמתכוונת לקלקל ובגט לא שייך זה, ואפי' במיתה בלי כתב אי לא הי' מקום לחוש לקלקול לא היינו חוששין, ומה זה שאמר שהכתב מוכיח, גם קשה מה שהקשה הרשב"א ז"ל דמה בכך דאינה מתכוונת לקלקל מ"מ מתכוונת להוציאה מבעלה דזהו עיקר הנגיעה שלהם ומה שתירץ הרשב"א ז"ל דרק לקלקלה חיישינן אבל לאפוקי לא דתכנס אחרת תחתיה, דברים אלו לא נתבררו לי כלל דא"כ אפי' תקלקלה הרי תכנס אחרת ותרצה לקלקל גם זו, וע"כ דזו חושבת דרק זו היא עמה בשנאה אבל עם אחרת תהיה באהבה א"כ פשיטא דאפילו לא תוכל לקלקלה עכ"פ למה לה להיות עמה ואין אדם דר עם נחש בכפיפה, גם מכל הסוגיא ביבמות יש לדייק שם דעיקר השנאה לאפוקי מבעלה לא לקלקל דוקא ובשביל שאינה יכולה לקלקלה לא תעשה לה עכ"פ לאפוקי מבעלה דבר זה זר מאד: לכן נראה לי בביאור סוגיא זו, והוא שאני אומר דודאי יש ב' מינים בהני חמש נשים חדא שיעשו לטובתם לאפוקי מבעלה, ושנית לנקום נקמתה ממנה, ויש הפרש בין זה לזה דכל שהוא לטובתה כל שיגיע לה נזק מזה דמרעי נפשה טובא וכדומה לא תעיד שקר, אמנם לנקום נקמתה הרי אמרו שם דאפילו נשאת צרתה אינה נאמנת דאומרת תמות נפשי עם פלשתים ומעידה שקר אף אם יגיע לה נזק: ומעתה אני מפרש על שני פנים קרובים זה לזה, חדא דר"י ס"ל דכל היכא דכתב מוכיח שוב ליכא למיחש לזיוף כלל, רק ההפרש בין א"י לח"ל הוא דבא"י שאין אנו צריכים לעדותם רק על הכתב דנין א"כ בהו נמי הכתב מוכיח, אבל בח"ל דאפי' בשליח דעלמא בעינן שיראה כתיבת הגט ויעיד על זה שראה ואי לא ראה כתיבת הגט לא מהני, א"כ עלייהו אין לסמוך שראו כתיבת הגט, ומשקרי במה שאומרים שראו כדי שינתן הגט ולאפוקי מבעלה, ונהי דלהא ליכא למיחש שמתכוונת לקלקל דהא לא יועיל ערעור הבעל אבל עכ"פ יוצאת היא מבעלה הלכך אינה נאמנת, אבל לזיוף לא חיישינן דהכתב מוכיח רק היא לא ראתה כתיבת הגט ואומרת שראתה כדי שינתן לה ותצא מבעלה עכ"פ, זהו שיטתו של ר"י, ואביי ס"ל להיפך דוודאי היכא דליכא למיחש לקלקול רק לטובתה לאפוקי מבעלה, א"כ כמו דבשליח דעלמא אמרינן דכל שאומר בפני נכתב האמת אתו דלא אתי לארועי נפשי, וסברא זו ודאי שייך אף בהנך חמש נשים דאל"כ בלא"ה בח"ל למה יוכשרו להביא הא לא שייך בהו סברא דלא מרעי נפשיהו, וע"כ

דגם בהו שייך הך סברא א"כ לא חיישינן שתעשה דבר ותעיד שקר לטובתה במה שיוכל לבוא לה רעה, אמנם לנקום נקמתה ממנה בודאי חיישינן משום תמות נפשי עם פלשתים, והיינו דקאמר בארץ דיש לחוש לקלקולא חיישינן שזייפה הגט, ואף דמרעי נפשה טובא כשיתברר לבעלה שהוא מזויף והיא זייפה מ"מ אינה חוששת כיון דהיא תתקלקל ע"י עדותה אבל בח"ל כיון דלא שייך קלקול דלא משגחינן בי' ואין כאן חשש רק לחוש דלטובתה זייפה הגט בודאי לא חיישינן דלא מרעי נפשה בשביל זה כמו שליח דעלמא, דוודאי מה שאנו חוששין הוא שעושה לאיזה הנאה דאין אדם חוטא ולא לו ומ"מ משום סברא דלא מרעי נפשי נאמן, וה"ה בהנך חמש נשים: ועוד אני אומר קרוב לזה, דלכ"ע לא חיישינן בחמש נשים שזייפא הגט דמעשה לא עבדי רק דיבור חיישינן, והיינו דקתני מתניתין שהכתב מוכיח דלזיוף לא חיישינן כלל, רק אביי ס"ל דבא"י נהי דבעלמא לא בעי קיום דלא חיישינן לזיוף, אבל מ"מ עיקר מה שאנו סומכין דניתן לשליח לגרש בו ברצון הבעל, הוא דלא חיישינן דשליח יעשה כן דלא ניתן לו לגירושין והוא ילך ויתננו לגירושין, אבל בהנך חמש נשים יש לחוש דלא ניתן להו לגירושין ואף דאי יבוא הבעל ויערער מרעי נפשה טובא דהא הבעל יודע שיקרה, מ"מ מתכוונת לקלקלה ותמות נפשה עם פלשתים, אבל בח"ל דקלקול ליכא ממילא לא חיישינן דמשקרת שלא ראתה כתיבת הגט או שלא ניתן לה לגירושין דלא מרעי נפשה כיון דאינה יכולה לקלקלה, ולפי' זה ניחא לי טפי מה דלא חייש אביי דמתכוונת לקלקלה על ידי עדים וראי' שהוא מזויף, ולפי זה ניחא דלזיוף ליכא למיחש כלל דהכתב מוכיח, ועיקר החשש דלא ראתה כתיבת הגט או לא ניתן לה לגירושין ובזה קשה הדבר לברר בעדים ולא חיישינן כנ"ל ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה אדרבא].

ומעתה כל הקושיות מיושבין על נכון, דשפיר קתני במתניתין לאביי מה בין גט למיתה דאף דבגט לא שייך קלקול מ"מ שייך דמתכוונת לאפוקי וזייפא הגט, ועל זה אמר שהכתב מוכיח שאינו מזויף, ולפי' הראשון הנ"ל לאביי דוקא בח"ל הוא דאז כתב מוכיח כמו בעלמא בכל גט אבל בא"י לא דמי כלל לשאר גט דלא חיישינן לזיוף דלא חשיד אינש לזייף אבל זו מחמת תמות נפשי עם פלשתים לא שייך זה כלל ויש לחוש בה שזייפה, רק בח"ל כיון דתמות נפשי וכו' ליכא רק לעשות לטובתה כמו דלא חיישינן בעלמא שזייף אדם שטר לטובתו ה"ה בהנך, ולפי' השני הנ"ל דלא חיישינן לזיוף לכ"ע רק שלא ניתן לה לגירושין ג"כ אתי שפיר במתניתין לאביי דשפיר קאמר דכתב מוכיח, דאין לחוש לזיוף שאילו היה מקום לחוש שזייפה א"כ ממילא מתכוונת לקלקלה דוודאי יתברר שהוא מזויף רק דלזיוף ליכא למיחש כלל כמו בעלמא דמעשה לא עבדי ואין כאן רק לחוש על הדיבור בא"י יש לחוש שלא ניתן לגירושין ובח"ל יש לחוש שלא ניתן לגירושין ולא ראתה כתיבת הגט לכך בא"י דיש לחוש שמתכוונת לקלקל אמרינן שפיר דמשקרת דלא ניתן לה לגירושין ואף דמרעי נפשה דבעל ידע דמשקרת מ"מ תמות נפשי עם פלשתים, אבל בח"ל דלא תקלקלה דבעל לא יאומן ממילא לא תעיד שקר לטובתה לאפוקי מבעלה במה שתהא משקרת בבעלה כ"כ שהרי יתגלה לו שקרה שהעידה שקר, כנ"ל ברור: והנה הרמב"ן והרשב"א נחלקו בחמש נשים בא"י לאביי אי מהימני' עכ"פ כשאומרת בפ"נ כיון דבהא לא מהני ערער הבעל וכתב הרשב"א דאינה נאמנת דלאו כ"ע דיני גמירי, ובאמת הוא דחוק מאוד שהרי וודאי אשה זו יודעת דבא"י משגחינן בי'

ובח"ל לא מכח בפ"נ א"כ בא"י כשאומרת בפ"נ וודאי יודעת דאי אתא מערער לא משגחינן בי דאל"כ אלא שלא נאמין לה רק להנשא, מה צורך לבפ"נ דהא יודעת דבא"י אין צריך לומר ואי לא מהימנא להנשא לא תאומן עם בפ"נ כל שיועיל ערער הבעל אלא שאני חוכך במה שאמרו בברייתא כשם שאינן נאמנות לומר מת בעלי כך אינן נאמנות להביא גיטה והיאך שייך לומר אינן נאמנות מה שנאמנת אם תאמר בפ"נ והרי כך אמרו במשנה אף הנשים שאינן נאמנות וכו' נאמנות להביא גיטה והיינו בח"ל ע"י אמירת בפני נכתב, ולמה קראו בברייתא אינן נאמנות מה שנאמנות באמירת בפ"נ מה דבמשנה אמרו על זה נאמנות: לכן נראה לי לפי מה שכתבו התוס' דר"י ס"ל דיכולה לקלקלה ע"י עדים וראי' וצ"ל דאביי לא חייש להך כיון דאין מצוין לקיימו ממילא קשה לברר בעדים וראי', אבל בא"י דמצוין לקיים שפיר יש לומר דמתכוונת לקלקל ע"י עדים וראי', והא דקאמר איפכא מסתברא בארץ דאי אתי מערער משגחינן בי' היינו לסתור דברי ר"י קאמר איפכא מסתברא כיון דס"ל בארץ מהימנא בלי בפ"נ כלל, אבל לדידי באמת עכ"פ גרע א"י דיכולה לקלקל ע"י עדים וראי', גם בלא"ה נראה לי בעיקר מה שהחליטו דבא"י נאמן השליח בפ"נ אפי' לסלק ערער הבעל והיינו ממה שאמרו לעיל ואי עבדית אהנית, ולי אין זו ראי' כלל דשאני התם דהי' בבבל או כפר סוסאי שהוא מובלע בתחום א"י אבל ח"ל הוא ואיכא מ"ד דבהנך צ"ל הלכך אף שהוא מיקל שאין צ"ל אבל שפיר קאמר לי' ואי עבדית שאתה תופס כמ"ד שצריך לומר אהנית דלא יועיל ערער הבעל אבל בא"י דלא הי' תקנת חכמים כלל לומר בפ"נ לכ"ע ליכא למ"ד שיועיל מה שיאמר מעצמו בפ"נ לסלק ערער הבעל מה דמדינא צריך תרי דוקא והיינו דקאמר בפשיטות הכלל ארץ וח"ל דבארץ ליכא גוונא להכשיר חמש נשים כלל כנ"ל, ועמ"ש לעיל ד"ו ע"ב בתוס' בד"ה ואי עבדית אהנית: שם אשה נאמנת להביא גיטה מק"ו וכו' וממקום שבאת סוגיא זו צריכה ביאור דיש לתמוה בה הרבה, חדא דבמתניתין קתני ובלבד שצריכה לומר ש"מ שהי' מקום לומר דאינה צריכה לומר כלל, והכא יליף לה מק"ו דנאמנת להביא, ועכ"פ היאך תהא עדיפא משליח דעלמא דנאמן להביא גט ולהעיד על מיתה ומ"מ צ"ל בפ"נ, ועוד דהכא משמע דמדינא צריכה לומר ממקום שבאת, ולעיל פריך והא אשה דלא שכיחא וכו' ומשני שלא תחלוק בשליחות, אלמא דמן הדין לא היתה צריכה לומר רק משום שלא תחלוק, ועוד מה ענין חמש נשים דנאמנין, לאשה עצמה, דמ"מ כיון דבח"ל לא שייך שתקלקלה הוי להו הנך כמו שליח דעלמא דנאמנין, ואם בא לומר דאשה דמיא לשליח דעלמא ממש, א"כ לאו מחמש נשים ניליף לה רק מכל שלוחים דעלמא, וע"כ דיש סברא לומר דאשה עצמה גרועה משליח דעלמא א"כ אף מה' נשים לא מוכח מידי לפי סברת אביי דלא שייך בהו שום חשש שקר כל שאומרים בפ"נ והוי להו כמו שליח דעלמא: לכן נראה לי דהכוונה כך דוודאי ס"ד דבעיקרא דמילתא שתהא אשה מביאה גט שהיא לטובתה שתנשא בו חיישינן לזיוף, ודוקא שליח דעלמא משום חזקה דאין אדם חוטא ולא לו נאמן בא"י בלי קיום ובח"ל ע"י בפ"נ, אבל זו מחמת שהיא רוצה להנשא יש לחוש שזייפה גט להנאתה ואף דמת בעלי נאמנת, דהתם יריאה שיבוא אבל בגט דליכא דמכחיש לה חיישינן, והיינו דיליף מק"ו מחמש נשים שאין לחוש לאשה שתזייף גט להנאתה טפי מלומר מת בעלי, שהרי חמש נשים אינן נאמנין על מיתה ומ"מ להביא גט נאמנין ולא חיישינן שזייפה הגט, ש"מ דלזיוף גט טפי ליכא

למיחש מלהעיד על מיתת הבעל, וליכא למימר דשאני ה' נשים משום דבגט ליכא למיחש לקלקול, הא ליתא דאי יש לחוש שזייפה הגט להנאתה אפי' בלי קלקול הי' לנו לחוש כדי לאפוקי מבעלה עכ"פ, דזהו עיקר מה שהיא מבקשת, וע"כ דדוקא היכי שרוצית לנקום ממנה אמרינן דמרעי נפשה כדי לנקום ממנה משום תמות נפשי עם פלשתים אבל בשביל הנאתה לא חיישינן שתזייף גט, ועוד אי יש לחוש שזייפה ממילא קלקול נמי איכא דמסתמא יברר הבעל שהיא מזויף, וע"כ דבאמת לא חיישינן שזייפה רק דחיישינן שלא ראתה כתיבת הגט ואף דלא אתי לארועי נפשה, אבל זו הואיל ומתכוונת לקלקלה יש לחוש רק משום דאי יבוא ויערער לא משגחינן בי' שוב ליכא למיחש למידי רק בא"י חיישינן שלא ניתן לה לגירושין, ואף דאח"כ יכיר הבעל בשיקרה ומרעי נפשה מ"מ מתכוונת היא לקלקל כמ"ש לעיל, ועכ"פ מוכח דלא חיישינן שזייפה גט להנאתה, א"כ ה"ה באשה עצמה כיון דלא חיישינן שתעיד שקר על מיתת בעלה בשביל הנאתה כ"ש דאין לחוש על גט דחזינן דזה קיל יותר לשקר מלשקר על כתיבת גט שהוא גט כשר והבעל שלחה מה שאינו כן רק היא זייפה: אבל עכ"פ כיון שנתברר דלא חיישינן באשה שזייפה גט ממילא הי' מקום לומר דאפי' בפ"נ אינה צריכה דדוקא שליח דעלמא לא מהני שיאמר שליח הבעל אני בלבד, דלא דייק כ"כ כשאומר בפני נכתב משיאמר שליח הבעל אני ואפילו ידעתי לא מהני, אבל אשה עצמה דוודאי דייקא שפיר דאי יבוא ויערער תתקלקל א"כ פשיטא דדייקא ואפי' בלי בפ"נ תהא נאמנת, ועוד כיון שנתברר דלא חיישינן שזייפה גט להנאתה, א"כ נהי דשליח דעלמא צ"ל, אבל זו כיון שאם תאמר שכבר נתגרשה לא תצטרך כלום כיון דלא חיישינן בה שזייפה גט, א"כ נאמנת שהבעל שלחה במיגו דכבר נתגרשה אבל לולא הק"ו ממילא לא היתה נאמנת לומר דכבר נתגרשה], והיינו דקאמר וממקום שבאת, דכיון דעיקר הלימוד שנאמין לאשה עצמה בגט שבידה שלא לחוש לזיוף לטובתה נלמד מה' נשים, וכיון דאינהו צריכי לומר בפני נכתב תקנו גם באשה עצמה שתאמר שלא תהא עדיפא מהם ואי היא לא תצטרך לומר אף הם לא יאמרו, לכך תקנו שתאמר גם היא: והשתא ניחא דקאמר לעיל והא אשה דלא שכיחא וכו', ולכאורה הוא תמוה דמה בכך הא בפקח ונתחרש גופא צריך קיום חותמיו אף דלא שכיח, א"כ ממילא באשה צריך בפ"נ ולהנ"ל ניחא דאשה עצמה ג"כ מדינא אינה צריכה כנ"ל רק מחמת גזירה דחמש נשים הואיל ומנייהו מפקא, א"כ במילתא דלא שכיח לא גזרו רבנן כמו אחר שלמדו לרבה, ומשני דוקא לגזור משום שמא יחזור לקלקולו דעכשיו ליכא למיחש כלל גבי לא שכיח לא גזרו, אבל באשה דהחשש דגם שליח אחר לא יאמר כגון ה' נשים וכ"ש שליח אחר, א"כ אפי' בלא שכיח גזרו שלא תחלוק בשליחות, ודוק, ועמ"ש לעיל שם: ובהכי ניחא מה דלא מצינו רמז בפוסקים דאשה בא"י לא תהא נאמנת כלל כיון דמחמש נשים מפקינן לה, ולהנ"ל ניחא דכיון שנתברר לנו שאין לחוש שזייפה גט להנאתה, רק חמש נשים מחמת דמכווני לקלקל חיישינן להו בא"י אבל זו דלא שייך זה ממילא נאמנת, ובהא לא שייך שלא תחלוק כיון דכלהו שלוחים בא"י אינן צריכין לומר, ושפיר לא גזרינן אטו ה' נשים כיון דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, ודוקא היכי דשייך שלא תחלוק דכלהו שלוחים צריכי לומר, שפיר גזרו באשה אטו כלהו אפילו בלא שכיח, ודוק: בתוס' בד"ה אדרבא וכו' ור"י סבר דמ"מ יכולה לקלקלה ע"י עדים וראי' שלא שלח לה הגט כוונתם יש לפרש על שני פנים,

האחד דשיעור דבריהם כך הוא דר"י סבר דחיישינן שמא לא שלח לה באמת הגט רק היא זייפה ויברר בעדים שהוא מזויף דאי שלח לה הגט לא הוי חיישינן לזה דכבר כתבו לעיל רפ"א דלא חיישינן דבעל ישלח לה גט מזויף לקלקלה, לזה כתבו כאן שלא שלח לה הגט כלל רק השליח זייפו, ועוד יש לפרש בפשיטות דס"ל דלהא ליכא למיחש שזייפה הגט דהא כתב מוכיח, ור"י ס"ל דכתב בלבד מוכיח כ"ש כתב ופה ועכ"פ היאך ניחוש לזיוף, רק החשש דיברר בעדים וראי', שלא שלח לה הגט רק ממנו נפל ומצאתו או הופקד בידה ואינה שליח לגירושין כלל: איברא יש לתמוה בין אי נימא דחיישינן לזיוף לר"י בין אי נימא דחייש שמא לא ניתן לה לגירושין, עכ"פ מאי עדיפותא דר"י שלא ניחוש לר"י להכי דמתכוונת לקלקלה ע"י עדים וראי' והיא זייפה הגט, ואי דהכתב מוכיח שלא זייפה א"כ גם בח"ל אינו מזויף, וליכא למיחש לקלקול דלערעור בלבד לא משגחינן בי', ובאמת לפי מה שכתבתי לעיל רפ"א דעיקר ההפרש לרבא בין ח"ל לר"י דבא"י לא חיישינן לזיוף כיון דמצוי לקיים ובח"ל חיישינן טפי כיון שאינו מצוי לקיים עביד טפי לזייף א"כ אתי שפיר, אבל מדברי התוס' וכל המפרשים מוכח התם דאין הפרש בחשש זיוף בין א"י לח"ל כלל רק בח"ל חשו שיבוא ויערער ובא"י אי יבוא ויערער באמת תצטרך קיום, א"כ כיון דחושש ר"י בח"ל דבאמת זייפה עד שיברר בעדים א"כ פשיטא דאיכא למיחש בא"י להכי, וצ"ע לכאורה: וצ"ל דכוונת התוס' דוודאי עכשיו אין לחוש לזיוף כלל בין בארץ בין בח"ל רק כיון דבח"ל רצו חכמים לתקן שלא יועיל ערעור הבעל ומעתה היאך נסמוך על עדותה של זו דאף אי יבוא ויערער לא נשגיח בו הא אי יערער ראוי לנו לחוש לזיוף ומה תאמר שנסמוך על מה שהעידה זו בפ"נ הלא אז ראוי לנו לחוש שזייפה והעידה כדי לקלקלה ע"י שיברר בעדים וראי' וא"כ ממילא אפי' לא ברר בעדים וראי' חיישינן אז לערעור הבעל, וכל היכי דיועיל ערעור הבעל שוב אי אפשר להתירה אפי' בלי ערעור, משא"כ בא"י נהי דאי יערער ודאי יש לנו לחוש אבל עכשיו בלי ערעור לא חיישינן להתירה עכשיו, דכל עוד שאינו מערער לא חיישינן לזיוף כלל, ואי יערער באמת תצטרך קיום, ודוק.

אמנם בעיקר דברי התוס' כבר כתבתי בסוגיא מה שנ"ל לפרש בזה, ובלא"ה א"ש הכל: דף כ"ד ע"א בגמרא אשה מכי מטי גיטא לידה איגרשא. בזה נחלקו הפוסקים כי מפירש"י והרמב"ם מבואר דהכוונה דכל שנתגרשה שם שוב אין צורך לאמירת בפ"נ כלל ובלא"ה מותרת לינשא בלי קיום, אבל הראב"ד ז"ל חולק דכל שנתגרשה שם לא מהני בפ"נ וצריכה לקיימו, וכבר הוכחתי לעיל ריש מכילתין גבי הא דפריך והא אשה דלא שכיחא דע"כ אשה עצמה מדינא אפי' לא נתגרשה שם אינה צריכה לומר בפ"נ והיינו או דנאמנת במיגו דנתגרשה שם או דבלא"ה כיון דכל מה שצריך בפ"נ הוא דחיישינן לערעור הבעל וכשאומר בפ"נ מידק דייק דמגרש ברצון א"כ אשה עצמה פשיטא דמדייקת שלא יבוא ויערער דאל"כ אלא דמדינא צריכה לומר מה בכך דלא שכיחא, הא בפקח ונתחרש גופה לא ימלט מן קיום חותמיו ולא מהני לא שכיח ע"ש, גם בלא"ה אין מקום כלל שלא תאומן כשנתגרשה שם שהרי למדו מחמש נשים דלא חיישינן באשה שתזייף גט טפי מאחר א"כ ממילא אין ראוי לומר דמחמת תקנת חכמים יתבטלו הגירושין שכבר נתגרשה ונאמנת מן הדין ודוקא שליח שהביא גט שייך לומר שתקנו לומר שלא ינתן עד שיאמר ואי עבר הוי ממזר לר"מ דכל המשנה וכו' ולרבנן

תצא אבל זו שנתגרשה שם כדין ולא עברה על שום תקנה וכי בשביל שבאה לכאן יתבטל גירושין שלה כיון דמן הדין אין לחוש לזיוף כלל וכמו כן לרבה משום לשמה לא מבעי אחר שלמדו דכאן שאינה שליח כלל לא שייך לא תחלוק בשליחות אלא אפי' קודם שלמדו פשיטא דלא חששו רק לגט הנשלח לכאן לגרש בו שלא נעשה שם בפני ב"ד, אבל גט שכבר נתגרשה שם פשיטא שאין אנו חוששין על נשי מדה"י שלא להתחתן במחשש שאין בקיאיין, וע"כ דכל גירושין נעשין בפני ב"ד שוב לא חיישינן, תדע דאי חלה אומר בב"ד של ח"ל בפ"נ ושליח ב' אינו אומר רק שליח ב"ד אני ומן הסתם עשו ב"ד כדין וזה ברור: אך בעיקר הפי' בסוגיא זו יש לפרש הכוונה בפשיטות דעיקר תקנת בפ"נ לא הי' רק בשעת נתינה שהרי אמרו לעיל כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננה לה ויאמר, ודקדקו שם התוס' דבעינן דוקא בעת נתינה, והוצרכו התם לראיה דתכ"ד עכ"פ מהני אבל אחר נתינה ודאי לא מהני, והיינו דמקשה כיון דכי מטי גיטא לידה איגרשא והיאך תאומן לומר בפ"נ אחר נתינה, ופי' זה אתי שפיר בין לדעת הרמב"ם בין להראב"ד הנ"ל: שם אתנחילי אארעא ושקלי'.

יש לדקדק כיון דקתני הכא אשה מביאה גיטה ולעיל חשיב הנך דפסולין להביא אתהגט, א"כ משמע ודאי דבהך גוונא דאשה כשרה אינהו פסולין להביא, וקשה כיון דלא צוה רק להניחו לארץ אין זה רק מעשה קוף בעלמא, וכבר כתב הרא"ש לעיל דבכהאי גוונא אפי' א"י כשר כל שאינו ממנה שליח מדעתו אפי' צוה לו למסרו לפלוני ע"י כתב שעשאו שליח וכ"ש להניחו לארץ, וצריך לומר דמ"מ בח"ל פסולין אפי' בכהאי גוונא כמו סומא, דכיון דשליח שלא ניתן לגירושין הוא אינו נאמן בפ"נ, והא דאשה הכא נאמנת דכיון שמצוה לה ליקח מן הארץ הוי כשליח לגירושין, אבל התם דהוא אינו עושה רק מניח לארץ אינו נאמן בפ"נ, גם למ"ד דבעינן תחלתו וסופו בכשרות בעדות אשה יש לומר דפסולין להעיד בפ"נ ואפי' הי' סופן בכשרות, דתחילתו בפסול, אבל למ"ד דלא בעינן תחילתו וסופו בכשרות בעדות אשה.

ע"כ משום שאינם שלוחים לגרש לא מהימני בפ"נ, ויש מזה ראי' לדברי רשב"ץ בא"הע סימן קמ"ב: שם וכי מטית התם הוי שליח לקבלה. לשון זה קשה מאד דלמה תהא שליח לקבלה תקבל מכח עצמה דהיא המתגרשת ולמה תהא שליח קבלה שלה, וצריך לומר כיון דעיקר הקפידה שלא תהא מגורשת מכבר קודם אמירת בפ"נ רק בעת אמירה, א"כ אי תתגרש מכח עצמה א"כ תיכף מגורשת מכי מטית התם, אבל אי מכח שליחות מתגרשת ע"כ תתרצה היא להיות שליח קבלה שלה דלא נעשית בע"כ שליח שלה א"כ קודם שנעשית שליח קבלה תאמר בפ"נ ותיכף תתגרש אבל בלי שליחות, מתגרשת היא ע"כ תיכף כשתגיע לשם כי מכח עצמה לא בעינן דעתה ורצונה: שם שוי שליח קבלה.

יש לדקדק כיון דקי"ל כל מילתא דאיהו לא מציי עביד השתא לא מציי שוי שליח, אם כן אשה זו שאינה יכולה לקבל בעצמה הגט מכח לא חזרה שליחות אצל הבעל א"כ היאך תעשה שליח לקבל הגט, וצ"ל דמ"מ כיון שיכולה להתגרש כשיתן לה הבעל הגט בעצמו אף דהשתא דאמר לה הוי שליח להולכה עד התם לא מצית להתגרש לא מיקרי בזה איהו לא מציי עבדא, ומ"מ צ"ע בזה: ודע שיש לתמוה מה מהני דתעשה שליח קבלה הא שליח קבלה זה ג"כ אינו ראוי להיות שליח שהרי לא חזרה שליחותו אצל משלחו דהיא

נעשית בעל דבר שהרי ממנה הוא מקבל ולמי יחזור, ולפי פירש"י משמע דאי אפשר שיהא שליח רק המשתלח מזה לזה דאז ראוי לחזור לשולחו לומר עשיתי שליחותך א"כ שליח קבלה זה ג"כ לא חזרה שליחותו: לכן נראה לי דכיון דהבעל אמר לה שוי את שליח קבלה הוי לי שליח קבלה זה שלוחו של בעל כמו שהבעל הי' עושה אותו, ואף דאין הבעל יכול לעשות שליח קבלה היינו לפי שאין חבין לאדם רק בפניו וגט חוב הוא, ואפי' היתה מחזרת להתגרש אמרינן שמא חזרה בה כדאיתא בירושלמי ריש התקבל, אבל זה שנשלח לקבל מיד האשה בעצמו א"כ לא שייך שחזרה בה שהרי ברגע שהוא מקבל היא נותנת לו בעצמה א"כ הוי זכות גמור ושפיר מיקרי חזרה שליחותו אצל הבעל: ובהכי ניחא מה שהניחו התוס' בצ"ע דלא משני הכא בקדמה ושוי' שליח מעיקרא דליכא לא משום חצירה הבאה לאחר מכן ולא משום בזיון, ולהנ"ל לק"מ דאי מכח שליחות דידה, כה"ג לקבל מידה לאו שליח הוא דלא חזרה שליחות אבל משלחו כלל, וע"כ מכח שליחות דידי' ואכתי איכא משום חצירה הבאה לאח"מ, אך בלא"ה כבר כתבתי ליישב קושית התו' בכמה פנים ע"ש: בתוס' בד"ה והא לא חזרה וכו' שליח לא מיקרי וכו' ובקונ' לא פי' כן עכ"ל.

לקמן דף ס"ג פירש"י בעצמו כדברי התוס' כאן, וכוונתו פשוט דקשיא לי' דכאן פשיטא להו דלא חזרה דלא קאמר הניחא או תפשוט, ולקמן מספקא להו, לזה פי' דכהך דהכא דנעשה בעל דבר אין כאן ספק, רק התם דלא נעשה בעל דבר רק שליח האשה מספקא לו, והרשב"א בחידושי שם הוכיח מזה דהיכי דלא הי' ראוי מתחילה לחזור כהך דהכא הוי ודאי, ולפי זה מוכח דרש"י לא ס"ל כן מדהוצרך להמציא טעם אחר, ועמ"ש בדיבור שאחר זה: בד"ה חצרה הבאה לאחר מכן, פי' בקונטרס וכו' לקמן דס"ג הארכתני בענין זה לבאר הך חשש דחהל"מ כי לכאורה הוא קשי הבנה מאוד, ושם אבאר שיש להסתפק למ"ד משום בזיון אי יכול ליתן לחצירה וכ"ש אי אין לה חצר שתקנה חצר שיתן הגט בתוכו אי שייך בי' בזיון כמו שליח קבלה, כמו כן יש ספק אי קנתה חצר שיתן הגט בתוכו אי יש בו ג"כ משום חלה"מ, ולכאורה כ"ש הוא כיון דבשליח קבלה גזרינן מכח חצר כ"ש בחצר עצמו שיש לגזור, וביארתי שם דרך אחר דעיקר החשש שתקנה חצירו של שליח שהגט בתוכו דתחשוב דכמו דמהני חצירו של בעל כה"ג דגיטה וידה באין כאחד, כמו כן חצירו של שליח הולכה, ובאמת כה"ג הוי חלה"מ ממש כמו שבארתי שם, לכך אסרו שלא תעשה האשה שום אמצעי לקבלת גיטה רק לקבל בעצמה מיד שליח הולכה ע"ש, וכך יש לפרש פירש"י ג"כ דחצר חבירו היינו חצרו של שליח הולכה דיחשבו דהוי כידו והוי כמונח ביד שליח הולכה כמו אי מונח בחצירו של בעל הוי כמונח בידו דאל"כ היאך תתגרש בקניית החצר הא ליכא ונתן בידה וע"כ דהעתקה זו מרשותו לרשותה הוי כנותן מידו לידה, וא"כ ה"ה גבי חצר של שליח כשתקנה ממנו החצר הוי כנותן לידה, ובאמת חצר אינו שליח כלל רק יד, הלכך גבי בעל שייך לומר שהוא ידו, אבל בשליח כיון שהוא אינו רק שליח א"כ חצירו אינו יכול להיות שליח רק יד ואי אפשר שיהא ידו של משלח שהרי אינו חצירו רק בעל החצר הוי שליח של משלח, אבל החצר של שליח אינו יכול להיות שליח של המשלח כי אין חצר רק משום יד והחצר של שליח אינו יד של הבעל, ודוק, ע"ש היטב: בא"ד וא"ת למה לי למינקט.

לפי מה שכתבתי לעיל ולקמן דס"ג דאין הכוונה כלל משום חהל"מ לגזור ב' שלוחים אטו חד רק בב' שלוחים גופא שייך הך גזירה, דחצר של שליח הוי שליח קבלה שלה, וא"כ הרי עשה הוא שליח הולכה ממש והיא עשתה לחצירו לשליח קבלה, אבל לגזור בב' שלוחים אטו חד לא גזרינן כלל, ולפי זה הכא נמי ליכא למיגזר משום לא חזרה דלא גזרינן ב' שלוחים אטו אחד: אך בעיקר דברי התוס' יש להבין הא לקמן גופא קשה למה נקט הך מ"ד משום חהל"מ ולא משום חזרת שליחות, ועוד דמה זה שתירצו דאינו ברור, הא מעיקרא אמרו הך טעמא בפ' ומכח זה הוצרך הש"ס לומר דתעשה שליח אחר לקבלה, גם יש לדקדק מה שהניחו בצ"ע דלוקמא בקדמה ושווי', הא מ"מ איכא משום לא חזרה, וטפי משני דליכא למיחוש כלל, וצ"ל דכוונת התוס' כך דלקמן אין קושיא דלא קאמר חזרת שליחות דאולי לא ס"ל, דמספקא לן לקמן בהא, רק כאן כיון דמקשינן מעיקרא והא לא חזרה א"כ הוי לי' לומר בתר הכי הך גזירה, וע"ז תירצו דודאי מספקא לן, ולעיל הקשו דעכ"פ תפשוט מהכא דלא חיישינן ללא חזרה, אבל בתר הכי דקאמר הניחא לא מצי להקשות מכח לא חזרה דאולי הך מ"ד לית לי', וליכא למיפשט מהכא מידי דהנך דחיישי לחזרת שליחות כר' חנינא ס"ל דלא חייש כלל לשום גזירה ולכך הוצרך להקשות מכח חהל"מ (דהא קשיא לכולהו אוקימתא והיינו דמקשה לוקמא בקדמה ושווי' כיון דמשום לא חזרה ליכא למיפשט מידי שפיר מצי לאוקמא בהכי: אמנם לפירש"י וכן לפי הרשב"א הנ"ל דהכא לא מספקא לן כלל דנעשה בעל דבר או שלא הי' מתחילה שליחות הראוי לחזור לק"מ, דוודאי הא דקאמר למ"ד משום חהל"מ מא"ל, אין הכוונה כלל דוקא דלגזור הכא משום חהל"מ רק כיון דלמ"ד משום בזיון לא גזרינן כלל והיכי דלא קפיד כשר, אבל למ"ד דגזרינן א"כ הכא יש לגזור באמת תרתי משום חהל"מ ומשום לא חזרה שליחות ואף דהתם לא קאמר רק חהל"מ דהתם לא הוי רק ספק לא חזרה דאינו רק שליח ולא בעל דבר, אבל הכא ודאי לא חזרה דנעשה בעל דבר גם לא הי' מתחילה שליחות הראוי לחזור, והיינו דלא משני בקדמה ושווי', דמה בכך אכתי משום לא חזרה שליחות איכא ודאי בלי ספק כלל: אמנם לפי הרשב"א הנ"ל אכתי יש לדקדק למה שם משני בקדמה ושווי', הא בהא הוי ודאי לא חזרה דלא הי' מתחילה שליחות הראוי לחזור, ומה בכך דליכא משום חהל"מ משום לא חזרה איכא, ואמת דגם לפירש"י יש להקשות דאכתי היאך קאמר נ"מ בקדמה ושווי' דנהי דהוי ספק לא חזרה דאינו רק שליח אבל מה צורך לומר נפקותא דלא ברירא כיון דבלא"ה איכא נפקותא טובא היכי דלא קפיד בעל וכה"ג, אבל באמת לק"מ דהתם בקדמה ושווי' ליכא משום לא חזרה כלל דהא התם הם ב' שלוחים, רק לגזור משום שליח אחד א"כ וכי שייך לגזור כשתעשה היא שליח קבלה שיעשנו הבעל שליח הולכה עד מקום פלוני ואח"כ יהא לקבלה מאיזה צד נחוש לכך, וכבר אמרו לעיל והא אשה דלא שכיחא ופירש"י דלא שכיחא שיעשה כך הלכך ודאי לא גזרינן בב' שלוחים אטו חד שיעשנו הבעל להולכה עד מקום פלוני אבל בכאן שהוא עשה האשה שליח להולכה עד מקום פלוני א"כ שפיר יש לגזור אף כשאומר שוי שליח קבלה שמא יאמר שהיא בעצמה תהא שליח לקבלה ולא חזרה שליחות: אך לפי מה שכתבתי שם דלא גזרינן כלל ב' שלוחים אטו אחד, רק בב' שלוחים יש לגזור משום חהל"מ א"כ בקדמה ושווי' ליכא למיחוש כלל דכיון דליכא משום חהל"מ ממילא לא גזרינן ב' שלוחים אטו אחד, ומיחוש

בפשיטות דקאמר התם בקדמה ושווי', ולפי זה אכתי קשה קושית התוס' דלוקמא הכא בקדמה ושווי': וכמו כן יש מקום לומר דלא גזרינן רק משום חהל"מ הואיל ומצינו חצר אחד לשניהם במגרשה בעצמה ע"י חצר מתנה, לכך גזרינן דאפ"ל באופן דהוי לאחר מכן יכשירו, אבל מכח לא חזרה לא חיישינן כיון דלא משכחת לא חזרה רק בשליח אחד ולעולם אין היתר בשליח אחד דניחוש שיעשו באופן האסור, ולפ"ז ג"כ יכול לאוקמא כאן בקדמה ושווי', ורחוק לומר דכאן הוי כשליח אחד כיון דליכא רק איש ואשה ושליח: אבל באמת כבר כתבתי בגמ' דבלא"ה לק"מ, דבקדמה ושווי' הוי לא חזרה ממש דלא חזרה שליחות לקבלה אצל האשה כמו שכתבתי לעיל, גם בלא"ה נראה לי דלא שייך כלל לעשות שליח שיהא שליח מיד בעת עשי' בדבר שהוא צריך לו עוד לשליחותו כגון שיאמר הוי שלוחי להולכה ולא מסר לו הגט א"כ לא שייך לומר דנעשה שלוחו טרם שמסר לו הדבר שנשתלח לעשותו ואז כשמסר לו מתחיל שליחותו, וכן שליח קבלה דעלמא תיכף כשעושה אותו לילך לקבל הוי שלוחה אבל כשאומרת לו שיהא שלוחה לקבלה לקבל גט ממנה א"כ הרי עיקר השליחות בידה עדיין תלוי ולא הוי שליח רק בעת שנותנת לו הגט לקבל ואכתי יש לגזור משום חהל"מ, וגם זה ברור לפע"ד, ובעיקרי דברים הללו מבואר לקמן דף ס"ג, ובא"ה הע סימן ק"מ באריכות ע"ש: בד"ה וכי מטית התם, וא"ת וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה דהא התם גופא מוכרח לומר כתירוצם דהא משמע התם בהדיא דאבא בר מניומי בוודאי היה יכול לקבל הגט ממנו, וקשה הא הוי שליח שלא ניתן לגירושין ואינו יכול למנות שליח וע"כ משום שנצטוו עליו לעשותו, א"כ הכא נמי ציוה הבעל בכך, וצ"ל דס"ד דוקא באומר בפ"ל למי יתנו יכול ליתן לו כמעשה קוף בעלמא, אבל הכא כיון שהאשה בוחרת לה שליח אחר כפי רצונה קשיא להו דאינה יכולה למנות שליח, ועל זה תירצו דאפ"ל כה"ג כל שמצוה לה יכולה למנות שליח, ולפי זה י"ל דבאמת הך ואיבעית אימא רוצה לומר דבכה"ג אינה יכולה למנות שליח דהוית שליח שלא ניתן לגירושין רק שצוה לה שתעשה הב"ד דשם שליח והוי כאלו פי' לה מי השליח והוי כמו הך דאבא בר מניומי ממש דיכול לעשות שליח שלא בפניו והיא אינה עושה רק מעשה קוף בלבד, ונראה שזאת היתה כוונת הרי"ף שלא זכר רק תירוץ בתרא והוסיף תיבת פלוני, והיינו שפי' לה הב"ד והוי כמו שמינה בפ"ל שליח בכאן והאשה אינה רק מעשה קוף אבל תירוץ א' נדחה לפי שאינה שליח לגירושין אינה יכולה למנות שליח כדקס"ד דתוס' בקושיא: אך לפי זה יהא מוכח לכאורה דאפ"ל כה"ג דאין המביא הגט עושה כלום רק הבעל עשה שליח והמביא אינו עושה רק מעשה קוף מ"מ נאמן המביא לומר בפ"ג, וזהו דלא כרשב"ץ סימן קמ"ב דכה"ג אינו נאמן בפ"ג, וצ"ל דמ"מ לא חשיב הכא מעשה קוף לגמרי כיון שלא עשאם בפ"ל שליח שלא בפניהם רק על ידה הם נעשים שלוחים, וכן בהך דאבא בר מניומי לא עשאו בפ"ל שליח שם רק על ידי שליח זה רק לענין שליח שלא ניתן לגירושין עדיף כיון שפי' לו למי למנות יכול למנות אפ"ל לא ניתן לגירושין אבל מ"מ אינו כמעשה קוף כיון שהוא ממנה אותו כאן, וכמו כן מהך דלעיל דמוקי ר"ה בר מנוח דקאמר אתנח"י אארעא אין ראי' דלא כרשב"ץ הנ"ל (מלבד מה שכתבתי לעיל) דמ"מ נהי דהוי ס"ל דטלי גיטך מעל גבי קרקע מהני, אבל בהא מודה עכ"פ שצריך שיצא הגט מתחת יד הבעל או שלוחו כמ"ש הטור ריש סימן קל"ח, הלכך ע"כ אשה זו

הוא שליח הבעל ונאמנת בפ"נ כנ"ל: בד"ה אימר קמי' ב"ד, תימה מה לי היא מה לי ב"ד ואמאי קאמר ואיבעית אימא.

כוונתם דאי היה מקום לחלק לענין אמירת בפ"נ הי' מקום לומר דזהו שחידשו אימר קמי' ב"ד, אבל באמת כיון שאין חילוק מאי איבעית אימא: אך באמת לק"מ לפע"ד, דלתירוץ ראשון איכא תרתי לגריעותא חדא לפי הנראה מפירש"י דבעינן שתמתיך בקבלת הגט כשיעור שיכולה לחזור ועדיין לא תהא בעל דבר, ועוד שנצטרך בכאן לומר בפ"נ בעת שתמנה שליח ואח"כ כשיתן לה השליח אחר זמן יאמר שליח ב"ד אני, כי מינוי השליחות וקבלת הגט הם שני ענינים בזמנים שונים, אבל השתא שצוה לה לעשות הב"ד דשם לשלוחים [או למוסרו לב"ד והם יעשו שליח] לא בעינן כלל שיהא שליחותה שליחות הראוי לחזור הלכך יכולה תיכף לומר בפ"נ ולקבל הגט ואין צריך עוד לומר שליח ב"ד אני, דהם שנעשו שלוחים, לפנייהם אמרה בפ"נ ומה צורך יותר, אבל כשתעשה שליח אחר אפי' תעשה אותו לפני ב"ד מ"מ יצטרך השליח אח"ז לומר שליח ב"ד אני, והיינו דקאמר ואימר קמי' ב"ד, דבעלמא יכול לומר בפ"נ שלא בפני השליח השני וממנין אותו שלא בפניו אבל בכאן תאמר בפ"נ בפני הב"ד הנעשין שלוחים כדי שלא יצטרך עוד לומר שליח ב"ד אני כיון דהם הב"ד ולפניהם כבר אמרה בפ"נ, ודוק, וכבר כתבתי מה שנראה לי בזה לשיטת הרי"ף: והרב מהרש"א הקשה על תירוץ התוס' דאכתי מה נפקא מינה היא או ב"ד ע"ש ולק"מ דהתוס' מפרשים דהב"ד ממנין שליח לא שיהיו הם שלוחים כמבואר בקושיתם מה לי היא ומה לי ב"ד, והשתא שפיר כתבו דאי האשה ממנת שליח יותר נכון לומר בעת גירושין ואף דאז אין הגט יוצא מתחת ידה כיון שיוצא מיד שליח שלה הוא כיוצא מידה, אבל לתירוץ בתרא דהיא מוסרת הגט לב"ד והם ממנין שליח א"כ ע"כ צריכה לומר בשעה שיוצא הגט מתחת ידה לא בשעה שמקבלת הגט כיון דשליח זה הנותן לה אינו שליח האשה שנאמר דהוי כיוצא מתח"י האשה, וז"ב, ועוד דאפי' אי נימא דהאשה עושה הב"ד לשלוחים אפי' לתירוץ בתרא מ"מ לק"מ, דדוקא אם עשתה אחר לשליח, הוי קבלת הגט ומינוי השליחות שני ענינים נפרדים ויכול להיות שאותו הב"ד שמינתה שליח אינם אותו הב"ד שתגרש לפניהם הלכך טוב יותר שישמעו הב"ד שמתגרשת לפניהם בפ"נ לא שליח ב"ד אני, אבל כשהב"ד הם שלוחים הרי ע"כ אותו הב"ד ששמעו בפ"נ לפנייהם תתגרש, א"כ מה נ"מ אימת תאמר בפ"נ כיון שהב"ד שתתגרש לפנייהם ישמעו בפ"נ, כנ"ל: סליק בס"ד פרק המביא תנינא כל הגט פרק שלישי במשנה כל הגט שנכתב שלא לשום אשה פסול וכו'.

הלכה זו צריכה ביאור רחב לפי שיש לתמוה בה הרבה, שכפי הנראה אין באלה הבבות רק משום לתא דלשמה, ובאמת יש בזה עוד שלא שמע הסופר מפי הבעל ואפי' צוה הבעל ע"י אמר אמרו לא מהני כדאיתא לקמן פרק מי שאחזו להדיא, ומעתה במה נפשך אי משום לתא דלשמה צריך שמיעה מפי הבעל, יקשה שלא אמרו במשנה יתר על כן אפי' כתב לשמו ולשמה ולשם גירושין על פי ציווי הבעל כל שלא שמע מפיו ממש לא חשיב לשמה, ואי הא דבעינן שמיעה מפי הבעל לאו משום לתא דלשמה היא, א"כ היאך קתני לפסול משום לשמה מה דבלא"ה פסול משום שלא שמע מפי המגרש ואפי' לא הוי בעינן לשמה או שכתב לשמה, שנית למ"ד שהסופר צריך להיות שליח הבעל דוקא תיפוק לי' הכא שלא נעשה שליח הבעל, ומלבד זה יש לתמוה הרבה בסוגיא רפ"ק דזבחים

ויתבאר בסמוך, ומתחילה נבוא לבאר ענין הנ"ל: והנה התוס' הקשו לעיל דף כ"ב ע"ב בד"ה והא לאו בני דיעה נינהו דתיפוק ל"י דלאו בני שליחות נינהו ותירצו דלא בעינן שליחות בכתיבה, והא דבעינן שישמע מפי הבעל דבלא"ה לא חשיב לשמה, ולכאורה יש לתמוה תינח בלא צוה הבעל כלל אבל התם אפי' אמר אמרו פסלינן ואפי' פי' פלוני ופלוני, ומפרשינן התם הטעם משום דמילי לא מימסרן לשליח, ואי ס"ד דלא בעינן שליחות כלל בכתיבה מה בכך דמילי לא מימסרן לשליח הא לא בעינן שליחות כלל, ואי נימא דבהא ג"כ חשיב שלא לשמה כל שלא שמע מפי הבעל ממש, א"כ מה ענין זה למילי לא מימסרן לשליח, אבל באמת כוונת התוס' פשוט דוודאי כללא הוא כל שלא שמע מפי הבעל לא חשיב לשמה ומ"מ אי מילי מימסרן לשליח הוי האי שליח כמות הבעל וכאלו שמע מפיו ממש דמי, אבל השתא דמילי לא מימסרן לשליח א"כ הרי לא שמע מפי הבעל ולא חשיב לשמה, אבל כל ששמע מפי הבעל אף דאינו בר שליחות כשר, וכ"פ הר"ן סוף התקבל ליישב קושית הרא"ה ז"ל על הרמב"ן, ולכך נתכוונו התוס' ג"כ אלא שיש לתמוה כיון שאנו מחליטין דכל שלא שמע מפי הבעל בעצמו לא חשיב לשמה, א"כ הרי יש עוד מדרגת לשמה יתר על כל הני דקא חשיב במתניתין ולמה לא קתני לה, ואמת דהתוס' לשיטתם דכתבו פ"ק דעירובין דף י"ג דהא דצריך שמיעה מפי הבעל אינו רק דרבנן ע"ש ומדאורייתא הוי לשמה, א"כ לא שייך לומר יתר על כן דהני כלהו דאורייתא, אבל לפי דעת כל הפוסקים לקמן פרק מי שאחזו דכל שלא שמע מפי הבעל ואפי' באמר אמרו הגט בטל מדאורייתא בוודאי קשיא: אמנם הרמב"ן ז"ל כתב סוף התקבל ענין אחר בזה הביאו הר"ן שם וז"ל, דשאני גט דכיון דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב לה כלומר שיכתבנו לה הבעל ואין הסופר והעדים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו אבל בשאר הדברים עושה אדם שליח שלא בפניו עכ"ל, והנה אי אפשר לפרש כוונתו כדברי התוס' הנ"ל דכל שלא שמעו מפיו לא חשיב לשמה, דא"כ מה זה שכתב דבעינן נמי וכתב לה כלומר שיכתבנו לה הבעל וכו' במקום הבעל, ואם כוונתו בפשיטות לפי שהסופר צריך להיות שליח הבעל א"כ אכתי לא הועיל כלום כיון דאדם עשוי למנות שליח שלא בפניו למה לא יהא כאן שליח הבעל, ועוד מה זה שכתב דבעינן לשמה, וברור דכוונת הרמב"ן ז"ל דדוקא בעלמא יכול אדם למנות שליח שלא בפניו היינו לעשות מעשה או לדבר דבר אבל כאן לעשות שליח לכתוב גט דמלבד הכתיבה צריך לכתבו לשמה ואין למנות שליח שלא בפניו לכתוב לשמה שיהא כמותו ממש רק בשומע מפיו ואי לא הי' צריך שליחות בכתיבה הוי שפיר לשמה במה שכותב הסופר לשמה, אבל כיון שצריך שליחות בכתיבה ולכתוב גט לשמה אין אדם נעשה כמות משלחו רק בשומע מפיו, ואי הוי מילי מימסרן לשליח כל ששמע מפי שלוחו של בעל הוי כשומע מפיו, אבל כיון דמילי לא מימסרן לשליח רק שיהא שליח שלא בפניו על זה אינו יכול למנות שליח שלא בפניו שיהא כמותו כאלו הוא כתבו לשמה כל שלא שמע מפיו ממש: ומעתה לא קשיא דלא חשיב הכא יתר על כן שלא שמע מפי הבעל דלא חשיב לשמה דלא מן השם הזה הוא, רק לפי שצריך להיות שליח הבעל ואין אדם נעשה שליח על כתיבה לשמה רק כששומע מפיו, וכל שלא שמע מפיו אף דהוי לשמה לא הוי במקום הבעל, עכ"פ הוכחתי דאי נימא דהא דבעינן שמיעה מפי הבעל דאורייתא הוא כדעת רוב הפוסקים שלא כדברי התוס' בעירובין הנ"ל, ע"כ צריך לומר דהסופר

צריך להיות שליח הבעל ופיסול שמיעה מפי הבעל היא כדברי הרמב"ן הנ"ל דאי משום לתא דלשמה דלא חשיב לשמה כל שלא שמע מפיו, א"כ ממילא קשה במתניתין דליתני יתר על כן אפי' כתב לשמה ובציווי הבעל כל שלא שמע מפיו לא חשיב לשמה: איברא הא אכתי קשיא עכ"פ כיון דהסופר צריך להיות שליח הבעל, א"כ מתניתין דלא מיירי באמר אמרו תיפוק לי' דלא הוי שליח הבעל ואפי' כתב לשמה ממש מ"מ פסול, ובשלמא באמר אמרו בעינן פיסולא דלשמה דאל"כ הוי נעשה שליח שלא בפניו, אבל במתניתין אפי' לא בעינן לשמה כלל אינו שליח הבעל: אבל באמת הא פשיטא דלא קשה מידי ואדרבא מכאן יש להוכיח שהסופר צריך להיות שליח הבעל דהא בגמרא יליף לה תנא דבי ר"י מספר כריתות לשם כריתות וכתב דבעינן לגירושין דידי' לה לשמה לגירושין דידה, ויש להבין אי נימא שאין הסופר צריך להיות שליח הבעל א"כ ע"כ הך וכתב אינו רוצה לומר שיכתבנו הבעל רק שתתגרש בכתב, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פ"ב מה"ג להדיא, לפי שסובר שאין צריך שליחות בכתיבה כמ"ש הב"ש סי' קכ"ג ס"ק ה', א"כ תיקשי היאך יליף מהך וכתב דבעינן לשם גירושין דידי' אבל למ"ד דסופר צריך להיות שליח הבעל והך וכתב היינו שיכתבנו הבעל שפיר קאמר כיון דכתיב וכתב א"כ צריך הסופר להיות במקום הבעל א"כ ע"כ צריך שיכתוב הגט עבורו שאם לא יכתוב עבורו אינו עושה שליחותו כלל והיאך יהא במקומו בכתיבה כיון שאינו כותב כלל עבורו, תדע שהרי שליח הולכה צריך שיתנונו לה בשליחותו של בעל כמבואר בסדר הגט, אף דנתינה לשמה לא בעי מ"מ צריך שיתן לו מחמת שליחותו של בעל א"כ ה"ה בכתיבה, וכמו כן כיון שהבעל צריך שיכתבנו לשמה צריך הוא לכתבו עבורו ולשמה דאל"כ לא הוי שליח כלל ואינו כמות הבעל שיהא כאלו הבעל כתבו, והשתא לא שייך להקשות תיפוק לי' שאינו שליח הבעל דברישא דאתינן עלה מצד ספר כריתות בלי וכתב א"כ ממילא אין צריך להיות שליח והוי סגי שיכתוב לשם כריתות, רק כיון דכתיב וכתב שצריך שיהא שלוחו בכתיבה ממילא בעינן שיכתוב לגירושין דידי' דאל"כ אינו שלוחו, כללו של דבר דהך דבעינן שליחות ולשמה, ענין אחד הוא, ואי לא בעינן לשם גירושין דידה דלא דרשינן וכתב ממילא לא בעינן שליחות בכתיבה, וכן אי לא בעינן שליחות לא בעינן לשם גירושין דידי' כמו שבארנו: ובהכי ניחא הא דדייק בריש זבחים דסתמא פסול ממשנת הכותב טופסי גיטין, וקשה דלמא משום שלא נעשה שליח הבעל, ולהנ"ל ניחא דאי סתמא כשר א"כ לא בעינן רק שלא יכתוב להתלמד רק לכריתות, א"כ ע"כ לא דרשינן וכתב, דאי דרשינן פשיטא דסתמא פסול דבעינן שיהא שלוחו שיכתוב עבורו וכיון דפסול התם בכותב טופסי גיטין ש"מ דסתמא פסול, והיינו באמת לפי שצריך להיות שליח הבעל ובמקומו: איברא אכתי קשיא לי הא דפריך בריש זבחים ורמי מתניתין דהתם אמתניתין דידן ומשני אשה לאו לגירושין עומדת, וקשה מאי קושיא הא הכא מקרא ילפינן לה דלא סגי במה שנכתב לשם כריתות דזהו סתמא רק צריך לגירושין דידיה ודידה מקרא דוכתב לה, וכ"ש אי נימא כנ"ל דמכח דבעינן שליחות לא מהני סתמא א"כ מקרא ילפינן לה, ומאי קשיא לי' לר"ל התם, אבל באמת לק"מ לפי שאני אומר דגם מה שצריך שיכתוב הבעל הגט או שלוחו במקומו היינו ג"כ מהך טעמא גופא דאל"כ הוי לי' סתמא ולא מיקרי לשמה וכולה משום לשמה אתינן עלה, והיינו דמקשה למה בזבחים סתמא חשוב לשמה ובגט לא מהני רק שיכתוב הבעל או שלוחו עבורו ואז

הוא דחשיב לשמה, ומשני לחלק דאשה לאו לגירושין עומדת הלכך לא חשיב לשמה רק כשיכתוב הבעל או שלוחו במקומו, והשתא פשיטא דלא קשיא הכא תיפוק לי' שאינו שליח דהכל מכח לשמה הוא, דבלי שליחות הוי לי' סתמא כנ"ל ברור: ועדיין יש לברר מה שיש להקשות לכאורה הא דטרח בריש זבחים לאשכוחי דסתמא פסול בגט ורצה להוכיח מהך משנה דהכא ודחינן לה עד שהוצרך להביא ממשנת הכותב טופסי גיטין, וקשה הא בהדיא מוכח הכא דסתמא פסול מקרא, דהא מספר כריתות הוי ילפינן דלא בעינן רק לשם כריתות דהיינו סתמא לאפוקי להתלמד, וקאמר עלה דכתיב וכתב דלא סגי בהכי רק לשם גירושין דידי' אלמא דסתמא פסול, דאל"כ בלשם כריתות בלבד סגי, וכ"ש לפי מה שכתבתי דמהך וכתב מוכח שצריך שיהא שליח הבעל ולכתוב עבורו שיהא במקומו, א"כ פשיטא דסתמא פסול, ונראה לי דלק"מ דודאי לפי האמת דסתמא פסול, ממילא דרשינן וכתב כפשטא דהבעל יכתוב או שלוחו במקומו ולא מהני לשם כריתות אבל אי נימא דסתמא כשר, אגן הכא קאמרינן דאי כתב רחמנא ספר כריתות הוי אמינא למעוטי להתלמד אבל כל שכתבו לכריתות אפי' כתבו לאחר בפ"י לא איכפת לן קמ"ל וכתב דבעינן לשם גירושין דידי', ובוודאי סתמא נמי הוי כפי' לשם גירושין דידי' רק עכ"פ כיון דבעינן לשם גירושין דידי' עכ"פ דליהוי סתמא ממילא אמעט כתב לגרש ונמלך דלאותואחר אפי' סתמא לא הוי רק סתמא לשם כריתות ולא סתמא לגירושין דידי' כיון דאינתק בפ"י לאחר אבל כל שכתב סתם ולא אינתק הוי סתמא לגירושין דידי' ודידה, והיינו דדחי התם דילמא שאני התם דאינתק לי' לגירושין דההוא.

ובהכי ניחא מה שהקשו התוס' שם דהיאך ס"ד לומר דהא הוי סתמא, ולהנ"ל לק"מ דפשיטא דפשט שפיר כיון דחזינן דנמלך לא, ש"מ דלא סגי בלשם כריתות רק בעינן לגירושין דידי' דעכ"פ לשם כריתות הוי, וממילא כיון דלא סגי בלשם כריתות, ש"מ דסתמא פסול, דהא כל שלא כתב להתלמד חשיב סתמא כדמוכח התם להדיא ואי סגי בלשם כריתות ממילא לא בעינן לגירושין דידי' כלל, א"כ למה יפסל בנמלך דהא עכ"פ סתמא הוי ומשני דודאי בעינן לגירושין דידי' אבל סתמא הוי כמו לגירושין דידי' בפ"י, ובנמלך לענין גירושין דידי' אפי' סתמא לא הוי ולא נשאר רק לכריתות לאחר וזה לא מהני מכח וכתב דבעינן עכ"פ שיהא סתמא לגירושין דידי' ולא בפ"י לאחר.

אבל לפי האמת דסתמא פסול, ממילא הא דדרשינן מוכתב כפשטא דבעינן שהוא יכתוב או שלוחו עבורו ואי לאו הכי הוי לי' סתמא ופסול, וכל זה ברור: ובהכי ניחא מה שהקשו התוס' דהוי לי' למיתני יתר על כן סתמא, דכל הני דהכא לא מוכח דסתמא פסול והוי לי' למיתני יתר על כן הכותב טופסי גיטין, ולהנ"ל ניחא דוודאי פשטא דמתניתין מוכח דסתמא פסול, דאי כשר ולא בעינן רק לשם כריתות ולא דרשינן וכתב שיכתוב הוא או שלוחו עבורו א"כ ממילא נמלך ג"כ כשר, דהא עכ"פ נכתב לשם כריתות ולגירושין דידי' לא בעינן כלל רק דדחוי' בעלמא היא דדחינן התם דאיכא למימר דהך וכתב אינו דיכתוב הוא או שלוחו רק לאפוקי שלא יכתוב לשם אחר, אבל באמת לא סגי כלל בלשם כריתות גרידא כדתנא תנא דבי' ר"י רק דבעינן גירושין דידי' מפורש דוכתב הכוונה שיכתוב הוא או שלוחו והא גופא משמיענו במתניתין דסתמא פסול ולא מהני רק לגירושין דידי' ולא שייך למיתני יתר על כן, רק אגן לא מצינן למידק מהא דילמא אין

הכוונה כך במתניתין, אבל השתא דשמענו בהכרח דסתמא פסול ממילא גם תנא דידן לא נתכוון לכך וזה ברור, ועמ"ש בתוס' בזה: שם כתב לגרש את אשתו ונמלך.

הקשה הר"ן ז"ל הא קי"ל פרק גט פשוט דשני יב"ש אין מגרשין נשותיהן זה בלא זה ומן הסתם אין מוסרין לו הגט עד שיגרש לפנינו, ותמהני דהא פשיטא דלק"מ, , חדא דמנין לו שזה הגט נמסר לו, דילמא נמלך לגרש ונשאר אצל הסופר ומצאו חבירו וסיפר לו שלא גירש ואמר שמי כשמך, ואמת דבחידושי הר"ן כתב בסיגנון אחר ומשמע דאין כותבין לו כלל גט בלי חבירו ויש קצת ראי' לדבריו, דהא תנן התם ואין כותבין למלוה עד שיהא לוח עמו וקי"ל בח"מ סי' ל"ט דאפילו אמר כתבו ויהא בידכם עד שיבוא הלוח אין לכתוב משום שמא יאבד וימצאנו, א"כ הכי נמי איכא למיחוש להכי, אבל מ"מ אני תמה מאוד דהא הך בבא וודאי כר"א אתיא א"כ העיקר בכתיבה תליא מילתא דבעינן כתיבה לשמה א"כ פשיטא דאין קפידא לכתוב הגט בלבד אפילו למסרו לו דמה יעשה בו דפשיטא דאי תבוא להנשא בגט בלי עדים דצריכה להביא ע"מ לפנינו, ומה שאמרו שם ואין כותבין למלוה וכן כלהו הכל על חתימת העדים קאי דבלי חתימה אינו כלום ומי ימחה בידו לכתוב מעצמו גט, גם מאן לימא לן דמתניתין לאו בכתבו מעצמו איירי כיון דבעינן כתיבה לשמה א"כ כולה מתניתין בכתיבה בלבד מיירי ואח"כ רוצה חבירו לגרש בו או למסרו בע"מ או להחתים בו עדים ומ"מ פסול לפי שנכתב שלא לשמה וזה ברור, וכן משמע מדברי התוס' ריש זבחים בד"ה כתב לגרש, למדקדק בדבריהם, דג"כ הבינו הך כתב לגרש דכתבו בעצמו לא ע"י סופר, תדע דנקט בבא אחרונה אמר לבלר ש"מ דמעיקרא לא מיירי בהכי: אמנם אי קשיא קשיא לי לפי מה שהוכחתי לעיל בכמה מקומות דמחוסר הקנאה פוסל בגט דלא כהר"ן, א"כ נהי דברי שא ליכא לאקשווי תיפוק לי' דהוי מחוסר הקנאה דהא נכתב להתלמד משום דפשיטא אי הוי כשר גט הנכתב להתלמד לא הוי בעינן שלא יהא מחוסר מעשה בעת כתיבתו, דהא לר"מ דכשר מצאו באשפה לא איכפת לן מחוסר מעשה בכתיבה, אמנם בסיפא בכתב לגרש ונמלך דכבר שמענו דבעינן לשם כריתות עכ"פ, א"כ וודאי דמחוסר מעשה פוסל בו א"כ תיפוק לי' דלחבירו הוי מחוסר מעשה, ואפשר לומר דמיירי שהקנה הסופר מעיקרא הקלף וזיכה ע"י אחר למי שיגרש בו ובא זה וציוה לו לכתוב לו גט ואח"כ נמלך ורוצה חבירו לגרש ולא הוי גם לחבירו מחוסר מעשה שאם יגרש הוא ממילא נקנה לו הגט מעיקרא, ובהכי הוי ניחא מה שהקשו התוס' ריש זבחים בד"ה כתב לגרש, דמה ס"ד לומר דהוי סתמא, ולהנ"ל ניחא דקשיא להו תיפוק לי' דהוי מחוסר הקנאה וע"כ דמעיקרא הקנה לכל מי שירצה לגרש א"כ הוי לי' לכ"ע סתמא, ואהא דחי דלמא שאני התם כיון דבתר הכי כשבא זה וצוה לו לכתוב אינתק לי' לגירושין דהוא, ובעת כתיבה לא כתבו רק לזה בלבד, ושוב לא עלה על דעתו שימלך ויגרש אחר, ובהכי ניחא לי ג"כ מה שיש להקשות דלמה קתני נמלך כיון דס"ד דלא בעינן לשם גירושין דידי' ודידה אפי' כבר גירש הראשון למה לא יגרש בו השני לולא דלא הוי לשם גירושין דידי', ולהנ"ל ניחא דאי כבר גירש שפיר הוי לי' מחוסר הקנאה: איברא לפי מה שכתבתי לעיל לפרש מתניתין דפרק המגרש חמשה שכתבו כלל בתוך הגט דלא הוי מחוסר הקנאה וכתבתי שם ליישב, ולפי זה ממילא הכא אפי' כבר גירש יכול השני לגרש בו לולא דבעי לשמה, גם לחד תירוץ שם לא בעינן כלל שיקנה הסופר לכל מי שיגרש רק אפי' הקנה לאחד בפ'י שוב

לא הוי מחוסר מעשה כיון דראוי לגרש בו, ודוקא מחובר וכדומה או שלא הקנה כלל דאין כתיבתו ראוי לגירושין כלל בלי מעשה פסול אבל כל שכתבתו ראוי לגרש בו שוב לא הוי מחוסר מעשה, ולפי זה אכתי קשיא נמלך למה לי, ונראה לי דאפי' לפום הך סברא דלא בעינן רק לשם כריתות בלבד מ"מ דוקא נמלך ולא גירש יכול לגרש בו אחר מכח לשם כריתות, אבל אם כבר גירש הראשון כבר פקע כח לשם כריתות שבגט שכבר עשה פעולתו ולא נשאר לשני רק כמי שנכתב להתלמד בלבד, והשתא מיושב בפשיטות ג"כ קו' התוס' בזבחים הנ"ל דשפיר דייק דע"כ דאפי' כתב לשם כריתות פסול, דליכא למימר דהך גוונא ג"כ משום שלא נכתב אפילו לשם כריתות כיון דאינתק לגירושין דההוא, א"כ למה לי דנקט נמלך לימא שכבר גירש ולא מהני כיון דכבר נפקע כח כריתות שבו, ומדקתני נמלך ש"מ דבא לפסול אפי' היכי דאכתי הוי לשם כריתות רק משום דבעינן בפ' לגירושין דידי', והיינו דמשני דקמ"ל הא גופא דמחמת דאינתק לגירושין דההוא אפי' לא גירש ג"כ אפי' לשם כריתות לא הוי וכ"ש בגירש, ודוק: שם זה שמי וזה שם אשתי פסול לגרש בו.

תמוה לי דנקט כולה במתניתין בשמות שווין ומתוך כך הוצרך לאוקמא בע"מ כר"א, הא פשיטא דכולהו גווני דמתניתין מצינן לאשכוחי באינן שוין כלל בשמות רק שכתב כל הגט לשם אחר שרצה לגרש ונמלך עד שלא כתב שמות כלל, ובא חבירו ורוצה לגרש בו ולכתוב שמו, ופסול מפני שנכתב הגט לשם אחר וכן בשתי נשים: הן אמת ראיתי להג"א פ"ב דגיטין שכתב דאם כתב כל הגט שלא לשמה רק השמות לשמה כשר, והוא מן הירושלמי על משנת הכותב טופסי גיטין, ולפי זה יש ראי' נכונה ממתני' לזה מדלא מצי לאשכוחי גוונא דשלא לשמה רק בשמות שוין דאי באינן שוין כל שכתב השמות לשמה סגי בכך: אמנם כאשר עיינתי בירושלמי הנ"ל, נראה לי ברור שלא נתכוונו לומר דכל הגט לא בעי לשמה כלל רק על משנת הכותב טופסי גיטין קאי דוקא, דהתם כתבו הסופר לשמה רק לפי שלא צוהו הבעל בפ' חשבינן לי' סתמא ריש זבחים ומהך משנה דייקינן התם דסתמא פסול, ע"ז נחלקו בירושלמי וס"ל לר"י דאינו צריך שיניח הרי את מותרת דדוקא בשמו ושמה שהוא דבר המגלה מי מגרש למי בהא בעינן בפ' לשמו ולשמה אבל בנוסח הגט השוה בכל גיטין אין צריך רק לשם כריתות בלבד, דמספר כריתות ילפינן לשם כריתות והיינו נוסח הגט הכורת, ומוכתב לה ילפינן גירושין דידי' ודידה היינו שיכתוב השמות לשם זה שמגרש לא לחבירו, אבל כריתות שבגט סגי בסתמא דהיינו לשם כריתות, ואמת דבגמ' זבחים דרצו למידק סתמא פסול ודאי אפי' בעיקר נוסח הגט דהיינו התורף סתמא פסול, דהא דייקינן לה מרישא דמתניתין דלא ס"ד כלל מכח שמות רק מכח דלא נכתב לשם כריתות ומ"מ פסול והיינו דדייקינן ממשנת הכותב טופסי גיטין ומייתי עלה מימרא דר"י אמר שמואל דצריך שיניח אף מקום הרי את מותרת לכל אדם, דמזה מוכח דאפי' עיקר כריתות שבגט סתמא פסול, אבל ממתניתין גרידא יש לומר דוקא השמות צריך בפ' לשמה שיצוה לכתוב אבל לא גופו של גט, אבל ר"י בירושלמי ס"ל באמת שאין צריך להניח רק השמות והזמן מכח מוקדם] אבל הרי את מותרת אין צריך להניח ובהכי ניחא לי מה דקאמר הכא דרישא בסופרין העשוין להתלמד וקשה הא באמת כיון דסתמא פסול, בלא"ה פסול אפילו כתילגירושין וביותר תמוה על הרי"ף שהביא אוקימתא דר"פ, ולמאי נפקא מינה כיון

דסתמא פסול ואפי' נכתב לגירושין, ולהנ"ל ניחא דס"ל באמת כאן דסתמא כשר והיינו בהך דרישא דאיירי בפיסולא דלשם כריתות לא מכח גירושין דידי' ודידה א"כ אינו פסול רק להתלמד אבל כל שכתבו לכריתות כשר, ואף דבאמת בעינן לגירושין דידי' ודידה מכח יתר על כן, מ"מ נ"מ לפי אוקימתא דר"פ דאם כתב השמות לשמו ממש ולשמה אפי' כל הגט נכתב סתמא כשר, וזה שהשמיט הרי"ף לקמן מימרא דר"י אמר שמואל, דמהך סוגיא דהכא מוכח דסתמא כשר בגופו של גט חוץ השמות וא"כ אין צריך שיניח רק השמות בלבד, אבל אי לא נימא כן הוי לי' להרי"ף לזכרו, דנהי דנימא דס"ל דאפי' טופס אין לכתוב מ"מ נ"מ טובא בין כתב טופס או עיקרו של גט דבהא אינו רק איסור לכתחלה או דיעבד עכ"פ אינו רק מדרבנן אבל עיקרו של גט הולד ממזר מדאורייתא ולהנ"ל ניחא דס"ל באמת דחוץ השמות אין איסור לכתוב רק מדרבנן כמו טופס: ובזה תבין ביאור הירושלמי ריש כל הגט דקאמר התם דמר"ל מוכח דכולן פוסלין לכהונה אפי' ראשון ומר"י מוכח דאין פוסלין, והדבר תמוה מאי ענין זה לזה, והמפרש שם דחק מאד אין צורך להשיב על דבריו, ועם כל הלחץ הוצרך להגיה בירושלמי דמר"ל מוכח דאין פוסלין לכהונה ומר"י דפוסלין ע"ש ולהנ"ל ניחא בפשיטות דוודאי ברישא דמתניתין משמע בהדיא דעיקר פיסולא בשמות שנכתבו להתלמד שהרי לא הוזכר רק סופרין מקרין איש פלוני מגרש פלונית ותיכף בא זה ואמר זה שמי, ונכתב אח"כ הרי את מותרת לשמו מ"מ פסול, דאי הכוונה דוקא דנכתב כולו להתלמד הוי לי' לומר ששמע מקרין הרי את מותרת ג"כ, גם לשון מקרין משמע בעת כתיבה מלמדו כתוב כך והתלמידים כותבין על פיו, אלמא אף דאכתי לא כתב רק השמות לא הרי את מותרת, מ"מ פסול, דנכתבו השמות שלא לשמה, א"כ ממילא לר"ל פוסל לכהונה, דכיון דהרי את מותרת עיקר הגט דפוסל אם נכתב בטופס, וכיון דנכתב עיקר הגט בהכשר אף דהשמות אינן בהכשר, יש בו ריח גט ופוסל לכהונה, אבל לר"י כיון דאין הרי את מותרת צריך לשמו ולשמה ויכול לכתבו בטופס, ועיקר הגט הן השמות שבגט, הלכך כל שכתב השמות שלא לשמה אפי' כתב הרי את מותרת לשמה אינו כלום.

כי הרי את מותרת לא מעלה ולא מוריד בגט וכן אמרו שם בירושלמי על משנת הכותב טופסי גיטין דר"י דס"ל כתב תורפו בטופס כשר יליף לה דמפיסולו אתה למד הכשירו אם כתב כל הגט לשמה ושמות שלא לשמה שמא אינו פסול דכוותה להיפך כשר, והיינו דהא מוכח במתני' דשמות ודאי מעכבין אפי' נכתב הגט לשמה כנ"ל ואפילו ריח גט אין בו לשיטתו כנ"ל א"כ ממילא להיפך כשר, דאל"כ אלא שהוא מעכב בגט כמו השמות, למה לא הוזכר במתניתין להיפך ג"כ ולמה לי שמותיהן שוות רק אפי' כתב השמות כהוגן רק שכתב כל הגט לאחר או להתלמד פסול, ומדלא קתני במתני' דמעכב רק השמות ואפי' נכתב עיקרו של גט בהכשר, ש"מ דהרי את לא בעי לשמה כלל [רק סתמא סגי כנ"ל] ור"ל ס"ל דלכך קתני במתניתין בשמות דבהא פוסל לכהונה אבל להיפך אפי' לכהונה אינו פוסל כיון דלא נכתב עיקרו של גט לשמה כנ"ל, ועמ"ש לקמן ע"ב בגמ' בד"ה ואלא רישא במאי, בביאור סוגיא דזבחים: בתוס' בד"ה כל הגט, כדפרשינן פרק שני.

דבריהם צ"ע, דהך סברא שכתבו לעיל לחלק לא שייך רק לפי האמת דבעינן לגירושין דידי' דכתיב ובלא"ה לאו איהו כתב כדלקמן, אבל בהך רישא דהכא דאכתי לא

פסלינן לי' רק מכח ספר כריתות דבעינן לשם כריתות וזה אפי' לשם כריתות לא הוי א"כ דמי ממש לסוטה, וכבר כתבתי לעיל שם לחלק באופן אחר, דשאני גט אי כתבו להתלמד ממילא לא עלה על דעתו שיבוא לידי גירושין שיארע אחד ששמו ושם אשתו כך שירצו לגרש, ובוודאי למחר יושלך לאיבוד, אבל ס"ת דנכתבה לקיום כל שיארע סוטה ימחקו לה ממנה, וכמו כן אפי' בס"ת דגט לא מהני שאינו עולה על דעתו של הכותב שיגרש אדם בכריתות של ס"ת, דאפי' תימא דחיישינן לי' אבל פשיטא דלכ"ע אינו גט גמור ואין מגרשין רק.

בנוסח גט כהלכתו, משא"כ פרשת סוטה דכתיבה כהלכתה ע"ש והנה התוס' בדיבור שאחר זה כתבו לחלק בין להתלמד דגט להתלמד דס"ת, וזה יספיק גם כאן, רק דהאמת כתבו לפי דס"ת ג"כ פסלינן בפ"ב, אבל לפי הנ"ל פשיטא דגם מס"ת דגט לא קשיא כלל כנ"ל: בד"ה יתר מכן, וא"ת דהאי הוא לשם רחל וכו' לשם לאה יש לדקדק בדבריהם שזכרו רחל ולאה והא בשמות שוין איירי הכא ועוד דודאי לענין מה שנתוסף בסיפא דבעינן לשם גירושין דידי' דוקא, גרע שנכתב לאחר, אבל ברישא לא אתינן עלה רק מצד ספר כריתות לשם כריתות דלא הוי אפי' לשם כריתות ואכתי לא בעינן כלל לגירושין דידי' א"כ ודאי רישא גרע ואי הקושיא דהכא להתלמד לא מהני אפי' למיחשב לשם גירושין והתם מהני קושיא זו כבר כתבו לעיל לתרץ לחלק בין גט לסוטה, וצריך לומר דכוונתם דאפי' לענין לשם גירושין יש לומר דלהתלמד עדיף שכל שכתב לרחל כיון דללאה לא מהני אינו עולה על דעתו שיזדמן עוד רחל אחרת להתגרש, והוי ממילא חוץ אותה רחל שכתב עבודה שלא לשם גירושין כלל משא"כ להתלמד הוי לכל רחל שתגרש לשמה: בא"ד וא"ת בהכותב טופסי גיטין וכו' וי"ל לא תנא כלל לאשמועינן דפסול סתמא וכו'.

צ"ע דמ"מ תיקשי דהוי לי' למיתני יתר על כן לאשמועינן דסתמא פסול כמו דנקט כל הני דמתניתין, וצ"ל דוודאי י"ל דכל הני דמתניתין באמת סתמא נינהו, דאל"כ כיון דבאמת סתמא פסול למה לא נקט להו בסתמא, וע"כ דהתנא לא ס"ל כדדחינן בריש זבחים דלאו סתמא נינהו רק כדקס"ד בזבחים, והגמ' בזבחים לא מציי להוכיח מהך משנה דאיכא לידחויי דגרע מסתמא אבל לבתר דדייק ממשנת הכותב טופסי גיטין דס"ל לתנא סתמא פסול ממילא ע"כ כולה מתניתין בסתמא, רק דקשיא להו דהא חזינן דתנא גופא לא הוי ס"ל דהא הוי סתמא דהא תנא בתר הכי משנת הכותב טופסי גיטין להשמיענו דסתמא פסול וע"כ דדרגא דרגא נקט והני לאו סתמי נינהו ולמה לא תני יתר על כן ועל זה תירצו דלא נקט הך משנה דטופסי גיטין רק לאשמועינן היתר טופס אבל סתמא משמע לי' מהך משנה גופא דהנך כלהו סתמי נינהו כדקס"ד בזבחים הנ"ל, וז"ב, ועיין מהרש"א שהקשה דהוי לי' למיתני יתר על כן ס"ת ולא ידעתי דהא ס"ת בלאו הכי פסול לעיל פ"ב דליכא בה שמו ושמה והרי את מותרת: ע"ב במשנה יתר על כן אמר ללבלר כתוב לאיזה שארצה אגרש פסול לגרש בו.

קשיא לי למה לי טעמא לפי שלא נתברר לבעל איזה שירצה אפי' כבר בחר לו הבעל איזה שיגרש והודיע גם לאחרים מ"מ כיון שלא נתברר לסופר הרי לא כתב הסופר לשמה והוי לי' לומר ולאיזה שאני רוצה אגרש פסול, ואפי' תימא דלא מהני שאני רוצה

דבעינן שיהא ידוע לעדים שכותב לשמה ואינו נאמן הבעל בעצמו לומר מה שהי' בלבו, וכ"ש לפי מה שכתבתי ריש מכילתין והוכחתי דכתיבת גט לשמה הוי דבר שבערוה ובעינן שנים אבל עכ"פ בהודיע לעדים ודאי מהני ומ"מ פסול שהסופר לא ידע.

לכן נראה לי אף דלא מהני מחשבת לשמה של בעל לגבי סופר דהא חש"ו פסולין לכתוב אף דבעל חושב לשמה מ"מ אם הסופר כתב לדעת הבעל לשמה של אותה שהודיע הבעל אף שלא נודע לסופר כיון דעכשיו מבורר הוא חשיב לשמה לכך בעינן דוקא לאיזה שארצה דאינו מבורר כלל בעת כתיבה לשום אדם אבל מה שלא נתברר לסופר לא איכפת לן כיון שכותב לדעת הבעל והבעל יודע הרי כותב הוא לשמה ממש: ובזה ניחא לי לשון המשנה אמר לבלר ולא נמצא בכל המסכת שיקראו לסופר הכותב הגט לבלר רק סופר ובהך משנה גופא אמרו מקודם קול סופרים מקרין ופירש"י כותבי גיטין, ולמה שינה התנא בבבא זו לקרות לסופר בשם לבלר מה שלא נקרא כן בשום מקום, ולהנ"ל ניחא לי כי סופר בכל מקום הוא ממונה ע"ז מפי ב"ד והוא בקי בכל דיני גיטין כמו שאמרו לעיל סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ור"מ חכם וסופר ושם לבלר אינו כך רק בקי במלאכת הכתיבה בלבד, הלכך לא נקט התנא אמר לסופר, דבהא לא הוי מוכח דעיקר הקפידא מכח אין ברירה רק לפי שלא הוברר לסופר.

ומה שלא אמר לאיזה שאני רוצה והודעתי לאחרים דכמו דקי"ל דסופר צריך להכיר האיש והאשה, ופי' רשב"ם פרק גט פשוט דהחשש הוא דהבעל ירצה לקלקל לאשתו להשיאה שלא כדין, והשתא כיון דחיישינן להכי ממילא אין לסופר לכתוב על דעת הבעל, דנהי דחשיב לשמה מ"מ יש לו לחוש שמא יגרש אשתו השני' להשיאה שלא כדין לקלקלה והוא אמר לאחרים לאחרת, ואין לו לכתוב רק שידע הסופר למי הוא כותב ויגרשנה בפניהם ומתניתין דבא לומר מכח פסול לשמה הוצרך לומר לאיזה שארצה, דאז כל שיגרש לזו הוי ממילא לשם זו ומ"מ פסול לפי שלא נודע לסופר לא חשיב לשמה אבל לא מכח אין ברירה לכך נקט לה בבלר שאינו בקי כלל בהלכות הגט וכל מה שאומר לו הבעל עושה הלכך ממילא כיון דנקט לאיזה שארצה הולא שאני רוצה, שמעינן בודאי דמטעם אין ברירה נגעו בה אבל כל שהוברר בעת כתיבה אפי' לא נודע לסופר לא איכפת לן, ודוק, ועמ"ש בתוס' בד"ה לאיזה שארצה: בגמרא ואלא רישא במאי.

פי' דליכא למימר דרישא מיירי שכתבו בעצמו בשמות אלו ולא ציוה לו שום מגרש דא"כ היאך קתני יתר על כן, הא סיפא גרע דנכתב בפ"י לאחר ואהא משני בסופרין העשוין להתלמד ורישא גרע דנכתב להתלמד אבל סיפא נכתב לגירושין: איברא תמוה לי מאוד דבש"ס ריש זבחים בעי למידק דסתמא פסול מהך רישא דמתניתין ודחו התם דילמא כדר"פ בסופרין העשוין להתלמד, והשתא היאך ס"ד למידק כיון דקתני סיפא יתר על כן ע"כ רישא בהכי מיירי והיאך ס"ד דרישא בסתמא והיינו שנכתב לשם גירושין דא"כ עדיפא רישא מסיפא כנ"ל, והיאך קאמר דילמא כדר"פ והא ר"פ מכח קושיא דאלא רישא במאי מפרש לה הכי ומוכרח הוא לפרש כך, תדע דאל"כ אלא שיש מקום לפרשה בסתמא, ופסול משום דסתמא פסול א"כ נהי דהתם דחינן לה הכי, אבל לפי האמת מסקינן בזבחים דסתמא פסול, א"כ מה צורך הכא לאוקמא בהכי לוקמא

באמת בסתמא, וע"כ דליכא לאוקמא בהכי, דא"כ סיפא גרע מרישא ומתניתין יתר על כן אמרה דסיפא עדיפא א"כ תיקשי סוגי' דהתם היאך ס"ד לפרשה בסתמא דלא כר"פ: ועוד קשיא לי בעיקר ענין זה, במה שחקרו בזבחים אי סתמא פסול, דהא הכא יליף לה תנא דבי' ר"י מקרא דספר כריתות שיהא נכתב לשם כריתות, וקרא דוכתב דבעינן לגירושין דידי', לה, דבעינן לגירושין דידה, והשתא במה נפשך אי לא בעינן רק לשם כריתות א"כ אי לא נכתב להתלמד הרי נכתב לגירושין מפורש ולמה הוא נקרא סתמא, ואי לא סגי במה שנכתב לגירושין דבעינן וכתב, א"כ היאך יועיל סתמא, דהיינו לגירושין גרידא, דהא לא סגי בהכי, וקרא אתי למעט דלשם כריתות לא סגי, ואי קשיא הא זבחים גם כן ילפינן מקראי התם סוף פרק בית שמאי דבעינן לשם ששה דברים ומ"מ כשר בסתמא, הא ליתא דהתם שאני דנהי דאין המחשבה הולכת רק אחר העובד ולא משגחינן במחשבת הבעלים, היינו היכא דחושב שלא לשמו היפך דעת הבעלים וב"ד, אבל בסתמא, כיון דבעלים נתנו לו על דעת כן אפ"ל בסתמא נמשכת עבודתו כפי מחשבת הבעלים, אבל כאן כיון דכתיב קרא דבעינן לגירושין דידי' ולא לשם כריתות גרידא היאך יועיל סתמא דהיינו לשם כריתות גרידא דליכא לשם גירושין דידי' כלל לא בעלים ולא סופר, ורחוק מאד לומר דכמו דהתם לולא קראי דבעינן לששה דברים אפ"ל שינה הוא כשר, והשתא דכתיבי קראי בשינה פסול ובסתם כשר, ה"ה הכא אי לא הוי כתיב רק ספר כריתות אפ"ל שינה לכתבו לשם אחר הוי כשר דלא בעינן לשם מגרש כלל, והשתא דכתיב קרא, ממילא בשינה פסול.

אבל סתמא כשר דחשיב כלשמו, זה רחוק מאד, בפרט לפי מה שכתבתי דהתם שייך לומר סתמא הולך כפי מחשבת הבעלים, משא"כ כאן כיון דלא מהני לשם כריתות גרידא וקראי אתי למעוטי לשם כריתות דלא מהני א"כ היאך נימא דמהני הא ליכא לשם גירושין דידי' כלל: לכן נראה לי דלא כלל היא דסתמא היינו כשנכתב לשם כריתות דהא ליתא דאי לא בעינן רק לשם כריתות לא הוי סתם רק מפרש ואי לא סגי בהכי רק לגירושין דידי' אפ"ל סתמא לא הוי, רק כך הכוונה דאי נימא דלא בעינן רק לשם כריתות יש בו כתיב ומפרש, מפרש הוא כשכותב גט בלי השמות והזמן וכותב הרי את מותרת ג"כ וכתבו לשם כריתות זהו מיקרי בפ"ל לגירושין, דהא כל מי שירצה לגרש וכל אימת שירצה ראוי לגרש בו א"כ נכתב רק לכריתות אבל הכותב גט בלי בעלים וכותב שמות וזמן ומקום ג"כ זהו סתמא, שאם ימצא אחד ביום זה ומקום זה בשמות אלו יהא לגירושין ואי לאו יושלך לאשפה א"כ גט זה אינו בודאי לגירושין ונכתב סתמא לגירושין או לאשפה, והיינו דס"ד בזבחים דהיינו פירושא דרישא דמתניתין ופסול אפ"ל לא הוי כתוב רק ספר כריתות לשם כריתות דהא הוי סתמא כיון דאי לא ימצא זה יושלך לאשפה כנ"ל ור"פ לא ניהא לי' לשנויי הכי אף דבאמת סתמא פסול משום דאי לאו שנכתב להתלמד למה יעשה כן לכתוב קודם השמות, וע"כ דכותב להתלמד, רק דמ"מ יכול להיות דכותב לכריתות ג"כ אם יארע איש כזה רק זהו סתמא ופסול, והתם דחינן דלמא כדר"פ ולא איכתב לשם כריתות כלל דלא נכתב רק להתלמד ולהשליכו או שישאר ביד התלמודים ולא לגירושין כלל, והכא לא סיימו הכי רק להתלמד בלבד דאפ"ל נכתב לכריתות ג"כ הוי לי' סתמא ופסול: אמנם בענין מדרגת לשמה דלשם גירושין דידי' ג"כ יש סתם, ומפרש, והיינו אם בא אחד וצוה לו שיכתוב לו גט והוא כתב הגט רק חישב

אם יארע אחר ששמו כך יגרש האחר ג"כ ויכתוב אחר לזה, וכ"ש אי הי' יודע שאחר ג"כ רוצה לגרש, וכי האי גוונא הוי לשם כריתות מפורש דאו זה יגרש או אחר, אבל לשם גירושין דידי' הוי לאותו אחר סתמא, דאף שכתבו ליב"ש מ"מ לא נכתב בפ"י עבורו, ומ"מ סתמא דלשם גירושין דידי' הוי כיון שנכתב עכ"פ ליב"ש שיגרש וכיון שגירש הוא הוי סתמא לשמו, משא"כ בלא כתב שמות כלל אפילו סתמא דלשם גירושין דידי' לא הוי, כיון שלא נכתב כלל לשם יב"ש דוקא והוי מצי לאשכוחי בכתב בלי בעלים כלל וכתב שם יב"ש דהוי סתמא דלשם גירושין דידי', רק בהא הוי נמי סתמא דלשם גירושין כיון דאפשר שלא יגרש שום אדם בו, אבל כה"ג הוי לשם גירושין ודאי רק לגירושין דידי' הוי סתמא, ואהא משני התם דילמא כיון דזה צוה לו שיכתוב לו גט ממילא כתבו לשמו ממש ולא עלה על דעת לשם אחר כלל א"כ הוי לי' לישני שלא לגירושין דידי' כלל [ואין להקשות כיון דס"ד דהוי סתמא א"כ לראשון נמי הוי סתמא הא ליתא כיון דראשון יגרש בודאי שצוה לו לכתוב הוי לדידי' מפורש, רק לחבירו כיון שאינו ברור שיגרש שלא צוה הוי לי' סתמא ומשני דהוי לישנא מפורש שלא לגירושין דידי'] וכן מהך בבא שלישיית הכל על דרך זה, דלקטנה הוי סתמא ולגדולה מפורש, והדר מייתי מבבא אחרונה דהוי לתרווייהו סתמא כיון שלא נתברר איזה יגרש, ומשני דחיישינן דנתרצה מקודם להאחרת והוי לאידך כמו מפורש שלא לשמה, והדר מייתי מהכותב טופסי גיטין דמוכח מינה דסתמא פסול, אמנם כבר כתבתי לעיל דמה שצריך שיניח גם הרי את מותרת ואף דאי הניח השמות הרי כתב לשם כריתות ודאי דבעינן שיהא כל הגט כתוב לשם גירושין דידי' ודאי, אבל ר"י בירושלמי פליג עלה דהרי את לא בעי לשם גירושין דידי' רק השמות צריך שיכתוב לשם גירושין דידי', והנה כתבתי מריש הפרק עד כאן בענין זה ובסוגיא דזבחים על פנים שונים והמעייין יבחר: והנה התוס' בעירובין דף י"ג כתבו דהא דקאמר פרק מי שאחזו כתב כופר לשמה פסול עד שיאמר לסופר כתוב אינו רק מדרבנן ע"ש, והוא תמוה לכאורה דא"כ מאי מקשה בזבחים הנ"ל קדשים אגט, דהא בגט באמת אינו רק מדרבנן דלא אשכח סתמא דפסול רק בכותב טופסי גיטין, והרי שם כתב הסופר לשמה ולשמו כמו שפירש"י שראה תגר ביניהם וא"כ אינו רק מדרבנן, ואין קושיא למה פסלו רבנן בגט ולא בקדשים להצריכו להביא אחרת חולין לעזרה ועוד דפשיט מהכותב טופסי גיטין ומייתי מימרא דשמואל וכתבו שם התוס' דבלא זה יש לפרש כר"מ משום תקנת סופר ע"ש, והשתא הא השתא נמי לר"א אינו רק מדרבנן, וצריך לומר דלא כתבו התוס' רק בסופר שכתב לשמה שנודע לו שגמר לגרש אשתו בוודאי רק לא צוה לו לכתוב, הא הוי מדרבנן, אבל סתמא אפי' כתבו הסופר לשמו כגון שראה תגר ביניהם מ"מ פסול מדאורייתא דכיון שלא גמר לגרש כלל הוי לי' סתמא ופסול, ובהכי ניחא לי טפי שהביאו הך דשמואל, דבמשנה גופה י"ל דהוי דרבנן והיינו אי יכתוב השמות ג"כ גזרו שמא יכתוב מפורש לאחר ואז הוי לאותו שיגרש שלא לשם גירושין דידי' ודאי אבל בלא כתב שמות רק הרי את מותרת כיון דנהיג בכל גיטין מאיזה צד יכתוב נוסח הגט השוה בכל לשם זה דוקא כיון שהוא סופר הכותב טופסי גיטין לכל מי שירצה לגרש, ומדצריך שיניח מקום הרי את ש"מ דהוי דאורייתא, כנ"ל: שם הא קמ"ל דאין ברירה.

משמע דאי יש ברירה הוי כשר וכן משמע בסוגיא דלקמן דמקשה מפסחים דהך מילתא תליא בברירה, ודלא כמ"ש התוס' דאפי' למ"ד יש ברירה פסול דבגט בעינן מבורר בעת כתיבה וכתבו דכך משמע לקמן, ובאמת לקמן לא משמע הכי כלל דא"כ לאיזה צורך קאמר בהא קאמר ר"י דאין ברירה דבעינן לה לשמה, וקשה הא באמת יש ברירה רק דמעיקרא לא הוברר, תדע דבבכורות דקא עביד צריכותא בין מעשר בהמה לאחין שחלקו, קאמר גם כן בהא קאמר ר"י דומיא דבנך מה בנך ברור לך, ולא אמרו בהא קאמר ר"י דאין ברירה כיון דבאמת יש ברירה רק בעינן בנך ברור לך והכא נמי לא הוי להו להזכיר דאין ברירה, ועוד דקאמר אבל התם מכר אמר רחמנא וכו', וקשה בפשיטות הוי לי' לומר אבל בעלמא יש ברירה כיון דבגט ג"כ יש ברירה, ועוד דעכ"פ משמע דהא לאו עיקר טעמא הוא רק אי לא הוי נקט רק גט הוי ס"ד לומר כן אבל באמת טעמו דאין ברירה) ועוד תיקשי לשיטת התוס' היאך אמרו לקמן דאחרון פוסל לכהונה כיון דלא תליא בברירה מאיזה צד יפסל לכהונה, ועוד אבאר בתוס' מה שיש להקשות על דבריהם: איברא יש לתמוה דהא בגמ' ריש זבחים מוכח לכאורה להדי' דהך לא תליא בברירה כלל, דהא בעי למידק דסתמא פסול מהך בבא, ודחינן דלמא משום דאין ברירה, מוכח להדיא דאי סתמא פסול אפי' אי יש ברירה פסול, רק אפי' אי כשר, הכא פסול משום דאין ברירה, והשתא כיון דקי"ל במסקנא דזבחים דסתמא פסול ממשנת הכותב טופסי גיטין א"כ מוכח דאפי' יש ברירה פסול וע"כ משום דבגט לא מהני ברירה דבעינן מבורר בעת כתיבה.

וראיתי להר"ן ז"ל שהקשה נהי דאין ברירה הא סתמא מיהו איכתב, וסתמא מהני כלשמה כדמוכח בסוטה ע"ש, והוא תמוה דבפירוש מסקינן בסוגיא דזבחים דסתמא פסול בגט, והוי לי' להקשות סתמא דגט דלא מהני אסתמא דסוטה דמהני ועוד דבהדיא דחי התם דילמא משום דאין ברירה מוכח להדיא דאפי' אי סתמא כשר פסול מכח אין ברירה כמו שפירש"י שם ע"ש, גם מה שתירץ דבסוטה לא בעינן כלל כתיבה לשמה רק מחיקה, צ"ע, דא"כ מאי קאמר דאפי' למ"ד מגילתה כשרה להשקות סוטה אחרת אבל תורה לא וקשה כיון דלא בעינן לשמה כלל פשיטא דמקללה טפי בקללות שבתורה מקללות דחבירתה וצ"ע, וכבר כתבו התוס' לעיל פ"ב ליישב זה לחלק בין גט לסוטה, אבל הנ"ל ודאי קשיא דבהך סוגיא דזבחים מבואר דאי סתמא פסול לא מהני ברירה כלל ואפי' אי יש ברירה פסול, א"כ כיון דקי"ל סתמא פסול למה תלאו הך דהכא בכאן בברירה, ועוד דפשיטא דליכא למ"ד דסתמא פסול ופוסל לכהונה ולמה כאן נחלקו דפוסל לכהונה ופירש"י דדלמא יש ברירה, ומה בכך מ"מ פסול מכח סתמא ואי נימא דאי יש ברירה אינו דומה לסתמא והוי כמו מפורש א"כ תיקשי סוגיא דזבחים היאך הוי ס"ד למידק מהך דהכא דסתמא פסול, במה נפשך אי יש ברירה בוודאי כשר דלא הוי כלל סתמא, ואי אין ברירה אפי' אי סתמא כשר, פסול, כדדחי התם: לכן נראה לי ברור להשוות שתי הסוגיות על דרך זה, והוא דוודאי יש בכאן שני מינים בענין ברירה גבי גט, המין האחד הוא שנאמר דבעת שצוה לכתוב לא הי' לו באמת שום נטי' לשום אחת מהן ולא הי' יודע כלל איזה מהן יגרש ולפ"ז הוי סתמא, רק אי נימא יש ברירה כמו באחין שחלקו, שנאמר כיון דאח"כ גירש לזו, הוברר דלזו נכתב וכיון דקתני במתניתין דפסול פשיטא דלא אמרינן ברירה זו ושפיר דייק דסתמא פסול, דמ"מ מה בכך דלא

אמרינן ברירה זו מ"מ סתמא מיהא הוי וסתמא כשר, אמנם יש מין אחר בגט שנאמר דמעיקרא ג"כ הי' לו נטי' בלבו לאחת מהן אף שלא זכר בפ' לפני הסופר והי' רוצה אז באחת מהן, והשתא אי היה רוצה לאותה שגירש באמת עדיף מסתמא וכשר ואי היה רוצה להאחרת גרע מסתמא ופסול, והיינו דדחי התם דלמא סתמא כשר והתם הפסול דאין ברירה דנימא דלזו שגירש כך היה דעתו ונטייתו בעת כתיבה רק להיפך להאחרת נתכוון כי אז היה רצונו להאחרת יותר וא"כ גרע מסתמא וכך פירש"י התם להדיא, אבל בס"ד הוי ס"ד דבעת כתיבה לא היה לו שום נטי' רק דנימא מעצמינו הוברר דלזו נכתב כיון שלזו גירש כמו באחין שחלקו למ"ד יש ברירה, ובהא ע"כ דמתניתין לא ס"ל כך דא"כ למה פסול הא הוי מבורר לשמה, וע"כ דלית לי' לתנא הך ברירה או ספוקי מספקא לי' בהא, עכ"פ מוכח דסתמא פסול דמה בכך דאין ברירה לא גרע מסתמא ומשני דילמא משום דאין ברירה גרע מסתמא דנתכוין בעת כתיבה להאחרת והיינו דקאמר הכא קמ"ל דאין ברירה, ואי סתמא פסול, פסול מכח סתמא, ואי כשר פסול מכח דאין ברירה דנתכוין להאחרת, והשתא א"ש פלוגתייהו הכא בפסול כהונה דמאן דפוסל לכהונה ס"ל נהי דסתמא פסול מ"מ מספקא לן דילמא יש ברירה והוי מבורר לא סתמא, ומאן דמכשיר לכהונה ס"ל דאין ברירה ודאי והוי סתמא ופסול לגמרי ואפי' לכהונה אינו פוסל, אך למאן דמכשיר לכהונה ע"כ צריך לומר דס"ל כס"ד דזבחים דלא אמרינן דנתכוון בעת כתיבה לאחת מהן רק סתמא הוא ורק מכח דאנן נימא ברירה מכח דבסוף גירש לזו, הא לא אמרינן, אבל אי נימא דדנין דגם בעת כתיבה נתכוון לאחת ופסול משום דנתכוון להאחרת, בהא לא שייך לפסלו ודאי דפשיטא דליכא למימר דוודאי נתכוון להאחרת ושפיר י"ל טפי דנתכוון לזו שגירש והוי ספק עכ"פ, דאי נתכוון לזו שגירש עדיף מסתמא, רק דהך מ"ד ס"ל דלא נתכוון כלל בעת כתיבה רק הוי סתמא ודאי, רק מכח דנימא אין ברירה כמו כל ברירה דעלמא, בהא ס"ל דאין ברירה ודאי ונשאר הדבר כמקדם סתמא ופסול ואינו פוסל לכהונה: ובהכי ניחא מה שיש לתמוה ברמב"ם דפסק פ"ג מה"ג בהך בבא דהוי ספק מגורשת, ש"מ דמספקא לי' דשמא יש ברירה, ואולם בעלמא בדאורייתא פסק אין ברירה ודאי, ולהנ"ל ניחא דהוא תופס הך סברא דמסיק בזבחים דדנין כאן דמעיקרא היה דעתו על אחת מהן ופסול דאין ברירה ושמא היה דעתו להאחרת לכך ע"כ ספק הוא דשמא הי' דעתו לזו שגירש ועדיף מסתמא, אבל בעלמא דברירה אינו תלוי בדעת האדם כפי מחשבתו רק דאנן אמרינן ברירה כגון באחין שחלקו וכדומה, בהא פסק בפשיטות דאין ברירה ודאי, אבל כאן נהי דבגדר זה אין ברירה ודאי אבל בהך דנימא דהוברר דגם מעיקרא היה דעתו לזו שגירש בהא ע"כ ספק הוא דלא שייך לומר דוודאי להאחרת כיוון מעיקרא, רק שיש מקום לומר דלא נתכוון כלל והוי סתמא, אבל כיון דדחינן בזבחים דילמא משום דאין ברירה ש"מ דחיישינן שמא נתכוון להאחרת ואפילו אי סתמא כשר, פסול, א"כ כ"ש שיש לחוש דנתכוין לאותה שגירש, ואפי' אי סתמא פסול, כשר, לכך הוי ספק וז"ב, ולשיטתו אין צריך לומר דהני אמוראי דפסלי לכהונה מספקא להו בדין ברירה דעלמא כמ"ש רש"י והרשב"א, רק הך דהכא ע"כ ספק הוא לדעתם כדחיית הגמ' בזבחים הנ"ל ולא דמי לדעלמא, ור"י ס"ל כדקס"ד בזבחים הנ"ל דהך דהכא הוי סתמא ודאי, דלא נתכוון מעיקרא כלל רק לדון בה דין

ברירה דעלמא ובזה ס"ל דאין ברירה כמו בעלמא ואין בזה ספק כלל, כנ"ל, ועמ"ש לקמן בצריכותא דר"י: שם קטנה הוא דלא מצי מגרש וכו'.

יש לתמוה מה ס"ד דרבא להקשות דלגדולה לא מצי מגרש מחשש נפילה דהא במתניתין משום לשמה אתינן עלה וגבי קטנה הוא דאיכא משום לשמה ולגדולה לא, ואטו לא משכחת שיגרש לפנינו ואנו רואים שנתגרשה, ולקטנה אפי' לפנינו לא מצי מגרש, והנה לפי שיטת התו' בכמה מקומות וכאן בד"ה בע"מ דלר"מ בעינן מוכח מתוכו הוי אתי שפיר לכאורה כיון דס"ד דרבא כר"מ א"כ לא מהני שום דבר רק שיהא מוכח מתוכו, אבל קשיא לי מאי ענין זה אי שיב"ש מוציאין שט"ח על אחרים, ס"ס אפי' תימא דמוציאין ולא חיישינן לנפילה מ"מ מתוכו לא מוכח רק מכח מה שיש בידה דבדידה מחזקינן לי' ואי נימא דמ"מ כיון דלא חיישינן לנפילה חשיב מוכח מתוכו כיון דלא בעינן עדים רק בגט שבידה מוכח שהיא נתגרשה א"כ מאי קשיא להו לתו' משני גיטין ממה"י והא התם שנשלחו ב' גיטין ליכא למיחש לנפילה דחבירתה ג"כ יש לה גט ומתגרשת היא בגט שבידה והוי שפיר מוכח מתוכו, ואפשר לומר דדוקא אם מתגרשת היא בגט שבידה בלבד חשיב מוכח מתוכו, אבל כל שאנו מכריחין דבר זה מצד אחר הן ע"י עדים או ע"י גט אחר הנמצא ביד חבירתה חשיב כל גט המעיד על חבירו כמו עדים מעידין עליו ולא הוי מוכח מתוכו, אבל גט המתכשר בעצמו מכח תפיסת ידה הוי מוכח מתוכו [ומהאי טעמא לא משני רבא דגדולה מצי מגרש כשיגרש קטנה ג"כ דליכא למיחש לנפילה דקטנה נתגרשה בפני עצמה וע"כ דכל שהגט צריך עוד גט אחר להעיד עליו הוי כמו עדים] אמנם אני אומרה בלשון אחרת דלא בעינן מוכח מתוכו כלל רק לר"מ דע"ח כרתי צריך שיעידו הם על הגירושין ואז כרתי, אבל אם אין בחתימתן שום עדות על הגירושין לא כרתי כלל והוי כמו גט בלי ע"ח, הלכך דוקא אי לא חיישינן לנפילה א"כ אינהו כרתי דבגט בלי ע"ח פשיטא שלא היתה נאמנת כלל שנתגרשה רק מכח ע"ח שבו דנין שנתגרשה דהם אין חותמין רק לבעל ועכשיו ישנו בידה הרי נתגרשה, אבל בב' יב"ש דיש לחוש לנפילה רק ע"י עדים שנתגרשה א"כ אין בחתימתם שום תועלת לגירושין, דאי לא יהא לה עדים בחוץ שנתגרשה לא יועילו הם.

, ואי תביא עדים אין צורך לגט כלל רק כל שתביא ראי' שנתגרשה מגורשת, א"כ אין תועלת בחתימתם לשום עדות על הגירושין לכך לא כרתי כלל, הלכך לס"ד דרבא דאתיא כר"מ דדוקא ע"ח בעינן לכריתות, שפיר מוכיח דשני יב"ש מוציאין שט"ח ולא חיישינן לנפילה, ולפי זה ממילא לא קשיא כלל קושית התו' דהתם כיון ששלחו ב' גיטין דליכא למיחש לנפילה שפיר כרתי עידי חתימה שבו דלולא הם ונהי דלנפילה לא חיישינן דיש גט לחבירתה ג"כ אבל שמא לא נתגרשה כלל, רק ע"י ע"ח שבו ידעינן דבעלה שלח לה גט ושפיר כרתי, ולפי זה נראה לי דלאביי דמוקי בע"מ הכוונה דליכא ע"ח בגט כלל, דאי איכא ע"ח, למ"ד דמודה ר"א דע"ח נמי כרתי וכל שחתומים בו עדים צריך שיהיו הם כורתין כמ"ש לעיל דף כ"ג באריכות לדעת הגאונים בגט הנשלח ע"י אינו יהודי, ועוד דהוי לי' כמו מזויף מתוכו ע"ש, א"כ הכא דוקא בגט בלי עדים כלל, והיינו דלא ס"ד דרבא דמתניתין מיירי בגט שאין בו ע"ח משונה מכל גיטין דעלמא, ואביי משיב לו דע"כ מיירי בהכי מכח רישא: ועוד נראה לפע"ד דלכך לא ניחא לי' לרבא לפרש בע"מ או משום שיכול לגרש לפנינו שהוקשה לו דקתני מתניתין בגוונא דכתב

לגרש הגדולה, הא אפי' כתב סתמא פסול כדמסקינן בזבחי' והוי לי' לומר דכתב לגרש שתי נשיו ושמותיהן שוות פסולין לגרש בו וגם יכול לגרש בגט אחד לשניהם כמו חמשה שכתבו כלל בתוך הגט ואם כתב לגרש שתי נשיו ושמותיהן שוות פסול לגרש בו והוי רבותא טפי דהוי סתמא ופסול לשניהם ומזה דייק רבא דתנא קמ"ל דגדולה מצי מגרש ולא חיישינן לנפילה ואביי משיב לו דאי אפשר לומר כן דא"כ תיקשי רישא וע"כ בע"מ ור"א והכי נמי סיפא בע"מ ור"א וצריך לומר דקמ"ל דבע"מ לר"א יכול לגרש ולא הוי כמו מזויף מתוכו שמא יסמכו על ע"ח שבו קמ"ל דלא חיישינן אבל לר"מ אפשר דבאמת חיישינן כיון דע"ח עיקר יש לחוש שיסמכו עליהם, ובאמת בשיב"ש יש לחוש לנפילה, ולפי זה פשיטא דלא מוכח מהכא דבעינן מוכח מתוכו לר"מ, ובהכי ניחא מה שיש לדקדק מאי קשיא לי' לרבא הא מצי איירי שמתה אחת מהן וקמ"ל קטנה לא מצי מגרש אף דמתה גדולה אבל גדולה מצי מגרש כשמתה קטנה, ולהנ"ל ניחא דס"ד דע"כ משמיענו התנא דלא חיישינן לנפילה דאל"כ הוי לי' למיתני בסתמא כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בד"ה בע"מ: בפירש"י הא אמרינן וכו' כתבו לאשתו ונמלך ולא גירשה והשליכו לאבוד מדעת.

יש לדקדק דבפרק גט פשוט קתני כותבין גט לאיש אף שאין אשתו עמו ופריך וליחוש לשיב"ש דממטי' גיטא לאיתתא דהיאך ומשני הכי אמר רב שיב"ש אין מגרשין זה בלא זה והשתא תיקשי חדא למה לא פירש"י דיש לחוש דיב"ש כתבו לרמאות לגרש אשת חבירו, ואי דלא חיישינן להא כיון דאין מגרשין רק זה בפני זה א"כ למה ניחוש לנמלך והשליכו לאיבוד ואי דיש לחוש לזה אפי' מגרשין זה בפני זה א"כ מה הועילו שם במה דמשני דמגרשין זה בפני זה אכתי יש לחוש לנמלך ואי דבאמת תצטרך לעולם ע"מ א"כ מה צורך לזה בפני זה: ונראה לי דבלא"ה יש לדקדק בסוגי' דגט פשוט דפריך וליחוש לשיב"ש מבואר דבלא הוחזקו מיירי דאי בהוחזקו לא שייך וליחוש ועוד דאי דוקא בהוחזקו קשיא לי' לישני דמיירי בלא הוחזקו ולא חיישינן וע"כ דאפי' בלא הוחזקו קשיא לי' דליחוש לשיב"ש, א"כ מאי משני הכי אמר רב שיב"ש אין מגרשין זה בל"ז הא אין יודעין כלל מיב"ש שיבוא, ועו"ק דמה ענין קושיא זו להך משנה בכל גט יש לחוש להכי דאפי' תימא דאין כותבין רק באשתו עמו אכתי יש לחוש להכי, תדע דהא דקאמר רב דשיב"ש אין מגרשין זה בלא זה בוודאי אפי' באשתו עמו כך הדין, א"כ לא תליא כלל הך חששא בהך דתנן כותבין גט לאיש בלי אשתו וצריך לומר דוודאי ס"ד דכל שאשתו עמו אין לחוש לרמאות שאשתו תבוא להתגרש ברמאות הלכך שפיר קשי' לי' למה נכתוב בלי אשתו ניחוש לרמאות ולא יכתבו לו רק באשתו עמו, תדע דע"כ ס"ד כך דאל"כ כבר כתב הרמב"ן בחידושיו להדיא דכל חשש דאפי' באשתו עמו יש לחוש לו ממילא אין חוששין לו דאין לדבר סוף ע"ש, וע"כ דס"ד דבאשתו עמו אין לחוש לרמאות והיינו דמשני הכי אמר רב דכל שיש שיב"ש אין מגרשין רק זה בפני זה ואפי' באשתו עמו לא מהני דחיישינן לרמאות א"כ אם באת לחוש לב' יב"ש אפי' באשתו עמו לא הועלנו כלום א"כ ממילא לא חיישינן לזה כיון שא"א לתקנו כמ"ש הרמב"ן הנ"ל: ומעתה לק"מ מכל הנ"ל דוודאי לא חיישינן לרמאות כיון שאין מגרשין רק זה בפני זה רק לנמלך והשליכו לאיבוד חיישינן אפי' זה בפני זה דמ"מ אחר כתיבה נמלך והשליכו, ואי קשיא אכתי מאי הועילו במה שמגרשין זה בפני זה הא מ"מ יש לחוש שמא ימלך וישליכנו לאיבוד דכל חשש שאין לסלקו אפי' באשתו עמו ואפי' זה בפני זה

אין לחוש לו כדברי הרמב"ן הנ"ל, אבל מ"מ אח"כ בבאה לפנינו וגט בידה חיישינן לנמלך ובעי ע"מ ומ"מ צריך לגרש גם זה בפני זה דשמא תלך למקום שלא הוחזקו ולא ניהוש כלל להצריכה ע"מ לכך חוששין לרמאות לסלק חשש רמאות לגרש זה בפני זה, אבל לחוש לנמלך בעת כתיבה ליכא למיחוש דאין לסלק חשש זה כלל, דאי נדע שיש ב' יב"ש נצריכה ע"מ ואי לא נדע לא נחוש כלום הלכך כל מה שיש בידינו להועיל לסלק חשש רמאות מצריכין לגרש זה בפני זה אבל כל חשש דאפי' אשתו עמו ואפי' זה בפני זה אין לסלקו לא חיישינן כנ"ל, ולא נתבררו לי דברי הר"ן שכתב להוכיח דהך סוגי' דג"פ ע"כ לר"מ דלר"א אין לחוש דתביא ע"מ, ועוד דבידו לכתוב גט למסרו לה וכל שבידו לא חיישינן, ודברים אלו תמוהין דפשיטא דהתם קתני לכתוב גט ככל גיטין בע"ה, דבלי חתומים כלל מה ס"ד שלא לכתוב כיון שיכול לכתוב מעצמו ואפי' אין מכירין וא"כ כל גט אינו צריכה להביא ע"מ כלל אפי' לר"א וכמו כן אין בידו כלל לחתום עדים, ואין כאן מקום לומר רק דאח"כ נצריך ע"מ כיון דהוחזק ב' יב"ש א"כ גם לר"מ יש תקנה כך ועוד יש לחוש שמא אחר לא יוחזק ולא נצריך ע"מ וצ"ע, ונראה לי דמה שפירש"י והשליכו לאיבוד מדעת הכוונה דבדעתו השליכו לאיבוד כדי שתמצאנו חבירתה אשת חבירו להתגרש בו דאי לנפילה סתמא והיא מצאתו פשיטא שאין לדמות לב' יב"ש שאין אחר יכול להוציא עליהן שט"ח דמעיקרא קיבלו מהלו' השני, אבל מנין לחוש לנפילה אבל להשליכו בכיוון יש לחוש אף שיש בזה רמאות דהא בב' יב"ש ג"כ יש רמאות שהוא תובע אותו שלא הלוהו כלל, וזה שפירש"י אח"כ בדיבור שאחר זה ומסרו לזו אשת חבירו, ולכאורה דבריו סותרין זה את זה, ולהנ"ל ניהא דמעיקרא ג"כ הכוונה דבכוונה עשה שתקחנו אשת חבירו כנ"ל: בתוס' בד"ה לאיזה שארצה וכו', ואור"י מבורר בשעת כתיבה וכן משמע בגמרא.

כבר כתבתי בש"ס דאדרבא בגמרא לא משמע הכי כלל דהא כמה אמוראי ס"ל דפוסל לכהונה משום ספק דיש ברירה, גם הקושיות מפסח משמע שלא כדברי ר"י, ואולי י"ל דס"ל לתוס' דכולה סוגי' דהכא ס"ל דסתמא כשר, תדע דמוקמינן הכא בסופרין העשוין להתלמד דהכי מוקמינן לה בזבחים דלא נידוק דסתמא פסול וע"כ לא אמרינן דוכתב לה מורה דבעינן מבורר בעת כתיבה רק כל מה דבעינן בגט לשמה בעינן בעת כתיבה ואי בעינן לשם גירושין בעינן שיהא לגירושין בעת כתיבה, ואי בעינן מפורש לשמה בעינן בעת כתיבה מפורש לשמה וזה שכתבו התו' דאפי' למ"ד יש ברירה הכא פסול דבעינן מבורר היינו לפי מה דמסיק בזבחים דסתמא פסול בגט רק לשמה ממש לכך בעינן בעת כתיבה לשמה ממש אבל הך סוגי' דהכא דתליא בכרירה היינו כדקס"ד בזבחים דסתמא כשר ומשנת הכותב טופסי גיטין כר"מ משום תקנת סופר, לכך אי יש ברירה ממילא כשר דאפי' בעינן מבורר בעת כתיבה מ"מ לא בעינן רק סתמא והרי בעת כתיבה סתמא הוי רק אי אין ברירה אפי' סתמא לא הוי כמו שפירש"י בזבחים דשמא נתכוין לאחזרת, וכן ה"ל נראה קצת מדברי הר"י, שזכר מימרא דר"פ בסופרין העשוין להתלמד והשמיט מימרא דר"י א"ש לקמן בהכותב טופסי גיטין, וכל זה מורה דס"ל סתמא כשר ולפיכך תליא הכא בכרירה: אמנם נראה לי לומר עוד דמה שכתבו התו' כאן דגבי גט לא שייך ברירה היינו הך ברירה דעלמא כמו באחין שחלקו דאנן אמרינן ברירה ואין ברירה.

, אבל הך גוונא דהכא שיש בגט דנתכוון מעיקרא לזו או לאחרת, בהא אי יש ברירה, הוי מבורר בעת כתיבה דלא בעינן מבורר לסופר רק לבעל דאל"כ הוי לי' למיתני לאיזה שאני רוצה וגמרתני בלבי כמ"ש לעיל, וע"כ דרק לבעל בעינן מבורר ואי יש ברירה הרי מבורר לבעל והיינו דאמרינן הכא הא קמ"ל דאין ברירה דלא אמרינן הוברר דלזו הי' דעתו מעיקרא והתו' לא נתכוונו לומר רק מאן דסבר בעלמא יש ברירה דהיינו אחין שחלקו וכדומה בלי שום נטי' רק מעצמנו אמרינן ברירה זה לא שייך בגט דבעינן הכל בעת כתיבה כנ"ל, ומ"מ כבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי עיקר בביאור סוגי' זו להשוותה עם סוגי' דזבחים ולקמן אבאר עוד בדברי ר"י בצריכותא בש"ס: בתוס' בד"ה בע"מ ור"א.

הר"ן בשם הרמב"ן כתב ליישב דלכך לא משני ר"מ דרישא לא אתיא כר"מ, והוא תמוה דעיקר הוכחת התו' דלאיזה צורך קאמר ור"א הוא מה נ"מ רק הוי לו לומר בע"מ ולכ"ע מהני גם בלא"ה כבר הוכחתי דמעיקר דיוקן של רבא מוכח להדיא לכאורה דלא מהני רק שיהא מוכח מתוכו דאל"כ פשיטא דנ"מ כשמגרש לפנינו ועוד כשמתה אחת או שמגרש שניהם כמ"ש לעיל בגמרא ושם כתבתי ליישב קושית התו' באריכות: בא"ד או כהן.

תמוה לי דהתם קתני ונתערבו ולדברי התו' אין כאן עירוב גיטין כלל דהא יודע כל גט ממי קיבלו רק כאן אין יודעין מי הכהן ומי הישראל אבל הגיטין לא נתערבו כלל, גם מה שהקשו מפרק גט פשוט כבר כתבתי בפירש"י לעיל דבלא"ה הך סוגיא תמוה, ולפי מה שכתבתי שם ממילא לק"מ ע"ש: דף כ"ה ע"א בגמרא וצריכא בהא קאמר ר"י דאין ברירה משום דבעינן לה לשמהאבל התם מכר הוא דאמר רחמנא וכו' ירושה ומתנה לא.

לא נתבאר פי' מספיק בענין זה, דאי נתכוין לומר כמ"ש התו' לעיל דבעינן מבורר בעת כתיבה א"כ לא הוי לי' לומר דאין ברירה, הא יש ברירה רק אח"כ הוברר למפרע, ובגט בעינן מבורר בעת כתיבה, גם לא הוי לי' לומר אבל התם יש ברירה ונראה לי דהכוונה כן, בשלמא בגט ע"כ צריך לומר דמאח"כ הוברר על למפרע דבעינן כתיבה לשמה בעת כתיבה א"כ ע"כ דממה שגירש אח"כ לזו דנין על למפרע, ובהא שפיר אמרינן אין ברירה לדון מאח"כ למפרע אבל התם אין לדון על למפרע רק אז תיכף בעת חלוקה אינו מכר רק ירושה ואינה חוזרת ביובל ואין צריך לדון בה דין ברירה שנאמר אין ברירה קמ"ל דלולא דדנין דלמפרע בעת מיתה זה הי' חלקו מכר הוא, דמה שזה יורש אין זה ירושתו רק מכר מאחיו וכן להיפך כנ"ל: שם אי נמי כתחילה.

גם בזה לא התבאר פי' מספיק בלשון זה, גם יש לתמוה דהא להך טעמא דכתחילה אכתי צריך לומר דגבי גט דלא שייך כתחילה מ"מ רק לחומרא יש ברירה, דאפי' תימא דפוסל לכהונה אבל עכ"פ פסול לגרש בו ג"כ כמפורש במשנה ולא אמרינן יש ברירה רק לחומרא א"כ בלקוחות דדנין לחומרא מה צורך לסברא דכתחילה, לכן היה נראה לי דודאי באחין שחלקו אי אין ברירה לגמרי, הי' מהראוי לומר שתתבטל חלוקתן לגמרי וחלק כל אחד יחזור לכולם עד שתהא כל הירושה לכולם ויחלקו פעם אחרת ומדחזינן דחלוקה קמייתא במקומה עומדת רק מחזירין זה לזה והדר שקלי כמעיקרא, אלמא דדנין עכ"פ לענין זה ברירה.

דחלק זה חלק ירושה הוא רק לא נתייחד ליורש זה דוקא אבל החלוקה קאי כמעיקרא א"כ הכא ממילא יש לפסול לכהונה דיש בו ריח גט, כיון שדנין דין ברירה במקצת גם גבי אחין שחלקו, וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב בהלכות שמיטה פרק י"א דמחזירין זה לזה והחלוקה לא נתבטל ע"ש, אלא שיש לדקדק דשם בבכורות קאמר הך צריכותא לענין מעשר בהמה וקאמר נמי אי נמי כתחילה, וצריך לומר דהתם נמי הכוונה כך דכיון דדנין בכאן דין ברירה לענין להחזיק החלוקה כירושה שנפלה בג' חלקים הללו, א"כ הרי יש בזה צד ירושה וחייב במעשר בהמה וכ"ש בנשתתפו אח"כ כדמיירי התם א"כ הדר הוי הכל כתפיסת הבית דחייב במעשר, וכמו כן לפירש"י צריך לומר דהכוונה הכא דלאו משום דהוי לוקח גמור מחזירין זה לזה רק אפ"ל הוי ירושה מ"מ כיון דחזינן דהקפידה תורה שיחזור השדה כמות שהיתה אף כאן אמרינן שתחזור כמות שהיתה קודם חלוקה אבל יורש הוא, לכך גם שם במעשר בהמה חייב במעשר דמ"מ לאו לוקח הוא רק יורש, רק ביורש דעלמא אינו חוזר ביוכל כיון דהוא חד למי יחזור הא מעיקרא היה ג"כ לחד, אבל בשני יורשין ושלש אף דירושה הוא מ"מ מעיקרא הי' הכל אחד ושייך לאחד חוזרת ביוכל שיהא ירושה אחת בכלל לא מחולק לחלקים לשנים ושלש ודוק, רק לפירושו קשה כנ"ל, דהא חזינן בגט פשיטא דלכ"ע אינו רק לחומרא דהא פסול לגרש בו, א"כ מה צורך באחין שחלקו לסברא דכתחילה כנ"ל, ולפי הנ"ל ניחא: והי' נראה לי לומר עוד דהכוונה כאן לחלק דדוקא באחין שחלקו כיון דמעיקרא ע"כ לא הי' חלק מבורר לשום אחד מהן א"כ חוזרת כתחילה אבל בגט יש לומר דגם מעיקרא נתכוין לזו שגירש ולזו גמר במחשבתו גם אז, אלא דלפי זה קשיא בהך דבכורות ג"כ נימא כיון דמעיקרא לא הי' חלק מבורר לאחד מהן, א"כ ע"כ השתא לקוח הוא ופטור ממעשר בהמה, דאי אפשר לומר ירושה הוא דהא מעיקרא לא הי' לו חלק זה דוקא בירושה ודנין כמעיקרא ומ"מ נראה לי דלק"מ דכך הכוונה דגבי שדה דנין במ"מ אי בתורת מכר הרי חוזרת: ביוכל ואי בתורת ירושה דנין כתחילה דהי' הכל שייך לכולן וממילא שייך לכולן וכמו כן שם במעשר בהמה דנין בתורת ירושה ואי אמרת כתחילה ג"כ חייבין במעשר בהמה דבתפיסת הבית חייבין וזה ברור לפע"ד: בתוס' בד"ה קטן ואנפול"י וא"ת וכו' דתניא וכו' ובפרק מצות חליצה וכו'.

כל דבריהם אחד דמהך דפרק האשה רבה לא קשיא כלל דאיכא למימר ביאה פוסלת בין בתחילה בין בסוף חליצה פוסלת בתחילה לכך הוצרכו להביא הך דשמואל דחליצת קטן אינו כלום ומהך דשמואל לא קשיא כלל דאיכא למימר לר"מ פליגי דלבני מערבא אפ"ל לר"מ אינה כלום, לכך הוצרכו להך דהאשה רבה, דלר"מ עשו חליצת בן תשע כגט בגדול, וכן מבואר בתוס' פרק האשה רבה דף צ"ו בד"ה ר"מ ע"ש: בא"ד ולא משום דס"ל כר"מ.

דבריהם צ"ע כיון דמודה שמואל דהלכה כרבנן, מה בקשו בני מערבא לחלוק עליו בזה, הא ע"כ מודים דיש פסולה במתניתין דפוסלת דהא שמאל ולילה לכ"ע פוסלת א"כ מאן לימא לן דהך פסולה אין הפי' כך ואתיא כרבנן דוקא, ולא ידעתי מה צורך לזה. .

אדרבא אינהו פליגי בהא, דשמואל סובר דכולהו לישנא פסולה דקתני במתניתין מסתמא שוין, א"כ ע"כ הכוונה פסולה ופוסלת, א"כ כיון דסתם משנה סתם לה כר"מ הלכה

כסתם משנה, ובני מערבא פליגי עלי' דלא דמי, דהתם הכוונה פסולה ואינה פוסלת וכן אנפול' וממילא בהך פלוגתא דר"מ וחכמים הלכה כרבנן: בד"ה ואי אשמועינן שדה, וא"ת לקולא נמי שמעינן להיפך נמי הוי להו להקשות דשם בבכורות עביד צריכותא בין אחין שחלקו למעשר בהמה וקאמר אי אשמועינן שדה דלחומרא אי נמי כתחילה, וקשה הא לקולא נמי שמעינן לי' לר"י בגט דאינו פוסל לכהונה, וצריך לומר ממילא דגט שאני דכתיב לה לשמה, א"כ ה"ה במעשר בהמה, ואולי כוונתם לפי מה שכתבו לעיל דהכוונה כאן לה לשמה דבעינן מבורר בעת כתיבה לכך משמע להו טפי דמגט לא קשיא דשאני גט דבעינן מבורר בעת כתיבה, אבל הך דרשה דבנך ברור לך לא משמע להו דעדיף מלה לשמה, וכיון דכתיב לה לשמה וח"מ יש ברירה כ"ש במעשר בהמה, וכיון דשמעינן במעשר דאין ברירה הוי גט כ"ש ואהא תירצו דמ"מ לא נשמע גט משום דומיא דבנך: אמנם בעיקר קושייתם נראה לי דלק"מ, דודאי שאני גט דאפי' ריח גט פוסל לכהונה וריח גט אפי' ספק לא הוי, דליכא למ"ד באומר ואי את מותרת לכל אדם שתהא ספק מגורשת לחייב אשם תלוי וכדומה רק ריח גט פוסל אם כן שפיר יש לומר אף דבמעשר אפי' לקולא אין ברירה אבל לענין גט הוי ריח גט דפוסל, והא דלא קאמר הכא לחלק דאי אשמועינן שדה לא הוי שמעינן גט דריח פוסל בו, דאפילו תימא דגבי שדה ג"כ שייך ריח מ"מ עכ"פ מחזיר ביובל, ואפילו אי מטעם ספק אתינן עלה אתי שפיר דלחומרא מחזירין, אבל פשיטא דליכא למילף ממעשר בהמה ג"כ, דשאני גט דריח פוסל בו אפי' היכא דליכא ספיקא כלל משא"כ מעשר בהמה אין לחייבו רק בספק עכ"פ, ואי הוי קתני גט לא הוי שמעינן מעשר בהמה דשאני גט דכתיב וכתב לה כדאמרינן הכא: בגמרא מאי ענין פסחים אצל גיטין.

לשון זה קשה להולמו דהא לא בא לחלק כלל בין גט לפסח רק דהתם מיירי דאמנינהו מעיקרא ואינו ענין לברירה כלל, ונראה לי לומר דהכוונה כיון דמשני דהאב הטעה את הבנים ולהם אמר שישחוט על מי שיעלה ראשון אבל בלבו היה להימנות כולם ולכך לא תליא בברירה, ולכך קשיא לי' דגבי גט נמי נימא אף דאמר לסופר לאיזה שארצה אגרש מ"מ בלבו כבר גמר לגרש זו, רק לאיזה טעם לא ביקש לגלות דעתו לסופר עכשיו ואמר לאיזה שארצה, והיינו דקאמר מאי ענין פסחים אצל גיטין בפסח כל שהאב המנה אותם סגי בכך אף דלא גילה להם רק התנה עמהם, ואף דצריך דעת המתמנה, היינו שיתרצה להמנות על הפסח, אבל כאן כיון דהאב ידע בהם שהם רוצין להימנות וגם הוא נתרצה להם ושחט עליהם אף שהטעה אותם על מי שיעלה ראשון מ"מ הוי שפיר למנויין וכ"ש קטנים דאדם שוחט על בניו הקטנים, אבל בגט הסופר הכותב הגט צריך שיכתבו לשמה ולא מהני מה שבלבו של בעל רק צריך שהסופר יכתוב לשמה, הלכך כל שאמר לסופר לאיזה שארצה אף שבלבו גמר לגרש אותה שגירש לא כתב הסופר לשמה ותליא בברירה כנ"ל, ועוד אבאר בתו' דרך אחר בפ' דבר זה, ע"ש: שם קא בעי מיני' תולה בדעת אחרים וקא פשיט לי' וכו' והדר מותיב לי'.

נראה לי דהכוונה כך דבמה נפשך קשיא לי' דקא בעי מיני' דעת אחרים ופשיט לי' דעת עצמו דעיקר ספיקו של ר"א לחלק בין דעת אחרים לדעת עצמו, ור"א ג"כ למה קיבל פשיטתי', דאי ביש ברירה בלבד מספקא לי', וכי לא ידע ממתניתין דפסול, ואי נימא דהפשיטות הוא להיפך, כיון דבמתניתין קתני יתר על כן הך ולא קתני רבותא עוד יתר

על כן אפי' איזה שתצא בפתח תחלה דהוי רבותא טפי ש"מ דבהא באמת כשר, דהא תנא דמתניתין נקט כל הני בבי ביתר על כן דכל חדא הוי רבותא טפי מהך הקודמת א"כ הוי לי' למיתני הך נמי ביתר על כן, והשתא אם כן למה הקשה לו מפסחים כיון דיש ברירה פשיט לי', וע"כ דידע דאין ברירה פשיט לי', א"כ תיקשי בלא"ה היאך פשיט לי', ואיהולמה קיבל פשיטותי', כנ"ל, ועמ"ש בתו' קרוב לזה: שם שני לוגין שאני עתיד להפריש.

יש לתמוה הא פירש"י הך דתולה בדעת עצמו לפי שגילה דעתו שהי' פוסח על שתי הסעיפים, וזה לא שייך כאן כלל ודמי ממש לתולה בדעת אחרים, וצריך לומר דהכא נמי כיון שתרומה זו תלוי לפי מה שיסתפק מן היין קודם בואו למקום שיפריש ואם יסתפק הרבה יהיו ב' לוגין אחרים תרומה מאם לא יסתפקו ממנו רק מעט הלכך הוי שפיר תולה בדעת עצמו שלא היה יודע איזה ב' לוגין יהיו תרומה ושמא יהיו אחרים, הלכך אח"כ כשהפריש היה מהראוי לומר אין ברירה דאלו נפרשו מקודם ששתה מן היין שאז לא הי' יודע כמה ישתה, ובהכי ניחא מה שיש לדקדק דאפי' לתולה בדעת אחרים לא דמי הכא, דאלו התם בעת אמירתו נסתפק בדבר ולא ידע היאך יפול דבר ואיזה תצא תחילה או איזה ירושה תפול לו בחלקו, אבל כאן הרי ידע בבירור שיפריש ב' לוגין כיון ששותה מהן א"כ בודאי יפריש, ולמה לא נימא דהוי כמופרשין קודם כיון דבלי ספק יפרישם ולהנ"ל ניחא דעיקר החשש הכא דבעינן שיפריש ויקבע מקום שיהא תרומה מבוררת דזו תרומה וזו חולין, וע"כ אנו צריכין לדון דב' לוגין שהפריש אח"כ הן בעצמן הפריש מעיקרא ועל זה אמרינן כיון שנסתפק מעיקרא ולא ידע כמה יסתפק מן היין עד בואו לביתו, א"כ אין לדון דהוברר דב' לוגין הללו הפריש מעיקרא כנ"ל: בפירש"י מבין הכותים וכותים גירי אמת וכו'.

לכאורה לא הוצרך לזה דהא ר"י ור"ש אית להו גירי אריות פרק ר' ישמעאל ומיירי בסיפא, וטעמייהו משום דאין ברירה, וע"כ דס"ל לא הי' קנין לנכרי בא"י להפקיע מן המעשרות, א"כ גם לת"ק ניחא, הן אמת דר"מ ס"ל דלא היו משכירין להם שדות משום דיש קנין, אבל מה צורך לרש"י דבר זה כאן, ונראה לי דקשיא לי' דקתני מבין כותים.

ומה נפקא מינה כיון דצריך לעשר, ודאי הוי לי' לומר מבין העו"ג ובשמן דליכא בי' משום איסור רק שאינו מעושר, וע"כ משום דס"ל לת"ק יש קנין והי' מפקיע ממעשר לכך נקט לה בכותים וס"ל גירי אמת הן והכי אית לי' לר"מ באמת כמ"ש התו' במנחות שם, ור"י ור"ש ס"ל גירי אריות ס"ל לא הי' קנין ואינהו את"ק קאי, אך הא קשיא לפי דעת הירושלמי שהביאו התו' במנחות דר"י ור"ש אית להו יש קנין קשיא אהך דהכא דכיון דגירי אריות הן יפקיעו ממעשר, וצריך לומר דאינהו מוקי לה בחכר שדה מישראל או באינך גווני שכתבו התו' לעיל דף כ"ג ע"ב ע"ש, ועמ"ש בתו' שם: בתוס' בד"ה אי אמרת בשלמא, תימה וכו' דסוגיא דהכא איירי אי שה לבית אבות דאורי' ע"כ.

דבריהם תמוהין לכאורה, חדא דנהי דהכא איכא למימר דעיקר בא ליישב דלא תליא בברירה ובין אי אמנינהו או שה לבית אבות לאו דאורייתא לא תליא כלל בברירה ונקט אמנינהו דסוגיא אזלא הכי אבל שם בנדריים דדייק דשה לבית אבות לאו דאורייתא, וקשה הא לא מוכח כלל דיש לומר דמיירי דאמנינהו ושפיר יש לומר דאורייתא, ועוד

קשה דהא סוגיא דהכא איתא נמי ממש בפסחים פ"ט ורצה להוכיח דיש ברירה ומשני ר"י לזרון וקאמר דיקא נמי כהך דהכא ממש, והשתא התם פשיטא שאין לומר דשה לבית אבות דאורייתא דא"כ אכתי לא הועיל כלום, דנהי דמהך לא מוכח דיש ברירה ס"ס מוכח מהך משנה הקודמת יתום ששחטו עליו אפוטרופין דבעי למידק יש ברירה, ומשני שה לבית אבות לאו דאורייתא כמו שפי' התו' שם, ובאמת התו' שם פ"ט תירצו דכאלו אמנינהו קאמר ולא דאורייתא ולא תירצו כהך דהכא, והיינו דהתם אי אפשר לומר כן, א"כ קשה דהוי להו לומר כאן ג"כ כך כיון דבהכרח צריך לומר כן שם, ועוד דהכא נמי אי ס"ל שה לבית אבות דאורייתא תיקשי לי' מהך דיתום הנ"ל דמוכח דיש ברירה כמו דמקשה מהך דמי שיעלה ראשון לירושלים: ומה שנראה לי בביאור דברי התו' דס"ל דודאי יש להבין דקאמר מה ענין פסחים אצל גיטין והרי לא בא לחלק כלל בין גיטין לפסחים רק דהתם לא מיירי במקום דשייך ברירה דלזרון קאמר ואמנינהו כולם מעיקרא, ועוד יש לתמוה אי לזרון קאמר מאי קאמר כיון שנכנס ראשון ראשו ורובו, גם מאי ומזכה אחיו עמו הא כלהו אמנינהו, ואי האב ביקש לזרון תנא מאי בעי הכא בהא עד שיאמר זכה ומזכה וכיון שנכנס ראשו ורובו והכל בכדי תנא לכאורה, בשלמא אי שה לבית אבות לאו דאורייתא ולזרון קאמר, יש לומר נהי דאין צריך למנותם אבל האב כדי לזרון לא רצה ליתן להם מפסחו רק למי שיעלה ראשון רק הוא יכול לזכות אחיו מחלקו משום דשה לבית אבות לאו דאורייתא ואפי' כבר נשחט הפסח, אבל אי מיירי באמנינהו מעיקרא רק הטעה את הבנים לא הוי לי' לתנא למינקט בכדי זכה ומזכה וכיון שנכנס, כיון שהכל אינו אמת כלל, ואי לאו דאמנינהו בעצמו אין בנו יכול לזכות ואף הוא לא זכה דאין ברירה, וצ"ע לכאורה: לכן נראה לי דמה דמשני לזרון לאו למימרא דלא תליא כלל בברירה, רק כך הכוונה, דס"ד דהאב לא רצה לשחוט רק על מי שיעלה ראשון, רק הבן בעצמו מזכה אח"כ לאחיו משלו וא"כ תליא ממש בברירה כהך דהכא, ושפיר קשיא לי' גיטין אפסחים, ואהא משני דהכוונה לזרון וכך היתה כוונתו שהשחיטה שלו על מי שיעלה ראשון והם יזכו מכחו של זה שהוא יזכה להם, ועלייהו באמת אינו רוצה לשחוט רק מיד הסכים שיזכו הם מכחו של מי שיעלה ראשון ועשה כן כדי לזרון, ולפי זה אכתי הדבר בברירה תלוי, שאין השחיטה חלה עליהם רק מכח מי שיעלה, והרי לא נתברר מי שיעלה ראשון, והיינו דקאמר מאי ענין פסחים אצל גיטין דאי יגרש לזו לא יגרש לזו ואין על השני' שום כתיבה לשמה, וכן להיפך, משא"כ כאן כיון שכל מי שיעלה יזכו השאר מכחו, א"כ בכל אופן תהא השחיטה על כולם דאחד מהם יעלה ראשון ודאי, ובודאי שיש מקום לומר דאי אין ברירה אפי' כה"ג לא מהני ולא הוי מינוי כיון שלא נתברר אז מי שיעלה ראשון ואף אותו שעלה ראשון לא נשחט עליו כראוי דאז לא היה מבורר שיעלה הוא רק מ"מ לא דמי לגט כנ"ל, והשתא בנדריים דייק שפיר דשה לבית אבות לאו דאורייתא משום דס"ל באמת בכל גווני אין ברירה ולא מהני אפי' ישחוט כה"ג, וע"כ דשה לבית אבות לאו דאורייתא ומעיקרא אין צריך מינוי כלל רק הוא לא רצה שיאכלו מפסחו רק אותו שיעלה ראשון כדי לזרון לכך יכול הוא לזכות להם אח"כ וכן הוא זכה אח"כ, וכמו כן בפסחים דקאמר בפשיטות שמעת מינה יש ברירה ע"כ הכוונה לזרון, ושה לבית אבות לאו דאורייתא, דאי באמנינהו מעיקרא אכתי מוכח דעכ"פ בכהאי גוונא יש ברירה, והש"ס רוצה לדחות דלא שמעינן

ברירה מכאן כלל, אבל הכא דאין צורך רק ליישב הקושיא מגיטין שפיר מצי קאי אפי' אי שה לבית אבות דאורייתא רק דאמנינהו מעיקרא וכל כה"ג יש ברירה ולא דמי לגט, לכך שם בפסחים הוצרכו התוס' לומר כאלו אמנינהו קאמר ושה לבית אבות לאו דאורייתא, ודוק: בד"ה הדר מותיב לי', על זה אינה תמיה וכו'.

ולפעד"נ לפרש דעיקר הקושיא כיון דקיבל פשיטות ר' יהודה ממתניתין ולא השיב לו לחלק בין תולה בעצמו לאחרים, ש"מ דגם לר"א הוי פשיטות גמור, דלא משמע לי' לחלק, א"כ מה מקשה עלי' מפסחים, תיקשי לי' מתניתין דהכא אמתניתין דפסחים ואי דבלא ר"י הוי מחלק בין מתניתין דידן להך דפסחים הוי לי' לומר שאני מתניתין, ואהא משני רבא דמעצמנו לא נחלק בין תולה בעצמו לאחרים כיון דלא מצינו חילוק זה רק מהך דפסחים רוצה ר"א להכריח חילוק זה: בד"ה הלוקח יין וכו' גירי אריות.

מפירש"י משמע דלמ"ד גירי אריות בלא"ה לא אתי שפיר דמפקיעין ממעשר, וצריך לומר דס"ל לא הי' קנין לנכרי בא"י להפקיע ממעשרות, אבל קשה דשם פרק ר' ישמעאל הביאו התוס' ירושלמי דס"ל לר"י ור"ש יש קנין, א"כ תיקשי מהך דהכא, אבל לא ידעתי מה צורך לזה דבלא"ה כתבו התוס' לעיל דף כ"ג ע"ב כמה גווני דאפי' למ"ד יש קנין יתחייב, ואחד מהם שחכר שדה מישראל, ועמ"ש בפירש"י ובגמרא: בד"ה עשרה מעשר ראשון לאו דוקא עשרה וכו'.

ולפענ"ד בלא"ה ניחא דודאי כותים זהירים במה דכתיב באורי' רק דחיישינן דלא קפדי אלפני עור א"כ פשיטא דלחומרא יש לחוש שמא הפריש תרומה, דחטה אחת פוטרת הכרי או שהפריש לעצמו ואח"כ נמלך למוכרם ולא הפריש מעשר וכן כלהו, הלכך צריך להפריש הכל כמות שהוא, ועוד כיון דעיקר דלא קפדי אלפני עור יש לחוש דתרומה שמא הפריש כיון שאינו מחסרו ובמעשר שמחסרו הרבה לא קפיד, ועיין בסמוך: בד"ה שני לוגין כותים אפי' תרומה גדולה וכו' ועוד סומכין כותים אהא דדרשינן בב"מ ואכלת ולא מוכר ע"כ.

ואף דהאי קרא במעשר הוא דכתיב מ"מ בתרומה בלאו הכי לא קפדי על גזל הכהנים כיון דחטה אחת פוטרת הכרי לא חשיב גזל ומה שזכרו מעיקרא לכהן וללוי לאו משום תרומה גדולה הוא רק מכח תרומת מעשר השייך לכהן, אך אכתי יש לדקדק דמשמע דבאמת מוכר חייב והא קי"ל דבאמת מוכר פטור וכן פסק הרמב"ם ז"ל רפ"ב מהלכות מעשר, וצריך לומר דחיישינן שמא נגמרו בידו על מנת לאכול ונמלך למוכרו, וכותים סומכין דאפי' כהאי גוונא כיון שמוכרם פטור: ועוד דעכ"פ חייב מדרבנן ובדרבנן חשידי, והנך רואה דעכ"פ מה שכתבו התוס' בדיבור הקודם דעשרה לאו דוקא ליתא כמ"ש לעיל, דודאי לענין תרומה כיון דאפי' מוכר חייב מדאורייתא רק דחיישינן דלא קפדי אלפני עור, א"כ לחומרא ודאי חיישינן שמא הפריש תרומה, דאינו ודאי שירצה להכשיל ועוד שמא רצה לשתות ממנו בעצמו והפריש אבל מעשר דאינו רק מדרבנן לא הפריש, ואי נימא דאינו רק דרבנן, צריך לומר דעיקר ברירה בתרומה הוא, דבמעשר דרבנן ודאי יש ברירה והנך דאסרי ע"כ משום בקיעת הנוד א"כ מה ס"ד להקשות מכאן להוכיח דאין ברירה דע"כ משום בקיעת הנוד אסרי וצריך לומר דס"ד אפי' בדרבנן אין ברירה לדידהו או דס"ל דהוי דאורייתא דחיישינן שמא נגמרו בידו לאכול כנ"ל, תדע דאי

מדרבנן לא הוי חיישי לבקיעת הנוד במילתא דרבנן, אך גם הנ"ל צ"ע דאכתי איכא ס"ס ספק נגמרו בידו לאכול וספק בקיעת הנוד, וצ"ל כיון דטבל הוי איתחזק איסורא לא מהני ס"ס: ע"ב בגמרא דתנן מהו באותן הימים ר"י אומר הרי היא כא"א לכל דבריה ולכי מיית הוי גיטא פירש"י דקתני רישא הרי זה גט ואירי ר"י במה היא באותן הימים אלמא לא פליג ברישא וכו'.

מבואר מדבריו דעיקר ההוכחה מרישא ולא זכרו דברי ר"י בסיפא רק להורות דר"י איירי בה, והוא תמוה לפע"ד דעכ"פ הוי לי' להזכיר העיקר מעיקרא רישא דקתני הרי זה גט וקתני עלה מה היא באותן הימים ר"י אומר, ומדקא מייתי הך דר"י מעיקרא דס"ל הרי היא כא"א לכל דבריה, משמע דעיקר ברירה תליא בהך, ועוד לדבריו לר' יוסי דס"ל מגורשת ואינה מגורשת ג"כ מוכח דאית לי' ברירה מכח רישא דכי מיית הוי גיטא ולמה זכר רב משרשיא ר' יהודה ולא ר' יוסי דהא תרווייהו אוסרין בתרומה ורבינא נמי דדייק לאשכוחי ר"ש דמחלק וטרח לאתויי ברייתא דעל מנת שירצה אבא ולמה לא פריך מר' יוסי דהכא על ר' יוסי דגט דאיירי בה כמו ר' יהודה [ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה ר"י]: לכן נראה לי דוודאי כל מעשה הנעשה על תנאי כהך דגט לא תליא בברירה כלל שיכול הוא להתנות תנאי במעשה שעושה כפי שירצה דמה שחילק רש"י בין דבר שהוא בידו קשה מעל מנת שתתנו לי מאתים זוז דלא מהני מחולין לך כמבואר לקמן פרק מי שאחזו א"כ אין בידו ורחוק לומר דכל שהוא ביד אדם חשוב בידו] רק כללה הוא דכל תנאי שמתנה על מעשה אינו נכנס מתוך התנאי לגדר ברירה ודוקא בתנאי הגורם ביטול לגוף המעשה כגון על מנת שירצה אבא דיש בצד השני כשלא ירצה כוונה לשם זנות הלכך אין המעשה לגמרי לקידושין ושוב אינה מועלת וצד זנות מגרע לה בשעת מעשה ונעשה המעשה שלא על צד המועיל לגמרי הלכך תליא בברירה שנא' הוברר שלא הי' בכאן שום צד זנות כלל וזה שזכרו הריני כו' דוקא.,

אבל קדושי כסף כיון שכסף לפקדון ג"כ נעשין קידושין שפיר לא תליא בברירה כי צד לפקדון אינו מגרע לצד קידושין ויכול לקדש במעות פקדון ג"כ ולא נתבטלו הקידושין לגמרי משא"כ בשל זנות שוב אינו יכול לקדש הלכך גירושין ג"כ כיון שיכול לגרש בגט הניתן לפקדון שיאמר תיכף לגירושין אפי' כבר ניתן א"כ לא נתבטל מעשה הנתינה באותו הצד שאינו לגירושין הלכך שפיר יכול לומר אם לא מתי יהא לפקדון ואי מתי לגירושין שאף שכבר יש בנתינה זו צד פקדון יכול להיות לגירושין ודוק: אמנם מה שהכניסו מעשה הגט בכאן בגדר ברירה היא לר' יהודא דוקא מטעם אחר כמו שאבאר דלקמן פרק מי שאחזו פריך על הך מתניתין ולכי מיית הוי גיטא והא אין גט אחר מיתה ומשני באומר מעת שאני בעולם ופירש"י דלא מיירי באומר מהיום רק מעת שאני בעולם בהא ס"ל לר' יהודא דמעיקרא א"א גמורה היא דהוברר שלא נתגרשה אז כיון שלא מת רק אח"כ ור' יוסי ס"ל דהוי ספק מגורשת דכל שעתה קאי בספיקא שמא ימות בזו הרגע ואף דאח"כ הוברר שלא מת אז אין ברירה והנה לפי פירושו אתי שפיר בפשיטות דעיקר הראי' דס"ל לר' יהודא יש ברירה הוא ממה דס"ל דמעיקרא הוי א"א גמורה דאמרינן הוברר דמעיקרא לא נתגרשה כיון שמת אח"כ ולא במהיום מיירי רק באומר מעת שאני בעולם כדמוקמינן לקמן ור' יוסי ס"ל להיפך אין ברירה ולכך מייתי דר"י ולא דר' יוסי: איברא פירש"י דהתם תמוה מאוד לכאורה כמו שהקשו התו' שם דא"כ יהיו דברי ר'

יוסי סותרין זה את זה דמעיקרא הוי ספק מגורשת דאין ברירה ולכי מיית הוי מגורשת וודאי לכ"ע ש"מ דיש ברירה ועוד קשיא למה מייתי הכא הך דלכי מיית הוי גיטא כיון דבלאו הכי מוכח דיש ברירה: אבל באמת נראה לי דלק"מ דדוקא הך דמעיקרא תליא בברירה אבל מה שמגורשת לכי מיית לא תליא בברירה כלל דלא בעינן כלל שנדע בעת נתינת הגט וכן ברגע שמתגרשת דאותו רגע היא מתגרשת ומאי איכפת לן אי נתברר לנו בעת מיתתו דזו הרגע לפני המיתה נתגרשה, תדע דלעיל כתבו התו' דאפי' למ"ד יש ברירה גט שאני דבעינן שיהא מבורר בעת כתיבה דוכתב לה משמע הכי אבל נתינה פשיטא דלא בעינן נתינה מבוררת בעת נתינה הלכך לכי מיית מתגרשת שפיר אפי' לר' יוסי, רק מעיקרא לענין שתהא א"א גמורה בהא ע"כ אין לדון כך רק מטעם ברירה שהרי ע"כ הי' הדבר מעיקרא כל רגע ספק שמא ימות רק טעמי' דר' יהודא דכיון דלא מת אז הוברר דמעיקרא לא היתה מגרשת כלל והבא עלי' בחנק ור' יוסי ס"ל דמעיקרא היתה בספק ולא אמרינן הוברר ודינו כבא על ספק אשת איש, והיינו דקאמר דהך דר' יהודא תליא בברירה כיון דס"ל דהוי כא"א לכל דברי' וכדי דלא נטעה לומר דטעמו של ר"י להיפך דס"ל אין ברירה ואף אח"כ כשמת אינה מגורשת דבעינן בירור בעת שמתגרשת דבאותה רגע מתגרשת לכך קאמר ולכי מיית הוי גיטא ש"מ דאח"כ מגורשת גמורה א"כ ע"כ מה דהוי א"א מעיקרא מכח דיש ברירה היא אבל מר' יוסי לא קשיא כלל דסובר אין ברירה ומ"מ לכי מיית הוי גט דלא בעינן בירור ברגע שמתגרשת דבאותו רגע מתגרשת כנ"ל: ובאמת אפי' לפי' התו' לקמן דהכוונה נעשה כאומר מעת שאני בעולם ולר"י בין מעיקרא בין אח"כ יש ברירה ומעיקרא א"א ואח"כ מגורשת ודאי ור' יוסי מספקא לי' אי מעכשיו קאמר אי מעת שאני בעולם, ולפי זה עכ"פ מוכח גם לר' יוסי דיש ברירה, ואני אומר כך דר' יוסי פשיטא לי' דמעכשיו קאמר הלכך לדידי' וודאי לא תליא בברירה כלל דכל תנאי אינו בגדר ברירה רק לר' יהודא כיון דבאותו הצד שימות ג"כ לא הוברר שעה שמתגרשת תליא בברירה משא"כ לר' יוסי מצד שמא יחי' ולא ימות כלל זהו תנאי ואין בו ברירה כנ"ל, ומה דס"ל לי' לר"י דמעיקרא ספק מגורשת היינו דמ"מ הבא עלי' קודם כיון דעכ"פ מעיקרא לא ידענו היאך יפול דבר ע"כ ספק א"א היתה ולא דמי למי שאכל ספק חלב ספק שומן ולאחרים ידוע ששומן הוא דבשעת אכילה באמת שומן הי' רק הוא לא ידע אבל כאן בשעת ביאה ספק גמור הי' ואח"כ נתחדש שנתגרשה למפרע, והראשון עיקר לפע"ד כנ"ל פי' סוגי' זו ברור, ועמ"ש בתו' עוד בזה: בתוס' בד"ה ומיחל פי' בקונטרס וכו'.

ואין נראה וכו' ולדעתי פירש"י נכון דוודאי מודה דצריך להפריש אח"כ ואז יהא חל החילול למפרע שכך פי' שני לוגין שאני עתיד להפריש וכו' וע"כ צריך שיפריש, ואדרבא מהאי טעמא מהני חילול בלי קביעות מקום דכיון שאמר מה שאני עתיד להפריש הרי בהכרח כבר יש בכאן מעשר שני מופרש ועומד בפני עצמו שאי אפשר שיתערב כלל שהרי זה הוא מה שיפריש אח"כ והרי הוא בפני עצמו והוי כמו שקבע לו מקום ועדיף מינה שאי אפשר שיתערב כלל והיינו דלא קאמר הכא בצפוננו או בדרומו כמו בדמאי דהתם בתאנים מיירי והוא דבר העומד בפני עצמו לכך כשקובע לו מקום הוי כמופרש אבל כאן ביין אם יקבע לו מקום הרי יתערב בין היין והוי הכל טבל וחולין מעורבין זה בזה אבל עכשיו שאומר מה שאני עתיד להפריש ממילא מה שיפריש הוא

המעשר שני ועומד בפני עצמו כמו קובע מקום רק הוא עכשיו אינו יודע מקומו רק אח"כ יתברר וזה ברור לדעתי: ומה שהביאו התו' בסוכה והר"ש ראי' מן התוספתא דלא מהני חילול בלי קביעות מקום ואפי' לר"ש דוקא בתוכה דמשמע באמצעיתה אבל בלא"ה לא, ולק"מ דהתם כיון שעכשיו הוא מפריש בדיבור זה לא מיקרי הפרשה בלי קביעות מקום אבל כשאומר מה שאני עתיד להפריש ואז יהא מקום קבוע ואנו אומרים ברירה דהוי כמי שהפריש מעיקרא שהרי מה שיפריש כבר הוא עומד בפ"ע ואח"כ נעשה מעשר למפרע ואין לך קביעות מקום גדול מזה, שלא נשתנה המעשר מעת שאמר עד שהפריש, ואותו שאמר אותו הפריש, רק מעיקרא לא הו' נודע על איזה מהן אמר ועכשיו נודע למפרע שע"ז אמר, ותדע שהוא כן דאי בלי קביעות מקום לא הוי הפרשה היאך ישתה בכאן, וע"כ כה"ג הוי קביעות מקום גמור א"כ מהני חילול כנ"ל: בד"ה דברי ר"מ, משמע דאית לי' לר"מ ברירה וכו' עד סוף הדיבור.

דבריהם תמוהין לדעתי דס"ס תיקשי מאי מקשה על ר"י במרובה, דבין אי נימא כל הנלקט בין כלהמתלקט, ס"ס קשיא ר"י דאחין אסתם דר"מ דדמאי, וע"כ לא ימלט רק שיש חילוק לר"י בין מברר דבריו בפ"א או לא, א"כ כל המתלקט ג"כ ניחא, ואי דהש"ס ביקש לומר כל הנלקט אבל לא להקשות דר"י אדר"י דהא להך דכל הנלקט ג"כ קשיא, ומה שנאמר לחלק נימא ג"כ בכל המתלקט, גם מה שתירצו דהוי קשיא אידך דר"י דלעיל לא ידעתי, דא"כ אפי' אי כל הנלקט ג"כ קשיא דר"י אסתם דדמאי דסובר ר"י הלכה כסתם וכמו שהקשו במרובה משמו של רבינו טובי' ע"ש דכתבו לתרץ בין מברר דבריו, א"כ קשיא ר"י דלעיל, וע"כ כמו שכתבו שם דגט שאני דבעינן מבורר בעת כתיבה א"כ אכתי כל המתלקט לא קשיא כלל: וביותר יש לתמוה שם במרובה שזכרו קושית הר"ר טובי' ותירצו לחלק בין מברר דבריו ור"י דלעיל משום דבעינן בעת כתיבה מבורר, וא"כ תיקשי להו מאי קושיא לר"י דכל המתלקט אר"י דאחין עד שהכריחו מכח זה דכל הנלקט כיון דאפי' אי כל הנלקט צריכין אנו לחלק לר"י בין מברר דבריו בפ"א או לא, א"כ גם כל המתלקט ניחא: הן אמת דעיקר קושית הר"ר טובי' שם אינה קושיא כלל לדעתי דודאי אי כל הנלקט קאמר דאיכא שתי סתמות הפוכות מה בכך דלא אולמי האי סתמא מהאי סתמא ס"ס כללא דקאמר הלכה כסתם משנה אינה רק כשאין כאן רק סתם אחד אבל בשתי סתמות הפוכות ליתא להאי כללא וחזר הדבר כמו בעלמא דהלכה כרבים נגד יחיד, וכיון דר"י ור"י ור"ש נחלקו בברייתא אר"מ, פסק כוותייהו, ועיקר קושית הגמרא רק אי כל המתלקט קשיא דר"י אדר"י, אבל אי כל הנלקט לא קשיא כלל אפי' מהך סתמא דדמאי, דהך דכל הנלקט סותרה, תדע דהתם נמי מסיק ר"י סתמא אחריןא אשכח, אלמא אף דהך דצנועין סתמא הוא מ"מ כיון דהך סתמא דאין הגונב אחר הגנב סותרה, ממילא ליתא בהך כללא דהלכה כסתם משנה, וכ"ש כאן דבהך סתמא דדמאי איכא ר"י ור"י ור"ש בברייתא דפליגי עלי' דר"מ, ואולי גם התו' ס"ל כמו שכתבתי ולא חשו לקושית הר"ר טובי' הנ"ל כלל: אמנם לפום הך סוגיא דהכא דכלהו ס"ל יש ברירה, בוודאי הך סתמא עדיפא, ועוד דמהך סתמא דהתם אינה ראי' כלל דלהחמיר אמרו כל הנלקט, אבל אין ראי' דהלכה אין ברירה, ועוד דיש לומר לרבנן נקט כל הנלקט אף שאינו ברשותו או שאין חילול במחובר, דילפינן קודש קודש ממעשר אבל הך דדמאי סתמא מפורש להדיא דיש ברירה, והיאך יחלוק ר"י: לכן נראה לי ליישב

עיקר קושית התוס' בפשיטות דודאי יש שני מיני ברירה האחד כהך דתרומה דהכא וגט לאיזו שארצה או לאיזו שתצא בפתח דס"ס אהני מעשיו דיגרש לזו או לזו וכן שני לוגין יהיו תרומה ודאי, וכמו כן בגט שכיב מרע בשעה אחת תהא מגורשת רק לא ידעינן איזה שעה, ואף דיש צד שיחי' זהו בגדר תנאי ואינו בגדר ברירה כמ"ש בגמרא, ועיקר ברירה מצד שלא הוברר שעה קודם המיתה, אבל עכ"פ לשני הצדדים תהא שעה אחת כשימות, אבל בהך ברירה דעל מנת שירצה אבא דגדר הברירה לפי שיש צד שלא יועילו מעשיו כלל [ואף שהוא תנאי נכנס בגדר ברירה כיון שאי אפשר שתתקדש בביאה בשל זנות כמ"ל באריכות], ובהא לא שייך לחלק שמברר דבריו בפ"י דאכתי הדבר בספק מצד עצמותו שאפשר שלא תתקדש כלל, ודוקא במין ברירה הראשון דהבירור הוא איזהו, שפיר יש לחלק דהיכי דמברר דבריו בפירוש שאמר שני לוגין שאני עתיד להפריש או איזה שתצא יש ברירה שהרי מברר אותה שארצה ושני לוגין שאפריש אבל בהך ברירה דהיא מחמת שמא לא יועילו מעשיו כלל, א"כ לא שייך שמברר שלא בירר ולא יוכל לברר ודוק: ומעתה דבר פשוט הוא דבהך דכל המתלקט דהתם לא שייך לחלק כלל לפי שמברר דבריו בפירוש לפי שעיקר הברירה שם הוא שהחילול הזה יש בו ספק שאינו כלום שלא יתלקט כלל דפשיטא דלא נחשדו על הגזל רק שאפשר שימצאו רשעים וילקטו, א"כ בעת חילול אינו מבורר אם הוא חילול או אינו כלום וכמו כן בשביעית דהוי הפקר מ"מ פשיטא שהיו מציינים ג"כ חוץ החילול, דעצה זו של חילול בלא"ה אינה עביהיטו כמ"ש התוס' שם רק דבעי לתקן כל מה דאפשר, א"כ פשיטא דהיו מציינן דבזה יכול להיות דמתוקן לגמרי, א"כ פשיטא שיש מקום גדול שלא ילקטו כלל ואינו חילול, לכך הוי בגדר ברירה, ולא שייך כלל לומר בזה שמברר דבריו בפ"י שאין ספק זה בגדר בירור כמ"ש מקודם ולא שייך לומר דלכך הוי בגדר ברירה לפי שאינו מבורר איזה פירות יתלקטו, דהא על כולם הוי חילול אפילו יתלקטו כולם ועוד דעכ"פ גם מצד זה הוי ברירה שלא יתלקטו כלל, ובהא לא מהני מברר דבריו בפ"י, וליכא למימר דזה הוי בגדר תנאי דפשיטא דכה"ג לאו תנאי הוא שאין בחילולו רק מה שאמר, והוי כמגרש אחר זמן שאינו בגדר תנאי, וכמו כן באומר כל המתלקט הרי כמי שיחלל על פירות אלו שלא נאמר דעל אחרים התנה שלא יתחללו, תדע דאטו אי לא פי' כפי משפטי התנאי לא מהני והוי חילול במחובר, וע"כ דהאי לאו תנאי הוא שאין חילול רק על מה שפירש הלכך תליא שפיר בברירה, ועמ"ש בסמוך: בא"ד ולעיל ודאי כי מצריך וכו'.

דבריהם דחוקין, דכיון דהך סברא לחלק בין מברר דבריו מצינו לר"מ ור"י דמחלקין בכך וע"כ ר' יוחנן ג"כ מחלק בכך, א"כ למה נקט סברא אחרת מה דלא מצינו לר"י שיחלק בכך, אבל לדעתי אין צורך לזה חזא דיש לומר ע"כ לא מחלקינן בין מברר דבריו בפירוש לאינו מברר רק היכי דאינו מברר ג"כ הדבר תלוי בברירה, ואז כיון שבייר בפירוש יש ברירה אבל היכא דעיקר גדר הברירה מכח שבייר ואי לא היה מברר דבריו לא נכנס תחת סוג ברירה כלל רק הוי סתמא דלא מהני בגט, תדע דבס"ד בזבחים דפסול מכח סתמא אפי' למ"ד יש ברירה פסול, דהא דחי לה דילמא משום דאין ברירה ש"מ דאפי' אי יש ברירה ראוי לפסול סתמא דאין סתמא בגדר ברירה כלל, א"כ כיון דכל מה שנכנס בגדר ברירה הוא מכח מה שאמר לאיזה שארצה, א"כ לא מהני מה שבייר דנימא אף דבעלמא אין ברירה הכא יש ברירה בשביל שבייר: ועוד נראה לי

דמה שאמרו לעיל אי נמי כתחילה כך הכוונה דאחין שחלקו כיון דמתחילה לא היה שום בירור, אף עכשיו דנין כתחילה, אבל בגט אף מעיקרא הי' בירור, שבירר דבריו לאיזו שארצה הרי פי' שלזו שירצה הוא כותב משא"כ באחין שחלקו, וזה ברור לדעת: בא"ד שמואל אדשמואל.

ולפי מה שכתבתי לעיל בגמרא דהך דגט מה שהיא מגורשת אינו בגדר ברירה מתרי טעמי, או מחמת שאין צריך בירור כלל בעת נתינה רק במה שנתוודע אח"כ סגי, ונהי דודאי כל כמה שלא נתברר הוי ספק אבל אח"כ כשמת נתגרשה למפרע ודבר זה אין צורך לברירה שנאמר דהוברר מעיקרא, והוי כמי שידענו מעיקרא שנתגרשה דמאי איכפת לן אי לא ידענו מעיקרא, ודוקא בתרומה מאחר שהוא שותה תיכף ע"כ צריך שכבר ידענו שהפריש וכמו כן בגט לר' יהודה דמחשב לה א"א לכל דבריה מעיקרא ע"כ צריך לומר דמעיקרא ידעינן שהיא א"א דאל"כ בשביל שנתוודע אח"כ אין לה דין חנק בזינתה דס"ס אז ה' ספק וע"כ משום ברירה דהוברר דהיתה א"א גמורה בלי ספק קודם וכמו כן בהריני בועליך על מנת שירצה אבא דע"כ צריך לומר שאין שום ספק מעיקרא, שאי הי' מעיקרא בגדר ספק הרי יש צד לשם זנות וממילא אי אפשר שיהיו קידושין רק דנימא יש ברירה דלא היה מעיקרא צד זנות כלל אבל בהך דשמואל דאומר מעכשיו ואח"כ מת אין צורך לומר דמעיקרא לא היה צד ספק דמה בכך דהי' ספק, אח"כ מגורשת ודאי לפי שנתברר לנו שהיתה מגורשת מכח מעכשיו, וכמו כן להך סברא שכתבתי דכל תנאי אינו בגדר ברירה כלל ושאני הריני בועליך דצד זנות מגרע לקידושין, ודוקא הך דר' יהודה בגדר ברירה שלא נתברר איזה שעה, א"כ הך דשמואל ג"כ לא דמי לברירה כלל דהוי תנאי גמור.

וגם זה ברור: בד"ה ר"י ור"י ור"ש משמע וכו' אבל למאן דלא מחלק קשי' וי"ל וכו' או לא יעשה וכו'. ביאור דבריהם דלהך מ"ד דהכא דדייק מדברי ר' יהודה דמחלק ממילא גם לר' יוסי לא קשיא דמחלק, והא לא קשיא להו כלל למה לא דייק הכא מר' יוסי דאל"כ היאך כתבו דלמאן דמחלק ניהא הא אכתי קשה למה לא דייק מדברי ר' יוסי וע"כ דהא לא קשיא להו דמשמע להו דנקט ר"י וה"ה ר' יוסי רק הקושיא למסקנא, דלא מחלק ושאני הכא מכח בקיעת הנוד.

א"כ תינח לר' יהודה דהכא אבל לר' יוסי כיון דשמעינן לי' במעשר שני דלא חילל כלל ש"מ דלית לי' ברירה כלל, וקשיא מהך דגט, ואהא תירצו לחלק דבגט הוא דבר העומד להתברר אבל הכא מכח חשש דבקיעת הנוד אפשר שלא יבואו לידי הפרשה כלל ובהא אין ברירה אפי' בא לידי הפרשה באמת, וכמו כן התם במעשר שני מחמת חשש שלא יעלה סלע כלל אפי' עלה אין ברירה: ולפי דברי התוס' יש מקום לומר דמה שתירצו כאן בסמוך דטעמייהו דר"י ור"ש מכח בקיעת הנוד ג"כ אין הכוונה משום דחיישינן שמא יבקע אבל אם באמת לא בקע יש ברירה דבכמה מקומות בש"ס מייתי בפשיטות הך ברייתא לענין ברירה, גם קשה מאד לומר דאינהו חיישי טפי לבקיעת הנוד מר"מ דחייש בעלמא טפי למיעוטא מרבנן, ולהנ"ל יש לומר דהכוונה דהתם מטעמא אחרנא אין ברירה שאין ספיקו מתברר מזה הצד שלא יבוא לידי הפרשה מעולם הלכך אין ברירה, ומאן דדייק לחלק בין תולה בעצמו לאחרים הוי ס"ד דרק לדבריו קאמרי אבל לדידהו

בלא"ה אין ברירה לפי שאמרו לו אי אתה מודה משמע דלדידהו בלא"ה אין ברירה, ומאן דדחי ס"ל דזהו באמת עיקר טעמייהו לפי שאינו מתברר אבל בלא"ה יש ברירה [אמנם בעיקר הטעם למה בגט חשיב עומד להתברר הא ג"כ אפשר שלא יבוא לידי גירושין כלל כשיחיה יתבאר בסמוך], והנה לפי מה שכתבתי לעיל בגמ' דמה שהיא מגורשת לר' יוסי כשמת אינו כלל בגדר ברירה, לא מיבעיא אי מיירי באמר מעכשיו דאין תנאי בגדר ברירה, ואפ"י אי מיירי ג"כ באומר מעת שאני בעולם ג"כ אינו בגדר ברירה, שאין צריך לידע ברגע שהיא מתגרשת שאז היא מתגרשת ואפ"י נתברר אח"כ סגי בכך, רק מכח דהוי א"א מעיקרא דייקנין לר' יהודה דיש ברירה, א"כ לר' יוסי באמת אין ברירה ולק"מ, וכמו כן לפי מה שכתבו התוס' לעיל לחלק בין מברר דבריו בפירוש א"כ לפי מה שכתבתי שם דכל דגדר הברירה היא שמא לא יועילו מעשיו כלל לא שייך שמברר בפ"י, הלכך גבי כיס ויין לא אמרינן ברירה אף שמברר דבריו, משום אותו הצד שמא לא יעלה ויבקע הנוד אבל גבי גט באומר מעת שאני בעולם מהני, לפי שמברר דבריו בפ"י ואף דיש צד שיח"י זהו מחמת תנאי וכל תנאי אינו בגדר ברירה ולא היינו צריכין לחלק חילוק זה שעומד להתברר בוודאי רק בהך שחילקו מקודם בין מברר דבריו בפ"י הוי סגי לקושיא זו ג"כ, רק לפי זה אי נפרש הך דלקמן ג"כ דמחמת בקיעת הנוד אין ברירה ובהא לא מהני מברר דבריו, א"כ עדיין יקשה לר"ש דבהך דהריני בועליך על מנת שירצה אבא ג"כ לא מהני בירור בפ"י כמ"ש לעיל ומ"מ סובר ר"ש יש ברירה, ובהא צריכין לסברת התוס' לחלק בין עומד להתברר, ודוק היטב: בא"ד אי יחי' או ימות אבל הכא וכו'.

דבריהם צריכין ביאור דמ"מ גבי גט ג"כ לא יבוא לידי גירושין כלל, וצריך לומר דכוונתם דגבי גט כיון שהוא המציא במאמרו ספק זה אי יחיה או ימות במה שתלה הגירושין בתנאי מיתה, הלכך כיון שספק זה שהטיל עומד להתברר אמרינן יש ברירה, אבל בכיס ונוד הוא לא הטיל בספיקו רק איזה מהן יהי' תרומה ואיזה סלע יהא מחולל.

אבל צד זה שלא יבוא לידי הפרשה מעצמו בא מצד אחר שיבקע הנוד או לא יעלה סלע מן הכיס הלכך לא חשיב ספיקו עומד להתברר, ובזה תבין דברי מהרש"א שכתב דלר' יהודה ליכא למימר הכי ולכאורה לא נתבאר למה, ולהנ"ל ניחא דכוונתו דס"ל לתוס' דלר' יהודה לא הטיל תנאי אי יחי' או ימות רק שנתן גט שיחול שעה אחת קודם מותו ותליא בברירה לפי שלא נתברר איזה שעה יהיו הגירושין, והשתא ממילא דמי להך דלוקח יין דהתם נמי אין ספיקו מתברר מחמת שמא ימות ולא יבוא לידי גירושין כלל, אבל לר' יוסי שתלה תנאי אי יחי' או ימות א"כ ספיקו מתברר שיח"י או שימות, וז"ב, אך באמת אין דברי מהרש"א נראין כלל דלדידי' תיקשי מאי קושיא לר"ש הא התם ג"כ עומד להתברר וע"כ דר' משרשיא לא ס"ל הך סברא, והיינו כיון דלא ס"ד מבקיעת הנוד לא שייך הך סברא כלל וכוונת התוס' פשוט כמ"ש"ל: בא"ד תימא למאי דס"ד וכו'.

לפי מה שכתבתי לקמן כוף השולח דקא עביד צריכותא בשני פלוגתות דר"י ור"ל עכ"פ מוכח שיש לחלק בין מוכר לפירות בין מוכר לגמרי רק שיוצאת ביובל מצד הדין א"כ אף דשמעינן ל"י לר"י בהחובל לאו כקנין הגוף, מ"מ אינו מוכרח שישבור דאחין שחלקו לא מיייתי ביכורים דנהי דלקוחות הן לא דמי להתם דאין לו קנין הגוף כלל משא"כ

באחין דגוף נקנה לו עד היובל עכ"פ רק לר' יוחנן קאמר שפיר דאי הוי ס"ל כר"ל דאפי' לוקח שדה בזמן שהיובל נוהג לא מייתי ביכורים לא הוי מצא ידיו ורגליו אבל לר' יהודא לא קשיא כלל ע"ש, גם בלא"ה נראה לי דדוקא ר"י הוא דס"ל מחזירין זה לזה ביובל והיינו דהחלוקה קיימת רק מחליפין חלקם אבל אין הכרח לומר כן ור' יהודא יכול לסבור דחוזר כתחילה לגמרי דכלהו שותפין בי' ושותפין מייתי ביכורים א"כ נהי דאין לו קנין הגוף לגמרי אבל יש לו קנין בגוף כמו שאר האחין שביובל יחזור לכולן והוא בכלל, ומלבד זה לא ידעתי מה מקום תימא יש כאן דכיון דלס"ד דר' יהודא לית לי ברירה ע"כ מחלקינן בין תולה בעצמו לאחרים א"כ ממילא גם לר' יהודא ניחא דאחין שחלקו אין מחזירין לפי שלא נתלה בדעת עצמו משא"כ בלוקח יין דהוי תולה בדעת עצמו, גם בלא"ה כיון דבפי' עבדינן לעיל צריכותא לר"י דאפי' אי אין ברירה בגט באחין אינו חוזר דמכר אמר רחמנא, ירושה ומתנה לא א"כ נהי דר' יוחנן באמת לא ס"ל לחלק בכך אבל ר' יהודא יש לומר דמחלק בכך: בד"ה מה הוא באותן הימים וי"ל דלעולם קאי אמהיום וכו' הרי היא כא"א וכו' א"כ לא חל הגט מחיים עכ"ל, וקשיא לי כיון דבאומר מעת שאני בעולם נחלקו בשעות הקודמת לר' יהודא כא"א ולר' יוסי ספק שמא ימות קודם א"כ פשיטא דה"ה בחי ולא מת כלל דהוי להו לחלוק דלשעות הקודמת הוי ממש כחי דהא לא מת רק אח"כ, ומ"מ לר' יוסי מעיקרא ספק דהי' עלול למות א"כ ה"ה בחי לגמרי א"כ אכתי מאי קושיא והא אין גט לאחר מיתה דילמא בחי פליגי לר' יהודא א"א ולר' יוסי ספק עד שיעמוד מחליו, גם קשיא לי למה תנא התם בברייתא ובלבד שימות דכמו דפליגי בשעות הקודמות כן ראוי שיחלקו בחי לגמרי, ולקמן פרק מי שאחזו אבאר בזה בס"ד: בד"ה ולכי מיית וכו' דהריני בועליך.

כבר כתבתי בש"ס דהכא שאני דכל שיש בביאתו צד זנות אינו מועלת לקידושין הלכך בעינן ברירה שלא הי' צד זנות כלל משא"כ בשאר תנאי וכן מהך דעירובין וודאי מוכח כן דמה שכתבו דלמאן דאית לי' ברירה קאמר א"כ לא שייך אלא מעתה, וכבר דחקו התו' שם מאוד בזה ולפי מה שכתבתי בש"ס אתי שפיר: בא"ד תימא וכו'.

לא ידעתי מה מקום תימא יש כאן כיון דלא ס"ד התם מבקיעת הנוד דהא במסקנא דחי לה בהכי, והרי מוכח הכא בהדיא דלולא חשש דבקיעת הנוד, מוכרח לחלק בין תולה בדעת עצמו לאחרים כמו שכתבו התוס' בעצמם: איברא גם שם בעירובין יש לדקדק דפריך לר' יוסי אדר"י דקינין וכתבו התוס' דהוי מצי לחלק בין תולה בעצמו לאחרים וקשה כיון דלא ס"ד מבקיעת הנוד ע"כ צריך לחלק בכך דאל"כ תיקשי מגט שכיב מרע: אך באמת נראה דלק"מ דבלא"ה הקשו התוס' שם על מה דמשני בהתנו דמה בכך אכתי בברירה תלוי ודחו פירש"י מחמת קושיא זו, ובאמת חדא בחבירתה מיושב דהך סברא לחלק בין תולה בעצמו לאחרים לא שייך רק במתנה כמ"ש התוס' שם בדף הקודם לתרץ דברי ר' יהודה דשופרות, הלכך כך הכוונה דמשני בהתנו ממילא יש ברירה כיון שתלה בדעת אחרים אבל תולה בעצמו כגון הלוקח יין לית לי' ברירה, ומה שהקשו מאי למימרא, היינו בשלמא אי בלי התנו קמש"ל דיש ברירה אבל אי מוקמית לה בהתנו ע"כ דלא בא התנא לאשמועינן דיש ברירה בהתנו דהא לא נזכר תנאי כלל ואי הא בעי לאשמועינן פשיטא דהוי לי' לומר דהתנו, וע"כ דעיקר קמש"ל ענין אחר ומיירי באופן דליכא משום ברירה וקשיא לי' מאי קמש"ל ומשני כדר"ח וזוץ ודוק: אמנם בלא"ה אני

תמה בעיקר קושית התוס' שם דכיון דהתנו שמה שישחוט הכהן עבודה יהא שלה פשיטא דלא תליא בברירה כלל דאין אנו צריכין לומר כלל דגם מעיקרא הי' שלה רק אז נעשה שלה כמו שהתנו, ודוקא בלוקח יין דצריך לשתות קודם ע"כ מצד ברירה אתינן עלה משא"כ בקינין.

ושפיר פריך מאי למימרא, ומשני דהא קמ"ל דאין צריך לקבוע בעת לקיחה רק בעת עשיי' ג"כ מהני ולכך לא בעינן ברירה, וז"ב: בא"ד ומיהו קשה וכו'. ולדעתי לק"מ דודאי ר"י אין נראה לו לחלק משום דס"ל מסברא אפי' בתולה באחרים אין ברירה, אבל אי הוי ס"ל בעלמא יש ברירה מה צורך לו לומר דאיו פליג לגמרי דאין ברירה ומתוך כך צריך לדחות דבריו וסותר למתניתין טובי דמוכח דר' יהודה אית לי' ברירה דיו שיפרש דברי איו כפשטן ורק בתולה בעצמו פליג ולא בתולה באחרים ומדקאמר ר' יוחנן וכבר בא חכם, ש"מ משום דאיהו ס"ל אין ברירה לגמרי לכך מפרש דברי איו דבכל גווני לא של מהני ואולי גם התוס' נתכוונו לזה: בא"ד אבל קשה וכו'.

ביאור דבריהם דהך סוגיא דהתם דשופרות לא אתיא לא אליבא דרב דעירובין ולא אליבא דר"י, דלרב היאך אמרינן דטעמא דר"י כדאיו הא לרב ע"כ לאיו ס"ל לר' יהודה בתולה באחרים עכ"פ יש ברירה ולר' יוחנן לאיו לא אמרינן ברירה כלל, אבל לדידי' ע"כ ליתא לאיו מקמי' מתניתין, א"כ אי נימא ר' יהודה דשופרות כדאיו נצטרך לומר דגם ר' יהודה דשופרות ליתא מקמי' כלהו מתנייתא דשמעינן לר' יהודה להיפך ובעיקר קושיתם כבר כתבו בעירובין ליישב דדוקא במתנה מהני תולה באחרים ולא בלא מתנה כלל ע"ש: דף כ"ו ע"א בתוס' בד"ה בין לר"י כו' ור' יוסף דמסיק לפי מה שכתב הר"ן בשם הרמב"ן דהיכא דמתנה על דבר אחד לא שייך ברירה רק בעל מנת שירצה אבא קלוי בברירה לפי שהוא דבר מסור ללב, ולפי זה היינו דוקא אי על מנת שירצה היינו שיאמר הן אבל אי שלא ימחה חזר הדבר כמו בעלמא במתנה בדבר אחד, וכ"כ הרמב"ן להדיא דמהאי טעמא קי"ל בקידושין על מנת שורצה אבא מקודשת דקי"ל שלא ימחה, א"כ פשיטא דלק"מ קושית התוס' דר' יוסף לשיטתו דאיהו מפרש שלא ימחה בהאומר, א"כ לדידי' לא מוכח כלל דס"ל לר"ש יש ברירה ושאני על מנת שירצה אבא דמתנה בדבר אחד, ושפיר יש לומר דסובר ר"ש אין ברירה: איברא גוף דברי הרמב"ן צריכין ביאור וכוונתו שכל שלא חידש זה רק חידוש אחד ברור ותתנה תנאי שאם לא יהא כך לא חידש כלום זה אינו תלוי בברירה, אבל כל שמחדש דבר של ספק או כך או כך ובשני הצדדים הוא מחדש דבר הא תליא בברירה הלכך בב' עירובין הוא מחדש בדבריו לקנות שביתה שלא בעירו רק מחדש או כך או כך תליא בברירה, אבל בעירוב אחד שאם לא יהא כך אינו מחדש כלום רק נשאר בעירו כשאר בני העיר לא תליא בברירה, ובלא"ה יש מקום לומר דסובר ר"י דהריני בועליך ג"כ לא תליא בברירה לפי שהוא תנאי ולא ס"ל לחלק מה שכתבתי לעיל אבל אין צורך דכיון דלא ס"ד מבקיעת הנווד ממילא מחלקינן בין תולה בעצמו לאחרים כמ"ש לעילה ש במשנה הכותב טופסי גיטין צריך שיניח וכו' יש לדקדק בלשון זה שהתחיל לומר הכותב טופסי גיטין, ובאמת לולא שצריך שיניח הי' כותב כולו, ובשלמא לשמואל.

דמוקי לה כר"א דבעי כתיבה לשמה וצריך שיניח הרי את מותרת ניחא דנקט הכותב טופסי גיטין דפשיטא שלא יכתוב תורף הגט דהיינו הרי את מותרת דפשיטא שצריך לשמה רק דס"ד דשמות יכול לכתוב בכלל הטופס קמ"ל דצריך שיניח השמות אבל למאן דמוקי לה כר"מ אין הלשון מכוון לכאורה ונראה לי דהא קשיא לי לרש"י ז"ל לכך פי' שזה שאמר הכותב טופסי גיטין ענינו שסופר הוא ורוצה לכתוב גיטין שיהיו מזומנים בידו וממילא אינו כותב רק טופס כי אוננו יודע מי ומי יבואו להתגרש ואם יכתוב שמות לא יועילו לו כלום ועלזה קאמר שאם אירע שראה תגר בין איש לאשתו שיודע שהם יתגרשו לא יאמר הריני כותב כל הגט קמ"ל דמ"מ צריך שיניח וכו' משום לשמה: ובהכי ניחא לי לשון הירושלמי כאן דפליגי ר"י ור"ל אי כתב הרי את מותרת בכלל הטופס דלר"י כשר ולר"ל פסול וקאמר דמתני' קשיא לר"י דקתני הכותב טופסי גיטין צריך שיניח כו' ומשני פתר לה בתרפו עמו, והמפ' שם הגיה ר"ל במקום ר"י דלר"י לא קשי' כלל, ולהנ"ל ניחא בפשיטות ואין צורך להגיה, דפלוגתייהו דר"י ור"ל אינו רק בהרי את מותרת לא בשמות כמבואר בירו' שם בתר הכי להדיא, ואהא מקשה כיון דקתני במתני' הכותב טופסי גיטין צריך שיניח שמות וזמן ש"מ דבלי שמות וזמן ג"כ אינו כותב רק טופס, ואי ס"ד דהרי את מותרת יכול לכתוב א"כ הרי כותב כל הגט חוץ השמות והיאך יאמר הכותב טופסי גיטין הא גם תורף כותב, וע"ז משני דטופס נקרא שפיר כל הגט והסופר כותב תורפו עמו דהיינו הרי את מותרת רק השמות צריך שיניח [ואף דקודם שזכר הנחה זכר טופסי גיטין הכוונה כפירש"י הנ"ל, ובעיקר דברי הירושלמי אבאר לקמן באש בגמרא בס"ד: שם ומקום הזמן.

יש לחקור בהנחת הזמן אי הכוונה משום שמא לא יגרש ביומו ויפסל הגט משום מוקדם אבל אם אירע שגירש ביומו דליכא לא משום פירי ולא משום בת אחותו כשר, או דילמא כיון שצריך זמן בגט צריך לכתבו לשמה ואפי' גירש ביומו פסול ודינו של זמן כמו השמות דאפי' כתב שם המגרש והמתגרשת פסול לפי שלא נכתב לשמה, וה"ה בזמן אפי' גירש באותו הזמן פסול ב והנה למאן דמוקי לה כר"מ משום קטטה פשיטא דאם כתב זמן וגירש ביומו דודאי אין בו בית מיחוש דהא ליכא משום קטטה כלל ומשמע דאין נ"מ בעיקר ההנחה בין למאן דמוקי לה כר"א בין מאן דמוקי לה כר"מ רק בהרי את מותרת בלבד, ואי נימא דלר"א צריך הזמן לשמה יש נ"מ בהנחת הזמן לר"א אפי' גירש ביומו פסול ולר"מ כשר, ומזה מוכח לכאן דלכ"ע זמן משום מוקדם: והנה מפירש"י בד"ה צריך שיניח גבי שטר מלוה שפי' לא יאמר אניח מקום הזמן לבדו שלא יהא שטר מוקדם כו', והנה בלי ספק הוקשה לו להרב ז"ל דליכא למימר דקמ"ל התנא עיקר הנחת הזמן במלוה דהא משנה שלימה מוקדמין פסולין ומקמ"ל ואינו כלל גזירה אטו גיטין, לזה פי' דלא בא התנא לאשמועינן הנחת הזמן במלוה רק הכוונה שצריך שיניח השמות עם הזמן שלא יאמר אניח הזמן בלבד, וז"ב, ומעתה אי נימא דבגט אפי' גירש ביומו פסול לא הי' צריך הרב ז"ל לכל הטורח הזה וקמ"ל אפי' ילוה ביומו פסול משום גזירה אטו גיטין כמו השמות דאפי' ילוה זה האיש מאיש זה פסול וה"ה בזמן, ומזה נראה שסובר הרב ז"ל דגם בגט הטעם משום מוקדם ואם גירש ביומו כשר, לזה הוצרך לפרש דלא בא התנא להשמיענו הנחת הזמן במלוה כלל רק השמות, ואי קשיא בגט ג"כ תיקשי לי מאי קמ"ל דמוקדם פסול הא כבר שמענו ממשנת נכתב ביום

ומקמ"ל, הא לאו קושיא היא ואדרבא מהא דייקנין באמת דקמ"ל אפי' גט ארוסה דלית לה פירי מ"מ מוקדם פסול כמ"ש התוס' לקמן בד"ה קא פסיק ע"ש: איברא יש לדחות ולומר דס"ל לרש"י זמן פסול משום לשמה אך כיון דכל תיקון הזמן אינו רק דרבנן ממילא אין כאן רק פסול מדרבנן וא"כ לא שייך לגזור בהא שטרות אטו גיטין כיון דבגיטין גופייהו לית כאן חשש פסול דאורייתא כלל, וכן יש להוכיח לכאורה ממה שפי' לקמן גבי מילתא דר' שבתאי דלדידי' אין צריך שיניח הרי את מותרת אלא מקום השמות בלבד משום קטטה וזמן משום מוקדם, משמע דלמאן דמוקי כר"א זמן לאו משום מוקדם, דאי לכ"ע משום מוקדם הוי לי' לשתוק מזמן לגמרי ואע"פ שיש לדחות ולומר שבא לפרש משום קטטה דלא נימא הכל משום קטטה ובאמת בזמן ליכא קטטה, לכך פי' דזמן לדידי' נמי משום מוקדם.

, מ"מ מה שפי' לעיל גבי מחובר דתורף הוא שם האיש והאשה והזמן משמע בהדיא דאפי' גירש ביומו דליכא לא משום פירי ולא בת אחותו מ"מ פסול משום מחובר א"כ ה"ה לשמה דלשמה ומחובר חזא מילתא הוא, ועל כרחנו אין לנו לומר אלא כלשון ראשון דאפי' גירש ביומו פסול משום לשמה לר"א: אלא שיש לתמוה דלקמן בד"ה ל"ש מן האירוסין פי' רש"י וז"ל, המגרש לארוסתו צריך לכתוב זמן כשר ולא מוקדם ע"כ, מוכח להדיא דרק משום מוקדם הוצרכו הנחת הזמן אבל כל שגירש ביומו כשר לכ"ע, ואולי ס"ל לרש"י דהך קושיא לקמן אליבא דמאן דמוקי לה כר"מ הוא דלר"א כיון דמשום לשמה הוא לא שמענו כלל ארוסה דהא לא דייקנין הכי לעיל גבי נכתב ביום רק כיון דכבר אשמועינן דמוקדם פסול מאי קמש"ל כאן, וע"כ דקמש"ל אפי' גט ארוסה כמ"ש התוס' בד"ה קא פסיק, אבל לר"א לא קשה מידי דממשנת נכתב ביום לא שמענו דאפי' גירש ביומו פסול משום לשמה והכא קמ"ל משום לשמה כמו השמות וע"כ דלר"מ פריך דלדידי' ע"כ משום מוקדם הוא דליכא בזמן קטטה, וא"כ מאי קמ"ל הא כבר שמענו מנכתב ביום וע"כ דקמ"ל אפי' ארוסה, אך לכאורה יש לדקדק מ"מ כמו דנפרש הנחת הזמן דמלוה דהכוונה שלא יאמר אניח הזמן בלבד אבל לא בא לאשמועינן שיניח הזמן, כמו כן נפרש ברישא גבי גט ונימא דעיקר קמש"ל שלא יאמר אניח הזמן בלבד רק צריך שיניח השמות ג"כ ולא מוכח כלל דגט ארוסה צריך זמן וצ"ל דדוקא במלוה שכבר זכר התנא הנחת הזמן מעיקרא שייך לומר שלא יניח הזמן לבדו אבל מעיקרא גבי גט שלא זכר כלל ענין הזמן אי לא בא לאשמועינן הנחת הזמן הוי לי' לשתוק מזמן כמו שלא זכר הרי את מותרת לר"א דפשיטא לי' שצריך שיניח ה"ה זמן לר"מ כיון דפשיטא דמוקדם פסול לא היה לו לזכרו כלל: אך אף דמפירש"י במתניתין גבי מלוה, ודאי משמע דאפילו לר"א פסול לשמה בזמן אינו רק דרבנן ולכך בשטרות לכ"ע בלוה ביומו כשר רק מוקדם פסול, אבל מכל הפוסקים ומכללם הרמב"ם ז"ל משמע בהדיא דכל שכתב זמן שלא לשמה או שכתבו חש"ו פסול מדאורייתא כמו השמות, ולדידהו אתיא מתניתין אליבא דר"א כפשטא, דברישא בגט פסול הכל מדאו' ובמלוה הכל פסול מדרבנן גזירה אטו גיטין ואפי' לוח ביומו, ושפיר קמ"ל דצריך שיניח הזמן, ונ"ל הטעם דאף דזמן תקנת חכמים הוא מ"מ כיון שכתב זמן וגילה בזה אימת נתגרשה ואימת לא היתה מגורשת, ממילא הוי עיקרו של גט כמו השמות וצריך לשמה מדאורייתא, וכה"ג כתב הרשב"א לעיל רפ"ק גבי עדים שחתמו שלא לשמה לר"א דאף דלא בעי עדים אי

חתמו שלא לשמה פסול מדאורייתא ומ"מ אפי' מאן דפליג בעדים אבל בזמן מודה שהוא בגוף הגט בעצמותו, ורחוק בעיני לומר דגם רש"י ז"ל יודה דפסול מדאורייתא, ומה שפירש במשנה גבי מלוה כנ"ל אליבא דמאן דמוקי לה כר"מ הוא דלדידי' ודאי ע"כ צריך לפרש כך, דלמה יפרש רש"י במשנה אליבא דר"מ דוקא מה דקיימא לן כר"א, ועיין מ"ש עוד בתוס' לקמן בד"ה קא פסיק: בגמרא וצריך שיניח אף מקום הרי את מותרת ור"א הוא.

יש לדקדק מ"ש דנקט ר"י א"ש כאן הרי את מותרת טפי מכל הני דלעיל מחובר וכתיבת חש"ו שלא זכר מפורש הרי את מותרת רק תורף סתם, דמ"ש הרי את מותרת משאר תורף הגט והא עיקרו של גט הרי את מותרת הוא, כדתנן פ' המגרש גם יש לדקדק שהשמיט הרי"ף מימרא דר"י א"ש לגמרי ונהי דפסק כר"א דפוסל בגיטי נשים אפילו טופס מ"מ פשיטא דאינו רק דרבנן אבל אכתי הוי לי' לאשמועינן דהרי את מותרת בכלל תורף ופסול דאורייתא שלא לשמה: וראיתי בירושלמי דנחלקו ר"י ור"ל אם כתב תורפו בטופס דלר"י כשר ולר"ל פסול, ופשיטא דלא נחלקו בשמות דמפורש במשנה דפסול, וע"כ דבהרי את מותרת נחלקו, אך יש להבין באמת מ"ט דר"י כיון דהרי את מותרת עיקרו של גט, לכן נראה לי דפלוגתייהו דס"ל לר"י דוקא בשמות איש ואשה, כיון דבזה מגלה שזה מגרש לזו ממילא בעינן שיכתוב לשם זה ממש על פי ציוויו, אבל בכריתות שבגט דהוא שוה בכל גיטין בהא אפי' סתמא כשר, דמה דילפינן מספר כריתות לשם כריתות היינו עיקר כריתות שבגט לא בעינן רק לשם כריתות, רק וכתב לה דילפינן לגירושין דידי' ודידה בהא בעינן לשמה ממש דילפינן מוכתב לה, והיינו דקאמר התם טעמי' דר"י מפיסולו אתה למד הכשירו אלו כתב כולו לשמה ושמות שלא לשמה שמא אינו פסול ודכוותה כתב כולו שלא לשמה ושמות לשמה כשר, ע"כ והדבר תמוה לכאן ואין לו הבנה, ולהנ"ל ניחא דאי ס"ד דכריתות שבגט בעינן לשמה ולשמו ממש א"כ מנין לנו להצריך שמות לשמה דהא השמות אינן כריתות ומה שאמר וכתב לה הכוונה שהכריתות יכתוב לשמה ולשמו, ונהי שצריך שמות לידע מי הוא הכורת למי אבל לשמה אין צריך רק בכריתות שבגט, וע"כ דהך כריתות שבגט לא בעינן רק לשם כריתות בלבד ואפי' סתמא כשר דספר כריתות הכוונה לשם כריתות וע"כ דוכתב לה על השמות דהא בעינן לשמה,, והיינו דדייקינן בזבחים סתמא פסול מהך משנה ומייתי עלה דר"י א"ש, ולכאן' ממשנה גופא מוכח הכי, ולהנ"ל ניחא דמשנה ס"ד דכריתות שבגט סתמא כשר קמ"ל דאפי' בהא סתמא פסול והיינו כר"ל בירושלמי, אבל ר"י פליג דכריתות שבגט סתמא כשר, ולפי זה במחובר מודה ר"י דכתב תורפו במחובר פסול ובהכי ניחא הא דפריך התם וק' על דר"י אם שכתב תורפו בטופס בדא חכמים מכשירין והדבר תמוה מאי קושיא על חכמים אם אי אפשר להכשיר תיקשי על ר"י דמכשיר, ולהנ"ל ניחא דעיקר הקושיא מהך דמחובר דשם קתני בסוף וחכמים מכשירין וקאמר התם לית הא פליגא על ר"י דקאמר כתב תורפו בטופס כשר וס"ל דהך וחכמים מכשירין על כולה מתניתין קאי או משום דמוקמינן לה דהך חכמים ר"א ורישא נמי ר"א], וכך הכוונה הכא כיון דלר"י אפי' הרי את מותרת בכלל טופס א"כ גבי מחובר למה יוכשר, וכן גבי כתיבת חש"ו פריך הכי דהתם נמי בהרי את מותרת למה יוכשר אבל לר"ל ניחא דבכולהו הכוונה טופס לבד בר מהרי את מותרת ונראה לי דמהאי טעמא השמיט הרי"ף

מימרא דר"י א"ש דס"ל כר"י בירושלמי דהלכתא כוותי' לגבי ר"ל וכן מדמוקמינן הך משנה דריש כל הגט בכופרין העשויין להתלמד ש"מ דסתמא כשר דבהכי דחינן בריש זבחים מאי דבעי למידק דסתמא פסול, ובזה תבין דברי הג"א לעיל דף כ' שהביא הירושלמי דאם כתב כל הגט שלא לשמה ושמות לשמה כשר ע"ש ולהנ"ל ג"כ הכוונה שכתבו סתמא ושמות לשמה ופליג אדשמואל דהכא דאפילו הרי את מותרת סתמא פסול:.

שם וצריכא. יש לתמוה כיון דחזינן דשמואל קאמר כאן דצריך שיניח הרי את מותרת והיינו כיון דלא הוזכר במשנה רק שמות קמש"ל דצריך שיניח הרי את מותרת, א"כ הוי לי' לומר דלכך הוצרך הכא לומר ר"א הוא דס"ד כיון שהוזכר שצריך שיניח השמות ולא זכר הרי את מותרת ש"מ דכר"מ אתיא ואין צריך רק שמות משום קטטה והרי את מותרת לא קמ"ל דהא נמי כר"א, והוא תמוה לכאורה: לכן נראה לי דמכאן ראי' דלא בא ר"י א"ש לאפוקי דלא נפרש מתניתין ר"מ מדלא זכר הרי את מותרת, דכיון דקתני הכותב טופסי גיטין ש"מ דמתורף לא מיירי דהא ודאי צריך שיניח דאל"כ היאך שייך הכותב טופסי גיטין דעד שנדע שצריך שיניח הרי כותב כולו והוי לי' לומר הכותב גט צריך שיניח.

וע"כ דאינו כותב בלי הנחה שזכר רק טופס ולא תורף, ומה שזכר שמואל דצריך שיניח הרי את מותרת היינו דס"ד דאפי' לר"א אין צריך להניחו דסתמא כשר בהא כמש"ל, וע"כ נפרש הכותב טופסי גיטין לפי שלא יכתוב תורף בלא"ה שאינו יודע מי יגרש וקאמר אח"כ דאפי' רואה תגר ביניהם כפי' רש"י במשנה, והשתא שפיר מקשה דלא הוי לי' לומר רק צריך שיניח הרי את מותרת ודאי ר"א הוא כהך סתמי דלעיל והוצרך לשנויי דס"ד מדסיפא ר"א רישא לאו ר"א קמש"ל, ודוק, ולענין מה שיש לתמוה כיון דכל הני מתנייתא חלוקין בדיניהם כאן לכתחילה וכאן דיעבד וכאן אפילו דיעבד פסול, אם כן היאך שייך להקשות שלא יאמר בכלהו עמ"ש לעיל דף כ"א ע"ב בגמרא בד"ה אין כותבין טופס שמא יכתוב תורף באריכות מזה: שם שטרות אטו גיטין לא גזר.

יש לתמוה כיון דלת"ק הדין בהיפך דטופס אטו תורף לא גזר שטרות אטו גיטין גזר א"כ למה לא זכר ר' יונתן דעת הת"ק, והוי לי' לומר ת"ק סבר טופס אטו תורף לא גזרינן משום תקנת סופרים שטרות אטו גיטין גזרינן, ור"י סבר גזרינן בתרווייהו ור"א סובר טופס אטו תורף גזרינן שטרות אטו גיטין לא: ומזה נראה לי ראי' לדעת רש"י דר"א לא מכשיר בשטרות רק טופס אבל תורף מודה, והשתא לא נחלקו ר' יהודה ור"א דסיפא רק אי גזרינן גזירה לגזירה או לא א"כ ממילא לא היה יכול ר' יונתן להזכיר בדברי הת"ק רק דלא גזר טופס אטו תורף ובהך פלוגתא לא מיירי כי לא נודע דעתו אי הי' גוזר טופס אטו תורף או הי' גוזר גזירה לגזירה או לא, משא"כ אי נימא דר"א מכשיר אפי' תורף א"כ פליגי ת"ק ור"א בשטרות א"כ פשיטא דהי' לו להזכיר דעת הת"ק בשטרות דהוא להיפך מר"א כנ"ל: אך יש לתמוה מלבד מה דלישנא דשטרות אטו גיטין לא גזר משמע דלא גזר כלל הך גזירה ולפירש"י גוזר הוא רק גזירה לגזירה לא גזר, ועוד קשיא לי דלקמן מוקמינן מתני' כר"מ וגט משום קטטה א"כ קשה שטרות למה פסול, ובודאי לא שייך לומר דגזרינן שטרות אטו גיטין מה דבגיטין גופא אינו רק משום

קטטה, וגדולה מזו בזמן דשטרות פירש"י שלא יאמר אניח מקום הזמן והיינו דליכא למימר דקמש"ל הנחת הזמן דבמה נפשך אי שלא יהא מוקדם כבר שמענו בשביעית דמוקדם פסול, ואי ילוה ביומו לא שייך לגזור אטו גיטין כיון דגיטין גופייהו אינו רק מדרבנן כמש"ל, א"כ פשיטא דאי בגיטין אינו רק משום קטטה דלא שייך לגזור בשטרות אטו גיטין ועוד קשיא לי דלקמן קאמר דע"כ לא פליגי רבנן עלי' דר"מ רק בגיטי נשים דבעינן כתיבה לשמה אבל בשאר שטרות לא, ש"מ דאפי' מצאו באשפה כשר בשטרות לרבנן והרי לכ"ע פסול בלא"ה דגזרינן אטו גיטין: לכן נראה לי דלכ"ע תורף דשטרות פסול מצד עצמו לא משום גיטין כלל, ואפי' לר"מ דמכשיר בגט מצאו באשפה דלא בעי לשמה אבל שטרות גרע תדע דאי לא הוי בעינן לשמה בגט הוי מכשירין גט כתוב וחתום ליב"ש זה שיגרש בו יב"ש אחר כדמוכח במשנה ריש פרקין, ופשיטא דבשטרות אף דלא בעינן לשמה לא נכשיר שטר שנכתב ונחתם לזה שילוה יב"ש אחר והיינו כיון דבשטרות העדים מעידין שזה נתחייב לזה בשטר זה א"כ היאך ילוה בו אחר, וכמו כן תורף דשטרות כיון דבזה הוא מתחייב פשיטא דאין לכתוב חובתו רק בציוויו.

ובודאי אי צוה לעדים שיכתבו לו שטר ואחר ג"כ צוה וכתבו שני שטרות או אחד אין מדקדקין כמו בגט שיכתבו כל שטר לשם מי שצוה לו דלא בעינן לשמה אבל אי לא צוה לו כלל אין כותבין חובתו של זה בלי ציוויו ובהא גט עדיף דאי לא הוי בעינן לשמה יכול לגרש אפי' מצאו באשפה שאין בכתיבת הגט שום דבר רק שיתרצה לגרש בו והיא אינה מתגרשת רק בכתיב וכל שיש כתב מגרש בו משא"כ שטר הלכך בשטר לכ"ע אין כותבין תורף ואפי' לר"מ וכ"ש לר"א, רק אשרתא לולא דמיחזי כשיקרא הי' יכולין לכתוב דאין בזה שום ענין רק עדות בעלמא ואי היו מעידין בעל פה בלי כתב הוי מהני משא"כ שטר דהחיוב תלוי בכתיבה דוקא, ולפי זה גט לר"מ וטופס דשטר ונמחל שיעבודו אפי' תורף אין בזה רק משום מיחזי כשיקרא, אבל תורף דשטר בלאו הכי לא מהני בלי מיחזי כשיקרא, כנ"ל, והיינו דלא מפרש לר"מ משום קטטה טעמא דשטרות דבהא שוה להך מ"ד דמוקי כר"א, והשתא ניחא דקאמר שטרות אטו גיטין לא גזר והיינו דלא גזר כלל שטרות אטו גיטין דפוסל בתורף אינו מכח גזירה רק מצד עצמו רק לר"י דפוסל אפי' טופס בשטרות ע"כ דגזר שטרות אטו גיטין כנ"ל, ועמ"ש בסמוך בתוס' בד"ה ור"א: בתוס' בד"ה ור"א, פ' בקונ' וכו' וקשה לר"י מאי מיחזי כשיקרא איכא וכו'.

ולפע"ד נראה דודאי שייך מיחזי כשיקרא בטופס שהרי אינו מניח רק מקום השם בלבד כגון ראובן ושמעון אבל כל מה שכתוב חוץ מזה כותב והרי נכתב בתוכו ואמר לנו כתבו וכן לויתי מפלוני, וזה הכל אינו אמת שעדיין לא לווה ואין לך שקר גדול מזה. גם מה שהקשו עוד דלרבנן נמי קשה, לדעתי לק"מ, דרבנן מכשרי באמת מפני התקנה דהיינו משום תקנת סופרים וכן אמרו בסמוך להדיא בדין הוא דאפי' טופס לא לכתוב רק משום תקנת סופרים שרי רבנן, הרי דהתקנה היפך הדין הראוי להיות א"כ ה"ה משום מיחזי כשיקרא משא"כ לר"א דאינו משגיח בתקנת סופרים שפיר פריך הא מיחזי כשיקרא, ועיין מה שכתבתי בספרי ת"י בח"מ סימן מ"ח בענין זה ובמה שכתבתי לעיל בגמרא: בא"ד ונראה לר"י וכו'.

לכאן קשה הא זמן נמי בכלל תורף והיאך יכשיר ר"א בהא דהא מוקדם פסול, וצ"ל או דס"ל דלא מיירי במוקדם רק בלוה ביומו ומ"מ פוסל ת"ק דגזר אטו גיטין דאפי' גירש ביומו בעינן לשמה או דמפרש דלא בא התנא כלל להשמיענו הנחת הזמן רק השמות כמו שפירש"י שלא יאמר אניח מקום הזמן לבדו וכו': בא"ד מדקתני משום שנאמר וכתב לה וכו'.

דבריהם צ"ע דהא במשנה שנאמר וכתב לה קתני ואדרבא משמע דלא קאי רק על תורף א"כ אכתי מנין דר"א פוסל אפי' טופס דלמא לא פסול רק תורף והך שנאמר אכולהו קאי דהנך כולהו מכח וכתב לה פסלי ומנין דקאי רק על ר"א בלבד דנידוק מינה דפסול אפי' טופס, ועיין מה שכתבתי בדיבור המתחיל חוץ, בזה: בא"ד דא"א דלא מכשיר וכו'.

גם זה אינו מוכרח דכיון דת"ק ור"י נחלקו מהיפך להיפך ור"א מכריע נקט לי' באף, והיינו דפסיק רב כוותי' דהלכה כדברי המכריע: בד"ה חוץ מגיטי נשים ואין לומר וכו'. נראה לי דלכך כתבו בלשון זה ואין לומר, משום דכתבו מקודם דדייק מדברי ר"א דפסול אפי' טופס מדנקט משום שנאמר ש"מ דפוסל טפי מת"ק ואי גרסינן וש"ע אינה ראי' דלפי שמוסיף גם שחרור נקט דכתיב וכתב לה לשמה וממילא שיחרור גם כן פסול דכתיב ג"כ לה משא"כ אי הטעם משום קטטה לא מיפסל רק גט אשה לא שיחרור, לכך כתבו ואין לומר וכו': בא"ד ליתני וכדברי ר"א בארבע וכו'.

דבריהם תמוהין לכאן דבין לס"ד לעיל דאורייתא לא קתני פשיטא דלק"מ דהא כתבו התוס' שם דלכך לא נקט מחובר דרבנן דעיקר מחובר דאורייתא א"כ ה"ה טופס שלא לשמה ולמסקנא דאיתא בקידושין לא קתני פשיטא דלא קשיא מידי דבמה נפשך אי נימא דבהא נמי הואיל ועיקר איתא בקידושין לא קתני לה א"כ בהא נמי נימא כן, ואי נימא דמחובר לא נקט דמחובר דרבנן ג"כ איתא בקידושין א"כ לשמה דהכא נמי נימא דטופס דרבנן נמי איתא בקידושין, ורחוק לומר דקושית תוס' לס"ד דקאמר דלא נקט לשמה דהיינו מוליך ומביא, א"כ תיקשי ליתני טופס דאינו בכלל מוליך ומביא דאין צריך בפ"נ רק על שיטה ראשונה כדלעיל ריש פ"ב א"כ תיקשי ליתני לר"א ארבע בטופס דרבנן דכיון דבלא"ה מקשה טפי ממחובר.

ולפי מה דמשני גם מהא לא קשיא מידי, ואולי נתכוונו לפום מה דבעי ר"ל בקידושין שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה מהו, ויש לתמוה תפשוט מברייתא דלא חשיב לשמה הואיל ואיתא בקידושין וצ"ל דסובר כרבה והוי בכלל מוליך ומביא ומחובר איתא בקידושין, והשתא תיקשי ליתני לר"א ארבע בטופס דליתא בכלל מוליך ומביא וע"כ דבשחרור לית לי' לר"א הכי ומן התוספתא משמע לכאורה להדיא כדברי התוס' ע"ש: בד"ה אבל סיפא וכו' תימה וכו'.

לכאורה יש לתמוה דמנא להו דהא דמייתי לעיל רבב"ח היינו הך דמחובר דלמא ידוע להו דרבב"ח אמרה אחש"ו ג"כ מלבד מה שאמר על מחובר, וצ"ל דקשיא להו אי הוי אמר בתרווייהו הוי להו לומר צריכותא כהך דהכא, אבל באמת נראה דלק"מ דודאי מחובר ולשמה דחש"ו שאין דינם שוה בודאי הוי ס"ד לומר, דאיתא חזא כר"מ דלר"א סתרי אהדדי, אבל הכא דאיכא תרתי בלשמה דמותר הלכך אי הוי קתני מחובר וחדא מהנך ממילא הוי שמעינן כולהו דהא חזינן דלשמה מכשיר ומחובר פוסל.

לכך הוצרך לומר דהך דחש"ו לא הוי מוקמינן כר"א מכח לישנא דבחותמיו והך דהכא משום סיפא: בד"ה מפני התקנה מקום הזמן דתנא ברישא כו'. ולפעד"נ בפשיטות לפי מה שכתבתי לעיל לפירש"י דעיקר הקושיא לקמן למאן דמוקי לה כר"מ דלדידי' זמן משום מוקדם ומוקדם כבר שמענו מנכתב ביום וע"כ דקמ"ל אפי' ארוסה, לכך מייתי מעיקרא לאסוקי מתניתין כר"מ והדר פריך קא פסיק ותני, וכמו כן לפי מה שאבאר לקמן דעיקר הקושיא למאן דמוקי כר"א או לר"א דסיפא ג"כ ניחא דמייתי מעיקרא פירושא דמתניתין והדר מקשה על זמן דלמאן דמוקי לה כר"מ לא קשיא דמוקדם פסול אפי' בארוסה מחשש פירי כמו שהקשה הרשב"א באמת ע"ש: ע"ב בגמרא משום קטטה לר"מ הוא.

כבר כתבתי לעיל לפרש טעמא דר"מ דפוסל בשטרות דלא שייך לומר דגזרינן אטו גיטין דאינו רק משום קטטה, גם כבר כתבתי לעיל לפרש מה שפירש"י ומקום זמן משום מוקדם דמזה מוכח דלר"א אפי' גירש ביומו פסול ע"ש: שם ומעגן ומותיב לה. פירש"י כשהיא מגורשת, והרשב"א ז"ל פי' דזריק לה גט ספק קרוב לה, ואינו נראה כלל דכה"ג ליכא עיגון דכפינן לי' או כנוס או פטור וחייב במזונות ומדלא קאמר הכא דאזיל למדינות הים ש"מ דאפי' כאן יש עיגון ועוד דזריקת גט ספק קרוב לה מילתא דלא שכיח הוא וכבר טרחו אמוראי לקמן פרק הזורק ליפרושי מתניתין דספק קרוב לה בשתי כתי עדים וכדומה, ופשיטא דלא חיישינן להכי, ומה שדקדק הרשב"א מלשון וזריק לה אינה קושיא כלל דודאי זריק לה, דאף דהוא רתח עלה היא לא תרצה לקבל גט וצריך לזרוק לה על כרחא, ומה דקרינן לה עיגונא היינו משום דבכעסו זרקו לה חושבת שיניח מכעסו ויחזירנה והיא ממתנת עליו גם הוא מעגנה לפטור ממזונות ואח"כ אפשר שישאנה כנ"ל: שם קא פסיק ותני וכו' משום פירי איכא.

הקשה הרשב"א ז"ל הא הך פירי דהכא אין הכוונה כפירי דהתם רק דהיא תגבה שלא כדין ובהא אפי' למ"ד משום בת אחותו איכא משום פירי, ע"ש מה שדחק ליישב, עוד הקשה בד"ה אלא ארוסה דארוסה נמי שייך פירי דלמא נסיב לה וא"ת דלא חיישינן שיחתמו עדים וכו' דאי לא למאי ניחוש וכו' ע"ש שהאריך וכיוצא בזה איתא בתוס' בד"ה הכי נמי: ואני תמה על דבריהם דמה זה שהכריח הרב ז"ל דע"כ חיישינן שיטעו העדים ויחתמו שלא כדין דאי משום שאמרו צריך שיניח אדרבא כך הכוונה שאם לא יניח יפסל הגט ולא יועיל כלום כי העדים לא יחתמו שלא כדין ובכדי יטריח.

הלכך בנשואה שפיר אמרו שכל שיכתוב זמן איבד מה שטרח כי גט מוקדם פסול בנשואה אי משום פירי או משום בת אחותו, אבל בארוסה אפי' לא יניח הזמן יועיל הגט לארוס וארוסה שיבואו להתגרש ואי נסיב לה ודאי לא חתמי סהדי על גט מוקדם של נשואה אבל לארוסה יועיל דסהדי מותרין לחתום דאין בזה משום פירי דאין לבעל פירות בארוסה: ועוד אי ס"ד דבנשואה עכ"פ חיישינן שלא ידקדקו העדים כמו שתירץ הרשב"א ז"ל, א"כ מה הועילו במה שתקנו זמן משום בת אחותו וכן משום פירי הרי יחתמו עדים על גט מוקדם והם לא ידקדקו וע"כ דלא חיישינן להכי ואדרבא מהאי טעמא אין לסופר רק להניח הזמן לפי שלא יועיל אח"כ שיפסל ולא יחתמו עדים עליו: איברא יש להקשות אכתי מאי משני משום גיטה קודם לבנה והיינו כמו שפירש"י שמא ישאנה

והרי לא יחתמו עדים על גט מוקדם של נשואה, ואי נימא דהחשש הוא שיחתום עדים בעודה ארוסה ואח"כ ישאנה ויגרש אח"כ, א"כ מהאי טעמא גופא ניחוש למוקדם ג"כ דאפי' לארוס וארוסה לא יועיל שלא יחתמו עליו עדים שמא ישאנה אחר כך ואיכא משום פירי שתגבה שלא כדין ובאמת יש להקשות על הרשב"א ז"ל שהי' לו להקשות כך דאיכא משום מוקדם בארוסה שמא אחר שיחתום עליו עדים לא יגרש בו רק ישאנה ואח"כ יגרש, וע"כ דלא חיישינן להכי דכל שיחתום עדים בודאי יגרש דלא מקדים אינש פורענות לנפשי' אם כן משום גיטה קודם לבנה ג"כ אין לחוש, וע"כ דהחשש שמא יחתום עדים אחר שישאנה אלמא דחיישינן שהעדים לא ידקדקו ויחתמו על גט מוקדם של נשואה, ולכאו' דברי הרשב"א מוכרחין: אך באמת עדיין אני תמה על הרב ז"ל דאפ"ת דחיישינן שיחתמו עדים על גט מוקדם של נשואה או שיחתום בעודה ארוסה ואח"כ ישאנה, וא"כ ממילא אפי' גט ארוסה מוקדם פסול, אבל הכא לא על גט מוקדם קשיא לן רק דקתני במתני' שצריך להניח מקום הזמן והיינו שיניח מקום פנוי לכתוב הזמן, וקא פסיק ותני ל"ש נשואה ול"ש ארוסה והרי בארוסה אין צריך זמן כלל ואין צריך להניח מקום הזמן כיון שאין לו לכתבו כלל ולמה יניח עליו מקום פנוי, והשתא ממילא לא קשיא כלל גם מה שהקשה הרשב"א ז"ל מעיקרא דקאמר משום בת אחותו איכא והרי הך פירי דהכא איכא גם למ"ד משום בת אחותו, ולהנ"ל לק"מ דאי לאו משום בת אחותו כיון דפירי לית לי' לא הי' צריך להניח מקום זמן כלל רק יכתוב כדרכו בלי זמן כלל רק משום בת אחותו צריך זמן ולמ"ד משום פירי צריך זמן משום פירי, אבל ארוסה למה לי זמן כלל וליכא למימר דאפי' בלי זמן יש לחוש דמ"מ תגבה שלא כדין אי נסיב לה כיון דכתוב בגט ארוסתי הא וודאי ליתא דהרשב"א גופא לא חש רק ביש בו זמן דאז אינה צריכה ראי' כיון דכתוב זמן נדון דבזמנו גירש אבל בשביל שכתוב ארוסתי בלבד לא תוכל להוציא פירות דהא בגט נשואה ג"כ יכול לכתוב ארוסתי כמבואר בב"י בטור א"ה ע"ס קכ"ו ובש"ע שם, ופשיטא דכל שאין בו זמן צריכה ראי' אימת נתגרשה ולא חיישינן כלל, גם ליכא למיחוש להיפך שיגבה הוא ממנה פירות שלא כדין עד שעת נתינה דבמה נפשך אי יחתום עדים בעודה ארוסה א"כ פשיטא דלכ"ע יש לו עד שעת נתינה כשנשאה אח"כ דליכא למימר משעת חתימה כיון שחתמו קודם שנשאה, ואי יחתום עדים לאחר נישואין פשיטא דליכא למיחוש שיחתמו עדים על גט שאין בו זמן בנשואה דהא כך הוא עיקר תקנת הזמן שלא יחתמו עליו עדים כשאין בו זמן דאל"כ בטלת כל התקנה בין למ"ד משום בת אחותו בין למ"ד משום פירי, אבל לארוס וארוסה וודאי כשר אפי' אין בו זמן דליכא למיחוש למידי למ"ד משום פירי: ואין לומר דעל עיקר הזמן ס"ל להרשב"א דאי אפשר להקשות כלל דכיון דתקנו זמן בגט לא פלוג בין ארוסה לנשואה הא וודאי ליתא דא"כ אפי' תימא דאין לחוש למוקדם בארוסה אכתי משום לא פלוג תקנו זמן ופשיטא דלא תקנו רק זמן אמיתי דאי מוקדם כשר בו הרי הוא כאין בו זמן כלל וכמו בנשואה צריך זמן אמיתי כמו כן ארוסה משום לא פלוג, וע"כ דלא נחית כאן משום לא פלוג רק כל שאין טעם בארוסה לכתוב זמן לא הי' צריך לכתבו כלל, וא"כ שפיר קשיא לן למ"ד משום פירי כיון דארוסה לית לה מה צורך לזמן לגמרי והיינו דמשני משום גיטה קודם לבנה דנהי דאינה יכולה להוציא הפירות אפי' כתוב בגט ארוסתי דבגט נשואה שנכתב ארוסתי כשר אבל לעז איכא

שיאמרו גיטה קודם לבנה שנתגרשה באירוסין והולד מפנוי' וכל זה ברור לפענ"ד: ובהכי ניחא מה שהקשו התוס' דלמה לא דייק ממשנת נכתב ביום קא פסיק ותני ולהנ"ל ניחא דגט מוקדם אפי' בארוסה פסול שמא ישאנה ואיכא משום פירי רק הכא על גט ארוסה שאין בו זמן כלל קשיא לן דקא פסיק ותני שיניח מקום פנוי לזמן והרי אין צריך זמן כלל דבלי זמן אין לחוש לפירי כלל כמו שבארנו: אמנם בעיקר דברי הרשב"א ז"ל שכתב שיש חשש פירי בגט ארוסה אינו נראה לי כלל דכיון דארוסה אין לה פירות היאך תוכל לומר שמכר פירותי בעודה ארוסה מה שלא הי' ת"י הבעל כלל מעולם והרי הפירות ביד האשה הי' ומה טיבו של בעל למכור פירות שאינם שלו ואינם ברשותו ולא שייך חשש פירי רק בנשואה שהפירות ביד הבעל, וא"כ ע"כ תודה שנשאת וא"כ צריכה ראי' אימת נשאת, ומעתה הקושיא בפשיטות ארוסה מי אית לה פירי ואפי' ישאנה אין חשש כלל ואפילו יכתוב זמן לא איכפת לן ומשני משום גיטה קודם לבנה, ולפי זה יש לומר בפשיטות דלא חיישינן כלל שהעדים יחתמו בטעות רק אנן אמרינן דכל שיניח זמן לא יהא תועלת בגט ואיבד מה שטרח כי לא יחתמו בו העדים ואהא פריך תינח בנשואה בארוסה יועיל כשיביא ארוס וארוסה לגרש ואז יוכלו העדים לחתום שפיר דליכא משום פירי ואפי' תנשא לו קודם לא איכפת לן דמ"מ ליכא חשש פירי דע"כ תודה שנשאת כנ"ל ומשני משום גיטה קודם לבנה, ואי קשיא תינח כשישאנה ואח"כ יחתמו אבל בארוס וארוסה מאי איכפת לן.

ואי נימא דמתניתן איסורא לסופר קאמרינן כסברת הרשב"א ניחא דאסור לו למסור לו שמא ישאנה ויחתמו ואיכא משום גיטה קודם לבנה, אבל לפי מה שכתבתי דלא חיישינן שיחתמו שלא כדין א"כ אי ישאנה לא יחתמו העדים מכח גיטה קודם לבנה, וא"כ ממילא יוכל הסופר למסור לארוס וארוסה דבהא ליכא משום גיטה קודם לבנה, אבל באמת לק"מ דחיישינן דאחר חתימת העדים ישאנה ואיכא משום גיטה קודם לבנה, ולא אמרינן בזה לא מקדים איניש פרענות לנפשי' כיון דכבר עבר הזמן בלא"ה הוי כמו גט שאין בו זמן דחיישינן שישנהו כדמוכח להדיא בסוגי' דנכתב ביום דאל"כ לעולם ליכא חשש פירי לר"ל ע"ש ובר"ן רק במי שמצוה לסופר לכתוב לו גט וכותב בזמנו אז אמרינן לא מקדים הלכך בעינן שיניח הזמן שכל אימת שיבוא לגרש יכתבנו ואז לא חיישינן שישנהו עד אחר נישואין דלא מקדים איניש וכו', ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה קא פסיק ובד"ה הכי נמי: שם כתבו גט לארוסתי לכשאכנסנה אגרשנה אינו גט וכו', והקשו התוס' דהא ביבמות אמרו על זה הרי זה גט.

ולדעתי לא קשיא ולא מידי דכאן אמר כתבו גט לארוסתי, והיינו שאמר לסופר ועדים שיכתבו ויחתמו לו גט, אבל שם אמרו אמר ללבלר כתוב גט לארוסתי דייק בהדיא שרק לסופר אמר לכתבו אבל לא החתים עליו עדים כלל, והשתא לא מבעי' אי החתים עליו עדים אח"כ דלא שייך בזה משום גיטה קודם לבנה כיון דעדים יודעין שחתמו משנשאת וליכא לעז אלא אפי' מסרו בע"מ לא מבעי' בלא כתב זמן כלל לפי מה שהוכחתי לעיל בסוגיא דנכתב ביום דגט בלי ע"ח אין צריך זמן דלית בי' לא משום בת אחותו ולא משום פירי, א"כ ליכא למיחש למידי משום גיטה קודם לבנה, אלא אפי' יש בו זמן כיון שאין עליו עדים הוי כאין בו זמן כלל דאינה גרושה רק על פי ע"מ והם יודעין דמשנשאת נתגרשה, וז"ב לפע"ד, ועמ"ש בתו' בזה: ודע דלכאורה משמע דעולא לית לי' טעם דר"י

משום בת אחותו, אבל באמת כבר כתבתי לעיל והוכחתי דכל היכי שמצווה לסופר לכתוב גט וכותב בזמנו אפי' ישההנו אח"כ ליכא בזה משום בת אחותו ע"ש בסוגיא דנכתב ביום, ולפי זה גם הך דעולא ניהא: שם ואפי' בשאר שטרות נמי והא אמר ר"פ וכו' פירש"י במה דפליג ר"א אר"י ומכשיר בטופסי שאר שטרות כו', והקשו עליו התוס' והרא"ש לעיל דלת"ק נמי תיקשי לר"פ, וכבר כתבתי לעיל דלת"ק לא קשה מידי משום תקנת סופרים רק לר"א דלית לי' תקנת סופרים קשיא לי' שפיר וביותר אני תמה על הרא"ש כיון דס"ל דכל מה ששנינו במשנה לפסול הכל לכתחילה ולא דיעבד, א"כ לדידי' נמי תיקשי לר"פ מכלהו דמשום מיחזי כשיקרא ע"כ פסול דיעבד, דאל"כ מאי קושיא מנמחל שיעבודו דפסול דיעבד, וע"כ דר"פ פוסל ג"כ דיעבד ואינהו במתניתין לא חיישי רק לכתחילה לדעת הרא"ש אך הא קשיא לכאורה למה לא קאמר לר' יהודה טעמא משום מיחזי כשיקרא ולמה לי בשטרות גזירה טופס אטו תורף משום גיטין דהוי גזירה לגזירה אבל באמת לק"מ דודאי ר' יונתן לעיל לא ס"ל כר"פ רק הכא מקשה על ר"פ מדרב דמאדם חשוב כרב פרכינן לכלהו אמוראי כמו שפירש"י בריש כתובות ובשאר דוכתי, ועמ"ש בתוס' בד"ה הכא נמי בתרא דלפי הנ"ל מיושב קושייתם בפשיטות: שם וליתא מדר"נ.

משמע דמהך דרב לא נדחו דברי ר"פ לגמרי דאיכא למימר משום מיחזי כשיקרא שרינן משום תקנת סופרים אפי' לר"א אבל משום לשמה לא שרי ר"א מפני תקנ"ס, ועמ"ש בתו' בד"ה וליתא: שם אבל משום שיקרא לא חיישינן. פירש"י אם היה נחתם על מלוה זו אע"פ שנכתב קודם הלואה כשר אם בו ביום נכתב עכ"ל, משמע מדבריו דהשקר הוא לפי שנכתב שלווה ונחתם והוא עדיין לא לווה, ויש להבין למה לא מקשה ממתני' דתנן כותבין שטר ללוה בלא מלוה ש"מ דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן שהרי כתבו וחתמו שלווה ולא לווה עדיין, וע"כ משום דהוי מוקמינן או בשטרי הקנאה או כאביי דעדיו בחתומיו זכין לו א"כ ה"נ נימא דקמש"ל אפי' בקנין מ"מ מכח נמחל שיעבודו פסול, וליכא למימר דכוונת רש"י אם הי' נחתם על מלוה זו בלי ציווי הלוה כלל, דבהא פשיטא דפסול לכ"ע ובשקר חתמו, וצ"ל דכוונת רש"י דעיקר השיעבוד שבו הוא החתימה, הלכך טעמא שכבר נחתם ג"כ על הלוואה אחרת אבל אי הי' נחתם ג"כ על הלוואה זו אפי' לא נכתב עלי' בציווי הלוה כלל לא איכפת לן ולר"פ אפי' בכה"ג פסול, אבל הך דכותבין שטר ללוה שאני דהכתיבה היתה על מלוה זו בציווי הלוה אבל הכא נכתב בשקר שלא בציווי הלוה כלל, ומ"מ אי היו חותמין על מלוה זו הוי סגי בכך ומ"מ צ"ע דשאני הכא כיון דנכתב בציווי הלוה על מלוה ראשונה ונכתב בכשרות אי לאו דנמחל שיעבודו היתה הכתיבה והחתימה שניהם כשרים ואין כאן שיקרא כלל: לכן נראה לי דעיקר הכוונה הכא דחתימה גופה שיקרא היא שנראה משטר זה דעדים מעידין על הלואתו שהרי מוסר לו שטר חתום בעדים על הלוואה של עכשיו ובאמת לא ראובלי הוחזקו לכ"ע, ועיין מ"ש בתוס' בד"ה חוששין: ודע שיש לחקור בהך עובדא דר"ה אי מיירי שהבעל לפנינו והוא אבדו ואומר שכתבו לאותו הגט בשמות אלו והחתים עליו העדים הוא דבר שאינו עולה על הדעת כלל לחוש בכה"ג לשני שוירי דהא הבעל בודאי נאמן לומר שאבד גט כזה דהא נאמן גרשתי להבא ואם באנו לחוש לאחר צריך לחוש לעיר אחרת כזו ושמות המגרשים ושמות העדים בשם שוים לכל השמות שבכאן, וכבר אמרו לקמן דלא חיישינן

דאיתרמי שמא כשמא ועדים כעדים וכ"ש שאין לחוש לעיר כעיר ושמא כשמא ועדים כעדים, ואי נימא דחיישינן דאותן עדים בעצמן שחתמו כאן על גט זה חתמו ג"כ ביום זה בעיר אחרת ששמה כך על גט בשמות המגרשין, זו קשה מן הראשונה דאיתרמי דבאותו יום הלכו לעיר אחרת ששמה כך שלא הוחזק לנו כלל ואיתרמי דחתמו שם על גט ששמותיו כשמות שבגט שחתמו כאן וגט זה הובא ג"כ לכאן ונאבד ג"כ: לכן נראה לי דהכא מיירי ששליח תובעו ואומר שנאבד ממנו, הלכך אנו חוששין שמא לא אבד זה גיטו כלל ולא ידעינן כלל שזה השליח היה בידו גט בעדים הללו רק יב"ש, הלכך חיישינן שפיר לעיר אחרת וגט זה אינו כלל של השליח ואותן עדים לא חתמו כלל על גיטו של השליח והשליח אינו נאמן כלל, והיינו דמספקא לי' לר"ה אי חיישינן לשני שוריי, ואי לא חיישינן ע"כ של זה הוא: ונראה לי דמהאי טעמא פירש"י בב"מ שנפל מן השליח דאי מהבעל לא הי' מקום לחוש לכ"ע ומ"מ הוצרך לפרש במקוים דאל"כ גם בשליח יש לחוש שנמלך הבעל וביטלו בפני השליח והשליח אינו נאמן שלא ביטל מחמת ריעותא דנפילה, אבל כשכבר קיימו הבעל בודאי לא ביטלו, ולא משום דדייקינן מכח הקיום דנמסר לאשה דדוקא בשט"ח אמרינן ליה לא מקיים שטרו אבל בעל יכול לקיים הגט, רק אי מסר לשליח מקוים כיון שטרח לקיימו שוב אין לחוש לנמלך, כנ"ל: ובהכי ניחא דקאמר לקמן ואע"ג דלא הוחזקו, ומשמע דקאי' אהא דקאמר לרבה אי הוחזקו שיב"ש אין אי לא לא, עלה פליג ר"ז דאפי' לא הוחזקו שיב"ש ויש להבין תיפוק לי' אפי' ידעינן דאין שם שיב"ש בודאי מ"מ חיישינן לב' עיירות כדס"ל לר"ה חוששין לב' שוריי ואפי' אין שם ב' יב"ש בודאי, כמו שפירש"י בב"מ בד"ה חיישינן לב' שוריי ע"ש ולהנ"ל ניחא דדוקא בהך דר"ה דלא מצאו השליח בעצמו רק אחר שפיר חיישינן, אבל במתני' דמצאו השליח בעצמו איירי דאל"כ חיישינן לנמלך כמ"ש לעיל במשנה, וכיון שמצאו בעצמו א"כ נאמן שאבד גט זה בשמות וחתימות הללו א"כ אי ידעינן דלא הי' שם במקום שנכתב שיב"ש שוב ליכא למיחוש לעיר כעיר ושמא כשמא ועדים כעדים ועמ"ש בתוס' בד"ה בכי דינא, ולפי מה שכתבתי מיושבין היטב דברי.

הרב בהג"ה בא"ה ע"ס קל"ב התמוהין לכאורה, ונתבאר שם בס"ד באריכות ע"ש: בפירש"י בד"ה מודה, שאומר ליתנו לה עכ"ל. הנה אין ספק שנתכוון הרב ז"ל שלא נפרש כפשטא שמודה שכבר גירשה ומחזירין לה בתורת חזרה לא לגירושין והיינו דאי אפשר לפרש כך דקי"ל בעל שאמר גרשתי את אשתי למפרע אינו נאמן ועוד אי נאמן אין הפרש בין לאלתר לזמן מרובה ולא הוי פריך מידי וכ"כ התוס' להדיא לקמן בד"ה בזמן דיחזיר הכוונה שתתגרש בקבלה זו עכשיו, ולזה נתכוין רש"י לומר שאומר ליתנו לה: אלא שאני חוכך מה שפירש הרב ז"ל לשון מודה כך, דודאי משמע דמודה שממנו נפל וכן פירשו התוס' בהדיא לעיל, רק יחזיר הוי לי' לפרש דיחזיר ע"י שתתגרש עכשיו, דאף דהוא אומר דכבר גירשה אינו נאמן למפרע רק צריך לגרשה עכשיו מחדש: ונראה לי דקשיא לי' להרב ז"ל אי ס"ד דבעל מודה שגירשה כבר א"כ לפי הודאתו אין הגט שלו ואפי' אי הוי ידעינן בבירור שכבר גירש כבר יצא הגט מרשותו ואינו שלו וא"כ היאך יגרש בגט שאינו שלו רק שלה, ודוחק מאד לפרש יחזיר לאשה ע"י שתקנה לו הגט ותתן לו במתנה ואח"כ יגרש, ועוד ס"ס היאך שייך יחזיר לאשה הא צריך להחזירו לאיש שיקנה אותו ואי ירצה יגרש בו, וכ"ש לפי מה שהוכחתי לעיל בכמה מקומות

דמחוסר הקנאה פוסל בין כתיבה לנתינה כמו מחוסר קציצה, א"כ לא מהני כלל הקנאה עכשיו ופסול לגרש בו, לזה הוכרח רש"י ז"ל לפרש לשון מודה שאומר ליתנו לה לגירושין לא שכבר גירש: איברא דקשיא לי הא איפסקא הילכתא פרק יש נוחלין דאפי' אמר גרשתי למפרע נאמן עכ"פ שתהא מגורשת מכאן ולהבא, וא"כ מה צורך לגרש מחדש נהי שאינו נאמן על למפרע עכ"פ נאמן על להבא וכמו שאם אומר גרשתי בלי גט לפנינו כלל נאמן שתהא מגורשת עכ"פ מכאן ולהבא ואין צורך לגרש עכשיו כלל, ומ"ש כאן דצריך לגרש מחדש וכי בשביל שיש גט ג"כ לפנינו גרע שלא יהא נאמן אפי' להבא ועכ"פ נאמין לו שהיא מגורשת מכאן ולהבא, ועוד קשיא לי נהי דקי"ל למפרע אינו נאמן היינו התם דאומר גרשתי בלי גט כלל, אבל כאן שיש גט לפנינו ולפי האמת לא חיישינן דשל אחר הוא א"כ הרי ידעינן בודאי שכתב גט לגרש ולא מקדים אינש פורענות לנפשי, א"כ מהיכי תיתי לא יאומן לומר שכבר גירש ביומו, ומה ענין להתם דאינו נאמן גרשתי למפרע בדיבור בעלמא שאין בידו גט כלל [ועמ"ש בתוס' בד"ה בזמן בזה באריכות ומיושב ג"כ פירש"י]: ומיהו בהא אפשר לומר דקשיא לי לרש"י ז"ל קושית התוס' בפרק יש נוחלין שם דמאי קמש"ל דאינו נאמן למפרע פשיטא דאי נאמן יחפה על בת אחותו והניחו בקושיא, לזה ס"ל לרש"י דאפי' בכה"ג דיש גט לפנינו כהך דהכא אינו נאמן למפרע דבהא לא שייך שמא יחפה כלל, ובאמת יש לתמוה על התוס' שם כי לפי דעתם כאן בד"ה בזמן דאפי' כהך דהכא אינו נאמן למפרע פשיטא דלק"מ, אבל מ"מ יש ליישב פירש"י בזה אבל הנ"ל קשה, ובעיקר פי' הברייתא כבר כתבתי בתוס' בד"ה בזמן ליישב קושית התוס' בפשיטות והכוונה הכא כפשטא דמודה שכבר גירשה ויחזיר לה בתורת חזרה ע"ש: בתוס' בד"ה הא אמר תנו נותנין תימה וכו' אפי' אמר תנו אין נותנין וכו' הא אי לא הוי חיישינן לנמלך וכו'.

עמהרש"א, ולדעתי לא נחתי התוס' הכא להא מילתא אי בעל שאמר גרשתי נאמן למפרע או לא, רק הכא כוונתם דעכ"פ באמר תנו לגרש עכשיו בודאי לא מהני מחשש דגט אחר הוא הא אי לא הוי חיישינן לנמלך הוי מחזירין בלי תנו כלל מטעם שכבר גירש לראי' בעלמא, אבל השתא דחיישינן לנמלך לעולם אין מחזירין דבאמר תנו לגרש פשיטא דאין מחזירין דהא אומר בעצמו דלא גירש ואי לא אמר תנו ג"כ אין מחזירין דשמא לא גירש עדיין, ושיעור דבריהם דלמא באמר תנו לגרש עכשיו אין מחזירין מחשש דשל אחר הוא ובהא באמת לא בעינן לטעמא דנמלך דהא אומר שלא גירש רק לגרש עכשיו רק הא דבעינן נמלך משום דבלי חשש נמלך הי' מקום להחזיר מעצמנו בלי אמירת הבעל כלל רק שנדון דכבר גירש ולראי' בעלמא נחזור, אבל אי הבעל אינו אומר תנו ואומר שכבר גירש בהא לא נחתי התו' הכא כלל ותליא בדברי התו' לקמן בד"ה בזמן אי הבעל נאמן בהא או לא, כנ"ל: בא"ד אפי' אינה שלה כיון דאינה צריכה רק לראי' כוונתם דדילמא מתניתין מיירי באופן שראו גט בידו כזה הגט ממש דלא חיישינן לטריפה שלא כדין כלל דזה הגט הנמצא זמנו ממש כמו הגט הנראה בידו, תדע דע"כ כל עיקר כוונת התו' בראו גט בידו דאל"כ אין מקום לקושיתם כלל דמ"מ למה לי שאני אומר כתובים ונמלך תיפוק לי' שזה הגט של אחר הוא וזה לא כתב גט לאשתו כלל ואפילו לא חיישינן לנמלך אין מקום להחזירו לה, וע"כ דעיקר קושיתם דקמש"ל אפי' ראו גט בידו דאז אי לא הוי חיישינן לנמלך הוי אמרינן דכבר גירש קמש"ל דחיישינן לנמלך, והשתא ממילא

כוונתם שראו בידו גט כתוב באותו זמן של זה הנמצא דגם משום טירפא שלא כדין ליכא ודוק: ומ"מ עיקר קושית התוס' נראה לי ליישב בפשיטות דודאי לישנא דשאני אומר כתובים ודאי משמע דרק מזה הגט אנו מוכיחים שכתב לגרש לא דידעינן שכתב לגרש דא"כ לא שייך שאני אומר כתובים היו דהא ידעינן דכתובים היו ודאי.

והשתא אי חיישינן דשל אחר הוא למה לי שאני אומר כתובין ונמלך תיפוק לי' דיש לחוש דלא כתב כלל שום גט וזה של אחר הוא, ועמ"ש בסמוך בא"ד וא"ת ומנא לי', עוד בזה: בא"ד משמע דנמלך וחזר בו וכו'. דבריהם צ"ע דמ"מ הך נמלך מאי עבידתי אי לענין שלא גירש כבר הוי לי' לומר ולא נתנו כמו שכתבו התוס' ואי שלא לגרשה עכשיו מה צורך לחזרה תיפוק לי' כל שלא אמר תנו הרי אי אפשר לגרש בלי שליחות של בעל ואפי' הוי ידעינן שלא חזר בו כלל, אם לא שנדחוק דכבר עשה הבעל שליח קודם שנאבד ממנו רק עדיין לא מסרו לשליח (דאי מסרו לשליח ונאבד משליח ס"ל לתוס' לקמן דבשליח ליכא למיחש לנמלך) רק כיון שכבר עשאו שליח לולא דחיישינן לנמלך ה"י השליח יכול למסרו בלי ידיעת הבעל אפי' לא נמסר לידו עדיין וצ"ע: בא"ד וא"ת ומנא לי' אפי' לזמן מרובה.

תמוה לי דהא מתניתין דקתני שאני אומר כתובים היו לא מייריבאמר תנו רק דדייקינן הא אי אמר תנו נותנין א"כ ודאי לזמן מרובה הוא, דהיאך משכחת לה לאלתר, דאי מצד האשה שלא עברה רק האשה ואנו דנין דממנה נפל א"כ הרי ודאי נתגרשה ונחזור לה לראי', ואי מצד הבעל שראו בידו עכשיו גט ואבד תיכף א"כ הרי ודאי לא גירש ומה ס"ד להחזיר בלי אמירתו תנו, ובשלמא באמר תנו משכחת לה לאלתר שראו גט בידו ואפי' לא ראו שאבדו נאמן בזה שאבד גט כל שמצווה לגרש עכשיו דלא חיישינן שישקר לקלקלה, אבל בלא אמר תנו אין כאן מציאות לאלתר דאי ראו גט בידו ואנו דנין מכח לאלתר דממנו נפל א"כ הרי לא גירש בודאי ולמה לי כתובים ונמלך, וא"כ מוכח מדיוקא דבכה"ג דהוי זמן מרובה דוקא לנמלך חיישינן אבל אמר תנו מחזירין אפי' לזמן מרובה: ונראה לי דכוונת התוס' דנמשכו לדבריהם הקודמים דודאי עיקר שאני אומר קמש"ל דלא נימא כבר גירש רק דהקושיא מדלא קתני ולא נתנן ש"מ דנקט נמלך להורות דתנו נותנין.

א"כ שפיר יש לומר דקמ"ל נמלך להורות דתנו נותנין לאלתר ומתניתין ודאי לזמן מרובה מיירי וקמש"ל דלא נימא כבר גירש ונחזיר לראי', והא דלא נקט ולא נתנן רק נמלך דבא להורות דין אחר דבתנו נותנין לאלתר עכ"פ ובתנו משכחת לה לאלתר בראו גט בידו והוא מצוה ליתנו לה וזה שכתבו וא"ת ומנא לי' בוא"ו דמשמע דנמשך קושי' זו מדבריהם הקודמים והיינו כמו שכתבתי: ומעתה לפ"ז לפי מה שכתבתי ליישב עיקר קושית התוס' הראשונה דמשמע לי' למקשה דלא ידעינן כלל שכתב גט רק מכח זה הגט שנמצא אני אומר כתובים היו ש"מ דאי אמר תנו נותנין, דאי אין נותנין דחיישינן של אחר הוא א"כ בלא אמר תנו למה לי שאני אומר תיפוק לי' שזה לא כתב לגרש כלל רק אחר כתבו ואבדו, ולפי זה ממילא מוכח דאפי' לזמן מרובה לא חיישינן של אחר דהא הך שאני אומר כתובים ונמלך ע"כ לזמן מרובה הוא כנ"ל ולא חיישינן של אחר ואפי' בתנו: לא שייך לאלתר כיון שלא ראו גט בידו אינו נאמן שאבדו לאלתר דשמא כבר

אבדו ואומר בדדמי לפי שסבור שזה הוא, ור"ז לקמן דדייק מברייתא ולא ממתניתין ס"ל דהך שאני אומר כתובים ונמלך דקתני משום אינך דקתני במתניתין קתני להו אבל בגט חיישינן נמי של אחר הוא ואפי' אמר תנו אין נותנין רק לאלתר דבגט חיישינן לשיב"ש ולפי מה שכתבתי לקמן והוכחתי דלא כמהרש"א דר"ז מודה לדיוקא מ"מ יש לומר כיון דלא דייק ל' שאני אומר, אין כאן קושיא רק מלישנא דנמלך ואינו רק מדוקא ושפיר יש לומר דקמ"ל לאלתר, אבל ברייתא דקתני סימא יחזיר, בכל גווני משמע אפי' לזמן מרובה]: בא"ד ארחי' דמילתא קתני.

יש לתמוה אי נמלך לאו דוקא קו קושית התוס' הראשונה דלא מוכח כלל דתני נותנין רק דמש"ל שאני אומר דלא נימא כבר גירש, א"כ למה לי לר' לפרש לאלתר הא בלא"ה לא מוכח כלל דתנו נותנין, ועמרש"א דכתב דאה"נ רק דנקט האמת דתנו מהני לאלתר, ודבריו דחוקין ובב"מ קאמר להדיא דילמא הא אמר תנו נותנין לאלתר, ש"מ דמודה לדיוקא וכן מורה להדיא לכל מעיון לשון הש"ס בסמוך לר"ז: וכן פירש"י לקמן להדיא: אבל באמת דברי התוס' פשוטים וברורים דודאי אי נפרש דתנו ג"כ לא מהני, א"כ אפי' אמר תנו קאמר התנא דאין מחזירין א"כ לא שייך דנקט נמלך אורחי' דמילתא דהיאך שייך אורחי' מילתא שנמלך מלגרש והוא מצווה לגרש עכשיו וטפו אורחי' מילתא שלא הספיק ליתנו משנאמר שכתב ליתנו וחזר בו וענו חוזר מחזרתו ורוצה לגרש, וכיון דנקט נמלך אורחי' דמילו ש"מ דרק בלא אמר תנו אין מחזירין ולכך הוי נמלך אורחי' א"כ עכ"פ מוכח דתנו נותנין רק ממילא מוכח: ולא דקתני נמלך לדקדק דתנו נותנין וכיון דממילא הוא שפיר יש לומר לאלתר, אבל אי נמלך אתי להורות דתנו נותנין ע"כ לזמן מרובה דלאלתר פשיטא, וז"ב בכוונת התוס': בא"ד דוא דשטרי חליצה ומיאונין.

אבל בלא"ה מתניתין שפיר יש לומר לאלתר בראו גט בידו כמו שכתב. מהרש"א, וא' לא ראינו שאבד ממנו נאמן שאבדו דלא חשיד לשקר לקלקלה אבל בלא ראו גט בידו כלל בודאי הכא גרידא לא שייך לאלתר כלל דאפי' יאמר הבעל תנו שאבדו לאלתר אינו נאמן כמאינו נאמן בט"ע דשמא כבר אבדו ואינו חושש שמאחר אבד זקר, אבל בראו עכשיו גט בידו ע"כ אבדו עכשיו דאי לא אבדו כלל ע"כ משקר הוא לקלקלה ולא חיישינן כמ"ש התוס' לקמן בד"ה לעולם ע"ש, ודוק: בד"ה הא אמר תנו, וא"ת וכו' ואור"י וכו'.

דבריהם תמוהים לכאורה מכמה טעמים, חדא דשם פ"ק דב"מ פריך אברייתא וקאמר הניחא למ"ד כיון שנתן עיניו לגרשה אלא למ"ד יש לבעל פירות עד שעת נתינה מאי איכא למימר, ובהא פליגי ר"ש ורבנן לעיל בסוגיא דנכתב ביום, והשתא בכרייתא דקתני בהדיא יחזיר שפיר קשיא לי' דלא ניחא לי' לומר דלא אתיא ככ"ע אבל במתניתין לא יחזיר קתני רק דדייקנן מדיוקא דבאמר תנו נותנין, א"כ ליכא לאקשוויי כלל דנקט הך טעמא דאתיא ככ"ע אבל להך טעמא דשמא כתב ליתן בניסן אינו רק למ"ד יש לו פירות עד שעת נתינה ונקט טעמא דאתיא אליבא דכ"ע ועוד קשיא לי מאי ענין קושיא זו להך דיוקא דדייקנן הכא הא אמר תנו נותנין אפי' לא נדייק כך דהיינו לר' זירא דלקמן דס"ל נמלך אורחי' דמילתא קתני ואפי' אמר תנו אין נותנין, רק אי לא הוי חיישינן לנמלך הוי מחזירין לראי' כמו שכתבו התוס' לעיל מ"מ קשיא הך קושיא למה לי שמא כתובים היו

ונמלך שלא ליתן תיפוק לי' אפי' לא הוי חיישינן שלא נתנן או אפי' הוי ידעינן דממנה נפל מ"מ אין מחזירין שמא כתב ליתן בניסן ולא כתב עד תשרי ובמתניתין גופא קשיא, וגדולה מזו דאהא לא תירצו התוס' כלום, דמה בכך דאמר תנו שרוצה עכשיו לגרש הא במשנה לא נזכר אמר תנו רק מדיוקא דייקינן לה והך דיוקא מוכח אפי' ידענו דממנה נפל או אפילו לא הוי חיישינן שלא נתנן אין להחזיר דבהא יש לחוש שמא כתב ליתן בניסן ומתניתין לא מיירי באמר תנו, ודוק: אבל באמת דברי התוס' נכונים, דודאי במתניתין גופה לולא הך דיוקא דאמר תנו ליכא לאקשוויי מידי דנקט הך טעמא דאתיא ככ"ע כקושיא ראשונה הנ"ל, רק עיקר קושית התוס' לפום מה דדייקינן הכא דאמר תנו נותנין, וע"כ דעיקר הדיוק דנקט נמלך ולא נקט ולא נתנן להשמיענו דאמר תנו נותנין דמהאי טעמא דייקינן אפי' לזמן מרובה דלא לתר לא איצטריך לאשמועינן כמו שכתבו התוספות לעיל, א"כ שפיר קשיא להו וליחוש דלמא כתב ליתן בניסן דכיון דקתני נמלך הרי בא לאשמועינן דתנו נותנין והוי ממש כמו הברייתא דקתני יחזיר, ואהא תירצו דהא דדייקינן מנמלך דבא לאשמועינן דתנו נותנין היינו שבא לגרש עכשיו לפנינו דלא חיישינן לשמא כתב ליתן בניסן דאית לי' קלא ויאמרו אייתי ראי', וזה ברור: אמנם בעיקר קושית התוס' אני תמה דנראה לי דבלא"ה לק"מ דהכא שפיר יש לומר דמיירי שנמצא ביום שנכתב דליכא למיחוש למידי, אבל ברייתא דקתני בזמן שהבעל מודה שאומר שכבר גירש ואי שנמצא ביום שנכתב הא בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן ביומו בלי גט ומאי קמ"ל, ובודאי ליכא למימר דקמ"ל הא גופא דנאמן גרשתי דא"כ לאלתר נמי נימא הכי דקמ"ל דנאמן גרשתי ויחזיר בלי גירושין כלל, וע"כ דאין ענין זה להך דמצא גט אשה ובלי גט כלל שייך הך דינא אבל הכא דאומר תנו לגרש ולא גרשתי, שפיר יש לומר ביום שנכתב מיירי וקמ"ל אפי' לזמן מרובה, וזה ברור: בא"ד וא"ת והיכי רמי וכו'.

ולדעתי לק"מ דהך דינא להשמיענו דלא חיישינן לשמא כתב בניסן אינו ענין למצא גט אשה באופן שאנו מסופקין ממי נפל ושמא לא גירש כלל רק בידוע שנפל מהאשה שכבר נתגרשה רק דס"ד לחוש מכח ריעותא דנפילה דנכתב בניסן וניתן בתשרי וה"ל לאשמועינן דלא חיישינן: בא"ד דדילמא ביום שנכתב איירי וכו' זמן מרובה משמע בכל ענין.

נראה לי ביאור דבריהם דהא לא ניחא להו לומר דברייתא אשמועינן רבותא ואנו נדע זה מכח דקשיא לן פשיטא, ומזה נוכיח דקמ"ל הך, הא לא ניחא להו רק דברייתא משמיענו מכח דסתמא נקטה, הלכך אי נפרש לאלתר דוקא ולא מיירי בסתמא ממילא אין להוכיח דלא חיישינן לכתב בניסן דמיירי נמי ביום שנכתב כיון דבלא"ה לא מיירי סתמא, אבל אי מיירי לזמן מרובה ג"כ שפיר מוכח מדקתני סתמא אפילו אחר יום שנכתב אמנם מלבד הדוחק שיש בדבריהם לא ידעתי אי ביום שנכתב מיירי א"כ בלאו הכי נאמן מכח גרשתי את אשתי כמש"ל: בא"ד זמן מרובה משמע בכל ענין.

גם בזה יש לתמוה דבלאו הכי ע"כ שלא באותו יום דאי באותו יום אין חילוק בין לאלתר לזמן מרובה דלעולם נאמן מכח בעל שאמר גרשתי ואכתי קשיא פשיטא, וליכא למימר

דהא גופא קמש"ל, דא"כ נפרש לאלתר וקמ"ל הא גופא דנאמן גרשתי ואין צורך לגרש
מחדש: בא"ד אלא דעדיפא משני אפי' למ"ד אין לבעל פירות משעת חתימה.

עמ"ש לקמן בדברי התו' בד"ה בזמן ובדברי התוס' בד"ה לעולם מה שיש לתמוה על
דבריהם בזה: בד"ה כאן וא"ת כו'. דבריהם צריכין ביאור דכיון דרבה דייק דנמלך
דמתניתין ע"כ להורות תנו נותנין אפי' לזמן מרובה דלא לאלתר פשיטא והיינו דכבר שמענו
ממתניתין דהכא דלא לאלתר כשר, א"כ היאך יאמר בשיירות מצויות ולא הוחזקו מה
ששמענו בפ' תיכף במשנה דכל מעשה ב"ד יחזיר דמיירי בהכי וכמו דלא מצי מיירי
לא לאלתר כן לא מצי מיירי בהכי ונראה לי דס"ל לתו' דלא ס"ל לרבה דמתני' דכל מעשה
ב"ד ע"כ בשיירות מצויות דלא קתני שנמצאו בב"ד רק מעשה ב"ד, רק דיוקו של רבה
דע"כ בשיירות מצויות דאי שאין שיירות מצויות ולא הוחזקו מנמלך דלעיל ידעינן
דבתנו יחזיר ולא חיישינן אפי' לזמן מרובה, וע"כ משום דנמלך לא מוכח רק באין
ש"מ ולא הוחזקו קמש"ל כאן אפי' שיירות מצויות, ואהא קשיא להו לתוס' דהוי לי'
לפרושי כמו במעשה ב"ד דסמוך לי' דמ"מ איצטריך תרווייהו דבחד הוי מפרשינן בלי
ש"מ ולא הוחזקו, ועל זה תרצו דהך עובדא הוי ברישא ופשיט לי' יחזיר בש"מ והכא
משמיעינו להיפוך דס"ל דשניהם שווין וקמ"ל דשניהם שווין, ובזה יתבאר דברי התוס'
לקמן בד"ה כל, התמוהין לכאורה כמו שבארנו שם ע"ש: בא"ד מנא ידעינן דשל זה
הוא.

עמהרש"א וכוונתו על פי דברי התוס' דלעיל דשאני אומר כתובים ונמלך להורות דלא
נימא דכבר נתנו ונחזיר לראי' רק מנמלך דייקינן דתנו מחזירין ובהא שפיר יש לומר
דנאמן דאבד גט כזה דלא חשיד לקלקל: אבל מ"מ דברי התוס' נכונים דכיון דהך נמלך
מורה שחזר בו ואינו רוצה לגרש א"כ תיקשי תיפוק לי' דאינו אומר תנו ושמא של אחר
הוא, ואפי' ראו גט בידו שמא לא אבד גיטו כלל שהרי אינו לפנינו שיאמר תנו לזה
הוצרכו התוס' לומר דידעינן דאבד גט, הלכך לולא דנמלך וחזר היו נותנין וכן באמר
תנו נותנין ובאמת דלעיל ג"כ יש לתמוה בתוס' דס"ס אפילו לא חזר היאך נגרש בלי
שליחותו וצ"ל כמ"ש לעיל דכבר עשה שליח קודם שאבדו ולעיל הוי ס"ד דלא חיישינן
של אחר הוא, אבל השתא דחיישינן רק מחמת שאין ש"מ ובהוחזקו ראוי לחוש א"כ
אכתי הך חזרה שלא לגרש עכשיו מה טיבה כל שאינו אומר תנו מנא לן שאבד גיטו:
ובהכי ניחא מה שיש לתמוה בתוס', דכפי הנראה הך הוחזקו מיירי שנאבד במקום אחר
והובא לכאן ושם הוחזקו כמו שהוכחתי לעיל בש"ס באריכות, ועוד דהיאך שייך אין
ש"מ כיון שגם זה דר כאן ואי שיש מקום באותו עיר שנמצא שם הגט ובאותו מקום אין
ש"מ ואמרינן דיב"ש השני לא הלך בכאן רק זה, א"כ מאי קשיא להו לתוס' כיון דזה
הלך כאן וזה לא הלך וודאי של זה הוא, וע"כ דעיקר קושית התוס' כיון שאין זה תובע
שאבד גיטו אי אפשר להחזיר לאשתו של זה מאחר שיש כאן אחר ולא מהני אין ש"מ
רק אם זה אבד גט עכ"פ בוודאי, אבל כשאין שום יב"ש לפנינו אין יודעין כלל מי אבד
ומה בכך דאין ש"מ, ועל זה תרצו דידעינן שזה אבד גט דליכא למימר כיון שאומר תנו
הרי אומר שאבדו ונאמן דהא מתניתין בלי תנו מיירי דהא קתני דאין מגרשין לפי שנמלך
וחזר ואינו רוצה שיגרש א"כ תיקשי תיפוק לי' היכי מהדרינן מנא ידעינן דשל זה הוא,
וכל זה ברור: אלא שיש לדקדק במה שתמצו דידעינן שמזה נפל דא"כ הרי בוודאי לא

גירש עדיין א"כ היאך קתני לא יחזיר דמשמע לבעל נמי לא יחזיר הרי בוודאי לא גירש עדיין ונחזיר לבעל כיון דוודאי שלו הוא ודוחק לומר דהתוס' מפרשים לא יחזיר רק לאשה או שנפל מבין שניהם ולא ידענו אי מבעל או מאשה, ואפשר לומר עוד דאין כוונת התוס' שראינו שנפל מהבעל רק הבעל קודם שנמצא עבר כאן ואמר שאבד גט ונאמן בזה דלא חשיד לשקר רק השתא לא ידענו אי נמלך או לא לכך כיון שאין אומר תנו חוששין דחזר בו, אבל הא ידעינן דאבד גט עכ"פ, ועמ"ש לקמן בתו' בד"ה לעולם, עוד בענין זה: בא"ד אתיא כר"א אף דלר"א ג"כ עכ"פ אין מגרשין רק זה בפני זה כמבואר פרק גט פשוט, א"כ היאך אפשר לחוש לב' יב"ש בהחזקו דאי הי' מגרש השני הי' ידוע דיש לומר דמיירי שהובא ממקום אחר ונאבד כאן ושם הוחזקו, אבל לר"מ כל שכתבו שם גט ע"כ לא הוחזקו שיב"ש: בד"ה בב' דינא דר"ה וכו' דאין הבעל יכול לבטל וכו'.

דבריהם צ"ע דהיאך ס"ד שאנו חוששין לנמלך שלא בידיעת השליח דא"כ בכל שליח ניחוש שמא ביטל הגט בלי ידיעתו וע"כ דעיקר החשש משום דנפל איתרע א"כ ע"כ דהחשש שביטל בידיעת השליח ולכך נפל ממנו דאי בלי ידיעתו לא היתה אבידה זו מכח הביטול ולמה נחוש בשליח זה טפי משליח דעלמא, וע"כ שאנו חוששין שביטל בפני השליח והשליח אינו נאמן שלא ביטל דכיון דנפל איתרע, גם מה שהקשו על פירש"י דמאי מועיל קיום לק"מ לפע"ד דוודאי מקיום הגט אין ראי' דכבר גירש דרק בלוח אמרינן לא מקיים שטרו רק הוכחה הוא שלא ביטל כיון שטרח לקיימו, ומה שלא פירש"י שנפל מהבעל, כבר כתבתי בש"ס דס"ל דכיון דהוא ציוה לעדים לחתום והוא יודע דזהו שמותם ככתוב בגט לא חיישינן דילמא איתרמי עיר כעיר ושמא כשמא ועדים כעדים ע"ש: בד"ה חיישינן לשני שווירי הא דלא נקט וכו'.

כבר כתבתי דמפירש"י פ"ק דמציעא משמע בהדיא דאפי' למ"ד בש"מ בלא הוחזקו חיישינן לאו לשיב"ש חיישינן דבהא כיון דלא הוחזקו בוודאי אין שם דאי הי' יב"ש וכתב גט כיון שהוחזק זה לא הי' כותבין בלי זה והי' הדבר מתברר בוודאי רק הכוונה דאפי' לא הוחזקו באותה עיר חוששין לעיר אחרת דשמה כשם עיר זו וכבר כתבתי דאי לא הוחזק שם עיר אחרת כזו והבעל לפנינו ואומר שכתבו לגט זה בחתימות אלו ואבדו אין סברא לחוש לעיר אחרת היכי דלא הוחזק: בד"ה כל מעשה ב"ד וא"ת וכו' ואור"י וכו' והכי איתא וכו'.

דברי התו' הללו תמוהין מאוד דמה בקשו בקושיא זו מה דמפורש בב"מ בש"ס הקושיא ותירץ ר"י, ואם נתכוונו לומר דהוי להו להש"ס כאן ג"כ להקשות ולתירץ א"כ לא הועילו כלום, וביותר תימא שכתבו לתירץ בשם ר"י מה דהש"ס בב"מ מתירץ על הך קושיא גופה: ונראה לי דכוונת התוס' דס"ד דהך סוגיא דהכא ס"ל ג"כ כדקס"ד בב"מ שנמצאו בב"ד דהא דייקנין מינה דשיירות מצויות ולא הוחזקו מהדרינן, א"כ הוי לן להקשות גם כאן לר"ז ולאביי מהך משנה, ועל זה תרצו דכולה סוגיא דהכא דהך כל מעשה ב"ד אינו הכרח שנמצאו בב"ד והא דדייק רבה מהך משנה דשיירות מצויות מהדרינן לאו משום דס"ל דמיירי דוקא שנמצאו בב"ד רק כיון דס"ל לרבה דהך נמלך דלעיל להורות דתנו נותנין ולא חיישינן של אחר הוא, א"כ אי ס"ד דדוקא בלי ש"מ

ובלי הוחזקו מהדרינן למה לי נמלך מהך משנה גופא דכל מעשה ב"ד יחזיר שמענו דמחזירין ולא חיישינן של אחר הוא ומזה דייק רבה דע"כ אפי' שיירות מצויות מהדרינן, ולכך איצטרך נמלך ג"כ דבחד מנייהו הוי ס"ד דוקא בלי ש"מ ובלי הוחזקו מהדרינן, אבל ר"ז דלא דייק נמלך דאורחי' דמילתא קתני כמ"ש התוס' לעיל א"כ ממילא לא מוכח כלל מכל מעשה ב"ד אפי' שיירות מצויות וכמ"ש לעיל בתוס' בד"ה כאן ע"ש: בד"ה אין הבעל מודה ואינה נאמנת לומר גרשתני דאיכא גט דמסייע לה.

לכאורה נראה לי דדוקא אי אין חוששין כלל דשל אחר הוא אז הוי הגט סיוע. אול היכי דיש לחוש דשל אחר הוא לא הוי הגט סיוע כלל דשמו של אחר הוא ואפי' הוא שלו שמא לא גירש ובהא כשאומרת גרשתני נאמנת, ולפי זה הי' מקום לפרש בפשיטות הקושיא מברייתא מסיפא דקתני אין הבעל מודה לא יחזיר לה ש"מ דבעל מודה מחזירין אפי' לזמן מרובה ולא חיישינן של אחר דאי חיישינן א"כ באינו מודה לזמן מרובה נחזיר לה דאומרת גרשתני דאין הגט מסייע כלל ובוודאי לא שייך לומר דבסיפא יהא להיפוך לאלתר אין מחזירין ולזמן מרובה מחזירין, ועוד דבאין מודה לא שייך לאלתר כלל, ועמ"ש בסמוך: ע"ב בגמרא הא בזמן שהבעל מודה הלשון קשה מאוד דלכאורה לאו מדיוקא דייקינן ל רק בהדיא קתני בזמן שהבעל מודה יחזיר, ונראה לי דעיקר הקושיא מסיפא דרישא יש לומר לאלתר אבל בסיפא באינו מודה לא שייך לאלתר דהא לא ראינו שנפל ממנה לאלתר וגם הוא אינו מודה שנפל ממנה לאלתר א"כ ש"מ דוקא באינו מודה, אבל במודה כה"ג מחזירין אפי' לזמן מרובה.

עוד דמשמע דוקא באינו מודה אבל כל שמודה מחזירין דאל"כ לפליג וליתני בדידי' במודה דלזמן מרובה לא, וזה ברור, ולפיה שכתבתי לעיל בתוס' בד"ה אין ג"כ ניחא דדייק רק מסיפא כנ"ל: שם בשלמא דרבה לא אמר כר"ז מתניתין אלימא' לאקשוויי.

נראה לי דאין הכוונה להקשות למה ר לא פריך מברייתא דאפי' אי לא אלימא לי' מתניתין מהיכי תיתי יקשה עליו שהי' לו להקשות מברייתא כר"ז, ועוד דהוי' לומר רבה לא פריך כר"ז, אלא עיקר הקושיא להך לישנא דאמר דר"ז פליג על רבה דש"מ בלבד מספיק שלא להחזיר ינו דקאמר בשלמא דרבה לא אמר כר"ז משום דהך קושיא ממתניתין אלימא לי' דע"כ דבא להורות דתנו מחזירין דאל"כ לולי נמלך, והשתא ממילא אי אפשר לומר דרק באין ש"לא הוחזקו מחזירין אכתי מאי קמ"ל הא משנה שלימה בתר ה דכל מעשהב"ד יחזיר לפי דלא חיישינן דנמלך ולא חיישינן דשל אחר הוא ששמו כך, וע"כ דבא להורות אפי' ש"מ מחזירין, אבל ר"ז מ"ט לא אמר כרבה דאפי' ש"מ מחזירין כל שלא הוחזקו, ועל זה אמר דלר"ז לא קשיא ממתניתין דתנו נותנין לאלתר ולא להורות דוקא דתנו נותנין ונמלך אורחי' דמילתא קתני א"כ לא קשיא לי' רק מברייתא, ובהא שפיר יש לומר דאפי' ש"מ ולא הוחזקו אין מחזירין וברייתא באין ש"מ דוקא, והיינו דקאמר בשלמא דרבה והיינו מה דמוכח מרבה דאפי' ש"מ כל שלא הוחזקו מחזירין, ודוק: ותדע דאי ס"ד דהקושי' רבה למה לא פריך כר"ז א"כ אפי' לא אלימא לי' מתניתין טפי מבריית' ניחא לי' טפי להקשות ממתניתין דבהא מוכח דבעינן דוקא ש"מ והוחזקו דאי ס"ד בש"מ בלבד לא מהדרינן ונמלך אתי להורות דבלי ש"מ ולא הוחזקו מהדרינן הא מסיפא דוכל מעשה ב"ד מחזירין עכ"פ בלי ש"מ ובלי הוחזקו,

וע"כ דזהו באמת קושית הש"ס דמ"ט לא ס"ל לרבה כר"ז דבש"מ בלבד לא מהדרין ומשני משום דאליהם לי' הקושי' ממתניתין ולר"ז לא קשיא לי', כנ"ל: שם דקאמרי עדים מעולם לא חתמנו אלא על גט אחד של יב"ש.

תמוה לי כיון דכתוב זמן. בגט א"כ מה צורך שיאמרו מעולם לא חתמנו תיפוק לי' כל שלא חתמו באותו יום רק ליב"ש אחד כבר יצאנו מחשש דשל אחר הוא דודאי פשיטא דליכא למיחש דחתמו על מוקדם ולדעת הפוסקים דמאוחר כשר אפשר ליישב קצת דהכא מיירי דעדים אמרו ביום שנפל ממנו קודם שנמצא דלא חתמו העולם רק על זה לאיש זה כמו שפירש"י דאי דאמרו אחר שנמצא הרי רואין חתימתם כמו שהקשו התוס' בד"ה לעולם דמאי למימרא וע"כ דאמרו קודם שנמצא דאותו שאבדו העמיד העדים כדי שאם ימצאנו יוכל לגרש בו, והשתא שפיר קאמרי מעולם לא חתמנו דאי חתמו מעולם שמא מאוחר הי' ונתאחר על זמן זה, אבל לדעת הרמב"ם הפוסל גט מאוחר כמו מוקדם בודאי קשי', ובודאי ליכא למימר דהואיל דגט זה נפל ונמצא ניהוש דנחתם בפסול ולכך נפל והוי מוקדם או מאוחר דהיאך ס"ד לחוש על עדים שחתמו על גט פסול בפרט כאן דעדים עצמן אומרים שלא חתמו בפסול ואי באנו לחוש כן בכל גט שנמצא אפילו ידעין דשל זה הוא ניהוש לפי שנפל דגט פסול ממינים הפוסלים בגט, וע"כ דהא ליתא, וצע"ג לפע"ד, ואולי יש לומר דאינו נאמנין רק כשמעידין שלא חתמו לעולם רק על גט אחד ורק בשם זה דאל"כ כל שחתמו מעולם עוד גיטין וכ"ש אי חתמו על כמה יב"ש שוב הוי מילתא דלא רמיא עלייהו ויש לחוש שמא באותו יום חתמו ליב"ש אחר ואינו זוכרין, ודוק, ועמ"ש בתוס' בד"ה לעולם: שם נקב יש בו בצד אות פלוני.

עמ"ש לקמן בברייתא מה שיש לדקדק בזה ושם העליתי דרב אשי דוקא מספקא לי' אי סי' דרבנן ואין צורך למה שפירש"י בד"ה מספקא ליה, ע"ש: שם רבב"ח אירכס לי' גיטא וכו' לא ידענא וכו'. הנה אי אפשר לומר דרבב"ח מעיקרא נמי ידע דט"ע מהני רק בסי' בלבד הוא דמספקא לי' אי מהני, א"כ לא נתחדש לו לרבב"ח מכח מעשה זו שום דבר ונשאר הספק כבתחילה, ומה נ"מ בסיפור ענין זה שהיה לו ספק ונשאר בספק, אלא נראה דרבב"ח בט"ע נמי נסתפק דאפי' בצ"מ יש מקום לחוש בכה"ג לבדדמי לפי שנראה לו מצד עצמו שזה הגט בודאי שלו מכח השמות ואין נראה לו לחוש שגם יב"ש אחר אבד גט כמו בעל דלא חיישינן לי' דמשקר ומ"מ אינו נאמן בט"ע כמ"ש התוס' בד"ה לעולם והיינו דקאמר שנתברר לו שהחזירו לו הגט בכאן ע"י סי' וט"ע רק אינו יודע אי סימנים הועילו דסי' דאוריית' אבל ט"ע לא, או להיפך ט"ע הועיל ועכ"פ סי' וט"ע מהני במה נפשך, ולפי זה ט"ע בלבד אפשר דאפי' לצ"מ אין מחזירין, ועמ"ש בתוס' בד"ה מצאו קשור: בתוס' בד"ה בזמן, וא"ת כיון וכו' ויחזיר דקתני וכו' דברי התוס' הללו קשין להולמן, חדא דמה ס"ד דתוס' הא מפורש ביש נוחלין דלמפרע לא, ועוד תיקשי עכ"פ נאמן מכאן ולהבא אפי' בלי גט כלל, א"כ כ"ש כאן שיהא נאמן עכ"פ שתהא מגורשת ליתן לה הגט לראי', ומה בכך שלא ניתן עכשיו זה הגט בתורת גירושין הא שם לא אמר רק גרשתי למפרע ואין כאן גט כלל, ומ"מ נאמן שתוכל להנשא בלי גט כלל מכאן ואילך ומ"ש כאן דצריך לגרשה מחדש עכשיו, וכי גרע גט זה הנמצא מאי היה אומר גרשתי למפרע בלי גט לפנינו כלל, שאף שאינו נאמן למפרע אין צריך לגרש מחדש עכ"פ, גם יש לדקדק שלא זכרו בקושי' כלל מפרק יש נוחלין רק בתירוץ זכרו

מקומו ביש נוחלין, גם יש לדקדק דמשמע מדבריהם דהם מפרשים יחזיר דבריית' אפי' לפי האמת דלא חיישינן דשל אחר הוא דצריך לגרשה מחדש, ומנא להו הא.

כמו שהקשיתי לעיל לפירש"י בד"ה מודה ע"ש: ומה שנראה לי בכוונת התוס' בפשיטות הוא כך, דודאי מה שאמרו פרק יש נוחלין דפליגין דיבורי' ונאמן להבא היינו דוקא כשאומר גרשתי למפרע בלי שום גט כלל וכשאנו מאמינים להבא לא נמסר בידה שום דבר המורה גירושין למפרע, אבל אם מחמת שנאמין לו מכאן ולהבא יגיע תועלת למפרע פשיטא דאפי' מכאן ולהבא אינו נאמן דלא שייך בידו לגרשה כיון דכוונתו שיגיע תועלת למפרע מה שלא יועיל בגירושין עכשיו: ואהא קשי' להו לתוס' דס"ד יחזיר בתורת חזרה א"כ ע"כ דהבעל נאמן שגירש דאל"כ אפי' לא נחוש דשל אחר הוא למה נאמין לו שגירש שלא יצטרך לגרש מחדש.

א"כ כיון דנאמן שגירש אפי' חיישינן דשל אחר הוא ס"ס נאמן שגירש כבר ומחזירין לה לראי' אפי' אינו שלה, וזה שלא הביאו מפרק יש נוחלין דמהכא גופא מוכח דנאמן גרשתי דאל"כ למה יחזיר בתורת חזרה בלי גירושין מחדש: ועל זה תירצו דלא מהימן רק היכי שאין מוסרין בידה שום דבר רק שתוכל להנשא מכאן ולהבא אז נאמן דבידו לגרשה, אבל כאן דמוסרין בידה גט מזמן למפרע ממילא אינו נאמן אפי' מכאן ולהבא דלא שייך בידו לגרשה דאז לא יהא לה גט בזמן למפרע ואי נימא דהלקוחות יאמרו אייתי ראי' ואין נ"מ למפרע כלל, הא ליתא כיון דאין מחזירין הגט לגרש בו עכשיו דחיישינן של אחר הוא א"כ לא יאמרו הלקוחות אייתי ראייה כיון שהוחזר לה בתורת גירושין מכבר ע"כ האמינוהו שגירש אז כיון דעכשיו לא גירש, ועל זה כתבו דיחזור דקתני אפילו למסקנ' דאין חוששין דשל אחר הוא ע"כ בתורת גירושין דבתורת חזרה לא יאמרו אייתי ראי'.

דאי גם בתורת חזרה יאמרו אייתי ראייה, אפילו ניחוש דשל אחר הוא נאמן להחזיר לה, כיון דאין נ"מ למפרע דלעולם יאמרו אייתי ראייה, ודוק היטב: איברא שיש לדקדק אכתי מאי פריך דילמא ביום שנכתב מיירי ושפיר נאמן לומר גרשתי כמבואר פרק יש נוחלין להדיא ע"ש ברשב"ם ומ"ש התוס' לעיל דאי לזמן מרובה מיירי ממילא אפי' אחר כמה ימים מ"מ נוקמא לאלתר ובו ביום, ולא קשי' פשיטא דקמ"ל יחזיר בתורת חזרה לא לגירושין דנאמן גרשתי, וצ"ל דאי דקמש"ל דנאמן גרשתי בלי גט כלל נאמן גרשתי היום ומה ענין זה לכאן בגט הנמצא, ולכן לא הבנתי כלל דברי התוס' לעיל דכתבו דלכך פריך בב"מ וליחוש ולא מוקי בו ביום דלזמן מרובה משמע אפי' אחר כמה ימים דהא בלא"ה לא מצי לאוקמי בו ביום דא"כ אפי' לזמן מרובה קשי' פשיטא כמו בלאלתר דס"ס נאמן גרשתי אפי' תימא דחיישינן של אחר הוא כיון שהוא בו ביום ולא הוי רק מכאן ולהבא, וצ"ע ובעיקר קושית התוס' נראה לי דבלא"ה לק"מ דהא ר"י ור"ל פליגי אי יש לבעל פירות משעת חתימה עד נתינה או לא ולכ"ע פליגי ר"ש ורבנן בהא א"כ כמו דפריך פ"ק דב"מ הניחא למ"ד כיון שנתן עיניו לגרשה וכו' כמו כן מקשה הכא להיפך עכ"פ ר"ל אפי' לרבנן ולר"י לר"ש דאבד הבעל פירות משעת חתימה א"כ לדידי' פשיטא דלא יאמרו לקוחות אייתי ראי' דהא כדין טרפה אפי' נתגרשה אח"כ והשתא אי חיישינן של אחר הוא היאך נחזיר לה הגט הא כה"ג פשיטא דאינו נאמן לומר

גרשתי שתטרוף לקוחות למפרע והם לא יוכלו לומר אייתי ראי' דהא מזמן הגט מגיע לה פירות ושמא באמת אין זה הגט שלו, תדע דהתוס' גופא כתבו לעיל דלכך פריך לקמן מאי למימרא משום דבא ליישב למ"ד משעת חתימה אבד הפירות א"כ פשיטא דמהאי טעמא ליכא למימר דיחזיר מכח דנאמן גרשתי דתינח אי לא חיישינן של אחר הוא דאז לכ"ע אין לחוש לטריפא שלא כדין, דלמ"ד יש לבעל פירות עד נתינה יאמרו אייתי ראי' כדאמרינן התם ולמ"ד שאבד משעת חתימה כדין תטרוף אבל אי יש לחוש דאחר הוא פשיטא דלמ"ד דאבד משעת חתימה דאינו נאמן כלל דגירש אפי' לענין מכאן ולהבא דהא תטרוף שלא כדין למפרע, וליכא למימר דלענין טריפא שלא כדין לא חיישינן דשל אחר הוא ורק לענין איסור אשת איש חיישינן, הא ליתא, דאפי' לענין איסור אשת איש אין להחזיר לה דבשביל שאומר גרשתי אין להאמין אפי' להבא כיון שיש נ"מ בדבריו למפרע לא שייך בידו לגרשה, אבל כל היכי דלקוחות יאמרו אייתי ראי' שפיר יש לומר דנאמן גרשתיבכה"ג דהכא, ומעתה לא מבעי' לפי האמת דלא חיישינן לשל אחר דמחזירין לה בתורת חזרה לא לגירושין דנאמן גרשתי להבא ואין צריך לגרש מחדש כמו בלי גט כלל, ואף דאומר למפרע לא איכפת לן כיון דלקוחות יאמרו אייתי ראי', אלא אפילו לס"ד דחיישינן של אחר ג"כ יחזיר לה מכח מאמרו שגירשה לראיה שתנשא מכאן ולהבא, ואף דמחזירין לה גט כתוב למפרע מ"מ אין נ"מ למפרע דיאמרו אייתי ראי', ולא האמינוהו רק משום דפלגינן דיבורי', ועיקר הקושיא הכא למ"ד דאבד בעל פירות משעת חתימה דבהא לא יוכלו לומר אייתי ראי', ואי חיישינן של אחר ודאי אין להחזיר, כמ"ש, וזה ברור לפע"ד [ועיין מה שכתבתי לקמן בתוס' בד"ה לעולם מה שיש לתמוה גם כן לפי הנ"ל]: והנה התוס' בב"ב דף קל"ד בד"ה למפרע כתבו תימא דמאי קמש"ל פשיטא דאינו נאמן למפרע גרשתי אשתי שאם הי' נאמן מאי הועילו בתקנת זמן בגיטין דלעולם יחפה שיאמר גרשתי קודם הזנות ע"ש: ומעתה יש לתמוה לפי מה שכתבו כאן דאפי' כאן שנמצא גט מסייע לדבריו שגירש אינו נאמן גרשתי למפרע, א"כ בכה"ג לא שייך שמא יחפה כלל ומ"מ אינו נאמן, ומאי קשיא להו שם, וצ"ל דדוקא הכא בגט שנפל דאיתרע אמרינן דאינו נאמן למפרע, דלקוחות יטעו ולא יאמרו אייתי ראי' ואנן חיישינן דלא גירש ביומו.

אבל אי אמר גרשתי למפרע ונודע ע"פ עדים שכתב לגרש באותו יום רק לא נודע שגירש, ודאי נאמן אפילו למפרע דמסתמא גירש דלא מקדים אינש פורענות לנפשי', והא ליכא למימר דקמ"ל התם בכה"ג דהכא בנפל, הא פשיטא דכל שנפל אינו נאמן נגד לקוחות: אך אכתי יש לדקדק במה שכתבו התוס' שם דלמ"ד לא פלגינן אתי שפיר, דקמ"ל אפילו להבא אינו נאמן ויש להבין הא למ"ד פלגינן ג"כ בכה"ג דבא לחפות אינו נאמן למפרע אפי' שתגרש מכאן ולהבא דהא לא שייך בידו לגרשה כיון שבא לחפות למפרע א"כ שפיר קמ"ל דאינו נאמן אפילו להבא וצריך לומר דס"ל לתוס' דע"כ אפי' אומר על צד שיש נ"מ למפרע, מ"מ כיון שאין מאמינים אותו בזה פלגינן שתגרש מכאן ולהבא כיון דלענין זה בידו לגרשה, וכיון שאין מאמינים לו למפרע והוא עומד בדבריו, אי באמת לא גירש כלל לא הי' מניחה להנשא מכאן ולהבא והי' מגרשה דלא חשיד לקלקלה, דאל"כ אלא כל שלפי דבריו יש נ"מ למפרע שוב אינו נאמן להבא ג"כ, א"כ למ"ד פלגינן דנאמן להבא היינו בגוונא שאין שום נ"מ למפרע, א"כ מה נ"מ במה

שאינו נאמן למפרע, וע"כ שיש נ"מ למפרע ומ"מ נאמן להבא כיון שאין אנו מאמינים על למפרע נשארה מגורשת עכ"פ להבא, כנ"ל בכוונת התוס' שם: ומעתה לפי זה נראה לי דה"ה הכא יחזיר בתורת חזרה ואין צורך לגרש מחדש, דאף דאומר למפרע מ"מ כיון שאין מאמינים אותו בזה ולקוחות יאמרו אייתי ראיה ממילא פלגינן דנאמן על להבא ואין צורך לגרש מחדש כמו בלי גט כלל רק התוס' ס"ל דלקוחות יטעו בזה כיון שניתן בתורת חזרה כמו בשט"ח דאמרינן דטעו ולא יאמרו אייתי ראיה א"כ ממילא אינו נאמן אפילו להבא רק צריך לגרש מחדש, ואי יש לחוש דשל אחר הוא אפ"י גירושין מחדש בגט זה לא מהני אבל לפי מה שכתבתי דבלא"ה לק"מ אין צורך לזה.

ודוקא בשט"ח אמרינן דטעו אבל בגט לא טעו כלל כמו דאמרינן התם דבגט יאמרו משום עיגון הוחזר לה שתנשא ולא לענין טריפת לקוחות, ועוד דאפילו תימא אי יש לחוש של אחר הוא, ומ"מ נחזיר לה טעו לקוחות דע"כ רק על מאמר הבעל סמכו והוא אומר כבר גירשה באותו יום דאל"כ היאך הוחזר.

אבל לפי האמת דלא חיישינן של אחר הוא ממילא ידעו לקוחות דרק על הגט סמכו משום עיגון שכבר גירש אבל לא אימת גירש דמן הגט אין ראיה אימת גירש. ודוק היטב בכל הנ"ל:.

בד"ה מעולם לא חתמנו על גט אחד וכו' ותימא וכו'. עיין מהרש"א מה שכתב ליישב קושית מהרש"ל, והנה תירוץ ראשון הוא תמוה מאד דמ"מ הוי מצי ליפרושי בידעינן שממנו נפל, וע"כ לא כתבו התוס' לעיל דוקא באין ש"מ רק לתירוץ רבה אבל לר' ירמיה דמוקי לה בעדים אומרים לא חתמנו מה בכך דש"מ בלא"ה לא חיישינן לאחר ג"כ דהא לא חתמו רק לאחד, גם תירוץ השני תמוה דמ"מ מה הועילו התוס' לעיל בתירוצם דמ"מ תיקשי ברייתא, אבל כוונת התו' פשוט ומבואר דלעיל לא מצי ליישב משום דאינו חשוד לקלקלה דהא במתניתין לאו באומר תנו מיירי דהא קתני שמא כתובין ונמלך וכיון דלא אמר תנו מה צורך לנמלך הא בלא"ה מנא ידעינן דשל זה והוצרכו לומר דידעינן דממנו נפל אבל הכא בברייתא לא שייך לאוקמא דידעינן דממנו נפל דהא קתני בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה וע"כ דלא נפל ממנו והוצרכו לומר דנאמן דאינו חשוד לקלקלה, ותירוצם לעיל שייך על המשנה ותירוצם כאן שייך על הברייתא ולק"מ: איברא יש לתמוה בגוף דברי התוס', דלעיל סוף ד"ה הא אמר תנו כתבו דלכך פריך כאן מאי למימרא ולא קאמר דקמש"ל דלא חיישינן לשמא כתב ליתן בניסן דעדיפא משני אפ"י למ"ד דמשעת חתימה אבד הבעל פירות, והשתא הרי דבריהם סותרין זה את זה כיון דעיקר תירוצו של ר' ירמיה הוא משום דנאמן הבעל דעל שלו חתמו משום דנאמן לומר גרשתי והרי לכ"ע למפרע אינו נאמן, וכיון דאבד בעל פירות משעת חתימה שוב לא יאמרו לקוחות אייתי ראיה והיאך נאמין לבעל שנתגרשה למפרע והיא תטרוף לקוחות שלא כדיון, וממילא כיון שיש נ"מ בדבריו לענין למפרע שוב אינו נאמן אפ"י להבא דאין בידו שתגרש למפרע וממילא אינו נאמן גרשתי כלל והוא תמוה לפע"ד וע"כ דכל תירוצו של ר' ירמיה רק למ"ד יש לבעל פירות עד שעת נתינה ואכתי מה פריך מאי למימרא הא קמש"ל דלא חיישינן לשמא כתב ליתן בניסן משום דלקוחות ידעי להזהר לומר אייתי ראיה: אבל לדעתי עיקר קושית התוס' יש ליישב בפשיטות דמיירי שראו

גט ביד הבעל בשמות אלו ואז לא ראו להכיר החתימות אם דומות לאותן החתימות שבגט זה הנמצא וכיון שהעדים אומרים שלא חתמו רק על אחד ע"כ זהו שראוהו ביד הבעל, ולעיל הוצרכו התוס' לומר דידעינן דממנו נפל דבראי' בלבד אין ראייה שאבד גיטו כלל ושמא לא אבד כלל וזה הנמצא אחר אבדו אבל כאן דעדים מעידין שלא חתמו רק אחד בראיית גט ביד הבעל סגי בכך ולא ראו אי נתנו או לא ובעל מודה שנתנו מחזירין דלא חיישינן לאחר כיון דעדים מעידין דרק על אחד חתמו ולא חיישינן דילמא איתרמי שמא כשמא ועדים כעדים: בד"ה כגון, פי' בקונטרס וכו' ושליח לא מהימן וכו'.

ובעל נמי לא מהימן דיש לומר דלפי שהוא סבור שהוא שלו ואינו חושש ליב"ש אחר אומר דיודע דשלו היה בו נקב זה כמש"ל, אך קצת יש לדקדק לפי דעתם דבשליח לא חיישינן לנמלך א"כ בלא"ה לא מצי ליפרושי דקאמר השליח דהא רב אשי משני על המשנה דקתני כתובים ונמלך א"כ ע"כ לא מיירי בשליח: אמנם גם על פירש"י יש לדקדק מה שפירש האי שליח וכיון דשליח נאמן כ"ש בעל, והוי לי' ליפרושי דאומר הבעל וכ"ש בברייתא דקתני בזמן שהבעל מודה ושליח מאן דכר שמי', ונראה לי דכוונת רש"י ז"ל דלעיל גבי כתובים ונמלך כיון דלא מיירי באמר תנו א"כ ממילא אין הבעל נותן סימן, דאי הוא לפנינו ונותן סימן הרי ידענו אי נמלך אי לא וא"כ תיקשי תיפוק לי' דיש לחוש דשל אחר הוא, לזה הוצרך לפרש דשליח אבדו ונותן סימן ומ"מ חיישינן לנמלך לולא דאין הבעל אומר תנו, וכמו כן בברייתא קשיא לי' אי ס"ד דבעל נותן סימן א"כ תיקשי סיפא דקתני אין הבעל מודה תיפוק לי' דאינו נותן סי' ואפי' מודה אין מחזירין ובודאי לא הוצרך להשמיענו דאי נותן סימן מ"מ כיון שאינו מודה אין מחזירין דפשיטא כיון שאין להחזיר רק ע"י ואמירתו שנותן סי' א"כ פשיטא שאין להחזיר כשאומר שלא גירשה במיגו דשתק ולא ה' נותן סימן, דליכא למימר דנותן סימן כדי שנחזיר לו דמזה אין ראי' דלא גירש דאפי' גירש יודע הסימן לזה הוכרח לפרש דברייתא מיירי דשליח אבדו ונותן סי' ואומר שגירשה רק דחיישינן שמא משקר ובעל נמלך קמש"ל דבמודה מחזירין אבל הכל בשליח מיירי ובאמת יש לתמוה על התוס' לעיל דבשליח לא חיישינן לנמלך דא"כ הך משנה דב"מ במאי מיירי אי שליח אבדו הרי לא חיישינן לנמלך ואי בעל אבדו תיפוק לי' דאינו נותן סימן דהא אינו לפנינו כלל ויש ליישב קצת דברי התוס' על פי פירושם לעיל בד"ה הא אמר תנו קמא ודוק אבל רש"י לטעמי' בודאי יפה פירש בשליח דוקא: איברא גוף דברי התוס' הללו צריכין ביאור, חדא דמה קשי' להו להך ספרים דגרסי דאמרי עדים עד שכתבו ויש לומר גם מה ס"ד דעדים לא מהימני וביותר אני תמה שכתבו אפי' ראוהו כבר דמה בקשו בהך תיבת כבר הא ברואין הנקב באות פלוני לפנינו מהני כיון דמעידין דגט הנאבד היה לו נקב כזה באות פלוני כמו זה הנמצא גם אני תמה היאך אפשר לפרש דקאמרי עדים דהיאך שייך לומר דאמרי עדים נקב יש בו דהא הכל רואין נקב לפנינו העדים והב"ד רק עיקר עדותם דהגט הנאבד ידעו שהי' בו נקב באות פלוני כמובזה, ובשליח שייך שפיר שאומר שיש בו שאין לו לראות הגט כלל ואומר שיש בו נקב ואנו רואין בגט שכדבריו כן הוא, אבל בעדים אין דנין על הגט הנמצא רק על הנאבד והיאך שייך לומר דקאמרי עדים נקב יש בו, ועכ"פ הוי לי' לומר כגון שיש בו נקב וכו' וקאמרי עדים דגט הנאבד ג"כ היה בו נקב כזה ונאמנין בתורת עדות, אבל השתא דקאמר דאמרי נקב יש בו בצד אות פלונית

בודאי קשה כנ"ל: לכן נ"ל ברור בכוונת התו' דלכ"ע אפי' להך גירס' דקאמרי עדים, דברי רב אשי כפשטא, דעדים נותנין בו סימן ואומרים דגט זה יש בו נקב, ולא שהם רואין לפנינו נקב בגט זה רק דמעידין על גט הנאבד שיודעין שהי' בו נקב כזה, דבכה"ג לא מהימני כלל דכיון דאז בשעת שראו הגט קודם שנאבד הוי מילתא דלא רמיא עלייהו דמה איכפת להם או באיזה אות יש בו נקב, הלכך כשרואין עכשיו נקב בגט הנמצא הם חושבין דגט הנאבד ג"כ הי' לו נקב באות זה ובאמת אפשר שטעו ולא הי' אז אצל אות זה כלל, וכה"ג אמרינן בשבועות פרק הדיינין באומר פרעתוך בפני פלוני ופלוני ואתי ואמרו להד"ם דמילתא דלא רמי' עליה דאינש לאו אדעת' ולא הוחזק כפרן, וליכא למימר דשאני התם דבשעה שאמר שפרע בפניהם לא רמי' עליה גם כן דהא אין צריך לפרעו בעדים אבל כאן עכשיו רמי' עלייהו לזכור יפה וכן פי' רש"י פרק הדיינין להדיא: אבל באמת ע"כ הא ליתא דהא מהך סוגי' יליף המרדכי פ"ק דחולין דמי שאינו יודע ה"ש ששחט ואמר ברי לי שלא שהיתי ולא דרסתי' לא מהני משום דאז לא רמי' עליה, ש"מ אף דעכשיו רמי' עליה דהא כבר ידע ה"ש מ"מ לא מהני ומדמה לה המרדכי להך דהתם, וצ"ל או דס"ל להמרדכי דלא כפירש"י פרק הדיינים רק כפי' הרמב"ם שם דהא דקאמר רבא מילתא דלא רמי' עלי' על העדים איתמר הן אמת דבחוברי להלכות שחיטה כתבתי לחלק בין הך דשבועות להך דחולין אפי' לדעת הרמב"ם, אבל ע"כ אין זה דעת כל הפוסקים דאיפסקא הילכתא כדברי המרדכי הנ"ל וכ"כ כל הראשונים.

ומוכח מהתם דאפי' תרי נמי לא מהימני בכה"ג, דלא אישתמיט שום פוסק לומר דאי ראהו חד אחרנא ג"כ דלא גמיר ואומר שלא שהה ולא דרס מהני, תדע דע"כ עיקר דינם הוא בהך גווני דאיכא תרי דאי בחד בלא"ה שחיטה איתחזק איסורא ואין ע"א נאמן כל שאינו מכלל רוב מצויין כגון זה דלא גמיר ודאי, וע"כ דקמש"ל דמהאי טעמא אפי' תרי לא מהימני, ובהכי ניחא טפי מה שיש לתמוה על המרדכי הנ"ל דאמאי לא קאמר פ"ק דחולין דקמ"ל אפי' למד הלכות שחיטה ואמר ברי לי שלא שהיתי ולא דרסתי והרשב"א ז"ל כתב ליישב שם דהא נמי פשיטא דלאו אדעת' והוא תמוה לפע"ד, כיון דהך דינא למדו מהך דשבועות והרי התם סבר ר"ש למימר הוחזק כפרן, וא"כ היאך ס"ד להקשות פשיטא מה דר"ש הוי ס"ל להיפך, אבל להנ"ל ניחא דהתם מיירי בחד א"כ בלא"ה לא מהימן דשחיטה איתחזק איסור', לכך הוצרך לומר דקאמר אפילו שחט ד' וה' פעמים שפיר, אבל לדינא באמת מהאי טעמא אינו נאמן ונ"מ דאפי' תרי לא מהימני כנ"ל, וכ"ש לדברי הרמב"ם הנ"ל ודאי תרי נמי לא מהימני: והיינו דקאמר נקב יש בו בצד אות פלוני דצריכין ליתן סימן ממש כמו כל נותן סי' שאינו רואה הדבר ונותן סימן מובהק, ואהא קשי' להו לתוס' כיון דע"כ אף הם אינם נאמנים רק במה שנותנים סימן, א"כ מאי אורי' עדים בהא שליח ובעל דבר נמי מהימני ועל זה כתבו דיש לומר דעדים מהימני אפי' ראוהו כבר היינו אחר שנמצא קודם שנותנין סימן ראוהו לגט כבר ומ"מ נאמנין לומר שלא ראו הסי', והסימן הזה שנותנין בו מדעת עצמם אומרים כן לא בשביל שראו הסי' כשראו הגט אבל שליח אינו נאמן אלא קודם שראהו דאי ראהו פעם אחת חוששין דראה הסי' ולא מלכו אומר הסי' משא"כ עדים לא משקרי, כנ"ל ברור, דלהך גירס' אפי' עדים שראו הגט עם הסי' לפנינו רק אומרים שהנאבד הי' לו ג"כ סימן כזה לא מהימני מהאי טעמא דאמרן וכ"ש כאן דיש לחוש לבדדמי לפי שנראה להם שזה הוא

ואין חוששין ליב"ש אחר והוי כמו עדים שמת במלחמה דאיכא מ"ד דאפילו בשני עדים יש לחוש לבדדמי וה"ה הכא, ואפשר דאפילו למ"ד התם דבתרי לא חיישינן לבדדמי, אבל הכא דהוי מילתא דלא רמי' עלייהו ג"כ נ"ל דלכ"ע לא מהימני, כנ"ל.

בד"ה סימנין, הא דמהדרין וכו' היינו בעדים וכו' וא"ת וכו'. עמהרש"א ובאמת כוונת התוס' פשוט דע"כ דבעדים מהדרין דאי ס"ד דוקא בסימן מובהק היכי אמרינן בב"מ אף השמלה היתה בכלל וכו' מה שמלה יש לה סי' ויש לה תובעין והשתא אי עדים לא מהני רק סימן מובהק מאיזה צד שמלה מיוחדת שיש לה סי' מובהק ואפי' למאי דמסיק דסי' כדי נסבה רק תובעין איצטריך לי', מ"מ כיון דבעי סימן מובהק דוקא מאיזה צד שמלה מיוחדת טפי משאר דברים דלא מייאש מינה, וע"כ דודאי עדים מהימני להכיר בט"ע הלכך שמלה מיוחדת שיש לה בעלים ולא מייאשי משום דיוכל להכיר בט"ע ע"י עדים לאפוקי דבר שנתייאשו הבעלים אבל אי לא מהני רק סימן מובהק למה יצאת שמלה: אלא שיש לדקדק קצת לפי מה שתירצו התוס' דע"י סי' מכיר בט"ע לכך יש חילוק בין יש בו סי' לאין בו סי' א"כ למה קאמר סי' כדי נסבה הא מצי למימר דהכוונה שיש לה סי' ויש לה תובעין דע"י הסי' יש לה תובעין לפי שיכולין להכיר ע"י ט"ע, ויש ליישב ג"כ ואדרבא לפי רש"י התם דקרא אסמכתא בעלמא כך הוי לי' לומר מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ומדקאמר כדי נסבה הכוונה דהעיקר הוא תובעין וסי' לא איצטריך רק דאורחא דמילתא דע"י סי' יכול לחזור אחר עדים שיכירו בט"ע וצ"ע: בד"ה ודוקא צורבא מרבנן אומר ר"ת וכו'.

ראיה זו מהך דקידושין איני מכיר דפשיטא דמי שרואה אדם ומביט בו יפה כדי שלא יחליפהו בודאי מכירו יפה משא"כ להכיר חפץ שזה הוא מה דאז בשעה שראהו לא הוי רמי' עלי' כ"כ להביט בו יפה להכירו אח"כ, ועוד דאין דומה צורת אדם לחפץ דהא בט"ע דקלא הכל מכירין כדמוכח לעיל סוף פרק המביא תניינא, וע"כ דיש דבר שהשינוי מזה לזה ניכר הוא לכל בקל וכן הוא בצורות בני אדם משא"כ בחפץ, ועוד דהתם אם יחליפהו יוכל להכיר בטוב שאינה זו והם ג"כ יחושו להחליף ולא יסמכו שלא יכירה ויחשוב שזו היא, אבל לסמוך עליו להכיר שהוא זה אין סומכין ודוק: והנה רש"י פירש דידע בט"ע ולא משני בדיבורי' ונראה שהוא סובר לחלק בתרתי דלא ידע וגם משקר, ולדעת נראה דעיקר החשש בע"ה שאינו יודע עד כמה הוא השיעור של ט"ע שיוכל לומר דבר ברור, דודאי יש ט"ע גמור ויש שהוא דומה ואינו ידע ערך שיעור ההכרה עד שראוי לומר על זה דבר ברור כי הוא זה משא"כ ת"ח יודע אימת לומר דבר ברור על הכרתו: אמנם בגוף הדבר יש לתמוה דהיאך אפשר דצ"מ נאמן באיתחזק איסורא ודבר שבערוה וליכא למימר דשאני הכא שאנו מאמינים שזהו לגרש בו ולא שכבר נתגרשה לכך לא הוי דבר שבערוה.

דהא ליתא, דמבואר לעיל ריש פרקין דעדות שנכתב לשמה הוי דבר שבערוה ולולא דרוב בקיאיין לא ה' אחד נאמן ובודאי דאפי' צ"מ לא מהימן בדבר שבערוה, ונראה לי דודאי אי לא נודע כלל שכתב גט לאשתו הוי דבר שבערוה ולא מהימן, אבל בנודע שה' לו גט לשמה ואינו מעיד רק שזה הוא הא לא הוי דבר שבערוה ונאמן ע"א באיסור ומ"מ ע"ה לא מהימן אף דבעלמא באיסור נאמן הכא שאני דאומר בדדמי ובצורבא מרבנן לא

חיישינן להכי ועיין מה שכתבתי בחידושי לא"הע סי' קל"ב ולקמן בתוס' בד"ה מצאו קשור ובד"ה מצאו בחפיסה: בגמרא ת"ר איזהו שלא לאלתר.

כבר ביארנו בחידושי לא"הע סימן קל"ב באריכות ביאור סוגיא זו ודברי הפוסקים בזה ואכתוב כאן בקיצור מה שנוגע לביאור הברייתא בלבד, והוא דהא ודאי דלכ"ע כל שנמצא לאלתר אפי' שיירות מצויות והוחזקו ג"כ מהדרין, והשתא למ"ד דתרתיה לריעותא בעינן הכא הכי פירושא דר"נ סובר דהואיל דידעינן שלא שהה כדי שתעבור שיירא ותשרה מיקרי לאלתר, הלכך אפי' שיירות מצויות והוחזקו מהדרין ורשב"א סובר דהוחזקו בלבד חיישינן ולא מהדרין רק בלאלתר וס"ל דלא נפיק מכלל לזמן מרובה רק בידעינן שלא עבר אדם דבמה דידעינן שלא שהתה שיירא לא הוי רק כאין ש"מ וכיון דהוחזקו חיישינן, ולא מיקרי לאלתר רק בלא עבר אדם, ויש אומרים סברי בידעינן שלא שהה סגי דבהא עדיף מאין ש"מ כיון דידעינן שלא שהה משא"כ באין ש"מ יכול להיות ששהה אדם, ולמ"ד לעיל בחד מהני סגי דלא ליהדר או בש"מ או הוחזקו הכוונה פשוט דר"נ סובר דבכה"ג אפי' ש"מ והוחזקו מהדרין דבמה שנודע בבירור שלא שרתה שיירא עדיף מאין ש"מ והוחזקו דהתם יכול להיות שעברה ושרתה אבל השתא דידעינן שלא עברה הוי לאלתר ורשב"א סובר דבהא לא הוי לאלתר ובעינן דוקא שלא עבר אדם ואף דאפי' עבר אדם לא הוי ש"מ בזה מ"מ בהוחזקו בלבד לא מהדרין רק בלאלתר ולאלתר לא הוי רק בהא.

ויש אומרים דכל שלא שהה הוי לאלתר ואפי' ש"מ והוחזקו מהדרין דהוי בהא לאלתר: ולפי זה אפי' אי נימא דהלכה כמ"ד שלא עבר היינו דוקא בהוחזקו עכ"פ דאז לזמן מרובה אפילו אין ש"מ לא מהדרין וכל שלא ראה שלא עבר אדם הוי לזמן מרובה,, אבל בלי הוחזקו אפי' ש"מ לא שייך לומר דבשביל שעבר אדם לא מהדרין, דכל שלא עברה שיירא בודאי הוי כאין ש"מ ולא הוחזקו א"כ מה בכך דהוי לזמן מרובה הא אין ש"מ ולא הוחזקו [ולכא למימר דחיישינן לשיירות שעברו כבר א"כ בטל כלהו שיעורי דכלהו דמה בכך שלא שרתה עכשיו ולא עברה הא יש לחוש לאותן שעברו כבר וע"כ דיותר נוח לומר שזה שנאבד כבר נרמס ואיננו וזה שנאבד עכשיו נמצא, משנאמר להיפך שזה שנאבד עכשיו נרמס ואיננו והנאבד כבר נמצא שלם], הלכך בהא לכ"ע השיעור שלא שהה אדם דאז אף דבש"מ אפילו לא הוחזקו לא מהדרין, אבל זה דידעינן שלא שהה אדם הוי כאין ש"מ ולא הוחזקו, דעיקר חשש שיירות דשהה אחד מן השיירא ואבד ואפי' רשב"א יודה בהא רק הוא מיירי בהוחזקו לא סגי במה דהוי כאין ש"מ רק בעינן לאלתר ולא מיקרי לאלתר רק בלא עבר: ומעתה באו דברי הרי"ף ורמב"ם לנכון, דאף דפסק כמ"ד שלא עבר כתב דוקא בהוחזקו דאי לא הוחזקו אפי' עבר אדם כל שלא שהה נהי דלאלתר לא הוי אבל כאין ש"מ הוי וכל שלא הוחזקו ואין ש"מ אפי' לזמן מרובה מחזירין, וכן הרמב"ם פסק בהדי' בש"מ בלא הוחזקו אז השיעור שלא שהה אדם דבהא נפיק מחשש ש"מ והוי כמו אין ש"מ עכ"פ ואי לא היה ש"מ כלל לא הוי בעינן שיראה שלא שהה רק לפי שש"מ בעינן שיראה שלא שהה אבל בהוחזקו פסק שלא עבר אדם דאז בעינן שיהא לאלתר ולא מהני אין ש"מ, ודוק, ויתר הדברים מבוארים אצלי בא"הע סי' קל"ב באריכות ע"ש: שם כדי שיהא עומד ורואה.

נראה לי שהכוונה דהי' זמן כ"כ מן הנפילה עד המציאה עד שיוכל אדם לראות מארבע רוחות דלא עבר אדם דאי עבר הי' רואה אותו עדיין בזמן מועט כזה אבל אם הי' זמן רב עד שלא יוכל אדם לראות אם עבר דכבר נכסה מן העין הוי לזמן מרובה, ויש אומרים ס"ל זמן יותר עבר ושהה ואם עבר אדם ושהה היה רואהו בזמן מועט כזה אבל אי עבר בלבד לא יוכל לראותו דכבר חלף ונכסה מן העין וכן נראה מלשון הטור סימן קל"ב, ופירש"י דחוק לפע"ד, ומ"מ פשוט הוא דתרווייהו אמת או ברואה ממש או שיעור רואה כנ"ל הוי כראיה דלא עבר: שם כדי לכתוב את הגט גם בזה פירש"י שיעורא בעלמא והוא תמוה, דאיזה סברא יש בשיעור זה ואטו מן שיעורין דהל"מ הוא, ונראה דס"ל כמו שאמרו דעדים החותמים יעשו סימן בגט שלא יחליפוהו ולכך צריכין לקרות הגט קודם נתינה ואחר נתינה אולי הוחלף כמו כן באבד חששו דכיון שאבד הגט כתבו גט אחר להטעות השליח שיתן לה ונעשה בערמת האשה או אחר ולכך צריך שיעור כדי לכתוב הגט דאז חיישינן דהוחלף כנ"ל, ור"י אומר כדי לקרות דיש לומר דהי' גט מוכן רק לקרותו אם ראוי לאשה זו ואחרים ס"ל תרווייהו לכתוב ולקרות דאז חיישינן דהוחלף כנ"ל: שם דאמרי נקב יש בו בצד אות פלונית וכו', דאמרי ארוך וגו'.

לכאורה הנך תרי בבי קשיין אהדדי דברישא משמע דוקא סימן מובהק בעינן כהך דרב אשי אבל נקב בעלמא לא דסי' דרבנן ואולם בסיפא מבואר דוקא ארוך וגו' דאפילו סימן שאינו מובהק לא הוי אבל סימן שאינו מובהק מהני דהא ביבמות דבעי לידחוי דלא יהא מוכח ממתניתין דסימנים דרבנן וקאמר דארוך וגו' דהא אפי' סי' שאינו מובהק לא הוי כמו שפירש"י שיש כאלה רבים, ואפי' נדחוק דארוך וגו' דגט הכוונה יותר מי"ב שיטין או פחות דכה"ג אפשר דהוי סי' שאינו מובהק עכ"פ, אבל עכ"פ למה לא פשיט מהך רישא דהכא דסי' דרבנן כיון דבעינן סימן מובהק עכ"פ ואדרבא מהך סיפא דמצאו קשור בכיס בעי למידק דסי' דאורייתא, והשתא תיקשי ברייתא גופא רישא לסיפא ונראה לי דהך דאמרי לאו לישנא דברייתא הוא רק הש"ס מפרש לה הכי לפי שאמרו לעיל דרב אשי מספקא לי' אי סי' דאורייתא או דרבנן לכך פירשו ברישא נקב בצד אות פלונית דלא נידוק סי' דאורייתא ובסיפא פירשו דארוך וגו' דלא נידוק דסימנים דרבנן ובכל חדא דחויי מדחינן לה: ואפשר לי לומר עוד דהא דקאמר נקב בצד אות פלונית כהך דרב אשי דלעיל דהתם הכוונה במצמצם המקום כגון באות ב' של דיתיצביין והיינו דקאמר רב אשי אבל נקב בעלמא אף במצמצם מקום הנקב בנייר לא מהני רק בעינן נקב באות פלוני של תיבה זו אבל אי הי' הכוונה נקב באות פלוני כגון באות צ' יהי' איך שיהי' ממילא הוי סגי נקב בעלמא במקום הננייר בראשו או בסופו אבל בברייתא הכוונה באות פלוני באות א' או ב' יהא באיזה מקום שהוא, ומסתייע פי' זה ממה דקאמר בסיפא ארוך וגו' דהוי סי' גרוע ש"מ ברישא בסי' אמצעי, ומ"מ לא מצי להוכיח מינה דסי' דאורייתא דאיכא למימר שאני גט דנכתב בו יב"ש ואין ראוי לחוש ליב"ש אחר רק משום חומר עריות, וכשיש סימן אמצעי ג"כ סגי בהכי, והיינו דקאמר לעיל דרב אשי מספקא לי' אי סי' דאורייתא או דרבנן ולא קאמר דפשיטא לי' דרבנן, משום דאי פשיטא לי' סימנים דרבנן היינו משום דכ"ע סימנים דרבנן כלישנא בתרא דרבא ביבמות א"כ תיקשי הך ברייתא וע"כ משום דשאני גט מכח יב"ש א"כ הכא נמי סגי בנקב בעלמא בסימן אמצעי וע"כ משום דמספק' לי', והיינו דפליגי תנאי בהא, והשתא מבריית' ליכא

למיפשט דיש לומר דסבר סי' דאוריית' לכך מהני אבל אי סי' דרבנן אפילו בגט לא מהני ואנן חיישינן להך מ"ד דסי' דרבנן, אבל אי הוי פשיטא לן סימנים דרבנן דכ"ע דרבנן הוי מוכח מבריית' דבגט לכ"ע סגי בסי' אמצעי מדקאמר ארוך וגוץ דוקא, כנ"ל: בפירש"י מעידים עליו, סימנים אלו להכשירו.

פי' דקשי' לי' אי הכוונה עדים מעידין עליו כיון דהם ג"כ אם רואין הסי' לפנינו אין נאמנין להעיד דאותו הגט הנאבד היה בו סימנים אלו דמילת' דלא רמי' עלייהו הוא בפרט כאן דאמרי בדדמי לפי שלא נראה להם לחוש לשיב"ש אחר כמו שכתבתי לעיל בתוס' בד"ה כגון ואי אין רואין הסי' רק הם אומרים הסימן מה צורך לעדים להעיד כל מי שנותן סימן סגי בכך, לזה פי' דהכוונה דהסי' בעצמותן מעידין על הכשר הגט אבל לא ידעתי היאך יפרש סיפא ואין מעידין על סי' הגוף דבהא אין לפרש דאין הסי' מעידין דהוי לי' לומר ואין מעידין סי' הגוף, גם לישנא דאמרי נקב יש בו משמע דעל עדים קאי, לכן נראה לי דהכוונה דעדים מעידין על גט הנאבד שהיה בו סימנים הללו ויפה כח העדים אפי' ראו הגט הנמצא כבר, נאמנין לומר שהסי' הזה שנותנין לא ראו אותו בשעה שראו הגט רק מלבם, וכמו שכתבתי לעיל בתוס' בד"ה כגון בתוס' בד"ה מצאו קשור בכיס: בפרק בתרא דיבמות וכו' ותימא וכו' ואומר ר"י וכו' עד סוף הדיבור הנה דברי ר"י תמוהין לפע"ד דאי במצאו בעצמו נאמן שלא השאיל והיאך דייק מינה דחיישינן לשאלה ועיין מהרש"א פרק א"מ שם מה שדחק בזה ויותר נראה לומר דאף דס"ד במצאו בעצמו מ"מ יש לומר שאינו יודע אם השאיל, תדע דלקמן הקשו התוס' דרך קושיא ניחוש לשאלה במצאו בחפיסה אף דע"כ מיירי במצאו בעצמו ונהי דהש"ס הוי מצי לתרץ כמו שתירצו התוס' לקמן דידוע שלא השאיל ניחא לי' להש"ס לתרץ משום דכיס וארנקי לא מושלי דבהכי ניחא טפי דנקט בבריית' כיס וארנקי וטבעת ואי ביודע שלא השאיל למה לי דנקט הני דוקא, וע"כ דנקט הני דלא מושלי אינשי אבל בלאו הכי קשה דאי במצאו בעצמו לא הוי מקשה ביבמות אמתניתין מהך ברייתא ועכ"פ הוי לי' להש"ס התם ליישב הך קושי' להך לישנא דסימנין דרבנן כמו דמיישב התם מתניתין דאע"פ שיש סי' בגופו להך לישנא דסימנין דאוריית' אשר על כן נראה לי דרך אחר בענין זה ליישב קושית התוס' כאן וגם קושייתם ביבמות שם ויתיישבו ג"כ הרבה קושיות מה שיש לדייק בסוגיא דפרק א"מ כמו שאבאר לקמן והוא בשום לב בהך סוגיא דפ' א"מ דדייק רבא התם דסי' דאוריית' מהך דתכריך של שטרות דבהא לא שייך לומר דתקנת חכמים הוא דניחא לי' ללוה ומסיק רבא מכח זה דסי' דאוריית' ומיד בתר הכי קאמר רבא את"ל סי' דאוריית' ופריך והא מיפשט פשיטא לי' וקאמר משום דאיכא למימר כדשנינן והיינו דהך דרשהו אם הוא רמאי היינו בעדים ויש לתמוה ס"ס הא מהך דתכריך של שטרות דייק רבא דסימנים דאוריית' ובהא ליכא למידחי כלום, וביותר תימא דבפרק בתרא דיבמות מסיק רבא דכ"ע סי' דרבנן היפך מה שהוכיח שם בפשיטות דבי' דסי' דאוריית': לכן נראה ברור בישוב כל הנ"ל דודאי יש לחקור בהך בעי' דפרק א"מ מה היה הספק אי הספק דיש לחוש דמשקר אפי' אומר סי' ולא אבד חפץ זה כלל רק מאחר נפל אבל אי הוי ידעינן דהוא אבד חפץ זה בסימנים אלו שוב לא היינו חוששין דגם אחר אבד חפץ כזה בסימנים הללו, א"כ תיקשי היאך פשיט מהך דאין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם הא התם ליכא למיחש לשקר כלל דהא עדים נאמנין דבעלה של זו היה

לוסימנים הללו ומ"מ אין מעידין א"כ אפי' תימא דרבנן קשי', ואי נימא להיפך דהא פשיטא לן כל שאומר סי' ודאי נפל ממנו חפץ כזה בסימנים אלו, רק הספק שמא גם אחר אבד חפץ כזה, א"כ תיקשי היאך דייק בתר הכי מתכריך של שטרות ודייק סימנין דאוריית' והא התם אין לחוש רק או מלוה או ממלוה, וכל שנאמין שנפל ממלוה שוב ליכא למיחוש למידי, וע"כ צריך לומר דהספק היה בכולה אי חיישינן דמשקר ואי חיישינן דמאחר ג"כ נפל, וזה שפירש"י דנ"מ בשליח שאבד גט דיש בו תרתי חששות דמשקר וגם אחר אבד גט, אבל להחזיר גט לאשה בסי' אין כאן רק ספק אחד דמשקרת דאי לא משקרת כבר נתגרשה עכ"פ והיינו דלא נקט נ"מ בעיגונא דליכא רק חשש דאחר ג"כ הי' לו סי' הללו ונהרג, והיינו דפשיט מעיקרא מאבידה גופא דאיכא בה תרתי והיו מחזירין ודחי לה והדר פשיט מיבמות דאין מעידין על סי', א"כ מוכח עכ"פ דחיישינן דאחר ג"כ אבד גט ואין מחזירין גט לשליח כמו דחיישינן התם דאחר הי' לו סי' הללו ג"כ ודחי לה והשתא מהך דמצאו קשור בכיס ליכא למיפשט מידי דיש לומר דמחזירין לבעל הגט דהוא נאמן שאבד גט עכ"פ דאינו משקר דבידו לגרשה ולהא באמת לא חיישינן דאחר ג"כ אבד גט אבל להחזיר גט לשליח שאבד ליכא למיפשט מינה דנהי דאין לחוש דאחר ג"כ אבד גט אבל הוא משקר ולא נפל מידו גט כלל וכן באבידה סי' דרבנן מחשש דמשקר, ודוקא מהך דיבמות דקתני אין מעידין נפשט עכ"פ דגם לשליח אין מחזירין, אבל ממצאו קשור דקתני מחזירין אין לדייק להחזיר לשליח שאבד גט אבל חשש שאלה שפיר מוכח מינה דאינו נאמן שלא השאיל כל שלא מצאו בעצמו דאומר כן לפי שנראה לו שזה הוא ואינו חושש ליב"ש אחר כמ"ש התוס' לעיל אבל ביבמות דפריך אהדדי משנה דאין מעידין אהך ברייתא דמצאו קשור בכיס א"כ תרווייהו שוין ממש דהתם בהרוג אין חשש רק אחר ג"כ היה לו סי' הללו וכן במצאו קשור בכיס יש לחוש דאחר ג"כ אבד גט בסימנים הללו ולמה שם אין מעידין וכאן כשר, אמנם בתר הכי דחקר רבא את"ל סי' לאו דאוריית' למה תיקנו חכמים להחזיר בסימנין ומסיק מהך דתכריך של שטרות שאין בזה שום טעם רק ע"כ סי' דאוריית' א"כ פשיטא דלא מוכח מזה רק דלא חיישינן מדאוריית' לכל מי שנותן סי' דמשקר ולא נפל ממנו כלל אבל הא לא מוכח דלא חיישינן דגם אחר אבד חפץ כזה, ותכריך של שטרות שאני דאין לחוש רק או מלוה או ממלוה רק רבא הביא מהך דרשא דעד דרוש אחיך אותו דרשהו אם הוא רמאי, ואם נחשוב זה לדרשא גמורה יהא מוכח בכל אופן סימנים דאורייתא רק באמת אין זה מוכרח דאיכא למימר בעדים כדמשנינן לעיל, והיינו דקאמר רבא בתר הכי את"ל סימנין דאוריית' והיינו בהך דאין לחוש דאחר ג"כ אבד דאל"כ פשיטא דעדים עדיפי דאין הסי' מכחישין לעדים כלל ולכך קאמר את"ל דבהא לא ברירא לי' דאיכא למימר כדשנינן רק את"ל סי' דאוריית' מ"מ עדים עדיפי, אבל הא דדייק רבא מתכריך של שטרות דסי' דאוריית' קאי להלכה דבהא מהני סי' מדאו' דלא נימא דזה משקר לגמרי ולא אבד כלל חפץ כזה ומלבו הוציא סי' מה שלא ידע כלל ובהכי ניחא דהביא הרמב"ם כולה סוגי' דהתם דהיא אומרת סי' הגט נקב בצד אות פלוני ולכאורה בלא"ה כיון דסי' דרבנן לא מהני רק בהכי כרב אשי דהכא, ולהנ"ל ניחא דלא מצריך רב אשי רק לענין לחוש לאחר ולא לענין חשש שקר, וגבי אשה דהתם דליכא רק חשש שקר לולא דיש לומר דראתה לא הוי בעינן סי' מובהק ובוה ישבתי בחידושי כמה לשונות הרמב"ם התמוהין לכאורה

ע"ש: והשתא ניחא הא דקאמר רבא ביבמות דכ"ע סי' דרבנן אף דמסיק בפרק א"מ מתכריך של שטרות דסי' דאורייתא דהתם לאו לענין שקר משתעי רק לחוש לאחר ג"כ בסי' הללו בהא סי' דרבנן אבל לענין לחוש דמשקר ומלבו הוציא סי' מה שלא ידע רק במקרה אומר הסי' בהא סי' דאורייתא כגון הך דשטרות דלא חיישינן רק דמשקר ומחמת הסי' ידעינן שפיר דהמלוה אבד אותם, ומעתה מיושב ג"כ מה שהקשו התוס' שם דרבא היאך יפרש הך דמצאו קשור בכיס כיון דסי' דרבנן, ולהנ"ל ניחא דמיירי בלא הוחזקו שני יב"ש ולדידיה בלא הוחזקו לא חיישינן ליב"ש כלל ומה דאיצטריך סי' היינו להאמינו שזה שליח של זה הגט ונפל מידו ואי לא"ה לא מהימן ובסי' מהימן דלענין שקר סי' דאורייתא אבל לאביי שפיר מקשה מהתם דס"ל בלא הוחזקו ג"כ חיישינן לשיב"ש ולדידיה מה שלא הוחזקו גרע מסי' דהא בסי' יש ספק ובלא הוחזקו חייש אביי בודאי ולא מהני כמה סימנים כדמוכח במתניתין דקתני אף שיש סימנים בגופו ובכליו א"כ הך יב"ש וסי' הכיס הוי ממש כהך דמתניתין סי' בגופו ובכליו והוצרך אביי לשנויי הא ר"א הא רבנן, אבל לרבא לא קשי' כלל, ולכך כדמוקי רבא דכ"ע סי' דרבנן לא איצטריך לשנויי כלל ברייתא דמצאו קשור בכיס, ויש לומר עוד בפשיטות טפי דמיירי בהוחזקו רק אין ש"מ ולאביי גם בהא חיישינן כמו שכתב הרא"ש דה"ה להיפך נחלקו אבל לרבא לא חיישינן רק כיון דהוחזקו מנא ידעינן דמזה נפל כמ"ש התוס' לעיל לזה צריך סי' שהוא אבד ובהא סי' דאורייתא וכל שידענו שהוא אבד שוב לא חיישינן לרבא דגם אחר אבד אפי' הוחזקו כיון דאין ש"מ ולפי זה אתי שפיר טפי מה דקתני בברייתא אפי' לזמן מרובה, ודוק: ולפי זה יש לומר בפשיטות ג"כ הא דלא פשיט בב"מ מהך דמצאו קשור בכיס דיש לומר ג"כ דמיירי בלא הוחזקו ולא מוכח רק דמחשש שקר סימנין דאורייתא אבל לא מוכח בנאבד משליח בהוחזקו דיש לחוש דמאחר נפל דבהא יש לומר סי' דרבנן רק בלא"ה לא קשה מידי כמש"ל דהתם ליכא למיפשט דיש לומר דבעל בעצמו תבעו, דליכא למיחש לשקר כלל רק לאחר, בהא דאורייתא, אבל היכא דאיכא למיחש לשקר לא הוי רק דרבנן, ועכ"פ מיושבין כל הקושיות הנ"ל בפשיטות: בא"ד שמצאו אחר וכו' לא ידעתי מי דחקם לזה ואדרבא לפי מה שכתבו לקמן דמצאו בין כליו היינו בביתו א"כ במצאו בעצמו איירי ומ"ש רישא דס"ד דוקא במצאו אחר ובפשיטות הוי להו לומר דמעיקרא הוי משמע דמצאו בעצמו רק אינו מכיר בט"ע רק בסי' ובתר הכי ס"ל דמכיר בט"ע, ועיין מ"ש בסמוך: דף כ"ח ע"א בתוס' בד"ה או שמצאו בין כליו, פי' בביתו.

ואף דביבמות דייקנן מינה דסימנין דאורייתא ואי מצא בעצמו לא מוכח מידי כמש"ל, מ"מ יש לומר דמעיקרא הוי ס"ד שאינו מכיר בט"ע רק ע"י סי' הכיס רק בב"מ דדייק חשש שאלה צ"ע דהא יודע שלא השאיל וצריך לומר דניחא לי' טפי לומר משום דכיס וארנקי לא מושלי דאי נימא דמיירי ביודע שלא השאיל למה לי דנקט כיס וארנקי וטבעת דמ"ש הני משאר חפצים, והמקשה נמי דדייק מהא דחיישינן לשאלה ג"כ משמע לי' דע"כ דקמ"ל דלא חיישינן לשאלה, דאי ביודע שלא השאיל ומכיר בט"ע מה קמ"ל פשיטא דכשר, ואי דקמ"ל דמהני הכרת הכיס בט"ע לישמועין בגט עצמו וע"כ דקמ"ל דמחזירין הגט בט"ע דכיס ולא חיישינן לשאלה, גם יש לומר דס"ל לתוס' דמעיקרא הוי

ס"ד דרך הך בבא דא שמצאו מיירי במצאו בעצמו אבל מעיקרא במצאו אחר, והיינו דקתני מצאו קשור בכיס וארנקי וטבעת או שמצאו, תרתי שמצאו למה לי. וע"כ דמעיקרא שמצאו אחר ואח"כ שמצאו בעצמו בד"ה מצאו בחפיסה וכו' נאמן במיגו. ואף דחיישינן לעיל.

דאינו נראה לו לחוש ליב"ש אחר ואף דבידו לגרשה ובעלמא נאמן גרשתי מ"מ בהא אינו נאמן, א"כ מ"ש דנאמן במיגו, וצ"ל דמה שאינו נאמן לאו דאומר בדדמי רק דמשקר ומשום בידו לגרשה אינו נאמן דלמה לו לגרשה כיון שנראה שזה הוא, אבל הכא דאיכא מיגו דשתיק בודאי אינו משקר, אך מלשון הרא"ש משמע דאומר בדדמי ובהא נראה דלא מהני מיגו ובחידושי לא"ה ע"י קל"ב הארכתי הרבה בדיעות הפוסקים בדברים הללו, וקצתני פה ולא כתבתי רק מה שנוגע לביאור פ"י הסוגי' בלבד: בא"ד וא"ת וניחוש לשאלה.

לא ידעתי מאי קשיא להו דהא להך לישנא דסי' דרבנן לא חיישינן לשאלה כלל כדמוכח התם רק להך לישנא דסי' דאורייתא קשיא לן הא דקתני אע"פ שיש סי' בגופו ובכליו וקאמר כליו דחיישינן לשאלה, והשתא להך לישנא פשיטא שלא יפרשו רק כמו אם מכירו דהיינו שלא נאבדו כלל בתפיסה מ"מ אם מכיר את הגט כשר ולכך בעינן הכרה דוקא ולא מהני סי' כיון שלא מצאו במה שאבדו הוי הוכחה גדולה שאינו שלו לכך צריך שיכיר בט"ע אבל אי נפרש ומכירו שמכיר החפיסה בט"ע קשה למה לי ט"ע הא בסי' סגי כיון דסי' דאורייתא וביותר תמוה לי דכפי הנראה הוי ס"ד דתוס' עכשיו דמה שמצאו בחפיסה ויודע שבחפיסה אבדו הוי סי' שאינו מובהק עכ"פ, ועוד בסמוך כתבו דאפ"י הוי סי' שאינו מובהק סי' מובהק לא הוי וגם על זה הקשו מהך דפ' א"מ א"כ תיקשי להך לישנא דסי' דאורייתא מה צורך להכרה הא בהכי סגי במה שמצאו בחפיסה דאפ"י אי הוי סי' שאינו מובהק מהני אי' סי' דאורייתא וע"כ דלהך לישנא אין הכוונה למכירו רק כמו אם מכירו א"כ מאי קושיא דניחוש לשאלה: בא"ד אי נמי ביודע שבחפיסה או בדלוסקמא איבדו.

פ"י דארווח לן בזה שאין צורך לומר שלא השאיל מעולם לשום אדם רק אפ"י השאיל פעם אחת לא חיישינן שהחזיר לו חבירו וגט בתוכו דמ"מ שלו להיכן אזיל אבל אי אינו יודע אם בתוכו איבדו צ"ל שלא השאיל מעולם לשום אדם דשמא הוא לא אבד בחפיסה רק חבירו החזיר לו החפיסה וגט בתוכה, אך קצת קשה אפ"י לתירוץ ראשון שיודע שלא השאיל מעולם לשום אדם אכתי צ"ל דיודע שאבדו בחפיסה, דאל"כ נהי שלא השאיל שמא לא אבד בחפיסה כלל רק חפיסה נאבד בפני עצמו ממנו וחבירו מצאו והניח גט בתוכה ואבדה כמו שאתה חושש שהחזיר לו גט מונח בתוכה ושכחו לגמרי כן יש לחוש לאבידה דמ"ש בשאלה או באבידה בא לידו כיון שע"כ אבד החפיסה א"כ שמא מצאו אחר והניח גט בתוכה, וצ"ל דלהא לא חיישינן על דבר אחד שזה אבדו ונמצא ונאבד שנית אף דלהא חיישינן שזה אבד וגם חבירו אבד מ"מ לא חיישינן שאותו דבר שאבד זה מצאו חבירו ואבדו ג"כ: בא"ד ויודע שהוא שלו וגם שבתוכה איבדו וכו', היינו לסלק חשש שאלה וארווח לן בגירסא זו שאין להכריח מכאן דמה שיודע שבתוכה איבדו לא הוי סי' דיש לומר דבאמת כשר בסי' זה ולא כתבו ויודע שהוא שלו רק לפי שנסתפקו

בהא אי הוי סי' ואי לא הוי סי' ע"כ שידוע שהוא שלו וגם בתוכה איבדו מחשש שאלה דוק; בא"ד א"נ דוקא אם מכירו עמהרש"א.

ואינו נכון דלא שייך לומר דקמ"ל רבותא כגון שאינו יודע דהיכן נזכר בברייתא שאינו יודע שבחפיסה איבדו אדרבא מסתמא יודע לכך לא ניחא להו לתו' לומר כן: ודע שיש בסוגי' זו קושיא עצומה אשר כבר נתקשו בה הראשונים ז"ל, הוא מה שפסק הרי"ף בכאן כהך לישנא דאפ"ל לא הוחזקו רק שיירות מצויות חיישינן לב' יב"ש ולא מהני רק או כדרב אשי או כדר' ירמי' ואולם ביבמות פסק כרבא דלא חיישינן לתרי יצחק, וע"כ התם בשיירות מצויות ולא הוחזקו דאי תרווייהו איתניהו לא הוי פליג רבא ואי תרווייהו ליתניהו לא הוי פליג אביי, והרא"ש כתב לחלק בין גט דאפשר באחר להך דהתם דאי אפשר לעגנה כל ימי' ובאמת שוברו בצידו דהא אביי התם מייתי ראי' לדעתו מגט הנמצא דחיישינן, ומאי זו ראי' מה דמודה בה רבא, גם הרב הנ"י תירוץ לחלק בין נמצא במקום כתיבתו, לא ידעתי למה לא תרצו כאן הך רומי' אהדדי כאן שנמצא במקום כתיבתו כאן במקום אחר: אבל לדעתי דבר עמוק בענין זה עד שהקושיא מעיקרא ליתא, והוא דוודאי בהך דאין ש"מ יש בו על שני פנים והוא דבהך גוונא שלא נודע כלל שזה התובעו אבד גט ואנו חוששין דאחר הוא שאבד אז הך דאין ש"מ אינו מסייע כלל דמחמת זה לא נחוש לאחר דמה בכך דאין ש"מ הא אחד עבר ואבד ואין אנו יודעין מי הוא, ולא מבעי' בהוחזקו שאין בזה שום מעלה במה שאין ש"מ אלא אפ"ל בלא הוחזקו אין לנו לדון רק מכח לא הוחזקו דוודאי אחר לא אבד דאנו דנין דאין שם רק זה אמנם אי נימא דגם בלא הוחזקו ראוי לבדוק שאף שלא נודע לנו שמא יש עוד אחר ממילא מה שאין ש"מ אין שום סיוע שלא נחוש לאחר, והיינו פלוגתייהו דאביי ורבא ביבמות דמיירי התם בלא הוחזקו ואין ש"מ וסובר אביי דאפ"ל לא הוחזקו ראוי לחוש לאחר וממילא לא מהני כלל מה שאין ש"מ דהא אנו מסופקין אם זה שאנו יודעין הלך מקורטבא לאספמי' ומת או זה לא הלך רק אחר וכיון דאחד וודאי הלך מה בכך דאין ש"מ, תדע דבהוחזקו ואין ש"מ הקשו התו' לעיל מנא ידעינן דמזה נפל ותרצו דידעינן דמזה נפל, א"כ ממילא אם גם בלא הוחזקו חיישינן ליב"ש אחר שלא נודע לנו ממילא לא מהני אין ש"מ דמנא ידעינן דזה הלך ולא אחר, והיינו דלא אידכר התם כלל ש"מ דשם המעשה שבא כתב מאספמי' שאחד מת שם ואמר לפני מותו ששמו יצחק ובא מקורטבא לכאן א"כ תליא הכל אי חיישינן בלא הוחזקו לאחר שלא נודע לנו לא מהני אין ש"מ, ורבא ס"ל דכל שלא הוחזקו בלבד אין לחוש כלל לאחר שלא נודע לנו רק אי הי' ש"מ הוי חיישינן לאחר שהי' בכאן ממקום אחר או לעיר אחרת, אבל עכשיו דאין ש"מ ואין לחוש רק לאיש אחר כאן וכיון שלא הוחזק אין לחוש: אמנם כולה סוגי' דהכא מיירי שאין אנו מסופקין כלל אם זה אבד גט ומשקר רק כל הספק אם שמא אחר ג"כ אבד גט כמו זה ובהא לכ"ע בלא הוחזקו לא חיישינן כל שאין ש"מ דאז מה שאין ש"מ במקום שנמצא מסייע שלא אבד אחר ויש כאן תרתי למעליותא שאין שם אחר כיון דלא הוחזקו ואת"ל דיש שם אחר כיון שאין ש"מ במקום שנמצא בוודאי לא עבר שם אחר ולא אבד עוד אחר שום דבר, אבל מצד לא הוחזקו בלבד חיישינן לאביי שמא יש עוד אחר שלא נודע לנו ורבא ס"ל בלא הוחזקו בלבד שוב לא חיישינן לאחר כלל ולא בעינן תרתי למעליותא, רק מה דבעינן הכא אין ש"מ הוא משום שאי הי' ש"מ נהי דלית כאן אחר

אבל מעלמא בא לכאן הלכך ממילא אפי' בגוונא דמה שאין ש"מ אינו מסייע כלל ללא הוחזקו כהך דיבמות מ"מ לא חיישינן לאחר שלא נודע לנו, ולפי זה לאביי הך דשטרי חליצה ומיאונין דע"כ מיירי שלא נודע לנו כלל שחלצה או מיאנה דאל"כ הוי מחזירין לראי' כמ"ש התו' לעיל ממילא מיירי דבדקו שאין שם אחרת רק זו, רק דחיישינן שמא מעלמא היתה אחרת וזה תלוי למ"ד דלא חיישינן לשיירות מצויות רק בהוחזקו אפי' נמצאו בב"ד לא חיישינן התם ולמ"ד דחיישינן מיירי שנמצאו חוץ לב"ד דאז אין ש"מ ולא חיישינן דאתו מעלמא וכאן נודע שאין שם יב"ש אחר דלאביי אפי' לא הוחזקו בעינן בדיקה דוקא ולרבא בלי בדיקה כנ"ל ולק"מ, ובחנם נתחבטו גדולי הראשונים בזה: ונראה לי דמהאי טעמא פירש"י דהאשה תובעתו לפנינו והיינו דאי הבעל תבעו לגרש בו הרי נאמן שאבד גט דלא חשוד לקלקלה וממילא מסייע אין ש"מ שלא לחוש דגם אחר אבד גט ולכ"ע היכי דאיכא תרתי למעליותא לא חיישינן, לכך פי' דהאשה תובעתו דאז ע"כ לא נודע שנתגרשה זו דאל"כ הוי מחזירין לראי' א"כ מה שאין ש"מ אין שום מעלה שלא לחוש ליב"ש אחר כאן ואין כאן רק מה שלא הוחזקו ובהא ס"ל לאביי דחיישינן ליב"ש שלא נודע לנו ובתר הכי ג"כ פירש"י לבדוק כל העולם שמא אנדריןלאי אחר הי' בנהרדעי והלך לו והיינו דוודאי לחוש לאנדריןלאי ממקום אחר אין לחוש דהא אין ש"מ רק אף דבדקו ולא נמצא פה אחר יש לחוש דהלך לו.

איברא שיש לדקדק בפירש"י מאיזה צד נחזיר לאשה שמא עדיין לא גירש ונהי דלא חיישינן לאחר שמא כתב ליתן ולא נתן וצ"ל דהי' מקוים דלא חיישינן לנמלך ולא נתנו או דהואיל דנכתב בצד קלוניא מתא בוודאי היו הגירושין שם דשם מקום נתינה עיקר וכיון שנמצא כאן ואנדריןלאי לא הי' פה רק אשתו בוודאי ממנה נפל רק דחיישינן לאשה אחרת ובעל אחר ששםם כך ובהא פליגי אביי ורבא, וכל זה ברור ונכון: במשנה והניחו זקן או חולה יש לדקדק לאביי דס"ל דזקן אפי' הגיע לגבורות בחזקת שהוא קיים, א"כ כ"ש חולה דהא בזקן ס"ל לרבא דחיישינן ועכ"פ הוי זו וא"ל זו ומזה נראה לכאורה דאביי דפליגי עלי' דרבא בזקן פליגי עלי' נמי בחולה דאפי' גוסס בחזקת שהוא קיים וכדעת הראב"ן דפסק הכי, והשתא נקט שפיר במתניתין זקן או חולה, לרבא בזקן שלא הגיע לגבורות וחולה שאינו גוסס, ולאביי זקן אפי' הגיע לגבורות וחולה אפי' גוסס, אמנם יש לומר דאפי' למ"ד גוסס לא היינו דוקא גוסס דרובה למיתה לאלתר אבל חולה טריפה נהי דרובה למיתה מ"מ כיון שיכול לחיות יב"ח דנין אותו בחזקת קיים עכ"פ עכשיו עד אחר הגירושין כי אין בו רוב שימות לאלתר כמו גוסס, ולפי זה יש לומר דחולה דמתניתין אפי' נעשה טריפה, ובחידושי לא"ה הארכתי בזה: שם נותן לה בחזקת שהוא קיים.

קשיא לי דמשמע דאפי' אחר הגירושין אין צריך לברר אם הי' חי בשעת גירושין אפי' אפשר לברר, דליכא למימר דהכוונה נותן לה בחזקת שהוא קיים ולא חיישינן שלא ליתן מספק דאין נותנין גט ספק קמש"ל דלא חיישינן אבל בתר הכי באמת צריך לברר, א"כ תיקשי מה מקשה בגמ' דלמה לי סיפא דתרומה הא טובא קמ"ל אף דליכא ליברורי כלל מותרת לאכול בלי בירור כלל משא"כ נתינת גט אכתי ליכא איסורא ובאמת תברר אם היה חי, וע"כ דמשמע להו דלא בעינן ליברורי כלל, וא"כ תיקשי מ"ש מרובא דרוב מצויין א"ש מומחין הן דלא סמכינן על רובא וחזקה היכי דאפשר לבררו והרי רובא

עדיף מחזקה ולמה נסמוך בכאן על חזקה לגמרי לכתחילה, ועוד דאמרינן בגמ' תרומה אפשר גט לא אפשר, וקשה עכ"פ כל מה דאפשר לברר תברר אחר הגירושין קודם שתנשא, ונראה לי דמזה ראייה לדעת הראב"ן שהביא הב"ח ביו"ד ריש סי' א' דאפי' מצינו למירדף אבתרי' כל שאינו לפנינו סמכינן ארובא רק בישנו לפנינו דוקא הלכך גם כאן אין צריך לברר אח"כ רק מותרת להנשא מיד, ומ"מ צ"ע אם יכולה לברר בקל אי סמכינן אחזקה בהך דהכא וצ"ע: שם בת ישראל הנשואה לכהן והלך בעלה למדה"י וכו'.

הנה לא נתבאר במתניתין אי גם כהא אפי' הלך זקן וחולה בחזקת קיים דיינינן לי', דא"כ הוי לי' למיתני ואם היה כהן אוכלת בתרומה עד שיגיע גט לידה, ומדקתני בבא בפני עצמה משמע דלאו בזקן וחולה משתעי ואפשר לומר דבתרומה כיון דאפשר נהי דבברי לא חששו אפילו אפשר משום דזימנין דלא אפשר אבל בזקן וחולה כ"ה לא הקילו רבנן במקום דאפשר בחולין: ודע שיש לדקדק לרבא דס"ל בהגיע לגבורות חיישינן אי גם בתרומה חיישינן וא"כ הך אוכלת בחזקת שהוא קיים היינו עד שיגיע לגבורות אבל בתר הכי פוסקת, או דנימא דשאני תרומה דמוקמינן לה בחזקת היתר לתרומה, ולכאורה לקמן דעביד צריכותא משום דתרומה אפשר יקשה הא בלאו הכי איצטריך דאוכלת אפי' הגיע לגבורות ואינה פוסקת ואפי' תימא דהך סוגי' דלקמן לאביי הוא דלא ס"ל לחלק בגבורות, עכ"פ הוי סברות הפוכות, דלרבא באמת תרומה עדיף ומקילין בה טפי ולאביי ס"ד להיפך דתרומה מחמירין לפי דאפשר ומעיקרא נמי לא תיכול, ועמ"ש בגמרא בד"ה ואיבעת אימא: בגמרא שרוב גוססין למיתה.

משמע דכל דליכא רובה למיתה לא חיישינן, ואולם ברישא משמע דדוקא רובא לחיים בעינן וכל דליכא רובא לחיים חיישינן ונראה לי דע"כ רישא לאו דוקא דעיקר הטעם פירש"י במתניתין דמדאורייתא ילפינן בהכל שוחטין העמד דבר על חזקתו, א"כ ממילא כל דליכא רוב כנגד החזקה מעמידין על החזקה, ולפי זה יש לדון ג"כ בנעשה טריפה דלא חיישינן, דנהי דודאי ימות אבל ליכא רובא דכבר מת בעת גירושין, ובחידושי לא"ה הארכת: שם כיון דאיפליג איפליג.

פירש"י דעד תשעים חיישינן ומתשעים ואילך לא חיישינן, והיינו דליכא למימר דהשיעור עד מאה דהא קתני אפי' בן מאה שנים, ש"מ דמעיקר' פשיטא דלא חיישינן לזה הוכרח לפרש עד תשעים, אבל הרמ"ה הביאו הטור א"ה פסק עד מאה, ונראה שלא היה גורס אפי' רק והניחו בן מאה וכן הוא הגירסא בר"ן ע"ש: אמנם נראה לי דרך אחרת דהא קרא כתיב ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה הרי מבואר דלכל היותר אפי' מי שהגיע לגבורות לא יחיה רק שמונים דמשבעים עד שמונים הם גבורות, ומי שחי יותר משמונים איפליג מדרך כל הארץ וזה פשוט, וזה שלא זכרו שום שיעור עד כמה הוי איפליג, כנ"ל: שם שאני התם שהרי אסרה עליו שעה אחת פירש"י דכיון דאיכא שעה אחת דודאי אסורה בכל שעתא איכא ליספוקי דלמא זו היא, ואיכא למידק תינח לאביי דלא מחלק בגבורות אבל לרבא דס"ל דמגבורות ואילך לא מוקמינן לי' בחזקת קיים א"כ מהאי טעמא נימא דאפי' שעה אחת לא תיאסר שלא ימות קודם לגבורות וכשיגיע לגבורות באמת לא אכלה, וצריך לומר דמודה רבא בתרומה

דאוכלת אפי' הגיע לגבורות חזקת היתר לתרומה מסייע לה, והיינו דלא קתני במתניתין דמפסקה מלאכול כשיגיע לגבורות, אך לפי זה לרבא לא קשי' כלל תרומה אתרומה בלא"ה דשאני מתניתין דאיכ' חזקת היתר לתרומה משא"כ התם דאיתרע במה שנתן לה גט, והא דמשני רבא בתר הכי לחלק בין שמא מת לשמא ימות, משום דרישא קשי' לי דמוקמינן בחזקת קיים דליכא רק חזקת חי בלבד, א"כ ה"ה בתרומה לולא חזקת היתר אוכלת עכ"פ עד שיגיע לגבורות בחזקת חי ולמה תיאסר לאכול בתרומה מיד, ולא ניחא לי' לחלק בין גט דלא אפשר לתרומה דאפשר, ובהכי ניחא לי דפריך אביי גט אתרומה ולא תרומה אתרומה, משום דבהא הוי אפשר דס"ל לרבה כרבא, וע"כ משום חזקת היתר לתרומה, א"כ לא קשי' כלל מהתם דאיתרע חזקת היתר, אבל השתא דמשני לי' לחלק בין גט דלא אפשר מקשי' לי' תרומה אתרומה, ואיהו באמת לא ס"ל לחלק בין חזקת היתר לתרומה משני לי' הואיל ואסרה ורבא משני לי' משום שמא מת דלא ניחא לי' לחלק באפשר וקשי' לי' גט דרישא, ועמ"ש בתוס' בד"ה תרומה אפשר פי' הסוגי' על נכון באופן אחר, ומה שכתבתי שם הוא העיקר לפי ענ"ד: שם דלמא איהי מייטא בריש'.

יש לדקדק כיון דכל ההיתר הוא דמוקמינן בחזקת קיים, א"כ היאך אתה דן היתר מזה כיון דע"כ אתה צריך לחוש למיתתה של האשה דאל"כ ע"כ אסרה שעה אחת, וצ"ל דמ"מ כיון דאין כאן שעה ברורה לאיסור כל שעה מוקמינן תרווייהו בחזקת חי ומותרת, ואולי יש לומר ג"כ דמיתת האשה שכיח טפי כמ"ש התוס' ריש פרק הכותב דרוב פעמים מסוכנת היא בלידה, וכן מוכח באמת בש"ס התם להדי' דמיתתה של האשה שכיח טפי מהאיש, ועמ"ש לקמן ע"ב בגמ' והא בעי סמיכה: שם הא ר"מ דלא חייש למיתה הא ר"י דחייש למיתה פי' רש"י דר"מ לא חייש לבקיעת הנוד ור"י חייש, ובאמת שכך נראה סוגי' דבסמוך דפריך והא נוד דכשמא ימות הוא ופליגי אף דלא זכרו בכאן הך דבקיעת הנוד סמכו על מסקנא דלעיל דדחי דאין הטעם משום ברירה רק בקיעת הנוד' אבל לא ידעתי מה צורך לזה כיון דחיישינן שמא ימות אפילו לאלתר א"כ יש לחוש שמא ימות קודם שיפריש והרי אכל טבלים למפרע, והרי הוא אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש והרי לא הפריש כלל ואולי יש לומר דיכול להתנות שני לוגין שאני או אחר במקומי עתידין להפריש ועושה שליח במקומו לכל מי שרוצה להפריש, וצ"ע: בתוס' בד"ה והניחו זקן תימה כו'.

בפרק המפקיד רצו לומר דמיירי דהגיעה לגבורות ודחו כיון דחיישינן גם לברתה א"כ סבתא איפליג וצ"ל דמשמע להו דתיכף שנשבו נסתפקו בנכסים דאל"כ יש' לומר דחיישינן דסבתא מתה בגבורות ולאחר זמן הגיעה ברתה לגבורות ומתה, גם צ"ל דגבורות וחולה לכ"ע חיישינן אפי' לאביי דאל"כ הא התם אביי הוא דחייש ולית לי' דרבא בגבורות, וע"כ דידעו דשבוי הרי הוא כחולה עכ"פ והוי חולה וגבורות, ואח"כ תירצו דשאני שבוי דיש לחוש בו טפי מחולה: אמנם בגוף דברי התוס' נראה לי דלק"מ, דהא מסקינן בסמוך שמא ימות חיישינן א"כ הך סברא דאין מורידין קרוב לנכסי קטן הוא על להבא דחיישינן שיפסיד וכדומה, א"כ מה נפקא מינה אם כבר מתה בעת שמורידין או שתמות אחר ההורדה תיכף ס"ס יש לחוש בו מה שיש לחוש בקרוב בנכסי קטן א"כ חיישינן שמא תיכף תמות, משא"כ כאן דכל שחי רגע בעת גירושין כבר

נתגרשה ועוד דעכ"פ חיישינן שמא תמות א"כ אימת נוציא מידו הנכסים והרי אנו מוסרין עכשיו ממילא נכסי קטן ביד קרוב וזה ברור לפע"ד: בד"ה תרומה אפשר תימה כו'.

לא ידעתי מנין להו דהמתרין רצה לתרין לו דרך תירוץ הא יש לומר דרך קושי' קאמר לי' היאך אתה מקשה גט אתרומה אבל יודע דיכול להקשות תרומה אתרומה, אבל מה דקשי' לי הוא על המקשה גופי' הא ע"כ ידע לחלק בין גט דלא אפשר דאל"כ למה נקט במתניתין תרתי בבי ועכ"פ למה לו כ"ה הוי לי' להקשות תרומה אתרומה והנה כבר כתבתי בגמ' מה שיש לפרש בזה, אבל באמת נ"ל עיקר בפ"י הסוגי' בפשיטות דודאי תרומה אתרומה אי אפשר להקשות כלל דשאני התם דהגירושין מפסיקין אותה מלאכול בתרומה ואנו צריכין לגרוע כח הגט עכשיו במה שנאמר שלא ימות, הא לא אמרינן רק דנין בחזקת גרושה דהא נתגרשה לפנינו והגירושין מפסיקין אותה מן התרומה אבל במשנה לא נשתנה בה ולא נתחדש שום חידוש שלא תאכל בתרומה יותר ממה שהיתה עד עכשיו הלכך נשארה בחזקתה, אמנם בגט דמתניתין ודאי קשי' דהא עד עכשיו לא היתה גרושה ואנו מחדשין בה שנתגרש' מחמת חזקת חי א"כ כ"ש בתרומ' ומשני לחלק בין אפשר ללא אפשר, א"כ עכ"פ מוכח דליתא לחילוק הנ"ל ומדינא לעולם מוקמינן בחזקת חי דאל"כ מה בכך דלא אפשר רק דיש לומר דמדרבנן החמירו היכי דאפשר, א"כ בחומרא דרבנן לא שייך לחלק בהנ"ל כלל כיון דמדינא אין חילוק כלל ודוק: בד"ה שאני התם פ"י הלך וכו'.

לא נתברר כוונתם דמ"מ כיון דלא ס"ד לחלק בין שמא מת לשמא ימות א"כ לא חיישינן שימות אחר שעה ונעמידנו בחזקת חי אחר שעה ותאכל עכשיו, ואולי כונתם דמ"מ ס"ס הורע כזה ממה שהיתה עד עכשיו דמ"מ תיאסר מחיים שעה אחת דהא עכ"פ ימות בודאי ועד עכשיו היתה מותרת כל ימי חייו ובגט זה הורע כזה שעה אחת בודאי וכיון דהורע כזה שוב אין מעמידין אותה בחזקתה כלל, ודוק: בד"ה הא ר"מ חייש לשמא ימות לזמן מרובה כדתנן וכו' כוונתם דע"כ חשש' דהתם רק לזמן מרובה הוא דאי גם לאלתר א"כ יש חילוק לגמרי בין שמא מת לשמא ימות, והשת' ס"ד דאין חילוק רק לזמן מרובה ע"כ יש חילוק, ועיין מהרש"א וגם זה נכון אבל אין צורך כנ"ל: אמנם בעיקר דברי התוס' נראה לפע"ד דלא מוכח מידי, דהא מחלק הכא דתרומה זימנין דלא אפשר בפרט שאנו אוסרין עליה אכילת תרומה מה שהיתה אוכלת עד עכשיו אבל התם מאיזה צד לא נימא דיחלוץ להוציא מידי חשש ביטול מצות יבמין והך אפשר כדהתם לכ"ע חיישינן בפרט שיש לפנינו עכשיו ב' דרכים לחלוץ או לייבם למה לא נימא שיחלוץ לאפוקינפשינן מחשש ביטול מצוה, ומה שהביאו ראי' מהך דלקמן פרק בתרא הוא תמוה לפע"ד דהתם כל אימת שתמות הוי שיור וע"כ צ"ל שהוא ימות קודם או הגרושה א"כ הא וודאי שכיח שתמות אחותה קודם כמו שתמות הגרושה קודם, משא"כ כאן שאין אנו מתירין לאכול רק עכשיו ובכל עת שאוכלת אמרינן חי הוא משא"כ התם גט זה הוי שיור כל אימת שתמות אחותה אם לא שתמות הגרושה או בעל אחותה קודם א"כ בהא הוי וודאי מיתת אחותה קודם שכיח כמו מיתת הגרושה ובעל אחותה קודם, גם מה שהביאו ראי' לר"י אינה ראי' דיש לומר דודאי כל שיצא למקום שאם היה מת היה נשמע אין לחוש אבל אי יצא למקום שאם מת לא היה נשמע יש לחוש לאלתר,

כנ"ל: ע"ב בגמרא והא בעינן סמיכה פירש"י דתני' בת"כ ידו ולא ידו בנו ידו ולא ידו שלוחו, משמע דאין לעשות שליח לסמוך כלל ולא ידעתי למה לא יועיל בכאן שליח דבכל התורה שלוחו של אדם כמותו, גם לא הבנתי הך ולא ידו בנו מה טיבו אי שליח הוא הרי אימעט ואי אינו שליח היאך יסמוך ולולא פירש"י היה אפשר לפרש הסוגי' לפי מה דמוכח מהך סוגי' דפסחים שהביאו התוס' גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהן דכל היכי דלא בעי סמיכה אין לסמוך מספק ופטורין מפסח שני, א"כ הקושי' הכא דקתני השולח חטאתו והיינו דהוי חטאת שמתו בעליה הא בכל קרבנות איצטריך דסומכין בחזקת שהוא קיים, וכן בחטאת דהכא חוץ ההקרבה צריך להעמידו בחזקת חי דאל"כ אי אפשר לסמוך דאי מת אין השליח סומך אף דיורש ושליח מקריבין הקרבן אבל אין סומכין דידו ולא ידו בנו ולא ידו שלוחו אבל ודאי בחי ועושה שליח לסמוך הוי כמותו וכמו שהוא סומך בעצמו דמי, ואהא משני דמתניתין קמש"ל בקרבן נשים אף דמיתה שכיחא בהו טפי כדמוכח ריש פרק הכותב מ"מ מקריבין בחזקת קיים וקרבן נשים לא בעי סמיכה הלכך לא משכחת רק בחטאת ובתר הכי משני בחטאת העוף וקמש"ל כדמסיק דס"ד מספיקא לא ליעול חולין לעזרה והיינו דחטאת העוף באה על הספק וס"ד דבהא אין מקריבין דיש תרתי לגריעותא שמא אינו מחויב ואת"ל דמחויב שמא מת קמש"ל דאפ"ה מקריבין, וניחא בזה הא דמסיק אבל חטאת העוף דלכאורה תיבת העוף אין לו הבנה כלל ולהנ"ל ניחא, כנ"ל ובזה נסתלקו הרבה קושיות בתוס' דבכל מקום מהני שליח לסמוך רק היכי שיש ספק אם לסמוך או לא בהא אין מקריבין שאין סומכין מה שאין ראוי לסמוך, ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה והא בעי סמיכה: בתוס' בד"ה והא בעי סמיכה.

והנה לכל דבריהם יש לתמוה בכאן שהקשו הא בעי סמיכה דמאי קושי' כיון דאי אינו יכול לסמוך מקריבין בלא"ה אם כן משכחת לה נמי שאי אפשר לבוא לסמוך כגון שיעבור בבל תאחר או ערל וטמא בפרט דהך משנה בזקן וחולה מיירי כמו רישא דאל"כ לא הוי עביד צריכותא, וא"כ אי אפשר לו לבוא לסמוך [וכבר כתבתי בש"ס לפרש באופן אחר ולדרך זה מיושבין רוב קושיות התוס' כאן]: לכן נ"ל אף דכתבו התוס' דמזובו מוכח דלא איכפת לן ראוי לבילה, וכן מהא דממעט טמא מראה מ"מ ליכא למילף חטאת מינה ובחטאת סמיכה מעכבה כל שאינו ראוי לבילה ואפשר דלעולם מעכבה כיון דלכפרה אתי' ולא דמי לשאר קרבנות דכיון דבא על חטא ולכפרה בעי סמיכה דוקא ועכ"פ כל שאינו ראוי לבילה מעכב בו, והיינו דפריך הכא דוקא והא בעי סמיכה דקתני השולח חטאתו אבל התם דקתני השולח קרבנותיו לא פריך כלל דפשיטא לי' דאיכא לאוקמא באופן שאינו יכול לבוא בעצמו ולסמוך רק הכא בחטאת שפיר מקשה כן נ"ל: בד"ה אבל חטאת, וא"ת וכו'.

תמוה לי דמה ענין ספק אי מחויב חטאת העוף להך דהכא דיש ספק אם יש בכאן מי שמחויב חטאת דכבר מת, דודאי כיון שיכול לבוא על הספק הוי כמו אשם תלוי דלא הוי חולין לעזרה דכך הוא חיובו, אבל חטאת שמתו בעליה וכי בשביל שאין אנו יודעין עכשיו אם מת ס"ס אם באמת מת הוי חולין לעזרה, ובעיקר סוגי' זו כבר הארכתי הרבה בחידושי לא"ה ע"ה סי' קמ"א ולא כתבתי פה רק מה שנוגע לביאור הסוגי' בלבד: במשנה על עיר שהקיפה כרקום.

הרא"ש הביא ירושלמי דוקא כרקום של אותה מלכות אבל של מלכות אחרת הוי ספק חי ספק מת ודברים תמוהים הם לפע"ד דני דנימא דשל מלכות אחרת אין חסין על העיר מ"מ כיון שלא נכבשה עדיין מאיזה צד נימא דכבר נכבשה לעכב נתינת הגט שהובא משם וכבר איפסק' הלכתא לעיל דוקא גוסס דרוב גוססין למיתה אבל כאן פשיטא דאין כאן רוב דכבר נכבשה העיר עד עכשיו, גם קשה למה לא נקט בסיפא הקיפה כרקום של מלכות אחרת ואם נפרש הירושלמי דקאי אהך משנה יש לי לומר בהיפך דקאי אסיפא דמתניתין והכוונה דוקא של אותה מלכות הוי ספק חי ספק מת דכיון שמרדו במלכות שלהם דינם למיתה וכשנכבשה העיר כל הנמצא בה ספק חי ספק מת אבל של מלכות אחרת כיון שלא מרדו בהם רק הם רוצין לכבוש העיר אינן באין על עסקי נפשות רק כל כוונתם לכבוש ת"י הלכך הוי בהא בחזקת חי, אמנם המעיין בירושלמי יראה להדי' דלא קאי התם רק לענין כהנת הנמצא שם, וכבר האריך בזה הרב בעל קרבן עדה שם, וכן נראה מדברי הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הירושלמי הזה: שם ועל הספינה שאבדה בים.

לשון זה לא נתבאר לי אי הכוונה שטבעה בים וכן מלשון רש"י דמעיקרא גבי מטרפת בים פירש ועדיין לא טבעה, משמע דסיפא שטבעה בים, אבל יש לדקדק דהיאך עירב ותני כלהו בהדי הדדי, דבהא אם נשאת לא תצא כדין נפל למים שאל"ס, אבל באינך פשיטא דאפי' נשאת תצא, גם הוי לי' לומר שטבעה בים, אלא נ"ל דכך הכוונה דרישא מיירי שראו ספינה מטורפת בים והלכו ולא ידעו מה היה בסופה וסיפא מיירי שבאו תיכף למקום הזה ולא ראו אותה ולא נודע אי נטבעה במקומה או דהים הטיל אותה למרחוק וזהו הכוונה שאבדה ובהא אפילו נשאת תצא, ומ"מ יש לומר אפילו נפרש שטבעה בים ג"כ יש לומר דמיירי שלא ראו בד' רוחות אם עלה מן המים וכל שלא שהו עליו עד שתצא נפשו לא הוי בכלל מים שאל"ס שלא תצא אם נשאת, כנ"ל: בגמרא מיתבי כל מקום שיעמדו שנים וכו' בורח שאני.

יש לדקדק מה קושי' מהך דהתם אטו לא ידעינן דהך זכות דחזו לי' בתר גמר דין לאו לעיכובא הוא, תדע דלעולם ניחוש דלמא אחר ימצא לו זכות, וכמו כן אם הנהרג אינו ת"ח ניחוש שמא אם הי' יודע היה מלמד על עצמו זכות, וע"כ דכל שנגמר דינו מחויב מיתה הוא רק אם יש כאן מלמד זכות לפנינו חוששין לו לשמוע דבריו, אבל כשבא למקום אחר כל שנתברר שהוא מחויב מיתה פשיטא דלא פטרינן לי' רק ביש מלמד זכות לפנינו, משא"כ כאן זה האיש בחזקת חי הוא ואין לנו לדון שכבר מת להוציאו מחזקתו רק בדבר ברור גמור, אבל שם אין מוציאים אותו מחזקתו כלל שהרי בחזקת מחויב מיתה הוא שהרי נגמר דינו למיתה אבל כאן לדון שמת דמוציאים אותו מחזקת חי שפיר חיישינן ואי נימא דמתניתין דהתם מיירי שלא נודע זה האיש אם ברח או שנפטר ובא לכאן לא כבורח והשתא כיון דחזינן דהכא לזכות חיישינן ולבריחה לא חיישינן ש"מ דזה נקל ביותר שימצאו לו זכות ממה שיברח, א"כ תיקשי התם מהא גופא נידוק דודאי מצאו לו זכות דאל"כ היאך לא הרגוהו וזה קל יותר למצוא זכות ממה שיברח, אך על זה לא תירץ כלל בורח שאני, ורחוק לומר דבתירוץ ס"ל דידעינן דברח, גם בלא"ה לא נתבאר לי הך תירוץ בורח שאני דכי בשביל זה אי אפשר ללמד עליו זכות, ואי הכוונה הואיל וברח ממילא לא למדו עליו זכות כיון שלא יצא ליהרג א"כ אכתי היאך הורגין שמא התם הי' זכות עליו וכאן הרי לא נודע כלל טיבו של הפסק הנגמר עליו ללמד עליו

זכות, ואי הכוונה הואיל וברח מסתמא לא נמצא עליו זכות דאי היה זכות ונפטר לא היה בורח, א"כ ע"כ שהעידו העדים שברח אחר שיצא ליהרג רגע קודם שבקשו להרגו א"כ הרי יודעין שלא נלמד עליו זכות ולא נפטר: לכן נראה לי דעיקר הקושי' הכא דמשמע דיהרג שם ואין צריך לשלוח אותו בחזרה למקומו שיהרג שם באופן שיוכל היודע לו זכות ללמד עליו זכות, והשתא כיון שיש חשש זכות למה הרגו אותו כאן יסתרו הדין וישמעו העדים פעם שנית, דמשמע במתניתין שהם פורטין העדים ועכ"פ לשלוח אותו לב"ד שגמרו דינו והם יהרגוהו, וע"כ דלזכות לא חיישינן כלל ואהא משני דבורח שאני כיון שברח שוב אין ממתניין לו שמא יברח שנית רק הורגין אותו תיכף לקיים מצות עשה כיון שידוע שנגמר דינו למיתה: שם דילמא בורח שאני.

לשון דילמא אינו מדוקדק דדוקא ללישנא בתרא שייך לשון זה דאינו רק לדחות הסיוע, אבל כאן דמקשה לר"י ע"כ בורח שאני וצ"ל כיון דאיכא תרי לישנא יש לומר דמכח הך קושי' נכריח כל"ב, ודחי שמא בורח שאני וכלישנא קמא: בתוס' בד"ה וקתני ישיאו את אשתו וכו' דאיכא לאוקמי מקמי דליחתם פורסי שנמג.

דבריהם צ"ע, חדא דפשיטא דיוצא ליהרג היינו אחר שחתם פורסי שנמג דאל"כ למה לי לר"י לאוקמא מתניתין בסנהדרין של ישראל דוקא הא מצי מיירי בפרסי וקודם שחתם וע"כ דכיון דקתני יוצא ליהרג בודאי כבר חתם דבלי חתימתו אינו יוצא ליהרג, ועוד תמוה לי דנראה מדבריהם דבריית' מיירי דהפרסי אמר שיצא ליהרג ויצא למות לא מת ונהרג וכן בישראל, ולא ידעתי היאך יפרשו מ"ש אילימא מת מת ממש ונהרג נהרג ממש כו' והרי לא נסתפקו כלל בזה דמת ודאי מת ממש רק הספק שלא אמר כלל מת רק יוצא למות והיאך שייך לומר אילימא מת מת ממש, ועוד היאך ס"ד לשבש הבריית' דקתני מת דנימא יוצא למות ואי הכוונה דאף דבריית' נקטה מת הכוונה שאמר יוצא למות דכיון דמת משיאין פשיטא דלא הוי נקט מת מה שבלשון זה משיאין והוא רוצה לומר אין משיאין: לכן ברור דהכוונה כך דודאי ברייתא דקתני מסנהדרין ש"י מת ונהרג משיאין, ע"כ לא ימלט אחת משתי אלה או דהכוונה דאנו דנין על פי דבריהם דמת ממש ונהרג ממש וקמ"ל דלא ניחוש כיון שאינו מעיד לעדות להתיר האשה רק דרך סיפור בעלמא שמא לא היה רק שנגמר דינו למיתה ויצא למות מחמת דודאי ימות אמרו מת ואין משיאין קמ"ל דסומכין על דבריהם כמות שהן דבאמת מת, ויש לומר ג"כ דודאי חיישינן להכי דלא היה רק גמר דין ויצא למות רק בהכי סגי ג"כ להתיר האשה דודאי מת ונהרג אח"כ, והיינו דקאמר אילימא מת ממש ונהרג ממש א"כ פרסי נמי דכוותה מסל"ת מהימן והיינו דדייק דהי' מסל"ת דאי בנתכוין להעיד פשיטא דישראל נאמן ומאי קמ"ל וע"כ דדנין דיצא ליהרג ויצא למות ומ"מ משיאין ש"מ דלא כר"י, והשתא מסיפא לא קשי' כלל דכיון דהפרסי אמר מת ונהרג רק דדנין דעל פסק דין אומר כך א"כ ממילא יש לחוש דלא חתם עדיין פורסי שנמג ומחמת שנגמר דינו למיתה אומר מת ונהרג דלהפרסי אין הפרש שיאמר מת אחר שחתם או קודם שחתם דהוא לא יעכב מלומר מחשש שוחד, והיינו דלא אידכר יוצא ליהרג רק גבי ישראל דאף דאיכא למימר נמי שיאמר מת על גמר דין אבל הא לא מוכח מבריית' ויש לומר דרק על יוצא ליהרג אומר נהרג אבל הא עכ"פ מוכח דעל יוצא ליהרג דנין דמת ונהרג, אבל מפרסי לא מצי להקשות דיש לומר גם על גמר דין אומר מת ונהרג וקודם שחתם פורסי שנמג, וכל זה

ברור לפע"ד: ודע דרש"י ז"ל פירש מת היינו שהכניסוהו לכיפה, ולא ידעתי היאך יפרש יוצא למות דמנין דכבר מת דפשיטא שאין לזה זמן קבוע שימות ויכול לחיות הרבה עד שיבקע כריסו מאכילת שעורים ולא כל אדם שוה בזה, לכן נראה כיון דמד' מיתות הם הרג וחנק ש"מ דהרג נקרא רק בסייף והכוונה מת היינו חנק ונהרג היינו סייף: דף כ"ט ע"א בתוס' בד"ה אבל בסנהדרין ש"י, מ"מ א לא שכיח.

יש להסתפק אי נימא כיון דבמתניתין משוי לי' בספק מת ספק חי ובכה"ג ודאי אפי' נשאת תצא בהא הוא דמחלק ר"י דבסנהדרין ש"י כיון דלא שכיח לא הוי ספק מגורשת אבל מ"מ לא עדיף מנפל למים שאל"ס דלא תנשא, ופשיטא דלא שכיח שינצל במים טפי מהכא דחזינן דאחד רוכב על סוס להניף בסודרין על איזה זכות, ואפשר לומר ג"כ דהתם נטבעין שכיחי הלכך חששו חכמים שמא יארע פעם אחת שינצל אחד, אבל כאן כיון דלא שכיח שינצל וגם אי ינצל יודע הדבר אי נהרג או לא וממילא לא חששו שיארע שינצל ולא יודע הדבר הלכך אפי' לכתחילה תנשא, והנה הרי"ף השמיט כל הסוגי' רק הביא מתניתין כפשטא ובריית' כפשטא, ונתן טעם בפרסים דעבידי לאחזוקי שיקרייהו מבואר דאינו מחלק כלל בין סנהד' ישראל לפרסים ולעולם דנין ספק חי ספק מת והיינו משום דמספקא לי' איזה לשון דר"י עיקר ומ"מ כיון דלתרתי לישני אמרו הך סברא דעבידי לאחזוקי שיקרייהו פסק הכי, וז"ב, ותמהני על הרא"ש שלא הבין כך דעת הרי"ף גם מה שכתב דלא פליגי רק בלא חתם פורסי שנמג הוא תמוה כיון דיוצא ליהרג קתני ע"כ כבר חתם כמש"ל, ודברי הרמב"ם ז"ל בענין זה לא נתבררו לי כלל דבהלכות גירושין כתב היוצא ליהרג בב"ד פרסים, ובהלכות תרומות כתב בשל ישראל בחזקת קיים רק שהוסיף שם והניחוהו בבית הסקילה, והרב בכ"מ כתב דלולא זה חיישינן לזכות משום דאחד מניף בסודרין, והוא תמוה לפע"ד דא"כ לוקמי בסנהדרין של ישראל ולא הניחוהו בבית הסקילה והנראה אצלי דפסק ג"כ כמ"ש לעיל לדעת הרי"ף דבין בסנהדרין ש"י בין בב"ד פרסים חיישינן והוי ספק מת ספק חי רק בהניחוהו בבית הסקילה ס"ל דלכ"ע הוי בחזקת מת ובהא לא פליגי כלל הני תרי לישני דליכא למיחש דחזו לי' זכותא, ולכך בה"ג הביא ב"ד של פרסים דמילתא פסיקתא הוא דלעולם חיישינן משא"כ בסנהדרין ש"י שיש חילוק בין הניחו אותו בבית הסקילה או לא ולא חש הרב ז"ל לבאר שם כיון דאפי' בספק אין נותנין הגט כ"ש בוודאי מת ולא הוצרך לומר רק בפרסים לעולם הוי ספק אפי' אחר שחתם, ובהלכות תרומות דיש נ"מ לאכילת תרומה דבת כהן אוכלת זכר סנהדרין של ישראל והניחו אותו בבית הסקילה ובהלכות עירוכין לא זכר רק סנהדרין ש"י וגמר דין בלבד דלענין עירוכין או דמים הכל בגמר דין הדבר תלוי שכל שנגמר דינו על פי דת אין לו ערך ודמים.

וכל זה ברור לפע"ד, אך את זה לא יכולתי להבין מה שלא זכר הרמב"ם בהלכות תרומות בפ"י דבת כהן תאכל רק כתב בחזקת קיים ולא תאכל אשתו ומעיקרא נמי דלא הוי רק ספק אינה אוכלת, ורחוק לומר דנתכוון לומר דמעיקרא כתב בת כהן ובת ישראל לא תאכל מספק ואח"כ כתב לא תאכל אשתו ובא להורות דרק מצד שהיא אשתו לא תאכל דהיינו בת ישראל לכהן אבל להיפך אוכלת, וצ"ע שלא חש להזכיר עיקר חידוש דין שלו ונקט לשון אחר למידק מדיוקא מה שאין דרכו של הרב ז"ל בזה כלל: במשנה המביא גט וחלה מבואר בש"ס דוקא חלה ויש לי ספק בלא חלה ועשה שליח וניסת אי

תצא, כי לפי מה שכתב הר"ן בתירוץ ראשון מדאורייתא אפי' לא חלה דמידי חלה כתיב רק רבנן אצרכו חלה דוקא, א"כ אפשר לומר דעכ"פ אם ניסת לא תצא ואפשר אפי' לא נשאת כל שנתגרשה דיעביד, וכן יש להוכיח קצת מהא דפריך לרב כהנא פשיטא חלה תנן וקשה מאי קושיא במתניתין קתני חלה דבהא אפילו לכתחלה יכול ליתן משא"כ בלא חלה לכתחלה לא ישלחנו ביד אחר, אבל דיעביד ס"ד דמהני אפי' לא חלה ואתא רב כהנא וקאמר דחלה דוקא ומעכב ואפי' עביד לא מהני, וע"כ דבאמת דיעביד מהני אפי' לא חלה כיון דאינו רק דרבנן, אמנם לתירוץ שני של הר"ן וכפי המבואר ג"כ בתוס' משמע מדאורייתא לא הוי שליח בלי חלה א"כ אין לחלק בהנ"ל ופשיטא דאפי' עביד לא מהני, וכן משמע מסתימת הפוסקים: בגמרא מהו דתימא ה"ה אפי' לא חלה.

יש לדקדק לפי תירוץ האמצעי בש"ס דאת הולך וחלה קתני א"כ. אכתי תיקשי מאי קמ"ל רב כהנא במה נפשך באת הולך היאך ס"ד אפי' לא חלה הא קפיד להדיא ואפי' ת"ק דרשב"ג מודה בזה לכל הפירושים ואי דס"ד דנפרש בהולך ואפי' לא חלה רק אורחי' דמילתא א"כ בהא באמת מהני אפי' לא חלה בפרט דנראה להדיא דעיקר קושית הש"ס לרב כהנא הוא דבלי רב כהנא הוי מוקמינן בהולך ות"ק וחלה אורחי' דמלתא רק לרב כהנא דחלה דוקא קשיא להו א"כ הך תירוץ אמצעי לכאורה לא אתי שפיר כלל, וצריך לומר דקמש"ל רב כהנא חלה דוקא דאז ידעינן דבאת הולך מיירי מתניתן ואפי' בהא מהני חלה דבלא"ה נפרש חלה לאו דוקא ובהולך מיירי אבל באת הולך לא מהני חלה דחלה לא מעלה ולא מוריד קמש"ל דחלה דוקא ובאת הולך מהני חלה דאי בהולך לא בעינן חלה: שם איבעית אימא הולך וכו' ואיבעית אימא רשב"ג וחלה שאני וכו'.

הרי"ף הביא מחלוקת דיש פוסקים כרבנן דרשב"ג ולא נתבאר כוונתם אי כתירוץ בתרא ס"ל ופסקו כרבנן או כתירוץ האמצעי דבין לתירוץ בתרא לרבנן הדין בשוה דבהולך לא בעינן חלה ובאת הולך מהני חלה, ובר"ן מבואר דטעמייהו כתירוץ האמצעי, ובאמת יש לתמוה אי לא ס"ל כתירוץ בתרא מאיזה צד לא נחוש לתירוץ ראשון דבהולך לא מהני רק בחלה ובאת הולך לא מהני חלה ויותר נראה דטעמייהו דפסקו כמסקנת הש"ס רק לא ס"ל כרשב"ג רק כרבנן וכן נראה לכאורה מלשון הרי"ף שהשיג עליהם דאין משגיחין על מחלוקת בברייתא כיון דסתם משנה כרשב"ג ואי כהר"ן אינהו נמי מודי בהא רק דלא מוקי לה למתניתין כרשב"ג רק כרבנן כתירוץ אמצעי ואמת דהרי"ף בא לסתור הכל שכתב דמסקנא דסתם מתניתין כוותי' ואין משגיחין על מחלוקת בברייתא והיינו דוודאי ראוי לפסוק כמסקנא דש"ס דמתניתין רשב"ג ולא כתירוץ אמצעי ולפי תירוץ זה ראוי לפסוק כרשב"ג דסתם מתניתין כוותי', אבל באמת אין צורך לזה דאפי' תימא שנסתפק לן איזה מן התירוצים אמת מ"מ אי אפשר להקל בהולך בלי חלה כיון דלב' תירוצים בהא לא מהני בלי חלה וכמו כן יש להקל באת הולך וחלה כיון דלב' תירוצים מהני בהא חלה: והנה הראב"ד הקשה להנך דפסקו הולך בלי חלה מהא דלקמן דלא שאל רבא אי אמר הולך או את הולך וקאמר בפשיטות הא אנוס עיין בר"ן ולדעתו לק"מ דבלא"ה יש להבין מה ס"ד דרבא דהא לא הוי כחלה ומ"ש חלה או אנוס אחר וכאן הקשו לרב כהנא פשיטא ולא קאמר דקמש"ל חלה דוקא ולא אנוס אחר דפשיטא להו דאנוס וחלה שווין אבל באמת הכוונה פשוט דס"ד התם כיון שהתנה עליו שלא יתן רק אחר ל' הקפיד שלא ימסרנו לאחר דלזה

האמין שלא יעבור על ציוויו ולא לאחר, והיינו דס"ד כיון שיש לומר שהקפיד לא מהני אונס, ואהא קאמר כמו דחלה מהני ובעינן דוקא חלה ש"מ דבלי חלה חיישינן דהקפיד ומ"מ בחלה לא הקפיד, א"כ כמו כן כאן אף שיש לומר דהקפיד עכ"פ באונס לא הקפיד ושפיר יש לומר דחלה לא בעינן רק באת הולך והתם כאת הולך דמי לי, ומ"מ ברור כהך דיעה דלעולם בעינן חלה דאפי' תימא כרבנן הא לא פסיקא לן לרבנן דלא בעינן חלה ולרשב"ג פסיקא לן דבלי חלה לא: אך מה דפשיטא להו לכלהו דבאת הולך מהני חלה צ"ע לפע"ד דכיון דלהך איבעית אימא אמצעי ג"כ לרשב"ג מהני את הולך בחלה דהא ברייתא בלא חלה מוקמינן לה, א"כ יש לומר דתירוץ בתרא הוא דלרשב"ג בהולך מוקמינן לה, דמה דס"ל לת"ק לחלק בלא חלה בין הולך לאת הולך ס"ל לרשב"ג דבלי חלה אין חילוק אבל בחלה מחלק ביניהם ומתני' בהולך וחלה כרשב"ג והך איבעית אימא בתרא אקמיית' קאי דמעיקרא משני בהולך וחלה כת"ק וקאמר השתא כרשב"ג וברשב"ג לא מזכיר מידי משום דלא פסיקא לן כלל רק שיש לומר בהולך וחלה ויש לומר באת הולך ג"כ: תדע דאי ס"ד דתירוץ בתרא הוא דלרשב"ג מהני את הולך וחלה א"כ מה מחדש על תירוץ אמצעי ובאמצעי אתי' מתניתין ככ"ע ובבתרא רק כרשב"ג, ודוחק לומר משום דמוקמינן מתניתין בהולך ג"כ דהא לתירוץ אמצעי ג"כ בכל גוונא מיירי דבחלה בכל גווני עושה שליח רק בלא חלה יש חילוק ומזה נראה דבא לחדש בהך תירוץ בתרא דלא מהני את הולך אפי' חלה רק מתניתין כרשב"ג בהולך וחלה, וכן משמע לי קצת מדברי התוס' בד"ה רשב"ג כמו שאבאר בתוס': שם תנן המביא גט וכו' ורמינהו.

הא דלא מוקמינן בלא חלה כמו הך בריית' דלעיל דמוקמינן בלי חלה ומ"ש דמהך משנה קשי' לן טפי מבריית' דלעיל דקתני לא ישלחנו ביד אחר ומוקמינן לה בלי חלה, ואפשר לומר דלר"י התם פשיטא להו לכ"ע דלא מהני אפי' אונס מכח מילי, ומשמע דלא פליג ר"מ על ר"י כלל בשנים רק בשלשה, ועוד דמשמע התם דאפי' אין יכולין לכתוב כך הדין כמו שאמר ר"י ילמדו ויכתבו וזה הוי כמו חלה, דליכא דלימר דוקא חלה דחיישינן שמא ימות, אבל אונס אחר כל שיכול להמתין עד שיסתלק האונס מחויב להמתין, הוי לי' לומר לרב כהנא דקמש"ל חלה דוקא ולא אונס אחר וע"כ דכל אונסין שוין א"כ מוכח מהתם דאפי' אונס לא מהני, אך לפי מה שאבאר בסמוך דעיקר הקושי' מויתנו, א"כ בלא"ה ניחא דכמו דיכתבו אפי' אנוסים ה"ה ויתנו: שם אינהו אין אבל שליח לא.

לפי שנראה לפע"ד לפרש סוגי' זו בדרך אחר ממה שפירשו בה המפרשים ז"ל, ולדעת פ"י זה ברור ונכון בסוגי' לכן ראיתי להציע בכאן מה שיש להקשות בסוגי' זו לפירש"י והמפרשים, ואח"כ אומר מה שנלפע"ד: א) מה זה שאמרו אינהו אין אבל שליח לא, דמשמע דמדיוק' דייקנן לה, והא זהו עיקר דין המשנה שם דהם דוקא יכתבו משא"כ אמר לג' תנו יכולין לצוות לאחר, וכל כוונת המשנה רק לזה להורות דהם בעצמן יכתבו: (ב) מה שפירש"י בזיון דבעל שעליו לכתוב הגט הוא דחוק מאוד, מלבד קושית התוס' דלמה יתנו הם, לא ידעתי היאך שייך בזיון, וכל הש"ס מלא דסופר כותב השטרות והגיטין וכן אמרו לעיל סתם ספרי מיגמר גמירי ש"מ שכך היה דרכם שהסופר כותב הגיטין והוא לא בעי למיטרח לכתוב, שאין כתיבת הגט כשאר כתיבה ובעי טירחא יתירה וצריך שיהא רגיל בכתיבתו והסופר רגיל בזה ולא אחר שלא כתב גט מעולם ואין כאן

בזיון שלא כתבו בעצמו: ג) דקאמר מה בינייהו, הא פשיטא דאיכא בינייהו בגט גופי' כשהרשהו לעשות שליח בפירוש, ואי נימא דבהא כ"ע מודו דמהני לר"מ כיון דמכשיר באומר לג' תנו כ"ש באומר אמרו כדמוכח לקמן סוף האומר דאומר אמרו עדיף מאומר לג' תנו, ולר"י לכ"ע לא מהני דטעמי' ודאי לאו משום בזיון הוא, א"כ תיקשי היכי קאמר דפליגי בפלוגת' דרב ושמואל הא שמואל מצי סבר כאביי רק לפי שסובר הלכה כר"י אומר כן, אבל לר"מ שפיר יש לומר משום בזיון ואי נימא דאביי ורבא אליב' דר"י נמי נחלקו א"כ פשיטא דלכ"ע לאביי באומר אמרו כשר ובפרק האומר מוכח דלר"י אומר אמרו פסול, ועוד דהוי לי לומר איכא בינייהו בהא: ד) מה זה דקאמר הכא בעל לא קפיד, הא ליכא קפידא כלל, ורש"י ז"ל בד"ה לא קפיד כתב דמה קפידא איכא.

אבל לפי דבריו הוי לי' לומר הכא ליכא קפידא ומדקאמר לא קפיד משמע דקפידא איכא רק חזינן דלא קפיד: ה) בעיקר הקושי' דפריך מהך משנה, ותיקשי לי' בלא"ה הא קי"ל שליח עושה שליח, ובהכרח או משום בזיון או משום מילי תדע דהא מסקינן לקמן פרק מי שאחזו במשנה ובריית' דאפי' אומר אמרו לא מהני בכתיבה, ובהא ודאי בשליחות הולכה מהני, וע"כ דבהא טעמא אחרינא איכא שצריך שישמע מפי הבעל ומילי לא מימסרן לשליח: ו) יש לדקדק בהך משנה דפריך מינה דמעיקרא במילתא דר"מ באמר לשנים תנו ולשלשה כתבו ותנו קתני יכתבו ויתנו, ובתר הכי באומר לשלשה תנו קאמר דיאמרו לאחרים ויכתבו, ולא זכר יתנו וכן בעדותו של ר' חנינא לא קתני רק יכתבו ואח"כ בדברי ר"י אמר יכתבו ויתנו ובודאי לאו בכדי שינה התנא דבריו כאן יכתבו בלבד וכאן יכתבו ויתנו ומלבד כל זה קשה דהוי לי' לחלק דמתניתין חלה שאני, ועוד יתבאר בתוס' בד"ה ומילי ובד"ה משום, מה שיש להקשות עוד בזה, ומיושב לפי מה שאבאר: ועל כל אלה אני אומר דעיקר קושית הש"ס לאו מכתובה הוא דמהא פשיטא לי' דלא קשי' ליה כלל דודאי כתיבה שאני דבעינן שישמע הסופר מפי הבעל ומילי לא מימסרן ואפילו אומר אמרו פסול לר"י רק ויתנו דנקט קשי' ליה דמשמע דוקא אינהו יתנו ולא אחר דאל"כ הך ויתנו למה לי, ולא ניחא להו מה שכתבו התוס' דאידי יכתבו נקט יתנו ועוד דלמה בתר הכי לא קתני יתנו רק בדברי ר"י, והיינו דמתרץ אביי דהתם טעמא מאי משום בזיון דבעל, ופי' בזיון הוא דגנאי הוא לו שאינה מקבלת הגט בעצמה מידו רק משלוחו וכה"ג אמרו לקמן פרק האומר ולעיל סוף פרק שני ע"ש, והכא נמי כך הכוונה או דגוף הגירושין גנאי הוא לו, משא"כ הכא הא חזינן דלא קפיד דהא שלח הגט למקום אחר ושם הכל ידעי דגרשה ולא נתן לה הגט בעצמו משא"כ התם הוא בוש בדבר לפני אחר רק מאלו אינו מתבייש ואחרים יחשבו דקיבלה מידו כיון ששניהם במקום אחד, ורבא משני משום דמילי לא מימסרן לשליח, וענינו כך דלכ"ע כל שלא מסר לו שום דבר רק מילי לא נעשה כמותו תיכף בעת מינוי השליחות רק בעת עשיית השליחות ור"מ ור"י נחלקו דר"מ ס"ל דעכ"פ בעת עשיית השליחות הוי כמותו אפי' אינו עושה מעשה רק מילי כיון שצוה לו לומר לפלוני שיכתוב בעת אמירתו לפלוני נעשה כמותו ור"י סבירא ליה כיון דמילי נינהו אינו כמותו כלל אפילו בעת אמירתו לפלוני, אבל אם צוה לו לכתוב וליתן גט אז בכתיבה לכ"ע אינו יכול לומר לאחרים דאימתי נעשה שליח כיון שלא מסר לו רק מילי ולא עשה ג"כ שליחותו כלל וכיון שהוא לא נעשה שליח היאך יעשה לאחר שליח, אבל בנתינה סובר אביי כיון שבשעה שמוסר

הגט לשליח אחר יש ממש בידו נעשה אז כמות משלחו ורבא סובר כיון דמעיקרא בעת מינוי השליחות אכתי הוי מילי לא נעשה כמותו רק בעת שעושה שליחותו דהיינו למסור לאשה וכל כמה שלא נתן לאשה אינו כמות משלחו למנות שליח משא"כ במוסר גט לשליח נעשה כמותו תיכף ויכול למנות אחר: והיינו דקאמר נ"מ בשליח מתנה ולא מצי לומר נ"מ באומר אמרו דהא בפלוגתא דר"מ ור"י תלי' דלר"מ כשר ולר"י פסול כמבואר לקמן סוף האומר רק לענין שליח מתנה אם צוה לכתוב וליתן שטר מתנה, לאביי דבזיון ליכא יכול ליתנו ע"י אחר ולרבא אפילו בנתינה הוי מילי כיון שבשעה שנעשה שליח ליתן לא הי' בידו כלום וקאמר דפליגי בפלוגתא דרב ושמואל דהם נמי לענין נתינה נחלקו אי הוי מילי, והיינו דלא הביאו הך דשמואל דהכא בסוף האומר לראי' דס"ל מילי לא מימסרן לשליח דהכא אין ענין לפלוגתא דר"מ ור"י דלר"מ נמי פליגי) לכך הביא הך דשמואל דהלכה כר"י אבל מהכא לא מוכח כלל דהלכה כר"י: והשתא ניחא דלא נקט התם יכתבו ויתנו רק במילתא דר"מ ברישא ובמילתא דר"י בסיפא דכל כמה שצריכין לכתוב בעצמן ע"כ יתנו ג"כ בעצמם דהוי מילי ג"כ כרבא או משום בזיון כאביי, אבל היכי דיכולין לצוות לאחר לכתוב כגון לר"מ באומר לשלשה תנו לא זכר רק כתיבה בלבד דעל נתינה קפיד דרק הם יתנו כמו בכתבו לר"מ דקפיד אפילו בג' ה"ה בתנו דקפיד על נתינה אפי' בג' ולרבא מכח מילי דכיון שצוה להם ליתן כל שלא יעשו שליחותם אינם כמותו בנתינה כלל, וזה ברור לפע"ד, ועמ"ש בתוס', ועיקר ענין זה יתבאר לקמן פרק האומר בס"ד כי שם מקומו: בתוס' בד"ה רשב"ג אומר, והא דדרשינן כו' היינו היכא דאין הבעל מקפיד.

הא דלא קשי' להו לרב כהנא דקאמר חלה דוקא דהא שליח עושה שליח דמשמע להו דיש לפרש קרא בחלה דוקא דלא כהר"ן שכתב דקרא ודאי בכל גווני, הלכך לא קשי' להו רק לרשב"ג דלדידי' לא מהני חלה רק שיש להבין אי לס"ד דלא מהני לרשב"ג חלה כלל קשי' להו א"כ הוי להו לומר דאיצטריך היכי דהבעל מרשה בפירוש למנות אחר, דבמה דלא שמענו ממנו שמקפיד לא סגי לרשב"ג, וצריך לומר דלפי המסקנא מיירי וס"ל דלרשב"ג מחלקינן בין הולך לאת הולך בחלה ובאת הולך קפיד ובהולך לא קפיד ועל זה כתבו דאיצטריך בהולך דלא קפיד ובחלה דבלא חלה בעינן שירשהו בפירוש: בד"ה משום בזיון דבעל פי' בקונטרס וכו' והא דקאמר כו' אי נמי וכו'.

עמהרש"א, ולק"מ דע"כ הי' דעתם דרבא מודה לאביי לטעמא דבזיון רק דמחדש מילי ג"כ דאל"כ תיקשי למה לא קאמר נ"מ בין אביי לרבא בנתינה דאי שייך מילי בנתינה קשה לתירוץ קמא ואי לא שייך קשה לתירוץ בתרא, וע"כ דמודה רבא לאביי לטעמא דבזיון, אך יש לדקדק מה ביקש רבא בהא כיון דלר"י דהלכה כוותי' בלא"ה לכ"ע ודאי מילי לא מימסרן לשליח ולמה לו לרבא לחדש לר"מ ג"כ משום מילי כיון דבלא"ה איכא משום בזיון, גם לא הבנתי כלל היאך קאמר דפליגי בפלוגתא דרב ושמואל הם פליגי בפלוגתא דר"מ ור"י, אבל לא נתבאר כלל טעמא דר"מ או לא ס"ל מילי כלל או מודה דמילי לא מימסרן, רק לרב ע"כ טעמא דר"מ משום בזיון ופוסק כר"מ, אבל לשמואל אין הכרת דר"ת ס"ל מילי לא מימסרן אדרבא כיון דשמענו ממנו סוף האומר דקאמר בהדי' הלכה כר"י דמילי לא מימסרן לשלוח משמע דלר"מ מימסרן א"כ ע"כ כאביי ס"ל ובודאי ליכא למימר דאביי נתן טעם אליבא דכ"ע משום בזיון ולא ס"ל מילי כלל אפי'

לר"י דא"כ כולה סוגי' דס"פ האומר ומי שאחזו ופרק המגרש דשקלי וטרלי אי מודה ר"י באומר אמרו או לא ואפסקא הלכתא פרק התקבל דבכל גווני הגט בטל עד שישמעו מפיו א"כ הכל דלא כאביי, ועוד באיזה סברא נחלקו באומר לג' תנו דלר"מ ליכא בהא בזיון ולר"י איכא, ולפי מה שכתבתי בפ"ה הסוגי' דהכל בנתינה פליגי ורב ושמואל נמי פליגי בנתינה דרב ס"ל בנתינה ליכא משום מילי הלכך מתנה לכ"ע אינה כגט בנתינה דבזיון ליכא ג"כ ושמואל סובר בנתינה איכא משום מילי הלכך אפילו במתנה אין להם ליתן לאחר שיתן דמילי לא מימסרן לשליח ולר"מ יכולין ליתנו לאחר באופן המותר בגט וזה ברור.

ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה בא"ד וא"ת ומאי בזיון איכא והא תנן וכו'. כוונתם דמשמע נ.

להו דהתם מיירי שלא כתבה האשה על פי ציווי הבעל ממש. דאל"כ מה קמש"ל מה נ"מ הסופר או האשה כיון שהוא מצוה לה לכתוב וע"כ דקמש"ל דאין עליו לכתבו ואינו מקפיד בהא כלל מי שיכתוב ואפי' על אשתו אינו מקפיד, ואהא תירצו דמיירי בודאי בציווי הבעל ממש רק דקמש"ל דאשה ידעה לאקנויי אבל קצת יש לדקדק במה שפתחו בקושי' מאי בזיון איכא דמשמע דעל הבזיון קשי' להו וסיימו אלמא אין על הבעל לכתבו וזה באמת מוכח במשנה פרק גט פשוט דעליו לכתבו, ועוד דודאי אין להקשות ממה דחזינן דאחר כותב דפשיטא דבמקומות אין מספר מצינו דסופר כותב, תדע דהרי נותן השכר ש"מ דהוא אינו כותב אף שעליו לכתבו רק מסתמא אמרינן דמקפיד, אבל ודאי משכחת לה טובא שכותב אחר בציווי הבעל.

וע"כ כוונת התוס' כמ"ש דמשמע להו דקמ"ל דאינו מקפיד, ותירצו דקמ"ל דידעה לאקנויי אבל מיירי שכתבה בציווי הבעל ממש: בד"ה ומילי ר"מ ור"י וכו' כדמוכח מתניתין דהתם וכו' דבריהם תמוהין לכאורה דמה בקשו בכאן להזכיר פלוגתא דר"מ ור"י התם וכתבו כדמוכח מתניתין דהתם דאי בעי לומר דמוכח דמודה ר"מ בשנים ובשלשה בכתבו בזה לא שייך הוכחה מה דמפורש במשנה להדיא דר"מ כ"ס"ל והוא הך בבא דמקשה מינה הכא והן דברי ר"מ וא בעי לומר דמוכח דמודה ר"מ דמילי לא מימסרן בשנים בהא ע"כ ליכא הוכחה.

דא"כ תיקשי לאביי דקאמר טעמא לאו משום מילי רק משום בזיון. והנראה לי בכוונתם דקשיא להו באמת מה תידש רבא טעמא דמילי כיון דמודה ע"כ לטעמא דבזיון דהא ויתנו קתני ובהא ס"ל דליכא משום מילי א"כ ע"כ משום בזיון הוא, א"כ מה הכרח הי' לו דסובר ר"מ מילי ג"כ עד שהוצרך לחדש משום מילי לזה כתבו דר"מ ור"י פליגי התם בשלשה תנו ובשנים תנו ובשלשה כתבו משמע דמודה ר"מ לר"י וכך באמת מוכח התם דבהא ליכא פלוגתא כלל והשתא ממילא ע"כ טעמא משום מילי דאי משום בזיון ממילא אפי' בשנים יש פלוגתא ביניהם דלר"מ באומר אמרו כשר ולר"י פסול וזו הוא הוכחה רבא דלר"א ג"כ יש משום מילי ובשנים מודה לר"י לגמרי וליכא פלוגתא כלל ואביי סובר דרק במה דמיירי מתניתין דלא אמר אמרו לא פליגי בשנים אבל באומר אמרו באמת אפי' בשנים פליגי כמו דפליגי בשלשה או דס"ל דגם ר"י מודה באומר

אמרו וליכא פלוגתא כלל בשנים, אלא שיש לדקדק קצת לפי זה דהוי ליי' לומר נ"מ באומר אמרו, ויש לי לומר עוד בדרך אחר קרוב להנ"ל דרבא הוכיח שפור טעמא דר"מ משום מילי דס"ל אף דהך טעמא דבזיון וודאי אמת דויתנו קתני ג"כ ובהא ע"כ משום בזיון ש"מ דבזיון הוא לו לכתוב גט ע"י אחרים אבל ה"מ בכתיבה, אבל בחתימה פשוטא שאינו בוש דהא הוא אינו צריך לחתום ודוקק אחרים צריכין לחתום, והשתא בחתימה משום בזיון ליכא ומילי איכא א"כ כמו דפליגי ר"מ ור"י בשלשה פליגי נמי בשנים בחתימה ובמשנה התם משמע דבב' לא פליגי כלל ומודה לר"י וע"כ דמודה ר"מ משום מילי ואף דשמואל ס"ל בהיפוך אינו סברות הפוכות דוודאי אי בכתיבה ליכא בזיון וכותבין אחרים ממילא מקפיד על חתימה דאיכא סופר ועדים והוי פירסום טפי, אבל אי בכתיבה איכא בזיון ואין אומרים לסופר לכתוב כלל ליכא בחתימה בזיון כלל דאינהו וודאי לא יגלו שהוא לא כתב ואף דבנתינה הוי בזיון אפי' כתבו וחתמו בעצמן כמו שכתבו התוס' לעיל היינו משום דבעינן חלה דוקא או נאנס הלכך לא סליק אדעתייהו דנאנסו ואין יכולין ליתנו בעצמן לאשה וע"כ דבעל ציוה להם שיאמרו לאחר שיתן ולמה לא ציוה בעצמו וע"כ דלא כתב הגט בעצמו רק הם לכך עשאם שלוחים לכתוב ולומר לאחר שיתן ושפיר ירגיש שלא כתבו הבעל, אבל בחתימה כל שאינן יכולים לחתום אנוסים נינהו ויכולין לצוות לאחר ושפיר ידעי דמסתמא אינן יכולין לחתום ולא ירגישו שהבעל לא כתב הגט] והא דלא קאמר איכא בינייהו חתימה דבזיון ליכא ומילי איכא דיש לומר דאביי דמוקי באמת משום בזיון ס"ל להיפוך דבכתיבה ליכא בזיון רק בחתימה ויכתבו היינו יחתמו, והשתא לא קשיא דלא נקט מחלוקת בב' בכתיבה דבהא לא שייך פלוגתא זו דבלא"ה ס"ל לר"מ בכתיבה אפי' מצאו באשפה כשר א"כ ממילא אפי' אי יסבור משום מילי ליכא למימר נ"מ בכתיבה דבהא בלא"ה ליכא לר"מ משום מילי דאפי' מצאו באשפה כשר רק בחתימה ובהא איכא משום בזיון לדידי', ואף שיש לומר ג"כ דמודה אביי לרבא בהא דעיקר בזיון בכתיבה רק דס"ל דאינו מודה רק בכתיבה אבל בחתימה באמת פליגי אפי' בב', אבל הש"ס רוצה לומר נ"מ מה דבהכרח יש נ"מ אבל לענין חתימה אין הכרח דיש לומר דס"ל לאביי כדס"ל לשמואל כמו שכתבו התוס' בסמוך: ועיין מהרש"א שהקשה דתיקשי לן התם בלא"ה מ"ש שנים משלשה, ולק"מ דהא ס"ד דכל שאמר כתבו או תנו אף שאין לנו סברא למה יקפיד אין לנו לשנות משליחותו לכך בג' יש לדייק כיון דלא אמר רק תנו ולא זכר כתיבה דעשאן ב"ד ולא יכתבו הם דאי הי' כוונתו שיכתבגהי' מזכיר כתבו כמו תנו, אבל בשנים כיון שלא עשאן ב"ד הוי כמו שאמר כתבו ג"כ ואהא משני דוקא היכי דאיכא קפידא אין לשנות משא"כ היכי דליכא קפידא: בא"ד וקסבר שמואל וכו' כוונתם דודאי אמ לא ס"ל הכי רק בכתיבה איכא בזיון דאל"כ הוי ליי' לומר איכא בנייהו כתיבה דמשום בזיון ליכא ומילי איכא, גם ליכא למימר דמספקא לן בהא דא"כ הוי ליי' לומר לקמן בס"ד דבהא מספקא ליי' לשמואל שם רק דלא פריך ממתניתין דיש לומר דס"ל לשמואל בכתיבה ליכא בזיון היפוך מה דס"ל באמת דבכתיבה איכא בזיון: אך קשה לכאורה לפי מה שכתבו התוס' לקמן בחד תירוץ דלר"מ וודאי לא איכפת לן בכתיבה מילי דאפי' מצאו באשפה כשר, א"כ הוי ליי' לומר בהיפוך נ"מ בכתיבה דמשום בזיון איכא ומשום מילי ליכא וצ"ל כמש"ל דס"ל לתוס' דרבא מודה לאביי לחשש בזיון רק דמחדש מילי ג"כ: בא"ד ומיהו הוי מצי

למיפרך משמואל דהכא לפי מה שכתבתי לעיל בפ"י הסוגיא לא קשיא כלל מהכא דעיקר פלוגתייהו אי שייך מילי בנתינה או לא, אבל מצי סבר כר"מ ואי כתבו כתב ידן לא הוי מילי כלל לר"מ כמו אמר לג' תנו שנתרצה שיכתבו אחרים והוצרך להביא דהלכה כר"י דאז אפי' אומר אמרו פסול כדמסיק התם:.

בגמרא כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאיל. יש לתמוההיכי יליף ריש לקיש הך דינא ממתניתין דהא מלתא דפשיטא הוא דבמתניתין אם מכרו לאחר ונעשה שינוי בחפץ שאין על זה הראשון שום חיוב תשלומין ואפי' נאבד בפשיעה אצל אחר או למ"ד שומר שמסר לשומר חייב בעלמא, אבל הכא פשיטא דפטור דדווקא אם מכר לראשון חפץ ונעשה עליו שומר ומכרו לאחר שייך לחייב לראשון למ"ד חייב אפי' באונסין ולמ"ד פטור עכ"פ אם אירע דבר שהשומר חייב יכול לתבוע מן הראשון משא"כ הכא זה הראשון לא קיבל שום דבר מהבעל רק גט ופשיטא דאם מסר הגט לאחר לא נתחייב בזה בפשיעת החפץ שלא הי' בידו מעולם ואפי' גורם דגורם לא הוי, ועוד דאפי' יש בזה קצת גורם בנזק אבל ה"מ אם זה מקפיד שלא ימכרו לאחר אבל אם אינו מקפיד פשיטא שלא עשה כלום ואין עליו שום חיוב שמירה כלל וכלל, ולפי זה ממילא פשיטא דלכ"ע הכא לא ישלחנו ביד אחר דאפ"ת בעלמא אין יכול לומר אין רצוני דהתם עכ"פ הראשון שומר שלו וחייב בכל מה שיארע לשני באופן שחייב לשלם, אבל הכא פשיטא דהקפיד דאי לא יקפיד הרי יפקע הראשון לגמרי משמירת החפץ ואפי' יפשע השני אין לו על הראשון כלום אבל בעלמא שפיר יש לומר דהשואל רשאי להשאיל כיון דהראשון נשאר בחיובו כמקדם בכל מה שיארע כמו שאם היתה תחת ידו של ראשון, והוא תמוה לכאורה וצ"ל דדייק כיון דמתניתין מיירי בחלה ונאנס ומסתמא כל טצדקי אית לן למיעבד שיעשה שליח משום עיגון, וא"כ היאך קתני לא ישלחנו הא אם יקבל עליו אחריות החפץ כמו אותו האחר ששלח בידו שכל שיתחייב הוא ישלם הוא יכול לשלוח והיאך פסיק ותני לא ישלחנו וע"כ דאפי' אם הראשון נשאר בחיובו מ"מ הוא מקפיד, ועמ"ש בסמוך בתוס' בד"ה כאן לפרש דבריהם על נכון לפי הנ"ל: בתוס' בד"ה כאן שנה רבי וכו' אפי' למ"ד וכו'.

יש לתמוה שלא הקשו קושיא זו במתני' דקתני לא ישלחנו שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר תיקשי למ"ד שומר שמסר לשומר פטור דדנין דהרשהו למסור לאחר, וצ"ל ג"כ כמו שתרצו דמ"מ לכתחלה אין לו לעשות, ובאמת לפירש"י שפירש הך דלא ישלחנו שמא ישנה ויתן הגט קודם וישאר החפץ בידיה והך ביד אחר היינו אשתו אתי שפיר דעל אשתו בוודאי לא קשיא כיון שבפי' הקפיד ומצד האחר באמת אין קפידא כלל הלכך במתניתין באמת לא קשיא דאיכא למימר כנ"ל וכר"י, רק לר"ל דקאמר כאן שנה רבי ולא מיירי מתניתין מענין הגט רק מן החפץ בלבד א"כ קשיא שפיר הא שומר שמסר לשומר פטור ולא אמרינן אין רצוני איברא קשה מאוד לומר כן בתוס' מאחר שדחו פי' רש"י לקמן ולפי' ריב"א במתני' גופה קשיא ועוד יש לי לתמוה בתוס' דהיאך אפשר דהך דינא למ"ד חייב הוא והיינו מכח אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר והוי פושע ממש עד שחייב לשלם מכח זה אפי' ישבע שנאנס, א"כ מאי קמש"ל ר"ל פשיטא היאך יעלה על הדעת שיוכל לפשוע בחפץ חבירו לכתחלה דהא פושע הוי מזיק וכי מותר להזיק חבירו שהרי היזק גמור הוא שהרי חייב לשלם עבור זה, גם יש לדקדק בתוס' דבפרק

המפקיד הקשו דרך קושיא מהך משנה גופה ותרצו כמו שתמצו כאן וכאן לא הקשו דרך קושיא רק כתבו בפשיטות דאפי' למ"ד פטור הדין כן: לכן ברור דכוונת התוס' דוודאי הכא לא הקשו במתניתין דיש לומר דשאני הכא שהראשון לכ"ע נפקע מחיוב לגמרי רק הכא בדברי ר"ל שפיר הקשו דמיירי בשומר ממש שמוסר לשומר וממילא לא יכלו להקשות דרך קושיא למ"ד פטור דאי למ"ד חייב פשיטא דקשיא כנ"ל, וע"כ דגם למ"ד פטור אסור לכתחילה ולכך כתבו בפשיטות דאפי' למ"ד פטור לכתחילה אסור דדברי ר"ל מוכרחין לומר כן דליכא למימר כלל דסובר כמ"ד חייב דאי מטעם אין רצוני הרי פשיטא דאסור לפשוע לכתחילה ולמ"ד משום את מהמנת לי א"כ הרי לא אמרינן אין רצוני לחייבו, ומ"מ לכתחילה אסור אף שחייב לשלם מכח את מהמנית לי, וע"כ דברי ר"ל מוכרחין בדבר זה אבל שם בהמפקיד הקשו דרך קושיא ממתניתין דס"ס כבר שמענו מכאן בין לר"ל בין לר"י דהכא דהך דמתני' אפי' יקבל עליו חיוב אחריות לא ישלחנו, א"כ יש לומר דמתניתין כמ"ד חייב וקמש"ל דאפי' גיטא לא הוי כר"י או דאפי' היכי דאיכא עיגון אסור ולמ"ד פטור קשיא ותרצו דמ"ד פטור סובר דעכ"פ לכתחילה אסור אבל מר"ל דהכא דקמש"ל רק אין השואל רשאי להשאל ע"כ ס"ל דאפי' למ"ד פטור דלא אמרינן אין רצוני מ"מ אסור לכתחילה: ובהכי יש לפרש בפשיטות הא דאמר ר"י זו אפי' תינוקת של בית רבן יודעין אותו ורש"י דחק בפירושו למה הוא כ"כ פשוט לר"י ולהנ"ל ניהא דר"י לשיטתו דשומר שמסר לשומר חייב א"כ פשיטא דאסור לפשוע בחפץ חבירו, וע"כ דמתניתין קמש"ל דאפי' גט לא הוי ואף דלרבא אפי' למ"ד חייב לא אמרינן אין רצוני לחייבו, יש לומר דר"י באמת כאביי ס"ל דמשום אין רצוני חייב גם בתוס' כתבו שם בשם ר"ח דפוסק כאביי, גם לא ידעתי מנא להו לתוס' התם דרבא קאמר אליבא דר"י ומשמע דמעצמו אומר כן אבל לר"י כיון דקאמר בפשיטות חייב משמע אפי' יכול לישבע בעצמו שנאנס חייב דפשע במה שמסרו לאחר ודוק: בגמרא דכ"ע היכי דנפקא לאפי' וכו'.

ראיתי לבאר סוגי' זו בקיצור דעת רש"י דהעיקר תלוי אם ניתן הגט בלי שינוי כלל רק כמו שציוה רק שהי' שינוי בחפץ שהגיע ליד אחר לכ"ע כשר כיון שלא הי' שינוי בנתינת הגט כלל רק בחפץ אבל אם הי' שינוי בנתינת הגט שציוה ליתנו אחר קבלת החפץ וניתן קודם לר"ל לא הקפיד בזה שלא יהא הגט גט ולר"י אפי' גט לא הוי בו ובשלוחו, ולפי זה הך דמעיקרא מיירי ג"כ דאמר שקול חפץ והדר הב גיטא רק שנעשה כך רק ע"י אחר ולא הוי שינוי בנתינה רק בחפץ, והתוס' בשם ריב"א ס"ל דכל שתלה שליחות הגט בחפץ אפי' לא הי' שום שינוי בנתינת הגט רק בחפץ פסול לר"י כיון שתלה זה בזה השינוי בחפץ הוי קפידא בעיקר הגט אך לא נתבאר מה יפרש ריב"א רישא דלא פליגי אי בתלה זה בזה א"כ לר"י פסול אפי' לא שינה בנתינה רק בחפץ ואי בלא תלה זה בזה א"כ אפי' נתן הגט ואח"כ קיבל החפץ מהני כיון שלא תלה לא הקפיד כלל אם יקח קודם החפץ, ומה שפירש מהרש"א בזה הוא תמוה דמה קאמר דכ"ע לא פליגי דהא פשיטא כיון שלא הגיע החפץ ליד אחר ולא שינה כלל בין בגט בין בחפץ: לכן ברור דכוונת ריב"א כך דוודאי כל שלא תלה החפץ בגט אין שינוי בחפץ פוסל בגט רק ה"מ אם השינוי בחפץ לא נעשה ע"י נתינת הגט כגון שקיבל החפץ ואח"כ נתן הגט דנתינת הגט אח"כ הי' בלי שום שינוי והוא לא תלה הגט בחפץ, אבל אם ע"י נתינת הגט בשעת

נתינתו נעשה השינוי בחפץ כגון שנתן לה הגט קודם דע"י נתינת הגט הגיע החפץ ליד אחר, בהא ס"ל לריב"א דאפי' לא תלה הגט בחפץ הוי קפידא גם על הגט דהוי כמו שינוי בגט כיון שע"י נתינת הגט נעשה השינוי בחפץ, ועוד אבאר בתוס' בס"ד: אמנם לדעתי נראה לפרש הסוגי' בפשיטות דהעיקר תלוי אם ע"י שעשה שליח אחר על הגט ולא נתנו בעצמו הגיע החפץ ליד אחר בהא פליגי ולר"י פסול, וברישא הטעם כיון דנפקא לאפי' ונתנה מעצמה החפץ לשליח שני מבלי שיתן לה תמורתו הגט רק היא נתנה לו קודם החפץ מעצמה, א"כ מה שנשתלח לגרש לא גרם השינוי בחפץ דבלי הגט הי' ג"כ החפץ מגיע לידו אבל אם הוא תבע ממנה החפץ כדי שיתן לה הגט אז מחמת הגט בא השינוי פסול לר"י ולר"ל אפי' שינה הוא בעצמו אין קפידא כלל על הגט, ומה שאמרו כי פליגי היכי דאמר לי' שקול מינה חפץ וכו' לאו דמעיקרא לא איירי בהכי רק דמעיקרא עיקר הטעם דנפקא לאפי' ויהבה לי' חפץ לא תמורת הגט רק מעצמה רצתה ליתן לו, א"כ לא בא השינוי בחפץ מכח שליחות הגט רק משום דבתר הכי דפליגי בא לומר דר"י פוסל בו וכ"ש שלוחו ור"ל מכשיר בתרווייהו הוצרך לפרש שהוא אמר כך והוא שינה דאל"כ לא שייך פסול בו כלל דהא עשה כהוגן ובשלוחו באמת בכל גווני הוי שינוי כל שבא אצלה בגט שבידו ואמר לה שתתן לו חפץ תמורת הגט שבידו וקיבל החפץ ונתן הגט הוי שינוי: ובהכי ניחא לי פלוגתייהו דר"י ור"ל מה דמדמה לה ר"י לגירשה בשמאל דלמה נקט הך מילתא דהוא בלי טעם כלל רק לפי שאמר בפ"י כך, אבל כאן לא דנין קפידא רק במלתא דמסתבר להקפיד ולהנ"ל יש לומר משום דס"ל לר"ל דלכך לא איכפת לן השינוי בחפץ לבטל הגט כיון דבין אי יהא גט או לא יהא גט לא יתקן השינוי דס"ס שינה בחפץ ובא ליד אחר לכך אין השינוי מעכב הגירושין, ור"י סובר כמו באל תגרשה רק בימין דבהא נמי אי אפי' אינו גט הרי שינה במה שגירש בעלי' ובשמאל ולא שייך לומר דלא נתכוין רק לגירושין מעלי' אבל השתא דאינו גט לא איכפת לי' דמאיזה צד נימא כן הא לא ידעינן טעמא כלל, א"כ יש לנו לומר דהקפיד על עצם נתינת הגט לידה לגירושין וכיון שהוא נתנו לגירושין כפי דת הגירושין הרי שינה, ותדע שהוא כן דאל"כ הי' בדין שאם נטל הגט מידה ונתן לה שנית בבית או בימין שהוא גט, ולא משמע כן בפוסקים דהא כללו הך דינא לאומר תנהו במקום פלוני ונתנו במקום אחר דהתם ידעינן טעמו דהקפיד על לעז המקום, א"כ פשיטא דכל ששינה וגירשה במקום אחר דבטל שליחותו וה"ה בבית ועלי' דנין קפידא דילי' שלא יתן לה לגירושין לא מה שיהא אח"כ גט על פי הדין דוקא כיון שהוא גירש כהלכה רק מחמת השינוי אינו גט ולא אמרינן כיון שאפי' אי אינו גט כבר שינה ולמה לא יהא גט וע"כ דכל ששינה נתבטל שליחותו, ואף כאן כל שבא השינוי בחפץ מחמת הגירושין אף דבביטול הגט לא יתבטל השינוי דס"ס שינה בחפץ מ"מ בטל שליחותו, כך נראה לי בענין זה בתוס' בד"ה היכי דנפקא לאפיה, נקט הכי וכו'.

כבר כתבתי לפרש הסוגי' דהך נפקא לאפיה דוקא הוא ועוד אבאר לקמן בדברי הרי"ף בזה ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה ר"י ובביאור דברי הרא"ש בזה: ע"ב בפירש"י בד"ה ואזל איהו וכו'. הנה לא נתבאר כוונת הרב ז"ל אי בא לומר דבאמת ליכא קפידא במתניתין רק לכתחילה שמא ישנה בשליחותו, וכן נראה מדברי הרא"ש להדי' דלפירש"י אם שלח ביד אחר ולא שינה כשר, או דכוונת רש"י ז"ל דאנו דנין דהוא

הקפיד שלא ישלח ביד אחר שמא לא ימסור לו כהווייתן וכיון דהקפיד ממילא כל שעבר על כוונתו בטל הגט, ואין לומר מה נפקא מינה הוא או שלוחו ס"ס אם ישנה יפסל הגט ואם לא ישנה מה איכפת לי' ועדיין יכול לרדותה בעיגון עד שתתן בשלוחו כמו בו, הא ליתא דיש לומר דלא ניחא לי' דליפסל גיטא וקפיד שלא ישלח ביד אחר שמא ישנה ויפסל הגט והוא רוצה בקיומו רק שתתן החפץ, וכן נראה להדי' מלשון רש"י שכתב ויהא משנה ומיפסל גיטא ואי הי' כוונתו דאנן חיישינן לזה לא הוי לי' לומר ומיפסל גיטא דמה בכך שיפסל מ"מ כיון שחלה ונאנס ושלח ביד אחר ואם לא ישנה יהא כשר והוי לי' לפרש החשש להיפך דשמא ישנה והגט יהא גט, ובאמת פסול הוא, וע"כ דקשי' לי' מה בכך שישנה כיון שיפסל אכתי יכול לרדותה בעיגון עד שתתן כמו בשליח ראשון ומה נ"מ ראשון או שני, לזה פי' דהבעל רוצה בקיום הגט ג"כ ואינו רוצה לשלוח ע"י מי שיוכל לבוא לידי פסול מחמת שינוי, וראי' ברורה דכוונת רש"י כך דהא ר"ל קאמר כאן שנה רבי וכו' ולא בביטול הגט מיירי רק בשליחות החפץ ואינו רק לכתחילה כמו שכתבו התוס' לעיל להדי', א"כ אי ס"ד דאפי' לר"י ג"כ הך לא ישלחנו רק לכתחילה הוא שמא ישנה, א"כ מקמ"ל הא בלא"ה אסור לכתחילה בכל גווני מחמת אין השואל רשאי להשאיל וע"כ דאי הגט תלוי בזה אפי' דיעבד אינו כלום, כנ"ל, אף שהרא"ש לא הבין כך כוונת רש"י ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה ר"י: בתוס' בד"ה שקול מינה חפץ וכו' ותימא וכו'.

ואני תמה על תמי' זו דמילתא דפשיטא הוא לפע"ד דהכא אפי' שינה ממש לא הי' על השליח הזה שום חיוב תשלומין אפי' פשע השני דהא לא קיבל שום דבר שיהא נעשה עליו שומר ויתחייב עליו רק גט קיבל ממנו ואפי' גורם דגורם לא הוי הילכך לא שייך הכא לומר לתקוני שדרתיך כלל רק התם דיש חיוב על השליח שמסר לו מעות שפיר יכול לומר אני מסרתי לך מעות או תחזיר מעותי או השטר הלכך אפילו אמר לו הב זוזי ושקול שטרא אין ראי' שלא הקפיד כי מה לו להקפיד, השליח יתחייב להחזיר מעותיו כל שלא יחזיר לו השטר אבל הכא שאין על השליח שום חיוב כנ"ל והכל רק בקפידת הבעל תלוי הלכך לא הוי קפידא כל שלא הקפיד בפ'י, וזה ברור לפע"ד, והר"ן הביא בשם הרמב"ן דבאמת ה"ה להיפך רק הכא לא מיירי רק מדין הגט אבל תשלומין משלם אפילו בהיפך ע"ש.

ולדעתי ליכא הכא ענין תשלומין כלל כמו שביארנו: בד"ה ר"י פוסל בו וכו' היינו ביד אשתו. לכאורה אפילו נוכל לפרש כן קשה דמ"מ למה יקפיד על השליח דהא אכתי יכול לרדותה בעיגון דהא אינה מגורשת כל שנתן הגט מקודם וצריך לומר דכוונת רש"י דלא ניחא לי' הא גופא שישנה ויפסל הגט, ומ"ש התוס' וזה נראה דוחק, נ"ל דכוונת רש"י דודאי מתניתין לענין השליחות של החפץ גם כן מיירי דאין לו לעשות כן מכח אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר רק ר"י קאמר דזימנין דגיטא נמי לא הוי מהך סברא, ולפי זה הך ביד אחר באמת הכוונה אותו אחר דהא אסור לעולם אפי' היכי דלא מיפסל גיטא מכח החפץ: בא"ד ונראה לריב"א.

כבר ביארנו לעיל כוונת ריב"א דה"מ דמחלקינן בין תלה החפץ בגט או לא רק אם נתן הגט אחר שקיבל החפץ דאז השינוי של החפץ נעשה קודם הגירושין והגירושין אח"כ

בלי שינוי, הלכך בהא מחלקינן שאם תלה החפץ בגט אז השינוי של החפץ הוא כאילו שינה בגט ואם לא תלה החפץ בגט אז השינוי של החפץ בפני עצמו וכבר נשתנה והגט אח"כ בפני עצמו, אבל אם נתן הגט וקיבל החפץ דאז מחמת נתינת הגט בא השינוי בחפץ בהא אפי' לא תלה לא הוא גט לכך לעיל בעינן דיהבה לי' חפץ והדר שקלה גיטה אפילו לא תלה, והא דמוקי לה כאן בתלה הוא לי' לומר דפליגי בלא תלה רק שנתן הגט וקיבל החפץ משום דבעי למימר דפליגי בו ובשלוחו ובו ליכא למימר רק בשינה הלכך בעינן תלה דאל"כ בו כשר לעולם: אמנם הרא"ש יש לו דרך אחר בכוונת ריב"א דלעיל מיירי שנתנה החפץ לשליח ראשון וקיבלה הגט משליח שני אח"כ, והדר קאמר היכי דקאמר שקול חפץ והדר הב גיטא אם שינו בו ובשלוחו פוסל ר"י ומתניתין מיירי שלא שינה לכך בו לכ"ע כשר רק בשלוחו פסול שאין רצוני שיהא ביד אחר נמצא שלא נגמר שליחות החפץ עד שיגיע החפץ לראשון, א"כ בעת נתינת הגט לא נתגרשה שלא נגמר עדיין שליחות החפץ וצריך לחזור וליטול הימנה אחר שהגיע החפץ ליד שליח ראשון עכ"ד: והנה מה שכתב שצריך לחזור וליטלו הימנה נראה לכאורה דס"ל שליח שינה יכול לחזור וליטלו ולגרש, ולא ידעתי מנא לי' הא כיון ששינה בטל שליחותו וצריך שליחות מחדש וכ"ש כאן שבא החפץ ליד אחר ואפי' במה שאינו גט לא יתקן השינוי והיאך יחזור ויגרש, ואי נימא דמ"מ כיון שהגיע החפץ לראשון אין כאן שינוי א"כ תתגרש תיכף כיון שנמצא שלא שינה כלל, ומ"מ נראה לי דע"כ לא אמר הרא"ש ז"ל רק הכא שלא שינה רק בחפץ ולא בגט בעצמו רק שהגט נפסל מכח שתלה החפץ בגט הלכך כל שהגיע החפץ ליד ראשון ונתקן שינוי החפץ יכול לחזור ולגרש שלא שינה בגוף הגט כלל ולא נתבטל עדיין שליחות הגט אבל אם שינה בגט בעצמו כגון שאמר לו אל תגרש רק במקום פלוני וגירש במקום אחר מודה הרא"ש שאינו יכול לחזור ולגרש במקום שצוה עד שיעשה שליח מחדש שכיון ששינה בגוף הגט בטל שליחותו, כנ"ל: ובעיקר דברי הרא"ש ז"ל יש לתמוה, חדא במה שפירש בדעתו של רש"י דמכשיר בשליח בלא שינה כבר בארנו דאי אפשר לומר כן דאי לכתחילה בלא"ה אינו יכול לשלוח מכח החפץ, גם מה שפירש בשם ריצב"א הוא תמוה לפע"ד כיון דעיקר טעמא דפליגי כיון דאמר שקול חפץ והב גיטא הקפיד שיוגמר שליחות החפץ קודם נתינת הגט וכיון ששלח ע"י אחר אפי' קיבל החפץ קודם מ"מ לא נגמר בזה שליחות החפץ כל שלא בא ליד ראשון א"כ מה צורך לומר לעיל דלא פליגי כשהקדימה ונתנה לשליח ראשון דבהא לכאורה ליכא שום רבותא דהא לא שייך אין רצוני כלל והוי כמו שאר שליח הגט שיכול לשלוח ע"י אחר, וצריך לדחוק דהעיקר קמ"ל דס"ד שהקפיד שלא ימסרנו כלל ליד אחר דבמסירה זו היה באפשר שיגיע החפץ לידו ואין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, והשתא הוי לי' לומר בפשיטות דלא פליגי היכי דלא הקפיד דוקא בחפץ תחלה אף דהקפיד על החפץ ביד אחר מ"מ הוי גט כיון שהגיע אח"כ לראשון לא חיישינן לקפידא דמעיקרא, וכבר כתבתי מה שנ"ל עיקר בכוונת ריב"א כפי מש"כ התוס' בשמו: ודברי הרי"ף בענין זה לא נתבררו לי כלל, כי לכאן נראה שהוא מחלק בין אי אמר והדר הב גיטא או ותן לה גט זה דאי לא אמר והדר לא קפיד איזהו מהן קודם ומכשיר ר"י בו עכ"פ רק בשלוחו אפי' בלי והדר רק ותן לא מהני כיון שנתן לה הגט קודם בא לו החפץ ע"י נתינת הגט ובחפץ קפיד שלא יבוא לידי אחר, הלכך כל שע"י נתינת הגט בא החפץ

ליד השליח לא הוי גט, לכך ברישא דביקש לומר דלכ"ע הוי גט אפי' בשליח הוצרך לומר דיהבה לי' חפץ והדר שקלה גיטה ולכך קאמר דנפקא לאפיה דלא בא החפץ לידו מכח הגט כלל רק מעצמה נתנה לו החפץ ואח"כ דפליגי בו ג"כ הוצרך לומר דקאמר והדר דאל"כ בו הוי גיטא דבלי והדר לא קפיד איזה מהן קודם, ויש לי לפרש עוד דהרי"ף לא מחלק כלל בין הדר לתן רק בתרווייהו קפיד, רק שהוא מחלק דמעיקרא לא פליגי בלא שינה כלל רק כמו שאמר ואח"כ פליגי כששינה אלא דצ"ע במה שאמר ונפקא איתתא לאפי' דרחוק מאד לומר דהוא נמי לאו דוקא נקט, לכן נראה לי שאם נפרש כן ברי"ף ג"כ צריך לומר דלא מכשיר ברישא רק בכה"ג דחזינן שלא שינה במה שמסר הגט לשני דהא בלא"ה בא החפץ לידו גם בלי הגט הלכך לא שינה בגט כלל אבל אם הלך השליח וקבל החפץ ואח"כ נתן או להיפך הרי מחמת שנמסר לו הגט בא לידו החפץ מה דקפיד שלא יגיע ליד אחר הוי שינוי בגט, כנ"ל, ובחידושי לא"ה ע"ס קמ"א הארכתי בזה לענין דינא: במשנה המביא גט ממ"הי.

לכאורה נראה דוקא אם הביא ממ"הי לא"י דהכי משמע סתמא המביא ממ"הי כמ"ש התוס' ריש מכילתין, והיינו דוקא בחלה בא"י קודם שהגיע למקום האשה אבל בחלה במ"הי לא מהני מה שיאמר בפני נכתב בפני ב"ד במ"הי והשליח השני יביאנו לא"י דאטו עדיף הך אמירת בפני נכתב ממקום שנכתב הגט דחיישינן ללשמה ומזויף אף שיאמר שהבעל שלחו ממקום שנכתב הגט ומ"ש המביא ממקום שאמר שם בפני נכתב דסגי שיאמר שליח ב"ד אני דמה בכך שמא אין בקיאינן ומזויף הוא אבל באמת הא ליתא, דודאי לב"ד טועין לא חיישינן ואפי' ספרי דדייני אמרינן לעיל דגמירי, רק החשש שיכתוב גט וישלחנו ביד שליח ויקח גט מיד אחר ושליח זה אין עושין אותו בב"ד כלל הלכך חיישינן, אבל זה שבא לב"ד ונעשה שליח בב"ד שוב לא חיישינן אפי' נעשה שליח במה"י דב"ד עושין כדין והוי כמו בפני נכתב, ואין להקשות למה תקנו בפני נכתב וכו' יתקנו שיבוא ויאמר שליח ב"ד אני ויעשה באמת השליח בב"ד ומסתמא ב"ד ידעי שנכתב לשמה, הא ליתא, דהרבה פעמים הוא בוש בדבר ורוצה שלא יודע ששלח גט לאשתו, ועוד דאין דרך לעשותו בב"ד והוא טירחא יתירה ומ"מ נראה לי דאפי' נעשה שליח בב"ד אין השליח ראשון נאמן לומר שליח ב"ד אני בלי בפני נכתב דלא פלוג רבנן, ורק בשליח שני כיון שלא ראה כתיבת הגט באמת תקנו לומר שליח ב"ד אני במקום בפני נכתב אבל לא בשליח ראשון, כך נראה לי, ועמ"ש בגמ' דנראה לי להיפך דבא"י יכול לעשות כמה שלוחים אפילו נכתב במדינות הים, ע"ש: ודע דהתוס' לעיל דף ה' ע"ב בד"ה יטלנו נסתפקו אי מהני קודם נתינה וכתבו דמכאן אין ראי' דהכא אומר בעת שיצא הגט מידו בב"ד ע"ש, ואני תמה דפשיטא דמוכח מהכא דמהני קודם נתינה דאי ס"ד דבעלמא אפי' אומר בב"ד בפני נכתב ומגרש אח"כ לא מהני, א"כ היאך יעלה על הדעת דלפי שעשה שליח מהני וכי שלוחו עדיף ממנו, והיאך תהא שמיעה משליח שני עדיף מראי' משליח ראשון, גם לא הבנתי כלל כיון שבתורת שליחות נותן לו פשיטא דחשוב כאלו הוא בידו דשלוחו כמותו בעינן דהא נתינת הגט מידי דבעי שליחות הוא ואנו מחשבין כאלו הוא נותן לה ובידו הוא, א"כ אי בעלמא לא מהני קודם נתינה ה"ה הכא, ואי נימא דהכא שאני דחלה, א"כ הוי להו למידחי בפשיטות דחלה שאני, ועוד כיון דבחלה מהני מנין נחלק דבלא חלה לא דהא לא עקרו רבנן תקנתא כלל בחלה ש"מ

דבכך מתקיים תקנת חכמים וכן נראה לי דהכא מהני אחר נתינה לשליח שני דהך נתינה לא חשיב כנתינה לאשה דאכתי בידו הוא, והיינו דקתני עושה שליח בב"ד ומשלחו ואומר לפנייהם ולכאורה הך ומשלחו אין לו הבנה כלל רק להורות דיכול לעשות שליח ולשלחו ואחר שהלך מב"ד יכול לומר בפני נכתב, שאין השליח הב' צריך לשמוע מה שיאמר הראשון רק שיאמר אח"כ שליח ב"ד אני ומסתמא עשו ב"ד כדין שאמר לפנייהם, וא"כ ממילא מוכח דמהני אפי' אחר שיצא הגט מת"י הראשון לשני דחשוב כאלו הוא עדיין בידו, וא"כ ממילא מוכח דלעולם מהני בפני נכתב קודם נתינה לאשה ועמ"ש בש"ס באבעי' דאבימי: שם ואין שליח אחרון צריך שיאמר בפני נכתב אלא אומר שליח ב"ד אני לכאורה נראה לי מלשון זה דאם השליח הב' תי' אצל הכתיבה ויודע לומר בפני נכתב אין צריך לעשותו בב"ד והוי כמו שליח בא"י דמהני חוץ לב"ד לפי שאין צריך לומר בפני נכתב ואף זה הוא כמוהו דהא אין צריך לומר דהשליח הב' יודע לומר כשיתנו לאשה, וכן יש לדקדק מלשון המשנה ואין צריך שיאמר בפני נכתב משמע דבהכי ודאי הוי מתני רק שאין צריך וסגי בשליח ב"ד אני, ומ"מ נראה לי דאין מזה ראי' כלל דע"כ אין כוונת המשנה לזה, חדא דאי ס"ד דהכוונה לאפוקי שלא יצטרך השליח השני שיאמר שבפניו נכתב א"כ קשה כיון שאמר ואומר לפנייהם בפני נכתב פשיטא שהשני אין צריך שיאמר, דאי צריך שיראה באמת כתיבת הגט ולומר, מה צורך לאמירתו של ראשון דהא חד הימנוהו רבנן לומר בפני נכתב, ועוד במה נפשך אי לא ראה כתיבת הגט היאך שייך ואצ"ל והיאך יאמר מה שלא ראה, ואי ראה באמת טוב לו יותר שיאמר ממה שיאמר שליח ב"ד אני דכיון שיודע לומר מה צורך לו להיות נמנה בב"ד דוקא והוי קולא טפי שלא יצטרך להיות בב"ד כמו שליח בא"י במשנה הקודמת, וע"כ צ"ל חדא מהני תרתי או דאפי' יודע לומר בפני נכתב לא ימלט שיהא שליח בב"ד דלא האמינו בפני נכתב רק לשליח שנשתלח ממקום כתיבתו מיד הבעל אבל אחר שאינו שליח אינו נאמן, וזה ג"כ כיון שלא קיבל הגט מיד הבעל לא מהני מה שראה הכתיבה ואינו בא רק מכח שליח ראשון וצריך שימנה בב"ד והגט מתכשר באמירת הראשון דוקא, והיינו דקאמר שאין צריך שיאמר ג"כ בפני נכתב רק סגי בשליח ב"ד בלבד או דהכוונה שאין צריך שיאמר ששמע משליח ראשון בפני נכתב רק שליח ב"ד אני בלבד, ומסתמא עשו ב"ד כדין ואמר לפנייהם, ומ"מ בגוף הדין אי מהני אמירת השני אם ראה כתיבת הגט לומר בפני נכתב צ"ע: ודע שאני מסתפק קצת באמר לו טול לי ממנה חפץ פלוני אי יכול לעשות שליח לר"י דס"ל בטל גיטא ג"כ, ואשר הביאני לזה דקשי' לי דהוי לי' להזכיר הך דינא דטול חפץ הכא בתר דין שליח של מה"י שחלה כיון דאכולהו קאי ולמה פסק התנא בדבר זה בין שני השלוחים, לפיכך נראה לי דע"כ לא חיישינן שמא לא ימסור דברים כהווייתן או לא ידקדק השני רק בשליח בא"י שאינו עושה בפני ב"ד רק לבדו, אבל שליח בח"ל, דצריך לעשותו בפני ב"ד מסתמא ב"ד ידקדקו שימסור דברים כהווייתן ויזהירו לשני לדקדק כראוי שלא ישנה בשליחותו, ומ"מ היינו דוקא לפירש"י הנ"ל אבל לפי ריב"א הנ"ל נראה לכאורה שאין לחלק בזה כלל: בגמרא שליח דשליח וכו' עד לא מבעי' לן מדקתני אלא אומר שליח ב"ד אני.

דברים הללו צריכין ביאור, חדא מה ס"ד דרבנן למבעי אי שליח משוי שליח מה נ"מ חד שליח או טובא, גם הוי להו למבעי בהך משנה דלעיל בשליח בא"י כיון שיש לחלק

בין אחד לב', שנית היאך ס"ד דאבימי למבעי אי בעי בב"ד כיון דקתני בהדי' אלא אומר שליח ב"ד אני, וכן להך איכא דאמרי: ונראה לי לפרש הסוגי' כך, דודאי משמע להו לרבנן דקתני עושה שליח בב"ד ומשלחו ואומר לפניהם, דהך שליח הב' אין צריך שישמע בפני נכתב מפי הראשון, וכן מדקתני ואין האחרון צריך שיאמר ובודאי לאו על עיקר בפני נכתב קאי דמנא ידע, ואי ידע ומהני מה צורך שיאמר הראשון וע"כ דעל שמיעת בפני נכתב מהראשון קאי דאין צריך רק שיאמר שליח ב"ד אני ומסתמא עשו ב"ד כדין ואמר לפניהם, ואהא קא מבעי' להן שליח זה שלא שמע בפני נכתב כלל רק שהוא שליח ב"ד בלבד אי יכול למנות שליח אחר משום דה"מ דמהני כשהוא מגרש בעצמו וכשאומר שליח ב"ד אני הוי כאומר בפני נכתב דבפני ב"ד הזה אמר הראשון, אבל שימנה השני שליח אפי' בב"ד כיון שהוא לא שמע בפני נכתב כלל זה השלישי שיאמר שליח ב"ד אני אין בכלל מאמרו בפני נכתב כלל דאפילו בפני ב"ד לא הועד בפני נכתב כלל רק לפני ב"ד הראשון לא לפני השני והשתא ממילא אין ראי' ממה שאמרו ואין השליח האחרון דודאי משכחת לה שליח שלישי רק ה"מ אם השני שמע בפני נכתב אז כיון שמעיד לפני ב"ד השני ששמע שהועד בפני נכתב בפני ב"ד הראשון א"כ זה השלישי אף שלא שמע כלום כל שאומר שליח ב"ד אני הרי בכלל מאמרו בפני נכתב, דבפני ב"ד הועד בפני נכתב בראשון ובשני אבל זה השני דמיירי רישא באמת אינו יכול למנות אחר כיון שלא שמע בפני נכתב כלל, וכן זה האחרון שלא שמע אינו יכול למנות עוד שליח: והיינו דקאמר להו אבימי דמ"מ מוכח ממתניתין דקתני ואין שליח האחרון דרצה לאשמועיןן דשליח האחרון אין צריך שידע כלום רק שיאמר שליח ב"ד אני, ודין זה הוי לי' לאשמועיןן בשני גופא, וע"כ דרצה התנא לאשמועיןן דעושה שליח שלישי, ואי באופן שידע בפני נכתב פשיטא דכיון שהשני כשמגרש מהני אפי' אינו יודע כמו כן פשיטא דמהני בשלישי בזה האופן ששמע השני בפני נכתב והשלישי אינו יודע וע"כ דכה"ג גופא דמיירי בשני יכול למנות שלישי: ואהא קאמר להו אבימי כי תיבעי לכו אי משוי שליח בב"ד דוקא או שלא בב"ד דאף דקתני במתניתין דשליח אחרון אומר שליח ב"ד אני היינו משום דמתניתין מיירי דשליח שני לא שמע כלל מה שאמר הראשון לפני ב"ד כמו שהוכחתי לעיל מדקתני ומשלחו ואומר וכו' ולכך צריך שיעשה הג' בב"ד דוקא אבל כשהשליח השני שמע באמת מה שאמר הראשון בפני ב"ד בפני נכתב יכול הוא לשלוח אחר שלא בב"ד ולומר לו מה ששמע מראשון בפני ב"ד והשלישי יאמר לפני ב"ד מה ששמע מהשני ואין צריך שיהא שליח ב"ד דוקא, ואהא קאמרי לי' אינהו דהא נמי לא מבעי' להו כיון דקתני אלא אומר שליח ב"ד אני ואי ס"ד דאיכא גווני שאין צריך להיות שליח ב"ד א"כ היאך שייך לומר שאין צריך שיאמר בפני נכתב אלא אומר שליח ב"ד אני והא להיפך ג"כ פעמים שיודע לומר ששמע משני ששמע מראשון לפני ב"ד בפני נכתב ואין צריך להיות שליח ב"ד, וע"כ דשליח ב"ד צריך להיות לעולם אפי' שמע משני ששמע מראשון בפני נכתב לפני ב"ד רק דס"ד דצריך ג"כ שיאמר מה ששמע וצריך להעיד על בפני נכתב ג"כ וקאמר דאין צריך דבשליח ב"ד בלבד סגי אבל הא ודאי דלעולם צריך שליח ב"ד, ועל דרך זה יתפרש הך איכא דאמרי, כך נראה לי ברור בפ' סוגי' זו: שם אמר רבה שליח בא"י עושה כמה שלוחים וכו' מת ראשון בטלו כולן.

גם בסוגי' זו יש לדקדק, חדא כיון דבא"י מיירי למה לא נקט לה לעיל במשנה דמיירי בא"י, ועוד מקמ"ל דעושה כמה שלוחים כיון שעושה אחד שלא בב"ד מ"ש כלהו דלא הא שליח עושה שליח, ואדרבא ס"ד לעיל דכלהו לא בעי ב"ד רק ראשון, גם קשה מה ס"ד דרב אשי דמת ראשון בטלו כולן ועוד מ"ש ראשון אפי' שני בטלו כולן, ובודאי לא בא רב אשי בכאן להשמיענו דדוקא מת ראשון אבל מת שני כשר ראשון ליטלו מיורשיו כמ"ש הטור בשם הרמ"ה דהא עיקר חידושו לאשמועין דבטלו כולן וטפי הוי לי' לומר דכל שליח שמת בטלו אותן שלאחריו יהא ראשון או שני או שלישי, גם לישנא דעושה כמה שלוחים אינו מדיוק כלל דהוא אינו עושה רק אחד ושני שלישי וכן כלהו: ומה שנראה לי דודאי רבה אמתניתין קאי בגט הבא ממ"הי וחלה, וקאמר דוקא בח"ל אבל שליח הנעשה בא"י שבא הראשון לא"י ואמר שם בפני נכתב ועשה שליח שם זה השליח דינו כמו המביא גט בא"י דיכול לעשות כמה שלוחים שלא בב"ד דשליח השני שקיבלו בא"י מסתמא קיבלו כדין, וכמו שאין חוששין במביא גט מא"י כמו כן אין חוששין במביא גט מא"י שבא לשם ממ"הי דמסתמא נעשה בהכשר וכל אחד מוסר דבריו לחבירו שלא בב"ד כיצד בא לידו ואין צריך עוד בב"ד כי כל שאמר פעם אחת בא"י בפני נכתב סגי בכך ודינו כמי שנכתב בא"י, ולא מבעי' למ"ד משום לקיימו דכל שאמר בפני נכתב בא"י הוי כנתקיים בא"י ושוב לא חיישינן כאן לערעור הבעל דנוכל לברר שאמר בפני נכתב בא"י, וכ"ש כשיש בידו: כתב מב"ד שאמר בפני נכתב אין צריך שיתמנו כל השלוחים בב"ד עוד, וכמו כן להך טעמא דלשמה בא"י ודאי נעשה כהוגן ולא יועיל ערעור הבעל, ומה שצריך במשנה לומר שליח האחרון שליח ב"ד אני היינו בחלה במה"י דוקא, דמה שאמר הראשון במה"י בפני נכתב לא יצא ידי התקנה דכל גט הבא ממ"הי ממקום למקום או לא"י צריך שיאמר רק דהקילו דסגי בשליח ב"ד אני והוי כמו בפני נכתב אבל חלה בא"י כבר נפטר מידי תקנת חכמים באמירת הראשון המביאו והוי כאלו נכתב שם בא"י ושוב המביאו משם אין צריך שיאמר כלום ויכול למנות כמה שלוחים שלא בב"ד, והיינו דס"ד דרב אשי דמת ראשון בטלו כולן דכלהו מכחו קאתי מכח אמירתו בפני נכתב.

ולולא אמירת הראשון אינם כלום הלכך ס"ד דהם נתלין בו דוקא ואם מת בטלו כולן, ולכך דוקא ראשון אבל שני לא בטלו כולן אפי' לרב אשי ודחי לי' מר בר רב אשי דמ"מ לענין גוף שליחות הנתינה כלהו בבעל תלינן להו, ואף שאין צריכין לומר בפני נכתב מכח הראשון שכבר אמר אבל מ"מ מכח בעל קאתי והיינו דנקט הך דינא במביא במה"י ולא לעיל דבהא פשיטא לי' דיכול למנות כמה שלוחים גם במת ראשון לא בטלו כולן דבמ"הי שכל אחד אומר שליח ב"ד אני לא תליא בשלפניו כלל וכן בא"י דכלהו אין צריכין לומר, רק כאן דכלהו לא אמרי מכח אמירת הראשון דדנין כאלו נכתב שם והוי שליח הראשון כמו בעל השולח מא"י ואם מת בטלו כולן.

ודוקא ראשון אבל שני שאין צריך לומר שוב אין מיתתו מבטל שלאחריו כלל אפי' לרב אשי: ויש לי עוד דרך אחר לפי מה שנסתפק הר"ן ז"ל בשליח העושה שליח ושני שלישי אי בעי חלה דוקא או אפילו לא חלה דרק בראשון בעינן חלה ע"ש, ונראה לי שיש לחלק בזה בין א"י לח"ל דבא"י אין סברא כלל להצריך חלה דכיון שחלה הראשון ויכול למנות אחר יכול למנות כמה שלוחים דמה נ"מ אחד או הרבה והיינו שיאמר אתה תהא שלוחי

עד מקום פלוני ושם תמסרנו לפלוני וכן כלהו, אבל בח"ל כיון דכולם צריך שיהיו בב"ד דוקא, א"כ ממילא אין יכול למנות כאן רק אחד בלבד שהוא נמנה כאן בב"ד אבל שימנה שליח אחר במקום אחר זה השלישי לא יהא שליח ב"ד כלל [וכ"ש אי נימא כיון שלא נעשה שליח לגרש אינו נאמן לומר כלל שליח ב"ד אני רק אי נעשה לגרש וחלה אומר שליח ב"ד אני ועושה אחר לגרש משא"כ אי לא נעשה מתחלה לגירושין כלל] רק שהשני ימנה מעצמו שליח אחר, א"כ אין שליח עושה שליח רק בחלה משא"כ בא"י כלהו מכח ראשון הם שהוא ממנה כמה שלוחים וכלהו מכחו קאתי והרי חלה הראשון, והיינו דקאמר רבה שליח בא"י כשחלה עושה כמה שלוחים תיכף דכלהו מכחו קאתי והרי חלה הוא אבל בח"ל חד מחברי' אתי ובעינן חלה בכלהו דוקא וכל אחד אינו ממנה רק אחד, והיינו דס"ד דרב אשי דמת ראשון בטלו כולן דכלהו מכחו קאתי משא"כ בח"ל וניחא לי לפי' זה לישנא דעושה כמה שלוחים כמו שכתבתי ומ"מ ראשון נראה לי עיקר דמשמע דקאי אהא דמעיקרא דבעי כלהו בב"ד דוקא וקאמר איהו דשליח בא"י עושה שלא בב"ד דכל שבא מא"י הוי כאלו נכתב שם כנ"ל ואין צריך למנות בב"ד: שם והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא איכסיף.

יש לדקדק בזה מאיזה צד פשיטא להו דשליח שלא ניתן לגירושין אינו יכול למנות שליח אפי' שלא לגרש כלל רק למנות שליח שיעשה מה שנצטוה הוא ולא מצינו רמז מזה במקום אחר וע"כ דכ"כ הוי פשיטא להו מסברא עד דאיכסיף רבא, ונראה לי לומר דשליח לגרש הוא דהוי כמות משלחו ויכול למנות שליח אחר, אבל זה שאינו לגירושין הוי כמו מילי ואינו כמות משלחו ואין לו לעשות רק כמו שנצטוה שיתן הוא ואין בו כח למנות שליח אף לא לגרש כי מעשיו אינן רק מעשה קוף ואין כח בידו לשנות ממאמר הבעל שום דבר: ובהכי ניחא לי מה דיש להבין כיון דפשיטא להו דשליח שלא ניתן לגירושין אינו יכול למנות אחר מה מקשה רב אשי מי קאמר לי' אבא בר מניומי ולא את מה בכך דהי' מרוצה עליו ג"כ מ"מ כיון שאינו מכירה הרי לא ניתן לגירושין ואם נפרש דעכשיו ג"כ אכתי שליח הוא כשיכירה ע"י עדים לכך מיקרי שליח לגירושין, א"כ נצטרך לומר שהשליח אינו צריך שיכיר האשה בעצמו רק ע"י עדים סגי, וזהו היפך המבואר לעיל ספ"ב דצריך שיכיר בעצמו והתוס' דחקו שם לחלק דסומא שאני ולהנ"ל ניחא בפשיטות, כיון דס"ס אי היה מכירה היה הוא שליח לגרש וממילא יודע הבעל שיכול למנות אחר ולא הקפיד על זה א"כ אף שנסתלק משליחותו לגרש מ"מ לא הדר וקפיד מה דלא קפיד מעיקרא [ועוד דלא ביטל כלל שליחותו רק הוא יהא שליח גמור עד מקומו של אבא בר מניומי והוא ימנה אותו מכחו, והיינו דקאמר מי קאמר לי' אבא בר מניומי ולא את, והיינו דאבא בר מניומי יהא שליח מעתה והוא אינו רק מעשה קוף רק לא סילק שליחותו רק הוא ימנה אותו מכחו] אבל עכשיו שאינו מכירה שפיר יש לומר שאינו יכול לגרש ע"י עדים שיאמרו לו שזו היא, כמו סומא: איברא שיש מקום לפרש בפשיטות לפי מה שכתב ב"י בא"ה ע"ס קמ"ב בשם הרשב"ץ דאם שלח שליח למסור הגט לשלוחו אינו יכול לומר בפני נכתב כיון דאינו רק מעשה קוף אינו נאמן לומר בפני נכתב, וא"כ יש לפרש בפשיטות דעל מה שאמר מסור מילך דהיינו בפ"נ כמו שפירש"י הקשו עליו דהוי שליח שלא ניתן לגירושין ואינו נאמן בפני נכתב, ודוקא באם צוהו שהוא יעשה שליח מכחו נאמן בפני נכתב כמו שכתב הרשב"ץ שם

כדמוכח לעיל ספ"ב באשה המביאה גיטה, אבל אם צוהו למסור לפלוני אותו פלוני שליח הבעל הוא וזה אינו רק מעשה קוף ואין אמירתו בפ"נ מהני כמו דלא מהני אחר שאינו שליח הבעל לגרש, ולפי זה ג"כ יש לפרש בפשיטות הא דרב אשי מי קאמר לי' אבא בר מניומי ולא את, ואין צריך לומר דיכול למסור הגט ע"י הכרה של אחרים רק היינו טעמא דהא מעיקרא עשה שליח לזה ממש רק לפי שאמר לו שהוא: אינו מכירה צוה למסרו לאבא בר מניומי הלכך אמרינן לא שביטל שליחותו של זה לגמרי וכאן עשה הבעל לאבא בר מניומי לשליח והוא לא יהא רק מעשה קוף רק הוא יהא עכשיו שליח הגט כמקדם עד מקום פלוני ושם יעשה הוא שליח לאבא בר מניומי והוי ממש כמו הך דאשה דספ"ב הרי את שליח להולכה.

עד מקום פלוני ושם תמנה אחר דבכה"ג נאמן לומר בפ"ג, כמו אשה דהתם: ולפי' זה צ"ל דלא היה כוונת רב ספרא להקשות על מה שאמרו לו מסור מילך קמי דידן אלא אפי' היה אבא בר מניומי בכאן לא היה יכול למסור לו הגט לפי מה שהיה חושב רב ספרא דהיה כוונתו אבא בר מניומי ולא את, ולפי זה יש להוכיח מפירש"י דלא ס"ל כרשב"ץ הנ"ל שהרי פי' מסור מילך שיאמר בפני נכתב ופי' שליח שלא ניתן לגירושין ואינו יכול למסרו לאחר משמע בהדי' דלאבא בר מניומי יכול למסרו כאף שאינו שליח לגירושין: ומ"מ אפשר לדחות דמודה רש"י דשליח שאינו רק למסרו לשליח הבעל אינו נאמן בפני נכתב רק דלא משמע לי'לפרש הקושי' כר' ספרא כך דמשמע דלא קפיד רב ספרא רק לפי דלא אשכח לאבא בר מניומי וע"כ דלכ"ע היה הוא שליח עד מקומו של אבא בר מניומי והוא יעשה לאבא בר מניומי שליח כמו אשה דספ"ב הנ"ל רק דמ"מ מקשה כיון דאינו שליח רק למנות שליח אינו יכול למסרו לאחר ומשני לי' דכיון דיכול לגרש ע"י הכרת עדים הוי שליח לגרש ממש, אך המעיין בלשון רש"י יראה דמשמע להדי' דמפרש אבא בר מניומי ולא את היינו אבא בר מניומי יהא שליח מעתה ולא הוא וכיון דהוא שליח מעכשיו ומ"מ לא שאל ר' ספרא רק על מה שמכרו לאחר אבל לאבא בר מניומי יכול למכרו ש"מ דלא כרשב"ץ הנ"ל, גם נראה לי מפירש"י בלישנא קמא דאין כוונת רב אשי לדחות מכח הכרת עדים רק אפי' אי נימא דאינו יכול לגרש כלל מ"מ כיון דמתחילה עשהו שליח לגרש לולא דלא ידע לה א"כ עדיין הוא בתוקף שליחותו כמו שליח גמור והרשהו לעשות כל מה ששליח לגירושין יכול לעשות כיון שמה שאינו מגרש אינו רק מכח דלא ידע לה לא מחמת קפידת הבעל, ועמ"ש בחידושי לא"ה הע סימן קמ"ב באריכות: שם חלה טעמא מאי.

כבר כתבתי לעיל שנראה לי דכוונת רבא דס"ד בכה"ג שהתנה שלא ליתן עד אחר ל' בהא ודאי קפיד שלא ימסרנו לאחר ואהא קאמר דהא חזינן בלי חלה לא ישלחנו ש"מ דאמרינן דקפיד או באת הולך ומ"מ בחלה לא קפיד, א"כ הכא נמי אף אי לא איתניס קפיד אבל בנאנס לא קפיד, ומיושב מה שהקשה הראב"ד הביאו הר"ן לעיל: שם דלבתר תלתין יומין.

משמע מלשון זה דהוא מצוה להם לעשות שליח לבתר תלתין יומין דכיון דהוא נצטוה לגרש לבתר תלתין אי אפשר לו לעשות שליח אחר בתוך תלתין רק שימסרנו לב"ד ויצוה להם לעשות שליח לבתר תלתין, דהשתא: שליח זה הנעשה אחר תלתין מכחו הוא

דמכה הב"ד אי אפשר דהם אינן יכולין להיות שלוחין בתוך ל' רק כמעשה קוף בעלמא וכמו כן בהך דאבא בר מניומי לעיל י"ל דלא עשה הב"ד שלוחים והם יעשו לאבא בר מניומי דהוא נצטוה למסרו לאבא בר מניומי לא לעשות שליח אחר רק שמצוה להם על שליחות אבא בר מניומי וגם בזה ס"ד דלא מהני שאין לו לשנות ממה שנצטוה למכרו לאחר רק הוא בעצמו ימסרנו לו ותלי' כפי הפירושים שכתבתי לעיל]: שם וליחוש שמא פייס וכו'.

פירש"י אלמא טעמא דאמר הכי אבל האי דלא אמר הכי ליחוש, ולפי פירושו הך קושיא לא קאי אהא דקאמר מסור מילך רק אפי' לא איתניס כלל לא הוי מהני הגירושין מחשש דפייס, אבל יש לדקדק למה איכסיף רבא תיכף מנין דלא אמר הכי אדרבא מן הסתם נעשה כהוגן גם למ"ד דחשש שמא פייס היינו שביטל הגט, א"כ לא ידעתי אם שייך זה בשליח דאסור לבטל שלא בפניו ועכ"פ במאמין השליח שלא ביטל הגט סגי בכך: ונראה לי דעיקר הקושי' הכא כיון דעכ"פ תלי' בשליח א"כ היאך יוכל לעשות שליח אחר דהוא לא האמין רק לזה ולשני לא האמין כלל, וכל כה"ג דתלי' בנאמנות אין לו לעשות אחר, כך נראה לי, ועמ"ש לעיל דף י"ח ע"ב בגמרא בד"ה וליחוש שמא פייס: בתוס' בד"ה הכי גריס כו', נראה לי דתלי' בהא דרש"י ס"ל דל"ב קאמר דאבא בר מניומי יהא שליח ולא הוא שאי אפשר לו להיות שליח לפי שאינו מכירה וממילא בטיל שליחותו לגמרי ור"ת ס"ל דלעולם יכול לגרשה ע"י הכרת עדים ולא דמי לסומא דלעיל דחיישינן שמא יטעוהו כמ"ש"ל, הלכך ממילא אי אפשר לומר דהוא נתבטל לגמרי שהרי אם ימצא עדים המכירין אותה יוכל לגרשה בעצמו לכך שפיר משוי שליח, ועיין מה שכתבתי לעיל סוף פ"ב בההוא דסומא דהתם: דף ל ע"א בגמרא כי משוי ב"ד שליח.

פירש"י מי בעי בפניו דשליח קמא, וכוונתו דרבא קאמר דימסור מילי דלבתר תלתין משוינן שליח דבתוך ל' לא משוינן שליח ולבתר תלתין לא יהא שליח קמא לפנינו ומספקא לי' לרבא אי כדין עביד דלא בעי בפניו או לא, והיינו דבהך קושי' דשמא פייס נתברר דעביד כדין דארוסה הואי, וקאמר דבהא מספקא לי' אי עביד כדין דשמא בעי בפניו והכא לאחר ל' לא יהא שליח קמא ולק"מ קושיית הרא"ש על רש"י: אמנם הרי"ף יש לו פי' אחר בזה וגירסא אחרת והספק אי בעי בפניו דשליח בתרא, ודבריו צריכין ביאור דמאיזה צד נבעי בפניו וכי אין אדם עשוי למנות שליח שלא בפניו, ונראה לי דהספק הי' אי בעינן שידע שליח בתרא שזה הגט בא ליד ב"ד משליח קמא ואמר לפניהם בפ"נ ואז מהני שיאמר שליח ב"ד אני, אבל אם לא ראה כלום לא מהני דהוא לא ראה כתיבת הגט וגם לא שמע ממי שמסרו לו בפ"נ, ואהא פשיט דלא בעי בפניו והיינו מדקתני במתניתין ואין שליח האחרון צריך שיאמר בפ"נ, וע"כ אי אפשר לפרש שיאמר בפניו ממש נכתב דמנא ידע ועוד אי צריך שיאמר מה צורך לאמירת הראשון וע"כ דהכוונה שאין צריך שיאמר ששמע בפני נכתב מראשון רק שליח ב"ד אני ומסתמא עשו ב"ד כהוגן וא"כ לא בעי בפניו כלל, ולפי זה שפיר יש לומר דקאי אהא דמעיקרא דראשון אמר דבריו בתוך ל' והם היו עושין שליח אחר ל'.

וא"כ הרי לא הי' מסירתו לב"ד ואמירתו בפ"נ בפני שליח השני ושפיר מספקא לי' לרבא אי מהני: בתוס' בד"ה מי יהיב לה וכו' אין טענת אונס וכו' וא"ת וכו' בדבר גדול

וכו'. דבריהם צ"ע לדעתי מכמה טעמים, חדא דלפירושם לא תליא כלל ביש אונס ואין אונס רק אי היה כוונתו בדבר גדול הרי ידע שאין לו דבר גדול וסבר וקיבל, ועוד דלישנא דר"י דקאמר מידי תרקבא דדינרי בעי למיתב לה משמע דס"ל בל"ב דפייסנא אין צריך דבר גדול רק שפייס סגי וקיים תנאו וא"כ לא תליא כלל ביש אונס ואין אונס, ועוד דלישנא דקאמר בל"ב הא פייסה ולא איפייסא לא משמע כלל דהכוונה דקיים תנאו דפייסה דלא הוי לי' לומר ולא איפייסא שאין דנין רק על הפיוס, גם לפי פירושם הוי ל"ב כמ"ד יש אונס ואנן אין אונס קי"ל: ולולא דברי המפרשים הייתי מפרש להיפך שזה הלשון אי פייסנא לה עד תלתין הכוונה אם לא תתפייס לו עד תלתין להיות עמו יהא גט אזל פייסה ולא נתפייסה אם כן נתקיים התנאי שהרי לא נתפייסה וקאמר ר"י דעדיין לא נתקיים שאי הי' נותן לה תרקבא דדינרי היתה מתפייסת לו וזה שאין לו הוי אונס ואינו גט, ובל"ב קאמר מידי תרקבא דדינרי בעי למיתב לה הרי פייסה במה דאפשר ולא נתפייסה והרי נתקיים התנאי ואף שאפשר אי הי' לו תרקבא דדינרי היתה מתפייסת לו מ"מ אין לנו במה שאין לו ואין אונס בגיטין ושפיר הוי ל"ב כמ"ד אין אונס, וקושית תוס' לק"מ דודאי אי היה נותן לה תרקבא דדינרי ולא היתה מתפייסת הוי גט מעליא דהא קאמר אי לא פייסנא והרי פייסה שלא נתפייסה, כנ"ל: במשנה מפריש עליהן.

לכאורה נראה דהך מפריש עליהן לאו דוקא הוא דהא אפי' יפריש סתם פירותיו מתוקנין רק למכור אח"כ התרומה מוכר בחזקת קיימין כי אם מתו אינו יכול למכרם דהו גוזל מתנות קמ"ל דבחזקת קיימין הם ויכול למוכרם: אלא דקשה לומר כן דלפי זה אי היה הדין דמתו אין צריך רשות מן היורשין אין מקום לדין זה כלל דלהפריש יכול בכל אופן ולמכור ג"כ יכול אפי' מתו וא"כ הוי לי' למיתני מעיקרא הך דינא דצריך ליטול רשות ובתר הכי דאי לא ידעינן מחזקינן להו קיימין, גם לפי זה עיקר הדין במתניתין דאין צריך ליתן לידו, ומקושית הש"ס לא משמע הכי דהוי לי' לומר והא לא אתי לידו, ועוד כיון דעיקר הדין על המכירה הוא מה לו להזכיר הפרשה: לכן נראה לי דודאי צריך שיפריש עליהן ממש דאי יפריש סתם יש לכל כהנים זכות בהם ואין לבעלים רק טובת הנאה ליתנם למי שירצה שדעתו מתקרבת לו אבל לא שיתנם למי שיקבלם בהלואתו רק צריך שיפרישם תיכף עבור כהן זה, והשתא ממילא אפילו אי מתו אין צריך ליטול רשות צריך לאשמוענין דמועיל הפרשה שלו דהוי בחזקת קיימין דאי מתו אינו מועיל כלל מה שהפריש כיון שעל זה הפריש ומת, והיינו דפריך בש"ס ואע"ג דלא אתי לידו, דמדלא קתני שצריך ליתנם אח"כ לאותו כהן ולקבלם ממנו משמע דיכול למוכרם בלי שיגיע לידו והיאך יצא ידי נתינה אבל ודאי תרומה מעלי' היא ופירותיו מתוקנים רק ידי נתינה לא יצא: שם מתו צריך ליטול רשות מיורשין.

לא נתבאר לי למאן דמוקי לה במכרי כהונה מה ס"ד שיועיל ליורשין הא אינהו לאו מכרי דידו' נינהו, ועוד אפי' נטילת רשות מה יועיל ס"ס לא עדפי יורשין מהאב אי לא היה ממכרי הי' צריך שיגיע לידו או לזכות לו ע"י אחר ורחוק לומר דאסחי כהני דעתייהו גם אי מתו דכיון דאבוה הוי ממכרי ומסתמא יתן ליורשיו, ואי נימא דיורשין נמי מכרי דידו' ופעמים הי' נותן להם א"כ אי חי היאך יועיל כיון דאיכא מכיריו בר מיני', ועמ"ש בתוס' בסמוך בד"ה במכרי יישוב לזה: בתוס' בד"ה במכרו.

ולדעתי נראה דכך הכוונה דאיס"ד דיועיל מכרי הוי לי' לתנא לאשמועינן בהדי' דעכשיו לא ידענו דמהני דיש לומר דבאמת צריך לזכות ומ"ד מכרי ס"ל דטפי יש לומר דמזכה לא מהני דכיון דחבירו זוכה אין לו להחזיר לו עבור הכהן לפרוע חובו של כהן בלי רשותו וכיון שהוא זכה עבורו אין לו להחזיר, ועוד אולי פרע לו הכהן או מחל לו בע"ה, ואי ס"ד דבאמת מהני מזכה הוי לי' לתנא לאשמועינן בהדי': ובהכי ניחא לי טפי הא דנקט בסיפא דמהני רשות מיורשין דאינהו ודאי לא מכרי כהונה ניהו כמ"ש לעיל, ולהנ"ל יש לומר דבהא כ"ע מודו דמהני זיכוי כיון שנוטל רשות מהם וברצונו הוא מזכה ונטלם בחזרה משא"כ באב דלא בעי רשות מיני' כלל קשי' להו דמזכה לא קתני ומאן דמוקי לה כר"י ס"ל דתרווייהו לא הוי מהני מדינא מכרי ומזכה רק עשו שאינו זוכה כזוכה ועוד יש לומר דהכוונה אי לא הי' שום מציאות רק מכרי הוי התנא מפרש להדי', וכן מזכה בלבד הוי לי' ליפרושי רק לפי דיש מציאות מזכה ומכרי לא חש לפרש, והיינו דקאמר כיחידאי לא מוקמינן דאף דפסק שמואל כר"י מ"מ התנא הוי לי' ליפרושי, דמעצמנו כיחידאה לא מוקמינן: בד"ה כיחידאי לא מוקמינן אע"ג דשמואל פסק וכו' ולפי ענ"ד לק"מ, דודאי הך דהכא לא הי' מהצורך לעשות שאינו זוכה כזוכה דהא יכול לזכות ע"י אחר רק ר' יוסי ס"ל דאפי' בכה"ג עשו שאינו זוכה כזוכה כהך דכל שחליפיו ביד כהן פטור מן המתנות אף שיכול לזכות ע"י אחר אבל שמואל לא פסיק בהא כר"י רק בהך דהשוכר הפועל ילקט בנו אחריו דשם הוצרכו לעשות שאינו זוכה כזוכה: בד"ה ופוסק כשער הזול אפי' פוסק הרבה פחות משער הזול.

עמהרש"א מה שפירש בכוונת רש"י ותוס' דלרש"י כל כה"ג אסור כל שיצא השער אין לו לפסוק בזול רק הכוונה כשלא יצא השער יכול לפסוק עמו בכך וכך אף דבעלמא אין פוסקין עד שיצא השער, ומשמע להו לתוס' דהך ואין בו מיירי ג"כ כשיצא השער כמו הך דפוסק בזול, ועמ"ש בתוס' בד"ה כיון דהוכרח רש"י לפרושו' ליישב קושית התו' מפרדיסא דאסור רב: בד"ה הא קמש"ל וכו' או תן לי כזה וכו'.

דבריהם תמוהין לפע"ד דבהדי' מבואר בפירש"י שם דטעמא דיכול לומר כך הוא משום דבלא"ה יכול לחזור בו ואין עליו רק מי שפרע וכן פי' התוס' להדי' שם ריש א"כ הכא דקאמר לקמן דבע"ה אינו יכול לחזור בו פשיטא דבעלמא כה"ג אינו יכול לומר תן לי מעותי או תן לי כזה ומ"מ הכא יכול לומר כן וזהו דקמ"ל כאן משא"כ בעלמא: בד"ה כיון דכי לית לי' והא דאסור רב בפרדיסא וכו' הכא התירו משום תקנת כהן.

דבריהם דחוקין דהוי לי' לומר בפשיטות משום תקנת כהן ולמה לי' לומר משום דכי לית לי' כיון דהא לא מהני, אמנם עיקר קושיתם הוא רק לפי שיטתם לעיל בד"ה ופוסק כפי מה שפירש מהרש"א אבל לפי רש"י דעיקר הכוונה הכא לפסוק אף שלא יצא השער אבל לפסוק פחות מהשער אסור, א"כ הך פרדיסא דהתם שהוא קונה בפחות הרבה כמו שפירש"י התם שפיר אסור דהוי אגר נטר אף דאית בי' תיוהא והכא לא התירו רק לפסוק קודם יציאת השער מה דבעלמא אסור: בד"ה לא שנו, אפי' לרבנן הכא לא גרע וכו' אי נמי כדפי' בקונטרס דהכא דאין לו למשוך ממנו כלום וכו'.

הנה דברי רש"י צריכין ביאור, דמה נ"מ כהן או בע"ה דס"ס אי אמרינן דלא מיחסרה משיכה למה יוכל הכהן לחזור ואי מיחסרה משיכה משום דעשו לכהן כזוכה א"כ לגבי

בע"ה נמי מיחסרה משיכה, והי' נראה לי דכוונת רש"י פשוט, דודאי בע"ה שנתן לכהן המעות לא על דעת פרעון נתן לו דהא אי אין לו פירות אין מחויב להחזיר המעות כלל וכן מבואר לקמן להדי' דאי העשיר העני זכה הלה במה שבידו ופירש"י דהלוהו ע"מ שלא יפרע ממנו א"כ לא דמי בעלמא בלוקח ומוכר דהחויב חל על המוכר להחזיר הדמים כל שלא יתן לו פירות הלכך בתרווייהו מיחסרה משיכה אבל כאן לגבי מעות שקיבל הכהן ועני לא מיחסר שום משיכה שהרי אפ"י יעשיר ולא יהא לו פירות כלל המעות מתנה, אבל לגבי בע"ה שפיר מיחסרה משיכה, דלולא זה אינו יכול למוכרם ולקבל חובו, ולפי זה היינו ממש תירוץ ראשון בתוס' והיאך כתבו אי נמי כדפ"י בקונטרס ואפשר דס"ל לתוס' בכוונת רש"י דדוקא אם בע"ה רוצה לחזור וכהן ועני עומד בדבריו א"כ לא מיחסר כלום שהרי פירותיו בידו וכל כמה שאין הכהן חוזר לא מיחסר כלום, אבל כשהכהן חוזר ובודאי חזרתו אחר הפרשה דקודם הפרשה היאך יחזור הא בידו להפריש על אחר ולא יהא לו כלום ויצטרך להחזיר המעות ולאחר הפרשה שלו הם וכשחוזר בו אין לבע"ה קנין בהם ושפיר מיחסר משיכה ויכול לחזור אבל לדעתי העיקר בכוונת רש"י כמו שכתבתי: אמנם בלא"ה נראה לי דעיקר כוונת הש"ס להביא רא' דמדינא יכולין לחזור בלי משיכה הילכך ממילא הכא דוקא בע"ה אינו יכול לחזור משום תקנת כהן אבל כהן דינו כמו בעלמא דבהא לא שייך תקנת כהן שלא ישיג ללות מעות דמאי איכפת לי' לבע"ה אי יחזיר לו מעותיו ולא הפסיד כלום כך נראה לי, והנה מהרש"א הקשה למ"ד דבר תורה מעות קונות למה יוכל לחזור והוא תמוה, דהכא לא שייך קנין מעות דבשעה שנתן לו המעות לא היה עדיין כלל פירות לקנות אבל להיפך הכהן קנה המעות דלא מיחסר משיכה למעות, ועמ"ש לקמן ע"ב בתוס' בד"ה הילך דמיו: ע"ב בתוס' בד"ה איכא בינייהו עניי כותים אור"י כו'.

ולא ניחא להו לומר דפליגי בהא גופא אי תקינו לעניי העיר דוקא או אפ"י דעלמא ונ"מ בליכא עניי, דמדקאמר ת"ק עניי ישראל ורב אחא עניי עולם ש"מ דלאו בהא פליגי רק בכותים דאל"כ הוי לי' לת"ק לומר עניי עיר דלכ"ע עניי ישראל בעינן וע"כ דבכותים פליגי: איברא מה שהקשו לפירש"י לק"מ דנ"מ טובא היכי שהלוה מעות לכותים דלת"ק לא הועיל כלום ואסור להפריש מעשר עני בשביל כותים ולישראל לא הלוה כלל ולמ"ד כותים גירי אמת מותר להפריש מ"ע עבורם, ועוד דנ"מ דיעבד אם הפריש מעשר עני בשביל כותים לא עשה כלום, ולתנא בתרא להיפך אם הפריש מעשר עני בשביל ישראל דעלמא אינו כלום דהם לא זכו בה כלל דשייך לכותים שבעיר: בד"ה תניא וכו' ואסיפא קאי.

כל הפוסקים חולקין על דברי התוס' הללו ופירשו דארישא קאי ודוקא יורשין שירשו מהני נטילת רשות אבל ביורשין שלא ירשו כלל לא מהני נטילת רשות כלל כיון שלא הוטל עליהם כלל לפרוע הלואה של אביהם לא שייך שיפריש תרומה ומעשר וימכור אותם כיון שאינו מגיע לו כלום מאותו שהפריש עליו ובכה"ג לא עשו שאינו זוכה כזוכה וכ"כ הרמב"ן ז"ל במלחמות וכן מבואר ברמב"ם בהלכות תרומות: אבל לדעתי דברי התוס' ברורים דודאי יש להבין בעיקר הקושי ומי איכא יורשין דלא ירתי, דודאי פשיטא דאיכא טובא שלא ירשו כלום ולא הניח אביהן שום דבר וע"כ דהקושי' כיון דקרי להו יורשין ע"כ ירשו, והשתא אי ס"ד דארישא קאי ולהורות דבלא ירשו לא מהני נטילת

רשות קשה מה קושי' הא שפיר הוי ס"ד דאפי' לא ירשו מהני נטילת רשות ונקט יורשין דאפי' יורשין בעינן נטילת רשות ולעולם אפי' לא ירשו מהני רשות עכ"פ קמ"ל רבי דלא מהני רשות רק ביורשין שירשו.

וע"כ שנפרש להיפך דקאי ארישא וס"ד דבלא ירשו עדיף ולא בעי נטילת רשות ושפיר הקשו דכ"ש בלא ירשו שצריך ליטול רשות, כנ"ל: בד"ה וכמעשה דקטינא דאביי ואע"ג וכו' הכא תקנתא דרבנן. ולדעתי נראה פשוט דהכא הוי ממש כהך דהתם דהא חזינן דוקא אי אמר לי' דהוא הני חמשינ דמי קטינא סליקא סלקי' אבל בלא"ה גובה וחוזר וגובה, א"כ הכא לא מבעי' אי קאי ארישא כיון שנוטל רשות מיורשין א"כ כיון שכנגד המחט גובה וכבר הוא בידו א"כ ממילא מי סילקו דהא מה שגבה הי' בידו א"כ ממילא חוזר וגובה עד גמירא כיון שהי' בידו משלהם ומלא מחט בעינן דבזה יש במציאות בחוב דעלמא שיגבה כל חובו כשלא יאמרו לו הני דמי קטינא, א"כ ממילא הוי חוב שיוכל להפריש עליו ולא שייך הכא הך סברא דהתם דהא אינו טורף כלל רק לפי שבחוב דעלמא הי' יכול לטרוף, ודוק: בד"ה הילך דמיו וקשה לר"י הא לא מיחסר משיכה וכו' כוונתם דדוקא לעיל יכול הכהן לחזור בו דבשעה שנתן לו המעות עדיין לא הי' המעשר כלל בעולם ופשיטא שאי אפשר שיקנה בע"ה הפירות מכח נתינת המעות, הילכך אפי' אי אה"כ לא מיחסר משיכה במה קנה אותם, ודוקא הכהן קיבל המעות וקנה אותם שלא יצטרך להחזירם ואפי' לא יהא מעשר כלל אה"כ אבל בע"ה במה קנה הפירות אבל הכא שנותן לו מעות וקנה ממנו המעשר המונח ת"י בהא ודאי מעות קונות כיון דלא מיחסרה משיכה שהרי ברשותו הם, ולחנם האריך מהרש"א בזה: וליישב שיטת רש"י נ"ל דהוי ס"ל דהלוי גופי' לא קנה הפירות בקנין גמור עד שיוכל להקנותם לזה במעות, ואף שיכול לעשות אותם תרומת מעשר היינו לפי שכבר הפריש בשבילו ואין לו לחזור מהמעשר ליתן לאחר מכח שארית ישראל לא יעשו עולה כדאמרינן בהזהב אבל אינם שלו בקנין גמור שיוכל להקנות' במעות שקיבל, וכן פירש"י להדיא דאימת קניא האי לוי דליקני' לישראל בקבלת מעות הלכך אף דלא מיחסר משיכה במה יקנה, אבל לענין לעשותם תרומת מעשר אין צריך קנין גמור דכל שלא יחזור בו מכח שארית ישראל לא יעשו עולה יכול לעשותם תרומת מעשר, ולשון התוס' בתירוצם דחוק מאוד שכתבו ומשוי לי' כבר תרומת מעשר מעיקרא דהא עכשיו אומר לו כור מעשר והאיך ניחוש דכבר עשאו דהא מעיקרא לא ידע כמה הוא מעשר וע"כ לומר דתיכף שאמר לו עשאו תרומת מעשר וקיבל המעות, ובזה אתי שפיר טפי לישנא דשקלי דמי ומשוי לי' דהכל הי' בשעה אחת קבלת הדמים ועשיית המעשר: בד"ה מעשר לאביך בידי הילך דמיו תימא וכו' וי"ל בדוחק וכו'.

ולדעתי לק"מ והכוונה פשוט דמיירי הכא שהודיע לאביו שיש לו מעשר בידו ונתרצה למכרם לו רק שיתן לו הדמים ועכשיו רוצה ליתן הדמים לבנו ואהא קאמר דחיישינן שעשאו תרומת מעשר דכיון שעדיין לא קיבל אביו הדמים יכול להיות שחזר בו, וכלפי מה דמקשה מעיקרא אטו ברשיעי עסקינן דשקיל דמי ומשוי תרומת מעשר משני לה באב דלא שקיל דמי ולא רשיעי הוא כשחוזר ועשאו תרומת מעשר, אבל בכה"ג שלא נתרצה למכרם כלל והיו מונחים אצלו על דעת להחזירם לו בהא פשיטא דחיישינן רק דס"ד כיון שהניחם אצלו על מנת לקבל דמים ס"ד דלא חיישינן קמש"ל דמ"מ חיישינן

כל שהי' סכום ידוע, גם מה שהקשו דחזקה על חבר לק"מ לדעתי דהיינו דוקא במה שנמצא ברשות החבר אבל כאן ס"ס לא הי' באפשר שיאכלם בע"ה עד שיתן דמים כי של לוי הן א"כ לא הי' מהצורך לגלות שעשאן תרומת מעשר כי כשירצה ליתן דמיהם יאמר לו וקודם לכן בלא"ה אסורין: בד"ה וכי נחשדו חברים תימא וכו' ובפרק הזהב.

נראה לי דעיקר קושייתם לפי מה שכתבו לקמן בד"ה לתרום דאפי' שתיהן לפניו אסור גזירה אטו תרומה גדולה, אבל לפירש"י דפי' דעיקר שלא מן המוקף דהכא היינו מחשש שמא אינו בעין א"כ בשתיהן לפניו דלא שייך האי טעמא לא בעינן מוקף א"כ לא קשיא מבכורים דהתם הכוונה דלא בעינן כמו תרומה גדולה אבל שתיהן לפניו בעינן שמא אינו בעין בשעת הפרשה, והשתא אין צריך לפרש הך דבכורים מדאורייתא ולדחוק דצריך שיעור למעלה רק מדרבנן נמי לא בעי מוקף סמוכים רק בשתיהן לפניו סגי, והשתא ממילא לא קשיא מהך דהזהב דהתם דקאמר דרשאי לעשותן תרומת מעשר היינו באמת באופן שיהיו שתיהן לפניו שלא יחוש שמא אינו בעין אף שאין סמוכין דהא עדיין לא נתן לו הפירות כלל רק מונחים אצל הישראל אבל יודע הוא שהכל בעין: גם בלא"ה נראה לי כאשר נדקדק בלשון רש"י שכתב אסור לחבר לומר וכו', ויש להבין הא גם לע"ה אסור רק ע"ה עושה אף שאינו רשאי והוי לי' לומר אסור לומר, לכן נראה לי דס"ל לרש"י דהך חשש דוקא בחבר לפי שחבר שמת כל מה שנמצא ת"י בחזקת מתוקן הוא הלכך כל שאינו יודע שהוא בעין אסור לומר שמא עד שיוודע לו שהכל בעין ימות ויאכלו טבל דבאמת לא הי' בעין, אבל ע"ה לא חיישינן דבלא"ה אם ימות הכל אינו בחזקת מתוקן ולא יבוא מכשול ע"י כלל הלכך יכול להפריש וכשיוודע לו שהוא בעין יאכל, והיינו דנקט התם בהזהב ישראל שאמר לבן לוי, לפי שהוא ע"ה ורשאי לעשות תרומת מעשר רק שאסור ליתן ללוי ע"ה מעשר וקאמר לו מכח אביו שהיה ת"ח, ולכך התם רשאי, אבל כאן דלהאב הפריש מעשר וע"כ ת"ח היה ולא נחשד לתרום שלא מן המוקף: ומה שהקשו מהמפקיד פירות לא הבנתי כלל דהא פשיטא דע"כ מהתם לא קשיא מידי דהא פריך עלה דרנב"י מבריייתא דקתני לפיכך בע"ה עושה אותן תרומה ומעשר, דמאי לפיכך, דהא בהא תלי' דלכך לא יגע לפי דחיישינן שעשאן, ומשני הכי קאמר השתא דאמר רבנן לא נזבין דחיישינן לפיכך בע"ה עושה אותן, והנה עדיין יש להבין למה לא יגע כיון דאי יהא מותר ליגע אין לו לעשותן וע"כ דאנן חיישינן דעשאן אע"פ שלא יהא רשאי ולפי דחיישינן ממילא רשאי, א"כ מה קושי' מן שלא מן המוקף הא בלא"ה אינו רשאי לולא שאמרו לא יגע וע"כ דחיישינן אף שאינו רשאי אך הא ודאי קשיא ממה שאמרו לפיכך עושה אותן והיאך יאמרו לעשות שלא מן המוקף, אך לפי זה גם דברי הי"מ שהביאו התו' תמוהין דמ"מ היאך יאמרו לפיכך עושה אותן, וצ"ל דהכוונה דעשייתו מועיל ומהני, משא"כ אי היה הדין שיגע בהן לא היה מועיל עשייתו שמא מכרן גם בלא"ה למ"ד תרומת פירות דרבנן אפשר דלא חיישינן דרבנן לשלא מן המוקף כלל וכן משמע בהך דהאשה רבה שהביאו התוס', ואין צורך לפרש דמחמת שבת ויו"ע מותר רק הטעם התם דלא הותר רק בשבת וי"וט משום דעדיין לא היו שלו כמו שפירש"י התם, גם בלא"ה לפי מה שפירש"י מוקף הכא לא שייך התם לחוש כלל בכלכלה שאינה שלו כלל רק כשיביאם יתן לו, ודוק: בד"ה לתרום פי' בקונטרס ואינו נראה.

כבר כתבתי בדיבור הקודם דמה שהכריחו לרש"י לפרש כן הוא מה שהקשו התוס' מהך משנה דבכורים ומפרק הזהב, ומה שתירצו דהתם מדאורייתא לא ניחא לי' מכח דקתני דיש לה שיעור ומדאורייתא אין שיעור ובאמת לא הבנתי הך קושיא דס"ס חשיב שפיר שתי דרכים למעשר בדאורייתא ושתי דרכים לתרומה בדרבנן], ולפירש"י ניחא דהתם הכוונה אף שאין סמוכים אבל על כל פנים בעינן שתיהן לפניו מחשש שמא אינו בעין: בד"ה כיון דלא קיץ וא"ת וכו' ליחוש דילמא תקוני תקני בע"ה.

לכאורה תמוה דהא אנן חוששין קאמרינן וחיישינן דלא תקני, וצריך לומר דנתשכו למה שכתבו בדיבור שאחר זה דכל שהרשות בידו לתרום בודאי תרום כדמוכח מסיפא היכי דקיץ דמחזיקין לי' לודאי תרום רק דלא נחתי הכא לדקדק בזה דבמה נפשך אי מספק ג"כ מתירין בסיפא אף ברישא נתיר ואי הוי ודאי כיון שיכול לתרום ממילא הכא נמי ודאי: אמנם נראה לפע"ד ליישב קושיא זו גם קושיא השני' בדיבור שאחר כך, והוא דאין דנין לדבר ברור דתקנו בע"ה רק כיון דרשות בידו לתרום יש לחוש שתרום והשתא אי אמר כור מעשר כיון דע"כ הראה לו מקום המעשר שידע איזהו מקום המעשר א"כ לאיזה צורך אמר לו כור מעשר כיון דכל המעשר המונח ללוי זה דליכא למימר דהי' מונח הרבה ורצה למדוד כור ללוי זה והשאר ללוי אחר דא"כ מנא לן דקיץ רק שרוצה ליתן ללוי זה כור מן הקופה וע"כ דאין שם רק מעשר זה ללוי זה ולמה קאמר לי' כור וע"כ דבאמת הפריש מאומד ולפי האומד נשאר לו כור ולכך גילה לו שאם יהא יותר מכור צריך ליקח עוד להשלים לתרומת מעשר כפי חשבון יותר מכור דודאי אף דתאומד מהני היינו שיהא חל עליו שם תרומת מעשר אבל אם מדד ונודע שטעה ופיחת ודאי צריך להוסיף להשלים לשיעור מעשר הלכך גילה לו כמה יש בו לפי האומד שלו, אבל בלא פי' סכום כמה הוי ספק באמת שמא הופרש או לא ומספק חוששין, תדע דאי ס"ד דהיכא דלא קיץ דנין דודאי לא הופרש תיקשי למה לו לרב אשי להפך הגירסא מחוששין לאין חוששין הא יש לפרש לפי דרכו הברייתא בפשיטות דאי אמר לו מעשר יש לך בידי אין חוששין לתרומת מעשר שבו שמא כבר ניטל תרומת מעשר רק אמרינן דעדיין לא ניטל ממנו ויכול לעשותו כולו תרומת מעשר על שאר תבואה, אבל אמר כור מעשר חוששין לתרומת מעשר שבו שמא כבר ניטל ממנו והוי מן הפטור על החיוב וע"כ צריך לומר דאפי' בלא קיץ ספק מיהו הוי והיינו שמא הפריש מאומד או מדד והפריש ולאיזה צורך יאמר לו שמדד רק שהכל יתן לאותו לוי, אבל בסיפא כיון שזכר כור ע"כ כבר ניטל תרומת מעשר ולפי שתרום מאומד הוצרך להודיע שאם יראה ע"י מדידה שנמצא יותר מכור יוסיף על תרומת מעשר להשלים למעשר: דף ל"א ע"א בפירש"י ובמחשבה וכו' ובתרווייהו נפקא לי' מונחשב והא דיליף תרומת מעשר לענין אומד הוא דיליף משמע מדבריו דכוונתו דת"מ ותרומה גדולה נפקי מונחשב לענין מחשבה, ולענין אומד יליף תרומת מעשר מתרומה גדולה אבל מפירש"י בכורות דף נ"ח מוכח להדיא דאומד ומחשבה נפקי מונחשב וא"כ קשה האיך יליף מתרומה גדולה הא הכל בתרומת מעשר כתיב: וראיתי להתוס' בבכורות שם שכתבו כיון דכתיב קרא כדגן מן הגורן ש"מ דדגן פשוט לו טפי ממעשר והוא דחוק מאוד, גם קשה האיך פליגי רבנן עלי' כיון דהכל נלמד מונחשב דכתיב בתרומת מעשר ואדרבא משמע בירושלמי שהביאו התוס' לעיל רק לענין מוקף תרומת מעשר מלמד ואינו למד משמע דלכל שאר דברים לא: לכן נראה

ברור דהך ותרווייהו דפי' רש"י הכא ג"כ הכוונה אומד ומחשבה תרווייהו נפקא לן מונחשב רק ה"מ תרומה גדולה כיון דידענו דמהני במחשבה ממילא מוכח אומד דכיון דמחשבה מהני על תרומה דאורייתא כמו כן אומד מהני אם מוסיף על התרומה עד כפי שיעור חכמים דלא גרע אומד ממחשבה אבל בתרומת מעשר דבעי שיעור מדאורייתא א"כ נהו דמחשבה מהני היינו שיחשוב מידה מצומצמת שיודע שיש בועשרה כורין והוא חושב על כור אחד בצד זה ואוכל בצד אחר אבל באומד לא שמענו מונחשב, משא"כ תרומה דלפי אומדן דעתו הוא תורם ולא גרע ממחשבה כיון דעכ"פ חטה אחת בודאי יש וכפי מחשבתו הוא תורם, ודוק.

וזה שכתב רש"י דלא יליף תרומת מעשר מתרומה גדולה רק לענין אומד אבל מחשבה מונחשב גופא מוכח תרומת מעשר, אבל אומד לא מוכח רק תרומה גדולה ומהיקשא תרומת מעשר כנ"ל: בתוס' בד"ה כשם וכו' ומיהו אם במתכוין מוסיף וכו' עד והתם מרבה במתכוין וכו'. דבריהם תמוהין לכאורה, דלמה להו כל הטורח הזה דבהדי' מוקמינן לה התם בתרומת מעשר וכא"א ב"ג מוכח דלא"א ב"ג יכול להוסיף במתכוין: ונראה לי דכוונתם משום דאיכא למימר במוסיף ממש לא מהני ושאיני התם בתורם תאנים על גרוגרת לא הוי מוסיף כיון שמ"מ מעשר מיקרי במנין ועל זה הביאו דהא פריך התם מעיקרא דהוי מרבה במעשרות ש"מ דכה"ג מיקרי מרבה במעשרות ובקושי' ג"כ הוי מוקים לה בתרומת מעשר כדמוכח סיפא דקתני עשר תאנים דאי לא"ה הוי מצי למימר דבס"ד דלא מיירי בתרומת מעשר שהוא במנין עשר הוי מרבה אבל למסקנא במנין עשר לא מיקרי מרבה כלל, ועל זה הוכיחו דע"כ גם מעיקרא בתרומת מעשר הוי מיירי, ומשמע להו בתרומת מעשר ולא במעשר משום תורמין דקתני כמ"ש בסוף הדיבור וה"ה אי מיירי במעשר ג"כ ניהא דעכ"פ מוכח דמ"מ הוי מרבה אף דבמנין הוי מעשר רק האמת נקטי דמכח תורמין דקתני מיירי בתרומת מעשר, וכיון דבתר הכי מוקמינן לה כא"א ב"ג ש"מ דלדידי' מרבה לא איכפת לן: אבל יש לדחות דודאי לס"ד דלא ידע דתרומת מעשר ניטל באומד ומחשבה ובעין יפה בודאי הוי מרבה, אבל לפי האמת דמעשר ניטל בעין יפה כל ששם מעשר עליו מותר דלא הוי רק עין יפה אבל כל שהוסיף עד שאין עליו שם מעשר כלל יצא מכלל גדר מעשר ולא מהני דהוי מרבה במעשרות כנ"ל: בד"ה ניטלת מאומד מצוה לתרום מאומד וכו' וא"ת דבפ"ק דתרומות תנן המונה משובח.

לכאורה יש לומר דהך דהמונה משובח לאו בכלי שהוא תורם בו מיירי רק הכרי שהוא תורם ממנו ובזה מבואר ריש תרומות דיכול להיות במדה ומשקל ומנין רק מה שתורם לא יהא במדה רק באומד, וצ"ל דעיקר הקושיא בירושלמי דמשמע ריש תרומות דבהכי ג"כ יכול לתרום אבל לא שיהא משובח מאומד, ולכך משני לה בתרומת מעשר דבהא מונה עדיף אך לפי זה יש לומר דהך דהמונה ג"כ כאבא אלעזר אתיא וליכא מצוה רק על התרומה שתורם לא על הכרי דבהא בתרומת מעשר עדיף מאומד, אמנם מדברי הרמב"ם ריש תרומות משמע דודאי ליכא מצוה רק בתרומה אבל תרומת מעשר צריך שיעור ומונה עדיף ומ"מ ילפינן מתרומה דעכ"פ באומד ג"כ מהני ולא כתרומה דדוקא באומד והשתא ניהא דיליף תרומת מעשר מתרומה אף דונחשב בתרומת מעשר כתיב, ולהנ"ל ניהא דאי אפשר לפרש קרא בתרומת מעשר דונחשב משמע במחשבה דוקא,

וכיון דמעשר יש לו שיעור אי אפשר לומר במחשבה דוקא ואם אינו ענין לתרומת מעשר תנהו ענין לתרומה גדולה, ומקיש תרומת מעשר לתרומה דמהני עכ"פ במחשבה ג"כ: בד"ה כך תרומת מעשר כו' בקונט' וכו'.

כבר כתבתי דכוונת רש"י בהך תרווייהו דאומד ומחשבה נפקי מונחשב אבל ה"מ תרומה גדולה כיון דאין לה שיעור ומהני במחשבה מהני נמי אומד דלא גרע ממחשבה, אבל תרומת מעשר לא נפיק רק מחשבה אבל אומד לא מוכח כיון דבעי שיעור וצריך למילף מתרומה גדולה, ומה שהקשו על פירש"י בבכורות, המעיין התם יראה דלק"מ דס"ל מה שאינו מונה התם הוי כמו מחשבה כמו שפירש"י התם להדי' ולכך הוצרך להזכיר מחשבה בד"ה במחשבה פי' בקונט' וכו' וכן ודאי וכו' לכאורה יש לדחות דדוקא היכי דתורם ממש סגי בלי דיבור אבל היכי דלא תרם כלל רק נותן עיניו בעיני דיבור עכ"פ ואפשר שלזה נתכוונו במה שכתבו ולענין לאכול, והיינו כיון דהפרשה בכל מקום אינה מעכבה כלל ממילא אין סברא דלכך מהני אלם מכח מעלה דהפרשה: ומ"מ מה שהחליטו התוס' דלאכול בלי הפרשה אין קפידא כלל והוכיחו מהך דהלוקח יין, אין ראייה לפע"ד, דיש לומר נהי דתרומה הוי בלי הפרשה ואוכל מדאורייתא מצד השני אבל מדרבנן תרומתו תרומה אבל אין לו לאכול מצד השני עד שיפריש כמו שחששו בכל מקום כמו בסכין פגומה מצד אחד שלא ישחוט בצד הב' שמא יטעה לשחוט בצד הפגום כמו כן בנותן עיניו בצד זה יש לחוש שמא יאכל בצד השני אבל בהלוקח יין כל מה שאוכל ושותה מתוקן הוא וודאי שלא יהא תרומה רק מה שעתידי להפריש וכל מה שישתה מתוקן וכן משמע פ"ק דחולין דדוקא דמאי התירו ליתן עיניו בצד זה ולאכול בצד אחר אבל טבל לא, גם לא ידעתי מנא להו דבשבת יכול לתקן טבל ע"י שיתן עיניו בצד זה ורק מדומע התירו וס"ל לר"י דלכך מעלין ג"כ אבל טבל גמור לא התירו כלל וצ"ע, גם יש לומר דהתם באמת מעיקרא נותן עיניו ואח"כ מעלה דהשתא אינו מתקן לר"י ורשב"א ס"ל דמ"מ אין לתקן אבל היכי דמפריש ובזה הוא תורם הוי מתקן לכ"ע כנ"ל: במשנה המניח פירות להיות מפריש עליהן וכו'.

לשון זה קשה להולמו כי למה צריך שיניחם להפריש עליהן ולא הוי לי' למיתני רק אם הניח פירות באיזה מקום יכול להפריש אח"כ עליהן תרומות ומעשרות ולשון המשנה מורה שצריך להניחם מתחלה על דעת להפריש עליהן, ואין לי מקום לומר רק כיון דלא הניח מתחלה על דעת להפריש אמרינן מילתא דלא רמי' עלי' דאינש לאו אדעתי' ושמא אין בהם שיעור להפריש עליהם או ניטלו משם וכדומה וכ"ש לפי מה שכתבו התוס' דמעשר אינו ניטל מאומד רק לריב"י וא"כ צריך למדדו לשם הפרשה אבל כל שהניח על דעת להפריש יכול להפריש עליהן על סמך שהניחן דמסתמא נתן דעתו לידע בבירור כמה יש שם להפריש עליהן כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה המניח: שם אם אבדו הרי זה חושש מעת לעת פירש"י הלך לבדקן ומצאן שאבדו מוכח מפירושו דאין הכוונה דנאבדו לגמרי ואינם רק שמצאן אבודין שנרקבו ונתקלקלו עד שאין ראויין להפריש עליהן, ועמ"ש בתוס': בתוס' בד"ה המניח, בערבי שבתות ויו"ט איירי דשרי שלא מן המוקף ולשיטתם אזלי שכתבו ביבמות דף צ"ג דהתם מטעם שלא מן המוקף נגעו בה, אבל מפירש"י דהתם משמע דלאו משום שלא מן המוקף אתינן עלה רק מכח שאינם שלו עדיין, ונראה טעמו דהתם לא בעי מוקף כלל חדא דמיירי בפירות שאינן רק דרבנן, ועוד

דלא חיישינן התם שמא אינם בעין דאי לא יביא לו ממילא אינם שלו כלל והדר לטיבלי' כמ"ש לעיל והרמב"ם כתב דרק דייעבד אם הפריש מהני אבל אין להפריש לכתחלה שלא מן המוקף, ונראה דס"ל תרומת פירות דאורייתא לכך שם דמיירי בתרומה כתב כך, אבל בהלכות מעשר לא זכר מוקף כלל בפירות ולפי זה תיקשי באמת בהך משנה דקתני תרומות משמע תרומה ותרומת מעשר, והיאך קתני לכתחלה מפריש ואולי בכה"ג דכבר הניח והוקצה אותן לתרומה אי לא יתרום עליהן יפסיד הוי כדיעבד, אמנם לדעת הפוסקים דתרומת פירות דרבנן בלא"ה ניחא כנ"ל:.

בד"ה מעת לעת, בנדה דייק וכו' ותימא דהכא מ"ט וכו'. ולדעתי לק"מ דהתם ברגע שראתה טמאה ויכול להיות דמקודם טהורה ואי באתה לטמאה מספק תהא טמאה מפקידה לפקידה, אבל כאן כל שנרקבו עד שנתקלקלו לגמרי עד דאפ"ל מן הרעה על היפה לא הוי א"כ אי אפשר שנתקלקלו ברגע אחת ושיערו חכמים מעת לעת לקלקול זה וכן מצינו ביין בחבית פ"ק דנדה ששיערו ג' ימים כה"ג, וכן למ"ד משעת הנחה הכוונה שאי אפשר שיעשו תיכף מקולקלין אחר הנחה עד שלא יהיו ראויין לתרום עליהן רק מעת לעת ולק"מ, ועמ"ש בסמוך בגמ': ע"ב בגמרא חלוקין עליו חביריו דתנן מקוה שנמדד.

נראה לי דהיינו דוקא להך מ"ד מעת לעת של בדיקה והיינו דקשי' לי' דהתם מטמאין למפרע לעולם אבל למ"ד מעת לעת של הנחה נראה לי דלא קשיא כלל דשאני מקוה דוודאי יש לחוש שנחסר תיכף אחר הבדיקה, אבל כאן כל שהניח פירות יפין ומצאן שהרקבו עד שאינן ראויין כלל ואפ"ל מן הרעה על היפה לא הוי בכה"ג אי אפשר שיקלקלו כ"כ תוך מעת לעת של הנחה, תדע דגבי יין כה"ג אמרינן בריש נדה דשיעורו ג' ימים מהנחה ולא פריך עלה ממקוה רק דבמקוה וודאי והתם מכאן ואילך ספק, אבל על מה דהתם מחזיקין בג' ימים הראשונים ליין ובמקוה מטמאין משעת בדיקה ראשונה ואילך לא פריך כלל דשאני יין שאין ראוי שיחמיץ לגמרי עד אחר ג' ימים ומתחיל להתקלקל מעט מעט עד שנעשה חומץ גמור, וה"ה הכא רק להך מ"ד מעת לעת של בדיקה חוששין ולמעלה מזה אין חוששין קשיא לי' שפיר דהתם מטמאין למפרע, וליכא למימר דהכא נמי על מה דקתני חוששין קשיא לי' והתם וודאי, א"כ לא הוי לי' לישנוי מאי למפרע מעת לעת דאכתי למה שם מטמאין וודאי והכא ספק והוי לי' לומר דס"ד דמטמאין מספק ואי קשיאמאי פריך פשיטא דילמא קמש"ל דר"א משעת בדיקה קאמר, דכיון דאיתותב הך מ"ד לעיל לא שייך לומר דקמש"ל דלא כוותי' כיון דלא קתני עד מעת לעת ממילא שמעינן מעת לעת של בדיקה: אלא דאכתי יש לדקדק מה דמשני מאי למפרע מעת לעת דאכתי חלוקין דהתם ודאי מטמאין והכא ספק דהא חושש מעת לעת קתני כדפריך התם בריש נדה מקוה אחבית: לכן נראה לי דהא דמקשינן התם חבית אמקוה היינו לס"ד דכל ספק טומאה בר"ה טהור הלכך ע"כ כיון דטמא בר"ה ודאי הוא ולמה בחבית ספק, והוצרך לאוקמא כר"ש, אבל לפי מה דמסיק דטעמא דר"ש דגמר סוף טומאה מתחילת טומאה ורבנן ס"ל דוקא תחילת טומאה ספיקה ברשות הרבים טהור דמספיקא לא מחתינן לי' לטומאה אבל להיפך בסוף טומאה מספיקא לא מסלקינן לי' מטומאתו לטהרו, ולפי זה גבי מקוה נמי לרבנן אינו ודאי טמא רק מספק רק לא הותר ספק טומאה בר"ה רק בתחילת טומאה ולא בסוף טומאה ספיקו טמא וכן מוכח להדיא

מדברי הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות מקואות שכתב שם דה"מ דטמאות למפרע בר"ה רק בטומאה דאורייתא אבל בטומאה דרבנן ספיקו טהור, והשתא אי ס"ד דודאי הוא מ"ש בדרבנן דמטהרין וע"כ דרק להחמיר משוינן לי' כודאי לטמא אם הוא דאורייתא אבל להקל פשיטא דלא חשבינן לי' כוודאי רק ספק ולכך בדרבנן מקילין כמו כל ספק דבריהם, וזה שפסק הרמב"ם ז"ל גבי חבית פ"ה מהלכות תרומות דהוי ספק אף דפסק כרבנן במקוה משום דלפי המסקנא אין זה ודאי רק ספק ולק"מ מה שהקשה הכ"מ שם, וכן הכא פסק בפשיטות שאינו מעשר ודאי רק ספק דלהקל לא חשבינן לי' כודאי כלל, וכל זה ברור לפע"ד, וכן מבואר בלשון הרמב"ם ז"ל פרק ז' מהלכות שאר אבות הטומאות דאפי' ספק טומאה ברה"י שספיקה טמא רק להחמיר הוא כמ"ש שם ומפני מה החמירו בספק רה"י וכו', עכ"פ כיון דכל מה שאמרו גבי חבית ספק וכן גבי מעשר דהכא הכל להחמיר הוא ממילא לא קשי' כלל ממקוה וז"ב: שם תנא בקידום של מוצאי החג של תקופה.

הרמב"ם ז"ל השמיט ברייתא זו ולא זכר רק דברי ר"י דמתניתין וכתב הכ"מ שם דאינו יודע למה השמיטו, ולדעתי נראה פשוט כיון דפסק בהלכות קידוש החודש דמעברין על תקופת ניסן אם מאחרת עד ט"ז בו, וכבר כתבו התוס' סנהדרין דאם תקופת ניסן נופלת בט"ז אז לא ימלט דתקופת תשרי נופלת בכ"א או כ"ב, וא"כ ממילא אם תקופת ניסן נפלה בט"ו ע"כ לא נתאחר תקופת תשרי עד כ"ב א"כ לעולם הוי מוצאי החג של תקופה, שאי נופלת אחר החג ע"כ היתה תקופת ניסן אחר ט"ו בו ואז מעברין ונמצא החג הרבה אחר התקופה, ועיין מה שכתבתי שם בתוס': בתוס' בד"ה בקידום וכו' וא"ת כו'.

ולוא דבריהם ה' נראה לי לפרש לפי דמתניתין אמרה מוצאי החג ולא זכרה איזה אי מוצאי יו"ט הראשון של חג או אחרון ובאה ברייתא לפרש דמוצאי חג של תקופה אי נפלה תקופה קודם יו"ט ראשון הוי מוצאי החג של יו"ט ראשון מוצאי חג של תקופה ואי נפלה באמצע הוי מוצאי יו"ט אחרון של תקופה, אך הא קשיא דטפי הוי להו להקשות דר"י גופי' ס"ל כולי' חג בתקופה בעינן ולעולם תקופה קודם לחג לגמרי, ומ"מ אפשר דברייתא פליגא בהא על ר"י וס"ל מקצת חג בתקופה לכך הוצרכה לומר של תקופה, ור"י דס"ל כולי' חג בתקופה לא הוצרך להזכיר תקופה כלל: בד"ה לפני הזרע וכו' תימא.

ולדעתי לק"מ דלפני הזרע דרך התבואה להתייקר דרבים קונים תבואה לזריעה ובשעת הזרע דכבר קנו הכל מ"מ עובדי האדמה טרודים בזריעה ומי שיש לו תבואה אינה מוליכה אז לעיירות למכור והתבואה מתייקרת לכך אז העת למכור תבואה מי שיש לו: בד"ה אי הכי כו' אהאי קרא קאמר כו' ומ"מ אמת הוא כו' ולדעתי הכוונה פשוט כיון דכתיב ותך השמש על ראש יונה ש"מ שלא ה' רוח חזק או דאי ה' רוח לא ה' שולט בו החמימות כ"כ כי הרוח מנשב ומקרר, גם מה שהביאו ראי' מקרא ברוח קדים יש לדחות, דהיינו דקמ"ל דאפי' ברוח קדים משבר, כי אם רוצה הוא עז וקשה: בד"ה אנא לא צריכנא להו פ'י בקונ' וכו'.

ובאמת בלא"ה דברי רש"י צ"ע דלשון לא צריכנא להו מורה שאינו צריך להם אבל לא להיפך ואי ה' חתני' דבי נשיאה היו הכל צריכים לו והכל בידו: בד"ה שדיא נשיב ארוח

מזרחית קאמר וכו' והיינו ממימרא דרבה בתר הכי, ואינו מוכרח, דבאמת הי' אז רוח דרומי שולט ולפי שהיא קשה ומחריב העולם, שולט רוח מזרחי כנגדו להשקיטו מעט, ולפי שהי' לו חמימות גלי' לדרעי' והרגיש ברוח דרומי ואמר שדיא נשיב, ולפי שהוצרך לגלות זרועו מחמת החום קאמר לי' הכי אמר רב וכו': סליק בס"ד פרק כל הגט השולח גט פרק רביעי דף לב ע' א במשנה השולח גט וכו' נראה לי דלא בא התנא להשמיענו בכאן שיכול לבטל שליחות הגט דפשיטא שכל אדם יכול לבטל שליחותו קודם שנעשה מעשה, ועוד דהוי לי' לאשמועינן במגרש בעצמו למ"ד דסופר צריך להיות שליח הבעל שאם אמר לסופר כתוב גט יכול לבטלו כל שלא כתבו דלאחר כתיבה אפילו ביטלו חוזר ומגרש בו, ועוד דאי לעולם אינו חוזר ומגרש בו כל שביטל גוף הגט, א"כ הוי לי' לאשמועינן במגרש בעצמו כשביטל את הגט ואפי' למ"ד שאין צריך להיות שליח הבעל, גם למה לא נקט בשליח קידושין שיכול לבטלו וע"כ דהא מילתא דפשיטא הוא שיכול אדם לבטל שליחותו קודם שנעשה מעשה השליחות, רק דקמש"ל כל הני רבותא דאיתמר בגמרא דלא שייך רק במגרש על ידי שליח ותקנת ר"ג שלא יבטל שלא בפניו דלא שייך רק במגרש על ידי שליח ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה השולח: שם או ששלח אחריו שליח וכו' יש להסתפק אי חל הביטול תיכף כששלח שליח לבטל ואפי' הגיעו אחר שהגיע גט לידה כיון שכבר נתבטל קודם שהגיע לידה ואף דאסור לבטל שלא בפניו ואיכא מ"ד דאפי' ביטלו אינו מבוטל היינו לבטלו כאן בלי שיודיע לשליח ואשה, אבל כששולח שליח לבטל ועכ"פ בודאי יודיע לה קודם שתנשא אין לחוש כלל, ובלא"ה אסורה לינשא שלשה חדשים משום הבחנה, וליכא לא משום ממזרות ולא משום עיגון כלל, הלכך שליחות זה הוי ביטול מעכשיו: ואשר הביאני להסתפק בזה הוא מה שראיתי להמרדכי והג"א בשם ריב"א שכתב וז"ל, מפרש ריב"א כגון שיש לשליח השני עדים ששמו הבעל שליח קודם שהגיע הגט ליד האשה שאם לא כן חיישינן לקנוניא דאפי' אם יאמר אחר שהגיע הגט לידה אני שלחתי לבטלו לא נאמינו עכ"ל, ואי ס"ד דלא מהני ביטול הב' רק כשיגיד לשליח השני קודם שנתן הגט לאשה לא ידעתי להלום דבריהם כלל, דהא הכל קודם שהגיע לידה משתעי ואיזה קנוניא שייך, וכל שיש לו עדים שהוא שליח הבעל הרי ע"כ קודם שהגיע לידה נעשה, וגם למה לו עדים כל שבא אצלו ואמר לו שהבעל ביטלו שוב אין לו ליתן הגט ואם לא יאמינו ישאלו פי הבעל ואז ודאי ליכא קנוניא, ותנא דמתניתין עיקר דינא אתי לאשמועינן דשליח יכול לבטל לשליח ומה צורך לו לריב"א לאוקמא כגון שיש לו עדים וע"כ דס"ל לריב"א כמש"ל דעיקר הביטול חל בעת ששלחו ובכה"ג לא הוי ביטול שלא בפניו כיון ששולח שליח להודיעו ואפי' הגיע גט לידה קודם מבוטל הוא מעיקרא, והיינו דקאמר כגון שיש עדים שעשאו הבעל שליח דאל"כ חיישינן לקנוניא ואפי' הבעל מודה לו אינו נאמן, ועמ"ש בגמרא עוד סעד לדברי ריב"א הללו, גם לשון המשנה אם משהגיע גט לידה משמע כדברי ריב"א דהוי ליה לומר הגיע גט לידה ולשון אם משהגיע אין לו שחר כלל, ולהנ"ל ניחא דהכוונה אם אחר שהגיע לידה שלח שליח לבטלו לא מהני ואינו יכול לבטלו מאחר שכבר ניתן, כנ"ל, ועיין בסמוך: שם אם משהגיע גט לידה שוב אינו יכול לבטלו.

מספקא לי אי נימא דלא כמש"ל בשם ריב"א רק כפי הנראה מכל הפוסקים דלא מהני ביטול ע"י שליח רק קודם שהגיע הגט לידה אף ששלחו קודם אי מהני עכ"פ בכאן

ביטול תכ"ד לנתינה, ואף דבמגרש בעצמו אינו יכול לחזור בו תכ"ד דבמקדש ומגרש תכ"ד לאו כדיבור דמו, אבל במגרש ע"י שליח שאני, והוא לפי מה שכתב הר"ן בטעם הדבר דבמקדש ומגרש לא מהני חזרה תכ"ד דהואיל דהוא דבר חמור גמר בדעתו תיכף, א"כ במגרש ע"י שליח ושלח אחריו שליח לבטלו שאילו הי' משיגו רגע קודם לא היתה מגורשת ובשביל ששהה שליח זה בדרך רגע נימא דכבר גמר בדעתו, שהרי הבעל בודאי לא גמר בדעתו שהרי שלח שליח לבטלו ואז כששלח לגרש עדיין לא נתגרשה ואין ידוע לו זמן הגירושין, והשליח כשגירש לא שייך גמר בדעתו דלאו בדעתו תלוי הלכך יש מקום גדול לומר דמהני ביטול תכ"ד לנתינה כמו דמהני תכ"ד בכל מקום, ועכ"פ לא הוי להו להקשות בגמ' על זה פשיטא דקמ"ל דאפי' תכ"ד לא מהני אפי' שלח לבטל, ומזה מוכח לכאורה דבאמת מהני תכ"ד ועמ"ש בסמוך: בגמרא ולא אמרינן לצעורא קא מכוון וכו'.

תמוה לי דמשמע דאי היה כוונתו לצערה אי נהן לה הגט מגורשת ולקמן פרק מי שאחזו מבואר להדיא גבי איצטלית דאפי' נתכוון לצערה קפידתו קפידא וכל שלא צערה אינו גט, וא"כ כאן ג"כ מה בכך דלא נתכוון רק לצערה ממילא אין לו ליתן הגט דאי יתננו לה הרי לא צערה כלל: לכן נראה לי ברור דודאי כל שביטל השליחות שוב אין לו לגרש בלי שיתוודע דעתו שמתרצה לגרשה, ועיקר הכוונה הכא לא מבעי' למ"ד דאינו חוזר ומגרש בו דס"ד דלא נתכוין רק לצערה ולעכבה עד שיאמר לצערה די ויתרצה לגרשה אבל גוף הגט לא ביטל, אלא אפי' למ"ד דבלא"ה גוף הגט לא בטל אבל עכ"פ שליחות השליח נתבטל לגמרי וצריך מינוי מחדש לפני עדים למ"ד דשליח הולכה צריך עדים] כמו כל שליח הולכה מתחילתו והיינו דקאמר דס"ד שלא ביטל שליחות השליח רק לעכב הגירושין לצערה זמן מה עד שירצה ותיכף כשרוצה לגרש יכול השליח ליתנו לה כי לא נתבטל שליחותו קמ"ל דכבר נתבטל והוי ככותב גט מחדש לגרש שאין כל אדם יכול ליתנו לאשה מבלי שימנה אותו שליח גמור כמו כן צריך למנות שליח זה כי נתבטל מינוי הראשון לגמרי, וז"ב, ונראה לי שלזה כיוון רש"י ז"ל בד"ה ולא אמרינן, דאל"כ אין פ' לדבריו כלל, ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה ולא אמרינן דבזה מיושב מה שהקשו שם: .

שם לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא וכו'. לא נתבאר הכוונה מה ס"ד דלא מהני ביטול ע"י שליח כיון שהוא עצמו יכול לבטל מ"ש הוא או שלוחו, והוי לי' לאשמועינן בעלמא בכל מילי דשליחות שיכול לבטל שליחות ע"י שליח, ומכ"ש דקשה לשיטת ריב"א שכתבתי לעיל דהביטול הוא תיכף בעת ששולח השליח ואומר לו שהוא בטל, א"כ הרי מבטלו בעצמו: ונראה דאדרבא מכאן ראייה לריב"א הנ"ל, ולפי שיטתו כך הכוונה דס"ד דשליחות דבתרא לא עדיף מקמא וכמו דיכול לבטל שליחות דקמא כן יכול לבטל דבתרא קמ"ל דתיכף ששלחו לבטל כבר מבוטל הוא ואפי' יבטל הב' לא מהני עד שימנה הראשון מחדש, גם אי נימא דלא כריב"א הנ"ל ובאמת אינו מבוטל עד שיגיע את השליח ויודיע לו מן הביטול, יש לפרש דהכוונה כך דס"ד דלא הוי ביטול גמור דכמו דחזינן דביטל שליחות הראשון כן יש לחוש שביטל גם את השני וביטול זה מהני שלא בפניו דליכא למיחש לא לממזרות ולא לעגונות קמש"ל דראשון דחזינן

דבטלי' מבוטל, והשני כל כמה דלא ידענו דחזר בו בחזקתו קאי ולא חיישינן שביטלו כמו שביטל לראשון כנ"ל: שם משהגיע גט לידה.

כבר כתבתי שיש להקשות בזה דהוי לי' לומר דקמ"ל דאפי' תכ"ד לא מהני ביטול אף שיש סברא לומר דבזה מהני תכ"ד לפי סברת הר"ן, אמנם נראה לי דע"י שליח אפי' היה הדין דגם בגט מהני תכ"ד או בד"מ דמהני תכ"ד בעלמא אבל כה"ג לא שלא אמרו לחזור תכ"ד רק תכ"ד של זה החוזר בו אבל לא שיחזור המשלח תכ"ד של השליח דשליח זה לאחר שעשה שליחותו מסתלק והולך והוא כבר עשאו לשליח מכבר וכל שלא חזר משליחותו קודם שנעשה השליחות שוב אי אפשר שיחזור בו אחר שנעשה השליחות מצד תכ"ד, דאף דשלוחו כמותו אבל הוא אינו השליח שיחזור בו תכ"ד של דיבור השליח רק השליח כמות משלחו לעשות השליחות לא שיעשה המשלח מה שהשליח צריך לעשות ושליח נמי נראה שאינו יכול לחזור תכ"ד אחר שעשה השליחות כי תיכף מסתלק והולך ולא מהני בי' תכ"ד] כנ"ל: שם לא צריכי דמיהדר עלי' מעיקרא לבטולי'.

אם נפרש דהכוונה לפי שראינו מהדר לבטל אמרינן דודאי בטלי' מעיקרא שלא בפניו קמ"ל דלא חיישינן שביטל שלא בפניו הוי אתי שפיר דלא קאמר בפשיטות דקמ"ל בשלח שליח לבטל דחזינן בפירוש דמהדר לבטולי' דכיון דשלח שליח לבטל ממילא אין לחוש שביטלו שלא בפניו והוצרך לומר דחזינן דמהדר לבטל שרדף אחריו ולא השיגו ושפיר ס"ד לחוש שביטלו שלא בפניו קמ"ל דלא חיישינן אבל אי נפרש כפשטא דמה שראינו רודף ומהדר לבטל ובסוף ביטלו בפניו חשבינן ההידור בעצמו מעיקרא לביטול גמור דהא כפי' אמר שרוצה לבטלו ומחזר אחריו לבטל קמ"ל דהא לא חשיב ביטול רק מה שביטל בפניו ואז הוי אחר שהגיע לידה ולפי זה בודאי קשיא דהוי לי' לומר בפשיטות דקמ"ל בשלח שליח לבטל דס"ד כיון ששלחו קודם לבטל מהני אף שהגיע לידה קמ"ל דלא, וע"כ יש ראי' מזה לדברי המרדכי והג"א בשם ריב"א הנ"ל דבשלח שליח לבטל מהני הבטול אפי' אחר שהגיע הגט לידה, ועמ"ש בתוס' בד"ה לא צריכא: בפירש"י בד"ה בראשונה וכו', הי' מבטלו בפני שלשה וכו' והיא ניסת בו לכאורה תמוה דבש"ס מוכח דלמ"ד בשלשה משום עיגונות הוא גם למה נקט כר"ש ובש"ס פסיק להדיא הלכתא כנחמן ופירש"י לקמן דביטול בפני שנים: ומה שנראה לי פשוט דיש להבין בלשון הרי"ף והרא"ש דכתבו דהלכה כר"נ דר"י קאי כוותי' והדבר תמוה למה להם ליתן טעם למה הלכה כר"נ מאחר דכפי' אמרו בש"ס הלכתא כנחמן לכן ברור דהם ס"ל דהלכה כר"נ ולא מטעמי' דאיהו סובר שנים שדנו דיניהם דין וב"ד הוי שנים אבל אנן קי"ל אין דיניהם דין ולא איפסקא הלכתא כר"נ רק משום דר"י קאי כוותי' ואיהו לאו מהאי טעמא אתי עלה רק דס"ל דמה שאמרו במשנה ב"ד משום דמעצמו הי' רגיל לעשות כן שהי' חושש על ממזרות ובג' יודע הדבר אך מ"מ פעמים שלא הי' מוצא ב"ד הי' מבטלו בפני ב' כיון שהי' רוצה לבטלו והוצרך ר"ג לתקן שלא יבטלו כלל בפני ב' משום חשש ממזרות וממילא תיקן דאפי' בג' לא יעשו משום עיגונות כמ"ש התוס' לקמן אבל משום עיגונות לא הי' מתקן איסור לבטל ולמ"ד משום עיגונות משום הא גופא תיקן שלא יעשו ואתי שפיר פירש"י כהלכה אליבא דר"י, ועמ"ש עוד לקמן בש"ס: בתוס' בד"ה השולח לרבי דאמר בטלו מבוטל וכו' היא גופא אתי לאשמועינן וכו' ר"ל

דמשמע להו דתנא דמתני' עיקר דין ביטול הגט ע"י שליח אתי לאשמועינן ותני כל אופני הביטול ע"י עצמו וע"י שליחו והא דקאמר בש"ס דלא אמרינן לצעורא קא מכוין, לאו למימרא דתנא הא גופא קמש"ל רק הש"ס דייק להקשות כיון דקתני הגיע ולא הגיעו ולא אמרינן לצעורא כ"ש שלח אחריו שליח ואהא תרצו בסוף דתנא דמתניתין לא בא להשמיענו כלל אופני ביטול הגט רק הני רבותא דאיתמר בש"ס ושלא בפניו דליכא רבותא לא קתני וכבר כתבתי במשנה ג"כ דע"כ לא הי' כוונת התנא לאשמועינן דין ביטול גט רק תקנת ר"ג והני רבותא דבש"ס: ודע דלפי מה דפירש"י בקדושין ד"יב דרב מינגד למאן דמבטל גיטא אפי' בפניו וביבמות סוף פרק האשה שלום פירש דהנך דרב מינגד איסורא הוא מימי המשנה וכן מוכח התם בש"ס, א"כ לא שייך תירוץ האמצעי דלא נקט לפי שאסור לעשות כן דגם הנך דנקט במשנה אסור, אבל יש לתמוה דמשמע לכאורה במשנה להדיא דבהא ליכא איסורא כלל ולא תיקן ר"ג רק שלא בפניו ונראה לי דהא דרב מינגד היינו במבטל בפניו שלא בעדים דיש לחוש שמא ימסרנו לה השליח והבעל לא יאומן לומר שביטלו בפניו כמו שאינו נאמן לומר שמסר לו לפקדון הלכך מנגדינן לי', אבל במבטל בפני עדים ליכא איסורא כלל שאין לחוש לכלום ואין לחוש שימותו העדים, ועמ"ש בדיבור שאח"כ: בד"ה ולא אמרינן, וא"ת וכו' כיון שאינו מביא עדים על כך וכו'.

לשיטתם אזלי שכתבו בקידושין דף י"ב דביטול בפניו ליכא איסורא ולא חיישינן שהשליח ימסור לאשה אחר הביטול, אבל לפירש"י שם ע"כ הכא בדאיכא עדים דבלי עדים איכא איסור לבטל ומתניתין באיסור לא מיירי ובעיקר קושית התוס' כבר כתבתי בש"ס דלק"מ דעיקר הכוונה דס"ד דחוזר ומגרש בו לר"ש, ולר"נ עכ"פ אין צריך מינוי שליחות מחדש אבל פשיטא דאפי' אי נימא לצערה אין לגרש רק כשמתרצה לגרש ע"ש, וכן הוא כוונת רש"י: בא"ד אי נמי הוי חיישינן להחמיר.

דבריהם צ"ע, דמ"מ היאך אפשר דהוא נתכוון שיגרש רק לצערה ביטל דהיאך עלה על דעתו שנכשיר הגט לגמרי מאחר שביטל בפירוש ועכ"פ נדון אותו לספק א"כ לא תהא מגורשת וא"כ לא נתכוין לצערה דהא באמת לא תתגרש, ועוד לפי מה שכתבו לעיל ריש מכילתין דלר"א בעינן שידעו ע"מ שהוא שליח הבעל א"כ כאן דשליח עצמו אינו יודע אם הוא שליח דשמא נתבטל א"כ אפי' נתכוין לצערה אינו גט כיון דשליח אינו יודע כ"ש דע"מ אינן יודעין, והעיקר כמש"ל: בד"ה איהו וכו' ותימא וכו'.

ולפע"ד לק"מ דדוקא גבי שליח הוי ממילא רבותא טפי ממה שרץ אחריו, אבל באשתו הוי קידם רבותא טפי דאי הי' דעתו רק לבטל למה לו לקדם השליח למהר לבוא אצלה או לשלוח לה שליח שימהר לבוא קודם ביאת השליח הי' לו לבטל לשליח דהא קודם בואו לא תתגרש וע"כ שכיון לצערה והיינו דקאמר וודאי לצעורא קא מכוין רק דאמרינן דנתכוין נמי לבטל והקדים לבוא אצלה לצערה בביטול זה קודם וזה ברור: בא"ד נזדמן אצל אשתו ממילא או שלוחו וכו' פי' מהרש"א דהכוונה דהוי לי' למיתני נזדמן בו או בשלוחו ע"ש, ולא ידעתי מאי ענין סברא דנזדמן בשליח דכי בשביל דשליח נזדמן נתכוון הבעל בשליחותו לצעורא.

גם מה שכתב דתרתני נזדמן לא איצטרך ג"כ לא הבנתי, דהשתא נמי תיקשי כיון דכבר קתני נזדמן ברישא למה לי תו נזדמן באשתו דלענין נזדמן אין חילוק בין בשליח בין בה מיהו בהא יש לומר דמ"מ איצטרך נזדמן בה דס"ד דוקא בשליח לא אמרינן לצערה אבל בה אמרינן אבל הנ"ל קשיא, ולכאורה הי' נראה לפרש דכוונת התוס' דהוי לי' למיתני נזדמן אצל אשתו או שלח אצלה שליח.

אבל לא הי' הכוונה בשליח בנזדמן אך קשה על זה דאי הוי קתני הכי לא הוי שייך איהו לא טרח וכו' דהא לא טרח כלל לכן העיקר כפי' מהרש"א, והכוונה דשליח זה הי' דרכו בלא"ה לשם נזדמן לבעל ושלחו לבעל אצלה והוי רבותא טפי דשליח לא טרח: בד"ה מהו דתימא, ורבא דקאמר לקמן וכו'.

ולפע"ד לק"מ שאין ענין הך דהכא להך דאביי ורבא דהכא אמרינן דמה דמהדר לבטל אין זה ביטול כיון שאחר כך ביטל באמת א"כ לא הי' דעתו לבטל רק כשישיגנו ושלא בפניו לא רצה לבטל כלל, אבל התם בוודאי רצונו הי' אז בביטול רק לפי שלא ביאר כפי' לא מהני ולרבא מהני דגילוי דעת מהני והתם הי' בפניו ולא הי' שום ביטול אח"כ אבל הכא אמרינן דאף שאמר שרוצה לבטל כפי' אין זה ביטול רק נתכוין לבטל אח"כ בפניו והביטול הוא אח"כ וזה ברור: בא"ד וסבור שליח דהא דרהיט וכו'.

כתבו כן לפי האמת דאפי' רהיט לא הוי גילוי דעת, אבל לס"ד דאביי דרהיט הוי גילוי דעת מיירי הכא דלא ידע שליח כלל דמה שהוא רץ הי' אחריו רק אח"כ כשבא וביטל נתגלה למפרע והוי דברים שבלב והיינו דלא מקשה אביי לרבא מהכא ודוק: בא"ד ואין להקשות וכו' ועדיפא מינה וכו'.

ר"ל דעיקר הקושיא דכיון דמקשה לקמן לרשב"ג מי איכא מידי משמע דבלא"ה ניחא, והשתא הרי בלא"ה אנו צריכין לומר כל המקדש במשנה גופא ועל זה תרצו דכהך דהכא דיש לדמות לדברים שבלב ידעו דבהא יש כח לעקור דבר תורה משום כל המקדש רק ארשב"ג קשיא לי' להש"ס ולזה הביאו ראי' דביטול שלא בפני ב"ד לכ"ע לא מהני ומ"מ לא שאלו.

ש"מ דבהא יש סברא נכונה לחוש לממזרות ידעו דיש כח בחכמים לעקור וה"ה בהא שיש סברא דדברים שבלב ודוק: בא"ד וצ"ע כי שמא ביטול שלא בב"ד וכו' לדבריהם יש . .

להקשות לקמן דפריך על רשב"ג מי איכא מידי מאי קושיא דלמא כלפי שאמר רבי בטלו מבוטל אפי' להקל קאמר הוא דלהקל אינו מבוטל אבל להחמיר מודה ולק"מ מי איכא מידי, ויתבאר עוד בזה לקמן: בגמרא למימרא דבטל לישנא דליבטל משמע וכו': הא דלא מקשה הכי במתניתין דקתני בטל הוא הרי זה בטל משום דאיכא למימר דלאו משום דלישנא דליבטל הוא רק אפי' הוי לישנא דלשעבר כל שגילה דעתו שחפץ בביטולו מהני גילוי דעת' כי האי אפי' בלשון גרוע אבל בברייתא קשיא להו שפיר דמחלקה בין בטל לפסול ש"מ משום דלישנא דלהבא דוקא מהני ולפי זה יש להוכיח דאי אמר בפירוש פסול יהא ג"כ מהני כמו בטל כיון דלהבא הוא, דליכא למימר דלישנא דפסול בעצמו גרוע כ"כ דלא מהני אפי' בלהבא א"כ ממילא לא קשיא מברייתא ג"כ כמו במתניתין

דאיכא למימר דלישנא מעליא מהני אפי' אינו להבא ולישנא גרוע לא מהני כלל, וע"כ דפסול נמי כל שפירש להבא מהני כמו בטל רק לשון פסול הוא אינו משמע להבא ולשון בטל הוא משמע להבא: ואף דלכאורה נראה מלשון רש"י ז"ל בד"ה פסול שפי' לא משמע דאיהו מבטל לי' אלא מוציא עליו שם פסול והא ליכא, משמע לכאורה דעיקר טעמא הוא דלשון פסול לא מהני לבטולי גיטא אבל אי אפשר לומר כן כמו שהוכחתי, אלא נראה לי דעיקר טעמו דודאי לישנא דבטל הוא ופסול הוא לכאורה חדא מילתא הוא, ואם נפרש בטל יהא, גם בפסול נפרש כן לזה רצה לבאר ענין זה דודאי לשון בטל הוא ופסול הוא לישנא דהוה משמע, הלכך בלשון בטל יש לפרש הכוונה שהוא מבטלו עכשיו בדיבורו וממילא יהא בטל, אבל לא שייך לומר שהוא פוסלו עכשיו בדיבורו, וממילא הכוונה שהוא מוציא עליו שם פסול שהוא פסול מכבר הלכך ממילא לישנא דבטל הוא להבא ולישנא דפסול הוא לשעבר, כי מאיזה צד פוסלו עכשיו מכח פסול שיש בו מכבר והא ליכא אבל באומר יהא פסול שפיר משמע דהוא מבטלו עכשיו וממילא יפסל אח"כ דמכח ביטולו הוא נפסל אחר שביטל ולפי זה יש לדון אם שלח שליח לבטל ואמר בהנהו לישנא דלשעבר כגון פסול הוא, אי נימא כפי הנראה מדברי המרדכי דעיקר הביטול הוא בשעה ששולח לבטל רק השליח מודיע הביטול א"כ שפיר שייך לשון לשעבר דכבר נפסל בביטול הבעל, ואי נימא דהשליח הוא המבטל לא הבעל א"כ בעינן בשליח ג"כ לישנא דלהבא ועוד אבאר לקמן בגמרא בענין זה: בפירש"י בד"ה לא אמר כלום, ואם יש לו ב"ח וכו', ובד"ה בטילה היא וכו' הודאת בעל דין כמאה עדים.

הנה לא ביאר הרב ז"ל הטעם למה מהני הודאתו לחוב לאחרים כיון דאיכא ב"ח וקי"ל האומר שטר אמנה אינו נאמן לחוב לאחרים, ונראה לי דמיירי במלוה ע"פ בלי אחריות נכסים דאינו יכול לגבות רק מיני' הלכך מעיקרא פי' דב"ח גובה דקשיא לי' מה נפקא מינה דמי יכריחנו להחזיק במתנתו בע"כ לזה פי' דאי יש ב"ח גובה אותה ולא מהני לשון זה להפקיע ממנו המתנה ובתר הכי דמהני הודאתו מהני נמי נגד ב"ח דבידו למכרה וליתן לזה במתנה ויהא מופקע מב"ח ובכה"ג לא הוי חב לאחרים כנ"ל: בתוס' בד"ה מבוטלת וכו' תימא דבפרק בתרא דכריתות וכו'.

הנה כל הישובים דחוקים מאוד כמבואר למעיין, ולדעתי הם שני מימרות ולא ראי זה כראי זה דהתם מיירי בקרקע והוא מסר לו שטר מתנה שדי נתונה לך הלכך בלשון להבא הוי לשון הפקר ובלשון לשעבר אינו כלום דכיון שמסר לו שטר מתנה והוא קיבל השטר היאך יאמר שאינה מתנה ולא שייך בזה הודאה ודוקא באומר כתבתי ונתתי והוא אומר לא כתב ולא נתן שייך לומר שהודה שלא נתן לו מעולם, אבל כאן שאומר שנתן לו וקיבל השטר רק שאינה מתנה אין בדברים אלו כלום דע"כ מתנה הוא, אבל להבא הוי שפיר לשון הפקר שהוא מפקיר שלו ולס"ד דהדר למרא, הכוונה דס"ד שאומר שלא יהא מתנה רק כמו שהיתה קודם שנתנה לו א"כ ממילא אין שום אדם יכול לזכות רק בעלים הראשונים ומסיק דכל הקודם כו' אבל הכא מיירי במטלטלין והוי ממש להיפוך דכיון שנתן לו החפץ לידו והוא אומר אח"כ אלה הלשונות אי להבא קאמר אינו כלום כי אין זה לשון הפקר כלל דהיאך מפקיר מה שהוא מונח ברשותו ובידו ותיכף זוכה בה וצריך להוציאם מרשותו וכיון שאומר והם ת"י אינו מפקיר, אבל לשעבר שפיר הוי לשון הודאה שמודה שקיבל החפץ לפקדון לא לשם מתנה לכך מהני מטעם הודאה

והשתא אתי שפיר הכל והוי מצי נמי להקשות הכא מהך מימרא דהתם דס"ס מוכח מהתם ג"כ דלשעבר הוא דמהאי טעמא בקרקע לא מהני הודאה כנ"ל אך גם בזה יצדק תירץ אביי דוודאי דעתו של זה לבטל המתנה לגמרי אבל לא להפקיר הלכך עד שיהא כמו הפקר נוח לו שיהא שלו דאז יוכל ליתנה לנותן במתנה משא"כ אי יהא כמוהפקר הלכך הוי לשון לשעבר לשון דמהני בי' לרצונו, ועמ"ש בסמוך בביאור דברי ר"י: בא"ד משום שפשוט לו וכו' דהוי לשון הפקר.

לכאורה יש לתמוה דהא מקשה כאן מבטילה דהוי לשעבר ש"מ דאינו לשון הפקר והיאך אפשר דקתני אי אפשי ובטילה בחד דבריו קיימים והם מחולקים בדינם דאי אפשי לשון הפקר ובטילה של מרא קמא ונראה לי דכוונתם דע"כ בטילה אינה לשון הפקר דאי הוי לשון הפקר ולהבא א"כ תבטל ודאי הוי לשון הפקר ולמה לא אמר כלום, וע"כ דביטול אינו לשון הפקר כלל רק מטעם הודאה מהני ומ"מ הוי כמו הפקר כיון שהנותן סילק עצמו ממתנה זו שהרי מודה שנתנה לו וזה הודה שאינו שלו ממילא הוי כמו הפקר, וכיוצא בזה כתבו התו' לקמן לפירש"י כמו שאבאר בסמוך: בא"ד דאי ליבטל משמע להבא א"כ היו דבריו קיימין והוי כמו הפקר וכו'.

עמהרש"א דלכך נקטו התוס' דהוי כמו הפקר ולא דהדרא למרא כס"ד בכריתות דאל"כ תיקשי הכא מאי אפשי אאי אפשי כמש"ל עכ"ל ודבריו תמוהין, דפשיטא דלס"ד בכריתות דהוי למרא קמא ע"כ ג"כ להבא הוא דאי משום דהוי לשעבר תיקשי למה בתיבטל דבריו קיימים דהא ודאי להבא הוא, וע"כ דאפי' להבא שייך לומר דהוי למרא קמא לס"ד כמש"ל, דס"ד דכך נתכוון שלא תהא מתנתו כלום ותחזור כמות שהיתה ולא יזכה בה רק בעלים הראשונים, והשתא ממילא לא קשיא מאי אפשי אאי אפשי דהוי שפיר להבא, רק דהתו' נקטי קושטא דמילתא כמסקנא דכריתות דהוי כמו הפקר, וכ"ש לפי מה שאפרש לקמן אתי שפיר טפי תירוץ אביי אי נימא דהוי כמו הפקר מדנימא דהוי למרא קמא דבהא יש לומר טפי דהוי עילוי במה שמתבטלה המתנה כמו בגט כיון דחזינן שהוא חפץ בביטולה: בא"ד הרי הוא כאומר כל מתנות.

דבריהם דחוקין וטפי הוי להו לומר דלישנא דמעיקרא לא מהני דלא שייך הודאה בכה"ג דהוי דברים שבלב כיון דמעיקרא נתן לו מתנה והוא קיבל אף שאומר שהי' בלבו שלא לשם מתנה לא מהני ולא דמי לאומר כתבתי ונתתי והוא מודה שלא כתב דהודה שלא קיבל מתנה כלל, אבל כאן דאומר שנתן לו מתנה וקיבל רק בלבו לא היה כך, אף אי האמת כדבריו הוי דברים שבלב: בא"ד וטוב לו שלא יתבטל המתנה.

גם בזה צל"ע דהא בסמוך הקשו מהך דריש האומר ותירצו דהתם דרוצה לגרשה הוי הגט טובה לו וכאן שחפץ לבטל הוי הביטול טובה לו. א"כ מתנה נמי כיון שחפץ לבטל למה לא יהא הביטול טובה לו ואולי כוונתם דודאי שתבטל ותחזור למרא קמא טוב לו יותר מקיום המתנה, אבל כאן שאם יתקיימו דבריו הוי כמו הפקר כמ"ש קודם ובזה ודאי ניחא לי' טפי שלא תתבטל משתהא כמו הפקר, דאי תהא שלו יוכל ליתנה בחזרה למי שנתנה משא"כ אי תהא הפקר, לכך הוי קיומה עילוי למקבל המתנה כנ"ל, ומיושב קושית מהרש"א הנ"ל: בא"ד ומשני לא דבריו קיימים ולא דהדרא למרא.

הקשה מהרש"א דמה מקשה כאן מבטלה הוי לי' לומר דהוי כמו הפקר כדמשני התם בכריתות וכמו דלא מקשה מאי אפשרי כמ"ש התוס' לעיל והניח בצ"ע, ודבריו תמוהין למעיין היטב בכוונת התו' דפשיטא דאי אפשר לפרש בטלה דהוי הפקר מכח לישנא דלהבא דא"כ תבטל למה לא הוי כמו הפקר הא ודאי להבא הוא וע"כ דביטול אינו לשון הפקר כלל או כמו שכ' התוס' דשדה שלא באה לידו לא הוי כמו הפקר רק במטלטלין דאתי ליד' דמהאי טעמא לא הוי אי אפשרי כמו הפקר ומה דמשני התם דלא הדרא למרא היינו מטעם הודאה דזה הודה שנתן וזה הודה שלא קיבל ולא ס"ד לחלק דהנותן לא נתן רק אדעתא דלקבלי' מיני' וזה שכתבו דהוי מצי לתרץ דשאני בטלה דלא הוי כמו הפקר מכח הודאה דהנותן לא נתן רק אדעתא דלקבלי' מיני' אבל פשיטא דבטלה, לאו מכח הפקר הוא מכח לישנא דלהבא, וכל זה מבואר בתוס' להדיא ולא ידעתי מאיזה צד נתקשה הרב ז"ל בזה הא פשיטא דלק"מ כמ"ש: ע"ב בגמרא אמר אחר אביי נקטינן שליח מתנה הרי הוא כשליח הגט נ"מ להולך לאו כזכי הרי"ף פרק התקבל הוכיח מהך דהכא דאפי' היכי דעשתה שליח קבלה ואמר הבעל הולך לאו כזכי דע"כ הכא מיירי שעשתה שליח קבלה דאל"כ אפי' זכי לא מהני ולדעתי כל דברי הפוסקים תמוהין בענין זה דמה ענין דברי אביי בהולך לאו כזכי להך דהכא ולקמן פרק התקבל הוי לי' לומר זה, גם מאיזה צד עדיפא לי' גט ממתנה עד שתלה מתנה בגט, גם לשון נ"מ להולך לאו כזכי אינו מובן כלל דהא זהו עיקר חידוש דינו של אביי דהולך לאו כזכי, וכך הוי לי' לומר שליח מתנה ושליח גט הולך לאו כזכי ולעיל ספ"ק דשקיל וטרי' טובא אי הולך כזכי במתנה ולא זכרו דברי אביי כלל רק כאן שאין כאן מקומו כלל לכן ברור דנתכוונו בכאן להשוות מתנה לגט בענין לשונות של ביטול הגט ע"י שליח דהני לישני דמהני בגט מהני במתנה והנך דלא מהני לא מהני במתנה ע"י שליח אף דלכאורה הי' אפשר לומר דמתנה שאני דמהני גילוי דעתי' שאינו רוצה ומסתמא חפץ בביטולה קמש"ל דשויין, גם כלפי מה שאמר קודם לחלק בין גט למתנה בלשון בטילה הוא וקאמר דהיינו דוקא בלישנא דמקבל מתנה אבל בנותן השולח מתנה על ידי שליח דינו כגט ממש בלשונות הביטול, והיינו דקשיא לי' מה נפקא מינה בשלמא בגט דחוב הוא נ"מ בהא אבל מתנה זכות הוא ובלא"ה אינו יכול לבטל, ועל זה קאמר דנ"מ במה שאנו משויין מתנה לגט בלשונות הביטול להולך לאו כזכי דאז במתנה גם כן יכול לבטל קמש"ל דבהני לישני דמהני בגט מהני במתנה, וזה ברור לפע"ד אף שכל גדולי הראשונים ז"ל לא פירשו כן: שם בטל מהו.

קשיא לי לפי מה שכתב הרשב"א ז"ל דהא דמקשה אביי לעיל דבטילה לשעבר משמע עיקר הקושיא משום דקתני בהדי אי אפשרי בה דמכח להבא אתינן עלה אבל ממתניתין לא מקשה דאפי' לשעבר הוא נאמן במיגו שכבר ביטל דבטלו מבוטל לרבי, ואני מוסיף בה דאפילו לרשב"ג אתי שפיר דלא קאמר רשב"ג רק כשמבטל שלא בפניו אבל כאן דביטל מעיקרא באופן שאם ישיג את השליח קודם שנתנו לה יהא בטל למפרע בודאי ליכא כאן משום תקנת ר"ג שלא יהא מבוטל, ולפי זה תיקשי מה נ"מ בהך בעי' דבטל ס"ס אפי' תימא דלשעבר הוא ג"כ מהני דנימא דכבר ביטל שלא בפניו ונאמן בזה במיגו כמ"ש הרשב"א ז"ל דאי בעי מבטל לי' עכשיו וצ"ל דמיירי הכא בגוונא דליכא מיגו דתיכף שמסרו לשליח אמר לו לשון זה דודאי לא ביטל מעיקרא, ולפי זה יש לדקדק

מה ראי' מהרי הוא הקדש התם נאמן מכח מיגו שהקדיש כבר דאי בעי מקדיש עכשיו, ואולי לזה נתכוין רש"י ז"ל שהביא מהך דהרי הן מוקדשין לשמים דשם ודאי לא הקדיש מעיקרא רק עכשיו, ולפי זה מיושב קושית התו' מככר זה הקדש דהתם אפי' אי לשון עבר הוא נאמן שהקדיש דבידו להקדיש ודוק ועמ"ש בתוס' בזה: אמנם בגוף קושית הרשב"א לעיל דאפי' לשעבר נהימני' במיגו דמבטל לי' השתא, נראה לי דלא קשיא כלל דכבר ביארנו דמיגו לא אמרינן רק שאנחנו נכריח שזה הטענה שטוען אמת דאי שקר היה לו לטעון שקר היותר מבורר שיאומן, אבל אי אומר אמת אין לטעון עליו שלא טען שקר שיאומן בבירור דאינו רוצה לטעון שקר, אבל דבר שאינו תלוי באמת ושקר לא שייך מיגו כלל כי אפי' אם האמת כדבריו למה לא ביטל עכשיו כדינו וע"כ שלא ידע מלשונות הביטול והי' חושב דמהני א"כ אין להאמינו במיגו כנ"ל: בתוס' בד"ה להוליך וכו'.

כוונתם משום דאי עשתה שליח קבלה באמת הולך כזכי כדמוכח פרק התקבל והרי"ף פרק התקבל דחה סוגיא דשם מהלכה מכח דברי אביי דהכא ולזה רצו התו' לתקן זה וכבר כתבתי דבלא"ה לק"מ: בד"ה מאי שנא, תימא וכו' ואני תמה על תמיהתם דפשיטא דבהקדש מועיל לשון לשעבר דמ"מ ס"ס שווי' חד"א והוי הקדש משא"כ גט אינו מועיל לשון לשעבר כלל והא דמדמה הקדש לגט היינו בהך שפירש"י דאמר הרי הן מוקדשין לשמים דהתם ע"כ להבא דלשעבר לא היו שלו כלל, וכמו כן בהפקר בהניחם על הסלע דכל שהם בידו לא הוי כמו הפקר רק בהנחה וע"כ דלהבא משמע, וז"ב לפענ"ד: והרא"ש כתב דברי התוס' וכתב דלא דמי לגמרי להקדש וכו', ולא ביאר דבריו, דהא בש"ס מדמה להו להדדי ונראה כונתו דודאי יש להבין מ"ש בטל הוא מחרס הוא דהא חזינן דחרס יהא מהני א"כ ע"כ דחרס הוא לשון עבר הוא א"כ בטל הוא, למה הוי להבא וע"כ דכך הכוונה דוקא בטל הוא שזכר הביטול בלשונו שפיר יש לפרש שהוא מבטלו עכשיו בדיבורו ומחמת זה יהא בטל ממילא אבל לשון הוה הוא כאומר אני מבטלו עכשיו בדיבור זה אבל חרס אינו לשון ביטול כלל רק כשאומר חרס יהא ממילא נשמע שהוא מבטלו עכשיו ומתוך כך יהא אח"כ כחרס, משא"כ הפקר שפיר שייך לומר שמפקירו עכשיו בדיבורו ומתוך כך יהא כמו הפקר על פי הדין.

אבלהרי הוא חרס אינו לשון הוה כלל רק הספק אי עבר או להבא ושפיר פשיט מהפקר דהוי להבא כי לשון זה אינו לשון הוה ולמה מהני אבל כבר זה הפקר אינו מכח להבא רק מכח הוה כמו בטל הוא, כנ"ל: והנה הרי"ף השמיט אבעי' דבטל מהו וזכר הך אבעי' דהרי הוא חרס, ויש לתמוה למה השמיטה, ונראה לי דס"ל דכל מה דשקלינן וטרינן בלישנא דבטל הוא וכן בבטל אי להבא אי לשעבר היינו לרשב"ג דס"ל בטלו אינו מבטל לכך לא מהני לשעבר כיון שביטל שלא בפניו ובעינן להבא דוקא, אבל אנן דקי"ל כרבי דבטלו מבטל אפילו לישנא דלשעבר מהני כיון דבידו לבטלו, אבל חרס הוא מטעם אחר לא הוי גט כל שהוא לשעבר לפי שאין הגט שנתבטל כחרס דהא חוזר ומגרש בו רק להבא שאומר שלא יגרש בו וילך לאיבוד ולאשפה כחרס אבל לא שיאמר שכבר הוא כחרס אבל בטל אפי' לשעבר מהני כיון דבטלו מבטל, כנ"ל: בגמרא התם דיבור ודיבור הוא.

פירש"י וז"ל מתחילה היתה מתקדשת וכו' ומיהו המעות לא בטלו וכו' מבואר מדבריו דבאמת הכא לא מהני ביטול לבטל הגט כמו דשם אין המעות בטילין, והוא תמוה לפע"ד דממה נפשך אי המעות אינן בעין פשיטא דאי אפשר לקדש בהם שנית דהוי מקדש במלוה ממש, ואי ישנן אצלה והוי פקדון היאך שייך שאינן בטילין הא אפי' לא קידש לעולם יכול לקדש בפקדון שיש לו בידה והוא בעין, אבל נתינה זו לקידושין דלא למלוה דמי ולא לפקדון דמי באמת נתבטל רק או מלוה או פקדון [ואי נימא כמ"ש בחידושי לא"ה הע הלכות קידושין שיש מקום לומר דר"י לא ס"ל רק דחוזרת אבל מודה דיכולה לחזור מחזרתה דאתי דיבור ומבטל דיבור א"כ מה קושיא הכא דרוצה לחזור ולגרש בו מהני והתם נמי אי חזרה בה מחזרתה מהני וע"כ דכל דיבור שנגמר ואינו חסר כלום שוב אי אפשר לבטלו הלכך אי אפשר לחזור מחזרתה דכבר נגמר חזרתה ואינו חסר כלום, רק לפ"ז יש לפרש כאן הכוונה דמחלק דדוקא התם דיבור ודיבור ואתי דיבור ומבטל ושוב נתבטל ואין כאן רושם קידושין לפנינו שאין על קידושין הללו רק דיבור בלבד וכשנסתלק הדיבור מעות בעלמא הן ושוב אי אפשר שיחזרו להיות קידושין אבל הכא נהי דאי ביטל לשליח שוב אין כאן רושם שליחות שאין כאן שליחות רק בדיבור וכשנסתלק הדיבור הוי כאדם דעלמא, אבל הגט בעצמו אחר הביטול שם גט עליו שהרי הוא גט לפנינו, הלכך יכול לחזור ולבטל מה שביטל והגט כשר, ודוק]: לכן נראה לי פשוט דודאי לא אתי דיבור ומבטל מעשה לכ"ע, ונתינת מעות ליד אשה נהי דחשיב מעשה כמו כתיבה דהכא אבל מ"מ הוא אינו מבטל רק דיבור הקידושין וממילא הנתינה בטילה דנתינה בדיבור הקידושין תלוי וכי בטל דיבור בטילה נתינה אבל כאן אי אפשר לומר דמחמת ביטול השליחות יתבטל הגט דמה ענין גט לשליחות הא בלי שליחות כלל יכול להיות גט ובביטול הדיבור של שליחות לא יתבטל המעשה ואין לנו רק שנאמר שיבטל המעשה מצד עצמה ובזה שפיר אמרינן לא אתי דיבור ומבטל מעשה.

וזה ברור לפע"ד, ואתי שפיר שתי הסוגיות, דבאמת הכל תלוי אי בביטול השליחות נתבטל הגט, ומ"מ א"י לבטל הגט בפירוש ג"כ כי לא אתי דיבור ומבטל מעשה, ועמ"ש בתוס': בתוס' בד"ה ר"ש אמר וכו' דכל זמן שלא הגיע כו' לכאורה קשה דהא ר"י מקשה עלי' דר"ל בקידושין מהך משנה דהכא דקתני ביטול מועיל, וקשה ולדידיה מי ניחא הא כתיבה הוי מעשה, וע"כ משום דלא הגיע ליד האשה לא חשיב מעשה א"כ ה"ה נתינה לשליח ואדרבא לכאורה כתיבה הוי מעשה טפי מנתינה לשליח כדקס"ד דתוס' בקושיא, וע"כ צ"ל דס"ל לר"י כר"נ דחוזר ומגרש בו, וא"כ לא ביטל כלל מעשה הכתיבה דעיקר המעשה של כתיבה שיהא מוכן לגרש והרי עדיין מוכן הוא לכך.

אבל לר"ל דסובר נתינת מעות הוי מעשה א"כ ה"ה נתינת גט ולמה יוכל לבטל שלא לגרש על ידי שליח זה, והשתא תיקשי דפריך הלכתא אהלכתא, וקשה הא ע"כ לא ס"ל לר"י כר"ש דתיקשי לדידי' הא כתיבה הוי מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה שלא יהא ראוי לגרש בו כלל ולדידיה ליכא למימר דשאני הכא שלא הגיע ליד האשה דא"כ גם מנתינה לשליח לא תיקשי לר"ל וצ"ל דס"ל לר"י דכתיבה גרע מנתינה לשליח ונתינת מעות לאשה דכנתינה לשליח שוב לא בעינן לדעתו של משלח כלל והוא עצמו הולך ומגרש בו לכך דמיא לי' לנתינת מעות לאשה אבל כתיבת גט נהי דנכתב שיהא מוכן לגרש בו אבל אכתי בעינן דעתו ורצונו שיצוה לגרש בו ואי לא"ה חספא בעלמא הוא

הלכך אפי' לבטלו מתורת גט לא חשיב מעשה כלל לר"י וגרע מנתינה לשליח ונתינת מעות לאשה, כצ"ל לדעת התוס' וז"ב: אמנם אני אומרה בלשון אחרת ואין צורך להנ"ל והוא שלא אמרו לא אתי דיבור ומבטל מעשה רק אי לא יוכל הדיבור לבטל המעשה תהא המעשה קיימת אז לא אמרינן שיבטל הדיבור המעשה אבל כאן כיון דשליחות השליח ודאי בטל אם כן אפי' תימא דאין הדיבור מבטל המעשה של כתיבה מ"מ אין למעשה זו קיום מצד עצמה כיון שחזר בו מלגרש ואין לה קיום רק כשיחזור בו מחזרתו וירצה לגרש, אבל כל שביטל שליחות הגט הרי המעשה אין לה קיום מצד עצמה ומעשה כזו יכול לבטל בדיבור שאפי' ירצה אח"כ לגרש לא יועיל כיון דלעת עתה בעת הביטול אין תוקף למעשה כלל מצד עצמה, וזה ברור: ומעתה שפיר קשיא לי' לר"י אר"ל בקידושין דלר"ל דס"ל נתינת מעות לאשה הוי מעשה וה"ה נתינת גט לשליח א"כ אי לא יוכל הדיבור לבטל המעשה תתקיים המעשה והשליח יתן הגט מבלי להשגיח על ביטולו דלא יוכל לבטל מעשה נתינת גט לשליח אבל אי נימא דנתינת גט לשליח: לא חשיב מעשה ויכול לבטלו אפי' תימא דכתיבת גט חשיב מעשה מ"מ בביטול השליחות ע"כ נשבר כזה ואינה מתקיימת מצד עצמה רק כשיחזור בו לגרש הלכך כיון דלעת עתה אין קיום למעשה בלא"ה יכול לבטלה קודם שחזור מחזרתו שלא יהא לה קיום עולמית, ודוק היטב: בד"ה התם דיבור ודיבור הוא מתוך הלשון משמע וכו' לכאורה יש להכריח מסוגית הש"ס גופא דאם ביטלו בפירוש בטל דהא ע"כ טעמא דר"נ דס"ל חוזר ומגרש בו אף דמודה דאתי דיבור ומבטל דיבור דהא מפורש במשנה להדיא דשליחות השליח בטל.

וע"כ משום דס"ל דכתיבה הוי מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה א"כ מאי מקשה לר"י מאיזה צד יחלוק ר"י אר"נ דכתיבה לא הוי מעשה ואדרבא כיון דלא ס"ל לר"י לחלק בין הגיע לידה ללא הגיע כמבואר בקידושין פרק האומר שם א"כ ממילא כתיבה הוי מעשה וע"כ דהוי משמע להו דנתינת מעות לאשה וכתיבה שוין וכיון דנתינת מעות פליג ר"י דחוזרת וס"ל דלא הוי מעשה א"כ ה"ה כתיבה לא הוי מעשה, והשתא אם הי' כוונת התרצן לתרץ דהתם דיבור ודיבור הכא הוי מעשה א"כ לא תירץ כלום על עיקר הקושיא דהא ע"כ גם המקשה ידע דכתיבה הוי מעשה כדמוכח במשנה דדיבור מבטל דיבור ואפי' נתינה לשליח דר"י מדמה לה לנתינת מעות לאשה וע"כ דמשמע לי' דכתיבה ונתינת מעות לאשה שוין ולמה לא זכרו בתירוץ לחלק בזה, וע"כ דבאמת אינו מחלק ביניהם רק שאני הכא שאינו מבטל כלל רק השליח משא"כ התם הוא מבטל הקידושין ומוכח דאי ביטל בפירוש הגט באמת מבוטל: איברא ודאי הך לישנא דיבור ודיבור הוא משמע שבא לחלק התם דיבור כאן מעשה ואף דבקידושין לא נזכר זה מ"מ מפורש התם מעיקרא דטעמא דר"י דאתי דיבור ומבטל דיבור ואי נימא הכא דבטלו בפירוש מבוטל אין הטעם כלל משום דיבור ודיבור ואי דמשמע ליה דכתיבה נמי הוי דיבור א"כ לר"נ גופא תיקשי למה שליחות השליח בעל כתיבה לא.

לכן נראה לי ברור כמו שכתבתי לעיל בש"ס דודאי משמע להו דנתינת מעות לאשה וכתיבה שוין, ואי הא חשיב מעשה הא נמי, ואי לא חשיב מעשה הא נמי לא הוי מעשה, ואהא משני דהתם דיבור ודיבור הוא דהמעשה תלוי בדיבור ואי מבטל הדיבור מתבטל המעשה ממילא אבל הוא אינו מבטל רק הדיבור אבל הכא מכח ביטול הדיבור אין

המעשה מתבטלת ואין לנו רק שיבטל המעשה מצד עצמה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה ויתר הדברים מבוארין אצלי בחידושי לא"הע באריכות: בגמרא איתמר בפני כמה הוא מבטלו.

הנה מכל המפרשים מוכח שפירשו הך פלוגתא דר"נ ור"ש אקודם תקנת ר"ג ואהא קשיא להו מה נ"מ בהא ותירצו לענין בטלו אינו מבטל כל מה שקודם תקנה לא היו עושין, אבל ברי"ף א"א לומר כן דלא זכר שום הפרש רק בפשיטות בטלו מבטל כרבי ומ"מ זכר הך פלוגתא דר"נ ור"ש וכתב דהלכה כר"נ גם בלא"ה כתבתי בתוס' שיש לתמוה לתירוצם הזה הרבה ע"ש, גם לא ידעתי היאך יפרשו לשון בפני כמה הוא מבטלו שזה מורה בביאור דעכשיו נחלקו דאל"כ הוי לי' לומר בפני כמה היה מבטלו: ואני תמה מאי קשיא להו לרבוותא ז"ל הא פירוש הסוגי' פשוט וברור דפלוגתייהו האידינא אפי' במבטל בפניו דר"נ סובר דמבטלו בפני ב' בלבד דאין דבר שבערוה פחות משנים ואם לא יהא לו עדים פשיטא שלא יאומן לומר שביטלו [וכ"כ המרדכי בשם ריב"א דצריך עדים על הביטול דאל"כ חיישינן לקנוניא] ור"ש סובר כיון דקתני במתניתין הי' עושה ב"ד אף דמעיקרא לא חששו לממזרים ועגינות דר"ג הוא שחידש תקנה זו ומ"מ הי' עושה ב"ד ש"מ שאין ביטול מועיל לגרע כח הגט רק בב"ד דב"ד אלימי ולא עדים ואל תתמה בזה שהרי כמה דברים מצינו דעדים לא אלימי וב"ד אלימי כגון מיאון פליגי ב"ש וב"ה פרק בית שמאי, דב"ש סברי דוקא בב"ד דהוי ג"כ כעין ביטול ואפי' בדרבנן וכ"ש גט דאורייתא אי בא לבטלו צריך ב"ד, ולעיל ג"כ אמרו דס"ד לא אלימי שליחות דבתרא מקמא ליבטלי' אלמא דבעינן לבטל כח חזק וכ"ש לר"ש דס"ל אינו חוזר ומגרש בו דגוף הגט בטל בעינן ב"ד דוקא לבטלו ור"נ סובר דב"ד תרי סגי דליהוי עלי' סהדי מכח דבר שבערוה והיינו דקאמר בפני כמה הוא מבטלו ודייקי לה ממתניתין קודם תקנה דשלא בפניו הי' אז כמו בפניו, וכמו דאז הי' צריך ב"ד כן עכשיו, ור"נ סובר דב"ד תרי סגי דלבי' תרי ב"ד קרי' לי' והיינו דאפסקא הלכתא כר"נ ולכך לא זכר הרי"ף שום דבר מבטלו אינו מבטל רק מייתי פלוגתייהו דר"נ ור"ש ופסק הלכה כר"נ ובתר הכי פסק בפשיטות דשלא בפניו לעולם בטלו מבטל, כנ"ל ברור ועיין מ"ש בתוס' .

בתוס' בד"ה ור"נ וכו' אין לומר צ"ע דהא כתבו התוס' פ"ק דסנהדרין דתרי לאו דוקא ה"ה חד א"כ פשיטא שאין ראי' דתרי איקרי ב"ד ממה דדיניהם דין דהא חד נמי דינו דין ומ"מ פשיטא דלא איקרי ב"ד ואולי לא נתכוונו רק להיפך דלא נימא דוקא ר"נ יכול לסבור תרי איקרי ב"ד, אבל למ"ד אין דיניהם דין ע"כ לאו ב"ד מיקרי לזה דחו דאפי' למ"ד אין דיניהם דין איקרי ב"ד מכח פרוזבל דסגי בתרי: אמנם בעיקר דבריהם יש לדקדק כי כפי דעתם ע"כ בפרוזבל נמי סגי בתרי כיון דקי"ל כר"נ ור"י דסגי בתרי, אבל מדברי בעה"ת שער מ"ה ומדברי הטור סי' ס"ז מוכח להדיא דבעינן שלשה בפרוזבל והיינו כמו שדחו כאן דאטו כי רוכלא ליחשב וליזל ובוודאי צריך להבין דעתם בזה דהא קי"ל כר"נ ור"י: ומה שנראה לי דס"ל להנך פוסקים דוודאי ר"נ ס"ל דסגי בתרי מטעם דתרי נמי ב"ד איקרי והיינו כפי טעמו דשנים שדנו דיניהם דין, אבל ר"י דס"ל כר"נ לאו מהאי טעמא הוא רק דס"ל דמעיקרא הי' יכול לבטל בפני ב' מן הדין, ומה דקתני מתניתין הי' עושה ב"ד מעצמו הי' רגיל לעשות כן דכיון דרצה לבטל הגט שתחזור לו הי' רוצה שיודע הדבר לאשה שלא תנשא ותיאסר עליו ומה יועיל לו הביטול

אבל לא הי' בזה שום תיקון והי' יכול לבטל בפני ב' ג"כ ואתי ר"ג והוצרך לתקן שיהא אסור לבטל בפני ב' משום חשש ממזרות וממילא תיקן שלא יבטלו אפי' בפני ג' משום עיגונות כמ"ש התוס' לקמן בד"ה ובי' תרי וזה שכתבו הרי"ף והרא"ש בלשונם דהלכה כר"נ דר"י קאי כוותי', ודבר תימא הוא דהא אפסקא הלכתא בש"ס להדיא כר"נ לקמן דל"ד.

, ולהנ"ל ניחא דנתכוונו לומר דאין הלכתא כר"נ מטעמי' רק משום דר"י קאי כוותי' דאיהו ס"ל דיניהם דין ובי' תרי איקרי ב"ד אבל אנן כר"י ס"ל דאין דיניהם דין ומ"מ סגי בתרי כנ"ל ולפי זה פרוזבל נמי בעינן שלשה כנ"ל, וכבר כתבתי לעיל במשנה דגם רש"י ז"ל נתכוין לזה ולכך פירש ב"ד שלשה ונתן טעם משום ממזרות אף שהיא לכאורה היפוך הסוגי' ולהנ"ל ניחא ודוק: בא"ד וא"ת ומה נפקא מינה השתא וכו' עד סוף הדיבור דבריהם צ"ע לפע"ד חזא כיון דעיקר פלוגתייהו דר"נ ור"ש דר"ש ס"ל דמשום ממזרות בטלו אינו מבוטל ור"נ ס"ל דאפי' מחשש ממזרות בטלו מבוטל רק בחז אינו מבוטל א"כ כיון דס"ל לר"נ מצד הסברא דאין ראוי להיות מבוטל אפילו משום חשש ממזרות, א"כ למה לי' משום דבי' תרי נמי ב"ד קרי לי' אפי' יהא ב"ד שלשה דוקא מ"מ כמו דס"ל השתא מכח תקנות ר"ג דאפי' בתרי דאיכא ממזרות מבוטל כן יכול לסבור קודם תקנה כיון דמדינא אין צריך רק משום חשש ממזרות אם בטלו מבוטל ומאי ענין פלוגתא זו דנימא דב"ד תרי: ועוד קשיא לי הא בסמוך פריך לרשב"ג ומי איכא מידי וקשה הא אפי' לרבי ע"כ צריך לומר אפקעינהו דאל"כ תיקשי ומי איכא מידי בב' לר"ש ובחד לר"נ גם קשה לי בפלוגתא דר"י ור"ל לקמן ויתבאר לקמן בתוס' בד"ה ובי' תרי ע"ש) ואולי נתכוונו כפי מה שכתבו לעיל בד"ה מהו דתימא דביטול שלא בב"ד אין מועיל להחמיר אבל לא להקל ולכך לא קשיא ומי איכא מידי, אבל כבר כתבתי לעיל דגם זה צ"ע ע"ש: ודע שיש לתמוה בדברי התוס' בעיקר הקושיא דמנא להו דבאמת לר"נ אפי' בשלשה אין לבטל דכיון דסובר בפני ב' א"כ בב' תיקן ר"ג מחשש ממזרות אבל בג' מותר לבטל, אבל לר"ש אפי' בג' תיקן שלא יבטל ואתי שפיר טפי דברי ר"י לקמן ג"כ ולא קשה קושית התוס' בד"ה ובי' תרי והוי שפיר נפקותא בפשיטות לדידן: ונראה לי דמה שהרחיקו התוס' פי' זה דמשמע להו דלכ"ע תיקן ר"ג אפי' בג' דנהי דלר"נ בי' תרי נמי ב"ד קרי להו, אבל ג' וודאי איקרי ב"ד וכיון דקתני התקין ר"ג שלא יהא עושין כן והיינו שלא יבטלו בפני ב"ד ממילא מוכח דבג' נמי לא יבטלו דוודאי הרבה פעמים בטלו בפני ב"ד של ג' ג"כ דבעל גופא הי' רוצה שיודע לה שלא תיאסר עליו והוא התקין שלא יעשו כן היינו שלא יבטלו בפני ב"ד כלל בין בפני שנים בין בפני שלשה: אבל מ"מ אפי' לפי זה אני אומרה בלשון אחרת דודאי אפי' לרבי דס"ל בטלו מבוטל לאו משום דלא ס"ל הפקעת קידושין דכמה פעמים מצינו דהפקיעו קידושין במקום הצריך להם רק דרבי סובר דבאמת עיקר התקנה משום ממזרים אבל משום עיגונות בלבד לא הוי מתקני כלל, הלכך מחשש ממזרים כח ב"ד יפה אפי' אי בטלו מבוטל דמאיזה צד יעבור על התקנה הא יכול לבטל בפני ג' ואדרבא בהא לא תיאסר עליו שלא תנשא שתדע מהביטול, הלכך כל שתקנו שלא לבטל לא יעבור על התקנה, ואף דמשום עיגון ג"כ חשו מ"מ כיון דמשום זה בלבד לא היו מתקנים אין ראוי שיהא מבוטל מחשש עיגון בלבד כל שאין חשש ממזרות, אבל אי נימא דעיקר התקנה משום

עיגון היתה דמיקרא נמי היו מבטלין בפני ג' ותיקן ר"ג שלא יבטלו משום עיגון, א"כ בהא אי לא נימא בטלו אינו מבטל אין כח ב"ד יפה כלל דאם ירצה לחזור בו יעבור על התקנה ויבטל בפני ג' וכיון דלא נתקיימה התקנה רק אי בטלו אינו מבטל בודאי לכ"ע אינו מבטל, והשתא בהא פליגי ר"נ ור"ש דר"ש סובר דב"ד ג' הן ועלה תיקן ר"ג שלא יעשו כן, א"כ ממילא מוכח דסתם לן תנא דמתניתין דבטלו אינו מבטל, ור"נ סובר דבי תרי נמי ב"ד, ושפיר אתיא מתניתין כרבי דבטלו מבטל והיינו דפסק ר"נ לקמן הלכה כרבי דלדידי מתני' אתיא כוותי' משא"כ לר"ש, והיינו נמי פלוגתייהו דר"י ור"ל לקמן ולא דפליגי בפלוגתא דתנאי רק בפירושא דמתני' דלר"י אתיא מתניתין כרבי ולר"ל כרשב"ג וכבר כתבתי בש"ס מה שנ"ל בזה: בא"ד בפחות משנים דאיכא למיחוש טפי עמהרש"א שהקשה בתרתי חדא דלקמן כתבו התוס' בחד מכח דבר שבערוה ולא מתקנה, ועוד דלעיל בד"ה מהו דתימא מוכח דמדינא לא הוי ביטל ע"ש והנה מה שהקשה מהך דלעיל תמוה דכוונת התוס' ג"כ מכח תקנה כמו שבארנו דבריהם לעיל ע"ש ומהך דלקמן ג"כ אין קושיא מלבד מה שיש לומר דהכא נמי כוונתם בפחות משנים ביחד דמשום דבר שבערוה ליכא רק משום תקנה ומשמע להו דבהא אינו מבטל לר"נ כיון דקתני ב"ד נהי דתרי נמי ב"ד קרי להו, אבל וודאי כל היכי דלא איקרי ב"ד לא מהני ותרי שלא ביחד כחד הוי לענין ב"ד, אבל בלא"ה לק"מ דדוקא הכא בשליחות גט לא הוי דבר שבערוה דאין הגט עומד להשתלח ע"י שליח דוקא ובשביל שביטל השליח הרי הגט בתקפו ולא מיקרי ביטל השליחות דבר שבערוה כיון שאין הגט עומד לכך, אבל לקמן דמבטל הכתיבה כגון אמר לעשרה כתבו שפיר הוי דבר שבערוה דכתיבת גט לשמה הוי דבר שבערוה והרי מבטל הכתיבה לגמרי ודוק: בד"ה לתרי נמי ב"ד קרי להו וא"ת וכו' ואור"י אי נמי וכו' תמוה לי בעיקר הקושיא דהא כתבו בעצמם פרק בית שמאי דלמ"ד בשנים ביחיד נמי מהני א"כ ע"כ דהכוונה שלשה דאי בתרי היאך קאמר מפני שהוא ב"ד כיון דמהני בחד ולא מיקרי ב"ד ואיכא רננה, וביותר יש לתמוה במה שתרצו אי נמי דמיאון דומיא דחליצה דבמה נפשך אי ס"ל דכל שאין מיאון צריך ג' ביחיד סגי, א"כ למה לי דומיא דחליצה דהא מיאון גופא ניהא דחד לא מיקרי ב"ד ואיכא רננה ואי ס"ל דדוקא תרי בעי רק שלשה אין צריך, א"כ הוי להו לומר בפשיטות דמיאון דומיא דחליצה ואי תרי לא הוי כחליצה דחליצה או ג' או א' וע"כ דגם מיאון שלשה: ולכאורה הי' אפשר לומר דעיקר קושית התוס' אף דבעינן שלשה מ"מ שפיר קאמר מפני שהם ב"ד כיון דתריג"כ ב"ד קרי ומה בכך דיש כאן יותר מב' היתר הנישואין רק מכח ב' שהם ב"ד, ועל זה תרצו מדלא נקט תרי רק ב"ד ש"מ דהיתר הנישואין מכח דהם שלשה הוא, אבל לפי זה יקשה על תירוץ הב' דמה בכך דהוי דומיא דחליצה ס"ס היתר הנישואין מכח תרי הוא בין במיאון בין בחליצה, וע"כ דהא לא קשיא להו כלל דאי בעינן שלשה תרי לא מיקרי ב"ד כמו שכתבו בדיבור הקודם בקיום ואודיתא רק הקושיא דלא בעינן רק תרי ועל תרצו שפיר דומיא דחליצה הוא דבעי ג', ולפי זה קשה כנ"ל, גם לא ידעתי מה צורך להו לומר דמיאון דומיא דחליצה דאי לא אתיא כמ"ד חליצה בחד ממילא קשה מחלצה בפניו טעמא דב"ד דבהא וודאי תלתא בעינן ודבריהם צריכין אצלי תלמוד: דף ל"ג ע"א בתוס' בד"ה לא שנא וכו' ובקונט' פי' בע"א הנה בין לפירש"י בין לדבריהם ניהא דפריך הך קושיא לר"ש דוקא דלר"נ קמש"ל עדים דומיא דדיינין כדאמר

מעיקרא, רק לר"ש קשיא לי והוצרך לומר דקמש"ל ל"ש וכו' אלא דלא ניחא להו פירש"י משום דמיחזי כשיקרא דכתיב דוכרן סהדותא וחתמו פלוני דיין וכן להיפוך, אבל לפי התוס' ניחא אך אין מובן מה ענין פלוני ופלוני עדים לכאן על מה הם מעידין ואין להם שייכות בשטר כלל: בד"ה ובי' תרי וא"ת וליתקנו שיבטל בפני ג', וי"ל מפני ת"ע.

לכאורה יש לתמוה דהא ר"ל ג"כ מודה דבי' תרי משום ממזרים, א"כ בין לר"י בין לר"ל משום ממזרים ועגונות איתקן ובמאי פליגי וצ"ל דעיקר פלוגתייהו דלר"י עיקר התקנה משום ממזרים אבל משום עיגון לא היו מתקנים רק לפי שהוצרכו לתקן משום ממזרים חשו נמי לעיגון דאפי' בג' לא יבטל כמו שכתב מהרש"א ולר"ל עיקר התקנה משום עיגון, ולפי מה שכתבתי לעיל דמ"ד בפני ג' היינו אפי' בפניו שאין ביטול רק בב"ד ניחא בפשיטות דר"ל לית לי' חשש ממזרות כלל דקודם ג' להבחנה יוודע לה: אך עדיין יש לתמוה מה נפקא מינה בפלוגתא זו בין לר"י בין לר"ל חשו לממזרות ועיגון ואינו יכול לבטל לא בפני ב' ולא בפני ג', ובודאי ליכא למימר דנ"מ פלוגתא דר"נ ור"ש, הא ליתא, דפלוגתא זו לא נתחדשה מכח פלוגתא דר"י ור"ל רק להיפך לפי דפליגי בפלוגתא דר"נ ור"ש הוצרכו לחלוק בטעמא דתיקון העולם אבל לא נתחדש מפלוגתא זו שום נפקותא רק מה דנ"מ בין ר"נ לר"ש, ודוק ואמת דבדברי ר"י יש לומר דלפי שלא נראה לו מצד הסברא לומר דתקנו תקנה משום עיגון הוצרך לומר דביטול בפני ב' דאל"כ מאי תיקון העולם אבל לר"ל לא שייך לומר כן דאפי' אי יסבור בפני ב' ג"כ יכול לסבור דמשום עיגונות ג"כ תיקון, ובשביל שהוא סובר דגם משום עיגון ראוי לתקן תקנה אין להכריח דביטול בפני ג' ומ"מ אפשר לומר דודאי מעצמנו היה לנו לומר ביטול בפני ג' כפשטא דמתניתין דקתני עושה ב"ד וסתם ב"ד ג', רק לפי שהוקשה לר"י שיתקנו תקנה משום עיגון הוצרך להפקיע מפשטי' דב"ד ב', אבל ר"ל דסובר דמשום עיגון גם כן ראוי לבטל ממילא קם לישנא דמתניתין כפשטי' דב"ד ג' ושפיר יש נ"מ בפלוגתא זו דמחמת זה סובר ר"י שנים ור"ל שלשה אך בגוף דברי התוס' יפלא מנין להו דלר"י אסור לבטל בפני ב' ג"כ עד שהקשו ליתקנו שיבטל בג' דהא במתני' לא קתני רק בראשונה הי' עושה ב"ד וכיון דהך ב"ד שנים לא תיקון ר"ג רק מחשש ממזרות אבל בג' יכול לבטל ושפיר איכא נפקותא בין ר"י לר"ל בפשיטות.

דלמר משום עיגון מותר לבטל ולמר לא, וצ"ל כמו שכתבתי לעיל דהתוס' הוכיחו מלשון המשנה הי' עושה ב"ד, ונהי דנימא ב"ד ב' מ"מ תלתא ודאי מיקרי ב"ד, ועלה קתני בפשיטות דהתקין ר"ג שלא יעשו כן, משמע ודאי דבכל ב"ד לא יעשו אפי' ב"ד של שלשה גם כן: ונראה לי לומר עוד דהם הכריחו מהך ברייתא דלקמן דס"ל לרשב"ג בטלו אינו מבוטל משום מה כח ב"ד יפה.

והשתא תיקשי לר"י אי ס"ד דבפני ג' מהני הביטול א"כ מ"ט דרשב"ג הא כח ב"ד יפה ויפה שכל שתקנו שלא יבטל בפני ב' ממילא בטל החשש, כי למה יעשה כן כיון דבג' מותר לבטל הא יכול לבטל בפני ג', והוא עצמו ניחא לי' בהא כדי שיוודע לה ולא תנשא ותיאסר עליו ובודאי לא שביק היתרא אפי' בקצת טירחא ועבד איסורא, ומזה מוכח דלר"י ג"כ אסור לבטל אפי' בפני ג', ושפיר חששו שיבטל בפני ב' גם כן או בפני ג' כיון

דס"ס עובר על התקנה ולפי זה יש מקום לומר דלר"י נהי דגם בג' חשו מ"מ כיון דמשום זה לא היו מתקנים שלא לבטל, א"כ אפי' רשב"ג דסבירא לי' בטלו אינו מבוטל היינו דוקא אם ביטל בפני ב' אבל ביטל בפני ג' מודה לרבי דמבוטל דמשום עיגון לא חשו כ"כ לעקור דבר תורה, דהא לולא חשש ממזרים לא היו מתקנים כלל משום עיגון בלבד, ולפי זה מ"ש התוס' לעיל דנ"מ לרבי אפי' לרשב"ג יש נ"מ דלר"נ בשלשה בטלו מבוטל אפי' לרשב"ג רק דכתבו נ"מ לרבי דר"נ פסק כרבי לקמן]: ובהכי ניחא לי דקדוק לשון התוס' וליתקנו שיבטל בפני ג', דאטו התקנה לבטל, התקנה שלא לבטל, וכך הוי להו לומר וליתקנו שלא יבטל בפני ב' ולהנ"ל ניחא כיון דקושיתם הוא כיון דהיו רוצין לתקן חשש ממזרות היה להם לתקן ולומר בפירוש דבג' מותר לבטל דאם ירצה לבטל יבטל בג' ולא יעבור על התקנה משא"כ אי היו מתקנים סתם שלא יעשו כן לא ידעו ויחשבו דהתקנה שלא לבטל כלל שלא בפניו, ופעמים שאם ירצה לבטל יבטל בפני ב' דס"ס יעבור על התקנה אבל אם יתקנו בפירוש דבג' מותר שוב ליכא למיחש שיעבור על התקנה, ואהא תירצו דגם בג' תקנו שלא לבטל מחשש עגונות אפי' לר"י, כנ"ל: בד"ה ובי תלתא, ואע"ג וכו' והא דאמר כו'.

כוונתם דהשתא קשיא להו במה נפשך אי ענין גט שאין קול יוצא כ"כ אפי' בג' לא יועיל כמו מלוה ע"פ ואי בהא קול יוצא טפי ממלוה ע"פ למה לא מהני בב' כמו מכר, ומ"ש דחילקו כאן בין ב' לג' וגבי מכר והלוואה במכר דקול יוצא מהני ב' ובהלוואה לא מהני אפילו טובא ואהא כתבו דגט הוי דרך ממוצע בין מכר להלוואה דקול יוצא טפי מהלוואה אבל לא כ"כ כמו מכר כי פעמים האשה במרחקים וצריך קול טפי, וזה שלא הקשו לעיל כבי תרי ממכר ונטרו עד השתא: בד"ה ושמעה וידעה וכו' אע"ג דבדין וכו' ובדין הוא אפי' טופס וכו' עכ"ל.

לא נתבארו לי דבריהם דמה אולמי להו הך סוגיא דהתם טפי מהכא דמפורש להדיא טפי דחשיב עיגון, ואדרבא מהך סוגיא דהתם אין ראי' כלל לכאן דהתם רוצה באמת לילך למדה"י ולגרש אשתו קודם שילך ואין לו סופר חששו לעיגון שאם ילך תתעגן אבל כאן הא מעיקרא היתה עגונה שם רק הוא רוצה לשלוח גט וכיון שרוצה לבטלו תהא כמקדם משא"כ התם דרוצה לגרשה רק שאין לו סופר, ונראה לי שבאו לשלול שלא נפרש דהעיגון הוא שיבטל אחר שהגיע גט לידה והיא תשמע מהביטול ותחשוב דקודם שהגיע גט לידה ביטל ולא תנשא שלא כדין.

לזה כתבו דכדין נמי חשיב עיגון וממילא הכוונה פשוט, ונראה דמשמע להו לפרש כן מדנקט ושמעה וידעה וכן מעיקרא ולא שמעה ולא ידעה ומה הוא השמיעה והידיעה הא היינו הך וע"כ דשמיעה קאי על הביטול והידיעה על זמן הביטול, ובפני ב' לא שמעה ואי תשמע לא תדע זמן הביטול ותחשוב שהיה אח"כ ובפני ג' תשמע ותדע זמן הביטול ולא תנשא והיינו כדין ומ"מ חשיב עיגון, ואולי נתכוונו עוד לומר דלא נפרש דפליגי ר"י ור"ל בהא דלר"י לא חשיב עיגון כיון דכדין מתעגנה, ולפי זה יקשה מה שהקשו קודם וליתקנו שיבטל בפני ג' כיון דלא חשיב עיגון, ואהא קאמרי דלכ"ע חשיב עיגון כדלקמן רק לר"י משום הא בלבד לא הוי מתקנים שלא לבטל רק בשביל שהוצרכו לתקן משום ממזרים כנ"ל אבל לכ"ע עיגון מיקרי: בגמרא ומי איכא מידי.

כבר כתבתי לעיל שיש להקשות לדברי התוס' הנ"ל דנ"מ לרבי דמה שלא הותר קודם תקנה מודה רבי דאינו מבוטל א"כ גם לרבי קשה ומי איכא מידי, אמנם נראה לי כעת ליישב דבלא"ה יש להבין במה דקאמר רשב"ג א"כ מה כח ב"ד יפה, ולכאורה הכוונה דא"כ יעבור על התקנה וכך נראה מפירש"י, ולפי זה יקשה כיון דהיו מכין מכות מרדות למי שמבטל גט שלא בפניו א"כ בודאי תתקיים התקנה וצ"ל דעיקר הכוונה דס"ל ל"י לרשב"ג דראוי להיות כח ב"ד יפה שלא יועילו מעשיו כלל והיינו דמקשה דמי איכא מידי דמשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא ונהי דבעלמא אמרינן כל המקדש וכן הכא לרבי בחד או בב' לר"ש משום ממזרים יש לנו לחוש בכל אופן שמא יבטל וכ"ש לר"נ בחד דאם להענישו יכחיש שלא ביטל כלל, אבל בג' דליכא רק משום עגונות פשיטא דדיו התקנה במה שתקנו שלא יבטל והיו מכין אותו מכות מרדות ומשום מה כח ב"ד יפה אין ראוי להתיר אשת איש, ומשני אין כיון דיש כח בחכמים להפקיע לא שרינן א"א כלל, כנ"ל: שם אין כל דמקדש וכו' תינח קדיש בכספא וכו'.

הנה סוגיא זו נמצאת בכמה מקומות בש"ס והמחברים הראשונים ז"להניחו לנו דברים אלו בלי פ"י מספיק כלל והדברים מרפסן איגרי לכאורה כמו שאבאר ע"כ ראיתי להאריך ולברר ענין זה על נכון, והנה בקצת מקומות נמצא ענין זה גבי גט דרצון חכמים שיהא גט והוא מעכב שלא יהא גט ובאלה המקומות נזכר כל המקדש כהך דהכא, ובקצת מקומות נזכר בענין מי שקידש שלא ברצון חכמים והפקיעו קידושו בלי גט כלל, ובאלה המקומות לא זכרו כל המקדש רק הוא עשה שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני': והנה כפי פ"י המפרשים ורש"י ותוס' ז"ל מכללם הכוונה דחכמים הפקיעו למפרע הקידושין שכך קידש על דעת חכמים והוי כמקדש על מנת שירצו חכמים, ודבר זה אצלי מן התימא מאד דהיאך אפ"ל באיש שדר עם אשתו וקידשה כדת והוליד בנים דחכמים הפקיעו הקידושין למפרע והגע עצמך שני אחין שנשאו ב' אחיות ומת אחד בלי בנים דמותרת לשוק בלי חליצה, א"כ אח"כ כשיתקוטט זה עם אשתו וישלח לה גט ויבטלנו תהא אשתו פנויה למפרע, וכיצד יצאת אחותה ונשאת לשוק בלי חליצה, וח"ו תהא תקנת חכמים קלקלתם, וכיוצא בזה רבות מן המכשולות שיוכלו לבוא ע"י תקנה זו, ומלבד זה קושית רשב"ם דיחפה על בת אחותו שזינתה, גם אין צורך לתיקון הזמן בגט כי בלא"ה יוכל לחפות על דרך זה (ועמ"ש בתוס' בזה) ומה שתירץ רשב"ם דבדין יחפה מלבד דלא הועיל על תיקון הזמן אבל בלא"ה היאך אפשר שיתנו חכמים מכשול על סמך שיחפה עלי' כך: ועוד למה בנפל למים שאל"ס לא הפקיעו קידושין משום עיגון דהתם רוב מתים ומיעגנא שלא כדין והרי כאן הפקיעו משום עיגון אף דמיעגנא כדין כ"ש התם דמיעגנא שלא כדין וכ"ש לדעת רש"י ז"ל שפי' בשבת דלכך ע"א נאמן שמת בעלה דהפקיעו קידושין אלמא דבלי גט כלל מפקיעין א"כ כ"ש בנפל למים שאין להם סוף דעדיף מע"א דרובן למיתה ומדאורייתא מותרת לגמרי שהרי אם נשאת לא תצא ולמה להו לעגנה בחנם והוא תמוה מאוד, גם מה קשיא להו קידש בביאה וכי לא נמצא קידושי ביאה על תנאי והריני בועליך על מנת שירצה אבא יוכיח דאם לא רצה האב אינה מקודשת גם למה קידש בכספא הוי ניחא דהא ג"כ יש אח"כ ביאות של זנות, גם לפי מה שנראה מפירש"י במקצת מקומות דבכסף הטעם דהפקרן ה"ל הפקר וכן פירשו התוס' בכתובות ע"ש, קשיא לי היאך שייך לומר דהפקירו כספו מה שכבר נאכל ואיננו

והיא כח בחכמים להפקיר מה שיש בעולם ת"י אחד ולא מה שאינו בעולם וכי שייך על זה הפקר: ומעתה הט אזנך ושמע מה שאומר לך בביאור סוגיות הללו ואקדים לך מה שכתב המרדכי פרק השולח וז"ל, כתב בספר החכמה וז"ל אני שאלתי מורי קרובי ז"ל מאחר דהלכה כרבי בשתייהן ואם בטלו מבוטל מה תקנה יש למשלחי גיטין שלא יבטלוהו ורציתי לומר דיש תקנה ע"י ביטול מודעה כמו שכתוב בשטרי כל מודעה וכו' ושאני עתיד למסור כולם בטלתי בפניכם הכי נמי בשעת נתינת הגט להולכה יבטל ויאמר כל מה שאני עתיד לבטלו ולעשות יהא בטל ומורי אמר לי דלא מהני מידי ולא ידעתי מנא ליה: עכ"ל: ומעתה אני אומר שזה שאמרו כל המקדש וכו' אין אנו דנין דעת המקדש דמסתמא עושה כן דהא ליתא ואדרבא למה ירצה לעשות היפך החזקה דאין אדם עושה בעילתו כו', רק כך הכוונה דכל המקדש מוכרח הוא לקדש אדעת חכמים והיינו דבמעשה הקידושין הללו מבטל כל ביטול וכל דיבור שיעשה לבטל הגט אשר ישלח אח"כ נגד דעת חכמים הרוצים בקיום הגט דאי אינו רוצה לבטל היו מפקיעין ממנו תיכף הקידושין והיו מפקירין ממונו ואין כאן קידושין, וממילא זה כשהוא מקדש וחזקה אין אדם עושה בעילתו כו' ועוד שהוא מקדש קידושין גמורים לפנינו א"כ ע"כ מבטל הוא דעתו לדעת חכמים ובכל גט שירצו חכמים שיהא גט מבטל הוא הביטול שיבטל הוא הגט אח"כ, ולא מיבעיא לפי דעת בעל ספר החכמה הנ"ל דודאי מהני אלא אפי' לדעת מורו נראה ברור דהיינו משום דכיון דאתי דיבור ומבטל דיבור א"כ ממילא יכול לבטל אח"כ כל הדיבורים שדיבר מקודם, אבל כאן אין זה דיבור רק מעשה שהרי במעשה הקידושין ביטל כל דיבור שידבר אח"כ לבטל הגט נגד רצון חכמים דלולא זה אין כאן קידושין כלל וכיון שקידש וכ"ש כשבעל הרי עשה מעשה לבטל כל דיבור שידבר אח"כ בביטול הגט ולא אתי דיבור שאח"כ ומבטל מעשה הקודמת לו, והשתא זה שאמרו ואפקעינהו רבנן לקדושין מיני' אין הכוונה דהכא אפקעינהו דהא ליתא שכל שקידש וביטל כל דיבור שידבר לא הפקיעו כלל והוי קידושין גמורין ואי אפשר שיתבטלו לעולם רק טעמא הוא דיהיב למה כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש לפי שהפקיעו חכמים כל קידושין מיני' ואין לו כח לקדש כלל בלי דעתם, ועכשיו שקידש לדעתם ממילא כל ביטול שיבטל הגט כבר נתבטל קודם במעשה הקידושין, והיינו דמקשה תינח קדיש בכספא מוכרח הוא לקדש אדעתא דרבנן אבל קדיש בביאה למה לו לקדש לדעתם ומה יעשו לו חכמים להפקיע קידושיו, ומשני דיש כח בידם לעשות בעילתו כו' ולכך גם קידש בביאה מוכרח לקדש לדעת חכמים והיינו דבכל המקומות גבי מי שקידש שלא כהוגן לא זכרו כל המקדש כלל דאדרבא זה שקידש שלא לדעתם דהא שלא כהוגן קידש מיד מפקיעין הקידושין רק בענין גט דחכמים רוצים בקיומו והוא מעכב בהא בענין לטעמא דכל המקדש מוכרח לקדש לדעתם וכיון שקידש לדעתם ממילא ביטל כל דיבור שיגרום ביטול לגט שירצו חכמים בקיומו והיינו דלא מצינו הפקעת קידושין בלי גט דכל שקידש ברצון חכמים אי אפשר להפקיע קידושין כלל וכלל רק למי שקידש שלא לדעתם מפקיעין תיכף ולא במי שקידש כהוגן, וז"ב: ובזה בטלו כל הקושיות שאין אשה זו נפקעת ממנו למפרע רק כמו כל גרושה דעלמא ושלום על מורי ישראל ואין כאן שום תקנה ובית מיחוש כמו שבארנו, ועיין בתוס' יבמות דף צ' ע"א: ודע שיש לחקור לרשב"ג דבטלו אינו מבוטל, אי הכוונה דוקא כשניתן הגט ולא נודע מהביטול אבל אי

נודע הביטול קודם אין נותנין הגט, או דנימא כיון שביטל שלא בפניו מה שתקנו שלא לעשות כן אין הביטול מועיל ונותנין הגט, ולפי סברא האחרונה ודאי יש להקשות לפירש"י ותו' הנ"ל דהפקיעו עכשיו הקידושין למפרע א"כ מה צורך לגט כלל דהא אינה מגורשת כלל רק הקידושין נפקעו ובלי גט כלל תצא כיון שביטל שלא בפניו, ויתבאר זה לקמן בס"ד בפלוגתא דרבי ורשב"ג באמר לעשרה ע"ש באריכות מזה: בתוס' בד"ה ואפקעינהו הקשה הר"ר שמואל דאם כן יחפה על בת אחותו וכו'.

לכאורה יש לתמוה דהא ס"ס צריך שיגיע גט לידה דבלי גט פשיטא שאין מפקיעין כמו שפירש"י להדיא דבגט זה מפקיעין א"כ כשתזנה ותבא לדין לא יניחו ליתן לה גט לידה ולא יועיל הביטול שלו כלום וצ"ל דשלח גט ע"י שליח שימסור לאחר שיזכה עבורה ובכה"ג הוי זכות גמור ועכ"פ ספק הוי טפי ממזכה גט לאשתו במקום יבם וקטטה ואח"כ יבטלנו שלא בפניו קודם שיגיע ליד הזוכה ואח"כ יתן לזוכה הגט שיזכה עבורה, אמנם עיקר קושיא זו מלבד מה דלק"מ כפי מה שכתבתי לעיל בפ"י כל המקדש אבל בלא"ה בכה"ג שזינתה שוב ליכא למיחוש לממזרים ועיגונות ולא תיקנו בכה"ג כלל: בא"ד כדין מחפה.

לכאורה קשה מ"מ למה תקנו זמן שלא יוכל לחפות ס"ס בלא"ה יוכל לחפות ונראה דמתקנת הזמן לא קשיא להו כלל דכמו דר"ש לעיל לית לי' שמא יחפה רק משום פירי דזנות לא שכיח כן רשב"ג יש לומר דלא ס"ל תקנת זמן משום בת אחותו רק משום פירי, רק הקושיא נהי דזנות לא שכיח ולא תקנו משום זה זמן לתקן משום זנות אבל לא יתקנו חכמים דבר הגורם לידי חיפוי על זנות אף דלא שכיח ואהא תירץ ר"י דכדין יחפה לא חיישינן בא"ד דאל"כ נזיר שהיה שותה יין ומטמא למתים אמאי הי' לוקה דאם אמרו לו אל תשתה וכו'.

לשונם תמוה מאד דהא מרישא גופא קשה אמאי לוקה ולמה להו סיפא דאל תשתה ודברי מהרש"א תמוהין בזה דהך נזיר שהי' שותה היה לוקה היא רישא דשם ולמה להו סיפא. ומה שנראה לי פשוט דודאי ס"ד כל ששתה יין ונטמא למתים שוב בטלה נזירתו רק הי' לוקה והשתא אף דקי"ל בשבועות דאם נשבע על ככר אפי' אכלה כולה נשאלין אפי' במזיד כדי להפטר מן חיוב מלקות היינו אי מחויב מלקות אבל אי אתה אומר דלא ילקה אי אפשר לישאל והא בהא תליא, ועל זה הביאו דאם אמרו לו אל תשתה אל תשתה חייב על כל אחת ואחת אלמא דאף דעבר על נזירתו עדיין מוזהר הוא על היין א"כ אפי' תאמר דלא ילקה יכול להשאל על נזירותו כדי שיוכל לשתות יין עוד והוי כמו נשבע על ככר ושייר ממנה כזית דלכ"ע נשאלין עליו אפי' בלי חיוב מלקות, וזה ברור ועוד יש לי לומר דכוונת התוס' דס"ד דכל שהותרו בו פעם אחת שוב אין צריך התראה דהוי כמו חבר שאין צריך התראה, ולפי זה הוי ניחא דמשכחת נזיר הי' לוקה כשתה שני שיעורין דשיעור ראשון הי' צריך התראה ואינו לוקה דהוי ספק שמא ישאל אבל מ"מ בגדר חבר הוא שאין צריך התראה על שיעור הב' והי' לוקה, ועל זה הביאו מהך דאל תשתה אל תשתה דצריך התראה בכל שיעור ושיעור א"כ לעולם לא ילקה דכל שיעור הוי התראת ספק וכן כתבו התוס' בנזיר שם דמשנה קמ"ש"ל דבעי התראה בכל שיעור ושיעור ומ"מ הראשון עיקר: בא"ד שמא ישאל.

הקשה מהרש"א בלא"ה היאך משכחת נזיר שהי' לוקה הא בודאי ישאל, ותירץ דאי ידע החכם שעבר לא יתיר רק התראת ספק הוי שמא לא יוודע לחכם ויתיר לו ע"ש, ובתומים סימן ע"ג תמה עליו מדברי הטור ומחבר שם דמבואר דאם מחמת אימת המלקות מתחרט מתירין לו ע"ש, ודבריו תמוהין מלבד מה שכתבתי בספרי ת"י שם ליישבון], דשם לא עבר כלל אותה שבועה שמתירין לו רק אח"כ לאחר ההיתר יעבור עלי' ואז לא איכפת לן ולא כתב מהרש"א רק שאין מתירין שבועה שכבר עבר קודם ההיתר ונתחייב עליה מלקות, ושבועה שניה אדרבא אחר ההיתר יקיים אותה ולא יעבור כלל, וז"ב: איברא בגמ' שבועות גבי נשבע על ככר ואכלה אפי' כפתוהו על העמוד נשאל עליו משמע דלא כמהרש"א, ונראה לי דודאי אין מתירין לו בחרטה מחמת המלקות דאין פותחין בנולד רק צריך שימצא פתח מלבד זה וא"כ אין זה ברור שימצא פתח, ומצינו בש"ס נדרים דטרחו רבנן הרבה ולא מצאו פתח והוא אינו מתחרט מעיקרו כלל רק מחמת המלקות וזה הוי נולד ולא מהני, הלכך התראת ספק שפיר הוי אבל נזיר משכחת שהי' לוקה כנ"ל: בגמרא אמר לעשרה כתבו גט לאשתי.

פשוט הוא דמיירי שאומר כתבו ותנו דאל"כ אין יכולין ליתן בלי דעת הבעל א"כ לכ"ע יכול לבטל שלא בפניו דליכא למיחוש למידי אלא שאני מסתפק בהך פלוגתא דרבי ורשב"ג אי פליגי כשביטל סתם וס"ל לרשב"ג דדנין דעתו דכולם ביטל דכי היכי דבטלי' להאי ביטל לאינך (וכן משמע לקמן מפירש"י גבי עידי הולכה ע"ש) ורבי סובר דרק לזה ביטל אבל אי פירש בפירוש שאינו מבטל רק לזה בלבד ואינך לא לכ"ע לא בטלה כולה, וכמו כן אם פירש בפירוש שמבטל את כולם לכ"ע בטלה כולה, ולפי זה מודה רבי לרשב"ג בביטל כולם לפני אחד מהן דכולם לא נתבטלו דהא הכא מודה רבי דאפי' דיעבד אינו מבטל כמ"ש התוס' בד"ה רבי והנה לפי מה שכתבו התוס' ורש"י לעיל דרבנן הפקיעו הקידושין כאן למפרע בעבר על התקנה א"כ ודאי בפירש בפירוש שיתבטלו כולן מודה רבי דכולן אינן מבטלין דכיון דע"כ אנו צריכין להפקיע קידושין מכח אותן שביטל שלא בפניהם דהכא מודה רבי דאינו מבטל א"כ ממילא מופקעין הן אף לאותו שביטל בפניו ויכול ג"כ לכתוב וליתן: אמנם לפי מה שכתבתי לעיל דלא הפקיעו בכאן שום קידושין רק הביטול שלו אינו כלום דהי' מוכרח לקדש אדעת' דרבנן לבטל כל דיבור שידבר נגד דעתם ורצונם א"כ יש לומר לרבי אפי' ביטל כולם בפירוש רק הנך שביטל שלא בפניהם אינם בטילין אבל זה שביטל בפניו בטל דמצד עצמותו ס"ל לרבי דלא בטל כולו ומצד המבטל מה שביטל בפניו מועיל ומה שביטל שלא בפניו אינו מועיל.

אבל לרשב"ג כיון דמצד עצמותו בטל כולו אי אפשר לחלוק אותם כלל. אמנם אי נימא דהכא טעמא דרשב"ג דכך אנו דנין דעתו דבטלה כולה ומ"מ אין מחלקין ביניהם, א"כ בפירש בפירוש ע"כ מודה רבי לרשב"ג דג"כ אין מחלקין ביניהם כלל דבהא לא פליג ארשב"ג כלל דאל"כ נימא דרבי ג"כ סובר דבטלה כולה רק מחלקין ביניהם, מה שבפניו בטל ושלא בפניו לא בטל, וע"כ דאי בטלה כולה לכ"ע אין לחלק בין זה להנשארים אך הא גופא קשיא למה באמת לא נוכל לחלק ביניהם, ומ"ש אי פירש בפירוש שאינו מבטל רק זה ואינך אינו מבטל דמהני, ומ"ש אנן דלא נוכל לומר כן, ובשלמא לשיטת רש"י ותוס' הנ"ל ניחא דכיון דהוצרכו להפקעת קידושין ע"כ כולם אין מבטלין כנ"ל, משא"כ

בפירוש בפירוש שאין צריכין להפקיע קידושין מה שביטל בפניו מהני, אבל לפי מה שכתבתי לעיל דלא הפקיעו קידושין כלל כל שקידש כהוגן ודאי קשיא, וע"כ צ"ל דטעמא דרבי לאו משום דדנין דעתו כך רק דבעצמותו אי אפשר שיתחלקו כיון דדיבור אחד אמר להם כתבו וכשהוא מבטל אחד מהן מצד דאתי דיבור ומבטל דיבור ע"כ דיבור קמא בטל לגמרי רק מה שעכשיו רוצה דאינך יכתבו צריך דיבור מחדש לפניהם דסופר צריך שישמע מפי הבעל דוקא והשתא אינו מפי הבעל דאינם לפניו, הלכך אפי' פירש שזה יתבטל ולא אינך לרשב"ג כולן בטילין וכיון דשלא בפניהם הוא אינן מבוטלין, והיינו דקתני אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה דמשמע שאין מציאות לבטל רק בפני כולן וקשה הרי יש מציאות לבטל בפירוש לזה ואינך לא, ולהנ"ל ניחא דע"כ כולהו בטילין ושלא בפניו אינו מבוטל וע"כ אפי' אותו שביטל בפניו אינו בטל, אמנם רבי סובר דהך כתבו דמעיקרא הוי כאילו אומר לכל אחד ואחד כתוב וכשהוא מבטל אחד לא נתבטל מאמר כתבו לאינך ועדיין ציווי הראשון קיים, הילכך ממילא לדידי' אפי' פירש דמבטל כולן הני דשלא בפניו אינן בטילין והני דבפניו בטילין, רק לשיטת התוס' דהפקיעו קידושין למפרע ודאי בפירוש אפי' לרבי כולן אינן בטילין: אמנם אם פירש בפירוש שאינו מבטל רק זה ואינך לא אף דיש לומר לשיטת התוס' כיון דכאן אין צורך להפקיע קידושין מודה רשב"ג דהני דביטל בפניהם בטילין ואינך לא מ"מ נראה לי דמודים התוס' דאפי' בהא לא בטלו כולן, והיינו דמצד עצמותו ס"ל לרשב"ג דאי בטל הנך דבפניהם ע"כ כולן בטילין דכבר נתבטל מאמרו כתבו דמעיקרא והשתא אינן שומעין מפי הבעל ואכתי יש בזה תקנה דר"ג, וע"כ כולן אינן בטילין דאל"כ תיקשי לדידהו למה אמר רשב"ג אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה, הא יכול לבטל ולפרש שזה מבטל ואינך לא, ועוד כיון דללישנא בתרא דס"ל לרשב"ג דצריכי בי עשרה למישלפא ע"כ אפי' פירש בפירוש שאינו מבטל רק זה בלבד אינו מבוטל, א"כ ללישנא קמא נמי הכי הוא דאל"כ אדמבעיא לן לקמן באמר להו כלכם אי כלישנא קמא או בתרא הוי להו למבעי בביטל בפירוש לזה ולא לאינך אי טעמא משום בטלה כולה בהא דלא בעינן הפקעת קידושין, זה שביטל בפניו בטל ואינך לא, או טעמא משום דצריך עשרה ואפי' פירש בפירוש לא מהני, וע"כ דללישנא קמא נמי אפי' פירש בפירוש שאינו מבטל רק זה אף זה אינו בטל, דאי נימא בטל ע"כ כולן בטילין כיון שנכללו בדיבור אחד ואותו דיבור נתבטל ועכשיו הוי שלא בפניו ואנן בעינן שישמע מפי הבעל, וכיון דכולהו בטילין עבר על התקנה ואינו מבוטל כלל.

וזה ברור: שם במאי קא מיפלגי בעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה וכו' דע שיש לחקור לרשב"ג דס"ל בטלו אינו מבוטל וכן לרבי באופן דמודה לרשב"ג כמו שכתבו התוס', אי נימא דוקא כשניתן הגט לאשה ולא נודע מהביטול אז אין הביטול מועיל משום ממזרים ועיגונות אבל כשנודע הביטול קודם שניתן הגט לאשה אין נותנין הגט לכ"ע או דנימא כיון דעבר על התקנה וביטל שלא בפניו אפי' נודע הביטול לשליח ואשה קודם שניתן הגט מ"מ אין משגיחין על הביטול ונותנין הגט: והנה לפי מה שכתבו רש"י ותוס' בטעמא דבטלו אינו מבוטל משום דהפקיעו קידושין למפרע, א"כ יש להוכיח דלא הפקיעו רק כשניתן ולא נודע מהביטול דאי ס"ד אפי' נודע קודם שניתן נותנין הגט ואין משגיחין על הביטול משום דהפקיעו קידושין א"כ למה לי ליתן הגט תצא בלי גט כלל

והרי פירש"י להדיא לעיל דדוקא בגט זה הפקיעו הקידושין והיינו משום דכבר נתגרשה הרי יש בו משום ממזרות ועיגונות לכך הפקיעו, אבל כל כמה דלא נתגרשה לא הפקיעו כיון שאם יודע לה יועיל הביטול וליכא למיחש למידי, הן אמת כי לפי מה שפירש"י לעיל פי' עגונות כדי שלא יטרח לשלוח שליח, א"כ האי טעמא שייך לכאורה אפי' לא ניתן הגט אבל באמת הא ליתא.

דמ"מ כיון דאי ניתן הגט קודם שנודע הביטול, הגט גט שוב לא יבטל שלא בפניו ולא יטריח אחר שליח לשלוח, תדע דלמ"ד משום ממזרים ודאי לא שייך בנודע קודם שניתן. א"כ ודאי דגם למ"ד משום עיגונות כך הוא, דלא נחלקו בדינא כלל אליבא דרשב"ג, אמנם לפי מ"ש לעיל לפרש דבמעשה הקידושין ביטל כל ביטול שיבטל נגד רצון חכמים א"כ יש לומר דבאמת כל שביטל שלא בפניו לא מהני ונותנין הגט לכתחילה ומ"מ צריך ליתן הגט דלא הפקיעו קידושין למפרע כלל אלא במקדש שלא לדעת חכמים ולא במקדש לדעתם אבל מ"מ אינו מוכרח דודאי אין רצון חכמים שיבטל שלא בפניו מכח חשש ממזרות ועיגון, אבל כשמבטל שלא יועיל הביטול רק כשיוודע לה קודם נתינה ואם לא יודע לא יועיל זהו לדעת חכמים הוא וחכמים אין מקפידין בזה כלל, א"כ ממילא כשנודע קודם שניתן אין נותנין הגט והביטול מועיל, כנ"ל ברור: ומעתה יש לנו להקשות אהא דאמרינן הכא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה וכיון דהוי שלא בפניו אין הביטול מועיל אפילו להנך דבפניו דכיון דעיקר מה שאינו מועיל הביטול הוא רק אז כשכבר ניתן ולא נודע מהביטול, א"כ מאיזה צד נימא שיכתבו הנך שביטל בפניהם במה נפשדאי יכתבו האחרים ויתנו ולא ידעו מהביטול א"כ מה תועלת בכתיבתם של אלו כיון שתתגרש בלעדי כתיבתם, ואי לא יכתבו ויתנו הם עד שיבואו הנך אצל האשה א"כ הרי נודע מן הביטול ומאיזה צד יתנו הם דכיון שנודע מן הביטול באמת בטלו כולם אפי' הנך דשלא בפניהם כמו שבארנו וצ"ע, ועיין מ"ש לקמן בתוס' בד"ה צריכי בזה: בתוס' בד"ה רבי סבר, וא"ת מנא לי' להש"ס וכו' דבריהם צ"ע דהיאך קאמר יכול לבטל זה בפני זה דמשמע דעכ"פ צריך שיבטל לזה בפניו רק שלא בפני חביריו, ואי מטעם בטלו מבוטל אפי' שלא בפני כולן מבוטל גם מה שדקדקו מפרק הזהב אין ראי' כלל ולכאורה יש לתמוה על דבריהם דודאי יש לומר דיכול מורה אף לכתחילה אבל מ"מ כל היכי דקתני יכול ודאי ס"ד דאינו יכול אפי' דיעבד דאל"כ ליתני מותר ומדקתני יכול ש"מ דיש רבותא מה דס"ד דאפי' דיעבד לא מהני ושפיר פריך יכול פשיטא ומשני אלא אימא מותר אך באמת דברי התוס' נכונים בזה דודאי קושית הש"ס שפיר אבל מ"מ התם בעי למידק להקשות אמאן דאמר דצריך לקיים דהא אמר ר"י האומר לחבירו מתנה אני נותן יכול לחזור בו, והשתא אי לשון יכול כולל לכתחילה ג"כ ממילא מוכח דמותר, ומה צורך להוכיח מכח דהך קושיא דיכול פשיטא, וע"כ דיכול אינו כולל לכתחילה רק דדייק מכח דהך קושיא דע"כ אלא אימא מותר, אם כן ממילא הכא לא קשיא מידי: אבל מ"מ לק"מ מהך דהתם, דודאי הך דיכול דהתם הוא בדבר שאינו בקום עשה רק שב ואל תעשה ואין שם דיעבד כלל דלעולם צריך לקיים דבריו, ובכה"ג שייך לשון יכול אף דאינו מותר, רק הכוונה שיש כח בידו לחזור, ובין לכתחילה בין דיעבד צריך לקיים דבריו מצד מחוסרי אמנה, אבל היכי דקתני יכול והוא דבר התלוי בקום ועשה לא שייך לשון יכול כל שאסור לכתחילה לעשות כן: בא"ד דיכול לבטל אפי' בפני אחד.

כוונתם אבל לענין הנך דשלא בפניהם לא מהני ביטול לפני אחד ואפילו בטלו אינו מבוטל וכמ"ש בסמוך כדפרישית לעיל דדוקא ג' וכו' וזה נמשך גם לתירוץ ראשון, אבל ליכא למימר דכוונתם דלהנך דשלא בפניהם אפי' בטלו אינו מבוטל מכח דבר שבערוה דא"כ אכתי יכול לסבור בטלה כולה, רק הכא שאני דהוי דבר שבערוה ומדינא לא נתבטלו השאר, וזה דאינו דבר שבערוה בטל דלא אמרינן עדות שלא בטלה מקצתה לא בטלה כולה רק להיפך עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אך אכתי קשה מה בכך דהוי שלא בפניו ויש לחוש לממזרים מ"מ כיון דלא ביטל רק בפני אחד מדינא לא בטלו כולן דהנך הוי דבר שבערוה וא"כ אין לחוש לכלום ורחוק לומר דגם להנך דשלא בפניו לא הוי דבר שבערוה לפי שביטל לאחד שהוא שליח, וצריך לומר דכוונת התוס' דודאי רבי בכל גווני מיירי בין בביטל לפני אחד בין ביטל לפני ב', והשתא שפיר קאמרינן דרבי ע"כ לא בטלה כולה ס"ל, דאי ס"ד בטלה כולה וכוונתו דכלהו בטילין דבטלו מבוטל, דמה יעשה בביטל לפני אחד דאז כלהו אי אפשר שיתבטלו דהוי דבר שבערוה ושלא בפניו באופן דאיכא למיחש לממזרות טפי, ומדקתני סתמא ע"כ דס"ל לא לא בטלה כולה ואז בכל גווני זה בטל ואינך לא, משא"כ אי ס"ל בטלה כולה יהיו דברי רבי מוחלקין בביטל לפני אחד רק הוא בטל ובביטל לפני ב' כלהו בטילין, ולפי זה יש לפרש בפשיטות דבהך תירוץ דמעיקרא לא נחתי התוס' למה שפירשו לעיל דלפני אחד יש לחוש לממזרות טפי, רק לפני אחד לגבי אינך דשלא בפניהם הוי דבר שבערוה.

וע"כ דרק זה בטל וה"ה בפני ב' ג"כ רק הנך בטילין: אמנם לא יכולתי לעמוד על תוכן דבריהם במה שכתבו ליישב עוד דאפי' אי צריך שנים מכח דבר שבערוה מ"מ סגי אי מבטל בפני ב' זה שלא בפני זה ומצד שלא בפניו בהא אפי' דיעבד אינו מבוטל, דאי ביטל סתם או פירש רק לזה מבטל א"כ הוי דבר שבערוה דלכל אחד לא ביטל רק אותו ואינו יודע מביטולו של חברו, ואי פירש שיתבטלו כולן א"כ היאך נימא לא בטלה כולה הא בפירוש ביטל כולן, וצ"ל דודאי הוא ביטל כולן אבל מצד שלא בפניו אין הביטול מועיל אבל הנך דבפניו מהני, אבל אי בטלה כולה ע"כ גם הנך דבפניו לא היו מבוטלין דאי יהיו מבוטלין יתבטלו כולם ואינך שלא בפניו הם ומודה רבי להך שלא בפניו דאינו מבוטל אבל השתא דלא בטלה כולה מחלקין דבריו אותן שביטל בפניהם בטילין והשאר לא, אלא שיש לתמוה לשיטת התוס' דהפקיעו קידושין א"כ ע"כ אף הנך דבפניו בטילין, וצ"ל דלשנים אמר שהוא מבטל אותו וחבירו ואי בטלה כולה ע"כ כלהו בטילין וצריך להפקיע קידושין מכח הנך דשלא בפניו וע"כ לא בטלה ס"ל: בא"ד פעמים יטעו וכו' גם זה צריך עיון דתינח אם לא ביטל רק אחד או ביטל סתם אבל פירש דמבטל כולן פשיטא דליכא למיחש למידי ולמה יגרע מביטול שלא בפניו גמור דבטלו מבוטל ועכשיו דביטל בפני אחד מהן יגרע, ושפיר הוי מצי לאוקמא כשביטל כולן לפני אחד וסובר בטלה כולה דדיעבד בטלו מבוטל, וביותר קשיא לי היאך כתבו דאתי שפיר מה שמסתפק הש"ס הי כרבי והי כרשב"ג אפי' להך לישנא דהיאך יסבור כרשב"ג הא אמר דאינו יכול לבטל רק זה בפני זה, וקשה הא יכול לבטל כולן לפני א' דבהא ליכא למיחש למידי ונהי כרשב"ג לטעמי' דס"ל לעולם בטלו אינו מבוטל אבל אנן דקי"ל כרבי היאך נפסק כרשב"ג דאינו יכול לבטל רק זה בפני זה, וצ"ע: בא"ד לא דמי אהדדי.

כוונתם דמפירש"י משמע דלא מפרש כדבריהם הללו דהוא פירש דהכל מתקנת ר"ג ולדבריהם ע"כ לא דמי למ"ד משום עגונות דהכא משום טעות דמזורים לכ"ע ותקנת ר"ג משום עיגון, רק למ"ד משום ממזרים הוי תקנת ר"ג דהכא נמי משום ממזרים, ומזה מוכח דלא יפרש רש"י כדברי התוס' רק למ"ד משום ממזרים הכא נמי משום ממזרים ולמ"ד משום עגונות הכא נמי משום עגונות רק הש"ס נקט ממזרים להך מ"ד דס"ל בפני שנים כר"נ ודברי מהרש"א מגומגמין בזה], וזה שכתבו ולפירושו שמשוה אותם כו', ויש לומר עוד דכוונתם דהיכא דטרח לבטל בפניו לא שייך משום עיגון כלל, א"כ ליכא למימר דהכא משום תקנת ר"ג אתינן עלה למ"ד משום עיגון, וע"כ דהכא משום ממזרים אתינן עלה ואפי' בג' משום טעות, והראשון עיקר בכוונת התוס': ע"ב בגמרא אמר לשנים וכו' הב"ע בעידי הולכה.

קשיא לי כיון דפליגי בעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ומחשש ממזרות, א"כ במה נפשך הא לא מסר להם רק גט אחד א"כ אם הוא ביד זה שביטלו ליכא חשש כלל דיכול לשרפו ולקרעו ושפיר בטלו שניהם, ואי דהגט ביד אותו שלא ביטל למאי נ"מ פליגי אם נתבטל זה שאין הגט בידו, ואי דיגיע הגט לידו א"כ ע"כ שעדיין לא ניתן דלאחר שניתן לאשה מה צורך ליתנו עוד, א"כ אכתי יתבטלו שניהם ולא יתן הגט כלל כיון שיודע שביטלו ושניהם בטילין וצ"ל דמ"מ כיון דלענין שיוכל השני ליתנו צריך לומר דראשון לא נתבטל גם כן דאי נתבטל נתבטל כולו הלכך אף לענין שיתן זה שביטלו גם אמרו שלא נתבטל דלא מחלקינן בתקנה דאם יתן הוא נתבטל ואם יתן השני לא נתבטל וכעין שכתבו התוס' בד"ה צריכי, ועמ"ש שם: שם הנ"מ, פירש"י דבעידי הולכה קאמר וטעמא משום חששא דילמא אזיל האי דלא ידע ויהיב לה עכ"ל.

משמע מפירושו דהך הנ"מ בא להכריח בעיקר המחלוקת דע"כ בעדות שבטלה מקצתה נחלקו ולכאורה לא מוכח מידי דשפיר י"ל אכתי דפליגי אי צריכי בי עשרה למישלפא ואמת דרש"י ז"ל הכריח פי' זה דאל"כ למאי נמי יאמר הך הכי נמי מסתברא דהא כבר דחה הפשיטות לא בעידי הולכה ושוב לא מוכח מידי, ואטו אנו צריכין לראיה דמיירי בעידי הולכה אי מצי מיירי בעידי הולכה שוב לא נפשט האבעיא, וע"כ דהך הנ"מ בא להורות דמוכח להיפך דרק בעדות שבטלה כולה פליגי, וצריך לומר דה"מ דאמרינן דצריכי בי עשרה רק בכתיבה דכל אחד יכול לכתוב לעשות שליחותו א"כ כיון דכולם שלוחין בדבר הזה הוי שפיר מילתא דמתעביד באפי עשרה אבל בעידי הולכה דע"כ לא יתן רק אחד והשני אינו כלום והוי כאלו עשה שליח בפני אחרים הכי לא יוכל לבטל רק דוקא בפני אותן השנים שעשאו שליח בפניהם, והרי כל שליח הולכה נעשה בעדים ואטו לא יוכל לבטל אפי' בפניו רק בפני אותן הב' שעשאו שליח בפניהם, וע"כ דדוקא אי כולן נעשו שלוחים כגון לכתובה דאף אי זה כותב יכול גם האחר לכתוב ואיזה שיבחר הבעל יגרש בו, משא"כ עידי הולכה דאי זה יתן אין זה השני שום שליח רק שנעשה בפניו ועוד אפשר דדוקא כתיבה מיקרי עדות וצריך בי עשרה או תרי למישלפא אבל הולכה אינו עדות כלל ולא שייך בזה צריכי בי עשרה, כנ"ל: שם ומדהא כרשב"ג.

יש לדקדק אפי' אי נימא דמשמע ליה לר"י מצד הסברא דמסתמא כשחזר מזה חזר גם מבטלו מבוטל עכ"פ היאך אמר בפשיטות ומדהא כרשב"ג, הא רב דימי בהך דשום

הדיינים קאמר לה ולא בבטלו מבוטל והוי ל' לומר ומדהא חזר בו הא נמי חזר בו ומדהא כרשב"ג וכו', ומדאמר בפשיטות ומדהא כרשב"ג משמע דבבטלו מבוטל קאמרלה רב דימי וזה ודאי אינו, גם יש לדקדק למה ל' למידק מר' יאשי' דסבר כרשב"ג כיון דרבי חזר בו, גם היאך פליג על זה ר"נ, ומה שכתבו התוס' לקמן דניחא ל' טפי להקשות מדר"נ אדר"נ הוא תמוה לדעתי, דתינח אי היה ר"נ אומר הלכה בפני עצמו אבל עכשיו שאומר הלכה כרבי ודאי קשיא טפי אי רבי גופא לא סבר לה וחזר בו, גם תיקשי קושית התו' דלמא שאני ממון מאיסור: לכן נראה לי דודאי הך ולא ידענא דקאמר ר' שמואל ב"י אין הכוונה שפירש לו ר' אבא ושכח רק סתם אמר לו ולא ידע למה נתכוון, והשתא דייק רב יוסף דע"כ דלר' אבא כלהו מה כח ב"ד יפה שוין אצלו ולכך סתם דבריו דכיון דידענו דחזר רבי במה כח ב"ד יפה ידעינן דבהא הלכה כרשב"ג ומדהא כרשב"ג הא כרבי אבל אי ה' ר' אבא מחלק ביניהם היאך לא פירש דבריו דמנין נדע באיזה מהן הלכה כרבי ובאיזה מהן הלכה כרשב"ג, והיינו דקאמר בפשיטות כיון דחזר רבי במה כח ב"ד יפה ש"מ דבהא נתכוין ר' אבא דהלכה כרשב"ג ואידך כרבי, והיינו דדייק מר' יאשי' דכיון דאינהו לא קאמרי נכלל חדא כרבי אינו מוכרחין להך דיוקא לדמות ביטול בב"ד לשום הדיינין, ושפיר יש לומר דוקא לביטול שלא בב"ד דמי והא דפריך לר"נ דידי' נימא נמי דמי לביטול שלא בב"ד אפרש בסמוך בדברי ר"נ] כנ"ל, ומיושב קושית התוס' בד"ה וחזר: שם ואמר להו, פירש"י ר' יאשי' לסהדי.

וגירסא דידן אמר לן זילו איטמרו, ומ"מ אפי' לפי גירסא דידן אין הכוונה שכולם יטמירו דהא לא אמר כולכם ואין צריכין לחתום כולן רק שצוה דאותן שיכתבו ויחתמו הם יטמירו עצמן, וגם רש"י ז"ל לכך נתכוון, והשתא שפיר קאמר ליבדור איבדורי דאי יתבדורו כולם אין צורך שיטמירו אפי' הכותבין, ועוד נראה לי דאפי' אי לא היו בכאן רק שני כותבין ולהם אמר שיטמירו ג"כ שפיר פריך ליבדור איבדורי דאע"ג דצריכין לחתום זה בפני זה היינו שידעו זה מזה מי החותם עמו אבל ודאי באמר לשנים כתבו גט לאשתי יכול האחד לחתום ולשלוח הגט לחבירו שיחתום דליכא למיחש למידי דהא כל אחד יודע מחבירו ואי אפשר רק שיחתמו הם והגט בידם ולא יגיע ליד אחר כלל, ועמ"ש בתוס' בד"ה ליבדור: שם והא אמר ר"נ כבר כתבתי דמהך דלעיל לא קשי' לר"נ דאיהו מדמה לה לביטול שלא בב"ד, והיינו דהתם שפיר שייך לומר מה כח ב"ד יפה כיון שיתבטל על פי עצמו אבל בביטול בב"ד עכ"פ יפה כח ב"ד שאינו מתבטל מעצמו רק ע"י ב"ד, אבל הך דשום הדיינים אי אמרת בטל השום אין כהן של ב"ד יפה כלל דהא מעצמו בטל, ולכך פריך שפיר מהך דר"נ דידי' דהתם נמי כח ב"ד יפה כשאינו מוחין בגדלות ואין שום אחד יכול לחזור בו ומ"מ ס"ל לר"נ מה כח ב"ד יפה .

א"כ ה"ה בביטול בב"ד כנ"ל: בתוס' בד"ה צריכי, ואפי' אותן שנים וכו' ותימא כו' וי"ל וכו'. דבריהם תמוהין לכאו' כמו שתמה מהרש"א ומה שכתב דקאי לתירוץ ראשון תמוה ג"כ, חדא כיון דאפקעינהו רבנן לקידושין לגבי הנך דשלא בפניהם ממילא מופקעין הן לגבי אותו שביטל בפניו ג"כ ואף הוא אינו מבוטל ועוד כיון דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ע"כ אף הוא אינו מבוטל דאי יתבטל בטלו כולן ואיכא חשש דכתבי :) :

ויהבי ושרי א"א לעלמא: אבל כוונת התו' נ"ל פשוט לפי מה שכתבתי לעיל דכל שנתברר קודם שניתן הגט מביטולו אין ראוי ליתן הגט להפקיע קידושין כיון שנודע מהביטול ואהא קשיא להו לתוס' לאיזה צורך יכתבו הן, אי יכתבו הנך דשלא בפניו ויתנו.

מה צורך לכתבתו של זה, ואי לא יכתבו הם ויתנו רק זה בלבד א"כ הרי ידוע לו מן הביטול ולמה יכתבו, ובשלמא אי מדאורייתא ביטול שלא בפניהם אינו כלום ניהא דע"כ אף הוא אינו בטל דאי יתבטל יתבטלו כולם ואין ביטול שלא בפניו מועיל כלל אבל עכשיו דמדאורייתא כלהו בטילין רק מדרבנן אפקעינהו לקידושין ולא הפקיעו רק כשניתן הגט, א"כ אם יתנו הנך דשלא בפניהם כתיבתו של זה אינו כלום ואין בו צורך כלל ואי לא יתנו רק זה יכתוב ויתן הרי נודע לו מהביטול ולא הפקיעו, וע"ז תירצו דכיון שהוצרכו לתקן שאין ביטול מועיל לאותן שיכתבו ויתנו בלתי ידיעתם מן הביטול ממילא תיקנו שלא יוכל לבטל כלל בגט זה כיון שהוצרכו לומר הפקעת קידושין לגבי אינך שיוכלו לכתוב וליתן: אמנם מה שהעמידו התוס' דבריהם הכא דבלא"ה לא קשיא כלל כמו שכתבו לעיל לפירש"י דרשב"ג לא פליג אדרבי רק על מה דס"ל דיכול לבטל לכתחלה דאסור לגרום הפקעת קידושין לגבי אינך אבל מודה דבטלו מבטל עכ"פ אותו שביטל בפניו, אבל מדקאמר דפליגי אי צריכי בי' עשרה ש"מ דהך דביטל בפניו ג"כ יכול לכתוב אפי' דיעבד ובוודאי ליכא למימר דהני תרי לישנא פליגי בדינא אי דיעבד יכול לכתוב אותו שביטל בפניו דא"כ למה לא בעי בש"ס בהא מה דינו של זה כדבעי להו בכלכם והרי בהך גוונא דהכא גופא איכא למבעי אי פליגי בעדות שבטלה ויכול זה שנתבטל בפניו לכתוב או אי צריכא בי' עשרה ואף הוא אינו יכול לכתוב ואהא קשיא להו לפום הך לישנא אלישנא קמא למה לא יתבטלו אותן שביטל בפניהם וזה ברור, ועמ"ש בש"ס בעידי הולכה דג"כ צריך לומר כתירוצ' התוס' הנ"ל: בד"ה אמר ר"י אע"ג דר"י וכו', דרב מינגד וכו'.

לפי מה שכתבתי לעיל שיש מקום לומר דלמ"ד משום ממזרים אי מבטל בפני ג' דליכא רק חשש עגונות לכ"ע בטלו מבטל אף דלכתחלה וודאי אין לעשות דא"כ קשה לתקנו שיבטל בפני ג' כמו שהקשו התוס' לעיל, אבל מ"מ משום עיגון סובר דלא אמרו בטלו אינו מבטל כיון דמשום עיגון לא היו מתקנים כלל לדידי' ובהא מאן דמבטל מינגד רב, אמנם דברי הרמב"ם משמע דבג' לא מינגד רב כלל, ונראה דסובר דר"י לית לי' חשש עיגון כלל ומותר לבטל בפני ג' לדידי' ותקנת ר"ג לא הי' רק שלא יבטל בפני ב' ומיושב קושית התוס' מה נ"מ בין ר"ש לר"נ עכשיו: בא"ד כי היכי דמינגד רב.

אין כוונתם לדמות הך דהכא אף דאין מבטל למקדש בשוק או בביאה דמה ענין זה לזה התם אסרו לקדש בביאה משום פריצות וכן בשוק, משא"כ הכא כיון דאינו מבטל מה איכפת לן רק כוונתם דוודאי ידעי דיש איסור לגרום הפקעת קידושין רק דס"ד דלא מינגד רב רק במה שיוכל לבוא מכשול ממעשיו אח"כ כגון חתני' דדייר בי' חמו' או מסירת מודעה אבל היכי שלא יגיע מכשול ממעשיו לא מינגד רב לזה הביאו כמו דמינגד מקדש בביאה ובשוק אף שלא יגיע איסור כלל מזה רק לפי שעשה עכשיו מה שאין נכון לעשות: בד"ה וחזר רבי וכו' דמי טפי לביטול שלא בב"ד דבריהם צריכין ביאור כיון דעיקר קושייתם דהך דהתם לא דמי לביטול הגט למה להו למאי דדמי הוי להקשות

דלמא לא דמי הך דהתם לביטול הגט דצריך לומר אפקעינהו לקידושין ונראה לי דוודאי משמע להו דעיקר שאלת ר' פרטא ממה דאמרינן בעלמא מה כח ב"ד יפה דאל"כ הרי מפורש פלוגתייהו דחכמים ורשב"ג דחכמים לית להו מה כח ב"ד יפה ומאי קשיא לי' לר' פרטא, וע"כ דקשיא לי' דבעלמא אמרינן מה כח ב"ד יפה אפי' בגט וכ"ש כאן ואהא קשיא להו דלמא מביטול שלא בב"ד קשיא לי' דבהא מודה רבי שאינו מבוטל ומשמע לי' דלא גרע ממון מביטול שלא בב"ד בגט.

וזה שזכרו בתירוץ דר"י מדמה להו ולכאורה הוא שפת יתר דעד השתא לר"י קאי ולמה לא זכרו בקושיא מנא לי' לר"י, ולהנ"ל ניחא דוודאי ר' פרטא ע"כ לא מדמה ביטול בב"ד לממון דאי ס"ד דמדמה היאך מקשה על רבי הא לית לי' מה כח ב"ד יפה בגט וה"ה כאן רק ר' פרטא ס"ל דרק ביטול שלא בב"ד דמי לגט ולא ביטול בב"ד רק ר' יוסף מדמה להו כיון דחזינן דלא מצינו פלוגתא דרבי יחלוק בביטול שלא בב"ד רק בביטול בב"ד ובשום הדיינים ש"מ דרבי מדמה להו להדדי בס"ד דהא שלא בב"ד לא ס"ד לחלוק כלל מעולם וכאן חולק בהנך תרתי ש"מ דרבי מדמה להו הלכך מסתמא כשחזר מאחד חזר גם מהשני ומדיוק כפל לשון בתוס' מדמה להו דראשון קאי לר' יוסף ושני קאי לרבי ודוק היטב, ובעיקר דברי התוס' כבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי בזה: בד"ה ליבדור איבדורי וכו' אע"ג דהשתא ליכא למיחוש דלמא אזלי הנך וכו' דבריהם צ"ע לדעתי דלמה ליכא למיחוש הא לרשב"ג אף זה שביטל בפניו אינו מבוטל כל שביטל גם הנך דשלא בפניו א"כ כשיבטל לראשון הרי ביטל שלא בפני הנשארם ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה א"כ אף הוא אינו מבוטל ומותר לכתוב א"כ אף אי יבטל השני ג"כ מותר השני לכתוב וכן כולם עד האחרון וכשהוא מבטל גם האחרון כיון דאותן שלפניו מותרין לכתוב הרי הוא ממש כמו ביטל שלא בפניהם דיש חשש דאזלי הנך וכתבו ויהבו ומותר אף הוא לכתוב הלכך כל שיתבדורו ולא ידע אחד מחבירו בשעת שמבטל ממילא כולן יכולין לכתוב לרשב"ג ועמ"ש בש"ס בד"ה ואמר להו, ובספרי לא"ה סי' קמ"א: דף ל"ד ע"א בתוס' בד"ה יתומים שבאו אומר ר"ת וכו' עד סוף הדיבור.

הנה נראה מדבריהם דהך יתומים שבאו בקטנים מיירי שרוצים לחלוק ביניהם וכן משמע לכאורה מפירש"י, אבל לדעתי כל הענין תמוה דאטו קטנים יש להם רצון ודעת שהם רוצים ואינן רוצים ואין משגיחים על דעתם ורצונם כלל רק הכא מיירי שמת והניח יתומים גדולים וקטנים ורוצים הגדולים לחלוק הנכסים מיד אז ב"ד היו מעמידין אפוטרופוס לקטנים וחולקין הנכסים, אבל אם אין שם גדולים כלל אין חולקין רק מעמידין אפוטרופוס לכולם לפרנסם מנכסים שנפלו, ולפי זה אין מקום לכל דברי התוס' בכאן, גם נראה לי פשוט דאם יש שני גדולים ואחד אינו רוצה אין משגיחין עליו כי הגדול וודאי אין לו כח למחות בחלוקה כי מצד הגדולים וודאי חולקים רק דקמש"ל אף שיש קטנים אין מעכבין הגדולים, רק מעמידין אפוטרופוס וחולקין, א"כ היאך ימחה הגדול בחלוקה זו, ולפי שהי' הדבר קשה בעיני לפרש היפך דברי התו' חפשתי בספרים, וראיתי להרמב"ם ז"ל פרק י' מהלכות נחלות שכתב להדיא הך מימרא דשמואל ור"נ בלשון הזה מי שהניח יתומים מקצתן גדולים ומקצתן קטנים ורצו לחלוק בנכסי אביהן כדי שיטלו הגדולים חלקם מעמידין בב"ד אפוטרופוס לקטנים וכו', וכתב ה"ה ומה שכתב רבינו מקצתן גדולים ומקצתן קטנים הוא מפני שאם היו כולם קטנים למה יחלוקו וכו'.

והדבר מבואר להדיא כמו שפרשתי, ומלתא דפשיטא שאין מחאת הקטנים בענין זה כלום שאין דעתם דעת כלל, ולק"מ כנ"ל: בד"ה ב"ד מעמידין, אומר ר"ת וכן ר"ח דבוררין להם ב"ד וכו' אבל רש"י פירש דאפוטרופסין בוררין ונראין דבריו דלפיר"ת הוי לי' לומר מעיקרא דין הברירה ואח"כ העמדת האפוטרופס דהא ב"ד בוררין ואח"כ מעמידין ומדקאמר ב"ד מעמידין וכו' ובוררין ש"מ דעל האפוטרופסין קאי דהן בוררין, ועוד למה לי העמדת האפוטרופס כאן טפי מכל יורשין קטנים ואי דקמש"ל דמעמידין לכל אחד ואחד גם בזה יש להקשות למה לי כ"ה ואטו אין מעמידין אפוטרופס אחד לכמה מיני יתומים מכמה בתי אבות כל שיש כח בידו לפקח על עסקי כולם ומ"ש דאם הם מאב אחד אין מעמידין אפוטרופס אחד לפקח על עסקי כל אחד ואחד, ולפירש"י ניחא דכל אחד יברור ליתום שלו חלק יפה: בא"ד ודוקא בדבר שאין שייך בו גוד או איגוד חולקין כוונתם בדבר דשייך בו גוד או איגוד אין אפוטרופסין חולקין אפי' דרך גוד או איגוד כי דוקא גדולים אומרים זה לזה גוד או איגוד אבל לא בקטנים ע"י האפוטרופסין אבל אין לפרש דכוונתם בדבר דשייך בו גוד או איגוד אין חולקין אלא אומרין גוד או איגוד דא"כ מאי ראי' הביאו בסמוך מפרק אלמנה, וע"כ דס"ל דאין חולקין כלל רק נשאר בשותפות בשוה ועיין בסמוך: בא"ד ומדקדק ר"ת וכו' אמאי דחיק וכו' יכולים למחות בגוד או איגוד וכו'.

דבריהם צ"ע דכמו דקשיא לשמואל דקאמר יכולין למחות כמו כן קשה לר"נ דקאמר אין יכולין למחות דכיון דלא טעו מה יש להן למחות ולדידי' ליכא למימר בגוד או איגוד דאיהו לית לי' דינא דגוד או איגוד כלל אפי' בגדולים וכ"ש בקטנים אבל לדידן דקי"ל כמ"ד דאמרין גוד וכו' שפיר יש לומר דאפי' בקטנים חולקין אפי' דבר דשייך בו גוד או איגוד, גם מה שהקשו דלא קאמר יכולין למחות אם טעו פחות משתות ג"כ לק"מ דהא שמואל דקאמר יכולין למחות ע"כ בכל גווני קאמר בין טעו פחות משתות בין בשתות ועלה קאמר ר"נ אין יכולין א"כ פשיטא דאי הי' מחלק הי' לו לפרש דרק בטעו פחות משתות חולק, ולכך הוצרך לאוקמא דלא טעו כלל רק לענין למחות ברוחות ולא מיירי כלל בטעות, גם לא הבנתי מה שכתבו דלא מסתבר וכו' דפשיטא דע"כ לא יחלוק שמואל אתרווייהו אחכמים ורשב"ג דכ"ע מודי דוקא בשתות מכרן בטל דקתני בהדיא שפיתתו שתות או הותירו שתות ש"מ דפחות משתות לכ"ע קיים וכיון דהש"ס מדמה הך דשום הדיינים לאפוטרופסין דפריך לר"נ אהדדי, א"כ ע"כ דלא מיירי שמואל בפחות משתות דבהא לכ"ע מכרן קיים וצ"ע: בא"ד וכ"ש וכו' כוונתם למה שכתבו פרק האיש מקדש י"ב ע"ב בד"ה אבל, לתרץ אהא דאמר רבא דבשליח אפי' פחות משתות אמר לתקוני שדרתיך דבפרק אלמנה אמרינן שליח כדיינים ותרצו בסוף דהוי כדיינים דמכרן קיים אבל אונאה צריך להחזיר ובשליח אפי' פחות משתות צריך להחזיר אונאה ולא הוי מחילה כשאר בני אדם, ולפי זה הך דמכרן קיים הכוונה דאונאה צריך להחזיר בב"ד בשתות ובשליח בפחות משתות, ולפי זה אתי שפיר דלא מצי לאוקמא הך דשמואל בפחות משתות דאפי' תימא דהוי כשליח דעלמא ואין מייפין כחן אבל עכ"פ המקח קיים רק אונאה מחזיר והיאך יאמר שמואל יכולין למחות דמשמע דהחלוקה חוזרת: בד"ה התם ממונא וכו' אע"ג דרבי גופי' לא מפליג.

עיינן מהרש"ל ומהרש"א מה שהאריכו בזה, ולדעתי גירסא שלפנינו עיקר, והכוונה אף דקודם חזרה מצינו דרבי לא מפליג בין איסור לממון דטעו ובתרווייהו סובר דלא אמרינן מה כח ב"ד יפה מ"מ ר"נ מפליג אליבא דרבי לבתר חזרה בין ממון לאיסור, דבממון דטעו אמרינן מה כח ב"ד יפה לרבי ובאיסור לא, ולא אמרינן כמו דלא מפליג קודם חזרה ה"ה לאחר חזרה וכשם שחזר מזה חזר מזה רק דוקא בממון חזר ולא באיסור, ור"נ גופי' ס"ל אפי' בממון כיון דטעו לא אמרינן מה כח ב"ד יפה, כנ"ל, ואתי שפיר הכל ובעיקר דברי התוס' כבר כתבתי לעיל בגמ' מה שנ"ל בזה: בגמרא אטו ר"ש מבטל גיטא דאינשי הוה איהו בטלה.

פירש"י ואמר בהדיא ליבטל, וכן פי' בד"ה דפנוי שביטלו וב"א מכין אותו למה מבטלו לכך אמר ר"ש צוה לבטלו, ודבריו צ"ע, דאי ס"ד שביטלו בפירוש למה היו מכין אותו דהא ר"ש סובר אינו חוזר ומגרש בו כשביטלו, א"כ מה יועיל שיכו אותו ס"ס צריך גט אחר, לכן נראה דהכוונה דבאותו דיבור שאמר ליבטל גיטא נתכוין לבטלו רק הקדים לומר ר"ש שהיה ירא מפני ב"א המכין אותו ולכך אצרכו ר"ש גיטא אחרינא מפני שאינו חוזר ומגרש בו: שם תנא אשקלי'.

פירש"י שנה שנית וכפהו לצוות לכתוב אחר עכ"ל ולא ידעתי למה פי' אליבא דר"ש דאינו חוזר ומגרש בו, ואי משום דקאמר וכתבו לי' משום דבטלי' קודם כתיבה, ומלשון רש"י נראה שכבר נכתב וכפהו לכתוב אחר, ואולי סובר כדעת הפוסקים דאם מבטל בפירוש לכ"ע אינו חוזר ומגרש בו, או דיש לומר דביטל בעת כתיבה באמצע ובהא כיון שלא נגמר לכ"ע יכול לבטלו וצריך לכתוב אחר, אבל לא ידעתי מה צורך לכל זה ולמה לא פי' דהי' הכל קודם כתיבה וביטל שליחות הסופר: שם ואמר אביי וכו' לא שמי' מתיא ורבא אטו התם וכו' דע שיש לדקדק בסוגיא זו הרבה מה שלא ראיתי מי שנתעורר בזה, והוא בשום לב דהא במשנה אמרו להדיא משהגיע גט לידה אינו יכול לבטלו, א"כ זה שכבר גירש ונתן הגט בידה אפי' יבטל בפירוש מה יועיל לו, וע"כ צ"ל דמיירי בתנאי באם דאינה מגורשת רק כשיתקיים התנאי, וכל שלא נתקיים יכול לבטל הגט ולהוסיף בתנאי, ואף דרבא פסק הלכתא כר"י דזמנו של שטר מוכיח עליו ואפי' תנאי באם הוי כמו מעכשיו, מ"מ יש לומר דשמואל לא פסק כוותי' דר"י או כמו שכתבתי בחידושי לא"הע והוכחתי בראיות ברורות דדוקא במת סברי רבותינו דמגורשת למפרע אבל לא בלא מת, ע"ש: אבל מה שאני תמה על זה הוא מה שאמרו פ"ק דכתובות ודייק מהך עובדא דאין אונס בגיטין ודחי דלמא אונסא דמיגלי' שאני דהוי לי' לאתנויי ולא אתני, והשתא תיקשי חדא היאך דייק מינה דאין אונס מאי אונס יש שם כיון דמיירי בתנאי אם וקודם שנגמר הגט היינו קודם שנשלם זמן בוואו א"כ הרי יכול לבטל הגט בפשיטות, וכמו דאומר חזו דאתאי כמו כן יכול לבטל ולהוסיף בתנאי כפי מה שירצה ואינו אנוס כלל בקיום הגט, משא"כ היכי דאי אפשר שיבטל הגט רק ע"י קיום התנאי והוא אנוס בקיומו מאן שמעת לי' דאין אונס, ועוד הא דדחינן דהוי לי' לאתנויי וכו' וקשה הא אכתי לא נשלם הזמן ויכול לבטל התנאי ולהתנות מחדש כפי שירצה, א"כ מה בכך דמעיקרא לא התנה עכשיו הוא מתנה ואומר חזו דאתאי ואינו צריך לבוא לעיר דוקא ויכול הוא לחדש עכשיו מה שירצה, ועוד לפי מה דמשמע כאן דהכוונה חזו דאתאי היינו כי לפי דעתו קיים התנאי במה שבא לנהר ונתראה לאנשי העיר א"כ מה בכך דהוי אונסא

דמיגליא מאחר דלפי דעתו קיים תנאו במה שיעמוד על שפת הנהר א"כ מה צורך היה לו להתנות, באופן שלא נתבררו לי דברים הללו לכאורה, גם לא ידעתי אי מיירי בתנאי אם, שיכול לבטל הגט והתנאי קודם הזמן א"כ למאי דמסיק דטעמא דרבא משום צנועות ופרוצות היאך שייך הכא האי טעמא כיון דבידו לבטלו בלא"ה ולבטל התנאי ולחדשו באופן שירצה, מאי איכפת לן אם גם מצד האונס יתבטל כפי הדין ולמה לן להפקיע קידושין בזה, מיהו בהא יש לומר דהך טעמא דצנועות ופרוצות באמת לא קאי רק בתנאי על מנת וכדומה אבל הך דשמואל למסקנא נמי משום דאונסא דשכיח הוא, תדע דבלא"ה כיון דלא עבר הזמן והיא אסורה לינשא עד שיעבור הזמן שמא יבוא, א"כ בתוך הזמן כשאנו דנינעל אונס היאך נחוש בזה לצנועות ופרוצות ולא שייך לחוש רק אחר עבור הזמן שהיא מותרת לינשא והיא לא תדע באונסו או להיפך משא"כ בתוך הזמן, ובהכי ניחא מה שהקשה הר"ן בנדרים דף כ"ז דמאי מקשה לרבא מהך עובדא דהא טעמא דרבא משום צנועות ופרוצות ועיי"ש מה שדחק ליישב, ולהנ"ל ניחא דהך דשמואל ע"כ או משום דאין אונס בגיטין מן הדין או משום דמיגלייא אונסי' אבל הנ"ל ודאי קשיא: ואין לי מקום לומר בזה אלא דהך עובדא וכן הנך דבתר הכי כולהו הוי שלא בפני האשה רק הוא שלח גט על ידי עדים או שאמר לעדים כתבו ותנו גט לאשתי על תנאי אם לא באתי עד ל' יום והם נתנו לאשה ואח"כ בא מעבר הנהר ואמר להנך סהדי חזו דאתאי דהשתא לבטל הגט או לחדש בתנאי אינו יכול, דאפי' אי בטלו מבוטל אבל לבטל לכתחילה אינו יכול רק לקיים התנאי או לבוא עליו מטענת אולם בתנאי והשתא שפיר מקשה הכא ס"ס מגלה דעתו שאינו חפץ בגט והרי הוא ביטלו לגט ואפי' שלא בפניו אם בטלו מבוטל ואהא קאמר רבא דאיהו לא בעי לביטולי גיטא שאסור הוא לבטלו רק לקיים התנאי שהוא אונס הוי כמו שקיימו ואין כאן גילוי על ביטולו שאם מן הדין לא נתקיים התנאי אינו חפץ בביטול הגט שלא בפניו מה דאסור לעשות כן ומכין למי שעושה כן, והשתא שפיר מקשה בכתובות מהך עובדא דמוכח דאין אונס דודאי אונס הוא דאינו יכול לבטלו ולא להוסיף בתנאי ולא לבטל התנאי שלא בפני האשה, ומשני דאונסא דשכיח הוא והוי לי' להתנות ולפי זה אין לפרש לקיומי תנאי אתי היינו שהוא חושב דבכך מתקיים התנאי שבא כפי מה שהתנה כמו שנראה מפירש"י דא"כ אכתי הוי אונס ולא הוי לי' להתנות כמו שכתבתי לעיל רק הכוונה דמחמת האונס חשיב כאלו קיים התנאי והעיקר הכוונה דלאו מצד ביטול הגט בא רק מצד התנאי הוא בא שהוא אומר דכיון שבא לשפת הנהר ורצונו לבוא רק אונס מעכבו הוי כמי שבא: וכמו כן הנך עובדי דבתר הכי באופן זה מיירי, דהכל הוי שלא בפני האשה דאסור לבטל ולהוסיף ולגרע מן התנאי רק מכח תנאי הראשון בא, והשתא שפיר קאמר אי משום גילוי דעת' בגיטא דכיון דטרח בצרכי החופה הרי אינו חפץ בגט וממילא אפילו שלא בפניו מבוטל, והיינו דקאמר פלוגתא דאביי ורבא דהכא לא שייך אטו ליבטולי גיטא דמ"מ כשטרח בחופה שפיר הי' מותר לבטל אז דבלא"ה לא יהא גט כיון שישאנה ויתקיים התנאי, ועוד מה יכול לעשות הא מוכרח לטרוח בצרכי החתונה וזה מותר לו, וממילא מגלה דעתו שאינו חפץ בגט והוי ביטול, וע"כ דתליא אי גילוי דעת מילתא הוא, וכן בהך עובדא דבתר הכי דכיון דקאמר לריש ירחא דניסן אמרי ושקר אומר בוודאי לביטול נתכוון רק ירא לבטל שלא בפניו ואומר כך דטעה שיקיים התנאי ולכך תליא בפלוגתא דאביי ורבא ומיושב

קושיית התוס' בד"ה ואי: שם והלכתא כנחמני היינו כאביי ואני מסתפק הך פלוגתא דאביי ורבא אי דוקא בשליח הולכה נחלקו דכיון שמסר לו גט הוי שליחות גמור ואינו יכול לבטלו רק בדיבור בפירוש לא בגילוי דעת, אבל בשליח קבלה של האשה דלא הוי רק מילי ואינו נמסר לשליח א"כ י"ל דבגילוי דעת מתבטל, בפרט דגט חוב הוא וכל שגילתה דעתה שאינה רוצה בו אין חבין לאדם שלא ברצונו גם לא ידעתי מה ס"ל בעלמא, כי מדברי אביי דאמר גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא משמע דבעלמא מילתא ומרבא משמע להיפך ולא נתבאר בעלמא דעכ"פ ודאי לא פליגי בעלמא רק בגט מה ס"ל לתרווייהו וצ"ע בזה, והנה יש עוד לדקדק הרבה בסוגיא זו ובדברי התוס' וכבר כתבתי מזה בחידושי לא"ה הע סימן קמ"א ומה שחסר כאן מבואר שם בס"ד: הרי"ף והרא"ש והר"ן ז"ל הביאו כאן הך סוגיא דעירובין פרק משקלי עלי, והאריכו הפוסקים בענין ביטול מודעה וכיצד תקנתו עיין ברמב"ם ורשב"א ור"ן, והנה אף כי הדברים אשר אני רוצה לומר הם היפך כל דברי הפוסקים אעפ"כ לא אמנע לכתוב מה שנראה לי ברור בביאור הסוגיא דשם אשר נראה לי שלא יצאו המפרשים הנ"ל ידי חובת ביאור כי במשנה שם לא הוזכר ביטול מודעה כלל רק רוצה אני ובגמ' דייק דלא קאמר עד שיתן וע"כ עד דמבטל לי' למודעה, ובודאי יש להפליא אם בכוונה נתכוונו במשנה ולא אמרו עד שיתן רק רוצה אני להורות ביטול מודעה א"כ היאך אמרו עד שיאמר רוצה אני מה שלשון זה אינו מועיל כלל דהא צריך לבטל מודעה גם בהא לא סגי כי אולי מסר מודעה למודעה וצ"ל כלשון הרמב"ם או הרשב"א לפסול עדים והיאך רמזו כל זה באמרם רוצה אני ובארו עד שיאמר רוצה אני לאפוקי עד שיתן, ואין לשון זה חלק מעשר מה שצריך לומר לדעת הפוסקים, וכן בעיקר מה שאמרו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני האריך הרמב"ם ליתן טעם למה מהני כפיה זו מה שאינו רוצה בלבו כלל ודבריו דחוקין מאד, ע"ש: לכן נ"ל כי דבר ברור הוא שאין ענין המודעה שימסור מודעה ויגלה דעתו עכשיו היפך מה שיוציא בשפתיו אח"כ דהא ליתא דהא יכול להיות דבאמת יחזור בו וירצה וכי לא נתן מקום לדעתו ורצונו לעשות אח"כ מה שירצה היפך המודעה, ועוד דאתי דיבור דאח"כ ומבטל דיבור דמעיקרא, רק כך ענין המודעה שמוסר מודעה על מה שיעשה כגון על הגירושין דבעינן פיו ולבו שוין שירצה בלבו לגרש ואין אנו רואין ממנו רצון רק מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, ובזה מוכר מודעה לידע דמחשבתו אינו כן ובאונס יעשה מה שיעשה, וכאלו היה נגלה מחשבתו היפך מעשיו ולא מיקרי דברים שבלב מאחר שגילה מתחילה דעתו בפירוש: אמנם אם אומר אח"כ בפירוש שרוצה בלבו לגרש אין המודעה מועלת כלל וממילא מתבטלת בדיבורו עכשיו שהוא אומר היפך המודעה ואף אם יחשוב בלבו להיפך הוי דברים שבלב ממש כי פשיטא שיכול להיות דבאמת חזר בו מהמודעה ורוצה עכשיו בנתינת הגט לגרש כפי מה שאומר, וכיון שיכול להיות כן מה שחושב בהיפך ממה שאומר בפירוש הוי דברים שבלב, וזה ענין כופין עד שיאמר רוצה אני כי מעשה הנתינה בלבד אינו מספיק כי גילה דעתו במסירת מודעה שאין מחשבתו לכך רק מעשה בלבד אבל כשאומר בפירוש דלבו שוה לגרש שוב אין משגיחין על מה שבלבו דהוי ממש דברים שבלב כי יכול להיות דאמת חזר בו ורוצה לשמוע דברי חכמים לגרש ברצון כמו שאומר, והיינו דס"ד התם כיון שכפוהו ונותן הגט סגי קמ"ל דצריך שיאמר בפירוש שרוצה בזה וכל מודעותיו בטילין ממילא, כן נ"ל

ברור שאין צריך שום אריכות לשון רק לומר שרוצה בלבו לגרש וסגי בכך וקצרתי כאן לפי שאינו נוגע לכאן, ובחידושי לא"ה סי' קל"ד הארכתני בענינים אלו ע"ש: ע"ב במשנה בראשונה היה משנה שמו וכו' פירש"י כשהיו לו שני שמות וכו' ואין לשון הי' משנה שמו אתי שפיר כלל לפי' זה דבמה שלא כתב רק אחד אין זה שינוי ועוד קשיא לי דבמתניתין משמע דאינו רק תיקון העולם ומדינא כשר והרי כברייטא שהביאו בש"ס מבואר דאינה מגורשת כלל, וכ"ש לפירש"י דאינו רק שלא יוציאו לעז ולמה לא תהא מגורשת כלל, ודוחק לומר דברייטא ר"מ הוא דסובר כל המשנה וכו' הוולד ממזר, גם הך מימרא דר"י א"ש לא משמע כלל כפירש"י דלא הוי לי' לומר שמו יוסף וקוראין לו יוחנן רק שיש לו ב' שמות אחד שם ואחד כאן ובודאי אין לפרש בפשיטות לפי דעת רבינו יואל הלוי במרדכי ריש כל הגט דאין צריך לכתוב בגט השמות כלל, ולכך בראשונה היה משנה ממש ולא היה איכפת לן דכיון שאין צריך לכתבו אם שינה כשר כמ"ש התוס' פרק הזורק שם, רק תקנת ר"ג היתה שלא ישנה רק יכתוב וכל שום אבל זה אינו דהא בשינה מודים חכמים לר"מ כמבואר בהזורק ש"מ דמדאורי"י הוי הוולד ממזר דכל המשנה לית להו לרבנן, ודוק]: ונראה לי דהכוונה כך, דמתחילה היה הדין שצריך כל אדם לפרט שמותיו שיש לו ואי הי' ידוע שיש לו שם אחר במקום אחר היה צריך לפרט אותו ג"כ והי' בא הדבר לידי תקלה דפעמים שלא היה רוצה לגלות שמו האמיתי והי' משנה אותו כדי שלא יכירוהו והי' משנה אותו השם שהי' לו במקום שבא משם לזה התקין ר"ג שלא יפרט כל שמותיו בפירוש רק יכתוב שם הידוע לנו פה ויכתוב וכל שום לכלול שאר השמות שיש לו במקום אחר ולא יגיע שום תקלה שלא יצטרך לשנות שמו כלל ומפני ת"ה הכוונה שהיה בא הדבר לידי ממזרות כשנתברר שאין זה שמו, וזה שהביאו בגמרא ששלחו לו בני מדה"י לר"ג ב"א הבאין משם לכאן וקוראין לו כאן בשם אחר לא באותו שיש לו שם א"כ היאך יגרשו נשותיהן דכיון שצריך לפרט שמותיו ואינו ידוע לנו שמו האמיתי בשם מה הוא רק על פיו א"כ כשישנה יבוא הדבר לתקלה, ועמד ר"ג והתקין שלא יפרט רק יכתוב שם הידוע לנו ויכלול כל השמות שיש לו בוכל שום ושוב אין כאן שום חשש שינוי השם [ואם נפשך לפרש לשון משנה כמו משנה תורה דתרגם אונקלוס פתשגן אורייתא על שם הואיל משה באר את התורה יהא הכוונה בראשונה היה מפרש ומבאר כל שמותיו בביאור והתקין ר"ג שלא יכתוב רק אחד והשאר יכלול בוכל שום], והיינו דקאמר עלה רב אשי דהיינו באתחזק שיש לו שם אחר במקום שבאמשם אז הי' הדין מעיקרא שצריך לפרט והתקין ר"ג וכל שום אבל בלא איתחזק כאן שיש לו עוד שם אין כותבין רק אותו השם שיש לו כאן ואהא מייתי ברייתא דמיירי קודם תקנה כי דברי רב אשי נאמרו בין קודם תקנה לענין שלא יפרט בין אחר תקנה שלא יצטרך וכל שום וקתני דאם יש לו ב' שמות צריך לפרט שניהם והדר קתני אם יצא למקום אחר כשר באחד אלא ש"מ משום דביהודא וגליל שהי' דר באותן המקומות מסתמא הוחזק שיש לו ב' ובמקום אחר דלא איתחזק אין צריך רק אחד וממילא בתר תקנה לענין וכל שום דוקא באיתחזק כנ"ל: והכי משמע להדיא בירושלמי דגרסינן על הך משנה הגע עצמך דהוי שמ"י ראובן ואפיך שמ"י שמעון אלא אני פלוני וכל שם שיש לי, וכבר האריכו המפרשים בביאור המאמר הזה ונראה לי פשוט שבא לפרש הך מפני ת"ה דר"ג דמה הי' התיקון ואיזה חשש בא לתקן ועל זה אמרו הגע

עצמך דהוי שמי' ראובן ואפיך שמי' שמעון, א"כ מתוך שהי' צריך לפרט השמות הי' בא שינוי השם, לכך תיקן אני פלוני וכל שם שיש לי ולא הי' פורט כלל רק כותבין שם הנודע לנו וכל שמותיו שיש לו עוד במקום אחר נכללו בוכל שום: אמנם הא משמע מפירש"י מפירש"י דהכל מיירי כשהגירושין במקום אחד לא שכותב כאן ונותן במקום אחר אבל כשיש לו במקום כתיבה שם אחד ובמקום נתינה שם אחר לא נתבאר כלל מהו תקנתו, ואפשר דבהא לא מהני כלל וכל שום כיון שלא יהא מוזכר כלל בגט במקום הנתינה שמו שיש לו שם ור"ג לא מיירי בהכי וצריך לכתוב אני פלוני דמיתקרי במקום פלוני כך ובהא לא חיישינן ג"כ לשינוי כיון שאם יראו במקום נתינה שלא הוזכר שמו לא יתנו הגט, ואתי שפיר אף לפי מה שפרשתי לעיל) רק כשמגרש במקום אחד אז לא הי' חושש לכתוב רק שמו הנודע במקום גירושין דהיינו מקום כתיבה ונתינה, ותיקן ר"ג לכתוב וכל שום אבל כשהי' שולח הגט למקום אחר בוודאי אף קודם תקנה הי' צריך להזכיר דכאן שמו כך ובמקום נתינה שמו כך כדי שיוכלו לידע במקום נתינה שזה גירש ויתר הדברים בענין זה מבואר אצלי באריכות בא"ה סי' קכ"ט ע"ש, ולא באתי הנה רק לבאר מה שנוגע לפי' הסוגיא בלבד: בתוס' בד"ה וכל שום שיש לו, בטופסי גיטין של ה"ג וכו' ואין נראה וכו' לכך נראה וכו' ותיקן ר"ת וכו' שרה דמיתקריא מרים וכו' דברי התוס' הללו קשין להולמן מכמה טעמים כמו שאבאר, חדא למה הרחיק פירוש בה"ג במתניתין דהכוונה שיכתוב וכל שום מאחר דמתניתין מיירי שידוע לנו שיש לו ב' שמות וליכא שום תקלה דהא גם לפיר"ת ע"כ שידוע לנו השמות כיון שפרט אותם א"כ מה תקלה שייך אם יכתוב וכל שום שנית קשה היאך יפרש דברי רב אשי והוא דאיתחזק בתרי שמי' כיון דהכוונה שפורט השמות ואי לא איתחזק היאך יפרט.

שלישית תמוה לי דהא בהך עובדא דמרים ושרה לקמן מוכח בהדיא דכותבין וכל שום דהיאך אפשר לפרש באשה שידוע לנו שמותי' והוא קורא אותה מרים ושרה והיאך יאמר על השם השני וכל שום ודוקא במתניתין שאנו דנין על איש ואשה נעלמים שייך לומר שיכתוב פלוני עם כל השמות משא"כ לקמן דאנו דנין על אשה ידועה בשני שמותי' והוא תמוה מאוד, ובוודאי ליכא למימר שהי' גירסת ר"ת מרים דמתקריא שרה דהא התוס' בעצמם בדיבור שאחר זה הביאו בדברי ר"ת הגירסא כמות שהוא לפנינו גם קשה שאמר שרה דמתקריא מרים והא רובה מרים הוי ולהיפוך הוי להו לומר מרים דמתקריא שרה, גם לשון ותיקן ר"ת לא א"ש כיון שכך הוא דין המשנה לפי פירושו גם קשה קושית הרמב"ן בחידושיו דאי כותב דמתקרי' להיפוך נמי כשר ולמה אמרו ולא שרה כיון שפורט שניהם: לכן נ"ל לפרש דברי ר"ת ז"ל מאחר דקושית ר"ת על בה"ג היתה דאין ראוי לכתוב וכל שום היכי שיוכל לבוא תקלה ע"י זה א"כ גם במתניתין תיקשי כיון דשם אין שמו כך כשיבא זה הגט לשם הרי אין בו השם שנקרא שם כלל רק שם אחר א"כ יחשבו דאחר הוא כיון שלא כתבו עיקר שמו כלל, וע"כ דאין לחוש בזה א"כ שפיר יש לכתוב בכל גט וכל שום לזה אמר דלכך פיר"ת גם במתניתין שלא הי' כותב וכל שום רק הי' פורט שמותיו דאי יכתוב וכל שום יחשבו דאחר הוא וס"ד דאפי' לא איתחזיק אין כותבין הגט עד שיתברר שאין לו שם במקום שבא משם שם אחר או שיתברר אותו השם שיכתבוהו ג"כ מפורש בגט ועל זה קאמר רב אשי דדוקא באיתחזק פורטין שניהם אבל בלא איתחזק אין חוששין שמא יש לו שם במקום אחר ולעכב הגט

עד שיתברר מה שמו במקום שבא משם קמ"ל דלא חיישינן אלא כותבין שם זה שבכאן בלבד ואפ"ל נתברר אח"כ שיש לו עוד שם הגט כשר, ומעתה כל זה במי שאין לו .

רק שם אחד או שידוע לנו שיש לו ב' בב' מקומות דאז לא שייך לכתוב וכל שום מחשש דבאותו מקום שלא הוזכר שמו יחשבו דאחר הוא או דיחשבו שיש לו כאן עוד שם ואחר הוא דזה אין לו כאן רק שם אחד והיינו ממש חששא דר"ת, ודוק, אבל מי שיש לו ב' שמות במקום אחד עיקר וטפל וכדומה, בהא ודאי היה מהראוי לכתוב עיקר וכל שום לכלול הטפל כמו שאמרו בש"ס מרים וכל שום, ולא יחלוק ר"ת בזה כלל, אך לפי דדעת בה"ג לכתוב וכל שום וכך הי' כתוב בטופסי גיטין שלו, והיינו שכך יכתבו בכל גט, תיקן ר"ת מתקנת עצמו כדי שלא יבוא לכתוב וכל שום בסתם גט כבה"ג, שלא יכתבו בשום גט אפ"ל למי שיש לו ב"ש במקום אחד עיקר וטפל, רק כהך דאמרינן בגמרא במרים ושרה יכתוב שרה דמתקריא מרים, דכיון דאינו כותב וכל שום רק פורט שייך לכתוב טפל ודמתקריא על העיקר, דכיון שהרוב קורין אותה כך שייך לומר דמתקריא משא"כ להיפך אין לכתוב עיקר דמתקריא על הטפל כיון דאין קורין רק מיעוט לא שייך לכתוב דמתקריא מה שאין קורין אותה כלל כך רק מיעוט, וזהו הפ"ל בש"ס מרים וכל שום ולא שרה וכל שום רק שרה דמתקריא מרים וכמו שכתב הרמב"ן הנ"ל דהיכי דפורט יכול לכתוב טפל דמתקריא רק טפל וכל שום אין לכתוב, והיינו שסיימו ולא שרה דהוא מיותר לכאורה, ולהנ"ל הכוונה שרה וכל שום אין כותבין רק שרה דמתקריא מרים אבל להיפך מרים כותבין מרים וכל שום ולא מרים דמתקריא שרה כנ"ל רק בב' שמות בב' מקומות שייך לכתוב דמתקריא שם כך וכך, והיינו ברייתא דלקמן ודוק, (ואם על כרחך אתה רוצה לומר שיש איזה טעות סופר בתוס' אף אני אומר דכך צריך להיות שרה דמתקריא מרים כדאמרינן בגמ' אחא בר הדיא דמתקריא אי"ל מרי, ואתי שפיר בפשיטות טפי וכן מבואר ברא"ש שכך גירסתו בתו' כנ"ל), וכל זה ברור לפע"ד אף שאין נראה כן דעת כל הפוסקים: אמנם בעיקר דברי בה"ג נראה לי דלשון המשנה וכל שום מורה כדברי בה"ג דהרי לא שאלו על זה שום שם מבעיא לי, כמו ששאלו בב"ק חב המזיק חייב המזיק מבעיא לי' והוצרך לשנויי האי תנא ירושלמי הוא, ש"מ דכך הוא לשון הגט שנסדר בלשון ארמי לכך לא הקפידו לכתוב לשון ארמי כמו בפרק המגרש ודן די יהוי לכי מינאי, ולשיטת בה"ג יש לפרש לשון הירושלמי הגע עצמך דהוי שמי' ראובן ואיפך שמי' שמעון אלא אני פלוני וכל שם שיש לי, וכבר טרחו הפוסקים לפרשו, ולשיטת בה"ג יש לפרשו בפשיטות כי לכאורה לפי הלשון השנוי במשנה איש פלוני וכל שם שיש לו מורה שהי' צריך לפרט השמות כי אם היה כתוב לשון זה בגט לא שייך לומר איש פלוני שיש לו וקשיא לי' להירושלמי מה הועיל בתקנה כיון שצריך לפרט השמות א"כ אכתי שמא יהפך שמו שיש לו בשם לשם אחר ויבוא תקלה, כי הוא לא ירצה לגלות שמו האמיתי בשם לסיבת יראה שברח משם מחמת מרדון וכדומה ועל זה משני אלא אני פלוני וכל שם שיש לי, והיינו שכך כותב בגט אני פלוני וכו' שיש לי והיינו כדעת בה"ג ומה שהביאו התוס' מברייתא דבסמוך כבר כתבתי במשנה דמהך ברייתא מוכח כבה"ג ומיירי קודם תקנה ולכך אינה מגורשת כשלא כתב רק אחד כי צריך לפרט כל השמות ור"ג התקין שלא, יפרט רק וכל שום מחשש תקלה שמא ישנה כלל ועוד דכל שיש לו שם אחר במקום אחר צריך לכתוב וכל שום שיש לי במקום

פלוני שלא נטעה דכאן יש לו שם אחר, ושפיר יש לפרש ברייתא בטר תקנה ושם דגליל עמו דקתני היינו שיכתוב וכל שם שיש לי בגליל כמו שאבאר בתוס' בסמוך: בד"ה והוא דאיתחזק וכו' והביא ראי' מתוספתא וכו' וכתב חניכתו כו'.

ולדעתי אין אלו ראיות כלל דודאי היכי שאי אפשר לטעות שזהו שמו האמיתי והכל יודעין שיש לו עוד שם עיקר כגון גר שכתב שם גיות דהכל יודעין שזהו שם גיות בפרט דכותבין להדיא בגט שהוא גר כמבואר בש"ע סימן קכ"ט, א"כ הכל יודעין דשם העיקר שלו חסר ומאיזה צד יחשבו דאחר הוא יהא איזה שיהא חסר שמו וכמו חנינה הכל יודעין שאין זה עיקר השם רק חניכה אבל ביש לו ב' שמות וכותב אחד דיחשבו דאין לזה רק שם זה בלבד וכיון דבאמת יש לו ב' הוי שינוי, וכבר כתבתי בחידושי לא"הע לפרש דברי הרמב"ם במה שנתחבטו בכוונתו כל הפוסקים, ולהנ"ל דבריו פשוטים וברורים ע"ש: בא"ד דאיתחזק בשני שמות בב' המקומות חד במקום הכתיבה וחד במקום הנתינה.

דברי ר"ת ז"ל צ"ע בזה, דלמה לו לחלק הגט לב' מקומות כתיבה ונתינה הא שפיר מצי מיירי שמגרש הכל במקום אחד רק ה"מ דסגי באחד כשישלו ב' שמות במקום א' אבל אם השמות מחולקין במקומות במקום זה שם אחד ובזה שם אחר בהא צריך לכתוב שניהם דבמקום זה לא ידעו שזה גירש, ואדרבא אי ס"ד דבעינן דוקא שיהא נכתב במקום אחד וניתן במקום אחר א"כ הך דרב אשי דקאמר והוא דאיתחזק הכוונה דבלא איתחזק אפי' יכתוב שם של מקום כתיבה בלבד כשר, אף דשם של מקום נתינה עיקר ושם לא ידעו כלל שזה גירש, א"כ היאך מייתי ראייה מברייתא דכיון דעד שיגרש אשתו שביהודה הכוונה שיתן הגט ביהודה ויכתוב שם של נתינה ושם של כתיבה עמו, א"כ יצא למקום אחר וגירש היינו שנתן שם הגט, א"כ כיון שהחזיק במקום נתינה בשם אחד מהן הרי כתב של מקום נתינה ומנין נדע דבכתב שם של מקום כתיבה בלבד דכשר כיון דשם של נתינה עיקר, דפשיטא כשיוצא למקום אחר לגרש צריך להחזיק שמו שם וכן פירש"י להדיא ואי נפרש יצא למקום אחר היינו שכתב ונתן שם פשיטא דלא מוכח מידי שהרי כתב שם של כתיבה ונתינה, ומאיזה צד נפרש יצא למקום אחר וגירש היינו שכתב במקום אחר ושלחו לגליל או ליהודה ובגט כתב שם של אותה העיר שלא שלח הגט לשם כלל, דאדרבא פשיטא דהך וגירש דסיפא דמי לעד שיגרש דרישא, ובחידושי לא"הע סי' קכ"ט כתבתי ליישב דברי ר"ת ודברי הרא"ש התמוהין לכאורה בזה גם סותרין דבריו בתשובה ע"ש שהארכתי בזה: בא"ד דהא לא קתני היו לו ב' שמות ביהודה כו'.

אין זו ראי' כלל דיש לומר דברייתא מיירי במגרש במקום אחד, לכך לא מבעיא ביש לו שם ב' שמות דצריך לכתוב שניהם אלא אפי' אין לו רק שם אחד בלבד הואיל ויש לו עוד שם במקום אחר צריך להזכירו וכן כתבתי באמת לפירש"י לעיל דהכל במגרש במקום אחד מיירי וכל שיש לו ב' שמות צריך לפרט שניהם קודם תקנה ולאחר תקנה לכתוב וכל שום לבה"ג או לפרט לר"ת: בא"ד ומהתם נמי משמע.

עיינ מהרש"א ובאמת כוונת התו' פשוט דאי מיירי הכל במגרש במקום אחד הרי מבואר בהך ברייתא דהכא דאפי' כותב שם שיש לו שם במקום שמגרש לא מהני ולמה נקט בתוספתא ששינה וכתב שם של מקום אחר גם רשב"ג היאך פליג דכשר אם כתב שם

שאינו של כתיבה ונתינה כלל וע"כ שמגרש בב' מקומות, וכמו כן מוכח דכתיבה עיקר דנהי דהך סיפא יש לומר דיעבד מ"מ ברישא דקתני פסול למה לי ששינה שם של מקום נתינה לימא רבותא אפי' כתב שם של נתינה רק לא של כתיבה פסול, דהא מבואר הכא דאפי' שם של נתינה פסול בלי שם של כתיבה, וזה ברור, אמנם בעיקר ראיית התוס' מן התוספתא והירושלמי כבר הארכתי בחידושי לא"הע דאין מזה ראייה כלל, ואין כאן מקומו להאריך רק מה שנוגע בביאור הסוגיא בלבד ושם מבואר בס"ד ביאור דברי הפוסקים עם מה שיש לדון בדבריהם במשנה התקין ר"ג הזקן שתהא נודרת ליתומים וכו' פירש"י יבחרו להם דבר קשה להדירה בו כגון קונם מיני מזונות עלי אם נהניתי מכתובתי, ובתר הכי בד"ה וגובה כתובתה פ"א ואם נתקבלה תחילה הרי היא נאסרה בכל מזון הלכך לא הוי הדרא ושקלא דלא חשידה לעבור על נדרה, נראה מדברי הרב ז"ל שהוא מפרש דאוסרת כל מיני מזונות עלי' אף שאי אפשר לקיימו א"כ תיכף עוברת ומותרת אח"כ כמו שבועה שלא אישן ג' ימים דחייב וישן לאלתר א"כ בהא לא תחוש לעבור שלא תהא באיסור כל ימיה, לזה פ"א דהנדר על תנאי אם תקבל הכתובה שנית, וכבר כתבו התוס' לקמן סוף ד"ה ונודרת דכל שהוא על תנאי אינה עוברת לאלתר רק שתהנה ושפיר הוית באיסור כל ימי' ויש מקום לומר עוד דס"ל לרש"י דנדר אינו חל כלל על דבר שאי אפשר ונדר הוא לא אשכחן כמ"ש הר"ן בנדרים, לכך פ"א דתלתה בגביית כתובה דאז חל כיון שבידה שלא ליטול הכתובה ובהא פשיטא דאינה עוברת עד שתהנה דהא בעת גביית כתובה לא היה רק שוא דאכתי לא עברה ומשום שוא לא לקי כלל ואינה עוברת רק בגביית כתובה תהא מוכרחת לעבור על נדרה להנות אבל פשיטא דליכא איסור רק כשתהנה, ועמ"ש עוד בתוס' לקמן בד"ה ונודרת: בגמרא מאי אריא אלמנה אפי' כ"ע נמי.

יש לדקדק דמשמע בכולה סוגיא דעיקר החשש דמורה היתרא דטרחה קמי יתמי וקיבלה דרך גזל וגניבה דבר מועט ומורה ואמרה דיכולה ליקח זה לעצמה שלא לפירעון כתובה, אם כן שבועה זו שלא קבלה כלום לא שייך במקום אחר רק גבי אלמנה אבל בעלמא אין נשבעין רק על פרעון בלבד ובזה גם האלמנה יכולה לישבע וקמ"ל דאלמנה משביעין שלא קיבלה שלא לפירעון ולכך נמנעו מלהשביעה, לכן נראה דודאי אפי' אלמנה אין משביעין אותה רק בדבר שהשטר כתובה עומד לכך כגון טענת פרעון, אבל לא שמא קיבלה דרך גזל וגניבה דאל"כ היאך שייך הוראת היתר נשביע אותה שלא קיבלה כלום עבור טירחתה ואי תשבע שלא קיבלה והיא קיבלה הרי נשבעת לשקר ואיזה הוראת היתר יש כאן, רק באמת אין להשביע רק בטענת פרעון בלבד דבאמת כפי הדין אם קיבלה דרך גזל וגניבה ממילא הוי פרעון כמו שכתב הר"ן וחיישינן שתשבע לשקר שלא נפרעה דחושבת שזה שקיבלה עבור טרחתה לא חשוב פרעון אבל השבועה לעולם אינה רק שלא נפרעה, ושפיר פריך אפי' כ"ע נמי וזו היא ג"כ כוונת התוס' שהקשו דלא נתנה כתובה לגבות מחיים ולכאורה לא שייך זה הכא דהחשש שקיבלה עבור טירחתה, ולהנ"ל ניחא דאין משביעין רק על פרעון וכל שהוא ת"ז אין להשביע, ודוק: שם אלמנה איצטרכא לי' כו' משום חינא.

יש לדקדק כיון דקתני נמנעו מלהשביעה הרי מוכח להדיא דמשביעין אותה ואין משגיחין בחינא, ונראה לי דאין הכוונה דס"ד אלמנה אינה צריכה שבועה כלל דבכמה מקומות

מוכח דמשביעין את האלמנה כמו שהקשו התוס' מפרק הכותב ואפי' מוקמית לה בגרושה גרושה נמי בעי חן, רק מהתם ס"ד דודאי אי היא אינה רוצה לישבע אינה נוטלת אבל אם היא רוצית לישבע רק שאין מוסרין לה שבועה לאיזה טעם אינה מפסדת משום חינא, ודוקא בעל חוב בודאי אינו נפרע רק בשבועה וכל שאינו נשבע מן הדין או מפני חשש מפסיד אבל אלמנה אינה מפסדת קמ"ל כאן אין אלמנה נפרעת אלא בשבועה ומדקתני סיפא נמנעו מלהשביעה ש"מ דרישא קמש"ל דאינה נפרעת בשום פנים רק בשבועה והא קמ"ל במה דקתני אין אלמנה נפרעת דדינה ג"כ שלא תפרע בשום פנים רק בשבועה ונמנעו מלהשביעה היתה מפסדת כמו שפירש"י, ובהכי ניחא מה שהקשו התוס' דלימא דקמש"ל אלמנה אפי' ת"ז, ולהנ"ל ניחא דהכל מוכח מסיפא נמנעו מלהשביעה וכן מה שהקשו דמוכח פרק הכותב דאין משגיחין בחן ולהנ"ל לק"מ דלא מוכח רק שצריכה לישבע ולא שתפסיד אי אין מוסרין לה שבועה, ודוק: בתוס' בד"ה אין אלמנה וא"ת והא לא נתנה כתובה לגבות מחיים ואמר ר"ל בב"ב וכו'.

דבריהם צ"ע לכאורה, דמה ענין קושיא זו להך פלוגתא דאביי ורבא ור"ל בב"ב דהא ר"ל לא קאמר רק הקובע זמן אבל סתם הלואה לא כמ"ש התוס' שם והכא לא שייך קביעת זמן דהא הטעם כתב הסמ"ע ריש סי' ע"ח דבקובע זמן גלי דעת' שהוא צריך למעות עד תשלום הזמן וזה לא שייך הכא, ואם הכוונה דדוקא התם הוצרך ר"ל לקובע זמן דהחויב יגיע בודאי אבל כתובה דאין החויב ברור דשמא תמות לא בעינן להאי טעמא, זה לא הוזכר בדברי.

ר"ל כלל ואם היא סברא מצד עצמה לא יחלקו אביי ורבא כלל דהא טעמייהו דעביד אינש דפרע כי היכי דלא ליטרדן וזה לא שייך בכתובה כלל דאין החויב רק כשימות ויגרש ודבר זה תלוי בדעתו, ועוד דהוי להו להקשות ממשנה שלימה גבי בכור בתוך ל' בחזקת שלא נפדה ומודה אביי לרבא מחמת שאין החויב ברור כמו שכתבו התוס' פ"ק דב"ב שם, ועכ"פ הך סברא השייך בכתובה לא הוזכר שם בב"ב כלל בין לר"ל בין לאביי ורבא וענין בפני עצמו הוא ולמה תלאו קושייתם בהך דהתם: אבל באמת דברי התוס' נכונים שלא נתכוונו להקשות מהך דר"ל דהתם, שאי היה כוונתם כך הוי להו לסדר דבריהם בהיפך וכך הוי להו לומר וא"ת והא בב"ב אמר ר"ל הקובע זמן לחבירו וכו' והכא נמי הא לא ניתנה כתובה לגבות מחיים, אבל הם ז"ל נתכוונו להקשות בפשיטות בדבר המוסכם לכ"ע דכל דבר שלא ניתן לגבות מחיים הוי ת"ז ואינו נאמן לומר דפרע רק דס"ד לגבי יתמי עכ"פ שבועה בעי, ואהא מייתי דר"ל אמר בב"ב בקובע זמן ואמרינן הלכתא כוותי' ואפי' מיתמי והשתא ק"ו הוא ומה התם דאיכא פלוגתא בהא ואביי ורבא לית להו כלל הך חזקה ומ"מ איפסקא הלכתא כר"ל ואפי' מיתמי, א"כ כ"ש בהך חזקה דכ"ע מודו בה דהוי חזקה גמורה וליכא פלוגתא דדין הוא דמהניא אפי' לגבי יתמי וזה ברור: בא"ד דטפי הוי לי' לאשמועינן בב"ב.

לכאורה תמוה דהא הם בעצמם הקשו בסמוך דאלמנה נמי שמעינן בכתובות ותירצו דהתם איכא לאוקמא בגרושה א"כ מאי קושי' דטפי הוי לי' לאשמועינן ב"ב הא ב"ב כבר שמעינן בעלמא וכולן צריכין שבועה בפרק הכותב. גם לא ידעתי מאיזה צד פשיטאלהו דב"ב לאחר זמנו הוי רבותא טפי מאלמנה ת"ז.

אבל באמת כוונת התוס' פשוט דוודאי כדקתני סיפא נמנעו מלהשביע את האלמנה ממילא נדע ת"ז, רק דכוונת התוס' להקשות כמו דמשני השתא משום חינא אף דממילא מוכח מסיפא וע"כ כמו שכתבו לקמן כיון דאיכא חידוש באלמנה משא"כ בב"ח נקט רישא נמי באלמנה, ואהא קשיא להו דהוי להו לומר דקמש"ל ת"ז וכיון דאיכא חידוש באלמנה ת"ז נקט רישא נמי באלמנה, ועל זה תרצו דמ"מ לא שייך למיתני רישא נמי באלמנה כיון דהך חידוש דאלמנה ת"ז נשמע מסיפא הוי לי' למיתני רישא סתמא אין נפרעין או הבא ליפרע דיש רבותא בצד אחד בהני שאין להם מתנאי ב"ד כמו אלמנה, אבל השתא דמשני משום חינא בהא וודאי שייך לומר דנקט רישא נמי באלמנה כיון דאלמנה לא משגיחין בחינא בהא וודאי כ"ש ב"ח ולא הוי ב"ח רבותא טפי אבל מצד ת"ז הוי ב"ח רבותא ג"כ שאין לו מתנאי ב"ד ואין לחוש בו לצררי משא"כ אלמנה ודוק, ועמ"ש בסמוך: בד"ה מאי אורי' וכו', והוי חידוש באלמנה טפי מב"ח.

ועיין מהרש"א ודבריו צ"ע דאכתי הוי להו לומר דקמש"ל אלמנה ת"ז ואי משום דהוי לי' לאשמועינן בב"ח מ"מ כיון דאצטריך לאשמועינן בסיפא אלמנה משום ת"ז נקט רישא נמי באלמנה או דקמש"ל אלמנה דנמנעו להשביעה נקט רישא נמי באלמנה, לכן נראה דכוונת התוס' דבאמת יש חידוש באלמנה טפי ת"ז וחינא ואהא קשיא להו דמ"מ מסיפא מוכח זה לכך כתבו דנקט רישא נמי באלמנה אבל כל היכי דלא הוי באלמנה חידוש טפי הוי לי' למיתני רישא בב"ח דאית בי' חידוש דליכא באלמנה, אבל השתא דאיכא באלמנה חידוש טפי מב"ח ממילא נקט הכל באלמנה וכמש"ל: בד"ה אלמנה איצטריך לי' וכו', דגרופה נמי בעי חן.

ולפע"ד בלא"ה לק"מ דהכא נמי לא קאמר משום חינא רק דס"ד דאינה מפסדת לגמרי, אבל גרופה כיון דמשביעין אותה ואינה מפסדת לא איכפת לן משא"כ אלמנה ראוי לומר שלא תפסיד משום חינא כיון דאין משביעין אותה כמש"ל בגמרא: דף ל"ה ע"א בגמרא והא רב לא מגבי כתובה הא דלא מקשה ממתני' דקתני נודרת ולמה לא נשבעה חוץ לב"ד משום דאיכא למימר דנדר חמור ליתומים משבועה חוץ לב"ד ויכולין הם לעכב שתידור דוקא והי' זה מתקנת ר"ג להחמיר עלי', אבל לרב דלא מגבי כתובה כלל קשיא לי' שפיר דוודאי ליכא למימר דכ"כ יכולין יתומים לעכב אפי' אי נדר קיל שלא תשבע רק בב"ד א"כ למה מודה רב בקופצת ונשבעת הא מ"מ לא נשבעה בנק"ח והרי כל מי שנשבע בלי נק"ח במקום שצריך נק"ח חוזר ונשבע דהוי טועה בד"מ, וע"כ דכיון דתיקון ר"ג נודרת להחמיר עלי' אין לנו רק או שתידור או שתשבע חוץ לב"ד וכיון דנדר קיל סגי בשבועה חוץ לב"ד והנה דעת ר"ח הביא הרא"ש דשבועה להבא משביעין דלא חמור כ"כ ויש להבין הא נודרת ג"כ הוא להבא ולמה לי נודרת אפי' שבועה כה"ג משביעין וצריך לומר דנדר כי הך חמור משבועה דנדר כיון שאי אפשר לקיימו תיכף יצא מפ' לשוא משא"כ שבועה אינה רק להבא ממש: בתוס' בד"ה לא ה' ימים מועטים, וא"ת וכו' כדר"כ ור"א ולדעתי לק"מ דשאני שבועה שיש בה כפירת ממון בין אדם לחבירו ומשתבע להפטר מחבירו חמור טפי ואין לו לישבע רק בדבר ברור שהאמת כך הוא כי השבועה לברר קא אתי ואי ישבע מה שאינו כך לעולם לא יתברר ע"י שבועה וכן בשבועת עדות חזינן דהקפידה תורה דוקא על שבועה שיש בה כפירת ממון ש"מ דהך חמורה טפי וכ"ש נגד בעל דין והך דר"כ ור"א כפי דעתו שהוא עכשיו בלבו הוא

נשבע שכך יש לו ידיעה עכשיו שכך אמר רב ואי טעה לא נשבע לשקר דהוא כך הי' יודע בעת שבועה משא"כ בין אדם לחבירו על עיקר המעשה הוא נשבע לא כפי ידיעתו, ועוד דלא אמרינן לבך אנסך רק בדבר שהוא כן לעולם כגון כדרב כהנא ור"א דאפי' יאמר רב כאחד לא נשתנה ידיעת השני בזה רק שהוא אנוס בדמיונו אבל היכי דנתברר לו בעצמו שטעה והי' זה מחמת שלא נתן אל לבו כהך דהכא שהי' לה לידע היכן הניחתו והי' לה ליתן אל לבה ולא מיקרי אנוס כנ"ל, גם מה שהביאו מנדרי שגגות לא דמי בלא"ה דהתם הוי שבועה להבא שתלה איסור פירות אבל הכא בשעה שנשבעת יצאת שבועה לשוא: בד"ה ל"ש, לא כמו שפ"י בקונטרס שם וכו' ולדעתי עיקר כוונת רש"י התם היפוך שבועה כמו שפ"י שם גבי פוגמת רק דקשיא לי' איזה פקחות יש בזה אם תהפוך יוכל הוא להפוך עלי' לשבועה דרבנן לזה פי' דהנ"מ הוא דבשבועה דאורייתא שלא תוכל להפוך לעולם תצטרך לישבע בנק"ח, אבל בשבועה דרבנן תוכל להפוך ואח"כ כשיהפוך הוא עלי' לא יגיע לה רק שבועה קללה בעלמא דהוא לא יוכל להפוך שנית כהך שבועה ממש רק להיסת, ודברי רש"י עולין בשוה שם וכאן: בד"ה ונודרת ודוקא שבועת הבאי.

כוונתם דבלא זה הוי אתי שפיר דשבועה הוי לקי על שוא ונדר לא, לכך דוקא שבועת הבאי אסורין אבל השתא דנדר ג"כ הוי לקי על שוא מאי איכא בין נדר לשבועה, ולזה כתבו דמ"מ חומר הוא שבועה מנדר: בא"ד וא"ת בפרק בתרא כו'. לכאן יש לתמוה דקושיא זו קשה לכל הפירושים דס"ס אמרינן היו מכין וישן לאלתר אבל באמת כוונת התוס' פשוט דאי נימא דנדר אינו חל על דבר שאי אפשר לקיימו ולא לקי כלל משום נדר שוא כמ"ש הר"ן בנדרים שם לא הוי קשה מהתם מידי דכיון דלא לקי משום נדר שוא פשיטא דאינו עובר עד שיהנה דאז הוי לוקה כיון שבשעה שנדר הי' על תנאי ולא יצא מפיו לשוא, דקודם לכן על מה ילקה דמה שיהא מוכרח לעבור אין בו רק משום שוא ונדר שוא לא איכפת לן, אבל לפי מה שכתבו דנדר שוא ג"כ הוי לקי כמו שבועת שוא א"כ התם כי אנסבי' מיד עבר, ואהא תירצו דאף דהוי לקי משום נדר שוא היינו אם עבר בשעה שיצא מפיו הנדר לשוא אבל אם בשעה שנדר היה על תנאי ולא הי' לשוא אף דאח"כ אנסבי' מ"מ אינו עובר עד שיהנה כיון דבשעת דאנסבי' לא נדר לשוא, וזה ברור, ולק"מ קושית מהרש"א, ודע שיש להקשות לשיטת התוס' בהך סוגיא דקונם עיני בשינה היום דפריך אי דלא יהיב שיעורא מי שבקינן לי' דהוי לי' לומר שתלה נדרו בתנאי שאם יישן היום יהא אסור לישן לעולם ואז אינו לוקה עד שישן למחר אף שישן היום כמ"ש התוס' ויש ליישב ואין להאריך כאן: ע"ב בד"ה גט יבמין הוי וכו' וקשה דלא הי' להם להזכיר גט.

ולפע"ד נראה דסובר רש"י דכל שפסלה על כל האחין ואי אפשר שתתיבם ממילא מגיע לה הכתובה אף קודם חליצה, ועי' תשו' מהרד"ך בית ב' באריכות, ותמהני שלא זכר מדברי התוס' הללו ורש"י דנחלקו ממש בהך: ומה שהוכרח רש"י לפרש כן כתב מהרש"א דלדידי' אתי שפיר דלא פלוג בין אלמנה לאלמנה והוא דחוק, ולדעתי דכוונת רש"י דכל שלא נתייבמה כל האחין יורשין הם ושפיר שייך דטרחה קמי יורשין כמו גבי יתמי אבל כשנתיבמה וגירשה לגמרי פשיטא דגרושה אינה מורה היתר דטרחה קמי בעלה דהא בעלה חי ואינו רוצה בה, ולזה הוצרכו התוס' לומר דטרחה קמי אחיו משא"כ

לרש"י הוי שפיר דטרחה קמי יורשין כי כולם יורשין הם כל שלא נתייבמה לאחד מהן: בגמרא כי לא ניסת נמי.

יש לדקדק דתיקשי בלא"ה במשנה גופא דילמא מיפר לה בעל דהא בסמוך פריך לר"נ בפשיטות ניסת ודאי מפר לה בעל אלמא דפשיטא להו בלי ר"ה דיש לחוש להפרה, וכמו כן קשה לקמן דפריך וליחוש דאזל לגבי חכם, ודברי התוס' בד"ה וליחוש צ"ע דאי בלי ר"ה לא קשיא מאי קושיא לר"נ ניסת ודאי מיפר לה בעל דהא לא שמענו לר"נ דלא מהני לאלתר, לכן נראה לי דבלי ר"נ ור"ה במתני' לא קשיא כלל דאיכא למימר דלא מהני שום הפרה והתרה לעבור באיסור גזל לגבות כתובה שלא כדין ואפי' אי לא תגיד לחכם כיון דבאמת עיקר ההיתר לגבי כתובה שלא כדין דבלא"ה אינה אסורה כלל לא מהני התרה כלל והוא לא חשודה לעבור על נדרה, אבל לר"ה דסובר דכה"ג מהני הפרה וחיישינן להפרה קשיא להו שפיר, וכמו כן לר"ן כיון דקאמר אפי' ניסת ואי ס"ל דלא מהני התרה כל שהוא כדי להחזיק באיסור לא שייך אפי' ניסת דאין הפרש בין ניסת ללא ניסת והכי הוי לי' לומר בין ניסת בין לא ניסת מדירין אותה ומשני דקמש"ל אפי' ניסת מדירין ברבים דאף דחמור לא הוי כשבועה כנ"ל: שם תנאי הוא.

פירש"י לקמן פליגי בה בפרקין, ותמוה הוא לפע"ד במה נפשך אי ידעו בש"ס הכא מהני תנאי דלקמן א"כ הרי מבואר הוא דר"י סבר אין לו הפרה ורבנן ס"ל יש לו הפרה א"כ מאי קושיא לר"ה אי סובר יש לו הפרה כרבנן מהך ברייתא דהא ע"כ הך ברייתא ר"י הוא וכיון דמקשה מהך ברייתא ע"כ לא ידעו מתנאי כלל א"כ היאך קאמר תנאי הוא ולא קאמר מי הם התנאי דכל כמה דלא נדע התנאי מנין לו לר"ה לחלוק אבריייתא, וזו היא עיקר הקושיא: לכן נראה לי דודאי מה דמשני לא דנדרה מעיקרא הכוונה דקמש"ל דרק מעיקרא מהני אבל עכשיו לא דאל"כ פשיטא דנדרה מעיקרא מהני ואי לאשמועינן דאינו מיפרבקותמין הא הוי לי' לאשמועינן בלא ניסת כלל דניחוש דלכי מינסבה מיפר לה בעל כדמקשה הכא ומדקתני ניסת ש"מ דקמש"ל דאינה גובה רק בנדרה מעיקרא ואמת דמלשון רש"י נראה דקמש"ל ניסת דס"ד כיון דעיקר הנדר בגביית כתובה תלוי כמו שפירש במשנה כמו שכתבתי לעיל בביאור דבריו א"כ ס"ד דלא מיקרי קודמין קמ"ל כיון דנדרה מעיקרא הוי קודמין, אבל להתוס' דאינה נודרת כל פירות לא תלוי כלל בגביית כתובה), והיינו דמשני תנאי הוא היינו הנך תרי ברייתות כיון דכאן נקט אם נדרה וכאן קתני נודרת וגובה ש"מ דהך ברייתא ס"ל דלא מהני רק אם נדרה והך ברייתא ס"ל דנודרת עכשיו ופליגי בהא דהך מ"ד סובר יש לו הפרה והך מ"ד סובר אין לו הפרה כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בד"ה אבל דבזה מיושבין קושית מהרש"א בתוס' שם: שם זימנין דגייז לי' לדיבורי' וחכם מה דשמע מיפר.

פירש"י בד"ה וחכם וז"ל אינו מיפר אלא לדעת וכו' פירות מין פלוני ובד"ה משום איסורא פי' וז"ל שמא על דבר איסור נדרה כגון על גיבוי כתובה וכגון יאסרו עלי כל פירות שבעולם כו', ודבריו צריכין ביאור כי למה פי' מעיקרא פירות מין פלוני והדר כל פירות שבעולם, ונראה לי דכוונתו דמה שאמרו צריך לפרט הכוונה חוץ מה שיאמר מה שנדר צריך שיגלה אם על איזה תנאי נדר, וזהו הכוונה דמ"ד אין צריך לפרט סובר פעמים דגייז לי' לדיבורי' ויאמר סתם נדרתי כך וכך ויחשוב החכם דכך נדר ויתיר על

דעת כך והשתא חשש זה לא שייך רק בפירות מין פלוני דאי בכל פירות ידע החכם דע"כ הי' על תנאי דהא אי אפשר לקיימו כלל ומ"ד צריך לפרט סובר משום פעמים שידור על תנאי של איסור כגון גיבוי כתובה ובהא אין החשש רק בפירות עולם דבמין אחד לא חיישינן שהוא לגיבוי כתובה דתוכל לקיימו ולא איכפת לה ואין מדירין רק בדבר קשה כמו שפירש"י במשנה: בתוס' בד"ה אבל ניסת וא"ת ותאכל לאלתר.

יש לדקדק הא בלא"ה אכילת ככר זה לא הוי נדרי עינוי נפש כלל ואינו יכול להפר ואי כוונתם דבלי שתאכל לפנינו חיישינן שתקיים נדרה כיון דאינו רק על ככר אבל עכ"פ מה הועילו במה דנוקמא כר"א הא מ"מ אינו יכול להפר נדר כזה דלא הוי עינוי נפש ולא דברים שבינה לבינו וצריך לומר דכוונתם דכל נדר שתעבור הוי דברים שבינה לבינו כי בעון נדרים בנים מתים ולא ניחא לי' באשה עוברת על נדר, לכך כיון דעוברת לאלתר יכול הוא להפר קודם אותו נדר לר"א: איברא הא קשיא להו מה צורך להו לידור על ככר ותאכל לאלתר הא יכולה לידור מכל פירות ותיכף עוברת בשעה שיצא מפיה, והרי כתבו לעיל דלכך לא גרסינן כל פירות משום דלא תחוש כל שלא תהא באיסור כל ימיה כמו שתירצו כאן, אבל כאן בס"ד הוי להו להקשות דתאסור כל פירות ואין כאן מקום להפר כלל דלא נאסרה כלל רק חייבת ונהנית לאלתר וכה"ג פשיטא דאפי' לר"א קשיא דכיון דלא נאסרה כלל מה יפר ואינו יכול להפר קודם רק מה שיכול להפר אח"כ אבל מה שאינו בגדר הפרה כלל אח"כ פשיטא שאינו מיפר קודם ואטו יוכל להפר מה שתשבע לשוא אח"כ, ודבר פשוט הוא דבהך דלא אישן ג' ימים לא מהני שום התרה דהוי שבועת שוא ממש ואין להפר שבועת שוא דכל דהוי שוא בשעה שיצאת מפיה אינו בגדר הפרה והתרה וזה ברור ודברי התוס' צריכים עיון בזה: בא"ד וכן קשה בסמוך דפריך וליחוש וכו'.

ואף דקיי"ל נדר על ככר ואכלו אף שלא נשתייר ממנו כלום מתירין לו מ"מ פשיטא דאין מתירין רק לפטרו בשוגג מקרבן או במזיד מחיוב מלקות אבל כאן דנדרה על תנאי גביית כתובה ופשיטא דבלא"ה ליכא מלקות דלא ידעינן אי עברה על נדרה כלל דשמא לא קיבלה מכתובתה, וכיון דליכא מלקות וכבר עברה אין מתירין לה: בא"ד ולר"א אתי שפיר.

דבריהם תמוהין לכאורה דמאי פריך כי לא ניסת נמי הא בהא אין בעל יכול להפר אפילו לר"א כמו שתמה מהרש"א, וכן הך קושיא וליחוש לא קשי' אפי' לר"א: אבל כוונת התוס' פשוט והוא דבלא"ה יש לתמוה במה שכתבו דלר"א ניחא דמה בכך מ"מ מאיזה צד מוקי ר"ה מתני' כר"א והוצרך לאוקמא בלא ניסת לוקמא כרבנן ואפי' ניסת, וכה"ג הקשו ריש נדרים לשמואל דמשני דמוקי מתניתין כר"י דמאי דוחקי' ואמרינן מתניתין קשית', וע"כ דהכא נמי כוונת התוס' דר"ה מתניתין קשית' דקתני נודרת וגובה, וכן כל מה שירצו לא משמע כלל דעוברת לאלתר רק בנדר בלבד גובה וכן לעבור לאלתר לא שייך כל מה שירצו וע"כ דמתניתין כר"א ובניסת לא דלא מהני לר"א לאלתר, והיינו דמקשה עלי' דר"ה דהא ע"כ מתניתין לאלתר מיירי דבלא ניסת נמי ניחוש דיפר לה בעל אח"כ וע"כ לאלתר, א"כ אכתי למה לי' לאוקמא כר"א וניסת לא, לימא כרבנן ואפי' ניסת ואלתר, וכן הך קושיא וליחוש על דרך זה דמהאי טעמא מתניתין ע"כ לאלתר

א"כ מה דוחקי' לאוקמא כר"א ובלא ניסת, וכן כתבו התוס' בד"ה וליחוש דבלי ר"ה הוי מוקמינן מתניתין לאלתר רק ר"ה לא משמע לי' לאלתר א"כ תיקשי לי' לא ניסת נמי וע"כ לאלתר, וזה ברור בכוונת התוס', ועיין מה שכתבתי בתוס' בד"ה וליחוש: בא"ד קיים לכי.

ולפעד"נ דהקמה לא מהני כלל רק אם באמת רוצה להקים אבל אם בלבו אינו רוצה להקים רק אומר כן כדי להגבות הכתובה לא הוי הקמה כלל ולא הוי כה"ג דברים שבלב דבפירוש מקיים כדי להגבות כתובה: בא"ד וידירה על דעת רבים וכו'. ולדעתי דלא שייך על דעת רבים רק כשהנדר שאסרה על עצמה ידוע לרבים שנאסרה בדבר זה אבל בנדר על תנאי אם גבתה כתובה דהאיסור כמוס בלבה אם קיבלה מכתובה או לא בהא לא מהני כלל על דעת רבים, והיינו דלא אידכר בש"ס לגבי מתני' דנודרת על דעת רבים רק נדר ברבים, כנ"ל: בא"ד וכיון דלר"ה ברבים וכו' ה"ה על דעת רבים.

אין כוונתם דברבים ג"כ שייך הך סברא לחלק בין בעל לאחר משום דיכול להתיר בלי רצונה דא"כ תיקשי דקאמר תנאי הוא דהא לר"ה אף אי בעלמא אינו יכול להפר כאן יכול להפר אלא רק על דעת רבים תליא בהך סברא דאינו משגיח בדעת רבים כיון דאינו משגיח בדעתה אבל לענין ברבים חכם ובעל שוין: בא"ד והא דאמר אממר וכו' וא"ת לאמימר וכו'.

עמהרש"א מה שהאריך בקושיות. ובאמת לק"מ לפי מה שכתבתי לעיל בגמ' והוכחתי דהך תנאי הוא דקאמר הכא ע"כ הכוונה דהנך ב' ברייתות פליגי בהא דכאן תני אם נדרה דמשמע השתא לא וכאן תני נודרת ופליגי בנדר שהודר ברבים אי יש לו הפרה, ולפי זה לתירוץ ראשון בתוס' שפיר קאמר אפי' למ"ד היינו הך מ"ד דתני אם נדרה ולא נתכוון כלל לתנא דלקמן, אבל השתא שתירצו דאין חילוק בין בעל לאחר בעל דעת רבים, א"כ לאמימר דע"ד רבים לכ"ע אין לו הפרה לא מוקי כלל הנך ברייתות כתנאי דהא ע"כ אם נדרה הכוונה נדרה השתא דהא יכול להדיר על דעת רבים וכיון דע"כ הכוונה נדרה השתא שוב ליכא תנאי כלל והיאך קאמר אפילו למ"ד דהא בהא תליא אי על דעת רבים ג"כ פליגי יכול להיות תנאי אבל אי על דעת רבים לכ"ע אין לו הפרה אין כאן תנאי כלל, ועל זה כתבו דנתכוון לתנא דלקמן דמשמע לי' דפליגי רבנן על ר"י בהא, ואהא קשיא להו מנא לי' לאמימר כיון דלאו בכל גווני מיירי דילמא ברבים ג"כ מודו דאין לו הפרה: ובהכי ניחא דלא קשיא להו מעיקרא כדאמר הניחא למ"ד דהא ע"כ לא קאי לר"ה דלר"ה לא קשיא כלל דסובר צריך לפרט, ולפי הנ"ל ניחא דזה ששואל הניחא אכתי לא ידע לחלק בעל דעת רבים ושפיר מקשה להך תנא דברייתא דתני אם נדרה דלדידי' מוכח דצריך לפרט אבל לאמימר דמחלק בעל דעת ע"כ לא הוה הנך ברייתות כתנאי כלל, וכ"ז ברור, ודע דמדברי התוס' משמע לי דגם מר"י אין ראייה מפורשת דסובר אינו יכול להפר רק אממר דייק לי' כך, אבל יש לפרש כיון שעשתה פריצות לידור ברבים לא יחזיר וכן משמע בש"ס, דאל"כ למה לא הקשו לר"פ מהך משנה דלקמן דהא לא ידעו שום טעם בניסת דאין מדירין רק משום הפרה, ואי משום דת"ק חולק א"כ מה קושיא מברייתא כיון דס"ל כת"ק דיכול להפר: בד"ה וליחוש, משמע דאדר"ה פריך וכו'.

הא דלא קשיא להו מעיקרא כדפריך כי לא ניסת נמי דתיקשי להו במשנה גופא, ודוחק לומר דס"ד דלא חיישינן להפרת בעל כיון שאינו מיפר רק לרצונו תחוש שמא לא ירצה להפר ולא תסמוך על זה משא"כ חכם דמיפר לרצון השואל, אבל באמת מעיקרא לא קשיא כלל דודאי יש לחלק בין ברבים בין על דעת רבים גבי בעל נמי והי' מקום לומר דמדירין על דעת רבים רק ר"ה ע"כ דלית לי' לחלק בזה גבי בעל כמ"ש התוס' לעיל שפיר מקשה כי לא ניסת נמי והנה מהרש"א הקשה.

דגם לתירוץ ראשון דגבי חכם מודה ר"ה ג"כ לא קשיא אמתניתין דאיכא למימר דמדירין ברבים רק לר"ה פריך דלדידי' יש לו הפרה, ולק"מ כיון דעיקר הקושיא על ר"ה משום דלדידי' איכא לאוקמא ברבים א"כ לר"ה נמי מה קושיא לוקמא על דעת רבים וחכם אינו מתיר אבל בעל מתיר, ומה שכתבו התוס' לעיל דבלא"ה משני שפיר היינו אי נימא דהמקשה לא נתכוון להכי כלל, אבל אי עיקר קושית המקשן לר"ה דוקא משום דברבים לא מהני לדידי' פשיטא דהוי לי' לאוקמא על דעת רבים דכ"ע מודו ולא בצריך לפרט דאיכא פלוגתא, ועיין מה שכתבתי לעיל בגמרא ליישב עיקר קושיא זו דרק לר"ה דוקא פריך אבל בלא"ה הוי ס"ד דלא מהני הפרה והתרה נגד איסור אפ"י דיעבד וכ"ש נגד יתומים דנודרת על דעתן ובפניהם, רק לר"ה דחייש להפרה ש"מ דמועיל הפרה פריך שפיר כי לא ניסת נמי וכן לחכם, וכמו כן לר"נ פריך שפיר דאי לא מהני הפרה והתרה כלל אין כאן רבותא בניסת מלא ניסת ולמה קאמר אפילו ניסת בא"ד ותאכל לאלתר.

כבר כתבתי שיש לתמוה על זה דמאי פריך לר"נ מנא לן דאית לי' דבעינן דוקא שתהא באיסור כל ימיה, וצריך לומר דמשמע להו דלא פליג ר"נ רק בניסת אבל בלא ניסת לא פליג עם ר"ה כלל, ואי נימא דלר"נ מהני לאלתר הרי גם בלא ניסת פליגי דלר"ה בעינן איסור כל ימיה ולר"נ סגי באלתה, ועוד נראה לי דנהי דנימא דהכי דאי אפשר סגי באלתה לר"נ אבל בלא ניסת דאפשר באיסור כל ימיה ודאי דאין מדירין באלתה א"כ היאך קאמר אפ"י ניסת דמשמע דסגי באותה הדרה דבלא ניסת ובאמת אינו כן דבלא ניסת מדירין באיסור כל ימיה ובניסת באלתה וכבר כתבתי שאני תמה בדברי התוס' דלמה להו באלתה בלא"ה הוי להו לומר דאוסרת כל מיני מזונות והוי דבר שאי אפשר ועוברת מיד דחייב וישן לאלתה ולא שייך הפרה כלל, ובזה אתי שפיר טפי לישנא דמתניתין נודרת כל מה שירצו, ואי על ככר.

לא שייך לשון זה כלל: בא"ד מפרש בירושלמי כו'. פירושם בירושלמי מגומגם מאד ויש לי בזה פי' פשוט ונכון גם בהך פלוגתא דיה"כ ואין להאריך, רק לענין מה שהקשו התוס' ודאי דשאני דיעבד דכיון שאין צריך לפרט לא תגלה לחכם שהיה בפני יתומים ויתיר לה, תדע דלא קאמר לקמן דלכך צריך לפרט דשמא נדר בפני חבירו דלא מהני התרה וע"כ דשאני דיעבד, גם יש לחלק בין נדר הנעשה בפני חבירו בגלוי לנדר על תנאי הכמוס בלבה לא שייך להתיר בפניו דוקא כיון דבלא"ה אינו ידוע לחבירו כלל אם נאסרה או לא, ועוד הארכתני בזה וקצרתי כאן: בד"ה קסבר וא"ת בפרק שום היתומים וכו' הוי כתנאי ומיהו וכו'.

דברי התוס' צריכין ביאור חדא דהיאך הוי כתנאי הא כ"ע לית להו דר"ה דר"א לא פליג רק דאין לו הפרה אבל אי יש לו הפרה מודה לר' יהושע ש"מ דאין צריך לפרט שנית

מה מקום קושי' יש כאן אטו ר"ה קאמר הכא דצריך לפרט אנן הוא דמקשינן קושיא על דברי ר"ה דבניסת אין מדירין דניחוש לחכם, ומתרצינן קסבר צריך לפרט, וא"כ וכי אין לו רשות לר"ה להחזיק בדעת אחד מן התנאים והא פשיטא דכל אחד מאמוראים סובר כחד תנא כזה או כזה וא"כ הוי' כלהו כתנאי, רק אם נמצא מאמר לאחד מן האמוראים שיאמר הלכה במה שנחלקו תנאים ולא יזכיר לומר הלכה כי האי תנא על זה יקשה דהוי כתנאי, וזהו דפריך התם מעיקרא לר"ה דקאמר הלכה אין אדם עושה קנוניא על הקדש אבל הך דצריך לפרט לא זכר ר"ה כלל רק מכללא נשמע מדבריו שהוא סובר כך ויכול באמת לסבור כחד מהני תנאי, וזה ברור, גם לא הבנתי כלל הך ומיהו שסיימו, דמה הועילו בזה דמ"מ כמו דמקשה מעיקרא כתנאי דג"כ לא קאי מסקנא הכי כן הוי להו להקשות בתר הכי, ועוד קשיא לי טובא בדבריהם דהא פשיטא דאין הכרח דר"ה סובר צריך לפרט דבפירוש כתבו לעיל דיש לומר דטעמו דמדירין על דעת רבים רק דכאן קאמר צריך לפרט כמסקנא דעירוכין דלא פליגי בהא אבל שם בעירוכין לא הוי מצי להקשות כתנאי דיש לומר דמודה דאין צריך רק טעמא דמדירין על דעת רבים: ואפשר לומר דעיקר כוונת התוס' להקשות כך כמו דפריך מעיקרא דר"ה הוי כתנאי א"כ הוי לי' להקשות אח"כ דר"ה לא יהא כחד והוי לי' לומר דפליגי בצריך לפרט לא אי נדר שהודר ברבים יש לו הפרה או אין לו הפרה דא"כ הוי ר"ה דלא כמאן, ומיושבין שתי הקושיות הראשונות ולענין שתי האחרונות יש לומר דלכך נתכוונו התוס' בהך ומיהו שכתבו דכאן קאי למסקנא דהתם והתם בס"ד ס"ל דטעמו של ר"ה דמדירין על דעת רבים: בד"ה תנן הנושא נשים ה"ה דהוי מצי למיפרך ממתניתין דהכא ולפע"ד לק"מ דבמתניתין לא קשיא דאיכא למימר דמדירין אותה בכל פירות שבעולם וחיבת ומותרת לאלתר כמו שבועה שלא אישן ג' ימים או דמדירין על ככר ואוכלת לאלתר ולא שייך בזה היתר חכם כלל רק לר"ה מקשה שפיר לעיל כיון דס"ל בניסת לא ע"כ דס"ל דבעינן שתהא כל ימיה באיסור, אבל כאן לענין פלוגתא דצריך לפרט שפיר יש לומר דמדירין שתעבור לאלתר ולא שייך התרה כלל אבל בהך משנה דבכורות דנודר על להבא אפי' יעבור אח"כ ולא יגרש או שישאנה שנית יכול להתיר כיון דבעת שנדר לא הי' לשוא דאכתי לא עבר התנאי כמ"ש התוס' לעיל בד"ה ונודרת משא"כ במתניתין דהיא נודרת על לשעבר שכבר קיבלה הרי יוצא מפיה לשוא וליכא התרה כלל, וזה ברור לפע"ד, ועיין מה שאכתוב בסמוך דבזה מיושב קושית התוס' בדיבור שאח"כ ג"כ: בד"ה ותני עלה וכו' קשה לר"י כו'.

ולדעתי נראה ליישב על שני פנים, חדא דבלי הך ברייתא הוי מצינן לומר דאין מקפידין רק דבשעת עבודה תהא מגורשת ממנו כשר לעבודה, ומה שצריך שידור הנאה היינו דחיישינן שמא ביטל הגט קודם או קידש אותה מעיקרא שתהא מקודשת לאחר שיגרשה דפסק הרמב"ם פ"ז מהלכות אישות דמקודשת, והשתא שפיר יש לומר דמדירין אותו מכל פירות או מככר ויאכל לאלתר אם היא עדיין אשתו בעת עבודה והוי הך הדרה על לשעבר וליכא התרה כמ"ש לעיל בדיבור הקודם, אבל השתא דקתני בכרייתא דיורד ומגרש דהגירושין אח"כ והוא נודר הנאה על להבא שפיר יכול להתיר כמ"ש"ל, ודוק: ועוד נראה לי דודאי עיקר פלוגתא דצריך לפרט או אין צריך היינו לפרט על מה נדר והיאך נדר כגון אי יש בו מילתא דאיסורא צריך לגלות הכל אבל פשיטא שצריך לפרט

לכ"ע מה שנדר ואסר על עצמו, והשתא יש לומר דאין מדירין כלל רק על התשמיש של נשים פסולות לו ויאמר קונם הנאת תשמיש נשים פסולות לי עלי והשתא אם ילך לחכם צריך שיאמר לו מה שנדר עכ"פ ושוב לא יתיר, אך אי ידור כך צריך לגרש קודם דקודם גירושין אינו חל קונם עליה כיון דבלא"ה אסורה לו כמו שכתב הרא"ש להדיא בנדרים דף ח' דאם אמר קונם נבלה עלי אינו חל דאין איסור חל על איסור ונדר אינו חל רק לבטל מצוה עיי"ש, אבל אי יגרש קודם הרי אין תשמישה אסור עליו עד שיקדש, דבעל ולא קידש אינו לוקה א"כ חל עליה קונם, והשתא כיון דקתני בברייתא דמגרש אח"כ ע"כ דאינו אוסר הנאת תשמישה רק אכילת פירות או ככר וא"כ אי אין צריך לפרט יכול להתיר ואף דיש לומר דאי אמר קונם תשמיש נשים פסולות עלי חל בכלל אפילו על אשתו גרושה שלא גירש מיגו דחייל על הנך דלא קידש, מ"מ מאיזה צד מפרש תנא דברייתא מתניתין דוקא למאן דאית ליה כולל, לימא דמגרש קודם ואליבא דכ"ע, וע"כ דס"ל דלא מהני קונם על אותה דבר שהוא חשוד לעבור דמה נפקא מינה אי רכוב עלה איסור גרושה או קונם נמי וצריך לאסור על עצמו דבר חדש דהיינו אכילת פירות וא"כ ממילא אי אין צריך לפרט יכול להפר, ודוק היטב ורש"י פ"י ידור הנאה ממנה לגרשה, ויראה שהוא מפרש דמהאשה הוא נודר הנאה כדי לגרשה, ומ"מ אין ראייה דלית לי' כהרא"ש הנ"ל דיש לומר דנודר כל הנאות וממילא חל על תשמיש ג"כ: דף ל"ו ע"א בתוס' בד"ה אמר אמימר וכו' דאדר"נ נמי קא'.

עמהרש"א, ואין דבריו נכונים כלל וקושיתו לק"מ דפשיטא אפילו אי יסבור ר"נ אין לו הפרה מ"מ יש להקשות עליו דס"ס מוכח דלמ"ד יש לו הפרה דצריך לפרט א"כ הך מ"ד דאין לו הפרה לא נחלק עליו בזה דאין צריך לפרט, ומאיזה צד יוכל ר"נ לסבור אין צריך לפרט לחלוק על הך תנא, והשתא שפיר יש לומר דלא קאי רק על ר"נ דאין צריך לפרט אבל על הך דר"נ דמעיקרא לא קאי כלל דבאמת סובר אין לו הפרה ולא שייך להקשות הניחא כלל לזה כתבו דיש לומר דקאי גם אדר"נ גופא דמתרץ לעיל דמדרינן לה ברבים הניחא למ"ד אין לו הפרה אבל למ"ד יש לו מא"ל, ומשני דמדרינן על דעת רבים, ואף שכתבו התוס' לעיל בחזקת תירוץ דבעל אין חילוק בין ברבים לעל דעת רבים היינו לר"ה דוקא כיון דס"ל בניסת לא, אבל לר"נ יש לומר דמחלק, ובלא"ה כבר תירצו התוס' לעיל דלכ"ע יש חילוק גם בבעל רק ר"ה לא סבר כאמימר, וגם יש לפרש דכוונת התוס' אי ר"נ סובר באמת אין לו הפרה א"כ אין הכוונה הניחא אי יסבור ר"נ דהא ודאי סובר כך רק הקושיא להך מ"ד תיקשי מתניתין דנודר ועובד דלא פליג שום תנא על הך משנה, וע"כ דהך תנא צריך לפרט ס"ל, א"כ מאיזה צד יסבור ר"נ אין צריך לחלוק עליו בזה מה דלא מצינו שום תנא שיחלוק עליו, אבל אי ר"נ ג"כ יש לומר דסובר יש לו הפרה קאי הניחא לר"נ אי סבר אין לו ניחא, אבל אי סבר יש לו קשיא לדידי' משנה דבכורות וגם משנה דנודרת כיון דלא מהני הדרה ברבים ודוק ועכ"פ דברי מהרש"א תמוהין בזה: בד"ה אבל לדבר מצוה, אומר ר"ת וכו' פלוני ופלוני.

אבל הר"ן חולק בזה ונראין דבריו, דכיון דקאמר אין לו הפרה, ואי דמפרש פלוני ופלוני למה אין לו הפרה הרי יכול להפר בהסכמתם, והרי הנודר מחבירו בפניו אמרו אין מתירין רק בפניו ולא אמרו אינו יכול להפר וע"כ דהכוונה שאומר על דעת רבים סתם וצ"ע, ודע דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בהלכות שבועות בפ"י דבר מצוה בהוא עובדא

דמיקרי דרדקי ע"ש, ושניהם לא כיוונו לפירש"י שפירש בפשיטות שאותו מיקרי דרדקי היה מוכרח לידור על דעת רבים שלא ילמד תינוקות והתירו לו לפי דלא מצאו דדייק כוותי, ופי' זה פשוט וברור: בגמרא מפני ת"ה דאורייתא הוא לא צריכי לר"א פירש"י וקרא עצה טובה, ופירושו צ"ע דא"כ מה קושי' אמתניתין טפי מלר"א דמה בכך דקתני מפני ת"ה קרא נמי רק עצה טובה ואי נימא דהוי פשיטא להו דקרא דינא קאמר א"כ מה הועיל במה דמוקי כר"א: לכן נראה לי דמכאן ראייה לשיטת הרי"ף ז"ל דע"ה נמי כרתי לר"א הלכך קרא ודאי דינא קאמר ושפיר מקשה אמתני' ומשני ר"א היא דאמר היכא דאיכא ע"מ אין צריך ע"ה והשתא קרא היכא דליכא ע"מ אבל תיקון העולם אפי' איכא ע"מ יחתמו דלמא מייתי, וכן נמי מהא דקאמר דילמא מייתי מוכח כהרי"ף דאי הכוונה דמחמת ע"ה נסמוך דמסתמא נמסר לפני ע"מ היו מתקנים שיחתמו אחר הגירושין תיכף ואז הוי ידעינן בבירור שנמסר לה כדין לפני ע"מ ולמה תקנו שיחתמו קודם ביד הבעל בלי אשתו עמו כלל, ועמ"ש בס"ק קל"ג עוד ראיות ברורות לדברי הרי"ף ועוד אזכיר קצתם בפרק המגרש בס"ד: ודע שהרי"ף הקשה על דבריו מהא דצריך שליח לומר בפני ב' או ג' בפני נכתב, ותירץ דהתם משום קיום ועוד דלכתחילה בעינן ע"מ והנה תירוץ ב' תמוה לכאורה דהיאך יאמר הרי"ף דבר שאינו דפשיטא דהתם אפי' דיעבד לא מהני אם נתן שלא בפני ב', ואולי כוונתו דדיעבד אם מקיימתו אח"כ כשר אפי' נתן לה בינה לבינו ותירוץ ראשון דאפי' דיעבד לא מהני משום דהוצרכו חכמים דהשליח לא יתן רק יאמר דוקא דשמא לא תמצא קיום ויבוא ויערער הלכך אם נתן שלא בפני ב' הוי כלא אמר בפ"נ, ותירוץ שני הוא דאפי' תימא דקיום מהני אח"כ אפי' נתן לה בינו לבינה אבל עכ"פ לכתחילה ודאי אין ליתן בלי ע"מ שלא תצטרך לקיימו, וצ"ע: שם אני פלוני עד כו'.

פירש"י מעיקרא לא היו חותמים אלא אני פלוני חתמתי עד ולא הי' נוקב שמו, ותמוה לי דמה יתן ומה יוסיף תיבת פלוני אם אינו מזכיר שמו וה"ל לכתוב אני חתמתי עד ויכירו כתבו, גם מאי פריך עלה בתר הכי ובס"ל לא וקשה סי' מאן דכר שמיה הא מעיקרא ג"כ לא היו חותמין סי' רק פלוני וכולם חתמו בשוה משא"כ היכי שכל אחד יש לו סימן אחר שפיר דמי לכן נראה לי כמו שאמרו לקמן פרק המגרש דידעינן בהא חתימה דלאו דיעקב ופריך ודילמא סי' שווי' ומשני לא חציף אינש לישווי' שמיה דאבוה סי' מבואר דשם של אחר יכול לכתבו לסימן, ושפיר קאמר דמעיקרא לא הי' כותב שמו האמיתי רק הי' כותב אני פלוני ר"ל שם של אחר והתקין ר"ג שיפרשו שמותיהן דיכול לקיים שמו האמיתי בקל משא"כ סי' קשה לקיימו, ופריך וסי' לא והא רב צייר ומשני דשאני אינהו דהוי פקיע סימנייהו ובהכי ניחא לי דנקט אני פלוני חתמתי עד ולשון זה חתמתי אינו מוכן דלמה לו לכתוב בחתימתו חתמתי ואין דרך לכתוב כך כלל ואטו אם יכתוב שמו האמיתי יכתוב אני ראובן חתמתי עד, ובפירוש אמרו בפ' המגרש איש פלוני עד בן איש פלוני עד ולא הוזכר חתמתי כלל, רק לפי שאין כותב שם של עצמו רק של אחר כותב חתמתי עד.

, והכוונה שם זה חתמתי לעד להורות שאינו שמו רק משתמש בו לחתימה לסי' בעלמא כנ"ל, ועמ"ש בחידושי לא"ה ע"ס ק"ל ס"ק י"ח בענין זה בביאור דברי הטור שם: בתוס' בד"ה והעדים, ר"ת מחק וכו'. אין דבריהם מוכרחים דר"ג סתם אינו ר"ג הזקן

המוזכר במשנה רק בן בנו כידוע בשלשלת הנשיאים וכן מבואר בפירש"י דכלהו תקנת ר"ג הזקן הם ור"ג דברייתא נתכוון לתקנת ר"ג הזקן, רק בלא"ה מבואר לכל מעיין במשנה שאי אפשר לכוון כלל הלשון והעדים: בגמרא ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך.

יש לדקדק מהו האיסור בזה אם אינו רוצה להלוות מחשש שמיטה וכי מחויב הוא ליתן במתנה והכתוב קראו בליעל משמע שיש איזה ערמה ומחשבת רשע בזה, והי' מקום לפרש כי ראוי ליתן לעני צדקה בדרך הלואה שלא יתבייש וכל הכתוב הכל בעני המקבל דרך צדקה משתעי כמבואר שם פתוח תפתח את ידך והעבט תעביטנו הכוונה שיתן לו דרך הלואה, ועל זה מזהיר קרא שלא יערים לומר הן קרבה שנת השמיטה ואי אפשר ליתן בהלואה כי מי פתי ילוה בעת הזאת ומחמת זה לא יתן לו כלום ועל זה כתיב השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וכו' רק נתן נתן לו כי אם אי אפשר בהלואה יתן לו במתנה לא שלא יתן לו כלל.

אבל בסוגי' וודאי משמע דבאמת יש איסור בהלואה גמורה שלא להלות מחמת יראה שתשמיטנו בשביעית: ואפשר לומר באופן אחר כי לעת הזאת אין דרך ליתן לעני צדקה כי יחשוב קרבה שנת השבע וגם את הכל יקח העני כמו שנאמר ואכלו אביוני עמך ובהלואה ג"כ אין דרך ליתן מחמת חשש שמיטה ועל זה הזהיר הכתוב השמר לך פן יהא דבר עם לבבך בליעל קרבה שנת השבע וכו' ורעה עינך והיינו שיהא רע עיין שיתן להעני והעני יהא לו הרבה בקרוב מהפקר רק נתן נתן לו ומה שיקח העני בשנת השמיטה לא משלך הוא לוקח כי עבור זה יברכך ד' כמו שכתוב וצויתי את ברכתי ועשתה התבואה לשלוש שנים, א"כ למה תהא צר עין על העני וכיון שראה הלל שנמנעו מלהלות מחמת שמיטה ועוברין ג"כ על מה שכתוב השמר לך ואין נותנין לו צדקה לזה תיקן פרוזבל כדי שיתנו לו בהלואה עכ"פ כנ"ל: שם אמר אביי בשביעית בז"הז ורבי הוא תמוה לי לפירש"י שפירש דיובל לא הי' נוהג בבית שני במה נפשך אי כוונת אביי בז' היינו לדידן אחר החורבן תיקשי למה מוקי בזה"ז הא גם בימי הלל כך הי' כיון דאין יובל נוהג ואי הכוונה בזמן הזה היינו בזמן שאין יובל נוהג, א"כ למה קאמר בשביעית בזה"ז דמשמע דהוא מחדש לאוקמא בהכי הא פשיטא דבשביעית בז"הז מיירי דהא בימיו לא הי' נוהג יובל ולא תיקן על שלפניו, גם מה ס"ד דתיקן לימות המשיח וא"כ ממילא מיירי בשביעית בז"הז ולא הוי לי' לומר רק הא מני רבי הוא דשביעית בז"הז דרבנן ומדקאמר בשביעית בז"הז ורבי הוא מוכח דהוא מחדש לאוקמא בשביעית בז"הז ורבי והוא תמוה לכאורה לפע"ד.

ואין לי מקום לומר אלא כמו שכתבתי לקמן סוף פרק זה דבבית השני היו זמנים שונות כי כאשר באו שונאים ונתפזרו ישראל פסק היובל וכאשר חזרו ונתקבצו חזר היובל ומוקי אביי דתקנת הלל בזמן שלא הי' היובל נוהג והיינו בשביעית בז"הז וגם בימי הלל בזמן שלא הי' היובל נוהג, עיי"ש מה שהוכחתי זה מהש"ס שם דמחלק בין יובל ראשון לשני: בתוס' בד"ה מי איכא מידי.

השתא לא בעי רבא לישני' וכו', ואע"ג וכו' לא הי' לו ללמוד וכו' ובקונ' פי' וכו' ודרשה דספרי וכו' עכ"ל דבריהם צריכין ביאור כי לא נתבאר מהו כוונתם במה שהקשו ממוסר

שטרותיו לב"ד שאם נתכוונו לומר דהיינו פרוזבל כפי הנראה מפירש"י בכמה מקומות בפרט לקמן בד"ה דתפסי להו בי' דינא א"כ תיקשי להו בש"ס גופא מאי פריך מי איכא מידי הא דאורייתא אינו משמט והי' נראה לכאורה דכוונת התוס' כיון דחזינן בשביעית בז"הז דאינו משמט דבר תורה ומ"מ מכח הפקר סנהדרין משמט וע"כ דדוקא התם לא עקרו מצות פריעת ב"ח לגמרי רק בשמיטה אבל כאן מחמת הפקר יעקרו מצות שמיטה אין כח בחכמים לדבר זה ואהא קשיא להו כיון דחזינן שהתורה נתנה מקום לעקור מצות שמיטה במסירת שטרות לב"ד א"כ הי' גם בחכמים כח לעקרה ע"י פרוזבל מכח הפקר סנהדרין אף לעקור כל המצוה דלא הקפידה תורה בכאן על עקירת המצוה ולזה תרצו דבהך דהלל נעקרת לגמרי דלימד דעת את העם, אבל מסירת שטרות אינו ידוע כ"כ ואינו מצוי דפעמים שאינם בידו ואינו יודע מזה כמ"ש הר"ן, אבל הלל לימד את העם בפום בי' לעקור מצות שמיטה וזה הי' נכון לכאורה, אבל קשיא לי לפי' זה מה זה שכתבו דלפירש"י צריך לומר דדרשה דספרי רק דרבנן דהא רש"י ע"כ לא ס"ל הך סברא דלא הי' לו ללמד דא"כ מה בכך דדרשה דספרי דרבנן ס"ס היאך משני רבא אדאורייתא הפקר סנהדרין הא עוקר מצות שמיטה ולא הי' לו ללמד, ואין לי להאריך כאן בזה כי הכל מבואר אצלי באריכות בספרי ת"י סי' ס"ז ס"ק א' וס"ק י"א ע"ש היטב, ועוד אבאר לקמן בזה בס"ד: בד"ה בזמן.

פי' בקונטרס וכו' ובבית שני וכו' והא דאמרין בערוכין וכו', וקשה לר"ת ונראה לר"ת וכו' ואר"ת וכו'. דבריהם צריכין ביאור דמה זה שהכניסו הך אי יובל נוהג בבית שני בדבריהם הראשונים דלכאורה אין ענין זה לזה כלל דבין אי נפרש כרש"י נוכל לומר דבבית שני הי' נוהג יובל כמ"ש ר"ת אח"כ גם אי נפרש כר"ת נוכל לומר דלא הי' נוהג כרש"י ונראה לי דלפירש"י דהך דרשה דהכא והך דירושלמי הם שני ענינים דהתם למדו דכל זמן שיובל נוהג נוהג שמיטה דהיינו שביעית וכאן למדו דבזמן דשביעית נוהג דהיינו קרקע: נוהג כספים א"כ מוכרח לכאורה דבבית שני לא הי' נוהג יובל דאי נוהג א"כ בבית שני הי' נוהג הכל א"כ הך לימוד בזמן שיובל נוהג נוהג שביעית מיותר לגמרי כיון דלמדנו דבזמן דעבודת קרקע נוהגת נוהג כספים ובזמן שאינו נוהג אינו נוהג כספים א"כ מוכרח הוא עכ"פ דיש זמן שאינו נוהג עבודת קרקע והיינו בזה"ז, א"כ מה צורך להך לימוד בזמן שאין היובל נוהג דהא בזמן הבית נוהג יובל ועכשיו בלא"ה מוכח דאינו נוהג עבודת קרקע דאי נוהג על אימתי הוא הלימוד הזה בזמן שאתה משמט קרקע בזמן שאי אתה משמט קרקע הא לעולם משמט וע"כ דבבית שני לא נהג יובל, והשתא מהך דרשה דהכא הוי ס"ד דוקא בזה"ז אין עבודת קרקע נוהג וממילא גם כספים, אבל בזמן הבית גם עבודת קרקע נוהג והיינו דדרשינן דתליא עבודת קרקע ביובל ומוכח דגם בזמן הבית לא נהוג ואי הוי נקט הך דרשה דיובל לא הוי שמעינן עבודת קרקע אבל כספים הוי ס"ד דנוהג קמ"ש"ל דכספים תלוי בעבודת קרקע ולזה כאשר בא ר"ת לסתור דברי רש"י ופי' דהך דרשה דהכא ודירושלמי חזא ובשניהם הכוונה בזמן שיובל נוהג נוהג שביעית ואין כאן שתי דרשות כלל ואמר ר"ת דיובל הי' נוהג בבית שני אבל לפירש"י הקודם היינו מוכרחין לומר דלא הי' נוהג וז"ב: בא"ד והתם לא שייך כלל לאתויי אלא הך דירושלמי כוונתם אף דודאי בהך דרשא דהכא יספיק גם שם לראי' דעבודת קרקע חרישה וזריעה מותר בז"הז דאי גם בזמן הזה אסור היאך אמרו בזמן שאי אתה משמט

קרקע אימתי הוא הזמן שאינו משמט קרקע, א"כ מוכרח מהך ברייתא דחרישה וזריעה בז"הז דרבנן, רק כוונת התוס' כלפי מה שאמרו דהכא לא יספיק הך דירושלמי דלא שמענו עדיין כספים אבל התם אין צריך אלא הך דירושלמי, ושיעור דבריהם דהתם לא שייך לאתויי רק הך דירושלמי בלבד ולא שייך לאתויי עוד הך דהכא כלל: בא"ד והשמטת קרקע קרי ליובל וכו' דשמיטה משמטת כספים ולא יובל וכו'.

הוצרכו לזה משום דס"ל באמת חרישה וזריעה ג"כ אינו רק דרבנן וקשי' להו מ"ש דנקט כספים, ואהא כתבו דקרי לשמיטה שמטת כספים לפי שאין כספים נוהג רק בשמיטה ולא ביובל, והכוונה בזמן שנוהג יובל נוהג שמיטה, וכעין זה כתב הר"ן ודלא כמ"ש הכ"מ פ"ט מהל' שמיטה דמדברי הרמב"ם ותוס' מוכח דעבודת קרקע בשמיטה הוי דאורייתא, וליתא דהא באו ליישב מה שאמרו במועד קטן דחרישה וזריעה שרי מהך דהכא וכן מדברי הרמב"ם פ"י שם מוכח להדיא דלא כהכ"מ, דכתב שם הלכה ט' דבזמן שיובל נוהג שביעית בארץ, א"כ ע"כ דאי אינו נוהג אין שביעית נוהגת דאורייתא בארץ, והך מדבריהם שכתב בסיפא קאי גם על שביעית בארץ עיי"ש, וכבר כתבתי מזה באריכות בספרי ת"י ריש סימן ס"ז ע"ש: בא"ד וע"ע אינו נוהג וכו'.

לא ידעתי מה זו ראייה דהא פירש"י להדיא דע"ע לאו דוקא רק לכל ישראל ג"כ הוי שפחה חרופה, ואולי כוונתם דזהו דוקא למ"ד דחציה שפחה וחציה ב"ח תפסי בה קידושין אבל להך מ"ד דלא תפסי ע"ע דוקא כיון שמותר בה וכן נראה באמת בפירש"י לקמן, ואף דאנן קי"ל דתפסי קידושין מ"מ ראייתם למ"ד דלא תפסי קידושין בישראל היאך יפרש הך דאילי צאן על אשמתם כיון דאינו נוהג: ע"ב בתוס' בד"ה ותיקון רבנן כו' שתי שנים רצופות היינו ביובל דוקא אבל שביעית ודאי אסור אפי' עבודת קרקע ודלא כסמ"ע סי' ס"ז שהביא מדברי התוס' דעבודת קרקע אפי' מדרבנן מותר והא ליתא, וגדולה מזו ביקש הכ"מ הנ"ל לומר דלדעתם אפי' דאורייתא אסור ונהי דהא ליתא כמ"ש לעיל אבל מדרבנן ודאי אסור, וזה שכתבו והא דלא תיקון נמי יובל אבל שביעית מודו דתיקון וז"ב: בגמרא מה ענין ראשים אצל אבות.

אע"ג דבקרא כתיב ג"כ ויגשו ראשי האבות, מהתם אין ראי' דמשום שהי' לכל שבט כמה בתי אבות והי' ראש לכל בית אב ונשיא לכל השבט בכולל ואותן ראשי האבות לא היו מנחילין לישראל כלל רק נשיאי השבט כמבואר פרשת מסעי, ומדקאמר אלה הנחלות אשר נחלו ראש האבות דייק שפיר דמה אבות מנחילין וכו': שם למאי נפקא מינה לבטולי.

לפי מה שכתבו התוס' לעיל בד"ה ומי איכא מידי דמוסר שטרותיו הוי דאורייתא ולא תיקון הלל רק לימד דעת את העם, לא ידעתי מה ס"ד לבטולי כיון דבאמת מהני מדאורייתא, וע"כ צ"ל או דפרוזבול אינו כלל הך דמוסר שטרותיו או דאפי' מוסר שטרותיו לא הוי רק דרבנן, וצ"ע בזה: שם איבטליני' והא אין ב"ד יכול לבטל.

מפירש"י משמע דכל זה בכלל פשיטות האבעיא דמזה מוכח דרק לדורו תיקון, ולפי פירושו קשה דלא הוי לי' להזכיר שנית הך דאין ב"ד יכול לבטל מאחר שבפירוש אמרו מעיקרא דנ"מ לבטולי וכיון דקאמר אבטליני' ש"מ דיכול לבטל, ויש לפרש דהפשיטות מדקאמר אם איישר חילי אבטליני' ש"מ דבלי איישר חילי' אינו יכול לבטל ש"מ דלכולי

עלמא תיקן דאי לדרי' בלבד למה לא ביטלה כיון שהיה נראה לו לבטלה, ואהא מקשה היאך יכול לבטל אפי' אי יישר חיל הא בעינן גדול ממנו בחכמה ומנין ומשני דאיישר חיל יותר מהלל קאמר, והשתא ניחא דלפירש"י קשה לפום מה דס"ד למיפשט דלדורו תיקן למה לי' איישר חיל ולמה לא ביטלה באמת כיון דאפי' קטן יכול לבטל שלא תיקן רק לדורו כנ"ל: שם איבעיא להו האי עולבנא וכו' יש לדקדק דהי' לו לפשוט מברייתא דבסמוך הנעלבים ואינם עולבין שומעים חרפתם כו' ש"מ דחוצפה הוא, וצ"ל דברייתא ג"כ יש לפרש בהיפוך שחבירו מחרפו והוא משיבו בנחת ואינו כועס עליו או שותק והוי כמו לישנא דניחותא והנה רש"י פי' לניחותא לא עשאוהו אלא לנחת הדיינין ולא ידעתי היאך יאמר שמואל היפך המפורש במשנה דנעשה מחמת שהיו עוברין על השמר לך כו', וברור דודאי נעשה לתועלת שלא יעברו על לאו, רק זה היה אז שהיו נמנעין מלהלות אבל בימי שמואל אכשר דרא ואמר שאין תועלת בפרוזבול זה רק נחת הדיינין: בתוס' בד"ה אלא אם כן, וא"ת ה"ד וכו'.

דע שהתוס' פרק אין מעמידין הקשו שם קושיא זו מהך דשמואל דבסמוך דקאמר אי איישר חיל יותר מהלל אבטליני' במה נפשך אי פשטה אפי' גדול לא מהני ואי לא פשטה למה לי גדול אפי' קטן יכול לבטל, ורצו לתרץ דלא פשטה ומ"מ בעינן גדול שהיו יכולין לעמוד, וכתבו ע"ז דתימה הוא לומר שלא פשטה תקנת פרוזבול, וכאן כתבו בפשיטות לתרץ דבעינן תרתי וכאן ליכא רק חדא, והשתא תיקשי הא פשיטא דכאן איכא תרתי דפשט ויכולין לעמוד דמאי איכפת להם ומה יזיק להם טפי משאר ימות השנים שאין שם אפי' פרוזבול, וביותר תימה שכתבו אבל הכא אי פשט ולא היו יכולין לעמוד או יכולין לעמוד ולא פשט, והיכי ס"ד דפרוזבול לא היו יכולין לעמוד, גם יש לדקדק למה שם לא הקשו מהך דהכא רק מהך דבסמוך: והי' נראה לי לומר דעיקר קושית התוס' לאו מהך דהכא בפרוזבול דיש לומר דהכא אפי' גדול לא מהני רק לפי שהוצרכו להביא ראיה שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו זכרו הך משנה דעדיות ושם מהני גדול, רק קושית התוס' התם גופא למה מהני גדול, ועל זה תירצו דהתם ליכא רק חדא, וממילא הכא שפיר יש לומר דלא מהני גדול, ולפי מה דמסקי הכא לפי שעמדו עליהן בנפשי' ממילא לא קשיא כלל אפי' מהך דשמואל דבסמוך, הלכך שם פרק אין מעמידין לא רצו התוס' להקשות בגוף משנה דעדיות דבזה יש לומר דלא פשט או אינו יכול לעמוד ולכך הקשו משמואל דהכא איישר חילי יותר מהלל והכא תימה לומר דלא פשטה אלא דאכתי קשה לי דהביאו לסתור תירוץ זה מהך דמגילה, ונהי דיש לומר דהתם קשיא להו טפי דמשמע להו דוקא לפי שתקנו אנשי כנה"ג אנן דזוטרי מינייהו אינן יכולין לבטל אבל בלא"ה היו יכולין לבטל, אבל למה לא הביאו מהך דשמואל דבסמוך דמוכח דגדול יכול לבטל וכאן פשטה ויכולין לעמוד: לכן נראה לי דהתוס' דהכא ס"ל דמפרוזבול לא קשיא כלל דבדבר הנוגע לממון דהי' ביד הסנהדרין כח להפקיר אף מה שבדין תורה אינו כן כ"ש שיש בידם להפקיע תיקון חכמיםמה דמדאורייתא אינו כן לאוקמא אדאורייתא, תדע דב"ד ראשון שתקנו ג"כ מכח הפקר סנהדרין הוא ולמה לא יוכלו לעשות הפקר בהיפך, לכך לא הקשו כאן רק בגוף מתניתין דעדיות דלאו בתקנתא דממון מיירי במה נפשך, ואהא שפיר תירצו לחלק בין היכי דאיכא תרתי לחדא, ועל זה הקשו ממגילה דשם ג"כ לאו בממון משתעי ומ"מ גדול יכול לבטל, ויש לומר עוד דמהך דהכא

דפרוזבול לא קשי' להו דיש לומר כיון דצריך ב"ד כר' אמי ורב אסי לא הוי פשטה בכל העולם, ואף דלא תיקן שיתפשט מ"מ גדול עכ"פ מהני כמ"ש מהרש"א בסוף דברי התוס', אבל מהך דמגילה קשיא להו שפיר דפשט בכל ישראל, אך גוף דברי מהרש"א תמוהין לפע"ד דאפי' אי בעינן ב"ד כר' אמי ורב אסי הוי פשט בכל ישראל דהא בכל מקום ב"ד כזה עושין פרוזבול והתקנה פשטה בכל מקום באופן זה שיכתבו ב"ד חשוב, וזה ברור: בד"ה דאלימי ר"ת כתב פרוזבול וכו' תנן במסכת שביעית וכו'.

לא נתבאר מה ענין הירושלמי בפ"י משנה דמוקדמין להך דר"ת כתב פרוזבול ואין דרכם של התוס' כלל להביא ממשנה ממקום אחר ולהביא פ"י הירושלמי מה שאין ענין להך דהכא כלל וגם לא חדשו בה דבר כלל, ונראה לי דכוונת התוס' דודאי יש להוכיח כסברת ר"ת מהא דקי"ל דנאמן פרוזבול הי' לי ואבד משום דלא שביק היתרא, והשתא אי ס"ד דבעינן דוקא ב"ד חשוב כר' אמי ורב אסי מי יימר דמזדקקי לי' ודילמא לא מיתרמי לי' כמו שהקשה הרמב"ן ז"ל באמת, אך אם יהא הפ"י פרוזבול מוקדם כמו שפ"י הרמב"ם בפירוש המשנה דבעינן שיהא הפרוזבול קודם להחוב, א"כ ממילא אין רא'י דמי מכריחו שילוח כיון שאם ילוח לא יועיל לו פרוזבול וממילא הלוח יטריח להדר אחר פרוזבול ולא ע"י דמלוח רמי' למיטרחה, ולזה הביאו הירושלמי דפ"י מוקדמין הוא להיפך דכל שפרוזבול קודם לחוב לא מהני רק בעינן שיהא הפרוזבול אחר החוב א"כ דברי ר"ת מוכרחין דע"כ בי דינא דר' אמי ורב אסי לאו דוקא רק כל ב"ד חשוב שבכל דור ודור, דאל"כ לא הי' נאמן פרוזבול הי' לי ואבד: אלא שאני תמה בעיקר דברי הירושלמי הזה דלמה יפסל מאוחר כמו דנאמן לומר פרוזבול הי' לי ואבד משום לא שביק היתרא א"כ מאוחר נמי למה לא יועיל לחוב שהלוח קודם כתיבתו באמת דלמה לא נאמין לו כיון דלא שביק היתר ואכל איסור ובשלמא במתניתין יש לפרש באמת דמאוחר פסול היינו בחוב שמודה שנעשה אחר כתיבת הפרוזבול וכן מוקדם כשר אפי' בחוב הנעשה אחר זמן הפרוזבול כל שאומר שהוא מוקדם אבל החוב קודם וכ"ש אי נתברר בעדים כי אין לחוש בזה לגב'י שלא כדין כיון שבידו לעשות בהיתר, אבל בירושלמי משמע דפסול לגמרי וכן מוקדם הורע כחו ולכך כשר ולא ידעתי למה ואולי ס"ל לירושלמי באמת כמ"ד דאינו נאמן לומר פרוזבול הי' לי ואבד והיינו דבעינן ב"ד חשוב ודלמא לא איתרמי, ועיין מה שאכתוב בזה לקמן בדין פרוזבול היה לי ואבד: והנה הרי"ף השמיט הך דר' אמי ורב אסי לגמרי, ונראה לי טעמו משום דס"ל דהלל לא תיקן רק בשביעית דרבנן כפי הנראה להדיא בדבריו שהביא דברי אביי מעיקרא בשביעית בז"הז, והשתא ס"ל דהא דאמר שמואל לא כתבינן פרוזבול אלא אי בי דינא דסוריא, דהלל לדרי דעלמא נמי תיקן ולא תיקן רק לב"ד דכוותי', מ"מ היינו דוקא לפי שהוא סובר דהלל לשמטה של תורה תיקן הלכך לא תיקן רק לב"ד חשוב דאלימי לאפקועי אבל אנן דקי"ל דלא תיקן רק לשמיטה דרבנן בכל ב"ד סגי דמסתמא תיקן הלל בכל ב"ד, ונראה דהיינו דפליגי שמואל ור"נ דשמואל ביקש לבטלו אי היה לו כח יותר מהלל משום דראה שכותבין פרוזבול אף ב"ד שאינו נראה לו דאלימי כפי דעתו של הלל הלכך רצה לבטלו, אבל ר"נ סובר דהלל לא תיקן דוקא לב"ד דכוותי' רק לכל ב"ד כיון דלא תיקן רק לשמיטה דרבנן כנ"ל: בד"ה דכתיב נתן ולא כתיב הסריח, אע"ג דאית לי' למכתב לישנא מעליא מ"מ הוי מצי למיכתב עזב.

לכאורה אינו מובן דהא בפ"א אמרו ולא כתיב הסריח והוי לי' לומר ולא כתיב עזב ועוד כיון דעיקר הוכחה כמו שפירש"י אף שוכר קלקוליהן הזכיר במראית חיבה, ומה מראית חיבה יש טפי בנתן מעזב, ונראה דעיקר הכוונה דאף בשעה שעשו העגל עדיין לא נתרוקנו ממצות לגמרי עד שלא נשאר בהם ריח טוב כלל וממילא הוי סירחון העגל במ רק עדיין נשאר בהם ריח טוב ג"כ, ושיעור הכוונה אף דלא רצה לכתוב הסריח עכ"פ לא הוי לי' לומר נתן דמשמע שעדיין נשאר בו ריח טוב ג"כ רק הוי לי' לומר עזב דהכוונה עזב כולו ולא נשאר בו ריח טוב כלל וע"כ דעדיין חביבותי' גבן שלא נתרוקנו מריחם הטוב לגמרי כנ"ל: דף ל"ז ע"א בגמרא יתומים אין צריכין פרוזבול פירש"י שאין שביעית משמטת חוב של אביהם המת ע"כ, ומדקתני עלה טעמא דר"ג ובית דינו אביהם של יתומים ש"מ דוקא ביתומים קטנים אבל גדולים צריכין פרוזבול וזהו דלא כמו שאמרו בספרי שמוט כל בעל משה ידו ולא היורש משמע בהדיא דכל יורש חוב מאביו אינו צריך פרוזבול והר"ן הביא בשם הרא"ה דהכא בהלואה שהלוו הם ע"י אפוטרופס ומ"מ אין צריכין פרוזבול דר"ג ובית דינו וכו' ונראה לי דנחלקו בתרתי דלרש"י יורש גדול מאביו וקטן שהלוה הוא משמט ולהרא"ה תרווייהו אינן משמיטין, ונראה טעמו של רש"י דדוקא בהלואה של מת הוי ב"ד אביהן תיכף כשמת והאפוטרופס הוי מיד ב"ד אבל במה שהלוה האפוטרופס צריך פרוזבול דלא הוי כנמכר לב"ד, גם בהך דרשה דספרי סובר רש"י דאין סברא כלל לומר דממעט יורש גדול בחוב של אביו דהא חזינן כל דבר דבהתחלתו אינו משמט אבל כשנזקף למלוה משמט א"כ מה בכך דהוא לא הלוה כשמת אביו נזקף עליו במלוה ונשתעבד ליורש גוף ונכסים וע"כ דעל יורש של לוח קאי דכיון דנפקע שיעבוד נכסים של אביו כשמת הלוה אין שביעית משמטת כן נראה לי: שם אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע.

פירש"י שלא תקנו אלא בזמן כשהחוב כשאר רוב שטרות שהן נגבין מן הקרקע, והתוס' בארו ביותר דשכיח הוא שמלוה למי שיש לו קרקע לפי שאינו יכול לכלותו ועציץ נקוב לא פלוג רבנן אבל הוא תמוה דלמה תלינן הקרקע בעת כתיבת פרוזבול כיון דעיקר דלא שכיח הלואה בלית לי' קרקע א"כ עיקר תלוי אי הי' לו קרקע בעת הלואה, גם למה מהני זיכוי עכשיו וכי בשביל זה שכיח וכמו כן כל שהוא למה מהני ומשום מעשה דקטינא דאביי לא ילוה מעותיו שמא לא יפדה ויחזור ויפדה וכ"ש כשאין לו כלל רק הוא מזכהו כל שהוא, וביותר אני תמה על פירש"י דהטעם דהוי כגבוי ובתר הכי בכל שהוא פ"א דגבי והדר גבי וזה תימא דגבי' שני' תליא אם יפדה והיאך הוא עכשיו כפדוי וכ"ש במזכה לו כל שהוא: לכן נראה לי דטעמא דבעינן קרקע דלא תקנו חכמים להושיב ב"ד רק באופן שע"י הפרוזבול יציל קרקע כל החוב או מקצתו אבל חוב שאינו להציל קרקע לא חששו חכמים לתקן פרוזבול ולהושיב ב"ד דאם לא ירצה לומר אעפ"י כך מה שאין רוח חכמים נוחה הימנו יכול להשמט ממנו במטלטלין בלא"ה רק כל שיש לו קרקע חסו חכמים על שיעבוד הקרקע שלא יפסיד והיינו דמהני זיכוי אף דהוי חוב דאי לא יתקנו פרוזבול ממילא הוי זכות ויזכה בקרקע ג"כ ועכ"פ הוצרכו לתקן פרוזבול להציל אותו קרקע וזה נכון מאוד בקושיא זו כי דברי הר"ן דחוקין מאוד בזה ע"ש כנ"ל: שם השאילו מקום לתנור וכו' נראה לי דהיינו דוקא כשהשאיל לו לזמן ועדיין לא כלה הזמן דאז כותב עליו פרוזבול שיוכל ליקח ממנו בתוך הזמן כשלא ישמט והוי להציל קרקע אבל

כשהשאלו סתם או לזמן ויכלה הזמן קודם שביעית דבלא"ה יוכל ליקח ממנו אותו המקום לא מהני לכתוב עליו פרוזבול דמה בכך דהשאלו כיון דבידו ליקח ממנו כל אימת שירצה וצריך זיכוי שלא יוכל לקבלו ממנו בחזרה: ודע דמשמע לי מדהביאו בש"ס דרבנן דבי' רב אשי מסרי מילייהו להדדי אהא מלתא דקרקע דאינהו לא הוי צריכין זיכוי קרקע כלל דדוקא בכתיבת פרוזבול הוצרכו קרקע שלא תקנו להושיב ב"ד לכתוב פרוזבול רק להציל חוב שעל הקרקע, אבל רבנן דבי' רב אשי שהיו מוסרין בעל פה כשם שהקילו בלי כתיבת פרוזבול כך הקילו גם בלי זיכוי קרקע כלל כנ"ל: גם נראה לי דהוי מסרי חובתם שבעל פה דלשון מסרי מילייהו משמע הכי וגם לשון צריכים מידי אחרינא אמר לי' לא צריכא משמע כמו שכתבתי: שם לו ולערב אין להם קרקע ולחייב לו יש לו קרקע וכו' משמע דקאי אחייב של לוח בלבד דאל"כ הוי לי' לומר ולחייב להם יש לו קרקע וכן פירש"י להדיא אבל ברא"ש ור"ן הגירסא ולחייב יש לו קרקע ונוכל לפרש דקאי גם אחייב של ערב ובאמת שיש לתמוה לפירש"י הך ערב מאי בעי הכא מעיקרא נקט לי' דבא לאשמועין דיש לערב קרקע מהני, אבל השתא אי לא בא לומר דמהני חייב של ערב רק לחייב של לוח למה לי' למינקט מילתא ביש לו ערב בלוח בלבד סגי ועכ"פ כך הוי לי' לומר אין לו קרקע ולחייב לו או לערב יש לוקרקע כותבין עליו פרוזבול, וע"כ דהכוונה דמהני נמי לחייב של ערב: אך באמת נראה לי דלאו ראייה היא, והא דנקט ערב דקמ"ל כל שיש לחייב של לוח קרקע גובה גם מן הערב אף שלערב אין לו קרקע דאף שאין לערב שום שייכות בקרקע זו מ"מ ערב גופא אינו בכלל שמיטה כלל רק בתר לוח גריר, שכל שנשמט אצל הלוח נשמט הערבות וכל שהלוח חייב הערב ג"כ חייב, הלכך כל דמהני קרקע אצל הלוח מהני ג"כ אצל הערב, ובטעמא דמילתא למה לא מהני קרקע לחייב של ערב דלוח של ערב לא נעשה בעל דבר של המלוח כלל כמו לוח של לוח כיון דהוא עצמו אינו בעל דבר רק ערב והוי רק כמו נכסי הלוח דערבין בי', כנ"ל: שם שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט.

פירש"י דכגבוי דמי וכמי שהקרקעות בחזקת המלוח הן וגבויות ממש ואין כאן חוב עכ"ל, ודבריו צ"ע דהא בתר הכי קאמר הא מני ב"ש הוא וכו' א"כ משמע בהדיא דטעמא דר"י לאו משום דהוי כגבוי, ודוחק לומר דדוקא לענין פרוזבול בשמיטה דרבנן הקילו דליהוי כגבוי ודחי ר"י דמברייטא אין ראי' דלמא בעלמא נמי ס"ל דהוי כגבוי לכן נראה לי דהטעם דלא קרינן בי' לא יגוש כיון שהחוב בטוח על נכסיו שוב אין צריך לנגוש אותו רק גובה מנכסים שיש לו או שמוכרם ולא קרינן לא יגוש רק באין בו אחריות דאז צריך לנגוש את הלוח לפרוע לו כי בלתי נגישת הלוח אין לו ממה לגבות והיינו דקאמר דמברייטא אין ראייה דלמא ב"ש הוא דהוי כגבוי אבל לבית הלל דאינו כגבוי לא מהני: שם סיים לו שדה וכו' ולא עוד וכו'.

הלשון קשה להולמו כי אם באחריות בלבד מהני למה לי סיים ונראה לי דהך סיים הכוונה שלא כתב לו בשטר רק בעל פה סיים לו שדה אחת אינו משמט, ולא עוד אלא אם כתב מהני בלא סיים ותרווייהו איצטריך: והנה כל הפוסקים הסכימו דסיים ג"כ לא מהני לרב ושמואל וראיתם מהך משכנתא באתרא דמסלקי דמשמט, ולדעתי לק"מ דהתם מיירי בת"ז לכך לא הוי כגבוי עדיין, ואי קשי' הא בתוך זמן בלא"ה אינו משמט הא ליתא שאני התם דאכילת הפירות הוא הנגישה ומשמט אפי' בת"ז אבל הכא בת"ז

אינו משמט ולאחר זמן הוי כגבוי כיון דסיים: ונראה לי דבמשכנתא אחר זמנו ג"כ משמט דלא דמי כלל לסיים רק בתוך זמן דמי לסיים ועדיף מינה כיון דאוכל הפירות אבל גרע מינה בזה הצד דבתוך הזמן לא הוי כגבוי כלל ומ"מ משמט כיון דאכל הפירות לא יגוש קרינן בי' אפי' בתוך הזמן, ועמ"ש בספרי ת"י ס"ז בזה: שם וכי מפני שאנו מדמין.

הרמב"ן הביא ראיה דשמיטת כספים בז"ה דאורייתא דלא כרבי דאי דרבנן לא היה אומר וכי מפני שאנו מדמין, ולדעתי הוא תמוה דא"כ למה לי' לאוקמא ברייתא כב"ש הוי לי' לאוקמא כרבי דשביעית בז"ה דרבנן כיון דבשמיטה דרבנן מודה כדאוקימנא לעיל עיקר תקנת הלל כרבי וצ"ע, ויש ליישב: שם תנן התם, והמוסר שטרותיו לב"ד.

כבר כתבתי בענין זה בדברי התוס' לעיל בד"ה מי איכא מידי, ואכתוב כעת מה שנתחדש לי בענין זה במה שהקשה הר"ן ז"ל למה לו להלל לתקנת פרוזבול כיון דמוסר שטרותיו מהני, והנה בזה היה נראה לי לומר דלא מהני מוסר שטרותיו לשות עצות להפקיע דין שמיטה רק אם לפי תומו מכר שטרותיו לב"ד שהי' אף לדרכו וכדומה והגיע שמיטה ועדיין לא גבי ב"ד אז מהני אבל למסור לב"ד בשביל דבר זה בלבד כדי להפקיע דין שמיטה באמת לא מהני אבל הלל תיקן פרוזבול להפקיע דין שמיטה באמת, וזהו כוונת התוס' לעיל בד"ה מי איכא מידי דלא היה לו להלל ללמד דעת את העם להפקיע דין שמיטה, והיינו כמו שכתבתי שלא התירה תורה למסור לב"ד להפקיע דין שמיטה רק אם מסר לב"ד מצד עצמו ממילא אינו משמט, כנ"ל: אמנם יען דבלא"ה הקשה הר"ן ז"ל דהא יכול להתנות שלא ישמטנו, וכן יש להקשות בקרא דכתיב קרבה שנת השבע והרי יכול להתנות שלא ישמט שביעית, לכן נראה לי דלא מהני תנאי רק שלא תשמיט סופה של שביעית אבל לנגוש בתוך שביעית לא מהני תנאי כי עיקר התנאי דמהני הוא לפי שמתחייב עצמו לשלם וחיוב זה לא מהני רק על אחר שביעית דבתוך שביעית לא עדיף מחיוב ממש דמשמט הלכך אי אפשר להתנות שיוכל לנגוש בשביעית, וכמו כן מסירת שטרות דילפינן מאת אשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך, לא מהני רק אחר שמיטה אבל בתוך שמיטה דכתיב לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה', אין נ"מ הוא או הב"ד, והשתא שפיר הכתוב אומר השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל דלפי שלא יוכל לנגוש אותו בשנת השמיטה לא ירצה להלות לו ובא הלל ותיקן פרוזבול שאגבנו כל זמן שארצה ואפי' בשמיטה עצמה, ובזה מדין תורה לא יוכל להנצל שלא תשמיט שביעית עצמה עכ"פ שיוכל לנגשו, כנ"ל: שם דתפסי להו סנהדרין.

פירש"י מטעם הפקר וגבי מלוה לא קרינן בי' לא יגוש ע"כ לשונו מגומגם כי אם נתכוון לומר דמהני מטעם הפקר סנהדרין כמו פרוזבול דלעיל א"כ מה צורך דגבי מלוה לא קרינן בי' לא יגוש, ועוד דלשון הש"ס דתפסי להו בי דינא משמע דקאי על השטרות שהם תופסין השטרות: ואפשר לומר דכוונתו דכל שמסר שטרותיו לב"ד שוב נסתלק כח המלוה מאותן השטרות מטעם הנ"ל ולא קרינן בי' לא יגוש כנ"ל: בתוס' בד"ה אלא על הקרקע משום דמילתא דשכיחא הוא וכו' דאין אונאה לקרקע.

ולכלהו פירושי קשיא מה מועיל זיכוי קרקע וכי בשביל זה שכיח גם מחמת שאין לו אונאה ילוה על כל שהוא, וכבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי בזה: בד"ה מדר"ג, הלכה כר"נ דרבא בפרק כל שעה וכו'. מהך דהכא דקתני בפשיטות דכותבין פרוזבול מדר"ג

וקי"ל הכא בלי חולק אין להוכיח דקי"ל כר"נ דאיכא למימר כמו שהקילו בפרוזבול לענין זיכוי קרקע אף דבעלמא לא מהני דהוי חוב כמו שכתב הר"ן כמו כן יש לומר דהקילו לסמוך על דר"נ אף דבעלמא לא מהני אבל מהך דפרק כל שעה שפיר מוכח אמנם מה דצריך בפרוזבול דר"נ דוקא הוא משום דנעשה בעל דבר של זה אבל מכח דיש לו לזה שיעבוד על הקרקע לא חשיב כיש לו קרקע ויש ראייה מזה למה שכתבתי דלחייב דערב לא מהני קרקע כיון דלא נעשה בעל דבר, כמו שכתבתי בגמרא: בד"ה שטר שיש בו אחריות, הא דאמרינן וכו' אלים טפי מלבד שתירוצם דחוק לא ידעתי מה הועילו בכתובה דמפורש בה אחריות, וצ"ל דכוונתם דמשפגמה בטלה הכתובה ונעשית מלוה ואין בה אחריות רק מכח העמדה בדין, אבל לדעתי נראה ליישב בלא"ה, חדא דודאי כל שאין לו קרקע לא מהני אחריות רק שיש לו קרקע באמת, והנך דהתם י"ל דאין לו קרקע לכך משמט, ועי"ל שאין שיעבוד נכסים של חיוב ב"ד מצלת משמיטה דמעולם לא חייבו ב"ד לשלם בשמיטה שנאמר דהוי כגבוי דלענין שמיטה הוי כלא חייבו ב"ד כלל, כנ"ל בד"ה דתפיס לי', פ"א בתורת משכון ודרשינן בספרי ולא של אחיך בידך.

כוונתם דס"ד דהוי כגבוי ותפיס לי' בתורת גוביינא אבל אין יכול לתבוע החוב, וזה לא ניחא להו דמשמע דאין משמיטין ויכול לתבוע חובו ככל מלוה, ואהא קאמרי דתפיס לי' בתורת משכון כי דרשינן בספרי ולא של אחיך בידך דכל שיש לו בידו כנגד החוב אף מה שיש ביד הלוה אינו נשמט: בד"ה אלא מעתה הלוהו כו' אין לפרש וכו' ולדעתי דודאי לא הוי מצי לומר הלוהו ויש בידו משכון דבמה נפשך אי הלוהו על המשכון היינו הך דאמרן דאינו משמט ואי שהי' בידו פקדון בלא"ה א"כ לא מיקרי תפיס כלל דאם יתבענו פקדונו יצטרך לנגשו המעות כיון שלא ניתן מתחילה על החוב ופקדון הוא בידו וצריך לעשות תביעה מחדש שאינו רוצה להחזיר לו פקדונו רק רוצה להחזיקו למשכון ושפיר קרינן בי' לא יגוש משא"כ בחצירו ודר בחצירו בשכירות וכדומה שאינו יכול להוציאו כלל וממילא הוי תפוס בחובו ואפי' יש בידו משכון על חוב אחר מ"מ מלבד דזה קל המציאות טפי מיש בידו שני הלוואות אבל בלא"ה גם בזה כיון שאם יפרע לו חוב שעל המשכון יצטרך לומר שמעכבו על חוב שאינו על המשכון לא קרינן בי' לא יגוש, רק בדר בחצירו בשכירות שפיר מקשה ומשני הואיל דלא ניתן למשכון לא קנאו, ומדברי רש"י שפי' מטלטלין משמע כדברי התוס' דמהלוהו על חצירו מקשה ומשני דמטלטלין שאני, ודוק אבל לשון הש"ס שאני משכון לא משמע הכי רק הא דמקשה מינה לאו משכון הוא כלל רק בלא"ה דר בו: בד"ה שאני משכון וא"ת וכו'.

ולדעתי לק"מ דמה שאמרו שם דלא אמר ר"י שלא בשעת הלוואתו היינו שאז אינו ש"ש או שואל דלא קני משכון בשעת הלוואתו אבל אם הגיע זמן פרעון ולא פרעו בודאי קני משכון דכי בשביל שישנו אצלו לא קנאו הא אז תפסו למשכון ולענין זה קיבלו למשכון שאם יגיע הזמן יתפסנו בחובו ולא יצטרך לנגשו על פי ב"ד רק יהא תפוס בו וממילא קנאו, והשתא הכא לענין שמיטה דת"ז אינו משמט רק כשהגיע הזמן ממילא קנה המשכון והתם בהאומנין קשיא להו שפיר דקתני דהוי ש"ש תיכף ואז לא קנה, וכמו כן לענין חמץ כמו דבאחריות דפשיטא שאינו שלו לקדש בו אשה מ"מ כיון שאפשר שיהא אח"כ לגמרי ברשותו כשיגנוב ויאבד אף עכשיו עובר, א"כ כמו כן כיון שכשיגיע

הזמן יהא שלו ולא יצא כלל מרשותו אף עכשיו שאינו שלו אכתי לגמרי עובר עליו, כנ"ל: ע"ב בגמרא המחזיר חוב כו'.

פירש"י בזמן שהשביעית נוהגת וכו' וכן פי' הר"ן, ולשון זה קשה להולמו דהא לעולם נוהג מדרבנן, וליכא למימר דס"ל דאף דעשו זכר לשמיטה היינו לענין שישמט החוב אבל לא בכל פרטיו שיצטרך לומר משמט אני דהא בסמוך בעובדא דאבא בר מרתא משמע בהדיא דאפי' בזמן הזה צריך לומר משמט אני, לכן ברור דעיקר כוונתו דקשיא לי' לישנא בשביעית דהא בתוך שביעית אינו משמט כלל אף דאסור לתבוע אבל אין צריך לומר משמט אני, ולזה פירש דהכוונה באותו העת שנוהג שביעית והיינו בהתחלת שנה שמינית דאז נוהג דין שמיטת כספים של שביעית ולא בשביעית אבל ודאי דשביעית לעולם נוהג מדרבנן עכ"פ, כנ"ל: שם ותלי לי' כו' איתבי' אביי כו' תלי לי' נמי.

לא נתבאר מה היה קושית אביי ותירוצו של רבה, וכ"ש לפי פירוש המפרשים שתולה עיניו ומצפה דמה ס"ד להקשות, ונראה לי לפי דקי"ל כפוהו ויהיב לאו כלום הוא אבל כפוהו ופורע חובך כיון דחייב לשלם ורוח חכמים נוחה בכך מהני והיינו דמקשה אביי דצריך שיאמר מתנה אני נותן ובזה לא מהני כפוהו ויהיב ומשני דכה"ג כיון דחייב לשלם חובו וכך הוא רצון חכמים שיתן לו מתנה מתנה כזו מהני כפוהו כמו במכר וחוב ונראה לי דכל זה כשהביא לו מעות לשלם רק רוצה לחזור בו וליטלם אבל לכפותו שישלם לו ודאי אסור דהוי לא יגוש גמור, והשתא לק"מ מה שהקשו על רש"י דבטלת כל דיני שמיטה דודאי לא בטיל כלום ומשמיט חובו ואינו יכול לכופו: שם השתא מיהת אמטינהו ניהלי'.

נראה לי דכוונת אביי דהוי ס"ד דלא מהני אעפ"י כך רק כשהמעות ביד המלוה הלכך אף שאמר משמט אני מהני אעפ"י כך, אבל כשכבר קיבל המעות בחזרה מחמת מאמר המלוה משמט אני שוב אין חיוב על הלוח לחזור ולפרוע דכבר מחל לו המלוה, לזה אמר לו כיון דאי הי' אומר לו אז לא הי' מקבל המעות ממילא לא נמחל עדיין וצריך להחזירו ולומר אעפ"י כך לקיים דברי חכמים להחזיר חוב בשביעית: שם לא שביק היתרא.

כבר כתבתי שיש להקשות על זה פרוזבול המאוחר למה יפסל לגמרי הא ליכא למיחש כלל לגבויה שלא כדין דבחוב שלוח אחר הפרוזבול לא יסמוך על פרוזבול זה דלא שביק היתר ואכיל איסור ובודאי יעשה פרוזבול חדש, לכן ברור דרב כרשב"ג ס"ל דסובר בתוספתא דכל פרוזבול קודם החוב הוא דוקא הלכך שפיר שייך לא שביק דלמה ילוה לו בלי פרוזבול והלוה יטריח לבקש פרוזבול, אבל אנן דקי"ל כהך מתניתין דמאוחר פסול ופרוזבול דוקא אחר החוב ממילא לא אמרינן לא שביק דמי יימר דמיתרמי לי' בי דינא וגבי גר הצריך שלשה סתם אמרינן מי יימר דמזדקקי לי' כ"ש כאן דצריך עכ"פ ב"ד חשיב שבדור ולפיכך השמיט רבינו הגדול מימרא דרב יהודה לגמרי וזכר סתם משנה דכתובות דבלי פרוזבול לא יפרע משום דקי"ל פרוזבול המאוחר פסול כמו שביארנו: וכתב הרמב"ן ז"ל דאם אמר תנאי הי' לי שלא תשמיטני בשביעית ג"כ נאמן במיגו, ולא הי' צריך הרב ז"ל למיגו כלל דהך סברא דלא שביק מהני ג"כ לטענת תנאי דאי לא התנה הי' עושה פרוזבול ונ"מ במלוה ע"פ דלדברי הרמב"ן ז"ל מיגו לא אמרינן להוציא, אבל הך סברא דלא שביק מהניא להוציא ג"כ ומ"מ אני חוכך במלוה ע"פ שאין

עלי' עדים כלל לא מבעי לדברי הרמב"ן הנ"ל דלא מהני מיגו דהא הלוח יש לו מיגו דלא לוח כלל אלא אפי' לדידי אפשר דאי אית לי' ללוח מיגו לא מהני סברא דלא שביק כמו דלא מהני חזקה דת"ז היכי דאיכא מיגו כנגדה: בתוס' בד"ה לא שביק ואומר ר"ת דמהאי טעמא נאמן בלא שבועה.

לא נתבאר כוונת ר"ת ז"ל דאיזה שבועה יש כאן כיון שטוען שמא ואין נשבעין על שמא ומתניתין קא חשיב נשבעין שלא בטענה ולא הוזכר ליטבע על פרוזבול ואולי כוונת ר"ת להורות דהך סברא דלא שביק כמו דאלימ להוציא ממון כמו כן פוטרת משבועה ונ"מ כשטוען תנאי הי' דהלוח מכחישו, ומכח סברא דלא שביק אפילו שבועה אין צריך: בגמרא במאי עסקינן כתב הרשב"א דעיקר הקושיא דמשמע להו דלא ישתעבד לראשון קאמר וכן לאחר יאוש אמאי ישתעבד לראשון, אבל רבו שני אפשר להשתעבד בו דקני לי' משבאי וכו' וכתב עוד דאפשר דהאי מקשה הוי ס"ל דשבאי לא קני וקרא דוישב ממנו שבי לא דרשי לקנין ע"ש, ואני תמה כי לפי דעתו דלמ"ד דקני שבאי אין חילוק בין לפני יאוש לאחר יאוש דלעולם קני לי' שבאי, א"כ ע"כ דלאביי לא קני שבאי כלל דהא מוקי בהדיא דלפני יאוש לרבו ראשון וקשה הא קני לי' שבאי, אך כבר כתבתי בסמוך דבש"ס מוכח להדיא דלא כהרשב"א בזה ע"ש: שם לעולם לאחר יאוש הרשב"א ז"ל דעתו דה"ה לפני יאוש רק משום סיפא דלשם ב"ח נקט אחר יאוש ויש להבין דעתו כיון דלשום עבד הוי לשני לשום ב"ח למה ישתעבד לראשון מה בכך דהוי לפני יאוש הא קני לי' שבאי ושני פדהו לב"ח וקנה את עצמו ומה נ"מ אם פדהו השני עבור עצמו או עבור העבד, וצריך לומר דכל לפני יאוש לא פקע רשות רבו מיני' ואי אפשר לעבד שיקנה עצמו ודוקא לשום עבד דקנאו השבאי למעשה ידיו קונה השני ממנו ג"כ למעשה ידיו, אבל כל שפקע רשות אחרים ממנו רשות רבו ע"כ חוזר עליו ואין העבד קונה עצמו למעשה ידיו: אבל מ"מ אני תמה מאוד דלדבריו הא דקאמר בסמוך אי לפני יאוש קאמריתי היינו כשם ולאחר יאוש כדחזקי', וקשה הא גם לפני יאוש בעינן כדחזקי' דבלי הך דחזקי' לשום עבד ישתעבד לשני ומכח דחזקי' לראשון דוקא כמו שהכריע הרשב"א ז"ל גופא אח"כ דהעיקר כפירש"י דלא סגי שישתעבד מכח דחזקי' רק לרבו ראשון: וליכא למימר דהכוונה אי לפני יאוש קאמריתי היינו כאביי דפליג עלי' דרבא דשבאי לא קני דהא מוקי לפני יאוש ולשום עבד לראשון הא ודאי ליתא דמי תלה הך דשבאי אי קונה אי לא בהך אי לפני יאוש מיירי או לאחר יאוש ובוודאי יש לפרש לפני יאוש ושבאי קונה ולשום עבד ישתעבד לשני, וכיון דמספקא לי' לרשב"ג בלאחר יאוש ג"כ ע"כ דס"ל שבאי קונה א"כ גם לפני יאוש בעינן הך דחזקי' שלא ישתעבד לשני ומה שהכריחו להרשב"א ז"ל לפרש כן הוא קושית הראב"ד שהביא שם גם כל הראיות שהביאו בש"ס לא משמע דקנין יאוש הוא רק חזקת מלחמה כמו כסף דמיירי בלי יאוש, אבל לדעתי לק"מ דהכא לא שייך יאוש כלל כמו שהקשה הרשב"א והראב"ד [ומה שרצה הרמב"ן ליישב כבר דחהו הרשב"א שם] רק הכא עיקר הקנין חזקת מלחמה וכל שנתייאש שאינו יכול להציל הרי גבר במלחמתו וקנה, אבל כל שיכול להציל עדיין לא גבר במלחמתו ולא הוי חזקת מלחמה כלל וכ"כ הר"ן בד"ה במאי עסקינן ע"ש: והשתא ניחא הא דקאמר רשב"ג בין כך ובין כך ישתעבד ולשיטת הרשב"א תיקשי כיון דמספקא לי' אי לפני יאוש אי לאחר יאוש היאך יאמר דבר אחד שיתחלק לשנים דבלפני יאוש

כוונתו לשום עבד לשני ולב"ח לראשון ולאחר יאוש בתרווייהו לראשון, ולהנ"ל ניחא דלפני יאוש ג"כ לעולם לראשון דלא קרינו בי' שביו רק כשאינו יכול להציל, אבל בלא"ה לא הוי חזקת מלחמה כנ"ל פשוט וברור: שם שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל עצמו לגייסות.

יש לדקדק מ"מ למה ישתעבד לעולם לראשון הא אי נימא לשום עבד ישתעבד לראשון שוב לא יפיל עצמו לגייסות דמאיזה צד יסמוך שיפדוהו לב"ח מסתמא יפדוהו לעבד בפרט דרשב"ג באמת ס"ל דמצוה לפדות עבדים כמו ב"ח וליכא למימר דמ"מ כיון דלשום עבד ישתעבד לראשון ממילא יסמוך שיפדוהו לב"ח דלמה יפדנו לעבד כיון דלא לו יהא, הא ליתא דלעבד יקבל דמיו מראשון כמו ששנינו בתוספתא, ולב"ח לא יקבל דמיו ויפסיד ואולי יש לומר דה"מ שאמרו בתוספתא נותן דמיו היינו לפני יאוש דבהכי איירי התוספתא כמו שפי' הר"ן אבל לאחר יאוש מכח הך דחזקי' אינו נותן דמיו כלל דאי יצטרך ליתן דמיו אכתי יפיל עצמו לגייסות שמא לא ירצה רבו ליתן דמיו או שלא יהא לו דמים ויצא מתחת ידו: אלא שיש להקשות להנך דסברי דבהך דחזקי' סגי שישתעבד לשני וכל שישתעבד שוב לא יפיל עצמו לגייסות דמנא ידע דשני נוח לו, א"כ תיקשי למה בלשום ב"ח ישתעבד הא כל שיהא הדין לשום עבד ישתעבד לשני פשיטא שלא יסמוך העבד להפיל עצמו לגייסות דמאיזה צד יפדוהו לב"ח כיון דמצוה לפדות עבדים כמו ב"ח ואין צורך להפקיע משורת הדין מכח דחזקי' רק הכל כפי הדין לשום עבד לשני ולשום ב"ח לא ישתעבד, ועמ"ש בתוס' בד"ה בין כך: שם מיתבי אמר להם רשב"ג וכו' לא ידע מאי קאמרי רבנן וכו'.

הנה מפשטות הסוגי' נראה דרבא חולק על אבבי דלפני יאוש לא פליגי ולכ"ע אוקמא אדינא ולא נתחדש בה דבר מדלא קאמר בפשיטות דבתרווייהו פליגי וכמו כן לאבבי לא פליגי אחר יאוש כלל דודאי לכ"ע שבאי קונה, רק לפי דרבא קאמר בהדיא פריך לרבא מי קני לי' שבאי אבל לפי מה דמסיק משמע דלכ"ע קני לי' שבאי, ועוד עכ"פ בהא לא נחלקו שום פוסק דהלכה דשבאי קונה למעשה ידיו, ולפי זה אבבי לרשב"ג ורבא לחכמים שווין הן ממש לדינא ולפי זה מה שנחלק הראב"ד על הרי"ף דפסק כחכמים רק הלכה כרשב"ג היינו כרבא ורשב"ג דאי כאבבי ורשב"ג היינו הך דרבא וחכמים, וכן מוכח ממה שדחו ראיית הראב"ד מן הירושלמי דהירושלמי כאבבי לכך יותר מסתברין דברי רשב"ג דפסק דינא לא תקנתא, אבל לרבא מסתבר טעמי' דחכמים והשתא אי כוונת הראב"ד לפסוק כאבבי ורשב"ג א"כ מה בכך דהירושלמי כאבבי, כך הוא דעתו לפסוק כאבבי וזהו ראייתו מן הירושלמי אלא ברור מדפליג על הרי"ף דפסק כרבא וחכמים ש"מ דהוא בא לפסוק כרבא ורשב"ג דאי כאבבי ורשב"ג היינו הך, וזה ברור: ומעתה אני תמה על הרב בעל כ"מ פ"ח מהלכות עבדים דפי' מה שכתב הראב"ד שם זהו כרשב"ג וכאבבי דבא להשיג דהלכה כאבבי ורשב"ג דלא כהרמב"ם דפסק כחכמים והוא תמוה דכבר הוכחתי דפשיטא דלא יפסוק הראב"ד כאבבי, ועוד מנין לו ברמב"ם דפסק כרבא וחכמים דהא היינו הך לדינא, ועוד מה בא להשיג הא היינו הך, גם היאך קאמר זהו כרשב"ג וכאבבי דמשמע דדברי הרמב"ם כך הם, וברור דעיקר כוונת הראב"ד להשיג דהוא סובר כרבא ורשב"ג ובין אי יסבור הרמב"ם כרבא וחכמים או כאבבי ורשב"ג רצה הראב"ד להשיג עליו רק לפי דהא ברור לו טפי דהלכה כרשב"ג

מכח כל הראיות שהביא ניחא לי' טפי לפרש דברי הרמב"ם דפסק כרשב"ג וכאביי משיפרש כרבא וחכמים רק גם בזה לא ניחא לי' דראוי לפסוק כרבא ורשב"ג לא כאביי אף דבירושלמי פסק כאביי אין ראוי להשגיח על זה לסתור הכלל דהלכה כרבא לגבי אביי וזה ברור: גם מה שכתב שם בכ"מ לתמוה על הר"ן שכתב דמתוספתא משמע דאפי' לשום ב"ח רבו נותן דמיו וכתב הוא דהוא תמוה דמוכח בתוספתא להיפך רק לשם עבד רבו נותן דמיו, ודבריו תמוהין ולא ירד לסוף דעת הר"ן דודאי לת"ק רק בלשם עבד רבו נותן דמיו דס"ל לשם ב"ח לא ישתעבד כלל א"כ היאך יתן דמיו, אבל מדקאמר רשב"ג בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו מוכח בהדיא דאפי' לשם ב"ח כל שהוא משתעבד רבו נותן דמיו, והשתא כיון דפסק הרמב"ם בלפני יאוש דלשום ב"ח ישתעבד לרבו ראשון הוי לי' לפסוק שיתן דמיו דהא לא שמענו מי שחולק על רשב"ג בזה ואדרבא הא ע"כ אליבא דרשב"ג הוא דלת"ק לא ישתעבד כלל ואף אי נימא דהתוספתא מתפרשה לפני יאוש מדס"ל לת"ק לשום עבד ישתעבד לראשון, אבל אנן כרבא קי"ל דפלוגתייהו אחר יאוש אבל לפני יאוש לכ"ע ישתעבד לראשון.

אבל מ"מ כיון דהך דינא דרבו נותן דמיו הוא מן התוספתא הזו וכיון דבתוספתא משמע דאין חילוק כלל וכל היכי דמשתעבד לראשון אפי' בלשום ב"ח רבו ראשון נותן דמיו ה"ה לדידן דמוקמינן לאחר יאוש, ולכולי עלמא בלפני יאוש אפילו לשום ב"ח ישתעבד לראשון, היה לו לפסוק דרבו ראשון יתן דמיו וזה ברור בכוונת הר"ן.

ובאמת צ"ל דהרמב"ם הא מילתא דרבו יתן דמיו מסברא קאמר לה ולא מן התוספתא הנ"ל דס"ל דע"כ דלאו דסמכא היא מדלא מקשינן מינה לרבא דמוקי לאחר יאוש הלכך היכי דלשום ב"ח פדאו אמרינן דהוא מסתלק ואין לו דמים אף שיש לומר דנתכוין להפקיר רק שיהא ב"ח ולא שישתעבד מ"מ כיון דלא פדאו לעצמו והפקיר ממנו אין לו כלום, אבל ודאי מן התוספתא מוכח להדיא דלעולם יתן דמיו וזה ברור, ויש לתמוה על הכ"מ שחשב הר"ן לטועה, ובאמת דבריו ברורים כמו שכתבתי, ואפשר ליישב עוד דברי הרמב"ם ז"ל דס"ל דהך תוספתא לאחר יאוש ומ"מ רבו נותן דמיו דאף דמשתעבד לשני דראשון אייאש אבל מ"מ כיון דהעבד לא קנה עצמו ביאוש הזה כל עוד שלא נסתלק רשות בעלים ממנו ממעשה ידיו ממילא יכול רבו ראשון לפדותו בממון ממנו אבל לב"ח דקנה העבד עצמו אינו יכול ליתן דמיו, ורשב"ג סובר דלעולם ישתעבד כדחזקי' והיינו לשני וממילא רבו יכול לפדותו ממנו, אבל לפני יאוש לכ"ע אינו נותן דמיו כל שפדהו לב"ח כיון דלולא הראשון לא היה משתעבד לשני כלל, אבל אחר יאוש לחזקי' כיון דלולא הראשון משתעבד לשני מכח דחזקי' לכך צריך ליתן דמיו, ומה שהקשה הרשב"א דהיאך ס"ד שישתעבד לשני כיון שפדאו לב"ח לק"מ דלא פדאו רק שיהא ב"ח לא שישתעבד לראשון, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה בין כך: שם אתם קונים מהם וכו' זה את זה.

הא דנקט מעיקרא זה מזה והדר נקט זה את זה, נראה לי דזה מזה הכוונה שיש כאן מקנה וקונה ונקנה, וזה את זה הכוונה שהוא קונה העבד מהעבד בעצמו ולכך אינו רק למעשה ידיו כי אינו קונה רק מדעת אחרת המקנה אותו ולא שיהא דבר הנקנה הוא המקנה אבל

למעשה ידיו שפיר יכול להקנות בעצמו כי גופו אינו נקנה: בתוס' בד"ה לעולם לפני יאוש וכו' לפני יאוש הוא.

ואף דלרבו ראשון לא הוי א"כ מה בכך דלפני יאוש הוא כיון שאינו לראשון בשום פנים דלמא מימנעי ולא פרקי מ"מ קשיא להו שפיר, דע"כ לא אמרינן מימנעי רק אי ישתעבד לראשון ולא יהא ב"ח, אבל מראשון לשני לא שייך מימנעי כמו שכתבו התוס' בסמוך הלכך שפיר הוי מצי לומר לפני יאוש דלרבו שני לא דלא אייאש ומימנעי לא שייך בזה ועמ"ש בסמוך: בד"ה דלמא מימנעי ולא פרקי וא"ת וכו' ואף דלכאורה משמע דלת"ק ליכא מצוה לפדות עבדים א"כ מה בכך דמימנעי כיון דלשום עבד הוא לא איכפת לן, וצריך לומר דמשמע להו דע"כ דחששו לפדותו אפי' לעבד דאל"כ השתא נמי לא היה להם לחוש דילמא מימנעי דהא ישאר עבד, וליכא למימר דהקפידו שיהא ב"ח דהא משחרר עבדו עובר בעשה והיכן מצינו מצוה לפדות עבד לב"ח רק עיקר החשש שלא ישתקע ביד השבאי: איברא יש להקשות אי כוונתם להקשות דכשפדאו לשום עבד ניחוש ולשום ב"ח ניחוש א"כ מה זה שתירצו דאין ראוי לגזול דכיון דלב"ח לא משתעבד כלל אינו גוזל כלום במה שפודהו לשם עבד, גם יש לדקדק דתחלת לשונם מורה דשייך הטעם רק אין ראוי לגזול וסוף לשונם דלא שייך הטעם רק במצוה: לכן נראה לי דקושייתם מתחלקת לתרתי דמעיקרא הקשו דיהא הדין בלשם עבד ישתעבד לשני' ובהכי סגי לסלק חשש דילמא מימנעי ומה צורך לחדש לשם ב"ח לא ישתעבד דטובא איכא דפרקי לשם עבד כיון שישתעבד לשני וממילא אפילו תימא דלב"ח ישתעבד לראשון לא מימנעי דפרקי לי' לעבד, ואף דליכא מצוה לפדות עבדים ה"מ דבעינן מצוה דלולא זה לא מפסיד מעותיו לפרקו לשום ב"ח אבל לפרקו לשום עבד בלי מצוה יפרקנו ואהא תירצו דאין ראוי לגזול שאם אתה אומר לב"ח משתעבד לראשון לשום עבד גוזל הוא מזה עבדו, אמנם יש עוד מקום לומר דניחוש בתרווייהו דילמא מימנעי והשתא לא שייך דגוזל לחבירו כיון דלב"ח ג"כ לא משתעבד, ואהא כתבו דלא שייך האי טעמא רק אי פודהו לשום מצוה ומ"מ ישתעבד אז מימנעי אבל השתא דלשום מצוה לב"ח לא ישתעבד אף שישתעבד בלשם עבד לא מימנעי דמ"מ ימצא מי שיפדהו למצוה לב"ח משא"כ אי לא היה מצוה בודאי לא הוי פרקי לי' להפסיד בחנם רק לפי דהוא מצוה לא מימנעי משא"כ אי גם למצוה ישתעבד לראשון בודאי מימנעי, ודוק: בד"ה בין כך וכו' ומיהו נוכל לומר כו' ולדעתי יש להוכיח מסוגיית הש"ס דבין לשום עבד בין לשום ב"ח ישתעבד לרבו שני לרשב"ג מדקאמר לקמן אי לפני יאוש קאמרינו היינו כשם אי אחר יאוש היינו דחזקי, וקשה כיון דהך דחזקי' מהני להפקיע משורת הדין כ"ש דמספיק שלא ניחוש דילמא מימנעי מכח הך דחזקי' וא"כ לפני יאוש נמי יכול לחלוק על רבנן מכח הך דחזקי' וע"כ משום דסגי לחזקי' שישתעבד לשני לכך קאמר להו כשם דמשתעבד לראשון, גם מה שהקשה הרשב"א כיון דשני לב"ח פרקי' היאך ישתעבד לו, ואינה קושי' דלא פרקי' רק שיהא ב"ח לא שישתעבד לראשון, וכן צריך לומר בתוספתא דס"ל לרשב"ג בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו והיינו אפי' לב"ח וקשה הא לב"ח פרקי' והפקיר ממונו וע"כ דלא הפקיר רק שיהא ב"ח לא שישתעבד לראשון אך כבר כתבתי בש"ס שיש להקשות ע"ז דמה צורך להפקיע משורת הדין לחזקי' נימא לשום עבד לשני ולב"ח הוי ב"ח וממילא לא יפיל עצמו לגייסות דמאיזה צד יסמוך

שיפדוהו לב"ח כיון דמצוה לפדות עבדים כמו לב"ח בודאי יפדוהו לעבד וישתעבד וע"כ דכל שלא ישתעבד לראשון יפיל עצמו לגייסות, כפירוש רש"י: בד"ה אי לפני יאוש קאמריתו אעפ"י שמסתפק וכו'.

תמוההוא דהיאך יחלוק רבא על רשב"ג, ומה דשמעינן לי' לרשב"ג דיש לומר דפליגי רבנן בהא יסבור רבא בהחלט דלא פליגי, ואולי יפרש רבא הא דקאמר רשב"ג לא ידע מאי קאמרי רבנן הכוונה דלא ידע אי רק לפני יאוש אמרי או רק אחר יאוש או בתרווייהו ובא לחלוק בכל אופן, והשתא רבא בחר לו דפליגי גם אחר יאוש ורבנן ורשב"ג בכל גווני אך כבר השגתי לעיל על הרשב"א דלרבא לפני יאוש לא קני לי' שבאי רק אחר יאוש דוקא אך אי נפרש הך דחזקי' לרבו שני ניחא ושפיר יש לפרש דלפני יאוש ג"כ קני לי' שבאי וצ"ע: דף ל"ח ע"א בתוס' בד"ה בחזקה, פי' בקונטרס וקשה וכו'.

דבריהם תמוהין לפע"ד, דהמעייין היטב בפירש"י יראה מבואר דמפרש דהך חזקה אינה חזקה של עבד כנעני דהיינו חזקה של עבדות אבל כאן בחזקת מלחמה מיירי דהיינו חזקת יאוש דבלי יאוש אינה חזקת מלחמה כל שיכול להציל ולא גבר במלחמתו, וכן מבואר בר"ן להדיא ממש כפירש"י דאינה חזקת של הנעילו הלבישו רק חזקת יאוש ומלחמה, ע"ש: בד"ה עמון ומואב, וכי היכי דקנו ארצם וכו'.

ולדעתי דאדם גופא ילפינן מינה דודאי לא הרג סיחון כל אנשי מואב ועמון רק כבש העיירות ומשל עליהם, א"כ כאשר גברו ישראל והורישו את הארץ כל הבהמה ושלל הערים היאך היה מותר להם שלל עמון ומואב וע"כ משום דסיחון קני להו למעשה ידיהם וכל שללם הי' של סיחון וכשלקחו מהם ישראל מסיחון נטלו ולא מהם וש"מ דסיחון קנה עמון ומואב למעשה ידיו ועמ"ש בסמוך: בד"ה דכתיב וישב ממנו שבי, ואם תאמר למה לי השתא וכו' אי לאו דאשכחן דטהרו וכו' דבריהם צריכין ביאור דמה ענין הך דטהרו למילף קנין מוישב ממנו שבי ואי לא טהרו לא.

וברור דכוונת התוס' דודאי מהך דעמון ומואב ליכא למילף קנין אדם כמו שכתבו מקודם רק קנין קרקע רק הואיל וכבר למדו קנין אדם מק"ו למדו דקונה בחזקה כמו קרקע. והשתא כיון דשמענו דחזקת מלחמה דהיינו שבי' הוי לי' קנין א"כ כדכתיב וישב ממנו שבי ש"מ דכמו שבי דעלמא הוי דהוי קנין הכא נמי הוי קנין, אבל אי לאו דטהרו בסיחון לא הוי ידעינן כלל דשבי' הוי קנין לאדם וממילא לא מוכח דוישב ממנו שבי הכוונה קנין דבעלמא נמי שבי לאו קנין הוא הלכך הכל בעינן ק"ו להורות קנין באדם דאין ללמוד אדם מקרקע לעיקר קנין, תדע דאדם אינו קונה גופו וקרקע קונה גופה רק כיון דכבר שמענו דקונה אדם בכסף עכ"פ ילפינן מקרקע דקונה גם בחזקה והדר עמון ומואב להורות קנין חזקה, וישב ממנו שבי דגם את ישראל קונה, ולפי מה שכתבתי לעיל דמאדם גופא ילפינן מעמון ומואב ג"כ ניחא דכיון דנקט קרא בסיחון ובנותיו בשבית למלך אמורי סיחון והתם הוי שבי' קנין א"כ הכא נמי וישב ממנו שבי הכוונה קנין כמו שבית דהתם אך לפי זה יקשה הך ק"ו דמעיקרא למה לי, אבל לפי מה שכתבו התוס' לעיל דרק קרקע ילפינן מהתם אתי שפיר ולק"מ קושיית מהרש"א: אך יש לדקדק אי ס"ד דלא ילפינן מעמון ומואב רק קנין קרקע כמ"ש התוס' א"כ מנא לן דקני סיחון בחזקה דלמא משום דעמון ומואב ג"כ לא קני לקרקע שלהם רק כל שהם היו יושבין

עליה אמרה תורה לא תצורם אבל כשאננם עליה והם לא קני להו דאינהו ג"כ במלחמה לקחו אותה כדכתיב פרשת דברים וכל שנגרשו ע"י סיחון ממילא אפי' לא קנה סיחון היו יכולים ישראל לירש ארצו.

ואי נימא דאכתי נשאר עמון ומואב על אדמתם רק סיחון הי' מושל עליהם א"כ הדר מוכח קנין דאדם גופא וצריך לומר דודאי נשאר ומ"מ ליכא למילף קנין אדם רק מחמת הקרקע אבל ממה שלקחו שלל הערים כיון שהיו מטלטלין קנה אותם סיחון בודאי והוי כשלו וישראל ממנו לקחום רק הקרקע אי לאו דקנאוה סיחון במלחמה כיון שנשאר ממואב שם אף שנהרגו כולם ע"י ישראל מ"מ הרי נשאר מהם ביתר ערי מואב ולא היו יכולין לירש הארץ והוי כמו סביבות מואב השייך להם אף שאין דרין שם בודאי הי' אסור וע"כ דסיחון קנה הארץ בחזקה, ונראה לי שזה כוונת הכתוב עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו כלחוך השור את ירק השדה, והיינו שחשבו כיון שהותר להם ארץ סיחון אף שהי' מהראוי שלא לירש כיון דשייך להם ש"מ שלא נאסרו רק במקום שהם דרים ויושבים ממש אבל בסביבות שלהם לא נאסרו ובאמת הי' זה טעות כי ארץ סיחון שאני שקנה סיחון בחזקת מלחמה אבל סביבות עמון ומואב נאסר להם: בגמרא קשיא דר"י אדר"י.

קשיא לי היאך מדמה הך דהכא לדחזקי' כיון דאם יפדוהו ישתעבד א"כ היאך יעלה על הדעת דלכך יפיל עצמו לגייסות על סמך שיברח, ועוד אי ס"ד דחיישינן להכי מאי משני השתא לקטלה וכו' הלא הכל עושה כדי שיהא ב"ח ומה שהפיל עצמו הי' לברוח כדי שיהא ב"ח כיון שכך הדין דע"י זה נעשה ב"ח ורחוק לומר דבאמת כך הכוונה השתא לקטלא וכו' דהיינו דלא חיישינן שיפיל עצמו לגייסות על סמך לברוח לפי שיש חשש סכנה דאין זה במשמע כלל: ונראה לי דמכאן ראי' להנך דמפרשי דלחזקי' לעולם לרבו ראשון ובודאי דלכאורה יש להקשות לדידהו מה מועיל במה שאם יפדוהו יהא לרבו ראשון ס"ס יפיל עצמו ויחשוב שלא יפדוהו כלל ואי נימא דכל שיפדוהו יהא לרבו ראשון שוב לא יפיל עצמו דירא שיפדוהו ויחזור לרבו, א"כ בעבד שברח למאי ניחוש ס"ס לא יפיל עצמו מחשש שיפדוהו.

אבל באמת לק"מ דלהך דיעה אמרינן דעיקר כוונתו להפקיע עצמו מיד רבו זה יהא ביד מי שהוא אך ה"מ אם הוא מופקע ממנו לגמרי, אבל אם לא מהני יאוש ואינו מופקע מראשון אף שלא יהא ת"י שוב לא יפיל עצמו להיות תחת שני אדונים כי רשות ושיעבוד רבו ראשון עדיין עליו וגם השני לכך תקנו חכמים שלא יהא מופקע מתחת יד רבו ראשון ולא יועיל יאוש וממילא לא יפיל עצמו לגייסות, והשתא ממילא אי ברח ג"כ ראוי שישתעבד כי מאיזה צד לא ישתעבד ע"כ משום דפקע רשות רבו ראשון ממנו ביאוש, ואם אתה אומר כן יפיל עצמו לגייסות דס"ס פקע רשות רבו ראשון ממנו וע"כ דלא פקע ולא מהני יאוש א"כ ממילא לא מהני ברח כיון דהוי כלא נתייאש כלל ואהא משני דעבד כזה דבורח מגייסות ומכניס עצמו בסכנה מעיקרא לא תקנו גבי' דלא מהני יאוש דלא חיישינן שיפיל לגייסות כיון דחזינן דנכנס בסכנה לברוח מהם וזה ברור, אבל להנך דס"ל דמכח דחזקי' לרבו שני סגי אלמא דעיקר שיפיל לגייסות כדי שיהא ב"ח לא שישתעבד א"כ אי אפשר לחוש עכשיו בזה העבד רק שיפיל לגייסות כדי שיברח

דאל"כ הרי ישתעבד לגייסות וא"כ קשה חדא מה ס"ד לחוש לזה ועוד מאי משני עלה כיון שעושה כדי לברוח כנ"ל ודוק: שם שלחו לי' אנן כרשב"ג ס"ל את וכו'.

יש להבין לאיזה צורך שלחו לו דעתם הוי להו לשלוח בפשיטות דפרקוה לשום אמהתא ובין לרשב"ג בין לרבנן ישתעבד בה, ונראה לי ברור דכך הכוונה דוודאי הם פרקוה תיכף על מנת לשלוח אותה לשמואל ולפי שיש נ"מ אי פרקוה לב"ח אין רבו נותן דמיו ואי לשום עבד רבו נותן דמיו כמו שכתב הרמב"ם פ"ח מה"ע להדיא והם היו רוצין להחזירה לו בחנם ולא שיהא דרך מתנה רק שיפטר מן הדין לשלם לזה שלחו לו דהם לפי דעתם כרשב"ג היו פודים אותה לשם ב"ח ובדין הוא שתשתעבד בחנם לרבה ראשון רק מחמת שהיו יראים שמא הוא דעתו כרבנן ולא ישתעבד בה לזה פרקוה לשם עבדות אבל כמו דלב"ח אין להם דמים דהפקירו ממונם כמו שכתב הכ"מ שם כמו כן לשם עבדות הפקירו ממונם רק שפדאוה לעבדות כדי שישתעבד בה שמואל אפי' לרבנן וכיון שהפקירו ממונם ממילא השפחה חוזרת לשמואל דהא לפני יאוש היא ושלו היא ודמים הפקירו והיינו דקאמר דהוי ס"ל לפני יאוש הוי דאי לאחר יאוש הוי וס"ל כרבא א"כ הוי להו לשלוח בפשיטות דפרקוה לאמהתא דמדינא פשיטא דחייב ליתן דמים דלא שייך בזה הפקר דא"כ זכה העבד בעצמו דלאחר יאוש הוא רק ע"כ צריכין הם לזכות בעבד לקנותו משבאי א"כ כיון דאחר יאוש הוא הרי נותנין אותה לשמואל במתנה ואי רצו ליתן אותה לו במתנה יאמרו בפשיטות דפרקוה לאמהתא שישתעבד בה, ולק"מ קושיית התוס' בזה ועמ"ש בתוס': בתוס' בד"ה ואינהו ס"ל, תימא וכו' לתת לו במתנה.

דבריהם צריכין ביאור חדא דלמה להו לומר מרשב"ג מהא דקאמרי את אי כרבנן ס"ל ג"כ מוכח כן דאי לאחר יאוש משתעבד לשני והם לא היו רוצים ליתן לו מתנה גם קשיא לי במה נפשך אי קבלו דמים משמואל עבורה אין זו מתנה ואי לא קבלו דמים השתא נמי דהוי לפני יאוש הוי לי' מתנה דהא קי"ל דרבו נותן דמיו כמו ששנינו בתוספתא להדיא, וליכא למימר דמשום דהוי ס"ל כרשב"ג והיו רוצים לפורקה לב"ח לולא דהוי חיישי דאיהו כרבנן ס"ל וממילא הפקירו ממונם, דמ"מ אכתי תיקשי דאפי' אי ס"ל כרשב"ג הי' להם לגלות לו באיזה אופן רצו לפורקה דנ"מ בנתינת דמים: ומה שנראה לי בכוונת התוס' בהקדים שתי הקדמות, חדא דס"ל דלפני יאוש בין פדאו לשם ב"ח בין לשום עבד רבו נותן דמיו כמו ששנינו בתוספתא להדיא רשב"ג אומר בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו כמו שכתב הר"ן דלא כהרמב"ם פרק ח' מה"ע דמחלק בזה, שנית ס"ל דה"מ לפני יאוש אבל לאחר יאוש כל שהדין לרבו ראשון מכח דחזקי' אינו צריך ליתן דמיו כלל דאל"כ לא הועילו בתקנתם כלל דאכתי יפיל עצמו כשיקניטנו רבו כדי להפסידו כמו שאמרו גבי מדליק הגדיש, ועוד פעמים שלא יהא לו מעות ולא ישוב עוד לרבו, וכבר הוכחתי דבר זה לעיל בראיה ברורה דאל"כ תיקשי כל שיהא הדין לשום עבד לרבו ראשון סגי בכך דשוב לא יפיל עצמו לגייסות דיפדוהו לשם עבד ומאיזה צד יחשוב דיפדוהו לב"ח כיון דמצוה לפדות עבדים כבני חורין מסתמא יפדוהו לעבד כיון שיקבל דמיו מרבו ראשון וע"כ דלחזקי' אינו מקבל דמיו כלל מתקנת חכמים.

והתוספתא אליבא דאביי לפני יאוש כמו שכתב הר"ן להדיא וכן ברמב"ם לא זכר רק בלפני יאוש דנותן דמיו: ומעתה כל דברי התוס' מבוארים דוודאי קשיא להו דקאמרי אנן

כרשב"ג ס"ל את אי כרבנן ס"ל אנן לשום אמהתא וכו'. וקשה אליבא דרשב"ג ג"כ הוי להו להודיע לשמואל אי לשום ב"ח פרקוה או לשום אמהתא פרקוה וע"כ דלרשב"ג אין כאן שום נפקותא בהא רק לרבנן יש נ"מ דבהא תשתעבד ומהא לא, והשתא שפיר כתבו דאי נימא דלרשב"ג לשום עבד לרבו שני ניחא דדייק שפיר לפני יאוש הוי, והיינו דלא זכר בדברי רשב"ג כיצד פרקוה דלעולם לראשון ורבה נותן דמיה ואין נ"מ אבל אי לאחר יאוש מיירי כיון דלשום עבד לרבו שני א"כ הי' חייב ליתן דמי' ולשום ב"ח לרבו ראשון ואינו נותן דמיו דמכח הך דחזקי' כשהוא לרבו ראשון אינו נותן דמיו כנ"ל, א"כ אפי' לדעתם כרשב"ג היה להם להודיע כיצד פרקוה, וליכא למימר דלכך לא הודיעו משום דס"ס לא רצו ליטול דמי' שהיו רוצים לתתה לו במתנה, על זה כתבו דלא מסתבר שהיו רוצים ליתן אותה במתנה אבל למאן דמפרש בלאחר יאוש מכח דחזקי' לעולם לרבו ראשון אפי' לשם עבד בודאי קשה דמנא לן לפני יאוש דלמא אחר יאוש, ולדידהו דהיו סוברים כרשב"ג לא היו צריכין להודיע כלל דס"ס לרבו ראשון מכח דחזקי' ואינו נותן דמיו, כנ"ל, וניחא אחר יאוש כמו לפני יאוש, וזה ברור לפע"ד בכוונתם, ומ"מ כבר כתבתי בש"ס ליישב עיקר הקושיא אפי' למ"ד לחזקי' לעולם לרבו ראשון ע"ש: בד"ה אלא אפי' גיטא דחירותא, כאביי ס"ל דלרבא כיון דאמר ישתעבד בעי גט שיחרור.

לכאורה קשה למה יועיל גט שיחרור כיון דאחר יאוש הוא ורק לשני משתעבד, וצריך לומר דוקא כשאין לו רשות שום רב עליו אז לא מיקרי עבד אבל כל שיש רשות אחרים עליו אכתי לא פקע רשות רבו ממנו לענין שיחרור משא"כ לאביי זכה העבד בעצמו אחר יאוש ואין לו שום רשות רבו עליו לא בעי גט שיחרור כלל: והנה מדברי התוס' מוכח דאביי ושמואל חולקין על רבא דאחר יאוש לא משתעבד לשני וקרא דוישב ממנו שבי לא דרשי כלל, אבל כבר הוכחתי לעיל דדעת הרבה פוסקים דבהא לא פליגי אביי ורבא כלל רק אביי לית לי' תקנתא דחזקי' לרשב"ג ורבא לית לי' תקנתא דמימנעי ולא פרקי לרבנן, גם באמת משמע הכי בש"ס לעיל דליכא מאן דפליגי בהא דשבאי קונה בשבי' בחזקת מלחמה, גם הוי להו לש"ס להקשות לרבא משמואל דמוכח דס"ל דשבאי לא קני כלל: לפיכך אני אומר דהא בהא תליא דשמואל לטעמי' דמפקיר עבדו אין צריך שיחרור כלל, הלכך נהי דשבאי קונה למעשה ידיו אבל הוא כבן חורין גמור הוא כיון דאייאש רבו מיני' אין צריך שיחרור כלל א"כ ישראל הקונה אותו מן השבאי הוי כשבאי ששבה ישראל גמור וקנהו ישראל ממנו דפשיטא שאינו משתעבד בו דלא מצינו ע"ע ישראל רק במכרוהו בגנבתו או מוכר עצמו, וכל זה בזמן שהיובל נוהג דוקא אבל לקנות ע"ע מיד שבאי לא שמענו ואינו יכול רק לתבוע דמיו מן העבד כדכתיב או דודו או בן דודו יגאלנו ולא שישתעבד עמו, אבל לדידן דקי"ל דצריך גט שחרור ממילא לכ"ע כיון דשבאי קני לי' ועדיין שם עבד עליו כל הקונה אותו משבאי הוי עבד גמור דידי' ומשתעבד עמו, כנ"ל ברור בזה: בד"ה המפקיר עבדו אין להקשות וכו'.

דבריהם צ"ע מאד חדא דהוי לי' להקשות תיכף למה לי שטר יפקירנו כמו דמקשה אח"כ בע"ע, גם מה שכתבו ומאי משני נמי התם כו' והא קושי' זו לא על שטר דע"ע דברייתא קשיא הא במשנה דקתני שטר דעבד כנעני קשה למה לי שטר יפקירנו, והנה לכאורה חשבתי דכוונת התוס' דודאי כיון דבפירוש אמר שמואל מפקיר אין צריך שטר ע"כ דסובר הפקר ושטר תרי מילי נינהו והא מהני והא מהני רק כיון דחזינן התם דמקשה

למה לי שטר לימא זיל ש"מ דהא לא אמרינן זיל ושטר תרי מילי נינהו והא מהני והא מהני דאל"כ לא הוי מקשה התם מידי, א"כ תיקשי לשמואל למה לי שטר זיל מהני ושמואל לית לי גופו קנוי דא"כ גם הפקר לא הוי מהני דכיון דגופו קנוי בעי שטר דוקא וע"כ דלא איכפת לי לשמואל גופו קנוי דליבעי שטר דוקא א"כ גם זיל מהני והשתא ס"ל דהש"ס דהתם דמשני גופו קנוי לית להו דשמואל גם בהפקר והדר הקשו דהפקר ודאי מהני וכמו דמקשה לימא זיל הוי לי להקשות יפקיר דלכ"ע לענין הפקר לא איכפת לן גופו קנוי דלכ"ע לא בעי שיחרור רק להתיר בבת חורין וזה לא שייך בע"ע, ואהא תירצו וכו': איברא לא נח דעתי בפ"י זה דכיון דידעו התוס' דמהפקר לא קשיא דתרי מילי נינהו הוי להו לתרץ גם התם דיפקיר לא קשיא כלל דשטר מהני והפקר מהני כמו דלא קשי' להו לשמואל הכא למה לי שטר יפקירנו: לכן נראה לי דהפקר בעבד כנעני לא קשיא כלל דטובא משכחת לה דלא שייך הפקר רק שטר כגון שמכרו לאחר למעשה ידיו או שנשבה ונמכר לאחר למעשה ידיו או שעשאו אפותיקי דדוקא שיחרור מפקיע מידי שיעבוד ולא הפקר שאינו יכול להפקיר מה שמכר ושיעבד לאחרים ואז מהני שטר שיחרור משא"כ בעבד עברי דאינו נמכר לאחר כלל ואינו ניתן כמו שכתב פרק ד' מהלכות עבדים הלכה י' עיי"ש, א"כ קשיא להו שפיר לימא יפקירנו ולמה לי שטר ושיעור דברי התוס' כך דודאי הפקר לא שייך רק בישנו בידו אבל לומר זיל שייך שפיר אפי' הוא אצל אחר דהוא מסלק נפשי' ממנו לעולם וגופו קנוי לא שייך בעבד כנעני דמעצמו הוא ב"ח כל שאין רשות רבו עליו מקרא דכתיב עבד איש וא"כ תיקשי לשמואל למה לי שטר בע"כ לימא לי זיל דחזינן דהך לישנא מהני בע"ע לולא דגופו קנוי והכא בע"כ לא שייך זה כנ"ל, ואהא הקשו עוד דלימא התם ג"כ דהוא הפקר ואף דגופו קנוי מ"מ הא חזינן דאפי' הנך דלית להו הכא דרשא דעבד איש מ"מ מודו דיצא לחירות רק דצריך גט שיחרור להתירו בבת חורין ובע"ע דלא שייך זה אפי' גופו קנוי מ"מ יצא לחירות ואין צריך שטר אף דלא כתיב בי' עבד איש, וע"ז תירצו דדוקא הפקר מהני דאינו לשון שבשטר רק דרך אחר לגמרי, אבל לומר בעל פה לשון הכתוב בשטר לא מהני כל היכי דגופו קנוי בין בעברי בין בכנעני, ודוק: בגמרא ה"ד אי דמצו פרקי לה למה לי גיטא דחירותא וכו' חבורי מחברי ופרקי לה.

פ"י רש"י ז"ל חבורי מחברי בני העיר אהדדי ופרקי לה אבל לשם עבדות לא היו רוצין לפדותה לו דלית להו דר"ש, ויש לתמוה על פירושן דאי לית להו דר"ש יפדוה לשם ב"ח ולא תשתעבד ולמה לי גיטא דחירותא, דפשיטא דלכ"ע הוי מצוה לפדות עבד לשם ב"ח כמו ב"ח דאל"כ היאך אמרו לעיל דלמא מימנעי דהשתא נמי מימנעי וע"כ דלשם ב"ח לא מימנעי דודאי הוי מצוה לכ"ע: ומה שנראה לי דבלא"ה יש לתמוה מה הוא זה דקאמר חבורי מחברי מה נפקא מינה אי אחד יפדה או רבים ועיקר השאלה היתה אי השבאי היה רוצה לתתה בדמים או לא, והוי להו לתרץ דמצי פרקי לה רק שלא רצו רק שתהא ב"ח דלית להו דר"ש ועיקר התירוץ חסר לגמרי רק חבורי מחברי מה שאין נ"מ כלל בזה: לכן נראה דעיקר הקושיא מעיקרא היתה כך אי דמצי פרקי לה הנך אינשי דשלחו לר' אבא א"כ גט חירות למה לי במה נפשך אי דס"ל כרשב"ג יפדוה לעבדות ואי ס"ל כרבנן יפדוה לב"ח כנ"ל, ואהא משני לעולם דמצי פרקי רק לאו אינהו בלחוד רק חבורי מחברי ופרקי לה, הלכך אי לאו דשדר גט חירות לא מיחברי דכלהו לא ס"ל

כר"ש דמצוה לפדות עבדים ולא יתקבצו לפדותה דלא יהא בזה מצוה לדעתם, דאפי' יפדוה לב"ח לא יהא מצוה מכח הנך דס"ל כרשב"ג דתשתעבד לראשון וכפי הנראה הם היו הב"ד, הלכך הנך דלית להו כרשב"ג לא מיחברי לפרקה ולכך ביקשו שישלח גט חירות ואז מחברי לפדותה, כנ"ל: שם מיתזלא באפי' ומפריק לה פירש"י ז"ל נותנה בכדי פדיונה.

ולא נתבאר כוונתו בזה ואדרבא לעיל פ"י דלא מצי פרקה לתתה לו בדמים והיינו שאינו רוצה לתתה בכל הון א"כ למה פ"י דמפרק לה דיתן אותה בכדי פדיונה: ונראה לי דלפי תירוץ זה לא ניחא לי' להרב ז"ל לפרש דלא מצי פרקי בכל הון דעלמא באהבתה אותה א"כ לאהוי מהני מה דמיתזלא דמ"מ הי' כובשה ת"י לבוא אלי' בצניעה לזה בא לפרש דלא מצי פרקי הכוונה שהי' רוצה יותר מכדי דמי' ואין פודין השבויין יותר על כדי דמיהן וכיון דשדר לה גיטא דחירותא מיתזלא באפי' ויתננה להם בכדי דמי' כנ"ל: שם הוי כייפנא לי' למרי' וכו' כי הא מודה ר"י וכו' יש .

לדקדק כיון דמסיק לקמן דטעמי' דאביי שיכול למוסרה לעבד ומנטר לה, א"כ אפי' בלי דר"י א"ש היאך יכוף לשחרר כיון שיכול למוסרה לעבד ואי דלא סגי בהכי א"כ אפי' לר"י א"ש נמי כמו בשפחה דבסמוך, ורחוק לומר דע"י עבד מנטר ולא מנטר ואי לאו דר"י א"ש לא הוי סגי לן בנטירותא מועטת רק משום דר"י א"ש סגי לן בהך נטירותא דא"כ למה לא הוזכר בדברי אביי שמסרה עכ"פ לעבד למינטר אותה: ונראה לי דעיקר פלוגתייהו דאביי ורבינא דטעמי' דרבינא כל דאיכא איסורא ממילא מחוייבין ב"ד לעשות טצדקי לאפרושי מאיסור, וטעם הפקר סנהדרין שייך בזה, והם אינו עוברין על עשה כלל דלאו אדונים נינהו לעבד זה, והשתא הסנהדרין הפקירו אותה שלא ישתעבד בה וממילא ליכא עשה גם לדידי' דלעולם בהם תעבודו כיון שאינו משתעבד בה ואינו עובר בעשה ליתן לה שיחרור כמו שכתבו התוס' בד"ה כל המשחרר להדיא ולאביי הוי ס"ד דס"ל דעיקר האיסור הוא על שטר שיחרור שנותן לה ובזה עובר בעשה והיינו דמקשה מהך דשפחה חצי' ב"ח שכפו את רבה משום מנהג הפקר ש"מ דכל שאינו משתעבד בה ליכא איסור עשה ואהא משני דדוקא התם דלא חזי' לא לעבד ולא לב"ח ולא אוהו קא גרים בשיחרור הזה דמה הי' לו לעשות אבל הכא כיון דאפשר דמייחד לה לעבדו ולא היינו צריכין לשחרר כלל והוא שלא עשה כן איהו קא גרים במה שסנהדרין הפקירו אותו וכופין לשחרר ועבר מצות עשה והוי כמי שהפקיר ושיחרר אח"כ דודאי עבר כיון שהכל נעשה על ידו משא"כ בשפחה לאו איהו גרים דמה הוי לי' למיעבד אבל השתא אין סומכין למוסרה לעבד כיון דלא מסר לה עד עכשיו ולא חש לזה אין מאמינין לו בזה ואין סומכין בפרט שכבר יצאה וקלקלה עם כמה אנשים לא יועיל נטירת העבד כלל רק הכוונה דמתוך שהי' יכול למוסרה מתחלה לעבדו שלא תבא לידי כך כלל עובר בעשה כשיתן גט שיחרור: שם מעשה באשה אחת.

רבים תמהו לפי דעת הרשב"א שכתב פ"ק דשבת דלכך היו כופין את הרב לשחרר חצי עבד וחצי ב"ח ולא אמרינן אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך דבחצי' עבד אינו יכול לשעבד בו וליכא בזה משום לעולם בהם תעבודו ולא עבר עשה בשיחרור. והשתא

מאי מקשינן הכא לאביי מהך שפחה דהכא, דהכא ליכא עשה כלל דאינו יכול לשעבד בה.

והנה לפי מה שכתבתי מקודם דהא גופא מקשה דעכ"פ מוכח דהיכי דאינו יכול לשעבד בה לא עבר עשה בשיחרורו א"כ הכא מפקיעין אותה ממנו הסנהדרין ושוב אינו עובר עשה דאינו יכול לשעבד בה ובהפקר סנהדרין וודאי ליכא עבירת עשה דלאו שפחה דסנהדרין היא אך עכ"פ לא הוי לי' לומר התם לא לב"ח חזי' כיון דבלא"ה התם אינו יכול לשעבד בה להרשב"א הנ"ל ומ"מ אינה קושיא דכיון דהוצרך לומר עכ"פ דהכא אפשר דמייחד לה לעבדי' כנ"ל נקט האמת דהתם לא אפשר ואפי' הי' יכול לשעבד בה מן הדין בעלמא מותר לשחררה: אמנם בלא"ה תמהני מאוד על תמיהתם דפשיטא דלא קשיא ולא מידי להרשב"א ז"ל דלא קאמר הרב ז"ל רק בחצוי' עבד דמן הדין אינו משתעבד בו מכח חצוי' ב"ח שבו, ואף דס"ל לב"ה עובד את רבו יום אחד היינו למשנה ראשונה דאין כופין את רבו לשחררו תקנו שיעבוד רבו יום אחד והיינו דקאמר לקמן תקנתם את רבו דתקנה הוא לרבו לעבוד בו יום אחד, אבל לב"ש ולמשנה אחרונה דהיו מפקיעין אותו לגמרי ממנו אפילו קודם שמשחרר אינו משעבד בו כלום וכ"כ הרשב"א ז"ל לקמן דף מ"ב בד"ה נגחו שור וז"ל דאילו למשנה אחרונה כיון שכופין את רבו אפי' בעוד שלא כפו אותו אינו עובדו ומעשה ידיו לעצמו הן עכ"ל, והשתא זהו בחצוי' עבד אבל בחצוי' שפחה דאין כופין את רבה כלל אפי' למשנה אחרונה ממילא משתעבד בה לחצאין עכ"פ או עובדת יום אחד כפי דברי ב"ה למשנה ראשונה וכיון שכן פשיטא דאיכא בה עשה דלעולם בהם תעבודו ואסור לשחררה וזה ברור: בתוס' בד"ה כל המשחרר והא דקאמר וכו' הנה לא נתבאר כוונת דבריהם דאי משום מצוה לקיים דברי המת יכול לעבור בעשה, א"כ למה להו כ"ה שאני התם משום מצוה ואי דלא משמע להו לעבור בעשה משום מצוה כזו א"כ מה הועילו בתירוץ זה אכתי במה שאין משעבדין עברי בעשה, וראיתי להרשב"א ז"ל שהבין דבריהם דהאב עצמו שיחרר אותה בדיבורו והקשה עליהם שאין בלשון הזה לשון שיחרור, ודבריו תמוהין דבהדיא מבואר בתוס' דמה שאין משעבדין בה משום מצוה לקיים דברי המת הוא ולא משום שנשתחרר במאמר האב: לכן נראה דכוונתם כך דליכא עבירת עשה רק כשעושה מעשה אבל פשיטא דמי שיש לו עבד אין עליו חיוב לשעבד בו ואי ישב בטל ולא ישעבד יעבור בעשה, זו לא שמענו מעולם והלכך כיון שצוה האב שלא ישעבדו מצוה לקיים דבריו שלא ישעבדו בה כיון דמניעת השיעבוד אין עוברין בעשה וממילא אין רשאים לשעבד בה משום צוואת האב וממילא יכולין לשחרר ג"כ כיון דאסורין לשעבד מכח צוואת האב שוב ליכא עבירת עשה בשיחרור, וז"ב: בא"ד וחציו עבד וכו' התם כדדרשינן הכא משום מצוה דרבים.

דבריהם מחוסרי הבנה דמהו זה הלשון כדדרשינן הכא וכי איזה דרש דרשו כאן ולא אמרו לקמן רק מצוה שאני, ואפי' אי כוונתם מצוה דרבים כמ"ש מהרש"א אבל עכ"פ כך הוי להו לומר כדאמרינן בסמוך מצוה שאני או מצוה דרבים שאני גם לא ידעתי המשך דבריהם לדברים הקודמים, וכבר נראה מדברי הרשב"א ז"ל בחידושיו שהעתיק דבריהם והקשה על דבריהם ולא סגי לי' רק להביא גם הך סוף דבריהם ש"מ דהבין שענין אחד הוא, ונראה לי דהמשך דבריהם כך לפי שראו בכאן דרצו להתיר לשחרר

משום להציל מעבירה ואביי לא נחלק רק לפי דיכול למסרה לעבדו וכמו כן בחציו עבד חזינן דמשום שבת כופין לשחרר ולא משגחינן בעשה הוי ס"ד לפרש גם הך דיתומים הטעם דמשום מצוה לקיים דברי המת לא משגחינן בעשה, ועל זה כתבו דהא ליתא דהא דיתומים משום דליכא עשה כלל כנ"ל והך דחציו עבד הוי מצוה רבה כדדרשינן, והיינו כמו שדרשו שם במשנה ובשאר מקומות שהביאו התוס' לקמן שם ע"ש, והכא משום דהוי מצוה דרבים לאפרושי רבים מאיסורא אבל משום מצוה גרידא לא עקרינן עשה כנ"ל המשך דבריהם.

שוב אמרו לי דבמהר"ם שיף הגירסא כדשרינן הכא, וגירסא זו עולה יפה אף שאין כן בכל ספרי הש"ס שראיתי, ומ"מ אפי' לגירסא זו המשך דברי התו' כנ"ל, ועיין מה שכתבתי לקמן ע"ב בעיקר קושית התוס' בזה, דכל היכי דמצוה נעשית בעת השיחרור ממש לא בעינן מצוה דרבים דוקא, ולפי זה אם משחררין לקיים מצות אביהן שפיר דמי אפי' לא הוי מצוה דרבים: ע"ב בגמרא הכי השתא וכו'.

מה שיש להקשות על זה דא"כ אפי' אי לאו דשמואל היאך היה כופה את רבה, כבר כתבתי לעיל בגמ' בד"ה מעשה באשה אחת: שם מיתבי מעשה בר"א וכו'. תמוה לי דהא בסמוך פריך ודילמא ר"א סבר לה כמ"ד רשות וקאמר לא ס"ד, והשתא הכא מאי קסבר אי לא ידע היאך ס"ל לר"א דלמא ס"ל רשות ואי ידע דס"ל חובה קשיא דר"א אדר"א, וביותר קשה בהך סוגיא דברכות דמ"ז דמקשה מהך דר"י א"ש והוי ליה להקשות מהך דר"א גופא: לכן נראה לי ברור דהך עובר בעשה אין הכוונה כמו עשה דעלמא כמי שעובר על מצות סוכה ותפילין וכדומה דפשיטא דבכה"ג לא מהני שום מצוה ואפילו מצוה דרבים רק עבירת עשה דהכא הכוונה כהך דפרק התכלת דמלאכא אשכחי' לר' קטינא דמיכסי סדינא ואמר לי' ענשיתי אעשה ומסיק התם דהכוונה טצדקי למיפטר נפשי' מציצית אלמא דכה"ג שהוא עושה דבר דמיפטר נפשי' ממצות עשה במה שהי' מחויב בה אילו לא הי' פוטר עצמו קרי לי' דעבר עשה והכא גרע מהתם דאילו התם מעולם לא נתחייב רק שעשאה באופן שיפטר פטר אבל כאן כיון שיש לו עבד שייכול לקיים עשה והוא משחררו ונפטר מעשה עובר בעשה, אבל פשיטא שאין בזה איסור עבירת עשה דאורייתא דעלמא דהא לא אמרה תורה רק שמצוה לעבוד בעבדו הכנעני שיש לו ולא מי שאין לו עבד, וזה ששיחרר אין לו עבד ואין מצוה לעבוד בישראל, רק האיסור הוא שעשה מעשה להפקיע עצמו ממצות עשה שיפטר ממנה מה שהי' יכול לקיימה, ונראה שלזה כיון הר"ן ז"ל שכתב דלאו עשה גמורה היא דאל"כ לא הוי דחינן לה משום מצוה, וכן נראה לי מדברי הרמב"ם פ"ט מה"ע הלכה ו' שכתב האשה קונה שפחות ולא עבדים מפני החשד ואם קנתה אותם הרי זו קנתה גופם כאיש וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה וכו' ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו עכ"ל, ודבר תימה הוא האי וכן מאי עבידת' וכבר עמד בזה בעל כ"מ שם, ולהנ"ל ניחא דסובר הרב ז"ל דהאי איסורא לשחרר משום דעובר בעשה לאודאורייתא הוא רק דרבנן כמו איסור קניית עבדים דאשה ובשניהם אינו רק לכתחילה ודיעבד משוחרר וקנוי דלא אסרו רק לכתחילה וכל זה ברור לפע"ד: וראי' ברורה לדברי דהא בברכות דף מ"ז פריך עלה דהוי מצוה הבאה בעבירה ומשני מצוה דרבים שאני, ודבר תימה הוא דלא מצינו במצוה הבאה בעבירה בעלמא דמהני לרבים ואטו אם אתרוג הגזול

במקום שאין שם אלא הוא ורבים צריכין לו מותר לצאת בו, גם יש לתמוה למה כאן תירצו בפשיטות מצוה שאני ולא הקשו דהוי באה בעבירה, גם יש לדקדק דשם אמרו לדבר מצוה שאני והכא אמרו מצוה שאני, תו קשיא התם מה ענין הך קושיא לר"א להך מימרא דריב"ל תשעה ועבד מצטרפין: לכן נראה לי ברור דודאי כיון דעיקר עבירת השיחרור שהוא מפקיע עצמו במעשה שיפטר אח"כ ממצות עשה הלכך כל שיש מצוה בגוף השיחרור שהשיחרור בעצמותו מצוה לא אמרו רבנן כלל וליכא איסורא כלל, והיינו הך דהכא דמיירי לפי מסקנא דברכות דלית הלכתא כהני שמעתתא דתשעה ועבד אין מצטרפין כלל ולא מהני רק שישלים למנין עשרה ישראלים, וכה"ג גוף השיחרור מצוה הוא דתיכף בשיחרורו נגמר המנין ובי עשרה מישראל שכינתא שרי' משא"כ התם בברכות בס"ד דתשעה ועבד מצטרפין והך דר"א מיירי שהי' ח' ישראלים ושני עבדים ושיחרר חד דהשתא בשיחרורו עדיין ליכא מצוה רק שיועיל שיוכל אח"כ לצרפו לתשעה אבל אין כאן מצוה רק בעת הצירוף בשעת התפלה לא בעת השיחרור כי כל כמה שלא נצטרף בתפלה אין כאן עשרה כלל כי פשיטא דרק בתפלה כשמתפללין ביחד מצטרף ולא דנתשבי' כעשרה מישראל דשכינתא שריא בלא"ה וכל שלא יתפללו לא יהא כאן עשרה כלל ואין השיחרור בעצמותו המצוה והיינו דמשני לדבר מצוה שאני, אפי' אין השיחרור בעת השיחרור מצוה אבל מועיל הוא למצוה אח"כ שיתפללו בציבור ע"י זה, וע"ז מקשה הא מצוה הבאה בעבירה הוא דמ"מ מעיקרא לא הי' מצוה בשיחרור רק עבירה ואח"כ דיהא מצוה ע"י עבירה באה דבשלמא אי הי' מצוה בגוף השחרור ליכא עבירה כלל, אבל כיון דאין השיחרור מצוה ואח"כ יהא מצוה באה המצוה ע"י עבירה ומשני מצוה דרבים שאני ואפי' ליכא מצוה בעת השיחרור רק שיועיל אח"כ למצוה דרבים שוב ליכא עבירה, אבל בלי מצוה דרבים אז לא מהני רק אם השחרור בעצמותו מצוה: והיינו דמשני הכא בפשיטות מצוה שאני דכיון דמיירי למסקנא דתשעה ועבד אין מצטרפין ורק חד עבד הי' שם, א"כ השחרור בעצמותו מצוה דתיכף השלים שיהיו עשרה מישראל ושכינה שורה ולא מקשה הכא דהוי מצוה בעבירה דליכא עבירה כלל, ולפי זה עכ"פ מוכח דאינו רק דרבנן דאי מדאורייתא איכא איסורא פשיטא דליכא לחלק בין דבר מצוה, דחזינן מצוה של טבל אסור לאכלה לצאת בה בפסח ולא מהני מצוה: והשתא ממילא לא קשי' מה שהקשו התוס' שם בברכות על בעל ה"ג שכתב דמי שאירע לו אבל ביו"ט שני אין יו"ט דרבנן דוחה אבילות דאורייתא, והקשו התוס' דהא חזינן דמצות תפלה דרבנן דחי עשה דאורייתא, ולהנ"ל לק"מ דפשיטא דהך דר"י א"ש נמי אינו רק דרבנן ור"י א"ש הוא דחזית לן דאי היה זה איסור גמור בפשיטות, א"כ הוי מקשה התם מדר"א אדר"א דס"ל חובה וע"כ אף דהוא חובה אין הכרח שיהא אסור לשחרר בפרט שיש קצת מצוה שמתחייב במצות קמש"ל ר"י א"ש דיש איסור בזה דמפקיע עצמו ממצות עשה כמו ציצית דרב קטינא הנ"ל, ועל כרחנו אנו צריכין לומר דמה שכתב הר"ן ז"ל דלאו עשה גמורה היא אין הכוונה דעיקר העשה דלעולם בהם תעבודו אינה עשה גמורה שהרי מנאה הרמב"ם ז"ל במנין המצות מצוה רל"ה, ואי הי' דעתו לחלוק על הרמב"ם הי' לו לזכרו כדרכו, וע"כ הכוונה דמה שעובר בעשה אינו עובר בעשה גמורה כמו העובר על מצות תפילין וסוכה וכדומה רק כמש"ל: והנה ראיתי להרב מהרש"א שם בברכות שעמד בדברי התו' בקושייתם על בה"ג דהא דוקא במצוה

דרבים דחינן הכא, ודחק דשמחת הרגל הוי כמו דרבים, וחזר והקשה מהך דחתן דריש כתובות דהתם לא הוי דרבים, ובאמת דברי התו' ברורים דהתם לא בעינן מצוה דרבים רק משום מצוה הבאה בעבירה וזה לא שייך כלל בהך דאבילות דיו"ט בעצמו חל עליו ועל כל העולם ולא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה רק בלולב שנוטל הגזול וכיוצא בזה אבל לא בשמחת יו"ט דמעצמו חל עליו יו"ט וכל דלא איכפת לן דידחה דרבנן דאורייתא שוב אין זה בגדר מצוה הבאה בעבירה, ודוק היטב, אבל לפי הנ"ל ודאי דברי בה"ג נכונים דהך איסור דמשחרר עבדו ג"כ לאו דאורייתא הוא רק איסורא דרבנן בעלמא ולא ענשינן עלה רק בעידן ריתחא כדאיתא פרק התכלת ופשיטא דעובר עשה גמורה דהוי עבריין גמור: והשתא ממילא לא קשיא מהך דמי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה דכופין לשחררה משום מצוה לקיים דברי המת דהתם כיון דבעת השיחרור נעשית המצוה והשיחרור בעצמותו מצוה הוא לא אסרו כלל אפ"ל לאו מצוה דרבים: ולפי דרכינו הנ"ל יש ליישב קצת מה שיש לתמוה על הרמב"ן ז"ל דתירץ דלכך מהני הכא מצוה דעיקר האיסור משום לא תחנם הנאמר בכנענים וכיון דהוא לצרכו לא הוי חנינה, והרשב"א ז"ל תמה עליו ע"ש, ולא קשיא מידי דודאי לא נתכוון הרמב"ן לאיסור חנינה רק כוונתו שאסרה תורה חנינה רבה כזו, אבל מה שיש לתמוה עליו הוא מהש"ס דברכות הנ"ל דמאי מקשה מצוה הבאה בעבירה הוא הא כיון דהוא לצרכו מותר, ולפי דרך הנ"ל יש ליישבו דדוקא אם השחרור בעצמותו לצרכו מותר אבל אם השחרור אינו לצרכו רק שיוכל לבוא אח"כ איזה צורך לא מהני, דהצורך אח"כ יהא מצוה הבאה בעבירה, ומשני מצוה דרבים שאני, אבל הכא דהמצוה היא בעת השחרור לא הוי מצוה הבאה בעבירה כלל כנ"ל, אך לפי מה שכתבתי דאין זה איסור גמור כלל אין צורך לסברת הרמב"ן ז"ל דבלא"ה לק"מ: שם בהני תלתא מילי וכו'.

נראה לי ליתן טעם בזה דבהך דמפקי עבד לחירות כיון שכל אדם הוקצב פרנסתו כדאמרין במס' ביצה הלכך לזה הוקצב פרנסתו ע"י עבדיו שיעבדו לו וימציאו לו פרנסתו וזה שמוציאם לחירות נחסר לו ממה שהוקצב לו מה שהי' משתכר ע"י עבדיו ששיחרר ולכך יורד מנכסיו, וכן מאן דמסייר נכסי בשבת כיון דכתיב אם תשוב משבת רגליך ממצוא חפצך וגו' והאכלתיך נחלת יעקב ודרשו על זה שנותנין לו נחלה בלי מצרים, מכלל הן אתה שומע לאו, שאם יפקח על עסקיו בשבת ירד מנחלתו, וכן נמי מאן דקבע סעודתא בעידן בי מדרשא כיון שכל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני א"כ זה שמבטל התורה מחמת תענוגים רבים יבוא לידי כך שלא יהא לו להתענג ומייתי עלה ראי' דס"ד דליכא איסורא בהא דעונג שבת מצוה הוא, לכך מייתי ראי' דאיסורא הוא וממילא דינו לירד מנכסיו ולכך לא מייתי רק תלת ולא הך דקבע בע"ש כי אף דאיכא איסורא אינו ענין לירד מנכסיו רק כשאר איסור, כנ"ל: שם מ"ט גופא לא קדיש לדמי לא קאמר דליהוי עם קדוש קאמר.

רש"י ז"ל פירש כיון שיש במשמע בדבריו, דליהוי עם קדוש לכך לא קדיש לימכר משא"כ בהמה טמאה דלא שייך בגופה לשון קדושה וכתב עוד אח"כ דאפ"ל אמר בהדיא דיהא קדוש לימכר הוי כמתפס תמימים וכו', והקשו עליו בתוס' קושיות חזקות, ואף שכתבתי ליישב קושיות התוס' רובם ככולם מ"מ לא מסתבר לי פירושו מדמקשינן עלה מהך דהמקדיש נכסיו וקשה שאני התם דודאי לא לעם קדוש קאמר דהא כללא כייל

כלהו נכסי דלא שייך בהו קדושה, גם פ' התו' דחוק מאוד כמו שאבאר בתוס' ועוד אבאר לקמן בגמ' מה דקשה לפירש"י:

ומה שנראה לי בפ' סוג' זו דודאי כל הקדש בדק הבית לא קנוי גופו להקדש רק קדושת דמים דאי קדושת הגוף לא הוי בר פדי' כלל וכן בר מכירה אמנם המקדיש בהמה טמאה אותו המקדיש בודאי סילק עצמו גם מגופה רק הקדש ב"ה אינו נתפס בקדושת גוף רק קדושת דמים לימכר והגוף תלוי ועומד וכשמוכרין אותה לאחר זה הלוקח קונה אותה לגמרי גם גופה לפי שהמקדיש סילק עצמה ממנה לגמרי וזהו דוקא בבהמה טמאה וכה"ג, אבל עבד כל שסילק המקדיש ממנו כל כחו אפי' מגופו הרי זכה העבד בעצמו בגופו וממילא יצא לחירות והיינו דקאמר גופי' לא קדיש לדמי לא קאמר דהיינו שנימא דנתכוין ליתן דמיו להקדש דכך לא אמר דליהוי עם קדוש קאמר, והיינו משום דבעינן בלישני' לשון שיחרור והרי לא אמר, ועל זה קאמר דיש בלשונו לשון שיחרור או דהכוונה דס"ד דנתכוין שיהא דמיו להקדש ואי דעבד קונה גופו יצטרך ליתן דמיו להקדש ואהא קאמר דלדמי לא קאמר דליהוי עם קדוש קאמר שיזכה בגופו ויצא לחירות: והיינו דפריך ממקדיש נכסיו והיו בהן עבדים דליכא לאוקמא באומר בפ' דיהא קדוש למכר דבמה נפשך אי יש בלשון הזה לשון סילוק שהוא מסתלק מגופו לגמרי א"כ כיון דאין ההקדש קונה הגוף ממילא זכה העבד בעצמו ואי אין בלשון הזה לשון סילוק מגופו, א"כ היאך מהני שיחרור הגזברין ואחרים דהא עדיין רשות רבו על גופו, וע"כ דהעבד אינו זוכה כלל בגופו אף דהרב מסתלק ממנו מחמת קדושת דמים של הקדש וכיון דכך הקדישו שיהא קדוש לימכר לא זכה העבד בעצמו אף דהרב מסתלק רק אחרים שקונין אותו זוכין בגופו כמו בהמה טמאה כנ"ל: שם איבעי להו צריך גט שיחרור וכו' קשיא לי במקדיש היאך ס"ד דלא ליבעי גט שיחרור אפי' תימא דליהוי עם קדוש קאמר מ"מ לא עדיף מאי אמר הרי את ישראל או הרי את ב"ח דלא מהני לכ"ע בלי שטר אפי' למ"ד מפקיר אין צריך שיחרור דאל"כ למה לי שטר בעבד כנעני לימא לי' זיל או הרי את ב"ח כמ"ש התוס' לעיל בד"ה המפקיר ומ"ש עם קדוש דמהני בלי שטר: לפיכך נראה לי דעיקר הבעי' במפקיר הוא לר' יוסף והיינו דקאמר מעיקרא מ"ד מפקיר אבל מקדיש לא, ולכאורה הכל מיותר מאחר דתרווייהו אמר ואי לא שמיע לי' לר' יוסף הא דאמר ר"ח ב"א א"כ מנא לן למפשט מיני' כיון דר"י לית לי' הא, ולהנ"ל ניחא דמחמת זה נולד לו ספק זה דקשי' לי' כיון דמפקיר עדיף ממקדיש למה לי' דנקט מפקיר הוי לי' לומר מקדיש ושמעינן מפקיר משא"כ ממקדיש ליכא למילף מפקיר גם אי אמר תרווייהו קשה מפקיר למה לי ולכך ס"ד דלכך קאמר מפקיר משום דמקדיש צריך שיחרור ומפקיר אין צריך והוצרך לומר שפיר תרווייהו דאי הוי נקט מפקיר לא הוי שמעינן מקדיש והוי ס"ד דלדמי קאמר ולא יצא לחירות כלל ואי הוי קתני מקדיש הוי אמינא דניהו דמפקיר שמעינן מכ"ש, אבל צריך ג"כ גט שיחרור במקדיש לכך נקט תרווייהו ופשיט מר"ח ב"א דשניהם דין אחד להם דצריך גט שיחרור כנ"ל ועמ"ש לקמן דף ל"ט בגמרא בד"ה מאי לאו בהא קא מיפלגי לפירש"י: שם ת"ש אך כל חרס וכו' פירש"י שאם הקדישם מקודשים לב"ה וכיון דיליף טעמא מקרא קשיא לרב עכ"ל, ותמיהא לי דהא הך קרא ע"כ בחרמי כהנים משתעי דהא כתיב לא ימכר ולא יגאל משום דחרמי כהנים אין להם פדיון וכבר פירש"י בחומש דלמ"ד סתם חרמים לכהנים הכא בסתם חרמים מיירי ולמ"ד

לב"ה הכא בחרם מפורש לכהנים וכיון דשמעינן ליה לרב דקאמר בעירו כיון דכ"ה דהלכה כריב"ב דסתם חרמים לב"ה, ע"כ הך קרא במפרש לכהנים, א"כ תיקשי חדא היאך פירש"י דמקודשין לב"ה ועוד היאך ס"ד דהכא יצא לחירות כיון דבפ"א אמר שיהא לכהן: וביותר אני תמה דמשני הב"ע דאמר לדמי ופירש"י דמיו עלי להקדש וקרא בהדיא כתיב לא ימכר ולא יגאל ואי לדמי קאמר לא קדש כלל ואין עליו רק דמים, ועוד אבאר בתוס' מה שיש לתמוה על רש"י בזה: ולפי מה שפרשתי לעיל דעיקר טעמי' דרב כיון שהמקדיש סילק עצמו מכל וכל, וכיון שאין גופו נתפס בקדושה זכה העבד בעצמו, והשתא שפיר מקשה דהכא נמי ס"ס אפי' בחרמי כהנים מטעם קדושה אתינן עלה דהא עדיין לא הגיע ליד כהן והרי הם כהקדש כל שלא הגיעו ליד כהן כדאמרין התם בעירובין א"כ כיון שאין גופו נתפס בהקדש והוא סילק עצמו זכה העבד בעצמו ואהא משני דבפ"א אמר שכל עוד שיגיעו ליד כהן אינו מסלק מגופו רק קדושת דמים וכשיגיעו ליד כהן אז מסלק עצמו לגמרי והכוונה שהקדישו לדמיו ואינו מסלק עצמו מגופו עד שיגיעו ליד הכהן אבל מעיקרא לא יוכל לאוקמא בהכי הך דהמקדיש נכסיו כיון דהקדיש לב"ה גמור ולא לכהנים אי לא סילק עצמו אין כח בגזברים ואחרים שלקחו מהגזבר לשחררו כלל כי אין להם בו קנין גופו כלל ולא שייך לומר שהקדיש ולא סילק עצמו רק כשימכר לאחר דבכה"ג לאחר אינו יכול להקדיש עכשיו באופן הזה כיון שעדיין לא לקחו אחר כלל, אבל בחרמי כהנים דשייך מעצמו לכהנים שפיר יכול להקדיש שיהא גופו ג"כ לכהן וקודם שיגיע לכהן אינו מסולק מגופו רק קדושת דמים כמו הקדש ב"ה כנ"ל בענין זה, ועמ"ש בתוס' ליישב פירש"י בזה: בתוס' בד"ה גופי' לא קדיש, פי' בקונטרס וכו' ומיהו קשה וכו'.

ובאמת יש ליישב כל קושיות התוס' דמה שהקשו דיצטרך ליתן דמיו כמו מקדיש תמימין דנפדין עכ"פ לק"מ ואדרבא מדלא פירש רש"י ז"ל מעיקרא דלכך לא אמרינן דקדוש לימכר כמו בהמה טמאה דהוי כמתפיס תמימים, רק אח"כ בברייתא דקאמר דליכא לאוקמא דאמר לדמי, הקשה רש"י ז"ל דנוקמא דאמר דיהא קדוש לימכר ותירץ דהוי מתפיס תמימים, והיינו דלעיל בלא"ה לא אמרינן הכי דאמרינן דליהוי עם קדוש קאמר ולא נתכוון להקדש כלל כמו דלא אמרינן דנתכוון לדמי רק בברייתא דקשיא ליה נוקמא דאמר בפירוש שיהא קדוש לימכר, על זה כתב דהוי כמתפיס תמימים ובאמת צריך ליתן דמיו אבל יצא לחירות, ואכתי קשי' גיזברין מאי עבידתייהו וכן אחרים כיון דמעצמו יוצא לחירות רק נותן דמיו, ואדרבא בהכי ניהא טפי דקאמר ועוד מאי מפני שהוא כמוכרו לו, ויש להבין דהוי ליה להקשות בהא דקאמר אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא דלמה יועיל זה, וע"כ משום דברישא לא קשיא דאיכא לאוקמא דאמר בפירוש דיהא קדוש לימכר ומכח מתפיס תמימים נותן דמי עצמו ויוצא, ולכך לא קשיא ליה רק על הטעם דהוי כמכרו לו ואי הוי כמתפיס תמימים בלא"ה יוצא לחירות ואין צורך דהוי כמכרו לו: ועוד נראה לי דלא דמי הך דהכא למתפיס תמימים דהתם אין המזבח זוכה בעצמו בקדושת גופן וחל עלייהו הקדש ב"ה רק שאין נפדין להיותן חולין כיון שראוין למזבח אין יוצאין לחולין רק נפדין לצורך מזבח, אבל כאן כיון שהעבד זוכה בעצמו בגופו ויוצא לחירות והקדש אינו נתפס בגופו הלכך כיון דפקע קדושת הגוף זוכה העבד בו קדושת דמים ממילא מופקע ואין צריך ליתן דמים כלל, כנ"ל: ומה שהקשו מחרם

דלקמן דלא שייך עם קדוש לק"מ דכמו בלשון הקדש אמרינן דליהוי עם קדוש קאמר ה"ה חרם דענין חרם שיהא מובדל ומופרש לה' וכן הקדש הוא כך כמו שפירש"י קדושים תהיו הוו פרושים וכו' הלכך שפיר שייך דליהוי עם קדוש, ולפי מה שאבאר לקמן בלא"ה לק"מ: ומה שהקשו עוד דמאי משני לדמי א"כ אפי' חבירו ואפילו עברים נמי, תמוה לי מאד דהוי להו להקשות בפשיטות דהא קרא בחרמי כהנים כתיב וקמ"ל דחרמי כהנים אין נפדין דלא ימכר ולא יגאל כתיב א"כ היאך אפשר לפרש דאומר לדמי, ואי נימא דהכוונה דכל שאמר דמיהן עלי לכהנים לא ימכר ולא יגאל אותו הדבר עד שיתן דמיהן א"כ גם קושית התוס' לק"מ דדוקא בעבדיו הכנענים אמרינן דגופן משועבד עד שיתן דמיהן ואין לו למוכרם לאחר עד שישלם לכהן אבל חבירו ועברי אי אפשר שישתעבדו לכהן, הלכך לא שייך בזה לומר דמיהן עלי שלא ימכר ולא יגאל עד שיתן דמיהם, וזה ברור: אמנם יען דבלא"ה יש לתמוה על פירש"י בהך קושית הש"ס מאך כל חרם חדא דפירש שאם הקדישם מקודשים לב"ה והרי הך קרא בחרמי כהנים כתיב דלא ימכר ולא יגאל, ועוד כיון דאמר בפירוש לכהן היאך נימא דליהוי עם קדוש קאמר, ואי נימא דגם בהא אמרינן דהוי כמתפיס תמימים וכמו דלא מהני אי אמר בפירוש דיהא קדוש לימכר כמו כן לא מהני אי אמר בפירוש לכהן, קשה חדא דעכ"פ הוי לי' לרש"י לומר כן בהך קושיא דאך כל חרם דעיקר הקושיא משום דמתפיס תמימין אין יוצאין מידי מזבח ומעיקרא לא פירש"י כלום רק אח"כ אהא דקשי' לי' לוקמא הך דגזברין דאמר בפירוש דיהא קדוש לימכר ולפי הנ"ל עיקר הקושיא מעיקרא משום הכי הוא והוי לי' ליפרושי כך: ועוד דמילתא דפשיטא הוא לפע"ד דהך דמתפיס תמימים הוא רק בקדשי ב"ה שאין גופן קדוש לב"ה רק לימכר אז אמרינן דנפדין למזבח אבל חרמי כהנים דגופן שייך לכהן ואין נפדין כלל בודאי אפי' החרים לכהן תם אינו נפדה כלל.

וכן משמע ברמב"ם להדיא שכתב בפירוש דהמקדיש תמימים לב"ה וכן מוכח מפירש"י בעירוכין דפירש דלכך במחרים קדשי קדשים נפדין אפי' בחרמי כהנים לפי שאין הגוף שלו להחרימו ש"מ דמחרים חולין אפי' תמימים אין נפדין כיון דהגוף שלו, ועוד קשה דפי' לדמי שיאמר דמיהן עלי וקשה היאך שייך לא ימכר ולא יגאל הא אין לכהן בהם כלום, ועוד דבחרמי כהנים לא מהני רק שיחרים חפץ ולא שיחרים מעות כמו שכתבו התוס' להדי' פרק בתרא דתמורה דל"ב ע"ש: אשר על כן נראה לפע"ד דרך אחר בכוננת רש"י ז"ל וממילא לא יקשה כל מה שהקשו התוס' מאך כל חרם כמו שאבאר, והוא דעיקר קושית הש"ס מדנקט קרא אך כל חרם וכו' לא ימכר ולא יגאל ובא הכתוב לבאר ההפרש שבין הקדש ב"ה לחרמי כהנים דבחרמי כהנים קדוש קדושת הגוף ואינו נפדה עד שיגיע ליד כהן והקדש ב"ה נפדה דאינו רק קדושת דמים, א"כ שפיר מוכח כיון דקא חשיב בהדי חרמי כהנים עבדיו ושפחותיו ש"מ דחייל הקדש בדק הבית עכ"פ לדמיהן דאי לא קדיש כלל ויצא לחירות לא שייך לומר אך כל חרם לא ימכר דהא הקדש אינו קדוש כלל, וזהו כוונת רש"י שכתב שאם הקדישם מקודשים לב"ה ועלה אמר קרא שאם החרים הוי לכהן ולא ימכר ולא יגאל ואהא משני דאמר לדמי, וזהו ההפרש דהקדש חל על דמיו אבל חרם אינו חל רק על הגוף ולא ימכר ולא יגאל אבל הקדש חל על הדמים, והיינו דלא הוצרך רש"י השתא להך דמתפיס תמימים כלל רק אחר כך במקדיש עבדיו, והשתא לק"מ מכל קושיות התוס' דלאו מחרם מקשה רק מהקדש כנ"ל, גם הך

דחרם לא מיקרי כלל לדמי רק גופו, ושפיר נקט דוקא עבדיו הכנענים ולא עברים וחבירו: בא"ד ליאסר בהנאה כמו בהמה טמאה דמועלין בה ואפי' במחובר איסור מיהו איכא וכו'.

הרשב"א ז"ל כתב ג"כ כדברי התוס' וכתב על זה דיש לו לרב איזה דרשה על זה דאין גופו נאסר בהנאה ואין מועלין דלא כבהמה טמאה, וקשיא לי דלקמן קאמר אדמיפלגי בשערו ליפלגי בגופו וקשה דלמא לכ"ע גופי' לא קדיש ליאסר בהנאה ולמעול בו ומ"מ העבד לא יצא לחרות דס"ל כמ"ד לעיל מפקיר אבל מקדיש לא דלדמי קאמר, והיינו קדוש לימכר לפי' התוס' ובשערו נחלקו דאי הוי כמטלטלי מועלין בו כמו בהמה טמאה דעלמא דקדושה לימכר ומועלין בה ומ"ד כמקרקעי אין מועלין אפילו בשערו אבל בגופו לכ"ע אין מועלין אפי' הוי מטלטלי, דהא חזינן דאפי' איסורא דמחובר ליכא בגופו מכח שום דרשה כמ"ש הרשב"א הנ"ל, ולקמן בד"ה אי הכי כתבתי ליישב קושיא זו ואדרבא מהך סוגיא יש ראייה לפי' התוס' עיי"ש, והא לא קשיא היאך קאמר לעיל דלמא לדמי הא אפי' הך תנא דפליג עלי' דרב לא ס"ל לדמי כמ"ש התוס', הא ליתא דהך תנא ע"כ ס"ל דעבד כמטלטלי ומועלין בו לכך אמרינן דקדיש לגופיה או דאמר בפי' לגופי' או כיון דכלל בהדי כל נכסים ממילא כלהו לגופיה קאמר, אבל הך מ"ד דמפקיר ודאי ס"ל דעבדא כמקרקעי ואין מועלין בו משום מחובר ממילא גופי' לא קדיש, או דקמש"ל דאפי' נודה לרב בהך דרשא דגופי' לא קדיש מ"מ מקדיש לא דאמרינן לדמי ובאמת אותו שהקדיש צריך לפדותו, אבל הנ"ל ודאי קשי' לכאורה וצ"ל כמ"ש לקמן: אמנם גוף דברי התוס' שכתבו דאותו שהקדישו יפדנו לא הבנתי כלל דכמו במקדיש בהמה טמאה יש רשות לגזברים למכרם ואותן הקונים קונין גופו ג"כ כמו כן במקדיש לימכר הוא ודאי סילק עצמו לגמרי והוי כמכרו לאחרים דודאי אותו אחר יכול לשחררו, א"כ ה"ה בהקדש כיון שהוא סילק עצמו רק שאין הקדש נתפס בגופו מ"מ תלוי הוא ועומד וכל שנמכר לאחרים קונין גופו ג"כ וצריך עיון בזה ועיין מהרש"א: בד"ה אין הגזברין וכו' דקא מזלזלי וכו'.

כתבו כן לפי מה שפירשו לעיל דהך ברייתא ס"ל דגופן קנוי להקדש לאיסור הנאה ולמעילה ואהא קשיא להו יועיל השיחרור והוצרכו לומר דסברי דמזלזלי, אבל לפירש"י אין צורך לזה רק הך ברייתא פליגא אדרב דלא אמרינן דליהוי עם קדוש ולא שייך בזה לשון קדושה וממילא הוי הקדש כמו כל הקדש ב"ה ואין הגוף נתפס כלל כיון שאינו ראוי לב"ה ולמזבח ויש לו פדיון הלכך אין יכולין לשחררו, אמנם גם לפי' התוס' נראה לי שאין צורך לזה, דנהי דהקדש קונה גופו אבל גזבר אינו קונה והוי כמו אפטרופוס דליתומים ודאי קנוי גופו ומ"מ אין אפטרופוס יכול לשחרר ה"ה גזבר ולא מהני שחרור רק מרבו של העבד ממש אבל הגזברין אינם רבו, כנ"ל: דף ל"ט ע"א בגמרא הא מני ר"מ היא קשיא לי דא"כ דר"מ פליג אדרב א"כ הוי רב כתנאי ובתר הכי מהדר לאשכוחי תנאי דפליגי בדרב והרי בלא"ה ע"כ פליגי תנאי בדרב דר"מ לית לי' דרב, ועוד מה ענין מעריך להך דהכא דלא הוציא דבריו לבטלה ולעם קדוש קאמר, ואף דכפי הנראה הרגיש רש"י בזה וקאמר דאין מוציא בלשון הקדש מ"מ הא לא מוכח כלל מר' מאיר דמערין: לכן נראה לי דעיקר הקושיא הכא אי פי' שיהא קדוש לגופו הא לא קדיש לרב ואי אמר לדמיו פשיטא דעושה ואוכל וע"כ דהקדיש סתם ש"מ דלא אמרינן דליהוי עם קדוש

קאמר ואהא משני לעולם דהקדיש גופו בפירוש להקדש לא לעם קדוש, ואי קשיא למה יהא קדוש הא גופי' לא קדיש ואינו הקדש כלל הא מני ר' מאיר הוא דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, הלכך אף שהקדיש גופו אדם יודע דאין גופו קדיש וגמר והקדיש לדמיו לכך עושה ואוכל, והשתא שפיר רב יכול לסבור דר"מ ג"כ ואין ענין דר"מ להך דרב כלל רק שהקדיש בפירוש גופו ומכח אדם יודע כמו במעריך ולק"מ, כנ"ל: שם מאי לאו בהא קא מיפלגי.

יש לתמוה לפירש"י לעיל דלדמי הכוונה דמי עבדי עלי, א"כ איכא למימר דכ"ע דלא כרב רק המקדיש עבדו לת"ק אמרינן לדמי קאמר כמ"ד מפקיר לעיל ולכך אין מועלין בו כי אין עליו רק דמיו ורשב"ג ס"ל כהך ברייתא דלעיל במקדיש נכסיו והיו בהן עבדים דהם קדושים לימכר, דלדמי ע"כ לא ס"ל להאי תנא דא"כ מאי אין הגזברים כמו שהקשו לעיל וע"כ דקדיש לימכר ולכך מועלין בו כמו בהמה טמאה: ואמת דגם לעיל יש להקשות לפירש"י דלמה קאמר מקדיש לא דדלמא לדמי הוי לי' לומר מקדיש לא משום דקדיש לימכר כבהמה טמאה כהך ברייתא דפליגא אדרב ולמה לו להמציא ענין אחר דלדמי קאמר: לכן נראה לי דס"ל לרש"י ז"ל דמה שאמרו לעיל מ"ד מפקיר אבל מקדיש לא, לאו למימרא דלדידי' לא קאמר רב במקדיש כלל דהא ר"ח ב"א דפשט מיני' נקט תרווייהו משמי' דרב רק דכך הכוונה דוודאי כ"ע ס"ל דלרב כל שהקדיש גופו או לימכר כבהמה טמאה הוי כמתפס תמימים ולא קדוש רק יצא לחירות רק במקדיש סתם נחלקו דמ"ד מקדיש ס"ל דלא אמרינן לדמי ולא התפס תמימים כלל דאית לן למימר טפי עם קדוש קאמר ומ"ד מפקיר ס"ל דמקדיש סתם אמרינן לדמי ולא הוי כמתפס תמימים כלל, אבל לומר דלהך מ"ד לא דיבר רב במקדיש כלל זה אי אפשר דלכ"ע סובר רב מקדיש עבדו יצא לחירות מכח הך דר"ח ב"א רק שיש לומר שלא אמר רק במקדיש בפ"י לימכר כבהמה טמאה דהוי כמתפס תמימים, והך ברייתא ע"כ פליגא אדרב דלא הוי כמתפס תמימים רק כל שהקדיש לימכר קדוש והיינו דקאמר הכא כתנאי בהא אי קדיש לימכר קדוש או לא, והשתא הך ת"ק במה נפשך אי ס"ל דלדמי קאמר ע"כ הטעם דקדיש לימכר לית לי' דהוי כמתפס תמימים דאי קדיש לימכר אית לי' לכ"ע לא אמרינן לדמי כיון דבפשיטות חל הקדש כמו כל הקדש ב"ה ולא אמרינן לעיל לדמי רק לרב דלולא דאמרינן לדמי לא קדיש כלל ויצא לחירות מכח מתפס תמימים על זה אמרינן דלמא לדמי, והשתא אי גם האי תנא אית לי' לדמי ע"כ ס"ל כרב דהוי מתפס תמימים א"כ הוי רב כתנאי וזה ברור: שם אי הכי אדמיפלגי בשערו ליפלגי בגופו לשון זה קשה להולמו חזא דהוי לי' להקשות בפשיטות מועלין בשערו הא כיון דכמטלטלי דמי בכולי' נמעול בי', ועוד מאי אי הכי הא מעיקרא דבקדוש ואינו קדוש פליגי פשיטא דקשיא הכי נמעול בכולי' תו קשיא לי לפי פי' התוס' לעיל דגוף עבד אין מועלין בו אפי' אי יש מעילה במחובר וכתב הרשב"א ז"ל דיש שום דרשה לזה ע"ש, א"כ מאי קשיא לי' הכא ליפלגי בגופו דלמא בגופי' אין מועלין דלא דמי לבהמה טמאה כמ"ש התוס' והרשב"א לעיל ולכך לא פליגי רק בשערו: לכן נראה לי ברור דכך הכוונה דוודאי ידע דיש מקום לומר דכ"ע מודי דגופי' לא קדיש לאסור בהנאה ולמעול בו אפי' אי קדיש לימכר כבהמה טמאה, אבל מעילה ואיסור והנאה בגופו לא, כדברי התוס' והרשב"א הנ"ל והיינו דלא מקשה מעיקרא דפליגי בקדוש ואינו קדוש דמועיל בכולי' דגופי' לכ"ע אין מועלין בו

רק השתא דקאמר דפליגי אי עבד כקרקע או כמטלטלין קשיא לי' למה להו ליפליגי לענין מעילה, דבהא ליכא למיפלג רק בשערו כיון דעיקר מחלקותם אי עבד כקרקע בהא איכא טובא דנ"מ לענין גופו ג"כ והוי להו לאיפליגי בענין אחר במה ששייך המחלוקת בגופו של עבד אי הוי כקרקע או כמטלטלין, משא"כ השתא דפליגי במעילה לא שייך רק בשערו כנ"ל: בתוס' בד"ה הא מני ר"מ הוא הכא משמע וכו' לי' לא ס"ל וכו'.

לפי מה שכתבתי לעיל בגמרא דאין ענין דברי רב להך דר"מ כלל רק דמוקי לה שהקדיש בפ"י לגופו ומשום אין מוציא דבריו לבטלה הוי קדיש לדמי עכ"פ א"כ לק"מ ושפיר מצי סבר רב כר"מ בהא, אבל מקדיש סתם אמרינן דליהוי עם קדוש קאמר: בד"ה עבדא כמקרקעי וכו', דאין מעילה במחובר וכו' לא כמו שפ"י רבינו שמואל וכו' כשעקר מן הבור חול"י עכ"ל הנה ודאי דברי רבינו שמואל תמוהין בפרט שפ"י בפ"י בב"ב הטעם דדוקא בתלוש בעינן נהנה ופגם אבל במחובר אפי' לא פגם יש בו מעילה וכך דעתו לפרש הא דלמדו במעילה חטא חטא מתרומה על דרך זה למדו, וזה מבואר בכמה מקומות למעין התם רק להיפוך למדו אפי' פגם ונהנה אין בו מעילה, וכן מבואר בכמה מקומות שם להדיא דאין מעילה במחובר: אמנם גם דברי התוס' אצלי דברי תימה, דאי ס"ד דכל שעקר חול"י מן הבור מועלין בו אף שהקדישו במחובר, א"כ ת"ק דס"ל אין מועלין בשערו תיקשי לי' הא אי גזום מועלין בשערו ואדרבא עיקר דרך מעילה בשער הוא בתלוש, והיאך פסק ותני אין מועלין בו ועוד גם בעבד גופי' נמעול כל שעשה מלאכה בתלוש והוא נהנה ממעשה ידיו דהא נהנה מהם בתלוש, וע"כ דכל שהקדיש במחובר שוב אין בו מעילה תדע דהא ילפינן התם חטא חטא מתרומה ובהדיא לגמרי מדמינן לה התם לתרומה וכל שתרם במחובר אין מועלין אפי' אח"כ תלוש, אלמא דבתר שעת הקדש אזלינן ומהאי טעמא בתלוש וחיברו הוי בתלוש לענין מעילה אף דבעלמא הוי כמחובר משום דמתרומה ילפינן וכל שתרם בתלוש אפי' חיברו אח"כ הוי תרומה דגידולי תרומה תרומה וה"ה במעילה, וכמו כן לענין שבועה בגפנים טעונות אף דהשתא תלושין הן דאל"כ הוי הילך מ"מ בתר שעת מסירה אזלינן כיון דמעיקרא מחובר היו לא מהני אפי' תלוש אח"כ מן המחובר: וראיתי להרשב"א ז"ל בחידושו שכתב להדיא דהך פלוגתא דהכא בשערו בעודן מחוברין דוקא אבל כשגזזן לכ"ע מועלין בהן והביא רא'י מהא דאיתא במעילה הדש קלעילין בשדה הקדש מעל דאבקא מעלי להו ע"ש, ובאמת אין זו רא'י כלל דהתם הכוונה שאבק השדה תלוש הוא שאינו מחובר לעיקרו וכבר נעקר הוא מן הקרקע וגם כמה פעמים הרוח מביאו ממקום אחר ונהנה הוא בו שהוא יפה לדישה והרשב"א ז"ל העתיק מעלי להו והיינו לקטנות, וזה אינו רק שם אמרו מעלי לה והיינו לדישה והדש בשדה נהנה הוא באבק שהוא תלוש וגם בשעת הקדישו תלוש הי': וכן מוכח להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ה מהלכות מעילה הלכה ה' וז"ל אין מעילה אלא בתלוש מן הקרקע וכו' נטל מאבקה ונהנה בו ופגמה מעל הדש בשדה הקדש מעל שהאבק שלה מועיל לדישה וכו' ומעתה אי ס"ד דטעמו לפי שהאבק מועיל לקטניות קשה חדא דלא זכר מה הי' דבר שדש בשדה, ועוד שכתב בהדיא שהאבק מועיל לדישה, ועוד אי ס"ד דכל שתלש מן המחובר ונהנה מועלין בו למה כתב מעיקרא נטל מאבקה ונהנה בו אבק מאי בעי כאן, בשלמא בדישה דאח"כ זכר אבק שהאבק מועיל דוקא אבל

מעיקרא ה"ל לומר נטל מעפרה או עקר חוליה ולמה לי דקתני אבק דוקא, וע"כ דכל שהקדיש במחובר אפי' תלשו אין בו מעילה דילפינן מתרומה כנ"ל, רק אבק של השדה שאני דמעיקרא נמי תלוש הוא שהוא תיחוח ונעקר ונתלש ואינו מחובר לקרקע, הלכך דוקא נטל מאבקה מעל וכן הדש בשדה אפי' לא נטל כיון שהאבק יפה לדישה הרי נהנה באבקה שהוא תלוש וגם פגם בשעת דישה, וזה ברור לפע"ד, ולענין מה דקשיא להו בבור דמועלין בו היינו נמי בעפר תיחוח ונטשטש ע"י המים שבו והוי כתלוש ואם נטל ממנו מעל והרי עיקר דין זה נשנה שם בכללה דשאר דברים תלושין דמועלין בהם ולא הוזכר שם דבר זה רק להורות דגידולי הקדש כהקדש, אבל כל שהי' בור ריק ונתמלא מים אין מועלין בהם ורישא תני דאי היו בו מים בעת הקדש מועלין בו ובמה שבתוכו ונקט בו משום כלהו דחשיב התם, ובבור נמי משכחת לה בעפר המטושטש ונימוח שבו מחמת מימיו דחשיב כתלוש כנ"ל, וז"ב: ודע דהרמב"ם ז"ל פ"ה מהלכות מעילה פסק דמקדיש עבדו אין מועלין אפי' בשערו והיינו כדמסיק הכא דכמה דקיימי אשבוחי משבח, ואולם פ"ו מהלכות עירוכין וחרמין פסק במקדיש עבדו דאסור להנות בו עד שיפדה, וצריך לומר דס"ל כמו שכתבו התוס' לעיל דבמחובר מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, אבל לא ידעתי דבכל הנך דאסור להנות ואם נהנה לא מעל כתב הרמב"ם ז"ל בפ"י שם כך כמו מעיין היוצא משדה הקדש ושמרים של הקדש שנתן עליהם מים, ואולם במקדיש עבדו כתב בפשיטות אין מועלין ולא זכר דאסור להנות אפי' בגופו ואם נהנה אפי' בשערו לא מעל, ואולי סמך על מה שכתב בהלכות עירוכין.

בגמרא איתבי' ר' אבא לעולא וכו'. יש לדקדק היאך ס"ד לדמות מפקיר וחי למת בלא יורשין דבחי אמרינן דלא פקע איסורא מיני' אבל במת ואין לו יורשין ע"כ פקע איסורא מיני' ג"כ ואין צריך שיחרור, ועוד יש לדקדק תיקשי לי' לאבא שאול במה נפשך אי ס"ל דצריך שיחרור מ"ש גדולים דיצאו לחירות מי כתב גט שחרור לאלו, ואי ס"ל דלא בעי גט שחרור קטנים נמי, ובאמת התוס' הרגישו בזה וכתבו דס"ל לאבא שאול דקטנים מיקרי רשות רבן עליהם, והוא דחוק מאד כיון שמת איזה רשות רבן יש עליהן ותיכף ב"ח הם ואין אחר יכול לזכות בהם כלל: ונראה לי דעיקר הקושיא מרבנן דאבא שאול וודאי ס"ל דדוקא מפקיר וחי צריך שיחרור דלא פקע איסור בהפקירו.

אבל במת דפקע מיני' ע"כ ממילא כל מי שזוכה בממונא זוכה באיסור ג"כ דפקע מרבו ונעשה הפקר מעצמו כיון שאין לו יורשין, הלכך גדולים שזוכין בממון זוכין באיסור ואין אחר יכול לזכות בהם אבל קטנים דלאו בני זכי' נינהו כל שמחזיק בהם זכה בממון ואיסור אבל ת"ק דלא מחלק בין גדולים לקטנים ע"כ דס"ל שאין הטעם מכח זכי' דלפי שפקע זוכין באיסור דקטנים לאו בני זכי' נינהו וע"כ דבהפקר פקע איסורא לגמרי ואין צריך זכי' ושחרור כלל דאל"כ אלא דבהפקר לא סגי לאיסורא רק לפי שמת ע"כ פקע מיני' ונעשה הפקר א"כ קטנים לאו בני זכי' נינהו ומי כתב גט שחרור להם, ודוקא גדולים כיון שנעשה הפקר ע"כ זכו מן ההפקר אבל קטנים דלא זכו מי כתב להם שחרור ואהא משני עבדא כי אשתו דמיתה מתרת כשחרור אבל אבא שאול סובר דאין מיתה מתרת רק במת ע"כ פקע מיני' ונעשה הפקר וכל שקודם זכה זכה בממון ואיסור, וקטנים דלאו בני זכי' נינהו כל שהחזיק זכה בהם אבל בחי אינו יכול להפקיר איסורא כלל וצריך שחרור, ועמ"ש בסמוך: שם אי הכי הפקיר עבדו ומת נמי.

לכאורה תמוה דפשיטא דהך ברייתא קשיא לאמימר בכל אופן דס"ס קתני דקנו עצמן בני חורין ויהא איך שיהי' מ"ש מפקיר ומת ממת בלא יורשין, ונראה לי דהכוונה כך דבלא"ה יש לומר דסובר אממר דאין מיתה מתרת כלל רק הטעם דמיתת זה מהני הוא כמו שכתבתי מקודם דדוקא מפקיר וחי צריך שחרור שאין החי יכול להפקיר רק ממון ולא איסור אבל במת ע"כ ממון ואיסור מופקר הוא, וכשיש לו יורשין יורשין הכל אבל כשאין לו יורשין ע"כ הכל מופקר הוא הלכך העבד שזוכה בממון זוכה גם באיסור דשניהם יחד מופקרין ובאין כאחד ליד הזוכה, וזהו במת בלא יורשין אבל במפקיר ומת דמעיקרא כשהפקיר לא פקע איסור וזכה העבד רק בממון ונשאר איסורא לרבו, ועכשיו שמת והופקר גם איסורא מ"מ איסורא גרידא לאו בר זכי' הוא ולכך אין לו תקנה, ואמימר באמת כאבא שאול ס"ל והכל מטעם זכי' הוא, אבל השתא דחדית לן דר"י דס"ל צריך כת"ק ס"ל ומיתה מתרת ג"כ לאו מטעם זכי' א"כ מפקיר ומת נמי, ועמ"ש בתוס' בד"ה אלמא: בתוס' בד"ה קטנים וכו' והכא לא שייך האי טעמא וכו' ר"ל דאי הוי שייך הכא ההוא טעמא אף דלא שייך לומר דמפני דרכי שלום שרינן איסורא דאורייתא שיזכו עצמן ב"ח מה דמדינא אינו כן דמ"מ כיון שאסור לזכות בהן מפני דרכי שלום ממילא לא יזכה בהן אחר וכשיגדלו יזכו בעצמן מן הדין, לזה כתבו דלא שייך בכאן סברא דדרכי שלום כלל: בא"ד דהא בפ"ק דקידושין.

ואף דלקמן קאמר רבא בהדי' צרור וזרקו אגוז ונטלו זוכה לעצמו יש לומר מדרבנן מפני דרכי שלום והכא לא שייך זה אבל אי נימא דמדינא זוכה בפקח קשיא הך דקידושין: אמנם בעיקר קושית התוס' נראה לי לומר דכמו דחזינן דיש חילוק בין תופס לעצמו דקונה אפי' היכא דחב לאחרים משא"כ תופס בשביל אחר אף דזכין לאדם שלא בפניו מ"מ היכי דחב לאחרים לא זכה ש"מ יד דידי' עדיף לקנות מהיכי דיד אחר קונה עבורו לא אלים כ"כ, ולפי זה יש לומר דיד דקטן לא אלים כ"כ אפי' יד דידי' כיד גמור הלכך היכי דקונה דבר שאינו חב לאחרים כלל יכול לקנות ביד גרוע דידי' כגון לולב דזה המקנה רוצה שיקנהו ואחר אינו יכול לזכות בו, הלכך כיון דלא חב לאחריני כלל יכול הקטן ג"כ לזכות אבל היכא דחב לאחריני כי הכא אין יד הקטן לזכות בעצמו דיד דידי' גרוע ואולי לזה נתכוונו התוס' ג"כ: בד"ה וכי מי כתב גט שחרור לאלו וטעמא דאבא שאול כו'.

ולפי מה דמשני דעבדא כו' כי אשתו צריך לומר דאבא שאול באמת סובר כשמואל ותליא ברשות רבו וקטנים רשות רבן עליהם, אבל אי יסבור מיתה מתרת מה סברא יש לחלק בין קטנים לגדולים, אבל כבר כתבתי בש"ס לפרש בדרך אחר ע"ש: בד"ה אלמא אמר אממר וא"ת וכו' עד לבסוף. ועמהרש"א מה שהאריך להקשות בזה, גם כפי הגירסא מרבנן ואבא שאול קשה דלמה להו להזכיר רבנן ואבא שאול דהא בהך ברייתא עסוקין והוי להו לומר מהך ברייתא, אבל אני אפרש דברי התוס' דהם מפרשים דעיקר הקושיא כאן אי הכי מ"ש מת בלא יורשין מפקיר ומת נמי יצא לחירות במיתת האדון אלמא אמר אממר מפקיר ומת לא, ואהא קשי' להו הא מעיקרא נמי תיקשי מפקיר ומת נמי יהא הטעם איך שיהי', ועל זה כתבו דברייתא כהך תנא דס"ל כשמואל ואמימר למ"ד צריך קאמר ומת אין לו תקנה דלא מורית איסורא לברי', אבל השתא דקאמר עולא דלר"י דאמר צריך עבדו כו' כי אשתו קשי' לאמימר דעל ר"י רבו לא יחלוק

אמימר, ואהא כתבו דבהכי ניחא דלא פריך לקמן ללישנא קמא דאמימר דס"ל המפקיר עבדו אין לו תקנה מהך ברייתא דלדידי קשיא טפי מלר"י דלר"י לא קשיא רק מרבנן ולא מאבא שאול כמו שכתבתי לעיל דיש חילוק בין מפקיר וחי למת בלא יורשים דע"כ פקע מיני' איסורא ומי שזוכה בממון זוכה באיסורא ג"כ, אבל לאמימר קשיא מתרווייהו דאיהו ס"ל אין לו תקנה ואפי' ימות לא מהני וקשה אפי' לאבא שאול עכ"פ יש לו תקנה במת דאז יזכה העבד באיסורא וע"כ משום דהך ברייתא לאמימר כולה למ"ד אינו צריך מיירי ואיהו למ"ד צריך קאמר דאין לו תקנה, ואי גרסינן בתוס' מרבנן דאבא שאול ג"כ אתי שפיר דמאבא שאול יש לומר דאמימר דוקא כל כמה דחי אין לו תקנה דאינו יכול להקנות איסורא בשחרור רק איסור וממון, אבל במת ממילא פקע איסורא וזוכה בו העבד שזכה בממון, אבל מרבנן דאבא שאול דקטנים נמי יצאו לחירות ש"מ דמהניא הפקר גם לאיסורא דאל"כ קטנים למה יצאו לחירות, ודוק: בד"ה הלכה כאבא שאול וכו' כדמוכח פרק בתרא דמגילה וכו'.

והתוס' בחולין פרק גיד הנשה הביאו בשם ר"ת לדחות הראיה דר"י לא פליג אדריב"ל רק אף בית תפלה גדול קאמר ע"ש, ודברי תימא הם דהא קאמר התם תסתיים דריב"ל אמר בית תורה וכו' מוכח להדיא דר"י פליג אדריב"ל: לכן נראה לי דבלא"ה יש לתמוה שם דקאמר כוותי' דר"פ מסתברא דאמר ריב"ל והיאך שייך לומר מסתברא מה דריב"ל אמר ממש להדיא הך דינא דר' פפי.

ועוד דהוי לי' לומר ובפלוגתא דריב"ל ור"י כיון דפליגי בהא ממש לכן נ"ל דר"פ ור' פפי לא מיירי כלל לעשות מבית הכנסת בה"מ רק להשתמש מכלי בה"כ לבה"מ או להיפוך, וענין מחלוקת זה שנחלקו ריב"ל ור"י אי בית תורה איקרי גדול או בית תפלה בודאי אין לו ענין לקדושת בה"מ אי עדיף מקדושת בה"כ דודאי לענין קדושה בה"מ עדיף ומ"מ בית גדול על בית תפלה נא' דתפלה איקרי גדולות כמ"ס ספרי נא לי הגדולות וגו' והיינו דע"י תפלה נעשו נסים גדולים ומזה הצד בה"כ עדיף, אבל מ"מ לא ראי זה כראי זה דיש בבה"כ מה שאין בבה"מ וכן להיפוך, ולענין לעשות מבה"כ בה"מ בודאי אי נימא דבה"מ קדושתו מרובה דהוא חיי עולם אף דע"י בית הכנסת מתקדש שם ה' יותר בנסים שע"י תפלה מ"מ בודאי ה' אסור לעשות מבה"מ בה"כ מזה הצד שהוא חיי עולם וקדושתו מרובה בעצמותו והיינו דדייק מריב"ל דס"ל דמותר לשנות מבה"כ לבית המדרש ש"מ דאיהו ס"ל דבה"מ קדושתו מרובה וגם בית גדול איקרי, ובית תפלה נגרע בכל צד מבה"מ.

אבל אי ה' ס"ל דבה"כ קדושתו מרובה אף דבה"מ איקרי בית גדול לדעתו לא היה ראוי לשנותו לבה"כ מצד קדושה יתירה שבו ור"י באמת פליג דאסור לעשות מבה"כ בה"מ, ואין הטעם דבה"כ קדושתו מרובה רק מכח דבה"כ איקרי בית גדול ומזה הצד אין לשנותו, והשתא ממילא לענין להשתמש מכלים של בה"כ לבה"מ כיון דאין מבטלין הבה"כ כלל הא ודאי בקדושה יתירה תלי', וכיון דשמענו לריב"ל דקדושת בה"מ עדיף ור"י לא פליג עלי' רק דמ"מ אין לשנות דבה"כ איקרי בית גדול וריב"ל סובר דבה"מ איקרי בית גדול, אבל בהא כ"ע מודו דקדושת בה"מ עדיף לפי שהוא חיי עולם כנ"ל, וא"ש הכל כן ע"ב בגמרא וקא דייקת מינה כאשה.

עפירש"י והוא על פי פירושו דאין לו תקנה דאסור בבת חורין ושפחה אבל לפי מה שהוכיחו התוס' לקמן דמותר בשפחה אי אפשר לפרש כן, גם פירושו דחוק מאד ולא ידעתי מה צורך לו לפרש כן דהא ע"כ צ"ל דלענין מיתה מיירי דאם לא כן היאך מייתי ראי' לאבא שאול דמיירי במת, וע"כ דהכוונה כיון דמאשה יליף כמו באשה שטר ומיתה אינו מתיר רק איסור ולא ממון כמו כן בעבד אין מיתה מתרת רק איסור ולא ממון וקטן דאיכא ממונא לא, והיינו טעמא דאבא שאול דפליג ארבנן ומודה ג"כ דעבדו כו' כי אשתו רק משום דבקטני איכא ממונא וכן שטר לא מהני אחר הפקר בקטן דכיון דמצי זכי כל עלמא הוי ממונא: בתוס' בד"ה מה אשה, וא"ת היאך עבד משתחרר וכו'.

ולדעתי לק"מ דפשיטא דהך איסורא וממונא דאמרינן הכי לאו איסורא וממונא דידי' דהא כאשה קאמר והתם איסורא דעלמא הוא וכן ממונא דעלמא אינו מפקיע אבל ממונא דידי' ודאי מופקע בגט ירושתה ונכסי מלוג ומעשי ידי' וכדומה ועוד דאיסורא דעבד ג"כ איסורא דעלמא הוא והוא להתירו לבוא בקהל רק הכוונה כמו באשה אינו מפקיע מעלמא רק איסורא ולא ממונא שאין לשום אדם שום הפקעת זכות בגט זה כמו כן גט שחרור דוקא איסור דעלמא מפקיע דהיינו להתירו בקהל אבל להפקיע זכות אחרים שהי' להם בו בממון לא שאין השחרור מהני רק כשאינו מפקיע מאחרים רק איסור דהיינו בעבד שלו דבהא כיון שאינו מפקיע מעלמא רק איסור מה שמפקיע ממונא דידי' לא איכפת לן כלל כמו באשה כנ"ל: ודע דהתוס' לא הוי ס"ל לפרש כפירש"י רק כמו שכתבתי לעיל ובזה נמשך הקושיא שפיר אבל לפירש"י אין לה ענין, אבל כבר כתבתי דהעיקר דלא כפירש"י רק עיקר הלימוד דמיתה אינו מתיר רק איסור, ועל זה קאמר דיש לומר לאידך גיסא מה אשה בין גדולה בין קטנה ניתרת במיתה אפי' היכי דאין גט מתיר כגון קטנה שאינה יכולה לשמור גיטה ש"מ דמיתה מתרת טפי מגט וה"ה בעבד יש לומר דמיתה מתרת אפילו קטן דאית בי' ממונא: בגמרא אמר מר והא תניא רבי אומר אומר אני וכו' הכי קאמר וכו' ולאפוקי מהאי תנא.

הסוגי' הזו קשה להולמה חזא דהיאך ס"ד דס"ל לרבי דשום עבד אינו נותר רק בשטר לא בכסף היאך קאמר אומר אני אין לו תקנה רק בשטר והא בכלהו עבדים כך הדין ולא נשתנה דינו משאר עבד בשלמא לפירש"י שפי' לעיל דאין לו תקנה אפי' בשפחה יש לומר דקמש"ל דזה אין לו תקנה כלל עד שישתחרר ומקודם אסור בשפחה וב"ה, אבל לפי מה שהוכיחו התוס' דבשפחה מותר א"כ הרי דינו כשאר עבד ממש וע"כ דבא לומר דשאר עבד יוצא בלי שטר וזה דוקא בשטר: ועוד קשה דקאמר ולאפוקי מהאי תנא דמאיזה צד נתחדש לו דבר זה עכשיו ולעיל הוי להו לומר דהך דרבי לאפוקי מהאי תנא: וראיתי להרמב"ם ז"ל בתשובותיו הנקראין פאר הדור סי' כ"ח שהשיב לחכמי לינוול וז"ל, וא"ת אם כן הוא מאי אתא לאשמועינן והלא דברי' ידועים הם שכל עבד כנעני שבעולם קונה עצמו בשני דברים בכסף ובשטר ולא בא רבי אלא לאפוקי להאי תנא דתניא וכו' עכ"ל.

ודבריו אלו תמוהין דאי הך ולאפוקי אמלתא דרבי דהכא קאי מאי קשיא לן בדבריו דאדרבא להאי תנא אתי שפיר טפי ועכ"פ אין אנו צריכין לומר דלאפוקי מהאי תנא אמר כן דהא עיקר בא לומר דאין לו תקנה רק בשטר ולא מהני יאוש ובשביל שאנו מתרצין

דברי רבי דמודה בעלמא דמהני כסף מכח קושיא מדידי' אדידי', אבל לא נתכוון רבי בכאן להשמיענו דלא כהאי תנא ואי הכוונה אמילתא דרבי דלעיל פשיטא דלא קשיא דהוצרך להשמיענו דלא כת"ק דהרי באמת פסק הרמב"ם כת"ק דהתם אף דפסק דלא כר"ש רק כסף גומר, וא"כ מאי קשיא לי' עד שהוצרך לומר לאפוקי מהאי תנא: לפיכך נראה לי דס"ד דעיקר בא רבי לאשמועינן כאן דלא מהני יאוש לאיסורא ואין לו תקנה רק בשטר, ואהא קשיא לי' דהא רבי ס"ל התם דנותן דמי עצמו ויוצא ש"מ דבהקדש פקע איסורא ולא נשאר רק ממונא לבדק הבית לכך מהני כסף להפקיע ממונא ות"ק ס"ל דאין הקדש מפקיע איסורא וממילא לא מהני כסף להפקיע איסור, וא"כ תיקשי לרבי כמו שם הקדש מפקיע ה"ה הפקר כאן ולמה בעי שטר, ואהא משני דלכ"ע אין הקדש מפקיע איסור רק טעמא דרבי דכסף מפקיע איסור ג"כ דלא כי האי תנא והכא פקע כספי' בעי שטר דוקא משא"כ בהקדש כסף מפקיע הכל ות"ק ס"ל דכסף אינו מפקיע כר"ש והיינו דקאמר לאפוקי מהאי תנא, אבל מעיקרא ס"ד דכלהו כי האי תנא ס"ל אבל אי נימא דלא פליגי בהא כלל רק בענין אחר כפי הנראה מפירש"י לעיל ומדברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל, א"כ היאך קאמר לאפוקי הא קמש"ל דלא כת"ק בסברא אחרת וע"כ דאין לנו מקום לומר רק או דנחלקו או הקדש מפקיע איסור וכלהו כר"ש ס"ל רק דקשיא לן מהך דרבי דהכא מוכרחין אנו לומר דרבי לית לי' דר"ש ואין להקשות אי מעיקרא הוי ס"ל דכ"ע כר"ש תיקשי מתניתין דעבד כנעני קונה עצמו בכסף לק"מ דהכוונה דקונה שיעבוד שבו שלא יעבוד עוד, אבל לא להתירו בב"ח בעינן שטר דוקא דאי נימא להיפוך דמעיקרא כ"ע דלא כר"ש היאך שייך לומר עכשיו לאפוקי, ואי דקשיא לי' מקמש"ל הא טובאקמש"ל דלא כת"ק וע"כ דבהא פליגי כנ"ל, וזהו כוונת הראב"ד שהשיג על הרמב"ם כמו שהשיגו חכמי לינול הנ"ל, ולא חש לתשובתו של הרמב"ם אף שהרמב"ם תמה על קושייתם מאוד והיינו כמו שכתבתי דע"כ מוכח בסוגי' דהא בהא תליא כנ"ל: שם אורעה כל הפרשה כולה ללא חופשה, פירש"י כל מקרא הפרשה וכו' עד קידושין תופסין בה, לכאורה יראה מדבריו דכסף לאיסור כלל כלל לא רק שעבוד מסלק ואיני יודע היאך נפרש קרא והפדה לא נפדתה פדי' ואינה פדי' דבמה נפדית אי בכסף הא אינו גומר וליכא אשם כלל ואפי' הי' כולה בכסף ואי חצי' בשטר היאך קאמר דרביתא אשמועינן הא חצי' דוקא דאי כולה בשטר הרי נפדית לגמרי, ועוד דהא משמע דר"ש הך והפדה לא נפדתה בכסף מוקי לה דלכך קאמר לומר לך שטר גומר בה ואין כסף גומר בה, גם קשי' לי לרבי הך והפדה לא נפדתה או חופשה לא ניתן לה היאך מפרש לה: לכן נראה לי דודאי מודה ר"ש דכסף פועל באיסור ג"כ רק שאינו גומר לחייב מיתה רק פועל במקצת לחייב אשם, ופי' הכתוב והפדה לא נפדתה חצי' פדוי' וחצי' אינה פדוי' בין שניפדית חצי' בכסף בין בשטר או חופשה לא ניתן לה אפילו נפדית כולה בכסף רק חופשה לא ניתן לה ג"כ ליכא מיתה רק אשם, ולרבי כך יתפרש והפדה לא נפדתה חצי' פדוי' וחציה אינה פדוי' בכסף או חופשה לא ניתן לה אפי' לא נפדית בכסף כלל רק חצי' פדוי' וחצי' אינה פדוי' בשטר והכוונה או שלא נגמר פדיונה בכסף או שלא נגמר פדיונה בשטר איכא אשם אבל נגמר פדיונה בין בכסף בין בשטר חיוב מיתה איכא דכסף גומר בה: שם ולא הוא אלא משום דהוי לי' כליו של מקנה.

הרמב"ם ז"ל פסק דאין עבד קונה עצמו בחליפין והקשו עליו מהך דהכא דמוכח להדיא דקונה עצמו בחליפין לולי דהוי כליו של מקנה כמו שכתבו התוס' והך דהכא ודאי בחליפין איתמר כיון דהוי באמת כליו של מקנה לא שייך בתורת כסף כלל וע"כ בתורת חליפין ומ"מ של קונה מהני גם בש"ס קידושין מבואר דעבד נקנה בחליפין וה"ה דקונה א"ע דמ"ש, והרמב"ם ז"ל חשב ה' דרכים דעבד נקנה וחליפין בינייהו ובקונה עצמו חשיב ג' דרכים ולא חשיב חליפין: אבל לדעתי דברי הרמב"ם ברורים, דהא מפרש התם בקידושין בשטר ע"י עצמו ואחרים דנתנו לו על מנת שישתחרר בהם, ומוכח התם דקני לא מהני דקני עבד וקנה רבו רק נותן לו רק להשתחרר דקנין כסף אין צורך שיקנה העבד הכסף דהא נפדה ע"י אחרים שנותנים לאדון והשתא הכא אי היה הדין דחליפין בכליו של מקנה היה מועיל שתקנה עצמה דגיטה וידה באין כאחד והיינו דקאמר קני הא וקני נפשיך, אבל להיפך אי בעינן כליו של קונה הרי ע"כ צריך שתקנה הכלי מעיקרא קודם שתקנהו לאדון א"כ הוי לי' קני עבד וקנה רבו דמה שקנה עבד קנה רבו, ולכך דוקא נקנה יכול בחליפין אבל לקנות עצמו כיון דקי"ל בכליו של קונה לא משכחת בחליפין, כנ"ל ברור: ודע דיש לדקדק במה דס"ד דר"נ כר"ש ס"ל דמ"מ היאך קאמר דלא עשה ולא כלום כיון דפקע שיעבוד עכ"פ מינה ולכאורה היה אפשר לומר כיון דמתורת גיטה וידה באין כאחד אתינן עלה כל שאינה משוחררת לגמרי לא קנתה הכלי של חליפין ג"כ אבל מ"מ אינו מספיק כיון דהשיעבוד מסתלק בכסף בלי גט שחרור ממילא בהסתלק השעבוד יש לה יד לקנות הכלי ובאין כאחד הפקעת השעבוד וקנין הכלי, ואולי יש לומר דס"ד דר"נ ס"ל כאמימר דמת אין לו תקנה הלכך ודאי לא נתכוון רק שתשתחרר לגמרי דלא הי' רוצה לגרוע כחה שלא יהא לה תקנה עולמית: בתוס' בד"ה אמר להן, ולא שייך להזכיר כאן מתנת שכיב מרע.

ובאמת כוונת רש"י דאי היה מצוה לבניו מחמת מיתה שתקנה עצמה במתנת שכיב מרע ודאי הוי מהני דכל מצוה מחמת מיתה לא בעי קנין רק הכא שאני דלא צוה לבניו רק היה מתכוון דבקנין זה תהא משוחררת: בד"ה משום דהוי לי' כליו של מקנה אבל אם היה וכו' כבר כתבתי דדעת הרמב"ם דכליו של קונה פשיטא דלא מהני, גם מה שהקשו על פירש"י מהא דלא מהני פירי דכתיב נעלו לק"מ לפע"ד דוודאי נעל בהדיא כתיב, אבל מ"ד גואל נתן לבועז פשיטא שאין לו שום הכרח מן הכתוב דכך היה המעשה דאל"כ למה פליגי בסברא דניחא לי' לקונה הא בקרא פליגי וע"כ דאין שום משמעות מקרא רק מ"ד כליו של קונה מכח סברא דניחא לי' לקונה מוקי קרא דבועז אמר לגואל ומ"ד בכליו של מקנה ס"ל כיון דקרא סתמא קאמר ולא הוזכר שום רמז מי שלף ונתן למי ש"מ שאין קפידא וגואל לבועז נמי מהני משא"כ נעלו דמפורש בקרא להדיא: דף מ' ע"א בגמרא כ"כ יש בידך ואני שונה הכותב שטר אירוסין לשפחתו וכו' עד הב"ע וכו' אין בלשון הזה לשון שחרור.

בסוגיא זו יש לתמוה הרבה וראיתי לבארה על נכון חזא דהיאך ס"ד דר"מ ורבנן פליגי אי אמרינן דכבר שיחררה כהך דרבי א"כ היאך קתני הכותב שטר אירוסין לשפחתו מה נפקא מינה במה קידש בכסף או בשטר הוי לי' למיתני המקדש שפחתו ר"מ אומר מקודשת וכו', ועוד שהוא מתמיה כ"כ יש בידך והרי ר"מ ס"ל ג"כ מקודשת, ומהו התימה אם רבי כר"מ ס"ל, ועוד קשה דלפי מה דמוכח בסוגיא נדחה הך תירוץ דרבו

השיאו אשה לגמרי דהא מקשינן עלה ומי איכא מידי, ואנו צריכין לומר דפליגי בצאי בו והתקדשי בו, א"כ שפיר יש לומר דבהתקדשי גרידא לכ"ע מקודשת דכבר שיחררה כמו שפירש"י, ואין צורך לאוקמא כשרבו השיאו אשה דבלא"ה לק"מ מהך ברייתא ואי נימא דבאמת נדחה הך אוקימתא לגמרי קשה מלבד דהוי לי' לומר אלא אמר רנב"י אבל בלא"ה כל הפוסקים ומכללם הרמב"ם ז"ל פסקו הך דר"י דוקא כשרבו השיאו אשה, וליכא למימר משום דס"ל כמו דבתפילין בעינן דוקא שרבו הניח לו תפילין ה"ה הכא הא ודאי ליתא דשאני תפילין דאין בזה איסור כמ"ש התוס' בד"ה כשרבו משא"כ הכא דאיכא איסורא רבה למה לן כשרבו השיאו אשה כיון דבלא"ה לק"מ, וביותר תימא דהרמב"ם ז"ל ספ"ו מהלכות עבדים הביא הך ברייתא ואמר אע"פ שאמר צאי בו לחירות והתקדשי בו אין בלשון זה לשון שיחרור ואינה מקודשת, וקשה מאי אע"פ הא בהתקדשי גרידא מקודשת לכ"ע, וע"ש בלח"מ מה שדחק בדברי הרמב"ם הללו, ועוד קשיא לי דפריך מי איכא מידי וקשה היאך מדמה זה לזה, הכא שנשא בת חורין בודאי איכא איסורא אבל במקדש שפחתו מה איסור איכא בקידושין ואי אינן תופסין לא עשה ולא כלום משא"כ בהך דר"י להשיאו אשה דאיכא איסורא, ועוד קשיא לי דמוקי ברייתא דאמר לה צאי בו והתקדשי בו כיון דלא קתני בברייתא כלל לשון שאמר לה רק הכותב שטר אירוסין לשפחתו ועלה קאמרי חכמים אינה מקודשת והיאך נימא דכפי פשטה דברייתא דכתב לה שטר אירוסין ואמר הרי את מקודשת לי בו מודו חכמים דמקודשת ולא נחלקו רק באופן שאמר צאי בו דלא הוזכר כלל בברייתא ואדרבא משמע להיפך דדוקא לפי שיש בו לשון שחרור ס"ל לר"מ מקודשת אבל בהתקדשי דאין בו לשון שחרור לכ"ע אינה מקודשת, אבל לא לומר בהיפך דבאין בו בודאי לשון שחרור לכ"ע מקודשת, זהו מן התימה: וכדי לסלק מעלינו טורח קושיות הללו, אומר אני דפי' הסוגי' כך דעיקר הקושיא דדוקא בכותב שטר אירוסין נחלקו אי שטר הזה שיחרור הוא או לא אבל בקידושי כסף לכ"ע אינה מקודשת ולא אמרינן דכבר שיחררה כיון שקידשה בעצמו ש"מ דליתא להך סברא ואפי' ר"מ לא פליג רק בשטר דס"ל דהא גופא שיחרור הוא אבל בכסף לא דאל"כ למה לי דפליגי בכותב שטר ליפליגי בקידושין סתם ואהא משני כשרבו השיאו אשה דלא עביד איסורא אבל קידושין ליכא איסורא כנ"ל, ואהא קשי' לי' מ"מ היאך קאמרי חכמים אינה מקודשת הא אם ישאנה אח"כ ע"י קידושין הללו הרי תהא מקודשת למפרע דודאי לא עביד איסורא בעצמו ולא הוי להו לרבנן לסתום דאינה מקודשת, ואהא קאמר רנב"י דלא זו דפליגי רבנן בהתקדשי גרידא רק אפי' אמר צאי בו פליגי, וברייתא בכל גווני מיירי ור"מ ס"ל אפי' בהתקדשי יש בלשון זה לשון שיחרור ומקודשת לגמרי ורבנן ס"ל אפי' אמר צאי בו והתקדשי בו אין בלשון הזה לשון שיחרור, והשתא שפיר קאמרי אינה מקודשת דבמאמר זה אינה משתחררת דאין בלשון הזה לשון שחרור, ולענין אי יבוא עליה אח"כ דאיכא איסורא לא פסיקא לי' דאי אמר התקדשי מהני אבל אי אמר צאי בו אין ראי' ממה שבא עלי' דהא חשב דיש בלשון הזה לשון שיחרור דבפירוש אמר צאי בו וברייתא בכל גווני מיירי ונקט בפשיטות לר"מ בכל גווני מקודשת מחמת לשון זה בעצמו ולרבנן בכל גווני אינה מקודשת בכל לשון שיאמר, ודוק, ומיושבין כל הקושיות הנ"ל לנכון, כנ"ל ברור: ודע כי נוסחת הרא"ש והרי"ף בדברי ר"י ולא עוד אלא שכופין את רבו וכותב לו גט שחרור

וכן דעת הרמב"ם ז"ל להדיא, ובודאי שיש לתמוה ע"ז כיון דעיקר טעמא דלא עביד איסורא במה שהשיאו אשה א"כ מזה ראייה שנתן לו שיחרורדאי לא נתן לו שיחרור הרי אכתי עביד איסורא דכל כמה דלא קיבל שיחרור אסור בבת חורין, והי' אפשר לומר דהטעם דלענין איסורא אין אנו סומכין על סברא זו להתירו בבת חורין רק דשיעבודו מופקע וממילא כופין על שיחרור כיון שאינו יכול לשעבד בו.

אבל הרא"ש ז"ל סתר זה הדעת והביא ראי' מהך דהכותב שטר אירוסין לשפחתו דמשמע דמהך סברא דלא עביד איסורא אשתו היא בקידושין הללו, ואני תמה דע"כ התם אסור לדור עמה עד שישחררנה דבמאי עסקינן אי דאמר דכבר מסר לה גט שחרור א"כ היאך קאמרי חכמים אינה מקודשת במה נפשך אי היא אומרת ג"כ שקיבלה גט שיחרור א"כ לדברי שניהם מקודשת ושחד"א וצריכה גט ואפילו אי היא אומרת דלא נשתחררה מ"מ יאסר הוא בה לעולם כשניסת לאחר דלפי דבריו זינתה תחתיו ונהי דקרובות לית לה לשפחה שיאסר בהן אבל אי תנשא לאחר ויגרשנה או ימות אסורה עליו ולחכמים משמע דאינה מגורשת כלל, ואי אומר שלא שיחררה היאך נימא שהיא מקודשת ומותר לדור עמה דהא שווי' חד"א שלא נשתחררה עדיין, ונראה שזהו כוונת הר"מ הלוי שהביא הרא"ש, אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל מוכח דלענין גט שיחרור אין משגיחין כלל על הך סברא רק דאמרינן דהשיעבוד מופקע בלבד ובודאי קשה עליו כנ"ל ע"ש: ויש לי לומר בענין זה לפי מה שפירש"י לעיל דמעוכב גט שיחרור אסור בשפחה וב"ה, א"כ י"ל דהכא מיירי שהשיאו אשה בת חורין המעוכבת גט שיחרור והיינו דנקט בת חורין ולא נקט ישראלית ואף דחצי' עבד וחצי' ב"ה אסור בשפחה כמותו היינו דאתי צד עבדות ומשתמש בצד חירות, אבל מעוכב גט שחרור מותר במינו עכ"פ והיינו דאמרינן כיון שהשיאו ב"ה בודאי הפקיע ממנו שעבודו דאי לא אסור בב"ה המעוכבת גט שחרור אבל לענין שלא להצריכו גט שחרור לא אמרו כלל דא"א דנתן לו שיחרור קלא אית למילתא (כמו דאמרינן בב"ב דקל"ד ע"ש גבי בעל שאמר גרשתי) והא דאמרינן בהכותב שטר אירוסין לשפחתו דאי עבד איסורא מקודשת היינו לענין שתהא מקודשת דתפסי בה קידושין כיון ששיעבודה מופקע ומסתמא כיון שקידשה על דעת לכונסה בקידושין הללו בודאי כבר מופקע שיעבודה ותפסי בה קידושין ויכול לכנסה ע"י שיחרור, אבל אי לא הפקיע שעבודה כלל לא תפסי קידושין כלל ואפי' ישחררנה בשיחרור אח"כ לא יועילו הקידושין הראשונים כלל כנ"ל, ומ"מ דרכו של הר"מ הלוי עיקר ויש לכווננו בדברי הרמב"ם ג"כ וכבר כתבתי דלק"מ קושית הרא"ש, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה אותו: שם אי אתה מודה שבני' עבדים.

פירש"י דאל ישתעבדו אינו לשון שיחרור ופירושו דחוק מאוד, דהיאך אמרו אי אתה מודה פשיטא דאינו מודה דהא כופין לשיחרור קאמר וע"כ דס"ל דלשון שיחרור הוא, ונראה דר' דימי ס"ל דאף דהוא לא אמר לשון שיחרור מ"מ כיון שהם אינן יכולין לשעבד בה מכח מצוה לקיים דברי המת ממילא כופין כמו עבד שברח, ואהא מקשי לי' אי אתה מודה שבני' עבדים דדוקא לשעבד בה אסורין אבל בבני' מותרין א"כ לא דמי לעבד שברח דהתם כיון דנתייאש אינו נפסד בשיחרור כלום, אבל כאן יפסידו שיעבוד בני' וגם יעברו על עשה כיון דמשכחת שיעבוד בבני', ועוד יש לומר דס"ד דלכך כופין לשיחרור דמה שישעבדו בבני' ג"כ הוי שעבוד לה שתראה בני' משתעבדין לכך אין

תקנה רק לשחרר דאז גם בני' משוחררין ועל זה קאמר אי אתה מודה בבני' שיש לה מכבר קודם שיחרור שהם עבדים א"כ אי הא הוי שיעבוד הרי עדיין תשתעבד וע"כ דהא לא מיקרי שיעבוד לה א"כ למה יכפוהו ליתן לה שיחרור.

והנה הרא"ש פי' לפי דרכו דלר"י פקע איסורא במיתה דהכוונה במה נפשך אי הוי האי לישנא הפקעת ממון לא ליבעי גט שיחרור ואי לא הוי הפקעת ממון למה כופין אבל לפי מה שאבאר לקמן דלר"י איסור מורית לברי' וכן מוכח לקמן בהכרח ליתא לפי' זה: שם כופין את היורשין ויעשו לה קורת רוח.

פירש"י ואם אין רוחה נתקררה בלי שיחרור ישחררה, ונראה טעמו דלא ניחא לי' לגרוס אלא דוודאי אין להכחיש דהם שאלו לר"י בעצמן אי אתה מודה רק רב שמואל בר יהודא שמע מר"י תירוץ על קושיא זו דהוא מיירי דאמר אל ישתעבדו מחמת שיעשו לה קורת רוח הלכך ממילא אי לא נתקררה דעתה רק בשיחרור צריך לשחררה והיינו דלא נקט לעיל מ"ט מצוה לקיים דהשתא במסקנא מפרש טעמא דר"י ודברי ר' שמואל בר יהודא מסקנת דברי ר"י הם, אבל מהרי"ף ורמב"ם מוכח דשיחרור אינו בכלל קורת רוח כלל וכן נראה מהסוגי' דלקמן דרק לשון שיחרור בעינן: בתוס' בד"ה כשרבו הניח לו תפילין ולא משום דלא מעביד לי' איסור וכו', דאין עבדים רגילין בתפילין והוסיף הרשב"א ז"ל ביאור בזה דכיון דאין רגילין נפיק עלי' קלא דב"ח ולא ניחא לי' לרבי' בהא והוא דחוק מאוד דא"כ הניח בפני רבו נמי יצא לחירות דכיון דאין עבד רגיל בתפילין נפיק עלי' קלא דב"ח: ולדעתי עבד לא דמי כלל לאשה, דאשה אפי' במצוה שהיא פטורה יכולה לברך אשר קדשנו דבכלל ישראל היא וקדשנו וציונו היינו לכלל ישראל [כמו שאבל מברך שהחיינו משום דמברכין בלשון רבים וקאי לכלל ישראל כמבואר בס"ח] אבל העבד דפטור מצד שאינו מצווה למצוה זו, לא שייך שיברך שאינו בכלל ישראל לענין זה כלל ואפי' בלי ברכה נראה לי שאסור לעבד להניח תפילין שהם עדות שהוציאנו ממצרים והוא מעיד עדות שקר שלא יצא ממצרים, ואולי מהאי טעמא כתב הרמב"ם בראשו דזהו עדות לכל אבל של יד לא הוי אות לאחרים.

אף שיש לומר ג"כ שנתכוין לסברת הרשב"א הנ"ל: והנה הרמב"ם ז"ל כתב דאם אמר לו לקרות ג' פסוקים יצא לחירות, ולא ידעתי מנין לו דא"כ בתפילין נמי אי אמר לו להניח תפילין יצא לחירות, ולמה בעינן שרבו הניח לו תפילין ואולי לא מיירי רק שהי' רבו שליח ציבור דאז הוי כאלו הניח לו תפילין וכ"כ הרא"ש להדיא שהיה רבו שליח ציבור, גם משמע כיון דקא חשיב בברייתא הך בתר הנחת תפילין ש"מ דקריאת ג' פסוקים עדיף מהנחת תפילין, וכיון דבתפילין מהני הניח לו תפילין ה"ה בקריאה מהני כשהוא שליח ציבור אף דעשאו אפטרופוס לא מהני אפי' עשאו בעצמו ודוק: ודע שיש לדקדק כיון דבעינן דוקא שרבו הניח לו תפילין בראשו, משמע דלא מהני אי רבו נתן לו תפילין או קנה לו תפילין, א"כ מ"ש דרבו השיאו אשה מהני דמה עשה האדון הזה בנישואין הלא לא עשה רק מה שדיבר עמה ועמו שישאו זה לזה ולמה בהא מהני ובתפילין כה"ג לא מהני, ואפשר לי לומר דהך שהשיאו אשה הכוונה שרבו שיחרר שפחתו על מנת שישאנה העבד הזה דבהא הוי כעביד מעשה גמור, ובהכי ניחא לי דנקט

עבד שנשא ב"ח ולא נקט בת ישראל דמיירי שרבו השיאו אשה והיינו ששיחרר לו שפחה שתנשא לו, כן נראה לי: בגמרא אמר אמימר המפקיר עבדו אין לו תקנה.

פירש"י דאין לו תקנה כלל אפי' בשפחה, ויש לתמוה על דבריו דתיקשי לאמימר הך דרבי לעיל דקאמר נתייאשתי מפלוני עבדי אין לו תקנה רק בשטר ש"מ דמהני שטר ובהא לא שייך לומר צריך ואין לו תקנה, ועוד תיקשי הא דאמרינן לעיל בעבד שנשבה ופדאוהו לשם ב"ח ולאחר יאוש דמשתעבד לראשון מכח הך דחזקי', וקשה במה נפשך כיון דמדינא נאסר בשפחה אי אכתי באיסורו עומד אף לאחר תקנה קשה היאך יתקנו חכמים שלא יהא לו תקנה וחזינן בחציו עבד תקנו להיפך דכופין את רבו והיאך יעשו תקנה שע"י תקנתם לא יהא לעבד תקנה, ואי נימא אף דמדינא אסור בשפחה שהרי נתייאש ונפדה לב"ח מ"מ מחמת תקנת חכמים נעשה עבד גמור ומותר בשפחה, בזה יש לתמוה ביותר דתקנו חכמים לעקור דין תורה להתיר בשפחה מה שהי' אסור בה מחמת יאוש בעלים: לכן נראה לי דדוקא בהפקר ס"ד דס"ל לאמימר דאין לו תקנה דע"כ הוא הפקירו לגמרי ממונא וגופו ואין לו בגופו ג"כ שום תפיסה, שהרי אי היה עבד קטן וזכה בו אחר יכול האחר לשחררו בשיחרור רק דס"ל לאמימר דאין עבד יוצא לחירות בלי שיחרור הלכך כיון שזכה בעצמו ואי אפשר לו לשחרר עצמו עדיין נשאר באיסורו לכך ס"ל דאין רבו יכול לשחררו שלא נשאר בו שום תפיסה אפי' בגופו רק מה שהעבד אסור על ידו בבת חורין וזהו דוקא בהפקר, אבל ביאוש כגון שנשבה וברח דלא קנאו שבאי רק למעשה ידיו וכן אחר הקונה משבאי לא קנאו רק למעשה ידיו ממילא נשאר לו תפיסה בגופו דמזה לא מהני יאוש כלל והוא נמי לא מתייאש רק ממעשי ידיו אבל לא מתפיסתו שיש לו בגופו דאי יקנהו בממון וכדומה עדיין יהא לו בו תפיסת יד רק ממעשי ידיו ושווי' אייאש ולפי זה ללישנא קמא דאמימר מוקי הך דרבי ביאוש גמור שברח מבית האסורים דהשתא שפיר מותר בשפחה ומהני שטר שיחרור דיש לו תפיסה בו, ורש"י דפי' לעיל דאין לו תקנה בשפחה היינו ללישנא בתרא דאמימר דבחי יש לו תקנה ומפרש נתייאשתי היינו שהפקירו כמו שפירש"י להדי' התם ובהא אסור בשפחה, והשתא ממילא מיושב קושית התוס' בד"ה אותו ובד"ה צריך מהך דרב שמן בר אבא דביאוש מודה אמירכמ"ש, ועמ"ש בתוס' בד"ה אותו ובד"ה צריך: ודע שיש לדקדק לאמימר כמו דתקנו חכמים בחציו עבד והפקיעו שיעבוד רבו שהרי אפי' קודם שיחרור אין לשעבד בו כמו שכתב הרשב"א ז"ל להדיא לקמן גבי נגחו שור וכן דעת הרמב"ם ז"ל, א"כ כאן ג"כ למה לא הפקיעו זכות העבד שלא יוכל לזכות בעצמו כדי שיהא לו תקנה, ונראה לי דכמו דלא תקנו בחציה שפחה כיון דלא מפקדה חיישינן דאפילו אחר שיחרור לא תנשא כמ"ש התוס' לקמן ה"ה בעבד דכה"ג אין עושין תקנה כדי שיהא עבד ויהא מותר בשפחה דכיון דעבד לא מיפקד שמא גם אח"כ לא ישא שפחה, ועבד בכאן הוי ממש כמו חציו שפחה דהתם: בתוס' בד"ה אותו העבד, ואין נראה מדקאמר לעיל וכו'.

ואף דאמימר ע"כ פליג אהך דלעיל כמ"ש בדיבור שאח"ז דהא התם קאמר דמהני שיחרור מ"מ קשיא להו שפיר כיון דאמימר לא יהיב טעמא רק למה דלא מהני שיחרור, אבל למאי דאין לו תקנה ואסור בשפחה ג"כ לא יהיב טעמא ש"מ דהא לכ"ע הוא ושפיר קשיא להו הא התם מוכח דיש לו תקנה בשפחה דאל"כ מאי קמש"ל דכופין וע"כ דגם

אמימר לא קאמר רק דאין לו תקנה בב"ח, ולא ניחא להו לומר ג"כ דעיקר דקמש"ל התם דמהני שטר דלישנא דולא עוד לא משמע הכי, גם לא ניחא להו לחלק דהתם דהוא גרם לו במה שברח ס"ד דגרע מחציו עבד ולא עשו לו תקנה, דאדרבא אם בחציו עבד עשו לו תקנה להפסיד רבו כ"ש התם דאין רבו מפסיד ויפה עשה שברח דהא חכמים רוצין בכך דהא חששו דלמא מימנעי ולא פרקי ש"מ שחששו שהעבד יצא מתחת יד העו"ג ולרבו לא הפסיד כלום, אך לפי מה שכתבתי בש"ס דביאוש מודה אמימר דמהני שיחרור ומותר בשפחה ג"כ ולא אמר רק בהפקר דע"כ לגמרי הוא מפקיר שהרי אי זוכה בו אחר מוציאו לחירות כשהעבד קטן, אבל ביאוש דאי אפשר שיזכה בו אחר רק למעשי ידיו דשבאי אינו קונה אותו רק למעשה ידיו בהא עדיין לרבו תפיסת יד בו בגופו דמגופו לא מהני יאוש רק ממונא אייאש גם לא מייאש מגופו כלל הלכך בהא מותר בשפחה ויוצא בגט שיחרור ולפי זה לק"מ: אך בלא"ה נראה לי דלק"מ דאפי' לפירש"י נראה לי דדוקא בשפחה אסור ובב"ח, אבל בשפחה בדומה לו המעוכבת שחרור מותר בה ולא דמי לחציו עבד דאסור במינו דהתם אתי צד עבדות משתמש בצד חירות אבל כה"ג אין בו צדדים רק ברייתו כך מופקע משיעבוד ומחוסר שיחרור הלכך מותר במינו א"כ הא כבר הקשו התוס' לקמן למה נכוף רבו הא יכול לישא חצי' שפחה ותירצו דמשתמש בצד חירות א"כ שפיר ס"ד דהכא דמותר במינו אין כופין קמש"ל, והטעם דדוקא בחציו עבד שיש לרבו רשות בו בחציו הוצרכו לטעם שאינו יכול לישא אשה אבל זה שאין לרבו רשות בו כלל בלא"ה כופין, וכבר כתבתי לעיל דבזה יש לפרש הך גירסא דלעיל ולא עוד, דלכאן' תמוה כיון דצריך שיחרור הרי אפי' הפקיע שיעבודו אכתי עביד איסורא ולהנ"ל יש לומר דמיירי שהשיאו בת חורין במינו המעוכבת גט שיחרור, לכך לולא דהפקיע שיעבודו עביד איסורא אבל השתא לא עביד איסורא דמותר במינו, ע"ש: בא"ד וכן הא דאמר בירושלמי תיפוק לי' וכו'.

דבריהם תמוהין לכאן' במה נפשך אי ס"ל דאף מן השעבוד לא נפקעה רק מכח מצוה לקיים דברי המת א"כ מה קושי' לולא דמצוה לקיים דברי המת היתה שפחה גמורה או עבד גמור ולא יצאה לחירות כלל, ואי ס"ל כמ"ש הרשב"א לעיל לדעתם דבלי מצוה נפקע מן השעבוד כמאמר האב בלבד, א"כ תיקשי לדידהו ג"כ אפי' מותר בשפחה מ"מ למה לי טעמא דמצוה לקיים דברי המת תיפוק לי' דהא בהך דרב שמן בר"א דליכא מצוה מ"מ כופין כל שאין לו לרבו רשות עליו, וליכא למימר דבורח שאני וחסו עליו דהא בס"ד התם לא ס"ד דבורח שאני ומ"מ כופין, ועוד כיון דמותר בשפחה למה חסו עליו טפי משאר עבד וע"כ דכל שאין לרבו רשות עליו כופין ליתן גט א"כ למה לי בירושלמי טעמא דמצוה: ונראה לי דכוונתם דודאי לא שייך כפי' רק על גט שחרור דזהו בידם אבל מה שלא ישתעבדו בזה לא שייך כפי' רק כל שמפקיעין שיעבודו מכח מצוה ממילא אינו משתעבד ואין צורך לכופם והיינו דקשיא להו כיון דאינן משתעבדין בה מה צורך לכופ' מכח מצוה הא הכפי' ממילא בא כיון שאינו משתעבד בה מכח מצוה: אבל מ"מ תמהני מאוד מאי קשיא להו לתוס' דהא הך טעמא דחצי' עבד לא שייך רק בעבד ולא בשפחה א"כ הא בירושלמי בשפחה מיירי התם וכן הך דרב שמן הוצרך לומר דכופין משום שאין לרבו רשות בו דאז אפי' שפחה כופין, והוצרך לומר ולא עוד, והוא

תמוה לפע"ד: בד"ה צריך ואין לו תקנה, תימא דתיקשי לי' מאידך דרב שמן בר אבא אמר ר"י.

כבר כתבתי דמהתם לא קשיא כלל דביאוש ע"כ מודה אמימר דיוצא בגט שיחרור דאל"כ תיקשי לי' הך דרבי דלעיל נתייאשתי מפלוני עבדי וכן הך דחזקיה דלעיל דמוכח להדיא דיוצא בשיחרור וע"כ דדוקא הפקר קאמר, אבל ביאוש מודה כמ"ש לעיל ע"ש: בד"ה הא אמרה בלשון שיחרור, תימא דלעיל קאמר וכו'.

ואני תמה על תמיהתם ואדרבא מהך דלעיל מוכח להיפך דודאי לא שייך לומר דהך קושיא אי הכי המפקיר ומת נמי קאי אמתניתא דאבא שאול דכמו מת בלא יורשים יצא לחירות כן מפקיר ומת דבלא"ה נמי קשי' לאמימר מהך ברייתא כמו שהקשו התוס' לעיל שם, אבל הכוונה התם פשוט דהקושי' כמו מפקיר יוצא בגט שיחרור לר"י כמו כן מפקיר ומת, בשלמא בלא"ה לא קשיא דיש לחלק בין מפקיר ומת למפקיר וחי כדמחלק אמימר דאיסורא גרידא לברי' לא מורית, אבל השתא דמשני לר"י דמיתה מפקעת במת בלא יורשים וביורש לא ש"מ דאיסור מורית לברי' א"כ ישחררו בניו, וליכא למימר דהוי איסורא גרידא ולא מורית א"כ מיתה מפקעת כמו במת בלא יורשים, ועכ"פ למה אין לו תקנה במה נפשך עכ"פ שחרור מועיל אלמא אמר אמימר אין לו תקנה, ולפי זה בלי אמימר הדרן לדינא דאיסור ג"כ מורית לברי' ומהני שיחרור אבל שיחרור צריך ושם לא הוזכר בקושיא דיצא בלי גט כלל רק המפקיר ומת נמי כלומר כמו מפקיר וחי דקאמר ר"י יצא לחירות בגט שיחרור כמו כן מפקיר ומת לכל הפחות יצא בגט שיחרור דאי אין מיתה מתרת ע"כ מורית לברי' ויוצא בגט עכ"פ, וזהו ג"כ דעת הרי"ף, ולק"מ קושית הרא"ש, ולא כפי' רש"י דפי' לעיל דהקושיא דיצא בלי גט שיחרור, והיינו דמפרש דהקושיא אברייתא וזה אינו, כמו שכתבתי, וכן משמע להדיא בהך סוגיא דהכא דעיקר הקושיא דמקשה לאמימר מרב דימי היינו דבא להוכיח דאיסורא מורית לברי' דאי דמודה לו בזה לדידי' נמי תיקשי מר' דימי גט שחרור למה לי, ולא מבעיא לתירוץ ראשון של התוס' דעכ"פ המקשה ע"כ ג"כ פליג אדר"י דלעיל דהתם לר' שמואל בר יהודה איתמר ולא לרב דימי א"כ איהו נמי כרשב"י ס"ל, ואפי' לתירוץ האחרון עכ"פ הי' לומר דלדידי' ניחא דצריך גט שחרור מדרבנן וע"כ דלדידי' ניחא דאיסורא מורית לברי' וזהו דעתו של ר"י ג"כ ושפיר צריך שיחרור מדינא, ולק"מ: בגמרא ההוא עבדא דבי תרי וכו' כאשר עשה וכו'.

יש לדקדק דמה ענין הך עובדא להך דהכא, לקמן בסוגיא דחציו עבד וחציו ב"ח הוי להו לאתוויי הך עובדא, גם קשה מה שהקשו התוס' ולא העלו דבר מחזור לכאורה: ומה שנראה לי דאף דקטן קונה היכי דדעת אחרת מקנה אותו היינו קנין ממון אבל קנין איסור כיון דהוא לא שייך בזה כלל ואינו יכול לשחרר עבדו לא קני לי' רק לדמיו להיות אצלו להנות בעבודתו אבל לא לענין להתירו בבת חורין, וזהו כוונת אותו האב שהקנהו לבנו קטן, והשתא אף דאיסורא נמי מצי מקנה דלא כאמימר אבל ה"מ היכי דלא מפקיע ממון אחרים כמו אשה דאיסורא ולא ממונא, אבל הכא כיון שהקנהו לבנו קטן וקונהו לדמיו הרי אם ישחרר האב מפקיע ממונא מבנו, ודוקא מפקיר יכול לשחרר דאינו מפקיע ממון אחרים כלל אבל כשהקנהו לבנו קטן שוב אינו יכול לשחרר להפקיע ממונא דברי'

והיינו דקאמר כאשר עשה כן יעשה לו, דודאי היה כוונתו של זה כיון דבנו אצלו הוא ממילא יהא העבד שלו לזה מוקמינן לי' אפטרופוס לברי' שיהא שטרו של העבד שיתן על חצי דמיו ת"י האפטרופוס ולא יהא לאב חלק בו כלל ומ"מ צריך לקרקש לי' זווי לקטן דכיון שאין לו רק קנין דמים בעבד יכול הוא בעצמו להקנותו כיון דהוא כשיעור פעוטות וממילא אין עושין בלי דעתו ועוד שאין כח ביד האפטרופוס למכור עבדים רק להאכיל ולא להניח והכא כיון שהוא אצל אביו לא הוי להאכיל לכך מקרקשין לי' בזווי דמה שמהנין אותו בזווי דמקרבא דעת' להו הוי כמו להאכיל ויכול למכרו ומ"מ צריך שיחרור מן האב דקטן אין לו קנין בעבד באיסור כלל ואיסורא אכתי נשאר אצל האב רק לפי שאינו יכול להפקיע ממונא דברי' תקנו למכרו לעבד בזווי ושוב כופין האב לשחררו בשיחורר להפקיע איסורא דלא קי"ל כאמימר דאיסורא גרידא לא מקני לי' כנ"ל, ועמ"ש בתוס': ע"ב בתוס' בד"ה וכתוב לי' גיטא דחירותא על שמ'י, לא נהירא לרבינו שמואל פי' הקונטרס וכו'.

דבריהם דחוקין וכבר כתבתי בש"ס מה שנראה לי אמנם גם לפי דבריהם דהקטן קנה העבד לגמרי ממונא ואיסורא עד שיועיל שיחרורו ג"כ נראה לי לפרש בפשיטות טפי והוא דהכא לא נתברר לנו אי ניזיל בתר אומדנא דלא הקנה כלל רק להבריח ואין קנין זה כלום ונכוף לאב לשחרר או דבאמת הקנה, והשתא יהיב עצה לצאת ידי שניהם ליקח שיחרור מן האב, ומשום שמא הקנה באמת מפקינן לי' מרשות קטן בכסף ואף דקטן אינו מוציא בשיחרור כמו אשה דאין קטן מוציא בגט, אך ה"מ בגט דילפינן לה לה מאשה, אבל בכסף כיון דאין אשה יוצאה בכסף כלל לא ילפינן יציאות כסף ממנה, הלכך שפיר יכול להוציא בכסף ע"י אפטרופוס רק מקרקשין לי' בזווי כדי שיהא להאכיל כמו שכתבתי לעיל, כנ"ל: בגמרא האומר עשיתי אעשנו וכו' וכולן בשטר.

פירש"י דהך האומר אינו ר"ל אמירה רק כותב כך בשטר דאמירה לא מהני ואיכא למידק דהא לקמן תני בברייתא האומר עשיתי והוא אומר לא עשאני מוכח בהדיא דהאי לישנא מהני בלי שטר דבשטר היאך יאמר לא עשאני כיון שכותב עכשיו שטר וע"כ דבהאי לישנא אמרינן דכבר שיחרור בשטר והיאך יאמר ר"י וכולן בשטר דמשמע דרישא נמי בכותב שטר דוקא: וראיתי להר"ן ז"ל שכתב דאף דאמירתו מהני היינו דוקא שיהא ב"ח אבל להיות מותר בבת חורין לא, והביא ראי' מעבד שנשא אשה בפני רבו שרבו השיאו אשה ומ"מ בעי גט שיחרור ואני תמה על זה דאין כאן ראי' כלל דהתם לאו מטעם הודאה הוא רק אנן הוא דמוכחינן דאי לאו דשחרר' לא עביד איסורא להשיאו בת חורין ועל כרחנו אנו צריכין לומר או כמו שכתב הרא"ש דהטעם שלא יאמר עבדי אתה או כסברת הרמ"ה שהביא הרא"ש דהך הוכחה אינה גמורה לענין להתירו בב"ח לכך בעי שיחרור, אבל באומר בפ'י ששיחררו מאן לימא לן דאינו נאמן להתירו בבת חורין וכ"ש כשהעבד מודה לו ואינו מכחישו כלל: אך אמנם בעיקר הדין נראה לכאורה דתליא בהך דב"ב דף קל"ד ע"ב בבעל שאמר גרשתי אשתי דלמ"ד התם דנאמן על להבא נראה לכאורה ברור דהכא נמי דהא הכא ג"כ בידו לשחררו ואף די' לחלק קצת דהכא שאני דעובר בעשה דלעולם בהם תעבודו הילכך אינו רוצה לעבור לפנינו בעשה משא"כ עכשיו שכבר שיחררו יכול להיות לדבר מצוה שיחררו, אבל באמת זה אינו מתרי טעמא, חדא כיון דמודה הר"ן ז"ל דעכ"פ נאמן בהודאה זו לחייבו

במצות כמו שכתב להדיא א"כ ממילא אסור בשפחה א"כ כיון דאכתי אסור בב"ח ג"כ הרי דינו חרוץ לכופו על השיחרור א"כ למה יכפוהו כיון דע"כ יתן שיחרור ואינו עובר בעשה נאמין אותו שכבר שיחרר דהא בידו לשחרר ע"י כפי' דע"כ מוכרח ליתן שיחרור ודוק, ועוד שאין ענין בידו מכח מיגו שנאמר דאין רצונו מטעם עבירת העשה רק כל שבידו נאמן בלי ענין מיגו כלל אבל אין צורך לזה דודאי מיקרי בידו כנ"ל: אמנם לפי מה דמסקינן בב"ב שם זיל חוש לה דאינו נאמן להבא ולא מהני בידו דא"א דגירשה קלא אית לה כמ"ש הרשב"ם שם א"כ נראה לכאורה פשוט דהכא נמי אינו נאמן דא"א דשיחררו בגט שיחרור קלא אית לי: אלא דאכתי קשיא דהא התם מספקא לן בדברי ר"י שאמר אינו נאמן אי כוונתו דוקא למפרע או אפי' להבא אינו נאמן ומהאי טעמא אמרינן חוש לה, והשתא נפשוט מהכא דאינו נאמן אפי' בידו לשחררו דהא ר"י גופא קאמר הכא דוקא בשטר ואפשר לי לומר להיפוך דלא כהר"ן הנ"ל רק אי אינו נאמן אינו נאמן כלל לאיסורא אפי' לאסרו בשפחה הלכך ממילא ליכא למיפשט מהכא דהכא לאו בידו מכח שאינו רוצה לעבור לפנינו בעשה ממילא מותר בשפחה דאינו נאמן רק להפקיע ממונא כמו מפקיר עבדו דלדעת רוב הפוסקים מותר בשפחה קודם שיחרור ואין כופין כלל ושפיר אין בידו מכח העשה, אלא שגם בזה אני חוכך דמשמע דלכ"ע כל שנפקע ממנו השיעבוד כופין לשחרר אפי' אי מותר בשפחה כהך דרב שמן בר אבא דלא הוי רק יאוש ומ"מ כופין: לכן נראה לי דהך לישנא דעשיתי יש לפרשו דכבר עשאו, ויש לפרשו ג"כ דעכשיו עושה אותו ב"ח כדיבור זה, והשתא בהך ברייתא דלקמן דאמר לא עשאוני שפיר חיישינן שמא בהך לישנא גופא משחררו רק דחיישינן ג"כ שמא זיכה הילכך הכא דסיפא דאעשה ע"כ דעבד אומר לא עשאוני דלשון זה ודאי אינו במשמע דעשאו כבר א"כ ע"כ רישא נמי אפי' אומר לא עשאוני הוי משוחרר והוצרך ר"י לאוקמא בשטר דאי אומר בעל פה הוי ספק כהך דלקמן ולפי' זה יהא מוכח דהך חיישינן דלקמן ספק הוא ולא ודאי שלא כדברי התוס' שכתבו דהך חיישינן הוי ודאי אך אפי' לדברי התוס' יש לומר דס"ל דהתם ע"כ שאמר בפ' דעשאו כבר ב"ח ע"י שיחרור דאי בלשון הזה אמר מאיזה צד נימא דזיכה לו ע"י אחר הוי לן לומר דכוונתו דבלשון הזה משחררו עכשיו וכיון דיש להם הכרח דהך חיישינן הוי ודאי כמו שאבאר לקמן ממילא ע"כ שפי' דכבר שיחררו בשיחרור ולכך מהני שם, אבל הכא דמיירי שאמר בלשון הזה שפיר יש להסתפק שמא עכשיו הוא משחררו ולכך מוקי ר"י בשטר ועיין מ"ש בתוס' בד"ה חיישינן ודע שיש לדקדק עוד לפירש"י דהוי לי' להביא בפשיטות דאינו משתחרר בלשון הזה עכשיו דא"כ מה בכך דאמר לא עשאוני כיון דבלשון הזה הוא משתחרר, וע"כ דאין בלשונות הללו לשון שיחרור רק שיתן שטר או יכתוב אותם בשטר, ודוק: בתוס' בד"ה חיישינן, האי חיישינן הוי וודאי.

ולא נתבאר טעמם, ונראה לי דס"ל הא דקתני בסיפא הודאת בעל דין כמאה עדים גבי עבד פשיטא דלאו משום הודאתו ניתר בשפחה מה שהי' אסור בה בלי הודאתו רק בבת. חורין נאסר מכח הודאתו, והשתא ממילא דינו לכופו ליתן גט שיחרור וכבר כתב הרשב"א ז"ל לקמן גבי נגחו שור בחציו עבד דכל שדינו לכופו לשחרר אינו משתעבד בו, והשתא אי הכוונה הכא חיישינן והוי ספק א"כ מה הפרש בין רישא לסיפא וע"כ דהך חיישינן הוי ודאי ומותר בבת חורין ובסיפא מכח הודאת בעל דין אסור בב"ח עד

שישחררנו, אבל מ"מ אין צורך לדמות הך חיישינן להך דלעיל דהכא הכוונה כיון
דהודאת עבד אינה מבוררת והודאת אדון מבוררת ממילא אזלינן בתר הודאת אדון, אבל
מפירש"י ז"ל משמע דבהודאתו הוי עבד ויכול רבו לזכות בו, וזה תימא לפע"ד ועמ"ש
בדבור שאחר זה ולפי דברי התוס' הנ"ל יש לתמוה על הר"ן שכתב דבהודאת האדון
אסור בב"ח עד שיתן גט שיחרור דאכתי מה נפקא מינה בין רישא לסיפא: בד"ה הודאת
בעל דין, בנותן כו' וזכה בה משמע דלא קאמרי הכי רק בשדה דבהא אמרו דבנותן לא
אמרינן הכי אבל בעבד לא שייך זה כמ"ש מקודם כיון דודאי אסור בשפחה וב"ח וכופין
לשחרר ואינו משתעבד מאי קשיא לן על המשחרר רק בשדה קשיא להו דמהני הודאה
שיהא של נותן וקשה נימא להיפך: אמנם בעיקר פירש"י ותוס' דהך הודאה על מקבל
קאי, הוא דחוק מאד דא"כ היאך שאל מי אוכל פירות פשיטא דכולה שייך לנותן ולדעתי
הכוונה דהודאת נותן כק' עדים דנתנה והודאת מקבל כק' עדים דלא קיבלה והשדה בספק
עד שיתברר בעדים, דמוקמינן הודאתו של זה כנגד זה וסומכין על הבריר בעדים, ועל
זה שאל מי אוכל פירות עד שיתברר וקאמר דבמקבל חי נותן אוכל מכח חזקת מרא
קמא ואי מת רק בנו הודה משלשין דלא הוי הודאה גמורה כ"כ דשמא טעה ולא ידע
שנמסר לאביו, ואפשר לומר דה"ה במת נותן משלשין דברי' ל"ל חזקת מרא קמא דלא
היתה שלו מעולם: ודע שיש מקום לפרש הך שאלה מי אוכל פירות בפשיטות ג"כ והוא
דודאי בגוף הקרקע אין שאלה כלל דשייך לנותן כיון שהודה ואמרינן הודאת בעל דין
כק' עדים רק השאלה בפירות שגדלו קודם הודאה אי נימא אף דהודה, עכשיו הוא מקנה
לו בהודאתו ואינו רוצה במתנתו ואומר דרך הודאה, אבל פירי דקודם הודאה של מקבל,
או כיון דהודה שלא קיבל מעולם הוי לנותן וכה"ג ממש איתא בב"ב דף ל"ג ע"א דהודה
דהוא קרוב טפי וקאמר ליהדר לי' פירי עד השתא, ואמר זהו שאומרים עליו אדם גדול
הוא עיי"ש פי' רשב"ם דהוא ממש כמו שכתבתי ואף דהתם ס"ל לר"ח דלא יחזיר
הפירות והכא ס"ל לנותן אוכל פירות היינו דהתם קודם הודאה הי' אומר שהוא קרוב טפי
רק אח"כ הודה משא"כ הכא כיון דלא אמר מעולם שקיבל מתנה שפיר שייך לנותן,
והיינו דקאמר דבברי' משלשין דכיון דיש סברא לומר דלא ידע במילי דאבוה רק עכשיו
הוא מקנה לו בהודאתו שאינו רוצה בה מעכשיו, משא"כ בי' דאומר שלא קיבל גרע
ונותן אוכל במה פירות: והנה מדברי הרי"ף נראה דהא דקאמר בברי' לאו שמת האב
רק שאינו מצוי, לכך משלשין שמא יבוא האב ויתברר אי קיבל המתנה או לא ונראה
טעמו דאי מת מאי ישלשו איזה בירור יהא כאן דאפי' יבואו עדים הודאת בע"ד יותר
מעדים, אבל לא ידעתי לפי פירושו כיון דהאב חי היאך יוכל הבן להודות בנכסי האב
ומה יועיל הודאתו של זה, ואוליכשהניחו אפטרופוס על נכסיו: בגמרא שורת הדין אין
העבד חייב כלום לרבו שני לכאורה משמע דמה שהעבד כותב שטר על דמיו ג"כ אינו
רק מת"ה דמן הדין אינו חייב כלום, אבל קשיא לי דמוקי פלוגתייהו במזיק שיעבודו
של חבירו וקשה מה בכך דפטור הא העבד ודאי פטור דקתני שורת הדין אינו חייב
כלום, והרב אפי' למ"ד פטור מ"מ פשיטא דחייב בדיני שמים דהא לא גרע מהנך ד'
דברים דחשיב פרק הכונס דגריעי מדיני דגרמי דהא לכ"ע פטור מד"א ומ"מ חייב בד"ש
כ"ש מזיק שיעבוד דאפי' למ"ד גרמי פטור מחייב כאן כמ"ש התוס' לקמן א"כ כ"ש
למאן דפוטר אפי' במזיק שיעבוד דעכ"פ חייב בד"ש, א"כ יותר ראוי לחייב רבו מפני

ת"ה אפי' בד"א מה שמתחייב בלא"ה בדיני שמים מלחייב העבד דשורת הדין דפטור לגמרי: לכן נראה לי דהא דקאמר שורת הדין אין העבד חייב כלום היינו לפי שמן הדין הוא משוחרר ואין צריך עוד גט חירות מן השני אבל כיון דתקנו רבנן דצריך גט חירות מן השני מדינא אין השני מחויב למסור גט עד שישלם לו כיון שמשועבד לו ואין חיוב על השני לשחררו בלא כלום כיון שהוא רוצה להפקיע עצמו ממנו, ואף שאין צריך לו רק מדרבנן ס"ס כיון שצריך לשחררו חייב לשלם לו דמיו, והשתא שפיר קאמר כיון דמזיק שיעבודו פטור ראוי לחייב העבד מן הדין מלחייב רבו שלא כדיון: ובהכי ניחא לי מה שיש לתמוה לכא' במה נפשך אי באפותיקי באופן שכשימות העבד וכדומה יגבה משאר נכסיו א"כ מה בכך דמזיק שיעבודו פטור הא מ"מ לא גרע מה ששיחררו מאם היה מת דהוי חייב לשלם חובו משאר נכסיו, ואי דשיעבד לו העבד דאפי' ימות לא יגבה משאר נכסיו כלל א"כ למה יפטר המזיק הא שלו ממש הזיק כיון שאין לו להשתלם רק מזה, ואף שהי' יכול לסלקו בזוי מ"מ כשהוא מזיק אותו הרי שלו הוא מזיק כיון שלא ישלם עוד והרי נמצא שהעבד זה הוא מעותיו של זה ממש ושלו ממש הזיק והכל בא כאחד דבעת שהוא משחרר ולא שייך שוב סילוק, בשל חבירו הוא משחרר, ולא דמי להא דפרק המניח בשחטו דהתם אכתי יכול לסלקו מן הבשר ונמצא שלא הזיק רק שיעבוד, משא"כ כאן דלא שייך שוב סילוק, וראיה דלא נקט פרק המניח שהרגו והאכילו לכלבים או שאין הנבילה שוה כלום ומ"מ פטור, וע"כ דכה"ג לא הוי מזיק שיעבוד כי בעת שהזיק בשל חבירו ממש הזיק כיון דלא שייך סילוק, ודוק: וראיתי לה"ה ז"ל פרק ז' מהלכות חובל ומזיק שפי' דברי הרמב"ם ג"כ באפותיקי מפורש שאפי' ימות לא יגבה ממקום אחר מכח קושיא הנ"ל דאל"כ לא גרע שיחרר ממת, אבל מלבד מה דקשה לכוון ברמב"ם דמיירי דוקא כה"ג אבל בלא"ה קשה דכה"ג אינו בכלל מזיק שיעבוד רק מזיק של חבירו ממש, כנ"ל: ולהנ"ל ניחא לי דודאי מיירי באפותיקי סתם דדינו שכל זמן שיש במציאות להפרע ממנו אינו נפרע משאר נכסים רק במת שאין במציאות להפרע רק משאר נכסיו הלכך לא מיקרי רק מזיק שיעבוד ואי קשיא הא לא גרע שיחרר ממת לק"מ דכיון דמדינא אין רבו שני מחויב לשחררו שיחרור דרבנן עד שישלם לו מעותיו או יכתוב לו שטר על דמיו א"כ אפי' שיחררו ראשון אכתי יש לו מקום להפרע ממנו כיון דאגיד גבי' מפני ת"ה לקבל ממנו גט שחרור ואין לו פרעון רק מזה ואין על האדון שום חיוב כמו קודם שיחרור, והיינו דפליגי במזיק שיעבודו של חבירו דלמ"ד חייב רבו ראשון חייב מטעם אחר דמה בכך דאינו חייב לשלם מכח החוב דאכתי יש לו מקום גבי' בעבד מ"מ חייב מטעם מזיק שיעבוד דמעיקרא היה לו בטוחות על חובו גוף העבד ועכשיו נהי דעבד יכתוב לו שטר מ"מ אין לו שיעבוד על חובו ומזיק שיעבוד חבירו חייב והשתא כיון דס"ס חייב לו המשחרר שנית אינו כותב רק משחרר כיון דבלא"ה חייב המשחרר להעמיד לו שיעבוד אחר על חיובו ושאר נכסיו משתעבדין לו וממילא העבד פטור ורבנן סברי מזיק שיעבוד פטור הלכך אף דמעיקרא היה לו שיעבוד ועכשיו לית לי' מ"מ פטור ואי משום מלוה ראשונה הא העבד קיים ויש לו מקום להפרע ממנו א"כ עדיין לא דמי למת שאין לו מקום להפרע כלל משא"כ שיחרור דיכול להיות שישתלם על ידי העבד, ועיין מ"ש עוד בתוס' בד"ה במזיק: בתוס' בד"ה הקדש חמץ

ושיחרור, פ' בקונט' וכו' אבל קדושת דמים לא כדמשמע בעירוכין ובפרק אעפ"י וכו' דקדושת הגוף ניהו משמע וכו' ע"כ.

צ"ע שלא הביאו סוגיא מפורשת בפסחים כל היכי דאקדיש ליה וזבין ליה אתי מלוה ופריק, ומייתי התם הך דמוסיף דינר מבואר להדיא דקדושת דמים אינו מפקיע מידי שיעבוד ולמה להו להביא מפרק אע"פ מדיוקא דמשמע דמים לא והתם מבואר להדיא: בא"ד וקשה לר"ת וכו' ואור"י דרבא לטעמי' וכו'.

לדבריהם צ"ל דלאביי אין קדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד, וקשי' לי דקאמר התם בפסחים דאקדיש ליה וזבין ליה דכ"ע לא פליגי דאתי מלוה ופריק כי פליגי דאקדיש מלוה, וקשה הא גם באקדיש ליה פליגי בקדושת הגוף דלרבא מפקיע השיעבוד ולאביי לא כיון דלמפרע גובה ואף דלא משכחת קדושת הגוף רק במטלטלין כגון שור וכדומה ובהא בלא"ה אפי' עשאו אפותיקי אינו גובה דלית לי' קלא, מ"מ מלבד מה דבהקדש לא שייך זה אבל בלא"ה גם בבית משכחת לה בע"ג שעשאה אפותיקי והשתחזה לה או שפרס על מת דלרבא מפקיע ולאביי לא וכמו כן לאביי אם הקדיש מלוה קדושת הגוף ג"כ חל, וזה אי אפשר דהא אין עבד שנשתחרר חוזר ומשתעבד, א"כ כששיחררו או בדבר אחר והקדיש קדושת הגוף היאך יהא מוקדש כיון שאם יסלק זה בזווי אין לו למלוה כלום, וממילא כשהקדיש קדושת הגוף תו לא פקע: לכן נ"ל ברור כמו שאמרו במוכר שט"ח דשיעבוד גופו לא נמכר רק שיעבוד נכסים וכשהוא מוחל הגוף נכסים ממילא מופקע כמו כן כאן לכ"ע קנין גופו שיש לו ללוה באותן הנכסים כגון בעבד לשחררו ובהמה למזבח לא חל עלי' שיעבודו של מלוה כלל וחשיב ברשותו של ליה וכשהוא מקדיש הגוף ומשחרר ממילא קנין דמים שיש למלוה נפקע אבל קנין דמים לא חשיב ברשותו של ליה כיון דמשועבד למלוה ולכך קדושת דמים אינו מפקיע מידי שיעבוד ולהיפך במלוה קדושת דמים הוי ברשות של מלוה כיון דלמפרע הוא גובה אבל קדושת הגוף אינו ברשותו כלל כנ"ל ולרבא אפי' קדושת דמים אינו ברשותו של מלוה רק הלוח ג"כ אינו יכול להקדיש דאינו מפקיע שיעבוד של מלוה ולא חשיב שלו כל כמה דחל שיעבוד המלוה אבל קדושת הגוף לכ"ע ביד הלוח הוא ולא שייך על זה שיעבוד כלל וכשהוא מקדיש שיעבוד דמיו שיש לו למלוה ממילא מופקע כנ"ל: בא"ד דכיון דאינו יכול לסלקו בזווי אפי' לר"י וכו'.

דבריהם תמוהין מאד כמו שתמהו מהרש"ל ומהרש"א דנהפוך הוא דלר"י יכול לסלקו בזווי, ואף דבפרק המניח לא קאמר נ"מ בין ר"י לר"ע רק בהקדישו ניזק כבר כתבו התוס' התם דה"ה דהוי מצי לומר הך נ"מ וטובא איכא התם, אבל נראה לי דעיקר כוונת התוס' דשם מבואר בהך ברייתא דמחלקת בין עמד בדין ללא עמד בדין והתם כר"י אתי דהא קתני שחטו מה שעשה עשוי, ומפרש שם לא נצרכא רק לפחת שחיטה דאין מזיק חייב ולר"ע דשותפי ניהו לא הוי מזיק שיעבוד כלל דהוא שותף בגוף השור, ואפילו תימא דכר"ע נמי אתיא ומ"מ כיון שיכול להודות וליפטר לא הוי רק שיעבוד אבל עכ"פ כר"י ודאי אתיא, ועוד דמכרו מכור מוקמינן לרדיא כדמוקמינן לה לר"י לעיל, והשתא ממילא מוכח דאחר שעמד בדין שוב לא מצי לסלוקי בזווי אפי' לר"י דאל"כ אכתי לא הוי רק מזיק שיעבוד ולמה אחר שעמד בדין חייב בפחת שחיטה וע"כ דאז כבר הוחלט

השור כשלא שילם ולא סילקו אפי' לר"י א"כ ממילא בהקדישו ואח"כ עמד בדין ולא סילקו קודם במעות ממילא אין הקדש מפקיע דבהא מודה רבא דלמפרע גובה כיון שאינו יכול לסלקו, כנ"ל ברור כוונת התוס', ואף דמדברי הרמב"ם בהלכות נזקי ממון מבואר דהך ברייתא כר"ע מדקאמר הקדישו מוקדש כר' אבוה מ"מ עכ"פ מבואר מדברי ה"ה שם דכר"י נמי אתיא, ומכ"ש שאין להקשות על התוס' דיש לומר דס"ל דכר"י אתיא דלר"ע אינו מכור לרדיא כלל ומכ"ש שאינו מזיק שיעבוד כלל כנ"ל, ויש לי ליישב ג"כ סתירת דברי התוס' מהך דהכא למה שכתבו בב"ק שם דמיירי בבעל מום אבל בתם דקדוש למזבח מפקיע דהתם קאי להך ברייתא דר' תחליפא דאתיא כר"י ור"ע ע"ש, וא"כ ע"כ דלכ"ע מכור לרדיא והיינו משום דיכול להודות עדיין אינו של ניזק, א"כ בתם דקדוש למזבח ודאי אין צורך לדר' אבוהו, אבל הך ברייתא דמחלקה בין עמד בדין כר"י אתיא כיון דלא קרי לי' רק מזיק שיעבוד ולר"ע לא שייך זה הלכך לר"י שפיר יש לומר דאפי' תם אינו קדוש משום למפרע הוא גובה כמ"ש כאן ואין להאריך: בא"ד וא"ת כו' כל לזה יפקיע נכסיו.

דברי התו' הללו צריכין ביאור כי לכאורה לק"מ מכמה טעמים חדא דדוקא קדושת הגוף מפקיע כגון קונם ידידים של אשה דאמרה יקדשו ידי דאין להם פדיון, אבל קונם נכסיו על חבירו יש להם היתר כגון שימכור אותם לאחר הותר זה ג"כ בהם והיינו דפריך בפשיטות ריש פרק המדיר וכיון דשיעבד לה היכי מצי להפקיע שיעבודה דהתם במזונות מיירי ושפיר הוי קדושת דמים שלא הדירה רק להנות משלו אבל כשיצאו יכולה להנות ויש להם פדיון והוי ממש כמו קדושת דמים: והא דפריך בנדריים דט"ו ע"ב אהא דקאמר קונם שאני משמשך והא משתעבד לה מדאורייתא וקשה הא קונם מפקיע ובזה מוכרחין אנו לכאורה לתירוץ התוס' דאלמוה לשיעבוד דאשה וכ"כ הר"ן שם אבל לדעתי התם בלא"ה לק"מ שלא אמרו קונם מפקיע רק שיעבוד שאין לו על גוף הדבר בעצמותו כלום כגון בעל חוב שיש לו שיעבוד על להבא או ידיים של אשה שהן משועבדין למעשי ידי' אבל אין לו בגופן כלום אבל שיעבוד דבעל הגוף בעצמותו משועבד לה והוי כשלה ממש ואין קונם מפקיע כלל והוי כמו מלוה שהגיע זמנה ואין לו לפרוע דאז הנכסים שלו ממש ואין קונם מפקיע כמו כן כאן, ועוד עדיף מינה דהתם מחוסר שומא לבד ומצי לסלוקו בזוזי משא"כ כאן וזה ברור: ובהכי ניחא מה שפירש"י ריש פרק המדיר דאין עונתה נאסר עלי' דהא משועבד לה הילכך בשביל עונה אין לנו לכופו להוציא והנאת מזונות בגמרא פריך והא משועבד לה והקשו עליו בתוס' דלמה לו להקשות מהך קונם שאני עושה לפיך הא במשנה גופה קשה דהא עונה לא איכפת לן מכח שיעבוד ומתוך כך מפרש ר"ת דלהנות לא משמע רק מזונות עיי"ש, ולהנ"ל לק"מ דשאני התם דגופו משועבד לה כנ"ל ולא מצי לסלוקי בדבר אחר ולכ"ע אינו מפקיע והוצרכו להקשות ממעשה ידי' דאין כאן רק שיעבוד ומ"מ אינו מפקיע ואף דהתם הוצרכו מכח אלמוה רבנן לשיעבודא דבעל היינו משום דהוי קדושת הגוף אבל מזונות דהוי קדושת דמים כנ"ל בלא"ה אינו מפקיע כנ"ל: ועוד בעיקר קושית התוס' יש לדייק דדוקא קונמת דפרק אע"פי באומרת יקדשו ידי דלעולם אין בהם רק שיעבוד ולא יהיו בעצמותן שלו כלל הילכך כיון דקונם מפקיע שוב אין כאן שיעבוד, אבל כאן וכי במאמרו קונם נפטר מתשלומין והרי כשמכר החוב לאחר יגבה אותו אחר וכן כשילוח מאחר דהשיעבוד לא

פקע כלל, א"כ כשיגיע זמנו דהוי גבי' ולא שיעבוד ממילא אין קונם מפקיע גבי' ובשלמא אי הי' השיעבוד מופקע לגמרי מחמת הקונם ממילא אין כאן גבי' אח"כ, משא"כ השתא דאין הקונם מפקיע השיעבוד כלל ועוד אני אומרה בלשון אחרת שאין קונם מפקיע שיעבוד רק כשהשיעבוד סותר הקונם אבל כאן מה בכך דאומר קונם בשביל זה אין צריך להפקיע השיעבוד דהשתא נמי שהם משועבדין לו אין לו להנות מהם בלי רשות הלוא וגזל וריבית הם בידו כשיהנה רק שהם משועבדין כשיגיע זמנו יפרע מהן, וא"כ אין השיעבוד נפקע כלל ואח"כ הוי לי' שלו ממש ולא שיעבוד ואין קונם מפקיע של חבירו משא"כ קונם דפרק אע"פ דידים משועבדין לו תיכף והשיעבוד סותר הקונם לכך מפקיע לולא דאלמוה רבנן לשיעבודי' דבעל: ודבר ברור הוא לפע"ד דעיקר כוונת התוס' להקשות שיאמר נכסים אלו עליך קונם דבכה"ג אפי' מת ומכרן לאחר אסורין עליו הלכך ממילא כיון דבימי שיעבודו חל הקונם, חל אח"כ ג"כ בעת שנעשין שלו דיכול אדם לאסור דבר שברשותו אף אח"כ כשיצאו מרשותו אם אומר נכסים אלו וכה"ג הוי שפיר קדושות הגוף ג"כ שאין להם פדיון כלל ובטלו כל התירוצים הנ"ל זולת מה שכתבתי ליישב הך דפרק המדיר והך דנדרים דזה ודאי נכון ואין צורך לומר אלמוה רבנן לשיעבוד האשה כנ"ל רק מה שהקשו מב"ח הא לכאורה אכתי קשיא כשיאמר נכסים אלו כנ"ל: אמנם נראה לפע"ד דהא נמי לא קשיא כלל והוא דע"כ לא אמרו דשיעבוד אינו דוחה קונם רק שלא יחול הקונם בימי שיעבודו, והשתא הקדש חמץ ושחרור וכן קונמת דיקדשו ידי לעושיהן דכל שחל עכשיו שוב אינו נפקע דאי אפשר שיקדש למזבח לשעה רק ע"כ חל לעולם וכן שיחרור אין עבד המשתחרר חוזר ומשתעבד כמו שאמרו בירושלמי, אבל קונם דב"ח נהי שאין השיעבוד מעכב הקונם לחול בימי שיעבודו אבל מעכב הוא שלא יחול אח"כ כשיבוא לידי גבי' דלכך הוא משועבד לו שיגבנו אח"כ ונהי דאינו יכול לעכב שיחול בימי שיעבודו, אבל מעכב הוא שלא יאסור אח"כ הילכך כיון שיכול לומר נכסי עליך חרם דאז חל בימי שיעבודו ואינו חל אח"כ רק הוא רוצה לומר נכסים אלו כדי שיהיו אסורין אח"כ בזה השיעבוד מעכב משא"כ חמץ והקדש ושיחרור וקונם דיקדשו ידי דאי יעכב השיעבוד אינו יכול לחול כלל דאי חל שוב אינו נפקע לעולם ע"כ ולא מדבורי' דידי' שאפי' יאמר שיהא קדוש למזבח לזמן או יהא משוחרר לזמן קדוש ומשוחרר הוא לעולם לכך הקדש ושיחרור מפקיע השיעבוד משא"כ קונם דב"ח כיון שיכול לאסור בימי שיעבודו באופן שלא יאסור אח"כ כלל ממילא השיעבוד מעכב עליו שלא יוכל לומר נכסים אלו כמו שבארנו כנ"ל: ועוד נראה לי בעיקר קושית התוס' לפי דקי"ל דאם אמר נכסי עליך חרם אותו שנאסר עליו אף שאסור להנות, אבל מלקות ליכא גבי' כיון שלא אמר כלום אבל זה שאסר על חבירו אם ההנהו עובר בלאו ומלקות, והשתא יש לומר ה"מ דקונם מפקיע שיעבוד היינו היכי דאיכא חיוב מלקות כגון יקדשו ידי דאי עשתה מלאכה היתה חייבת מלקות, אבל קונם דב"ח ליכא אלא איסורא גרידא דב"ח וודאי אינו עובר דהוא אינו מהנה והמלוה ג"כ אינו עובר דלא אמר כלום וליכא אלא איסורא גרידא ואיסור גרידא אינו מפקיע כלל שיעבוד, משא"כ בהקדש מזבח דהכל מועלין בו שפיר מפקיע: בא"ד ולאביי דאמר פרק כל שעה וכו' תמוה לי דהא מצי לפרש שפיר כעולא רק רבו ראשון שיחררו, ושורת הדין אין עבד חייב במצות כי שיחרור אינו מפקיע שיעבוד רק מפני

ת"ה שהרי יצא עליו שם ב"ח, כופין רבו שני וכותב לו שיחרור ואדרבא השתא ניהא טפי דרבו שני קרי לי' רבו דהוא עיקר רבו וראשון נמי שייך לקרותו משוחרר דהא אי הוי מסלק לי' בזוזי הי' מועיל שיחרורו תדע דאל"כ תיקשי להו דפריך בש"ס עולא מ"ט לא קאמר כרב וקשה דלמא ס"ל הקדש אינו מפקיע שיעבוד, וע"כ דמ"מ יכול לפרש כרב והיינו כנ"ל והוצרך לומר דס"ל באמת שיחרור מפקיע מידי שיעבוד ומשום דרבו שני לא שייך לקרותו רבו גם מה שתמצו דרוצה לסלקו בזוזי הוא תמוה לפע"ד דהוי להו לומר דהתם לא קאמר אביי למפרע גובה רק היכי דחזינן עכ"פ עכשיו דודאי שלו דהגיע זמן ואינו מסלק לו בזוזי אז אמרינן דלמפרע הוי שלו אבל הכא איזה גילוי יש כאן עכשיו, דהא כבר מחל שיעבודו ולמה לו לסלקו בזוזי כי אין מגיע לו שום זוזי ואי הי' מגיע לו הי' מסלקו, גם דברי מהרש"א לא נתבררו לי בזה דבפ"א כתבו התוס' דרק חלקו משוחרר ולא העולה יותר על חובו, ואין להאריך יותר בזה: דף מא ע"א בגמרא וכותב שטר על דמיו, פירש"י על דמיו העודפים על החוב, והוא דחוק מאוד דלא הוזכר העיקר דהעבד שוה יותר גם לשון על דמיו לא משמע כן כלל, ונראה לי דכל שנפקע חוב של רבו שני והעבד עדיין אינו משוחרר ממילא זכה בו רבו ראשון לגמרי כי מה שקנה עבד שייך לרבו כיון שאינו משוחרר כלל מן הדין וצריך העבד לפדות עצמו מיד רבו ראשון בכסף מלא כפי שווי' וזה נראה לי ברור: אלא שיש להסתפק לרשב"ג דס"ל אין העבד כותב רק משחרר כותב אי גם המשחרר כותב על כל דמיו או כיון דאם לא שיחרר הי' מגיע לו חובו ועכשיו פקע חובו א"כ למה ישלם לרבו ראשון כסף מלא הא לא הזיק לו רק העודף בשלמא העבד מחויב ליתן לרבו הכל שהוא לא קנה החוב וכיון דרבו שני נפקע החוב ממנו זכה בו האדון ואי קשיא באמת כיון דאין השיחרור כלום למה יפסיד רבו שני חובו הא ליתא דמ"מ הוא מחל החוב ונהי דאין שיחררו כלום אבל החוב נמחל, וזה מוכרח לכל הפירושים] אבל רבו שני מאיזה צד ישלם הכל, ולפרש דאינו כותב רק על העודף זה קשה יותר דיהא פ"א העבד כותב אינו באותו הכוונה דמשחרר כותב דמשמע דלא פליגי רק מי כותב לא בכמות הכתיבה, לכן נראה לי דודאי כיון שזה מחל החוב זכה בו האדון והעבד חייב ליתן לרבו ראשון דמי כולו וזה המשחרר חייב לעבד לשלם לו עבור מה שהזיקו בשיחרור זה דהוא אינו רוצה רק להיות עבד או משוחרר ולא ליתן דמים והוא מכריחו ליתן לרבו דמיו לכך מחויב הוא לשלם לעבד וממילא כותב הוא השטר לרבו כי הפוכי מטרתא למה לי', כנ"ל: בתוס' בד"ה במזיק שיעבודו, וכגון דאמר לי' וכו'.

משמע דס"ל דמיירי שפי' שלא יהא לו פרעון ואפי' ימות כמ"ש הר"ן וה"ה הנ"ל, אבל כבר כתבתי דכה"ג לא מיקרי כלל מזיק שיעבוד דהזיקו של זה בא כאחד בעבדו של זה, וההוא דבב"ק בשור ששחטו המזיק דחשיב מזיק שיעבוד אדרבא מהתם ראי' שלא אמרו שהרגו והזיקו ושרפודבהא כיון דלא שייך לסלוקי בזוזי הרי הזיק בשלו, אבל בשחטו כיון דמצי לסלוקי בזוזי גוף בשר השור לא שייך לומר דחיותו דנפיק בשחיטה היה של הניזק וגופו של מזיק, דאין חיות בלי גופו של שור, משא"כ כאן בשחרור, ומ"מ אינו חייב החוב דאכתי יש לו פרעון מכח העבד בעצמו דכותב לו שטר מן הדין על דמיו כמ"ש לעיל, וראי' לזה דבסמוך קאמר על אמי שפיר נאה תתרגם שמעתתי' ולא קאמר כך על דרב דלפי פירושו ע"כ באפותיקי מפורש, ולהנ"ל ניהא דלרב מצי מיירי

שפיר באפותיקי שיגבה משאר נכסיו כשימות, ומ"מ כיון שהעבד מחויב על פי הדין לכתוב שטר על דמיו ממילא אכתי יש לו פרעון מן העבד והמשחרר פטור: בא"ד דלא מוקי פלוגתייהו בגרמי.

לכאורה תמוה דאי כוונתם דהא חשיב גרמי שלא הזיק בגופו של עבד רק שיחררו וע"י השיחרור גרם שנפקע השעבוד א"כ מה זה שתירצו דאפי' מאן דפוטר גרמי מחייב במזיק שיעבוד, וקשה מה בכך הא הכא איכא תרתי גרמי ושיעבוד וכיון דגורם להיזק ממון פטור כ"ש גורם להיזק שיעבוד, וצ"ל דודאי ס"ל דמה ששיחרר העבד והפקיע השיעבוד חשיב מזיק בשיעבוד ממש ולא גורם היזק לשיעבוד רק דס"ד דענין מזיק שיעבוד שלא הזיק בממונו ממש של חברו רק הזיק שיעבודו הא חשיב גרמי ואהא קשיא להו למה לי דנקט במזיק שיעבודו הוי לי' לומר דפליגי בדינא דגרמי, ועל זה כתבו דאפילו מאן דפוטר בדיני גרמי מחייב במזיק שיעבוד דשיעבוד הוי טפי כממון בעצמו ומזיק שיעבוד הוי כמזיק ממון, אלא שיש לדקדק קצת בהך דפרק המניח דף ל"ג ע"ב בשור תם ששחטו המזיק דפטור מפחת שחיטה דהוי מזיק שיעבוד וקאמר עלה זאת אומרת המזיק שיעבוד פטור ופריך פשיטא ומשני מהו דתימא זיקא בעלמא שקלי מינך אבל בעלמא חייב וקאמר והא אמר רבה השורף שטרותיו וכו' ומשני התם ניירא בעלמא קלאי מינך אבל חפר בה בורות לא קמ"ל, והשתא הך דהכא ודאי גרע משחיטת השור ומשריפת שט"ח דלא עשה בגוף העבד כלום וצ"ל דמ"מ כיון שלמד משם למזיק שיעבוד ש"מ דכל שעשה בגוף השיעבוד הוי כחפר בורות ולא דמי לשורף שטר דלא עשה בגוף השיעבוד שאין השטר בעצמותו השיעבוד רק לראי' על השיעבוד לכך לא הוי רק גרמי אבל כל שהזיק בגוף השיעבוד הן ע"י חפירת בורות או דמפיק חיותא דשור או במסירת השיחרור ליד העבד כאן חשיב מזיק ממש ולא גורם ולא נחלקו רק לפי שלא הזיק בגוף ממונו של חברו רק בשעבודו בד"ה בהיזק שאינו ניכר לרב דמוקי לה בשחררו רבו ראשון וכו'.

הוצרכו לזה ולא סגי להו לומר דכיון דהכא חשיב ניכר טפי מהך דהניזקין כמו שכתבו אח"כ ס"ל לרב דלכ"ע בהא שמי' היזק דא"כ תיקשי הא דפריך ורב מ"ט לא אמר כעולא וקשה הא לא מצי לפרש כעולא דס"ל לכ"ע שמי' היזק, וע"כ דמ"מ כיון דאינו ניכר הוא הוי לי' לומר דפליגי בהא א"כ השתא נמי לימא דפליגי בהא, וע"כ דברבו ראשון חשיב היזק ניכר לגמרי כיון דמדאורייתא משוחרר: אלא דאכתי קשיא לי כיון דע"כ הך ברייתא דפרק המניח דף ל"ג ע"ב דקתני מה שעשוי עשוי אי אפשר לפרשה רק בפחת שחיטה ומזיק שיעבוד פטור והוי ממש כהך מזיק שיעבוד דהכא א"כ מאי קשיא להו לתוס' על רב עד שהוצרכו לומר דברבו ראשון חשיב ניכר דאי דיאמר דפליגי בהיזק שאינו ניכר א"כ במזיק שיעבוד מה דעתם אי לכ"ע פטור א"כ מה בכך דהיזק שאינו ניכר חייב הא אפי' חפר בורות בשיעבוד או שחט השור פטור כ"ש באינו ניכר ומ"ט דרשב"ג, ואי לכ"ע חייב תיקשי הך ברייתא דהתם דפוטרת בשוחט השור דלא כמאן, ועוד דנצטרך לומר דאף דמזיק שיעבוד חייב היזק שאינו ניכר פטור, ואנו להיפך שמעינן התם מדברי התוס' גופא דכתבו דהך מ"ד דפוטר במזיק שיעבוד הוי אליבא דרב דהכא דלא כרשב"ג מבואר דלעולא הוי שפיר כרשב"ג דאף דמזיק שיעבוד פטור אבל היזק שאינו ניכר חייב א"כ מה קושי' שיאמר רב להיפך דמזיק שיעבוד לכ"ע חייב ומ"מ

בהיזק שאינו ניכר פטרי רבנן, וניחא לי' טפי לומר דפליגי במזיק שיעבוד ובהיזק שאינו ניכר לכ"ע חייב וצ"ע, גם בעיקר דבריהם נראה לי שיש לחלק בין היכי דיש לניזק תפיסה בגוף הדבר או בעינן שיזיק אותו הדבר היזק הניכר שישתנה ממה שהיה, אבל כשאין לניזק רק שיעבוד ועיקר מה שיש לו אינו דבר הניכר כלל היאך שייך שיזיק בו בדבר הניכר ובהא לכ"ע שמי' היזק ודוק: בד"ה גובין משאר נכסים, כלומר אם רצה מוכר את אלו ר"ל דלא נפרש בשטפה נהר ואין גובין היינו להחמיר וגובין להקל כדמשמע פשטא דלישנא דגובין ואין גובין, אבל אי אפשר לפרש כן דפשיטא דכל נכסיו אחראין אם אי אפשר להשתלם מזה כמו שכתב הרא"ש, וע"כ דגובין הוא להחמיר על האשה וב"ח ולהקל על הלוחה הוא: בד"ה אשה אינה גובה, דתיקון רבנן שלא יתקיים המקח כלל ובטל לאלתר וכן מוכח בירושלמי כו'.

ולפי זה מוכח דפליגי הכא במכרן לשעה אבל לעולם לכ"ע לא מהני אפילו בב"ח דהא בירושלמי מייתי מהכא דפלוגתא דר"י ור"א ג"כ במכרן לשעה ולא הבנתי כלל מה שכתב הר"ן דהרי"ף לא הביא הירושלמי רק דמיירי במכרן דבהדיא מבואר בירושלמי דאפותיקי ונצ"ב שווין בזה דמכרן לעולם לא, ולשעה נחלקו, וממילא נדחה ג"כ מה שהביאו רא"י דהלכה כרשב"ג מהך דלקח מן האיש, דהתם במוכרן לעולם דלכ"ע לא מהני רק דס"ד דמכירת האשה מהני קמש"ל דיכולה לומר נחת רוח עשיתי, אבל במכרן לשעה דפליגי רשב"ג ורבנן לא מוכח כלל מהתם מידי: במשנה תקנתם את רבו כו'.

מלשון זה משמע דמה שאמרו ב"ה עובד את רבו יום אחד ועצמו יום אחד לאו מצד הדין הוא רק מתקנה כי אם יהיו מעשה ידיו לעולם בשותפות יפסיד רבו דהא אינו יכול לכופו בשום פעם לעבוד כיון דהעבד שותף בעצמו ויוכל לומר איני רוצה כעת לעבוד וכדומה, והיינו דקאמרי ב"ש תקנתם את רבו, ולפי זה יש לי לומר עוד דהכוונה בדברי ב"ש שע"י שתקנו את רבו לא תקנתם את עצמו דאי יהא הדין שיהא לעולם בשותפות ראוי שפיר לכופו רבו לשחררו כי עשה דלעולם בהם תעבודו ליכא שאין שום שעה שיכול לכופו לעבוד כיון שהוא שותף אבל עכשיו שתקנתם את רבו את עצמו לא תקנתם כי אינו יכול לישא כלום ולשחררו ג"כ אי אפשר מכח עשה דלעולם בהם תעבודו אלא אין מתקנין כלל וכופין את רבו, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה כופין, ועוד אבאר לקמן בגמרא גבי נגחו שור עיי"ש: בתוס' בד"ה לישא שפחה אינו יכול, וא"ת אפי' יכול לישא שפחה וכו' כיון דאנוס הוא וכו' דבריהם דחוקין דמשום שבת נמי לא היה לנו לכופו כיון דאנוס הוא, אבל לדעתי בלא"ה לק"מ דלא חל כלל מצות פרו ורבו על חלק ב"ח, דמעיקרא בעבדותו לא הי' מחויב בדבר ובשביל זה ששיחרר חציו לא הוטל עליו חיוב פ"ור דלא חייבה תורה רק גוף שלם לא חצי גוף אבל שבת שהי' העבד מחויב בדבר קודם ובשביל שיחרורו של זה לא נסתלק מעליו חיוב שבת, ונהי שלא ניתוסף על חצי' פר"ו אבל שבת במה נעקר ממנו הילכך ראוי לכופו לשחררו, והיינו דקאמר לא תהו בראה וכו' ולא קאמר מצות פר"ו, ואי נימא דעבד מחויב בפר"ו בלא"ה לק"מ דב"ש קאמרי דעצמו לא תקנו כלל אפי' צד עבדות דאי הי' יכול לישא שפחה הוי מתקנים צד עבדות דהוא יוצא מצות פר"ו בשפחה ג"כ רק התוס' בכאן אזלי בסברתם בבבא בתרא דף י"ג דעבד אינו מחויב כלל בפר"ו עיי"ש: בא"ד וליתי עשה דפר"ו כו'.

כוונתם כאן שישא ב"ח דכבר הוכחתי דס"ל הכא דעבד אינו מחויב בפר"ו כלל וצד חירות אינו מקיים בשפחה וע"כ שישא ב"ח, אבל בריש חגיגה כוונתם שישא שפחה דשם ס"ד עבד מחויב בפר"ו וזה שלא תירצו בחגיגה תירוץ הג' שתירצו כאן דהיא לא מיפקדא דפשיטא בלאו לא יהי' קדש לא נאמר רק על ישראל לא שהעבד והשפחה הוזהרו בלאו שלא ישאו ישראל דאיסור העבד והשפחה מצד עבדות שבהם ולא הוזהר העבד שלא ישא ישראל ואפ"ת שיש איסור לעבד ושפחה להכשיל ישראל אבל כשהישראל אינו עובר פשיטא דהם אינם עוברים, אבל כאן ובב"ב דאזלי בשיטתם דעבד פטור מפר"ו וקושייתם שישא ב"ח שפיר תירצו תירוץ ג' דהיא לא מיפקדא והיא עוברת בלאו ואינה מקיימת עשה ואפ"י מיפקדא אפשר בכיוצא בה, וז"ב: אמנם בעיקר דבריהם בער אנכי ולא אוכל לידע מאיזה צד פשיטא להו דבכה"ג עשה דוחה ל"ת דאטו בביאה זו ובאשה זו יקיים העשה שהרי אם מתה אשתו או שהה עמה עשר שנים ולא ילדה או שילדה נקבות לא קיים מצות פר"ו כלל וצריך לישא אחרת א"כ כל ביאות של זה יעבור בלאו ועשה לא יקיים כלל ודוקא עשה דיבום וכדומה דתיכף בביאתו מקיים העשה אמרינן דדחי ולא כאן דלא תליא כלל קיום העשה בביאה רק שתלד לו זכר ונקבה ואם תמות או יגרשנה או שלא יזכה להבנות ממנה עבר בלאו ולא קיים עשה כלל וזה ברור לפע"ד, ולפי מה שכתבתי מקודם דעל חצי החירות לא חל כלל עשה דפר"ו דלא חייבה תורה רק גוף שלם בלא"ה לק"מ, ואין להקשות בחצי שפחה דכפו את רבה וס"ד כר"י בן ברוקה דעל שניהם הוא אומר פרו ורבו ש"מ דעל חצי גוף חל פרו ורבו אי משום הא לא תברא דאי לא היתה אשה בכלל פרו ורבו משום שבת לא היו כופין דשמא אח"כ ג"כ לא תנשא כיון דלא מיפקדא אבל לריב"ב כיון דאח"כ מחוייבת שפיר כופין משום שבת כמ"ש התוס' בד"ה לא תהו בראה ע"ש: בא"ד דהכא אפשר לקיים שניהם ע"י כפי'.

הקשה מהרש"א לידחי עשה דלעולם בהם תעבודו לאו דלא יהא קדש ע"ש, ולק"מ, חדא דאין עשה דוחה ל"ת רק אי מעשה הלאו הוא העשה בעצמה אבל הכא אטו בביאה זו מקיים עשה דלעולם בהם תעבודו רק שעל ידי ביאה זו לא יצטרך האדון לעבור בעשה אח"כ לשחרר, אבל פשיטא דבלי ביאתו אין האדון עובר כלל שנאמר שזה מקיים בביאתו העשה ועוד דאין העבד עובר בעשה רק האדון, ואף דאכתי לא ס"ד דתוס' תירץ זה רק בתירוץ הג' היינו דהא ס"ל דמ"מ כיון שהיא עושיית עמו העשה בעצמותה ס"ד דדחי אבל כאן אין העבד עושה העשה כלל פשיטא דלא דחי, וז"ב ולק"מ: בא"ד ועוד דכי מיעקרא לאו לא מקיים עשה.

כך הוא לשונם כאן ובב"ב דף י"ג, אבל בחגיגה לשונם דכי מיעקר לאו וכו' ונראה לי דבכוונה כתבו כך, דכבר כתבתי דצד עבדות לעולם אינו עובר בלאו שלא הוזהרו רק ישראל שלא להדבק בהם אבל העבד והשפחה לא שייך שהוזהרו בלאו וכל שאין הישראל עובר פשיטא דאין השפחה עוברת וכן להיפך רק שם כוונת התוס' דישא שפחה דס"ל התם עבד מחוייב בפר"ו ועל זה כתבו דבעידנא דמיעקר לאו והיינו דהלאו עובר צד חירות שבו והעשה מקיים צד עבדות שבו, ובעינן עכ"פ שיהיו בעת אחת צד זה עובר וצד זה מקיים, וכאן כוונתם שישא ב"ח וכן בב"ב דס"ל עבד אינו מחויב בפר"ו כמו שכתבו לקמן ובב"ב להדיא וכן הוכחתי לעיל בדיבור זה להדיא והשתא מצידו אין כאן

עבירת הלאו כלל כי חצי' חירות נושא ב"ח וחצי' עבדות אינו עובר רק מצידה בא עבירת הלאו, ושפיר כתבו דמיעקרא לאו, והיינו דנהי דעשה של זה ידחה ל"ת של זו אבל עכ"פ בעינן שתעבור זו בעת שמקיים זה ולא שתעבור זו בשביל שזה יקיים אח"כ, וזה שכתבו כאן ובב"ב תירוץ שלישי דאפי' הוי בעידנא ממש אין ראוי שזו תעבור וזה יקיים, אבל בחגיגה דהלאו והעשה מצידו הוא דשם הכוונה שישא שפחה לא משמע להו לתרץ דאפי' הוי בעידנא לא ידחה עשה דצד זה לאו דצד זה כיון דמ"מ גוף אחד הוא ואותו גוף מקיים עשה, משא"כ כאן דגוף אחר עובר תירצו תירוץ ג' וכן בב"ב ודוק היטב: לפי שראיתי להרב הגדול בעל שאגת ארי' בספרו טורי אבן בריש מסכת חגיגה ששפך סוללה על כל דברי התוס' הללו והאריך בקושיות רבות לסתור דבריהם ואנכי הרואה שאין בכל דבריו ממש לסתור אפי' לא היו דברי התוס' רק מדברי האחרונים, לכן אמרתי יעברו דבריו לפני אחת לאחת: והנה ראשית דבריו הקשה על מה שכתבו התוס' לתרץ דבעידנא דמיעקרא לאו לא מקיים עשה דהא סדין בציצית ג"כ בשעת עיטוף לא מקיים רק אח"כ כשהוא מכוסה ומ"מ דחי, ולק"מ לפע"ד דסדין בציצית הוי כמו מל ולא פרע דלא קיים עדיין המצוה ומ"מ כיון דהמילה חלק מהמצוה הוא דחי וה"ה סדין בציצית כיון דהמצוה הוא שהוא מכוסה ומעוטף בטלית שיש בו ציצית הרי העיטוף חלק מחלקי המצוה רק שנשלם כשהוא מעוטף כולו אבל מקצתו ג"כ מחלקי המצוה הוא משא"כ פרו ורבו דעיקר קיום המצוה הוא להוליד ואין העראה חלק מן המצוה כלל רק שאי אפשר למצוה בלעדה, אבל סדין בציצית זה העיטוף אף שאינו מצוה בעת העיטוף אח"כ יצטרף בעצמו להשלים המצוה כי אין מצוה רק שיהא מעוטף בציצית וז"ב: ומה שהביא ראי' מהך דזבחים דף צ"ו בעצם שיש בו מוח דלולא דאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש הוי דחי אף דבעידנא דשוכר העצם לא מקיים מצות עשה רק באכילת המוח ג"כ לק"מ לפע"ד, דודאי מודינא דאי כלל המצוה לא משכחת לה רק בעבירת הלאו קודם בודאי דחי דכה"ג הוי כגוף המצוה אבל בהך דהכא דעיקר המצוה הוא בלי שיעבור קודם בלאו רק בעבד זה ששיחררו רבו חציו אי אפשר לו לקיים מבלי שיעבור שיעבור על לאו בהא שפיר לא מהני כיון שאינו בעידנא, וכמו כן בכל מקום דעשה דוחה ל"ת אי לא משכחת לה עיקר המצוה בכללה רק שיקדים הלאו הוי מכלל המצוה ולא איכפת לן מה שאינו בעידנא, אבל אי עיקר המצוה הוא בלי שיעבור בלאו כלל רק באיש פרטי לפי ענינו אי אפשר לו רק לעבור בלאו, בהא אי הלאו בעת המצוה ממש דחי ואי אינו בעידנא לא דחי וכן בהך דשעטנז בכהן העובד עבודה דלא משכחת לה מצות עבודה רק בכלאים ממילא לא איכפת לן בעידנא ומ"מ בחציו עבד דעיקר מצות פרו ורבו אינו לעבור בלאו קודם רק בזה האיש פרטי בעינן בעידנא דוקא גם בלא"ה עיקר קושיתו לק"מ לפי מה שביארנו לעיל דלא כתבו התוס' כן רק כאן דאותו שעובר הלאו אינו מקיים העשה כלל כגון שישא ב"ח דהיא או חלק העבדות עובר בלאו והעשה מקיים חלק ב"ח אז אפי' נימא דיכול אחר לעבור לאו כדי שיקיים זה עשה אבל עכ"פ בהא ודאי בעינן בעידנא דהא ודאי אין ראוי שיעבור זה לאו כדי שיקיים זה עשה אח"כ לא בעת שעובר זה אבל בעלמא דאותו שעובר בלאו מקיים העשה בהא שפיר יש לומר דלא בעינן בעידנא, כנ"ל: ובעיקר הקושיא מהך דזבחים לק"מ לפע"ד, דהמעיינן התם יראה דר"ש בן מנסיא התם לאו מעצם לא תשברו דפסח שני יליף לה רק מפסח ראשון, וכיון דכתיב ואכלו

את הבשר דיש לפרש בין על העצם בין בתוך העצם וכתוב ועצם לא תשברו ויש לפרש בין עצם שיש בו מוח בין עצם שאין בו מוח וע"כ חדא מנייהו אין הפי' כך דהוי תרתי דסתרי והשתא כיון דחזינן בעלמא דעשה חמור מל"ת א"כ הי' מהראוי לשבור ולאכול כולו לקיים העשה משלא נשבר מחמת חשש הלאו דעשה חמור לן מלאו דהא בעלמא דחי, והיינו דדייקינן כיון דתפסינן קרא דואכלו דוקא שעל העצם וקרא דועצם לא תשברו אפי' יש בו מוח ש"מ משום דל"ת שבמקדש חמור מעשה וש"מ דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, והשתא ממילא לא קשיא דלא הוי בעידנא דזהו אי יש עשה לפנינו ולא לפנינו ואינו בעידנא לא דחי אבל אנן לא ידעינן פי' הפסוק, ואי עשה שבמקדש ג"כ דוחה ל"ת ש"מ דחמיר עשה שבמקדש מל"ת פשיטא דהוי לן לפרש ואכלו את הבשר אפי' מה שבתוך העצם ועצם לא תשברו בו בעצם שאין בו מוח ואין כאן ל"ת כלל, ולמה נפרש עצם שיש בו מוח ונפרש ואכלו דוקא על העצם דהא קיום העשה חמיר לן מביטול ל"ת אפי' במקדש: והמעין בסוגי' דפסחים דף פ"ה ע"א יראה מבואר כמו שכתבתי דהתם תניא ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה בבשר שעל גבי העצם או אינו אלא בבשר שבתוך העצם ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו בעצם שאין בו מוח אבל עצם שיש בו מוח שובר ואוכל ואל תתמה שהרי יבוא עשה וידחה ל"ת כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני שאין ת"ל כו' ע"כ, והקשו התוס' שם קושית הרב הנ"ל דהיכי יליף מינה בזבחים ואמאי נמי צריך קרא הא לא הוי בעידנא ואני תמה בלא"ה מה ענין זה למה דבעלמא עשה דחי דאי הכוונה ואכלו בבשר שעל גבי עצם אין כאן עשה ואי הכוונה ועצם לא תשברו בעצם שאין בו מוח אין כאן לאו ולא שייך בזה עשה דוחה ל"ת גם היאך קאמר ואל תתמה שהרי יבוא עשה וידחה הא אינו ענין לעשה דוחה ל"ת כלל, וברור דהכוונה כמו שכתבתי שיש לפנינו שני דרכים או לפרש בשר שבתוך העצם ועצם שאין בו מוח או לפרש בשר שעל העצם ועצם שיש בו מוח ואל תתמה לפרש כן להכניס עצמנו בספק לאו דשבירת עצם שהרי עשה דוחה ל"ת אלמא עשה חמיר לן מל"ת א"כ יותר ראוי להכניס עצמנו בספק ביטול ל"ת מלהכניס עצמנו בספק ביטול עשה ומספק יש לנו לפרש להחמיר שיתקיים העשה בשלימות וע"ז גלי קרא בפסח שני להורות דאין בזה עשה כלל רק ע"כ בבשר שעל העצם הכוונה ועצם לא תשברו היינו עצם שיש בו מוח אבל שם בזבחים ר"ש בן מנסי' לא מייתי מפסח שני כלל רק מהך ועצם לא תשברו דפסח ראשון, והשתא כיון דעשה חמיר מל"ת ראוי להחמיר לפ' עצם שאין בו מוח וע"כ דעשה שבמקדש לא חמיר כל"ת שבמק' דל"ת שבמקדש חמיר לן טפי מעשה הלכך ממילא מפרשינן להחמיר דלא ליגע בל"ת שבמקדש, וז"ב ולק"מ והמעין בתו' בזבחים שם כשהקשו קושיא זו של הרב הנ"ל הקדימו לומר דמפסח שני ילפינן לה ע"ש, וזהו מורה דאי מפסח ראשון לק"מ, ובאמת הך ברייתא דר"ש בן מנסי' אינה כלל הך ברייתא דפסחים הנ"ל: עוד הקשה הרב הנ"ל על תירוץ השני של התוס' דכיון דהיאלא מיפקדא ואפי' מיפקדא אפשר בכיוצא בה דאכתי ישא בת מינו לריב"ב דהיא מחויבת ותרוייהו מקיימין עשה וצריכין זה לזה ואי אפשר באחר ואחרת, זהו תורף דבריו: ותמהני שלא דק כלל דפשיטא שלא נתכוונו התוס' במה שהקשו אח"כ שישא את בת מינו דבזה קיים מצות פרו ורבו, דהא ליתא, כיון דאי הוליד עבד לא קיים

פרו ורבו כמו כן בהוליד חצי עבד לא קיים המצוה רק שיוליד זכר ונקיבה שיהיו ב"ח בשלימות רק דהתוס' כתבו מקודם דמכח פרו ורבו אין כופין כל שמקיים שבת כל דהו, ואהא קשיא להו ישא בת מינו ויקיים שבת וממילא אין לכופף לשחרר, והשתא ממילא אפי' לריב"ב לא אתי עשה דתרווייהו ודחי ל"ת דאינן מקיימין כלל פרו ורבו, והתוס' בב"ב שם ובגיטין שתירצו תירוץ זה ס"ל שם דעבד אינו מחויב בפרו ורבו רק הכוונה דצד חירות יקיים פרו ורבו ופשיטא שאינו מקיים רק כשיוליד זכר ונקיבה ב"ח בשלימות לא חצי עבד ואי ישא בת מינו הרי הולד חצי עבד: ובהכי ניחא שלא תירצו התוס' בחגיגה תירוץ זה דהיא לא מיפקדא דהתם ס"ל עבד מחויב בפרו ורבו, ויש להקשות שישא שפחה כדי שהעבד יקיים, והשתא לא יועיל דהיא לא מיפקדא ואי מיפקדא אפשר לה בכיוצא דמ"מ תיקשי לריב"ב ישא בת מינו וידחה עשה דשניהם הלאו, ובהו כיון דיוצא המצוה במה שמוליד עבד דפשיטא דעבד מקיים המצוה במה שמוליד עבד.

א"כ וכי בשביל שהולד יהא חצי ב"ח לא קיים המצוה כיון דאפילו בכולו עבד קיים כ"ש בחציו אבל כאן דס"ל עבד אינו מחויב כלל רק קושיתם שישא ב"ח דצד חירות יקיים, שפיר תירצו דהיא לא מיפקדא ואפי' לריב"ב אי אפשר שישא חצי שפחה וחצי ב"ח דמ"מ שניהם אינן מקיימין המצוה דצד חירות אינו מקיים כשיוליד ולד שחציו עבד וז"ב: ומה שהקשה על תירוץ השלישי בתוס' דמשחרר עבדו עובר בעשה, כבר קדמו מהרש"א בתוס' כאן וכבר כתבתי לעיל דלק"מ: ומה שכתב ליישב עפ"י מה שכתבו התוס' דעבד אינו מצווה על פר"ו ואין ראוי שיעבור צד עבדות בלאו ואינו מקיים עשה כלל וחזר וסתר תירוץ זה מפרק דם חטאת דאמרין אי פסולה תפסל ולא אתי עשה דאכילת קדשים ודחי לא תעשה דפסולה שנבלע בה משום דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש וקשה מנא לן דלמא לכך לא דחי משום דבאכילת פסולה לא מקיים עשה ע"כ, ודבריו תמוהין ולא קרב זה אל זה דהתם זה האדם העובר ואוכל הכשירה מקיים עשה בכשירה הלכך אף דבפסולה לא מקיים עשה לא איכפת לן כיון דמקיים בכשירה אבל הכא צד חירות מקיים עשה וצד עבדות אינו מקיים עשה כלל ועובר בלאו: תדע שאי היה עבד מחויב בפר"ו היה מודה הרב הנ"ל דשפיר דחי ואף דצד חירות אינו מקיים עשה רק בצד חירות אבל בצד עבדות לא מקיים והרי עובר הוא בצד עבדות דידה בלי קיום עשה כלל והוי ממש כפסולה דהתם ומ"מ הוי דחי דאל"כ מה צורך לו לומר משום דעבד אינו מצווה על פר"ו וע"כ דמשום הא לא איכפת לן דכיון דמקיים בזה עשה דפר"ו בצד חירות דידה לא איכפת לן מה שבצד עבדות דידה ליכא קיום עשה וה"ה דזבחים, וז"ב: אמנם עיקר דבריו תמוהין לפע"ד ג"כ שאני אומר שאין עבד ושפחה מוזהרין כלל שלא ישא ישראל וישראלית רק הצד חירות מוזהר על עבד אבל כל שמצד הישראל אין איסור פשיטא דאין חל איסור על העבד ושפחה דלא שייך לומר דהישראל מותר בהם והם אסורין בישראל ומעתה אין לנו לומר רק דצד חירות עובר בצד עבדות דידה בלי קיום עשה ובהא מודה הרב הנ"ל דדחי כנ"ל, גם מהך דזבחים מוכח כן: גם מה שתמה על התוס' שלא תירצו דפר"ו הוי עשה דלפני הדיבור ולא דחי ל"ת דלאחר הדיבור ג"כ לק"מ דדוקא מצה הוי עשה דלפני הדיבור שנאמרה לאותו הדור בעצמו ולישראל נתחדשה ונאמרה שלא בשעת הדיבור רק קודם אבל מצות פר"ו נאמרה שלא לישראל

כלל ובשעתה נאמרה לאותו הדור אין בה גריעותא דלפני הדיבור כלל, גם צריך לומר לפי תירוץ זה דמה שאמרו ביבמות ד"ה מה להנך שכן לפני הדיבור אין הכוונה דזהו עדיפותא דהא אדרבא גריעותא היא רק הכוונה שאין ללמוד מהנך דדחי עשה ל"ת שיש בה כרת בעלמא דהא חזינן דהנך לפני הדיבור ודחי מה דבעלמא לא דחי וה"ה בכרת אין ללמוד מהנך לדעלמא: גם מה שתירץ על עיקר הקושיא דלכך לא דחי דמדאורייתא יש תקנה בממזרות נראה לי דלכך לא תירצו התוס' כן משום דבעי' בעי לה בירושלמי פ"ב דיבמות בהא דאמרין דבנו הוא לכל דבר אי הוי בנו לפר"ו, והשתא אי נימא משום דיש תקנה בממזרת תיפשוט אבעי' דר' אבין בירושלמי דקיים פר"ו בממזר, והתוס' שהקשו ישא ממזרת אין הכוונה לקיים פר"ו רק שבת יהא מקוים כמ"ש בהדיא דמשום פר"ו אין כופין כל שיכול לקיים שבת, ועוד דעכ"פ תפשוט להיפך דלא קיים בממזר, אבל אין צורך דהא אי הי' יכול לישא שפחה לא היו כופין אף שאינו מקיים פר"ו וה"ה ממזרת, הן אמת דבש"ע א"ה סי' א' פסק בהג"ה בפשיטות דקיים פו"ר בממזר והוא מדברי ב"י בשם הרשב"א והרשב"א מייתי לה מן הירושלמי, אבל המעיין בירושלמי יראה דהדבר בספק, וכבר תמה בזה מפרש הירושלמי על הרשב"א וש"ע ע"ש, אבל עכ"פ אין תלונה על התוס' שלא תירצו כך: גם מה שכתב לתרץ דב"ד מפקיעין שיעבוד הוי שב ואל תעשה וממילא כופין בקום עשה דליכא עשה כיון שכבר נפקע השיעבוד ותמה על התוס' דמה צורך להו לומר דלשבת יצרה הוי מצוה רבה, וגם זה אינו דא"כ תיקשי הא דאמר אביי אי לאו דאמר ר"י א"ש עובר בעשה הוי כייפינא לי' כו' וקשה כיון דלולא ר"י א"ש הי' ראוי לכופו להפקיע שיעבודו א"כ ממילא מאי איכפת לן ר"י א"ש נפקיע ממנו שיעבודו וממילא ליכא עשה וע"כ כיון דהתם ליכא מצוה רבה כ"כ דאפשר דמייחד לה לעבדי' אין מפקיעין ואין כופין, והוצרכו שפיר לומר דלשבת יצרה הוי מצוה רבה: גם מה שתירץ עוד כיון דמדינא עובד יום אחד לעצמו לא שייך עשה דלעולם בהם תעבודו הוא תמוה דא"כ חצי' שפחה נמי ליכא בה עשה ומה הקשו על אביי מחצי' שפחה, הן אמת דכדברי הרב מפורש ברשב"א במסכת שבת אבל כבר כתבתי לעיל ליישבו, אבל דבריו א"א ליישב כלל וכבר הארכתי בזה לעיל במקומו גם בישוב הסוגיות דברכות וגיטין דשם פריך מצוה הבאה בעבירה ומשני מצוה דרבים וכאן בגיטין לא קאמר רק מצוה שאני, וישוב דברי הר"ן שתמה הרב הנ"ל והוא קושית הרב בעל מ"א סי' צ' ס"ק כ"ט הכל כתבתי ליישב שם ע"ש: ומה שהקשה על תירוץ התוס' דאסור למכור עצמו בע"ע מהך דקידושין דף ס"ח דמוכח דלצורך מותר אינה קושיא כלל כיון דהקפידה תורה כל שיש מקום להצילו שלא ימכור עצמו היו כופין רבו לשחררו כדי שלא יצטרך למכור עצמו כיון שאינו מפסיד כלום דבלא"ה אינו יכול לשעבד בו והא ג"כ הוי מצוה רבה שלא ימכר בע"ע ולא יצטרך לישא שפחה, ואדרבא לדידי נראה לי ראי' מהך סוגיא דהתם דוודאי יש לתמוה למה קאמר זיל גנוב כיון דהוי איסורא הוי לי' לומר מאי אמרת זיל מכור עצמך וע"כ משום דאסור למכור עצמו בע"ע רק העצה שיגנוב ע"מ להחזיר לו אח"כ רק ב"ד לא ידעו מזה וימכרו אותו ואפי' על מנת למיקט לא מיקרי דלא מכוין כלל לצערו (וחבירו נמי מתרצה בכך שהוא כדי להתיר זרעו בקהל), ואי משום דכה"ג אפשר דאסור בשפחה דהוא יודע בעצמו שלא גנב כלום ואסור לעשות כן להטעות ב"ד להתירו בשפחה שלא כדין, על זה נאמר כמ"ד דמוכר

עצמו ג"כ מותר בשפחה ולא גרע ממוכר עצמו רק מוכר עצמו יש בו איסור לכתחילה והשתא דהוא אינו מוכר רק ב"ד לא עביד כלום רק גרמא בעלמא ובלא"ה הרי התוס' באמת הי' מפוקפק בידיים תירוץ זה דשמא כה"ג מותר למכור עצמו ולכך תירצו עוד תירץ אחר ובגיטין לא כתבו רק תירוץ האחרון בלבד: ומה שהקשה על תירוץ שני של התוס' מהך דכהנת שנתערב ולדה ע"ש דבריו תמוהין מכמה טעמים חדא דספק ישראל ספק כהן ג"כ אינו נמכר מהאי טעמא גופא דלא מיקרי שב אל משפחתו דאינו יודע משפחתו כלל אם הוא מישראל או עבד, ועוד דהא לא קשיא רק למ"ד אפי' מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית וכן אפי' אין לו אשה ובנים ורק בזמן שהיובל נוהג דבימי שמאי והלל הי' היובל נוהג אבל פשיטא דלא קשיא לרבא דמפרש דכופין דמוכרח לפרש מתניתין אליבא דהלכתא ג"כ דאי אין לו אשה אין מוסרין לו ומוכר עצמו אין מוסרין לו ולא דוקא בזמן שהיובל נוהג דמתניתין לעולם איתמר אפי' בזמן שאינו נוהג יובל וזה ברור ועוד דע"כ לא הוצרכו התוס' לתירוץ זה האחרון רק בחצי' עבד דס"ד דאין ראוי לכופר רבו כיון שזה יכול למכור עצמו אבל שם דיש ביד העבד בעצמו לשחרר ולא יצטרך למכור עצמו פשיטא דלכ"ע כופין לשחרר בפרט דהתם פשיטא דליכא עשה כלל דשניהם בספק וזה ברור ומה שתירץ הוא מכח מצות פר"ו כוונתו דהכא לא שייך דאנוס הוא כיון שיכול לשחרר זא"ז ודוק ואמת דגוף דברי התוס' לאהבנתי כלל דלכא"ו נראה דאסור לישראל למכור עצמו בע"ע רק לישא שפחה, דא"כ בטלת לאו דלא יהא קדש דכל אחד שירצה לישא שפחה ימכור עצמו וע"כ דלא התירה תורה רק למוכר עצמו מפני דוחקו וממילא מותר בשפחה אבל לא למי שאינו מוכר עצמו רק לישא שפחה וצריך לומר דכוונתם דעבד זה מכיון שנשתחרר חציו ואז אין לו כלום יכול למכור עצמו, ולפי זה פשיטא דלא קשיא מהך דכהנת כלל.

אך יותר נראה דס"ל לתוס' דאפי' כה"ג דהוא רק לישא שפחה מהני מכירת עצמו מההוא דקידושין הנ"ל כמו שפירשו שם רש"י ותוס', אבל לפי מה שפירשתי לעיל שפיר י"ל דכה"ג לא מהני: ולק"מ: גם מה שהקשה במילואים שם אהא דאמרינן בחצי' שפחה דכפו רבה לריב"ב או דמנהג הפקר נהגו בה וקשה הא יכולה להנשא לממזר וליכא בזה משום ריבוי ממזרים כיון דלא תפסי בה קידושין הוי כשפחה ומטהרת ממזרים כמו חציו עבד שאין בנו מתייחס אחריו כיון שאינו בר קידושין כמו שכתבו התוס' לקמן, ע"כ ת"ד.

וגם בזה נראה לי שאין דבריו מכוונים מכמה טעמים חדא דדוקא בחציו עבד כיון דלא משכחת גבי' תפיסת קידושין כלל ממילא אין זרעו מתייחס אחריו ואינו יורשו אבל לגבי דידה מה בכך שאין אצלה תפיסת קידושין כיון דלגבי ממזר שבא עלי' יש לו תפיסת קידושין בעלמא ממילא זרעו מצד חירות מתייחס אחריו והוי ממזר מצד חירות שנמשך אחר האב דדוקא צד עבדות הוי כמותה ולא צד חירות וזה ברור.

ומה שהקשה בסוף שם מההיא אמתה דעבדו בה איסור והרי יכול למוסרה לממזר לק"מ דבלא"ה הי' יכול למוסרה לעבד ש"מ דמ"מ הי' חשש איסור, ועוד דדוקא בחציו עבד דלא משכחת לה תפיסת קידושין כלל דאפי' ישא ממזרת אי אפשר שיהא מותר בכולה ע"י קידושין דאתי צד עבדות כו', אבל להיפך בחצי' שפחה דלא שייך גבה איסור זה

א"כ שפיר תפסי בה קידושין בממזר כיון דמותרת לכולו וחזי' לכולו ודוקא חציו עבד דלא משכחת לה גבי' תפיסת קידושין כלל: גם בעיקר דבריו שכתב דלפי שאין זרעו מתייחס אחריו חשיב כעבד גמור אינו נראה כלל, דהא חזינן דאסור בשפחה אלמא דצד חירות שבו אלים ואסור בשפחה אף שאין בו תפיסת קידושין וכמו כן נראה לי פשוט דקיים פר"ו בבת חורין דמהאי טעמא לא הקשו התוס' על בת חורין אינו יכול דאפי' יכול לא קיים פר"ו כיון שאין בו תפיסת קידושין, וע"כ דאף שאינו מתייחס אחריו אבל קיים פר"ו שהוליד בן המתייחס אחר אמו וחשיב כישראל ודוקא בהוליד עבד שאינו מתייחס כלל לא קיים פר"ו ולא בהוליד מבת חורין דהוא כישראל וז"ב ועוד אבאר לקמן בס"ד בזה: בא"ד וא"ת וימכר עצמו בע"ע וכו' וי"ל וכו' לקמן בחצי' שפחה דקאמר לריב"ב כופין לא קשיא הא יכול למוסרה לע"ע או למכרה למי שיש לו ע"ע דדוקא הכא קשיא להו דבימי ב"ש והלל הי' יובל נוהג אבל היך מעשה לא הי' יובל נוהג: בא"ד וישא ממזרת וכו' ולפעד"נ דלק"מ שלא התירו רק ממזר בשפחה לפי שבניו באין לידי תקנה אבל עבד בממזרת שלא נתקנו בניו לא התירו כלל וכן מוכח להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל פט"ו מה' אסורי ביאה, והיינו לפי דעתו דלא יהי' קדש אינו לאו גמור רק מדרבנן ולמ"ד שהוא לאו גמור ג"כ יש לומר כיון דע"י השפחה ניתקנו בניו טפי מממזרת לא שייך לא יהא קדש אבל להיפוך דהוי ממזר וגם מעבד שייך לא יהא קדש כנ"ל: בא"ד וישא נתינה וכו' בכאן לא שייך דאין תקנה להרבות נתינים בישראל דזהו בממזר דהוא מישראל ומרבה ממזרים בישראל אבל נתין אינו מישראל ולא שייך שמרבה בישראל ומ"מ אין תירוצם עולה יפה לפי פרש"י פרק יש מותרות ולולא דבריהם הי' נראה לי דצד עבדות וצד חירות נאסרו בעבד בעצמו שאסור לו לפי שמערב עבדות בחירות ומה שאמרו במשנה לישא שפחה וכו' לישא ב"ח היינו משום דס"ד דעשה ידחה ל"ת וקאמר לישא שפחה הרי צד חירות שבו אינו מקיים עשה ב"ח היא עוברת בלאו ודוק, ולפי זה מיושב קושית התוס' ג"כ לישא בת מינו ותירוצם אינו מובן כלל וצריך לפרש משום דצד עבדות שנאסר לאו משום שאינו מינו כי עבד בב"ח מינו הוא וכיון שלא נאסר מכח אינו מינו אין להתיר מכח לישא בת מינו ודוק, אבל להנ"ל אין צורך לזה: ע"ב בתוס' בד"ה לא תהו בראה הא דלא נקט פר"ו וכו'.

כבר כתבתי לעיל דפרו ורבו לא שייך כלל הכא כיון שמעולם לא הי' עליו חיוב ואי אפשר שיתחיל החיוב על חצי גוף רק שבת שהי' מקודם במה נסתלק: בא"ד וכן משמע קצת בירושלמי כוונתם דהיאך הביאו ראי' בירושלמי ממתניתין דלמא לצד חירות קאמר וע"כ דקשיא לי' לירושלמי דנקט שבת ולא פרו ורבו וע"כ דהכוונה צד עבדות ג"כ ושבת איכא ולא פרו ורבו, אבל אי הי' כוונת הירושלמי להוכיח פר"ו ממש לא מוכח כלל ממתניתין ודברי מהר"ם בכוונת התוס' תמוהין דכתבו דכן משמע קצת ולדבריו מבואר כן להדיא: אמנם דברי התוס' בחגיגה צ"ע לכאורה דשם הביאו להיפוך מן הירושלמי ע"ש, אך המעיין היטב התם יראה דהנך יש מפרשים התם לא נחתי כלל לפי ריב"ם כאן רק דס"ל להו דבעבד ליכא שום חיוב לא פרו ורבו ולא שבת רק שבת מוטל על כ"ע דקרא דלא תהו בראה לא ליחיד נאמר רק על הכלל מוטל שלא יהא תהו ועל זה דחו התוס' דבירושלמי מוכח דיש חיוב על העבד גופא, אבל לא נחתי התם איזה חיוב או שבת או פרו ורבו וכאן הוכיחו כריב"ם דרק שבת ולא פרו ורבו, תדע דכתבו שם

ועוד דלישנא וכו' ואי ס"ד דכוונתם על פרו ורבו דוקא אדרבא ממתניתין להיפוך מוכח דהא לא נקט רק שבת ולא פרו ורבו וע"כ דלא נתכוונו רק לומר דבעבד ג"כ יש חיוב וזה ברור: בד"ה כופין וא"ת אף דכבר כתבו לעיל גבי ההיא אמתא דשאני הכא דהוי מצוה רבה מ"מ קשיא להו הכא דכדי שיעשה חבירו מצוה רבה לא אמרינן חטא דהא בהך דשבת ג"כ הוי מצוה רבה איסור סקילה אמנם תירוצם דחוק מאוד וכבר כתבתי לעיל ליישב בשם הרשב"א וכן משמע במתניתין תקנתם את רבו, גם נראה לי דהך שבת הוא מצוה המוטלת על הכל כמו שכתבתי לעיל והוי כדי שיזכה עצמו, ועוד כתבתי לעיל ליישב קושא זו ע"ש: בגמרא מחלוקת בשטר יש לדקדק האי שטר ה"ד אי ע"י עצמו הא לא מהני בעלמא רק משום גיטו וידו באין כאחד וכאן דלא נשתחרר רק חצי' לא שייך זה דמ"מ אין לו יד לקבל מכח צד עבדות המעורב בה ואי ע"י אחרים הא כיון דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי', והנה בקידושין דכ"ג בעי רבה לרשב"א עבד מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו כיון דגמר לה לה מאשה כאשה או דלמא אשה דמקבלת גיטה משוי שליח עבד דלרשב"א לא מקבל גיטו שליח נמי לא משוי ומסיק דגמר לה לה ומשוי שליח, והשתא לפי פשטות הסוגיא דדוקא התם לרשב"א משוי שליח מכח לה לה כמו אשה אבל לדידן דעבד דעלמא מקבל גיטו בעצמו דגיטו וידו באין כאחד א"כ פשיטא דיכול לעשות שליח א"כ בחציו עבד שפיר יש לומר דלא משוי שליח ולא איכפת לן לה לה דהא גבי אשה כה"ג ליכא כלל ועוד כיון דשפיר משוי שליח בכולו עבד כמו אשה לא שייך לומר שיעשה באופן שאינו יכול לעשות בעצמו, ודוקא לרשב"א אי לא יוכל לעשות שליח לעולם לא יעשה: אמנם מפירש"י התם בד"ה או דלמא משמע דהיכי דזוכין לו אחרים לא בעינן שליחות כלל, אבל לפי' השני בתוס' שם שם צ"ע לכאורה: שם דכ"ע גזירה שוה עדיפא ומשום דאיכא למיפריך כו' לא מצינו כה"ג לדחות בפירכא רק ק"ו וכה"ג אבל גז"ש לא שייך לדחות בפירכא כלל ונראה לי דהכוונה הכא כיון דע"כ תברא לגז"ש דלאו לכל מילי הוא שהרי אשה אינה יוצאה בכסף כעבד ממילא יש לנו לקיים ההיקש ולא לדחותו לגמרי מכח הגז"ש כיון דבלא"ה לאו לכל מילי איתמר נימא דלהא נמי לא איתמר ואפשר לפרש עוד דהכוונה דהא בהא תליא דאשה אין ענינה שהיא זוכית עצמה רק הבעל מגרשה בע"כ והכל מיני' הוא ומהאי טעמא אינה יוצאת בכסף שתתן לו כסף ותזכה בעצמה שאין זה דרך יציאת האשה אבל יציאת העבד שהוא זוכה בעצמו שהרי נותן כסף וזוכה בעצמו הלכך יכול לזכות בחצי', אבל אשה דמיני' הוא הכל אינו יכול לגרש חצי: ודע שאני מסתפק במה שאמרו ריש פרק חרש נשתטית לא יוציא עולמית ומפרש טעמא דבעינן שתהא משלחה ואינה חוזרת, אי עבד שוטה משתחרר אי נימא דאינו משתחרר כמו אשה א"כ במשחרר חציו אין לך משלחו וחוזר כזה דהא צד חירות ג"כ אינו משולח ממנו כלל דצד עבדות מעכב עליו ואי נימא דלא בעינן הא בעבד א"כ ממילא הוי לי' לומר בפשיטות דאשה אינה מתגרשת לחצאין דכה"ג משלחה וחוזרת היא משא"כ עבד דלא בעינן גבי' שיהא אינו חוזר דוקא וצ"ע והנה לפי מה שאמרו לקמן בעבד של שני שותפין ודברי הכל הוי מצי למימר בפשיטות דמה לעבד שכן יוצא לחצאין בעבד של שני שותפין לכ"ע משא"כ אשה דלא חזי' לתרי דאינה יוצאה לחצאין כלל: בתוס' בד"ה מה לאשה וכו' מופנית הוא וכו'.

לא ידעתי דאדרבא כיון דילפינן מינה כמה מילי לאו מופנית היא כלל דאיצטריך לשאר מילי ולא הוי קרא יתירא רק דמ"ד דילפינן ולא משגחינן בפירכא הוא משום דאין אדם דן גז"ש רק בקיבלה מרבו אין להשיב עלי' כמו שפירש רש"י בד"ה דכ"ע: דף מ"ב ע"א בתוס' בד"ה בעבד של שני שותפין וא"ת וכו'.

כבר האריכו מהרש"ל ומהרש"א בביאור דברי התוס', ודברי מהרש"א תמוהין דכיון דר"א דהתם לית לי' כמשנה אחרונה ואין כופין א"כ ממילא עובד רבו יום אחד ויש לו פירות ולמה לא יצא בשן ועין: אמנם בגוף דברי התוס' עיקר דבריהם נבנו על יסוד שאמרו שם דיליף מכירה משיחרור, אבל באמת נראה לי דהא ליתא דהא חזינן הכא בסמוך דשיחרור לא מהני ומכירה מהני, אבל התם הכוונה פשוט דוודאי ילפינן מכירה מדין יום או ימים ומ"מ בשן ועין בעינן קרא אחרינא עבדו המיוחד לו, והיינו דכיון דס"ל דכי כספו היינו כספו המיוחד לו מוכח ממילא שאין להם בו תפיסת יד למכרו דאל"כ הוי כספו המיוחד לו כיון שיכול למכרו ואין לחבירו חלק בו וע"כ דס"ל לר"א דאין יכולין למכרו כל אחד בפני עצמו כלל, לכך לא הוי כספו המיוחד לו ופשיטא דליכא למילף מזה ליוצא בשן ועין דהא חצי' עבד ושל שותפין בר מכירה הוא לכך בעינן קרא אף דהוי בר מכירה מ"מ בעינן עבדו מיוחד לו, אבל התם דהלימוד מכספו ע"כ שאינו בר מכירה דאל"כ הוי כספו, וזה ברור לפע"ד ולק"מ: בגמרא א אבל שיחרר חצי' ומכר חצי'.

פירש"י ומכר תחילה חצי' או בבת אחת ע"כ, ולא ידעתי אי במכר תחילה חצי' מיירי מה בא לאשמועינן דהא היינו הך עבד של שני שותפין דיכול לשחרר חלקו ואי דבא לאשמועינן דיכול למכור חצי' הוי לי' לומר מחלוקת לשחרר אבל למכור לכ"ע יכול, וצ"ל דכוונתו דבהנך תרתי מיירי רבה במכר תחילה או בבת אחת ועיקר קמ"ש"ל דבבת אחת מהני, אך לשון רבה אינו מדוקדק דהוי לי' לומר מכר חצי' ושיחרר חצי', ואפשר לומר דכל שגילה דעתו שרוצה לשחרר חצי' ולמכור חצי' והי' עוסק בשיחרורו ובמכירתו אף ששיחרר חצי' תחילה השיחרור תלוי ועומד שאם מכר חצי' ממילא משוחרר הוא כנ"ל, ועמ"ש בסמוך: שם ובכולו לא פליגי והתנא חזא וכו' הא רבי והא רבנן וכו' לא אידי ואידי רבנן הא דאמר כולו וכו'.

תמוה לי טובא בהא מילתא, חדא דלאיזה צורך הביא הך ברייתא ראשונה והא מאידך גרידא תיקשי דעכ"פ קתני בה לא קני וכמאן אתיא, הא לרבי ודאי קנה דאפי' חצי קנה, וע"כ כרבנן ואפי' בכולו פליגי, גם המתרץ דמתרץ לחלק בין כולו לחציו למה לי ומה נפקא מינה אי קמייתא ג"כ כרבנן, הא שפיר מצי אתיא כרבי רק בתרייתא כרבנן כדקס"ד דמקשה ובאמר חצי חצי, ולמה לו להתרצן לחדש דקמייתא כרבנן ובאמר כולו, תו קשיא לי דהיכי מקשה עלי' דרבה מהך ברייתא הא בפירוש אמר רבה בשיחרר חצי' ומכר חצי' וכמו שפירש"י לעיל דבבת אחת מיירי ועכ"פ המכירה ודאי הוי מכירה לכ"ע לכך גם השיחרור מהני שהרי אין לו בו רק חציו והוי כעבד של שני שותפין, אבל בהך ברייתא דהמכירה אינה כלום והשיחרור אינו כלום, דמכירה לעבד אינו מכירה ולא מהני המכירה רק אי משוחרר חציו וכיון דשיחרר חציו לא מהני אין כאן לא מכירה ולא שיחרור ומאי ענין הך ברייתא להך דרבה, תדע דלא קאמר רבה שיחרר חצי' ושיחרר

חצי' דמהני רק מכר חציו משום דמכירה ודאי מהני הלכך ממילא מהני השיחרור כנ"ל, ועוד קשיא לי היאך ס"ד לאוקמא ברייתא קמייתא כרבי כיון דס"ל לרבי דמשחרר חצי עבדו בלבד קנה למה לי' לאשמועינן דקנה היכי דנפיק מיני' כולו: לכן נראה לי ברור בפ"י סוגיא זו כך, דודאי מהך ברייתא בתרייתא לא קשיא כלל לרבה כמו שכתבתי דהתם ליכא לא מכירה ולא שיחרור רק הקושיא הוא כיון דקתני בקמייתא דקנו ע"כ כרבי אתיא והשתא תיקשי לרבה היאך נקט רבי למילתי' היכי דנפק כולו כיון דאפי' בחצי גרידא קנה, וע"כ דכולו גרע מחצי' דבחצי' אכתי נשאר גבי' חציו השני ובידו לשחררו ג"כ, אבל במכר חציו כגון הכא דלא נשאר בידו לשחרר חציו השני ונמצא שאינו משחרר רק חצי', וכיון דבעת שיחרורו כולו בידו לא מהני שיחרור חציו, ודוקא משחרר חצי' קנה דכיון דיכול לשחרר חצי' השני ס"ל לרבי דמשחרר פלגא פלגא קנה כמו שמשחרר כולו אבל לא שישחרר חציו שלא יוכל לשחרר חציו השני כלל, אפי' לרבי ס"ד דלא מהני, קמ"ל דאפ"ה קני, והשתא היאך יאמר רבה דכולו אפי' רבנן מודו והרי מהך ברייתא שמענו דס"ד דכולו גרע מחציו דאפי' רבי יודה, ועכ"פ היאך נימא להיפך דאפי' רבנן לא פליגי בכולו, ומברייתא קמא גרידא ליכא לאקשוויי דאיכא למימר דאתיא כרבנן ומודו בכולו, אבל מכח בתרייתא מוכח דקמייתא כרבי ש"מ דעכ"פ כולו גרע מחציו כיון דקמ"ל לרבי דכולו קנה מה דשמענו לדידי' אפי' חצי קנה, והיינו דמשני דהנך תרתי כרבנן אתיין, אבל לרבי לא שייך להזכיר הך מילתא כלל כיון דאפי' בחצי ממש קנה כ"ש בכולו רק לרבנן קאי וקמייתא דאמר כולו ובתרייתא בחצי חצי, וביאור ההפרש בין כולו לחצי' יתבאר בס"ד בתוס' בד"ה הא דאמר: שם כאן בבת אחת.

יש לתמוה כיון דעיקר החסרון בזה אחר זה דקמא קני קודם דאי לא קנה הוי כמו בת אחת כיון דקודם דבתרא לא קנה וע"כ דקנה קודם והיאך קאמר דתרווייהו לא קנה, ונראה לי דבאמת היתה כוונת המתרג' לחלק בחצי חצי בין בת אחת לזה אחר זה דלא כרש"י כמו שהקשה עליו רבינו שמואל ועוד באופן שפירש דחצי השני נותן לזה, רק דהמקשה ס"ד דכוונתו בכולו, ולפי שנתן אח"כ גם לשני אמרינן דלא נתכוון להקנות לראשון כולו רק שיזכה בכל הנכסים, ואהא מקשה אי בכולו מחלקת פשיטא דקמא קני ולא משגיחין במה שנתן אח"כ לשני וע"כ דכוונתם לחלק בחצי חצי בין בת אחת לזה אחר זה, א"כ ממילא מחוורתא כדשנינן מעיקרא כיון דסיפא בלא"ה לא ימלט מלאוקמא בחצי חצי ופירושא קא מפרש, א"כ מה צורך עוד לחלק בבת אחת לזה אחר זה דבלא"ה רישא בכולו מתוקמא ולמה לן לאוקמא רישא בחצי חצי כנ"ל: שם ודילמא עבדיי שהי' כבר.

הלשון אינו מדוקדק דלא הוי לי' לומר ודלמא דמהתם מוכח דודאי אמרינן עבדיי שהי' כבר לא ספק, ואולי משום שיש לחלק דהכא בע"כ צ"ל שלא שיחרר רק חצי דנין שלא שיחרר כלום, משא"כ התם ששיחרר הכל לכך קאמר כיון דמ"מ חזינן התם דמפרשינן עבדיי שהי' כבר דלמא הכא נמי כך הכוונה: בתוס' בד"ה הא דאמר חצי חצי כו' וקצת קשה לפירושו וכו' שני לא קני כו' דכבר נסתלק הנותן.

דבריהם צ"ע לכאורה, חדא דלמה להו להקשות מכח דשני לא קני הא בלא"ה אין מקום לחלק כלל בין כולו לחצי דס"ס כל אחד לא קני רק החצי ואותה חצי שהוא קונה אי

אפשר לו לקנות בזה אחר זה והיאך יקנה בבת אחת ומה בכך דאמר כולו הא לא קני רק חצי והיאך יקנה גם מה שדחו דהכא לאו משום דלא חזי לקנות רק משום שנסתלק הנותן וזה לא שייך רק בכולו אבל בחצי הרי לא חזי לקנות ולא נסתלק הנותן כלל ואפי' קמא לא קני א"כ יפה אמר רבינו שמואל לחלק בין חצי לכולו: אבל כוונת התוס' פשוט ומבואר דודאי בכולו הא דקני כל אחד חצי לאו מכח דהמקנה הקנה לו חצי דהא כולו קאמר, רק דאמרינן כיון דאי הקנה לאחד כולו נסתלק בשביל שהקנה גם לשני כולו לא עדיף כחו שישאר ביד רבו רק רבו ודאי מסתלק רק אינהו הוא דמדדיינין זה עם זה זה אומר לי נתן ושלך אינו כלום וזה אומר להיפך ומספק חולקין ומשחררין זה לזה וכל אחד משוחרר לגמרי מכח חבירו, ואחד משוחרר מרבו והשני מן הראשון, ולא הוי כלל שיחרר חצי, משא"כ בחצי חצי דכל אחד משוחרר חציו מכח רבו שפיר לא מהני, והיינו דקשיא להו דמ"מ סוף סוף בזה אחר זה שני לא קני א"כ ראוי דבבת אחת שניהם לא יקנו כמו במקדש ב' אחיות וע"כ צריך לחלק דדוקא היכא דהראשון מונע השני מלחול, והכא אף דג"כ ראשון מונע לא מיקרי מניעה רק שנסתלק הנותן, א"כ ה"ה בחצי חצי דג"כ אין אחד מונע לחבירו רק מצד עצמו לא מהני לא מכח מניעת חבירו, א"כ אפי' בזה אח"ז לא מהני, בבת אחת מהני, וז"ב: אך מה שכתבו התוס' מידי דהוי וכו' ואיתי' לחצאין, לא הבנתי כלל, דהתם באמת איתי' לחצאין וראוי לחלק, אבל הכא דמשחרר חצי עבדו לא מהני לא איתי' לחצאין כלל רק עיקר החילוק הוא דדוקא היכא דאחד מונע חבירו הבא אחריו או לא מהני בבת אחת אבל כאן אין אחד מונע חבירו רק מצד עצמו לא מהני וכן בכולו לא מיקרי מניעה רק מכח סילוק הנותן, כנ"ל: ובעיקר פ' הסוגיא לא ידעתי מה צורך להך דכל שאינו בזה אחר זה, אני אומרה בפשיטות דע"כ לא קאמר רבה דמכר חצי מהני רק היכי דהמכירה ודאי מהני על כל פנים א"כ ממילא מהני השיחרור דהוי ממש עבד של שני שותפין משא"כ התם המכירה ג"כ לא מהני רק אי נימא דמשוחרר חציו ואי אינו משוחרר אין המכירה כלום א"כ ממילא תלי תניא בלא תניא דהיאך נימא דמשוחרר חציו לפי שמכר חציו דהא אינה מכירה רק אי משוחרר חציו כיון דשניהם עבדיו לכך שניהם לא קנו, משא"כ בכולו לא אמרינן כלל דהוא משוחרר חציו רק אחד כולו משוחרר והשני אינו משוחרר כלום ומספק משחררין זה את זה אבל לרבו לא נשאר שום זכות בהם דמי שזוכה בכולו זוכה גם בעבד השני רק אינהו משחררין זה לזה דלא ידעינן מי זכה בכולו ואינו ענין כלל למשחרר חצי עבדו, וז"ב ונכון: ומ"מ נראה לי ליישב דברי רבינו שמואל ז"ל ג"כ דוודאי בכולו לא דמי לשתי אחיות דהתם יש במציאות קידושין בזה אחר זה רק דין התורה שלא ישא ב' אחיות הוא המונע הלכך שפיר אמרינן כל שאינו בזה אחר זה גם בבת אחת אינו אבל כאן בכולו מה שאינו בזה אחר זה אינו מצד איסור וגזירת התורה רק שאינו במציאות כי הוא שני הפכים שיהא כולו לזה ויהא אח"כ כולו להשני מבלי שיסתלק הראשון ולומר שיסתלק הראשון אי אפשר דמאיזה צד יסתלק במה שכבר ניתן לו הלכך בכה"ג אף שאינו בזה אחר זה בבת אחת ישנן וחולקין ועוד שגם בבת אחת באמת אינו שיהא כולו לזה וכולו לזה רק לאחד מהן ומספק חולקין אבל בחצי חצי שזה אינו נוגע במה של זה כלל ומ"מ אינו בזה אחר זה מצד דין וגזירת התורה שאין שיחרור לחצי עבד [ואין מכירה לעבד] הלכך גם בבת אחת לא מהני שיהא חצי לזה וחצי לזה כמו שאינם

בזה אחר זה וחצי חצי דמי ממש לשתי אחיות ולא כולו, וגם זה ברור לפע"ד: בגמרא נגחו שור.

כל המפרשים כתבו דהך מימרא למשנה ראשונה דוקא אבל למשנה אחרונה אין לו במעשה ידיו כלום ולדעתי הוא דבר מתמי' דמה בכך דב"ד כופין, מ"מ כל עוד שלא כפאו למה יפסיד רבו מעשה ידיו אטו יש בזה שום תיקון להפקיע מעשה ידיו אפי' קודם שיחרור והרי כל התקנה דלא תהו בראה וכל שב"ד כופין לשחרר שוב אין חשש לא תהו בראה ומאיזה צד יפסיד תיכף, ועוד אבאר בתוס' מה שיש לתמוה בזה: אמנם כדי לברר דברים הללו דוודאי לכאורה משמע בש"ס להדיא דלמשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו כמו שהוכיחו התוס' בד"ה יום צריך אני לבאר ג"כ פסקי הרמב"ם ז"ל בענין זה אשר לכאורה הם תמוהין לכל רואיהם וכבר תמהו עליו נושאי כליו ולא מצאו מענה המתיישב על הלב: והנה בפ"ב מהלכות חובל ומזיק כתב הך מימרא בלשון הזה מי שחצי' עבד וחצי' ב"ח שביישו אדם או צערו או שנגחו שור וכיוצא באלו אם ארעו זה ביום של רבו לרבו ביום של עצמו לעצמו ע"כ, והדבר תמוה מאוד מלבד דבש"ס מוכח להדיא דהך מימרא כמשנה ראשונה כמ"ש התוס' אבל בלא"ה הרי מפורש בש"ס בסמוך דלרבא אינו רק בהכהו אדם ולא שור והוא פסק בפ"ב שם כרבא דאינו נותן רק שבתו של כל יום ויום ועוד שלא זכר דהך נגחו שור דוקא בלא כלי' קרנא דהכי אוקמא בגמרא בסמוך מכח קושיא מברייתא דהמית מי שח"ע וחצי' ב"ח והוא כתבה בפשיטות ולא מצאו בש"ס גוונא רק בהכהו על ידו וצמתה ידו וסופו לחזור והיאך יכתוב הרב ז"ל סתמא ולא ביאר דוקא בהך גוונא: ובפרק י"א מהלכות נ"מ בהלכה א' כתב דכל המעוכב גט שיחרור אין לו קנס ותיכף בהלכה ב' כתב המית מי שח"ע וחב"ח נותן חצי קנס לרבו וכו' והרי בש"ס מפורש להדיא דבעי למיפשט מעוכב גט שחרור מהך ברייתא דהמית ודחו לא כמשנה ראשונה ש"מ דלמשנה אחרונה לא הוי חצי קנס לרבו ומאחר דפסק פ"ז מה"ע כמשנה אחרונה היאך פסק דחצי קנס לרבו והא מעוכב גט שיחרור אין לו קנס ואין צריך להאריך לדחות מה שאמרו עליו ליישבו כי הם דברים דחויים מעצמן כמבואר לכל מעין, מלבד מה שזכרתי שיש להקשות עליו מה שלא זכרו הם כלל ולא כתבו ליישב כלום: וכדי לברר דברי הרב ז"ל אשיב ידי על סוגית הש"ס כולה מה שיש לתמוה בה ומתוך זה יעלה לנו ארוכה לכל דברי הרב הנ"ל, חדא מה שהקשו על הך מימרא מהך ברייתא דהמית יש לתמוה מאי קושיא שאני התם דחצי קנס אינו מגיע רק מחלק עבדות וכופר מחלק חירות והם שני מיני תשלומין מחולקין לכך אין חולקין בזה לימים אבל נגחו שור דאי הי' כולו עבד או כולו ב"ח הי' משתלם כסך הזה לכך חולקין בו לימים משא"כ קנס וכופר שאין ענין העבד לחלק קנס כי הוא בא מכח שיחרורו ואין למשוחרר קנס וכן להיפך האדון אין לו שייכות לכופר ואי הי' כולו עבד לא הי' משתלם כמו כולו ב"ח: שנית מאי קושיא מהך ברייתא לוקמא כמשנה אחרונה דהא לקמן הקשו להיפך וס"ד כמשנה אחרונה והיאך הקשו בכאן להיפך מה דאי נוקמא כמשנה אחרונה לא קשיא כלל ומ"ש התוס' לקמן דכי היכי דלא נפשוט בעיין דמעוכב גט שיחרור יש לו קנס הוא תמוה דמ"מ מאי קשיא להו לרבא עד שאמרו דרבא לית לי' להך מימרא עכ"פ יש לומר דרבא מוקי לה לברייתא כמשנה אחרונה: לכן נראה לי ברור דוודאי הך מימרא דנגחו שור קאי גם למשנה אחרונה רק באופן הזה דוודאי היכי דב"ד כופין תיכף

לשחררו רק שאירע איזה דבר באותו יום שנשתחרר קודם שיחררו שניהם שותפין במעשה ידיו ובכל מה שיגיע איזה שבח מעבד כי לא חילקו בזה לימים כי עומד להשתחרר תיכף רק למשנה ראשונה שאינו עומד להשתחרר כלל ולא יתכן שיהי בשותפות דיפסיד רבו כי לא יוכל להכריחו לעבוד בשום פעם כיון שהעבד שותף בעצמו לכך תיקנו לחלוק לימים, וכן משמע לשון המשנה תקנתם את רבו, וכמו כן למשנה אחרונה היכי דהעבד קטן ואינו ראוי עדיין לישא אשה או דהאדון קטן או שיש עיכוב אחר כגון שנשתטה האדון שאינו בר שיחרור דממתינין עד שיהא ראוי לשיחרור, אז אם יש בזה משך זמן מה דינו כמשנה ראשונה לחלוק לימים עד שיגיע העת שיכפוהו לשחרר והשתא הך מימרא נגחו שור ביום של רבו מיירי ממילא באופן שלא הי' באפשר לשחררו תיכף רק אחר זמן איזה ימים ממילא מתחלק לימים כמו למשנה ראשונה: והיינו דמקשה מברייטא דהמית דקא פסיק ותני נותן חצי קנס לרבו וקשה בין למשנה ראשונה בין לאחרונה ס"ס אי המית ביום של עצמו שאין לרבו שום תפיסה בו לא במעשה ידיו ולא בחבלתו א"כ מאיזה צד יהא לו קנס דהא לאו אדון הוא כלל, ואי נימא משום דמעוכב גט שיחרור יש לו קנס דאפי' אין לו כלום מ"מ יש לו קנס מכח חסרון השיחרור בחלקו א"כ חבלה נמי תהא לאדון דמה לי קטלה כולה ומה לי פלגא כדמקשה בסמוך למ"ד דיש לו קנס מהך דהפיל שינו ועינו דמשלם לו דמי עינו השתא חבלו בי' אחרני וכו' אלמא אף דמעשה ידיו לגמרי שלו מ"מ כל דקנסא לרבי' ממילא חבלתו לרבי' כמ"ש התוס' בד"ה חבלי' והשתא הכא נמי כיון דקנס לרבו אפי' ביום של עצמו ממילא חבלתו נמי לרבי' ולמה בנגחו שור ביום של עצמו לעצמו מה לי קטלה כולה וכו'.

ובודאי ליכא למימר דהך ברייתא למשנה אחרונה ובגוונא שהיו כופין לאלתר רק שאירע שהמית קודם שנשתחרר דהא קתני וחצי כופר ליורשיו והשתא לא ס"ד ראוי ליטול ואין לו דלקמן הוא דמסיק לה הכי רק יורשין ממש שנשא אשה והוליד בנים אחר שנשתחרר חציו א"כ ע"כ הי' מתחלק לימים, ואם נדחוק ונימא שבא על אשה באותו יום ונהרג וחצי כופר ליורשיו היינו אח"כ נודע שנתעברה וילדה, מ"מ מלבד מה דקשה להוציא כה"ג ליתן ליורשיו דכיון דבא עלי' באיסורא דלמא קודם נמי בא עלי' ואינו יורש כלל רק עבד גמור הוא, גם כיון שלא דר עמה כאיש ואשה שמא מעלמא ילדה, אבל בלא"ה אי באופן זה מיירי עכ"פ היאך פסיק ותני חצי קנס לרבו הא בגוונא דמתחלק לימים כנ"ל ביום של עצמו לא הוי לרבו כלום והא שכיח טפי מחצי כופר ליורשיו ומ"מ איירי בה, ואהא משני דשאני היכי דכלי' קרנא אפי' ביום של עצמו הוי לרבו וכמו כן חבלה היכי דכלי' אבר דמה לי קטלה כולה וכו' והך מימרא בחבלה החוזרת דלא קטלה כלום והוי כמעשה ידיו כגון שהכהו על ידו וצמתה כו', ותירוץ זה למשנה ראשונה א"ש בפשיטות דכיון דאמרינן דאפי' ביום של עצמו יש לו חלק בחבלתו ממילא יש לו קנס דאדון קרינן בי', וכמו כן למשנה אחרונה רק למשנה אחרונה הוא ע"כ למ"ד דמעוכב גט שחרור יש לו קנס, אבל אי אין לו קנס ממילא אין לו חבלה אפי' כלי' קרנא, ולהך מ"ד ברייתא כמשנה ראשונה כדמוקמינן לה לקמן להך מ"ד, ולפי זה לפי האמת דמעוכב גט שיחרור אין לו קנס כמו שפסק הרמב"ם ז"ל פי"א מהלכות נ"מ, ממילא גם חבלה אין לו אפי' כלי' קרנא, והיינו שפסק הרמב"ם בפשיטות הך מימרא נגחו שור אפי'

בהזיקו שור ולא זכר כלל בהכהו על ידו וצמתה דבנזק גמור ג"כ אין לו לרבו כמו קנס, ואתי שפיר גם לרבא כיון דלא מיירי כלל בשבת רק הכא מוקמינן לה הכי למשנה ראשונה או לאחרונה, ומעוכב גט שיחרור יש לו קנס דאז יש לו חבלה נמי משום מה לי קטלה כולה כנ"ל, והיינו שפסקבפשיטות בהמית חציו עבד וחציו ב"ח דנותן חצי קנס לרבו וחצי מפסיד דיורשין לית לי' דפסק כרבא דלקמן ראוי ליטול ואין לו ומיירי שהמיתו באופן שאינו מתחלק לימים כלל דהוי שותף גמור בו ומיקרי אדון גמור אפי' למעשה ידיו או ביום של רבו, ומה שלא זכר ביום של עצמו דאין לו קנס דכבר זכר מעיקרא דמעוכב גט שיחרור אין לו קנס, א"כ ביום של עצמו למשנה אחרונה דאינו חסר רק שיחרור פשיטא דאין לו קנס, ועוד שכתב בנגחו שור דביום של עצמו לעצמו ומה לי קטלה כולה כנ"ל, ואין להקשות כיון דמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל פי"ב מהלכות חובל ומזיק דהך דמעוכב גט שיחרור בספיקא קאי אי יש לו קנס א"כ למה בחבלה פסק כאן בפשיטות דשייך לעבד ביום של עצמו, לק"מ, דעכ"פ כיון דאין לו קנס מספיקא ממילא חולקין הם במי שחציו עבד וחציו ב"ח לימים בחבלתו דאז ביום של רבו שלו וביום של עצמו לעצמו, אבל אי לא יחלוק לימים בזה ממילא כיון דמעשה ידיו שלו לא יוכל לגבות מספק דקנס וחבלה שוין, הלכך דוקא בעבד גמור שיצא לחירות מטעם אחר וחבלו בו אחרים פסק דהוי ספק, אבל בחציו עבד מה צורך לספק ממילא חולקין גם בזה לימים אבל אי נהרג אי אפשר שיחלקו לימים כיון דקנס אי אפשר לעצמו שישתלם דאינו ראוי רק לרבו ורבו אי אפשר להוציא מספק, ובהכי ניחא טפי שלא זכר בהמית ביום של עצמו דבהא הוי ספק מכח מעוכב גט שיחרור, ודוק, ועלו כל פסקי הרמב"ם לנכון: והשתא ניחא מה שהקשו התוס' דלקמן דבעי למיפשט דמעוכב גט שיחרור יש לו קנס מהך ברייתא דהמית ש"מ דמעשה ידיו לגמרי שלו דאל"כ הרי אדון גמור הוא, ולפי הנ"ל ניחא דעיקר הקושיא ביום של עצמו דאין לו חלק כלל למה יהא לו קנס הא אינו חסר רק שיחרור, וליכא למימר דיש לו חלק בחבלה בכלי' קרנא דאבר הא ליתא, דדוקא אי יש לו קנס יש לו חבלה ג"כ בכלי' קרנא משום מה לי קטלה כולה וכו' אבל אי אין לו קנס מאיזה צד יהא לו בחבלה דאי משום דכלי' אבר מה בכך הא עומד הוא להשתחרר בודאי אחר זמן, ואף עכשיו היו משחררין אותו רק שיש עיכוב מצד אחר אבל פשיטא דאין משגיחין בכלי' אבר בזה כיון דבלא"ה נשחררנו כולו אח"כ, ואהא משני לא כמשנה ראשונה, וכיון דאינו עומד להשתחרר כלל לא עשו חלוקה כלל בכלי' קרנא רק שותפין הם היכי דכלי' קרנא, וכיון דיש לו חלק בחבלה אפי' ביום של עצמו ממילא אדון הוא לקנס, וכל זה ברור לפע"ד ועמ"ש עוד בתוס' בזה: שם אלא מעתה וכו'.

נראה לי דהכי מקשה דס"ד דוקא בדבר התלוי בעבודת העבד בגופו חלקוהו לימים שלא יפסיד רבו דכיון שהוא שותף כל אימת שירצה רבו בעבודתו לא ירצה הוא, אבל שבח הבא מעלמא מה צורך לחלקו לימים כל אימת שיבוא יחלוקו, אבל השתא דאמרת דאפילו שבח הבא במקרה מעלמא חולקין לימים ש"מ דבאותו יום חשבוהו עבד גמור א"כ ישא שפחה ומשני דוקא בממונא לא פלוג דבכל שבח ממון חולקין אבל באיסורא לא: שם נותן חצי קנס לרבו.

קשיא לי כיון דע"כ דכופר שלם חשבינן לי' דחצי כופר אינו משתלם רק דחשבינן לי' שהוא שוה כך א"כ חצי קנס מלבד מה דגם בהא נימא שלשים שקלים ולא חצאי שקלים,

אבל בלא"ה כיון דקנס שלם הוא היאך מצינו קנס פחות משלשים וצ"ע: בתוס' בד"ה יום של עצמו היינו למשנה ראשונה וכו' וקצת תימא וכו'.

המעייין לעיל יראה להדיא דמיירי שהקנה אח"כ תדע דאי הקנה קודם לא הי' קונסין אותו דהא לא עשה כלום, וביותר תימא לפי דעתם דמעשה ידיו לעצמו מאי קשיא להו לעיל בד"ה כופין דאין אומרים לאדם חטא דהא כיון דאינו משעבד בו ליכא עשה דלעולם בהם תעבודו כמ"ש להדיא לעיל דף ל"ח בד"ה כל, וכבר כתבתי בש"ס ליישב עיקר קושיתם מהך דלקמן לפי דעת הרמב"ם ז"ל ע"ש: וראיתי להרשב"א ז"ל בחידושו שהביא ראיה דמעשה ידו לעצמו דהא למשנה אחרונה חייב בראי' כדאמרין בחגיגה ש"מ שאין לו אדון כלל, ובאמת לא מוכח מידי דאפי' שניהם שותפין במעשה ידיו כיון שאין יכול להכריחו לעבוד וכשהוא עובד הוא מקבל חלקו לעצמו הרי חצי ב"ח אין לו אדון כלל משא"כ למשנה ראשונה כיון דביום של רבו הכל לרבו הרי יש גם לחלק ב"ח אדון ביום של רבו, וז"ב: ע"ב בגמרא כשהכהו אדם.

פירש"י דהך מימרא לאו בנגחו שור רק בהכהו אדם ודבר תימה הוא לתרץ מה דנקט בהדיא נגחו שור דלאו בשור מיירי, ולולא דבריו הי' נראה לי דקאי אפלוגתא דאביי ורבא דע"כ לא ס"ל לרבא דאין לו רק שבתו של כל יום ויום רק בהכהו אדם דיש לו שבת אין נותנין לו שבת גדולה וקטנה אבל בשור דאין לו רק נזק מודה דנותנין לו שבת גדולה דהוא נזק, ובהכי הוי ניחא ג"כ מה שפסק הרמב"ם הך מימרא בנגחו שור, אך לפי דבלא"ה קשה דלא זכר בהכהו על ידו וצמתה כמש"ל נראה עיקר בדעתו כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בד"ה ושור: שם דלמא כמ"ד אינו צריך.

תמוה לי דמה קמש"ל דנותן דמי עינו כיון דישראל גמור הוא פשיטא דהמזיקו חייב לשלם וליכא למימר דקמש"ל הא גופא דאין צריך גט שיחרור דאין ענין זה לדמי עין הוי לי' לומר הפיל שינו אינו צריך גט שיחרור ואטו אין נפקותא לישראל ולעבד רק בהכהו עינו הוי לי' לומר דמותר בישראלית ואסור בשפחה בשלמא אי צריך גט שיחרור רק מ"מ אין לו קנס קמש"ל הא גופא דאין לו קנס ואפי' הוא עצמו שחבל בו חייב לשלם אבל אי כמ"ד אין צריך הוא תמוה מאד: וביותר יש לתמוה על הכ"מ פ"ה מהלכות עבדים שכתב ליישב סתירת דברי הרמב"ם דשם פסק דנותן דמי עינו, ובהלכות חובל ומזיק דאינו נותן רק בתפס, דבהלכות עבדים מיירי שנתן לו גט שיחרור, והוא דבר מתמיה דאי בנתן לו גט שיחרור מה ס"ד שלא ישלם דמי עינו, והרי לא אוקמה ברייתא בהכי שנתן גט שיחרור בין שן לעין רק כמ"ד אינו צריך והיכן נזכר דין זה דבברייתא לא מיירי כך כלל, אך גם בברייתא קשה כנ"ל: והי' נראה לי לומר דקמש"ל אף שלא עמד בדין עדיין על השן מ"מ כיון שאח"כ עמד בדין ונתחייב על השן לשחררו הוי כמי שנשתחרר מעיקרא, תדע דכתב הרשב"א ז"ל דיש רוצים לפרש באמת שעמד בדין על השן קודם שהכהו עין רק שיש מפרשים דהעמדה בדין דאח"כ משוי לי' משוחרר למפרע, וא"כ לפי תירוץ השני של הרשב"א ז"ל מיושב קושיא הנ"ל, ויש לתמוה על הרשב"א דהוי לי' להכריח תירוץ הב' מכח קושיא הנ"ל: אמנם נ"ל לומר עוד דבלא"ה יש לדקדק במה שאמר וסימא עינו כיון דעיקר קמש"ל דיצא לחירות בשעת הכאת השן מה נ"מ איזה הכאה שהכה בו אח"כ הוי לי' לומר הפיל את שינו וחבל בו נותן לו חבלתו

גם לישנא דיוצא בשינו אינו מדוקדק דפשיטא דיוצא לחירות בשן לכן נראה לי דעיקר כוונת התנא כאן אם הכהו שן ועין בבת אחת, ואל תתמה בזה שהרי באומר כל נכסי נתונין לך זכה בשיחרור ובנכסים בבת אחת והכא נמי זוכה בעצמו ובנזקיו בבת אחת והכי איתא להדיא בב"ק פרק מרובה דס"ד דאי הפיל תרווייהו ליפוק בתרווייהו וקאמר עליך אמר קרא תחת שינו ולא תחת עינו ושינו ע"ש, והיינו ממש כמו שכתבתי או בהכהו שניהם תכ"ד דס"ד דניפוק בתרווייהו קמש"ל דיוצא בשינו ותשלומין עבור העין, והא דאמרינן בירושלמי פרק זה הלכה ה' סימא שתי עיניו כאחת הפיל ב' שיניו כאחת יוצא בהן לחירות וכו' ע"ש, היינו דוקא ב' עיניו או ב' שיניו אבל שן ועין לא כדמוכח ההוא דמרובה להדיא עליך אמר קרא וכו' ועוד דפשיטא דש"ס דילן לית להו הכא וכן הרמב"ם לא זכר הירושלמי הזה, וס"ד דיאמר שיצא ב"ח בעינו וישלם לו עבור שינו דדמי שן פחותים מדמי עין, קמ"ל דיוצא בשינו ונותן לו דמי עינו דיד העבד בזה על העליונה, שכל שחבל בו חבלה היוצא לחירות חשבינן לי חבלה הפחותה הראוי לצאת בה לחירות והיתר משלם לו: והשתא ניחא ג"כ דברי הרמב"ם ז"ל דבהלכות עבדים לא בא לבאר בענין מחוסר גט שיחרור רק לאשמועינן הך דינא, וזה שכתב הפיל את שינו וסימא את עינו וכו' וכן כל כיוצא בזה, כוונתו דה"ה בכל ראשי אברים אם הזיקו קטן וגדול בבת אחת יעלה הקטן לחירות והגדול משלם, ונ"מ אם תפס או שרוצה לשלם בעצמו מספק היתר על שיחרורו אומרינן לו דהחייב עליו בדמי עין: אבל בהלכות חובל בא לומר לענין הספק אי מעוכב גט שיחרור יש לו חבלה ומיירי שהכהו העין אח"כ דבהא ג"כ בעינן תפס, וזה שכתב שם הפיל את שינו ואח"כ סימא את עינו, כנ"ל ברור, ודברי הרשב"א ז"ל בתירוץ א' תמוהין כנ"ל: בתוס' בד"ה ושור, יש רוצים כו' ור"ח אומר.

ולפעד"נ דשור לאו דוקא אלא אפי' עבד שנגחו שור שבתו בכלל נזק הוא דהא נזקו ממונו הוא כשורו וחמורו ובנזקי ממונו מודה רבא דלא פטרינן לי' וחשיב שפיר נזק כיון דאפחתי' מכספיה' ושוה פחות ממה שהי' שוה קודם, והא דפריך הכא לרבא בחצי' עבד היינו מיום של עצמו דחשיב אדם ממש דלעצמו הוא ואין לו שבת בנגחו שור, אבל מיום של רבו דנזקי ממונא הוא מודה רבא דמשלם לו שבת גדולה דהיינו נזק, ובהכי ניחא ג"כ דמשני בהכהו אדם והרי מימרא מפורשת בנגחו שור, ולהנ"ל הכוונה נגחו שור יום של רבו לרבו וסיפא דיום של עצמו לעצמו בהכהו אדם, ולא חש לפרש דתליא בפלוגתא דאביי ורבא כנ"ל: והנה בין לפי מה שכתבתי כאן בין לפי מה שכתבתי לעיל בש"ס בדיבור המתחיל בשהכהו אדם נוכל ליישב ג"כ כל פסקי הרמב"ם ז"ל הנ"ל התמוהין והוא דוודאי הך איבעת אימא דקאמר מימרא הוא ומימרא לרבא לא ס"ל אין הכוונה דנגחו שור לא ס"ל מכח דאינו משלם רק נזק דא"כ היינו הך דתירוץ ראשון דשור לא רק אדם רק הכוונה דוודאי הך מימרא למשנה אחרונה קאי וס"ל דאפי' למשנה אחרונה עובד רבו יום אחד והיינו דקשיא לי' מהמית חצי' עבד דמשלם חצי קנס לרבו למה לא יתחלק לימים וע"כ משום דלמשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו לכך חצי וודאי לעצמו וחצי קנס לרבו משום דמעוכב גט שיחרור יש לו קנס דכסף שלשים יתן לאדוניו כתיב וכיון דמחוסר גט שיחרור אדון קרינן ביה אפי' אין לו במעשה ידיו כלום אבל להך מימרא דלעולם חולקין לימים א"כ ביום של עצמו יהא כולו לעצמו וביום של רבו לרבו

ואהא משני דהיכי דכלי' קרנא אין חולקין לימים רק שותפין בו והך דנגחו שור בהכהו על ידו וצמתה ולרבא או בהכהו אדם או דלית לי' להך מימרא כלל ולמשנה אחרונה מעשה ידו לעצמו והיינו דבעי בתר הכי לתירוץ בתרא דרבא לית לי' הך מימרא רק למשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו מעוכב גט שיחרור אי יש לו קנס ופשיט מהך ברייתא דהמית דקתני חצי קנס לרבו וחצי ליורשיו מאי לאו למשנה אחרונה דמעשה ידיו הכל לעצמו ולמה יהא לו קנס וע"כ משום דמעוכב גט שיחרור יש לו קנס ומשני לא למשנה ראשונה וכיון דעובד את רבו יום אחד אדון קרינן בי' ומ"מ אין לו הכל דכלי' קרנא אין חולקין לימים, ולפי זה היינו דוקא לפי מה דמסיק דלמשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו אז אי אפשר לאוקמא ברייתא כמשנה אחרונה רק אי נימא עובד את רבו יום אחד אבל אנן דקי"ל כהך מימרא דנגחו שור דאפי' למשנה אחרונה עובד את רבו יום אחד ויום של עצמו לעצמו בהכהו אדם או כמו שכתבתי בגמרא דרבא לא פליג רק בהכהו אדם א"כ אפי' למשנה אחרונה אתיא הך ברייתא דכיון דעובד רבו יום אחד אדון קרינן בי' ומ"מ לא שייך הכל לרבו ביום של עצמו דלא נחלקו בימים בכלי' קרנא כהך דלעיל ומ"מ אדון הוא כיון דביום של רבו מעשה ידיו לרבו ובחבלה שותף לעולם הוי אדון גמור כמו למשנה ראשונה, והשתא כל פסקי הרמב"ם נכונים דפסק הך דנגחו שור והביא דהכהו אדם וגם שור והיינו דביום של רבו אפי' שור וביום של עצמו באדם כמ"ש בתוס' או דלא פליג רבא בשור כמ"ש בגמרא ומעוכב גט שיחרור אין לו קנס ומ"מ בהמית פסק חצי קנס לרבו דכיון דעובד רבו יום אחד אדון גמור הוא, ומ"מ אף דלפי' זה עולין דברי הרמב"ם ג"כ יפה לא נתקרה דעתי רק כמו שכתבתי לעיל בש"ס מחמת שלא זכר הרמב"ם כלל דבעינן לא כלי' קרנא כגון הכהו על ידו וצמתה ולפי מ"ש בש"ס ניחא הכל: בד"ה מאי לאו כמשנה אחרונה ולעיל לא בעי לאוקמא וכו'.

כל זה לפי שיטתם לעיל דלמשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו, אבל כבר בארנו לעיל שאי אפשר לומר כן וכל הסוגי' מתפרשת שפיר והיינו דלא אידכר לעיל משנה אחרונה וראשונה משום דבכל גווני מקשה ובזה עלו פסקי הרמב"ם ז"ל לנכון ע"ש בד"ה חבלי בי' אחרוני וכו' דמה לי קטלה כולה וכו' באמת שדברים הללו מוכרחין בסוגי' דמייתי סייעתא לקנס מחבלה אבל בעניותי לא הבנתים כלל דבשלמא לענין קנס שאינו דבר התלוי בשווי' של עבד ואפי' אינו שוה למעשה ידיו כלום יש לו קנס בהא יש לומר דשייך לאדון מכח מעוכב גט שיחרור אבל היאך נימא דיהא שייך לו חבלתו כיון דמעשה ידיו וודאי אינו שלו והרי החבלה משתלמת בשווי' של העבד כפי מה שהוזק ממלאכתו וכיון שאין לו חלק לאדון במעשה ידיו היאך יקבל דמי חבלתו וממילא בחבל בו בעצמו למה לא ישלם לו הא אפחתי' ממעשה ידיו דשלו הם ולא נתבאר לי בזה פי' מספיק: בד"ה הואיל אומר ר"ת וכו'.

לפי זה פשיטא דאסור בשפחה וכמו כן למ"ד צריך אסור בשפחה דהא הם מכריעין א"כ עכ"פ בשאר אברים ס"ל ממש כמ"ד צריך דאל"כ לא הוי הכרעה ועמ"ש בסמוך בדברי התוס' בד"ה מעוכב: בד"ה מעוכב גט שיחרור וכו' והכא איירי כו'. עיין מהרש"א מה שתמה על מהרש"ל ודבריו תמוהין אם לא שנדחוק דכוונתו כיון דלא מהני קידושין לחצי ב"ח ומחמת שיחרורו מהני הוי חצי ב"ח ג"כ קנין כספו ויכול לאכול תרומה אבל הוא תמוה דפשיטא דחצי' ב"ח אסור בתרומה לכ"ע ועוד דהיאך פשוט מהך דכהנת

שנתערב ולדה שאני התם דעכ"פ שניהם מותרין בתרומה, אבל כאן חצי ב"ח אין לו שייכות לתרומה כלל, ואולי כוונת התוס' דהך כולה סוגיא דהכא בח"ע וחציו ב"ח משתעי דאסור בשפחה ממילא הך אבעיא ג"כ בגוונא דאסור בשפחה כמו חצי עבד דאיירי בי' והיינו ביוצא בשן ועין דאסור בשפחה כמ"ש לעיל, עיין במשנה למלך פ"ט מהלכות תרומות שהניח דברי הכ"מ בצ"ע ונעלם ממנו סוגיא דכריתות שהביאו התוס' כאן: בד"ה הרי אלו אוכלין בתרומה, והא דאמרינן וכו' הא אמרינן כו'.

דבריהם תמוהין לכאורה, דבהדיא מבואר פרק נושאין כך ומה ס"ד להקשות, ונראה לי דס"ד דוקא בעשרה כהנים הוי רק אסמכתא משום דפשטי' דקרא כלהו כהנים כחז חשיבי והכוונה שיהא ודאי כהן, אבל בעשרה כהנים כיון דעכ"פ מיוחס אחר כהן מדאורייתא סגי בכך אבל היכי דאינו מיוחס אחר כהן כלל הוי מדאורייתא, ועל זה תירצו דאפי' בכה"ג לא הוי רק אסמכתא מדקאמר התם זרעו מיוחס אחריו דרבנן ש"מ דכולה דרשא דרבנן, ועל זה תירצו עוד דהכא שנולדו ואח"כ נתערבו שאני: אך בעיקר דבריהם [מלבד מה שנראה לי דהכל באב הדבר תלוי שידע שיש לו בן כהן אף שאינו מכירו, אבל הכא האב יודע רק אינו מכיר, אבל בלא"ה] נראה לי דלא דמי כלל להתם דדוקא אם בא לאכול תרומה מצד כהונה דוקא בעינן מיוחס אחריו אבל כאן מצד כהונה מיוחס הוא רק אתה חושש שהוא עבד כהן ומצד עבד לא בעינן מיוחס הלכך אוכל במה נפשך אם הוא כהן הרי ידענו של מי הוא ואם אינו כהן רק עבד יכול לאכול ואינו צריך להיות מיוחס משא"כ בעשרה כהנים דאפי' מצד כהונה אינו ידוע מי אביו ודוק: בגמרא עבד שמכרו רבו לקנס וכו' תיבעי לר"מ וכו' יש לדקדק דהא לעיל בעי במעוכב גט שיחרור אי יש לו קנס דכיון דלית לי' בגווי' כלום לאו אדון הוא, א"כ הכא נמי כיון דלית לי' כלום לאו אדון הוא, ואי דנימא דהקנס לרבו ראשון והוא מכח רבו ראשון קאתי, א"כ כיון דאין הקנס לו בעצמותו הרי לא קנה העבד רק הקנס והדר לא הוי רק פירות דקל דלכ"ע לא קני כמ"ש התוס', ועוד למה לא בעי בניזקין דהא ד' דברים שייך לרבו, ועוד למה לא נקט צד השני לר"מ דכאן קנה אפי' לא עבידי דאתי, וכמו כן להיפך לרבנן הוי לי' לומר הצד דלא קנה וכמ"ש התוס' לחלק דשאני פירות היוצאין מגופו: הלכך נראה לי דהך אבעיא דהכא לאו מדבר שלב"ל מיירי רק מספקא לי' כהך בעי' דלעיל אי נימא כיון דרבו ראשון שיש לו זכות בכל העבד יש לו קנס יכול למכור זכותו בקנס לזה דאותו קנין שיש לו בעבד לקנס הוא מכרו לזה ונכנס תחתיו ולא דמי למעוכב גט שיחרור דאין לשום אדם זכות בו אבל הכא דרבו ראשון יש לו זכות בו יכול למכרו לזה לקנס ומיקרי שני אדוניו במקומו, או דילמא כיון דרבו שני לית לי' שום זכות בו לא מיקרי אדון ואין לו קנס וגרע ממעוכב גט שיחרור דס"ד כיון דצריך מיני' גט שיחרור אדון מיקרי אבל רבו שני כאן דאפי' גט שיחרור לא בעי מיני' לאו אדון הוא כלל: ולפי שהוקשה לו דמה נפקא מינה באבעיא זו דלר"מ אפי' תימא דלא קנהו השני מ"מ נוטל הקנס מכח מה שקנהו מרבו ראשון ואפי' אינו האדון רק מכח ראשון הוא בא, ועל זה קאמר דלא פליג ר"מ רק בעבידי דאתי אבל בלא עבידי דאתי לא, והשתא הכא אי נימא דלא קנה העבד כלל רק הקנס נוטל מכח רבו ראשון א"כ הרי לא קנה רק קנס של עבד והוי ממש פירות דקל ובעינן עבידי דאתי אפי' לר"מ, ואין כאן מקום לומר רק דמיקרי אדון, ושפיר מבעיא לן אי מיקרי אדון או לא כיון שאין לו זכות בעבד כנ"ל, וכמו כן

לרבנן ס"ד דמה בכך דקנה העבד מ"מ הקנס הוי דשלב"ל ולא מהני לרבנן, ועל זה קאמר דבדקל ופירותיו מודו רבנן, הלכך אי מיקרי אדון קאי עבד וקאי שור ויש לו קנס, רק הא גופא מבעי' לן אי מיקרי אדון כה"ג שאין לו זכות אחר או לא, והשתא אי מיקרי אדון לכ"ע קונה ודאי ואי לא מיקרי אדון לכ"ע לא קני, והיינו דלא אידכר צד השני לר' מאיר ורבנן דמילתא דפשיטא נקט אליבייהו ולא ספיקא רק הספק דלא קרינן בי' כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו כיון דלית לי' שום זכי' בי' רק רבו ראשון כנ"ל, וכמדומה לי שסרו בזה כל הקושיות וכל מה שעמעמו המפרשים ז"ל בזה: בתוס' בד"ה עבד שמכרו רבו וכו' דלא דמי לפירות דקל כו'.

עמהרש"א מה שתמה על מהרש"ל וגריס לדקל לפירותיו ובאמת דברי מהרש"ל ברורים דודאי יש לתמוה דלמה להו לחלק בין יוצא מן הגוף הוי להו לחלק בעבידי דאתי המוזכר בש"ס, ואי דפשיטא להו דבדקל לפירותיו לא בעינן עבידי דאתי א"כ למה חילקו בהא בש"ס כיון דכאן הוי דקל לפירותיו, וברור דכך כוונתם דבהא גופא מספקא לן או כאן הוי דקל לפירותיו או משום דאינו יוצא מגופו לא הוי רק פירות דקל דלא שייך לומר דבכלל העבד יש הקנס כמו הפירות בדקל בכח וכיון שאין הקנס בכח העבד כלל אין זה רק מכירת הקנס בלבד והוי כמו פירות דקל, ובהא שפיר מחלקינן בין עבידי דאתי, והיינו דקאמרי דלא דמי לפירות דקל דלא עבידי דאתי רק לפי שיש לומר דכאן הוי דקל לפירותיו הוצרכו לומר דאינו יוצא מגופו אבל לא שייך לומר דלכך לא דמי לדקל לפירותיו משום דלא עבידי דאתי דאי יש לחלק בכך מה צורך לחלק ביוצא מגופו, ועוד דבדקל לפירותיו אין לחלק בכך כלל כיון שאינו קונה רק הדקל והוא ישנו בעולם וז"ב, אבל כבר נתבאר עיקר פי' הסוגיא לעיל בגמרא: דף מ"ג ע"א בגמרא והא חזי למיקם קמי'.

קשה הא בלאו הכי יש להקשות בברייתא גופא הכי ומאי ענין זה להך פישטות דהכא ועוד דהא שום אדם לא יקנה אותו כיון דנהים כריסי' לא שוה דאל"כ תיקשי בלא"ה הא יכול למכרו לגמרי כמ"ש התוס' והרשב"א: לכן נראה אף שרש"י ז"ל פי' במה דמוקי בעבד טריפה דהנוגז טריפה פטור מן הקנס, ואני לא ראיתי ברמב"ם ז"ל דבר זה כלל שיהא הנוגז טריפה פטור מן הקנס ולא הוזכר זה בשום מקום, לפיכך נ"ל דעיקר הכוונה הכא שכל שאינו ראוי לשום תשמיש כלל לאו אדון הוא ואין לו קנס כמו מעוכב גט שיחרור ואף דמבעי' לן מ"מ ליכא למיפשט הכא דאיכא למימר דאין לו קנס [רק דס"ד שאין לך עבד שאינו ראוי לתשמיש קצת, ואף דבשביל זה לא מיקרי שוה כסף שאין ראוי למכרו דנהים כריסי' לא שוה מ"מ כל שיש לאדון שום זכות בו לתשמיש יש לו קנס ויכול למכרו לקנס, ואהא משני בעבד טריפה דאין יכול להשתמש בו כלל ואהא קשי' לי' הא חזי למיקם קמי' ונהי דלא חזי בשביל זה למכרו אבל אכתי יש לו קנס דאדון הוא ויכול למכרו לקנס, ומשני במנוול ומוכה שחין דאינו ראוי לשום תשמיש וממילא אין לו קנס דלא מיקרי אדון, כנ"ל: בתוס' בד"ה מי איכא עבדא כו' דלא ימצא קונים וכו'.

קשה מאי קאמר והא חזי למיקם קמי' דהא לא ימצא קונים לזה, וליכא למימר דחזי למיקם קמי' עצמו ומיקרי בזה שוה כסף א"כ תיקשי מאי קאמר מי איכא עבדא וכו'.

תיקשי לי' לדידי' אפי' אינו יכול למכרו הא שוה לעצמו לקנס ומיקרי שוה כסף. אבל באמת לק"מ דדוקא לקנס כיון דאין לו עכשיו שום הנאה רק כשינגח לא מיקרי שוה כסף דהא אין לו כלום ומי יימר דמינגח אבל אי יכול למכרו יוכל להשיג עכשיו כסף עבורו מאחר אבל הנאה דלמיקם קמי' חשובה הנאה לדידי' עכשיו והוי שוה כסף אף שאינו יכול למכרו אך לפי מה שכתבתי בש"ס בלא"ה ניחא, והנה הרשב"א בחידושי הקשה הא יכול למכרו כהך דריש המפקיד שעה אחת סמוך לנגיחה, ולפי תירוץ התוס' השני דכל שנראה דעיקר המכירה לקנס אינו מכור ניחא דס"ס עיקר המכירה לקנס הוא, גם לפי מה שכתבתי לעיל דהאי לאו אדון הוא כיון שאין לו שום זכ"ל בו רק לקנס א"כ אפי' בכה"ג כיון שלא יהא זכות רק לקנס לאו אדון הוא ולק"מ, ודוק: בגמרא ואת"ל המקדש חצי אשה אינה מקודשת דשייר בקנינו והא עבד לא שייר בקנינו כו'.

משמע דהכוונה לפי שאינו יכול לקדש רק לחצי' ב"ח שלו, וכן מוכח מדברי התו' שכתבו דהוי מצי למימר איפכא והיינו דאפי' את"ל התקדשי לחצי' אינה מקודשת דשייר בקנינו אבל עבד לא שייר: איברא דקשיא לי היאך קאמר והאי עבד לא שייר דמשמע דאי הוי שייר אינה מקודשת והא השתא נקטינן דהתקדשי לחצי' מקודשת ולא איכפת לן לפי דחזי' לכולה וא"כ אי הי' יכול לקדש לכולו ודאי מקודשת והיאך קאמר לפי דלא שייר.

גם לישנא דשייר בקנינו לא שייד כלל בעבד דהא האשה היא הקנין וקידשה כולה ואפי' בישראל שקידש לחצי' לא שייר כלום, תו קשיא לי כיון דבעבד הכא סלקא בתיקו מ"ש דבחצי' שפחה בסמוך פשיטא לן דהוי קידושין מכח דלא שייר בקנינו, ואי נימא דבאמת היינו הך מ"ש דנקט לה בחצי' שפחה, ועוד דהוי לי' לומר מה הוי עלה ר"ח אומר מקודשת ומדנקט לה בפני עצמו ש"מ דלא דמי להדדי ולכאורה היינו הך דלא שייר בקנינו וכן הרא"ש פסק בעבד ספק ובשפחה ודאי וכן הרמב"ם, ויש להבין מ"ש, ובאמת שכבר כתבתי בחידושי לא כמה סברות לחלק בזה אבל מ"מ רואה אני עכשיו לפ' עיקר סוגיא זו בפשיטות ויתיישב הכל לנכון: והוא דשם בקידושין קאמר רבא הנך תרתי במקדש לחצי' מקודשת וחצי' מקודשת לי אינה מקודשת ופריך עלי' אביי מ"ש חצי אשה דלא דכתיב אשה ולא חצי אשה איש נמי הא כתיב איש ולא חצי איש וקאמר עלה הכי השתא איתתא לבי תרי לא חזי' כו', ולכאורה יש להקשות דיש לחלק בפשיטות דבאשה אי נימא דמקודשת חצי' הרי נשאר בה עוד מקום תפיסת קידושין לאחר והרי גרע מקידושיו ממה שהי' מקדשה כולה ואיתתא לבי תרי לא חזי' לכך אינה מקודשת שאם תהא מקודשת חצי' ע"כ תופסין גם קידושין של אחר וזה אי אפשר אבל באיש המקדש לחציו במה נגרעו הקידושין מאם היה מקדשה לכולו הא ס"ס יכול ליקח הרבה נשים ולא נתקדשה יותר באמרו התקדשי לכולו ממה שהיא מקודשת עכשיו לחציו ואין צורך לומר דדנין דנתכוון לכולו רק שישא אחרת, אבל באמת הכוונה התם משום דלא איתברר לן טעמא דהנך תרי דינים אי מצד הסברא או מקרא, ואי נימא דמקרא דאשה ולא חצי אשה ילפינן לה א"כ ממילא ע"כ איש ולא חצי איש ולא מהני מה דלא גרע מקידושי' דס"ס חצי איש לא, ועל זה אמר אביי דמ"מ מהני באיש דנתכוון באמת לכולו רק שישא אחרת: אבל הכא קא מבעי' לי' בהא גופא, והיינו דקאמר את"ל התקדשי לחצי' מקודשת ונלמוד מינה דחצי איש לא איכפת לן כלל ואהא קאמר דאינה ראי' לעולם דחצי איש לא ושאני התם דלא הוי חצי איש דכיון דחזי' לכולה באמת קידש

לכולה רק שישא אחרת כמו שפירש"י אבל הכא דהוי חצי איש לא והדר בעי למיפשט מחציך מקודשת לי להיפך דחזינן דאמרינן אשה ולא חצי אשה וה"ה איש ולא חצי, וע"כ דלכך התקדשי לחציי מקודשת דחזי' לכולה ש"מ דעבד לא ודחי דדילמא לאו משום דכתיב אשה ולא חצי אשה, רק טעמא דבאשה לא מהני דשייר בקנינה ואי נימא דמקודשת יתפסו בה גם קידושין של אחר בחצי' הנשאר והרי גרע בקידושיו ממה שהי' מקדש כולה משא"כ להיפך באיש לא נגרעו הקידושין בחציו מלכולו דלא שייר בקנינו כלום וממילא עבד נמי כיון דלא שייר בקנינו מקודשת דחצי אשה וחצי איש לא איכפת לן כלל רק הכל בשייר בקנינו תלוי, והך שייר בקנינו לא על חלק העבדות קאי רק כל איש שקידש לחציו לא שייר בקנינו ועבד נמי לא שייר אבל אי נימא באשה משום ולא חצי אשה א"כ עבד נמי ולא חצי איש ואין לחלק בשייר בקנינו רק איש שאני דמקדש לכולו רק שישא תרי משא"כ עבד, ונשאר הדבר בספק: והיינו דנקט בתר הכי בחציה שפחה דמקודשת דבין אי מקרא דאשה ילפינן לה או מסברא ס"ס אמרינן דוקא בהך גוונא דשייר בקנינו שהניח מקום תפיסת קידושין אבל בחצי' שפחה שלא הניח מקום תפיסת קידושין לא הקפידה תורה אבל באיש אי מקרא ילפינן ע"כ לא תליא בתפיסת קידושין דהא לעולם לא שייר בקנינו ומ"מ כתיב קרא איש ולא חצי איש, ואין ללמוד בזה אשה מאיש ולא איש מאשה דהא בקידושין שם משמע דאי לאו דכתיב איש ואשה לא הוי ילפינן אשה מאיש ולא איש מאשה רק כיון שאנו דורשין אשה ולא חצי ע"כ אנו מוכרחין לדרוש איש ולא חצי אבל כל חד וחד כדינא, כן נראה לי: ודע שיש לדקדק בכאן דמאי קא מבעי' לי' הא הוי קידושין שאין מסורין לביאה דצד עבדות פוגע באשת איש והוי אין מסורין לביאה ע"י הקידושין וגם מגדר עריות דא"א, וליכא למימר דדוקא אם ע"י הקידושין אין מסורין אבל הכא בלי הקידושין לא נמסר לביאה מכח לא יהא קדש מ"מ לא מבעיא לדעת הרמב"ם דלאו לא יהיה קדש לא קאי על עבד ושפחה כדעת אונקלוס רק מדרבנן אסור פשיטא דקשה כנ"ל, אלא אפי' אי נימא דלאו זה דאורייתא מ"מ כיון דבלי קידושין אינו רק לאו ומחמת הקידושין נעשית עליו ערוה דא"א בודאי הוי בכלל שאין מסורין לביאה, תדע דחייבי לאוין לא הוי אין מסורין לביאה ש"מ דעיקר אין מסורין הוא מכח איסור ערוה וזה נתחדש ע"י קדושין הללו, ואולי הך אבעי' באמת למ"ד דהוי קידושין אף דרבא משני עלה ראוי ליטול משום דלדיד' ודאי קשיא ברייתא דהמית, ואפשר דמהאי טעמא נקט בפשיטות ראוי ליטול ולא דלמא ראוי ליטול כיון דספיקא הוא ולהנ"ל ניחא, ומהאי טעמא נקט אח"כ בשפחה דאף דהתם לא שייך אין מסורין מ"מ אינה מקודשת, ואפשר לומר עוד דכה"ג לא הוי אין מסורין לביאה כיון דמצד הקידושין של צד חירות מסורין הן לביאה רק מצד עבדות שלא חלה בהם קידושין אין מסורין בכה"ג לכ"ע הוי קידושין, וצ"ע: שם כופר הוא ואר"ל כופר אינו משתלם אלא לאחר מיתה יש לדקדק דמשמע דמקנס לא קשיא לי' דקנס משתלם מחיים והא אפי' אי קנס ג"כ לא משתלם רק אחר מיתה מ"מ לא קשיא מקנס דנותן חצי קנס לרבו אחר מיתה של העבד ומה זה דדייק וקאמר כופר הוא, ואפשר דאי קנס ג"כ אינו משתלם רק אחר מיתה קשיא מקנס ג"כ דכיון דקתני נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו דהיינו נפשי' משמע ודאי דקנס דמעיקרא נמי מחיים הוא דאי אחר מיתה שוב ליכא כופר ליורשיו דמנא לי': אמנם מלשון רש"י ז"ל בד"ה ועוד כופר הוא וכן בד"ה ואין

לו משמע דמפרש מילתא דר"ל דכל שעשאו טריפה אף שמת אח"כ לא משלם כופר ודוקא והמית בעינן שמת תיכף אבל כל שלא המיתו תיכף רק עשאו טריפה שוב ליכא כופר ולפי זה בלאו הכי ניחא דמקנס נמי קשיא לי' כיון דלא הרגו רק עשאו טריפה ולוא דקנס אפ"י עשאו טריפה משלם דכתיב ב'י' נגיחה ולא מיתה כמו שפירש"י: איברא בהך סוגיא דב"ק פרק שור שנגח ד' וה' דף מ"ב ע"ב משמע להדיא דאפ"י עשאו טריפה משלם כופר אחר מיתה דהתם קאמר טעמא דר"ע דכופר אשה לא ירית בעל דהוי לי' ראוי דאינו משתלם רק אחר מיתה וע"ש פירש"י דמשמע להדיא דמחיים אינו משתלם וע"ש פירש"י בד"ה מ"ט ובד"ה והמית, וכן משמע להדיא מתוך דברי הרמב"ם ז"ל שם שלא זכר רק דהכופר משתלם ליורשין של הנהרג והיינו משום שאין משתלם רק אחר מיתה וכופר אשה ליורשי' ולא לבעל ואי ס"ד דר"ל מחדש עוד דין אחר דצריך שימיתנו תיכף כרגע אבל כל שהניחו חיים רק עשאו טריפה וכדומה אף שמת אח"כ מהכאה זו פטור פשיטא דהוי לי' להרמב"ם להביאו דהא ליכא מאן דפליג עלי' דר"ל בזה ומזה מוכח להדיא דאפ"י עשאו טריפה משלם כופר ולא חידש ר"ל רק שאינו משלם אותו רק אח"כ כשמת, ולפי זה מלבד מה דקשה לישנא דכופר הוא כנ"ל אבל בלא"ה יש לדקדק דמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל דברוצח וכן אפ"י בעבד בדין יום או יומים שכל שאמדוהו למיתה אפ"י מת אחר שנה נהרג עליו א"כ משמע אפ"י לא נעשה טריפה אחר הכאה זו כלל דטריפה שנה אינו חי רק כל שהכהו מכה עד שנחלש מזה ומת אחר ימים רבים מאותה הכאה חייב א"כ כופר נמי משלם כה"ג א"כ משכחת לה שנשתחרר אחר שהכהו והוליד יורשין ואח"כ מת דמשלם כופר ליורשיו ממש (וכ"ש למ"ד טריפה יולדת וכ"ש אדם דאית לי' מזלא): לפיכך נראה לי דכל שבשעת שהכהו לא היו לו יורשין ולא הי' ראוי ליורשין כלל הלכך אם הי' ממית אותו אז לגמרי לא הי' מחויב בכופר בשביל שלא עשאו רק טריפה אינו מחויב שוב בכופר ודוקא אי היה הדין דהעושה טריפה מחויב תיכף בכופר א"כ הרי נתחייב לו כופר וממילא יורשיו יורשין אותו אבל עכשיו דאמר ר"ל דאינו מחויב רק אחר מיתה א"כ המיתה מחייבת אותו ולא מה שעשאו טריפה א"כ אי היה מת תיכף אין עליו חיוב, בשביל שחי ולא מת רק אח"כ לא הטילה תורה עליו חיוב עוד, ועוד שמה שהוליד אח"כ יורשין הוא מכח מה שנעשה ברי' חדשה וכקטן שנולד כמו שפירש"י לקמן בד"ה פקעי, א"כ בשעה שנגחו השור לא הוי בר חיובא כלל, דמחיים ליכא תשלומין ואחר מיתה אין לו יורשין, ומה שנעשה אח"כ ברי' חדשה עד שהוליד יורשין בשביל זה אין מחייבין כופר כיון דבשעה שנגחו לאו בר חיובא דכופר הוא כלל כנ"ל, ועמ"ש בסמוך: שם ראוי ליטול ואין לו.

יש לדקדק דבכתובות פרק שני דייני גזירות משני התם הש"ס זה גובה וזה ראוי לגבות ואין לו, ומקשה עלה רבא גופא שתי תשובות וחדא מינייהו דזה גובה וזה גובה קתני והכא משני רבא גופא ראוי ליטול ואין לו אף דנותן חצי כופר ליורשיו קתני, ודוחק לחלק בין לישנא דהתם להך דהכא: ואפשר לי לומר דודאי עיקר קושית המקשן היתה דהוי ס"ל שכל שאין עליו חיוב כופר בשעת נגיחה בשביל שהוליד יורשין אח"כ לא נתחייב מחדש דברי' חדשה הוא כמש"ל ופריק ראב"א בשעשאו טריפה ומקשה עלי' רבא ופריק הוא דראוי לגבות ואין לו הלכך הוי שפיר בר חיובא אף מעיקרא רק שאין לו הלכך כשהוליד אח"כ חייב בכופר ליורשיו דחיובי' מיתלא תלי וקאי וכל שהוליד

יורשין חייב לשלם להם וא"כ משכחת לה שפיר כנ"ל שאמזוהו למיתה ומת אחר שנה ובתוך כך הוליד יורשין שנשתחרר בינתיים הכל כנ"ל וצ"ע ובהכי ניהא: דמשני ראב"א בשעשאו טריפה ולא קאמר בפשיטות שאמזוהו למיתה ומת אח"כ דבהא ידע דאינו משתלם רק אחר מיתה אבל בעשאו טריפה ס"ד דהוי כמי שמת וחייב כופר תיכף ומקשה עלי' רבא דאפי' טריפה אינו משתלם רק אח"כ רק העיקר דבר חיוב הוא רק שאין לו: בתוס' בד"ה את"ל התקדשי לחציו מקודשת, וגבי אשה וכו' והוי מצי למימר איפכא.

והקשה מהרש"א דא"א לומר כן לפירש"י דחזי' לכולה היינו אי נסיבנא אחריתי דלא שייך באשה ולק"מ, דודאי עכשיו דנקט האמת אי אפשר לומר דחזי' לכולה רק כפירש"י דאל"כ רק משום דראוי' לכולו אפי' לא קידש רק חצי' בפ"א א"כ אשה נמי תהא מקודשת דחזי' נמי כולה, אבל לפום מה שבקשו התוס' שיאמר איפכא א"כ בהך את"ל דבאשה מקודשת ע"כ דכ"ש באיש וכן להיפך בהך את"ל באיש אינה מקודשת כ"ש באשה דאשה גריעה לעולם לקידושין מאיש א"כ שפיר יש לומר דחזי' כולה גם באשה ובאיש ג"כ הכוונה כך, ומה שהקשה דהוי להו להקשות שיאמר שני הצדדים בהתקדשי לחצי' ג"כ לק"מ דטפי קשי' להו דהוי לי' לומר את"ל בצד היותר רבותא דאפי' אי באיש אינה מקודשת הכא מקודשת וכן להיפך דאפי' אי באשה מקודשת הכא לא, גם מה שפירש הוא בתוס' הוא תמוה דהתוס' דקדקו בהדי' וגבי אשה קאמר כו' והוי מצי לומר איפכא ש"מ דקושיתם שיאמר מה שאמר באשה באיש, ומה שאמר באיש יאמר באשה, וזה ברור גם נראה לי דעיקר קושית התוס' באמת לק"מ לפי מה שפירשתי לעיל דגבי עבד לא שייך כלל שייר בקנינו, וכן באיש דעיקר שיוור רק שמשייר באשה אבל כל שנתקדשה האשה לגמרי לא שייך שיוור אם כן ליכא למימר איפכא.

כמש"ל: ודע דמה שכתבו התוס' דהוי מצי לומר איפכא והיינו דבאשה מקודשת דחזי' כולה, כוונתם דחזי' להתקדש כולה אבל מה שמותרת כולה שלא בקידושין זה לא מעלה ולא מוריד כלל דאל"כ היכא פשיט משור שהמית חציו עבד דיוורשין מנא לי' דלמא התם שנשא ממזרת דחזי' לכולו ושפיר תפסו בה קדושין ועוד דהא כתבו התוס' בסמוך דלכך אינו יורשו משום דלית לי' תפיסת קידושין בשום מקום וא"כ הא אית לי' תפיסת קידושין בממזרת וממילא אפי' בעלמא בנו יורשו וע"כ כיון דלא חזי' לכולו בקידושין לא מיקרי חזיא לכולו הן אמת שיש מקום לומר דשאני עבד דלעולם לא חזי' כלל לחצי' השני דאי יקדשה אתי צד עבדות ופוגע באשת איש, אבל בגוונא דאפי' אחר קידושין ג"כ מותר בצד השני.

אף דלא מהני בצד השני קידושין חזי' כולה מיקרי אבל באמת הא ליתא דהא אנן כאביי קי"ל דקידושין שאין מסורין לביאה הוי קידושין א"כ כיון דמעיקרא בלי קידושין חזי' כולה אף דלבתר הקידושין לא חזי' מחמת הקידושין לא גרע מקידושין שאין מסורין לביאה דהוי קידושין לפי מה שפירשו התוס' פרק האומר דהכוונה שעל ידי הקידושין לא נמסר לביאה ע"ש, וע"כ דמה דבעינן הכא חזי' לכולה אפי' לפי התוס' היינו דוקא דחזי' בקידושין והנך רואה כי מה שהקשה הרב בעל פ"י לקמן בגמרא דדילמא מאורסת לע"ע שאני דחזי' לכולה, דלק"מ דמ"מ לא חזי' להתקדש כולה, וז"ב: בד"ה ואי אמרת, תימא וכו' בנו מן הכנוי כו' עשרה כהנים ופירש אחד ובעל כו' ואפי' בנו ממזר מערוה

כו' לא ידעתי מה בקשו בהך ראי' ראשונה מאחר דאפי' מערוה יורשו ואולי נתכוונו דלא נימא דכל שאין לו בה קידושין ממילא אין תולין הולד בו ליורשו שמא לאו אביו הוא וכשם שזינתה עם זה כך עם אחר והא דבנו מן הערוה יורשו היינו כשניסת לו בטעות וכדומה, אבל לא בזינתה, לזה הביאו מהך דעשרה כהנים דאפי' בפנוי' יורשו ואפי' בזנות והדר הביאו דאפי' היכי דלא תפסי קידושין יורשו כנ"ל בא"ד אין זרעו מתייחס אחריו כו'.

נראה לי דהיינו דוקא כהך דהכא בחצי' עבד הבא על בת ישראל אבל ממזר הבא על חצי' שפחה או ישראל הבא על חצי' שפחה וחצי' ב"ח אף דהיא אין לה תפיסת קידושין בשום מקום מ"מ הא חזינן בישראל הבא על השפחה ולדה כמותה אף דאין לה תפיסת קידושין בשום מקום ש"מ דמה דולדה כמותה לא תליא בתפיסת קידושין שלה ואינו מטעם יחוס שהוא מתייחס אחר אמו רק מתייחס הוא במינו והוי עבד מכח מינו לא מחמת שמתייחס אחר אמו, א"כ בכה"ג דהיא חצי' ב"ח אי אפשר שיהא נמשך למין העבד בלחוד שהרי נולד מחצי' שפחה וע"כ דחצי' ב"ח וכיון דע"כ אין הולד כולו עבד ממילא אי אביו ישראל ממזר הוי החצי שלו ממזר אחר אביו דאביו יש לו תפיסת קידושין בעלמא ודוקא בבא על שפחה גמורה דהולד נמשך אחר מין הפגום דהיינו עבד גמור אבל היכי דאי אפשר למישדי לי' בתר מין הפגום לגמרי ממילא חצי חירות שבו נמשך אחר האב אבל בחציו עבד הבא על בת ישראל כיון דהוא אין לו תפיסת קידושין לא שדינן לי' אבתרי' כלל והוי הכל כאמו ישראל גמור כנ"ל, ועיין מ"ש לעיל דף מ"א בתוס' בד"ה לישא שפחה ליישב קושית הטורי אבן בחגיגה במילואים, והנה תירוץ ראשון בשם יש לפקפק לפי מה שכתבתי לעיל דחזי' לכולה דוקא על ידי קידושין הוא אבל תירוץ השני אמת לפי מה שכתבתי כאן.

גם נראה לי אפי' בחציו עבד דוקא לענין ירושה לא חשיב בנו אבל קיים הוא פרי' ורבי' שהרי הוליד בן ישראל גמור המתייחס אחר אמו ודוקא בהוליד עבד לא קיים פ"ור דעבד שהוליד אין לו יחס ואינו ישראל כלל, אבל הוליד ישראל אף שאינו מתייחס אחריו לירושה אבל ס"ס הוליד בן המתייחס אחר אמו והוא ישראל גמור כנ"ל, ומהאי טעמא לא הקשו התו' לעיל בחציו עבד על מה שאמרו לישא ב"ח אינו יכול דאפילו יכול הרי לא קיים פר"ו דאין לו תפיסת קידושין ואינו מתייחס אחריו וכמו כן במה שהקשו דישא ממזרת והא לא קיים פר"ו וע"כ כנ"ל, ואף שיש לדחות דהכוונה לישא ב"ח אינו יכול שאי הי' יכול והי' לו בה תפיסת קידושין הי' מקיים פר"ו, וכן מה שהקשו דישא ממזרת הכוונה לקיים שבת כל דהו דבהא סגי להו שלא לכופ' מ"מ נראה לי עיקר כמ"ש: ע"ב בגמרא ואין אני קורא בה אשת שני מתים במה נפשך וכו' ואי קידושי דשמעון כו'.

פי' רש"י דמספקא לי' אי חצי שפחה שנתקדשה מקודשת כפלוגתא דאמוראי דלעיל ולכאורה יש לדקדק אפי' למ"ד מקודשת דלא שייר בקנינו מ"מ לשמעון נמי מקודשת דלא שייר בקנינו דכבר נתקדשה חצי' ומה שנשאר בה לקדש קידש, ויש לומר דס"ל כמ"ש הר"ן ז"ל פרק האומר דלאו אהא סמיך רק גזירת הכתוב הוא דקראה שפחה נחרפת לאיש, וזהו דוקא בראשון אבל בשני לא שייר זה ואינה מקודשת כלל, ועוד יש לומר דכה"ג לא מיקרי לא שייר כיון דמקודשת חצי' לאחר הרי שייר בקנינו תפיסת

קידושין לאחר ומה נ"מ במה שתוכל להתקדש לאחר אח"כ או שכבר נתקדשה ס"ס כיון שנתפסו בה קידושין גם לאחר חשיב שייר בקנינו: אלא דבעיקר פ"י הסוגיא נראה לי בפשיטות דודאי ר"ח לא מספקא לי' בהא אי חצי' שפחה וחצי' ב"ח מקודשת דהא פסק לעיל הכי בפירוש כמ"ש התוס' וכמו כן מה שפירשו התוס' דמספקא לי' אי גמרי אי פקעי ג"כ לא נהירא כלל כיון דאכתי לא מייתי פלוגתייהו בהא כלל והוי לי' לאתויי הך פלוגתא מעיקרא והדר הך דר"ח דהכא: אבל לדעתי הכוונה בפשיטות שלא בא ר"ח בכאן לאשמועין אלא דלא נימא כיון דמקודשת חצי' ממילא תופסין בה קידושין של שמעון ומקודשת לשניהם והוי' אשת ב' מתים קמ"ל דלשניהם ע"כ אינה מקודשת דאי קידושי ראובן קידושין ע"כ דקידושי שמעון אינן קידושין דשייר בקנינו קידושי ראובן ואי קידושי שמעון הוי קדושין דלא שייר בקנינו כיון שהיתה מקודשת לראובן חצי' א"כ ע"כ קידושי ראובן אינם כלום דהא שייר קידושי שמעון ועכ"פ אי אפשר שתהא מקודשת לשניהם, והשתא שאינה מקודשת לשניהם פליגי בה אח"כ למי מקודשת אי גמרי אי פקעי ור"ח ידע שפיר אי גמרי אי פקעי רק דס"ד דלא גמרי ולא פקעי רק מקודשת לשניהם קמ"ל דאי אפשר שיהא לשניהם דאי מקודשת לזה אינה מקודשת לזה וכן להיפך: איברא לכולהו פירושי יש לי לדקדק דקאמר אי קדושי ראובן וכו' ואי קידושי שמעון דכך הוי לי' לומר אי קידושי ראובן הוי קידושין קידושי שמעון לא הוי קידושין ואי קידושי ראובן לא הוי קידושין בודאי לא הוי אשת ב' מתים ולמה תלה בקידושי שמעון ומזה מוכח להדיא דאפי' למ"ד פקעי קדושי ראובן אחר שנשתחררה היינו דוקא בנתקדשה לאחר אבל בלא נתקדשה לכ"ע לא פקעי קידושי ראובן הלכך כשבא לומר להיפך הוצרך לומר ואי קידושי שמעון הוי קידושין, אבל לפירש"י אי אפשר להלום לשון זה כלל דלא הוי לי' לומר רק אי קידושי ראובן הוי קידושין או לא ס"ס אשת ב' מתים לא הוי, ודוק, ועמ"ש בסמוך: שם וחזרה ונתקדשה לשמעון כו' עד שחופשה וחזרה ונתקדשה יש לתמוה לפירש"י דעיקר פלוגתייהו דבשיחרור נעשית כקטן שנולד ופקעי קידושין דמעיקרא מה צורך לומר שחזרה ונתקדשה לשמעון הא כל שנשתחררה פליגי למר גמרי ולמר פקעי ומה צורך לקידושין אחרים, ועוד דאי נימא דוקא שחזרה ונתקדשה אבל לא נתקדשה לכ"ע גמרו קידושי ראשון א"כ למה לי' לאוקמא שחופשה וחזרה ונתקדשה תיפוק לי' שלא נתקדשה לאחר דבהא לכ"ע גמרו והא ודאי ליכא למימר דבלי קידושין של אחר לא גמרי ולא פקעי דא"כ קשיא למ"ד גמרי דכי בשביל שנתקדשה לאחר גרע שיגמרו: ומה שנראה לי בזה לפי מה שאמרו בקידושין דף ז' דלכך במקדש חצי אשה אינה מקודשת ולא אמרינן קידושין פושטין בכולה משום דדעת אחרת מעכב, והשתא הכא היה מהראוי לומר דתיכף שנשתחררה קידושין פושטין בכולה מעצמן דהא נתרצית היא להתקדש כולה רק דחצי שפחה לא הי' בת קידושין אבל בנשתחררה ממילא פושטין בכולה, וגדולה מזו נראה לי כיון דעיקר טעמא בחצי שפחה דלא שייר בקנינו אבל עכ"פ קידשה לאחר שתשתחרר לגמרי דאל"כ הוי חצי אשה כיון דאפי' לאחר השיחרור לא יהא לו רק חצי וע"כ דאח"כ גמרו לגמרי וממילא נראה לי שאין צריך לקדשה מחדש כלל דלא הוי דשלב"ל כיון שאין צריך קנין על חצי הנשאר דמעצמן פושטין בכולה רק שלא יעכב דעת אחרת וכאן שאין דעת אחרת מעכב ממילא כשנשתחררה מקודשת לגמרי: אמנם נראה לי שיכולה לחזור בה כיון

שעדיין לא חלו הקידושין יכולה לעכב אף עכשיו רק דבדיבור אינה יכולה לחזור בה דאפי' לר"י דאמר חוזרת וקי"ל כוותי' היינו בקידשה אחר ל' דמעיקרא לא היתה מקודשת כלל רק דיבור בעלמא אתי דיבור ומבטל דיבור אבל כאן דחצי' ב"ח היתה מקודשת מעיקרא ועכשיו שחזרה מתבטל לגמרי דכיון דאי אפשר שיפשוטו בכולה דהיא מעכבת אף הראשונים מופקעין דחצי אשה היא ושייר בקנינו כנ"ל ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, לכך בנתקדשה לאחר מעשה מבטל מעשה ופקעי קידושי ראשון לגמרי כנ"ל, ואף דבמקדש לאחר ל' אינה יכולה לחזור רק בתוך ל' לא אח"כ, לא דמי להכא, דהתם כיון שעברו ל' ולא חזרה ממילא נתרצית בקידושין הראשונים אבל כאן כיון דחזרה בדיבור לא מהני רק קידושין לאחר וזה לא היה באפשר רק אחר השיחרור ועכ"פ כך הדין בשתקה ולא אמרה כלום הקידושין תלוין נתרצית בפירוש גמרו לגמרי לכ"ע ואין צריך קידושין מחדש כנ"ל דפושטין בכולה, נתקדשה לאחר ולא נתרצית קודם פקעי קידושי ראשון לגמרי דכיון שאינה רוצה שתתקדש לגמרי כלל אין כאן רק חצי אשה ולא מהני כלום וזהו למ"ד פקעי, ומ"ד גמרו ס"ל דכל שנשתחררה תיכף פשוט בכולה כיון שכבר גילתה דעתה שהיא מתרצית לגמרי להתקדש לו רק צד שפחות מעכב וכל שאינו מעכב ממילא בדיבורה הראשון קיימא ופושטין בכולה ואפי' חזרה לא מהני כמו בחזרה אחר ל' דפרק האומר הנ"ל והיינו דקאמר שחופשה וחזרה ונתקדשה דאי לא נתרצית בקידושין אחר שיחרור בפירוש אכתי מיתלי תלי וקאי ואינו חייב מיתה ואין להקשות הא גבי בהמה של שני שותפין והקדיש חצי' וחזר ולקחה והקדיש חצי' לכ"ע בעינן הקדישה מחדש ולא אמרינן דניפשוט בכולה אף דעכשיו אין דעת אחרת מעכב, הא ליתא, דהתם מעיקרא היה דעת אחרת מעכב ונשארה מקודשת חצי' ולרעות בעדר כמ"ש התוס' לכך גם עכשיו אין פושטין בכולה אבל כאן דלעולם לא הי' דעת אחרת המעכב וכבר נתרצית האשה קודם רק שלא היתה בת קידושין לכך פושטין בכולה בלי קידושין שנית כלל וכמ"ש התוס' בד"ה גמרו, כנ"ל ברור, ובזה עלו כהוגן פסקי הרמב"ם ז"ל בענין זה וכבר מבואר אצלי בחידושי לא"ה ע"ס מ"ד ע"ש: בתוס' בד"ה ואין אני קורא בה וא"ת והכא מה נפקא מינה כו' וזה לא שייך הכא.

לכאורה הכוונה דהכא ע"כ דליכא רק חדא דאי איכא תרתי תיקשי באמת היאך מתייבמת ללוי וכן פי' מהר"ם אלא שסיים דצ"ע דשם כתבו התוס' להדי' דאפי' בחדא גזרינן אטו תרתי, ובאמת כוונת התוס' פשוט דבמה נפשך אי ס"ל בחדא גזרינן תיקשי באמת אפי' לא הוי אשת ב' מתים יש לגזור דס"ס בתרתי מכח ספק אי אפשר לייבם דמה נ"מ ספק קידושין או מאמר אדרבא מאמר גרע דאינו רק דרבנן וכאן הוי ספקדאורייתא וע"כ דבחדא לא גזרינן והכא בחדא א"כ לא שייך אשת ב' מתים, ולפי האמת דאשת ב' מתים דאורייתא ממילא יש לומר דבחדא נמי גזרינן והכא מדאורייתא מיירי רק בקושי' דאשת ב' מתים גופא דרבנן א"כ ע"כ דאפי' מדרבנן מתייבמת ללוי א"כ ע"כ דמיירי בחדא ולא גזרינן חדא אטו תרתי, וזה ברור: אמנם בעיקר כוונת התוס' נראה לי בפשיטות כך דדוקא התם שייך לגזור שאי אפשר לייבם חדא ואידך תצא בלא כלום דהא באמת הוי אשת ראשון בלבד כי מאמר לא קני דאורייתא כלל, אבל הכא אי מיירי אשת ב' מתים והיינו דמקודשת לשניהם באמת א"כ אי מייבם חדא אידך יוצאה בלא כלום וכך הדין בכל שני יבמות הבאות מבית אחד דאחת מתייבמת, ושפיר קשיא להו דמה נפקא מינה

אי לא הוי אשת ב' מתים, אפי' הוי אשת ב' מתים ולא ספק רק ודאי מקודשת לשניהם מ"מ מדאורייתא מותרת רק מדרבנן משום גזירה והכא לא שייך זה דיכול לייבם חדא ואידך תצא בלא כלום דהא באמת אשתו היא ופוטרת חברתה כמו כל שתי יבמות, ואהא תירצו דכה"ג אי הוי אשת ב' מתים דאורייתא אסורה, ואין לומר דמ"מ יש לגזור בב' יבמות שמא תתייבם האחרת וזו תצא ונפיק יבמה דאחיו לשוק בלא כלום דחצי' של אחיו הוא, הא ליתא, דהא לא גזרינן התם רק דילמא חליץ לאידך ומייבם אח"כ אבל אי היה יכול לייבם חדא ואידך תצא לא הוי גזרינן כלל, וגם זה ברור: בד"ה מה נפשך דמספקא לי' אי גמרי אי פקעי.

כבר כתבתי בש"ס דהעיקר הוא דבא לומר דלא אמרינן לזה פלגא ולזה פלגא וכל שהכריח דזה אי אפשר שתתקדש לשניהם ידע שפיר למי מקודשת לגמרי רק אי היה מקום שתתקדש לשניהם הוי אמרינן דמקודשת לשניהם, ויתר הדברים בענין זה מבואר אצלי בא"ה ע"ס' מ"ד בס"ד ע"ש: בד"ה גמרו קידושי ראשון כו' לא הקדישה לא וכו'.

ולדעתי יש לחלק בפשיטות ג"כ דהתם לא הקדיש רק חצי' שהי' שלו ומאיזה צד נימא שאי היה שלו לגמרי הי' מקדיש כולה שמא לא רצה להקדיש רק דמי שווי' של חצי', הלכך אח"כ דחזר ולקחה צריך להקדיש חצי' הנשאר מחדש, אבל הכא קידש כולה ושניהם נתרצו בקידושין רק שאין הקידושין חלין על חצי שפחות וכל שנשתחררה ממילא פושטין בכולה ואין צריך קידושין אחרים כיון ששניהם כבר נתרצו בכולה כן נראה לי: בגמרא א ואי ס"ד נפקי וכו' קשה הא בלא"ה יהי' איך שיהי' תיקשי נימוסו של עבד אנימוסו דשדה, ואם נחלק בין עבד דהוא קנס לשדה דמדינא א"כ מאי מקשה בתר הכי זמן אזמן, ונראה לי דודאי אין להקשות עבד אשדה דשאני עבד דקנסוהו כדמשני לבסוף כפירש"י רק הכא דמשני נימוסו זמן, קשי' לי' אי מטעם קנס שמא לא יפדנו, בלי זמן נמי נקנסי' שמא לא יפדנו כלל, וע"כ דכל כמה שיכול לפדותו לא קנסינן לי' א"כ בזמן נמי, וע"כ דהזמן הוא שאם לא נפדנו יהא מכור מעכשיו לכך חשבינן לי' כמכור מעכשיו דשמא לא יפדנו, א"כ התם נמי יתחייב במעשר דהא ע"כ נמי שתהא שלו למפרע דאי להבא פשיטא דפטורה דעד הזמן אין לו שום חלק בה א"כ עכשיו נמי יתחייב במעשר משום שמא לא יפדנה והוא שלו מעכשיו והיינו דמשני הא לגופא הא לפירי, ודוקא בעבד דיהא הגוף שלו אבל בשדה דהוא קנין פירות לא חשיב קנין רק כל כמה שמותר לאכלם אבל כל כמה שאינם שלו לאכלם לא חשיבי שלו למעשר רק בעת שהם שלו ממש, ועמ"ש בתוס' בד"ה הא עוד בזה: בתוס' בד"ה אבל וכו' וא"ת הא דאמר אממר.

כתב מהרש"א דלכך לא הקשו מעיקרא דיש לומר צריך ואין לו תקנה, ואינו נכון, דאי הכוונה אין לו תקנה לא שייך למיתני מרבו ראשון דהיינו לאפוקי רבו שני ובאמת אין לו תקנה לא מראשון ולא משני ושניהם שווין שאין יכולין לשחררו ועוד דתיקשי להו לפירש"י לעיל דאין לו תקנה דאסור בשפחה ובבת חורין וזה לא שייך הכא דלא יתקנו חכמים לקלקל העבד שלא יהא לו תקנה לא בשפחה ולא בבת חורין: אבל כוונת התוס' פשוט דמעיקרא לא קשיא להו כלל דשאני מפקיר שזכה העבד בעצמו ושוב אינו חוזר ונמכר לשום אדון אבל מוכר דמתניתין חוזר ונמכר וכיון שהוא חייב לפדותו חזר לו

לגמרי וממילא יכול לשחררו אבל מהך דכתב עליו אוננו דזהו בעת מכירה או אחר מכירה כותב לו לכשיברח יהא משוחרר, והשתא כיון שמכרו היאך יועיל שיחרורו והוא לא קנהו בחזרה כלל, ועל זה תירצו לחלק דבמוכר נשאר אצלו עוד קצת קנין לקנס וולדות משא"כ מפקיר, ואי קשיא נהי דהוא יש לו קנין קצת מ"מ ב"ד בעצמן היו מפקיעין הכל, ועל זה כתבו דהפקעת ב"ד היתה רק אחר השיחרור והמכירה שמכר בעצמו לא הפקיע הכל כמו מפקיר: והנה מהרש"ל ומהרש"א הקשו מהך דלעיל דמקשה מאמימר וקשה הא מוכר שאני דנשאר אצלו לולדות וקנס ומצי מורית לברי' ע"ש, ולדעתי לק"מ שלא כתבו התוס' כך רק לס"ד דלאמימר מפקיר וחי אין לו תקנה א"כ ע"כ דהכא לא הפקיעו רק אחר השיחרור אבל לפי האמת דמודה אמימר בחי רק במת ס"ל אין לו תקנה א"כ דיכול לשחרר אפי' אין לו בו רק איסור בלבד א"כ שפיר הפקיעו ממנו קודם השיחרור, ואדרבא אי הפקיעו דוקא אחר השיחרור א"כ במת כיון דלברי' לא קנסו לא היו מפקיעין מיורשין וכיון דאמר להם שיקבלו גט שיחרור היורשין ש"מ דמאב הפקיעו הכל ושפיר מקשה הא איסור לברי' לא מורית, כנ"ל: אך הא קשי' לי דמשמע מדבריהם דלא קני ל' לולדות רק למעשה ידיו בלבד, ואולם לקמן בעי חוץ ממלאכתו מהו ופירש"י דגופו קנוי ל' להשיאו לשפחתו לולדות ש"מ דקונה לולדות והכא ולדות הוא העיקר דקנס גרידא נראה דתליא אי מעוכב גט שיחרור יש לו קנס, ואולי יש לחלק דהכא כוונת התוס' ולדות שיהיו לו משפחתו של רבו ראשון, ולקמן הכוונה דיזכה.

מה שתלד לו שפחתו של זה הקונה מעבד הזה ולהא שפיר קונה וצ"ע: ובעיקר קושית התוס' נלפע"ד ליישב בפשיטות, דודאי יש להבין מה קמש"ל דאינו מהני הא לשון שיחרור הוא בכל עבד, ואי להשמיענו דאין לי עסק בכך הוי לשון שיחרור הוי ל' לאשמועין בשיחרור דעלמא וברור דקמש"ל דס"ד כיון דעכשיו אינו משחררו רק לכשיברח ושיחרור דעלמא מהני בעבד מכח גיטו וידו באין כאחד וזה שעדיין לא נשתחרר אין לו יד עבד כיד רבו וממילא היתה כוונתו דכשיברח אז ישחררנו קמש"ל דזה בעצמו הוי השיחרור דכשברח משוחרר למפרע והוי אז גיטו וידו באין כאחד הלכך כל כמה דלא ברח היה יכול למכרו לזה כיון דאכתי אינו משוחרר ושמא לא יברח ואם ברח אח"כ משוחרר למפרע, ודוק: בד"ה הא לגופא, פי' בקונטרס כו' ותימא וכו' ועוד וכו' עיין מהרש"א שהקשה דבלא"ה הוי להו לחלק בין הך דהכא דהוא קנס להך דהתם ע"ש, ובאמת גם לפי התוס' יש להקשות כך דמה צורך להו לחלק בין גוף לפירות הא בלאו הכי בעבד קנסו אותו ובמעשר לא שייך קנס, לכן ברור דהא לא קשי' כלל דע"כ עיקר הקושי' הכא דליכא למימר כיון שמסרו לזה לשעבד בו קנסו אותו א"כ בלי זמן כלל נקנסו ג"כ דהא מסרו לשעבד בו וע"כ דשיעבוד לאו כמכירה רק לפי שהתנה שיהא חלוט לו דנין כמי שנמכר עכשיו שהרי גם עכשיו הוא שלו ממש כמו שיהא אח"כ א"כ במעשר ג"כ כיון דאפילו למ"ד אין קנין פירות כקנין הגוף מ"מ חייב בביכורים מדרבנן דהוי כמו מכירה א"כ דהכא גבי עבד יוצא לחירות דהוי מחמת תנאי הזמן כמכירה א"כ ראוי להתחייב במעשר גם כן מדרבנן (ואי נימא דמחמת התנאי הוי כמכירה ממש מעכשיו פשיטא דקשיא ג"כ במעשר רק אפי' אי נימא דהוי רק דרבנן דמיחזי כמכירה עכ"פ יתחייב במעשר ג"כ מדרבנן ועל זה תירצו התוס' כפי פירושם הא גופא כיון שהגוף ביד זה הקונה שייך לקנסו דהוי כמכירה מחמת התנאי אבל במעשר דהגוף לא

נשתנה מרשותו של זה לרשותו והוא כבראשונה לא מיחזי כלל כמכירה מחמת התנאי רק בהגיע זמן דהוי מכירה ממש אבל מעיקרא לא נראה כמכירה, אבל בעבד כיון שנעתק גוף הדבר לרשות זה הקונה לשעבד בו שפיר מיחזי כמכירה מחמת התנאי שכשיגיע הזמן ויהא חלוט לו יהי' נמצא שמסרו לו לחלוטין מעיקרא שלא הי' מקודם נגרע בקנינו ממה שיהא אח"כ, אבל בשדה היתה השדה ברשות זה הקונה מעיקרא, וזה שלא הקשו התוס' על רש"י דהוי לי' לחלק בקנס בלבד דאי אפשר לחלק בזה דא"כ לא הוי מקשה כלל זמן אומן וע"כ משום כיון דבעי זמן ש"מ דבעינן דיהא נראה כמכירה מחמת הזמן דוקא .

כנ"ל: אבל מ"מ בעיקר מה שהקשו על רש"י ז"ל נראה לי ליישב בפשיטות, דודאי מיירי שהתנאי היה אם לא יפרע יקח הפירות למפרע רק כל כמה שלא עבר זמן פרעון אינם שלו הלכך שפיר ס"ד דאפי' קודם הזמן אם רוצה לאכול מהם לשלם דמיהם אם ישלם קודם זמן פרעון דשמא לא ישלם ויהיו שלו למפרע, ועל זה קאמר כיון דאפי' יגיע הזמן לאו מכירה היא רק קנין פירות ואפי' קנין גמור לא הוי דיכול לעולם לסלקו במעות הלכך נהי דאי הגיע הזמן חייב במעשר מדרבנן מכח קנין פירות שיש לו אבל מ"מ אינו ראוי לחייבו כשלא הגיע הזמן משא"כ בעבד דכשיגיע הזמן יהא מכירה גמורה אף עכשיו דנין כמכירה ולפי זה גם קושי' השני' לק"מ דמודה רש"י דאי הגיע הזמן ולא פרע חייב במעשר מדרבנן כנ"ל: דף מ"ד ע"א בגמרא בשלוה על מנת למשכנו.

פי' רש"י דגבי עבד קנסוהו כו'. וגם הכא יש להקשות כיון דעיקר החילוק דבעבד קנסוהו א"כ בלא"ה לק"מ ממעשר, וע"כ כמש"ל דדוקא אם הגיע זמן דעבר זמן פרעון שייך שפיר לחלק אף דקודם שמשכנו אינו מכור ולא קנאו מלוה זה מ"מ הוא עבר זמן הפרעון והמלוה הזה יכול ליקח אותו ראו לקנסו אבל מעיקרא בלא הגיע הזמן אי נימא דלא חשוב כמכור מעתה ומ"מ קנסוהו דשמא לא יפדנו, קשה חדא מנא לן שלא יפדנו, ועוד אי חיישינן להכי למה לי זמן בלא"ה כיון שמסרו למלוה זה לשעבד בו ושמא לא יפדנו ראו לקנסו וע"כ דלא קנסינן לי' רק בזמן דאז חשיב כמכור מעתה וא"כ שפיר קשי' במעשר גם כן, ועמ"ש בתוס' בד"ה בשלוה: שם ורמינהו הרי שאנסו וכו'.

יש לדקדק דתיקשי בברייתא גופא למה בחובו אין בו משום מוכר דמתניתן וע"כ משום דהוא לא מכרו מדעתו לא שייך לקנסו א"כ מה ענין זה למעשר דאינו משום קנס כלל, ונראה לי דהכי מקשה דס"ד דהך גבאו בחובו הוי כמו סיקרוקין, ואהא קשי' לי' דהתם נמי נימא דהוי כמי שלקחה בחנם, ואהא משני התם מ"מ הוא מרויח בזה שהיו גובים חובו ממנו בע"כ, אבל בעבד לא איכפת לן מה שמרויח כיון שאינו עושה מדעתו רק על כרחו: בתוס' בד"ה בשלוה וכו' וקשה וכו' לכך נראה וכו' דבריהם צ"ע כיון דמוקמינן עבד בשלוה על מנת למשכנו מה צורך לאוקמא שדה במשכנו ממש ולאוקמא בלא הגיע זמן לוקמא ג"כ כהך דעבד ואפי' הגיע זמן כעבד ממש רק שאני עבד דקנסוהו משא"כ שדה כיון שלא משכנו אינו שלו, ורחוק מאד לומר דס"ל לתוס' באמת דגם במעשר ראוי להתחייב אפי' לא משכנו כיון שהגיע הזמן, דהא לא הקשו זה על רש"י למה לא יתחייב במעשר ואדרבא כיון דלא משכנה לא קנאה כלל ואכתי אינה שלו ולמה יתחייב במעשר, ומה שהקשו דהוי לי' לומר אידי ואידי דמטי' זימני', אינה קושיא כלל דפשיטא דלאו

בלא מטי' זימני' קאי דכיון דבמשכנו ממש לא אתי' לי' בלא הגיע זמן כ"ש בלא משכנו כלל ומה צורך לפרש בהגיע זמן, ועוד דעיקר התירוץ באמת בהך דעבד והך דשדה בכל גווני או במשכנו ולא הגיע זמן או בלא משכנו והגיע זמן כהך דעבד, וז"ב: בד"ה המוכר עבדו לפרהנג פי' בקונטרס כו' וקשה וכו'.

דבריהם נראין לי מהופכים. כי לפירושם קשה דכיון דנוטל עבדו על כרחו ונותן דמים ש"מ דלאו לדמים קא בעי רק העבד הוא צריך א"כ בודאי לא היה מתפייס, אבל לפירש"י כיון שלא רצה רק דמים רק הוא נתן לו העבד בודאי היה מתפייס בדמים, גם מה שהקשו על מה דמדמה לי' למכרו לשלשים ג"כ אתי שפיר טפי לפירש"י, דכיון דהוא לא רצה בו רק האדון נתנו לו מסתמא כל אימת שירצה יחזיר לו ולא הוי רק כמכרו לזמן משא"כ לפי' התוס', גם לישנא דמכירה שייך שפיר לפירש"י כיון דהוא בעצמו נתן לו עבדו בעד מה שתבע ממנו הרי בעצמו מכרו לו משא"כ לפי' התוס' לא מכרו לו רק לקחו על כרחו ואפילו תלוה וזבין לא הוי: אמנם המעיין בפירש"י יראה דהך מוכר לפרהנג לא הי' ברור פירושו לבעלי הש"ס רק הא ידעו דאי אפשר שיהא כמו מוכר דמתניתין א"כ היינו מתניתין, וע"כ דבא לחדש או אף דמכרו ע"כ או דהיתה המכירה לזמן ולכך כאן רצו לפשוט מרב דהיתה כוונתו אפי' מכירה ע"כ כמו חוב וסיקרוקין ובתר הכי דרצה לפשוט מכרו לשלשים ס"ד דרב קמש"ל במכרו לזמן כפירש"י לקמן ודחי לי' בפרהנג שאינו חוזר, וקמ"ל אף דהוי ע"כ, לא דמי לגבאו בחובו וסיקרוקין דהיה לו לפייס כנ"ל: בגמרא דוקא או לאו דוקא.

עיינ פירש"י ותוס', ולדעתי נראה לפרש בפשיטות ויתיישב הכל דודאי יש לומר דעיקר קנס חכמים הקצוב לכל אדם בשוה אינו במאה בדמיו רק ריב"ל קאמר דהי' כח לחכמים לקנסו עד מאה בדמיו כפי מה שנראה להם לקנסו, כי בודאי לאו כל אפי' שוין בזה דמי שאינו מוכר מחמת דחקו ראוי לקנסו טפי וכן הכל לפי הענין לפי כשרותו של העבד רק ריב"ל קאמר דראוי הי' לקנסו עד מאה אם יראה להם לפי תוכן המעשה שעשה במכירתו אבל לאו כל אפי' שוין, וזה שאמר דוקא או לאו דוקא, והיינו שכך דין הקצוב ואין לשנות מזה לכל אדם, או שאינו דוקא ופעמים שאין קונסין אותו כ"כ לפי ראות עיניהם, ואהא רוצה לפשוט מר"ל דאמר עשרה ש"מ דריב"ל לאו דוקא והך דר"ל דוקא ולא פליגי, וקנס הקצוב לכל הוא עשרה ומעשרה עד מאה כפי ראות עיניהם, ודחינן דתרווייהו דוקא ושאני עבד, ובל"ב להיפך עד עשרה אי דוקא או לאו דוקא הכל כנ"ל, ובעי למיפשט מר"ל דאמר מאה ש"מ עשרה דוקא ומאה לאו דוקא ולא פליגי, ודחינן דתרווייהו לאו דוקא ושאני עבד דאפי' לאו דוקא ליכא רק עד עשרה דלא הדר או דלא שכיח: שם מהו שיקנסו בנו אחריו.

פירש"י לפדותו, ולא ביאר הרב ז"ל לענין יציאה לחירות ויראה מדלא פי' לפדותו עד עשרה בדמיו ש"מ דאפי' לפדותו בכדי שווי' הי' הספק א"כ מבואר דיצא לחירות דאי להשתעבד בו אינו קנס רק לפדותו ביותר משווי' הוי קנס, אמנם בבכורות פירש"י לפדותו עד עשרה בדמיו, ובסמוך יתבאר מ"ש דהכא לא פי' כן: שם משום דאיסורא דאורייתא הוא.

יש לתמוה בחילוק זה כיון שמת האב ואנו דנין על בנו מה הפרש יש בין איסור דאורייתא או דרבנן הא הקנס רק מדרבנן ובנו לא עביד מידי ובשלומא גבי אב שייך לומר דבדאורייתא קנסינן לי' טפי משא"כ גבי בנו וצ"ל דבאיסור דאורייתא ראוי יותר לומר דלא אהני מעשיו כלל משא"כ באיסור דרבנן דיו שלא יהנה הוא ממעשיו אבל מה שנוגע לבנו לא קנסו כלל וצ"ע: בתוס' בד"ה וכותב ומעלה פ"י בקונטרס וכו' וקשה וכו'.

ולפעד"נ דגם כוונת רש"י כאן שהוא חשיבות לקונה שקנה בית בא"י ולפיר"ת קשה דאפי' בישראל ס"ד לאסור לפי שמקיים המקח ואולי בלא זה הי' יכול לבטל אח"כ לומר אנוס הייתי או בשביל שנעשה באיסור רק אפי' בערכאות שלא יתבטל לעולם מ"מ מותר: ודע שיש לדקדק לכאורה בהא דבעי הכא בעבד אי מותר ליקח דמי' לפי מה שפירשו התוס' לעיל דמוכר עבדו לפרהנג הכוונה שנוטל ע"כ ונותן דמים ואמרינן טעמא משום דהו"ל לפייס ש"מ דאי לא מצוי מפייס מותר ליקח דמיו דאל"כ אכתי הוי להו למיקנסא דעבד איסורא שנטל דמיו, ואפשר דבאמת מספקא לי' בהא אי אסור ליטול דמיו או משום דהוי לי' לפייס ולעיל מקשה שפיר מהך אברייתא דגבאו בחובו לפי האמת דמותר ליטול דמיו והוצרך לפני' דהוי לי' לפייס ודוק: בד"ה או לאו דוקא וכו' וקשה וכו' ונראה לפרש וכו' ובאמת דברי רש"י מוכרחין מתרי תלת טעמא חדא דהיאך יאמר ר"ל עשרה מה דכבר אמר ריב"ל מאה ואפי' אי הי' כוונתו גם יותר ממאה מ"מ היאך פיחת ר"ל ממאה שאמר ריב"ל ויאמר עשרה.

ועוד כיון דמאה ועוד יותר קאמר א"כ אין לו שיעור למעלה כלל ולמה לו ליתן שיעור הוי לי' לומר דקנסינן כפי אשר ירצה זה עבורו, ועוד דהך דילמא עבד שאני משמע דלהחמיר נאמר ולפי' התוס' להקל הוא דיותר ממאה לא, ועוד דמה ס"ד למבעי אי דוקא מאי זה צד בא להם ספק זה כיון שאמר מאה למה לא נימא דוקא ומזה הוכיח רש"י דע"כ הך בעל האבעי' נסתפק לו מחמת דברי ר"ל אי דמי בהמה לאדם וע"כ לאו דוקא דאל"כ פליגי או לא דמי או דבאמת פליגי ושפיר מפרש דהספק אי פחות מזה כדברי ר"ל, ור"ל קאמר עשרה כפי אשר ידע מריב"ל דכך הוא דוקא וכבר כתבתי בפ"י סוגית הש"ס מה שנראה לי בזה בפשיטות: בתוס' בד"ה התם וכו' משום דמפקע לי' ממצות ולדעתי לא קשה מידי דוודאי יש לתמוה דהיאך שייך לומר משום דמפקע לי' ממצות גרע מאיסור דאורייתא ס"ס לא עבר רק איסור דרבנן, ועוד מה ענין זה לברי' דלא עביד איסור כלל וליכא למימר דמשום זה ראוי לקנסו טפי דמה קנס הוא לאב מה שבנו מתחייב, ועוד דאי לא נקנסו לבנו אטו בשביל זה ימכרנו דהא מ"מ נכוף אותו ולמה יחשוב שימות קודם שנכוף אותו עד שבשביל זה ימכרנו על סמך שימות תיכף ולא נקנסו לבנו: אבל באמת דבר ברור הוא דהתם הכוונה כך דהך ואת"ל דהתם היינו לענין שיצטרך לפדותו עד עשרה בדמיו כמו שפירש"י התם ועל זה ס"ד דהוא מטעם קנס ואביו כבר הפקיעו ממונו לכך כופין הבן ועל זה דחינן דמה שכופין הבן אינו מטעם קנס רק משום דהעבד מופקע ממצות לכך ראוי לבן לפדותו לתקן מה שקילקל האב שלא יהא מופקע ממצות אבל בצורם אוזן בכור דלא נתקן האיסור במה שלא ישחוט הבן רק לקנסו דרך קנס לבנו לא קנסו וזה ברור וכל זה הוא רק לפדותו עד עשרה בדמיו אבל אי נימא דקנסו לבן שיצא לחירות ג"כ לא שייך לדחות כן כלל דמה בכך דמפקע לי' ממצות הא אצל האדון ג"כ אינו מופקע ממצות: והשתא הכא שפיר קאמר את"ל גבי

בכור קנסו דאיסורא דאורייתא אבל הכא איסורא דרבנן, אבל להיפך אי אפשר לומר דהכא קנסו דמפקע לי' ממצות דהכא בעי שיצא לחירות ג"כ ובוזה לא שייך האי טעמא דגבי אדון ג"כ אינו מופקע ממצות, וזה שפירש"י כאן לפדותו דפדי' גופא הוי קנס אפי' בכדי שווי' כיון שיצא לחירות, אבל התם קאמר את"ל דבעבד צריך לפדותו עד עשרה בדמיו ובאמת לא יצא לחירות שפיר קאמר דעבד גרע דמפקע לי' ממצות ועליו לתקן מה שקילקל האב להחזירו לחיוב מצות כן נלפע"ד, ובהכי ניחא מה דיש להבין מה קושיא מצורם התם כבר נגמר הקנס בחייו שהרי הי' אסור לאב לשחטו ואינו מחוסר כלום שכבר נאסר ובשביל שמת לא חזר להיות אבל הכא דמחוסר מעשה לקנסו לפדותו לא קנסו לבן, ולהנ"ל ניחא דהכי נמי כבר יצא לחירות בשעה שמכרו ואינו מחוסר מעשה בזה רק שלא ישתעבד בו, ועמ"ש לקמן ע"ב דמיושב בזה קושית התו' בד"ה נטייבה: ע"ב בגמרא אמר אביי נקטינן טימא טהרות וכו' לברי' לא קנסו.

יש לדקדק מאי קמש"ל אביי כיון דאפי' צורם און בכור לא קנסו דהוי איסורא דאורייתא כ"ש הכא, ואפי' תימא דהכא נמי נהי דהיזק שאינו ניכר הוא אבל פשיטא שאסור מדאורייתא להזיק חבירו בהיזק שאינו ניכר אבל מ"מ הא כבר איפשט אפי' באיסור דאורייתא גמור, ונראה לי דקמש"ל דס"ד דוקא בקנס שאינו בין אדם לחבירו לא אמרינן דנתחייבו נכסיו, אבל כאן דחכמים חייבוהו לשלם לניזק ס"ד תיכף כשטימא נתחייבו נכסיו וחייב הבן לשלם חוב אביו קמש"ל דלנכסיו לא קנסו רק לו ולפי זה אני מסתפק אם עמד בדין ונתחייב בב"ד ומת אי מחויב הבן לשלם ונראה לי דבהא ודאי הוי כחוב גמור וחייב הבן: בתוס' בד"ה נטייבה פי' בקונ' נזדבלה וקשה דהא איסורא דרבנן וכו' ומיהו אכתי קשה כו'.

והנה קושיא השני' לק"מ לפי מה שפירשתי לעיל דהכא האבעי' שיצא לחירות ולא ישתעבד להבן כמו להאב ולא שייך טעמא דמפקע לי' ממצות כמו שכתבתי לעיל באריכות, וזה ברור, ובקושיא ראשונה נראה לי ג"כ דדוקא בדבר דעיקרו דרבנן לגמרי שייך לחלק בין היכי דעיקרו דאורייתא אבל התם דעבודת שביעית דאורייתא ואי עבד עבודה גמורה אין הבן זורעה אחר שביעית כמו כן מה שאסרו חכמים לעבוד לא חילקו בין זה לעבודה גמורה וכשל תורה אסרוה משא"כ היכי דליכא בזה משום לתא דאורייתא כלל: בא"ד ואומר ר"ת וכו'.

נראה לי דלדברי ר"ת שפיר יש לפרש כפירש"י דהוי דרבנן ומ"מ שביעית שאני לפי שהיו מזלזלין בה החמירו בה, וכן משמע לי להדיא מדברי התוס' בכורות שם למעיין היטב בדבריהם דלהך תירוץ שפיר י"ל נטייבה דרבנן ע"ש: בא"ד ובשנים שהפקידו אצל אחד וכו' לא היה מודה. לא נתבררו לי דבריהם כלל, כי מה שהקשו לא ידעתי באיזה אופן יחול קושיתם אי דימותו שניהם יקבל כל אחד מהיורשין מנה ומנה יהא מונח א"כ במה נפשך אי לא ידעו היורשין כלל פשיטא שיחלוקו בשוה ויתרצו שניהם להוציא כל המעות, ואי ידעו היורשין א"כ בהו גופא שייך חשש רמאי, גם מה שתירצו לא הי' מודה הוא תמוה, דלעולם בידו לקבל מנה ולוותר על הנשאר לגמרי וכן יצוה לבנו, לכן לא נתבררו לי דבריהם כלל, ואולי ס"ל דלא מהני רצון בעלי דינים כדי לבוא אל הברור: בד"ה שנתקווצה וכו' הכא ליכא לאוקמא בהכי לכאורה תמוה דהיאך שייך

לאוקמא בשדה חבירו דפשיטא אם עשה אחר בשדה חבירו בשביעית דלא נאסר לחבירו לזרוע כיון שעשה שלא בשליחותו וכ"ש כשלא נתכוין, וברור דכוונת התוס' כך דהא דמוקמינן התם בשדה חבירו משום פסיק רישא ולא ימות, אבל בלא"ה הוי מהני מה שלא נתכוין ליפותה, א"כ בשביעית דלא איכפת לן פסיק רישא לקונסו א"כ שפיר מצי מיירי בשדה של עצמו רק לא נתכוין, ועל זה כתבו דדוקא התם לא איכפת לן באינו מתכוין רק לפי דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, רק בשלו הוי פסיק רישא דע"כ נהנה ממנה אבל בשל חבירו פטור דאינו צריך למלאכה זו, אבל לענין שביעית כל שעבד עבודה האסורה אפ"ל לא נתכוין אף דפסיק רישא לא איכפת לן מ"מ מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה .

בשביעית, הלכך ע"כ הכא בתלוש, כנ"ל: בגמרא א הא דאית לי ביתא וכו'. יש לדקדק כיון דמסקינן לקמן דקנסו ללוקח ולא למוכר א"כ מה נפקא מינה בכל זה ניחזי באמת אי להיות שם בא"י קנאו או להוליכו לח"ל, ולפי מה שכתבו התוס' דעיקר הקנס בשעת המכר דמתוך כך ישתדלנו לילך עמו אתי שפיר דאנו דנין על עיקר המכירה אי נתכוין תיכף ליקח אותו לח"ל ראוי לקנסו אבל אי הי' כוונתו להיות עמו בא"י ואח"כ חזר בו ולקחו ע"י השתדלות לח"ל לא יצא לחירות כמו רבו ראשון המוליך עבדו לח"ל ברצונו דאיבד זכותו ולא יצא לחירות, אך מ"מ קשיא לי ניחזי אנן היכן הוא דר אי בא"י הרי קנאו לא"י ואי בח"ל הרי קנאו לח"ל ומה נפקא מינה בלשון שאמר המוכר, ונראה לי דהא דמחלקינן בין בית לאישפיזא הכוונה דעכשיו אנו רואין שיש לו בית בא"י הלכך כשאמר לאנטוכי דנין דגם אז הי' דר בא"י ולהיות עמו בא"י לקחו, אבל אי אמר לאנטוכי שבאנטוכי אף דעכשיו יש לו בית בא"י דנין דאז לא הי' לו בית או דמ"מ עיקר דירתו היתה בח"ל, אבל אי עכשיו אין לו רק אישפיזא בא"י אפ"ל אמר אנטוכי דנין דודאי עיקר דירתו היתה בח"ל רק אי פירש השרוי בלוד אז אין משגיחין על מה שעכשיו אין לו רק אישפיזא ודר בח"ל, מ"מ אז הי' דר בא"י בעת מכירה ולהיות בא"י לקחו, כנ"ל: שם בעי ר' ירמיה וכו'.

יש לדקדק קצת לפי מה שכתבו התוס' דעיקר הקנס שקנסו ללוקח משום שמא ישתדלנו בדברים דבע"כ אינו יכול להוציא, א"כ תינח היכי דהמוכר בעצמו אינו הולך לח"ל אבל אי המוכר בעצמו הולך ג"כ א"כ מה נפקא מינה אי המוכר בעצמו הי' משתדל עמו או אחר משתדל עמו, והשתא אשה זו שהולכת עם בעלה לשם דאי אינה רוצה לילך לא יועיל השתדלות שלו דיתחייב לגרשה וישוּבו עבדי לה למ"ד הדין עמה ואפ"ל התנה עמה שתלך אבל עכ"פ האשה מתרצית לילך לשם ובודאי לא על הנישואין רק על הכנסת העבדים א"כ כיון שהיא הולכת הרי היא תשתדל שילכו עמה ולמה נקנס מחמת המכירה וראוי שיהא הדין כמו עבד שיצא אחר רבו דאין קונסין רבו לפי שהשתדל שילך עמו רק איבד זכותו וצ"ע, ועמ"ש בתוס' בד"ה לח"ל: שם יוצא לא סגי דלא נפיק.

משמע אפ"ל דעת רבו לחזור אינו יכול לכופו לילך עמו על דעת לחזור, אלא שיש לדקדק דמוקי שלהי כתובות הך דאין הכל מוציאין בעבד שברח מח"ל לארץ והיינו דבעבד הדר בא"י פשיטא לי' כיון דאי מכרו לח"ל יצא לחירות פשיטא דאין לכופו לצאת לח"ל והוי לי' לאוקמא אפ"ל על דעת לחזור דבהא לא יצא לחירות במכרו ללוקח שלקחו להוליכו

על דעת לחזור כמו שפירש"י בד"ה לפלוני אנטוכי ומ"מ אין מוצאין אפי' על דעת לחזור ואולי משום דקתני ואם אין דעת רבו לחזור, דמשמע דהך יוצא העבד אהא נמי קאי וצ"ע: בפירש"י דלא קני לי' לגופי' דאי מיית או מגרש הדרי לה.

ר"ל אף דהדין עמו אבל כיון דמצי הדרי לה ממילא הכא לא בעי למיקני' לגופי' כלל ואי מיית או מגרש יחזור לה ולא בעי לקנות בהם קנין הגוף כלל, כנ"ל: בד"ה ולא ידענא וכו' ומעות המטלטלין חוזרין לכאורה קשה כיון דקנה המטלטלין אגב קרקע וכיון דאדם יודע דקרקע לא קני ה"ה מטלטלין נימא הכי דידע דלא קני, ונראה דלא שייך אדם יודע וכו' עד שנתן למתנה רק בדבר שאינו בגדר קנין כלל או אחותו שאינה בגדר קידושין אבל מטלטלין הללו נהי דאגב קרקע לא קני אבל יש להם קנין אחר בפני עצמם וכל כה"ג לא אמרינן דנתן למתנה: בתוס' בד"ה לח"ל יצא לחירות וא"ת וכו'.

נראה דאברייתא קשיא להו דבמתניתין קתני יצא ב"ח ויש להבין באמת מ"ש דלא הקשו אמתניתין וכמו כן יש לדקדק למה להו להביא משלהי כתובות דהכא מבואר להדיא בסמוך דאין מוציאין ונראה לי דבמתניתין איכא למימר שהוציאו בע"כ לכך יצא לחירות אבל בברייתא כיון דמחלק בין אנטוכי לאנטוכי שבאנטוכי לא שייך למימר הכא ומה שהביאו משלהי כתובות דבלא"ה איכא למימר נהי דהוא אינו יכול לכופו דהוא מא"י אבל הלוקח שהוא דר בח"ל ס"ד שיכול לכופו להוציאו אבל בשלהי כתובות מוקמינן הך דאין מוציאין בעבד שברח מח"ל לארץ א"כ מוכח דכ"ש שאפי' הלוקח הדר בח"ל אינו יכול להוציא מא"י, והיינו דלא תרצו דשאני הכא כיון דהוא אינו הולך בעצמו רק הלוקח א"כ לולא המכירה לא הי' יוצא לכך קנסוהו אפי' הלך מדעתו ולהנ"ל ניחא דאי יש לחלק בכך מנא לן לאוקמא הך מתניתין דהתם בעבד שברח דלמאבעבד כנעני הדר בא"י אין להוציאו, ואי משום דכבר שמענו הכא דיצא לחירות הכא שאני לפי שאין רבו הולך לשם, וע"כ דאין לחלק בכך, ודוק: בא"ד פן ישתדלנו לוקח בדברים.

לא הבנתי לפי דבריהם למה ברבו גופא שהוליכו מדעתו לא קנסוהו לפי שהשתדל לילך עמו גם צ"ע בהך מימרא דבסמוך דיצא לחירות בדעתו לחזור דהא מ"מ מכרו בהסכמת העבד ולמה לא איבד זכותו, וצ"ל דדוקא בא"י יכול העבד לעכב ולא בח"ל כיון שכבר הוא בח"ל רק לפי שהוציאו לח"ל קנסוהו, ולפי זה יש לפרש גם הברייתא דלעיל שמכרו לח"ל ולא ידע העבד ושלחו לשם על דעת לחזור אצלו וכשבא לשם החזיק בו הלוקח שקנהו וקנסינן לי' שיצא לחירות אבל לולא קנס חכמים כיון שכבר הוא בח"ל אינו יכול לעלות לא"י, כנ"ל: ע"ב בתוס' בד"ה מידי דהוי לפי האמת יש לחלק וכו' דמכורה ויוצאה עכ"ל.

לכאן תמוה דמה בכך דמכורה ויוצאה ס"ס אין המעות חוזרין והרי דינו ממש כמו לשמואל א"כ מה בכך דטעי בדרב הרי נתן המעות שלא יחזרו ונראה לי כיון דנ"מ בקנה מטלטלין אגב קרקע כמו שפירש"י לעיל א"כ י"ל דלא נתכוון רק שיקנה המטלטלין דסבר מכורה ויוצאה ובהא גמר ומקנה המעות של הקרקע אבל כיון דאינה מכורה כל עיקר ולא קנה מטלטלין ג"כ אדעת' דהכא לא קנה הקרקע, כנ"ל: בגמרא ואי לא מפקנא לך מדראב"י.

כתב הרא"ש דהכוונה למכרו לאחר אבל לא ישתעבד בו שמא ישתדלנו להוציא, ודבריו תמוהין דלמה לו לומר מדראב"י הא מהך מתניתין דשלהי כתובות דקתני ואין הכל מוציאין מוכח זה דצריך למכרו שם ואי משום שלא ישתעבד בו שמא ישתדלנו זה לא מוכח כלל מדראב"י דקרא ודאי לא גזר שמא ישתדלנו וא"כ אין לו מדראב"י שום עדיפותא ממתניתין דשלהי כתובות וגדולה מזו יש לתמוה על הר"ן שכתב דיכול לשעבד בו בא"י ולמכרו ג"כ רק לא להוציא, והא דקאמר מפקנא לי' מינך היינו דשם לא ירצו לקנות רק בזול לפי שיודעין שאסור לו להוציא, והוא תמוה דכיון דאין לנו רק שאין מוציאין הרי משנתנו היא שלהי כתובות גם התם קאמר זבנא הכא והכא קאמר לכתוב שיחרור וראיתי להרשב"א ז"ל בחידושיו שנראה שהוא גורס בכתובות בעבד עברי שברח מח"ל לארץ אבל הוא תמוה דהא קאמר זבנא הכא וע"ע אינו חוזר ונמכר, גם לעיל מוכח בהדיא דבעבד כנעני מיירי והרמב"ם ז"ל פסק כר"א ב"י שאין לשעבד בו ואין למכרו רק יצא לחירות רק צריך ליתן שטר על דמיו, ובאמת דמהך סוגיא דכתובות לא משמע הכי כלל דקאמר זבנא הכא ש"מ דבר מכירה הוא דלא כראב"י, גם יש לי לדקדק דבסמוך בעובדא דרב חסדא דשלח להו כדראב"י פריך הש"ס מ"ש דשלח להו כרבי אחא בר' יאשי' וקאמר דמשמע להו קראי ופירש"י פשטא דקרא משמע להו הכי טפי והם אינם שומעין לדברי חכמים לכך לא שלח להו: כרבי, והשתא אי הלכה כראב"י מאי קושיא שיאמר כרבי דלא כהלכתא ולא כראב"י דהלכה כך הוא: הן אמת שיש לי לדקדק בהך דלקמן דקאמר שלח להו בעבד שברח מח"ל לארץ וכדראב"י לשון זה וכדראב"י מי אמרו אי בעלי הש"ס הרי מפורש לעיל דהך עבד שברח מח"ל לארץ ראב"י אמרו בלשון הזה ולמה קאמר השתא וכדראב"י ואי ר"ח שלח להו לכותים בלשון זה מה צורך היה לו להודיעם ליחס הדבר לראב"י לכן נראה דזהו באמת שאלת הש"ס ומ"ש דשלח כדראב"י למה לו להודיעם מבטן מי יצא פ"א זה בכתוב ומשני משום דמשמע להו פשטא דקראי שלא להחזיר שום עבד לאדון לכך לא רצה ליחס סברא זו אליו רק הודיעם שהוא סברא של תנא בזמן הקודם שלא יחשבו שהוא מפרש עכשיו כך לטובתו להחזירו לו כנ"ל שם רבי אומר בלוקח עבד על מנת לשחררו וכו' הרי עצמך קנוי לך מעכשיו.

משמע מפירש"י ז"ל דמשוחרר הוא למפרע בשטר זה, וקשיא לי כיון דדייקינן מינה אדם מקנה דבר שלב"ל ש"מ דמדינא הוא משוחרר גמור א"כ תיקשי במה נפשך אי פשיטא לי' לרבי דאדם מקנה דשלב"ל א"כ לוקמא קרא במשוחרר גמור דכופין שלא ישתעבד בו וע"כ דבמשוחרר סתם מאי קמש"ל קרא רק בכה"ג ס"ד כיון דאין אדם מקנה דבר שלב"ל יכול להשתעבד קמש"ל דלא א"כ היאך ילפינן מינה לעלמא דאדם מקנה דשלב"ל.

([ונראה לי דעיקר הכוונה דקרא קאמר לא תסגיר עבד אל אדוניו ואי במשוחרר גמור לאו אדון הוא כלל, ועוד כיון ששיחררו והלך ממנו והרי הוא כישראל אחר ואינו עבדו והיאך ניחוש שיתפוס ישראל מן השוק לשעבדו עד שתזהיר עליו תורה לזה מפרש בלוקח על מנת לשחררו דהי' השחרור קודם שקנאו וכשקנאו והוא כבוש ת"י מזהיר קרא לכופו שיוציאנו מת"י: ומ"מ לולא פירש"י נראה לי דלישנא דעל מנת לשחררו משמע דצריך לשחררו אח"כ בשיחרור רק דקשיא לי' אי הכוונה שכך התנה א"כ פשיטא

דצריך לקיים תנאו ואי אינו מקיים תנאו בטלה המכירה לגמרי, לזה מפרש דאין הכוונה שהתנה עליו כך רק דכתב לו לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו והיינו קנין דמים שלו דקנין איסור לא מופקע בזה כלל כיון שלא הי' רבו כלל והיאך יהא משוחרר למפרע רק קנין מעשי ידו נפקע וממילא כופין לשחררו כמו מפקיר עבדו ובודאי דלכלהו פירושי לשון זה מעכשיו אינו מובן כלל דלדבר שלב"ל למאן דקני אינו צריך מעכשיו כלל, וביותר תימה לפי' רש"י דהיאך ישתחרר למפרע שלא היה עבדו כלל, ולפי מה שפרשתי ניחא טפי דאותן המעות שנתן לחבירו וחבירו נסתלק ממנו קאמר לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך במעות הללו שאתן והיינו מעכשיו מרגע של המכירה רק לא שהוא נותן עבורו עכשיו המעות דא"כ לא הוי דשלב"ל כלל רק כשיקחנו אז יהא קנוי לעצמו במעות הללו וכיון דעכ"פ חל מכירה זו צריך לשחררו בשיחרור וזהו הכוונה דלקחו על מנת לשחררו וכופין לשחררו כנ"ל: שם אטו כולי חמרי לאו כריסייהו חיוורין נינהו נראה לי דאין הכוונה דבאמת כלהו חמרי הכי אית להו כריסייהו חיוור דא"כ מה ס"ד דאביי דשלח להו סי' זה רק דסי' אמצעי הוי ומדרבנן סגי בסי' אמצעי ולמ"ד סי' דאורייתא אפילו מדאורייתא רק הכותים שאינם מאמינים בדברי חכמים הם מפרשים סי' מובהק דוקא שלא ימצא אפי' אחד מאלף והכוונה אטו כלהו חמרי לאו כריסייהו חיוורין דאז הי' סי' מובהק גמור אבל עכשיו דלאו כלהו לאו חיוורין רק רובן אינן חיוורין ובסי' כזה אין ראוי להחזיר רק לפי דנחמני הוא שהוא חסיד כמו שפירש"י והא דלא חששו שמא של אחר הוא דלא חשו שאחר ג"כ אבד חמור כזה, וכיון דהוא ודאי אבד שלא ישקר החזירו לו ומה שבקשו סי' הוא שמא יאמר דבר שאין בו וידעו בבירור שאחר אבדו גם יש לומר דהיו סומכים שיכיר בט"ע לכך החזירו לו: עיין ברא"ש שהביא דברי הגאון שאין דנין בבבל דין עבד ובהמה שמכרם ותמה הרא"ש דהך קנס שהוא מדרבנן משום סייג אפי' בבבל היו דנין, ויש לתמוה דלפי דבריו כל הקנסות שזכרו בתוקע וסוטר הכל היו דנין רק קנס דאורייתא אין דנין אבל באמת לא נתכוין הרא"ש לדבר זה כלל רק כך כוונתו דדוקא קנס שבין אדם לחבירו להוציא מזה וליתן לזה אז אין דנין בבבל, אבל קנס שקנסו לאיש שעבר על תקנת חכמים לא שיתנונו לאחר רק על שעבר על התקנה קנסוהו בזה לא הי' שייך לחלק בין א"י לבבל וכן הי' ראוי לקנסו כאן שיפדנו עד מאה בדמיו ואין זה דומה לקנס שבין אדם לחבירו וזה ברור: שם איבעי' להו האי מפני ת"ה וכו'.

הרמב"ם ז"ל פסק משום דלא לגרבי וליתי וכתב הר"ן משום דאיפשט בעיין פרק נערה ודחה זה דהתם נמי איכא דוחקי' דבעל דהא מחייבין לי' לפדותה וזהו אי נימא דרשב"ג פליג ארישא ג"כ, אבל אי נימא דאסיפא פליג לא שייך זה ע"ש] וכתב דדעת הראשונים ז"ל משום דמספיקא ס"ל דאין פודין ושב ואל תעשה עדיף, ועוד דלא שבקינן מה דפשטינן מלוי בר דרגא משום ספיקו דאביי ודבריו תמוהין דמהך דלוי איפכא פשטינן דהטעם משום דוחקי' ומי שרוצה לפדות מכיסו יכול לפדות אם לא שנדחוק דקאי אדמעיקרא לחזק דבריו שלא נפשוט מהך דפרק נערה: ולדעתי דטעמו של הרמב"ם דקשיא לי' בהך דתינוק שפדאו ריב"ח בדמים מרובים ואמר העבודה שיפדנו בכל ממון שיפסקו עליו, והשתא ליכא למימר שהי' כוונתו לפדותו משלו דוקא דא"כ היאך שייך לישבע שיפדנו בכל ממון שיפסקו עליו שמא יפסקו מה שאין לו וע"כ שנתכוין לקבץ פדיונו ולפדותו וא"כ היאך יכול לדחוק הציבור, וע"כ דעיקר הטעם כדי דלא לגרבי

וליתי ובעת חורבן לא שייך זה כמ"ש התוספת הלכך אף דהכא לא איפשטא התם איפשטא, ועוד דהכא דס"ד דמהך דלוי יש לפשוט ע"כ צ"ל דת"ח שאני אבל לפי האמת דמלוי אין ראייה הדרן לפשיטותן מהך דהתם דע"כ משום דלא לגרבי הוא כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בזה: שם הא איכא בנתי' דר"נ.

נראה לפרש לפי שדרשו אדם אחד מאלף זה אברהם ואשה בכל אלה זו שרה והכוונה לפי שצדקת הצדיק גורם לו שאין האש שולט בו והנה לא מצינו שניסה הקב"ה באש רק לאברהם ולא לשרה וכן לחנני'מישאל ועזרי' ויהושע בן יהוצדק ולא מצינו שניסה לשום אשה באש, והיינו דקשי' לי' כיון שראה שאין האש שולט בבנתי' דר"נ, ומה שאמר ערובא שיקרא אף דבתר הכי ביונה דלאו שיקרא מ"מ קאמר משום דלכנסת ישראל מתילא משמע דבלאו הכי אף ליונה שאינה שקר לא היה מאמין היינו דבלא זה היה חושב שיברח וינצל בטבע אבל מחמת דלכנסת ישראל מתילא ידע שיתרחיש לו נס וכן הוה דהא ההוא גברא איקטיל ואיהי פליט, ומה שאמר אהדרינהו היינו שישתדל לפדותם דאי להבריחם הא אין מבריחין השבויים ודלא כמהרש"א בח"א (ומה שפירש"י עדי גוברין היינו אלו אינו מובן דרק תרגום של זאת הוא עדא אבל של אלו הוא אילין ונראה לי דהכוונה מלשון שבי דתרגם של שבי ומלקוח עדאה וכן בבוקר יאכל עד והכוונה השבאין גוברין וכו': בתוס' בד"ה דלא ליגרבו ולייתי' והא דתני' פרק נערה וכו' שאני אשתו דהוי כגופו יותר מבתו וכו'.

דבריהם צ"ע מאד דהא התם פליג רשב"ג באמת דאין פודין משום דאין פודין שבוי יתר על דמיו, ומעתה הוי להו להקשות דהוי הך משנה כתנאי או דפליגי בהך אי הטעם משום דוחקי' או משום דלא ליגרבו ואי כוונתם באמת להקשות כך דמהתם מוכח דטעמא דת"ק משום דוחקי' דציבורא והיינו שלא הקשו בגוף מתניתין רק אהך טעמא דלא ליגרבו, א"כ מאי הועילו בתירוץ זה עכ"פ טעמא דרשב"ג ע"כ משום דלא ליגרבו הוא ות"ק לא שמענו דפליג עלי' בהא רק משום דהוי כגופו א"כ נפשוט בעיין, ורחוק לומר דמספקא לן דילמא טעמא דת"ק משום דוחקי' ולא משום דהוי כגופו דמאיזה צד נחלוק על רשב"ג בטעמא כל דלא ידענו דת"ק חולק בודאי: ונראה לי דבלא"ה הקשה הר"ן דאפילו לטעמא דדוחקי' דציבורא מי ניחא התם דהא איכא נמי דוחקי' דבעל כיון שמחייבין אותו לפדותו וע"כ דהתם שאני דהוי כגופו ובאמת לק"מ דלהך טעמא דדוחקי' לק"מ ואדרבא כיון שמוטל עליו בחיוב מכח תנאי כתובה לפדותה לא שייך דוחק שכך נתחייב לה ואין משגיחין על דוחקו לפרוע חובו, אבל להך טעמא דלא ליגרבו ולייתי' ודאי קשי' דס"ס מתוך כך יגרבו ויביאו ובפעם שני דרצה פודה ודאי דלא קשי' להך טעמא דדוחקא כיון שאין מחייבין אותו רק ברצונו אבל להך טעמא דלא ליגרבו ולייתי' קשה, ועל זה תירצו התוס' דהתם שאני דאשתו כגופו, ומ"מ אין להוכיח להיפך מרשב"ג דטעמא דלא ליגרבו דיש לומר דמודה לטעמא דדוחקי' ועיקר מחלקותו מה דס"ל לת"ק בפעם ראשון מוכרח לפדותה ובפעם שני רשות והיינו דבפעם ראשון כיון שנתחייב לה לא משגיחין בדחקו ועל זה פליג רשב"ג דכיון דאין פודין שבויין יתר על דמיהן ממילא לא חייבו חכמים כלל לפדותה ביתר מדמי' ואפי' בפעם ראשון רשות הוא, ויש לומר ג"כ דס"ל דלא ליגרבו ופליג דאפי' ברצונו אינו פודה וליכא למיפשט מידי, כנ"ל: בא"ד וריב"ח דפרקי'

להאי תינוק בממון הרבה לפי שהי' מופלג בחכמה אי נמי בעת חורבן לא שייך דלא ליגרבו ע"כ.

דבריהם צריכין ביאור, חדא דלקמן פרק הניזקין כתבו ליישב דסכנה שאני ולמה לא תירצו כאן כן, גם יש לתמוה שלא תירצו לקמן תירוץ ב' דהכא: אבל באמת כוונת התוס' פשוט דכאן קשי' להו על גוף הפד'י שפדאו בממון הרבה, וקושי' זו אין להקשות למ"ד משום דוחק ציבור דיש לומר דפדאו משלו כהך דלוי בר דרגא, רק עיקר הקושיא להך לישנא דלא ליגרבו ולייתו ובהא לא שייך ליישב משום סכנה דכיון דהטעם דלא ליגרבו טפי לא שייך לחלק בסכנה לפדות זה ולהכשיל אחרים להכניס אותם בסכנה תדע דפשיט הכא מלוי בר דרגא ולא משני דסכנה שאני, ודוחק לומר דידע דלא הי' סכנה שהרי לא ידע אי נעשה ברצון חכמים וע"כ דלהך טעם אין לחלק בזה כלל, ואהא תירצו חדא דהיה מופלג בחכמה ועוד דבשעת חורבן לא שייך דלא ליגרבו אבל התם בפרק הניזקין קשי' להו על מה שאמר העבודה שאפדנו בכל ממון שיפסקו עליו ולא ידע כמה יפסקו א"כ להך לישנא דלא ליגרבו לא קשי' להו כלל דבעת חורבן לא שייך זה, רק להך לישנא משום דוחק ציבור קשי' להו היאך נשבע שיפדנו בכל ממון שיפסקו עליו שמא יפסקו מה שאין לו ואיכא דוחק ציבור, ועל זה תירצו דאין משגיחין בדוחק ציבור במקום סכנה כנ"ל, אבל הרמב"ם ס"ל באמת דנפשוט בעיין מהך דריב"ח כמש"ל, ועוד אבאר לקמן ע"ב דמוכח התם דהטעם דלא ליגרבו: ובעיקר קושית התוס' מהך דריב"ח נראה לי דבלא"ה לק"מ דכה"ג הוי עד כדי דמיו דכל חפצייך לא ישוו בה כתיב ותינוק זה אי הי' יושב בבית האסורים לא הי' ת"ח כלל ואי יפדנו יהא ת"ח א"כ אין שיעור לשווי' של תינוק זה לפדותו ומה שאמרו בכאן עד כדי דמיו היינו באדם דעלמא או אפי' ת"ח שכבר הוא ת"ח ולא יגרע במה שישב בבית האסורין אבל ככה"ג דהתם פשיטא שכל מה שנותן עבורו אין בכדי שווי' כלל שבפד'י זו ממציא ת"ח בעולם שאם לא יפדנו לא יהא ת"ח כלל, וז"ב: ע"ב בגמרא ש"מ ס"ת שנמצא כו' קורין בו דלמא לגנוז וכו'.

קשי' לי היכי מיייתי ממתניתין דקורין בו דהא תנא דמתניתין לאו דינא דלוקחין קתני רק אין לוקחין וקמש"ל אפי' ידוע לנו שהוא כתב ישראל שאנו מכירין הכתב של הסופר ישראל שכתבה מ"מ אין נותנין עבודה יתר על כדי דמי': ונראה לי דכולה סוגי' דהכא להך טעמא דלא ליגרבו ולייתו כמו שפסקו כל הפוסקים וכן פירש"י כאן, והשתא אי ס"ד דהכא בספר תורה שידוע שכתבה ישראל א"כ היה מותר ליתן עבודה ביתר מכדי דמי' דלא שייך לא ליגרבו ולייתו כיון דכל ס"ת אין קורין בה ואין נותנין עבודה אפי' בכדי דמיהן מנין ידע זה שיכיר ס"ת זו שישגב ויגזל וניתן לו יותר מכדי דמי' ומילתא דלא שכיח הוא כלל ולא יסמוך על זה, ועוד דלא גזרו בהא כלל, והיינו דמשני דודאי מיירי בסתם ס"ת ומ"מ פודין אותה בכדי דמי' לגנוז אותה, ועלה אמרינן דיתר על כדי דמי' אין פודין וממילא אין חילוק כלל דאפי' מכירין אותה שכתבה ישראל אין פודין ביתר מכדי דמיה, ומ"מ בפ' גניזה זו כתב הרא"ש דצריך ליתן עבודה כפי שווי' של ס"ת כשירה, ואנו עתידין לברר דבר זה לקמן בכרייתא דמעלין בכדי טרפיעק, ע"ש: שם אמר ר"נ נקטינן וכו' כתבו ע"ג יגנוז נמצא ביד עו"ג אמרי לה יגנוז כו' האי תנא הוא וכו'.

ראיתי לבאר סוגי' זו ומתוך הביאור יתבאר לך פירש"י אשר לכאורה דבריו תמוהין מלבד מה שהקשו עליו בתוס' כמו שאבאר והוא שיש לתמוה במה שפירש"י ז"ל יגנו כדלקמן וכוונתו לפי שאינו בקשירה ובד"ה ואמרי לה כתב דס"ס הוא ואי אינו בקשירה אין כאן רק ספק אחד, שנית יש לתמוה במה שפ"י דס"ס הוא ש"מ דבספק אחד הוא חיישינן לשם ע"ג כתבו, והוא תמוה שהרי ע"כ כ"ע דלא כר"א דלר"א בכתבו ע"ג ישרף וכיון שכן פשיטא דאפי' ספק דלשם ע"ג לא הוא קי"ל שחיתת ע"ג אפילו ספק איסור הנאה לא הוא, ועוד אי ס"ד דלרבנן ספיקא הוא למה לי לאוקמא בסמוך מ"ד יגנו כמ"ד כל שאינו בקשירה הא בלא"ה כיון דלא ס"ל כר"א יגנו מספק וע"כ דבלי ר"א אפי' ספק לא הוא א"כ היכי קאמר דהוי ס"ס, ואי משום שאינו בקשירה לא הוא רק ספק אחד: אמנם כדי לברר דברי הרב ז"ל אומר עוד דבלא"ה יש לתמוה מה טיבו של גניזה זו בס"ת שכתבה ע"ג כל דלא חיישינן לשם ע"ג ומה בכך שאינו בקשירה וס"ת פסולה היא למה נצריך לגניזה והיינו לקוברה אצל ת"ח וכי אסור ללמוד בס"ת פסולה והרי אפי' לברך על ס"ת פסולה דעת הרמב"ם בתשובה והגאונים דמותר דעיקר הברכה על הקריאה וראיתם ברורה שהרי בחומש לא אסרו לקרות בציבור רק מפני כבוד ציבור ואין לך פסול יותר מחומש ולא אמרו במגילה רק ס"ת שבלה צריכה גניזה דאינה ראוי' כלל לשום דבר אבל מאיזה צד נצריך גניזה לס"ת פסולה, ואפי' תימא דס"ת שהיה בה קדושה ונפסלה טעינה גניזה לפי שבזיון הוא לס"ת שירדה מקדושתה, אבל ס"ת שהיתה פסולה מעיקרא מאיזה צד נצריך אותה גניזה, ולא עוד אלא דמ"ד יגנו סובר דמספק גונזין אותה וכיון דליכא איסורא רק משום כבוד ציבור מאיזה צד נחמיר בספק וכ"ש לגונזה הא ראוי' ללמוד ומשום חשש שמא יקראו בה בציבור נצריך אותה גניזה מספק דבר זה תמוה מאוד הן אמת דהרמב"ם ז"ל כתב כך בהדי' דס"ת פסולה טעינה גניזה והרב בכ"מ כתב מקומו במגילה ובאמת מהתם לא מוכח מידי רק מכאן הוציא הרב ז"ל דבר זה אבל הוא תמוה לפע"ד כמו שבארנו: אשר על כן אומר אני דכולה סוגי' דהכא דאמרינן יגנו מצד איסור ע"ג נגעו בה דלא נחלקו ר"א ורבנן בסתם מחשבת ע"ג רק בשחט בהמה בין ששחטה לישראל בין לעצמו לר"א כל מחשבותיו לע"ג ולת"ק לא חיישינן לע"ג אבל בכתיבת ס"ת דוקא בכותבה לישראל ס"ל לר"א דמ"מ סתם מחשבת ע"ג לע"ג ורבנן ס"ל כיון דלישראל כתבה סתמא אינה מכוין לע"ג אבל בכתבה לעצמו בודאי ראוי לחוש לע"ג כיון דעובדה וכתב לו ס"ת בודאי מכוון בכל השמות לע"ג, ודבר זה מבואר להדיא בפירש"י בד"ה ואמרי לה קורין שכתב וז"ל ואת"ל הוא כתבו שמא למכור לישראל כתבו ולא לשם ע"ג עכ"ל, מבואר דדוקא אם כתבו למכור לישראל לא חיישינן לע"ג לת"ק דר"א אבל אי הוי ידעינן דכתבו לעצמו לא הוי מספקא לן דודאי לשם ע"ג כתבו, וכן מוכח להדיא בתוס' בד"ה אמרי לה קורין ע"ש היטב, ומעתה כל הדברים כפשטן דמ"ד בכתבו ע"ג יגנו ס"ל דכל שאינו בקשירה פסול לכתובת ס"ת הילכך ממילא יש לחוש דכתבו לעצמו ולא למכור לישראל כיון דכתיבתו פסול לישראל מצד שאינו בקשירה רק מ"מ לא ישרף דחוששין להחמיר שמא טעה וכתבו לישראל, ומ"ד נמצא יגנו ס"ל דליכא רק ספק אחד שמא כתבו ישראל אבל כל שכתבו ע"ג אפילו ספק לא הוי דודאי כתבו לעצמו ולשם ע"ג כיון שכתבתו לישראל בפירוש ג"כ פסול בודאי לא כתבה למכור לישראל ומ"ד קורין בו ס"ל דהוי לי' ס"ס

ספק כתבו ישראל ספק עו"ג ואת"ל העו"ג כתבו שמא למכור לישראל כתבו ואין סברא זו לפי שאינו בקשירה מוציא אותה מידי ספק עכ"פ דשמא טעה וכתבה לישראל, והנך דנחלקו בכתבו עו"ג דמ"ד ישרף ס"ל סתם מחשבת עו"ג לע"ג ואפי' כתבה לישראל ישרף ומ"ד יגנז ס"ל כרבנן דלא חיישינן לע"ג רק לפי דסובר דכל שאינו בקשירה פסול לכתובת ס"ת ממילא יש לחוש דלא כתבו לישראל רק לעצמו ואז ודאי לע"ג כתבו ומספק יגנז, ומ"ד קורין בו סובר דאפי' אינו בקשירה כשר א"כ ליכא למיחש לע"ג מספק כמו דלא חייש ת"ק דר"א בשחיתת כותי אבל ספר שלא כתבו עו"ג רק אשה ועבד דליכא רק משום שאינו בקשירה בהא לא שייך לומר יגנז רק שהוא פסולה ואין קורין בה בציבור וכל היכי דאיכא ספיקא אין לחוש כלל דלא הוי רק ספק דרבנן בעלמא כיון דאפי' בחומש ליכא רק משום כבוד ציבור, וזה שכתב רש"י דהוי ס"ס היינו להוציא מחשש ע"ג אבל מחשש שאינו בקשירה אפי' ספק אחד סגי כנ"ל, ומיושב קושית התוס' בד"ה אמרי לה כמו שאבאר בתוס': שם והא דתניא קורין בו האי תנא הוא וכו' אמר רבה בר שמואל וכו'.

בסוגיא זו גם כן יש לתמוה הרבה, דודאי ת"ק דקאמר לוקחין ספרים ובפרט מן העו"ג בכל מקום פשיטא דאין הכוונה כאוקימתא דרבה בר שמואל, וכמו כן הך ברייתא דלעיל דתנו קורין בו בודאי לאו בהא דוקא מיירי, וא"כ היאך קאמר האי תנא הוא הא לדידי' אין קורין משום לשמה וברייתא קתני בעו"ג גמור קורין וראיתי למהרש"א שפי' הך ברייתא דקורין בכתבה לשמה בהדי' דידעינן בי' דכתבה לשמה, ואינו נכון, דא"כ למה לי' לאוקמא בריית' דרשב"ג כדרכה בר שמואל לוקמא בידעינן בי' דכתבה לשמה כהך בריית' דקורין בו: ובודאי נראה לכאורה דעיקר הכוונה הכא דודאי הך ברייתא דקורין ות"ק דרשב"ג פליגי עלי' דרשב"ג בהא דמצריך לשמה ולא מכשיר רק כדרכה בר שמואל מיהו בהא ס"ל כוותי' דלא בעינן ישנו בקשירה דהתם נמי לא מיקרי ישנו בקשירה כנ"ל, אבל תימה הוא לפע"ד דמנא לי' באמת דבישנו בקשירה פליגי דילמא בלשמה פליגי דמ"ד יגנז דבעי לשמה ומ"ד קורין לא בעי לשמה וישנו בקשירה כ"ע לא ס"ל, ועוד קשי' לי דהא ודאי דבעי לאשכוחי תנא בשמו דאתיא ברייתא כוותי' דאל"כ מאי אולמא הך ברייתא מהך דקתני בהדי' קורין בו והשתא כיון דרשב"ג לא שנאה רק ת"ק דרשב"ג, א"כ אכתי לא נודע מי הוא והיאך שייך לומר האי תנא הוא כיון דשניהם ברייתות הן: לכן נראה לי דעיקר הכוונה הכא למידק דהנך תנאי פליגי בישנו בקשירה ולא בלשמה דבלא"ה הקשו התוס' אהא דפריך עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי דכתיבה עדיף דסתמא לשמה משא"כ סתם עיבוד עורות לאו לשמה והניחו בקושיא ומעתה אני אומר דזהו באמת כוונת הש"ס דמ"ד יגנז ומ"ד קורין פליגי בהני תנאי אי בעינן ישנו בקשירה ומייתי הני תרתי תנאי וקשה לרשב"ג עיבוד בעי וכתיבה לא בעי וא"כ דברי רשב"ג סותרין זה את זה וע"כ דכתיבת ס"ת סתמא לשמה כמ"ש התוס' א"כ ע"כ דלאו בלשמה פליגי דכיון דלא אמרינן סתם מחשבת עו"ג לע"ג סתמא לשמה הוא ולמה יגנז וע"כ משום שאינו בקשירה וליכא למימר משום עיבוד העור דסתמא לאו לשמה דא"כ לא הוי להו לחלוק בכתבה עו"ג רק עיבד העור ואפי' כתבה ישראל וע"כ דבכתיבה נחלקו ומשום ישנו בקשירה וקושית הש"ס הוא סיום בעל המאמר דפליגי בישנו בקשירה, ודחינן לה דלעולם בלשמה פליגי וסתמא לאו לשמה ורשב"ג כדרכה

בר שמואל דעושה לשמה, ולפי זה אין הכרח כלל דפליגי בישנו בקשירה דשפיר יש לומר דפליגי בלשמה ומיושב קושית התוס' בד"ה הא דתניא ובד"ה עיבוד לשמה וע"ש מ"ש בתוס' הנ"ל: שם מעלין בדמיהן עד כדי טרפעיק פירש"י דזה יכול להוסיף יתר על כדי דמיהן ומלבד מה שהקשו עליו התוס' אני תמה מאד על שהשמיט הרמב"ם ז"ל הך ברייתא לגמרי ופסק בפשיטות דיתר על כדי דמיהן אין לוקחין והיאך לא זכר ברייתא מפורשת בלי חולק כלל, לכן ברור דס"ל להרמב"ם דהך ברייתא כמ"ד יגנז ס"ל ובאה לומר דיכול להעלות בדמיהן ליתן עבורם עד כדי טרפעיק אם לא ירצה בפחות מזה אף שאינן שוין כלום כיון שפסולין וטעון קבורה אצל ת"ח אבל למ"ד דקורין בהם וכשרים נותן עבורם כדי שווים ולכך הרמב"ם דפסק כמ"ד קורין בהם השמיט הך ברייתא לגמרי, והשתא ממילא אין הפרש בין ס"ת לתפילין ומזוזות כיון שאינן שווים כלום רק לגונזם: איברא בדברי הרי"ף קשיא דפסק כמ"ד יגנז ומ"מ השמיט הך ברייתא לגמרי, ונראה לי לדעתו דמפרש כפי רש"י וס"ל דדוקא בס"ת כשרה יכול להעלות יתר על כדי דמי ולא בס"ת פסולה, תדע דלעיל הוי ס"ד דבפסולה אפי' עד כדי דמיה אינו נותן, ונהי דמשני דילמא לגנוז אבל עכ"פ אין צריך להעלות יותר וברייתא כמ"ד קורין ס"ל והרי"ף דפסק יגנז השמיטה אבל מ"מ דברי הרמב"ם עיקר דכן משמע מעובדא דאביי דמייתי עלה דלדידי ודאי יגנז ס"ל דנהי דנימא דאין דרכן לכתוב ס"ת אבל לעיבוד העור חיישינן דלדידי בעי עיבוד לשמה כיון דהזמנה מילתא הוא ולכך רצה להתחיל בדבר מועט כיון דבאמת אינן שוין כלום ואם לא תרצה יעלה עד כדי טרפעיק רק כיון שהשליכה לנהר אמר שלא הי' להתחיל בדבר מועט כזה כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה מעלין: בתוס' בד"ה אמרי לה קורין בה, פי' בקונט' וכו' דר"נ וכו' דלקמן מפרש טעמא וכו'.

דבריהם צ"ע לכאורה, דאי לא סגי להו מהך דלקמן דשמא הך אמרי לה לית להו כל שישנו בקשירה א"כ מדר"נ נמי לא מוכח מידי וראיתי למהרש"א בזה דברים שאינם נכונים כלל דמה ענין לשמה לכאן דאפי' תימא טעמא דר"נ משום לשמה אכתי דברי רש"י לא נתיישבו כלל דמפרש מכח ע"ג, גם בלא"ה כתבו התוס' בסמוך דהוי מצי למימר באמת דפליגי בלשמה רק מייתי תנא דאיירי בה בהדי', ועוד דאפי' כתבו למכור לישראל יש לומר אדעת' דנפשי' עביד כדלעיל ספ"ב: והי' נראה לכאורה לפרש כוונת התוס' בפשיטות לפי שרש"י ז"ל פי' בעצמו טעמו של ר"נ בכתבו עו"ג יגנז כדלקמן, ועל זה כתבו דר"נ אפי' כתבו למכור לישראל דלקמן מפרש טעמא משום קשירה ורש"י גופא פירש טעמו של ר"נ כדלקמן: איברא בלא"ה דברי התוס' קשין להולמן דלמה לא הקשו בפשיטות לפירש"י דאי ס"ד דאפי' למאן דלית לי' סתם מחשבת עו"ג לע"ג מ"מ יש ספק חשש לע"ג א"כ למה טרחו ליתן טעם למ"ד יגנז כיון דלית לי' דר"א ממילא יגנז מספק ע"ג וע"כ דאפי' ספק ליכא דמהאי טעמא שחיתת עו"ג אפי' ספק איסור הנאה לא הוי א"כ הכא כיון דלית לי' סתם מחשבת עו"ג לע"ג דאל"כ לא הוי ס"ס א"כ אפי' כתבו עו"ג קורין בו וע"כ משום כל שאינו בקשירה א"כ לא הוי רק ספק אחד ואמת דיש לומר דזהו באמת כוונת התוס' דכיון דלא נקט לקמן חשש ספק ע"ג ש"מ דלא חיישינן לה א"כ ר"נ נמי דקאמר יגנז ע"כ לאו משום ע"ג דאי כר"א ישרף ואי דלא כר"א קורין בו אבל אין זה במשמע בתוס' דהוי להו לומר דר"נ קאמר יגנז ע"כ לאו

משום ע"ג דאי יש בה ספק ע"ג הוי לי' לומר לקמן האי טעמא, ומדכתבו אפי' כתבו למכור לישראל ש"מ דס"ל דיש חשש ע"ג רק דמיירי אפי' כתבו לישראל, וזה תמוה דהא לא מוכח מלקמן כלל ואי משום דלא מוקי לה בהכי השתא נמי תיקשי לוקמא בלא כתבה למכור לישראל ומשום ע"ג יגנז, ואפי' אי בעי לאוקמא ברייתא בכתבה לישראל אכתי לא מוכח דר"נ בהכי מיירי: לכן נראה לי דכוונת התוס' כך דודאי לת"ק דר"א לא חיישינן לע"ג כלל ואפי' ספק לא הוי רק ה"מ בכתבה לישראל אבל ע"ג שכתב ס"ת לעצמו פשיטא כיון דעובד גלולים בודאי כתב אותה לע"ג, ואי הי' ידוע שכתבה לעצמו הי' בידן ישרף אפילו לת"ק דר"א רק בהא תליא דאי עו"ג כשר לכתוב ס"ת לישראל ממילא לא חיישינן כלל לע"ג ואמרינן מסתמא כתבה שלא לשם ע"ג, רק אי בעינן ישנו בקשירה וכתיבתו פסול לישראל, בודאי כתבה לעצמו ולשם ע"ג, וזה שהוכיחו מהך דלקמן דלא מוקי לה משום חשש ע"ג ש"מ דאי הוי מוקמינןכך היה בהכרח לומר דסובר דלא איכפת לן ישנו בקשירה לכך לא הוי רק ספק שמא לישראל שמא לעצמו דאי בעינן ישנו בקשירה ראוי שישרף דודאי לעצמו כתבו דאין דרך לכתוב לישראל, ולא ניחא לי' לאוקמא דהנך תרתי תנאי דיגנז וקורין בו לית להו כל שישנו בקשירה א"כ ממילא ר"נ נמי דקאמר כתבה עו"ג יגנז אליבא דכ"ע, א"כ אי משום ספק ע"ג נגע בה א"כ ע"כ הנך תרתי אמרי לא יסברו דלא איכפת לן ישנו בקשירה דאל"כ הי' בדין ישרף בכתבו עו"ג דע"כ לעצמו כתבו א"כ למה באמת בנמצא יגנז הא הוי ס"ס גמור ובמאי פליגי, ועוד כמו דלא ניחא לן לאוקמא הני תרתי ברייתות דלא כר' המנונא כמו כן בודאי אין סברא דר"נ והני תרתי אמרי לה דלא כר' המנונא, ואי מ"ד בנמצא יגנזו יסבור כר' המנונא ולא הוי רק חד ספק א"כ הי' בדין לדידי' בכתבו ישרף והרי בהא כ"ע מודו דלא ישרף רק יגנז, והשתא בלי ר"נ הוי מצי לומר דהני תרתי אמרי לה פליגי בהא דמ"ד יגנז סובר כר' המנונא והוי חד ספק, ומ"ד קורין דלא כר' המנונא והוי ספק ספיקא אבל השתא כיון דכ"ע בכתבו יגנז ליכא למימר הכי דאי כר' המנונא בכתבו ישרף דמהאי טעמא לא מוקי לקמן מחשש ע"ג, ודוק היטב, אמנם כבר כתבתי בש"ס ליישב פירש"י על דרך הנ"ל: בד"ה והא דתני' יגנז הוי מצי למימר כו' דאיירי בה בהדי'.

כוונתם דלוקמא תנא דיגנז כרשב"ג דבעי לשמה ותנא דקורין כאידך תנא דציפן זהב דלא בעי לשמה או כהך תנא דלוקחין ספרים דודאי לא מיירי כאוקימתא דרבה בר שמואל דוקא וע"כ לא בעי לשמה ואין צורך לדברי מהר"מ בזה, ומה שפי' הוא תמוה דהיאך שייך הוי מצי למימר מה דצריך לאוקמא באוקימתא דרבה בר"ש דוקא, ועוד במה נפשך אי הכוונה לקמן דמוקי בהא דלא פליגי ויגנזו בעו"ג גמור והתם מיקרי ישנו בקשירה א"כ היינו הך אוקימתא דגמרא ממש במסקנא, ואי הכוונה דהתם לא מיקרי ישנו בקשירה א"כ מנא לן באמת דמ"ד יגנז חולק דלמא בעו"ג גמור ומשום לשמה, ועוד לדבריו היאך שייך לומר דמייתי תנא דאיירי בהדיא כיון דאי נימא כך לא פליגי והשתא פליגי פשיטא דלא הוי לי' לאוקמא בפלוגתא, לכן ברור דכוונת התוס' כמ"ש, אך יש לדקדק קצת דהשתא מ"ד קורין לא אתי' כתנא מפורש בשמו א"כ מאי אולמא הך ברייתא מהך עד שנאמר זו כזו, וצריך לומר דמשמע להו דהשתא נמי ע"כ לאו כרשב"ג אתי' דמ"מ אין קורין משום לשמה רק כת"ק דידי' דלוקחין ספרים ולא מיירי כדרבה בר שמואל א"כ לא אתיא נמי כתנא מפורש בשמו אבל מ"מ קשה דכתבו דמייתי

תנא דמפורש בהדיא דמ"מ תיקשי מנא לן דכהאי תנא אתיא דלמא כהך תנא משום לשמה ולפי מה שכתבתי בש"ס דזהו עיקר הוכחה דרק בקשירה פליגי ולא בלשמה דע"כ סתמא לשמה דאל"כ תיקשי דרשב"ג אדרשב"ג א"כ ממילא לק"מ, ודע דלפי מה שכתבתי לעיל דיגנז רק מחשש ע"ג ומחמת דכתיבת ס"ת בעו"ג פסול לפי שאינו בקשירה א"כ יש לומר בפשיטות דלא מוקי משום לשמה דלמה יגנז דמשום ע"ג ליכא כיון דכתיבתו כשר לא חיישינן דהוא כתבו לעצמו ולע"ג, ודוק: בד"ה כל שישנו בקשירה מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב כיון דלא מיפקדא ואין נראה כו'.

ולפעד"נ דכוונת ר"ת דע"כ לא בעי קרא רק בדבר שאין עשייתו עיקר מצותו כגון תפילין ומזוזות והנחה המצוה והקבעה בשער היא עיקר המצוה לכך בעי קרא כל שישנו בקשירה וכן ציצית לטוות הציצית דאין זה מצותו אבל להטיל ציצית בכנף כשלבוש בו דעשייה זו היא גמר מצותו בהא לא בעי קרא כלל דכללא הוא כל שאינו בתורת מצוה זו אינו יכול לעשותה כמו עבד דפסול לפי שאינן בני כריתא ובתורת גיטין וקדושין, רק ראיית ר"ת הוא דס"ד דאשה חשיב בתורת מצוה כיון שיכולה להכניס עצמה במצוה זו ולברך קמ"ש"ל כיון דלא מיפקדא לא חשיבה בתורת מצוה זו דאל"כ אף לכתבת תפילין תהא כשרה דהא ישנה במצוה כשתרצה וע"כ דהא לא חשיב בתורת מצוה כיון דלא מיפקדא, כנ"ל: בא"ד מכלל דאשה כשרה.

ואף דבמנחות דף ס"א דרשינן בני ישראל למעט נשים מסמיכה התם כיון דישנן בקרבן ונקט בני ישראל ש"מ למעט סמיכה אבל הכא אין לדייק למעט מעשי' דנקט בני ישראל שאין נשים במצות ציצית כלל, ודוק: בד"ה עד שיעבדם לשמן, כרשב"ג קי"ל וכו' לא כמו שפירש שם בקונטרס כו' אלא מפרש ר"ת וכו'.

ולדעתי לק"מ דהתם שאני שאינו רק חיפוי התפילין לא עור הפרשיות דעור הפרשיות והס"ת לא הוי הזמנה כיון דבעינן עיבוד דוקא ממילא בעינן לשמה אבל חיפוי העור מיקרי הזמנה, ומה שכתבו התוס' בסנהדרין שם דשי"ן של תפילין הל"מ אבל לא מיקרי כתיבה רק שעושה הקמטין שיהא כשי"ן אבל אין צריך לזה עיבוד דוקא דדוקא לכותבה בדיו בעינן עיבוד הלכך הך עיבוד אינו רק הזמנה, ואדרבא יש להוכיח כפירש"י דלר"ת קשה דילמא הזמנה לאו מילתא, והא דלא בעי עיבוד לאו משום הזמנה שקדם לה רק דלא בעי עיכוב מצד עצמותו, תדע דלמ"ד בכתבו עו"ג כשרים לא בעי שום הזמנה ג"כ רק דס"ל מעיקרא דמילתא לא בעי לשמה, אבל לרש"י ניחא דעיבוד זה אינו רק הזמנה ושפיר בהא נחלקו, וכן דעת הרמב"ם להדיא דהפרשיות בעי עיבוד לשמה וחיפוי שעליהם לא בעי לשמה והיינו כרבא וכת"ק דרשב"ג, וז"ב: עיין בר"ן מה שדחה דברי הרמב"ן בזה, ולא נתבררו לי דבריו, דמה שתירץ הוא ז"ל תמוה דמ"מ כיון דבסוכה ס"ל דלכ"ע טווי' בכלל עשי', א"כ נהי דלרב הוי ס"ד בהתכלת דטווי' אינה בכלל עשי' דס"ל שם לרב דטווי' לא בעי לשמה ועשי' בעי.

אבל מנין להו שם דלשמואל טווי' אינה בכלל עשי' ולמה להו למיתלי בפלוגתא דרשב"ג דילמא שאני עיבוד שאינו בכלל עשי' אבל טווי' ס"ל לשמואל דהוי בכלל עשי' כמו דמחלקינן לפום סוגיא דסוכה ואדרבא הוי להו לומר דבהא פליגי רב ושמואל, לרב טווי' אינה בכלל עשי' והוי כעיבוד, ולשמואל טווי' בכלל עשי' ולא דמי לעיבוד וכ"ע כרבנן

דרשב"ג, גם מה שהקשה על הרמב"ן מעשאה כותי אינה קושיא כלל, שהרי כתבו התוס' להדיא לעיל ספ"ב דטעמא דכותי פסול לכתובת גט דגט סתמא פסול וכותי הוי כמו סתמא והוכיחו זה דאל"כ למה מילה כשירה בכותי לולא קרא א"כ סוכה נמי דסתמא לשמה כשירה בכותי גם מה שהקשה לב"ש לא תכשר רק בעי"ט אינה קושיא דלב"ש נמי כל שעשאה בפ"י לשם חג כשרה ודוקא בסתמא פליגי, גם עיקר הקושיא שהקשה על הרמב"ן דלוקמא בהתכלת בפלוגתא דב"ש וב"ה אינה קושיא כלל דהא התם ס"ד דבהזמנה פליגי רב ושמואל דהא תלי לה בפלוגתא דרשב"ג ורבנן א"כ לא תליא בפלוגתא דב"ש וב"ה דטעמא דב"ש דיליף מקרא דבעי סוכה לשם חג כדמוכח בסוכה להדיא דאפי' לס"ד לא פליגי כלל רק בקרא לא בהזמנה, ובסוכה דפריך מהך דשמואל לאו דפליגי ב"ש וב"ה בדשמואל רק דאקשינן מדב"ה לשמואל דנהי דלא ס"ל כב"ש מקרא מ"מ מכח הזמנה ליבעי לשמה כמו בדשמואל דס"ד דליכא קרא ולא ניחא להו התם לומר דשמואל ס"ל כרשב"ג וב"ש וב"ה כרבנן דכיון דרבא ס"ל כרבנן ואנן קי"ל כרבא א"כ ליתא לדשמואל, לזה טרחו להביא הך דשמואל מקרא ולא פליגי בדרשב"ג כלל ואי נימא דעיקר מה שהוקשה לו להר"ן הוא דאף דליכא למיתלי פלוגתייהו לדב"ש וב"ה מ"מ הוי להו להקשות אדשמואל מב"ה דמוכח דס"ל הזמנה לאו מילתא היא, מלבד מה דלא קשי' כלל כיון דאיכא רשב"ג דסבר כוותי' וכמו דלא ס"ל כרבנן דרשב"ג כמו כן לא ס"ל כב"ה דב"ש וב"ה תרווייהו כרבנן ושמואל כרשב"ג, אבל בלא"ה אינה קושיא דיש לומר כל שעשאה לסוכה חשיב הזמנה מעליא כיון שנעשית עכ"פ לצל סוכה לישב בה ולא בעינן דוקא לשם מצות סוכה משא"כ ציצית לא נעשה לציצית כלל לא הוי הזמנה מעלי' ובסוכה נמי הוי מצי ליישב כך אלא משום דלא ניחא להו ליפרושי מילתא דשמואל מכח הזמנה דא"כ הוי לי' דלא כרבנן דרשב"ג ואנן כרבנן ורבא קי"ל וע"כ דקרא דגדילים תעשה לך משמע לי' דבעי טווי' לשמה א"כ סוכות תעשה נמי נימא הכי, והיינו דמשני דבציצית ילפינן מלך לשם חובך ובסוכה לא ילפינן דאיצטריך למעוטי גזולה ע"ש, ודע שיש ט"ס בקצת מקומות בר"ן ורי"ף שנדפס כותי וצ"ל עו"ג וההפרש ביניהם כי כותי דרכו לכתוב ס"ת ועו"ג אין דרכו לכתוב, ומזה תוכל לידע בקל באיזה מקום צ"ל עו"ג ובאיזה מקום כותי: בד"ה מעלין בדמיהן, מתוך פי' הקונטרס וכו' וקצת תימה וכו'.

ולדעתי יש ליישב פירש"י דודאי יש להבין במתניתין כיון שמתירין ליתן בעד דבר השווה הרבה כפי שווי' ולא חיישינן שירבה להביא ספרים יקרים א"כ למה לא נכשיר ליתן בעד ספר שאינו שווה כ"כ כמו בעד ספר יקר וע"כ דעיקר הכוונה שכל שיראה שנותנין לו יותר משווי' ממילא יחשוב שאין קצבה לדבר וכמה שירצה יתנו לו ואז יטריח להשיג ספרים, ולפי זה גם כאן הכוונה דכדי טרפעיק יותר לא יחשוב שנותנין לו יותר משווי' רק דטרפעיק אינו חשוב אבל דבר חשוב לא יתנו לו, ולפי זה אין חילוק בין ספרים לתפילין ומזוזות ועמ"ש בש"ס בענין אחר לשיטת הרמב"ם: בד"ה עיבוד לשמן בעי, קשה וכו' לשיטתם לעיל ספ"ב דכותי פסול בגט דבעינן מפורש לשמה וסתמא לאו לשמה אבל היכי דסתמא לשמה כותי כשר אבל כבר כתבתי שם לדחות ראיתם ממילה בכותי ויש לומר דלעולם כותי אדעתי' דנפשי' עביד ואפי' אי סתמא

לשמה לא מהני בכותי ע"ש, וכבר כתבתי בגמרא לפרש הסוגי' דבלאו הכי לא קשי' מידי: במשנה לא אסרו זה אלא מפני זה.

פירש"י דבנדר שאינו צריך ראוי לאסור שיכול לומר אילו הייתי יודע שיכולני להפר לא הייתי מגרשך אבל בצריך אין לאסור מצד עצמו דאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, ויש להקשות לפירושו דבגמרא מפרש דפליגי אי אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, והשתא לפירש"י אכתי בהא לא סגי דהא פליגי נמי חוץ מזה באינו צריך לר"מ אינו יכול לקלקל כיון שיכול להפר ולר"י יכול לקלקל ובמאי פליגי בהא, ואדרבא הא עיקר פלוגתייהו דבצריך לא פליגי כלל דלתרווייהו לא יחזיר עכ"פ רק באינו צריך פליגי ולמה יפרש הש"ס פלוגתייהו דצריך דלא פליגי רק בטעמא ולא בדינא ושביק פלוגתייהו דאינו צריך דפליגי בדינא במאי פליגי, ועמ"ש לקמן בביאור פסקי הרמב"ם ז"ל ישוב נכון לזה: אמנם נראה לי לומר עוד דודאי מה דס"ל לר"מ יחזיר באין צריך היינו כשגירש ביום שמעו דיכול להפר אבל אי גירש אח"כ או שקיים לה ביום שמעו וגירשה אח"כ בהא ודאי הוי כמו נדר הצריך חקירת חכם דהא ס"ס אינו יכול להפר רק או שתלך לחכם או שישאל הוא על הקמתו א"כ אכתי יכול לומר אי הייתי יודע דחכם יתיר לא הייתי מגרש, ובודאי ליכא למימר דס"ס כיון שהי' בידו להפר ביום שמעו קודם הקמה ולא הפר וכ"ש כשקיים לה שוב אינו יכול לקלקל, הא ודאי ליתא, דא"כ כל מוציא אשתו משום נדר כל ששהה עמה יום או יומים קודם שגירשה יהא הדין יחזיר דהא חזינן דלא איכפת לי' הנדר דהא לא גירשה תיכף וע"כ דהא ליתא דמעיקרא חשב שיוכל לסבול ואח"כ רצה לגרשה מחמת נדרה א"כ ה"ה אפי' קיים לה ביום שמעו ואח"כ גירשה יכול לקלקלה דמעיקרא רצה לסבול ואח"כ לא רצה וגירשה מחמת נדרה וכיון שקיים לה ממילא אינו יכול להפר רק שישאל על ההיקם והוי לי' צריך חקירת חכם או שגירשה אחר יום שמעו פשיטא דצריך חקירת חכם שתתיר נדרה רק מיירי שגירשה ביום שמעו ולא הקים לה דבעת גירושין היה יכול להפר שוב אינו יכול לקלקלה: ומעתה אפי' לר"א דס"ל אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד אבל בכה"ג שקיים לה וצריך לשאול על הקמתו לכ"ע מדינא לא יחזיר דיכול לומר אי הייתי יודע דחכם מבטל הקמה לא הייתי מגרש והיא לא תתבזה בב"ד כלל רק הבעל ישאל על הקמתו ויפר לה, והיינו דפליג עלי' דר"מ דבנדר הצריך חקירת חכם שגוף הנדר צריך לחכם להתירו לא הי' מהראוי לאסור דאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד ולא אסרו רק מפני נדר שאינו צריך לחכם רק הבעל מיפר ומ"מ הבעל צריך לחכם להתיר הקמתו וממילא באמת אפי' אין הבעל צריך ג"כ לחכם ג"כ אסרו דכיון שאסרו נדר הצריך לחכם מפני שאינו צריך כ"ש שיש לגזור באינו צריך גופא נדר שאין הבעל צריך לחכם להתיר הקמתו אטו נדר שהבעל צריך לחכם, כנ"ל: אלא שיש לדקדק קצת בהא דבעי רבה בנדרים דף ס"ט אי יש שאלה בהקמה ופשיט מר"י תפשוט ממתני' דיש שאלה בהיקם דאי אין שאלה בהיקם למה באינו צריך לר"א לא יחזיר אי משום שאלה דידי' הא אין שאלה בהיקם ואי משום התרה דידה הא אינו רוצה שתתבזה אשתו בב"ד: הן אמת דבלא"ה יש להבין דהא ריש פרק נערה דייקנן בהא דקאמר ואצ"ל שקיים אחד מהן דקמש"ל היכי דשאל על ההיקם א"כ תפשוט מינה דיש שאלה בהיקם, אבל באמת הא ליתא דהתם ליכא למיפשט מידי דאי אין שאלה בהיקם אתי שפיר מתניתין טפי דס"ד

כמו דהפרה דחד מנייהו לא מהני רק בשותפות כמו כן הקמה דחד מנייהו לא הוי הקמה ואכתי יכול להפר, קמש"ל דהקמה דחד מנייהו הוי הקמה מעלי' רק דקושטא דמילתא מפרש לה כיון דבאמת נשאלין על ההיקם אבל מהך דהכא לכאורה יש לפשוט אבעי' הנ"ל, ומ"מ נראה לי דלק"מ דודאי במתניתין איכא למימר דלא נחלק ר"א על ר"מ בבזיון ב"ד רק מה דס"ל לר"מ דבאינו צריך יחזיר פליג עלי' ר"א דאף דמן הדין לא יחזיר מ"מ גזרו משום צריך שהרי לא נקט במתניתין רק לא אסרו זה אלא מפני זה רק בגמרא מייתי ברייתא דתניא בהדי' בדברי ר"א לא אסרו צריך אלא מפני שאינו צריך בהא קשי' להו במאי קא מפלגי והוצרכו לומר בבזיון בב"ד פליגי הלכך ניחא לי' טפי למיפשט מר"י דקאמר בהדי' נשאלין על ההיקם מלמיפשט מבריית' דלא מיירי בהא כלל רק מכח הוכחה, כנ"ל: דף מ"ו ע"א בגמרא קסבר טעמא מאי משום קילקולא.

קשי' לי כיון דלר"מ ע"כ טעמא משום פריצות דמהאי טעמא מחלק בין ידעו בו רבים ללא ידעו א"כ תיקשי חדא דהוי לי' למיתני פלוגת' דר"י ורבנן להיפך דלרבנן באמר לה משום שם רע ונדר אני מוציאך ולר"י אפי' לא אמר הכי לא יחזיר ובמתניתין משמע להדיא דר"י להקל בא ולא להחמיר, ועוד היאך ס"ד ליפרושי טעמא דת"ק משום קילקולא כיון דחזינן דר"י ע"כ משום פריצות מפרש לה א"כ מה צורך לחפש לת"ק טעם אחר להקל בלא אמר כיון דלטעמא דפריצות מתוקמא שפיר טפי בכל גווני, ועמ"ש בתו' בד"ה שלא עוד בזה ולקמן בישוב פסקי הרמב"ם ז"ל תמצא ישוב נכון לזה: שם כדי שלא יהיו בנות ישראל פריצות בעריות יש לדקדק להך טעמא הא דקתני כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר כיון דטעמא דת"ק משום פריצות הוא א"כ לא חידש ר"י רק נדר שיש לו הפרה יחזיר ולא הוי לי' לומר רק ר"י אומר נדר שלא ידעו בו רבים יחזיר דבהא לא חיישינן לפריצות דלא כת"ק דחייש, בשלמא להך טעמא דקילקול קמש"ל דאף דס"ל לר"י ברבים אין לו הפרה ולא שייך קילקול מ"מ מודה דלא יחזיר משום פריצות וקמש"ל מילתא חדתא דחשש פריצות, אבל למ"ד משום פריצות עיקר טעמו דת"ק משום פריצות רק שבא לחדש דבלא ידעו לא שייך פריצות א"כ לא הוי לי' להזכיר נדר שידעו בו רבים כלל: ונראה לי דהיינו דנקט לה הכי משום דרבנן פליגי נמי על ר"י בהא דנדר שהודר ברבים יש לו הפרה, והשתא כיון דר"י ס"ל דנדר שיש לו היתר לא חיישינן לפריצות א"כ ס"ד דלדידי' אפי' הודר ברבים יחזיר רק על דעת רבים לא יחזיר קמש"ל דבהודר ברבים לא יחזיר לדידי' משום דפליג נמי בהא דאין לו הפרה ובהכי ניחא דפריך לקמן ורבנן והקשו התוס' דמנא לן דרבנן פליגי, ולהנ"ל ניחא דע"כ דפליגי דאל"כ לא חידש ר"י רק יחזיר ולמה לו להזכיר לא יחזיר, והיינו דמקשה בפשיטות לקמן מ"ט דר"י ולכאורה לא חידש ר"י רק יחזיר וטעמא דקאמר על לא יחזיר הוא, ולהנ"ל ניחא דמדזכר ר"י כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר ש"מ דגם בזה חידש ר"י מה דת"ק פליג עלי' ושאל מ"ט דר"י ומשני דדייק מגבעונים, כנ"ל: בתוס' בד"ה אי אמר לה הכי נראה דחששה זו וכו' דבריהם צ"ע מכמה טעמים, חדא דלא דמי כלל לאיילונית דהתם כיון דע"כ בשעת גירושין לא היתה רק ספק איילונית דאי היו בה סימני איילונית ודאי לא היתה מולידה אח"כ כמ"ש התוס' לקמן א"כ כיון דידע דספק הוא בעי תנאי כפול, אבל הכא היה חושב דבאמת זינתה או שאין לה היתר והוי כמו גט מוטעה ולא בעי כפול כלל, גם מה שכתבו דיוציא לעז להחזירה אינה מובן כלל דהא

אסור להחזיר גרושתו משנשאת, וע"כ משום דיטעה ויחשוב דמותר להחזירה שהי' גט מוטעה א"כ למה נודיע לו שלא יחזיר לעולם מה שאינו מן הדין דיו שנודיע לו הדין דלא יחזיר משנשאת דהגט גט גמור ושוב לא יוציא לעז, גם לא ידעתי מה שכתבו דזינתה בשוגג דהא קי"ל דאפי' היכי דשייך מאי הוי לה למיעבד אסורה וכ"ש הכא דהוי לה להתיר נדרה או שלא תנשא עד שתדע שאין היתר לנדרה ועמ"ש לקמן בישוב פסקי הרמב"ם בזה: בד"ה שלא יהא בנות ישראל כו' הני תרי לישנא וכו' כוונתם דקשי' להו חדא האיך דייק מר"מ דברייתא דמאי אולמי מר"מ דמתניתין, ועוד למה להו מברייתות מה דמפורש במשנה הני תרתי לר"י פריצות ולר"מ קילקול [ואמת דלדעתי אין במשנה שום הכרח דסובר ר"מ קילקול ויש לומר דקאי על מה שחילק ר"י בין נדר שידעו בו רבים שייך פריצות ולא ידעו לא, ועל זה פליג ר"מ דחילוק זה יש לחלק בין צריך לאינו צריך דנדר הצריך חקירת חכם שייך פריצות דשמא לא ימצא פתח לנדרה, אבל אינו צריך לא שייך פריצות כיון דניתר בלי פתח כלל, והא דמפרש בש"ס משום קלקול לר"מ היינו לפי דבברייתא מפורש לר"מ טעמא דקילקולא]: איברא יש לתמוה דמאי הועילו במה שכתבו דבמש"ר לא שייך פריצות דאכתי תיקשי הא פשיטא דלא פליג ר"י רקבנדר אבל במש"ר מודה דאל"כ הוי לי' לומר משום שם רע יחזיר משום נדר ידעו בו רבים וכו', ומדלא פליגי רק בנדר ש"מ דבמש"ר כ"ע מודי לת"ק דלא יחזיר א"כ כיון.

דבעינן לי' לר"י דבמש"ר איכא פריצות דהא לית לי' חשש קלקול א"כ מנין נדע דלת"ק ליכא במש"ר חשש פריצות ואי נימא דדוקא בנדר לא ס"ל לר"י חששא דקלקולא אבל במש"ר מודה לחששא דקלקול, משום דבנדר הכל יודעין דאית לי' היתר כמו דס"ל לר"מ באינו צריך לפי שהכל יודעין דיש לו הפרה אבל במש"ר מודה א"כ כיון דס"ל לר"י דטעמא דמש"ר אינו כטעמא דנדר מנין נדע לת"ק דבנדר ג"כ הטעם משום קלקול כמו במש"ר כיון דלר"י אינו כן ויותר הוי להו לומר בפשיטות דמשמע לי' ללישנא קמא דמשום פריצות אין ראוי באמת לחוש היכי דיש לו היתר ומדלא מחלק ת"ק ש"מ דטעמא משום קלקולא: ונראה דכוונת התוס' דת"ק קאמר משום שם רע לא יחזיר משום נדר לא יחזיר בודאי שווין הן בדין וכיון דבשם רע דוקא באמר לה משום שם רע אני מוציאך טעמא הוא דאל"כ חלוקין בדיניהם דבשם רע דוקא באמר לה משום שם רע אני מוציאך ובנדר אפי' לא אמר משום פריצות, וזה ודאי אי אפשר שיהי' חלוקין בדיניהם כיון שהתנא זכרם בהדדי בחד לישנא בתרווייהו אבל ר"י דלא זכר רק נדר בלבד שפיר יש לומר דבשם רע מודה לגמרי לת"ק דלא יחזיר משום קלקול ודוקא באמר ולא פליג עלי' רק בנדר דהטעם רק משום פריצות וממילא אפי' לא אמר ופליג עלי' בתרתי בנדר: ובהכי ניחא מה שכתבו התוס' בתר הכי דאי ברבים אסור משום פריצותא וכו' ותמה מהרש"א דאי יש מקום לומר דר"א סובר קלקול ופריצות א"כ גם לת"ק נימא כן ומנא לן להך לישנא דפליג אר"י דיש לו הפרה ולפי הנ"ל לק"מ דלת"ק אי אפשר לומר כן כיון שזכר שם רע ונדר בהדי הדדי ע"כ שווין בדיניהם ואי ס"ל דבנדר יש משום פריצות ג"כ א"כ חלוקין הן דבנדר אפי' לא אמר ובמש"ר דליכא רק חשש קלקול דוקא באמר אבל בדברי ר"א שלא זכר רק נדר שפיר יש לומר כן ולחנם נדחק מהרש"א לקמן והניח בקושיא ע"ש, ולפי הנ"ל לק"מ וזה ברור: בא"ד וא"ת ללישנא בתרא כו'.

אבל ללישנא קמא לא קשיא דכיון דטעמא דמש"ר משום קלקול הוא ולא משום פריצות א"כ נדר נמי דכולל בין ידעו בין לא ידעו תרווייהו משום קלקול הוא א"כ ע"כ דיש לו הפרה דאל"כ לא שייך קלקול, וכבר כתבתי לעיל יישוב נכון לקושיות התוס' ועוד אכתוב יישוב נכון בסמוך בביאור פסקי הרמב"ם ז"ל בס"ד: ראיתי לבאר בכאן פסקי הרמב"ם ז"ל בהלכות אלו כי תמוהין הם לכאורה לכל מעיין, ובזה יתיישבו ג"כ הרבה קושיות בסוגיא זו, קצתן ממה שהוזכרו לעיל, מלבד מה שאזכיר בסמוך.

וז"ל פ"י מהלכות גירושין הלכה י"ב המוציא את אשתו וכו' עד שמא תנשא לאחר ותלד האיילונית ותתרפא הנדה וכו' והבנים ממזרים עכ"ל, והקושיות הנפלות בדבריו רבו למעלה, (א) כיון שזכר טעם הקלקול כל"ק למה לא פסק שצריך שיאמר משום שם רע ומשום נדר אני מוציאך, (ב) שכתב בטעם הקלקול שמא תעשה תשובה ותהיה צנועה, ובברייתא דר"מ שהביאו מינה ראי' ללישנא קמא אמרו שימצאו הדברים בדאין והיינו שלא חטאה מעולם, (ג) שזכר בתחילת דבריו שמודיעה שמפני זה הוא מוציאה כדי לייסרה, וזהו ללישנא דפריצות כל"ב ונתן הטעם דלא יחזיר משום קלקול כל"ק, והיאך הרכיב הלשונות בהדדי: והנה ה"ה כתב שם דהך לישנא דפריצות סובר ג"כ טעם הקלקול ולהחמיר אפילו לא אמר מוסיף פריצות, ומיהו כשא"ל איכא ג"כ קלקול, והוא תמוה לפע"ד, דמ"מ היאך זכר הקלקול ולא זכר דוקא כשאמר לה ואי משום דבלי אמר לא יחזיר משום פריצות א"כ הך קלקול למה לי ומה נפקא מינה כיון דבלא"ה לא יחזיר משום פריצות, וביותר אני תמה מה שהביא סמוכין לדבריו ממה שלא אמרו בסוגי' דאיילונית הניחא ללישנא דפריצות, ואם קושיתו קושי' אשאלהו לפי תירוצו ס"ס קשה אי סברא חזקה היא מבחוץ לחוש לקלקול תיקשי להו בהך דאיילונית בלבד נחוש לקלקול וע"כ שעד שלא שמענו במקום אחר דחיישינן לקילקולא ליכא לאקשוויי מידי, א"כ להך לישנא דפריצות מנין נלמוד חשש הקלקול כיון דבאמת לא יחזיר בלא"ה משום פריצות בין אמר בין לא אמר, וגבי איילונית דלא שייך פריצות יחזיר, וכי בשביל דלישנא דפריצות מודה לחששא דקלקול נוכל להכריח סברת הקלקול, בשלמא ללישנא קמא דאית ליה משום פריצות אין ראוי כלל שלא יחזיר יכול להכריח סברת הקלקול משא"כ ללישנא דפריצות כיון דס"ל דמשום פריצות בלבד ראוי שלא יחזיר ואפי' לא אמר, א"כ ממילא אין להוכיח ממתניתין דנדר סברת הקלקול כלל, והוא תמוה לפע"ד, ומלבד זה קשה מאד שלא זכר גבי איילונית תנאי כפול ובש"ס מוקמינן לה כר"מ והרמב"ם פוסק כר"מ בכל משפטי התנאי, גם קשה אי סובר כלישנא בתרא היה לו לבאר אפי' לא אמר דזהו עיקר מחלוקתם לפי פירש"י: ומה שנראה לי ליישב דברי הרמב"ם ז"ל בפשיטות הוא בשום לב בסוגית הש"ס, חדא דהיאך קאמר ר"מ כל שצריך חקירת חכם לא יחזיר, במה נפשך אי בכפלי' לתנאי אפי' אין צריך היאך יחזיר הא פשיטא דאיכא קלקול ואי בלא כפלי' למה בצריך לא יחזיר ומ"ש מאיילונית דסובר יחזיר בלא כפלי' כדמוקמינן לה לקמן כר"מ, ועוד קשה בהא דקאמר דאי אינו צריך חקירת חכם יחזיר וקשה מה בכך דיכול להפר הוא רוצה לגרשה מכח שהיא פרוצה בנדרים ואכתי נחוש שמא תתיר נדרה ותעשה תשובה ותחזול לנדר עוד ואכתי יקלקלה כמ"ש הרמב"ם ז"ל באמת בטעם הקלקול, וזה שייך אף בנדר שיכול להפר גם קשה למה אמר ר"מ שימצאו דברים בדאין ולא שמא תעשה תשובה מכאן ואילך כמ"ש

הרמב"ם, גם למה לא הוזכר בהך ברייתא דר"מ שצריך שיאמר דוקא משום שם רע ונדר אני מוציאך אבל בלא אמר לא, תו קשי' לי להך לישנא דקלקול כיון דר"י ע"כ טעמו משום פריצות דהא לית לי' קלקול כלל דאל"כ למה בלא ידעו רבים יחזיר הא איכא משום קלקולא ובידעו בו רבים הא לא שייך קלקול וע"כ דלית לי' רק משום פריצות א"כ מאיזה צד נתחדש בדברי ת"ק טעם הקלקול ולחדש קולא בלא אמר לה מה דבמתניתין מוכח להדי' דר"י להקל בא ולא להחמיר ולהך לישנא קמא איכא פלוגת' להיפך דר"י אפי' לא אמר ולת"ק דוקא באמר לה, גם קשה מה שסיים ללישנא בתרא הלכך צריך למימר לה הכי דהא עיקר המחלוקת דאפי' לא אמר לא יחזיר והוי לי' לומר הלכך אפי' לא אמר, ועוד קשה מה שהקשו התוס' דמאי פריך ורבנן הא ללישנא דפריצות אין צורך לומר דרבנן ס"ל יש לו הפרה, ומה שתירצו דללישנא קמא פריך קשה דהוי לי' לומר הניחא כמו שהקשה.

ה"ה בהך סוגיא דאילונית כנ"ל, גם קשה באמת קושית ה"ה בהך דלקמן דללישנא דפריצות לא קשי' כלל וה"ל לומר הניחא, ומה שתירץ ה"ה כבר דחיתי לעיל: ועל כל אלה בירר לו הרמב"ם ז"ל דרך ישרה לעצמו ולא יקשה כלום מכל הקושיות הנ"ל, והוא שכולם באו לנו מהיותינו מבינים דהך מ"ד משום פריצות סובר דמשום זה ראוי לתקן שלא יחזיר עולמית ואפי' תעשה תשובה ותתיר נדרה ותחדל לנדור עוד לא יועיל וזה דבר זר מאד שאי היה כן לא היה באפשר לחדש לת"ק טעם הקלקול כיון דר"י ע"כ משום פריצות ס"ל וע"כ דלכ"ע אין ראוי שלא יחזיר משום פריצות רק בנדר שידעו בו רבים שאין לו התרה עולמית אבל נדר שישנו בהתרה והתירה מאיזה צד לא יוכל להחזיר אותה, ומדפליגי רבנן דלעולם לא יחזיר ע"כ משום קילקולא הוא ומחלוקתם דללישנא קמא התקנה רק משום קילקול ודוקא באמר לה אבל לא אמר לה לא כי אין צריך שיאמר לה כלל כי מה לנו להודיעה שמפני זה לא יוכל להחזירה רק אי איתרמי ואמר לה לא יחזיר, ומ"ד משום פריצות סובר דחכמים הוצרכו להודיעה משום פריצות כדי לייסרה ואפי' לא אמר הוא אנו מצריכין אותו להודיעה וכיון שהוא מודיע אותה לעולם איכא קילקולא כיון דע"כ צריך שיאמר: וזה שהביאו ראי' ללישנא קמא מדברי ר"מ דברייתא ולכאו' מדברי ר"מ דמתניתין מוכח כן דס"ל טעמא דקילקולא וכן ר"א) וכפי הנראה הרגישו התוס' בזה ורצו לתקן, ודבריהם דחוקין כמ"ש לעיל, אבל להנ"ל ניחא דודאי כ"ע ס"ל טעם הקלקול אבל אין צריך שיאמר לה כך, ור"מ דמתניתין לא מפרש טעמא דמתניתין כלל רק דינא קאמר, אבל בברייתא דר"מ מפרש טעמא ולא זכר שצריך שיאמר לה משום נדר כדי לייסרה כמו שאמרו בהך ברייתא שהביאו ללישנא בתרא ש"מ שלא הוצרכו לומר כלל רק הטעם משום קלקול בלבד: ואי קשי' ס"ס היאך לא זכר ר"מ בברייתא דדוקא שאמר לה משום נדר אני מוציאך דבלא זה ליכא קלקול, הא ליתא, דע"כ לא בעינן שיאמר לה רק לת"ק דלא מחלק כלל בין ה לנדר ואפי' נדר שאינו צריך חקירת חכם דיכול להפר חיישינן ללעז אף דבכה"ג ליכא למיחש רק שיאמר אילו הייתי יודע שתעשה תשובה ותתיר נדרה ותחדל לנדור לא הייתי מגרשה אבל אינו יכול לומר אי הייתי יודע שאני יכול להפר דהכל יודעין זה וא"כ ליכא רק לעז כיון שלא התנה דרך תנאי גם לא כפל תנאו רק ר"מ לא חייש ללעז הלכך דוקא בצריך חקירת חכם שיכול לומר שהי' חושב שאין לו היתר והוי גט מוטעה ובהא לא בעינן משפטי

התנאי בהא לא יחזיר ולא בעינן בזה תנאי כפול כלל ואפילו לא אמר הוי גילוי דעת משא"כ באומר אלו הייתי יודע שתעשה תשובה ותחדל לנדור זה לא הוי גט מוטעה רק על תנאי וכיון שלא התנה תנאי כפול לא חיישינן ללעז כלל לר"מ הלכך ר"מ לא מצריך שיאמר כלל דדוקא בגט מוטעה לא יחזיר לדידי' ובהא לא בעינן אמירה ולא כפילת התנאי רק לרבנן דחיישי ללעז ואפי' אינו גט מוטעה רק מחשש שיאמר אי הייתי יודע שתחדל לנדור, בהא בעינן שיאמר, דאז איכא לעז אבל בלי אמירה כלל אפי' לעז ליכא אבל מ"מ דייק שפיר מר"מ דברייתא דלית לי' משום פריצות, דנהי דאין צריך שיאמר לדידי' לדינא שלא יחזיר אבל מ"מ צריך שיאמר לה כדי לייסרה ומדלא זכר שצריך שיאמר לה כדי לייסרה ש"מ דלית לי' טעמא דפריצות כלל ולכך אין מצריכין כלל שיאמר לה, וז"ב: נמצא דעיקר מחלוקת ר"מ ורבנן במתניתין דנדר דרבנן ס"ל אפי' אינו גט מוטעה רק כמו תנאי חיישינן ללעז אפי' אינו כמשפט התנאי ור"מ ס"ל דוקא היכי שיש חשש גט מוטעה שייך קלקול אבל היכא חשש טעות לא שייך קלקול ולא לעז כל שאינו כפי משפט התנאי, והיינו דמחלק בין צריך לאינו צריך דבצריך יש חשש גט מוטעה ובאינו צריך אין חשש רק שתעשה תשובה והוי כמו תנאי, וכיון שאינו כפי משפט התנאי ליכא קלקול ולא לעז ור"י סבר כר"מ באין צריך וכו' א בצריך א"כ לעולם ליכא קלקול רק בהא יש הפרש בין ר"מ לר"י דר"י מחלק בין נדר לאילנות דבאילנות חיישינן ללעז טפי כמ"ש ה"ה ור"מ אינו מחלק הלכך חכמים דר"י דהיינו ר"מ ס"ל יחזיר גם באילנות כיון דידוע לו דספק הוא דודאי איילונות אינה מולידה א"כ לא הוי גט מוטעה רק כמו תנאי, ועוד דאמרינן השתא היא דברית כמ"ש באריכות לקמן בסוגי' דאיילונות במשנה שם, וכל דליכא משפט התנאי ליכא קלקול ולא לעז והרמב"ם דפסק כת"ק דנדר פסק אפי' ליכא משפט התנאי חיישינן ללעז, דרבנן דנדר ס"ל דנדר הוי כמו איילונות לר"י ולעז איכא לעולם כיון שהודיעה דמשום נדר מגרשה: ובהכי ניחא מה דלא זכרו במאי פליגי ר"מ ור"א באינו צריך דבהא ס"ל לר"א כרבנן דחיישינן ללעז אפי' בלי טעות רק כמו תנאי והיינו שמא תעשה תשובה ואפי' אינו כמשפט התנאי כיון שאמר לה א"כ מה בכך שיכול להפר הוא לא רצה באשה נדרנית, אבל לא אם תשוב ותתחרט ותחדל לנדור ולא אסרו צריך רק מפני אינו צריך: והשתא מיושבין כל הקושיות הנ"ל דלתרתי לישני טעמא משום קלקול ולא נחלקו רק דל"ב אפי' לא אמר לה הוא בעצמו אנו מצריכין שיאמר לה כדי שתתייסר וממילא איכא קלקול וזה שסיים בל"ב הלכך צריך למימר לה הכי ולא ברצונו הדבר תלוי וכן פסק הרמב"ם ז"ל בהדיא כל"ב שאנו מצריכין שיאמר לה כדי שתתייסר וממילא לא יחזיר משום קלקול כיון שאמר לה וגבי איילנות דגרע מנדר פסק אפי' לא אמר כלל ופסק דלא כחכמים דאיילנות דהנך חכמים היינו ר"מ דלעיל דלית לי' לעז כל שאינו כפי משפט התנאי והוא פסק כרבנן דנדר דחיישי ללעז ובאיילנות אפי' לא הודיעה כמו דמחלק ר"י בין נדר לאילנות דבנדר ס"ל כר"מ ובאיילנות פליג עלי', כנ"ל ברור כי הדברים הנ"ל נכונים בעצמותן מלבד הקושיות הגדולות שהוצענו המכריחות להודות לפי' זה כמו שבארנו ודוק היטב: ודע שיש לדקדק לדברי הרמב"ם דשייך קלקול משום שיכול לומר אלו הייתי יודע שתעשה תשובה ותהי' צנועה דהא בפרק הבא על יבמתו גבי נשאת לרביעי והיו לה בנים אמרינן דלכך לא שייך קלקול משום דהשתא היא דברית, ולהרמב"ם הנ"ל מה

בכך בהא גופא יקלקלה שיאמר אי הייתי יודע שתתפא לא הייתי מגרשה ומה נפקא מינה שתתפא או תעשה תשובה, וצריך לומר דהתם לענין דינא אמרו דמהאי טעמא באמת ליכא קלקול אבל לענין לעז לא סגי רק בתקנת לא יחזיר ומה שלא תקנו התם לא יחזיר משום לעז משום דבלא"ה אימת יחזירנה שכל שאין לה בנים אסורה לו שמפני כך הי' מוכרח להוציאה וכשתנשא לאחר ויהא לה בנים הרי אסור להחזיר גרושתו ולתקן בכה"ג כשתזנה ויהא לה בנים לא תקנו במילתא דלא שכיח ועמ"ש עוד לקמן בסוגיא דאיילנות בזה: בתוס' בד"ה כיון דאמרו מארץ רחוקה וכו', וא"ת בלא"ה מי חיילה שבועה וכו' עד סוף הדיבור תמוה לי דאי לאו דלא הי' מארץ רחוקה הוי חיילה שבועה ולא הוי נשבע לבטל מצוה כלל דעל ארץ רחוקה לא היתה מצוה דלא תחי' כלל ופשיטא דהוי חיילה ומאי דלא חיילה משום דבאמת לא הי' מארץ רחוקה ומאי קשיא להו דנקט האמת דלא חיילה לפי שלא באו מארץ רחוקה ועל זה לא נשבעו כלל, ואולי כוונתם כך דע"כ לא שייך חילול השם רק אי הי' חלה השבועה אף מארץ קרובה הלכך אף עכשיו שבאו מרחוקה כיון שנשבעו סתם נראה כחילול השם שעברו על השבועה, אבל השתא דבלא"ה פי' בלי ארץ רחוקה לא הוי חיילה שבועה כלל דהוי נשבע לבטל מצוה א"כ ע"כ אין שבועה רק על רחוקה ואם כן ליכא חילול השם כלל דהוי כמי שנשבעו בפ' על רחוקה: אמנם בלא"ה כל דבריהם דחוקין דמה שתרצו דע"כ באין רוצין להשלים כדמוכחי קראי אינה ראי' דאיכא למימר דהך קרא רק מערי העמים האלה קאי אכולה מלתא דלא מהני בהו השלמה כלל ועוד דאכתי למה הוצרכו להערים, ודחוק מאוד לומר שהם טעו בזה, ועוד כיון דס"ד דלא מהני בהו השלמה תיקשי להו לרבנן היאך עברו משום חילול השם על קרא דלא תחי', גם דחוק מאוד לדעתם דרבנן ור"י פליגי אי יש חילול לאחר הפרה או לא.

גם כיון דס"ד השתא דבאו להתגייר א"כ מנא להו דלא תחי' קאי על מי שרוצה להתגייר והרי בסמוך הקשו באמת להיפוך דבלי השבועה לא הי' יכולין להורגן, באופן שלא נתבררו לי דבריהם לנכון: ובעיקר ענין זה נראה לי לפרש באופן שלא יקשה כלום והוא בשום לב על מה שאמרו להם אח"כ כשנתברר להם שהם מא"י למה רמיתם אותנו וכו' ועתה ארורים אתם, והדבר תמוה דהא לולא זה היו הורגים אותם דהא כתיב ולא הכם בני ישראל כי נשבעו להם נשיא העדה ש"מ דלולא זה היו הורגים אותם א"כ מוכרחים היו לרמותם, וליכא למימר דבלא"ה לא היו הורגים אפי' היו אומרים האמת רק לפי שרימו רצו להורגם לולא השבועה הא ודאי ליתא כיון דס"ס לא הי' הורגם מה עשו ברמאות שלהם שנתחייבו הריגה לולא השבועה, גם קשה מאוד להבין הירושלמי שהביאו התוס' דקאמר גבעונים השלימו דכתיב וכי השלימו יושבי גבעון וכו' והדבר תמוה דהביאו פסוק מאוחר ששמעו הכנענים מהשלמתם והי' לו להביא עיקר השלמה מעיקרא דבאו הגבעונים וכתיב שם ויעש להם יהושע שלום: לכן נראה ברור דהשלמה זו שהי' שולח יהושע קודם שנכנס לארץ הרוצה לפנות יפנה להשלים ישלים, היתה כוונתו לקבל עליו עול תורה ומצוות ולהעלות מס מהם דכתיב לא לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי, אמנם אותן שאינם מא"י ורצו לכרות ברית עם ישראל היו יכולין לכרות עמהם בכל אופן שירצו כיון שאינם יושבין בארצם רק בארץ אחרת, וכל זה קודם שנכנסו לארץ אבל משנכנסו לארץ לא היו צריכין עוד לבקש שלום כי כבר בקשו

מהם באיגרות ששלח ואפילו יבקשו הם שלום אפשר שלא היו מוכרחין להשלים רק הא ודאי שלא היו צריכין להורגם דכל שמקבלין השלמה מעליא לעבוד ה' ותורתו יכולין להחיותם: והשתא אתי שפיר הכל דיהושע שלח להם שלום היינו באופן הנ"ל לקבל עבדות ה' ותורתו להיות כישראל כמו שהם מצווין לאנשי א"י דכתיב לא ישבו בארצך והגבעונים הללו היו רשעים באמת ולא רצו לקבל אמונת ה' ועבודתו והטעו את יהושע שהם מארץ רחוקה ואינם מא"י ורצו שיכרות להם ברית כפי כריתת ברית לאותן שאינן מא"י שאין השלמתם כהשלמת אנשי א"י ונשבעו להם נשיאי העדה, ואח"כ כשנתברר להם שהם בא"י אמרו להם שהם ארורים שרימו אותם ולא הכום מחמת השבועה, אבל לולא השבועה לא היו מבקשים מהם שום שלום רק היו הורגים אותם שכבר שלחו להם איגרות ולא השלימו רק מחמת השבועה אמרו להם שיקבלו עליהם אמונת ה' לגמרי ולא יהרגום וזה שאמרו ארורים אתם שעשיתם בערמה כדי שלא לקבל אמונת ה' לכך קנסום ונתנום חוטבי עצים כו'.

והשתא אתי שפיר דלא שייך בכאן נשבע לבטל המצוה כלל כי כאשר יקבלו עליהם אמונת ה' לא ה' חייב להרגם ואפשר שאסור להרגם רק עד עכשיו לא רצו לקבל כלל אמונת ה' לכך לולא השבועה היו הורגים אותם רק מחמת השבועה בקשו מהם שיקבלו עליהם אמונת ה' ולא יהרגו ואזאין להרגם מן הדין, וזה שהערימו יושבי גבעון שלא רצו להכניע לקבל אמונת ה': ובהא פליגי רבנן ור"י רבנן סברי שהי' בטעות רק משום חילול השם הוצרכו להכריחם לד"י שלא יהרגו מן הדין ולולא חילול השם היו הורגין אותם מן הדין כנ"ל, ור"י סבר דהשבועה היתה שבועה מעליא ולא בטעות דהוי להו לאסוקי אדעת' שמא במרמה אמרו כן, ומדלא פירשו על תנאי שהם מארץ רחוקה רק כרתו ברית סתם הוכרחו לקיים השבועה להכריחם לאמונת ה' שלא יהרגום ואין זה נשבע לבטל המצוה כלל כיון שיכולין לקיים השבועה בלי ביטול מצוה כלל והיינו להכריחם לאמונת ה' דבזה אין מצוה להרגם, וזה שהביאו בירושלמי קרא דכי השלימו יושבי גבעון ולא עיקר מעשה השלום דזה לא ה' השלמה מעליא כהשלמת ז' אומות רק כריתת ברית כמלכי ארץ אחרת, ובירושלמי רצה להביא מי שהשלים על כוונת יהושע מי שרוצה להשלים וזה שחרה באמת ליושבי כנען כי כריתת ברית סתם שהי' מקודם לא איכפת להו ואף היו רוצים בכך אבל כאשר שמעו שהשלימו עם ישראל ונעשו גוי אחד, היטב חרה להם, וכל זה ברור לדעתי כי הכתובים מורים כך: בא"ד היו יכולין לגרשם מעריהן.

עמהרש"א דכתב דהכוונה להכפרים ובחנם דחק, כי כוונת התוס' פשוט דודאי קרא דלא ישבו דממעטינן כנעני שקיבל שלא לעבוד ע"ג אינו מוכרח רק דכנעני כזה אין איסור שישב בארצו אבל פשיטא שאין איסור לגרשו והרי הארץ נתונה לבני ישראל בנחלה ואטו אם יקבלו כולם שלא לעבוד ע"ג ינחלו הם הארץ ומה יעשו ישראל, רק להורגם פשיטא דאסור כיון שאין כנעני כזה בכלל לא תחי' כל נשמה פשיטא דיש איסור להרגו אבל אין איסור לגרשו כיון שכל הנחלה כולה לישראל נתונה, וזה שכתבו דנהי שלא היו יכולין להרגם היו מגרשין אותם: אך עיקר דבריהם צ"ע כיון דכתיב ולא הכום בני ישראל כי נשבעו ש"מ דלולא השבועה היו הורגין אותם, ודוחק לומר מחמת הרמאות דאטו בשביל הרמאות יהא מותר להרוג כשקיבלו עליהם שלא לעבוד ע"ג, והעיקר

נראה לי כמ"ש מקודם, כנ"ל: בד"ה רנב"י וכו' ונראה דעל דעת רבים וכו' ונראה דלא אמר משה כו' שלא יערימו כו' וא"ת על דעת יחיד כו'.

מהרש"ל תמה דהא מסיק התם בהדי' דכי היכי דלא ליהוי הפרה לשבועתם, ומהרש"א כתב דלק"מ דבנדריים מסיק משום קניא דרבא אמר כך, ודבריו תמוהין דהוי להו לתוס' להזכיר דלא קי"ל כהך סוגיא דשבועות רק כהך דנדריים, ועוד שלא זכרו בנדריים הכרח זה דעל דעת המקום למה לי ומהא מוכיח בשבועות דלית להו הפרה, ומאיזה צד נימא דסוגיא דנדריים חולקת דב' לא הוי על דעת רבים, גם מדברי הר"ן שהביא אין הכרח כלל דלא קאמר רק דחשש דקניא דרבא אמת דשבועות הדיינין לא שייך הפרה וע"כ משום קניא דרבא ע"ש: ונראה לי דידעו התוס' דמהתם אין ראי' דיש לומר על דעת הקב"ה שאני כמ"ש בשבועות שם, ולפי זה לא קשי' מחרמות דעל הקב"ה בדבר הרשות לא חשוב כעל דעת רבים רק עיקר קושיתם הוא דע"כ דעל דעת הקב"ה בלבד לא חשוב כרבים דאל"כ על דעתי למה לי הא סגי בדעת המקום וע"כ דלא חשוב קב"ה לענין זה רק כחזק ועם משה הוי תרי ש"מ דבתרי סגי דליהוי על דעת רבים וליכא היתר לחרמות, וע"ז כתבו דלעולם קב"ה שאני דחשיב כחלת, רק מה שאמר על דעתי היינו שלא יערימו כקניא דרבא והשתא סוגיא דנדריים ושבועות שווין, דבנדריים מוכיח שפיר ממה שאמר על דעתי דהכוונה להערמה ושלא יאריך אמר על דעתי אבל על דעת המקום ודאי כי היכי דלא ליהוי הפרה ובחזק מנייהו הוי אמרי דלא קבלי רק על הערמה וכיון שאמר על דעתי ודעת המקום, ש"מ תרתי: אלא דקצת יש לי לדקדק לפי הנ"ל דפתחו לומר ונראה דב' הוי רבים ותיכף חזרו וכתבו ונראה להיפך מזה, וזה קשה ג"כ לדברי מהרש"א, לכן נראה לי לומר דכוונתם כך דודאי יש להבין מה שאמר להם לא על דעתכם אני משביע אתכם דהוי סגי במה שיאמר שמשביע על דעתו ודעת המקום ולמה כפל לומר שלא על דעתכם וע"כ שלא יערימו לומר דלא קבלו רק שלא יעשו כקניא דרבא אבל לא שלא יהא הפרה, ולכך אמר להם שמשביעם שיבטלו דעתם לגמרי והשם רוצה שלא יערימו ולא יתירו שבועתם, והשתא שפיר יש היתר לחרמות דלא הוזכר שלא על דעתם, וממילא אין הכוונה רק שלא להערים ולא שלא להתיר ושיעור דבריהם דלכך אמר משה בלשון הזה שהביאו קודם שלא על דעתכם שלא יערימו דנשבעין כך משום קניא דרבא לא על הפרה, ולפי זה יש היתר לחרמות דלא זכרו רק על דעת הקהל ומקום לא שמבטלים דעתם לגמרי אפי' להפרה, כנ"ל: בגמרא במאי קא מפלגי ר"מ סבר אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד פירש"י וז"ל כלומר אינו מקפיד בכך והיינו דהוקשה לו דלאיזה צורך יסבור ר"מ שרוצה בבזיונה וכל שאינו מקפיד בכך סגי אבל לי עוד קושיא שלא הי' להם לומר במאי קא מפלגי כי סברת ר"מ נכונה בעצמותה רק סברת ר"א לא נתפרשה ולא הוי לי' לומר רק מ"ט דר"א .

אין אדם רוצה וכו': לכן נראה לי דודאי לר"מ נמי קשה דכללא כייל כל נדר הצריך חקירת חכם לא יחזיר וקשה כשקיים לה או שלא הפר לה ביום שמעו והרי צריך חקירת חכם ומ"מ ראוי שיחזיר דהיאך יאמר אי הייתי יודע דחכם מתיר דהא היה יכול להפר בעצמו או שלא לקיים לה (הן אמת דלעיל כתבתי דיש לומר דמעיקרא רצה בנדרה ואח"כ נתחרט, אבל לקמן בהך סוגיא דאיילונית משמע בהדיא דכל שהכיר בה כשכנסה שוב לא שייך קלקול, ואפי' לפי מה שאבאר לקמן בס"ד מ"מ דוקא איילונית דהכל

יודעין דלא ניחא לי' בהא אבל לא בנדר], והיינו דקאמר דטעמא דר"מ דיכול לומר דאינו רוצה בנדרנית ומה יועיל במה שיתיר לה, הוא רצה שתהא מוכרחת לילך לב"ד להתיר כדי שתתבזה ומתוך כך תחדל לנדור עוד, וכיון שלא התירה נדרה חשב דחכם לא מצא היתר לנדרה וגרשה ולכך חיישינן לקילקולא אבל באינו צריך חקירת חכם דגם בעת גירושין היה יכול להפר לא חיישינן לקילקולא דכיון שהי' יכול להפר לא הלכה אצל חכם כלל דמה לה אצל חכם דהא בעל יכול להפר וא"כ היאך יוכל לומר אי הייתי יודע דהי' לו להמתין עד זמן שתצטרך לילך לחכם ולא תלך ואז יגרשה ומה ס"ד דלא מצא פתח לנדרה כיון שלא היתה צריכה לחכם כלל ור"א סבר להיפך אין אדם רוצה שתתבזה לכך בצריך אינו יכול לקלקל רק אטו אינו צריך, כנ"ל: ע"ב בגמרא יאסרו כל פירות שבעולם עלי.

אבל לשון רש"י ז"ל והכי קאמר קונם פירות עלי יראה דלא ניחא לי' להרב ז"ל לגרוס כל פירות דא"כ מוכרח הוא לגרש מחמת נדרו והוי לי' כנשבע לגרש דהוי כאונס, אבל באמת יש לחלק בין נדר על הגירושין בין תלה בדבר אחר אף שאי אפשר לקיימו, כמבואר כל זה בב"י בא"ה ע"ס' . קל"ד ע"ש: שם הנודר כאלו בנה במה וכו' יראה לי דהכוונה דכל נודר ומקיימו תיכף כנדבה זהו הוי כמקדיש קדשים בפנים אבל נודר שאפשר לעבור הוי כמקדיש בחוץ שעדיין אי אפשר לו לקיימו והוי מבחוץ, וכן כל מי שמצער עצמו מאיזה דבר לכפרה כקרבן כל שהוא מקיימו תיכף הוי הקרבה בפנים אבל כל שאינו מקיימו תיכף הוי כמקדיש בחוץ ומקיימו כמקריב קרבן בחוץ כי כשיעבור אח"כ אין בדבריו כלום והוי כמקריב בחוץ ללא צורך כנ"ל: במשנה משום איילונית פירש"י שלא הכיר בה כשכנסה, לכאן נראה טעמו דאי הכיר בה שוב אינו יכול לקלקלה אבל קשה מאד לומר כן, דאפי' תימא כמ"ש לעיל דהיכא דקיים לה הנדר או לא הפר ביום שמעו לא היה יכול לקלקלה אי לאו משום שרוצה שתתבזה בב"ד ותחדל לנדור, היינו דוקא בנדר כשקיים לה אבל ודאי בנדרה נדר דלא מצי להפר כלל ודר עמה ואח"כ גרשה, בודאי בשביל זה אין הדין יחזיר דמעיקרא הי' יכול לסבול ואח"כ לא ואי משום כתובה דבתר הכי למה לי' למינקט בגוונא דלית לה כתובה אפי' נשאה מעיקרא איילונית מ"מ לא יחזיר, תדע דבפרק אלמנה מפליג תנא להדיא בין נשאה לשם איילונית לנושא סתם לענין כתובה, ואי היה כאן ג"כ נפקא מינה בין נשאה לשום איילונות לנושא סתם לענין לא יחזיר הוי לי' לתנא להזכיר חילוק זה, לכן נראה לי דעיקר הכוונה הכא דבעת כניסה לא ידע בה אבל אח"כ ידע בה לכך בעי גט דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כיון דידע בה אח"כ ומ"מ כתובה ליכא כיון שלא הכיר בה מתחילה ומשום חזקה לא מפקינן מיני' כתובה, ועוד שלא תקנו כתובה בכהאי גוונא כלל ומיושב קושיות התוס' בד"ה המוציא כמו שאבאר בתוס': שם שתיקותיך יפה מדיבוריך.

פי' הרי"ף דאמרינן לה השתא הוא דבריא ויש לדקדק אפי' תימא כמ"ש הרמב"ן ז"ל דגם באיילונית שייך השתא הוא דבריא מ"מ האשמענו בפרק הבא על יבמתו דכל כי האי לא אמרינן לא יחזיר ונראה לי דכוונת הרי"ף לומר דודאי יש שני מיני קילקול האחד מחמת הכתובה שאי הי' יודע שיתן כתובה לא הי' מגרש ובוזה לא מהני מה שאמרו לא יחזיר דמ"מ ליתן כתובה לא הי' מגרש ובוזה מהני הך סברא דהשתא היא דבריא ויין לה כתובה ומ"מ אכתי שייך קלקול שאי הי' יודע שתלד לא הי' מגרשה ומה בכך

דבריאת הוא הי' חושב שלא תתרפא ואי הי' יודע שתתרפא לא הי' מגרשה ובזה מהני מה שתקנו לא יחזיר, והתם בפ' הבא על יבמתו לא קשי' להו כלל דנימא לא יחזיר דלמה לן תקנה זו, אי לא תנשא הרי בלא"ה לא יחזיר דהא אסור לקיימה, ואי שתנשא ותלד בלא"ה לא יחזיר דהוי מחזיר גרושתו ולא חיישינן לתקן שמא תזנה ותלד דלא שכיח כלל, רק הקושיא התם אנן מי שתקינן השתא מחמת גביית כתובה דכל שהולידה אי הוי גט יש לה כתובה ועל דעת ליתן כתובה לא גירש, ועל זה אמרינן דאין לה כתובה דהשתא היא דברית, והא אין להקשות מ"מ מי שתקינן אנן מחמת אי הי' יודע שתתרפא לא הי' מגרש, הא ודאי ליתא, לא מבעי' לפי מה שכתבו התוס' לעיל דמדינא לא מהני זה רק משום לעז א"כ משום זה אין מוציאין אותה אלא אפי' אי נימא דמן הדין יכול לקלקלה היינו דוקא היכא שיוכל לומר שהי' טעות כגון נדר דחכם עוקר מעיקרו או מוציא שם רע, אבל היכא שנולד הדבר מחדש הוי כמו תנאי ולר"מ כל שלא כפל לא חיישינן כלל ואפי' לרבנן פשיטא שאינו רק לעז בעלמא כיון שלא פירש, הלכך פשיטא דאינו יכול לקלקלה מן הדין להוציאה מתחת בעלה הלכך כאן תקנו לא יחזיר משום לעז, ושם דלא שייך תקנה כלל כמ"ש מקודם לא תקנו כלל רק משום כתובה היתה מקולקלת אמרינן השתא היא דבריאת ואין לה כתובה, וכל זה ברור לפע"ד וכן מוכח ברמב"ם להדי' כמ"ש לעיל גבי נדר ע"ש), ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה שתיקותיך ליישב בזה קושית התוס' מנדה, ועמ"ש בסמוך בד"ה מכלל: בגמרא א והא איפכא שמעינן להו תמוה לי לפי מה שכתבו התוס' לעיל דלישנא קמא ס"ל דמש"ר לא שייך פריצות א"כ ע"כ דמודה ר"י במש"ר משום קלקול אף דבנדר לית לי' קלקול דודאי ליכא למימר דס"ל לר"י מש"ר יחזיר דהא לא פליג ר"י רק בנדר א"כ מאי קושיא מאיילנות דדמי ממש למש"ר, ורחוק לומר דעיקר הקושיא דאיפכא שמעינן להו ופליגי בסברות הפוכות, דהא אביי לא משני רק דר"י אדר"י: לכן נראה לי ברור דלר"י במש"ר ודאי הטעם משום פריצות לכ"ע, ומ"מ דייק שפיר לישנא קמא דהטעם בנדר משום קלקול דמשום פריצות בנדר שלא הודר ברבים לא שייך פריצות ומדלא מחלק ת"ק כמו ר"י ש"מ דס"ל משום קלקול ומ"ד משום פריצות לא ס"ל דמשום פריצות לא יחזיר אפי' בלא הודר ברבים רק להחמיר בא דבעינן שיאמר לה מן הדין משום נדר אני מוציאך כדי לייסרה וממילא לעולם איכא קלקול לאפוקי מלישנא קמא דהך לא יחזיר דוקא באיתרמי ואמר ומן הדין אינו צריך שיאמר כמ"ש לעיל באריכות: שם סבר לה כר"מ.

יש לדקדק כיון דלא משמע לי' דר"י לא מיירי בכל גווני א"כ תיקשי בקיים לה וגירשה מחמת נדרה דבהא לא שייך שתתבזה דהא הוא יכול לישאל על הקמתו גם צריך לחקירת חכם ולמה יחזיר לר"י הא בזה ודאי איכא קלקול, ונראה לי דמזה ראי' למ"ש לעיל דס"ל לר"מ בצריך חקירת חכם אף שקיים לה או שלא הפר ביום שמעו מ"מ יכול לקלקלה משום דלכך הפר לה כדי שתתבזה בב"ד ותחדל לנדור עוד, והיינו דקאמר לעיל לר"מ אדם רוצה שתתבזה הלכך לר"א דס"ל אין אדם רוצה א"כ נהי דיכול הוא לישאל על הקמתו מ"מ אינו יכול לקלקלה דאי הי' מקפיד בנדר למה קיים לה נדרה כמ"ש לעיל: שם מכלל דר"י חייש לקולא.

קשיא לי היאך דייק מסיפא דמיירי דנשאת ויש לה בנים דאיכא קלקול לפנינו אבל לעיל פליגי אי יכול להחזיר קודם שנשאת דליכא קלקול מאן לימא לן דחייש ר"י שמא יארע

קלקול באיש אחר כשתנשא ויהיו לה בנים תדע דבהחזיר לכ"ע לא יוציא ולא חיישינן ודלמא ר"י לכתחילה נמי לא חייש בפרט דלא שכיח דאיילונית תלד, אבל באירע דנשאת והולידה ודאי איכא קלקול ונראה לי דעיקר הקושיא דאף דהיא שותקת אנן מי שתקינן וע"כ משום דכבר תקנו לא יחזיר שוב ליכא קלקול רק מחמת תביעת כתובה לכך אמרינן לה שתשוק א"כ מוכח עכ"פ דלר"י לא יחזיר, ועמ"ש בתוס' בד"ה אומר לה: ודע דמדברי התוס' פרק הבא על יבמתו משמע לכאורה דרבנן מודו לר"י בקלקול דכתובה ע"ש וצ"ע, דא"כ היאך דייק מר"י דסיפא דלא מפכינן כיון דהשתא נמי גם רבנן מודו, א"כ יש לומר להיפך גם כן דר"י מודה בזה לרבנן: בתוס' בד"ה המוציא וכו' משמע דלא בעי גט תמוה לי דאי לרב אסי דס"ל התם צרת איילונית אסורה, מפורש התם בגמרא דבלא הכיר בה לא בעי גט, ולרבא דקי"ל כוותי' מיירי מתני' בהכיר בה דפשיטא דבעי גט ומ"מ צרתה מותרת דאפי' צרת בתו איילונית מותרת, ואולי ס"ד דלכ"ע בעי גט מדרבנן, לזה כתבו דמשמע אפי' מדרבנן לא בעי גט כיון דצרתה מותרת, ובעיקר דברי התו' נראה לי ליישב בפשיטות, דודאי יש להבין באמת בהך דפרק אלמנה דקתני הממאנת והשני' והאיילונית אין להם כתובה דמשמע אבל גיטא בעי, ומה שכתבו התוס' דהא ממאנת ודאי לא בעי גט אינה ראי' כלל דמיאון במקום גט הוא אבל לא שייך לומר אין לה כתובה כיון שאינה מקודשת כלל, ועוד אי משום מקח טעות הוא לאיזה צורך קתני סיפא ואם נשאה לשם איילונית יש לה כתובה פשיטא כיון שאינו מקח טעות ועוד דקתני לה בהדי שני' וממאנת דלאו משום מקח טעות הוא, לכן נראה דתלתא גווני איילונית איכא איילונית שלא הכיר בה ותיכף כשהכיר בה רוצה לגרשה בהא הוי טעות לגמרי אבל בלא הכיר בה או שהי' מסופק בה ונשאה ואח"כ הכיר בה ודר עמה ואח"כ רוצה לגרשה זו צריכה גט משום חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כיון שבעל אח"כ או שהיה מסופק אבל מ"מ משום חזקה זו לא מפקינן מיני' כתובה, ועוד כיון דמתחלה לא נתן לה כתובה רק כאשר דעלמא ואח"כ כשהכיר בה לא תקנו לה כתובה שלא תהא א קלה להוציאה כיון דאיילונית היא יוציא ויוציא, וזו משנתנו ומשנת פרק אלמנה, אבל בנשאה לשם איילונית כתובה נמי אית לה כיון שנתחייב לה ונשאה כפי חיוב של כל הנשים, והיינו סיפא דהתם שנשאה לשם איילונית כנ"ל: בא"ד והא דאמרינן קטן וקטנה וכו'.

תירוצם דחוק מאד לאוקמא דוקא בקבלה עלי' דמאיזה צד יקבל עליו מה דלא מסקא אדעת' כלל, גם היאך יאמר סתמא קטנה לא חולצת גם דומיא דקטן קתני, ולדעת' דגזרינן קטנה היכא דנפלה לבדה אטו צרתה דבהא יש לחוש דתמצא איילונית וצרתה תפטור לשוק בלא כלום ובאמת היא זקוקה ליבם, וכה"ג מצינו ביבמות בהרבה מקומות: בד"ה אומר לה שתיקותיך וכו' דהתם נמי לא הוי אלא לעז.

דבריהם צריכין ביאור דבפשיטות הוי להו לתרץ דהתם כיון דדיבורה מהני לבטל הגט ה"ה שתיקתה, משא"כ הכא דיבורה מהני דכתובה אינו רוצה ליתן אבל משום הבנים לא חיישינן כיון דלא יחזיר אבל כוונת התוס' כך דהם ס"ל אי מן הדין איכא קלקול לא מהני תקנת לא יחזיר הלכך שפיר קשיא להו דהתם מוכח דאי מן הדין איכא קלקול בלי דיבורה מקולקלת היא מדינא רק דאמרינן השתא ברית דאי דליכא רק לעז מאי קושיא התם אנן מי שתקינן אטו משום לעז נוציא אותה מתחת בעלה וע"כ דמדינא מקולקלת,

והכא דלא שייך השתא ברית ממילא מקולקלת היא מדינא ולא מהני תקנת לא יחזיר, וע"ז תירצו דהתם לאו מדינא מקולקלת רק לעז בעלמא, ועיקר הקושיא למה לא תיקנו לא יחזיר להוציאו מחשש לעז לכך תירצו משום דהשתא ברית לא צריך תקנה והכא דלא שייך זה הוצרכו לתקן לא יחזיר להוציאו מידי לעז, ומזה הוציאו דהיכי דשייך השתא ברית אין צריך לתקן לא יחזיר, ואהא קשיא להו מנדה למה ס"ל לר"מ באשה שאין לה ווסת שלא יחזיר הא שם שייך השתא ברית.

ולפי זה לפי מה שהוכחתי דהכא נמי ע"כ מדינא היתה מקולקלת דאל"כ מאי קושיא מר"י דסיפא ומאיזה צד מוכח דר"י חייש לקלוקול וע"כ דקשיא להו אנן מי שתקינן ש"מ דס"ל לא יחזיר, לכך בשותקת ליכא קלקול ש"מ דתקנת לא יחזיר מועיל אפי' אי מדינא מקולקלת, והשתא שפיר יש לומר דהך דהשתא ברית לא סגי לאפוקי מחשש לעז רק מדינא אבל משום לעז אכתי לא סגי רק בתקנת לא יחזיר והתם ביבמות לא שייך תקנת לא יחזיר כלל כמ"ש לעיל דבלא"ה אסורה לו כל שלא נתברר שתלד ושלא תהא מקולקלת מדינא מהני השתא ברית, והשתא שפיר ס"ל לר"מ באשה שאין לה ווסת שלא יחזיר ולא מהני השתא ברית לסלק הלעז: ודע דלפי מה שפירש הרי"ף טעמא דר"י דהכא ג"כ משום דהשתא ברית לק"מ קושית התוס' כלל דהך דהשתא ברית לא סגי רק לאפוקי מקלקול דכתובה דבהא פטור מליתן כתובה, אבל מחשש קלקול של בנים לא סגי בהא דבהא גופא איכא קלקול דאי הי' יודע שתתפא לא הי' מגרש רק בהא כיון שלא התנה לכ"ע לא הוי רק לעז ולכתחילה תקנו לא יחזיר לסלק הלעז אבל לא סגי לא יחזיר לקלקול דכתובה דס"ס ליתן כתובה לא הי' מגרש ובהא בעינן השתא ברית, והשתא התם ביבמות דלא שייך לתקן לא יחזיר כנ"ל לא תקנו כלל רק הקושיא דעכשיו איכא קלקול כתובה ואנן מי שתקינן ואהא תירצו דהשתא ברית אבל בנדה ובאיילונית דהכא משום לעז של בנים לא מהני השתא ברית דס"ס אי הי' יודע שתתפא לא היה מגרש הוצרכו לתקן לא יחזיר ולא קשיא מידי וכל זה ברור לפע"ד: בגמרא הני מרגיל רגילי דעבדי הכי.

נראה לי לאו דהיו רגילין למכור עצמם בחובם, דודאי מדמקשה לי' ר' אבא ידע דכפעם ראשונה היתה רק דס"ד דר' אבא כל שלא לקחוהו בחובן רק פעם אחת חשיב פעם ראשון, ועל זה השיב לו כיון דרגילי ללות מהם אף שפרעו איזה פעמים הוי כמכר ושנה ושילש ולפי זה צ"ע על מה שהשמיטו הרי"ף והרא"ש הך סוגי' לגמרי דמשמע שלא נתחדש בה דבר ועוד דעכ"פ שמענו דלוה כו' הוי כמוכר עצמו לו, ואולי משום דכבר שמענו דהמוכר עבדו כו' ה"ה לוח עליו וה"ה הכא וצ"ע ועמ"ש בסמוך: דף מ"ז ע"א בגמרא וכ"ש הכא דאיכא קטלא.

יש לדקדק שלא הוזכר בכאן שמכר ושנה ושילש והוי לי' לפדותו מהאי טעמא גם לא ידעתי דקאמר וכ"ש הכא דאיכא קטלא דמנין ללמוד בנים מאב, גם יש לדקדק דקאמר משום קילקולא, ולא הוזכר במשנה כלל, ולולא דמסתפינא הייתי אומר דהא דבעינן מכר ושנה ושילש רק לגבי הבנים הוא דכל שלא שילש פודין אותם בחייו דלא חיישינן שיחזור וימכרם שנית דאין דרך למכור בניו, רק בשילש אין פודין רק לאחר מיתה, דבחייו יש לחוש שיחזור וימכרם, והיינו דקתני במתניתין אין פודין אותו והוי לי' לומר

אותן, וע"כ דבנים פודין, ומה שאמרו אבל פודין לאחר מיתה היינו במכר ושנה ושילש דוקא והאי עובדא דלעיל יש לומר נמי דבבנים מיירי דקאמר בני בי' מיכסי דהיו שובין הבנים לעבדים, והיינו דקאמר הכא כיון דבחיי פודין הבנים פעם ראשונה ולא חיישינן שיחזור וימכרם כ"ש הכא דאיכא קטלא דודאי היו אוכלין בני אדם דודאי אין לחוש שיחזור וימכור עצמו וימסור עצמו למיתה, אלא שלא נראה כן מדברי כל הפוסקים: בתוס' בד"ה ר"ל זבין נפשי', קודם שחזר למוטב וכו' דבריהם דחוקין, דלאיזה צורך הביאו הך עובדא להראות גנותו של ר"ל קודם שחזר למוטב ואיזה דבר טוב נלמד מזה ונראה לי דר"ל עביד הכי כדי שיכלה הנך לודאי שהיו אוכלין בני אדם ונסתכנו כמה אנשים על ידם ומסר נפשו לכלותם מן העולם לאבדם והטעה אותם בשכלו כדי להרוג אותם והיינו דמייתי בתר הכי כי נח נפשי' דהי' אז בצדקתו וממילא מעיקרא נמי מצדקתו של ר"ל מדבר ולא בגנותו ח"ו, כנ"ל: במשנה לוקח ומביא ביכורים.

עפירש"י ותוס' ובתוס' אבאר דבריהם, אבל לדעתי נראה דאין סברא כלל לומר דקנסו חכמים ליקח פירות מה שאין בידו כלל ומי יכריחנו לזה רק הכוונה דיכול ליקח ולהביא ביכורים אף שמכר השדה מפני ת"ה שלא ישתקע שם ישראל ממנו ושיעור לשון המשנה יכול ליקח ולהביא ביכורים מפני ת"ה, ובהכי ניחא לי דקאמר לקמן שתי תקנות הוי מעיקרא הוי מייתי מדאורייתא ותקיננו רבנן דלא לייתי והיאך יתקנו רבנן היפך דאורייתא, ועוד היאך קאמר דמייתי דאורייתא דאטו יש חיוב מדאורייתא להביא כשאין לו פירות רק הכוונה דאי היו לוקחין פירות היו מביאין מדאורייתא ותקיננו רבנן דלא לייתי והיינו דלא ליקח ולא לייתי, ועמ"ש בתוס': בגמרא לד' הארץ.

לא התבאר לי לימוד זה דהא קרא בכל העולם משתעי והוי לי' למידק מקרא כי לי הארץ, דלקדושת הארץ לא מצי אתי' כיון דכתיב דגנך ולא דגן כותי גם לא ידעתי מאי אולמי לי' הך קרא מקרא דוהארץ נתן לבני אדם, ובברכות דרשינן לה כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה ואינו ענין להך דלכאן וצ"ע: שם אלא לאו דכותי וליקטינהו ישראל וכו' טעמא דהפקיר כו'.

תמוה לי דהא ע"כ אפי' למ"ד דגנך ולא דגן כותי היינו דוקא היכי שגדלה התבואה ביד כותי אבל כשהביאה שלישי ביד ישראל לכ"ע אינו מפקיע כדמוכח להדיא בסמוך דקאמר נתחייבה אין לא נתחייבה לא וכ"כ התוס' בד"ה אמר דהא דאמר פרק ר"י תורמין משל כותי היינו שגדלו ביד ישראל א"כ הכא נמי מאי קושיא נימא כשגדלו ביד ישראל ולקט שכחה ופאה בקצירה תליא וכל שקצרוה כותי פטורה מלקט שכחה ופאה כדמוכח להדיא במס' פאה פ"ב ופ"ד והוא מוסכם מכל הפוסקים דדרשינן קצירך ולא קציר כותי והקדש ע"ש: ונראה לי דהכי מקשה דאי נימא לא הי' קנין לכותי, והיינו דלא דרשינן ולא דגן כותי דדגן כותי ג"כ חייב במעשר רק דיגון כותי פטור, א"כ כיון דדגן כותי חייב כדגן ישראל א"כ כמו דמהני הפקר ישראל לפטור ממעשר כמו כן הפקר כותי דדגן כותי ודגן ישראל שווין אבל אי נימא דדגן כותי פטור רק כשנתחייבה ביד ישראל דגן ישראל קרינן בי' לענין מעשר א"כ הי' בדין דאפי' הפקירו הכותי לא מהני להפקיע דגן ישראל ממעשר ולמה הפקר כותי מועיל כאן וע"כ כיון דמועיל הפקר ש"מ.

דבלא הפקיר דגן כותי קרינן בי' וחייב דדגן כותי ג"כ חייב דאי ס"ד דדגן כותי פטור רק הכא בדגן ישראל מיירי א"כ אפי' הפקר לא מהני. ובהכי ניחא הא דקאמר טעמא דהפקיר הא לא הפקיר חייב וקשה למה לי דיוקא הא בהדי' קתני חייבין במעשר ואי של כותי פטור למה קתני חייבין, ולהנ"ל ניחא, דודאי משכחת חיוב מעשר בדגן ישראל כנ"ל רק כיון דקתני הפקר מהני ש"מ דבלא הפקיר אפי' דגן כותי חייב דבדגן ישראל לא הוי מהני הפקר כנ"ל: ובזה תבין לשון הירושלמי הביאו הר"ש פ"ד דפאה ולא פי' בו כלום ולכא' הוא תמוה, וז"ל ר' ירמ' בשם ר' יוחנן כמ"ד יש קנין לכותי להפקיע ממעשר ברם כמאן דאמר אין קנין לכותי אפי' הפקירו חייב ר"י בשם ר"י כמאן דאמר אין לכותי קנין בא"י לפטור מן המעשר ברם כמ"ד יש לכותי קנין בא"י לפטור מן המעשר קל הקילו חכמים בליקוטין עכ"ל, והדבר תמוה, דהיאך יאמר כמ"ד יש קנין כיון דקתני חייבין במעשר, גם מה זה שאמר למ"ד אין קנין אפי' הפקירו חייב גם דברי ר' יוסי בשם ר"י אין להם פי' כלל: ולפי הנ"ל ניחא דר' ירמ' ס"ל דאתי' כמ"ד יש קנין ובגדלו ביד ישראל ולא ס"ל דמחלוקת מ"ד יש קנין ואין קנין תליא בדגנך ודיגונך רק מ"ד יש קנין סובר דקנה הכותי לגמרי, ומ"ד אין קנין סובר דלא קנה הכותי כלל להתחייב במעשר ולענין מעשר הוי כדגן ישראל ממש הלכך מוקי לה כמ"ד יש קנין ובגדלו ביד ישראל שליש הלכך כיון שיש לו קנין נהי דלא מהני לפטור מה שכבר נחייב אבל הפקירו מועיל כמו דמהני הפקר ישראל אף אחר שגדלו שליש כמו כן הפקר הכותי כיון דקנה קנין גמור, אבל למ"ד אין קנין כיון דלכך אינו מפקיע דלא קנה כלל הכותי להפקיע ממעשר כמו כן אין הפקר שלו מועיל כמו שאינו מועיל קנינו זו היא סברת ר' ירמ': ור' יוסי ס"ל דפליגי בדגנך ודיגונך כש"ס דילן ומ"ד אין קנין לאו למימרא דלא קנה כלל רק שיהא הארץ כמו ח"ל בזה אמרינן דאכתי כא"י הוא ואפי' שדה של כותי חייבת דאין כותי מפקיע הקדושה לפטרה ממעשר רק מירוח כותי פטור, ומ"ד יש קנין ס"ל דדגן כותי פטור, ולפי זה בגדלו ביד ישראל דחייב ע"כ משום דבהא דגן ישראל קרינן בי', וכיון שכן מן הדין לא הוי מהני בזה הפקר הכותי כיון דהוי כדגן ישראל וע"כ דקל הקילו בליקוטין, וש"ס דילן ס"ל דלא הקילו וע"כ כמ"ד אין קנין או בשדה ישראל וליקט כותי, ודוק: שם ישראל שלקח שדה מכותי.

עמהרש"א שכתב דכה"ג אין איסור למכור לכותי, ואינו נראה כלל דהא מ"מ שדה זו של ישראל היתה דלא נתחלקה א"י לכותים א"כ פשיטא דאסור למכרה לו שנית רק דעבר ומכרה מיירי ועיקר קושיתו לק"מ דקמש"ל אף שתחילתו וסופו ביד הכותי ולא הביאה השליש ביד הישראל רק נגמר השליש בידו חייבת במעשר וז"ב: בתוס' בד"ה לוקח ומביא ביכורים זו היא גירסת הקונ' וכו' דחייבוהו ליקח וכו' אבל רש"י ז"ל הרגיש לקמן בזה ופי' דשאני ביכורים דמצוה דרמ' עלי' היא, וכתב מהרש"א דס"ל לתוס' דהוי כמו מזוזה דמצוה דרמ' עלי' היא ומ"מ יכול למכור הבית לכותי, ואין זה מספיק דשאני מזוזה דאפי' לא מכר הבית כל שאינו דר בו אינו חייב במזוזה משא"כ ביכורים דאי לא מכר חייב בביכורים אפי' אינו רוצה לאכול אבל כוונת התוס' פשוט דודאי כ"ע מודו דיש קנין לכותי בגוף הפירות שיהא שלו רק הקונה ממנו חייב לעשר דדגן כותי לא אימעט רק דיגון כותי אבל פשיטא דהפירות קנה הכותי ושלו הם ממש דמהאי טעמא

במירח כותי פטור אף דמירח בשל ישראל חייב וע"כ דשלו הם לגמרי א"כ לא חלעליו כלל מצות ביכורים כיון שאין לו פירות שמכרם קודם שנתחייבו והם של כותי: בא"ד ואומר ר"ת וכו' ל"ש מוכר ול"ש אחר וכו'.

דבריהם תמוהין לכאן דנהי דת"ה איכא אפ"ה באחר הלוקח כדי שלא ישתקע שם ישראל ממנו אבל עכ"פ היאך הקשו מפני ת"ה דאורייתא הוא דפשיטא דאין חיוב מדאורייתא אפ"ה על הלוקח פירות מישראל להביא ביכורים דאפ"ה ליקט הפירות ומכר שדהו אינו מביא ביכורים כ"ש באחר הלוקח פירות אבל באמת כוונת התוס' פשוט דודאי קשה קושית מהרש"א דלמה קתני המוכר שדהו לכותי הוי לי' לומר הלוקח פירות מן הכותי מביא ביכורים וע"כ דקמש"ל אפ"ה מוכר עצמו שלקח אינו מביא רק מפני ת"ה ושפיר פריך דאורייתא הוא, ואי דקמש"ל רק בלוקח אחר הוי לי' למיתני הלוקח פירות כקושית מהרש"א, וזה שדיקדק ר"ת ל"ש מוכר ול"ש אחר, והיינו דכך מוכח במתניתין דמוכר עצמו ג"כ רק מפני ת"ה הוא, לכך לפירושו שפיר מקשה דאורייתא הוא, אבל לפירש"י גם במוכר איכא חידוש דחייב ליקח לא הוי מקשה דאורייתא הוא, ולק"מ קושית מהרש"א, וז"ב: בד"ה אמר רבה, והא דתניא לעיל איכא לאוקמא בסוריא.

קשיא לי דא"כ למה לי' למיפרך מברייתא דלקמן ישראל שלקח וכו' הוי לי' להקשות מהך ברייתא דלעיל כיון דס"ס צריך לאוקמא בסוריא דוקא והתם קתני בהדיא פטורה מן המעשר, לכן נראה דהתם מוקמינן לה בלוה על מנת למשכנו ולא משכנו וקמש"ל דהוי של כותי ומירוח הכותי פוטר, אבל אי חשבינן לה כשל ישראל לא הוי מהני מירוח הכותי דאפ"ה קציר כותי עבור ישראל אינו פוטר מלקט שכחה ופאה אף דכתיב קצירך ולא קציר כותי וכ"ש מירוח הכותי בשל ישראל רק דאמרינן כל שלא משכנו חשיב של כותי אבל הקונה ממנו עד שלא נמרחו ומורחן ישראל שפיר יש לומר דחייב במעשר: בא"ד מ"מ ראי' גמורה ליכא דבריהם תמוהין לפע"ד, דפשיטא דאפ"ה דמות ראי' אין כאן ולא נתכוונו התם רק לדחות דלא מוכח דאין קנין אבל פשיטא שכל שנימא מקבל לאו כחוכר ולא הוי כפורע חוב אי לאו במציק כותי לא הוי חייב הוא לעשר רק משלו ולא של הכותי רק ליתן לו שאינו מעושר חלקו, תדע דהא מעיקרא אפ"ה אי אין קנין לא אתי' לי' שפיר רק אי נימא מקבל כחוכר, וז"ב: בא"ד מזוזה חובת הדר היא.

שם דחו זה דשאני מזוזה דבשעה שהכותי דר בה ליכא חיוב מזוזה כלל משא"כ פירות כל שזרע הכותי ועשתה פירות יש על השדה חיוב מעשר רק שהביאו ראי' ממכורה דהתם דאמרינן דבשדה משום גזירת מכירה ובאמת בשכורה גופא איכא הפקעה, אבל אינו מוכרח דיש לומר דמשום הפקעה כיון שאינה לעולם לא הי' אסרו רק בצירוף מה שיש לגזור אטו מכירה דהוי הפקעה לעולם ע"ש: בד"ה מר סבר, מתוך פי' הקונטרס משמע וכו'.

לכאורה לא מוכח ברש"י מידי ואדרבא מדפי' לקמן בד"ה חייבת במעשר אם בא ישראל ולקח מן הכותי מאותן הפירות ומירחן משמע דלכ"ע מירוח כותי פוטר דהא בס"ד הוי ס' דמיירי בא"י ודוקא נתחייבה והיינו כמ"ד יש קנין ומ"מ פי' דוקא במירח ישראל אך יש לומר דקשיא לי' למה לי' להקשות מדיוקא הא בלא"ה מוכח דיש קנין דאי אין קנין אפ"ה נתחייבה יפטר משום מירוח הכותי לזה פי' דמרחא ישראל לכך מקשה מדיוקא,

ולפי זה מוכח לכאורה להיפך כדברי התוס' דאל"כ מאי בעי רש"י בזה הא לכ"ע בעי מירוח ישראל וע"כ משום דלמ"ד יש קנין ניהא רק למ"ד אין קנין קשיא ובוזה פ"י דמרחק ישראל ולכך לא מקשה רק מדיוק דנתחייבה, אבל מ"מ אינו מוכרח כ"כ גם מדברי התוס' נראה דנתכוונו לפירש"י בד"ה דיגונך, ונראה דכוונתם ממה שפ"י ואפ"י לקחה מישראל בשיבולין ומה ביקש בזה הא לכ"ע מירוח פוטר אפ"י לקחה בשיבולין ולא הוי ל"י לומר רק דקרא אתי דמירוח פוטר, וע"כ דלמ"ד יש קנין אין מירוח פוטר כלל דכיון דדריש דגנך כל שהביאה שלישי ביד ישראל דמיקרי דגנך שוב אין שום דבר פוטר ואפ"י מירוח כותי רק למ"ד דלא דריש דגנך רק דיגונך נתחדש הדין דאפ"י לקחו בשיבולין דהוי דגן ישראל מ"מ לא בדגן תליא רק בדיגון ומירוח כותי פוטר, ונראה לי דהוכיח כן דאי נימא לכ"ע מירוח כותי מילתא הוא א"כ למה ל"י לומר דיגונך הוי ל"י לומר דגנך כאידך, ומ"מ לא שמענו דדגן כותי פטור דדלמא רק לענין מירוח אתי דדגן ישראל אין מירוח כותי פוטר אבל דגן כותי מירוח כותי פוטר אבל מירוח ישראל לעולם חייבת, וע"כ דבהא פליגי דלמ"ד דגנך ממילא אין שום משמעות דמירוח מילתא הוא דדגנך כתיב, ומ"ד דיגונך הוא שמחדש ענין המירוח שיפטור הלכך אם יודה להך מ"ד דדריש דגנך ממילא לעולם דגן כותי פטור דמירוח שיפטור מאן דכר שמי': בא"ד ומ"מ דריש נמי וכו'.

עמהרש"א דלמ"ד מירוח כותי פוטר יש לומר בפשיטות חד דגנך ולא דגן כותי וחד למירוח כותי ע"כ ולדעתי דלכ"ע צריך לומר כן דאי ס"ד דחד דגנך לא משמע דיגון כלל וחד דיגון ולא דגן א"כ אכתי לא מוכח כלל דדגן כותי פוטר לגמרי במירוח ישראל, רק הכוונה דגנך חייב במעשר אף שאינו דיגונך וכן דיגונך חייב במעשר אף שאינו דגנך אבל של כותי בעינן דגן כותי ומירוח כותי ואי לאו הכי חייבת וע"כ דחד קרא מורה על דגן ועל דיגון וש"מ דהך דגנך דהוא דגן ישראל ג"כ בעינן דיגונך דוקא אבל מירוח כותי פוטר, ובוזה יתיישבו דברי התוס' כמו שאבאר: בא"ד ויש לומר דלא מסתבר לאוקמא מיעוט אחר מיעוט לכל מילי.

תמוה לי כיון דדרשינן דגנך ודיגונך תרווייהו מחד קרא והיינו דהוי ל"י למיכתב תבואתך או דיגונך א"כ ע"כ בין לענין דגנך ולא דגן כותי בין לענין דיגונך ולא דגן כותי הוי מיעוט אחר מיעוט, דאי לא ה"י הכוונה לרבות רק למירוח הוי ל"י לומר במקום דגנך השני דיגונך ואז הוי מיעוט אחר מיעוט לדיגון וחד מיעוט לדגן כותי ומדכתיב בתרווייהו דגנך הוי תרווייהו מיעוט אחר מיעוט, ונראה דכוונת התוס' דלחד מיעוט אחר מיעוט ג"כ הוצרך לכתוב בתרווייהו דגנך דאי הוי כתיב בחד דיגונך אפ"י לענין דיגון לא הוי מיעוט אחר מיעוט דאי לא הוי כתב רק תבואתך בחד קרא ובחד דיגונך אפ"י חד מיעוט לא הוי דהוי דרשינן תבואתך אף שאינו דיגונך ודיגונך אף שאינו תבואתך בכל חדא מחייב במעשר ורק דגן כותי ודיגון כותי בתרווייהו הוא דפטור והוצרך לכתוב דגנך בחד ואז ידענן מדיגון דאידך קרא דמירוח כותי פוטר ולא הוי כלל מיעוט אחר מיעוט רק השתא דכתיב בתרווייהו דגנך הוי מיעוט אחר מיעוט ולכך לא מרבינן תרווייהו דגן ודיגון רק חד דהיינו מירוח ולא דגן כותי: בד"ה אדעתי' דכותים מי מפקרי והא דפליג וכו' ה"מ כי שקיל ישראל.

תמוה לי כיון דמדמינן הך הפקר דהכא להך דפליגי ר"י ור"ל א"כ תיקשי לר"ל דס"ל דלא הוי הפקר אפי' שקיל ישראל למה פטורה ממעשר והכא דוקא בשקיל כותי פטור ואי משום דהך דהכא אינו מתורת הפקר כלל רק מן הדין כמו שפירש"י א"כ מה ענין להך פלוגתא דהתם: אבל באמת דבריהם ברורים דודאי הך דהכא לא דמי כלל להפקר רק כך דין התורה ליתן לעני וללוי לקט שכחה ופאה ולא לאחר וכיון שיש ללוי חלק בה פטורה ממעשר, רק הקושיא הכא מעיקרא משום דמסתמא כיון שציוותה התורה להניח לקט שכחה ופאה ממילא הוא אסח נמי דעת' מיני' ומסתמא מפקירה וא"כ מצידו הוי הפקר ממילא ואהא משני דהפקר שלו נמי רק אדעת' דעניים ישראל, ואהא קשי' להו לר"י דהפקר כזה הוי הפקר א"כ מ"מ מועיל הפקר שלו לפטור ממעשר, ותירצו דדוקא בשקיל ישראל ולא בשקיל כותי לא הוי הפקר כלל, והשתא לר"ל דהפקר דידי' לא הוי הפקר בלא"ה לא קשיא כלל דמצידו אינו הפקר כלל ומדין תורה אינו מטעם הפקר רק שיש ללוי חלק בה אבל אדעת' דכותי לא צותה תורה והדר הוי של בע"ה והפקר דידי' לאו הפקר הוא כלל ולר"י דהוי הפקר מ"מ כי שקיל כותי לא הוי הפקר אבל כי שקיל ישראל לכ"ע פטורה דנהי דלא הופקר מצידו אפי' שקיל ישראל מצד הדין פטורה דיש ללוי חלק בה, ודוק: ע"ב בתוס' בד"ה טבל וחולין מעורבין זה בזה, פי' הקונט' אין לך כל חטה וחטה שאין חצי' טבל וכו' וקשה וכו' ולדעת' לק"מ דשאני ביכורים דקרא כתיב ראשית ביכורי אדמתך תביא ודרשינן מינה בריש מסכת ביכורים עד שיהיו כל הגידולין מאדמתך, ומעתה אין לך חול דק מן הקרקע שלא יהא בו של חבירו וא"כ כל פרי ומקצתו אין כאן שיהא מאדמתך כי בכל פרי ופרי ומקצת פרי נתגדל מן השותפות ולא מאדמתך, וכאן ג"כ לא ה' כוונת רש"י דחצי חטה שלו רק לא ידעינן איזה חציו רק כל משהו חטה שלו ושל כותי כי נתגדל מן האדמה שכל חלק קטן מחלקי האדמה בשותפות רק דמ"מ חיוב חלקו של ישראל במעשר דהיינו חלק החיוב שבו ושפיר יכול לתרום מן החיוב על החיוב כי בכל חטה יש כאן חיוב ופטור משא"כ בביכורים כל שאין כאן פרי או מקצתו שיתגדל מאדמה שלו אינו חייב, כנ"ל, ועמ"ש לקמן בגמרא עוד בזה שלא יקשה ממה דקי"ל שותפין חייבין בביכורים: גם מה שהקשו מחמש ולא חצי חמש לק"מ לפע"ד, דודאי כיון דחזינן דלרב אסי דמספקא לי' אי לקוחות או יורשין נוטל החצי מספק א"כ ע"כ דאי לקוחות אין לו כלום והיינו דבקנין פירות נסתלק ירושה לגמרי ואינו רק לוקח והוי כאילו מכרו כולם הירושה לשלשה בני אדם אחרים והם חלקו ביניהם רק קנין הגוף אי אפשר למכור וב"ח אינו גובה מקנין פירות ג"כ דהא כל לוקח לא הוי רק קנין פירות ואין ב"ח גובה א"כ ה"ה ביורשין כיון שחלקו נסתלק תורת ירושה לגמרי אפי' מחלקו דס"ל לר"י דירושה אינה מתחלקת וכיון שחלקו שיש לזה פירות בפני עצמו מה שאין לחבירו חלק בהם ממילא לוקח הוא על הכל דאי ה' יורש בחלקו ה' יורש גם בחלק חבירו וחבירו בחלקו וכיון שנסתלקו זה מזה לקוחות גמורים הם, ודוק, ועוד כיון דאין פדיון בקרקע והתם ע"כ דנשאר קרקע דמטלטלי דיתמי לא משעבדי כלל, והשתא כיון שבכל חלק מחלקי השדה הוי לוקח שאין ב"ח גובה אינו יכול להכריחו למכרה וליתן לו שווי' רק שיהא שותף עמו ובזה לא נפדה הבן כיון דקרקע הוא: בגמרא ר"ל אמר מביא ואינו קורא פירש"י דטעמא דר"ל שאינו יכול לומר פרי האדמה אשר נתת לי שאינו שלו וקשי' לי דא"כ ראשית ביכורי אדמתך נמי

לא הוי א"כ לא יביא ג"כ כדמוכח להדיא ריש מסכת ביכורים דכל היכי דלא מיקרי אדמתך אפי' יונק משלו ושל אחר ג"כ אינו מביא, ועוד אי ס"ד דמיקרי אדמתך ומביא מדאוריית' למה לא חשיב לה בהדי הנך דמביאין ולא קורין פ"א דביכורים ונ"ל דמדינא באמת אינו מביא ג"כ רק מדרבנן מביא לפי שנראה כשלו ועמ"ש בסמוך: שם שאני התם דכתיב ולביתך.

קשיא לי כיון דטעמא דאינו יכול לומר האדמה שנתת לי דהוא שקר א"כ קרא גופא היאך יאמר שיקרא הבעל בשקר כיון דבאמת לאו כקנין הגוף ובודאי ל"ש לומר דהכא גזה"כ דהוי כקנין הגוף משא"כ בעלמא: לכן נראה לי דלר"ל לא מיירי כלל דהפירות לבעל דמדאוריית' אין לבעל פירות כלל רק גזה"כ אף דאשה אינה קוראת וכן שליח אינו קורא אבל בעל בביכורי אשתו יכול להביא ולקרות דהוא יש לו חלק בארץ ויכול להביא ולקרות עבור אשתו בתורת שליח דאשתו כגופו והוי כאלו היא קוראת] ואדרבא לדידי' אתי שפיר לישנא מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו ואי לר"י לא הוי ביכורי אשתו רק שלו וכך הוי לי' לומר מלמד שאדם מביא ביכורים מנכסי אשתו, ובזה יתיישב, קושית התוס' בד"ה מתה כמו שאבאר בסמוך: שם מתה אין לא מתה לא.

תמוה לי דר"ל גופא משני לעיל שאני הכא דכתיב לביתך וכאן דייק לא מתה לא, וליכא למימר במתה מוקי לה דאל"כ למה לי לביתך, ועוד אי במתה מיירי למה קורא אותם ביכורי אשתו הא שלו ממש הם ומאי קמש"ל דיכול להביא, לכן נראה לי ברור כמ"ש לעיל דר"ל ס"ל דבעל מביא עבור אשתו בשליחות מגזה"כ ולא מוקי כלל שהפירות שלו דמדאורייתא אין לבעל פירות הלכך שפיר קתני מתה דס"ד כיון דלקיחה היתה עבור אשתו והקריאה עבורו דלא מהני דהוי כריב"ח ממש קמש"ל כיון דמ"מ לקיחה היתה על מנת לקרות ג"כ לא איכפת לן, אבל לר"י דמוקי להך ברייתא הנ"ל שיש לבעל פירות ומביא עבורו לגמרי דהוי כקנין הגוף א"כ מאי קמש"ל מתה דהא לקיחה והבאה היתה עבורו ממש ומשני דקמ"ל לגזור משום דריב"ח, ובהכי ניחא דפסק הרמב"ם כר"ל ופסק לא מתה ג"כ מביא וקורא וקשה הא גופא סבר לא מתה לא, ולהנ"ל ניחא דלר"י מקשה הכי אבל לדידי' אפילו לא מתה, וטובא קמש"ל מתה אף דלקח עבור אשתו מביא וקורא לעצמו, כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בזה: בתוס' בד"ה ולביתך וכו' גזה"כ הוא וכו' קשיא לי כיון דיש סברא לומר דאפי' אין לו פירות כלל יביא מגזה"כ א"כ מאי מקשה לי' ר"ל לר"י התם הוא דכתיב לביתך אבל בעלמא לא, דלמא קרא קמש"ל אפי' לא זכתה לו פירות כלל לכך בעינן לביתך אבל בקנין פירות בעלמא נמי מביא, וע"כ צ"ל דאין סברא כלל לומר גזה"כ היכי דאין לו פירות כלל, א"כ ממילא לק"מ קושית התוס' דמהא גופא מקשה ר"י דאי אין לו פירות אין סברא שיביא ביכורים ואי שקנה ממנה קרקע ופירות מה צריך קרא וע"כ שקנה הקרקע לפירות וקמש"ל דכקנין הגוף הוא: בא"ד וכגון זה וכו'.

אין מהתם ראייה כלל דמבואר בכתובות דף מ"ג ע"א דאין אדם יכול לומר לבתו עשה עמי ואיני זנך, והשתא הכוונה התם דוקא מעשי ידיה זכתה לו תורה דאין זה מתנה גמורה דמיתזנא מנייהו דאי מקבל מעשה ידי' מוכרח לזונה משא"כ קידושיה, ודוק בד"ה מתה אין וכו' דמה נפשך פליג. כבר כתבתי בש"ס דלק"מ דדוקא לר"י דייק לא מתה לא

אבל לר"ל טובא קמש"ל אף דלקיחה היתה עבור אשתו והבאה עבורו לא הוי דומיא דריב"ח כיון דס"ס לקח על מנת להביא ולקרות משא"כ לר"י קשיא, ומה שתירצו דאיכא לאוקמא במתה תמוה מאד דר"ל גופא משני לעיל שאני הכא דכתיב לביתך, ואולי כוונתם דבעלמא בשליח שמת משלחו והוא יורשו אינו קורא דמעיקרא שליח השתא בעל דבר והוי דריב"ח כמבואר בירושלמי דביכורים הביאו הר"ש פ"א דביכורים, רק קרא דלבייתך גזה"כ דבמתה אשתו והוא יורשה מביא כיון שלקח מתחילה לביתו זו אשתו ואפי' למ"ד ירושת בעל דרבנן קמש"ל קרא במקום שהוא יורש שלה באמת שלא מצד אישות דאין דינו כשליח דעלמא שירש אחר שנעשה שליח דאשתו שאני ולא חשיב כשליח דעלמא ובהכי ניחא נמי דאי במתה היאך שייך ביכורי אשתו גם למה לי לביתך ומאי קמש"ל דמביא וקורא, ולהנ"ל ניחא דקמ"ל כנ"ל, אך תמוה מאד לפרש הך ברייתא במתה בדרך דלא הוזכר כלל רק סתמא קתני ולביתך מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא והיאך נפרשה שלקח כשהיתה חי' ואח"כ מתה, לכן העיקר כמו שפירשתי בש"ס ע"ש: בא"ד כשלא זכתה האשה וכו'.

ולדעתי לק"מ, דאי לא זכתה והוא מביא עבורה א"כ לא הי' רק שליח ממש ולקח על מנת שלא לקרות, א"כ אח"כ כשמתה ונעשה בעל דבר אינו קורא דלא הוי לקיחה והבאה באחד דמעיקרא שליח השתא בעל דבר, והשתא נתחדש לו במיתתה לקרות מה שלא היה לקיחה על זה כלל, וכמו שאין יורש קורא כשלקח מורישו ומת כמו כן אפי' לקח היורש בעצמו כיון דלקח עבור מורישו, אבל לר"ל קרא דלבייתך גזה"כ דמביא וקורא לכך אף במתה מביא וקורא, ומה שתירצו דברייתא קתני בתר דתיקון פירות הוא תמוה דאטו לא מצינן לאוקמא בשסילק עצמו מן הפירות כדמוקמינן מתניתין דהכותב בכתובות שם, גם מה שתירצו דהוי כקונה פירות מן השוק, לא ידעתי דאי הכוונה שקנה את הפירות אח"כ קודם מיתתה א"כ בכהאי גוונא אינו מביא כלל דהקונה פירות מן השוק אינו מביא והיאך בא בדרך עם ביכורי אשתו וע"כ דקושייתם שהביא עבור אשתו ומה זה שתירצו דהוי כקונה מן השוק ואי כוונתם דבמה שמתה אח"כ הוי כקונה מן השוק א"כ אז קנה תרווייהו פירות ושדה, ועוד דדוקא בקנה שדה אחרת אינו מביא אבל בקנה אותה שדה פשיטא דמביא כמבואר להדי' ברמב"ם הלכות ביכורים, באופן שלא נתבררו לי כל דבריהם בזה בד"ה בצרן וכו' זו אף זו קתני כו'.

נראה לי דאין הכוונה לא זו אף זו דהוי לי' למיתני מת וכ"ש לא מת רק תרווייהו איצטרך דקמש"ל בצרן בעלים ולא מת אף דהשליח עשה לקיחה מן הבית והבאה לא מהני דבצירה דבעלים הוי לקיחה וקמש"ל או מת היינו בבצרן שליח אף דעשה לקיחה והבאה במקצת לא מהני כיון דבע"ה גמר הבאה, וכבר פירשתי בתוס' לעיל גבי מצת כותי דזו אף זו אינו כמו לא זו אף זו רק תרווייהו איצטרך: בא"ד דאז הוא רגילות שמביאין אחר כו'.

הלשון מגומגם ולא ידעתי מה בקשו בזה דפשיטא שצריך להביאם אחר, ועוד דהא הבעלים מביאין דהם קוראין ואולי סובר ר"ת דכל הנעשה ע"י שליח ובעלים חשוב כחד דשלוחו כמותו רק במת בדרך רגילות להביאם אחר שאינו שליח הבעל כלל, ובהא לא

מהני כיון שסייע אחר בהבאה שאינו שליח כלל ולא הוי לקיחה והבאה באחד: בד"ה מביא ואינו קורא, וא"ת ונימא ירקבו וכו'.

לכאורה נראה דלמ"ד בצירה אינה לקיחה אפשר דלק"מ דלא מיקרי נראו לקריאה רק כשהתחיל מעשה הלקיחה ונראו לקריאה אבל מעיקרא לא, וכן נראה לשון הירושלמי שהביאו דבלקיטה תליא מילתא דאל"כ כל שכרך גמי והפריש לביכורים הוי נראו לקריאה, אך לא הוי להו למיסתם כיון דלר"ת לא קשיא להו כלל: בא"ד ולפי זה וכו'.

ולדעתי כוונת הירושלמי דוקא אם מחמת מעשה הלקיטה לא נראו לקריאה כגון ליקטן לשלוח ביד אחר הרי לקיחה זו גורמת ביטול הקריאה שלא יהא לקיחה והבאה באחד מיקרי שפיר לא נראו לקריאה אבל במה שחושב לשלוח ביד שליח בהא לא נפיק מכלל נראו לקריאה, ולפי זה בהפריש ביכורים קודם החג להביאן אחר החג לא נפיק במחשבה זו מכלל נראו לקריאה דאין הפרשה גורמת ביטול הקריאה רק מה שלא יביאם קודם החג משא"כ בליקטן לשלוח ע"י שליח ההפרשה גורמת הביטול שאין הלקיחה באותו שיביאם וכן מוכח לפע"ד להדיא במכות שם דאל"כ לא הוי מקשה התם מידי לר"א ור"י ע"ש היטב: דף מ"ח ע"א בגמרא הקונה שני אילנות וכו' תמוה מילתא לכאורה דבהך משנה גופא דקתני בה קנה אילן וקרקעו תנו מעיקרא בקונה ג' אילנות מביא וקורא ולמה לו להביא ממשנה אחריתי מדיוקא, ונ"ל דהכי מקשה דוודאי כיון דאוקמא הך דקנה אילן וקרקעו בזמן שאין היובל נוהג ידע שפיר דהך דקונה שלשה אילנות ג"כ מצי לאוקמא בהכי רק מהך משנה ס"ד להקשות טפי דע"כ מדקתני שני אילנות מביא ואינו קורא והדר קתני שלשה מביא וקורא ש"מ דברישא קמ"ל דבשנים צריך להביא עכ"פ בשלשה דקורא ג"כ, והשתא כיון דעיקר קמ"ל דצריך להביא ממילא אפילו בזמן שהיובל נוהג דבהבאה אין חלוק כלל א"כ מוכח ממילא מדיוקא דבכהאי גוונא בשלשה מביא וקורא, ואהא משני דהכי קתני בשנים מביא לעולם ובשלשה איכא גוונא דקורא ג"כ כגון בזמן שאין היובל נוהג: שם מחלוקת ביובל שני וכו' דאכתי לא סמך דעתייהו.

דברים אלו קשין להולמן דכי בשביל דאיהו לא אסיק אדעת' שיחזור ביובל יביא ביכורים ויקרא ויאמר שקר על האדמה שנתת לי ואינו שלו רק כפי מחשבתו לפי טעותו: ונראה לי דודאי יש להבין בלא"ה אי יובל ראשון הכוונה בשנה ראשונה שנכנסו ישראל לארץ ואח"כ נקרא הכל יובל שני, זהו מן התימה דמעיקרא מוקי בזמן שאין היובל נוהג וזהו מילתא דשכיחא טובא ומיירי ברייתא בזמן בית שני ובסוף ראשון שבטל היובל והיאך יאמר דלר"ח ביובל ראשון דמשמע דלר"ח אתי שפיר טפי, ובאמת מעיקרא הוי אקימתא רויחא טפי דלר"ח כלהו משנות בימי יהושיע, וע"כ צריך לומר דודאי בבית שני הי' נוהג יובל לפעמים והי' תלוי אם ראו חכמים שנתקבצו ישראל היו קובעין יובל וכאשר לפעמים נתפזרו ישראל נתבטל היובל וזה הי' בזמן הבית פעמים רבות והי' היובל בטל ונתחדש ובכל פעם שנתחדש היובל אחר שנתבטל נקרא יובל ראשון: ומעתה אני אומר הדברים כפשטן דכל שמכר השדה בזמן שלא הי' היובל נוהג ואח"כ קבעו חכמים יובל וקודם מכירה זו לא הי' שום יובל אין השדה יוצאת ביובל מדינא דאף דלא מהני תנאי למכור שלא יצא ביובל היינו משום דכתיב והארץ לא תמכר לצמיתות וזהו דוקא בזמן שהיובל נוהג אבל כשאינו נוהג הרי נמכרת היא לצמיתות א"כ כשמכרה לו

קודם יובל ראשון הרי לא ידע שיהא יובל ומכרה לצמיתות ומהני מכירתו אף שאח"כ פגע בו יובל רק אי הוי מסיק אדעת'י שיהא יובל הי' מקום לומר דמכרו לצאת ביובל כפי הדין, אבל כיון דלא סמך דעת'י ממילא לחלוטין מכרו לו ומהני מכירתו כיון שלא הי' היובל נוהג אז וכן הכתוב אומר כי מספר שני תבואות הוא מוכר לך כי לחלוטין אסור למכור ואינו מוכר רק שני תבואות, אבל בזמן שאין היובל נוהג דלא מכר שני תבואות דלא סמך דעת'י דיהא יובל ואיסור ליכא למכור לצמיתות אינו יוצא ביובל ושפיר מביא וקורא והיינו דקאמר דלא סמך דעת'יהו דלאו כ"ע היו יודעין שנתקבצו ישראל ויקבעו ב"ד יובל כיון שהי' נפסק עידן ועידנים והי' תלוי כפי ראות עיני חכמים שבדור כנ"ל: שם הלכך במיתת אביו הוא דלא ירית ולא מידי קשיא לי הא קי"ל המוכר שדהו לס' שנים אינה יוצאת ביובל, א"כ פשיטא דירית טובא דבתורת מכירה לא הי' יכול למכור טפי ממה שיש לו דהיינו עד היובל, אבל השתא שמת ונפל לו בירושה יכול למכרה לס' שנים כיון שהיא שלו והוי שפיר שדה אחוזתו, ואולי יש לומר דמה שאמרו שיכול למכור לס' היינו אי לאו כקנין הגוף ולכך אמרינן דלא הקפידה תורה רק שלא יהא לו קנין הגוף אבל כל שמכרה לזמן שלא יהא לו קנין הגוף אין קפידא אבל למ"ד כקנין הגוף דמי א"כ אפי' המוכר לפירות יש לו קנין הגוף ומ"מ הקפידה תורה שתצא ביובל א"כ אינו יכול למכור לס' דלא מהני מכירה שלא תצא ביובל, ולפי זה לר"מ דסובר כקנין הגוף לא ירית מידי: ועוד יש לומר כיון דהדין דיכול למכור לס' ואין זה כנגד דין היובל א"כ כל מה שאינו כנגד דין היובל הכל מכר לו ומה מכר ראשון לשני כל זכות שיש לו א"כ כמו שהראשון הי' יכול למכור לס' כמו כן השני שקנה סתם יכול למכרה לס' דמכח ראשון הוא בא וכל זכותו מכר לו חוץ מה שכנגד דין היובל עוד קשיא לי לפי דעת המ"ל בהלכות יובל דהלוקח שדה בזמן שהיובל נוהג אינו יכול לחפור בה בורות כיון שאינה שלו רק לפירות א"כ ירית טובא ויכול לחפור בה בורות ונהי דהא לא אמרינן דירית שלא תצא ביובל דמ"מ עכשיו אין לו קנין בה יותר ממה שהי' לו אבל להנ"ל עכשיו יש לו קנין בה טפי ממה שהי' לו מקודם: שם וכי איצטריך קרא להקדישה ואח"כ מת אביו.

ויש להסתפק אם מת האב אחר היובל לר"י ור"ש אי נימא דכה"ג לא מיקרי שדה אחוזה כלל דהא ביובל הוי שדה מקנה או כיון דאמרינן שדה הראוי' להיות שדה אחוזה א"כ בשעה שהקדיש היתה ראוי' להיות שדה אחוזה וכל זכות שיש לו הקדיש ודשלב"ל ודאי לא הוי דא"כ אפי' מת קודם היובל לא מהני והנה לס"ד דטעמייהו דבלא"ה לא צריך קרא א"כ ממילא אין להוכיח רק מת אחר שהקדיש והגיע יובל וכבר מת, אבל בהי' חי כשהגיע היובל לא מוכח מקרא אבל למסקנא דטעמי' דמשמע להו קרא הכי שדה הראוי' להיות שדה אחוזה יש לומר דכה"ג הוי ראוי' וכל זכות שיש לו בירושה הקדיש כנ"ל: שם בעלמא קסברי ר"י ור"ש הלשון תמוה דהוי לי' לומר דכ"ע קנין פירות דהא לא מחלקינן בין כאן לעלמא רק דלא מיירי הכא מענין זה כלל ובתוס' נראה שהי' גירסתם לא דכ"ע קנין פירות וכו' ועמ"ש בתוס' בד"ה אי לאו דשפיר גרסינן בעלמא ומיושב קושית התוס' דשמעין לי' לר"י גבי יום או יומים דלאו כקנין הגוף והוצרכו לומר דכאן דיחוי בעלמא ועוד קושיות רבות יתיישבו בזה ע"ש: שם לקוחות הן וכו' לא משכחת דמייתי ביכורים וכו' תמוה לי דהא קי"ל חולין דקל"ו דשותפין מביאין ביכורים ופסקה

הרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות ביכורים ובודאי דמביאין וקוראין דמקרא ילפינן לה התם ואי ס"ד דאין קוראין הוי לי' למחשבי' בהדי הנך דמביאין ולא קוראין פ"א ממסכת ביכורים וגם הרמב"ם הרוב פשיטא דלא הוי שתיק לבאר דאין קוראין והשתא אפי' תימא דאין ברירה מ"מ שותפי נינהו וחייבין בביכורים: הן אמת מפירש"י משמע לכאורה דאי אין ברירה אמרינן דכל חלקו שייך לחבירו ושל חבירו לו דפי' בד"ה לקוחות הן דאין ברירה והוי כמי שהחליפו חלקיהן עכ"ל.

אבל הוא תמוה מאוד דפשיטא דליכא למימר דהוי של חבירו ודאי דמאיזה צד הוי ודאי אינו שלו, וע"כ דספק היא אי שלו אי של חבירו א"כ במאי פליגי ר' אסי ור' יוחנן דס"ל לר' אסי מחצה יורשין והיינו מספק דאין ברירה ויש ברירה חולקין כמו שפירש"י פרק יש בכור להדיא והשתא לר"י נמי ספק היא ומ"ש דלר"י מלוה ע"פ לא גבי כלום ולר' אסי גובה מחצה, ועוד דרש"י גופא פי' לעיל גבי טבל וחולין מעורבין דשניהם שותפין בכל חטה וחטה ע"ש, וברור דכוונת רש"י דלמ"ד אין ברירה אין הדבר בגדר הספק ואין במציאות כלל לומר שחלק זה של זה וזה של זה רק כל אחד יש לו תפיסה בכולו וכן בכל שותפין כל אחד יש לו תפיסה בכולו ואם חלקו הרי זה מצד שנתרצו שיסתלק כחו של זה מחלק זה וכחו של זה מחלק זה, וזהו שפירש דהחליפו חלקיהן והיינו דכחו של זה שיש לו בשדה חבירו מכר לחבירו וחבירו מכר לו, והשתא לר"י מלוה ע"פ אינו גובה כלל דיש לו תורת לוקח בכל השדה כולה כי חבירו הי' לו כח בה ככולה והוא לקח ממנו ואף שיש לו כח יורש ג"כ מ"מ מצד כח לוקח שבה מעכב עליו שלא יגבה ב"ח ממנה ור"א ס"ל דספק היא שמא יש ברירה ויורש היא ככולה ולא לוקח וספק לוקח לכך חולקין, ומעתה הדרא קושיא לדוכתא דעכ"פ כח יורש וכח לוקח יש כאן וא"כ יביא ביכורים כמו שותפין.

אבל באמת נראה לי דלק"מ דשותפין דחייבין היינו דיש לשניהם קנין פירות וקנין גוף דפירות הגדלים חייבין בביכורים משניהם אבל הכא דמצד כח האח השני שיש לו קנין בגופה של קרקע אין כאן חיוב ביכורים כלל כי אין לו פירות כי כבר מכר שדהו לפירות והפירות כולם שייכים לזה בלבד וכיון שהם יונקים מכח השני שאין עליו חיוב ביכורים הוי ממש כמו נוטע בתוך שלו ומבריך לתוך שלו ודרך היחיד באמצע דאינו חייב כלל כיון דיונק משל חבירו שאין לו פירות שיתחייבו על ידו הלכך גם מצידו פטורין דבעינן כל גידולין מאדמתך והאי לאו כל גידולין מאדמתך דיונקין מכח אדמה של חבירו ג"כ מצד פטור כיון שאין לו פירות, והנה לעיל בתוס' בד"ה טבל וחולין כתבתי ליישב פירש"י מקושיות התוס' שם ולא נתבררו שם הדברים לנכון ומכאן תלמוד לשם ודוק: שם לא משכחת דמייתי ביכורים.

פירש"י שיהא מביא וקורא משמע מדבריו דהבאה מחוייב מדאורייתא אפי' למאן דס"ל לאו כקנין הגוף אבל באמת אין זה מוכרח רק לפי דקי"ל לעיל דעכ"פ מביא לכ"ע כתב כאן לקרות אבל כבר הוכחתי לעיל דהבאה זו אינה מדאורייתא מדלא חשיב לה בהדי הנך דמביאין ולא קוראין, ועוד כיון דאינו קורא דאינו יכול לומר האדמה אשר נתת לי א"כ ממילא אינו מביא ג"כ דלא קרינן בי' ראשית ביכורי אדמתך דמינה ממעטינן ריש

מסכת ביכורים כל הנך דלא מביאין ולא קוראין: בתוס' בד"ה לא דכ"ע כו' דיחוי בעלמא היא.

דבריהם תמוהין דס"ס הוי ר"י ור"ל כתנאי בהך דיום או יומים ולמה לא מייתי לה הכא ועוד דשמעינן לי' לר"י אין ברירה וקסבר אחין שחלקו לקוחות הן, וכבר דחקו התוס' בהרבה מקומות בענין זה, ובדיבור שאחר זה אכתוב מה שנלפע"ד בזה ויטייב הכל: בד"ה אי לאו דאמר ר"י, הקשה ר"ת ואנו היאך מצאנו ידינו ורגלינו וכו'.

באמת שקושיא זו עצומה מאד לכאורה, ותירוץ התוס' דחוק כמו שאבאר לקמן, אבל לדעתי נראה ליישב הכל בפשיטות גם קושית התוס' בדיבור שלפני זה כמו שאבאר: והוא דודאי הנך תרתי מחלוקת דר"י ור"ל במוכר שדהו לפירות ובמוכר בזמן היובל הם שני מיני מחלוקת באמת כדעבדינן צריכותא לעיל ואינהו פליגי בתרווייהו, אבל ודאי הפרש גדול יש ביניהם דלעיל מכר שדהו לפירות ולא מכר גוף כלל ופליגי אי קנינו שיש לו בפירות הוי כקנין הגוף אבל בתר הכי פליגי במוכר גוף ופירות רק דדין היובל מפקיע קנין הגוף אבל הוא מכר לגמרי, והיינו דלעיל מקשינן מביכורי אשתו דדמיא להך ולא מייתי כל הנך דמייתי הכא דדמיין לאידך פלוגתא, והיינו דלא משני לעיל דר"י ס"ל כר"מ משום דמהך דר"מ לא שמענו רק מוכר ביובל לא במוכר לפירות: והשתא ר"י דקאמר אי לאו דאמר ר"י היינו בהך דמוכר ביובל אי לאו דהוי פליג עלי' דר"ל דכקנין הגוף דמי בודאי לא מצא ידיו ורגליו אבל לא נתכוין כלל לפלוגתא קמא דבהא אפי' לאו כקנין הגוף לא קשיא כלל דלא דמי אחין שחלקו למוכר שדהו לפירות דהתם לא קנה גוף כלל והכא קנה הכל רק דין היובל מגזה"כ שיחזירו זה לזה ובכהאי גוונא לא קי"ל כלל כר"ל רק כהך דפרק החולץ והך דדין יום או יומים דדמיא למוכר שדהו לפירות והיינו דקאמר הכא בעלמא קסברי ר"י ור"ש, ולכאורה לשון זה תמוה דאטו מחלקינן בין הכא לדעלמא, ולהנ"ל ניחא משום דשמעינן לי' לר"י ביום או יומים דלאו כקנין הגוף והיינו דקאמר בעלמא היכי שיש לו קנין גוף רק היובל מפסיקו אבל היכי דלא הוי רק קנין פירות בהא ס"ל דלאו כקנין הגוף ובזה נסתלקו כל הקושיות.

ודוק: אמנם דעת הרמב"ם לא ברירא לי דפסק אחין שחלקו לקוחות ומחזירין זה לזה ביובל ופסק בכל גוונא לאו כקנין הגוף וא"כ לדידי' ליכא למימר כשני תירוצי התוס' גם לא כמ"ש דהא פסק אפי' מוכר בזמן היובל מביא ואינו קורא: ומה שנראה לי לדעתו ז"ל לפי שהוא מפרש מה שחילק ר"ח לעיל בין יובל ראשון לשני הכוונה דכל שמכרה פעם ראשון לא סמך דעתו רק אי מכרה ויצאה ביובל וחזר ומכרה אז סמך דעתו ובהא נחלקו, ולפי זה יש לתמוה דמאי קושיא דלא משכחת ביכורים רק חד בר חד דפשיטא כיון שנתרצו מעיקרא כל אחד בחלקו מאיזה צד יעלה על דעתם שלא ישאר חלקו בידו ומאיזה צד יחליפו זה בזה ואם ירצו לקיים מצות יובל אבל מ"מ ישאר כל אחד בחלקו כמקדם הלכך פשיטא דלא סמך דעתיהו ועוד דמשכחת ביכורים אפי' ביובל ב' כשנשאר כל אחד באמת בחלקו כמקדם וא"כ עכ"פ לעולם לא סמך דעתיהו רק כשיצאה באמת ביובל והחליפו פעם אחת בהא אפשר דדמי ליובל שני, אבל פשיטא דלא שייך להקשות דלא מצא ידיו ורגליו בב"ה דהא רובה דעלמא כפי מה שחלקו הן נשארין בחלקו לעולם לכן ס"ל לרמב"ם דר"י לא ס"ל כר"ח לחלק בין יובל ראשון להשני אבל לדידן

דקי"ל כר"ח לק"מ ואדרבא מהא גופא יליף לה ר"ח דאל"כ לא מצינו ידינו ורגלינו כיון דקי"ל כר"ל אבל ר"י ס"ל כתירוץ ראשון דרק בזמן שאין יובל נוהג מייתי, אבל כל שיובל נוהג אפי' לא סמך דעת' אינו מביא, וזה ברור לפע"ד לדעת הרמב"ם: בא"ד דאבא לגבי ברא אחולי אחיל צ"ע דהא קי"ל בעל בנכסי אשתו צריך הרשאה וטעמא משום דלאו כקנין הגוף ש"מ דלאו דוקא אבא לגבי ברא, ודוחק לומר דה"ה בעל מוחל לאשתו דאדרבא פרק החובל משמע להיפוך דאשה מוחלת לבעלה וכ"ש כאן שלא יצטרך הרשאה, ולפי מה שכתבתי מקודם לק"מ דבהא לאו כקנין הגוף כיון דאין לו רק פירות משא"כ במוכר קרקע כולה רק יובל מפסיקו כנ"ל: בא"ד תו לא משכחת שדה אחוזה וכו'.

לכאורה לק"מ דדוקא ביכורים קשיא לי' דאמרה תורה להביא ביכורים ולא שייך לומר דלא צייתה תורה רק לחד בר חד אבל הך שדה אחוזה לא הוזכר רק אם יארע שדה אחוזה א"כ מה בכך דלא משכחת רק חד בר חד, ועוד דפשיטא דמשכחת ביכורים טובא בזמן שאין היובל נוהג ובית בבתי ערי חומה רק העיקר שאין סברא שלא צייתה תורה להביא ביכורים רק חד בר חד דהתורה צייתה על יובל שיהא נוהג אבל שדה אחוזה אינו ציווי רק דין אם יארע כך יהא כך: ונראה לי דכוונת התוס' דמ"מ כיון דודאי היה שכיח שהקדישו בני אדם שדה ירושתם שאינו חד בר חד א"כ אי הי' הדין שתהא נפדה בשווי' ולא בית זרע חומר שעורים ולא נתחלקה לכהנים הי' הדבר ידוע ולא הי' ספק דודאי לקוחות הן [וכן י"ל הקושיא מביכורים דודאי הביאו כמה בני אדם ביכורים שאינן חד בר חד ואי לא היו קוראין הי' הדבר ידוע], וזה שכתבו ולא נתחלק לכהנים וגם יפדוה בשווי' דלמה להו השתא להזכיר דין שדה אחוזה דפשיטא שיש לה דין אחר משדה מקנה רק שנתכוונו לומר כיון שהוא משונה בדינו ובחילוק לכהנים א"כ הי' הדבר ידוע היאך היו נוהגין בשדה ירושה שאינו חד בר חד: בא"ד וי"ל כיון שתחת זו תחזיר לו האחרת.

ביאור דבריהם דעיקר מה שחילקה תורה בין מקנה לאחוזה דאין כח בידו להקדיש של חבירו אבל אחוזה שהיא שלו יכול להקדיש לגמרי הלכך גם באחין שחלקו יכול להקדיש כל זכות שיש לו בשדה זו, והיינו החילוף שיגיע לו תמורתה ביובל: אלא שאני תמה בעיקר דבריהם דהכא יליף מקרא דאשר לו משדה אחוזתו דמיותר, דלמא אתי להורות דוקא שדה מקנה בלבד אבל אחין שחלקו אף דהוא שדה מקנה מ"מ כיון שהוא אחוזתו ג"כ יש לו דין שדה אחוזה כסברת התוס' ודוק.

ולפי מה שכתבתי לעיל לק"מ: ע"ב בגמרא ולא אמרן אלא דלא נחית אפירא וכו' לא נתבאר לי אי גם אי ליכא עכשיו פירי רק כל שיש לו נ"מ לפירי שיגדלו אחר מיכן כך הדין גם לא נתבאר אי דוקא בבעל בנכסי אשתו או בכל לוקח שדה לפירות כך הדין ונראה לי דהך מילתא אין לו ענין להני תרי אחי ותרי שותפי דפרק מי שהי' נשוי דהכא אפילו תימא דאי אבד הדין יכולה היא לעכב עליו ולחזור לטעון כנגד הבעל דין מ"מ בשביל זה אינו יכול לומר עכשיו לאו בעל דברים דידי את כיון דהפירות שלו הם מחמת הקרקע יכול הוא לדון כמו בעל דבר, ומהאי טעמא נראה לי דהכא מיירי דלית לי' לטעון אפירי כלל כגון שהדין היא שמכרה לאחר השדה שיקח אותה לכשתאלמן או תתגרש

דאין נ"מ בדין זה לפירות כלל, אבל כל היכי שיש נ"מ לפירות אפילו ליכא פירי עכשיו אין צריך הרשאה אפי' תימא דהיא תוכל לעכב כשלא יזכה בעלה בדין לחזור ולדון מ"מ הוא עכשיו בעל דבר ויכול לדון.

כן נראה לי ודברי הר"ן ז"ל לא נתבררו לי: סליק בס"ד פרק השולח גטהנזקין פרק חמישי במשנה הניזקין שמין להן בעידית. פי' ששמין קרקע מעידית שבנכסיו כמה היא שוה ונותנין ממנה לניזק שיעור נזקו, ורש"י ז"ל פי' שמין להם ניזקן וגובין דמי ניזקן מן העידית ולא ידעתי מקמש"ל שצריך לשום הנזק פשיטא שלא ישלם רק כמו שהזיק, גם אין זה ענין כלל לדין משנתינו דמיירי בסדר הגבילי ממה לגבות ולא בדין שומת הנזק ומה יענה הרב ז"ל לב"ח בבינונית וכתובת אשה בזיבוריות ומה יש לשום בב"ח וכתובה הלא חובו ידוע וכן כתובה, ומדקתני הניזקין שמין בעידית וב"ח בבינונית בודאי משמע דב"ח שמין בבינונית, וע"כ כמו שפרשתי: שם ואפי' הן זיבורית בב"ח לא שייך עיקר התקנה רק כשהן זיבוריות דאי בינונית בלא"ה לא גבי רק בינונית, וצ"ל דמשום ניזקין נקט לה דדינו בעידית ואם הן בינונית ג"כ מן התקנה הוא שלא יפרע רק בינונית קמש"ל דאפי' הן זיבורית לא גבי רק זיבורית, ועמ"ש בתוס' בד"ה אין נפרעין בזה: שם אין מוציאין לאכילת פירות.

פירש"י הגוזל שדה וכתב לו שטר מכירה וכו' ואף דהמוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים היינו דוקא דמי הקרקע אבל הפירות אפי' היה הדין דגובה פירות לא הי' גובה רק בכחובין בשטר ומפני ת"ה אפי' כתובין הוי כאינו כתוב כמו שפירש"י בגמרא לקמן לכך פי' כאן דכתב שטר ואפ"ה לא גבי פירות: ואפשר לומר עוד דסובר הרב ז"ל כדעת בעה"ת הביאו הרב ב"י סי' רכ"ה דאפי' למ"ד אחריות ט"ס ה"מ בשטר אבל בעדים אף גובה משועבדים דוקא בפירש לו אחריות על פה אבל לא פירש אמרינן כמו דלא כתב שטר כן לא רצה לקבל אחריות עיי"ש, ולפי זה יש לומר דאף דקי"ל דמוכר בעדים גובה משועבדים היינו דוקא אחריות דנפשי' או דב"ח אבל אחריות דנגזל כיון דשלושה מיני אחריות הם חשבם הרב הנ"י הביאו הב"י שם ואי פי' מין אחד או שנים אין אחריות דעלמא בכלל א"כ אף דהלוקח צריך לחקור אחר העדים שמא קיבל עליו אחריות בלי שטר מ"מ כיון שלא כתב שטר חשב דלכך לא כתב שטר שמא לא יכתבו אחריות כלל ויהא ט"ס על כל מיני אחריות לכך מכר לו בעדים ואז אין לך אלא מה שפי', וממילא מוכח דלא פי' אחריות דעלמא דאי פי' הי' לו לכתוב שטר הילכך ממילא אפי' אירע דפי' כל מיני אחריות ולא כתב שטר אין גובה משועבדים אי בא נגזל דלית לה קלא והלוקח לא הי' צריך לחקור על זה כנ"ל, ועי' ברשב"ם פ' חזקת בדין מוכר שדהו בעדים: בגמרא מפני ת"ה דאורייתא הוא אמר אביי לא צריכא אלא לר"י וכו'.

יש לדקדק לפי תירוץ אביי מ"מ היאך פסיק ותני במתניתין שמין להן בעידית מפני ת"ה ס"ס בין אי בדמזיק בין אי בדניזק מדאורייתא בעידית הוא והוי לי' לאביי לומר הב"ע כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק ור"י הוא כדמוקי ראב"י לקמן, ועוד היאך מקשה בפשיטות דאורייתא הוא דלמה פשיט לו טפי בדמזיק מבדניזק כיון דפלוגתא דר"י ור"ע הוא, ועוד אי ידע המקשה מפלוגתא זו ומשמע לי' טפי דמתניתין ר"ע הוי לי' לומר לימא מתניתין דלא כר"ע ואביי לא הוי משני עלה מידי: ונראה לי משום

דבמתניתין לא מיירי כלל דוקא בניזק שאכל שדהו רק ניזקין דעלמא שאין לו לניזק קרקע כלל או שאין לו רק זיבורית, ובהא לר"י אינו גובה רק מזיבורית דמזיק, וכן מוכח להדיא לקמן דקאמר לר"י אהני ג"ש ואהני קרא היכי דזיבורית דמזיק לא שווי' כעידית דניזק דצריך ליתן לו ממיטב ולמה לא קאמר בפשיטות היכי שאין לו לניזק רק זיבורית צריך ליתן לו מיטב וע"כ דלר"י אפי' אין לו לניזק מיטב כלל אין צריך ליתן לו מיטב רק כשיש לניזק מיטב אז צריך ליתן לו מיטב, ושפיר קאמר אביי דלר"י מיירי מתניתין שאין לו לניזק מיטב כלל דמ"מ מפני ת"ה צריך ליתן לו מיטב שלו, והיינו דס"ד דמקשה דלא ידע מאוקימתא דראב"י דלקמן דמקשה בפשיטות מפני ת"ה דאורייתא הוא דס"ס צריך ליתן לו מיטב, ומשני אביי דלא צריכא רק לר"י דכל שאין לניזק מיטב אין צריך ליתן לו מיטב כלל קמש"ל מפני תיקון העולם, ועמ"ש בסמוך עוד בזה ובאוקימתא דראב"י לקמן: שם ולר"י אכל שמנה וכו' עד ראב"י אמר הב"ע וכו' בסוגיא זו יש לדקדק הרבה, וראיתי לבארה על נכון כפי הנלפע"ד, חדא דהיאך ס"ד דלר"י הכוונה לשלם יותר ממה שהזיק דהא לכ"ע הך ישלם דקרא דהיאך דקא משלם משמע, רק לר"י אהני ג"ש ואהני קרא, א"כ אי ג"ש לשלם יותר ממה שהזיק ממילא ישלם דהיאך דקא משלם כפשטא דישלם כל זה המזיק מעידית שבנכסיו א"כ ת"ה דמתניתין מה תהא עלה הא לכ"ע בעידית שבנכסי המזיק שמין, תדע דמהאי טעמא לא קאמר אביי על עיקר הקושיא מפני ת"ה דאורייתא הוא דאתיא כר"י דמיטב הכוונה במשוריר שבו כדמוקי לה איהו גופא בב"ק א"כ לא הוזכר כלל בתורה מסדר הגבי' כלום רק שצריך ליתן כפי מה שהיתה משבחת אח"כ אפי' אכלה שחת וע"כ משום דכיון דישלם דהיאך דקא משלם משמע א"כ מוכח דשמין בעידית והוצרך לומר משום דלר"י בדניזק שיימינן ולא קאמר קרא דהיאך דקא משלם רק אי לא שווי זיבורית דמזיק כעידית דניזק אבל אי שווי משלם מזיבורית דמזיק, א"כ לס"ד דהכוונה לשלם יותר ממה שהזיק תיקשי ת"ה דמתניתין וכ"ש דקשה לר"א ב"א דמוקי לה באמת הכא רק כיון דלא ידעינן משלם יותר אבל עכ"פ משלם המזיק מעידית שבנכסיו ותיקון העולם מה תהא עלה, ועוד קשה דהיאך ס"ד שישלם יותר ממה שהזיק ומאיזה צד עלה על דעתו לפרש כן, גם קשה קושיות התוס' דמנין לו לאביי בב"ק דפליגי במשוריר שבו כיון דמפרש הכא דפליגי אי בדניזק שיימינן אי בדמזיק ובהדיא מבואר כן בברייתא דלקמן ומה שתרצו התוס' צ"ע דא"כ לא משני ראב"י כלום על קושית הש"ס דמשמע דר"ע מחמיר טפי ועוד קשה כיון דעיקר כוונת ראב"י לתרץ מה דאיכא בינייהו אי בדניזק אי בדמזיק הוי לי' לומר דאיכא בינייהו היכי דלית לי' למזיק עידית כלל דלר"י אינו משלם לו ממיטב כלל ולר"ע משלם לו ממיטב דילי', גם קשה לישנא דראב"א דמשלם לי' ממיטב מיטב מאן דכר שמי' הא הכוונה לשלם דמי שמנה ולא מיירי ממה לגבות והוי לי' לומר דמשלם לו דמי שמנה כמו שפירש"י לס"ד: לכן נראה לי ליישב כל הנ"ל דאביי וראב"א וראב"י כלהו ליישב קושיא אחת באו שהוקשה להם הך מיטב שדהו של ניזק דקאמר ר"י מהו כוונתו אי הכוונה מיטב שדהו כפי מה שאכל ישלם לו כמות שהיתה, א"כ לא הוי לי' לומר מיטב כיון דאי לא היתה מיטב אינו משלם לו מיטב ומאי פסקא דהוי מיטב והוי לי' לומר שדהו וכרמו ישלם כפי מה שהוא, וע"כ הכוונה מיטב שדהו שלא אכל וקמ"ל אפי' אכל כחושה משלם מיטב שיש לו חוץ מזו שאכל ולא שישלם יותר ממה שהזיק רק שישלם ממיטב

דילי' כיון שיש לניזק מיטב, ואהא קשיא לי' היאך ס"ד דכיון שיש לו שמנה וכחושה אכל שמנה ניחא דמשלם שמנה ולא זיבוריות אבל אכל כחושה למה ישלם שמנה שלא אכל ומאיזה צד תלתה תורה התשלומין בשמנה שלא אכל אפי' אכל כחושה בשלמא למ"ד בדמזיק שיימינן ניחא דאמרה תורה שישלם הנזק מעידית שבנכסיו אבל לר"י כיון דאי לית לי' שמנה אינו משלם רק כפי מה שהיזק ואי אית לי' לניזק שמנה שלא אכלה ולא הזיקה ישלם עבור הכחושה מעידית לפי שיש לו לניזק עוד שמנה דבר זה אין לו שחר כלל לזה ס"ל לאביי ליישב קושיא זו דהך מיטב הכוונה אפי' אכלה שחת צריך ליתן כפי מה שהיתה משובחת והך ג"ש דשדהו של ניזק הכוונה על אותה שאכל שצריך ליתן לו תשלומין כפי שדהו של ניזק שאכל אי אכל זיבוריות משלם זיבוריות ואי אכל עידית משלם עידית ומה שאמרה תורה מיטב היינו כפי מה שהיתה משובחת אח"כ ור"ע סובר דהך מיטב שדהו דהיאך דקא משלם ולא בא להורות על משויר שבו רק לגבות מן העידית שבנכסי המזיק, והשתא ת"ה דמתניתין אתיא כפשטא אי אכל זיבוריות משלם לר"י זיבוריות קמ"ל מפני ת"ה דמשלם עידית ולכך לא זכר אביי כלל כגון שהיתה עידית דניזיק דלדידי' בלא"ה אתי שפיר ת"ה והך בדניזק שיימינן דקאמר אביי הכוונה דשמין כפי שדהו הניזק שאכל קמ"ל דבמזיק שיימינן מעידית שבנכסי המזיק.

ור"א ב"א מוקי לה כגון שאכל ערוגה בין הערוגות ולא ידעינן אי כחושה אכל לשלם מזיבוריות אי שמנה אכל לשלם מעידית אבל לא לשלם יותר] וס"ל דהחמירה תורה על המזיק לחייבומן הספק כפי הערוגה היותר טובה לפנינו שבין הערוגות דנין דזו היתה ג"כ כך אבל אין להחמיר יותר כיון שבכל הערוגות לא נמצא יפה יותר אין לנו לדון דזו שאכל היתה יפה ביותר מה שלא נמצא כך בין כל הערוגות דא"כ אין לדבר סוף רק שאמרה תורה דמיטב שבערוגות שלפנינו ישלם דדנין דגם זו היתה כך ולא אמרינן דהיתה גרועה כערוגות הגרועות דדנין להחמיר, אבל לא שישלם יותר, ואפשר דבהא מדינא משלם כפי מה שטוען הניזק דהוי משיל"מ רק לענין להגבותו ממיטב כפי הערוגה היפה ואהא מקשה דמ"מ אי ידעינן דכחושה אכל לא הוי משלם רק כחושה השתא דלא ידעינן משלם שמנה המע"ה ולא שייך בזה משיל"מ דאין על זה שייכות שבועה כיון דאין דנין על ממון דלפי דברי שניהם משלם בשוה רק לענין אי זיבוריות או עידית: ואפילו תפרש דברי ראב"א כפשטא דבא לפרש דישלם יותר ממה שהיזיק ג"כ אתי שפיר כהנ"ל דעכ"פ מהאי טעמא פי' כך משום דקשיא לי' היאך ס"ד לתלות תשלומין מן העידית אי יש לניזק עידית ואי אין לו משלם מזיבורית דמה ענין שדהו האחרת לשדהו זו שאכל אבל באמת ממילא אין צורך לפרש כלל דלענין לשלם יותר ממה שהיזיק קאמר רק כמו שפירשתי ודוק: ועל זה בא ראב"י ליישב קושיא זו דכך הכוונה דכך גזרה תורה שישלם לו עבור ההיזק במיטב דהיינו עידית רק דדי אם יהיו עידית בערך נכסי הניזק כיון שאצלו הם עידית כבר יצא ידי תשלומן במיטב ואין צריך ליתן לו מיטב שבנכסים שלו דוקא ונ"מ היכי דעידית דניזק לא שוי כעידית דמזיק רק כזיבורית דידי' ולר"ע צריך ליתן לו מיטב דמזיק דוקא, ולפי זה אי אין לו לניזק מיטב כלל בוודאי צריך ליתן לו מיטב דילי' רק כל שמשלם לו מיטב בערך נכסי הניזק ג"כ יצא ידי חובת תשלומין במיטב ולדעתו ודאי אין צריך לומר דפליגי במשויר שבו כלל רק אביי לא

ס"ל כך רק כל שאכל זיבורית אינו משלם לר"י רק זיבורית ומיטב כפי מה שהיתה משובחת אח"כ גם לא ס"ל כראב"א רק מפרשה כפי דעתו דבמשויר פליגי ואתי שפיר הכל ואי קשיא כיון דלראב"י לעולם צריך לשלם לו ממיטב א"כ הוי לי' לומר דאהני קרא היכי דלית לי' לניזק מיטב הא ליתא דמ"מ אין צריך ליתן לו מיטב דילי' רק כל שיתן לו שיהא בערך נכסי הניזק מיטב די בכך לכך קאמר כה"ג דיש לו עידית לניזק טובים מכל נכסי המזיק רק לא כמיטב דמזיק דכיון דאין לו ליתן מיטב דניזק צריך ליתן מיטב שלו ממש כנ"ל פי' סוגי' זו, ועמ"ש בתוס' בד"ה אמר אביי ובתוס' בד"ה כגון: שם המע"ה פירש"י מי בעל דברים יגש אליהם.

מכאן ראי' למה שכתבתי בסת"י סי' כ"ד דהך סוגי' דב"ק אתיא כמ"ד המלוה בעדים צריך לפרעו בעדים משא"כ למ"ד אין צריך לפרעו בעדים לא שייך להקשות פשיטא דקמ"ל על פרעון ג"כ המע"ה אף שהלוה בעדים וכמו כן למ"ד ברי ושמא ברי לא עדיף ג"כ לא קשיא פשיטא וא"כ לדידן דקי"ל אין צריך לפרעו בעדים קי"ל כס"ד דש"ס ולכך השמיט הרמב"ם דין נזקקין לתובע תחילה וזהו כוונת רש"י שפי' כפי הס"ד התם ולא כמסקנא ע"ש: בתוס' בד"ה הניזקין אין ענין ניזקין אצל גיטין וכו', וגט פשוט וכו' הכא במכילתא וכו' דבריהם צריכין ביאור ונראה לי המשך דבריהם כך דהוי קשיא להו כיון דקתני גט פשוט בב"ב שם ולא תנאה הכא במקומו בדיני גיטין וע"כ משום דקתני התם דיני תקנת חכמים שם במתנת שכיב מרע הכל מתיקוני חכמים שם ובאותו הפרק כגון כותבין שטר ללוה ובלבד שיהא מכירין דכלהו מתיקון חכמים וכן גט ושובר תדע דהיו כותבין בשעת הסכנה אף שאין מכירין, וכן מי שנמחק שטר חובו הכל מתיקון חכמים דמהאי טעמא דוקא ב"ד ולא עדים דב"ד היו אלימו להפקיע ממונא כמ"ש התוס' שם וכן המלוה בעדים גובה בנ"ח ובשטר משועבדים דבין למ"ד ש"ד ובין למ"ד לאו דאורייתא יש שם תיקון חכמים משום נ"ד או פסידא דלקוחות ופשוט ומקושר ג"כ מתיקון חכמים הוא בשביל כהנים כדמפרש התם, וא"כ כ"ש דהוי לי' למיתני הך הניזקין דהכא שם בב"ב דהוא עכ"פ בסדר ניזקין ולא כאן בגיטין כיון דקתני התם גט פשוט השייך כאן מהאי טעמא כ"ש דהוי לי' למתני הניזקין ומזה הי' מוכרח לכאורה לומר דיש שייכות להניזקין לגיטין חוץ ת"ה ועל זה כתבו התו' דאין לו שום שייכות למסכת גיטין רק מפני ת"ה והא דקתני גט פשוט בב"ב לאו משום דהוי תיקון חכמים רק משום שהוא בכלל מילי דשטרות לכך הניזקין דהכא אין לו שייכות לשם למילי דשטרות תנאה הכא בכלל ת"ה ושם תנא מילי דשטרות, ובזה תבין דברי התוס' ריש פרק גט פשוט ואין צורך למחוק מה שמחק מהרש"א בתוס' שם ע"ש: בד"ה וכתובת אשה בזיבורית, בגמרא מפרש וכו' וקשה דלמ"ד וכו' וי"ל דטעמא דהפקירו וכו' וטעמא דיותר וכו' דבריהם צריכין ביאור חדא כיון דלא ס"ד דתוס' מתירוצם למה להו להקשות למ"ד כתובה דאורייתא למ"ד דרבנן ג"כ קשה למה לי טעמא למה שלא תגבה רק זיבורית מאיזה צד תגבה יותר כיון דרבנן הוא ואי דס"ד משום חינא תגבה בינונית א"כ היינו הך תירוץ התוס', ועוד קשה בעיקר תירוצם כיון דמעיקרא בב"ב נקט הטעם למה הפקיעו דינו משום שלא יאמר אקפוץ ואלונו וגבי כתובת אשה שביק עיקר הטעם למה הפקיעו ונתן טעם למה שלא חשו לחינא גם לשונם מגומגם לכאורה במה שכתבו וקשה דלמ"ד והוי להו לומר וקשה למ"ד: וברור דכוונת התוס' כך דהם לא רצו להקשות כלל

למ"ד כתובה דאורייתא דיש לומר דהך דקאמר האי טעמא למ"ד כתובה דרבנן הוא רק דהם הכריחו דע"כ כיון דמפרש טעמא למה בזיבורית למ"ד כתובה דאורייתא הוא דאי למ"ד דרבנן למה לי טעמא מאיזה צד תגבה יותר ולא ס"ד משום חינא, ואהא קשיא כיון דלמ"ד דאורייתא הוא א"כ אין טעם זה מספיק להפקיע דינה מדין תורה והדר קשיא להו לר"מ דס"ל בבינונית וס"ל להדיא דאורייתא למה הפקיעו דינה דאי משום יותר וכו' אין זה מספיק ואהא תרצו דלמ"ד כתובה דאורייתא וחכמים הפקיעו הוא משום שלא תקניטנו כדי שתגבה עידית והיינו ר"מ דלדידיה הפקיעו מדין תורה ס"ל האי טעמא וטעמא דיותר דלא זכר טעם להפקעה כלל ס"ל כתובה דרבנן ולא הפקיעו כלל מדין תורה ולא נקט טעם זה רק ליתן טעם למה לא תקנו לה בבינונית משום חינא וקאמר משום שיותר ממה שהאיש רוצה לישא ואין לחוש לחינא לתקן לה בינונית: ובהכי ניחא מה שיש לתמוה עוד בתוס' בתירוצם דהא שם אמרו בבבביתא תנא הואיל ותקנת חכמים היא לא תגבה אלא מן הזיבורית מוכח להדיא דאי דאורייתא לא גביל זיבורית רק עידית ועכ"פ בינונית וא"כ אכתי תיקשי למ"ד כתובה דאורייתא היאך קתני כתובת אשה בזיבורית ולהנ"ל ניחא דודאי מתניתין כמ"ד כתובה דרבנן רק עיקר הקושיא כיון דמפרש טעמא יותר ממה שהאיש וכו' מוכח דלמ"ד כתובה דאורייתא הוא ושפיר קשיא להו משם והביאו עוד טפי דעידית גבי דמשום זה קשיא לר"מ ג"כ דסובר בבינונית ולבתר דתרצו דהך יותר הכוונה שלא תאמר משום חינא ממילא מתניתין כמ"ד כתובה דרבנן ובהכי ניחא עוד שלא תרצו דהך יותר הוא טעם על ההפקעה ג"כ דבשביל שהוא צריכה לבעל טפי מן הבעל הפקיעו מעידית לזיבורית כדי שתוכל להשיג מי שישא אותה בנקל, ולהנ"ל ניחא דלא הועילו כלום בזה דהתם מוכח דלמ"ד כתובה דאורייתא לא הפקיעו מעידית לזיבורית והוצרכו להמציא הפקעה לר"מ מעידית לבינונית וטעמא דיותר לאו להפקעה הוא דלא צריך במשנה ליתן טעם למה אינה בעידית דכתובה דרבנן רק הטעם שלא נתקן לה בינונית משום חינא: ובזה יובנו ג"כ דברי הרמב"ן ז"ל שהביא הרשב"א ז"ל שכתב ליישב קושית התוס' דלא ילפינן ממוהר הבתולות רק כתובה מן התורה ולא שיעור כתובה ולא מיטב רק בבינונית וכתב הרשב"א ז"ל דלדבריו מה שאמרו הואיל ותקנת חכמים היא לא תגבה אלא זיבורית לאו דמאורייתא גביל עידית רק בינונית ע"ש, והדבר תמוה דמה הועיל הרמב"ן ז"ל לקושית התוס' דס"ס מ קתני במתני' כתובת אשה בזיבורית וע"כ דהפקיעו חכמים, ועוד דמה יענה למה שאמרו שם הואיל ותקנת חכמים לא תגבה רק זיבורית ש"מ דאי מדאורייתא גביל עכ"פ בינונית והכא קתני בזיבורית, ולהנ"ל ניחא דודאי על הך קושיא במתניתין וטעמא דמפרש משום יותר ממה שהאיש רוצה לישא קם תירוץ התוס' דהכוונה ליתן טעם למה משום חינא לא תגבה בינונית רק על הקושיא לר"מ דבהא עיקר תירוץ התוס' דהפקיעו שמא תקניטנו בהא תירץ הרמב"ן ז"ל שאין צורך לזה רק מדינא אינו רק בבינונית: ובהכי ניחא דלא תיקשי למה לר"מ די הך טעמא שמא תקניטנו רק להפקיע מעידית לבינונית ולתנא דמתני' לזיבורית, ולהנ"ל ניחא דהאי טעמא ודאי לא מהני רק להפקיע מעידית לבינונית רק מתניתין דקתני בזיבורית כמ"ד כתובה דרבנן וטעמא דיותר הוא דלא נימא משום חינא בבינונית: בא"ד משום חינא תהא בבינונית פיל' כדי שתרצה להנשא לאיש קמש"ל יותר ממה שהאיש וכו', ולכך לקמן השיגו התו' שפיר על רש"י בפיל' חינא כיון

דכבר ידענו דיותר ממה שהאיש רוצה לישא שוב ליכא למיחוש שימצאו האנשים חן בעיני הנשים: בד"ה אין נפרעין, ואע"ג דלמ"ד של"ד וכו' מ"מ בע"ה וכו' משום נ"ד וכו'.

דבריהם מגומגמין דאי לא ניחא להו לאוקמא מתניתין דת"ה דקתני אניזקין קאי והוי ניחא למ"ד ש"ד עכ"פ, דמשמע להו דאכולהו דתנן ברישא קאי א"כ מאי הועילו בתירוצם משום נ"ד למ"ד של"ד דתינח בע"ה אבל ניזקין מאי ת"ה איכא כיון דשל"ד ונ"ד ליכא. גם לא הבנתי מה שאמרו אי לאו משום ת"ה הי' גובה, בפשיטות הוי להו לומר דהא חזינן במכר לאחד כולן ולא נשארנו בנ"ה כלום גובה באמת משעבדי בינונית משום נ"ד, ולפי זה ממילא בניזקין נמי לא קשיא דאפי' למ"ד של"ד מ"מ פשיטא דאי ליכא בנ"ה כלל דגובה עידית שמכר אפי' מכר עידית וזיבורית קמש"ל ת"ה דאי איכא בנ"ה זיבורית גובה בנ"ה, וכבר כתבתי דעיקר דינא דמתניתין בניזקין הוא דבע"ה לא שייך למיתני אפי' הן זיבורית דאי הן בינונית מדינא לא גבי, ועיין מ"ש בדיבור שאח"ז: בד"ה אין נפרעין יתומים, בבע"ה ניחא לא חיישינן .

לנ"ד וכו' עד סוף הדיבור. צ"ע דהא בדיבור שלפני זה קשיא להו מאי מפני תיקון העולם הא אפילו למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא בע"ה בזיבורית מדאורייתא והוי ניחא להו דמ"מ אי לאו ת"ה הי' גובה משעבדי בינונית משום נ"ד קמש"ל ת"ה, והשתא כיון דביתמי ליכא נ"ד מאי מפני ת"ה הא מדאורייתא לא גבי רק זיבורית וכמו כן קשה לקמן דבעי אי יתומים אפי' גדולים דלאו תקנתא דעביד רבנן ליתמי רק דליכא נ"ד, א"כ מאי מפני ת"ה כיון דליכא נ"ד, וצריך לומר דאף דת"ה דמתניתין ודאי אכלהו קאי היינו בעיקר דין הגביל' זיבורית ובינונית ועידית, אבל הך דאין נפרעין שפיר מצי קאי מדינא דקאמר דת"ה לא הוי רק מיני' אבל ביתמי לא וכן בלקוחות היכא דאיכא בנ"ה, וגדולה מזו פירשו לעיל פרק השולח גבי מוציא משום נדר דקתני בהדיא מפני ת"ה דהכוונה אין בזו מת"ה וכ"ש דיש לפרש כן כאן, ולפי זה גם בקושית התוס' בדיבור לפני זה יש לומר כן, גם עיקר קושיתם לא הבנתי מאחר דהסכימו רוב המפורשים דהך דאינו גובה מיתמי בניזקין רק זיבורית היינו בקטנים דוקא ולא בגדולים א"כ מאי קושיא כמו דהי' כח בחכמים להעדיף כח הניזק לגבות עידית דמזיק אף דמדאורייתא אין לו רק זבורית דמזיק כשהם כעידית דניזק והפקיעו דין המזיק להוציא ממנו עידית כ"ש שהי' כח בידם לגרוע כח הניזק משום תקנתא דיתומים קטנים להפקיע דינו מעידית לזיבורית: אמנם מלבד זה עיקר דבריהם תמוהין לפע"ד בין בתירוץ הראשון בין בשני כי מה שתירצו דאביי ומר זוטרא סברי של"ד וכן כתבו לקמן דאביי ורבא נחלקו בהא דרבא ס"ל ש"ד כיון דקאמר מדאורייתא דינו בעידית ואי לאו דאורייתא מדאורייתא לא גבי כלל ואביי ומר זוטרא סברי של"ד, והוא תמוה לפע"ד דא"כ הך ברייתא דאברם חוזאה דמקשה מינה לרבא ע"כ צ"ל דלאביי ניחא דסבר של"ד ולמה לא הקשו פ' גט פשוט מהך ברייתא למ"ד ש"ד, ועוד דתיקשי לרב אסי בעירוכין דס"ל אין נזקין ליתומים קטנים דיתמי לאו בני מיעבד מצוה וליכא לאוקמא בגדולים דבניזקין לכ"ע דוקא קטנים כמו שכתבו הרא"ש והר"ן לקמן, וע"כ דבניזקין לכ"ע ש"ד ולא משום מצוה ומוקמינן לה כשחייב מודה, אבל לדברי התוס' קשה: וכמו כן תירוץ השני שתירצו דלא פלוג רבנן, תמוה לפע"ד דלפי זה צ"ל דטעמא דמר זוטרא ואביי בב"ה שכתוב בו בפירוש שבח דינו ג"כ

מדאורייתא בעידית למ"ד ש"ד א"כ הטעם משום לא פלוג וכ"כ הרא"ש בהדיא לקמן וכן משמע לכאורה מדברי התוס' לקמן והוא תמוה דהיאך יאמר אביי על זה תדע דבע"ח דינו בבינונית, דמה בא אביי להוכיח דאי כוונתו כיון דבע"ח דינו בבינונית ומיתמי בזיבורית ראוי לומר כן בפירש לו שבח משום לא פלוג א"כ לא שייך בזה תדע, הא זהו עיקר טעמא דמר זוטרא משום דלא פלוג ואי דבא להוכיח הך סברא דלא פלוג פשיטא דלא מוכח כלל, מיהו אפשר לומר דס"ל לתוס' בפירש לו שבח טעמא אחרינא איכא דאפי' למ"ד ש"ד, מ"מ ב"ח בזיבורית רק מיני' פירש לו בעידית אבל לגבי יתמי אין מה שפירש כלום כי לא הי' כוונתו במה שפירש להפקיע דין יתומים, תדע דאם פירש שיגבה מיתמי עידית לכ"ע גובה עידית כמ"ש הרא"ש והר"ן בשם הרמב"ן מוכח מזה דעיקר הטעם שלא הי' כוונתו להפקיע דין יתומים, ולפי זה לגבי יתמי אכתי בזיבורית כדין תורה רק בניזקין קשיא להו לתוס' דאין הטעם משום נ"ד רק דאורייתא בעידית ולמה הפקיעו מיתומים ואהא תירצו דלא פלוג וכן יש לפירש דברי התוס' לקמן דלא הי' כוונתם רק על ניזקין ע"ש, אך דברי הרא"ש צ"ע דמשמע להדיא לקמן דטעמא שפירש שבח משום לא פלוג וזה תימא לפע"ד, והעיקר נראה לי כמ"ש לקמן וביארתי דהך פלוגתא דמר זוטרא ורבא לא תליא כלל בש"ד וכן ברייתא דאברם חוזאה, ויתבאר לקמן בס"ד באריכות כי שם מקומו: בד"ה אמר אביי, הקשה ר"ת כו'.

כבר כתבתי ליישב קושי' זו דעיקר כוונת אביי דהוא מפרש מיטב שדהו של ניזק אין הכוונה דנותן לו כפי עידית דניזק שיש לו שלא הזיקו כלל רק הכוונה שאותה שדה שהזיק צריך לשלם לו במיטב שלה והיינו כפי מה שהיתה מושבחת ושמן אותה כמה היתה מושבחת אח"כ ואפי' אכלה השתא שחת אבל יכול לשלם אותה כפי מה שהיא אכל עידית משלם עידית ואם אכל זיבורית משלם זיבורית ור"ע סובר דבמזיק שיימינן שצריך ליתן לו מיטב של מזיק ואפי' אכל זיבורית, וביארתי שם פלוגתא דראב"י ואביי וראב"א ע"ש: בא"ד ולהכי טעי טפי וכו'.

דבריהם תמוהין לכאן' כיון דעיקר הקושיא דלא בא הכתוב משמע דר"י מחמיר א"כ לא תירץ ראב"י על עיקר הקושיא כלום דס"ס ר"י להקל ור"ע להחמיר, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה כגון, ישוב על זה, ומהרש"א הקשה לפי מה שכתבו התוס' לקמן למ"ד או כסף איכא חומרא לר"י, ולק"מ דאביי פליג בהדיא אהך מ"ד או כסף או מיטב והכא אליבא דאביי קיימינן, ועיין מה שאכתוב לקמן: בד"ה ור"י אכל שמנה, פי' בשלמא כו'.

והוא דחוק דמה צורך לו לומר דאכל שמנה ניחא פשיטא ולא הוי לי' להזכיר רק אכל כחושה משלם שמנה, גם תירוץ השני אינו מספיק דא"כ לא הוי לי' לרבא לסתור תירוצו של ראב"א דמ"מ יש לומר דבספק קנסין לי' לשלם כפי היותר האפשר שהזיקו דהוי לי' לשמור בעירו שלא יאכלו בשדה של אחר ואיהו דלא ידע אפסיד אנפשי', וכבר כתבתי בש"ס לפירש דעיקר הקושיא שאין לנו לדון לשלם במיטב כפי שדה העומדת שלא היזיקו כלל ואכל שמנה משלם שמנה דכך אמרה תורה שישלם במיטב ולא בזיבורית אבל אכל כחושה ישלם לו כפי מיטב שלא אכל זהו תימא עיי"ש: דף מ"ט ע"א בגמרא ור"ע סבר דהיאך דקא משלם, פירש"י והכי קאמר ר"ע לא בא הכתוב להקל וכו'.

והוא דחוק דלישנא דר"ע לא משמע הכי כלל אבל הכוונה פשוט דכלפי דס"ל לר"י דאהני גזירה שוה ואהני קרא ובא הכתוב לאשמועינן תרתי חדא ג"ש לשום בעידית דניזק היכי דשווי כזיבורית דמזיק וחדא היכי דלא שווי כזיבורית דמזיק לשלם לו ממיטב דמזיק ור"ע פליג עלי' דלא בא הכתוב רק לאופן השני לגבות לניזקין מעידית של מזיק אבל בהך גוונא היכי דשווי כזיבורית דמזיק לא מיירי קרא בהכי כלל ולעולם גבי מעידית של מזיק, ובהכי ניחא ג"כ מה שיש לתמוה לפי מה שכתבו התוס' לעיל בד"ה אמר אביי דעיקר הקושיא דהך לא בא הכתוב משמע דלהקל בא א"כ לא תירץ ראב"י על עיקר הקושיא כלום ולהנ"ל ניחא כיון דר"י תרתי קאמר בדניזק ובדמזיק שפיר שייך לא בא הכתוב רק לחד לשום בדמזיק: בפירש"י ר"י סבר בדניזק ומיטב שאמרה וכו' ע"כ יגבהו ממיטב כו' ירצה בזה דקשיא לי' אי קרא אתי היכי דזיבורית דמזיק כעידית דניזק א"כ קרא להקל עליו להגבותו זיבורית וקרא מורה בהדיא דלהחמיר בא להגבותו מיטב לזה פי' דמיירי שיש לו עוד נכסים זיבורית גרועים מאלו וס"ד שיגבהו מהני זיבורית ואתי קרא להחמיר להגבותו הנך זיבורית שהם מיטב של ניזק עכ"פ ולא גרועים מהם, ומה שאמר כזיבורית דמזיק לאו למימרא דגרועים של מזיק כעידית רק שיש לו זיבורית שהם כעידית של ניזק אבל יש לו גרועים מהם ג"כ והי' יכול לומר עידית דניזק כבינונית דמזיק והוי אתי שפיר בפשיטות רק דבא לאשמועינן דאפילו זיבורית יכול ליתן: בגמרא וכי תימא קא סבר ר"ע.

תמוה לי למה לי כ"ה תיפוק לי' דאקדיש ניזק חוב דילי' דאית לי' על המזיק דאתי גזבר ושקיל מעידית מיהו בהא אפשר לומר כיון דאכתי לאו ברשותי' הוא לא מצי מקדיש לי' אבל אכתי הוי לי' לומר דאמר הרי עלי כך וכך להקדש ולית לי' לישלומי דאתי גזבר ושקיל ממזיק בעידית: ומהא שמעינן דהיכי דאתי בע"ח דניזקין לגבות מן המזיק מכח שדר"נ לית לי' לאשתלומי רק בבינונית כבע"ח דמצי אמר לי' אנא לא אזקך מידי ולא עדיף מאי הי' גובה מן הלוח שלו הי' גובה בינונית וכן נמי אי הי' חייב לו הניזק לזה בעצמו בתורת בע"ח לא היה גובה רק בינונית, והשתא דאתי עלי' מכח לוח שלו לא גרע מאי הי' הוא בעל דבר שלו ממש לא היה גובה ממנו רק בינונית השתא דאתי מתורת בע"ח מכח שדר"נ נמי לית לי' רק בינונית: ואפשר לומר דפשיט' לי' דבכה"ג גבי עידית ומהאי טעמא לא מצי מוקי ק"ו להקדש בהכי דאפי' אי הקדש גרע ג"כ גובה עידית דהא בע"ח גרע מניזק ומ"מ היכי דאתי עלה מכח שדר"נ גובה כניזק ה"ה הקדש אפי' אי גרע מהדיוט כיון דאתי עלי' מכח הדיוט גבי עידית, מיהו אכתי הוי מצי למימר ק"ו בהא גופא כיון דהדיוט גובה משדר"נ בעידית כ"ש הקדש: וחזינן בגמרא דבני מערבא דגרסי הכי ק"ו להקדש מה אנן קיימין אם להכשר ניזקין [פי' שהזיק ממונו להקדש] שור רעהו ולא שור של הקדש אם לנזקי גופו (פי' שהזיק בעצמו להקדש) ניזקין להדיוט ואין ניזקין להקדש אלא כן קיימין באומר הרי עלי מאה מנה להקדש והלך שורו והזיק שלא תאמר יעשה בע"ח ויגבה בבינונית לפום כן צריך מימר הניזקין שמין להן בעידית וק"ו להקדש ולשון זה תמוה מאד, ומפרש הירושלמי מחק שלשה תיבות הללו והלך שורו והזיק מן הירושלמי אבל לדעתי הכוונה פשוט דעל מה שאמרו ק"ו להקדש והיינו שישלם המזיק להקדש בעידית וקשיא להו דהא ליכא תשלומי עידית רק בניזקין ואין ניזקין להקדש ועל זה מוקי לה דאחד אמר הרי עלי מאה מנה להקדש ומחמת שאין לו לשלם בכסף

גובה ההקדש מן המזיק בעידית והך והלך שורו והיינו שור המזיק דעליו דנין שישלם להקדש בעידית וזה שאמר שלא תאמר יעשה בע"ח ויגבה בינונית והיינו דהמזיק לא ישלם רק כמו המקדיש דאינו רק בע"ח ולא משגיחין על הניזק כיון דלא לו יהא קמ"ל דהניזקין שמין להם בעידית אפי' כה"ג וק"ו להקדש דמשלם עידית, ופי' זה מוכרח בירושלמי דאי נמחוק הך והלך שורו והזיק קשה טפי דהוי לי' לומר עכ"פ דבע"ח דיני' בעידית להך ברייתא היפך המשנה שאמרה בבינונית, ועוד שאמר שלא תאמר יעשה ב"ח והרי בע"ח הוא, ועוד שאמר ויגבה בבינונית הרי ס"ל בע"ח בבינונית ואיך נימא ק"ו דהקדש יגבה עידית, גם מה זה שאמר לפום כן צריך מימר הניזקין שמין להן בעידית ק"ו להקדש דהא אנן לאו בניזקין קיימינן אבל להנ"ל ניחא, עכ"פ דין הנ"ל צ"ע לפע"ד: בתוס' בד"ה כגון שהיתה עידית דניזק, ואיפכא לא מצי למימר כו'.

עיין מהרש"א שפירש כוונת התוס' כיון דמצי לומר איפכא אין כאן ק"ו ולא ת"ה, ואין דבריו ברורים דמ"מ השתא בכה"ג דמוקי לה ראב"י שפיר איכא ת"ה וק"ו ואיפכא דר"ע להקל באמת ליכא ת"ה ואוקמא אדינא וכן ק"ו ליכא ודיו לבא מן הדין להיות כנידון דאיפכא מקילין בהקדש ג"כ: אבל כוונת התוס' פשוט דודאי בלא"ה יש לתמוה דקאמרי אח"כ דמיהו למ"ד בשל כל אדם משכחת איפכא וכן למ"ד או כסף דמה בקשו שטרחו להמציא מציאות איפכא דמאחר דניחא להו מעיקרא לומר דאיפכא לא מצי למימר מאיזה טעם שהוא א"כ אי משכחת איפכא באמת קשי', לכן ברור דודאי אי מצי למימר איפכא בפשיטות דצריך לקנות עידית וא"כ ממילא בצד זה ר"ע להקל בא א"כ מנין לו לאביי למידק בב"ק דפליגי במשורר שבו ועיקר הוכחה שלו כמ"ש לעיל בהדיא משום דלשון לא בא הכתוב מורה דר"י מחמיר ור"ע מיקל ואי לא פליגי במשורר כלל לא יחמיר ר"י לעולם רק מיקל ואי משכחת איפכא ממילא ר"י יחמיר ואתי שפיר לא בא הכתוב ושוב לא מוכח דפליגי במשורר שבו, ועל זה כתבו דאיפכא לא מצי למימר דלעולם אינו צריך לקנות אבל ודאי ע"כ צ"ל דיש צד איפכא ג"כ דא"כ תיקשי לראב"י הך לא בא הכתוב ואיהו לא מוקי לה כלל דפליגי במשורר רק אי בדניזק או בדמזיק, ועל זה כתבו דלמ"ד בשל כל אדם או למ"ד או כסף או מיטב משכחת איפכא והשתא ראב"י באמת ס"ל הכי רק דמוקי לה הכי משום ת"ה דמתניתין אבל להיפך ר"י מחמיר ואתי שפיר לא בא הכתוב ואביי לית לי' או כסף או מיטב ולית לי' כמ"ד בשל כל אדם הן שמין א"כ לא משכחת איפכא ושפיר מוכח דפליגי במשורר שבו, כנ"ל: אלא דאכתי יש לדקדק במה שהביאו ראי' מפ"ק דב"ק דקתני אין לו אלא זיבורית כולן גובין מזיבורית והרי למ"ד בדמזיק שיימינן פשיטא שאין צריך לקנות רק למ"ד בדניזק שיימינן יש סברא לומר שצריך ליתן ע"כ כעידית דניזק וא"כ מאי ראי' מהך ברייתא דאתיא כמ"ד בדמזיק שיימינן כדמוכח התם להדיא וצ"ל משום דבעי התם למ"ד בדמזיק שיימינן אי הכוונה לאפוקי בדניזק ונותן לו כפי עידית דעלמא או דהכוונה בשל הן שמין ומייתי עלה הך ברייתא א"כ דאפי' למ"ד בשל כל אדם הן שמין אינו צריך לקנות א"כ ה"ה אי בדניזק שיימינן דאי צריך לקנות ג"כ ראוי שיקנה או לא שיימינן בדניזק רק מיטב דעלמא ג"כ צריך לקנות וע"כ דלא חייבה תורה רק כשיש לו א"כ ה"ה אי בדניזק שיימינן: בד"ה שור רעהו, תימא אמאי לא מוקי לה בשן ורגל וכו' שכן אינה מועדת מתחילתה.

ולדעתי נראה דדוקא קרן מכולהו ליכא למילף שכן מועדין מתחילתן אבל להיפך שפיר מצי למילף מקרן מועדת ומה בכך דקרן תמה קיל קרן מועדת חזינן דחמיר כשן ורגל ומ"מ בהקדש פטור ה"ה שן ורגל וכלהו נזיקין, גם מה שכתבו דנפטרו כלהו בר"ה וכלים ושור פסולי המוקדשין וטמון, הוא תמוה מאוד דהא בב"ק שם מסיק דאיצטריך כולהו להלכותיהן שן ורגל לפוטרין בר"ה ואש לפטור טמון א"כ ע"כ דמשונים בדינים אלו זה מזה אבל לענין הקדש איכא למימר שפיר דאיתקש וצ"ע: בא"ד אבל מניזקין אמלוה לא הוי ס"ד וכו' לענין ריבית ואונאה אניזקין וכו'.

דבריהם צריכין ביאור דתיקשי באמת למה לי' לאוקמא כר"ש ב"מ לוקמא כדאוקמא מעיקרא ומניזקין אמלוה לא פרכינן כמו דלא פרכינן לרשב"מ ריבית ואונאה אניזקין, אבל באמת כוונת התוס' פשוט דודאי לרשב"מ לקמן כיון דחומרא דהקדש הוא באותן ניזקין דאיירי בה לא משגחינן במה שנמצא קולא בהקדש במקום אחר דס"ס כאן בניזקין הקדש חמור משא"כ כאן במלוה דחומרא דהקדש ג"כ אינו בהך מלוה דאיירי בה רק הקדש חמור בעלמא לענין מעילה וכדומה שפיר פרכינן ג"כ ממקום אחר דמצינו קולא בהקדש רק דס"ד דלא פרכינן רק מקולא דמלוה דוקא כיון דהלימוד על מלוה הוא, ולקמן בד"ה ור"ע דכבר חדשו התוס' דנזקי אדם ובור פטורי בהקדש לאו משור רעהו כלל רק מקרא דאיש כי יאכל קודש קשיא להו דיש פירכא בניזקין גופייהו, ואהא תירצו דמ"מ הק"ו הוא בקרן גופא דבהא הקדש חמור ולא פרכינן בעלמא אפי' מניזקין אבל בשן ורגל ידע דאיכא למיפריך מניזקין כיון דחומרא דהקדש אינה בשן ורגל רק במקום אחר פשיטא דאיכא למיפריך מניזקין עכ"פ, וז"ב, ולק"מ קושית מהרש"א: בא"ד והא דמשמע פרק השואל כו' היינו מדרבנן.

דבריהם צ"ע דהתם מונח בודאי דאפי' מדאורייתא חייב לשלם קרן דאיתא התם האי מאן דגזל חביצא דתמרי מחברי' וכו' להקדש משלם נ' וחומשייהו משא"כ במזיק דלא משלם חומשא דאמר מר איש כי יאכל קודש פרט למזיק והדבר תמוה דמאי ענין הך דינא דמזיק דלא משלם חומשא להך דינא דשמואל היכי דאגב הדדי מזדבני ב"נ נכי חדא וחדא חדא ב"נ הא כך הדין בכל מזיק הקדש, והנה מפירש"י ז"ל בד"ה משא"כ במזיק הקדש שפי' אחומשין קאי משמע דלא הוי גרם דלא משלם חומשא רק משא"כ במזיק דאמר מר לכך פי' דקאי אהא דקאמר וחומשייהו דבמזיק לא משלם חומש אבל הוא תמוה דס"ס אין זה ענין להך דינא וכך הדין אי גזל דבר הנמכר בשוה לעולם דלא משלם חומש במזיק וברור דכך הכוונה דדוקא באכל דחזינן דהתורה החמירה בהקדש טפי מהדיוט לשלם חומש כמו כן החמירו חכמים בתשלומין לשלם כפי דמזדמן חדא חדא משא"כ במזיק דלא משלם חומשא דהשוה רחמנא בזה הקדש כהדיוט ממילא לענין תשלומין שווי ג"כ דלא משלם רק נ' נכי חדא והיינו דקאמר דלא משלם בדלית דלאו לענין חומש מיירי רק כיון דלא משלם חומשא לא משלם רק מ"ט, ולפי זה מוכח דקרן משלם מדאורייתא דאי קרן ג"כ לא משלם לא הוי לי' לומר דלא משלם חומשא רק כיון דלא כלל ממילא אין להחמיר מדרבנן שישלם נ': אמנם נראה לי דמ"מ אין להוכיח מהתם מטעם אחר, לפי שאני אומר דמה שאמרו כי יאכל פרט למזיק לא קאי כלל למזיק הקדש רק כמו שאמרו פרק י"ה ומייתי לה הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות תרומות דהיכא דאכל והזיק עצמו באכילתו כגון שכסס שעורין וכדומה פטור מטעם כי יאכל ולא שיזיק

עצמו' ובהא דוקא חומש פטור ולא קרן אבל מזיק הקדש פטור מטעם אחר דאין ניזקין להקדש, ולפי זה ממילא ארווח לן קושית התוס' בטר הכי דהקדש יליף מתרומה, וכמו כן מה שהקשו אחר כך דרעהו למה לי, ותירוצם דחוק מאד דא"כ אכתי קשה דהוי לן לדרוש פרט למזיק רק לחומש ומרעהו ליכא למילף שכן אינה מועדת מתחילתן, ולהנ"ל הכל ניחא: בא"ד לא מהאי קרא מפיק.

כוונתם דעיקר קושיתם דס"ד דהך פרשה כולה להורות חיוב קרן וחומש בתרומה והך כי יאכל רק אחומש א"כ הקדש דילפינן מינה ג"כ לא ממעטינן מזיק רק מחומש, ועל זה תירצו דהך פרשה לא אתי לחייב תרומה בקרן כלל דהא ידעינן מצד אחר כמו גוזל חבירו דממון כהן הוא ולא אתי רק לחדש חיוב חומש ודבר הראוי להיות קודש וגם ללמוד הקדש לכל הן לקרן הן לחומש הן לדבר הראוי להיות קודש דקרן הקדש ליכא למילף ממקום אחר דלא גזל לשום אדם, ומעתה כל מה שחידשה תורה בפרשה זו בא הכתוב כי יאכל למעט מזיק ובכלל זה חומש דתרומה וקרן וחומש דהקדש ודבר הראוי להיות קודש בתרווייהו אבל קרן דתרומה לא נתחדש בהך פרשה לא בא הכתוב למעט וזה ברור: בד"ה ור"ע סבר לה כרשב"מ וא"ת וכו' ושור דאזיק הקדש.

לכאורה תמוה דהא מסיק התם דכלהו אבות משלמין ממיטב ולכך קרי להו אבות א"כ הך ק"ו דהכא ליכא למילף רק על מועד אבל תם לא אתי מק"ו כלל דנהי דתם של הקדש חמור דמשלם נזק שלם אבל דיו לבא מן הדין להיות כנידון דהדיוט אינו משתלם רק מגופו וא"כ ליכא למיחשב רק שור מועד דאזיק הקדש ושור מועד בהדיוט ואינהו אינן חלוקין בדיניהם כלל, וצ"ל דס"ל כיון דיליף ק"ו דמועד משלם ממיטב ממילא בתם נמי לא בעי ק"ו כלל דס"ל דרעהו בא להורות רק בהדיוט יש חילוק בין תם למועד ולא בהקדש אין חילוק כלל בשום דבר, ולפי זה קושיתם הוא דהוי לי' למיתני שור מועד דאזיק הדיוט ושור תם בהקדש ואף דאינהו אינן חלוקין בדיניהם דמועד בהדיוט ותם בהקדש שוין ממש הוי לי' למיתני תם בהקדש כיון דאי הוי תם בהדיוט היה דינו משונה שייך למיתני בפני עצמו תדע דפריך התם לר"ע דליתני שור דאזיק אדם ושור דאזיק שור וקשה הא שור דאזיק שור ע"כ במועד דתם אינו משתלם רק מגופו ולא הוי כאבות לשלם ממיטב וא"כ מועד שוה בדינו ממש לשור דאזיק אדם וע"כ כיון דהך שור תם דאזיק אדם אי הוי אזיק שור הי' דינו משונה שייך למיתני תרי גוונא וה"ה הכא, אמנם בעיקר קושית התוס' נראה דבלא"ה לק"מ דדוקא תרי גווני שור דאזיק אדם ושור דאזיק שור שייך למיתני אבל תרתי בשור דאזיק שור לא שייך למיתני כלל, תדע דלא נקט תרי גווני בשור קרן וכן ורגל אף דשן ורגל משונה מקרן דאי הי' קרן תמה לא הוי משלם רק חצי מגופו וכן ורגל מעלי' ומ"מ חשיב כלהו גווני שור דאזיק שור בחדא וה"ה של הדיוט ושל הקדש, וז"ב: ואפשר לי לומר עוד שלא הקשו התוס' קושיא זו כאן רק לפי דלא ס"ד מתירוץ השני שתירצו דהק"ו מקרן גופא הוא רק ס"ד דהק"ו מחומרא דהקדש בעלמא דמועלין בו וכדומה לכך שפיר ילפינן תם בהקדש ג"כ דישראל ממיטב, אבל לפי מה שתירצו התוס' בטר הכי דהק"ו מקרן גופא הוא שפיר יש לומר דתם בהקדש לא ילפינן שישלם ממיטב דדיו לבא מן הדין להיות כנידון א"כ ממילא לא שייך שור דאזיק שור בהקדש רק במועד א"כ שוה דינו להדיוט ממש וליכא תרתי כלל כנ"ל: בא"ד שהורע כחו באדם המזיק דכי יאכל וכו'.

ואף דר"ש ב"מ לא דריש רעהו א"כ לא מוכח מכי יאכל פרט למזיק כמ"ש התוס' לעיל מ"מ לא משמע להו דפליגי רשב"מ ורבנן באכילת קודש אי רק חומש מיעט קרא או אפילו בד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש וקשה וכו' ולא מזיבורית דניזק וכו' ולדעת י"ש ליישב פירש"י דקושיא ראשונה היא מאי לא בא הכתוב דמשמע דפליג על ר"י בהא והא לא פליג בהא כלל, ועוד אפי' יאמר ר"ע דבר זה בפני עצמו ובא להורות שלא בא הכתוב רק לשום בדניזק לא שייך ק"ו להקדש דמשמע דמחמת זה שלא בא הכתוב וכו' נתחדש לו לדון כך מק"ו להקדש והרי קולא הוא ואי בא לומר ק"ו להקדש למיטב לא שייך זה אחר אמרו לא בא הכתוב וע"כ דהכוונה בהך לא בא הכתוב לחדש חומרא וק"ו שראוי לנהוג חומרא זו בהקדש וזה ברור: בא"ד והר"ר שלמה מרודוש תירץ וכו' כוונתו דלא שייך ק"ו רק לדון שיהא דינו כמו דבר הנלמד ממנו וכיון דבהדיט שמין בדניזק היאך נימא ק"ו לשום בדמזיק כי בהקדש לא ימלט רק לשום בדמזיק, ולא קשי' מידי קושית מהרש"א: ע"ב בגמרא א ור"ש הוא.

הוי מצי למימר דאפי' למ"ד בדמזיק שיימינן מ"מ אינו רק לאפוקי בדניזק אבל בשל כל אדם הן שמין ואי זיבורית דידי' כעידית דעלמא לא גבי רק זיבורית קמש"ל ת"ה דבשלו הן שמין אלא כי היכי דלא תפשוט הא דבעי ריש ב"ק אי בשלו הן שמין אי בשל עולם הן שמין: שם מפני אמרו הניזקין שמין להן בעידית וכו' וסומכין על מה שכתוב בתורה כו'.

לשון זה צריך ביאור דהוי לי' לומר מפני מה אמרה תורה דהא טעמא דקרא דריש, ועוד דלשון וסומכין לא אתי שפיר כלל דודאי כיון דדינו בעידית בודאי יפסקו ב"ד כפי הדין, וברי"ף הגירסא מפני מה אמרה תורה וגם לגירסא זו קשה כיון דהחליט דמן התורה בעידית ות"ה היינו טעמא דקרא א"כ לכ"ע אתיא דאטו רבנן לא מצי ליפרושי טעמא בהכי כיון דליכא נפקותא דס"ס בעידית גבי, גם יש לדקדק בתר הכי גבי בעל חוב דקאמר מפני מה אמרו ב"ח בבינונית ומאי זו קושי' הא מדאורייתא בזיבורית כדלקמן, ואי הכוונה דמשום נ"ד הוי להו לרבנן לתקן בינונית אבל עכ"פ הוי לי' לומר בהיפך מפני מה תקנו בינונית מפני נ"ד, ומפני מה לא תקנו עידית שלא יאמר אקפוץ ואלונו: לכן נראה לי דודאי הך קרא דמיטב שדהו ישלם אינו מכריח להגבותו מעידית דמזיק דהא ר"י ור"ע פליגי בהא באמת וכמו כן הך קרא דיוציא אליך העבוט אינו מכריח להגבות לב"ח זיבורית דפחות שבכלים יש לומר דמיטב הוא כמ"ש התוס' לקמן, תדע דהא ס"ד לעיל לר"ע דב"ח דינו בעידית כניזקין וע"כ דלא חיישינן להך יוציא אליך העבוט, ועל זה בא ר"ש ואמר מפני מה אמרו חכמים ניזקין בעידית מפני הגזלנין והחמסנין שיאמר למה אני גוזל לשלוח בעירו בשדה אחר בחנם או בשכר דלמחר ב"ד יורדין ונוטלין שדה נאה שלי ומחמת דדרשו טעמא דקרא למה במיטב חדשו לפרש קרא דהכוונה בעידית דמזיק אבל לרבנן דלא דרשו טעמא דקרא מקרא גופא אין הכרח כנ"ל, וכמו כן דרשו טעמא דקרא דב"ח דיוציא העבוט שלא יאמר אקפוץ ואלונו הלכך ממילא אפי' קרקע נמי לא גבי בעידית מהאי טעמא, והיינו דקשיא לי' יהא בזיבורית מהאי טעמא כמו פחות שבכלים כיון דטעמא שלא יאמר אקפוץ ואלונו הוא, ומשני א"כ אתה מ ם נועל דלת, ועמ"ש בתוס' בד"ה ור"ש: שם דבר אחר אשה יוצאה לרצונה וכו' וכי תימא כו' אפשר דמשהי לה בגיטא.

עפירש"י ותוס' ולדברי שניהם הך דבר אחר אינו נתינת טעם כלל על גביית אשה בזיבורית רק לתרץ קושיא על טעם הראשון, ודבר זה אינו במשמע כלל דדבר אחר ודאי משמע דטעמא אחרינא הוא לכן נראה לי דודאי טעמא הוא על גביית זיבורית והיינו כיון דעיקר טעמא דהוי ס"ד שיהא בבינונית משום דידה כדי שתרצה להנשא, ואהא אמרינן כיון דהיא יוצאה ע"כ והאיש אינו מוציא אלא לרצונו א"כ במה נפשך אי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה סגי בזיבורית דבהא ג"כ לא יוציאה ואי היכי שתרצה היא לצאת ממנו יהא לה בינונית בהא לא יועיל זה דאינו מוציא רק לרצונו ומשהי לה בגיטא רק הש"ס מקשה מאי דבר אחר למה לא יספיק בטעם הראשון בלבד כדפרכינן בכמה דוכתא מאי ואומר וכו' ואהא קאמר דאיכא לאקשוויי לטעם הראשון אי לא איכפת לן כלל להחמיר על האשה ואין חוששין שלא תרצה להנשא א"כ נהי דהיו מוכרחין לתקן כתובה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה אבל עכ"פ היכי דדינה שתצא בגט בלי כתובה ומ"מ נוטלת כל מה שהכניסה לו מה שנמצא בעין הוי לי' לרבנן לתקן שיקח הוא כתובה ממנה לכך קאמר טעם אחר, וממילא מתוקן גם טעם הראשון דאין צורך לתקן לו כתובה בהנך דיוצאין בגט שלא בכתובה דיכול להשהותה בגט ולא לגרשה, וראיתי להרשב"א שכתב דמכאן ראייה דבמאס עלי אין כופין להוציא.

ובאמת אינו מוכרח דלשון משהי לה בגיטא משמע דודאי יהא מוכרח לגרשה אבל יכול להשמט ולהשהותה ומתוך כך תתראה ליתן לו מעות כדי לגרשה ואין צורך לכתובה, כנ"ל: שם לא אמרן אלא מיתמי. נראה לי דמה שהכריחו למר זוטרא לומר כן ולידחוקי כל הני קושיות דאקשי עלי' בש"ס משום דקשיא לי' דקתני כתובת אשה בזיבורית מפני ת"ה משמע דכתובה דאורייתא ס"ל דאי דרבנן מדינא אין לה רק זיבורית, והשתא קשיא לי' דהך סברא דיותר ממה שהאיש רוצה לישא לא סגי להפקיע דינה לזיבורית כמ"ש התוס' לעיל במשנה לכך דחיק לאוקמא ביתמי דוקא דחסו על יתמי אבל מיני' דידי' בבינונית.

אבל לקמן אבאר דבלא"ה ניהא:שם משום חינוא אקולי רבנן גבה. פירש"י שימצאו האנשים חן בעיני הנשים, ותמוה לי דא"כ מאי קשיא לי' לרבינא לקמן מעיקרא דתקנתין עד דסליק מר זוטרא בתויבתא הא שפיר קאמר יותר ממה שהאיש רוצה לישא דס"ד משום חינוא כדי שינשא לאנשים תטול בינונית, קמ"ל דלא חיישינן דיותר ממה שהאיש רוצה לישא וכו', וצריך לומר דמ"מ קשיא לי' שפיר דהא בב"ח חיישינן לנ"ד שלא ירצה להלות ומ"מ ביתמי לא גבי בינונית ש"מ משום דלא סליק אדעת' דמית עד שינעל דלת וכמו כן באשה אפ"ת דלא אמרינן יותר ממה שאיש רוצה לישא ויש לחוש שלא תנשא מ"מ ביתמי לא חיישינן דלא סליק אדעתה דמית ותצטרך לגבות מיתומים ולמה לי טעמא דיותר כנ"ל ועמ"ש לקמן בקושיא דרבינא ובתוס' בד"ה משום חינוא: שם ניזקין וב"ח דמחיים גבי וכו' כמחיים מגבי לדעת הפוסקים דניזקין גובין מיתומים גדולים מעידית א"כ מניזקין לא קשיא כלל דמצי לאוקמא בגדולים ואפי' לאחר מיתה דינן בעידית אלא משום ב"ח נקט לה דב"ח מגדולים נמי לא גבי רק זיבורית וממילא מזכיר ניזקין ג"כ דאפי' בקטנים ניהא כיון דמחיים גבי, ועמ"ש בתוס' בד"ה ממאן ובד"ה אלא: שם אי לית לי' לא.

משתעבד מא"ל פירש"י דאי הוי לי' נכסים לא היו פורעים מן הערב וכו' ומוקמינן לא יתבע הערב תחלה, הלשון מגומגם דמאי בעי בזה, ונראה לי דכוונתו דאי ממתניתין דקתני לא יפרע הוי מצינן למימר דודאי הערב בעל דבר דידי' הוא ויכול לתבעו רק לא יפרע מנכסיו תחלה עד שיגבה הערב מן הלוח ויתן לו, ולפי זה ממילא צריך ליתן לו בינונית אי אין לו ללוח רק זיבורית דהוא לערב קא תבע אבל כיון דמוקמינן לא יתבע הערב תחלה משמע דאין לו שום תביעה על הערב ולא בעל דבר דידי' הוא כל כמה דלא תבע ללוח, ולפי זה ממילא אפי' אין ללוח רק זיבורית אינו יכול ליקח מערב בינונית דכל כמה דמצי לאישתלומי מלוח אין לו תביעה על הערב כלל כנ"ל, ובעיקר פירש"י מה שיש להקשות דהא קבלן הוא יתבאר בתוס' בר"ד: ודע דיש להוכיח מכאן אפי' היכי דהערב גופא יורש של לוח הוא ואין מי שירשנו רק הערב והלוח מת מ"מ אינו גובה רק זיבורית ולא אמרינן דבהא לא שייך שלא יתבע הערב תחלה דס"ס קא תבע לי' לערב דהוא יורש של לוח דמ"מ אין לו לתבוע אותו מצד ערבות רק מצד ירושה ואין לו רק זיבורית כיון שנשאר בירושה זיבורית דאל"כ לא הוי מקשה מידי דמצינן למימר שנעשה ערב והוא עצמו הוא היורש ודוק, ואני תמוה שלא הוזכר כלל בדברי הפוסקים הך דינא היכי דנעשה ערב לנזקי בנו ולב"ח בנו דהיכי דמת לוח ומזיק דגובין מערב בעידית וב"ח בינונית ואף דלא קי"ל כמר זוטרא מ"מ הך דינא אמת הוא לכ"ע: בתוס' בד"ה ור"ש הוא דדריש טעמא דקרא.

לא פליגי אלא היכי דאיכא נפקותא. כוונתם דלכאורה יש לפרש דדריש טעמא דקרא דישלם במיטב אבל לא מיירי אי בדניזק אי בדמזיק דס"ס צריך טעם למה ישלם במיטב רק כיון דלא פליגי רבנן עלי' דר"ש רק היכי דאיכא נפקותא ואי לשלם במיטב ליכא נפקותא ואף רבנן דרשי טעמא, וע"כ דהך טעמא הוא לשום בדמזיק ולכך ר"ש הוא דדריש ורבנן לא דרשי כיון שנתחדש ע"י דרש זה לשום בדמזיק ואי קשיא באמת לימא דכ"ע הוא וטעמא על מיטב הא ליתא דכיון דר"ש תלמוד ר"ע אמרה בודאי בשיטת רבו קאי לשום בדמזיק ואשכחן נמי דדרש בעלמא טעמא דקרא והכא נמי לשיטתו אזיל דדריש טעמא ורבנן לא דרשי, והיינו דמהך טעמא שיימינן בדמזיק לכן לא דרשי רבנן כיון דאיכא נפקותא, ועיין מ"ש בש"ס בזה: בד"ה וכי תימא פי' בקונט' וכו' אם הקניטתו עד שגירשה.

כבר כתבתי דגם לדבריהם אינו מדוקדק לשון דבר אחר דעכ"פ משמע דטעמא הוא שלא תגבה רק זיבורית, גם מה שכתבו אם הקניטתו אין צורך, דבכה"ג לא הוי קשי' לי' למיתב לי' כתובה רק הכוונה היכי דמדינא יוצאת בלא כתובה כגון רואה מחמת תשמיש ומורדת ועוברת על דת או זינתה דהנך כלהו יוצאה בגט מן הדין ונוטלת כל מה שהכניסה לו בעין ובהא קשיא לי' ליתקני לי' כתובה, ומלבד מה שכתבתי בגמרא יש לפרש הך דבר אחר כיון דחזינן דקל כח האשה מן הדין דהוא יכול לגרשה ע"כ והיא אינה יכולה להתגרש ש"מ דאין להשגיח כ"כ על האשה להעדיף כחה דגם התורה גרעה כח האשה לגמרי והעדיפה כח האיש: בד"ה משום חינא פי' בקונ' וכו' ולא הוי לי' למיקרייא כושל וכו' ובאמת לק"מ דרש"י פי' כושל דאין דרכה של אשה להיות מחזרת אחר נכסים וממילא איכא משום חינא שלא תרצה להנשא לחזור אחר נכסים ואי קשיא למה לי משום חינא תיפוק לי' דהיא כושל הא ליתא דכושל שבראי' ג"כ כושל רק דנותנין לאשה

מחמת דיש לחוש לחינא מחמת זה, גם מה שהקשו מפ"ק דקידושין אינה קושיא כלל דשם הכוונה דירמ"א צוה שישתדלו ליתן בנותיהם לאנשים ודרכו של איש לחזור אחר אשה ולא אשה לחזור אחר איש, והיינו דמקשה בשלמא באיש שייך השתדלות שיחזרו אחר אשה אבל אין דרכה של אשה לחזור רק אם יבוא איש וירצה לישא אותה תנשא ומה יעשה האב והבת בזה, ומשני דיעשה האב להלביש ולכסות שיקפצו עליו ולא מוכח מהתם מידי, גם מה שהקשו מהך דיותר ממה שהאיש רוצה לישא אינה קושיא כלל דהיינו דקאמר דס"ד משום חינא תהא בבינונית קמש"ל דלא חיישינן משום יותר ממה שהאיש רוצה וכו', ור"מ דסובר באמת בבינונית לית לי סברא דיותר כלל כדמשמע בברייתא להדיא ואדרבא לפי ר"ח קשה טפי דאיזה טעם הוא זה דיותר ממה שהאיש רוצה וכו' לסלק חינא דימצאו הנשים חן ולקמן לא מקשה רק למה לי האי טעמא תיפוק לי דמשום דיתמי הוא, ולפיר"ח כך הוי לי להקשות מה מועיל הך דיותר וכו' לסלק חשש חינא, ואף שאפשר לפרש באמת כך כוונת רבינא אבל עכ"פ לק"מ לפירש"י: בד"ה ממאן אילימא מיתמי, הכא לא שייך לשנויי וכו' ניזקין אמאי בעידית ואית ספרים דגרס הכי וכו' דבריהם צריכין ביאור דמה ס"ד לתרץ כאן כדלעיל דבהדיא מקשה כל הנך נמי ולעיל מקשה כל מילי נמי והיינו דלעיל מקשה בברי"א דלא קתני רק כתובת אשה אבל כאן מקשה ממתניתין דקתני ניזקין וב"ח וכתובת אשה ומקשה כל הנך נמי והיינו ניזקין וב"ח ומה מקום יש לתרץ כדלעיל.

גם לשונם שכתבו דהא קתני ניזקין בעידית אינו מדוקדק וכך הוי להו לומר דא"כ ניזקין אמאי בעידית ועוד דלא ה"ל להזכיר ניזקין כלל דמהא לא קשיא כלל דאיכא לאוקמא ביתומים גדולים דניזקין גובין עידית כמו שהסכימו כל הפוסקים ועיקר הקושיא מב"ח הוא דאפ"ל בגדולים גובה זיבורית וא"כ הוי להו לומר דקתני ב"ח בבינונית, גם למה לאית ספרים זכרו ב"ח ג"כ: לכן נראה לי דכוונת התוס' כך, דודאי לפום הך גירסא מאי איריא כתובת אשה אי אפשר לפרש דקושית הש"ס היתה דע"כ ניזקין וב"ח וכתובה כולהו בחז גוונא מיירי דא"כ לא הוי לי לומר מאי אורי' כתובת אשה רק כך הוי לי לומר אי ביתמי ניזקין אמאי בעידית וב"ח אמאי בבינונית ומדקאמר מאי איריא כתובת אשה ע"כ הכוונה כך דודאי יש לפרש מתניתין שאין ענין זה לזה כלל וכל חדא חשיב לה לאשמועינן ת"ה וגבי ניזקין משמיענו ת"ה לגבות עידית בדמזיק וגבי ב"ח לגבות בינונית וגבי אשה הי' ת"ה לגבות זיבורית וכל חד כדיני' בת"ה דידי' בניזקין הי' מיני' לעידית וב"ח לבינונית ובאשה הי' לזיבורית ליתמי ומיני' ליכא ת"ה כלל דמדינא בבינונית רק דקושית הש"ס דהך ת"ה דיתמי מאי אירי' כתובת אשה בכל הני נמי יש ת"ה בפני עצמו ביתמי לגבות זיבורית ולמה זכרו ת"ה זה באשה דוקא, והיינו דקשיא להו לתוס' דהוי לי לתרץ כדלעיל דכתובת אשה אשמועינן דלא תימא משום חינא אין משגיחין על יתמי קמש"ל דאפ"ל בה הוי ת"ה דמיתמי זיבורית ועל זה תירצו דהכא לא שייך לתרץ כך דהא קתני ניזקין בעידית וא"כ כיון דמפיק כתובת אשה מכללא דכלהו כ"ש דהוי לי למיחשב ת"ה דניזקין דהם עדיפי מכלהו דגובין עידית דמ"מ מיתמי לא גבי רק זיבורית: תדע דבברייתא קתני לקמן ואפ"ל הן ניזקין ש"מ דבניזקין הוי חידוש טפי מכלהו וכיון דבמתניתין לא קתני ניזקין בפני עצמן כמו כן לא הוי לי למיתני כתובת אשה בפני עצמה ואית ספרים דגריס והתנן אין נפרעין ניהא בפשיטות דמשמע לי'

למקשה דכולהו בחד גוונא מיירי וקשיא לי' בפשיטות אניזקין וב"ח וזה ברור לפע"ד
בכוונת התוס': בד"ה בקבלן פי' בקונטרס וכו' וקשה אע"ג דמשמע התם וכו' ביאור
דבריהם דודאי לא קשיא להו כלל מכתובה אהך דהתם במלוה דהכא לא שייך כלל
שיסתלק הבעל בכתובה דאסור לשהות בלי כתובה וגם בבעל הדבר תלוי אם יגרשנה
רק הכוונה להקשות כיון דבנו"נ ביד מוכח התם דאין לו על הלוח כלום ש"מ דמעיקרא
תן לו ואני קבלן אין צריך לישא וליתן ביד ולמה לו לרש"י לפרש כאן שמסרה לו הא
באמירה בלבד הוי קבלן כדמוכח התם, ועל זה תירצו דנו"נ ביד הכוונה התם מערב
ללוה ומעיקרא נמי בעינן קבלנות ממש רק ממלוה לערב סגי והחזיר לו ליתנם ללוה על
קבלנותוואהא קשיא כיון דמחלקינן התם בלישנא בין הלוחו לתן משמע דלא מיירי
שקיבל באמת רק באמירה תליא, ועל זה כתבו דתרתיה בעינן דקבלן לא הוי רק בקיבל,
ולשון נמי בעינן: אמנם בעיקר דברי התוס' נראה לי דבלא"ה לק"מ דדוקא במלוה ולוה
הדבר תלוי בלשון דבאמרו ואני ערב ג"כ משתעבד הלכך באמרו תן ואני קבלן הוי קבלן
אבל בכתובה דבלשון לא משתעבד באמר אני ערב כיון דמצוה עביד ולא חסרה א"כ מה
יתרון לבעל הלשון שיאמר ואני קבלן לכך קבלן דידה שישתעבד בעינן קבלן ממש
וממילא לא שייך בזה דאין לה על הבעל כלום כיון דבלא"ה אפי' ערב לא הוי, ועוד
דאסור לשהות בלי כתובה כנ"ל, וז"ב לפע"ד: בד"ה אלא למ"ד, והכא איירי בדלית לי'
וכו' וקשה דהכא איירי בקבלן כו'.

ביאור דבריהם דס"ל כדעת ה"ה שהביא ב"י בסי' קכ"ט דהיכי דאית לי' ללוה זיבורית
לא גבי מערב רק זיבורית והיינו דאף דיכול ליתבע ערב תחלה היינו שאינו רוצה לדון
עם הלוח כלל רק הוא ישלם לו אבל ודאי דאין לו עליו רק שהערב יוציא מהלוח ויתן
לו, הלכך באין לו כלל ממילא נותן הערב בינונית אבל ביש ללוה אין לו עליו רק מה
שיש ללוה יתן לו הוא וס"ד בקטנים דלא מצי ערב לדון עמהם הוי כאין להם נכסים,
לזה כתבו ואפילו בקטנים [ועיין מהרש"א דיש להוכיח דניזקין אפי' מיתומים גדולים
בזיבורית ולפי מה שכתבתי בש"ס אינו מוכרח, ודוק]: אמנם עיקר קושית התו' לק"מ
לפע"ד דשאני קבלן דכתובה מקבלן דמלוה דהתם כיון דבלי קבלנותו ג"כ הוי ערב
ומשתעבד ממילא בקבלן יכול ליתבע ממנו תחילה אבל בכתובה כיון דערב לא משתעבד
כלל ממילא בקבלן אינו רק כמו ערב דעלמא כיון דלולא קבלנותו לא הי' משתעבד כלל,
וכן השוו בש"ס קבלן דכתובה לערב דב"ח בכל גוונא, וז"ב: דף נ' ע"א בגמרא ת"ש
מעיקרא דתקנתן וכו'.

כבר כתבתי שיש לתמוה לכאורה לפי מה שפירשו התוס' לעיל דהך טעמא דיותר ממה
שהאיש רוצה לישא הכוונה שלא תאמר דמשום חניא שלא תרצה להנשא תהא בבינונית
קמש"ל יותר ממה שהאיש וכו' א"כ לכאורה לק"מ מעיקרא דתקנתן וכ"ש לפי מה
שפירש"י לעיל משום חניא וכתבתי ליישב דמ"מ אין צורך להך טעמא דאפ"ת דיש
חשש חניא מ"מ כמו בב"ח דדינו בבינונית משום נ"ד מ"מ מיתמי בזיבורית משום דלא
אסיק אדעתיה דמית לוח ונפלו נכסי קמי יתמי כדאמרינן לקמן א"כ ה"ה באשה לא אסיק
אדעתיה דמית בעלה שתצטרך לגבות מיתומים ומשום זה לא תחוש שלא תרצה להנשא,
ולפי זה אף דאיתותב מר זוטרא היינו לפי דקי"ל לקמן הלכתא יתומים שאמרו בין
גדולים בין קטנים אפילו לזיבורית אבל מר זוטרא גופא אפשר דס"ל דדוקא בקטנים

חסו רבנן על יתמי אבל בגדולים גובה כדינו וס"ד דכתובת אשה נמי תגבה כדינה
בבינונית כמו גרושה קמש"ל דאפילו מגדולים אינה גובה רק זיבורית משום דלא
חיישינן לחינא כלל רק מיני' גבי בינונית שלא תהא קלה בעיניו להוציאה דזימנין דרתח
עלה ומגרשה ויהיב לה גרוע שבנכסיו אבל במת כיון דלא חיישינן לחינא לא גבי' רק
זיבורית דיותר ממה שהאיש וכו' ולפי זה כל מה דאקשינן עלי' דמר זוטרא מעיקרא ג"כ
לא קשיא רק לפי מה דקי"ל אפי' גדולים אבל מר זוטרא גופא אפשר דלא ס"ל כלל
דגדולים בזיבורית ולא קשיא עלי' מידי, כנ"ל: שם שט"ח היוצא על היתומים אע"פ
שכתב בו שבח אינו גובה רק זיבורית.

כתב הרא"ש בשם הרמב"ן דהיינו דוקא בלא פירש בין ממני בין מיורשיי אבל פי'
מיורשיי גובה עידית ודייק לה מהך דכתב לה נדר ושבועה דפרק הכותב, ובאמת לא
דמי כלל דהתם לענין פרעון ביד האב למחול הפרעון או להודות קודם מותו שלא נפרע
וכיון שפטרה מיורשין הוי כהודה ומחל אבל לענין גביית עידית לא שמענו: אך בעיקר
הדין ודאי דעיקר כדברי הרמב"ן ז"ל וממקומו הוא מוכרע דודאי עיקר טעמו דמר זוטרא
משום דלא היה כוונתו להפקיע כח יתומים דלגבי יתומים הדין כלא פירש דאל"כ מ"ט
דמר זוטרא דליכא למימר משום דס"ל של"ד דא"כ כדפריך לאברם חוזאה לרבא ע"כ
דלאביי נחא דס"ל של"ד ולמה לא הקשו בפרק גט פשוט למ"ד ש"ד מבריייתא דאברם
חוזאה ועוד דעיקר שקלא וטרי' דאביי ורבא תליא אי ש"ד וזה העיקר לא הוזכר כלל
אלא ודאי דטעמא דמר זוטרא שלא נתכווין זה רק כשיבוא לגבות ממנו וביתומים כדקאי
קאי רק דס"ד כיון דמצוה לפרוע חוב אביהם א"כ כשנתחייב אביהם עידית מצוה עליהם
לפרוע בעידית ולא תקנו חכמים בהא לגבות זיבורית קמ"ל דאינו גובה רק זיבורית
ואהא קאמר אביי תדע, דהא כל ב"ח דינו בבינונית ולמה לא ישלמו יתומים כפי חוב
אביהם ואהא דחה רבא דהתם מדאורייתא זיבורית הלכך משום מצוה סגי לפרוע כפי
מה שהיה אביהם חייב בדין תורה אבל כאן דמדאורייתא ה' חייב אביהם עידית שפיר
י"ל דמוטל עליהם לפרוע חוב אביהם בעידית: והשתא ממילא לא תליא כלל פלוגתייהו
אי ש"ד ואביי ומר זוטרא מצי סברי שפיר ש"ד ומ"מ דבר תורה ב"ח בזיבורית ומשום
מצוה לא תקנו בינונית או עידית ודייק לה מב"ח ורבא מדחה לי' דב"ח דינו מדאורייתא
בזיבורית אבל זה דינו עידית ומשום מצוה צריכין לפרוע כפי מה שה' האב מחויב
לפרוע מדין תורה והיינו דמקשה מאברם חוזאה ולאביי נחא דאפי' אי ש"ד מ"מ כמו
דלמ"ד של"ד אמרינן דלא אמרה תורה מיטב רק לאשתלומי מיני' אבל שיעבוד ליכא
כלל כמו כן אי ש"ד מ"מ לא אמרה תורה מיטב רק מיני' אבל שיעבוד ליכא במיטב רק
כמו שיעבוד ב"ח ואינו רק בזיבורית ורבא נמי מצי סבר של"ד ומ"מ כיון דמיני' ודאי
ה' גובה עידית מן התורה מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם כפי מה שהיה מחויב
בדין תורה, כנ"ל: שם כדעולא וכו' הכא כיון דדיני' מדאורייתא בעידית וכו'.

הרשב"א ז"ל כתב דרבא ס"ל ש"ד או משום דפירש לו השבח לכ"ע ש"ד [פי' אפי'
מיתמי דמיני' דידי' פשיטא דמחויב לקיים כפי מה ששיעבד עצמו], ויש לתמוה כיון
דסבר כדעולא בפ' אמרו פרק גט פשוט והוכיחו מהך דעולא דהכא דש"ד ולדעתי לק"מ
דודאי בלא"ה יש להבין היאך הוכיחו פרק גט פשוט מעולא דש"ד הא מני' בודאי גובה
חובו, וכבר נדחקו התוס' פרק גט פשוט בזה ע"ש, ונראה לי דעיקר הוכחה כיון דקרא

אתי להוציא פחות שבכלים ע"כ דש"ד דאי לאו דאורייתא אין שיעבוד על נכסים רק אקרפתא מנחא ומוטל עליו מצוה לפרוע, א"כ ממילא לא צריך קרא דכיון דפורע זיבורית שוב אין עליו מצוה ושיעבוד ליכא על נכסיו כלל דנימא דיגבה עידית או בינונית וע"כ דש"ד וכל נכסיו משועבדים וס"ד דבינונית משועבדים לו קמש"ל דיכול לסלקו בזיבורית, והשתא שפיר מייתי רבא הך דעולא דעכ"פ לכ"ע ליכא שיעבוד מיני' רק זיבורית אבל לענין אי ש"ד או לאו דאורייתא לא מיירי רבא כלל דהכא כיון ששיעבוד לו עידית מיני' דידי' גובה עידית ויתמי צריכין לשלם כפי מה שנתחייב אביהם כמש"ל: שם והא תני אברם חוזאה וכו'.

יש לדקדק למה לא מוקי הך ברייתא כר"ש דדריש טעמא דקרא מפני הגזלנין והחמסנין ואפי' יש נ"מ פליג ר"ש א"כ ביתמי לא שייך זה דלא יגזול ויחמוס על סמך שימות ולא יגבה מיתומים, ומזה ראי' למה שכתבתי לעיל דעיקר טעמא דרבא דכל שהי' מוטל על האב לפרוע בעידית ס"ל לרבא דצריכין היתומים לפרוע חוב אביהם כפי מה שהיה מחויב וא"כ בניזקין נמי נהי דמצידם אין חיוב רק זיבורית אבל מצד חוב אביהם ישלמו עידית: שם מאי עידית שפאי עידית כדרבא.

עפירש"י ותוס' ולדעתי נראה לפרש בפשיטות דהכוונה אפי' אותן הזיבורית שרוצה ליתן לו הן עידית שנתקלקלו עכשיו ונעשו זיבורית ס"ד שיכול לומר דעידית אינן שיעבודו כלל ואינן יכולין להגבותו מהם קמש"ל דאזלינן בתר השתא כיון דהשתא נעשו זיבורית יכולין ליתן לו ומייתי ראי' מרבא דאזלינן בתר השתא דאמר רבא הזיק זיבורית גובה עידית דבמזיק שיימינן נתקלקלו העידית גובה בינונית ולא אמרינן שיעבודו נתקלקל רק אזלינן בתר השתא דהשתא הבינונית נעשו עידית, וביתמי דאוקמא אדאורייתא ואינו גובה רק זיבורית ממילא יכולין ליתן לו עידית שנתקלקלו בתורת זיבורית כיון דהשתא נעשו זיבורית אזלינן בתר השתא כנ"ל, ועמ"ש בתוס': שם דלא אסיק אדעתיה דמלוה וכו'.

קשיא לי' להרשב"א ז"ל דא"כ מאי ת"ה הא מדינא לא גבי רק זיבורית דליכא נ"ד גבי יתמי, ותירץ דת"ה דמתניתין אניזקין קאי ובהא באמת דוקא קטנים דחסו עליהם ולא בגדולים ע"ש: ותמהני עליו דא"כ תיקשי הא דפריך בעירוכין לרב אסי מהך . משנה דאין נפרעין מנכסי יתומים אלא מן הזיבורית ומוקי לה בריבית אוכלת, וקשה הא קתני מפני ת"ה ועל כרחך על ניזקין קאי ואין ניזקין במקום שריבית אוכלת בהן, ומיהו בהא אפשר לומר דמניזקין לא קשיא כלל דשפיר איכא לאוקמא באין ריבית אוכלת ומ"מ גובה מהם דאי לא יגבה מהם כשיגדלו יגבה עידית והשתא גובה זיבורית ומי לא משכחת לה בקטנים דהיום או למחר יהיו גדולים ופשיטא דהחילוק בין זיבורית לעידית הוי כמו ריבית ונוח ליתומים שיגבה ב' או ג' ימים קודם ויגבה זיבורית: אלא דאכתי קשיא לי' א"כ למה לי' לאוקמא בשיש בו ריבית כלל כיון דכולה מתניתין בת"ה משתעי ולא מיירי רק בניזקין אבל ב"ח באמת לא גבי מקטנים כלל ומגדולים מדינא לא גבי רק זיבורית ולא מת"ה: אמנם נראה לפע"ד דאדרבא מהך סוגיא דעירוכין יש להוכיח כסברת הרשב"א ז"ל דודאי יש לתמוה בלא"ה דהיאך מקשה מהך משנה לרב אסי כיון דקי"ל דבגדולים ג"כ לא גבי רק מזיבורית, א"כ מאן לימא לן דמתניתין בקטנים דהא לא קתני

במתניתין ואצ"ל קטנים ושפיר יש לומר דמקטנים לא גבי כלל: ועוד קשיא לי דמוקי לה התם בב"ח שקיבל לדון בד"ת, והדבר תמוה כיון דדבר תורה ב"ח בזיבורית רק משום נ"ד תקנו בינונית ואטו תקנה זו למלוה בריבית תקנוה ואדרבא כיון שמלוה בריבית פשיטא שלא ינעול דלת בשביל זיבורית כיון דלהרויח ריבית הוא עושה ועוד שהרי יכול ללות כשלא יקבל עליו לדון בד"ת וא"כ היכי קתני מנכסי יתומים בזיבורית הא מיני' דידי' ג"כ בזיבורית דבהא ודאי אוקמא אדאורייתא: לכן נראה לי דהא דמוקמינן התם במלוה בריבית לאו למימרא בחוב שמגיע לו מהלוואה שהלווה בריבית דבכה"ג אפי' מיני' בזיבורית רק דמגיע לו חוב מניזקין דמ"מ צריך לשלם מה שנהנה, תדע שהרי שן ורגל שלא ברשות הניזק מ"מ משלם מה שנהנה, והא דלא מוקי לה לעיל בהקדש בשן שאכל מהקדש ומשלם מה שנהנה בעידית מק"ו, דבהא ידע דאיכא למיפרך מה להדיוט שכן משלם יותר ממה שנהנה רק מב"ח לא ס"ד כמ"ש התוס' לעיל ובכה"ג מיירי התם וקרי לי' ב"ח כיון שנהנה תמורתו דינו כב"ח ואפי' להקדש וכה"ג מחויב וקרי לי' כך משום דבנזקין פטור, ובהכי ניחא דפריך התם אי הכי ריבית נמי לא נשקול וכו' ודבר תימא הוא וכי בשביל שקיבל עליו לדון בדין תורה לא יקח ריבית דהא כך הדין דמותר ליתן לו ריבית ואף דאשכחן כה"ג פרק א"נ דף ע"א דפריך התם אי הכי ריבית נמי לא נשקול, משום הא לא תברא דהתם כיון דבתר ערבא אזיל ואסור לישראל ליתן ריבית א"כ ממילא גם הערב אינו צריך ליתן אבל התם ודאי קשיא ולהנ"ל ניחא כיון דיתמי לא לוו בריבית מעולם וכן אביהם לא נתחייב ריבית כלל רק הוא יתבע ריבית מחמת המתנת הזמן עד שיגדלו וכיון שקיבל עליו לדון בד"ת אין לו מן הדין עבור הזמן שהמתין כיון דלא הלואה לאביהם בריבית כלל ומשני שקיבל לזו ולא לזו, ודוק: ומעתה כל הנ"ל מיושב על נכון דעיקר הקושיא דע"כ ת"ה אניזקין קאי כמ"ש הרשב"א ז"ל וא"כ ע"כ בקטנים דבגדולים גובה עידית וקשי' לרב אסי, ומשני דמגיע לו חוב מה שנהנה בנזקיו דדינו בעידית ומיתמי בזיבורית וגובה מיד משום שלא יתבע ריבית דלא קיבל עליו שלא ליקח ריבית, ועיין מה שכתבתי עוד מזה ע"ב בתוס' בד"ה יתומים באריכות מזה: אמנם בעיקרא דמילתא אף שכך הוא דעתן של הראשונים ז"ל אבל אין הדבר מוכרח לא מבעי' בב"ח שפירש לו עידית דלא גבי מיתומים גדולים עידית, לפי מה שכתבתי לעיל דכל שלא פירש מיורשיו לא נתכוון זה רק מיני' אבל ביתומים כדקאי קאי אלא אפי' בניזקין לפי מה דקי"ל בדמזיק שיימינן ומתניתין ר"ש דדריש טעמא דקרא מפני הגזלנין והחמסנין א"כ בגדולים נמי לא גבי רק זיבורית כב"ח דלגבי יתמי לא שייך האי טעמא דאטו יגזול ויחמוס על סמך שימות וכ"ש לפי מה שכתבו התוס' בחד תירוץ דלא פלוג רבנן ביתמי א"כ בהא נמי יש לומר לא פלוג לענין יתומים בין גדולים לקטנים בין ניזקין לב"ח וצ"ע: בתוס' בד"ה מצוה הוא דעביד וכו' שנעשה ערב אחר הנישואין.

מבואר מדבריהם דערב דלא משתעבד אפי' בקנין הוא דאי בלי קנין א"כ אחר הנישואין בלא"ה בעי קנין דהוי ערב שלא בשעת מתן מעות ומ"מ דוקא הואיל דלא עביד מצוה משתעבד אבל בלא"ה לא משתעבד אפי' בקנין: בד"ה פחות שבכלים, וה"ה כשבא ליתן לו קרקע וכו' ואין זה מספיק דמ"מ היאך דייק דד"ת ב"ח בזיבורית כיון דפחות שבכלים מיטב הוא, גם דברי מהרש"א בזה אינם ברורים כי לכאורה אין כאן יתור בקרא על זה,

ונראה לי דדוקא בעת גבי' כל מילי מיטב הוא אבל ליקח למשכון בודאי אינו דומה משכון של קדירות של חרס שצריך לטרוח בשמירתן ומקום עמידתן למשכון של אבן טובה ומרגלית, ובהא שפיר מיקרי פחות שבכלים זיבורית, וכיון שהורע כחו ליקח זיבורית למשכון כמו כן לגבות ג"כ לא גבי רק זיבורית כנ"ל: בד"ה כיון דדיני' מדאורייתא בעידית, נראה דסבר ש"ד וכו' ומר זוטרא ואביי וכו'.

כבר כתבתי במתניתין בתוס' שם מה שיש לתמוה בזה בין לתירוץ ראשון בין לתירוץ האחרון, וכבר כתבתי בגמרא כאן מה שנלפע"ד דלא תליא כלל אי ש"ד או לא, גם כבר כתבתי במתניתין דאי אפשר לפרש כוונת התו' דטעמא דמר זוטרא משום לא פלוג הוא דא"כ אין מקום להך תדע דקאמר אביי, ועוד דמ"ש יתמי ממיני' דבמיני' מחולקין ניזקין וב"ח וגבי יתמי לא פלוג רק כוונת התוס' דהך ברייתא דניזקין צריך לומר דלא פלוג מב"ח היכי דפי' לו שבח דגובה מיני' עידית ומיתמי זיבורית, ובהא מדינא כן כיון דלא פירש ממני ומיורשיי לכך לא פלוג גם בניזקין: בד"ה מאי עידית וכו' ומפרש ר"ת כו'.

הנה אף שיש מקום ליישב פירש"י בפרט מה שהקשו עידי עידית מאן דכר שמי' אינה קושיא כלל כי אין צריך לפרש כלל בעידי עידית כמבואר ורש"י לא כתבה רק לפי שאמר גובה בינונית ש"מ דיש לו עידית ג"כ, אבל באמת יש לפרש בפשיטות דגובה בינונית שאחר העידית שנתקלקלו והי' ראוי לגבות זיבורית רק מפני ת"ה וביתמי אוקמא אדאורייתא, אך לשון מאי עידית שפאי עידית ודאי משמע דהדר מהך דמעיקרא דכתיב עידית בשטרא, גם פיר"ת תמוה מאד לפע"ד חדא דלמה קאמר עידית כלל הוי לי' לומר שפאי יהי' איך שיהי', ועוד וכי לא משכחת לה שיש לו בהמות שלו ורוצה לרעות בשדה זו והיאך יעלה על הדעת דאחר הרועה לא יהא לו דין מזיק ואטו אם יאכיל לבהמות שכולת שועל של חבירו העומד למאכל בהמה לא יתחייב כדין מזיק ישתקע הדבר ולא יאמר, וכבר פירשתי בגמרא מה שנלפע"ד בזה, ע"ש: ע"ב בתוס' בד"ה יתומים שאמרו, וא"ת וכו' בשחייב מודה אבל שבועה ליכא וכו' דבריהם צריכין ביאור דהא על זיבורית הקשו בש"ס פרק ש"ה ותירצו במלוה בריבית ואפי' לר"פ ניחא, והתוס' בעצמם כתבו כך בתר הכי ליישב גם בשבועה ולמה כתבו בזיבורית תירוץ אחר בחייב מודה מה דלא ניחא רק לר"ה וליכא למימר משום דזיבורית גופא יש להקשות תרתי חדא למה יגבה זיבורית מקטנים ועוד למה לא ישבע ואי במלוה בריבית אכתי קשיא הא צריך שבועה הא ודאי ליתא דא"כ הוי לי' לאוקמא התם בחייב מודה ג"כ ומדלא מוקי לה רק במלוה בריבית משמע דבהכי סגי והיינו או דנוטל בשבועה או דנוטל בלא שבועה, כמו שאבאר בסמוך דבהכרח ס"ל לר"ת דבא ליפרע מנכסי יתומים כשאין מקום לשבועה דגבי בלא שבועה וברור דס"ל לתוס' כמ"ש לעיל בגמרא בד"ה דלא אסיק דהך דהכא דוקא בב"ח דניזקין גדולים בעידית ובב"ח לא שייך לאוקמא במלוה בריבית דלא שייך גבי' תקנתא דרבנן ואפי' מיני' לא גבי רק זיבורית כמ"ש לעיל באריכות והתם בעירוכין מב"ח לא קשי' לי' כלל דמצי לאוקמא ביתומים גדולים רק מניזקין קשיא לי' דת"ה ע"כ עלי' קאי והא ודאי בקטנים דוקא ובהא מוקי לה בתובע אותו לשלם לו מה שנהנה במה שהזיקו דבהא לכ"ע חייב דהוי כב"ח אבל לענין מה דקשיא לי' משבועה שפיר מצי לאוקמא לשיטת ר"ת בב"ח גמור דמיני' לא צריך שבועה ומיתמי צריך שבועה רק לרשב"ם קשה: אלא שיש לדקדק אי ס"ד דעיקר הקושיא התם

מניזקין א"כ למה לי לאוקמא במלוה בריבית הא בלא"ה ניחא בפשיטות כיון דאי גדלי גובה עידית א"כ ממילא גובה זיבורית בקטנותם דאי לא גבי הוי כמו ריבית אוכלת בהם דהיום או למחר יגבה עידית, תדע דמהאי טעמא הקשו התוס' קושי' זו כאן בתר דמסיק בין לשבועה בין לזיבורית ולא מעיקרא כיון דעיקר קושיתם בשבועה ובהא לא נסתפק לן כלל דבהדיא תני אביי קשישא הכי וע"כ משום דלס"ד דרק לשבועה דינא הכי ולא לזיבורית א"כ ממילא משכחת לה בקטנים דהיום או למחר יגדלו ויגבה בינונית משום הכי גובה עכשיו זיבורית רק בתר דמסיק בין לשבועה בין לזיבורית קשיא להו לשבועה היכי משכחת לה א"כ מהאי טעמא גופא ליכא לאקשווי בעירוכין אניזקין כיון דגדולים בעידית ממילא נזקקין לקטנים להגבותו זיבורית, אבל באמת לק"מ דא"כ תיקשי בגמרא גופא מאי קושיא מתניתין בניזקין מיירי דהא מפני ת"ה קתני ובב"ה דינא הוא דליכא נ"ד ובניזקין שפיר נזקקין כדי להגבותו זיבורית וע"כ דהא ליתא דמ"מ היאך קתני דאין נפרעין מנכסי יתומים רק זיבורית מפני ת"ה דמשמע דבלא"ה הי' בדין לגבות מהם עידית והרי מן הדין אין נזקקין לקטנים כלל והא בהא תליא דאי לא נפרע רק זיבורית נזקקין, ואי הי' בדין לגבות עידית לא היו נזקקין כלל, ועוד למה לי ת"ה זה יהא הדין כמו מיני' ולא נזקק כלל ואם ירצה המלוה להפסיד מחובו איזה הפסד שירצה להגבותו מיד ממילא נזקק לו כמו ריבית אוכלת בהן ולא שייך בהא ת"ה כלל, וז"ב: אמנם עיקר קושית התוס' נראה לי ליישב בפשיטות דלענין שבועה לא קשיא ולא מידי, דמה דס"ד דגדולים לא משום דס"ד דוקא קטן לא ידע במילי דאבוה אבל גדול אי פרע אביו היה יודע קמש"ל דגדול במילי דאביו כקטן דמי, ולפי זה עיקר הכוונה לא מבעיא כשמת האב והניח קטנים דלא ידעי ודאי במילי דאבוה אלא אפי' מת והניח גדולים ג"כ צריך שבועה דבמילי דאבוה כקטן דמי, וממילא לא מיירי כלל שבא לגבות כשהם קטנים רק הגבי' בגדלות הוא רק שמת והניח קטנים, וז"ב: בא"ד שקיבל עליו וכו'.

תמוה לי דע"כ לא שייך סברא זו רק באופן דאי לא יקבל יפסיד, אבל כאן דהבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה וכאן אין מקום לשבועה: ומזה נראה לי ראייה ברורה דס"ל לתוס' כדעת הר"ן סוף פרק כל הנשבעין דחשוד הבא ליפרע מיתומים הי' נוטל בלא שבועה דלא כהרא"ש שם בשם הראשונים ומעתה הכא ג"כ מוכרח הוא כדי שלא יטול בלא שבועה, והטור סי' ק"ח כתב בפשיטות דהי' נוטל בלא שבועה, והוא נגד דברי התוס' כאן ובזה יתבאר דברי התוס' בסמוך ג"כ ואין צורך לדוחק מהרש"א, כמו שאבאר בסמוך: בא"ד תיפתר כשערב לו וכו'.

פי' מהרש"א דהערב צריך לישבע שמא צררי התפיס לו, ואני תמה כיון שהערב לא בא ליפרע מיתומים כלל והרי לא אמרו רק הנפרע מיתומים ושלא בפניו נשבע ולא כשלא בא ליפרע כלל, לכן נראה לי ברור דכוונת התוס' דמיירי דהערב כבר פרע ומ"מ נפרע הערב מיד אף דהשתא לא יהא ריבית אוכלת בהן מ"מ כיון שאי לא הי' פורע היה יכול לדחותו ליתומים והיו צריכין לפרוע מיד משום ריבית א"כ השתא נמי שפרע הערב לא הפסיד ליתומים וצריכין הם לשלם לו מיד אך הא קשיא אי היה דוחה אותו ליתומים לא הי' נפרע מהם מחמת השבועה וצ"ל כמו שכתבתי מקודם דכל היכי שאין מקום לשבועה נוטל בלא שבועה א"כ לא הפסיד הערב במה שפרע הוא כיון שהי' בידו שלא לפרוע רק לדחותו אצל היתומים והי' נפרע מהם מיד מחמת הריבית ובהכי ניחא שהביאו התוס'.

הך וקיבל עליו להפרע מן החייב שהוא אוקימתא בש"ס פרק א"נ ומה בקשו בזה כאן ולהנ"ל ניחא דעיקר טעמא בהא תליא שאי לא הי' יכול לדחותו לא הי' הערב יכול לגבות מיתומים מיד רק לפי שהי' יכול לדחותו ליתומים והיו צריכין ליפרע תיכף ממילא כשפרע הוא נוטל מהם ג"כ רק בשבועה כיון שבא ליפרע ודוק: בגמרא במתנה היאך הא דלא בעי בלקוחות גופייהו אי דוקא לוקח שלא באחריות דאית לי' פסידא לגמרי אבל לוקח באחריות דמצי הדר עלי' דלוקח לגבות ממנו זיבורית לא חיישינן לי' דכמו כן איכא למיחש לב"ח שלא יגבה זיבורית ולוקח קנה שיעבודו של זה ואיהו דאפסיד אנפשי' וצ"ל משום דפשיטא לי' דאפי' לוקח באחריות עבדי לי' תקנתא דאי דוקא שלא באחריות כיון דאחריות ט"ס הוא מהאי טעמא דלא שדי אינש זוזי בכדי א"כ כ"ש דהוי מילתא דלא שכיחא לקנות שלא באחריות ובמילתא דלא שכיחא לא הוי עבדי רבנן תקנתא וכיון דתקנו רבנן שלא יגבה משועבדים ש"מ דאפי' ללוקח באחריות תקנו, וז"ב: שם שכיב מרע שאמר וכו'.

קשי' לי לרב דאמר לעיל דף י"ג שכיב מרע שאמר תנו מנה לפלוני מנכסי מנה זה נותנין מנה סתם אין נותנין חיישינן שמא מנה קבור קאמר, והשתא תיקשי לי' הך ברייתא היכי דמי אי דאמר מנה סתם אין נותנין כלל אי דאמר מנה זה א"כ כאן שצוה לכל אחד וציין מקומו ליתן לו מזה א"כ פשיטא דכל אחד זכה בשלו ולא שייך בזה דלא אמרינן כל הקודם זכה וצ"ל דלאו דוקא מנה זה אלא כל שפירש ואמר דלאו למנה קבור מתכווין רק מנכסיו הגלויים והידועים לכל ממילא מהני, ובהכי מיירי ברייתא רק שקצרה בזה לפי שלא נתכוונו כאן לענין זה: שם ואע"ג דקמא בינונית ש"מ במתנה וכו'.

תמוה לי דאפי' תימא במתנה נמי עביד רבנן תקנתא ה"מ אי נתן הלואה קרקע מיוחדת לאחר שהיתה משועבדת לב"ח אין ב"ח גובה הימנה רק מב"ח ואפי' הן זיבורית, אבל שכיב מרע זה לא צוה ליתן רק מאתים זוז א"כ מאיזה צד יגבה זה בינונית המשועבדים לב"ח דהא לא צוה ליתן לו מאתים זוז מן הבינונית שאי היה אומר כן לא הי' מקום לכל השקלא וטריא דפשיטא דנותנין לו מה שצוה ואפי' לא אמר ואחריו, וע"כ דלא אמר רק מאתים זוז סתם א"כ מאיזה צד יהא דינו כמשועבדים שלא יקח הב"ח ממנו הבינונית: לכן נראה לי דהכא עיקר טעמא כיון דאמר תנו מאתים זוז לפלוני כוונתו שהיורשין יתנו לו הלכך כל מה שנתנו לו היורשין עבור מתנתו הוי כאלו מכרו לו הבינונית בעד מאתים זוז המגיע לו, וכמו שאם מכרו היתומים עידית ובה ניזק לגבות מהם אפי' מיתומים גדולים דדינו לגבות עידית מ"מ פשיטא דאינו יכול להוציא מלוקח וגובה מהם זיבורית וכמו בב"ח אפי' היה דינו לגבות מיתומים בינונית מ"מ אם מכרו הבינונית ודאי דין משועבדים יש לו דמה נפקא מינה אם מכר האב או הבן וה"ה הכא כיון שנתנו לו היתומים בינונית בעד מתנתו הוי משועבדים מכח היתומים ומהאי טעמא נראה לי ג"כ דאפי' למ"ד ב"ח מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה מ"מ פשיטא אי גבה בינונית שאין המוקדם מוציא ממנו כל שיש ללואה זיבורית מכח אין נפרעין מנכסים משועבדים וכו': ובהכי ניחא לי ג"כ מה שהקשה הרשב"א ז"ל בזה ודחק לומר דנתרצו ודחה זה ופי' דכל אחד נטל בינונית וזיבורית לפי חלקו, ולהנ"ל ניחא בפשיטות דיתומים נתנו לו עבור מתנתו בינונית ומחמת יתומים הוי משועבדים דמה נפקא מינה שמכרו לו או נתנו לו או נתנו במתנת אביהם, והא דס"ד דקמא בינונית נראה לי דהכי מקשה כיון דמשמע

לי' דברייתא לאו בהפסד האחרון בלבד מיירי רק דבא לאשמועינן דדוחין ב"ח לאחרון, והשתא ע"כ דקמ"ל אפי' קמא בינונית ובתרא זיבורית דאי להיפך טוב הוא לב"ח לדחות אצל אחרון והוא רוצה בכך וע"כ כגון דיהבי יתמי בינונית לקמא ולבתרא זיבורית, ועמ"ש בתוס' בד"ה אע"ג דקמא: בתוס' בד"ה תנו מאתים וכו' מדלא אמר שש מאות כו'.

וכתב הר"ן ע"ז דלכך לא אמר שש מאות דמעיקרא ביקש ליתן רק לזה ואח"כ נמלך גם לזה, והוא תמוה לפע"ד דאי נמלך היה דינו להקדים כיון דבשעה שאמר ליתן לזה לא הי' בדעתו ליתן לאחר א"כ מאיזה צד נימא דנמלך כ"כ לגרוע כחו של ראשון, תדע דמשמע דוקא באומר הכל בחד ענין וחד דיבור מאתים לפלוני וג' לפלוני אבל אמר לאחד בבוקר ולאחד בערב משמע דלכ"ע הראשון קודם: ומה שהקשה הר"ן דא"כ ליתני סיפא שנתן בשוה ואפילו לא אמר ואחריו, נראה לי דלא קשיא מידי דקמ"ל מילתא אחריתא דס"ד כיון דאי לא אמר ואחריו ויצא עליהן ב"ח כל אחד נפסד לפי חלקו לכך אמר ואחריו שלא נתן לשני יותר ולרביעי יותר רק כשימצאו נכסים אבל כשלא ימצאו לא יגרע כחו של ראשון מן השני דרך משל דס"ד כשימצאו ששה מאות יחלוקו ביניהם כפי ערך הזה לראשון ב' תשיעות ולשני ג' ולשלישי ד' כיון שרצה ליפות כח השני מראשון ושלישי משני לכך אמר ואחריו שאם לא יעלה לא יטול יותר מראשון ושלישי לא יטול יותר משני רק כולם שווין קמ"ל דכיון שאמר ואחריו הראשון זכה לגמרי ואינו נפסד כלום ממאתים שלו והאחרון נפסד כולו וכן שלפניו: תדע דכה"ג צ"ל ברישא ג"כ, דיש להבין למה נקט לה באופן שאמר לראשון ר' ולשני ג' ולשלישי ד' שהוסיף למאוחרין הוי לי' למיתני בכה"ג שפחת למאוחרין דאפ"ה לא אמרינן שנתכווין להקדימו אף דחזינן שהקפיד עליו שיהא כחו חזק בסכום המעות מ"מ לא נתכווין להקדימו, ובודאי רחוק לומר דכה"ג באמת אי אמר להיפך כל הקודם זכה, ועוד דליתני בסיפא כשאמר להיפך ואפי' בלי ואחריו ואי נימא דקמ"ל אפי' הוסיף למאוחרין הקודם זכה כשאמר ואחריו, א"כ ממילא ע"כ צ"ל דקמ"ל כמ"ש דאל"כ פשיטא דאי אמר ואחריו דנתכוין להקדימו והוי לי' לאשמועינן טפי כשאמר להיפך אפי' לא אמר ואחריו, אבל באמת בודאי אפי' אמר בהיפך לא מהני בלי ואחריו, וע"כ דקמ"ל ברישא מילתא אחריתא דס"ד אף דלא אמר ואחריו ולא זכה הקודם לגמרי אבל עכ"פ לאנתכוין להוסיף לשני וכן לשלישי רק כשיהא נכסים תשע מאות אבל כל שיחסר מתשע מאות עולה החסרון מקודם לנוספים שלא יקחו הוספה קמ"ל דאין לראשון דין קדימה כלל וכל מה שיחסר נחסר לכולן לפי ערך, ובסיפא קמ"ל להיפך דאי אמר ואחריו זכה לגמרי ולא נפסד רק האחרון, ולא אמרינן דלא נתכוין רק שלא יקחו הוספה לגרוע כח הראשון לנכות מכולם לפי ערך רק החסרון עולה על הנוספים אבל מ"מ לא זכה לגמרי שלא יקחו המאוחרין כלום קמ"ל דזכה לגמרי: וכל זה ברור לפע"ד, ועיין מ"ש בתוס' בד"ה ואע"ג דקמא: איברא בלא"ה אין דברי התוס' מוכרחין ג"כ מהאי טעמא דקמ"ל בסכום חלוק כנ"ל, דבשש מאות בשוה לא שייך זה אבל בהוסיף למאוחרין קמ"ל דלא זכה כלום וכל אחד משלם לפי חלקו, ועוד דקמ"ל דס"ד כיון שנתן לאחרון יותר א"כ אי לא היה דעתו להקדים לראשון עכ"פ א"כ היה האחרון באמת חביב עליו יותר והי' לו להקדימו ומזה נראה שהיו חביבים עליו בשוה ונתן לזה מעלה בקדימה ולזה בסך הממון

קמשמע לן דמ"מ אין לו דין קדימה: בד"ה גובה מכולן, נראה דכל אחד יתן לפי חלקו וכו'.

ונראה שיש לחלק, כוונתם דהכא דכולם בדיבור אחד נחשבין כאיש אחד אבל התם דכל אחת יש לה כתובה בפני עצמה אין נחשבין כאחד, אך בלא"ה לפי מה שכתבתי לעיל דכולה סוגיא ע"כ משמיענו בענין זה ברישא נקט שהוסיף למאחרין לאשמועינן דאפילו לענין הוספה לא נגרעו האחרונים ובסיפא קמשמע לן דלא נימא רק להוספה נגרעו האחרונים קמש"ל דלגמרי נפסדין המאחרין א"כ מוכח דהכא כל אחד נותן לפי חלקו: בד"ה אע"ג דקמא וכו' קשה קצת וכו' דהתם פשיטא דשקיל בינונית כו'.

ביאור דבריהם דס"ד דלא בא לאשמועינן רק לענין הפסד כולן רק בגבי' נמי קמש"ל דגובה מכולן חובו מכל אחד לפי חלקו כפשטא דלישנא גובה מכולן וממילא בסיפא נמי פשיטא דלישנא הוא דאינו גובה רק מאחרון ואף דקמא בינונית, לזה כתבו דברישא ע"כ הכוונה רק להפסיד לא לגבות מכולן דפשיטא דשקיל מאותו שיש לו בינונית ולמה יצטרך לגבות מכולן וע"כ דרק דנפסדין כולן קאמר א"כ בסיפא נמי רק להפסד אמר ולא שלא יגבה רק מאחרון רק מאותו שיש לו בינונית: איברא עיקר קושייתם לק"מ לפע"ד מתרי תלת טעמא, חדא לפי מה שכתב הרשב"א ז"ל דמדינא הם חולקין לעולם בבינונית וזיבורית לפי חלקם, והכוונה הכא דגובה מאחרון ואינו יכול לקבץ מכולם הבינונית ולפי זה רישא כפשטא דגובה מכולם דמקבץ מכולם מכל אחד חלק הבינונית שלו ובסיפא נמי הכוונה דאינו יכול לקבץ מכולם רק גובה מאחרון בלבד הבינונית וזיבורית שלו אף דיש עוד בינונית לפניו ועוד דאפי' תימא דלא כהרשב"א ז"ל רק דנתרצו שיקח קמא בינונית או כמו שכתבתי לעיל דמה דיהבי יתמי בינונית לאחד הוי כמשועבדים מ"מ לק"מ דברישא הכוונה גובה מכולם מכל מי שירצה דהיינו מכל מי שנמצא אצלו הבינונית יכול לגבות ובסיפא ג"כ הכוונה דאינו יכול לגבות רק מאחרון אף דקמא בינונית: ועוד נ"ל לפי מה שכתבתי לעיל בד"ה תנו דעיקר כוונת המקשן דס"ד דאין ראוי לומר שלא יפסיד רק אחרון דמארריו זה לא מוכח רק שלא יהא לו דין הוספה כל כמה שלא ימצא לראשון חלקו אבל לא שיפסיד לגמרי, ולפי זה ע"כ דמה שאמר גובה מאחרון הכוונה אף דקמא בינונית דאי להפסד אין ראוי שיפסיד האחרון רק הוספה שלו ויהא שוה עם הקודמים ולא שמפסיד לגמרי ומשני דמ"מ כיון שאמר ואחריו יד האחרון על התחתונה ונפסד לגמרי: בד"ה ש"מ במתנה, דאע"ג דיש לחלק וכו' לא מסתבר לי' לחלק אי נמי הכא במתנת ברי כו'.

דבריהם צריכין ביאור, חדא אי ס"ד דמקבל מתנת שכיב מרע חשוב כיוורש א"כ רישא נמי לא יגבה רק זיבורית ואפי' נתן הכל לאחד לא יגבה רק זיבורית כיון דלא שייך גבי' נ"ד, ועוד מה זה שתירצו דהכא במתנת ברי מ"מ מאי קושיא דילמא בשכיב מרע ושפיר יש לחלק: וברור דכוונת התוס' כך, דעיקר קושייתם דהוי לי' להש"ס להוכיח דע"כ הכוונה אין נפסד רק אחרון דאי הכוונה לענין בינונית תיפוק לי' בלא"ה ואפי' ברישא כיון דלא שייך נעילת דלת ולא תליא כלל בדין קדימה אי אמר ואחריו רק אפי' היה נותן לאחד הכל כך הדין, ואהא תירצו דלא יסתבר לי' לחלק והיינו דוקא בבא לגבות מיתומים שייך זה דיגבה כדין תורה כיון דלא שייך נ"ד אבל כאן דלא נתן לזה ג"כ רק מעות א"כ

גם לו אין דינו מן התורה בבינונית אם כן בודאי ב"ח עדיף מיני' דבי' לא שייך נעילת דלת כלל ותירצו עוד דלישנא דאינו גובה רק מאחרון לא משמע לי' לפרש אינו נפסד רק אחרון, ואי משום דלא שייך נ"ד ע"כ במתנה במקצת מיירי דהוי כמתנת ברי: ודע דיש עוד לדקדק כיון דס"ל לתוס' בתירוץ ראשון דמיירי במתנת שכיב מרע ומת א"כ כיון שמת הרי בלא"ה הבא ליפרע מיתומים לא יגבה רק זיבורית א"כ למה יפה כחו של ב"ח לפי שנתנו יתומים למקבלי המתנה שיגבו בינונית, וצ"ל דע"כ לא עדיף כח יתומים רק אי יש נ"מ ליתומים מצידם אבל כאן כיון דבלא"ה צריכין לשלם הכל כל אחד גובה כדינו ודוק: בד"ה הב"ע בב"ח, ומהכא משמע וכו'.

אין לשונם מדוקדק דהוי להו לומר מכאן משמע וכו' ולא ומהכא משמע, בואו ואולי כוונתם דקשו' להו למה לי' לתנא דברייתא לאורויי בב"ח ולומר אינו גובה רק מאחרון הוי לי' לאורויי במתנה ולומר אינו נפסד רק אחרון, לזה כתבו דמיירי בב"ח ומהכא משמע וקמ"ל באמת הך מילתא דב"ח מוקדם קודם אפ"ל כבר גבה המאוחר, אך יש לדחות דכאן לא מהני הודאתו לחוב לב"ח מוקדם, וצ"ל דע"כ לא מהני הודאה לחוב לאחרים רק על לשעבר ולא להבא כיון דאי הי' השתא לזה מעות הי' דינו כבעל חוב מאוחר עכ"פ מהני הודאה ג"כ, אך בלא"ה מוכח בפשיטות כיון דכולהו ב"ח נינהו למה יגרעו המאוחרין מן הראשון כיון דכבר גבי והני כולהו ב"ח נינהו מכח הודאה: בד"ה והא כל הקודם וכו' דליכא ליספוקי כו'.

דבריהם דחוקין דפשיטא דבב"ח ג"כ ליכא ליספוקי כיון דבעינן ואחריו דוקא ונראה לי דהכא לא מיירי כלל בשטר צואה רק כל אחד ממקבלי המתנה ביקש מעדים שיכתבו לו בשטר המתנה, וכמו כן ס"ד בב"ח שהעדים כתבו לכל אחד השתא שטר וא"כ ודאי כתבו בו זמן אימת לזה ממנו כמו כל שטר שכתוב בו זמן והיו שואלין לשכיב מרע אימת הלוהו וא"כ ממילא כיון שהודה שלוח ממנו בזמן קדום היה דינו כמי שאמר ואחריו כיון דלפי הודאתו קדם, ומשני שלא כתבו שטר כלל רק שטר פקדתא ולא הוזכר רק זמן הצואה לא זמן ההלוואה כנ"ל: בד"ה אין מוציאין, בפרק נערה תניא וכו' ולדעת בלא"ה ניחא דאין ענין הך דהכא להתם דהכא מפני ת"ה נגעו בה והתם מדינא מיירי דהא חשיב התם שטר שאין בו אחריות לר"מ דלאו ט"ס, ופירות ושבח פירות דקא חשיב מיירי במוכר שדהו בעדים דמדינא אינו גובה רק בנ"ח, ומהאי טעמא פירש"י במשנה דכתב שטר מכירה וכן בת אשתו וכן אשתו דקא חשיב התם הכל בלא כתב וקמ"ל דהוי כמלוה ע"פ, והכא בכתב מיירי או במזון אשה ובנות דהוי ככתובין וקמ"ל דלא גבי משועבדים מפני ת"ה, ועוד נראה דהתם ס"ד דאפ"ל בנ"ח לא גבי דבן אשתו ובת אשתו דהוי כמחייב בדבר שאינו חייב וכן שאין בו אחריות איכא למ"ד דאפילו בנ"ח לא גבי וכן פירות ושבח פירות כיון דלא כתב שמא פרעו כבר והיינו דנקט התם גובין מן המשוחררין דס"ד דאפ"ל בנ"ח לא יגבה והכא קמשמע לן להיפך דלא גבי משועבדים: בגמרא לפי שאין כתובין.

פירש"י ולא כתב בשטר אלא פלוני מכר קרקע וכו' אבל דמי הפירות הוי כמלוה ע"פ וכו' אין קול יוצא עכ"ל ודבריו צריכין ביאור כי פתח לפי שאין כתובין וסיים לפי שאין קול יוצא אבל כתובין הן, ונראה לי דכוונתו לפי שלא זכר בעיקר המכר רק קרקע ולא

פירות רק באחריות זכר פירות ואין עידי השטר מוציאים קול אחריות על הפירות כיון דלא הוי אז, אך יש לדקדק מה בכך כיון דעל מכירת הקרקע קול יוצא א"כ ממילא נפיק קלא על אחריות הפירות ג"כ דאחריות ט"ס הוא ונראה לי דסובר רש"י כדעת הראב"ד פ"ט מהלכות גזילה דבפירות לא אמרינן אחריות ט"ס הוא הלכך אין הכרח בלי קול דקיבל אחריות על הפירות דבזה לא אמרינן לא שדי זוזי בכדי כמו שכתב ב"י סי' שע"ג וכן נראה באמת דעת רש"י דפי' במשנה דנגזל מוציא הפירות עם הקרקע משמע דפירות שכבר אכל אינו מוציא אם כן ממילא לא שייך בזה ט"ס דלא שדי זוזי בכדי שיאכל פירות הלכך לולא הקול אין הלקוחות יודעין מאחריות על הפירות, וזה שפירש"י בתר הכי דמזון אשה ובנות כיון דתנאי ב"ד הוא אותו הקול שיוצא על הנישואין ע"כ יוצא על התנאי ב"ד ג"כ דהא בהא תליא, משא"כ פירות לא תליא בקרקע וקול היוצא על מכירת הקרקע אינו מכריח קול הפירות ועדים לא מפקי לי' כיון דלא הוי אין חוששין להוציא קול, ומיושב קושית התוס' בד"ה לפי שאין כתובין ועמ"ש בתוס': בתוס' בד"ה לפי שאין כתובין פי' בקונ' וכו' לאו מבנות פריך וכו' דגירשה ואהדרה.

דבריהם צריכין ביאור חדא דעיקר קושיתם לכאורה לק"מ דדוקא פירות דלא הוי אין קול יוצא דאין חיוב פירות תלוי במכירת הקרקע בהכרח דאפשר שימכור הקרקע ולא יקבל אחריות על הפירות, ואף דכתב אחריות כיון דאינו בעולם לא מפקי עדים לקלא דקיבל אחריות על פירות אבל תנאי ב"ד כיון דקול יוצא לנישואין בהכרח תנאי ב"ד יוצא עמו דזה תלוי בזה, גם מה שתירצו דגירשה ואהדרה תמוה לכאורה דהא אין כאן תנאי ב"ד מחדש להנך בנות דישנן או רק תנאי ב"ד הקודם שהיה קודם שנולדו: אבל כוונת התוס' נראה לי פשוט דס"ל דעל הפירות גם כן אחריות ט"ס כדברי רוב הפוסקים בטור סי' שע"ג, הלכך סתמא דמילתא כיון שמכר קרקע ממילא אחריותו על הפירות דלא שדי זוזי בכדי וס"ל דצריך להחזיר גם פירות שאכל כדכתיב במלכים השב לה תבואות השדה מיום עזבה את הארץ א"כ ממילא לא שדי זוזי בכדי גם על הפירות, וא"כ ע"כ צ"ל דמ"מ כיון דלא הוי אין עדים מפקי לקלא וחושבין שמא פירש בפירוש שלא באחריות על הפירות וכל תנאי שבממון קיים, א"כ בתנאי ב"ד ג"כ כל שאין עדים מפקי לקלא חושבין שמא פירש שלא יזונו הבנות רק מנכסי מלוג שלה או צאן ברזל ולא מנכסיו א"כ תנאי ב"ד דמי ממש לפירות, ואהא תירצו דמאשה פריך או בגירשה ואהדרה דכיון דקול יוצא לנישואין ממילא מפקי לקלא גם תנאי ב"ד כיון דכבר יש לו בנות ממנה ודוקא תנאי ב"ד דמעיקרא לא מפקי דאין חוששין כלל שיהא לו בנות אבל בגירשה ואהדרה ממילא מוציאים קול הנישואין עם תנאי ב"ד ביחד, וז"ב: בד"ה כתובין הן אצלו בנ"ח, וא"ת אמאי לא משני אימר צררי אתפסה כדאמרינן לקמן וי"ל דהשתא לית לי' האי שינוי' וכו'.

דבריהם תמוהין מאד לפע"ד חדא דהיאך אפשר לשינוי' האי טעמא כיון דבפירוש אמר ר"ל לפי שאין כתובין ולהיפך הוי להו להקשות דהיאך משני לקמן לעולא מחמת צררי כיון דאיהו גופא קאמר טעמא אחרנא לפי שאין כתובין, וביותר תימא שתירצו דהשתא לית לי' האי שינוי' דהא עולא בעצמו קאמר האי טעמא כתובין הן אצל בנ"ח ולא סתם גמרא א"כ כיון דלקמן מקשה לעולא קושי' ממשנה ומשני משום צררי א"כ הוי לי' לעולא הכא ג"כ לשינוי' כך ומדלא משני הכא ע"כ דלית לי' האי שינוי' ותיקשי לי' משנה

דהנושא: גם בעיקר קושיתם אני תמה דהא מתני' סתמא קתני ואטו אם הניח בנות קטנות בת שנה או שתיים או שהניחה מעוברת וילדה בת שאין לחוש לצררי מוציאין ממשועבדים, וליכא למימר דחיישינן שזיכה להם ע"י אחר דאטו בהא נפטר מחיובו מבנותיו והא אמר הילך מנה לפלוני אף דאם בא לחזור אינו חוזר מ"מ חייב באחריותו ולא יפטר בזה מחיובו א"כ הכי נמי מה בכך דאתפסינהו צררי ע"י אחרים ועוד דאיך ס"ד דמחשש צררי לא יגבה כלל אטו אם יטעון הוא בעצמו שהתפיס צררי הכי יאומן ולא מצינו רק לחייב שבועה או בהלך למדה"י מטעם שאין אדם מניח ביתו ריקן אבל לא לפטור לגמרי, וברור דלקמן הכוונה דמחשש צררי אין הלקוחות חוששין להזהר דחוששין דהתפיס צררי ומה"ט לא עשאו חכמים ככתובין למשועבדים, והשתא ממילא היינו הך טעמא דכתובין הן אצל בנ"ח ולא למשועבדים רק בס"ד פירש"י הטעם דאין לך אדם שלוקח שדה כו' ולפי המסקנא באמת הטעם מחשש צררי אין הלקוחות נזהרין הלכך אף דהשתא אין לחוש לצררי דאין מי שיאמר שהתפיס לו צררי אבל הלקוחות אין נזהרין דחושבין שהתפיס צררי ובאמת אותו שהתפיס בידו יגיד האמת כי מסתמא יתן לנאמן ומהאי טעמא לא עשאו כתובין אצל משועבדים, וז"ב לפע"ד, ועמ"ש לקמן בתו' בד"ה אימר צררי ע"ש: בד"ה ר"ח קצובין וכתובין בעי, אר"ל לא מבעיא לי' אי קצובין וכתובין בעי או לאו ע"כ.

ונראה דאין כוונתם לומר דלא מבעיא לן לר"ל אי כתובין לחודא או עם קצובין דהא ודאי ליתא דהא לא משני על מזון אשה ובנות דהוי כתובין לחודא, ועוד דאי כך כוונתם הוי להו לומר אי כתובין וקצובין בעי, גם מה שסיימו או לאו, אינו מובן כיון דלא מבעיא לן דבעינן תרווייהו א"כ כתובין לחודא מהני, רק כוונת התוס' דס"ד דהך אבעי' ממש דבעי לר"ח אי קצובין לחודא מהני או לא איכא למיבעי אר"ל ג"כ דע"כ לא קאמר לפי שאין כתובין רק באינו קצוב אבל בקצוב לא בעי כתובין או דלמא אפי' היכי דקצובין בעי כתובין דוקא, ועל זה כתבו דאר"ל לא מבעיא לי' הך אבעיא מדקאמר אבעיא להו לר"ח והטעם מדקאמר לפי שאין כתובין ולא זכר קצובין כלל ש"מ דרק בכתובין תליא מילתא ועוד דאי ס"ד דלר"ל קצובין לחודא מהני א"כ מאי יסבור ר"ח אי קצובין וכתובין היאך יהא דעתו של ר"ח גרוע בקצובין מר"ל וכיון דלר"ל מהני כ"ש לדידי' ואי קצובין לחודא הא גם לר"ל כך ומאי הוסיף עליו, ועיקר כוונתו לחלוק דכתובין לחוד לא מהני ולא זכר זה רק קצובין לחוד מה דמודה ר"ל וע"כ דלר"ל ודאי קצובין לחוד לא, כנ"ל בכוונת התוס': דף נ"ב ע"א בגמרא גדולה מזו אמרו מוציאין לפרנסה.

נראה לי דהכוונה דאיכא למימר טעמא דר"י שלא אמרו לגבות עישור נכסי לבנות רק מיורשי האב אבל כשמת הבן ונפלו לפני יורשי הבן שוב לאו נכסי האב נינהו ולא תיקנו בזה עישור נכסים ואהא מקשה לי' דגדולה מזו אמרו מוציאין לפרנסה מלקוחות א"כ כיון דבמכר הבן מוציאין כ"ש הוריש דמכר לעולם עדיף מהוריש, ורש"י ז"ל פי' בד"ה שני' דטעמא דהכא איכא טפי, ולדבריו אינו מובן כלל הך דמוציאין לפרנסה דהתם ליכא טפי ונראה לי שלא בא הרב ז"ל לפרש טעמא דר"י כאן בהך עובדא רק ליתן טעם למה לא תגבה עישור נכסים עכשיו כמו אם היתה הירושה נופלת לשתי בנות ואחת כבר נשאת ג"כ הי' מהראוי שתגבה הפנוי עישור נכסי ברישא, ועל זה פירש דעכשיו לא שייך תקנה דיש לה טפי רק כל מה שתטול היא מצד מה שכבר הגיע לה עישור נכסי

כיון דחזינן שטורפת משועבדים שקנו קודם ור"י ס"ל דאין חיוב עישור נכסי רק בעת נישואין ועכשיו איכא טפי, כנ"ל: שם מתו בנותיהן ניוזנות מנכסים בנ"ח כו' בשקנו מידו.

פרש"י לעולא פריך אבל למ"ד שאין קצובין בת אשתו הוי קצוב חמש שנים, והקשו עליו דהא בפ' אעפ"י דנ"ט מבואר דמזונות של זמן קצוב נמי לא קייץ דהא קאמר התם דמזונות לא תקנו תחת מעשי ידיה דמזונות לא קייץ ומעשי ידי קייץ וע"כ דאפי' מזונות של כל שבוע לא קייץ דאי משום דלא קייץ כמה זמן יתחייב לה מזונות א"כ מעשי ידי נמי לא קייץ, ובספרי ת"י סי' ס' כתבתי ליישב פירש"י ולפי שלא נתבררו שם הדברים לנכון אבאר כאן ביותר ביאור: והוא דבלא"ה יש לתמוה לכאורה לפירש"י דהא ע"כ הך דמזונות לא קייצי משום יקרא וזילא הוא דהא מחלק התם בין מעה כסף למזונות דמעה כסף קייץ ומזונות לא קייץ והרי שניהם קצובים להדיא במשנה במשרה אשתו ע"י שלישי, וברור דס"ל לרש"י דהך דהתם לאו במשרה ע"י שלישי מיירי רק באוכלת על שלחנו דאז מזונות בלא"ה לא קייץ דכל אחד נותן לה כפי מה שהוא נוהג אבל מעה כסף קי"ל דסתם נשים נוטלין מעה כסף, ואף שאמרו שם בד"א לעני שבישראל לאו למימרא דכל שהוא יותר מעני שבישראל נותן לה טפי דא"כ היאך קורא מעה כסף קייץ נגד מעשי ידיה דמעשי ידיה שוה בכל הנשים ומעה כסף רק בעני שבישראל וע"כ דמעה כסף הוא בכל אדם בינוני ואפי' עני שבישראל לא יוכל לפחות ממעה כסף אבל השיעור למעלה הוא ממעלה מסתם נשים היוצא מגדר הסתם זה צריך ליתן יותר וכיון דסתם נשים נוטלין כך חשיב שפיר מעה כסף כנגד מעשי ידיה דחכמים תפסו גדר סתם נשים א"כ ממילא אפי' באוכלת על שלחנו אף דלענין מזונות כל אחד לפי מנהגו וערכו הוא נותן לה דאין שיעור למזונות לסתם בני אדם בשוה רק כפי דרכו ומנהגו אבל לענין מעה כסף שוין, וכן מצאתי להדיא בריטב"א ז"ל שם הובא בא"ז שם [כי לשון הריטב"א בחידושו בעצמו משובש שם מאד ובא"ז מבואר היטב], ואיכא דקשיא לי' הא מזונות מיקץ קייצי כדתנן במשרה את אשתו על ידי שלישי ואי משום דבמכובד הכל לפי כבודו גבי מעה כסף נמי הכל לפי כבודו, ותירצו דמזונות יקירו וזולי ותו דבאוכלת על שלחנו מזונות לא קייצי ואלו מעה כסף מיקץ קייצי שאף באוכלת על שלחנו אינו נותן לה אלא מעה כסף כסתם נשים עכ"ל הריטב"א ז"ל, והנה תירוץ ראשון פשיטא דלא ס"ל לרש"י יוע"כ כתירוץ השני, וז"ב: ומעתה ממילא קושית הרמב"ן והרשב"א הנ"ל לק"מ על פי' רש"י דודאי מזונות לא קייצי אפי' בזמן ידוע לכל בני אדם בשוה רק לכל אחד כפי ערכו אבל מעשי ידי שוה בכל הנשים, הלכך מזונות תחת מעשי ידי לא אפשר דמזונות לא קייץ, דבאוכלת על שלחנו כל אחד לפי מנהגו וערכו הוא מיזין אבל מעשי ידי שוה בכל, משא"כ הכא לענין משועבדי' כל אחד שהוא מתחייב אצלו הוא קייץ ויודעין הלקוחות שקנו ממנו להזהר בדבר קצוב לפי מה שהוא ואם זה יתחייב יהא קיצבה שלו כך וכך ואחר שיתחייב באמת יהא קיצבה אחרת משא"כ לתקן בכלל מזונות של כל הנשים תחת מעשי ידיה זה אי אפשר משא"כ מעה כסף הוא בסתם נשים בשוה אפילו אוכלת על שלחנו כנ"ל, וז"ב ולק"מ: ועוד נראה לי דאפי' תימא דמזונות דהתם לא קייצי משום יוקרא וזילי ג"כ לק"מ לפירש"י דהכא לגבי לקוחות לא שייך האי טעמא כיון דמי שמחייב לזון בת אשתו צריך ליתן לה כפי ערכו, והשתא אם יתייקרו

המזונות ממילא יתן לה פחות ואם יוזלו יתן לה יותר כיון דלפי ערכו מחוייב לזונה משא"כ התם כיון דמזונות קייצי במשנה דהמשרה אם יתייקרי לא יפחות לה מקיצבה זו ושפיר הוי לא קיץ: ועוד יש לומר דסובר רש"י דמזונות לא קייצי דפעמים עולה פעמים יורד הלכך הכא לגבי לקיחות לא איכפת לן דאי משום שיתעשר ויעלו המזונות יותר א"כ פשיטא שלא יגיע הדבר לגבות מהם ואם יעני הרי יעלו בפחות ועכ"פ לא יעלה יותר ממה שהוא עכשו וגם זה ברור, אבל אין צורך לכל זה כי העיקר כתירוץ הראשון הנ"ל וכמ"ש בספרי ת"י הנ"ל.

ואדרבא פירש"י מוכרח דאי ס"ד דבת אשתו חשוב אינו קצוב א"כ הקושיא לר"ח א"כ מאי משני בקנו מידו מה בכך הא מדינא בלא"ה ה' ראוי לגבות מלקוחות רק מפני ת"ה תקנו דאין מוציאין ממשועבדים לפי שאינן קצובין א"כ מה בכך דקנו מידו כיון דמחמת שאינו קצוב ראוי להפקיע מדינא א"כ בקנו מידו וכי בשביל זה נעשו קצובין, וע"כ כפירש"י ז"ל דלר"ח נמי לא קשיא דבת אשתו הוי קצובין כנ"ל: איברא שיש לדקדק לפירש"י כיון דלמ"ד לפי שאין כתובין פריך הוי לי' לאוקמא כשכתב ולמה לי קנו מידו ובהא אתי שפיר טפי דכתיבה דבנות לא מהני דכתובין הן אצל בנ"ח וכו' ואף דהתוס' הקשו אפי' בקנו מידו לפירש"י דסתם קנין לכתיבה עומד, אבל הא לא קשיא כלל כמ"ש בתוס' אבל עכ"פ הוי לי' לאוקמא בכתב ולמה לי קנין, וכן הקשה הרשב"א ז"ל, ואמת דבש"ס פרק הנושא משמע התם בפירש"י דלא נתנו לכתוב כלל אפי' נתרצה לכתוב רק בקנו מידו נתנו לכתוב, א"כ יש לומר דמהאי טעמא מוקי בקנו מידו דאז נתנו לכתוב, אך קשה מאי קושיא לעולא הא בלא"ה ע"כ בקנו מידו אפי' לר"ח דבלא"ה לא נתנו לכתוב כיון דמחייב בדבר שאינו חייב וצ"ל דהא דקאמר התם דלא נתנו לכתוב היינו דוקא להך מ"ד דגביית משועבדים תלוי בכתיבה הלכך אמרינן דדברים הללו לא נתנו לכתוב אבל למ"ד דאפי' מלוה ע"פ שהיא קצובה טורפת משעבדי כפירש"י לעיל ממילא לא איכפת לן דלא נתנו לכתוב כיון דאפי' ע"פ גובה כל שהוא קצובה הלכך לדידי' כל שהוא קצוב גובה משועבדים, אבל למ"ד לפי שאין כתובין קשיא לי' דהתם לא נתנו לכתוב כלל והוצרך לישני' בשקנו מידו דאז נתנו לכתוב, ודע שיש להקשות לכאורה לפירש"י דבת אשתו חשוב קצוב א"כ בנות נמי מי לא עסקינן דגירשה ואהדרה א"כ הנך הוי קצובין עד דתיבגר, אבל באמת לק"מ דגירשה ואהדרה ליכא תנאי ב"ד מחדש כלל רק תנאי ב"ד של נישואין הראשונים ואז לא ה' קצובין דלא נודע כמה בנות יהיו לו א"כ אפי' אותן שנולדו אינן גובין שלא היו קצובין בשעה שנתחייב, ועמ"ש עוד בתוס' בד"ה בשקנו מידו בענין זה: בתוס' בד"ה או דילמא פ' בקונ' ואין נראה וכו' ומפרש ר"ת וכו'.

באמת דברי התוס' צ"ע דהא היכי דאית לה קלא כ"ע מודי כדאמר לקמן שאני פרנסה דאית לה קלא א"כ ע"כ צ"ל דפליגי ר"ח ור"ל בתרתי חדא אי אית לה קלא להך מילתא או לא גם אי בעינן קצובין אי לא דר"ח ס"ל בהך מילתא דאמר קצובין אף שאין כתובין דכל שאינה מלוה אית לה קלא ור"ל ס"ל דלית לה קלא כל שאינו כתוב רק פרנסה והיכי דאית לה קלא בודאי רק לא קיץ ס"ל לר"ל דמהני ור"ח ס"ל דבעינן קצובין דוקא, גם לקמן דמקשה ר"ה בר מנוח מהנושא וקשה הא בלא"ה קשה ממשנה דגט פשוט וע"כ דאית לה קלא א"כ מאי קשיא לעולא הא מודה כמו בפרנסה.

לכן נראה לי דר"ח ס"ל דמה דמחלק בגט פשוט בין שטר לעל פה היינו משום דטוענין פרעתי ללוקח ואפי' הודאתו לא מהני משא"כ בשטר אין טוענין פרעתי אבל תרווייהו הואיל וקצובין ראוי לגבות משועבדים הלכך היכי דאינו יכול לטעון פרעתי כגון שמת ת"ז וכדומה גם מלוה ע"פ גבי וכן בבת אשתו דלקמן כיון דליכא למטען פרעתי גבי משועבדים רק לעולא דבעי כתובין קשיא לי': ועוד נראה לי דכוונת רש"י ז"ל דודאי כל מלוה ע"פ לא מיקרי קצוב דלא ידענו כמה מלוה ע"פ שהוא חייב רק כוונתו מלוה שהוא קצובה והיינו כגון פירות ושבח פירות דחשיב כמלוה ע"פ כמו שפירש"י לעיל והיכי דקיבל עליו בדבר קצוב גובה משועבדים והא ידעינן כמה קרקעות מכר והוי שפיר קצוב .

כנ"ל: בד"ה אמר ר"א, למאי דמסיק וכו' הוי מצי למיפרך וכו'. כוונתם דהכא הוי מצי למיפרך אר"י לפי מה דמסיק התם ואהא תירצו דהך דהתם אינה מסקנא גמורה רק דחוי' בעלמא ולא חיישינן לה הכא והתם לא פריך לר"י משום דלמסקנא דהכא ניחא אך מה שכתבו בלשונם השתא דבעי למידק דקצובין לחודא מהני לכאורה מגומגם ובפשיטות הוי להו לומר השתא דס"ד דפרנסה לא כתיבה הוי לי' להקשות אר"י ומה ענין זה לדיוקא דלר"ח בקצובין לחוד סגי, ואולי כוונתם דאי ר"ח כתובין וקצובין בעי היה מקום לומר דלר"י כל חדא מהני אבל השתא דר"ח בא להורות דקצובין לחוד סגי ש"מ דלר"י לא מהני קצובין לחוד: בד"ה בשקנו מידו, פי' בקונטרס וכו' וקשה דאם כן אמאי פריך אי הכי וכו' לכך נראה וכו'.

דבריהם צריכין ביאור, חדא בעיקר הקושיא דמאי ענין כתיבה דתנאי ב"ד לכתיבה של עצמו דמה בכך דב"ד הכי אתקין. אבל אם הוא עצמו מקבל קנין לכתוב למה יגרע מבת אשתו, גם לישנא אמאי פריך אי הכי אינו מובן כלל, והוי להו לומר מאי פריך אי הכי: אבל כוונת התוס' כך דליכא לאקשוויי בנות נמי בכתב מהני דמה בכך הא עיקר בא לומר דעדיף חיובו של בעל לבת אשתו מתנאי ב"ד דבנות אף דבת אשתו מחייב בדבר שאינו חייב מ"מ עדיף כזה מחיוב של תנאי ב"ד ואי דהא גופא קשיא הא תנאי ב"ד ככתוב, כבר אמרו לעיל מעיקרא הכי אתקין, ואי דהקושיא במתניתין דקתני סתמא אין מוציאין לאכילת פירות ומשמע אפי' כתב בעצמו לא הוי לי' לומר אי הכי דהא בלא"ה מעיקרא נמי קשיא דעולא אמר לפי שאין כתובין וקשה הא סתמא קתני אפי' כתב, ואהא תירצו דכאן אזיל בשיטת הש"ס פרק הנושא דלא ניתנו לכתוב כלל ולא מהני כתיבה דבת אשתו ג"כ וע"כ כר"ח הואיל וקצובין ומשני בקנו מידו דאליהם טפי, והשתא שפיר פריך דהא אין הפרש בין בנות לבת אשתו כלל דתנאי ב"ד דהוי ככתוב לא מהני וכתיבה דבת אשתו ג"כ לא מהני וקנין דמהני מהני בבנות גם כן: איברא דקשה דבתוס' פרק הנושא משמע בהדיא דס"ל דאף דלא ניתנו לכתוב בכתב מהני א"כ מה הועילו כאן בתירוץ זה אכתי תיקשי לוקמא בכתב ולא תיקשי בנות נמי, ואפשר דבתירוץ זה אזלי התוס' בשיטת המפרשים דלר"ח פריך דה' שנים לא חשוב קצוב, ומשני בקנו מידו מהני אפי' לא קצוב דאליהם טפי וכהאי לישנא כתב הרשב"א ג"כ לפי פירושו רק לפירש"י דרק לעולא פריך קשיא להו דכתיבה דבנות לא מהני כלל אך לשון ר"ת לעיל לא משמע כן: ודע דהרשב"א הקשה דברי ר"ח אהדדי דכאן פירש משום דקנין אליהם טפי ובהנושא פי' דלכתיבה עומד.

ובאמת לק"מ דהתם הקושיא אהא דקאמר דלא ניתנו לכתוב, ולמ"ד לפי שאין כתובין דכך ס"ל לר"י ור"ל התם ובהא שפיר הכוונה דקנין לכתובה עומד וכיון דהוי ככתוב מהני אבל הכא דלמ"ד לפי שאין קצובין פריך ע"כ צריך לפרש משום דקנין אלים טפי. וז"ב ולק"מ: בד"ה אימר צררי אתפסה וכו' צררי לקטנה לא מתפיס וכו' וצ"ע וכו'.

דבריהם צ"ע דמה שאמרו שם צררי לקטנה לא מתפיס היינו בקטנה שנשאת דהיא בת דעת אבל הכא בלא"ה קשיא דאטו בנות בת שנה או שתיים או שנולדה אחר מותו גובין משועבדים וכה"ג פשיטא דליכא למיחש לצררי ואי נישחש דהתפיס לאחר לזכות עבורם מ"מ השתא דליכא אחר מה לנו ולצררי שלו וכי בזה נפטר מחיובו והלא הולך מנה לפלוני שאני חייב לו חייב באחריות אף דהולך כזכי, לכן ברור לפע"ד דהכוונה דחסו על לקוחות דהן סומכין שהתפיס צררי לנאמן כיון דתנאי ב"ד הוא ואין נזהרין לכךלא עשאו ככתובין אצל משועבדים כמ"ש לעיל בתוס' בד"ה כתובין, ולפי זה גם מה שהניחו התוס' בצ"ע כאן לא קשי' מידי: בד"ה אלמא משום דלא קדם הוא פי' בקונט' ולא משום דקצובין וכתובין וקשה וכו' ולפעד"נ פשוט ליישב פירש"י והוא דודאי ר"נ לית לי' לא כתובין ולא קצובין דכתובין ודאי לית לי' דבהא לא מהני קדם כלל וקצובין נמי לית לי' דלא הוי לי' לחלק בקדם רק כל שקיבל עליו שבח ופירות בדבר קצוב אפילו לא קדם גובה משועבדים ומדמחלק בקדם ש"מ דבלא קדם אפי' קיבל עליו בדבר קצוב לא מהני ומ"מ עיקר הקושיא דעכ"פ מוכח דת"ק ס"ל לפי שאין כתובין והשתא שפיר פליג ר"נ דכל שקדם גובה אפילו אינן כתובין, אבל אי ת"ק לפי שאין קצובין ס"ל אי בא ר"נ לחלוק עליו לא הוי לי' לחלוק דקדם גובה דבהא לת"ק נמי גבי כיון דקדם ממילא קצובין הן ועיקר מחלוקתו הוי לי' לומר דבלא קדם אפילו קצובין אינו גובה משועבדים ומדמחזק בקדם ש"מ דבא לחלוק את"ק דס"ל לפי שאין כתובין, והא דקאמר בתר הכי תנאי היא לאו אר"נ קאי רק כתובין וקצובין הוי כתנאי ור"נ אהך תנא דכתובין קאי לחלוק דבקדימה תליא מילתא: ואמת דבלא"ה לא הבנתי עיקר קושית התוס' על רש"י דיש לומר דמודה רש"י לפי התוס' דלר"נ בקצובין תליא רק דס"ל דהך ת"ש אין הכוונה להקשות למ"ד לפי שאין כתובין דהוא קאי לת"ק וס"ל דר"נ לא לפרש בא רק לחלוק באמת אתנא דמתניתין דלא מחלק בקדימה דס"ל לפי שאין כתובין ומחלק הוא דסובר לפי שאין קצובין רק הכוונה למיפשט הך אבעי' דבעי לעיל ר"ח קצובין וכתובין בעי או דילמא וכו' ופשיט מהכא דקאמר ר"נ דלכך גובה משועבדים הואיל דלא קדם מקחו של שני לשבחיו של ראשון ש"מ דלא בעינן קצובין וכתובין רק קצובין לחוד סגי וכן מדיוק לשון רש"י דקאמר ולא משום קצובין וכתובין וכ"ש לגירסת התוס' ולא משום דקצובין וכתובין וקשה להיפך הוי לי' לומר ולא משום שאין קצובין וכתובין, ולהנ"ל ניחא דהכוונה דגובה משועבדים לפי שלא קדם מקחו של שני ולא משום דקצובין וכתובין רק קצובין לחוד סגי, כנ"ל: בד"ה וכי מה תיקון עולם יש בזה והלא אין קצובין פי' בקונ' וכו' לכך נראה וכו'.

דבריהם דחוקין מאד כמבואר לכל מעיין, אבל כוונת רש"י פשוט ומבואר דר' יוסי בא לחלוק את"ק דקאמר דת"ה הוא לפי שאין כתובין וחשיב לאכילת פירות ומזון הבנות לאינן כתובין, ואהא פליג ר"י והלא אין קצובין ואי חשבת להו לאינו כתוב ג"כ לא שייך ת"ה דמדינא כל שאינו קצוב וכתוב לא גבי משועבדים דהוי ממש כמו כל מלוה ע"פ

וע"כ דהנך חשיבי כתובין דתנאי ב"ד ככתוב דמי ואכילת פירות ושבח קרקעות כיון דמפורש בשטר ושבחהו ופירי דידהו הוי ככתוב ומדינא היו גובין משועבדים רק לפי שאין קצובין לא גבי מפני ת"ה ושפיר מוכח דר"י ס"ל כר"ח ות"ק כר"ל ור"נ בא לחלוק את"ק ומחדש לחלק בקדימה או כפי' השני שכתבתי לעיל לשיטת רש"י ר"נ נמי כר"י ס"ל לפי שאין קצובין וכל שקדם גובה משועבדים אה דבקדם הוי קצובין: בגמרא אמר ר"י שני כיסין.

לפי שנראה לי לבאר כל כל סוגיא זו בדרך פשוט שלא כדברי המפרשים ז"ל ראיתי להאריך בזה קצת: והנה יש להקשות בסוגיא זו חדא היאך ישבע מתורת מ"מ והיינו שישלם האחד וישבע על השני, דמה נפשך אם אתה תופס טענתו של זה לברי דאי אפשר דמנתחי כיסין מהדדי בשום פנים א"כ ממילא לפי הודאתו ושבועתו של זה לא הודה כלום דע"כ של אחר הוא ואם אתה אומר דאמרינן דמ"מ שלו הוא דנתעכל הקשר א"כ אין זה טענת ברי כלל דשמא נתעכל ולמה לענין הודאתו של זה להתחייב במה שהודה אנו תופסין סברא דנתעכל הקשר ולגבי שבועה חשבינן לה לברי שלא נתעכל, ועוד דהודאה קדמה לתביעה דס"ס לא ראה שמצא ב' כיסין דא"כ אפי' אינן קשורין הוי ברי וע"כ דרק מתוך הודאתו של זה הוא תבעו שהיו ב' קשורין אם כן הוי הודאה של זה קדמה לתביעה גם הוי משיב אבידה גמור כיון שלא טענו רק ע"פ הודאתו והוי לי' להקשות וכי לית לי' לר"י משיב אבדה כדפריך לקמן לראב"י לפי פי' התוס' לקמן: ומצאתי להר"ן ז"ל בחידושו כאן שהקשה על רש"י ז"ל קושיות הללו דהוי משיב אבידה גמור גם הודאה קדמה לתביעה וכתב על זה וז"ל אלא ע"כ הכא בטוען ברי עסקינן כגון שהי' מוצא מכריז ואומר כיס מצאתי וזה אומר סימניו והודה לו ותבעו ששנים אחרים שהיו קשורים עמו מצאת וכה"ג כיון דכיסין לא מנתחי מהדדי הוי לי' טענת ברי עכ"ל [וגם לדבריו אתי שפיר מה שרצוני לבאר אלא שדבריו צ"ע כמו שיתבאר]: ולא נתבררו לי דבריו ולא ידעתי מה תיקן בזה לעיקר קושיותיו דס"ס הוי לי' הודאה קדמה לתביעה שהרי קודם שהודה לו בסימניו הוי לי' תביעתו שמא גם הוי לי' משיב אבדה גמור במה שהודה לו בסימניו שנתן, אם לא שנפרש דבריו כפי הנראה מתוך לשונו דהיו בכאן שלש כיסין האחד שהכריז מקודם ובא זה ונתן סימניו והודה לו ואח"כ תבעו שהיו שני כיסין קשורין בו והודה לו באחד שהיה קשור בו, אבל מלבד מה שלא הוזכר בדברי ר"י רק ב' כיסין ולא שלש בלא"ה יש להקשות דמ"מ אי היה דעתו להעלים מי הכריחו להכריז כלל, ואי היה אז נאמן רק אח"כ רצה לשקר א"כ למה לא הכריז או שמצא כיסין שנים או שלש: לכן נראה לי דהכא מיירי שבא להכריז שמצא כיס ואז אפשר היה בדעתו להחזיר הכל רק שלא הכריז שהי' קשור בו עוד כיס כי הניח הדבר לסימן כי אולי יבוא אחד ויתן זה לסימן שהי' קשור בו עוד כיס, ובא אחד ואמר סי' מובהקין בכיס הזה ולא הזכיר עדיין שהי' קשור בו עוד כיס, והודה לו זה שיש בכיס סימנים הללו, והודאה זו עדיין אינה הודאה כלל כי חשב שזה לא אבד רק כיס אחד, וכיון שהוא יודע שהי' קשור בו עוד אחד ע"כ אינו שלו כלל, רק תיכף כשהודה לו בסימני הכיס תבעו שהיה קשור בו עוד כיס, ואז כופר שלא הי' קשור בו כלום ודעתו שלא להחזיר אף זה דע"כ אחר הוא כיון שאומר שהיה קשור בו עוד כיס והוא כופר, ולפי זה לית לי' הכא בהך דר"י שום מיגו כלל דמה שהודה מעיקרא לא הודה כלום כי

אי לא היה תבעו שהיה עוד קשור בו כיס היה אומר שאינו שלו כלל אף שנתן סימן בכיס כיון שנקשר בו באמת עוד כיס ומי קשרו, רק אח"כ שתבעו גם כיס הקשור בו רצה באמת לכפור בו ואומר שלא היה קשור בו כיס, ולפי זה לא הוי הודאה קדמה לתביעה כי לא הודה כלום מעיקרא, רק אח"כ כשזה אומר שהיה קשור בו כיס וזה כופר נעשית הודאה עכ"פ על אחד, ומ"מ מחייבין ליה באחד אף דלא חיישינן לעיכול הקשר דהא חשבינן ליה לטענת ברי מ"מ כיון שהתובע אומר שזה הכיס ג"כ שלו בשביל שתובע עוד אחד לא חשיב הודאה על הראשון כמו בתבעו מנה ומודה בנ' דנשבע על נ' ואמרינן דזה שקר טען מנה מ"מ לא הפסיד הנ' בשביל ששיקר לתבוע מנה אף כאן בשביל שהוא משקר לתבוע עוד כיס לא הפסיד הראשון ושבועה מחייבין ליה שמא הנתבע משקר דבאמת היה קשור בו עוד כיס, ובזה נראה לי לומר דמהאי טעמא לא הוי הילך דהילך לא הוי רק כשהודה ורוצה באמת להחזיר לו תיכף מה שהודה אבל זה לא הודה להחזיר לו מה שהודה רק שאומר שלא היה קשור בו כיס ולפי דבריו שתבעו שהיה קשור בו כיס אין זה שלו כלל רק אנן מחייבין ליה להחזיר הכיס אף אי טוען התובע שקר בכיס השני ולישבע על השני שמא אומר אמת, וכל כה"ג לאו הילך הוא, כנ"ל: ומעתה כיון שנתברר דהך דר"י דהכא לא הוי משיב אבידה כלל ולית ליה מיגו כלל ממילא אומר אני דכולה סוגיא דמקשה לר"י הכי פירושה, דמעיקרא פריך ולית ליה מתניתין דקתני המוצא מציאה לא ישבע מפני ת"ה א"כ ע"כ דמיירי בהך גוונא דר"י דלית ליה מיגו ולא הוי משיב אבידה דאל"כ מאי מפני ת"ה הא מדינא ליכא שבועה וע"כ כהך דר"י ומ"מ מפני ת"ה אינו נשבע במציאה שמא יפרוש שלא יבוא לכלל שבועה ומשני דס"ל כראב"י דמדינא אפ"י היכא דאיכא מיגו נשבע ולזה תקנו במציאה שלא ישבע מפני ת"ה, אבל היכא דליכא מיגו כהך דר"י אפ"י מפני ת"ה ליכא, ופריך וראב"י היאך אפשר דלית ליה דמשיב אבידה פטור מדינא דהא הפה שאסר דאורייתא הוא ומסיק דמיירי הכל בתבעו ברי גמור ואין לו רק מיגו לכפור הכל ואינו יכול להעיז, ורבנן סברי דמעיו ויש לו מיגו, ומתניתין נמי בהכי מיירי שתבעו ברי שמצא שנים והודה באחד ולראב"י מדינא לית ליה מיגו דאינו יכול להעיז במה שחבירו תבעו בברי אף דמציאה הוי כמו בנו מ"מ בכנו נמי אינו יכול להעיז רק במציאה תקנה תקנו שלא ישבע דשמא מחמת טורח השבועה בחנם יעיז ולא יודה לו כלום, אבל בהך דר"י דליכא מיגו כלל כנ"ל אפילו מפני ת"ה ליכא בהא ושפיר הוי מסקנא דר"י כראב"י ולאפליג כלל אמתניתין, כנ"ל בביאור סוגיא זו: בתוס' בד"ה כיסין, ואפ"י רבי וכו' דאיכא הוכחה כו' ועדיין אין זה מספיק דמ"מ היאך הוי טענת ברי לחייבו שבועה, ולא ידעתי מאי קשיא להו ומנא להו דהך קשירה דהכא הכוונה שהיו קשורים מזה רק הכוונה שהיו קשורים בחבל אחד שניהם ביחד והוא הודה לו באחד קשור ואי הוי מתעכל הקשר ה' האחד ג"כ פתוח ולא קשור ובהכי מדויק לשון הש"ס דגבי שוורים נקט לא ה' אלא אחד וגבי כיסין לא מצאתי אלא אחד, והיינו דבכיסין לא הכחיש רק המנין אבל הודה בקשירה, אבל בשוורים כיון שלא מצא רק אחד לא ה' קשור כלל דאין קשירה בשור רק בשני שוורים זה לזה, וזה שאמר לא היה אלא אחד כי הכחיש לגמרי הקשירה והמנין, ואין לדקדק מ"מ יהא נאמן במיגו דלא מצא רק אחד פתוח ואז לא היה צריך לישבע דנתעכל הקשר דניחא ליה טפי לומר שמצא אחד קשור דחושב שלא יחזיר אף זה דאינו שלו כלל כיון שתובע שנים קשורים כנ"ל, ועוד

דטענה גרועה הוא לומר דנתעכל הקשר ולא מצא רק אחד ורוצה לומר טפי דמצא אחד קשור ואחר הוא, ועוד דהא בהך דר"י דסיפא בשוורים דנשבע לפירש"י ג"כ איכא מיגו ומ"מ נשבע והתוס' הקשו עליו לקמן ויתבאר בסמוך: בד"ה תניא נמי הכי וכו' וקשה דלהימני' במיגו וכו'.

ובאמת בלא"ה יש לתמוה מאי ענין שוורים קשורין דנקט הכא כיון דבהחזרתי מיירי למה לי קשורין כיון שמודה שמצא ב' לכן ברור דס"ל לרש"י דמיגו לפטור משבועה כל היכי שאינו מרוויח בטענה השנית כלום לא אמרינן רק מיגו דכופר הכל ס"ד דאמרינן לקמן כיון דמשיב אבידה המקצת שהודה, והשתא ס"ד דה"ה כשטענת המיגו יותר נכונה מטענה דהשתא נימא מיגו, דבטענת לא מצאתי רק אחד יכול לומר דנתעכל הקשר או דאחר מצא או שזה משקר, משא"כ השתא כיון שמצא ב' קשורין למה לא החזיר לו שניהם, אבל אי לא היו קשורין היה יכול לומר שמצא אחד אחד והחזיר אחד אבל השתא דהיו קשורין טענתו גרועה מאד שמצא ב' קשורין והחזיר אחד וס"ד דיהא נאמן במיגו אף שלא ירויח כלום קמש"ל דמ"מ נשבע תדע דלקמן כתבו התוס' דס"ד דנאמן במיגו דהוי טוען טענה מעלייתא והיינו כמו שפירשתי דהשתא הוי טענה גרועה שמצא ב' קשורין ולא החזיר רק אחד וס"ד דיהא נאמן אף שס"ס היה צריך לישבע א"כ כ"ש כאן דס"ד דמחמת זה נפטר משבועה קמש"ל דכל דלא הוי משיב אבידה לא אמרינן מיגו לפטור משבועה וגירסת התוס' צ"ע דמה ס"ד דיאומן במיגו כיון דס"ס נשבע, ומה שהביאו ראי' מפ"ק דב"מ אינה ראייה דהתם ס"ד הכי דירוויח ממון עכ"פ משא"כ הכא דלא ירוויח כלום גם מאי פריך לראב"י וכי לית ליה וכו' כיון דגם תנא דברייתא לית ליה והוי ליה להקשות לתנא דברייתא ג"כ ועמהרש"א ולפי מה שפירשתי לעיל לק"מ דהכא ליכא מיגו כלל דאי היה מיגו הוי משיב אבידה ומדינא פטור כמ"ש התוס' לקמן, ומה שכתבו עוד ועוד לפי המסקנא וכו' לפי מה שפירשתי לעיל הוי מסקנא דר"י כראב"י ע"ש: ע"ב בגמרא הוא דאמר וכו' פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו וכו'.

תמוה לי דהיכי ס"ד דמיירי בלא תבעו כלל מאי ענין שבועה לכאן ואטו כל מי שיבוא אצל אחד ויודה לו במנה יצטרך לישבע שמא חייב לו יותר וחבירו לא תבעו כלל וכ"ש באביו, וליכא למימר לפי שהודה בהלואה דמה הפרש יש בכופר בהלואה או בפרעון כיון שטוען ברי ואטו אם יאמר אדם לחבירו מנה שהלוית לי פרעתין מחצה וחבירו אינו יודע הכי יצטרך לישבע, ועוד דהא אין נשבעין על טענת שמא, ונראה לי דס"ד דהכא מיירי שזה אומר לבנו כך ובנו אומר לו אח"כ שיודע בכרי שלא החזיר ומגיע לו כל המנה ומ"מ כיון דהודאתו של זה מקודם משיב אבידה הוא שוב אין לו שבועה לרבנן בתביעתו אח"כ דהוי הודאה קדמה לתביעה וטעמא דהודאה קדמה לתביעה ג"כ משום הכי הוא דהודאה דמעיקרא כל שלא היתה תביעה חשוב משיב אבידה ושוב לא נתחייב אח"כ, והיינו דפריך כיון דמשיב אבידה הוא בהודאתו למה יחלוק ראב"י דחייב שבועה, ויתר הדברים בביאור הסוגיא כבר נתבאר לעיל, גם ביאור דברי רבה יתבאר בכלל דברי התוס' בד"ה ובכולה בעי דלודי ליה ע"ש: בתוס' בד"ה וראב"י לית ליה וכו' וקשה וכו' ועוד כו' והנה קושיא השני' פשיטא דלא קשה מידי, לפי מה שפירש"י דהכוונה כמו והוינן בה להורות דראב"י בתבעו כהך דר"י ומתניתין בלא תבעו [רק שיש להקשות דתבעו דר"י לא דמי לדראב"י כיון דלא קתבע ליה רק מחמת הודאתו משא"כ בדראב"י].

גם קושיא הראשונה יש לומר דמקשה טפי מדראב"י גופא דאי פליג בלא תבעו ג"כ הוי ליה לחלוק בגוף דין משיב אבידה, גם פ"ה התוס' דחוק דס"ס הוי ל"ה להקשות לר"י לעיל מכח משיב אבידה ולא מכח ת"ה, גם לפירש"י קשה דאי מתניתין בלא תבעו למה לי מפני ת"ה הא מדינא משיב אבידה פטור, וכבר פירשתי לעיל בש"ס מה שנלע"ד בזה: בד"ה מאי קטן וכו' דלא תיקשי לרב.

אין זה מספיק דלרב גופא תיקשי למה לא אמר בטענו גדול ועכ"פ לא הוי ל"ה לומר רק בתבעו דהא במנה לאביך משתעי במילי דאביו, ונראה דתרי מיני גדול הם האחד שתבעו שידוע שהודה לאביו לפני מותו שחייב לו מנה וזהו טענת גדול ממש ויש עוד טענה שידוע מעסקי אביו שמגיע לו עוד מנה ובזה חשוב כקטן במילי דאביו, והיינו דנקט בתבעו קטן דהיינו אופן השני הנ"ל, ולמסקנא לרש"י בתבעו קטן ממש ודאי אתי שפיר אלא אפי' להתוס' לקמן לא פליגי רבנן רק בתבעו מכח עסקי אביו דיכול להעזי דאינו חושב טענתו לברי אבל בתבעו שהודה בפניו לאביו לפני מותו הוי ברי ממש ולכ"ע חייב, כנ"ל: בד"ה אלא בדרכה פ"ה בקונ' וכו' ונראה לי להביא רא' דלא כפירש"י דהא בשבועות מוקי מתניתין דקתני אבל נשבעין לקטן כראב"י, והשתא אי הכוונה כפירש"י בקטן ממש לפי שנתינה היתה בגדלות נשבעין לו א"כ מאי ענין זה לפלוגתא דראב"י ורבנן הא שפיר מצי לאוקמא היכי דאפקיד ל"ה בעדים ושטר דלא הוי משיב אבידה כלל, ולפי שהיתה נתינה בגדלות נשבעין לקטן וע"כ דבעינן נתינה ותביעה שווין והתם בגדול ממש מוקמינן לה, והשתא אי היכי דלא הוי משיב אבידה כלל מקמש"ל דנשבעין לו הא הוי נתינה ותביעה בגדלות וע"כ דבפלוגתא דראב"י ורבנן תליא וקמש"ל אף דתובע במילי דאביו מ"מ נשבעין לו דלא הוי משיב אבידה דבבנו ג"כ אינו מעיז: אך להנך פוסקים דס"ל דשביעית שומרין וע"א נשבעין לקטן ממש ולדידהו צ"ל דלא מצי מוקי מתניתין בשומרין דמדקתני ואין משביעין את הקטן אבל נשבעין לקטן, א"כ כמו דאין משביעין הכוונה על טענת הקטן כמו כן אבל נשבעין לקטן הכוונה על טענת הקטן לא בשומרין וע"א דאינו תלוי בטענת הקטן, ולפי זה כיון דבשומרין לא מצי מיירי רק במ"מ שפיר יש לומר דבקטן ממש מיירי ובבא בטענת אביו דהוי נתינה בגדלות סגי וממילא אתיא דלא כרבנן דמ"מ הוי משיב אבידה דיכול להעזי ומה שהקשו התוס' מהגוזל אינה קושיא דהתם לא ממעט רק אפי' היתה אח"כ תביעה בגדלות אבל כשהיתה נתינה בגדלות ממילא תביעה נמי מכח האב הוי תביעה בגדלות דבא מכח אביו הוי כאביו: אלא שיש לדקדק דשם בשבועות פירש"י דקטן ילפינן מכי יתן איש וחרש ושוטה דאין בהם דעת כקטנים הן, ויש להבין למה תלה חרש ושוטה בקטן כיון דהם לאו בני דיעה לכל דבר פשיטא דאין נשבעין על טענת שמא ואדרבא בקטן איצטריך קרא דס"ד דאיכא קטנים דחריפי טובי וכן לעיל דכ"ג בד"ה דלאו בני דיעה פירש"י וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן משמע דקטן אינו כ"כ לאו בני דיעה כמו שוטה וחרש וצריך קרא למעט אותו א"כ היאך תלה תניא בלא תניא ומזה נראה מבואר דסובר רש"י דאין נשבעין אפי' שבועת שומרין על טענת קטן ושפיר צריך ליתן טעם על חרש ושוטה דהוי כמו קטנים ולפי זה מוכח דע"כ בגדול ממש מוקי לה כמו שהוכחתי וצ"ע: בד"ה מפני מה אמרה תורה וכו' דהא בבנו דמעזי וכו'.

ויש לדחות דע"כ לא בעינן לאשכחי טעמא לכופר הכל משום דמסברא יש לחייבו מכח חזקה אין אדם תובע כמו שחייבוהו חכמים היסת מהאי טעמא אבל בבנו דלא שייך כ"כ חזקה אין אדם תובע בלא"ה פטור, ומה שהביאו ראי' מסלעים דנרין לכאורה תמוה דמהאי טעמא גופא פטור דמסייע לי' שטרא אבל כוונתם דאי ס"ד דהמקשה ידע דהך סברא ראוי לפטרו משבועת כופר הכל א"כ מהאי טעמא נמי יש לומר אף דבעלמא הילך חייב הכא פטור דמסייע לי' שטרא כמו דמשני באמת התם וע"כ דבס"ד אף ידיע דליכא חזקה אין אדם מעיז מכח סיוע מ"מ לא ס"ד לפטרו משבועה בשביל סוייע זו א"כ תיקשי אפי' כופר הכל יתחייב כיון דליכא העוזה וזה שדקדקו התוס' ופרידנמי מינה התם למ"ד הילך חייב והיינו כמו שכתבתי: בא"ד וכופר הכל דפטור וכו' משמע דוקא מ"מ וכו' לכאורה יש לדקדק אכתי מנא לן דמה דמשמע דוקא מ"מ גזירת הכתוב היא דילמא בהך כופר הכל דאיירי קרא דאינו יכול להעיז דמהאי טעמא חייבי' רחמנא למ"מ דלית לי' מיגו דאינו יכול להעיז בהא קפיד קרא דכופר הכל לא אכל מנא לן בבנו דיכול להעיז דפטור כמו שהקשו התוס' קודם, אבל באמת כוונת התוס' פשוט דוודאי להנך שרצו לפרש טעמא דכופר הכל פטור לפי שאינו מעיז שפיר דחו התוס' דמה יעשו בבנו אבל אנן באמת לית לן האי סברא דמכח חזקה אין אדם מעיז יפטר משבועה דנהו דלית לי' למ"מ מיגו דבכופר הכל לא שייך כ"כ אישתמוטי כמו במ"מ אבל מ"מ ראוי לחייבו דכופר הכל נמי משתמיט ואין כאן ראי' לפטרו דמהאי טעמא מחייבין לי' היסת רק גזירת הכתוב דלא ישבע ולא מחלקינן כלל בין בנו לאחר, והנך רואה כי מה שהקשה מהר"ם שיף בב"מ שם על מה שכתבו התוס' אח"כ ללמוד מע"א דמנא לן בבנו ולפי הנ"ל לק"מ דהשתא לא אזלי התוס' בסברא זו לפטור משבועה משום דאינו מעיז דא"כ גם לפי תירוץ מכי הוא זה קשה כנ"ל: אלא דאכתי קשיא לי בדברי התוס' הללו דלמה להו כל הטורח הוה הא בהדיא ילפינן טענו חיטין והודה בשעורין לפטור או העדאת עדים לפטור מקרא א"כ ממילא מוכח דכופר הכל פטור דאטו בשביל שהודה בשעורין גרע מכופר הכל על החיטין וכן העדאת עדים וצ"ל דכוונתם אי לא ילפינן כופר הכל ממקום אחר מנא לן באמת ללמוד טענו חיטין מקרא דלמא לכופר הכל אתי דפטור אבל טענו חיטין והודה בשעורין חייב: ובזה תבין מה שכתבו כדאמרינן בפ"ק דב"מ דתרי קראי כתיבי כתיב הוא וכתוב זה והוא תמוה לכאורה ובוודאי אין לפרש דכוונתם כיון דמחזר קרא ילפינן טענו חיטין התם א"כ מוכח דכופר הכל פטור חזא דבהדיא כתבו מעיקרא דכתיב כי הוא זה משמע דוקא מ"מ ש"מ דמן משמעות ילפי לה ואי מהתם מוכח בהכרח ועוד דאכתי הא גופא קשיא מנא לן דטענו חיטין וכו' פטור כיון דאיצטריך לכופר הכל וברור דוודאי נתכוונו לומר דמן הכתוב יש משמעות דוקא מ"מ והיינו הך קרא גופא דאתי למ"מ הטענה משמע דוקא מ"מ ומשום דקשיא להו תינח אי מסברא ידעינן כופר הכל שפיר ילפינן מודה ממין הטענה אבל אי גזירת הכתוב היא מקרא כי הוא זה א"כ מנא לן מודה ממין הטענה ועל זה כתבו דתרי קראי כתיבי חד למ"מ הטענה ומינה ילפינן ממשמעותי' דכופר הכל פטור ואידך קרא למודה ממין הטענה ותרווייהו מוכח כנ"ל: בד"ה אין אדם מעיז אין לפרש וכו'.

ובאמת יש ליישב פי' זה אבל אין כאן מקומו כי צריך לבאר גם דברי רש"י פרק הגוזל שהקשו עליו התו' שם כמה קושיות, גם בלא"ה למ"ד דלא אמרינן מיגו לפטור משבועה

א"כ רבה לא שאל רק על עיקר שבועת מ"מ כמו שכתב בתומים א"כ ממילא בפקדון שלא עשה לו טובה ג"כ חייב דהוי מיגו לפטור משבועה ומה שכתבו לחלק במכיר בשקרו לא ידעתי מה יעשו בבנו דפליגי רבנן וצ"ל דבבנו חושב דאינו יודע במילי דאביו או דראב"י ורבנן פליגי בהא גופה אי בטובה תלוי או במכיר בשקרו: בד"ה ובכולי בעי דלודי לי וכו', וקשה וכו' ואף דהתם באמת אמרינן טעמא דמישתמיט היינו כדי לדחות ההכרח דלא אמרינן מיגו וכו' דלעולם אמרינן מיגו וכו' והתם שאני דמשתמיט, אבל למסקנא דלא אמרינן מיגו וכו' אפי' היכי דליכא טעמא כלללא אמרינן וזה שהביאו מנסכא דר"א ולא משבועת ע"א דעלמא דיש לומר דוקא היכי דאיכא טעמא כגון מישתמיט דבהא לכ"ע לא אמרינן כמו מ"מ דפ"ק דב"מ והכא לפירש"י אבל מנסכא דר"א דהוי חשיד גמור קשיא להו שפיר: אמנם עיקר קושית התוס' נראה לי דלק"מ דבלא"ה יש לדקדק במה שפירש"י אממונא לא חשיד ומדלא כפרי' בכולי' ולמה לו ליתן הכרח דלא חשיד מדלא כפרי' בכולי' בלא"ה כיון דמישתמיט לא חשוד כדמשני בב"מ שם, אבל באמת אין ענין הך דהכא להתם כלל דהתם שקלינן וטרינן על מי שמחוייב שבועה דמה תועלת יש בשבועתו אי משקר ישבע לשקר ג"כ ואי אומר אמת מה צורך לשבועה ועל זה אמרו דלא אמרינן מיגו דחשיד דיכול להיות דאממון חשיד ומשבועה יפרוש ורצו להכריח סברא זו משבועת מ"מ ודחינן דלמא כדרבה לכך שפיר יש תועלת אבל בעלמא כל דחשוד אממונא בוודאי ישבע לשקר ואין תועלת בשבועתו ומסיק שם דבאמת חשוד אממונא לא חשוד אשבועתה ויכול להיות שמשבועה יפרוש אבל וודאי אין הכרח לזה דוודאי יפרוש דוודאי פשיטא שיש לומר דלא יפרוש רק כל שיש סברא שיפרוש משביעינן לי' כיון שהוא מחוייב שבועה ויגיע תועלת בשבועתו לכשנגדו: אבל הכא הקושיא באופן אחר דנהו דלית לי' מיגו מ"מ וכי בשביל דלית לי' מיגו מחוייב הוא לישבע והא כופר הכל אין לו מיגו ואינו נשבע בשלמא שומרינן וע"א ראוי לחייבו מצד עצמו כי נתן לו לשמור ותובע שלו וזה טוען טענה דלא שכיח נאנסו וכדומה וכן ע"א בא בחוזק העד אבל מ"מ מאיזה צד יתחייב שבועה ואיזה כח יש לתובע שנאמר דחייב לו מנה מטענת הנתבע דאינו חייב רק נ' ומאיזה צד נטיל עליו שבועה והא איכא אינשי דאפי' בקושטא לא בעי אישתבועי כמו שכתב הר"ן בסוגי' דשכיר, וע"כ דכל עיקר השבועה במ"מ הוא כדי לברר האמת דאי ישבע נדע בבירור שהאמת אתו וכיון דבידו לברר בשבועה מחוייב לברר והיינו דקשיא לי' איזה בירור יש כאן הא יכול להיות כמו דחשדת לא לממון כן ישבע לשקר וכיון דאין השבועה בירור מאיזה צד נטיל עליו שבועה ועלה אמרינן דבכאן השבועה בירור גמור דכיון דהי' יכול לכפור הכל ולא כפר לפי שאינו יכול להעיז וכדומה א"כ מהאי טעמא גופא ברור שלא ישבע לשקר שאי הי' בגדר להעיז לישבע לשקר כ"ש שהי' מעיז לכפור הכל וא"כ שבועתו של זה בירור גמור הוא לכך מחייבינן לי' לישבע דאי משקר ע"כ משום דמישתמיט היא וע"י שבועה יפרוש.

ומעתה שאלת רבה כולל תרתי מפני מה ישבע אפי' לא הי' לו מיגו כלל לא הי' ראוי לחייבו שבועה ועוד דיש לו מיגו ולסלק המיגו קאמר חזקה אינו מעיז ובעיקר חיוב השבועה קאמר והאי בכולה בעי דליכפרי' א"כ חזינן דאינו יכול להעיז לכפור הכל א"כ ממילא מוכרח דמה שכופר הוא מכח משתמיט ומשבועה יפרוש ואי ישבע הוי בירור גמור וכדי לברר מה שבידו לברר הטילה התורה עליו שבועה כנ"ל ברור, ולפי זה

ממילא לק"מ מה שהקשו התוס' דמנא לן דכופר הכל פטור דכיון שאין שבועתו בירור
דהא ליכא הוכחה דיפרוש משבועה דהא כופר בכולה ממילא אין מקום לחייבו שבועה
וגם זה ברור לפע"ד: בא"ד ואית גזלן וכו', ולפע"ד שלא אמרו דלא אמרינן מיגו דחשוד
רק לענין שלא נמסור לו שבועה לפי שאין תועלת בשבועתו דוודאי ישבע לשקר ג"כ
ועל זה אמרינן דיש תועלת דיכול להיות שיפרוש ומצד שלא נמסור לו שבועה מחשש
שישבע לשקר לא שייך התם דמאיזה צד נחוש על איש נאמן שלא איתרע כלל שישבע
לשקר והרי הוא בחזקתו וכשר לכל דבר אבל גזלן מה בכך דיכול להיות שישבע באמת
אפי' מי שחשוד לישבע בשקר אינו ברור שישבע עוד לשקר ושמא שב בתשובה רק
אנן אסור לן למסור שבועה לאיש דריעה חזקתו וחשוד שישבע לשקר ומחשש שישבע
לשקר אין מוסרין לו שבועה אבל מי שנתחייב שבועה והוא כשר גמור פשיטא שאין
חשש כלל רק מצד שאין בשבועתו תועלת לבעל דין במה נפשך, אז אמרינן דיש תועלת
דאינו ברור דחשוד בממון ישבע לשקר ויכול להיות שיפרוש וזה ברור ולק"מ: דף נ"ב
ע"א במשנה יתומים שסמכו וכו', פירש"י אף שלא נתמנה להם לא מאביהם ולא מב"ד
אפ"ה כאפטרופוס הוא עכ"ל, משמע מפרושו דדינו לכל דבר כאפטרופוס למכור וליקח
בנכסיהם וכן דעת כל הפוסקים וכן משמע לכאורה להדיא בש"ס לקמן בעובדא דסבתא
דקאמר להו יתומים שסמכו אצל בע"ה תנן: אלא שאני תמה אי בא התנא לאשמועינן
דיתומים שסמכו דינם כאפטרופוס למה תפס דבריו לענין מעשר ולמה לא השוה אותם
לכל דיני אפטרופוס בנכסי יתומים, ועוד אי עיקר טעמא דהוי כאפטרופוס א"כ היכי
קתני בתר הכי או שמינה להן אביהן אפטרופוס פשיטא דאפטרופוס עצמו חייב לעשר,
גם יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שהשמיט דין יתומים שסמכו לגמרי ולא זכרו לא בהלכות
תרומות ולא בהלכות נחלות ולא זכר רק דין הבריייתא אפטרופוסין תורמין ומעשרין
להאכיל ולא להניח: וראיתי לה"ה סוף הלכות נחלות שהניח דברי הרמב"ם בתימה על
השמטה זו וביותר אני תמה דבמתניתין קתני חייב לעשר ויראה דקמש"ל דחיוב עליהם
לעשר ועיקר דבר זה לא זכר הרמב"ם כלל רק כלשון הבריייתא תורמין ומעשרין ולא
שיהא חיוב עליהם לעשר ולמה השמיט לשון המשנה, גם יש לדקדק בש"ס דמה דייק
ר"נ יתומים שסמכו אצל בע"ה תנן הא לא הזכר רק לענין מעשר ואינהו ודאי הוי ידעי
ג"כ מזה דהא לא זכר ר"נ דין המשנה רק יתומים שסמכו אצל בע"ה תנן ש"מ שהיתה
המשנה ידועה להם רק הוא רוצה לדקדק מינה דחשיב כאפטרופוס ואיזה דיוק יש לו
בזה, ואף דלקמן בש"ס כתבתי לפרש לפי דרכן של הפוסקים דדינם כאפטרופוס אבל
לדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל נראה לי שהוא מפרש הכל באופן אחר כמו שאבאר: אשר על
כן נראה לי דהך יתומים שסמכו אין דינו כאפטרופוס כלל דמי עשאו לאפטרופוס ולא
מצינו אפטרופוס רק מאבי יתומים או מב"ד אבל כל שאינו כך לא חשיב אפטרופוס
כלל, וזה שלא הזכר בסיפא לענין שבועה דין יתומים שסמכו לא בכלל מינוהו ב"ד ולא
בכלל מינוהו האב שאינו אפטרופוס כלל וכלל דיתומים קטנים לאו בני משוי אפטרופוס
כלל רק טעמא דמתניתין כיון דס"ס סמכו אצלו ואוכלין אצלו עליו החיוב לעשר
פירותיהן שלא יאכלו טבלים והדר קתני או שמינה להן אביהן אפטרופוס דס"ד דאין
עליו חיוב לעשר, ובשלמא יתומים שסמכו כיון דאסור לו למכור וליקח בנכסי יתומים
א"כ בודאי יאכלו טבלים חייב לעשר, אבל אפטרופוס כיון דבידו למכור וליקח מתוקן

אינו מחויב לעשר קמ"ש"ל דאין תיקון ליתומים למכור וליקח וחייב לעשר דשמא יאכלו טבלים, ומקשינן בש"ס דהא אפטרופוס אין לו רשות לתרום כלל, ובודאי ביתומים שסמכו לא קשיא לי' כלל כיון דמחויב להפרישם מאיסור טבלים והוא אינו יכול לישא וליתן בשלהם א"כ פשיטא דזכות הוא שיהא להם מה לאכול אבל על אפטרופוס קשי' לן דמוכח בברייתא דאין לו רשות לתרום וס"ד מהאי טעמא דאי לא יעשר יאכיל אותם מתוקן על ידי שימכור ויקח דבר מתוקן ומשני דלהאכיל דהיינו מה שהוא מוכן שיאכלו היתומים לא לאוצר יכול לתרום דהוי כמו בעל דבר בזה כיון שהוא להאכיל ליתומים: ומעתה ס"ל להרמב"ם דהך תנא ס"ל קטן אוכל איסור.

ב"ד מצווין להפרישו וכ"ש כל מי שהם אצלו ורואה או יודע שיאכלו איסור צריך שלא להניחם אבל לדידן דקי"ל אין ב"ד מצווין להפרישם כלל א"כ ממילא אין חיוב על אותו שסמכו אצלו להפרישם מאיסור וממילא אינו בעל דבר כלל לעשר כיון שיכול להניחם לאכול איסור והוא אינו אפטרופוס כלל, אבל אפטרופוס נהי דאינו מחויב לעשר וכל שלא יתן להם בידים אין קפידא אי יאכלו מ"מ כל שהוא להאכיל הוי כבעל דבר ממש ויכול לעשר: וזה ששאלו בש"ס לרב נחמן על ההוא סבתא מאי עבידתא דזבנא כיון שלא נתמנית אפטרופוס לא מב"ד ולא מאבי יתומים, ובמשנה משמע להדיא דיתומים שסמכו אין דינו כאפטרופוס כיון דקתני בתר הכי או שמינה להן אפטרופוס וגם מדקתני לענין מעשר דוקא כנ"ל, ועל זה השיב ר"נ דיתומים שסמכו תנן, והיינו דוקא אי אינהו בעצמן סמכו אצלו מדעתם לא חשיב כאפטרופוס, אבל הך סבתא לא סמכו יתומים עצמן אצלה רק אפטרופוס סמכן אצלה ומסר לה קצת דברים שיהא בידה לפרנסתם ואיהי ודאי יכולה למכור כמו אפטרופוס כיון דלאו מכח יתומים הקטנים באה רק מכח מי שסמכן אצלה, והיינו דקאמר יתומים שסמכון תנן: ולפיכך השמיט רבינו הגדול מתניתין לגמרי ולא זכר רק כפי לשון הברייתא אפטרופין תורמין ומעשרין להאכיל ולא להניח, כי חיוב ליכא כלל שאין חיוב להפרישם רק יכול הוא לעשר דחשיב בלהאכיל כשלו, ויתומים שסמכו אין חיוב וגם לא מהני כלל מעשר דידי' כיון שאינו אפטרופוס כלל, רק לפי דעת תנא דמתניתין דהי' צריך להפרישם שלא יאכלו ממילא חייב לעשר ומועיל עישורו כדי שיהא להם מה לאכול כיון שמחויב שלא להניחם שיאכלו טבלים כנ"ל, ולדעת הפוסקים דיתומים שסמכו טעמא דחשיב אפטרופוס גמור צריך לפרש דנקט יתומים שסמכו לאפוקי היכא דאינהו לאו בני דעת כלל רק הוא אספם בעצמו אל ביתו לא חשיב כאפטרופוס והיינו כדעת הרמ"ה שהביא הרא"ש, ולדבריהם אפרש לקמן עובדא דסבתא באופן אחר, גם צ"ל לדעתם הא דקתני חייב לעשר ע"כ בלהאכיל הוא, דכיון דאינו מחויב להפרישם מאיסור למה יתחייב לעשר יניחם לאכול טבלים וע"כ דמיירי שמאכילם בידים,, ואף דאחר ג"כ אסור להאכיל מ"מ אינו יכול לעשר וזה חייב לעשר, או דכיון דהוא אפטרופוס חשוב כאב דמצוה עליו שלא להניחם משום חנוך לנער כמ"ש הרמב"ם: שם אפטרופוס שמינהו אבי יתומים ישבע.

מדלא נקט במתניתין דין יתומים שסמכו לענין שבועה נראה לי שאין ענין אפטרופוס הזה לשבועה כלל דדוקא הנך דנשבעין שלא בטענה כגון אפטרופוס שנעשה מגדול ומכר הכל לידו מן הדין הוא שישבע שלא בטענה ולחשוב באחרונה היכן הדברים שנמסרו לידו אבל יתומים שסמכו מסירתם לידו לא חשוב כלל ואפי' שבועת שומרין

ממש אין נשבעין על נתינת קטן דלא חשוב כלל וכ"ש הכא דהוא לא רצה לקבל כלל רק מה היה לו לעשות וכי ישליכם חוצה עם החפצים הלכך אין כאן מקום לשבועה ולפי מה שכתבתי לדעת הרמב"ם בלאו הכי ניחא: בגמרא אתם ולא שותפין קשיא לי היאך מקשה מהך ברייתא דהא בלא"ה משנה שלימה בתרומות דשותפין תורמין זה על זה ופסקה הרמב"ם ז"ל פ"ד מהלכות תרומות וכתב בכ"מ דלא קי"ל כהך ברייתא רק כמתניתין דתרומות, א"כ מאי אולמי הך דאפטרופוס מהך דשותפין להקשות ממנה למשנה דידן, ויש לי לומר דלא דמי הך שותפין דהכא לשותפין דהתם דהכא מיירי שיש לשני בני אדם שדה בשותפות וחולקין בפירות ובזה אין לו לזה שום ענין בחלק חבירו, אבל שותפין דתרומות הכוונה שהם שותפין בעסק וכמו דשותף יכול לעשות בעסק בלי דעת שותפו כמו כן יכול לתרום, אך לפי שיש לדקדק בלא"ה בדין אריס שפסק הרמב"ם ז"ל דיכול לתרום רק כשהוא מעכב אינו תורם וכאן אמרו ולא אריסין, ודברי הכ"מ שם צ"ע למעיין בירושלמי כאן כמו שהאריך מפרש הירושלמי בזה, לכן נראה לי דסובר הרמב"ם דש"ס דילן דלא מקשה בכאן רק מאפטרופוס ולא משותפין ואריסין ס"ל דהכא לא מיירי שהם שותפין בתבואה זו או שהוא אריס בתבואה זו רק דס"ד דשותף או אריס שלו לא קפיד ומסתמא מסכים על מה שעושה בשלו קמ"ל דהוי כתורם שאינו שלו רק אפטרופוס שפיר קשיא לי ומחלק בין להאכיל ולהניח, והרמב"ם לא חש להזכיר כלהו לאיסור דבכלל תורם שאינו שלו הוא אבל שותפין ואריסין בתבואה זו לא הוי כאינו שלו כלל דהא שלו הוא ועוסק בהן כנ"ל: שם ועושין להם לולב וערבה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו ערבה, ונראה לי טעמם מדגרסינן פרק לולב וערבה ערבה ניטלת בפ"ע ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ופריך כיון דאמר ערבה אינה ניטלת אלא בפני עצמה פשיטא שאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ומשני לא צריכא דאגבה והדר אגבה, ופירש"י דאגבה לשם לולב והדר אגבה לערבה מ"מ לא מהני, והשתא מוכח להדיא דאם לקח הערבה מן הלולב ונטלה בפני עצמה מהני דאי ס"ד דגם בזה לא מהני מאי מקשה פשיטא הא טובא קמש"ל דאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב אפי' ליטלה בפ"ע וע"כ דהא ודאי מהני, ולפ"ז כיון דנקט לולב ע"כ עם ערבה א"כ אין צורך לערבה ולאחר שיצאו בלולב יקחו הערבה מן הלולב לערבה: ובאמת שאני תמה על מה שנהגו ליקח ערבה אחרת לחיבוט ערבה כיון שביארנו דבש"ס מוכח להדיא דאדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב כל שנטלה בפ"ע, א"כ ממילא יש לנו ליטול הערבה שבלולב דכיון דאתעביד בה חזא מצוה ליתעבד בה מצוה אחריתי, ולמה נהגו ליקח ערבה אחרת: ואפשר לומר דע"כ לא אמרינן כיון דאיתעבד בה חזא מצוה היינו שכבר נגמרה לגמרי מצוה ראשונה אבל כל כמה שלא נגמרה לגמרי שכל זמן שהערבה באגד עם הלולב יכול אדם לצאת בו ידי חובת לולב הלכך אין ראוי לכתחילה ליקח אותה מן האגד דבזה מקלקל מצוה ראשונה שהוא מצוה גדולה יותר מן הערבה אבל מ"מ כיון דיוצא בה אין לאפטרופוס להפסיד ליתומים ליקח להם ערבה אחרת חוץ הלולב וכ"ש בהך לולב של יתומים דלא איתעבד בה מצוה רק לחינוך בודאי אין קפידא ליקח אותה מן הלולב לערבה, ולכך השמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ערבה.

ומ"מ יש ליישב לשון הברייתא דנקטה ערבה היכי דלית להו לולב וחזא חזא נקט או דאיכא הרבה יתומים וצריכין כל אחד ערבה לחיבוט: ודע דיש להסתפק בלולב כל

שבעה אי נימא דוקא ב"ט ראשון דבעינן לכּם ואין יוצאין בשאול חייב לקנות להם לולב אבל ביו"ט שני כיון שיוצאין בשאול אינן צריכין לולב ונראה לכאורה דאין חילוק כלל כיון דמיירי בקטנים ואינו רק לחינוך ודאי דאף ב"ט ראשון אין צריך לכּם ומ"מ קונין להם לולב ה"ה ביו"ט שני וכן נראה מדקאמר וכל דבר שיש לו קצבה לאתווי שופר ומ"ש דנקט לשופר בריבוי טפי מלולב, ואינך בשלמא מגילה ס"ד דהוא דרבנן וכן תנחומי אבלים ס"ד להיפך כיון דאמרינן דהוא גלגול החוזר ומאן דספיד יספדוני' קמש"ל דלא, אבל שופר מ"ש מאינך מצות וע"כ משום דדרך שופר דאחד מוציא את כולם ס"ד דלא בעי שופר לקנות להם שופר קמש"ל לדמשום חינוך צריך לקנות להם שופר כדי שילמדו בו, וכן סוכה יוצאין בשאול ומ"מ קונין להם: אלא שאני תמה על מה שחילקה הברייתא המצות בתרתי ומעיקרא נקט ועושיין להם לולב סוכה ציצית וכל דבר שיש לו קצבה והדר נקט ולוקחין להם ס"ת תפילין ומזוזות וכל דבר לאתווי מגילה ומ"ש דמעיקרא נקט עושיין והדר לוקחין ועכ"פ למה לי' למיפלגינהו בתרתי, וראיתי להרמב"ם ז"ל שכלל כולם בחדא אבל לשון הברייתא כמעט אי אפשר לפרש כך: לכן נראה לי דכל מצות הללו דקא חשיב אין הכוונה לקנות להם דודאי כיון שיכולין להשיג ע"י אחר אין ראוי להפסיד ממון יתומים רק הכוונה כשיש להם אילנות דקלים בנכסיהם עושיין להם לולב וכן מעצים שלהם לעשות להם סוכה ומצמרן לעשות ציצית דכיון שיש להם משלהם ראוי לחנכן שלא יצטרכו לשאול רק לצאת בשלהם וכן ציצית אף שאין חוייב ללבוש בגד של ד' כנפות א"כ אי לא הי' להם ציצית לא הי' ראוי לקנות צמר לציצית כיון שאין מוכרחין ללבוש ד' כנפות ומ"מ כיון שיש להם צריך לעשות להם כדי לחנך, אבל בסיפא ס"ת ותפילין זה קונין להם במעות וכן מגילה אף דיכולין לצאת בשמיעה ראוי לקנות להם כדי להתלמד דבכלל תורה היא, אבל הנך דקא חשיב ברישא אינו רק לעשות משלהן לא לקנות כנ"ל אף שלא נראה כן מדברי הרמב"ם כנ"ל: שם לחוב על מנת לזכות.

פירש"י דחוק מאד בלשון הברייתא ונ"ל פשוט דיש דין דהחוב הוא על מנת לזכות, כגון שלקח שדה מאחד באחריות ובא נגזל לערער עליה והוא דן עמו לחוב ויטלנה הנגזל והוא יגבה אחריותו מהמוכר, ושדה של המוכר עידית וזו זיבורית, ואף דבלא"ה אין למכור ברעה ולגאול ביפה מ"מ כיון דס"ס כשיגדלו יגבה המערער השדה ואז שמא לא יהא למוכר רק זיבורית וכדומה, ועוד נ"מ דכשיגדלו ויוציא הנגזל פירות ושבח לא יוכלו לגבות אחריות פירות ושבח משועבדים וטוב שיוציאנה עכשיו קודם שתשבח ותגדל פירות וכן כל כיוצא בזה, מ"מ כיון שעכשיו חוב הוא אין משגיחין בזה ואין דנין, גם משכחת לה היכא דריבית אוכלת בהן ומ"מ אינו דן לחוב ואף דנזקקין היכא דריבית אוכלת היינו בדבר ברור לא היכא שצריך לדון עדיין: שם ואין אפטרופין רשאים להוציא עבדים לחירות.

פירש"י אף שאין היתומים נפסדין ובתר הכי אבל מוכרין לאחרים פי' לטובת יתומים להאכיל או ליקח שדות, משמע מפירושו דאי הי' טובה ליתומים בשיחרור היה יכול להוציא לחירות ג"כ רק לפי שאין טובה להם בזה, ואף שאין נפסדין גם כן אינו יכול להוציא, אבל צ"ע דכשיש לעבד עצמו למה לא יוכלו למכור לו דהא צריך למכור להאכיל וממילא משוחרר, ודוחק לומר דיכול למכור לאחר.

לכן נראה לי דעיקר החילוק דבשיחרור הוא עצמו מפקיע האיסור וזה אין בידו, אבל למכור לא מכר רק קנין דמים וקנין איסור ממילא מופקע למי שיש לו קנין דמים והתוס' כתבו לעיל טעם אחר בזה, ועמ"ש שם: שם וצריך לחשב עמהן באחרונה. פירש"י וישבע שלא נשאר בידו כלום.

נראה טעמו דאי בלי שבועה מה צורך לחשב הא יכול לומר מה שירצה, אבל מ"מ אינו מוכרח דכיון שמחשב יכול להיות שיכלו לברר שיקרו או שיכחישוהו בברי דבהא ודאי איכא שבועה, ונראין דברי מי שאומר בלי שבועה דאי בשבועה תיקשי להיפך למה לי לחשב ישבע בסתם שלא עיכב משל יתומים ודי בכך: שם אני להרוס ואתה לבנות.

לשון זה תמוה מאד, וראיתי למהרש"ל שפ"ל דהראו לו בחלומו דירושה זו בגזל ואיסור בא לאב לכך אני להרוס ואתה לבנות אבל מן התימא אצלי דהיאך ס"ד לסמוך על חלום להפסיד שלא כדין ונראה לי דהכוונה שהראו לו בחלומו דלמה ירצה הוא לבטל מה שעשה האפטרופוס משום דחושש דעבדים ימותו ושבדות לעולם עומדין ועל זה הראו לו בחלום כיון דאתה חושש דמן השמים יהרסו מה אתה רוצה לבנות קרקע ג"כ תשתדף, והי' הכוונה כיון דגם להיפך אסור למכור עבדים ולקנות שדות דאין אנו יודעין הזה יצלח או זה, א"כ כיון שכבר מכר וקנה עבדים אין לו לבעל דבריו כי אין להתחכם נגד ה', ולא אשגח כיון דמצד הסברא קרקע קיימת טפי ראוי לבטל דברי האפטרופוס שישארו בקרקע: שם יתומים שסמכו אצל בע"ה תנן.

כבר כתבתי במשנה שיש לדקדק אי לא ידעו הם ממשנה הוי לי' להודיעם דין המשנה ועכ"פ כך הוי לי' לומר תנינא יתומים שסמכו וכו' ועוד מנין לו ממשנה דהוי כאפטרופוס דהא לא קתני רק חייב לעשר, וכבר כתבתי במשנה לפרש סוגיא זו לכל אחד לפי דרכו, למ"ד דיתומים שסמכו חשוב כאפטרופוס יפרש דעיקר הראי' מדנקט יתומים שסמכו ולא יתומים שהיו סמוכים ש"מ משום דחשיב כאפטרופוס הוא, דאי לא"ה חייב לעשר אפי' אספם בעצמו, ולשיטת הרמב"ם ז"ל שלא זכר דין יתומים שסמכו כלל, כתבתי לפרש בענין אחר ע"ש באריכות: שם זיל לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש.

פירש"י כל הדיוט המוכר וכו', ודבריו מגומגמין מאד כמעט אי אפשר להולמן דמאי ענין מוכר לכאן דאנן בחזרת לוקח משתעינן, ונראה לי דקשיא לי' להרב ז"ל דלהיפך הוי ליה לומר לא יהא כח הקדש גרוע מהדיוט דהדיוט שאינו חוזר על עיקר הדין הוא כיון שמשך רק למה יהיו היתומים גרועים מאי היו הדיוטות, לזה סובר הרב דבעלמא היכי דתקנו משיכה משום שלא יאמרו נשרפו חיטכם בעלי' כל שמשכם הלוקח לביתו אפי' בלי ידיעת המוכר כלל קנה דהא מדאוריית' מעות קונות רק לטובת לוקח תקנו משיכה, וכיון שמשך אף דמהראוי דלא יועיל משיכה זו מן הדין, דאי משיכה קונה בעינן דעת מקנה שיאמר לו משוך וקני או חזק וקני או שיקנה בצווי המוכר, אבל כאן שכבר קנה במעות מדאורייתא ממילא מהני משיכה מדעת לוקח בעצמו, וזה שאמר לא יהא כח הדיוט חמור דבהדיוט כה"ג דתקנו דמעות לא יקנה מ"מ היינו לטובת לוקח אבל כשהם ברשות לוקח חזר הדין לדין תורה דמעות קונות, כ"ש בהקדש אף דתיקנו שלא יקנה משיכה ה"מ לטובתם אבל לחובתם חזר הדין דמשיכה קונה כנ"ל בכוננת רש"י: אמנם לדעתי הכוונה כאן בפשיטות דהדיוט והקדש שניהם כאן דיתומים נקראין הקדש והלוקח

הדיוט והשתא כיון דזול פשיטא דאין אפטרופוס יכול לחזור לחוב ליתומים א"כ לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש דהקדש לא יוכל לחזור והדיוט יוכל לחזור, ואף דבבבא שלישיית אי אפשר לפרש כן מ"מ נקט לה בהאי לישנא דמעיקרא, ועוד דהתם הכוונה ג"כ דאין ראוי דהדיוט ירויח מחמת תיקון חכמים והקדש יפסיד דמוכר הוא הדיוט ירויח מחמת תיקון חכמים דיתומים כהקדש, והקדש יפסידו כנ"ל: .

בתוס' בד"ה יהבי יתמי זוזי אפירי, וא"ת גבי הקדש כה"ג וכו'. מדבריהם מבואר שאין לחלק בין היכי דהקדש אינו מפסיד רק מניעת ריוח בין היכי דהקדש מפסיד דאי יש מקום לחלק בזה לא ה"ל להקשות מהך דהכא רק מלקמן יהבי יתמי זוזי אפירות, אבל ה"ה פ"ט מהלכות מכירה כתב לחלק בזה לדעת הרמב"ם שפסק פרק ו' מהלכות עירוין בהקדש שקיבל מעות והוקיר אינו יכול לחזור הואיל ובהדיוט יש מי שפרע, ובהלכות מכירה פסק היכי שנתן גזבר מעות לאחר והזול חוזר בו: אך באמת דברי הרמב"ם ז"ל ברורים ולק"מ קושית הרשב"א וה"ה כמו שאבאר, והוא דודאי הפרש גדול יש בין אי הגזבר נתן מעות על פירות דעיקר תיקון חכמים בהדיוט היה שלא יקנה מעות לטובת הלוקח שלא יאמר המוכר נשרפו חיטיך בעלי' א"כ מה בכך דהקדש קונה בכסף מ"מ אטו בהקדש לא שייך הך סברא שיאמר נשרפו חיטיך בעליה א"כ פשיטא דשייך לומר לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש, ואף דהדיוט מקבל מי שפרע היינו דדי במה שיוכל לחזור ע"י קבלת מי שפרע דס"ס כבר יצאנו מידי חשש דליקה דהמוכר טרח ויציל דחושש שמא יחזור בו הלוקח ויקבל מי שפרע א"כ בהקדש דלא שייך מי שפרע ע"כ יכול לחזור בלי מי שפרע דאי לא יוכל לחזור כלל הרי לא תיקנו חכמים להקדש מידי שלא יאמר המוכר נשרפו חיטיך בעליה, ולהדיוט הלוקח תיקנו וחששו להפסד שלו בדליקה משא"כ להיפך בהקדש שמכר וקיבל מעות מהדיוט כיון דבעלמא מוכר שיוכל לחזור ע"י קבלת מי שפרע הוא והיינו שלא תיקנו רק לטובת לוקח כדי שיהא ברשותו לדליקה או שיציל לפי שיחשבם שיתייקר.

א"כ בגזבר שמכר דלא תיקנו לטובת לוקח ההדיוט כלל דהא לוקח מהקדש אינו יכול לחזור כלל כל שנתן מעות א"כ ממילא אין הגזבר יכול לחזור בו בהוקר שאין חזרה זו של מוכר לטובת מוכר רק לטובת לוקח דמהאי טעמא צריך מי שפרע דטובת לוקח ניתקן כל שיוכל לחזור בו בקבלת מי שפרע לכך בהקדש אין הגזבר יכול לחזור בו כלל, וז"ב: אמנם ביתומים אין חילוק כלל דמדינא הדיוטות הם רקלטובתם עשאום כהקדש, וכל לרעתם חזר דינם כהדיוט גמור כמ"ש התוס': ע"ב בתוס' בד"ה דאתי למימר להו הקשה בקונ' וכו' וא"ת לעיל כו'.

ולדעתי נראה ליישב מתרי טעמא חדא דע"כ לא שייך חשש נשרפו חיטיך בעליה רק אי המקח קיים אז חושב הלוקח כיון דקנה ממנו ומקיים המקח דהמוכר יחוס עליו ויציל וסומך על זה והמוכר באמת לא יציל אבל היכי דהמוכר יחזור בו ויבטל המקח פשיטא שלא יסמוך על הלוקח שיציל דמה לו להציל דכי בשביל שחזר בו המוכר יציל אותו מהפסד וא"כ בודאי טרח ומציל בעצמו ולא יסמוך על הלוקח, ועוד דדוקא במוכר שייך האי טעמא דהלוקח סומך דהמוכר יציל כיון שלא משך ממנו רק קנה במעות וחושב דאין המקח נגמר עדיין אבל כאן בלוקח שמשך מיתומים בלי מעות דהם חוזרין בהם

ויודעין שאינו של לוקח כלל א"כ מאיזה צד יסמכו דהלוקח יציל, וז"ב: ועוד נראה לפע"ד דבלא"ה לא דמי כלל לדלעיל בלוקח שמשך מיתומים והוקר כל כמה שאין המוכר חוזר בו הלוקח בודאי רוצה בקיום המקח כמקדם רק המוכר הוא שבא ללוקח וחוזר בו א"כ תיכף כשחוזר בו מה לפירותיו בבית לוקח ע"כ צריך הוא להוציא תיכף א"כ לא שייך שיאמר נשרפו חיטך דקודם שיחזור הלוקח יציל וכשחוזר תיכף מוציא אותם מרשותו, אבל להיפך במוכר שקיבל מעות מיתומים והוקר דמוכר בא אצלם ושואל מהם שרוצה לחזור בו אם יאמרו שאינם רוצים כבר הם ברשותם לגמרי ועליהם אין להוציאם תיכף דכך קנו ממנו שיהיו אצלו עד שימשכו שיפנו מקום על הפירות ועכ"פ תיכף כשלא ירצו לחזור ויפול דליקה לא יציל המוכר, וגם זה ברור: ומה שהביאו התוס' ראי' מהאומנין דנעשו ש"ש אין ראי' לפע"ד דהתם הי' לו הנאה גמורה באמת מה ששלח לבית חמיו דהם רואים שהוא משתדל ליקח מתנה להכלה ובהנאה זו הוי ש"ש אבל הכא לא הי' לו שום הנאה רק שהי' יכול להנות ודי שיהא ש"ש קודם חזרה ולא לאחר חזרה דשוב אינו יכול להנות כלל: בגמרא תניא ראב"י אומר וכו'.

דע שאני מסתפק במה שפטרו חכמים לאפטרופוס משבועה לרבנן במינוהו ב"ד ולאבא שאול במינוהו אבי יתומים אי מכל שבועה פטרוהו או דוקא מהך שבועות דנשבעין שלא בטענה כגון שותפין ואריסין דכל השבועה מתקנה הוא ובאפטרופוס פטרוהו מחשש דאתי לאימנועי, אבל אי מחויב שבועה דאורייתא כגון שנאבד ממנו חפץ ידוע לכ"ע צריכין לישבע, ולא מבעיא למאן דאמר דשבועת שומרין נשבעין על טענת קטן כמבואר ברא"ש פרק שבועת הדיינין, אלא אפי' למ"ד דכי יתן איש ולא קטן אשבועת שומרין נמי קאי, אבל היינו שהקטן מסר לו, אבל אפטרופוס שנמסר לידו ע"י ב"ד וכדומה הוי כנתנם גדול ומשבועה דאורייתא לא פטרוהו וכן משמע לי מלשון התו' שכתבו אבל כל כמה דלא ידעינן אי נאבד כלום אין להשביעו על דבר זה בלא טענה.

משמע מלשון זה דאי הוי ידעינן שנאבד משביעין אותו [ועמ"ש בתוס' ביאור דבריהם] אלא דקשיא לי למה ישבע הא בעלמא נמי הקשו שבועת שומרין דחייב רחמנא היכי משכחת לה ומוקמינן לה בעדים ושטר ולדידן אפי' בלא עדים ושטר משום דהוי העזה לומר להד"ם והחזרתי כמו שכתב הר"ן פרק כל הנשבעין, אבל אפטרופוס כיון דאית לי' מיגו דמכר החפץ להאכיל ליתומים ממילא ליכא שבועה מדאורייתא כלל, אלא שיש לומר דמ"מ כיון דהבנים יודעין שלא מכר החפץ אף דהיו קטנים, לא מבעיא לראב"י לעיל דאית לי' אפי' בבנו אינו מעיז אלא אפי' לרבנן, מ"מ כיון דעכשיו מכירין בשיקרו אינו מעיז וחייב לישבע: ואשר הביאני מה הוא שאני תמה שאחר שפסקו הלכה כאבא שאול הביאו ברייתא דראב"י והלכה כמותו היפך הלכה דמקודם וכן ברייתא דר' תחליפא, לכן נראה לי דזה אינו סותר הלכה כאבא שאול דבהא הלכה כוותי' דמינהו אבי יתומים יש לפטור ומינוהו ב"ד ליחייב והיינו משבועת תקנה אבל לא משבועת שומרים וראב"י ור' תחליפא לענין שבועת שומרין מיירי, אלא דלישנא דברייתא דר' תחליפא נראה לי לכאורה דשבועת שלא פשעתי פטרו לאפטרופוס אפי' משבועה דאורייתא, דכיון דאסור להזיק ולפשוע בממון חבירו וכ"ש בשל יתומים לא חשדינן לי' לאפטרופוס שפשע הלכך אי הוי כש"ח לא הי' עליו שבועה כלל רק כיון שהוא בנושא שכר חייב לישבע שנאנסו ומזה לא אתי לאימנועי ג"כ דאינו חושב שיגנב ויאבד ממנו

דבר, אבל אי חשדת לי שפיר אתי לאימנועי: איברא מדברי הרשב"א ז"ל בחידושו ומתשובותיו שהביא המחבר סי' ע"ב ס"ה משמע להדיא דאפ"י משבועת שומרין דהוא מחוייב מדאורייתא פטרוהו לאפוטרופס אלא שיש שם גמגום במה שכתב ליישב למה לא קאמר משום פרוטה דר"י דא"כ אפ"י מינוהו אבי יתומים נמי, ובאמת ר' תחליפא במינוהו אבי יתומים מיירי להדיא והדבר צ"ע לפע"ד ועמ"ש בתוס' ועיין בטור סי' ר"צ בשם הרמ"ה מ"ש בזה: בד"ה לכרגא פ"י בקונ' וקשה וכו' ולדעתי לק"מ דודאי כל שאר צרכי יתומים מה שהוא להוציא עבורם על צורכם לא להרויח פשיטא דהכל בכלל מזונות וקמ"ל הנך ג' אף שהוא שלא להרויח דאין מזה ריוח ליתומים מ"מ מזבנינן בלא אכרזתא כיון דנחוץ הוא, אבל לצרכי יתומים מה שאפטרופס מוכר לעסק היתומים להרויח פשיטא דיכול לעשות כעושה בשלו ואין צריך הכרזה כלל וגדולה מזה נראה לי דכל הנך ג' דקא חשיב הכוונה אפ"י לזה לצורך מזונות וקבורה וכרגא וצריך לפרוע יכול למכור בלי הכרזה דכיון דנחוץ הוא צריך שיהא לו בקל ללות והרי קבורה פירשו התוס' בעצמם בדיבור שאח"ז לפרוע מה שלוה לקבורה א"כ ה"ה מזוני לפירש"י ע"כ הכוונה כך דהא פשיטא שלא ימתינו דהא צריכין לאכול, אבל אם לזה לצורך עסק היתומים והגיע הזמן ואין לו לפרוע צריך הכרזה: בד"ה ולקבורה וכו' דאם לוו לצורך קבורה וכו'.

אין הדבר מוכרח כי יש לפרש דיכול למכור בלא הכרזה ואין צריך ללות לצורך קבורה ולשלם אח"כ אחר הכרזה רק יכול למכור מיד אבל לזה לצורך קבורה צריך הכרזה אבל יש להכריח אי ס"ד בלוה לצורך קבורה צריך הכרזה תיקשי לוקמא משנה דשום היתומים בלוה לצורך קבורה ומזוני דפשיטא דנזקקין ובעי הכרזה וע"כ דלהלואה זו לא בעי הכרזה, כנ"ל: בתוס' בד"ה הלכה כאבא שאול אבל אפוטרופס שנתמנה וכו' לא מימנע בשביל זה שמשלם כשפשע וכו' דבריהם דחוקין ואני אומרה בלשון אחרת דדוקא התם לא שייך לומר דניחוש שיפשע כיון שיפטר דאין אנו דורשין שם לטובת יתומים רק לטובת הכלל הלכך חששו טפי שמא יפרוש אף דמזה יוכל לצמוח רעה ליתומים מ"מ לאו לטובת יתומים מוקמינן לי, אבל הכא דממנין לטובת יתומים כל שיפטר אם יפשע רעה הוא לדידהו שלא ישגיח יפה על עסקיהם אמנם גם הראי' שהביאו מפרק המפקיד אינה ראי' לפי שיש לפרש מה שאמר שם אנא לבקרא מסרת' היינו דאי לא"ה הוי אמרינן דהוי מקח טעות לגמרי ואין השור של יתומים כלל והוא היזיק בידיים שנתן מעות של יתומים לאיש אשר אין להוציא מידו, אבל כיון שמסרו לבקרא ה"ה הכוונה שאם לא יצלח למלאכה ישחטנו לצורך יתומים ולא ה"ה מקח טעות וממילא אפ"י פשע פטור ואין להאריך בזה, כי נראה לי עיקר דחייב ממה דפליגי הכא באפיטרופא דמפסיד ואי באונס למה נסלקנו ואי בפשיעה אי פטור מ"ט דמ"ד לא מסלקינן לי' וע"כ דחייב ומ"מ ס"ל מ"ד דמסלקינן לי' דשמא לא יהא לו לפרוע ואנן חזינן דמפסיד אין זה אפטרופס כראוי כנ"ל: בא"ד ומיהו נראה וכו' כל כמה דלא ידעינן וכו'.

עיינן מהרש"א מה שפ"י כוונת התוס' ומלבד הדוחק אין דבריו מובנים דמ"מ היאך שייך לומר בעי מיתן זוזי דאינו נודע כמה יצטרך ליתן וע"כ הכוונה דכיון דאדם רוצה ליתן מעות עבור זה א"כ זה שנעשה אפטרופא בלי מעות כלל לא אתי לאימנועי א"כ אין ראי' כלל: אבל כוונת התוס' נראה לי פשוט דס"ד כמו דאפטרופס חייב כשפשע ודאי.

כן נשביענו על פשיעה דמזה לא אתי לאימנועי ודוקא לישבע שלא עיכב כגנב אתי לאימנועי, אבל לא לישבע שלא פשע דלא נחשד כגנב ועל זה הביאו ראי' דנהי דפשע חייב אבל אין להשביעו על זה כמו על טענת שלא עיכב דכן משמע בירושלמי דמחלק בין ממון ושבועה בפשיעה ש"מ דשבועה על פשיעה ג"כ אין משביעין לרבנן כדאית להו ולאבא שאול כדאית לי' כנ"ל, וכבר כתבתי דממה שכתבו כל כמה דלא ידעינן או נאבד משמע דאי ידעינן יש לחייבו שבועה שלא פשע ומשמע דכל שבועת שומרין מחייבין לאפטרופס היכי דמחויב בעלמא לישבע ולא פטרוהו רק משבועות תקנה וזהו דלא כנראה מדברי הרשב"א בחידושו כאן וסי' ע"ב ס"ה בשמו, ובטור סי' ר"צ בשם הרמ"ה משמע ג"כ כדברי התוס' ועמ"ש בגמרא בזה: במשנה המטמא וכו' בשוגג פטור במזיד חייב.

כתב הרמב"ם בפ"ה המשנה דבמזיד חייב על שני פנים או מערב או מנסך וכגון שהי' שוגג שלא ידע שחייב מיתה והזיד שידע שאוסר היין, ודבריו תמוהין לכל מעיין שהוא נגד הסוגיא דמפורש טעם אחר דמשעת הגבהה קני לה, ועוד דקי"ל חייבי מיתות שוגגין ג"כ פטורין מן התשלומין: ונראה לי שסובר הרב ז"ל דאפי' לר' ירמיה דס"ל משעת הגבהה קני לה היינו דוקא בשוגג דכיון דילפינן לה מכה אדם ממכה בהמה לא ילפינן רק שלא יתחייב בהכאה כמו מכה בהמה אבל לא שלא יתחייב בהגבהה דקודם הנזק, אבל במזיד כיון דהגבהה צורך ניסוך הוא הרי הגביה על חיוב מיתה לא נתחייב בה כמו על גוף הניסוך: ויש לי להביא ראי' לזה מתוך דברי התוס' מכות דט"ז ע"א בד"ה אי דקטלה דהקשו דילמא מיירי בשוגג, וקשה הא חייבי מיתות שוגגין פטורין מן המלקות כדמוכח פרק אלו נערו דאפי' ממון פטור כ"ש מלקות דתרווייהו בגופו כדמוכח בחולין דף פ"א דטפי יש לפטרו מלקות ממון, ואף דהרמב"ם ס"ל דחייב מלקות כבר הקשה עליו הלח"מ פט"ז מהלכות סנהדרין הלכה ה', וע"כ כיון דהמלקות על הלאו שגירשה לא נפטר מהם רק במזיד משום דעבירת הלאו והביטול הוי כמו עקירה והנחה אבל בשוגג לא אמרינן עקירה צורך הנחה, וכן צ"ל במהרש"א שם ע"ש דאל"כ אין הבנה לדבריו: הן אמת כי נראה לי ליישב קושית מהרש"א בלא"ה, לפי שנתקשו בעיני דברי התוס' שם דכתבו שם וז"ל, וא"ת דלמא מיירי דקטלה ומ"מ לא הוי קם לי' בדרכה מיני' דמיירי שהרגה בשוגג ע"כ, והדבר תמוה דתרת דמיירי למה לי והוי להו לומר דלמא מיירי שהרגה בשוגג, וכל רואה יראה שדברי התוס' הללו אין להם הבנה כלל, לכן נראה דבלא"ה יש להקשות בש"ס למה לא מוקי לה דקטלה במזיד שהיה גואל הדם או אחר למ"ד שהיה רשות ביד כל אדם דאינו מחויב מיתה ומ"מ ביטל עשה ובהא אפי' חייבי מיתות שוגגין ליכא דהא אינו בחיוב מיתה כלל, וצ"ל כיון דהתורה פוטרנו משום דיחם לבבו והשיגו ולא נתכוון לבטל כלל רק לנקום נקמתו מה שהוא מצוה או רשות חשיב כהרגה שלא במתכוון דודאי לא מחייב מלקות על הביטול דהוי כמתה מאליה: ומעתה נ"ל דכך הוא כוונת התו' דלמא מיירי דקטלה והיינו במזיד כהך לישנא דש"ס אי דקטלה [דבמזיד נופל לשון קטלה], ואי קשי' הא קם לי' בדרכה מיני' דמיירי שהרגה האשה בשוגג וקטלה הוא במזיד דמיתה לא נתחייב ומלקות חייב מכח ביטול העשה, ואהא תירצו דזהו כמו מתה מאליה כמי שהרגה שלא במתכוון כיון שלא נתכוון לבטל העשה רק לנקום נקמת הנהרג שהרגה, ובזה אתי שפיר טפי לישנא דכגון שכתבו בתירוצם

ובפשיטות אין לו הבנה כלל ולהנ"ל הוי לי' כגון הכוונה כמו שהרגה שלא במתכוון דאז ודאי הוי כמתה מאליה ה"ה נמי בהרגה לנקום נקמת הנהרג כנ"ל, ומ"מ בכוונת הרמב"ם נראה לי עיקר כמש"ל, ומיושב קושית התוס' לרב ור' ירמיה': ובהכי ניחא לי דפריך ומ"ד מנסך מ"ט לא אמר מערב, ויש להבין כיון דס"ל כר' ירמיה' מה צורך לו לומר מערב ולא מנסך כפשוטו תדע דפרכינן לשמואל מ"ט לא אמר מנסך לולא דס"ל קים לי' בדרבה מיני' וכיון דרב ס"ל כרב ירמיה' למה יאמר מערב, ולהנ"ל ניחא כיון דצריך לפרש מזיד דמתני' שהיה שוגג במיתה ניחא לן טפי ליפרושי מערב ומעיקרא דלא ידע דקים לי' בדרבה מיני' פריך למ"ד מערב למה לא אמר מנסך ובתר דחדית לן דקים לי' בדרבה מיני' רק רב כר' ירמיה' ומפרש מזיד דמתניתין שהיה שוגג במיתה פריך מ"ט לא אמר מערב, ולפי זה יש מקום לומר דשמואל מודה לרב ירמיה' רק דלא ניחא לי' לאוקמא מתניתין שהי' שוגג במיתה ועמ"ש בתוס': בגמרא מערב פירש"י מערב יין נסך בין כשר ואסרו בהנאה עכ"ל.

ביאור דבריו לפי מה שאמרו פרק בתרא דע"ג דאיכא גווי ביין נסך שנתערב דאסור בהנאה ואיכא גוונא דמותר, והיינו בזרק איסור לתוך היתר מותר בהנאה דבטל ברוב ולהיפך או שעירב הרבה ביחד שאינו בטל אסור בהנאה וסובר הרב ז"ל שאם עירב באופן דמותר בהנאה ומותר למכרו חוץ מדמי יין נסך שבו לכ"ע פטור דאף דהיזק שאינו ניכר שמיה' היזק או מטעם תקנה היינו דוקא היכי שעשה מעשה בגופו אף שאין ההיזק ניכר בו חייב, אבל היכי שלא עשה מעשה בגופו כלל כגון שלא אסרו בהנאה דגוף היין הכשר לא נאסר כלל רק מה שאסור בשתי' הוא מכח היין הנסך שבו שאי אפשר להסירו ככה"ג לא הוי רק גרמי ובהא בהיזק שאינו ניכר לכ"ע פטור וכן פ"י בהדיא בב"ק דבעינן שיעשה מעשה בגופו, והיינו שיאסרנו בהנאה ע"י עירוב או ע"י ניסוך אבל כל שלא אסרו בהנאה פטור, ומה שפירש בב"ק שנסכו ממש דקאי למ"ד מנסך ממש ומעיקרא שם כתב דאי זרק לתוכו יין נסך לא חסרי' מידי דמזבין לי' חוץ מדמי יין נסך שבו והיינו דבזרק היין מותר בהנאה והי' מותר אף בשתי' רק דנסך שבו מעכב עליו אבל היין בעצמו של היתר לא נאסר כלל משא"כ היכי דעירב אותו באופן שלא נתבטל ואסור בהנאה, גם גוף היין של היתר נהפך להיות איסור והוי כעביד מעשה בידיים כמ"ש הרמב"ן ז"ל פאד"מ לענין דיין שהורה בכשירה שהיא טריפה דהוי כעביד מעשה דמשעה דמסיק עלה שמא דטריפות חסרה וה"ה הכא, אבל כשלא נאסר היין בהנאה וגם היזק שאינו ניכר הוא, בהא לכ"ע פטור כן נ"ל, וכוונת רש"י כאן שעירב באופן שאסרו בהנאה: שם קים לי' בדרבה מיני'.

יש לדקדק דלמה לי טעמא משום דמיתה פוטרת מתשלומין, אפ"י לא היתה פוטרת כלל ס"ס כיון דחייב מיתה יש לפטרו מכח היזק שאינו ניכר דלא שייך שלא יהא כל אחד הולך ומנסך יינו של חברו כיון דחייב מיתה ורחוק לומר דהך סוגיא למ"ד היזק שאינו ניכר שמיה' היזק, ועוד דעכ"פ רב דמפרש מנסך כדרב ירמיה' ומשעת הגבהה קני לה, וקשה מה בכך ס"ס לא שייך כאן שלא יהא הולך ומנסך דיתחייב מיתה ובודאי לא שייך לומר דאוקימתא דרב רק למ"ד שמיה' היזק הוא.

ואמת דיש לומר דמפרש לה שהי' שוגג במיתה ושפיר שייך שלא יהא וכו' אבל גם זה רחוק דניחוש לישראל שינסך יין לגילולים ולא ידע שהוא איסור ועובד ע"ג, וצ"ל דודאי כל שתקנו חכמים דהיזק שאינו ניכר שמי' היזק לא חילקו בין העושה דבר השכיח לעשות או לא שכיח, תדע אטו אם יטמא אדם טהרות באופן דלא שכיח יפטר, וכמו כן מנסך כיון דתקנו דשמי' היזק, בשביל שעשה איסור חמור ג"כ לא נפטר בשביל זה ועמ"ש בתוס' בד"ה מנסך: שם ואידך כדר' ירמי' וכו'.

משמע דרב ירמי' לאו אהך דרב אמרה דאי ליישב דברי רב להחזיק פירושו מנסך ממש, הוי לי' לומר אמר ר' ירמי', ומדקאמר כדר' ירמיה משמע דר' ירמי' לאו בדרב ושמואל תליא כלל, ונראה לי דר' ירמי' מיירי שהגביה באמת על מנת לגזול ממש ואח"כ נסכו דבהא כ"ע מודו דמשעת הגבהה קני לה רק במתניתין אי אפשר לאוקמא רק שהגביה לנסך דהא לא הוזכר במתניתין רק מנסך ובהא ס"ל לרב דהא הוי כמו מגביה על מנת לגזול, ושמואל ס"ל כיון דהגביה על מנת לנסך לא קני לי'.

וזה שפירש"י דאגבהה על מנת לגזול היינו דר' ירמי' בהכי איירי, ובמתני' פליגי בדר' ירמי' אי על מנת לנסך לאסרו חשיב כעל מנת לגזול או לא, וזה שפירש"י בחולין דהגביה על מנת לאסרו דהתם לפרש מתניתין למאן דאמר מנסך ודאי לא מיירי רק במגביה על מנת לנסך דלא קתני רק מנסך, אבל כאן בדר' ירמי' פירש על מנת לגזול, ועמ"ש בתו' בד"ה מנסך דמיושב בזה קושית התו' שם: אלא דאכתי איכא למידק לרב גופא כיון דהיזק שאינו ניכר הוא ובנסך ממש אומר לו מדאורייתא הרי שלך לפניך א"כ היאך נימא דמה שהגביה לנסך קני שלא יוכל לומר לו הרי שלך לפניך דהיאך יקנה בהגבהה לנסך טפי מנסך גופא דאומר לו הרי שלך לפניך ולא קני מדאורייתא, וצ"ל דס"ל לרב דמדרבנן קני לה כיון דמדרבנן היזק שאינו ניכר חייב: ובהכי ניחא לי מה שהקשו התוס' על רש"י בחולין שם דפ' במגביה בהמה ושחטה לכ"ע חייב והרי הכא במנסך מיירי בהגבהה ומ"מ למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו לא הוי נסך כלל, ולפי הנ"ל לק"מ דהתם מדאורייתא קני בהגבהה דס"ס הגביה על מנת לגזלה דלשוחטה הוי גזילה גמורה דפשיטא דשוחט בהמת חבירו חייב לשלם לו היזק מחי' לשחיטה מדאורייתא הלכך שפיר קני לה אבל הכא כיון דהכל מדרבנן דמדאורייתא לא קני כלל דלא הגביה רק על מנת לנסך ולא עדיף מניסוך גרידא רק מדרבנן קני לה ואי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו לאיזה צורך תקנו רבנן שיקנה הא אי לא יקנה לא יאסר כלל ולמה יקנה כדי שיאסור משא"כ בשוחט דע"כ קני דמגביה ע"מ לשוחטה הוי לגזול ממש בלי ע"ג כלל, כנ"ל: שם ולמ"ד מנסך מ"ט לא אמר מערב.

כבר כתבתי שיש להקשות בזה דמאיזה צד יאמר מערב כיון דס"ל כדר' ירמי' פשיטא דמנסך עדיף טפי, ושמואל גופא לולא דקים לי' בדרבה מיני' הוי מפרש מנסך, ונראה לי דהכי מקשה דהוי לי' ליפרושי מערב דהוי רבותא טפי דלא עביד איסור ע"ג ומ"מ חייב, דליכא למימר דמנסך ממש עדיף דקמש"ל דלא נימא קים לי' בדרבה מיני' הא זה לא מוכח כלל דאיכא ליפרושי באמת מערב וע"כ דידעינן מסברא כר' ירמי' א"כ יש לנו לומר דמתניתין מערב קתני דהוי רבותא אף דלא עבד איסור ורב ודאי לא פליג בגוף דין מערב דאינו חייב, ואהא משני דס"ל לרב דמתניתין מנסך קמש"ל דלא נימא קים

לי' בדרכה מיני' דליכא למיטעי כלל מערב דהיינו מדמע ולכך מפרש רב מנסך ממש דמתניתין גופה דייק לה, וכבר כתבתי לעיל לפרש לדעת הרמב"ם בפשיטות: בתוס' בד"ה מנסך וכו' ומטעם שלא יהא כל אחד הולך וכו' כאלו הוא היזק ניכר.

אף דפשיטא דלא שייך שלא יהא וכו' היכי דקים לי' בדרכה מיני' כיון שיתחייב מיתה, מ"מ משמע להו דע"כ מודה שמואל דלא פלוג רבנן אפי' היכי דחייב מיתה דאל"כ למה לי' לשמואל משום דמיתה פוטרת מתשלומין אפי' אינה פוטרת מ"מ ס"ס כיון דחייב מיתה לא שייך שלא יהא וכו' ופטור מטעם היזק שאינו ניכר וע"כ דלא פלוג, מיהו בהא איכא למימר דהש"ס מיישב אפי' למ"ד שמי' היזק מיהו לרב תיקשי מה בכך דקני' בהגבהה ס"ס למ"ד לא שמי' היזק למה יתחייב וע"כ דלא פלוג משום שלא יהא וכו', ואהא קשיא להו אפי' קים לי' בדרכה מיני' ליחייב משום לא פלוג מכח שלא יהא כו' ותירצו דלא גרע מהיזק ניכר ובניכר פשיטא דלא שייך לא פלוג דבהא לא תקנו כלל דבלא"ה לעולם חייב ולא משכחת שיפטור רק בקים לי' בדרכה מיני' דלא שייך שלא יהא כלל, והיינו דקשיא להו מגונב חלבו דבלא זה הי' מקום לומר דטעמא דשמואל דלא שייך שלא יהא בחיוב מיתה משא"כ התם דעשה היזק ניכר ודוק אך בעיקר הקושיא כבר כתבתי דהכא עיקר המחלוקת כיון שהגביה על מנת לנסך כמו שפירש"י בחולין הלכך חשיב לי' קים לי' בדרכה מיני' משעת הגביה אבל בגונב חלבו לא הגביה על מנת לאכול רק לגזול ואח"כ אכל לכולי עלמא חייב: בא"ד וקסבר שמואל דניסוך נמי דומה לדר' אבין ורב ירמי' ורב דהכא סברי וכו' א"נ קסבר וכו'.

אין לשונם עולה יפה כי מאחר דבתירוץ ראשון כ"ע מודו דניסוך דומה לדר' אבין דאי אפשר לניסוך בלא הגבהה רק רב ור' ירמי' כלישנא בתרא לא ה"ל לומר וקסבר שמואל דהא לכ"ע דמי ניסוך לדר' אבין להך לישנא ולשון זה שייך לתירוץ השני, דאינהו קסברי דאפשר לניסוך בלי הגבהה ושמואל סבר דדמי לדר' אבין, גם לא הבנתי למה בתירוץ ראשון כתבו רב ור' ירמי' ובתירוץ השני כתבו א"נ קסבר וכן בשלישי זכרו רק ר' ירמי' בלבד ואולי דלרב אי אפשר לומר רק כתירוץ ראשון דלאינך תירוצים יקשה דכמו דרב מסייע עצמו מר' ירמי' כן סייע שמואל מר' אבין והוי לי' לומר ואידך כדר' אבין כיון דרב כר' ירמי' ושמואל כר' אבין וכן לתירוץ השני דכיון דשמואל סבירא לי' אי אפשר לניסוך בלי הגבהה ממילא יש לו סיוע מר' אבין לכך הוצרכו לומר לרב דפליגי בהני תרי לישני דהתם הלכך כיון דלא נתברר בדברי ר' אבין כחז מהני לישני לא הוזכר ר' אבין כאן כלל, אבל לר' ירמי' י"ל כאינך ב' תירוצים ג"כ, ודוק: אמנם בגוף דבריהם מה שכתבו ורב ור' ירמי' יש מקום ליישב בלא"ה, לפי מה שכתבתי לעיל דע"כ לא אמרינן עקירה צורך הנחה רק במזיד אבל בשוגג אף דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין מ"מ כיון דילפינן מכה אדם ממכה בהמה לא אזלינן בהא רק בתר שעת הנזק בלבד הלכך רב מוקי לה להך דהכא בשוגג במיתה כמ"ש הרמב"ם בפ"י המשנה הלכך אזלינן בתר שעת הגבהה, ושמואל לא ניחא לי' לאוקמא בשוגג כיון דקתני שוגגין פטורין מזידין חייבין משמע דבמזיד לגמרי מיירי וניחא לי' ליפרושי מערב: בא"ד והיינו דלא כר' אבין.

ולדעתי לא קשה מידי שהרי בפירוש אמרו בשבת ק"ג ע"א התולש עולשין בקרקע חבירו פטור אף דהוי פסיק רישא ולא ימות כיון דלא ניחא לי' ביפוי הקרקע לא איכפת לן א"כ הכא כיון דלא נתכוין רק לזרוק לאויר חצירו שיקנה הגניבה אף דנח אח"כ לא מיחייב כיון דלא ניחא לי' בהא כלל לכך הוצרך לשנויי דאמר לו שלא יקנה עד דלא וניחא לי' בהנחה, תדע דכאן בדברי ר' ירמיה אמרו משעת הגבהה קניא מתחייב בנפשו לא הוי עד דניסך והתם לא קאמר הכי רק מדמטי' לאויר חצירו קניא לענין שבת לא מיחייב עד דנח, והיינו דהתם אפ' בטר דנח אינו מתחייב בנפשו כיון דלענין שבת בעינן הנחה והוא לא נתכוין רק לזרוק לאויר החצר ולא ניחא לי' בהנחה כלל, ותמהני על התוס' שהעתיקו סוגיא דהתם מתחייב בנפשו לא הוי עד דנח וזה אינו רק כמו שכתבתי: בא"ד ועי"ל כמו תרומה ונטמאת וכו'.

דבריהם צריכין ביאור קצת דבמה נפשך אי למ"ד שמי' היזק תירצו תיקשי הא מוכח בש"ס לקמן דלמ"ד שמי' היזק בתרומה וחמץ ג"כ אינו יכול לומר הרי שלך לפניך ואי למ"ד לא שמי' היזק מיירי) א"כ למה לי דהוי בשעת ניסוך קים לי' בדרכה מיניה הא בלא"ה הוי היזק שאינו ניכר וע"כ דמ"מ חייבוהו מכח שלא יהא כו' א"כ מהאי טעמא יש לחייבו על הגבהה, וצ"ל דכוונתם דה"מ דחייבו מכח שלא יהא רק בעושה בידים אבל בממילא למ"ד לא שמי' היזק לא חייבוהו כלל, תדע דבחמץ ותרומה אומר לו הרי שלך לפניך אפ' מדרבנן, והשתא ס"ל לשמואל דהכא אף שהזיק בידים מ"מ כיון דבעת שהזיק הוי קים ליה בדרכה מיני' חשבינן לי' כאלו נעשה ממילא וא"כ אומר על הגבהה הרי שלך לפניך ורב סבר כו': דף נ"ג בד"ה משום הך סוגיא כר"י וכו' לאצרוכי לפטורא.

הא דלא כתבו כן מעיקרא דקאמר ואידך קנסא וקנסא מקנסא לא ילפינן ש"מ דהכל לר"י דלחזקי' ממונא הוא וצ"ל דמעיקרא ודאי דמקשה למ"ד מערב היינו מדמע והוצרך לשנויי דקנסא הוא ולא ילפינן אין ראי' מזה דסוגיא כר"י דע"כ צריך ליישב כך מ"ד מערב וכן בטר הכי דפריך ולמאן דיליף קנסא מקנסא היינו לא מבעיא אי ס"ל ממונא דודאי ילפינן רק אפ' אי ס"ל קנסא מ"מ הא לדידי' ע"כ ילפינן מדקאמר היינו מדמע א"כ כל הני למה לי אבל בטר הכי דעביד צריכותא לחיוב קשיא להו שפיר דהוי לי' למיעבד צריכותא לפטור בשוגג והוי אתי שפיר בין לר"י בין לחזקי' דאי הוי קתני מטמא בשוגג פטור דלא שכיח אבל מדמע אפ' בשוגג חייב דחיישינן שידמע ויאמר שוגג אני ואי אשמועינן מטמא ומדמע הוי אמינא מטמא פטור דלא שכיח ומדמע דהוי הפסד מועט אבל מנסך דמפסיד ליה לגמרי לא ואפילו שוגג חייב ומדקאמר צריכותא לחיוב דלא שייך רק לר' יוחנן ש"מ דסוגיא כר' יוחנן, כנ"ל בכוונת התוס': בגמרא כדי שיודיעו וכו' אי הכי אפ' במזיד.

לכאורה קשה היאך נאמן לומר שטימא בשוגג לאסור של חבירו ובידו לא הוי כיון דחייב לשלם במזיד ועל שוגג לא שייך בידו ועוד קשה מאי פריך אי הכי אפ' מזיד הא יכול להודיעו ולומר שוגג הייתי ונראה לי דמיירי שיש עוד אחר עמו המעיד על הטומאה ושפיר אמרינן דבשוגג פטור כדי שיודיעו דאי מחייבת לי' לא יודיע ולא יאומן השני לאוסרם כלל, והשתא פריך שפיר מזיד נמי יפטר שלא ירצה להודיע כדי שלא יתחייב אבל שוגג הייתי לא יוכל לומר דמכחיש ליה השני ויצטרך לישבע נגדו אבל אי לא יודיע

כלל לא יאומן השני לאסור כלל וליכא שבועה כלל, ובהכי ניחא לר"י ג"כ דקאמר שלא יהא כל אחד הולך ומטמא, וקשה יטמא ויאמר שוגג אני, ולהנ"ל ניחא, דמעצמו לא יאומן ואי שיטמא בפני אחרים לא יוכל להכחיש ולא חיישינן וז"ב לפע"ד: בתוס' בד"ה שלא יהא וכו' הקשה הר"ר אפרים וכו' ובנגע בהו שרץ כו' דהתם פשע וכו' כדי להחזיק וכו'.

דבריהם צ"ע דתינח לפי מה שתירצו פרק הגוזל דבלי נגיעתו בשרץ היה חוזר כר"ח דמחלק בסנהדרין פאד"מ לענין חזרה בין נו"ב או לא, אבל לפי מה שכתבו שם דהך אגע בהו שרץ אגב אחריני מפרש לה דבלי נגיעתו קם דינא בש"ה ואפי' לרבנן דלא דייני גרמי חייב, א"כ מה בכך דפשע אח"כ מעיקרא כבר נעשה טמא בדיבורו ואז היה היזק שאינו ניכר ובשוגג, ומה שפשע אח"כ ונגע בשרץ לא עשה כלום דכבר הי' טמא בלא"ה, ולפי תירוץ הראשון הנ"ל יש לי לומר בלא"ה דנגיעה בשרץ הוי היזק ניכר דבשעת ההיזק היה ניכר לעין כל ומטמא דהכא היינו שהוא הי' טמא ונגע בככר דאין הטומאה ניכרת או שלא ידענו אם הוכשר והתם מיירי שנגע בדבר לח או ענבים לחים בכלי וכל כיוצא בזה, ועיין תוס' ב"ק דף ק' ע"ב בד"ה חייב ודוק, אבל בנטל שרץ וזרק לא חשיב כלל היזק שאינו ניכר דודאי ניכר הוא, אבל לתירוץ הב' הנ"ל ודאי קשה דס"ס לא עשה כלום רק בדיבורו שטימא והוי היזק שאינו ניכר ודוחק לומר דלהך סברא דבקם דינא מחייבי רבנן דחשבי לה כמזיק גמור ממילא הדיבור שיצא מפיו הוי היזק ניכר כיון שנשמע לעין כל שהוא מזיק בדיבורו: אבל באמת לא ידעתי מאי קשיא להו מהך דהתם כיון דהך משנה באינו מומחה מיירי א"כ לא מיקרי שוגג כלל דפשע שלא הי' לו להורות ואדרבא כתבו שם הפוסקים דקנסוהו שיתקיים דינו כדי שישלם מביתו שלא הי' לו לדון יחידי ולא להורות כיון שאינו ראוי להוראה וזה ברור: בא"ד וא"ת בטיהר את הטמא וכו' ואף דכבר כתבו דהא חשיב מזיד דפשע ובמזיד חייב לחזקי' מן הדין מ"מ כיון דבש"ס פריך דגם במזיד ראוי לפטרו כדי שיודיעו רק מטעם כיון דמתכוין להפסיד בוודאי יודיעו וזה לא שייך בדין דאינו מתכוין להזיק ושפיר יש לחוש אפי' במזיד כדי שיודיעו והא דלא הקשו מעיקרא דלא ס"ד דפשע לר' יוחנן מטיהר את הטמא דבהא פשיטא להו דפשע שלא הי' לו שום תועלת בעירוב הזה דלא שייך להחזיק דבריו דאם הוא טמא לא יועיל העירוב לטהרם אבל בטימא הטהור ס"ד דלא הוי פשיטות דרצה להחזיק דבריו כפי דעתו שהוא טמא ועל זה תרצו דמ"מ פשע דמה לו להחזיק דבריו.

ובעיקר קושיתם נראה לי דהא דחיישינן הכא שלא יודיעו היינו בשוגג גמור דקשה בעיניו לשלם במה שלא פשע כלום ולא עשה דבר וכמו כן במזיד כיון דמתכוין להזיק אי הי' יכול להזיקו בלי הודעה בוודאי לא הי' מודיעו: אבל דיינן זה לא נתכוין להזיק וגם לא עשה בשוגג שהרי פשע ויודע שפשע וחייב לשלם ומעשיו גרמו לו א"כ לא חיישינן כלל שלא יודיעו ותדע לך עוד דהא למאן דמוקי לה פ"א ד"מ באין גדול ממנו בחכמה ומנין דבעל דין אומר מי יימר דטעמא קמא עיקר כמו שפירש"י שם והשתא תיקשי למה ישלם הדיין מי יימר דטעה וע"כ דמעצמו אומר דטעה ומודה דסתם דיינן יש בו יראת שמים כמ"ש הראב"ד בספר תמים דעים הבאתיו בספרי ת"י סי' כ"ה א"כ מהאי טעמא לא חיישינן שלא יודיעו כנ"ל: בגמרא הכהנים שפגלו במקדש התוס' פרק הגוזל דף צ"ח הביאו ראי' מכאן דהיכי דבדיבור נגמר ההיזק אפי' לרבנן דלא דייני גרמי חייב, ולכאורה

אין זו ראי' דאפשר דמפגל בקדשים לכ"ע חייב מפני ת"ה כמו שפירש"י שלא ירגילו לעשות כן תדע דלר"י דס"ל לא שמי' היזק אתיא לי' שפיר דמזידין חייבין מפני ת"ה אף דמדינא פטור וצ"ל דכוונת התוס' דאי גרמי הוא ומפני ת"ה מאי קושיא לחזקי' לעולם שמי' היזק ומ"מ אינו חייב רק מפני ת"ה דמדינא הוי גרמי והש"ך סי' כ"ה תמה על דברי התוס' הנ"ל דהכא שאני דשוחט וזורק במחשבה זו ודבריו מבוארים ברשב"א בחידושו כאן שהקשה בשם התוס' מ"ש מפגל מפרה שהכניסה לרבקה דאינו חייב על מחשבה וכתב ליישב דמפגל שוחט וזורק במחשבה זו ע"ש, ולקמן אבאר שאין תירוץ זה עולה יפה כלל והיינו לפי הבנתו דראיית התוס' מגופה דמתניתין דלמה לרבנן חייב, אבל לפי הנ"ל דעיקר ראיית התוס' דמאי מקשה לחזקי' מנא לן לחלק בהכי נימא דמ"מ גרמי הוי וע"כ דבעלמא נמי היכי דבדיבור עביד מעשה הוי מזיק גמור ואפ"ל לרבנן חייב ועמ"ש בסמוך גבי פרה שהכניסה לרבקה.

שם ואי אמרת היזק שאינו ניכר וכו', האי שוגגין פטורין וכו'. בספ"י הקשה דכה"ג הוי גורם לממון במה שיתחייב קרבן אחר דבקרבתן זה הוי מזיק הקדש ע"ש ולק"מ דדוקא בגנב קרבן דחבר' דבעת גניבה לא היתה מרצה רק לחייבו על מה שיצטרך קרבן אחר לא הוי רק גורם לממון, אבל כהן שהיזיק בעת הקרבה והרצאה אפ"ל בקרבן נדבה שאינו צריך כלל להביא אחרת הוי מזיק גמור שהיזק והפקיע הרצאת חברו ואפ"ל יביא אחרת הפסיד הרצאת ראשונה ששוה אצלו דמי הבהמה במה שהורצה לו לכפר עליו וזה הפסידו, משא"כ גנב שלא הפסיד גוף ההרצאה רק גרם שלא יוכל להקריבו זה הוי גורם לממון כנ"ל: שם ה"נ קאמר הא שוגגין פטורין' פירש"י דמתניתין לא תנו שוגגין פטורין בהדיא ברישא ואי נמי תנו ת"ה לא ארישא קאי ע"כ.

ולא נתבררו דבריו דהיאך שייך לומר דלא קאי ת"ה אשוגגין דמפורש ברישא רק למזידין דסיפא דמוכח מינה שוגגין מדיוקא, ועמ"ש בתוס' בד"ה ותנו עלה ותלמוד ישוב לדברי רש"י בזה: שם העושה מלאכה במי חטאת ופרת חטאת וכו'. באמת לא נתבאר בכאן טעם נכון מאיזה צד יועיל מלאכתו של זה בפרתו של חברו והרי בין למה דקרינן עובד בין למה דכתיב עבד הכל בבעלים תליא מילתא וכיון דלא ניחא להו לבעלים למה יועיל עבודתו של חברו טפי מאי נעשה ממילא והרי רצונו של חברו ודאי לא מהני היכי דעבדה ממילא משום דלא ניחא להו לבעלים ולמה יועיל כשעבד בה חברו ולולא דברי הפוסקים הי' נראה לי דלא מבעי לפי מה דמוקמינן לה בפרה שהכניסה לרבקה שתניק ותדוש דכה"ג אף דהשתא לא ניחא להו לבעלים מ"מ אי מכשרת לה ניחא לי' דניחא לי' בהנקה ומרוצה במעשה חברו מחמת טובות הנקה כיון דלא מיפסלה ותדע שהרי בעלה עלי' זכר ג"כ פשיטא דלא ניחא לי' לפסול פרתו דדמי' מרובין בשביל דבר מועט של עליות הזכר וע"כ דכיון דאי מכשרת לה ניחא לי' ממילא פסולה כמ"ש התוס' פסחים כ"ו ע"ב א"כ ה"ה הכא אפ"ל לס"ד דעשה מלאכה ממש מ"מ מיירי דעשאה במלאכת בעל הפרה דאי תהא כשרה ניחא לי' לבעל הפרה לפיכך פסולה וחייב לשלם, ועוד דנראה לי דעכ"פ בודאי חייב בדמי מלאכה דדוקא בתוקף עבדו של חברו איכא מ"ד דפטור ולא בפרתו א"כ אי היתה כשרה הוי ניחא לי' דהוי מקבל דמי מלאכתה, ועמ"ש בתוס' בד"ה העושה: שם וחייב בד"ש פירש"י פרעניות לשלם לרשעים שנתכוין להפסיד ממון ישראל מבואר מדבריו שבא הרב ז"ל לשלול דלא נימא דבדיני שמים

חייב לשלם דזה לא שייך רק היכי דפטור מטעם ספק כגון א"י אם נתחייבתי וכה"ג או מחמת קים לי' בדרכה מיני' שאין כופין בדיני אדם שני חיובים חמור וקל וכה"ג אמרינן חייב לצאת ידי שמים אבל הכא דקתני חייב בדיני שמים אין עליו רק עונש מן השמים על חטאתו ומהני תשובה אבל אין עליו חיוב ממון, וראי' לדבריו דלמה לא חייבו במתניתין שוגג בד"ש עכ"פ וע"כ דאין זה רק עונש ואין עונש בשוגג מיהו יש לדחות למ"ד דהיכי דמחויב לצי"ש מהני תפיסה ואי מחייבת לי' לא יודיע שמא יתפוס ממנו וזהו דלא כש"ך סי' ל"ב ס"ק ב', גם בזה נדחו דברי מהרש"ל שהביא ראי' מדברי התוס' פרק הכונס בד"ה כסוי כסיתי' דכל היכי דחייב לצאת ידי שמים לא מהני תפיסה ולהנ"ל אין ראי' דהתם דקתני חייב בד"ש אין כאן חיוב תשלומין כלל: שם בדיני אדם נמי ליחייב, ראיתי לבאר סוגי' זו גם דברי הרמב"ם ז"ל התמוהין לכאורה שפסק דחייב בדיני אדם רק בהכניסה לרבקה שתניק ותדוש פטור מד"א, והכא משמע בהדיא דרק לחזקי' מוקמינן הכי אבל לר"י בלא"ה פטור מד"א וכבר השיגו הראב"ד ז"ל בזה.

גם ה"ה הודה דפשטות הסוגי' מורה כדברי הראב"ד: אבל לדעתי דברי הרמב"ם ז"ל ברורים ואין מקום לנטות ימין ושמאל מדבריו והוא דודאי יש לתמוה מאי ענין קושיא זו לחזקי' הא לכ"ע קשה דבמתניתין דידן קתני בשוגג פטור במזיד חייב והיינו אפי' בד"א והכא קתני דפטור מדיני אדם, ועוד קשה מאי קושיא מהך ברייתא דלמא אתיא כרבנן דר"מ דלא דייני גרמי והך פרה כיון שאינה רק ראוי' לחטאת ומי חטאת עדיין לא נתקדשו בכלי דאי נתקדשו אין היסח הדעת פוסל בהם ואינם רק ראויין למי חטאת א"כ לא הוי רק גורם הלכך פטור מדיני אדם אבל הכא דהוי מזיק ממש אפי' אינו ניכר שמי' הזיק, וביותר תימה דהא בפרק הגוזל הקשו לרבה דס"ל צורם אוזן פרה פטור מהך ברייתא ומשני דנקט מלאכה דמ"מ חייב בד"ש א"כ מאי קושיא כאן כיון דאפי' צורם אזנה ה' פטור דהוי היזק ניכר כ"ש באינו ניכר [והתוס' תרצו בזה כאן מה שתמצו ודבריהם צ"ע כמו שאבאר בתוס']: וראיתי בתוס' ב"ק שם שתמצו דשפיר דייק כאן דלא שמי' היזק דאי שמי' היזק אין כאן רבותא דחייב בד"ש כיון דבעלמא שמי' היזק ודבריהם צ"ע דהא בפ"א אמרו כאן בד"א נמי ליחייב ולמה יתחייב בד"א כיון דאפי' צורם פטור וברור דעיקר הקושיא כאן דע"כ למ"ד שמי' היזק הך ברייתא דיינת גרמי כר"מ דאל"כ למה לא נקט צורם ולמ"ד שמי' היזק אי אפשר לומר דקמש"ל רבותא בד"ש דבעלמא נמי הוי מזיק גמור כמ"ש התוס' הנ"ל וכיון דדיינת גרמי קשיא לי' בד"א נמי ליחייב כיון דשמי' היזק: והשתא ממילא לר"י לא קשיא כלל דכיון דס"ל לא שמי' היזק ממילא ברייתא כפשטא דפטור מד"א דאפי' בצורם ממש פטור דלא דיינין גרמי ונקט מלאכה לרבותא דחייב בד"ש אבל לחזקי' דשמי' היזק לא שייך לומר כן כנ"ל: ומעתה דברי הרמב"ם ברורים דלדידן דקי"ל כר"מ דדאין גרמי וצורם אוזן פרה חייב, וכן השורף שטרותיו של חבירו חייב א"כ אפי' תימא דלא שמי' היזק מ"מ הרי מפורש במשנה דאפי' היזק שאינו ניכר חייב ואינו פטור רק בהכניסה לרבקה וזה ברור ולק"מ: וראיתי להראב"ד ז"ל שכתב דלר"י פטור כיון דלהנאתו מתכוין לא שייך שלא יהא, וקושיא הנ"ל הכריחו לזה דלר"י נמי תיקשי דס"ס חייב מדרבנן אבל לפי מה שכתבתי אין צורך לזה ובלא"ה לק"מ, גם יש לדקדק לתירוץ הראב"ד דא"כ לחזקי' ג"כ הא לא מחלקינן לעיל בין מזיד לשוגג רק דבמזיד דמתכוין להזיק ע"כ יודיע אותו וזה לא שייך

כאן דמתכוין להנאתו א"כ אפי' במזיד יש לפטרו כדי שיודיעו ואדרבא בהכי ניחא טפי דלא נקט צורם דבהא לא שייך כדי שיודיעו דהפסול ניכר ושפיר חייב אפי' תימא דהוי היזק שאינו ניכר ג"כ מחמת דלא היזיקה ממש רק פסלה לפרה אדומה לפי סברת התוס' כאן בד"ה בדיני אדם] וע"כ דהכא משמע אפי' עשה מלאכה בשל חבירו דלא נהנה כלל מ"מ פטור ובהא שפיר שייך כדי שיודיעו א"כ לר"י נמי קשיא ודברי הרמב"ם מוכרחין, והיינו דקאמר הוא מותיב לה והוא מפרק לה משום דהוכרח לאוקמא בהכי אפי' לית ליה דחזקי' כיון דקי"ל כר"מ דדאין גרמי ולא ניחא ליה לאוקמא ברייתא דלא כר"מ דוקא, וכ"ז ברור: שם פרה שהכניסה לרבקה על מנת שתניק ותדוש וכו'.

פיה רש"י דליכא תשלומין על מעשה ידי דאמר לטובה הכנסתי רק במחשבה פסלה. ואף דמחשבת אחר פשיטא דלא פסול כל דלא ניחא ליה לבעלים ובאחר בעינן מעשה דוקא וא"כ איזה מעשה יש כאן הא מה שהכניסה לרבקה אינה עבודה כלל רק הדישה והרי דשה ממילא, דאי דש בידים הרי עשה מלאכה בידים ולא הוי גרמא, וצ"ל דמ"מ מצרפינן מעשה דהכנסה לרבקה לדישה דאח"כ מחמת מחשבתו דנתכוון בהכנסה זו שתדוש ומ"מ לא הוי רק גרמא כיון דבלי מחשבתו לא הוי איכפת לן מעשיו כלל, ויותר נראה לי דהכנסה זו לרבקה הי' מעשה הפוסלה כגון ע"י חבל וכדומה רק לצרכה לינק לא איכפת לן, ולפי שחישב בה לצרכו לדוש פסלה בהכנסה זו, ועכ"פ אני תמה על הרשב"א ז"ל בחידושו והש"ך סימן ד"ה שכתבו דכהנים שפגלו במקדש כיון ששוחט וזורק במחשבה זו לא הוי גרמי רק מזיק גמור ואפי' לרבנן חייב והרי פרה דהכא ג"כ פשיטא דלא מהני מחשבתו כל דלא ניחא להו לבעלים ובאחר בעינן מעשה לפסול ולא שיעשה ממילא דבהא בעינן דניחא להו לבעלים דוקא, וע"כ דמחשבתו הכנסה זו לרבקה לדוש מעשה הפוסל ומהני מחשבה דידי' אפילו לא ניחא להו לבעלים לפוסלה ומ"מ לא הוי רק גרמא בעלמא, ומ"ש כהנים שפגלו, וע"כ כמ"ש התוס' בב"ק דשאני פגול דמזיק הדבר במחשבה זו ובדיבורו ונעשה מכשר פסול ובמחשבתו ובדיבורו עביד מעשה ושינוי בקרבן אבל כאן לא עשה מעשה ושינוי בפרה כלל רק פסלה מלהיות פרה אדומה ובהא לא מיקרי מזיק כלל רק גורם, וזהו אי ה' צורם אזנה ממש אבל במחשבה אפי' גרמי לא הוי רק גרמא, כנ"ל: בתוס' בד"ה ותני עלה מפני ת"ה ברוב ספרים גרסינן וכו' וברייתא דהכא וכו' לכאורה יש לתמוה דהוי להו לדחות בפשיטות דע"כ דלא גרסינן לה דאי גרסינן היאך משני עלה ה"נ קתני הא שוגגין פטורין כיון דבהדיא קתני לה למה ליה מדיוקא, וצ"ל דדוקא מעיקרא דהוי ס"ד דאמזידין לא קאי ת"ה רק לומר דמפני ת"ה חייב ולא מדינא א"כ שפיר לא משמע ליה לפרש דקאי אשוגגין דמעיקרא דהוי ליה לומר מעיקרא גבי שוגגין כיון דאמזידין לא קאי כלל היאך נקט לה גבי מילתא דלא קאי עלה ושביק הך מילתא דעלה קאי, אבל השתא דמחדש דמצי קאי גם אמזידין על דיוקא ואפילו לא הוי קתני שוגגין כלל הוי אתי שפיר לישנא דת"ה אמזידין ניחא ליה שפיר דהתנא אסקא לכולה מילתא מעיקרא והדר מפרש מפני ת"ה, וזהו ג"כ כוונת רש"י בד"ה הא שוגגין: אמנם בעיקר דברי התוס' אני תמה.

כי נראה לי לפרש בפשיטות, דודאי יש להבין הא פשיטא דבברייתא לא קתני מפני ת"ה גרידא, וע"כ דנקט מעיקרא דינא דכהנים שפגלו או מזידין או שוגגין ג"כ א"כ למה ליה להקשות ממתני' כיון דהקושיא רק מברייתא ובמשנה לא קשיא כלל דלא קתני ת"ה

כלל ובברייתא קשה בלי מתניתין כלל ולמה הרכיב מתני' וברייתא כחדא: לכן ברור דכך הכוונה דמברייתא ליכא לאקשוויי דאיכא למימר דקאי אשווגין דמעיקרא דשם בתוספתא הוזכרו שוגג ומזיד והך ברייתא היינו הך תוספתא רק במתניתין לא קתני רק מזידין חייבין בלבד, והשתא דייק דע"כ הך ת"ה דברייתא אמזידין קאי, והשתא ניחא דנקט במתניתין רק מזידין חייבין דבהא הת"ה ובכולה פירקין דיני ת"ה קתני להו, אבל אי ת"ה דברייתא אשווגין קאי היאך השמיט תנא דמתניתין דין שוגגין דבהא עיקר ת"ה ונקט מזידין דלאו מת"ה הוא כלל רק מדינא, ועיקר מה שנתכוונו בפרק זה להזכיר כל דיני ת"ה ולא מה שהוא מדינא ואהא משני דכך הכוונה במתניתין מזידין דוקא חייבין אבל שוגגין פטורין וזהו מפני תיקון העולם, וזה ברור לדעת: בד"ה העושה מלאכה וכו' מעובד דומיא דעבד וכו' וה"ה דכי עביד חבירו בידים וכו'.

כבר כתבתי שלא נתבאר לי מנין להו דבר זה ואדרבא בהך סוגיא דפסחים דף ק"ו ע"ב משמע להדיא דמה שמחשב אחר זולת הבעלים לא מעלה ולא מוריד כלל בין לפום מה דקרינן עובד בין למה דכתיב עבד ולמה אי עביד אחר בידים מועיל מחשבתו, ואולי כוונת התו' דאי ס"ד דאפי' במעשה בידים לא מהני מה דניחא לי' לבעל המעשה תיקשי הא גופא מנין לנו לומר עובד דומיא דעבד דניחא לי' מנין לנו דלפום מה דכתיב עבד הכוונה שעבדו הבעלים ואין במשמע לשון עבד רק שלא נעשה ממילא אבל עבד בה מי שיהיה ואפי' לא ניחא להו לבעלים, וממילא עובד ג"כ אפילו לא ניחא להו לבעלים, וע"כ צ"ל דעיקר הקפידה דיהא ניחא לי' לאותו שעושה המעשה, ושפיר דרשינן מה עבד דניחא לי' דאפילו עבד אחר עכ"פ ניחא לי' כמו כן בעובד ממילא ג"כ בעינן ניחא לי' וממילא לא מהני בעובד ממילא רק דיהא ניחא להו לבעלים דמה ענין אחר לחשוב בשל זה כיון שאינו עושה בה כלום רק מחשב בלבד, כנ"ל: אמנם כבר כתבתי דלכאורה אין צורך לכל זה ויש לפרש בפשיטות שעשה מלאכה בשל בעל הפרה בלי דעתו רק להפסידו והשתא שפיר פסולה, דאי מכשרת לה הרי ניחא לי' לבעל הפרה כמו בעלה עליה זכר ואדרבא בהכי ניחא טפי מה שיש לדקדק דמאי פריך לחזקי' נימא דלכך פטור כדי שיודיעו ואפי' במזיד מ"מ אי מחייבת לי' לא יודיע כיון שאינו מתכווין להזיק רק להנאתו ולהנ"ל ניחא דהש"ס דייק דע"כ דעשה בשל בעל הפרה ולא נתכוין רק להפסיד דאי בשלו להנאתו לא מהני מחשבתו כיון דלא ניחא להו לבעלים כנ"ל, וכ"ש דאתי שפיר למסקנא שהכניסה לרבקה שתניק דודאי ניחא לי' כל שלא תפסל ולכך פסולה, ועמ"ש לעיל בגמרא בד"ה העושה מלאכה: בד"ה בדיני אדם וא"ת והרי צורם וכו' כהיזק שאינו ניכר עכ"ל.

דבריהם צ"ע דא"כ היאך קאמר דפטור ס"ס בין לחזקי' בין לר"י היזק שאינו ניכר במזיד חייב והיאך קאמר דצורם פטור כיון דלא קאי למזבח מ"ש מכל היזק שאינו ניכר דלכ"ע חייב מדרבנן, וכבר כתבתי בש"ס דלק"מ עיקר קושית התו' וביארתי בזה דעת הרמב"ם ע"ש: ע"ב בגמרא הא בגופן.

פירש"י כדרך הטבחים וכנגדן היינו בכף מאזנים וכו'. וקשה מאד לפרש כן שהניח שום דבר במים ולא יפסלו המים אבל מדברי הרמב"ם ז"ל פרק י' מהלכות פרה משמע לי שהי' מפרש בע"א דבגופן הכוונה ששקל בהם דבר אחר ועשה מגופן משקל לדבר אחר

וכנגדן ששקל במה שכנגדו שרצה לידע משקל המים והניח משקל כנגדן לידע משקל המים, ולפי זה בגופן אפי' לא אסח דעתי' נפסלו, ואין צורך למה שדחק בכ"מ שם: בתוס' בד"ה הא דאסח דעתי' ומלאכה דנקט משום פרה אי נמי וכו'.

והוא דחוק וכ"ש תירוץ השני דכבר שמענו מפרה דאפי' פשע במלאכה פטור אבל מדברי הרמב"ם ז"ל שם משמע בהדיא דלא מהני היסח הדעת רק כשעוסק במים באיזה דבר ע"ש, ולדעתי יש לומר בפשיטות ג"כ דהכא מיירי דאחר עשה מלאכה במי חטאת של חבירו ולא נעשה עליהם שומר כלל ופשיטא דאין היסח הדעת של אחר פוסל במי חטאת של חבירו רק לפי שעשה מלאכה והסיח דעתו על ידי המלאכה נעשה ע"י מלאכה כמו בעלים ופוסל היסח הדעת שלו והוי ממש כמו בפרה שאין מחשבתי פוסל בפרת חבירו כל שלא עשה מלאכה כגון שהכניסה לרבקה ובזה הוי כמו בעלים ופוסל מחשבתי כיון שמתעסק בה וה"ה במים, וכן משמע מפירש"י דהיסח הדעת אינו פוסל רק ע"י המשקל והיינו כמו שכתבתי: בד"ה האי גזלן הוא וממונא מעליא בעי לישלומי, תימה דהיכי מדמי וכו' דהא המכחיש וכו'.

דבריהם צריכין ביאור כי לכאורה יש לתמוה במה נפשך אי הוי ס"ל דהכחשה היזק שאינו ניכר הוא, והביאו ראי' דיש חילוק בהיזק שאינו ניכר בין בידים לממילא א"כ פשיטא דאין כאן ראי' כלל דכמו דהקשו לחזקי' ממשנה דגזל מטבע ונפסל דמפורש בה דאומר הרי שלך לפניך כמו כן קשיא לדידיה מהך דהכחשה ממילא ומאיזה צד פשיטא להו דבהכחשה ממילא מודה חזקי' דאומר לו הרי שלך לפניך ואי משום דלא הקשו בש"ס מהכחשה ממילא לחזקי', דטפי מקשה עלי' ממשנה מפורשת מטבע ונפסל אבלהכחשה ממילא ופירות והרקיבו מקצתן לא הוזכר במשנה כלל רק מדיוקא דייקנין לה התם ועוד אי בכוונה לא הקשו מהכחשה דבהא ניחא לחזקי' ג"כ לפי שהוא ממילא א"כ פשיטא דאין לתמוה כלל דהא ידעו מחילוק זה ומ"מ הקשו ממטבע ונפסל, ואי ס"ל לתוס' דהכחשה הוי היזק ניכר וכוונתם כמו דמחלקינן בהיזק ניכר בין ממילא לבידים כמו כן נחלק באינו ניכר, ג"כ יש לתמוה דהוי להו להקשות בפשיטות דהא אפילו בהיזק ניכר פטור בממילא כ"ש באינו ניכר שאין לחייבו לחזקי' בממילא, גם יש להבין מה ס"ד לתוס' דהא ע"כ הקושיא מכח דקנאו בשינוי דאל"כ מאיזה צד לא יוכל לומר הרי שלך לפניך כיון שלא קנאו שאין זה שינוי: אבל באמת כוונת התוס' פשוט ומבואר דס"ד נק בקושיא דעיקר קושית הש"ס דכיון דהיזק ניכר הוא וחייבין עליו לשלם ממילא חייב הגזלן לשלם ההיזק וממילא לא שייך שיאמר הרי שלך לפניך כמו מזיק דעלמא דחייב לשלם ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, ואהא קשיא להו מאיזה צד פשיטא להו דממילא יש כאן חיוב כמו בידים עד שלא יוכל לומר הרי שלך לפניך, והביאו ראי' דהא חזינן בהיזק הניכר כגון הכחשה דבידים חייב וממילא פטור, והשתא בפשיטות אין להקשות דלא עדיף אינו ניכר מניכר דיש לומר דשאני הכחשה כיון שנשאר גוף הבהמה שיכול לומר הרי שלך לפניך ממילא פטור על הכחשה שנעשה בה ממילא, אבל כאן שלא נשאר כלום דהכל ניזוק מחמת שעבר הפסח א"כ יש לומר דבאמת חייב ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, רק הא קשיא להו דמנא לן לדמות מטמא בידים לממילא שמא באמת ממילא אפי' בניכר פטור ולכך יכול לומר הרי שלך לפניך ופטור, וכמו כן באינו ניכר אפי' ניזוק הכל כל שהוא ממילא פטור, ואהא תירצו דאין כוונת הש"ס להקשות דמחמת דחייב

בתשלומין לא יוכל לומר הרי שלך לפניך רק כיון שיש בו דין חיוב תשלומין ע"כ דהוי כניכר א"כ ממילא הוי שינוי הראוי לקנות בו דהא אינו חוזר ושאני הכחשה דהוי שינוי החוזר לכך יכול לומר הרי שלך לפניך וממילא פטור מהכל אבל כאן הוי שינוי גמור שאינו חוזר דאי לא הוי שינוי לא הוי מחשבינן ל"י כניכר לחייב עליו: אמנם בגוף דברי התוס' לא ידעתי מנין להם דבהכחשה ממילא אינו חייב לשלם מה שכיחשה הבהמה ורק לפי שהוא שינוי החוזר יכול לומר הרי שלך לפניך ולא אמרינן דקנאה ונ"מ אי מתה אחר החזרה או נאנסה פטור דהוי חזרה גמורה דהוי שינוי החוזר אבל מה שהכחישה חייב, והשתא אפי' תימא דהכא לא הוי שינוי מ"מ כיון שצריך לשלם ההיזק והכל ניזוק על מה יאמר הרי שלך לפניך הא ממונא מעליא בעי שלומי והכל ניזוק ולא נשאר כלום, וכן נראה בדין כיון דגזולן הוא מה בכך דלא נשתנה מ"מ חייב באחריות ואונסין כל שלא החזירה, א"כ כמו דאחר המזיק היזק שאינו ניכר חייב לשלם כמו כן בנעשה ממילא חייב הגזולן לשלם ההיזק, א"כ ממילא לא שייך הרי שלך לפניך דכל שיווי החמץ חייב לשלם כמו אם הי' אה ניזוק היזק ניכר: ועכ"פ מוכח מדברי התוס' להדיא דאם עשה בה מלאכה בידים והכחישה אפילו הכחשה החוזר חייב לשלם הפחת דהא מיירי בהכחשה החוזר דבאינו חוזר הוי שינוי וקנאו ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך מ"מ דוקא ממילא פטור ולא בהכחישה בידים וזהו דלא כהסמ"ע סי' שס"ג שכתב בפשיטות דוקא בהכחשה שאינו חוזר אבל בחוזר פטור ונעלם ממנו דברי התו' כמו שביארנו: בא"ד כדמוכח הכא וכו' אין כוונתם להוכיח מדמקשה עלי' דחזקי' דמיירי בידים מחמץ דממילא, דהא ליתא, דודאי למ"ד שמי' היזק אין חילוק כיון דס"ס הוי שינוי וקונה כיון שאינו חוזר ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל למ"ד לא שמי' היזק שפיר יש לחלק בין ממילא לבידים רק כוונתם בפשיטות דהא מתניתין במטמא בידים מיירי ועלה אמר ר"י דמדאורייתא פטור דלא שמי' היזק רק כדי שלא יהא כל אחד הולך ומטמא, וזה לא שייך בשומר דשור הנסקל דהתם חזא דאין מקום לחוש דיגח אדם וימסרנו לב"ד, ואי משום לא פלוג דיזיק באופן אחר א"כ יתחייב לשלם, ועוד דאפי' נחייבנו ולא ימסור בידים יקחו ב"ד בעצמם ולא יעכב וממילא יפסיד: ועוד אפי' ימסור לב"ד אי יסקלוהו יתחייב ומאיזה צד יחשוב דב"ד יחזירוהו לו להחזיר לבעליו, ועוד דשומר זה שמסר השור פשיטא דלא נתכוין להפסיד לבעליו רק שב"ד בקשו ממנו השור נתן להם דאטו כ"ע ידעי דאין גומרין רק בפניו ולא הוי מזיד כלל א"כ פשיטא דאין לחייבו מכח שלא יהא כו' וזה ברור בעל משל"מ פ"ג מהלכות גזילה לא הבין דברי התוס' הללו ולכן הקשה מה שהקשה, אבל ברור דכוונת התוס' כמ"ש ולק"מ: גם מה שביקש לומר שם דאפי' בשוגג יש לומר דחייב ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך הוא תמוה כיון דלא שמי' היזק פשיטא דלא חשיב שינוי ולמה לא יוכל לומר הרי שלך לפניך ואפילו אי שמי' היזק בקשו התוס' לומר מקודם דיכול לומר הרי שלך לפניך רק לפי דהוי שינוי שאינו חוזר כיון דשמי' היזק, אבל אי לא שמי' היזק אין זה שינוי כלל ואחר העושה בשוגג פטור על זה דלא הוי שינוי כלל א"כ מ"ש הוא שלא יוכל לומר הרי שלך לפניך, והא דקתני הכא תרומה ונטמאת אף דמיירי בשוגג אין להוכיח דבידים אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, דכיון דמיירי בשוגג קאמר ונטמאת לא שהוא טימאם בידים ולמה לי' לומר שטימא בידים בשוגג בפרט דחמץ ומטבע לא שייך בידים כלל: בא"ד חשיב היזק ניכר.

ואף דעיקר גמר דין לא הוי היזק ניכר והיאך יהא הגורם לזה היזק ניכר כיון דלאחר גמר דין אין ניכר בו שום היזק, וצ"ל דכמו אם היה מסרו לגנב ולגזולן שאי אפשר להוציא ממנו אף שהגזולן יתננו בידו לפי שעה בחזרה מ"מ כיון דלפי אלמותו חלוטה היא אצל הגזולן והגנב הוי היזק ניכר דמעט מסירתו גנוב וגזול הוא הלכך גם כאן כיון דאין גומרין דינו רק בפניו הוי לי' במסירת השור לב"ד כאלו מסרו לגזולן ולגנב דמאותו שעה גנוב וגזול הוא והוי היזק ניכר ממש שניטל מרשות בעלים ונעשה של אחר במסירתו של זה, אמנם מה שדחקו בלשון אתפסתי' לא ידעתי הא מפורש פרק שור שנגח דמוקי התם בקדם ב"ד ותפסי' ממילא ופריך עלה נימא לי' אתפסי' לתוראי וכו', מבואר דלשון אתפסתי' הכוונה שהניח לתפוס ולא נזהר, ע"ש: בד"ה תיובתא, אף דמייתי אח"כ תנאי קאמר תיובתא משום דכן הלכה דלא שמי' היזק, דבריהם תמוהין לפע"ד דהא חזקי' מפרש מתניתין דידן דשמי' היזק ובשוגג פטור במזיד חייב, א"כ אי ר"מ ור"י פליגי בהיזק שאינו ניכר מתניתין דלא כמאן, וע"כ דחזקי' מוקי פלוגתייהו דלכ"ע היזק שאינו ניכר שמי' היזק ופליגי אי חיישינן שלא יודיעו או לא א"כ אכתי קשיא הך דגזל חמץ דמוכח מינה דלא שמי' היזק דאל"כ ממונא מעליא בעי לישלומי, וזה ברור, ועמ"ש בסמוך: בגמרא לימא כתנאי לא נתבאר לי מהו כוונת המקשה הזה בקושיא זו דהא חזקי' ור"י ליפרושי מתני' בעי וכל היכי דנפרשה ע"כ כתנאי אתי' דהא פליגי ר"מ ור"י בהך דמתניתין ממש, ובשלמא אי אינהו הוי פליגי בדינא דהיזק שאינו ניכר בפני עצמן הוי מקום להקשות כמו בעלמא דלמה יחלקו הם במה דנחלקו תנאי, אבל השתא דרק בפירושא דמתני' נחלקו וע"כ מתני' כתנאי בכל אופן: ונראה לי דעיקר הקושיא הכא לר"י דלחזקי' דמפרש שוגג משום כדי שיודיעו ופליגי אי חיישינן שלא יודיעו ניחא ודאי מה דפליגי ר"מ ור"י בהך דהכא דעיקר פלוגתייהו בשוגג אבל לר"י דבהך סברא דשלא יהא וכו' ליכא פלוגתא כלל א"כ למה להו לחלוק בשוגג במקום דבמזיד לכ"ע חייב שלא יהא וכו' הוי להו ליפלוגי במזיד בממילא דלא שייך שלא יהא וכו' כלל כהך דחמץ דלעיל למר חייב דשמי' היזק ולמר פטור אפילו במזיד דלא שמי' היזק, ולמה תפס פלוגתייהו באופן דשייך שלא יהא כו' שלא יחלקו במזיד רק בשוגג, והיינו דמשני רנב"י דלר"י נמי דוקא בשוגג שייך פלוגתייהו דלכ"ע לא שמי' היזק רק בקנסו שוגג אטו מזיד פליגי, והשתא פשיטא דאתי שפיר דלא משני דפליגי אי חיישינן שיודיעו דזהו עיקר הקושיא לר"י כמו שבארנו כנ"ל: וכה"ג איתא בב"ק דף צ"ח ע"ב דס"ד התם דפליגי ר' יעקב ורבנן התם בשור שהמית אדם אי אמרין באיסורי הנאה הרי שלך לפניך ודחי רבה דכ"ע אומרין וכו' דאל"כ ליפלוגי בחמץ בפסח, והיינו כיון דעיקר פלוגתייהו אי אומרין הרי שלך לפניך באיסורי הנאה למה להו ליפלוגי בשור שהמית דהך שומר לא נתכוין להזיק כלל רק ע"י ב"ד שבקשו ממנו למסרו להם לעשות בו דין סקילה הוי להו לחלוק בגזולן גמור אי יכול לומר הרי שלך לפניך והיינו ממש כהך דהכא: שם בקנסו שוגג אטו מזיד קא מפלגי.

דברים אלו צריכין ביאור כי אם נפרשם כפשטא אינו מובן כלל דהיאך נחוש אטו מזיד כיון דחייב בתשלומין וליכא למימר דיעשה במזיד ויאמר שהי' שוגג הא ודאי ליתא דא"כ מ"ט דמ"ד לא קנסו הא לא אהני מידי במה שחייבו מזיד שלא יהא הולך ומטמא דאכתי יטמא כיון שנאמן לומר שהיה שוגג וכיון דלא אהני מידי ממילא הוי להו לאוקמא

אדינא דאורייתא שיפטר לעולם: ובודאי נראה לי דמה שפטר במתניתין שוגג לר"י היינו כשידוע לנו שהי' שוגג אבל כל שלא נודע לנו סיבתו וטימא טהרות חבירו כמזיד דיינינן ליה וחייב, ואכתי מה יש לחוש לקנוס שוגג אטו מזיד, והיינו דלא מוקי לקמן טעמא דר"י דפטר שוגג כדי שיודיעו וע"כ דלר' יוחנן לא שייך זה כלל, ודוק: הן אמת דלחזקי' ע"כ במאמר המטמא הדבר תלוי דהא הוא פטר שוגג כדי שיודיעו ש"מ דכל שאומר שוגג הייתי פטור ונאמן שהי' שוגג, אבל ברור דהיינו דוקא לחזקי' דהוא אינו חושש שילך ויטמא הלכך נמסר הדבר להמזיק לפי מה שאומר שאם נחייבנו יהא מוכרח שלא יודיעו שלא יתחייב אבל לר"י פשיטא דלא מפיו אנו חיינן: והי' אפשר לומר דהכוונה דחיישינן שמא יערים לעשות שיהא נראה כשוגג ובאמת יתכוין להזיק, אבל לפי דבלא"ה קשיא לי טובא אהא דמקשה בסמוך ממבשל בשבת כמו שאבאר בסמוך, גם לישנא דקנסו שוגג אטו מזיד לא אתיא לי שפיר דאטו מזיד קנס הוא הא טעמא הוא שלא יהא כ"א הולך ומטמא לא קנס: לכן נראה לי דר"מ דקנס שוגג אטו מזיד לית לי' כלל הך טעמא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא רק קנס חכמים על שעשה מעשה רשע לילך להפסיד חבירו וכיון דעבד איסורא קנסינן לי', ושוגג נמי שהי' לו להזהר באיסור וכדי שיהא נזהר ור"י ס"ל דלא מחייב במזיד רק שלא יהא הולך ומטמא כר' יוחנן, הלכך לא מחייבינן לי' רק במזיד דבשוגג לא שייך זה ולא קנסינן שוגג אטו מזיד ובזה יתיישב על נכון כל הסוגיא לקמן בסמוך כמו שאבאר לקמן: שם ורמי דר"מ אדר"מ וכו' דתניא המבשל בשבת כו'.

תמוה לי דבין לר"מ בין לר"י לכאורה לא קשיא ולא מידי דלר"י פשיטא דלא קשיא דהתם לא שמענו לר"י דקנס רק שלא יועילו מעשיו ולא יהנה ע"י הבישול בשבת, אבל להפסידו שוגג אטו מזיד מי שמעת לי', והכא להפסידו שישלם לחבירו הרי נפסד הוא בשוגג וזה לא שמענו מר"י דמבשל כלל וכמו כן לר"מ לא קשיא כלל, דדוקא לעיל קאמר שלא יהא כל אחד הולך ומטמא וממילא אפילו בשוגג חששו שלא יאמר שוגג אני כמו שכתב הרשב"א ז"ל אבל התם במבשל ליכא למיחש כלל כדי שלא יבשל דמי שלא יחוש לאיסור שבת ויבשל פשיטא שלא יחוש לאיסור דרבנן שלא יאכל ואין זה רק קנס על מה שעבר ושפיר י"ל דבשוגג לא קנסו, אבל במטמא ומדמע החיוב הוא שלא יהא כל אחד כו', ועוד דהיאך מדמה איסור לממון הא בממון לא חילקה תורה בין שוגג למזיד לכך גם רבנן לא חילקו אבל באיסור דיש חילוק מדאורייתא בין שוגג למזיד גם מדרבנן חילקו בהכי: ועוד קשה דבש"ס חולין גבי השוחט בשבת משמע להדיא כפי מה שפירש"י שם דר"י לא קנס כלל בשוגג רק כדי דלא ליתנהי מאיסור ועכ"פ מנין לנו להקשות כאן לר"י: ועוד קשיא לי דפריך לר"מ והא מנסך דאורייתא וקא קניס, והא הך מנסך דהכא מזיד הוא רק ששגג לענין ההיזק אבל האיסור עביד במזיד והרי במבשל במזיד ג"כ קניס ר"מ רק בשוגג לא קניס: לכן נראה לי ברור כמ"ש לעיל דר"מ הוא דקניס לעיל גבי מטמא ומדמע ומנסך וקניס שוגג אטו מזיד, אבל לר"י ע"כ אפי' במזיד לאו מטעם קנס הוא רק שלא יהא כל אחד הולך ומזיק ומהאי טעמא לא מיחייב רק במזיד ועביד בידיים אבל כגון חמץ דממילא וכן היכי דעביד להנאתו לכ"ע פטור דלא שייך שלא יהא, הלכך ממילא אפי' היכי דשייך שלא יהא לא מיחייב רק במזיד אבל שוגג אפילו עביד בידיים פטור דכיון דלא שייך שלא יהא לא קנסו אטו מזיד: והשתא

שפיר פריך הכא בין לר"מ בין לר"י דמר"מ מוכח הכא דלא קניס כלל רק במזיד לא יאכל דלא ליתנהי מאיסור, דאי משום קנס חדא דהי' לו לקנסו להפסיד לגמרי כמו הכא במטמא ועוד דגם בשוגג היה לו לקנסו דהא קניס הכא שוגג אטו מזיד והשתא לא שייך לחלק בין ממון לאיסור דבקנס גם מדאורייתא לא קנסה שוגג ומש"ר שבאו עדים מעצמן אינו משלם קנס, ולר"י נמי קשה דלעיל לא קנס כלל דהא לא מיחייב אפי' במזיד רק מטעם שלא יהא כו' דאי מטעם קנס אפי' היכי דלא שייך שלא יהא כגון דעביד להנאתו או בממילא ג"כ יתחייב, ועוד אי ר"י מטעם קנס קאמר ר"י דלא כמאן וע"כ דלא קניס ר"י כלל רק מחייב מטעם שלא יהא כו', והשתא תיקשי הא גבי מבשל לא שייך שלא יהא ומ"מ קניס ר"י דלא יאכל עולמית ומפסידו הכל, ולפי זה לפי מה דמשני דר"י בדאורייתא קניס שפיר אמרינן דמה דאוסר במזיד עולמית קנס הוא אבל דלא לתנהי מאיסור בישול דיו בכדי שיעשה ושוגג לא קניס כלל רק דלא ליתנהי מאיסור, והיינו כהך סוגיא דחולין כפירש"י שם אבל הכא בס"ד שפיר מקשה כיון דשמעינן לי' במטמא ומדמע דלא קנס כלל רק שלא יהא והכא במבשל דעשה להנאתו דלא שייך זה לא הוי לי' לקנוס כלל, וכמו כן לר"מ שפיר פריך מנסך דאורייתא דר"מ באמת לא קניס אפי' מזיד בדאורייתא רק כדי דלא ליתנהי מבישול בשבת דאי קניס היה לו לאסרו עליו עולמית ולהפסידו לגמרי כמו במטמא, ושפיר פריך והא מנסך דאורייתא וקניס כנ"ל, ובזה מיושב קושית תוס' בד"ה בדאורייתא כמ"ש בתוס': שם והא מנסך דאורייתא.

תמוה לי אטו אפי' למ"ד לא שמי' היזק מותר להזיק חבירו מדאורייתא בדבר שאינו ניכר ההיזק ואטו גרע ממכשול דעלמא דעבר על לפני עור וכ"ש במזיק בידיים ומפסידו, א"כ נהי דפטור אבל איסורא דאורייתא איכא כמו במנסך ואין לי מקום לומר רק כיון דחייבו רבנן בהיזק שאינו ניכר ממילא יש עליו חיוב תשלומין וכל היכי דמחויב לשלם שוב אין חיוב דאורייתא דלא מצינו איסור רק לגזול ולגנוב אף שישלם אבל להזיק לא מצינו דאסרה תורה רק אי היה פטור הוי בכלל לפני עור דמפסידו אבל כיון דחייב אין בזה איסור דאורייתא רק דרבנן ולכך לא קנסו שוגג בזה וצ"ע, בפרט שאינו עולה יפה לפי הנ"ל: בתוס' בד"ה המבשל, פי' אפילו עצמו ואפי' בו ביום דמהכא מוכיח וכו'.

לכאורה מבריייתא גופה מוכרח כן, דאי ר"מ דוקא למוצאי שבת מתיר ובמזיד אפילו למוצאי שבת אוסר א"כ היינו ר"י, וצ"ל דיש לומר דר"מ מתיר למוצאי שבת תיכף ור"י מתיר בכדי שיעשה דוקא רק כיון דדייק הכא דר"מ לא קניס וכיון דאוסר בו ביום אכתי קניס ולפי זה צ"ל דבאמת ההוכחה הוא דאי ר"מ מתיר למוצאי שבת ע"כ ר"י רק בכדי שיעשה א"כ עולמית דסיפא למה לי הוי לי' לומר לא יאכל וממילא הכוונה עולמית כיון דבכדי שיעשה אפי' שוגג אסור ואיזה זמן יש להתיר כיון דאסור אחר כדי שיעשה וע"כ דר"י מתיר מיד לכך צריך עולמית דבמזיד אפי' בכדי שיעשה אסור א"כ מוכח דר"מ מתיר בו ביום, ולפי זה לרש"י דמפרש דלר"י דוקא בכדי שיעשה אפילו שוגג, באמת צ"ע, עולמית למה לי גם היאך מוכיח דר' מאיר לא קניס: בא"ד אבל אחרים יאכלו.

אין זה הכרח גמור דאיכא למימר דלר"י ג"כ מדרבנן לא יאכל עולמית לאחרים ג"כ ומ"מ הוי שחיטה ראוי' כיון דמותר מדאורייתא, אבל כר"י הסנדלר מוקי לה שפיר דלדידי' דאורייתא אסור דאי דרבנן אפילו בשוגג אסור לו עולמית ולמה נקט במזיד

דאסור לו וע"כ דאורייתא וכמ"ש לעיל בש"ס: בד"ה בדאורייתא קניס וא"ת וכו' כהנים שפגלו וכו'.

לפי מה שכתבתי לעיל בש"ס דרק במזיד קניס בדאורייתא לא שוגג דקושית הש"ס היתה על מזיד דשוגג דר"י לא קשי' כלל דהא לא קניס להפסידו רק שלא יהנה א"כ ממילא לא קשי' מכהנים שפגלו דמזידין חייבין רק שוגגין פטורין: ויש לומר עוד דודאי מהך דהכא מקשה שפיר דשוגג דהכא הכוונה שהיה חושב שהוא שלו דהא מנסך ע"כ דעשה במזיד דשוגג לא שייך נסך הלכך דמי למבשל דג"כ אינו מפסיד דלפי מחשבתו חשב ששלו הוא אבל כהנים שפגלו ע"כ לא שגג שהוא שלו דהוי שלא לשם בעלים ואינו פיגול רק שנשחט שלא לשמה: ועוד נראה לי לפע"ד בפשיטות דכמו דאמרינן לקמן גברא לישלומי מיכוון ואנן ניקום ונקנסי' א"כ כ"ש הכא דגברא למצוה נתכוון להקריב קרבן לריח ניחוח, ומה התם דבגוף הדבר לא עביד מצוה כלל באכילתו מ"מ כיון דבתשלומין נתכוין לטובה לא קנסינן כ"ש הכא דבגוף ההיזק לטובה ולמצוה נתכוין פשיטא דאין לקנסו בשוגג, כנ"ל: בגמרא ורמי דר"מ אדר"מ וכו' עד סוף הסוגיא חמירא להו שביעית סוגיא זו צריכה ביאור קצת חזא דמקשה דר"מ אדר"מ ולא דר"י אדר"י ובמסקנא מיישב גם לר"י ומה שפירש"י דנקט ר"מ דהוא ת"ק דחוק דלעיל נמי ר"מ ת"ק דמבשל ומ"מ פריך תיכף לתרווייהו ועוד קשה דמשני באתרא דר"י חמירא להו שביעית וקשה מה בכך הא שבת ודאי חמיר ומ"מ קניס ר"י, ודוחק לומר דשבת חמיר להו כשביעית ועכ"פ כך הוי להו לומר באתרא דר"י חמירא להו שביעית טפי משבת.

ועוד מה בכך הא מ"מ ראוי לקנסומצד עצמו בדאורייתא דאיהו עביד איסורא כמו דקנס במבשל מצד עצמו א"כ נהו דהך חששא דר"מ לא שייך בשביעית לר"י דחמירא להו אבל לקנסי' מצד עצמו, ועוד יש לדקדק הך מקשה מה ס"ד כיון דר"מ גופא קאמר טעמא לחלק בין שבת לשביעית ולמה לו ולטעמיך: לכן נראה לי דמעיקרא ס"ד דהך דבר אחר דקאמר אינו טעם לחוש לאחרים דיבואו להתיר נטיעה רק טעם אחר דחשידי על שביעית, ומעתה לר"י לא קשיא כלל דלעיל לא קנס בדרבנן אפי' מזיד כמו שהוכחתי לעיל דהא לא מחייב רק היכי דשייך שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא ולא בממילא ולא בעושה להנאתו כדמשמע בהדיא דקאמר והא מנסך דאורייתא ולא קנס ומשני מיבדל בדילי מיני' ומנסך מזיד הוא אלמא דכה"ג בדרבנן לא קנס אפי' מזיד ובדאורייתא קנס מזיד ולא שוגג והיינו בדאורייתא דקיל ובשבת דאמור דאיכא איסור סקילה אפי' שוגג קנס, ולא קשיא לר"י מידי רק לר"מ קשיא לי' דלטעם השני בברייתא קשיא לי' למה לעיל בשבת לא קנס לאסרו עולמית רק שלא יהנה מאיסור והכא בשביעית קנס דלגבי עצמו לא שייך לחלק בחשוד דבמזיד ודאי חשוד והוי לן לקנסו ואהא קאמר ולטעמיך מה הפרש בין שביעית לשבת בברייתא גופא וע"כ דגם טעם השני הכוונה דחיישינן לאחרים שיתירו נטיעה לכך בשבת לא חיישינן דלא חשידי אבל בשביעית חיישינן דחשידי והשתא ממילא אין קושיא ממבשל דלעיל דהכא טעמא דר"מ משום חשש אחרים ובס"ד הוי ס"ל דהך טעם השני הוא ליתן טעם אפי' בנטיעה דלא שייך בה ערלה כלל דבהא ליכא למיחוש מ"מ סבירא לי' לר"מ כך משום דנחשדו על השביעית קנסינן לי' א"כ קשי' לי' שפיר למה במזיד במבשל לא קנס ר"מ דלא יאכל עולמית וכאן בשביעית קנס ומשני דע"כ התם הכוונה אפי' לטעם הב' רק משום לתא דאחרים ולא

דמי למבשל: ומעתה כיון דמפרש טעמא דר"מ משום לתא דאחרים שלא יתירו נטיעה בשביעית ולא משום קנס קשיא לי' שפיר לר"י ג"כ דהא לעיל דלא קניס בדרבנן אפילו מזיד מ"מ קנס לי' היכי דשייך שלא יהא משום תקנתא דאחרים א"כ בשביעית דאורייתא נהו דלא קנס שוגג כיון דלא חמור כ"כ מ"מ כמו דקנס שוגג בשבת הואיל דחמור כן הי' לו לקנוס בשביעית משום חשש מכשול דאחרים דחזינן אפי' היכי דלא קנס בעלמא משום אחרים קנס ומשני דשאני שביעית דחמירי לאינשי וליכא חשש דאחרים כלל ולדידי' לא קנס דלא חמיר איסורא באמת רק בשבת קנס כנ"ל: איברא לכלהו פירושי יש לדקדק דלמה בשבת לעיל מתיר ר"י עכ"פ למוצאי שבת בכדי שיעשה וכאן אמר יעקב דאפי' ימתין עד שיעור שהי' נוטע אחר שביעית לא מהני רק יעקור לגמרי שלא יועיל לעולם (וכמו כן יש לדקדק לפירש"י לר"מ דלעיל בשבת במזיד סבירא לי' דלא יאכל בו ביום וכאן פסק יעקור) וקושיא זו לא מתיישב כלל בתירוץ הש"ס, וצ"ל דדוקא לעיל דמפסיד לגמרי המאכל לא קנסוהו לר"מ אפילו במזיד ולר"י עכ"פ בשוגג אבל כאן דיכול לעקור הנטיעה תיכף ולנטוע שנית ולא יפסיד כלום לא התירו להשהות נטיעתו אפי' בכדי שיעשה כנ"ל: דף נד ע"א בגמרא והוינן בה.

תמוה לי למה להו כל הטורח הזה להביא כל השקלא וטרי' עם מסקנת ר"א בד"א דמה ענין זה לכאן יהא הפי' איך שיהי' ס"ס מבואר כאן בדברי ר"מ דלא קניס שוגג אטו מזיד דהא מחלק בין שוגג למזיד ולא חידש ר"א רק דלא פליגי רק בקנס בלבד ולא נשתנו התשלומין כלל מדינא דאורייתא ובס"ד דתקנת חכמים היתה לשנות הדין מדין תורה לגמרי, אבל עכ"פ לא קנסו שוגג אטו מזיד דהא פשיטא דמדאורייתא אין הדין כך רק קנס חכמים ובס"ד הוי ס"ל דיש כח לחכמים לעקור דין תורה ור"א חידש דמודה ר"מ דאין להם כח לזה רק בקנס בלבד פליגי לענין חוזר ומשלם חולין טהורים: וביותר יש לתמוה בדברי התוס' בד"ה הכא, שהביאו הך דהאשה רבה להורות דמאיזה צד אנו מוכרחין לדברי ר"א דבקנס פליגי כמ"ש מהרש"א, והוא תמוה דגם בלי ר"א בקנס פליגי ולא חידש רק דאין יכולין לעקור דבר תורה ולענין מה שהקשו כאן אין נ"מ בהא אי יכולין לעקור או לא דס"ס מוכח דלא קניס שוגג אטו מזיד בדרבנן: והי' אפשר לומר דבלא זה הוי מצינן לומר דלא קנס ר"מ שוגג אטו מזיד לעקור דבר תורה אף דבמזיד עקרו דבר תורה אבל שלא לעקור דבר תורה קנס שפיר וכן מצאתי להרב מהריב"ל ז"ל: אלא שיש לדקדק עדיין במה שהקשו מדם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה במזיד לא הורצה, והוי לי' לאתויי נמי מה דמשני עלה ביבמות דבעלים נתכפרו רק הבשר אסור דלס"ד דבעלים לא נתכפרו לא קשיא כלל דלא קנסינן שוגג אטו מזיד לעקור דבר תורה, ומ"מ יש לומר כיון דכבר הביאו דברי ר"א על הך דתרומה ש"מ דלא עקרינן דבר תורה אפילו לקנוס מזיד א"כ ע"כ דהכא נמי בעלים נתכפרו, ונראה לי שזהו כוונת רש"י שהביא הך דבעלים נתכפרו עלה דההוא דדם שנטמא, והיינו כמו שכתבתי אלא דאכתי הך והוינן בה מיותר לגמרי גם בסוגיא דיבמות דס"ס קתני במזיד אין תשלומיו תשלומין והיאך עקרו דבר מן התורה וע"כ כר"א: ועוד יש לדקדק דלמה הקשו על סיפא דקתני במזיד אין תשלומיו תשלומין הוי להו להקשות ברישא אמאי משלם חולין טהורים ורש"י ז"ל פירש באמת דלקמן פריך אמאי משלם חולין טהורים אבל עינינו רואות שלא הקשו כן בש"ס רק על סיפא במזיד אין תשלומיו תשלומין: ועוד יש לתמוה מה שאמרו

תבא עליו ברכה כיון שנעשין תרומה טמאה ביד כהן הרי לא חזי לי כלל, ורש"י ז"ל כתב שהוא לא ידע דנעשין תרומה, ולא ידעתי היכן הוזכר שזה המשלם טעה טעות אחר שאין נעשין תרומה והך שוגג ומזיד הכוונה שוגג שלא ידע שהם טמאים ומזיד דיידע אבל מאיזה צד נפרש ברייתא שטעה והי' חושב שאין נעשין תרומה כלל להקשות תבא עליו ברכה, ועוד דמאי ברכה שייך לפי שטעה כיון שלא הרויח הכהן כלום, ועוד לישנא דחזי לי' משמע דבאמת חזי לי', ועוד יש לתמוה במה שאמרו שם ביבמות להקשות על עקירת דבר מן התורה מקידושי אשה שקידש הכהן ולא הקשו מתרומה הנאכלת לזרים וקידושי כהן קרוב טפי להפקר וכבר דחקו התו' ביבמות ליישב זה ע"ש: לכן נראה לי דודאי הך עיקר דינא דחולין טמאים ג"כ מדאורייתא נעשו תרומה הוא מדברי ר' אלעי שאמר שאמר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבכם ממנו אם אינו קדוש נשיאות חטא למה לי ומינה ילפינן דהוי קדוש כמו שפירש"י התם והשתא מהך דמשלם חולין טהורים לא מצי להקשות כלל דאיכא למימר דמ"מ איסורא דאורייתא איכא ליתן טמאים דהא ולא תשאו עליו חטא כתיב ואף דהתם בתורם על היפה עסקינן מ"מ היינו דוקא בתרומה כיון שמן היפה תורם בפני עצמו רק הרעה חייב בתרומה שפיר יכול לתרום מן הרעה על הרעה אבל זה שכבר אכל מה שאכל והוא נתחייב ליתן משלו ממה שנמצא אצלו דבר הראוי להיות קודש צריך ליתן מן היפה שלו ולא מן הרעה ואי לאו איכא נשיאת חטא, והשתא ממילא אין להקשות ג"כ למה במזיד אין תשלומיו תשלומין ויוצאין לחולין דשפיר יש לומר דמן הדין כך הוא דבשוגג דליכא נשיאת חטא תרומתו תרומה אבל במזיד דאיכא נשיאת חטא נהי דגלי קרא דתורם שלו הוי תרומה אף שחטא, אבל זה שצריך לכפרה דתרומה זו לכפרה הוא צריך אינו בדין שיתכפר במה שהוסיף לחטוא לתרום מן הרעה, וכיון דלכפרה אתיא כל שעבר עבירה ליתן טמאה אין תרומתו תרומה כלל, רק קושית הש"ס הוא נהי דאין תשלומיו תשלומין ולא נעשו תרומה ביד כהן אבל מה לו לכהן בכך הרי יש בכאן ענין אחר שצריך לשלם לכהן מה שהפסיד כמו אי היה אוכל של ישראל וכיון שנתנו ברצונו ליד כהן לתשלומין זכה בהם הכהן לתשלומי נזקו והוא שצריך לקיים ליתן דבר הראוי להיות קודש דוקא על חטאתו יחזור וישלם חולין טהורים אבל לתשלומי נזק הכהן יזכה בהם הכהן דהא תשלומין מעלי' עביד לי' ואדרבא דבר החשוב יותר לכהן החזיר לו כיון שבאמת אינו תרומה ויכול לאכול בימי טומאתו, והיינו דמוקי לה באכל תרומה טהורה אבל טמאה משלם כל דהו דהוי כמו מן הרעה על הרעה כיון שאכל טמאים רק בטהורה משלם טהורה והשתא הפסיד את הכהן ג"כ לכך לא הוי תשלומין כלל, והיינו דמקשה מ"מ הא חזינן בשוגג הוי תשלומין גם לגבי כהן ש"מ שיצא ידי חובת נזק כהן ג"כ בטמאים א"כ במזיד היאך עקרו רבנן דבר מן התורה לאפוקי מרשות כהן דנהי דליהוי תרומה לא מהני במזיד כיון שעשה עבירה שתרום מן הרעה על היפה אבל לגבי כהן הוי תשלומין על נזקו ואי קידש אשה מקודשת, ואהא משני דלא פליגי רק בקנסו שוגג אטו מזיד וממילא אמרינן דבכל גווני הוי תרומה ג"כ רק דחזור ומשלם בתורת קנס ובשוגג לא קנסו.

והשתא ניחא הכל דהוצרך להביא כל השקלא וטריא דיבמות דדוקא לפי המסקנא פליגי בקנס, וכן ביבמות הוצרכו להביא הך קושיא דהוינן בה, כנ"ל: שם דם שנטמא וזרקו. פירש"י דהך זריקת מזיד איסורא דרבנן דמן התורה זורק לכתחילה דהציץ מרצה, וכן

מוכח מדברי התוס' בד"ה דם [והרב בעל נו"ב לחלק א"ה ע"ס פ"ב אות ט"ו תמה שם על הגאון מו"ה צבי הירש ז"ל וכתב בפשיטות דאסור לזרוק לכתחילה דם שנטמא מדאורייתא ונעלם ממנו כל הסוגיא כאן עם פירש"י ותוס' דמבואר להדיא דמדאורייתא זורק לכתחילה]: ותמהני מאד דהא קרא קאמר ונשא אהרן את עון הקדשים ומינה ילפינן דמרצה על הטומאה א"כ אי הדין דמותר לזרוק בטומאה לכתחילה איזה עון הוא נושא הא ליכא עון כלל, ודוחק לומר עון הטומאה שנטמא ומיירי קרא שנטמא במזיד ולא ידעתי מנין להם דבר זה, ומדברי הרמב"ם ז"ל פ"א מהלכות פסולי המוקדשין משמע ג"כ דאסור לזרוק מדאורייתא לכתחילה והציץ מרצה רק דייעבד ואי קשיא כיון דיש כאן איסור דאורייתא לא קניס ר"מ לאו קושיא הוא, דאיסור כזה דאינו רק לכתחילה ודיעבד מרצה לא הוי רק כדרבנן, תדע דהא מטמא ומדמע פשיטא דאסור מדאורייתא להזיק ממון חבירו ומ"מ כיון דלא שמי' היזק ואי עביד פטור לא הוי רק כדרבנן, תדע דפרכינן לעיל לחזקי' מהעושה מלאכה בפרת חטאת דקתני פטור מדיני אדם ש"מ דלא שמי' היזק וקשה ואי ל"ש היזק למה חייב דיני שמים ובודאי לא שייך לומר דמדרבנן חייב בד"ש, וע"כ דלכ"ע יש איסור דאורייתא להזיק חבירו בהיזק שאינו ניכר, ומ"מ כיון דאי עביד פטור לא הוי רק כדרבנן כ"ש הכא כיון דאי זרק הציץ מרצה הוי לי' לקנסו: ועוד בר מן דין תמהני מאד הא מפורש בש"ס זבחים פרק ב"ש דף מ"ו וברמב"ם פ"א מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ל"ו דדם קדשים אינו מקבל טומאה מדאורייתא כלל שנאמר על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים הוא דמקבל טומאה, ובסוף פ"ק דפסחים דף ט"ז ע"ב מקשה עלה מהך ברייתא דם שנטמא וזרקו ומשני מדרבנן אלמא דכל טומאת דם רק דרבנן אבל היכי שנטמא הבשר דהוא טומאה דאורייתא שפיר יש לומר דאסור לזרקו מדאורייתא אף שהציץ מרצה, ועמ' בתוס' בד"ה דם: בפירש"י בד"ה דאכל מיני' וכו', דהאוכל תרומה בטומאת הגוף במיתה ואפילו היא טמאה וכן פי' להדיא ביבמות.

והדבר תמוה, דמפורש בש"ס חולין פרק ג"ה ופרק כל הבשר ובסנהדרין פרק הנשרפין דאוכל תרומה טמאה בטומאת הגוף אינו במיתה דכתיב ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת, וח"ו שיהא נעלם מעיני הרב ז"ל ש"ס ערוכה: ודבר ברור הוא דטעמו של הרב ז"ל לפי ששנינו פי"ב דזבחים פלוגתא דר"י ורבנן בטמא שאכל בשר טמא דרבנן מחייבי ור"י פוטר משום שלא אכל אלא דבר טמא ורבנן אמרו לו אף טמא שאכל טהור כיון שנגע בו טמא והוה, והשתא לרבנן תיקשי טמא שאכל תרומה טהורה היאך משכחת לה, וכן הקשו התוס' פרק ג"ה ופרק הנשרפין, ומה שתירצו בחד תירוץ דמיירי שתחב לו חבירו והך דר"י ידעו דלא מיירי בהא הוא דחוק מאד ע"ש וע"כ דלמאי דמסיק דפליגי בנטמא הבשר ואח"כ נטמא הגוף ובאיסור כולל פליגי אי חל על איסור בתרומה נמי בהכי מיירי ע"ש בתוס' והשתא תיקשי לרבנן במה נפשך אי הך קרא ומתו וגו' גזירת הכתוב ולא משום דאין איסור חל על איסור א"כ ממילא תיקשי מה נ"מ טהורה או טמאה ס"ס כיון שנגע בה, טמאה ומחוללת היא, ואי טעמא דקרא דאין איסור חל על איסור הא לרבנן חל בכולל דטהורה כמו בבשר, וע"כ דהך קרא אסמכתא בעלמא ושמואל ס"ל כר"י דאינו חל על איסור אפי' בכולל ושפיר מחלק דבאכל טהורה אפילו טמאה איסור טומאת הגוף קדים אבל בטמאה אינו חל על איסור אפי' בכולל, אבל לרבנן

דבאכל קודש חל בכולל ה"ה באכל תרומה טמאה חל בכולל, והמעין ברש"י סנהדרין בד"ה טהורה אין דלא גריס בברייתא טהורה רק טמא שאכל תרומה רק במילתא דשמואל גריס לה, וכן מפורש בתוספתא דכריתות כהן טמא שאכל תרומה ולא נזכר טהורה רק שמואל כר"י ס"ל ורבנן פליגי עלי, כנ"ל ברור לדעת רש"י: בתוס' בד"ה וקא משלם מידי דחזי לי, פי' קודם שישלם אבל אחר שישלם נעשה תרומה ולא חזי לי'.

פי' זה צ"ע, דקודם שישלם דלא נעשו תרומה לא שייך דחזי לי' בימי טומאתו דאפי' בימי טהרתו נמי חזי דאטו חולין שנעשו על טהרת הקודש דוקא בעי גם בלא"ה כתבתי בש"ס מה שיש לתמוה על פי' זה וכבר כתבתי מה שנראה לי: בד"ה אכל תרומה טהורה, לא כמו שפי' בקונ' וכו'. ולפע"ד לק"מ, ורש"י בעצמו פי' בפסחים דלהתכפר בודאי סגי לפי מידה רק לתשלומי נזק הכהן כמו אי היה אוכל של ישראל בודאי משלים עד כדי הפסידו הילכך ממילא הוי תשלומין רק שישלים, אבל אי היה הדין לפי דמים היה צריך לשלם דבר טוב כמו שאכל ובלא"ה לא נתכפר ע"ש: בד"ה הכא בקנסו שוגג, בהאשה רבה וכו'.

עיינ מהרש"א אבל לא הועיל כלום דאכתי לא איצטריך כלל הך דהכא התם ואפי' הך דר"א לא איצטריך דס"ס קתני לחלק בין שוגג למזיד ש"מ דלא קניס, אבל כוונת התוס' פשוט דאי הוי עוקרין דבר מן התורה לא הוי קשיא דיש לומר דשוגג אטו מזיד לא קנסינן לעקור אבל כיון דאקשי עלה ביבמות ומתריך ר"א דלא עקרו כלל שפיר קשה הא ר"מ קניס, ועמ"ש לעיל בגמרא באריכות מה שנ"ל בזה: בד"ה דם שנטמא, וא"ת והא לאו סתם מתניתין וכו' וי"ל דסמיך אסתם כו'.

דבריהם דחוקין דהוי להו להקשות מהך משנה דכיכד צולין, אבל לדעתי לק"מ דכבר הוכחתי לעיל דע"כ בדרבנן לא קניס ר"י אפי' מזיד רק מטעם שלא יהא הולך ומטמא מחייב לי', תדע דפריך לעיל מנסך דאורייתא ולא קנס וקשה הא בלא"ה אפי' דרבנן קשיא דהא מזיד הוא ולא קניס, וע"כ דבדרבנן לא קניס כלל ומזיד לא מיחייב רק כדי שלא יהא ובמנסך בשוגג אף דהזיד בנסך לא שייך שלא יהא כו' כיון דלא נתכוין להזיק שפיר פטרו, והשתא הכא דקתני במזיד לא הורצה ע"כ דלא כר"י דאיהי לא קניס בדרבנן וע"כ כר"מ, כנ"ל: בא"ד דטומאה דאורייתא וכו'.

כבר כתבתי בגמרא דאפילו אי הוי דאורייתא מ"מ מטמא ומדמע נמי דאורייתא ומ"מ כיון דדיעבד פטור כדרבנן חשבינן להו וה"נ כיון דדיעבד הציץ מרצה הוי כדרבנן ומלבד זה דברי התוס' תמוהין מאד דהא קי"ל דם קדשים אינו מקבל טומאה רק מדרבנן דאינו נשפך כמים א"כ לכ"ע אפי' טומאתו לא הוי רק דרבנן וצ"ע, ועיינ בכ"מ פ"א מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ל"ו, ודע שיש לדקדק בתוס' דבלא"ה הוי להו לומר דלרב שילא לא קשי' דלדידי' נזרק ואח"כ נודע לאו דוקא ואין כאן סמיכה ממתניתין ומברייתא ליכא לאקשווי לשיטת תוס', וצ"ל דקושטא דמילתא קאמרי דטומאה דאורייתא: בד"ה המעשר בשבת, משנה היא וכו' ותימא וכו'.

ולדעתי לק"מ דדוקא לעיל דייק שפיר דכר"י לא מצי אתי' דלא קניס כלל אפי' מזיד כמו שהוכחתי לעיל אבל כאן לא שייך זה דהכא נמי לא קניס רק שלא יהנה ממעשיו אבל

לא הפסידו לגמרי, רק עיקר הקושיא דהתם קתני במתניתין מעשר ומבשל דמבשל ע"כ ר"מ הוא, והשתא דע"כ עיקר הקושיא מרישא דהמעשר והמבשל הקשה מעיקרא מהכא וז"ב: בד"ה נפלו ונתפצעו תימא וכו' כבר נתקלקלו פירותיו, תמוה לי דהיאך שייך כבר קנסו במה שנתקלקלו בשעת פציעה דהא בכוונה פצעם דבלי פציעה היו אסורין לגמרי והוא פצעם כדי להציל פצועים א"כ מה שייך כבר קנסו בידו הא כל אחד יפצע אותם: לכן נ"ל ברור דהך ברייתא לאו היינו הך ברייתא דהכא דקתני נפלו ונתפצעו והתם קתני נפלו ואח"כ נתפצעו דהכא שוגג ומזיד קאי אפציעה ובברייתא שוגג ומזיד קאי אנפילה ונתפצעו מאליהן, והיינו טעמא דר"י בברייתא שאין לאוסרם בנתפצעו לפי שהפילם הוא במזיד דכבר קנסו אותו בשעה שהפילם שכבר היו אסורים בעת שהיו שלמים, וכיון שאירע סיבה שנתפצעו מאליהן חזרו להיתרן כיון דלא מגירי דילי' נתפצעו ועל מה שהפיל במזיד כבר קנסו אותו דהא אסורין באמת אי לא נתפצעו ואפילו פצען לא יועיל לכך אי נפצעו ממילא אין לקנסו עוד, ונראה לי דהיינו דנקט הכא נפלו ונתפצעו דהכל הי' בבת אחת בשוגג שנפלו בשוגג ונתפצעו ובמזיד שהפילם הוא בכח ונתפצעו, ובברייתא קתני נפלו ואח"כ נתפצעו דאפי' נפלו במזיד לא נתפצעו מכחו רק מעצמם: ובהכי ניחא דפריך לקמן דר"י אדר"י מנטיעה של ערלה ולכאורה יש לחלק דשאני התם שלא נאסר לעולם רק מה שמחובר לקרקע אינו בטל מדאורייתא דהוי קבוע ואח"כ כשליקט נתבטלו לא אסרו רבנן אפי' ליקט במזיד, אבל הכא כשהפיל במזיד הרי נאסרו כבר כשהיו שלמים ולא התירו רבנן לפצעם רק אסרום הלכך אינן חוזרין להיתרם ע"י מה שפצעם משא"כ התם שלא נאסרו לעולם מדרבנן, ולהנ"ל ניחא דנפלו ונתפצעו ג"כ לא נאסרו לעולם כיון שהפילם במזיד עד שנתפצעו הרי עכשיו מתחיל האיסור והוי כמו נטיעה של ערלה כנ"ל ועכ"פ בפ"י הירושלמי נראה לי ברור כמ"ש דהתם שוגג ומזיד אנפילה קאי והכא אפציעה ולק"מ: ע"ב במשנה הכהנים שפגלו במקדש.

לא נתבאר לי יפה לשון זה במקדש ואטו מי איכא פגול במקום אחר חוץ למקדש ואולי יש לומר דבא לאפוקי בזמן היתר הבמות וטעמא דלא שייך שלא יהא וכו' רק במקדש שהיו הכהנים חלוקין במשמרות ובתי אבות ולא הי' ביד הבעלים לבחור לו כהן היודע ומכירו ומובטח בו שלא יעשה לו נזק הלכך יש לחייבו מזידין מטעם שלא יהא כל אחד ואחד מפגל קרבן חבירו אבל בכמה דהי' הבעלים יכולין לבחור להם כהן כרצונם לא שייך זה וכ"ש לפי' התוס' מנחות ד"ו ע"ב בד"ה וכי: דזר כשר בכמה א"כ היו יכולין להקריב בעצמן אלא שאני מסתפק אי זר כשר בכמה אי שייך בי' דין פיגול כי לא נאמר פיגול רק לכהנים) ולמ"ד שמי' היזק יש לומר דדוקא במקדש שוגג פטור כדי שיודיעו דשם לא היו הבעלים במקום המזבח אבל בכמה דבעלים עומדין עליו לא שייך זה ואפשר אפילו בשוגג חייב וצ"ע: בגמרא שורת הדין אינו נאמן.

כן הוא הגירסא ברא"ש בברייתא וכן היא גירסת הר"ן בחידושיו ודייק מינה הר"ן ז"ל דדוקא מן הדין אינו נאמן, אבל לבתר דחייבוהו חכמים למטמא מטעם שלא יהא כל אחד הולך ומטמא ממילא כיון שנאמן לשלם כמו כן נאמן להפסיד הטהרות וכתב עוד שם דמיירי שעשה עמו בחנם או בדבר מועט כעובדא דלקמן דטעה בדר' ירמי' ע"ש, אבל בשכר מתוך שנאמן להפסיד שכרו נאמן להפסיד טהרות: ולא נתבררו לי דברים הללו, ולא דמי להך ס"ת דלקמן כלל דהתם הפסיד שכרו בכל אופן אפי' לא נאמין לו כלל דהא

בעובדא קמייתא דאינו נאמן ג"כ הפסיד שכרו כיון שהשכר הוא עבור כתיבת ס"ת והרי לא כתב ס"ת כלל הלכך כיון דהפסיד שכרו בכל אופן אמרינן דקושטא קאמר וממילא נאמן, אבל הכא אי לא נאמין לו ממילא אינו חייב כלל דהא לא הזיקו כלום ומכ"ש דלא שייך לחייבו מכח שלא יהא כיון שאינו ניזק כלל ואינו נאמן א"כ לא שייך לומר דיהא נאמן מתוך שמחוייב לשלם דכל עוד שאין אתה מאמינו אין עליו חיוב לשלם כלל ולפי זה גם מה שכתב דמיירי שעשה בחנם אינו מוכרח כלל דדוקא התם דפעולתו הוא לכתוב ס"ת כדינה וכל שהודה שלא כתב לשמה הרי לא פעל פעולתו כלל אבל כאן בודאי אי הי' שכרו לשמור שלא יתטמא והלך וטימא הרי לפי דבריו לא עשה פעולתו כלל אבל כאן מיירי ששכרו לעשות עמו מלאכה ושכר פעולה מגיע לו עבור המלאכה וענין הטומאה דבר אחר ותליא אי חייב לשלם ואי אינו חייב ממילא מגיע לו שכר פעולה בעד מלאכתו ולגבי טומאה הוי כאיש אחר שהי' מטמא דפשיטא שלא אבד הפועל שכר פעולתו כיון שלא שכרו לשמור שלא יתטמא וזה ברור ועמ"ש לקמן בגמרא בעובדא שני' דס"ת ביד מי דבזה נראה ליישב לשון הגמרא שם ממה שהקשו גדולי המפרשים שם: שם אמר אביי כל שבידו נאמן.

הר"ן בחידושיו כתב ליישב קושית התוס' מהך דפרק האומר דפועל שאני שהדבר מוטל עליו להודיע לבע"ה מיד, ומשום הכי אמר אביי דכל שלא הודיע מיד לא מהימן אלא מתוך שבידו לטמא ולפגל ע"כ. וכיוצא בזה כתב אח"כ בשם הראב"ד ז"ל, ודבריו תמוהין לפע"ד דא"כ מאי אקשי עלי' דר' אמי לקמן מכהן גדול ביוה"כ דאפי' שמעיני' דפגיל אמרינן דבתר הכי קאמר מ"מ מה בכך כיון דעומד בפנים ומודיע בלאו בידו נמי נאמן לכ"ע ואפי' אביי מודה בהא דהא הודיע תיכף ואימת הוי לי' להודיע אבל טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו דהוי לי' להודיעו תיכף ולא הודיעו לא מהימן כל שאינו בידו, ועמ"ש בתוס' בד"ה אמר אביי: ודע דהך בידו דהכא אינו דומה להיכי דמעיד להתיר דלכ"ע נאמן במה שהי' בידו כבר כגון על שחיטה וטבל וניקור כמו שכתבו התוס' ריש מכילתין דהתם הסברא כיון דבידו לשחוט כהוגן ולעשות בהכשר מסתמא עשה בהכשר אבל באומר לאיסור לא שייך לומר כיון שהי' בידו לאסור מסתמא אסור דמאיזה צד יאסור את המותר בידיים רק עכשיו חשדינן לי' דאומר שקר כיון דהוא נגד חזקת היתר: והנה בטעמא דבידו נאמן פירש"י ז"ל משום דבידו לטמאותן בשעה שמודיעו והרא"ש סתר פרושו דהא מחייב לשלומי ועוד הביא ראי' מהך דר' אמי דלקמן דשאל ס"ת ביד מי דמשמע אי הי' ביד מוכר הי' נאמן והרי התם אין בידו כל שנגמר הספר, וראיתי להרשב"א ז"ל שכתב דבידו לקדור האזכרות ואינו נראה כלל שיהא חשוב על ידי זה בידו דמנין לנו שהוא רוצה לפסול הספר רק שאינו רוצה למסרו לזה אומר כן ורוצה למכרו לאחר ועוד כיון דכשר הוא היאך שייך בידו לקדור את השם: אמנם קושית הרא"ש ז"ל אינה קושיא כלל לפע"ד דמה שהקשה דבעי לשלומי יש לומר דבידו לטמאותם לפניו וכשיתבע ממנו לשלם יכחיש שלא טימאם כלל או שטימא אותם בשוגג, ועוד דפשיטא שלא יתחייב שיהא נאמן לומר שהיו טמאים מכבר שנטמאו בשוגג ומחמת שלא רצה להאמינו הוצרך לטמאם לפניו ונהי דלענין שיהא נאמן לאסרם אנו דנין אבל ודאי להוציא ממנו תשלומין אי אפשר כיון דלפי דבריו דבר טמא טימא פשיטא דלא שייך לחייבו מכח שלא יהא כל אחד ואחד וכו', בפרט כשיטמא בלא עדים יהא נאמן

במיגו דלא טימא כלל: ומה שהביא ראי' מהך דר' אמי דלקמן בס"ת לא מבעיא לפי פי' השני של הרא"ש שם דאליבא דרבא הוא דנאמן כל דלא אשכחי וכשאמר שהן ביד לוקח לא הימני' מחמת שהי' לו להודיעו כשהוציא הספר מת"י א"כ לרבא ודאי אי היה ביד מוכר היה נאמן אפי' אין בידו כיון שהיה בידו ולא הוציאו מת"י ולא אשכחי', אלא אפי' לפי' ראשון דהך דר' אמי אליבא דאביי הוא, מ"מ לק"מ לפע"ד, חדא דהכא שאני דטהרות אלו יש להם חזקת היתר, לכך אין ע"א נאמן לאסור רק אי יש בידו לאסורם, אבל בס"ת כל שלא יצאה מתחת יד הסופר אין לה חזקת כשרות כלל ועל פי הסופר מתכשרה מתחילתה לקרות בה הלכך דוקא כשיצאה מתחת ידו ולא אמר שהיא פסולה בחזקת כשרות עומדת ואינו נאמן לפוסלה, אבל כשהיא ביד הסופר אפילו אין בידו לפסלה נאמן כיון דלא איתחזק היתרא כלל ועוד דכל שהס"ת ביד הסופר חשוב בידו דהא יכול לומר שנגנבה ממנו ונשרפה ואינו חייב רק להעמיד לו ספר אחר והשתא נמי שאומר שכתבה שלא לשמה ע"כ צריך לכתוב לו אחרת בפרט דלפי מה דמשמע בש"ס היה המעשה ששכרו לכתוב לו ס"ת וכתב לו וכל שהס"ת ת"י שלו ממש היא ויכול לכתוב לו אחרת ולא בא לשאול לר' אמי רק שלא היה יודע אם יש לה תיקון או לא או דס"ד דרק למצוה מן המובחר בעי לשמה כמ"ש הרשב"א, אבל לענין הלוקח לא איכפת לי' כלל דשכרו לכתוב לו ספר יכתוב לו אחרת, ואפי' אי מיירי דלוקח נתן לו יריעות שלו לכתוב, מה שאינו נראה כלל מדקרי לי' לוקח, רק אפי' יהא כן אומן קונה בשבח כלי וחשיב כשלו ממש אבל היכי דכל הטהרות של חבירו לא שייך שיהא נאמן מכח בעלים כיון דלאו דידי' נינהו כלל: ועוד נראה לי דהתם דוקא כשהס"ת ביד לוקח הפסיד שכרו כיון דלפי דבריו הלוקח צריך לגנוזו ואינו שוה כלום אבל כשהוא ביד סופר אינו יכול להוציא הספר מיד הסופר בע"כ בחנם ולא שייך הודאה בדבר שבידו כיון דבאמת אינו נאמן ואי משום דלפי דבריו פסול הוא א"כ טעון גניזה ואינו צריך ליתנו לו כלל ואם אתה רוצה בו שלם לי שכרי, ודוקא כשמסרו לידו ואח"כ אומר שהוא פסול אף שאינו נאמן אין לו שכרו מטעם מחילה אבל כשהספר בידו לא שייך מחילה וכיון שאין מאמינים לו באותו דבר בעצמו אין הודאתו רק מטעם מחילה, ובהכי ניחא הך עובדא דלקמן דשאל לו ס"ת ביד מי, וקשה כיון דאפי' ביד לוקח הימני' לאיזה צורך שאלו, וכבר תמהו בזה כל המפרשים, ולהנ"ל ניחא דאי הי' ביד מוכר לא הפסיד שכרו כלל ואינו נאמן לאסרה ויכול הלוקח לקבלה וליתן שכרו ולקרות בה, כנ"ל שם כהן גדול ביום הכפורים יוכיח וכו' אבל משאר פיגול לא קשיא לי' דיש לומר דמפגל בדיבור ועוד דאין פיגול רק בדיבור רק ביה"כ אינו נשמע.

ומ"מ נראה פשוט דלא מהני פיגול רק בצירוף המחשבה אבל אי מחשב באמת לאכול בזמנו רק אומר בפיו להיפך בודאי לא מהני, ולכך מיקרי לאו שאין בו מעשה ולא דמי לעדים זוממין ומוש"ר דבדיבור עביד מעשה היפך מחשבתו דיודע דמשקר אבל היכי דבלי מחשבתו לא מהני דיבורו הוי לאו שאין בו מעשה מכח המחשבה אלא דצ"ע קצת דמאי מקשה הכא דשמענו דפיגל הא מ"מ מנא ידעינן דמחשבתו היתה לפגל וקרא לא יחשב כתיב וכמו כן הי' יכול להקשות מכל פיגול דעלמא מנא לן דמחשב כך וע"כ דנאמן ומ"מ יש לומר כיון דחזינן דאומר בפירוש שעושה על דעת כן מסתמא גם מחשבתו כך

ואין דנין מחשבתו היפך דבריו שאומר בפירוש כנ"ל, ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה דכי אמר: שם נאמן אתה להפסיד שכרך ואין אתה נאמן להפסיד ס"ת.

יש לדקדק הא לכ"ע ודאי ע"א נאמן לאסור היכי דלא איתחזק היתר כלל וא"כ הכא איזה חזקה של כשרות יש לס"ת זו כיון שהסופר שכתבה אומר שלא כתבה לשמה ומעולם לאהיתה כשרה, ונראה לי דהיינו טעמא דכל שיצא הס"ת מתחת יד הסופר ולא הודיעו חזקה דכשרה הוא שאי היתה פסולה היה מודיע כשיצאה מתחת ידו, ובהכי ניחא לי מה שהקשו דאי היתה ביד מוכר הי' מאמינו והא לאביי כל שאינן בידו אינו נאמן והרי הכא כיון שכבר כתבה אין בידו לפסלה והרי בהך עובדא דלעיל משמע דס"ל לר' אמי כאביי דאמר שורת הדין אינו נאמן, ומפני קושיא זו הכריח הרא"ש דהך בידו דאביי הכוונה מכח בעלים דלא כפירש"י לעיל בד"ה כל שבידו, ולפי הנ"ל לק"מ דדוקא לעיל דאיתחזק היתר בעינן לאביי בידו ולרבא שהי' בידו כבר אבל הכא כל שלא יצאתה מתחת יד סופר לכ"ע נאמן דאין לספר זה שום חזקת היתר ולא בעינן בידו כלל: וראיתי להר"ן ז"ל שכתב על זה וז"ל, ומשום דחזקת פועל עשה כהוגן מה שבידו וכו' ומיהו באדם דעלמא כו', והרב מהר"ם בהג"ה הקשה עליו מה שהקשה, וברור דהר"ן נתכוין ליישב קושיא הנ"ל דהא כאן לא איתחזק היתר כלל לזה פי' דחזקה על פועל שעשה כהוגן וזהו חזקה שלה לכך כל שאין בידו אינו נאמן אבל בעלמא כה"ג דליכא חזקת היתר ע"א נאמן בכל גווני וז"ב בכוונת הר"ן, אבל מ"מ נ"ל עיקר כמו שכתבתי דלא משום חזקה שעשה כהוגן אתינן עלה רק לפי שהוציאה ולא הודיע, חזקה דכשרה היא, וכיון שבא להוציאה מחזקתה ואינה בידו אינו נאמן, כנ"ל: שם נהי דהפסיד שכר אזכרות וכו'.

עמ"ש לקמן דף נ"ה בעובדא אחרונה דר' אבהו כי שם ביארתי הך קושיא דר' ירמיה עם הסוגיא דשם על נכון: שם וליעבר עלייהו קולמס וכו' נימא דלא כר"י. תמוה לי הא בפרק הבונה מוקי ר"ח מתניתין דכתב על גבי כתב פטור במחלוקת ר"י ורבנן דהכא ובפי' אמרו לעיל פ"ב דכל היכי דהוי כתב חייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק ולפ"ז צ"ל דע"כ שם שנכתב שלא בקדושה מותר למוחקו לכ"ע דאל"כ לר"י היאך יעביר עליו קולמס כיון דהך כתב העליון הוי כתב א"כ מוחק שם התחתון: והשתא תיקשי הכא במה נפשך אי נימא דדוקא בנתכוין לכתוב יהודה דלא נתכוון לשם כלל מותר למוחקו אבל בכותב שם רק לא לקדושת השם כגון בס"ת דהכא אסור למוחקו א"כ מאי קושיא הכא דיעביר קולמס הא הכא נתכוין לכתוב שם לא יהודה ואי נימא דס"ל דאין חילוק כלל רק כל שלא נכתב בקדושתו מותר למוחקו א"כ כרבנן נמי לא אתיא דכיון דלא ס"ד דהוי מנומר יכול למוחקו האזכרות ורבנן ור"י לא פליגי רק בכתב על גבי כתב אבל אי הוי כתב מודו רבנן לר"י ש"מ דמודו דיכול למוחקו שם שנכתב שלא בקדושה: ונראה לי לפי מה שכתבו התוס' פרק הבונה דלכ"ע כתב על גבי כתב לא הוי כתב היכי שאינו מתקן כלום רק במתקן בכתב העליון טפי פליגי רבנן ור"י, ולפי זה למוחקו אי אפשר לפי שאסור לו למוחקו שאינו נאמן שהיא שלא לשמה והוי מוחק את השם, אבל להעביר קולמס לר"י יכול במה נפשך אי משקר אינו מתקן כלל בכתב העליון ולא חשוב לא כותב ולא מוחק ואי אינו משקר יכול למוחקו לפי שנכתב שלא בקדושה אבל לרבנן אין תועלת בהעברת קולמס כלל דאי משקר לא הועיל דאפילו מתקן לא

חשיב כתב כלל ואי אינו משקר מה צורך להעביר בקולמס כנ"ל, ובהכי ניחא מה שכתבו התוס' פרק הבונה דר"ח משמע לי' דמתניתין דשבת פוטרת אפילו במתקן ולמה להו כ"ה לימא בפשיטות דר"ח לית לי' האי סברא לחלק במתקן, ולפי הנ"ל ניחא דמהך סוגיא דהכא מוכח דלכולי עלמא היכי דאינו מתקן לא חשיב כתב כלל, כנ"ל: בתוס' בד"ה כל שבידו נאמן, הקשה ר"ת וכו' שהיה בידו תחילה.

בפרק האומר דקדקו התוס' דע"כ טעמא דרבא שהי' בידו תחילה דהא מודה לאביי דהתם דבעי שותק והכא לא מיירי בשותק דבהא לא הוי בעי אביי בידו דאכלת חלב אינו בידו ע"ש, והשתא הכא בקושיא לאביי דהוי ס"ד דהכא בשותק מאיזה צד פשיטא להו דרבא בעי שהי' בידו, וצ"ל דהכא משמע להו בלא"ה דדוקא משום שהי' בידו תחילה מכשיר מדקתני בברייתא טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני וכך הוי לי' לומר טהרות שלך ביום פלוני נטמאו והוי תליא באשכחי ולא אמר לי' והדר אשכחי אינו נאמן ואי בפעם ראשון אמר לו נאמן, וע"כ דוקא טהרות שעשיתי עמך שהיו בידו, תדע דהתם דקדקו התוס' דאפילו אינו בידו נאמן מאכלת חלב ומשורך נרבע והכא דקדקו גם מנטמאו טהרותיך והיינו דהכא ס"ל לר"ת כיון דלא קתני התם טהרות שעשיתי עמך נטמאו כדקתני הכא רק נטמאו טהרותיך, מהא שמעינן אפי' אינו בידו וממילא שמעינן מרבא דעכ"פ בעי שהיה בידו תחלה, מיהו דברי התוס' דהתם בלאו הכי צ"ע דנהי דלא משמע להו להוכיח מהך לישנא דאינו בידו אבל עכ"פ כיון דמביא התם סייעתא עד אחד אומר נטמאו והוא אומר לא נטמאו פטור טעמא דאמר לא נטמאו הא שותק מחייב אלמא אפילו אין בידו כיון דלענין פטור וחיוב מיירי דבהא אין בידו לחייבו קרבן ע"ש, ועיין מה שאכתוב בסמוך: בא"ד ואומר ר"ת דהכא במכחישו וכו' אבל התם דשותק הוי כהודאה ע"כ.

תמוה לי כיון דרבא פליג התם באומר אשתך זינתה ושותק דלא מהני דאין דבר שבערוה, פחות משנים ומ"מ מודה דאי מיהמן לי' כבי תרי אסורה עליו אלמא דעדיף לי' לרבא מהימן כבי תרי משותק א"כ מאי מקשה בגמרא מכ"ג ביוה"כ דאפי' שמעינן דפיגול לא מהני דדלמא בתר הכי קאמר והיינו כמ"ש התוס' דפשיטא לי' דבכל קרבנות שייך פיגול בכל ד' עבודות וקשה הא שייך פיגול דמהימן לן כבי תרי, ובהא אפי' לרבא מהני התם וכ"ש לאביי דלא בעי בהא בידו והיאך הביא ראי' שהתורה האמינתו, ואפשר לומר דלא מהני האי דמהימן לי' כבי תרי רק להחמיר לאפוקי אבל הכא להביא קרבן אחר חולין לעזרה לא מהני היכי דמדינא לא מהימן מה דמהימן לן כבי תרי, ולפי מה שתירץ הר"ן בחידושיו דשאני הכא שאין אדם משים עצמו פושע לכך לאביי בעי בידו ולרבא שהיה בידו כבר א"כ איכא למימר דבכה"ג דמשים עצמו פושע אפילו מהימן לי' כבי תרי לא מהני היכי דאינו בידו: ובעיקר דברי התוס' במאי דפשיטא להו דאביי ורבא פליגי הכא, אני תמה דמאיזה צד נימא דפליגי הא יש לומר דאביי מפרש לה במכחישו והיינו מדקתני סיפא דאינו נאמן ואי לא מכחיש לי' אפי' אינו בידו נאמן דהתורה האמינתו כהך דכהן גדול ביוה"כ דלקמן, ולכך מוקי לה במכחישו ואז כל שאין בידו אינו נאמן ורבא מוקי לה באינו מכחישו רק באומר איני יודע, וסיפא אינו נאמן מיירי דאשכחי' ולא אמר לי' וכו') ונהי דהא לא שייך לומר דרבא מוקי לה בשותק ומכח שתיקה כהודאה דא"כ מאי מהני אשכחי' ולא אמר לי' כיון דמטעם הודאה אתינן עלה, ועוד אי בשותק הוי לי' לומר נטמאו טהרותיך סתם כהך דהאומר, אבל הא ודאי יש לומר דע"כ לא בעי שותק בפרק

האומר רק במה שאין בידו כלל ולא הי' בידו אבל היכי דהיה בידו אפילו אומר אינו יודע נאמן רק במכחיש אינו נאמן, ובהא מודו אביי ורבא, ולא פליגי רק בפ' הברייתא בלבד דמר מוקי לה במכחישו ותליא אי עכשיו בידו ומר מוקי לה באיני יודע ואפי' היה בידו כבר רק אי אשכחי' ולא אמר לי' אינו נאמן ולפי זה הנהו עובדי דלקמן דר' אמי וס"ת אליבא דכ"ע נינהו דכהן גדול ביוה"כ ודאי נאמן כיון שהיה בידו וכן הך ס"ת אי היתה ביד מוכר כיון דלוקח אינו יודע נאמן לפי שהי' בידו רק ביד לוקח הוי כאשכחי' ולא אמר לי': ועוד אני תמוה דאפי' אי נימא דפליגי אביי ורבא הכא בדינא מ"מ מנין להו לחדש דבמכחישו ג"כ מהני בידו ויש לנו לומר דכל שמכחיש הוי חד להדי חד כיון דבעלים אומרים ברי שהם טהורים כמו שנאמנים על כל הטהרות ואיסורין הנמצאים אצלו כן נאמנים על אלו, וכיון דעכ"פ עכשיו ביד בעלים הן והוא אומר על שלו שהם טהורים נאמן כמו העד שאומר להיפך לפי שהי' בידו בשעה שאמר וממילא מוקמינן להו בחזקת כשרות, רק הכא כפשטא מיירי שאין יודעין לכך לאביי נאמן מכח בידו ולרבא לפי שהי' בידו, והתם בעי אביי מרבא שותק לפי שלא הי' בידו כלל ומאיזה צד נפרש דברי אביי דאפי' מכחישו יהא נאמן מכח בידו דהא לא הוזכר הכחשה בברייתא כלל, ועמ"ש בסמוך בדיבור זה: בא"ד ונראה דאם שותק מחמת שאינו יודע וכו' נטמאו טהרותיך בפניך וכו'.

דבריהם צ"ע, דאי דוקא כה"ג מהני התם היאך פליגי אביי באשתך זינתה והביא ראי' מהך סמי' דמר שמואל והתם לא קאמר לי' כלל דזינתה בפניו ומוכח להדיא התם דלא ידע האי סמיא כלל, וא"כ כיון דאפי' בטהרות לא מהימן רק באומר לו נטמאו בפניך דאז הוי שתיקה כהודאה כ"ש בדבר שבכערוה דאינו נאמן: ואמת שהתוס' פרק האומר הכריחו דמיירי שאומר בפניך מהך דאכלת חלב דהתם בעינן שיהא נודע לו ולא שיודיעוהו אחרים, אבל באמת אין זו ראי' כלל דהא היכי דמהימן לי' כבי תרי לכ"ע מהני ולא באו למעט התם רק היכי דמכחיש דאז אפי' הודיעוהו תרי לא מהני דהא לא נודע לו כיון שאינו מאמין, אבל כל היכי שהוא מאמין על פי אחרים הוי כנודע לו: וכמו כן בע"א כל ששותק הרי גילה דעתו שהוא מאמין לו והוי כנודע לו והוי כהודאה שהוא מאמין לעד והכא לא מיירי בשותק רק שאומר איני יודע דגילה דעתו שאינו מאמין בהא בעינן בידו לאביי ולרבא כל שהיה בידו כבר גם נראה לי דלרבא לא חשוב שתיקה כלל רק טעמי' דרבא דע"א נאמן לגמרי אפי' לא הי' בידו כלל הלכך באשתך זינתה פליגי) לאביי מהני דשתיקה כהודאה שהוא מאמין לו, ולרבא לעיל מהני בלי שתיקה כלל כהך דהכא ואפי' אומר איני יודע הלכך בדבר שבכערוה דבעינן ב' לא מהני אפילו שתיקה אמנם אי אומר זינתה בפניך בהא לכ"ע שתיקה כהודאה ושחז"א, כנ"ל בענין זה: בד"ה דכי אמר פיגול מהימן, ותימא וכו' דיליף משלמים וכו'.

ולדעתי אין זה מוכרח דר' יוסי יליף התם מכאשר יורם והתם בפר כהן משיח משתעי ואין הכרח ליו"כ דאין פיגול בפנים דלאו כללה כייל רק קרא קמש"ל דפר זה הוי כשלמים לענין פיגול אבל לא בפר יוה"כ דלא כתיב בי' כאשר יורם רק ר' שמעון הוא דכללה כייל דאין פיגול רק בחוץ כשלמים, ועוד נראה לי כיון דהך קרא גזה"כ הוא דאין פיגול בפנים מדכתיב כאשר יורם א"כ אין לך בו רק חידושו דהיינו פר כהן משיח אבל פר יוה"כ דלפני ולפנים הוא יש לומר דאית בי' פיגול מיהו בלא"ה משני התוס'

שפיר וכן מוכח התם להדיא דרק על חיוב כרת על האוכל הפיגול הוא דמחלקינן ולא לענין לפסול הזבח: בא"ד ואין לתמוה וכו'.

נראה לי המשך דבריהם בזה דודאי קשה היאך דייק מיוה"כ מנא לן דשייך בי' פיגול וליכא למימר דפשיטא לן דבכל עבודות שייך פיגול בכל הקרבנות דהא שמעינן עכ"פ בפר כהן משיח דלית בי' פיגול אלמא דלאו כללה היא דבכל עבודות וקרבנות שייך פיגול א"כ שפיר יש לומר דביוה"כ נמי לית בי' פיגול מהאי טעמא דאינו נאמן אך לפי שכתבו דבאמת בכל עבודות יש פיגול לפסול הזבח א"כ אין לתמוה מנא לן דפשיטא להו דבכל קרבנות שייך פיגול ודוק: דף נ"ה ע"א בגמרא התם איכא למימר טעי בדר' ירמיה וכו' דמפסיד כולי' אגרא וכו' פירש"י דהתם הי' סבר שלא יפסיד רק שכר אזכרות אבל הכא דמפסיד כל שכרו וכו', והקשו עליו דמה נ"מ הפסד מועט או מרובה דאטו יש שיעור לדבר ופירשו הם דטעי בדר' ירמיה דיעביר עלי' קולמס, ואינו מחוור דהא בפירוש אמרו דמפסיד כולי' אגרא ש"מ דבא לחלק בין הפסד כולו למקצתו, אבל לדעתי נראה לי לפרש בפשיטות דודאי מה שאמרו מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך הכוונה אף שלא יהא נאמן על ס"ת דאי הפסד השכר תלוי בהפסד ס"ת לא שייך לומר מתוך דהא בהא תליא, והשתא לעיל שפיר ס"ד דר' ירמיה כיון דשכר ס"ת כולה לא הפסיד אפי' לפי דבריו דלא ס"ד דכל הס"ת נתקלקלה בזה רק דמיחסרה תיקון לשמות, והשתא כיון דאינו נאמן להפסיד ס"ת ואין צורך לתקנה כלל לא הפסיד משכרו כלום דיכול לומר אני רוצה לתקנו ולמה אפסיד ואם שאין אתה מאמין לי ואתה אומר שכבר הוא מתוקנת כראוי למה אפסיד שכרי, ודוקא אם לפי דבריו כולה מקולקלת א"כ אף שאינו נאמן הרי הודה שלא פעל כלום ואינו מגיע לו שכר כלל, אבל לס"ד דר' ירמיה לא הודה רק שצריכה תיקון עוד לגומרה ורוצה לגומרה וכיון שהוא אינו מאמין ואומר שכבר נגמרה ואינו רוצה לתת לו לא הפסיד כלום, והיינו דמקשה ר' ירמיה לעיל נהו דהפסיד שכר אזכרות וכו' וקשה מאן לימא לן דמה שאמר נאמן אתה להפסיד שכרך היינו כל השכר שמא באמת כוונתו שכר מה שלפי דבריו חסר, ולהנ"ל ניחא דקושית ר' ירמיה דכל שעדיין אינה מקולקלת רק לפי דבריו צריך לגומרה לא הפסיד כלום אם אין מאמינין לו ליתן לו לתקנה, ואהא משני לי' דאינה שוה כלום ולפי דבריו מקולקלת הוא ואין לו שום שכר והיינו דקאמר התם טעי בדר' ירמיה הילכך לא שייך מתוך דלא הפסיד לפי דבריו כלום ואפי' שכר האזכרות לא הפסיד רק אי נאמין לו יצטרך להעביר בקולמס אבל הכא לפי דבריו מפסיד הכל דמקולקלת הוא ולא מהני בה שום תיקון הלכך אפי' אינו נאמן הפסיד הכל וממילא אמרינן מתוך כו' להפסיד ס"ת ודוק: במשנה העיד ריב"ג על החרשת וכו' יש לדקדק מה ביקש בזה שהעיד על החרשת בנישואי אביה הוי לי' להעיד על אשה שנתחרשה שיוצאה בגט ובהא פליגי רבנן וריב"ג פרק חרש, ונראה לי דבלא"ה יש להבין דמייתי התם פרק חרש הך עדות דריב"ג על פלוגתא דרבנן וריב"ג התם וקאמר עלה אמרו לו אף זו כיוצא בה ולא נתבאר מהו הכוונה בהך אמרו לו והתוס' כתבו התם דרבנן מייתי ראי' לדבריהם מהנך אמרו לו ומלבד שהדבר קשה דמה צורך לראי' אי' דפשיטא דאין חילוק בזה כלל בלא"ה ג"כ קשה כיון דהנך אמרו לו לאו רבנן דריב"ג נינהו היאך שייך לומר אמרו לו אף זו כיוצא בה כיון דלא משתעי כלל בחרשת שנתחרשה ואיזה היא זו שהיא כיוצא בה והרי לא זכרו כאן הנך אמרו לו כלל: לכן

ברור דריב"ג בא בעדות זו לסייע לריב"ג והיינו מדשמע בחרשת שהשיאה אבי' שיוצאה בגט ש"מ דדוקא בנישואי אבי' יוצאה בגט אבל אשה שנתחרשה לא והטעם דכיון שנכנסה לרשותו ברמיזה כמו כן סגי שתצא ברמיזה דאף דהקידושין היו גמורים על ידי האב, אבל הכניסה לרשותו היא ע"י רמיזה כמו כן היציאה סגי בהכי אבל כשנשאת מעצמה ונתחרשה דנכנסה ברשותו בדעת שלמה כל שאינה יוצאת בדעת שלמה יציאה מעלי' מיקרי משלחה וחוזרת שעדיין לא יצאת לגמרי, ועל זה השיבו לו רבנן דאף זו שאנו דנין עלי' כיוצא בה ומה ששמעת בחרשת שהשיאה אבי' טעמא אחרינא דקמש"ל דס"ד דוקא פיקחת שהי' לה יד מעולם לא אבדה יד שלה במה שנתחרשה אבל חרשת מעיקרא שלא היא לה יד מעולם ס"ד דבחרשותה אין כח בה להשיג יד מחדש קמש"ל דחרשת יש לה יד ולא דמי' לשוטה כנ"ל.

ואי נימא דהאב יכול לקבל גט לבתו קטנה וכ"ש חרשת היא מקום לפרש הכל ברווחא טפי אלא שאין כן דעת כל הפוסקים ועמ"ש בגמרא בדברי רבא: בגמרא אמר רבא מעדותו של ריב"ג וכו'. דברי רבא הללו צריכין ביאור דהך דינא דביטול לא מוכח כלל ממתניתין מעדותו של ריב"ג: ונראה לי לפי מה שכתבו התוס' פרק חרש שם דמחלוקת ריב"ג וחכמים היא דריב"ג סובר כיון דבשעה שמגרשה הוא משלחה וחוזרות לא מהני אף דאח"כ מבינה כשמוציאין אותה בע"כ ורבנן סברי דבכה"ג הוא משלחה ואינה חוזרת והיינו דפריך הכא לרבא דמיירי בפיקחת דמה צורך ללמוד מריב"ג הא אפי' לריב"ג דבעי דעתה שתהא תיכף משלחה ואינה חוזרת הא הכא פיקחת היא ורואה גט נתון בידה ומשלחה ואינה חוזרת היא וליכא למימר דגט זה כיון שאמר כנסי שטר חוב הוא ביטול, א"כ באמת למה תהא מגורשת וע"כ דלא חשיב ביטול א"כ משלחה ואינה חוזרת הוא תיכף ואהא משני דקמש"ל רבא דלא הוא ביטול לפי שאמר לעדים ומ"מ לדידה דלא ידעה דאמר לעדים הוא ביטול א"כ בעת גירושין לא הוא משלחה וחוזרת רק אח"כ כשיודיעו לה העדים ולר"י בן נורי באמת אינה מגורשת אבל מעדותו של ריב"ג נלמד דמגורשת דלא בעינן שתהא משלחת וחוזרת תיכף רק אח"כ כשמוציאין אותה ע"כ סגי והכא נמי כיון שאח"כ מודיעין לה העדים ומשלחה ואינה חוזרת היא מהני כנ"ל ברור בפ' סוגי' זו: ודע שיש עוד לדקדק בדברי רבא דלמה לי ללמוד מריב"ג הוא לי' ללמוד מרבנן דריב"ג דמתניתין דפרק חרש והתוס' שם דחקו ליישב זה ע"ש ואי נימא דהאב יכול לקבל גט לבתו קטנה משנשאת וכ"ש חרשת קטנה היינו יכולין לפרש דברי רבא בכאן דדוקא מעדותו של ריב"ג למד זה, אמנם התוס' קידושין ד"ו בד"ה ומקבל נסתפקו בזה והביאו ראי' מירושלמי דתרומות שאינו יכול לקבל גט משנשאת כלל אבל בחידושי לא"ה סי' קמ"א ס"ק ד' דחיתי ראיית התוס' והבאתי ראי' מירושלמי דפרק התקבל להיפוך אך לפי שהדבר מוסכם מכל הפוסקים דאינו יכול לקבל גט משנשאת כלל לא רציתי להאריך בזה: שם ואילו חרשת לא אכלה וכו' עד גזירה דילמא אתי לאכול בתרומה דאורייתא סוגי' זו קשה להולמה דהא הכא מיירי בתרומה דרבנן כמ"ש התוס' כדמוקמינן לה ביבמות ד"צ וכמו שפירש"י א"כ קשה חדא מאי קאמר גזירה שמא יאכיל חרש בחרשת דמה נפקא מינה וכי בשביל דבעלה חרש גרועה גרעה ס"ס תרווייהו נישואין דרבנן נינהו, גם מה זה שתירץ גזירה שמא יאכיל חרש בפיקחת ופריך ולאכול

בתרומה דרבנן וקשה הא עד השתא בתרומה דרבנן איירי דדאורייתא אפ"ל קטנה לא אכלה.

ועוד מאי קושיא ואילו חרשת לא אכלה דלמא קמש"ל קטנה דאפ"ל לכי גדלה אכלה משא"כ חרשת לעולם חרשת היא וקמ"ל דאפ"ל לגדולה התירו תרומה דרבנן ע"י נישואין דרבנן: לפיכך נראה לי ברור דהך סוגי' אזלא לפי מה דמסיק ביבמות דבשב ואל תעשה לכ"ע יש כח בחכמים לעקור דבר מן התורה, והשתא שפיר מצי מיירי בתרומה דאורייתא שאין מאכילין אותה בידיים ואף דמחויב להפרישה מ"מ הך להפריש שב ואל תעשה הוא והעמידו דבריהם בשב ואל תעשה כמו בדם שנטמא וזרקו דנפסל הברש אף דכתיב ואכלו אותם אשר כפר בהם: והיינו דמקשה הכא ואלו חרשת לא אכלה דהכא נמי דוקא קטנה אכלה וגדולה לא דלא עקרו בקום עשה ש"מ דחרשת לא ומשני גזירה שמא יאכיל חרש בחרשת דאכילה בידיים לא עקרו ואהא פריך מה בכך הא הוא נמי קטן אוכל נבלות הוא ואין לנו חיוב רק להפרישו והוי שב ואל תעשה, והיינו דקאמר שמא יאכיל דעיקר החשש האכילה בידיים וכמו כן בתר הכי בקושיא קאמר וליכול ולא קאמר ותיכול או ותאכל דהא בדידה קא משתעי, אלא עיקר הקושיא דמה בכך דיאכילה בידיים הא מ"מ קטן הוא ואין עלינו רק חיוב להפרישו ושב ואל תעשה לא איכפת לן כמו בקטנה, ואהא משני גזירה שמא יאכיל, חרש בפיקחית והוי איסור הפיקחית בידיים, והדר פריך ולאכול בתרומה דרבנן עכ"פ ומדלא מצינו חרשת דאכלה ש"מ דלא אכלה כלל ומשני גזירה אטו תרומה דאורייתא: וביבמות דמוקמינן לה בתרומה דרבנן היינו דס"ל התם דאין ב"ד מציווין להפרישו כלל הלכך לא מצי לאוקמא שאוכלת בעצמה דא"כ מ"ש קטנה הנשאת לכהן כל קטן וקטנה בכל איסור אין ב"ד מצוין להפרישו, וע"כ דקמש"ל דיכול להאכילה בידיים.

א"כ מוכח דיש כח בחכמים לעקור דבר מן התורה אפ"ל בקום עשה ולכך מוקי לה בתרומה דרבנן, אבל כאן אזיל בהך סברא דב"ד מציווין להפרישו רק שב ואל תעשה יש כח בחכמים לעקור דבר תורה שפיר מיירי מתניתין בתרומה דאורייתא רק דאוכלת מעצמה ושפיר פריך חרשת נמי תיכול, ועמ"ש בתו' בד"ה ועל הקטנה: בתוס' בד"ה ועל הקטנה, בתרומה דרבנן איירי וכו' וא"ת וכו' דקטן אוכל נבלות היא וכו' בעיא היא וכו' לכי גדלה וכו' עד סוף הדיבור הא קטנה היא דבריהם תמוהין לכאורה דהיכי מצי לאוקמא בתרומה דאורייתא ומטעם קטן אוכל נבלות אין ב"ד מציווין להפרישו וא"כ אוכלת דקתני היינו אוכלת מעצמה לא שיאכילה בידיים א"כ מ"ש דקתני בקטנה הנשאת לכהן אפ"ל קטן וקטנה דעלמא נמי אין צריך להפריש משום איסור שאוכלין בעצמן, ואין לומר דס"ל לתוס' דלמ"ד אין מפרישין, מדרבנן עכ"פ מפרישין ובנישואי קטנה לא החמירו רבנן, דביבמות שם משמע בהדיא דלמ"ד אין מפרישין אפ"ל מדרבנן אין מפרישין ע"ש, גם לא נתבאר לי כלל מה שתירצו לכי גדלה דלפום תירוץ זה ס"ל דאין חיוב להפריש רק מ"מ מוקי בתרומה דרבנן משום לכי גדלה, וקשה היאך יאמר ואוכלת בגינו תרומה ומיירי בתרומות חלוקות בקטנותה בדאורייתא ובגדלותה בתרומה דרבנן ואי כוונתם דמחמת דמשמע דלכי גדלה נמי אכלה ממילא ע"כ מיירי להאכילה בידיים ובתרומה דרבנן דאי דאוכלת בעצמה בדאורייתא לכי גדלה היאך אכלה, אבל עכ"פ אינו מובן מה שהקשו על זה דלגזור אטו דאורייתא אי הכוונה אטו דאורייתא לכי גדלה לא

תירצו כלום, ואי הכוונה אטו דאורייתא בקטנותה א"כ אי בידים לא תירצו כלום ואי מעצמה פשיטא הא אוכלת דאורייתא ואין מציווין להפרישה, גם אי הך קושיא אחרונה קאי לתירוץ ראשון דב"ד מצויוין להפרישה, ואהא קשיא להו לגזור אטו דאורייתא א"כ לא תירצו כלום דהא מצויוין להפרישה ושפיר שייך לגזור אטו דאורייתא, והא גופא נמי קשיא מה יעשו לתירוץ ראשון דב"ד מצויוין להפרישה ולכך הוכרח לאוקמא בדרבנן נגזור אטו דאורייתא, באופן שלא נתבררו לכאורה דברי התוס' כלל: לכן נראה לי דודאי כללא היא דשב ואל תעשה שאני ומעיקרא התם ביבמות נמי ידע לה רק כולהו דמייתי התם הוי בקום ועשה, והיינו דקשיא להו לוקמא בתרומה דאורייתא, דס"ס אין זה רק קטן אוכל איסורים ולא הוי עקירה בידים רק שב ואל תעשה ויש כח בחכמים לעקור בשב ואל תעשה, וכל זה תירצו משום דבעיא היא בפרק חרש אי מצויוין להפרישו ואי נימא דאין מצויוין להפרישו ע"כ מיירי מתניתין להאכילה בידים דאי לאכול בעצמה מ"ש קטנה הנשאת לכהן כל קטן וקטנה אוכלין כל האיסורין ואין ב"ד מצויוין וכיון דמיירי להאכילה בידים הוכרח לאוקמא בתרומה דרבנן דהוי לעקור בקום עשה, ולפי זה הנהו ב' תירוצים האחרונים קאי דלעולם נימא דב"ד מצויוין להפרישה ומ"מ לא מצי לאוקמא בדאורייתא ומכח שב ואל תעשה, דלשון אוכלת בגינו משמע בידים והוי קום עשה, ועוד לכי גדלה הוי עקירה בידים והוכרח לאוקמא בתרומה דרבנן, אבל לפי זה ממילא דאורייתא לא אכלה אפי' מעצמה דמצויוין להפרישה ולא תקנו בהא לעקור אפילו בשב ואל תעשה כי לא תקנו רק בתרומה דרבנן, ואהא קשיא להו לגזור אטו דאורייתא ונהי דלא חיישינן בפיקוח שיאכיל בידים אבל שמא תאכל מעצמה ועלינו חיוב להפריש, ועל זה תירצו כיון דקטנה היא אין כאן רק חיוב להפריש וכיון שיש כח בחכמים לעקור בשב ואל תעשה כ"ש שיש כח בחכמים שלא לגזור אטו שמא תאכל דאורייתא, וז"ב לפע"ד: בגמרא יאוש כדי לא קני.

פירש"י לענין הקרבה ואפילו שמעינן שנתייאשו הבעלים לא קרינן בי' קרבנו ע"כ יראה מדבריו שבא ליישב קושית ר"ת בד"ה מאי טעמא דהא שמעינן לי' לעולא דיאוש קונה לזה פ"י דהכא לענין הקרבה לא קרינן בי' קרבנו אפי' אחר יאוש: ובהכי ניחא לי מה שיש לדקדק מאי קשיא לי' לרש"י בסמוך דהיאך מתנין ב"ד לעקור דבר מן התורה שאני הכא דהפקר סנהדרין הוי ושליו הוא וחזי להקרבה, ולהנ"ל ניחא כיון דמדאורייתא שליו הוא ומ"מ פסול להקרבה מכח קרבנו ולא הגזול א"כ מה יועיל הפקר כיון דבלא"ה שליו הוא וע"כ משום דשב ואל תעשה הוא, וניחא לי ג"כ מה שהקשה רש"י קושיתו בד"ה מזבח בטל ולא מעיקרא כשאמר דמכפרת מדרבנן, ולהנ"ל ניחא דמעיקרא היה מקום לומר דטעמא דעולא דלא קני כלל ושלא יהיו כהנים עצבין שהאכילו למזבח גזילות וגם אכלו הם עשאוהו שליו ממש ואין כאן גזל כלל והוי אתי שפיר תיקון המזבח כפשטא ומדמפרש שלא יהיו כהנים עצבין ונמנעין לעבוד עבודה ולא שיאכל המזבח גזילות ש"מ דבאמת אין זה גזל כלל דאפי' לעולא קני רק להקרבה פסול א"כ קשי' לי' היאך מתנין לעקור דבר תורה: איברא הא קשיא לי בפירש"י במה נפשך אי גוף מה שמכפרת ג"כ מיקרי שב ואל תעשה א"כ מה שאינו מביא קרבן אחר אפי' שב ואל תעשה לא הוי דאסור להביא שכבר נתכפר, ואי מה שמכפרת הוי קום ועשה א"כ עדיין לא

הועיל דס"ס למה מכפרת וצ"ע: בתוס' בד"ה מ"ט יאוש כדי לא קני וכו' וקשה לר"י וכו'.

ולדעתי נראה דלק"מ דודאי בלא"ה יש לתמוה דקאמר אוקמוה רבנן ברשותי ליחייב עלה, וקשה לפיר"ת הא עד השתא נמי ברשותי היא דהא קני לה רק להקרבה פסלי רחמנא א"כ מה בכך דאוקמוה ברשותי מה נ"מ רבנן או איהו קניא ומה הוסיפו רבנן על קנין שלו, ואי יש כח בחכמים להכשיר לפתח אוהל מועד דבר שאינו ראוי, מלבד מה שאינו נראה כלל אבל בלא"ה היה לו לומר הכשירו רבנן לפתח אוהל מועד ליחייב עלה: לכן ברור דלר"ת כך הכוונה דודאי הפקיעו חכמים קנייתו של זה מה דקני ביאוש והקנוהו לו מכחם מחדש כדי שיתחייב עלה, והיינו דמחמת קנייתו הוי מצוה הבאה בעבירה אבל עכשיו דהפקיעו קנינו והקנוהו לו משלהם הוי כמו שהקנוהו לאחר דודאי חזי להקרבה, והשתא ממילא שפיר קאמר דלא יהא חוטא נשכר אוקמוה רבנן רק משעת הקדישה והפקיעו אז קנינו מצד היאוש והקנו לו מכחם וממילא גיזות וולדות לאו דידי': ובהכי ניחא טפי מה שיש לתמוה לכאורה דמה ס"ד דרבא לקמן דמבעיא לי' אי משעת הקדש אי משעת גניבה היאך יעלה על הדעת שיקנו לו קודם מה שאין צריך כלל כדי שירווח גיזות וולדות ולהנ"ל ניחא דבלי רבנן גיזות וולדות דידי' נינהו דהא קניא ביאוש וס"ד דרק לחייבו בשחוטי חוץ אוקמה ברשותי והפקיעו קנין יאוש שלו אבל לא הפקיעו גיזות וולדות שהיו לו מכח קנין עצמו של יאוש ואוקמוה ברשותי משעת גניבה כמו שהי' לו קודם מכח יאוש, ועל זה קאמר כיון דהפקיעו קנין שלו ממילא לא אוקמוה ברשותי רק משעת הקדש כדי שלא יהא חוטא נשכר: אמנם עיקר קושית ר"ת מהך דהגוזל ודאי אינה קושיא כלל דלא נחית התם בדין יאוש כדי אי קני או לא דלעיל מינה אמרו יאוש כדי לא קני וקני והכא דייק יאוש קני ולא כדי והיינו דהתם המחלוקת אי הוי יאוש מעלי' או לא גמר בלבו להתייאש אפי' אומר בפיו ונ"מ בקנין אחר כגון יאוש ושינוי השם או שינוי רשות אך הך קושיא שהקשה ר"ת מהך סוגיא דלקמן דלמה לא מקשה בפשיטות מתשלומי ד' וה' הא ודאי קושיא היא ורש"י ז"ל הקשה אותה ג"כ לקמן ומתרג' ג"כ דרק להקרבה פסול, אך אין נראה טעמו משום מצוה הבאה בעבירה רק דהקפידה תורה כל שבא בגזל לידו לא יקריב דכתיב קרבנו ולא הגזול, אבל לקמן אבאר בס"ד דבלא"ה לק"מ קושיא זו ע"ש: בא"ד ועוד קשה וכו' ולפעד"נ ליישב קושיא זו דבלא"ה יש להבין דתיקשי מתניתין מינה ובה אי יאוש קונה למה לי הקדיש ואי אינו קונה מה מועיל הקדש גם למה כאן מקשה לעולא הוי לי' להקשות לר' יהודא להיפך כדמקשה התם לר"ל וכן התם הוי לי' להקשות לר"י להיפך כדמקשה הכא לעולא, לכן נראה לי דאפי' לר' יהודא דיאוש קני מ"מ כל שישנו בידו צריך לקיים בה מצות השבה דכתיב והשיב את הגזילה אם כעין שגזל יחזיר הלכך כששחטה ומכרה חייב ד"וה ותדע דכל טביחה כששחט בה פורתא קנאה דהא עשאה נבלה ונשתנה ומ"מ כשגמר שחיטתה חייב ד"וה, והיינו דכך חייבה תורה כל שטבחה כשלא נשתנה והיתה ראוי' להחזירה בעיני' והוא שחטה או מכרה חייב ד"וה רק ר"ל הוא דס"ל דכל היכי דקני שלו הוא טובח ואהא מקשה לי' ר"י, אבל ר' יוחנן דהתם ור' יהודא דהכא ס"ל אף דקני לא נפטר מד"וה: והשתא ממילא לא קשיא דלא אוקמה הכא בהקדישו בעלים בבית גנב כדאוקמה התם חדא כיון דהכא לא קשיא כלל ממתניתין לא בעי לאוקמא דלא כר' יוחנן דס"ל

שאינו יכול להקדיש מה שאינו ברשותו: ועוד דלא מצינן לאוקמא בהקדש בעלים רק בהקדש לב"ה, דאי בהקדש מזבח בטבח מה ס"ד לחייבו דהא מתניתין בטבח בפנים דבחוץ ענוש כרת א"כ בהקדישו בעלים למזבח והוא שחט בפנים מה יתחייב וע"כ בהקדש ב"ה, א"כ בברייתא דקתני בחוץ ענוש כרת ע"כ לאו בהכי מיירי דעל הקדש ב"ה ליכא כרת בחוץ ואי קשיא מ"מ כמו דמוקינן התם מתניתין בהקדש ב"ה א"כ ע"כ ברייתא בהקדש מזבח א"כ הכא נמי נוקמא ברייתא בהקדש מזבח, נראה לי דלק"מ דהתם נמי דוקא בהקדש ב"ה מהני אף שאינו ברשותו כיון דאינו רק קדושת דמים ודמים איתניהו ברשותו כמו הך דצנועין דהתם אבל קדושת הגוף לא מהני להקדיש רק כשהוא ברשותו הלכך ברייתא דע"כ בהקדש קדושת הגוף מיירי ממילא ע"כ בהקדיש הגנב לא הבעלים רק הטעם דאוקמוה רבנן ברשותי' כנ"ל: בא"ד כדמוכח בסוכה וכו', ופריך ולקנינהו בשינוי השם וכו', מעיקרא משינוי מעשה לא קשיא להו דיש לומר כיון דעיקר הקנין הוא בשביל שנשתנה ונעשה גוף אחר לא שייך לפסלו משום מצוה הבאה בעבירה כי לא זו הוא שנעשה בה העבירה, אבל שינוי השם שלא נשתנה הגוף שפיר שייך לפסול מכח מצוה הבאה בעבירה: אבל עיקר קושית ר"י אינה קושיא כלל לפענ"ד דס"ל לר"ת דע"כ הך דאווונכרי לאו משום מצוה הבאה בעבירה נגעו בה כלל דאל"כ למה לי טעמא דלא לגזוז אינהו דלא מצי נפיק בי' הא בלא"ה אסורין לגזוז משום עבירה דגוזל בגזיזה זו וברור דליכא התם לתא דעבירה כלל ורק הגזול הוא שעבר העבירה שגזל השדה אבל עכשיו דכבר הם בידו ומשתמש בה כרצונו מה הפרש יש בין אי הגזול יגזוז או הישראל על פי ציוויו ולא מפסיד בגזיזה זו למר' דארעא כלל ואין כאן עבירה כלל, ולכך לא אתינן עלה רק מכח לכם כיון דקרקע אינה נגזלת לא הוי לכם, אבל אי הוי יאוש ושינוי השם או שינוי רשות דמיקרי לכם שוב לא שייך מצוה הבאה בעבירה דישראל זה לא עשה שום עבירה כלל וזה ברור: בא"ד כ"ש אי קנו קנין גמור ולדעתי אין זו קושיא כלל דדוקא היכי דבא מכח יאוש ושינוי השם או שינוי רשות שייך מצוה הבאה בעבירה, אבל מי שקנה מתקנתא דרבנן אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה כלל וזה ברור: בא"ד אין להזכיר שם שמים עליו ולפי זה צריך לומר דבכשורא דמטללתא ג"כ אין לברך עלי' לישב בסוכה וכן בהדס דהתם אבל הוא תמוה דמאי פריך ולקנייא בשינוי השם מ"מ שפיר עביד דאמר להו דלא לגזוז הם כדי שיוכלו לברך עליו דאטו מותר לעשות מצוה לכתחילה באופן שלא יוכל לברך: בא"ד יאוש גרידא לא קני, ולפי זה לא מתיישב שפיר לשון יאוש כדי קני והתוס' בב"ק מחקו זה ואולי נתכוונו כאן לפרש דביאוש כדי אין איסור לקנות אבל בלי יאוש הקנין גופא איסור הוא ודוק: ע"ב בגמרא ה"נ קאמר וכו' יש לדקדק שלא תירץ כלום .

על עיקר הקושיא דהוי לי' לומר איפכא ואולי יש לומר דהכוונה דתרתני קאמר חדא בלא נודעה וחדא בנודעה דלפי מה שחידש ר"י שלא יאמרו יש מקום לחוש בלא נודעה ג"כ דאי מכפר יאמרו דאכל גזילות, אבל אי אינו מכפר לא הוי אכילה כלל, והיינו דקאמר דבלא נודעה מכפרת ונודעה אין מכפרת תרווייהו מתיקון המזבח נודעה שלא יאמרו וכו' לא נודעה שלא יהיו כהנים עצבין ומזבח בטל לכך אוקמה אדאורייתא: שם ותנו עלה כו'.

הקשה רש"י דלמה לא מקשה ממה דפטור מד"וה ותירץ דמודה עולא דקני רק להקרבה פסול, וכבר כתבתי דקשה מאד לפי זה מאי דקאמר אוקמוה רבנן ברשותי דהא בלא"ה שלו הוא רק להקרבה פסול, ואולי דמש"ה דיקדק רש"י ז"ל דליכא לאקשוויי דאיכא למימר דרק להקרבה פסול אבל לפי האמת דמשני אוקמוה רבנן ברשותי ס"ל אליבא דעולא דלא קני כלל רק רבנן אוקמוה ברשותו ומכח הפקר סנהדרין לא שייך קרבנו ולא הגזול דמן ההפקר זכי רק שיש לדקדק דלעיל בגוף דברי עולא פ"א בפשיטות דלא קני להקרבה משמע דס"ל הכי באמת והיינו כדי ליישב קושית ר"ת לעיל בתוס' בד"ה מ"ט והכא משמע דבאמת יתפרשו דברי עולא דלא קני כלל: אמנם לדעתי נראה לפרש בפשיטות דע"כ לא ס"ל לעולא דאינה מכפרת רק במתניתין דהקדיש לחטאת דצריך להקריבו לשם בעלים לכך לא הוי האי הקדש לא שינוי השם ולא שינוי רשות דאכתי שם בעלים עליו דצריך להקריבו לשמו דוקא כדאמרין בזבחים לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' אבל אם הקדיש בעל מום לב"ה דנסתלק שם הגנב לגמרי הוי כמו מכרו לאחר דפשיטא דאותו אחר קני לה לגמרי דהוי גב' יאוש ושינוי רשות וה"ה הקדש ב"ה, והשתא אתי שפיר דמהך דאינו משלם ד' וה' ליכא לאקשוויי דאיכא למימר דמיירי שהקדיש לב"ה ומודה עולא דקני לה הקדש דהוי יאוש ושינוי רשות ושינוי השם ולכך מייתי הך ברייתא דבחוי ענוש כרת ועל קדשי ב"ה ליכא כרת בחוי דאינו ראוי לפתח אוהל מועד וע"כ דברייתא מיירי בהקדש מזבח וא"כ קשה כרת מאי עבידת' כנ"ל: ובהכי ניחא לי הא דפסק הרמב"ם פרק ב' מהלכות גניבה דעל הקדש לא מיחייב ד"וה אפילו על הקדש ב"ה, והשיג עליו הראב"ד דמאיזה צד נימא דברייתא ומתניתין פליגי לימא הא בקדשי מזבח הא בקדשי ב"ה ע"ש, ומה שהוכיח ה"ה כבר דחו התוס' ב"ק דף ע"ט בד"ה גנב והקדיש ע"ש: ולפי הנ"ל ניחא דע"כ דלתנא דידן אין חילוק כלל דאל"כ אכתי הוי לי' להקשות מרישא דאי בקדשי ב"ה ליחייב על הקדש בעצמו דהוי כמו מכירה וע"כ דלענין לחייבו כמו מכירה אין חילוק כלל אבל לענין קנין שפיר יש לומר דיש חילוק ואין לדמות קנין למכירה דהא חזינן לכ"ע אף דהקדש קנה לא מיחייב ד"וה על גוף ההקדש, וכן משמע להדיא בירושלמי פרק מרובה הלכה ד' דפשוט ר"ל בפודה כלכלה אי טביל למעשר או פודה כלוקח מהך משנה דגנב והקדיש פטור ש"מ דמקדיש לאו כמוכר וה"ה פודה לאו כלוקח ואי ס"ד כדברי התוס' דיש חילוק בין קדשי ב"ה לקדשי מזבח א"כ לא מוכח כלל בעי' דהתם דהכלכלה קדשי ב"ה היא ובהא מקדיש כמוכר וע"כ דלענין ד' וה' אין חילוק כלל, וז"ב, ויש לתמוה על התוס' מן הירושלמי הנ"ל: שם כרת מאי עבידת' וכו'.

יש לתמוה הא משנתנו הוא דמכפרת מפני תיקון המזבח א"כ ראוי למזבח וכל הראוי למזבח יש בו משום שחוטי חוץ וצ"ל דהכא כנודעה דמי דהוא יודע ולדידי' אינו ראוי לפתח אוהל מועד, אך יש להקשות להיפך אפי' תימא דיאוש קני ס"ס הרי נודעה אינה מכפרת ולדידי' נודעה הוא דיודע דגזולה הוא, ואמת כי לפי הנראה מדברי רש"י ותוס' לעיל דדיעבד מכפרת א"כ יש לומר דהוי ראוי לפתח אוהל מועד אבל מלבד מה דקשה כפי הנראה מדברי הרמב"ם דבאמת אינה מכפרת אפי' הקריבה בנודעה, אבל בלא"ה קשה דלעיל אמרו שלא יהיו כהנים עצבין והרי בלא"ה אוקמוה ברשותי' משעת הקדש כדי ליחייב עלה, גם קשה שלא חילקו בכאן כלל בין נודעה ללא נודעה ומשמע דאפי'

נודעה ושחטה בחוץ חייב, ועוד אי באמת יש חילוק בין נודעה ללא נודעה לענין שחוטי חוץ ג"כ א"כ מה חידש על דינא דמתניתין וכך הוי לי' לומר אוקמוה רבנן ברשותי' כדי שלא יהיו כהנים עצבין וממילא חייב עלה, וע"כ דלא שייך שיהיו כהנים עצבין רק אחר הקרבה אבל כאן דלא נשחט בפנים כלל לא שייך זה א"כ נסתר הך טעמא דלעיל לגמרי דבלאו הכי מוקמינן ברשותי' כדי ליחייב עלה אף דלא שייך כהנים עצבין: לכן נראה לי ברור דהך ברייתא בגנב והקדיש והך דמתני' דחטאת הגזולה לא דמי להדדי כלל דבחטאת הגזולה עביד רבנן תקנתא שלא יהיו כהנים עצבין ודבר זה לא שייך רק בלא נודעה אבל בנודעה לא שייך זה דכל שנודעה לא יקריבו הכהנים וזהו בגזולן כיון דרוב פעמים נודעה היא דהנגזל מחזיראחר גזילתו ומודיע כדי להוציא ממנו, אבל בגנב דלעולם לא נודעה היא כל שהקדישה למזבח אוקמוה רבנן ברשותי' כדי ליחייב עלה ולא חילקו בזה בין נודעה ללא נודעה כיון דרוב פעמים לא נודעה, והשתא אתי שפיר הכל, דמעיקרא מקשה שפיר דהכא לא שייך כלל שלא יהיו כהנים עצבין כיון שלא הקריב באמת בפנים כלל רק בחוץ ואהא משני דהכא אף דלא שייך הך תקנה דמתניתין מ"מ אוקמוה ברשותי' כדי ליחייב עלה משום שחוטי חוץ והיינו דלא חששו בכאן להקריב גזל למזבח כיון דלעולם לא נודעה הוא ובלא נודעה ע"כ מכפרת שלא יהיו כהנים עצבין וגנב ודאי לא יודיע הלכך לא חילקו כלל ולעולם יהא ברשותו כדי ליחייב עלה משום שחוטי חוץ אבל אי נחלק בו בין נודעה ללא נודעה ממילא לא יתחייב משום שחוטי חוץ דאי ישחוט בחוץ לא שייך כהנים עצבין כנ"ל, אבל במתניתין בגזולן דעל פי רוב נודעה היא לא אוקמוה ברשותו בעת הקדש להקריב גזל ידוע למזבח ובגזל באמת לא מיחייב משום שחוטי חוץ כלל וכן נראה מדברי הרמב"ם להדיא דבגזל חילק בין נודעה ללא נודעה ובגנב לא חילק רק חייבו משום שחוטי חוץ והיינו כמו שכתבתי: אמנם אכתי צריך ליישב דלר' יהודה נמי תיקשי כיון דנודעה עכ"פ אינה מכפרת מדרבנן א"כ אינו ראוי למזבח ולמה יתחייב כרת, וצריך לומר דלר"י איכא למימר דבאמת דיעבד מכפרת כמו שפירש"י לעיל ולפי זה לפי מה דמסיק אוקמוה ברשותי' ממילא לר"י נמי יש לומר כן ושפיר אינה מכפרת אפ"ל דיעבד, ובזה תבין דברי הרמב"ם דפסק כר"י דנודעה אינה מכפרת מתקנה שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות ומ"מ פ"ח מהלכות מעשה הקרבנות זכר בגנב והקדיש דאוקמוה ברשותי' משעת הקדש ותמה הלח"מ דהך תירוץ לעולא הוא אבל לר"י בלא"ה ניחא, ולהנ"ל לק"מ דודאי לר"י נמי קשיא רק דס"ד דיש לומר אינה מכפרת אינה קריבה, אבל לפי האמת דמשני לעולא דרבנן אוקמוה ברשותי' כדי ליחייב עלה לר"י נמי אמרינן כן, ולכך פסק הרמב"ם באמת דאפ"ל דיעבד אינה מכפרת בגזולן רק כאן בגנב אוקמוה ברשותי' כדי ליחייב עלה ולא חילקו בין נודעה ללא נודעה גבי גנב כנ"ל, ועוד יש לומר בזה דר"י ס"ל באמת יאוש כדי קני, ולפי זה באמת ע"כ מכפרת דיעבד דכיון דקני אין כח בחכמים לעקור דבר תורה כקושית תוס' בד"ה ה' שלא, ושפיר הוי ראוי למזבח לדדידי' אבל אנן קי"ל דיאוש לא קני רק עם שינוי השם וכן דעת הרמב"ם, א"כ ממילא אפ"ל דיעבד אינה מכפרת דאין בזה עקירה דבר מן התורה דכיון דאינה מכפרת אין כאן שינוי השם ולא קני כלל ולכך מייתי הרמב"ם הך דאוקמוה רבנן ברשותי' דלדידן דאינה מכפרת כלל מתקנה ליכא כרת בחוץ לולא דאוקמא ברשותי' ליחייב עלה: שם אמר רבא הא ודאי קא מבעי לי.

יש לתמוה מה ס"ד דרבא דרבנן אוקמא ברשותי' משעת גניבה ללא צורך כלל ונראה לי דהכוונה דודאי אי אמרינן דמשעת גניבה אוקמא ברשותי' והיינו בעת שחיטה אוקמא ברשותי' למפרע א"כ ממילא אפי' בעת הקדש אכתי לא נתייאש מ"מ כיון דאח"כ נתייאש אוקמא ברשותי' למפרע אבל אי נימא דלא אוקמא למפרע ברשותי' רק בעת הקדש תיכף אוקמא ברשותי' א"כ בעינן דוקא יאוש קודם הקדש וכל שלא נתייאש קודם הקדש לא אוקמא ברשותי' ואח"כ אף שנתייאש לא חל ההקדש למפרע והיינו דשאל למאי נפקא מינה מסתמא אוקמא ברשותי' למפרע להחמיר עליו אפי' בלי יאוש, ועל זה קאמר כיון דמרויח גיזות וולדות לא רצו להקנות לו למפרע כדי שלא ירויח ועל זה אמר מסתברא דלא יהא חוטא נשכר דאף דלענין כרת קיל גבילי מ"מ שלא ירויח גיזות וולדות לא אוקמא ברשותי' למפרע: ובהכי ניחא לי דעת הרמב"ם דהביא הך דאוקמא ברשותי' משעת הקדש והוא תמוה דהא לענין כרת לא נ"מ מידי רק לגיזות וולדות ומה ענין זה למעשה הקרבנות, ולהנ"ל ניחא דנ"מ ודאי לענין כרת דבעינן יאוש קודם וכך כתב שם בהדיא דאוקמא ברשותי' משעת הקדש ואינו חייב רק בנתייאש קודם הקדש ע"ש: בתוס' בד"ה שלא יאמרו, וא"ת וכו' קודם זריקה כו'.

יש לתמוה הרבה, חדא היאך ס"ד לפרש דאחר הקרבה אינה מכפרת הא אחר הקרבה לעולם נודעה היא ומכפרת, ועוד למה לא תתכפר הא ס"ס כבר אכל גזילות, ועוד יש להבין מאי קושיא הא יש כח ביד סנהדרין לעקור דבר התלוי בהפקר סנהדרין ואף כאן הפקיעו ממנו שם בעלים ואינה מכפרת. גם קשה לתירוצם למה לו לחלק בין נודעה ללא נודעה הרי עיקר החילוק בין הקריב ללא הקריב ואי הקריב אפי' נודע מכפר ובלא נודעה דמכפרת היינו גם כן בהקריב, גם מה שכתבו דוקא נודעה קודם זריקה משמע דאי נודע אחר זריקה אפי' זרק אינה מכפרת ועדיין קשה היאך מתנין לעקור גם למה כתבו דבריהם לענין זריקה הוי להו לומר הקרבה דכולל הכל דאי הקריב נתכפר רק בלא הקריב וכן פירש רש"י באמת, אינה מכפרת כלומר אינה קריבה: לכן נראה לי דס"ל לתוס' בקושיא דודאי הך אינה מכפרת הכוונה אפי' כבר כיפר לא מהני, דלא ניחא להו כפרש"י דאינה מכפרת אינה קריבה, ואהא קשיא להו למה בלא נודעה מכפרת הא ס"ס עכשיו נודעה ושייך שלא יאמרו וע"כ דנודעה הכוונה דנודעה קודם ואח"כ הקריב לא מהני, לא נודע קודם והקריב מהני, דעיקר הודעה בעינן קודם הקרבה ולפי שהקריב שלא כדין אינה מכפרת, ואהא קשיא להו דקודם שחיטה ודאי לא יפקיעו דמאיזה צד יפקיעו הא יכולין לאסור לשחטו ולהקריבו ואין כאן שום בית מיחוש כיון דעדיין לא עשה בו כלום, א"כ כשהקריב היאך עקרו רבנן בקום ועשה ולא שייך הפקעה אחר הקרבה שכבר נתכפר ומעיקרא לא הפקיעו ועל זה תירצו דהך הודעה תליא בזריקה דאי נודע קודם זריקה שוב אינה מכפרת אפי' זרק דאז הפקיעו שם בעלים כיון שכבר שחט בפנים אין כח בידם לתקן שלא לזרוק הדם רק בהפקעת שם בעלים א"כ ממילא אפי' זרק אינה מכפרת ולא הוי עקירה אבל אי נודע אחר זריקה כבר נתכפר אבל נודע קודם שחיטה כיון דנאסר לשחוט לא הפקיעו ואי עבר ושחט וזרק נתכפר כיון דלא הפקיעו: ולפי זה לדברי התוס' כל שנודע קודם זריקה באמת אפי' זרק אינה מכפרת וזהו דלא כפירש"י דפי' אינה מכפרת כלומר אינה קריבה ולכאורה נראה כוונתו כדברי התוס' ממש דלא ניחא לי דאינה מכפרת דיעבד דאין כח בחכמים לעקור דבר תורה בקום

ועשה, אבל באמת זה אינו דאי כוונתו האימורין וכבר זרק א"כ במה נפשך אי מכפרת ס"ל הא בהדיא קאמר אינה מכפרת ואי אינה מכפרת ס"ל אין כאן כלומר דכך הכוונה כפשוטו אינה מכפרת ואי הכוונה אינה קריבה היינו זריקה א"כ מוכח עכ"פ דאי זרק מכפרת דאי בנודעה קודם זריקה אינה מכפרת למה לי כלומר הא כפשוטו אינה מכפרת אבל לדברי התוס' כל שנודע קודם זריקה אפי' זרק אינה מכפרת: אמנם כוונת רש"י דקשיא לי' אי כשכבר הקריב אמרינן דאינה מכפרת שלא יאמרו כו' אף דס"ס כבר אכל גזילות א"כ למה בלא נודעה מכפרת הא ס"ס אח"כ נודעה ויש לחוש שלא יאמרו כו' ואדרבא נודעה עדיף דלמה להו לתקן תקנה מאיזה צד יעברו על הדין להקריב, לזה פי' דהכל לענין לכתחילה בנודעה תקנו שלא להקריב אבל אי לא נודעה והקריבו כשר דיעבד, אבל אין זאת כוונת התוס' כמו שביארנו, ודוק: בד"ה כי היכי, פי' בקונטרס וכו' וקשה כו' וממילא חייב.

דבריהם צריכין ביאור, דכמו שתירצו הם כך יש ליישב לרש"י דהואיל דאוקמוה ברשותי' ליחייב עלה הלכך אפי' שחטה אחר חייב וצ"ל דקשיא להו דלעיל אמרו שלא יהיו כהנים עצבין ורק אחר הקרבה אוקמוה ברשותי' וכאן אמרו דאוקמוה ברשותי' מעת הקדש, וע"כ דהכוונה דכאן דשחט בחוץ אוקמוה למפרע ברשותי' מעת הקדש כדי ליחייב עלה אבל במתניתין דלא שחט בחוץ לא אוקמוה רק מעת הקרבה ואהא קשיא להו דאחר ששחטה למה יתחייב כיון דהוא לא שחט.

בחוץ לא אוקמוה ברשותי' כיון דהכל בשחטת חוץ תליא כנ"ל, ועל זה תירצו דאין הכוונה מכח שחוטי חוץ רק להיפך דבמתני' כדי שלא יהיו כהנים עצבין אוקמוה ברשותי' משעת הקדש שיחול על זה הקדש והקרבה וממילא חייבין עליה משום שחוטי ' חוץ: אבל מ"מ דבריהם דחוקין מאד מאחר דבהדי' אמרו אוקמוה רבנן ברשותי' כדי ליחייב עלי', הרי בפ"י מבואר דרק כדי ליחייב בשחוטי חוץ אוקמוה ברשותי' לא כדי שלא יהיו כהנים עצבין, ועיקר פי' הסוגיא כבר כתבתי בגמרא דיש חילוק בין גנב לגזלן, ובגנב אוקמוה ברשותי' מעת הקדש תיכף, ובגזלן מחלקינן בין נודעה ללא נודעה כמו שביארנו לעיל באריכות: בד"ה לגיזותי' וולדותי' וא"ת וכו' עד סוף הדיבור לפי שלא נחה דעתי בדבריהם ז"ל שיאמרו בכאן בפשיטותנ"מ לגיזות וולדות מה דלמתניתין דב"ק אין נ"מ כלל וכן לאינך דהתם רק לר"מ, וגם בזה צריך לחלק בין אי שינוי קונה ובין מה דאוקמוה רבנן ברשותי' לא קנסו, לכן שמתני לבי ליישב עיקר קושית התוס' לגמרי ונראה לי דלק"מ כמו שאבאר: והוא דודאי יש לתמוה למה קאמר נ"מ לגיזות וולדות הא יש נ"מ בכהמה גופה אם נתייקרה משעת גניבה עד הקדש דקי"ל תברא או שתי' משלם כשעת היוקר, א"כ אי אוקמוה רבנן ברשותי' משעת גניבה ברשותו אייקר ואי משעת הקדש ברשותי' דמרי' אייקר, ועוד קשה מה ס"ד דרבא דמספקא לי' דאפי' בלאו סברא דלא יהא חוטא נשכר למה יפסיד הגנב בחנם מה שאין צריך כלל: לכן נראה לי בישב קושי' ראשונה דהך דהכא כאיתבר ממילא דמי כיון דמדינא אינה הקדש כלל רק רבנן הפסידוהו והוי כנשבר מעצמו, ועוד דמקדיש הוי היזק שאינו ניכר ובהא לא שייך לחייבו משום שלא יהא כו' כיון דעכ"פ משלם כשעת הגזילה והשתא ממילא מה שאמר לגיזות וולדות אין הכוונה דנ"מ בכל הגיזה רק בנתייקרו משעת גניבה עד שעת הקדש והוא אכלם או מכרם בידים קודם הקדש ושפיר יש נ"מ דאי משעת גניבה שלו

משלם כמו שהיו שוים אז אבל אי משעת הקדש משלם כמו שהיו שוים בשעה שאכלם ומכרם, רק לפי שלא היה יכול לומר דבר זה בגוף הבהמה כיון דאוקמוה רבנן ברשותי הוי כאיתבר ממילא ואינו משלם רק כשעת הגזילה לכך צריך להמציא מציאות הנ"מ בגיזות וולדות דכיון דאוקמוה רבנן ברשותי (דודאי אם הי' מקדיש עם הגיזה היה הכל הקדש ומועלין בה, וכן משמע מדברי התוס' גופא בקושיתם) ושפיר יש נ"מ כשהפסידן בידים קודם הקדש אי נעשה למפרע ברשותי אינו משלם רק כפי שהיו שוין אז: והיינו דס"ד דרבא משעת גניבה משום דיש נ"מ בין להפסד בין לשכר כגון אי זול מפסיד ואי אייקר מרויח, ולכך שפיר מספקא לי' כיצד אוקמוה רבנן ברשותי דלא שייך לומר דאי זיל אוקמוה משעת גניבה ואי אייקר משעת הקדש, והיינו דקאמר מסתברא משעת הקדש דאי משעת גניבה פעמים שירויה ולא יהא חוטא נשכר אבל אי משעת הקדש עכ"פ לעולם לא ירויח רק פעמים שלא יפסיד וזה לא איכפת לן, אבל אי משעת גניבה פעמים שירויה ואינו בדין דחוטא ירויח בחטאו וזה ברור לפע"ד ולק"מ: במשנה לא היו סיקריקון ביהודה.

פירש"י כותי רוצח שנותן לו ישראל קרקע בפדיון נפשו ואומר לו שא קרקע זו ואל תמיתנו ע"כ, וכן פירש לקמן בד"ה ליקטלוהו וז"ל הלכך אגב אונסי' כי אמר לי' שא קרקע זו והניחני אקני' ניהלי' בלב שלם וקי"ל תלאו וזבין זביני' זביני': ונראה לי שבא הרב ז"ל ליתן טעם למה לא הוי הך דהכא כמו תלאו ויהיב ובא לחלק דדוקא תלאו ויהיב שאנסו על גוף המתנה א"כ הי' המתנה בכפי' ואונס לא הוי מתנה אבל הכא דהכותי להרגו בא דהא כל דלא קטיל לקטלוהו רק הוא בא לפדות נפשו וליתן השדה כופר נפשו הלכך הוי כמו שמכר הקרקע לאחר ופדה עצמו מיד הסיקריקון בדמי הקרקע דאף דהאונס לחצו למכור מ"מ כיון שהמכירה היתה מדעתו מהני ואף כאן כשאמר שא קרקע זו ואל תמיתני הוי כמי שמכר השדה מדעתו בעד כופר נפשו דכיון דלא נאנס על המכירה מהני והוי כמו תלאו וזבין דמהני, והיינו דמחלקינן בין קמייתא לבתרייתא דלכאורה יש לתמוה אי הוי כמו תלאו וזבין בעלמא נמי שלא בשעת סיקריקון מהני ואי תלאו ויהיב הוי קמייתא נמי למה גמר ומקנה, ולהנ"ל ניחא דבתרייתא לא בא על עסקי נפשות תחילה דהא כל דקטיל לקטלוהו רק שבא ליטול הקרקע ומפחדו נותן לו הלכך הוי שפיר תלאו ויהיב דלא מהני ואומר למחר תבענא לי' בדינא ולא גמר ומקנה, אבל קמייתא ומציעתא כיון שהי' לו רשות להרוג, על עסקי נפשות הוא בא והוא מציל עצמו בקרקע הוי תלאו וזבין כנ"ל: והרשב"א ז"ל בחידושו כתב לחלק דברי שא כיון דהפקירה המלכות אז ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד הלכך אפי' תלאו ויהיב מהני, משמע דטעמא דתלאו ויהיב דלא מהני דחושב דיחזור ויקח השדה ממנו, ולפי דעתו אם תלאו בינו לבין עצמו עד שמסר לו השטר מתנה והודה המקבל שאנסו מהני דהא לא חשב לקחתה כיון שלא ראו באונסו והעיקר נראה לי כפירש"י דלכך לא הוי תלאו ויהיב כיון שלא נאנס על זה רק הוא מציל עצמו בזה: ודע דבתוספתא תניא ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון משום ישוב המדינה משמע לכאורה דמדינא יש בה סיקריקון דלא גמר ומקנה, וכתב הרשב"א ז"ל שזה סותר לגמרא שלנו בסמוך דמשמע להדי' דמדינא אין בה סיקריקון דגמרי ומקני, אבל באמת המעיין בתוספתא דעיקר מה שאמרו משום ישוב המדינה על סיקריקון שלפני המלחמה הוא דהתם נמי לא גמרי ומקני מ"מ משום ישוב המדינה אין

בה סיקריקין זכיון דהי' המלחמה אח"כ והפקירו נכסיהם ונפשותיהם ממילא לא יוציאו הבעלים מן הגזלן מה שכבר נעשה ונמצאת הארץ חלוטה ביד הסיקריקון תקנו שאין בה סיקריקון, אבל מהרוגי מלחמה ואילך הבעלים גופייהו יחזרו ויגבו ממנו הקרקע ולא תהא חלוטה ביד הסיקריקון הלכך בהא למשנה ראשונה לא תקנו וב"ד של אחריהם ראו דהיו בעלים מסתפין לתבעה אפילו מהרוגי מלחמה ואילך תקנו עוד ליתן לבעלים רביע, וכן הוא בתוספתא להדי' ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון משום ישוב המדינה בד"א בהרוגים שנהרגו לפני המלחמה ובשעת מלחמה אבל הרוגים שנהרגו מן המלחמה ואילך יש בו משום סיקריקון וכו' זו משנה ראשונה וכו', והיינו כמו שכתבתי כיון דבשעת מלחמה אין ביכלתם לתבעה עוד ונחלטה ביד הסיקריקון הלכך גם מה שנלקח לפני המלחמה אף דלא קני ביאוש דאח"כ כיון דבשעת מעשה לא קנו מ"מ אין בו משום סיקריקון משום ישוב המדינה: שם לקח מסיקריקון כו' מקחו בטל.

יש להסתפק אי דוקא למשנה ראשונה שהיתה השדה חוזרת לבעלים שייך הא מילתא דאין המכירה כלום וחוזרת לבעלים אבל למשנה אחרונה דאין לבעלים רק רביע כל שחזר ולקח מבע"ה אין צריך ליתן רביע או דאפי' לענין הרביע ג"כ לא מהני מה שחזר ולקח מבע"ה, ומפירש"י לקמן דנ"ח משמע דדינו כמו מעיקרא ויתבאר שם בס"ד: בפירש"י בד"ה מקחו בטל, דאמרינן מיראה עבד אי נמי השני נוח לי כו' ובגמרא מוקי לה בדלא כתב לי' שטרא: והרשב"א ז"ל בחידושו השיב על זה ארבע תשובות גדולות חדא דע"כ טעמא משום נחת רוח עשיתי לסיקריקון משום איבה ויראה ומש"ה סמכו לו דין לקח מן האיש דג"כ משום נחת רוח הוא, ועוד דהא פריך מינה לר"ה פרק חזקת דקאמר תלאו וזבין זביני' זביני' אלמא משום דאנוס הוא ולא משום השני נוח לי, ועוד דבמכר לא שייך השני נוח לי ועוד שמואל דאמר עד שיכתוב לו אחריות ע"כ ס"ל דאפי' כתב שטר יכול לומר השני נוח לי וא"כ שמואל דאמר כאדמון דאלו לרבנן כיון דעבד מעשה לא מצי למימר השני נוח לי, אלו דבריו ז"ל: ולברר דברי רש"י ז"ל שלא יקשה עליו מכל זה כלום צריך אני להאריך קצת בכיארור סוגית הש"ס פרק חזקת מ"ח ע"א ומתוך הביאור יתבאר שם דדברי רש"י ז"ל ברורים כמו שאבאר: והוא דשם פריך ר"ה לר"ה דקאמר תלאו וזבין זביני' זביני' ממתניתין דקתני לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבע"ה מקחו בטל ואמאי התם נמי אגב אונסי' גמר ומקנה, ומשני הא איתמר עלה אמר רב לא שנו אלא דא"ל חזק וקני אבל בשטר קנה, ותמהו התוס' דהיאך אפשר דר"ה בשטר דוקא כיון דטעמו דאגב אונסו גמר ומקנה מה נ"מ בשטר או בלי שטר, ועוד דקאמר ומודה שמואל היכא דיהיב זוזי משמע דלרב בלי זוזי מהני והא תלאו ויהיב לא מהני, וכוונתם בשלמא אי רב הונא בעל פה י"ל דיהיב לא מהני בע"פ אבל בשטר מהני, אבל כיון דרב הונא בשטר ע"כ אפי' בשטר דוקא זבין ולא יהיב ולרב קנה בשטר אפי' בלי דמי, ותירצו דרב ושמואל פליגי בלא ידעינן אי יהיב דמי וסובר רב דמכתב שטר ודאי קיבל מעות ושמואל סובר דמחמת אונס אבד שטר אבל בידוע דיהיב דמי לכ"ע מהני אפי' בע"פ: ודבריהם תמוהין מאד לפע"ד כיון דעיקר התירוץ דר"ה דידוע דיהיב דמי ומתניתין באינו ידוע, א"כ ל"ל להביא לזה פלוגתא דרב ושמואל מה נ"מ אי נימא דבשטר מוכרח דיהיב או לא סוף סוף ממשנה לא קשיא לרב הונא לכ"ע, דר"ה בידוע דיהיב דמי ומתניתין לא ומה זה דקאמר הא איתמר עלה, ואי מתניתין אפי' בשטר מיירי

דהיה אנוס על השטר ג"כ מ"מ לא קשיא לר"ה, ואי נימאדרק למסקנא כך הכוונה דפליגי בהא אבל לס"ד ס"ל לרב בשטר קנה ובע"פ לא אפי' יהיב דמי א"כ הדרא קושית תו' לדוכתא דהא לא משני מידי, ועוד בגוף הסברא כיון דבקושיא החליטו דאין לחלק באנוס בין שטר לבלי שטר א"כ מה זה שחילקו לרב בהכי, ואם באנו לחלק בכך דבשטר אין דרך למכור מחמת אנוס לולא דמקבל דמי א"כ יש לומר אפי' בדמי לר"ה הכי דבשטר אין דרך למכור לולא דגמר ומקנה באופן שלא נתבררו לי דברי התוס' כלל: ומעתה אני אומר דעיקר קושית הש"ס התם דס"ד דמתניתין בכל גווני מקחו בטל בין בשטר בין בלי שטר והשתא אי אפשר לומר דהטעם במתניתין מכח השני נוח לי דבהא בשטר בודאי איבד זכותו דקי"ל כחכמים דאדמון, ועוד דע"כ לא פליג אדמון רק בחתום בעד אבל במכר בעצמו מודה כקושית הרשב"א וע"כ משום דהי' אנוס מיראת סיקריקון ש"מ דמחמת אנוס לא גמר ומקנה, ואהא משני דאיתמר עלה בשטר קנה א"כ באמת טעמא דמתניתין שיכול לומר שלא היה אנוס כלל ולא הי' ירא מסיקריקון כלל עד שיגמור ויקנה רק לכך מכר משום השני נוח לי ובלי שטר מהני, ולא קשי' כלל לר"ה דהוא מיירי באנוס תלאו וזבין בודאי גמר והקנה ואין חילוק כלל בין בשטר לבלי שטר לענין אנוס, אבל כאן לא אתינן עלה מטעם אנוס רק מכח השני נוח לי ובשטר באמת קנה כחכמים דאדמון: ולפי זה גם קושי' השניה של התוס' מיושבת לנכון, דודאי רב ס"ל דמתניתין לאו משום יראה הוא דיראה לא שייך כלל בכה"ג שכבר נטלה הסיקריקון ממנו וקיבל מעותיו רק הטעם משום השני נוח לי ולכך בשטר קנה דלא שייך זה בשטר כרבנן דאדמון והא דמקשי עלי' דר"ה ממתני' דס"ד אפי' בשטר מקחו בטל א"כ ע"כ טעמא דמתניתין משום אנוס סיקריקון, ואהא קשיא לי' משום האי אנוס גופא כיון דהוכרח למכור בשביל זה גמר ומקנה דהא בכל מכירה דעלמא הוכרח למכור לאיזה סיבה הדוחקת אותו אבל לרב דמוקי למתניתין בלי שטר דוקא ס"ל דבמתניתין לא שייך יראת אנוס כלל ולא מיירי רק משום השני נוח לי לכך בשטר קנה אפי' לא יהיב דמי, ושמואל ס"ל דטעמא דמתניתין משום אנוס סיקריקון, ולכך אפילו בשטר לא קנה לדידי' כיון דלא יהיב דמי: וזה שפירש"י בכאן שני טעמים חדא לשמואל וחדא לרב ועלה קאמר ובגמרא מוקי לה בלא כתב שטר היינו לטעם השני, וכן פירש בהדיא לקמן במילתא דרב רק הטעם השני בלבד, ומה שהקשו פרק חזקת ולא תירצו בפשיטות דמתני' בלא יהיב דמי היינו דמשמע להו דמתניתין מקחו בטל בכל גווני אפי' יהיב דמי דסתם מכר יהיב דמי והיינו דמוקי לה רב בלי שטר דכיון דמקחו בטל אפי' יהיב דמי ע"כ משום השני נוח לי ובשטר לא שייך זה הלכך אין הפרש במתניתין רק בעל פה לשטר דעל פה בכל גווני לא קני ובשטר בכל גווני קני דלא אתינן עלה משום אנוס כלל, ושמואל ס"ל דבמתניתין יש משום אנוס הלכך בלי דמי אפילו בשטר לא קנה עד שיכתוב אחריות דבהא ודאי ליכא אנוס כלל דמאיזה צד יתחייב הוא באחריות בשדה של סיקריקון, וז"ב לפע"ד: ומעתה כל מה שהקשה הרשב"א ז"ל על רש"י לק"מ, דמה שסמכו ענין לקח מן האיש לכאן לק"מ דהא בלא"ה לא הוזכר בכאן לענין ת"ה דבהא ליכא ת"ה כלל רק שזכרו כאן לענין הדין דהולכין אחר דברים שבלב כה"ג שיש לנו אומדנא מוכיח לזה אף דבעלמא דברים שבלב לא מהני, ולר"ה פריך שפיר פרק חזקת כיון דס"ד אפי' בשטר ע"כ משום אנוס אתינן עלה, ומהתם מוכח נמי דבדיבור שייך

השני נוח לי אפילו במכר ושמואל סובר ג"כ כרבנן דאדמון רק הוא מפרש משום אונס, כך נ"ל בדעת רש"י ז"ל ודברים ברורים הם, ודע דיש לי מקום ליישב עוד קושית התוס' פרק חזקת בדרך אחר אלא שלא ראיתי להאריך כי נראה לי עיקר כמו שכתבתי, ובמהדורא קמא שלי הארכת עוד בזה: בגמרא השתא בהרוגי מלחמה וכו'.

יש לדקדק מה ס"ד דמתני' בא לומר דלא הי' במציאות סיקריקון בהרוגי מלחמה דמה נפקא לן בהודעה זו כיון שלא אירע כלל סיקריקון, ועוד אי נוכל לפרש כן יש לומר באמת כך הכוונה דכיון דכל דלא קטיל ליקטלוהו לא הי' אז סיקריקון כי לא היה יכול להניחו בנטילת הקרקע דהיה ירא לנפשו מה שאין כן אח"כ לכן נראה דס"ד דהכא לאו בידוע דשדה זו היתה סיקריקון רק הוא אומר כך וכיון שידוע שהיתה שלו נאמן על כך והא קמ"ל דאם אומר שלקחו ממנו במלחמה אינו נאמן דודאי לא היה אז סיקריקון ואח"כ נאמן, והיינו דפריך כיון דבהרוגי מלחמה אינו נאמן על סיקריקון מהרוגי מלחמה ואילך כיון דלא הי' סכנת נפשות פשיטא דאינו נאמן, ואטו בעלמא נאמן לומר שהשדה מכרה על ידי תלאו ויהיב כל כמה שאינו מברר שהוא כדבריו והכא נמי כיון שפסקה הסכנה והגזירה היאך יהא נאמן שהוא סיקריקון, ואהא משני דהכא בסיקריקון ידועה מיירי ובהרוגי מלחמה לא דנו דין סיקריקון אף שידוע שנלקח ממנו בסיקריקון ומהרוגי מלחמה ואילך דנו בה דין סיקריקון כשבירר שנלקחה ממנו בסיקריקון, כנ"ל: בתוס' בד"ה אשרי אדם מפחד תמיד, בפרק הרוואה אמר וכו' המתפחד בחנם.

באמת יש לתמוה על קושית הש"ס פרק הרוואה דמה ענין דברי ר"י דהכא להך דהתם אדרבא ר"י מזהיר להזהר שלא יבוא לידי נזק ואם יזהר לא יפחד כלל ולמה יכניס עצמו לסכנה, אבל בודאי מי שמפחד באמת חטאה הוא, לכן נראה ברור דהך דהכא לא נתכוון ר"י לרישא דקרא דרישא דקרא ודאי בדברי תורה כתיב דאין הכוונה להזהר מנזק דלא שייך על זה מפחד תמיד דלשון זה משמע דבאמת יהא בפחד רק בדברי תורה ניחא דבזה מותר להיות בפחד שמא לא יצא עדיין ידי חובתו ומחמת זה ישתדל ללמוד יותר, והך דהכא קאי אסיפא דקרא ומקשה לבו יפול ברעה וזהו אקמצא ובר קמצא, כנ"ל: דף נ"ו ע"א בגמרא ענותנותו של ר' זכרי' נראה לי דהכוונה דקי"ל דאסור לענות על רב ולכך דיני נפשות מתחילין מן הצד כדי שלא יענו על רב לסתור דבריו, ולכך ר' זכרי' היה חושב דהוא הקטן ואמר דעתו ראשונה והם קבלו דבריו ולא סתרוהו לפי שאסור לענות על רב כי באמת הי' הגדול בהם, וזה שאמר ענותנותו של ר' זכרי' וכו' כי אי הי' מכיר גודל ערכו לא היה הוא אומר דעתו עד שיאמרו הקטנים והי' מודה להם, כנ"ל בתוס' בד"ה עגלא תילתא וכו' ולא כמו שמפרש וכו'.

ויש לדחות דהכוונה שהי' העגל גדול ביום שביעי וס"ד לסמוך על זה שהוא בן קיימא ויצא מכלל נפל ומ"מ לא אכלוהו: ע"ב בתוס' בד"ה אי לאו דמלכא את אע"ג דאכתי לא מימסרא בידו וכו'. ולדעתי נראה דלפי שהי' נשיא וגדול שבכולם והוא מסר לו העיר כבר מסורה היא בידו כי הלך בהסכמת כולם ומיעוט בריוני לא חשיבי ויהרוג אותם וכן נראה לי לפרש מה שאמר אלו חבית של דבש הכוונה כל העיר הטובים הרוצים בשלומם ודרקן הם בריוני וכיון דבריוני לא שבקי ע"כ מוכרח להחריב העיר ור"י הי' לו להשיב

דהורגין הבריוני ולא להזיק כל העיר בשביל מיעוט בריוני, כנ"ל: דף נ"ז ע"ב בגמרא זו מילה שנתנה בשמיני.

נראה לי שאי לא הי' עת קבוע למול בשמיני היו מדקדקין על הוולד שיהא בריא אולם בלי שום חשש אחד מן האלף אבל ודאי כיון שנתנה תורה עת קבוע וקשה אצלם לעבור זמן אין מדקדקין כ"כ ופעמים שבא לידי סכנה: בתוס' בד"ה קפצו, והא דאמר מוטב שיטלנה מי שנתנה וכו'. ולדעתי נראה דאינהו סברי דזהו דוקא לחבול בעצמו אבל לקפוץ לים דיכול להנצל דהא נפל למים שאל"ס אשתו אסורה הלכך אף שלא ינצל כיון דהוא לאו להרוג עצמו מיכווין רק לנוס לים אולי ינצל ולא יחטא בזה סברו דמותר לעשות, כנ"ל: דף נ"ח עא בתוס' בד"ה כל ממון שפוסקים עליו שיש לדקדק בדבריהם וליישב מה שלא זכרו בכאן הך תירוץ שזכרו פרק השולח וכן בהשולח לא זכרו מה שתירצו כאן, הכל מבואר אצלי באריכות פרק השולח דף מ"ה ע"א בתוס' בד"ה דלא ליגרבו ע"ש: בגמרא חזק וקני.

פירש"י כיון דדיבורא בעלמא הוא איכא למימר השני נוח לי, ולכאורה יש להקשות דמאי פריך לקמן מברייתא דלקח מן האיש דקתני עד שיכתוב אחריות הא התם לאו מטעמא דהשני נוח לי אתינן עלה ובהא יש לומר דמודה רב דאפ"י שטר לא מהני וצ"ל דהך סברא דנחת רוח עשיתי לבעלי לא דמי לאונס כלל ולא הוי רק כהך סברא דהשני נוח לי וכל שאינו אונס ממילא לא מהני כל ל שכתב שטר, ועמ"ש לעיל במשנה: בתוס' בד"ה אבל כו' אאשה נמי קאי והא דאמר פרק מי שהי' נשוי כתבה לראשון וכו'.

דבריהם דחוקין ולכלהו פירושי לא מתיישב שפיר מה דפריך לקמן מברייתא וע"ש בתו' פרק מי שהי' נשוי שהרגישו בזה בפרט לדברי מהר"א משטא ודאי קשה דאטו עד השתא לא ידענו דאיכא מ"ד אחריות לאו ט"ס: אבל לדעתי לק"מ בלא"ה דשם פרק מי שהי' נשוי הקשו התו' דמה ס"ד לאוקמא ברייתא כתנאי דלמה קתני כתב לראשון וכו' ותירצו מעיקרא דס"ד דהכוונה להיפך לאחד ודאי איבדה זכותה רק לשני ס"ד כיון דחזינן דלא רצתה לכתוב לראשון ש"מ דאין רצונה בכך וממילא יש לומר דמה שכתבה לשני דלא היתה יכולה לסרב כ"כ נגד בעלה ע"ש, והתוס' שם דחו דבר זה דא"כ למה נאדי מהך סברא לומר להיפך הא יש לומר כדקס"ד וכולה ר"י הוא ומחלקינן בין ב' לקוחות בין אחד להיפך: אבל באמת דבריהם תמוהין לפע"ד דהיאך אפשר לאוקמא כר"י הא מתניתין דלקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל מיירי בלוקח ראשון וקתני מקחו בטל וע"כ הוצרך לאוקמא כר"מ, ובלוקח ראשון לכ"ע איבדה זכותה: אמנם היינו דוקא לשמואל דע"כ הך סוגיא דהתם כשמואל אזלא דלרב לא הוי מקשי מידי דשאני הך דמי שהי' נשוי דכתבה דין ודברים ובשטר מקחו קיים וע"כ דהקושיא התם לשמואל דלא מחלק בשטר כלל אבל לרב לא קשיא כלל ממתני' דידון, ולפ"ז ממילא מוקמינן כולה כר"י ובשטר איבדה זכותה רק ה"מ בלוקח ראשון אבל בשני כיון דחזינן דלא רצתה לכתוב אמרינן דמה שחתמה לשני היה מכח נחת רוח לבעלה כמ"ש התוס' הנ"ל, וזה ברור לפע"ד, ומלשון התוס' גופה כאן יש לדקדק דהך סוגיא דהתם רק לשמואל, דאל"כ חדא דהוי להו להקשות בפשיטות מעיקרא שם דמאי מקשה ממתני' על משנה דמי שהיה נשוי שאני התם דכתבה שטר, ועוד שכתבו דמשמע דלראשון יכולה לומר

נחת רוח עשיתי והרי התם מפורש להדיא דמחלק ע"כ לא קאמר ר"מ רק בב' לוקחין אבל באחד יכולה לומר וע"כ דידעו דהך סוגי' דהתם כולה לשמואל כמ"ש ולפי זה ממילא לק"מ כמ"ש: ע"ב בגמרא ת"ר לקח מן הסיקריקון כו' ואכלה ג' שנים היכי דמי אי דקא טעין וכו'.

יש לדקדק דכיון דהך ברייתא בתר תקנה נשנית כמו שפירש"י דנותן לבעלים רביע א"כ אינן דנין כלל על גוף הקרקע בפרט לאחר תקנת רבי שאם שהתה שנים עשר חודש אין רשות לבעלים ליקח כלל א"כ אין טענתם רק על מעות דאף דהברירה ביד הבעלים ליקח קרקע מ"מ ברשות לוקח קיימא והוא יתן לו חלק רביעית כפי שירצה ודוק, א"כ מאיזה צד נוכל להוציא כל שיש לומר שכבר שילם לבעלים מה שמגיע להם, גם למה לי שלש שנים חזקה כיון דעכ"פ מסיקריקון לקחה והרי חלוטה הוא בידו רק מעות מגיע ממנו, גם למה קאמר מינך זבנה הא אין צריך ליקח כלל ממנו רק לשלם לו רביע: ונראה לי דהך תקנה דתקנו ליתן לבעלים רביע היתה שלא יאומן הלוקח לומר שפרע לו כל שלא יברר דא"כ בטלה תקנת חכמים דכל אחד יאמר שכבר פרעו רק הכא הואיל דאכל שלש שנים נהי דמזה אין ראי' שקיבל הרביע מדלא מיתה דכמו דלא מהני לך חזק וקני למשנה ראשונה ולשמואל אפי' שטר כמו כן למשנה אחרונה לא מהני חזקה דמחמת יראת סיקריקון עביד ולא מיחה, אך הא ודאי אם אומר דלקחה ממנו קודם בקנין גמור נאמן ומה שאין בידו שטר מכר דטפי מתלת שנים לא מזדהר, ונהי דלענין גוף הקרקע לא הוי מהני כיון שאין ראי' ממה שלא מיחה דמיראה עביד, אבל כיון שאין דנין על הקרקע רק על המעות וכיון דאין לו ריעותא במה שאין בידו שטר דאחר שלש הוא, נאמן דזבנה ממנו שלא יצטרך ליתן לו הרביע, והיינו דקאמר כגון זה טוענין ללוקח דכיון דאין דנין על גוף הקרקע רק על המעות טוענין דזבנה אף דבעלמא כהאי גוונא דלא הוי ראי' משני חזקה אין טוענין הכא טוענין כיון שאין דנין על הקרקע כן נ"ל: שם הבא מחמת חוב וכו' פירש"י אלא יחזיר הקרקע בחנם ולשון אין בו משום סיקריקון לא משמע הכי כלל וכן שנו בתוספתא כלשון הזה ממש ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון משום ישוב המדינה וטובא התם, ופשיטא דהכוונה להיפך שאין בו דין סיקריקון להחזירה לבעלים רק חלוטה היא בידו, גם לא ידעתי טעמו דהא מהרוגי מלחמה ואילך ג"כ לא גמר ומקני ומ"מ מכח תקנת חכמים אינו נותן לבעלים רק רביע ומ"ש הבא מחמת חוב, ואמת דכפי הנראה דמהך דבסמוך אין דין אנפרות בבבל דחקו להרב ז"ל לפרש כן: אבל לדעתי ברור דהכוונה פשוט דכל שבא מחמת חוב ואיזה תביעה גמר ומקנה כיון שלא בא עליו בגזל אבל מ"מ צריך לדון עמו בזה לברר אם באמת היה חייב לו מעות חוב או נזק, ובבבל כיון שיש שופט ולא קיבל עליו אצל השופט בודאי באמת מגיע לו חוב וגמר ומקני, כנ"ל ברור שוב ראיתי להדיא ברמב"ם ז"ל רפ"י מהלכות גזילה שנראה להדיא שפי' כמו שכתבתי ע"ש ובדברי הראב"ד וה"ה: שם א"כ עשית סיקריקון.

לא נתבאר יפה מה ענין סיקריקון לכאן כיון דהכל תלוי במה שהקדים מס של שלוש שנים ללא צורך ומה להם לבני באגי בכך, ובאמת כי לכאורה נראה דהכוונה שאם יש לדון דבר זה כלוקח מסיקריקון דבני באגי שמסרו לו הקרקע סיקריקון הם כיון דשל בעלים הראשונים הוא ומן הדין הלוקח מסיקריקון מקחו קיים ויכול גידל לתבוע

מבעלים הראשונים כל זה שירצה רק לפי שבאמת אין להם דין סיקריקון כי בדין מכרו לו בכח השר כיון שלא הי' הבעלים לפרוע המס וממילא כשבא והם רוצין ליתן המס מה להם מה שנתן הוא מס של שלש שנים.

, אך תמוה לי מאוד מה ענין סיקריקון לכאן וכי כה"ג היתה תקנת סיקריקון ואם נדון השר לסיקריקון א"כ הרי עכשיו השר מצוה ליתנה לבעלים הראשונים באופן שלא נתבאר לי יפה ענין זה, ולולא פירש"י הי' נראה לי פשוט דהכוונה לפי שהי' רוצה לכתוב לו טירפא אבני באגי שלא כדין והוא ילך ויטרוף מהם בכח הפסק הזה שלא כדין ועל זה אמר לו עשית סיקריקון כי טירפא זו כסיקריקון יחשב כי אין מן הדין לטרוף מהם כלל כנ"ל: שם אמר רב רביע בקרקע או רביע במעות, עיין פירש"י ותוס' ולפעד"נ לפרש בפשיטות דודאי ע"כ הך רביע שאמרה המשנה הוא חלק רביע מאיזה סכום, והשתא לרב אי הכוונה בקרקע הוי חלק רביעית מקרקע הנשארת לו כיון שנתן לבעלים חומש הוי חלק שנותן לבעלים חלק רביעית מקרקע שלו, וכמו כן אי נותן במעות הוי חלק רביעית מסכום מעות שנתן לסיקריקון הלכך שפיר נקרא רביע בין בקרקע בין במעות אבל לשמואל בשלמא בקרקע נקרא רביע חלק רביעית מקרקע שת"י קודם שנותן לבעלים ויש בה ד' חלקים ונותן חלק אחד לבעלים אבל במעות דרך משל כשנתן ש' זהו' והקרקע שוה ת' זהו' א"כ צריך ליתן לו מנה א"כ מאיזה סכום נקרא רביעית אי מסכום שנתן הרי הוא שלישי בשלמא בקרקע קודם שנתן יש ת"י ד' חלקים ונותן חלק אחד משא"כ במעות לעולם אין כאן סכום של ד' חלקים שיקרא רביע ולכך קאמר שלישי במעות ושפיר פריך מברייתא דקתני רביעית בקרקע או רביע במעות ש"מ כרב והיינו דמשני לאחר שבאו מעות לידו דכבר יצא מתחת יד הלוקח ד' חלקים ג' חלקים לסיקריקון וחלק אחד לבעלים ומן אותו הסך שיצא מתחת יד הלוקח יש לבעלים רביע ולסיקריקון ג' חלקים, וז"ב לפע"ד: בתוס' בד"ה אנן יהבינן וכו' והא דאמרינן וכו'.

ולדעתי הך דהכא לא דמי להתם כלל כי בני באגי אינן בעלים של הקרקע רק מכח השר שנתנה להם למס עד שיבואו הבעלים הראשונים ואז חוזרת להם ובעלים הראשונים לא הפסידו אף אם לא יבואו רק לזמן רב, אבל אותן שיש ת"י במס כל שלא פרע מס הפסיד ומי שקיבלה מן השר שלו, הוא עד שיבואו בעלים הראשונים, כנ"ל: בד"ה למיכתב לי' וכו' לא אבני באגי דקביל מנהון וכו' ולא ידעתי מה נפקא מינה הך דקביל או קמאי ובשניהם יש לשאול מה להם במה שהקדים, אבל לדעתי הכוונה כפשוטו על בני באגי דקביל מנהון דהם מכרו לו שדה שאינה שלהם רק לקחו אותה מסיקריקון לס"ד דכסיקריקון חשוב ולכך תובע אותם מה שהפסיד על ידם אבל עכשיו דרשות השר אינה כסיקריקון וכדין מסרו לו הקרקע בודאי הניח מעותיו על קרן הצבי מה שהקדים ליתן על שלש שנים: בתוס' בד"ה רביע וכו' ותימא דמאי פריך מברייתא.

ובאמת יש ליישב פירש"י דודאי אי היה כוונת התנא מעות וקרקע היה לו לתפוס הסכום העיקרי במעות הלכך לרב עיקר הסכום במעות ויכול ליתנו בקרקע גם כן, אבל לשמואל ע"כ דהתנא לא מיירי ממעות כלל רק מקרקע דאי ממעות היה לו לומר שלישי, והשתא פריך מברייתא שפיר דקתני מעיקרא רביע והדר קתני רביע בקרקע או רביע במעות א"כ הי' לו לתפוס הסכום העיקרי לגבי מעות דהיינו שלישי במעות או שלישי בקרקע

דהיינו רביעית קרקע כנ"ל, אך כבר כתבתי בגמרא דנראה לי לפרש בפשיטות דבלאו הכי לק"מ: דף נ"ט ע"א בגמרא או והא אנן תנן.

יש לדקדק לפימה שכתב הרב בהג"ה בש"ע ריש סי' י"ח דטוב להתחיל מן הקטן גם בדיני ממונות א"כ מאי קושיא אי מניינא דבי רבי נהגו על צד היותר טוב להתחיל מן הקטן אפי' בד"מ, וצ"ל לדעתו דכך הוא באמת תירוץ הגמרא שאני מנינא דבי רבי וכו'. ולפי זה מוכח מפירש"י ותוס' בסמוך דלא ס"ל דברי הרב בהג"ה הנ"ל, ונראה טעמם דמדקתני במתני' בשאר הדברים שם דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה דיני נפשות לזכות ולא לחובה ועוד שם, והכא קתני דיני ממונות מן הגדול ודיני נפשות מן הצד ש"מ דדוקא הוא כאן מן הצד כאן מן הגדול, וכבר כתבתי מזה בספרי ת"י ריש סי' י"ח, גם מוכח מפירש"י כאן דיש איסור לענות על רב דלא כהסמ"ע שם לדעת רש"י דאין איסור לענות על רב ע"ש: שם שאני מנינא דבי רבי.

פרש"י דס"ל בד"מ ג"כ אין לענות על רב משמע דמפרש דרבי פליג אמתניתין דסנהדרין וכן הבינו התוס' כוונתו, והוא תמוה דהיאך קאמר שאני מנינא דבי רבי דמשמע דמחלק חילוק בין מנינא דרבי למנין אחר והוי לי' לומר בפשיטות דרבי פליג אהך מתניתין, לכן ברור דכך הכוונה דמנינא דבי רבי אינהו היו נוהגין לעולם להתחיל מן הצד דהוי ס"ל דקרא בד"מ נמי משתעי, הלכך אף כשהיו נמנין עם רבי לא היה חושש לשנות סדרם דכיון דלעולם נוהגין להתחיל מן הצד אין זה פחיתות כבוד לגדול מה שלא יתחילו בו הלכך לא חש לסתור מנהגם אבל רבי ודאי סובר כסתם מתניתין דידי' דמתחילין מן הגדול, והיינו דקאמר שאני מנינא דבי רבי דכלהו מניינהו מן הצד הוי, פי' מנין שלהם בפני עצמן הי' כך הלכך לא חש רבי לסתור מנהגם אף דהוא דעתו להתחיל מן הגדול כנ"ל, ועיין מ"ש בתוס' בד"ה דכלהו: שם לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד וכו' דכלהו שני קאמרינן וכו' ולא והא הוה בר נתן וכו'.

במאמר זה יש לדקדק הרבה, חדא כפי הנראה מפירש"י דתורה וגדולה היינו תורה ועשירות ומי שהי' חסר אחת מהנה דהיינו שהיה אחד בדורו באחת מהם כמותו לא קא חשיב, א"כ גם משה לא הי' כלהו שני דהי' קרח עשיר גדול בימיו, ועוד דהונא בר נתן הי' לו תורה וגדולה א"כ נהי דכייף לי' לרב אשי אבל עכ"פ היאך חשיב רב אשי כיון דהי' הונא בר"נ בעשירות כמותו ואי נימא דכל שהי' לו אחת מהנה כל ימיו אף דאיך לא חשיב לי' א"כ למה לא חשיב דוד דאף דהיה עירא מ"מ לא הי' רק בתורה לא בעשירות.

גם יש לתמוה בהא דקאמר והא הוה בר נתן ומשני מיכף הוי כייף לי' לרב אשי, וקשה במה נפשך אי הקושיא אחר מיתת רב אשי הוה בר נתן א"כ מאי משני על זה דמיכף הוי כייף לי' מ"מ הוי לי' למיחשבי' כיון דרב אשי מת, ואי הכוונה בחיי רב אשי א"כ היאך שייך למיחשבי' כיון דאיכא רב אשי ולהיפך הוי לי' להקשות היאך חשיב רב אשי הא איכא הונא בר נתן ומה שנראה לי פשוט דהך תורה וגדולה אין הכוונה עשירות רק מה שהי' גדול הדור בתורה ופרנס בדורו על ישראל כגון נשיא או מלך, והא דקאמר כולהו שני בעינן לאו למימרא דצריך שיהא לעולם מתחילתו כך דאטו מיום שנולד הי' לו תורה וגדולה לכל הני דקא חשיב ורבי הי' לומד תורה לפני רבותיו אלא

מעט שנעשה פרנס ומלך הי' לו תורה וגדולה, ולכך לא חשיב שאול דהי' שמואל בדורו בעודו מלך והי' גדול בתורה כמותו וכן דוד, אבל פנחס היה יכול לחשוב דאף דלא היה בימי אלעזר מה בכך אז לא הי' הוא פרנס על ישראל רק אביו ומיום שנעשה פרנס יש לחשבו לולא דהוי זקנים דהיו גדולים בתורה כמותו: והשתא שפיר מקשה אהא דמחדש רב אחא אף אני אומר משמע דבימיו לא הי' עוד אחר רב אשי, ואהא מקשה במה נפשך והא איכא הונא בר נתן ואי נימא דלא היה כלהו שני בימי רב אשי, א"כ ע"כ דהי' פרנס וגדול בימי רב אשי דאל"כ אין זה חסרון כנ"ל, א"כ היאך חשיב רב אשי הא היה הונא בר נתן בימיו ואי דלא היה גדול כלל בימי רב אשי למה לא חשבו להונא בר נתן אחר רב אשי, ואהא משני דבאמת כבר הי' פרנס בימי רב אשי לכך אין לחשבו דלא היה כלהו שני כיון דרב אשי היה במקצת ימיו ומ"מ חשיב רב אשי שפיר דהיה כפוף לרב אשי, ומ"מ כיון דהוא הי' פרנס ג"כ בימי רב אשי ואז לא הי' לו תורה וגדולה במקום אחד לא קא חשיב לי' כנ"ל: ואפשר לומר עוד דכל מי שהי' לו תורה וגדולה יכול לחשוב אפילו שנים בדור אחד, והא דקאמר לעיל הוי אידך הכוונה שהי' גדול בתורה מזה וגדולה לא היה לו לכך אי אפשר לחשוב כלל דזה לא חשיב בשביל שהי' אחר גדול ממנו בתורה ואותו שהי' גדול בתורה אין לחשוב שלא היה לו גדולה אבל הונא בר נתן ורב אשי ס"ד שהיו שוים בתורה וגדולה קשיא לי' דליחשב שניהם, ומשני דהונא בר נתן הי' כפוף לרב אשי, כנ"ל: בתוס' בד"ה דכלהו מניינהו, פי' בקונט' ואין נראה כו'.

כבר כתבתי ליישב פירש"י דמנייני דרבי הם היו סבורין שאין לענות על רב אפי' בד"מ וכשהיו נמנין לעצמן היו מתחילין מן הצד לכך אף כשהי' רבי נמנה עמהם לא חש להתחיל בגדול כיון שלא היה שום פחיתות כבוד לגדול כיון דלעולם מתחילין מן הצד. גם נראה לי דדוקא ב"ד של ד"מ שלא היו נמנין בד"נ כלל היו חוששין לגדול אבל אותן שהיו רגילין להמנות בד"נ ושם מתחילין מן הצד ממילא אפי' כשנימנין בד"מ אין קפידא דידוע להם דהתחלה מן הצד אינו מחמת חשיבות אותו שמתחילין ממנו, וזה שאמר שאני מניינא דרבי דכולהו מנייני' מן הצד הוי דכולם היו ב"ד של ד"נ ג"כ כנ"ל: במשנה וב"ב אומר קופץ ונקפץ.

פירש"י קפיצה עקימת שפתים, אבל מדברי הרמב"ם בפי' המשנה משמע דקפיצה עדיף מרמיזה וב"ב מחמיר טפי מת"ק, ונראה שזו היא דעת הרי"ף דפסק כב"ב והביא כולה שקלא וטריא דר"נ דכיון דשקיל וטרי בה ר"נ חשש להחמיר כב"ב, והרא"ש הקשה דאין להקל בסברא זו אבל כיון דב"ב מחמיר אין כאן קושיא, ובזה הי' מקום לפרש טפי מה דפליגי אי מטלטלין חמירי מגט או גט חמיר ולא הוזכר שום סברא למה ס"ד דגט חמיר והדר ס"ד דקיל, ולהנ"ל יש לומר דס"ד דב"ב מיקל, א"כ כיון דגט חמיר ממילא מטלטלין דוקא ולא גט ודחי דב"ב מחמיר א"כ אף במטלטלין תנן: ודע שתמהו על הרא"ש שדחה דברי הרי"ף דדרך אמוראים לפרש המשנה אף שלא כהלכה דלקמן פרק הזורק הוכיח הרא"ש דהלכה כר"א דמחלק בין לאלתר לזמן מרובה מדנחלקו אמוראים בפי' דבריו ע"ש: ובאמת לא קשיא ולא מידי דהתם פשיטא דלת"ק אפילו נשאת אינו גט דאי לשמואל בנשאת גם לת"ק הוי גט א"כ פשיטא דלא מוכח דהלכה כר"א דנ"מ לת"ק וע"כ דלת"ק לכ"ע אפי' נשאת אינו גט דלא מחלק כלל, והשתא אי ס"ד דלהלכה לכ"ע אינו גט אפי' נשאת מה מקום יש לפרש דברי ר"א להרחיק אותו מהלכה דאפי'

עמדו יסבור דהוי גט ואיזה רמז יש בדברי ר"א בזה אדרבא צריך לפרש זכות הראוי' לשני ודיו שיסבור בנשאת הוי גט לא שיסבור אפי' עמדו מה דשמואל גופא דמפרש דברי ר"א כך, סובר להלכה אפי' נשאת אינו גט וע"כ דהלכה כר"א באמת, ומשמע לי' לשמואל מצד הסברא דאפי' עמדו ראוי שיהא גט לכך מפרש דברי ר"א כך ודחק לפרש זכות הראוי' לשני וראב"א נראה לו דבעמדו ראוי שלא יהא גט רק בנשאת לכך מפרש דברי ר"א כך לפי סברתו וז"ב: בגמרא א אבל בגיטין ד"ה ברמיזה.

פירש"י דקי"ל חרש שנשא משנתחרש כשם שכנס ברמיזה כך יוציא ברמיזה, ובתר הכי בד"ה מהו דתימא כתב וז"ל, וכ"ש בגיטין דלא תימא גיטין הוא דקילו משום דבקפיצה כנס בקפיצה יוציא אבל במטלטלין וכו', משמע בהדיא מדבריו דבקידושין לכ"ע בקפיצה היא, דאי דנחלקו בקידושין גופייהו למה נקט גיטין הא עיקר פלוגתייהו בקידושין וגיטין בקידושין תליא, ועוד מאי כ"ש דבהא גופא יש לומר כת"ק דקידושין ברמיזה, וכל זה דלא כב"ש בא"הע סי' קכ"א ס"ק ט' שכתב בפשיטות דאי קידש בקפיצה מוציא בקפיצה, וזהו היפך פירש"י וש"ס כאן דבין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא לת"ק אפי' קידש בקפיצה בגט צריך רמיזה דוקא וללישנא קמא אפילו לבן בתירא ברמיזה דוקאי כהש דוקא: אמנם בעיקר פירש"י יש לי לדון דמאיזה צד פשיטא להו דבקידושין לכ"ע סגי בקפיצה וכיון דבמטלטלין נחלקו דבעי רמיזה מ"ש קנין קידושין משאר קנין של חרש דבעי רמיזה לת"ק, גם לא הבנתי באמת מה ס"ד דאי קידש בקפיצה ליבעי רמיזה דוקא הא כשם שכנס כך יוציא: לכן לולא דבריו יש לי לומר דהך גיטין דהכא הכוונה כשנשא כשהוא פקח ונתחרש ואינו בגדר חרש גמור רק שומע ואינו מדבר, והכא כך הכוונה דהא ודאי עיקר פלוגתייהו דרבנן וב"ב דנהי דקנין חרש תיקון חכמים הוא אבל עכ"פ בעינן בירור גמור על רצונו שהחרש רוצה בכך רק מדאורייתא אין משגיחין על חרש על דעתו וכשוטה חשיב דאפילו יאמר בפירוש שרוצה כך וכן קטן אין שומעין לו אבל בחרש תקנו לו קנין שרוצה בכך אבל עכ"פ בעינן שנדע שהוא לפי דעתו מרוצה בכך וס"ל לת"ק דרק ע"י רמיזה נתגלה דעתו באמת אבל ע"י קפיצה אין לדון דעתו שהוא מתרצה בכך ואולי אנו טועין בכוונתו, וב"ב סובר בקפיצה מתגלה דעתו שפיר ואין לחוש לטעות בדעתו, ועל זה קאמר ר"נ בלישנא קמא דדוקא במטלטלין ס"ל לב"ב דסומכין על קפיצה אבל בגיטין והיינו כגוונא דמטלטלין דבא לעשות עכשיו דבר חדש כיון דחמירי בעינן רמיזה דוקא לכ"ע ופריך פשיטא במטלטלין תנן ומשני ס"ד אף במטלטלין, פי' לא מבעי' גט דדעתו צלול דסגי בקפיצה על בירור רצונו אלא אפי' מטלטלין דקנינו בחרש גמור בהא ס"ד דבעי בירור טפי על רצונו קמ"ל אף במטלטלין ואהא קמש"ל ר"נ דהא ליתא רק בגיטין דחמירי לד"ה בעי רמיזה דוקא, ובזה היה מקום לקיים פסק הב"ש הנ"ל, אך מפרש"י ודאי מוכח להיפך כמו שבארנו: שם מהו דתימא אף במטלטלין קמש"ל.

פירש"י קמש"ל ר"נ מטלטלין דוקא נקט ב"ב ולא בגיטין, ובקרקעות לא ברמיזה ולא בקפיצה דהכא הוא משום כדי חייו תיקון רבנן כדלקמן ויש לדקדק בדבריו מה ביקש הרב ז"ל כאן לפרש בקרקעות מה דינם וברור דקשיא לי' כיון דהך במטלטלין דנקט במתניתין ב"ב קאמר לה דת"ק לא ממעט גיטין דהא ס"ל רמיזה, רק ב"ב ממעט גיטין מקפיצה א"כ אין כאן מיעוט על קרקעות מרמיזה דאיכא למימר מקפיצה הוא דאימעט

כמו גיטין ולא מרמיזה, לזה פי' דמ"מ קרקעות אפי' רמיזה לא מהני מסברא דכיון דטעמא הוא משום כדי חייו ולא שייך בקרקעות: אלא שיש לדקדק דהא חזינן בסיפא דג"כ הטעם משום כדי חייו ומ"מ נקט מטלטלין למעוטי קרקעות ומ"ש ברישא שלא הוזכר שום מיעוט על קרקעות דלא מהני אפילו ברמיזה: לכן נראה לי דכך הכוונה דפריך פשיטא במטלטלין תנן דודאי ידע דהך מטלטלין את"ק קאי בודאי למעוטי קרקע רק בשלמא בסיפא בפעוטות דליכא בהו רק מטלטלין וקרקע וקתני מקחן מקח וממכרן ממכר נקט מטלטלין למעוטי קרקע, אבל ברישא דקתני רומז ונרמז קופץ ונקפץ כיון דאיכא בהו גיטין ומטלטלין וקרקע מ"ש דלא נקט רק מטלטלין למעוטי קרקע הוי לי' לומר רומז ונרמז חוץ מקרקע או רומז ונרמז בגיטין ומטלטלין ולמעוטי קרקע, ומדלא נקט רק מטלטלין למעוטי קרקע ש"מ משום דלב"ב קופץ ונקפץ דוקא במטלטלין ולא בגיטין לכך לא נקט רק מטלטלין למעוטי קרקע דגיטין נמי אימעט מקפיצה עכ"פ ואהא משני אף במטלטלין, ושפיר קאי רק לת"ק למעוטי קרקע ונקט מטלטלין לרבותא דאפי' בהו בעינן רמיזה דוקא לת"ק ומ"מ אימעט קרקע אפילו מרמיזה דאל"כ הוי לי' לומר במקח וממכר סתם וכ"ש גיטין ומדנקט מטלטלין ש"מ דקרקע לא וגיטין מכ"ש דבעי רמיזה דוקא, כנ"ל: ובהכי ניחא מה דקשה לפירש"י היאך לא זכרו בש"ס שום סברא לכאן ולכאן, ומעיקרא קאמר בפשיטות דגיטין חמירי והדר קאמר מהו דתימא דגיטין כ"ש דקילי קמש"ל דחמירי ולא הוזכר שום סברא למה חמירי ולמה קילי, והוא מהפך עצמו מקל לחמור ומחמור לקל בלי שום סברא, ולהנ"ל ניחא דגיטין לעולם חמירי ולגבי קפיצה דב"ב הוי מטלטלין דדוקא ולגבי רבנן הוי אף מטלטלין, ודוק: ודע דהרמב"ם ז"ל כתב פכ"ט מה"מ הלכה ב' וז"ל חרש שאינו שומע ולא מדבר או מדבר ואינו שומע כלום מוכר ולוקח המטלטלין ברמיזה אבל לא בקרקע וכו' אלם ששומע ואינו מדבר או מי שנשתתק מקחו וממכרו ממכר בין במטלטלין בין בקרקע, ותמה הרמב"ם דוה"ה דהא מדבר ואינו שומע ומדבר ואינו מדבר הרי הם כפקחין לכל דבריהם, והרב בעל כ"מ כתב שם ליישב, ומלבד הדוחק שיש שם בדבריו חשב מה שאמרו כאן במטלטלין אמרו דבגיטין אפילו רמיזה לא מהני וזהו היפך המבואר בסוגיא דרמיזה ודאי מהני ורק לענין קפיצה נסתפקו בתרי לישני דר"נ, ובאמת דהיכא דהיה פיקח כשכנס ודאי לא מהני רמיזה ומשנתנו היא פרק חרש נתחרש לא יוציא עולמית אבל אין זה ענין למה שאמרו כאן במטלטלין ולא בגיטין דלא נתכוונו רק על קפיצה ולא רמיזה: ומה שנראה לי פשוט וברור בכוונת הרמב"ם ז"ל, והוא בשום לב למה שאמר דמדבר ואינו שומע מוכר ולוקח ברמיזה ומה ענין רמיזה לאדם המדבר, ואם האחר העוסק עמו צריך לרמז כי אי אפשר שידבר לו כי אינו שומע, אבל פשיטא שאין זה בכלל רמיזה כי אם מבין ומשיב בדיבור הרי הוא מעשה ממש ולא רמיזה והוא יכול לדבר דבריו לפני העדים ולרמוז לזה והחרש משיבו בדיבור שהוא מבין מה שאומר ומתרצה ומה ענין רמיזה לכאן: ודבר ברור הוא שאין כוונת הרמב"ם ז"ל שהוא מדבר כלשון העם ויודע לחתך אותיות דכיון שאינו שומע כלום אי אפשר שידבר בלשון כי מנין ידע לשון לדבר בו כיון שלא שמע מעולם חיתוך אותיות, רק כוונת הרמב"ם ז"ל לא שהוא אלם שאין לו כח הדיבור רק שיש לו כח הדיבור ומדבר בלשונו בחמשה המוצאות כמו מדבר גמור רק לפי שאינו יודע שום לשון אי אפשר לו לגלות דעתו ע"י דיבור רק ברמיזה, ובהו

סובר הרב ז"ל דחשיב כחרש גמור דכיון דקרינן ליה חרש הכוונה אפ"י יש לו כח הדיבור שאינו אלם בפיו כמו חרש באוזן רק חרשותו גרמה לו שאינו יכול לדבר בפיו שלא שמע מעולם לשון בני אדם זהו החרש הגמור, ומה שאמרו מדבר ואינו שומע הוי כפקח היינו מדבר גמור שלא היה חרש מתולדתו ויודע לדבר בלשון העם רק נתחרש באזניו כמו נשתתק בפיו זהו כפקח גמור ואין ענינו לכאן למכור ברמיזה כי זה מוכר בדיבור וכבר זכר הרמב"ם ז"ל לענין קידושין וגיטין דחשיב כפקח וכ"ש למכירה, אבל כאן בחרש מעיקרו שלא שמע לשון בני אדם כלל ומחמת חרשותו אינו מדבר אף שהוא בכחו מדבר בלשונו לא סדר לשון רק שאינו אלם חשוב כחרש גמור, דאי הכוונה חרש דוקא שנתאלם בפיו כמו באוזן למה נקרא חרש בלבד והכתוב אומר חרש או אלם ש"מ דחרש אינו אלם רק שאינו יכול לגלות דעתו בדיבור מחמת חרשותו שלא שמע לשון ב"א מעולם, והיינו דאמרינן הכא חרש רומז ונרמז ונכלל בו הן חרש שנתקלקלו השמיעה והדיבור או שנתקלקל השמיעה ומחמת זה אינו יכול רק לרמוז, וזה שכתב הרמב"ם ז"ל בסיפא שאינו שומע כלום כי ברישא כשהוא מקולקל בדיבור ג"כ אפ"י שומע מעט חשיב חרש, אבל בסיפא דיש לו כח הדיבור רק חרשותו גרמה לו ממילא ע"כ במי שאינו שומע כלום, כי אם היה שומע קצת היה יכול לחתך אותיות ולשון, ולא היה צריך למכור ברמיזה רק לפי שאינו יודע מה הוא ענין הדיבור שלא שמע דיבור מעולם אינו יכול למכור רק ברמיזה, כנ"ל: ולפי שאנו עסוקין בדין החרש ראיתי להעיר מה שיש לי לדקדק במה שאמרו כשם שכנס ברמיזה כך מוציא ברמיזה דמה ענין זה לזה וכי יש לדמות קידושין שהוא דבר קל לידע שהוא רוצה לקחתה לו לאשה אבל בנתינת גט שיש בו כמה עיקולי ופשוטי וצריך שידע שבזה הספר הוא מגרשה ויש בו ענינים רבים כגון הקנאת קלף ודיו ופטרית שבקית תירוכית וכל תיבה מרמז על ענין אחר וצריך שיאמר לסופר שיכתוב לשמו ולשמה ולשם גירושין ולעדים לחתום מנין לנו לסמוך על זה על רמיזה, ודבר ברור הוא דאין הכוונה שאנו סומכין על הרמיזה בכל פרטי דיני הגט כמו בפקח רק כך הכוונה כשם שהכניסה היתה ע"י רמיזה והיינו שדעתו לישא אותה אף שאין דעתו שלימה שיקנה רק רבנן אקני ליה על ידי רמיזה אף בגט כל שמרמז שאינו רוצה בה רבנן אפקוה מרשותו ונותנין לה גט מכחם, וכן משמע להדיא בנוסח גט שהביא ר"י בשם בעל העיטור שאין נוסחו כנוסח גט פיקח רק מכח הב"ד והם מוסרין לה גט ע"י רמיזת החרש שאינו רוצה בה עוד: ומעתה אני חוכך מאד היאך אנו סומכין בז"ה ליתן גט חרש אפ"י כנס כשהוא חרש דתינח אי היה דבר ברור שהוא חרש גמור שאין קידושיו מדאורייתא כלום אבל בזה ודאי אין אנו בקיאים כי יש מי שמגמגם קצת בלשונו ומוציא מפיו מיני קולות ואולי אין זה בכלל חרש שאמרו חכמים ויכול להיות שצריך גט גמור, ולפי זה אף שכנס ברמיזה אין לסמוך ליתן גט ע"י רמיזה דדוקא בחרש דאין קידושיו רק מדרבנן ואין צריך גט גמור רק רמיזתו סגי וב"ד מוסרין גט, אבל אם צריך גט גמור לא מהני ליתן ברמיזה כי אי אפשר שיתגלה דעתו ברמיזה בגט גמור הצריך כמה וכמה ענינים ואולי אין זה בגדר חרש הגמור ובקל יכולין ליגע בספק א"א וצ"ע: שם אפכוה ושדרוה.

פירש"י בני הישיבה טעו והפכו דמר לדמר, ובקידושין גבי קרנא ושמואל פ"י בענין אחר, והטעם דהתם לא ה"י רק קרנא בלבד שאמר כך לא שייך שטעו והפכו דבריו, אבל

כאן היו שניהם שם זה אומר כך וזה כך ושפיר היה מקום לטעות להפוך דבריהם: בתוס' בד"ה אחת מתנת שכיב מרע ומדלא קאמר נמי וכו'.

עיינ מהרש"א ולפי פירושו הוילהו להעמיד על עצמם מעיקרא דאיכא מ"ד דאפי' במטלטלין לא מהני ולדעת דברי התוס' קאי על שכיב מרע דס"ד דשכיב מרע אפי' בקרקע מהני דבהא אין הטעם משום כדי חייו רק כדי שלא תטרוף דעתו א"כ אין הפרש בין קרקעות למטלטלין, ולזה דקדקו מדלא קאמר נמי אחת קרקע ש"מ דקרקע לא מהני לעולם אפי' בשכיב מרע והטעם כיון דליכא קנין קרקע בקטן במכירה לא תקנו נמי במתנה, דאין סברא שיהא מתנה יותר במציאות בקטן ממכר דמתנה אגב מכר גריר בקטן, ואהא הביאו להיפך דחזינן דאינו יכול למכור ומתנה מהני ש"מ דמתנה לא תליא במכר א"כ הכא נמי כיון דלענין שכיב מרע ראוי שיועיל במתנה גם בקרקע, לא איכפת לן מה דבמכר לא מהני ועל זה דחו דהתם כיון דהוא גדול ומדאורי' מהני אפי' מכר רק רבנן הפקיעו ובמתנה דלא שייך טעם זה העמידו על דין תורה אבל כאן דמדאורייתא אין מתנתו ומכירתו כלום.

רק רבנן תקנו, הלכך כל דתקנו במכירה מהני במתנה ומה דלא תקנו במכירה אפילו מתנה לא מהני, כנ"ל: ע"ב בגמרא מה"מ כו'. יש לתמוה היאך ס"ד להקשות מה"מ מה דבמתניתין קתני להדיא מפני דרכי שלום ואטו כלהו דתנן במתניתין.

שמענין להו מקראי, תדע דבתר דמפיק לה מקרא וקדשתו פריך עלה מפני דרכי שלום דאורייתא הוא א"כ מעיקרא דלא ידע מאי קשיא לי' מה"מ, ונראה לי דעיקר הקושיא דלקמן אמרינן דאחריהם ג"כ יש סדר וחשוב חשוב קודם לקרות א"כ מאי איכפת לן אי הי' הכהן והלוי ג"כ בכלל כמו השאר והחשוב חשוב קודם וע"כ שיש לכהן ולוי שום קדימה במקום אחר עד שמפני זה יש לחוש לדרכי שלום אבל אי לא היה לכהן ולוי שום קדימה במקום אחר היה מהראוי שיהא נכלל בשאר ישראלים לקרות חשוב קודם ולא חיישינן בהו לדרכי שלום כלל דהא לא חשבינן להו במתניתין וע"כ דכהן ולוי יש להם מעלה במקום אחר עד שתקנו כאן לקרות אותם ראשונים מפני דרכי שלום, ואהא מייתי כמה קראי ובתר דמייתי מוקדשתו דמפורש בהדיא לברך ראשון פריך דאורייתא הוא ולמה קתני מפני דרכי שלום: שם ואם בא לחלוק כבוד לרבו וכו' אבל בבהכנ"ס לא: משמע דאפי' כהן קטן מוחל לת"ח גדול ממנו לא מהני מפני דרכי שלום והדבר תמוה דלמה לו לומר לכדמר ולא תויי ברייתא ומה דאמר מר עלה, הא משנה שלימה בהוריות דממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה הרי דמדינא דאורייתא דוקא בשוין אבל אם הישראל גדול מן הכהן אין לו מן הדין וקמש"ל מתני' מפני דרכי שלום יקרא הכהן אפי' קטן אבל מנין לנו לומר דאפי' כהן קטן מוחל לגדול ממנו לא מהני לכן נראה לי דכל היכי דמגיע לישראל מן הדין לית בזה משום דרכי שלום כלל וקורא הישראל תחלה לכך הוצרך לומר לענין מחילה, רק בבוצע דינו לפשוט ידו תחילה אפי' בגדול ממנו ושם אמרו דיכול לחלוק כבוד למחול לגדול, ועל זה אמר דכה"ג הכא בבהכנ"ס לא מהני אבל הא כדאיתא והא כדאיתא בסעודה בגדול ממנו ובקריאה דוקא בשוין דאז מגיע לכהן מן הדין לא מהני מחילה אבל בגדול דאין מגיע לו מן הדין אפי' מחילה אין צריך, ומזה ראי' לדברי הרמב"ם בפ"ה המשנה ע"ש, וכן נראה מדבריו בהלכות שלא זכר רק

מנהג פשוט לקרות כהן אפי' קטן משמע דמדין המשנה אין לקרותו כשהוא קטן ואין בזה משום דרכי שלום רק בשווין אינו יכול למחול כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה דאפי': שם איני והא ר"ה קרי בכהני בשבתות וימים טובים.

לא ידעתי למה שאלו זה בתר מימרא דר' מתנה דמחלק בין שני וחמישי ליו"ט הא מעיקרא בלי ר' מתנה פשיטא דקשיא מר"ה: ונראה לי דמהך דר' מתנה מוכח דאפי' כהן גופא מוחל שייך דרכי שלום דכל אחד יאמר למה לא מחלת לי והיינו דמחלק בין שני וחמישי דלא שכיחי רבים ליו"ט אבל בלי ר' מתנה הוי ס"ד דבסעודה נמי על בעל הסעודה קאי דאי רצה לחלוק כבוד לרבו הרשות בידו, וכמו כן בבהכנ"ס אי רצה חזן הכנסת לחלוק כבוד לגדול ממנו יש בו משום דרכי שלום והיינו דהכהן אתי לאנצויי' דלא קראהו ראשון, ולא קשי' מר"ה דכהן גופא מחל לו אבל כיון דמחלק ר' מתנה כך ש"מ דלאו משום מחלוקת כהן הוא א"כ קשיא מר"ה ודוק: ודע שיש להקשות בהך קושיא מר"ה במה נפשך אי ס"ל דהך דרכי שלום אינו רק בשווין אבל בגדול לא, כדעת הרמב"ם בפ"ה המשנה, א"כ מאי קושיא מר"ה שמא הוא היה גדול מן הכהן ואי אפי' גדול ממנו לא מהני וכהן קורא ראשון למה לן לומר לענין מחילה לימא דאפי' גדול ממנו קורא כהן ומדאורייתא דוקא בשווין וצריך לומר דמשמע לי' דכיון דלעולם הוי קרי בכהני ואפי' בשבת ויו"ט דשכיחי רבים א"כ לא ימלט דלפעמים היה שם כהן כמותו או גדול ממנו והוא לא דיקדק אחר זה, ואהא משני כיון דר' אמי ורב אסי כהני חשיבי דא"י מיכף הוי כייפי לי' מסתמא לא היה שום כהן גדול ממנו, ועמ"ש בתו' בד"ה אפי': שם משום פגמו של ראשון.

לא נתבאר לי פי' דבר זה כיון דמדינא יש לכהן קדימה לישראל א"כ כשיש שני כהנים הגדול משניהם קורא ראשון ושני יש לו קדימה לישראל דהא וקדשתו כתיב, וצ"ל שלא אמרה תורה רק ליתן בכל דבר כבוד למעלת הכהונה לפתוח ראשון ולברך ראשון, אבל כל שנתנו כבוד לכהונה שוב אין צריך עוד לחלוק כבוד לכהן השני באותו דבר עצמו כי כבר נתנו כבוד למעלת הכהונה לראשון, אך את זה לא הבנתי כיון דיהא מותר לקרות כהן אחר כהן מאיזה צד יחשבו לפגום בכבוד הראשון ולומר שלא היה כהן כיון שכך הדין דמותר לקרות כהן אחר כהן ועמ"ש בתוס' בד"ה באותו כהן] ומאיזה צד יחשבו דיש שם לוי ומכל מקום קורא כהן השני: שם אחריהם מי קורין.

פירש"י כלומר תקנו שום סדר לישראל בשבתות מפני דרכי שלום, ואני תמה חדא מה ס"ד למיבעי כיון דלא ידע דיש סדר ומתניתין לא חשיב רק כהן ולוי מאיזה צד נימא דיש עוד סדר, ועוד לפי האמת דיש סדר למה לא קתני במתניתין דיש בזה מפני דרכי שלום שלא יוכל למחול כמו בכהן דלא ליתי לאנצויי' דכל אחד יאמר למה לא ימחול לי: לכן נראה לי דר"י נפחא לא ס"ל לפרש מתניתין לכדמר לענין מחילה רק דס"ל דמדינא דוקא בשווין ומפני דרכי שלום אפי' קטן קורא ראשון תדע דקאמר אחריהם קוראין ת"ח הממונים פרנסים על הציבור ובודאי אין הכהן גדול כמותו ומ"מ אחריהם הוא דקרי ומעיקרא לא ואביי דלעיל אפשר דסובר דבגדול לא אמרו כלל כדברי הרמב"ם בפ"ה המשנה.

וע"כ לענין מחילה בשווין איתמר, אבל לר"י נפחא דגדול אינו קורא ראשון בלא"ה אתי שפיר ולא מוכח כלל לענין מחילה, והשתא שפיר קאמר אחריהם מי קוראין לאו מפני דרכי שלום רק מדינא כמו שיש סדר בכהן מדינא בשווין כך יש סדר בישראל מדינא ומתניתין לא חשיב רק מפני דרכי שלום ועלה קאמר דיש סדר, ובהא לא שייך לתקן מפני דרכי שלום אפילו קטן משל אחריו דעיקר הקדימה לפי שהוא גדול ובלא זה אין כאן קדימה, ודוקא בכהן שייך דרכי שלום אפי' הוא קטן דמ"מ יש לו מעלת כהונה אבל אחריהן אין מקום לדרכי שלום כי אם יש לו מעלת חשיבותו מדינא מגיע לו ואי אין לו מאיזה צד יקרא ראשון, וז"ב: ולפיכך השמיט רבינו הגדול כל סוגית הש"ס דאין כהן יכול למחול רק הביא המשנה כצורתה ומה שאמרו עלה תנא דבי ר"י וקדשתו, וזה פלא דהא בש"ס פריך עלה דאורי' הוא ומשני לכדמר, ולהנ"ל ניחא דזהו לאבבי אבל לר"י נפחא לא איצטריך לענין מחילה רק ליתן לכהן כבוד אפי' קטן משל אחריו כנ"ל, אך לא ידעתי למה לא הביא הך דרשות דמעיקרא כהנים בני לוי דמהך דר"י לא מוכח רק כהנים ומאינך מוכח לוי ג"כ: בתוס' בד"ה וליטול מנה יפה ראשון כגון במעשר עני או בצדקה וכו' אינו רואה סימן ברכה לעולם.

ובאמת אין זו קושיא דהתם מיירי דנותן עינו בחלק יפה שהוא חלק יפה לכל העולם וכאן מיירי שחולקין בשוה ממש והוא בורר לו מן השווין מה שנראה לו וכה"ג לא מיקרי חלק יפה דהא בשוה נתחלק קודם ברירתו וכן דיקדק רש"י בהדיא, גם עיקר פירושם במעשר עני וצדקה אינו נראה כלל דלא הוי לי' לומר וליטול מנה יפה ראשון כי הוא אינו נוטל רק מה שנותנין לו והוי לי' לומר ליתן לו מנה יפה ראשון דבע"ה נותן לו המעשר והצדקה ומדקאמר וליטול היינו מה ההיתבם שהוא בורר ונוטל וז"ב: בד"ה אבל בשני וחמישי ה"מ לדידהו וכו' ולפי מה שכתבתי לעיל לשיטת הרי"ף דלפי המסקנא דחשיב אחריהם ג"כ לא הוי הכוונה במתניתין משום דרכי שלום לענין מחילה רק בגדול ממנו דמדינא שייך לישראל ומפני דרכי שלום לכהן א"כ ממילא אין חילוק בין שבת ויו"ט לשני וחמישי כיון דחיישינן לאנצויי דכהן גופא רק בס"ד דמתניתין דכהן מוחל שפיר שייך לחלק בין שבת לשני וחמישי, כנ"ל ועמ"ש בסמוך: בד"ה דאפי' ר"א ור"א כהני חשיבי משמע דאי לא"ה אסור אפי' גדול מכל בני עירו וכו' וע"כ לאו שוין ממש וכו'.

יש לדקדק אי אפי' בגדול שייך דרכי שלום א"כ למה לי לכדמר וברוצה לחלוק כבוד הוי לי' לומר בפשיטות דמתני' קתני אפי' בגדול ומדאורייתא דוקא בשוין כדקתני בהוריות בהדיא, ויש לי לומר דס"ל לתוס' מה שאמרו בהוריות בד"א בשווין לאו שווין ממש דהא קתני סיפא אבל ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה, משמע דוקא לע"ה הוא דקדים אבל כל שהכהן ג"כ ת"ח אף דהישראל גדול ממנו כהן קודם מדינא ולכך הוצרך לומר לכדמר דהיינו אם הכהן מוחל, ובע"ה ליכא לאוקמא דבהא נענש הקורא אחריו, ובהכי ניחא דברי התוס' שכתבו וע"כ שווין לאו דוקא וכו' ודבריהם אינם מובנים לכאורה, ולהנ"ל ניחא דשיעור דבריהם כך דהא ודאי דשווין דהתם לאו דוקא דאפי' תימא דליכא עשה רק בשווין ממש לא בגדול, עכ"פ כיון דר' פרידא שיבח עצמו שלא קרא לפני כהן ע"כ במקום שהי' יכול לקרות לפני כהן מן הדין הן מפני דרכי שלום ואי שווין ממש מאי רבותי' אי לא מחל הכהן איכא עשה ואי מחל איכא מפני דרכי שלום, רק אי נימא

כדמשמע כאן דאפי' בגדול איכא עשה ובמוחל מפני דרכי שלום צריך לומר נמי דהיו כפופים לר' פרידא כר' הונא דהכא דאז ליכא מפני דרכי שלום אבל בלי כפופים אפי' מוקמת לה באינן שוין ג"כ אין רבותא, ולכאורה הוי דחיקא להו לומר דאפי' בגדול אסור דמתוך כך נצטרך לאוקמא דר' פרידא בכפופין דוקא והתם מוקי בשוין ועל זה כתבו דע"כ שוין לאו דוקא רק בגדול א"כ יש לומר נמי בכפופין אף דמוקי בשוין לאו דוקא רק שאינו ע"ה אבל כפוף לר' פרידא: אמנם דברי התו' במגילה שם בד"ה כי קאמר לא נתבררו לי כלל דהקשו מאי רבותי' הא כתיב וקידשתו ותירצו דלאו שוין ממש וכתבו אח"כ דצריך לומר דהיו כפופין משמע דמעיקרא מדאורייתא קשיא להו ויש להבין הא במוחל ליכא עשה כלל רק דרכי שלום א"כ קושיא ראשונה נמי מפני דרכי שלום הוא ואי דלא מיירי התו' התם כלל ממחילה א"כ קושיא השני' ג"כ דאורייתא היא דהא ס"ל ע"כ בגדול נמי איכא עשה כמו שכתבתי מקודם מדמוקי לה לענין מחילה דוקא: ולכאורה היה נראה לי דס"ל לתוס' שם דהיכא דאיכא עשה דוקידשתו לא מהני מחילה כלל דדוקא ת"ח שמחל על כבודו כבודו מחול כיון דתורה דילי' היא אבל כהן דכהונה לאו דילי' היא אין בידו למחול על כבודו ולכך לא מצי לאוקמא הכא בשוין דבהא לא מהני מחילה רק באינן שוין דבהא ליכא עשה ומפני דרכי שלום כהן קורא ראשון אפי' מוחל דכיון דחיישינן לאנצויי חיישינן דאחרים אתו לאנצויי עם הכהן שלא מחל להם, והשתא שפיר הקשו התם דמאי רבותא הא איכא עשה דוקידשתו ולא מהני מחילה, ותירצו דשוין לאו דוקא רק אינו ע"ה ובהא ליכא עשה כלל, ואהא כתבו דע"כ דהיו כפופים דאל"כ אכתי איכא מפני דרכי שלום כר"ה דהכא דלולא דהיו כפופים לא היה קורא, ועל דרך זה ג"כ יש לפרש דברי התוס' דהכא דמשמע מכאן דאפי' גדול אסור מפני דרכי שלום וע"כ משום דשוין לא מהני מחילה מן הדין, וע"כ בגדול דמדינא מותר רק מפני דרכי שלום אפילו מחילה לא מהני, ואהא כתבו דר' פרידא דלא בירך לפני כהן ומוקי לה בשוין וע"כ שוין לאו דוקא דבין אי נימא דמדינא אסור בין אי נימא מפני דרכי שלום מאי רבותא וע"כ בגדול, רק אי נימא דשוין מדינא יכול למחול היה מקום לומר בגדול אפי' מחילה אין צריך ולית בזה מפני דרכי שלום כלל, רק לפי מה שהקדימו דאפי' גדול אסור מפני דרכי שלום צריך לומר דהיו כפופים ג"כ הכל כנ"ל: אך לפי שדבר קשה בעיני לחדש דבר דאין כהן יכול למחול מן הדין וזהו היפך המבואר ברמב"ם בפ"ה המשנה, גם נצטרך לומר מה שאמרו בשני וחמישי יכול למחול דוקא בגדול ממנו לא בשוין: לכן נראה לי דכוונת התוס' במגילה דשוין כיון דאיכא עשה אפי' לא הוי תיקנו מפני דרכי שלום כלל אין רבותא מר' פרידא שלא בירך לפני כהן דטצדקי למיפטר נפשי' מעשה כדאמר לי' מלאכה לר' קטינא במנחות וכן אמרו לעיל המשחרר עבדו עובר בעשה, ואף דאחר השיחרור ליכא עשה רק שמפקיע עצמו מעשה שהי' יכול לקיים עשה והוא מפקיע עצמו, ואף זה כיון שאי לא הי' מקבל מחילתו ולא היה מוחל והכהן יקרא ראשון יקיים עשה וע"י מחילה מפקיע עצמו מעשה אין זה רבותא וע"כ דשוין לאו דוקא ואתי שפיר ג"כ דברי התוס' דהכא על דרך הנ"ל כנ"ל: בד"ה נתפרדה החבילה וכו' דקים לי' דלא קרא במקום הראוי דגדול היה משלפניו או קטן משלאחריו.

דבריהם צ"ע דלתירוץ ראשון קשה למה קאמר שקרא לוי אפי' לא ידע שהוא לוי כיון דהי' גדול משלפניו ע"כ ראשון כהן, גם לתירוץ השני קשה שהי' לו לישאל כמו ששאל על הכהן לכן נראה לי דהך או קטן משל אחריו אינו תירוץ אחר רק כך היה המעשה דקים לי' שלא קרא במקום הראוי ולא ידע אי מצד שהי' גדול משלפניו או קטן משלאחריו הלכך בכהן שאל שפיר כי ע"כ יודע דבר ברור דאל"כ מנין ידע שקרא כהן, אבל כשאומר לו שקרא אחריו לוי יכול להיות שאינו יודע אי גדול או קטן רק שלא קרא במקום הראוי לו א"כ מצד שהוא לוי קרא א"כ ע"כ הראשון כהן, כנ"ל: בד"ה כי קאמרינן באותו כהן ואפי' לפי מה דתנן וכו' צריך לומר שהולך ויושב וכו'.

ולדעתי אין צריך לזה, דהך דינא שלא יקרא כהן אחר כהן לא שייך רק לפי התקנה שכל אחד יברך לפני' ולאחריו, אבל מעיקרא דלא הי' מברך רק ראשון לפני' ואחרון לאחריו היה יכול לקרות כהן אחר כהן דליכא למיחש ליוצאין שלא ימתינו ויצאו דהא מה בכך אי ראשון לאו כהן הוי והשני היה הפותח היה לו לברך תחילה לפני' וכיון דלא בירך לפני' הכל יודעין דהראשון הי' הפותח ומכלל הז' קרואים ואפי' לא ימתינו ידעו זה, וז"ב: דף ס' ע"א בגמרא ס"ת שחסר יריעה אחת אין קורין בו.

כתב הרשב"א ז"ל דיריעה אחת לאו דוקא דאפי' תיבה אחת פוסלת מדפריך גבי תפילין דקתני אפי' כתב אחד מעכב פשיטא וקאמר לא צריכא אלא לקוצו של יו"ד ש"מ דפשיטא להו דכתב אחד מעכב ואי בס"ת אינו מעכב היאך פשיטא להו דמעכב בתפילין דלא חמירי כס"ת ע"ש, ואין דבריו מוכרחין כלל דהתם כל הד' פרשיות הם התפילין בכלל וכל שחסר מהם תיבה אין כאן תפילין, אבל לקרות בס"ת במקום שהוא קורא אין כאן חסרון כלל רק במקום אחר ועיקרה של ס"ת לקריאה הוא והרי ס"ת לקרות בחומש כיון דלא מיחסר במילתי' ואף כאן כל שלא מיחסר בקריאה זו שקורא לא איכפת לן אבל בתפילין כל תיבה ותיבה מכלל התפילין והוי כמי שחסר במקום שקורא דודאי אפילו תיבה אחת חסירה הוי כקראה על פה, וביותר אני תמה במה שכתב אח"כ שנראה לו להלכה שאם נמצא טעות בס"ת באחד מן החומשין כל שאינו קורא באותו חומש אינו חושש ע"ש, והדבר תמוה שהרי בפירוש אמר ס"ת שחסר יריעה אחת אין קורין בו ובודאי בכלה ס"ת אין קורין דאי הכוונה דאין קורין באותו חומש מה ס"ת למיפשט האבעי' אי קורין בחומשין דהא לא בעי בחומש פסול וחסר רק בחומש שלם והתם בחומש פסול וע"כ דבכולה ס"ת אין קורין וס"ת דכ"ש בחומש גרידא ומשני לחלק התם מיחסר במילתי', והיינו כיון דיש כאן ס"ת כולה מדובק כל שחסרה יריעה הוי לה ס"ת חסירה ואין קורין בה כלל אבל חומש שלם לא חסר במילתי' כלל רק מיחסר דיבוק דמאיזה צד נימא דאינך חומשין פסולין כלהו כשרין רק מיחסר דיבוק ומצרפינן לי' כשרים משא"כ מדובקין ואחד חסר הרי כולה ס"ת חסירה היא, וז"ב ואי נימא דס"ל דוקא יריעה אחת פוסל כולה אבל תיבה אחת לא א"כ הרי הוא סותר עצמו למה שאמר מעיקרא דיריעה אחת לאו דוקא, באופן שדברי הרשב"א ז"ל לא נתבררו לי בזה: שם מה טעם לפי שאין כותבין.

נראה לי דהכוונה דבא לומר שאין טעמו לפי שסובר חתומה ניתנה ומן הדין אין לכתוב ואין משגיחין במה דלא אפשר, ועל זה אמר שלא הוסיף כלום על בעל האבעי' רק

דאליבא דכ"ע פשיט ל"י דאין כותבין דאפילו למ"ד מגילה מגילה כיון דאידבק אידבק כמו שפ"י רש"י: שם איתב"י אף היא עשתא טבלא וכו'.

יש לדקדק כיון דלמ"ד חתומה ניתנה לא איסתפק לן דאסור רק משום דלא אפשר א"כ התם מאי לא אפשר איכא, ואי יש סברא להתיר למ"ד חתומה ניתנה מן הדין הי' לו להזכיר זה בכלל הספק לא משום דלא אפשר, ואפשר לומר דשאני פרשת סוטה דלכ"ע הוי כמו למ"ד מגילה מגילה דבמדבר נתנה פרשה זו לכתבה למחק ולהשקות סוטה דגם במדבר היו מקנאין ומשקין כמו שדרשו ויקנא למשה במחנה שכל אחד קינא לאשתו ממשה, וכיון דנתנה לכתוב חשובה והוי כמו למ"ד מגילה מגילה נתנה ומהאי טעמא מהני אף דלא הוי רק חצי פרשה חשובה כפרשה רק השתא דפשיט ל"י דאין כותבין לפי שאין כותבין לא משום דחתימה נתנה רק אפי' אי מגילה מגילה נתנה, א"כ קשיא מפרשת סוטה ודע שנראה מכאן דהך פרשת סוטה לא היתהחוקה על הטבלא בעצמה או כתובה עלי' דא"כ פשיטא דגרע ממגילה דהא בס"ת בעינן ספר ודיו דוקא, ועל זהב אפילו כתובה כולה פסולה, רק שהיה כתוב על קלף והקלף הי' מדובק על הטבלא של זהב, כנ"ל: שם מה היה כתוב בטבלא.

יש לדקדק מה זו שאלה כיון שכבר אמר פרשת סוטה כתוב עליה, ורחוק לומר דהשאלה היתה אי הי' כתוב א"ב או בשלימות, ונראה לי דס"ד דהי' כתוב על הטבלא כל הפרשה כולה וממנה היה הכהן כותב מה דבעי לימחק, והיינו דאמר דלא הי' כתוב רק הצריך לענינו של כהן אם שכב אם לא שכב דהיינו מה שהיה מדבר עם האשה ומה שהי' צריך למחוק, ומ"מ מיייתי ראי' מברייטא דלא הי' כתוב בא"ב, דאי בא"ב פשיטא שלא הי' כתוב כולה ומאי קמ"ל, כנ"ל: שם הב"ע בסירוגין פירש"י תחלת המקרא הי' כתוב תיבה שלימה ולבסוף ראשי תיבות ע"כ, ואני תמה אם על הטבלא הוא חוזר היאך שייך לומר "הכא במאי עסקינן" דזה לא שייך רק על משנה דמוקמינן לה באוקימתא או מימרא דאמורא, אבל אי אנו דנין על הטבלא היאך היתה כתובה לא שייך לשון זה כלל דאפי' אי נימא דהיא לא חידשה רק של זהב אבל פרשת סוטה היתה לעולם מ"מ לא שייך שיאמר הך לישנא והוי ל"י לומר דהך טבלא בסירוגין היתה, ועוד דמאיזה צד היתה משונה טבלא זו משאר טבלות ומסתמא כלהו היו שוין, וביותר תימה דביומא קאמר התם בסירוגין ודבר זה תמוה מאד דהא שם בטבלא משתעי והיאך שייך התם, והכא הוי ניחא טפי אי הוי אמר התם בסירוגין דהכא לאו בטבלא איירי רק בכותבין מגילה לתינוק, לכן לולא דמסתפינא הייתי מפרש להיפך דמפרש הך מגילה לתינוק דקאמר אין כותבין הכוונה שכותב פרשיות שבתורה על מגילה שאין להם חיבור רק פרשה מכאן ופרשה מכאן וזה אסור לכתוב אבל כסדר שהוא בתורה מותר, והיינו דקאמר הכא בלישנא הב"ע וביומא התם כנ"ל, ובזה ארווח לן קצת מה שפסק הרי"ף כותבין מגילה לתינוק היפך המבואר דאין כותבין בלי חולק, ולהנ"ל ניחא דהכוונה כסדרן אז מותר כמו פרשת סוטה רק שלא ביאר דבריו לחלק דבסירוגין אסור], ומה דפליגי תנאי בתר הכי וס"ל לת"ק דאסור היינו ג"כ בסירוגין או אין דעתו להשלים אבל כסדרן ודעתו להשלים מותר, ורבה דהשיב לו אין כותבין כלל היינו בסירוגין דבהא ודאי אין דעתו להשלים משא"כ כסדרן משכחת לה דמותר בדעתו להשלים ותליא בתנאי דלר"י אפי' אין דעתו להשלים מותר, והך ברייתא דפרשת סוטה דלא היתה כתובה בא"ב אתיא כר"י דלת"ק

כיון דאין דעתו להשלים אסור אפ"ל כסדרן ומתניתין דטבלא בא"ב כר"ל, ובהכי ניחא דלא קאמר אלא הב"ע, ודוק: שם תורה חתומה נתנה.

קשיא להו לרבוותא ז"ל הא כתיב ויקח ספר הברית וכמה פרשיות נאמרו עד מתן תורה וכולן נכתבו קודם שעלה להר, ולי אין זו קושיא כלל דהכוונה כאן שלא נתנה לישראל בקדושת ס"ת רק בשלימות בסוף שכתבה כולה מסרה להם ואז הי' לה קדושת ס"ת ומה שנכתב מקודם לא הי' רק לזכרון ולא נתנה לישראל, ומ"מ פריך שפיר מקרא אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר, דאי לא הי' בה קדושה מעיקרא ולא נתנה לישראל בקדושת ס"ת רק כשהיתה כולה למה לו להזכיר מה שהיה כתוב בעודה מגילה ומשני דכל התורה מגילה קרי לה, ולפי זה לא גרסינן א"נ לכדר' לוי רק כגירסת ר"ת אמר ר' לוי ומילתא באפי נפשי' היא: ועוד דאפ"ל לגירסא דידן אתי שפיר דס"ד דכל התורה כולה כמות שהיא כתובה כך היו הענינים כסדרן, והשתא אי לא נתנה פרשיות רק חתומה אין מקום לקרותה מגילה כלל, אבל השתא דמייתי מר' לוי דהתורה אינה כסדרן דהא שמונה פרשיות נפרדות במקומות שונים והיו ביום אחד ושפיר שייך כל מקום הנעשה על הסדר מגילה בפני עצמה כיון שאין לה חיבור עם שלפניו ולאחריו והיינו דמייתי מר' לוי שהיה שמונה פרשיות ביום אחד ובתורה נכתבו זו כאן וזו כאן, ולכך ראוי לקרות ענין אחד שאין לו חיבור מלפניו ואחריו מגילת ספר, כנ"ל, ורש"י ז"ל פי' בד"ה לכדר' לוי דאותן הפרשיות נאמרו ונכתבו ונמסרו באותו יום וכו', ואני תמה דכי בשביל שהוצרכו ליומן נכתבו תיכף ופשיטא דטובא איכא בקרא דנאמרו במדבר ופרשת מקושש פשיטא דהיתה במדבר ועוד הרבה ומ"מ לא נכתבו תיכף למ"ד חתומה נתנה, והעיקר נראה לי כמו שפירשתי, ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה תורה: שם ופרשת טמאים.

פירש"י ויהי אנשים וכו' ופירושו באמת תמוה דמשמע להדיא בקרא דביום ההוא לא יכלו לעשות הפסח ויקרבו לפני משה ואמרו למה נגרע ש"מ שלא היו יכולין ליטהר, ואפשר דכוונת רש"י להך מ"ד דמישאל ואלצפן היו ולא קברו אותם בו ביום רק נשאו אותם מאהל מועד חוץ למחנה כאדם האומר העבר המת מלפני הכלה שלא לערבב השמחה ולא היו יודעין מתי יהא קבורתם דמסתמא אחר כלות השמחה שכל ישראל יתעסקו בהספידם כמו שנאמר וכל בית ישראל יבכו את השריפה, וזה שכתב דיכולין היו ליטהר ולא נזקקו רק אם לא יטהרו והיינו כנ"ל: אך יש לתמוה היאך חשיב פרשת טמאים קודם שילוח טמאים דזה הי' קודם טמאים בקרא וכ"ש למ"ש רש"י דטמאים הוצרך משום שילוח טמאים, ונראה לי דטמאים הכוונה מה שהוזהרו שלא יקריבו פסח בטומאה וזה לא נזכר כלל בקרא, והיינו דידעו האנשים לומר למה נגרע ש"מ שכבר הזהיר אותם שלא להקריב בטומאה, וזהו הכוונה פרשת טמאים שהיה מזהירם על הטומאה והודיעם פרשת הטומאה מי הוא הטמא ומי לא כדי שידעו שלא יקריבו בטומאה, ויש כמה פרשיות בתורה בטומאה והכל הודיעם, ועמ"ש בתוס': בתוס' בד"ה אם שכב, אם שכב לא כתיב כלל וכו' ואת כי שטית.

ולפי זה צריך לומר דאינו מדקדק לומר כמה שכתוב בקרא רק המכוון מן הכתוב ולפי זה יש להבין שמא הי' כתוב בא"ב כיון דהך לישנא לאו דוקא ולפי מה שפירשתי לעיל ניחא דכיון דשואל מה היה כתוב דס"ד שהי' כתוב כל הפרשה א"כ אי בא"ב היתה

כתובה מה ס"ד דהי' כתובה כולה, כנ"ל: בד"ה תורה חתומה נתנה תימה וכו' ונראה לפרש כו' ור"ת גריס כו'.

דבריהם אינם מובנים, דמה בקשו בדברי ר"ת דפשיטא דקשה לפי גירסתו, מאי מקשה ואידך הא מודה דהוי מגילות, ולרש"י יש לומר דאה"נ דהכי משני כדר' לוי דלא נאמרו כסדר וממילא פליגי אי נכתבו מתחילה כסדר או שלא כסדר אבל לר"ת קשה, גם גוף דבריהם אינו נראה כלל, דהוי לי' לשנויי משום דכתיב ויקח ספר הברית ולמה לי כדר' לוי, וכבר כתבתי בגמרא ליישב עיקר הקושיא דלכ"ע תיכף כשנאמרו נכתבו רק לא היה בהם קדושת ס"ת ולא נתנו לישראל רק כשהיו כולם אז כתב להם ס"ת שלימה ומסרה להם לקדושת ס"ת ואותן המגילות שנכתבו קודם לזכרון לא נעשה מהם ספר, ואולי נתכוונו התוס' בזה שהביאו גירסת ר"ת אמר ר' לוי דלפי גירסתו יש לפרש בפשיטות כנ"ל, אבל לפי הגירסא דידן קשה לפרש כן דמאי מייתי מר' לוי דילמא לא נכתבו השמונה פרשיות לקדושת ס"ת רק לידע הדינים אך כבר כתבתי לפרש כהנ"ל אפילו לפי גירסא דידן: בד"ה ופרשת טמאים פי' בקונ' וכו' וקשה לפירושו כו' חודש וחצי וכו'.

ויש ליישב פירש"י דודאי פליגי התם ת"ק ורשב"ג, ות"ק יליף מפסח שני דשואלין ל' יום ורשב"ג דחי לה דאידי דהודיע דיני פסח אמר להו נמי מפסח שני והוא ס"ל שתי שבתות ומסיק רבה בר שימי דמהך קרא יליף דהי' בר"ח והזהיר על הפסח ואגב על פסח שני וברייתא דר' לוי כרשב"ג ולת"ק דלית להו הך אידי ע"כ צ"ל דלא הי' בר"ח דליכא למ"ד יותר מל' יום וע"כ בפסח הוי קאי אבל לרשב"ג דדחי אידי וכו' בר"ח הי' ע"ש.

גם נראה לי שאין כ"כ ראי' דודאי דבר הנעשה ביומו סגי בל' יום קודם אבל פסח דצריך לטהר קודם ומתחיל עשיית המצוה קודם ממילא חשבינן עשייתו מר"ח דאז מתחיל התעסקות בפסח לטהר ולקצור לשם מצה ממילא שואלין ודורשין שלשים יום קודם לזה: בא"ד דלא יתכן לר"י הגלילי. דאי משום שהי' יכולין ליטהר לכולם לא יתכן כדמקשה הש"ס גופה שם ור"י הגלילי לא חייש להך קושיא, ומהרש"א כתב דשם לא מקשה רק שהי' לו להקדים להם לומר מקודם זה כדי שיוכלו לטהר והוא דחוק ולא ידעתי מה צורך לזה כי שם אין הקושיא רק שהי' ליטהר כיון שהי' להם שהות ליטהר ור"י הגלילי ס"ל דהי' סיבה שלא נטהרו, אבל לפירש"י הי' יכולין ליטהר מכאן ולהבא ומה זה שצעקו למה נגרע הא יש בידם ליטהר עוד ומ"מ לר"ע ניחא כמ"ש בגמרא שלא היו יודעין מתי יהא קבורתם כמ"ש לעיל שהיו מסופקין שמא לא יוכלו לטהר עד אחר כלות שמחת חנוכה המזבח שיתעסקו כל ישראל בהספד וזה שכתבו התוס' בסוכה דלהך גירסא בדברי ר"ע שחל שביעי שלו בע"פ גם לר"ע לא יתכן והיינו דגם לר"ע היו עומדין בערב פסח לגירסא זו אבל לולא זה לר"ע יתכן והיינו כמו שכתבתי: ובזה נראה לי לפרש הסוגיא דסוכה דיש להבין מה זה ששאלומי הם אותן האנשים ומאי קשיא לן על אותן האנשים עד שאנו צריכים לחקור אחריהם מי היו שמתוך שנדע מי היו יתיישב לנו ועוד שהרי ר' יצחק לא חידש כלום רק מת מצוה סתם ומה זה שהוסיף שחל שביעי שלו בערב פסח שהרי לא הקשה רק שהיו יכולין ליטהר והי' לו לפרש שלא היו יכולין

ליטהר ומה נפקא מינה דלמחרתו היו יכולין ליטהר: לכן נראה לי דעיקר השאלה היתה שאי אפשר שהיו טמאים סתם שאירע להם מת א"כ מה זה שבאו וצעקו למה נגרע להקריב קרבן ה' במועדו, במה נפשך אי לא ידעו כלל דטמא אינו מקריב למה צעקו למה נגרע מי אמר להם שיגרעו ואי ידעו דטמא אינו מקריב א"כ זהו שתגרעו שאתם טמאים וכי בקשו לידע טעמי המצות למה לא יקריב טמא קרבן פסח, לזה חתרו אלה התנאים להמציא מקום לטענות האנשים האלה ואמר ר"י הגלילי נושאי ארונו של יוסף היו, ולזה היתה טענתם חזקה מאד אי היינו טמאים במת השייך לנו בלבד מהראוי שלא נקריב קרבן אבל זה המת יוסף הי' מוטל על כל הציבור ולא עלינו החיוב לטמאות בו בלבד רק שלוחי ציבור אנחנו א"כ כמו דציבור עושין בטומאה כמו כן אנחנו כיון שהמת הזה היה מוטל על כל הציבור בשוה שהיו כולם מושבעין להעלות ארונו א"כ אין ראוי שנגרע אנחנו משאר הציבור, וזה שאמרו להקריב קרבן ה' במועדו והיינו אפילו בטומאה ואנחנו טמאים לנפש אדם זה יוסף, ור"ע ג"כ חתר לכוונה זו ואמר שהיו מישאל ואלצפן שג"כ היה ענינם מוטל על כל ישראל רק שנאמר להם שיוציאו אותם ולמה יגרעו משאר הציבור וראוי שיהא על זה דין ציבור, ולזה השיב ר"י על דבריהם דהם היו יכולין ליטהר ולא הי' להם לצעוק למה נגרע כי הם גרמו לעצמם שלא נטהרו, ואמר הוא שהיו אותן שחל שביעי שלהם בערב הפסח ובאו בטענה אחרת כמו שדרשו בספרי והוא מה שפירש"י דיזרק הדם בטהורים ויאכל הבשר לטהורים דלערב יהיו טהורים והכהן הטהור ישחוט ויזרוק, כנ"ל: בד"ה ופרשת אחרי מות, בכראשית רבה איכא פלוגתא וכו' וקשה מאחרי מות וכו'.

דבריהם תמוהין דמה יעשו במה שכתוב אחרי שבא אדוני המלך בשלום אל ביתו גבי מפיושט ואחרי ראיתי את פניך כי עודך חי דיעקב ויוסף וכהנה רבות שאין ענינם לסמוך ומפלג רק זה סיבה לזה ואין ענין לפלוגתא זו כלל וכן באחרי מות הכוונה לפי שמתו בני אהרן בקרבנתם לפני ה' הזהיר לאהרן שלא יבוא וכן פירש"י בחומש בשם המדרש וכן פי' כאן דמחמת מיתת בני אהרן נאמרה פ' זו לאהרן, וז"ב ולק"מ: ע"ב בגמרא אמר ר"א תורה רוב בכתב וכו'.

נראה לי דמחלוקת ר"א ור"י הוא דלר"א מותר ללמוד מכתב כל מה שנדרש בי"ג מדות ונרמז בכתוב דכל זה תורה שבכתב הוא ואומרה בכתב ואינו רשאי לאומרה על פה רק המיעוט שאין לו רמז בכתב רק מה שחידשו מסברא או הלכה למשה מסיני זהו אסור לאומרה בכתב רק על פה (ולר"י כל זה הוי על פה ולא מיקרי כתב רק הנכתב מפורש בלבד: שם ולבסוף בי ר' יוסף.

פירש"י כשנפטר כו', ולשון לבסוף לא אתי שפיר כלל לפירושו גם לא הבנתי מאי קושי' התם בודאי לא שייך לחוש לכבוד כיון שמת ונתמנה אחר בודאי ראוי ליתנו שם. לכן נראה לי דהכוונה בתחילת ימי נשיאותו הי' בביתו ולבסוף בחייו נתנוהו בבית ר' יוסף ולא היה ר"י נשיא אז כלל, והשתא שפיר יש לחוש לכבוד הנשיא ומ"מ לא חיישינן.

ועמ"ש בתו' בד"ה אלא: (פיסקא) שם בור שהוא קרוב לאמה וכו' עד סוף הסוגיא יש להסתפק בהך דינא דמתני' מהו הדין מצד הדין אי להיפך או ענין אחר, גם בהך דרב ושמואל אי מדינא נחלקו או מפני דרכי שלום נחלקו ואי נימא כפי הנראה דמפני דרכי

שלום נחלקו היאך אמר דהשתא דלא איתמר הלכתא כל דאלימ גבר הרי כל עיקר דרכי שלום שלא יהא מחלוקת והיאך ניקום אנן ונפסק בהא כל דאלימ גבר: אבל באמת הכוונה פשוט דמדינא באמת כל כה"ג אין בזה דין וכל הקודם זכה והיינו כל דאלימ גבר וכולם שוין בהא עילאי ומציעאי ותתאי וכדי שלא יהא מחלוקת תקנו דבור הקרוב ימלא קודם, אבל אי ה' בזה שום דין לא היו צריכין לעשות תקנה היפך הדין מפני דרכי שלום, דמאיזה צד יהא מחלוקת כיון שיש דין על זה, רק לפי שאין בזה דין רק כל דאלימ גבר, תקנו מפני דרכי שלום סדר דקרוב קודם, ובזה ס"ל לרב דמפני דרכי שלום ראוי שלא יעשה שום אחד מהם שום פעולה רק הנהר ימשך כדרכו וממילא תתאי שתו ברישא, ושמואל ס"ל דדרכי שלום הוא דקרוב קודם, והיינו דמקשה ממתניתין ומפרשה רב באמה המהלכת על פי בורו שאינו עושה שום פעולה ומעצמו מתמלא ואין צריך לסכור, ומהאי טעמא לא נקט להיפך באמה שאינה מהלכת דתתאי שתי ברישא, דעיקר הכלל הוא שלא לעשות פעולה כלל רק הנהר ימשך כדרכו, וממילא מי שהאמה מהלכת על פי בורו שותה ברישא וכן להיפך, והיינו דקאמר כיון דלא איתמר הלכתא ממילא חזר הדבר לעיקר הדין וכל דאלימ גבר שאין אנו יודעין כיצד לעשות מפני דרכי שלום: אמנם גם בזה יש שני סברות כי יש לומר כיון שאי אפשר לקיים בזה מפני דרכי שלום חזר הדין לגמרי ומציעאי נמי בכלל הדין, וזה היה מחשבתו של ר' שימי דהשקה מציעאי מקודם דלית בזה משום דרכי שלום, אבל אביי היה חושש דמ"מ כיון דכבר תיקנו מפני דרכי שלום רק דלא ידעינן אי לעילאי אי לתתאי עכ"פ זכו הנך להשקות ביניהם ואף דלא נתקיים השלום ביניהם מ"מ מציעאי לית להו חלק ביניהם ולכך לא טעמינהו לפירי, ומהאי טעמא פסקו כשמואל בדינא דהכא לאו בדינא פליגי דמדינא כל דאלימ גבר רק בדרכי שלום פליגי אי כך תקנו מפני דרכי שלום או כך תקנו סתם ואין זה ענין להך כללא דעלמא הלכה כשמואל בדיני הלכך אוקמוה אדינא כל דאלימ גבר דכך הדין לולא דרכי שלום, כנ"ל בזה: בתוס' בד"ה שיפורא, לפי מה שפי' בקונ' קשה כו'.

ובאמת אין זו קושיא דרק בליל שבת מחמת איסור שבת שיכנס בתקיעה אחרונה לא היה יכול לטלטלו לבית שהי' מונח שם והוצרך להניחו בראש הגג עד מוצאי שבת אבל במוצאי שבת הי' נוטלו ומחזירו למקום שהי' מונח, גם קושיא השני' לא קשיא לפי מה שפירשתי דלא היה אבל רבא אחר מיתת אביי כשנתמנה הוא רק בסוף ימיו א"כ יש לומר דאז לא הי' במחוזא, ומ"מ יותר הי' נראה שופר של דיינים כדאמרין בסנהדרין דר"ה אמר אפיקו לי מאני חנותאי דהיינו שופר וסנדל של חליצה וזהו הי' לשמתא כדאמרין אפיק ד' מאות שיפורא ושמתי', והיינו דקאמר ההוא שיפורא דמשמע דהיו רבים רק אחד היה שהי' מונח אצל זה ואח"כ אצל זה: בד"ה אלא משום חשדא, פי' ר"ת וכו' לחלק לתלמידים לא נתבאר מה נפקא מינה אי משום כבוד או חשד ס"ס היה צריך להיות שם לחלק לתלמידים, ולפי מה שכתבתי בש"ס דהכוונה שבימי ר' יהודה בסוף ימיו נתנוהו אצל ר' יוסף שפיר קאמר דמשום חשדא ליכא דהא בלאו הכי היה המעות המקובל מגיע ליד ראש הישיבה לחלקם לתלמידים אבל משום כבוד שפיר קשיא דנטלוהו מראש הישיבה לבית ר' יוסף, כנ"ל: בד"ה במיזל כ"ע לא פליגי, אפי' נהר קטן שמימיו פוסקים וכו' כוונתם דאל"כ לא הוי לי' לומר במיזל לא פליגי רק במיסכר

ואשקוי' דבמיזל נמי נחלקו בנהר קטן שמימיו פוסקים, וע"כ דבמיזל ליכא פלוגתא כלל בכל גוונא: בד"ה והשתא דלא איתמר כו' לית לי' הא דאמר הל' כשמואל בדינא וכו'.

ובאמת קי"ל כל דאלימ גבר וקי"ל הלכה כשמואל בדינא וברור כמו שכתבתי בגמרא דהך פלוגתא כיון דבדרכי שלום נחלקו ולא בדינא ליתא בהאי כללא לא בדיני ולא באיסורי: בד"ה כבי תרי עבדית לי והוא סבר וכו' מיצעני לא שתו הנה לא בארו מה ס"ד דאביי דמיצעני שתו, וכבר כתבתי טעם נכון לאביי כיון דכל עיקר דין זה מפני דרכי שלום ומדינא כל דאלימ גבר ואפי' מיצעני בכלל הלכך כיון דלא נתקיים השלום בזה דלא ידעינן אי עילאי או תתאי ממילא חזר הדין לדין תורה לכ"ע כל דאלימ גבר בד"ה לא טעמינהו, להודיע וכו' ושמא מכרם.

נראה דקשי' להו למה קאמר דלא טעמינהו הוי לי' לומר שהחזיר הפירות לעילאי ותתאי כיון שהיה חושש משום גזל, ועל זה כתבו דלא היה חושש כיון דאינו רק דרכי שלום רק לא טעם להודיע שאסור לעשות כן. אך לא ידעתי למה כתבו ושמא, דהא כך מוכח בודאי ואי הי' מחזיר להם הי' לו לטעום, ואולי כוונתם דהם ידעו בבירור דלא טעמינהו אבל לא ידעו אי היה חושש כ"כ עד שהחזיר להם או לפי שאינו רק גזל מפני דרכי שלום הי' מכרם: אלא שיש לדקדק אי בגזל מפני דרכי שלום אין חשש כלל להחזיר למה קאמר לקמן נ"מ להוציאו בדיינין הא נ"מ אי מחויב להחזיר, ומלשון להוציאו בדיינין משמע דמעצמו מחויב להחזיר, ויש לומר דזהו במה שיש בו מפני דרכי שלום בודאי, אבל כאן אביי גופא לא ברירא לי' כי אולי מיצעני בכלל כל דאלימ גבר כמש"ל לכך לא הי' חושש להחזיר ספק דרכי שלום: בד"ה סליקו נפשייכי, פי' ר"ת וכו' ולא דמי לדרב ושמואל כוונתם דהתם אינו עושה רק משקה שדהו ואח"כ הנהר הולך כדרכו, אבל כאן לאחר השקאה נתקלקל הנהר ואינו מושך יפה: בד"ה מצודות ולא דמי למרחיקין מצודות הדג דהתם אומנתו בכך.

דבריהם דחוקין דהתם דחי הך דפסקי' לחיותא רק מדינא, ולדעתי דהתם באוזלי ואוהרי דכיון דאם יבוא יהא שלו בודאי ולא יברח הלכך כיון דסייארה הוי כאלו כבר זכה, ועוד דאי לא יזכה פשיטא דהם לא יזכו במצודתם ואי יצא מן החור יבוא אצלו אבל הכא בלחי וקוקרי דאפילו בא יכול לברוח ואינו כלל בחזקתו לכך יכול ליטלו ממש ממנו: דף ס"א ע"א בגמרא אזיל קא מנקיט ואכיל וכו' יש לדקדק דמעיקרא קאמר דהוי שדי אופי' ונתרן תמרי משמע שלא ליקט ביד והדר קאמר חזי מר דבידאי שדיתינהו, גם קשה מאד לומר דר"כ אכל באמת גזל ולא שאל לו אי מותר לו לאכול, גם קשה קושית התוס' דעכ"פ מפני דרכי שלום איכא: ונראה לי דכך הכוונה דר"כ חזי' לההוא גברא דהוי שדי אופי' ונתרן תמרי והוי קא מינקט לי' בידי' ואכל מהם הכל עשה ההוא גברא שהי' נוטל אותן התמרים שנפלו בידיו קודם שנפלו לארץ ואח"כ נפלו והי' ירא מר"כ שלא יקח מהם ואמר לו חזו מר דבידאי שדיתינהו ואין לך רשות לאכול מהם כי שלי הם שזכיתי בהם ור"כ ראה באמת ולא אכל כלום: בתוס' בד"ה ליקט ונתן ביד, נראה דאיצטריך לאשמועינן וכו'.

בפשיטות הוי מצי לפרש דקמש"ל אפי' לא נתכוין לזכות בהם רק להפילם לארץ וכ"כ הר"ן, אלא דמהך עובדא דר"כ דקאמר לי' חזו מר דבידאי שדיתינהו משמע שהי' מיכוון

בזה וע"כ משום שלא נתעכבו בידו, כנ"ל: בד"ה שדי אופי' כו', וקשה דר"כ היכי הוי מינקט ואכל. כבר כתבתי לפרש בגמרא דיש לומר דההוא גברא עשה כך ולא רב כהנא אבל בלא"ה נראה לי דלא תקנו מפני דרכי שלום רק בעני המנקף בראש הזית אבל באילן שאין לו בעלים מיוחדים לא תקנו כלל והכא בהכי מיירי, כנ"ל: במשנה משאלת אשה לחברתה כו'.

במסכת שביעית פרק ה' ט' איתא ג"כ להך משנה ומעיקרא במשנה ח' מייתי פלוגתא ב"ש וב"ה אי יכול למכור לו פרה חורשת, ועוד שם מוכר לו פירות בשעת הזרע כו' וסיימו שם וכולן בפירוש אסורין, ובהך משנה דמשאלת לא הוזכר לחלק בין כתם למפרש כלל, ובירושלמי במכילתין בעי לה וז"ל ר' זעירא בעי קמי ר' מנא מתניתין בסתם הא בפירושא לא א"ל וסתמו לאו כפירושו הוא א"ל אני אומר נפה לספור בה מעות כברה לכבור בה חול וכו', ויש לתמוה למה לי כ"ה הוי לי' לומר אני אומר לעשות בהם של היתר ומנין להו לפרש מתניתין דידוע דאין לה של היתר עד שנצטרך לדחוק נפה לספור מעות וליכא למימר משום דקשיא להו קושית התוס' למה לי מפני דרכי שלום הא מדינא מותר כמו פרה חורשת דאיכא למיתלי לשחיטה, וע"כ כמו שתירצו התוס' דידוע דאין לה של היתר, הא ודאי ליתא דהא בירושלמי מבעי' להו בתר הכי אי הך וכולן מפני דרכי שלום ארישא נמי איתמר או אהך משנה דמשאלת בלבד ש"מ דמעיקרא לא נחתי להכי, ונראה לי דס"ל לירושלמי כיון דחשידה היא על השביעית ממילא כל הפירות הנמצאין לה אחר הביעור אסורין מדאורייתא וכיון דאסורין נינהו ממילא כל שמסייעת בעבודתם הוי מסייע ידי עוברי עבירה ולא שייך לתלות בהיתר כיון דמדינא כל הפירות שלה אסורין משא"כ בפרה לא שייך זה וכל שיש לתלות לשחוטת תולין אבל בפירות הכל אסור וכיון דס"ד דנפה וכברה לא שייך רק לתבואה א"כ סתמא כפירושו והוצרך לומר דבנפה ג"כ יכול להיות להיתר כגון למעות דמעות שלה לא נאסר וכן כלהו כנ"ל, ועמ"ש עוד בתוס' בזה: בתוס' בד"ה משאלת וכו' וקשה לר"ת וכו' ואומר ר"ת וכו'.

דבריהם דחוקין מכמה טעמים, חדא דבמתניתין קתני החשודה על השביעית, ואי אין לה של היתר כלל לא שייך חשודה דודאי יש לה פירות שביעית, ומה שהביאו ראי' מירושלמי ע"כ אינה ראי' דאדרבא מנא להו לירושלמי דמתניתין בידוע שאין לה של היתר דאי משום קושיא דר"ת הא בתר הכא בעי' קא בעי לה בירושלמי וס"ד דדרכי שלום ארישא דפרה חורשת נמי קאי וא"כ אין כאן הכרח דאין לה תבואה של היתר גם קשה באמת מה שהקשו אח"כ דמאי פריך מ"ש רישא כיון דרישא בודאי שביעית מיירי, ותירוצם דחוק: לכן נראה לי כפי מה שכתבתי לעיל במשנה דכיון דתבואתה אסורה לגמרי מן הדין הרי מסייעת הוא בודאי לאיסור ולא שייך למיתלי כלל דס"ס כל פירותיה אסורין מן הדין ומסייעת הוא לעבוד דבר האסור וכן במעשר דסיפא: ועוד נראה לי דמשאלת שאני כיון דאח"כ אי תעשה בהם של איסור הרי מסייע הוא בכליו לאיסור משא"כ במכר כל שיש לו לתלות בשעת מכר אף שאח"כ עושה איסור לא סייע הוא שאינו שלו כלל ומעיקרא היה יכול למכור דמכר להיתר, משא"כ כאן נהי דהוא שואל להיתר אח"כ כשיעשה איסור יסייע הוא בכלים שלו לאיסור כנ"ל ומ"מ בירושלמי ודאי הפי' כמו שכתבתי מקודם, דס"ס כיון שאמרו נפה לספור מעות ש"מ דתלי' בשל היתר

בלא"ה אינו כלום דכל הפירות שלה אסורין מן הדין, כנ"ל, ובהכי ניחא כיון דחדשו בירושלמי לתלות במעות א"כ למה באמת ברישא בלא"ה מותר ובסיפא רק מפני דרכי שלום, ולהנ"ל ניחא דבשאלה לא מהני לתלות מן הדין כיון דאחר כך יסייע בכלים שלו רק במכר מהני לתלות, כנ"ל: ועוד נראה לי בעיקר קושית ר"ת ז"ל דודאי בלא"ה יש להבין דהא לאינו חשיד מותר למכור הכל כדמוכח בירושלמי וכמבואר ברמב"ם בפ"י המשנה שם והטעם דקונה על אחר: שביעית ולמה לא נתלה בחשוד כך כמו דתולין בכלי דקנה למלאכת היתר וע"כ דהאי לאו תלוי' היא שכל שקנה לחרישה ממילא לא שייך בחשוד דקנה להיתר דאצלו היתר ואיסור שווין ואין מקום לתלות רק דלא קנה למלאכה זו כלל ואפי' היתר לא יעשה רק למלאכה דאין לה שייכות לשביעית כלל, והיינו דהוצרכו בירושלמי נפה לספור בה מעות דלא הוי מלאכה השייך לשביעית כלל, אבל לתלות בתבואה של היתר כיון דס"ס יעשה מלאכה האסורה בשביעית בתבואה של שביעית ממילא לא שייך לתלות דהיתר ואיסור שווין אצל חשיד, כנ"ל: בד"ה וריחים ותנור, ובאשת ע"ה לא תנא תנור וריחים.

משום נפה וכברה וה"ה ריחים ותנור דיגיד עליו ריעו א"נ וכו' ואידי דלא תנא תנור וכו' דברי התוס' צריכין ביאור חדא דמה זה שחקרו אי ה"ה ריחים ותנור דמאחר שאמרו בוררת וטוחנת בידים כ"ש להשאיל כלי וברישא התירו ריחים ותנור אף שאסרו ברירה וטחינה בידים וכאן דהתירו לברור ולטחון בידים כ"ש להשאיל תנור וריחים, ואם לא בקשו רק ליתן טעם למה נשמט תנור וריחים בסיפא לא הוי להו לומר יגיד עליו ריעו כיון דאין צריכין לראי', גם הך יגיד עליו ריעו אין לו הבנה כלל דהא רישא לא הוי דומיא דסיפא כלל דהא חזינן דלא דמי כלל דהא בוררת וטוחנת בסיפא, וברישא לא תבור ולא תטחון וברירה וטחינה ריע דנפה וכברה בסיפא ומ"מ ברישא לא, גם לא ידעתי מה שכתבו דאידי דלא תנא תנור לא תנא ריחים דכי תנור וריחים כי הדדי נינהו טפי מנפה וכברה דהא כולהו ארבעה חשיב כסדרן ומ"ש דלא שביק בסיפא רק ריחים בלבד אידי ולא כולהו או מקצתן: לכן נראה לי בביאור דברי התוס' בשום לב במה שהתחילו בדבריהם ובאשת ע"ה לא תני תנור וריחים והלא ברישא נאמר וריחים ותנור ולמה הפכו הדברים לומר תנור וריחים, וכן ציינו הם ריחים ותנור ותיכף בתירוץ כתבו ג"כ משום דתני נפה וכברה וה"ה ריחים ותנור, וכי בכדי שינו דבריהם פעמים כך ופעמים להיפך: וברור דנתכוונו לפי דבריהם פרק ר' ישמעאל דנחלקו על רש"י דהולכה לתנור אסור כמו הלישה דהוי סוף לישא רק הולכה לפלטר למכור מותר ע"ש, ומעתה לדברי רש"י ז"ל שם דהולכה לתנור מותרת שכבר נעשה האיסור א"כ הי' מקום לומר דהכא במוחזק לעשר עסקינן רק משום טומאה אתינן עלה ובתנור בלי דרכי שלום מותר דהא מלאכה שאחר הלישה היא ולא הוא ולא כליו מסייעין לאיסור [ואם נפשך לומר דמ"מ אסור להשאיל קודם שמא על ידי זה יש לו סיוע שיודע שיש לו תנור א"כ לא מהני כלל דרכי שלום שישאיל קודם הא יכול להשמט להשאיל אח"כ ואין בזה משום דרכי שלום להשמיט עצמן] אמנם על ריחים לא נסתפקו התוס' כלל דודאי מותר ומפני דרכי שלום דוקא, וזה שכתבו ובאשת ע"ה לא תני תנור.

וריחים ג"כ לא תני, הטעם משום דתני נפה וכברה וה"ה ריחים וכן תנור דיגיד עליו ריעו היינו ריחים, דכמו דלא תנא ריחים דנשמע מנפה וכברה כמו כן תנור נמי לא נשתנה

דינו כאן כלל רק לא תנא לי' כמו דלא נקט ריחים, ולכך בקושיא זכרו תנור קודם דעיקר כוונתם על תנור דבהא הוי ס"ד שנשתנה דינו בסיפא מרישא כנ"ל קמש"ל דלא נשתנה, והא דלא תני לי' כמו דלא נקט ריחים דנשמע מנפה וכברה' כמו כן לא תנא תנור, ותירצו עוד דתנור אין דרך להשאילו ואידי דלא תנא תנור לא תנא ריחים כדי שנדע דנשמט תנור לפי שאין דרך להשאילו דלא נטעה דכיון דלא תנא לי' נשתנה דינו כנ"ל לכך לא נקט ריחים ג"כ וריחים ודאי לא נשתנה ממילא תנור ג"כ לא נשתנה, וזה ברור בכוונת התוס': בא"ד ומיהו קשה וכו'.

ולפע"ד נראה דרישא לאו מכח ע"ה דנין רק דיודעת ומכרת דחשודה על השביעית וממילא יש לומר דיודעת דאינה חשודה על טומאה אבל סיפא דמכח אשת ע"ה דנין דחשודה ממילא חשודה על טומאה ג"כ: בגמרא והא מדקתני סיפא כו' מכלל דרישא וכו' קשיא לי מאי קושיא רישא כיון דלא ידעינן אי הוכשרו הוי לי' ספק טומאה דרבנן וסיפא כיון דידעינן דהוכשרו דהוי ודאי טומאה אסור, וכה"ג מחלק ר"ת בתוס' בד"ה ברישא וכן פירש"י לקמן דלכך בשלהן אסור לסייען דחבר לא ידע אי הוכשרו ש"מ דע"כ בסתמא הוי ספק א"כ בטומאה דאורי"י אסור מספק אבל טומאה דרבנן מותר ומאיזה צד מוקי משנה בידוע דהוכשרו להקשות על רבא: מיהו בהא אפשר לומר דעיקר הקושיא כיון דקתני סיפא אבל משתטיל את המים לא תגע והתם בודאי הוכשרו ש"מ דאפי' הוכשרו דוקא לישה אסור אבל ברירה וטחינה מותר דאל"כ הוי לי' לאשמועינן בבוררת וטוחנת גופה דבהוכשרו אסור, תדע דבירושלמי מוקמינן מתניתין דנחתום העושה בטומאה דקתני לא בוררין בלוחת דדרך חיטין ללוחתם קודם טחינה וא"כ הוי לי' לומר אבל בלוחתת אסור ומדקאמר משתטיל את המים ש"מ דמעיקרא ליכא משום טומאה כלל אפי' הוכשרו .

ודאי: אלא דקשיא לי מאי ענין קושיא זו לרבא הא לכ"ע יש סתירה בסיפא דמשמע דוקא לישה אסור אפי' הוכשרו אבל ברירה וטחינה לא ומ"ש, כיון דס"ד דהכל בטומאה דרבנן, ומה בכך דלאביי רישא משום מעשר ס"ס סיפא דמשתטיל את המים ודאי משום טומאה אתינן עלה ולמה לישה דוקא אסור ולא ברירה וטחינה, וכמו כן לרבא למה לי' להקשות מכלל דבסיפא גופה קשיא למה אסור הא בטומאה דרבנן מותר לרבא אפי' לסייע בידים: והי' נראה לכאורה לומר דלאביי לא חייש לטומאה אפילו הוכשרו דכיון דכבר הוכשרו ואסור בנגיעה כיון דהוא אינו חושש ליגע ממילא בלי מלאכה זו יטמאנו בנגיעתו רק בסיפא דעכשיו נטמא בהטלת מים לכך אסור לסייע מהתחלת הטלת מים אבל לרבא כיון דחושש מעיקרא בברירה וטחינה לולא דרכי שלום קשיא לי' שפיר מ"ש לישה דאסור אפי' דרבנן וברירה וטחינה מותר, אבל אין דעתי נוחה בזה כי זה סותר מה שאבאר לקמן דקושית ורמינהו קאי לאביי ג"כ ע"ש: ונראה לי לומר דלאביי לא חיישינן בטומאת חולין אפי' לסייע ביד וסיפא לדידי' לאו משום טומאה נגעו בה כלל רק האיסור משום מעשר דאורייתא ודוקא במלאכות הרחוקות מן האיסור אכילה שאינו מעושר התיירו משום דרכי שלום על סמך הרוב אבל במלאכת הקרובות להאיסור כגון לישה ואפילו איסור משום מעשר דקרוב לגוף האיסור דהיינו אכילה ולא סמכו בזה על הרוב, וכה"ג מחלק הרשב"א ז"ל בין הטלת מים לבוררות וטוחנת לענין חלה דהטלת מים מלאכה הקרובה לאיסור טומאת חלה אבל ברירה וטחינה רחוק, ולפי זה יש לומר

דה"ה לענין מעשר, אבל רבא דחייש לטומאה דרבנן א"כ ברירה מטמא ממש כמו לישה ומ"ש דלישה אסור וברירה מותר כנ"ל, ועמ"ש בתו' בד"ה רבא אמר: שם וסיפא בטומאת חלה.

פירש"י דאורייתא שאסור לטמאה ביד, ויש לתמוה כיון דמיירי בהוכשרו דבלא הוכשרו ליכא בברירה וטחינה חשש כלל ואין צורך לדרכי שלום, והשתא כיון דנטמאו מותר לכתחילה לעשותה בטומאה דאפי' נולד לה ספק טומאה מעיקרא תעשה בטומאה והכא משמע דאפי' אחר ברירה וטחינה אסור לסייע בהטלת מים, א"כ במה נפשך אי טמאה היא כבר נטמאה בברירה וטחינה, ואי טהורה היא עכשיו נמי טהורה היא וליכא למימר דמעיקרא מותר שאינו מטמא חלה אבל עכשיו שמפריש חלה יטמא חלה, הא ליתא דכל שנשמאת העיסה אין חשש להפריש חלה בטומאה כדמוכח להדיא בריש נידה ובמתניתין דמסכת חלה: לכן נראה לי דודאי הך משתטיל את המים בלא הוכשרו מיירי ואף דבוררת בהוכשרו מיירי מ"מ כך הכוונה בוררת אף שהוכשרו בברירה וטוחנת אף שהוכשרו בטחינה דאי הוכשרו בברירה כבר נטמאו ומאי קמש"ל דטוחנת וכמו כן בלישה מיירי שהוכשרו בלישה וכל אחת מיירי שהוכשרו באותה מלאכה לא במלאכה הקודמת לה ובלישה אסור משעת הטלת מים דאז מטמא חלה דאורייתא (ואף דעדיין לא הוטבלה לחלה מ"מ באותה מלאכה אסור, ועיין בחידושי הרשב"א ובתוס' בד"ה רישא), כנ"ל לפירש"י וכן צ"ל לקמן בתוס' סוף ד"ה רישא ע"ש: בתוס' בד"ה רבא אמר כו' אביי מיקל טפי כו' ורבא איפכא וכו'.

לפי מה שכתבתי לעיל בלא"ה ניחא, דאביי או דלא חייש לטומאה ברישא כיון דאין המלאכה גורמת הטומאה או משום דבסיפא ג"כ אין הטעם משום טומאה רק דקרוב לאיסור אכילת שאינו מעשר כמש"ל באריכות ע"ש: בא"ד ואביי פ"ק דשבת. נראה לי טעם מחלוקתם לפי דעת התוס' דאביי ס"ל דאיסור סיוע קל מאיסור אכילה הלכך באיסור סיוע לא חייש למיעוט ע"ה ובאיסור אכילה חייש ורבא סובר איסור סיוע אינו גזירה רק איסור בעצמותו והתם עיקר איסור האכילה דרבנן ואין לגזור בזה שמא יאכילנו שלא יאכל עמו ביחד: בד"ה איזהו ע"ה בתוספתא מיתנייא וכו' דכיון דמעשר אין להחמיר עליו כו' וא"ת בפרק היה נוטל וכו' שאין מזמנין עליו כדאמרינן פרק שלשה שאכלו, ע"כ.

עיינ מהרש"א ודברים הללו צריכין ביאור, והנה פרק שלשה שאכלו תנן כותי מזמנין עליו ופריך הש"ס לא יהא אלא ע"ה וע"ה אין מזמנין עליו ומשני אביי בכותי חבר ורבא קאמר בע"ה דרבנן דפליגי אר"מ והני כותאי מעשרין, ומעתה יש לתמוה מאחר שכתבו התוס' דאינהו רק לענין להשיא בת חבר פליגי וסובר ר"מ כיון דמעשר יש להשיאו בת חבר ומה ענין הך פלוגתא לזימון, וביותר תימא דרבא מוקי בפירוש פלוגתייהו לזימון היפך דברי התוס' דלזימון בעי ר"מ שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית, והתם גופא מיייתי הך ברייתא רק שם נזכר ר"א בשיטה זו ובפרק הי' נוטל ר"מ.

לכן נראה לי דודאי עיקר ע"ה הפסול לזימון הוא לר"מ שלא היה אוכל חולין בטהרה ולרבנן שאינו מעשר פירותיו וסובר ר"מ אף שהוא בגדר ע"ה דחוששין למעשר שלו כל שאנו רואין שאינו אוכל חולין בטהרה מ"מ מותר להשיאו בת חבר ורבנן ס"ל דזה

אינו ע"ה כלל רק כל שאינו מעשר פירותיו ודאי ומ"מ מוסרין לו בת חבר וממילא לזימון תליא בהך פלוגתא כיון דקתני ע"ה אין מזמנין עליו ממילא לר"מ כל שאין אוכל חולין בטהרה ולרבנן כל שאינו מעשר, והך דפליגי בתר הכי בזימון בק"ש ותפילין וציצית הכוונה כיצד יתברר לנו שזה ע"ה בסתם אדם ואמרינן דכל שאינו קורא ק"ש בחזקת ע"ה הוא ומסתמא אינו אוכל חולין בטהרה ולרבנן אינו מעשר פירותיו אבל כל שידעינן בו דמוחזק לעשר ואוכל חולין בטהרה לא חשוב ע"ה לזימון ולדמאי והיינו דקאמר רבא בע"ה דרבנן דבעינן דוקא שאינו מעשר וכותי זה ודאי מעשר ומצטרף לזימון אבל ישראל שאינו קורא ק"ש בסתמא מחזקינן לי' שאינו מעשר, ולר"מ כותי נמי ע"ה חשיב כיון דאינו אוכל חולין בטהרה אינו מצטרף לזימון כמו ע"ה ישראל ובהו אתי שפיר הכל, ואולי גם התוס' נתכוונו כך ודוק: ודע דבעיקר המחלוקת בק"ש ותפילין וציצית יש ליתן טעם במה נחלקו, ונראה לי דת"ק סובר דוקא ק"ש דחזינן דמבטל מ"ע אבל תפילין יש לומר דחושש להיסח הדעת וגוף נקי ואינו יכול לשמור עצמו לכך אינו מניח ולא הוי ע"ה ומ"ד תפילין סובר דאפ"ה הוי ע"ה, אבל בציצית כיון שאין חיוב עליו לעשות ציצית רק כשלושב טלית בת ארבעה כנפות לא חשיב ע"ה, ומ"ד ציצית סובר כיון דמפקיע עצמו ממצות עשה חשוב ע"ה, כנ"ל: בד"ה רישא בטומאת חולין כו' אע"ג דשרי התם עם אינו ישראל עם ישראל אסור כוונתם דמזה מוכח דבצירה דאסור משום טומאת תרומה היא דאי משום טומאת חולין למה מותר באינו ישראל, וצ"ל דמשום חולין לא הוי קשיא להו למה הכא מותר מפני דרכי שלום והתם אסור דבבצירה ליכא משום דרכי שלום כלל והיינו דלא קשיא ממשנה דהתם דכיון דלא שרי באינו ישראל שפיר יש לפרש בטומאת חולין לכך לקמן הקשו שפיר ממשנה נחתום שעושה בטומאה לרבא דקשיאלהו שפיר למה כאן מפני דרכי שלום מותר והתם אסור דהתם נמי קתני לא בוררין והכא מתיר ברירה אבל מבצירה לא ניחא להו להקשות דיש לומר בהא לא שייך דרכי שלום ובסמוך אבאר דבנחתום בכרירה נמי ליכא משום דרכי שלום: אמנם עיקר קושית התוס' נראה ליישב לפי דעתי כי הבוצר דהתם דמי להטלת מים דהכא אף דעדיין אינו מחויב מ"מ באותה מלאכה אף התחלה אסור והתם ג"כ הבצירה ליתן לגת מעין דריכה הוא וכן פירש"י ז"ל התם בהדיא, ע"ש: ע"ב בא"ד ומ"מ אסור וכו'.

כוונתם דודאי ידעו לחלק בין הטלת מים לברירה דהיא באותה מלאכת הלישה רק כיון דמוכרחין לחלק מכח בצירה דהתם בין אי חל שם חלה או לא קשיא להו גם מהטלת מים וע"ז כתבו דמ"מ בהטלת מים אפי' אינו חל אסור: בא"ד ומיהו קשה וכו'. ולדעתי לק"מ דלא שייך דרכי שלום רק באשה לחבירתה דמכירה ורגילין לסייע זו לזו בהשאלת כלים ומלאכות בייתות אבל נחתום דהתם באינו מכירו כלל גם אין רגילות לסייע כלל לאומן העובד בכל יום מלאכה לסחורה, ודברי ר"ת ז"ל בתירוץ צ"ע דאי נחלק בין ספק לודאי מאי קושיא הכא לרבא מסיפא לימא רישא בספק אי הוכשרו וסיפא בודאי הוכשרו ועיין מה שכתבתי לעיל בגמרא: בא"ד וא"ת דבפ"ק דנדה אמרינן התם וכו'.

לא נתבאר כוונת קושיתם בזה, דאי הכוונה דהתם משמע דחיוב חלה משעת גלגול הוא והכא משמע משעת הטלת מים דמעיקרא מותר ובהטלת מים אסור דהא כבר כתבו לעיל ומ"מ אסור הכא משתטיל למים אף דלא מיחייבא בחלה עד שתגלגל ואי הכוונה דהתם

מבואר דקודם חיוב חלה מותר לעשות בטומאה ואף כאן למה לא יעשה בטומאה משעת הטלת מים דלא מיחייב בחלה עדיין, עדיין קשה מה ס"ד להקשות דבהדיא קאמר התם נולד לה ספק טומאה, ואם כוונתם דהכא נמי כבר נולד ספק טומאה בברירה וטחינה לרבא כיון דמיירי בהוכשרו, א"כ מה זה שתירצו דהכא בטהורה, וע"כ דמפרשים כמש"ל דסיפא אפי' לרבא רק בהוכשרו בלישה: ונראה דכוונתם להקשות למה תיאסר בהטלת מים הא עכשיו לא הוי חיוב חלה ואי משום דאסור לסייע באותה מלאכה של עבירה ה"מ אי בתר הכי הוי באותה מלאכה עבירה אבל הכא אחר הטלת מים בשעת חיוב חלה אין כאן עבירה לטמאות דכבר נולד לה טומאה בהטלת מים ומותר לכתחילה לעשות בטומאה, ועל זה תירצו דדוקא בנפל טומאה מאליה אבל כאן לסייע בידים לגרום חלה בטומאה אסור משתטיל למים, אמנם יש לדקדק שהקשו מנדה והוא משנה במסכת חלה ומה זה שכתבו בפ"ק דנדה אמרינן תנן התם והלא קושייתם רק מגוף המשנה בלבד, וצ"ל דבמשנה הוי ס"ד דהכוונה נעשית בטומאה אבל מתחלקת לקבין דלית בי' שיעור חלה אבל כאן מיירי דלשה שיעור חלה אסור אך בנדה דייק מינה חולין שאין טבולין מותר לטמאותן ש"מ דהוי ס"ל שאינו מתחלק דאל"כ לא מוכח רק התם דע"כ מתחלק משום חלה אבל לטמאות חולין שהיו ראוי להפריש חלה אפי' אינן טבולין עדיין אסור וע"כ דמשמע להו דנעשית בטומאה מבלי שתתחלק כלל, ואני מסתפק לפי דברי התוס' אחר הטלת מים שנטמאו אי מותרת לגלגל אח"כ כיון שכבר נטמאה או דנימא דוקא התם דכבר נטמאה במקרה אבל הכא שטמאה בידים אסור לסייע באותה מלאכה עד גמרה וכמו שאסור לסייע בהתחלת מלאכה כמו כן בסוף מלאכה וכן מבואר בפירוש"י ותוס' פרק ר' ישמעאל שם, ואפי' רש"י ז"ל לא התיר רק הולכה לתנור אבל סוף לישה ודאי אסור, ומ"ש אבל בטהורה כבר נתבאר לעיל בפירוש"י בד"ה בטומאת חלה ע"ש: בד"ה אמר אביי כו' אליבא דרבא משני באמת שכך פירש רש"י ז"ל דהקושיא רק לרבא אבל לדעתי הקושיא לכ"ע, והיינו דלא קאמר מיתבי' רק ורמינהו דמקשה מתני' אהדדי, ועוד לר' ירמי' דמשני כאן בהוכשרו ולפי פירושם הך דתנו מפקידין בלא הוכשרו א"כ היאך קתני ולא לאכלי בטומאה, ורש"י ז"ל כתב כיון דחבר לא ידע עכ"פ לא הוי לי' לחלק בין שלהם לשלו רק הכל בהוכשרו תלוי, ועוד דטוחנין ודאי בהוכשרו מיירי דאי דוקא בלא הוכשרו דאל"כ חיישינן לנגיעה, א"כ ר' אלעאי דמוקי בצמיד פתיל טוחנין מאי איכא למימר וע"כ דלא חיישינן בזה לנגיעה כלל כיון דעומד אצלו, א"כ יהא טוחנין בהוכשרו ומפקידין בלא הוכשרו, לכן נראה דהך קושיא לכ"ע הוא דרמי מתניתין דידן עם הך משנה אהדדי דס"ס קתני במתני' ובוררת וטוחנת ולא ס"ד דר' ירמי' לאוקמא בלא הוכשרו] אלמא דלא חיישינן לטומאת חולין לרבא מפני דרכי שלום ולאביי מדינא כיון דרבנן הוא אין איסור לסייע ושאני דמאי, דעיקר איסורו מדאורייתא, וטעמא דאסור בהטלת מים לאביי משום דקרוב לאיסור אכילה שאינו מעושר והכל משום מעשר נגעו בה כמש"ל, והתם קתני דבשלהן לא טוחנת משום טומאה ופריק אביי דהתם בטומאה דאורייתא ופריך עלי' דהא אין מפקידין תרומה אצל כהן ע"ה ואתי ר' ירמי' ופריק פירוקא אחריתי בעיקר הקושיא ולא מוקי לה בכהן ולתרומה רק בחולין ושאני מתני' דמיירי בלא הוכשרו לכך מותר לברור והך משנה דאין טוחנין בשלהם בהוכשרו דאז בטחינה ג"כ יש איסור, ואי קשיא מאי קמש"ל מתניתין דמותר ולמה לי דרכי שלום

לק"מ, חדא דקמש"ל דלא חיישינן לסיוע משום מעשר ועוד דס"ד כיון דיבוא לידי לישה ג"כ אסור לסייע אפי' במלאכות הרחוקות קמש"ל דדוקא בלישה אסור אבל מלאכות דעדיין אינן בטומאה כיון דלא הוכשרו מותר, והיינו טעמא דלא תני סיפא בברירה וטחינה דבהוכשרו אסור דהא קמש"ל אף דבלישה ודאי יש איסור ס"ד לחוש אפי' במלאכות הרחוקות קמש"ל דלא חיישינן רק בעת הטומאה לא מקודם: ובהכי ניחא דפריך בתר הכי ממוליך לטוחן כותי דלכאורה לק"מ דהתם הוא טוחן בעצמו ורואה שלא יגע, תדע דלר"א דמשני בצמיד פתיל טוחנין מא"ל וע"כ דרואה שלא יגע אבל מוליך לטוחן כותי משמע בהדיא דמוליך אותם לכותי ומניחם אצל הכותי שיטחון אז יש לחוש שיגע, אבל להנ"ל ניחא דמתניתין דידן פריך דלא חיישינן לסיוע דעבירה דטחינה והכא אמרינן דחזקתן רק למעשר ולא לטומאה, והיינו דפריך והא אוקימנא בלא הוכשרו, והיינו דמשני דבעי למירמא עלה אחריתי והיינו ממשנה אחרת אבל לפי התוס' קשה הא לחלופי ג"כ מצי להקשות מהך ברייתא ותירוץ התוס' בד"ה משום דחוק, ולהנ"ל ניחא דהכל ממתניתין פריך, כנ"ל: איברא יש להקשות לכאורה כיון דר' ירמי' מוקי לה בטומאת חולין א"כ תיקשי מהך ברייתא מפקידין תרומה אצל ישראל ע"ה ולא אצל כהן ע"ה ופירש"י הטעם דישראל לא גם בתרומה אבל כהן גס בה משמע דחולין דישראל גס בהו אפי' לישראל אסור, והיאך קתני לעיל טוחנין ומפקידין כיון דמיירי בחולין, אבל באמת הא ליתא דא"כ מעיקרא דפריך לתירוץ אביי אי הכי תיקשי בלא"ה ה"ד אי בחולין אפי' לישראל אסור אי בתרומה לכהן אסור וע"כ דהא ליתא דחולין מותר לכ"ע ומה דנקט תרומה היינו דחמיר איסורו אבל חולין דלא חמיר לא חיישינן להפקיד אפי' לבו גס בהו רק בתרומה דחמיר מחלקינן בין כהן לישראל, כנ"ל: בד"ה וליחוש וכו' ואין נראה כו' ועוד גבי צדוקי וכו'.

ונראה לפע"ד דהרב ר' משה ס"ל דכיון דאיצטריך לאוקמא בטבל כי היכי דליהוי חשש בועל נדה ס"ס וממילא הוצרך לומר דבטבילה זו נסתלק טומאת ע"ה ג"כ דאל"כ כיון שטבל ועלה מימיו שעליו מטמאין הבגדים והוצרך לומר דהך טבילה מטהרתו מטומאת ע"ה ג"כ, וקושיא השני מצדוקי ג"כ יש לומר דעיקר הוכחה דלמה לי להזכיר דנפל על בגדיו כיון דבגדים בלאו הכי טמאים ולא על זה הוריקו פניו ולא היה צריך לילך לקדם אצל אשתו ולא הוי לי' לומר רק נפל עליו צינורא: בד"ה התם נמי מוריא ואמרה וכו' ומפרש הר"ר מנחם כו'.

ואני תמה על פירושו דהא קאמרה בר בי רב ליכול חמימא ש"מ דלטובתו אומרת דאי לרעתו מחמת שטרחה עבירו לא הוי להו לומר דאמרה בר בי רב וכו' דכי בשביל שהוא בר בי רב ראוי לעשות לו רעה, גם מה שדחו משכנתו תמוה דכיון דדרך שכנים לטרוח כ"ש אכסניא בשכר ועכ"פ סגי שיתן לה שכר טירחא ולא לעשר פעמים, ולי הכוונה דדרך תלמידים לאכול פת ישן המשביע, ואתי שפיר דרך תימא לטובתו: בד"ה אשת חבר וכו' ואסור לרבא ולאביי דאמר וכו' ולפע"ד לק"מ, דמה שהקשו דלרבא אסור לסייע יש מוקי רבא בטומאה משום דבמעשר חיישינן שתאכל וע"כ במוחזק לעשר אבל משום סיוע מודה דמותר והא דלא מוקי בטמאה דהא בוררת קתני ונוגעת, ומה שהקשו לאביי דבוררת קתני יש להבין למה להו כ"ה תיפוק להו דמיירי בלא הוכשרו ואפי' בטמאה יש לחוש, וצ"ל דבטמאה אף דנוגעת כיון דבימי טומאתה נזהרת ליגע ולאכול

ממילא רגילה היא שלא לאכול ממה שעושיית ולא חיישינן דמישתלי, ולפי זה לאקשיא מידי דמיירי בלא הוכשרו ובטמאה ושפיר קתני בוררת, אך מה שהקשו דאשת חבר לא גזלה קושיא הוא ומה שפירש"י דמינשי ואכלה מה דיהיב לה, קשה הא בטהורה חיישינן לת"ק דאכלה מעצמה, אך גם פ"ה התוס' תמוה דאי חברתה הכוונה אשת ע"ה אחרת למה לי טחינת אשת חבר כלל ואין כאן רק משום טחינת אשת ע"ה ודוק, ולדעתי דכולה ברייתא מסיוע איירי ולא אמרו דמשום דרכי שלום מותר רק בסיוע אשת חבר בתבואה של אשת ע"ה אבל ברייתא בשניהם טוחנין בשל אחרים והכוונה בפשיטות בזמן דמחזקת אשת ע"ה עצמה בטמאה ולא תיגע בתבואה מותר משום טמאה ומותר משום מעשר דלא תיגע ולא תאכל אבל בטהורה אסור לסייעה דמחזקת ידי עוברי עבירה שתאכל ותטמא ורשב"א קאמר דאפי' בזמן שמחזקת עצמה בטמאה חוששין דחברתה אחרת אשת ע"ה תתן לתוך פ"ה והוי שפיר גזל של אחרים וההכרח דמיירי בשל אחרים דאל"כ מותר מפני דרכי שלום, והיינו דקתני בדברי רשב"א ואוכלת ומשום טמאה די בנגיעה של האחרת וע"כ משום מעשר ג"כ כנ"ל: דף ס"ב ע"א בגמרא אין עושין חלת ע"ה בטהרה מלשון זה משמע דבטמאה יכול לעשות ולפי זה ע"כ לא מיירי דהגבל יפרוש חלה ממה שיגבל מחדש דבמה נפשך אי ימסור הגבל לכהן פשיטא דמותר אפילו בטהרה דהא ליכא למיחש למידי, ואי דהגבל ימסור החלה לע"ה שיתנה לכהן פשיטא דאפי' בטמאה אסור דהיאך ימסור חלה טהורה לע"ה דהוא יטמאנה בנגיעתו וכ"ש לפי מה שכתבו התוס' דהיכי דאינו עושה הכל אין לחוש לכדי חייו א"כ אפי' בטמאה אסור וע"כ דלא מיירי רק שיפריש חלה מעיסתו של ע"ה ובטהרה אסור דהכהן יחשוב שהוא טהור ובאמת טמא אבל בטמאה מותר דהיינו שיוודיע שהוא טמא וישרפנה, ולפי זה לא מוכח כלל דס"ל לרש"י דיכול להפריש חלה מביתו דכיון דע"כ מיירי לענין להפריש מעיסת ע"ה א"כ ממילא החשש דהכהן יחשוב שהוא טהור ובאמת טמא, ועמ"ש בתוס' בד"ה אין עושין: שם דמנח לי' כו' מעיקרא נמי ידע דמנח לי' בכלי שאינו מקבל טמאה רק דס"ד דליכא שינוי והיכר רק מה שהוא בכליו של חבר ועל זה מקשה דאין זה היכר בגוף הכלי שהוא של חבר ואהא משני דיש היכר בכלי ואהא מקשה למה לי עוד היכר אחר שיהא של חבר ומשני דהכוונה הראוי להשתמש בהם חבר דדרכו להשתמש בכלים הללו ואיכא היכרא: שם ואין כופלין שלום כו'.

לכאורה לא ה"ל צריך לזה כלל, רק דרב אמר שתי אלה ביחד ואגב דבעי להקשות מהך דאין עוזרין מייתי נמי הך אך יותר נראה דיש מקום לומר דהך דאין עוזרין דרב מיירי היכי דלא שייך דרכי שלום כלל שאינו ביודעו ומכירו כלל והוא רוצה להשכיר עצמו לעבוד בשביעית אסור, אבל לסייע לשכינו דדרך שכנים לסייע זל"ז מותר מפני דרכי שלום ואהא מייתי דאמר אין כופלין שלום וע"כ היכי דשייך מפני דרכי שלום דאל"כ אפי' פעם אחת אסור כדקתני ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום אבל בלא"ה אסור אפילו פעם אחת וע"כ היכי דשייך דרכי שלום ומ"מ אין עוזרין, כנ"ל: שם השתא אחזוקי מחזקינן וכו'.

פירש"י השתא אחזוקי מחזקינן ידיהם בדיבורא בדבר האסור לישראל כגון עבודת שביעית, ולכאורה יש לתמוה במה נפשך אי ס"ל לרש"י ז"ל דהך ושואלין בשלומן קאי לישראל דזה מותר אף לישראל העובד א"כ לק"מ דקמש"ל שאלת שלום מותר אפי'

לישראל, ואי הכך ושואלין קאי על כותים דילמא שאלת שלום נמי בדבר האסור הוא כגון בעבודת שביעית דעלה קאי מחזיקין ידי כותים בשביעית ושואלין בשלומן והוי שפיר שאלת שלום רבותא, דליכא למימר דשאלת שלום באיסור ג"כ הוי כ"ש מאחזוקי דפשיטא דשאלת שלום חמיר מאחזוקי כדמוכח בירושלמי ונראה לי דמה שכתב רש"י ז"ל בדבר האסור לישראל הכוונה דבעבודת שביעית רק לכותי העובד מותר להחזיק אבל לישראל העובד אסור להחזיק א"כ שפיר מקשה ומה החזקה דאסור להחזיק לישראל לכותי מותר שאלת שלום כל ימות השנה דמותר לישראל פשיטא דמותר לכותי ודייק דמיירי בשאר ימות השנה דאי בשביעית ה"ל למיתני ושואלין קודם אבל לא לישראל, אבל השתא דנקט אבל לא לישראל קודם והדר ושואלין משמע דלאו בשביעית קמ"ל רק בזמן דמותר לישראל ואהא משני לא נצרכה כנ"ל: שם שלמא עלייכי כו' שלמא עלייכי כו'.

הא דלא קאמר שלמא שלמא עלייכי כמו שאמר עמשא לדוד שלום שלום לך דדוד לא היה רק אחד שאמרו לו אבל כאן אי היה אומר בהדדי היה מקום לומר דאומר שלום מיוחד לכל אחד לכך קאמר שלמא עלייכי תרי זימני דאז ע"כ כל שלום לשניהם אומר והוי כפילת שלום לכל אחד: בתוס' בד"ה אין עושין וכו' ולפירושו כו' חלתו טהורה כו' אלא כדי חייו וכו'.

אין דבריהם מוכרחין שלא הוצרכו לכדי חייו רק לענין למכור לע"ה אבל להפריש ולהניחה בביתו בלא"ה ודאי מותר, ומדקאמר אין עושין חלת ע"ה כלל בטהרה הוצרך רש"י לפרש בחלת עיסת ע"ה, ואינו אסור רק משום שמא יסמוך הכהן עליו ועוד בחלת הגבל היאך קאמר בטהרה הא פשיטא דבטומאה ודאי אסור אבל בחלת ע"ה עושה בטומאה להודיעו שהוא טמא לשורפה, ועיקר נראה שהוכיחו התו' מדלא קתני אבל מפריש הוא בטהרה מביתו אבל בהא בלא"ה לא שייך כלל הכך דינא דמה לו למסור לע"ה חלה שלו מביתו וליכא כלל כדי חייו רק בחלת הע"ה, ולפ"ז י"ל דמודה רש"י כדברי התו' ומ"מ הוצרך לפרש כפירושו הכך דאין עושין כמו שכתבתי: בד"ה אין עוזרין כו' והא דקאמר וכו'.

ולדעתי נראה פשוט דודאי איסור יש כדרב דהכא אבל התם לענין פסולי עדות לא פסלו רק אותן העובדין בשביעית בשלהם ור"ל היה רוצה שיכריזו על אותו הכהן שהוא פסול לעדות, ועל זה השיבו לו דיכול לומר אגיסטון אני, והיינו דאמר ר"ל לר"י בתר הכי דהי' סניגרון לרשעים, והיינו דעכ"פ עשה מעשה רשע דאפילו בעבודת כותי אסור לסייע וא"כ ממילא היו הם סניגרון לרשעים כנ"ל, ויש לחלק עוד בין חרישה בעבודת פירות שביעית עצמה בין לחרוש על אחר שביעית: סליק בס"ד פרק הנזקין האומר פרק שישי ע"ב במשנה האומר התקבל כו' או הולך כו'.

בירושלמי הביאו הר"ן ז"ל בכל אתר את אמר התקבל כזכה וכאן את אמר התקבל כהולך שניא היא שזכין לאדם שלא בפניו [והר"ן הביא שאין חבין לאדם אלא בפניו, אבל בירושלמי הוא כמו שכתבתי] הגע עצמך שהיא צווחת להתגרש אני אומר שמא חזרה בה, ע"כ. וכתב הר"ן ז"ל דמזכה גט לאשתו במקום יבם וקטטה מבעיא לן פרק האשה שלום ולא איפשטא הלכך חולצת ולא מתיבמת: ויש לתמוה למה התם מבעיא לן

ומספיקא חולצת ואולם הכא אפי' צווחת להתגרש ליכא ספיקא כלל ואינה מגורשת כלל ולמה לא נימא דחולצת מספיקא שמא לא חזרה בה, תדע דהא עיקר הוכחת הירושלמי דמתניתין סתמא קתני משמעאפי' מחזרת להתגרש, א"כ אי נימא דבמחזרת הוי ספק א"כ ע"כ לאו במחזרת מיירי, גם יש לדקדק דמשמע בירושלמי דאי ידעינן דהיתה מחזרת בשעת גירושין ממש מגורשת א"כ במתני' סתמא קתני ואפי' היתה מחזרת בעת גירושין להתגרש, תדע דקתני סיפא האשה שאמרה התקבל וכו' ש"מ דלא הוי גט רק שתעשה שליח קבלה בפירוש: לכן נראה לפע"ד דודאי הכא במחזרת להתגרש אינה מגורשת כלל ואפי' ספק גירושין לא הוי מתרי ותלת טעמי, חדא דזה שאמרו זכין לאדם שלא בפניו היינו דוקא היכי שהדבר בעצמותו זכות גמור אז נעשה השליח מעצמו אבל בדבר שהוא חוב בעצמותו מספיקא לא נעשה שליח כלל כיון שיכול להיות דהוא חוב לה, ועוד שאין עידי הגירושין יודעין שנתגרשה כיון שלא נתברר רצונה לעדים וממילא אין יודעין כלל שמסר הגט לשלוחה ואפי' למ"ד ע"ח נמי כרתי היינו כיון שהגט יוצא מתחת ידה מיד הבעל בא לה אבל כאן שיודעין שהבעל מסרו לאחר ואין אנו יודעין אם זה האיש שמסר לידו הוא איש אחר לגמרי או שלוחה לא כרתי כלל לא עידי חתימה ולא ע"מ ועוד יש לי לומר דכל שהדבר בעצמותו חוב רק מחמת הרצון שהיא מיתרצית בחובתה לא מהני רק לעשות שליח בפי' שאין אדם נעשה שליח מעצמו בדבר חוב אף שחבירו מתרצה בחוב זה כל שלא נתרצה בשליחותו דאין הרצון משוי לי' זכות שיעשה שליח מעצמו: ומעתה בהך דפרק האשה שלום שפיר מבעי לן דס"ד כיון דסני' לי' הוי זכות בעצמותו ולכל הנשים הוי זכות במקום יבם א"כ לא שייכי כל הני טעמים דלעיל או דלמא דפעמים רחמא לי' ולא הוי זכות בעצמותו, ולפי זה נראה לי דלא פשיט התם דהוי ספק מגורשת רק דפשיט ממתני' דהתם דחולצת ולא מתייבמת ש"מ דאיכא הכי ואיכא הכי א"כ ממילא לגבי גט לא הוי גט כלל דכל שאינו זכות בעצמותו אפי' אי סני' לי' באמת לא מהני כמו שכתבתי.

רק לפי טעם הג' הנ"ל אפשר לומר דהתם נמי הוי ספק דכיון דסני' לי' בעצמותו זכות הוא ולא מחמת הרצון הוא בפרט דרובה סני' לי' כדמשמע התם: ובהכי ניחא לי הא דתנן הכא האשה שאמרה התקבל רצה לחזור לא יחזור, ואם בא להשמיענו דין שליח קבלה עכ"פ הוי לי' להזכיר מה שהשיב הבעל על זה וכן בגמרא משמע דקאמר מאי לאו ל"ש אקבלה ל"ש אהולכה משמע דקאי אדמעיקרא וקמש"ל דוקא כשעשתה שליח קבלה מהני התקבל דבעל אבל רצון האשה לא מהני לישווי' זכות שיעשה שלוחה בלי שתעשה היא שליח קבלה מפורש: והשתא אתי שפיר ג"כ הך לפיכך אם אמר אי אפשי, ופי' רש"י ז"ל תמוה מאד דאי הא קמש"ל היאך מוקי לה בגמרא דאמר הילך ס"ס מה צורך לתקנה זו שיאמר אי אפשי יאמר הולך דלאו כזכי, גם הר"ן ז"ל כתב על דברי רש"י הללו שאין נוחין לו ואולי מטעמא דאמרון, גם מה שכתב הר"ן לפרש דקמש"ל כל שביטל שליחותה אפי' עשה שליח מצידו לזכות לא מהני כדברי הירושלמי הנ"ל, ומלבד כי לשון לפיכך לא נתיישב כלל ומכח לשון זה הוכרח רש"י ז"ל לפירושו ולדברי הר"ן לא נתיישב לשון זה כלל: אבל בלא"ה אני תמה על דבריו דפשיטא דכה"ג אפי' הוי זכות גמור ואפי' במקום קטטה ויבום לא מהני כיון שאינו רוצה שיהא שלוחה רק שלוחו ומה ענין הבעל לשליחות קבלה והא הוא בעצמו אינו יכול לקבל גט עבודה ואפילו שתעשנו

שליח והיאך יוכל הוא לעשות שליח קבלה רק כל שאנו דנין בכאן הוא שאומר לו שיהא שליח שלה לקבלה ויזכה עבודה, ובוזה חקרו בירושלמי במחזרת להתגרש ולא במבטל שליחותה, אבל לפי הנ"ל ניחא דכלפי שאמר מעיקרא דלא מהני רק שהיא תעשה שליח קבלה בפירוש ולא מהני רצונה הלכך כל שביטל שליחות שלה עד עכשיו רק הוא מצוה אותו מחדש עכשיו שיעשה שליח קבלה שלה לזכות עבודה לא מהני כיון שמה שעשתה שליח נתבטל ולא נשאר רק רצונה לא מהני שיעשה שלוחה בלתי שתעשה אותו שנית דהרצון לא משוי לה זכות ועדיין חוב הוא ולא מהני להיות שלוחה שלא בפניו רק שתעשה היא אותו בפירוש, כנ"ל: גם בגוף דברי הירושלמי מה שהוכיחו הפוסקים דאי נתברר רצונה שלא חזרה בה בעת גירושין מהני, נראה לי דלא מוכח מידי ולא נתכוונו לזה כלל בירושלמי תדע דעיקר הוכחת הירושלמי מדקתני סתמא א"כ כמו כן בכל אופן שנתגלה רצונה לא מהני רק שתעשה שליח קבלה מפורש, וקושית הירושלמי היתה כך דמוכח במתניתין דעכ"פ גט הוי רק שיכול לחזור כמו דמסיק בש"ס דידן, והא בכל אתר התקבל כזכי ולמה הכא יהא כהולך שיהא דינו כשליח הולכה דכי מט"י גיטא לידה מיגרשא נימא דהוי כזכי וכיון דאין הבעל עושה שליח קבלה אינו כלום ואהא תירצו דהתם שאני כיון דזכין לאדם שלא בפניו ממילא פירושא דהתקבל זכי הוא אבל כאן דהוי חוב בודאי לא היה כוונתו זכי ולא שווי שליח קבלה רק הולכה, ואהא קשיא להו במחזרת להתגרש נימא דעשה שליח קבלה וזכי נתכוין כמו בעלמא וכיון דלא מהני שליח קבלה דידי' אינו כלום ואפי' מט"י גיטא לידה לא תתגרש וקאמר אני אומר שמא חזרה בה ובודאי לאו לזכי איכווין כיון דאכתי אינו זכות דיכול להיות שחזרה בה, והיינו דמקשה בירושלמי מאשה עצמה המביאה גיטה דהוא עשאה שליח הולכה וניחוש שמא חזרה בה ומשני תמן היא חבה לעצמה ואין אנו צריכין לבוא מכח זכות רק חוב הוא והיא עצמה נעשית שליח לחוב לה והוי כמו שליח קבלה שלה דלא חיישינן לביטול כל שלא ביטלה השליחות בפירוש וה"ה בהולכה כל שקיבלה השליחות עליה לחוב לה נעשית כמותו ואינה מסולקת מזה רק בביטול בפירוש כנ"ל, ובא"ה ע"ס ק"מ הארכתי עוד בענין זה ע"ש: בגמרא טעמא דלא שוית' כו' התקבל איצטריך לי' תמוה לי דהוי לי' לומר דהתקבל איצטריך דבעל לאו בר שווי שליח קבלה הוא ואפי' מחזרת להתגרש ואידי דתנא התקבל תנא הולך ועוד דלפי תירוץ זה לא אתיא מתניתין כלל להשמיענו בדין ביטול הגט רק להיפך להחזיק הגט עכ"פ כשיגיע ליד השליח וזה תימה דכולה מתניתין קתני בהדיא להיפך לבטל הגט מצד הבעל, וביותר תימה לס"ד למה לי התקבל, ומה שכתבו התוס' לגלות אהולך א"כ כולה רק לאשמועינן הולך כזכי ולמה לי כ"ה אטו לא הוי מצי לאשמועינן הולך כזכי בפשיטות גם בשליחות האשה הוי לי' לאשמועינן דכשאמר הולך לי גט הוי כהתקבל לי גט וכולה מתניתין משמע דעסיק בדין ביטול הגט מצד שליחות לקבלה של בעל והיאך נימא דהכל לא איצטריך רק לאשמועינן הולך כזכי או דמגורשת מכי מט"י גיטא לידה עכ"פ: אבל לדעתי פי' הסוגיא פשוט וברור דודאי פשיטא דלא בא כאן לאשמועינן דבעל יכול לבטל שליח הולכה שלו דכבר שמענו במתניתין פרק השולח להדיא דכל שלא הגיע לידה יכול לחזור בו ולבטלו רק הך מתניתין אתי לאשמועינן דגט חוב הוא ואין איש עושה שליח לקבלה ואפילו מחזרת להתגרש כמו שאמרו בירושלמי] והשתא כיון דקתני הכא הולך ג"כ ע"כ דהולך ג"כ

לישנא דקבלה הוא וקמש"ל דבעל לאו בר שוי' שליח קבלה הוא אבל או נימא הולך להולכה הוא מה בקשו כאן בהולך דיכול לחזור בו והיינו דדייק דע"כ דוקא בלא שוית' דבעל לא מצי משוי לי' שליח לקבלה אבל בשוית' איהי מגורשת מיד, ואהא משני דהולך להולכה הוא דלאו כזכי הוא רק דאיצטריך לי' לאשמועינן בהתקבל דעכ"פ שיגיע לידה מגורשת לכך קתני הולך בהדי התקבל ושפיר שמעינן כמו בהולך ודאי מגורשת עכ"פ כשיגיע לידה כמו כן התקבל כיון דלאו בר שוי' שליח קבלה הוא הוי כהולך, וליכא למימר דהא מדקתני רצה לחזור יחזור ש"מ דגיטא מיהא הוי, הא ליתא, די ש לומר דאי חזור בו לא מהני אפי' תעשה האשה את השליח אח"כ לקבלה אבל אי לא יחזור בו גיטא הוי כשתעשה האשה את השליח אח"כ לקבלה כמ"ש הב"ש בא"ה ע"ס ק"מ אבל השתא דקתני הולך והתקבל בחד דיבור דרצה לחזור חוזר ש"מ דכשיגיע לידה בתרווייהו הוי גיטא כנ"ל בזה ועמ"ש בתוס' בד"ה הא: ודע שיש לדקדק כאן היאך דייק דבמתנה הולך כזכי הא י"ל שאני הכא דהאשה שוית' שליח קבלה יש לומר על דעת כן נתנו כמ"ש התוס' לקמן בד"ה רבי משא"כ בעלמא היכי דאומר מעצמו הולך, מיהו בהא יש לומר דדייק כיון דמתני' באה לאשמועינן דהוא אינו יכול לעשות שליח קבלה משמע בהדי' דבהך לישנא גופא דהוא אינו יכול האשה יכולה והיינו אי אמרה הולך לי גט מבעלי הוי כזכי לי א"כ שפיר מוכח דהולך כזכי, איברא בהך קושיא דבתר הכי דמקשה מאשה שאמרה התקבל מאי לאו אהולכה וקשה מה בכך כיון דהיא אמרה התקבל הולך דידי' ג"כ זכי הוא דמסתמא על דעת כן נתן לו ומכ"ש דקשה מהא דמקשה מאי אפשי דלולא דאמר אי אפשי הוי הולך כזכי דמסתמא על דעת כן נתנו כדברי התוס' הנ"ל: וראיתי להרב בת"ג שהרגיש בזה וכתב לתרץ דדומיא דהתקבל קתני אפי' לא ידע הבעל משליחות הקבלה שלה, ובאמת לא הועיל כלום דתינח בקושי' ראשונה אבל מה יעשה בהך קושיא מאי אפשי דהתם ע"כ ידע משליחות קבלה שלה ומ"מ דייק מינה דהולך כזכי, גם קושיא השני' דמשני לא אקבלה והא אהולכה נמי מצי קאי בידע משליחות קבלה שלה: ונראה לי לפי מה שכתב הב"ש ע"ס ק"מ דאי אמרה היא התקבל אח"כ לכ"ע מהני ואינו יכול לחזור, ומעתה יש לומר דמשמע לי' למקשה דהך האשה שאמרה התקבל אדמעיקרא קאי דהא לא קתני כלל מה השיב הבעל, ועוד מאי קמ"ל דשליח קבלה שלה מהני דהא מקרא ילפינן ושלחה דהיא עושית שליח וע"כ דהכוונה אי אמרה היא התקבל אח"כ אינו יכול לחזור והיינו דס"ד דקאי בין אקבלה בין אהולכה וא"כ הולכה דידי' ע"כ כזכי הוא א"כ מוכח דבעלמא נמי הולך כזכי ומהך דאי אפשי ג"כ שפיר מקשה לפי מה שכתב הר"ן [או כמו שכתבתי לעיל] דהך לפיכך קמש"ל אפי' עשה הבעל מצידו לקבלה כל שביטל שליחות לקבלה שלה יכול לחזור, א"כ מוכח עכ"פ דהולך כזכי דאל"כ כיון שביטל שליחות הקבלה שלה הרי הולך דידי' לאו כזכי ומאי קמש"ל ומאי לפיכך וע"כ דקמש"ל דשליחות קבלה דידי' לא מהני אף דהיא מתרצית להתגרש דהא עשתה שליח קבלה מ"מ כיון שביטל שליחות שלה דידי' לא מהני, עכ"פ ש"מ דהולך דידי' לקבלה הוא וה"ה בעלמא דהא מוכח אפי' ביטל את שלה הוי לקבלה, וז"ב: שם שכן בעל מוליך גט לאשתו.

תמוה לי מה צורך ליתן טעם לשליחות האיש ומאיזה צד נימא דאיש לא רק אשה, ובשלמא להיפך ס"ד דלא מהני כמ"ש התוס' אבל איש להולכה מאיזה צד ס"ד דלא מהני

עד שהוצרך לומר שכן בעל מוליך גט לאשתו, ונראה לי משום דקי"ל כל שאינו בתורת גיטין לא נעשה שליח בגט וכן בכל מידי דשליחות בעינן שיהא בתורת אותו דבר, והשתא יש להסתפק הכא אי תורת גירושין הוי שיהא בתורת לגרש או שיהא בתורת להתגרש ואי נימא דתורת גיטין הוי לגרש ממילא אין אשה בתורת שליחות כי אינה בתורת לגרש ואי נימא דעיקר תורת גיטין הוי להתגרש אין איש בתורת שליחות שאינו בתורת להתגרש, ועל זה אמר דהא פשיטא דאיש להולכה ודאי מהני שכן בעל מוליך גט לאשתו והרי אינו בתורת להתגרש רק לגרש וה"ה שליח, וכמו כן אשה לקבלה אף שאינה בתורת לגרש דאשה מקבלת גיטה ואינה בתורת לגרש.

אבל להיפך אשה להולכה ואיש לקבלה מבעי' לי' דיש לומר דוקא איש להולכה כיון שהוא בתורת גירושין לגרש יכול להיות שליח לגרש אבל לקבלה דאינו בתורת גירושין להתגרש אינו יכול להיות שליח להתגרש וכן להיפך אשה להולכה כיון דאינה בתורת גירושין לגרש אינה יכולה להיות להולכה לגרש, והיינו דקאמר בתר הכי דאיש יכול להיות לקבלה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה אבל אשה להולכה מאי, והיינו כמו שכתבתי דאיש חשיב שפיר בתורת גירושין בין לגרש בין להתגרש דיכול לקבל גט לבתו קטנה ומשום הכי חשיב שפיר בתורת גירושין משא"כ אשה להולכה דאין לה שייכות כלל בתורת גירושין לגרש, ורש"י ז"ל פי' לקמן דס"ד כיון דהוא עצמו לאו בר קבלה שאר זכרים נמי, ודבר תימא הוא וכי הוא שליח הבעל דנימא כיון דבעל לאו בר קבלה הוא הא שליח האשה הוא והאשה בת קבלה, ולמה שכתבתי נחא כנ"ל אמנם ממה שפירש"י כיון דאיתרבי שליחות מושלחה וכן באשה פי' כן, ולכאן תמוה מה ביקש בזה ויש לכונן דבריו עם מה שכתבתי, ודוק: שם מאי לאו בחז שליח לא בשני שלוחים.

תמוה לי ס"ס מרישא גופא מוכח דקתני התקבל וקמש"ל דלאו בר שוי' שליח קבלה הוא והוי להולכה א"כ מוכח דיכול להיות שליח אחד להולכה וקבלה דאי מיירי באשה היאך היא באמת שליח הולכה ואי באיש הא בלא"ה אין איש יכול להיות לקבלה אפי' שוי' אשה שליח, ואולי ע"כ לא נסתפקו דאיש לקבלה לא רק לפי האמת דדוקא אשה יכולה לעשות שליח קבלה אבל אי נימא דבעל בר שוי' שליח קבלה הוא בודאי אפי' איש לקבלה מהני כיון דאיש שוי' שליח ושפיר מיירי מתניתין' באיש ולא מהני דבעל לאו בר שוי' שליח לקבלה הוא והוי להולכה וצ"ע: מיהו קשיא לי לפי מה שכתב הב"ש באה"ע סימן ק"מ דאי אמרה האשה אח"כ יזכה לי מהני אפי' עשה הוא מעיקרא שליח קבלה, והשתא מאי קושיא אפי' תימא בחז שליח הא יש לומר בשליח אשה מיירי הכל, ורצה לחזור הכוונה דאי לא חזר ועשתה היא מהני ויכול לחזור קודם שתתרצה האשה בקבלתו, ועוד כיון שהגיע לידה וקבלתו בודאי נתרצית ומגורשת מתורת קבלה, ועוד קשה דקאמר לעיל לא אקבלה הוי לי' לומר ג"כ דלא קאי כלל ארישא רק ענין בפני עצמו דהא השתא נמי דמוקי בב' שלוחים ענין בפני עצמו הוא ומ"ש דלעיל משמע דפשיטא לי' דארישא קאי: לכן נראה דעיקר הקושיא דהולך ודאי הכוונה רצה לחזור דהוי שליח הולכה עכ"פ דלאו כזכי הוא ולא מהני מה שתעשה אח"כ אותו לשליח קבלה או שתתרצה, רק מתורת הולכה, א"כ משמע דהתקבל והולך בחז שליח והתקבל נמי באיש, ועלה קתני התקבל לי' דמהני ש"מ דאיש כשר לקבלה, ואהא משני בב' שלוחים דהולך באיש והתקבל באשה וכשאינו חוזר בהולך מגורשת מתורת הולכה ובהתקבל

מתורת קבלה כיון שקיבלה הגט הרי נתרצית להתגרש ומתגרשת מתורת קבלה והתקבל לי דאשה לא קאי רק אהתקבל כדמשני מעיקרא, ודוק: שם והתם הולכה הוא.

פירש"י ז"ל דקתני להביא, ומלבד דאין זו ראי' דאפי' לקבלה פשיטא שצריכין להביא להראות הגט שנמסר לה אלא בלא"ה למה מסיפא דייק דאוקימנא בהולכה הא בלא"ה הא קתני מביאה ומה נפקא מינה להביא או מביאה, ועוד דלישנא דוהתם הולכה הוא לא משמע כלל דמלישנא דלהביא דייק, ועוד קשיא לי דדייק מסיפא וקשה חזא כיון דכבר דיקדק מרישא מה הוסיף רב אשי דמסיפא נמי מוכח ולהיפך כשמוכיח מסיפא יש לומר דמרישא נמי מוכח, ועוד תמוה לי דפשיטא דמסיפא לא מוכח כלל דאינה שליח לגירושין כלל רק אותו שהיא מוסרת לו הגט הוא המגרש ונותן לה אבל שתהא אשה שליח לגרש מי שמעת לי': לכן נראה לי דכך הכוונה דמעיקרא לא ביאר ר' מרי כלל היאך מוכח דהתם הולכה הוא ובא רב אשי ואמר דהך פשיטות מסיפא נמי הוא ולא מרישא גרידא רק כיון דאוקימנא סיפא בהולכה רישא נמי בהולכה וברישא הוי שליח לגירושין ומתרווייהו הוא דנפשט בעיין וכן הוכיח רב אשי לעיל ספ"ב דרישא ג"כ בפ"ל דומיא דסיפא ולכך קאמר אמר רב אשי ולא רב אשי אמר דלא חידש כלום רק ליפרושי דברי רב מרי כנ"ל: בתוס' בד"ה הא שויתי' שליח, השתא ס"ד וכו'.

עיינ מהרש"א דלא ניחא לי' כפירש"י דמשום דומיא פריך ואין צורך לכל דבריו בזה כי דברי התוס' פשוטים דהא ע"כ צריך לומר דלית לי' שום חידוש בהתקבל חוץ מה דמשני בגמרא דאל"כ לימא בפשיטות דקמ"ל התקבל דבעל לאו בר שוי' שליח קבלה הוא ונקט הולך איידי התקבל וקמ"ל בין התקבל בין הולך לא הוי רק להולכה ולא לקבלה דהשתא נמי עיקר התירוץ איידי) וע"כ דס"ד דלא איצטריך התקבל דבעל לאו בר שווי' שליח קבלה דכבר שמענו מהך דלעיל האומר תן גט זה לאשתי דרצה לחזור יחזור א"כ קשיא להו השתא באמת למה קתני התקבל, בשלמא הולך איצטריך דהולך כזכי וטעמא דלא שויתי' וכו' אבל התקבל למאי איצטריך, ועל זה כתבו דס"ד דאיצטריך לגלות אהולך דבלא שויתי' שליח מיירי כמו התקבל, אך כבר כתבתי לפרש בגמרא בפשיטות ואין צורך לכל זה כלל, ועיקר קושית הש"ס כיון דמתניתין אומרת דבעל לאו בר שוי' שליח קבלה הוא ש"מ דהולך לישנא דקבלה הוא, ע"ש: בד"ה דלמא בהולך, אינו מגיה אלא כלומר כו' דקשיא להו אי מגיה הוי לי' לומר תני הילך כדרך הש"ס בכל מקום, אלא שלא הבנתי מה שכתבו דלמא איכא דתני הילך מה בכך אטו עד השתא לא ידענו דאיכא פלוגתא בהולך אי הוי כזכי רק דבא להוכיח מתנא דמתני' דס"ל הולך כזכי א"כ מה בכך דאיכא דתני הילך ס"ס מאותו תנא דמתני' שלפנינו דתני הולך מוכח דכזכי דמי ואי דאיכא דמגיה בו הילך א"כ הדר הוא מגיה ונראה לי דכך כוונת התוס' דודאי עיקר הדיוק מדקתני אי אפשי ואי הולך כזכי לא הוי לי' למיתני אי אפשי ואהא משני דקתני אי אפשי שהי' חושש רבי לפי שאין הפרש כ"כ בין הולך להילך ודילמא איכא דתני הילך ויחשוב דהולך לא מהני אפי' אמרה האשה התקבל לכך תני אי אפשי דאפי' מי שיהא שונה בטעות הילך לא יטעה בדין דמ"מ יכול לחזור בו כיון שאמר אי אפשי אבל הולך באמת בלי אי אפשי בו יכול לחזור, כנ"ל: בד"ה איש לקבלה וכו' משום דבגט אשה בהולכה לא שייכי כו' נראה לי להגיה אשה בהולכה ואיש בקבלה לא שייכי וכן מורה בהדיא לשון לא שייכי] משום הכי קא בעי.

פ' דקשי' להו מה ס"ד לחלק בשליחות בין אשה לאיש ובכל מקום דמהני שליחות לא מספקינן שיהא חלוק אשה מאיש וכל שהוא בתורת הדבר שנשתלח מהני שליחותו בכל מקום, לזה כתבו דלכך נסתפקו משום דבשליחות זה שהם עושין לא שייכי דאיש לא שייך רק לגרש לא להתגרש וכן אשה לא שייכה רק להתגרש לא לגרש והוי כמי שאינו בתורת אותו השליחות שהוא עושה, ודברי מהרש"ל ומהרש"א בזה לא נתבררו לי ולא ידעתי מה בקשו בכל דבריהם בזה: בגמרא איתמר הבא לי גיטי.

בספ"י הקשה למה לא יועיל לקבלה כיון דמיתרצית להתגרש עכ"פ, והוא תמוה דתיקשי ל'י' הבא לי גיטי אוכלת בתרומה במתני' לקמן ניחוש שמא נתן לקבלה וכן במתניתין למה לי התקבל לי גיטי בהבא לי סגי כיון דקאי אקבלה, אבל באמת כל שאומרת לשון להולכה לכ"ע הוי לקבלה חוב ורק כשמחזרת להתגרש תיכף נחלקו אי הוי חוב, וז"ב: שם ש"מ אדיבורא דידי' סמיך.

פירש"י ותפשוט מינה בעי' דאיבעי' לן בבא מציעא בהשוכר את האומנין אדיבורא דשליח סמיך, ע"כ, והנה שם אמרינן מעיקרא דפשיטא באמר שליח ארבעה ובע"ה שלשה דדעת' על עילוי' ומספקא לן להיפך באמר בע"ה ארבעה ושליח שלשה וכתבו התוס' דהכי נמי אף דלקבלה ניחא לי' טפי לבעל מ"מ אי אדידי' סמיך אינו גט כלל ועדיף לי' להולכה עכ"פ ממה שלא תתגרש כלל אבל אין לפרש דניחא לי' באמת הולכה טפי והוי ממש כמו הך דפועלים דא"כ אי איתמר איפכא לא אתי שפיר ע"ש: ותמהני מאד דהא אנן אי אמרינן אדיבורא דידי' סמיך הכוונה שלא עלה על דעתו כלל שיש כאן שינוי והימני' דכך אמרה היא, והשתא אי נימא דעלה על דעתו שיש בזה גריעותא באומרו לקבלה דשמא אמרה היא להולכה ואין כאן גט כלל א"כ למה לא יהא גט כשיגיע לידה הא כך נתרצה שיהא לקבלה אבל אם היא אמרה להולכה רוצה להולכה דעדיף לי' להולכה ממה שלא יהא גט כלל, וע"כ דאי אמרינן אדיבורא דידי' סמיך אמרינן דלא עלה על דעתו כלל שהשליח שינה אם כן דמי ממש לשליח אמר ארבעה ובע"ה שלשה וצ"ע: ודבר ברור הוא דהכוונה פשוט דדוקא בהך דרישא דהשליח אמר ארבעה והוסיף אמרינן שפיר דלא עלה על דעת הפועלים דהשליח שינה והוסיף מדעתו ואי אמר שכרכם עלי מחוייב הוא לשלם ואי לא אמר עכ"פ יש להם עליו תרעומת ומאיזה צד יחשבו דהשליח שינה והוסיף על דברי בע"ה בדבר שאינו שלו, אבל להיפך דהשליח אמר שלשה יש כאן ספק שקול אי אמרינן דהימנוהו לשליח דכך אמר בע"ה או שרצה לפחות דהי' חושב דיוכל לשכור בפחות והך סברא ממש שייך בגט בכל גווי דאי שינה השליח מקבלה להולכה ג"כ אמרינן דשינה שהי' חושב דבעל לא ירצה לקבלה משום בזיון דבעל כדאמרינן לקמן ע"ב דבעל מקפיד מה שהאשה אינה מקבלת הגט מידו או משלוחו דמהאי טעמא אין אשה עושה שליח קבלה לקבל גט מיד שליח בעלה א"כ יש לחוש דשינה להולכה דשמא יקפיד הבעל, ויש לומר ג"כ דהימני' דכך אמרה היא ועכ"פ הוי ממש כהך דהפועלים, וז"ב: ודע דיש לדקדק לכאורה לפי דעת הב"ש בא"ה ע"ס' ק"מ דאפי' עשה הבעל שליח קבלה כל שנתרצית היא אח"כ ואמרה יזכה לי מהני א"כ כשקבלה הגט אח"כ מיד השליח הרי נתרצית וגיטה ושליח קבלה באין כאחד דהא ודאי נתרצית, ונראה לי דדוקא אם עשה הבעל בעצמו שליח קבלה אמרינן הכי אבל אי לא עשה רק הסכים למה שאמרה היא וכיון דהיא לא אמרה אין שליחותו כלום ולא מהני

אפי' אמרה אח"כ יזכה לי, כנ"ל ברור: דף ס"ג ע"א בגמרא בשלמא אי איתמר איפכא יש לתמוה מה בקשו בזה דאי הוי קתני איפכא הוי מוכח לא הוי להו רק לדחות דהשתא אינו מוכח ולא מצינו כיוצא בזה שיאמר אי הוי קתני כך הוי נפשוט ללא צורך כלל: ונראה לי דלא רצה לומר בפשיטות שאני הכא דעקרי' שליח לשליחותי' דהי' מקום לומר דלהיפך ג"כ בשינה מקבלה להולכה ג"כ אמרינן עקרי', ולפי זה להיפך גם כן ודאי אינה מגורשת בהגיע רק לידו דבמה נפשך אי אדיבורא דידי' סמיך הרי להולכה אמר ואי אדידה מ"מ הא עקרי' א"כ ממילא בהיפך ג"כ ליכא ספיקא כלל דאינה מגורשת רק בהגיע לידה דוקא, ולזה חידש רב אשי דהך סברא דעקרי' שייך רק בשינה מהולכה לקבלה דלא ניחא לי' בטירחא אבל בשינה מקבלה להולכה לא אמרינן עקרי', ולפי זה להיפך קאי בספיקא כהך דפרק השוכר את האומנין דאי אדידה מגורשת תיכף ואי אדידי' רק כשהגיע לידה, והיינו דקאמר דאי הוי שמענו בדברי ר"נ איפכא מה דעתו הוי נפשוט בעיין דבזה לא שייך עקרי' כלל אבל השתא לא נפשוט בעיין משום דעקרי' וא"כ להיפך בספיקא קאי, ולפי זה לק"מ מה שהקשו התוס' דהוי מצי למימר הכי בלי איפכא דהא ליתא דמה נ"מ במה שיאמר אי הוי קתני מגורשת דהוי נפשוט הספק מה שבאמת אינו כן ור"נ לא אמר כך, אבל מה שאמר עכשיו איפכא הוא דבר שיכול להיות לר"נ ותליא אי אדידה אי אדידי' דעקרי' ליכא בהא, וזה ברור ועמ"ש בתו': שם אלא הכא משום דעקרי'.

תמוה לי מה בכך דעקרי' מ"מ חזינן דאח"כ נמלך להיות שליח הולכה דהא הביאו לידה א"כ מנין לנו דהיתה החזרה אחר ציווי הבעל שמא בשעה שהשיב לו הבעל הילך כמי שאמרה דרצה שיהא להולכה קיבל ממנו להולכה ולמה לא תהא מגורשת כלל, ומזה נראה לי ראי' לדעת הפוסקים דאשה יכולה לעשות שליח הולכה והשתא הכא לא נעשה שליח הולכה רק מכח האשה דבעל לא עביד כלום רק מספקינן אי הסכים לאשה להולכה או לקבלה הלכך כל שחזר בו השליח משליחות האשה כבר נתבטל ושוב אין כאן שליחות הולכה אבל אי נימא דלא מהני שליחות הולכה רק הבעל הוא דמשווי לי' שליח, א"כ כיון דאדידה סמוך הרי שווי' שליח הולכה והשליח נתנו לה למה לא תהא מגורשת נימא דעל דעת כן קיבלו השליח ג"כ כמו שאומר הבעל, ועמ"ש לקמן דף ס"ה במשנה הבא לי גיטי אוכלת בתרומה בענין זה במחלוקת הרמב"ם והר"ן, ע"ש: ודע דהרי"ף והרמב"ם לא זכרו היכא דשינה מקבלה להולכה דהוי ספק מגורשת קודם שהגיע גט לידה רק כתבו בפשיטות הך דר"נ דאינה מגורשת כלל דעקר לי' לשליחותי' ולהיפך כתבו דמגורשת כשיגיע לידה ובסוגיא משמע להדיא דאפי' לידו הוי ספק מגורשת עכ"פ ואי מת חולצת ולא מתייבמת וכ"כ הר"ן והרא"ש להדיא, ובתו' הכי הביא הרי"ף גופא דחולצת ולא מתייבמת בהך דרב דלקמן מכח ספק אי הולך כזכי ולמה לא זכר גם בזה דחולצת ולא מתייבמת.

ומכ"ש שיש לתמוה על הרמב"ם שלא זכר דהוי ספק מגורשת בלא הגיע לידה, וכיון דאמרינן דאי הוי קתני איפכא הוי נפשוט הספק דפועלים א"כ השתא דלא קתני איפכא ממילא איפכא ופועלים דמי להדדי וכי היכי דגבי פועלים הוי ספיקא דלא איפשטא כמו כן בגט היכי דהוי איפכא ולא הגיע גט לידה הוי ספק מגורשת: ועוד יש לי לתמוה בדברי הרי"ף והרמב"ם שכתבו איפכא מגורשת בהגיע גט לידה דלא עקר שליח שליחותי' רק

מיעט ע"ש, ולשון זה תמוה דאי הגיע לידה פשיטא דלא עקר דהא רצה בפירוש בהולכה וזה הוי שייך אי הוי אמרי בהגיע לידו הוי ספק והוי קשיא נימא דעקר שליח שליחותי לקבלה ואפי' ספק לא הוי ועל זה הוי שייך לומר דלא עקר כיון דקיבל עליו טירחא יתירא טפי אבל השתא שלא זכרו רק בהגיע לידה מגורשת מאי עקירה יש כאן, והרא"ש והר"ן זכרו גם כן דאיפכא לא שייך עקרי' דהם כתבו דהוי ספק מגורשת אבל על הרי"ף ורמב"ם קשיא: לכן נראה לי ברור שלא נתכוונו הרי"ף ורמב"ם לחלק בין עקרי' בהך דר"ן להיכי דאמר איפכא כמו שפירש"י דהתם לא רצה בטירחא משא"כ איפכא, רק כוונתם כיון דהבעל אמר הילך כמה שאמרה אפי' אי אדיבור דידי' סמיך אבל הוא לא עשה שליח הולכה מחדש רק הסכים לשליחות האשה והרי היא לא אמרה להולכה כלל והוא עקר שליחותה ואמר הולכה ממילא אין כאן הולכה ג"כ דבהא לא נעשה שליח מהאשה, ועל זה כתבו הרי"ף ורמב"ם דלא נתבטל השליחות לגמרי דהולכה בכלל קבלה הוא ולא עקר שליחות האשה לגמרי רק מיעט בשליחותה שלא תתגרש רק עד שיגיע לידה ועדיין שליח האשה הוא אבל מענין זה דעקר השליח ואינו רוצה לקבלה בהא לא איירי הרי"ף דהא להולכה מכשיר לי' ולא לקבלה: ומעתה אני אומר דלא ס"ל להרי"ף ורמב"ם מה שכתבו הרא"ש והר"ן והוא על פי פירש"י דלהיפך פשיטא לן דלא אמרינן עקרי' והיינו ממה דאמרינן דאי הוי קתני לידו הוי מוכח דסמיך אדידה ש"מ דלא אמרינן עקרי' בהא והא ליתא דפשיטא דיש לומר דעקרי' להיפך ג"כ בספיקא קאי דפעמים שאינו רוצה שתתגרש כ"כ מהרה ואולי ב"כ וב"כ יחזור בו הבעל או יתפייסו ביניהם, ובגמרא שפיר קאמר דאי הוי קתני כך שפיר הוי שמעינן ע"כ דלא אמרינן עקרי' תדע דהא כתבו התוס' דהי' יכול לומר אי הוי קתני מגורשתוקשה היאך יאמר הא אמרינן עקרי' וע"כ משום דאי הוי קתני כך הוי שמעינן ע"כ דלא אמרינן עקרי' כמו כן השתא קאמר שפיר דאי הוי קתני איפכא הוי שמעינן דלא אמרינן עקרי' וכבר הוכחתי דע"כ הך עקרי' בדברי ר"ן דהשתא ג"כ בספיקא קאי דאי פשיטא לן דאמרינן עקרי' א"כ מוכח דסמיך אדידה דאי אדידי' למה נקט בגוונא דאיכא תרתי עקרי' וסמיכה אדידי' ומה דבעי לאשמעינן לא שמענו כיון דאיכא אידך וע"כ דעקרי' בספיקא קאי וליכא למיפשט דסמיך אדידי' דלמא משום דעקרי' וחד מהני ודאי אמרינן או דסמיך אדידי' או דעקרי', וכמו כן איפכא לא ידעינן אי סמיך אדידה או אדידי' או דעקרי' ולא ידעינן הי ניהו וכיון דלא תני איפכא כלהו בספיקא קאי וכן משמע מדברי התוס' דלהיפך נמי יש סברא לומר דעקרי' דאל"כ לא הוי קשי' להו מידי דהשתא שפיר קאמר בשלמא לאשמעינן דאיפכא דמי לפועלים דלא שייך עקרי' אבל מה צורך לומר דאי הוי קתני הוי נפשט בעיין, וע"כ דס"ל לתוס' דלהיפך נמי יש לומר דלא דמי לפועלים משום דעקרי' רק מ"מ אי הוי קתני איפכא ע"כ הוי נפשט דלא אמרינן עקרי' א"כ כמו כן הי' יכול לומר אי הוי קתני מגורשת הוי שמעינן דלא אמרינן עקרי' ונפשט בעיין: ומעתה דברי הרי"ף ורמב"ם ברורים דדוקא בהך דפועלים קאי בספיקא אי אשליח סמכו או על בע"ה אבל הכא איפכא נמי כיון דאיכא תרתי חדא אדידי' סמיך ועוד דעקרי' ממילא אפילו ספק לא הוי דאי אדידי' סמיך בודאי לא הוי גט דהא להולכה אמר ואי אדידה ממילא מוכח מדברי ר"ן דע"כ אמרינן דעקרי' שליח לשליחותי', א"כ אפילו אי אדידה סמיך אינה מגורשת עד שיגיע לידה ואם הגיע לידה ודאי מגורשת דאף דהיא אמרה לקבלה הולכה בכלל קבלה הוא

כמו שכתבו הרי"ף ורמב"ם הנ"ל, כנ"ל ברור בזה, ועיין מה שאכתוב בתוס' בסמוך ובחידושי לא"הע סימן ק"מ: בתוס' בד"ה בשלמא כו' בלא איפכא כו'.

דבריהם ה תמוהין מאד לכאורה דהיאך יאמר אי הוי קתני מגורשת כיון דבאמת ס"ל דעקרי' שליח לשליחותי' א"כ אי אפשר שיאמר מגורשת מכח עקרי' דבהא ליכא ספיקא כלל, מיהו בהא אפשר לומר דס"ל לתוס' דעקרי' נמי בספיקא קאי ולא קאמר רק דליכא למיפשט דלמא משום דעקרי', והיינו דאל"כ תפשוט להיפך דאדידה סמיך דהיאך יאמר ר"נ דבר שיש בו ב' טעמים וכל חדא מספיק לדינו א"כ לא שמענו שום אחד מהם, וע"כ דחדא מנייהו ס"ל לר"נ רק דלא ידעינן איזה מנייהו ושפיר קשיא להו דהוי לי' לומר אי הוי קתני מגורשת הוי שמעינן שפיר דלא אמרינן עקרי' ואדידה סמיך: אך אכתי יש לתמוה בדברי התוס' מאי קשיא להו דלימא בלא איפכא כיון דבאמת קאמר ר"נ אינה מגורשת למה יאמר דבר בטל שיאמר בהיפך, אבל השתא דקאמר אי הוי אמר איפכא זה דבר שיש לו מציאות אפי' לפי האמת דדוקא השתא דעקרי' סובר אינה מגורשת, אבל להיפך דלא שייך עקרי' שפיר יכול לומר כך או כך אבל למה יאמר אי הוי אמר היפך ממה שאמר כיון דלא ס"ל כך, ומזה נראה לי ראי' דלא ס"ל לתוס' כדברי הרא"ש והר"ן והיא על פי פירש"י דעקרי' לא שייך רק מחזור מהולכה לקבלה משום שאינו רוצה לטרוח ולא להיפך אלא דס"ל כמו שהוכחתי לעיל מדברי הרי"ף ורמב"ם דעקרי' ודאי בספיקא קאי כמו שהוכחתי.

וכן מהך דלקמן דמשני לפום מה דס"ד מעיקרא ש"מ דלא ברירא לן סברא דעקרי' וכמו כן להיפך ג"כ יש סברא דעקרי' כמ"ש לעיל, והשתא הך איפכא דקאמר השתא ג"כ אין לו מציאות לפי האמת כלל דס"ס בהגיע לידו ולא לידה בודאי אינה מגורשת לפי האמת במה נפשך אי אדיבור דידי' הרי הולכה אמר ואי אדידה א"כ מוכח מר"נ דאמרינן כל ששינה עקרי' לשליחותי' וא"כ אינה מגורשת עד שיגיע לידה ושפיר קשיא להו דלימא אי הוי אמר מגורשת הוי שמעינן ג"כ דלא אמרינן עקרי' ואף דהשתא אומר בהיפך מ"מ איפכא נמי ליכא למימר לפום מה דס"ל השתא כנ"ל ואולי לזה נתכוונו ג"כ התוס' במה שתירצו דבאיפכא איכא תרי גווני נקטה והיינו דאי יאמר בהך גוונא דר"נ דליכא רק חד גוונא והוא דבר שאין לו מציאות לפי האמת דר"נ ודאי לא ס"ל כן דהא אינה מגורשת ס"ל לכך לא נקט לה רק איפכא דאיכא תרי גווני, ונהי דאופן ראשון בהגיע לידו מגורשת אין לו מציאות לפי האמת אבל אופן השני יש לו מציאות אפי' לפי האמת לכך נקט איפכא כנ"ל ובחידושי לא"הע סימן ק"מ הארכתי עוד בדברי התו' ובהך סברא אי עקרי' בספיקא קאי או ודאי ונ"מ אי אמר הבעל התקבל לא הילך כמה שאמרה דבהא עקרי' איכא אבל אדידי' סמיך ליכא, ואי הך סברא דעקרי' בספיקא הוי ספק מגורשת ואי ודאי גם בהא אינה מגורשת ע"ש: בגמרא טעמא דרצה וכו' והא לאו בר שווי' שליח קבלה הוא כו' הכי טעי.

פירש"י ז"ל דהקושיא לר"נ, ויש לתמוה לכאורה מאי קושיא הא אסיק רב אשי טעמא דר"נ דעקרי' שליח לשליחותי' והא במתניתין לא עקר כלום ואי משום דאח"כ הוליכו לה א"כ הא קשיא בגוף דברי ר"נ וע"כ כיון דכבר נתבטל לא מהני מה שנתרצה אח"כ אבל במתניתין כיון דע"כ אמרינן דנתרצה הבעל תיכף להולכה ג"כ א"כ ממילא לא עקר

השליח כלום ואדרבא בהך דר"נ גופא קשה טפי כיון דאדידה סמיך הרי להולכה נתכווין ולמה לא נימא כיון דקיבל מיד הבעל נתרצה להולכה ג"כ דהא הוליכו לידה וע"כ כמו שכתבתי לעיל דהוא רק שליח האשה הוא דאשה עושה שליח הולכה או כמו שכתבתי לקמן דעיקר שליחות הולכה של האשה הכוונה שהוא נעשה רק בדעתה ורצונה וכל שחזרה בה שוב אינו שליח כלל משא"כ שליח הולכה של בעל והכא הכל אדידה סמיך ולא עשה שליחות מצידו כלל ודידה נתבטל בחזרת השליח ושוב לא מהני מה שירצה אח"כ דשמא חזרה בה האשה ועכ"פ אין כאן קושיא ממתניתין דהוא שליח הולכה של בעל ומעולם לא חזר בו ולא עקר שליחותי! וצריך לומר בכוונת רש"י דס"ד דודאי התקבל דמתניתין לקבלה הוא ולא הולכה רק הטעם דמהני בהגיע גט לידה דאח"כ דהלך השליח ונתן לה אומדין דעתו דניחא לי' לבעל בהא ומאז נעשה שלוחו להולכה א"כ הכא נמי נימא דמאז שחזר בו השליח והוליך לה נעשה שלוחו של בעל להולכה ומה בכך דחזר בו מעיקרא הא במתניתין ג"כ מעיקרא ליכא שליחות הולכה דהתקבל קאמר רק דדנין דעת הבעל דנתרצה אח"כ למה שהוליך השליח כיון דלקבלה לא הוי מהני וה"ה הכא, וזה שכתב רש"י דלרב אשי לא הוי צריך לשנויי הכי טעי דבלאו הכי ניחא דאנן אמרינן דכל דלא נעשה שליח בעת קבלת הגט לא מהני מה שנתרצה אח"כ ומתניתין התקבל והולך קאמר ועל דעת כן קיבלו השליח אבל הכא עקרי' שליח לשליחותי' ואינו רוצה להולכה, ועיקר מה שאמרו הכי טעי לפום מה דס"ד מעיקרא דאדיבור דידי' סמיך: אמנם עיקר פירש"י דחוק מאד מלבד מה דקשה מאד לומר דהשתא סליק מהך דרב אשי מסברא דעקרי' ותיכף יאמר לפום סברא קמייטא ועוד דמאי משני הכי טעו מ"מ נפשט בעיין דאדיבור דידי' סמיך דאי אדידה הא נתכוין בעל להולכה א"כ נימא דהשליח נעשה שלוחו של בעל ומה בכך דחזר משליחות האשה דהא חזינן דחזר אח"כ והוליכו לה: לכן נראה לי דעיקר הקושיא לרב אשי דודאי אי נימא דטעמא דר"נ דסמיך אדידי' פשיטא דלא קשיא לר"נ מידי דאנן אמרינן דהוא הימני' לשליח א"כ לא עשאו להולכה כלל אבל במתניתין לא שייך זה ושפיר אמרינן דנתכוין שתתגרש כל היכי דמיגרשה אבל הכא דהימני' לשליח לא שייך כל היכי דמיגרשה דלא עלה על דעתו שתתגרש רק לקבלה כיון דחשב דכך אמרה התקבל, אבל אי נימא דאדיבור דידה סמיך א"כ לא ידע הבעל מה אמרה היא א"כ קשי' לי' שפיר בשלמא בלי מתני' הי' מקום לומר דשליחות זה אינו כלל מהבעל רק שליחות האשה כהפוסקים דאשה עושה שליח להולכה או כמו שכתבתי לעיל דבשליחות האשה הכל בדעתה והסכמתה תלוי הלכך כל שחזר בו השליח וביטל שליחותה לא מהני מה שירצה אח"כ להיות שליח הולכה בלי שתעשה אותו האשה שנית דגם הבעל לדעתה עשה והוא לא עשה אותו שליח מכחו דהא לא זכר שום שליחות הולכה, אבל עכשיו דקתני במתניתין דהתקבל דבעל מהני להולכה בלי שום שליחות מהאשה אלמא אף שלא זכר הבעל שליחות הולכה כלל אמרינן דנעשה תיכף שליח הבעל להולכה א"כ ה"נ נימא כיון דאדידה סמיך אפי' לא זכר הבעל הולכה נעשה שליח הולכה מכחו של בעל בלי הסכמתה שנית כמו במתניתין דליכא שום שליחות דידה ולא זכר ג"כ הולכה מ"מ נעשה שליח הבטל מכחו ה"ה הכא כיון דסמיך אדידה וביטל השליח שליחות הולכה שלה ממילא נעשה שליח הבעל מכחו כיון דאמרינן דמרוצה בהולכה: והיינו דמשני התם אדם יודע שאין שליח קבלה מכחו ונתן להולכה ושליח נמי נתרצה

בזה וקיבל על דעת כן להוליך לה, הכי טעי דחושב דשליחות הולכה שלה קיימת ולא נתבטל בדברי השליח הלכך אף דסמיך אדידה אין כאן שליחות הולכה רק של אשה וכבר נתבטל בחזרת השליח ולאנעשה שליח הולכה מחדש ואפי' חזר עכשיו והוליך לה לא מהני (שמא חזרה בה כיון דהכל לדעתה והסכמתה נעשה וכל שחזרה בה צריך שליחות מחדש ואפי' לא חזרה כיון דחוב הוא לה כמו שביארנו לעיל דמידי דחוב בעי שליחות בפירוש וכיון שנתבטל פעם אחת צריך מינוי שליחות מחדש) וצריך מינוי שלה מחדש, אבל במתניתין אי נתרצה להולכה ע"כ דעושה שליח מכחו דהיא לא עשתה מעיקרא שליח כלל וכיון שקיבל השליח ונתרצה הרי נעשה שליח הולכה עכ"פ, כנ"ל ברור: שם ואמאי הא בעל לאו בר שווי שליח קבלה הוא.

לשון זה תמוה לכאורה דמה ענין שליחות קבלה לכאן הא זה עיקר דין המשנה דיכול לחזור דלאו בר שווי שליח קבלה הוא רק דהוי לי להקשות דלאו להולכה שווי כמו דמקשה אח"כ בקטנה ומזה הי' נראה לכאורה להדיא דלא כב"ש א"ה סי' ק"מ דהיכי דאמר התקבל אי אמרה אח"כ יזכה לי מהני, אלא כיון דבעל לאו בר שווי שליח קבלה הוא לא מהני מה שתעשה אותו האשה אח"כ לקבלה כיון דכבר הגט בידו ואז אינו שליח הבעל כלל ודוקא מעיקרא יכולה לעשות שליח קבלה והוא ילך ויקבל מן הבעל וכיון שמסר לו הבעל לקבלה מהני אבל לא כשכבר ישנו בידו ואינו שליח היאך תתגרש בידו מחמת עשיית האשה והיינו דקאמר הכא דס"ד דהפי' במתניתין רצה לחזור יחזור אבל בלא חזר ועשתה אותו האשה שליח קבלה מתגרשת בגט שבידו אבל שליח הולכה לא הוי כלל ואהא מקשה הא בעל לאו בר שווי שליח קבלה הוא ואינו שליח כלל והיאך תוכל להתגרש בעשיית האשה דהא הוי כמו מעל הקרקע וגרע מינה כיון שאינו שליח הבעל כלל וע"כ דהכוונה דלהולכה מתגרשת דאכתי נשאר שליח הולכה וקשיא לר"ג, וליכא למימר דודאי בס"ד בקושיא דהולכה לא שווי ג"כ כיון דלקבלה לא עביד הוי כמו אינש דעלמא שאינו שליח הבעל כלל והגט מונח בידו דפשיטא שלא יועיל אמירת האשה יזכה לי, אבל לפי האמת דשליח הולכה הוא עכ"פ ממילא אפי' לא הגיע לידה רק אמרה לו יזכה לי מהני כיון שהגט בידו בתורת שליחות לגרש אבל באמת הא ליתא דבהא טעמא אחרינא איכא דלא מהני דלא חזרה שליחות אצל הבעל ומשום בזיון דבעל כדלקמן ע"ב, ובאמת שיש להקשות על הב"ש הנ"ל כיון דבפירוש אמרו בש"ס אדם יודע שאין בעל עושה שליחות לקבלה והתקבל והולך קאמר א"כ הרי שליח הולכה הוא של בעל א"כ היאך יועיל אמירת האשה יזכה לי הא לא חזרה שליחות אצל הבעל וכללוא הוא שאין אשה יכולה לעשות לשליח הולכה שהגט בידו לשליח קבלה מיהו בהא יש לומר דלאו הולך לגמרי רק התקבל והולך שאם תתרצה בו האשה לקבלה יהא לקבלה ועכ"פ יהא הולכה, לכך אי נתרצית בו לקבלה הדר הוי גט מצד הסכמת הבעל לקבלה, אבל מסוגיא זו ודאי קשיא דכיון דדייק דבעל לאו בר שווי שליח קבלה ש"מ דס"ד דבלא רצה ועשתה אותו האשה לקבלה הוי לקבלה, ואהא מקשה דלא מהני ש"מ דלא כב"ש הנ"ל ועוד דהא גופא קשיא מאי מקשה באמת למידק דהוי שליח הולכה דילמא שליח הולכה לא הוי כלל כר"ג רק רצה לחזור הכוונה דבלא רצה ועשתה אותו האשה אח"כ כשלא חזר הבעל לשליח קבלה מהני מתורת קבלה וע"כ דבאמת לא מהני: ומ"מ נראה לי ליישב דברי הב"ש הנ"ל דודאי משמע לי דמהתקבל דאשה לא מיירי ברישא

כלל דבתר הכי הוא דקתני האשה שאמרה התקבל וקאי אקבלה דרישא כמ"ש לעיל בגמרא לא אקבלה ואדרבא מדלא זכרו במשנה תשובת הבעל כלל, ש"מ דעל התקבל דבעל דמעיקרא קאי דמהני אי אשה אמרה התקבל: אמנם הכא הכוונה כך דכבר נודע ממה ששאלו בירושלמי על משנה זו הגע עצמך שהיתה צווחת להתגרש אני אומר שמא חזרה בה, ולפי זה הי' נראה לכאן אי היתה מחזרת אח"כ להתגרש דתיכף כשהיתה מחזרת נתגרשה ולא שייך שמא חזרה בה: אבל באמת הא ליתא ודוקא קודם שאמר הבעל התקבל נסתפקו בירושלמי אי מהני מחזרת דאז בעת עשיית הבעל לקבלה הוי זכות ועל זה הוצרכו לדחות שמא חזרה בה, אבל אי מחזרת להתגרש אחר שקיבל השליח מן הבעל בהא בלא"ה לא מהני כיון דאז הוי חוב ולא מהני שליחות לקבלה של בעל א"כ מה בכך דמחזרת להתגרש מי עשאו שליח קבלה מחדש, תדע דמחלקינן בין בעל לאשה בשליחות קבלה והרי שניהם שווין דאי עשתה היא לא מהני רק ברצון הבעל אח"כ ואי עשה הבעל גם כן מהני ברצון האשה אח"כ, וע"כ דרצון האשה לא מהני רק שתעשה שליח קבלה מחדש כדברי הב"ש הנ"ל אבל מחזרת להתגרש לא: והשתא אתי שפיר דס"ד דלהולכה ודאי לא הוי כלל רק הכל לקבלה מיירי ואי לא רצה לחזור עד שנתרצית האשה להתגרש מגורשת מתורת קבלה, ואהא מקשה אמאי הא בעל לאו בר שווי' שליח קבלה הוא דאז הי' חוב וא"כ היאך תתגרש אח"כ מתורת קבלה ולמה לי דקתני רצה לחזור וע"כ דאמרינן מימר אמר תיגרש וכו' ומתגרשת מתורת הולכה כשיגיע לידה וקשי' לר"נ, כנ"ל: שם אדם יודע שאין שליחות לקטן וגמר ונתן לשום הולכה דידי' הכא טעי.

לשון זה תמוה לכאן דכי יש כאן הולכה דידה עד שיאמר הולכה דידי' ולא הוי לי' לומר רק גמר ונתן לשם הולכה, ומזה נראה לי ראי' ברורה למ"ש לעיל בגמרא בד"ה טעמא דרצה כו', דכל השקלא וטריא כאן אי להולכה דידה נתכווין והרי עקר השליח או להולכה דידי' קאמר ולא מצינו דעקר השליח שליחותו של בעל כלל, והיינו דקאמר דאדם יודע שאין שליחות לקטן וגמר ונתן להולכה דידי' דהיא לא אמרה רק קבלה לא הולכה ועוד דאין קטנה עושה שליח הבאה כלל, אבל הכא נתן להולכה דידה דטעי בהא דלא נתבטלו דברי' לגמרי ע"י השליח: שם מאי לאו קבלה אקבלה.

מכאן ראי' ג"כ דהך סברא דעקרי' שחידש רב אשי בספיקא קאי לא דפשיטא לי' הך סברא דא"כ היאך ס"ד קבלה אקבלה הא עקרי' שליח לשליחותי' ולא רצה להולכה ולא תתגרש כלל וע"כ דלא בא רב אשי רק לדחות דלא תידוק אדיבור דידי' דאיכא למימר סברא דעקרי' והשתא מקשה על ר"נ דמוכח דלא אמרינן עקרי' וגם לא אדיבור דידי' סמיך: מיהו יש לומר דלפי מה דמשני לחלק בין הילך כמה שאמרה לאומר התקבל יש לומר דשפיר מצי מיירי בקבלה אקבלה ג"כ וכיון דאמר התקבל לא הילך כמה שאמרה לא סמיך לא אדידי' ולא אדידה רק הוא עשאו שליח מכחו ובכה"ג לא אמרינן עקרי' דלא עקר השליח רק שליחות האשה לא שליחות הבעל שעשאו עכשיו שהרי קיבל מידו והלך ומסרו לה כנ"ל, ועמ"ש בסמוך: שם שמעת מינה אדיבור דידי' סמיך וכו'.

עפירש"י והוא דחוק מאוד, ולא ידעתי מה צורך לדחוק הזה הא שפיר קאי אהך דר"נ גופא דלעיל דהא דחינן דליכא למיפשט מהך דר"נ משום דעקרי' שליח לשליחותי' א"כ

מוכח דלולא סברא דעקרי' שפיר הוי מוכח ע"כ דאדידי' סמיך א"כ הכא דלא שייך עקרי' נפשוט דאדידי' סמיך דאי אדידה כיון דלא שייך עקרי' תתגרש תיכף כשיגיע לידו והיינו דקאמר דוקא בהך דר"נ לולא דעקרי' שפיר הוי מוכח ע"כ אדידי' סמיך דאי אדידה תתגרש כשיגיע לידה עכ"פ אבל הכא כיון דלא אמר הילך כמה שאמרה שפיר יש לומר, דבעלמא היכי דאמר הילך כמה שאמרה ולא שייך עקרי' אמרינן אדיבור דידה סמיך, אבל הכא כיון דלא אמר הילך רק התקבל לא סמיך כלל רק מצידו עשאו שליח מחדש והוי כמו התקבל דעלמא והוא לא עקר שליחות של בעל כלל והוי שליח הולכה [ועוד דמקבלה להולכה לא אמרינן עקר כפי פירש"י לעיל דעקר מטעם טירחא הוא] כמו התקבל דעלמא: ודע דיש לדקדק דקאמר שמעת מינה אדיבור דידי' וקשה אי נפרש קבלה אקבלה ג"כ נפשוט האיבעי' להיפך דאדידה סמיך ומה קשיא לי' טפי דנפשוט אדידי' מאדידה, ובאמת ניחא דלולא ר"נ יש לנו לפרש בשני אופנים קבלה אקבלה וקבלה אהולכה וליכא למיפשט מידי דאיכא לידחוי' לאידך גיסא אבל לר"נ דע"כ מיירי בקבלה אהולכה שפיר נפשט בעיין דאדידי' סמיך ודוק: בתוס' בד"ה רבי אומר בכולן, ואע"ג דבספ"ק וכו' סתמא דמילתא וכו'.

דבריהם דחוקין כי הסברא נותנת בהיפך דכיון דהוא אומר לו אשתך אמר' התקבל לא הוי לי' לומר כלל רק ליתן סתם ומכ"ש שלא הי' לו לשנות ממה שאמר' התקבל לומר הולך, וטפי יש לנו לומר בזה דלאו כזכי אמנם אני אומרה בלשון אחרת דודאי אפילו למאן דאמר לעיל פ"ב הולך לאו כזכי לאו כאומר שלא יזכה הוא רק שאינו כאומר זכי הלכך כשרוצה לשלוח מנה לפלוני בעינן שיאמר בפירוש זכי ולא אמר זכי בפירוש לא זכה והולך אינו כאומר זכי אבל מאן שמעת לי' דהולך כאומר שלא יזכה הלכך הכא שהיא עשתה שליח קבלה ואם הי' נותן סתם ולא אמר כלל הוי מהני הלכך ס"ל לרבי דלא אמרינן הולך כאומר שלא יזכה רק שאינו כאומר זכי ולא גרע משתיקה דמהני: איברא בין לדברי התוס' בין להנ"ל יש לתמוה בהא דאמר אבל אי אמר אי אפשר שתקבל אלא הולך ותן לה וקשה כיון שביטל שליחות דידה הרי הולך לאו כזכי והוי לי' לומר אפי' אמר התקבל וזכי מ"מ כיון שביטל שליחות דידה לא מהני שליחות לקבלה דידי' כמ"ש הר"ן במשנה: לכן נראה לפע"ד דבר חדש דאף דאמרינן דהתקבל דידי' הולך הוא והוי גט כשיגיע לידה עכ"פ היינו דוקא בהתקבל דידי' בלבד בלי הקדמת התקבל דידה אבל אי הקדימה היא התקבל והוא השיב שאין רצונו בשלה רק בהתקבל דידי' הך התקבל ודאי לקבלה הוא דבשלמא בהתקבל גרידא משכחת לה שתתגרש לקבלה כגון אי עשתה שליח קבלה קודם או אח"כ כפי דעת הב"ש סי' ק"מ, ושפיר יש לומר דקאמר התקבל ומ"מ מכח אדם יודע וכו' אמרינן דנתכוין שאי לא יהא לקבלה יהא להולכה אבל כשאמר אי אפשר שתקבל לה דתפס לשון קבלה דידה קבלה ממש והיאך נימא דקבלה שלו הולכה הוא וע"כ דבאמת טעה וחשב דהוא יכול לעשות שליח קבלה מפתו ואינו לא שליח קבלה ולא הולכה, והשתא ברייתא דקתני באי אפשרי דיכול לחזור אבל גיטא מיהו הוי היינו דוקא בהולך דכיון דאמר אי אפשרי לאו כזכי הוא כדברי התוס' הנ"ל או כמו שכתבתי, וכיון דלאו כזכי הוא הוי שליח הולכה, אבל אי יאמר אי אפשר שתקבל רק התקבל או זכי בודאי לשליח קבלה שלו נתכוון כנ"ל ולא הוי שליח כלל, והיינו דקאמר אי אפשרי אתי לאשמועינן דבהא לת"ק דהולך דעלמא כזכי הוי לשון קבלה ממש

א"כ אינו שליח כלל כנ"ל ולרבי דרק מכח התקבל דידה הוי כזכי כל שאמר אי אפשי לישנא דהולכה הוא ויכול לחזור אבל גיטא מיהו הוי ובזה אתי שפיר טפי הך איבעית אימא דקמש"ל רבי היינו ת"ק ולא נתבאר מקמ"ל רק הכוונה דמודה ת"ק דהולך לאו כזכי מצד עצמו רק מכח התקבל דאשה ובאי אפשי ממילא הוי גט רק יכול לחזור בו: וכל זה הוא לכאורה דלא כהר"ן במשנה דפ"ה הך לפיכך היינו אף שחידש לקבלה מצידו כיון שביטל שלה לא מהני, ובמתניתין קתני דיכול לחזור ש"מ דגיטא מיהו הוי אפי' אמר בלסון קבלה, אבל באמת אין צורך לזה כלל ואדרבא לפי דבריו הוי להו להקשות בש"ס למידק מינה דהולך כזכי כיון דהא אתי לאשמועינן דלא מהני שליחות קבלה דידי' ולמה להו למידק מדיוקא, ולהנ"ל ניחא דודאי טעמא דמתניתין דבאי אפשי הולך או הילך דידי' לאו כזכי הוא כלל והיינו דדייק דבלי אי אפשי הוי הולך כזכי ודחי בהילך ובהא מחלקינן בין אמר אי אפשי ללא אמר אבל הולך בלי אי אפשי לא הוי כזכי כנ"ל: ע"ב בגמרא מאי לאו בהילך.

הא דלא מקשה מרישא גופא כדמקשה לעיל טעמא דלא שויתי' וכו' מאי לאו בהילך ור"נ ואי משום דאיכא לדחויי' כדדחינן לעיל התקבל איצטריך לי' א"כ בהא נמי איכא לדחויי' כדדחי לעיל לא אקבלה ולא קאי כלל אהולך דרישא: ונראה דמרישא לא מצי למידק דע"כ או דהתקבל איצטריך לי' או הולך ורבי דהילך לא שייך רק כשמישב על דברי האשה לא שיאמר הילך מעצמו ואם יאמר כן אינו רק כהולך אבל מסיפא מקשה שפיר דאף דדחינן לעיל לא אקבלה היינו לס"ד דיש לומר הולך לאו כזכי אף דמיירי בהולך אבל כיון דמסקינן לעיל דע"כ במתניתין כזכי רק דתנו הילך ניחא לי' טפי לומר דבהילך מיירי ואתיא ככ"ע מדנימא בהולך ורבי דוקא, ועמ"ש בסמוך: שם טעמא דאמר אי אפשי וכו' מאי לאו בהילך וכו' נראה לי דמקשה הכי אף דכבר דחי מעיקרא לא בהולך ורבי גם מה ס"ד להגיה במשנה ולמיפשט בעיין ואדרבא לעיל דחינן דילמא בהילך: ונראה לי דהכי מקשה דס"ד דהך לפיכך דמתניתין הכוונה כמו שכתב הר"ן במשנה דקמש"ל דלא נימא דלא רצה שיהא שליח קבלה מצידה רק מצידו וכיון דמחזרת להתגרש שהרי עשתה שליח קבלה סגי בהכי קמש"ל כיון שביטל שליחות קבלה דידה שמא חזרה בה [וצ"ל בכוונתו דאי לא הוי תני כך הוי ס"ד כך אבל השתא אמרינן דלהולכה נתכווין דאי לקבלה לא תהא מגורשת כלל כמו לעיל לס"ד דאדיבורא דידי' סמיק], והשתא לפי זה ע"כ בהילך מיירי דהוי כזכי דאי בהולך הא הולך לרבי אינו כזכי רק מכח התקבל דידה אבל בעלמא הא ס"ל לי' לרבי ספ"ק דלאו נזכי כמ"ש התוס' לעיל בד"ה רבי א"כ כשיאמר אי אפשי הרי הולך דידי' לאו כזכי א"כ היאך קאמר לפיכך לאשמועינן דלא מהני שליחות קבלה דידי' אפילו מחזרת להתגרש דהא ליכא כאן שליחות קבלה דידי' כלל וע"כ דבהילך מיירי וס"ד דקאמר אי אפשי בשליחות קבלה שלה רק מצידה יהא לקבלה ואני מסכים למה שאמרה רק יהא מצידה ואהא דחי לא בהולך ורבי ולא בא התנא לאשמועינן דאפילו עשה שליח קבלה מצידו לא מהני רק הא קמש"ל דוקא באי אפשי יכול לחזור אבל בלי אפשי הולך נזכי כרבי וכן פירש"י במשנה והר"ן כתב עליו שאין הלשון נוח בכך ובזה מחולקין המקשה והדוחה דהמקשה ס"ד כדברי הר"ן והדוחה דחה כפירש"י, כנ"ל: שם התם ספק ממונא לקולא.

תמוה לי דהא ידע דטעמא דרב דמספ"ל כמו שהקשה למימרא דמספקא לי' לרב א"כ ע"כ דמשמע לי' דהך אינו חוזר אינו מחמת ספק כלל ומאי משני ספק ממונא ובמה נחלקו ועוד למה חשיב זה מוציא דהא השליח תופס בחזקת שניהם ואדרבא הראשון מרא קמא הוא ובפקדון ניחא קצת ולא במלוה: ונראה לי דהכוונה כיון דספיקא הוא א"כ לא ימלט שיפסיד ע"י מאמרו הולך כי לא יוכל להוציא לגמרי כיון שאינו ברשותו וזה תופס בחזקת שניהם א"כ מסתמא היתה כוונתו זכי כי אי הי' כוונתו שלא יזכה הי' אומר בלשון ודאי לא בספק דהא יפסיד ע"י זה, אבל בגט כיון דספק איסור הוא לא חש לבאר דמה נפקא מינה אי תצטרך גט אחר מספק או בודאי: והנה הר"ן כתב לחלק בין שיחרור לגט ומתנה משום דהרבה פעמים נותן דמי עצמו ויוצא, ע"כ, והוא תמוה דמה בכך דאי כוונתו דבשביל זה הוי זכות הא אין לך זכות גדול ממתנה ולא הוי כזכי ואי כוונתו דבשביל זה הוי כמו מלוה ופקדון א"כ תינח בנותן לו דמי עצמו אבל במתניתין בודאי אפילו במשחרר בכדי מיירי ואטו בשביל דהרבה פעמים נותן דמים יהא דומה לחוב אפי' במשחרר בכדי שנאמר תן כזכי ולפי מה שכתבתי לעיל הי' מקום לפרש דברי הר"ן הנ"ל על דרך זה אמנם הפי' הנכון הוא דודאי כיון דחזינן דפקדון ומלוה הולך נזכי משום שכל שלא הפסיד הדבר מרשותו לגמרי רק מקבל תמורתו או שכבר קיבל בודאי לא איכפת לי' במתינות רק כזכי קאמר, והשתא ניחזי אי הי' מוכר לאחר איזה דבר ע"י שליח הי' בדין שלא יוכל לחזור דכזכי קאמר כיון דקא שקיל דמי רק במכר לא שייך זה דכל שמבקש תמורתו אין זה זכות לחבירו, והשתא זהו בעלמא דבלי דמי עביד במתינות כמ"ש הרמב"ן ובדמי אין זה זכות לחבירו כלל אבל הכא בעבד כיון דרוב פעמים נותן דמי עצמו ויוצא אף בדמי הוי זכות לעבד וכיון דבדמי ג"כ הוי זכות א"כ ממילא בששיחררו ואמר תן גט זה לעבדי נהי דלא פי' דמי כלל אבל מ"מ הי' דעתו שלא ישחררו בלי דמי אבל בדמי בודאי לא עביד במתינות הילכך עכ"פ אינו יכול לחזור בו מהשיחרור דזכות הוא לעבד שיצא עכ"פ בדמים ובודאי יש לומר דלא אסיק אדעתיה כלל מדמים וממילא לא הוי שיחרור כלל רק כיון דרוב פעמים נותן דמים ויוצא ממילא אסיק אדעתיה גם מדמי ואפי' אי עביד במתינות היינו אי לשחרר בלי דמי או בדמי אבל לקבל דמים לא עביד במתינות ושפיר אינו יכול לחזור בו מהשיחרור עכ"פ בדמים משוחרר הוא ודאי, כנ"ל: ולענין עיקר דברי הפוסקים מה שהקשו אהך דרב דהכא ממה דאסיק אביי ריש פרק השולח דהולך לאו כזכי, לדעתי דבריהם תמוהין מאוד כמ"ש לעיל והוכחתי דעיקר דברי אביי רק לענין ביטול השליחות הוא באיזה לשונות מועיל הביטול וקאמר דהני לישני דביטול המועילין לבטל הגט מועילין לבטל המתנה ואף דמתנה זכות הוא ואינו יכול לחזור כלל נ"מ להולך לאו כזכי וזה מבואר ומפורש התם בראיות ברורות ואיני יודע מה הגיע אליהם לפרש דברי אביי באופן אחר דפשיטא שלא יתפרשו רק כמו שכתבתי ע"ש, ונראה לי עוד דאי הי' מפרש בשעת עשיית השליח שלא תהא מתנה עד שתגיע לידו אפשר שהי' מועיל לשון גריע ג"כ לבטלה כיון שגילה דעתו בפירוש דרוצה לבטלה אבל בהולך כיון דאינו מפורש רק שלא פירש זכי לכך בעינן לביטול השליחות לשון גמור המועיל בגט, וזה ברור שם משום חהל"מ.

קשיא לי למה לי האי טעמא תיפוק לי' דיש לגזור משום לא חזרה שליחות אצל הבעל ושמא תעשה אותו השליח בעצמו שליח קבלה וליכא למימר דלא גזרינן שני שלוחים

אטו אחד א"כ גם משום חהל"מ ליכא למיגזורדלא שייך זה רק שתעשה חצר של אחרים שליח קבלה דיחשבו דהחצר שליח הבעל והיא תקנה אותו ויהא עבודה לקבלה ואי משום דלא ניחא לי' לומר הא משום דלא ברירא להו הא מילתא דלא חזרה דלקמן מספקא לן בהא מ"מ לא מבעיא לפי דעת הרשב"א ז"ל דהיכי דמעיקרא לא הוי שליחות הראוי לחזור לית בה ספיקא א"כ היכי קאמר נ"מ בקדמה ושווי' הא בהא הוי ודאי לא חזרה ואכתי איכא משום לא חזרה בלי ספק כלל, ועוד דאפי' אי נימא דלא כהרשב"א בהא רק לעולם לא חזרה הוי ספק מ"מ אכתי למה לי' לומר נ"מ בקדמה ושווי' דמ"מ אכתי יש ספק לגזור משום לא חזרה עכ"פ הוי לי' לומר נ"מ בלא קפיד דבהא ודאי איכא נפקותא ברירא: גם בעיקר הך גזירה דחהל"מ אני תמה דאפי' תימא דחצר דומיא דשליח הוא מ"מ כהך דהכא הוי ממש כמי שקנתה החצר קודם שהגיע הגט לחצר דבשעה שעשתה שליח קבלה שלה לא הי' בידו שום גט ומאיזה צד נימא להכשיר היכי דהגיע הגט לחצר קודם שקנתה החצר, וקשה מאד לומר לגזור בשני שלוחים אטו אחד דהיינו שתעשה אותו השליח של הבעל שליח קבלה ובשליח אחד משום חצר כה"ג דהוי גזירה לגזירה, ועוד דבגוף הדבר יש לתמוה מה ענין החצר לשליחות וכי חצר שליח הולכה הוא והלא אי קיבלה גט מחצר הבעל אינו כלום דהוי טלי גיטך מעל הקרקע וא"כ נימא שלא יועיל וסש שליחות הולכה שמא יתן לה בחצירו ותקבל מחצירו וע"כ דשאני שליח הולכה שנותן לידה משא"כ חצירו היא מקבלת מחצירו א"כ הכא ג"כ בב' שלוחים הרי הראשון נותן לשני ולא דמי לחצר ואם באנו לגזור היכי דעושה מעשה להיכי שאינו עושה א"כ נגזור בכל שליח הולכה אטו חצר שתקבל מחצר של בעל, ועוד דעכ"פ פשיטא שיש לגזור היכי דהוא מקנה לה חצירו והגט בתוכו דבהא מהני ודאי כדאמר רבא לעיל פ"ב א"כ נגזור משום חצר של אחרים דג"כ נימא דמהני וכללא הוא דלא יועיל חצר דידי' שנעשה דידה משום חהל"מ דכיון דגזרינן בשליחות אטו חצר כ"ש שיש לגזור בחצר בעצמו כה"ג, ויודע אני שיש מקום לדחוק מאד גם בזה וכל זה רחוק בעיני: ומה שנראה לי בכוונת רש"י ז"ל ובפ"י הסוגיא, הוא לפי מה שנסתפק הטור ריש סי' ק"מ בשליח קבלה אי מהני נתינה לחצירו כמו לחצר האשה כיון דהוא כמותה, ומעתה כמו כן בשליח הולכה יש ספק אי יכול למסור הגט לאשה באופן שיקנה לה חצירו שהגט מונח בו כיון דהוי כמו בעל כשם שהוא יכול ליתן לה באופן זה כדלעיל פ"ב כמו כן שלוחו: ואומר אני דמאי דמספקא לי' להטור ז"ל ומאי דפשיטא לי' להרב ב"י שם דמהני עד שתמה על הטור מה מקום ספק יש בזה, אבל לדעתי אין ספק דכה"ג ודאי לא מהני בין בשליח קבלה בין בשליח הולכה עד שאני תמה מה מקום ספק יש בזה שיועיל כה"ג כמו שאבאר: והוא דדבר ברור הוא שלא אמרו חצירו כידו או כשלוחו רק כיד בעל החצר האמיתי שהוא שלו ממש, אבל בשליח של אחר דמעשיו אינן מועילין רק מצד שהוא כמות משלחו וכל שהוא עושה הוי כאלו המשלח עושה בעצמו, והשתא אי אפשר שיעשה רק בגופו דהגוף נעשה כמות משלחו לענין זה אבל לא שייך לומר דהגוף וחצרותיו ונכסיו כולן נעשו כמות המשלח שלא שמענו שליח רק אדם ולא חצר של אחר, רק לבעל החצר עצמו גזה"כ הוא דהחצר שלוחו או ידו לענין הנוגע לבעל החצר בעצמו לזכות לו, אבל לא שיהיו שלוחים או ידות לאיש אחר, והשתא אי הי' המשלח עצמו נותן בחצר של אחר והוא תקנה החצר לא יועיל, והיאך יועיל הקנאת

השליח טפי מהמשלח, וכללו של דבר דלא שייך שליחות רק לגוף השליח: לא לנכסיו ואין הנכסים בגדר שליחות ולא ידות לאיש אחר רק לבעליהם בלבד, ומעתה בין שליח הולכה בין שליח קבלה לא מהני להקנות מתורת חצר ולא לקנות ובשליח הולכה הוי ממש חצירה הבא לאחר מיכן, רק אי יעשה שליח להקנות חצר הבעל שהגט בו מהני, וכ"ז ברור לפע"ד אין בזה ספק: ומעתה אתי שפיר הך גזירה דהכא דעיקר החשש שלא יטעו לומר דשליח הולכה ג"כ יכול לגרש ע"י שתקנה האשה החצר שהגט מונח בו ותתגרש מכח גיטה וחצירה באין כאחד וכמו שחשבו הטור וב"י באמת לומר כן, ובאמת הוי חצירה הבאה לאחר מיכן, וכדי להרחיק זה הדעת אמרו שאחר שנעשה שליח הולכה לא תפעול האשה שום פעולה לגירושין רק השליח יתן כדרכו לידה או לחצירה ואפי' קנתה חצר אח"כ לא איכפת לן, דקניית החצר אינו פעולה לגירושין כי בלי הגירושין נעשה החצר ידה מכח שהוא שלה, אבל לעשות אמצעי בינה לבין השליח בגוף הגירושין לא מהני רק קודם שנעשה שליח הולכה דאז השליח הולכה עושה כדרכו בלי שום פעולה שלה אבל אחר שנעשה שליח לא תעשה היא שום פעולה שיהא אמצעי בגירושין רק לקבל בידה דוקא או שיתן לחצירה ממש שקנתה מקודם והוא יתנו לחצירה אבל כל שתעשה אמצעי בגוף הגירושין כגון שליח קבלה דהוא אמצעי לגירושין לא מהני ומעתה ממילא אפי' יטעו דחצר של שליח הוי ג"כ שליח הבעל או יד הבעל כמו השליח בעצמו מ"מ כללא הוא שאינה מקבלת משליח ע"י אמצעי רק בידה, וכיון דשליח קבלה שלה לא מהני פשיטא שלא יטעו דהקנאת חצר מהני דהקנאה זו היא פעולה בגוף הגירושין כיון דבזה היא מתגרשת [משא"כ בקנתה מכבר] ולא מהני טפי משליח קבלה שלה, אבל אי יועיל שליח קבלה שלה ממילא יטעו דמועיל הקנאת החצר של שליח ובאמת הא לא מהני מטעם דאין חצירו של שליח נעשה חצירו של בעל, כנ"ל: והשתא ניחא דלא שייך הכא כלל לחוש משום לא חזרה שליחות דזהו בשליח אחד ולא בב' שלוחים ולא גזרינן כלל שליח אחד אטו ב' רק משום חהל"מ שייך בב' שלוחים דהתם ג"כ שליח הולכה הוי שליח אחד והחצר שליח הב' או יד שלה והגירושין נעשים ע"י קניית החצר ממש כי בקניית החצר מתגרשת הילכך פסלו כל אמצעי בינה לבין שליח הולכה כל שתעשה האמצעי אחר שנעשה שליח אבל קדמה ושווי' לא איכפת לן דאי קנתה חצר משליח ואח"כ נעשה שליח ונתן בחצר ודאי מהני, רק אחר שליחותו לא תעשה היא שום אמצעי לפעול בגוף הגירושין, וז"ב לפע"ד ויתר הדברים בענין זה בדברי בעל העיטור התמוהין בזה כבר הארכתי לעיל ספ"ב ובא"ה ע"ס ס"מ ע"ש: שם מאי בינייהו כו'.

הרשב"א ז"ל נסתפק אי בזיון דבעל מדאורייתא הוא או דרבנן מדלא קאמר נ"מ הא דאורייתא דרבנן, ולדידי צ"ע דאי נימא דרבנן הוא תיקשי לעיל דף כ"ט ע"א דביקשו לאשכוחי נ"מ בין מילי לבזיון דבעל והוי לי' לומר משום בזיון דרבנן ומילי דאורייתא וא"כ מהתם מוכח דבזיון דאורייתא ומה נפשך קשיא, גם מה שכתב עוד דה"ה דהוי מצי לומר הכי וחדא נקט כמו דהוי מצי לומר נפקותא היכי דלא קפיד בעל, וכל זה אצלי מן התימה דבשלמא אי באנו להקשות דלימא נפקותא במציאות אופנים שפיר י"ל דחדא נקט אבל הך נפקותא דאורייתא ורבנן אין אנו צריכין לחדש בה דבר רק בכל אופן הוי הך נפקותא ולא יזה צורך מציאות דקדמה ושווי' כיון דאיכא נפקותא לפנינו

בלא קדמה ושווי' רק כמות שנחלקו בכל אופן, ועמ"ש בתוס' בד"ה דקדמה ושווי', ליישב קושית הרשב"א ז"ל עם קושית התו': שם א"א לדר"ח עבדית בה עובדא.

פירש"י ולא חיישינן לחהל"מ ולשון זה קשה להולמו וכבר נתקשה בו הרשב"א ז"ל דפשיטא דעביד בה עובדא דהא ר"ח ס"ל דיכולה לעשות שליח קבלה ולא חייש כלל ובאמת פירש"י נכון מאד דודאי יש מקום לומר דע"כ לא פליג ר"ח לעיל רק לפי שהם ב' שלוחים ולכך לא חייש דתעשה שליח חצר של אחר שהגט מונח בו דכאן עדיין לא בא הגט ליד שליח קבלה שלה רק לגזור ב' שלוחים אטו אחד [או כמו שכתבתי לעיל] הא לא ס"ל אבל כאן דכבר הי' הגט ביד השליח והיא עשתה אותו שליח קבלה שפיר יש לחוש לחצירה הבא לאחר מיכן, וע"ז קאמר דאי איתא לדר"ח הוי עביד בה עובדא ולא הוי חייש לחהל"מ אפי' כה"ג דהכא דכיון דלא שמענו לר"ח דגזיר בהא לא חיישינן כיון דאינו רק גזירה, וז"ב: אמנם לדעתי נראה לי לפרש בפשיטות טפי והוא דודאי הנך תרתי טעמי דלעיל ודאי לאו פלוגתא נינהו רק הש"ס בעצמו מסתפק בהו, ובודאי איכא למימר דחיישינן לתרווייהו ולתרתי חייש רב, והשתא כמו דלהך טעם משום בזיון דבעל ע"כ לאו בכל גווני מיירי רק היכי.

דלא קפיד בעל כמו כן לאידך טעמא דיש לחוש גם משום חהל"מ ממילא יש לומר דר"ח דפליג עלי' דוקא היכי דלא קפיד בעל דלחשש חהל"מ לא חייש אבל היכי דקפיד בעל דאיכא משום בזיון מודה דחיישינן לקפידא דבעל דלאו משום גזירה היא רק מדינא, והיינו דקאמר ר"נ אם איתא לדר"ח הוי עביד בה עובדא וקמש"ל דהכא אין לחוש לבזיון דבעל, והטעם חזא כיון דהיא באמת רצתה לקבלו רק הואיל וקא לישה לא הי' לה ידים לקבלו בכהאי גוונא ליכא בזיון בפרטזיה' בביתה ובפני' נתגרשה ביד השליח, ועוד דאפשר דאחר כך קיבלה ממנו הגט רק אז לא קיבלה וליכא בזיון: ועוד אני אומר דהך בזיון דבעל שאמרו לעיל אין הכוונה דבזיון הוא שאינה מקבלת בעצמה משלוחו דמה נ"מ ס"ס אינה מקבלת מיד הבעל, תדע דאי קנתה חצר שיתן הגט בתוכו ג"כ נימא דבזיון הוא שאינה מקבלת בעצמה ומה נ"מ חצר או שליח ואיכא מ"ד דחצר מהני אפי' אינה עומדת כלל, א"כ הרי הגירושין בלעדי האשה לגמרי ומ"ש משליח, אלא הכוונה דגנאי הוא לבעל שהיא מתגרשת ע"י שליח ולא ע"י עצמה, ובפני זה שהוא שולח על ידו הגט אינו מתבייש אבל מפני אחר הוא מתבייש ואינו רוצה שידע אחר חוץ זה מבזונו וכה"ג אמרו לעיל פרק כל הגט באומר כתבו גט דמתבייש שידע אחר שאינו יכול לכתוב וכמו שפירש"י שם [וכ"ש לפי מה שפירשתי שם הוי ממש כהך דהכא ע"ש], והשתא הכא דלא הי' בכאן אמצעי רק שליח זה ס"ל לר"נ דליכא בזיון דבעל והיינו דקאמר דאי איתא לדר"ח דלא חיישינן לחצירה הבא לאחר מיכן ממילא עביד בה עובדא ולא הוי חייש הכא לבזיון אף דאיכא למימר דר"ת מודה לבזיון ולא פליג רק בלא קפיד דס"ל דהכא לא שייך בזיון, כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה דקדמה ושווי': ועוד נראה לי דכוונת ר"נ דודאי יש לומר דהלכה כרב נגד ר"ח לגמרי כמו שבאמת דעת הרבה פוסקים וע"ז אמר אי הי' מקום לדברי ר"ח ג"כ הוי עביד בכאן עובדא דאיכא תרי ספיקא להקל, חזא דילמא הלכה כר"ח ואי הלכה כרב דילמא טעמו משום בזיון והכא לא שייך בזיון, הכל כנ"ל: והנה הרשב"א ז"ל כתב דלכך לא קאמר אי איתא לדרב הוי עביד בה עובדא שתתייבם משום דתינח משום בזיון דמדאורייתא בטל גיטא אבל משום חצירה הבא

לאחר מיכן אינה מתייבמת, ע"כ ולא ידעתי מאיזה צד פשיטא ל"י דמשום בזיון לרב בטל גיטא לגמרי, אטו ידעינן בבירור דקפיד בעל והרי היכי דלא קפיד לא חיישינן כלל רק היכי דלא ידעינן חיישינן דילמא קפיד אבל מנין לנו לומר דבטל גיטא דודאי קפיד, וכ"ש לפי מה שכתבתי לעיל דהכא לא שייך בזיון כלל רק כל השקלא וטריא לחוש לחהל"מ א"כ ודאי דלעולם לא שייך להתיר להתייבם, מיהו בקושיא ראשונה יש לומר דכיון דיש ספק בגירושין לא מהני כלום דלא עשאו שליח לגרש ספק גירושין, וכמו שאנו עתידין לבאר לקמן פרק המגרש גבי שנים ששלחו ב' גיטין ע"ש: ולענין פסק הלכה הביאו הרשב"א ז"ל מה שכתב הרמב"ן ז"ל לדחות ראיית הרי"ף דהך דר' יצחק בקדמה ושוו"י ולא קפיד בעל דליכא למיחש לדרב כלל וע"ז השיב הרשב"א ז"ל דכה"ג אין ספק דלא חזרה שליחות כיון דמעולם לא הי' שליחות הראוי לחזור והביא ראי' מהך דלעיל ספ"ב ע"ש, והנה בעיקר דברי הרשב"א יש לתמוה הרבה ולא אאריך בזה כי כבר כתבתי ליישב דעתו לעיל ספ"ב, גם לפי מה שכתבתי לעיל לפרש סברא דחצירה הבא לאחר מיכן מיושבין דבריו ג"כ כמש"ל, אך אני תמה על ראייתו דשם פירש"י להדיא דנעשה בעל דבר וכאן פירש דנעשה שליח לאחרים והתוס' הקשו עליו שם שהוא סותר עצמו, ובאמת לא קשה מידי דהתם כשנעשה בעל דבר ודאי לא חזרה אבל כאן דלא נעשה רק שליח הוי ספק, וכבר כתבתי לעיל פ"ב דלפירש"י הללו מיושבין שם קושיות התוס' אח"כ, גם מה שהניחו התוס' אמנם בעיקר דחיית הרמב"ן ז"ל יש לדון דלא הוזכר כלל ברי"ף הך עובדא דר"י ולא מזה הביא ראי' רק ממה שנסתפקו ר"א ורשב"א מוכח זה דלא נסתפקו רק בשליחות החוזרת ואינהו קאי אהך עובדא דשייך בה לחוש לדרב דהא קאמר אם איתא לדרב חנינא רק הרשב"א ז"ל הוסיף מדילי' הך עובדא בתוך ראיית הרי"ף ז"ל ואולי כוונתם דע"כ עיקר ראיית הרי"ף מזה דמעיקרא אפשר לומר דבאמת מספקא להו ג"כ בדרב ור"ח רק דס"ד דודאי לא חזרה, א"כ לכ"ע מתייבמת מכח לא חזרה שליחות וזה שהשיב רחב"א חולצת דלר"א היתה מתייבמת מכח לא חזרה, אם כן אפי' הוי מספקא להו בדרב ור"ח הוצרכו להסתפק גם בזה וע"כ דראיתם מהך דר"י כיון דמייתי עלה דר' יצחק דקאי שליחות החוזרת בספיקא וקשה מנא לן דילמא להא לא חיישינן רק דחייש לדרב, ועל זה השיב הרמב"ן ז"ל דהתם הי' המעשה דלא הי' מקום לחוש לדרב כלל, אבל באמת גם זה לק"מ דאכתי שפיר הביאו ראי' מדהביא הך דר"י דקאי בספיקא ש"מ דלא חיישינן לדרב כלל, דבמה נפשך אי הוי העובדא באופן דאיכא למיחש לדרב מנא לן דחייש לשליחות החוזרת דלמא לדרב חייש ואי באופן דליכא למיחש לדרב קשה דילמא היכי דאיכא למיחש לדרב ג"כ דאיכא תרתי חדא משום בזיון וחדא משום שליחות החוזרת בהא מתייבמת ג"כ כרב אמי רק ר' יצחק דלא הי' לו לחוש רק לשליחות החוזרת בלבד סובר דחולצת וע"כ דלא חיישינן לדרב כלל.

מיהו לפי מה שכתבתי לעיל דהכא לא שייך בזיון כלל, שפיר יש לומר דהלכה כרב ומשום בזיון חיישינן רק הכא לא שייך בזיון: בתוס' בד"ה דקדמה ושוו"י, הוי מצי למימר וכו'. ולדעתי לק"מ בלא"ה דודאי הך ואיבעית אימא לאו אמוראי נינהו רק הש"ס עצמו ממציא שני הטעמים דיש לומר כך ויש לומר כך ויש לחוש לשניהם ג"כ והשתא ע"כ צריך להמציא בכל טעם מה שיש להקל לפי טעם זה דמהאי טעמא הוצרך לאידך להחמיר כאידך והא ודאי ידעו הך נפקותא דלא קפיד בעל דבפירוש הוזכר לעיל ספ"ב

באשה שהביאה גיטא רק דמ"מ הוי סגי בהך טעמא דחהל"מ דהוא להחמיר אפילו לא קפיד ומה צורך לטעם בזיון, ואהא קאמר דקדמה ושווי' דליכא משום חצירה הבא לאחר מיכן ומ"מ משום בזיון איכא לכך נאמרו שניהם להחמיר בלא קפיד בלי קדמה ושווי' ובקדמה ושווי' בקפיד: ובהכי ניחא מה שהקשה הרשב"א ז"ל דלימא נ"מ הא דאורייתא הא דרבנן, וכבר כתבתי לעיל מה שיש לתמוה עליו במה שתירץ דבזיון ג"כ דרבנן תיקשי לי' מהך דפרק כל הגט דלימא נ"מ מילי דאורייתא ובזיון דרבנן, [ודוחק לחלק בין בזיון דהתם להכא וכ"ש לפי מה שכתבתי שם], ותירוץ השני דה"ה דהוי מצי לומר הך וחדא נקט כמו דלא קאמר דלא קפיד, גם כן תמוה דהך נפקותא הוא בלי מציאות אופנים ולמה לי' להמציא מציאות, ולהנ"ל ניחא דהש"ס גילה לן בזה דדעתן להחמיר כב' הטעמים ביחד (ונ"מ דיש לומר דר"ח לא פליג רק היכי דלא קפיד, וכמו דלהך לישנא דבזיון רב לא מיירי בכל גווי כמו כן להך לישנא דחהל"מ ר"ח לא מיירי בכל גווי רק כלפי שאמר רב אין אשה עושה כלל, קאמר איהו דעושה כמ"ש לעיל בגמ' בד"ה א"א ע"ש], ודבר זה נשמע ממה שאמר נ"מ בקדמה ושווי' ולא בלא קפיד בעל ש"מ דידע דבלא קפיד לא שייך בזיון רק שרצה להמציא נפקותא דלא סגי בטעמא דחהל"מ בלבד בקדמה ושווי' דבהא בזיון איכא וחהל"מ ליכא, אבל אי הוי אמר הך טעם דאורייתא ודרבנן הוי ס"ד דתרווייהו ודאי לא אמרינן ומה שלא אמר היכא דלא קפיד דלמה לו לומר נפקותא במציאות אופנים כיון דאיכא נפקותא בפשיטות בכל גווי, אבל השתא דנקט קדמה ושווי' שפיר מוכח מדלא נקט נ"מ בלא קפיד דנתכוין להחמיר בכל גווי כפי חומרת ב' הטעמים ודוק: בגמרא מי קאמר כתבו ואנחוה בכיסיכו וכו'.

מלשון זה משמע דלאו דוקא שנאבד באונס אלא אפילו אבדוהו בידים יכולין לכתוב אחר, ולא עוד אפי' ישנו בידם גט כשר והניחוהו בכיסם יכולין לכתוב אחר וליתן לה והראשון יהא מונח אצלם ולא אמרינן דלא עשאן שלוחים רק על דבר המצוי שאי הי' נאבד מידו הי' כותב אחר כמו כן הרשה לעדים לכתוב אחר אבל כשישנו בידם דאי הי' בידו לא הי' כותב אחר רק הי' נותן זה לא עשאן שלוחים לכתוב אחר, וצ"ל דמ"מ כיון שעשאן שלוחים לכתוב גט וליתן לידה כל כמה שלא נתנו לה לא נגמר שליחותם ויכולין לכתוב אחר אפי' ראשון ישנו בכיסם, אמנם נראה לי דאי איבדוהו בידים לגט כשר אינן יכולין לכתוב מטעמא אחרינא דעקרוהו לשליחותם כמו בשליח הבאה שאמר לקבלה והא גרע, והא דלא קאמר ר"נ אופן דאין יכולין באיבדו בידים דהא לאו מטעם עשו שליחותן אתינן עלה רק מכח עקירת שליחות, ועמ"ש בתוס': שם כותבין ונותנין אפי' מאה פעמים.

מלשון זה נראה לי דלרבא דקאמר מי קאמר כתבו חספא ולדידי' באבד אין כותבין אחר כמו כן בכתבו גט כשר ונתנוהו לה והית' הנתינה שלא כדין באופן שצריך לחזור וליתן לא מהני לרבא דדוקא חספא לא עשו שליחותן אבל בכתבו גט כשר אף שהיתה הנתינה שלא כדין אין יכולין לחזור וליתן כיון דלאו חספא הבו לה אבל לר"נ אפי' כתבו גט כשר גמור ונפסל בנתינה באופן שצריך ליתנו שנית ג"כ יכולין ליתנו שנית אף דלא הניחו בכיסם רק נתנוהו לה מ"מ כל שלא נתגרשה בגט זה עדיין לא עשו שליחותן והיינו דמסיק כותבין ונותנין אפי' מאה פעמים וקשה נתינה מאי עבידת' ולהנ"ל קמ"ל

דאפי' כתבו גט כשר גמור ונתנו לה כל שלא נתגרשה כדין יכולין לכתוב אחר אי נאבד, או אותו הגט, וליתן לה, כנ"ל: שם כתבו ותנו לשליח.

הרי"ף פירש לענין אי יכולין הם. למסרו לה, והקשו עליו מהך דלעיל דף כ"ט דקאמר אבא בר מניומי ולא את ולק"מ דהתם דלא ידע לה שפיר קפיד דחייש שמא יטעוהו כמ"ש התוס' ספ"ב, ואפי' לפי מה שכתבו לחלק דסומא יש לחוש יותר מ"מ פשיטא דיש לומר דבעל קפיד בהא ושפיר קאמר אבא בר מניומי דוקא משא"כ הכא הוי ספק: בתוס' בד"ה כותבין ונותנין אפי' מאה פעמים, נראה לר"י וכו' אם נעשה כתיקון וכו' דבריהם תמוהין לכאורה דאפילו תימא דס"ל דאין ליתן שני .

גיטין רק מדוחק כמ"ש הב"ש סי' קכ"ב לדעתם, אבל מ"מ לא מבעיא לפי מה שהוכחתי לעיל פ"ב דמודים התוס' בכה"ג שאין כוונתם לגרש בשניהם רק באחד ומספק מותר ליתן שני גיטין כמו ב' גיטין שנתערבו דלקמן פרק המגרש אלא דבלא"ה קשיא לי דהא משמע בהדיא דאפי' כתבו גט כשר גמור והניחו בכיסם יכולין לכתוב אחר, תדע דלא קאמר ר"נ אלא אי איבדוהו בידים עשו שליחותן ש"מ דאפי' איבדוהו יכולין לכתוב אחר א"כ כאן ג"כ ישרפו הראשון ויכתבו אחר, ונראה לי דכוונת התוס' דס"ל כל שהגט כשר מדאורייתא אף דמדרבנן או מכח חומרא אינו כשר עשו שליחותם ולא מהני רק אי ישרפו או יצניעו הראשון, והכא מיירי דהראשון כשר מדאורייתא ודאי רק הם מסופקין אי נעשה כתיקון וכך דקדקו התוס' בהדיא, והיינו דאינו ידוע אי כפי שנכתב זה הוי כתיקון או שצריך נוסח אחר שיהא כתיקון כגון דמתקריא או המכונה וכדומה דשניהם כשרין מדאורייתא רק אינו ידוע כפי התיקון איזה מהן הוי כתיקון והשתא אי ישרפו הראשון ולא יתנהו לא יועילו כלום דשמא זה באמת כתיקון וע"כ ליתן הראשון וגם השני ושפיר כתבו כיון דמדינא כשר הוי עשו שליחותן ואם אינו כתיקון אין יכולין לכתוב אחר ונמצא שאין כאן גט כתיקון לכך צריך שיצוה הבעל שיכתבו עד שיהא כשר גמור בלי שום ספק אפילו ספק בתיקון לא ספק בעיקר הדין, כנ"ל: אלא שאני תמה בהך סוגיא דלעיל פ"ק בשליח המביא גט ולא אמר בפ"נ ובפ"נ דיחזור ויטלנו ויאמר בפ"נ ולרבנן מהני ג"כ לינשא לכתחילה או שלא תצא כמ"ש התו' שם, והשתא תיקשי כיון דמדאורייתא כשר הוא מה יועיל נתינה שנית הא כבר עשה שליח שליחותו, וצריך לומר דהתם יש כח בחכמים לפסול נתינה קמייתא לגמרי, אבל הכא כיון דמסופקין אי אפשר לפסלו לגמרי דשמא זה אמת וכתיקון, אך לפי שני שכתבו התוס' שם דהך כיצד יעשה הוא אי נשאת שלא תצא קשה דע"כ דנתינה קמייתא הוי נתינה דאל"כ למה לא תצא, וצ"ע ועמ"ש שם: במשנה אפי' הן הראשונים וכו'.

נראה לי דהך אפילו מוסב על מה שאמר דצריכה שתי כיתות שנים שיאמרו בפנינו אמרה ושנים שיאמרו בפנינו קיבל ואם הם באמת שתי כיתות בודאי צריכין להעיד כל כת מפורש על עדותו אלו על אמירה ואלו על קבלה, אבל אם הביאה כת אחת ואמרה לפני הב"ד דאלו הן עידי אמירה ועידי קבלה שלה ואין לה אחרים בזה ס"ד דאין צריכין להעיד על אמירה מפורש דכיון דאמרה דאין לה עידי אמירה רק הם, אי לא היו רואין האמירה לא היו מעידין על הקבלה כיון דאין לה עידי אמירה אחרים, קמש"ל דאפי' הן אותן העדים לא סגי רק שיעידו מפורש על האמירה ועל הקבלה, והיינו דקתני עוד

רבנות אפילו אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים ואחד מצטרף עמהן ס"ד דודאי סגי שיעיד אותו של אמירה שלפניו ובפני המצטרף אמרה ואותו של קבלה יעיד שבפניו ובפני המצטרף קיבל והמצטרף לא יצטרך להעיד רק על קבלה בלבד דאי לא ראה אמירה כלל לא הי' מעיד על קבלה כיון שיודע שחבירו העיד עליו שקר דאמרה בפניו והוא לא ראה, א"כ ממילא קבלה זו אינה כלום קמש"ל דלא מהני רק צריך שיעידו מפורש שנים על אמירת ושנים על קבלה: ועוד יש לומר דס"ד דאי אינהו עידי אמירה ועידי קבלה כל שמעידין על אמירה אכתי אינו כלום ולא איכפת להו לשקר, דבידם שלא להעיד על קבלה, ונראה לי דיכולין לחזור בהם אחר כדי דיבור כל שלא העידו על קבלה כיון שאין בעדות זו דבר המועיל זולת עדות הקבלה ורק במעידין על הקבלה נעשה עדות למפרע על אמירה וס"ד דכה"ג לא מהני קמש"ל דאפ"ה מהני, וכמו כן באחד מצטרף קמש"ל דס"ד דזה שמעיד על האמירה בלבד לא מהני דיודע דמשקר ולא יעיד חבירו על קבלה ולא יהא תועלת בעדותו קמש"ל דכל שמעידין על אמירה וקבלה בכל אופן מהני, כנ"ל ועמ"ש בתוס' בסמוך: בתוס' בד"ה אפי' הן, וא"ת מאי אפי' וכו' אפילו לאותו יחידי וכו'.

דבריהם תמוהין דהא בפנינו אמרה ובפנינו קיבל מעידין וכל אחד מעיד על חבירו, א"כ ק"ו הוא ומה ברישא דיש לשניהם ריעותא דהיכי מיתרמי לא חיישינן להו כ"ש בסיפא דאין ריעותא רק לאחד ולמה ניחוש דתרווייהו משקרי [ובספר ת"ג הקשה באופן אחר על דברי התוס' ותירץ, ולפי מה שכתבתי דבריו תמוהין] וכ"ש למ"ד דלא מהני עדות מיוחדת כלל ע"כ דמעיד אחד על חבירו ועכ"פ אי התנא קמ"ל העיקר בעדות מיוחדת היאך קתני בפנינו אמרה בפנינו קיבל דבהא הוי סיפא כ"ש מרישא, ועוד ק' לי בדברי התו' דהיכי כתבו לחוש דשכרתם והיינו דבלי שכר היכי מיתרמי וקשה דלמא באמת נטלו שכר לילך לשם ואמת הוא ומאיזה צד נימא דנטלו שכר על שקר וביותר תימא דהתוס' כתבו לקמן דלר"ה מוקמינן מתניתין בשלשתן בעיר אחת א"כ מהו התימא דיטלו שכר לילך למקום הבעל ומעשים בכל יום שנותנין שכר לעדים לחתום על הגט והם באים למקום הבעל, ועוד קשה לי דהביאו ראי' מהך דסוף פרק התקבל דחיישינן שתשכור עדים ובפי' אמרו שם דיבורא אמרי מעשה לא עבדי ופירש"י דלהעיד שקר הוי מעשה א"כ פשיטא דליכא למיחש להכי דיעידו שקר בשכר: לכן נראה לי דס"ל לתוס' דאפי' נטלו שכר ומעידין אמת אין להכשיר העדות דנוטל שכר להעיד עדותו בטל ולא מבעי לפי דעת הברטנורא דקרא תגר על עדים הנוטלין שכר לחתום גט אלא אפי' לדידן דמתירין היינו דהוי רק לראות העדות אבל להעיד בב"ד בודאי אסור ליטול שכר, והנך עדים עיקר שכר דידהו להעיד בפני ב"ד על אמירה ועל קבלה ולולא שיעידו מה שראו לא היו נוטלין שכר ובודאי דומה ממש לנוטל שכר להעיד, והלכך משום חששא דהיכי מתרמי יש לחוש שקבלו ע"ז שכר להעיד ועדותן בטילה, והביאו ראי' דיש לחוש לעדים כה"ג כל שאין מעידין שקר כמו דחיישינן לקמן שמא תשכור והיינו לפי שאין מעידין שקר רק דיבור וכ"ש כאן שאין כאן שקר רק איסורא בעלמא עבדי, ופשיטא דלקמן נמי איסורא עבדי להטעות לסופר לכתוב גט שלא כדין ועל זה כתבו דבאחד מן הראשונים וכו' קמ"ל דאפילו לאחד לא חיישינן דשכרתו להעיד והשני אינו יודע כלל מזה כיון דמעידין אמת קמש"ל דאפי' לאותו יחידי לא חיישינן, כנ"ל: אמנם בלא"ה יש

לדקדק בתוס' שכתבו בקושיתם מאי אפי' אדרבא הכי עדיף טפי דלא הוי חצי דבר והדבר תמוה בשלמא אי לא הוי קתני במתני' בשני כיתות הוי שייך דליתני רבותא בב' כיתות.

אבל מדקתני ב' כיתות ברישא הרי שמענו דלא חיישינן לחצי דבר א"כ אי יש מקום לשום רבותא בכת אחת פשיטא שאינה כלל מסוג רבותא דחצי דבר ואינה מענין זה כלל ומאי קושיא דקתני אפי' ואם משום דלא ידעו התוס' כלל שום רבותא בכת אחת הוי להו להקשות בפשיטות מאי אפי' אבל במה תתחזק הקושיא מה דרישא הוי חצי דבר כיון דחצי דבר כשר כאן ולא איכפת לן: ועוד דכפי הנראה בהך קושיא לר"ע בסמוך חדשו התוס' מקור ושורש המקום של פסול חצי דבר דכתיב דבר ולא חצי דבר והוא במרובה אליבא דר"ע ולמה לא פירשו התוס' כאן בקושיא ראשונה היכן נזכר שיש פסול חצי דבר ומי הוא הפוסל ומאיזה צד ס"ד לפסלו עד דהוי רבותא שאינו פסול: לכן נראה לי דלא נתכוונו התוס' בקושיתם הראשונה להך פסול דפרק מרובה מכח דבר ולא חצי דבר דזה חדשו בקושיתם השני' רק כלפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל דהך אפילו הוא למעט בעדים והיינו דכל שיש יותר עדים הדבר מתברר יותר וקמ"ל דיכולה למעט בעדים וע"ז כתבו דהכי עדיף טפי דטפי יש לחוש לעד דמשקר באומר רק חצי דבר שאין הדבר נגמר על ידי עדותו לגמרי מאם מעיד על דבר שלם שעל ידו נגמר העדות בהא מתברר האמת טפי דודאי אינו משקר ולא שייך אפי' למעט בעדים דהך מיעוט הוי בירור טפי מריבוי דרישא, וסברא זו כתבו התוס' לקמן ס"פ בד"ה דיבורא ע"ש, וע"ז תירצו התוס' דבבת אחת יש לחוש טפי דדומה לשקר דהיכי מיתרמי ויש לחוש ששכרם.

ואף דבממון כה"ג לא חיישינן לשכירות בגט יש להחמיר טפי כדאשכחן ס"פ לעניןאומר אמרו דבממון אין לחוש ובגט חיישינן, הרי שאין לדמות גט לממון, ומה שכתבו לחוש לשכירות ולא דמשקרי בלא"ה, דודאי לא היו משקרין בדבר הדומה לשקר במה שאין להם הנאה וכ"ש להעיד שקר בכולי' דבר שעל ידן נגמר הכל, ועל זה כתבו דקמ"ל אחד מן האחרונים דרישא קמ"ל דבשני עדים לא חיישינן דמשקר אפי' בחצי דבר, ומציעתא קמ"ל דלא חיישינן דשני עדים משקרי עבור שכירות אפי' היכא דיש ריעותא דהיכי מתרמי, וסיפא קמ"ל אף לאחד שיש עליו ריעותא דהיכא מיתרמי לא חיישינן שהוא שכיר ואין ראי' מחבירו דמשקר לפי שחבירו אינו מעיד רק חצי דבר ויש כאן שני ריעותות בכל כת באחד מכח חצי דבר והשני דהיכי מיתרמי, רק אי לא הי' מקום לחוש לאחד ג"כ ששכרתו ממילא הי' ראי' מאותו המצטרף גם על אותו המעיד חצי דבר אבל ס"ד באחד חיישינן ששכרתו ומעיד שקר ממילא אין ראי' ממנו על חבירו, ושפיר יש לחוש דגם חבירו משקר מכח חצי דבר דרק תרי לא ישקרו בחצי דבר אבל אחד יש לחוש קמ"ל דלא חיישינן כלל, והדר הקשו לר"ע למה לא יפסלו באמת מטעם גזירת הכתוב דבר ולא חצי דבר, כן נ"ל: בא"ד וא"ת לר"ע וכו'.

ולדעתי אין כאן קושיא כלל, שלא אמרו רק היכי שכל כת מעידה חלק מחלקי העדות כגון בשני חזקה ועידי גניבה וטביחה ושתי שערות דקטן, אבל כאן אי היתה האשה מקבלת הגט בעצמה פשיטא דקודם קבלה אין כאן חלק מחלקי העדות כלל ואפי' אם לא יכירו העדים האשה רק ע"י אחרים פשיטא שלא נחשיב הכרה זו לחצי דבר שאין זה מחלקי העדות כלל א"כ פשיטא דה"ה שליח קבלה שהוא במקום האשה דלא חשיבי

עידי אמירה המעידין דשליח זה במקום האשה הוא טפי מעדים המכירין האשה בעצמה וממילא לא הוי חצי דבר ועידי קבלה הוי כוללי דבר: בא"ד וי"ל דלמ"ד בגמרא שליש נאמן וכו' ואפילו למ"ד בעל נאמן כיון דאם אין שלשתן בעיר וכו'.

לא נתבררו לי דבריהם דהא פשיטא דלא פליג ר"ה רק בבעל מכחיש השליש אבל אי אין הבעל מכחיש וכ"ש כשמודה פשיטא דלכ"ע אין צריך עידי קבלה, א"כ מה נפקא מינה בהך פלוגתא אי בעל נאמן או שליש ס"ס לא צריכי עידי אמירה אי לא יכחיש הבעל כלל שמסר לקבלה רק עידי אמירה בעינן לעולם כמ"ש התוס' בסמוך והוי שפיר עידי אמירה כוללי דבר, ואי משום דהיכי דיכחיש הבעל נצטרך עדים הוי חצי דבר א"כ גם למ"ד שליש נאמן אי לא יאמר השליש אח"כ לגירושין לכ"ע צריכה עידי קבלה, ועוד אי לא יחתמו עליו עדים תצטרך עידי קבלה כיון דע"מ כרתי, וע"כ דמ"מ אי יחתמו עליו עדים לא בעי כלל הוי כוללי דבר, א"כ לכ"ע יהא כוללי דבר, דאי לא יהא הכחשה בין בעל לשליש לא תצטרך יותר הוי כוללי דבר: ובגוף דברי התוס' צ"ע דלא דמי לעידי גניבה וטביחה דאין צריכין זה לזה כלל, אבל הכא אף שאין צריכין שיעידו בב"ד אבל צריכין הם להם כיון דע"מ כרתי, גם צריך לומר דעיקר קושיתם רק על עידי אמירה אבל עידי קבלה כיון שגומרין הוי כוללי דבר, ודוק: בד"ה בעל אומר לפקדון, הא דלא נקט וכו' משום דלא שייך וכו' אלא כשאומר הבעל לפקדון.

דע שרבים נשתבשו בכוונת דברי התוס' והוציאו מכלל דבריהם דס"ל דבעל אומר להולכה ושליש לקבלה לא פליגי כלל ומודה ר"ה, ודברים אלו בטלים למבין ומדקדק בלשון התוס', חדא מה שכתבו הא דלא נקט וכו' דהא פשיטא דלא מצי למינקט רק אי פליגי בהא ג"כ והרי עיקר פלוגתייהו באם איתא וע"כ דס"ד דשייך א"א א"כ באיזה סברא נסתפקו דס"ד דשייך וכתבו דלא שייך, ועוד דלשון משום מורה דלא באו לחדש הך סברא דלא שייך רק שכתבו ליישב מה דלא נקט משום דלא שייך דאי הוי בעי לחדש הא מילתא דלא שייך הוי להו לומר הא דלא נקט וכו' דלא שייך, וכיון דידוע להו דלא שייך היאך יאמר בעל אומר להולכה ועוד שכתבו דלא שייך וכו' אלא כשהבעל אומר לפקדון, והרי לא על פקדון סובב דבריהם רק על הולכה והוי להו לומר דלא שייך א"א בהולכה ולמה להו להזכיר פקדון דשייך דזה מפורש ומבואר להדיא: ודבר ברור הוא דכוונת התוס' דהא פשיטא להו דע"כ פליגי בלהולכה ג"כ דנאמן הבעל במיגו דלפקדון, ועל זה כתבו הא דלא נקט בלהולכה משום דסברא דא"א לא שייך רק בפקדון ושאר הטענות אינן מועילין מצד עצמן רק במיגו דלפקדון לכך נקט פלוגתייהו בעיקרא דמילתא שהוא נאמן מכח סברת אם איתא ושאר הטענות מכח טענת לפקדון הן באין: ודע דלפי מה שאבאר לקמן דהא דבעי ר"ה א"א היינו: להאמין בעל לגמרי שלא תהא מגורשת כלל אבל ודאי אפי' בלי סברת אי איתא כיון דע"כ לית לי' סברת ר"ח דהימני' דבאיסור אין בידו להאמין, דאי אית לי' דר"ח ממילא לא שייך אי איתא כלל וע"כ דלית לי' אם כן ממילא אפילו היכי דלא שייך אי איתא ואפילו בלי מיגו עכ"פ בספיקא קאי ואין השליש נאמן א"כ פשיטא דפליגי בלהולכה גם כן רק דנקט לפקדון דבהא שייך אי איתא ובעל נאמן לגמרי, והי' אפשר לכוון דבר זה בתוס' כאן ג"כ רק דלא אתי שפיר קצת קושיות התו' לקמן, לכן העיקר כנ"ל: בד"ה ושליש אומר לגירושין, פי' שאומר שהי' שליח לקבלה.

פ'י דאי בהולכה יכול לבטלו עדיין, ואף דבטענת לפקדון אינו מבוטל דהוי לישנא דלשעבר, ומבואר לעיל ריש השולח דלישנא דלהבא דוקא בעינן, גם במיגו דהי' מבטל נראה לי דלא מהני דע"כ שאינו יודע לבטל דאל"כ אף עכשיו שאומר אמת לפקדון למה אינו מבטלו ולמה לו הטענות והסיכסוכים מ"מ לא ניחא להו לפרש דמיירי באיש שוגה ופתי שטוען עם שלוחו קודם שנתנו לאשה ואינו נוטלו ממנו או לומר לו בטל הוא רק אומר לפקדון: אמנם מה שלא פירשו דשליש כבר נתנו לאשה ובעל אומר לפקדון, נראה לי פשוט דבכה"ג לא שייך לומר ושליש אומר לגירושין דאפילו ליתא לשליש כלל ואפילו אומר עכשיו לפקדון מ"מ כיון שמסרו לאשה לגירושין הרי כבר אמר לגירושין ומדקאמר שלישי אומר לגירושין ש"מ דלקבלה, וכן דקדקו התוס' פ'י שאומר שהי' שליח קבלה דלהולכה לא שייך שאומר לגירושין דהא כבר אמר ואפ'י ליכא עדים שנתן לה לגירושין האשה נאמנת במיגו שנתן לה ואפ'י הי' השליש אומר עכשיו כמו הבעל לא היה נאמן למ"ד דאין בעל נאמן לפקדון זה נראה לי פשוט, אבל מודים התוס' דכמו כן להולכה שייך הך פלוגתא כמו שכתבו להדי' בדיבור שאחר זה דשליחות הולכה תלי' ג"כ בדר"ה ודר"ח, וכן משמע להדי' בתוס' לקמן בד"ה ולהימני' לשליש, דלולא חשש דמצאו באשפה אפילו אין בידו עכשיו הי' נאמן ע"ש, ועמ"ש שם: איברא הרב מהרש"א פירש כוונת התוס' דלהולכה לכ"ע בעל נאמן כיון דלא שייך הימני' שכבר מסרו לאשה וכוונתו דלא אמרינן הימני' רק כל אימת שיהא בידו לעשות בו ענין שתתגרש ע"כ של בעל כגון שימסרנו לאשה ושמא תתרצה, אבל אחר שכבר מסרו לאשה והאשה אינה אומרת דמעצמה קבלתו רק משליח שוב לא הוי בידו דכיון שמסר לה בעידי מסירה אי אפשר עוד שתאמר מבעל קבלתי ויצא הדבר מתחת ידו לעשות בו מה שירצה הלכך אינו נאמן עוד כמו אם היה קרוע ביד השליח דלא שייך הימני' אף שהיה בידו למסרו לאשה כשהיה שלם בידו דלא הימני' רק באותו זמן שיהא בידו כך הוא דעת הרב ז"ל, ודבריו תמוהין לכאורה דהא בדיבור שאחר זה מבואר בתוס' להדי' דשליחות הולכה תליא בפלוגתא דר"ה ור"ח והוא תמוה לכאורה, וכדי להודיעך שלא שגג הרב ז"ל בדבר הזה כלל, גם כדי לבוא אל ביאור דברי התוס' בדיבור שאחר זה ראיתי להאריך בזה אף דבעיקר כוונת התו' נ"ל עיקר כמ"ש מקודם: והוא שיש לתמוה בתוס' בדיבור שאחר זה שהקשו מאי הועילו בתקנתן שתקנו בפ"נ אכתי יערער לפקדון נתתי והוא תמוה דמאי ענין ח"ל היכי דאמר בפ"נ להך דהכא והרי בגט שאינו מקוים לכ"ע נאמן לומר שהוא מזויף דלא שייך הימני' כלל ובא"י צריך קיום כשהוא מערער ומ"מ בח"ל כיון שכשאינו מערער האמינו לשליח שוב אפילו מערער אינו נאמן, וע"כ צריך לומר דשאני מזוייף דליכא למימר דנימא אי איתא להוכיח שהוא מזוייף הא ליתא, דכיון דמדאורייתא אין צריך קיום רק רבנן אצריכו וממילא כשהאמין השליח הוי כעדים שאינו מזוייף ולא מהני סברת אי איתא נגד עדים, אבל לפקדון כיון שיש לבעל הוכחה גמורה שהוא לפקדון אין סברא שלא להשגיח בו, ולפי זה היינו דוקא לר"ה אבל לר"ח דלית לי' א"א נהי דלא שייך הימני' מ"מ כיון דלית לי' א"א ממילא לא עדיף טענת פקדון מטענת מזוייף כשאינו מקוים ומ"מ כיון דהאמינו לשליח אי אתי בעל מערער לא משגחינן בי' וה"ה לפקדון: ומעתה דברי מהרש"א נכונים דהכא דר"ח נתן טעם דהימני' שפיר לא מצי מיירי להולכה דבהא לא שייך הימני' אבל ודאי דגם בלהולכה תליא בפלוגתא דר"ה

ור"ח דלר"ה כיון דס"ל אי איתא וכו' ממילא יכול לערער לפקדון אבל לר"ח חדלית לי' א"א אף דלא שייך הימני מ"מ לא עדיף ממזויף היכי דאינו מקוים וכ"ז ברור אבל מ"מ עיקר דברי מהרש"א אינם נכונים בכוונת דברי התוס' כמו שביארנו מקודם, ועוד נדבר מזה בתוס' בד"ה וליהימני' לשליש מענין זה ע"ש: בא"ד ומיירי כשיש שנים שמעידין בפנינו אמרה.

תמוה לי דהא כתבו לקמן דלכך לית לי' מיגו דשמא לא תתרצה לקבל והשתא כיון דאשה ג"כ אומרת דעשתה אותו שליח קבלה פשיטא דאיכא מיגו דהא תתרצה לקבל כיון דמשקרת באמירה, ועוד דתינח לר"ה דאין שליח נאמן יריאה לקבל אבל לר"ח דשליש נאמן שקיבל לקבלה א"כ אינה יריאה לקבל, ואדרבא לא היה מהצורך לדחוק מה שדחקו לקמן בפ"י תינח אמרה, רק בפשיטות דמאמירה ג"כ קשי' לן לס"ד דיש בידו הגט וכדמשני מי קא נפיק פריך תינח אמרה דליכא מיגו, אבל קיבל בהא לא בעינן מיגו דהימני' ואדרבא כיון דמודה ר"ה במיגו אין צריך עידי אמירה לכ"ע: אבל באמת דברי התוס' נכונים, דלקמן דמיירי התוס' דאיכא עידי אמירה שפיר כתבו דלכך ליכא מיגו דלא תתרצה אבל אי ליכא עידי אמירה בלאו הכי יש לחוש, דבאמת קיבל לפני עדים ויריאה לשקר ולומר דקיבלה מהבעל דהבעל יביא עדים דשליח קבלה קיבל מהבעל, אבל לקמן דאיכא עידי אמירה ואין לחוש רק לעידי קבלה, א"כ במה נפשך אי יבואו עידי קבלה הרי נתגרשה על ידי שליח קבלה ואי לא יבואו תאמר שהיא קיבלה מהבעל, וז"ב, אמנם מפירש"י שפי' שהייתי שלוחה לקבלה משמע דנאמן השליח על זה שהי' שלוחה לקבלה, ולקמן אבאר בזה בס"ד: דף ס"ד ע"א בגמרא ושליש אומר לגירושין.

פי' רש"י שהייתי שלוחה לקבלה, קשי' לי לפי מה שכתב הר"ן לקמן פרק הזורק דאם נתן גט לאשתו לפקדון ואח"כ אמר הא גיטך מגורשת ואין צריך נתינה מחדש כלל, א"כ הכא היכי דייק ר"ה דלפקדון נתן דלדידה הוי יהיב לה שהרי ע"כ גט זה שכתבו הבעל לאשתו לגרש כתבו וגם עכשיו לפי דבריו שמסרו לפקדון ע"כ שהכינו לגרש בו אם ירצה דאל"כ מה טיבו של פקדון זה א"כ השתא נמי נימא דבאמת הפקידו אצלו ואח"כ אמר לו הא גיטך ואין כאן ראי' דאינו לגירושין, וליכא למימר כיון דשליח עצמו אומר לגירושין ניתן לו מתחילה אינו נאמן, דהא מודה ר"ה היכי דאיכא מיגו א"כ איכא מיגו דלפקדון ניתן לו ואח"כ אמר לו הא גיטך ובודאי לא שייך לומר דאי אח"כ הי' בדעתו לגרשה הי' נוטלו ממנו והי' נותנו לה, דכיון דמתגרשת ביד השליח בעצמו כמות שהוא מונח בידו מה צורך לו ליקח אותו משליח וליתנו לה כיון דמתגרשת תיכף ביד השליח כמות שהוא מונח בידו: לכן נראה לי ברור אף דבאשה מגורשת כה"ג בשליח קבלה אינה מגורשת עד שיחזור ויטלנו הימנו ויתננו לידו שנית, וטעמא רבה איכא בהא דבשלמא באשה עצמה כל שנתנו לידה אפילו לפקדון עכ"פ נתנו לידה ונתקיים ונתן בידה אף שלא היתה נתינה לגירושין הא איפסקא הלכתא פרק המגרש אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי וה"ה נתינה לשם גירושין לא בעי אבל כל שנתנו לשליח קבלה לפקדון שליח זה אינו כמותה רק להתגרש אבל לקבל פקדונות ולעשות קנינים אחרים הרי הוא איש אחר ממש, הלכך קבלה זו שקיבל לפקדון לא נתן בידה כלל דלפקדון אינו כמותה ואחר כך כשרוצה לגרש צריך לחזור וליטלו הימנו ולומר הא גיטך, כנ"ל ברור: אמנם לולא דברי הפוסקים רובם ככולם שפירשו בשליח קבלה הי'

נראה שבשליח קבלה לא שייך כלל אי איתא דכיון דהאשה עשאתו שליח קבלה והוא בא ואמר אשתך אמרה התקבל לי גיטי מאיזה צד לא ירצה הוא ליתן לו רק לאשה דוקא.

, תדע דגם על האשה קשה למה לה לשלוח שליח קבלה תלך בעצמה לקבל או תשלח לו שיתן לה גט וע"כ שהי' לה איזה טעם שלא רצתה לקבל בעצמה א"כ איזה הוכחה יש כאן שהוא הי' לו לעשות נגד רצונה וליתן לה דוקא: ועוד קשה לי מאוד כיון דקי"ל ע"מ כרתי א"כ כשאומר שמסר בינו לבינו לפקדון מאיזה צד יאומן השליח שמסר לו בעדים דבזה לא שייך הימני' כלל דאפי' ירצה הבעל שאם יאמר השליח לגירושין יהא לגירושין לא יועיל כיון שמסר בלי עדים ועוד אפי' אומר שמסר לו בעדים כיון ששמעו לפקדון היאך יהיו עדים על גירושין דהא אי יבואו לפנינו ויעידו לפקדון פשיטא שלא יהא גט כלל, דאי ס"ד דאפילו יבואו ויעידו לפקדון אמרינן דמגורשת לר"ח א"כ למה נחלקו באופן דבעל טוען עם השליח אפי' עדים טוענין עמו נאמן השליח, וכבר הוסכם דאין שליח נאמן נגד עדים, ועוד אפי' יודה השליח דקיבל לפקדון כל שרוצה עכשיו בגירושין תהא מגורשת כיון דכך הימני' כל מה שיאמר הוא מתרצה, וע"כ דאי באמת קיבל לפקדון ויש עדים על זה לא מהני א"כ ממילא כשאומר שנתן בפני עדים לפקדון היאך שייך הימני', דהיכן מצינו עדים שאילו יעידו עדותן לא יועיל וכשלא יעידו יועיל מחמת עדותן שראו המסירה הוא דבר זר מאד: לכן נראה לי דמשום הכי פירש הרי"ף ז"ל בתשובה הך פלוגתא בשליח הולכה ובודאי למ"ד ע"ח כרתי גם בשליח קבלה שייך הך פלוגתא וס"ד דמתניתין כר"מ דע"ח כרתי לכך מקשה ממתניתין ומשני דאתי' כר"א דע"מ כרתי וממילא לא שייך הימני' כלל ובטל נאמנות השליח לגמרי, כנ"ל ועוד אבאר בס"ד לקמן בזה: שם אי איתא דלגירושין יהבה ניהלי' כו'.

כבר נתקשו רבים במה נפשך אי ס"ל לר"ה סברא דהימני' פשיטא דלא שייך אי איתא כלל דבאמת נתן לפקדון רק על דעת כן דאפי' ישקר ויאמר לגירושין יהא לגירושין, ואי לא ס"ל סברא דהימני' דבאיסור אין בידו להאמין, א"כ למה לי אם איתא דהא ר"ח נמי לא האמין לשליח רק מכח הימני': אבל לדעתי לק"מ דפשיטא דאפי' לא נחזיק בסברא דהימני' ג"כ אין הבעל נאמן טפי משליח והדבר בספק כיון שאין לנו שום הוכחה איזה משניהם אמת וחוששין להחמיר, אך ר"ח דמאמין לשליח לגמרי נתן טעם דהימני' ור"ה דרוצה להאמין בעל לגמרי הוצרך ליתן טעם דיש סברא והוכחה דהאמת עם הבעל מלבד דלית לי' הימני', וז"ב ומיושב קושית התוס' כמו שאבאר בתוס': שם מתיב ר' אבא וכו'.

יש לתמוה כיון דמודה ר"ה היכי דאיכא מיגו כמ"ש בסמוך, א"כ נהי דבאשה דהכא ליכא מיגו כמ"ש התוס' דהיא לא תתרצה לקבל הגט אבל התם פשיטא דיתרצה לקבל אותו הצד המסייע לשליח ומודה ר"ה דשליח נאמן: ונראה לי דעיקר הקושיא דמשמע להו מדקתני הודאת בעל דין כק' עדים ושליח נאמן משניהם משמע דבא לומר דנאמן כעדים כל כמה דאין עדים מכחישין אותו, ואי מטעם מיגו כל שע"א מעיד שהושלש בידו שוב ליכא מיגו דס"ס ישבע להכחיש העד גם לישנא דשליח נאמן משניהם משמע אפי' אומר שלא כדברי זה ולא כדברי זה רק דרך ממוצע והשתא לית לי' מיגו דהי' מחזיר לאחד מ"מ נאמן ועמ"ש בתו' בד"ה מתיב ר' אבא: שם תנן וכו' ואמאי ליהימני' לשליח.

פירש"י ואמאי בעי עדים כלל לא בקבלה ולא באמירה אלא באמירתו בלבד ליהימני' דהא הימני' בעל ובודאי לא נתכוין הרב ז"ל לומר דלא ניבעי עידי אמירה משום דהימני' בעל רק על עידי קבלה קאי ואמירה בלא"ה לא בעי משום מיגו דהיה מסרו לאשה, דע"כ לא כתבו התוס' בד"ה שלישי נאמן דהא לאו מיגו הוא דאשה לא תתרצה אבל על עידי אמירה כיון דאשה אומרת שאמרה אי משקרת בודאי תקבל הגט, וכבר כתבתי דלכאורה יש לתמוה באמת על התוס' בזה דס"ל דעידי אמירה בעי לכ"ע ולכאורה נהפוך הוא דאפילו לר"ה לא בעינן עידי אמירה מכח מיגו אלא דס"ל לתוס' דיריאה דהבעל יביא עידי קבלה דלשלישי נתן וזה לא ס"ל לרש"י, ולפי זה מה שהוכיחו התוס' מפירש"י דס"ל דשלישי נאמן מכח מיגו אינו מוכרח כלל, ומה שפרש"י בסמוך בד"ה מי קא נפיק היינו על עידי אמירה דמהאי טעמא פריך תינח אמרה דבהא לא מהימן רק מכח מיגו אבל קיבל מודה דמכח הימני' הוא וזה שלא פירש לעיל בדברי ר"ח משום מיגו רק אח"כ בד"ה מי קא נפיק, והיינו כמ"ש וז"ב: איברא יש לתמוה אי ס"ד דמאמירה נמי קשיא לן תיקשי מה מקשה לר"ח הא לר"ה נמי קשה אמירה למה לי דנהי דבעי עידי קבלה דלית לי' הימני' ומיגו ליכא בהא דלא תתרצה אבל עידי אמירה למה בעי ואדרבא אי משקרת באמירה פשיטא דאיכא מיגו ומודה ר"ה דבמיגו נאמנת: והי' נראה לי לפרש על פי מה שכתב הב"ש באה"ע סי' ק"מ דאם עשה הבעל שליח קבלה ואשה אמרה יזכה לי מהני אפ"ל לא עשתה אותו האשה כלל, ודבר פשוט הוא דהיינו דוקא אם הבעל עצמו אמר התקבל גט לאשתי אבל אם השליח אמר לו אשתך אמרה התקבל ונתן לו כמה שאמרה לא מהני יזכה לי כי הבעל לא נתן לו לקבלה רק אם היא אמרה וכיון ששיקר בטל שליחות לקבלה והולכה עקרי' שליח לשליחותי', ועוד אפ"ל נתן להולכה לא מהני יזכה לי דלא חזרה שליחות אצל הבעל: ומעתה פי' הסוגי' כך, דודאי יש לתמוה להב"ש הנ"ל למה לי עידי אמירה כיון דס"ד דהגט בידו תאמר יזכה לי אח"כ רק כיון דהשליח קיבל בציווי האשה שאמר לו אשתך אמרה כן והוא על דעת כך נתן לו לא מהני יזכה לי, ולפי זה לר"ח דס"ל שלישי נאמן מכח הימני' ואנן אמרינן מכח זה דנתכוין הבעל שיהא לגירושין אם יאמר לגירושין א"כ על אמירה ג"כ הימני' וכך נתכוין שאם יאמר לגירושין יהא לגירושין מכח עשיית שליחות לקבלה מצד הבעל בעצמו ויועיל בלי אמירה מכח יזכה לי, א"כ אין צריך לא אמירה ולא קבלה דאמירה נמי בבעל תלוי מכח הימני' ואהא משני מי קא נפיק גיטא מתותי ידי' דליהימני' ואינה יכולה לומר תזכה לי עכשיו ומה יועיל נאמנות הבעל אבל קיבל למה לי דמה בכך דעכשיו נקרע מעיקרא הימני' ומסר לגירושין, כך הי' נראה לי לכאורה: אמנם אחר העיון נראה לי דרך נכון וברור בפ"י הסוגי' ובפירש"י ז"ל אשר אין ספק אצלי שזהו דרך הנכון ואין צורך לדחוק כלל כמה שכתבו התו' גם לא לדעת הב"ש הנ"ל רק בפשיטות כמו שאבאר: והוא דודאי לר"ח אמרינן דכל שמסר הבעל הגט לשליח הימני' וסמך עליו מחמת שיש בידו למסרו לאשה ותקלקל לכך על דעת כך מסר לו ונתרצה למה שיעשה, ולפי זה גם עידי אמירה תליא בהך סברא דהימני' דכל מה שיש בידו לתקן שתהא מגורשת כפי מה שיעשה השליח כך הוא מרוצה רק דהוי קשי' לן דעידי אמירה אין בידו, ועל זה אמרינן דעכ"פ נתרצה אם יתן לה הגט שיהא להולכה ותתגרש בלי עידי אמירה וכל שהדבר ברצון הבעל תלוי הרי הימני', ומעתה אף עכשיו שאומר לקבלה נאמן השלישי והאשה דהיו

עידי אמירה במיגו דהי' מסרו לאשה להולכה ופשיטא שתקבלנו ובהא הימני' שתהא מגורשת להולכה א"כ עכשיו נמי דאומר לקבלה נאמן דהיו עידי אמירה במיגו דהיה מסרו לאשה להולכה ותתגרש בלי עידי אמירה מכח הימני', והשתא אינה יריאה דיביא הבעל עדים שנתן לשליש דמה בכך מ"מ הימני' דיכול ליתן להולכה ג"כ ועדים אין מעידין דלא נתן אח"כ להולכה ג"כ והיא אינה משקרת דשליח נתן לה להולכה, אמנם היינו דוקא לר"ח אבל לר"ה דלית לי' הימני' הכא ליכא מיגו דהיה מוסרו לאשה דאי תאמר מבעל קיבלה יריאה דיביא עדים דלשליח נתן ואי תאמר משליח קיבלה להולכה כיון דלית לי' הימני' לא מהני: והשתא אתי שפיר דפריך בפשיטות אמאי בעי עדים כלל בין בקבלה בין באמירה דהא הימני' בעל כמו שפי' רש"י, דנאמנות הבעל סגי שלא להצריך עידי אמירה ג"כ, ואהא משני מי קא נפיק גיטא מתותי ידי' ופריך תינח אמרה דבהא העיקר משום מיגו דהיה מסרו להולכה כנ"ל והרי קרוע הוא, אבל עידי קבלה אין צריך למיגו כלל רק תיכף כשירצה לגירושין כשיש בידו שלם נתרצה לגירושין ואין צורך למיגו ואתי שפיר הכל, כנ"ל: שם הא מני ר"א הוא דאמר ע"מ כרתי.

וצ"ל דמיירי דליכא ע"ח דאל"כ אכתי אין צריך לעידי קבלה דכל גט החתום בעדים דנין דנמסר לפני עדים, וכיון דלר"ח נאמן השליח דנתן לגירושין מסתמא נמסר בעדים וכ"כ התו' להדי', אבל הוא תמוה מאד דלמה לי' לתנא למיתני הא מילתא בגט שאין בו ע"ח היפוך סתם גט שתקנו לחתום בו עדים, ואמת דבזה יש לפרש טפי הך קושיא קרע למה לי דמאי ענינו לכאן, גם מה משני בשעת הגזירה שנו דבשלמא אי הוי מעשה שייך לומר דהיה המעשה אז, אבל תנא דינא קתני ולמה לו להמציא דין זה בעת גזירה דלא צריך הך קריעה לדין זה כלל דאפי' לא נקרע כיון שאין עליו ע"ח בעינן שתי כתי עדים, ולהנ"ל ניחא דאדרבא כיון דקורעין הגט לכך לא חתמו בו עדים דעיקר חתימת עדים כדי שלא תצטרך עידי מסירה, וכיון שקורעין הגט ע"כ תצטרך ע"מ לכך לא חתמו בו עדים רק קושית הש"ס באמת למה לי למיקרעי' עד שמתוך כך תצטרך עידי אמירה וקבלה לא נקרעוהו ונחתום בו עדים ולא תצטרך כלום, ומשני בשעת גזירה שנו דאז אין חותמין עדים דיריאים לחתום, גם אין תועלת בחתימתן כיון דע"כ יקרעוהו, ובכה"ג צריכה שתי כתי עדים.

, אך מ"מ קשה מאוד דמשמע דהך דינא דוקא בהתקבל לא כשמקבלת בעצמה ואי ליכא עדים חתומים בו אפי' מקבלת בעצמה צריכה עידי מסירה, ואין ענין דין זה לאשה שאמרה התקבל: לכן נראה לי ברור דעיקר התירוץ דלמ"ד ע"מ כרתי לכ"ע אין השליש נאמן כלל כיון דבעינן עידי מסירה לא שייך הימני' דשמא מסר בינו לבינו, ועוד אפי' מסר בפני עדים לפקדון לא מהני כיון שאי יעידו לפנינו כך לא יאומן השליש והיאך יועילו לע"מ במה שאין יכולין להעיד ואי יעידו מה שראו לא יועיל ולא פליג ר"ח על ר"ה רק למ"ד ע"ח כרתי או בשליח הולכה אבל בשליח קבלה ולמ"ד ע"מ כרתי לא שייך הימני' כלל: אמנם.

לשיטת הפוסקים דאפי' לר"א ע"ח נמי כרתי ור"א לא חידש רק אף ע"מ כרתי בודאי ע"כ צריך לפרש דליכא ע"ח כמ"ש התו', ואתי שפיר ממילא הקושיא קרע למה לי ושעת הגזירה כמו שכתבתי, אבל לדידן דלר"א ע"ח לא כרתי אתי שפיר בפשיטות אפי'

איכא ע"ח דכיון דע"מ דוקא כרתי לא שייך הימני כלל, כנ"ל ועמ"ש בתוס' דאפי' להרי"ף יש לפרש בע"ח: שם אמר רבה ומודה ר"ה.

עיין ברא"ש מה שכתב על זה ודבריו תמוהין מאוד לכאורה כמעט אי אפשר להולמם, ואני אפרש דמעיקרא פ"א דהגט יוצא מתחת ידה דאל"כ היאך תאמר לדידי יהיב לי ואני מסרתי לשליח דהא אינה יכולה להעזיז לומר שנתן לה גט מה שלא היה כן, וליכא למימר דהשתא נמי אומרת גירשתני ומעוזה במה שאומרת דקמאי דידי יהיב לגירושין ועל זה דחה דבר זה דהשתא שלישי מסייע לה, ומה שלא הקשה בפשיטות דהיאך אפשר דנאמנת עכשיו מכח גירשתני א"כ מה צורך למיגו דמשום הא לא אירי' דמיגו צריך דאל"כ לא הוי מהני גרשתני מכח חזקה דאינה מעוזה נגד סברא דאי איתא דג"כ חזקה אלימתא הוא לכך צריך למיגו לסלק סברת אי איתא ושפיר יכולה להעזיז דעכשיו נמי אומרת גירשתני, לכך הוצרך הרא"ש לדחות דעכשיו השלישי מסייע ואינה יכולה להעזיז גרשתני ולדידי יהיב דאז לא יסייע השלישי ואדרבא יכחיש אותה ג"כ, ועל זה תירץ דבשלישי בלבד המסייע לא נדחה חזקה דאין אשה מעוזה ושפיר נאמנת גרשתני ואי משום אי איתא יש לה מיגו דגירשה בעצמה, וחזר והקשה דלעיל מוכח דלא מהני מיגו נגד אי איתא, ותירץ דלעיל שאני דלא תתרצה וזה ברור בכונת הרא"ש: אמנם לדעתי אין צריך לכל זה והכא מיירי דשניהם באים ביחד לב"ד ואומרים דלפניהם מסר לו לקבלה ויש להם מיגו דהי' מוסר לה קודם בואם והוא לא יבוא כלל ותהא האשה נאמנת בכל אופן שתאמר או דמיירי כאן דבאמת אין השליח כאן כלל רק האשה עצמה אומרת כך ופשיטא דהוי כאומרת גירשתני כיון דליכא מסייע לה כלל, ודע דלא נתבאר בכאן הך מודה ר"ה אי על עידי קבלה ועידי אמירה קאי דבהא נמי איכא מיגו דלדידה הוי יהיב לה, ולפי מה שכתבתי לעיל דיריאה דיביא עדים דנתן לשליח לקבלה א"כ לא מהני מיגו רק לענין עידי קבלה אבל לא לעידי אמירה: והנה לפי מה שכתבתי לעיל דר"ח ור"ה לא פליגי רק בשליח הולכה לדידן דע"מ כרתי דלא שייך הימני בשליח קבלה כלל, ולפי זה אתי שפיר בפשיטות הך ומודה ר"ה היינו בשליח הולכה דאי היא אומרת דבפניה נתן לשליח להולכה והיא קיבלה ממנו והגט בידה נאמנת במיגו דהיא קיבלה מהבעל: והרי"ף הביא הך ומודה ר"ה אף דפסק כר"ח דבלא"ה שלישי נאמן דנ"מ בשליח קבלה לדידן דע"מ כרתי דלא שייך הימני ומודה ר"ח ומ"מ במיגו נאמנת כמ"ש לעיל, אך צ"ע לפי מה שפסק בפרק המגרש דלר"א ע"ח נמי כרתי א"כ במה נפשך אי ליכא ע"ח פשיטא דצריכה ע"מ ואי איכא ע"ח א"כ לר"ח בלא"ה שלישי נאמן דאכתי שייך הימני כיון דע"ח נמי כרתי, וצ"ע: שם בעל אומר לגירושין וכו' נתן לי ואבד.

הקושיות בסוגיא זו רבו למעלה, חדא דמאי פ"ד להקשות וליהימני לשליש דהא אמונת השליש רק באיזה אופן בא לידו שלישיתו, וכאן אנו דנין רק על מסירתו לאשה ומה ענין אמונת שלישי לזה, ועוד מה ס"ד להאמין לבעל דאטו אנן מאמינים לו שנתן לשליש אנן על מסירת השליש לאשה דנין, גם קשה קושית תוס' לר"ש דדנין חזקה אפילו לקולא, ואם נחלק דהכא שאני דאיכא ריעותא דאין כאן גט מ"מ מה אתה דן דנאבד הגט א"כ כמו כן יש לומר דנאבד מאשה ולמה נדון דשליח שקיבל עליו לעשות שליחותו יאבד שליחותו, גם אינו דומה כלל הך חזקה דהכא לחזקה דקידושין, דהכא דנין דנאבד הגט ואין בידו לעשות שליחותו, והעולה על הכל הוא דפריך וליהימני לדידה מדר"ה

דחזקה אין אשה מעיזה, דמה ענין דר"ה לכאןהא אינה מעיזה כלל דבעל אינו מכיר בשיקרה כלל, ולמה לי דקאמר דאיכא דמסייע לה מה צורך לסיוע, וביותר תימה דקאמר מעיזה ומעיזה דבפני מי מעיזה הא אינה מעיזה כלל: לכן נראה לי בישוב סוגי' זו כאשר נדקדק דבעל נקט לשון עבר בעל אמר לגירושין ובשליח ואשה נקט לשון הוה ושליח אומר ואשה אומרת, ולעיל בפלוגתא דר"ה ור"ח נקט בעל אומר ושליש אומר, ובודאי לאו בכדי נקט הכא בבעל לשון עבר בעל אמר: ומטעם זה נראה לי דהכא שאין הבעל כלל לפנינו רק שידענו על פי עדים שכך אמר שמסר לשליח זה גט לגרש אשתו, ובודאי אין אנו מסופקין שנאבד הגט משליח דמאיזה צד ניהוש דשליח יאבד מה שנותנים לו ובהא גופא איכא חזקה דמסתמא לא אבד מה שנמסר לו לעשות וכ"ש לר"ש דאמרין חזקה אפי' לקולא רק דס"ד דמסופקין אי ישנו בידו או שכבר מסרו לאשה, והיינו דמקשה וליהמני' לשליש במה נפשך אי לא מסרו לאשה הרי בידו הוא ונאמן דלקבלה נמסר לו או שיכול למסרו לאשה וממילא נאמן מחמת מיגו דכבר מסרו לאשה, ואהא משני מי קא נפיק גיטא מתותי ידי' אנון חיישינן דאין לו גט כלל ולא קיבל מהבעל כלל גט לגרש, ואהא פריך וליהמני' לבעל כיון דידענו דאמר דמסר לו מהימן דודאי לא משקר, וממילא נאמן השליח מכח שלישי כנ"ל, ומשני אטו אמר גירשתי הרי לא אמר רק שמסרו לשליח להוליך לאשתו וכיון שאין כאן גט חיישינן דחזר בו השליח או הבעל והחזירו לבעל ומכח הוכחה דאין כאן גט, ולכך לר"ש לא קשיא דהכא שאני דיש ריעותא דאין כאן גט יש לחוש דנתבטל שליחותו, והיינו דמקשה מהך דקידושין דנימא דעשה שליחותו תיכף, דליכא למימר דלא הספיק לעשותו עד שחזר בו הבעל אם כן התם נמי נימא דלא הספיק לקדש עד שמת, ואי משום דהכא יש ריעותא דאין כאן גט התם גם כן יש ריעותא דלא הודיע מי קידש דזהו עיקר השליחות להודיע למשלח מי קידש, ואי דלא הספיק להודיע עד שמת כמו כן נימא דלא הספיק לקדש עד שמת ומשני דהתם באמת רק לחומרא חיישינן ולא לקולא:, והדר פריך וניהמני' לדידה דאי נתבטל שליחותו והחזיר הגט לבעל הרי מעיזה לומר שקיבלה גט מה שהבעל יודע שאינו כן והוי מצוי לשנויי דה"מ בפניו רק דטפי משני אפי' למ"ד דאפי' שלא בפניו מעיזה [וכ"ש אי נשאת וכאן עיקר הקושיא על נשאת כמו שכתב הר"ן] ומשני דה"מ היכי דליכא מסייע, אבל כאן כיון דאיכא שלישי דמסייע שפיר מעיזה אף שיודע הבעל דמשקרת, כנ"ל פי' סוגי' זו ובזה תבין ראיית הר"ף מהך סוגי' דהלכה כר"ח והרא"ש דחה ראייתו ולהנ"ל דברי הר"ף מוכרחין, ודוק: בתוס' בד"ה בעל נאמן וכו' וא"ת וכו' בפ"נ ואכתי יערער וכו'.

מדבריהם מבואר דהא לא קשיא להו בפשיטות היאך נאמן השליח ליתן גט שהביא מן הבעל בין בארץ בין בח"ל ניהוש דלפקדון מסר לו דס"ל דע"כ לא פליג ר"ה רק בבעל לפנינו ואומר לפקדון אבל אנון לא חיישינן לזה מעצמינו מחמת סברת אי איתא, ולכך לא קשי' להו רק מה הועילו בתקנתן דכל התקנה היתה שלא יוכל לערער ואכתי יערער, ולפי זה יש להקשות מה פריך לר"ח ממתניתין הא לר"ה נמי קשה דקתני צריכה שתי כתי עדים ובעל לא מערער כלל דאי דוקא בבעל מערער לא הוי לי' לומר צריכה שתי כתי עדים רק אם יש עליו עוררין כדקתני לעיל ריש מכילתין ושאר מקומות שם, ואולי ס"ל רק בשליח הולכה דלא בא להוציא אשה מחזקה רק שאומר שהוא במקום הבעל

נאמן מכח ע"א באיסורין דהוי כשנים כל שאין מכחישו דלא מיקרי איתחזק איסור ולא דבר שבערוה, ודוקא כתיבת הגט הוי ס"ד דהוי דבר שבערוה בריש מכילתין דכתיב וכתב ונתן וכיון דלא בקיאי ס"ד דהוי דבר שבערוה אבל לומר שהוא שליח הבעל נאמן כמו עד המעיד על מקוה שיש בה מ' סאה ויכול הטמא לטבול רק בבעל דבר מכחיש בודאי לא מהימן, אבל במתניתין דהוא לקבלה מעיד הוא בדבר שבערוה רק הכל מכח הגט שבידו, וכיון דיש סברא דלפקדון מכח א"א ממילא אפי' אין הבעל מערער יש לנו לחוש דמעיד הוא להוציא מחזקת א"א ובדבר שבערוה ולפי זה צ"ל דהא דנקט פלוגתייהו דר"ה ור"ח בבעל לפנינו דקמ"ש"ל דאפי' הכי לר"ח שלישי נאמן, ולמ"ד דפלוגתייהו בהולכה אתי שפיר טפי דבהא דוקא במערער לפנינו, ואולי יש לומר עוד דלר"ה ניחא דצריכה שתי כתי עדים מחשש שמא יבוא הבעל ויערער משא"כ לר"ח לא יאומן והראשון עיקר: בא"ד משמע דלר"ה ניחא וכו'.

כבר כתבתי בגמרא דע"כ אפילו היכי דלא שייך אי איתא פליג ר"ה דעכ"פ אין שלישי נאמן כיון דע"כ לית לי' הימני דאי אית לי' לא שייך אי איתא רק דעכ"פ בעל נמי אינו נאמן והדבר בספק לכך צריך לסברת א"א דיהא בעל נאמן לגמרי, אבל במתניתין שפיר קתני צריכה שתי כתי עדים דאפי' לא שייך אי איתא עכ"פ אין שלישי נאמן דלא אמרינן הימני לר"ה אבל לר"ח דס"ל הימני קשי' שפיר ממתניתין, אבל מה שכתבו בשלשתן בעיר סותר דבריהם לעיל בד"ה אפילו, דקמ"ש"ל מתני' דהיכי מיתרמי וזה לא שייך בעיר אחת אם לא שנפרש דבריהם לעיל מכח נוטל שכר להעיד כמ"ש שם, והר"ן דיקדק בפירוש במשנה דמסתמא בשני עיירות הן לכך מיחזי כשקר דהיכי מיתרמי ע"ש: בא"ד וא"ת והנהו דמצרכי וכו' והלך לדרכו.

דבריהם לא נתבררו לי דאי יש לו עדים על זה תיקשי עכ"פ מה הועילו באין לו עדים, ואי באין לו באמת אצ"ל היאך שייך לומר ביש לו יצטרך לומר ומי מכריחו לזה ואי דכך ה' התקנה דיביא עדים עמו א"כ למה לי בפ"נ יביא עדים שניתן לו לגירושין או עידי קיום, ואולי כוונתם כיון דעיקר טעמא דבני מחוזא ניידי וטרידי לילך תמיד למקום אחר לסחורה לכך לא שייך אי איתא דדנין דהי' אץ לדרכו ואמר כתבו ותנו: אמנם בעיקר קושיות התוס' מהך דבפ"נ, יש לומר בפשיטות דכמו דנאמן מזויף בא"י לכ"ע כשאינו מקוים ומ"מ בח"ל כשהשליח מעיד בפ"נ לא מהני ערעור הבעל אח"כ כמו כן יש לומר לענין פקדון אף דאי מערער בא"י בודאי מהימן אבל בח"ל כל שבא השליח ואמר שליח הבעל אני דהאמינו אותו ע"י בפ"נ כמ"ש הרא"ש ריש מכילתין ממילא לכ"ע הוי כבי תרי ושוב אין הבעל יכול לערער ועמ"ש בתוס' בד"ה ושליש אומר: בד"ה שלישי נאמן דהא הימני אפי' אומר הבעל וכו' דאין לפרש וכו'.

דברי התוס' הללו צריכין ביאור. חזא דנראה מדבריהם לא מבעי' באומר שמסרו בלי עדים דשליש נאמן אלא אפי' אומר שמסרו לפני עדים, והוא תמוה, דבאומר שמסר בלי עדים לפקדון גרוע טפי דלא שייך הימני כלל שסמך עליו דלא מהני נאמנותו כלל ואפי' יתן לו לגירושין מפורש כיון דליכא ע"מ וע"כ צריך לומר דאי אומר כך אמרינן דמשקר ולא משום שסמך עליו, א"כ גם באומר שמסר בפני עדים לפקדון למה לי סמך עליו נימא דמשקר כמו שאתה מוכרח לומר באומר דמסר בלי עדים, גם מה זה שכתבו דאין

לפרש מטעם מיגו כיון דלא מיירי הכא דעדים מכחישין דבהא ודאי עדים נאמנין דהא לא נחלקו רק בבעל מכחישו ולא עדים, וכן דקדקו התוס' בהד'י אפי' אומר שמסר לו בעדים לא שהוא מביאם, ועוד אי אפי' עדים מכחישין לא מהני רק דסמך על רצון השליח, אפי' יודה השליח דקיבל לפקדון רק הוא רצה בגירושין יועיל, וע"כ דאם עדים מכחישין אותו בודאי אינו נאמן א"כ מה זה שכתבו דאין לפרש משום מיגו דאפי' נפרש משום מיגו ג"כ ע"כ נאמן אפי' אומר שמסר בעדים כיון שאינו מביאם אכתי יש לו מיגו דה'י מסרו לאשה, גם לא הבנתי כיון דבאומר שמסר בינו לבינו לא שייך הימני' כלל ס"ל לר"ח דבהא אינו נאמן דמשקר א"כ נהי דס"ל לר"ה באיסור אין בידו להאמין אבל מ"מ באומר שמסר בינו לבינו למה לא נימא דמשקר כדס"ל לר"ח: אבל באמת כוונת התוס' פשוט דעיקר סברא דהימני' הוא דהבעל אינו רוצה שתתקלקל וכל שמוסר גט לאדם אחד מרוצה הוא שתתגרש ולא תתקלקל בשקר.

שאם לא יתרצה הרי יהא גט בלי רצונו ובשקר, ומעתה ממילא יש כאן ב' דרכים אי אומר שנתן בינו לבינו לפקדון דבזה לא שייך הימני' כלל דבעינן ע"מ דוקא בהא אמרינן דבאמת משקר דודאי לא ימסור גט במה שביד השליח לעשות אותו גט גמור, ובאמת לא יהא גט ותתקלקל בשקר, אבל אי אומר שמסר לה בעדים לפקדון בהא אין להחזיקו למשקר כלל כיון שיש לו עדים, רק עכ"פ כשמסר לו נתרצה שאפי' יארע בדרך רחוק שימותו העדים ויהא ביד השליח לעשותה מגורשת והוא לא יוכל למחות מתרצה היא לגירושין, ובזה אמרינן דסומך עליו שאם יאמר כך יהא כך כל שלא יוכל להביא עדים להכחישו, ומעתה ר"ה פליג בתרווייהו דהיכא דאומר דמסר בינו לבינו דסובר ר"ח דמשקר ס"ל לר"ה דהך סברא דאי איתא מכרחת דאינו משקר והאמת אתו, ואי אומר דמסר לפני עדים לפקדון דבזה לא אמרינן דמשקר רק סמך עליו ובהא לא שייך אם איתא בהאלא ס"ל לר"ה הימני' כלל ואין בידו לגרש באופן הזה רק כפי שאמר בפיו לפני עדים ובהא אין לחוש דמשקר דכיון שמסר בעדים לא חשש שימותו רק סברת ר"ח דמ"מ נתרצה כשיארע סיבה דימותו דיהא לגירושין וזה לא ס"ל לר"ה, והשתא ניחא דנקט ר"ה אי איתא אף דע"כ לית לי' הימני' דאי אית לי' לא שייך אי איתא א"כ מה צורך לאי איתא, ולהנ"ל ניחא דהך אי איתא איצטריך דלא נימא דמשקר ובודאי לגירושין מסר ומהני אי איתא דלא מסר לגירושין לחלוטין, ואי דנימא דמסר לפקדון ועל דעת שאם יתרצה שליש לגירושין יהא לגירושין זה לא ס"ל לר"ה הימני' באיסור: ועל זה כתבו דאין לפרש מטעם מיגו דאי היה הכוונה מכח מיגו פשיטא שהאשה לא תרצה לקבל דיריאה דהבעל יביא עדים דנתן לשליח לפקדון ולמה לה להתגרש בשקר עכשיו אפי' יבואו עדים לא תהא מוכחשת רק השליח, אבל אי אומר בינו לבינו מסר לו שפיר יש לו מיגו, ואהא כתבו דאפי' הכי ליכא מיגו דשמא אינה רוצה להתגרש בשקר אפי' לא תהא מוכחשת מעדים כלל, וזה ברור בכוונת התוס' ועמ"ש בסמוך ויתר דברי התוס' כבר נתבאר אצלי בספרי ת"י סימן נ"ו ובא"ה ע"י קמ"א באריכות: .

בד"ה מתיב ר' אבא וכו' משמע דנאמן אפי' כולן בעיר אחת וכו'. אין דבריהם נראין דהא לעיל כתבו דלכך לא קשי' לר"ה ממתניתין דמוקים לה בעיר אחת דוקא כ"ש שאין להקשות מבריייתא דמצי לאוקמא בב' עיירות, אבל לדעתי לק"מ בלא"ה דבלא"ה תיקשי אפי' אי מיירי בעיר אחת הא לא שייך בהא אי איתא דהא זה אומר כך וזה אומר כך

והשליש אומר כדברי האחד א"כ כדברי השני ג"כ איכא אי איתא, ומ"ש דלזה יש סברת אי איתא טפי מלזה הא זה אומר כך וזה אומר כך קתני ומשמע בהדיא דמחולקין בתנאי השלישית אבל שניהם מודים דהושלש בידו ומכח שניהם בא לידו והשליש אומר על תנאי כך וכך ולא שייך לומר כלל אי איתא דאין מי שיאמר דלא הושלש בידו והשליש אינו אומר דלא הושלש בידו רק שייך לגמרי לשני והוא תמוה לכאורה, וע"כ כמ"ש לעיל שלא הוצרך ר"ה להך אי איתא רק להאמין בעל לגמרי אבל שלא להאמין לשליש לגמרי סגי במה דלית לי' הימני, ושפיר קשי' לי' למה שלישי נאמן לגמרי ומשני דבממון מודה דאמרינן הימני: ועוד לפי מה שכתבתי לעיל בדיבור הקודם דהיכי דאומר דמסר לפקדון אמרינן דמשקר ובהא צריך לר"ה אי איתא דאינו משקר וכדי דלא נימא דאומר אמת ומ"מ נתרצה אי יעשה השליש היפך מאמרו כן יהא והיינו הימני דר"ח, בהא לא ס"ל לר"ה הימני והשתא התם בממון נהי דלא שייך אי איתא מ"מ התם פשיטא דאין לחוש דמשקר כיון דמילתא דממון הוא מאיזה צד לא נימא דהאמין לו שיעשה כפי מאמרו ודוקא איסור ס"ד דאינו נאמן דמסר לו דבר איסור לעשות כפי מה שירצה ותתגרש בשקר משא"כ בממון ושפיר פריך דהתם בלי א"א אין לחוש לשקר והימני לית לי' ג"כ ומשני דמודה בממון דהימני דבידו להאמין רק באיסור פליג דלא אמרינן הימני ודוק: בד"ה שאני ור"ח סבר וכו'.

כבר כתבתי דלכאורה לא הי' צריך לזה כלל רק כמו באומר דמסר בלי עדים ע"כ צריך לומר דמשקר כמו כן נימא באומר דמסר בעדים דמשקר רק דס"ל לתוס' דכל שאומר שמסר בעדים אין לנו להכריח דמשקר כיון דרחוק הוא שימותו או ילכו רק הא ודאי עכ"פ נתרצה שאם יארע שימותו ויתרצה השליח לגירושין יהא לגירושין ולא תתגרש בשקר ותתקלקל, כנ"ל: בד"ה וליהמני' לשליש, פי' אמאי וכו' בפנינו אמרה.

כבר כתבתי שיש לתמוה על זה דעל אמירה לא שייך שלא תתרצה כיון דאשה משקרת עמו, ועוד ע"כ לא כתבו לעיל דלא תתרצה רק אי לא נאמין השליש רק מכח מיגו אבל עכשיו דשליש נאמן מכח הימני א"כ למה לא תתרצה, ואי משום דידועת דלא אמרה א"כ עכשיו נמי לא תתגרש והוא תמוה לכאורה, וכתבתי דס"ל לתוס' דלא הוי מיגו דיריאה שמא יביא בעל עידי קבלה ולעיל כתבו שפיר מיגו היכי דאיכא עידי אמירה א"כ אי יביא עידי קבלה בודאי תתגרש, והוצרכו לומר דחוששת שמא לפקדון נתן אבל היכי דליכא עידי אמירה בלא"ה לא תתרצה לקבל, אך בלא"ה הדבר קשה מאוד דאי נימא מיגו גם לר"ה קשה והרי הקושיא רק לר"ח וכבר כתבתי בש"ס לפרש על נכון: בא"ד שמא מצאו באשפה.

משמע דאי לא הוי חיישינן שמצאו באשפה לא הוי חיישינן דלפקדון קיבלו, ולפי זה יש לתמוה על הרב מהרש"א לעיל בתוס' בד"ה ושליש אומר דבשליח הולכה כל שמסר הגט לאשה שוב לא הוי שלישי להאמינו והא הכא מבואר דאפי' בשליח קבלה ונקרע הגט דפשיטא דהוי כאינו בידו, ומ"מ דוקא מחשש שמצאו באשפה בעינן עידי קבלה אבל לולא חשש זה לא חיישינן לפקדון מכח הימני אף דעכשיו אין בידו רק קרוע דליכא למימר דכוונת התוס' במה שכתבו בסמוך דסגי בעדים שראוהו בידו שלם היינו דאז כבר אמר לגירושין, אבל ראוהו שלם ועכשיו אחר קריעה אומר לגירושין לא מהני כיון

שאין בידו דא"כ למה להו לומר כאן מחשש מציאה באשפה תיפוק לי' דלפקדון קיבלו כיון דעכשיו אינו בידו, וע"כ דהימני' שייך אפי' יצא מתחת ידו או נקרע, ומהאי טעמא פירש"י בד"ה תינח אמרה וז"ל הרי הוא בידו לפנינו ובודאי קבלו, והיינו דלא ס"ל לחוש דמצאו באשפה דהוי נפילה דיחיד, דשליח זה שנעשה שליח קבלה מאשה מצאו באשפה הלכך ודאי קיבלו וכל שקיבלו ודאי לא לפקדון קיבלו רק לגירושין מכח הימני': ומ"מ יש ליישב דברי מהרש"א ולומר דהכא שאני דבמה דקרע הגט בהא גופא גילה דעתו דלגירושין הוא תופס בו דלפקדון מה לו לקרוע מה שנתן בידו לפקדון, וע"כ דלגירושין תפס בו וכבר הסכים הבעל לדעתו מכח הימני' הלכך לא איכפת לן מה שקרעו רק להתוס' חיישינן דמצאו קרוע באשפה, ולרש"י לא חיישינן להכי, כנ"ל: בד"ה תינח בפנינו אמרה, פ"י דמזה לא הוי קשה מעולם.

כמה דחוק פ"י זה דלמה לו להזכיר אמירה שלא הי' קשה מעולם ואינו ענין לכאן וכבר כתבתי בגמרא לפרש הכל לנכון על פי פירש"י ע"ש: בד"ה הא מני ר"א הוא, ומיירי שאין עדים חתומים בו כו' לפי דבריהם ניחא דמוקי לה כר"א אף דלר"מ בעי ג"כ ע"מ לשיטת התוס' בכמה מקומות דאין דבר שבערוה פחות משנים רק לדידיה ע"כ דאיכא ע"ח דאל"כ לא כרתי ואז ודאי אינה צריכה להביא ע"מ כלל, רק לר"א מצי מיירי בלי ע"ח ואז ע"כ צריכה ע"מ לפנינו: אבל רש"י ז"ל פירש אין גט כשר בלי ע"מ משמע דאפילו איכא ע"ח לא ימלט בלי ע"מ לפנינו וכן הבין הר"ן בדעתו, והוא תמוה באמת מהך דהשולח דאין חותמין רק מפני ת"ה דילמא מייתי ע"מ ונראה לי לומר לדעת רש"י ז"ל דס"ל דוקא לענין האשה שבאה וגט בידיה מהני ע"ח דאמרינן מסתמא כיון שנמסר לה גט לגירושין נמסר בידיה ומסתמה ניתן כדין אבל כאן בשליח הרי על זה אנו דנין דיכול להיות דנמסר להולכה ולפקדון, א"כ היאך נכריח מכח ע"ח דנמסר לשליח כדין בע"מ מכח ע"ח שבו, והשתא לא שייך הימני' כלל כיון דמסר להולכה או לפקדון שמא בלי ע"מ מסר לו ואין בידו להאמין ומכח ע"ח אין ראייה כלל, אבל אי לא בעי ע"מ כלל אפי' מסר לפקדון אמרינן דהימני' שיהא לגירושין כיון דיכול לגרש בלי ע"מ משא"כ לר"א, כך נ"ל בדעתו ז"ל: ובזה נתיישב לי היטב מה דהוי קשיא לי לשיטת הרי"ף דמפרש הסוגיא בשליח הולכה והיינו דלדידן דע"מ כרתי לא שייך הימני' כלל כמו שכתבתי לעיל באריכות והוי ניחא הך סוגיא דהכא ואין צורך לפרש כמו שכתבו התוס' דמיירי בלי ע"ח, והדבר תמוה דהא משמע בהדיא דמתניתין קמש"ל בשליח קבלה צריכה ב' כיתות וקשה הא אפילו מקבלת בעצמה צריכה כך כיון דליכא ע"ח, ולמה לו לתנא לומר דינו בגט שלא כסתם גיטין שיש עליהם עדים מכח ת"ה, ולהנ"ל ניחא דמיירי שפיר בע"ח ומ"מ לא שייך הימני' כיון דע"מ כרתי והוי קשיא לי לשיטת הרי"ף פרק המגרש דלר"א ע"ח נמי כרתי אכתי שייך הימני' אפילו לר"א וע"כ בלי ע"ח וקשיא לדידיה גם כן מה דקשה על פי התוס', ולהנ"ל ניחא דע"כ לא ס"ל להרי"ף דע"ח נמי כרתי רק ביוצא מתחת יד האשה שקיבלה מעצמה דבהא ע"ח מעידין שנמסר לה מבעל לגירושין כיון שהם אינן חותמין רק ביד הבעל ועכשיו הוא ביד האשה הן עדים שמסר לה לגירושין דפשיטא דלא חיישינן שיתן לה לפקדון כמ"ש הר"ן פרק המגרש בטעמו של הרי"ף, וזה לא שייך רק ביד האשה אבל ביד שליח לא שייך זה, דאין ע"ח עדים כלל שנתן לו לגירושין ויכול להיות לפקדון ולהולכה והא קרוב טפי דמהאי טעמא ס"ל

לר"ה בעל נאמן מכח אי איתא ועכ"פ אין ע"ח מעידין על זה דנמסר לו לקבלה ולא כרתי בידו רק ע"מ לכ"ע וא"כ לא שייך הימני' ואתי שפיר הכל ודוק: והנה הרא"ש פי' הך קושיא ממתניתין לר"ה ג"כ והיינו לפי מה שהשיג על הרי"ף ומחלק בין היכא דבעל מכחיש להיכא דלא מכחיש וא"כ במתניתין דלא מכחיש אפי' לר"ה נאמן, ולא נתבררו לי דבריו דאפי' נימא כדברי רבינו אפרים לחלק במכחיש היינו בהך דלקמן כיון דבעל אומר לגירושין ולא נחלקו רק אי מסר לאשה א"כ לא שייך אי איתא בהא מודה ר"ה אבל במתניתין דלא קא מודה רק שאינו כאן א"כ אכתי שייך אי איתא ויש לחוש דיבוא ויערער ויהא נאמן מכח אי איתא משא"כ התם דמודה ולא שייך אי איתא כלל, ולפי מה שפירשתי לעיל פי' הסוגיא דלקמן ראיית הרי"ף נכונה גם מהך דהתם דע"כ מכח אמונת השליש אתינן עלה, ע"ש: בתוס' בד"ה אסור בכל הנשים שבעולם כו' לא סמכינן אדיבורא וכו' נראה לי דהיינו דוקא לס"ד דמדינא חיישינן אבל לפי מה דמסקי דהכל משום קנסא נראה שאין לחלק בין נתקדשו ללא נתקדשו ס"ס לעצמם נאמנין דלא קנסו רק לו ואיהו אסור בהם אפי' נתקדשו מטעם קנס כיון דאפי' לא נתקדשו מותר מדינא, וכן נראה שהבין הר"ן בדעתם ע"ש: בא"ד יתומה קטנה תיאסר.

כתבו קטנה ולא נערה דנערה ודאי ידוע לה אי נתקדשה רק קטנה אין ראוי להאמינה ושמא יודעת אך יש להקשות כיון דאסור לקדש בתו קטנה מאיזה צד ניהוש דאב קא עביד איסורא, ואולי משמע להו מדקאמר בנזיר ומודה ר"י באשה שאין לה אם ובת וכו' או אחות שנתקדשה ולמה לא קאמר אפי' יש לה קרובים רק שהם קטנים אין לחוש דנתקדשו דאביהם עבר על איסור וע"כ דחיישינן לזה ושפיר קשיא להו.

אך לא הבנתי מה שהקשו דניחוש דקידש לשליח זה וכן מה שהקשו בכל הנשים הא בני שליח זה ניהוש בכל קטנה שמא קידשה אביה ואטו בלי שליח זה ליכא קידושין בעולם וכן בכל הנשים, וצ"ע ועמ"ש בסמוך: בא"ד ונראה דקנסא בעלמא הוא בחידושי לא"הע סימן ל"ה הארכתי להקשות על זה דמה ענין קנס שלא שמר קינו להך דהכא דעשה איסור בידים, ועוד דהתם לא שייך לקנסו שאם לא מצא קן מבורר לא יביא קרבן כלל ומצוה רמיה עלי' משא"כ הכא: ובעיקר קושייתם נראה לי בפשיטות דהך חששא דר"י דהכא הוא דחיישינן לכל אשה שיקדש שמא קרובתה נתקדשה לשליח ושם באותו מקום שהוא מוחזקת באמת למקודשת רק כאן אין יודעין ואפי' באו לכאן משם ואומרים שלא נתקדשה אינן נאמנים דמשקרי כיון שלא יועיל דיבורם רק לאסור עצמן על אחרים, אבל ודאי אי נתברר במקום הקרובות שהם בחזקת פנויות באותו מקום ואין עליהם קול קידושין בודאי לא נתקדשו והוי כמו אשה שאין לה קרובות או קרובות שנתקדשו ולא בא ר"י לומר רק דאסור לקדש אשה מאשר תמצא ידו דחיישינן שמא יש לה קרובה באיזה מקום ושם מוחזקת למקודשת מחמת שליח זה, אבל אי ידענו מקום הקרובות ונתברר שם שהם בחזקת פנויות ולא יצא עליהן קול קידושין לא חיישינן כלל, דמאיזה צד ניהוש לשליח דאי משום חזקה דעשה שליחותו אנן אמרינן ודאי דעשה, אבל אשה זו שקידש בחזקת מקודשת היא באמת ומאיזה צד נדון דקידש אשה דהיא לפנינו פנויה ואין עליה קול קידושין כלל, וז"ב, ויתר דיני שליח וביאור דברי הפוסקים הכל מבואר אצלי באריכות בספרי ת"י סי' נ"ו ובא"הע סי' קמ"א: ע"ב במשנה נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את .

יש לחקור במשנה זו אם נתכוונו לומר שיכול לגרש בין להאב בין להבת בעל כרחם כמו כל גירושין שהם בעל כרחם, או דוקא מדעתם קאמר דיכולין לקבל הגט כדקתני מקבלין את גיטה ולשון זה משמע שהם מקבלים הגט לרצונם דאל"כ הוי לי' לומר מתגרשת על ידה וע"י אביה: ואשר הביאני להסתפק בזה לא מבעי' באב שיש מקום לומר שאינו יכול לגרש בע"כ שהרי כפי הנראה ממשנה דכתובות פרק נערה דזכות הוא שזכתה תורה לאב קידושין וגירושין, א"כ נהי דאדם יכול לגרש אשתו בע"כ אבל אין סברא להכריח האב לקבל גט מה שאותו היד ניתן לו לזכותו ולא לחובתו וכבר הארכתי בזה לעיל דף כ"א בתוס' בד"ה שכן אב, ושם העליתי דודאי אם אין האב רוצה לסלק עצמו מזכות זה ורוצה לעכב על הגירושין בודאי יכול ליתן לו בע"כ דבמקום בתו קאי רק אי מסלק עצמו ואינו רוצה לגמרי בזכות זה כאילו אינו אז אינו יכול לגרש אותו בע"כ ויכול לגרש לבתו בע"כ ואינו יכול לעכב, ע"ש: אבל מ"מ נראה לי דהיינו לרבנן דלא ס"ל אין שתי ידיים זוכות כאחת רק הבת ג"כ יש לה במקום האב אם כן ממילא יכול לגרש בע"כ או לאב ואי מסלק עצמו מגרש הבת בע"כ) אבל לר"י דס"ל אין שתי ידיים זוכות כאחת ואף דאי נותן לה היא זוכה ואי נותן לאב האב זוכה מ"מ כיון שיש כח באב ג"כ לקבל גט אין סברא שנתנה תורה רשות לשתי ידות לקבל גט, א"כ כיון שאינו יכול להכריח האב לקבל דמסלק עצמו כנ"ל, ממילא אינו יכול לגרש הבת בע"כ דבמקום אב אין לבת יד כלל כיון שאם הי' רוצה האב הי' מקבל אף עכשיו שאינו רוצה לא מצי מגרש הבת כי במקום אב אין לבת יד כלל הלכך ממילא לעולם אינו יכול לגרש רק האב ודוקא מדעתו דאינו יכול להכריחו כיון דזכות זכתה לו תורה ולא חוב כנ"ל, והנך סוגיות דמיייתי התו' ראי' דף כ"א הנ"ל דיכול לגרש בע"כ היינו לרבנן ולא לר"י, כנ"ל: וכמו כן נראה לי דהיא המקבלת גיטה ג"כ רק מדעתה היא ולא בע"כ, לא מבעי' לפי סברת הרמב"ן שהביא הר"ן דנערה מקבלת מכח דהוי שליח אביה ואף אי מקפיד כך ירדה תורה לדעת האב שאינו מקפיד ואי מקפיד בטלה דעתו אבל איך יעלה על הדעת שתהא הבת שליח האב ע"כ של הבת במה שהוא חובתה הלכך כל שלא סילק האב עצמו והבת מכח שליחות מקבלת אינה נעשית שליח על כרחם: אלא אפילו לדעת הפוסקים דקטנה מתגרשת כשיש לה אב דע"כ לא ס"ל כדברי הרמב"ן הנ"ל דאין קטן נעשה שליח מ"מ נראה לי פשוט דמה דס"ל לרבנן יד יתירתא זכי לה רחמנא ויש להם שתי ידיים היינו דוקא מצד המקבלים אבל לא שיזכה הבעל בשתי ידיים לגרש בע"כ איזה מהם שירצה וכן מוכח מה דקאמר יד יתירתא זכה לה רחמנא אבל לבעל לא זכתה תורה שתי ידיים ואפי' לפי ריב"ם דיד יתירתא היינו יד האב מ"מ פשיטא דהשתא יד האב עיקר ויד הבת מכחו של אב מדבעי לן פרק האיש מקדש אי יכולה לעשות שליח כמו שאבאר לקמן בתוס' בד"ה נערה, אמנם אי אין האב רוצה להתגרש כלל ומסלק עצמו לגמרי בהא ודאי לרבנן יכול לגרש הבת בע"כ אבל לר"י כיון דיכול האב לקבל כשירצה אין לבת יד כלל במקום אב ואפי' מסתלק לגמרי אינו יכול לגרש הבת כלל וזה ברור לפע"ד הרי נתבאר שזה שאמרו מקבלין את גיטה הכל מדעתן מיירי שהאב רוצה בגירושין ג"כ ואינו מסלק עצמו אז לרבנן יכולה היא ג"כ לקבל מדעתה אבל בע"כ אין לו לגרש לא האב ולא הבת, להאב אינו יכול כי יכול לסלק עצמו ולהבת אינו יכול לגרש בע"כ כל שהאב רוצה

בגירושין לא זכתה תורה לבעל יד יתירתא לגרש בע"כ רק כשהאב מסלק עצמו ואינו רוצה להתגרש כלל אז לרבנן מגרש הבת בע"כ ולר"י כיון שאם ירצה האב יכול לקבל אין לבת יד כלל שלא עשתה תורה שתי ידיים לקבל גט הלכך אפילו האב אינו רוצה אינו יכול לגרש הבת כלל לר"י, כב"ל: ובזה מיושב היטב מה שתמהו על פירש"י פרק האיש מקדש דנערה ה"ה קטנה ותיכף פי' דוקא נערה אבל קטנה לא, והתוס' כתבו דרש"י חזר בו והוא תמוה כיון דדיבור הראשון עיקר כמו שהכריחו התוס' שם, א"כ למה היה לו לכתוב דיבור השני, ועוד דכאן גופא קשה דפי' משום דגדולה היא.

ויש לה יד, ונתן טעם דאי היתה יתומה מקבלת גיטה וזה שייך גם בקטנה ואי משום דנערה מהוה עצמה הא בחיי האב אינה מהוה עצמה ומה הפרש בין קטנה לנערה, וצ"ע לכאורה: ולפי הנ"ל לק"מ דודאי הוי מצי למינקט פלוגתייהו בקטנה אבל לא כמו שאומר עכשיו לענין גירושין מדעתם רק בגירושין בע"כ כשאין האב רוצה לקבל ומסלק עצמו, דבהא לרבנן מגרש להבת בין קטנה בין נערה על כרחיה כיון דליכא יד האב, משא"כ לר"י כיון שאי היה רוצה האב היה הוא מקבל אין שתי ידיים זוכות רק קתני נערה דאפילו נערה פליג ר"י דאין לה יד במקום אב אבל הך פלוגתא דהשתא לענין קבלת הגט מדעתה דוקא נערה אבל קטנה לא, לא מבעיא להרמב"ן הנ"ל דאין קטנה נעשה שליח אלא אפילו לא נימא מכח שליחות כיון דמ"מ אינו יכול לגרש בע"כ דאין שתי ידיים זוכות לבעל כנ"ל.

א"כ קטנה שאין לה רצון ודעת לעולם הוי גירושין בע"כ דפיתוי קטנה אונס הוא, הלכך כל שאין האב מסלק עצמו אינו יכול לגרש קטנה כלל אפילו לרבנן: והנך רואה שלא כתב רש"י ה"ה קטנה רק ה"ה לקטנה וכן לא כתב והאי דנקט נערה כמו שהעתיקו התוס' רק והאי דנקט פלוגתייהו בנערה לפי שלא נתכוון הרב ז"ל לומר שזה הדין דקאמרי חכמים יהא בקטנה רק שיש נ"מ במחלוקת זה ג"כ לקטנה והי' יכול לומר הפלוגתא באופן אחר לענין גירושין בעל כרחיה והאי דנקט פלוגתייהו בנערה להודיעך כחו דרבי יהודה: והשתא ניחא מה שפירש"י כאן דאי היתה יתומה כיון דמיירי בגירושין מדעתה דוקא ובהא דוקא נערה שיש לה דעת דהא יכולה להתקדש ולהתגרש גירושין דמדעתה כגון אונס ומש"ר משא"כ קטנה מתגרשת היא מכח גירושין בע"כ אבל גירושין דבעי דעתה לא מצינו בקטנה כלל ודוק: בגמרא רבנן סברי ידא יתירתא זכה לה רחמנא.

קשה לי לפי' הריב"ם שהביאו התוס' דיד יתירא היינו יד האב משמע דיד עצמה עיקר ולא מכח האב מתגרשת ואולם בהך בעי' דפרק האיש מקדש מוכח דאפי' לרבנן אינה מתגרשת מכח ידה בעצמה בלי האב כלל דא"כ היתה יכולה לעשות שליח ג"כ כמו נערה יתומה רק מה שמתגרשת מכח דיד האב הוא וטפי קס"ד התם דלא הוי רק כחצר אבל עכ"פ הכל מכח האב והיאך קאמר הכא יד יתירתא היינו יד האב ויד עצמה עיקר, וצ"ל דהשתא כשניתוסף לה יד האב דזכה לה רחמנא נעשה יד האב עיקר וידה בטל לגבי אב רק מכח האב מתגרשת וקרי ליד האב יתירתא משום דלולא האב היתה מתגרשת מכח ידה בעצמה שיש לה לעולם והתורה זכתה לה יד האב שיהא ידה עיקר כל ימי נערוה: אלא דקשיא לי מי הכריחם לפרש יד יתירתא יד האב הא הם ס"ל דקטנה שאינה יכולה לשמור גיטה מתגרשת ע"י האב א"כ הוי להו ליפרושי יד יתירתא יד עצמה שניתוסף

לה בקטנותה כשיכולה לשמור גיטה ויד האב עיקר כיון שידה ג"כ מכח האב היא: לכן נראה לי דהא דמיבעי לן התם אי נערה יכולה לעשות שליח לאו למימרא משום דמכח האב מתגרשת אלא הכי קא מבעי' לי' כיון דחזינן דס"ל לר"י אין שתי ידים זוכות כאחת אף דפליגי רבנן עלי' אבל מ"מ אין שתי ידים זוכות לגמרי בשוה רק חד יד קלוש דלא מצי שווי' שליח, וכן נערה כיון דאיכא אב דזכתה לו תורה יד גמור מודו רבנן לר"י דאין שתי ידים גמורות זוכות כאחת.

או דלרבנן שתי ידות גמורות זוכות בנערה ונראה דאפ"י אי נפרש התם בפשיטות דמכח יד אביה מתגרשת ויד יתירא היינו יד עצמה כפי פרש"י: מ"מ הכוונה התם כך דמספקא לן דמודו רבנן שאין שתי ידים גמורות זוכות לה או דפליגי דשתי ידים גמורות זכתה תורה יד האב בעצמו וידה ג"כ תיהוי יד גמור כיד האב מכח האב, ובזה מיושב היטב קושית ריב"ם לפירש"י כמו שאבאר בתוס' בסמוך: בתוס' בד"ה נערה, פי' בקונ' ושוב הגיה רש"י וכו' והביא רא"י וכו'.

כבר כתבתי במשנה לפרש דברי רש"י בפשיטות וממילא לא קשיא מהך סוגיא דפרק האיש מקדש דהתם כשהאב סילק עצמו ואינו רוצה בגירושין הללו לזכות בהם כלל ואם רצה האב ועשה שליח מתגרשת אבל נערה קשיא לי' שפיר דעיקר הספק דמודו רבנן לר"י שאין שתי ידים זוכות זכיות גמורות בשוה רק אחד קלוש א"כ אפ"י סילק עצמו מ"מ כיון שאי רצה ה' מקבל גיטה הרי שתי ידים זוכות בשוה אבל בקטנה כשיגיע לידה מגורשת, דלרבנן עכ"פ שתי ידים זוכות חד עיקר וחד קלוש עכ"פ ודוק: אמנם עיקר קושית ריב"ם לק"מ לפע"ד בלא"ה דנהי דלא משמע להו לפרש שנעשית גדולה קודם שהגיע לידה דלשון לידה משמע אותה היד דמעיקרא, אבל פשיטא דיש לומר דידע דמיירי שמת האב אחר שקיבל השליח דמגורשת כשיגיע לידה אבל אם עשה האב שליח מגורשת תיכף אבל בנערה ליכא למימר הכי כיון דעכ"פ ה' האב בשעה שעשתה שליח אינה מתגרשת תיכף ואפילו מת אח"כ והוצרך לומר שאין ה' אב כלל ושפיר פריך מסיפא דקתני ואי אמר אביה, דישנו לאב בעת עשיית השליח, וז"ב והנה הרמב"ן ז"ל כתב ליישב קושית ריב"ם דהא בהא תליא דאי נערה עושה שליח קטנה מקבלת גט ואי אין נערה עושה שליח דשליח אביה היא ולא אלימא לשווי' שליח אם כן אין קטנה מקבלת דאין קטן נעשה שליח, וקשה לי על דבריו דלמה לי' להקשות מדיוקא הא נערה הרי זה גט הו"ל להקשות בפשיטות כיון דבהגיע לידה מגורשת ש"מ דלאו שליח אביה היא ואי דהא ידע דיש לפרש דבשעה שהגיע לידה עכ"פ כבר מת האב א"כ בלא"ה לק"מ: איברא ודאי מהך סוגיא דהתם גופא מוכח כסברת הרמב"ן ז"ל דקאמר הב"ע כשאין לה אב ופריך והא קתני סיפא ואי אמר אביה, ויש לתמוה וכי אנן מוקמינן לה דוקא באין לה אב בכל גווני מיירי בין יש לה בין אין לה אינה יכולה לעשות שליח אבל נערה משכחת שתעשה באין לה אב, ושפיר קתני ואי אמר אביה כיון דלאו דוקא באין לה מיירי, וע"כ צ"ל דלפום מה דרוצה לדחות דאין נערה עושה שליח ממילא אין קטנה מקבלת גט, וכאן דקתני הגיע לידה מגורשת ע"כ באין לה אב דוקא מיירי והיאך קתני ואי אמר אביה והוצרך לומר חסורי מחסרא, ולפי זה מוכח מהך סוגיא דהתם להיפך דלא כריב"ם דאין קטנה מקבלת גט, אלא דלפי מה שכתבתי לדעת רש"י לחלק בין היכי שמסלק האב עצמו להיכי שאינו מסלק עצמו לא מוכח מהתם היכא דמסלק עצמו דאינו יכול לגרש, ויתר

הדברים מבוארין אצלי כחידושי לא"הע לענין דינא: בגמרא כל שמבחנת בין גיטה לדבר אחר.

לכאורה משמע דלמסקנא לא תליא בשמירה כלל, וזה תימה שיאמרו בברייתא מעיקרא שמירה ולומר על זה איזהו, ענין אחר לגמרי, ונראה לי דהכוונה שכל שמבחנת שזה הוא גיטה סגי בכך, דממילא לא תאבדנו בידיים ותתן לאחר לשמרו אם היא אינה יודעת לשמור, אבל אי אינה מבחנת כלל תיכף תשליכנו לאיבוד ותשרפנו, אבל לא בעינן שתהא היא עצמה ראוי' לשמרו שלא יאבד, ועמ"ש בסמוך בתוס' בביאור הירושלמי דפרק חרש: בתוס' בד"ה וכל שאינה יכולה וכו' דהא לר' ינאי דדריש וכו'.

ולפעד"נ דר' ינאי ור' ישמעאל לא פליגי כלל אפי' בטעמא, דאי פליגי הוי לי' לומר דבי ר' ישמעאל תנא ומדקאמר ותנא דבי ר' ישמעאל ש"מ דלא פליגי כלל, ועוד אי ס"ד דר' ינאי אהך מתניתין דהתם נשתטית לא יוצא עולמית קאי א"כ מה משני לא צריכא ס"ס הא ר' יצחק אמתניתין דהתם קאי וקאמר דאינו רק דרבנן ור' ינאי מפרש לה בדאורייתא דקאמר יציאת זו ועוד דתיקשי דר' ינאי אדר' ינאי בירושלמי דמפורש להדיא דר' ינאי מפרש כר' יצחק מכח הפקר: לכן ברור דכלפי מה ששאלו מעיקרא אי באינה יודעת לשמור גיטה ולפי זה נפרש מה שאמרו כאן וכל שאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה להתגרש היינו מדרבנן על זה פריך והא אמרי דבי ר' ינאי, והיינו דאינהו אמתניתין דהכא קאי דקתני וכל שאינה יכולה לשמור אינה יכולה להתגרש ואפילו ע"י האב ולמד ר' ינאי דבר זה מקרא דאינה בגדר גירושין כלל אפילו ע"י האב דכתיב ונתן בידה הלכך אף שזכתה תורה גירושין לאב היינו אם יש לה יד לגרש עצמה בדליכא אב אז היכי דאיכא אב זכתה תורה הגירושין לאב אבל זו שאינה יכולה לשמור גיטה דמעצמה אין לה יד ובלי האב לא היתה יכולה להתגרש הלכך אפי' איכא אב אינה מתגרשת, ומזה מבואר דמה שהיא אינה מתגרשת באינה יכולה לשמור גיטה דאורייתא הוא ולא דרבנן, ומייתי עוד מתנא דבי ר' ישמעאל דנתן טעם על מה שהיא עצמה אינה יכולה להתגרש מקרא דושלחה מי שמשלחה ואינה חוזרת, אבל תרווייהו צריכי דר' ישמעאל שלא תתגרש בעצמה ודר' ינאי שלא תתגרש על ידי האב: תדע דאי ס"ד דר' ינאי על גירושין ע"י עצמה נתן טעם זה ופליג על ר' ישמעאל בטעמא, מי יתן ידעתי הך דרשה מי שיש לה יד לגרש עצמה מהו פי' דבר זה לגרש עצמה אי הכוונה שתלך מביתו הרי הן דברי ר' ישמעאל ממש ואי הכוונה מי שיש לה יד לזכות בגט לא הוי לי' לומר לגרש עצמה דהא על זה אנו דנין אי יש לה יד לגרש עצמה וע"כ דלא בא ליתן טעם על גירושי דידה דהא מדר' ישמעאל נפקא רק על גירושין ע"י האב דמתניתין פסיק ותני אינה יכולה להתגרש משמע אפי' ע"י האב, ועוד דעד השתא מתניתין בקבלת האב מיירי ותיכף מיירי שמת האב, ומזה באמת דייק רש"י דאפילו האב אינו יכול לקבל ונתנו דבי ר' ינאי טעם על זה דכל שיש לה יד זכתה תורה לאב וכל שאין לה יד בלי האב לא זכתה תורה לאב, ורש"י היה יכול להביא הך דר' ינאי ג"כ רק שהביא העיקר דלמה אינה מתגרשת בעצמה משום דמשלחה וחוזרת וממילא כיון שהיא אין לה יד אף ע"י האב אינה מתגרשת כי לא זכתה תורה לאב רק גירושין דידה ולא כשאינה יכולה להתגרש, ועמ"ש בסמוך דמיושב בזה דלא תיקשי דר' ינאי אדר' ינאי בירושלמי: בא"ד ועוד דבירושלמי קורא אותה שיש לה אב יכולה לשמור גיטה ע"כ.

לפי שנראה לפע"ד שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם בביאור הירושלמי הזה צריך אני להציע לשון הירושלמי ומה שיש לתמוה עליו לפי פירושם של המחברים, ואח"כ אומר מה שנראה לי בביאורו בפשיטות ויתיישבו דברי רש"י שלא יקשה עליו מן הירושלמי הזה, וז"ל הירושלמי פרק חרש נשתטית לא יוציא דבי ר' ינאי אמרי מפני גרירה ר' זעירא ור' אילא תריהן אמרין שאינה יכולה לשמור את גיטה ר' נחמי בר מר עוקבן בריה דר' יוסי אמר תלתא (פי' שלש דברים איכא בינייהו) עבר וגירש מאן דאמר מפני גרירה גירש, מ"ד שאינה יכולה לשמור את גיטה אסור, יש לה בן אב ואח מאן דאמר מפני גרירה אסור מ"ד שאינה יכולה לשמור את גיטה יש לה אב ויכולה היא לשמור את גיטה, פעמים שוטה פעמים חלומה מ"ד מפני גרירה אסור מאן דאמר שאינה יכולה לשמור את גיטה יש לה עתים ויכולה היא לשמור את גיטה עד כאן לשון הירושלמי: ומעתה יש לתמוה בדברי הירושלמי הללו חזא כיון דבאו ליפרושי טעמא דמתניתין דהתם תיקשי להו הך משנה דהכא דקתני בהדיא דכל שאינה יכולה לשמור את גיטה אינה יכולה להתגרש, ונהי דהתם דקתני נשתטית לא יוציא יש לומר לכתחילה, אבל הכא קתני בהדיא אינה יכולה להתגרש ש"מ שאינה יכולה להיות מגורשת כלל, ועוד הא דקאמר יש לה אב בן אח מיקרי יכולה לשמור גיטה ומתגרשת, וע"כ הכוונה ע"י קבלת עצמה דהא לא זכתה תורה לבן ואח לקבל גט שלה, ועוד דאפילו אב אינו מקבל דהא ע"כ גדולה היא שיש לה בן וגדולה אין שום אדם מקבל גיטה רק בשליחותה וע"כ דמקבלת בעצמה הגט דהוי יכולה לשמור גיטה במה דהאב והבן והאח ישמרו הגט והרי מודה ר"ת דאינה מתגרשת רק על ידי האב לא ע"י עצמה, ועוד קשה מה שהקשו התוס' פרק חרש דהתם קאמרי דבי ר' ינאי מפני גרירה ובגמרא דידן פירשו דבי ר' ינאי מדאורייתא, גם קשה כיון דאיכא נפקותא להיפך היכי דאיכא בן אב ואח דיכולה לשמור גיטה מיקרי ומ"מ מפני גרירה אינה מתגרשת והיאך קתני וכל שא"י לשמור אינה יכולה להתגרש דהא אפילו יכולה לשמור אינה יכולה להתגרש מפני גרירה וגרירה לא תליא בשמירה, ועוד יש לדקדק בירושלמי דבהך מ"ד דגרירה נקט לעולם מפני גרירה ובהך מ"ד משום שמירה לא נקט מפני שאינה יכולה רק נקט לעולם שאינה יכולה, ולשון זה מורה דחידוש הוא שחידש הך מ"ד דאשה זו אינה יכולה לשמור את גיטה ואידך פליג עלי' בהא דיכולה לשמור ולכך לא קאמר מפני שאינה יכולה רק הך מ"ד סבירא לי' שאינה יכולה: לכן נראה לי דודאי לאו כללא היא דכל שוטה אינה יודעת לשמור גיטה דהא במתני' דפרק חרש קתני נשתטית לא יוציא ומפרשינן לה דידועת לשמור גיטה, ובודאי דמתני' דהתם בשוטה גמורה לכל דיני שוטה כמו נשתטה דידי' דהא קתני נשתטה או נתחרש ש"מ דשוטה גמורה הוא וה"ה בדידה, ועוד כיון שאינה יודעת לשמור עצמה שוטה גמורה היא דאל"כ לא הוי חיישינן לה לגרירה כמו דלא חיישינן בחרשת וזו עדיפא מחרשת דאלו חרש בדידי' לא יוציא עולמית ונשתטה ודאי כל שלא נשתטה כדין שוטה יכול לגרש וכיון דבחרשת לא חיישינן לגרירה כ"ש שוטה שאינה שוטה גמורה על פי הסימנים האמורין בחגיגה דליכא למיחש בה לגרירה, וברור דיש שוטה שאינה יכולה לשמור גיטה כגון זורק אבנים ומשבר כלים ומאבד בידים מה שנותנין לו אבל שאר שוטה בסימנים מסימני שוטה האמורין בחגיגה אינה בגדר שאינה יכולה לשמור גיטה, וטעמא דאנן קי"ל כמסקנא דהכא דלאו על שמירה גופה קפדינן שיהא לה דעת

לשמרו בעצמה שלא יאבד ממנה רק כל שמבחנת בין גיטה לדבר אחר ואינה מאבדת ושורפת בידים כמו דבר אחר יכולה לשמור גיטה מיקרי ומי שיש לה סימן אחד מסימני שוטה כל שאינה מאבדת בידים מה שנותנין לה אינה בגדר זה שאינה יכולה לשמור גיטה: אמנם אי נפרש כפשטא דבעינן שתהא ראוי' לשמור גיטה שלא יאבד מעצמו כל שוטה שיש לה שטות דמיקרי שוטה לדיני שוטה אינה ראוי' לשמירה זו, והיינו דר' ינאי מפרש מתניתין מפני גרירה דקתני נשתטית סתם ואפילו אינה שוטה כ"כ שלא תהא מבחנת בין גיטה לדבר אחר מ"מ לא יוציא לכך נתן טעם מפני גרירה ור' זעירא קאמר שכל שהיא שוטה בסי' מסימני שוטה האמורין בחגיגה יהא איזה שיהא שוב אינה יכולה לשמור גיטה דס"ל שמירה ממש בעינן ור' ינאי דיבמות בגמ' דידן לאו אהך משנה דנשתטית קאי דהתם דרבנן מפני גרירה כר' יצחק דהתם רק אמתניתין דידן דכל שאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה להתגרש כלל ואפילו דיעבד והכוונה כל שאינה מבחנת בין גיטה לדבר אחר כדמפרשינן כאן ובהא פשיטא דמדאורייתא אינה מתגרשת ולא מהני בזה אב בן ואח דכיון שאינה מבחנת כלל תיכף תשליך אותו לאיבוד רק להך מ"ד דס"ל דצריכה שתהא בגדר שתוכל לשמרו שלא יאבד מעצמו בהא מהני בן אב ואח ומתגרשת ע"י עצמה לר' זעירא ולר' ינאי פשיטא דמתגרשת דיכולה לשמור גיטה מיקרי כל שמבחנת אף שאינה יכולה לשמרו ולפי זה הך דירושלמי אינו ענין לכאן כלל דלר' זעירא דמחמיר דבעינן שמירה ממש מודה הוא ביש לה אב דמתגרשת בעצמה אבל היכא דאינה יכולה להתגרש בעצמה לכ"ע אפילו ע"י האב אינה מתגרשת דכיון שאינה מבחנת כלל בין גיטה לדבר אחר לא מהני לה אב כלל דאי מהני היתה יכולה להתגרש בעצמה ודברי הירושלמי ברורים בלי שום קושיא כמו שביארנו: ולפי הנ"ל נראה לי לפרש על נכון ירושלמי כאן פרק התקבל הביאו הר"ן התמוה לכאורה דשם אמרו על הך משנה דהכא נשאת היא לא אבי' קטנה אביה לא היא ניסת בין היא בין אביה אם יש בה דעת היא לא אביה, ודבר תימה הוא דהיאך יאמר בין היא בין אביה ומיירי באין בה דעת ותיקשי חדא הא נשאת אין לאביה רשות בה שנית היאך תקבל היא שאין בה דעת והר"ן מפרש בין היא בין אביה אינן יכולין לקבל גט וכמה מן התימה בדברים הללו דבכלהו בבי הכוונה דיכולין לקבל רק היכא דנקט לא הכוונה אינו מקבל וכאן דנקט בין היא בין אביה יהא הכוונה דשניהם אינן יכולין והוי לי' לומר לא היא ולא אביה: לכן נראה לי דהתוס' פ"ק דקידושין דף י' ע"א בד"ה ומקבל את גיטה נסתפקו אי יכול האב לקבל גט לבתו קטנה משנשאת והביאו ראי' מירושלמי דתרומות דמוקי לה כגון שאמרה התקבל וכו' ולא מוקי לה בנשאת, ויש לתמוה למה להו להביא מירושלמי דתרומות הא בש"ס דילן פרק האיש מקדש מוכח כן להדיא דפריך לר"נ דנערה אינה עושה שליח ממתניתין דלקמן קטנה שאמרה התקבל הא נערה הרי זה גט ומשני באין לה אב ומקשה והא תני סיפא ואי אמר אביה ומשני חסורי מחסרא ואי ס"ד דמשנשאת יכול אביה לקבל גיטה לוקמא בניסת והשתא לא קשיא כלל מסיפא ואין צורך לחסורי מחסרא וע"כ דנשאת אינו יכול לקבל גיטה ותיקשי סיפא ואי אמר אביה, וצריך לומר דס"ל לתוס' שיש מקום לחלק בין קטנה לקטנה דקטנה שיש לה דעת לשמור גיטה כפעוטות כיון שנשאת אין לו רשות אבל קטנה שאין בה דעת עדיין יש לומר דיש לו רשות לקבל גיטה והשתא מהך סוגיא דפרק האיש מקדש לא מוכח זה דהא ע"כ ביש בה דעת דהא מגורשת כשהגיע

לידה לכך לא מצי לאוקמא בניסת אבל באין בה דעת לא שמענו לכך הוצרכו להביא מירושלמי דתרומות ושם מוכח דאפי' בכה"ג אין לו רשות דאל"כ לוקמא בקטנה שאין בה דעת, וזה ברור בכוונת התוס': ומעתה אומר אני דבאמת יש חילוק בין קטנה שיש בה דעת לאין בה דעת והראי' מירושלמי דתרומות אינה ראי' כלל לפע"ד כמו שאבאר, והשתא ביאור הירושלמי דהכא בפשיטות ניסת בין היא בין אביה ובאין בה דעת מיירי דהא קתני בתר הכי אם יש בה דעת, ולכך היא מקבלת דמיקרי יכולה לשמור גיטה ע"י האב וכל שיכולה לשמור ע"י האב יכולה לקבל בעצמה כדמוכח בירושלמי דפרק חרש הנ"ל והאב ג"כ מקבל כיון שאין בה דעת עדיין יש לו ג"כ רשות בה וקטנה שנשאת ואין בה דעת דינה כארוסה שיש בה דעת ואם יש בה דעת נסתלק רשות האב והיא ולא אביה: ומה שהביאו התוס' ראי' מירושלמי דתרומות אינה ראי' לפע"ד כלל, חדא דבקטנה ליכא קרן וחומש ונצטרך לאוקמא דקיבל הגט והיא לא ידעה עד שנעשית גדולה ואכלה תרומה, ועוד נראה לי דלמשנה אחרונה כמו שאין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה כ"ש שאין קטנה כה"ג אוכלת בתרומה דכיון שאין אביה ובעלה בכאן ויכול הוא לקבל גט עבורה אסורה לאכול בתרומה עד שיודע לה שלא נתגרשה.

, דהא האשה שאמרה התקבל אסורה לאכול בתרומה ולא אמרינן שמא לא ירצה הבעל לגרש, הלכך בקטנה דאביה מקבל, כל שאין אביה ובעלה בכאן יש לה לחוש שמא ירצה לגרשה ויתן גט לאביה, כנ"ל: בא"ד לענין קידושין נמי לא תתקדש. עמהרש"א שהקשה הא ע"כ לאו לכל מילי איתקש דא"כ פעוטות דמתגרשת תתקדש ג"כ מן התורה ובאמת אינה מתקדשת רק למיאון ודברים תמוהין הם דאפילו לר"ל פרק האיש מקדש דקאמר ויצאה והיתה לענין שתהא הבת מקבלת קידושין בנערותה מודה הוא דבהא דטעמא דבעינן דעתה לא שייך זה דקטנה אין לה דעת משא"כ גירושין דבע"כ אבל הכא באב דלא תליא בדעת דהא יש לו דעת בקידושין ובגירושין שפיר ילפינן ויצאה והיתה אמנם עיקר קושיתם לק"מ דשאני הכא דטעמא דבעינן שלא תהא משלחה וחוזרת וזה לא שייך בקידושין: בד"ה כל שמבחנת, היינו כפעוטות וכו' והשתא מקחן מקח וכו' מדפריך עלי' משפחה.

דברי התוס' הללו צריכין ביאור, חדא דאינהו גופא כתבו בתר הכי בד"ה שאני דר"י ור"ח פליגי בדאורייתא ומקח וממכר דרבנן א"כ בדאורי' אין כאן סברות הפוכות כלל דלר"ח מקח וממכר וזכי' שווין דבעי ב' שערות ומזרבנן תרווייהו מהני קודם שתי שערות ואפשר דזכי' עדיפא דמהני מזרבנן אפי' קודם פעוטות, ועוד דהוי להו למידק מגט גופא, והרב מהרש"א כתב משום דבגט יש לומר דלא ס"ל כרבא רק מקח וממכר מתניתין הוא בהניזקין, ודבר תימא הוא דאי יסברו בגט בעינן שתי שערות דוקא, זהו נגד כמה משניות דקטנה מתגרשת ג"כ ולא בעינן גדולה דוקא, ואי טפי מפעוטות א"כ אכתי הוי סברות הפוכות למר זכי' קודם לגט ולמר גט קודם לזכי' דבזכי' בעינן שתי שערות, ואי הכוונה דהוי מצי לומר דפליגי דגט הוי קודם שיעור חפץ ומחזירו א"כ היינו הך דחקרו התוס' אי חפץ ומחזירו קודם לגט הוי סברות הפוכות ואי אח"כ ניחא ומה יתן ומה יוסיף שם זה דפעוטות שהרי עדיין אנו מסופקין אי זה קודם לחפץ ומחזירו או אח"כ ואי אח"כ הוי סברות הפוכות א"כ כך הוי להו לומר בגט ומה צורך למקח וממכר, גם קשה קושית מהרש"א דמה ענין זה להך דמבחנת אי הוי כפעוטות אח"כ

במילתא דר"י הוי להו לומר דבריהם, גם קשה למה לא הוכיחו מהא גופא דחפץ ומחזירו אח"כ דאי קודם מאי מקשה באמת על ר"ח לימא בשיעורא דפעוטות דהוא מאוחר מודה וכך מיירי שפחה דעירוב מיהו הא לא קשיא כלל דר' חנינא לר"ח גופא מקשה ור"ח בעצמו מתרץ לו ש"מ דלית לי זכי כלל עד שתי שערות, ועוד אי לכ"ע איכא זכי לאחרים בפעוטות הוי לי לרבא לומר בפעוטות זוכה לאחרים דלא יחלוק על ר"א ושמאל ור"ח אבל הנ"ל קשה, והנה לענין הקושיא ראשונה נראה לי דאין כוונת התוס' דסברתו הפוכה דלמר זכי קודם ממקח וממכר ולמר מקח וממכר קודם דכיון דבדאורייתא פליגי אין מקח וממכר קודם כלל, רק הכוונה דרחוק דעת ר"י מר"ח מן הקצה אל הקצה דלר"י כ"כ קיל זכי דאפי' דעתא קלישתא כ"כ דאפילו רבנן לא תקנו במקח וממכר דמהני מ"מ זכי מהני אפי' מדאורייתא ור"ח סובר דאפילו יש בו דעת קצת דרבנן תקנו לו ממכר מ"מ לא מהני זכי מדאורייתא ולר"ח הוי זכי כמקח וממכר ממש ולר"י לא מבעי' דגרע דמה דמקח וממכר לא מהני מדאורייתא בזכיה מהני אלא אפי' היכא דבמקח וממכר אפי' מדרבנן לא מהני מ"מ מהני זכי אפי' מדאורייתא, ולפי זה מיושב ג"כ קושיא השני' והוא קושית מהרש"א דמגט לא הוי מצי למימר דלא הוי סברא הפוכה כלל ולא רחוקה דהא לכ"ע גט קיל מקנין ממון דגט מתגרשת מדאורייתא בפעוטות ומקח וממכר אינו רק מדרבנן אבל מדאורייתא בעינן שתי שערות והיינו דבגט דבע"כ מתגרשת לא בעינן דעת וסגי רק שלא תהא משלחה וחוזרת ומה דפליגי בזכי הוא דר"י ס"ל דזכי אינה כקנין וממילא לא בעינן אפי' גדר הגט דבזכי לא שייך משלחה וחוזרת ור"ח ג"כ אי ה' סובר דזכי אינה כקנין היה מודה לזה רק דסובר דזכי הוי כמקח וממכר וממילא זמנו אחר הגט דבעינן בקנין דעת משא"כ בגט לא בעינן רק שלא תהא משלחה וחוזרת אבל השתא לענין מקח וממכר שפיר הוי סברות רחוקות כנ"ל, ולענין מה שהקדימו לומר דמבחנת היינו פעוטות נראה לי דבאו לשלול שלא נימא דחפץ ומחזירו הוי ממש שיעורא דפעוטות אבל השתא כיון דמבחנת הוי שיעורא דפעוטות והוא מפורש בברייתא כל שאינה יכולה לשמור ומפרשינן לה במבחנת ש"מ דחפץ ומחזירו אינו שיעור זה דאל"כ הוי לי לומר במבחזין בין חפץ לדבר אחר ולמה נקט ענין אחר, כנ"ל: בד"ה אלא לאו, וא"ת מ"ש שפחה מבנו ובתו הקטנים ואור"ת דלר"י וכו' וצריך ליזהר וכו'.

מדברי התוס' הללו מבואר דעירוב דמי למציאה דהתם לכל דבר ולר"י גדול הסמוך לא מהני בעירוב וכמו כן קטן שאינו סמוך מהני, אבל מדברי הרמב"ם פ"א מהלכות עירובין מוכח להדיא דלענין עירוב בגדול וקטן ממש תליא מילתא אף דפסק במציאה כר"י דלא גדול גדול ממש רק בסמוך תליא מילתא, ונהי דבגדול בלאו הכי לא הבנתי כלל דברי התוס' דהא טעמא התם בגדול הסמוך משום איבה, וזה לא שייך רק במציאה אבל בעירוב שהוא עצמו מזכה על ידו לאחרים פשיטא דלא שייך זה כלל ולא ידעתי מאיזה צד כתבו התוס' ליזהר בגדול בעירוב: תדע דבתו כתבו התוס' דאפי' אינה סמוכה מציאתה לאיבה ואפי' משום איבה דיכול למסר' למנוול ומוכה שחין והכא קתני בהדיא בנו ובתו הגדולים והיאך יהיו בנו ובתו תואמים במוכן בנו היינו סמוך ואפילו קטן ובתו אפי' גדולה ואינה סמוכה לא מהני רק בוגרת, ועוד דמאי קמש"ל דבוגרת יכולה לזכות וע"כ דכיון דהטעם משום איבה ממילא לא שייך זה בעירוב, א"כ גדול נמי למה לא מהני

בעירוב ואפילו סמוך כיון דטעמא משום איבה הוא, אמנם מקטן לכאורה קשיא דהתם קטן הוי כגדול כל שאינו סמוך ומ"ש כאן דלא מהני רק גדול דוקא להרמב"ם הנ"ל: לכן נראה לי דלא דמי כלל מציאה לעירוב, דהיינו טעמא דמציאה דודאי אין לקטן יד כלל לזכות במציאה כיון שאין דעת אחרת מקנה אותו, לכך באינו סמוך על שלחן אביו לא שייך דרכי שלום ליתנה לאביו רק לעצמו, ואי משום דידו כיד אביו מה בכך הא הוא לא מצי לזכות כלל והיאך יזכה אביו מכחו, ולא אמרו ידו כיד אביו רק בדבר שמוסר לו אביו לזכות עבור אחר אז אמרינן כיון דאביו גופא לא מצי מזכה כשמסרם לבנו קטן הוי כאלו עדיין בידו ולא חשוב כיצאו מרשותו, אבל לענין מה שקיבל הקטן מאחר או מעלמא אי הוא אין לו יד לזכות היאך יזכה אביו מכחו, רק מפני דרכי שלום זוכה בה וכשאינו סמוך לא שייך דרכי שלום לאב רק לבן, משא"כ בעירוב דאביו מוסר לו משלו לזכות שפיר אמרינן כיון שאין לו יד כיד אביו והוי כאלו הוא ביד אביו עדיין וכמו שהאב אינו יכול לזכות בעצמו כמו כן על ידי בנו אינו יכול לזכות, משא"כ שפחה אף דלית לה יד מ"מ אין ידה כיד רבה, ושפיר תקנו רבנן שיועיל זכייתה עכ"פ מדרבנן, אבל גדולים ממש דאית להו יד מדאורייתא לזכות לאחרים לא הוי כלל כיד אביהם ולא דמי כלל למציאה דהתם אמרינן דתיכף זוכה בה לאביו כיון שהוא סמוך אצלו או משום איבה כפירש"י אבל לכ"ע אם יזכה אחד על ידי גדול זה לאחר אפי' יש לו אב פשיטא דמהני ומ"ש אי האב עצמו מזכה לאחר דלא מהני מה סברא יש בזה דלא מהני כיון דמיד זוכה בה לאחרים ברשות אביו: אמנם כל זה אי נפרש דמדאורייתא לכ"ע אינו זוכה לאחרים רק בדרבנן פליגי אבל אי נימא דקטן יש לו יד מדאורייתא לזכות לאחרים א"כ פשיטא דלא הוי כיד אביו כיון שיש לו יד בעצמו ואטו בקטן שיש לו אב לא יסבור ר"י שיכולין לזכות על ידו לאחרים, וא"כ בודאי קשה מ"ש שפחה מבנו ובתו, וגדולה מזו קשה מ"ש גדולים כיון דאפילו קטנים יכול אחר לזכות על ידם לאחרים ומ"ש האב דלא, והתוס' לשיטתם דס"ל לקמן דהך פלוגתא בדאורייתא הוצרכו לומר דהכא נמי תליא הכל בסמוך, אבל מדברי הרמב"ם נראה דס"ל בדרבנן פליגי ולר"ח אפילו מדרבנן לא מהני רק בדבר דרבנן כגון שיתוף ולפי זה לא דמי כלל למציאה ואתי שפיר בלא"ה ותליא שפיר בקטן וגדול ממש וקטן אפי' אינו סמוך לא מהני וגדול אפילו סמוך מהני: בא"ד ואין לתמוה וכו' ובעירובין שם הביאו התו' פירש"י והקשו עליו מהך דהכא ועוד הקשו עליו דנעשה שותף בלי קנין כלל, אבל באמת כוונת רש"י פשוט דאין הכוונה דהקטן הולך בשליחות אביו ואומר בשמו שהוא שלח הפת או היין דאז לא הוי הקטן רק מעשה קוף בעלמא וממילא נעשה שותף רק הכוונה דהקטן הולך בשליחות אביו ומביא הפת או היין על שמו, והשתא אף שיש כח בקטן לזכות לאחרים היינו שלא יקנה הוא כלל אבל התם מעיקרא קונה הקטן דהא לא הקנו רק לו ומקני ואקנויי אין בידו דאין הקטן מקנה מה שקנה רק מזכה מה שאינו שלו כלל כנ"ל, ובאמת מכאן בלא"ה לא קשיא דהתם י"ל בקטן בצרור וזרקו דלכ"ע אינו מזכה וכ"כ בד"ה שאני שיתופי מבואות דרבנן, משמע וכו' דבריהם תמוהין לכאורה, דהיכי משמע הכי ואדרבא אי הכוונה דר"ח פליג דאפילו מדרבנן לא מהני, שפיר שייך טפי מאי דמשני דשאני מילתא דרבנן דבהא לכ"ע מהנימדרבנן כיון דמדאורייתא אין צריך לעירוב כלל אבל לפי התו' דבדאורייתא פליגי הוי לי' לומר בפשיטות דלכ"ע מדרבנן הוי זיכוי, ומדקאמר שאני שיתופי מבואות

משמע דבדאורייתא אפי' מדרבנן לא מהני והיינו דפליגי אפילו מדרבנן וצריך עיון לכאורה: אבל באמת דברי התוס' ברורים דקשיא להו אי ס"ד דבדרבנן פליגי ולר"ח לא מהני זכי' לאחרים אפי' מדרבנן בעלמא א"כ תיקשי מ"ש שיתוף ואי משום דהוי מדרבנן תקנו כן דמהני מה דבעלמא אפי' מדרבנן לית להו זכי' א"כ הוא עצמו נמי יזכה להם אף דלא מהני בעלמא וכמו כן ע"י בנו ובתו הקטנים יזכה להו, ואי משום דלא מהני בעלמא ולא הוי זיכוי כלל הא על ידי שפחתו ג"כ לא מהני בעלמא אפי' מדרבנן וכאן מהני ומ"ש בנו ובתו משפחתו לענין זה כיון דתרווייהו לית להו זכי' בעלמא כלל אפי' מדרבנן ומ"מ מהני כאן בשפחתו וה"ה בנו ובתו או הוא עצמו ומזה הוכיחו התוס' דפליגי בדאורייתא אבל מדרבנן זוכה לכ"ע אך ה"מ בגוף הזכי' שיהא שלו מדרבנן אבל שיועיל זכי' דרבנן למילתא דאיסורא משמע לי' דלא מהני, והיינו דדייק דע"כ דמהני זכי' מדאורייתא לכך מהני ג"כ למילתא דאיסורא אבל אי לא מהני מדאורייתא לא הוי מהני להוצאה מרשות לרשות, ואהא משני דודאי למילתא דאיסורא דאורייתא לא מהני אבל לאיסורא דרבנן מהני זכיה מדרבנן ג"כ לבטל האיסור: ולפי זה מוכח לכאורה מדברי התוס' דקנין דרבנן לא מהני להתיר ע"י איסור תורה, ובאמת לכאן לא דמי לקידושין דאפילו למ"ד דבקנין דרבנן אינה מקודשת רק מדרבנן היינו משום דבדרבנן הא דמהני מכח הפקר ולא קיבלה הנאה ממנו ואף דבגרמתו נעשה מ"מ כל המקדש שלא אדעת' דרבנן דהפקיעו קידושיו מכח הפקר לא אמרינן דמכל מקום מקודשת כיון דבגרמתו זכתה מהפקר אבל הכא כיון שזכו מדרבנן למה לא יהיו מותרין להוציא אפי' באיסור דאורייתא ודוחק לומר דהכא טעמא אחרינא דנהי דהוי הפקר אבל היאך זכו בעלי המבוי מן ההפקר הזה בלי קנין]: אבל באמת הא ליתא ואדרבא אפילו למ"ד דבקידושין מהני קנין דרבנן שתהא מקודשת דאורייתא הכא שאני דהתם כיון דקנין זה מהני מדרבנן הרי שלה הוא ממש ומה נ"מ באיזה אופן הוא שלה אבל כאן אין סברא דיתקנו חכמים מתחילה לזכות ע"י קטן להוציא מרשות לרשות דהוא איסור דאורייתא אבל התם לא הי' התיקון שתתקדש רק ממילא מקודשת, משא"כ הכא עיקר הזיכוי כדי להוציא הוא ואי היתה איסור דאורייתא לא הוי מתקני רבנן לזכות ע"י קטן כדי להוציא דהוא איסור דאורייתא והוצרך לומר שאני שיתופי מבואות דרבנן: איברא הא קשיא לי מאחר שכל מה שהוכרחו לומר דמדאורייתא פליגי דאי בעלמא לא מהני אפילו מדרבנן והכא מהני לא הי' מקום לחלק בין בנו ובתו לשפחתו א"כ קשה למה כאן סגי בהגבהה טפח ובעלמא לפירש"י בעינן שלשה טפחים ואפי' מדרבנן לא מהני בפחות מזה, ולקמן בד"ה כעין הקשו התוס' דהך לא הוי כעין דאורייתא ותירצו דחשוב כעין דאורייתא אבל מה יעשו כאן דהא באמת לא בעינן כאן כעין דאורייתא דאין לו עיקר בדאורייתא כלל, ומ"מ לולא דמהני בעלמא מדרבנן עכ"פ לא הוי מהני כאן אפילו בשיתופי מבואות ומ"ש טפח דמהני מה דלא מהני בעלמא אפי' מדרבנן לפירש"י והתוס' גופייהו דקדקו בעירובין דף ע"ט כפירש"י דלא בא התם ללמדנו קנין בכל מקום רק בעירוב בלבד ש"מ דבעלמא לא סגי בהכי: ובאמת בלא"ה אני תמה בגוף דברי התוס' בד"ה כעין, דלא הועילו בתירוצם כלל דמ"מ תיקשי לי' לר"ח ווארדן שבא להקשות לר' חסדא מהך מתניתין דעירובין, וקשה לדידי' מי ניחא הא ר' יהודה גופא אית לי' בעירובין שם דסגי בהגבהה טפח מה דבעינן שלשה טפחים בעלמא וע"כ דעירוב שאני דמהני בי' מה דבעלמא לא

מהני ומאי קושיא לר"ח טפי מלר' יהודה ואדרבא מוכח דמהני בעירוב מה דלא מהני בעלמא אפילו מדרבנן וצ"ע לכאורה: ומה שנראה לי בעיקר הקושיא מהך דעירובין דודאי הך דינא דהגבהה בעירוב הוא שנתחדש אבל לא מטעם דשיתופי מבואות דרבנן רק טעמא אחרינא לפי שאותו המקום שהיין מונח שם ובעל החבית מזכה היין לבני המבוי מלבד זה הוא מזכה להם המקום לשמואל בקנין גמור ולרבה לדירה וקי"ל כרבה אבל עכ"פ אותו המקום ג"כ שייך להם לדירה והשתא אינו דומה להגבהה דעלמא דצריך ג' טפחים דשם אין המקום שמגביה ממנו שלו כלל רק החפץ שמגביה בלבד הלכך כל שלא הגביה ג' טפחים לא זכה בחפץ דהוי כלבוד אבל בעירוב מה בכך דהוי כלבוד הא המקום ג"כ שלו רק כל שלא עשה שום דבר שימוש בדירה לא קנה כלום אבל כל שהגביה טפח קניית המקום והיין בא כאחד ולא איכפת לן דהוי כלבוד כיון דהמקום ג"כ שלו לדירה, כנ"ל: בא"ד ואע"ג דמציאת חש"ו וכו'.

כוונתם כיון דפלוגתייהו בזוכה לאחריים מדאורייתא הוא א"כ בזוכה לעצמו לכ"ע זכה מדאורייתא וקשיא להו ממציאא דאין זוכין אפילו לעצמן רק מדרבנן ותירצו דדעת אחרת מקנה שאני אבל בלא"ה אפי' לעצמו אינו זוכה ודברי מהרש"א לא נתבררו לי בזה כי כוונת התוס' פשוט כמו שכתבתי: בא"ד והא זכיה מטעם שליחות וכו'.

ולדעתי נראה פשוט שיש שני מיני שליחות האחד בדבר המוטל על המשלח לעשותו והוא עושה שליח לעשות עבורו כאלו הי' הוא העושה ממש בהא בעינן שיהא השליח כמותו ממש כאלו הוא עשה, אבל שליחות של זכי' אין הדבר מוטל על הזוכה רק מעצמו הוא זוכה ונעשה שלו בהא לא בעינן רק שיהא שלוחו לזכות עבורו כמו חצר הזוכה ובודאי לא אמרינן שיהא חצר כמותו ממש רק שליח לזכות הוא ובכהאי גוונא אפי' קטן נעשה שליח ולא אימעט רק דומיא דתרומה שהדבר הוטל על בעל הכרי לעשות מעשה ולתרום ואי אפשר שיועילו מעשי אחר רק שנאמר דהוי כמותו כאלו בעל הכרי ממש עשה בידיו ובהא לא מהני קטן אבל לזכות מין שליחות אחרת הוא לגמרי כיון שלא הוטל על אותו שנעשה הדבר שלו לעשות דבר בפועל רק אם לא יזכה בהם לא יהא שלו ויכול אחר לזכות עבורו תדע באומר תן גט זה לעבדי דס"ל להרי"ף דאינו משוחרר עד שיגיע לידו ומ"מ אינו יכול לחזור בו, והשתא ע"כ צריך לומר שלא נעשה המקבל כמותו לגמרי דא"כ היה משוחרר תיכף ומ"מ אינו יכול לחזור דזה משום זכות הוא ובזכות לא בעינן שיהא כמותו ממש כאלו הוא קיבל ואדרבא מהאי טעמא נראה לי דסובר הרי"ף דלא מהני רק שיגיע לידו דשליחות זה דבעינן בגט ושיחרור וכה"ג שיהא כמותו ממש לא מהני ע"י זכי' רק שיעשה שליח בפירוש, וכן נראה מדברי מהרי"ק שורש קמ"א ע"ש, ועכ"פ ברור דשליחות של זכיה לא בעינן שיהא כמותו ממש, ומהאי טעמא מהני שלא בפניו ושלא מדעתו דלא בעינן לבעל דבר כלל לזה רק כל מי שירצה זוכה עבורו, ובהא מהני כל מי שהוא בר זכיה וקטן נמי יכול להיות שליח בזה דלא אימעט רק כמו תרומה כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בד"ה צרור וזרקו: בא"ד אלא במילתא דלית'.

הרמב"ם ז"ל פ"ו מהלכות גירושין נתן טעם שאין קטנה עושה שליח קבלה דשליח קבלה צריך עדים ואין מעידין לקטן ותמה הראב"ד ז"ל וכתב שאין לטעם זה טעם וריח

רק משום אתם בני דעת, ובאמת דברי הרמב"ם מבוארים על פי דברי התוס' הללו דאין לפסול קטן משליחות במילתא דאיתא, ולזה הוצרך לומר טעם אחר שאין מעידין לקטן.

אמנם ביאור דבריו נראה לי דאף שאין קטן בן דעת גמור מ"מ אין זה ברור שלא עשה מעשיו בדעת דהא חזינן דזוכה לעצמו וכמה ענינים מכוון כבן דעת, והוי לן למיחש עכ"פ שמא בדעת שלימה עשה, תדע דרש"י פירש לעיל ספ"ב דקאמר בשלמא חש"ו דלאו בני דיעה דקאי רק על ח"ש, אבל קטן משום דכתיב איש ממעטינן לי' ש"מ דלא ניחא לי' הך טעמא דאין בו דעת בקטן דאינו ברור שהוא אינו בדעתו והך מיעוט משום דכתיב איש לא ס"ל לרמב"ם דלא אימעט רק במידי דלית' ולא במידי דאית', כדברי התוס', לכך נתן טעם כיון שצריך עדים על שליחותו, וכל שלא נתברר שהוא בדיעה גמורה אי אפשר להעיד על מעשיו ומה דקתני במתניתין שאין קטן עושה שליח היינו לפי שאינו בן דיעה רק דהוי לן למיחש דפעמים שעושה בדעת ובזה הטעם לפי שאין עדים על שליחותו דמי יוכל לידע דעתו אבל גדול הוא בר דעת גמורה ואין בו ספק מה שאין כן קטן כנ"ל: בא"ד וא"ת וכו' איש זוכה וכו' דהתם לא מיירי וכו' אלא לאשמועינן וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה דהא לפי תירוץ דלא מיירי בדעת אחרת מקנה הוקשה להם למה לי קרא בפסח הא בעלמא נמי לא מהני עד שכתבו שיש סברא לומר דבפסח מהני, וכן הקשו בקידושין שם דרך קושי' למה לי קרא ותירצו כמו שכתבו כאן, א"כ מאי קשיא להו מעיקרא לר"י, אדרבא כיון דאיצטריך קרא בפסח דאינו זוכה ש"מ דבעלמא זוכה דאל"כ למה לי קרא כמו שהוקשה להם אח"כ לפי תירוץ וכו' שהקשו בקידושין ואדרבא לר"ח קשיא טפי למה לי קרא כיון דלא ס"ד דבא לאשמועינן מכח שה לבית אבות: אבל באמת כוונת התוס' פשוט ומבואר, דודאי לא ס"ל לומר שהתורה חידשה בפסח דין מה שאינו בעלמא גם לא ס"ל דקרא כתיב בפסח דבר דכבר נלמד בעלמא בלא"ה דלמה ישתנה דין פסח עד שיהא צריך קרא מיותר בפסח רק דקרא קמש"ל בפסח ובעלמא נלמוד מפסח, והיינו דקשי' להו לר"י כיון דבפסח שמענו דאין קטן מזכה ממילא נילף בעלמא דאינו מזכה, ועל זה תירצו דמיירי באין דעת אחרת מקנה ואהא קשיא להו כיון דאין דעת אחרת מקנה ע"כ בלי קרא דפסח ידעינן דכיון דאינו זוכה פשיטא דאינו מזכה דכבר שמענו מתרומה דבמילתא דלית' לא מצי להיות שליח דאל"כ אלא דמהתם ילפינן לה הא התם לענין מזכה מיירי והיאך נילף דאינו זוכה הא טפי מצי לזכות מלזכות כדמוכח הכא והרי באין דעת אחרת מקנה אינו זוכה דמהאי טעמא מציאתו אינו רק דרכי שלום, וע"כ דבלי קרא דפסח ידעינן שאינו זוכה א"כ למה לי קרא בפסח שאינו מזכה הא כ"ש שאינו מזכה וגם הוא מילתא דלית' דשמענו מתרומה דלא מצי להיות שליח, ואהא כתבו דאיצטריך קרא בפסח דס"ד דהא עדיף שיוכל לזכות, והתוס' בקידושין שהקשו למה לי קרא ג"כ נתכוונו לר"י דלדידי' באין דעת אחרת מקנה מיירי, אבל לר"ח פשיטא דלא קשיא דודאי צריך קרא דהא חזינן דר"י פליג דזוכה לאחרים וכן מורה סוף לשון התוס' שסיימו ולא לעצמו, ודוק: אמנם עיקר קושית התוס' נראה לי ליישב בפשיטות דהתם מיירי דהקטן לוקח שה עבירו ועבור אחרים והוא שותף עמהם כמו שפירש"י שם [והוא מוכרח לפי סוגית הגמרא ע"ש], והשתא בכה"ג דמי למקח וממכר דלכ"ע לא מהני מדאורייתא דכיון שאין חלקו של קטן מובדל ומבורר בפני עצמו והוא

זוכה לעצמו חלק בשה ומזכה לאחרים והרי מקנה הוא לאחרים גם מחלקו שהרי הכל מעורב ואינו מבורר א"כ לכ"ע אין קטן עושה שותפות שהוא קנין גמור שהוא מקנה אבל לזכות לאחרים בדבר שאין לקטן שייכות בו שפיר יכול וכן לזכות שיהא שלו אבל לא להשתתף עם אחרים בדבר שאין חלקו מבורר ומופרש בפני עצמו, כנ"ל: בא"ד והוי לענין פסח כמו גדול.

לא נתבאר לי סברא זו, וסבור הייתי לומר דכוונתם דהוי זכות לו במה שיזכו אחרים בפסחו כדי שיוכל לשחוט פסחו עבורו, אבל אין נראה דפשיטא שאין חיוב על קטן לשחוט פסח, גם לא הוי להו לומר דהוי כגדול ויש לי דרכים אחרים בכוונת דבריהם אבל אין נראין לי עיקר, וכבר כתבתי ליישב עיקר הקושיא בלא"ה: דף ס"ה ע"א בגמרא אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה לכאורה קשה דהא הך דמעשר דמקשה מינה אית לי' עיקר בדאורייתא ונהי דמה דמשני במעשר בזה"ז יש לומר דלא מיקרי אית לי' עיקר כיון דליכא מעשר דאורייתא בז"הז כלל, אבל למאי דמוקי לה בעציץ שאינו נקוב קשיא, אבל באמת לק"מ דפשיטא דמה דקאמר דאי אית לה עיקר בדאורייתא מתקני רבנן כעין דאורייתא אין הכוונה דכללא היא דהיכא דאית לי' עיקר אין לחלק בין דרבנן לדאורייתא דהא בכמה מקומות מצינו דהקילו בדרבנן אפילו יש לו עיקר ובשבוי' הקילו לפי שהוא דרבנן דלא איתחזק איסורא וכהנה רבות רק הכא עיקר קושיית ר"ח על מה דאישתיק ווארדן שהיה תמה שלא השיבו לו רק שאני שיתופי מבואות דרבנן והוא שתק א"כ לא ימלט או שנעלם ממנו והוי ס"ד דשיתוף דאורייתא זה ודאי מן התימה ואי לא נעלם ממנו רק ס"ד דאפילו בדרבנן ראוי שלא יועיל כעין דאורייתא א"כ מה השיבו לו ולמה שתק הוא, ועל זה אמר דודאי קושית ווארדן היתה דס"ד כיון דהוצאה מרשות לרשות דאורייתא ראוי לתקן כעין דאורייתא והם השיבו לו דשיתופי מבואות דרבנן כיון דבדאורייתא ליכא דין שיתוף כלל לא שייך לתקן כעין דאורייתא, והשתא זהו בהך דשיתוף כיון דלאו באוקימתא מוקמינן לה א"כ ע"כ הי' דעת המקשה דראוי לתקן כעין דאורייתא ושפיר מקשה עלי' ר"ח, אבל ר' אויא דמקשה ממעשר דמוקמינן לה באוקימתא ואיהו לא ס"ל לאוקמא כך, שפיר יש לומר דמודי דמחלקינן בלא"ה בין דרבנן לדאורייתא אפילו יש לו עיקר: שם אלא בעציץ שאינו נקוב.

לכאורה נראה דהכוונה דוקא בדרבנן מהני הערמה אבל במעשר דאורייתא אסור להערים דאל"כ תיקשי היאך קתני עבדו ושפחתו עבדו בדאורי' ושפחתו דוקא בדרבנן, וע"כ דלפום הך שינוי' ס"ל דהערמה אינה רק בדרבנן, ובזה הוי ניחא טפי דלא חיישינן כאן לכעין דאורייתא כיון דבדרבנן ליכא דינא דהערמה כלל והוי כמו לעיל בשיתוף, אבל מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ח מהלכות מעשר שני מוכח להדיא דעבדו בדאורייתא מערימין וכן בנו ובתו רק שפחתו בדרבנן דוקא, וצ"ע: בתוס' בד"ה כעין דאורייתא, והא דסגי בהגבהה טפח וכו' כיון דמגביה בר זכי' הוא ויש בה הגבהה קצת.

ביאור דבריהם דלשון כעין דאורייתא משמע שאין צריך שיהא ממש כדאורייתא רק כעין דאורייתא ולא שיחסר פרט אחד לגמרי הלכך הכא בקטנה נתבטל דין הזיכוי לגמרי והוי כאילו לא זיכה כלל, אבל כאן דבר זכי' הוא הרי המזכה זוכה כדין רק הזוכה לא עשה הזיכוי כדין ולא הגביה רק טפח והוי שפיר כעין דאורייתא עכ"פ בפרט דראוי

לבילה משא"כ קטן, ובעיקר קושיתם כבר כתבתי לעיל בתוס' בד"ה שאני, דהתם לפי שהמקום שלהם ג"כ לדירה וכל שעשו שימוש ביין הקנין ביין ובמקום שהיין עומד בא כאחד אבל בעלמא על מקום אחר או של חברו לא מהני רק ג' טפחים שלא יהא כלבוד על רשות אחר משא"כ התם הוי כלבוד על מקום שהוא שלו לדירה, כנ"ל: [בד"ה ופדו בהן מעשר שני, וא"ת וכו' וי"ל וכו' ה"נ מתחלל כו' וא"ת היאך פודה לאחרים וכו'.

דבריהם צ"ע, דמה ענין חילול לנדרים התם קרא כתיב כי יפליא ודרשינן מינה מופלא הסמוך לאיש אבל כיון דדרשינן מקרא דואם גאל יגאל איש ממעשרו איש ולא קטן פשיטא דגדול ממש בעינן, ועוד דפדי' זו הוי ממש מיקני ואיקנויי וקטן לאו בר הכי הוא: אמנם לדעתי שתי הקושיות הללו שהקשו התוס' לא קשיא ולא מידי ואדרבא הא גופא קשיא לי' למקשה עד שמתוך זה חשבו לזוכה לאחרים] היאך יפדו הם הא קטנה לאו בת פדי' היא כלל, אך ה"מ אי פודה לעצמה ובמעות שלה דצריכה להקנות המעות לבעל הפירות ולקנות ובודאי לאו בר מיקני ואיקנויי הוא אבל אם אחר נותן לה מעות על מנת לפדות לעצמה הפירות פשיטא דבהא לא בעינן רק שתהא בר זכיה כי אינה מפסדת כלל ואינה נותנת משלה כלום כי אם לא תפדה לא יהא המעות שלה כלל כי לא נתן לה רק לפדות וכיון דקטן זוכה שפיר מהני פדי' שלו ובת"כ לא ממעט קטן רק שיפדה משלו דזהו כמקח וממכר שנותן מעותיו ופודה, אבל אם יתן לו אחר לפדות כיון שאינו מפסיד אין זה מקח וממכר שלו רק זוכה על מנת לפדות רק דמיקרי בכאן זוכה לאחרים מתרי טעמי חדא דמעות הללו שהוא זוכה בהם עבור שיהיו מעשר שני הוא זוכה ומעשר שני שייך לאחרים ללויים ואלמנות דמתחלק שם בירושלים ומעיקרא היו שייכים לבעל המעות ועכשיו הוא מזכה המעות שיהא עליהם שם מעשר שני והרי זוכה הוא לאחרים וגם דעת אחרת מקנה כי בעל הבית נותן לה המעות על מנת שתזכה בהם עבור מעשר שני והפירות יהיו שייכים לה עבור מעות זה, ועוד דהפירות שהיא זוכה בהם לאחרים הם דלא לה בלבד יהיו רק לכל בני הבית וע"י הקנאת בעל הבית נעשה כי לא זיכה לה המעות רק על זה האופן שתזכה בפירות שיצאו לחולין והמעות תזכה עבור הקדש שיהיו מעשר שני והוי ממש זוכה לאחרים, וזה ברור: בד"ה ואמה העבריה, ה"נ הוי מצי למיפרך למה לו להערים וכו'.

יש לדקדק בדבריהם במה נפשך אי, ס"ל דהך הא לכם מעות היינו כל שווי' הוי להו להקשות בפשיטות מה צורך לו ליתן כל שווי' דהא אין צריך רק חמש פרוטות ואי דנפרש באמת חמש פרוטות א"כ כל הכוונה למעט בחומש בפרוטה א"כ מה קושיא למה לו להערים, וצ"ל דס"ל דוקא בעל הפירות בעצמו יכול לפדות שוה מנה על פרוטה, אבל אחר הפודה לא התירו רק בשווי', הלכך כאן דנותן לאחר לפדות נותן כל שווי', רק דקשיא להו למה לו להערים יפדה בעצמו וירויה הרבה יותר ממה שהוא מרויח עתה דיפדה בחמש פרוטות הכל ויוסיף חומש פרוטה: אמנם בעיקר קושיתם מה דפשיטא להו דאפילו לכתחילה יכול לחלל והיינו ממה שאמרו בעירוכין פרק המקדיש דבז"ה מותר אפי' לכתחילה ולדעתי זה אינו, שלא אמרושם רק לפום מה דהוי ס"ל התם דמעשר בזה"ז ג"כ דאורייתא וכיון שאינו יכול לאכלו בירושלים חששו שלא יבוא לידי מעילה דאורייתא התירו לחלל לכתחילה על שוה פרוטה ולהשליכה, אבל כאן דס"ל דמעשר שני בזה"ז דרבנן.

מלבד דיש לומר דתקנו כעין דאורייתא וכיון דדאורייתא אסור לחלל רק בשווי' בדרבנן ג"כ אסור, אבל אי בזה"ז דאורייתא גם בדאורייתא מותר לכתחילה. גם נראה לי דדוקא מעשר דאורייתא אסור לאכול בזה"ז דילפינן מקרא דוקא בזמן שיש בית אבל מעשר דרבנן יכול לאכול כיון דמדאורייתא לא קדוש כלל, וכיון שיכול לאכול לא התירו לחלל על פרוטה, אך צ"ע מאיזה צד אמרו בפשיטות במעשר בז"הז דרבנן כיון דקי"ל דמעשר שני נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית וצ"ע בזה: בגמרא וכנגדן בקטנה מתגרשת.

משמע דשיעורא דמבחנת היינו שיעורא דפעוטות, ויש לדקדק כאן דלעיל קתני במתניתין לענין מקח וממכר הפעוטות ולמה בגט נקט שיעורא דמבחנת כיון דבשנים תליא מילתא וקודם שיעורא דפעוטות לא מהני מבחנת, ועוד למה בקידושין מיקרי יכולה לשמור קידושיה מעיקרא בצרור וזרקו ועיין בעה"מ מ"ש בזה) ואפשר לומר דהך שיעורא דלעיל היינו דבדקינן לה וידוע לנו בבירור דיכולה לשמור גיטה ומבחנת אבל שיעורא דפעוטות אינה צריכה בדיקה ומן הסתם מתגרשת דודאי מבחנת היא אז: אמנם יען דבלא"ה יש לתמוה בכאן על הרי"ף דגורס היפך מפ"י רש"י בצרור וזרקו וכנגדן בקטנה מתגרשת ובפעוטות כנגדן בקטנה מתקדשת למיאון, וכתב אהא דמתגרשת בקידושי אביה וה"מ דמת האב אבל בחיי האב וברשות אביה ולא היא עכ"ל: ויש לתמוה על דבריו דהא ע"כ דלא ס"ל כר"ת דע"י האב מתגרשת אפילו אינה יכולה לשמור גיטה דאל"כ כיון דס"ל אביה ולא היא היכא מיירי מתניתין דקתני אינה יכולה להתגרש אי היא בלא"ה אינה יכולה להתגרש ואי האב אפ"י אינה יכולה לשמור מתגרשת, ובשלמא לר"ת מיירי מתני' לרבנן ואינה יכולה להתגרש על ידה אבל להרי"ף דהיא אינה מתגרשת רק ע"י האב א"כ ע"כ דלכ"ע באב מת דוקא והרי כולה מתניתין באב חי וארישא קאי דקתני נערה המאורסה היא ואביה מקבלין גיטה ותיכף יאמר לכ"ע באב מת דוקא ועוד למה כתב הרי"ף אב"י ולא היא הוי לי' לומר אב"י אפ"י בת יום אחד וכ"ש דלא הוי לי' למיסתם מתניתין בפשיטות דכל שאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה להתגרש מה דבמתני' ביש לה אב מיירי ובודאי דס"ל דכל שאינה יכולה לשמור גיטה אינה מתגרשת כלל, והשתא תיקשי למה מוקי באין לה אב הא אפילו ביש לה מתוקמא הך דרבא דאינה מתגרשת ע"י האב רק בשיעור זה ועוד דמעיקרא דהביא ברייתא לחלק בין יכולה לאינה יכולה הוי לי' לומר הא מילתא דוקא במת האב ולמה נטר עד דברי רבא: לכן נראה לי דמה דס"ל להפוסקים בפשיטות דהך דרבא היינו הך שיעורא דמבחנת ולדעתו אין זה שיעור זה כלל, דמתניתין ביש לה אב דהאב זוכה בגט ולא בעינן שתהא בת זכיה רק שלא תהא משלחה וחוזרת, לכך לשיעור דמשלחה וחוזרת סגי בשמירת גיטה דהיינו מבחנת אבל הך דרבא להתגרש ע"י עצמה במת האב בעינן שתהא בת זכיה שתוכל לזכות בגט דבעינן שיתן בידה ולחיקה וקלתה ואמרו עוד שתגביה הגט כדי לקנותו ש"מ דבעינן שתזכה בגט לכך בעינן בת זכיה ולכך בעינן שיעורא דצרור וזרקו שתוכל לזכות בעצמה בשום דבר וזה שכתב הר"ן כאן דע"כ בגירושי עצמה משתעי דבגירושין ע"י האב לא בעינן שיעור זה וכל שאינה בגדר משלחה וחוזרת סגי בהא כיון שהאב זוכה הגט: ולפי זה יש לומר דאפ"י לגירסת רש"י ג"כ יש לומר דפעוטות לאו היינו שיעורא דמבחנת דהאי לאו בשנים תליא וכל שמבחנת סגי אפילו פחות מפעוטות והך שיעור דמבחנת בגירושין ע"י האב אמרו דלא בעינן רק

שלא תהא משלחה וחוזרת, אבל הכ שיעורא דפעוטות היא שתתגרש בעצמה ובהא בעינן דעת טפי שיהא לה יד גמור לקנות הגט משא"כ בקבלת האב, כך נ"ל: ודע דלגירסת הרי"ף הנ"ל מיושב הכ דרבא בטר הכי דקאמר וכנגדן בקטנה חולצת וקשיא לן דרבא פסק הלכתא שתי שערות ותוך זמן כלפני זמן, וביותר תמהו על הרי"ף שהעתיק הכ דרבא לקמן שלא כהלכה, ולפי גירסת הרי"ף הנ"ל יש לומר בפשיטות דהך חולצת קאי על הכ דמעיקרא בקידושי אמה ואחיה דהם דרבנן לא חיישינן דשומא נינהו ועוד אי קטנה היא הרי סגי במיאון ואפילו חליצה לא בעי רק שיש לחוש לחומרא דלמא גדולה היא ושוב אינה יכולה למאן ובעי חליצה ובהא ודאי תוך זמן ג"כ חולצת, ורבא דפסק תוך זמן כלפני זמן היינו לענין עונשין וחליצה דאורייתא: והנה הרמב"ם ז"ל פסק פ"ח מהלכות זכיה ומתנה דחרש זוכה לעצמו ולא ידעו מנין לו, ובאמת דבריו ברורים כיון דחרשת מתגרשת כ"ש שזוכה דהא חזינן דשיעור זכיה קודם לגירושין, וז"ב: שם ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים.

והקשו על זה דרבא פסק פרק מי שמת עד י"ח, ונראה לי דהתם לאו לעולם יכול למכור רק כשנתברר לנו שיש לו דעת למכור כדאיתא התם בהאי עובדא דרבא דלפום חורפי' תליא ואי אינו חריף אינו יכול למכור ושפיר קאמר כאן דעד עשרים הוי מן הסתם כקטן עד שיתברר לנו שהוא חריף ופקח אז מהני מבין י"ח אבל מעשרים לעולם הוי כגדול, כנ"ל: בתוס' בד"ה צרור וזרקו וא"ת והא דתנן וכו' בפחות מכאן א"נ בקנין חליפין כו'.

דבריהם צ"ע דהיאך קאמר ואין זכין לגדול הא אפילו לקטן אין זכין בשיעור צרור וזרקו דיכול לזכות בעצמו, ודוחק לומר דקטן בצרור וזרקו גדול קרי' לי', גם מה שתירצו בקנין חליפין צ"ע, דמ"מ מה צורך לתקן זכיה הא יכול לקנות בקנין המועיל בקטן, ודוחק לומר דבשביל שמא יארע שלא יהא במציאות קנין אחר רק חליפין תקנו זכיה: ולדעתי נראה דבלא"ה יש לתמוה היאך ס"ד דיסבור ר"א דאין זכין לאדם שלא בפניו כלל והוא נגד כמה וכמה משניות ור"א גופי' ס"ל במסכת פאה גבי מי שליקט את הפאה זכה לו, לפיכך נראה לי דכמו דמחלקינן בקטן הזוכה דאף שאין לו יד לזכות מ"מ בדעת אחרת מקנה יכול לזכות ש"מ דהכוונה דעיקר הזיכוי מצד המזכה רק שאינו יכול בלי שיוציא מרשותו לכך כל שהוציא מרשותו זכה הקטן שאין הקטן עושה עיקר הזכיה כמו כן לענין זוכה לאחרים אפי' תימא שאין אדם יכול לזכות לאחרים ואין לו יד לזה מ"מ היכי דדעת אחרת מקנה מהני דכיון דעיקר הזיכוי מצד המזכה, וכיון שהוציא מרשותו שוב אינו יכול לחזור בו ולפי זה הכ פלוגתא דר"א ור"י מיירי באופן שאין דעת אחרת מקנה כגון לתפוס חוב מבע"ח במקום שאינו חב לאחרים דלא שייך מיגו דזכי לנפשי' וגם אין דעת אחרת מקנה בהא זכין לקטן מדרבנן דהוא אינו יכול לזכות כיון דאין דעת אחרת מקנה וגם משכחת לה בפאה בבעל השדה דאינו יכול לזכות לנפשו גם אין דעת אחרת מקנה בהא זכין לקטן ולא לגדול ולר"י כ"ש לגדול, ובזה נראה לי לחלק ג"כ במה דקטן זוכה לאחרים שהקשו התוס' דזכיה מטעם שליחות, ולהנ"ל ניחא דכיון דדעת אחרת מקנה העיקר מצד המזכה הלכך לא בעינן שליחות גמור מצד הזוכה, תדע דלהרי"ף באומר תן שיחרור לעבדי בודאי לא נעשה שליח גמור כיון דאינו משוחרר תיכף ומ"מ מצד המזכה אינו יכול לחזור בו עכ"פ ש"מ דלענין זכיה לא בעינן שליחות גמור כל שדעת אחרת מקנה, וכן נראה לי מלשון הרמב"ם פ"ד מהלכות זכיה שכתב

המזכה לשוטה על ידי אחר זכה ובתור הכי בקטן כתב זכין לקטן ולא זכר דמזכה לו ע"י אחר ש"מ דבשוטה לא תיקנו כיון דאינו ראוי לשליחות כלל ובעינינו זכ"י מן הדין לכך בעינן דעת אחרת מקנה אבל בקטן אפילו אין דעת אחרת מקנה תקנו שיזכה כנ"ל ודע שעל דרך זה יש ליישב גם מה שהקשו מפרק איזהו נשך דמבואר דזכיה דקטן רק מדרבנן לפי שאינו בר שליחות ובקידושין ילפינן מנחלות דהוי דאורייתא, ולהנ"ל מיושב אלא שאין לי להאריך כאן בענין זה: בד"ה וכנגדן בקטנה וכו' וקשה כו'.

ולדעתי נראה ליישב דשם איתא תרי לישני דרבא בחד לישנא קאמר הלכתא תוך זמן כלפני זמן ובחד לישנא קטנה כל י"ב שנה ממאנת והולכת מכאן ואילך אינה ממאנת ואינה חולצת, והנה ללישנא בתרא לא מיירי רבא כלל היכא דיש לה שערות לחוש לשומא כמ"ש התוס' שם פרק יוצא דופן בד"ה קטנה, והשתא ממילא יש לומר דאפילו ללישנא קמא לא קאמר רבא לענין חליצה לחוש לשומא רק לענין עונשין דלהא הוי הספק שם תוך זמן כלפני זמן אבל לענין חליצה כיון דלר"י חולצת כשהגיעה לעונת נדרים אפילו לא הביאה ב' שערות כלל, וחזינן התם פרק מצות חליצה דרבי הוי סמיך על ר"י שלא לבדוק כלל דקאמר כבר הורה זקן, ונהי דמסיק התם והלכתא עד שתביא ב' שערות אבל הנך שערות כל שהגיעה לעונת נדרים, וכדאי הוא ר"י עכ"פ שלא לחוש לשומא, וכן משמע התם דקאמר עד שתגיע לעונת נדרים והלכתא עד שתביא ב' שערות, וכיון דעיקר בגדלות תלוי הוי לי' לומר ג"כ השיעור בת י"ב אלא ודאי דבעונת נדרים סגי כל שהביאה ב' שערות ולא חיישינן לשומא רק לעונשין: ועוד נראה לי דודאי יש להבין ללישנא בתרא דרבא דקאמר מכאן ואילך אינה ממאנת ואינה חולצת, ולפי פשוטו נראה דמיירי בקידושין דרבנן דבדאורייתא ליכא מיאון וא"כ למה אינה חולצת, במה נפשך אי קטנה היא סגי במיאון ואי גדולה היא חולצת, וע"כ דאינה חולצת בקידושין דאורייתא מיירי אבל בקידושין דרבנן מלבד שאין סברא כלל לחוש לשומא בהא ג"כ מהני מכח ממה נפשך כנ"ל, והשתא הכא כיון דלא קאמר חולצת בקידושי אביה כדקאמר מעיקרא בגירושין ש"מ דבקידושי אמה ואחיה מיירי דבהא ודאי לא חיישינן לשומא ותוך זמן כלאחר זמן כנ"ל, וכ"ש דאתי שפיר לגירסת הרי"ף כמ"ש לעיל בגמ' ע"ש: במשנה קטנה שאמרה התקבל לי גיטי אינו גט עד שיגיע גט לידה וכו'.

לעיל אמרינן דטעמא דאדם יודע שאין קטן עושה שליח ונתן לו להולכה עיי"ש, ואני מסתפק אי יכול השליח ליתן גט לידה בע"כ, דנהי דאמרינן דלהולכה הוי אבל מ"מ כיון דלקבלה אינו יכול ליתן רק מדעת השליח והמשלח א"כ אף דאדם יודע שאין שליחות לקבלה וגמר ונתן להולכה אבל עכ"פ לא לגרשה בע"כ, ובאמת דגם בשליח דעלמא שמסר לו בעל סתם להוליך גט לאשתו, אני מסתפק מאד אי יכול ליתן בע"כ בפרט דבגירושין בע"כ פעמים דאיכא איסורא קצת דקי"ל לא יגרש רק בערות דבר או טעם אחר אבל מדעתה אין צריך טעם כלל לכ"ע כמבואר בא"ה ע"י קי"ט א"כ כשנתן לו סתם כל שלא פירש שיתן לה בע"כ ג"כ יש להסתפק אי יוכל ליתן בע"כ אך כאן דלא נתכוין הוא לגרש כלל רק על ידי שליחות האשה נתרצה לגרש וכיון שיודע דאינו מועיל לקבלה נתן להולכה אבל אי היתה יכולה לעשות לקבלה הי' נותן ש"מ דלא נתכווין עכ"פ לגירושין בע"כ, ומאיזה צד נימא דנעשה שליח לגרש בע"כ כיון שבאמת לא זכר בדבריו רק לקבלה: שם שאין קטן עושה שליח.

איכא למידק לס"ד בקידושין דף מ"ג דהכא מיירי ביש לה אב כדקתני סיפא ואי אמר אביה, א"כ למ"ד דאין קטנה מתגרשת בחיי האב למה לי טעמא דאין קטן עושה שליח וכי עדיף שליח מעצמה ומילתא דאיהי לא מצי עבדא היאך תעשה שליח [ונהי דבלא"ה הקשה ריב"ם דהא קתני עד שיגיע לידה, מיהו בהא אפשר לומר דכשיגיע לידה מתגרשת כשנעשית גדולה או שמת האב אח"כ רק דלא ס"ד בקידושין שמת בעת עשיית השליחות כיון דקתני סיפא ואי אמר אביה ש"מ דאז ה"י חי והוצרך לומר חסורי מחסרא אבל שמת אח"כ ידע שפיר דמצי מיירי], והנה לפי מה שכתבו התוס' לעיל דמה דאין קטן עושה שליח ונעשה שליח היינו משום דהוא מילתא דליתא בי' אבל אי איתא בי' הוא בתורת שליחות א"כ יש לומר דבאמת כך הכוונה שאין קטן עושה שליח לפי שאינה בתורת קבלת גט בעצמה, ולמסקנא בקידושין דמיירי במת האב דיכולה לקבל בעצמה, ע"כ צריך לומר כמ"ש לעיל דהך אין קטן עושה שליח הוא משום שאין מעידין לקטן כמ"ש הרמב"ם והיינו עידי אמירה שעשתה שליח דהוי עדות לה והיא קטנה אבל עידי חתימה ועידי מסירה אינם מעידין לקטן רק לבעל] אבל למ"ד דאפילו במילתא דאיתא אינו יכול למנות שליח א"כ תיקשי כנ"ל, ורש"י ז"ל בעצמו סובר קטנה אינה מקבלת וסובר דזוכה לאחרים רק מדרבנן אף שזוכה לעצמו ש"מ אפילו במילתא דאיתא, מיהו יש לומר דרש"י ס"ל דזוכה לעצמו גם כן מדרבנן הוא ומדאורייתא לא זכי כלל אך אין נראה כן מהך דפרק השולח גבי שמת והניח עבדים קטנים ע"ש), ולפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל ליישב דבס"ד דנערה מקבלת גט ממילא גם קטנה מתגרשת והא בהא תליא א"כ שפיר יש לומר דמהאי טעמא בעינן שאין קטן עושה שליח, ולמסקנא דמוקי לה במת האב אז ודאי קטנה מקבלת גט וצריך טעם שאין קטן עושה שליח אך כבר כתבתי שיש לדקדק על תירוץ זה דהוי לי' למידק מגופה דמתני' דקתני עד שיגיע גט לידה ש"מ דמקבלת גט א"כ נערה עושה שליח ולמה לי' למידק מדיוקא, ואפשר לומר דידע הרמב"ן ז"ל דיש ליישב קושית ריב"ם בפשיטות דמת האב קודם שהגיע גט לידה או שנעשית גדולה רק אין קטן עושה שליח קשיא לי' דבלא"ה כיון דאיהי לא מצי עבדא היאך יעשה השליח כנ"ל, ועל זה תירץ דבס"ד לכ"ע קטנה מתגרשת והשתא לא קשיא דהוי לי' למידק מדקתני אין קטן עושה שליח ש"מ דקטנה מקבלת ג"כ דאל"כ למה לי האי טעמא וממילא נשמע דנערה עושה שליח, הא ודאי לא קשיא מידי דלמה לו כ"ה הא שפיר דייק בפשיטות קטנה לא מצי שווי' שליח הא נערה מצי שווי' שליח כנ"ל: שם לפיכך אם רצה לחזור יחזור.

תמוה לי מה קמש"ל דיכול לחזור כיון דבהדיא קאמר דאינו גט עד שיגיע לידה א"כ מה ס"ד שלא יוכל לחזור הא בכל שליח הולכה יכול לחזור בו, וכבר שמענו זה לעיל ריש השולח, ויש מקום לומר לפי דעת הר"ן גבי שיחרור דהחזרה והגירושין הם שני ענינים ולפי זה ה"י מקום לומר דמ"מ לענין זה הוי שליח קבלה שלא יוכל לחזור עכ"פ דלחזרה לא הוי חוב לה וזכין לה שלא בפניה ובשלמא בגדולה שעשה הוא שליח קבלה אמרינן דהא נמי חוב הוא דמתרצית היא שיוכל לחזור ויקבל הגט ויקרענו משא"כ הכא בקטנה ס"ד טפי כיון דעשתה שליח קבלה הרי מתרצית היא בגירושין, ונהי שאין קטן עושה שליח אבל עכ"פ לא יוכל לחזור בו קמש"ל דכיון שאין קטן עושה שליח אמרינן נמי שמא חזרה בה ואינה רוצה בגירושין כלל, כנ"ל וצ"ע: שם ואם אמר לו אביה.

גם בזה יש לתמוה כיון דהאב מקבל גט לבתו קטנה פשיטא שיכול לעשות שליח, ונראה לי דבלא"ה יש לדקדק דקתני ואם אמר לו אביה והכי הוי לי' לומר האב שאמר התקבל כדקתני בתר הכי לחלק בין אשה לאיש ולעיל ריש פרקין בין בעל לאשה, גם תיבת לו אינו מובן כלל גם לשון לבתי גיטה תמוה וכך הוי לי' לומר התקבל לי גט בתי ולשון זה לבתי גיטה משמע דמסכים הוא לשליחות האשה לא שעושה שליח מצידו: לכן נראה דהיינו דקמש"ל אפילו אמר בלשון הזה דיש לומר דנתכוון להסכים לשליחות הבת גם השליח יש לומר דבשליחות הבת עשה לא שליחות האב קמש"ל כיון דאדם יודע שאין שליחות לקטנה מסתמא האב והשליח שניהם נתכוונו לשליחות האב מצידו לא לשליחות הבת, וז"ב: שם ונתנו לה במקום אחר פסול.

משמע בהדיא דאפי' חזר ונתנו לה באותו מקום שצוה הבעל מ"מ אינו גט מדלא קתני אינו גט עד שיתן לה במקום פלוני והיינו כיון דהקפיד שלא ילעיזו עליו במקום אחר א"כ אפילו יתן לה אח"כ במקום אחר לא הועיל דמ"מ ילעיזו עליו שם, אלא שיש לדקדק כיון דאפילו אינו גט לא נסתלק הלעז א"כ נימא דלא הקפיד רק לכתחילה אבל אי עבר ונתן כיון דאפילו לא יהא גט יהא לעז א"כ ממילא מאי איכפת לו שיהא גט כיון שרוצה לגרש, וצ"ל דמ"מ מקפיד הוא אפילו דיעבד דאי יהא גט דיעבד ממילא לא ישמע לו השליח ויעבור על דבריו אבל אי לא יהא גט כלל ישמע לו ולא יעבור על דבריו, ועוד כיון דהך לישנא עכ"פ קפידא הוא ממילא לא שמענו ממנו שליחות רק על מקום זה ולא מהני במקום אחר רק שיחזור ויעשה אותו שליח בפירוש: שם וקיבלו לה במקום אחר פסול מוכח בהדיא דאפילו הגיע גט לידה אינה מגורשת מדקתני רישא אינו גט עד שיגיע גט לידה ואי רצה לחזור חזר ש"מ דהכא דקתני פסול פסול לגמרי אפילו הגיע לידה: אלא שיש להקשות הא דרצה לפשוט פרק הפועלים ולעיל ריש פרקין דאדיבורא דידי' סמיך מהך דר"נ לעיל דאינה מגורשת כלל ודחי התם דעקרי' שליח לשליחותי' א"כ אמאי לא פשיט לי' מהך מתני' דשליח שינה ממאמר האשה וקתני דאינה מגורשת כלל וע"כ ג"כ או משום דאדיבור דידי' סמיך והאמין לשליח דהוא שליח קבלה סתם אף על מקום זה או משום דעקרי' שליח לשליחותי' ולא רצה בהולכה רק לקבלה דאל"כ נימא כיון שנתן עיניו לגרשה מימר אמר תיגרש כל היכי דאיתה עכ"פ כשיגיע גט לידה בתורת הולכה [ומוכח לעיל דאין חילוק בין אמר הילך כמה שאמרה או התקבל דהא פריך התם מברייטא והתם אין חילוק בין הילך להתקבל], ועוד קשה דמקשה לעיל מרישא קטנה שאמרה התקבל ומלעיל ריש פרקין וקשה תיקשי להו מתני' דקטנה אהך מתניתין דמוכח דאינה מגורשת כלל וע"כ משום אדם יודע כדמשני התם: ונראה לי דהכא טעמא אחרנא איכא דע"כ לא אמרינן שנתרצה הבעל להולכה עכ"פ רק אי אמרה הבא ליגיטי אבל אי היא התקבל אמרה רק במקום אחר א"כ ודאי אפילו להולכה לא רצתה כל שיקבל במקום שהקפידה לקבלה אפי' בשקר דמ"מ איכא בזיון שקיבל שם לקבלה ממילא הבעל ג"כ לא שווי' שליח הולכה כלל רק לפי מאמרו לקבלה אבל אי מטעה אותו אף הוא אינו נותן אפילו להולכה ואפי' אי נימא דבהולכה אינה מקפדת כדמשמע בסיפא היינו אם יקבל שם להולכה דכיון דאינה מתגרשת שם ליכא פירסום משא"כ אי מקבל לקבלה אפילו בשקר מקפדת והוי בזיון ואף הוא אינו נותן לו אפילו להולכה, כנ"ל: שם הבא לי גיטי ממקום פלוני וכו' כשר.

קשיא לי לא מבעי לפי מה שכתב הר"ן דהך שליחות האשה הוא שליחות לקבלה רק על תנאי שיגיע לידה א"כ מ"ש הבא לי מהתקבל דליכא קפידא הא ס"ס לקבלה הוא, תדע דלקמן ע"ב כתבו התוס' דמיירי דאמר לו שיהא לקבלה ולא תתגרש עד במקום פלוני ומ"מ לולא דאמרה לו בפירוש כך הוי אמרינן דאפילו גיטא לא הוי ואף שלא נתגרשה רק במקום שאמרה לו האשה מ"מ כיון שנעשה שליח קבלה במקום שהקפידה לא מהני ומ"ש הכא דמהני כיון דשליח קבלה הוא, אלא אפי' אי נימא דאינו שליח מכחה כלל רק הבעל עשאו שליח הולכה מ"מ קשה לי דמאי קמש"ל דלא מהני קפידא דידה כיון דמכח הבעל הוא והרי הבעל אינו מקפיד בזה ומה בכך דהיא מקפדת, ומיהו בהא אפשר לומר דכיון דהבעל עשאו על פי בקשת האשה לא נתכוון לשנות מרצונה רק השליח הטעה אותו ואי הי' יודע דהקפידה האשה על זה לא הי' נותן קמש"ל דלא איכפת לן בהא, ולפי זה נצטרך לומר דהכא מיירי שלא הודיע שליח לבעל שהקפידה במקום זה דוקא דאי הודיע פשיטא דלא מהני בשליח שלו קפידת האשה דהא יכול לגרש ע"כ: אמנם לדעת הרמב"ם דס"ל דאשה עושה שליח הולכה ג"כ אתי שפיר טפי דקמש"ל דדוקא בשליחות קבלה אמרינן קפידא הוא אבל בהולכה לכ"ע מראה מקום היא לו דבהא ליכא קפידא, איברא גוף דברי הרמב"ם צריכין ביאור דנהי דהא ודאי דלא ס"ל כהר"ן הנ"ל דהא לא הוצרך עידי אמירה בשליחות הבאה כמו בשליחות קבלה דעלמא וע"כ דלאו לקבלה הוא אבל מ"מ צריך ביאור דמה ענין האשה לעשות שליח הולכה דהא שליח הולכה לגרש ע"כ שליח הבעל הוא: לכן נראה לי דכך הכוונה דשליח הבאה באמת הוא במקום האשה דהא יכול הבעל לעשות האשה שליח הולכה כמבואר לעיל ספ"ב והאשה עושה שליח לדבר זה שיהא הוא במקומה ושליח זה אינו כמו שאר שליח הולכה שהוא ע"כ של האשה רק הוא הכל על דעת האשה והסכמתה כמו שאם הי' עושה את האשה עצמה היה הכל מדעתה והסכמתה כמו כן שלוחה ונ"מ בשליח זה כל שחזרה בה האשה וביטלה שליחותו אינו שליח, רק אם פירש הבעל שיהא שליח מכחו בלי הסכמתה והשליח ג"כ נתרצה בכך אבל אי שלחה שליח להביא ומסר לו הבעל בסתם כל שליחותו של זה אף שהוא שליח הבעל הוי כאלו האשה היא השליח בעצמה וכאלו שלח הבעל האשה בתורת הולכה וס"ד דלא מהני בהא שליחות האשה דחיישינן שמא חזרה בה כמו דלא מהני מחזרת להתגרש בשליח קבלה של בעל ונהי דבשליח האשה לקבלה לא חיישינן לחזרה אבל בשליח זה שאינו שליח האשה על גוף המעשה ס"ד דחיישינן לחזרה ובטל שליחותה קמש"ל דשליח זה חשוב שליח ממש והוי כמותה וכמו דאי היא עצמה שליח הולכה לא חיישינן שביטלה השליחות כמבואר בירושלמי ריש פרק זה דהיא חבה לעצמה במה שקיבלה הגט בשליחות הולכה כמו כן בעשתה שליח על זה כל שלא ביטלה השליחות בפירוש הוי כמותה, וכבר הארכתי בזה בחידושי לא"הע, ולפי זה קמש"ל כאן דלהולכה ליכא קפידא ומראה מקום היא לו, הלכך אם בפירוש הקפידה והשליח הטעה הבעל אפי' בהבא לי אינו גט דאי לא הטעה א"כ נתרצה שיהא שליח מכחו ולא מהני קפידא כנ"ל, אך לקמן אבאר בס"ד דמוכח לכאן להדיא דבשליחות הולכה ג"כ איכא קפידא, ועמ"ש בסמוך: בגמרא איהי דבע"כ מתגרשת.

פירש"י והדבר תלוי בו וכו' מנא ידעה דניחא לי לבעל למיתבי' התם. וקשה לי על פירושו חזא דהיאך קאמר איהי דבע"כ מיגרשה אטו יכול לגרשה בע"כ במקום הזה

שהיא מקפדת הא אינו יכול לגרשה בע"כ רק לידה או לרשותה במקום שהיא עומדת בצידו ובכך היא מתרצית אבל במקום שהיא מקפדת לא יכול לגרשה בע"כ וניחא לה טפי שלא להתגרש כלל מלהתגרש שם, ועוד לפירושו מה זה שתלה הך בגירושין ע"כ אפילו לא היתה מיתגרשת ע"כ מ"מ פשיטא דעכ"פ אינה יכולה להכריחו שיתן לה גט במקום שהיא רוצה דוקא: ונראה לי לומר דס"ל לרש"י ז"ל דבהולכה ג"כ איכא קפידא כמו שאבאר לקמן דכן מוכח בגמרא בסמוך להדיא והא דלא חיישינן בהבא לי גיטי היינו דאין זה שליח האשה כלל רק שליח הבעל ולא חיישינן לקפידת האשה, ולפי זה שפיר קאמר הכא דאשה כיון דבע"כ מיגרשה אי לא ירצה הבעל לגרש אותה שם ישלח לה ממקום אחר שליח הולכה ולא יועיל לה קפידתה כלום הלכך ממילא לא קפדה: ועוד נראה לי דכך הכוונה דחזינן דאשה אינה חפיצה בגירושין ולעולם גירושין שלה ע"כ הם דמהאי טעמא אין בעל עושה שליח קבלה דחוב הוא לה דמסתמא אינה מתרצית רק ע"כ מתגרשת והשתא דחזינן דעשתה שליח להתגרש ממילא דחיקא לה מילתא עד שהיא מוכרחת להתגרש ולא שייך לומר דאינה רוצה רק באותו מקום ואי לאו לא תתגרש כלל שאי היה באפשר לה שלא תתגרש לא היתה עושה שליח להתגרש כי אין אשה חפיצה בגירושין ומסתמא כיון שהיא רוצה בכך מוכרחת היא בדבר זה ולא שייך שתקפיד דוקא להתגרש כאן ואי לא לא תתגרש משא"כ בעל קפיד שפיר, כן נראה לי לדעתו ז"ל: אבל היותר נכון בעיני לפרש בפשיטות דכיון דעיקר קפידא הוא דאינו רוצה שילעיזו עליו וס"ל לר"א דזה לא שייך רק בבעל דמקפיד דקשין גירושין וכבר אמרו כי שנא שלח שנאווי המשלח והוי בזיון לפניו שמגרש אשתו והדבר תלוי בדעתו שאי הי' רוצה לא הי' מגרש אבל אשה אינה בושה בדבר שלא ילעיזו עלי' דמה יש בידה לעשות כיון דע"כ מיגרשא ולא שייך קפידא גבה, וכן מורה הלשון איהו דמדעת' מגרש קפיד איהו דבע"כ וכו' ש"מ דאיהי לא קפדה כלל והיינו כמ"ש, ובאמת נראה דרש"י ז"ל נטה מפ' זה דאיכא למימר דקפדה ג"כ שמא יאמרו דמצא בה ערות דבר אבל מ"מ פשיטא דיש לומר דבהא באמת פליגי רבנן ור"א, ור"א ס"ל כיון דהוא חושש ללעז ע"כ שיאמרו דמגרשה בחנם א"כ ממילא ליכא בדידה לעז, וזה ברור לפע"ד: במשנה הבא לי גיטי אוכלת בתרומה עד שיגיע גט לידה נראה דקמש"ל דס"ד כיון דמחזרת להתגרש יש לחוש שמא הבעל עשאו שליח קבלה וכה"ג הוי זכות לה ואסורה לאכול בתרומה מיד קמש"ל דחיישינן שמא חזרה בה וכל שלא עשאה שליח קבלה בפירוש הוי חוב לה: שם אסורה לאכול בתרומה מיד.

לקמן בדברי ר"א פירש"י מיד משפירש מאצלה, ולא פירש כן כאן בדברי חכמים, ונראה טעמו דבדברי רבנן כיון דלא ידעינן כלל מקומו של בעל פשיטא דאסורה מיד כשפירש רק בדברי ר"א ס"ד כיון דס"ל מראה מקום היא לו הרי יודעת היא מקומו של בעל וס"ד דעד שיעור שיגיע השליח לאותו מקום אוכלת בתרומה קמש"ל דאפ"ה אוסר מיד כשפירש מאצלה דחיישינן דמיגס גאיס ה' בי' כדאמרינן בגמרא: שם עד שיגיע גט לאותו מקום.

מדלא קאמר עד שיגיע שליח לאותו מקום משמע אפילו קיבל הגט במקום אחר אוכלת בתרומה עד שיגיע גט לאותו מקום, והיינו דפרכינן עלה בגמרא וגיטא מיהא הוי והא קתני רישא פסול ולכאורה לא קשיא מידי רישא שקיבל במקום אחר הכא בהתחלת

השליחות אמרינן דאסורה שמא יקבל באותו מקום שאמרה האשה, וע"כ דעיקר הקושיא דא"כ הוי לי' לומר עד שיגיע לאותו מקום דהיינו השליח ומדקאמר עד שיגיע גט לאותו מקום ש"מ דאפי' כבר קיבל הגט במקום אחר אכתי אסורה אחר שיעור שיגיע הגט לאותו מקום: ולפי זה נראה לי להוכיח דהא דאמרינן לעיל קפידא הוא לרבנן אם קיבל במקום אחר אפי' חזר וקיבל שנית באותו מקום שאמרה לו האשה כגון שנטלו ממנו וחזר ונתנו לו מ"מ אינו גט והטעם דכיון שקיבל במקום אחר עקרי' לשליחותי' דמעיקרא כדאמרינן לעיל באשה שאמרה הבא לי ושליח התקבל דעקרי' לשליחותי' ואפי' שליח הולכה לא הוי וה"ה כאן כל שעקר לשליחותי' אפי' שליח לגרש באותו מקום אינו עד שתעשנו מחדש, ועוד דאשה הקפידה שלא יגרש כלל רק באותו מקום וכל שגירש במקום אחר לא מהני מה שיקבל באותו מקום שנית דס"ס ילעיזו עלי' במקום הראשון וכמו שכתבתי לעיל לגבי בעל, וראי' לזה דאל"כ תיקשי מה דקאמר עד שיגיע גט לאותו מקום דהיינו אפי' קיבל במקום אחר כל שעבר שיעור שיגיע לאותו מקום אסורה בתרומה וקשיא לן עלהוגיטא מיהא הוי הא ברישא פסול ומשני דהכי קאמרה וכו' וקשה מאי קושיא אפי' לא אמרה רק בפשיטות כמו ברישא מ"מ אסורה אחר שיעור שיגיע הגט לשם דשמא אחר שנתברר לו שעשה שלא כדין שקיבלו במקום אחר חזר וקיבלו באותו מקום וכי בשביל שקיבל במקום אחר הותרה בתרומה לעולם שמא יקבל שנית במקום הכשר לקבל וע"כ דכל שעבר על דעתה וקיבל במקום שאינו ראוי לקבל לא מהני אפי' קיבל שנית במקום הראוי דכבר ילעיזו עלי' במקום דקפידא והוצרך לאוקמא דאמרה בפירוש דאינו מקפדת רק שלא יהא חל הגט באותו מקום ולא איכפת לה במה שיקבל במקום אחר וכן משמע לקמן ע"ב בתוס' בד"ה גיטא בתירוץ הב' ע"ש: בגמרא דאמרה לי' וכו' והכי קאמרה לי'.

תמוה לי דמשמע טעמא דאמרה לי' הכי אמרינן דכך נתכוונה אבל לא בלא אמרה לי' וקשה כיון דע"כ הוי שליח הולכה עד מקום פלוני א"כ עיקר הקושיא לק"מ דלעיל שאני דקיבלו במקום אחר לקבלה אבל כאן דקיבל לקבלה במקום שאמרה לו האשה רק להולכה קיבל במקום אחר כמ"ש התוס' לקמן ע"ב בד"ה גיטא: ומזה מוכח לכאורה להדיא כמ"ש לעיל לדעת רש"י דבהולכה ג"כ איכא קפידא וכל שקיבל הגט במקום אחר אפי' קיבלו להולכה נתבטל שליחותו מחמת קפידא דאשה, והא דתנן לעיל בהבא לי גיטי דלא קפידא הטעם לפי שאין אשה עושה להולכה רק לקבלה וכיון דבעל מסר לו להולכה לא חיישינן לקפידא דידה כלל אבל הכא דמייירי שהוא שליח קבלה כל ששינה וקיבל במקום אחר אפי' להולכה נתבטל שליחות קבלה של האשה ולא מהני אפי' קיבלו לקבלה כדין במקום שאמרה האשה, והיינו דפליג ר"א לעיל משום דבע"כ מתגרשת ולכך לא קפידה דלא תועיל דיכול ליתן לשליח להולכה בע"כ אבל אי נימא דלהולכה לא קפידה מאי איכפת לה מ"מ לקבלה אינו יכול ליתן שם בע"כ, אך כבר כתבתי לעיל שיש לפרש דגירושין דבע"כ לא שייך קפידא דלא ילעיזו עליה דמה הי' לה לעשות כיון דע"כ נתגרשה אבל רש"י ס"ל דאיכא לעז דיאמרו ערות דבר מצא בה ע"ש, ועכ"פ מסוגיא דהכא ודאי משמע כפירש"י כמו שביארנו: ואין להקשות לפי רש"י מאי פליג ר"א בסיפא דתרומה בשלמא לעיל שפיר קאמר כיון דבע"כ מתגרשת הרי יכול ליתן לה להולכה ואיהי להולכה נמי קפידא ולא הועילה כלום אבל בסיפא כיון דאמרינן דהכי

קאמרה ולא איכפת לה רק דלא יהא גט רק בשם א"כ למה יחלוק ר"א דמראה מקום היא לפי שבע"כ מתגרשת ויכול ליתן לה להולכה הא בהא באמת אינה מקפדת אפי' לרבנן רק שלא תתגרש באותו מקום מקפדת ואינו יכול לגרשה בע"כ באותו מקום אבל באמת הא ליתא ונהפוך הוא דמה לעיל דלא ידעינן דלהולכה לא קפדא ס"ל לר"א דמ"מ לא קפדא אפי' לקבלה בסיפא דידעינן דלהולכה לא קפדא פשיטא שיש לנו לומר דגם לקבלה לא קפדא רק מראה מקום דאי מקפדת הי' לה להקפיד על הולכה ג"כ, והיינו דמקשה בסמוך לר"א פשיטא דמראה מקום היא דק"ו מרישא, ומשני דס"ד כיון דלדידי מראה מקום היא א"כ יודעת שהוא שם וכשהלך למקום אחר תאכל בתרומה קמ"ש"ל דחיישינן דגאיס בי', ובודאי לא פליגי רבנן על ר"א בהא היכא דלא קפדה בפירוש רק לרבנן דלאו מראה מקום היא אינה יודעת כלל היכן הוא רק לר"א שייך לאשמועינן, וגדולה מזו נראה לי דמוכח מכאן דאפי' נתנו לו הבעל שלא בתורת שליחות כלל רק למסרו לאיש מיוחד שעשה במקום שאמרה האשה לשליח הולכה והוא יקבל ממנו שם הגט ג"כ הוי קפידא לרבנן כיון שקיבל הגט מיד הבעל במקום אחר אפי' שלא בתורת שליחות כלל שוב נתבטל שליחותו דאל"כ אכתי למה לי לומר דהכי קאמרה בלא"ה אפי' לא אמרה כלום אתי שפיר כגון שמסר לו שלא לשם שליחות כלל דבהא לא קפדא רק שלא יקבל בתורת שליחות קפדא, ועמ"ש לקמן ע"ב בתו' בד"ה גיטא: בתוס' בד"ה התקבל, הוי לן למימר דאוקי אשה בחזקתה שלא נתגרשה וכו' ולדעתיה לא דמי הך דהכא לחזקה דעלמא כיון דעכ"פ ספק הוא וקרוב שתתגרש א"כ אימת תפסוק מלאכול ואיזה שיעור יש בזה ואח"כ שיתברר שנתגרשה הרי אכלה איסור למפרע וממילא פוסקת מיד, כנ"ל: ע"ב בתוס' בד"ה גיטא לא הוי וכו' טלי גט מעל גבי קרקע.

אף דלעיל ספ"ב משמע דרק לאוקימתא דר"ה בר מנוח דאמר לה אתנחי' אארעא הקשו אי הכי הוי טלי גיטך מעל גבי קרקע משמע דמעיקרא דלא הניחו לארץ לא הוי מעל הקרקע, הא ליתא דהתם ס"ד דהוי שליח הולכה עד התם לכך לולא דהניחו לארץ לא הוי מעל הקרקע אבל הכא אי שליח הולכה הוא עד התם לא חזרה שליחות אצל הבעל כמו שהקשו אח"כ וע"כ שאינו שליח כלל א"כ הוי מעל הקרקע, והא דלא הקשו שם מעיקרא דלא חזרה שליחות דעדיפא מקשה הא אין כאן בפ"נ ובתר הכי באמת מקשה הא לא חזרה, ועוד דהוי מצי למימר דהוי שליח קבלה מיד רק לא תתגרש אלא שם רק מכח בפני נכתב הוצרך לאוקמא דהוי להולכה עד התם ומתגרשת בלקיחתה מן הארץ ולכך מקשה דהוי טלי גיטך מעל הקרקע, ועמ"ש בסמוך מה שיש לתמוה על מהרש"א בזה: בא"ד והא לא חזרה שליחות אצל הבעל ויש ליישב קושיא זו בפשיטות לפי הנראה מפירוש"י דעיקר לא חזרה שליחות דפשיטא לן דלא מהני היינו דוקא באשה עצמה דנעשית היא בעל המעשה בעצמה ושליח אינו רק כשנשתלח מזה לזה לא בעל דבר בעצמו אבל בשליח שאינו האשה בעצמה אינו רק ספק אי אמרינן לא חזרה כמבואר לעיל דף ס"ג ע"ב ולעיל ספ"ב [עמ"ש שם] ולפי זה יש לומר דעיקר הספק שלא עשאו שליח רק למסור לאשה לא שימסור לעצמו אבל בקדמה איהי ושווי' שליח מעיקרא דידע דהוא שליח לקבלה ועל דעת כן מסר לו לכ"ע לא אמרינן לא חזרה.

כנ"ל:.

בא"ד דמיירי דאמר לה הוי שליח להולכה וכו' כדאמרינן פ"ב וכו'. עיין מהרש"א שהקשה דלמה לא תירצו דקאמר לה ולא תתגרשי עד מתא מחסיא כדמוקמינן לעיל פ"ב ושם דחינן לה מכח דאין צריך בפ"נ והכא שפיר יש לומר דלא קאמר בפ"נ ודבריו תמוהין דאי הכוונה דיהא שליח קבלה כאן ולא תתגרש רק שם היינו הך תירוץ ב' של התוס' ממש ואי דהוי שליח הולכה הא לא חזרה שליחות אצל הבעל והתם בס"ד דלא ידע מקושיא דלא חזרה מקשה מבפ"נ אבל בתר דידע מקושיא דלא חזרה פשיטא דהוי לא חזרה שליחות ומה יתרון יש מה שאמר בב"ד פלוני או במתא מחסיא, ועוד דהתם עדיפא פריך מכח בפ"נ ועוד דמצי לאוקמא דהוי שליח קבלה תיכף לכך מקשה דלא צריכה לומר בפ"נ, באופן שלא נתבברו לי דברי מהרש"א ז"ל: איברא הא קשיא לי למה לי לומר דהוי שליח הולכה עד התם הוי להו לומר בפשיטות דנתן לו הגט למסרו לשליח הולכה שיש לו והתם לא מצי לאוקמא בהכי דשליח שלא ניתן לגירושין אינו נאמן בפ"נ אבל כאן לא מיירי במקום שצ"ל בפ"נ, וליכא למימר דכה"ג לא קפדא כלל ואין צריך שתאמר זימנין דמשכחת לה דבלא"ה ליכא קפידא, הא ליתא דא"כ תיקשי באמת למה לי דקאמר דהכי קאמרה בלא"ה ניחא דקיבלו שם למסרו במתא מחסיא לשליח הולכה של בעל ולקבלו ממנו שם ואפי' לגירסא וקיבלו לה במקום אחר מ"מ כמו דמפרש בשליח הולכה כמו כן יש לפרש דקיבלו למסרו לשליח הולכה של בעל וע"כ דבהא נמי לולא דאמרה כך יש קפידא גם לקבל באופן זה דס"ס ילעזו עלי' שם: בא"ד א"נ וכו' הוי הכל שליח קבלה כו'.

מדבריהם מבואר דכל היכי דקפדא ועבר על דבריו וקיבל במקום אחר אפי' חזר וקיבלו באותו מקום שציותה לו האשה לא מהני כיון שעבר על דבריו בטל שליחותו דאל"כ למה לי דאמרה לי' זימנין וכו' הא בלא"ה יש לחוש דקיבלו שנית במקום הראוי לקבל וע"כ דלא הוי גיטא בהכי, ויש לתמוה על הר"ן שפי' הך דהבא לי גיטי דהוא שליח קבלה רק שלא תתגרש עד שיגיע גט לידה וקשה למה בהבא לי ליכא קפידא הא הוי ממש כדברי התוס' כאן ומ"מ לולא דכך אמרה דלא איכפת לה הוי קפידא, וכבר כתבתי מזה לעיל ע"ש: בד"ה הא והא רבנן וכו' דלא משמע דפליג ר"י וכו'.

לכאורה קשה אי ס"ד דר"י ס"ל כרבה וע"כ כמו שפירש"י דבאשה לא הוי קפידא כלל והכא נמי לא הוי קפידא ומ"מ לרבנן לא מהני כיון ששינה ולר"א מהני, א"כ כיון דלרבנן לא מהני אפי' ליכא קפידא מה נ"מ בין שלו לשל חבירו הא בתרווייהו אין כאן קפידא ומ"מ לרבנן נתבטל שליחותו ומ"ש של חבירו משלו, ונראה לי דע"כ לא כתבו התוס' רק דר' יוסף לא נחלק על רבה בדינא דלרבה לרבנן הוי שינוי בשלו ולר"י לא הוי שינוי רק תרווייהו מודו דלרבנן הוי קפידא אבל מ"מ אין שוין בטעמן דלרבה הוי קפידא אף דליכא מידי למיקפד כלל דס"ל דבאשה נמי ליכא מידי למיקפד ומ"מ הוי קפידא לרבנן אבל ר' יוסף ס"ל דבשלו איכא למיקפד והיינו דס"ל דעיקר טעמא דפליג ר"א באשה דס"ל כיון דמוכרחתהיא לקבל גט שאי לא היתה מוכרחת בודאי לא היתה מחזרת להתגרש דאין אשה רוצה בגירושין וחוב הוא לה ומדמחזרת להתגרש ש"מ דהכרח היא אצלה וממילא כיון שאין בידה להתגרש כרצונה מימר אמרה אתגרש כל היכי דאיתא ורבנן ס"ל דמ"מ אמרינן דקפדא ובשלו נמי איכא קפידא רק לר"א כיון דאין דרך אדם להעתיק ממקומו בשבת מסתמא נחוץ הוא לילך ומימר אמר יהא עירוב כל היכא דאיתא

ולכך קאמר הא והא רבנן ובשל חבירו לכ"ע ליכא מידי להקפיד כלל: ובהכי ניחא לי מה שיש לתמוה על התוס' דלכאורה דברי רש"י ז"ל מוכרחין דפריך בסמוך לר' יוסף ממגדל ושובך מאי שלו ושל חבירו איכא והדבר תמוה דלר"י בשל חבירו ליכא קפידא א"כ פשיטא דהתם נמי איכא בשל חבירו, ובשלו נמי ע"כ איכא קפידא כמו בתמרים וגרוגרת דאי יש לחלק ביניהם גם לרבה קשי' נהי דבתמרים הוי קפידא אבל בשובך ומגדל לא הוי קפידא וע"כ דשוין הן לענין בשלו דהוי קפידא ומאי קושיא לר"י, ולהנ"ל ניחא דדוקא לרבה ניחא דס"ל בלי קפידא כלל לרבנן הוי שינוי ולר"א לא א"כ הך דשובך ומגדל ג"כ חדא כרבנן וחדא כר"א אבל לר"י דלדידי' בעינן לרבנן ג"כ שיהא ראוי להקפיד דהא מחלק בין שלו לשל חבירו א"כ בשובך ומגדל אין כאן דבר הראוי להקפיד כלל ואין לחלק בין שלו לשל חבירו, כנ"ל: בא"ד הא והא ככ"ע וכו' כמו בבעל.

ולפעד"נ ליישב דבלא"ה יש לתמוה לפירש"י דפי' בשל חבירו דאחר נתן לו רשות ליקח מפירותיו ואין לו רשות רק מתמרים א"כ תיקשי למה לי טעמא משום דשינה אפי' לא שינה השליח ועשה כמו שאמר לו בע"ה רק המשלח שינה מדעת חבירו אינו עירוב כיון שאין העירוב שלו ולא קני לי' עירוב ואפי' הניח העירוב בעצמו שלא על ידי שליח כה"ג אינו עירוב וברור דהכוונה לפירש"י דחבירו אומר עכשיו שאינו מקפיד כלל ולא הקפיד מעולם ואין חילוק אצלו תמרים או גרוגרת רק הוא נטל הרשות על גרוגרת ואי הי' רוצה תמרים ג"כ הי' נותן לו, והשתא טעמא דת"ק דס"ס הוי שינוי בשליחות שלא נתכוון זה רק לתמרים כפי הרשות שנתן לו חבירו ור"א סובר דאינו רק מראה מקום בזה יש לי רשות ואי הי' יודע שיש לו רשות גם בגרוגרת הי' מזכיר גרוגרת ג"כ והוי ממש כמו באשה דלר"א לא הוי רק מראה מקום ולרבנן קפידא והשתא ממילא שפיר קאמר הא והא רבנן דלר"א כיון דלפי האמת לא הקפיד חבירו כלל אין זה רק מראה מקום כאלו יאמר בזה ידעתי שיש לי רשות טול מזה וה"ה מכל דבר שיש לו רשות אלא שהראה לו ליטול מזה דמזה ידע ולפי זה יש מקום ליישב גם קושיא הראשונה של התוס' דשפיר יש לפרש דברי רבה בשל חבירו, ומ"ש מהרש"א דלא הוי פליג ר"א לק"מ כמ"ש דודאי ע"כ פליג ר"א לפירש"י בשל חבירו, אלא דקושית מהרש"א בלא"ה לק"מ לפע"ד דהיאך אפשר לפרש בשל חבירו דא"כ כיון דפשטא דברייתא אינו בשל חבירו א"כ למה לי' לאוקמא ברייתא שני' דעירובו עירוב בשל חבירו ור"א לוקמא כפשטא בשלו וככ"ע ודברי רש"י נראין בזה.

דלפי' התוס' כאן בשלו קאי על ברייתא שניה והוי לי' ליפרושי ברייתא ראשונה מעיקרא, ונהי דרבה מפרש שניה מעיקרא דאתיא כרבנן אבל לר"י דתרווייהו כרבנן הוי לי' ליפרושי ראשונה ברישא. , אלא שיש לומר כיון דבשלו פשטא דברייתא הוא מפרש ברייתא דמיירי כפשטא מעיקרא והדר הך ברייתא דמיירי באוקימתא בא"ד הבא לי מן החלון.

מהך משנה יש לתמוה על פירש"י הנ"ל דמוכח דבשלו הוי קפידא ולפירש"י בשלו ליכא קפידא לכ"ע אבל באמת אין מהך דמעילה ראוי' כלל וכלל כיון דאין חיוב מעילה רק בשוגג כמבואר להדיא ברמב"ם בהלכות מעילה ובפי' המשנה שם, ובזה ילפינן די' שליח לדבר עבירה דכתיב ואשמה הנפש ההיא כמבואר ברמב"ם, א"כ פשיטא דהוי

קפידא דבזה שגג וחשב שהם חולין ובמקום אחר ידע שהוא הקדש ולא דמי להכא כלל לעירוב וזה ה ברור: בא"ד ותימא דבסוף המפקיד וכו'.

ולדעתי לא קשה מידי דהתם כל שלא פי' לו שלא יקח מזה חייב לשלם מכח פושע שהי' לו להודיע שלא יקח מזה אבל הכא לענין שליחות כל שיש קפידא אינו שלוחו והתם ע"כ פשיטא דאיכא קפידא דבאמת לא הי' בדעתו שיקח מכשות של חבירו רק פשע שהי' לו להודיע מפורש לשליח ושליח לא פשע כיון שלא הודיעו בפירוש אבל פשיטא כיון דבאמת קפיד נהי שטעה בשביל שטעה השליח אינו שלוחו וכ"ש כאן כיון דקפיד אינו עירוב שאינו שליח וזה ברור, ודברי התוס' בתירוצם דחוקין דהך דמעילה משמע שהוא אותו המין ממש ואי דאינן במקום אחד התם בהמפקיד משמע דאפי' אינן במקום אחד כך הדין רק לפי שהי' לו לשער שיעור ביאתו משל מי נטל עיי"ש, והעיקר כמ"ש: בד"ה מאי שלו ושל חבירו איכא, לא בעי לשנויי וכו' אפי' שובך ושובך נמי.

דבריהם צ"ע דהשתא נמי דמשני איכא פירי דמגדל ופירי דשובך ג"כ קשה אפי' שובך ושובך נמי דודאי ליכא למימר דדוקא מפירי דמגדל לפירי דשובך מקפיד אבל מפירי דשובך זה לשובך זה אינו מקפיד ואדרבא כיון דע"כ אומר משובך זה הרי מקפיד הוא ושמא הפירות שיש לו בשובך האחר צריכין לו לדבר אחר וכבר הכין אותם בשביל אחר וכדומה, ואדרבא מזה יש סיוע לפירש"י הנ"ל דלפירושו יש לומר בהיפך דשובך לשובך אפי' בשלו הוי קפידא כיון שאמר שובך זה, ולכך לא קאמר סמוכין ומרוחקין דבהא ודאי קשיא אפי' שובך ושובך נמי דלענין מקום הנחת העירוב פשיטא שאין להקפיד כלל: במשנה האומר כתבו גט ותנו לאשתי וכו' יכתבו ויתנו.

יש לדקדק נתינה מאי בעי הכא הא הכל על כתיבה קפדינן דאי כתבו ולא שמעו מפי הבעל לא מהני אפילו נתרצה בפ' ליתן הגט כיון דבשעת כתיבה לא שמעו מפיו, ונראה לי דברישא קתני רבותא אף דאמר תנו ג"כ דאין אנו שומעין מפיו כלל אח"כ עוד דבר רק מזה הלשון שאמר כותבין ונותנין מ"מ מהני דהוי לשון ברור ואין אנו צריכין לשמוע מפיו דבר ובסיפא קמש"ל אפי' לא אמר תנו דצריך לצוות על נתינה מחדש לא אמרינן דנתגלה כוונתו למפרע דעל כתיבת גט נתכוין דהא מצוה ליתנו לה כשהוא כתוב וכן נראה לי ברור דאפי' לר"נ דס"ל דפטרוה או פיטרוה הוי לשון טוב מ"מ פשיטא דאין לשון נתינה בכלל דדוקא גרשוה כולל נתינה ג"כ אבל פטרוה אי הכוונה פטרו אותה הרי לשון פטור וחובה הוא וע"כ דהכוונה עשו לה פיטורין ע"ש גט פיטורין א"כ לא מוכח רק שיכתבו גט פיטורין ולא שיתנו, וכן פרנסוה פשיטא דאפי' הי' לשון טוב לא הוי מהני על נתינה כמו שפירש"י דהספק דצרכי גט יעשו לה א"כ לא עדיף מאי הי' אומר כתבו גט מפורש דאינו במשמע תנו וכן עשו לה כראוי עשו לה כנימוס: אמנם בהך בעי' דבתר הכי הוציאוה כו' ודאי משמע דהי' הספק דכולל נתינה ג"כ, וכן נראה מדברי הרמב"ם דכתב דהוי ספק ואין כותבין ואם כתבו ונתנו לה הוי ספק מגורשת משמע דאם נתנו על סמך לשון זה בלבד אפי' לא צוה אח"כ מפורש ליתנו הוי ספק ומ"מ נראה לי ברור דאפי' צוה ליתנו אח"כ בפירוש לא אמרינן דנתגלה כוונתו דלגירושין איכווין דכיון דבשעת כתיבה הי' ספק הרי לא שמעו מפי הבעל ונכתב בפסול, ומ"ש הרמב"ם ונתנו לה אפי' בצוואת הבעל שנית הוי ספק מכח הכתיבה, ומ"מ הוצרך להזכיר

נתינה דלא שייך ספק רק כשניתן לה: שם פטרוה פירש"י דלא ידעינן אי לשון גירושין הוא או לא וכן פ"י בכלהו, ומ"מ ברור דלא נתכוון הרב ז"ל שתהא ספק מגורשת דהא לא אמר כלום קתני רק כיון דבעינן שישמע הסופר מפי הבעל כל שיש ספק בלשונו הרי לא שמע ממנו שיכתוב גט ולא הוי גט כלל ומ"מ נראה לי דאם אמר בפ"י לכתוב גט ועל הנתינה אמר לשונות הללו נראה לי ודאי דהוי ספק מגורשת כיון דלשון מסופק הוא: ודע שיש להסתפק אי דוקא באינו מדבר עמה על עסקי גט לא מהני הנך לישני כמו ברישא דמיירי ודאי באינו מדבר כיון דלישני מעליא ניהו א"כ סיפא נמי דוקא באינו מדבר אבל במדבר ודאי לגירושין נתכווין או דלמא אפי' במדבר עמה לא מהני כמו בקידושין דאמרין דלישני גריעי גרע משתיקה, ומסתברא לי אפילו מדבר עמה על עסקי גיטין לא מהני הנך לישני לכתובת הגט כיון דאפי' אמר אמרו לא מהני ש"מ דבעינן שמיעה מפיו וכל שאינו לשון ברור לא שמע מפיו, וכן נראה מסתימת הפוסקים: בגמרא ר"נ דבבלאה הוא.

עפירש"י והוא דחוק ותלמוד ירושלמי מוכיח דהוא מא"י ומדברין לשון ארמי, אבל הכוונה כך דבבלאי מדקדקין בלשונם אבל בא"י לישנא קלילא מדברין כדאמרין פ"ק דב"ק האי תנא ירושלמי הוא ולישנא קלילא נקט ואינן מדקדקין בלשון ואין לשונם מבורר ופעמים דנתכוין לפטור וחיוב ואומר לשון של גירושין וכן להיפך ונראה לי דלאו למימרא דלא פליגי כלל דפשיטא שלא יסתוהתנא דין רק על א"י רק הכוונה דר"נ בבלאה הוא ושם מדקדקין חשבו ללשון בדור, אבל תנא דא"י דידע דבא"י אין מדקדקין הלכך ממילא כיון דהרבה בני אדם אין מדקדקין אפי' בבבל לא הוי לשון מבורר דשמא גם זה לא דיקדק ואנן בעינן שישמע מפי הבעל לשון מבורר, וכן נראה מדברי הרי"ף ורמב"ם שלא זכרו דברי ר"נ כלל, כנ"ל: במשנה בראשונה היו אומרים כו' יכתבו ויתנו.

יש לחקור בענין זה כיון דמכח אומדנא דנין דודאי נתכוין שיתנו אבל מ"מ לא נתכוין רק ליתנו על תנאי שאם לא יהרג לא יהא גט וכ"ש בקולר של ממון דודאי אינו מחליטו שימות ואמרו בירושלמי לא סוף דבר קולר של נפשות וכו' ויש לתמוה על מה שפירש"י היפך מהירושלמי הנ"ל] ולר"ה דאמר בסמוך בעמד חוזר אפי' נתן סתם א"כ ממילא הכא נמי נותנין סתמא ואי לא נהרג חוזר כמו במסוכן אבל לדידן דקי"ל בסתמא אינו חוזר משום גזירה שמא יאמרו יש גט אחר מיתה כמבואר לקמן פרק מי שאחזו דף ע"ב עמוד ב', א"כ היינו דוקא אי נתן בעצמו מסתמא לא מהני אומדנא משום גזירה אבל הכא כיון דלא אמר תנו רק מכח אומדנא דנין דמפחדו הי' טריד ולא פירש א"כ ממילא יש לנו לדון דעל תנאי ביקש ליתן וממילא אם יתנו לה בלי תנאי רק סתם הרי לא נעשה שליחותו ולא הוי גט כלל אפי' מת ומ"מ לא הוי בגדר תנאי לפני התורף כמו לר"ה: והנה בהך רישא דיוצא בקולר ומסוכן דר"ש, יש מקום לפרש דבאמת כך נותנין על תנאי אם ימות יהא גט אבל מפרש ויוצא בשיירא פשיטא שאי אפשר להתנות תנאי בלעדי המגרש בלבד שאין אנו יודעין כמה זמן ישהה שם ועד אימת תהא בספק וכיון שאינן יכולין להתנות תנאי וכמו כן ליתן בלי תנאי אי אפשר כנ"ל א"כ היאך יכתבו גט ויתנו שהרי האומדנא מורה להיפך דרק ליתן על תנאי נתכוין דמהאי טעמא מדינא אפי' ניתן סתמא ע"י המגרש בעצמו הי' חוזר בעמד לולא גזירה דיש גט אחר מיתה: ואפשר

לומר דמ"מ כיון שהי' טרוד מפחדו ולא פירש ממילא דנין דעתו דמימר אמר תיגרש בסתמא לגמרי כיון שאי לא יתרצה בכך לא יהא גט כלל אפי' ימות כיון שלא פירש, ויש לומר דבזה באמת מחולקין בראשונה ואחרונה כי לא נתבאר סברתם וגבי מטמא ואדמע דחזרו לומר מפרש טעמא מעיקרא סבור כר' אבין ולבסוף כר' ירמי' והכא מאי קסבר, ולהנ"ל ניחא דמעיקרא קסבר כיון דאי אפשר ליתן על תנאי אי אפשר ליתן, ובתר הכי קסבר דדנין אומדנא דנתכוין לגרש לחלוטין משלא יהא גט כלל כנ"ל, או דמעיקרא סבור כר"ה דאי עמד חוזר, לכך ביוצא בקולר כותבין וביוצא בשיירא לא כיון דאי בא חוזר לעולם תהא בספק שמא יבוא ובתר הכי ס"ל כרבה ור"י דאפי' עמד אינו חוזר א"כ שפיר כוהבין אפי' ביוצא בשיירא בסתמא ומגורשת לחלוטין ומ"מ צ"ל כנ"ל דדנין דנתכוין לגרש לחלוטין משלא יהא גט כלל ואנא אפי' ימות כנ"ל: א שם אף המסוכן.

תמוה לי לפי מה דס"ל לר"י לקמן ריש מי שאחזו דאין כותבין עד שישתפה, וכתבו שם התוס' דלפי זה יש ליזהר בגט שכיב מרע שיהא שפוי בעת נתינה א"כ הכא מה צורך ליתן בלי דעתו כיון דע"כ צריך לבדקו בעת נתינה אי הוא שפוי א"כ נבדוק אי דעתו ליתן בלעדו או הוא יתן ואולי יש לומר דלא כתבו התוס' רק לדידן דמספקא לן אי תונבא בעלמא נקט וכישן דמי או שהוא מטורף אבל תנא דמתני' לא חש לזה כלל דאינהו הוי בקיאים בהא ושפיר משכחת לה דהוי לי' תונבא בעלמא ויכולין לכתוב וליתן ומ"מ אי אפשר לשאלו שיאמר תנו, או אפשר דלא כתבו התוס' רק לזהירות בעלמא ולא מן הדין דדנין בחזקתו שאינו מטורף רק שיש ליזהר, ועמ"ש לקמן במשנה מי שהי' מושלך לבור עוד בזה, אבל הא ליכא למימר דס"ל לר"ש כר"ל לקמן דקי"ל כר"י.

וקי"ל כר"ש שזורי: הה ודע דרש"י ז"ל פי' מסוכן חולה, ואין כוונת הרב ז"ל דכל חולה חשיב כמסוכן דהא בהדיא מחלקינן בירושלמי בין קפץ עליו החולי בין חולי סתם ובחולה סתם אין נותנין, רק שבא לומר כיון דהנך נמי מסוכנים נינהו מה בא ר"ש לחדש מסוכן לזה פי' דאיהו מחדש מסוכן מחמת חולי, ויש לומר עוד לפי דביוצא בקולר אמרו בירושלמי לא סוף דבר קולר של נפשות אלא אפי' קולר של ממון דכל קולר בחזקת סכנה, לזה אמר ר"ש אף המסוכן דבחולה בעינן מסוכן דוקא כמו שאמרו בירושלמי דוקא בקפץ עליו החולי, אלא שיש לדקדק למה לקמן קאמר הבריא שאמר כתבו וכו' אפי' חולה נמי כל שאינו מסוכן ויתבאר לקמן בס"ד: דף ס"ו ע"א בגמרא א מתקיף לה ר"א וכו' עד סוף הסוגיא.

יש לתמוה דהיאך יתכן דמעיקרא אמרו דכך הקשה ר"א ובתר הכי כך עד שאמרו מחמרא הוקשה לו שאין זה ענין לדרב הונא וכי יש בידם לומר בשם ר' אבא מה שירצו וא"כ עכ"פ טפי הוי להו לומר דר"א לא חשיב לי' מצוה מחמת מיתה דזהו עיקר חידושו של ר' זירא ומחמת זה צוהו לילך לר"ה רבי' והוא עצמו לא הי' הדבר ברור בידו א"כ יש לומר דר' אבא באמת הוי ס"ל דהא לא חשיב מצוה מחמת מיתה ובעי קנין: לכן נראה לי דודאי עיקר קושית ר' אבא היתה כמו שאמר מעיקרא שאין לדמות גט למתנה דהרי מתנה ישנה אחר מיתה וגט לא ש"מ דלא מדמינן גט למתנה בדינים השייכים לכל אחד בדידי' א"כ מאחר שדין הממון שאינו נקנה רק בקנין אין לדמותו לגט שאין ענינו בקנין

כלל כמו שאין מדמין גט למתנה שיהא חל אחר מיתה, ועל זה שאלו בשלמא לענין זה אין לדמות אבל מ"מ כיון דגבי גט חשבינן יוצא בקולר כשכיב מרע כמו כן במתנה וממילא מתנת שכיב מרע לא בעי קנין, ועל זה משני דבמקצת הוא דהשתא אין לדמותו לגט דאף דגט אפי' חשיב כמקצת לא בעי תנו אבל מתנה במקצת לא מיקני בלי קנין, ואהא מקשה דמצוה מחמת מיתה הוא ולא בעי קנין בעלמא ושפיר ילפינן מגט דהוי בגדר שכיב מרע מדלא בעי תנו והוי כמצוה מחמת מיתה דשכיב מרע סתם בעי תנו רק מסוכן לא בעי וכיון דיוצא בקולר לא בעי ש"מ דחשיב מצוה מחמת מיתה וה"ה למתנה חשיב כמצוה מחמת מיתה, והיינו דמשני דהא הוקשה לו לר' אבא כיון דמדאורייתא ע"כ בעי קנין דאין לדמות גט למתנה במילתא דשייך בכל חדא בענינו א"כ אפי' תימא דאזלינן בתר אומדן דעתי דנתכוון על צד היותר טוב בהך דיבור מחמרא מ"מ אינו מועיל בלי קנין מדינא רק מתקנת חכמים בשכיב מרע דלא בעי קנין, וה"מ אי איתא בברי בקנין, תקנו בשכיב מרע בלי קנין אבל מילתא דליתא בברי אפי' בקנין דהא בברי ודאי הך לישנא לשון גרוע הוא כי חמרא לא קאמר דמי חמרא לא קאמר ולא מהני על זה קנין כלל א"כ בשכיב מרע נמי לא תקנו בלי קנין, ובשלמא בקנין הי' מועיל מטעם אחר דדנין דעתו דודאי נתכוין על צד היותר מועיל כמו בגט דדנין דנתכוין תנו אבל בלי קנין דבהא אין לדמות לגט שלא להצריך קנין רק כמו כל שכיב מרע דלא בעי קנין מתקנת חכמים א"כ כיון דבברי ליתא לא מהני בשכיב מרע, והיינו דקאמר דהך לישנא לאו לישנא גרוע הוא כלל רק ליפות כחו כמו שפירש"י והשתא שפיר מהני בלי קנין ביוצא בקולר כמו דמהני כתבו בלי תנו דדנין כמצוה מחמת מיתה כמו כן במתנה, כנ"ל בתוס' בד"ה דמי חמרא לא קאמר וא"ת וכו' הוי דשלב"ל וכו'.

ולדעתי נראה פשוט דהתם לא נתחייב למכור השור רק כשימכרנו יהיו דמיו קדושים הלכך הוי דשלב"ל אבל כאן כך הי' חיובו למכור היין וליתן לו או יין בעד דמיו דהוי כתכרו לו ואין היין דשלב"ל ומחייבים למכרו וליתן לו דמיו, כנ"ל: בד"ה כדי ליפות כחו, פי' בקונט' וכו' לפי החשבון וכו' ולדעתי נראה עיקר בפשיטות דמפסיד כלו כפי הנראה מפשטות דברי רש"י דודאי הי' מהראוי דאפי' לפי חשבון לא יפסיד דהא יין צוה לו בד' מאות ומה לו אי החמיץ, וע"כ כיון דלא הי' בכאן קנין ולא מהני רק מדרבנן ממילא יש לנו לדון דלפי דעתו דהי' יין באלף נתן לו בד' מאות שישאר ליורשין ששה מאות אבל אי נחסר מן היין ולא ישאר ליורשין שיעור שרצה להשאיר להם יפסיד מקבל המתנה כי לא רצה להפסיד ליורשין יותר ולפי זה הפסיד הכל, ועיין בר"ן: בא"ד וא"ת ור"ה מה הוצרך להשמיענו וכו'.

טפי הוי להו להקשות דלמה הוצרך ר' זירא שילך לר"ה רבו ולשאת הסל על כתפו דמה הי' לו ללמוד מר"ה כיון דהך דינא לית בי' ספק דמצוה מחמת מיתה לא בעי קנין ואין להסתפק רק דלמא לשון גרוע הוא כיון שאמר מחמרא וזה לא נלמד מדברי ר"ה כלל, גם מה שתירצו דר"ה משמיענו דיוצא בקולר הוי כמו שכיב מרע דפשיטא דדברי ר"ה לאו ביוצא בקולר מיירי דעיקר דבריו בשכיב מרע הוא כדמוכח פרק מי שאחזו ונראה לי דעיקר דקמש"ל ר"ה דכל שיש בגדר זה ליתן הגטבלי שיאמר תנו ממילא הוא ג"כ באותו גדר לענין מתנה שאין צריך קנין דבגט ג"כ יש חילוק בין חולה למסוכן וכמו כן לענין מתנה כל שצריך עדיין לומר תנו בגט לא הוי מצוה מחמת מיתה במתנה וכל שאין

צריך לומר תנו בגט הוי בגדר זה במתנה מצוה מחמת מיתה וממילא נלמוד דיוצא בקולר דמהני כתבו בלא תנו הוי כמצוה מחמת מיתה דאי כחולה לא הי' מועיל כתבו בלא תנו וא"כ במתנה לא בעי קנין, וז"ב: במשנה כל השומע קולו.

פירש"י שמו ושם עירו, וצ"ל דמיירי שיודעין עכ"פ דבעלה של אשה זו שצוה לגרש שמו ושם עירו כך הוא כמו שאמר דאל"כ מה בכך דשעת סכנה כותבין אף שאין מכירין מ"מ היינו שלא לחוש לרמאות אבל לא היכי שיש לחוש דבאמת אחר הוא וכן נראה מדברי הרמב"ם: ודע שאני תמה כיון דקי"ל כר"י לקמן פרק מי שאחזו דבעינן שיהא שפוי בעת כתיבה ונתינה כמ"ש התוס' שם א"כ נהי דהא לא קשיא היאך יכתבו ויתנו כיון דלא ראו אותו ולא הכירוהו כלל עד דחיישינן לצרה א"כ ניחוש שמא בעת נתינה כבר מת דמהאי טעמא כותבין בלי שיאמר תנו דמסוכן הוא והולך למות ולמה לא ניחוש שמא מת דבהא יש לומר דבעת נתינה ג"כ שמעו קולו, אבל עכ"פ ניחוש שמא מטורף הוא בעת כתיבה ונתינה ואי נבדוק אותו הרי ידענו הכל ויכול לומר תנו או לרמז ואין לחוש לכלום: ונראה לי דאף דקי"ל כר"א לא לעיל פרק כל הגט דגוסס לא מוקמינן בחזקת קיים הכא עדיף מגוסס אף דרובא למיתה מ"מ לאו גוסס הוא וכמו כן דוקא שלא בשעת סכנה בדקינן אם הוא שפוי אבל במקום דלא אפשר מוקמינן אחזקתי דעדיין חי ושפוי הוא, וצ"ע בזה: בגמרא וליחוש דלמא שד הוא וכו' ודלמא צרה היא וכו' בשעת הסכנה כו'.

תמוה לי כיון דלא ס"ד מהך דתנא דבי ר' ישמעאל למה לי להקשות שד וצרה הא בלא"ה תיקשי להו הך מתניתין אמתניתין דפרק גט פשוט דקתני להדיא כותבין גט לאיש אף שאין אשתו עמו ובלבד שיהא מכירין והיאך יכתבו כאן בלי הכרה כיון דחיישינן לצרה ושד, ונראה לי דס"ד דמיירי שהעלוהו אח"כ מן הבור וראוהו מת והכירוהו אז דהשתא לולא דחיישינן לשד וצרה כיון דקאמר דמושלך לבור ויכתבו גט לאשתו והכירוהו בבור שזה הוא אף שאז כבר מת או נטרפה דעתו שאינו ראוי לגרש מ"מ כיון דכבר כתבו ונתנו הרי זה הוא ומוקמינן לי בחזקת חי עד אחר נתינה כנ"ל וכן בחזקת שפוי, רק דפריך ניחוש שמא הוא לא אמר מעולם לכתוב גט, וצרה ושד אמרו בשמו לרמאות, ואהא משני דבשעת הסכנה כותבין אף שאין מכירין כלל ולא חיישינן לרמאות ג"כ ולפי זה נראה לי דלמסקנא לא בעינן כלל שראו דמות אדם ובבואה רק כל ששמעו קול שהוא מושלך לבור ויכתבו גט לאשתו כותבין כל שיודעין דבעלה של אשה זו שמו כך וכן נראה מדברי הרמב"ם שהשמיט כל הסוגיא רק הא דתנא דבי ר"י, כנ"ל: בתוס' בד"ה כל השומע קולו אע"פ וכו' לא משום דכי אמר הכי וכו' דבתרומה בעינן שליחות וכו' דהכא לא קאמר כל הרוצה לכתוב וכו'.

דבריהם צריכין ביאור, חדא כיון דכפי הנראה פשיטא להו הכא דבתרומה בעינן שליחות א"כ לא ימלט לחלק כפי תירוץ ראשון דמ"מ הנאה לא הוי, א"כ הך תירוץ השני למאי אתיא דכיון דע"כ הוי שליח דבתרומה בעינן שליחות א"כ הכי נמי מהני ושוב לק"מ ומה צורך לחילוק זה, ועוד אי נימא דהכוונה בתירוץ הב' לומר דבתרומה לא בעי שליחות אלמא לא ברירא להו מילתא א"כ מעיקרא למה להו להכריח דאין הכוונה התם דאינו שליח דתרומה בעי שליחות הא טפי מוכרח מהך דהכא דקתני דמהני והכא פשיטא

דבעינן שליחות כיון דלא סליק אדעתייהו לחלק בין כל הרוצה לכל השומע א"כ מוכרח מהך דהכא דהתם אף דהוי שליח לא נהנה ואפי' אי תרומה לא בעי שליחות מוכרח סברת התוס' דהתם לאו משום דלא הוי שליח רק דלא חשיב הנאה דאפי' לא בעי שליחות מ"מ מוכרח מהך דהכא דבהאי לישנא שליח הוא: לכן נראה לי ברור דלא נתכוונו התוס' בתחילת דבריהם להקשות מהך דהכא אהך דתרומה דידעו דיש לחלק בין כל השומע לכל הרוצה כמ"ש הר"ן בשם הרמב"ן באמת לחלק בכך רק עיקר כוונת התוס' לומר דאף דהתם קאמר כל הרוצה לתרום מותר לא תימא משום דבהאי לישנא לא הוי שליח ותידוק מינה דהכא נמי דוקא כל השומע ולא כל הרוצה דהתם ע"כ אין הפי' כך דבתרומה בעינן שליחות דילפינן מאתם גם אתם כמו שהקשה הר"ן על הרמב"ן רק הכוונה התם דלא הוי הנאה כיון שלא צוה לו לעצמו וכמו שכתב הר"ן דהעיקר כדברי התוס' בזה, ולפי זה הך כל השומע דהכא ה"ה כל הרוצה כיון דהוי שליחות מעליא, ועל זה כתבו דיש לומר דהכא אפי' אי כל הרוצה הוי שליחות גמור מ"מ לא קאמר כל הרוצה דלכתיבת גט בעינן שליחות מיוחדת, תדע דבעלמא מהני שליח שלא בפניו והכא אפי' אמר אמרו לא מהני, והיינו דבעינן שישמע מפי הבעל דוקא הלכך כל שלא ייחד שליחות לכל השומע לא הוי כשמיעה מפי הבעל דבעינן שיאמר לסופר כתוב ולפי זה בשליחות נתינת גט דלא בעינן שישמע מפי הבעל דוקא מהני כל הרוצה כיון דע"כ שליחות מעליא הוא כנ"ל לדעת התוס', וזה שהביא הר"ן לתרץ בשם הרמב"ן והקשה עליו וכתב דהעיקר כתירוץ התוס', ולכאורה תירוץ הרמב"ן הוא תירוץ התוס' השני ולמה לא זכרו ג"כ בשם התו' ואח"כ כתב בשם התוס' הלא שניהם נאמרו בתוס', ולהנ"ל ניחא דודאי תירוץ הרמב"ן נדחה בתוס' כמו שדחה הר"ן דתרומה בעי שליחות, ותירוץ ב' של התוס' הוא דאפי' אי הוי שליח בלשון זה לא מהני בכתיבת גט דבעינן שישמע מפי הבעל ובכהאי גוונא לא הוי כמו ששמע מפיו שאמר לו כתוב: ודע שאני תמה מאוד על הנך שתירצו דכל הרוצה לאו שליחות הוא כלל ובתרומה לא בעינן רק גילוי דעת ובגט בעינן שליחות גמור וכ"כ התוס' בנדרים שם והרא"ש שם, והוא תמוה דהא בפרק האיש מקדש פריך דלא ליכתוב רחמנא בתרומה ולית' מהנך דהיינו מגירושין ולא לכתוב בגירושין ותיתי מהנך ואי ס"ד דשליחות דתרומה לא בעינן שליחות גמור כשליחות דגט היכי תיתי חזא מאידך, ופשיטא אי הוי ילפינן תרומה מגירושין הוי בעינן בתרומה שליח גמור כמו בגירושין וכן להיפך, ומזה מוכח להדי' שאין חילוק בין שליחות תרומה לגירושין כלל וכלל, וז"ב: נשאר לנו עוד לבאר בדברי התוס' דמאיזה צד הוי ניחא להו אי אמרינן דכל הרוצה לאו שליח הוא לא איקרי מהנה דמה ענין הנאה לענין אי כל הרוצה הוי שליח או לא הוי שליח ס"ס הרי נהנה בתרומתו, ובהכרח לחלק כמו שתירצו התוס' דכיון שלא צוה לו בעצמו לא חשיב מהנה, וחילוק זה מוכרח לומר אפי' אי נימא דתרומה לא בעי שליחות וכל הרוצה לא הוי שליח דמ"מ נהנה בתרומה וע"כ משום שלא צוה לו בעצמו, ונראה לי דכוונת התוס' דאי נפרש דלא הוי שליח לא מיקרי נהנה מטעם אחר דדוקא אי עביד שליחותי' דהוי כאלו הוא תרם א"כ מלבד שנפטר הכרי עשה בעצמו מעשה המצוה של הפרשת תרומה לכך הוי שפיר נהנה אבל אי לא הוי שליח ולא הוא תרם לא מיקרי הנאה דאיכא דניחא להו טפי לתרום בעצמו לקיים מצות הפרשת תרומה מלעשות ע"י אחר בלי שליחות דלא עשה מצוה כלל רק תיקן הכרי:

ובעיקר קושית התוס' והפוסקים מהך דתרומה נראה לי דלק"מ בלא"ה מתרי טעמי',
חדא דהכא שאני דהא חזינן אפי' לא אמר תנו כלל דנין באומדנא דנתכוון שיתנו א"כ
כמו כן אף שאמר כל השומע דנין דנתכוין לשליחות גמור משא"כ שם אי לא בעינן
שליחות מאיזה צד נתכוון לשליחות גמור כיון דבלא"ה סגי, ועוד דהתם טעמא אחרינא
איכא דאפי' אי כל הרוצה חשיב שליח מ"מ נהנה לא הוי רק אי מקפיד על הדבר וחוזר
אחריו אבל התם בפירוש אמר שאינו מקפיד על הדבר ואצלו אין הפרש אי יתרום או
לא כי אין צורך לו כלל בזה רק אינו מקפיד אם ירצה אחד לתרום ויהא שלוחו מתרצה
הוא ואינו מקפיד אבל אין הדבר הכרחי אצלו ולא איצטריך לכך כלל לכך לא חשיב
הנאה אבל מ"מ כיון שנתרצה שיהא שלוחו הוי שפיר שליח, כנ"ל: אלא דקשי' לי
לתירוץ ראשון הנ"ל מהא דפריך ריש פרק המדיר מהך דהכא דמוכח דהוי שליח וקשה
שאני הכא דדנין אומדנא דעשאו שליח כנ"ל משא"כ התם כיון דשליח אסור לא עשאו
שליח, ולפי זה צריך לומר דהקושיא התם מכתובה דבכתיבה לא מהני אומדנא דחוץ
השליחות בעינן שיצוה מפיו לסופר ממש דאי לא"ה לא הוי לשמה וע"כ דלשון זה הוי
כמצוה לסופר ממש וה"ה התם אבל לענין תנו שפיר יש לומר סברא הנ"ל, ועוד אפשר
לומר דהתם נמי כיון דלולא זה יוציא ויתן כתובה ע"כ נתכוון ממש שיפרנס וע"כ הוי
כשלוחו משא"כ בתרומה דאינו הכרח שיתרום ואי לא יתרום יתרום בעצמו לכך כל
שלא עשאו בפירוש שליח מותר משא"כ התם: ודע דבגוף דברי התוס' שתירצו לחלק
דהכא יחד יחד' למי ששומע אבל כל הרוצה לא מהני, יש להבין תיקשי להו הך דפרק
המדיר דמוכח דעיקר החילוק דקאמר יכתוב והתם כל הזן ולא יזון ואי כדברי התוס' הוי
להו לחלק דהכא יחד' משא"כ התם, ומזה ג"כ נראה לי ראי' דאין כוונת התוס' לחלק
בכך לענין שליחות דודאי יכתוב שליחות גמור הוא רק בכתיבה חילקו בכך כיון דבעינן
שישמע מפי הבעל בעינן לייחד לו הדיבור, והתם בהמדיר לא היתה הקושיא מכתובה
כלל דבכתיבה לא בעינן שליחות כלל כמו שכתבו התוס' לעיל פ"ב דף כ"ב ע"ב בד"ה
והא לאו בני דיעה, רק הקושיא מנתינה דויתנו קתני ובהא בעינן שליחות, ומשני עלה
דיכתוב הוי שליח אבל לענין שליחות אין לחלק ביחוד כלל, ומה שלא תירצו לחלק על
נתינה מכא אומדנא צ"ל דהתם נמי אומדנא הוא כנ"ל ומזה ראי' עכ"פ למה שכתבתי
מקודם בפ' דברי התוס' דלאו לענין שליחות חילקו בכך ודוק: והנה הר"ן דחה ראיית
הרמב"ן מפ"ב דב"מ דהתם בשווי' שליח ואינו נכון דדברי הרמב"ן ברורים דודאי התם
בעינן שווי' שליח דבלאו הכי אפי' גילוי דעת לא ה' מעיקרא כיון שלא ידע כלל שיתרום
ואנן בעינן שלוחכם לדעתכם שיהא תורם מדעת בעל הבית לא בלי ידיעתו רק שיתרצה
אח"כ, אבל אי נימא דבעינן שליחות גמור א"כ מה בכך דשווי' שליח הא פשיטא דלא
שווי' שליח על יפות דמנא ידע השליח מחשבתו של בעל הבית אדרבא סתמא מבינונית
רוצה רק אח"כ נתגלה שהי' רצונו בעת העשיית השליח ליפות אבל לא שווי' שליח רק
רצונו הי' אז והוי שפיר לדעתכם כיון שנתגלה למפרע שהי' מרוצה בעת שתרם ביפות,
אבל אי בעינן שליחות פשיטא שאי אפשר לומר דנתגלה למפרע דשווי' שליח על יפות
דמנא ידע השליח כיון שלא פי' אך יש לחלק דדוקא על עיקר התרומה בעינן שליחות
גמור אבל על יפות ובינונית לא בעינן שליחות רק גילוי דעת סגי, וזה מוכרח מהך סוגיא
דהאיש מקדש כנ"ל, גם מה שדיקדק הר"ן מדברי הרמב"ן דכל הרוצה לא מהני בגט

אינו מוכרח ג"כ דאיכא למימר אף דלאו לשון שליחות הוא מבורר מ"מ בגט כיון דאפי' לא אמר תנו דנין דכך נתכוין שיהא שליח ליתן כמו כן בכל הרוצה רק בתרומה כיון דשליחות אסור ממילא לא נתכוין לשליחות, ודע שיש לדקדק הרבה בענין זה בסוגיא דב"מ ובסוגיא דפרק האישי מקדש דף נ"ב ע"ב ובדברי התוס' שם דמוקי בשווי' שליח, ואין כאן מקומו להאריך וכבר הארכתני בזה בחידושי לאבן העזר בהלכות קידושין סימן ד"ח ע"ש: בד"ה וליחוש, דוקא בבור וכו' בשדה כעין עובדא דיהושע וכו' וחרבו שלופה וכו' ומכירו וכו'.

דבריהם צריכין ביאור ואין משווין למה שפירשו במגילה בשם ריב"א וכאן דעתם דכל שיש איזה שינוי כגון בבור או לילה או שדה וכו' שכל אלה אינו מצוי ראוי לחוש ואי יש שני שינויים לא מהני אפי' בעיר כגון הך דיהושע דהוי כמו בעיר שלא הי' שם במלחמה לבדו מ"מ כיון דהי' שני שינויין לא מהני אבל אי איכא רק חד מנייהו כגון לילה או שדה בהא ללילה מהני עיר ומכירו ובשדה יום דוקא דבלילה כיון דאיכא תרתי לא מהני מכירו, כנ"ל ודוק ואין להאריך יותר: במשנה הבריא שאמר כתבו גט לאשתי רצה לשחק בה יש לתמוה במשנה זו חדא למה נקט הבריא מאחר שלא התירו רק מסוכן אבל חולה לא א"כ אפילו חולה לא מהני כל שאינו מסוכן, שנית מאחר שכבר אמר לעיל דלא התירו רק יוצא בקולר וחזרו לומר אף יוצא בשיירא אם כן ממילא אימעט אחרי שאינו בכלל אלו, ועכ"פ הוי לי' לאשמועינן הך משנה מעיקרא דכתבו בלבד לא מהני בכל אדם ואח"כ לומר דבאלו התירו מחמת טירדא, ועל כולם אני תמה מאד שאמרו בלשון הזה רצה לשחק בה דלמה לי האי טעמא תיפוק לי' דכל שלא עשה שליח ליתן היאך יעלה על הדעת ליתן בלי שליחות ושמא אינו חפץ בשליחות כלל ורוצה ליתן בעצמו ומי יודע על איזה תנאי יתנו והיאך יעלה על הדעת ליתן בלי דעתו אפי' היינו יודעין דדעתו לגרש באמת, והוא תמוה מאד לכאורה לפע"ד: אשר על כן לבי אומר לי דמתניתין דהכא דבר חדש באה להשמיענו דכלפי שאמרן לעיל במסוכן ויוצא בקולר דאין לו שום קטטה עם אשתו ולא עלה בלבו שום טינא שירצה לגרש רק מחמת שקפץ עליו החולי או ניתן בקולר אומר לכתוב לו גט ומהני דודאי כוונתו לגרש לטובתה ואפי' ליתן, ולזה אמר כאן דבברי כה"ג שאין לנו שום אומדנא עד הנה שרוצה לגרש והוא דר עמה עד עכשיו בלי קטטה כלל ואמר כתבו גט לאשתי דנין דרצה לשחק ואינו רוצה לגרש כלל וממילא אפי' כתיבה זו לא מהני דלא הוי כתיבה לשם כריתות כלל ולא מהני עד שיגלה לנו דעתו ורצונו בפירוש שבאמת רוצה לגרש ומצוה לכתוב לו לשם גירושין ממש, וגדולה מזו אי זכר תנאי לפני התורף לא הוי כתיבה לשם כריתות כמבואר לקמן פרק המגרש כ"ש כאן שיש לנו לדון דרצה לשחק בה ממילא אין כתיבת הסופר חשיב לשמה כלל ולא לשם גירושין, והיינו דאמר הבריא שאמר דאי חולה אף שאינו מסוכן נהי דלא יתנו אבל עכ"פ לא רצה לשחק והוי כתיבה מעלייתא ומוסרין לו הגט אבל ברי כה"ג דנין לשחק אמר ולא הוי כתיבה לשם גירושין כלל, כללו של דבר דבבריא בעינן שיתברר לנו שאינו משחק ורוצה באמת לגרש לאיזה סיבה ויצוה לכתוב בפירוש לשם גירושין אז מהני כתיבתו למסרו לו, כנ"ל אף שלא נראה כן מכל הפוסקים: שם אם מעצמו נפל הרי זה גט אם הרוח דחאתו אינו גט לכאורה משמע דרישא וסיפא שווין, ואי מעצמו הכוונה דידיעין בבירור דנפל מעצמו א"כ הרוח דחתו ג"כ הכוונה בבירור

א"כ יש סתירה מרישא לסיפא, וצ"ל לפי שאמרו בתוספתא וירושלמי דרשב"ג מחלק בין נפל לאלתר לנפל אחר זמן, ולפי זה יש לומר דהך דמתניתין כל שידוע בבירור שנפל מעצמו אפ"ל אחר זמן גט וכן בידעין דרוח דחתו אפ"ל לאלתר לא הוי גט והדרך הממוצע בלא ידעין תליא אי נפל לאלתר דנין דנפל מעצמו ואי נפל אחר זמן דנין דהרוח דחתו כנ"ל: אלא שיש לי לדקדק קצת מה שאמרו ועלה לגג ונפל ומת דמה בקשו בזה להשמיענו עלייתו לגג ומי לא הוי סגי להו לומר ונפל מן הגג ומת ובוודאי עלה קודם לגג, גם יש לי לדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל פ"ב מה"ג שאין דבריו עולין יפה לפי הנ"ל, וכבר הארכתי בזה בחידושי לא"הע סי' קמ"א ע"ש: בגמרא מי משוי אינשי שלוחא ברא במקום אבא, פי' רש"י ועכשיו שמת האב יתנו לה הבן הזה וחבירו שהרי הלך הבעל למדה"י ע"כ, מבואר מדברי הרב ז"ל שמפרש הך עובדא לענין שליחות הולכה ונראה טעמו כיון דר"נ גופא ס"ל לקמן אמר אמרו כשר א"כ ע"כ חתם סופר פסול כמבואר לקמן דהא בהא תליא א"כ אי על כתיבה אנו דנין כיון שמת האב לא נשאר רק תרי והיאך יכתבו ויחתמו גט הא הוי חתם סופר ועד וע"כ דלכתיבה כלהו נעשו שלוחין אחד לכתוב ושנים לחתום רק על נתינה דנין דכיון שהלך למדה"י אינו צריך לומר תנו [אף שאני חוכך שלא אמרו רק במפרש לים דהספינה ממתנת עליו והוא אף לפרוש אבל בהולך לדרכו אף שהלך למדה"י נראה לי שאין זה בכלל זה מ"מ ע"כ הכא בהך גוונא דיכולין ליתן בלי תנו] ויש ספק אי נתכוין על האב דוקא או גם על הבן אלא שיש לדקדק היכי קאמר מי משוי אינש שליח ברא במקום אבא הא להולכה שניהם יכולין להיות שלוחים ביחד, וצ"ל דעיקר הספק הוא דמ"מ בהא קפיד שיהא האב מכלל התרי לא שיהיו הבן וחבירו והאב מבחוץ הלכך אפ"ל מת אמרינן דלא עלה על דעתו דאי ימות יהא הבן במקומו ומ"ד משוי שליח סובר דמ"מ כיון שמת נעשה הבן במקומו, ולפי זה אין הכרח לומר רק דפליגי במת האב דבהא הלכתא דמשוי שליח שאי ימות עכ"פ יהא הבן במקומו אבל אי האב חי לכ"ע אין הבן וחבירו יכולין ליתן ולא פליגי רק אי משוי לי' במקום האב כשהאב לא יוכל להיות ואפשר לומר עוד דפלוגתייהו אפ"ל האב חי ואפ"ל להולכה ג"כ אין האב והבן יכולין להיות שלוחים ביחד דכיון דקאמר תרי מינייכו היתה הכוונה תרי דוקא שיהיו נחשבין תרי משא"כ אב ובן אין נחשבין רק כאחד, דתרי אין צריכין לומר בפ"נ ואב ובן צריכין לומר וכיון שאמר תרי מינייכו היתה הכוונה הני דנחשבין כתרי, ולפי זה אין במציאות רק שלא יהא האב שליח או שלא יהא הבן ושפיר מספקא להו אי משווי אינש שליח בן במקום האב או לא ועכ"פ מזה תבין כי שלא כדת הקשה הרב ב"י בא"הע סימן קמ"א על הטור בענין זה כי דבריו הם ממש דברי רש"י כמו שביארנו, ועמ"ש בחידושי לא"הע שם עוד בזה: במשנה אמר לשנים תנו וכו'.

פירש"י הרי אלו יחתמו בעצמן וכו' ובגמרא מפרש על כתב הגט אם יכולין לצוות לסופר וכו'. משמע מדבריו דמה דמבעי לן בגמ' האי כתובו אי כתב ידן או כתב הגט אין הכוונה דאי אמרינן כתב הגט כתב ידן לא רק כתב ידן פשיטא לן ולא מבעיא לן רק אי כתב הגט נמי או כתב ידן בלבד וזהו דלא כנראה מדברי התוס' בד"ה כתב ידן הוא דכתב ידן נמי בספיקא קאי כמו כתב הגט ויתבאר בזה בגמרא בס"ד: אמנם בעיקר דבריו אני תמה מאד במה שנראה מדבריו דהך בעי' בהך דמתניתין נמי מספקא לן באמר לשנים תנו,

ולבבי לא כן ידמה דבמה נפשך אי לר"מ דס"ל דלא בעינן כתיבה לשמה כלל ואפי' מצאו באשפה כשר, א"כ היאך ס"ד באמר תנו דנימא דנתכוין על כתיבה שיכתבו הם דוקא כיון דלא צריך כתיבה לשמה כלל בעלמא, איזה לימוד יש לנו בדבריו של זה באמרו תנו גט שבא לחדש כתיבת הגט, והם דוקא, משא"כ בעלמא, ואי לר"א דבעי כתיבה לשמה בעלמא, לא ידעתי מה מקום ספק יש בזה כיון שלא זכר במאמרו רק תנו בלבד ואנו אומרים מבחוץ דכל מה שצריך לגט נתכוין שיעשו הם א"כ מאיזה צד נימא כתב ידן דוקא ולא כתב הגט דהא כתב ידן ג"כ לא הזכיר בדבריו כלל רק מבחוץ אמרינן דכיון שצריך חתימה בגט נתכוין שיחתמו הם וה"ה כתיבה כיון דצריך כתיבה בגט לשמה והוא יצוה לכתוב א"כ מאיזה צד נחלק בין כתיבה לחתימה, והא דמבעי לן בגמרא היינו באמר כתבו ותנו דכיון דפי' כתבו מבעי לן דהאי כתובו כתב ידן הוא וכיון דפי' חתימה ש"מ דרק על חתימה קפיד שיחתמו הם ולא על כתיבת הגט, אבל אי לא פי' כלום רק אמר תנו פשיטא שאין לחלק ביניהם וליכא למימר דעיקר הספק דרק על חתימה קפיד דאיכא בזיון אבל כתיבה ליכא בזיון א"כ הוי לי' להש"ס לומר דבהא נסתפק אי יש בכתיבה בזיון או לא, ולקמן אבאר פי' הסוגיא ג"כ על דרך זה ויתיישב קושית התו' בד"ה והא אמר שמואל: ע"ב שם הרי אלו יכתבו ויתנו.

עמ"ש לעיל דף כ"ט ע"א בד"ה אינהו אין, שם הוכחתי דהך ויתנו דקתני הכא דוקא הוא דאינהו אין אבל שליח לא למר משום בזיון ולמר משום מילי, והיינו דלא קתני בסיפא רק יכתבו בלבד דכיון דאמר להם תנו הוי להו בנתינה כמו ברישא באמר להם כתבו, ע"ש: שם אמר לעשרה כתבו וכו' אחד כותב ושנים חותמין.

קשיא לי הא דבעי בגמרא כתובו כתב ידן או כתב הגט תפשוט ממתניתין דהכא דקתני אחד כותב ושנים חותמין ש"מ דלכתיבה וחתימה נתכוין דאל"כ אפי' א' מן השוק יכתוב, ואמת דלפי המסקנא דר"י פליג אפי' באומר אמרו ושמואל פליג עלי' בהא יש לומר דמתניתין ר"י הוא לכך בעינן אחד כותב משום מילי אבל לס"ד דבעי למיפשט מר"י גופא ודחינן איכא בי דינא חזתא וקשה תפשוט מסיפא דמתניתין דהכא, ואולי יש לומר דלא נסתפק שמואל רק באמר לשנים דחתם סופר פסול א"כ ע"כ כיון לצרף אחד מן השוק כמו שכתבו התוס' בד"ה כתב ידן לכך מבעי לן אי כתב ידן אי כתב הגט אבל בעשרה דיש די לכתוב ולהתום בודאי נתכוין לכתיבה וחתימה, אך אכתי קשה היאך פשיט מר"י כיון דמיירי באמר לג' שפיר יש לומר כתב הגט ג"כ והתוס' לקמן לא כתבו כן רק למסקנא כמו שאבאר בתוס' וצ"ע: בגמרא שלח להו תצא והדבר צריך תלמוד.

פירש"י אם ניסת בגט זה תצא מספק, והדבר תמוה דאי הי' כאן המעשה שניסת היאך לא זכרו בעלי האבעי שניסת, גם כיון שהחליט תצא היאך שייך והדבר צריך תלמוד אי יש סברא להכשיר למה תצא קודם שנלמוד מהגדולים אבל בירושלמי הביאו הך עובדא ושם אמרו דהשיב שמואל הרי זה גט והדבר צריך תלמוד, וכמו כן כאן הכוונה דתצא ממנו בגט זה שאם הוא כהן לא יוכל להחזירה וכן אם קידשה אחר מקודשת לשני והדבר צריך תלמוד היינו שראוי להתיישב בדבר אף שכפי הדין הרי זה גט ראוי להתיישב בדבר שתנשא לכתחילה לאחר ואפשר אפי' ניסת צריך תלמוד אם להוציאה או לא

כנ"ל, ולקמן בגמרא אבאר שפי' זה מוכרח בסוגיא וזו היתה דעת הרמב"ם ז"ל כמו שאבאר בסמוך: שם ותיפשוט לי' ממתניתין.

יש לתמוה דהאיך ס"ד דפשיטא לן במתניתין דעל כתב הגט קאי א"כ היאך ס"ד לעיל דמספקא לי' לשמואל אי מילי מימסרן לשליח ס"ס בין לר"מ בין לר"י קתני במתניתין דיכתבו ויתנו וע"כ דס"ד דהך כתיבה דמתניתין היינו כתב ידן א"כ מאי מקשה הכא תפשוט לי' ממתני': ומזה ראי' למה שכתבתי לעיל דודאי ממתני' מעיקרא לא קשיא לשמואל כלל דתליא אי מתניתין לסברת ר"מ בעלמא דמצאו באשפה כשר א"כ תנו ע"כ אין הכוונה על כתיבת הגט א"כ ע"כ יכתבו היינו יחתומו א"כ כתבו ותנו דקתני בג' ג"כ ע"כ כתבו היינו כתב ידן דהא נקט תנו בב' וכתבו ותנו בג' בחד יכתבו ויתנו, אמנם אי מתניתין לא איירי הכא בהך פלוגתא אי בעינן כתיבה לשמה וקאי הכל אליבא דר"א דבעי כתיבה לשמה כסתמא דכלהו משניות דמסכת גיטין ולא מיירי רבי הכא רק בענין פלוגתא דר"מ ור"י במילי א"כ פשיטא דתנו גרידא אין מקום לומר לחלק בין כתב ידן לכתב הגט דהא הוא לא זכר כלום בדבריו רק אנן מבחוץ אמרינן דגם הכשר הגט צריכין לעשות הם ומה נפקא מינה כתיבה או חתימה כיון שהוא לא זכר כלל בדבריו מנין נחלק ביניהם כמש"ל והיינו דמקשה השתא כיון דשמואל מספקא לי' בהא גופא אי כתב הגט אי כתב ידן א"כ במה נפשך מוכח ממתניתין דאי מפרש מתניתין דר"מ לטעמי' דמצאו באשפה כשר א"כ מוכח דכתבו כתב ידן, ואי מפרש מתני' כר"א ולא זכרו דברי ר"מ רק לענין מילי בלבד ולא במה דס"ל לר"מ לענין לשמה א"כ מוכח להיפך דכתבו כתב הגט דתנו גרידא ע"כ לכ"ע כתיבת הגט ג"כ בכלל, ואהא משני דהא גופא קא מבעי' לי' במתני' גופא אי כר"מ דלשמה וכתבו כתב ידן או כר"א דלשמה וכתבו כתב הגט כנ"ל, ועמ"ש בסמוך עוד בזה: שם והא אמר שמואל אמר רבי הלכה כר"י דמילי לא מימסרן לשליח.

יש לדקדק דלמה לי' להקשות מכח דפסק שמואל הלכה כר"י אפי' לא יפסוק שמואל כר"י ס"ס הא רצה למיפשט מעיקרא מדברי ר"י דמי איכא בי דינא דלא ידעי למיחתם ודחי דאיכא בי דינא חדתא וקשה אכתי מוכח מדברי ר"י דע"כ הכוונה כתב הגט דהא ר"י ודאי ס"ל מילי לא מימסרן לשליח, ומוכח עכ"פ ספיקו של שמואל בלישנא דכתבו דכתב הגט הוא.

ונראה לי שרש"י ז"ל הרגיש בזה ופי' דבאמת לא זכרו הך דאמר שמואל אמר רבי רק להורות דטעמא דר"י משום מילי הוא ומוכח מר"י דכתבו כתב הגט הוא וממילא זכרו כל דברי שמואל אבל באמת אין אנו צריכין לכל זה דודאי מר"י דמתניתין גופא לא הוי מצי להקשות ולא מוכח כלל דכתבו כתב ידן דאיכא למימר דכולה מתניתין כפי דעתו של ר"מ בעלמא דמצאו באשפה כשר א"כ כתיבה לא הוי מילי כלל ושפיר הוי כתבו כתב ידן וכמו כן אין להוכיח דכתב ידן הוא דאיכא למימר דכר"א הוא וממילא כתיבה הוי מילי וע"כ כתב הגט הוא וכמו דמספקא לי' בדברי ר"י כן מספקא לי' בדברי ר"י ולכך הוצרך להקשות דעכ"פ שמואל פסק הלכתא כר"י דמילי לא מימסרן לשליח ושמואל בעצמו פוסק כר"א בהגדרש א"כ מאי קא מבעי' ליה ס"ס הוי מילי ואסור לכתבו רק הן בעצמן לא אחר, וזה ברור: שם ומי מודה ר"י באמר אמרו.

עמ"ש בתוס' בד"ה חתם סופר באריכות בענין זה, ולפי שקושית התוס' הזו הוא עמוד אשר כל קוטב הסוגי נשען עלי' כמו שבארתי שם ויתבארו ג"כ דברי הרמב"ם ז"ל וישוב להרבה קושיות בסוגי' לכן כתבתי הדברים בתוס' הנ"ל ע"ש: שם ואי ס"ד מודה ר"י באמר אמרו נפיק מינה חורבה כו'.

תמוה לי דמשמע דהמקשה מחדש הך חורבה דאומר אמרו, והרי כל דברי ר"ח הם מחמת חורבה זו כמו שפירש"י דמהאי טעמא מוקי לה כר"י ולא כר"מ משום חורבה דאמר אמרו, ועוד קשיא לי הך מתניתין דהמגרש דקתני כתב סופר ועד כשר ומפרשינן לה חתם סופר מאי קמש"ל דודאי לא שייך לומר דקמש"ל הלכה כר"י דמילי לא מימסרן מאי ענין זה להתם כאן בעיקר פלוגתייהו דר"מ ור"י הוי לי' לאשמועינן הכי, ועוד וכי שייך לומר דנקט ענין אחר לגמרי חתם סופר ומזה נדע דמילי לא מימסרן דאל"כ איכא כיסופא ומאי איכפת לי' אי הוי נקט מילתא דר"י בפשיטות וכיון דמילי פסול ממילא ליכא למיחש לכיסופא ורש"י ז"ל פ"י בפרק המגרש דקמש"ל דלא חיישינן לכיסופא וזהו מן התימה כיון דאתיא כר"י מאי כיסופא איכא והוי לי' לומר דקמ"ל דינו של ר"י, אבל גם זה דחוק מאד כנ"ל, ועוד קשיא לי דקאמר כיון דאמר מר כשר ולא תעשה כן בישראל לא חיישינן ולקמן פריך מאחר דכשר אמאי לא תעשה וקאמר שמא תשכור עדים ופריך עלה ומשני, וקשה למה לא קאמר דלכך לא תעשה כן בישראל מחשש חתם סופר דלא תיפוק מינה חורבה ולמה לן לאהדורי בתר טעמא אחרינא: וכדי לבוא אל ביאור סוגיא זו צריך אני לבאר דברי הרא"ה ז"ל שהביא הר"ן והוא תמה עליו, ומלבד זה דבריו תמוהין לכאורה כמו שאבאר, והוא דודאי יש לתמוה על מה שכתב הרא"ה ז"ל דליכא משום כיסופא רק בעושינן מדעת עצמן ולא בעושינן מדעת הבעל דהא הרמב"ן ז"ל תרתי קא קשיא לי', חדא דבהדיא אמרינן ולפלוני ופלוני ויחתמו, ועוד דבהא נמי איכא חורבה, א"כ נהי דיש ליישב קושיא ב' דבהא ליכא חורבה אבל מה יעשה בקושיא ראשונה דבהדיא נקט ולפלוני ופלוני ויחתמו והרא"ה ז"ל ראה דברי הרמב"ן ודחה דבריו והיאך לא כתב ליישב קושיא ראשונה של הרמב"ן כלל, גם על הר"ן יש לתמוה דהקשה עליו מאתם חתמו הא מעיקרא קשה דנקט בהדי' ולפלוני ופלוני: ועוד יש לתמוה היאך אפשר דליכא כיסופא רק באומר מדעתכם דאיזה כיסופא יש בזה כיון שבאמת לא הקפיד שיהיו אלו חותמין רק מי שהם רוצים א"כ אי יחתום הסופר מה בכך הא לא הקפיד מי שיחתום כלל, ובהכרח לא משכחת כיסופא רק באומר לפלוני ופלוני, וליכא למימר דמ"מ איכא כיסופא באמר מדעתכם שיכתוב ויחתום מי שירצה אבל מ"מ הקפיד שיהא סופר ושני עדים דוקא ולא שיתתום הסופר לעד א"כ ממילא אפי' מדעתכם ליכא כיסופא שהרי אין עושינן מדעת עצמן דכך צוה הבעל סופר ועדים דוקא לא סופר ועד ואינהו לא עבדי מידי ומ"ש באומר פלוני ופלוני דליכא כיסופא משום דכך צוה הבעל ומ"ש באומר מדעתכם דאיכא כיסופא כיון שכך צוה סופר בפני עצמו ועדים בפני עצמן ובעל הוא דעביד ואי דאמר מדעתכם ולא הקפיד כלל א"כ מה בכך שחתמו הסופר הא לא הקפיד כלל: ודבר ברור הוא דכוונת הרא"ה ז"ל כך דודאי כל שידע הסופר שכך אמר הבעל כמו העדים, ליכא משום כיסופא כלל דאינהו לא עבדי מידי, אבל עיקר כיסופא הוא שיחשוב הסופר דהבעל לא הקפיד כלל ומסר הדבר לרצונם ואינהו גופייהו הוא דקפדי שאין רוצים אותו לעד ובעל לא קפיד כלל והיינו דדייקינן דע"כ דאומר

אמרו מדעתכם הגט בטל ולא מהני כלל דאי ס"ד דאומר אמרו מדעתכם מהני איכא כיסופא דלמא באמת יאמר לפלוני ופלונני ויחשוב הסופר דלא קפיד כלל ואינהו הוא דקפדי הלכך משום כיסופא יחתמו אותו לעד ובהכרח צריך לומר אנשים נקובים בשמותם זה סופר וזה עד מדעתכם לא מהני כלל ובהכרח צריך לומר אנשים נקובים בשמותם זה סופר וזה עד א"כ מה חשש כיסופא יש כאן מה יחשוב הסופר הא פשיטא שלא מסר הדבר לרצונם לחתום מי שירצה דכה"ג הגט בטל דהוי מילי וע"כ דפירש שם הסופר ועדים א"כ אי פ"א את הסופר לעד פשיטא דלא היו מחתימין אחר לשנות מציווי הבעל ויודע הסופר בהכרח כשאין מחתימין אותו דלא לו צוה הבעל רק לאחר והא לא יחשוב הסופר דבעל צוה בפירוש לו והם אינם רוצים אותו ויחתמו אחר דהא הגט בטל בזה והסופר אינו חושד רק כשהגט כשר בכל אופן חושב דהם מדעתן אין רוצין אותו ומחתימין אחר אבל פשיטא שלא יחתמו אחר להרבות ממזרים ולא יחתמו הסופר שנצטוו עליו מפי הבעל, וכללא הוא דכל דאומר אמרו מדעתכם פסול רק צריך לפרט פלוני ופלונני ליכא כיסופא לסופר כלל ולק"מ מכל טענת הר"ן עד שאני תמה על הר"ן ז"ל שלא שם לבו לדברי הרא"ה ז"ל דברור דנתכוין כמ"ש ולק"מ: ומעתה כל הנ"ל מיושב על נכון דקמ"ש"ל מתניתין חתם סופר ועד כשר דלא חיישינן לכיסופא כשעושינן מדעת הבעל כסברת הרא"ה ז"ל, ושפיר קאמר ג"כ דכשר ולא תעשה כו' שמא תשכור עדים, דליכא למימר משום חורבה דחתם סופר דבהא הוי סגי לומר דלא תעשה כן לומר מדעתכם ולא בפורט פלוני ופלונני: והשתא ניחא ג"כ קושי' ראשונה הנ"ל, דודאי ר"ח אגוף פלוגתא דר"מ ור"י במתניתין קאי דלר"מ יש לחוש לחורבה דיחשוב הסופר דעשאן ב"ד ובידם להחתיים מי שירצו רק הם מדעתן אינן רוצין אותו, אבל לר"י דלא מהני עשאן ב"ד אין לחוש כלל דע"כ פרט להם הסופר והעדים, והיינו דקאמר אי ס"ד דמודה ר"י באמר אמרו אכתי איכא למיחש לחורבה שיחשוב הסופר שאמר להם מדעתכם והם אינן רוצין אותו, וכ"ז השה ברור לפע"ד: בתוס' בד"ה אמר לשנים, הוי מצי למיבעי באמר לשנים תנו בלא כתבו וכו' ושמא נקט כתבו לרבוא.

לא נתבאר לי הך ושמא שכתבו כי מאחר דפשיטא להו דתנו ככתבו ותנו דמי א"כ ע"כ לרבוא נקט כתבו כיון דבלי כתבו ג"כ מבעי לן, ונראה לי דלא פשיטא להו דנקט כתבו לרבוא דנהי דתנו ודאי הוי ככתבו ותנו היינו שצריכין לחתום בעצמן אבל לכתיבה איכא למימר דלא הקפיד אבל באמר כתבו ותנו כיון דהוי סגי לי' לומר תנו ואמר כתבו ג"כ נתכוין על כתיבה ג"כ וכן נראה מתוך דברי הרשב"א שהבין כך כוונת התוס', אבל כבר כתבתי דבלא"ה ע"כ בתנו ליכא ספיקא כלל דלמ"ד אפי' מצאו באשפה כשר פשיטא דלא נתכוין על כתיבה, ולמ"ד דבעי כתיבה לשמה כיון שלא זכר כתיבה כלל רק תנו ואנו דנין מבחוץ דהקפיד על כתיבה ובשניהם שייך בזיון דבעל דאי בכתיבה לא שייך בזיון הוי לי' לומר דבהא מספקא לי' לשמואל וע"כ דבכתיבה נמי איכא בזיון א"כ מ"ש דנימא רק לחתימה איכוין ולא כתיבה, וכבר פירשתי כל הסוגיא על דרך זה כמ"ש בגמרא ע"ש: בד"ה והא אמר שמואל, וה"ה דהוי מצי למיפרך מדשמואל דפרק כל הגט.

עמ"ש לעיל פרק כל הגט דעיקר דינו של שמואל שם רק לענין נתינה דבהא כ"ע מודים דהוי מילי אבל לענין כתיבה לא מוכח מהתם כלל ע"ש באריכות דמהאי טעמא לא זכרו דברי שמואל דשם, ע"ש בגמרא בד"ה אינהו אין אבל שליח לא: בא"ד אבל ממתניתין

כו' וה"א דבכתיבה ליכא בזיון וכו' תמוה לי במה נפשך אי פשיטא לן דליכא בזיון בכתיבה א"כ הוי לי' לומר לעיל דף כ"ט דפליגי אביי ורבא אי טעמא דמתניתין משום מילי או בזיון ושאל מאי בינייהו ולא אשכח רק בשליח מתנה והוי לי' לומר כתיבה איכא בינייהו דמשום מילי איכא ומשום בזיון ליכא וע"כ דלא ברירא לן דליכא בזיון בכתיבה רק כאן לא הקשו ממתני' דאיכא למימר הכי א"כ כיון דהש"ס מספקא להו אי איכא בזיון בכתיבה או לא, הוי לי' לומר דבהא מספקא לי' לשמואל ולמה קאמר משום מילי או בלישנא דכתובו, ועוד קשה לי כיון דידע מעיקרא דע"כ במתני' יכתבו היינו יחתמו משום דליכא בזיון רק בחתימה א"כ מאי קשיא לי' בתר הכי תפשוט ממתני' הא ידע דיש לפרש כתב ידן כיון דבכתיבה ליכא בזיון, אבל לא ידעתי מה צורך להו לכל זה ובפשיטות הוי להו לומר דכיון דלא ס"ד השתא דמבעי לן אי כתובו כתב ידן או כתב הגט א"כ יש לומר דפשיטא לי' דכתב ידן הוא, וממילא אפ"י אי בכתיבה שייך בזיון כיון שלא זכר רק חתימה אין לנו רק מה שזכר ומילי לית לי' לר"מ ושמואל מספקא לי' מכח מילי ואפ"י לא זכר בדבריו כתיבת הגט, אך בלא"ה לפי מה שפירשתי בגמרא לק"מ, דלר"מ דאפ"י מצאו באשפה כשר לא חיישינן לכתיבה כלל ואי מתני' ר"מ גם בהא, ממילא ע"כ כתובו כתב ידן הוא דלכתיבה לא חיישינן כלל גבי אמר לשנים תנו וממילא בשלשה ג"כ כך הכוונה דלא בא לומר רק כתב ידן דקתני להו בחד יכתבו ויתנו [ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה הא כתב הגט ואי מתניתין לר"א דס"ל דבעי כתיבה לשמה ממילא בתנו ע"כ על הכל קפיד דאין לחלק ביניהם כיון שלא זכר כלום ושמואל דוקא בכתבו ותנו מבעי' לי' ולדידן דבעינן כתיבה לשמה מכח מילי וממילא ליכא למיפשט ממתניתין דאיכא למימר דאתיא כר"מ דמצאו באשפה כשר וממילא אין לנו לחוש בכתיבה כלל לא משום מילי ולא משום בזיון, כנ"ל: בד"ה כתב ידן הוא או כתב הגט הוא, אע"פ דלא נ"מ מידי דאידי ואידי מילי נינהו וכו' הא מסיק כו'.

דבריהם תמוהין לכאורה דזהו קושית המקשן בסמוך ואי כתובו כתב ידן כתב הגט כשר והא מילי נינהו ומשני דאמר אמרו כשר, גם לשונם מגומגם במה שכתבו אידי ואידי מילי נינהו והוי להו לומר סוף סוף מילי נינהו כיון דהכל על חדא מילתא קאי על כתיבה: אבל כוונת התוס' פשוט ומבואר דמשמע להו מדקאמר כתובו כתב ידן הוא או כתב הגט הוא דעל כתב ידן נמי מבעי' לי' דאי רק על כתב הגט גרידא הוי לי' לומר כתובו כתב הגט נמי או כתב ידן בלבד, ואהא קשיא להו למה לו לומר דנסתפק גם בכתב ידן הא לא איצטריך רק דמספקא לי' על כתב הגט וכן פירש"י באמת במשנה דכתב ידן פשיטא לן רק כתב הגט מספקא לן אבל אינו במשמע בלשון הגמרא כנ"ל, רק שהי' אפשר לומר דלכך זכר כתב ידן ג"כ בספיקא דבכתב הגט ידע דלא נ"מ מידי דהוי מילי לכך זכר כתב ידן ג"כ דאיכא נפקותא בספק זה כשעשו בהיפך דכתבו הן וחתמו אחרים רק המקשה מקשה בסמוך דמ"מ היכי קאמר על הך שאלה והדבר צריך תלמוד הא הכא דחתמו הן וכתב אחר ליכא ספיקא דהוי מילי ועל זה כתבו דהא לא נפקא מינה מידי דחתימה ג"כ הוי מילי כמו כתיבה א"כ להיפך נמי ליכא נפקותא בספק זה כלל ולמה לו להזכיר הספק על כתב ידן ג"כ, ואהא תירצו משום דמסיק דאמר אמרו כשרוחתם סופר פסול א"כ אי לא הי' ספק רק על כתיבה אבל חתימה ודאי נתכוין א"כ אין ספק דרק חתימה קאמר דאי כתיבה ג"כ הא הוי חתם סופר ועד לכך הוצרך לומר דהספק על כתב ידן ג"כ

ומספקא לן אי כתיבה קאמר ולא חתימה אי חתימה קאמר ולא כתיבה, ולפי זה המקשה בסמוך הוי מצי להקשות איפכא ג"כ אי כתובו כתב הגט וכו': אלא שיש לדקדק למ"ד באתם חתומו כשר ותעשה א"כ מאי מבעי ליה הא ודאי על חתימה נתכוין דבהא כשר ותעשה אבל להיפך כיון דלא תעשה כן בישראל מסתמא לא נתכוין על זה, ועמ"ש בזה לקמן בתוס' בד"ה מתני', ובעיקר דבריהם יתבאר בתוס' בד"ה חתם סופר פ"ה הסוגיא על נכון בזה: בד"ה הא כתב הגט כשר וא"ת ומאי קשיא ליה וכו' הא לר"מ וכו'.

לא נתבררו לי דבריהם בזה דמאיזה צד באה קושיא זו מאחר דבפירוש פסק שמואל בהמגרש כר"א גם בכל מקום סתם תנא כר"א דהלכה כוותי' דבעי כתיבה לשמה, ואיזה משמעות היה להם דלר"מ קאי עד שהקשו הא לר"מ וכו', גם קשיא לי הא כתבו מקודם דה"ה איפכא קשה א"כ אי נימא ר"מ קשיא איפכא עכ"פ גם לא הבנתי הך לישנא שכתבו בתירוץ דשמואל פוסק הלכה כר"א ולית ליה דר"מ דפשיטא אי פוסק כר"א לית ליה דר"מ דהם שני הפכים: והי' נראה לי לומר דכוונת התוס' כיון דחזינן השתא דבא להקשות אדשמואל מר"י הוצרך להביא הך דשמואל דפסק הלכתא כר"י א"כ כיון דלא ימלט קושיא זו רק לפי דשמואל פוסק כר"א הוי להו להזכיר ג"כ מימרא דשמואל פרק המגרש כיון דלא סגי בלא"ה להקשות עליו וע"כ דלר"מ נמי קשיא ליה, ואהא הקשו הא לר"מ לא קשיא כלל דאפי' באשפה כשר רק שהי' מקום לומר דלכך לא הוצרך להביא הך דשמואל דפרק המגרש דאי נימא ר"מ קשיא איפכא כמ"ש בדיבור הקודם, אך הא ליתא דאי דסמיכת המקשן הי' דלר"מ קשי' איפכא א"כ היה לו להקשות איפכא, והשתא ס"ד דתוס' בקושיא דאפי' אי הלכה כר"א ע"ח נמי כרתי א"כ איפכא הוי קשיא בין לר"מ בין לר"א א"כ הוי ליה לומר איפכא וע"כ דהשתא נמי קשיא לר"מ ג"כ והא ליתא דהשתא לר"מ לא קשיא דמצא באשפה כשר, ואהא תירצו דשמואל פוסק כר"א דע"מ כרתי ולית ליה דר"מ כלל דע"ח לא כרתי כלל, ועמ"ש לעיל דף ד' ע"א בתוס' בד"ה דקי"ל דלמ"ד הלכה כר"א רק בגיטין יש לומר ע"ח נמי כרתי אבל לשמואל דסובר אפילו בשאר שטרות ע"כ ע"ח לא כרתי כלל עיי"ש, א"כ אין נ"מ אי יאמר איפכא לא תיקשי לר"א רק לר"מ דחתימה לא הוי מילי כלל לר"א כיון דלא צריך לה כלל ואפי' אי הוי מזויף מתוכו עכ"פ לא תצא אבל אי כתב ידן קאמר תצא א"כ כיון דס"ס לא קשיא רק אי לר"מ או לר"א נקט הך גוונא דהוא האמת אליבא דר"א ואין צורך לזכרו כיון דלר"מ קשי' איפכא כנ"ל: אך לפי דעדיין לא נתבאר לי כוונת דבריהם במה שכתבו אח"כ ולפי זה ר"י דמתניתין וכו' ואין לו שייכות להנ"ל כלל הלכך נראה לי דמשמע להו דע"כ לר"מ קאי דלר"א כיון דע"מ כרתי אי מחתים עדים ואינהו כרתי לשיטת הרי"ף צריך שיפרש שיחתמו לשם כריתות דאל"כ יש לומר דלא נתכוון רק לעדים כיון דכריתות נעשה בלעדי העדים החותמים בע"מ בלבד ואי חתמו ולא פ"ה הוי ליה מזויף מתוכו כיון דלא כרתי כלל ואנן נסמוך עלייהו דכרתי ואפשר אפי' מדאורייתא פסול כמבואר ברשב"א פ"ק לשיטת הרי"ף א"כ אי לר"א קאי אפילו היו כותבין הם ג"כ לא הוי מהני כיון שלא אמר רק כתבו ותנו לא מהני לר"א כנ"ל, ואהא תירצו דשמואל פוסק כר"א ולית ליה דר"מ כלל דע"ח לא כרתי כלל ואינן רק עדים בעלמא ושפיר מצי קאי לר"א ולפי זה ר"י נמי כר"א, אבל אי נימא דפוסק כר"א וע"ח נמי כרתי היה צריך לומר דר"י נמי כר"מ דלר"א לא מהני לשון זה לע"ח עד שיפרש כיון שאין צורך להם

לכריתות, כנ"ל: בא"ד א"נ וכו' היכי שצוה לכתוב כו' ואפ"ל כתב ידן הוא הוי כאלו צוה להדיא שיאמר לסופר שיכתוב וכו' דבריהם אינם מובנים כלל דכיון דמצד הדין מצאו באשפה כשר ולא שייך מילי כלל א"כ אם באנו לדון מצידו הרי לא ביקש רק שיכתוב סופר לא שימצא באשפה והרי סופר כתבו ואיזה פסול יש כאן כיון שנעשה כמאמרו, בשלמא אי בעינן מן הדין שישמע מפי הבעל שיכתוב גט לא שימצא באשפה א"כ ממילא לא מהני משום מילי רק שיצוה לסופר בעצמו, אבל כאן דלולא דבריו אפילו מצאו באשפה כשר רק מכח קפידא דבעל הרי לא הקפיד רק שלא ימצאנו באשפה רק יאמר לסופר ויכתוב והרי כך נעשה: וגדולה מזו נראה לי ברור דאפילו אי כתובו כתב הגט אין כאן לר"מ רק משום קפידא אבל משום מילי ליכא דלא שייך מילי רק במקום דבעינן ציווי הבעל דבר דוקא מן הדין וכל שנכתב בלי ציווי לא מהני הלכך ממילא אפילו צוה אין למסור לאחר מה שצוה דהוי מילי אבל היכי דלא בעינן ציווי הבעל דבר כלל רק מכחו שהוא צוה אין לנו לדון רק מכח קפידא אי קפיד דוקא שמי שצוה יעשה או לא ואי דנין דלא קפיד לא שייך מילי כלל, וז"ב, וכבר כתבתי לעיל דמהאי טעמא קאמר דמספקא לי' לשמואל אי מילי מימסרן אף דקתני במתניתין יכתבו ויתנו משום דהוי ס"ל כתובו כתב ידן וליכא במתניתין לא משום קפידא ולא משום מילי דלר"מ מצאו באשפה כשר אבל שמואל שפיר מספקא לי' כיון דכר"א ס"ל אפילו כתובו כתב ידן יש לפסלו מכח מילי כיון דלא מכשיר מצאו באשפה וז"ב, ולק"מ קושית התו' לעיל בד"ה והא אמר שמואל, ע"ש: בד"ה חתם סופר שנינו, וא"ת הא שמואל גופא קאמר פרק בתרא כו' ואתיא מתני' אפ"ל כר"מ דלא נפיק מינה שום חורבה וכו'.

הרשב"א ז"ל הביא בשם הרמב"ן ז"ל ליישב קושיא זו דאפילו לשמואל דכתב סופר שנינו ג"כ נפיק מינה חורבה לר"מ עיי"ש והוא תמוה לפע"ד, והתוס' רמזו בלשונם לדחות דבר זה דליכא למימר דבכתב סופר ג"כ איכא חורבה דהתם מוכח דאי כתב סופר מצי אתיא אפילו כר"מ דאל"כ מה זה שאמר ר"ח הא מני ר"י הוא על דברי ר' ירמיה דאמר חתם סופר שנינו הא במשנה גופא בין אי נפרש חתם סופר אי כתב סופר ע"כ ר"י הוא דלר"מ נפיק חורבה ועוד אי נימא דדברי ר"ח באמת לאו על דברי ר' ירמיה נאמרו רק במשנה גופא א"כ לאיזה צורך הביאו כאן דברי ר' ירמיה כיון דר"ח לאו אדידי' קאי רק אמתניתין ואפילו אי כתב סופר וע"כ דאי כתב סופר מצי אתיא כר"מ רק על מה שאמר ר' ירמיה חתם סופר קאמר ר"ח הא מני ר"י הוא ש"מ דאי כתב סופר אפילו לרבי מאיר ליכא למיחוש לחורבה כלל.

וזה ברור: אמנם גם תירוץ התוס' תמוה מאוד לכאורה שכתבו דעיקר הקושיא דלא אשכחן דפליג שמואל אדר"ח ור' ירמיה אי מודה ר"י באומר אמרו והרי לפי מה דמשני דכשר ולא תעשה ולא שכיח ג"כ ע"כ לר"ח פליג ר"י באמר אמרו דאי מודה רק משום דכשר ולא תעשה כר"מ נמי מצי אתי' כמו שפירש"י להדיא בד"ה לא שכיחא דלשמואל בין לר"מ בין לר"י כשירה החתימה וכ"כ הרשב"א להדיא: הן אמת דהתוס' בד"ה מתניתין נראה שהרגישו בזה וטרחו להמציא חששא לר"מ באומר לשלשה תנו והיינו דלא נצטרך לומר דר"ח חולק עם שמואל אי מודה ר"י באמר אמרו, ולפי דבריהם מיושב מה שיש לדקדק דקאמר ואי ס"ד מודה ר"י באומר אמרו נפיק מינה חורבה דמשמע דעד השתא לא נאמרו דברי ר"ח בחורבה מחשש אמר אמרו רק דמקשה אי

אמר אמרו כשר אכתי איכא חורבה ובאמת ליכא חורבה אחריתי רק זו, ועל זה סובבים כל דברי ר"ח, ולדברי התוס' ניחא דעיקר דברי ר"ח נבנו על אומר לשלשה תנו שנחלקו ר"מ ור"י והחורבה הוא שיאמרו שנים מדעת שלשתן משא"כ לר"י דלא מהני אומר לשלשה תנו ליכא חורבה ואהא מקשה אי ס"ד אמר אמרו מודה ר"י אכתי איכא חורבה גם לר"י באומר אמרו וזה הי' נכון באמת: אמנם הא קשיא לי דמ"מ גם לר"ח יש חשש זה אפילו תאמר כשר ולא תעשה דנהי דפליג באומר לג' תנו מ"מ כיון דמודה באמר אמרו יש לחוש באמר לשלשה אמרו דבהא מודה ר"י וע"כ דאפילו בהא כשר ולא תעשה א"כ אכתי חולק ר"ח עם שמואל אפילו במסקנא אי מודה ר"י באומר אמרו גם מכח דברי התוס' בד"ה מתניתין נתחדשו אח"כ קושית בתוס' ע"ש: והנה מפירש"י בד"ה לא שכית, יש ללמוד ישוב לקושית התוס' דלכאורה דבריו תמוהין דאי שמואל פליג לגמרי אדר"ח ור' ירמ' ומוקי בכתב סופר ודברי הכל אין כאן קושיא כלל לשמואל גם לא נתברר מה ביקש רש"י בכל דבריו בזה, וברור דכוונתו דהי' סובר בעיקר קושית התוס' משום דנהי דסובר כתב סופר מ"מ לא מצינו שיחלוק בגוף הדין דחתם סופר פסול רק כפי הנראה לא בא רק להכשיר כתב סופר לאפוקי מדרב שם דפוסל, ואהא קשיא לי לרש"י דהא עכשיונמי ע"כ דפליג אדר"ח במה שאמר הא מני ר"י דלר"מ נמי ליכא חורבה דכשר ולא תעשה ולא ס"ל כדברי התוס' בד"ה מתניתין א"כ ממילא קשה דהוי לי' לומר בפשיטות דלית ליה דר"ח דמכשיר חתם סופר רק לכ"ע פסול ועל זה כתב דהא לא איכפת לן דבלא"ה פליג שמואל על ר"ח דמפרש בכתב סופר וככ"ע ור"ח מוקי בחתם סופר וכר"י הלכך שפיר יש לומר דחולק אפי' אי חתם סופר הוי דברי הכל מכח כשר ולא תעשה כיון דמצינו דפליג עלי' דדברי הכל הוא אבל בהא שנאמר שיחלוק דחתם סופר פסול לא מצינו שיחלוק על ר"ח לכך הוצרך לומר כשר ולא תעשה ובאמת חתם סופר כשר לשמואל כמו לר"ח רק בהא פליג במה שאמר הא מני ר"י ולדידי' דברי הכל ובהא באמת מצינו דפליג דמתניתין דברי הכל דהא לא מוקי לה בחתם סופר כלל אך כל זה קשה מאד בעיני שיהא עיקר קושית הגמרא דלא מצינו דפליג נימא דמכאן גופא מוכח דחולק דהא מספקא לי' באומר לסופר וכתב וחתמו הן אי כשר: ומה שנראה לי בעיקר קושיא זו, והוא בשום לב במה דמסיק אלא ר"י תרתי אמר ושמואל סבר לה כוותי' בחזא ופליג עלי' בחזא ופירש"י דר"י תרתי אמר לפיסולא בין שאמר לשלשה תנו בין שאמר אמרו וכו' והדבר תמוה כיון דשמואל מודה באומר לג' תנו כר"י ופליג באומר אמרו א"כ כיון דלא נזכר בדברי ר"י רק באומר לג' תנו מנין לנו שיחלוק ר"י באמר אמרו ג"כ מה דלא נזכר בדברי ר"י מידי ומאיזה צד יפרש ר' ירמ' ור"ח חתם סופר להמציא דר"י פליג גם באמר אמרו, ועוד דלפי מה שפירש"י דספיקו של שמואל גם למסקנא הוי אי כתובו כתב ידן או כתב הגט א"כ מה זה שאמר אלא ר"י תרתי אמר הא לא הדרינן ממה דשנינן דשמואל מספקא לי' אי כתובו כתב ידן, ועוד קשה לי דהא בס"ד קאמר דמספקא לי' לשמואל אי מילי מימסרן לשליח או לא ודחו לה דמצינו בפירוש דקאמר שמואל הלכה כר"י מילי לא מימסרן לשליח, והשתא הוי לי' לשנויי דמספקא לי' אי מילי מימסרן לשליח.

ומה שאמר בהחלט הלכה כר"י היינו באמר לג' תנו דר"י תרתי אמר אמר לג' תנו ואמר אמרו ובג' תנו החליט הלכה כר"י ובאמר אמרו מספקא לי' ומה צורך לו לחדש ספק אי

כתובו כתב ידן או כתב הגט ולחדש דחולק לגמרי אר"י באומר אמרו נימא דפשיטא לי' דכתב ידן הוא ומספקא לי' באומר אמרו ולא החליט הלכה כר"י רק בג' תנו והוא תמוה לכאורה: וביותר יש לתמוה בדברי הרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות גירושין הלכה ה' והלכה ו' דמאחר דמסיק הכא דר"י תרתי קאמר באומר לג' תנו ואומר אמרו, ושמואל סבר כוותי' בחדא ופליג עלי' בחדא א"כ באומר לג' תנו ודאי הלכה כר"י והוא לא זכר רק באומר לג' כתבו דהוי גט בטל והיאך השמיט עיקר מחלוקת ר"י ור"מ באומר לג' תנו דבהא הלכה כר"י ודאי, גם בהלכה ו' כתב באמר אמרו הגט פסול ומתיישבין בדבר שקרוב להיות בטל ומה בין פסול לבטל וכו', והשתא במה נפשך אי ס"ל כשמואל דמכשיר באמר אמרו הוי לי' לפסוק כשר ולא תעשה ואי ס"ל כהך סוגי' דמי שאחזו הרי בטל הוא לגמרי ואי מספקא לי' הוי לי' לפסוק ספק מגורשת: וראיתי לה"ה שם שפי' מה שאמר שהוא פסול היינו שהוא מפרש הך כשר ולא תעשה שאמרו היינו כשר מדאורייתא ומדרבנן פסול וכן פי' הלח"מ שם: ותמהני מאוד דא"כ מה פריך הש"ס דליחוש דלמא אמר אמרו לסופר ויכתוב ואתם חתומי דבהא כשר ותעשה, והשתא תיקשי מה בכך דבהא כשר ותעשה מ"מ ליכא למיחוש דמשום כיסופא דסופר מחתמי לי' דבהא הגט פסול דהוי לי' לפלוני ופלוני ויחתמו וכמו השתא דפסלו חתם סופר ועד ליכא למיחוש כלל דאי יחתום הסופר הגט פסול מדרבנן ובהא סגי לסלק החשש א"כ השתא נמי כיון דאומר אמרו לפלוני הגט פסול א"כ אי מחתמי לי' משום כיסופא הגט פסול מכח אומר אמרו כיון דכשר ולא תעשה הכוונה שהוא פסול והוי ממש כמו חתם סופר שהוא פסול וע"כ דהך כשר ולא תעשה אינו רק שלא לעשות לכתחילה כך וממילא לא שכיח שיצוה הבעל כך אבל בזה לא יצאנו מידי חשש כיסופא דודאי אי יצוה כך יחתום הסופר כיון דהגט כשר ולא יצאנו מידי חשש כיסופא דודאי אי יצוה כך יחתום הסופר כיון דאתם חתומי תעשה כן בישראל שפיר שכיח שיאמר כך ויש לחוש שיחתמו הסופר משום כיסופא והסופר יחתום כיון דהגט כשר אבל לדידהו דהך כשר ולא תעשה הכוונה פסול והוי כמו פסול חתם סופר א"כ ליכא למיחש למידי דכשיחתום הסופר לא הוי אתם חתומי רק פלוני ופלוני, ודוק, והוא תמוה לפע"ד: ועוד דמעיקרא נמי תיקשי דקאמר כיון דאמר מר כשר ולא תעשה לא שכיח, וקשה למה לי לא שכיח כיון דפסול פשיטא דליכא למיחש למידי דאל"כ מה הועילו במה שפסלו חתם סופר דהא ג"כ אינו רק פסול דרבנן שלא תנשא לכתחילה הרי דבמה שאנו פוסלין לינשא לכתחילה יצאנו מידי חשש חורבה א"כ הרי אמר אמרו פסול מדרבנן, ועוד דהא חזינן לר"ח דפליג באמת דאפילו כשר ולא תעשה יש לחוש לחורבה כמו שכתב הרשב"א להדי' כדמוכח מפירש"י שפי' דלשמואל לר"מ ג"כ כשרה החתימה, והשתא אי ר"ח מודה דליכא חורבה לר"י כלל משום דלא תעשה רק לר"מ יש חורבה כמו שכתבו התוס' בד"ה מתניתין א"כ מנין דלשמואל לר"מ ג"כ כשר חתם סופר הא לר"מ אכתי איכא חורבה וע"כ דס"ל דלר"ח אפילו לא תעשה כן בישראל איכא חורבה ולשמואל כיון דלא תעשה ליכא חורבה, והשתא תיקשי לר"ח כיון דהך לא תעשה היינו שהגט פסול פשיטא דליכא למיחש לחורבה כמו דליכא למיחש כשפסלו חתם סופר ועד אף דאינו רק מדרבנן: ומה שהביא הלח"מ ראייה ממה שהקשו מעדים החתומים על שדה מקח ועל גט אשה לא חשו חכמים לדבר זה והשתא לישני דהתם שאני דכבר נתן הגט, ודבריו תמוהין דהתם אין

הכוונה לחוש לגט ומכירה רק שהעדים רוצין לישא האשה המתגרשת או ליקח השדה כמו שפירשו רש"י ותוס' ביבמות, ופשיטא דלכתחילה גמור הוא ואין ראוי לעשות כן לכתחילה, וברור דהך כשר ולא תעשה לאו היינו פסול המוזכר ברמב"ם תדע דאטו בכל פסולי דרבנן בש"ס אמרו האי לישנא כשר ולא תעשה אלא ודאי דהכא תנשא לכתחילה, ואפילו נכתב הגט נראה שיש לתנו להך דיעה רק לא יעשה כן לכתחילה לצוות כך ולכתוב גט כזה: וכן מוכח להדיא מדברי הר"ן דהך כשר ולא תעשה אינו פסול דרבנן שהרי תמה על הרמב"ם שהכשיר חתם סופר ועד, וכתב דאפשר כיון דפסלינן מספיקא לא גרע מכשר ולא תעשה דלא חיישינן, וחזר והקשה על זה כיון דאנן הוא דמסתפקינן בדינא איכא למיזל בתרווייהו לחומרא דדילמא איכא דמכשיר אמר אמרו בודאי עיי"ש, והשתא אי ס"ד דהך כשר ולא תעשה היינו דפסול מדרבנן א"כ בהא לית ספק דפסול ודאי משום שמא תשכור עדים וכל הספק אי בטל או פסול וכיון דפסול הוא ודאי פשיטא דליכא למיחש לחורבה אלא ודאי דס"ל דהך כשר ולא תעשה היינו דאפילו פסול דרבנן ליכא ושפיר קשיא לי' כיון דמספקא לן אי פסול אי כשר למה הכשיר חתם סופר ועד וזה ברור, ואמת כי דברי הר"ן ג"כ תמוהין לפע"ד דפשיטא דיש להכשיר חתם סופר שלא הקשו בגמרא רק למ"ד כשר ותעשה, אבל אנן כיון דנחלקו אמוראי בתר הכי אי כשר ותעשה או לא עכ"פ בהא פשיטא לן דלא תעשה אפילו באתם חתומי א"כ אין מקום להחמיר בחתם סופר ועד, ואי כוונת הר"ן כיון דר"ח חולק וסובר אפי' אי כשר ולא תעשה יש לחוש לחורבה ולא מצינו דפליג שמואל עלי' כיון דבמסקנא אמרינן דר"י תרתי קאמר א"כ אפילו אי כשר ולא תעשה יש לחוש לחורבה, אבל מלבד שאין קושיא על הרמב"ם דיש לומר דמפרש כדברי התוס' דמודה ר"ח היכא דכשר ולא תעשה רק לר"מ אפ"ה יש חורבה שיאמרו מדעת שלשתן, א"כ כיון דקי"ל בכל גווני לא תעשה אין לחוש לחורבה ועוד דהיכי דייק מעיקרא דלא גרע מכשר ולא תעשה הא משום הא נמי חיישינן לחורבה לפי האמת ודבריו צ"ע, אבל עכ"פ מוכח מדבריו דכשר ולא תעשה אינו פסול דרבנן כמו שבארנו, ומעתה כיון שנתברר דהך כשר ולא תעשה אינו פסול דרבנן שלא תנשא א"כ הדרא קושיא לדוכתה מהו פי' פסול זה שכתב הרב ז"ל הא לשמואל כשר ולא תעשה הוא ולפום הך סוגי' דמי שאחזו בטל הוא ואי מספקא לי' הוי ספק מגורשת, גם קשה מאד לומר דהרמב"ם יאמר ספק מדעתו מה שלא הוזכר בש"ס וכגון זה דרכו לומר יראה לי: לכן נראה לי לפרש כל הסוגיא בדרך אחר ויתיישבו כל הקושיות הנ"ל ויתבארו ג"כ דברי הרמב"ם ז"ל, והוא דהתוס' כתבו לעיל בד"ה כתב ידן הוא דהספק הי' בתרתי אי כתב הגט ולא כתב ידן או כתב ידן ולא כתב הגט והוי מצי להקשות איפכא ג"כ ע"ש, אבל רש"י ז"ל פי' במשנה להדיא דכתב ידן פשיטא לן רק כתב הגט מבעי' לי', וכ"כ הר"ן להדיא וז"ל הכי איתא בגמרא דמספקא לי' אי כתבו דאמר להו היינו בין כתיבת הגט בין חתימתו או דלמא דכתבו לא משמע אלא כתב ידן עכ"ל, ונראה לי עיקר כפירוש"י והר"ן, לא מבעי' במתני' לר"מ דודאי אין סברא לומר דרק כתב הגטולא כתב ידן דכיון דשמואל קאמר הלכה כר"י דאמר מילי לא מימסרן לשליח מוכח בהדיא דלר"מ טעמו משום בזיון דבעל וכ"ש לס"ד דמודה ר"י באומר אמרו א"כ אי ס"ד דר"מ ג"כ סובר מילי לא מימסרן רק פלוגתייהו אי ב"ד הוי כאומר אמרו או לא פשיטא דלא הוי לי' לומר הלכה כר"י דאמר מילי לא מימסרן הא לר"מ נמי

מילי לא מימסרן ופלוגתייהו אי ב"ד הוי כאמר אמרו, והשתא כיון דטעמא דר"מ משום בזיון לא שייך לומר דנתכוין לכתיבה ולא לחתימה דהא עיקר בזיון הוא בחתימה כמו שכתבו התוס' דס"ד להיפך דבכתיבה ליכא בזיון כלל ואפי' אי כתבו כתב הגט ג"כ א"כ כ"ש שאין לנו לומר דנתכוין לכתיבה ולא לחתימה.

ועוד דאפי' לר"א ע"כ כתב ידן הוא ודאי דכיון דע"מ כרתי ולא בעינן לע"ח כלל רק דרך עצה טובה א"כ אי ס"ד דכתבו כתב הגט בלבד אפילו היו כותבין בעצמן היה הגט פסול דמנין לנו שרצה להחתים בו עדים כיון דבלי ע"ח כלל הוי גט גמור ופשיטא דלר"א צריך לומר בפירוש לעדים לחתום אבל כל שלא הזכיר רק כתיבה בלבד וחתמו בו עדים הרי שינו מדעת הבעל ועכ"פ אינן עדים כלל והוי לי' מזויף מתוכו וזה ברור לפע"ד, וע"כ דעל כתב ידן לא נסתפק כלל כיון שאמר לשנים כתבו ודאי היה הכוונה שיחתמו רק הספק אי כתב הגט ג"כ: והשתא ממילא מוכרח דסובר שמואל חתם סופר ועד כשר דאל"כ חזא דמה מקום יש להסתפק דכתבו כתב הגט ג"כ דהא הוי חתם סופר ועד כיון דכתב ידן ודאי הוא וע"כ דס"ל באמת דכשר, ועוד דבמתני' גופא תיקשי דקתני הרי אלו יכתבו ויתנו, וכיון דטעמא דר"מ משום בזיון ודאי אי אפשר לומר דכתב הגט ולא כתב ידן ואי תריווייהו הוי חתם סופר ועד וע"כ דס"ל חתם סופר ועד כשר ואהא פריך כיון דבהכרח סובר שמואל חתם סופר ועד כשר א"כ איך יסבור מודה ר"י באמר אמרו א"כ הוי תרתי דסתרי כדמוכח מר"ח ור' ירמיה דאמר אמרו וחתם סופר אי הא כשר הא פסול דאל"כ נפיק חורבה והשתא לא קשי' דשמואל מוקי לה בכתב סופר דמה בכך עכ"פ מוכח דהם שני דברים הסותרים והרי לפי ספיקו של שמואל בהכרח הוא סובר שניהם כמו שהוכחתי דאי חתם סופר פסול ס"ל אין מקום להסתפק דכתבו כתב הגט כיון דבהכרח כתב ידן הוא כנ"ל, ואהא משני דכשר ולא תעשה לא שכיח וליכא חורבה ור"ח פליג באמת דאפ"ה חיישינן לחורבה דהקושיא לא היתה דיסבור שמואל כר"ח דוקא בענין אומר אמרו וחתם סופר רק דממילתא דשמואל גופא קשי' לי' שסובר שני דברים הסותרין והוצרך לחדש סברא לשמואל לסלק החורבה דלא כר"ח ולא הוי תרתי דסתרי כלל, והשתא לר"מ ג"כ חתם סופר כשר ואמר אמרו כשר ואין צורך לומר דלר"מ עדיין יש חשש כדברי התוס' בד"ה מתניתין ויהא מוכרח לסבור חתם סופר פסול ומכח זה קשה שני הקושיות שהקשו התוס' בתר הכי לר"מ והתו' הוכרחו לזה כיון דלדעתם עיקר הקושי' דלא יחלוק שמואל על ר"ח אי מודה ר"י באמר אמרו א"כ מוכרח לומר דלפי מה דמשני ג"כ אינו חולק ואפי' לר"ח מודה ר"י באמר אמרו וליכא חורבה דלא תעשה וקשה למה מוקי כר"י דוקא וע"כ דלר"מ איכא חורבא אחריתי אבל להנ"ל לק"מ דהקושיא דשמואל בעצמו אומר שני דברים הסותרין כנ"ל ואהא שקיל וטרי דאכתי לא יצאנו מידי חשש חורבה .

והשתא פשיטא דליכא למימר דמספקא לי' לשמואל אי כתובו כתב ידן או כתב הגט דכיון דאיכא חורבה ע"כ כתב ידן הוא דאי כתב הגט הוי חתם סופר ועד ואכתי סותר עצמו, ואהא קאמר אלא ר"י תרתי קאמר והדרינן ממה דאמרינן מעיקרא דמספקא לן אי כתובו כתב ידן או כתב הגט דבהא לית ספק כנ"ל, רק הדרינן למה דאמר מעיקרא דמספקא במילי אי מימסרן לשליח ואע"ג דקאמר הלכה כר"י דאמר לא מימסרן לאו באמר אמרו או באומר לב' תנו דהוי כאומר אמרו, רק ר"י תרתי קאמר דר"מ לית לי'

מילי כלל רק משום בזיון וממילא במתנה דליכא בזיון אפילו בלי ב"ד ובלי אמר אמרו כשר והכי אמרינן לעיל דף כ"ט דנ"מ בין מילי לבזיון במתנה ור"י פליג דמילי לא מימסרן ונ"מ אפילו במתנה פסול שהוי כגט בזה, רק ר"י מוסיף עוד דאפי' אמר לב"ד או אמר אמרו הוי מילי והגט בטל לגמרי ובהא פליג עלי' שמואל בחדא דאמר אמרו או לב"ד אין הגט בטל לגמרי וס"ל כוותי' בחדא דמילי לא מימסרן ונ"מ דבמתנה פסול ג"כ והיינו דפליגי רב ושמואל במתנה אי הוי כגט ושמואל סובר דהוי כגט מכח מילי ופליג עלי' באידך באמר אמרו דלר"י פשיטא לי' דהוי מילי ולשמואל מספקא לי', והיינו דאמר לעיל בלישנא תצא והדבר צריך תלמוד דכיון דצריך להתיישב למה החליט שתצא מה גם שלא זכרו כלל בשאלה שנשאת, ולקמן פרק המגרש ששאלו ביצא קול קידושין אמרו בהדי' בשאלה ובא אחר וקידשה ומאיזה צד השיב בנשאת אלא כך הכוונה תצא מבעלה בגט זה והיינו להחמיר אי בעלה כהן או להתייבם תצא ממנו בגט זה ומגורשת היא והדבר צריך תלמוד להתירה לאחר בגט זה ופליג על ר"י דאית לי' דאינו גט כלל: ולפי זה מיושב קושי' ראשונה שהקשינו על הרמב"ם שלא זכר בג' תנו דהגט בטל דלפירש"י הרי לא פליג רק באמר אמרו ולא בג' תנו ולהנ"ל ניחא דפליג לגמרי אפילו בג' תנו רק ס"ל כוותי' בגוף הדבר דמילי לא מימסרן דלא כר"מ דלית לי' מילי כלל ונ"מ במתנה כנ"ל אבל בגט פליג על ר"י ואינו בטל והוי כמו אמר אמרו דכיון דפליג על ר"י ע"כ דג' תנו ואמר אמרו שוין כנ"ל: אך הא אכתי קשיא מה שפסק באמר אמרו פסול ומתיישבין הך פסול מאי בעי הכא.

אבל באמת גם בזה דבריו נכונים על דרך הנ"ל כמו שאבאר והוא דודאי יש לתמוה לפי מה דמשני השתא, לא מבעי' לפירש"י דאכתי מספקא לי' לשמואל אי כתובו כתב ידן או כתב הגט וס"ל אומר אמרו כשר ולפי זה ע"כ חתם סופר פסול א"כ תיקשי בתרתי חדא דהא לעיל בקשו למיפשט מר"י דכתובו כתב הגט דמי איכא בי דינא דלא ידעי למיחתם חתימת ידיהו ודחי דלמא בי דינא חדתא והשתא כיון דר"י בעצמו בודאי פוסל אומר אמרו רק שמואל פליג עלי' בהא.

וכיון דאיהו פוסל אומר אמרו ע"כ יכתבו היינו כתב הגט ג"כ. ועכ"פ נפשוט ספיקו של שמואל דכתובו כתב הגט ג"כ ולא כתב ידן בלבד: גם תיקשי דיכתבו דר"י הכוונה כתיבה וחתמה דאיהו פוסל אמר אמרו וחתם סופר ועד כשר ולר"מ דמכשיר אמר אמרו חתם סופר פסול א"כ יכתבו דר"מ היינו יחתמו ואין לך דבר קשה כזה דקתני בתרווייהו בחד לישנא הרי אלו יכתבו ולא פליגי רק בג' תנו והשתא אפילו בשנים פליגי דלמר יחתמו בלבד ולמר יכתבו ויחתמו והוא תמוה מאד לפע"ד: ועוד קשה לי דעכ"פ לפי המסקנא חתם סופר ועד פסול לשמואל כיון דמכשיר אמר אמרו והרי בעיקר ספיקו של שמואל משמע בהדי' דלא מספקא להו רק לפי שלא כתבו הן רק חתמו אבל אי עשו כפי מה שצוה וכתבו הן ג"כ לכ"ע היה כשר וקשה אפילו כתבו וחתמו הן פסול דחתם סופר ועד פסול: ועוד דהוי לי' למיבעי הך בעי' ממש בכתבו וחתמו הן דאי כתובו כתב הגט אינו רק פסול מדרבנן מכח חתם סופר ועד ולא תצא אבל אי כתובו כתב ידן מסתמא הקפיד שלא יכתבו הם כיון דחתם סופר פסול ואי כתבו שינו מדעתו ובטל נמי הוי ועכ"פ בכתבו וחתמו הן גרע דפסול ודאי הוי ואיכא ליספוקי דבטל הוא והשתא ליכא ספק רק אי כשר או בטל, ובגמרא משמע להדי' דאי היו כתבו הן ג"כ הוי עדיף, וכל קושיות אלו קשיין

ג"כ לפי מה שפירשתי לעיל דלמסקנא פשיטא לי' דכתב ידן הוא רק הספק אי אמר אמרו כשר וקשה כנ"ל: לכן נראה ביישוב כל הנ"ל דבלא"ה יש להבין דפריך לשמואל וקאמר דמודה ר"י באמר אמרו ומקשה עלי' דנפיק מינה חורבה וקשה לימא דס"ל אמר אמרו פסול מדרבנן וליכא למיחש לחורבה כמו דפסלו חתם סופר, ולדידי' דחתם סופר כשר ס"ל דאמר אמרו פסול ואף דר"ח ס"ל דיותר יש לפסול חתם סופר משום חורבה משנפסול אמר אמרו אבל שמואל ס"ל דפסלינן אומר אמרו מהאי טעמא, ונהי דבאתם חתומי לא שייך שמא תשכור עדים אבל משום חורבה פסול ומ"ד כשר ותעשה משום דס"ל חתם סופר פסול ומשום שמא תשכור ליכא בהא אבל שמואל דמכשיר חתם סופר כנ"ל פוסל באמר אמרו משום חורבה, ונהי דהא לא קשי' דנימא דלכך כשר ולא תעשה משום חורבה דסופר דבהא לא נסתלק חשש חורבה כלל, תדע דאל"כ למה חתם סופר פסול משום חורבה נימא דכשר ולא תעשה וע"כ דדוקא אי לא תעשה משום שמא תשכור עדים נסתלק החורבה לשמואל דלא שכיח דעדים אין עושין כן שלא יחשדום ששכרה אותם אבל אי לא חיישינן שמא תשכור בהא רק לסלק החורבה שפיר יש לחוש כיון דכשר אכתי איכא למיחש לחורבה ולא יצאנו מידי חשש חורבה רק אי נפסול לגמרי ולכך הוצרכו לפסול חתם סופר לגמרי אבל ודאי אי נפסול אמר אמרו מדרבנן כמו חתם סופר אף אם יהא הפסול לסלק החורבה שוב ליכא למיחש לחורבה ומספקא לי' אי פסול דרבנן או דאורייתא, וצריך לומר דאי ס"ד אמר אמרו פסול מדרבנן עכ"פ אכתי מאי מספקא לי' לשמואל איכתובו כתב הגט או לא הא בודאי לאו כתב הגט הוא ג"כ דה"ל חתם סופר ועד ופסול ובודאי לא יצוה הבעל לעשות גט פסול ומאי מספקא לי' לשמואל וע"כ דכשר אפילו מדרבנן ושפיר קשי' לי' הא איכא למיחש לחורבה והוצרך לומר דכשר ולא תעשה מכח שמא תשכור עדים ולא שכיח וקשי' לי' דאכתי קשה באתם חתומי דלא שייך שמא תשכור עדים ואכתי איכא חורבה: והשתא משני שפיר דשמואל לא מספקא לי' אי כתובו כתב ידן או כתב הגט ופשיטא לי' דכתב ידן הוא ומ"מ כיון דחתם סופר כשר אמר אמרו ע"כ פסול מדרבנן א"כ הרי אלו יכתבו ויתנו דנקט ר"מ לא משום דכתובו דקאמר כתב הגט הוא רק משום דאמר אמרו פסול מדרבנן כיון דחתם סופר ועד כשר צריכין ע"כ לכתוב ולחתום בעצמן רק באמר לג' תנו כיון דעשאן ב"ד ליכא למיחש לחורבה כלל דלב"ד לא יצוה לומר פלוני ופלוני יחתמו רק נותן להם רשות כפי דעתם א"כ מה בכך שיחתמו הסופר ור"י ס"ל אפי' בג' תנו צריך שיכתבו ויתנו הכל בעצמן דס"ל אמר אמרו בטל לגמרי מדאורייתא הלכך אף שלא הקפיד על כתיבה כלל ולא על חתימה מ"מ צריכין לעשות הכל ושמואל פליג עלי' בהא דאמר אמרו אינו רק פסול מדרבנן ודאי ומספקא לי' שמא בטל דאורייתא, והיינו דקאמר תצא והדבר צריך תלמוד והכוונה או כמו שפירש"י בניסת תצא רק אינו ברור וצריך ישוב לזה דשמא אינו רק פסול ולא תצא או כמו שפירשתי לעיל והוא העיקר לדעתי דהיינו תצא מבעלה ודאי בגט זה ואי כהן הוא לא תחזור לו וכן אי מת לא תתייבם וצריך ישוב להתירה לשוק ואפילו ניסת אפשר דצריך ישוב שלא תצא, והא דהוצרך לומר דלר"י פסול דאורייתא ליתא דלר"י ג"כ אינו רק דרבנן הא ליתא דס"ל אומר לג' תנו הוי ג"כ כאמר אמרו כיון שעשאן ב"ד ודאי לא הקפיד שיכתבו הם ומ"מ סובר ר"י דיכתבו הם דוקא ש"מ דפוסל דאורייתא דאי דרבנן בהא ליכא חורבה כלל דכיון שעשאן ב"ד לא

יצוה להם מי יכתוב וע"כ דמדאורייתא פסול וליכא למימר דיש חילוק בין אמר לג' תנו בין אמר אמרו א"כ מאי מספקא לי' לשמואל באמר אמרו כיון דר"י נמי מודה דאמר אמרו כשר וע"כ דב"ד הוי ממש כמו אמר אמרו וכ"ש הך אמר אמרו דשמואל דלא פי' כלל ומ"מ ס"ל דכשר א"כ ה"ה תנו בב"ד וכיון דפוסל ר"י דאורייתא באומר לג' תנו כמו כן פוסל באמר אמרו, ושמואל ס"ל כרבי בהא דהלכה כר"י דמילי לא מימסרן ונ"מ במתנה כנ"ל, אבל באמר אמרו וכן לג' תנו מספקא ליה, וז"ב, וכ"ש לפי מה שכתב מהרש"א דע"כ אהך ברייתא דלקמן פרק מי שאחזו סמך דמוכח מינה דפסול דאורייתא וע"כ ר"י הוא א"כ פשיטא דלק"מ: ומעתה דברי הרמב"ם ברורים כי פסק בפשיטות דפסול מדרבנן ודאי ומתיישבין בדבר אפילו ניסת דקרוב להיות בטל ולא מלבו הוציא הרב ז"ל ספק הוה רק העתיק דברי שמואל ממש והדבר צריך תלמוד דהיינו מתיישבין בדבר דשמא בטל הוא ג"כ רק בהא פליג על ר"י דלאו בטל הוא ודאי רק צריך יישוב והשתא ממילא לא קשיא מה שהקשה הר"ן כיון דמספקא לי' באמר אמרו למה הכשיר חתם סופר ועד, ולפי הנ"ל לק"מ דבהא לא מספקא ליה דפסול הוא ודאי וליכא למיחש לחורבה כמו למ"ד חתם סופר פסול כמו כן אי אמר אמרו פסול ליכא למיחש לחורבה וכיון דפסק כשמואל ע"כ חתם סופר כשר כמו שהוכחתי וממילא אמר אמרו פסול מדרבנן ודאי ומתיישבין דשמא בטל הוא, וזה ברור: וכן נראה לי להוכיח מתוך דברי הרי"ף דס"ל דבמסקנא לא נסתפק כלל אי כתובו כתב ידן או כתב הגט רק באמר אמרו אי פסול אי בטל נסתפק כמ"ש, והוא דאל"כ תיקשי למה השמיט דברי שמואל לגמרי והדבר צריך תלמוד, ונהי דס"ל דלדידן אין נ"מ כיון דפסק הלכתא כהך סוגיא דמי שאחזו דאמר אמרו בטל לגמרי מ"מ פשיטא דנ"מ להיפך אי כתב הגט הוא הוי כתב ידן כאומר אמרו ולא הוי רק מזויף מתוכו דחתימה לא בעינן לר"א כלל ואינו רק פסול דרבנן אבל אי כתב ידן הוא בטל דאורייתא וע"כ דלמסקנא לכ"ע כתב ידן הוא ולא נסתפק רק באמר אמרו וכיון דפסק הרי"ף כר"י וכהך סוגיא דפרק מי שאחזו ממילא אין נ"מ בספיקו של שמואל, מיהו יש לדחות דס"ל דבכתב ידן לא נסתפק דלא כתוס' בד"ה כתב ידן רק כפירש"י והר"ן ויש לומר עוד דס"ל מזויף מתוכו פסול דאורייתא כמו שכתב הרשב"א ריש פ"ק לדעתו: בא"ד ובפרק מי שאחזו דייקנן מברייתא וכו'.

דברים הללו אינם מובנים כלל דמה בקשו בזה כאן אי לחזק דבריהם דלכך לא משמע לי' דפליג ר"ח דאומר אמרו כשר לר"י משום דבפרק מי שאחזו דייקנן מברייתא דר"י פליג באומר אמרו א"כ מה צורך להקשות מר"ח ור"י הוי לי' להקשות מי מודה ר"י באומר אמרו והא תניא כו' דמוכח מינה דאינו מודה, ואדרבא כיון דאמר לאפוקי ממ"ד ש"מ דאיכא מ"ד הכי א"כ שמואל נמי י"ל דהכי ס"ל: וראיתי להרב מהרש"א שכתב דע"כ אהך ברייתא סמך דאל"כ לקמן דמשני אלא ר"י תרתי קאמר א"כ ע"כ דהך פלוגתא בכשר ולא תעשה לר"מ הוא א"כ מנין לו דר"י סובר תרתי דלמא באומר אמרו כשר ולא תעשה ולקמן לר"מ פליגי וע"כ דאהך ברייתא סמך, ודבריו תמוהין מאד דלקמן פליגי אי חיישינן שמא תשכור עדים ואי לר"י לא תעשה דחיישינן שתשכור עדים מאיזה צד נימא דלר"מ לא חיישינן להכי והא דבר זה אינו תלוי כלל בפלוגתא דמילי וא"כ למה קאמר מתניתין דחתם סופר ר"י הוא הא כר"מ מצי אתי' ג"כ אבל באמת כוונת מהרש"א כך דנמשך לפי מה שכתבו התו' בסמוך בד"ה מתניתין דלר"מ

בלא"ה איכא חורבה באומר לג' תנו שיאמרו שנים מדעת שלשתן, והשתא יש לומר דהנך פליגי לקמן לר"מ דלדידי' כיון דלסלק החורבה לא מהני דיש לחוש לשנים מדעת שלשתן ושמא תשכור לא שייך בזה באתם חתומו, אבל לר"י בלי חשש דשמא תשכור לא תעשה כן בישראל מחמת חשש חורבה דחתם סופר ואפילו באתם חתומי לא תעשה כן בישראל וע"כ דאברייתא דלקמן סמיך, אך כבר כתבתי לעיל ועוד אבאר לקמן בס"ד דבמה דכשר ולא תעשה לא ניתקן החורבה רק אי לא תעשה מחמת חשש שתשכור עדים, אבל אי לא תעשה מחמת כדי לתקן החורבה לא מהני רק אי פסול גמור דאל"כ למה פסלו חתם סופר נימא דלא תעשה כן בישראל וניתקן חשש חורבה, ומ"מ לפי דברי מהרש"א מיושב טפי מה שהקשיתי לעיל בסמוך לפי מה שפירשתי המסקנא דפסול דרבנן לשמואל דדילמא לר"י נמי פסול דרבנן ולדברי מהרש"א ניחא דאברייתא סמך דמוכח דפסול דאורייתא, אך הא ודאי קשיא אי אברייתא סמך הוי לי' להקשות מברייתא ולא מר' ירמ' ור"ח מה דשמואל גופא פליג עלייהו ומפרש כתב סופר, וכבר כתבתי מקודם לפרש בפשיטות דמשמואל גופא מוכח דמכשיר חתם סופר ע"ש, ואולי כוונת התו' דעיקר הקושי' הכא לשמואל מר"ח כיון דמוקי ר"ח סתם מתניתין דלא כר"מ רק כר"י ודאי הי' לו הכרח דר"י אינו מודה באומר אמרו דאי היה מקום לומר דמודה, בודאי הוי מוקי מתניתין כר"מ ובכתב סופר ולא לומר דר"י פליג אפילו באמר אמרו ומכשיר חתם סופר מה דלא מצינו לר"י דפליג אר"מ בהא דאמר אמרו כשר ועל זה כתבו דמהך ברייתא דייק לי' ר"ח הכי דאל"כ כמאן אתיא ההמה כנ"ל: בד"ה מתניתין מני ר"י הוא אפילו באומר לשלשה וכו' ולמאי דמסיק וכו'.

כוונתם דליכא למימר דלר"ח אף דלא תעשה חיישינן לחורבה ולשמואל לא חיישינן ואתיא מתניתין אפילו כר"מ דא"כ פליג ר"ח עם שמואל אי מודה ר"י באמר אמרו, ועיקר הקושיא דלא מצינו דפליג בהא אר"ח ואי נימא דפליג בלא"ה לק"מ אפילו אי יסבור שמואל דאפילו לא תעשה איכא חורבה דמוקי לה בכתב סופר וחתם סופר לכ"ע פסול, ולזה הוצרכו לומר דלפי תירוץ זה ר"ח נמי מודה דהיכא דלא תעשה ליכא חורבה ומ"מ כר"מ לא אתי' דאיכא תקלה אחרית, ולפי זה לא פליגי כלל ר"ח ושמואל אי מודה ר"י באמר אמרו אבל כבר כתבתי לעיל דאכתי קשי' דמ"מ איכא למיחש לר"י ג"כ כה"ג לחורבה היכא דאמר לג' אמרו מדעתכם והסופר ידע שעשאן שלוחים ולא יחוש שמא שכרתן ויחתום מדעת שלשתן כמ"ש התו' בסמוך דאמר לשלשה אפילו כתבו לא שייך שמא שכרתן ועמ"ש בגמ' בד"ה וליחוש תמיה גדולה על דברי התו' הללו ע"ש שכתבתי ליישב עיקר קושיית התו' בד"ה חתם סופר וממילא אין צורך למה שכתבו כאן ודוק ועיין מהרש"א ולא ידעתי מה ענין קושי' זו לדברי התו' דהכא לעיל הוי ליה להקשות דס"ס אמרו דכיון דכשר ולא תעשה לא שכיח א"כ ע"כ ליכא שום חורבה א"כ חתם סופר כשר ובפירושו תירצו זה בגמ' להכשיר חתם סופר, אבל דברי התו' הם דיש לחוש לאתם חתומי דכשר ותעשה והוכרחו לומר דר"י תרתי אמר ושמואל מכשיר אמר אמרו ופוסל חתם סופר, וז"ב: בא"ד וא"ת כיון דלר"מ וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה שהרי כתבו לעיל דהא גופא הוי ספיקו של שמואל מה רוצה הבעל שיעשו הם ואמר לעיל בגמרא דממשנה ליכא למיפשט דהא גופא קא מבעי' ליה במשנה גופא א"כ מאי קשי' להו הכא, ונראה לי דכוונת התו' להקשות לפום סברא

דהשתא דמקשה מר"ח לדחות דלא היה ספיקו של שמואל אי כתובו כתב ידן או כתב הגט כיון דס"ס אמר אמרו פסול, וא"כ משמע להו דממילא לפום סברת ר"ח כתבו כולל הכל וממילא יכתבו דקתני היינו שיעשו הכל וקשה הא חתם סופר ועד הוא ואהא תירצו דכיון דחתם סופר פסול ממילא כתבו רק כתב ידן הוא ולא כתב הגט והרי אלו יחתמו, ועמ"ש בסמוך: בא"ד וא"ת אכתי היכא קתני הרי אלו יכתבו ויתנו לכתחילה למ"ד דהא נמי כשר ולא תעשה.

לכאורה תמוה דאי הא נמי כשר ולא תעשה ליכא למיחש לחורבה וחתם סופר כשר א"כ יכתבו ויתנו היינו שיכתבו ויחתמו ויתנו וצריך לומר דנמשכו לדבריהם הקודמים דלר"מ לעולם חיישינן לתקלה באומר לג' תנו וע"כ חתם סופר פסול, ולפי זה לפי מה שכתבתי בתו' בד"ה חתם סופר ליישב קושיית התו' שם ממילא אין אנו צריכין לדברי התו' דלר"מ חיישינן לעולם לתקלה וא"כ גם קושי' זו לק"מ: דף ס"ז ע"א בגמרא כיון דאמר מר כשר ולא תעשה כן בישראל לא שכיח.

כבר כתבתי והוכחתי בראיות ברורות דהך כשר ולא תעשה אין הכוונה דפסול מדרבנן רק בהא תנשא לכתחילה ואפשר אפילו ליתנו לאשה אין חוששין כל שנכתב רק אזהרה הוא שלא יעשו כן לכתחילה לכתוב ולחתום באופן זה וכן משמע בדברי התו' סוף ד"ה במתניתין דפשיטא דפסול דרבנן לא מהני שעת הדחק כדאמרינן לעיל דף י"ט כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק אף דהתם פסול דרבנן מ"מ לא מכשירין רק משום דר"ש מכשיר: אלא שיש לדקדק למה פסלו חתם סופר ועד משום חורבה דאמר אמרו למ"ד אמר אמרו כשר ותעשה או לר"מ דבלא"ה איכא למיחש לחורבה, הא דיו שנאמר דלא תעשה כן בישראל וליכא חורבה, אבל באמת לק"מ דדוקא אם מצד אחר לא תעשה כן בישראל ליכא חורבה אבל אי נימא לא תעשה מחמת חורבה לא ניתקן החורבה דכיון דחיישינן לסופר דיחתום ולא יחוש שמא משום כיסופא מחתמי לי' ש"מ דהוא לא חייש להכי א"כ ממילא לא יחוש לחתום אפי' נימא לא תעשה כיון דלא חייש דמשום כיסופא מחתמי לי' מאיזה צד לא יחתום אבל אי מצד אחר לא תעשה כן בישראל שפיר ניתקן החורבה, וז"ב, ועיין מ"ש לקמן ליישב בזה קושיית מהרש"א: שם וליחוש דלמא אמר להו וכו' ואתם חתומי.

תמוה לי מה בכך דאתם חתומי כשר ותעשה ס"ס ליכא למיחש דיחתום הסופר משום כיסופא דהא חתימת סופר הוי לפלוני ופלוני דהוא לא שמע מפיי הבעל א"כ כשר ולא תעשה הוא ולא יחתום הסופר כמ"ש התו' לעיל בד"ה מתניתין דלא חיישינן שמא תשכור עדים כי אמר לג' תנו דכיון דאומר אמרו כשר ולא תעשה לא יחתום הסופר וא"כ ה"נ ליכא למיחוש למידי: לכן נראה לי ברור דהא דלא חיישינן היכי דכשר ולא תעשה לאו משום דסופר לא יחתום דא"כ לא הוי לי' למימר לא שכיח רק הסופר לא יחתום, רק הכוונה דהמעשה לא יהא כלל בעולם כי לא יאמר הבעל והעדים לא יקבלו שליחות זה כיון דלא תעשה כן בישראל ולא רגילי למיעבד הכי, אבל ודאי כיון דאתם חתומי רגילי למיעבד דבהא כשר ותעשה שפיר יש לחוש דיחתמו לסופר משום כיסופא, ולפי זה ע"כ ליתא לדברי התו' דיש לחוש לתקלה לר"מ אפילו אי כשר ולא תעשה משום דלא יחתום הסופר דמהכא מוכח דהא ליתא כנ"ל: שם אלא ר"י תרתי אמר וכו'.

פירש"י בין שאמר לג' תנו בין שאמר לפלוני ופלוני ושמואל סבר כוותי' בג' תנו ופליג עלי' באומר אמרו ושפיר מספקא לי' אי כתובו כתב ידן או כתב הגט, כבר כתבתי שיש להקשות על זה כיון דלעיל פשיט מר"י גופא דכתובו כתב הגט רק דדחי דאיכא בי דינא חדתא א"כ כיון דלר"י אמר אמרו פסול ועכ"פ אמר לג' תנו אפילו לשמואל פסול א"כ ס"ס תפשוט מר"י דודאי כתובו כתב הגט כיון דמילי נינהו וע"כ יכתבו ויחתמו ויתנו, מיהו הא לא קשי' לפי שנראה לי דלאו מיכתבו דנקט ר"י בעי למיפשט דכתבו דקאמר בעל אין ללמוד מיכתבו דקאמר תנא דמתניתין רק דלמד כיון דיכתבו ודאי כתב הגט א"כ ע"כ דכתבו דבעל הוי כתב הגט דאל"כ למה יכתבו דוקא כיון דכתבו דבעל כתב ידן הוא יכולין לצוות לאחרים לכתוב ואהא משני דיכתבו כתב ידן הוא אבל השתא יש לומר דכתבו דקאמר הבעל ודאי כתב ידן הוא ולא הקפיד בכתב הגט ומ"מ יכתבו הגט בעצמן משום דלר"י אומר אמרו פסול אבל שמואל שפיר מספקא לי' דאי כתובו כתב ידן כתב הגט הוי כאומר אמרו ולדידי' כשר, וכן צ"ל גם לפי מה שפירשתי לעיל: והנה לעיל כתבתי להקשות הרבה על פירש"י ולפי שנכתבו שלא במקומן אפרט כאן כל פרטי הקושיות לפירש"י, א) כיון דלר"י ע"כ יכתבו היינו יכתבו ויחתמו דהא פוסל אמר אמרו ומכשיר חתם סופר ולר"מ כיון דמכשיר אומר אמרו חתם סופר פסול ויכתבו דידי' היינו יחתמו א"כ אפילו באמר לשנים תנו פליגי ר"מ ור"י ובמשנה משמע להדיא דרק בג' תנו פליגי ולא בשנים, גם היאך אפשר דנקט להו בחד לישנא יכתבו ויתנו ולא דמי להדדי כלל, ב) ועוד דבדברי ר"מ גופא יש לדון דכלל שנים תנו ושלישה כתבו בחד יכתבו ויתנו, והשתא שנים תנו ע"כ יכתבו יחתמו דהא חתם סופר ועד פסול לדידיה, ואולם בג' כתבו אי כתבו כתב הגט ע"כ יכתבו היינו יכתבו ויחתמו וא"כ היאך מספקא לי' לשמואל אי כתבו כתב הגט תפשוט ממתניתין לר"מ דאי כתב הגט היאך קתני לשנים ולשלישה בחד יכתבו ויתנו ולא ראי זה כראי זה, ג דמאמר לשנים גופא יש להוכיח דכתבו לאו כתב הגט הוא דאי כתב הגט הוא כיון דכתב ידן פשיטא לן לפירש"י והר"ן א"כ כיצד יעשו אי יחתמו בלבד הרי אמר כתב הגט ואי יכתבו ג"כ הוי חתם סופר ועד, ואי נימא אדרבא כיון דחתם סופר ועד פסול ע"כ כתבו רק כתב ידן א"כ שמואל גופא היאך מספקא לי' הא ע"כ כתב ידן בלבד הוא דאי כתב הגט הא הוי חתם סופר ועד ולדידי' ג"כ פסול דמכשיר אמר אמרו, וכבר הוכחתי לעיל בראיות ברורות דהעיקר בזה כפי' רש"י והר"ן דכתב ידן לא מבעי לי' רק כתב הגט, ד) ועוד קשה לי דמשמע בהדיא דספיקו של שמואל היה לפי שכתב אחר אבל אי כתבו וחתמו הן היה כשר והרי בהא ג"כ פסול דהוי חתם סופר ועד, ה) ועוד דאי כתבו וסתמו הן טפי איכא למיבעי אי כתבו כתב ידן פסול מדרבנן מכח חתם סופר ועד, ואי כתובו כתב הגט, בטל נמי הוי דודאי לא נתכוין שיחתמו הן דהוי כתב סופר ועד, וכיון שחתמו הן שינו מדעתו ובטל נמי הוי ו) ועוד דבס"ד קאמר דמספקא לי' במילי א"כ מה צורך לחדש דפליג על ר"י לגמרי ולחדש ספק בכתבו אי כתב הגט או לא הוי לי' לומר דמספקא לי' במילי ואף דהחליט הלכה כר"י היינו באומר לג' תנו אבל באומר אמרו לא החליט ומספקא לי' והכא כאומר אמרו דכתבו כתב ידן וכתב הגט כאומר אמרו ועוד הארכת להקשות שם ולא העתקתי רק החמורות, ולפי מה שכתבתי שם לפרש בתוס' בד"ה חתם סופר נסתלקו כל אלה הקושיות.

עיינן שם באריכות: שם וכי מאחר דכשר אמאי לא תעשה. כתב מהרש"א ואין להקשות דלכך לא תעשה דלא תיפוק מינה חורבה די"ל וכו', ובאמת לק"מ כפי מה שכתבתי לעיל דע"כ דלא ניתקן החורבה רק אי אמרינן לא תעשה חוץ חשש החורבה דכיון דחיישינן לחתם סופר משום כיסופא ולא יחוש שמא משום כיסופא מחתמי לי' א"כ גם אי נימא מהאי טעמא לא תעשה שמא משום כיסופא מחתמי לי' מ"מ כיון דכשר הוא יחתום ולא ישמע לנו, תדע דקאמר לעיל כיון דאמר מר וכו' לא שכיח וקשה למה לר"מ חתם סופר פסול משום חשש חורבה הוי לי' למימר ג"כ כשר ולא תעשה ובאמת חתם סופר פסול לגמרי לר"מ וכשר ולא תעשה אינו פסול כמו שהוכחתי לעיל בראיות ברורות וע"כ דאי נימא לא תעשה מכח הך חששא גופא דחורבה לא מהני לסלק החורבה רק בעינן שנפסלו לגמרי אבל אי מצד אחר לא תעשה כן בישראל ממילא ניתקן החורבה ג"כ בזה, וז"ב, ולפי מה שכתבתי לעיל דהעיקר כהרא"ה ז"ל דאמר אמרו לפלוני ופלוני כשר לכ"ע, וכל השקלא וטריא הוא לפסול אמר אמרו מדעתכם כהך אמר אמרו דשמואל דהוא אמר כתבו ואמרינן דהוא כתב ידן וכתב הגט כאומר אמרו, ועכ"פ לא ביאר מי שיהא סופר רק מסר הדבר לרצונם וכן לחתום בהא דנין אי כשר או פסול, והשתא אי כדי לסלק החורבה אין צריך לומר לא תעשה רק באומר אמרו מדעתכם ושוב ליכא חורבה כמ"ש לעיל באריכות, אבל מדאמרו לפלוני ופלוני כשר ולא תעשה ע"כ משום שמא תשכור עדים, גם זה ברור אך אין להכריח מכאן שיטת הרא"ה כי בלא"ה לק"מ כמ"ש מקודם: שם ר"ח אמר כשר ולא תעשה.

הקשה מהרש"ל אמאי מוקי ר"ח מתניתין דחתם סופר כר"י כיון דלא תעשה אפילו באתם חתומי הרי ליכא למיחש לתקלה, ותמה מהרש"א הא כתבו התו' לעיל דלר"מ איכא תקלה אחריתי ואני תמה מה בכך הרי רש"י פי' לעיל בד"ה לא שכיח בהדיא דלר"מ ג"כ חתם סופר כשר משום כשר ולא תעשה ש"מ דלא ס"ל כסברת התו' הנ"ל, וכבר הקשיתי לעיל קושיא עצומה על דברי התו' עד שכמעט אי אפשר לאמרו כלל, גם על מה שתירץ מהרש"ל דלמסקנא שוב לא צריכנא להאי דחיקא, תמה מהרש"א דלמה לן לישנויי דשמואל תרתי אמר נימא דלשמואל לעולם לא תעשה, ומה דפליגי אמוראי דאיכא מ"ד תעשה היינו לר"מ ע"כ.

וגם זה תמוה דמאי ענין ר"מ ור"י להך פלוגתא דכשר ולא תעשה משום שמא תשכור עדים וכי בשביל דפליגי במילי פליגי נמי בהך וכיון דשמענו לר"י ושמואל דלעולם כשר ולא תעשה מאיזה צד נימא דלר"מ כשר ותעשה: אמנם דברי מהרש"ל תמוהין לפע"ד בלא"ה. חדא בעיקר קושיתו דפשיטא דבלא"ה לק"מ דודאי ר"ח ס"ל אפי' לא תעשה איכא למיחש לחורבה רק לשמואל הוא דמשני הכי לעיל ושמואל פליג בהא על ר"ח דנהי דהא לא משמע לן דפליג דחתם סופר פסול אבל בהא פליג עלי' דכיון דלא שכיחא ליכא חורבה וכ"כ הרשב"א ז"ל בהדיא: מיהו אני מקשה באופן אחר דס"ס כיון דמוקי ר"ת מתניתין כר"י דוקא ש"מ דסובר הלכה כר"י דאי ס"ל כר"מ מאיזה צד מוקי מתניתין בחתם סופר כר"י שלא כהלכה מה דקתני כתב סופר וע"כ דבאמת סובר כר"י וקשה הא הכא מכשיר אמר אמרו ולית לי' דר"י.

ואי משום דלא שכיחא חדא דלמסקנא לא אמרינן הכי כמ"ש מהרש"ל בתירוץ, ועוד דאי ס"ל הכי פשיטא דאתיא כר"מ ג"כ כקושית מהרש"ל. החת ודוק: לכן נראה לי ברור דמכאן ראייה ברורה לדברי הרא"ה ז"ל דכל השקלא וטרי' רק באומר אמרו מדעתכם דבהא עיקר החורבה, ולר"י דאמר אמרו מדעתכם פסול.

שוב ליכא למיחש לחורבה כלל ושפיר יש להכשיר לפלוני ופלוני דשוב לא שייך לחוש לכיסופא כיון שאין הדבר מסור להם והסופר יודע מזה כמ"ש לעיל באריכות והשתא הנך כלהו אמוראי לא פליגי כלל אהך סוגי' דמי שאחזו דקי"ל אפילו אמר אמרו לא מהני דזהו דוקא כשמצוה שהם יעשו מי שירצו אבל לא בממנה שלוחים שיעשו את פלוני ופלוני דהא הוי כממנה שליח שלא בפניו ומהני לכ"ע, וזה ברור ודע דיש להקשות לשיטת הרא"ה ז"ל מהך דפרק מי שאחזו דלקמן דדייק דאמר אמרו לא מהני דאל"כ עד שיאמר אמרו מבעי' לי' א"כ מהא גופא מוכח דאפילו ממנה סופר ועדים לא מהני דאל"כ עד שימנה סופר מבעי' לי' ויתבאר לקמן פרק מי שאחזו במקומו בס"ד ע"ש: בתוס' בד"ה אמרו לסופר וכו' לא דמי לעד מפי עד כו' דבריהם תמוהין מאד לכאורה והוא דודאי אם אותן שאמרו לסופר לכתוב בשם הבעל לא אמרו לו בפני החותמים כלל רק אח"כ הלכו אצל אלו ואמרו להם כל הענין שהם אמרו לסופר לכתוב בשם הבעל והם יחתמו פשיטא דהוי עד מפי עד דמה בכך דהבעל צוה שיחתמו הם הא עיקר החתימה שהם מעידין על הכשירו של הגט שנכתב בציווי הבעל לשמו והרי אינם יודעין מזה כלל רק על פי הראשונים וע"כ דמיירי הכא דבאמת היו החותמים בשעה שאמרו לסופר שיכתוב גט רק דאף שראו וידעו להעיד אין להם לחתום עדותן רק בציווי הבעל א"כ מה בכך ששמעו הציווי להם מפי הראשונים ס"ס הבעל הרשה להם להעיד עדותן והם מעידין מה שראו בעיניהם, וליכא למימר דמ"מ לא ראו דהבעל עצמו אמר לסופר לכתוב, הא ודאי ליתא, דכל מקדש ע"י שליח וכן מגרש הרי לא ראו דהבעל קידש או גירש וע"כ דכך הוא עדותן דשלוחו קידש או גירש ושלוחו כמותו ואין צריך רק שידעו שהוא שליח א"כ כאן ששנים הן הרי יודעין שהם שלוחי הבעל ומעידין מה שראו בעיניהם דהבעל צוה ע"י שלוחו לסופר לכתוב גט לשמה והוא כתבו בהכשר ומה ענין עד מפי עד לכאן, ונראה לי דס"ל לתו' דאפילו היו עדים החתומים וראו בעצמן בשעה שאמרו לסופר לכתוב על פי ציווי הבעל מ"מ אין אלו עדים, דדוקא עדות הלואה הוי עדות גמור בלי ציווי הבעל דבר שיכולין להעיד בלי ידיעת בעל דבר.

אבל עידי הגט כל שלא נצטוו על ראיית העדות מפי הבעל אין אלו עדים רק הראשונים והוי עד מפי עד, ועל זה תירצו התו' דהכא מעיקרא תיכף נמסר העדות להם שהם יראו העדות ויעידו בחתימתם על מה שראו, וז"ב לפע"ד: בד"ה לא שכיחא, פי' בקונט' וכו' ומ"מ כו' דלא מסתבר דפליג שמואל אדר' ירמי' ור"ח ע"כ.

וכתב מהרש"א וז"ל היינו ממה שכתבו התו' לעיל דנהי דפליג שמואל בפ"י דמתניתין כו' עכ"ל ע"ש, ודברים הללו תמוהין לפע"ד דע"כ לא ס"ל לרש"י כמ"ש התו' לעיל דהקושי' היתה דלא מסתברא דפליג שמואל על ר"ח אי מודה ר"י באומר אמרו דא"כ תיקשי הא השתא נמי ע"כ בהא פליגי דר"ח לא ס"ל משום דלא שכיח לא חיישינן לחורבה דהא מוקי לה כר"י דוקא רק שהתו' לשיטתם בד"ה מתניתין דלר"מ חיישינן

לתקלה אחריתי ולא מהני לדידי' כשר ולא תעשה לסלק החורבה והא לא ס"ל לרש"י דכתב בהדי' כאן דבין לר"י בין לר"מ כשרה החתימה ש"מ דאי כשר ולא תעשה לא חיישינן לחורבה אפי' לר"מ ליכא למיחש למידי: ולפי זה יש לתמוה באמת על פירש"י למה לי' לומר כשר ולא תעשה ודחו לה למ"ד כשר ותעשה לימא להיפך דפליג דלכ"ע חתם סופר פסול ומתניתין בכתב סופר כיון דס"ס לפי מה דמשני ע"כ דחולק אר"ח, אבל באמת דברי רש"י נכונים דאיהו לא ס"ל ליישב קושית התו' בד"ה חתם סופר כדברי התו' לעיל דלא מסתבר דפליג אי מודה ר"י באומר אמרו דכיון דמבעי' ליה אי כתובו כתב ידן או כתב הגט הרי חזינן דפליג דמודה ר"י באמר אמרו, רק הקושיא הוא דלא מצינו דפליג שמואל דחתם סופר ועד נפסל לכ"ע ולא פליג אדרב רק דכתב סופר כשר ג"כ ולא דחתם סופר פסול לכ"ע, ואהא מתרץ כיון דלא תעשה לא שכיח ושפיר כשר חתם סופר והא לא איכפת לן מה דפליג אדר"ח דלדידי' מתניתין ר"י הוא ולשמואל ככ"ע דבהא ע"כ בלא"ה פליג דהא מוקי לה בכתב סופר ואתי' ככ"ע ולר"י בחתם סופר וכו"י, א"כ שפיר לא איכפת לן אי נימא דגם בחתם סופר פליג עלי' דלשמואל כשר לכ"ע ולר"ח דוקא לר"י, אבל הא לא ניחא לי' לומר דלשמואל מפסל חתם סופר לכ"ע ולר"ח כשר דלא מצינו דפליג שמואל לפסול חתם סופר לכולי עלמא, וזה ברור בכוונת רש"י, ואם לא נפרש דבריו כך מלבד מה דקשה עליו כנ"ל לא נתבאר מה ביקש בכל דבריו בזה: בד"ה חכם לכשירצה יותר מר"מ וכו' מתון ומסיק וכו'.

ולא ניחא להו לומר דהכוונה דר"מ היה חכם אבל לא כל עתות שוות אצלו ור"י היה חכם בכל עת שהי' רוצה דהוי לי' לומר חכם כשרוצה, ולשון לכשירצה מורה להרחיק הדבר כמו לקמן בפלוגתא דר"ה ור"י לכשתתן בפרק מי שאחזו: בד"ה דיבורא אמרי מעשה לא עבדי, והא דאמרינן ספ"ב דיבמות וכו' ומאי קושי' לישני דיבורא אמרי וכו' תמוה לי מאד על דבריהם דאטו יש מקום לחוש על עדים שהעידו דמעידין שקר רק התם הכוונה לפי שהם נושאים אח"כ האשה יש מקום לחוש להם לנגיעה וכן בשדה מקח כשקונים השדה, א"כ איזה דיבור הוא זה, וגם החכם שנושא האשה הרי עושה מעשה גמור שנושא יבמה לשוק כיון שהוא מעיד שקר הרי אינה מותרת לשוק והוא עושה מעשה שנושאה והוי ממש כמו העדים מה שאין כן הכא דהם אינן עושין כלום: אלא שיש לדקדק בלא"ה היכי קאמר דיבורא אמרי איזה דיבור הוא כיון שמרבין ממזרים בישראל ומי גרע מעדות שקר על שדה שנאמר דבהא חשידי ס"ס דיבור זה מתיר האשה שלא כדת, ונראה לי דודאי לא חיישינן שהאשה תקלקל עצמה רק אי בעלה כהן תעשה כן כדי להפקיע עצמה מבעלה וממילא יגרשנה כיון שתיאסר עליו, ואפילו בבעלה ישראל היא חושבת כיון שהבעל יראה כי כלתה אליו הרעה כי אינו יכול להכחיש שלא גירש והוא ג"כ אינו רוצה בקלקולה ממילא יתן לה גט גמור כנ"ל: אמנם הא קשיא לי מה ס"ד להקשות מעדים החתומים על שדה מקח תיקשי ליה מכל עדות דעלמא דפשיטא דלא חיישינן דמשקרי וקבלו שכר להעיד ואי משום דהתם יש מקום טפי לחוש לפי שרוצין לישא האשה או לקנות השדה הא ליתא ואדרבא הא חזינן הכא דחיישינן אף שאין עליהם שום מקום לחוש א"כ ע"כ דטעמא משום דאינו רק דיבורא"כ גם מהעדים החתומים על שדה מקח לא קשי': לכן נראה לי דהכא נמי מכח ריעותא יש לנו לחוש ששכרתן דכיון דהבעל שלחם למה ציוה להם להחתים אחרים הי' לו לומר אתם חתומי

ואי לא רצה הבעל באמת שיחתמו הם א"כ כיון דחזינן דחיישינן דמשום כיסופא דסופר מחתמי לי' אפי' לא ציוה הבעל, א"כ כ"ש שהי' להם לחוש לכיסופא דידהו דלא רצה שיחתמו הם רק אחרים גם למה יטריחו עצמן בזה לומר לאחרים והם לא יחתמו בדבר שהוא גנאי ומזה נראה ששכרתם האשה רק הם להקל האיסור מעליהם אמרו לאחרים ולכך פריך דחזינן התם אף שיש ריעותא שרוצין לישא האשה ויש מקום לחוש לשקר מ"מ לא חיישינן, ואהא משני דמעשה גמור להעיד שקר לא חשידי ודאי, ובהכי ניחא טפי דברי התוס' לעיל דס"ג ע"ב בד"ה אפי' דכתבו דס"ד לחוש לשכירות דהיכי מיתרמי והביאו ראי' מכאן וקשה הא ע"כ לא דמי דהכא חיישינן בלי ריעותא, ולהנ"ל ניחא דהכא נמי מכח ריעותא חיישינן כנ"ל: ע"ב בגמרא ת"ר אמר לעשרה כתבו ותנו גט לאשתי וכו'.

הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ז"ל פ"ט מהלכות גירושין העתיקו הך ברייתא ולא זכרו תנו רק כתבו בלבד, וכן נראה באמת דהא בתר הכי מחלק בין הוליקו גט לאשתי לאומר כלכם הוליקו משמע דמעיקרא לאו בנתינה איירי כלל שהרי לא זכר דין הנתינה כלל ורחוק לומר דקמש"ל ברישא כיון שלא אמר כלכם על נתינה בפני עצמה לא איכפת לן דהך כלכם שאמר אמרינן דרק על כתיבה קפיד ולא על נתינה: וכן נראה לי להכריח מגופא דברייתא דהא במתניתין קתני דין החתימה דבאמר לעשרה סתם אחד כותב ושנים חותמין אמר כלכם אחד כותב וכולן חותמין ולא הוזכר דין הכתיבה כלל ולמה בברייתא הוא להיפך שזכרו דין הכתיבה ולא זכרו דין החתימה כלל והוא תמוה לכאורה: לכן נראה ברור דהיינו טעמא דהכא דלא זכר תנו א"כ ע"כ צריכין להחזיר לו הגט כתוב והוא יתנו או ישלח שליח א"כ מה צורך להזכיר החתימה אפילו יחתמו שנים ויתנו לו במה נפשך אי ירצה ליתן לה כך בידו ליתן לה ואפילו אמר כלכם ואי לא ירצה רק שיחתמו כולן אפילו לא אמר כלכם יכול לעכב כיון שעדיין לא נתנו ואין לנו לדון רק על כתיבת הגט דכל שלא כתבוהו במעמד כולן אפילו יתרצה עכשיו הבעל לא מהני כיון שלא נכתב כפי ציווי הבעל, משא"כ במתני' דאמר תנו ולא יתראה עוד הגט לפני הבעל ממילא בעינן שיחתמו כולן וממילא לא הוצרכו לומר שיכתוב במעמד כולן דכיון שצריך שיחתמו כולן ע"כ צריך שיהיו כולן אצל הכתיבה דאל"כ היאך יחתמו כולן דאפילו למ"ד שנים משום עדים וכולן משום תנאי מ"מ צריך שיראו הכתיבה ולא יחתמו בשקר דאל"כ הוי לי' לומר נ"מ בין ר"י לר"ל דלמ"ד משום עדים צריך שיראו כולם כתיבת הגט ולמ"ד משום תנאי יכולין לחתום הנשואים בלי ראות הכתיבה כלל אלא ודאי דהא ליתא דהוי כמעידין שקר ממש, וז"ב, ובאמת דברי"ף ורא"ש לא נמצא במתניתין ג"כ תנו רק כתבו אבל זה אינו והוא טעות דפשיטא דאי לא אמר תנו אין נ"מ בחתימה כלל והכל תלוי בדעת הבעל כשמסרו לו הגט, ולעיל דף י"ח ע"ב דהביאו הך משנה בכתבו בלי תנו ג"כ בטעות הוא דודאי ע"כ גם תנו אמר כמפורש במשנה להדי' וכמו שבארנו, ומה שזכר הרמב"ם ז"ל בסיפא כתבו וחתמו ותנו ולא סגי לי' בכתבו בלבד היינו שבא לאשמועינן התם דאותו הסופר יכול להיות אחד מן החותמים וגם השליח, ושפיר קמ"ל אפי' פרט כל מלאכת הגט ס"ד דעכ"פ נתכוין ששלשה מהן יעשו אותו או ארבעה לכל אחד פעולה אחרת קמש"ל דאפ"ה כל מה שאחד יכול לעשות סגי באחד אף שיעשה

שלש פעולות, כנ"ל, ועמ"ש בחידושי לא"הע סימן ק"ך בזה: והנה הרמב"ם ז"ל פ"ט מה"ג כתב אפילו היה הסופר אחד מן השנים החותמים והוא השליח כשר.

וכתב הטור סי' ק"ך דיראה מדבריו דמכשיר כתב סופר ועד פי' חתם סופר והדבר תמוה דכתב דיראה מדבריו מה דמפורש להדיא דחתם סופר ועד כשר ונראה לי דס"ל להטור שיש מקום לומר דע"כ לא חששו בחתם סופר ועד לחורבה רק אי הסופר אינו שליח הגט ליתנו אבל אי הסופר הוא שליח הגט מה יש לחוש לכיסופא שאין רוצים לקבלו בעד לפי שאינו כשר לעדות א"כ לשליחות ג"כ פסולי עבירה פסולין לדעת הרמב"ם ז"ל וכיון שהוא שליח הגט ע"כ ליכא למיחש להכי, והשתא הכא דמיירי הרמב"ם שהוא שליח ג"כ הכשיר מכח חתם סופר ועד גם כן דבהא ליכא למיחש ומ"מ יראה מדבריו דבעלמא מכשיר כיון דכתב אפי' ה' הסופר אחד מן החותמים והוא השליח משמע דלא מבעי' כשאינו שליח דכשר רק אפילו הוא השליח, ומ"מ אינו מוכרח דעיקר קמש"ל דכל כמה דיכול למעט באנשים יכול למעט וכשהוא שליח יכול למעט גם בחתימה כנ"ל ומ"מ כבר כתבתי לעיל דהרמב"ם מכשיר חתם סופר ועד כיון דפוסל אמר אמרו ולמאן דפוסל אפילו כשהוא שליח הגט דהא חזינן דלא הכשירו חתם סופר עכ"פ בשמע מפי הבעל והי' די לפסלו בלא שמע מפיו דשוב ליכא למיחש לחורבה ועל כרחך דכל שהוצרכו לפסלו בכל גווני פסלוהו וה"ה כשהוא שליח, כנ"ל: שם איבעי' להו מנה אותן מהו וכו' הא דמנה כלהו וכו' אמרי לה להאי גיסא וכו'.

פירש"י מנה כלהו אכולהו קפיד וכו' לא קפיד אלא אמנויין וכו' הרב מהרש"א הביין כוונת רש"י דבמנה מקצת אין חילוק בין האי גיסא להאי גיסא כלל רק במנה כלהו, ולזה תמה דאין הלשון מורה כך והוא תמוה דפשיטא דלא נתכוין רש"י ז"ל לומר רק במנה מקצת עכ"פ קפיד שיחתמו שנים מאותן שמנה לא מהשאר אבל פשיטא דיש הפרש בין האי גיסא להאי גיסא דבאידך גיסא צריך שיחתמו כל המנויין ובהאי גיסא רק שנים מן המנויין ומה שהביא מדברי הר"ן נהפוך הוא דמדהקשה הר"ן על הרמב"ם דפסק בתרווייהו דהוי ככלכם דהא בש"ס מבעי' לן והיינו דמוכח בגמרא דעכ"פ חד מהני ודאי אינו ככלכם ואי מסופק בחד מהני לישנא א"כ תרווייהו ספיקא, והשתא אי היה מפרש ברש"י דמנה מקצת אין חילוק בין האי גיסא להאי גיסא רק במנה כלהו יש חילוק ביניהם א"כ לק"מ על הרמב"ם דפסק כהך מ"ד דמנה כלהו ככלכם כמו שאמרו בירושלמי המונה הרי הוא ככלכם ובמנה מקצת לכ"ע ככלכם ושפיר פסק דלעולם הוי ככלכם וברור דהר"ן הביין בפירש"י דמנה מקצת לכ"ע צריך שיחתמו מן המנויין רק בשנים שיחתמו סגי ולא כלהו, ושפיר קשיא לי' על הרמב"ם דפסק בתרווייהו ככלכם דכלהו צריכין לחתום, גם בלשון רש"י שלפנינו מוכח להדיא כן שכתב וז"ל לא קפיד אלא אמנויין השנים מהמנויין חתמו, והר"ן לא נראה לו פירש"י אף בזה אלא דאמרינן דחזר בו ולא קפיד כלל דייק תיבת כלל דאפילו האי קפידא שיחתמו שנים מן המנויין לא קפיד, וז"ב: ובעיקר מה שתמה הר"ן על הרמב"ם דפסק בין מנה כלהו בין מנה מקצתן הוי ככלכם ואם מת אחד מהן הגט, בטל והרי בגמרא מוכח להדיא דלכ"ע תרווייהו אינן ככלכם, נראה לי דלק"מ מתרי טעמי, חדא דכיון שצוה הבעל שיתנו גם הם הגט כמו שכתב הרמב"ם להדיא שם שאמר תנו והיינו דאי ס"ד דלא אמר תנו וצריך למסור הגט לבעל והוא יתנו כרצונו א"כ מה נפקא מינה אי כלהו אמר או לא אם ירצה ליתנו

במקצתן הרי בידו ליתנו ואי לא ירצה מי ימחה בידו ויכפנו שיתנו לאשה וע"כ דכבר מסר הדבר להם שהם יתנו הגט לאשתו והוא הלך ואיננו א"כ פשיטא דלא נעשו שלוחים רק ליתן גט ברור ולא גט ספק וכל שהם מסופקין כיצד יעשו צריך שיחתמו כולן להוציא מן הספק ואי נתנוהו בספק שינו משליחות הבעל שצוה ליתן גט ודאי ולא גט ספק ועמ"ש לקמן פרק המגרש בשני גיטין שנתערבו דפסק הרמב"ם גם כן באבד אחד השני בטל אף דכללא כ"ל הרב ז"ל כל היכי דנקט בטל אפי' ספק מפורשת לא הוי וע"כ כמ"ש דכל שאבד אחד בטל שליחותו שלא נעשה שליח על הספק, ע"ש שהארכתי בזה ושם הבאתי דברי הרב בעל מ"ל שנסתפק באחד ששלח שליח לקדש אשה וקידש בספק אם היא מקודשת וכתבתי שם דאפילו.

אי נימא דמקודשת היינו דלקרובה קאתי והרי היא אגידא בי' בספק כמו בודאי ולנשואין אפי' בודאי קידושין אינו יכגל לכופה כמ"ש התו' להדיא ריש כתובות בד"ה נשאת דלכך לא קתני נישואין דהוי אמינא אפי' בע"כ קמש"ל נשאת דבע"כ לא אבל גירושין דלרחוקה קאתי פשיטא דלא נתכוין רק לגרש בודאי ולא בספק דלא הועיל כלום דחייב במזונות כמקדם ועוד דאסור לגרש בספק ואנן סהדי אי היה הבעל בעצמו נותן הגט והי' נולד בו ספק פשיטא שלא היה נותנו וא"כ היאך יתנו הם בשליחותו ספק גט שלא נצטוו רק על הודאי וזה ברור ונכון: הן אמת שיש לדקדק במה שכתב הרמב"ם ז"ל פרק ג' מה"ג בגט שאבד והוחזקו שני יב"ש אם נתגרשה בו הוי ספק מגורשת וקשה אי בשליח מיירי אפילו ספק לא הוי לפי סברא הנ"ל, אבל באמת לק"מ ואדרבא משם ראי' כי למה באותו הפרק זכר הך דשני גיטין שנתערבו וכתב בהדיא דאי אבדאחד השני בטל ולמה כאן כתב ספק מגורשת, וברור דהתם טעמא אחרינא איכא דאי אפשר לומר שיהא אינו גט כלל דהא אי יתוודע ע"י עדים שלא חתמו ליב"ש אחר גט הוי גט גמור כמ"ש הרמב"ם שם אח"כ וכמו כן אי יבוא יב"ש השני לפנינו ויעיד שמעולם לא כתב לגרש שוב ליכא למיחוש למידי וא"כ יהא גט גמור והיאך נאמר עכשיו שאינו גט כלל וע"כ ספק גט הוא, משא"כ בשני גיטין שנתערבו ואבד אחד וכן הכא שהדבר יהא בספק לעולם דאפי' יבוא הבעל אחר שניתן הגט ויאמר דלא נתכוין לכולם לא יאומן וכן התם כיון ששניהם שוין לעולם הוי ספק גט ופשיטא שלא נעשה שליח על הספק לגרש בספק, ועוד נאריך בזה לקמן פרק המגרש בס"ד מה שיש לחלק עוד בזה, אבל העיקר כנ"ל: אמנם אף דהדברים הנ"ל נראין ברורים ונכונים מ"מ אומר עוד ליישב דבלא"ה תמוה לי במה שאמרו אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא ולפי פירש"י הם חלוקין מן הקצה אל הקצה בסברות הפוכות א"כ איך לא זכרו בגמרא טעם סברת כל אחד שהרי אי אפשר שסמכו שנדע מעצמנו מאחר ששני הסברות הפוכות לגמרי: לכן נראה לי דהנך אמרי לה לא פליגי בסברא כלל רק בהא פליגי דמר ס"ל דזה שאומר דינו במנה מקצתן על השאר הוא דן שלא מנה דיש לומר אטו כי רוכלא ליחשב וליזיל וכל שהתחיל למנות גילה דעתו דקפיד על כולם רק שלא חש לסיים מנינו רק להורות דקפיד ובהא ודאי מנה כלהו הוי טפי ככלכם ממנה מקצת דהתם סיים מנינו והכא לא מנה כולם, אבל אי נימא דזה שאומר דינו במנה מקצת לאו על השאר הוא דן דהשאר פשיטא לי' דלא הוי ככלכם רק על אותן שמנה הוא דן אי נימא דלא קפיד רק שיחתמו שנים מאלו או דקפיד על אלו שמנה ובהא פשיטא דמנה כלהו גרע דלא חזינן מיני' דקפיד רק במנה

מקצת מדלא מנה השאר חזינן דקפיד ובזה מחולקין הנך אמרי לה, ולפי זה אתי שפיר פסק הרמב"ם כהך מ"ד דמנה כלהו עדיף ואותן שמנה בין מקצתן בין כולן צריך שיחתמו כולן רק השאר שלא מנה אין צריך שיחתמו כנ"ל, ומ"מ אף דפי' הסוגיא נראה לי עיקר כנ"ל אבל דברי הרמב"ם נראין לי עיקר כתירוץ ראשון הנ"ל והנה הרי"ף השמיט כל האבעי' דמנה אותן מהו ותמה הר"ן למה השמיטה ונראה לי לפי מה שכתב רבינו ירוחם הביאו ב"י בסימן ק"ך דאפי' אמר כלכם יכולין לכתוב כל חד מהן ותמהו עליו, לכן נראה לי שהוא דעת הרי"ף ומפרש מה שאמרו אתקין ר"י בגיטא דכלכם הכוונה בגיטא דכלכם ממש, ולפירש"י דהכוונה בגט סתם היאך יאמר בגיטא דכלכם, וע"כ כמ"ש הר"ן דטובא אינהו דלא משמע להו כלל כלכם שיחתמו כולן וראה ר"י שיבוא הדבר לידי תקלה לביטול הגט שלא כדין לכך תיקן שכל מי שיאמר כולכם יהא הדין כל חד מנכון וכל מי שירצה באמת שכולם יחתמו לא סגי בכלכם רק שיאמר בפירוש שכולם יחתמו דוקא לא מקצתן אבל בכלכם בלבד כל שנים יחתמו א"כ ממילא כל מי שאומר כלכם כך כוונתו דאל"כ היה לו לומר בפירוש כפי התקנה, ומעיקרא ס"ד דהתקנה היתה שלא יועיל כלכם ומוכרח לומר או כלכון או כל חד מנכון דהיינו שאם יוכלו להתום כולן יעשו כן ואם יארע שלא יחתמו כולן ג"כ יהא גט להזהר מחשש הנ"ל, ומקשה לי' דפעמים גאיז לדיבורי' ועדיין יהא מכשול וקאמר דאפי' כולכם סתם הוי ככל חד מנכון, ולכך השמיט הרי"ף כל האבעי' דמנה ככלכם דכיון דכלכם גופא הוי ככל חד מנכון כ"ש מנה דגרע דאפילו קודם תקנה ס"ד דאינו ככלכם, כנ"ל: ועוד נראה לי לומר בטעמו של הרי"ף אפי' לפירש"י דפי' דאפי' אמר סתם חיישינן שיחשבו דלכולם נתכוין ואם לא יחתמו כולם יבטלו הגט שלא כדין לכך תקנו שיאמר בפי' כל חד וחד מנכון, והשתא ממילא אין נ"מ להזכיר הך דינא דמנה הרי הוא ככלכם דמה נפשך אי יחשבו דאינו ככלכם לא גרע מאי לא אמר כולכם כלל דצריך לומר כל חד וחד מנכון ולא משכחת שיכתבו גט לשום אדם במעמד רבים רק או שיאמר כולכם או כל חד וחד מנכון אבל כל שלא יאמר כלכם לא משכחת שיכתבו כל אחד מהם, אך לפי תירוץ זה מוכח לכאורה דיש קפידא אפי' דיעבד כל שלא אמר כל חד מנכון דלא כטור בשם גאון דאל"כ עדיין הוי לי' להביא השקלא וטרי' דמנה לענין דיעבד, ומ"מ יש לדחות דכיון דתיקנו כך לא שכיחא דיעשה שלא כפי התקנה ואין דרכו של הרי"ף להביא מה דלא שכיח, ומ"מ הראשון עיקר: ודע דמפשטות הסוגיא נראה דהך בעי' לענין כתיבה הוא אי צריך שיכתוב אחד במעמד כולן או בלבדו דהא בברייתא לא הוזכר מחתימה כלל אבל רש"י ז"ל פירש הכל לענין חתימה ולפי דבריו קאי האיבעי' על המשנה דמיירי מחתימה ואולי טעמו דסובר דלענין כתיבה כיון דלא שייך הך דינא רק בלא אמר תנו דאי אמר תנו חתימה בכלל וכיון שצריך שיחתמו כולן ממילא הוי כתיבה במעמד כולן וע"כ בלא אמר תנו כגירסת הרמב"ם א"כ לא שייך למיבעי כיון שמוסרין לו הגט אח"כ במה נפשך אי אומר דרוצה כולם בידו שלא יתנו ואפי' אי מנה אינו ככלכם ואי אינו רוצה בכולם דוקא.

אף שכבר נכתב הגט שלא במעמד כולן נאמן הבעל שנתרצה אז בכך דבעל שאמר גרשתי אשתי נאמן עכ"פ על להבא דבידו לגרשה ומכל מקום צריך עיון בזה דאינו נאמן

רק גרשתי וכאן אינו אומר גרשתי רק שצוה לגרש, ודוק: סליק בס"ד פרק האומר מי שאחזו פרק שביעי במשנה כתבו גט לאשתי.

כתבו התוס' אפילו אמר כתבו ותנו, ובאמת יש להבין למה לא קאמר רבותא אפי' אמר תנו, ועוד דבכה"ג בכתבו הוא קשי המציאות דקתני סיפא בחזר ואמר אל תכתבו אין דבריו האחרונים כלום דמה בכך מ"מ כיון שצריך למסור הגט לבעל הרי בידו שלא ליתנו ואי רוצה הוא ליתנו כיון דלר"י כותבין הגט אחר שישתפה א"כ כיון שרוצה אז פשיטא דכשר, וצריך לומר דמ"מ קמש"ל דס"ד כיון שאמר אל תכתבו כבר ביטל דבריו שאמר כתבו וממילא כל שכתבו הרי כתבו בלי שמיעה מפי הבעל ולא מהני אפי' מתרצה קמש"ל דהך אל תכתבו שאמר אינו כלום וכתובה דאח"כ מהני על סמך שמיעה ששמעו קודם אך אכתי קשיא מה צורך לזה הוי לי' לומר באמר כתבו ותנו וקמש"ל דכותבין ונותנין בלי ידיעתו כלל, גם לא הבנתי לר"י למה לי' למיתני רישא באחזו ואח"כ ואמר הוי לי' לומר כמו בסיפא באמר ואח"כ אחזו דאין כותבין רק כשישתפה ואם אמר אל תכתבו אין בדבריו האחרונים כלום, וממילא כיון דאין כותבין בעודו מטורף אפילו אמר קודם כ"ש שאין כותבין במה שאמר כשהוא מטורף דאי כותבין וחשבינן לי' בדעת כ"ש שיש לכתוב בעודהו קורדייקוס עליו כשאמר קודם לזה כתבו: לכן נראה דרישא כתבו דוקא קתני וקמש"ל רבותא דס"ד כיון דע"כ צריך שיתנו לו הגט כתוב כשהוא שפוי שיתנולאשה כיון שלא אמר תנו א"כ ס"ד דהוכיח סופו על תחילתו דגם מעיקרא בדעת דיבר דאי היה שלא בדעת לא היה מתרצה ליתנו עכשיו כשהוא שפוי קמש"ל דמ"מ לא מהני וכ"ש כשאמר כתבו ותנו דשוב אין רואין ממנו גילוי דרוצה לגרש דלא מהני: אלא שיש לדקדק לפי זה דהוי סיפא זו ואצ"ל זו דמה ברישא שיש לנו גילוי על דעתו דבדעת רוצה לגרש לא מהני כ"ש סיפא דנהפוך הוא דאח"כ כשרוצה ליתן הגט הרי גילה דעתו שהי' חפץ בגירושין ומה שאמר אל תכתבו בלא דעת דיבר דע"כ מיירי שמתרצה ליתן הגט כיון שלא אמר תנו, אבל באמת לק"מ דלר"י קמש"ל סיפא אף דאין כותבין רק כשישתפה א"כ כיון דאיכא לברורי בשאלת פיו לא נכתוב עד שנשאל אותו כיון דבעת כתיבה הוא שפוי בפרט דהוא להחמיר קמש"ל דמה שדיבר בעוד הקורדייקוס עליו לא חשיב כלל אפילו לחוש לשאלה כשישתפה ור"ל סובר דקמש"ל כל שאמר כתבו אפי' אמר אח"כ אל תכתבו כותבין תיכף ולא חיישינן להמתין עד שישתפה, או דהא גופא קמש"ל דכותבין בעודו מטורף כיון שכבר אמר כתבו כשהיה בריא, ועכ"פ מה שכתבו התוס' ואפי' אמר תנו אין צורך רק כתבו הוי רבותא, כנ"ל ועמ"ש לקמן בגמרא: שם נשתתק וכו' בודקין אותו.

פירש"י בד"ה נשתתק וז"ל לאו אשאחזו קורדייקוס קאי אלא אדם שנעשה אלם מחמת חולי עכ"ל, משמע בהדיא מתוך דברי הרב ז"ל דלא מהני בדיקה זו רק למי שאין לנו בו שום חשש טירוף רק שאנו רואין שנאלם מחמת חולי חוששין שכ"כ גבר עליו החולי עד שהוא מטורף ובי' מהני בדיקה להוכיח שאינו מטורף והוא בחזקתו הראשונה אבל מי שידעינן בו מענינו שהוא מטורף אף שחשיב בהרבה דברים כהוגן לא מהני בדיקה כלל ולא מצינו בדיקה לשוטה במי שיש לו מסימני שוטה המפורשים בחגיגה ולהרמב"ם אפילו בשטותים אחרים כל שהחזק בהם פשיטא דלא מהני: ומעתה לא טוב עושין הרבנים המסדרין גיטין לבעלי מרה שחורה הניכר שגעונם לעין כל ומחמת

זה חפצים ממנו שיגרש, ובהא פשיטא דלא מהני שום בדיקה ואפ"י ישוב על כל דבר הן הן לאו לאו לא מהני, כי לא נתנה הבדיקה רק על הספק לא על המוחזק ונראה לעין כל שגעונו כאשר ראיתי אני בעצמי מכמה וכמה אנשים כאלו אשר היו מדברים הרבה דברים בדעת גמורה אך כל ענינם בכלל היה מטורף ובשיגעון ינהגו) ולדעתי אין תרופה לזה, רק אם קידש ג"כ באופן הזה ולא נשתנה אח"כ ממה שהי', בזה יש לצדד דכשם שכנס כך יוציא, ואין להאריך כאן ובא"ה הארכת בזה בס"ד: בגמרא דלא מעלי עבדי דחשידי אאבר מן החי.

יש לדקדק למה תפס איסור אבר מן החי טפי משאר איסורין, ועוד דהא אח"כ דעשאו בעלת שלש הרי חשודין על הטריפה דחסר ויתיר ברגל טריפה נמי הוי, וליכא למימר דחתך חד כרעא באופן שלא נטרפה עדיין בזה כגון למטה מארכובה א"כ מה היה צורך להם לחתוך רגל מבהמה אחרת ומה בכך דבעלת שלש הואי כיון שאינה טריפה וע"כ דבאמת הוי טריפה א"כ הרי חשודין על הטריפה והי' לו לומר דחשודין בהא, ונראה לי דודאי לא הי' לו לר"ש לחוש לטריפה כלל דכיון דרוב בהמות כשרות לית לי' לחוש שמא תהא טריפה והם לא יחושו ואפ"י טריפות הריאה דמצוי מ"מ קי"ל נאבדה הריאה כשרה א"כ לא גרע הנך עבדי מנאבדה הריאה, וכמו כן שיהרגו בהמה ולא ישחטו אותה כלל לא היה לו לחוש דקי"ל עבדים כנענים שאינם משוחררים כשרים לשחיטה והיינו משום דבידו לשחוט לא יאכל נבלה רק כיון דחשודין על אבר מן החי בזה יש לחוש שאינו רוצה לטרוח לשחוט וחותך מבהמה אבר או שאינו רוצה להרוג הבהמה כלל שצריך לה וחותך אבר ממנה ואוכל ומאכיל לאחרים ואינו חושש, ועכשיו הראה בנסיון שגנב רגל אחד ושחטו טריפה גם חתכו אבר מן החי רק אי הי' אומר לו שחשודין על הטריפה לא היה זה טענה נכונה כי למה לו לחוש על טריפות ואפילו הי' מראה לו הנסיון מ"מ לפי שגנב מהם רגל הוכרחו לזה אבל אין לחוש לזה אבל כשהראה לו דחשידי על אבר מן החי בודאי יש לחוש דבהמה בחי' בחזקת איסור עומדת, ובודאי יש לחוש דפעמים שלא ירצו לשחוט כלל ויחתכו אבר ויאכילו אותו איסור, כנ"ל ברור: שם גששה ושקלה כרכה בסודרי'.

מתוך פירש"י משמע דהך ושקלה קאי על כל החתיכה וגריס שקלה, ולפי זה משמע דלא אכל כלל והכל עשה ביחד דאי אכל קודם שגששה כיון דטעים חיוורא למה הוצרך למשמש בה אבל הגירסא שלפנינו ושקלה, ונראה דקאי על העצם כשהרגיש העצם נטל אותו מן החתיכה כדי שלא יזיק לו ולא יחנק וכשאכל וטעים חיוורא כרכה בסודרי' דהיינו החתיכה כנ"ל, ומהרש"א הקשה דלמה גששה הא בלאו הכי לא היה אוכל מחמת חיוורא, ולק"מ דקודם שאכל גששה שהי' חושש מהם שמא רוצים לסכנו וכשהרגיש העצם שוב לא היה ירא לאכול ואכל וטעם חיוורא, וכ"ש למה שפירשתי שלקח העצם מן החתיכה קודם שאכל כנ"ל: דף ס"ה ע"א בתוס' בד"ה דאמר ר"ח, הקשה ר"ת וכו' נימא איפכא ולא יקשה כלום אבל רש"י ז"ל פי' שם בהדיא דתרווייהו אמר חדא לשור שחור בין לבנים וחדא לטלאי לבן בעור שחור ע"ש, ונראה לי דלק"מ קושית התוס' דהכא דדוקא אי כוונת ר"ח מעיקרא לשור שחור ניחא דקאמר בתר הכי בטלאי לבן על שחור דשחור על לבן פשיטא דהוי לקותא דשחור גרע מלבן וקמש"ל דאפ"י לבן על שחור הוי לקותא אף דלבן עדיף וכיון שכבר זכר גריעותא דשחור אין לו להזכיר רק

לבן על שחור כמו שפירש"י התם, אבל אי מעיקרא מיירי מטלאי ובתר הכי משורר למה זכר מעיקרא טלאי שחור על לבן הא בלבן על שחור ג"כ הוי לקותא ואכתי לא שמענו גריעותא דלבן דנימא דזה הוי לקותא מכ"ש, ודוק: בד"ה איכא שמיר הכא משמע וכו' בקשו ממנו אבנים לאפוד כו' וא"כ היה שמיר בבית שני.

ואני תמה דפשיטא דאבני אפוד תרתי נינהו חדא אותן שתי אבני שוהם שהיו על כתפות האפוד ובהו לא כתיב במילואותם רק באבני החשן שבו הי' הא"ות כתיב במילואותם ובהדי' תניא בברייתא בסוטה דף מ"ח דלכך לא היו יכולין לסרט באיזמל משום דכתיב במילואותם א"כ אבני שוהם לא היו צריכין שמיר כלל ושפיר יש לומר דאינהו הוא דהיו צריכין בבית שני וקנו מן דמא בן נתינה דא"ות לא היה בבית שני, ומה שהוצרך משה לשמיר, לאבני החושן שהי' בו הא"ות היה צריך דבהו כתיב במילואותם, ואין תימא דנקט כאן דאייתי משה לאבני אפוד, דחושן גם כן פעמים אפוד קרי לי' דלא יזח החושן מעל האפוד, וכן מצינו באביתר אפוד ירד בידו והי' זה החושן שהרי שאל לו בא"ות לדוד ואמר לו הגישה האפוד, ש"מ שאף שהיה כוונתו על החושן אמר האפוד וכן מצינו בשאול דאחיה בן אחיטוב נושא אפוד אף דהכוונה על א"ות שהוא החושן ומכ"ש כיון שהיה צריך שמיר לחושן ממילא עשה הכל ע"י שמיר אבל בבית שני לא היה שמיר ומעתה ממילא לא קשי' קושית הר"ר אלחנן מאבני מזבח, ומה שהביאו ראיה מדלא קאמר בית המקדש ראשון אינה ראיה כלל דפשיטא דבטל במקדש ראשון דאי במקדש שני מה צורך לומר שבטל כיון שאין צורך לשמיר כלל והכל יודעין שאיננו וע"כ על מקדש ראשון נתכוין, גם מה שהקשו מדלא ערבינהו אין ראיה כלל דפשיטא דמשמתו נביאים ראשונים לאו היינו בית המקדש דא"כ הוי לי' לומר משחרב בית המקדש ראשון, ש"מ דבטלו אות קודם החורבן משמתו נביאים ראשונים וכן מצינו בארון שנגזז קודם החורבן ומשנסעה שכינה מן הבית פסקו א"ות ובזכות נביאים ראשונים שרתה שכינה וכשמתו פסקה ופסקו א"ות אבל שמיר נגזז בזמן החורבן כן נ"ל ברור: בא"ד והך סוגיא אתיא כמ"ד וכו' באבני ביתו.

גם בזה אני תמה דשם שאלו לר' נחמי' שמיר למה לי ומשני לאבני החושן והשתא תיקשי מאי קושיא לר' נחמי' דהיכן מצינו שמיר בקרא להקשות לר' נחמי' וע"כ כמו שפירש"י שם בד"ה שמיר למאי אתא וז"ל דקאמרינן במסכת גיטין שהביאו שמיר ע"י אשמדאי עכ"ל, והשתא אי הך סוגיא דהכא דלא כר' נחמי' א"כ מאי קושיא התם לר' נחמי' ואי כוונת התוס' דהך סוגיא דהכא מורה דלבנין הבית הי' צריך ולר' נחמי' לאבני אפוד היה צריך אבל לכ"ע היה צריך שלמה לשמיר הא ודאי ליתא דלא מצינו שהוצרך שלמה לאבני אפוד וחושן, ואותן שעשה משה להיכן הלכו, לכן נראה לי כיון דעכ"פ מפורש הכא שלא נשמע כלי ברזל בבית בפנים לכ"ע והתם נמי בבנין הבית כתיב ואת כל קירות הבית מסב קלע פתוחין מקלעות כרובים א"כ כמו דפיתוחו חותם לא היה מועיל רק חקיקה ממש כמו כן שם ובברזל לא הי' חוקק בבית לכך הוצרך שמיר אפ"ל לר' נחמי' כנ"ל: בד"ה זיל אייתי שידה, כי לא רצו לשאול בא"ות כשיכולין לשאול ע"י דבר אחר.

ולפעד"נ שאין ענין שאלהבא"ות כה"ג דלא היו שואלין רק על מלחמה אי ינצחו או לא או על איש היכן הוא כמו בשאול הבא עוד הלום איש והשיב להם הנה הוא נחבא אל

הכלים אבל כה"ג דהכא לשאול עצה כיצד יוכלו להשיג השמיר אין זה הדרך שאלת הא"ות כלל ואם ישאלו היכן הוא אין לו מקום ידוע כי בריה הוא והיום כאן ולשעה במקום אחר, כנ"ל: דף ס"ט ע"א בתוס' בד"ה לברוקתי, הכא משמע דיש לה רפואה וכו' ולדעתי דלא הי' מעביר החולי לגמרי רק הכחול היה יפה לו להקל מעליו קצת שלא יהא סומא לגמרי, כנ"ל: דף ע' ע"ב בגמרא כותבין ונותנין גט לאלתר נראה לי דלאו אמתניתין קאי דהא לא הוזכר במתני' שאמר תנו וצריך ליתן לו הגט אחר כתיבתו שיתנונו הוא לידה או יצוה ליתנו רק דקמש"ל ר"ל דהיכא דאמר תנו כותבין ונותנין אף שהוא מטורף כיון שצוה בעת שהי' שפוי ור"י פליג דאפילו כתיבה גרידא נמי לא כל שהוא מטורף ועמ"ש לעיל במתניתין, מיהו איכא למימר דדנו במתניתין דין מסוכן דכיון שאומר כתבו ואח"כ אחזו קורדייקוס הוכיח סופו על תחילתו שהי' מרגיש בחולי הבא עליו ואמר כתבו ואין צורך לומר תנו והוי כמו הך דלעיל הבריא שאמר כתבו ועלה לגג ונפל ומת דאם מעצמו נפל ה"ז גט, אבל מדברי התוס' במשנה לא משמע כן: שם מ"ט דר"ל דקתני אין בדבריו האחרונים כלום.

תמוה לי היכא דייק מהכא אטו לר"י דאין כותבין מכח דבריו של זה אין כותבין הא אפי' לא אמר כלום בעת שאחזו קורדייקוס לר"י אין כותבין א"כ היאך ס"ד שיגלה לנו התנא בלשון זה אין בדבריו כלום דאין צריך להמתין [ועמ"ש בתוס' בד"ה דקתני שאין דבריהם ג"כ מכוונים בזה]: אבל לדעתי הדברים ברורים בפשיטות דר"ל דייק מהך לישנא דקאמר אין בדבריו האחרונים כלום מוכח שיש כאן שלשה דרכים האחד דס"ד שיועילו דברי המטורף לגמרי, השני שיועילו עכ"פ במקצת, השלישי קמש"ל התנא שאין בדבריו כלום ואפי' במקצת לא חיישינן, שאי לא היה בכאן דרך ממוצע כלל רק או שיועילו לגמרי או לא יועילו כלום לא הוי ליה למיתני אין בדבריו האחרונים כלום דפשיטא דאי יכתוב גט אין בדבריו כלום, והשתא שפיר מוכח דכותבין בעודו מטורף כל שאמר כשהי' שפוי והשתא יש כאן מקום לומר דאין משגיחין על דבריו וכותבין בעודו מטורף אבל אי עדיין לא נכתב עד שנשתפה יש לחוש לשאלו שנית אם מרוצה לגרש, ודוקא לכתוב בעוד החולי עליו מותר דאי אפשר לנו לשאלו אז ולהמתין אין צריך אבל אי לא כתבו עד שנשתפה ס"ד לחוש במקצת לשאלו דמאי איכפת לן לשאלו קמש"ל דכ"כ ברור לנו שלא דיבר בדעת עד שאין חוששין לדבריו כלל ואפילו נשתפה אין שואלין אותו כלל, אבל אי נימא דכל שהוא מטורף בלא"ה אין כותבין אפילו לא אמר כלום ולעולם ע"כ צריך להמתין עד שישתפה א"כ אין כאן רק דבר אחד או שיועילו דבריו לשאלו או שאין צריך לשאלו ואין כאן דרך ממוצע כלל ולא אתי שפיר לישנא אין בדבריו כלום, וזה ברור ור"י ס"ל להיפך דודאי אי היה הדין שאין חוששין לכתוב בעודו מטורף היה מהראוי עכ"פ להמתין עד שישתפה כל שמיחה מלכתוב וניחזי אי ימחה ג"כ כשישתפה לא יכתוב ואי נשתפה ולא מיחה אין צורך לשאלו, לזה קמש"ל שאין בדבריו האחרונים כלום מהאי טעמא גופא דלעולם אין כותבין רק כשישתפה אפי' לא מיחה ג"כ ובתר הכי אין צריך לשאלו א"כ לא הועילו דבריו כלום, דמה שממתינין בלי דבריו ג"כ ממתינין עד שישתפה, אבל אי היה הדין דכותבין בעודו מטורף כל שלא אמר אל תכתבו ממילא היה מועיל אל תכתבו במקצת שלא לכתוב עד שישתפה ונראה אי ימחה או לא, קמש"ל דכל דלכי מיתצל אין צריך לשאלו ממילא לא הועילו דבריו

כלום דלהמתין עד שישתפה זה אינו מחמת מחאתו רק בלא"ה לעולם ממתנין, וזה שדיקדק ולעולם אין כותבין והיינו אפילו לא מיחה: ובחידושי לא"הע סימן קכ"א כתבתי לפרש דברי ר"י בסיגנון אחר דמודה ר"י דמדאורייתא יכולין לכתוב בעודו מטורף רק מדרבנן אין כותבין כדמוכח מדברי הרמב"ם ומחבר שם, והשתא כיון דמדאורייתא יכולין לכתוב שפיר קאמר דאין בדבריו כלום דאפילו לשאול אין צריך דהיה מקום לומר דרק אי כתבו בעודו מטורף מהני ואין חוששין שמא כשישתפה ימחה ג"כ אבל כשנשתפה צריך לשאלו קמש"ל שאין בדבריו כלום, ולפי' זה אתי שפיר טפי הא דקאמר בתר הכי במאי קא מפלגי, והיינו דבמתניתין לא מוכח רק דעכ"פ מדאורייתא כותבין אבל אי מדרבנן כותבין לא מוכח רק ר"ל לא ס"ל כלל לפסול מדרבנן ור"י פוסל מדרבנן ושואל במאי קא מפלגי וקאמר דר"ל מדמה לי' לישן וליכא למיגזר בי' אטו שוטה כמו דלא גזרינן בישן ור"י ס"ל דלשוטה דמי דישן אינו מחוסר מעשה ושפיר יש לגזור אטו שוטה ולפי מה שכתבתי מקודם בטעמו של ר"י צריך לפרש הך במאי קא מפלגי כמו שאבאר בסמוך: שם במאי קא מפלגי.

יש לדקדק מאחר שכבר אמר דנחלקו בפירושא דמתניתין וטעמא דר"ל דקתני אין בדבריו אחרונים כלום ולמה חזרו ושאלו במאי קא מפלגי גם מה זה ששאלו לעיל מ"ט דר"ל נימא דמדמה לי' לישן דלכ"ע בישן כותבין וצ"ל כיון דהא פשיטא להו דשוטה גמור ודאי אין כותבין אפי' אמר בעודו שפוי, הלכך אי לאו דהוי לי' לר"ל דיוקא ממתניתין לא היה מקיל לכתוב בעודו מטורף דהא ודאי לא דמי לישן לגמרי דמחוסר מעשה, רק לפי שיש לו הכרח ממתניתין מדמי לי' לישן ובהך הכרח ממתניתין לא סגי לי' דאי לאו שיש לחלק בין זה לשוטה דסמי' בידן ע"כ היה צריך לפרש מתניתין כר"י דהא שוטה ודאי אין כותבין ומ"ש זה שנכתוב, ועוד יש לומר דכיון דטעמא דר"ל דקתני אין בדבריו האחרונים כלום דהיינו שאין אנו חוששין לדבריו כלל אפי' יש לפנינו לשאלו כנ"ל, א"כ חזינן דכשוטה גמור חשבינן לי' דלא חיישינן לדבריו כלל אפי' במקצת ומ"מ כותבין א"כ יהא פלוגתא דר"ל ור"י בשוטה גמור ועל זה שואל במאי קא מפלגי אי באחזו קורדייקוס קא מפלגי או בשוטה גמור ג"כ, ואהא קאמר דבשוטה גמור לא פליגי רק מר מדמי אחזו קורדייקוס לישן ומר לשוטה, כנ"ל: .

שם ומי אמר ר"י הכי. כבר הקשו התוס' בזה בד"ה ומי שתי קושיות עצומות ועמ"ש בתוס' בישובם, אך הואיל ובלא"ה יש לי לדקדק דמעיקרא מייתי מר"י א"ש והדר מייתי מברייתא והוי לי' להקשות מברייתא דאין הכרח דיסבור ר"י כר' יהודה א"ש, לכן נראה לי דעיקר הקושיא הכא דקשיא לי' דקתני בברייתא מגוייד וצ'לוב ולא קתני שחט בו שנים דהוי רבותא טפי דלא קא ח' דהא מעידין עליו להתיר אשתו ומגוייד וצ'לוב אין מעידין ובודאי דלא פליגי ריא"ש על הברייתא וע"כ דברייתא קמש"ל דמגוייד וצ'לוב אפי' ראינו אותו מגוייד וצ'לוב ויכול להיות שכבר הוא כך אחר שעה או יותר מ"מ כל כמה שרואין אותו חי כותבין ונותנין דהוא בחזקת דעתא צילותא עד לבסוף אבל שחט בו דוקא ברואין ששחט בו ורמז ואמר מיד אבל בראינו אדם שחוט ב' סימנים אין כותבין דחיישינן שנטרפה דעתו כבר והשתא תיקשי לר"י כיון דס"ס הרי אלו יכתבו ויתנו והרי אחר כך תטרף דעתו דמהאי טעמא אין כותבין כשראינו שחוט כמו מגוייד דבי' יש לחוש לטריפת דעת אחר עבור זמן לשחיטתו אבל לר"ל לא קשיא כלל דלדידי' שפיר יש לומר

דלא חיישינן לטריפת דעת כלל בשחט בו רק מגוייד וצלוב קמש"ל אפי' יהא מטורף אח"כ בודאי לא איכפת לן דסמי' בידן דמגוייד יכול לכוות ולחיות או בסכין מלובנת ודברי הכל כדמוקמינן ביבמות וכן צלוב סמיא בידן הלכך לא איכפת לן אפי' רואין אותו אח"כ מטורף משא"כ שחט בו דלאו סמי' בידן כל שיודעין בו שהוא מטורף לא מהני לכתוב וליתן אפי' אמר כתבו בעוד שהי' שפוי אבל לר"י דלא מחלק בין סמי' בידן ע"כ ברייתא דראוהו מגוייד בלא ראינו טריפת דעת אח"כ ומ"מ דוקא מגוייד אבל שחט לא ש"מ דבשחט יש לחוש לטריפת דעת טפי ממגוייד א"כ היאך יכתבו ויתנו וע"כ דכל שהיה שפוי מקודם כותבין אח"כ היכי דסמי' בידן, ואהא משני הכי השתא מי שאחזו דעתא שגישתא הוא ממלוי חדרי המוח כמ"ש הרמב"ם בפ"ה המשנה אבל שחט בו דעתא צילותא רק מחמת כחישות מהדם היוצא ממנו נתחלש ונתקלקל וזה דמי לישן ממש דאין כאן קלקול במוח כלל רק חולשתו גרמה לו וכן אמרו פרק הערל אין לך אדם שלא נעשה סריס חמה שעה אחת קודם למיתתו ואמרינן עלה כחישותא הוא דאתחיל בי' והיינו אף שאינו מוליד מ"מ לאו משום קלקול אברי הזרע רק חולשתו גרמה לו וה"ה הכא, כנ"ל ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה ומי: בתוס' בד"ה דקתני וכו' מיייתור הלשון דייק וכו' אי נמי כו' דהוי משמע שממתינין מיהא עד שישתפה ע"כ.

דבריהם צריכין ביאור כי לכאורה שני התירוצים אין עולין יפה כלל דלתירוץ ראשון תיקשי ס"ס היכא דייק מהך אין בדבריו אחרונים כיון דלר"י לאו מכח דבריו אנו מצריכין לו להמתין רק אפילו לא דיבר כלום צריך להמתין דהוי כשוטה א"כ איך אפשר דהתנא משמיענו דלא כר"י במהדקתני אין בדבריו אחרונים כלום דהא לר"י נמי אינם כלום ואפי' בלי דבריו צריך להמתין, גם תירוץ השני אינו מובן כלל דהא טעמא דר"ל הוא שואל וקאמר מדלא נקט צריך לבדקו דאז הוי מוכח כר"י אבל עכ"פ השתא לא מוכח כר"ל ג"כ, ועוד דאפי' הוי קתני כך לא הוי מוכח כר"י דשאני הכא דאמר אל תכתבו לכך ממתינין שמא כשישתפה יעמוד בדבריו ויאמר אל תכתבו ואי היה רוצה התנא להשמיענו כר"י הוי לי' לומר בלא אמר כלום רק אמר כתבו ואחזו קורדייקוס אין כותבין עד שישתפה: לכן נראה לי דכוונת התוס' כך דבתירוץ ראשון נתכוונו לומר דהוכחת ר"ל מדלא קתני הרי אלו יכתבו ויתנו ש"מ שהיה חש התנא דאי יאמר כך הוי ס"ד דעכ"פ הועילו דבריו במקצת, והיינו דודאי בעוד שהוא מטורף כותבין כיון שאי אפשר להתברר אבל אי נשתפה דאפשר להתברר על ידי שאלה אי רוצה לכתוב, שפיר חיישינן לכתחילה לדבריו לשאלו היכו דאפשר בשאלה קמש"ל אין בדבריו האחרונים כלום שאין חוששין לדבריו כלל כאלו לא אמר כלל, והשתא ממילא מוכח דלא חשוב כשוטה דאל"כ לעולם אין כותבין אפי' לא דיבר כלום עד שישתפה א"כ היה יכול לכתוב הרי אלו יכתבו ויתנו דליכא למיטעי כלל דהועילו דבריו במקצת היכי דאפשר דהא כל עיקר הכתיבה אינה רק אח"כ דכבר נשתפה ומעיקרא אין כותבין כלל אפי' לא דיבר כלום ואם אח"כ לא יכתבו עד שישאלו הרי הועילו דבריו לגמרי ומה קמש"ל דיכתבו על ידי שאלה הא ברי גמור שיאמר אל תכתבו והדר יאמר שיכתבו ג"כ כותבין, ומשום דהוי קשיא להו קצת לפי' זה אי ס"ד דהתנא בא לאשמעינן דאפי' יכולין לשאלו אין צריך לחוש לשאלו אכתי לא הוי לי' לומר אין בדבריו אחרונים כלום והוי לי' לומר אין צריך לבדקו פעם שנית ושפיר שמעינן שאין צריך לשאלו, ועל זה כתבו אי נמי דמהא

גופא דייק ר"ל דינו מדלא קתני אין צריך לבדקו וע"כ משום דהתנא היה חושש דאי הוי קתני הכא הוי משמע דממתנין מיהא עד שישתפה, והיינו שמא כשישתפה יאמר מעצמו אל תכתבו כמו שאומר עכשיו רק כשנשתפה ושתק ולא אמר כלום לא חיישינן לשאלו קמש"ל אין בדבריו האחרונים כלום דאין צריך להמתין כלל ועכ"פ מוכח דלא חשוב כשוטה דאי חשוב כשוטה בלא"ה צריך להמתין ולא הוי לי' לומר רק אין צריך לבדקו פעם שניה, כן נראה לי ברור בכוונתם ועמ"ש בגמרא בטעמא דר"י בזה: בד"ה ומי אמר ר"י הכי, וא"ת השתא דמדמה לי' וכו' אבל קודם שיכתוב יתחלש ויתקלקל כו'.

דבריהם דחוקין דמאי משני התם דעתי' צילותא הא מעיקרא נמי ידע מהא והעיקר חסר דהתם לעולם דעתי' צילותא, וכבר כתבתי בגמ' ליישב שתי הקושיות הללו: אמנם בלא"ה נראה לי דלק"מ דעיקר הקושיא דהא לא קאמר רק שרמז כתבו ולא תנו ומ"מ יכתבו ויתנו והיינו דדינו כמסוכן דאין צריך שיאמר תנו רק כתבו ומ"מ כותבין ונותנין והיינו שאין צריך לשאלו על נתינה כלל א"כ מוכח דאין צריך לבדקו כלל על נתינה וקשה ניחוש שמא נטרפה דעתו, ובשלמא מתחילה ניחא דבאמת בודקין אותו אבל על נתינה קשיא לי' ניחוש שמא נטרפה דעתו וע"כ דלא איכפת לן כיון שכבר בדקוהו מקודם ונהי דלא דמי לאחזו קורדייקוס ניחוש עכ"פ לבדקו, וכיון דס"ס צריך לבדקו על נתינה אם הוא שפוי ממילא אין ליתן בלי שירמז ליתן ונשאל אותו אם ליתן הגט והוא יאמר הן וירמזו וע"כ דלא בעי בדיקה דאפי' מטורף לא איכפת לן, ואהא משני דהתם דעתי' צילותא ואין צריך בדיקה כלל כי רק כחישותא אתחיל בי' כנ"ל: בא"ד הקשה הרב ר' אלחנן וכו' והכא דאין סמי' בידן כו' ולדעתי נראה לי דמה שחילק ר"ל בין סמי' בידן עיקר הכוונה דמזה נראה שלא נתקלקלו אברי המוח רק כישן דמי דאף דאז אינו בדעתו מ"מ אין שם קילקול במוח וכמו כן אחזו קורדייקוס אבל שוטה שאין לו רפואה ממילא נתקלקל בגופו במוח ואינו ראוי לגירושין כלל והשתא שחט בו רוב שנים פשיטא לי' בלא"ה דכישן דמי שאין שם קילקול במוח כלל רק מחמת חולשת הדם שיצא ממנו והוי כישן משא"כ לר"י דס"ל כל שהוא מטורף לא מהני רק בעינן לא מחוסר מעשה שפיר קשיא לי' ומשני דבהא אפי' ר"י מודה דכישן דמי' כיון שאינו מחמת קילקול במוח כלל רק מחולשת גופו אפי' מחוסר מעשה לא איכפת לן כנ"ל או דמשני דבאמת אינו מטורף כלל, ועיין, מ"ש בסמוך ליישב קושיא זו בפשיטות מלבד מה שכתבתי בגמרא: בא"ד דפריך לתרווייהו.

הקשה מהרש"א דהוי לי' להקשות אשוטה דעלמא דלכ"ע אין כותבין דאין לומר דידע לחלק בין שוטה לשחט רק בין אחזו קורדייקוס לשחט לא ידע לחלק א"כ הוי לי' לר"ל ליפלוגי בהא בין אחזו קורדייקוס לשוטה ע"כ ולק"מ דהא גופא מקשה לכ"ע דלמה לי' לר"ל לחלק בין סמי' בידן הא התם מוכח דע"כ בלא"ה יש חילוק בין אחזו קורדייקוס לשוטה כמו דיש חילוק בין שחט לשוטה ואחזו משמע לי' דדמי לשחט ממש: אלא דקשיא לי' בגוף דברי התוס' דפשיטא דאפי' לפי הגירסא דהשתא ומי אמר ר"י לק"מ דאטו ר"ל גופא קאמר לחלק בין סמי' בידן הגמרא קאמר הכי אליבי' דלא ידע להקשות מר"י א"ש, ולפי מה דמשני שפיר מחלק בהכי א"כ המקשה דבא להקשות מהך דר"י א"ש אין לו להקשות רק לר"י דכיון דמדמה אחזו קורדייקוס לשוטה גם שחט בו דמי לשוטה וכיון דחזינן דלא דמי, ע"כ גם אחזו קורדייקוס לא דמי, אבל לר"ל לא מצי להקשות דבאמת

נימא דמחלק בלא"ה בין אחזו קורדייקוס לשוטה ולא יהא הקושיא רק למה צריך לחלק בסמי' בידן הא ע"כ בלא"ה יש חילוק אבל לא על ר"ל הקושיא לכך מקשה לר"י דהא קשי' באמת לר"י גופא וז"ב ולק"מ, ודחוק לומר דהתוס' נתכוונו לזה בהך אי נמי שכתבו דלפי מה שכתבתי פשיטא דלק"מ לר"ל, ודוק: בד"ה ורמז ואמר וכו' כגון שאמרו לו כו' ושמא אין צריך לבדקו וכו'.

דבריהם אינם מובנים לכאורה דכיון דהחליטו בדיבור שאחר זה דבשעת נתינה לא בעי בדיקה א"כ מה ס"ד דבעת אמירתו כתבו ליבעי בדיקה הא פשיטא דמעיקרא הוי לי' דעתי' צילותא טפי מבעת נתינת הגט, ולפי מה שכתבתי לעיל דהך יכתבו ויתנו ע"כ הכוונה בלי בדיקה כלל דאי בבדיקה נוכל לבדקו על נתינה ולמה יתנו בלי שירמוז תנו א"כ ע"כ הכוונה דלא בעי בדיקה א"כ כ"ש מעיקרא דלא בעי בדיקה.

אך אי נפרש הא דמשני דעתא צילותא אין הכוונה שהוא שפוי לגמרי רק שאין דעתו בעצם מטורפת רק מכח חולשה הוא דבאה לו ואפי' מטורף הוי כישן א"כ שפיר י"ל דאח"כ לא בעי בדיקה דהוי כישן. אבל מעיקרא נהי דהוי כישן מכל מקום אטו ישן שידבר כתבו יועיל כלום דסוף סוף אינו מדבר בדעת, ועיין מה שאכתוב בדיבור שאחר זה: בד"ה התם דעתא צילותא היא לא ידע וכו' לא הוי פריך מידי וכו' ושמא עד שיודע וכו'.

הרב מהרש"א תמה על זה דהא ס"ד דדמי למי שאחזו ולא מהני בדיקה, והוא כתב ליישב דכוונת התוס' לפי מה שכתבו בד"ה ומי דמעיקרא נמי ידע דדעתא צילותא הוא רק ס"ד דוקא קודם ולא אח"כ, וקשה עד מתי יחשב דעתא צילותא וע"כ בבדיקה א"כ לא הוי פריך נמי על שעת נתינה דאימא ע"י בדיקה יודעין דדעתא צילותא עכ"ד, וצ"ל לדבריו דליכא למימר דמשמע לי' למקשה דיש זמן דלא מהני בדיקה ומתחילה דוקא מהני בדיקה דא"כ אכתי תיקשי עד מתי יחשב דעתא צילותא דמהני בדיקה ומתי יתחיל הזמן דלא מהני בדיקה וע"כ דלעולם מהני בדיקה א"כ מאי קושיא, זהו תוכן כוונת מהרש"א: אבל יש לתמוה הרבה, חדא כיון דע"כ בשעת נתינה לא בעי בדיקה א"כ היאך ס"ד דמעיקרא בעי בדיקה הא מעיקרא הוי דעתא צילותא טפי א"כ אכתי קשה למה לא מקשה אמתני' ואי דידע דמעיקרא דעתא צילותא א"כ ע"כ דבעי בדיקה דאל"כ עד מתי יחשב א"כ כ"ש אח"כ דבעי בדיקה ומאי קושיא לר"י ואפי' אי נימא בהא דמשמע לי' למקשה הך יכתבו ויתנו בלי בדיקה הוא רק רמז ואמר משמע לי' בבדיקה, והיינו דמקשה לר"י בשלמא בלי ר"י ניחא דמעיקרא דעתא צילותא ע"י בדיקה ובתר הכי לא בעי בדיקה דאפי' מטורף לא איכפת לן כיון שכבר בדקוהו קודם אבל לר"י דבעינן שיהא שפוי גם אח"כ א"כ כ"ש דבעי בדיקה אח"כ והך יכתבו ויתנו משמע לי' בלי בדיקה: אבל מ"מ קשה דהא מעיקרא בד"ה ורמז נסתפקו אי צריך לבדקו כמו במתניתין או לא דהוי דעתא צילותא כדאמרינן בסמוך והשתא במאי איירי אי לס"ד הא ע"כ צריך בדיקה דעד מתי יחשב כמ"ש מהרש"א וע"כ דלפי האמת א"כ כיון דבתר הכי לא בעי בדיקה כמו שהכריחו התו' דא"כ לא הוי פריך לר"י א"כ כ"ש דמעיקרא לא בעי בדיקה דאית בי' דעתא צילותא טפי ובמה נסתפקו התוס' שם: לכן נראה ברור דזה שכתבו התוס' והכריחו דליכא למימר דבדקוהו היינו לפום סברתם דעד מתי יחשב דעתא צילותא אבל לפי מה

שכתבו דשמה עד שיודע שנטרפה דעתו חשוב דעתא צילותא שפיר יש לומר דצריך בדיק' אתי שפיר לר"י דמי שאחזו אפי' בדיקה לא מהני כקושית מהרש"א, ואי קשיא אמאי לא מקשה ממתניתין וע"כ משום דדעתא צילותא א"כ ע"כ דבדיקה מהני דעד מתי יחשב דעתא צילותא, לק"מ, דידע דמעיקרא דעתא צילותא ועד שיודע שנטרפה דעתו הוי צילותא רק לבסוף משמע לי' דודאי מטורפת דעתו, ואהא מסיק דלבסוף נמי דעתא צילותא אית לי', והיינו דמספקא להו לתוס' בד"ה ורמז אי נימא דמעיקרא בעי בדיקה ועד שיודע שנטרפה דעתו מבדיקה ואילך הוי דעתא צילותא או אפילו בדיקה לא בעי עד שיודע שנטרפה דעתו, ולפי זה אין הכרח בתוס' דלא בעי בדיקה דבאמת יש לומר דלעולם בעי בדיקה ועד שיודע שנטרפה דעתו מהני בדיקה זו וס"ד בקושי' דודאי בשעת נתינה נטרפה דעתו ולא מהני בדיקה רק בס"ד דלא ידעו התוס' דיש לומר עד שיודע שפיר הוכיחו דבדיקה לא, ולפי זה מה שהחליטו הפוסקים לדעת התוס' דלא בעי בדיקה אין הדבר כן אלא הדבר בספק ויש לומר דבעי בדיקה בין ברמיזה בין בנתינה רק כשנודע שנטרפה דעתו אפילו בדיקה לא מהני ולפי מה שפירשתי בגמרא דלר"י נמי אפי' נטרפה דעתו הוי כישן כיון דמחמת כחישותא הוא ולא מחולי שבמוח א"כ פשיטא דלא בעי בדיקה בסוף רק מתחילה יש לומר דבעי בדיקה וכן נראה עיקר: בא"ד אין מועיל אפי' לר"ל כו'.

לכאורה תמוה דמה בקשו במה שכתבו אפי' לר"ל כיון דהלכה כר"י ומה בכך דיועיל לר"ל, ונראה לי דס"ל לתוס' כדברי הרמב"ם דאפילו לר"י אינו רק מדרבנן, והשתא בשכיב מרע לא הי' צריך זהירות כ"כ כיון דאינו רק חשש דרבנן דשמה תונבא בעלמא נקטי ועל זה כתבו דהספק הוא שמה אפי' ר"ל מודה בהא ובגוונא דמודה ר"ל הוי דאורייתא כמו שוטה וצריך ליזהר בחשש דאורייתא כנ"ל, ויתר הדברים בענינים אלו מבוארים אצלי בא"ה ע סימן קכ"א ודע שיש לתמוה על דברי התוס' הללו מהא דלעיל דף ד"ח בהמביא גט והניחו זקן או חולה דאמרינן התם דנותן לה בחזקת שהוא קיים וקשה נהי דלא חיישינן דמת אבל עכ"פ מאן לימא שלא נטרפה דעתו ולא מהני אפי' לר"ל דאין סמי' בידן, וביותר תימה דשם אמר רבא דוקא חולה אבל גוסס לא דרוב גוססין למיתה, משמע דלולא זה הי' נותנין אפילו הניחו גוסס וא"כ תיקשי ניהוש שמה נטרפה דעתו עכ"פ ובודאי יש לחוש בגוסס לטריפת דעתו, וע"כ כל שהניחו גוסס ולא נטרפה דעתו אין לנו לחוש שנשתנה רק למיתה הואיל ורובא למיתה חיישינן אבל לטריפת דעת לא, ודוחק לומר שלא נתכוונו התוס' רק כשישנו לפנינו לבדקו יש ליזהר לכתחילה אבל במקום דלא אפשר מודו דלא חיישינן לטריפת דעת, ולפי זה מודים דדיעבד בלא ראו כלום הגט כשר, וכמו כן בהך מסוכן דלעיל דדינו דלא בעינן תנו רק כתבו משום דטריד, ואי בעינן בדיקה בעת נתינה מה צורך לתקנה דלא ליבעי תנו הא יש לשאלו אי רוצה בנתינה כיון דס"ס צריך לבדקו על דעתו אם לא נטרפה, ואולי אין כוונת התוס' לומר רק דצריך ליזהר אם נתקלקל שלא לכתוב וליתן דלא יועיל אפי' יתפקח אבל כל שאין אנו רואין שינוי אין צריך בדיקה, כן נראה ולענין מה שכתבו התוס' בין כתיבה לנתינה תמה מהרש"א דבהא אין קפידא כלל אפי' לר"י, והי' נראה לי לכאורה לפרש דכוונת התוס' מהתחלת כתיבה עד גמר נתינה הכל קרי בין כתיבה לנתינה אבל באמת ברור דכוונת התו' פשוט, דודאי בלא"ה יש להבין מה שייך ליזהר

שלא יתקלקל אטו בידם הוא שלא יתקלקל וע"כ הכוונה כך שיזהרו שלא ישהו בין כתיבה לנתינה כלל שמא יתקלקל בינתיים ולא יוכלו ליתן דאפי' יתפקח אח"כ לא יועיל, דודאי בעיקר הכתיבה אין להזהיר למהר כי יוכל הגט להתקלקל מתוך מהירות וצריך מתינות לכתבו כדין רק בין כתיבה לנתינה יזהרו שלא להשהות כנ"ל, וז"ב: בגמרא ואי ס"ד חי הוא וכו' אלא מעתה כו' על ידו כו' שמא הרוח בלבלתו וכו'.

כל הסוגיא הזו תמוה לכאורה חדא דמאי ס"ד להקשות אטו לא ידע דחי הוא וסופו למות כיון שאמר כתבו, גם הך אלא מעתה תמוה דאי מת הוא פשיטא דקשיא יהא גולה, גם תמוה מה דקאמר חיישינן וכו' דמה בכך מ"מ ס"ס היה מת על ידי שחיטתו של זה דהא סופו למות ובשביל דקירב מיתתו יפטר והרי מזיד פשיטא דחייב כה"ג וכן מוכח בפרק אלו נערו כו' כמו שהוכיח התוס' דכהאי גוונא חייב, ומה שדחקו התוס' דהתם בביתא דשישא ולא פירכסו הוא תמוה לפע"ד דהא התם באמת הבריא וקרא קאמר ונקה המכה דאי היה מת היה גולה והיאך שייך לומר בביתא דשישא, גם לשון יהא גולה על ידו אינו מדוקדק כלל והוי סגי לי' לומר יהא גולה כיון דעל השוחט קאי שיהא גולה גם לא ידעתי הך שחט בו שנים או רוב שנים כיון דאפי' שחט בו שנים אינו גולה כ"ש ברוב שנים, ובשלמא לעיל במילתא דשמואל קמש"ל דאפי' ברוב שנים לא מהני במצאו אדם שחוט דשמא כבר נתבלבל ולא מהני רמיזתו כמ"ש לעיל באריכות דמהאי טעמא קתני במגוייד ראוהו מגוייד וצ'לוב ולא קתני ראוהו שחוט שנים או רוב שנים אבל הכא הוי זו ואצ"ל זו, מלבד מה דגוף הדין תמוה שאם שחט בו שנים לא יהא גולה כיון דסופו למות על ידו, ובמזיד פשיטא דנהרג: לכן נראה לי בהקדים שלא מצינו בשום מקום לפטור ההורג את הטרפה בשוגג מגלות, גם הרמב"ם לא זכר רק במזיד שאינו נהרג וכתב להדיא דרק בדיני אדם הי' פטור ש"מ דחייב בד"ש א"כ פשיטא דכה"ג בשוגג כיון דגלות לכפרה אתיא דאפי' הרג טריפה צריך כפרה וחייב גלות ודוקא מזיד אין מחייבין זה מיתת עולם בשביל חיי שעה שנטל מזה משא"כ גלות: ומעתה כל הסוגיא מתיישבת שפיר כך דודאי מצינו לענין אבר מן החי דכל ששחט בה רוב שנים הוי כמתה ויכול לאכול אבר ממנה וכמו כן מצינו דקמש"ל תנא דגוסס חשיב כחי לענין יבום וחליצה ש"מ דס"ד דאפי' גוסס חשוב כמת, והשתא הכא ס"ד דקאמר מעידין עליו והיינו שמת דאי שנשחט בו רוב שנים פשיטא דמעידין דכך ראו שנשחט וע"כ דמעידין שמת ש"מ דחשוב כמת מיד כיון שנשחט רוב שנים ולמה לגט חשוב כחי ומשני חי הוא ומ"מ מעידין עליו שמת כיון דסופו למות, וצריך לחלק באמת בין אדם לבהמה כי למה בבהמה ברוב שנים תשובה כמתה ושוב אין בה משום אבר מן החי ולזה באדם חשוב כחי כל עוד שנשמתו בו ודוק [או שמעידין עליו אחר שיעור שיכול לחיות, והתוס' כתבו משום דבהיתר ב"ד כבר מת, ולא ידעתי הא בלא"ה צריכה להמתין ג' חדשים להבחנה, וצ"ל דמשכחת לה דמעידין על יבם שכבר שהתה ג' להתייבם והם מעידין שמת דמותרת להנשא תיכף]: ואהא מקשה אלא מעתה דחשבת לי' כחי יהא ההורגו גולה על ידו דמה בכך דסופו למות עכשיו חי הוא והוא המיתו אלמה תניא שחט בו שנים או רוב שנים הרי זה אינו גולה, והיינו אדם שנשחט רוב שנים אם הרגו אחר אינו גולה והך ברייתא נשנית לענין חיוב גלות דההורג בשוגג חייב גלות וקאמר דאם נשחט בו רוב שנים הרי זה אינו גולה, וכן הך דלעיל שחט בו רוב שנים ורמז ואמר בודאי אין הכוונה דהשוחט כותב ונותן הגט רק שחט בו

אחד הרי אלו האחרים יכתבו ויתנו ואף כאן הכוונה כך דהרי זה קאי על ההורג בשוגג דמיירי מעיקרא, ושחט בו היינו ששחט בו אחד דעלמא, וע"כ פ"י הברייתא כך דכיון דקתני רוב שנים והוי זו ואצ"ל זו וע"כ דעל אחר ההורגו קאי דאפ"י היה שחוט רוב שנים שוב אין ההורגו גולה ובלא"ה לא ס"ד כלל דהשוחט רוב שנים לא יגלה כיון דסופו למות וע"כ דעל אחר קאי ואי חי הוא למה לא יגלה ההורגו ומשני דחיישינן דהרוח בלבלתו או פירכס ולא מחמת הריגה של זה מת רק מחמת שחיטה דמעיקרא מת תיכף ע"י הרוח או פירכס, והשתא לא קשיא מידי מכל הנ"ל, כנ"ל: בתוס' בד"ה ואי ס"ד חי הוא, דס"ד דמעידין עליו שכבר מת כו'.

משמע מדבריהם דלפי מה דמסיק אין מעידין רק שנשחט רובו או כולו, ולא ידעתי מאי קמש"ל דמעידין כיון שכך ראו שנשחט רובו או כולו פשיטא דמעידין כיון שסופו למות, לכן נראה דאף למסקנא מעידין שמת סתם דכיון שסופו למות יכולין להעיד שמת והא גופא קמש"ל דאף שלא ראו מת יכולין להעיד שמת או דממתינים באמת שיעור שימות וכ"ש אי צריך להמתין ג' חדשים דודאי יכולין להעיד שמת, ועמ"ש לעיל: בד"ה אלא מעתה, לשמואל פריך כו'.

דבריהם דחוקין מאד, חדא דאלא מעתה לא משמע הכי כלל, ועוד דכל שמת על ידו ראוי לחייבו גלות אפ"י מת אח"כ, ועוד דלא שמענו משמואל דמת לאלתר דמ"מ מעידין כיון דצריך הבחנה ג' חדשים ומה שהביאו דמחלקינן בגלות בין דרך ירידה לעלי' אינה ראייה דבהא מחלקינן שפיר דכהאי גוונא חשוב שוגג וכהאיגוונא קרוב למזיד דאינו גולה וכבר כתבתי מה שנ"ל בזה, ומה שכתבו ולית לי' השתא משום דלפי המסקנא אית לי' שפיר כמ"ש בדיבור שאח"ז ועמ"ש בסמוך: בד"ה חיישינן, דוקא בגלות חיישינן וכו' היינו דקרא כתיב אם יקום והתהלך בחוץ וכו'.

מבואר להדיא דאי מת מחמת מכה של זה אפ"י אחר זמן היה חייב מיתה, אך מה שכתבו לפרש הך דאלו נערו בביטא דשישא ולא פירכס לא ידעתי כיון דאקרא דלעיל קאי פשיטא דלא מיירי בהכי דהא הבריא ובאלו נערו כתבו בפשיטות דהכהו מכה דלא שייך בה רוח ופירכוס עיי"ש, ועיין מה שכתבתי לעיל בגמרא: בגמרא דאמרינן לי' בסירוגינן.

פירש"י ממתניין בין הרכנות לשאלה שעה וכו'. מבואר מדבריו דאינו מפרש בסירוגינן הן ולא והן ולא רק ממתניין, ולכאורה נראה טעמו דס"ל דכיון דקאמר אי נמי שיחא דהן ש"מ דלאו ששה בדיקות בדקינן לי' רק שלשה או ג' הן או ג' לאו א"כ ע"כ סירוגינן הכוונה להמתין, ואמת שכן נראה לכאורה מדברי הרי"ף דגריס בתר הכי חד הן ותרי לאו חד לאו ותרי הן ואי ששה קאמר יש כאן ג' לאוין בהדדי וע"כ דרק ג' צריך רק באותן הג' יהיו תרי לאו וחד הן או לאו ותרי הן וכן הוא ברא"ש, אך לשון רש"י בעצמו בסמוך לא משמע כן דכתב ה"ג וכו' והיינו לאפוקי מגירסת הרי"ף הנ"ל: וברור דכוונת רש"י דקשיא לי' כיון דצריך ששה בדיקות היכי קאמר אי נמי שיחא דהן הן הא ע"כ צ"ל דשיחא דתרווייהו נקטי' וע"כ דהקושיא דאפ"י על אחד משיב כהוגן לא מהני כיון דאין ראי' על השני כמ"ש התוס' בד"ה בודקינן והשתא מאי משני בסירוגינן מה בכך אנן אמרינן דהנך תלתא לאווי יפה אמר בלי שיחא כלל רק תלתא הן דקאמר שיחא דהן

נקטי' ומחמת ששאלו לו בניתיים על לאו השיב כהוגן והן השיב מכח שיחיא לזה הוכרח לפרש בסירוגין היינו דממתינין שעה, ופריך מ"מ נימא דכך שיחיא נקטי' להרכין כל שעה, ומשני דשואלין חד לאו ותרי הן תרי לאו וחד הן וממתינין בכל שאלה, והשתא אי שיחיא דלאו נקטי' למה לא נקטי' בהנך תרי הן דהוי להו שיעור שתי שהיות ש"מ דלא נקטי' שיחיא, כנ"ל, ועמ"ש בתוס' בסמוך: בתוס' בד"ה בודקין, פי' שלשה פעמים וכו' דהיינו ששה פעמים כו' אינו בדעתו.

כבר כתבתי דמגירסת הר"ף והרא"ש משמע לכאורה דלא בדקינן לי' רק שלשה, גם מה שכתבו דבחד אינו בדעתו לא ידעתי היאך משני עלה בסירוגין מה בכך מ"מ בחד אינו בדעתו ובחד בדעתו ואין ראי' מסירוגין כלל, גם מה שהביאו הירושלמי אינו מוכן כלל דהא בירושלמי מוכח דמהני סירוגין דהיינו לאו והן ולא והן וזהו דלא כש"ס דילן, ואולי לא נתכוונו רק להביא מירושלמי דששה בעינן וכ"כ הר"ן: בד"ה דבי ר"י תנא, אין נראה לומר דפליגי וכו' סירוגין לא בעי.

תמוה לי דמה בכך כיון דחיישינן דשיחיא דהן נקטי' או שיחיא דלאו א"כ כיון שהוא אינו יכול לדבר רק מרכין לאו א"כ אי לאו בסירוגין דלמא שיחיא נקטי' ואינו מבין כלל בין ימות החמה לגשמים אבל מפירש"י נראה דר"י לא לחלוק בא רק ליפרושי הנך לאווי דמתניתין היינו ששואלין דברים של ימות החמה בגשמים דהא לא הוזכר במתניתין כלל איזה שאלה שואלין ולאפוקי מה שאמרו בירושלמי דמה ששואלין לאו היינו בעינן הגט לאמך ולאחותך ולבתך ודבי ר"י ס"ל דשואלין בדברים של ימות החמה אבל ודאי סירוגין וכן חד לאו ותרי הן, וז"ב: בד"ה וניחוש שמא קרירות אחדי', ולמה לנו לחושבו כשוטה ונאמר שאינו גט ונעגן אשתו חנם.

והיינו דמשמע דאין בודקין שום בדיקה רק זו דמזה נתברר אי שוטה הוא או פקח ובאמת אינה ראי' דהוא שוטה אף דודאי ראי' הוא שהוא פקח כשמשיב כראוי אבל לשון וליחוש לא אתי שפיר כלל דמשמע דלחומרא יש לחוש שלא יועיל בדיקה זו, ולכן נראה לי דכך הכוונה דמה יועיל בדיקה זו אפי' ישוב כהוגן אין ראייה מזו שהוא פקח דדלמא אחזו הקור ומבקש הערב לו כי אפילו שוטה גמור מבקש הערב לו לפי טבעו שאם אחזו קור מבקש להתחמם וכן להיפך ואין זה שהוא מבחין בזמן לידע דהיום ימות הגשמים או ימות החמה ואהא קאמר אלא בפירי, וכבר כתבתי מזה בחידושי לא"ה ע"ש: דף עא בתוס' בד"ה אלא בפירי אין לפרש וכו' שילקטו לו מן האילן.

לשיטתם כתבו כן שפירשו דהקושיא היתה מעיקרא דאכתי לא נתברר אם הוא שוטה א"כ לא תירצו כלום בפירי רק כשרוצה שילקטו לו מן האילן אבל לפי מה שפירשתי מקודם דהקושיא היתה דאין זו בדיקה כלל אפי' משיב כהוגן לא ידענו שהוא פקח א"כ שפיר יש לפרש בפשיטות בפירי דאי אינו רוצה ידענו שהוא פקח משא"כ בגלופקרי וסדיני: בגמרא אמר רב כהנא אמר רב חרש שיכול לדבר מתוך הכתב עד שאני אלם וכו' בסוגי' זו יש לדקדק הרבה, חדא דתיקשי לי' מתניתין דידן דקתני נשתתק בודקין אמתניתין דפרק חרש דקתני בהדיא נתחרש לא יוצא עולמית והרי בבדיקה מוציא כמו הכא כיון דלא ס"ד לחלק בין חרש לאלם, שנית דלקמן דף ע"ב אמרינן קולו לאפוקי מרב כהנא אמר רב ש"מ דהרכנה עדיף מכתב ידו דהא לא קאמר לאפוקי ממתניתין,

ועוד דהא מפרשינן מתניתין דלקמן ע"ב ג"כ כהך ברייתא א"כ קשי' מתניתין דהכא
אמתניתין דלקמן דהכא קתני בודקין ותיכף קתני עד שיאמר לסופר דבעינן שמיעת קולו
דוקא וע"כ דהרכנה עדיף א"כ היאך קאמר תנינא הא לרב כהנא כתב ידו מועיל ולתנא
דמתניתין לא מהני לפי מה דמסיק לקמן פירושא דמתניתין וכן בברייתא ממעט לדרב
כהנא ומתניתין לא ממעט, ומלבד זה קשה קושית התו' בד"ה אמר רב יוסף דהוי לי'
להקשות ארב כהנא דבהרכנה סגי, ועוד למה לא מקשה ארב כהנא מהך ברייתא דלקמן
דקתני בהדיא עד שישמעו קולו, ועוד הא דמייתי תנאי דרשב"ג ס"ל כר"כ אינו מוכרח
כלל דרשב"ג הוא כותב קתני ופירש"י לקמן דהוא כותב גט וא"כ לא בעינן שמיעת קול
כיון דכותב בעצמו וע"ח לא איכפת לן ברמיזה כיון דאינו רק מפני ת"ה מדרבנן ואף
דבחד לישנא ס"ל לרשב"ג כר"מ בפרק גט פשוט מ"מ לא שמענו התם רק בשטרות ולא
בגיטין דהא כמה אמוראי ס"ל הלכה כר"א רק בגיטין ורב גופא ס"ל הכא לקמן פרק
המגשר א"כ יש לומר דרשב"ג נמי הכי ס"ל מלבד מה דהך לישנא לא קאי כלל בפרק
גט פשוט ומסיק דפליגי בלברר ע"ש וא"כ רב כהנא אמר רב לא הוי כלל כתנאי רק
דלא ככ"ע, גם יש לדקדק בלישנא דרב כהנא דאמר חרש שיכול לדבר מתוך הכתב וכך
הוי לי' לומר חרש שכתב בכתב ידו כתבו כותבין ונותנין כו' שהרי ביכול לכתוב אינו
מספיק רק שכותב ואם כותב הרי יכול לכתוב א"כ כך הוי לי' לומר חרש שכתב וכו':
לכן נראה ביישוב כל הנ"ל והוא דודאי יש לפנינו בחרש שני דברים האחד שאין בו
דעת והשני שאי אפשר שישמעו קולו שיאמר כתוב, והנה בעינן שמיעת קול הרכנה
עדיף מכתב ידו כמו שאמרו בירושלמי הוא הרכנה הוא שמיעת קול, אמנם לענין דעת
פשיטא דאי הוא יכול לכתוב ולדבר דבריו בכתב יותר מורה על דעת שיש בו מהרכנה
והך דרב כהנא דהכא לא בא לומר רק דחרש שיכול לדבר דבריו בכתב דינו כפקח ומצד
שמיעת קול או דכותב הגט בעצמו או ע"י הרכנה ולא קאמר רק שכל שיכול לדבר בכתב
כותבין לו גט שאם הוא בגדר זה כפקח יחשב והיינו דלא קאמר חרש שכתב וכו' דהא
תליא אי בעינן קולו דוקא או לא ולא מיירי בהא כלל ולא בא לאשמועינן רק שיש בו
דעת ואי היתה כוונת רב כהנא לאשמועינן דכותבין גט על פי כתבו אין זה ענין לחרש
ובפקח הוי לי' לאשמועינן זה ג"כ דכתבו מהני [והוי רבותא טפי אף שיכול לדבר סגי
בכתבו] דלמ"ד דבעי שמיעת קול אפי' פיקח לא מהני דהא קאמר לקמן עד שישמעו
קולו ש"מ דיש לו קול ומ"מ לא סגי בכתב רק קולו דוקא ומדקאמר רב כהנא חרש ש"מ
דלא בא לומר רק לענין דעת דכל שיכול לכתוב בכתב ידו מה שרוצה לדבר חשוב כפקח
גמור, והיינו דמקשה עלי' ר"י דלא ס"ד לחלק בין חרש לאלם דתנינא נשתתק בודקין,
ואולם ביבמות פרק חרש תנן נתחרש לא יוציא עולמית וסתרי אהדדי וע"כ דהתם בחרש
שאינו יכול לדבר מתוך הכתב והכא שיכול לדבר מתוך הכתב חשוב כפקח ומהני בדיקה,
ומשני אלם קאמרת דהך דהכא בלא"ה לא דמי לחרש דיבמות כלל דשאני אלם וכו' אבל
חרש גמור שאינו מדבר ואינו שומע שפיר יש לומר דאפי' יכול לכתוב אינו כפקח
קמש"ל רב כהנא דבזה הוי כפקח, והא דקאמר לקמן לאפוקי מרב כהנא אמר רב לאו
למימרא דלרב מהני כתב ידו רק לולא רב לא הוי אפשר למעוטי חרש דבלא"ה אין בו
דעת כלל וחשוב כשוטה רק לרב דאי יכול לכתוב הוי כפקח קמש"ל לאפוקי שלא יצוה
לכתוב גט בכתבו, ומשום שהוא קשה המציאות דעל פי רוב מי שאינו יכול לדבר שהוא

חרש או אלם אינו יכול לכתוב ג"כ, ונשתתק כיון שהוא חולה עד שאינו יכול לדבר מסתמא אינו יכול לכתוב וברי גמור מאיזה צד יכתוב ולא יאמר בפיו, רק רב כהנא מחדש חרש שיכול לכתוב וקאמר לאפוקי מחרש דרב כהנא שיכול לכתוב ס"ד שיכול לצוות על הכתיבה בכתב ידו קמ"ש"ל דלא, והיינו דקאמר לקמן לאפוקי מדרב כהנא אמר רב ולא קאמר מרב כהנא כדקאמר מעיקרא לאפוקי ממ"ד מודה ר"י וכו' וע"כ דאין הכוונה רק לאפוקי מאותו חרש שהמציא רב כהנא דלא נימא שיכול לצוות בכתב ידו וכ"ש דאתי שפיר למ"ד דפקח מהני כתב ידו רק בחרש לא הוי שמיעת קול א"כ לא משכחת לה לאפוקי רק בחרש דרב כהנא ודוקא לדידי' דאל"כ בלא"ה חשוב כשוטה] ומיושב כל הנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה אמר ר"י דאפי' אי נימא דרב כהנא באמת ס"ל דמהני שיצוה לכתוב בכתב ג"כ אתי שפיר דס"ס כאן לא על זה אנו דנין רק על מה שחידש רב כהנא דחשוב פקח ע"ש, ועמ"ש לקמן דף ע"ב בתוס' בד"ה קולו דרך אחר בזה ומיושב הכל בפשיטות: שם אמר ר' זירא אי קשיא וכו' פרט לאלם כו' מתוך הכתב כו' מפיהם ולא מפי כתבם.

גם בזה יש לתמוה מאד חדא דהא באלם ליכא למ"ד דלא מהני כתב כ"ש מהרכנה דהא מקשה לעיל תנינא ומשני שאני אלם, גם קשה קושית התוס' דעכ"פ תיקשי מתניתין דהא יכול להגיד ע"י הרכנה גם מאי משני מפיהם ולא מפי כתבם א"כ הך קרא אם לא יגיד למעט אלם למה לי הא אימעט מקרא מפיהם, גם תיקשי מה אולמי הך קרא דאם לא יגיד מהך קרא מפיהם כיון דאמרינן דגזזה"כ דאימעט כתב א"כ הך קרא נמי גזירת הכתוב דאימעט אלם דבעינן הגדה בפה דאם לא כן מאי אתי למעט: לכן נראה לי ברור דעיקר הקושיא הכא דלרב כהנא דס"ל חרש שיכול לדבר לאו שוטה הוא וחשוב כפקח א"כ מנין לנו למעט מהך אם לא יגיד אלם הא ראוי להגיד בכתב נהי דמה שראוי להגיד ע"י הרכנה לא מהני כיון שלא ימלט שיאמר בלי שאלת אחרים אי כך הי' או כך והוא מרכין אבל עליו לא שייך חיוב אם לא יגיד כיון שאינו יכול להגיד בעצמו, ועל חבירו השואל ודאי אין חיוב דהא אינו יודע כלל להעיד ואין שום חיוב על שום אדם רק על העד ואותו העד תלוי באחרים ולכך אין כאן קרבן שבועה אבל מה שיכול להגיד בכתב הוי הגדה מעלי' בלי שום אחר רק מעצמו ואי משום דכתיב קרא וע"כ דגזזה"כ רק בפה מנא לן דלמא למעט חרש אתי דחרש אף שיכול לדבר מתוך הכתב אי אפשר לו להעיד עדותו בלי אחרים כיון שאינו שומע היאך יבוא ויעיד שהרי אינו יודע על מה מדיינים ומה ראה אי הלואה או פרעון או שמא אינם מדיינים כלל רק בכותבין לו ראית מונה ביום זה שני מאות או שלשה וכדומה יכול להשיב אבל לא שייך שיבוא בעצמו ויעיד משא"כ אלם השומע הרי יכול לבוא להעיד כל מה ששמע בכתבו ומנא לן דלמעט אלם אתי קרא וע"כ דחרש לעולם חשוב כשוטה א"כ ע"כ דלמעט אלם אתי קרא דבעינן דוקא שיוכל להגיד בפה, ואהא משני דשאני עדות דכתיב מפיהם ולא מפי כתבם א"כ אפי' אלם אינו ראוי להגיד בכתב כלל דלא מהני ושפיר אימעט מקרבן שבועה דמה שיכול להגיד על ידי הרכנה לא הוי הגדה כיון שצריך אחרים לסייעו שיוכל להעיד ומעצמו אינו יכול להרכין ובכתב שיכול לכתוב בעצמו לא מהני מפי כתבם, ועמ"ש בתוס' בד"ה קתני מיהת: שם בעדות אשה.

קשיא לי לפי הנראה מדברי הרמב"ם ז"ל סוף הלכות גירושין דלא הקפידה תורה בעדות אשה על משפטי העדות כיון דהוי מילתא דעבידי לגלויי א"כ היאך קאמר אם לא יגיד פרט לאלם הא משכחת לה קרבן שבועה גם באלם בעדות אשה דהא הכל מודים בעד מיתה שהוא חייב ובשלמא אי נימא דמדאורייתא אינו נאמן ע"א בעדות אשה אתי שפיר דהשתא דהקילו רבנן חייב קרבן שבועה.

אבל לפי הנראה מרמב"ם הנ"ל קשה וצ"ע: שם והא תני ירושות. נראה לי דהכי מקשה דבלא"ה מפרשינן ירושות עדות דאורייתא ועדות דרבנן וקמש"ל דאפילו בדאורייתא מהני בדיקה ובדרבנן קמש"ל דבעי בדיקה, אבל השתא דאמרת דבדאורייתא לא מהני כלל קשיא ירושות ועל דרך זה יתפרש משאות ומתנות, ומשני הא דידי' וקמש"ל דאפי' בדידי' בעי בדיקה וקמש"ל עדות דאפי' לעלמא מהני בדיקה כיון דאינו רק דרבנן שם בד"א בחרש מעיקרו.

פירש"י שאין לו כתב יד של דעת וכו', מבואר מדבריו דאיכא לרשב"ג תרי גווני חרש שיכול לדבר מתוך הכתב, ובאחד מהני ובאחד לא מהני, ותמוה לי דמאי פריך לקמן ממתניתין דקתני עולמית ודייק מינה דלא כרשב"ג דקמש"ל אפי' יכול לדבר מתוך הכתב, וקשה מנא לן דלמא למעוטי חרש מעיקרו דבהא לא מהני כתב אבל פקח ונתחרש מנא לן, ואפי' נדחוק ונימא דלא משמע לי' לפרש מתניתין דנתחרש לא יוציא ביבמתו מ"מ הא משמע מפירש"י דכל שלא היה לו כתב יד של דעת לא מהני.

א"כ אפי' באשתו משכחת לה שלא למד לכתוב רק בחרשותו לכן נראה לי דרשב"ג קאי אעיקרא דמילתא דחרש אינו מוציא, וקאמר הוא דוקא בחרש מתולדתו אי אפשר שיוציא דזה אינו יכול לכתוב כי אי אפשר שילמד לכתוב כיון שאינו שומע ואינו מדבר, אבל נתחרש דיכול לכתוב ממה שלמד בפקחותו יכול לגרש, ולא בא לחלק רק בין יכול לכתוב לאינו יכול, והיינו דמשמע לי' דקמש"ל באחיו חרש כמו שאבאר לקמן: גם עיקר דברי רש"י בזה אינם מובנים כלל, והסברא מורה להיפך דכל שלמד בפקחותו אין ראוי כ"כ שהוא בר דעת כיון שכבר למד יודע לכתוב ואפי' שוטה שהיה יכול לכתוב בעת שהיה שפוי ונשתטה יכול לכתוב בכתב ידו, אבל חרש שלמד לכתוב בחרשותו נראה ודאי שיש בו דעת כיון שלמד מלאכת הכתיבה ובודאי אי ה' שוטה לא היה יכול ללמוד, לכן העיקר כמ"ש וז"ב: שם הוא כותב וכו'.

פירש"י הוא כותב גט, וכבר כתבתי דרשב"ג ס"ל דבעינן בכתיבה שמיעת קול דוקא הלכך אף דחשיב כפקח מ"מ בפקח נמי בעינן קולו דוקא לכך לא מהני בחרש רק שיכתוב בעצמו הגט אבל בחתימה כיון דלא בעינן רק מדרבנן לא בעינן שמיעת קול דוקא ולא גזר חתימה אטו כתיבה: שם ביבמתו.

פירש"י והוא אינו יכול לחלוץ לפי שאינו בועמד ואמר וכו'. ולא נתבררו דבריו דמאי ענין ואמר לכאן הא בלא"ה אינו בר דעת לחלוץ משום דחשוב כשוטה ומאמר לא ממעטינן רק אלם ואלמית, ואולי כוונתו דקשיא למה נקט לגיטין הוי לי' לומר לחליצה דאפילו יכול לדבר מתוך הכתב לא מהני לחלוץ.

, ועל זה אמר דלחליצה בלא"ה אינו יכול אפ"י ה"י בר דעת דכתיב ואמר ואפ"י אלם אימעט לכך נקט לגיטין דבהא רק מכח דעת אתינן עלה, אך מה שסיים לא מפקע זיקא דאורייתא מגומגם קצת דהא כשכנסה לאו זיקא היא רק אשתו גמורה וזיקא לא הוי רק כשנפלה לפניו ולא כשכנסה: שם אילימא דנפלה לי' מאחיו חרש.

תמוה לי מה ס"ד דאחיו ה"י חרש וכי בשביל דהוא חרש יהא אחיו חרש, ולא עוד אלא דדחיקא לי' אוקימתא דאחיו פיקח עד דשקיל וטרי עלה ולא אתיא לי' שפיר רק באחיו פיקח, ומהו הלחץ הזה אשר דחקו לאוקמא בחרש דוקא, ונראה לי לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר הכוונה דרשב"ג לחלק בין חרש שיכול לכתוב לחרש שאינו יכול לכתוב, ואהא קשי' לי' למה לי' לומר חרש מעיקרא מה נפקא מינה מאיזה צד אינו יכול לכתוב הוי לי' לומר בד"א כשאינו יכול לכתוב אבל חרש שיכול לדבר מתוך הכתב וכו' כדרב כהנא לעיל והוי שפיר מצי מיירי באשתו ומדנקט חרש מעיקרו ע"כ דקמש"ל דאפ"י בחרש מעיקרו משכחת לה שלא יוכל ליתן גט והיינו ביבמתו א"כ משמע לי' ממילא באחיו חרש דאי באחיו פקח הוי כאשתו ממש ואכתי מאי קמש"ל במה שאמר חרש מעיקרו ומתוך הדוחק הוצרך לומר דקמש"ל הא גופא דחרש קונה ע"י יבום כאשתו גמורה אף שאין בו דעת, ולפי דחיקא לי' רבותא זו שקיל וטרי עלה דנימא רבותא טפי אפ"י באחיו חרש ולא סליק לי' רק באחיו פיקח, ומ"מ גם לפרש"י יש ליישב דמשמע מדבריו דכל שלמד הכתיבה בחרשותו אפ"י היה פיקח פעם אחת לא מהני כיון שלא היה לו כתב יד של דעת מעולם, והשתא קשי' לי' למה לי' לומר חרש מעיקרו הוי לי' לומר בד"א שידע לכתוב כשהי' פיקח וכו' והוי מצי מיירי באשתו וע"כ דקמש"ל חרש מעיקרו ואתי שפיר ג"כ על דרך הנ"ל: בתוס' בד"ה אמר ר"י, תימא לר"י כו' ואומר ר"י כו'.

והנה מלבד מה שדבריהם דחוקין לא יספיקו במה שיש לתמוה דלקמן מוכח להדיא דהרכנה עדיפא מכתב ידו דהא קתני עד שישמעו קולו לאפוקי דרב כהנא והרכנה מהני כמתניתין כמ"ש התוס' בעצמם לקמן דף ע"ב בד"ה קולו ע"ש: אבל באמת עיקר קושית התוס' לק"מ לא מבעי' לפי מה שכתבתי בגמרא דלא בא רב כהנא לומר בענין שמיעת קול דזה תלוי אי בעינן קולו רק דבא לומר דחרש שיכול לכתוב ולדבר דבריו בכתב חשוב כפקח, ולענין גט באמת כותבין ע"י הרכנה א"כ לא קשיא ממתניתין כלל רק דמוכח דעכ"פ חשוב פקח ומאי קמש"ל דחשוב פקח, וכמו כן אי נימא דרבהנא ס"ל באמת דלא בעינן שמיעת קול אבל ע"כ הא נמי בא לאשמועינן דחשוב כפקח שיש בו דעת דאי לענין שמיעת קול בלבד מ"ש חרש דנקט הך דינא צריך לאשמועינן בפקח ג"כ דלא בעינן קולו ומדנקט חרש ש"מ דהא נמי בא לומר דחשוב בר דעת, ושפיר קשיא לי' דמתניתין מוכח זה אבל אין להקשות למה לי כתב ידו הא קמש"ל דלא בעי שמיעת קול ג"כ וכתב ידו הוי לענין זה רבותא טפי רק מה דבא להורות דחשוב בר דעת קשיא לי' תנינא ודוק: בד"ה אמר ר' זירא אי קשיא כו' תימא לר"י וכו' ואור"י כו'.

גם בזה דבריהם דחוקין מאד דכיון דבגט אין צריך הגדה בפה רק שמתרצה א"כ מנין לנו דכתיבה דחרש חשובה הגדה בפה דלמא לא הוי רק כהרכנה באלם, דבאלם דבלא"ה הוי כפקח סגי בהרכנה חרש דחשיב כשוטה בעינן כתב ידו ואז לא הוי רק כהרכנה דאלם, ותירץ השני תמוה יותר מאחר דבפירוש הביאו ברייתא שומע ואינו מדבר זהו

אלם והכא קתני פרט לאלם ש"מ דלאו בחרש משתעי, ועוד כיון דלדידן חרש מתוך הכתב לאו בר דיעה הוא לא שייך למעוטי כאן דפשיטא דמי שאינו בר דעת דאינו חייב לא קרבן ולא שום עונש בתורה: ובעיקר קושית התוס' נראה לי דבלא"ה לק"מ דשאני הרכנה כיון שצריך לאחרים ובלעדי אחרים אי אפשר לו להעיד אינו בכלל אם לא יגיד רק מכתב קשיא לי' דעל ידי כתב יכול להעיד בעצמו בלי שום סיוע ולמה לא יהא בכלל אם לא יגיד: איברא הא קשיא דהא ליכא מאן דפליג באלם דמהני כתב ורק בחרש ס"ד דלא כהנא אבל אלם כיון דהרכנה מהני פשיטא דכתב ידו מהני ומאיזה טעם לא יועיל כתב באלם ומאי קושיא לרב כהנא דוקא, וכבר כתבתי בגמרא דעיקר הקושיא כיון דלרב כהנא חרש מתוך הכתב לא חשוב כשוטה א"כ מנין לנו למעט מקרא אלם דיכול להגיד מתוך הכתב בלי שום סיוע מאחרים דלמא למעט חרש בא דאף דיכול להגיד בכתב אי אפשר שיעיד בלי אחרים דכיון שאינו שומע כלל אי אפשר לו לבוא להעיד כי אינו יודע כלל להעיד רק אם שואלין אותו ראית לזה מונה מעות לזה ביום זה כך וכך יכול להשיב אבל מנין ידע להעיד בעצמו שאינו יודע אם ראה דבר עדות כמ"ש לעיל בגמרא, וכיון שאינו מעיד רק ע"י אחרים ממעט לי' קרא אבל מנין למעט אלם, אבל לדידן דחרש לעולם חשוב כשוטה ופשיטא דלא בא הכתוב למעט שוטה וע"כ דממעט אלם דאינו בכלל אם לא יגיד על ידי כתב.

ואהא משני שאני עדות דמפיהם ולא מפי כתבם. א"כ אפי' אי נימא כר"כ ממילא אימעט אלם ג"כ דבין ע"י הרכנה בין ע"י כתב לא הוי בכלל אם לא יגיד כיון דמפי כתב לא מהני עדותו כלל וע"י הרכנה לא הוי בכלל אם לא יגיד כיון שצריך לאחרים, כנ"ל: בד"ה והא יכול לדבר מתוך הכתב וכו' אע"ג דממעט חרש וחרשת כו'.

לא הוי להו להזכיר חרש וחרשת דאינהו מטעם דלאו בני דיעה נינהו אין חולצין רק אלם ואלמית ממעטינן לפי שאינן באמר ואמרה ואדרבא מחרש לא קשיא כלל דאיכא למימר דמיירי באינו יכול לדבר מתוך הכתב כדמוקמינן חרש לא יוציא גבי גט דוקא באינו יכול לדבר אבל מאלם ואלמית ודאי קשיא, גם תירוץ השני צ"ע כיון דקאמר לפי שאינן באמר ואמרה משמע דבהכי סגי דלא מהני כתיבה ואי משום דילפינן מלויים הוי להו למימר האי טעמא כמו שאמרו על לשון הקודש, והעיקר ודאי כתירוץ ראשון ואני מוסיף בה שלא אמרו רק בגט דלא בעינן רק רצונו וכן בעדות דלברר קאתי כל שנתברר לנו שראו שזה לזה מזה ס"ד דמהני בכל אופן שנתברר אבל בחליצה דהכתוב הקפיד על הסדר לא על הרצון וכתוב ככה דהכל מעכב, בודאי בעינן כסדר הכתוב דהיינו אמירה ממש: בד"ה קתני מיהת עדיות, ומיהו לר"י נראה וכו' נמשכו בדבריהם לשני הפירושים שכתבו בד"ה אמר ר' זירא וכבר כתבתי לעיל מה שיש לתמוה בהם, ולדעתי הכוונה פשוט דבשלמא אי לאו דרב כהנא דע"כ גזירת הכתוב למעט אלם א"כ שפיר יש לומר דאף דאי מעיד כך מהני מ"מ אם לא יגיד אינו עובר רק על מה שאינו מעיד בפיו ממש אבל השתא דאיכא לאוקמא קרא לדרב כהנא ולחייב אלם רק משום מפיהם ולא מפי כתבם א"כ הטעם משום דאינו מועיל העדות כלל שפיר קשיא לי' הא שם מוכח דמועיל העדות, כנ"ל: בד"ה והא קתני ירושות, השתא דקסבר וכו' דפרושי קא מפרש ע"כ.

דבריהם צ"ע דכיון דקתני עדיות באמצע היאך שייך לומר דלפניו ולאחריו נקט ליפרושי עדיות ועדיות באמצע, וכבר כתבתי בגמרא דעיקר הכוונה דירושות עדיות דאורייתא ועדיות דרבנן וקמ"ל דמדאורייתא מהני בדיקה ובדרבנן בעי בדיקה: בד"ה ירושת בנו הבכור, פירש"י וכו' שריבה לזה ומיעט לזה וכו'.

ובאמת יש להבין למה לא קאמר באמת שריבה לזה ומיעט לזה ומה צורך לבכור וצ"ל דזהו לא שייך למיקרי ירושות רק מתנות כיון שאינו כדין הירושה רק מתנה, ולפי זה ממילא יש לפרש כפירש"י כגון שאומר על בנו הבכור שהיה בכור לכהן ואומר שאינו בכור לנחלה ולא יטול רק כשאר אחיו שהי' לו בן קודם מאשה אחרת ומת והשתא אינו עוקר ירושה של תורה כלל ושפיר קרי לי' ירושות אבל ריבה לזה ומיעט לזה לא נקרא ירושה רק מתנה, כנ"ל: בד"ה תנאי הוא, לא בעי לישנויי דרב מיירי בפקח מעיקרא וכו'.

כבר כתבתי דאכתי יש לתמוה היאך דייק לקמן ממתניתין דריש פרק חרש דלא כרשב"ג הא איכא למימר דהתם בחרש מעיקרו כדמחלק רשב"ג ובהא לא שייך תירוץ התוס' כלל. וע"כ כמו שפירשתי בגמרא ולא קשיא מידי ע"ש: ע"ב בגמרא א אי נמי לכדר"י.

פירש"י מדקתני סיפא עולמית ורישא לא קתני עולמית משום דרישא דרבנן כדר"י וסיפא דאורייתא ונראה לי דמהאי טעמא לא ניחא לי' לאביי לפרש כן דא"כ תיקשי עכ"פ כמו דנקט בסיפא עולמית דאורייתא כמו כן הוי לי' למיתני ברישא נשתטית דאורייתא דהיינו באינה יודעת לשמור גיטה דבהא אפי' לר"י דאורייתא כדאמרין ביבמות.

ועוד דאי בא להורות דבר זה לא הוי לי' למינקט בסיפא רק ברישא הוי לי' לאשמועינן זה, ועוד דס"ל לאביי דמדרבנן נמי אפילו עבר וגירש אינו גט כדאמרין בירושלמי פרק חרש להדיא דלמ"ד משום גרירה עבר וגירש אסור ע"ש א"כ היאך שייך לחלק בזה בתיבת עולמית כיון דברישא ג"כ אינה מגורשת לעולם אפי' דיעבד וע"כ דהך עולמית הכוונה אפי' יכול לדבר בכתב, ועמ"ש בתוס' ליישב קושיתם בזה: בד"ה אי נמי לכדר"י, אביי נמי דייק עולמית וכו'.

דבריהם דחוקין אבל עיקר קושיתם לא קשיא ולא מידי דודאי אביי לא ניחא לי' לפרש כדרב פפא כמ"ש בגמרא והתם הכוונה כך אדרבא לפי דעתו כאן דעולמית דסיפא להורות אפי' יכול לדבר מתוך הכתב א"כ הוי לי' לומר ברישא ג"כ עולמית לאשמועינן אפי' יודעת לשמור גיטה וע"כ דרק סיפא נקט לאפוקי מדרשב"ג אבל ברישא לא נקט לאפוקי דר"י דאית לי' כדר"י באמת, ודוק: במשנה אמרו לו נכתוב וכו' עד שיאמר כו' יש לדקדק מאי בעי הכא בהא מילתא כיון דכבר זכרו לעיל מחלוקת ר"מ ור"י דלר"מ באמר לשלשה תנו יכולין לצוות לאחרים ובלא"ה לא ולר"י לא מהני אלא שילמדו ויכתבו ויתנו ומה נתחדש כאן בהך משנה מה דלא שמענו התם בשלמא לרב אשי דמוקי לה כולה כר"י ולא מבעי' קאמר איכא למימר דקמש"ל אמר אמרו פסול לר"י דמהתם לא שמענו, וכמו כן למאן דמוקי כר"י ואומר אמרו מהני ולית לי' לא מבעי' קאמר קמש"ל רישא דטעמא דלא אמר אמרו אבל אמר אמרו כשר אפי' לר"י אבל למאי דמוקי רישא ר"מ וסיפא ר"י, א"כ בשלמא סיפא למ"ד דאומר אמרו פסול קמ"ל עד שיאמר

דאפי' אמר אמרו לא מהני אבל רישא מאי קמ"ל לר"מ הא כבר שמענו מהך דלעיל טפי דאפילו תנו לא מהני רק בשלשה וכ"ש כתבו, וכמו כן אי מיירי בשלשה כבר שמענו דאפילו כתבו ותנו לא מהני וכ"ש כתבו בלבד ואפי' אי מיירי שאמר תנו ג"כ עכ"פ לא נתחדש בכאן שום דבר לר"מ, וכמו כן למ"ד דאומר אמרו כשר לר"י גם לר"י לא נתחדש ונראה לי דעיקר הכוונה הכא לאשמועין לר"מ דס"ד הכא איכא תרתי לטיבותא טפי מהתם חדא דדוקא התם לא מהני כתבו לר"מ אפי' בשלשה דמ"מ כיון שאמר להם כתבו הקפיד שהם יכתבו דהוי לי' לומר תנו בלבד אבל הכא שהם הקדימו לומר לו נכתוב גט לאשתך א"כ אין מכתבו זה שום ראייה דרצה שיכתבו הם דוקא קמש"ל דדוקא באמר להם תנו בלבד אז יש הוכחה שלא הקפיד מדלא אמר כתבו אבל כל שאמר כתבו אף שאין לנו הוכחה שהקפיד לא מהני, שנית דדוקא התם דקאמר כתבו ותנו חיישינן שהקפיד אבל הכא כיון שלא אמר רק כתבו בלבד וע"כ צריכין שימסרו לו הגט שהוא יתנו והוא נתנו בעצמו הרי הוכיח סופו על תחילתושלא הקפיד שיכתבו הם ואי היה מקפיד לא היה נתנו קמ"ל דלא מהני דמעיקרא הקפיד ועכשיו לא הקפיד, וכמו כן לר"י אפי' למ"ד אומר אמרו כשר קמש"ל הכא דס"ד כיון דחזינן דלא קפיד דהא בעצמו נתן הגט שכתב הסופר ולא הם גם לא הקפיד לומר כתבו רק על שאלתם השיב א"כ ס"ד דהוי כאומר אמרו קמש"ל דלא מהני, כנ"ל ועיין מ"ש בגמרא בזה: בגמרא טעמא דלא אמר תנו וכו' עד סוף הסוגיא הקושיות בסוגיא זו רבו למעלה וכבר הרגישו התוס' בהם ודחקו מאד כמו שאבאר בתוס' ולדעתי נראה לי לפרשה בפשיטות כמו שאבאר: והוא דס"ד דמקשה דרישא ודאי השתא דקתני כתבו מיירי שאמר תנו ג"כ רק לא חש להזכיר מאחר שלא היה שינוי רק בכתיבה ועל כתיבה אנו דנין דהא כל שאמר כתבו פשיטא דאפי' אמר תנו לא מהני, ועוד דהוי לי' למיתני כתבו ותנו ומה צורך לסיפא עד שיאמר לסופר כתוב דליכא למימר דקמש"ל דבאמירה לסופר מהני דמה יש עוד לעשות טפי ופשיטא דמהני וע"כ דבא למעט איזה דבר מה דלא שמענו מרישא וא"כ אי בא למעט כתבו ותנו הא מוכח מרישא דודאי מיירי שאמר תנו, ועוד דהוי לי' לומר כתבו ותנו וע"כ דבא למעט בסיפא אפי' תנו גרידא ומרישא מוכח דתנו גרידא מהני מדנקט כתבו ולא תנו גרידא: אבל לא היה כוונת המקשן עכשיו להקשות דמוכח מסיפא דאל"כ עד שיאמר תנו מבעי' לי' רק כך הכוונה דס"ס מוכח מסיפא דבא למעט דבר דלא מוכח ברישא דאל"כ מאי קמש"ל דבאמר לסופר כתוב דמהני וע"כ למעט בא וא"כ ליכא למימר דכתבו ותנו ממעט דהא מוכח מרישא דמיירי באמר תנו ועכ"פ ה"ל לומר כתבו ותנו ברישא ומה צורך למעט זה בסיפא בפני עצמו וע"כ דתנו גרידא בא למעט וא"כ מרישא מוכח איפכא א"כ רישא ר"מ וסיפא ר"י: ועל זה בא אביי ומשני דהשתא נמי דקתני במתניתין כתבו מיירי דלא אמר תנו והיינו כמ"ש לעיל דבא לומר אף דנתן הגט בעצמו לא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו דלא.

קפיד ולכך לא מיירי דאמר תנו דאז לא היו מוסרין לו הגט והשתא מרישא הוי ס"ד דכתבו ותנו באמת מהני קמש"ל עד שיאמר דכתבו ותנו לא מהני. והא דלא נקט ברישא כתבו ותנו והוי שמעינן דאפ"ה לא מהני משום דברישא לא מיירי בתנו דבא לומר אף דמסרו הגט לו מ"מ לא מהני כנ"ל, הלכך כיון דברישא לא מצי להשמיענו דכתבו ותנו לא מהני קמש"ל זה בסיפא בעד שיאמר דכתבו ותנו לא מהני אבל תנו גרידא באמת

מהני וכולה ר"מ היא ואף דכבר שמענו מהך מתניתין דהתקבל דכתבו ותנו לא מהני הכא ס"ד דשאני כיון דשאלו לו מקודם והוא השיב כתבו ס"ד דהך כתבו לא מגרע כלל, ועוד כיון שנתנו בעצמו ולא הקפיד קמש"ל דאפי' בהא לא מהני כתבו ותנו ולעולם תנו גרידא מהני וכולה ר"מ היא, ואהא.

מקשה לי' עד שיאמר תנו מבעי' לי' דנהי דהא לא קשיא מה שהקשה מעיקרא דשפיר קמש"ל בסיפא מה דלא שמענו ברישא אבל עכ"פ כיון דבא למעט כתבו ותנו ולא תנו גרידא למה לי' לתפוס מדריגה האחרונה הוי לי' למעט כתבו ותנו באמרו עד שיאמר תנו: ואהא משני אלא דלא אמר לבי תלתא ומיירי באמת דאמר כתבו ותנו רק לא לבי תלתא דאי אמר לבי תלתא באמת מהני אף דכתבו ותנו לא מהני לר"מ אפילו בשלשה שאני הכא דהך כתבו כמאן דליתא שזוה הוא תשובה על השאלה שאמרו לו נכתוב גט לאשתך ולא חשובה כלל רק לפי שלא אמר לשלשה לא מהני א"כ קמש"ל סיפא דאפי' אמר תנו גרידא לא מהני כיון דלא אמר לשלשה ומרישא ס"ד דתנו גרידא מהני אפי' לבי תרי אף דבעלמא לא מהני הכא כיון שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו וקיבל הגט ונתנו לה חזינן דלא קפיד וכיון דלא אמר כתבו בפ' רק תנו מהני אפי' בשנים קמש"ל סיפא דאפי' תנו גרידא לא מהני ולא מצי למימר עד שיאמר תנו דבאמת הא קמש"ל דלא מהני תנו והשתא ס"ד דלא קשי' שיאמר עד שיאמר לשלשה דכיון דמתניתין לא באה ליתן לו עצה כיצד מהני רק למעט אופן דלא מהני ואין נ"מ שיאמר לסופר כתוב ולא בעי שלשה או שיאמר לשלשה ובשלמא מעיקרא פריך שפיר דבהך גוונא גופא דרישא הוי לי' לומר באומר תנו אבל להמציא אופן אחר דלא מיירי ברישא רק באומר לשלשה מה נפקא מינה שאמר עד שיאמר לסופר כתוב ואפי' אינו ביחד עם העדים כיון דעיקר קמש"ל דתנו גרידא לא מהני ואהא פריך עלי' דמ"מ הוי לי' לומר עד שיאמר לשלשה, דממילא הוי שמעינן דבשלשה אפי' אמר כתבו ותנו מהני בהך גוונא דהכא דס"ד כיון דשמענו פרק התקבל דכתבו ותנו אפי' בשלשה לא מהני הכא נמי לא מהני והוי לי' להשמיענו דהכא מהני: ואהא קאמר אלא כולה ר"י ומיירי רישא באמר לג' כתבו ותנו ומ"מ לא מהני לפי דלא אמר אמרו דלר"מ מהני אף שאמר כתבו דבהא לא איכפת לן כיון שהשיב על מה ששאלוהו נכתוב גט לאשתך רק לר"י לא מהני לפי דלא אמר אמרו, ומחמת דמרישא לא מוכח זה דאיכא למימר דאפי' בלי אמר אמרו מהני רק שיאמר לג' תנו קמש"ל סיפא עד שיאמר דאפי' אמר לג' תנו לא מהני, והשתא לא קשי' לי' כמו מעיקרא דדוקא באמר לשלשה קשי' דהוי לי' להשמיענו הא גופא דבאמר לשלשה מהני אפי' כתבו ותנו דמהך דלעיל לא שמענו רק דתנו מהני אבל השתא דמוקמינן כר"י כבר שמענו מהך דר"י דפרק התקבל דרק בג' תנו לא מהני ולא באומר אמרו והכא לא בא רק למעט אמר לג' תנו אפי' בהך גוונא דנתן הגט בעצמו דס"ד דהוי כאומר אמרו כיון דחזינן דלא קפיד קמש"ל כיון דלא אמר אמרו לא מהני א"כ אין נ"מ אי אמר עד שיאמר כתוב או אומר אמרו כיון דלא בא לאשמועינן אופן דמהני רק למעט דלא מהני דהיינו באמר לג' תנו אפי' נתנו הגט בעצמו ואמר אמרו כבר שמענו מהך דהתקבל דמהני, ומ"מ פריך על זה ג"כ עד שיאמר אמרו מבעי' לי' דמ"מ כאן גרע בחד צד כיון שאין צורך לחדש ענין אחר רק באותו ענין דמיירי שאמר כתבו הוי לי' לומר עד שיאמר אמרו לסופר ודוקא באמר לשלשה שהי' צריך לחדש ענין אחר מה דלא מיירי ברישא הוצרך

להקשות משום דמ"מ הוי ליה לאשמועינן חידושא דבשלשה כאן אפי' כתבו ותנו מהני אבל לענין אמר אמרו דלא מחדש כלום רק באותו ענין דמיירי ברישא אפילו אין אנו צריכין לחדש דאומר אמרו מהני הוי ליה לומר עד שיאמר אמרו כי למה ליה לחדש שיאמר לסופר כתוב באותו ענין דמיירי ברישא משכחת לה דמהני ובזה הוי גם כן ממעט שפיר מה דבא למעט ולמה לי' לומר עד שיאמר לסופר כתוב דאיכא למיטעי כמ"ד דאמר אמרו לא מהני ומשום דלא קשי' לי' הך קושי' כ"כ דאיכא למימר דאמר אמרו ואמרו לסופר שווין ממש ואין רבותא בזה יותר מזה הקשה עוד ועוד מי מודה ר"י וכו', כנ"ל ביאור סוגיא זו על נכון ומיושבין כל קושיות התוס' בזה, ועמ"ש בסמוך ליישב דברי הרא"ה ז"ל בזה: שם אי הכי עד שיאמר אמרו מבעי' לי'.

קשי' לי לדעת הרא"ה ז"ל לעיל סוף פרק התקבל דאפילו למ"ד דאינו מודה ר"י באמר אמרו היינו דוקא באמר אמרו מדעתכם איזה סופר שתרצו אבל בממנה סופר ועדים בעצמו רק שלא בפניהם לכ"ע מהני א"כ אכתי תיקשי עד שימנה סופר מבעי' לי' וכמו כן קשה לדעת הר"ן ז"ל דלדידי' נמי משכחת לה שימנה שלא בפניו א"כ למה לי שיאמר לסופר כתוב וצ"ע לכאורה אבל באמת נ"ל דלק"מ לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר הקושיא כיון דאיכא מ"ד דאינו מודה באמר אמרו הוי לי' לתנא לומר עד שיאמר אמרו כי היכי דלא נטעה דאומר אמרו ג"כ לא מהני אבל בממנה סופר לשיטת הרא"ה ז"ל ליכא מאן דפליג בהא והוי ממש כמו אומר לסופר כתוב דאדם עשוי לעשות שליח שלא בפניו ומתניתין לא באה לומר אופן דמהני רק למעט אמר לשלשה תנו אפילו בהך גוונא דמתני' שנתן הגט' בעצמו ודבר זה שפיר אימעט במה דקאמר עד שיאמר לסופר כתוב וה"ה ממנה סופר בעצמו דעשאו שליח שלא בפניו, כנ"ל: בתוס' בד"ה הכא, וא"ת וכו' וי"ל כו'.

דבריהם דחוקין מאד. חדא דמה בא אביי לחדש הב"ע דהא המקשה נמי ידע מזה רק סיפא ליפרושי אתי, ועוד דהיאך יפרש טעמא משום דמילי לא מימסרן כיון דאתיא כר"מ ולדידי' מילי מימסרן לשליח ואביי בעצמו מפרש לעיל דף כ"ט טעמא דר"מ משום בזיון ולא משום מילי מלבד מה דמבואר הדוחק לכל מעיין וכבר כתבתי בגמ' לפ' בפשיטות ולק"מ: בד"ה הכא וכו' דלא אמר לתלתא כו' ה"נ תימא כו' ועוד כו' וי"ל כו'.

גם בזה דבריהם דחוקין מאד, דלפי דבריהם עיקר התירוץ דמיירי ברישא דאמר לתלתא דמשום כך לא קשי' עד שיאמר לתלתא מבעי' לי', גם עיקר חסר בקושי' אח"כ עד שיאמר לג' תנו מבעי' וכבר כתבתי לפרש בפשיטות: בד"ה הכא וכו' דלא אמר אמרו וכו' דומיא דרישא. לא ידעתי למה לא הוי אמר אמרו דומיא דרישא שלאאמר לסופר בעצמו משא"כ השתא לא הוי דומיא דברישא אינו אומר לסופר ועדים ובסיפא אומר להם בעצמם וכבר כתבתי ליישב זה ג"כ: בא"ד ועוד כיון דכתבו לאו דוקא וכו' דמסיפא שמעינן וכו', הרב מהרש"א הניח דבריהם בצ"ע ובאמת לק"מ כי מה שהקשה דהיאך ס"ד למימר וכו' לא ידענא מאי קושיא הא זו היא קושית התוס' מעיקרא השתא דמוקי לה כר"י אמאי נקט כתבו הוי לי' למינקט תנו, והיינו קושית המקשה מעיקרא דדייק מינה כר"מ ועוד אי לא חיישת להך דיוקא א"כ אתי שפיר הכל בפשיטות כדקס"ד מעיקרא דסיפא ר"י ולא מהני רק שיאמר כתוב ומרישא לא דייקנן כלל רק ה"ה תנו

ואמר אמרו: גם מה שהקשה על תירוץ התוס' שתי קושיות חדא דלא הוי איצטרך לומר דלא אמר אמרו דבפשיטות אתיא רישא נמי כר"י ולא חש לומר תנו דשמענו מסיפא גם המקשה עד שיאמר אמרו מבעי לי' מאי קשיא לי' ניחא דפסול ורישא לא נקטה דמוכח מסיפא עיי"ש שהאריך ולק"מ דדוקא אי אמר אמרו כשר שייך לומר דלא נקט ברישא תנו דלא חש דמוכח מסיפא אבל נקט דמסיפא הוי ס"ד אפי' אמר אמרו פסול קמש"ל דכשר אבל אי נימא דהכל פסול וסמיך אסיפא דמוכח מינה דהכל פסול רק שיאמר כתוב א"כ האיך שייך לומר דתנו לא נקט דסמיך אסיפא וכתבו נקט ומה צורך לכולה רישא הא הכל פסול רק שיאמר לסופר כתוב ומה צורך לרישא וע"כ שיש צד הכשר בלי שיאמר לסופר כתוב ואי לא הוי קתני רישא לא הוי ידעינן זה לכך הוצרך לישנויי דלא אמר אמרו והשתא אין להקשות דלא קתני ברישא דסמיך דמסיפא מוכח דתנו לא מהני רק.

המקשה מקשה עלי' הא באמת מוכח מסיפא דאפי' אמר אמרו לא מהני דאל"כ עד שיאמר אמרו מבעי לי' וזה ברור וכבר כתבתי בגמרא לפרש הכל לנכון בלא"ה ע"ש גם מה שכתב מהרש"א מעיקרא דאי הוי נקט תנו ג"כ הוי מוכח דאמר אמרו: כשר תמו' דהא לעיל פרק התקבל נקט ר"י תנו ומ"מ מספקינן דאמר אמרו פסול ג"כ: דף ע"ב ע"א בגמרא עד שישמעו קולו לאפוקי מר"כ וכו', יש לדקדק דקאמר קולו לאפוקי מר"כ והא ישמעו ג"כ לאפוקי מרב כהנא הוא דבכתב אין כאן שמיעה רק ראי' ואולי לפי שאמרו לעיל אפי' לא שמע אלא קול קולמס מהני לענין בפני נכתב א"כ יש לומר דשמיעת קול קולמס בכאן הוי שמיעה מפיו ועל זה אמר קולו לאפוקי מר"כ דשמיעת קול קולמס לא הוי קולו רק קול קולמס הוא שומע כנ"ל: בתוס' בד"ה ומשום כיסופא דסופר הוי מצי לשנויי וכו', ולדעתי לק"מ דהתם דליכא רק הך קושיא דמי מודה ר"י הוצרך לומר הניחא אבל הכא דבלא"ה קשיא לי' עד שיאמר אמרו מבעי לי' לא חש להאריך לחזק קושיא השני' כיון דבלא"ה קשה עכ"פ, ועוד נראה לי דהך ועוד שהקשו בכאן הכוונה דאפ"ת דאמר אמרו ואומר לסופר שווין ולא קשיא עד שיאמר אמרו מ"מ קשה מי מודה והשתא ממילא ע"כ כשר ותעשה ג"כ דאי לא תעשה אכתי הוי לי' עד שיאמר אמרו כיון דאמר אמרו: גרע מאומר לסופר כתוב ועמ"ש בתוס' בד"ה תניא: בד"ה לא מבעי קמא וכו' אפי' לר"מ וכו' ויש ספרים וכו' לכאורה תמוה דאפי' להנך יש ספרים לא ימלט לא מבעי לר"מ דאי לא אמר לבי' תלתא גם לר"מ לא מהני אבל כוונת התוס' פשוט דוודאי חד לא מבעי שייך לר"מ, והכוונה לא מבעי באופן זה דאפי' לר"מ לא מהני אלא אפי' באופן דלר"מ מהני לר"י לא מהני אבל הא לא ניחא להו לומר תרי לא מבעי אליבא דר"מ כיון דאליבא דר"י קיימינן מה צורך לו להודיע דלא מבעי בהא פוסל ר"מ אלא אפי' בהא א"כ ממילא הוי רישא ר"מ וסיפא ר"י ולהנך דגרסי הכי צ"ל באמת דלאו לר"מ נקט רק הכל לר"י קאמר כל לא מבעי שיכול לומר: בד"ה תניא כוותי', לכאורה משמע דלא מייתי וכו'.

דבריהם תמוהים דאדרבא ע"כ הכוונה להביא ראי' לאוקימתא דרב אשי דאי דאומר אמרו פסול מאי ענין זה לרב אשי והרי בלי רב אשי כבר הוכיחו מתוך שתי קושיות דאמר אמרו פסול במתניתין לר"י ומהרש"א הבין דכוונת התוס' באמת דרך קושיא אבל לשון התוס' לכאורה משמע דלא מייתי מינה ראי' משמע כלל כדבריו.

דאדרבא לא משמע כן כלל וכך הוי להו' לומר לכאורה לא מוכח מינה וכו' גם לא הוי להו' לומר אבל הרב ר' אלחנן דמשמע דהך דמעיקרא ג"כ פ"ה הוא אבל ר' אלחנן מפרש כך ואי מה שכתבו קודם קושיא הוא הוי להו' לומר ואומר ר' אלחנן וכו' כדרכם בכל מקום וצ"ע, ואולי כוונתם דלא הקשו מקודם עד שיאמר אמרו מבעי לי' רק אי אמרינן כולה ר"י ורישא טעמא דפסול דלא אמר אמרו א"כ הוי לי' למיתני גם בסיפא עד שיאמר אמרו אבל לס"ד דרישא ר"מ וסיפא ר"י שפיר יש לומר דאמר אמרו ואמר לסופר שווין ממש ואין כאן קושיא רק מי מודה ר"י ובזה יש לומר כשר ולא תעשה והשתא לא חש להאריך מכח קושיא ראשונה משא"כ אי קושי' ראשונה לא קשי' ממילא גם השני' לא קשי': בד"ה קולו, וא"ת וכו' ממתניתין נמי אתי לאפוקי.

לכאורה יש להוכיח מדברי התוס' דס"ל דלא מהני כתב יד בפקח כמו בחרש דאל"כ לק"מ מנשתתק דכבר אמרו לעיל דאלם חשוב כפקח לכל דבריו ונראה לי ראיתם מהא דאמר עד שישמעו קולו ש"מ דבפקח מיירי דאית לי' קול ומ"מ בעינן שישמעו קולו מיהו לפי מה שתרצו דהרכנה הוי כקול יש לומר דבחרש מיירי ועד שישמעו קולו הכוונה עד שירכין אבל בפקח מהני כתב יד מיהו מ"מ מוכח כן דאי בחרש מיירי ועד שישמעו קולו היינו הרכנה א"כ יהא מוכח מבריית' כרב כהנא דחרש מתוך הכתב יש לו דעת כפקח ובאמת לא קיי"ל כוותי' בהא רק חרש אין לו דעת כלל, אך מ"מ אין מדברי התוס' הכרח כלל ואיכא למימר דס"ל פקח שיכול לדבר מהני כתבו אבל אלם אף שהוא כפקח כיון שאינו יכול לדבר לא מהני כתבו והוצרכו לומר דהרכנה דילי' מהני כקול: בא"ד כמו תן גט זה לאשתי, תמוה מילתא מה ענין נתינת גט לכתיבת גט והרי שליח הולכה וודאי נעשה שלא בפניו כדאיפסקא הלכתא פרק כל הגט להדיא וכתיבת גט בעינן שישמע מפיו ואפילו אמר אמרו לא מהני אבל כך הוי להו' לומר דהרכנה בגוף הוי כמו שמיעת קול וכן אמרו בירושלמי ואף דבכתיבה ג"כ הוא מתנועע בגופו וכותב לא דמי להרכנה דתנועתו מורה הדבר הן ולא אבל תנועת הכותב אינו מורה הדבר רק הכתב הכתוב הוא המורה ולא הוי קולו רק מן הכתב: ויש ליישב דברי התוס' ג"כ דוודאי לא מהני רצון ע"י אמצעות אחר דהא אמר אמרו לא מהני אבל כל שהודיעה ממנו בעצמו הוי הרצון כמו שמיעת קול ובתן גט זה לאשתי אי הוי זכות הוי הרצון ממנה כיון דבעצמותו זכות הוא ובזה רצון הוי כשמיעת קול אבל כל שהרצון נודע ע"י אמצעות אחר פסול מכח מילי וכן פיקח בכתב ידו לא מהני דלא הוי הרצון ממנו רק ע"י כתבו וכתבו לא עדיף משלוחו שאמר לו בעל פה ור"כ ס"ל דכתב הוי כידיעה ממנו בעצמו ואתי ברייתא למעוטי דר"כ ואתי שפיר הכל: אך לכל הפרושים קשי' לי אי ס"ד דבפקח ג"כ לא מהני כתב מאי קאמר אביי לעיל על ר' יוחנן דקאמר חלוקין עליו חביריו על רשב"ג דאף אנן נמי תנינא נתחרש לא יוציא עולמית וקשה הא ממתניתין לא שמענו רק מצד שמיעת קול אבל שפיר יש לומר דחשיב בר דעת רק דלא מהני כיון שאינו שומע מפיו קמש"ל דחולקין עליו חביריו דלא חשוב בר דעת כלל ונ"מ בקרקעות דלא בעי שמיעה מפיו ומהני כיון דחשוב כפקח וליכא למימר דע"כ מכח דעת קאמר דאל"כ מקמש"ל עולמית בחרש אפילו פיקח אינו יכול לגרש בכתב ידו א"כ השתא נמי תיקשי מאי קמש"ל הא ס"ס אפי' פיקח אינו יכול לגרש מכח שמיעת קול, ובוודאי ליכא למימר דידוע לו דלא קאמר ר"י רק מצד גט דא"כ נימא באמת דהלכה כר"כ עכ"פ לענין דעת

ונ"מ בקרקעות: ועוד קשה לי הא מהך ברייתא מוכח עכ"פ דחלוקין עליו חביריו על רשב"ג ודוחק לומר דלעיל לא ידע לה וכן רש"י פ"א לעיל דהכי שמיע לי לר"י ולמה לא קאמר מהך ברייתא: לכן נראה לי דרך אחר בישוב כל הסוגיות דהכא אין הכוונה כלל לאפוקי מר"כ דאין הלכה כר"כ דפשיטא שיש לומר דשאני חרש דאי אפשר בע"א כמו שחילק הרא"ש בין כתב ידו של פיקח להרכנה דנשתתק רק כך הכוונה דקמ"ל עד שישמעו קולו לאפוקי מר"כ דכתב ידו לא מהני ובפקח מיירי הכא דקתני עד שישמעו והיינו כהך דתוספתא דכתב יד של פיקח לא מהני ומ"מ בנשתתק מהני וה"ה בחרש מהני אף דבפקח לא מהני וקמ"ל הכא לא הא גופא דכתב ידו דפקח לא מהני אבל חרש תליא אי חשוב בר דעת ממילא מהני כמו הרכנה דנשתתק ואי לא חשוב בר דעת לא מהני הלכך מהך ברייתא לא מוכח דחלוקין כלל רק ממתניתין דקתני חרש לא מהני כתב ש"מ דלא חשוב בר דעת דאי משום שמיעת קול הרי הקילו בנשתתק בהרכנה לפי שאינו יכול לדבר ומ"ש חרש כיון דחשוב בר דעת וע"כ דאינו בר דעת והשתא לק"מ קושיית התוס' דלמה לא קאמר למעוטי הרכנה כיון דבפקח מיירי הכא לא שייך למעוטירק כתב ידו אף שאינו כאן אבל היאך שייך למעוטי בפקח הרכנה, דכיון דיכול לדבר מאיזה צד ירכין ומיחזי כחוכא ואטלולא, וכן התוספתא לא זכרה הרכנה דפקח רק כתב ידו אבל נשתתק דמתניתין דמהני הרכנה לא אתי למעוטי כלל דהרכנה דנשתתק מועיל לכ"ע וכן כתב ידו רק פקח אימעט מכתב ידו ולא נשתתק וכן חרש אי הוי בר דעת מהני בי' כתב ידו רק בהא יש מחלוקת אי חשוב בר דעת: והשתא ניחא בפשיטות הא דקאמר לעיל מקמ"ל תנינא אף דחזינן הכא דכתב ידו אימעט והרכנה דמתניתין לא אימעט א"כ קמ"ל ר"כ דלא כהך ברייתא, ולפי הנ"ל ניחא דתרווייהו לא אימעט רק בפקח אבל בנשתתק לא, וכיון דס"ד דחרש ונשתתק שוין א"כ כיון דנשתתק מהני הרכנה ה"ה בחרש כתב ידו וכ"ש הוא, ומצד שמיעת קול לא איכפת לן כיון שאי אפשר לו לדבר, והוצרך לחלק דנשתתק שאני דחשוב בר דעת משא"כ חרש, וקמ"ל ר"כ דחרש בכתב ג"כ בר דעת הוא, והשתא כל השקלא וטרי' דלעיל לר"כ אינו ענין להך דהכא כלל, כנ"ל ועמ"ש לעיל דרך אחר בזה, ומ"ש כאן נראה עיקר: במשנה זה גיטך אם מתי וכו' זה גיטך לאחר מיתה כו'.

יש לדקדק דהוי לי למיתני העיקר דאין גט אחר מיתה ואח"כ הנך דמסתעפין ממנו כגון אם מתי או מחולי זה והשתא הוי זו ואצ"ל זו, וראיתי בתוס' ריש כתובות שכתבו דהוי כמו אתם ולא שותפין אתם ולא אפוטרופין אתם ולא התורם את שאינו שלו, אבל אין לדמות מה שלמדו מקרא למה שאמר התנא מצד עצמו פשיטא דהוי לי' לאשמועינן העיקר קודם: ומה שהקשו שם התוס' דלמה חזר ושנאה כאן כיון דכבר שמענו מהך דלעיל דף י"ג דלא יתנו לאחר מיתה הא ודאי לא קשיא כלל דהתם כיון דאמר סתם תנו הרי צוה ליתן בחייו רק הם לא נתנו רק אחר מיתה א"כ פשיטא דאין גט אחר מיתה אבל כאן דהוא בעצמו אמר כך ס"ד דאדם יודע שאין גט אחר מיתה ומהיום קאמר קמ"ל כיון דלא אמר מעכשיו או מהיום לא מהני, אבל הנ"ל ודאי קשי': ונראה לי דס"ד דודאי עיקר טעמא דאמרינן דאחר מיתה קאמר דאולי לא נתרצה שתהא ספק מגורשת קודם שימות והדין שלא יתייחד עמה וצריך להוציאה מביתו כדין ספק מגורשת והוא לא רצה שתהא מגורשת רק כשימות וקודם תהא מותרת להיות עמו, והשתא שפיר קתני בכל

בבא רבותא דמעיקרא אם מתי מיירי בברי כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה המשנה והדר קתני מחולי זה היינו בשכיב מרע ובי' ג"כ יש סברא לומר שלא רצה שתהא ספק מגורשת מעיקרא כדי שתהא עמו כי אולי יקל חוליו רוצה בה שתהא אצלו והך בבא דלאחר מיתה מיירי שנטה למות ובהא ס"ד כיון שבודאי ימות לא איכפת לי' אם תהא מגורשת קודם רגע שימות כיון שהוא הולך למות בזמן קצר וס"ד דבהא ודאי מהיום קאמר ומיקל לישנא הוא דאיתקל קמ"ל דמ"מ אמרינן דגט אחר מיתה הוא, כנ"ל: שם מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי.

לא נתבאר למה לי תרתי מהיום ומעכשיו ובשלמא לרבינו אלחנן שהביאו התוס' יש לומר דקמש"ל דמהיום הוי כמעכשיו ולאפוקי דלא נימא מסוף היום אבל לר"ת קשי', דודאי ליכא למימר דלכך קתני תרתי משום דאין דיניהם שוין דמהיום לא הוי גט רק מסוף היום דהיכן נזכר זה במשנה אדרבא הרי כלל תרווייהו בחד הרי זה גט מיהו יש לומר דקמש"ל אף דחזינן דלא חש באותו יום שמא ימות והוי גט אחר מיתה כמו כן יש לומר דאפילו ימות אח"כ לא יהא גט רק אחר מיתה קמש"ל דמ"מ הוי גט אבל ודאי כיון דקתני מהיום מעכשיו למה לי ולרבינו אלחנן אתי שפיר, ועמ"ש בסמוך ובגמרא: שם מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט ואם מת חולצת.

פ"ה דמחיים בלה"ה הוי ספק מגורשת שמא לא ימות ושמא ימות רק נ"מ בספק זה אם מת, ויש לדקדק דהוי לי' למיתני הכא נמי מהיום ולאחר מיתה מעכשיו ולאחר מיתה כדקתני להו ברישא ונראה לי דמזה ראי' לדעת הרמ"ה ז"ל שהביא. הטור סי' קמ"ה דמעכשיו ולאחר מיתה הוי גט, והטעם נ"ל פשוט דדוקא במהיום ולאחר מיתה אמרינן דהי' כוונתו מהיום יהא גט רק אחר מיתה דשניהם ישנן במציאות דיכול להיות שימות היום ויהא גט מהיום ואחר מיתה, אבל מעכשיו ולאחר מיתה דאינו במציאות דאי אחר מיתה אינו מעכשיו דהא חי עכשיו וע"כ דחזר בו לגמרי ממעכשיו, זה לא אמרינן, דהא ולאחר מיתה קאמר בוא"ו וזה מורה דלא חזר מדבריו לגמרי רק פרושא מפרש בפ"ה אחר לא כמו שהיינו מפרשים אי ה"ל אומר אם מתו, ולפי זה פשיטא דקשי' למה קתני רישא מעכשיו אם מת הוי גט הא אפי' מעכשיו ולאחר מיתה הוי גט וע"כ דרישא לא באה לומר רק דמהיום דינו כמעכשיו דחל תיכף ולא בסוף יום דלא כר"ת רק כר' אלחנן ועמ"ש בגמרא עוד בזה: שם ולא מתייבמת, פירש"י שמא גט הוי וכו' הואיל ולא החזירה ע"כ.

והדבר תמוה דמאי ענין חזרה לכאן ומאיזה צד ס"ד דהחזירה ופשיטא דאחיו שגירש והחזירה דבת יבום היא. ונראה דכוונתו ליתן טעם על צד הספק דלא מתייבמת כיון שאמר בפ"ה ולאחר מיתה אפי' אי יחשוב בלבו על תנאי הוי דברים שבלב מאחר דבפ"ה אמר ולאחר מיתה לזה פ"ה דהכוונה דלכך יש לדון דתנאי הוא דאדם יודע שאין גט אחר מיתה ואי ה"ל רוצה לחזור בו שלא לגרש הי' לו להחזירה לביתו וליקח הגט ג"כ בחזרה שלא תתגרש ומדלא חזר בו ויצאה מביתו כמו כל גרושה הרי נתכוון באמת לגרשה ואדם יודע שאין גט אחר מיתה ובוודאי יש מקום לומר דתנאי קאמר ומ"מ ספק הוי דלמא טעי דיש גט אחר מיתה כנ"ל בכוונת הרב ז"ל: בגמרא אמר לה מהיום כמ"ד מעכשיו דמי, תמוה לי דמי חילק בין מהיום למעכשיו עד שיאמר מהיום כמעכשיו והא

הקושיא היתה ממהיום ומעכשיו ובשניהם צריך לחלק דאם מתי גרידא הוי כלאחר מיתה ואי אמר מהיום או מעכשיו לא הוי כלאחר מיתה רק מהיום או מעכשיו, לכן נראה לי ברור דמעכשיו אם מתי לא קשי' לי' כלל דבהא אפי' אי כלאחר מיתה דמי הוי גט דדוקא מהיום ולאחר מיתה הוי ספק ולא מעכשיו ולאחר מיתה כמ"ש במשנה כמ"ש הטור סי' קמ"ה בשם הרמ"ה רק עיקר הקושי' הכא דכאן דקתני מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי וע"כ דהך מעכשיו אם מתי להורות דמהיום אם מתי דינו כמעכשיו אם מתי דהוי גט תיכף לא בסוף היום דאי לגופי' למה לי אם מתי אפי' לאחר מיתה הוי גט ואהא קשי' לי' כיון דאם מתי גרידא לאחר מיתה הוא א"כ אפי' אמר מהיום אכתי נימא לאחר מיתה הוא כשימות היום תהא מגורשת לאחר מיתה מהיום ותרוייהו מתקיימין מהיום כשימות אחר זמן ולאחר מיתה כשימות היום ודוקא מעכשיו דאי אפשר לומר דתתגרש מעכשיו ולאחר מיתה דהא עכשיו חי ע"כ תנאי הוא אבל מהיום לא תגרע לישנא אם מתי דלא נימא אחר מיתה ועל זה אמר דאם מתי שתי לשונות במשמע יש לומר תנאי ויש לומר שהוא מגביל זמן אחר מיתה לכך אם מתי גרידא הוי כמגביל זמן כיון שלא הגביל זמן אחר אבל כשהגביל זמן מהיום אז לא אמרינן ששני.

זמנים הגביל רק אם מתי תנאי הוא וכיון דתנאי הוא ממילא הוי כמעכשיו כמו כל גט כיון שנתברר לנו ע"י מהיום דאם מתי אינו הגבלת זמן לחלות הגט רק תנאי בעלמא היא וחלות הגט הוא ממילא ככל גט וזה ברור ולפי זה מוכח הנך תרתי דמהיום הוי כמעכשיו כרבינו אלחנן ומוכח ג"כ דמעכשיו ולאחר מיתה הוי גט כשיטת הרמ"ה הנ"ל כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה מהיום: בתוס' בד"ה מהיום אם מתי, כתב ר"ת וכו' הרמב"ן ז"ל הקשה על זה מהך דאביי דלקמן סוף פרקן דקאמר כי פליגי באם תצא והתם מיירי דמגרש בלילה ומת בלילה א"כ אפי' לר"י לא תתגרש והר"ן ז"ל דחה דבריו דהתם שאני דהתנאי מתקיים בבוקר דהא אם תצא קאמר ובאמת יש להפליא אי הכוונה התם דבבוקר מתקיים התנאי בוודאי א"כ היכי מדמינן לה להך דר"י התם שפיר אמרינן דזמנו של שטר מוכיח אבל באם תצא אי הי' כוונתו שתתגרש תיכף מעכשיו מה צורך לתנאי דבהכרח אתא בוקר ומזה מוכח לכאורה דהכוונה שתצא חמה מנרתיקה היינו שיהא אור בהיר והחמה תצא באורה החזק אבל אם יהא יום המעונן לא והשתא דמי ממש להך דהכא אם מתי דיכול להיות שימות תיכף ויכול להיות שימות מחר ועמ"ש לקמן בזה: אלא שאני תמה בלא"ה היכי למדו התם מזמנו של שטר כיון דעל יום א' אנו דנין ואין הזמן מורה כלל אי בלילה או ביום וע"כ דהכוונה שאנו אומרינן כמו כל מגרש הכותב זמן דעתו לגרש מיד כמו כן זה הי' דעתו לגרש מיד מאחר שכתב זמן ככל גט ולא כתב בו שעות א"כ הי' דעתו ג"כ שתהא מגורשת מיד רק תנאי הוא דקא מתנה עלה א"כ ממילא לק"מ קושית הרמב"ן ז"ל דדוקא באומר מהיום אליבא דרבנן דר"י נסתפק ר"ת ז"ל דמאמרו מהיום אינו מורה על תחילת היום אבל אי אנו דנין מתוך זמנו של שטר שם לא נכתב מהיום רק שכתוב בגט זמן יום שנתגרשה בו א"כ כמו כל מגרש אין דנין שמא גירש רק מסופו רק תיכף בעת שניתן הגט מגורשת כמוכן זה דנין מתוך זמנו של שטר דכשאר בני אדם גירש דאי הי' דעתו לשנות לא היה כותב גט בזמן ככל גיטין או הי' מבאר דבריו וזה ברור, אך לפ"ז ראיית הרמב"ן השני ראי' נכונה הוא מהך דתיקן רבא מיומא דנן ולא תיקן מעכשיו, ומה שהשיב עליו הר"ן דאי הוי תיקן מעכשיו לא

הוי שמענו לאפוקי מר"י רק שתגרש מעכשיו, הא ליתא דע"כ לאפוקי מר"י הוא דלר"י כיון דדנין על זמנו של שטר לא בעינן מעכשיו כלל דבהא לא נסתפק ר"ת ז"ל כלל כנ"ל, וכבר כתבתי בגמרא מה שנראה לי בזה ועמ"ש לקמן סוף פרקין בזה: והנה הב"ש באה"ע סי' קמ"ה הקשה על ר"ת מהך דלאחר שבוע דכותבין מיד ושמא כוונתו מסוף שבוע ובאמת לא קרב זה אל זה דשאני התם שעומד בתוך השבוע וקאמר לאחר שבוע הרי תיכף מיקרי לאחר שבוע והרי צוה לכתוב לאחר שבוע, אבל כאן שעומד באמצע היום ואומר מהיום א"ב אי אפשר שכל היום קאמר דהא עומד באמצע היום רק שנאמר מעכשיו קאמר וזה אינו במשמע בלשון מהיום והוי לי' לומר מעכשיו והלכך יש להסתפק דבסוף קאמר והיינו שהיום יתחיל לא שיתחיל למחר משא"כ התם דבפי' אמר לאחר שבוע [ולא הי' יכול לומר שיכתבו תיכף כי היה עומד בתוך שבוע] והרי נכתב לאחר שבוע ופשיטא דמודה ר"ת אי אמר זה גיטך למחר דתיכף חל כשיגיע מחר, וז"ב: בגמרא מתניתין כרבנן ור"ה כר"י.

יש לדקדק לפי מה שכתב ה"ה פ"ט מה"ג הלכה כ' דהא דאם מתי כלאחר מיתה היינו בלא כפל התנאי אבל בכפל התנאי לכ"ע תנאי הוא, ולפי זה יקשה לר' יוסי מחיים נמי אפי' עמד הוי ספק מגורשת שמא תנאי הוא מכח זמנו של שטר וכיון שלא כפל התנאי תנאי בטל ומעשה קיים ומר"ה משמע בהדיא דרק במת פליג ר"י דחולצת, וכמו כן במשנה גופא יש לדקדק דקתני מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט ואם מת חולצת ולא מתייבמת משמע בהדיא דרק במת חולצת אבל אי חי ולא מת לא הוי ספק מגורשת דאפי' תנאה הוי הרי לא מת דאל"כ הוי לי' לומר הרי זו ספק מגורשת ובודאי ידענו בכל מקום מה דינה של ספק מגורשת או מגורשת ואינה מגורשת ומדמפרש בהדיא ואם מת ע"כ דרק במת הוי ספק לענין חליצה ויבום והשתא תיקשי כיון דמיירי במתניתין בלא כפל התנאי א"כ אפי' לא מת.

הוי ספק שמא תנאה הוי ומעשה קיים ותנאי בטל כיון שלא כפל תנאו ושמא חזרה הוא ואינה מגורשת, וצ"ל דדוקא הנך דס"ל דמהיום ומעכשיו לא בעי כפול מוכרחין לסבור דבכפול מועיל אפי' בלי מהיום דא"כ תיקשי להו הך דשמואל לקמן דאתקין אם מתי ואם לא מתי במה נפשך אי במהיום או מעכשיו לא בעי כפול ואי בלי מהיום ומעכשיו הא הוי גט אחר מיתה וע"כ כיון שכפל לא הוי גט אחר מיתה, אבל הנך דאית להו אפי' במהיום ומעכשיו בעי כפול לית להו סברת ה"ה כלל ואפילו כפל הוי גט אחר מיתה בלי מהיום והשתא לדידהו מתניתין בכפל מיירי ושפיר לא הוי ספק רק כשמת משום שמא חזרה הוא והוי גט אחר מיתה, וכן ר"ה אליבא דר"י לא מחדש רק חולצת במת דאי חי לא הוי גט כלל כיון שכפל תנאו ובמה נפשך לא הוי גט ואף דהך סברא אי בכפל הוי גט אחר מיתה או לא לא תליא כלל בהך אי במהיום בעי כפול מ"מ ע"כ כיון דנחלקו בהא בהא נמי נחלקו ולפי זה באומר זה גיטך אם מתי דקי"ל דהוי ספק מגורשת דשמא הלכה כר"י מ"מ בחי ליכא ספק כלל דאי כפל תנאו במה נפשך לא הוי גט ואי לא כפל תנאו ג"כ אין ספק דלא הוי גט דאי אחר מיתה קאמר אינו גט ואי מהיום קאמר מכח זמנו של שטר א"כ במהיום לא בעי כפול ובחי אינו גט מכח התנאי רק למ"ד מהיום בעי כפול ג"כ שפיר יש ספק אפילו בחי מכח זמנו של שטר ותנאי בטל ומעשה קיים ולפי זה אכתי יש לדקדק דהוי לי' למתניתין ור"ה לומר הך ספק בלא כפל התנאי ואפילו חי הוי ספק

ולא לענין חליצה דוקא ועיין מ"ש בחידושי לא"ה ע"ה קמ"ה בענין זה: שם זמנו של שטר מוכיח עליו.

תמוה לי מאי ראייה מזמנו של שטר גבי גט כיון דגט צריך זמן מתקנת חכמים א"כ ע"כ היה צריך לכתוב גט עם זמן דאטו היה לו לכתוב גט דאינו כשר רק בנשאת, ובאמת כפי הנראה הרגיש רש"י ז"ל ריש כתובות בזה ופירש דהיה לו לכתוב לר"ח פלוני, אבל אין זה מספיק רק לאומר אם לא באתי מכאן ועד יב"ח דיודע עת קיום התנאי היה לו לכתוב הזמן על אותו יום אבל באם מתי לא שייך זה דאינו יודע מתי ימות, ואמת דבהא יש ליישב קושית התוס' ריש כתובות דמרישא נמי מוכח לאפוקי מרבתינו והם תירצו חדא דליכא זמן ומיירי לענין נשאת.

ועוד תירצו דיכול לכתוב שנה חודש ע"ש, והנה תירוץ ראשון תמוה דאם כן מה צורך לומר דליכא זמן אפילו איכא פשיטא דאין ראייה מן הזמן דלא רצה לכתוב שלא יהא גט רק בנשאת ואי משום דהיה יכול לכתוב שנה חודש א"כ היינו תירוץ הב' ודברי מהרש"א שם לא נתבררו לי ודוק], גם תירוץ השני תמוה דתינח בהך דאם לא באתי אבל באם מתי לא שייך זה דרצה שתהא מגורשת תיכף כשימות ואי אם כותב שנה גם כן מגורשת תיכף א"כ היינו הך זמן של בו ביום כיון דבכותב שבוע ג"כ הוי זמנו תיכף.

רק ארווח לן קושית התוס' דמרישא ליכא למידק דבאמת אין ראייה מזמנו של שטר כלל רק מסיפא מוכח דהיה לו להעמיד הזמן על אותו יום של סוף י"ב חודש כמו שפירש"י אך הכא ודאי קשיא דקאמר להדיא גם באם מתי נחלק ר"י דזמנו של שטר מוכיח: לכן נראה לי דודאי התם לא מוכח מרישא לאפוקי מרבתינו דגם רבותינו מודו בהא כיון דצריך לכתוב זמן בגט והכא דקאמר אפילו באם מתי לר"י הוי גט היינו לפי האמת דהך מתניתין דלא כר"י א"כ מיירי אפילו בגט שאין בו עדים כלל דלר"א דקי"ל כוותי' אין צריך ע"ח כלל ובכהאי גוונא אין צריך זמן כלל דליכא למיחש כלל שמא יחפה דע"כ צריכה ע"מ כמו שהוכחתי כל זה בסוגיא דנכתב ביום באריכות וכיון שכתב זמן לר"י זמנו של שטר שפיר מוכיח דמהיום קאמר, כנ"ל: בתוס' בד"ה הכי אמר רב והא דאמרינן וכו' ולאפוקי מדר"י וכו' וכן פירש בקונטרס לקמן.

לפי פירש"י לקמן דהאבעי' היתה אי הלכה כר"י דבעינן ודן או כרבנן א"כ מוכרח מהתם דהך לאפוקי היינו לשופרא בעלמא והלכה כר"י דאי אין הלכה כר"י א"כ אכתי תפשוט מרבא דלא בעינן ודן דאי בעינן כר' יהודה אם כן כמו דקתני מיומא דנן לאפוקי מדר' יוסי כ"ש דהוי לי' לומר ודן לאפוקי מרבנן דר' יהודה דלא בעונן ודן, ועל כרחך דלא בא לאפוקי מדבר שאינה הלכה רק מדבר שהוא הלכה מ"מ יכתבו לשופרא דשטרא וא"כ מהך דהתם יש הוכחה דהלכה כר"י: אמנם כבר כתבתי לקמן דפירש"י ז"ל שם תמוה בזה והרמב"ם מפרשה בע"א דלא נסתפק לן כלל אי הלכה כר' יהודה או כרבנן רק לרבנן גופייהו בעי לה.

ולפירושו יש לפרש לאפוקי מדר"י כפשטא דאין הלכה כר"י ולכך פסק באמת דאין הלכה כר"י ולפירש"י התם יהא מוכרח מרבא דתיקן יומא דנן דהלכה כר"י, א"כ מה הועילו לקמן בהך איבעית אימא דשאני אמות כאם מתי איצטריך לי' דמ"מ מהך דרבא דהתם מוכח דהלכה כר"י אפי' בהא ואפי' להנך דגרסי רב גם מרב מוכח הכי דאי אין

הלכה ולאפוקי מיני' קאמר הוי לי' להזכיר ודן נמי לאפוקי מרבנן דר' יהודה ודוחק לומר דהך ואי בעית אימא ס"ל דלא בעינן ודן כרבנן דר"י, ועמ"ש בסמוך: ע"ב בגמרא אי אמר ר"י בעל פה אי לא.

פירש"י כגון גבי גט וכו' הדר בי' כו' הואיל ולא אמר מהיום ע"כ, ולפי דבריו משמע דאפי' כתב מהיום בגט לא מהני דאמרינן דהדר בי' דהא זמן כמהיום דמי ומ"מ אמרינן דהדר בי' לר"י וה"ה בכתב מהיום, ולפי זה רבנן. דפליגי אר"י אפילו אי ר"י פליג בעל פה ג"כ אבל לרבנן לא מהני אפילו כתב מהיום בגט, וכן נראה באמת לעיל דכיון דקאמר אם מתי שתי לשונות משמע וכל היכי דאמר אם מתי גרידא הוי כאומר לאחר מיתה א"כ אפילו כתב מהיום בגט לא מהני, אמנם מהך דלקמן פרק המגרש משמע להדי' דאי כתב בגט מהיום הוי גט אפי' לרבנן דהא אתקין רבא מיומא דנן לאפוקי מר"י ש"מ דבהא לכ"ע מהני, וכן פירש"י התם בהדיא ע"ש: איברא יש לתמוה דהרמב"ם ז"ל בנוסח הגט זוכר מיומא דנן ולעלם כתקנת רבא ולמה פסק בפ"ט מה"ג דאם מתי לא הוי גט כלל, ונהי דפסק דלא כר"י מ"מ הא בכתב מהיום בגט אפילו לרבנן מהני, לכן נראה לי דסובר הרב ז"ל דהך דרבא דהתם לאו בגט משתעי דהא בגט לא כתיב איך פלוני פטר ותרך פלונית אינתת' רק הבעל מדבר בעדו פטרית ושבקית וכו' לכן נראה לי דהתם בשטר שנותנין הב"ד לאשה שנתגרשה מיירי כמו שטר חליצה וכותבין בו שנתנוהו כדין בלי שום חשש כמו בגט חליצה וכותבין איך פלוני פטר ותרך אינתת' מהיום ולעולם והיינו שכך זכר בעל פה מהיום וכך גירש, ומדלא זכר ודן ש"מ דלא בעי ודן ודחה דלא הוצרך לאשמועינן רק אלו שיש לטעות בהם אבל בכתב בגט בלבד ולא זכר בעל פה מהיום הוי אם מתי כלאחר מיתה ואפילו ספק לא הוי כיון שלא זכר מהיום בעת שאמר אם מתי, והרא"ש כתב בשם ר"ת דטוב לכתוב מעכשיו ולא מהיום אבל לא נזכר זה בדברי ר"ת רק שיאמר מעכשיו ועיין מ"ש בתוס' בד"ה אי אמר: שם פשיטא מדסיפא לרבנן חולצת וכו' אע"ג דאביי ס"ל לקמן סוף פרקין דמודה ר"י בלכשתצא חמה מנרתיקה כפירש"י התם, והר"ן ז"ל כתב לקמן דהוי מצי לשנויי כן והוא תמוה דעכ"פ מאי פריך פשיטא מה דאביי פליג, אבל באמת לק"מ דודאי ר"ה קמש"ל חולצת והיינו דס"ד דלר"י הוי גט גמור קמש"ל דחולצת, ואהא פריך פשיטא דחולצת כיון דלא עדיף זמנו של שטר לר"י מאמר בפירוש מהיום לרבנן ואי ה' כוונת ר"ה לאשמועינן דלא כאביי אין החידוש דחולצת רק שאינה מתייבמת: אמנם בעיקרא דמילתא כבר הוכחתי בא"ה ע סימן קמ"ד בראיות ברורות דלא נחלקו רבותינו רק במת דכיון דאין גט לאחר מיתה אבל בתנאי דעלמא לכ"ע בתנאי אם אינו גט רק לכשיתקיים התנאי, אמנם היינו דוקא בתנאי אם שאינו יכול להתקיים במיתה כגון ליתן לו מאתים זוז, אבל אם לא באתי ומת בהא מהני זמנו של שטר שלא יהא גט אחר מיתה אבל בלא מת אינה מגורשת רק אחר עבור הזמן ע"ש, ולפי זה יש לחלק בפשיטות בין הך דהכא להך דאביי דלקמן דהתם דאיכא לקיים שתיהן דאי יחיה לא יהא גט רק אחר כך כשתצא שפיר לא אמרינן אפילו לר"י דהוי ספק, אבל הכא כיון דאי לאחר מיתה אמר אין מציאות שיהא גט ונצטרך לומר דחזר בו וגם טעה דיש גט אחר מיתה לכך שפיר הוי ספק עכ"פ, וזה נראה לי ברור.

ובהכי ניחא דקאמר לקמן לכשתצא הכל מודים אם תצא פליגי וקשה כיון דבבוקר הוי גט דהא בודאי אתא בוקר א"כ אי תנאי הוי ומעכשיו קאמר למה התנה הא ודאי יבוא בוקר, ולהנ"ל ניחא דע"כ לא הוי תנאי רק אי מת אבל אי יחיה באמת לא הוי גט רק כשיבוא בוקר כנ"ל, ובא"הע סימן קמ"ד וקמ"ה הארכתני בזה: שם קמש"ל דלא רבי סבר כר"י ולא ר"י כרבי.

יש לדקדק היאך שייך לומר כזה אתי למעוטי הך מה שאין ענין זה לזה כלל בשלמא רבי אתי למעוטי דר"י דס"ד כיון דסובר רבי דהוי גט דכל מה דאפשר ליפרושי מפרשינן דלא נימא חזרה הוא וגט אחר מיתה הוא א"כ ס"ד דאפילו על זמנו של שטר דנין דודאי מהיום קאמר ולא אחר מיתה קמש"ל דוקא באמר מהיום אבל ר"י דממעט לי' דרבי בהך דאם לא באתי מה ענין זה לזה, ונראה לי דהכוונה כיון דס"ל לר"י דהיכי דאמר כתבו ותנו אם לא באתי דמדהוי לי' לומר בהיפך ואמר כך ש"מ כתבו מעכשיו ותנו אם לא באתי וקשה הא יש לומר דבאמת נתכוין לומר כתבו ותנו מיד וחזר בו ואמר אם לא באתי ועל הכתיבה ונתינה קאמר וע"כ דכל כמה שיש לפרש דלא חזר לא אמרינן חזרה א"כ במהיום ולאחר מיתה ג"כ יסבור כרבי דלא אמרינן חזרה קמש"ל כזה גט אבל לאחר מיתה אמרינן חזרה הוא כנ"ל: שם ר"י אומר כזה גט.

תמוה לי לפי מה שפירש"י לקמן סוף פרק מי שאחזו דמעיקרא קס"ד דר"י פליג ארישא ג"כ דס"ל כתב גט על תנאי כשר ודחי לעולם אימא לך דפסול רק אסיפא פליג, והשתא מנין דלמעוטי דרבי אתי הא אתי למעוטי דרישא דמודה בה ר"י ולא פליג רק בסיפא ורחוק לומר דהך סוגיא דהכא למאי דס"ד לקמן דבאמת פליג ארישא ג"כ א"כ ע"כ למעוטי דרבי ולא כן פירש"י ז"ל בד"ה ר"י אומר מדהוי לי' למימר, והיינו כמסקנא דלקמן, לכן נראה לי ברור דמכאן ראי' למה שכתבתי לקמן שם לפרש בפשיטות ולא ס"ד כלל דפליג ר"י ברישא וליכא למ"ד דאין צריך לקיים תנאי עוד הקשיתי שם קושיא חזקה על פירש"י ז"ל, ולפי מה שפירשתי שם ניחא כאן ג"כ: בתוס' בד"ה אי אמר וכו' כיון שאין כתוב בו מהיום עכ"ל.

כבר כתבתי דלשון רש"י ז"ל נראה דאפי' כתוב בו מהיום לא מהני דהדר בי' ממה שכתוב בשטר אלא שהוכחת התוס' מהך דאתקין רב דלקמן פרק המגרש דמהתם מוכח דאי כתב בגט מהיום אפי' לרבנן מוכיח על אם מתי דמהיום קאמר אבל כבר הוכחתי מדברי הרמב"ם דהא ליתא, ומהתם אין ראי' כלל כמו שכתבתי בגמרא באריכות: בד"ה לרבא פשיטא לי', מכאן קשה וכו' ואור"י וכו'.

ולדעתי נראה פשוט דהתם או דלא כתב שטר כלל רק הקנה לו בקנין ואמר אחר מיתה ומספקא לן אי קנין כמהיום וכזמן דמי או דדוקא שטר מקנה כגון קרקע הנקנית באותו שטר או גט שהוא הכורת הוי הזמן ראי' אבל אי הקנה בקנין ונכתב שטר ראי' אין הזמן ראי' דהעדים כותבין מתי נעשה, כנ"ל: בגמרא אמר ר"ה וכו' אף גיטו אם עמד חוזר.

פירש"י ז"ל לא מבעי' היכי דאמר אם מתי וכו' אלא יהב לה גט סתמא וכו', וקשה לפירושו מהא דקי"ל לקמן פרק המגרש שלא להזכיר שום תנאי קודם התורף והשתא כיון דגט שכיב מרע אפי' בסתם הוי כעל תנאי א"כ תיכף כשאמר כתבו הרי כותב הסופר גט על תנאי ולרבא לקמן אפילו אמר בעל פה פסול לפני התורף, ולדעת רש"י לקמן

אפי' נתקיים התנאי פסול אפילו בעל מנת עיי"ש, וצ"ל דמ"מ כיון דמדנא בעל מנת לא פסול רק משום גזירה בכה"ג בשכיב מרע לא גזרו כמו שהתירו ליתן הגט בלי שיאמר תנו שאין כן בכרי וצ"ע ודע דהך ואם עמד חוזר אין הכוונה שצריך לחזור בו אבל אי רוצה בגט אח"כ הוי גט, דפשיטא כיון דדנין אומדנא דעל תנאי נתן לא מהני מה שיאמר אח"כ דגירש לחלוטין רק הכוונה דחוזר מעצמו, ולפי זה אין לדקדק מכאן דבתנאי מעכשיו או מהיום אינו יכול לבטל הגט מדקאמר אם עמד חוזר משמע דבלי עמד רק עדיין חולה אינו יכול לחזור בו דיש לומר דמעיקרא נמי כיון שעדיין לא נתקיים התנאי יכול לחזור בו רק אי עמד חוזר ממילא כנ"ל, ועיין מה שאכתוב בסמוך: שם תנן זה גיטך מהיום אם מתי וכו' ואי אמרת אם עמד חוזר למה לי אומדנא הרי עמד.

יש לתמוה מה ענין קושיא זו לר"ה, חדא הא במהיום אם מתי לא חידש ר"ה כלל כמו שפירש"י, ועוד ס"ס תיקשי במתניתין כיון שפירש התנאי א"כ פשיטא דאי עמד חוזר ואי משום דאמר מחולי זה גרע דאפילו עמד כל שמת בסוף מאותו חולי נתקיים התנאי א"כ לר"ה נמי ניחא דלא הוזכר בדברי ר"ה שאמר מחולי זה, ועוד אפי' אי ר"ה מיירי במחולי זה כפי' התוס' מ"מ בעינן הבריא לגמרי והוי' לי' לאוקמא מתניתין שלא הבריא לגמרי רק הלך על משענתו ולמה לי שניתק מחולי לחולי ועוד מה זה דקאמר למה לי אומדנא הא הקושיא דלא מהני אומדנא אפילו אי מחמת חולי הראשון מת לא הוי גט כיון שעמד: לכן נראה לי דעיקר הקושיא לר"ה דבלי ר"ה הוי אמרינן דלא אזלינן בתר אומדנא בשכיב מרע כלל רק תופסין דבריו כדברי בריא, ובריא שאמר אם מתי כל אימת שימות בחי' הוי גט למפרע וכמו כן אי אמר כשאמות מחולי פלוני כל אימת שימות מחולי זה הוי גט וכמו כן שכיב מרע שאמר כך דינו כך ואין דנין אומדנא דלא נתכוין רק כשלא יעמוד מחוליו רק כל אימת שימות מאותו חולי אפילו הבריא בינתיים הוי גט כדין בריא ממש והשתא מיירי מתניתין שהבריא לגמרי ומ"מ אי מת מאותו חולי הוי גט רק דאומדין שמא חולי אחר הוא והוא אמר מחולי זה, אבל לר"ה דקאמר דאזלינן בשכיב מרע בתר אומדנא דוודאי לא נתכוין לגרש רק כשלא יעמוד מחולי שהוא בה עתה, א"כ קשי' לי' שפיר שפיר במה נפשך אי עמד הכוונה שלא הבריא לגמרי מה צורך לאומדנא הא ודאי מחמת חולי הראשון מת כיון שלא ניתק החולי ממנו לגמרי, ואי הבריא לגמרי הרי עמד ולר"ה חוזר אף שאח"כ חלה מחדש ומת מאותו חולי הראשון דדנין אומדנא דלא רצה לגרש רק אי לא יעמוד מחוליו שהוא חולה כעת והיינו דקאמר למה לי אומדנא הרי עמד, והיינו כיון דבהבריא לגמרי הרי עמד וע"כ דלא הבריא לגמרי א"כ למה לי אומדנא, והיינו דמשני לעולם דלא הבריא לגמרי ומ"מ בעי אומדנא דניתק מחולי הראשון לגמרי ובא לחולי אחר הלכך מטעם עמד לא איכפת לן דאין זו עמידה דהא לא הבריא ומ"מ בעי אומדנא שמא ניתק החולי לגמרי והחולי החדש מעצמו בא עליו שלא מחמת ראשון כלל והרי לא מת מחולי זה והא דנקט ועמד והלך הוי' לי' לומר שניתק לחולי אחר דקמש"ל דוקא הלך בעי אומדנא אבל בלא הלך כלל לא בעי אומדנא דוודאי מחמת חולי הראשון ניתק לחולי השני רק בהלך על משענתו יש לחוש דהשני לאו מחמת ראשון הוא לכך בעי אומדנא, והשתא אתי שפיר גם כן הך שמעת מינה דבתר הכי כמו שאבאר לקמן בגמרא דף ע"ג: בתוס' בד"ה אמר ר"ה פירש"י ור"ח ואין להקשות וכו'.

יש לתמוה לכאורה על דבריהםמה ס"ד להקשות הא ברישא קתני אם מתי אינו גט אלמא בהדי' דגרע היכא דאמר אם מתי מהיכא דלא אמר כלום רק דנין בתר אומדנא א"כ מאי קושיא אי קתני דהיכא דאמר מהיום אם מתי לאו כלאחר מיתה ואי דלא ס"ד דתוס' כלל דגרע היכא דאמר אם מתי מאומדנא דלא אמר כלום אם כן הוי להו לומר דאין להקשות למה קתני במתניתין זה גיטך אם מתי לא אמר כלום הא אפי' לא אמר כלום דדנין מאומדנא דאחר מיתה גירש מ"מ אמרינן דמהיום נתכוין דהא רק בעמד חוזר ולא בלא עמד וכ"ש בפירש אם מתי וע"כ דהא ידעו התוס' דאמר אם מתי גרע מבסתם דדנין מעכשיו ומהיום משא"כ באמר א"כ פשיטא דאיצטריך סיפא, ונראה לי דכוונת התוס' כך כיון דעכ"פ בסתם דנין דמהיום על תנאי מיתה גירש א"כ מוכח עכ"פ בהכרח שיש תנאי מיתה במציאות כמו כל תנאי דאי אין תנאי מיתה במציאות כלל היאך נימא בסתמא דיהא גט אם ימות א"כ ממילא מהני מהיום אם מתי ומעכשיו אם מתי דהוא הלשון היותר עדיף מכל הלשונות ואם גם לשון זה לא מהני ע"כ שאין במציאות תנאי על מיתה כלל א"כ פשיטא דלא מהני בסתמא לדון שתהא מגורשת כשימות וכשיעמוד לא יהא גט, ואהא תירצו דמ"מ ס"ד דהני לישני ג"כ לא מהני רק שיאמר בפירוש דאי ימות יהא גט למפרע ואי לא ימות לא יהא גט אבל באומר מהיום אם מתי הוי כמו מהיום ולאחר מיתה, כנ"ל: בא"ד אבל קשה וכו' ומיהו יש לומר וכו'.

דבריהם צ"ע דמ"מ היאך קאמר דרבה ורבא לא ס"ל הא דר"ה הוי לי' לומר דשמואל פליג על ר"ה, אבל נראה לי דבלא"ה לק"מ דנהי דלא ס"ל כרבה ורבא דמחמת גזירה דיש גט אחר מיתה הפקיעו רבנן קידושין אבל מ"מ מחמת האי חששא תיקן שמואל שלא יגרש בסתם רק יאמר בהדיא אם מתי ואם לא מתי, והיינו או דמיירי דאמר מהיום ומ"מ, בעי כפול או דכל היכי דכפל הוי כאומר מהיום בפירוש כמ"ש ה"ה הביאו הב"ש ריש סימן קמ"ה, אבל עכ"פ סתמא לא רצה שיתן מחשש שיאמרו יש גט אחר מיתה, כנ"ל: בא"ד ומיהו קשה וכו' ופריך פשיטא ואמאי פשיטא וכו' דבריהם תמוהין מאד דהתם קאמר דמה דאמרה לי' אי קיימת דידך אנא פטומי מילי בעלמא הוא א"כ מוכח להדיא דלא ס"ל כר"ה דאי כר"ה מה בכך הא בלא"ה חוזר בעמד, והשתא כיון דלא ס"ל כר"ה שפיר מקשה עלי' מה ס"ד דיועיל דברי האשה הא לאו בדידה קיימא להתנות תנאי ואי דס"ד כר"ה מה יועיל פטומי מילי הא בלא"ה חוזר, וגדולה מזו תמוה מאד דהתוס' גופייהו כתבו שם פרק א"נ דמהתם משמע דאי עמד אינו חוזר בסתם והקשו על פירש"י ור"ה כאן דלר"ה חוזר בסתם ותירצו דשמואל ור' זביד דהתם דלא כר"ה ס"ל רק כרבה ורבא א"כ כאן מאחר שכבר תירצו דשמואל לא ס"ל כר"ה מאי קשיא להו מהתם, והם רצו באמת לתקן הקושיא כאן דעכ"פ מאי פריך פשיטא כיון דר"ה חולק והא לאו קושיא הוא כלל, כנ"ל: ואפשר לי לומר דכוונת התוס' להקשות כך דנהי דהא לא קשי' דמהתם מוכח דלא כר"ה דאיכא למימר כרבה ורבא ס"ל כמ"ש פרק א"נ, אבל הכא קשי' להו להיפך מנין להקשות אטו בדידה קיימא להתנות תנאי דלמא באמת כר"ה ס"ל דבלא"ה אי עמד חוזר רק התם כיון דאיתנח ש"מ שהי' חושב דהגט גט גמור ולא על תנאי מיתה נתן רק כיון דהיא אמרה לי' מאי קא מיתנחת אי קיימת דידך אנא והיינו דגט שכיב מרע אינו רק על תנאי מיתה שפיר ס"ד דמהני אי עמד שיחזור בו כמו כל גט שכיב מרע קמש"ל דאמירה דידה פטומי מילי נינהו ולא השגיח על דברי' ועל דעת

הראשון נתן שהי' חושב דהגט גט גמור כיון דאיתנח ומזה דייקו התוס' דאפילו לר"ה אינו חוזר בעמד בסתם אם כן על כרחך דמכח תנאי אתי עלה, ושפיר מקשה אטו בדידה קיימא להתנות תנאי: והכי משמע להדי' בתוס' פרק א"נ שם דכתבו דמשמע מכאן דלא כר"ה וקשה למה כתבו דמשמע מכאן הא בהדיא מוכח כן דהא באמת הוי גט התם אפילו עמד ולר"ה לא הוי גט וע"כ דאין זה הכרח כיון דקא מיתנח הרי חזינן דהי' דעתו שהוא מגרש לחלוטין דאל"כ מאי קא מיתנח רק מ"מ משמע להו דלא כר"ה מדקאמר אטו בדידה קיימא להתנות ש"מ דמכח תנאי אתינן עלה ולא מכח אומדנא כפי סברת ר"ה ועל זה תירצו התם דהך סוגיא דהתם באמת דלא כר"ה, וע"ז באו להקשות כאן באופן אחר דמ"מ קשה מנא לי', למקשה להקשות התם אטו בדידה קיימא דלמא באמת סבר כר"ה ולא אתי עלה מתורת תנאי כלל כמ"ש, וז"ב לפע"ד: אך עם כל זה אפי' יהא כוונת התוס' כך אינה קושיא לפע"ד, חדא דכולהו פטומי מילי שהוזכרו התם הכוונה שלא הי' בדעת האומר לאמרם רק דרך פטומי מילי ואי הכוונה כר"ה היא אמרה באמת דברים קיימים רק בעלה לא הי' חושש לדברי' וחשבם לפטומי מילי וזה אינו במשמע, וכן פירש"י התם דרק לנחמו אמרה כן, ועוד לר"ה למה באמת לא יועיל כיון דאי לא הי' מיתנח הי' חוזר רק לפי שלא ידע וחשב דלחלוטין מגרש א"כ כשאמרה לו מאי קא מיתנחת והוא שתק ונתן לה אדעת' דתנאי מיתה נתן כמו כל שכיב מרע ומאיזה צד נימא דחשב דברי' לפטומי מילי להוציאו מכלל שאר שכיב מרע המגרש, ועוד כיון דכל שכיב מרע אינו מגרש רק על תנאי רק זה לא ידע ובאמת מיתנח אלמא דרצה באמת שלא תתגרש ממנו א"כ אי הי' יודע דגט שכיב מרע אינו רק על תנאי הי' מגרש כך דהא באמת איתנח ובשביל שלא ידע תהא מגורשת לחלוטין הא הוי גט בטעות כנ"ל: בא"ד על כן נראה לר"ת וכו'.

נראה לי ביאור דבריהם דהא לא אמרינן מחמת אומדנא נדון בדבריו תנאי חדש שלא זכר כלל רק במתנה אין זה תנאי רק פירוש לדבריו שלא נתן רק אחר מיתה דיש מתנה אחר מיתה דהיינו גוף היום ופירי אחר מיתה ואין זה תנאי ואי הי' גט אחר מיתה הוי ג"כ אזלינן בתר אומדנא דאחר מיתה קאמר דאין זה תנאי רק פירוש דלאחר מיתה הוא נותן אבל כיון דאין גט אחר מיתה צריכין אנו לחדש תנאי גמור בדבריו זה לא אמרינן, אבל באמר תנאי בפירוש אם מתי מחולי זה שפיר מפרשינן דבריו מחמת אומדנא דאם לא אעמוד מחולי זה קאמר כמו דמפרשינן במתנה לפי שאין אנו מחדשין תנאי בדבריו ה"ה בגט כשזכר תנאי בפירוש אין אנו מחדשין תנאי בדבריו רק פירוש אם לא אעמוד קאמר וכל שעמד לא הוי גט אפילו מת אח"כ מאותו חולי, כנ"ל: בא"ד יאמרו שאין תנאי החולי הזה גורם תמוה לי דלפי זה ממילא אי אמר אם מתי והלך בלא משענת ומת אח"כ ג"כ לרבה ורבא ראוי שיהא גט דיאמרו שאין תנאי מיתה גורם דהא מת אח"כ ומ"מ אינו גט, וגדולה מזו אפילו מת מחולי אחר ראוי שיהא גט כיון דלא אמר מחולי זה רק אם מתי סתם והרי מת ואי לא יהא גט יאמרו שאין תנאי המיתה גורם רק מיתה גורמת ויש גט אחר מיתה א"כ תיקשי לרבה ורבא כיון דבאמת דעת השכיב מרע מחמת אומדנא רק כשלא יעמוד מאותו חולי אבל כל שיעמוד וילך אינו רוצה שיהא גט דהא מודו לאומדנא דר"ה א"כ הוי לי' לשמואל לתקן שיאמר אם אעמוד לא יהא גט ואם לא

אעמוד יהא גט ואז יושלם כוונת השכיב מרע כפי דעתו באמת ולמה לו לתקן אם מתי שאז אפי' יעמוד וילך יהא גט וצ"ע: דף ע"נ בגמרא שמעת מינה שכיב מרע.

פירש"י וגבי גט דמתני' הוא דבעינן אומדנא משום דמחולי זה קאמר לה, מבואר מדבריו דהך שמעת מינה היינו בלא אמר מחולי זה אבל אמר מחולי זה דינו כמו בגט הכא לר"ה דמחלקינן בין הלך על משענתו בעי אומדנא ובלא הלך כלל ודאי מחולי הראשון הוא ובהלך לגמרי בלי משענת ג"כ לא בעי אומדנא דאמר בלא"ה כיון שעמד ובלא אמר מחולי זה והלך על משענתו לא בעי אומדנא דאפילו מת מחולי אחר מ"מ הרי לא עמד, ולפי זה יש לפרש הך שמעת מינה בתרתי חדא בלא אמר מחולי זה אפילו הלך על משענתו לא בעי אומדנא דהא לא עמד וכמו כן באמר מחולי זה ולא הלך כלל רק ניתק מחולי לחולי מתנתו מתנה דבהא ודאי מחולי הראשון הוא ולא עמד ג"כ: אבל מדברי הרי"ף ורמב"ם ז"ל פ"ח מהלכות זכי' נראה לי שהם מפרשים כך דכל שהלך אפי' על משענתו האומדנא הוא שכל שמחמת חולי הראשון הוא אין עמידתו עמידה שלא עמד לגמרי אבל אי לפי האומדנא נראה דלאו מחמת חולי הראשון הוא הוי עמידתו עמידה גמורה אפי' הלך על משענתו דס"ס כיון שניתק חולי הראשון לגמרי לולא דקפץ עליו חולי אחר הוי עומד לגמרי ואף עמידה זו על משענתו חשובה עמידה רק כל שיש בו מחולי הראשון לא חשובה עמידה, ואף דבמתניתין משמע דוקא באומר מחולי זה, לא תברא דלרבה ורבא לא אזלינן בתר אומדנא של החולה כלל ומתני' אפילו הלך לגמרי בלי משענת כלל הלכך דוקא מחולי זה בעי אומדנא אבל באם מתי סתם לא בעי אומדנא דכיון דלא אזלינן בתר אומדן דעתו של החולה כלל א"כ ס"ס הרי מת והוא לא אמר מחולי זה אבל בשכיב מרע במתנה דאזלינן בתר דעת החולה והוא לא נתכוון רק כשלא יעמוד מאותו חולי הלכך בהלך בלי משענת הוי עמידה ואומדין דעת השכיב מרע דבהא לא נתן, והלך על משענתו תליא באומדנא דרופאים אי מחמת חולי הראשון מת לא הוי עמידה ואי לאו מחמת חולי הראשון הוי עמידה והרי דעת השכיב מרע לא הוי רק כשלא יעמוד מאותו חולי, וכן כתב הרי"ף פרק מי שמת להדיא ולא קשיא מידי מה שתמה עליו הר"ן עיי"ש, ועיי"ן מה שאכתוב בתוס' בד"ה והא בסופו מה שיש לתמוה עוד על הר"ן בזה: שם גזירה שמא יאמרו יש גט אחר מיתה.

הרי"ף והרא"ש כתבו בזה דלית הלכתא כר"ה רק כדאתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע, ולכאורה לא נתבאר מה בקשו בזה, ונראה לי דקשי' להו דע"כ לא שייך שמא יאמרו רק בלא פריש כלל אבל בפריש אם מתי לא שייך זה א"כ למה לי' לשמואל לתקן משפטי התנאי הא לר"ה לא בעי משפטי התנאי רק משום גזירה א"כ כל דפריש דלא שייך גזירה למה לי משפטי התנאי, לזה כתבו דכיון דבעלמא בעי משפטי התנאי וזה לא התנה כפי משפטי התנאי אכתי יאמרו דלאו מחמת תנאי אתינן עלה רק אם מתי כלאחר מיתה הוא ויש גט אח"מ ולא מתורת תנאי, לזה בעי משפטי התנאי ג"כ מהך גזירה גופה כנ"ל ועמ"ש בא"הע סימן קמ"ד וקמ"ה בענינים אלו ולקמן גבי תקנת שמואל שם: בתוס' בד"ה והא קמ"ש"ל, פי' בשלמא וכו' קמ"ש"ל דהלך על משענתו כו'.

דבריהם צריכין ביאור דאי כוונתם כפי הנראה לכאורה דמעיקרא הוי ניחא דקמ"ש"ל הלך ממש צריך אומדנא אבל אי לא הלך ממש פשיטא דצריך אומדנא ולכך קאמר

דקמש"ל על משענתו הוא דבעי אומדנא אבל הלך ממש לא בעי אומדנא רק חוזר כר"ה וכ"כ הרשב"א ז"ל בחידושו לפרש ע"ש, אבל הדבר תמוה דהיאך אפשר דבא למעט הלך בלי משענת דלא בעי אומדנא רק חוזר דאטו משענת הוזכר במתניתין ואטו משום דאנן מוקמינן לה באוקימתא כדי לתרץ דברי ר"ה נאמר דתנא בא למעט הלך בלי משענת דכיצד ישמיענו התנא דבר שאינו נשמע כלל דמי שיטעה דהלך בלי משענת ג"כ בעי אומדנא דלא כר"ה פשיטא דלא משתבש כלל דהא הלך ועמד קתני דפשיטא משמע בלי משענת כלל והוא תמוה מאד אמנם גם אי נפרש דברי התו' דלא כהרשב"א ז"ל והם מפרשים דקמש"ל הלך במשענת הוא דבעי אומדנא אבל לא הלך כלל בלי אומדנא הוי גט דודאי מחולי הראשון הוא כיון שלא הלך כלל, אלא דגם בזה יש לדקדק דמאחר דעיקר הקושיא היתה דהלך על משענתו פשיטא דבעי אומדנא ולא אמרינן דחוזר בלי אומדנא ולא הוי גט א"כ למה לן לומר דקמש"ל דיוקא דלא הלך כלל נימא דקמש"ל הא גופא דהלך על משענת בעי אומדנא ולא נימא כיון שלא הלך ממש ודאי מחולי הראשון הוא ובלי אומדנא הוי גט, קמ"ל דהלך על משענתו נהי דאינו חוזר מיד כיון שלא הלך ממש אבל עכ"פ אין דינו כמי שלא הלך כלל ותליא באומדנא: אבל באמת דברי התוס' נכונים דאי ס"ד דתנא עיקר קמש"ל דהלך במשענת לא הוי כלא הלך כלל א"כ העיקר חסר בדברי התנא דהלך במשענת דזהו עיקר חידוש דינו, והיינו דקאמר והא קמש"ל וכו' אידך לא בעי אומדנא דקשיא לי' אי בא התנא לאשמועינן בגופה דעל משענת לא הוי כלא הלך כלל א"כ לא הוזכר העיקר בדברי התנא, ועל זה קאמר דהא פשיטא לי' דבמשענת בעי אומדנא גם פשיטא לי' דבלי משענת חוזר, ולא לזה נתכוין לאשמועינן רק עיקר משמיענו בלא הלך כלל לא בעי אומדנא רק תיכף הוי גט ולכך לא חש להזכיר משענת דס"ס מוכח ממשנה הא עכ"פ דבלי הלך כלל לא בעי אומדנא דודאי מחולי הראשון הוא וז"ב.

ודברי הרשב"א ז"ל הנ"ל צ"ע בודאי כמו שבארנו ויתר הדברים בדברי הפוסקים קצרתי כאן כי הכל מבואר אצלי באריכות בא"ה הע בס"י קמ"ד קמ"ה: והנה הר"ן הקשה על הרי"ף דפסק פרק מי שמת בהלך במשענת בעי אומדנא דבמתניתין משמע דוקא מחולי זה בעי אומדנא אבל בלא"ה לא, ולק"מ לפע"ד דאי ס"ד שיש הוכחה במשנה מה קאמר שמעת מינה יהא הפ"י במשנה איך שיהי' ס"ס מוכח במתניתין דדוקא מחולי זה בעי אומדנא אבל בלא"ה לא, א"כ ה"ה שכיב מרע כל שלא אמר מחולי זה, וליכא למימר משום דס"ד דהלך על משענתו הוי כעמד וחוזר א"כ הוי לי' לומר דהא קמש"ל דהלך על משענתו לא הוי עמידה שיחזור כיון דזהו עיקר מה דמשמיענו אח"כ בהך שמעת מינה וע"כ כמו שכתבו התוס' דהא פשיטא דהלך על משענתו לא הוי כעמד שיחזור בלי אומדנא א"כ מאי קאמר שמעת מינה וע"כ דליכא למידק ממתניתין מידי ועמ"ש לעיל בגמרא בישוב דברי הרי"ף הנ"ל: בגמרא מ"ש רישא ומ"ש סיפא וכו'.

עפירש"י, וכתב הר"ן ז"ל דלפי דבריו הוי לי' להרי"ף לכתבה בהלכות עד לפיכך נראה כדברי הרמב"ן וכו' דג' מיני אונסין הן כו' ע"ש, ואני תמה דלדברי הרמב"ן ז"ל פשיטא דהיה לו להרי"ף לכתבה בהלכות דמאחר שפסק פרק כל הגט דאין אונס בגיטין רק באונס דלא שכיח כלל אפי' בגיטין יש אונס א"כ הוי לי' להזכיר דבר זה דבכה"ג יש אונס: אמנם פירש"י ז"ל צריך ביאור דלכאורה הפרש גדול יש בין רישא לסיפא כמ"ש

התוס' מן הירושלמי, אבל באמת לא ידעתי מה מקום יש לחלק שאם אתה אומר דמחולי זה דרישא הכוונה מחמת חולי זה א"כ בסיפא נמי הכוונה שלא יעמוד מחמת חולי זה וכיון שאכלו ארי והכישו נחש הרי מה שלא עמד לא הי' מחמת חולי זה.

תדע דאי ס"ד דברישא טעמא משום הכין למה לי' לומר בנפל הבית והכישו נחש דלא שכיח כלל הוי לי' לומר רבותא טפי אפילו מת מחמת חולי אחר דשכיח לא הוי גט כיון שלא מת מחמת אותו חולי, ובהכרח כיון דקתני בכה"ג כך הכוונה דודאי אי מת מחולי אחר אינו גט כגון שהלך בשוק וחלה ואמדהו שלא מחמת ראשון הי' אבל בכה"ג שלא נתברר אם לא היה מת מחולי הראשון בלעדי נפילת הבית והרי אם הי' מת מחמת חולי זה אם לא הי' נפל הבית הי' מהראוי שיהא גט שהרי חלה חולי שימות בו וכך כוונתו אם חולי זה הוא חולי שימות בו תהא מגורשת ובשביל שנפל הבית ומת לא נתברר שהי' עומד מחוליו בלי נפילת הבית וא"כ ס"ד דלא מחית אינש נפשי' לספיקא וממילא היתה כוונתו שכל שלא יעמוד מחוליו יהא גט ולא בא למעט רק כשיבריא מחולי זה ואולי אחר ימיתנו כגון על ידי אומדנא לא יהא גט אבל כל שלא יעמוד מתוך חולי ראשון יהא גט לזה קמש"ל דדבר זה לא עלה על דעתו שימות על ידי נפילת בית שלא יוכל להתברר מה טיבו של חולי זה אי למיתה או לחיים דאם לא יארע מיתה של נפילת בית רק חולי אם לא ילך בשוק כלל הרי בודאי מחמת חולי הראשון הוא דניתק מחולי לחולי בלי עמידה והילוך בינתיים כלל לכ"ע דנין דחולי הראשון הוא ואי יעמוד ויבריא לגמרי הרי אין זה חולי הראשון ואי יעמוד וילך במשענת נתברר ע"י אומדנא והא לא אסיק אדעת' שיפול עליו בית עד שירצה שיהא גט כשלא יוכל להתברר, והיינו דמקשה דבסיפא מוכח איפכא דאמרינן דודאי לאו מחמת חולי זה קאמר דלא מחית נפשי' לספיקא כשלא נוכל לידע אי היתה שלילת עמידתו מחמת חולי זה או שהיה עומד מחולי זה לולא נפילת הבית וממילא היתה כוונתו כל שלא יעמוד יהא גט וקשיא רישא לסיפא: והיינו דלא מקשינן הכא למ"ד אין אונס בגיטין והכי קי"ל מהך ברייתא דמוכח ברישא דיש אונס, ועכ"פ קשה קושית התוס' בד"ה איתבי', אבל להנ"ל לק"מ דהכא לאו מטעם אונס אתינן עלה כלל שהרי אי הי' מת מחמת חולי אחר שאינו אונס כלל בודאי לא הוי גט דבפירוש אמר מחולי זה והרי לא מת מאותו חולי כלל ואדרבא באונס ס"ד דיהא גט כיון שלא יוכל להתברר לא מחית נפשי' לספיקא קמש"ל דלא אסיק אדעת' כלל וממילא היתה הכוונה שיהא מבורר דמחולי זה מת כיון דלעולם יוכל להתברר, והיינו דמקשה בסמוך מסיפא דמוכח להיפך דאפילו מילתא דלא שכיח אסיק אדעת' וקאמר אימא מרישא דמוכח דלא אסיק אדעת', ומקשה לי' מה בכך לו יהא דתרי תנאי הוא עכ"פ מאיזה צד נפסוק הלכה כסיפא דלא איתברר הלכה כדברי מי והי' לנו להעמיד הדבר בספק ומשני כיון דקשיא רישא לסיפא משבשתא הוא ואזלינן בתר סברא דמילתא דלא שכיח לא אסיק אדעת', כנ"ל ביאור סוגיא זו לנכון ועמ"ש בתוס' בד"ה מ"ש ובתוס' בד"ה איתבי' עוד בענין זה: בתוס' בד"ה מ"ש רישא, בירושלמי מפרש טעמא רבה איכא וכו' אבל גמרא שלנו אינו סובר חילוק זה וכו'.

כבר כתבתי דיש לתמוה מה מקום יש לחלק בזה דאי מחולי זה מחמת חולי זה קאמר בסיפא נמי היתה הכוונה אם לא אעמוד מחמת חולי זה והרי מה שלא עמד לא הי' מחמת חולי זה, אבל המעיין בירושלמי יראה שאין ענין להך דהכא ובריייתא אחרת היא ושם

אמרו בסיפא אם לא עמדתי מחולי זה ולשון זה קשה להולמו שהרי עדיין לא עמד והיאך יאמר אם לא עמדתי, לכן נראה לי דכך הכוונה שכל שלא יהא אח"כ בגדר שעמד מחולי זה יהא גט וא"כ כל שמת נתקיים התנאי לגמרי, דהתנאי הי' כל שלא יהא אח"כ עמידה וכל שלא נראה ממנו עמידה הרי זה גט, אבל כאן אם לאאעמוד קאמר ושפיר יש לומר אם לא אעמוד מחמת חולי זה דהיינו שיהא ידוע דמחמת חולי הזה לא עמד כנ"ל, וגדולה מזו נ"ל מלשון הבריית' דברי שא קתני ונפל הבית עליו דמשמע הבית ששוכב בו ובסיפא קתני ונפל עליו בית הרי משמע שיצא לשוק ונפל עליו בית דעלמא וא"כ אפי' תימא שלא הלך רק במשענת אבל עכ"פ אי לא הי' מת בנפילת בית הי' מתחזק לגמרי והי' עומד וע"כ דאסיק אדעתיה מלא שכיח ולא מחית נפשי' לספיקא כמ"ש בגמרא' ושפיר קשי' רישא לסיפא כנ"ל: בד"ה איתבלי תימא וכו' ואור"י דאיכא שלושה גווני אונס וכו' וכעין זה כתב הר"ן בשם הרמב"ן, וכבר כתבתי שיש לתמוה למה השמיט הרי"ף הך ברייתא עם מה ששלחו מתם אכלו ארי אין לנו לאשמועין דהיכי דלא שכיח כלל יש אונס בגיטין ועוד קשה לי נהי דמשום הך דאין אונס בגיטין איכא למימר דכל דלא שכיח כלל לית בי' משום צניעות מה שאינו נראה כלל כמו שאבאר אבל בהך דאמרינן דמת ניחא לי' שלא תיפול קמי' יבם היאך שייך לומר בשביל דלא שכיח כלל לא אסיק אדעתיה, מה צורך שתהא על דעתו כיון דמת הוא אונס ג"כ ומ"מ אמרינן דאסיק אדעתיה במת יהא גט כדי שלא תפול קמי' יבם א"כ מה לנו באיזה אופן שמת ס"ס כיון דכך ניחא לי' שכשימו' יהא גט שלא תפול קמי' יבם א"כ הרי מת ומה צורך שיעלה על דעתו אופן המיתה דהא פשיטא דוודאי לא עלה על דעתו בהיפוך שאם יאכלנו ארי לא יהא גט דהא ניחא לי' דלא תפול קמי' יבם ואטו אם יאמר מפורש אם לא אבוא או אמות יהא גט ויאכלנו ארי נאמר דלא יהא גט כיון דידעינן דניחא לי' שתתגרש כדי שלא תזקק ליבם והרי היא זקוקה ליבם ועוד דהם הכריחו סברא זו משום דקשי' להו מהך דאכלו ארי והנה לא הועילו בתירוצם כלל דתינח לרבא באמת יש ליישב דאכלו ארי לא שכיח כלל אבל אכתי תיקשי מאי מקשה לי' רבינא לרבא מהך דנפל הבית והוא רוצה להוכיח אפי' באונס דלא שכיח כלל אפי' בעלמא אין אונס א"כ תיקשי מנא ליה להוכיח דבעלמא יש אונס באונס דלא שכיח כלל דלמא גט דוקא דלא ניחא לי' דתיפול קמי' יבם, ואין להאריך כאן כי הארכת בדברי התוס' הללו בחידושי לא"ה סי' קמ"ד ס"ק ד' וסי' קמ"ה ס"ק י"ב והעליתי שאין לסמוך להקל בחילוקים הללו בג' מיני אונסין כי דבריהם צ"ע מכמה טעמים גם כתבתי לפרש הסוגי' ליישב קושיתם אבל כאן אין צורך לזה כי כבר כתבתי בגמרא לפרש בפשיטות ולק"מ ולענין דינא כבר נתבאר שם, גם מה שיש לדקדק בדברי הר"ן בזה ע"ש: במשנה לא תתייחד עמו אלא בפני עדים.

(תלה התנא האיסור בה ולא נקט לא יתייחד עמה דבשכיב מרע המגרש מיירי והוא מוטל חולה ואין בידו, רק עלי' האיסור שלא תבוא אצלו ביחוד) לשון זה קשה להולמו כי בפני עדים אין זה יחוד, ויש לומר דאפי' יוצאין ונכנסין מותר ושפיר שייך יחוד ובזה יש לדייק קצת דעבד ושפחה לא מהני רק בפניהם דוקא והיינו דנקט מעיקרא עדים ובתר הכי אפי' עבד מבואר דאפי' א' עבד סגי והיאך נקט מעיקרא עדים ולהנ"ל ניחא דבעדים מהני יוצא ונכנס אבל בעבד ושפחה בעינן שיהיו בבית ממש, אך אכתי יש לדקדק חזא למה קורא אותם עדים דהא אינן מעידין כלל רק שלא יהא השכיב מרע

ביחוד עמה ולא שייך לומר עדים, גם קשה לחלק בין עדים לעבד ושפחה דמשמע דחד דינא אית להו לכן נראה לי דהך אלא בפני עדים הכוונה שיהיו עדי יחוד וקידושין ממש אז מותר דליכא בזה משום ספק קידושין ולא משום יחוד פנוי' כיון דבאמת נתייחד עמה על פי עדים שיהיו עידי קידושין ושיעור לשון המשנה שלא יהא עמה ביחוד רק שיעמיד עדים על זה שיהיו עידי קידושין ולולא זה לא יתייחד עמה ביחוד רק בפני אחר אפי' עבד ושפחה כנ"ל, ולשון הרא"ש ז"ל במשנה לא יתייחד עמה אלא על פי עדים אפי' בפני עבד וכו' ולשון זה מסכים יותר למה שכתבתי כי מעיקרא הכוונה שיעמיד עדים על היחוד והיינו על פי עדים ובתר הכי הכוונה שיהיו בביתו ממש נקט בפני עבד: ודע שיש לתמוה לכאורה לפי מה שפירש"י דהך יחוד אסור משום יחוד פנוי' א"כ למה מהני עבד ושפחה הא בכל יחוד פנוי' לא יתייחד עם כמה נשים וכן אנשים כשרים דוקא ולמה כאן מהני עבד ושפחה להציל מאיסור יחוד, ונ"ל דלק"מ דכמו דהתם מהני אם אשתו עמו דהיא משמרתו וכן להיפך בעלה משמרה ולכך שפחה מצלת דלשפחה עצמה לא חיישינן דכיון דאינו מגרשה רק על תנאי אם מתי ואי לא ימות תשאר אצלו עדיין משמרתו כמו אשתו וכיון דאין לחוש שיעשה איסור בשפחה ממילא השפחה מצלת וכמו כן להיפך הוא משמרה כיון שלא גירשה לחלוטין לכך אין לחוש לעבד וממילא העבד מציל על היחוד כנ"ל: בתוס' בד"ה לא תתייחד עמו וכו' אבל לר"י וכו' נמשכו בזה למה שכתבו לקמן סוף בד"ה תנא דהספק לר"י אי מעת שאני בעולם קאמר או מעכשיו א"כ שפיר יש לחוש לספק קידושין אבל אי נימא דספיקו של ר"י משום דכל שעתא איכא לספוקי שמא ימות תיכף א"כ ליכא חשש קידושין כלל דהא לעולם צריך שיקדים הגירושין לקידושין וכל שלא מת תיכף אין כאן קידושין כיון שלא נתגרשה עדיין, והנה מהרש"א דיקדק דאכתי לר"י יש חשש גט ישן ג"כ ונראה לי דכיון דגט ישן אין איסור רק לכתחילה לספק גט ישן לא חיישינן אבל לספק קידושין וודאי ראוי לחוש, ויש לי מקום ליישב קושית התוס' דהיכי דנתייחד עמה יש לחוש טפי דמהיום ממש קאמר ולקידושין נתייחד דאי מעת שאני בעולם לא הי' לו להתייחד משום גט ישן אבל אין להאריך כי לקמן אבאר בס"ד שיש לתמוה בלא"ה על דברי ר"ת הללו ע"ש שהארכתי בזה: ע"ב בגמ' ראוה שנתייחדה עמו באפילה וכו' כמאן כר"י ב"י פירש"י דלת"ק לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה דלא שביק ב"ה וסתם כב"ש ע"כ, ותמוה לי דלמה לי לומר כמאן אזלא הא דרבב"ח הוי לי' לומר כמאן אזלא מתניתין דלקמן דקתני פלוגתא דב"ש וב"ה אי צריכה גט שני היינו כריב"י דלת"ק אין מציאות לפלוגתא זו כיון דאפי' ראוה שנבעל' אין חוששין לקידושין לדידי' ומאי ענין רבב"ח לכאן הא בכל אופן שנפרש מחלקותם לא אתיא כת"ק גם תמו' מאוד לומר דהך ת"ק לית לי' דפליגי ב"ש וב"ה בדבר זה גם קשה לי לאוקימתא דרבא דאתיא דלא כמאן דהוי לי' להקשות מהך ברייתא לרבב"ח דמוכח דבין לת"ק בין לריב"י לא נחלקו כפי דברי רבב"ח מיהו בהא יש לומר דבלא"ה פריך התם ממשנה גופה ומשני דכרשב"א ס"ל א"כ מהכא נמי לא קשי' אבל הנ"ל קשה: לכן נראה לי דוודאי לא על חנם נקטה בברייתא בכאן באפילה והתם קתני פונדק דוודאי יש מקום לחלק בין פונדק לאפילה דבעינן שיראו הם את העדים הלכך ללישנא.

קמא דהיינו לר"נ קמש"ל דאפי' באפילה חוששין לקידושין בראוה שנבעלה והיינו דקאמר כמאן אזלא דהיינו דרבב"ח הוציא דבריו מהך ברייתא דאף דבמתניתין משמע בהדיא דבלא ראוה שנבעלה פליגי כיון דקתני ומודים בנתגרשה מן האירוסין מ"מ הוציא רבב"ח לומר דדוקא בראוה פליגי מהך ברייתא דהכא דבין לת"ק בין לריב"י מוכח דבלא ראוה לא חיישינן ובראוה חיישינן ובוודאי כב"ה אתיא ש"מ דרק בראוה פליגי ולאביי מת"ק לא מוכח מידי כיון דלא אתיא לא כר"ש ולא כב"ה ע"כ משום דאפילה שאני דאין לחוש לקידושין כלל א"כ ממילא לא אזיל רבב"ח בתר ת"ק דברייתא דמיני' לא מוכח דינו כלל דשפיר יש לומר דבפונדק פליגי אפי' לא ראוה שנבעלה רק נמשך לדבר ריב"י דלדידי' צ"ל דפליגי ב"ש וב"ה בראוה שנבעלה דכיון דס"ל דחיישינן לקידושין אפי' באפילה ומ"מ בלא ראוה לא ש"מ כרבב"ח ולפירושו של רבא לא אזיל בתר הך ברייתא כלל דכריב"י וודאי לא דקאמר להיפך אפי' באפילה חוששין אפי' לא ראוה כ"ש בפונדק ומת"ק נמי לא מוכח מידי דע"כ מחלק בין אפילה לפונדק דהא לא חייש כלל לקידושין וכיון שכן בפונדק שפיר יש לומר אפי' לא ראוה חייש ב"ה וע"כ דלאו בתר הך ברייתא גריר רק בברייתא דרשב"א שהביאו לקמן דקאמר דפליגי רק בראוה שנבעלה והך כמאן אזלא הכוונה דבתר הך ברייתא אזיל ומכאן הוציא דבריו כנ"ל ועמ"ש בתו' בד"ה ראוה: שם ראוה שנבעלה חוששין משום זנות.

פירש"י כלומר תולין ביאה זו בזנות ובתר הכי פי' דהאי חוששין לאו דוקא וכו' אלא איידי דנקט בסיפא אין חוששין וכו' ופירושו תמוה מאוד דלמה לו לומר הך חוששין דרישא לגמרי הוי לי' לומר ראוה שנבעלה אין חוששין לקידושין, וביותר תימה דהך רישא דקתני ראוה שנתייחדה עמו באפילה אין חוששין שמא נתעסקו בדבר אחר למאי אתא דמה נפקא מינה אי נתעסקו כיון דאין חוששין לקידושין ואי דהא קמש"ל דאין חוששין שמא נתעסקו להצריכה גט הא אפי' ראוה שנבעלה אין חוששין לקידושין ולמה לי נתייחדה גם לשון אין חוששין שמא נתעסקו מוכח דבא לומר דאין חוששין לביאה כלל ולמאי נפקא מינה משמיענו דאין חוששין לביאה כיון דלזנות אין נ"מ כלל: לכן נראה לי דוודאי יש חשש זנות ג"כ והיינו במגרש את אשתו ונתייחד בין כתיבה לנתינה פסול לגרש בו משום גטישן שלא יאמרו גיטה קודם לבנה וכן באומר מעת שאני בעולם כמ"ש התוס' לעיל בד"ה לא תתייחד ובוזה אין כאן חשש קידושין כלל כיון שלא נתגרשה ולהיפך בגירש ואח"כ נתייחד יש לחוש לקידושין דחשש גט ישן לא שייך בזה דהא וודאי גיטה קודם לבנה והיינו דנקט בראוה שנבעלה דחוששין משום זנות היינו אם הי' באופן דיש לחוש לזנות כגון שנתייחד ובעל בין כתיבה לנתינה ואין חוששין משום קידושין היכי דבעל אחר נתינה ומילי מילי קתני והא דפריך לי' רבא לאביי מאי אף בשלומא לפירש"י ניחא חשש זנות אינו חשש כלל כמו שפירש"י לקמן בד"ה מאי אף אבל להנ"ל מאי קושי' אבל באמת לק"מ דאי הי' כוונת ריב"י להוסיף חשש קידושין על חשש זנות לא הוי לי' לומר אף חוששין משום קידושין רק אף משום קידושין חוששין ומדקאמר אף חוששין ש"מ שבא לומר אף בכה"ג חוששין ולא אתי שפיר לדברי אביי וע"כ אף לא ראוה שנבעלה קאמר כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה נתן: בתוס' בד"ה וראוה שנתייחדה בהזורק תנן וכו' ה"ה נתייחדה עמו באפילה כדמשמע הכא.

כבר כתבתי בגמרא דאדרבא מהך דהכא מוכח דלר"נ באמת באפילה הוי כמו פונדק אבל לאביי ורבא אפילה לא הוי כפונדק לת"ק ואין צורך לומר דהך תנא לית לי דפליגי ב"ש וב"ה בלנה בפונדק ע"ש: בד"ה נתן לה פירש"י וכו' ומיהו לר"א וכו'. תמוה לי דאי כר"א היאך קתני חוששין הא ראוה שנבעלה והרי זונה גמורה היא ועוד אי לר"א מאי פריך מאי אף הא שפיר קאמר דחוששין ג"כ לקידושין ומה שפירשו התוס' בתר הכי דהקושיא דהני תרי מילי סתרון אהדדי לר"א לא קשי' כלל דשפיר קאמר דחוששין לתרווייהו להחמיר וכבר כתבתי בגמרא מה שנראה לי בזה: בד"ה א"כ מאי אף, דהני תרי מילי סתרון אהדדי דאי חוששין לזנות אין חוששין לקידושין.

ולא ניחא להו לפרש כפירש"י משום דחששא דזנות לאו חששא אלא קולא דקשי' להו מ"מ מאי פריך רבא עלי' דאביי הא איכא למימר דאתיא כר"א דעשאה זונה ושפיר הוי חששא דזנות חששא לזה פירשו דמ"מ הוי תרי מילי דסתרון אהדדי אבל כבר כתבתי דבלא"ה אי אפשר לאוקמא כר"א דלדידי' לאו חששא הוא דהא ראוה שנבעלה ועוד מה בכך דסתרון אהדדי ריב"י חושש לתרווייהו להחמיר: בגמרא תנא ובלבד שימות פירש"י אבל אי לא מת איגלאי מילתא דלאו גיטא הוא וחייב חטאת ולא נתבררו דבריו דמה נפקא מינה מת או לא מת דכמו בלא מת איגלאי דלאו גיטא כמו כן במת איגלאי מילתא דגיטא הוא וכמו כן קשה למאי דמסיק רבה באומר מעת שאני בעולם ופירש"י דמספקא לי' לר"י משעת נתינה ואילך דלמא זו היא שעה הסמוך למיתה ואף דחי' טפי אין ברירה א"כ למה קתני ובלבד שימות דמה נפקא מינה שעות הקודמת דחזינן דלא מת באותן שעות ומ"מ מעיקרא ספיקא הוי ומ"ש לא מת כלל דלא נימא דמ"מ מעיקרא ספיקא הוי שמא ימות ואותן שעות הקודמות הוי ממש כלא מת כלל, והנה עלה על דעתי לפרש דברי רש"י בחילוקים שונים אבל לא אאריך בזה כי נראה לי ברור דכוונת רש"י דוודאי אי נתגרשה לבסוף שייך לומר דמעיקרא ספק והדר וודאי דכך דרכו של גט דמעיקרא אינו גט והדר הוי גט כמו מגרש לאחר ל' וכנסו שט"ח וכדומה והדר אמר הא גיטך הוי אח"כ גט מה דמעיקרא לא הי' גט אבל לא מצינו דמעיקרא יהא גט ומאותו זמן ואילך לא יהא גט זה אי אפשר אם לא שנתברר שלא הי' גט מעולם אבל כל שהי' גט רק מכאן ואילך לא יהא גט זה אי אפשר הלכך דוקא במת דלבסוף הוי גט אמרינן דמעיקרא הי' ספק ומכאן ואילך וודאי אבל בלא מת דעכשיו אינו גט כלל ע"כ דגם למפרע לא הי' גט דאי עד כאן הי' גט היאך יפקע מכאן ואילך וממילא אפי' ספק לא הי' כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה תנא: אמנם בעיקר פי' סוגי' זו אני תמה דאי כפירש"י מאי ענין הך ברייתא דבלבד שימות להך קושיא דאין גט אחר מיתה הא בלא"ה כיון דס"ד דאמהיום אם מתי קאי וקתני הרי זה גט הוי לי' להקשות כיון דמעיקרא אשת איש לר"י, ולר' יוסי ספק היאך יהא גט אח"כ דאין גט אחר מיתה, ועוד היאך ס"ד לומר דהך מה היא באותן הימים מיירי באומר מעת שאני בעולם שהרי לא הוזכר במתניתין מעיקרא אופן זה כלל רק מהיום אם מתי והיאך יאמר מה היא באותן הימים וקאי על ענין אחר שלא הוזכר כלל ואפי' חסורי מחסרא כה"ג לא מצינו כלל וכ"ש דלא קאמר כלל חסורי מחסרא רק בפשיטו' באומר מעת שאני בעולם ומה שפירשו התוס' דקאי אמהיום אם מתי והכוונה נעשה כאומר גם בזה יש לתמוה כמו שאבאר בתוס': לכן נראה לי לפרש דוודאי במתניתין גופא איכא למימר דבחי מיירי דלר"י הוי כא"א לכל דברי' דאיגלאי מילתא

דלא הי' גט מעולם כלל ורב אסי סובר דמ"מ מעיקרא היתה בספק אשת איש, ודוקא בחתיכה ספק חלב ספק שומן ונתוודע שהי' שומן שפיר ליכא אשם תלוי דהא מעיקרא שומן היה ולא היה באפשר גם אז שיהא חלב שלא ישתנה הדבר ממה שהוא, אבל מות וחיים הוא במקרה המתחדש, ומעיקרא היה הדבר בספק ואח"כ נתחדש שהבריא, ובשלמא בחלב ושומן נתברר דמעיקרא לא הי' ספק כלל רק חסרון ידיעה שלנו אבל כאן ספק גמור היה בעצמותו ולא מחסרון ידיעה כי לא שייך לומר לפי שלא מת, גם מעיקרא לא היה ראוי למות כלל, והיינו דקשי' להו לפי מה דתנא בברייתא דדוקא במת ס"ל לר' יוסי דמעיקרא היה ספק שמא לא ימות אבל בחי לא, אם כן כיון דבמת לא אמרינן דמגורשת למפרע הרי הוי גט אחר מיתה: ואהא משני רבה דהך ברייתא דמחלקה בין מת לחי מיירי באומר מעת שאני בעולם והכוונה כך דודאי מי שאומר מהיום אם מתי כל שהבריא אינו גט, אבל באומר מעת שאני בעולם כל אימת שימות הוי גט כיון דמעיקרא לא תתגרש כלל רק שעה אחת סמוך למיתה א"כ מה נפקא מינה אימת שימות, דכמו דרוצה לפוטרה עכשיו כן רוצה לפוטרה אח"כ כשימות, רק באומר מהיום אי יתכוין כל אימת שימות הרי היא מגורשת מעתה לגמרי והוא אינו רוצה לגרש רק כשימות מחוליו, והשתא שפיר קתני בברייתא דלא נימא דפליג ר' יוסי דכל הימים שבינתיים דהיינו בין נתינה לשעה קודם מיתה לעולם הוי בספק גירושין, רק כשימות מחוליו אז אמרינן דכל שעתא שהיה חולה קודם מותו איכא לספוקי שמא עכשיו ימות, אבל אי הבריא בינתיים לא הוי ספק כלל דאותן הימים שהבריא אין דנין לספק שמא כרגע ימות מתוך בורי', ועוד דפשיטא שלא היה בדעתו שתהא אצלו בספק מגורשת כשהוא בריא, והיינו דקתני ובלבד שימות אז שעות הקודמות הוי ספק ולאפוקי כשהבריא מחוליו אף שאחר זמן חלה שנית ומת אין הימים שבינתיים ספק, אבל באומר מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי דאין לנו לדון רק על חולי זה שהוא חולה עכשיו דאי עמד אינו גט כלל ולא יהא גט לעולם רק ימי חוליו הוי ספק לר' יוסי דהי' בספק שמא ימות, ולר' יהודה כא"א לכל דבריה כיון שעמד למפרע לא הוי גט כלל כנ"ל, ועמ"ש בסמוך בתוס' בד"ה תנא ובד"ה אמר רבה: בתוס' בד"ה תנא ובלבד שימות, פי' בקונטרס וכו' ואין נראה לר"י וכו'.

ולדעתי לק"מ מכל הקושיות הללו דבנתינת גט לא בעינן בירור כלל כדאמרינן פרק המגרש אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לא בעי, ופירש"י התם דלא בעינן נתינה מבוררת, תדע דאפי' נתן לה לפקדון ואח"כ אמר הא גיטך מהני א"כ ממילא אין צריך שידע בעת נתינה בבירור אם יתקיים התנאי ותהא מגורשת רק אח"כ נתגלה למפרע שהי' גט ולא דמי לעירוב דבעינן שיקנה שביתה בין השמשות במקום שצריך לילך וכיון דלא ידע לא קנה, אבל מה שהביאו לעיל פרק כל הגט הך דהכא לענין ברירה היינו מר' יהודה דאמר הרי היא כא"א לכל דבריה ואמרינן הוברר דאותן שעות לא היתה מגורשת וע"כ דיש ברירה כמו שפירש"י כאן, וכבר כתבתי לעיל פרק כל הגט והבאתי ראיה ברורה לזה מדלא מקשה דר' יוסי אדר' יוסי דבלוקח יין סובר אין ברירה והכא מודה דלכי מיית מגורשת וע"כ דהך לא תליא בברירה כלל רק להיפך לענין שעות הקודמות דאמרינן לא היתה מגורשת תליא בברירה ור"י ס"ל באמת אין ברירה ור' יהודה ס"ל יש ברירה, ועוד הוכחתי שם מהך דהריני בועליך על מנת שירצה אבא, וכל זה ברור

ואמת דרש"י גופא פי' לעיל דהוכחת הש"ס מהך דמהיום אם מתי, ומ"מ יש לומר דהיינו דוקא אי לא נתברר כלל אם יהא גט אבל כאן דודאי יהא גט רק לא נתברר שעת הגירושין יש לומר דס"ל דלא תליא בברירה, אך הא קשי' לרש"י מ"מ כיון דר"י סובר אין ברירה למה לכי מיית הוי גט לפי פירושו לעיל פרק כל הגט דהא תליא בברירה, אבל יהא איך שיהא כוונת רש"י נראה לי ברור כמש"ל דקיום הגט לא תליא בברירה כלל רק ביטול הגט כמו שבארנו: בא"ד לא תהא מגורשת ודאי.

לפי דעתם דלקיום הגטבעינן ברירה דוקא עדיפא הוי להו להקשות מה בכך דאין ברירה מ"מ לא הוברר להיפך וכיון שלא נתברר שהוא גט אינו גט כלל ולמה יהא ספק, גם הוי להו להקשות בפשיטות למה לכי מיית הוי גיטא ובודאי אין לפרש דכוונתם באמת אפילו אחר מיתה תהא בספק דמה ספק שייך אז, ואולי כך כוונתם אח"כ במה שהקשו מהך דעירובין דמהתם מוכח דאפי' ספק לא הוי גם אפי' אח"כ כשנתברר לא מהני, א"כ הכא נמי תיקשי אפי' לכי מית לא יהא גט כלל לפוטרה מחליצה ומכ"ש דמעיקרא אפילו ספק לא הוי: בא"ד ולעיל בריש פרק כל הגט וכו'.

עמהרש"א, ויש לפרש עוד בפשיטות דכוונתם להביא ראי' דבעינן בירור בעת חלות הגט דהא מדמינן לה לעיל הך דמהיום אם מתי לברירה ש"מ דאי אין ברירה לא מהני לפי שלא הוברר מעיקרא שיהא גט וה"ה כאן לענין שעה הסמוך למיתה דמ"מ מעיקרא לא הוברר אך לא ידעתי מאיזה צד פשיטא להו דעל שעה הסמוך למיתה לא הוי ספק לר"י אדרבא משמע מפירש"י לקמן בד"ה ר"י אומר דעל כל ביאות עד שימות מביא אשם תלוי וכן מוכח עוד לקמן כמו שאבאר שם, ולפי מה שכתבתי לעיל לק"מ: בא"ד ואפילו לא מת מאותו חולי.

עמהרש"א דדוקא בלא מת מאותו חולי אבל בלא מת כלל לא קשיא להו דעומד להתברר אי ימות או יחי' ודבריו תמוהין דהא הך דהכא לענין שעות הקודמות ג"כ עומד להתברר בודאי איזה שעה תהא סמוך למיתה ומ"מ תליא בברירה, והעיקר דכוונת התוס' דלא מת כלל ונקטי מאותו חולי לפי שאי הי' אומר אם מתי סתם והוא בריא כל אימת שימות יהא גט וא"כ כל הימים שבינתיים ספק באמת לר"י רק באומר אם מתי מחולי זה דבהא אי עמד מחולי זה ודאי בטל הגט לגמרי, ומ"מ קשיא להו מעיקרא תהא בספק לר"י וכבר כתבתי בגמרא ליישב קושיא זו לפירש"י ע"ש: בא"ד משום דמספקא לן כו' כר"מ.

אין הכוונה דמספקא לי' לר"י אי הלכה כר"מ או כר' יהודה דבכה"ג לא שייך אשם תלוי רק אנן לאו בדינא מספקא לן רק ס"ל לר' יוסי דלשון מסופק הוא אי כוונתו מעת שהוא בעולם או מהיום, ועמ"ש בסמוך: בד"ה אמר רבה וכו' מהיום דקאמר היינו מחיים. תמוה לי על פי' זה כיון דאפילו באם מתי גרידא ס"ל לר' יוסי זמנו של שטר מוכיח עליו דכוונתו מהיום א"כ היאך ס"ד דנימא מעת שאני בעולם קאמר א"כ הוא סותר זמנו של שטר שאם ימות למחר לא יהא גט היום כלל והיאך יסבור ר' יוסי גופא דהוי ספק מגורשת דמעת שאני בעולם קאמר, ובשלמא לפירש"י ניחא דס"ל מעת שאני בעולם הוי כפירוש שלא יחול מהיום ולא מהני זמנו של שטר ומהאי טעמא פי' טעמא דר"י מכח ברירה דאי משום דמספקא לי' הך לישנא אי כר"מ או כר' יהודה כמ"ש התוס' מקודם א"כ כיון דס"ל לר' יוסי זמנו של שטר מוכיח עליו ממילא יש לדון דמהיום ממש

קאמר רק טעמו לפי שאין ברירה אבל לפי התוס' קשה וצ"ע: בא"ד ופי' בקונטרס וכו' אם ימות במלחמה כו'.

דבריהם צריכין ביאור, וכוונתם דס"ד דעיקר הכוונה היתה לענין להציל מזיקת היבם ומ"מ ממילא לא חטא דוד כיון דבאמת נהרג אורי' אך ה"מ לפירש"י כאן דמגורשת למפרע תיכף אבל לפיר"ת דאינה מגורשת רק שעה אחת סמוך למיתה א"כ נהי דמועיל לזיקת היבם אבל לא הועיל כלום להציל דוד מחטא כיון דמעיקרא א"א היא לכל דבר רק סמוך למיתה מתגרשת, ועל זה כתבו די"ל דהתם היו מפרשים בהדיא דתגרש תיכף והדר כתבו לדחות פירש"י דהתם לגמרי, דאפי' לפי פירושו כאן יקשה דמ"מ חטא דוד מעיקרא דלא שייך לומר שסמך על זה שיהרגנו דפשיטא דחטא דלא ידע שימרוד בו ויתחייב מיתה וכו' כנ"ל: בא"ד ונראה לר"ת שהיו כותבין גט גמור וכו' ולא היה ידוע לעולם וכו'.

דבריהם צ"ע בזה דהיאך ס"ד דמה שידוע לנו לא היה ידוע אז לדוד וסיעתו דאטו מלחמה זו היתה מלחמה ראשונה לו הא כמה מלחמות היה לו והיאך יקרא ספק א"א, אבל עיקר קושיתם לפירש"י אינה קושיא לפע"ד, דודאי היתה הכוונה כל שלא יבוא מן המלחמה אף שלא יהא נודע אם מת אם חי, ואי קשיא הא חטא דוד שהי' לו לחוש שמא לא יהרג אורי' לק"מ דעכ"פ בידו הי' לעכבו שלא ישוב לביתו עם שאר החוזרים מן המלחמה באופן שיהא הגט גט גמור רק לפי שמרד בו באמת הרגו ומעיקרא בא אליה על סמך שיעכבו אחר המלחמה ולא יבא לביתו רק אחר זמן באופן שיהא הגט גט: דף ע"ד ע"א בגמרא איכא בינייהו דר"ז פירש"י דר' יוסי סבר הכא לית לה מזוני וכ"ע אית להו דר"ז, ותמהני דהיאך ס"ד כיון שבאמת נתברר דאותן שעות הקודמות לא היו סמוך למיתה א"כ באמת לא נתגרשה אז כלל והיאך ס"ד דלית לה מזונות, ובודאי רחוק לומר דעל הרגע סמוך למיתה דנין דבהא ודאי נראה פשוט כיון דבאמת ע"כ נתגרשה אז דאי אח"כ אין גט אחר מיתה א"כ כיון דמגורשת אז למה יהא לה מזונות, ולולא דבריו נראה לי דפליגי בדר' זירא דר"י לית לי' דר"ז רק בעלמא אין לה מזונות כל היכא דמגורשת ואינה מגורשת לכך לא נקט כאן הך לישנא דהכא באמת יש לה כנ"ל ורבנן ס"ל דר"ז דבעלמא נמי אית לה לכך נקטו כאן הך לישנא כמו בעלמא, ולפי זה הכא באמת ליכא נפקותא רק דנ"מ בעלמא כנ"ל, ודע דלפירש"י אין צריך לומר תרי תנאי לר"י לפי מה שפירשתי לעיל דמתניתין בחי א"כ יש לומר בחי מודה ר"י דיש לה מזונות, ודוק: בד"ה אשם תלוי וכו' אלא הדבר תלוי.

ולא ניחא להו לומר דטעמא דר"מ דבעי חתיכה אחת משתי חתיכות דא"כ לא הוי לי' לומר בעילתה תלוי' דמשמע דטעמו לפי שעומד להתברר אפי' יסבור כר"י דמספקא לן אי מעת נתינה קאמר או מעת שהוא בעולם מ"מ לא מייתי אשם תלוי וע"כ משום דמודה דלא בעי חתיכה משתי חתיכות רק לפי שהדבר מתברר אח"כ ומה שכתבו ושמא אי הוי מספקא לן וכו' דמאיזה צד לא יבוא כיון דחתיכה מב' חתיכות לא בעי וצ"ל משום דמספקא להו כיון דבעת שחטא הי' עומד להתברר רק אח"כ אירע קלקול שאי אפשר להתברר בכה"ג לא מייתי, וכן באכל חתיכה ידועה לעדים ומתו העדים אח"כ ג"כ אפשר

דלא מייתי אשם תלוי כנ"ל: במשנה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים וזו הרי זו מגורשת ותתן.

יש לחקור אם בא אחר ונתן עבורה מאתים וזו לקיום התנאי אי מהני, אי נימא כמו דלא מהני מחולין לך דאמרינן לצעורא איכווין ולא צערה כמו כן לא מהני רק שתתן היא דאל"כ לא צערה או דנימא דמ"מ כיון דאותו אחר נתן עבורה הוי כאלו היא נתנה אף שלא קנתה המעות קודם שיהיו שלה: ואשר הביאני להסתפק בזה שלא נתבאר לי מה ביקש התנא לאשמועינן בהך דינא דאי כשנתנה מגורשת פשיטא ואם לא נתנה דאינה מגורשת פשיטא, וכן הקשו בגמרא אסיפא פשיטא ואפי' לר"ה דס"ל דמגורשת תיכף מ"מ א"א לומר דמתניתין הא קמ"ל דמ"מ הך ותתן למה לי פשיטא דצריכה ליתן, ובשלמא לר"י י"ל דקמש"ל דמגורשת ותתן אז יחולו הגירושין אבל לר"ה הך ותתן מיותר גם יש לדקדק מה ששאלו בגמרא מאי ותתן אטו לא ידע פירושא דותתן, גם יש לדקדק מאי דקאמר עלה ר"ה והיא תתן אטו נסתפק לן בפירוש ותתן אי הבעל יתן או האשה דהא ותתן אמרו במשנה ובודאי דהיא תתן ולא הוא, לכן נ"ל דזו הוא ששאלו בגמרא מאי ותתן בודאי צריכה ליתן לקיים התנאי ואמר עלה ר"ה והיא תתן דקמש"ל דדוקא היא בעצמה צריכה ליתן לא שיתן אחר עבורה ור"י אמר דהכוונה להרחיק הגירושין עד הנתונה ולא קודם: ואע"ג דגבי קידושין נמי אמרינן הכי והתם ודאי מהני מחולין לך דהא לאו לצערו מיכוונת א"כ ממילא ראוי דתהני שיתן לה אחר עבורו שלא משל בעל כלל הא ליתא דהתם נמי אף דמחולין לך מהני, נתנת אחר לא מהני, דאמרינן דנתכוונה לראות שהיא חביבה עליו עד שהוא נותן לה מאתים וזו הלכך בנתנת אחר לא נתקיים התנאי אבל מחולין לך כיון שהוא רוצה ליתן רק היא מוחלת הרי נתקיים התנאי כפי מחשבתה, כנ"ל ועמ"ש לקמן בגמרא באבעיא דמחולין שם נתנה לו בתוך שלשים מגורשת.

יש לדקדק מאי קמש"ל דאי נתנה מגורשת ומה יש לה לעשות עוד, ובגמרא שאלו פשיטא ומשני מהו דתימא קפידא לאו קפידא וכו', וזו אינה תשובה רק על מה שאמרו ואם לאו אינה מגורשת אבל בנתנה שתיקה אכתי קשיא, ורחוק לומר דאידי דבעי למיתני ואם לאו נקט מעיקרא דמגורשת, דמי לא סגי לי' לומר ולא נתנה בתוך ל' אינה מגורשת, ואפשר לי לומר דס"ד דלישנא דקאמר מכאן ועד ל' יום היתה כוונתו לומר דבסוף ל' יום יושלם התנאי ומשך קיום התנאי יהא מכאן ועד ל' יום ואי נתנה בתוך ל' יום לא מהני קמש"ל דהיתה כוונתו להרחיב קיום התנאי עד ל' ובתוך זמן ג"כ מהני, כנ"ל: שם ואם לאו אינה מגורשת.

בגמרא מבעי' לן באומר הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתים וזו וחזר ואמר מחולין לך מהו ומסיק דלא מהני, ויש להסתפק בקובע זמן כהך דהכא ואמר מחולין לך דהיינו שמחל קביעות הזמן אי נימא דבהא נמי אמרינן לצערה כיון בקביעת זמן זה והרי לא צערה או דמ"מ כיון דנותנת לו מאתים וזו יכול למחול קביעת הזמן: והנה אי עברו שלשים יום ובא למחול לא מבעיא לי דודאי לא מהני דכבר נתבטל הגט כיון שעבר זמן קיום התנאי דאל"כ תפשוט בעיא דלקמן ממתניתין דאי מחולין לך מהני ע"כ שאינו רוצה לקבל והרי נתנה בע"כ לא שמי' נתנה אלא ודאי דבהא לא מבעיא לן דלא מהני

אבל אי מחל לה בתוך ל' יש להסתפק, והשתא ליכא למיפשט ממתניתין דמיירי שנותנת אחר ל' דכבר עבר זמן קיום התנאי דודאי לא מהני מחילה, ולכאורה יש להוכיח מהא דפריך בגמרא פשיטא והוי ל' לומר דקמ"ל אפילו מחל לה בתוך ל' לא מהני רק שתתן לו דוקא וכל שלא נתנה אינה מגורשת ומדלא משני הכי ש"מ דבאמת מהני מחילה מיהו יש לדחות דהש"ס לא ניחא להו לומר מה דתפשוט בעיא דבסמוך מדלא פשטינן לה ממתניתין והוצרכו לומר רבותא אחרת כי היכי דלא תפשוט בעיין, ועמ"ש לקמן בגמרא בזה: בגמרא מאי ותתן וכו' מאי בינייהו עד צריכה הימנו גט שני.

ראיתי לבאר סוגיא זו כי יש לתמוה בה הרבה גם דברי הרמב"ם ז"ל תמוהין מאד בזה ולדעתי דבריו מוכרחין בגמרא כמו שאבאר, לכן ראיתי לברר הכל לנכון: א) יש לתמוה על ר"י דס"ל לכשתתן הא בהדיא קתני במתני' בסיפא באומר על מנת שתתני לי מכאן ועד ל' יום נתנה לו בתוך ל' מגורשת ואם לאו אינה מגורשת, והשתא לר"י ע"כ מיירי שהגט קיים עדיין ביזה דהא בשעת קיום התנאי היא מתגרשת וכך אמרו בהדיא א"ב שנתקרקע הגט או שאבד, והשתא תיקשי במה נפשך מה דעתו של בעל עכשיו אחר ל' אי רוצה שתתגרש הרי הגט קיים ופשיטא דיכול למחול המעות לגמרי לר"י ולגרשה מכאן ואילך דאפילו מסר לה גט לפקדון יכול לגרש בו אח"כ שיאמר הא גיטך וכ"ש כאן דנתן לגירושין כיון שמתרצה אח"כ שתתגרש מי ימחה בידו ואי דאינו רוצה שתתגרש כיון שכבר עברה התנאי אפילו בתוך ל' אי חוזר בו ואינו רוצה לא מהני אפילו תתן לו בתוך ל' דהא בתנאי אם יכול לבטל הגט בינתיים שלא יועיל קיום התנאי כלל והוא תמוה לכאורה: ב) תמוה לי טובא מה ששאל מאי בינייהו מאחר דלר"ה מגורשת היא תיכף ולר"י א"א היא עד שתקיים התנאי ואטו עד השתא לא ידענו ההפרש בין א"א לפנויה ובין מגורשת לאינה מגורשת ובכל מקום שיש פלוגתא דלמר מגורשת ולמר אינה מגורשת הכי שאלו מאי בינייהו ואף כאן בתוך הזמן לר"ה מגורשת ולר"י א"א היא: ג) יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל פ"ח מה"ג והביאו הר"ן ז"ל וז"ל ודאמרינן דהיכא שנתקרקע הגט או שאבד דמגורשת היינו דוקא בעל מנת משום דכאומר מעכשיו דמי, אבל באם כיון שאין הגט חל אלא בשעה שהתנאי מתקיים משמע שאם נתקרקע קודם לכן אינה מגורשת כלל ואפילו נשאת תצא, ויש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שכתב בפרק הנזכר שאם נשרף הגט או שאבד קודם שנתקיים התנאי שהוא באם אינה מגורשת ולכתחילה לא תנשא ואם נשאת לא תצא, וכבר השיגו הר"ר משה הכהן ז"ל עכ"ל הר"ן: והנה מאי דקשיא ל' ז"ל לא קשיא ולא מידי דמעולם לא עלה על דעת הרמב"ם לומר בנתקרקע הגט שלא תצא בנשאת, ומה שאמר ואם נשאת לא תצא היינו בלא נתקרקע רק הוא חושב שם כל מה שיש בין תנאי אם לתנאי על מנת דבתנאי אם במת הבעל ונשרף הגט אינה מגורשת כלל וכמו כן לא תנשא קודם קיום התנאי ואם נשאת לא תצא ולהיפך בתנאי על מנת מת הבעל או נשרף מגורשת ומותרת לינשא לכתחילה קודם קיום התנאי ובחלוקה זו של נשואין לא מיירי בנתקרקע הגט שהרי כתב בפירוש בנתקרקע אינה מגורשת, וכבר זכר בפירוש פ"י מה"ג שבכל מקום שזכר אינה מגורשת אפילו ריח גט אין בה, ודבר זה ברור ומבואר לכל מעיין ברמב"ם שדברי הר"ן הללו תמוהין מאד בזה: איברא הא קשיא מה שתמה ה"ה שם דאפילו בגט קיים מן הדומה שהיא א"א גמורה קודם קיום התנאי כל שהתנאי באם [ומדברי ה"ה הללו ג"כ מבואר דלא כהר"ן

הנ"ל אם לא שנדחוק בדברי הר"ן להסב דבריו לדברי ה"ה ואינו במשמע כלל]: הן אמת כי מה שכתב שם ה"ה וז"ל ואת"ל שכשנתקיים התנאי נמצא שלא בא על אשת איש ונתגרשה למפרע אפילו הכי ניחוש שמא יבטלנו הבעל קודם קיום התנאי ונמצאת אשת איש למפרע עכ"ל, והא נמי לא קשיא כלל שהוא הבין מה שכתב הרמב"ם לא תצא היינו שיהא מותר לדור עמה קודם קיום התנאי והא ודאי ליתא דכיון דלכתחילה לא תנשא והיינו שמא לא תקיים התנאי או יבטלנו הבעל ה"ה בנשאת שאסורה להיות יושבת תחתיו ומשמשו רק תקיים התנאי ולא בא לומר רק שאין הדין שתצא בגט כמו כל א"א שזינתה דתצא מזה ומזה אבל מודה שצריכה לקיים התנאי תיכף ואז תשאר תחת בעלה אך הא ודאי קשי' למה לא יהא דינה שתצא מזה ומזה דהא בתנאי אם א"א גמורה היא וראוי שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה: אבל באמת דברי הרמב"ם ז"ל ברורים ומכח הקושיות הנ"ל הכריח דע"כ לר"י ג"כ הגירושין מתחילין מעת נתינה וגומרין בקיום התנאי וההפרש בין ר"ה לר"י הוא דלר"ה כל הגירושין בעת נתינה ולבסוף אין כאן רק קיום תנאי ולכך אין צריך שיהא הגט קיים אבל לר"י נגמרו הגירושין בעת קיום התנאי לכך צריך אז שיהא הגט קיים שאין גירושין גומרין בלא גט.

אבל כל שהי' הגט קיים ונתקיים התנאי נתגרשה למפרע ולא הוי א"א גמורה שיהא דינה שתצא מזה ומזה בנשאת והכרח זה הוא מכח קושיא הנ"ל דאל"כ מה יענה ר"י להך סיפא דמתני' בקובע זמן כמו שכתבתי מקודם וזה ששואל מה בינייהו ג"כ סמך עצמו על קושיא זו דע"כ גם לר"ה כשנתקיים התנאי לא היתה א"א גם מעיקרא [ובהכי ניחא דלא הוי בתנאי אם מוקדם בזמן]: והשתא לא קשיא מה שהקשו התוס' והרשב"א דלמה לא קאמר מעיקרא שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר דמ"מ כיון שנתקיים התנאי אח"כ לא הית' א"א מעיקרא ותפסו בה קידושין שהרי אפילו נשאת לא תצא אפילו לר"י, אמנם בקידושין שפיר קאמר נ"מ שפשטה ידה דכמו שהבעל יכול לבטל הגט קודם קיום התנאי בתנאי אם כיון שלא נגמרו הגירושין עד שיתקיים התנאי כמו כן יכולה היא לבטל הקדושין קודם שיקיים הבעל התנאי וכיון שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר הרי ביטלה הקידושין והא דלא קאמר נ"מ שחזרה בה וביטלה הקידושין ולמה לי פשטה ידה קושיא זו קשה בלא"ה ויתבאר לקמן בס"ד ותליא בפלוגתא דר"י ור"ל פרק האומר בלא בא אחר וקידשה וחזרה בה ע"ש כמו שאבאר לקמן]: ומהתימה על ה"ה הנ"ל שלא השגיח בדברי הרמב"ם ז"ל פ"ט מה"ג ושם ביאר דבריו בפירוש ושם חילק בין האומר ולא תתגרשי אלא עד שתתני לי מאתי' זו ובין האומר אם תתני דבזה יש שם גירושין מיד ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי ולכך אם נשאת קודם קיום התנאי לא תצא רק שצריך שיהא הגט קיים והיינו ממש כמו שכתבתי והוציא כן מסוגיא זו כמו שביארנו: שם שפשטה ידה וכו' לשון זה קשה מאד אצלי ומי לא הוי סגי להו לומר שקיבלה קידושין מאחר וכן בסוף מכילתין קאמר א"א שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, ונראה לי דאף דקי"ל שתיקה בשעת מתן מעות כגון שזרק לה קידושין ושתיקה תיכף הוי כהודאה מ"מ היינו דוקא בקידושין שהם ברורים לכל אבל בכה"ג דהכא או במוחזקת לא"א וזרק לה קידושין בכה"ג לא מהני דסברא דכיון דהכל יודעין דא"א היא מאי איכפת לה והכא נמי אפילו לר"י מ"מ לאו כולהו דינא גמירי וכל שכבר

נתקדש' לא איכפת לה וכן אמרו גבי ציפתא דאסא כה"ג דלא מהני שתיק' ולכך אמרו בכל כיוצא בזה שפשטה ידה להורות דוקא שנתברר רצונה בקידושין בודאי לא על ידי שתיקה דבכה"ג לא הוי כהודא' וכבר כתבתי מזה בא"הע הלכות קידושין: שם וקיבלה קידושין מאחר.

יש לתמוה כיון דבכל תנאי באם יכול לבטל הגט קודם קיום התנאי כמ"ש הרמב"ם בפ"ח א"כ למה לא קאמר בפשיטות שחזרה בה ואינה רוצה בקידושין ודוחק לומר דלא בעי לומר נ"מ מה דפליגי ר"י ור"ל פרק האומר דלר"ל לא אתי דיבור ומבטל דיבור וכ"ש נתינת מעות ליד אשה דחשיב מעשה דהא קי"ל כר"י דס"ל חוזרת אפילו בנתינת מעות ועוד דאפשר דהכא אפילו ר"ל מודה דדוקא התם דתליא בחסרון זמן שאמר התקדשי לי אחר ל' ס"ל לר"ל דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי אבלהכא דמחוסר מעשה קיום התנאי אפילו לר"ל יש לומר דחוזרת: לכן נראה לי דהכא היינו טעמא דאי לא קיבלה קידושין מאחר רק שחזרה בה א"כ ע"כ שאינה רוצה עכשיו לקבל להתקדש דאי רוצה עכשיו הרי מקודשת היא עכשיו במעות הללו כיון ששניהם רוצין וע"כ שאינה רוצה לקבל א"כ הוי לה נתינה בע"כ ולא נחית השתא בהני תרי לישני דרבא דלקמן אי נתינה ע"כ הוי נתינה או לא וכיון דאי לא הוי נתינה אפי' לר"ה לא מהני לא נקט נ"מ בהא רק בקיבלה קידושין דאז שפיר יש נ"מ שרוצה עכשיו לקבל ולהתקדש לראשון דלר"ה מהני ולר"י לא מהני דכבר נתקדשה לשני קודם קיום התנאי: והי' אפשר לומר דהכא אפי' למ"ד נתינה בע"כ הוי נתינה אתי שפיר לפי מה שכתב הרשב"א ז"ל לקמן דלא אמרו הוי נתינה רק שיפטור הנותן מנתינתו אבל בקידושין כיון דלא יהיב לה אינה מקודשת, אבל באמת הא ליתא דע"כ לא שייך סברת הרשב"א רק באומרת לו תן מנה ואקדש אני לך דבאותו המנה מקודשת לו הלכך אפילו אי הוי נתינה מ"מ כיון דלא יהיב לה אינה מקודשת אבל הכא דבפרוטה דמעיקרא דקיבלה מדעתה נתקדשה והנך מאתים לקיום התנאי הם כל דהוי נתינה מקודשת וכ"כ הר"ן ז"ל להדי' לקמן דבקידושין מקודשת ובודאי לא פליג הר"ן על הרשב"א הנ"ל שלא זכר דעתו כלל רק הר"ן כתב בהדיא בהך גוונא דהכא שקידשה על מנת ליתן לה מאתים והרשב"א דייק בהדיא שאומרת תן לי מנה ואתקדש אני לך והיינו דבמנה תתקדש לו, וזה ברור ועמ"ש לקמן שם: שם ואי אשמועינן גבי קידושין וכו' משום דכסיפה למיתבעי' וכו'.

תמוה לי דמ"מ הא שם בקידושין ג"כ קתני בסיפא בקובע זמן על מנת שאתן לך מאתים וזו מכאן ועד ל' יום ואי לא נתן בתוך ל' אינה מקודשת א"כ הוי לי' לר"י לומר בקידושין בהך גוונא בקובע זמן ושמעין שפיר אפי' היכא דלא כסיפה למיתבעי' דס"ס צריך שיתן לה בתוך ל' דאל"כ בטלו הקידושין ממילא מ"מ מקודשת לכשיתן וכ"ש גירושין דלרחוקה קאתי, וביותר תימה דכיון דעביד צריכותא בגיטין וקידושין הרי שחששו שלא נטעה לחלק בסברא בין גירושין לקידושין א"כ כיון דבכל חד איכא סברא שתהא מקודשת לכשתתן משא"כ באידך דבגירושין איכא סברא דלרחוקה קאתי ובקידושין איכא סברא דכסיפא למיתבעי' א"כ אכתי קשה היאך הניחו מקום לטעות דהיכי דלקרובה קאתי ולא שייך כסיפה למיתבעי' בהא יש מקום לומר דמודה ר"י דוהוא יתן וליכא למימר, דבאמת בהא מודה ר"י דהא ליתא כיון דטעמו דעל מנת אינו כמעכשיו בודאי אינו מחלק כלל וא"כ הוי לי' לומר בקידושין בקובע זמן ולאשמועינן אפי'

לקרובה ואפילו לא כסיפה למיתבעי' מ"מ מקודשת רק לכשיתן דהשתא לא שמענו רק היכא דלרחוקה קאתי או כסיפה למיתבעי' ואי נימא דבאמת פלוגתא דר"ה ור"י אכולה מתניתין קאי אסיפא נמי דמיירי בקובע זמן אם כן אין צריך תו לאשמועינן לר"י בגירושינן: ומה שנראה לי בענין זה דאע"ג דמסיק לקמן דלא מהני מחולין לך בתנאי מאתים זוז היינו דוקא בגירושינן כדקאמר טעמא לקמן דלצעורא מיכוין אבל בקידושין דלהרוחה מיכוונת ולא לצערו יכולה למחול לו, והשתא ממילא בקידושין אפילו בקובע זמן שייך כסיפה למיתבעי' דאי תתקדש למפרע תיכף הרי היא אשתו גמורה וכבר אמרו כל לגבי בעלה ודאי מחלה ויריאה שמא יבקש ממנה שתמחול לו וכסיפה מיני' שלא תמחול אבל אי לא תהא מקודשת רק אח"כ לא כסיפה מיני' שלא תרצה למחול דאכתי לאו בעלה הוא כלל.

כן שם ולאחר לא תנשא עד שתתן, ה"ה פ"ח מה"ג הלכה א' והר"ן כאן כתבו דס"ל להרמב"ם דהך ברייתא נדחית היא מכח הך סוגיא דעל מנת שתנשאי לפלוני דהיכי דקיימא בדידה לא חיישינן שתעבור ולא תקיים וכן מהך סוגיא דהמגרש דמקשה אי הכי בכלהו תנאי דעלמא נמי לא תנסיב ע"ש, ואני תמה מאד דמהך סוגיא דעל מנת שתנשאי לפלוני להיפך מבואר דמוכח התם דזהו דוקא לר"נ דס"ל בקונם עיני בשניה היום דלא חיישינן שישן למחר משום דבדידי' קיימא אבל לר"י התם דלא קי"ל כוותי' מוכח בהדיא דאפי' כה"ג חיישינן שמא לא יקיים ועוד דהא קי"ל הרי זה גיטך שעה אחת קודם למיתתי אסורה לאכול בתרומה מיד ופסקה הרמב"ם ז"ל פ"ט מהלכות תרומות דחיישינן שמא ימות א"כ הכא נמי כיון דאי מת אמרינן לי ולא ליורשי הרי לא מיקרי דבר שבידה לקיים דשמא ימות ולא תוכל לקיים ועוד שמא לא ירצה לקבל, ודעת הרמב"ם ז"ל דנתינה בע"כ הגט פסול א"כ אין בידה לקיים כיון דבעינן דעתו דוקא, וביותר אני תמה שהרי דעת ה"ה ז"ל להרמב"ם דהא דקי"ל באומר אם לא באתי עד י"ב חודש ומת דמ"מ אסורה להנשא עד תשלום י"ב חודש דבעינן שיתקיים התנאי בפועל א"כ כ"ש הכא דבעינן שיתקיים בפועל והיאך תנשא קודם קיום התנאי, ועוד היאך אפשר דהרמב"ם מיירי בתנאי כהך ברייתא דהא בהדיא קאמר ג"כ ומקיימת התנאי אחר מותו ובהך תנאי קי"ל לי ולא ליורשי ועוד כיון שלא שמענו בשום מקום דמותרת לינשא לכתחילה ואדרבא בהך ברייתא מבואר ההיפוך תיקשי בגמרא גופא היכי פריך לר"ע אי הכי בכולהו תנאי נמי כיון דמהך ברייתא מוכח באמת דאסורה לינשא: ודבר ברור הוא דמודה הרמב"ם בהך תנאי שתתן מאתים זוז כיון דאי מת או שאינו רוצה לקבל לאו בדידה קיימא לקיים התנאי ע"כ פשיטא דאסורה לינשא ולא מיירי רק בתנאי שיכולה לקיימו בלי שום עיכוב או בשב ואל תעשה דבהא אמרינן כיון דכל אימת שתקיימנו מתגרשת למפרע לא חיישינן שלא תקיימנו כל ימי' ומסתמא כשנשאת יודעת בעצמה שתקיימנו, אבל באם כיון שלא נגמרו הגירושינן עד קיום התנאי אינה יכולה לינשא לכתחילה אבל בהך תנאי דהכא דאין הדבר תלוי בידה כלל רק ביד הבעל ג"כ מודה שלא תנשא, וכבר ביאר פ"ט מהלכות תרומות דחיישינן כה"ג שמא ימות, וכן ה"ה גופא כתב בדבר שהוא ביד אחרים מודה הרמב"ם.

והך דהכא כביד אחרים הוא כמו שביארנו כנ"ל: תדע דאי הי' מקום לומר דהכא מותרת להנשא לכתחילה מה צורך לו להמציא נפקותא בין ר"ה לר"י בנקרע ונאבד הוי לי'

לומר בפשיטות לר"ה מגורשת ומותרת להנשא תיכף ולר"י לכשתתן דוקא והוא נפקותא פשוטה ומבוארת דלמר מגורשת תיכף ומותרת לינשא תיכף ולמר אינה מותרת רק לכשתתן וע"כ דלכ"ע הך תנאי דהכא כתנאי התלוי ביד אחרים דמי, כמו שביארנו: שם נתנה אינה זקוקה ליבם לא נתנה זקוקה ליבם.

יש לדקדק בהאי לישנא אטו ליכא נפקותא בין המגורשת ואינה מגורשת רק ליבם והוי ל' לומר נתנה מגורשת לא נתנה אינה מגורשת ואנו יודעין שהמגורשת אינה זקוקה ואסורה לכהן ואינה מגורשת זקוקה ליבם ואי יש לה בנים ממנו מותרת לכהן: והנה לפי מה שכתב ה"ה פ"ח מהל' גירושין לדעת הרמב"ם דכמו דבעינן שיתקיים התנאי בפועל גבי הרי זה גיטך אם לא באתי עד יב"ח כמו כן.

בעינן שיתבטל בפועל דוקא ואסורה להתייבם רק תחלוץ, והשתא שפיר קאמר נתנה אינה זקוקה ליבם לא נתנה זקוקה ליבם אבל מ"מ אינה מתייבמת כיון שלא נתבטל בפועל, והיינו דקאמר בתר הכי ע"כ לא פליגי אלא בלי ולא ליורשיי דליכא למימר דטעמא דת"ק דס"ל דאינה מגורשת רק לכשתתן והוי גט אחר מיתה דא"כ הוי ל' לומר לא נתנה אינה מגורשת כלל כמו כל תנאי אם דאי מת הבעל קודם קיום התנאי אינה מגורשת כלל דאין גט אחר מיתה: אבל דברי ה"ה הללו תמוהין לפע"ד מכמה טעמים אף שכתב שזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו, חדא כיון דלא מתייבמת אף שאין כאן צד ספק דהא בודאי לא יתקיים התנאי א"כ כיון דאינה מתייבמת הרי כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה ודוקא היכא דאיכא ספק חולצת ולא מתייבמת מספק אבל כאן לא משום ספק הוא ולמה יועיל חליצה במקום שאסור לייבם ועוד הרי בקובע זמן ל' יום ס"ל לרמב"ם דאי לא נתנה בטל הגט ומתייבמת והא ע"כ אינה מתייבמת רק אחר עבור ל' יום אפילו מת בתוך ל' דהא לא נתבטל בפועל עד עבור ל' וא"כ הרי כל שאין אני קורא בשעת נפילה יבמה יבא עלי' הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ושוב אינה מתייבמת ולא חולצת, ועוד היאך אפשר דבהך דאם לא באתי הטעם דלא נתקיים בפועל הא כל תנאי מותרת לינשא לכתחילה להרמב"ם כמ"ש להדי' בהלכה א' ויש לה להנשא לכתחילה, והשתא תיקשי מה בכך דלא חיישינן שלא תקיים מ"מ הרי לא נתקיים בפועל והרי באם לא באתי ע"כ יתקיים וליכא למיחש שלא יתקיים בשום פנים שהרי מת ומ"מ בעינן שיתקיים בפועל וכ"ש בתנאי שצריכה לקיימו שכל זמן שלא נתקיים אין ראוי שתנשא לכתחילה ועוד אדרבה כיון דבעינן התם שיתקיים בפועל א"כ ממילא אי נתבטל התנאי נהי שלא נתבטל בפועל עכ"פ כיון שלא נתקיים בפועל ולא יתקיים לעולם ממילא בטל הוא, באופן שדברי ה"ה הללו תמוהין לפע"ד: לכן ברור דכוונת הרמב"ם כדעת הטור דמספקא לן אי לי ואפילו ליורשיי או ולא ליורשיי, והיינו כיון שלא זכר יורשין כלל יש לומר דממילא לא נתכוין רק לצערה ואף ליורשין או כיון שלא זכר יורשין כלל לא מהני ליורשין, ורשב"ג סובר דודאי אפילו ליורשין קאמר, והיינו דקאמר שאין הגט בטל כיון שלא קבע זמן והיינו אף שלא תתן ליורשין דלמה לה ליתן שלא יועיל לפטרה מיבם א"כ ממילא בטל התנאי שהרי אינה נותנת, ועל זה קאמר דבזה אינו בטל כיון שלא קבע זמן, והיינו דדייק דלא פליגי רק בהא דאי לכשתתן ס"ל לת"ק א"כ הוי גט לאחר מיתה ואינה מגורשת כלל: ובהכי ניחא מה שתמה המ"ל על לשון הרמב"ם שכתב הלכך אף שנתקרע הגט או אבד קודם שמת הרי זו אסורה לזר עד

שתחלוץ ולשון זה תמוה מאד דאטו בקריעת הגט תהא טפי מגורשת מאי הוא קיים, ולהנ"ל ניחא דאי הגט קיים איכא למיחש טפי שלא נתכוין ליורשין מדלא זכר בשעת מיתה שתתן ליורשין כיון שהי' הגט קיים הוי מהני אבל בנקרע קודם שימות אין ראי' שלא זכר ליורשין קודם מותו שהרי אם לא נדון דבריו שבתחילה ליורשין לא יועילו דבריו אח"כ כיון שאין הגט או בעולם ואין דבריו מעלין ומורידין כלל מ"מ חוששין שמא לא נתכוין ליורשין וזקוקה ליבם לכך לא תנשא עד שתחלוץ כנ"ל ועיין מ"ש בסמוך בד"ה ע"כ לא פליגי: שם נותנת לאביו או לאחיו או לאחד מן הקרובים.

יש להסתפק לת"ק בפירש ליורשין ג"כ אי בעינן שיתן דוקא ליורש הראוי לירש מן הדין או לכל הראוי ליורשו אף שעכשיו אינו יורש דיש יורש הקודם לו: ולכאורה יש להוכיח מדברי רשב"ג דקאמר נותנת לאביו או לאחיו או לאחד מן הקרובים, והשתא הא אי זקוקה ליבם קא מיפלגי וא"כ ע"כ איכא אח וא"כ היאך תתן לאחד מן הקרובים בשלמא לאביו לא קשיא דהוא קודם בנחלה ליוצאי יריכו ואף דיבם יורש מ"מ אי נותנת לאביו אין כאן יבם כלל אבל פשיטא דאח לעולם קודם לשאר קרובים, אבל באמת הא ליתא ואדרבא מדלא קאמר רשב"ג נותנת ליורשין רק אמר נותנת לאביו או לאחיו או לאחד מן הקרובים ש"מ דכל הקודם בנחלה קודם לנתינה זו, רק כוונת רשב"ג אם אין האב רוצה נותנת לאחיו ואי הוא אינו רוצה לקבל נותנת ליורשין אחריו, ואף דס"ל כל עכבה שאינה הימנה אינה עכבה מ"מ כיון שיכולה ליתן לשאר יורשין צריכה ליתן ועוד דלא הוי עכבה שאינה הימנה שהיתה יכולה ליתן בחייו וכל שלא נתנה היא עיכבה, ולפי זה אי כולם אין רוצין לא קיימה תנאה אפי' למ"ד עכבה שאינה הימנה לא הוי עכבה רק אי נתינה בע"כ מהני יכולה ליתן להם בע"כ, כנ"ל: שם ע"כ לא פליגי כבר כתבתי ליישב דלא קאמר דת"ק ס"ל לכשתתן דלשון זקוקה ליבם דקאמר ולא קאמר אינה מגורשת ומגורשת משמע לי' דבלי ולא ליורשין פליגי דלת"ק כיון שלא התנה על זה אינה יכולה ליתן ליורשין שמא לא נתכוין כך ומ"מ לא אמרינן דתתייבם שמא נתכוין ליורשין וכדברי הרמב"ם או כסברת ה"ה הנ"ל דלא נתבטל בפועל: אמנם לדעת התוס' דר"י נמי מספקא לי' אי על מנת הוי כמעכשיו א"כ אכתי הוי לי' לומר דלת"ק מספקא לי' אי על מנת כמעכשיו ולכך נקט זקוקה ואינה זקוקה: לכן נראה לי לומר עוד דקשי' לי' במה שאמר נתנה אינה זקוקה ליבם ומאי קמש"ל פשיטא דאי קיימה תנאה בחיים מגורשת גמורה היא ולא הוי לי' לומר רק ומת זקוקה ליבם רשב"ג אומר נותנת לאביו וכו', ומדקאמר נתנה אינה זקוקה ע"כ דקמש"ל דבכל גווני אינה זקוקה אפי' כבר נקרע הגט בעת נתינה כל שהי' הבעל חי או אינה זקוקה ליבם ולהיפך בלא נתנה בכל גווני זקוקה, ושפיר דייק דרק בלי .

ולא ליורשי פליגי, כנ"ל: שם אמר לך ר"י הא מני רבי הוא. יש לתמוה מאיזה צד יפרש ר"י מתני' לכשתתן כיון דרבי בעצמו סובר להלכה על מנת כמעכשיו היאך יסתום מתני' למ"ד אינו כמעכשיו מה שאינו הלכה לפי דעתו, ונראה לי דהך רבי לאו היינו רבי שסידר המשנה רק רבי שהתיר השמן המוזכר בע"ז והוא נכדו של רבי בעל מסדר המשנה, כנ"ל: בתוס' בד"ה ר"ה אמר וכו' פסקינן הלכתא כר"א כו'.

דברים הללו צריכין ביאור דהא שם בדברי ר"א לא זכר על מנת כלל רק אנו מכריחין מדבריו שנתכוין לקדשה תיכף אם כן אי על מנת אינו כמעכשיו דנין כוונתו דנתכוין מעכשיו כיון דכך אנו מכריחין כוונתו: ואמת דבגמרא גופא התם יש לתמוה מאי ענין הך דר"ה אמר רבי לדר"א סוף סוף יש להוכיח מדבריו דנתכוין מעכשיו כמו שאנו מכריחין על מנת מדבריו: ונראה לי דודאי יש להבין מה ענין זה על מנת כמעכשיו, ומאיזה צד נכלל מעכשיו במאמרו על מנת, לכן ברור דכך הכוונה דודאי כל מי שיאמר הרי את מקודשת או מגורשת בודאי דנין כוונתו תיכף הלכך אם אמר על מנת אין דנין שהרחיק הגירושין ונשאר מאמרו הרי זה גיטך ממילא מעכשיו כי בעל מנת בודאי לא נרמז הרחיק הגירושין אבל אי אמר הרי זה גיטך אם תתני לי כו' האי אם כלאחר והוי כאומר אחר שתתני לי מאתים זוז, אבל על מנת כיון דלאו לאחר הוא ממילא הוי כמעכשיו, והשתא הך דר"א דהתם הי' מקום לפרשו דמקדשה במנה שלם ואפילו תנאי אם לא הוי רק במנה זו מקדשה וכיון שנתן לה דינר אינו כלום ועל זה אמרו כיון דאמר מנה ונתן דינר ע"כ לא הי' כוונתו לקדשה במנה דלמה לו ליתן דינר דכיון דאין לו עכשיו אז כשיתן לה מנה יקדשה דהשתא נמי אינו כלום, וע"כ דהוא מקדשה בדינר רק בתנאי שישלים עד מנה, והיינו דאמרינן דממילא הוי כמעכשיו כמו על מנת כיון שלא זכר אם והוא קידשה עכשיו ואמר לה הרי את מקודשת, א"כ כל שלא זכר בדבריו להרחיק הגירושין ממילא דנין כמעכשיו כמו בעל מנת, אבל אי על מנת אינו כמעכשיו והיינו דבעינן דיפרש מעכשיו כל שהטיל תנאי בקידושין א"כ הך דר"א נמי אינו מוכרח רק שהטיל תנאי לא שקידשה במנה שלם אבל עכ"פ כיון שהטיל תנאי בעינן שיזכיר מעכשיו בפירוש ושפיר קאמר דר"א כדר"ה אמר רבי וממילא מוכח דכך הלכה כיון דהלכה כר"א, ודוק: בד"ה איכא בינייהו ולעיל גבי גט הוי מצי למימר נמי כו' והכא נמי הוי מצי למימר כו' אבל לא מצי למימר שנתאכלו וכו'.

עמהרש"ל ומהרש"א מה שתמהו בזה דדברי התוס' סותרין עצמן למה שכתבו בדיבור שאחר זה דלר"י ג"כ צריכה גט מספק וכן תירצו בעצמם פרק האומר ע"ש: והרב מהרש"א כתב דכוונת התוס' בקיבלה משלישי עוד קידושין והיינו שקיימה התנאי בין שני לשלישי ע"ש, אבל לדעתי אי אפשר לומר כן דהא הר"ן פרק האומר הקשה דהיכי קאמר הך נפקותא שפשטה ידה הא קי"ל א"א שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר מקודשת דהוי כאומרת גירשתני, ותירץ דהתם שאני שלא הי' שום ספק בקידושי בעלה אבל הכא אין ראי' מה שקיבלה קידושין דחשבה דאינה מקודשת כר"י לכשיתן, והשתא ממילא ליכא נפקותא בקיבלה משלישי דלר"ה נמי צריכה גט משלישי דאיהי ס"ל א"א שפשטה ידה וקיבלה קידושין צריכה גט דהשתא ליכא למימר דלכך קיבלה דחשבה דקידושי שני אינו קידושין א"כ למה קיבלה משני הא היתה א"א מראשון וע"כ דחשבה דכבר נתגרשה מראשון א"כ כשקיבלה משלישי הוי כאומרת גרשתני: אבל לדעתי נראה לי לפרש דברי התוס' ולא יקשה כלום, והוא בשום לב שפתחו לומר הוי מצי למימר נמי ובתור הכי כתבו הכא נמי מצי למימר, ובודאי לא על חנם הפכו דבריהם, גם יש לתמוה על מה שכתבו אבל לא מצי למימר בנתאכלו, דמה בקשו בזה אי באו לחדש דין דנתאכלו לא מהני מה ענין זה לכאן הא מבואר הוא להדיא בש"ס פרק האומר, ואי באו ליישב מה דלא קאמר בנתאכלו הא כמו דהוי מצי למימר בפשטה ובנקרע ולא קאמר כן

יש לומר בנתאכלו ולא קאמר ומאי קשי' להו טפי נתאכלו מפשטה ונקרע: לכן נראה לי דודאי הא אין להקשות דלימא בתרווייהו בפשטה וכן תרווייהו בנקרע, דלא מבעיא בפשטה דליכא למימר כיון דלר"י ג"כ ספק הוא, ונהי דודאי יש חילוק בין מקודשת ודאי למקודשת ספק מלבד מה שכתב מהרש"א אלא בפשיטות דיכול לדור עמה ובספק צריכה קידושין אחרים אבל אין זו קושי' כלל דפשיטא דניחא טפי לומר נ"מ בנקרע דהוי נפקותא גמורה לר"ה אינה צריכה גט ולר"י צריכה גט כמ"ש התוס' בקידושין אבל בלא"ה אי אפשר להקשות שיאמר חזא נפקותא בתרווייהו בין פשטה בין נקרע, והטעם כיון דעביד צריכותא לר"ה ולר"י דבקידושין בלבד יש לומר דכסיפה למיתבעי', ודבר זה אי אפשר רק בשתי הנפקותות האלו פשטה ונקרע דאי לא נדע רק פשטה בלבד לא נקרע יקשה מה בכך דכסיפה למיתבעי' מ"מ מאי איכפת לה שתהא מקודשת תיכף האיכולה לקרוע שטר הקדושין וא"כ לא צריכה לתבוע דהוא תובע עצמו דחושש שתקרע השטר ובוודאי אי אפשר לומר דרק בקידושי כסף ס"ל לר"י לכשיתן ולא בשטר וכמו כן להיפך אי לא נדע רק נקרע ולא פשטה אכתי יקשה מה בכך דכסיפה למיתבעי' מ"מ בקידושי כסף לא תועיל כלום במה שלא תתקדש רק אח"כ דמה יש לה לעשות כיון דפשטה לא מהני ונתאכלו ודאי לא מהני אפי' בתנאי אם א"כ אין הפרש אי תתקדש תיכף או אח"כ דס"ס לא ימהר ליתן לה דכל אימת שיתן תהא מקודשת וע"כ משום דנקרע מועיל לר"י וגם פשטה מועיל לר"י, והשתא כיון דהכל תלוי בהנך תרתי שפיר קאמר הני תרי נפקותא, רק שיש להקשות דהוי לי' לומר נמי פשטה דאף דלר"י הוי ספק מ"מ איכא נמי נפקותא בין ספק לודאי וכמו כן אי הוי אמר ג"כ פשטה שפיר הוי מצי לומר אח"כ נקרע בלבד כיון דכבר ידענו פשטה ג"כ מגירושין, רק בהא יש לומר דהוי מצי לומר ולא אמר דאטו כי רוכלא ליחשיב וליזיל וכל זה אי בנתאכלו לכ"ע לא מהני אבל אי נתאכלו ג"כ לר"י מהני יש להקשות דהוי מצי לומר תרווייהו בנקרע גרידא ואי קשיא קידושי כסף בהא נמי מהני נתאכלו, והשתא לא שייך לתרץ דהוי מצי למימר ולא אמר דלמה לו לשנות הנפוקותא כיון דמצי לומר בקידושין הך גופא דבגירושין: והשתא שיעור דברי התוס' דמעיקרא הוי מצי לומר ג"כ בפשטה רק לא אמר רק חז נ"מ ובתר הכי ג"כ הוי מצי לומר בנקרע כהך דמעיקרא רק כיון דסגי לי' לעיל בחדא נפקותא הוצרך לומר בתר הכי פשטה דע"כ צריך לידע תרווייהו אבל לא מצי למימר בנתאכלו דאי הוי מצי לומר הוי קשה באופן אחר דלמא תרווייהו בנקרע ובהא לא שייך הוי מצי למימר, כנ"ל: והשתא בקידושין קשי' להו דלימא תרווייהו בפשטה שפיר כתבו דהוי ספק ולמה לו למינקט נ"מ בספק או ודאי וניחא טפי נפקותא דנקרע וממילא הוצרך לומר למטה פשטה אבל כאן כתבו דהוי מצי לומר הא נמי בפשטה ג"כ כתבו דהוי מצי למימר דודאי נפקותא איכא גם בהא בספק או ודאי, ודוק היטב כי דברי התוס' מדוקדקין מאד וניחא הכל: ע"ב בתוס' בד"ה אדמיפלגי, תימא וכו' ועוד וכו'.

ולדעתי נראה לפרש סוגיא זו בפשיטות לפי מה שהוכחתי לעיל דף ע"ב במשנה זה גיטך אם מתי דע"כ לא פליגי רק במהיום ולאחר מיתה אבל במעכשיו ולאחר מיתה לכ"ע תנאה הוי כדעת הרמ"ה סימן קמ"ה וכן מוכח באמת במשנה שם דכיון דקתני מעיקרא מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי והדר בספיקא לא קאמר רק מהיום ש"מ דבמעכשיו ליכא ספיקא, והא דקתני מעיקרא מעכשיו אם מתי היינו להורות דמהיום כמעכשיו וכן

מוכח בגמרא שם כמו שהארכתי שם, והשתא הכא הכוונה כיון דחזינן לר"י דס"ל על מנת כמעכשיו ומהיום הוי ספק ש"מ דמהיום גרע מעל מנת דהא במעכשיו ליכא ספיקא ועל מנת כמעכשיו ובמהיום יש ספק, והשתא לר"י דס"ל על מנת בעלמא אינו כמעכשיו הוי להו ליפלוגי בעל מנת שאמות דודאי ליכא למימר דלדידי' לרבנן לא הוי גט כלל כיון דבמהיום הוי ספק לרבנן כ"ש בעל מנת דחזינן לר' יוחנן על מנת עדיף דהוי כמעכשיו ודאי ובמהיום ספק לרבנן וע"כ דה"מ דעל מנת אינו כמעכשיו בעלמא היכי דהוי גט אח"כ ג"כ אבל במיתה דאי אינו כמעכשיו אין גט אחר מיתה ספיקא הוי עכ"פ דאדם יודע שאין גט אחר מיתה ותנאה הוי כדאמרינן פרק האומר בקידושין וכמו כן ליכא למימר דבעל מנת הוי גט גמור לרבנן מכח אין גט אחר מיתה הא ליתא דכיון דמהיום אם מתי הוי גט גמור ומ"מ לאחור מיתה מספקא לן שמא חזרה היא אף דאין גט אחר מיתה, א"כ על מנת נמי כיון דאינו כמעכשיו יש להסתפק שמא אינו תנאי דאי הך סברא דאדם יודע משוי לי' ודאי גט במהיום נמי הוי לן למימר הכי, והשתא קושיות התוס' מיושבין חדא בחברתה דבע"מ במיתה ודאי ספק הוא דאל"כ הוי סברות הפוכות מר' יוחנן ושפיר הוי להו לחלוק בעל מנת שאמות ושפיר הוי שמעינן מהיום מכ"ש דעל מנת דלא הוי גט גמור לרבנן ומשני דקמש"ל רבותא לרבי דאפ"י מהיום הוי גט גמור לרבי, כנ"ל בזה ועיין מה שאכתוב בסמוך: בא"ד ונראה לר"י וכו' אבל עד שיתן הוי ספק כו' דמספקא לי' כו' ואין סברא לומר כלל וכו'.

כוונתם דקשיא להו מנא לי' למקשה דלר"י ספק להקשות עליו אדמיפלגי, ואהא כתבו דאין סברא לומר, אבל כבר כתבתי מה שנראה לי דבמיתה באמת ס"ל ספק אבל בעל מנת שתתני מאתים זוז שפיר יש לומר דהוי ודאי, תדע דלא קתני בהך משנה דבאותן הימים גט ואינו גט כדקתני לעיל במתני' דזה גיטך אם מתי ובמתני' דלא תתייחד ע"ש גם יש להוכיח מהא דקאמר לעיל גבי קידושין לר"י מכי יהיב לה הוא דהוי קידושין השתא לא הוי קידושין משמע דלא הוי קידושין כלל: הן אמת שיש לדקדק למה גבי גט קאמר נפקותא בין ר"ה לר"י בנקרע ולא קאמר טעמא כלל רק לר"ה אינה צריכה גט שני ולר"י צריכה גט שני ובקידושין קאמר טעמא לר"ה תנאה בעלמא הוי וכו' ולר"י לכי יהיב הוי קידושין כו', ולשיטת התוס' יש לומר דגבי גט לר"י נמי הוי ספק לכך לא מצי לומר לא הוי גט רק צריכה גט שני דגט ראשון נמי גט ספק הוי עכ"פ אבל בקידושין כיון דמספקא לן אי על מנת כמעכשיו והיא פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר ממילא לא הי' כוונתה רק שיחולו אח"כ כיון שהיא מעיזה לקבל קידושין מאחר דמהאי טעמא א"א שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר מקודשת דהוי כאומרת גרשתני מכח חזקה אין אשה מעיזה פני' בפני בעלה א"כ כאן ג"כ כיון שלא נתברר לשון זה מה הוא אין כאן קידושין כלל דלא נודע אם נתרצית להתקדש תיכף וקבלת קידושין שלה מורה להיפך וכיון שלא נתברר לעדים דנתקדשה תיכף ממילא אין חלין רק אח"כ, וניינו דקאמר בקידושין לא הוי קידושין כלל: ועוד יש להביא ראי' לדברי ר"י דאי ס"ל לר"י דמעיקרא לא הוי קידושין כלל תיקשי סיפא בקבע זמן אי מרוצה הבעל לקבל אחר ל' הרי הגט ע"כ קיים ומגורשת עכשיו ואפילו לדעת מי שאומר דצריך ליטול הגט ולחזור וליתן ולומר הא גיטך היינו לר"ה דכבר נתגרשה מעיקרא וקנאתו וגרע ממגרש חוץ מפלוני דבשביל דקנאתו ליפסל לכהונה צריך לחזור וליטול הימנה אבל לר"י כיון

דלעולם לא נתגרשה רק בעת קיום התנאי ממילא כל שהוא מרוצה בגירושין אח"כ והגט קיים בידה לא גרע מנתן לה לפקדון והכא עדיף דאפילו הא גיטך נראה דאין צריך כיון דבלא"ה אינה מגורשת כלל רק אחר קיום התנאי ואז מתחילין הגירושין ואי דאינו רוצה באמת שתתגרש הואיל ולא קיימה התנאי מעיקרא א"כ אפי' בתוך ל' יכול לבטל הגט לגמרי ולחזור בו לר"י וכבר כתבתי להוכיח מזה כדברי הרמב"ם, אבל לשיטת ר"י נחא דנ"מ בקיבלה קידושין מאחר דאי נתנה בתוך ל' חלין הקידושין מספק דעל מנת כמעכשיו ואי נתנה אחר ל' אין חלין בודאי רק מעכשיו וקידושין דמעיקרא לאו כלום נינהו ובעיקר ביאור דברי התוס' אין להאריך כי כבר ביאר הרב מהרש"א בזה לנכון ע"ש בגמרא פשיטא מהו דתימא קפיד' לאו קפידא וכו' יש לדקדק דהוי ל' לומר דקמש"ל אפי' נתרצה ליתן לו אחר ל' לא מהני כדקי"ל מחולין לך לא מהני והנה אם נתרצה אחר ל' לא קשיא דודאי בהא לא מהני מחילה דכבר עבר התנאי ונתבטל רק דהוי ל' לומר אפילו נתרצה מעיקרא ומחל לה הזמן שתתן אח"כ: והנה לפי דעת הרא"ש לקמן בהך דאיצטלית דאי נתנה לו דמים מדעתו מהני אפי' לרבנן ולא דמי למחולין לך דמוחל לגמרי אבל על גוף האיצטלית יכול למחול א"כ יש לומר דה"ה נמי על הרוחת הזמן יכול למחול לכ"ע וע"כ דלא מחל רק עד אחר ל' ואז כבר נתבטל, ומ"מ יש לומר דדוקא באיצטלית יכול למחול דמקבל כל שיווי האיצטלית ואין הפרש בין דבר עצמו או שוויו אבל בהרוחת הזמן כיון דודאי לכ"ע אין הפרש בין אי אמר מחולין לך כל המאיתם או שאמר מחול לך זוז אחד דודאי לעולם לא מהני ה"ה בהרוחת הזמן כיון דזמן יש בו שיווי ממון הוי כמוחל מן המאיתם זוז דלכ"ע לא מהני: ויש לי לומר עוד להיפך דאפי' אי מחולין לך מהני הכא לא מהני מחילה, והטעם דבמאיתם זוז והוא אומר מחולין לך הטעם דהוי כאלו אומר התקבלתי כהך דקונם דבסמוך וכמו כן באיצטלית כשנותנת לו המעות והוא מתרצה הוי כאומר התקבלתי האיצטלית אבל כאן אימת יאמר התקבלתי אי אחר ל' כבר נתבטל הגט שכבר עבר התנאי ואי בתוך ל' אי יאמר התקבלתי מאיתם למה יקבל אחר ל' הא כבר קיבל ולא שייך שיאמר באם שאקבל אחר ל' הריני כאלו התקבלתי עכשיו כה"ג לא מצינו כלל התקבלתי, והשתא ממילא נחא דלא בעי לומר דקמש"ל אפי' נתרצה בתוך ל' להרויח הזמן לא מהני דא"כ יהא מוכח דברישא מהני מחולין לך דהוי כאומר התקבלתי דאל"כ הוי ל' לתנא לאשמועינן רבותא דאפילו ברישא לא מהני מחולין ובאמת קי"ל דמחולין לך לא מהני אפי' ברישא לכך הוצרך לומר דקמש"ל דלא נימא ליזרוזי אמר הכי: שם חסורי מחסרא והכי קתני וכו' איצטליתא דוקא קאמר לה.

יש לתמוה לר"י דס"ל לעיל לכשתתן ולכי יהבה הוא דמתגרשת א"כ היכי דמי אי דאינו רוצה רק איצטליתו הרי בידו לבטל הגט לגמרי ואפי' תתן לו איצטליתו ולא ירצה לא מהני ואי דהוא רוצה לקבל א"כ כיון דלדידי' ע"כ הגט קיים דאי נקרע אינה מגורשת כדאמרינן לעיל א"כ כיון שרוצה תתגרש, בשלמא לר"ה לא קשיא דמיירי בנקרע הגט ועוד לדידי' כיון דכבר נתגרשה מעכשיו אי תקיים התנאי לא גרע מהרי את מותרת חוץ מפלוני דהואיל דקנאתו ליפסל לכהונה צריך לחזור וליטלו הימנה וליתן לה אבל לר"י דלא נתן לה הגט שתתגרש רק אחר קיום התנאי פשיטא שאין צריך ליתלו הימנה ואדרבא נראה לי דאפי' הא גיטך אינו צריך ואפילו רשב"א דפליג לקמן גבי כנסי שט"ח

הכא מודה דהתם לא היתה הנתינה לגירושין אבל כיון דנתן לה לגירושין שתתגרש אחר שתתן א"כ כל שמוחל התנאי ממילא מתגרשת בנתינה קמייתא ומה שהיא מתרצה עכשיו בגירושין סגי לכ"ע דאפילו היתה מקיימת התנאי ממש לא היתה מגורשת רק עכשיו לא מעיקרא א"כ מה נפקא מינה אי נתרצה עכשיו שתתגרש בלי קיום התנאי שלא יועיל.

וראיתי להרשב"א ז"ל שהקשה בפשיטות אהך דאיצטלתא דוקא במה נפשך אי אינו רוצה תפשוט נתינ' בע"כ דהוי נתינה ואי רוצה תפשוט מחולין לך דלא מהני ותירץ דהך מחולין לך לבטל התנאי בא והכא לא קאמר מחולין רק לקיים התנאי ובדמים אינו מתקיים, ואין זה נכון דמשמע בגמרא להדיא דמחולין לך הוי כמו התקבלתי ש"מ דבכך מקיים הוא התנאי, ועוד הקשה יהא גט עכשיו ע"ש שהאריך, ולק"מ דמיירי בנקרע ונאבד הגט או שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר דלא מהני מה שתתגרש מעכשיו שתהא מקודשת למפרע אבל לר"י ודאי קשיא.

ובהא נראה דאפי' הא גיטך לא בעינן רק גילוי דעת שהוא רוצה בגירושין סגי כמו שבארנו ומזה נראה לי ראי' ג"כ לדברי הרמב"ם דבתנאי אם ג"כ כל שנתקיים התנאי והגט קיים מתחילין הגירושין למפרע ונגמרו בקיום התנאי או כשיטת התוס' דלר"י גם כן ספק אי על מנת כמעכשיו כנ"ל: שם תבעי לרבנן תבעי לרשב"ג וכו' דלא אחלה גבה.

יש לדקדק כיון דס"ל דהך מחולין ומחולין דאיצטלת חדא מילתא הוא א"כ הוי לי' למיבעי בהך דאיצטלת גופא לרבנן אי דוקא בלא מחל אבל במוחל מהני או דלמא אפילו מחל, ועוד דהוי לי' לומר או דלמא אפילו אחלה פליגי כדרך הש"ס בכל מקום דמפרש צד הב' ג"כ, ומזה הי' נראה לכאו' ראי' להרא"ש דגבי איצטלת לכ"ע מהני מחילה, והיינו דקאמר ע"כ לא קאמרי רבנן אלא דלא אחלה אבל באחלה מודי והכא נמי הא אמר מחולין לך.

וצד השני הוא מה שמחלק הרא"ש שיש חילוק בין מוחל הכל למוחל איצטלת בעד דמים ולא הוצרך להזכירו דזהו מה שזכר לרשב"ג: אמנם יש לתמוה על הרא"ש דאי הך דאיצטלת שלא מדעתו א"כ מוכח דאי היתה נותנת לו האיצטלת בעצמו שלא מדעתו לכ"ע היתה מגורשת א"כ מוכח דנתינה בע"כ הוי נתינה לכ"ע: מיהו יש לומר לפי מה שהקשו התוס' למה נתינה בע"כ לא הוי נתינה הא הוי עכבה שאינה ממנה והלכה כרשב"ג במשנתינו, ולי אין זו קושיא כלל דאכתי יכולה לקיים התנאי אח"כ דאטו בעכבה שאינה ממנה כבר קיימה התנאי רק שאינה צריכה לקיימו וזהו במת הבן ואב שכבר נתבטל והואיל ולא הי' ממנה מגורשת אבל במאתים זוז הרי יש לה זמן ליתן כל אימת שתרצה ואכתי חל עלי' קיום התנאי כיון דאכתי לא נתנה דבע"כ לא הוי נתינה, ולפי זה באיצטלת דהכא אי היתה נותנת לו האיצטלת אפילו ע"כ הרי אין העכבה ממנה וכל אימת שיתרצה תהא מגורשת ואי לא יתרצה לעולם הרי אין העכבה ממנה אבל דמים לא הוי כלל קיום התנאי והוי העכבה ממנה ולרשב"ג דמים נמי הוי קיום התנאי ואפי' אי נימא דרבנן דהכא יסברו דעכבה שאינה ממנה לא מהני כרבנן דלקמן, מ"מ נראה לי דהיינו דוקא בעכבה שאינה ממנו ג"כ אבל בעכבה ממנו ולא ממנה בהא אפשר דכולי עלמא מודו כנ"ל: אך בעיקר פי' הסוגיא נראה לי בדרך אחר, דודאי הך דאיצטלת

ג"כ מדעתו מיירי והא דקאמר ע"כ לא קאמרי רבנן אלא דלא אחלה כך הכוונה דכל כמה דהי' האי צטלת קיים לא מחל לה רק עכשיו שאבד מרוצה בדמים ולא שייך לומר התקבלתי רק בדבר שיש במציאות לקבל יכול לומר התקבלתי אבל כיון שנאבד ואיננו כבר בטל התנאי ובטל הגט ולא שייך שיאמר התקבלתי אח"כ כמו לעיל לאחר ל' דודאי לכ"ע אינו יכול לומר מחולים לך דכיון שאי אפשר לה לקיים התנאי כלל לא שייך התקבלתי רק במקום דאפשר לה לקיים וליתן שייך שיאמר התקבלתי כאלו נתנה, ולפי זה כך הדין דאי אי צטלת קיים יכול למחול אבל אי לא מחל רק כשאבד רוצה בדמים לא שייך התקבלתי: שם א"ל אינה מגורשת.

לא נתבאר לי לשון זה, דהא במשנה אמרו הרי זו מגורשת ותתן הרי דקודם קיום התנאי קראה מגורשת, והשתא בשביל דלא מהני מחולין לך קראה אינה מגורשת הא אכתי מגורשת הוא רק שתתן, ואפשר לומר דהך מחולים לך הכוונה אותן מעות שתתני לי לקיום התנאי מחולים לך א"כ כל מה שתתן לו לקיים התנאי כבר הם שלה ואינם שלו א"כ לא קיימה התנאי כלל וא"כ הוי נמי שמת הבעל ואינה מגורשת וצ"ע ועמ"ש בתוס' בד"ה מכלל: שם הכי השתא התם לצעורא כו', הרשב"א ז"ל דיקדק מכאן דאפי' לרשב"ג אמרינן לצעורא דלכ"ע פשוט לו דאינה מגורשת והקשה על זה מהך דהנקה לקמן דלרשב"ג לא אמרינן לצעורא, וע"ש מה שדחק ליישב דלרשב"ג עיקר להרוחה ולצעורא ג"כ ולרבנן רק לצעורא, ומלבד הדוחק צ"ע כמו דלרשב"ג כיון דלהרוחה עיקר אמרינן יב"ח להחמיר כ"ש דאין להוכיח מרבנן דמחמרי דלית להו הרוחה כלל דלמא משום דלצעורא מחמרי אבל הרוחה ג"כ ס"ל: אבל עיקר קושית הרשב"א ז"ל לק"מ לפע"ד, דודאי לרשב"ג ג"כ אינה מגורשת, אבל טעמו כמו שאמרו לעיל דדוקא באי צטלת דמפייסא לי' בדמי אבל לגמרי לא דס"ל דאינו יכול לומר התקבלתי כדס"ל לר"מ גבי נדר דאסור עד שיתן רק דרבנן אדרבנן קשיא לי' דאינהו אמרי גבי נדר דיכול לומר התקבלתי ולמה מחולין לך לא מהני והוצרך לחלק דהתם להרוחה הכא לצעורא אבל רשב"ג דס"ל באי צטלת תתן דמים לית לי' לצעורא והתקבלתי נמי לית לי' כר"מ רק תליא דדמים מהני דלא נתכוין דוקא אי צטלת אבל לגמרי לא דלא מהני התקבלתי כנ"ל: שם לסוף אתא מיטרא.

פירש"י בזמן השקאה רביעית, טעמו דאי אתא בשני או בשלישי דאריס דעלמא לא הי' משקה רק ב' א"כ ס"ס הוסיף הוא השקאה אחת על אריס דעלמא אבל בהשקאה רביעית לא הוסיף כלום על אריס דעלמא. אך קצת צ"ע דנראה דהתנה עמו לפי ערך העבודה דאריס דעלמא משקין תלת נוטלין רביע והוא ישקה ד' ויקבל שליש דלכל השקאה חלק מי"ב, והשתא בשלמא אי השקאה לאו דוקא הוי שפיר אותו ערך אבל אי השקאה הד' דוקא ואותן ג' לאו דוקא א"כ בשאר אריסין כשיבוא מטר יקבלו רביע בעד שני השקאות או אחת והוא על כרחו צריך להשקות אותה השקאה אשר בעבורה מקבל חלק אחד מי"ב יותר: שם לימא ר"י דאמר כרבנן.

לא נתבאר מה ענין זה להך פלוגתא דרבנן ורשב"ג, ונראה לי דס"ד דעיקר הכוונה בהך דאי צטלת דרבנן ס"ל כיון שאמר אי צטלת דוקא קאמר ורשב"ג ס"ל דהכוונה אחריות אי צטלת שיהא כאלו חייבת לו אי צטלת וא"כ ממילא כמו אחר שהי' חייב מחזיר דמים

ה"ה היא באבד מחזרת דמים ואף כאן כך הכוונה ר"י ס"ל כיון דאמר את דלי ארבעה דוקא הוא ורבה ס"ל דהוא ביקש ממנו שיקבל עליו אחריות של ד' השקאות כמו באריס דעלמא, וכן בהך דלעיל אחריות של איצטלת כמו באחר אי היה חייב לו איצטלת, כנ"ל ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה רבה: שם שיהא חולש מעותיו ללשכה.

פירש"י זורק מלשון חולש על גוים מטיל גורל, ודבר זה אצלי מן התימה שיאמר התנא בלשון זר ומי סני ל"י לומר מניח מעותיו בלשכה או זורק ללשכה ועוד דחולש הוא לשון גורל ולא לשון זריקה, ולולא פירושו הי' נראה לי דאף שתיקן הלל תקנה שלא יוחלט הבית, אבל ודאי כל זמן שלא קיבל הלוקח המעות אחריות המעות על המוכר כיון שלא זכה בהם הלוקח בפרט שלא בפניו, ועוד דפעמים שלא יטמין רק ילך לאיזה סיבה לתומו א"כ מה לו ללוקח במה שהטיל מעותיו ללשכה ולא היתה תקנת הלל רק להציל המוכר שלא יוחלט הבית, והיינו דקאמר חולש מעותיו ללשכה דמחליש מעותיו כי לא נפטר עדיין מן הלוקח וגם גיזבר הממונה על הלשכה אינו רוצה לקבל אחריות והוציא מעותיו מרשותו ואחריותו עליהן אבל אי הי' נותן ללוקח בעצמוהי' נפטר לגמרי מחיובו כנ"ל: שם מתקנתו של הלל נשמע.

דיקדק הרשב"א ז"ל מה ס"ד דרבא להוכיח מהלל נתינה בע"כ בפניו דלא הוי נתינה וע"ש מה שדחק בזה, ולדעתי נראה דבלא"ה יש להבין לולא תקנת הלל אי בא זה לב"ד ומעותיו בידו ואומר שהוא אנוס שאין בעל דינו כאן היאך יעלה על הדעת שיהא הבית חלוט כיון שאין העיכוב מצידו כלל, לכן נראה דמן הדין ג"כ לא הי' הבית חלוט אבל כל כמה שבא הלוקח לביתו צריך לפדותו ממנו תיכף ואי לא פדה כשבא הרי חלוט הוא ביד הלוקח, ולזה הי' חושש הלל כיון דנתינה בע"כ לא הוי נתינה שמא כשיבוא לא ירצה לקבל ממנו ובין כך ובין כך יוציא מעותיו ולא יהא לו לפדות לכך תיקן הלל שיתן המעות ללשכה ושוב אין הבית חלוט דהוי נתינה ושפיר דייק רבא דנתינה בע"כ אפילו בפניו לא הוי נתינה ור' שימי דוחה דלא הוצרך ליתקוני רק שלא בפניו אבל בפניו לא צריך ומ"מ הוצרך לתקן שיוציא מעותיו מתחת ידו ללשכה דשמא בין כך ובין כך יוציא מעותיו וכשיבוא לא יהא לו ויוחלט הבית לכך תיקן שיוציא מעותיו מתחת ידו ואחריותו עליהן ואינו יכול להוציאם עוד, כנ"ל: שם על כרחו אינה מגורשת.

נראה לי דהיינו דוקא שלא קיבל המעות אבל אם קיבל המעות אפילו על כרחו לכ"ע הוי נתינה דאי ס"ד דרבא בעי למידק אפילו קיבל היכא מוכח זה מתקנת הלל הא התם לא קיבל וע"כ דלא בא להוכיח רק בלא קיבל א"כ מאיזה צד נימא דאפי' קיבל לא הוי נתינה: ובהכי ניחא מה שיש לתמוה על הרא"ש דפסק בהך דאיצטלת דלא פליגי רבנן רק כשאינו רוצה אבל מדעתו מודו רבנן, וקשה אי בע"כ יהא מוכח דבע"כ הוי נתינה דהא לא נחלקו רק אי איצטלת דוקא או אפי' דמים אבל בלא"ה הוי נתינה לכ"ע או כשתתן לו האיצטלת ודאי הוי נתינה לכ"ע, ולהנ"ל ניחא דמיירי שנתנה לו ע"כ וקיבל דבהא לכ"ע הוי נתינה, ושפיר פליגי אי דמים הוי קיום התנאי או לא: ובהכי ניחא ג"כ מה שהקשו התוס' דלמה הי' נטמן מעיקרא כיון דאפי' בפניו נתינה בע"כ לא הוי נתינה, ולהנ"ל ניחא דהי' נטמן שהי' ירא שיתן לו בע"כ ויכריחנו לקבל ואז הוי נתינה: ודע שיש לדקדק בדברי רבא דקאמר אינה מגורשת והרי אף קודם קיום התנאי מגורשת

גמורה היא כדקתני במתניתין הרי זו מגורשת ותתן וכי בשביל דנתינה זו לא הוי נתינה קראה אינה מגורשת, ועמ"ש בתוס' בד"ה מכלל ובתוס' לקמן דף ע"ה ע"ב בד"ה כלל: בתוס' בד"ה רבה אמר הא לא איצטריך וא"ת דבפרק האומנין וכו' עד סוף הדיבור.

ויש לדקדק כיון דפלוגתייהו אי כיון ששינה הוי כפועל או כיון דשאר אריסין אינן צריכין להשקות דוקא הוי כאריס א"כ מה ס"ד דפליגי בפלוגתא דרשב"ג ורבנן וצ"ל דלפי שיש כאן ב' סברות להיות כשאר אריסין וכיון ששינה להיות כפועל הלכך מר סבר כיון דאמר בפירוש את דלי ארבעה חזינן דכפועל היתה כוונתו, ומר סבר אף שאמר כך היתה כוונתו אחריות של השקאה כמו באיצטלת: ועוד אפשר לומר דהך עובדא דאיצטלת היתה שהי' שלו כדמשמע הלשון איצטלתי ולכך ס"ל לרבנן כיון ששינה משאר מגרשין לומר על מנת שתתן לי איצטלתי ש"מ דאיצטלת דוקא קאמר דאי דמיס הי' לו לגרש סתם דבלא"ה צריכה להחזיר לו האיצטלת או דמי' כשיאבד, ורשב"ג סובר דמ"מ לא הי' הכוונה איצטלת דוקא רק הי' רוצה לעכבה בגירושין בזה אבל לא איצטלת דוקא, והשתא הכא נמי ס"ל לר"י כיון ששינה לומר את דלי ארבעה ולא כשאר אריסין, היתה כוונתו השקאה דוקא ורבה כרשב"ג דמ"מ לא נתכוין השקאה דוקא רק לקבל עליו להשקות כשיצטרך: והנה הר"ן הביא בשם הראב"ד ז"ל דאפי' פועל דוקא כשלא התחיל במלאכה אבל התחיל במלאכה לא הפסיד הפועל, והרמב"ן הביא ראי' להיפך מהך דהגוזל ומאכיל דף קט"ז בשוכר פועל להביא דורמסקין לחולה דאמרינן התם טעמא דעביד שליחותי אף שהתחיל במלאכה הפסיד הפועל ע"ש: ודבריו תמוהין לפע"ד דמהתם מוכח להיפך דהא רבי השיב לרב אין לו אלא שכרו והיינו שכר כשאר פועל לא דמי חמורו ורב מקשה לי' דגבי דורמוסקין לחולה קתני נותן לו שכרו משלם והיינו ששכרו התם ליתן לו שכר הרבה יותר משכר פועל דעלמא כה"ג, ודייק כן מדקאמר נותן לו שכרו משלם כמו שפירשו התוס' שם, והשתא מוכח דדוקא ליתן לו שכר יתר על פועל דעלמא כמו שפסק עמו לא הי' צריך ליתן לו אבל כשכר פועל דעלמא הי' צריך ליתן אף דלא איצטריך כלל והיינו כדעת הראב"ד, וז"ב ולק"מ: בד"ה הא קי"ל הלכתא כרבה, מכאן משמע וכו' בהא קי"ל כרבה כדאמר ובהא לא קי"ל כרשב"ג וכו'.

אין זה הכרח כלל דהא דקאמר ובהא אין הלכה היינו לפי דכללא הוא בעלמא הלכה כרשב"ג במשנתנו רק הך דהכא נפיק מהאי כללא דחוץ מערב וצידן אמרו, אבל בהך דרבה לבר מכללא דב"ב פעמים הלכה כרבה פעמים כר"י וליכא כללא על זה כלל רק דקי"ל באמת כרבה, וכיון דעל הך דרבה דהכא קאי לא שייך לומר בהא, ודוק: דף עה ע"א בתוס' בד"ה מכלל וכו' וא"ת למה הי' נטמן וכו'.

כבר כתבתי דלדעת הר"י בי רב שהביא הב"י סימן קמ"ג דאם קיבל אפי' על כרחו לכ"ע הוי נתינה וכבר הוכחתי כן לעיל מן הגמ' א"כ לק"מ דהי' נטמן שמא ימסור לו ע"כ ויהא מוכרח לקבל ואז הוי נתינה, ובהכי ניחא הך איכא דאמרי דמה ס"ד להוכיח דבפניו הוי נתינה נהי דליכא למידק דלא הוי נתינה כדדחי בלישנא קמא אבל להיפך נמי היאך מוכח, ולהנ"ל ניחא דס"ד דאל"כ למה הי' נטמן ור"פ לא ניחא לי' בהא כנ"ל: בא"ד וא"ת וכו' הלוהו בישוב וכו'.

ולדעתי לק"מ ד דדוקא התם דעל הלוח חיוב לפרוע למלוה והוא משועבד ומוכרח לפרוע לו חובו הלכך שפיר יכול לומר מה לך להיות לך עלי שיעבוד וחוב אני רוצה לפרוע (וסלק מעלי שעבודך) אבל במקום שאין לנותן שום שיעבוד ליתן דוקא ואין המקבל יכול להכריח אותו לעולם רק הוא רוצה ליתן שפיר לא הוי נתינה ע"כ של מקבל, וז"ב: בא"ד וא"ת גבי גט וכו' וכי אם יתן מתנה כו' ואור"י כו' ועליו לקבלם כו'.

דע שיש להסתפק בהך דינא דלעיל באמר מחולין לך אי יכולה עוד לקיים התנאי אח"כ או דכבר נתבטל, והנה לפי דברי התוס' הללו יש מקום לומר דתליא בהך אי נימא דהך על מנת שתתני לי הוי מתנה א"כ מה בכך דלא מהני מחולין כאלו התקבלתי מ"מ יכולה ליתן לו אח"כ מתנה ממש, אמנם אי נימא דהך הוי כפרעון חוב ועליו לקבלם א"כ כל שמחל אותם ואין לו עלי' כלום אי אפשר רק שתתן לו מתנה מחדש ולא כך ה' התנאי רק על מנת שתתחייב לו מאתים וזו ותשלם לו א"כ כשמחל לה הרי אין עלי' שום חיוב וכל מה שתתן אח"כ הוי מתנה ולא מהני, וכן פירשו כוליהו רבוותא ז"ל דהנך לישני דרבא תליא אי הוי כמתנה או כפרעון חוב: ולפי זה נראה לי ליישב מה שיש לתמוה על הרי"ף שלא זכר כלל הך דנתינה בע"כ לא לישנא קמא ולא בתרא, ולהנ"ל ניחא דס"ל דזה תלוי אי הוי כפרעון חוב או כמתנה ואי הוי כחוב ודאי הוי נתינה ואי כמתנה ודאי לא הוי נתינה, והשתא כיון שכתב מעיקרא הך דמחולין לך דאינה מגורשת ובמתניתין קתני קודם קיום התנאי הרי זו מגורשת ולמה נעשית עכשיו אינה מגורשת הא אכתי יכולה לקיים תנאה וע"כ משום דהוי כפרעון חוב ולא מתנה שלא התנה עלי' שתתן לו מתנה רק שתהא מחוייבת לו מאתים ותחזור לו בתורת חוב וכיון שמחל לה ולא קיבל ומחילה זו לא מהני ממילא לא שייך שתקיים עוד התנאי כיון שכבר נתחייבה ומחל לה החוב ובין שתחזור ותתחייב בין שתתן לו מתנה שוב לא ה' קיום התנאי וכאלו נתבטל לגמרי ואינה מגורשת כלל, וכן משמע באמת לישנא דלעיל דפשיט לי' ר"י אינה מגורשת כמש"ל, ומעתה ממילא כיון דלאו מתנה הוא רק פרעון חוב נתינה בע"כ הוי נתינה ודאי כמו בכל חוב: ודעת הרמב"ם ז"ל בדבר זה לא נתברר לי והנה הרא"ש כתב בשמו דהוי ספק מגורשת והוא תמוה דבפירוש כתב דהוא פסול ואין זה ספק מגורשת כמ"ש הר"ן וה"ה לדעתו, אמנם גם מה שהחליטו הר"ן וה"ה דפסול דרבנן משוי לי' מכח חומרא בעלמא דלישנא קמא אבל להלכה נראה לו כל"ב אינו נראה לי כלל, דבלא"ה יש להבין שזכר הרב ז"ל הך דינא דרבא בקובע זמן ובהא חילק בין מדעתו לבע"כ וכתב על זה נתנה לו ע"כ הרי זה גט פסול עד שתתן מדעתו וכבר זכר מעיקרא שתתן מדעתו: לכן רכן נראה לי לפי שהוקשה לו על מה דאמר רבא אינה מגורשת וכי בשביל דלא הוי נתינה כבר נתבטל הגט ולא גרע מלא נתנה כלל דאמרינן דמגורשת תיכף רק שתתן, ומזהדייק דרבא מיירי בקובע זמן ואי נתנה בע"כ ועבר הזמן אינה מגורשת דאי אפשר עוד לקיים התנאי, ונתינה דבע"כ דמעיקרא לא מהני, וכך מפרש בהך דמחולין לך דכיון דנקט אינה מגורשת מיירי ע"כ שאי אפשר עוד לקיים התנאי עכשיו וע"כ בקובע זמן, והשתא שפיר כתב דאי נתנה בתוך זמן ע"כ הרי זה גט פסול שלא תנשא לכתחילה עד שתתן מדעתו, אבל אי נשאת כל כמה שיכולה ליתן מדעתו אין מוציאין אותה ממנו דהא יכולה לקיים עוד התנאי ואדרבא כיון שהי' כופין במקום דמן הדין עליו לקבל כמו שכתבו התוס' כ"ש דאי נשאת דהיו כופין לקבל בע"כ שלא יתבטל הגט ובניה ממזרים,

אבל אי עבר הזמן ואי אפשר לקיים עוד אינה מגורשת דלא הוי נתינה כדמשמע פשטא דלישנא מעיקרא נתנה לו בתוך ל' מדעתו מגורשת משמע דבע"כ לא, והכוונה הרי זה גט פסול שלא תנשא עד שתתן מדעתו אבל אי נשאת אין מוציאין, אבל בעבר הזמן שפיר יש לומר דס"ל דאינה מגורשת כלל או ספק מכח תרי לישנא דרבא, כנ"ל: בגמרא הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת על מנת שתחזירי לי וכו'.

דע שיש להעיר בכל תנאי בגיטין אי צריך להתנות קודם נתינה לידה דאי אחר נתינה כל שאמר הרי זה גיטך מגורשת דלא מהני תכ"ד בגיטין או דנימא דתנאי לאו חזרה הוא כלל, ולכאורה יש לדון דחזרה הוא דאל"כ יועיל אפי' אחר כדי דיבור, ופשיטא דאי יאמר הרי זה גיטך ואח"כ לאחרי כדי דיבור יאמר תנאי ודאי לא מהני, אבל באמת הא ליתא דודאי מועיל תנאי תכ"ד דכל תנאי פירושא הוא דקא מפרש רק לאחרי כדי דיבור אמרינן דחזר בו וכבר ביקש ליתן בלי תנאי וחזר בו לומר תנאי ואפי' תוך כדי דיבור לא הי' מועיל באמת רק תכ"ד אמרינן דלאו חזרה הוא כלל רק מעיקרא כשאמר הרי זה גיטך כך הי' דעתו ליתן על תנאי, ודוקא כשחוזר ממש לא מהני אפי' תכ"ד בגיטין אבל תנאי אמרינן תכ"ד דלא חזר בו כלל רק אחר כדי דיבור חזינן דחזרה היא, ולפי זה יש להסתפק כשאומר הרי זה גיטך והנייר שלי כיון דבדיבורו והנייר שלי מבטל הגט לגמרי א"כ לא מהני אפי' תכ"ד רק שיאמר כך קודם שנתן לידה אבל אחר שנתן בידה ואמר הרי זה גיטך כבר נתגרשה והיאך יחזור בו תכ"ד שלא תתגרש, אלא דקשי' לפי זה דרישא מיירי דוקא קודם נתינה לידה וסיפא אפי' אחר נתינה כיון דלא עקר הגירושין רק מתנה תנאי, לפיכך נראה לי דהא דלא מהני תכ"ד היינו דוקא מהן ללאו ממש, אבל כה"ג אף דלפי הדין אינו גט כיון שלא חזר בו מהן ללאו מהני תכ"ד אפי' ברישא כנ"ל: שם הא מני רשב"ג הוא.

תמוה לי הא כתב הרא"ש לעיל דהיכא דמדעתו קיבל האי צטלת מודו רבנן דאף דלא מהני מחולין לך היינו לגמרי אבל על גוף האי צטלת יכול למחול, והשתא הכא שפיר מצי אתיא כרבנן ג"כ ומדעתו ועוד דע"כ מדעתו מיירי הכא דאי על כרחו כיון דהשתא סבירא לן דעל מנת אינו כמעכשיו א"כ אי אינו רוצה הרי יכול לבטל הגט לגמרי והיאך תתן לו בע"כ וכן אמר בהדי' אפשר דמפייסא לי' בדמי ולהרא"ש הנ"ל לרשב"ג אפי' ע"כ מהני, ועל כרחך דהכא לא שייך ע"כ כיון דס"ד השתא דעל מנת אינו כמעכשיו [ועוד לפי מה שכתבתי לעיל דלכך מהני נתינה בע"כ לרשב"ג דהוי עכבה שאינה הימנה כיון דליתא לאי צטלת אבל הכא לא שייך זה וע"כ מדעתו]: ונראה לי דע"כ לא ס"ל להרא"ש דמדעתו מהני לרבנן מתורת מחולין לך היינו דוקא באי צטלת דבזה יכול לומר שפיר הריני כאלו התקבלתי כיון דאי היתה נותנת לו האי צטלת היתה מגורשת מהני דבר אחר במקום אי צטלת אבל הכא כיון דנייר גופא לא מהני שתחזור לו היאך יועיל דמים לרבנן שיאמר הריני כאלו התקבלתי הנייר דהא בקבלת הנייר אינה מגורשת והיאך תתגרש בדבר אחר כאלו קיבל הנייר, והיינו דקאמר לרשב"ג ה"מ היכא דאיתא בעיני', ולכאורה מה נפקא מינה אבד או שאינה יכולה ליתן לו מטעם אחר שלא תתגרש, ולהנ"ל ניחא דודאי מתורת מחילה כאלו התקבלתי לא שייך הכא רק לרשב"ג דכך הי' דעתו מתחילה אי צטלת לאו דוקא ואפילו דמים אבל הכא לא שייך שיאמר דנייר כלל כלל לא רק דבר אחר והתם נמי אי לא היתה מתגרשת באי צטלית לא הוי ס"ל לרשב"ג

דאיצטלט כלל לא רק דמים נתכוין, ועיין מה שאכתוב לקמן ע"ב בתוס' בד"ה כלל עוד בזה: ודע שיש לדקדק מה קשיא להו רישא לסיפא מ"ש מכל תנאי שאי אפשר לקיימו דאמרינן להפליגה בדברים נתכוין, והיינו כיון דנתן לה גט ואמר הרי זה גיטך בודאי רצה שתתגרש וא"כ כל שאמר דבר שאי אפשר להפליג בדברים אמר ואף כאן כיון שאי אפשר שתחזיר הנייר ותתגרש הוי כמפליג בדברים, וצ"ל דדוקא בדבר הנראה לכל שאי אפשר הוי כמפליג בדברים אבל כה"ג דהכא לאו כ"ע דיני גמירי והוא חשב שלא יתבטלו הגירושים ע"י קיום התנאי כנ"ל: שם מתקיף לה רבא וכו' עד סוף הסוגיא.

באמת שסוגיא זו צריכה ביאור דמאי אקשי ל"י רבא לאביי ומה הועיל הוא בתירוץ שלו הא כלהו טעמי איתניהו הכא, ונהי דלרבא יש לומר דהקושי' היתה היאך אפשר דברייתא ר"מ וקמ"ש"ל דבעינן כפול הא אפי' לא בעי כפול ג"כ הוי גט דבעינן תנאי קודם למעשה וממילא לא שמענו דבעי כפול לכך משני הוא באמת דברייתא ככ"ע וקמ"ש"ל דבעינן תנאי קודם למעשה אבל כפול לא בעינן לרבנן וקמ"ש"ל הא גופא דכה"ג אפי' לרבנן לא הוי גט וכן נראה מפירש"י, אבל קושית ר"א ב"א אינו מובן כלל גם מה הועיל בתירוץ: ונראה לי דקושית ר"א ב"א ג"כ על דרך זה דהיאך אפשר דקמ"ש"ל כפול ותנאי קודם למעשה דהא תרווייהו לא שמענו דהוי תנאי ומעשה בדבר אחד, ואהא קאמר דעיקר קמ"ש"ל דהוי תנאי ומעשה בדבר אחד אבל הנך כלהו מיירי דהוי כפי משפטי התנאי דסתמא קתני אפי' ה' משפטי התנאי כמו כל הני דמתני' דלא הוזכר משפטי התנאי אבל תנאי ומעשה בדבר אחד ע"כ הוי דכל שהתנה בהחזרת הנייר שוב לא משכחת שיהא תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר דלא ס"ד על מנת כמעכשיו: ולפי זה מוכח ע"כ דלרב אשי דמשני על מנת כמעכשיו ע"כ ס"ל דבהא לא בעינן תנאי ומעשה בדבר אחד דאפילו תימא דבעל מנת ג"כ בעינן משפטי התנאי אבל תנאי ומעשה בדבר אחד ע"כ לא בעינן לכ"ע דא"כ תיקשי מאי חידש רב אשי הא בלא"ה הוי גט מכח משפטי התנאי ואפי' על מנת אינו כמעכשיו וע"כ דלשיטה זו רב אשי מוקי ברייתא דהוי משפטי התנאי ומ"מ מגורשת מכח מעכשיו, ומעתה תינח בכפול ותנאי קודם למעשה אבל בדבר אחד ע"כ הוי א"כ למה לי מעכשיו בלא"ה הוי גט דחסר משפט תנאי זה עכ"פ וע"כ דלכ"ע משפט תנאי זה לא בעינן בעל מנת כיון שאינו סותר וזהו דלא כב"ש א"ה ע סימן קמ"ג שכתב דלמ"ד תנאי ומעשה בדבר אחד אפילו אינו סותר לא מהני אין צריך שתקיים התנאי כי בלא"ה התנאי בטל והא ליתא דלשיטה זו ע"כ בעל מנת לא בעינן משפטי התנאי כמו שביארנו ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה דתנאי עוד בזה: בתוס' בד"ה לאפוקי, פ"י בקונטרס וכו' וקשה כו' ונבר כתבתי בגמרא דדברי רש"י מוכרחים בזה דאי דהנך משפטי התנאי דוקא לר"מ מאי מקשה ל"י רבא לאביי ומה הועיל בתירוץ דס"ס כלהו איתניהו הכא ומה נ"מ תירוץ אביי או שלו ויקשה עליו להיפך טעמא דמעשה קודם הא אי תנאי קודם לא הוי גט והא בעינן כפול כיון דהכל לר"מ וע"כ דלרבא אתי שפיר דברייתא כרבנן, ולכך לא מצינו להקשות לרבא להיפך דלא בעינן כפול לרבנן, ומה שהקשו מפרק הפועלים אינה קושיא כלל לפע"ד דודאי גם כפילות התנאי נהי דר"מ הוא שחידש דבר זה כל כמה דלא הוי מצינו בפ"י דפליגי רבנן על"י לא הוי אמרינן דפליגי רק בכפילות מצינו בפ"י דפליגי ר"ח בקידושין על"י וטעמא דס"ד אפי' בארץ ישראל לא ינחלו ע"ש אבל כלהו משפטי התנאי נהי דר"מ הוא דחזית לן כיון דלא מצינו דפליגי

רבנן עלי' ממילא מודו לי' בהא, והיינו דלא מצינו לאוקמא משנה דהפועלים כר"י משום דקתני בה כל תנאי שיש מעשה בתחילתו ולא מצינו לשום תנא שיאמר דבר זה רק ר"מ ואיהו דחדית לה כמו ששנינו בשם ר"מ א"כ אי מתניתין ר"י הוא הרי גם ר"י אמרה כמו ר"מ ולמה נקטה הברייתא דבר זה רק בשם ר"מ ש"מ דלא אמרה רק ר"מ א"כ כיון דסתמא נקטה מתניתין ש"מ ר"מ הוא, כנ"ל: בא"ד וא"ת בשלמא תנאי כפול וכו' היכא ילפינן.

כתב מהרש"ל דלכך לא זכרו התוס' תנאי ומעשה בדבר אחד דזה מסברא ידעינן דסותר למעשה, ומהרש"א כתב דהוא דחוק רק דבאמת על מנת כמעכשיו, ודבריו תמוהין דעכ"פ באם דלכ"ע אינו כמעכשיו למה בעינן תנאי ומעשה בדבר אחד, ובגמרא מוכח להדיא דאפילו באם מתנאי ב"ג וב"ר ילפינן לה דהא לס"ד אינו כמעכשיו וקאמר מכדי כל תנאי מהיכי גמרינן וכו' וע"כ משום דלסי' נקטה אבל מסברא הוא דסותר המעשה ובעל מנת לפי המסקנא דאינו סותר באמתלא בעינן בדבר אחד: ויש לי לומר עוד בעיקר כוונת התוס' דודאי לולא דשמענו מקרא דיש משפטי התנאי ולא כלהו תנאי מהני ואף שהתנה אין צריך שיתקיים התנאי כלל כל שאינו כפי משפט התנאי הלכך ממילא כל מקום שיש סברא שלא יועיל תנאי זה לא מהני מצד הסברא מאחר דמצינו שיש משפטים לתנאי ולא מפיו אנו חיין לקיים כל מה שיאמר, והשתא הך תנאי ומעשה בדבר אחד כיון שיש סברא שלא יועיל כל שלא מצינו תנאי כזה שיועיל לא מהני, ומ"מ מתנאי ב"ג וב"ר ילפינן לה דלולא דאמרה תורה משפטי התנאי לא הו' באפשר לחדש שלא לקיים דבריו כפי מה שאמר כיון שהתנה כך רק כמו דלא מהני שאר תנאים שאינו כפי תנאי ב"ג וב"ר כמו כן כל תנאי שאינו כמו תנאי ב"ג וב"ר ויש סברא לבטלו מבטלינן לי', והיינו דקשיא להו במתנה על מה שכתוב בתורה שאין שום סברא דבדבר שבממון יכול למחול וכמו כן אפשר לקיימו ע"י שליח אין שום סברא ומב"ג וב"ר ליכא למילף רק או דבר מוכרח דלא הו' צריך לאמרו או דבר שמסברא אבל הנך דאינן מוכרחין ואינן מסברא מנא לן, וזהו שלא זכרו מעיקרא כשכתבו בשלמא וכו' הך דתנאי ומעשה בדבר אחד לפי שאינו מוכח בהכרח רק מסברא ומ"מ בלי הך דב"ג וב"ר לא הו' אפשר לבטל דבריו מסברא ובתור הכי נמי לא זכרו הך.

דאין צריך ללמוד מהכרח רק מסברא רק הנך קשיא דליכא לא סברא ולא הכרח כנ"ל: ומ"מ בעיקר קושית התוס' נראה לי דמהך דאפשר לקיים ע"י שליח נמי לא קשיא כלל דהא נמי מסברא אמרינן לה והיינו טעמא דכל דבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח והיינו שצריך שיהא בגופו בלבד לא סוייע של אחר כלל כגון חליצה וכדומה א"כ לא מהני תנאי בזה שאי אפשר שיסייע קיום התנאי לקיום המעשה כי המעשה צריך להיות ע"י גופו לא מסוייע אחר כלל והרי קיום התנאי של אחר או של מעשה אחרת מסייע לתשלום קיום המעשה וממילא כיון דמבטל המעשה הו' כתנאי הסותר למעשה דלא מהני וכן נמי במתנה על מה שכתוב בתורה נהי דבדבר שבממון מהני מחילה אבל זה שלא בא מתורת מחילה רק מתורת תנאי הרי מתנה הוא לבטל דבר תורה ובודאי יש סברא שלא יועיל כנ"ל: בא"ד דרוב מצות ע"י שליח.

דבריהם תמוהין לכאורה דאפשר לקיימו ע"י שליח היינו המעשה אפשר לקיים כמו שפירש"י פרק המדיר וכן מוכרח התם גבי חליצה דלא אפשר ע"י שליח אבל קיום התנאי יכול להיות ע"י שליח והכא המצות הם התנאי, תדע דבתנאי ב"ג וב"ר ג"כ אי אפשר לקיים התנאי ע"י שליח דפשיטא שהיו צריכין בעצמם לעבור חלוצים ולא לשלוח שליח ומ"מ מהני דהמעשה הי' ע"י שליח דהיינו נתינת הנחלה: ומה שנראה לי על שני פנים הוא כך דודאי היכא שיש מעשה ותנאי בין אדם לחבירו כגון קידושין ותנאי מעות דלשניהם הוי הקידושין מעשה ונתינת המעות תנאי הלכך בעינן בתנאי קידושין ע"י שליח ולא ביאה לולא דאיתקש הוויות להדדי וכן כל כה"ג אבל הך תנאי ומעשה שבין ה' ובין ישראל לגבי ישראל ודאי עיקר התכלית לעבוד את ה' ולקיים מצותיו רק בתנאי שיהא לנו ממה להתפרנס ולגבי הקב"ה עיקר תכלית הבריאה להטיב לבריותיו רק בתנאי שיקיימו מצותיו הלכך כיון דמצד ישראל הוי קיום המצות מעשה וכיון דרוב מצות ע"י שליח מהני כיון שמצד אחד הם מעשה: ועוד נראה לי לפי מה שאמרו במדרש גבי אברהם אע"ה דכל מה שטרח בשביל המלאכים בעצמו פרע הקב"ה לבניו בעצמו ומה שעשה ע"י שליח פרע לבניו ע"י שליח, והשתא כך כוונת התוס' דכיון דרוב מצות ע"י שליח פורע הקב"ה ע"י שליח, והשתא הוי המעשה דהיינו ונתתי גשמיכם ע"י שליח, אבל אי לא היו המצות ע"י שליח הי' פורע בעצמו ולא ע"י שליח, ואף שאמרו שאין הקב"ה מוסר מפתח של גשמים כו' כבר כתבו התוס' ריש תענית דהיינו דוקא למסור לעולם, ע"ש: בא"ד דגרסינן בכל אתר לית לי'.

ולא ניחא להו לומר דשפיר גרסינן בכל אתר אית לי' והיינו באיסור, וגיטין וקידושין נמי איסור הוא ולמה בהו לית לי', משום דכבר כתבו פרק שבועות העדות שם דקידושין נמי ממון הוא ע"ש: בא"ד ואמאי הא לא כפלי' לתנאה. ולדעתי לק"מ דהא טעמא דר"מ דבעי כפול דלית לי' מכלל לאו אתה שומע הן, והשתא תינח מה שבא במכלל לית לי' אבל התם דקאמר בפירוש אי קיימת דידך אנא הרי פירש דאי לא ימות לא יהא גט וא"כ אי לא ימות פשיטא דאפ"ל לר"מ לא יהא גט, ועיין מה שאכתוב לקמן בתקנת שמואל בגט שכיב מרע בזה: בד"ה אלא אמר רבא וכו' היכי יצא.

הקשה מהרש"א דהוי להו להקשות להיפך לא החזירו אמאי לא יצא הא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד וע"כ דעל מנת כמעכשיו ואינו סותר המעשה, ולא ידענא מאי קאמר דהא בקידושין תירצו בזה ב' תירוצים. חזא דלית לן הא דר"א ב"א כלל ועוד לחלק בין תנאי סותר למעשה, ושם כתבו לפי מה שהוכיחו כבר כאן דעל מנת כמעכשיו דאל"כ החזירו אמאי יצא, ומ"מ קשיא להו דהוי בדבר אחד, ותירצו או דלית לן דראב"א או דאינו סותר וא"כ היאך יכריחו כאן דעל מנת כמעכשיו מלא החזירו מכח תנאי ומעשה בדבר אחד, ודארבא משמע בהך סוגי' דהכא דרבא לית לי' דראב"א דאל"כ תיקשי לי' על פירושו כמו שהקשה על אביי, וכן כתבו התוס' לעיל דף כ"ב להדי' דרבא לית לי' דראב"א, ועמ"ש לקמן עוד ראיות ברורות לזה, ולא כתבו התוס' לחלק רק לקיים דברי ראב"א ודברי רבא באתרוג שניהם להלכה אבל רבא בעצמו בודאי חולק וכאן דאזלי בשיטת רבא בעצמו הוצרכו להכריח מהך דהחזירו יצא, תדע דכאן נמי ע"כ הכי ס"ל דאל"כ מאי קשיא להו החזירו אמאי יצא הא שפיר יצא כיון דעל מנת אינו כמעכשיו הרי סותר המעשה וע"כ דרבא ודאי לית לי' דראב"א, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה דתנאי

בזה, ושם כתבתי ליישב עיקר קושי' התוס' בפשיטות: ועוד נראה לי דאפי' למ"ד דבעינן תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל ומעשה קיים היינו בלא החזיר כלל אבל בהחזירו בקידושין ובאתרוג בודאי לא יצא דכיון דקיבל על סמך קיום התנאי הרי לא רצה לזכות בו רק כפי התנאי שהרי החזיר לו לקיים התנאי א"כ לא יצא כלל דכפי התנאי לא יזכה רק לכשיחזיר ואז אינו בידו א"כ שפיר קשיא להו מהך דהחזירו יצא לכ"ע ולק"מ: ומ"מ בגט וכה"ג דאין הזוכה זוכה כלל רק נותן לו בע"כ א"כ כשהתנאי ומעשה בדבר אחד אפילו החזירה מגורשת דמ"מ מה בכך דהא לא רצתה לזכות היא מתגרשת בלי רצונה כלל רק באתרוג ומתנה בודאי כל שהחזיר לא יצא כנ"ל: בא"ד ומיהו אין משם רא' דלא מצי למימר איפכא וכו' דבריהם תמוהין מאד כמעט אי אפשר להולמם גם דברי מהרש"א אינם ברורים בזה כלל למעיין בלשון התוס': אבל הנראה בזה דודאי אביי דהתם ביקש לומר אופן דהכל מודים דהוי גט והכל מודים דאינו גט ובמה דפליגי א"כ יש לומר דאליבא דרבי קאמר דהכל מודים דהוי גט אבל לרבנן דרבי באמת אינו כן ואיהו גופא כרבנן ואי קשיא למה לי' לומר בעל מנת לרבי לימא במעכשיו ממש ורבנן, דהא ליתא דאיהו לא ביקש לומר רק דבר התלוי בזמנו של שטר אבל מעכשיו אינו תלוי בזמנו של שטר כלל אבל על מנת יש לומר דלכך הוי כמעכשיו מכח זמנו של שטר ודוקא באם דהוי כפי' לאחר לא מהני זמנו של שטר משא"כ בעל מנת ואי קשיא דהוי לי' לאביי לומר אופן דאינו גט דהכל מודים אליבא דרבנן בעל מנת דלדידהו אינו כמעכשיו ואליבא דרבי הכל מודים דהוי גט, ואהא כתבו דאין הכל מודים אפי' לרבנן דאפי' באם פליגי דזמנו של שטר מוכיח כ"ש בעל מנת כנ"ל: ע"ב בתוס' בד"ה דתנאי ומעשה וכו' פי' שהתנאי סותר המעשה וכו' אבל הילך אתרוג זה וכו'.

אבל הרא"ש פרק יש נוחלין כתב בפשיטות דרבא לית לי' תנאי ומעשה בדבר אחד, ולפי זה כיון דקי"ל כרבא לא בעינן תנאי ומעשה בדבר אחד וזהו היפך דבריו כאן שכתב בפשיטות לקמן דבעינן תנאי ומעשה בדבר אחד, וכבר תמה על זה הב"ש סי' ל"ח ע"ש: אבל באמת לק"מ דשם פרק יש נוחלין קאמר דקמש"ל רבא מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה והשתא תיקשי הא אפי' אי אינה מתנה ג"כ יצא דהוי תנאי סותר למעשה אפילו במעכשיו דס"ס ע"י התנאי אינו יוצא בו ולא קנה והוי ממש כמו באם ומזה דייק הרא"ש דרבא לית לי' דראב"א דאפילו היכי שסותר המעשה לא בעינן תנאי ומעשה בדבר אחד אבל אנן ודאי כראב"א ס"ל וכרבא נמי קי"ל כיון דבאמת מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אין התנאי סותר המעשה: וכן מוכח בקידושין שם דקאמר מאי קסבר אי מתנה על מנת להחזיר לא שמה מתנה תרומה נמי משמע דקידושין ניחא לי' דאינה מקודשת משום דלא שמה מתנה וקשה הא אי לא שמה מתנה הרי סותר המעשה ולמה לא תהא מקודשת הא בטל התנאי וע"כ דרבא בעצמו ס"ד באמת דלית לי' דראב"א וכן מוכח הכא דלא חש לאתקפתא דידי' אף דאיהו גופא אתקיף לאביי כה"ג, ולפי זה יש לומר דמהאי טעמא לא כתבו התוס' כאן רק לראב"א דמודה להך דרבא אבל רבא גופא יש לומר בפשיטות דפליגי אפי' סותר המעשה ולכך לא הוכיחו לעיל מדברי רבא דעל מנת כמעכשיו דאל"כ סותר המעשה כמ"ש מהרש"א, ולהנ"ל ניחא דכל מה שכתבו כאן הוא לראב"א לקיים דבריו ודברי רבא להלכה וכן בקידושין שהקשו כן לכך נתכוונו אבל רבא בעצמו לית לי' דראב"א לגמרי כדמשמע מדבריו כאן, ובזה עלו דברי הרא"ש ג"כ כהוגן: אמנם רב

אשי ודאי אית לי דראב"א רק מחלק בין היכי דסותר התנאי דאל"כ תיקשי לתירוצו כיון דבסיפא הטעם משום דעל מנת הוי כמעכשיו הוי לי לתנא דברייתא למינקט רישא באם דאינו כמעכשיו אינה מגורשת, וליכא למימר דבאם ע"כ מגורשת לפי שחסרו להו משפטי התנאי ותנאי בטל דהא ע"כ רב אשי מוקי לה שלא חסרו משפטי התנאי דאל"כ למה לי על מנת בסיפא כיון דבלא"ה מגורשת מכח חסרון משפטי התנאי, והשתא הוי לי למינקט רישא באם וע"כ דאית לי דראב"א א"כ באם ע"כ מגורשת מכח דתנאי ומעשה בדבר אחד דבהא אי אפשר להמציא מציאות שלא יהא תנאי ומעשה בדבר אחד רק במעכשיו וא"כ מגורשת דאינו סותר המעשה, וז"ב: ובהכי מיושב לנכון קושיית התוס' לעיל בד"ה אלא דלא קאמר רבא מכח על מנת וכרבי ולהנ"ל לק"מ דכיון דרבא לא אסיק אדעתיה תנאי ומעשה בדבר אחד אי אפשר לאוקמא ברייתא מכח על מנת כרבי דא"כ תיקשי לימא רישא באם דע"כ דהיו משפטי התנאי כיון דאינה מגורשת רק מכח על מנת דאי לא הי' למה לי על מנת הא בלא"ה מגורשת א"כ שפיר הוי מצי למיתני רישא באם דכיון דהי' משפטי התנאי תנאי קיים ואינה מגורשת, וליכא למימר מכח תנאי ומעשה בדבר אחד דאכתי לא אסיק אדעתיה הא דהא אתקיף לי ראב"א בהא משא"כ רב אשי דידע מתנאי ומעשה בדבר אחד מצי לאוקמא שפיר מכח על מנת וכרבי.

כנ"ל וז"ב: והנה הרא"ש והר"ן האריכו מאד בענין זה במשפטי התנאי, ולפי שנראה לפע"ד שדבריהם צ"ע, ראיתי להעתיק היוצא מדבריהם ולכתוב עליהם מה שנראה לי בזה: והנה ראשית דבריו השיג על הרב בעל העיטור שכתב דע"כ לא פליגי רבנן ארשב"ג רק באיצטלת דהוא דבר חשוב אבל בדבר שאינו חשוב מודו רבנן דלאו דוקא, ועל זה תמה הר"ן דהא הכא קאמר רשב"ג הוא אבל לרבנן אפי' בנייר אמרינן נייר דוקא ולא דמים ע"ש: ולדעתיה לק"מ דטעמו של בעל העיטור כיון דטעמייהו דרבנן דאמרינן לצעורא קא מיכוון וזה לא שייך רק כשמתנה עליה שתתן לו דבר החשוב אצלה דבזה מצערה אבל אי מתנה עליה ליתן לו דבר שאינו חשוב אצלה ודאי לאו לצעורא קא מיכוין דאינה מצערה בזה כלום, וזהו דוקא במתנה עלי' דבר שאינו עוקר הגט לגמרי אבל כאן לס"ד דעל מנת אינו כמעכשיו והחזרת הנייר עוקר הגירושין פשיטא דהנייר חשוב אצלה טפי מאיצטלת ושפיר יש לומר לצעורא קא מיכוין ובאמת לא יהא גט הלכך ליכא לאוקמא רק כרשב"ג כנ"ל: עוד כתב הר"ן ז"ל וז"ל וא"ת והא תנן בפרקין וכו' והא הכא דמעשה קודם לתנאי ואפ"ה תנאי קיים איכא למימר דמיתני בהדי שליח שאני דכל תנאי מהני בי' לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך גילוי דבריו ומ"מ צריך לומר וכו' שנוי' שלא בדקדוק עכ"ל, וכוונתו דהך ע"כ בדקדוק שנוי' דמדמפליג בין אם לא באתי וכו' או שאמר להיפך ע"ש: ויש לי להסתפק בדברי הרב ז"ל אי כוונתו דוקא כהך שליחות דהתם שהוא מתנה עם השליח אם כך יעשה השליחות ואם לאו לא יעשה בהא לא בעינן משפטי התנאי דלא שייך לומר בזה תנאי בטל ומעשה קיים שהרי לא נעשה מעשה כלל והשליח אין לו לעשות כלל כל שלא נתקיים התנאי כיון שעל עיקר עשיית המעשה התנה עמו דבלא זה לא יעשה ואינו שליח כלל אבל אם צוה לשליח לעשות מעשה בלי תנאי כלל רק להתנות בעת עשייתו המעשה תנאי כך וכך, שליח זה במקום משלחו עומד ועושה וכל שלא נצטוה לכפול התנאי ועשה המעשה והתנה בלי כפילות דינו כמו אי הי' המשלח בעצמו עושה ומתנה כך דתנאי בטל ומעשה קיים, או

דכוונתו דכל שליח אסור לו לשנות מכפי הנראה מדעת משלחו וצריך להתנות באופן שיהא התנאי קיים כיון דעכ"פ ראה דעת משלחו שלא יתקיים המעשה רק על תנאי כך וכך: וכתבתי זה לפי שראיתי בסדר הגט בשכיב מרע השולח גט יאמר לשליח כפי תקנת שמואל, ולכאורה לפי דעת הר"ן הנ"ל אין צריך לזה כלל דמיתני בהדי שליח שאני והשליח צריך שיעשה כפי רצון המשלח אפילו לא כפל המשלח באמירתו לשליח: אבל לפי הנ"ל יש לומר דדוקא בהך דכתבו ותנו דהי' הכוונה שלא יכתבו ויתנו רק עד יום פלוני אם לא יבוא א"כ התנה עם השליח על שליחותו שלא יעשה מעשה השליחות כלל רק אם יהא כך אבל בגט שכיב מרע שהוא מצוה ליתנו בכל אופן רק בעת נתינתו יתנו על תנאי כך וכך אז כל שלא כפל התנאי באמירתו לשליח יעשה השליח כמו שאמר לו ויתנה ג"כ בלי כפילות וממילא תנאו בטל: ומ"מ נראה לי ברור אם צוה לשליח שיתן הגט על תנאי כפי משפט התנאי אף שלא זכרם בלשונו בודאי מהני לכ"ע ואף דאם הוא עצמו נותן הגט ומתנה ואומר שנותן כפי משפט התנאי מסתפק בהגהת מיימוני אי מהני אבל על ידי שליח ליכא ספק כלל דהא השליח הוא שמתנה התנאי בעת נתינה ולא עכשיו נגמר בעת אמירתו לשליח הלכך כל שאמר לו שיתן כפי משפט התנאי אין ספק שצריך לקיים דבריו ליתן כפי המשפט ואם לא נתן כפי המשפט בטל המעשה ששינה שליחותו, וז"ב: אמנם יהא איך שיהא כוונת הר"ן ז"ל אני תמה מאד חדא דהך תנאי קודם למעשה נלמד מב"ג וב"ר והתם גופא מיתני בהדי שליח הוא שמשה צוה ליהושע וראשי האבות אם יעברו ונתתם ואם לא יעברו לא יתנו וא"כ לפי דעת הר"ן הנ"ל אין צריך למשפטי התנאים, תדע דמהאי טעמא צריך שיהא אפשר לקיימו על ידי שליח כהך תנאי דמשה שהי' ע"י יהושע שהי' שלווחו כמו שכתב ב"י סי' ל"ח להדי' א"כ תיקשי הא מיתני בהדי שליח אין צריך משפטי התנאי: הן אמת דבהא אפשר לומר דיהושע לא הי' שליח על המעשה להנחיל הארץ דכבר נחלו ב"ג וב"ר והחזיקו בארץ רק משה צוה אם יעברו יניחו אותם בנחלתם ואם לא יעברו יקחו מהם, א"כ לא נצטוה יהושע לעשות מעשה כלל והכל נגמר ע"י משה בלבד וכיון שבדיבורו של משה נגמר הכל היה צריך משפטי התנאים, ומה שלמדו אפשר לקיימו ע"י שליח היינו שהי' אפשר לקיימו ע"י יהושע אבל באמת נתקיים ע"י משה בלבד ויהושע נצטוה אם יעברו יניחו אותם בנחלתם: ובהכי ניחא מה שיש לתמוה על הרמב"ם ז"ל פ"ט מהלכות גירושין שכתב לחלק בין קובע זמן לתנאי אם דבקובע זמן אין הגט מתחיל רק אח"כ כגון הרי זה גיטך ולא תתגרשי אלא אחר שתתני לי מאתים זוז אבל באם הגירושין הם מיד ונגמר בקיום התנאי ולכך אם נשאת בנתיים לא תצא ע"ש, והשתא תיקשי הא בהך תנאי דמשה הוי ממש כלאחר דהא אם יעברו ונתתם קאמר א"כ הוי כמו לאחר ולמה בעי משפטי התנאי בשלמא לדידן דס"ל כל תנאי אם אינה מתגרשת כלל רק אח"כ ומ"מ בעינן משפטי התנאי כיון שהתנה דרך תנאי אבל להרמב"ם דס"ל דלכך אם אינו כלאחר דהגירושין הם מיד וא"כ תיקשי מב"ג וב"ר ולהנ"ל ניחא דהתם נמי לאו כלאחר הוא דכבר אחזו בנחלתם ומשה התנה שלא יטלו מהם, וניחא ג"כ שאין הירושלמי שהביא הר"ן פרק האומר סותר גמרא שלנו דהתם אמרו להדי' והקשו והא הך אם כלאחר הוא ותירצו שניה היא שהיתה הארץ בידם ע"ש, משמע דבכל אם הוי כלאחר ולא בעי משפטי התנאי וזה סותר לגמרא דידן כמ"ש הר"ן, ולהנ"ל ניחא דכל תנאי אם כך הוא דמתחיל מיד רק נגמר אח"כ ולא כלאחר הוא

רק דס"ד דירושלמי דהתם לאחר ממש הוא ומשני דהארץ בידם, ומזה ראי' לדעת הרמב"ם דכל תנאי אם הגירושין מיד, וזה ברור: ובהכי ניחא גם כן מה שהקשה הראב"ד ז"ל על הרמב"ם שכתב בתנאי קודם למעשה היינו המעשה בפועל לא באמירה דהא בהך דמשה הי' באמירה, ולהנ"ל ניחא דשאני אמירה דמשה דבאמירתו נגמר הדברשהחזיקו בנחלתן ולא הי' צריך שום מעשה אחר א"כ אמירה זו הוי מעשה וצריך תנאי קודם לה [אך לקמן אבאר שלא הי' כוונת הרמב"ם ז"ל כמו שהבינו הראב"ד והר"ן וה"ה].

לדעתו]: ועוד קשי' לי בעיקר הוכחת הר"ן ז"ל מהך משנה דהא פשיטא דלא קשי' ולא מידי דכבר נתבאר ומוסכם מכל הפוסקים דכל קובע זמן אין צריך למשפטי התנאים כלל וא"כ התם שאמר כתבו ותנו אם לא באתי מכאן ועד יב"ח א"כ בין אם יבוא בין אם לא יבוא קבע להם זמן הכתיבה אחר יב"ח א"כ אם כתבו תוך יב"ח אינו גט דבזה אין צריך משפטי התנאי כלל שהרי אפ"ל לא בא בתוך יב"ח וכתבוהו קודם אינו גט, ונהי דאם בא בתוך יב"ח ולא מיחה בפירוש אפשר דאם כתבוהו אחר יב"ח מהני דאף שהתנה אם לא יבא יכתבו בהא תנאי בטל כיון שהקדים המעשה אבל אם כתבו תוך יב"ח פשיטא דאפ"ל לא בא אינו גט ולא תנאי הוא רק קביעת זמן והא דנקט אם לא באתי ולא נקט לאחר יב"ח דקמש"ל התם פלוגתא דר"י ורבנן דלא נימא דהכוונה כתבו מעכשיו עיי"ש: ועוד אפ"ל בא בתוך יב"ח וכתבוהו אחר יב"ח ג"כ נראה לי שיש לומר דהתנאי קיים ואינו גט אף שאינו כפי משפט התנאי שהרי הראב"ד ז"ל נתן טעם לדעת הפוסקים דמעכשיו לא בעי משפטי התנאי דדוקא באם דתנאי עוקר המעשה על לאחר כך בעינן משפטי התנאי אבל במעכשיו שאין התנאי עוקר המעשה על לאחר כך לא בעי משפטי התנאי, והשתא התם כיון דאפ"ל לא יבוא אין להם לכתוב רק אחר יב"ח א"כ תנאי זה אינו עוקר המעשה על לאחר"כ א"כ לא בעי כלל משפטי התנאי ואם כתבוהו בתוך יב"ח זה אינו תנאי רק קביעת זמן כמו שביארנו: וכתב עוד הר"ן ז"ל וז"ל אבל יש דעת אחרת לרמב"ם ז"ל במעשה קודם לתנאי כמו שכתבתי בפרק האומר בקידושין בס"ד ע"כ.

ודבר זה צריך ביאור כי הרמב"ם פ"י שצריך להיות המעשה בפועל אחר התנאי כגון בגט שצריך שיהא נתינת הגט אחר התנאי וכן בקידושין אבל הקדים: מעשה הקידושין או הגירושין לתנאי אינו כלום אפילו אמר כפי משפט התנאי לגמרי לא מהני, והטור סימן ל"ח תמה עליו ע"ש דנראה דמודה לו בעיקר הדין דאחר המעשה בפועל לא מהני תנאי אפ"ל תכ"ד ומילתא דפשיטא הוא ולא על זה אמרו תנאי קודם למעשה והב"י השיג עליו דאין זה פשוט כיון שלא חזר בו רק מתנה תנאי ס"ד דמהני קמש"ל דהוי מעשה קודם לתנאי: ובאמת עדיין דברי הרב ב"י אינן מספיקין כלל לדברי הרמב"ם תיקשי הך ברייתא דהכא דמפרשה רבא דהוי מעשה קודם לתנאי א"כ מיירי דהתנה עמה אחר נתינת הגט לידה א"כ תיקשי רישא באמר והנייר שלי דאחר נתינה לידה אמר הרי זה גיטיך היאך יוכל לחזור בו לגמרי ולבטל הגט דהא והנייר שלי חזרה גמורה הוא ובודאי ליכא למימר דרישא מיירי שאמר קודם נתינה לידה א"כ לא הוי לי' לחלק בין נייר שלי לעל מנת שתחזירי רק בין קודם נתינה לאחר נתינה ומדמפליג בין על מנת להנייר שלי ש"מ דבהך גוונא גופא דמהני בסיפא לא מהני ברישא וקשה הא הוי חזרה תכ"ד ולא מהני בקידושין וגירושין, ורחוק לומר דדוקא אם בפירוש חזר בו לא הוי חזרה אבל

אם לא חזר רק אמר מה שאינו יש לומר דדרך טעות אמר ומעיקרא ג"כ כך הי' דעתו הא ודאי ליתא דהיאך נסמוך עליו בזה וכל שירצה לחזור תכ"ד יאמר כך ויתבטל הגט תכ"ד לנתינתו ועכ"פ ראוי להסתפק בו שמא חזרה הוא וע"כ דרישא מיירי שאמר קודם נתינה לידה א"כ סיפא נמי ומ"מ מפרשה רבא דמעשה קודם לתנאי, גם קשה קושית הרב בעל לח"מ שם מהא דפריך רבא לאביי והא הוי מעשה קודם לתנאי, בשלמא אי באמירה קאמר שפיר מקשה דהא קתני הרי זה גיטך הרי הקדים המעשה באמירה ואי דהוא שלא בדקדוק א"כ גם בכפילות נימא שלא בדקדוק וכיון דלאביי בדקדוק שנוי' קשי' נמי הך, אבל להרמב"ם דהכוונה מעשה בפועל היכן נזכר בכרייתא דהקדים המעשה בפועל שהרי לא הוזכר רק במאמר בלבד לא במעשה עוד הקשה מהך דשמואל והוא קושית הר"ן פרק האומר דפריך ולימא לא יהא גט אם לא מתי ומשני דהוי מעשה קודם לתנאי ש"מ דבדיבור הוא לא בפועל: והנה אי משום הא לא אירי' כלל ולא קשי' ולא מידי דע"כ לא בעינן מעשה בפועל רק בצד ההן שזהו עיקר המעשה לא האמירה דבאמירה עדיין לא נעשה מעשה אבל בצד הלאו דהמעשה הוא שלא יהא גט והתנאי אם לא מתי א"כ אמירה זו הוי המעשה לגמרי ששלילת הגט אינו צריך מעשה בפועל כלל הלכך בהא לכ"ע באמירה הוי מעשה קודם לתנאי, וז"ב ולק"מ, אך קושית הלח"מ הנ"ל ומה שהקשינו ודאי קשי': והראב"ד ז"ל הקשה מתנאי ב"ג וב"ר דמוכח דבאמירה בעינן תנאי קודם למעשה, וגם זה לק"מ דהתם אמירה הוי מעשה שכבר אחזו בנחלתן בעבר הירדן ובאמירה זו נשארנו בנחלתן כמבואר להדי' בירושלמי פרק האומר הביאו הר"ן ז"ל: אמנם בעיקר דברי הרמב"ם ז"ל מה שהבינו לדעתו דלא בעי תנאי קודם רק למעשה בפועל הוא תמוה, דהא בפירוש כתב הרב ז"ל בחלוקה ראשונה דאמר לה אם תתני הרי את מקודשת לי ואם לא תתני וכו' ואח"כ נתן הדינר, והשתא כיון דהמעשה הי' אחר שהשלים התנאי למה הקפיד להקדים אמירת התנאי קודם לאמירת המעשה ודבר ברור הוא דסובר הרב ז"ל דבעינן תנאי קודם למעשה בכל צד הן באמירה הן בפועל ולכך בחלוקה הראשונה זכר שאמר תנאי קודם למעשה וגם הקדים כל התנאי למעשה בפועל.

ומה שאמר אח"כ אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי ונתן הדינר והשלים התנאי דמשמע טעמא דנתן הא נתן אח"כ הוי מהני והרי הקדים המעשה באמירה, הא ליתא דכיון שאמר אח"כ אם תתני תהי' מקודשת הוי לי' כמי שאמר מעשה ותנאי ומעשה דמהני כמו לאו והן ולא, והא דלא קאמר בפשיטות שנתן קודם בלי אמירה כלל דהא לאו מעשה הוא כיון דלולא דבריו אח"כ לא היו קידושין כלל, ועיקר הקידושין מכח אמירה דאח"כ והרי אח"כ הקדים באמירה תנאי למעשה לכך הוצרך לומר שאמר לה הרי את מקודשת לי והוי שפיר מעשה קודם אף דבאמירה הקדים התנאי לא מהני כיון שקדם מעשה בפועל לתנאי וזה ברור ולק"מ: אלא דאכתי יש לי לדקדק בדברי הרב ז"ל שיש להקשות מדידי' אדידי' דברישא משמע בהדי' דוקא שהקדים התנאי כולו למעשה הוא דמהני הא עשה המעשה בין הן ללאו לא מהני כיון שקדם המעשה ללאו עכ"פ ואולם בסיפא משמע להדי' דוקא שהקדים המעשה להן ולא הוא דתנאו בטל אבל בהקדים ההן עכ"פ למעשה תנאי קיים דאל"כ הוי לי' למימר אפילו אמר אם תתני לי מאתים וזו תהא מקודשת ונתן לה ואח"כ השלים ואם לא תתני תנאי בטל ומעשה קיים

וע"כ דהעיקר לא קפדינן רק על ההן אבל על הלאו שבא לכפל לא קפדינן שיהא קודם למעשה, ונראה לי דלא ברירא לי' להרב ז"ל דבר זה אי בעינן תנאי קודם בכפל ולכך מעיקרא בחלוקה ראשונה שבא לומר הצד דהוי תנאי קיים זכר שהי' המעשה אחר גמר התנאי לגמרי דבהא מהני ודאי, ובחלוקה השנית דתנאי בטל זכר שהקדים המעשה לגמרי דבהא ודאי תנאו בטל וחלוקה זו האמצעית שזכר הן קודם למעשה ולא אח"כ כיון דלא נתבאר זה בש"ס לא זכרו כלל וכמו כן לפמ"ש דס"ל להרמב"ם דבאמירה ג"כ בעינן תנאי קודם, צ"ל ג"כ דלא ברירא לי' בצד הלאו ומעיקרא בצד שבא לומר דתנאי קיים כתב שזכר ההן והלאו באמירה תנאי קודם למעשה, ובמ"ל שם נסתפק באמירה אי בעינן בכפל תנאי קודם, וספק הזה נסתפק להרמב"ם ג"כ במעשה בפועל כמו שביארנו: ולענין על מנת אי בעינן משפטי התנאי האריך הר"ן ז"ל להקשות מהך דקי"ל אין תנאי בחליצה והתם על מנת הוא.

והנה בראשית דבריו אני תמה מאד על הר"ן ז"ל שהוא ז"ל הכריח קושיתו דר' יוחנן ס"ל דברי הכל על מנת כמעכשיו והתם בחליצה איהו גופי' ס"ל אין תנאי בחליצה בעל מנת שתתני מאתים זוז, ודברים הללו תמוהין מאד דאפי' למ"ד על מנת אינו כמעכשיו פשיטא דקשי' ג"כ דהא חליצה ע"כ מעכשיו הוא שהרי בגט בתנאי אם או בעל מנת לר"י דס"ל לכשתתן בנתקרה הגט ואבד אינו גט אלמא בעינן שיהא הגט קיים בשעה שתתגרש א"כ בחליצה דכל שחולץ עכשיו שוב אין כאן חליצה אח"כ והיאך תהא נחלצת אח"כ וע"כ כל חליצה מעכשיו הוא והוי לי' להקשות בפשיטות דהא כל חליצה עכשיו הוא ולא אח"כ שאי אפשר לחליצה שתחול אחר כך ומ"מ לא מהני בה תנאי לפי שאי אפשר לקיים ע"י שליח: אמנם עיקר קושיתו אינה קושי' לפע"ד חדא לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר טעמא דבעינן שיהא המעשה ע"י שליח כי דבר הנעשה בגופו דוקא ולא יסייענו אחר בקיום המעשה א"כ אי אפשר שיסייענו קיום התנאי לגמר המעשה דבעינן שיתקיים המעשה בגופו של זה דוקא וכלשמתנה תנאי הרי קיום התנאי מסייע לקיום המעשה וא"כ ממילא אין הפרש בין דבר הנעשה מעכשיו או אח"כ דס"ס צריך שיגמור לגמרי ע"י גופו של זה מצד מעשיו לא סויע אחר, ועוד דמהאי טעמא כיון שהענין מעצמו מעכשיו לא על ידי דיבורו של זה כלל ואין החסרון מצד התנאי מכח מאמרו שיועיל מה שיתקן דבריו לומר מעכשיו רק החסרון מצד המעשה שאינה ע"י שליח וכי בשביל שיאמר מעכשיו נעשה ע"י שליח ולענין שאר משפטי התנאי דהחסרון מכח מאמרו שקילקל בתנאי יכול לתקן באמרו מעכשיו ולא בזה דהקלקול אינו מכח מאמרו רק בעצמותו כך הוא ולא אמרו רק דכל היכי דאמר מעכשיו לא בעינן משפטי התנאי דהיינו היכי דתנאי שייך בי' רק בעינן משפטי תנאי אבל היכי דלא מהני בי' תנאי כלל לא מהני מעכשיו שיועיל תנאי, ודוק: גם מה שהקשה מהך דשמואל דאתקין בשכיב מרע כפול, מלבד דבהא נמי יש לומר דלא מהני מעכשיו רק בדבר שהיה יכול להתנות באם והתנה במעכשיו אבל בתנאי מיתה שלא היה יכול להתנות באם דאין גט אחר מיתה ואי אפשר שיגרש באופן אחר לא מהני מעכשיו כלל, ולפי זה גם הראי' שהביא מן הירושלמי נראה לי דלק"מ דאדרבא דוקא לר"מ דאם כלאחר וליכא תנאי רק במעכשיו בעי בהא כפול, אבל לדידן דאם אינו כלאחר כמ"ש הרמב"ם להדי' דאפי' באם נעשה הדבר מיד ונגמר בסוף ובעינן בי' משפטי התנאי הלכך במעכשיו כיון שהי' יכול להתנות באם והתנה

במעכשיו לא בעינן בזה כפול משא"כ בהך דשמואל דהוי גט אחר מיתה ואי אפשר להתנות רק במעכשיו בעינן כפול כמו לר"מ בכל מעכשיו ולפי זה כל הני קושי' דאקשינן עלייהו מר"מ דלקמן אם תשמשי ואם לא תשמשי דמוכח מינה דבעל מנת בעי כפול לק"מ לפי הני דלר"מ מעכשיו לא מהני מידי כמו שביארנו: אמנם בעיקר הקושי' מהך דשמואל נראה לי ליישב בפשיטות ג"כ דבלא"ה יש להבין למה לא זכר שמואל מהיום או מעכשיו, ועוד כיון דאמרינן לעיל אם מתי שתי לשונות במשמע משמע מהיום ומשמע אחר מיתה ואי כפלי' לתנאה היאך שייך אחר מיתה דא"כ הוי לי' כקובע זמן ולא בעי כפול ומדכפלי' לתנאה ע"כ מהיום קאמר, ועוד לימא מעת שאני בעולם דהאי לאו תנאי הוא ולא בעי כפול: לכן נראה לי דעיקר תקנת שמואל היתה שלא הי' נראה לו שיגרש השכיב מרע מעכשיו או מהיום דא"כ תיכף היא אצלו כפנוי' ואסור ביחוד והיא רוצה שתהא אשתו עד עת מיתה שתוכל להיות אצלו ותשמשנו וכדומה, אמנם אם יאמר אם מתי בלי מהיום יש בו תרתי לריעותא, חדא דמשמע אחר מיתה ג"כ ועוד שאינו כפול, לזה תיקן שיאמר אם מתי בכפילות ובזה ודאי לאו אחר מיתה קאמר דבהא לא הי' כופל, ומ"מ אין הכוונה מהיום רק סמוך למיתה, ומ"מ לא תיקן שיאמר מעת שאני בעולם סתם דחשש לדברי ר' יוסי דמשוי לה ספק מגורשת דכל שעה איכא לספוקי שמא ימות עכשיו אבל אי אומר בפירוש אם לא מתי לא יהא גט הרי ביאר בפירוש דבשעות שלא ימות בהם לא יהא גט כלל אפי' בספק וכיון שבפירוש התנה שלא תהא מגורשת בספק ממילא אינה מגורשת כלל רק בשעה הסמוכה למיתה אז היא מגורשת ומעיקרא לא וכמו כן שאר משפטי התנאי בעי כיון דהתנאי עקר הגירושין עד סמוך למיתה ולא הוי כמעכשיו, עוד הביא הר"ן ראי' דאין הלכה כר"מ מהך דבעי למיסק לארעא דישאל, ונראה לי שאינה ראי' דהתם שאני שמכר תיכף וכתב לו שטר מכר כדרכו והוא רוצה לבטל המכירה במה שאינו עולה, ועל זה אמרינן כיון שאינו יכול לעלות לא נתבטל המכירה דהא לעולם יכול לקיים תנאו, ותדע שהוא כן דתיקשי לי' להר"ן ג"כ אי לא בעי כפול ג"כ קשה למה יתחייב לקיים תנאו וכי בתנאי אם מחוייב לקיימו, גם מה שחילק דהתם מכח אומדנא אתינן עלה אמת הוא ולא דמי להך דאיילונית, לא מבעי' לפי מה שכתבו התוס' דהתם בספק איילונית א"כ שפיר בעי כפול דהא ידע שהוא ספק ומ"מ לא רצה לדור עמה בספק כיון שלא הי' יכול לברר וכיון שלא כפל ליכא אומדנא כלל דהא עכ"פ ספק היתה ומהא ידע וגירשה, ועוד אפילו חשב דודאי איילונית היא מ"מ כיון שטעה שהיא איילונית ודאי גירשה לחלוטין ולא עלה על מחשבתו צד הלאו כלל, והא דאמרינן דאומדנא הוי ככפילות היינו דדנין נהי שלא זכר בפירוש אבל בלבו הי' כן, משא"כ התם לא עלה על לבו שום צד ספק דאיילונית ודאי אינה יכולה להוליד לכך בעי כפול דוקא, ועמ"ש בגמרא בסמוך: בגמרא אתקין שמואל וכו' עד סוף הסוגי' איכא למידק כיון דכל כפילות התנאי הוא משום דלית לי' לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן וכן להיפך א"כ לימא בפשיטות הרי זה גיטך ואם לא מתי לא יהא גט, והשתא כיון שאמר בפירוש שאי לא ימות לא יהא גט היאך ס"ד שיהא גט דהא לא שייך בזה מכלל רק בפירוש אמר שלא יהא גט אי לא ימות, ונראה לי דאי אמר כה"ג הגט בטל לגמרי כיון שלא זכר הן בדבריו לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן ואף שאמר הרי זה גיטך זה נתבטל במה שאמר אח"כ לא יהא גט ואף שאמר אם לא מתי לא אמרינן מכלל וכו', וכללו של דבר

כמו בהן אמרינן תנאי בטל ומעשה קיים כמו כן בלאו אמרינן מעשה קיים, ומעשה הלאו היינו שלא יהא גט, ותנאי אם לא מתי בטל דאפילו מת אינו גט, כן נ"ל: והנה רש"י ז"ל פ"א דתקנת שמואל היתה משום כהן והוא תמוה דאפ"י בישראל ג"כ הרי אין רצונו לגרשה לחלוטין רק על תנאי ושמא לא תתרצה לחזור לו, ונראה לי שהוקשה לו להרב ז"ל מה דאתקין שמואל אטו משפטי התנאי שמואל אתקין להו והא מדאורייתא ילפינן להו, לזה סובר הרב ז"ל דר"מ דבעי משפטי התנאי רק לחומרא אמר כמ"ש התוס' לעיל מן הירושלמי והשתא לא הי' מהצורך לשכיב מרע שיכפול תנאו דס"ס אגידא בי' ואינה יכולה להנשא לאחר כשלא ימות, לזה בא שמואל ותיקן שיכפול תנאו משום דפעמים שהוא כהן ואסורה עליו לפי שלא כפל תנאו או אפשר דס"ל לרש"י דשמואל גופא לא סבר לה כר"מ רק לחומרא דלמא איכא דסבר כר"מ הלכך בישראל ליכא חשש דס"ס לא תוכל להנשא לאחר הלכך לא שייך תקנה רק בכהן ומיפסלה עלי': שם ולימא אם מתי.

נראה לי דהכוונה כך משום דמסברא ראוי להיות הלאו באחרונה כמ"ש הר"ן דבגמר דבריו אדם גומר בדעתו, ואהא משני דשאני הכא דמה שאמר הלאו קודם משום דלא מקדים ולא משום דגמר בלבו ההן יותר, ואהא מקשה לי' רבא דמ"מ כיון דגה"כ מתנאי ב"ג וב"ר דבעינן הן קודם לא מהני רק שיאמר כך: שם ולימא לא יהא גט וכו' בעינן תנאי קודם למעשה.

נראה דהקושיא דמשמע לי' למקשה דמצד הסברא ראוי להקדים הדבר שעליו מתנה כי לא שייך שיאמר תנאי בלי שנדע מעיקרא על מה רוצה להתנות ומהאי טעמא בכל המשניות נקט כך הרי זה גיטך על מנת או אם ומשני דמשפט התנאי אינו כן, וכבר כתבתי לעיל דלמ"ד דתנאי קודם למעשה היינו מעשה בפועל עיקר הכוונה הכא על הלאו דבהא דיבור כמעשה כיון שאינו צריך שוב שום מעשה רק בדיבורו נגמר שלילת הגט אבל בצד ההן כיון דבעי מעשה בפועל כל שהתנאי קדם למעשה בפועל הוי תנאי קודם למעשה, אך כבר כתבתי דיש לומר דגם הרמב"ם מודה דבעינן תנאי קודם למעשה באמירה גם כן, עיי"ש: במשנה הרי זה גיטך על מנת שתשמי את אבא וכו' מת הבן או שמת האב.

יש לדקדק דלא קתני ברישא בעל מנת שתשמי את אבא כמה תשמשנו כמו דנקט כמה היא מניקתו, ומזה נראה לי ראי' לפירש"י דפי' דבעינן שתניק ותשמש קודם מיתה אבל לא שמשא והניקה כלל לא הוי גט, והשתא הך מת הבן והאב הוא הזמן שתשמש כאלו אמר שתשמש עד יום מותו רק לפי דבתינוק יש עוד זמן מוגבל חוץ מיתתו שתי שנים נקט גבי' כמה היא מניקתו אבל באב מיתתו הוא הזמן דעד יום מותו תשמשנו ומיושב קושית התוס' בד"ה מת האב ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה מת האב: שם או שמת האב.

מדלא קתני ברישא או שאמר אי אפשי שתשמשני כמו דקתני בסיפא, נראה לי דברישא ודאי לא מהני אי אפשי דכיון דכל ימי חייו קאמר כל אימת שירצה האב צריכה לשמשו דודאי ליכא למימר דכל שאמר אי אפשי מחל השימוש דהא מחולין לך לכ"ע לא מהני אפילו מחל הבעל גופא וא"כ מה בכך דעכשיו אינו רוצה בשביל זה לא נתקיים התנאי עד שלא תהא צריכה לשמשו עוד אפי' ירצה אח"כ שתשמשנו, ונראה עוד דאפי'

לרשב"ג דפליג בסיפא דעכבה שאינה הימנה אינו מעכב בתנאי היינו דוקא בקובע זמן לשימוש אבל ברישא בלא קבע זמן כלל היאך יעלה על הדעת דבשביל שאמר פעם אחת אי אפשר נפטרה מלשמשו עוד, ובזה יתיישבו דברי רש"י ממה שהקשו עליו התוס' בד"ה בשלמא, ועמ"ש לקמן דף ע"ו בד"ה מת האב דיש לומר דוקא בעל מנת הוי גט ברישא אבל באם יש לומר דלעולם לא הוי גט: שם על מנת שתניקי את בני ב' שנים וכו' מת הבן או שאמר האב אי אפשר יש לחקור הנך ב' שנים אי צריכה לקיים בב' שנים הראשונים דוקא או כל שתי שנים בחייו שתשמשנו סגי וכן בבן, ובודאי נראה דשתי שנים הראשונים דוקא הוא דאל"כ מה ס"ד דרשב"ג דמהני אי אפשר כיון דאכתי יכולה לקיים התנאי אח"כ ולא שייך בכהאי גוונא עכבה שאינה הימנה ושמא ירצה אחר כך שתשמשנו: ולפי זה יש מקום לומר דאי אמר ביום ראשון אי אפשר לרשב"ג כבר נתבטל התנאי דאי אפשר שתקיים עוד שתי שנים כיון דהי' כוונתו הראשונים רק דלא איכפת לן כיון דעכבה אינה ממנה, ולרבנן באמת נתבטל, ומ"מ נראה לי דהא ליתא דאפי' לרשב"ג מ"מ לא עדיף אי אפשר מאי שימשה באותו יום דהיתה צריכה להשלים שתי שנים ובשביל שאמר ביום ראשון אי אפשר תפטור מלשמשו עוד אפילו ירצה הא ודאי ליתא, דנהי דלא שייך לומר דעכבה שאינה ממנה הוי כמי ששמשו ממש אבל מ"מ כל יומא בפני עצמו ולא נפטרה למחר מחמת שלא רצה היום: ולפי זה נראה לי פשוט דברישא באמר סתם ודאי למ"ד כל ימי חייו מודה רשב"ג דלא מהני אי אפשר כלל דמה בכך דאמר היום אי אפשר כיון דכל ימי חייו צריכה לשמשו וכל אימת שירצה צריכה לשמשו, אבל למ"ד סתם יום אחד אי נימא דבהא נמי הכוונה יום ראשון דוקא ודאי מהני אי אפשר לרשב"ג דכיון דלא רצה ביום ראשון הוי כמו לא רצה בסיפא כל שתי שנים, אבל אי נימא דשימוש והנקה שוין בזה וכמו בהנקה הכוונה יום אחד משתי שנים וכן יום אחד מי"ח חודש כמו כן שימוש כיון דסתם יום אחד הכוונה יום א' מכל ימי חייו א"כ לא שייך לומר דפליג רשב"ג באי אפשר דהא אכתי יכולה לקיים תנאה אח"כ ושמא ירצה אח"כ, ואפילו נימא דס"ל לרשב"ג דעכבה שאינה ממנה הוי כאלו קיימה ממש מ"מ היינו דוקא בסיפא כיון דשתי שנים הראשונים היתה כוונתו הוי עכבה ממש שאינה יכולה לקיים כל יום רק באותו יום אבל ברישא כיון דיכולה לקיים אח"כ כל ימי חייו לא שייך עכבה שאינה ממנה דנימא דהוי כאלו כבר קיימה באותו יום שלא רצה: אלא שיש לדקדק דבתוספתא תניא בהדי' על מנת שתשמישי את אבא ואמר אי אפשר שתשמשני כיון שלא נתקיים התנאי אינו גט רשב"ג אומר אם בהקפדה וכו' והרי מבואר הוא דברישא נמי פליג רשב"ג דהוי גט.

והנה הא ודאי דהתוספתא לטעמה דסתם יום אחד הוא כמבואר התם והיינו הך ברייתא דמקשה מינה הכא בגמרא [ומה שאמרו שם פלוגתא למר ב' שנים ולמר י"ח חודש היינו יום אחד מב' שנים כדאוקמה רב אשי הכא] דאי כל ימי חייו ודאי ליכא למ"ד דמהני אי אפשר, אמנם עכ"פ מוכח דאי יום אחד פליג רשב"ג ברישא ג"כ, ומזה נראה לי דס"ל להתוספתא דאף דבהנקה יום אחד משמנה עשר חודש או ב' שנים אבל בשימוש יום ראשון נתכוין דאין סברא שיתן לה זמן כל ימי חייו לקיים אותו השימוש, וכמו בסיפא ב' שנים אמרינן הראשונים כמו כן ברישא אי הכוונה יום אחד הלכך כל שאמר אי אפשר ס"ל לרשב"ג דמהני כיון דעכבה אינה הימנה ומגורשת דכבר עבר זמן התנאי כמו בב'

שנים דסיפא: ודע שיש להסתפק עוד אי הכך שתי שנים להנקה דוקא קאמר אבל אמר ו' חדשים דבא להקל עלי' לכ"ע במת הוי גט למ"ד סתם כל ימי חייו או דילמא ל"ש, ונראה לי להביא ראי' מדלא קתני מת האב כמו מת הבן רק באב נקט אי אפשר וע"כ דהיינו טעמא דודאי באב לעולם להקל בא כיון דסתם כל ימי חייו הרי בא להקל עליה, רק באי אפשר היינו טעמא לפי דברי שא נמי לא מהני אי אפשר כמו שביארנו לעיל ואפילו לרשב"ג כ"ש לרבנן א"כ ס"ל לרבנן דלא אמרינן בסיפא דפירש יועיל אי אפשר אבל במת דברי שא מהני מת לרבנן, וע"כ נצטרך לומר כיון דפירש לא יועיל ואהא אמרינן דפירש להקל, ועמ"ש לקמן בישב פירש"י מקושיית התוס' בד"ה וראיתי להטור סי' קמ"ג שכתב בפשיטות גבי הנקה דוקא כשבא להחמיר עליה אבל כשבא להקל מהני מת וגבי שימוש פסק אפי' מת האב, והוא תמוה לפי הנ"ל דגבי שימוש כל קביעות זמן הוי להקל כיון דצריכה לשמש כל ימי חייו בסתם וא"כ כל מת האב דומה להנקה היכי דבא להקל, ואף דלקמן בבריית' מבואר פלוגתא דר"מ ורבנן במת האב בפירש שתי שנים היינו דברייתא סוברת סתם יום אחד כמבואר הכך בריית' בתוספתא הנ"ל הלכך לא בא להקל רק להחמיר אבל למ"ד סתם כל ימי חייו דלהקל בא ודאי יש לומר דלא פליגי רבנן במת האב, ועוד אבאר לקמן בברייתא טעמא דלא מהני מת האב לר"מ ע"ש, ויש לי עוד ספק באומר אי אפשר שתניקי את בני דלא הוזכר במשנה רק מת הבן דהוי עכבה שאינה ממנה אבל ממנו ג"כ אין עכבה אבל כה"ג דהוי עכבה ממנו ולא ממנה אפשר דמודה ת"ק לרשב"ג והכל מבואר אצלי בחידושי לא"ה ע"י קמ"ג ע"ש, ועיין מ"ש בגמ' בד"ה מיתבי דבזה מיושב פירש"י ממה שהקשו עליו התוס': בגמרא אלא בריית' רשב"ג היא דמיקל בתנאי.

יש לדקדק כיון דבתירוץ קמא ס"ל דלרבנן דס"ל לצעורא קא מיכוין ראוי שיהא הדין במשנה יום אחד א"כ איזה סברא הוא סובר בתירוץ ב' עד שנשתנה הדין לרבנן מהיפך להיפך, בשלמא לרשב"ג יש לומר כיון דחזינן דמיקל בתנאי הולכין בכל מקום להקל אבל לרבנן דס"ל לצעורא קא מיכוין מ"ש דהשתא ס"ל דלדידהו צריך שתי שנים דהיינו להרווחא, וצ"ל דכמו דקאמר דרשב"ג הוא דמיקל בתנאי כמו כן מתניתין רבנן דמחמיר בתנאי, ולעולם אמרינן דהולכין להחמיר והיכי דאי נימא לצעורא הוי להחמיר אמרינן לצעורא ואי להרווחא הוי להחמיר אמרינן להרווחא, והשתא במתניתין אמרינן להחמיר שתי שנים: ומזה ראי' לפירש"י במתניתין דמת האב והבן ברישא מיירי ששימשה והניקה קודם מיתה דאי לא שימשה כלל הוי אמרינן להחמיר דלצעורא מיכוין ולא מהני מת אבל בהניקה ושימשה קצת במה נפשך מהני אי לצעורא סגי בהכי ואפילו חי ואי להרווחא הוי לא איצטריך והבט וראה דלעיל דף ע"ד ע"ב בד"ה לצעורא פירש"י וז"ל הלכך מספיקא אמרי לצעורא איכוין ולא תלינן למימר להרווחא לקולא, והדבר תמוה לכאורה מי הכריחו להרב ז"ל לומר דספיקא הוא לרבנן, ולפי הנ"ל ניחא דכאן מוכח להדיא דלחומרא אמרי להרווחא בלא מת דבעינן שתי שנים וע"כ דרק שלא להקל אמרי לצעורא אבל להחמיר אמרי להרווחא: ובהכי ניחא מה שהקשה הר"ן ז"ל לפירש"י דהא רבנן לית להו להרווחא ולמה פי' טעמייהו דרבנן בד"ה הרי זה גט משום הרווחא, ולהנ"ל ניחא דהכא מהני במה נפשך אי לצעורא סגי בהנקה ושימוש במקצת ואי להרווחא הא לא איצטריך ומהא גופא דייק רש"י דבמת בהניקה ושימשה, כנ"ל אך אמנם נראה לי

דהיינו דוקא לת"ק דמחמיר בתנאי אבל לרשב"ג דמיקל בתנאי וס"ל להרווחה אפילו לקולא א"כ ה"ה כאן במת דלדעתו אין צריך שימוש והנקה כלל דהא סובר להרווחה אפילו לקולא, וכן מוכח להדי' בתוספתא שכך שנינו שם על מנת שתשמישי את אבא על מנת שתניקי את בני ומת האב או הבן כיון שלא נתקיים התנאי אין זה גט דר"מ וחכמים אומרים יכולה היא שתאמר תן בנך ואניקנו תן אביך ואשמשנו ע"כ והשתא הך תוספת' ע"כ שלא הניקה ולא שמשה כלל דאל"כ היאך פליג ר"ת נהי דבמת הבן יכול לחלוק אבל במת האב הרי שמשה כל ימי חייו, ומה יש לה עוד לעשות הא נתקיים התנאי לגמרי ובפירוש אמר ר"מ הואיל ולא נתקיים התנאי הרי בהדי' שלא הניקה כלל וא"כ חכמים דס"ל דמהני מאן נינהו אי חכמים דמתניתין א"כ מוכח להדיא דלא כפירש"י רק דמהני ברישא אפילו לא הניקה כלל וע"כ דחכמים היינו רשב"ג ומודה רש"י דלדידי' מהני בלי שימוש והנקה כלל דאיהו אית לי' להרווחה אפילו לקולא: אמנם יש לתמוה על הטור סימן קמ"ג דמשמע מדבריו דלכ"ע בעינן שימוש והנקה יום אחד דהא אח"כ בפירוש שתי שנים הביא מחלוקת ר"י והרי"ף דהלכה כרשב"ג ומעיקרא כתב בפשיטות דלא מהני וכ"כ הב"ש בא"הע ס"ק י"ז לדעתו דהך וי"א שזכר המחבר שם לא קאי אשלפניו ע"ש והוכיח מדברי הטור ולא ידעתי מה יעשו בתוספת' הנ"ל דאי אפשר לפרשה רק כרשב"ג עכ"פ וא"כ פליג רשב"ג בהא ג"כ דלא בעינן שימוש והנקה כלל והרי הלכה כרשב"ג לדעת ר"י, גם מדברי התוס' שהקשו לרשב"ג מנתינה בע"כ משמע דהוי ס"ל כמו שכתבתי דאל"כ תיקשי הא התם לא נתקיים התנאי כלל והוי כמו הכא לא הניקה כלל:

אבל באמת נראה לי דלק"מ, דנהי דרשב"ג ס"ל הכי מ"מ כיון דדבר זה לדעתו הוא מכח מה דס"ל בהך דאיצטלת להרווחה א"כ בהא ליכא למ"ד דיהא הלכה כרשב"ג דגדנהי דנימא כללא דר"י כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו הא בפירוש אמר חוץ מערב וצידן והיינו הך דאיצטלת א"כ ממילא הכא נמי לית הלכת' כוותי' בהך דבעינן עכ"פ שימוש והנקה יום אחד, תדע דמהאי טעמא ס"ל להרי"ף דאין הלכה כרשב"ג משום דלפי תירוץ ר' חסדא כלהו חד טעמא נינהו דמיקל בתנאי א"כ כיון דלית הלכת' כרשב"ג בהך דצידן בכלהו שהוא מיקל לית הלכתא כוותי' דאי נימא דר' יוחנן בצידן דוקא קאמר א"כ יחלוק ר"ח על ר"י בהא דאל"כ היאך מפרש דכלהו חד טעמא נינהו, ומהאי טעמא העתיק הרי"ף תירוץ ר"ח אף שאינו לדינא דהא פסק כרבא ורב אשי כדי להוכיח דלית הלכתא כרשב"ג וכן מבואר ברי"ף אחר שהביא דברי ר"ח כתב דלית הלכתא כרשב"ג והיינו כמ"ש, ולפי זה נהי דחולק ר"י על הרי"ף דהלכה כרשב"ג בעכבה שאינה ממנה מכח הך כללא דר"י דלא מפיק רק צידן אבל בהא דלא בעינן שימוש והנקה כלל דלא נזכר בדברי רשב"ג רק מהך דצידן מוכח כן פשיטא דליכא למ"ד דיהא הלכה בזה כרשב"ג, וצדקו דברי הטור הנ"ל שלא זכר מחלוקת רק בהך דעכבה שאינה ממנה אבל מעיקרא בלא שימשה כלל נהי דפליג רשב"ג דמהני אבל בהא לכ"ע לית הלכת' כוותי' ועמ"ש בתוס' בד"ה ורמינהו ובד"ה מתניתין ולקמן בפירש"י ותוס' בד"ה בשלמא ובחידושי לא"הע סימן קמ"ג: שם מיתבי' וכו' בשלמא לרבא כו'.

פירש"י רישא דקאמר מת הבן הרי זה גט דלא פריש סיפא דפריש ע"כ דוקא קאמר דהא לא איצטריך ליפרושי, והקשו עליו בתוס' דהא גבי בן איצטריך ליפרושי לר"י דאמר

י"ח חודש וגבי אב ודאי איצטריך ליפרושי: והנה מה שהקשו ממת האב כבר כתבתי דרש"י לא גריס כלל מת האב בסיפא והיינו דבהא באמת מהני כמו ברישא ומאי אפשר שתשמשנו לא קשי' כיון דבלי פריש כלל לא מהני אי אפשרי לכ"ע כמש"ל באריכות, א"כ נהי דאין פריש זה ראוי להחמיר על ידו אבל עכ"פ לא מקילינן בפריש טפי מלא פריש דלא מהני אי אפשרי, גם מה שהקשו מר"י אינה קושי' כלל דמתניתין נקט שיעורא דת"ק ולר"י באמת הכוונה דאמר י"ח חודש: אמנם בלא"ה יש להקשות לפירש"י דאטו מתניתין מיירי דוקא בתינוק שנולד עכשיו וא"כ תינוק שכבר יש לו ו' חדשים וכדומה מלידתו דבסתם לכ"ע מונין לתינוק משעת לידה כמו שפירש"י במשנה להדי' שיהא לולד שתי שנים א"כ בכה"ג ודאי דאיצטריך ליפרושי אכתי תיקשי מ"ש מרישא ואפי' לרבא הא צריך לפרש שתניק מהיום שתי שנים: אבל באמת נראה לי ליישב שיטת רש"י ז"ל בפשיטות דבלא"ה יש לתמוה בדבריו דפי' לרב אשי דהקושי' כיון דלא נתקיים כלום מן התנאי, ויש לתמוה מה צריך לזה אפי' יוכל רב אשי לפרש רישא שנתקיים מקצת מן התנאי מ"מ כמו דפי' דלרבא ניחא משום דסיפא לא איצטריך כמו כן הוי לי' לפרש דלרב אשי קשי' דלדידי' איצטרך סיפא ומה צורך לו להקשות משום דלדידי' רישא בלא הניקה כלל, ועוד דאפילו אי נוכל לומר דס"ל לרש"י דרק מכח סיפא הוא דמוכח דבעינן שיתקיים מקצת מן התנאי אבל לולא סיפא הי' באפשר לומר דלא בעינן אפי' מקצת א"כ לרבא דלא קשי' מסיפא כיון דאיצטריך מי הכריחו לפרש דלדידי' רישא בהתחילה להניק דוקא וע"כ דמצד הסברא הוא דבעינן ברישא לקיים מקצת מן התנאי א"כ תיקשי לרב אשי רישא גופא הא דלדידי' על כרחך לא נתקיים מקצת ולמה מהני ומה צורך להקשות מסיפא: לכן ברור דכוונת רש"י שיש לפנינו ב' דרכים לחלק בין רישא לסיפא, חדא היכי דלא איצטריך ליפרושי ופריש בודאי דוקא קאמר, ועוד שנית היכא דמה דפירש היה להחמיר עלי' אפילו איצטריך ליפרושי מ"מ כיון דלהחמיר עלי' פירש מחמירינן בכל צד חומר שיש בו ולפי זה לרב אשי ג"כ הי' מקום ליישב דשאני סיפא כיון שהחמיר עליה שתי שנים דבלא זה יום אחד אנו מחמירין בב' שנים אלו בכל צד חומר אפי' מת, אך לפ"ז ברישא נמי נהי דלא פריש זמן אבל עכ"פ פריש שתניק והחמיר עלי' בזה שתניק עכ"פ ועיקר תנאו להחמיר עלי' ולמה מהני מת בלא הניקה כלל דרב אשי ע"כ בלא הניקה דאי הניקה ושמשה למה לי מת אפילו חי סגי בהכי, ושפיר קשי' לי' רישא לסיפא, אבל לולא סיפא הוי אמרינן דרק בחי החמיר ולא במת אבל מסיפא מוכח דכל שהחמיר עליה מחמירין בכל צד חומר, ולפי זה לרבא אתי שפיר במה נפשך אי בגוונא דלא החמיר כלל כגון שיש שתי שנים מהיום א"כ בלא"ה לא קשי' דלא איצטריך ליפרושי דהא סתם ב' שנים ומדפירש ע"כ אפילו ימות קאמר ואי בגוונא דהתינוק עכשיו בן ו' חדשים או לר"י דס"ל שמנה עשר חודש א"כ איצטרך ליפרושי א"כ להחמיר עליה בא ומחמירינן בכל צד חומר אפילו מת ואי קשי' רישא הא בעיקר התנאי להחמיר בא א"כ באמת מפרשינן רישא בהתחילה להניק דוקא ולא שייך לומר להחמיר דוקא שתי שנים דהא לא פירש להחמיר שתי שנים, רק שתניק, ומה דצריך שתי שנים הוא דאולי להרווחה איכוין א"כ מת לא איצטריך, אבל לפי הסברא דלהחמיר אמר ולצעורא א"כ סגי ביום אחד וא"כ כל שהניקה שעה אחת סגי במה נפשך, וזה שהוכרח רש"י לפרש לרבא ג"כ רישא בהניקה דאל"כ אכתי תיקשי לי' סיפא היכא

דאיצטריך כגון לר"י דס"ל י"ח חודש כקושית התוס' או שהתינוק בן ו' חדשים וכדומה א"כ מוכרחין לומר הואיל דהחמיר עליה א"כ רישא נמי הרי החמיר עכ"פ עליה שתניק הלכך מחמירינן בכל צד חומר דאפילו מת בעינן שתניק דוקא קודם אבל לרב אשי דרישא ע"כ שלא הניקה כלל א"כ אין לתרץ כלל, דבסיפא איצטריך כמו ברישא ואי דלהחמיר אמר הא ברישא נמי להחמיר אמר שתניק עכ"פ והרי לדידי' מהני מת בלא הניקה כלל, וכל זה ברור ודברי רש"י במשנה ברורין דבין לר"ח בין לרבא רישא ע"כ בהתחילה להניק רק לרב אשי אי אפשר לפרש כן ובאמת נשאר בקושי' לכך פ"י במשנה שהתחילה להניק על כל פנים, ועמ"ש בתוס' בד"ה ורמינהו דע"כ גם התוס' פירשו כך בכוונת רש"י עיי"ש: בתוס' בד"ה מת הבן, פ"י בקונטרס וכו' ואין נראה וכו' דבריהם תמוהין מאד דלקמן דמוקי ברייתא במפרש יום אחד קשי' להו מאי קמש"ל דסגי ביום אחד וכתבו דהכוונה דקמש"ל דוקא הניקתו ושמשותו הוי גט אבל מת ולא הניקה ושמשותו לא הוי גט וא"כ מאי קשי' להו השתא לפירש"י הא שפיר יש לומר דקמש"ל מת האב הוא דהוי גט אבל שימשותו והניקתו ולא מת לא מהני רק שתשמש כל ימי חייו ואדרבא כיון דלא קתני כלל במתניתין גבול לשימוש האב א"כ שיעור המשנה על מנת שתשמש את אבא מת הרי זה גט דהגבול הוא המיתה לא קודם, ועוד דקמש"ל דוקא מת אבל אי אפשר לא מהני כמו שביארנו לעיל דלמ"ד סתם כל ימי חייו לא מהני אי אפשר ברישא כמו בסיפא: ובהכי ניחא דפריך מבריית' שמשותו יום אחד ולא מוקי לה כשמת האב והתוס' דחקו בזה בד"ה ורמינהו, ולהנ"ל לק"מ דבשלמא במתניתין דקתני מת יש לומר דקמ"ל דוקא מת מהני ולא שימוש והנקה בלבד אבל בברייתא דלא קתני מת רק דנוקמא באוקימת' כשמת א"כ תיקשי קושית התוס' גופא מאי קמש"ל דמת סגי בשמשותו קודם מה תשמש יותר ובבריית' ליכא למימר דקמש"ל דוקא מת אבל לא מת לא דהיאך אפשר דקמש"ל דוקא מת דלא קתני מת כלל וזה ברור, ועמ"ש בתוס' בד"ה ורמינהו, גם כבר ביארנו דדברי רש"י מוכרחים בין לר"ח בין לרבא כמ"ש בגמרא בד"ה אלא בריית' ובד"ה מיתבי: בא"ד דאין זה כריתות.

הרב מהרש"א קשי' לי דנימא דקמש"ל הא גופא דהוי כריתות דלא בעינן כל ימי חייו ע"כ, ודברי תימה הם דפשיט' דברישא בחי מוכח זה ג"כ דאי הכוונה כל ימי חייו אפילו לא מת כלל והיא מקיימת התנאי אין זה כריתות, וז"ב: בא"ד דלא נתכוין אלא להרווחה ולא לצעורא נמשכו למה שכתבו לקמן בד"ה מתניתין דאפילו לרבנן דס"ל באיצטלת לצעורא מ"מ היינו דוקא לצורך בנו ולא כשמת אבל כבר הוכחתי בגמ' העיקר כפירש"י גם לקמן הקשיתי על דבריהם בזה ע"ש בד"ה מתניתין: בד"ה כלל אמר רשב"ג, הקשה הר"ר אלחנן וכו' דנתינה בע"כ וכו'.

בפשיטות הוי להו להקשות מהך בריית' דרשב"ג דלעיל דפליגי אי לי ולא ליורשי או לי ואפי' ליורשי והשתא תיקשי אפילו אי לי ולא ליורשי מ"מ הא הוי עכבה שאינה ממנה ואפילו פירש בפירוש ולא ליורשי הוי לי' לרשב"ג לחלוק דהוי עכבה שאינה ממנה, מיהו יש לומר דהיכי דהית' יכולה לקיים בחייו ולא קיימה מודה רשב"ג, ומ"מ משמע דאין חילוק דאפילו מת תיכף או שהגביל זמן שלא תתן רק אחר זמן זה ומת בתוך הזמן ג"כ לא פליג רשב"ג רק משום לי ואפי' ליורשי: אמנם בעיקר קושית התוס' אני תמה מאד דהא פשיטא דלק"מ דמודה רשב"ג בדבר שאין זמנו קבוע דלא שייך לומר בשביל

שעכשיו אינו רוצה כבר נתקיים התנאי ולא אמר רשב"ג רק דבזה לא נתבטל התנאי כיון שלא שימשה הואיל ועכבה אינה ממנה אבל ודאי מחייבת לשמשו עד תשלום ב' שנים כל אימת שרוצה דכי בשביל שאמר אינו רוצה מחל לה השימוש דהא מחולין לא מהני אפילו בבעל כ"ש באב וא"כ התם דלא קבע זמן לקיום התנאי אי הוי נתינה הרי קיימה התנאי אבל אי לא הוי נתינה עדיין לא קיימה וצריכה לקיים עדיין כל אימת שירצה, גם למ"ד דאי קיבל ע"כ לכ"ע מהני א"כ אכתי יכולה לקיים שתתן ע"כ שיקבל, אך בזה לא נתיישב ביורשין הנ"ל דאינה יכולה לקיים עוד כיון שמת: אבל באמת נראה לי ליישב ולא יקשה גם מיורשין הנ"ל ג"כ והוא שלא אמרו עכבה שאינה ממנה רק בתנאי שהיא נתלית בקיומו בהתחלת הקיום באחר כגון לשמש האב ואי אפשר שתתחיל בקיומו רק שידרוש האב ממנה עשי לי כך וכך וכן שהתינוק יצטרך להניק או שתבין מעצמה שהיא צריך לכך ותשמשו הלכך אין הדבר מוטל עלי' רק שתעמוד מוכן לקיים כל מה שיצוה עליה האב ולהניק הבן מה שיצטרך להניק הלכך כל שאין עכבה ממנה ס"ל לרשב"ג דלא איכפת לן, אבל בתנאי דהתחלת קיומו ממנה הוא בעצמה לא על ידי הצטרפות אחר כגון ליתן מאתים זוז שעיקר הנתינה מוטל עליה לא שתהא מוכן לקיים הלכך כל שלא נתנה לא מהני דעל הנתינה קפיד והרי לא נתנה, וז"ב: בא"ד ועוד מ"ש מת האב או הבן ממחולין לך וכו'.

דברים אלו תמוהין מאד מה ענין זה למחולין לך אטו במחולין לך אינה יכולה לקיים התנאי הא על זה אנו דנין דלא מהני מחולין וצריכה לקיים ליתן ואי שאינו רוצה לקבל היינו הך קושי' מנתינה בע"כ ובאמת מחולין לך רוצה לקבל אם לא יועיל רק דמצידו אינו מקפיד אם לא תתן והיאך מיקרי עכבה שאינה ממנה הא אינה מעוכבת כלל, ואולי ס"ל כמ"ש לעיל דכל שאמר מחולין לך שוב לא מהני שתקיים התנאי ע"ש וצ"ע: בד"ה ורמינהו, אין להקשות לפי' הקונטרס וכו'.

כבר כתבתי ליישב קושיא זו בפשיטות בתוס' בד"ה מת הבן ובלא"ה נראה לי דלק"מ דכיון דמהני יום אחד משתי שנים ולא בעינן יום ראשון ואי ס"ד דס"ל סתם שתי שנים רק לפי שמת א"כ בעינן הנקה יום ראשון דוקא ויום אחד משמע כל יום שהוא, ועמ"ש בתוס' בד"ה כאן במפרש ליישב בזה קושית תוס' שם: בא"ד אבל אין לתרץ דא"כ מאי אירי' יום אחד אפי' שעה אחת נמי וכו' לא הוי פריך מידי.

עיין מהרש"א, ולא ניחא לי' לפרש בפשיטות דכוונתם שיש לתרץ דאי ס"ל סתם שתי שנים ובמת אפילו שעה סגי דלהרווחה נתכוין אבל אי סתם יום אחד בעינן יום אחד ואפילו מת ולא סגי בשעה, דא"כ מה זה שכתבו דלא פריך מידי הא שפיר פריך כיון דלרב אשי סתם יום אחד א"כ בעינן יום שלם ואפילו מת, ואי מתניתין בשימשה יום אפילו חי מהני וע"כ דלא שימשה יום וקשה למה יהא גט, ומזה דייק מהרש"א דכוונת התוס' לומר דלעולם יש לחלק בין מת ללא מת דבמת בשעה סגי ובחי ביום שלם וכיון דקתני יום ע"כ בחי.

והשתא שפיר כתבו דליכא למימר הכי דלא הוי פריך מידי דמתניתין מיירי שהניקה שעה לכך אי הוי חי לא מהני ומת מהני: איברא אכתי לא הבנתי דבריהם דמ"מ קשי' מסיפא דהא בסיפא לא מהני הניקה שעה ואפילו יום אחד לא מהני ולמה ברישא מהני,

ובודאי ליכא לאוקמא סיפא בלא הניקה כלל דא"כ למה לי פירש הא רישא נמי דוקא כשהניקה וצ"ל דכוונתם דמסיפא לא קשי' דיש לומר הואיל דהחמיר עליה שתי שנים צריך לקיים דבריו בכל צד חומר ואפילו מת לא מהני דבדוקא קאמר משא"כ ברישא נהי דבדוקא אמר שתניק אבל כיון שלא פירש ואמרינן דבעינן יום אחד משום הרווחה כמ"ש מהרש"א א"כ במת דלא איצטריך לא נשאר רק מה שבא להחמיר אם כן אין לנו רק שתניק שעה אחת ובסיפא דהחמיר שתי שנים בעינן שתי שנים דוקא ואפילו מת ולק"מ לרב אשי, ומזה הוכיחו התוס' דרש"י לא מחלק בין יום אחד לשעה אחת, ועמ"ש בתוס' בד"ה בשלמא: ודע שתמהו על הרמב"ם דפסק כרב אשי ופסק בלא הניקה כלל לא הוי גט אפילו מת והוא תמוה מאד דלרב אשי ע"כ מתניתין בלא הניקה דאי בהניקה מאי אירי' מת אפילו חי אינו צריך יותר, ודברי הר"ן וה"ה צ"ע שלא כתבו ליישב קושי' זו כלל, ונראה לי פשוט דס"ל להרמב"ם כדברי האין לפרש שהביאו התוס' דכיון דלא סליק רב אשי בתיובתא באמת ס"ל לרב אשי לחלק בהכי וממילא לא פריך מידי ולכך פסק הרמב"ם יום אחד בחי ובמת כל שלא הניקה כלל לא הוי גט אבל כל שהניקה מקצת אפילו שעה אחת הוי גט, כנ"ל ברור ולק"מ: והרב ב"י בסימן קמ"ג כתב דלכ"ע בשעה אחת סגי והרמ"ה שהביא הטור לא מיירי רק בפריש יום אחד כיון דפריש, והוא תמוה דתינח להך מ"ד דסובר סתם יום אחד אתי שפיר דאמרינן כיון דפריש יום אחד דוקא קאמר, אבל הרמ"ה סובר בסתם ב' שנים א"כ מה בכך דפריש הא איצטריך ליפרושי להקל עליה דאפילו חי לא תשמש רק יום אחד ועוד דהא לרבא דמחלק בין סתם למפרש א"כ נצטרך לומר דמפרש לרבא היינו יום אחד דוקא א"כ רב אשי דקאמר סתם כמפרש יום אחד דמי ג"כ יום אחד דוקא דהא משוי סתם למפרש, וברור דכוונת הרמ"ה דלעולם בעינן יום אחד ומה שכתב במפרש משום דלדעתו בסתם בעינן ב' שנים אבל למ"ד סתם יום אחד לפי שיטת הרמ"ה בעינן יום אחד דוקא גם הב"י גופא בש"ע נראה שחזר בו שהביא דיעות בזה והיינו כמו שכתבתי, ולפי הנ"ל גם דעת הרמב"ם יום אחד דוקא: בד"ה מתניתין רשב"ג וכו' ולפי זה וכו'.

ואף דלעיל הקשו על רש"י וס"ל אפילו לא הניקה ושימשה מהני, היינו משום דבמתניתין קתני מת האב, אבל בבריית' דלא קתני הכי שפיר יש לומר כרש"י, ולפי זה בלישנא בתרא מוכרח כתירוץ ב' דהא מתניתין רבנן וקתני מת האב, ולפי זה יש להבין מה צורך לתירוץ א' כיון דתירוץ ב' מוכרח בש"ס בתירוץ בתרא א"כ מה צורך לומר דמעיקרא בלא הניקה אינו גט: ונראה משום דלתירוץ בתרא ג"כ אינו מוכרח דנימא הך סברא דנתכוין לצעורא רק לצורך בנו לודאי רק לספק ולכך מגורשת אפ"ל לא הניקה מספק להרווחה ספק לצעורה ואת"ל לצעורה שמא לא נתכוין רק לצורך בנו ואי נימא כן יהא מוכרח לתירוץ קמא דבלא הניקה לא דבתירוץ קמא אין הדבר בספק רק ודאי לצעורא ואין כאן רק ספק אחד שמא לצורך בנו דוקא אבל לתירוץ בתרא הדבר בספק רק רבנן מחמרי בתנאי ורשב"ג מיקל, כנ"ל בכוונתם ומ"מ מלבד הדוחק שיש בדבריהם לחלק בין הך דהכא לאיצטלת אבל בלאו הכי כיון דס"ל לרבנן לצעורא ומ"מ במת פשיטא להו דלא נתכוין לצעורה רק לצורך בנו ואפילו ספיקא לא הוי א"כ פשיטא דבסיפא נמי כל שאין הכרח בדבריו שנתכוין אפילו שלא לצורך נימא ג"כ נהי דנתכוין לצעורה אבל לצורך בנו ואי משום דלא איצטריך ליפרושי הא להתוס' בסיפא נמי איצטריך כמו

שכתבו בד"ה בשלמא א"כ מאיזה צד נימא בסיפא דנתכוין לצערה אפילו שלא לצורך בנו וע"כ דכיון דנתכוין להחמיר מחמירין בכל צד חומר אפילו מת א"כ ברישא נמי כיון דהחמיר עלי' בהנקה מחמירין בכל צד חומר אפילו מת דצריכה להניק עכ"פ, ועיין מה שאכתוב בסמוך בדיבור שאח"ז: בד"ה כאן במפרש וכו'.

דבריהם אינם רק לשיטתם דבסתם מהני מת אפילו לא הניקה כלל א"כ ס"ד במפרש ג"כ קמש"ל במפרש בעינן יום אחד דוקא אבל לפירש"י דבסתם נמי בעינן יום אחד דוקא ולא מהני מת א"כ היאך קמש"ל זה במפרש הוי לי' לאשמועינן בסתם דהא פשיטא דבסתם הוי רבותא טפי דהא באמת דעת התוס' בסתם לא בעינן כלל ובמפרש בעינן גם יש לתמוה לפי מה שכתבו מקודם דאף דרבנן ס"ל לצעורא מ"מ מהני מת אפילו לא שימשה כלל דלא נתכוין לצערה רק לצורך בנו א"כ ע"כ דזה פשיטא להו לרבנן דלא נתכוין לצער שלא לצורך א"כ מאיזה צד נימא במפרש דנתכוין אפילו שלא לצורך בנו הא פירש להקל עלי' ולמה יגרע מסתם, והוא תמוה לפע"ד, לכן נראה לפע"ד דעיקר הקושי' ליתא דקמש"ל מפרש דכל שהניקה יום אחד משמנה עשר חודש סגי אפילו לא הניקה מעיקרא ולא אמרינן דצריכה להניק תיכף דוקא וכן ס"ל לרב אשי דסובר סתם כמפרש יום אחד דיום אחד משמנה עשר חודש סגי וה"ה מפרש לרבא: בא"ד דס"ד כיון שהקיל עלי'.

כוונתם דקשי' להו דהוי לי' לאשמועינן רבותא טפי בפירש שתי שנים ואפילו חסרה יום אחד ומת לא מהני, תדע דהשתא דעת רש"י אפילו בסתם בעינן שימוש והנקה דוקא והוי לי' לאשמועינן בגוונא דאפילו הנקה לא מהני רק שתשלים ב' שנים דוקא, ולחנם נדחק מהרש"א בזה: דף ע"ו ע"א בתוס' בד"ה בשלמא לרבא, פי' בקונטרס וכו' ואין נראה לר"י וכו' ונראה לר"י כו'.

כבר כתבתי ליישב דברי רש"י על נכון ודברי התוס' בד"ה מת הבן צ"ע ע"ש, אמנם דברי ר"י בכאן צריכין ביאור ואני אפרש דס"ל לר"י דכללא הוא כל מה שיאמר צריכה לקיים דהכל דוקא הוא אפילו אין לנו הוכחה דלא איצטריך רק היכא דיש הוכחה דלהרווחה איכוין אז מהני מת, והשתא ברישא בסתם יש הוכחה דלהרווחה לכך סתם שתניק כל זמן שצריך אבל אי לא נתכוין להרווחה כלל וכן אפי' שלא לצורך בנו [כמ"ש התוס' לעיל] רק לצערה בלבד הוי לי' להגביל זמן ומדלא הגביל להרווחה איכוין כל זמן שצריך אבל בסיפא דליכא הוכחה אמרינן לצעורא וכמו כן להך סברא דכתבו לעיל דאפילו לצעורה דוקא לצורך בנו מ"מ בעינן הוכחה לזה דאל"כ הוי לי' להגביל זמן אבל בהגביל זמן דליכא הוכחה אמרינן לצעורא: והנה הרב מהרש"א הקשה דנימא לחלק לרב אשי דסיפא להחמיר רישא להקל בא כמ"ש התוס' לעיל, והוא תמוה דע"כ לא כתבו התוס' לעיל רק אי סתם ב' שנים הרי במאמרו זה יום אחד בא להקל עליה א"כ ס"ד אפילו מת אבל בלא פירש כלל רק סתם יום אחד א"כ וכי בשביל שלא החמיר רק יום אחד נימא אפילו מת ואיזה שיעור יש בדבר כמה הוא צריך להחמיר והרי כל דבריו להחמיר רק שלא החמיר יותר מיום אחד אבל לעיל היכי דסתם שתי שנים והוא פירש יום אחד הרי בא בדיבור זה להקל עליה מה שבלא זה היתה צריכה יותר, וזה ברור ולא

קש'י מידי; ויתר הדברים בענינים הללו מבואר אצלי בחידושי לא"ה ע"ס קמ"ג: בגמרא
א איכא דאמרי לר"מ קאמר לי' פירש"י כדמתרצינן .

להו בקודושין, ולדעתי נראה דס"ל בהך לישנא שלא אמרו שני כתובין אין מלמדין רק
בגוונא שהביאו התוס' ריש קידושין דשוה כסף ככסף הלכך אף דכתיב בניזקין וע"ע
שני כתובין אין למידין בשאר מקום כגון קידושין אבל כאן כיון דמצינו בתנאים כפול
איזה תנאי לא נלמוד ואיזה נלמוד וע"כ אנו צריכין ללמוד דבכל תנאי בעי כפול, ועמ"ש
בתוס' בד"ה והוי להו:.

שם מת האב או מת הבן אינו גט דברי ר"מ. כבר כתבתי שיש לדקדק מת האב למה לא
יהא גט מ"ש ממת הבן דרישא דלכ"ע מהני במתניתין ומ"ש מת האב בסיפא דמה בכך
דפירש הא איצטריך ליפרושי להקל עליה תדע דאם התנה שתניק ו' חדשים דעת הטור
סימן קמ"ג דמת הבן לא איכפת לן אפילו בסיפא כיון שבא להקל דסתם ב' שנים וא"כ
מת האב לעולם להקל בא כיון דכל ימי חייו הוא בסתם ולעיל כתבתי דר"מ ס"ל סתם
יום אחד, וכן הוא באמת בתוספת' אלא דמ"מ עדיין יש לדקדק לרבא דמוקי ברייתא
במפרש יום אחד א"כ לדידי' ליכא למ"ד דסתם יום אחד דאל"כ למה לי' לאוקמא
במפרש יום אחד וע"כ דמוקי להך תוספת' ג"כ בפריש יום אחד אבל בסתם הוי כל ימי
חייו א"כ בפ"י שתי שנים הרי בא להקל עליה ולמה פליג ר"מ במת האב מ"ש ממת הבן
ופירש ו' חדשים דהוי גט להטור הנ"ל: לכן נראה לי דטעמא דר"מ דאזיל לטעמי' דס"ל
על מנת אינו כמעכשיו דהא פליג לעיל בעל מנת דבעי כפול דוקא הלכך כיון שלא אמר
שיהא גט רק כשיתקיים א"כ היאך יועיל מת כיון שאי אפשר שיהא גט רק כשתשמש
שתי שנים ותניק ב' שנים אבל כל שלא נתקיים אינו גט כלל, אבל לדידן דס"ל על מנת
כאומר מעכשיו ועכשיו הוי גט רק שהתנה שתעשה כך הלכך כיון שמת אינה צריכה
לקיים והוי גט מעכשיו, אבל כל שאמר שהגט יהא אחר קיומו של תנאי אי אפשר שיהא
גט רק כשתקיים ולא מהני מת ומהאי טעמא פליג ר"מ ברישא אפילו במת הבן כדמוכח
בתוספתא להדי' דאפילו בסתם פליג ר"מ דכיון שתלה הגט אחר שתניק א"כ אי אפשר
שיהא גט רק שתניק או תשמש ובסיפא ב' שנים אבל לדידן לא פליגי רבנן במתניתין
רק במת הבן כיון דבא להחמיר אבל במת האב דבא להקל לא פליגי רבנן וכן ברישא
לא פליגי רבנן ורשב"ג פליג לעולם דהוי עכבה שאינה הימנה, כנ"ל: ולפי זה אני חוכך
מאד בהך רישא דמתניתין דקתני מת האב והבן הרי זה גט דהיינו דוקא בעל מנת דכיון
דהגט חל מיד שייך לומר דמת מהני דלא איצטריך אבל אי התנה עלי' באם דלא הוי
מעכשיו רק הגט יהא חל אחר קיום התנאי א"כ היאך יועיל מת האב והבן דכיון שלא
נתקיים התנאי היאך יחול הגט דאטו בשביל שלא נתקיים יחול מיד מה שלא אמר רק
שיחול אחר קיום התנאי ואי אפשר לגט שיחול רק אחר קיום התנאי כי אז קבע זמן
לחלות הגט כן נ"ל, וצ"ע בזה כי לא ראיתי מי שכתב כך: בתוס' בד"ה והוי להו, וי"ל
דהתם כאיכא דאמרי וכו' ועוד דשפיר מצריך להו כו' דבריהם צריכין ביאור דתירוץ
ראשון ותירוץ ג' חדא הוא, דכיון דכאיכא דאמרי הוא ממילא מצרכינן להו כמו
שפירש"י דאל"כ הוי להו ב' כתובים באמת ורחב"ג התם דמצריך להו ממילא הוי כאיכא
דאמרי הכא, ונ"ל דהם לא ס"ל לפרש כפירש"י בד"ה ואיכא דאמרי משום דמצרכינן
להו רק כמו שכתבתי בגמרא דהך איכא דאמרי ס"ל דהנך שני כתובים לא דמי כלל

לדעלמא כמו שכתבתי מילתא בטעמא, וכבר הקשה הר"ר אלחנן בלא"ה לפירש"י הללו, ובזה דברי התוס' מבוארין: בד"ה וגמרינן מינייהו, פי' בקונטרס וכו' ואין נראה להרב ר' אלחנן וכו'.

אבל באמת כוונת רש"י פשוט דכיון דבפרק האומר כלהו מצרכינן להו, א"כ נהי דמאן דבעי כפול לא צריך כולהו אבל מ"מ שפיר יש לומר דלא הוי ב' כתובים דכלהו צריכי לבר מחד דגמרינן מיני', ומ"ש דיש בהן שום צריכותא כוונתם לא הך צריכותא דהתם דא"כ כלהו צריכי רק שיש שום צריכותא דלפי צריכות זה אכתי חד מיותר ונילף מיני': בגמרא ת"ר אמר לה בפני שנים וכו' ב' שנים וכו' מאתים זוז וכו'.

יש לחקור בענין זה אי אמר על מנת שתשמישי סתם וחזר ואמר ב' שנים אי הוי כמו סיפא מאתים וג' מאות או לא, ונראה לי דתלי' במחלוקת רבא ורב אשי לעיל דלרבא דס"ל סתם כל ימי חייו א"כ שפיר יש לומר דבהא נמי לא ביטל אחרון לראשון דראשון להחמיר מצד אחד אי האב חי דצריכה לשמש כל ימי חייו ומצד אחד להקל אי מת האב אינה צריכה כלום והוי גט אפילו לא שימשה רק יום אחד או למ"ד דלא בעינן הנקה במת כלל אפילו לא הניקה כלום וסיפא הוי להחמיר במת דאינו גט כל שלא השלימה שתי שנים ולהקל בחי שאינה צריכה רק שתי שנים, ושפיר אמרינן רצתה מקבלת עליה תנאי ראשון רצתה תנאי השני, אבל לרב אשי דס"ל סתם יום אחד א"כ לעולם הוי תנאי השני להחמיר מראשון א"כ ודאי בטלו דבריו האחרונים לראשונים והוי ממש כמו ב' מאות וג' מאות: עוד אני מסתפק השתא דנקט תנאי השני במאתים זוז למה לי דנקט תנאי ראשון ב' שנים הוי לי' לומר בשימוש סתם דשימוש ומאתים זוז ודאי שני ענינים הם, ויש לי לומר דדוקא כה"ג הוא דאמרינן לא ביטל דהם דבר שיש לו קצבה ולא מהני בהו מת אבל באמר על מנת שתשמישי סתם לא מבעי' למ"ד יום אחד ואפילו שעה אחת א"כ ודאי תנאי השני להחמיר הוא אלא אפי' למ"ד כל ימי חייו מ"מ כיון דבהא אי מת הוי גט ובהא לא הוי גט ודאי חזרה הוא כיון שאין ענינם שוה בדיניהם אבל השתא תרווייהו שוין בדיניהם רק זה בשימוש וזה במעות ונראה דאפילו לרשב"ג דס"ל אפילו בב' שנים מהני מת היינו דוקא במתניתין דהוי עכבה שאינה ממנה אבל כאן כיון שיכולה לקיים התנאי במאתים זוז לא הוי עכבה שאינה הימנה ואי מת צריכה ליתן מאתים זוז לקיים תנאה: ועל דרך זה ממילא יש לומר גם בספק הראשון דאפילו לרבא דס"ל סתם כל ימי חייו מ"מ אי אמר מעיקרא סתם והדר שתי שנים ביטל אחרון לראשון דכיון שחידש בתנאי השני דבר מה שאינו בתנאי הראשון דהא במת בראשון הוי גט ובשני לא ממילא חידוש הוא שחידש עליה וביטל לראשון לגמרי: והנה בעיקר פי' הברייתא פירש"י שלא מסר הגט בתנאי הראשון רק בשני והר"ן והרמב"ן הקשו עליו דאי מסר בשני ראוי שיתבטל ראשון לגמרי כיון שמסר לה על תנאי זה ומלבד שאין סברא זו מוכרחת אין הכרח ברש"י דמסר לה בעת אמירת התנאי רק כלפי מה שאמר קודם שלא מסר דאי מסר לא הוי מהני כלל תנאי, על זה אמר דאחר תנאי השני מסרו לה דאי לא מסרו לה עדיין יכול לשנותו לכל מה שירצה: אמנם הר"ן הביא יש מפרשים דמיירי שמסר לה הגט ומ"מ מהני אם שניהם נתרצו לבטלו להוסיף.

על שלש מאות והר"ן הקשה עליהם דכיון דעל מנת כאומר מעכשיו לא מהני ריצוי שניהם לשנות התנאי, וזה דעת הרב בהג"ה בא"ה סימן קמ"ג והב"ש ס"ק י"ט הקשה על הרב ממה דפסק בסימן ל"ח דיכול להוסיף ולגרוע התנאי אפילו בעל מנת, ולי אין זו קושי' שנראה לי שלא אמרו שם רק היכי דההוספה או הגירעון הוו חיזוק לקידושין כגון שאמר על מנת שאתן לך מאתים וחזרו על מנת שיתן ק' או נ' דבזה נתחזקו הקדושין יותר והיינו לגרוע ולהוסיף כגון שאמר אם אבוא אחר יב"ח וחזרו שיבוא אחר שתי שנים דבזה נתחזקו הקידושין אבל לשנות תנאי שגורם ביטול הגט או הקידושין מה שלא הי' זה קודם בודאי לא מהני כלום לבטל הגט, ועוד כתבתי בא"ה סי' ל"ח לחלק בזה: אמנם בעיקרא דמילתא לולא דמסתפינא הוי אמינא דבר חדש דמשונה תנאי זה שנתן לו מאתים מכל תנאי כמו שאבאר והוא בשום לב למה שאמרו לעיל דף ע"ד ע"א דאי אשמועינן גבי גירושין משום דלא כסיף למיתבעי' וכו', והדבר תמוה מאי ענין תביעה לכאן וכי יכול לתבוע אותה הלא זמנה כל אימת שתרצה שהרי לא ניתן גבול לנתינת המאתים זוז וכיצד יוכל לתבוע אותה שנתן: ועוד קשי' לי דבעי לעיל מחולין לך מהו ומה ענין מחולין לכאן וכי מגיע לו ממנה שום דבר עד שיהא חל עליו מחילה והרי אינה חייבת לו כלום גם היאך פשיט לו אינה מגורשת והרי במשנה אמרו הרי זו מגורשת ותתן הרי אף שלא נתנה עדיין נקראת מגורשת ובשביל דלא מהני מחולין קראה אינה מגורשת הא לא גרע מלא מחל כלל ולא נתנה דמ"מ מגורשת היא רק שנתן גם היאך מספקא לן בנתינה בע"כ וכי יכול אדם ליתן מתנה לחבירו בע"כ, גם תמוה מאד על מה שהקשו התוס' לעיל דף ע"ה ע"ב בד"ה כלל דמ"ש מת הבן ואב לרשב"ג ממחולין לך.

והדבר תמוה מה ענין עכבה שאינה הימנה למחולין לך דכמת האב והבן שוב אינה יכולה לקיים התנאי אבל במחולין הרי יכולה לקיים וכי בשביל שאנו אומרים דמחילה לא הוי קיום התנאי שוב אינה יכולה לקיימו עד שנחשוב אותה למעוכבת בעכבה שאינה הימנה והוא תמוה מאד לכאורה: לכן נראה לי דהך תנאי על מנת שנתני לי מאתים זוז דאמרינן הרי זו מגורשת ותתן דעל מנת כמעכשיו דמגורשת מיד היינו שהוא מתנה עליה על מנת שתהא חייבת לו מאתים זוז ותפרע אותם לו ותיכף צריכה לקבל עליה חיוב מאתים זוז ואז מגורשת מיד רק צריכה לקיים להחזיר לו, הלכך כל שלא קיבלה עליה חיוב מאתים ואמרה שאינה רוצה להתחייב בזה כלל תיכף אינו גט ולכ"ע אינו גט רק כשמקבלת על עצמה חיוב מאתים זוז אז מגורשת תיכף וקיום התנאי להחזיר יכולה לקיים אח"כ והיינו דאמרינן דלא כסיף למיתבעי' דכיון דחייבת לו מאתים זוז צריכה לשלם לו תיכף כדין כל מחייב עצמו לחבירו, ואפילו אי הוי כסתם הלואה זמנה ל' יום רק כל אימת שתפרע קיימה תנאה לענין הגט אבל הוא יכול לתבוע אותה בדין כל אימת שירצה כיון שנתחייבה לו ונתגרשה חייבת לו המעות, והיינו דבעי באמר מחולין לך שמחל לה החוב אי מחילה זו כנתינה או לא ופשט לו אינה מגורשת דלא הוי כנתינה ומ"מ החוב בודאי נמחל א"כ שוב אי אפשר לקיים תנאה שלא התנה עליה שנתן לו מתנה והחוב כבר נמחל, והיינו דמספקא לי' אי מהני נתינה בעל כרחו דכיון דחוב הוא מהני כמו כל בעל חוב, או אפשר כיון דלא הלואה לה מעות לא מהני בעל כרחו, והשתא שפיר הקשו התוס' לעיל דהוי עכבה שאינה ממנה דכיון שאינה יכולה שוב לקיים הוי כמו מת הבן והאב:

והשתא הכא נמי יש לפרש בפשיטות דאמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים ולא רצתה לקבל עליה חיוב מאתים והחזירה לו הגט וחזר ואמר על מנת שתתן לו ג' מאות דכיון דלא רצתה מעיקרא ולא נתחייבה לא חלו הגירושים כלל ואי הי' כה"ג דרישא הוי מהני דמ"מ היא לא עקר תנאי הראשון רק נתרצה או זה או זה ויכולה לקיים אח"כ איזה שתרצה אבל עכשיו דביטל הראשון שוב צריכה ליתן שלש מאות דגט ראשון נתבטל כנ"ל וכן מורה לשון הרי זה גיטך דבכל תנאי מסר לה הגט והיינו כמו שכתבתי: ודע שיש לדקדק במה שאמרו ביטל אחרון את הראשון דמקמ"ל הא פשיטא שאין לומר דהי' כוונתו איזה שתרצה או שתתן מאתים או שתתן שלש מאות, ונראה לי דמכאן ראייה דכל המתנה על מנת שתתן לו מאתים זוז צריכה ליתן נתינה של מאתים אבל אי נתנה לו מקצת ולאחר זמן מקצת אין מצטרפין, תדע דלרבנן לא מהני באיצטלת אפילו ליתן לו אלף פעמים שווי' דאמרינן לצעורה קא מיכוין וצריכה לקיים דוקא כמו שאמר ובודאי לא נתכוין שתתן לו פרוטה בכל שבוע עד שיצטרפו למאתים כיון דלצעורה מיכוין ביקש שתתן לו מאתים בשלימות הלכך הכא ס"ד דלא ביטל הראשון שתתן מאתים רק שהוסיף שתתן עוד מנה ויכולה ליתן מאתים ולאחר זמן מנה רק דאמרינן דביטל לראשון לגמרי ונתבטל נתינה של מאתים רק נתינה של שלש מאות, כנ"ל: ם שם הרי בטל, אלא ארישא פשיטא פי' דבעלמא בע"א אומר מנה בניסן ואחד באייר דמצטרפין לחד מנה, היינו כיון דאי היו שנים על כל מנה הי' מחויב ב' עכשיו דאין כאן רק אחד על כל מנה חייב לשלם מנה אבל כאן אפילו יש ב' עדים על כל תנאי אינה מחוייבת רק תנאי אחד א"כ אי אפשר לחייב על פי אחד מה שעל פי שנים לא הי' מחויב יותר והא דמקשה מעיקרא הרי בטל ובתור הכי מקשה פשיטא דברישא אי היו שנים על כל תנאי בטל ראשון לגמרי וא"כ תנאי ראשון אינו כלל א"כ אין לדון רק על הב' בלבד ואין כאן רק אחד אבל בסיפא ס"ד טפי דהא רצתה מקיימת ראשון רצתה מקיימת שני רק דמ"מ מקשה פשיטא דאין מצטרפין ומשני דבאמת ס"ד לקיומה תנאי מצטרפין ועמ"ש בא"ה ע' סי' קמ"ג בזה: במשנה הרי זה גיטך וכו' הגיע לאנטיפרס וכו'.

יש לתמוה לפי מה שפירש"י בגמ' דבהדי' קאמר תרי תנאי אי מטינא לגליל לאלתר יהא גט ואי ישהה שלשים יום אפילו לא יגיע לגליל לא יהא גט א"כ אין לומר דעיקר דקמש"ל מתניתין דרק על מהלך הראשון היתה כוונתו דזה הי' יכול להשמיענו בתנאי אחד בלבד, גם למה לי תלתא בבי ואי דקמש"ל גבולות של א"י יהודה וגליל ומדה"י לא הוי לי' לומר רק הך תנאי דגליל וכפר עותנאי בלבד ולמה לו שיהוי שלשים יום: לכן נראה לי דוקא אם התנה תרי תנאי גליל וגם שלשים יום אז אמרינן דנתכוין בתנאי גליל בפעם הראשון וכל שלא הגיע לגליל במהלך ראשון ביטל תנאו והיינו כיון שהתנה תנאי של ל' יום ג"כ, וכמו דבהך תנאי נתכוין בודאי דכל שיבוא בטל כמו כן הך תנאי דגליל אבל במתנה תנאי של גליל ויהודה בלבד אפילו בפעם ראשון לא הגיע לגליל כל שיגיע לגליל אח"כ נתקיים התנאי שלא נתבטל במה שלא בא בפעם ראשון, אבל זה שכלל ביאתו של שלשים והגיעתו לגליל בשני תנאים אמרינן דבתרווייהו נתכוין שכל שלא יתקיים בפעם ראשון יתבטל הגט, וקמש"ל שפיר הנך שלש גבולות לענין זה ודוקא במתנה שני תנאים כנ"ל, והפוסקים השמיטו כל הנך בבי ולא ידעתי למה, בפרט לפי מה שביארנו איכא נפקותא לדינא לדידן ג"כ: ע"ב בגמרא והא לא עבר וכו' עד סוף

הסוגיא ראיתי לבאר באריכות סוגיא זו כי יש לדקדק בה הרבה כמו שיתבאר, ראשונה יש לדקדק לר"ה הא ודאי דאינו מפרש שהבעל אמר בלשון זה מכנגד פניך ואמרינן דנתכוין לישנא מעלי' הוא דבר שאינו עולה על הדעת כלל דמנין לנו לפרש דבריו כך להקל שיהא גט שמא פניך ממש קאמר ואינו גט דהא לא עבר וע"כ דמוקמינן דאמר בפירוש תשמיש רק תנא נקט לישנא מעלי' א"כ מקמש"ל מתניתין דבהולך ובא הוי גט הא נתקיים התנאי ועוד לר"י דמוקי לה פניך ממש והכוונה הרי זה גט דלא הוי גט ישן וקשה הא גט ישן נתגרשה תנשא לכתחילה והרי כאן כבר מסר הגט לידה ועכ"פ היכי קאמר הואיל ולא נתייחד עמה דמה בכך דנתייחד מ"מ לכי מלו תלתין הוי גט ובשביל דנתייחד והוי גט ישן לא נתבטל מלהיות גט לכימלו תלתין, גם הך תני' כוותי' אינו מובן כלל ומ"ש התוס' דלר"ה בטל לגמרי, צ"ע דמאיזה צד נחדש מחלוקת חדשה בין ר"י לר"ל דלא פליגי רק למר פניך תשמיש והוי גט מיד ולמר פניך ממש ולכי מלו, אבל מנין לנו לומר דלר"ה בטל לגמרי בנתייחד עכ"פ לכי מלו תלתין הוי גט) דכמו לר"י אף דבשלשים הראשונים לא קיים התנאי מ"מ יכול לקיים אח"כ ולא נתבטל הגט כמו כן לר"ה לענין פניך תשמיש גם הך וליחוש שמא פייס אינו מובן כלל דמאחר שאמר ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד הרי דלא חיישינן שנתייחד ומה זה דמקשה דניחוש להכי כפי פ' רש"י: לכן נראה לי אף דבעלמא גט ישן אינו רק לכתחילה אבל אי נתגרשה מותרת לינשא לכתחילה הכא גט ישן גורם ביטול הגט שאי הי' מקום לחוש לגט ישן ממילא גם לר"י לא הי' מועיל לכי מלו תלתין דאנן אמרינן ודאי לשלשים יום הראשונים נתכוין דאי לאחרונים כיון דפסול מכח גט ישן בודאי לא נתכוין לגרש בגט ישן שפסלו חכמים לגרש בו רק לפי שלא נתייחד אין חוששין לגט ישן לכך הוי גט לכי מלו תלתין דלאו לשלשים יום הראשונים נתכוין, ולפי זה בין לר"ה בין לר"י כל שנתייחד עמה דיש חשש גט ישן ממילא בטל התנאי לגמרי כי לא נתכוין מתחילה לגרש בגט ישן, והיינו דקמש"ל מתניתין לר"ה דהואיל ולא נתייחד הוי גט אבל בנתייחד בטל הגט לגמרי ולא מהני לכי מלו תלתין ולר"י קמש"ל דלכי מלו הוי גט דלא חיישינן לגט ישן הואיל ולא נתייחד, ומייתי ראי' מבריית' דקתני ולגט ישן אין חוששין דמשמע לולא פסול דגט ישן אין נ"מ כלל במה שנחוש לנתייחד ולר"ה אפילו אי לא הוי פסלי רבנן גט ישן אי הי' מקום לחוש שנתייחד לא הוי גט דהא לא קיים התנאי משא"כ לר"י דלא הוי גט רק לכי מלו אין נ"מ ביחוד רק לפי שפסלו רבנן גט ישן אבל אי לא הוי פסלי רבנן גט ישן לא הוי איכפת לן אפילו נתייחד דסוף סוף לכי מלו הוי גט: והיינו דמקשה בתר הכי וליחוש שמא פייס דנהי דלענין גט ישן לא חששו רבנן לגיטה קודם לבנה רק בידענו דנתייחד אבל הכא כל שלא ידענו שנתייחד לא חיישינן לזה כיון דאינו רק פסול לכתחילה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה אבל אנן ניחוש שמא נתייחד וביטל התנאי לגמרי שלא יועיל ביאתו עוד ואפילו לכי מלו לא להוי גט לר"י אף דליכא חשש גט ישן ומעיקרא נתכוין אפילו לשלשים אחרים מ"מ אח"כ ביטל דבריו שלא יועילו עוד ל' אחרים ויש בידם לבטל בתנאי אם או בעל מנת בריצוי שניהם כמ"ש הפוסקים, ומשני באומר נאמנת דלענין זה מהני נאמנות, אבל לענין חשש גט ישן אי הי' ראוי לחוש שמא יאמרו גיטה קודם לבנה לא הוי מהני נאמנות כנ"ל ומ"מ יש ליישב פירש"י ג"כ דכל שלא נתקיים התנאי היה בדין לבטל הגט שלא תתגרש בגט ישן שפסלו רבנן לגרש בו

לכתחילה, והאי נמי כיון שלא נתקיים עדיין הוי לכתחילה ויש לו לבטל הגט או שלא לקיים עוד התנאי כדי שלא תתגרש בגט ישן: בתוס' בד"ה תני' וכו' מייתי ראי' וכו' בטל הגט לגמרי.

כבר כתבתי בגמ' דדבריהם צ"ע ומנין להו לחלק בהא בין ר"ה לר"י, ועיקר הראי' בלא"ה ניחא דלר"ה בלי חשש גט ישן אי ה' ראוי לחוש ליחוד לא ה' הגט רק לכי מלו ועכשיו הוי גט מיד משא"כ לר"י, ע"ש: בד"ה וניחוש שמא פייס, מפורש לעיל. וכבר כתבתי לעיל בביאור סוגי' זו ושם מפורש טעם למה בקצת מקומות נחלקו אי חיישינן לשמא פייס ובקצת מקומות לכ"ע חיישינן ובקצתן לכ"ע לא חיישינן גם ביאור הסוגי' דשם עם פירש"י כאן גם מה שיש לתמוה בהך סוגי' דהכא לפי פיר"י שם הכל נתבאר שם באריכות: וראיתי להר"ן ז"ל שהביא פירש"י ז"ל דהקושי' וליחוש שמא פייס והוי גט ישן ואף דקי"ל נתגרשה תנשא לכתחילה ה"ק דהרי זה גט משמע שראוי להתגרש בו לכתחילה ליחוש שמא יבוא בעל ויערער ע"כ, והוא תמוה לפע"ד דהיאך יעלה על הדעת להקשות לחוש לערעור הבעל בדבר שאפילו נתייחד ודאי אין כאן שום פיסול ומותרת לינש' לכתחילה ולעולם לא יבוא לידי זה שיאמרו גיטה קודם לבנה כיון שבאמת לא בא עלי': אבל באמת מעולם לא פירש"י הך קושי' דוליחוש שמא פייס מכח ערעור הבעל על גט ישן, ודבר זה פי' מעיקרא בד"ה גט ישן והוא על מה שאמרו בברייתא ולר"י לגט ישן אין חוששין והיינו דאנו נחוש שמא באמת בא עלי', ועל זה פי' מהו חשש דגט ישן, ועל זה אמרינן דלא חיישינן לגט ישן רק בידענו שנתייחד לא מספק.

ובתר הכי מקשה וליחוש שמא פייס הכוונה שביטל הגט והיינו שיערער שביטלו במה שנתייחד עמה ולא משום חשש גט ישן אתינן עלה, ואף דלעיל דף י"ח פי' שמא פייס משום חשש גט ישן, היינו דהתם לא חיישינן לערעור הבעל כלל דמעצמו נתן לה אח"כ והיאך יערער כדאמרינן לעיל פ"ק השתא מינקט נקט בידי' וערעורי מערער עלי' והתם נמי דכוותה, ומ"מ התם חיישינן טפי לגט ישן מה דלא חיישינן הכא כיון שלא החתים עליו עדים וראוי להקפיד שלא יגרש לכתחילה בו משא"כ הכא שכבר גירש ואין לנו מקום לחוש שמא נתייחד ולא ידענו, לא חיישינן לגט ישן כלל רק לערעור הבעל מן הדין שביטל הגט במה שנתייחד עמה כנ"ל: עוד כתב הר"ן ז"ל דהרי"ף מפרש שמא פייסה ומחלה התנאי ועל זה הביא דברי הרמב"ן ז"ל דלמי שגורס ע"מ למדנו דהאומר לאשה על מנת שתתני לי מאתים אם רצו שניהם ובטלו התנאי הגט בטל ואפילו נתנה לו אח"כ, ולפעד"נ דלא דמי כלל דהכא שאני שלא התנה עמה כלל וקיום התנאי תלה בו הלכך כיון שאמר הרי זה גיטך ונשאר הדבר בידו לילך או שלא לילך ממילא יכול לבטל כל מאמרו הרי זה גיטך דמעיקרא כיון שהניח עדיין הדבר בידו ולא נסתלק עדיין מן הגירושין משא"כ באומר על מנת שתתני לי מאתים וזו כבר נסתלק הבעל לגמרי שאין אנו צריכין עוד למעשיו בגירושין הללו רק היא תקיים התנאי ולא מבעי' אי נתנה בע"כ מהני אלא אפילו לא מהני היינו מצד האשה שלא עשתה עדיין מה שמוטל עלי' לעשות כי לא נתנה אבל אין מעשי הבעל מצטרפין לגירושי האשה רק קיום התנאי של האשה הלכך בהא אין כח ביד הבעל לבטל מאמרו הרי זה גיטך שכבר גירש ונסתלק והלך לו והאשה ג"כ נראה שאין כח בידה לבטל כי היא אין לה שום יד בגירושין שהרי אפילו תשבע ותדור שלא תקיים לעולם אין בידה לבטל הגירושין שהרי יכול לגרשה

תיכף בלי תנאי ואין ענין הגירושין תלוי בה כלל משא"כ הכא שפיר יש לומר דהוא עצמו יכול לבטל דבריו דמעיקרא' כיון שהניח הדבר מסור בידו עוד, והשתא לא קשי' מנקרע הגט ואבד דהך ביטול אין הכוונה ביטול הגט שאין הגט מתבטל כלל לדעת הרבה פוסקים לפי מה דקי"ל כר"נ ריש פרק השולח רק הביטול הוא שהוא מבטל מאמרו הרי זה גיטך דמעיקרא כיון שתלה מאמרו בתנאי שבידו עדיין הדבר מסור וכה"ג אתי דיבור ומבטל דיבור כיון דמעשה חלושה היא שלא גמר המעשה רק הניח הדבר על צד שיעשה עוד מעשה שיעבור מכנגד פניה כנ"ל: גם מה שהקשה עוד הר"ן ממחולין לך איני יודע מאיזה צד באה קושי' זו דדוקא לבטל הגט שייך לומר דבידם לבטל אותו הדיבור דמעיקרא לגמרי כיון שלא נגמר עדיין המעשה אבל להיפך לבטל התנאי שיהא גט בלי תנאי צריך לומר מחדש הא גיטך דהרי זה גיטך דמעיקרא בפירוש על תנאי הזכיר ולא נתקיים גם הרשב"א בחידושו כתב לעיל בהך דמחולין לך דודאי אם אמר שיהא גט בלי תנאי מהני אבל התם לאו לבטל התנאי בא רק לקיימו וחושב שבכך הוא מתקיים ועל זה אמרינן דאין זה קיום התנאי, אבל כאן לבטל הכל באו שלא יהא גט כלל והא שפיר מהני:.

עוד כתב הר"ן ז"ל דהרי"ף פסק כל"ב דלעולם חיישינן שמא פייס ואני תמה אם כן למה הביא הך דמסיק עלה מאן דמיתני אברייתא וכו' הא דיו במה שהביא דאיכא דמיתני לה אמתניתין, ודבר ברור הוא דפסק כמסקנא דגמרא הא לא אתא, ואין לדון בזה דהלכה כל"ב דהא כלישנא קמא ע"כ איצטריך למיתני מעיקרא דהא מייתי הך ברייתא לסויע לר"י ועלה מקשה וליחוש שמא פייס וע"כ הוצרך למיתני לישנא בתרא באחרונה, אבל מדמפרש מעיקרא מאן דמיתני אמתני' כ"ש אבריית' והדר קאמר מאן דמיתני אברייתא אבל אמתני' לא דהא לא אתא, ש"מ דדעת הש"ס לפסוק כהך לישנא דלא אתא, ועלו דברי הרי"ף ורמב"ם כאחד, וז"ב: במשנה הרי זה גיטך אם לא באתי וכו' ומת.

בפ"ק דכתובות מייתי הך משנה אהא דרבא דאמר אין אונס בגיטין דדוקא מת אבל חלה הוי גט ודחי דלמא קמ"ל אין גט אחר מיתה, ויש להבין כיון דיש אונס בגיטין היכי קמ"ל דאין גט אחר מיתה כיון דבלא"ה אינו גט דיש אונס ואכתי לא ס"ד דמת שאני דלא ניחא לי' דתפול קמי יבם, ונראה לי דאפילו אי נימא יש אונס היינו דלא אמרינן דמחמת אונס הוי כנתקיים התנאי כיון שלא בא אבל פשיטא דאי אפשר לומר דנתבטל התנאי דהא מ"מ יכול להיות שאפילו לא היה נאנס לא הי' בא, ופשיטא דכה"ג ספק מגורשת היא שלא נתברר לנו אי לא הי' נאנס אי לא הי' בא או שמא הי' בא, והשתא ברישא שפיר קמש"ל אין גט אחר מיתה, ואי דבלא"ה יש אונס משום הא לא הוי גט בטל רק ספק אבל מכח אין גט אחר מיתה אינו גט כלל אבל מסיפא דייק שפיר בס"ד מת וה"ה חלה ודחה דחלה לא דיש אונס, והיינו דמת הרי זה גט ודאי אבל חלה הוי גט ספק מכח אונס: ודע שיש לומר דהא דקמש"ל במתנה אם לא באתי וכו' דמ"מ אין גט אחר מיתה דס"ד דוקא באמר אם מתי כל שלא אמר מעכשיו יש לנו לומר דהי' כוונתו אחר מיתה כדי שלא תיאסר עליו בספק באותן הימים ואסורה להתייחד עמו בינתיים אבל בהלך לדרכו ומתנה אם לא באתי בהא ס"ד דלכ"ע מעכשיו נתכוין דמה נפקא מינה כיון דס"ס לא יהא כאן קמש"ל דמ"מ אין גט אחר מיתה, אבל בריש כתובות הקשו בגמ' הא תנא לי' רישא ומשני לאפוקי מדברותינו ולמה לא משני כנ"ל, ואפשר לומר דבאמת כך הכוונה

דמעיקרא ס"ד דקמש"ל גוף הדין שאין גט אחר מיתה ומקשה הא תנא לי' רישא ומשני לאפוקי מרבתינו והקשו התוס' שם הא מרישא נמי מוכח לאפוקי מרבתינו, ולהנ"ל יש לומר דמרישא הוי ס"ד דלכך לית להו דרבתינו מטעם הנ"ל דיש לומר דנתכוין שלא תהא אסורה עליו קמש"ל דאפילו כה"ג דהכא לית להו דרבתינו, ועל דרך זה יש לפרש דברי הר"ן התמוהין בזה דהתם ס"ד דקמש"ל גוף הדין אין גט.

אחר מיתה ואהא מקשה הא תנא לי' רישא ומשני דקמש"ל דכה"ג הוי גט אחר מיתה דהא לרבתינו לא הוי כלל גט אחר מיתה ואהא קשי' לי' להר"ן דמה נפקא מינה בין רישא לסיפא סוף סוף מוכח דכה"ג הוי גט אחר מיתה דלא כרבתינו ואהא תירץ הר"ן מה שתירץ, וקושית הר"ן הוא קושית התוס' ריש כתובות: שם אם הגט קודם למיתה וכו'.

תמוה לי מאי קמש"ל כאן בזה כיון דכבר שמענו דאפי' נתן בידה קודם מיתה רק שהגט חל אח"כ אינו גט כ"ש בנתן גט אחר מיתה דלא מהני וכמו כן מאי קמש"ל דבנתנו קודם מיתה דהוי גט, מיהו בהא אפשר לומר דקמש"ל כל שנתברר לנו שהיתה הנתינה קודם מותו אף שהי' סמוך למיתה אין לחוש שמא הי' מטורף אז וקי"ל דאין כותבין עד שישתפה קמש"ל דלא חיישינן לזה, אך אכתי קשה לר"ל דכותבין ונותנין אפילו בעודו מטורף, ורחוק לומר דהא גופא קמש"ל אפילו מטורף כותבין דכבר הוכיח ר"ל דבריו לעיל בריש פרקין גם לר"י כתבו התוס' לעיל ריש פרקין דצריך ליזהר באמת בגט שכיב מרע שיהא שפוי בעת נתינה ש"מ שיש לחוש באמת שהוא מטורף.

מיהו י"ל דלזהירות בעלמא כתבו כן אך סיפא קשה לכ"ע פשיטא דאי נתנו אחר מיתה דאינו גט: לכן נראה לי דקי"ל דאדם עשוי לטעות בשעה או שתיים זולת בחמש ושבע דחמה במערב הלכך ס"ד דכל כה"ג דהבעל במדה"י אף שנתברר לנו משם שהי' הגט כאן קודם מותו שם וכן להיפך ס"ד דהוי ספק שמא טעו בשעה או שתיים קמש"ל דכל שידענו שהי' קודם מיתה הוי גט ואח"כ אינו גט וטעמא דמילתא דדוקא בעדות אחרת שאין נ"מ אם לזה או הרג בשעה זו או אח"כ רק אנן חוקרין על זה כדי לברר אמיתת הענין וכל שהם מכחישינן עצמם דנין הדבר שאין מכחישינן דטעו בזה דלא רמי' עלייהו כ"כ אבל הכא דעל זה אנו דנין על הרגע אי הי' קודם מיתה מגורשת ואי אח"כ אינה מגורשת פשיטא דהעדים מדקדקין ולא חיישינן לטעות כנ"ל בזה: בגמרא תנא רבתינו התירוה לינשא וכו' סברי לה כר' יוסי.

בריייתא זו היא בתוספתא פ"ה אהך משנה דהכא, ונראה לי מדלא זכרו הך אהך מתניתין דלעיל זה גיטך אם מתי דרבתינו התירוה לינשא, וכמו כן קשה בריש כתובות דקאמר דקמש"ל לאפוקי מרבתינו ולמה לא קאמר לאפוקי מר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, הלכך נראה דרבתינו דוקא בהך דהכא סברי לה כר"י כיון שהגביל זמן י"ב חודש הי' לו לכתוב זמן הגט לר"ח פלוני כמו שפי' רש"י ריש כתובות (רק מה שפי' שיכתוב בגט אם לא באתי לר"ח פלוני הוא מגומגם אצלי דאין כותבין תנאי בגט קודם התורף וזמן תורף הוא ונזכר בהתחלת הגט) אבל בתנאי אם מתי דלא ידע מתי ימות לא ס"ל זמנו של שטר מוכיח עליו והיינו דלא הוזכרו רבתינו רק אהך משנה דהכא, ובהכא ניחא לי מה שהקשו התוס' ריש כתובות דהא מרישא נמי מוכח לאפוקי מרבתינו,

ולהנ"ל לק"מ דברישא גם רבותינו מודו ולא סבירא להו כר"י רק בסיפא דאם לא באתי,
כן נ"ל: שם לאלתר שריתוה וכו' דהא איקיים לי' תנאה.

כבר נתחבטו בזה כל המפרשים דמאיזה צד לא תנשא לאלתר כיון דודאי מת ולא יבוא
ורובם כתבו דגזרינן אטו לא מת, והוא תמוה לפע"ד דמאיזה צד נחוש בכאן טפי מאשה
שבאו עדים שמת בעלה במדה"י ולא חיישינן לגזור אטו לא מת וכיון שהתנה בפירוש
אם לא באתי וכו' למה יחשבו דמותרת בלא מת, וה"ה פרק ח' מהלכות גירושין הלכה
כ"ב כתב דהטעם דבעינן שיתקיים התנאי בפועל, וכבר הקשיתי עליו קושיות חזקות עד
שנדחה פירושו אי אפשר לאמרו כלל ועל מנת שלא תשתי יין וכה"ג יוכיח דמותרת אף
שלא נתקיים בפועל רק כשלא קבע זמן אין זה כריתות דאגיד' בי' אבל לקיום בפועל
לא חיישינן וכ"ש שאין ענין חליצה לכאן דהא אינו עולה ליבום כמו שכתבתי מזה
באריכות לעיל דף ע"ד ובא"הע סימן קמ"ג ע"ש: והי' נראה לי לפרש דהחשש שמא
פייס ואף שאמר נאמנת עלי לא האמין רק אחר עבור יב"ח דלא סליק אדעת' שימות
א"כ קודם יב"ח חיישינן שמא פייס אבל אין כל זה נוח לי בפרט ללישנא בתרא דלעיל
דבהא לא חיישינן שמא פייס דהא לא אתא: ומה שנראה לי עיקר בענין זה הוא מה שיש
להסתפק בהך דינא דרבותינו אי בכל תנאי באם כגון אם תתני לי מאתים וזו וכיוצא בזה
ג"כ ס"ל זמנו של שטר מוכיח עליו ומגורשת מעכשיו ואפילו נקרע ונאבד בינתיים הוי
גט או דוקא בהך תנאי פליגי כמו שאבאר: ונראה לי ברור דדוקא בהך דהכא דמת בהא
פליגי רבותינו כמו דס"ל לר"י התם דאמרינן גופא מהיום ופירי אחר מיתה הכא נמי
אמרינן דהזמן מוכיח רק שלא יהא גט אחר מיתה אבל כל כמה שיכול להיות גט אח"כ
כגון בחי הוי כמו כל תנאי דעלמא ולא מהני רק אח"כ רק באומר בפ"י מעכשיו לכל
דבר, והיינו דלא הוזכרו דברי רבותינו לעיל במתנה על מנת שתתני מאתים דלא פליגי
רק אי על מנת כמעכשיו אבל באם כ"ע מודו דלא הוי מעכשיו.

ויש בידי עוד ראיות רבות על זה אלא שאין רצוני להאריך בזה לפי שמצאתי בתוספת'
דמכילתין פ"ה להדי' כדברי הרי זה גיטך אם לא באתי תוך יב"ח ומת בתוך יב"ח לא
תנשא ורבותינו התיירו לינשא ואם נתקרע הגט או אבד בתוך יב"ח אינו גט לאחר יב"ח
הרי זה גט מבואר להדיא דרק. במת נחלקו רבותינו מכח זמנו של שטר ולא בחי רק
שנקרע הגט: אמנם מה שאני מסתפק עוד אם מת ונקרע הגט תוך יב"ח אי נימא כיון
דמת הוי גט או דלמא כיון שנקרע הגט ונאבד לא מהני מת טפי מאי לא הי' מת דלא
היתה מגורשת אפילו לא בא וה"ה במת דלא מהני זמנו של שטר רק שלא יתבטל ע"י
מיתתו אבל כיון דבלי מיתתו מתבטל בשביל שמת ג"כ לא עדיף שיהא גט, והך נתקרע
הגט או אבד ששנו בתוספתא קאי על מת ג"כ או דענין בפ"ע הוא בלא מת אבל במת לא
איכפת לן נקרע ג"כ: והיינו דמבעי' לן הכא לאלתר שריתוה או לאחר יב"ח אי נימא
כיון שמת ממילא מתגרשת היא מעכשיו או דלמא כיון דהדבר מתחלק לענין מיתה
מעכשיו ואי חי אח"כ, ממילא אמרינן דאף לענין מיתה אינו מעכשיו רק באופן דבלי
מיתתו היתה מתגרשת שנתקיים התנאי אז אפילו מת אין מיתתו מעכב ומתגרשת
מעכשיו אבל כל כמה דלא נתקיים התנאי שלא נתברר דבלי מיתתו היתה מתגרשת
אכתי אינו חל מעכשיו ושמא יקרע הגט ויאבד ואז בלי מיתתו לא היתה מגורשת ממילא
לא מהני מה שמת שיהא גט, והיינו דקאמר דהא איקיים תנאה, והדבר תמוה למה לו

ליתן טעם על לאחר יב"ח וכי על זה צריך טעם שתתגרש אז ואימת תתגרש, ולהנ"ל ניחא דבא לומר דלא נימא דע"כ לאלתר מגורשת כיון שמת, דאי עדיין הדבר תלוי עד אחר יב"ח שהיתה מתגרשת בלי מיתה א"כ כשמת היאך תתגרש אז הא הוי גט אחר מיתה, ועל זה קאמר דמ"מ כיון דאיקיים תנאה אז ממילא מתגרשת מעכשיו מחמת מיתתו, אבל אי נקרע הגט קודם דבלי מיתתולא היתה מגורשת אין מיתתו עושה מעכשיו שתהא מגורשת, כנ"ל: אלא שיש להקשות עדיין לפי' זה מה דמקשה דהוי לי' להסתפק במתניתין מעכשיו אם לא באתי, ולהנ"ל במתניתין אין להסתפק כלל דבפירוש קאמר מעכשיו, אבל באמת נראה לי דלק"מ לפי מה שכתבתי לעיל בתוס' בד"ה וניחוש בביאור דברי הר"ן בשם הרמב"ן שם דכל תנאי שהוא מתנה והתנאי תלוי בו ע"כ לא נגמרו הגירושין לגמרי עד שיסתלק כחו של בעל לגמרי ואז מגורשת אבל כל כמה דביד הבעל הוא, יכול לבטל הגט כמו שבידו שלא יקיים התנאי כדפרכינן לעיל וליחוש שמא פייס אף דקאמר מעכשיו וכיון שבידו לבטלו ממילא צריך שיהא הגט קיים כמו שכתב הרמב"ן לעיל שם דכ"ש הוא רק כשנתקיים התנאי דשוב אין בידו לבטל הגט אז מגורשת אפילו כשאמר מעכשיו ולא מצינו בנתקרקע הגט ואבד שיהא גט רק בעל מנת שתתני לי מאתים וזו דכבר נסתלק כח הבעל מן הגט לגמרי רק היא צריכה לקיים התנאי הלכך אפילו נקרע מגורשת משא"כ בתנאי התלוי בו כיון שיכול לבטלו כ"ש נקרע דאינה מגורשת, והיינו דלא נקט נ"מ בקידושין בנקרע שטר הקידושין דהתם כיון דהתנאי תלוי בו שיתן לה והוא המקדש, כמו שיכול לבטל הקידושין כמו כן צריך שיהא השטר קידושין קיים כל עוד שהדבר בידו לבטלם וכ"כ הר"ן להדי' לעיל בשם י"מ רק הוא השיג עליהם דכיון דנתקרקע לא מהני כ"ש ביטול ומלבד מה שכתבתי לעיל לדחות דבריו אבל בלא"ה אי הא קושי' גם בהסכמת שניהם לא יועיל כיון דנתקרקע לא מהני כ"ש שלא יועיל ביטול שניהם ומאיזה צד הוי כ"ש טפי בביטול הבעל בלבד מביטול של שניהם אבל באמת לא הוזכר בשום מקום שאם נתקרקע הגט ונאבד מהני בתנאי כזה והרי רבותינו ס"ל באם נמי הוי כמעכשיו, ומ"מ מפורש בתוספת' דבנתקרקע הגט ואבד לא מהני לרבותינו והיינו מהאי טעמא כיון שתלה הגט בתנאי התלוי בו כל כמה שלא נתקיים התנאי צריך שיהא הגט קיים כיון שבידו לבטלו נקרע הוי כנתבטל, ולפי זה גם במעכשיו הוי הספק אי מת מותרת לאלתר או דוקא לאחר יב"ח שאי היה חי היתה מתגרשת אז למפרע במת ג"כ מתגרשת למפרע לפי שאמר מעכשיו אבל בנקרע הגט שאי היה חי לא היתה מתגרשת למפרע דכיון דנקרע הוי כנתבטל הגט וכיון שבידו לבטלו בעינן שיהא קיים עד שיסתלק א"כ ממילא אפילו מת לא מהני דכיון שנקרע הגט קודם קיום התנאי הוי כנתבטל ולא מהני מעכשיו על זה כמו לרבותינו דלא נתכוין במעכשיו רק שלא יהא גט אחר מיתה כנ"ל, וכ"ש כאן כיון שהלך לדרכו והיא אסורה לינשא בלא"ה שמא יבא א"כ מה צורך שתתגרש מעכשיו רק לענין מיתה גירשה מעכשיו הלכך כל דבלי מיתה לא היתה מגורשת לא מהני מיתה: והנה הרי"ף והרא"ש כתבו כאן דבתוך יב"ח לא מיפטרא בלא חליצה אבל הרמב"ם פ"ט לא זכר חליצה כלל, ובאמת כפי מה שפירשו התוס' גזירה אטו לא מת יש לומר אף דחליצה זו אינה כלום כיון דגרושה גמורה היא ואינה בתורת יבום כלל מ"מ חולצת כדי שידעו העולם שמת, אבל לפי דברי ה"ה הנ"ל דצריך שיתקיים התנאי בפועל לא ידעתי מקום לחליצה כיון

שאינה מתייבמת דהא ע"כ תהא גרושה גמורה אח"כ כשיתקיים לאחר יב"ח, א"כ כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וכמו כן לפי מה שכתבתי דהספק הוא דמעכשיו זה שתלה התנאי בו אינה מגורשת למפרע רק אח"כ כשהגיע הזמן ונתקיים התנאי אז היא מגורשת למפרע הלכך לא תנשא קודם שמא יתקרע הגט ויאבד בינתיים דאז לא מהני מעכשיו כי אינו מועיל מעכשיו בתנאי שתלה בו רק לענין מיתה בלבד שלא יתבטל מכח אין גט אחר מיתה אבל מה שנתבטל בלאו הכי לא מהני מת שיהא גט או דנימא דכל שמת מהני מעכשיו אפילו נתבטל אח"כ כגון שנקרע ונאבד שאי היה חי לא היתה מגורשת אבל במת מהני מעכשיו, ולפי זה לא מהני בכאן שום חליצה רק שתמתין עד אחר י"ב חודש, כנ"ל ועיין מה שאכתוב בסמוך בתוס' בד"ה דהא לפרש דבריהם על דרך זה: בתוס' בד"ה ולא הודו, אין להוכיח וכו' דבעל פה וכו'.

עמהרש"א שהקשה דמרבא דהוא בתרא מוכח אפילו בעל פה הלכה כר"י, ואינה קושי' דהא אין הכרח מדברי רבא דלעיל לפום הך ואיבעית אימא שאמרו . .

שם דהני לישנא איצטריכו לי' ע"ש: בד"ה דהא אקיים לי' תנאה, וא"ת וכו' אטו לא מת וכו' ויתמהו על שמתירין לינשא וכו'. לא נתבררו לי דבריהם בזה חדא היאך שייך לגזור אטו לא מת ולמה בכל אשה שבאו ואמרו מת בעליך יכולה להנשא ולא חיישינן שיאמרו לא מת ומ"ש כאן דיחשבו שמתירין א"א כיון שבפירוש התנה אם לא באתי, גם לא הבנתי כלל הך ויתמהו שכתבו שאין לו שחר כלל דהא החשש הוא דאינן יודעין שמת ויבואו להתיר בלא מת ג"כ ומאי ענין תמוה זו לכאן, ואי הי' כוונתם שאין ראוי להתיר דבר התמוה לרבים א"כ אין זה גזירה אטו לא מת, והר"ן השמיט באמת הך ויתמהו לגמרי ולא זכר רק דגזרינן אטו לא מת: ונראה לי דכוונת התוס' דס"ל כמו שכתבתי לעיל דלא התיירו רבותינו רק במת דאז זמנו של שטר מוכיח עליו אבל בלא מת אין הגט חל רק אח"כ ואם נשאת קודם לזה אפילו נתקיים התנאי אח"כ תצא מזה ומזה דכיון שהוא חי הוי א"א גמורה עד שיתקיים התנאי ואי נקרע הגט אינה מגורשת לעולם ואינו מועיל לרבותינו זמנו של שטר רק לענין מיתה בלבד, וזה שכתבו דכיון שאין העולם יודעין שמת יחשבו דלעולם אמרינן זמנו של שטר מוכיח עליו אפילו לא מת ואי נשאת ויתקיים התנאי תשאר תחת בעלה, ואהא קשי' להו אפי' יחשבו דאפילו לא מת מועיל זמנו של שטר ומגורשת מעכשיו מ"מ היאך התיירו לינשא לכתחילה שמא לא יתקיים, ועל זה כתבו דבאמת יתמהו על היתר זה לכתחילה אבל מ"מ יטעו עכ"פ בהא דבלא מת מהני זמנו של שטר דאל"כ עכשיו א"א גמורה היא ואפילו יתקיים תצא מזה ומזה אבל אי מהני זמנו של שטר בלא מת אין כאן רק תימה על שהתיירו לכתחילה, כנ"ל בכוונת התוס', מיהו לעיל דף ע"ד בד"ה איכא משמע מדבריהם דבכל תנאי מעכשיו מהני למפרע אפילו לא מת ואפילו בתנאי התלוי בו, א"כ מאי מקשה הכא ותיקשי לי' מתניתין דבמתניתין אפילו לא מת מגורשת למפרע: בגמרא אמר אביי הכל מודים וכו'.

מכל המפרשים משמע דהך שתצא חמה מנרתיקה היינו שיאיר היום, ולפי זה בהכרח יתקיים התנאי, וא"כ יש לתמוה למה לו תנאי זה אם נתכוין לגרש מעכשיו יגרש סתם דהא אי אפשר שיתבטל: ונראה לי לומר דס"ל לאביי דאפילו בעל מנת דהוי כמעכשיו ומ"מ בתנאי כזה שבהכרח יבוא והוא מתנה בדרך תנאי ע"כ היתה כוונתו שנשאר הדבר

בידו שיוכל לבטלו שאי היתה כוונתו לגרש לגמרי מעכשיו למה לו תנאי זה כיון שבהכרח יבוא היה לו לגרש תיכף בלי שום תנאי וע"כ שנשאר בידו לבטלו ויהא הכוונה על מנת שתצא חמה ואני עומד בדעתי ורצוני לגרש אבל אם יבטלנו קודם לא יהא גט וה"ה נקרע קודם ומ"מ כיון שאמר מעכשיו לא מהני מת שלא יהא גט כיון שלא ביטלו ולא נקרע כנ"ל אבל מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ט מה"ג משמע לי דהך על מנת שתצא חמה היינו שתזרח החמה שלא יהא יום מעונן אבל כשלא זרחה חמה אינו גט, ולפי זה הוי כמו כל תנאי במעכשיו דאינו יכול לבטלו ואפילו נקרע הוי גט כיון שאינו בידו שלא לקיים התנאי רק מעצמו יבוא: בתוס' בד"ה הכל מודים, ולר"י גט ואינו גט כדאמר לעיל באחר מיתה ע"כ.

אבל מדברי רש"י ז"ל נראה דאפילו לר"י לא הוי גט כלל, ונראה לי טעמו דסובר דוקא באומר אחר מיתה ס"ל לר"י דמהני זמנו של שטר שיהא ספק עכ"פ לפי שאדם יודע שאין גט אחר מיתה ויש לומר דתנאה הוי, אבל כאן שלא אמר אחר מיתה ואי היה חי הוי גט לכשתצא שפיר יש לומר דבמת הוי גט אחר מיתה והוא לא רצה שתתגרש רק אח"כ ולא אסיק אדעתיה כלל ממיתה שלא זכר מיתה כלל שנאמר אדם יודע וכו' כנ"ל, ומה שהקשה הר"ן דעכ"פ היכי פריך לעיל פשיטא לק"מ דודאי ר"ה דאמר חולצת הכוונה לאשמועינן דבעי חליצה, ואהא מקשה חולצת פשיטא ואי לאשמועינן דאינה מתיבמת כך הוי לי' לומר דלר"י אינה מתיבמת אבל חולצת פשיטא: ואדרבא לפי' התוס' יש לדקדק היכי קאמר הכל מודים כמו שהקשה הר"ן על פירש"י בע"ג דאי לאשמועינן דלכשתצא הוי לי' לר"י כמו מהיום ולאחר מיתה לרבנן פשיטא דמאיזה צד נימא דלר"י לכשתצא הוי גט גמור ומ"מ נראה לי ליישב גם בזה דס"ד דוקא במהיום ולאחר מיתה מספקא להו לרבנן אי תנאה או חזרה דמה שאמר מהיום כבר נסתלק וחזר ואמר אחר מיתה אבל לר"י דהזמן מוכיח לא שייך לומר חזרה דהרי נתן הגט ביזה עם הזמן כתוב אחר שאמר אחר מיתה והרי הן תרתי דסתרי בעת אחת וע"כ תנאה הויקמש"ל דלא עדיף זמן לר"י מאמר מהיום מפורש לרבנן ולא הוי רק ספק כמו לרבנן מהיום כנ"ל, ויתר הדברים בענין זה ובדברי הר"ן הכל נתבאר אצלי בא"הע סי' קמ"ד וקמ"ה ולעיל דף ע"ב ע"ש: דף ע"ז ע"א בגמרא לימא קסבר ר"י כתב גט על תנאי כשר וכו'.

פירש"י ואפילו לא נתקיים התנאי וכו' ונימא נמי דארישא פליג עכ"ל. ודבר תימה פירושו דהיאך יעלה על הדעת שיסבור ר"י שאין צריך לקיים שום תנאי ולמה לא חלק בעל מנת שתתני מאתים זוז ועל מנת שתשמשי את אבא דלעיל, ועוד דע"כ צ"ל שלא ידע המקשה שום הפרש בין רישא לסיפא עד שהוכרח לומר דפליג ר"י ברישא ג"כ א"כ הנך תרי בבי אם לא באתי כתבו ותנו וכתבו ותנו אם לא באתי בדברי ת"ק למה לי דהא היינו הך וע"כ שיש שום רבותא בסיפא א"כ מנין שיחלוק ר"י גם ברישא: ודבר ברור הוא לפע"ד דס"ד דטעמא דר"י דכיון שאמר כתבו ותנו אם לא באתי היתה הכוונה שיכתבו ויתנו תיכף רק על תנאי אם לא באתי ואף שזכר תנאי לפני התורף לא איכפת לן, וזה שאמר לימא קסבר ר"י כתב גט על תנאי והיינו שהסופר כתבו לגרש על תנאי וכן הוא ממש זה הלשון לקמן פרק המגרש דף פ"ה תני תנא כתב גט על תנאי כשר ומסיק פסול אתנייא והיינו ממש כהך דהכא שזכר תנאי לפני התורף וס"ד דפליג ר"י דכשר בהא ומשני דכך הכוונה לר"י כתבו מעכשיו ותנו אח"כ, א"כ אין זו כתיבה ליתנו

על תנאי רק קביעת זמן שיתנו אחר כך אבל ינתן בלי תנאי כלל אבל כשמצוה לכתוב גט וליתנו על תנאי מודה דפסול, כנ"ל: ולפי זה נראה לי להוכיח במה שנחלקו המבי"ט והב"י והרדב"ז הובא בתשו' מבי"ט ח"ב סי' קל"א באחד ששלח גט ביד שליח לגרש על תנאי אם לא יבוא אחר שתי שנים ונשתהה שליח בדרך שתי שנים דדעת המבי"ט שלא ליתנו כלל כי ליתן סתם אינו יכול שנצטוו ליתן על תנאי ולגרש על תנאי אינו יכול כי כבר כלה הזמן והב"י והרדב"ז חולקין עליו, ולפי הנ"ל מוכח מכאן דלא כהמבי"ט דהא קתני במתניתין כתבו בתוך יב"ח ונתנו אחר יב"ח, ונהי דלת"ק שפיר קאמר דקמש"ל אפילו נתנו כהוגן כיון שכתבו קודם לא מהני אבל לר"י לס"ד דהכוונה היתה לכתוב וליתן מיד רק על תנאי אם לא באתי עד אחר יב"ח א"כ כיון שלא נתנו רק אחר יב"ח אי אפשר ליתנו לדעת המבי"ט הנ"ל דעל תנאי אין ליתן שכבר כלה הזמן ובלי תנאי הרי צוה ליתן על תנאי, וע"כ דהא ליתא רק או שיתנו אחר כך בלי תנאי או שיתנו על תנאי יב"ח אחרים כדברי הב"י והרדב"ז הנ"ל, ועיין מ"ש עוד בחידושי לא"הע סימן קמ"ד עוד בזה: ודע שיש להסתפק אי כתבו מקצת הגט תוך יב"ח ומקצתו אחר יב"ח אי נימא דמקצתו כמאן דליתא דמי ולא הקפיד על זה כלל או דלמא אפי' על מקצתו קפיד, והנה ברישא אם לא באתי כתבו ותנו בודאי נראה לי שאין לכתוב כלל כיון שלא צוה רק אח"כ, ולפי זה ממילא נראה לי דגם בסיפא כך הדין והטעם דעיקר הקפידא דלא מקדים אינש פורענות לנפשי' וכל כמה שאינו רוצה לגרש אינו רוצה שיכתבו לו גט הלכך ממילא אפילו מקצתו אין לכתוב דבהא נמי הוי הקדמת פורענות דהא עיקר הגט הוא הנתינה ומ"מ הוי הקדמת פורענות בכתיבה ה"ה במקצת הכתיבה, כנ"ל: סליק בס"ד פרק מי שאחזו הזורק פרק שמיני בגמרא גגה חצירה וקרפיפה מנין וכו'.

יש לדקדק במה שזכרו רשויות חלוקות גג וחצר וקרפף ומי לא סגי להו לומר רשותה מנין, בשלמא למ"ד בגמרא דבעינן עומדת בצידו יש לומר דרשויות הללו כל אחד גדול מחבירו וס"ד דוקא רשות קטן מהני עומדת בצידו אבל חצר לא רק אי נפל סמוך למקום שעומדת וכן קרפף דהוא רשות היותר גדול קמש"ל דבכל מקום שנפל אפילו היא בקצה השני רחוק מן הגט מהני, אבל למ"ד אפילו היא בציפורי וחצירה בעכו קשה לכאורה, ואפשר לומר דרשויות חלוקות הן לגיטין ואי זריק לה ברשות זה ולא נח רק ברשות השני לא נתגרשה רק ברשות הב' לא משעה שעבר ברשות הראשון וכ"כ הב"ש בא"הע סי' קל"ט ס"ק ז' בגג וחצר דידה וזרק הגט מחצר לגג ונח בגג לא נתגרשה רק משעה שנח בגג או שבא לאויר גג ולא מאויר חצר ע"ש שם ת"ל ונתן מ"מ.

פירש"י ודרשי לי' באנפי נפשי' מדלא כתב ובידה יתנו וכו' דמשתמרת לדעת וכו' (ולא ידעתי למה פי' שלא כהלכה דאנן קי"ל כמ"ד דבעינן ידה בסמוכה), וקשי' לי על פירושו דהא במרובה למדו גבי גנב מהמצא תמצא דמודה בקנס פטור ופריך והאי להכי הוא דאתי הא מבעיא לי' לגגו חצירו וקרפיפו ומשני דהוי לי' לומר המצא המצא או תמצא תמצא מדשני קרא ש"מ תרתי, והשתא לפירש"י ז"ל לק"מ דשפיר נלמד רשותו מדלא קאמר ואם בידו תמצא מדקאמר תמצא בידו ש"מ רשותו כמו שלמדו כאן בגט ומכפל הדברים נלמוד למודה בקנס, ודוחק לחלק בין הך דהכא להתם, ואולי מודה רש"י דעיקר הלימוד מדכתיב שני פעמים ונתן בידה כמ"ש הר"ן רק דס"ד לומר דמידה אחד הוי

אמרינן רק סמוכה כידה קמש"ל תרתי דבידה דוקא, ועל זה אמר אי בא הכתוב להורות בידה דוקא הוי ל"י לומר ובידה יתננו דאז ודאי הוי משמע בידה דוקא ומדכתיב עוד ונתן בידה הוי מיעוט אחר מיעוט דבנתינה כל דהו סגי, ועמ"ש בתוס': והנה הטור ריש סימן קל"ח כתב דהלימוד הוא מדלא כתיב ונתן לה רק ונתן בידה ש"מ אפי' לרשותה והוא תמוה לכאורה וכבר תמה עליו הב"י שם, ונראה לי דס"ל לפרש כמו שכתב הר"ן דעיקר הלימוד מדכתיב תרי בידה אין מיעוט אחר מיעוט רק לרבות וזה שכתב הטור מדכתיב בקרא בתרא בידה דכבר שמענו בידה דוקא מעיקרא והוי סגי לומר ונתן לה ומדשני קרא בידה ש"מ למעט אפי' לרשותה: שם ואי אשמעינן גנב וכו'.

הוי מצי למימר דאי אשמעינן גנב הוי אמינא דוקא גנב דחצר דידי' הוא אבל באשה לומר חצירה וגיטה באין כאחד לא אמרינן, ואולי משום דאכתי לא אסיק אדעתיה הא ובתר הכי הוא דמסיק שם חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה. יש לתמוה הא קרא קאמר ובודאי שאין להקשות על הכתוב דהא חזינן בעלמא דאין קנין בע"כ ובגט קנתה ע"כ א"כ יש לומר נמי דחצר כזה ג"כ קונה דהא פשיטא דמיקרי חצירה ג"כ רק דבעל נמי יש לו כח בו אבל כיון שאין לו לחפור בהם בורות א"כ שלה ג"כ הם וכן נראה מלשון רש"י ז"ל שפי' דאכתי לא נפק גט מיא דבעל והיינו דאכתי יש לו לבעל ג"כ תפיסה בו א"כ אין קושי' אם מתגרשת בחצירה כזה דהא לולא דכתב קרא בידה הוי סגי אפילו שלא לחצירה: לכן נראה לי דלקמן יליף רבא מהך ונתן בידה דטלי מעל הקרקע לא מהני, ולפי זה יש לומר דקרא קמש"ל דחצירה הוי כידה ולא הוי כטלי מעל הקרקע אבל מ"מ כיון דיש לו יד בחצר לפירות אינה יכולה לקנות הגט בחצירה וצריך שתטלנו אח"כ ולא הוי כטלי מעל הקרקע כיון שנתן בחצירה והוי כנתן בידה וישינה דלא קנתה הגט ומ"מ טלי מעל הקרקע לא הוי והוי שפיר נתינה מעלי' לידה וה"ה בחצירה שיש לבעל תפיסה בו אינה יכולה לקנות הגט ומ"מ ונתן בידה הוי אבל במתניתין דקתני בהדי' הזורק גט לאשתו בחצירה הרי זו מגורשת הרי מבואר דבזריקה זו מגורש' ושפיר פריך הא מה שקנתה אשה קנה בעלה ואי אפשר לה שתקנה בחצר כזה שיש לבעל תפיסה בו כנ"ל, ועמ"ש לעיל דף כ"א ע"א בענין זה: שם וכדבר כהנא.

הא דלא מוקי לה באמת שהיא ארוסה עדיין ושפיר יש לה חצר כהך דהכותב וצ"ל דהתם נקט שפיר לאשתו אף דעכשיו היא ארוסה כיון דישאנה אחר כך ותהא אשתו או שאנו דנין עכשיו כשהיא נשואה על מה שכתב לה קודם ושפיר שייך הכותב לאשתו היינו דהיא עכשיו בעת שאנו דנין עלה פירות אשתו, אבל הכא כיון שמגרשה בעודה ארוסה לא תהא אשתו ולא היתה אשתו מעולם לא שייך הכותב לאשתו: בתוס' בד"ה הזורק וא"ת ונימא ונתן כלל וכו'.

לא ידעתי מה דעתם בהך ת"ל ונתן אי כפירש"י מאי קושי' הא אכתי תיקשי דהוי לי' למכתב ובידה יתננו ואי כפי' המפרשים דתרי ונתן בידה כתיב ג"כ לק"מ, ועוד דבאמת דרשינן בידה ברשותה רק לולא ונתן הוי אמרינן בידה ממש, אבל עכשיו דכתיב ונתן, בידה לאו פרט הוא כלל רק ברשותה, גם מה שכתבו דושלחה חזר וכלל איני יודע מה ענין ושלחה דלא מיירי כלל מענין זה לדונו בפרט וכלל, ואולי משום דהיא עושה שליח ילפינן מושלחה כל דבר שהיא שלה נעשה שלוחה לקבלת הגט וצ"ע, גם הך המצא

תמצא דהכא אין הכוונה מכח כלל ופרט רק כיון דכתיב כפל לשון ש"מ דידו רשותו הוא ולא פרט והשתא שפיר מקשה בפרק מרובה דקאמר שדי חמור כיון דאיצטריך כפל לשון להורות דידו ברשותו וליכא כלל ופרט וכלל: בד"ה בכותב, וא"ת וכו' ולדעת נראה פשוט דדוקא התם שכתב לאשתו והוא דר עמה שפיר לא אמרינן מכל מילי סילק נפשי' רק יד בעל השטר על התחתונה אבל הכא דקאמר בכותב לה שכותב לה עכשיו בעת גירושין א"כ כיון שהוא מגרשה עכשיו בודאי מכל מילי סילק נפשי' דאחר גירושין לא יהא לו כלום ולכך לא זכר ובפירושהו כנ"ל: בד"ה והתניא הוי מצי לשנויי כשכותב לה בלשון טוב המועיל או שנתן לה הבעל במתנה כו' משום דבפרק הכותב וכו'.

דבריהם צ"ע לכאורה, חדא דר"א גופא דלא קאי רק על משנה זו למה לא קאמר דנתן לה מתנה או לשון טוב, בשלמא. לר' ינאי דכבר אוקמא ר"א בכותב לה דין ודברים נקט כהך דהכותב אבל ר"א למה לו לאוקמא הך משנה כהך דהכותב, ועוד למה לא כתבו בפשיטות דהוצרך לומר כך לר"א דמוקי לה בכותב לה דין ודברים, ועוד למה לא הקשו מעיקרא כשהקשו חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה דמאי קושי' נימא שנתן לה מתנה, גם קשה קושי' מהרש"א דאי שנתן מתנה חצירו נמי מהני: ונראה לי דכוונת התוס' דודאי לא ס"ד שנתחדש בכאן קודם הגירושין מציאות אחר שנתן לה מתנה וכדומה דמתני' סתמא קתני שזרק לחצירה ולא הי' כאן שום דבר חדש מה שאינו בשאר נכסי מלוג של כל הנשים ובא ר"א ומתרץ שכותב עכשיו בעת גירושין וזה דבר קרוב שכיון שמגרשה מסלק עצמו מנכסים שלה כדי שתתגרש ואפי' אחר זריקה מועיל כמו שאמר רבא לעיל דף כ"א ע"א רק שטר מתנה אינו מועיל רק מדעתה אבל סילוק מנכסי מלוג כיון דס"ד דמהני מועיל אפילו ע"כ אבל בחצירה לא מהני רק במתנה והכא בע"כ מיירי ועוד שאינו רוצה ליתן לה חצירו רק קושי' התוס' על הש"ס דמשני בכותב ועודה ארוסה א"כ לא כתב כלל מחמת גירושין רק מעיקרא ואח"כ נשאה וכיון דמוקמת לה באוקימתא נוקמא בלשון טוב או מתנה וחצירה שנתן לה חצירו וחצירו שלא נתן לה חצירו, אבל לר"א לא קשי' כלל דמפרש שכותב לה עכשיו כדי שתתגרש בע"כ ולא שייך בזה מתנה כלל ובתר דפריך דלשון גרוע לא מהני מיירי באמת בלשון טוב אבל להש"ס דמוקי כדר' ינאי קשיא, ואהא תירצו כמו דשם כשהקשו וכי כתב מאי הוי משני ר' ינאי בכותב ועודה ארוסה משני הכא נמי כך, כנ"ל: אמנם בעיקר דבריהם מה שנראה דמהני בנכסי מלוג לשון טוב המועיל צ"ע לדעתי דדוקא לענין שיהא הפקר מהני שהוא מסולק אבל שתקנה היא הקרקע נראה לי דלא מהני רק לשון מתנה וכן נראה מפירש"י: בד"ה וכדרב כהנא כו' אלא מייתי וכו' שלא ירשנה כו' כוונתם דשם בהכותב כתבו לתרץ דפושט מר"כ דלשון גרוע מהני דע"כ דמיירי בגרוע דלשון טוב אפילו כבר באה מהני, אך באמת הוא תמוה דהא מייתי ראייה מרבא וע"כ לאו ללשון גרוע מייתי דהך דרבא לא מיירי בהכי כלל, ואי דהך דרבא לדבר שלא בא לעולם א"כ היכי דייק מרב כהנא דלמא בלשון טוב וקמש"ל אפילו שלא בא לעולם מהני, וכדי לשלול תירוצם שבפרק הכותב כתבו דמייתי ראייה דלא תיקשי למה יוכל להתנות על נחלה שלא ירשנה מ"ש מנחלת אביו ומייתי דמהני על ירושה הבאה ממקום אחר כדרבא כמו כן מהני כאן לפירות והך שלא ירשנה דנקטו לאו להך דהכא קאי רק לשלא יירשנה דרב כהנא דעיקר הוכחה

שלהם מהך דרבא דהוא ראי' לירושה דרב כהנא, ודוק, ולא קשי' מידי קושי' מהרש"א וזה ברור: בד"ה דין ודברים וכו' דא"כ היכי מייתי ראי' וכו' וזה לא שייך בשדה.

תמוה לי דלפי זה מהני באשה ג"כ אין לי עסק בך דבה מהני הרי את לעצמך ובגמרא לקמן משמע בהדי' דלא מהני אין לי עסק בך רק בעבד לא באשה מדבעי מעיקרא באשה והדר בעבד וכ"כ הר"ן להדי' שם, לכן נראה כדברי ר"ת ז"ל ושאני הרי את לעצמך שאינו לשון סילוק כלל ועיקר הספק אי נתכוין שתהא לעצמה מצד עצמה לא שהוא מתירה בגט זה שתהא לעצמה א"כ ממילא לא שייך זה רק למלאכה אבל להתירה לעלמא צריך שיתירה הוא, והיינו דמייתי משיחרור עבד דודאי אי לא מהני הרי את לעצמך מטעם שיחרור שהוא משחררו פשיטא דמטעם סילוק לא מהני שאין הרי את לעצמך לשון סילוק כלל וגרע מאין לי עסק בך דהוי לשון סילוק ומן שמים זוכין לו אבל באומר הרי את לעצמך נתכוין שהוא יזכה בעצמו לא שיזכו לו משמים והשתא היאך יזכה הוא דגופו קנוי וע"כ דלשון זה הוא דהוא מזכה לו גופו שיהא לעצמו וכ"ש באשה דהכוונה שהוא מתירה שתהא לעצמה, כנ"ל: ע"ב בגמרא רבא אמר אטו ידה וכו'.

בסוגי' זו יש לתמוה הרבה וראיתי לכתוב הנלע"ד בביאורה, ומה שיש להקשות בה הוא כך חדא היאך קאמר רבא בהדי' אטו ידה מי לא קני' לי' לבעל הרי בהדי' דיד אשה מבעלה קשי' לי' ומסקנא דיד עבד קשי' לי', ועוד קשה בהך עובדא דבתר הכי דהקשו לרבא דמה שקנתה אשה קנה בעלה דלמה לא הקשו כך אהך מימרא דרבא לעיל דף כ"א ע"א כתב לה גט ונתנו בחצירו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתו ומתגרשת בו דמה שקנתה אשה קנה בעלה, וע"כ משום דגיטה וחצירה באין כאחד, וכן פירש"י התם בהדי' ע"ש, ואמת דלפיר"י בתוס' יש לומר דהתם שנתן לה מתנה גמורה לא שייך להקשות כן רק כאן לא רצה רק להשאיל לה מקום, אבל מ"מ לא הבנתי אי נימא דלא רצה ליתן לה שיהא שלה לגמרי א"כ מה יועיל גיטה וחצירה באין כאחד, בשלמא לעיל דהחצר שלה מנכסי מלוג כל שנתגרשה נעשה שלה לגמרי אבל כאן דהחצר שלו ולא נתנו לה רק להתגרש אי אין זה מספיק שתגרש מה יועיל מה שבאין כאחד הא על ידי גיטה ג"כ לא נעשה שלה טפי ממה שנתן לה ואי שאלה זו מספקת להתגרש מה צורך לבאין כאחד, ורחוק לומר דאי אפשר להשאיל לאשתו כלל שתקנה בשאלה אבל כל שנתגרשה קנתה בשאלה: וביותר יש לתמוה לפיר"ת ז"ל דעיקר הקושי' דאי מכרה בטל אף שאינו אוכל פירות לא הוי חצירה אם כן הא עיקר טעמא דלא מהני מכירה מפרש ר"ת בחזקת הבתים דאדעת' דהכי דתמכור לא יהיב לה, והשתא הכא שנתן לה שנתגרש באותה מתנה א"כ אי אחר הגירושין יכולה למכור א"כ ע"כ דלאו אדעתא שלא תמכור יהיב לה דהא יהיב לה שנתגרש תיכף וע"כ דלעולם לא תוכל למכור א"כ מה יועיל מה שבאין כאחד, וכן מה נ"מ בין ארוסה לנשואה כיון שע"י הגט ג"כ אין החצר שלה והוא תמוה לפע"ד, ומכ"ש דלא הוי לי' להקשות והא אמרה רבא, דחידוש גדול משמיענו כאן מה דלא שמעינן מהך דלעיל כלל: לכן נראה לי דעיקר הקושי' דקשי' לי' לרבא הוא דס"ל דידה ג"כ רשותו היא כיון דמשועבד' לי' למעשה ידיה, ונהי דאי אקני לה אחר מתנה קנתה בידי' משום דרשותה ג"כ הוא ואינו דומה לחצר שאין לה בו כלום בפני בעלה אבל מעשה ידיה כל שעשתה מה שצריכה לעשות שולטת בידיה כרצונה, אבל לקנות דבר מבעלה בידי' לא מהני שלא יצא הדבר מרשותו של בעל כי ידים שלה רשותו ג"כ הם

כמו חצר השותפין, ואהא קשי' לי' היאך תקבל גיטה בידה דהא לא יצא הגט לגמרי מרשותו של בעל דידים שלה רשות הבעל הן ומקשה רבינא דמשום הא לא אירי' דאיכא למימר כיון דגופה לא קנוי לא מיקרי רשותו כלל והשיב לו רב אשי דרבא דייק מיד העבד דמהני על ידי עצמו ועיקר שיחרור ילפינן לה לה מאשה, והשתא אי לא מצינו באשה רק שמוציא הגט מרשותו לגמרי לרשותה א"כ עבד נמי הי' לנו לומר שלא יועיל רק שיוציא הגט שיחרור לגמרי מרשותו לא שימסרנו לעבד שהוא רשותו דידו כיד רבו וכה"ג אמרינן לעיל פרק השולח דף ל"ט ע"ב ע"ש וע"כ כיון דמהני בעבד ע"כ משום דיד אשה ג"כ רשות הבעל הוא ומ"מ מהני משום דגיטה וידה באין כאחד ולכך מהני ג"כ בעבד, והשתא מהך דעבד מוכיח רבא דע"כ טעמא דידה משום דבאין כאחד דידה קני' לי' לבעל והוי כרשותו ושפיר קאמר אטו ידה רק הוכחתו מיד העבד ודוק ועיקר חידושו של רבא דכמו דאמרינן גיטה וידה באין כאחד כמו כן גיטה וחצירה דס"ד כולי האי לא אמרינן דאנו צריכין לומר גיטה וידה וחצירה באין כאחד קמ"ל רבא דכלהו כהדדי אתיין: והיינו דמקשה עלי' דרבא בעובדא דידי' דקאמר תיזיל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק דבעצמה תלך ותנעול ותחזיק דכיון דמה שקנתה אשה קנה בעלה ש"מ דיד האשה כרשותו וחצירו היא דהא קנה בעלה בקנייתה בידה והשתא מה יועיל מה שתחזיק בעצמה בידה כיון דידה גופא דידי' היא והיאך תוכל לקנות מדידי' ביד דידי' ונהי דאי מקבלת גט מתגרשת משום דגיטה וידה באין כאחד אבל לא ס"ד דגיטה וחצירה באין כאחד וכאן שלא קיבלה בידה אנו צריכין לומר גיטה וידה וחצירה באין כאחד, והשתא לא ס"ד הך כדמסיק דבהך עובדא חידוש רבא גיטה וחצירה באין כאחד והשתא ממילא לא קשי' מהך דחזקת הבתים דהתם שנתן לה מתנה וזיכה לה ע"י אחר או בשטר מתנה לא שתקנה בחזקה בידה דבידה אינה יכולה לקנות מדידי' דרשות דידי' נינהו, והיינו דלא מקשה הכי בהך דרבא לעיל דף כ"א דהתם שכתב לה שטר מתנה לא שתחזיק בחזקה בידה דידים שלה רשות שלו ואין רשות שלו מוציא מרשות שלו, ואהא מסיק גיטה וחצירה באין כאחד דמאחר שמתגרשת ג"כ בחזקה זו יש לה יד גמור לקנות בו והכל בא כאחד, כן נראה לי ביאור סוגי' זו: שם ותיחוד ותפתח.

הרא"ש תמה על הרשב"ם דפי' נעל תיקון המנעול דזה אי אפשר לעשות בשבת, ולדעת נראה דדוקא נעל בלבד לית לי' לרשב"ם דהוי חזקה דאינו נראה דעושה לקנין כמ"ש הרא"ש גופי' אח"כ אבל נעל ופתח מודה דהוי חזקה ורבא הכא לא מייתי ראי' רק שאין צריך שיחזיק בכולו רק כל שהוא דאל"כ הי' צריך שתחזיק במקום הנחת הגט וזה אי אפשר, כנ"ל: שם מה שקנתה אשה קנה בעלה.

יש לדקדק כיון דלא ס"ד דגיטה וחצירה באין כאחד אפילו תימא דקנתה החצר לגמרי מ"מ אי לא מתגרשת תיכף בקניית החצר רק אחר כך הוי לי' חצירה הבא לאחר מיכן ומה נפקא מינה אי הי' הגט מונח בחצר של אחרים וקנתה החצר שהגט בו ואח"כ אמר הא גיטך לא מהני ומ"ש בקנתה חצר מבעל שהגט בו ואח"כ אמר הא גיטך שמועיל ובשלמא אי בקנייתה מתגרשת תיכף כיון דקניה זו ע"י הבעל היא הוי העתקה זו שנעתק מרשותו לרשותה כנתינה לידה כמ"ש התוס', אבל אי לא נתגרשה בהקנאה זו רק אח"כ אין כאן נתינה אח"כ והוי כמו טלי גיטך מעל גבי קרקע: ואפשר לומר דבאמת כה"ג כשהקנה לה חצר שהגט בו ולא גירשה תיכף רק אח"כ ג"כ מתגרשת באמרו הא גיטך

דאמרינן דהקנאה זו שנעתק מרשותו לרשותה הוי כנתינה ואף שלא היתה נתינה לגירושינן הוי כמו שנתן לפקדון דמ"מ נתינה הוי ויכול לומר אח"כ הא גיטך משא"כ בקנתה מאחר לעולם לא היתה נתינה מבעל לרשותה דהקנאה זו לא עשה הבעל רק אחר, ולפי זה מוכח דנתן לחצירה לפקדון ואח"כ אומר הא גיטך מהני כמו בנתן לידה לפקדון: ויש לי לומר עוד דהא ודאי ידע דבאין כאחד דהקנה לה החצר והגט ביחד כמו שאר מטלטלין הנקנין ביחד בקניית הקרקע כמו שפירש"י רק בעלמא לא בעי ציבורין הכא בעי דאל"כ לא הוי ונתן בידה אבל ודאי בהקנאה זו קנתה החצר והגט ביחד רק הא לא ס"ד דכיון דלית לה חצר רק ע"י קניי' הגט דאל"כ מה שקנתה אשה קנה בעלה א"כ כיון שאינה מתגרשת רק בחצירה והיא אין לה חצר רק מכח הגירושינן א"כ אינה יכולה להתגרש קמש"ל דאף דהא בהא תלי' דרק אי מתגרשת יש לה חצר ואי אינה מתגרשת אין לה חצר מ"מ באין כאחד ומתגרשת וממילא יש לה חצר, ונראה לי שזה שפירש"י בס"ד מכח נכסים שיש להם אחריות והיינו דכיון דלא נתן לחצירה רק ה' מונח שם קודם רק ע"י הקנאת החצר קנתה הגט ג"כ א"כ הוי ממש כמו אגב דאל"כ היאך תקנה הגט, בשלמא בזורק לחצירה הרי נתן לחצירה אבל בה' מונח שם לא נתן כלום וע"כ דהקנאה זו הוי כנתינה והרי לא הקנה הגט וע"כ דבהקנאת הקרקע נקנה הגט והוי כנתינה רק ציבורין בעי דאל"כ לא הוי נתינה לחצירה כן נ"ל ברור: שם אם אמרו בנשואה יאמרו בארוסה.

פירש"י שהבעל יזכה בנכסים וזה אצלי מן התימה שיאמר רבא לשון זה דאטו עד השתא לא ידענו דארוסה אין לבעל פירות, וכ"ש לפיר"ת מפורש בריש האשה שנפלו דארוסה מכרה קיים ומה מספקא לי' אם אמרו בארוסה, ואולי הכוונה דס"ד דגזרינן ארוסה אטו נשואה וכמו בארוסה לא מהני שיתן לחצירה של נכסי מלוג כמו כן בארוסה לא מהני ואהא קאמר דאין זו סברא דאי אמרו בנשואה יאמרו בארוסה, והיינו דקאמר הדר אמר רבא ל"ש ארוסה וכו' דבתרווייהו משום דבאין כאחד ואי לא"ה הוי גזרינן: בתוס' בד"ה ידה וא"ת וכו' מעלמא קאתי כוונתם דבחצר כיון שיכול להשתמש בחצר לפירות לבנות ולזרוע דהוא בגוף הקרקע הוי חצירו אבל בידה אינו יכול רק שימוש דמעלמא לא בגוף היד, אמנם בעיקר קושיתם נראה לי דלק"מ דשאני ידה שאינה משועבדת רק לעשות משקל חמש סלעים ולשאר דברים שולטת בידיה כמו שתרצה משא"כ חצר יכול להשתמש לעולם בלי הפסק.

לכך הוי כחצירו, והרשב"א ז"ל כתב ליישב דשאני ידה כמו שיכולה לקנות מאחר בידה על מנת שאין לבעלה רשות בו' כמו כן מקבלת גט מבעלה והיינו דבעלה ג"כ נותן לה הגט שיהא שלה לגמרי לכך קנתה אותו בידה משא"כ בחצירה אינה מקבלת מאחר מתנה על מנת שאין לבעלה רשות בו, ודבריו צ"ע דתינח הכא דנותן גט בחצר נכסי מלוג אבל לקמן דמקנה לה חצר שתתגרש מאי פריך מה שקנתה אשה דכמו שנותן לה הגט שיהא שלה לגמרי כמו כן החצר דהא מקנה לה שתתגרש ואי נימא דבאמת אינו רוצה להקנות לה החצר לגמרי אף שתתגרש א"כ מה מהני ארוסה וכן מה שבאין כאחד ס"ס לא נתן לה לגמרי ולא מיקרי חצירה: בד"ה ותיזיל, פירש"י כו' אע"ג וכו'.

כוונתם דבלי פירש"י הוי מפרשינן שלא הי' באפשר לגרש מחמת שהי' איסור דאורייתא כמו שפי' בעל העיטור הביאו הר"ן אבל איסור דרבנן לא אסרו כאן כלל אבל רש"י דפי' דאסרו לטלטל הרי שלא רצו להתיר בכאן איסור דרבנן א"כ ע"כ דמותר לגרש בשבת וקשי' להו מתוספתא, ועל זה כתבו דשאני עיקר הגירושין הקילו שלא תפול קמי יבם אבל טלטול לא התירו חדא דאפשר בלא"ה ועוד דהוא איסור כולל בכל מקום משא"כ גירושין בשבת דאינו רק כאן, ועוד דבשעה שמטלטל ועובר עדיין לא גירש ויכול להיות שימות או שיחזור בו ולא יגרש, כנ"ל: בא"ד ולהכי בפרק משילין קתני אין מקדשין ולא קתני אין מגרשין וכו'.

קשי' לי לדעת ר"ת פרק משילין דהך דלא מקדשין היכי דלית לי' אשה ובנים מותר וכן דנין היכא דליכא דעדיף מני' א"כ הוי' לי' למיתני אין מגרשין ומה בכך דבשכיב מרע מותר, וכ"ש לפי מה שכתבתי בספרי ת"י סי' ה' והוכחתי דגם רש"י מודה לר"ת בזה. ונראה דמהאי טעמא זכרו התוס' מקדשין דעיקר הקושי' כיון דקתני קידושין הוי' לי' למיתני גירושין ג"כ אבל ודאי דאיכא טובא שבות דלא קא חשיב ושפיר כתבו כיון דבשכיב מרע מותר ובברי אינו ענין להך בבא דקידושין דהוי קצת מצוה כמו שפירש"י התם אבל גירושין שבות הוא בבריא וגבי הנך דשבות לא קשי' להו כלל דליחשב גירושין אבל אם בשכיב מרע ג"כ אסור הוי' לי' למיחשב בהדי קידושין בשכיב מרע דהוי ג"כ קצת מצוה, ועוד יש לומר דהתם לא חשיב רק מה דאסור לגמרי לצורך אפילו בשעת הדחק רק לעסק מצוה אבל גירושין כיוןדהתירו בשכיב מרע ש"מ דיש היתר בשעת הדחק לצורך האדם לא קא חשיב לי', כנ"ל, ובתוספתא שלפנינו ליתא כלל גירושין: בא"ד ולא הוי כמו טלי גיטך מעל גבי קרקע וכו'.

דבריהם צ"ע דהתם בא הגט מרשותו לידה לא מהני ומ"ש מרשותו לרשותה מהני ואי משום דהתם נטלה היא מרשותו הכא נמי נטלה היא מרשותו על ידי נעילתה ואי משום דעשתה על פי ציווי הבעל התם נמי אומר לה טלי גיטך וצ"ל דדוקא התם היא עושה ההענתקה בידה שאפילו לא הי' אומר לה טלי ונטלה נעתק הגט מרשותו לידה על ידי נטילתה מן הקרקע אבל כאן לולא אמירתו לך חזק וקני אפילו תנעול ותפתח כל היום לא נעתק הגט מרשותו כלל רק ע"י אמירתו קנתה החצר ועל ידי הבעל נעשה הענתקה הגט לכך מיקרי שפיר ונתן כן הוא כוונתם אף שקצרו במובן: ודע שהטור סימן קל"ח כתב שאינו דומה נתינת הבעל לקבלת האשה דבאשה מהני רשותה ובבעל בעינן שיצא מידו או משלוחו לא מרשותו, והדבר תמוה מהך דהכא דמבואר דיצא הגט מרשותו לרשותה ומהני, וצ"ל דלא הקפיד על נתינת הבעל רק שיצא מתחילה מידו אבל כל שיצא מתחילה מידו אף שלא בא תיכף לרשותה רק אחר שהקנה לה החצר הוי כנתינה אריכתא, וכבר כתבתי מזה לעיל פ"ב גבי מחובר לקרקע באריכות עוד לחלק בזה ע"ש: והנה בהמשך דברי התוס' לדבריהם הקודמים יש לומר דכיון דלא התירו בכאן איסור דרבנן א"כ יש לומר כמו דאסור מדרבנן לעשות שליח לקבל משליח בעלה דגזרינן משום חה"ל"מ דהוי כמו טלי גיטך מעל הקרקע א"כ כאן ג"כ יש לגזור מדרבנן דהוי כמו טלי גיטך, ועל זה כתבו ולא הוי כמו וכו': בד"ה מה שקנתה כו'.

הר"ן והרשב"א כתבו ליישב בחצר של שליח אבל הטור א"ה ע"ס ק"מ נסתפק אי מהני חצירו של שליח קבלה וה"ה של שליח הולכה כמו שכתבתי בכמה מקומות שאין נכסי השליח נעשין שליח למשלח רק השליח בעצמו ונכסיו הוי כמו נכסים של אחרים, וכבר כתבתי בגמרא דנראה לי דעיקר הקושיא על מה שקנתה בידו בחזקה דכיון דמשועבדות לו אינן מוציאין מרשות שלו: בא"ד ואור"י וכו' ור"ת וכו'.

כבר כתבתי מה שיש לתמוה לדברי ר"י ור"ת הללו, מיהו דברי ר"י יש ליישב דס"ל שאי אפשר לבעל להקנות לאשתו בשאלה קנין גמור שלא יהא לו פירות, ואף דלאחר ה"י יכול לאשתו לא, הלכך כיון דגיטה וידה באין כאחד ממילא ע"י הגט קנתה בשאלה קנין גמור כמו אחר, גם פיר"ת יש ליישב דהכא מיירי שגירש על תנאי אי ימות כמו כל גט שכיב מרע הלכך אי גיטה וידה באין כאחד כשמת מתגרשת למפרע לגמרי דחצירו ג"כ הקנה לה לגמרי כנ"ל, ומ"מ דבריהם צ"ע והעיקר כמו שפירשתי בגמרא: בא"ד ותדע דהא שני לעיל: כבר כתבתי לעיל דלק"מ דמיירי דכותב לה בעת גירושין וכיון שמגרשה ודאי מכל מילי סליק נפשי' דלא שייך בזה בוצינא טב מקרא דהא כשתתגרש ודאי אין לו כלום: בא"ד ואע"ג דלא קאמר גמרא כו'.

אין זו ראי' דהתם הדין אמת רק דמקשה פשיטא שפיר לא הוצרך להאריך בפירוטיהן רק לחדש דקמש"ל במסלק עצמו אבל כאן דבכה"ג אינה מגורשת הוי לי' לומר בגוונא דמהני, והראי' שהביאו מן הירושלמי מלבד דמשמע מר"ת פרק חזקת דרק למ"ד לאו כקנין הגוף קאמר לה, אבל לר"י דס"ל כקנין הגוף שפיר בעינן ובפירוטיהן אבל בלא"ה נראה לי פשוט דטעמא דר"י דודאי אף דהתם אמרינן מכח סברא דבוצינא טב מקרא דלא סילק מפירי רק ממכירה אבל הכא לגבי איסורא דגט בעינן שיכתוב בפירוש ובפירוטיהן כדי שנדע שסילק ממכירה דאי בנכסייך בלבד אולי מפירי סליק שהי' רואה שרוצה למכור ולא יהא לו כלום, וזה שאמר עד שיכתוב דמידי ספק לא נפיק עד שיכתוב כך: בגמרא אמר עולא והוא שעומדת בצד ביתה וכו' כתבו הרשב"א והר"ן ז"ל דאי לא עמדה בצד ביתה רק אח"כ אמרה יזכה לי חצירי מגורשת רק הר"ן כתב דצריך שיאמר אח"כ הא גיטך ובסמוך אבאר מה שיש לדון בדברי הר"ן בזה]: והדבר תמוה מאד דכיון שלא נתן מעיקרא לחצירה שהיא סמוכה לא נתן בידה כלל ואח"כ ג"כ אינו נותן ומה בכך שיאמר הא גיטך והוי ממש כמו חצירה הבא לאחר מיכן דלא מהני ואמת כי לפי לשון הרשב"א שהביא הר"ן משמע דמעיקרא כשנתן בחצירה היתה שם רק לא נתן לגירושין ואח"כ כשרצה לגרש לא היתה שם ובהא אפשר דמהני כיון דמעיקרא נתן בחצירה בסמוכה דהוי כידה והוי כמי שנתן לפקדון דמהני אח"כ שיאמר הא גיטך.

אבל מלבד מה דגם בזה יש לדון דאפי' נתן בידה לפקדון ואח"כ אמר הא גיטך נראה לי שצריך שיהא הגט בידה או בחצירה בסמוכה בשעה שהיא מתגרשת אבל בלא"ה לשון הרשב"א בעצמו אינו כן אלא שנתן לחצירה ולא היתה שם כלל ואח"כ אמר לה הא גיטך מהני והא ודאי קשי' דמה בכך דאמר יזכה לי חצירי והוי החצר שליח לזכות מ"מ הרי לא נתן לשלוחה כלל והוי חצירה הבא לאחר מיכן: הן אמת שיש להסתפק ג"כ בנתן גט לאדם לפקדון ואח"כ עשתה האשה אותו האיש שליח קבלה שלה והבעל נתרצה שתתגרש אי מהני דכמו דלא מהני חצירה הבא לאחר מיכן כן ראוי שלא יועיל שלוחה

הבא לאחר מיכן, ודוקא בנתן בידה לפקדון מעיקרא נמי ידה היתה אבל חצר ושליח כל שלא נתן בעת נתינה לחצירה או לשלוחה ודאי ראוי שלא יועיל: אלא שיש לתמוה בהך סוגיא דלעיל דף ס"ג ע"ב בההיא איתתא דהוי' יתבא וקא לישא ואמרה ליהוי בידך ולא מספקינן התם רק משום שלא חזרה שליחות אצל הבעל וקשה תיפוק לי' דהוי שלוחה הבא לאחר מיכן ואין כאן נתינה לידה ולא לשלוחה דבעת נתינה לא הי' שלוחה כלל ומ"ש חצירה דלא מהני כה"ג אי קנתה החצר אחר שהי' הגט מונח בו לא מהני ומ"ש אי עשתה שליח קבלה אחר שהי' הגט כבר בידו מהני: וחזרתי על כל הצדדים למצוא פשר דבר זה ונראה בעיני דבר ברור להיישיר כל אלה הדברים על מכונם באופן זה והוא דחזינן לעיל דף כ"א דקאמר רבא בנתן גט בחצירו וכתב לה שטר מתנה עליו קנתה ומתגרש' בו וכן בהך עובדא דשכיב מרע דלעיל, ויש להבין הא הוי חצירה הבא לאחר מיכן דמעיקרא כשהונח שם לא הי' חצירה רק חצירו ואחר כך קנתה החצר ומאי נפקא מינה אי קנתה מאחר או מבעלה הא כמו שאינה מתגרש' בחצר של אחרים כן אינה מתגרש' בחצר של בעלה: לכן ברור דעיקר החילוק בזה על פי מה שכתבו התוס' לעיל בד"ה ותיזיל דלכך לא הוי טלי גיטך מעל גבי קרקע דבמה שנשתנה הגט מרשות הבעל לרשותה חשוב כאלו נתן בידה, והשתא זהו בחצר של בעל ונתן לה מתנה דהבעל מקנה לה חצירו שהגט בו הרי הקנאה זו הוא כאלו נתנו לידה והוי נתינה ממש, אבל בחצר של אחרים והיא קנתה החצר הרי לא עשה הבעל שום דבר שהוא לא הקנה לה כלל רק היא קנתה מאחר ולא עשה הבעל הנתינה לידה לכך לא מהני, ולפי זה נראה לי פשוט דהיינו טעמא דמהני שלוחה הבא לאחר מיכן דכיון ששלח הוא שליח ליתן לה הגט הוי במקום בעל ומה שהוא עושה בהסכמת הבעל עושה כאלו נתרצה הבעל בזה שאי לא הי' הבעל מתרצה בלא"ה לא הוי מהני שתעשה שליח קבלה כי הוא לא רצה רק שיתן לה וע"כ שמסר הדבר לשליח שיעשה הוא בהסכמתו מה שיעשה אם כן שליח זה שהוא מעתיק עצמו משליחותו של הבעל לשליחות שלה הרי נעתק הגט ע"י השליח מיד שלוחו של בעל ליד שליח האשה וכל זה נעשה ע"י השליח כי אי לא ירצה להיות שלוחה.

עדיין הי' הגט ביד שליח הבעל ומחמת הסכמתו שקיבל עליו שליחותה נעתק הגט מיד שלוחו של בעל ליד שליח האשה והרי זה כאלו נתן שלוחו של בעל לשלוחה כמו אי הי' נעתק מרשות הבעל לרשות האשה דמהני אף שלא נעתק בהעתקה ממש רק יצא מרשות זה לרשות זה ה"ה בשליח, וז"ב לפע"ד: ומעתה אומר אני בפשיטות דהך דינא דהרשב"א הוא בחצר נכסי מלוג שלה דבהכי מיירי מתני' ואנו אתינן עלה מצד גיטה וחצירה באין כאחד אם כן מעיקרא כשהונח הגט בחצר והיא לא היתה שם ולא נתגרשה או הרי מונח הוא עדיין בחצר הבעל ואח"כ באמרו הא גיטך והיא אמרה יזכה לי גיטה וחצירה באין כאחד ונעתק הגט מרשות שלו לרשות שלה הוי ממש כמי שנתן אז לחצירה כמו בשכ"מ דלעיל ומה בכך דמעיקרא לא היתה סמוכה מ"מ הי' מונח בחצירו עכ"פ ואח"כ כשאמרה יזכה לי חצירי והוא מסכים אז שתתגרש הרי יצא הגט על ידי הבעל מחצירו לחצירה והא הוי כמי שנתן בידה, אבל אי נתן בחצירה ממש שסילקעצמו ממנו מעיקרא או שניתן לה מתנה על מנת שאין לבעלה רשות בו בכה"ג ודאי לא מהני כיון דמעיקרא בעת נתינה לא נתן לידה דלא היתה סמוכה ואח"כ באמרה יזכה לי חצירי והוא אמר הא גיטך לא נעתק הגט מרשות שלו לשלה דנימא דהוי כאלו נתן בידה א"כ בכה"ג

ודאי לא מהני, ומזה תבין דמה שכתב הב"י סי' קל"ט דהרמ"ה שהביא הטור ריש סימן הנ"ל חולק על הרשב"א והר"ן, ולהנ"ל אינו מוכרח דהרמ"ה מיירי בחצירה ממש דבהא ודאי לא מהני כיון שלא היתה סמוכה אז ואח"כ אין כאן נתינה, כנ"ל: ולענין מה שהקשה הר"ן על הרשב"א דצריך שיאמר הא גיטך ואי אמר כך היינו הך גוונא בתרא דאמרה תזכה לי ואח"כ זרקו לה ע"כ, אבל באמת כוונת הרשב"א ז"ל פשוט דבהך גוונא בתרא בשעה שאמרה תזכה לי אכתי לא ה"י הגט בחצירה והוי ס"ד לומר דחיישינן שמא חזרה בה כמו מחזרת להתגרש קמש"ל דוקא במחזרת ולא בעשתה שליח בפירוש אבל בהך גוונא קמא דכבר מונח בחצר פשיטא לי' דאי נתרצי' להתגרש דתיכף מגורשת כיון שכבר הגט מונח שם וז"ב: אמנם בעיקר דברי הרשב"א ז"ל אני דן בין בגוונא קמא בין בגוונא בתרא דבגוונא קמא אני אומר דחצר זה אינו שליח רק לזכות במידי זכות אבל גירושין דחוב הוא אין חצר בגדר שליח כלל דאין מינוי שליחות לחצר רק כל שהוא מעצמו שליח הוי שליח כגון בזכות אבל כל שאינו בעצמותו שליח אינו בגדר למנותו לשליח כלל הלכך בעינן בגט לעולם סמוכה לחצירה דהוי כידה אבל משום שליחות לא שייך כאן כלל רק לס"ד דחצר משום שליחות איתרבי אמרינן דהתורה ריבתה שליחות לחצירה אפילו ע"כ כמו שריבתה ידה ע"כ משא"כ בעלמא דפשיטא דאין חצר יד לזכות בע"כ ומ"מ בגט הוי יד ה"ה משום שליחות ולמאי דמסיק לכולי עלמא אין שליחות לחצר בגט כלל כיון דחוב הוא וממילא אפי' נתרצית לא מהני שאין חצר בגדר מינוי למנותו שליח: והרא"י שהביאו הרשב"א והר"ן מן הירושלמי ריש גיטין אני תמה היכי קאמר אלא א"כ תדחה דר"ח כר"א ס"ל דהיכי ס"ד דס"ל כר"א א"כ למה לי תזכה לי חצירי הא לר"א מהני אפי' חצירה בציפורי ואפי' בע"כ, אלא דגם להיפך אני תמה היכי אפשר דכעולא ס"ל מה זה שאמר נעשה כמי שהיתה ידה ארוכה הא מטעם יד ארוכה לא היתה מתגרש' דבעינן סמוכה דוקא ומה שהיא מתגרש' היא בתורת שליחות לפי שאמרה תזכה לי ולא מתורת יד כלל גם מה ס"ד להסתפק שם לענין אי צריך לומר בפני נכתב פשיטא כיון דחצר שליח הוא אילו היתה מקבלת ע"י שליח בודאי צריך לומר בפ"נ ומ"ש חצירה כשהוא שלוחה ודבר ברור הוא דעיקר הגירסא דהוא אמר לה תזכה לך חצירי שבעכו והיינו שנותן לה חצירו שבעכו שהגט מונח שם שתתגרש או שמונח בחצירה ואומר לה שחצר שלה יזכה לה הגט ואליבא דר"א הוא ומבעי' לי' אי נימא כיון דחצר ידה הוא והיא זכתה בכאן בגט הוי לי' כמו שנתגרשה בא"י דאצ"ל או דלמא כיון שמונח בח"ל צ"ל בפ"נ וקאמר דנעשה כידה ארוכה וכאלו הושיטה ידה לח"ל ומקבלת הגט משם דצריכה לומר אבל אי הוי ס"ל לירושלמי דהחצר שליח הוא לא ה"י מקום להסתפק כלל לענין בפ"נ: הן אמת שאני תמה בעיקר דברי הירושלמי הללו דכיצד אנו דנין על בפני נכתב אי אחר שנתגרש' לא שייך בפני נכתב כלל שלא אמרו רק בשליח המביא גט שיאמר קודם שמגרשה ואי דקודם שמגרשה דנין שיאמר בפ"נ א"כ מאי מספקא לן הא נכתב בח"ל והוא מגרשה כאן בגט הנכתב שם, ואי משום דבעל עצמו ישנו כאן ומגרש א"כ מאי מספקא לן הא בעל אין צריך לומר, וע"כ דע"י שליח מיירי אם כן הרי מגרשה בגט שנכתב בחוץ לארץ וצ"ל דמכל מקום מספקא להו אי נימא כיון שמתגרשת והגט מונח שם הוי כמו שמגרש במקומו בחוץ לארץ ואין צריך לומר רק המביא ממקום למקום לא במגרש במקום שנכתב או כיון דהאשה זכתה בגט כאן הרי

הוא כאלו הובא משם לכאן ומשני דהוי כאלו הושיטה ידה וקיבלה משם ואפילו בבעל עצמו יש לומר כיון דלא נקט לי' בידי' ולא הביאו לכאן צ"ל בפ"נ ודוק ואין להאריך בזה, אבל עכ"פ בירושלמי לאו משום שליחות נגעו בה רק משום ידה וכו"א כמו שבארנו: והדין השני שכתב הרשב"א ז"ל באמרה מעיקרא תזכה לי חצירי ואח"כ נתן הגט בתוכו ואינה עומדת בתוכו מגורשת הוא אצלי יותר מן התימה דאפילו תימא דכל שהיא עושה שליח בפירוש הוי חצירה שליח אפילו אינה בתוכו מ"מ ע"כ לא איתרבי חצר לשליח רק כשמונח דבר בחצר אז הוי שליח אבל לעשות חצר שליח כל עוד שאינו מונח בו שום דבר אי אפשר, שאין חצר בגדר לעשות אותו שליח על להבא דלא איתרבי חצר רק לזכות מה שבתוכו לא שיאמר לעץ הוי שלוחי, ואין כאן מינוי שליחות שתצטרך לבטל השליחו' בפירוש רק רצון בעלמא שהיא מתרצי' להתגרש וממילא אמרינן שמא חזרה בה, וז"ב לפע"ד: עוד כתב הרשב"א ז"ל אי נתן בחצירה והיא ישינה כיון שאין לה יד אין לה חצר, ולכאורה בהך דשכיב מרע דלעיל דאין לה יד דהוי טלי מעל הקרקע ומ"מ יש לה חצר, וצ"ל דהתם עכ"פ יש לה יד לקבל ממנו בעצמו אבל ישינה אין לה יד כלל, ולפי זה אי אמרה מעיקרא יזכה לי חצירי דמהני להרשב"א הנ"ל מתורת שליחות ממילא אפילו ישינה מהני דפשיטא דאי עשתה שליח לקבל דיכול לקבל אפי' היא ישינה וכמו כן למאן דאמר חצר משום שליחות איתרבאי מהני אפי' ישינה ובגמרא משמע בהדי' דלא פליגי עולא ור"א רק למר אפילו עומדת בציפורי ולמר דוקא בעומדת בצידו אבל אי בעינן שתהא נעורה או אפילו ישינה לא משמע כלל דפליגי בהא וכמו כן למסקנא דלכ"ע משום יד איתרבאי ואפילו היא בצפורי ודאי משמע דלא בעינן שנדע שהיא נעורה בציפורי ומה נפקא מינה אם היא נעורה בציפורי או ישינה, וא"כ ודאי משמע דכמו כן למ"ד ידה בסמוכה אבל בהא לא פליגי שתהא נעורה דוקא: ועוד דעיקר טעמא דלא מהני ישינה לאו משום דלא הוי יד כלל דא"כ לא נתן בידה כלל ואח"כ כשננערה הוי טלי מעל הקרקע רק עיקר הטעם דאף דודאי נתן בידה אבל היא לא קיבלה עדיין דשינה לאו בת קבלה רק כשננערה היא מקבלת הגט והרי נתן בידה והיא קיבלה, תדע דבמצאתו מאחוריו מקשה הא הוי טלי מעל הקרקע ומשני ששלפתו מאחוריו ופריך והא בעינן ונתן בידה ש"מ דתרתמי מילי נינהו קבלת האשה מבעלה ונתינת הבעל לידה ובישינה נתינה לידה איכא וקבלה ליכא רק משננערה הלכך דוקא בנתן בידה דיד של ישינה לאו בת קבלה היא דלא מינטר אבל חצר דבר קבלה הוא דמה נפקא מינה בקבלת החצר אי היא נעורה או ישינה רק דבעינן שיהא סמוכה כידה וכל שישנה שם אפילו ישינה מהני, ועיין מה שאכתוב לקמן במשנה אמר לה כנסי שט"ח: שם מה ידה בסמוכה.

הא דלא קאמר טעמא כדאמר רב אשי בב"מ דגט חוב הוא ואין חבין לאדם רק בפניו לכך בעינן סמוכה לחצר ונראה דכ"ע אית להו דרב אשי דחצר אינו משום שליחות דאין שליחות בדבר שהוא חוב אבל מטעם יד לולא דאמרינן מה ידה בסמוכה הוי מהני אפילו אינה כאן דיד מהני בע"כ ורב אשי לא נתן טעם רק למה לא מהני מתורת שליחות ולמ"ד דלא דריש סמוכה ממילא מהני מתורת יד אפילו בע"כ ואפילו אינה שם אבל משום שליחות מודה דלא מהני כיון דבע"כ הוא ואפי' מתרצית שמא חזרה בה: שם מה ידה משתמרת לדעתה כבר כתבתי לעיל דלהך מ"ד יש לדקדק דקא חשיב גג וחצר וקרפף ומי לא סגי להו לומר רשותה מנין בשלמא למ"ד בסמוכה קמש"ל דאפילו רשות גדול

מהני כל שעומדת שם אבל למ"ד אפילו היא בציפורי מקמ"ל, ונ"ל דקמש"ל דלא בעינן שיהא הגט משומר בתוך החצר רק החצר יהא משתמר לדעתה או לדעת שלוחה אבל אפילו הוא רחב עד שאין הגט משומר בתוכו לא לדעתה ולא לדעת שלוחה מהני כיון דהחצר משתמר ולאפוקי עבד נעור שאינו משומר לדעתו רק משמר עצמו, וזהו דלא כב"י בא"ה ע"ס קל"ט דבעינן שיהא הגט משתמר ולדעתי נראה כמ"ש: שם ההוא גברא עד תרי מקומות לא מושלי אינשי ראיתי לבאר סוגיא זו כי לכאורה יש לדון בה במה שאמרו חד מקום מושלי במה נפשך אי נכלל בדבריו בשעת שאלה דמקום פיסלא לא השאיל לה א"כ אפי' אינו ארבע אמות הא לא השאיל לה מקום זה, ואי לא ייחד לה מקום רק השאיל לה חד מקום א"כ נימא דמקום פיסלא הוא המושאל ואפי' יש בו ארבע אמות תתגרש דהא עומדת בצד חצירה עכ"פ ואי נימא דבעינן דוקא שתעמוד בתוך ביתה לא מן הצד א"כ מאי מקשה אי חצר דידה כי הוי ארבע אמות מאי הוי וקשה מה בכך כיון דמקום נפילת הגט רשותבפני עצמו הוא ואינה עומדת באותו רשות הרי אינה עומדת בתוכו רק בצידו ולא מהני: לכן נראה לי בביאור סוגיא זו על פי סוגית הש"ס בעירובין דף צ"ב ע"ב אשה בגדולה וגט בקטנה מתגרשת ולהיפך אינה מגורשת, והנה רש"י ז"ל פי' ששניהם של האשה ומשום דבעינן עומדת בתוך הרשות שהגט מונח שם הלכך אשה בגדולה בטל קטנה לגדולה והוי עומדת בתוכה ולהיפך אשה בתר גט לא גרירא וגדולה לגבי קטנה לא בטל ואינה מתגרשת שאינה עומדת בתוכו, ולפי זה הכוונה הכא בפשיטות אי בחצר דידה כי הוי ארבע אמות מאי הוי הא בטל לגבי חצר והוי גט בקטנה ואשה בגדולה דמתגרשת, ואי בחצר דידי' כי הוי ארבע אמות מאי הוי והשתא ניחא הא דס"ד לומר חצר דידי' מה דמפורש במשנה בחצירו אינה מגורשת, ולהנ"ל יש לומר דאפילו הקנה לה מקום פיסלא או דפיסלא דידה הוא מ"מ חצר דידי' ודאי בטל קטנה לגדולה בשתי רשויות ועוד דהא אשה לא גרירא למקום הגט רק גט גרור למקום האשה ולא מהני רק בתרווייהו שלה אבל בחצר שלו אפילו פיסלא דידה לא מהני ומשני דאושלי מקום ותרי לא לא מושלי, והשתא במה נפשך אי מקום פיסלא המושאל הרי החצר דידי' ואינה עומדת בתוך חצירה ולא שייך ביטול כנ"ל, ואי מקום חצר המושאל הרי לא נפל בחצירה כלל אבל אי אינו ד' אמות הכל שאיל לה דחד מקום הוא, וזה ברור: ולפיר"י שם בעירובין דס"ל דלא בעינן בתוך ביתה רק בצד ביתה והתם הכוונה בהשאיל לה גדולה גם הקטנה שאיל היא, ולפי זה צריך לומר דהיכי דהקטנה היא ד' על ד' ע"כ לא אמרינן דגם הקטנה שאיל' היא דאל"כ תיקשי הא הכא אמרינן חד מקום מושלי אפילו כל החצר כולו ואי יש מקום חשוב כגון פיסלא לא השאיל מקום פיסלא אף דקטנה היא לגבי חצר כולו, והשתא הכא הכוונה בפשיטות אי חצר דידה פשיטא דמתגרשת דהא עומדת בצד ביתה עכ"פ ומשני דאושלה מקום והיינו דאושלה כל החצר ואי פיסלא חשוב לא שאל גם הפיסלא ואי פיסלא לא חשוב הכל שאיל לה, והיינו דהא חזינן דזרק לחצר רק נתגלגל לפיסלא ש"מ דמקום חצר שאל לה ואי פיסלא מקום בפני עצמו לא השאיל הפיסלא א"כ הרי נפל שלא לחצירה ואינה מגורשת, ובזה יש מקום ליישב שהשמיטו הפוסקים הך סוגיא דעירובין הנ"ל דלא ס"ל לחלק בין מקום חשוב לאינו חשוב ולעולם בטל קטנה לגדולה לפי סוגיא דעירובין והכא מוכח להיפך לפי פיר"י כמו שביארנו, ועמש"ל דע"ט בתוס' סד"ה כגון: והנה הר"ן תמה על הרמב"ם שפסק דתוך

ד' מהני דמנין לו לרמב"ם דבר זה ולדידי קשי' טפי דפסק בלא הי' שם פיסלא כלל מ"מ בעינן תוך ד' ובש"ס משמע דחד מקום מושלי אינשי וכל היכי שנפל מגורשת, ובחידושי לא"הע כתבתי ליישב דברי הרמב"ם באריכות וכעת נראה לי לפרשו בפשיטות טפי, דודאי ס"ל דלא בעינן בתוך חצירה רק בצד חצירה כמבואר בדבריו רפ"ה מה"ג ע"ש, והשתא קשי' לי' כיון דהשאל לה מקום ולא ייחד דאי ייחד אין הפיסלא חצירה כלל א"כ נימא דמקום הפיסלא הוא המושאל והיא עומדת בצד חצירה ומגורשת כיון דלא בעינן בתוך חצירה, ומזה דייק הרמב"ם דלא מיקרי בצד חצירה רק אם אינה עומדת ארבע אמות רחוק מן הגט אבל אם הגט רחוק ארבע אמות מעמידתה לא מיקרי בצד חצירה דהא לא כל החצר השאל דאי השאל כל החצר הוי גט בקטנה ואשה בגדולה ומתגרשת אפילו הי' הפיסלא מקום חשוב וע"כ שלא השאל רק מקום שיפול הגט בלבד הלכך כל תוך ד' חשוב עומדת בצידו משא"כ אחר ד'.

ומעתה כל דברי הרמב"ם מבוארים, דמעיקרא כתב בהשאל לה מקום בחצירו ולא ייחד המקום נפל בתוך ד' מגורשת רחוק ד' אינה מגורשת דמקום נפילת הגט בלבד השאל לה והרי אינה עומדת בצידו שהוא רחוק ד' אח"כ כתב בנתגלגל על סלע או קורה אז תלוי אם אין הקורה חשובה להיות רשות בפני עצמה א"כ הוי כל אותו מקום שנפל הגט עד מקום שנתגלגל מקום אחד שעל כל אותו המקום נפל והכל קנוי לה והרי עומדת תוך ד' למקום הקנוי לה והוי עומדת בצד חצירה אבל אם הפיסלא מקום חשוב בפני עצמו הוי כנפל בב' מקומות וב' מקומות לא מושלי אינשי וכיון שהיא רחוקה ארבע אמות מן הקורה הרי אינה עומדת בצד חצירה אבל אם הקורה אינה רחוקה ד' אמרינן דמקום הקורה קנוי לה כיון שלא ייחד מקום והרי עומדת בצד חצירה, כנ"ל: בתוס' בד"ה והיא שעומדת בצד ביתה, בפ"ק דמציעא וכו'.

לא נתבאר מה בקשו התוס' בזה שלא חדשו רק העתקת הסוגיא דב"מ לענין מציאה מה שאינו ענין לכאן כלל, ואולי נתכוונו לומר למה שאמר בצד ביתה ולא בתוך ביתה, דכיון דעיקר הטעם דחוב הוא לה ואין חבין רק בפניו ממילא כל שהיא עומדת שנעשה בפני מהני אבל אינו מוכרח דכ"ע אית להו דמטעם שליחות לא מהני בחוב, ומטעם יד ודאי מועיל אפילו ע"כ מה דבחוב לא מהני ע"כ, וא"כ ממילא הי' מועיל מטעם יד אפילו שלא בפני כלל רק מ"ד דבעי סמוך משום דבעינן ידה בסמוכה א"כ שפיר יש לומר דוקא בעומדת בתוכו ורב אשי לא בא רק ליתן טעם למה לא מהני משום שליחות דבשליחות לא בעינן בפניו כלל ונתן טעם משום דחוב הוא וזה ברור, ואולי נתכוונו לדעת הרשב"א ז"ל דס"ל באמרה יזכה לי חצירי מהני אפילו בגט כיון דמתרצית זכות הוא ועל זה הביאו דבזכות לא בעינן עומדת וה"ה בגט כשאמרה יזכה לי או במקום יבם, ויש לומר עוד דקשי' להו מאי קמש"ל עולא הא בעלמא נמי בעינן עומדת בצידו, וע"ז קאמרי דרב אשי מסיק דוקא בגט בעינן כך ולא במציאה ודכוותי, כנ"ל: בד"ה פליג רשותא, וקשה לר"י וכו' דלא גבוה עשרה וכו' וגם מסתמא רחב ארבעה דבריהם מגומגמין לכאורה ומלבד זה לא ידעתי למה לא הקשו לרבא כיון דס"ל רשות שבת כגיטין ולדידי' כרמלית מפסיק והכא לא מהני להיות רשות לגט רק ביש בו ד' על ד' ושם מפסיק כרמלית דאינו גבוה י' ואינו רחב רק ד' טפחים: לכן נראה לי דכוונת התוס' כך דודאי כמו דהכא ביש לו שם לוויה הוי חשוב בפחות מזה ה"ה בשבת לעולם ניכר הוא לרשות בפני עצמו שהמוציא

לרשות זה פטור ולרשות הרבים שבצידו חייב ואין לך היכר גדול מזה וחשוב רשות בפני עצמו רק לאביי קשיא להו כיון דכרמלית בעלמא אינו גבוה עשרה ורחב ד' טפחים ומפסיק לאביי והרי פיסלא דהכא ג"כ כך הוא גבוה ג' ורחב ד' טפחים ומ"ש מכרמלית דהרי כרמלית גמורה היא אבל אי הי' כרמלית גבוה י' לא הוי קשי' דכרמלית עדיף אבל כיון דכרמלית אינו גבוה י' ופיסלא דהכא גבוה ג' ורחב ד' הרי ככרמלית ממש היא ואפי' אי אין למידין שבת מגט אבל כיון דכרמלית מפסיק לדידי' ג"כ מ"ש פיסלא הא התם גופא כרמלית ופיסלא שוין, וזה ברור: דף ע"ח ע"א בגמרא תניא נמי הכי ר' אליעזר אומר וכו'.

לא נתבאר לי סייעתא זו דאדרבא משמע להדי' דת"ק פליג דאין חילוק בין מיטה שלו למיטה שלה מדקאמר ר' אליעזר אומר וא"כ מנין לו לרבא דמתני' ר' אליעזר ולא שנו רק בשלו דילמא כת"ק ואפילו בשלה, ואולי דייק רבא דלא קתני בפשיטות לתוך מיטתה ש"מ דבמטה שלו מיירי ולכך קתני אפי' היא עמו במטה ומייתי סייעתא דכיון דאיכא ר' אליעזר דמחלק בין מיטה שלו לשלה ואי הי' כוונת התנא דמתני' שלא לחלק בודאי הוי לי' למיתני לתוך מיטתה לאפוקי מר' אליעזר אלא ודאי דכר"א באמת אתי', ועמ"ש בסמוך: שם דגבוה עשרה.

עפירש"י ובמה שפירש"י אח"כ בד"ה והא איכא, ודבריו צריכין ביאור, וכוונתו דעיקר הספק אי כליו של לוקח קונה משום דמקום שהכלי עומד עליו רשות מוכר, ואהא משני דגבוה עשרה מן הארץ וחשוב רשות לעצמו לא כמונח על הארץ ואויר רשות מוכר אינו חשוב לבטל רשות הכלי רק בעומד סמוך לארץ אז קרקע הארץ מבטל רשות הכלי כיון שאין רשות חשוב לכלי בפני עצמו הוי כמונח על הארץ ממש משא"כ בגבוה עשרה אויר רשות מוכר אינו מבטל לרשות הכלי ומקשה והא כרעי המטה על הארץ עומדין וא"כ רשות קרקע המוכר מבטל לי' לרשות הכלי דהא עומדת על קרקע שלו, ואהא משני דוקא אם כולה עומדת על הקרקע אז מקפיד הוא על מקומו שמסלקת תשמישו ולא מקני לה אבל כאן דגבוה עשרה ויכול להשתמש תחתיו על הקרקע באויר שתחת המיטה ממילא על מקום כרעי בלבד לא קפיד זהו כוונת רש"י בזה: שם לתוך חיקה וכו' אמאי.

הא דמקשה הכא אמאי אף דמהך דמעיקרא לא איפשט והוי לי' לומר שמעת מינה משום דהשתא קשי' לי' כיון דקתני במתניתין לתוך חיקה ומעיקרא במטה מיירי במיטה שלו הוי לי' ליפלוגי בדידה בד"א במיטה שלו אבל במטה שלה מגורשת ומ"ש דנקט חיקה וקלתה ור"א נמי מחלק בין מטה שלו לשלה וע"כ דמטה באמתדוקא בגבוה עשרה ומשום דמקום כרעי לא קפדי וקמש"ל: חיקה וקלתה דאפ"ה מגורשת ואפילו אינה חולקת רשות לעצמה כמיטה ואהא קשי' לי' מ"ש באמת חיקה וקלתה דמהני אפילו אינה רשות לעצמה הא הוי כליו של לוקח ברשות מוכר ולמה מגורשת טפי ממיטה שאינה גבוה עשרה, והא דלא פשט מגט להיפך דלא קנה דשאני גט דחוב הוא ואינה מגורשת רק מטעם ידה ומה ידה אין רשות אחר מפסיק כמו כן חצירה דוקא כשאינו ברשות הבעל אבל במקח וממכר דזכות הוא חצר משליחות איתרבי ואפילו ברשות חבירו יש לומר דקונה, רק מעיקרא דלא ידע לחלק במיטה גבוה עשרה פושט להיפך מק"ו כיון

דבגט קנתה כ"ש במקח וממכר אבל השתא דברישא נקט מיטה וסיפא חיקה וקלתה ש"מ דמיטה דוקא בגבוה עשרה דבלא"ה לא קנה וקמש"ל חיקה דאפ"ה קנתה, ושפיר פריך אמאי: ובזה מיושב מה דבפרק המוכר את הספינה כדבעי התם הך בעי' רוצה ליפשט מהך דהכא לתוך חיקה וא"ל אמאי פשטת מהתם הא טחו לה מאה עוכלא וכו' והיינו כדמשני הני אמוראי הכא, ויש להבין הא הני אמוראי נמי לדחות הפשיטות מהך דהכא משני לה כך א"כ מהו התימה שתמה עליו שרוצה לפשוט מהך דהכא, ולהנ"ל ניחא דכלהו אמוראי הכא לאו לדחות הפשיטות באו רק ליישב מה דקשי' להו דבהכרח מוכח דבגט עכ"פ לא קנתה, והיינו דמתמה למה רוצה למפשט מהך דהכא כיון דבלאו הכי על כרחך צריך לומר כדמוקי להו כל הני אמוראי הכא ומיושב קושית התוס' בד"ה כגון: בתוס' בד"ה אמקום כרעי וכו' לכל הפחות באשתו וכן באויר המיטה.

נראה לי כוונתם דקשי' להו דמשמע דפשיטא להו מסברא דמקום כרעי לא קפדי אינשי לוקמא מתני' באינה גבוה עשרה ואפילו במיטה שלה, ואי דדייק ממתני' דקתני עמה במטה ולא לתוך מטתה, במשנה גופא תיקשי ליתני לתוך מיטתה דמאי קמש"ל כיון דבעלמא קנה מ"ש גט שלא תתגרש ומאי קמש"ל חידוש דין זה גבי גט ודוקא אי קמש"ל כליו של לוקח קנה ניחא דכיון דמספקא לן קמש"ל דקנה אבל בהך דפשיטא לן דלא קפיד מאי קמש"ל בגט והוי לי' לומר באינה גבוה עשרה ובמטה שלה ג"כ, וע"ז כתבו דלאו בעלמא כך הדין רק באשתו וכן באויר המטה הכל בגט דוקא ולפי שהוקשה להם דלמה לא משני בפשיטות דגבי גט קנה דוקא דאינו מקפיד על מקום הכלי באשתו משא"כ בעלמא, וע"ז כתבו משום דבאמת לא נשמע אפילו בגט דקנתה רק לכל הפחות שמענו דאמקום כרעי לא קפיד וכן אויר המיטה לא חשיב גבי גט אבל לקנות לגמרי לא שמענו אפילו בגט דאיכא לאוקמא בגבוה י' לכך נקט באמת בגבוה י': בד"ה כגון, וא"ת וכו' כבר כתבתי דלק"מ דהכא לא בעי למיפשט רק פשיטא להו דבגט לא קנתה מדנקט חיקה ולא מיטתה, ומה שתירצו הם דלכלהו מספקא להו תמוה הוא, דהא מייתי סייעתא לר"י מברייטא דמוכח בהדי' טעמא לפי שאינו מקפיד ש"מ דבלא"ה לא קנתה, גם מה שתירצו לחלק בגט דלרחוקה אינו מובן כלל כיון שרואין דנותן לה גט מה נפקא מינה לרחוקה, גם לעיל כתבו בפשיטות דבאשתו אינו מקפיד טפי, והעיקר כמש"ל דמתגרשת מכח ידה בעינן שיהא ברשותה לגמרי דאז הוי כידה אבל בעלמא מכח שליחות מהני טפי כליו של לוקח ברשות מוכר: בד"ה מקום חיקה, וא"ת פשיטא דהא חיקה הוי ממש כידה וכו' אי לאו טעמא דמקום חיקה וכו'.

לשונם מגומגם לכאורה דבקושי' משמע דנתכוונו להקשות דהך טעמא דמקום חיקה קנוי, הוא מילתא דפשיטא מטעם דחיקה כידה ובתירוצם משמע דקושיתם הי' למה לי האי טעמא תיפוק לי' דהוי כידה: ונראה לי דכוונת התוס' דודאי אי הי' זרקו על גופה ממש בחיקה כמו על ידה הוי מהני דאטו גידמית לית לה יד וכל גופה כידה רק הכא דזרק בבגדי' בחיקה ואתינן עלה דמקום חיקה היינו בגדי' שעל חיקה ג"כ קנוי לה, ואהא קשי' להו דהוא מילתא דפשיטא כיון דחיקה הוי ידה ממש בודאי גם בגדי' שעל חיקה ג"כ קנוי לה, ואהא תירצו דמיירי בבגדים נגררים הלכך לא דמי ליד דאי מלובשת בבתי ידים מהני דהתם קשור ותלוי על היד אבל הכא לולא דאשמועינן ר"י דמקום חיקה אפי' נגרר קנוי לה לא הוי מהני כיון שאינו קשור ותלוי ור"י גופא מוקי לה בהכי דאי באין

נגררין פשיטא דהוי ממש כידה וע"כ כמו קלתה כל מקום שהוא מונח קנוי לה ומהני בזרק לתוכה כמו כן חיקה הכוונה אפ"ל נגרר לארץ עכשיו וזרק לה במקום חיקה מהני, כנ"ל: במשנה אמר לה כנסי שט"ח.

לכאורה נראה דכל הני דיני דמתני' שוין הן ובכולן צריך שיהא הגט בידה בשעה שאומר הא גיטך ואי נפל לארץ קודם לא מהני כמו נתן והיא ישינה כמ"ש הרא"ש בשם הרמ"ה וא"כ ה"ה בכנסי שט"ח כיון דעיקר הגירושין בשעה שאומר הא גיטך: אמנם כד מעיינן ב"ה הא ליתא, דודאי יש לתמוה למה בישינה הוי גט כשיאמר הא גיטך כיון דמעיקרא אינו גט א"כ לא הוי נתינה כלל והיאך תתגרש אח"כ הא בתר הכי לא הוי נתינה וע"כ צ"ל דמעיקרא הוי נתינה מעלי' רק קבלה לא הוי דלא מינטר כמ"ש הר"ן וכל שניעורה הוי קבלה ע"י נתינתו של בעל, והיינו דנקט מתני' ניעורה קוראה להורות דתיכף כשנערה קוראה לאפוקי בנפל בעודה ישנה דכשנערה צריכה לבקשו וליטלו מהארץ, אבל אי נערה והגט בידה אפילו נפל קודם שיאמר הא גיטך ודאי מהני דנהי דאכתי לא הוי גט עד שיאמר הא גיטך אבל קבלה ונתינה כבר ה"ה דאל"כ היאך תתגרש כשיאמר הא גיטך, וכן משמע להדי' בדברי הרמ"ה דדוקא נפל בעודה ישנה צריך לחזור וליטלו הימנה וליתנו לה והשתא בכנסי שט"ח ושלפתו מאחוריו דהוי קבלה ונתינה מעלי' רק שנחסר הא גיטך פשיטא דאפילו נפל מידה מהני דאי נימא דאכתי לא הוי נתינה מעלי' היאך מהני אח"כ הא בתר הכי לא נתן כלום וע"כ דבנתינה קמייתא מתגרשת א"כ מה בכך שנפל, וכן משמע להדי' ברא"ש שלא זכר הך דינא דהרמ"ה רק בנפל והיא ישנה לא בהך דמעיקרא: ועיין בר"ן ומשמע מדבריו דאי נתן בחצירה לפקדון לא מהני הא גיטך אח"כ רק לידה דוקא ולעיל בפלוגתא דעולא ור"א משמע שם מדבריו דאפילו נתן בחצירה לפקדון מהני ועמ"ש שם, גם מה שכתב עוד בנתן בחצירה וישנה אינו גט עד שנערה ויאמר הא גיטך, וכבר כתבתי לעיל מה שיש לדון בזה, ונראה לי דע"כ עיקר טעמא דישינה דלאו בת קבלה היא וכל שנערה הוי קבלה מיד הבעל דהוא נתן נתינה מעלי' דאל"כ אפילו שלחה שליח קבלה לא תתגרש כשהיא ישנה כמו נשתתית ועל כרחך דבת איגרושי היא רק כשנתן לידה לא הוי קבלה עד שנערה, והשתא כשנתן בחצירה כיון דקבלה מעלי' היא דמינטר בחצירה דהא חזינן דלמ"ד דלא בעינן רק משתמר לדעתה מהני אפילו היא בציפורי ש"מ דבכך חשוב משתמר לדעתה א"כ עד כאן לא פליג עולא רק דבעינן סמוכה כידה אבל כל שהיא סמוכה ומשתמר הוי מאיזה צד לא תתגרש דהא לא נחלקו כנ"ל בגמרא הא בעינן ונתן בידה.

מלשון זה משמע דהך טעמא דטלי מעל גבי קרקע פסול לאו מטעמא דלא הוי ונתן בידה רק בלא"ה פסול שלא קיבלה מיד הבעל דבעינן שתטול הגט מבעלה ובשלפתו מאחוריו דלקחה מבעלה פריך דלא נתן בעלה רק היא לקחה, ובזה תבין לשון הרא"ש בהך דערק לה חרצ'י ודבריו אינם מובנים וכבר נתחבטו בפ"ה דבריו, ולהנ"ל כוונתו פשוט דהך דקירב ידו והגט בידו מהני דהוי נתינת בעל ונתינת האשה מבעלה אמנם בהושיט לה הגט ואינו אוחו רק בראש אחד וראש השני אוחזת האשה ס"ד דלא מהני כיון שאין הראש שאוחזת האשה ביד הבעל לא הוי קבלה מבעלה קמש"ל כיון דעל קושי' הראשונה משני ששלפתו מאחוריו ש"מ דזה הוי קבלה מבעלה אף שאין הגט בידו ממש ולא הקשו על זה רק דהוא לא נתן אבל בהושיט דנתן הוא מהני והדר הביא דעת ר"ח

שצריך שיקרב ויסייע בעת לקיחה ולדבריו בקירב ידו לא מהני אבל באוחז צד אחד וצד השני סגור בידו והושיט לה הגט ואחזה צד האחד שאינו בידו והוא פתח ידו ושלפתו אפילו לר"ח מהני רק בהי' בידו רפוי ואחזה ושלפתו אפילו הושיט לא מהני לר"ח ולהרא"ש מהני, ודוק: שם דערק לה חרצי'.

מפירש"י נראה דקירב ידו כדי שתקבל הגט ותתגרש, ולא ידעתי במאי מיירי אי במדבר עמה על עסקי גיטין לא בעינן כלום ונתינה איכא למה צריך שנית הא גיטך ואי באינו מדבר בלא"ה בעינן הא גיטך, וראיתי להר"ן שכתב דהוי נתינה גרועה, ולא הבנתי כיון דהוי נתינה לענין שלא יהא כמו טלי מעל הקרקע ממילא סגי בשתיקה, לכן נראה לי דמיירי שלא נתכוין הבעל לזה רק דערק לה חרצי' לענין אחר ושלפתו לגט דכיון דלא נתן לגירושין בעינן הא גיטך, והיינו דנקט מאחוריו דמלפניוהוי נתינה לגירושין רק מאחוריו דלא ידע אף דנתינה הוי לא מהני כיון שלא נתכוין לנתינה לגירושין ולא הוי רק כמו לפקדון וכנסי שט"ח דבעינן הא גיטך, כנ"ל: שם והלכתא בכפות.

כבר כתבתי לעיל והעליתי דדוקא בנתנו ביד עבדה דכיון דחוב הוא ואינו מטעם שליחות רק מכח דומיא דידה לכך בעינן שיהא משתמר לדעתה כידה אבל בנתן ביד עבדו וכתב לה שטר מתנה עליו דהגירושין הללו מדעתה הן דאין מתנה בע"כ ובקבלת המתנה מתגרשת הלכך לא בעינן שיהא משתמר לדעתה, לא מבעי' למאן דאמר דבמתנה לא בעינן משתמר לדעתה אלא אפילו למ"ד דבעינן ה"מ במתנה דהעיקר הוא זכיית המתנה שיהא שלו לכך רוצה שיהא שמור לדעתו אבל בגט אין המכוון לעיקר הגט רק שתתגרש וכל שאינו חוב לא בעינן משתמר כלל לדעתה ולכך שם לא הוזכר ישן רק כפות שלא יהא מהלך אבל כאן זכרו כפות וישן, ועל דרך זה ישבתי שם דברי הרמב"ם ממה שתמה עליו הר"ן כאן, גם בענין מה שנסתפק הרשב"א ז"ל אם נטלה מחצר אי מגורשת הכל נתבאר שם: ועיין ברא"ש במה שחלק עם הריצב"א בכפות ידיו ורגליו וכתב אח"כ ומהאי טעמא כו', וכל דבריו תמוהין לכאורה, ומלבד שאין להם שייכות למחלוקת זו דבריו הפוכין לכאן דהעלה דמשתמר מכח סברא ומהלך מכח גזירה לכך ישן הוי מהלך ומשתמר הוי לדעתו ומעיקרא כתב להיפך בכפות ידיו ורגליו דמשתמר לא הוי ומהלך לא הוי דהא אוקמה בכפות, אבל באמת כוונתו פשוט דודאי ס"ל דמצד הסברא אין אדם רוצה שיהא משתמר רק לדעתו לא שיהא ביד בר דעת אחר אפילו כפות ידיו ורגליו אבל מהלך לא הוי בהא כיון דאינו יכול לילך מעצמו כלום רק על ידי שיתיר אותו אחר ממאסרו הוי כידו דמינח נייחא רק איהי ממטי לה רק בהא תלי' אי נימא דמשתמר מסברא דאין אדם רוצה א"כ אפילו כפות ידיו ורגליו אינו רוצה כל שיש בו דעת אבל אי נימא מצד גזירת הכתוב דומי' דידה כל שכפות ידיו ורגליו הוי דומי' דידה ולכך לדעתו דמשתמר מצד הסברא לא מגזירת הכתוב אתי שפיר לחלק בישיב בין מהלך למשתמר אבל לריצב"א דמהני כפות ידיו ורגליו ש"מ דמשתמר נמי גזירת הכתוב הוא אם כן קשה מ"ש מישיב דמיקרי משתמר ואינו מהלך לא הוי: והנה מדברי התוס' לעיל דף כ"א משמע דכפות ידיו ורגליו ודאי מהני, ולא ידעתי למה כתבו מעיקרא דכפות וישן בעינן הא יש לומר שם בכפות ידיו ורגליו וכאן כפות רגליו בלבד סגי וישן בעינן שיהא משתמר לדעתה ועמ"ש לעיל שם בזה: בתוס' בד"ה אינו גט, ר"י הי' מצריך וכו' עד סוף הדיבור.

דברי ר"י הללו תמוהין לכאן אי במדבר עמה על עסקי גיטין מבואר להדי' ריש קידושין דלא בעינן אמירה כלל ואי אינו מדבר פשיטא דבעינן אמירה ואי לא בא ר"י לומר רק דס"ד דלא בעינן אמירה רק לידע דהוא נותן לגירושין אבל אין צריך להודיע לאשה קמש"ל ר"י דצריך להודיע לאשה א"כ כיון דמודה ר"י דכל שנתברר אח"כ מהני, א"כ פשיטא דמוכח כן להדי' לעיל פרק הניזקין דרבא מייתי סייעתא מעדותו של ריב"ג דלא בעינן דעתה, ויש לתמוה במה נפשך אי חרשת אין לה ידיעה כלל שנתגרשה א"כ הא משלחה וחוזרת היא ואי יש לה ידיעה ולא הוי כשוטה א"כ מאי ראי' לכנסי שט"ח דאפילו פקחית אין לה ידיעה כלל בעת גירושין וע"כ דס"ל לרבא דטעמא דחרשת מהני כמ"ש התוס' ביבמות דנהי דבעת גירושין אין לה ידיעה אבל אח"כ תבין ע"י רמיזה כשיוציאה בע"כ ע"ש, ומזה למד רבא דלא בעינן ידיעה בעת גירושין רק אח"כ סגי ועכ"פ ידיעה אח"כ בעינן והרי מבוארין דברי ר"י ולא די לו לר"י שלא סייע לעצמו מהך דהניזקין אבל ס"ד להקשות משם להוכיח להיפך והוא תמוה לכאורה: ומה שנראה לי בכוונת ר"י דודאי ידע ר"י דבעינן ידיעה לאשה אח"כ אבל ס"ד דזה חשוב הודעה שרואה שהוא גט וקוראת אותו יודעת שנתגרשה ובעלה מוציאה ומתגרשת תיכף מחמת דראוי להיות משלחה ואינה חוזרת דאח"כ יתברר לה וכן בחרשת הטעם דראוי לידע אח"כ ע"י רמיזה והוצאה ע"כ לכך תיכף מגורשת, וזה שחידש ר"י דבעינן שתדע האשה שהיא מגורשת וקודם הודעה באמת אין הגט חל רק אחר ההודעה חלין הגירושין, ואהא קשי' לי דהך דרבא מורה דסגי במה שיודיע לה אח"כ שתראה דהוא גט ומוציאה מביתו, ועל זה דחה ר"י דהתם נמי אח"כ יגידו לה העדים ואז חלין הגירושין אבל מעיקרא אכתי אינה מגורשת וכן בחרשת לכך כשרוצה לגרש אשתו שתהא מגורשת תיכף בנתינה זו צריך שיאמר לה הא גיטך והרי את מותרת שכל שלא הודיעה משלחה וחוזרת קרינן בה רק בעת ההודעה נגמרו הגירושין: אמנם בעיקר דברי ר"י אני תמה דאי ס"ד דאינה מגורשת רק בהודעה שתדע שנתגרשה ואי לאו משלחה וחוזרת קרינן בה כמו שוטה א"כ תיקשי בעשתה שליח קבלה והיא במקום אחר למה תהא מגורשת תיכף בעת קבלת השליח הא מ"מ קודם שנתוודע לה הגירושין בכלל משלחה וחוזרת היא, ופשיטא דליכא למימר דכיון דשליח יודע סגי בהכי דהא בנשתטית אח"כ בעת גירושין אינה מגורשת ואפ"י היתה שפוי' בעת שעשתה השליח וליכא למימר דבאמת אין הגירושין חלין רק אח"כ כשהשליח מודיע לה שנתגרשה דהא אסורה לאכול בתרומה מיד ואי מודה ר"י דאי נתוודע לה אח"כ מגורשת למפרע תיקשי חדא מה חידש ר"י הא פשיטא שלא תנשא עד שיוודע לה הגירושין ומה צורך לאמירת הא גיטך בעת נתינה, ועוד דזה מוכח להדיא מפרק הניזקין דלמד רבא מחרשת וכיון דחרשת אינה מגורשת רק מכח הודעה דאח"כ כמו כן פקחית דרבא וע"כ דעיקר כוונת ר"י דהגירושין אין חלין רק בעת הודעה א"כ קשה כנ"ל: ועוד תמוה לי דהא אפ"י למ"ד דלא בעינן עומדת בצד חצירה מודה דמתגרשת מטעם יד ולא משליחות כמבואר להדי' לעיל א"כ היאך יעלה על הדעת דאינה מתגרשת רק אחר שיודיע לה לציפורי שנתגרשה וע"כ דכל שגילה לעדים שמגרשה מגורשת תיכף כל שיתוודע לה אח"כ או ראוי' שיתוודע לה גם לפי מה שפירשתי הסוגי' פרק הניזקין שם מוכח ג"כ שלא כדברי ר"י ע"ש, ויתר הדברים בענין זה ובביאור דברי הרז"ה והרמב"ן והר"ן הכל מבואר אצלי בחידושי לא"ה ע"ס קל"ו ע"ש: במשנה וכן

לענין החוב וכו' מחצה על מחצה יחלוקו נראה לי דהך מחצה על מחצה דחוב לכ"ע מיירי בפשיטות שיוצא מתוך ד' אמות של מלוה לשל לזה ובהא לא קשי' והא אגיד גבי' לכך יחלוקו וכן לר"י יוצא מתוך מקום שמירתו של לזה לשל מלוה ושניהם יכולין לשמרו שמקצתו משומר אצל זה ומקצתו אצל זה ולכך יחלוקו שאין כאן שום ספק רק כך הוא מונח לפנינו ושניהם יש להם כח בממון זה ואי הי' כה"ג בדבר אחר היו זוכין שניהם לכך גם כן זכו שניהם ויחלוקו אבל אי הי' כאן ספק מי בא תחילה או בשני כתי עדים יש לתמוה אי בשטר מיירי הרי מבואר בסי' נ"ט בש"ך ס"ק א' בשם מהרשד"ם בתשובה דאפי' שניהם היו טוענין שמא לא נתבטל השטר א"כ הכא למה יחלוקו כיון דשניהם טוענין ספק בפרעון ואי טוענין ברי פשיטא דהי' חייב לשלם כמו כל הטוען על השטר פרוע ומלוה מכחישו ואי במלוה על פה מיירי או ששניהם טוענין שמא חייב בבא לצאת ידי שמים וחייב הכל ולא החצי ועכ"פ אין כאן מקום לדון בזה יחלוקו לכן ברור דלאוקימתא דרב דקרוב לו ולה בד' אמות תלי' מיירי הכא ביוצא מתוך של מלוה לשל לזה ולא קשי' הא אגיד גבי', לכן כיון שזרקו ברשות שניהם יחלוקו ואין כאן ספק וכן לאוקימתא דר"י מיירי דחצי מונח ברשות מלוה דמלוה יכול לשמרו וחצי ברשות לזה דלזה יכול לשמרו או דמונח באופן דשניהם יכולין לשמרו ביחד אבל ספק אין כאן, רק בגט אבאר לקמן דלר"י חוששין שמא אין כח שניהם שוין בשמירתו דאל"כ לא שייך לומר בגט שאין בו ספק מגורשת ואינה מגורשת אבל בחוב אתי שפיר בפשיטות דאפי' שניהם שוין יחלוקו ונ"ל שזאת היתה כוונת התוס' לקמן בד"ה מחצה על מחצה ע"ש: בגמרא ד' אמות שלו זהו קרוב לו.

קשה הך קרוב לו למה לי כל שאינה קרוב לה אינה מגורשת, וראיתי להרשב"א ז"ל שפי' דאין ביניהם רק ארבע אמות וקרוב לה שהארבע אמות שלה שבאה היא תחילה וקרוב לו שהארבע אמות שלו שבא הבעל תחילה, והוא תמוה לפע"ד מכמה טעמים חדא דקאמר מחצה על מחצה ה"ד אמר רשב"י כגון שהיו שניהם עומדין בד' אמות וקשה הא מעיקרא ג"כ הי' הכוונה ששניהם עומדין בד' אמות וקרוב לה שהיא באה תחלה וקרוב לו שהוא בא תחלה ולא הל"ל רק דאתי תרווייהו בהדי הדדי ומדקאמר כגון שהיו שניהם עומדין וכו' ועלה פריך וליחזי הי מינייהו קדים ש"מ דמעיקרא לא ס"ד דעומדין בד' אמות ותליא בקדימה וז"ב: ועוד לפי דבריו אין החילוק במתניתין בקרוב לו ולה בזריקה כלל רק בביאה תחילה דכל שבא הוא תחילה אפילו זרק קרוב לה אינה מגורשת וכן להיפך ובמתני' משמע להדיא דבזריקה תלי' אי זרק קרוב לה או לו: ועוד תמוה לי מאד דפריך בתר הכי והא אי אפשר לצמצם וקשה אם אפשר לצמצם ניחא והוא תמוה דאם אפשר לצמצם היאך שייך מגורשת ואינה מגורשת איזה ספק יש כאן שתהא מגורשת בספק והא באמת רשות של שניהם הוא ואי יכולה אשה להתגרש ברשות של שניהם הרי מגורשת גמורה היא ואי אינה יכולה להתגרש רק ברשותה לגמרי אינה מגורשת כלל והיכן מצינו שתהא אשה מגורשת לחצאין בדבר שאין בו ספק כלל ודוקא בחוב שייך לומר דברשות שניהם שייך לשניהם ויחלוקו משא"כ בגט: לכן נראה לי ברור דודאי לא בא רב לאפוקי מתניתין מפשטה שזרק לה קרוב לה ממש וכן קרוב לו וכן מחצה על מחצה רק דס"ל דלא מהני קורבה זו רק בד' אמות שלו לאפוקי מר"י דאפילו מאה אמה כל שיכולה לשמרו הוי קרוב לה ומגורשת והא דקתני קרוב לו קמש"ל

דלא תימא כיון דד' אמות שלו הן אי באה היא אח"כ ועמדה שם והוא הלך משם הוי כמי שנתן בחצירו והקנה לה החצר עם הגט דמגורשת קמש"ל דאפ"ה אינה מגורשת דכל שלא זכה הוא בד' אמות שלו הפקר הן והוי כחצירה הבא לאחר מיכן ולא דמי ד' אמות שלו לחצירו ממש דמגורשת כה"ג כדלעיל בעובדא דשכיב מרע קמש"ל דבד' אמות לא אמרינן הכי ובעינן קרוב לה דוקא דהיינו ד' אמות שלה: ואהא פריך מחצה על מחצה ה"ד דכיון דלא ס"ד בשמונה אמות א"כ ע"כ שמונה שלא בד' אמות של שניהם א"כ אינה מגורשת כלל ובא רשב"י וחידיש דכולה מתניתין ששניהם עומדין בד' אמות והשתא כיון דד' אמות שייכים לשניהם שוב תלוי הדבר בקורבה ואי נפל קרוב לה מגורשת קרוב לו אינה מגורשת ואי נפל באמצע הוי ספק שמא הי' קרוב לה משהו או לו, ואהא מקשה היכי משכחת לה ד' אמות של שניהם הא בקדימה תלי' ומי שבא תחילה לו שייכים ואי דלא ידעינן מי בא תחילה א"כ שוב אין הדבר תלוי בקורבה כלל רק במי שבא תחילה ואפי' קרוב לה אינה מגורשת כל שבא הוא תחילה וכן להיפך ומתני' קתני להדי' לחלק בקורבה אי נפל קרוב לו או לה: והשתא ניחא שפיר הא דפריך והא אי אפשר לצמצם ותמה הרשב"א ז"ל דהיא הנותנת דלכך הוי ספק, ולפי הנ"ל לק"מ דאי יש ספק מי בא תחילה א"כ שוב אין הדבר תלוי בזריקה כלל אי נפל קרוב לו או לה לעולם הוי ספק מכח הביאה מי בא תחילה וע"כ דמייירי בד' אמות השייך לשניהם בודאי בלי שום ספק א"כ קשה הא אי אפשר לצמצם, והיינו דמשני בח' אמות מצומצמות דקרוב לה שנפל בד' אמות שלה קרוב לו שנפל בד' אמות שלו מחצה למחצה שנפל בשלו ובשלה ומחמת דלא ידעינן אולי נפל משהו יותר בשלה או בשלו לכך הוו ספק מגורשת, ואהא פריך אפילו רובו בשלה כל שנפל מקצתו בשלו הרי אגיד גביל ולא מהני ואינה מגורשת כלל, כן נראה לי ברור, ועוד אבאר לקמן בתוס' בד"ה והא אי אפשר לצמצם עוד בזה כי בזה יתבארו דברי התוס' על נכון אשר לכאורה הם תמוהים ע"ש: שם והא אי אפשר לצמצם.

הא דלא קאמר דאחר הי' עומד שם ואחר שבאו שניהם הלך לו ונשארו שניהם בשוה שם דאותו אחר כיון שאין לו שייכות לענין זה לגט אינו מבטל רשות הד' אמות לענין הגט כי אין הד' אמות קנוין רק לכל אדם מה שצריך לו לא לבטל רשות לאדם אחר שאין לו לזה שום עסק בגט כלל, ועמ"ש לעיל ליישב דלא תיקשי הא לפי שאי אפשר לצמצם הוי ספק, ועוד אפי' אפשר לצמצם למה תהא ספק מגורשת ע"ש: שם הכא בשמונה אמות מצומצמות עסקינן וכו'.

קשיא לי כיון דד' אמות בקדימה תלוי כדפריך וליחזי הי קדים ואי אפשר לצמצם א"כ למה לי שמונה אמות בחמשה או ששה סגי דאחד מהם בא תחילה וזכה בד' אמות ובא חבירו ועמד כנגדו רחוק חמש אמות או ששה דאותה אמה או שתים הנשאר שייך לכשכנגדו שבא אח"כ והגט יוצא מתוך ד' אמות של זה לתוך שני אמות של זה, ואמת דרב קאמר קרוב לו ארבע אמות שלו קרוב לה ד"א שלה, אבל הא גופא קשי' מה צורך לזה לאוקמא בח' מצומצמות, ורש"י ז"ל פ'י בהדיא בד"ה מצומצמות לא פחות ולא יותר יש ביניהם והוא תמוה לכאורה ומה שנראה לי לומר דד' אמות תקנו חכמים דזהו מקום חשוב לקנות בו וכל שאין לו ארבע אמות לא הוי מקום חשוב לקנות בו ולא חשוב מקומו ובטיל לגבי ר"ה, והשתא הכא אי הי' הגט יוצא מקצתו לרשות הרבים לא הי'

איכפת לך דהוי כמי שאחזה מקצתו בידה רק לפי שמונח ברשותו גם כן לכך בעינן לשניהם ד' אמות, כנ"ל: ע"ב בגמרא ה"ד מחצה על מחצה.

משמע דהקושי דאי יוצא משלו לשלה קשיא והא אגיד גבי', אך יש לתמוה לפי מה דמפרש רב שמן דתלי' בשמירה ג"כ קשה קושי' זו, ונראה לי דלק"מ דדוקא לס"ד דר' יוחנן קאמר דכל היכי שהם עומדים אפי' כמה מאות אמות נקנה המקום שבינתיים לשניהם ולכך קרוב לה מגורשת קרוב לו אינה מגורשת שפיר קשי' לי' מחצה למחצה הא אגיד גבי' כיון שמקצתו ברשותו ומקומו אבל רב שמן חידש שלא אמר ר"י דמאה אמה קנוי דלא מצינו קנין מקום רק לד' אמות לא יותר רק כוונת ר"י דכל שהוציא הבעל הגט למקום שהאשה שולטת בו יותר ממנו הרי זו כנתינה לידה ומתגרשת במה שהסיר שליטתו וכחו מן הגט ונתנו לאשה ובזריקתו שולטת בו האשה יותר ממנו ולא המקום גורם כלל שהרי אי הי' שולט בו לא הוי מהני אפי' הי' קרוב לאשה יותר בקורבת מקום הלכך במחצה למחצה דהיינו שניהם יכולין לשמרו הוי ספק שמא נשמר ע"י האשה יותר מעט והרי כחה חזק מכחו וכן להיפך וכמו כן באין שניהם יכולין לשמרו והיינו שנשמר ע"י שניהם חיישינן שמא נשמר ע"י האשה יותר והוי ספק ודוקא בקנין מקום הוי אגיד גבי' דמקצת הגט המונח במקומו קנוי לו אבל אי כחה של האשה חזק בשמירה יותר ממנו בטל אותו מקצת המשתמר ע"י הבעל לגבי שימור דאשה והוי כמי שאין לו שום שליטה בו כיון שמעיקרא הי' בידו ותחת שמירתו ועכשיו סילק שמירתו שאינו יכול לשמרו בעצמו והיא יכולה לשמרו אף שצריכה סויע מעט ממנו לשמירה בטל לגבי דידה כיון שכחה חזק טפי בשמירה ואף דבעינן בגט משתמר לדעתה היינו לאפוקי עבד נעור שמשתמר על ידי העבד בעצמו כמו שפי' רש"י לעיל אבל כל שאינו משתמר העיקר רק על ידה אף שהעבד מסייע קצת לא איכפת לך, ועוד דהא כתבו התוס' לקמן בד"ה ותתגרש דעשאו לא מינטר כמינטר רק העיקר תלוי כאן במה שהסיר כחו שהי' לו בגט ומסרו לאשה שהיא שולטת בו יותר ממנו, כנ"ל ועמ"ש בזה בתוס' בד"ה שניהם: שם שינא כדי שתשוח ותטלנו.

עמ"ש בסמוך וביארתי דלא פליג שמואל על ר"י כלל ולא בא לפרש המשנה דקרוב לו וקרוב לה כלל דבהא הכוונה כר"י רק שחידש דכה"ג כדי שתשוח הוי כאלו הגיע לידה ולא תלי' בשמירה ובהא החמיר למעשה עד שיגיע לידה ע"ש: שם לגיטין אמרו ולא לדבר אחר איתבי' ר' אבא וכו' שאני התם דכתיב ויצאה והיתה.

סוגי' זו צריכה ביאור ויש לתמוה בה הרבה, גם דברי הרמב"ם ז"ל פרק ה' מהלכות גירשין תמוהין מאד בזה וכבר נתחבטו בו ה"ה והרשב"א והר"ן ז"ל, ונראה לי ליישב הכל לנכון כמו הכר שאבאר: והוא דודאי יש לתמוה כיון דמילתא דר"י אהך קרוב לה דקתני במתניתין איתמר דקתני בה להדי' וכן לקדושין והיאך יאמר לגיטין אמרו ולא לדבר אחר והוי לי' לומר לגיטין וקידושין אמרו ולא לדבר אחר, וליכא למימר דסמיק אהא דקתני במתניתין להדי' וכן לענין קידושין דהא וכן לענין החוב נמי קתני ובע"כ ממעט לה א"כ פשיטא דאיכא למימר דה"ה קידושין ממעט כמו חוב והיאך יאמר לגיטין אמרו ושביק קידושין וממעט חוב מאחר דכולהו נשנו במשנה גיטין וקידושין וחוב, ועוד קשה אי ר"י אהך מתניתין אמר למילתי' היאך שייך לומר איתבי' ר' אבא דזה לא שייך

רק כשאמורא מקשה קושי' ממתניתין אחרת אבל בהא כיון דאהך משנה קאי הוי להו לסתמא דש"ס ליפרושי מילתי' והא וכן לקידושין קתני כדפריך לעיל לר' אושע'י והא היא בתוך ביתה קתני ולא שייך בזה לומר דר' אבא הקשה ולא אחר כיון דהוא מוקשה ועומד לכל.

וביותר יש לתמוה דקאמר שאני התם ומאי התם והכא איכא הכא הא הכל הכא הוא בהך משנה וכך הוי לי' לומר שאני קידושין וכו' כיון דהך וכן לקדושין נאמר במקומו עם הגירושין, גם יש לתמוה כיון דמשמע דהך קנין השמירה שחידש ר"י הוא מדרבנן כדמשמע מלשון לגיטין אמרו וכן כתבו ז"ל אם כן מאי משני על זה ויצאה והיתה אי אין מקום לחוש בקידושין לתקן תקנה זו מאי איכפת לן ויצאה והית' אטו כוליהו תקנות שתקנו בגט הוכרחולתקן בקידושין ג"כ והיקש זה לא שייך רק במילתא דאורייתא ולא בדרבנן, וחזן מזה מה שיש לתמוה בדברי הרמב"ם ז"ל אין צורך להאריך כי הכל מבואר בדברי הרשב"א וה"ה והר"ן באריכות רק אני מוסיף דבר אחד להקשות כיון דבגמרא אמרו דויצאה והית' כתיב א"כ כיון שכתב הרמב"ם ז"ל בגיטין דין הארבע אמות וכדי שתשוח כמו כן הי' לו להזכיר בקידושין קנינים הללו, ובאמת גבי קידושין לא זכר רק קנין השמירה של ר"י בלבד והוא תמוה מאד לפע"ד: לכן נ"ל דהתוס' הקשו דבפ"ק דמציעא מוכח דר"י אית לי' רק ד' אמות ותירצו דד' אמות אפילו יכול לשמור כמוהו וחזן לד' אמות דוקא בהיא יכולה לשמור ולא הוא, ולפי זה נראה לי פשוט אף דמודה ר' יוחנן דיש תוקף לד' אמות אפילו שניהם יכולין לשמרו היינו דוקא כשבאה היא תחלה לקבל הגט ואח"כ עמד הוא כנגדה דאז זכתה היא בד' אמות שלה קודם בואו כנגדה אבל כל שבא הוא מתחילה ואח"כ באה האשה ועמדה כנגדו לקבל גיטה אפי' הוא רחוק ממנה מאה מ"מ לא זכתה היא בד' אמות שלה כל שהוא יכול לשמור ג"כ כמוהו דכיון דסובר ר"י דכל שיכול לשמור קונה אפילו מאה אמה ויותר א"כ כל שעמד הוא קודם הרי קנה כל שיעור שיכול לשמור וא"כ אם עמדה היא בתוך שיעור זה אפילו מאה אמה רחוק לא זכתה בד' אמות שלה שכבר קדם הוא וזכה בהן עד שתכלה שמירתו משא"כ לרב דלא ס"ל מאה אמה כלל כל שנפל בד' אמות שלה הוי קרוב לה וכן להיפך משא"כ לר"י נהי דלא פליג על ד' אמות אבל לא משכחת לדידי' ד' אמות רק בעמד תחילה דאי חבירו עמד תחילה כבר נמשך קנין שלו עד כלות השמירה ואי אפשר שיזכה חבירו בד' אמות אפילו רחוק הרבה כנ"ל: ולפי זה שמואל שחידש כדי שתשוח לא פליג אדר"י כלל הן בקנין השמירה הן בקנין ד' אמות [והיינו דלא קאמר ושמואל אמר גם אינו מפרש קרוב לו ומחצה על מחצה] רק דבר חדש הוא שחידש דבכדי שתשוח הוי קרוב לה כמו שפי' ה"ה בפ"י ב' ואי קשי' למה לי בכדי שתשוח הא ד' אמות מהני לר"י אפילו שניהם יכולין לשמרו כמ"ש התוס' הנ"ל, הא ליתא דכבר נתבאר דלר"י היינו דוקא כשעמדה היא תחלה אבל בעמד הוא תחילה אפי' נפל בתוך ד' אמות שלה רחוק הרבה מן הבעל לא זכתה בד' אמות שלה ונהי דגם הוא לא זכה בהן דהא רחוק הרבה ומצד השמירה שניהם יכולין לשמרו מ"מ גם היא לא זכתה בהן ששמירתו כבר נמשכה גם לגבול שלה ושוב אינה יכולה לזכות בד' אמות לבטל קנין השמירה, ובזה חידש שמואל כששניהם יכולין לשמרו דבכדי שתשוח הוי כהגיע לידה וכחה עדיף מכחו ולא בא לפרש המשנה, כי קרוב לו לא שייך כלל כה"ג רק בפני עצמו מחדש דבר זה אבל

פ"ה המשנה כר"י: והא דאמר ר"י לגיטין אמרו ולא לדבר אחר לאו אהך משנה דהכא אמרה ר"י רק בעלמא אמרה ומסדרי הש"ס העמידוהו כאן על הך פיסקא וכן לקידושין לפי שר' אבא, הקשה על דברי ר"י מהך משנה דקתני וכן לקדושין אבל ר"י בעלמא אמר דכל הקנינים חדשים שחדשו גבי גט חוץ ידה וחצירה דמוזכר מפורש בתורה רק בגיטין אמרו ולא לדבר אחר ובודאי מאמר זה כולל גם קידושין דהא בפ"ה אמר לגיטין אמרו ובכלל מאמר זה יש קרוב לה מצד השמירה הנזכר במשנתנו לפי פירושו של ר"י גם ד' אמות הנזכר בכמה מקומות בגט דלא פליג ר"י בזה וכן לקמן אמרו בפשיטות והא כי נפל בד' אמות נפל וכן על הך כדי שתשוח שחידש שמואל על הכל קאמר ר"י דלגיטין דוקא אמרו והטעם כמו שפירשו רש"י ותוס', ואהא מקשה לי' ר' אבא דמצינו קנין שמירה בגט דקתני להדי' וכן לקידושין, ועל זה משני שאני התם דקנין זה אינו בכלל דברי ר"י כלל דזהו קנין דאורייתא ובהכרח גם בקידושין כן דויצאה והית' כתיב אבל ר"י על מה שחדשו חכמים אמר שכך הוא לשונו לגיטין אמרו דבזה לא שייך ויצאה והית' ורק בגט סמכו חכמים דנתינה בעל כרחיה הוי נתינה ולא בדבר אחר כמו שפירש"י, והיינו דמקשה בתר הכי והא וכן לענין החוב קתני דלית בי' ויצאה והית' אלמא דאין לחלק בזה דאי יש לחלק גם במתניתין נחלק כך דלית בי' ויצאה והית', ומשני דהכוונה זרוק לי חובי בתורת גיטין, ולפי"ז הך קנין השמירה שייך גם בקידושין אבל קנין ד' אמות וכדי שתשוח אינם בקידושין דכללא הוא לגיטין אמרו ולא לדבר אחר רק שאני הך מתניתין שאינה בכלל דברי ר"י ולכך לא קאמר שאני קידושין דגם קידושין בכלל דבריו רק אותו הקנין אינו בכלל דבריו: ומעתה באו כל דברי הרמב"ם על מכונם בין לגירסת הרשב"א בין לגירסת ה"ה דמעיקרא זכר דברי ר"י בקנין השמירה היכא דלא נפל בד' אמות כלל או שנפל ולא קדם אותו שנפל בד' אמות שלו רק חבירו דאז אינו מועילין אפילו רחוקין מאה אמה זה מזה כמו שבארנו ועל זה אמר קרוב לו אינה מגורשת והיינו כמו שמפרש אח"כ ביכול לשמור ולא היא, מחצה למחצה ומחצה עד קרוב לה ולא עד בכלל והיינו לומר אפילו גדלה שמירתה משמירתו כל שצריכה לסיוע שלו הוי מחצה למחצה עד שיהא קרוב לה הוי ספק מגורשת וממילא נלמוד דקרוב לה שיכולה לשמור בלעדו מגורשת ודאי ולגירסת הרשב"א נזכר ברמב"ם בפ"ה כמו קרוב לו והדר מייתי מילתא דשמואל מה דמחדש כפי פ"ה ה"ה בפ"ה ב' והדר מפרש מהו קרוב לו כפי דברי ר"י ולגירסת הרשב"א מפרש גם קרוב לה ולגירסתנו אינו מפרש קרוב לה דממילא נשמע, גם לא חש להזכיר המגורשת ודאי כי יש לומר לגירסתנו גם בזה עכ"פ פסול כמו בכדי שתשוח רק האינה מגורשת והספק זכר כמ"ש הראב"ד, אבל לגירסת הרשב"א יש לומר דבזה מודה שמואל דאפילו פסול לא הוי, ודוקא בדבר התלוי בריחוק מקום חש שמואל כמו שפירש"י לא בדבר התלוי בשמירה, ואח"כ זכר קנין ד' אמות דמודה בי' ר"י כמו שכתבו התוס' דזה מהני אפילו שניהם יכולין לשמרו דהוי מחצה למחצה ולא משכחת לה רק בעמדה היא תחילה ונפל בד' אמות שלה או עמד הוא תחילה ונפל בשלו אבל להיפך אפילו רחוקים הרבה לא מהני ד' אמות כמו שביארנו ובזה עדיין תלוי בשמירה ובכדי שתשוח וזהו דוקא בגיטין אבל בקידושין ליכא רק קנין השמירה בלבד ולא קנין ד' אמות ולא בכדי שתשוח כמו שביארנו ויצאו דברי הרמב"ם

ברורים ועוד יתבארו פרטי דבריו בחידושי לא"ה ע"ס קל"ט ע"ש: בתוס' בד"ה ר' וקשה וכו'.

' דבריהם תמוהין מאד לכאו' שלא אמרו שם דיליף מציאה מגט לד' אמות רק דפליגי התם אי יש חצר לקטנה וממילא ד' אמות דמטעם חצר הוא תלי' אי חצר שליח אינו לקטנה ואי יד ישנו לקטנה, ועלה קאמר דיליף מציאה מגט כמו בגט ע"כ יד הוא דאין שליחות בע"כ כמו כן במציאה יד הוא ומר סבר דלא ילפינן ובגט משום יד ובמציאה אינו רק שליח וקטנה לא, אבל זהו לקנין חצירה דבהדי' כתיב בקרא לרבות חצר מאם המצא תמצא בידו הגניבה רק דלא ידענו אי שליח או יד ופליגי אי ילפינן מגט אבל קנין מאה אמה מכח שמירה לא הוזכר רק בגט ולא במציאה כלל ואפילו בגדול אינו במציאה רק חצר דישנו בגדול ילפינן מגט דיד הוא וממילא אפילו קטנה יש לה חצר וד' אמות כמו גדול דד' אמות משום חצר הוא אבל מאה אמה אפילו גדול אין לו במציאה וכ"ש קטנה וקטן, גם תמוה לי דלפי תירוצם משמע לכאו' דגם במציאה מהני מאה אמה כל שיכולה לשמור וזהו מן התימה דבפי' אמר ר"י לקמן לגיטין אמרו ולא דבר אחר ש"מ דלא מהני ק' אמה רק בגט ולא במקום אחר, וצ"ע: בא"ד ועוד קשה דרב אשי כו'.

נ"ל דלכך הקשו קושי' זו כאן דבלא"ה לעיל לרב לא קשי' להו דיש לומר דשאני גט מציאה ורב אשי בעלמא קאמר ולא בגט, דלקמן נמי אמרו לגיטין אמרו ולא לדבר אחר ש"מ דחלוק גט מדבר אחר רק אהך דר"י קשי' להו כיון דקי"ל כר"י דקטנה יש לה חצר וד"א משום דילפינן מציאה מגט והרי ד"א בגט בר"ה אינן במקום אחר א"כ ע"כ לא דמי מציא' לגט והיאך יליף מינה ר"י לקטנה וע"ז תירצו דשוין הן לענין ד' אמות בר"ה דביכול לשמרו מהני ובאין יכול לא מהני, אבל מ"מ לפי מה שביארנו לעיל דבאמת דברי ר"י דלקמן שאמר לגיטין אמרו קאי על ד' אמות בר"ה וכן בכדי שתשוה א"כ ממילא לא קשיא מידי מרב אשי ואין צורך לאוקמא בסימטא: בד"ה והא אי אפשר לצמצם, וא"ת ולשני וכו' ולכך מוקי לה כו'.

דברי התוס' הללו צריכין ביאור חדא מה ענין קושי' זו לכאן בתר דמשני בשתי כתי עדים שהרי כתבו ולכך מוקי לה וכו' והקשו תיכף קושי' איכא תרי להדי תרי ש"מ דאהא קאי ולמה לא הקשו קושיא זו לעיל בגמ', גם אינו מובן כלל קושייתם דלישני כך הא לפום מה דמשני השתא דאתי תרווייהו בהדי הדדו ניחא שפיר דהויספק מחמת שאינו ידוע מי קודם דאי אפשר לצמצם וכן הקשה הרשב"א ז"ל, גם אינו מובן תירוצם לחלק בין הך לשתי כתי עדים: אבל כוונת התוס' פשוט ומבואר דודאי ע"כ אין הכוונה השתא דהספק בביאה תליא מי קדם דא"כ אם אפשר לצמצם קשה טפי דאיזה ספק יש כאן שתהא ספק מגורשת, ואי אפשר לדון בספק מגורשת רק כשיש איזה ספק כמ"ש לעיל באריכות, וע"כ דודאי במתניתין העיקר בזריקה תלי' לא בביאה דאל"כ לא שייך זרקו לה קרוב לו ולה דהא בכל פעם זרק בשוה רק בקדימה לד"א תלי' מילתא, רק הכוונה דמתניתין מיירי בחצר של שניהם ששניהם זכו בד' אמות בשוה וכיון ששניהם שוין בו חזר הדבר לקורבה ממש דאי קרוב לו אינה מגורשת ולה מגורשת מחצה למחצה הוי ספק שמא מונח קרוב לה משהו וכן להיפך, ועלה מקשה שפיר והא אי אפשר לצמצם בביאה שיבואו שניהם בשוה א"כ לעולם הוי ספק מכח הביאה ואפילו קרוב לו או לה,

והיינו דקשיא להו לתוס' בתר דמשני בשתי כתי עדים א"כ אין הספק מחמת שינוי הזריקה דהא זרק כמו קודם או לו או לה א"כ לישני דלא ידעינן הי קדם וליכא שינוי בזריקה בעצמותו רק אנן הוא דלא ידעינן מי בא תחילה ומעיקרא מיירי דידעינן מי בא תחילה ואי משום שאין שינוי בזריקה רק בביאה תחילה הא השתא נמי דמשני בשתי כיתות אין שינוי בסיפא בעצם הזריקה רק או קרוב לו או לה לא צד שלישי, ועל זה תירצו דעל קדימה לא שייך לישנא דמחצה על מחצה דהא לו הכוונה שבא תחילה ולה שבאה תחילה והיאך שייך מחצה למחצה דהא אחד קדם לגמרי כמו קודם רק אנן לא ידעינן משא"כ בשני כיתות אתי שפיר דקרוב לו כ"ע אומרין קרוב לו וקרוב לה כ"ע אומרין קרוב לה מחצה למחצה דחצי אומרין קרוב לה וחצי קרוב לו כנ"ל: בא"ד וא"ת ונימא אוקי תרי להדי תרי וכו'.

ולדעתי לא קשי' מידי דס"ס כלהו בזריקת גט קא מסהדי והוי כאלו ידעינן שזרק לה גט לפני עדים ומתו אח"כ הכי יעלה על הדעת שנאמר אוקמא אחזקה ולא נפל הגט קרוב לה ואדרבא כיון שזרק לה להתגרש מסתמא זרק לה באופן שנתגרש' ועכ"פ פשיטא דלא שייך בזה לאוקמא אחזקה: בד"ה שניהם אין יכולין, פי' אין יכולין לשמרו כל אחד לבדו אלא שניהם יחד אבל אם אין יכולין לשמרו כלל פשיטא דאינה מגורשת כלל כל עיקר, עכ"ל: לכאורה נראה דכוונתם להקשות דבעינן שיהא הגט משתמר לדעתה וכיון שאינה יכולה לשמרו אינו גט כלל, אבל יש לתמוה אם כן מה הועילו בתירוצם ס"ס הא אינו נשמר על ידה רק בצירוף הבעל ואכתי אגיד גבי' וכבר כתב ה"ה פרק ה' מהל' גירושין שלא העלו הרשב"א והרמב"ן תירוץ אר ש בזה: אבל לדעתי לא הי' כוונת התוס' להקשות כך דס"ל דודאי יש לומר דלא בעינן בכאן מינטר דכמו בד' אמות עשו לא מינטר כמינטר כמו שכתבו התוס' בד"ה ותגרש כמו כן במאה אמה יש לומר דעשו לא מינטר כמינטר, וכן משמע מדברי התוס' לעיל דהקשו דר"י אית ליה ד"א דוקא ותירצו דד' אמות אפי' יכול לשמור כמוה ולמה לא תירצו דדוקא ד' אמות עשו לא מינטר כמינטר אבל ק' אמה בעינן יכולה לשמרו דוקא וע"כ דיש לומר דמאה אמה נמי עשו לא מינטר כמינטר רק דענין מאה אמה אי אפשר רק שיהא כח אחד מהם חזק בענין השמירה, ואין ענין השמירה דלולא זה חשוב לא משתמר לדעתה רק דעל ידי זה כחה חזק מכחו וכשאינן שניהם שומרין או כששניהם שומרין שניהם שוין בו: אמנם הם ז"ל קושיא אחרת הוקשה להם דודאי הך מחצה על מחצה דדיינינן ליה כספק מגורשת אי אפשר רק שיפול צד ספק בדבר כמו שביארנו לעיל.

דבלי שום ספק אי אפשר שתהא האשה מגורשת ואינה מגורשת רק או אינה מגורשת כלל או מגורשת לגמרי ואהא קשיא להו תינח בשניהם יכולין לשמרו חיישינן שמא כח שמירתו של אחד גדול מהשני והוי ספק שאי אפשר שיהיו בשוה ממש אבל באין שניהם יכולין לשמרו והגט אינו נשמר כלל לא מאיש ולא מאשה אם כן איזה ספק יש בזה ומה כח יש לזה יותר מחבירו כיון שאינו נשמר כלל וא"כ אינה מגורשת כלל, ועל זה תירצו דהכוונה דנשמר ע"י שניהם ושפיר הוי ספק ע"י מי נשמר יותר שאי אפשר שיהא נשמר בשוה בצמצום ע"י שניהם ואי נשמר על ידה יותר מגורשת דלא חשוב כלל אינו משתמר לדעתה כמ"ש לעיל באריכות בגמרא דרק אי משתמר ע"י עבדה נעור חשוב משתמר שלא לדעתה אבל כשמסייע הבעל במקצת כיון שאינו משתמר על ידו בלבד רק עיקר

השימור על ידה חשוב שפיר ומשתמר לדעתה ועוד דעשאו אינו מינטר כמינטר בזה: והבט וראה דהם הקשו בשם התוס' כיון דהיא אינה יכולה לשמור ועל זה תירצו דמשתמר ע"י שניהם ואהא קשיא להו הא אגיד גבי', אבל לא כן קשיא להו לתוס' דהא לא איכפת לן רק הקושיא כיון דאינו נשמר כלל הרי כח שניהם שוין בו ואיזה ספק יש שתהא מגורשת ואינה מגורשת.

ועל זה תירצו דכך הכוונה דמשתמר ע"י שניהם ושפיר הוי ספק שמא נשמר ע"י האשה יותר, כנ"ל: בד"ה ואת לא תעביד עובדא, והיינו דוקא וכו' כדאמר לעיל כו'. ולדעת נראה פשוט דמה שהחמירו בכאן הוא דוקא בזריקת גט ע"כ דחצירה מטעם ידה הוא דאין שליח בע"כ ובזה משונה גט מכל מקום דבהא מהני בע"כ משא"כ בעלמא אין חצר רק מתורת שליחות ומדעתה לכך כל דמטעם ידה החמירו בה כיון דבעינן עומדת בצידו ושמא יתירו אפי' אינה עומדת אבל בגט המתגרשת ברצונה ודעת' כגון הך דרבא בשכ"מ וכן הך דרבא לעיל דכ"א דפשיטא דאינו יכול להקנות לה חצר ע"כ וע"כ דהיא מיתרצית לקנות החצר ולהתגרש בהא לא החמירו כלל, וכמו בעלמא חצר הוי שליח וכן ד"א כמו כן בגט ולא נשתנה הגט להחמיר בו רק במקום שהוא מגרשה בע"כ דבהא נשתנה דין הגט מבעלמא החמירו גם בגט רק לידה דוקא כנ"ל, ומה שהקשו הרא"ש והר"ן מר"י דלקמן תמוה לי דהתם אינה מגורשת קאמר ושפיר פריך למה אינה מגורשת כלל: בד"ה לגיטין אמרו, פי' בקונטרס וכו'.

ובאמת לא נזכר כך ברש"י רק לגיטין אמרו כן לפי שקנין המקום בע"כ הוא שאינה רוצה לקנות וכיון דבע"כ הוא ע"כ שאינו צריך קנין גמור דהיאך אפשר להקנות לאדם דבר בע"כ לכך מועילים קנינים כאלה דהיינו קורבה אבל בעלמא דבעינן קנין גמור ממש שיקנה אותו הדבר לא מהני קורבה לקנות, רק בגט אינו קנין גמור דהא מהני בע"כ משא"כ פרעון ובית בערי חומה דאינו חייב רק חוב ועליו לפטור עצמו ולא שייך קנין בזה רק לפטור עצמו מחיובו וכל שהראה לו מקום לקבל מעותיו אפילו לא קנה יצא ידי חיובו, וז"ב: בד"ה אי הכי מאי למימרא, וא"ת אדרבא תיקשי לי' וכו' דמיירי מסתמא וכו'.

יש לתמוה למה לא הקשו קושי' זו מעיקרא דמשני זרוק לי חובי ותפטר דקרוב ללוה למה חייב גם הוי להו לתרץ דמיירי במפרש כיון דאי לא מיירי כך קשיא, ומה זה שכתבו דמסתמא מיירי: ונראה לי דידעו דיש מקום לומר כמ"ש הרשב"א ז"ל בחידושו דזרוק לי חובי היינו במקום שאוכל לשמרו, תדע דבלא"ה יש להבין מאי קושי' ממתניתין דהא חזינן דבגט ובקידושין לא קתני שאמרה לו האשה זרוק לי רק הוא זרק אבל בחוב כיון שאמר זרוק לי הרי סבר וקיבל שיזרוק לו, וע"כ צריך לומר דזרוק לי היינו באופן שיקנה מן הדין דהיינו לידו, ואהא משני דקאמר זרוק לי חובי ותפטר א"כ ע"כ נתכוין באופן דבלי אמירתו לא הו' פטור רק הוא מסכים שיפטר והשתא ממילא יש לומר דעכ"פ נתכוין שיהא קרוב לו דבהא נמי מן הדין לא נפטר רק מחמת אמירתו נפטר אבל בקרוב ללוה שאינו מוכרח מתוך דבריו לא נפטר הלוה, רק דקשי' להו על המקשה אי הכי דתיקשי לי' קרוב ללוה וע"כ צריך לחדש איזה סברא לחייבו א"כ עכ"פ הא קמש"ל ומאי קושי' מאי למימרא דלמא קמש"ל דקרוב ללוה הלוה חייב, ואהא תירצו דמשמע

לי' למקשה דמסתמא מיירי במפרש כך מדלא פ' טעם למה חייב הלוח וכיון דמיירי במפרש קשיא מאי למימרא דשוב אין צריך לאשמועינן מידי כנ"ל: בד"ה מחצה למחצה, הכא לא שייך לומר המע"ה דאין כאן ספק.

כתב מהרש"א דלא ניחא רק לאינך אוקימתות אבל לרבה ור"י דמוקי בב' כיתות עדים הוי ספק ומפני כך כתב כדברי המרדכי דלא מיירי באבד רק ישנו בעין, ובאמת מדברי המרדכי משמע דגם לשאר אוקימתות צריך לפרש כן דאל"כ המע"ה, ונראה טעמו כיון דדנין למגורשת ואינה מגורשת ע"כ שיש צד ספק דאל"כ לא שייך בגט גירושין לחצאין כמש"ל ולכך הוקשה לו דהוי ספק והמע"ה והוצרך לומר דהם בעין, אמנם לשון המשנה שניהם יחלוקו ולא קתני יחלוקו משמע לי דקמש"ל בין אי הלוח רוצה בחזרה מעותיו מן המלוה כדברי המרדכי יחלוקו בין להיפך איהמלוה רוצה מעותיו מן הלוח כשנאבדו יחלוקו דאל"כ תיבת שניהם אין לו שחר כלל: לכן נראה לי דהך אוקימתא דר"י רק בגט הוא אבל במעות דלא שייך אגיד גבי' לכ"ע מיירי בפשיטות דיוצא מרשות לוח למלוה ויחלוקו דאין כאן ספק, גם נראה דאפילו כהאי ספק דיש גבי גט כפי מה שפירשתי לעיל לא שייך בחוב דאין המועט נמשך אחר הרוב דכל מקצת מעות בפני עצמו הוא וז"ב: בגמרא אם יכול לנתקו.

מכאן משמע בהדיא דדוקא במשיחה בידו לא הוי גט אבל הניח גט בידה פתוחה בלא משיחה ונשאר בידה מגורשת אפילו לא קפצה ידה כלל דהא הכא ביכול לנתקו הרי אין ידי' קפוצות ומ"מ דוקא מחמת דמשיחה בידו אינו גט ולא ידעתי למה הוצרכו בש"ע בכל גט שתקפוץ ידי', גם נראה לי פשוט דבהך דהכא ג"כ אי עזב המשיחה ונשאר בידה מגורשת דבמה נפשך אי מעיקרא לא הוי נתינה דאגידה בי' מכח המשיחה א"כ עזיבת המשיחה גומרת הנתינה אך אם קפצה ידי' אח"כ מעצמה דלא מהני כמ"ש התוס' אז אפילו עזב המשיחה לא מהני דכבר עשתה היא המעשה בקפיצתה ואין עזיבת המשיחה כלום דכבר נטלה מעל גבי קרקע, ועיין מה שאכתוב בתוס': בתוס' בד"ה אם יכול לנתקו, נראה דלא מיירי וכו' שכבר היתה ידה קפוצה כו' ור"ת מפרש כו' וצריך ליזהר כו' ונראה דכשר וכו'.

דברי התוס' הללו צריכין ביאור כי לא נתבאר יפה מחלוקת ר"י ור"ת בזה וראיתי להרשב"א ז"ל בחידושיו שהעתיק דבריהם בסיגנון אחר והרא"ש בסיגנון אחר, ולפע"ד דברי התוס' פשוטים וברורים כמו שאבאר, והוא כיון דלא ס"ל לר"י לפרש אינו יכול לנתקו בגט כבד א"כ ע"כ מצד קפיצת היד של האשה אינו יכול לנתקו ואי אפשר לפרש שנתן בידה פתוחה ואח"כ קפצה דהא הוי טלי מעל גבי קרקע וע"כ שהי' ידה קפוצה מכבר ואפילו קפצה בעת נתינה לא מהני אפילו לר"י בגט בידה ומשיחה בידו דכיון דלא עשה הבעל שום נתינה כיון דהי' המשיחה בידו ונתן לתוך יד פתוחה וקפצה רק כשהיתה ידה קפוצה ונתן ליד קפוצה הרי נתן בחוזק לידה וסייע בכריתות] ונתן לידה בחוזק וסייע בכריתות שלה לכך מגורשת ור"ת נראה לו באמת כמ"ש התוס' אח"כ דבכל גט בעינן שיהא ידה פתוחה עד שיגמור הנתינה שלא תסייע האשה כלל א"כ פשיטא שאין לפרש כאן ביד קפוצה דאימת קפצה, אח"כ ודאי לא מהני דהוי כמו מעל הקרקע, ומעיקרא וכן בעת נתינה ודאי לא מהני ג"כ דעכ"פ מסייעת האשה לנתינתו במה שידי'

קפוצות ושניהם עושין הכריתות, לזה פ"ר דהך אינו יכול לנתקו דהכא בגט כבד אבל מיירי שפיר ביד פתוחה אבל קפוצה לא מ וזה שכתב וצריך ליוזרה, והך ונראה דכשר הם דברי התוס' כפי דעת ר"י הנ"ל דלא איכפת לן סיוע האשה רק שיהא כח הבעל ג"כ כמו ערק לה חרצ'י דפשיטא דאין כאן רק סיוע הבעל, וכל זה ברור לפע"ד ודברי הרשב"א והרא"ש לא נתבררו לי בזה.

ומ"ש אע"פ שביד הבעל להדק מתניו היינו משום שסברתו של ר"ת הוא דלא מהני קפוצה ידה כיון שעדיין לא נגמרה הנתינה כל שאוחז ראש הגט דבידו שלא לעזוב ידו וכל שאוחז ראשו אגידא בי' א"כ עם עזיבת ידו כבר סייעה האשה בקפיצת ידי ועל זה הביאו רא"י דהתם נמי במה שערק לה חרצ'י לא נגמר נתינת הבעל דבידו להדק עדיין רק עם קבלת האשה מתרצ'י נגמר הנתינה של הבעל ומהני וה"ה בגט בקפיצת ידי וזה ברור אבל בגט בידה ומשיחה בידו ונתן לתוך ידה פתוחה וקפוצה ידה לכ"ע לא הוי גט ואפי' עזב המשיחה דבהא לא נחלקו כלל, דבעל לא עשה כלום רק האשה בקפיצתה, רק כשעושין שניהם כהך דהכא בגט בידה ומשיחה בידה והיתה ידה קפוצה וכן בכל גט שקפוצה ידה והוא אוחז עדיין בראש הגט בהא נחלקו כנ"ל: בד"ה והא בארבע אמות, הוי מצי לשנויי וכו'.

דבריהם צ"ע דהיאך אפשר דהוי מצי לשנויי כך ומשני בדרך רחוק דעומדת על הנהר, ובאמת לק"מ דהא קאמר אע"פ שהגיע גט לידה אינה מגורשת א"כ מוכח להדיא דיש לה מקום להתגרש חוץ ידה וקאמר לא מבעי' לא הגיע לידה דאינה מגורשת אלא אפי' הגיע לידה וע"כ דיש לה מקום להתגרש חוץ ידה והיינו דמשני בלא נח ושפיר קאמר לא מבעי' באויר ד' אמות דלא מיגרשה כיון דלא נח אלא אפי' הגיע לידה לא מהני בלא נח, וז"ב: בד"ה ותגרש מאוירא דד"א, וא"ת לא מינטר וכו'.

דבריהם צ"ע לכאורה דשאני לקמן דבאמת לא מינטר אבל כיון שבשעה שהגיע לידה היתה יכולה לקבלו ולשמרו חשיב מינטר ואטו בד' אמות אי בעינן מינטר עד כמה תנטרי' ותיזיל כמו שהקשו לעיל רק כל שהיתה יכולה לשמרו רגע אחת מגורשת תדע דלפי מה שתירצו דאויר ד' חשיב מינטר אף דבאמת לא נח וע"כ משום שהי' אפשר לשמרו א"כ כ"ש תוך ידה דאפי' לא נח כל שהיתה יכולה לקבלו בידה ולשמרו מגורשת, ואולי קשי' להו הא גופא למה לי' להקשות מאויר ד' אמות הוי לי' להקשות מאויר ידה דהוי כחצירה כמו מקום חיקה וקלתה וכ"ש מקום ידה דקנוי לה וכיון דחשיב משתמר למה לא תתגרש ובזה לא יועיל על גב הנהר ג"כ ומזה הוכיחו דמיירי שהיתה ידה עשוי' מתולדתה כך כמו שהוכחתי בא"הע סי' קל"ט שכן מפרש הרי"ף ולכך השמיט מימרא דר"י לגמרי דלא שכיח כיון שהיתה ידה עשוי' מתולדתה כך קטפרס שאינה יכולה לקפוץ ידי' לקבל דבר ביד'.

והשתא שפיר הקשו והא לא מינטר. כנ"ל: בא"ד ור"י אומר כו' ואע"פ שאינו רשותו כו' כ' מהרש"א וז"ל ולקמן דפריך והא לא מינטר היינו ותפשוט בעי' דר"א עכ"ל.

ודבריו תמוהין דדוקא באויר ד' אמות כיון שעשו אינו רשותו כרשותו עשו לא מינטר כמינטר אבל רשותה פשיטא דבעינן מינטר וכן עיקר איבעי' דר"א לא היתה רק בד' אמות, ולדבריו הוי לי' למיבעי באויר חצר דידי' ממש, גם נראה לפע"ד דלא נתכוונו

התוס' לומר דמספקא לי' לר"א אי עשו לא מינטר כמינטר דהא ע"כ בהא גם כן מספקא לי' אי תקנו אויר או לא דהא בעי' דר"א לאו בלא נח דוקא מיירי וא"כ למה לי' לר"י לומר דתרתו מספקא לי' הא כל עיקר הקושיא היתה מהך דהית' עומדת על הגג והוי לי' לר"י לומר דהכא לא בעינן מינטר דעשאו כמינטר וספיקו של ר"א כדקס"ד קודם אי תיקנו אויר בד"א או לא וע"כ דכך הוא באמת כוונת ר"י דר"א לא נסתפק רק אי תקנו ד' אמות באויר וממילא אפי' לא מינטר עשאו כמינטר, ולפי זה פשיטא דבעי' דר"א רק באויר ד' אמות לא ברשות היחיד וכ"כ הר"ן להדיא, ועוד אי כדברי מהרש"א הוי להו לתוס' לתרץ בעיקר הקושיא מהך דלקמן דהתם נמי הכוונה תפשוט בעי' דר"א וע"כ דהא ליתא, וז"ב: דף ע"ט ע"א במשנה כיון שהגיע לאויר הגג הרי זו מגורשת.

פי' אפילו נמחק ונשרף קודם שנח וכן פירש"י להדיא בד"ה והא לא מינטר, אלא שיש לדקדק מ"ש דבסיפא קתני נמחק ונשרף להדי' וברישא לא דג"כ עיקר חידושא אפילו נשרף דאי בנח פשיטא דמגורשת ואי נימא בנח וקמש"ל דמגורשת למפרע ונ"מ במת הבעל או שחזר בו או קיבלה קידושין מאחר א"כ סיפא נמי הוי לי' למימר הכי: ונראה לי להוכיח מזה דהא דמחלקינן בגמרא בסיפא בין נמחק דרך ירידה לדרך עלי' היינו דוקא בנמחק ונשרף הגט דמעיקרא לאו למינח קאי וזריקה כזו דלא קאי למינח לא הוי נתינה כלל אבל כל שהית' הזריקה למינח מגורשת אפילו משעת דרך עלי' ואפילו מת בינתיים מגורשת ואין חילוק בין דרך ירידה לעלי' רק בנמחק ונשרף וכן משמע באמת בגמרא לקמן דקאמר לא שנו אלא שנמחק דרך ירידה וכו' משמע דכל שנמחק דרך ירידה מגורשת תיכף אפילו משעת דרך עלי' (ועוד אבאר לקמן בזה) ה בסיפא קתני נמחק ונשרף להורות דמגורשת משעת דרך עלי' אפי' נמחק ונשרף אח"כ כיון שלא נמחק רק דרך ירידה אף דאי הי' נמחק בדרך עלי' לא היתה מגורשת אבל אם מת הבעל או ביטל הגט אפי' ביטלו ומת בדרך עלי' מגורשת דנתינה.

מעלי' הוי כיון דמעיקרא למינח קאי דהא נח אבל ברישא אין הפרש בין מת וביטל הגט לנמחק ונשרף דקודם מחיצות המעקה בלא"ה לא מינטר רק כשהגיע לתוך המעקה אם כן דרך ירידה הוא ובין נמחק ונשרף בין מת וביטל הגט הכל שוה בזה ואין הבדל ביניהם כלל אבל בסיפא דביקש להשמיענו דבדרך עלי' מגורשת כל שלא נשרף בדרך עלי' רק אח"כ ושפיר קמש"ל בנמחק ונשרף דבהא אי נמחק דרך עלי' לא מהני מ"מ בדרך יריד' מגורשת למפרע אבל מת וביטל הגט אפי' מת דרך עלי' מגורשת, כנ"ל אף של' רש"י ז"ל לקמן משמע לכאן דלעולם אינה מגורשת רק משעת דרך ירידה, הנלע"ד כתבתי ועמ"ש לקמן בזה: בגמרא והא לא מינטר פירש"י ואתי זיקא וכו' ואירעלו דבר אחר וכו'.

הא דלא פי' דבאמת אתי זיקא ושדי לי' דא"כ מה יועיל מעקה ס"ס הרי אתי זיקא ושדי לי' ולא משתמר ואי בנח באמת א"כ הרי משתמר הוא דהא נח לכך פי' דלא נח רק אירע לו סיבה אחרת קלטו כלב או מחקו גשמים הלכך בלי מחיצות אמרינן לולא דאירע סיבה ג"כ הי' הרוח דחהו אבל במחיצות לא הי' הרוח דחהו ומחמת סיבה לא חשוב לא מינטר: איברא שיש לתמוה מאי קשיא להו והא לא מינטר מי יימר דמתניתין דאירע סיבה דילמא באמת בנח וקמש"ל דמגורשת למפרע ונ"מ במת הבעל או חזר בו וביטל הגט וע"כ

דאפילו נח בלי מחיצות אינה מגורשת למפרע דאז לא הי' חשוב מינטר שהי' יכול הרוח לדחותו א"כ מה צורך לו לרש"י לפרש דאירע סיבה יפרש בנח ואדרבא כיון דלא קתני נמחק ונשרף ברישא כמו בסיפא מיירי באמת בנח ומ"מ מקשה שפיר למה תתגרש למפרע משעה שהגיע לאויר הגג דאז לא הי' מינטר שהי' יכול הרוח לדחותו: וצריך לומר דודאי מדקתני כיון שהגיע לאויר הגג מגורשת משמע לי' למקשה דלא בעינן לגט כלל דמה צורך לגט אחר הגירושין והא דלא קתני נמחק ונשרף כמו בסיפא דבסיפא קמש"ל דמגורשת בנמחק דרך ירידה אפי' משעת דרך עלי' אבל ברישא בזרק מלמטה למעלה הכל דרך הנחתו הוא כיון שהיא למעלה ואין הפרש ברישא בין נמחק ונשרף למת בשום דבר אבל הא משמע לי' למקשה דלא מיירי רישא דוקא בנח, והיינו דפריך אי קלטו כלב הא לא מינטר ומשני במחיצות ואז דרך עלי' בלא"ה לא מהני מידי, דהוי חוץ למחיצות ולעולם דרך ירידה הוא ושפיר לא קתני נמחק ונשרף ברישא כמו שכתבתי במשנה: ויש לומר עוד דסובר רש"י דאפילו נח אינה מגורשת למפרע כיון דמעיקרא לא הי' עומד לנוח בלי מחיצות, והא דפי' בקלטו כלב משום דבנח מאי נפקא מינה ס"ס מגורשת משעה שנח ואי משום דאיכא נפקותא במת הבעל וחזר בו וקיבלה קידושין מאחר בינתיים מ"מ בהא נמי איכא נפקותא בנקרע הגט ונאבד וחדא מינייהו נקט ולא בא רק לפרש דיש נ"מ אי קלטו כלב לאפוקי אם נדחה ברוח באמת לא הוי מהני מחיצות, ולענין מה שפירש"י משום אויר שאין סופו לנוח עיין מ"ש בזה בתוס' בד"ה כגון באריכות: שם אמר ר"י א"ש בגג שיש לו מעקה.

יש לתמוה לפי מה שכתב מהרש"א בתוס' בד"ה היתה דבמחיצות החיצונות עודפות לא בעינן מעקה רק עומדת בחצירה סגי כמ"ש התוס' לקמן גבי שתי חצירות א"כ כיון דר"י א"ש גופא מוקי סיפא דמתניתין במחיצות עודפות לוקמא רישא נמי בהכי ומהני מכח שעומדת בצד חצירה, ועוד דהא בגמרא לקמן בעי להוכיח מכח זה דמסתמא בחד גוונא מיירי דרשיות חלוקות לגיטין רק דדחי מידי אורי' וכו' והיינו למי שייך הגג והחצר אבל לא באיכות החצר והגג פשיטא דמסתמא בחד גוונא מיירי ועכ"פ מה צורך לאוקמא במעקה, ונהי דעל המקשה והא לא מינטר לא קשיא דלא ידע מאוקימתא זו דמחיצות עודפות דהא בסמוך בסיפא נמי מקשה והא לא מינטר אבל על ר"י א"ש גופא קשיא: ואפשר לומר דר"י א"ש קשיא לי' דקתני כיון שהגיע לאויר הגג והרי דרך עלי' הוא דהא זורק מלמטה למעלה והיאך קתני דתיכף מגורשת ואפילו נשרף מיד, בשלומא בסיפא יש לפרש דהי' הכל דרך ירידה דזרק מלמעלה למטה ולא זרק כלל כלפי מעלה אבל ברישא בלי מעקה ע"כ הי' דרך עלי' ולכך מוקי לה בגג שיש לו מעקה ולאויר הגג הכוונה לאויר מעקה א"כ הוי דרך ירידה, ועמ"ש בתוס' בד"ה היתה: שם כמאן כרבי.

הקשה מהרש"ל דהא כרבנן נמי מצי אתי' דשאני התם דאין סופו לנוח, ולק"מ דע"כ לא בעינן הכא סופו לנוח רק משום דבגט בעינן משתמר דוקא כידה א"כ גבי שבת דלא בעינן משתמר, אין סופו לנוח ראוי דתהני דליכא למימר דאפילו היכי דלא בעינן משתמר בעינן סופו לנוח דוקא א"כ היינו הך בעי' דרבא דבעי פ"ק דמציעא אי אויר שאין סופו לנוח כמונח במתנה וע"כ דאפילו תימא במתנה בעינן משתמר ג"כ ובעינן סופו לנוח אבל גבי שבת ודאי לא בעינן סופו לנוח רק המחלוקת אפי' הוי כמו נח קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא ואנן הנחה דוקא בעינן וס"ד דגבי גט ג"כ בעינן הנחה דוקא ואהא משני

דגבי שבת דוקא בעינן הנחה גמורה לא קלוטה אבל גבי גט במשתמר סגי וקלוטה ג"כ
הוי נתינה גבי' כל שמשתמר, ודוק: אך הא קשי' לי מעיקרא כדאוקמא רישא בגג שיש
לו מעקה ג"כ הוי לי' לומר כמאן כרבי קלוטה כמי שהונחה דמי' ולתריך ג"כ דגט שאני
דמשום אינטורי הוא והא קא מינטר, ועמ"ש בתוס' בד"ה כמאן כרבי: שם לא שנו אלא
שנמחק דרך ירידה וכו'.

פירש"י דדרך סילוקו לא מיקרי נתינה אלא דרך הנחתו לבוא לרשותה, משמע לכאורה
דאפילו נמחק דרך ירידה אינה מגורשת רק משעת דרך ירידה לא משעת דרך עלי' דדרך
סילוקו לא מיקרי נתינה, ולפי דבריו לא הוצרך ר"נ לחדש דינו בנמחק ונשרף דוקא רק
לומר דלעולם אינה מגורשת רק משעת דרך ירידה וכמו כן קשה דהוי לי' לומר ברישא
חילוק זה ג"כ דאינה מגורשת רק משעת דרך ירידה [מיהו בהא יש לומר דברישא כך
הוא דרך נתינתו בדרך עלי' כמו שכתבתי לעיל]: גם אני תמה במה שאמרו בסמוך ל"ש
אלא שקדם גט לדליקה, ולשון זה מורה להדיא דבזריקת הגט תליא מילתא מי קדם אי
דליקה קדמה אי גט קדם, וקשה אפי' קדם גט כל שקדמה דליקה לירידה אפילו נשרף
דרך ירידה אינה מגורשת כיון דעיקר נתינה בירידה הוא והרי קדמה דליקה לירידה:
לכן נראה לי דהך דרך ירידה ועלי' לא מיירי שיש בזריקה זו עלי' וירידה רק כך הכוונה
דאם המעקה דקה והוא עומד ברוב גופו למעלה מן המעקה ופשט ידו וזרקו לחצר ואין
צורך להעביר המעקה בכח עד שיעלה הגט למעלה או בנמחק ונשרף מגורשת אבל אם
המעקה עבה והוצרך לזרוק בכח להעביר המעקה עד שיעלה הגט למעלה ונשרף בדרך
עלי' אינה מגורשת, והיינו דקתני במתניתין כיון שיצא מרשות הגג נמחק ונשרף והדבר
תמוה דביציאתו מרשות הגג דרך עלי' הוא לפי פירש"י ואכתי אינה מגורשת רק אח"כ
משהתחיל לירד ולהנ"ל ניחא דמתניתין שלא עלה למעלה כלל רק תיכף ירד וכשיצא
מרשות הגג תיכף מגורשת, אבל אי ה' באופן שעלה למעלה אינה מתגרשת משיצא
מרשות הגג רק משעה שהתחיל לירד: והשתא ניחא דקאמר בתר הכי לא שנא אלא
שקדם גט לדליקה דכיון דמתניתין קתני כיון שיצא מרשות הגג ש"מ דמיירי דתיכף ירד
ולא עלה כלל וא"כ כל שקדם גט לדליקה מגורשת, ויש לי עוד דרך אחר בענין זה
ויתבאר בחידושי לא"ה ע"י קל"ט: שם למה לי אויר הגג.

יש לתמוה לדעת הפוסקים דבעינן עומדת בתוך ביתה דוקא והוא דעת רש"י בעירובין
גבי אשה בגדולה וגט בקטנה א"כ הכא בעומדת על הגג וגט בחצר למה תתגרש, ונראה
לי דהכא שאני כיון דלמעלה ממחיצות הגג הוא הוי שם רשות אחד והתם בעירובין
מיירי בשני בתים או בשני חצירות בתוך המחיצות: ועוד נראה לי דדוקא התם שאין
הקטנה בתוך הגדולה לא חשוב עומדת בתוכו אבל כאן הגג בתוך החצר באמצע כמ"ש
התוס' לעיל הלכך כיון שכל המקום שהאשה בתוכו הוא בתוך החצר שמתגרשת בו הוי
שפיר עומדת בתוכו כיון דהאשה וקטנה בתוך גדולה: ועוד נראה לי ליישב בפשיטות
דודאי יש להבין בגופא דמתניתין דקתני היתה עומדת וכו' כיון שהגיע לאויר הגג וכו'
דמה בא לאשמועינן אי דקמש"ל דאויר חצר כחצר דמי הוי לי' לומר הא מילתא לעיל
ריש פרקין הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או חצירה כיון שהגיע לאויר חצירה
מגורשת ומאי קמש"ל דבר זה בעומדת על הגג וזרק לגג, ובהכרח דקמש"ל רבותא
באויר הגג אף דתשמישו קל ס"ד דאויר דידי' לא חשוב רשות להתגרש בו, תדע דלא

אמרינן בגג רשויות חלוקות לגבי גט דלא קפדי כה"ג א"כ כיון דחצר שלו ס"ד דאזיר הגג כאזיר חצר הוא ולא חשוב רשות שלה בפני עצמו כמו על הגג ממש וכמו כן בסיפא קמש"ל אף דמחיצות הגג נמוכות ואפי' יצא מרשות הגג לחצר לא מינטר דאתי זיקא ושדי' לי' על הגג קמש"ל דמ"מ מגורשת, והיינו דמקשה דאי בחצר דידה ג"כ א"כ מגורשת היא מכח אזיר חצר דחצר נמי שלה וא"כ למה לי אזיר הגג הוי לי' לאשמועינן באזיר חצר כיון דליכא בהא שום רבותא דדל מכאן רשות הגג הוי גט מכח אזיר חצר, ובהכי ניחא ג"כ מה שתמה הרשב"א ז"ל דהא קודם שהגיע לאזיר הגג הוי דרך עלי', ולהנ"ל ניחא דעכ"פ למה לי אזיר הגג דל גג מהכא מגורשת מכח אזיר חצר דכל שבא לאזיר הגג דרך ירידה הוא ומהביקש להשמיענו דאזיר הגג מהני, אבל בחצר דידי' משמיענו שפיר דגם בגג מגורשת באזיר כמו באזיר חצר, ויש ליישב קושית הרשב"א ז"ל לפי מה שכתבתי לעיל דבזרק מלמטה למעלה הוי דרך עלי' ג"כ דרך הנחתו, והיינו דלא מחלקינן ברישא בין דרך עלי' לירידה: שם ונח על גביו.

למ"ד קלוטה לאו כמי שהונחה היא דלמ"ד קלוטה כמי שהונחה אין צורך לנוח כלל כמ"ש התוס' בד"ה כגון, אמנם מה שאינו מועיל בגט אף דהוי הנחה מעלי' נראה לי פשוט דהיינו טעמא כיון שע"כ צריך שתתגרש מכח החצר שהאשה עומדת בתוכו או בצידיה הלכך כל שאין משתמר בחצר לא שייך שיתבטל קטנה לגדולה, ודוקא גט בקטנה ואשה בגדולה הטעם דבטל קטנה לגדולה ומתגרשת בגדולה, אבל כל שאין גדולה ראוי' להתגרש בה רק בקטנה וכיון שאינה עומדת לא בתוכה ולא בצידיה אינה מגורשת והיינו דנקט טרסקל דאפ"ה אינה מגורשת כיון דבחצר לא מינטר אף דבראש הטרסקל מינטר הרי אינה עומדת שם בתוכו או בצידיה אבל אי ה' מינטר בחצר כגון שאינו עולה חוץ למחיצות החצר אז בטל קטנה לגדולה ומתגרשת כל שעומדת בחצר, כנ"ל: בתוס' בד"ה היתה עומדת וכו' כמי שעומדת וכו' בגג דידה וכו'.

דבריהם צריכין עיון כי תירוץ השני מלבד מה דהוי לי' לומר זרקו לה על ראש גגה אבל בלא"ה לפי דבריהם ע"כ סיפא דקתני הוא מלמעלה והיא מלמטה היינו לאשמועינן בחצר דידה א"כ מאי מקשה בסמוך רישא לסיפא כיון דבהדיא קתני רישא בגג דידה וסיפא בחצר דידה, גם למסקנא דמוקי לה דאושלה מקום תיקשי להך מ"ד עומדת למה לי, ותירוץ הראשון ג"כ צ"ע חדא דאטו צריך לאשמועינן בכל מקום דבעינן משתמר כיון דכבר שמענו בריש פרקין, ועוד כיון דפריך והא לא מינטר והוצרך לאוקמא במעקה א"כ ממילא משתמר הוא ואי דבא לאשמועינן משתמר לדעתה לאפוקי עבד נעור, דכיון דמיירי בגג דידה ובמעקה הרי ממילא משתמר לדעתה הוא, ואי דהא משמיענו דבגג דידה מיירי היינו תירוץ הב': מיהו בהא אפשר לומר דס"ל לתוס' דמשתמר תרתי בעינן חדא שיהא משומר מרוח וגם בעינן שיהא משומר מבני אדם, ולהך משתמר מרוח סגי במעקה אמנם מבני אדם בעינן שיהא משתמר לדעתה דהיינו היא עצמה או על פי ציווי' והיינו דכתבו התוס' לקמן בשתי חצירות דאי מחיצות החיצונות עודפות דמשתמר מרוח מ"מ בעינן עודפות שיהא משתמר מבני חיצונה, והיינו דבעינן הכא גם כן עומדת מכח בני החצר ובהא לא בעינן עומדת ממש רק על פי ציווי': ומעתה ממילא לא הועיל הרב מהרש"א כלל במה שכתב דכיון דמיירי במחיצות עודפות בעינן עומדת מכח בני החצר דכוונת התוס' ג"כ כך רק בזה לא בעינן עומדת ממש רק כמי שעומדת דהיינו על פי

ציווי' דבהכי הוי שפיר משתמר לדעתה מבני החצר, ולפ"ז מוכח מדברי התוס' דלא כמ"ש הט"ז סי' קל"ט דמשתמר לדעתה היינו רק לאפוקי עבד נעור ולהנ"ל מוכח להדיא דאפי' זרק על גגה ויש לו מעקה בעינן חוץ מזה משתמר לדעתה ש"מ דבעינן שתשמרנו באמת בעצמה או ע"פ כנ"ל: אמנם בגוף דברי מהרש"א מה שחידש דבמחיצות עודפות לא בעינן גג שיש לו מעקה אינו נראה לי כלל דלפי דבריו תיקשי לקמן בשתי חצירות למה לי מחיצות החיצונות עודפות דמשמע דעכ"פ גם בפנימית בעינן מחיצות רק של חיצונה עודפות ותיפוק לי' כיון דיש מחיצות לחיצונה אפי' אין לחצירה הפנימית שום מחיצה תתגרש באויר חיצונה דחצירה חשוב מינטר במחיצות חיצונה, וע"כ צ"ל דאפילו חשוב מינטר מפני ר"ה וכן מבני חיצונה מכח עמידתה מ"מ כל שאין לחצירה מחיצות אף דרשות היחיד עולה עד לרקיע מ"מ היינו דוקא ברשות היחיד שיש לו מחיצות ואפילו לגבי שבת לא מיקרי רשות היחיד רק כשיש לו מחיצות אז עולה הרשות עד לרקיע אפילו מה שחוץ למחיצות אבל בלי מחיצות כלל נהי דודאי אויר חצירה ג"כ שלה אבל אין האויר מתאחד עם קרקע החצר שיהא רשות אחד עם קרקע החצר וכל שבא לאויר יהא כבא על הקרקע רק האויר בפני עצמו הוא ואי אפשר שתתגרש מאויר דרשות כזה כיון דבפני עצמו הוא אינה מגורשת בתוכו דאי אפשר שתנוח בו רק יפול לארץ והארץ רשות אחר ואינה מתגרשת רק בנח על הארץ ולכך בעינן שיהא לפנימית ג"כ מחיצות אז האויר והקרקע הכל אחד ומה שיפול לארץ לא איכפת לן כיון דאויר והקרקע דבר אחד הוא ואפי' מה שחוץ למחיצות נעשה אחד עם האויר שבתוכו רק ה"מ אי לא יפול לר"ה אבל בלא"ה לא חשוב מינטר מפני ר"ה ואינה מגורשת למעלה ממחיצה פנימית לכך בעינן חיצונה עודפות דמינטר מפני ר"ה ומכח עמידתה מינטר מפני בני חיצונה ולכך מגורשת באויר למעלה ממחיצה פנימית כל שהגיע באויר חיצונה, והשתא הכא ג"כ אפילו מחיצות חיצונות עודפות בעינן מעקה ג"כ דבלי מעקה אפילו עומדת לא מהני כיון דגג שלה בלי מחיצות אין האויר והגג מתאחדים שיהא הכל רשות אחד שתתגרש באויר כמו בקרקע, והיינו דמשני ר"י א"ש גופא במעקה אף דאיהו גופא מוקי לה לקמן במחיצות החצר עודפות מ"מ בעינן מעקה: ולפי זה אתי שפיר הא דמוקי בגג שיש לו מעקה וקשה היכי קתני במתניתין כיון שהגיע לאויר הגג דכיון שזרק למעלה הרי הגיע לאויר הגג למעלה מן המעקה ולמה תתגרש אז והוי לי' לומר כיון שהגיע לאויר המעקה ולהנ"ל ניחא דכיון דר"י א"ש גופא מוקי סיפא כגון דמחיצות החצר עודפות א"כ ממילא אפילו הגיע למעלה מן המעקה מגורשת כיון דעומדת בחצירה ומשתמר מבני החצר ומר"ה מכח מחיצות החצר והאויר שלמעלה מן המעקה מתאחד עם האויר שבתוך החצר והוי הכל כרשות אחד ומתגרשת אפילו למעלה מן המעקה: ובהכי ניחא לי מה שפירש"י בד"ה בפחות מג' דהוי כמאן דנח משמע דמתורת לבוד אתי עלה והדר כתב דהוי חצר המשתמרת וקשה במה נפשך אי משתמר מה צורך ללבוד ואי אינו משתמר מה יועיל לבוד, ועוד דמעיקרא פירש"י עיקר הקושיא משום דאין סופו לנוח א"כ ע"כ דבפחות מג' סופו לנוח, ולמה לי לבוד, ואי כוונתו דדוקא למעלה מג' בעינן סופו לנוח דאכתי לא נח אבל פחות מג' לא בעינן סופו לנוח דכבר נח א"כ למה כתב דהוי חצר משתמרת דמבואר אי לא הי' חשוב משתמרת אפילו נח לא מהני א"כ בפחות מג' מה בכך דנח הרי אינו משתמר דיפול חוץ לגג וע"כ דבאמת פחות מג' לא

יפול חוץ לגג דמשתמר א"כ למה לי דכבר נח תיפוק לי' דסופו לנוח ולא יפול חוץ לגג: ולפי הנ"ל ניחא דודאי אפילו סופו לנוח לא מהני רק בסופו לנוח ברשות שמתגרשת בו אבל אי סופו לנוח ברשות אחר אף דהוא גם כן רשותה אינה מתגרשת ברשות זה לפי שסופו לנוח ברשות אחר, הלכך משני ר"י א"ש בגג שיש לו מעקה ואז האויר והקרקע רשות אחד הוא והרי סופו לנוח באותו הרשות וכמו כן הך תירוץ בפחות מג' סמוך.

לגג ג"כ הכוונה דבפחות מג' חשוב ממש כמו על הקרקע ורשות אחד הוא עם הקרקע אבל אי אין סופו לנוח על הקרקע לא חשוב רשות אחד הלכך בעמינן תרווייהו דהוי כמאן דנח דרשות אחד הוא ובעינן משתמרת גם כן שלא יפול לרוח אבל למעלה מג' אפי' לא יפול לרוח מ"מ אינו מתאחד עם רשות הקרקע בלי מחיצות רק בפחות מג' ויש לפרש דברי רש"י באופן אחר ולפי' זה לא בעינן מעקה במחיצות עודפות אבל הנ"ל נראה לי עיקר: אמנם בעיקר קושית התוס' דקתני במתניתין עומדת על הגג נראה לי ליישב בפשיטות, והוא שאני אומר דאפילו למ"ד דלא בעינן ידה בסמוכה ה"מ בנותן לחצירה מכבר דע"כ חצר זה שלה וכל שנתן לחצר אפילו אינה עומדת הרי נתן לידה ואשה מתגרשת ע"כ, אבל אם משאיל לה מקום להתגרש בו פשיטא דבעינן עומדת דאין חבין לאדם רק בפניו ושמה אינה רוצה בשאלה זו ואפילו קנתה החצר בקנין להתגרש בו מה בכך כיון דדרך שאלה הוא כל שחזרה מן הגירושין שוב אין החצר שלה כיון שלא השאיל רק להתגרש דאי לשאר שימושים מה ס"ד דתרי מקומות השאיל וע"כ רק להתגרש כמו שפירש"י להדי' לעיל א"כ פשיטא דתיכף כשחוזרת חזר החצר להיות שלו ואינה מתגרשת בו ובכה"ג בעינן עומדת בתוכו, לכ"ע.

שיהא לדעתה ורצונה בעת גירושין ממש ואדרבא נראה לי שצריכה להחזיק בו בעת גירושין ממש כהך דרבא דלעיל דאמר תיזיל ותיחוד ותפתח ומיירי בשאלה כמ"ש התוס' שם אבל חזקה דמעיקרא לא ידעתי מה יועיל כיון שאינו שלה רק להתגרש בו בלבד כמו שאבאר בסמוך א"כ עיקר הקנין הוא בעת הגירושין ועכ"פ צריכה שתעמוד שם אז שנדע רצונה אז לקנות להתגרש, והשתא ממילא לא קשי' מידי דהוא מפרש מתניתין כדמוקמינן לה לקמן דאושלה מקום דחד מקום מושלי תרי מקומות לא מושלי, ולקמן דייקנין לה בהכרח מגופא דמתני' רק דדחינן שאינו מוכרח מידי אורי' הא כדאיתא אבל פשיטא דאין קושי' לר' אושעי' דמוקי למתניתין הכי ולכ"ע בעינן עומדת ואדרבא מסתמא בעת גירושין משאיל לה המקום להתגרש, וכיון דאמרינן תרי מקומות לא מושלי א"כ ע"כ צריכה שתחזיק באותו מקום שהגט שם ואז אמרינן דלא קנתה רק מקום זה בלבד לא גם מקום השני ואם כן שפיר קתני ברישא דהיתה עומדת על הגג דעשתה חזקה בגג ובסיפא להיפך ואפילו אי יכולה להחזיק קודם מכל מקום מלבד מה דמסתמא כיון שאינו משאיל רק להתגרש אם כן בעת גירושין משאיל לה אבל בלא"ה כל שלא עמדה שם ונראה שהיא מרצונה אמרינן שמה חזרה בה ושוב אין הגג או החצר שלה כלל כי אפשר להשאיל לה ע"כ, וז"ב לפע"ד: ולענין דינא נראה לפע"ד ברור דהפרש גדול יש בין זורק לחצירה ממש של נכסי מלוג ובין משאיל לה מקום וזורק לחצירה, והוא דבחצר של נכסי מלוג דמהני סילוקו של בעל לא שיתן לה מתנה דוקא רק שיסלק עצמו סגי ובהא אמרינן גיטה וחצירה באין כאחד דהיינו סילוקו של בעל מן החצר והגירושין באין כאחד דכיון שהוא נותן גט ממילא מסלק עצמו מן נכסי מלוג שלה ונשאר חצירה ממש

ומתגרשת אבל במשאיל לה מקום להתגרש בו ואכתי מה שקנתה אשה קנה בעלה כמו שהקשו לעיל א"כ אי עשתה קנין מעיקרא בחצר לשאלה להתגרש ואח"כ נתן גט בתוכו לא מהני מידי דלא שייך בזה גיטה וחצירה באין כאחד דסילוק דידל לא מהני בהא מידי דהא שלו הוא רק בעינן שתקנה היא החצר להתגרש וקנין דמעיקרא אינו כלום דאכתי שלו הוא לכל דבר וצריכה שתקנה בעת גירושין ממש ואז גיטה וחצירה בשאלה באין כאחד והיינו כהך דרבא הנ"ל דקאמר תיזיל ותיחוד ותפתח דברגע שעשתה חזקה בחצר בשאלה להתגרש מגורשת אבל לא מכח סילוק רק מכח קניית האשה, ולפי זה פשיטא דבעינן עומדת בעת גירושין שתחזיק בחצר בעת גירושין ממש שיהא גיטה וחצירה באין כאחד והך עומדת דמתניתין לפום מה דמפרשינן באושלה מקום הכוונה שעומדת ומשתמשת בגג וכן להיפך בסיפא בחצר.

והשתא פשיטא דלק"מ קושית התוס' כנ"ל: ובהכי ניחא מה שיש לתמוה לעיל בהך מילתא דרבא בשכיב מרע שהקשו מה שקנתה אשה קנה בעלה ופיר"י דמירי בשאלה דבמתנה גמורה קנתה ואין הבעל אוכל פירות, והשתא קשה במה נפשך אם מספיק מה ששואל לה חצר להתגרש בו אף דכל החצר שלו ממש הוא לכל דבר א"כ מה צורך לגיטה וחצירה באין כאחד ואי אינו מספיק זה שתתגרש מה יועיל מה שבאין כאחד הא לא נעשה שלה טפי רק בשאלה להתגרש, ולהנ"ל ניחא דודאי בשאלה מספיק שתתגרש רק קודם הגירושין היאך תקנה בשאלה כיון דהכל שלו א"כ מה שקנתה אשה קנה בעלה ולא קנתה כלל אפילו בשאלה ואהא משני דגיטה וחצירה באין כאחד והיינו כיון שהיא עושה הקנין ברגע של הגירושין א"כ מתגרשת וקונה בשאלה כאחד וזהו ההפרש בין חצירה של נכסי מלוג או חצר של שאלה דבחצירה ממש הכוונה גיטה וחצירה היינו סילוקו של בעל מנכסי מלוג שלה ע"י הגט שנותן והגט עצמו באין כאחד והרי נתגרשה בחצירה לגמרי אבל בשאלה כך הכוונה קנין האשה את החצר בשאלה והגט באין כאחד דבהא בעינן קנין האשה ובהא בעינן סילוקו של בעל וזה ברור, והיינו דאמרינן ג"כ בהך פיסלא דלעיל חד מקום מושלי וכו' ויש להבין כל היכא שנפל הגט נימא דמקום זה השאיל, ולהנ"ל ניחא דע"כ צריך שתקנה המקום בעת גירושין ממש שיבוא הכל כאחד א"כ כל שקנתה מקום זה לא קנתה מקום השני אבל אי הוי אמרינן דתרי מקומות מושלי הי' מועיל קנין זה גם למקום השני כנ"ל: בד"ה כגון שהיו מחיצות חיצונות עודפות, וא"ת דאמרינן במרובה וכו'.

דבריהם תמוהין מאד דהא עיקר הקושיא הכא דלא מינטר כמו שפירש"י דאין סופו לנוח דאתי זיקא ושדי לי' א"כ התם דאין ד' וה' נוהג רק בשור ושה בלבד א"כ פשיטא דלא אתי זיקא ושדי לי' וכן פירש"י התם בהדל' דהתם הוי סופו לנוח ע"ש: ונראה לי דלא ס"ל לתוס' לפרש כפירש"י דעיקר קושית הש"ס משום דאין סופו לנוח חדא דתפשוט בעי' דרבא אי אויר שסופו לנוח מהני או לא ומדלא קאמר תפשוט ש"מ דאפילו אי נימא אין סופו לנוח כמונח מקשה שפיר וכן אפילו באמת סופו לנוח, ועוד דמשני בפחות מג' סמוך לגג וכל פחות מג' סמוך לגג כגג דמי וקשה במה נפשך אי סופו לנוח למה לי דכגג דמי ואי אין סופו לנוח מאי מהני פחות מג', וליכא למימר דפחות מג' הוי כבר נח כמו שפי' רש"י דהא בפ"ק דב"מ בבעי' דרבא באויר שאין סופו לנוח רוצה למיפשט ממתניתין דראה אותן רצין ודחה מתגלגל שאני, משמע דוקא מתגלגל הוו כנח ולא

איכפת לן אין סופו לנוח: אבל פחות מג' אכתי בסופו לנוח תליא, ועוד דמאי קושיא לוקמא בגט כבד שלא יפול חוץ לגג רק על הגג, ועוד דתינח ברישא דזרק מלמטה למעלה הלכך כל שכלה כחו של זורק ויורד למטה ממילא אתי זיקא ושדי לי' אבל להיפך בזורק למטה כיון שזורק בכח והגט יורד מכחו בודאי יכול להיות דלא יפול לחוץ רק תוך החצר ואפילו אין המחיצות עודפות.

ועוד דקאמר כמאן כרבי והתם אין סופו לנוח, לזה ס"ל לתוס' דעיקר הקושיא הכא דכל למעלה מג' טפחים מן הקרקע האויר בפני עצמו הוא ואינו שייך לקרקע שיהא רשות אחד עם הקרקע, הלכך כיון דעכ"פ באויר לא מינטר שלא ישאר באויר אפילו יפול על הקרקע לא מתגרשה מאויר רק כשנח על הקרקע מתגרשת מרשות הקרקע ולא מאויר אף שהאויר שלה ואי יזרוק גט לרשותה באופן שלא ינוח שם כלל רק יפול לרשות אחר שלה לא מתגרשה רק ברשות האחר ואפילו סופו לנוח לא מהני רק כשינוח באותו הרשות כמ"ש לעיל והיינו דמשני במעקה דכל תוך מחיצות אפי' למעלה מג' חשוב כקרקע דהמחיצות מאחדים האויר עם הקרקע הלכך מתגרשת באויר וכן בפחות מג' חשוב כקרקע ממש וכיון דחשוב כקרקע מתגרשת באויר, ובעי' דרבא ענין אחר אפילו באויר שבתוך מחיצות אי אין סופו לנוח לא מהני וכיון דלא פשטינן לה מהך דרבי ורבנן ש"מ דהתם אתי שפיר פלוגתייהו אפילו נימא דאויר שאין סופו לנוח בתוך מחיצות לא איכפת לן רק קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא ואנן הנחה דוקא בעינן וס"ד דבגט ג"כ בעינן הנחה דוקא אבל בעלמא בקנין ודאי לא בעינן הנחה וכל שהיא תוך מחיצות דאויר והקרקע חדא הוא מתגרשת באויר כמו על הקרקע, ומשני דבגט ג"כ לא בעינן הנחה רק מינטר הלכך דוקא באויר בלי מחיצות דרשות בפני עצמו הוא כל דלא מינטר באותו הרשות לא מהני אבל במחיצות דרשות אחד הוא הרי מינטר באותו הרשות בעצמו והנחה לא בעינן רק מינטר, והשתא שפיר הקשו התוס' מהך דמרוכה דהתם נמי ס"ס חוץ למחיצות האויר אינו שייך לקרקע החצר ובפני עצמו הוא וכיון שאין סופו לנוח באותו הרשות דהיינו באויר לא קנה באויר רק בנח על הקרקע כן נראה לי בכוונת התוס' אך מ"מ כבר כתבתי לעיל והוכחתי מהך שתי חצירות דלקמן דאפילו האויר שלמעלה מן המחיצות מתאחד עם האויר שבתוך המחיצה הלכך במרוכה כל שלא יפול לחוץ קנה אפילו, באויר שלמעלה מן המחיצה ע"ש: ובגוף דברי התוס' יש לדקדק למה לא הקשו קושיא זו מעיקרא בקושית הש"ס ברישא ומוקמינן במעקה, ונראה לפי מה שכתבתי דלא ניחא להו לתוס' לפרש הקושיא משום אין סופו לנוח כיון דזרק מלמעלה למטה לא שייך זה ולכך מעיקרא הי' מקום לפרש מכח אין סופו לנוח והתם סופו לנוח דמיירי בשור ושה משא"כ בסיפא ומהאי טעמא קאמר כמאן כרבי ג"כ בסיפא דע"כ אין הטעם משום אין סופו לנוח אבל ברישא יש לומר משום אין סופו לנוח והתם גם כן אין סופו לנוח כמו שהקשה מהרש"ל כנ"ל: בד"ה כמאן כרבי תימה וכו'.

כוונתם בקושיא אף דבין כרבי בין כר"ע לא אתיא מ"מ נוח טפי לומר ר"ע דעכ"פ מוכח מיני' קלוטה כמי שהונחה מק"ו משא"כ מרבי לא מוכח כלל, ואהא תירצו דס"ד טעמא דרבי לאו משום קירווי והיינו דרב ושמואל דמוקי לה במקורה היינו לפי המסקנא דהכא דבגט הטעם משום אינטורי אבל לס"ד כיון דמהך מתניתין מוכח אפילו בלי מקורה מאינה צד יחלוק, על רבי ויסבור במקורה דוקא דהא לא הוזכר מקורה בדברי רבי כלל

רק רב ושמואל מסברא קאמרי לה אבל אי הוי מוכח ממתניתין בלי מקורה פשיטא שלא נפרש דברי רבי במקורה דוקא] לכך נוח טפי רבי דכרבי אתיא ממש משא"כ כר"ע לא אתיא ממש דהכא בעינן מחיצות מיהו כבר כתבתי לעיל דכר"ע נמי אתיא ושאיני התם דלא בעינן משתמר: בד"ה דרך עלי' וכו' ולא דמי וכו'.

לפירש"י דדרך סילוקו לא מיקרי נתינה בלא"ה לא דמי דפשיטא דדוקא בגט דכתיב ונתן בעינן נתינה ולא מהני מעל הקרקע אבל בעלמא לא בעינן ונתן הלכך אפילו אי אויר שאין סופו לנוחכמונח הכא אינה מגורשת דכל שלא ירד לא הוי נתינה, אבל כבר כתבתי לעיל מה שיש להקשות על פירושו ולדבריו הוי לי' לומר הך לא שנא מעיקרא כדקתני כיון שיצא מרשות הגג דלא תיכף כשיצא רק כשירד ומדקאמר עלה דנמחק ונשרף ש"מ דוקא בנמחק אבל כל שלא נמחק מגורשת משעת דרך עלי' ש"מ דמיקרי נתינה אך מדלא זכרו התוס' לחלק בהך דלקמן לענין קדם גט לדליקה דלא דמי להך בעי' דרבא ש"מ דבהא ס"ל הטעם דלא הוי נתינה כיון שזרק לאש, וכבר כתבתי לעיל ליתן טעם שלא כתבו דבר זה לעיל דפריך והא לא מינטר דהוי כבעי' דרבא, דלעיל אינם מפרשים כפי' רש"י משום שאין סופו לנוח רק כמו שפירשתי שם, ועמ"ש לעיל לפרש ירידה ועליה באופן אחר ולפי זה בלא"ה לא דמי כלל, ודוק: ע"ב בגמרא לא יעמוד אדם בגג זה וכו' לפי פירש"י ותוס' בזה אינו מוכן מאי ענין שיעמוד על גג זה הוי לי' לומר לא יקלוט אדם מי גשמים מגגו של חבירו לרשותו.

לכן נראה לי לפרש דהיכא דצריך לילך על גגו של חבירו ולקבל בודאי אפילו בגט לא מהני רק הכא כיון שהיא עומדת על גגה ויכולה לפשוט ידה לקבל הגט מגגו וכ"ה לא קפדי אינשי, וכל שנפל בשיעור שיכולה לקבלו משם חשוב כרשותה, ועיין ברמב"ם פ"ה מה"ג ועיין מ"ש בזה בתוס' בד"ה והא, ועוד נראה לי לפרש דהכא בשני גגות שלה מיירי רק לפי דבעינן שתהא עומדת בחצירה ואפי' שני רשויות שלה לא מהני כל שאינה עומדת בתוכו או בצידו כמבואר בעירובין גבי אשה בקטנה וגט בגדולה, ולפי זה כיון דלגבי שבת שני רשויות הן ס"ד דלא מהני בזרק על גגה והיא עומדת בגג הסמוך לגג זה כיון שאינה עומדת על אותו הגג קמש"ל דגבי גט בקפידא תליא ודוקא בדבר חשוב קפדי אינשי להחשיבו כרשות בפני עצמו אבל גגות שאינן מקום חשוב לגבי גט כחדא רשותא דמי ומתגרשת אפילו עומדת על הגג הסמוך לו: בתוס' בד"ה והא וכו' וא"ת והא שמואל פסק כר"ש וכו' להוליך מגג לבית כו'.

תמוה לי דלפי זה היאך קאמר ה"מ לענין שבת דהא לעיל גבי גט ג"כ בגג וחצר אמרו תרי מקומות לא מושלי ואי השאיל חצר לא השאיל הגג אלמא דגבי גט ג"כ יש קפידא, ובשלמא אי נימא דגגין דוקא קאמר ואי השאיל לה גג גם גג הסמוך השאיל דרשות אחד הן לגבי גט ניחא, אבל כיון דמודה שמואל דרשות אחד הן אפילו לשבת רק מגג לבית א"כ גבי גט גם כן גג ובית קפדי ושתי רשויות נינהו, ולדעתי לק"מ בלא"ה דהא דאמר ר"ש ופסק שמואל כוותי' היינו בכלים ששבתו בגג קודם השבת אבל בכלים שבאו לשם בשבת אין לטלטלם מן הגג לגג כמבואר להדיא במשנה ריש פרק כל גגות ע"ש פירש"י, והשתא הכא שפיר קאמר שלא יקלוט מי גשמים מגגו של חבירו והיינו שלא שבתו שם

מבעוד יום, כן נ"ל: בא"ד וא"ת מקמש"ל שמואל מתניתין היא וכו' והכא הוי מצי לאתויי מתניתין וכו'.

ולדעתי יש לומר דודאי עיקר חידוש שמואל שלא יקלוט מאויר דאפילו באויר חלוקין הן, ומה דמחלק הכא דגבי גט אינן חלוקין היינו באמת באויר דוקא דאי זרק לה באויר גג זה ועומדת על גג זה כמי שעומדת בתוך ביתה היא דאויר גגות לא חשיבי לאינשי ולא חשיבי רשויות חלוקין: בגמרא מאי טעמא פנימית גופה במחיצות חיצונה קא מינטרה.

קשיא לי מה בכך הא מ"מ אתי זיקא ושדי לי' לרשות חיצונה ולא מינטר ובודאי אינה מתגרשת ברשות הבעל ואפילו עומדת פשיטא דלא מהני רק לענין בני אדם אבל לא לרוח דהא לעיל קתני היתה עומדת נ"מ פריך והא לא מינטר ומה נ"מ אי אתא זיקא ושדי לי' לר"ה או למחיצות חיצונה דס"ס לא מיגרשה רק בפנימית ואולי יש לומר דבמחיצות חיצונה נשמר מרוח שאין הרוח שולט שם וממילא מינטר לגמרי שיפול לפנימית, אמנם יש לדקדק למה לי מחיצות לפנימית כלל ומדקתני עודפות משמע דעכ"פ בעינן מחיצות, וכבר כתבתי לעיל ליתן טעם למחיצות פנימית הללו: ונראה לי לומר עוד כאשר נדקדק במה שאמרו פנימית גופה, לשון זה קשה להולמו דהא על פנימית אנו דנין והוי לי' לומר מ"ט במחיצות חיצונה קא מינטרה, ועוד למה יועיל באמת מינטר מחמת חיצונה ולמה נימא משועבדות לה, לכן נראה לי דהכא מיירי דחיצונה יש לה מחיצות סביב הפנימית ומחיצות פנימית הן מחיצות החיצונה ואין לפנימית מחיצות אחרות כלל ויש מחיצות לחיצונה מפני ר"ה גם כן ואותן המחיצות שהן לפני ר"ה גבוהות ממחיצות חיצונה המקיפים פנימית והיינו דקאמר כיון דפנימית גופה היינו בתוך חלל פנימית במחיצות חיצונה קא מינטרה דמחיצות שלה מחיצות חיצונה הן הלכך אפי' למעלה מן המחיצות מצטרפין מחיצות של ר"ה לשמור גם פנימית כיון דס"ס במחיצות חיצונה קא מינטרה, ולפי שאנו דנין להצטרף מחיצות העודפות קרי למה שבתוך המחיצות פנימית גופה, כנ"ל ברור: שם דהא לא נח.

נראה לי לפרש אף דאויר כלי קונה היינו דוקא ברשות לוקח אבל ברשות מוכר לא, והיינו דמחלק בין חצירות לקופות דבחצירות קונה מחמת המחיצות אבל בקופות אין מחיצות הקופה קונין מטעם חצר רק מכח כלי ולא מהני כלי ברשות מוכר, והיינו דמקשה בפשיטות כי נח מאי הוי הא מ"מ ברשות מוכר הוא ומה בכך דנח, ומשני בקופה שאין לה שולים דאין לחיצונה שולים ולא קאי ברשות מוכר אבל באויר ממילא קאי באויר כלי החיצונה כיון דפנימית בחיצונה קאי, ועוד יש לפרש דאויר כלי באמת אינו קונה רק ביש לה שולים אבל בלי שולים אין אויר כלי קונה, ובאמת לס"ד דיש לה שולים הוי מצי להקשות למה לא יקנה אויר כלי אבל לא הי' יכול להקשות זה לפי שהוקשה לו להיפך אפילו נח לא תתגרש מכח דהוי ברשות מוכר וממילא כדמשני שאין לה שולים ניחא שפיר דבאויר לא קנה דכלי שאין לה שולים אין אוירה קונה, ועיין מ"ש בא"ה ע"ז: בתוס' בד"ה פנימית גופה וכו' לאו דוקא משועבדות וכו'.

אבל כוונת רש"י פשוט כיון דלא מינטר מחמתה רק מחמת מחיצות לא מהני רק לפי שקבוע שם ורגילה להשתמר משועבדות הן לה לדבר זה והוי כמינטר מחמתה: בא"ד

מפסיקות כו'. עמהרש"א בציוור ראשון והם שלשה מחיצות זו בתוך זו, ולא ידעתי למה לי מחיצות החיצונה הראשונה כלל דבאותן המפסיקות דיו, והעיקר נראה לי כמ"ש לעיל בגמרא מדקאמר פנימית גופה דהכוונה שיש כאן ב' מחיצות עגולות באופן שכל שטח החצר החיצון מוקף מחיצות וממילא העיגול הפנימי הוי מחיצה לחצר הראשון ומשמר גם לפנימי.

ומה שהקשו התוס' דלא הוי משתמר מבני חיצונה נראה לי עיקר כמ"ש מהרש"א דלמעלה באויר הוי מינטר מבני חיצונה רק מרוח לא מינטר ומועיל מחיצות חיצונות לרוח ואי משום דלא הוי משומר מרוח שיפול לחיצונה הא קשה גם לתירוץ התוס' בעומדת דמה בכך דעומדת מ"מ לא מינטר מרוח כמו שהקשו לעיל במשנה דקתני עומדת והא לא מינטר והוצרך לשנויי במעקה וצ"ל כמ"ש לעיל דהמחיצות מעכבות הרוח שלא ילך אנה ואנה ויפול לחלל פנימית למטה: בד"ה דהא לא נח וכו' מטי לאוירא דמנא וכו'.

שם פ"י רש"י דקניא בהגבהה אך למסקנא שם דמנח אארעא אכתי קשה הא אויר כלי הוא, ובחידושי לא"ה ע"ס קל"ט הארכתי בזה ע"ש: בא"ד ולפי גירסא זו משמע וכו'. עמהרש"א ולא ידעתי מה צורך לזה כי דברי התוס' פשוטים כיון דמעיקרא נקט חיצונה ובתור הכי פנימית ש"מ דבחלל מיירי דאי כנגד ולמעלה מחלל למה מעיקרא קורא לזה אויר חיצונה וכאן אויר פנימית, ובחידושי לא"ה ע"ס קל"ט כתבתי ליישב דבריו, ע"ש: במשנה כל שנתייחד עמה.

משמע אפילו באותו יום אסור לגרש משום שמא ישהה יותר כמו שפ"י רש"י בסמוך, ואף דכותבין גט לאשתו אף שאין אשתו עמו ולא חיישינן שישהה הגט בידו הכא שאני כיון שנתייחד חיישינן שישהה יותר ואי קשיא אי ישהה יותר בלא"ה יפסל דהוי מוקדם מ"מ יוכל ליתנו על ידי שליח דאית לי' קלא משא"כ בנתייחד פסול, וכ"ש לפי מה שהוכחתי לעיל דכל שנכתב ונחתם כדין במה שאירע ששהה יותר לא מיפסל כלל, וכן נראה לי באמת מוכרח בכאן דאי ע"י שליח דאית לי' קלא אם כן משום גיטה קודם לבנה ג"כ ליכא דהקול יוצא מתי נתגרשה כנ"ל: בגמרא אם נתגרשה תנשא לכתחילה.

והקשו על זה מהך דהמשליש גט לאשתו ואמר לו אל תתנהואלא לאחר ג' ימים נתנו לה מותרת לינשא מיד ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה משמע הא אי הוי חיישינן לגט ישן אסורה לינשא: ואני תמה דמהתם פשיטא דלא קשיא דעלה דקתני דמותרת לינשא מיד והיינו בלי המתנה שלשה חדשים ובודאי דאי נתייחד עמה והוי גט ישן נהי דמותרת לינשא אבל פשיטא דצריכה להמתין ג' חדשים להבחנה, והיינו דקתני דלכך מותרת מיד ואין חוששין לגט ישן הואיל ולא נתייחד עמה: אמנם יש להקשות באיזך ברייתא שם דקתני דצריכה להמתין ג' חדשים ולגט ישן אין חוששין וקשה מה יש לחוש כיון דממתנת ג' משעת הגט, אך באמת לא ידעתי מנין להו דהך ולגט ישן להנשא קאי אדרבא הא גופא קמש"ל דאין חוששין לעכב הגירושין רק מותרת להתגרש לכתחילה ועד השתא בדין הבחנה ג' מיירי והדר קאמר דאין לחוש לגט ישן שלא תתגרש כלל לפי שלא נתייחד עמה, אך מהך דפרק מי שאחזו שהקשה הרא"ש לכאורה קשיא, ומה שתירץ הרמ"ה תמוה דמ"מ כדפריך לקמן והא איכא גט ישן ומשני התם תנשא לכתחילה אכתי הוי לי' למיחשב גט ישן דהמשליש דלא תנשא מיהו יש לומר דהתם ג'

גיטין פסולין קא חשיב והך גט ישן כיון דאי הוא לפנינו ומתרצה ליתנו כשר לינשא לכתחילה אף דאי אינו לפנינו לא תנשא לכתחילה לא קא חשיב לי, והנה רש"י פי' דתנשא לכתחילה כשהלך למד"ה, ואולי נתכוין ליישב קושיא הנ"ל דהתם כשהוא בעיר לכך לולא דלא חיישינן לגט ישן לא היתה מותרת לינשא וכאן כשהלך למדה"י ואף דלעיל גבי המשליש פי' דהלך לדרכו, מהך ברייתא בלא"ה לא קשיא כלל דלענין המתנה ג' חדשים קאמר כמ"ש מקודם, ובברייתא קמייתא דקתני צריכה להמתין ג' חדשים לא פירש רש"י שם דהלך לדרכו (ע"ש: מיהו נראה לי דעיקר הקושיא לק"מ.

דהך גט ישן דהתם אינו דומה להך דהכא דודאי יש חשש בגט ישן שמא חזר בו מלגרש כיון שנתייחד עמה וחשש זה הוא חשש גמור ואין משגיחין על נשאת ג"כ אבל כשהוא עצמו חוזר ומגרש בו אין חשש רק גיטה קודם לבנה ובחשש זה אמרו תנשא לכתחילה דליכא למיחש שמא ביטל גוף הגט חדא דמאיזה צד נחוש לזה ועוד דבלא"ה קיי"ל חוזר ומגרש בו, ועוד דאי ביטל לא חשיד לקלקלה לגרש בגט בטל ואין חשש רק משום גיטה קודם לבנה, אבל בכל המקומות שחששו לגט ישן אפילו נתגרשה היינו במקום שיש חשש ביטול הגט וחזרה ובזה יש ליישב ג"כ פירש"י מה שפירש לעיל בהמשליש דהלך לדרכו, והיינו דאי ישנו בכאן ומתרצה אפילו נתייחד ליכא למיחש לגט ישן כיון שמרוצה ליתנו לה אבל מעיקרא בשולח שליח לא פי' דהלך לדרכו דשם אי נתייחד היתה צריכה להמתין, ועמ"ש שם ובחידושי לא"ה ע"י קמ"ח, ולענין מה שפירש"י דהלך למד"ה אינו נראה כן בגמרא דהא בלישנא קמא ס"ל דאי נשאת לא תצא ובודאי אפילו הוא בעיר לא תצא א"כ ממילא ללישנא בתרא אפילו הוא בעיר תנשא לכתחילה דאל"כ הוי לי' לומר ולא פליגי הא דאיתא לבעל בעיר הא דלית' לבעל, וכיון דמייתי לה בפלוגתא ש"מ בכל גוונא מותרת לינשא לכתחילה: בתוס' בד"ה ב"ש סברי בירושלמי מפרש וכו'.

אין כוונתם דמודו ב"ה בערות דבר וכן להיפך מודו ב"ש דא"כ במאי פליגי הכא במה נפשך אי בערוה מודו ב"ה ואי בלי ערוה הרי אסור לגרש לב"ש מכח דליכא ערות דבר וגם משום גט ישן דאינה מוזהמת ואפי' בששניהם רוצים עכ"פ גם לב"ש אסור מכח גט ישן, רק כך כוונת התוס' דב"ש דסברי דאסור לגרש בלי ערות דבר הלכך לא שכיח היחוד כלל הלכך אפילו אירע דנתייחד לא גזרו רבנן כיון דלא שכיח ולא גזרו לפסול גט ישן וכמו כן אי אירע דמגרש בלי ערות דבר כגון ששניהם רוצים עכ"פ לא שכיח הוא ולא גזרו רבנן בזה משא"כ לב"ה שכיח גירושין בלי ערות דבר ושכיח יחוד וחשו רבנן וגזרו משום גיטה קודם לבנה וז"ב, ודלא כב"ש את שחשב לומר דבערות דבר מודה ב"ה לב"ש ע"פי הירושלמי: במשנה הי' במזרח וכתב במערב.

בגמרא מוקי לה ובסופר. ואני מסתפק למ"ד דסופר צריך להיות שליח הבעל א"כ בכה"ג במה נפשך אי צוה הבעל לכתוב במערב א"כ אפילו כתב במזרח אינה מגורשת דהא לא כך ציוהו ואי אמר לו לכתוב גט סתם עכ"פ בודאי לא ציוהו לכתוב גט שהוא פסול א"כ אם מסרוהו לאשתו אינו גט כלל ואפילו לרבנן דר"מ שזה שינוי בשליחות, ועוד אפילו נתנו הבעל אח"כ בעצמו וקראו דחזינן דלא קפיד היינו דחושב דכשר הוא דיעבד אבל מעיקרא לא נעשה שליח לכתוב גט פסול האסור לגרש בו ודינו שתצא לכ"ע, אך אי אפשר לומר כן דהא כולה מתניתין מכח כל המשנה ורבנן פליגי עלי' ולהנ"ל לא הוי

פליגי רבנן הלכך בנתנו הבעל בעצמו בודאי לא הוי שינוי כיון דלא קפיד אבל באמר כתבו ותנו גט לאשתי וכתב סופר גט כזה ונתנוהו לה נראה לי שאינו מגורשת כלל אפילו לרבנן דר"מ דלא נעשו שלוחים ליתן גט פסול שדינו שתצא מזה ומזה עכ"פ לכ"ע א"כ ממילא אינו גט כלל, כנ"ל: שם ולא זה וזה מיטמאין.

נקט לה משום אינך דקתני בתר הכי וכל הדרכים הללו בה וחשב בקמייתא כל הדרכים מפורשים ואחר כך בקיצור כל הדרכים הללו בה הלכך נקט הכא ולא זה וזה מיטמאין אף דהכא שני לאו כהן הוא מ"מ כלהו דבתר הכי אהא סמיך: בתוס' בד"ה ולא בלאות וכו' ואין נראה כו'. ולדעתי נראה פשוט דדוקא אם גירשה חייב ליתן בלאות קיימים אבל בלא גירשה אינו מחויב לגרשה וליתן לה וכו"כ התוס' להדיא ריש זבחים דזינתה אינו מחויב לגרשה א"כ הכא ס"ד דמכח גט ראשון צריך לחזור לה בלאות קמש"ל דלא הוי גט וכן מזונות דקתני ע"כ קודם גירושין קאי דמה טיבן של מזונות אחר גירושין וה"ה בלאות, ולא ניחא לי' לרש"י לפרש באינן קיימין דלישנא ולא בלאות משמע דיש לה בלאות, ועוד כמו דקתני מזונות ופירות דקודם גירושין כמו כן הוי לי' לומר בלאות דקודם גירושין לכך מפרש לה קודם גירושין ובקיימין ועוד דלאחר גירושין אפי' אין קיימין יש לה דלא דמי לזונה דהפסידה דזינתה ולא כאן דלא זינתה במזיד, ובריש האשה רבה פירש"י בלאות היינו שחקי בגדים שלה, ונראה דהוא מן הבגדים שמחויב בכלל מזונות וכסותה מתנאי כתובה, והיינו דהתם לא ה' יכול לפרש בלאות שהכניסה דקודם גירושין הרי חי הוא ולא גירש וכי בשביל שהעידו עליו בשקר שמת יתחייב ליתן לה בלאות אבל כאן קמש"ל דלא מהני גט ראשון, כנ"ל: בד"ה וצריכה, פי' בקונטרס וכו' ואין נראה להר"ר יוסף וכו'.

ולכאורה מהך סוגי' דלקמן דקאמר דשינה שמו מודו רבנן מדלא ערבינהו וקשה אי הכא דרבנן והתם דאורייתא מאי קושיא דלא ערבינהו, אך יש לומר דבהא תליא אי לא מודו רבנן א"כ הטעם מכח כל המשנה דלא פליגי רק בהא א"כ התם נמי דרבנן ולמה לא ערבינהו וע"כ דשינה אינו מכח כל המשנה ואפילו לרבנן בטל א"כ שפיר לא ערבינהו, אך קשה לפי מה שכתבו התוס' לעיל פ"ב דלא כתב שמו לר"מ ודאי מדאורייתא פסול דאינו מוכח מתוכו א"כ שינה פשיטא דפסול דאורייתא א"כ אי מעיקרא דרבנן לא הוי לי' לערבינהו אפי' לר"מ דשינה הוי כלא כתב ופסול דאורייתא, ואמת דהתוס' לשיטתם דהם מפרשים שינה שכתב שם דיהודה בגליל א"כ יש לומר הך שינה דרבנן ולא כתב כלל דאורייתא אבל לפי המבואר בפוסקים דהך שינה ודאי דאורייתא בטל, וכן לא כתב אפילו לרבנן פסול דאורייתא א"כ בודאי מוכח כפירש"י דמעיקרא נמי דאורייתא לר"מ דאי דרבנן לא אפשר לערבינהו דאפשר לומר דלר"מ פסול דאורייתא בשינה דהוי כלא כתב ולרבנן לא ולא ערבינהו דמעיקרא דרבנן וגם לישנא דמודים רבנן לר"מ משמע דמודו לר"מ מעיקרא א"כ מוכח דר"מ פוסל דאורייתא ואף דגט גמור הוא כיון דשינה ממטבע פסלו דבר תורה כי מטבע הגט כפי תיקון חכמים הוא: דף פ' ע"א במשנה כתב סופר וכו'.

עמ"ש לעיל דף י"ט ע"ב ליישב קושית התוס' שם דהא צריך לקרות הגט דהכא מיירי דעידי מסירה אינם כאן ואי לא הוי חיישינן דהוחלף מסתמא עשו כדין אבל השתא מחמת

ריעותא דהגט יוצא מיד הבעל ושובר מאשה אמרינן דהוחלף ולא קראוהו דכל היכא דאיכא ריעותא חיישינן שטעו עדים ועשו שלא כדין כמו בשטר שנפל וכדומה ומהאי טעמא לא חייש ר"א לאחר זמן ואמר דקנוניא עשו דמסתמא עדים קראוהו, ע"ש שהקשיתי שם על תירוצי התוס' קושיות חזקות בגמרא מלכות הפרסים שאין להם לא כתב ולא לשון.

יש לדקדק לפי מה שפירש"י וכפי הנראה לשון הגמרא בסמוך דעיקר הטעם דלא כתב מלכות א"כ מה בכך דלא היו מתקנאין ס"ס לא כתב מלכות וצ"ל כיון דבלא כתב זמן כלל הולד כשר אפילו לר"מ כדמוכח לקמן גבי ג' גיטין וע"כ דדוקא בלא כתב זמן כלל לא היו מקפידין אבל כל שכתב זמן ולא תלה הזמן במלכות היו מקפידין הלכך ס"ד כיון שתלה הזמן בפרסיים לא היו מתקנאין בה והוי כלא כתב זמן כלל, ומה שפירש"י במשנה דלא כתב מלכות היינו בכתב זמן וכן מה שאמר עולא מפני מה תיקנו מלכות הכוונה שיהא הזמן דבק במלכות לא בדבר אחר, ועיין מה שאכתוב לקמן בתוס' בד"ה מפני מה ולקמן ע"ב בגמרא בד"ה זו דברי ר"מ עוד בזה: בתוס' בד"ה שינה שמו, לא שינה ממש כדאמר פרק שני וכו' כוונתם דאי שינה ממש למה לי שינה הא בפ"ב מוכח דבלא כתב כלל ג"כ אין בו ריח גט כלל ולמה לי שינה והיינו מדפריך התם והא בעינן שמו ושמה, וכ"כ התוס' לעיל פ"ב שם דהכא מיירי שכתב שם דיהודה בגליל והיינו מכח קושיא הנ"ל והמגיה פרק רביעי דף ל"ד טעה בזה ואדרבא נראה לי דבהא אפשר דאין הולד ממזר כיון דאינו רק ת"ה בלבד שכתב שם של נתינה או כתיבה אבל כוונת התוס' דגירש בגליל בשם דיהודה וקמש"ל דאפילו שינוי כזה פסול, ועיין מ"ש בחידושי לא"הע סימן קכ"ט בזה: בד"ה ושם עירו ושם עירה, אומר ר"י וכו' כיון שאין צריך לכתבו כלל וכו'.

משמע מדבריהם דשם עירו דהיינו מקום דירה צריך לכתבו והא דקתני שינה דמיירי בב' שמות בב' מקומות כמ"ש התוס' בדיבור הקודם אלא שיש לדקדק דפריך לקמן בהי' במזרח אילימא בעל וכו' וקשה היאך ס"ד בעל למה לי שינה תיפוק לי' דלא כתב שם עירו כמו שהקשו התוס' בשמו ושמה, ובמזרח ומערב אין לפרש ב' שמות בב' מקומות: ונראה לי דודאי מזרח ומערב אין לפרש מזרח העולם ומערב העולם דאיזה גבול יש בעולם שיתחיל מזרח או מערב ואין כותבין כלל שזה האיש ממזרח העולם או ממערבו רק הכוונה שציין העיר למזרח המדינה או למערבה, והשתא מצד לא כתב לא איכפת לן דהא כתב שם העיר רק לפי ששינה גבולה פסול ושפיר פריך דמ"מ היינו שינה שם עירו כיון דאפילו שינה בב' שמות פסול כ"ש בהך אמנם בדברי הרא"ש מבואר דאפילו שם דירה אין צריך לכתבו כלל ומ"מ בשינה פסול דהשינוי גורם הפסול דניכר מחמת זה לאיש אחר רק בלידה אינו ניכר לאיש אחר וכיון שאין צריך לכתבו כשר ונראה דלא פליג ר"י על ר"ת דכל היכי דהשינוי גורם הפיסול דניכר מחמת השינוי לאחר דפסול אפילו אין צריך לכתבו רק בשינה שם דירה לר"י בלא"ה פסול מחמת לא כתב, ועמ"ש בחידושי לא"הע סי' קכ"ח בענינים הללו וכאן קצרתי: בא"ד ור"ת הביא ראי' וכו'.

לכאורה מוכח מכאן דאי כתב בגט כהן על שאינו כהן כשר אבל באמת הא ליתא דגט שאני דכל שניכר מחמת זה לאחר לא מיקרי סיפור דברים ובשם כהן הוא נראה כאחר ואנן ספר כריתות בעינן סיפור דברים של כריתות משא"כ בשטר דלא בעינן סיפור

דברים רק העדים יוציאו קול ומאחר שהן יודעין מי הוא לא איכפת לן במה שלא ידעו שאינו כהן כיון שאינו גוף העדות רק ר"ת מדמה כהן בשטר להך דהכא לשינה מקום לידה דמשום סיפור דברים לא איכפת לן בלידה בגט כמו התם בכהן בשטר דאינו ניכר בזה לאחר רק שנפסל דחתמו שקר וזה מוכח דכל שאינו צריך לא איכפת לן: בא"ד ומקום עמידה נמי כו' ולהכי לא מוקי בבעל וכו' תמוה לי דהא כל עיקר ספיקא דצריך לכתוב עמידה דזה בכלל שם עירו א"כ שפיר פריך דכל שנפרש בעל בכלל שם עירו הוא ואי אינו בכלל שם עירו בודאי אין לנו להצריכו כיון דלא תנן רק שם עירו לא מקום עמידתו וע"כ דס"ד שהוא בכלל א"כ למה קתני מזרח ומערב בפני עצמו ואפילו אי נפרש כוונת התוס' דמ"מ מנא להו להקשות דלמא לכך קתני מזרח ומערב דשם עירו הוי ס"ד דירה בלבד קמש"ל אפילו עמידה, אבל מ"מ יש לתמוה אי נימא דבעינן עמידה א"כ דינו ממש כמו שם עירו דהיינו דירה א"כ אמאי לא ערבינהו מזרח ומערב בהדי שינה שם עירו כיון דתרווייהו שוין וכמו דמודו רבנן לר"מ בשינה שם עירו דהיינו דירה ה"ה בשינה מקום עמידה, ובגמרא דייק לקמן דרבנן מודו מדלא ערבינהו, ועמ"ש לקמן בגמ' בד"ה אילימא בעל ליישב דברי התוס' בזה: ודע דבעיקר מה שכתבו התוס' דלא בעינן עמידה ובשינה כשר נראה לי דהיינו דוקא בכתב שם עירו דהיינו מקום דירה אבל בלא כתב שם עירו רק מקום עמידה פשיטא דמקום עמידה הוי במקום שם עירו וממילא בשינה פסול כמו שינה שם עירו ממש, ולפי זה יש להקשות לוקמא הי' במזרח בעל ולא כתב רק עמידה בלבד, ולקמן בגמרא בד"ה אילימא בעל אכתוב ליישב גם בזה ויתיישבו גם דברי ריב"ן שהניחו התוס' ביבמות דף צ"א בתימה ע"ש: בד"ה מפני מה, וא"ת וכו' שמפרידין איש מאשתו.

לכאורה לא היו צריכין לכל זה ויש לחלק בפשיטות דדוקא זמן של גט דאי לא כתבו הגט פסול היו מקפידין אבל זמן של שטר שאינו תיקון חכמים רק המלוה מעצמו כותב זמן שיטרוף מזמן השטר ואי לא יכתוב זמן יהא ידו על התחונה ולא יטרוף רק מעת שיראהו לפני עדים וכיון שאינו תיקון חכמים ואין הכשר השטר תלוי בו לא היו מקפידין ומזה נראה דס"ל לתוס' דלא כרבינו ירוחם שהביא הב"י סי' מ"ג דשטר שאין בו זמן כשר לגבות בו משעה שהראהו לפני עדים, ועמ"ש בספרי ת"י שם: בגמרא אילימא בעל היינו שינה שם עירו וכו'.

כבר כתבתי שיש לתמוה על ראיית ר"י בד"ה ושם עירו מדלא מוקי כאן בשינה מקום עמידה דמה בכך דאכתי הוי לי' לערבינהו כיון דרבנן מודו לר"מ בשינה שם עירו וה"ה מקום עמידה, ועוד דמקום עמידה נמי שינה שם עירו הוא ושפיר פריך היינו שינה שם עירו והיכי דייק ר"י דמקום עמידה לא איכפת לן, ועוד דהוי לי' לאוקמא כשלא כתב רק עמידה בלבד דאז הוי כשינה שם עירו דמקום עמידה מהני לשם עירו לכ"ע אפילו למאן דפוסל בלא כתב שם עירו אם כן בשינה פסול, וכמו שהוכחתי בא"ה ע סימן קכ"ח באריכות: אמנם יש ליישב דברי ר"י דודאי ידע ר"י בלי ראייה דשם עירו אינו רק מקום דירה דזהו לשון שם עירו רק דס"ד דשם עירו מודו רבנן דהוי ממזר אבל עכ"פ עמידה צריך לכתחילה אבל שיהא בעמידה ממזר אין צריך לראיה דהא שם עירו תנן לא עמידה רק דס"ד דלכתחילה צריך לכתבו, וזה שהביאו ראי' דאי ס"ד דלרבנן ג"כ צריך לכתבו לכתחילה א"כ לוקמא הי' במזרח בעמידה וכיון דצריך לכתבו ושינה לר"מ הוי ממזר

ורבנן פליגי עלי' ולא מודו רק בשינה מקום דירה ומזה הוכיחו דעמידה אין צריך לכתבו כלל וממילא לא קשיא דלוקמא בלא כתב רק עמידה בלבד ושינה דבהא שפיר קשיא היינו שינה שם עירה ורבנן ג"כ מודו בהא, כנ"ל: ונראה לי שזאת היתה כוונת ריב"ן שהביאו התוס' ביבמות דף צ"א שפי' ה' במזרח בעל וכתבו התוס' דליתא דהוא נגד הש"ס כאן דפירשו להדיא סופר.

ויש לתמוה שיהא נעלם מעיני ריב"ן גמרא ערוכה, ולהנ"ל ניחא דס"ל לריב"ן דאין הכוונה לפרש סופר דשינה מקום הסופר והעדים בשעת כתיבתו וחתימתו, רק דמעיקרא ס"ד דהבעל כתב הגט בעצמו באיזה מקום ושינה מקום שכתב בו א"כ היינו שינה שם עירו ואין נ"מ בין אי שינה מקום דירתו או עמידתו דהכל נכלל בשם עירו ועל זה משני דסופר כתב הגט במקום אחר והבעל עומד במקום אחר או פסול אף דלא שינה מקום עמידת הבעל ואדרבא כתב בגט מקום עמידת הבעל שהוא שם פסול מכח הך דאמר רב לספרי, וכוונת ריב"ן דהי' במזרח אפילו לפי המסקנא על הבעל קאי רק כתב במערב מפרשינן לסופר לא שהבעל כתבו ושינה מקומו דהיינו שינה שם עירו רק הבעל הי' במזרח וכתב הסופר הגט במערב פסול במה נפשך אי כתב מקום עמידת הבעל במזרח פסול מכח דאמר רב לספרי ואי כתב עמידתו במערב פשיטא דפסול דהרי שינה שם עירו וכל שכתבו הסופר במערב פסול: ואף דביבמות דף קט"ז מוכח דאם כתבו במקום שהסופר והעדים שם כשר אפילו הבעל במקום אחר היינו דשם מבואר דכתב שם הדירה של הבעל אנא ענן בר חי' מן נהרדעי וזהו מקום דירתו האמיתית הלכך אף שכתב בסורא מתא ולא הי' הבעל שם לא איכפת לן אבל בלא כתב מקום דירה כלל רק מקום עמידה כל ששינה פסול וכוונת ריב"ן דאי נפרש הי' במזרח הסופר א"כ ע"כ דוכתב במערב הכוונה שכתב בגט מקום מערב אבל כל שכתב בגט מקום עמידת סופר כשר ובאמת הכל תלוי בעמידת הבעל שאם הי' הבעל במקום אחר פסול לזה פי' הי' במזרח על הבעל: ומה שהכריחו לריב"ן לפרש כן הוא דקשיא לי' דע"כ בלאכתב מקום פסול דאי כשר מאי קפידא יש בסופר בשינה כמו שהקשו התוס' גופא אחר שהשיגו על ריב"ן דמאי קפידא יש בסופר, ועוד כיון דגט מאוחר כשר אפילו בעדים אין קפידא וע"כ דבלא כתב מקום פסול א"כ למה לי שינה תיפוק לי' דלא כתב מקום, לזה הוכרח לפרש הי' במזרח בעל וקמש"ל אף שכתב מקום מסירת מילי הוי כלא כתב, רק התוס' הי' גירסתם הי' במזרח מאן וכו' מוכח בהדיא דהי' במזרח מוקמינן בסופר, ומהאי טעמא קשיא להו מאי קפידא יש בסופר, אבל כפי הגירסא שלפנינו הי' במזרח וכתב במערב מאן וכו' שפיר יש לפרש כריב"ן דעל וכתב במערב שאלו מאן אילימא בעל הרי שינה מקום עמידתו והוי שינה שם עירו ואי דכתב מקום דירה חוץ עמידתו באמת לא איכפת לן כיון שאין צריך לכתוב עמידה חוץ דירה אין קפידה בשינה ומשני דסופר כתב במערב והבעל הי' במזרח, והשתא אמרינן כיון דצריך לכתוב מקום בלא כתב פסול וס"ד כיון שמסר מילי באותו מקום שכתב בגט הוי ככותב מקום עמידה קמש"ל דמקום מסירת מילי לא הוי כמקום עמידה ואי כתב מערב פסול דהבעל לא הי' שם והרי שינה מקום עמידתו של בעל ודוק ועמ"ש בחידושי לא"ה ע"ס קכ"ח בזה ושם העליתי דכל שלא כתב רק מקום עמידה או לידה ושינה בהם פסול כמו שינה שם עירו אבל אי כתב מקום דירה חוץ מזה אז אין שינוי בלידה ועמידה פוסל ע"ש: שם אלא סופר כדאמר להו רב לספרי'.

יש לדקדק למה לי' לומר כדאמר להו רב לספרי' הוי לי' לומר בפשיטות ששינה מקום עמידת סופר ועדים ומה צורך לפרש דנמסר להם מילי במקום הנכתב בגט רק כתבוהו במקום אחר ורב דקאמר לספרי' דביקש להודיעם דאפילו בכה"ג לא יחשבו שיכולין לכתוב אותו עיר שנמסר להם מילי רק מ"מ יכתבו מקום הכתיבה אבל במתניתין יש לומר בפשיטות ששינו וכתבו עיר אחרת , וצ"ל דקשיא לי' במה נפשך אי בלא כתב מקום פסול למה לי שינה תיפוק לי' דלא כתב מקום הכתיבה ואי בלא כתב כשר למה בשינה פסול, וכמו שהקשו התוס' לעיל דף ה' ב' בשינה שמו ושמה ומתוך קושיא זו פירשו שם וכאן בד"ה שינה דאין הכוונה שינה ממש רק שיש לו ב' שמות בב' מקומות ולכך תירצו גם כאן כדאמר רב לספרי' שכתב מקום שנמסר לו מילי וס"ד דסגי בהכי, והוי ככתב מקום ויצא ידי תקנת חכמים לכתוב מקום קמש"ל דבהא לא סגי רק צריך שיכתוב מקום כתיבה ממש וכיון ששינה פסול: אך לפי זה יש לתמוה בתוס' בד"ה כי יתביתו כיון דהוכחנו דבלא כתב כלל פסול א"כ כל מה שכתבו ושקלי וטרי לענין מאוחר אין לו מקום כלל דמ"מ פסול מטעם דעכ"פ לא כתב המקום וע"כ דס"ל לתוס' דאף דבלא כתב כשר יש טעם לפסול בשינוי א"כ למה לי' לאוקמא משנה במסירת מילי לוקמא בשינה סתם: אמנם דברי התוס' ברורים דודאי לר"מ דסובר כל המשנה הולד ממזר אין מקום לכל דבריהם, והסוגיא דהכא דאזלא אליבא דר' מאיר בודאי אפילו לא כתב כלל הולד ממזר וכ"ש בשינה ולכך הוצרך לאוקמא במילי כנ"ל, רק כוונת התוס' דהא גם רבנן מודו לר"מ בהי' במזרח וכו' דלא תנשא עכ"פ ואפילו נשאת איכא מ"ד דתצא לרבנן רק הולד אינו ממזר ולדידהו בודאי צריך טעמא לפסול בשינה שלא יאמרו מזויף הוא דבלא כתבו כלל בודאי כשר כמו בשלום מלכות דמכשרי רבנן לגמרי לקמן כיון דלית להו כל המשנה רק בג' גיטין מודו דלכתחילה לא תנשא דאל"כ לא הועילו מחשש בת אחותו ופירי אבל כאן בשינה שם המקום למה פסלו רבנן הא לא גרע מלא כתב וע"כ משום שיאמרו מזויף הוא וכיון דמאוחר כשר אין חשש ועל זה סובב כל דבריהם, והשתא לק"מ דבגמרא דאזיל לר"מ הוצרך לומר במסירת מילי משום דלדידי' בלא כתב ג"כ פסול ומקמש"ל שינה וע"כ דקמש"ל אפילו כהאי גוונא הוי שינוי, ובתוס' דאזלי אליבא דרבנן הרי יש טעם לפסול בשינה אף דבלא כתב כשר: ובזה מיושב היטב מה שיש לתמוה בדברי הרמב"ם ז"ל פ"א מה"ג הלכה כ"ד שכתב שם וכן התקינו חכמים שיכתוב זמן בגט ומקום כתיבתו כשאר שטרות שמא תהא אשתו קרובתו וכו' ולפיכך תיקנו זמן בגיטין, גט שיש עליו עדים ואין או שהוא מוקדם או מאוחר או שנכתב ביום ונחתם בלילה שלאחריו וכו' או שכתב הגט בירושלים וטעה וכתב בלוד כל אלו פסולין עד שיחתמו בו בזמן כתיבתו ובמקום כתיבתו עכ"ל, ושם בהלכה כ"ח כתב האומר לשנים כתבו וחתמו ותנו גט לאשתי ונתאחר הדבר ימים או שנים או שנמצא הגט בטל הרי אלו כותבין זמן הכתיבה ומקום הכתיבה לא הזמן שאמר להם הבעל בו כתבו ולא אותו המקום כיצד וכו' ששם נכתב הגט כשאר שטרות עכ"ל: ויש לתמוה בדברי הרב ז"ל טובא, חדא דהא ודאי מה שכתב הרב ז"ל הי' בירושלים וטעה וכתב בלוד אסופר ועדים קאי דאי הבעל היינו שינה שם עירו כדמקשינן בש"ס, ובפירוש כתב הרב ז"ל לקמן שם דבהא אינו גט כלל ולא שהוא פסול דכללה כייל הרב ז"ל דאינו גט ופסול תרי מילי נינהו וא"כ היאך לא זכר מה דאוקמא בש"ס דמסר להו מילי בלוד ומ"מ פסול,

והך דמסירת מילי כתב אח"כ סוף הפרק ולא זכר שם דפסול אפילו דיעבד רק דיכתבו כך כמו בשאר שטרות, ומשמע לכאורה כמו בשאר שטרות אין קפידא דיעבד ה"ה בגט ועכ"פ הי' לו לכלול בהדי פסולי דקא חשיב כאן כיון דכך אוקמה בש"ס להך דהי' במזרח, ועוד דראשית דברי הרב ז"ל דהתקינו לכתוב בגט זמן ומקום ובתר הכי כתב גבי זמן שהקדים או איחר או שלא כתב ובמקום לא זכר רק שינוי המקום בלבד לא שלא כתב המקום כלל, ובודאי אי הי' כוונתו לפסול גם במקום בודאי הי' כתבו כמו זמן: ולהנ"ל דברי הרמב"ם ברורים דודאי לר"מ כל שלא עשה כתיקון הן בלא כתב המקום או שינה או נמסר להם מילי באותו מקום אף דבשטר אין כאן רק משום מיחזי כשיקרא ודיעבד אין קפידא מ"מ בגט פסול והולד ממזר אבל לרבנן בלא כתב המקום אפילו לכתחילה תנשא ולא דמי לזמן דיש בו משום בת אחותו ואי לאו דמיפסל לא הועילו חכמים בתקנתן כמבואר בגיטין דף י"ח (וכפי פ"ה הרמב"ם שם בגז"ל לזמן) משא"כ בלא כתב המקום אפילו לכתחילה תנשא: אמנם בשינה המקום בזה לרבנן ג"כ פסול משום הזמה דעדים יהיו ניזומים וגט מאוחר פסול ג"כ להרמב"ם ולא נוכל ליישב דמאוחר הוא אבל בנמסר להם מילי באותו מקום לא יהיו ניזומים דבאמת נמסר להם שם מילי וכתבו מקום מסירת מילי ואף דמשום מיחזי כשיקרא איכא מ"מ לא נפסל בכך כמו כל שטר כה"ג כיון דמשום כל המשנה וכו' ליכא לרבנן ולכך כתבו הרמב"ם הך דמסירת מילי בפני עצמו והיינו דלכתחילה לא יעשו כן אבל מעיקרא בדיני גט פסול זכר שינה סתם דרק בהא פסול דכיון דמאוחר פסול ממילא יהיו ניזומים כיון שלא היו שם כלל באותו יום וגם מילי לא נמסר להם כלל שם בודאי הגט פסול לגמרי לכך בשינה פסול גם לרבנן, ובגמרא דמוקמינן מזרח ומערב במסירת מילי היינו לר"מ דלדידי' גם בלא כתב פסול הוצרך לאוקמא במילי דיהא עדיף מלא כתב דאל"כ יקשה למה לי הי' במזרח וכו' תיפוק לי' דבלא כתב מקום פסול ולר"מ גם במסירת מילי הוי ממזר דס"ס שינה ממשטבע שטבעו חכמים, ועמ"ש בחידושי לא"ה הע"ס קכ"ח ס"ק א' ולקמן בתוס' בסמוך: בתוס' בד"ה כי יתביתו, ואור"י וכו' עד סוף הדיבור לפי שנראה לפע"ד שלא עמדו המפרשים על תוכן כוונת התוס' בדיבור זה, גם לבאר דבריהם שלא יסתרו לדברי התוס' יבמות דף צ"א והוא דבר הנוגע לדינא ראיתי להאריך בזה ולברר הכל על נכון: הנה הרב רמ"א בהגהת ש"ע סי' קכ"ח הביא דעת הרב בעל ספר התרומה שגם על מקום עמידת הסופר יש להקפיד והמרדכי נסתפק בזה וכתב הב"י שם דמדברי התוס' כאן נראה כדעת סה"ת שכתבו להדיא דשמא גט מאוחר אינו כשר אלא בהיו שם הסופר והעדים ביום הכתוב בגט מבואר דגם בסופר יש קפידא: אמנם בתוס' יבמות דף צ"א בד"ה הי' יש תימה רבה דמעיקרא כתבו בהדיא דסופר אין קפידא כלל ומיד כתבו דבגט מאוחר צריך שהיו סופר ועדים ביום הכתוב בשטר באותו מקום, ולא עוד שהקשו קושי' מהך דמצאו באשפה כשר דניחוש דהסופר לא הי' שם והתם ליכא רק סופר והנה הרב מהרש"ל ומהרש"א כתבו שם דמעיקרא דרך אפשר כתבו ואח"כ אזלי בתר סברתם דסופר דוקא, והוא תמוה לכל מעיין שם בתוס' דעכ"פ היאך הקשו קושיא תיכף ממצאו באשפה דהא יש לומר סופר לאו דוקא גםבלאו הכי קשה מה זה שכתבו בקושייתם ממצאו באשפה דניחוש שמא איחרו ותיפוק להו בפשיטות דניחוש דלא היה שם, ולפי דעת הפוסקים דסופר דוקא אינו ענין למאוחר ובכל גט בעינן סופר בעיר דוקא אפילו

אינו מאוחר: אך באמת דברי התוס' ברורים דבלא"ה יש להבין שהביאו ראייה דבשטר כשר בשינה מקום העדים מהך דפרק אחד ד"מ, והוא תמוה דתינח לפירש"י שם אבל לפי מה שפירשו התוס' פרק אד"מ ליכא התם שינוי מקום כלל, וכבר תמה הר"ן על דברי התוס' הללו וביותר תימה שכתבו בהדיא פאד"מ שם דלחנם דחק רש"י רק הפי' כמו שפירש הר"ן כאן, ועוד דמתוך דבריהם כאן גופא מוכח שלא היו מפרשים כפירש"י שהרי כתבו אלמא אע"פ שלא היו בעיר ביום הכתוב בשטר ואי אזלי בתר פירש"י היו להו לומר אע"פ שלא היו שם בעת כתיבתו ומדכתבו ביום הכתוב בו ש"מ דביום כתיבתו היו שם רק ביום הכתוב בשטר לא היו והרי זה כפי פיר"י שם פרק אד"מ וא"כ איזה ראי' הביאו משם להכשיר שינה מקום דשם לא הי' שום שינוי שהרי נכתב באמת באותו מקום ככתוב בשטר וברור דכוונת התוס' כך דודאי ע"כ ס"ל דבלא כתב מקום כלל ודאי כשר דיעבד רק בשינה פסול והטעם דאף דאם נשתנה דבר שאינו צריך לא איכפת לן היינו דוקא בשינה מקום לידה או כהן אבל כאן בשינה מקום עמידת העדים יוכל לבוא לידי הזמה ויאמרו שהוא שקר וכן כתבו התוס' בהדיא ביבמות שם דזהו הטעם דבעינן מקום עמידת העדים משום שאם יכתוב מקום עמידת הבעל והעדים במקום אחר יוכל לבוא לידי הזמה, ועל זה כתבו דבשטר כשר דיעבד אפילו שינה מקום העדים דהא חזינן פרק אד"מ דאם הוזמו אנו מתרצינן לומר מאוחר הוא ומכשירין השטר א"כ ממילא יש להכשיר שינוי מקום העדים בשטר דאי משום שיכולין לבוא לידי הזמה הא אם יוזמו לא נפסל דנאמר מאוחר הוא ועל זה קשיא להו בתר הכי דהא גט מאוחר נמי כשר ועל זה כתבו דגט אינו כשר מאוחר רק אם ביום שאיחרוהו עליו היו כולם שם והיינו שלא בא לידי הזמה כלל ואי אפשר להזימו כלל שהיו כולם באותו מקום ביום הכתוב בו אבל גט שהוא מאוחר ולא היו שם ביום שאיחרו עליו פסול א"כ ממילא פסול בשינה שיבוא לידי הזמה ולא נאמר מאוחר הוא כיון שלא היו שם כלל ביום הכתוב בשטר, ולכך דקדקו התוס' כשהביאו ראי' דבשטר שינה כשר דמהך דפרק אחד ד"מ מוכח עכ"פ דמאוחר כשר בכל גווני אפילו לא היו במקום זה ביום הכתוב בשטר דהא באמת הוזמו שהיו בבבל באותו יום ומ"מ כשר דאמרינן מאוחר הוא ש"מ דמאוחר בשטר כשר אפילו לא היו שם א"כ ממילא כשר בשינה דאי אפשר לבוא לידי הזמה שנאמר מאוחר הוא ואף דבשינה לא היו שם הא מכל מקום נאמר מאוחר הוא דבשטר כשר מאוחר אפילו לא היו שם ביום הכתוב בשטר וז"ב בכוונת התוס': ולפי זה דבר ברור דבגט מאוחר דבעינן שיהיו שם ביום הכתוב בשטר ואי לאו פסול א"כ אין נ"מ סופר או עדים דהא אם יוזם הסופר ממילא הוי כמו הזמת העדים דמ"מ כיון שיתברר שהסופר לא היה שם באותו יום שנכתב השטר רק במקום אחר א"כ על כרחך שלא נכתב באותו יום במקום זה כלל והיאך חתמוהו באותו יום במקום זה והוי ממש כמו הזמת העדים דאם באנו ליישב ולומר שחתמוהו קודם לאותו יום ונתאחר לאותו יום א"כ אפילו אין העדים ג"כ שם ניישב כך וע"כ דכל שיש סתירה בגופו של גט פסול בגט רק בשטר כשר] א"כ מוכרח שגם הסופר יהא שם: ומה שכתבו התוס' ביבמות דסופר אין קפידא היינו בהך דהיני ושילי שאין שם איחור כלל רק נכתב ונחתם ביומו, והשתא שפיר כתבו דסופר לאו דוקא דכל שהעדים החתומים היו שם איזה הזמה יש כאן, ואי שיתברר שהסופר לא היה שם וכי בשביל זה לא נחתם ביום הכתוב בו דהא באמת נכתב ונחתם באותו יום

ומה ענין הסופר להיות אצל החתימות וכיון דליכא צד הזמה כשר, אבל אם באמת היה הסופר כ"כ רחוק עד שהוצרך לאחר הזמן למקום העדים אז בודאי פסול דהא אם יבררו שלא היה הסופר שם באותו יום רק במקום שהיה באמת הרי בהכרח לא נכתב ביומו וכל שנתברר מתוך הגט סתירתו פסול ואין מיישבין לומר מאוחר הוא כמו בשטר לפי שגם במאוחר אין מכשירין רק באופן שהיו שם באותו יום שאיחרו עליו שלא יהא שום סתירה בגוף הגט אם כן ממילא יש קפיידא בסופר כמו בעדים וזה ברור: וזה שהקשו התוס' אח"כ ממצאו באשפה דשמא איחרו ולא היה שם, דייקו בהדיא שמא איחרו דבהא יש קפיידא אבל בלי איחור אין קפיידא כלל, וכן מעיקרא כתבו בהדי' דבגט מאוחר צריך עדים וסופר, וזהו כוונתם כאן ג"כ הכל בגט מאוחר אבל בגט הנכתב ונחתם ביומו בהא לא איכפת לן סופר כלל רק עדים כמו שביארנו ולפי זה מה שהוכיח הב"י הנ"ל מדברי התוס' כאן כדברי ספר התרומה ליתא, דלא כתבו רק בגט מאוחר אבל בגט הנכתב ונחתם ביומו דעתם להיפך דאין קפיידא בסופר כלל: ולפי זה מיושב גם כן מה שכתבו התוס' כאן דלא יפה עושין אותן שרגילין לכתוב הכתובה בעיר זה ולשלחו למקום החופה אף שלא יהא הסופר שם ביום החופה, והיינו משום דלכתחילה יש להקפיד גם בשאר שטרות וביבמות דף צ"א ע"ב בד"ה היה כתבו בהיפך והביאו רא'י ממה שנהגו לכתחילה לעשות כן דסופר אין קפיידא, ואני תמה על הב"י שהי' לו להביא מדברי התוס' הללו כאן דמוכח דסופר דוקא דאל"כ למה אין עושין יפה, ולפי הנ"ל נראה דלא פליגי כלל דכאן נתכוונו לומר דאותן אין עושין יפה שכותבין כתובה בעיר אחרת והחופה תהא אחר זמן במקום אחר והסופר לא יהא שם ביום החופה אם כן בהא ודאי יש קפיידא בסופר בגט דייעבד ובשטרות לכתחילה, ומה שכתבו ביבמות דנהגו לכתחילה היינו באותו יום גופא נהגו לכתוב במקום אחר והעדים חותמין במקום חופה ובהא לא איכפת לן סופר כיון שנכתב ונחתם ביומו כנ"ל, והבט וראה דכאן כתבו אף שלא יהא הסופר שם ביום החופה אבל ביבמות לא זכרו יום רק מקום חופה והיינו דכאן כוונתם שתהא החופה ביום אחר ובאותו יום לא יהא הסופר שם והזמן בודאי נכתב על יום החופה דאל"כ הוי מוקדם, אבל ביבמות לא מיירי רק באותו יום וזה מותר, ואל תשיבינו ממה שכתבו התוס' בהיני ושילי דסמוכין הן, אף שיכול לבוא מזה לזה ביום אחד משמע דלית להו לחלק כנ"ל, הא ליתא, דכוונתם אם באמת לא היו העדים שם כל היום וכן הסופר הי' במקום אחר כל היום אף דיכול לבוא ס"ד דקשה להזימם כיון שהיו יכולין לבוא קמשמע לן כיון שלא באו חיישינן שיזימום שהיו שם כל היום וראו דלא באו למקום הנכתב בגט ואין זה ענין להנ"ל: ונראה לי דגם הרא"ש מודה דסופר דוקא בכהאי גוונא הרי דמביא רא'י להכשיר בסופר מהך דמצאו באשפה וניחוש שמא לא נכתב מקום הכתיבה ולא זכר שמא איחרו כמו שזכרו התוס' ביבמות, והיינו דהוא מביא רא'י להכשיר בגט הנכתב ונחתם ביומו אבל ממאוחר לא קשיא ליה כמו שתירצו התוס' דמסתמא נכתב ביומו ואז אין חשש לסופר, ומה שלא הביאו התוס' רא'י מזה ביבמות מעיקרא להכשיר בסופר בגט הנכתב ביומו משום דיש לדחות דתלינן דהסופר הי' שם או בידוע דהי' שם כמו שכתבו התוס' בתירוץ הב' ועל כל פנים יצא לנו מכל הנ"ל דבגט ששינה עמידת הסופר והיה רחוק מן המקום עד שאיחר הזמן לאותו יום שחתמו בו העדים במקום הכתוב בגט בהא ודאי הגט פסול כמו שביארנו [ומטעם מאוחר לא נפסל

בהא כיון שלא חתמו רק אז כמבואר בש"ע אבן העזר סימן קכ"ז] אבל בגט הנכתב ונחתם ביומו ושינה מקום עמידת סופר למקום חתימת העדים בהא לדעת הרבה פוסקים אין קפידא ואין טעם באמת לפסלו כמו שכתבו התוס' ביבמות הנ"ל, ואפשר דגם בעל ס"ה מודה ולא פליגי כלל, ויתר הדברים כבר נתבאר אצלי בחידושי לא"הע סי' קכ"ח ס"ק ג' ע"ש: בא"ד אך קשה לר"י דבפרק גט פשוט וכו'.

כבר כתבתי לעיל בסוגי' דנכתב ביום ונחתם בלילה ובחידושי לא"הע סימן קכ"ז דאין מהך סוגיא דפרק גט פשוט שום ראייה להכשיר גט מאוחר, ודברי התוס' דלעיל וכאן צ"ע לפע"ד ואין צורך לכפול הדברים, גם מה שהקשו מהך סוגיא דיבמות היינו לפי פירושה לחלק בין הך דכל הגט להך דיבמות דהתם בכתב זמן של נישואין ובפרק כל הגט בכתב זמן אירוסין אבל לפי רש"י ביבמות לא קשיא מידי דהך אינו גט היינו דהוי גט ישן וכלישנא קמא דלעיל דלא תנשא לכתחילה והך דיבמות כלישנא בתרא דתנשאלכתחילה או בנשאת דלכ"ע הוי גט, ע"ש ובחידושי לא"הע סימן קל"ב: ע"ב בגמרא זו דברי ר"מ וכו' התם זילא להו מילתא וכו'.

סוגיא זו תמוה מאד לכאורה, כי מאחר שלא הוזכר בדברי ר"מ במתניתין לפסול באותה מלכות מכח דזילא, ומה שאמר מלכות הפרסיים קמש"ל להיפך אף שלא היו מתקנאין מ"מ פסול אבל שיפסול ר"מ משום זילא לא שמענו כלל והיאך יאמר זו דברי ר"מ וכו' אבל חכמים וכו' אפילו לשם סנטר והיכן נזכר בדברי ר"מ שיפסול לשם סנטר כיון דהוא מאותה מלכות, גם מה ס"ד שישאל לשם איסטנדרא שלא יועיל לרבנן ואי לר"מ שאל מה נפקא מינה כיון דהלכה כרבנן וכן ממה שהשיב לו בהא אפילו ר"מ מודה משמע דשאלתו אפי' לרבנן, ועוד שלשון אפילו לשם סנטר מורה בהדיא דלא מבעיא בהך דמתניתין דפוסל ר"מ דמכשרי רבנן רק אפילו לשם סנטר, ומאי ענין זה לזה התם בכתב למלכות אחרת ומטעם קנאה וכאן באותה מלכות ומכח זילא ועוד דבתר הכי קאמר זו דברי ר"מ אבל חכמים אומרים הולד כשר ומשמע דלא פליגי מדלא קאמר ר' אבא אמר והכא משמע בהדיא דבהך דמתניתין פשיטא דפליגי רבנן דמגורשת ותנשא לכתחילה ועוד דרש"י פי' במשנה דר"מ בעי שיכתוב מלכות כמו שפי' בגמרא לעיל כדי להראות חשיבותם א"כ כל שלא כתב מלכות הרי שינה בתקנה א"כ מה קמש"ל בהך למלכות הפרסיים ס"ס לא כתב מלכות ולא הורה חשיבותם: לכן נראה לי ברור דודאי עיקר טעמא דחכמים שתקנו מלכות להורות חשיבותם דהא חזינן לחרבן הבית ליכא קנאה ומ"מ פסול, ומה שאמר למלכות הפרסיים הכוונה אף דאז היתה מלכות פרס תחת ממשלת הרומיים שפשטו בכל העולם מ"מ כיון שאנו מקפידין להראות חשיבותם כל שכתב למלכות פרס לא הי' בזה הראות חשיבות לרומיים וזהו טעמו של ר"מ באמת, רק דלעיל קאמר דאי לא הוי קתני רק מלכות הפרסיים הוי ס"ד לפי שמולכת אף שהן כנועין ת"י הרומיים הי' מתקנאין בה שנראה שאנו מחשיבין אותם למלכות בפני עצמן כיון שמונין להם, קמש"ל לחורבן הבית דהעיקר הטעם דבעינן להראות חשיבותם וכל שכתב למלכות פרס אף שהם כנועין ת"י הרומיים אין בזה הראות חשיבות כיון שלא היה להם כתב ולשון והיינו דקאמר מעיקרא זו דברי ר"מ דבעי חשיבות ולא מלכות פרס וחכמים פליגי דאפילו לשם סנטר דממשלתו קטנה מאד מ"מ כיון שהוא בא מכח ממשלת המלכות הי' די בזה הראות חשיבות וכ"ש למלכות פרס, והיינו דקאמר בתר

הכי הולד כשר היינו באינך דמתניתין דלא כתב כלל דבהא מודו רבנן דנהי דהולד כשר אבל תצא, ופליגי ר' מאיר ורבנן בתרתי, חדא דלרבנן כל שכתב אפילו לשלטון שתחת ידם סגי, ור' מאיר ס"ל אפילו למלכות שתחת ידם כל שהוא שפלה כגון מלכות הפרסיים לא מהני ולא היה בזה הראות חשיבות, ועוד פליגי בלא כתב כלל לר"מ ממזר ולרבנן הולד כשר: והיינו דשלח לשאול על איסטנדרא דבשכר אפילו לרבנן דס"ד נהי דסנטר שאינו חשיב לא איכפת להו לרבנן היינו לפי שאין בו משום קנאה אבל איסטנדרא דהיה בו משום קנאה ס"ד דגרע ממלכות פרסיים דאין להם כתב ולשון וליכא קנאה משא"כ איסטנדרא והשיב לו דבהא אפילו ר"מ מודה דעיקר התקנה להראות חשיבות שתולין הזמן בהם אבל אי תולה באינו הגון אפי' כנוע תחת ידם לא הי' בזה הראות חשיבות לר"מ, ובזה יתיישב קושית ר"ת בתוס' כמו שאבאר בתוס': ואי קשיא לפי מה שכתבתי דהעיקר הוא דבעינן מלכות דוקא להראות חשיבות א"כ תיקשי בהא ג"כ למה לי שינה תיפוק לי' דלא כתב כמו שהקשו התוס' בשינה שמו, אבל באמת לק"מ דדוקא בשינה השם שייך להקשות כן אבל בזמן לא שייך זה דכל שהוא כותב זמן ע"כ צריך לדבוק לאיזה דבר וקמ"ל מתניתין דאפי' דבוק לבנין הבית לחורבן הבית דליכא קנאה פסול דעיקר הקפידא לדבוק במלכות להראות חשיבות שהגט הכורת כורת על ידם ואי דבוק באינו הגון ס"ל לר' מאיר דאין בזה הראות חשיבות כנ"ל: בפירש"י הולד כשר, אשלום מלכות קאי ובד"ה ליערבינהו פירש בהדי משנה שם מלכות דחזד פסולא הוא.

ולא נתבאר כוונת רש"י ז"ל בזה שהרי ע"כ בא הרב ז"ל למעט דלא קאי אהי' במזרח וכו' ומה הי' דעתו בהי' במזרח אי ס"ל לרבנן בהא דכשר לגמרי מנא לי' הא ולמה לא אמרו בגמרא על הך פיסקא דהי' במזרח זו דברי ר"מ אבל חכמים מכשרי לגמרי אפילו לכתחילה כמו דנקט בהך דשלום מלכות דלרבנן הולד כשר ורחוק לומר דנתכוין לשלול פיר"ת דלא קאי רק אהי' במזרח ולא אשלום מלכות קמ"ל דקאי אשלום מלכות ולא אהי' במזרח דסליק מינה דא"כ הוי לי' לומר אכולה מתניתין קאי או אשלום מלכות נמי קאי ומדקאמר אשלום מלכות קאי משמע ודאי דלמעט הי' במזרח נתכוין: לכן נראה לי ברור דדעת רש"י בזה כדעת ר"ח שהביא הרא"ש דבהי' במזרח לכ"ע הולד ממזר, וטעם הדבר נראה לי פשוט דודאי מדלא אמרו בגמרא מפני מה תקנו מקום סופר בגט כמו ששאלו לעיל מפני מה תקנו מלכות משמע בהדיא דדוקא לעיל דבלא כתב מלכות פסול נתנו טעם על מה שתקנו לכתוב מלכות אבל אם לא כתב מקום סופר לכ"ע כשר ולא הי' תקנת חכמים כלל לכתוב מקום רק בשינה פסול וע"כ לאו משום כל המשנה וכו' פסול דאינו ממטבע חכמים כלל רק מצד עצמותו שיש קפידא בשינה המקום שכתב בגט שגירש במקום זה מה שלא הי' כן ונפסל הגט בזה וכעין שכתבו התוס' ביבמות דף צ"א מכח הזמה, והשתא כיון שלא שמענו מחלוקת ר"מ וחכמים רק בכל המשנה מתקנה אי הוי ממזר או לא אבל כל שאינו מכח כל המשנה רק שיש בו טעם בעצמותו לפסול לא נחלקו כלל לכך בהי' במזרח אין כאן מחלוקת כלל רק בשינה שמו ס"ד דפליגי דדוקא לר"מ בעינן שיפרט כל השמות מכח תיקון חכמים פרק השולח לפרט כל השמות ביש לו ב' שמות ומכח כל המשנה משוי לי' ממזר, וממילא פליגי רבנן עלי' או דנימא דבעצמותו יש קפידא בזה דכל שלא כתב השם שיש לו שם הוי כלא כתב שמו כלל או משום דנראה דאחר הוא המגרש ומודו רבנן בזה ודייק דע"כ דמודו רבנן גם בשינה שמו

דאל"כ ליערבינהו שינה שמו בהדי לשם מלכות דחד פסולא הוא מכח כל המשנה וע"כ גם שינה שמו הוי מכח קפידא בעצמותו, אך קצת קשה למה לא עירב לרבנן שינה שמו בהדי ה' במזרח כיון דלפי האמת בתרווייהו לאו מכח כל המשנה ומודו רבנן והא קשי' גם לדעת ר"ח שהביא הרא"ש, וצריך לומר דדוקא בשינה שמו חש התנא דלא נטעה דמכח כל המשנה הוא כנ"ל כיון שכתב עכ"פ שמו שיש לו במקום אחר וס"ד דרק מכח תקנת ר"ג פרק השולח הוא לפרט כל שמותיו וא"כ לרבנן הולד כשר קמש"ל דבהא מודו, אבל בה' במזרח ליכא למיטעי דפליגי רבנן דלאו בכל המשנה תליא כלל לכך כללו בהדי מלכות אבל מדנקט שינה בפני עצמו ולא עירב בהדי מלכות ע"כ להורות דמודו רבנן דאי פליגי פשיטא דהוי לי' לערבינהו ועמ"ש בתוס' בד"ה זו לפרש בזה דברי ר"ת התמוהין לכאורה ע"ש: בתוס' בד"ה זו דברי ר"מ וקשה לר"ת דא"כ פליגי וכו'.

כבר האריך מהרש"א לדקדק בדברי התוס' וע"ש מה שכתב לפרש ועדיין אינו מספיק דמ"מ ס"ס הוי להו להקשות אדשמואל גופא הא אסור לכתחילה והיאך כותבין לבריאת עולם ומה ענין קושיא זו לפירש"י דהולד כשר אשלום מלכות קאי, ועוד כיון דאפילו לפיר"ת לקמן ע"כ צ"ל דמגורשת היינו דמותר לכתחילה כמו שכתב ר"ת לקמן א"כ השתא נמי יש לפרש כן לכן נראה לי דכוונת התוס' דודאי מהך דרבי בלבד לא יספיק להקשות דאיכא למימר דוקא בשינה לדבר אחר ס"ל לחכמים הולד כשר ולא תנשא אבל לבריאת עולם דהוי כלא כתב מלכות כלל דזמן זה כולל לכל ואינו לדבר פרטי שנאמר דשינה אפי' לכתחילה ס"ל לרבנן דיכול לגרש בו אבל כיון דמוכח מהך דשמואל דבלא כתב מלכות כלל גרע מהנך דמתניתין שהרי אמר אפילו לא כתב רק לשם סנטר שבעיר מגורשת והרי סנטר שבעיר לא שינה כלל דהא הוא מאותו מלכות רק דחשוב כלא כתב מלכות, ומדקאמר אפילו ש"מ לא מבעי' בהנך דמתניתין דמגורשת לרבנן אלא אפי' לא כתבן כלל ש"מ דלא כתב כלל גרע מהנך דמתניתין א"כ לרב דפליג עלי' דבהנך דמתניתין ס"ל לרבנן רק הולד כשר א"כ כ"ש בלא כתב כלל או לבריאת עולם דלא מכשרי רבנן רק הולד א"כ היאך כותבין לכתחילה לבריאת עולם והא ליכא למימר דפליגי רב ושמואל בסברות הפוכות דלשמואל בלא כתב כלל גרע ולרב בהנך דמתניתין לרבנן הולד כשר ובלא כתבכלל מותר לכתחילה אבל מהך דשמואל בלבד לא קשיא להו כלל כמו שכתבו בתר הכי דמגורשת היינו אפילו לכתחילה ולפי דר"מ אמר דאינה מגורשת נקט לרבנן מגורשת, רק לפירש"י דרב ושמואל תרווייהו אשלום מלכות קאי ודאי קשי' כנ"ל: ודברי הר"ר אלחנן שהביאו התוס' לא נתבררו לי כלל דראיית ר"ת חזקה מדקאמר אפילו וכו' ש"מ דהנך דמתניתין עדיפי מהך דלשם סנטר א"כ כ"ש דבהנך דמתני' דמגורשת לרבנן דאי סנטר עדיף מאי אפילו ומנא לן דר"מ פליג בסנטר וע"כ דמשמע לי' בפשיטות דהנך דמתניתין עדיפי מסנטר, וכיון דבסנטר מגורשת כ"ש בהנך דמתניתין אם כן למה סבירא לי' לרב בהנך דמתניתין לרבנן רק הולד כשר אך לפי מה שכתבתי לעיל בגמרא יש ליישב קושית ר"ת בפשיטות דהך דשמואל רק ארישא קאי למלכות הפרסיים דהוי כמו סנטר ועדיף מיני' כיון דקאי תחת ממשלת רומיים, והך דרב אכלהו אחריני דקתני במתניתין קאי דלא הוי למלכות רומיים כלל, כנ"ל ואולי גם

הר"ר אלחנן נתכוין לזה במה שכתב דר"מ בעי מלכות חשובה וצ"ע בזה: בא"ד והשתא אתי שפיר דקאמר דיקא נמי וכו' ודדמיא לי' וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה דאי כוונתו דלשלום מלכות לא דמיא א"כ היאך עירב הי' במזרח עם שלום מלכות, ועוד דס"ס הקושיא למה לא עירב כלהו בחד תצא ומ"ש דנקט שינה בפני עצמו, ונראה לי דכוונת ר"ת ז"ל דמשמע לי' מפירש"י דפי' דאשלום מלכות קאי דאהי' במזרח לא קאי, והיינו כמו שכתבתי לעיל דס"ל כדעת ר"ח דבהי' במזרח הולד ממזר לרבנן ג"כ ואהא קשיא לי' לר"ת דמה צורך להוכיח דבשינה מודו רבנן מדלא ערבינהו הא בלא"ה כיון דבהי' במזרח מודו רבנן, ממילא גם בשינה שמו נמי דשינה שמו דמי להי' במזרח, אבל לפי' ר"ת דאהי' במזרח קאי שפיר הוצרך להוכיח מדלא ערבינהו דבלא"ה הי' מקום לומר דפליגי גם בשינה שמו כמו דפליגי בהי' במזרח כיון דשינה שמו דמי להי' במזרח וה"ה דהיה יכול ר"ת להביא רא'י מדהוצרך לומר ומודים חכמים בשינה שמו.

דפשיטא כיון דמודים בהי' במזרח כמו כן מודים בשינה שמו דכיון דלא שמענו לחכמים שנחלקו רק בשלום מלכות ובהי' במזרח מודו מאיזה צד נימא דפליגי בשינה שמו רק דטפי הוכיח ר"ת מדאיצטריך עוד למידק בהוכחה מדלא ערבינהו ומה צורך להוכחה כיון דהי' במזרח מודו מהיכי תיתי דנימא דשינה שמו דמי למלכות ופליגי, ואדרבא טפי דמיא להי' במזרח ומדהוצרכו להוכחה מדלא ערבינהו ש"מ דבהי' במזרח פליגי ומחמת דשינה שמו דמיא להי' במזרח הוצרך להוכיח מדלא ערבינהו, והרא"ש באמת הביא בפשיטות מדהוצרך לומר ומודים: ובהכי ניחא מה שיש לדקדק בלשון התוס' דקאמרי והשתא אתי שפיר דקאמר דיקא נמי דמודים חכמים לר"מ בשינה שמו ושמה מדלא ערבינהו, ולפום ריהטא נראה שזהו לשון הגמרא דיקא נמי דמודים וכו' וליתא ולא הוזכר לשון זה בגמרא כלל רק כך כוונת התוס' דהשתא אתי שפיר דקאמר דיוק ג"כ דמודים חכמים לר"מ מדלא ערבינהו, וקשה מה צורך להוכחה כיון דבהי' במזרח דדמיא לי' מודים, ה"ה בשינה שמו כיון דלא שמענו מחלוקת בשינה שמו מה ס"ד דשינה שמו דמי למלכות ולא להי' במזרח וע"כ משום דבהי' במזרח פליגי ושינה שמו דדמיא לי' ס"ד ג"כ דפליגי, לזה הוצרך להוכחה מדלא ערבינהו דאף דבהי' במזרח פליגי אבל בשינה שמו לא פליגי: בא"ד והא איכא שלום מלכות וכו'.

דבריהם צ"ע, דאי ס"ד דעיקר הקושיא מהי' במזרח רק הגמרא תפס תחילת המשנה וסמך על וכו', א"כ הא במשנה לא הוזכר שלום מלכות כלל וזהו טעמו של עולא בגמרא וכיון דלא נחית להקשות מזה כלל רק מהי' במזרח למה לו למינקט טעמו של עולא וצ"ע: בגמרא נשאו אין זינו לא לימא תיהוי תיובתא וכו' א"ד נשאו וה"ה זינו וכו' לימא מסייע לי'.

יש לתמוה לפי מה שפירש"י במשנה דהך משנה כר"ע דכיון דקתני כל הדרכים הללו בה והיינו ולד ממזר מזה ומזה א"כ לר"ע פשיטא דאסורה ליבמה דמשוי לה כערוה, וליכא למימר דלענין לאוסרה לבעל מודה דהא לא תליא אי הולד ממזר דהא באונס הולד ממזר ומותרת לבעלה, דהא בסוטה דף י"ח מוכח להדיא דלר"ע ודאי אסורה ליבמה ובאמת נראה הוכחת רש"י במשנה ממה דמוקמינן ביבמות דף צ"ב משנה דהתם כר"ע

דוקא ש"מ דלרבנן אין ממזר מיבמה כלל, אבל באמת אין זו הוכחה כלל דהא כתבו התוס' ריש האשה רבה דהולד ממזר מזה ומזה הכוונה אפי' אחר שגירשה ראשון או מת וכן אפילו גירשה שני הוי מראשון ממזר, והשתא תיקשי מאי פריך התם דף צ"ב מאי ראשון ואחרון אי ראשון לפני שמיעה וכו' ומאי קושיא הא קמש"ל אחרון ממזר אפילו מת היבם או חלץ לה, ועוד קשה דקתני סיפא אחרון אינו ממזר, וקשה האי אחרון ה"ד אי שניסת לו עכשיו ולא היתה נשואה לו מעיקרא כלל פשיטא איזה ממזר יש כאן כיון שנשאת לו אחר מות בעלה ועד אימת לא תנשא וע"כ דנולד לה ולד אח"כ מאותו בעל שנשאת לו מעיקרא וקמש"ל דאין הולד הנולד אח"כ ממזר והשתא לדברי התוס' ריש האשה רבה הנ"ל באמת גם אח"כ הולד ממזר כיון דדינה שתצא מזה ומזה מכח נישואין דמעיקרא, ואף שאפשר לחלק קצת בין הך דריש האשה רבה שבא הבעל בינתיים להך דהתם שלא בא הבעל בעצמו ולא היתה שעה אחת באיסור לפנינו דבכל פעם הי' בחזקת מת, ועיין ב"ש סי' י"ז, אבל בש"ע סי' י"ז מבואר להדיא דבהא ג"כ ס"ל לכמה פוסקים דהוי ממזר גם חילוקו של הב"ש הנ"ל קשה ההבנה מאד ואין טעם לחלק בכך: לכן ברור דהך מתניתין דהתם מדין ממזר דאורייתא מיירי דמותר בממזרת, ושפיר פריך מעיקרא האי אחרון ה"ד אי לאחר שמיעה וכו' דליכא למימר דקמש"ל אפילו מת או חלץ לה היבם מ"מ הוי ממזר א"כ מיירי בממזר דרבנן דאסור בממזרת א"כ סיפא נמי למה אין אחרון ממזר דבהא נמי הוי ממזר מדרבנן וע"כ דכר"ע אתיא ובממזר דאורייתא מיירי ולדידי' אפשר דכל היכי דלא הוי ממזר אפילו דרבנן לא הוי ממזר ודוק], ושפיר קשה דהוי לי' לומר בפשיטות הולד ממזר, ולפי זה הך מתניתין דהכא שפיר מצי אתיא כרבנן דמודו רבנן דהוי ממזר מדרבנן, וכ"כ התוס' ביבמות להדיא ע"ש, אבל לפירש"י קשה: ומה שנראה לי בישוב דברי רש"י ז"ל דבלא"ה יש לתמוה דקאמר בל"ב לימא מסייע לי' וקשה מה זו סיוע דמי מכריחו לומר נשאו וה"ה לזינו ומעיקרא מקשה קושיא על ר"ה ובתור הכי מסייע במה דדחי מעיקרא דרך דחי' וע"כ צ"ל דהני לישני בהא פליגי דלישנא קמא ס"ל דבנשאו הכא שייך לגזור שמא יאמרו חלץ לה ונשאת משא"כ זינו ולכך מדייק מדנקט נשאו א"כ ע"כ דלא כר"ע אתיא דלר"ע באמת אין חילוק בין נשאו לזינו ומדנקט נשאו ע"כ כרבנן ושומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה לרבנן דלא כר"ה, אבל לישנא בתרא ס"ל דהכא לא שייך למיגזר כלל אפילו נשאו דדוקא באשה שהלך בעלה למדה"י כיון שיראו בעלה בכאן והיא נשואה לאחר אי אפשר רק שגירשה ולא יהא ידוע לכל דבאו עדים שקרים ונשאת על פיהם, אבל כאן מה שנשואה לאחר לא יקשה עליהם כלל דהא עריות פוטרת רק לפי שידעו שנמצאו איילונות א"כ ע"כ ידעו שהי' בכאן טעות באותן עריות שלא נודע שהם איילונות ונמצאו איילונות א"כ מאיזה צד יחשבו שנתברר טעות זה מקודם וע"י חליצה נשאו וזה מחזיר חליצתו מסתמא עכשיו נודע הטעות וכדין נשאה היבם וע"כ דמכח מה דאסורה מדינא על היבם אתינן עלה ולא מכח גזירה א"כ מסייע לי' לר"ה דלדידי' אתיא מתניתין כרבנן ומ"מ אסורה מדינא ליבם, והשתא כיון דאנן קי"ל באמת דלא כר"ה היינו משום דמתני' כר"ע ולדידי' ודאי אסורה ליבמה אבל לרבנן לא והגמרא הוי מצי למידחי באמת דאתיא כר"ע רק דדחי לה דאפילו לרבנן אין ראי' דנהי דהכא לא שייך למיגזר איכא למיגזר משום דמיחלפא באשה שהלך בעלה למדה"י, אבל ודאי כיון דלא קי"ל כר"ה ודאי לאו אהך דחי' סמכינן

דהוי כעין גזירה לגזירה רק דסמכינן דמתניתין כר"ע אתיא דלדידי' ודאי אסורה ליבמה וכמו שפירש"י במשנה, ומהאי טעמא מוקמינן לה ביבמות כר"ע משום דלא ס"ל כהך דחי' דהכא דלחלופי לא חיישינן רק מדינא אסורה ליבמה כר"ע, ומיושב קושית התוס' על רש"י בד"ה נשאו כמו שאבאר בסמוך: אלא שיש לתמוה לכאורה בעיקר קושית הגמרא נשאו אין זינו לא דכיון דקתני וכל הדרכים הללו בה ובכלל הי"ג דרכים שצריכה גט מזה ומזה, וזה לא שייך רק בנשאו דבזינו איזה גט תצטרך כיון שלא נשאת לשני כלל רק זינתה וכן לא זה וזה מטמאין וכן כלהו לא שייכי רקבנשאת לשני לא בזנות ומאי קושיא לר"ה: ונראה לי דודאי עיקר הרבותא דנקט במתניתין בי"ג דרכים לגבי שני בכתב לשם מלכות פרסיים היינו דצריכה גט משני אף שאין נישואי שני כלום וכן אם מת שני שתחלוץ, דבכלהו פשיטא כיון שאין נשואי שני כלום מאיזה צד יטמא לה וכן כלהו, וזהו ברישא אבל בעריות שנמצאו איילונות בלא"ה כל יבמה תופסין בה קידושין ואין חידוש כלל דצריכה גט משני וחליצה אי מת א"כ שפיר הוי לי' למיתני זינו לאשמועינן דאפ"ה אסורה ליבמה, וכל הנך דרכים באמת שייכי לראשון בלבד כיון דהשתא נמי אין שום חידוש לגבי שני דלא גרועה מכל יבמה שנתקדשה לאחר דצריכה גט וחליצה משני אי מת, מיהו אכתי קשיא דקמש"ל דלא נימא דוקא יבמה שנתקדשה צריכה גט דמדעתה ורצונה נתקדשה אבל כאן ס"ד כיון שהי' בטעות אין כאן קידושין כלל ולא תצטרך גט קמש"ל דמ"מ צריכה גט.

ומ"מ יש לומר דמשום הא לא איצטריך לומר נשאו דכיון דכבר שמענו דאפילו בהך דכתב לשם מלכות פרסיים דהגט בטל צריכה גט משני והתם לא שייך תפיסת קידושין כלל בא"א וכ"ש כאן ביבמה שיש בה תפיסת קידושין ואף דאיכא פלוגתא אי קידושין תופסין ביבמה מ"מ חזא דתפשוט מהכא דאין תופסין ועוד עכ"פ לא גרע מרישא בנשאת בגט בטל, והוי לי' לאשמועינן זינו דאפ"ה אסורה ליבמה וי"ג דרכים לגבי ראשון, כנ"ל: בתוס' בד"ה נשאו אין, וקשה לר"י וכו' דאמאי לא דייק.

הנה שתי הקושיות הראשונות בודאי מיושב לפי מה שכתבתי לעיל דבסמוך קאמר דמיחלפא דלישנא בתרא לית לי' גזירה אפילו בנשאו אבל מעיקרא לאו משום מיחלפא הוא כמו שפירש"י מעיקרא ולא זכר חליפין כלל וכמו כן קושיא השני' לק"מ דהא גופא קשיא להו לאיכא דאמרי דלא ס"ל גזירה בגופי' כלל ולא ס"ד לגזור משום דמיחלפא והגמרא דחי לי' דמיחלפא מה דלא סליק אדעתין מעיקרא כלל, והא נמי דרך דחי' הוא דהוי גזירה לגזירה, ומתניתין באמת או כר"ה או כר"ע כמו שפירש"י במשנה: אמנם בקושיא השלישית נראה לי ליישב דבלא"ה יש להבין דהא במתניתין קתני הולד ממזר מזה ומזה, והשתא דוקא בנשאו דאיכא גזירה א"כ אם ישאנה הראשון קודם גירושין של שני הוי ממזר וכמו כן אחר גירושין כמ"ש התוס' ריש האשה רבה אבל בזינתה נהי דאסורה ליבמה אבל עכ"פ ממזר מאי עבידת' כיון שלא נתקדשה לאחר כלל וכמו כן בא"א גמורה שזינתה והחזירה בעלה אטו הוי ממזר, ודוקא בניסת לא חילקו בין קודם גירושין של שני לאחר גירושין כיון שיש כאן צד ממזר מדרבנן לא חילקו, אבל היכא דליכא שום צד ממזר מדרבנן כגון בזנות פשיטא דלא גרעה זו מאי זינתה במזיד גמור, ובהכרח צ"ל דלר"ה דס"ל אסורה ליבמה ממילא הוי' עלי' דיבם כאשת אח שיש לה בנים והוי ממזר ממנו דטומאת סוטה עריות כתיב בה כדמוכח ריש יבמות דסוטה שמת

בעלה יוצאה בלי חליצה ויבום כלל כערוה, וכיון שכן הכא נמי הוי עלי' כאשת אח שיש לה בנים וכן משני הוי ממזר או דהוי ממזר דאורייתא לר"ה כיון דחשיב לה כאשתו וכן משמע בתוס' בסוטה שם או דהוי ממזר דרבנן, והשתא לא קשיא דלא קאמר באשה שהלכה ניסת אין זינתה לא, דבזינתה פשיטא דלא הוי ממזר מראשון כלל והתם קתני הולד ממזר ודוקא הכא ביבמה דהוי אשת אח הוי ממזר לר"ה ולא התם כנ"ל: בא"ד ואור"י וכו' בנשאו נמי גזרינן בה וכו'.

דבריהם צ"ע, דמשמע בהדיא בהאשה רבה דמה דאסורה לבעלה ולבועל לאו משום גזירה הוא כלל רק משום דקנסוה דהוי לה למידק וחשבוה כאשה שזינתה רק מה דצריכה משניהם גט הוא משום גזירה והשתא כיון דזינתה אסורה אין צורך בנשאו לגזירה רק דהוי לה לאמתני הוי כזינתה, ועוד לדבריהם הך זינתה דהכא ג"כ שוגג הוא דחשבה דהיא פנויה והך מזיד דהתם הכוונה דידעה דהוא חי ונשאת ע"ש: בגמרא כתב הסופר וטעה וכו': הר"ן הקשה דהא צריך למיקרייא לגט והוא קושית התוס' לעיל פ"ב ותירץ דמיירי דקראוהו והוחלף וכן תירצו בתוס' שם, וצ"ע דעכ"פ למה הקשו בגמרא לעיל משטר פסים בברייתא ותירצו דעיילי' לבי ידי' והוי להו להקשות ממתניתין דהכא לתרץ כך, גם תירוץ השני שתירצו התוס' דאי ניסת בלא קראוהו לא תצא וכאן תצא הוא תמוה ג"כ, דא"כ מאי מקשה עלה ביבמות מאי הוי לי' למיעבד דהא היתה אסורה לינשא מחמת שלא קראוהו ונשאת אם כן לא היתה שוגגת כלל וכבר כתבתי במתניתין ליישב קושיא זו בפשיטות: שם עמדו זהו לאחר זמן.

תמוה מילתא טובא דעל מה אנו דנין אי להתירה לינשא לאחר הא שווי' אנפשה חתיכה דאיסורא שהרי היא אומרת שלא עשתה שום קנוניא א"כ לפי דבריה אשת איש גמורה היא, ואי לענין שתשב תחת בעלה כיון ששניהם רוצים מי ימחה בידם ואטו כל הספק לענין זנות פנויה הוא ובהא ודאי נאמנין כיון דבידו לקדשה, ואי מיירי בבעלה כהן א"כ שני מאי עבידתי' הא לשני בודאי אסורה דשווי' חד"א רק מחמת שהוא כהן אין אנו מאמינים להם להכשירה לכהונה: לכן נראה לי ברור דודאי אף דלאחר זמן הכוונה כל שעמדו אבל אין נ"מ בהך דינא דמתניתין רק בנתקדשה לאחר או בבעלה כהן ואי נתקדשה לאחר אף שלא נשאת לו עדיין אינה נאמנת לאבד זכות הראוי לשני ור"א ב"א ס"ל דוקא בנשאת אז הוי לאחר זמן דהוא זכותו של שני ממש אבל בלא נשאת לא ושמאל סובר דלא בנשאת תליא רק מעיקרא נמי הוי אחר זמן רק דאין נ"מ וכל שיש נ"מ הן בכהן הן בנתקדשה שוב אינה נאמנת ובזה מבוארין דברי התוס' בד"ה לא כל הימנו כמו שאבאר בסמוך: דף פ"א ע"א בתוס' בד"ה לא כל הימנו וא"ת וכו'.

דבריהם תמוהין לכאורה לכל מעיין דלשמאל פשיטא דלא שייך קנוניא כיון דלא ניסת עדיין, ולפי מה שכתבתי מקודם ניחא דפשיטא דאין נ"מ לשמואל רק לענין אי נתקדשה לאחר אז אמרינן כיון שכבר עמדו אינה נאמנת דהוי לאחר זמן ולא אמרינן הא שווי' אנפשה חתיכה דאיסורא דאינה נאמנת מחמת זה לאבד זכותו של שני דהיינו זכות הראוי' לשני דאמרינן קנוניא עשו דנתקדשה מותרת לחזור לו משא"כ לר"א ב"א מאי קנוניא שייך: אמנם עיקר קושית התוס' נראה לי דלק"מ, דודאי עיקר הדין שתצא מזה ומזה לרבנן אינו מן הדין דהא נשאת בטעות והוי כמו אונס דמותרת לבעלה והרי שאלו על

זה ביבמות דלמה קנסוה רבנן מאי הוי לה למיעבד ואמרינן דהוי לה לאקרובי לגיטא, והשתא ממילא פליג ר"א ארבנן דלא תקנו רבנן בהא שום דבר והניחו על הדין.

: וממילא אין מציאות לדין זה כלל דאי קודם שנשאת הוי לאלתר ואינו גט ומה יש לקנוס ואי נשאת אח"כ הרי אסורה מן הדין כאשה שזינתה תחת בעלה ואי נשאת קודם ממילא אינה נאמנת כלל דקנוניא עשתה לאבד זכותו של שני וא"כ מה להם לרבנן לחדש בזה לקנוס לאוסרה שמחמת זה תהא נאמנת לאבד זכות של שני כיון דמצד עצמנו לא חיישינן דהוחלף כלל דקנוניא עשו רק מחמת קנס חכמים, יהא מקום להאמינה הלכך ממילא אוקמוה אדינא ואינה נאמנת כלל: ובעיקר מה שפירש"י במשנה משום קנוניא יש לדון דתיפוק.

לי' הרי אשה שאמרה טמאה אני לך אינה נאמנת להפקיע עצמה מבעלה דשמא עיניה נתנה באחר א"כ מה צורך כאן לקנוניא, ונראה טעמו או דניחא לי' לפרש מתניתין אפילו למשנה ראשונה מ"מ כאן אינה נאמנת, או דדוקא בטמאה אני לך דליכא דמסייע לה אבל כאן דשובר שבידה וגט שביד בעלה מסייעין לה לולא חשש קנוניא היתה נאמנת:, אלא שיש לדקדק להיפך למשנה ראשונה למה לא תהא נאמנת כאן מק"ו דמסייע לה שובר שבידה ומה נפקא מינה לחוש שמא משקרת לחזור לראשון או עיניה נתנה באחר כמו דלא חיישינן למשנה ראשונה שמא עיני' נתנה באחר כן לא נחוש כאן, וצ"ל דדוקא התם דאומרת דהשתא נטמאה ואינה מקלקלת חזקתה דמעיקרא אבל כאן כיון שיצאה בחזקת גרושה אין מאמינים אותה לומר שלא נתגרשה כלל מעולם ולפי זה יש לומר דהך קנוניא שכתב רש"י לאו דוקא שתחזור לראשון אלא שמא עיניה נתנה באחר ועשתה קנוניא עם בעלה הראשון להחליף כדי שתצא משני ותנשא לאחר, ולק"מ קושית השה התוס' בלא"ה: ודע דמהך סוגיא מוכח דהלכה כר"א דאי הלכה כרבנן א"כ לדידהו ודאי אפילו נשאת נאמנת שתצא מזה ומזה דהא בהדיא קאמרי תצא מזה ומזה דליכא למימר שנשאת אחר שנתברר שהוחלף א"כ זונה היא ומדינא אסורה לבעלדכתיבה א"כ חתימה זו דודאי הוי דומיא דכתיבה למה לא תחשב חתימתן של עידי התנאי למחוסר מעשה, ואפשר לומר דכיון שאין חותמין רק על גליון הנייר של הגט לא חשוב מעשה בגופו של גט, ואף דקציצה ג"כ אינו קוצץ בגוף הגט לא דמי דהתם הגט עצמו מחובר הוא לקרקע או לבעלי חיים או בקוצץ הגליון לדעת הפוסלים קציצה בתלוש הרי עשה מעשה בגופו של גט שהי' מחובר וחתכו אבל חתימת עדים לא חשוב מעשה בגופו, ואף דמעיקרא לא הי' הגט חתום ועכשיו חתמו העדים על עיקר הגט מ"מ לא חשוב מעשה בגופו, תדע דתיקשי להפוסקים דע"ח לא כרתי כלל לר"א רק ע"מ, א"כ נהי דחתימת עדים בכל גט לא חשוב מחוסר מעשה כיון דבלי חתימתן הגט כשר לר"א בע"מ ולר"מ חתימתן מכלל גוף הגט הוא, אבל באומר כלכם משום עדים הרי ע"כ צריך שיחתמו קודם נתינה ואינהו לא כרתי כלל ואינן מעיקר הגט א"כ הרי חתימתן מחוסר מעשה דמעיקרא לא הי' הגט חתום ועכשיו הוא חתום וע"כ דהא לא חשוב מעשה בגופו של גט, כנ"ל: והנה רש"י ז"ל פי' דעל כל קשר חותם ע"א וחוזר וכותב וקושר עד שגומר הגט והוא תמוה לכאורה, דפשיטא שאין לעד לחתום על הגט כל עוד שלא נגמר כתיבת הגט לגמרי כדמוכח להדיא לעיל דף ד' בתוס' בד"ה מודה ר"א וצ"ל דלא נתכוין הרב

ז"ל לומר רק שעל כל קשר חתום ע"א אבל מודה דאין חותמין עד שיוגמר כל הכתיבה של הגט: שם גט קרח הכל משלימין עליו.

משמע אפילו לכתחילה יכול לעשות לבן ננס וכן משמע במסקנא לקמן בדברי ר' אמי שאמר צא והשלם עליו עבד מן השוק ואיכא למידק דבברייתא דלקמן מייתי פלוגתא דבן ננס ור"ע וס"ל לבן ננס הולד כשר ולר"ע הולד ממזר משמע דאפילו לבן ננס רק הולד כשר אבל תצא או עכ"פ לכתחילה אין לעשות כן ונראה לי דבמתניתין מיירי בגט קרח הנעשה לפנינו וידענו שלא הזמין עדיו למנין קשריו רק להשלים החסרון שמא יבוא לפני ב"ד שלא ידעו ויפסלוהו כמו שפירש"י ובהא מותר להשלים לכתחילה שלא נעשה בו שום פסול, אבל גט קרח שכבר ניתן ליד האשה כיון שניתן בפסול אין להשלים עליו כלל רק כשכנסה כבר הולד ממזר, אבל בלא נשאת כיון שלא נשאת בפסול והשלים עליו קודם ואח"כ נשאת הולד כשר.

כנ"ל ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה גזירה ובפירש"י לקמן בד"ה כי אתו לקמי' דרב אמי ע"ש: בגמרא דלמא אתי לקימא בתרי קרובים וחד כשר. פירש"י בד"ה דלמא היום ולמחר וכו' ויקיימוהו בעדות פסולה, ואע"ג דאנו יודעין עכשיו לפנינו שנעשה בהכשר ולמה לא נוכל להחזיתם בו שני קרובים וצ"ל על פי מה שכתבו התוס' לעיל דף ד' בד"ה מודה שאע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר דס"ס ב"ד שיקיימוהו בתרי קרובים יעשו שלא כדין מחסרון ידיעה שאי היו יודעין שהם קרובים היה פסול בקיום זה והם יקיימוהו בפסול, כנ"ל: בתוס' בד"ה בגט קרח, הא דלא תנא וכו' דאידי.

דתנא לעיל וכו' תנא כתב לגרש וכו' והדר תנא גט קרח. לא נתבררו דבריהם דהוי לי' למיתני גט קרח מעיקרא קודם כתב סופר.

ונראה לי דבלא"ה יש להבין דנקט הך דכתב סופר בסוף אחר שזכר דין צרת ערוה ולמה לא נקט כתב סופר דהוא פסול של גיטין בהדי פסולי גיטין דמעיקרא, וצ"ל משום דבכל הני דמעיקרא ליכא פלוגתא נקט להו בהדדי אבל בהך דכתב סופר דפליגי בהא ר"א ורבנן נקט לה לבסוף והשתא ממילא לא הוי מצוי למינקט גט קרח מעיקרא דאי אחר שינה שמו קודם כתב סופר לא מצוי למינקט דכל הני מודו רבנן לר"מ ובגט קרח פליגי רבנן ואתיא כר"מ ואי בהדי הנך דמעיקרא דאתיא כר"מ לא מצוי למינקט כיון דאיכא בה פלוגתא דבן ננס ור"ע כמו דלא קתני כתב סופר בהדי שינה שמו מהאי טעמא רק דהוי מצוי למינקט קודם כתב סופר דבתרווייהו איכא פלוגתא והתם לא מצוי למינקט דכתב סופר והנך דמעיקרא בצרת ערוה ושינה שמו מודו רבנן לר"מ ובגט קרח פליגי: ונראה שלזה נתכוונו התוס' בתר הכי בד"ה וכל הדרכים.

שכתבו דלקמן פרק בתרא מוקי לה כר' מאיר אבל לרבנן תצא והוולד כשר, ולא נתבאר כוונתם מה בקשו בזה, ולהנ"ל ניחא דבהכי ניחא דנקט גט קרח הכא ולא מעיקרא קודם כתב סופר דהנך כלהו בהדדי מודו רבנן ובגט קרח נחלקו, כנ"ל: אמנם בעיקר דברי התוס' יש לדקדק מה ענין כתב לגרש אשתו ונמלך להך דכתב סופר וטעה עד שסמכו ענין לו, ונראה לי משום דקתני בהך דכתב סופר פלוגתא דר"א ורבנן דלא כל הימנו

לאבד זכותו של שני ולר"א ב"א כשניסת, ובודאי אין הכוונה נשאת דוקא דמה ענין נישואין דוקא למיקרי אחר זמן ופעמים שנשאת מיד ופעמים אחר זמן ארוך רק עיקר הכוונה כל שיש נ"מ באופן שיש לחוש לקנוניא הוי לאחר זמן ולשמואל אפילו לא נשאת רק נתארסה דהוי זכות הראוי' לשני לא מהימנינן להו, ויש להבין למה נקט למילתי' לענין זכות שני בנשאת או נתארסה (דאי לא נתארסה בלא"ה אסורה לשני דשחד"א כמ"ש לעיל) הוי לי' למיתני בכהן שגירש דהוי לאחר זמן דרוצה להחזירה ולמה נקט זכותו של שני בנשאת או נתארסה דוקא, וצ"ל דלא מעייל נפשי' בפלוגתא דב"ש וב"ה דלב"ש בלא"ה כל שכתב לגרש נפסלה לכהונה ולכך לא פליגי רק לענין זכותו של שני ומהאי טעמא סמכו ענין לו הך פלוגתא דב"ש וב"ה בכתב לגרש ונמלך גם מה שכתבו דהדר תנא הך דהמגרש דהוי נמי פלוגתא דב"ש וב"ה והרי בגט ישן ג"כ נחלקו ולא קתני לה הכא ונראה לי משום דקאמר ר"י בר אילעי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות אחרונים דב"ש מחמרי בקדושת יוחסין לחוש לקול גירושין שלא יבואו להקל ביוחסין וקמ"ש"ל אף דלענין יוחסין חיישי ב"ש כ"כ להחמיר אבל לענין עיקר איסור א"א לא חיישי ב"ש לחוש לחשש קידושין להצריך גט שני כנ"ל: בד"ה גזירה משום כלכם, פ"א בקונטרס וכו' ותימא מאחר דפסלינן וכו' מאותו טעם נפסל קרוב וכו'.

דבריהם תמוהין מאד לפע"ד דהיכי ס"ד כשבא לפנינו גט קרח ואנו חוששין שמא אמר כלכם להכשיר קרוב או אפילו כשר דכיון דחיישינן דמסתמא למנין קשריו היו עדיו והוא הזמין אותם א"כ וכי בידינו להשלים אחר מה שלא הזמין הבעל, ואי באנו להשלים אחר מן השוק ע"כ שאין אנו חוששין שאמר כלכם, ומה שאמרו במתניתין הכל משלימין עליו היינו בגט קרח הנעשה לפנינו ועשה הסופר קשר ואין כאן עד להחתים עליו משלימין עליו קרוב ופסול כיון דבעל לא הזמין למנין קשריו כלל ואפילו בלי השלמה כלל כשר הוא לפנינו ואין צורך להשלים רק מפני חשש שמא כשיצא אח"כ בב"ד יפסלוהו שיהיו סבורין שהזמין הבעל עדיו למנין קשריו כמו שפירש"י במתניתין בד"ה הכל משלימין, אבל גט קרח הבא לפנינו ולא נודע מה טיבו בהא לא מהני שום השלמה אפילו כשר גמור מאחר שאנו חוששין שהבעל הזמין עדים למנין קשריו ואחד מהם לא חתם על הקשר ונשאר חלק א"כ לא מהני שום השלמה, וז"ב ולק"מ: דף פ"ב ע"א בגמרא לקבע לי' מקום וכו'.

יש לדקדק כמו שמוכיח מדלא תקנו לו קביעת מקום כדי להכשיר שני קרובים א"כ השתא נמי תיקשי למה לא תקנו דבעינן רצופין כדי להכשיר שני קרובים וצ"ל דדוקא לתקן בעת כתיבת הגט וחתמתו שפיר קשיא לי' דהי' להם לתקן באופן שנוכל להשלים שני קרובים אבל לתקן להחמיר בקיומו ברצופין דוקא זו אינה קושי' דפעמים שלא ימצא לקיים ברצופין ונצטרך לפסול הגט שלא כדין משא"כ לתקן בעת כתיבתו ממילא יכתבו ויחתמו רק בקביעת מקום כפי התקנה: שם כי אתי לקמי' דר' אמי אמר לי' צא והשלם עליו עבד מן השוק.

פירש"י בד"ה כי אתי גט מקושר שלא הזמין לו עדים למנין קשריו והסופר והעדים בפנינו ועדיין לא נמסר לה, ולא נתבררו דבריו מה ביקש בזה שהעדים בפנינו ורחוק מאד שנתכוין הרב ז"ל לומר מכת דבעינן זה בפני זה כי מנין לו להרב ז"ל דבעינן בהא

זה בפני זה ועוד דהוי ל"י לפרש במתניתין כן דאין משלימין רק זה בפני זה, גם מאי ענין הסופר לכאן: והנה לכאורה היה נראה לי לומר דודאי מה שפי' שעדיין לא נמסר לה הגט הוא דבר מוכרח חדא דמקושר דינו כפשוט כמו בפשוט צריך שיחתמו העדים קודם נתנית הגט כמו כן מקושר צריך שיחתמו קודם נתנית הגט, ועוד כיון שפסלו חכמים גט קרח שהרי אי נשאת בו הולד ממזר א"כ כל שנתן והוא קרח הרי ניתן בפסול, ומהאי טעמא ס"ל לבן ננס לעיל בברייתא דהולד כשר ורש"י ז"ל גריס הכי לעיל בד"ה הולד כשר ע"ש, והיינו אף דבמתניתין קתני הכל משלימין עליו משמע לכתחילה היינו קודם נתניה אבל אחרנתניה נהי דאי השלים אין הולד ממזר כיון שלא נשאת בגט קרח אבל מ"מ גט פסול הוא שהרי ניתן בפסול רק הולד כשר ולכך פירש"י כאן דעדיין לא נמסר לה והשתא קשיא ל"י לרש"י ז"ל כיון דע"כ צריך למסרו בע"מ דאינהו כרתי א"כ ע"כ צריך עוד עדים כשרים שימסור בפניהם א"כ למה לו להשלים עבד מן השוק ישלימו הע"מ, ועל זה אמר דהסופר ועדים בפנינו ויכולין הם להיות ע"מ ולחתימה אי אפשר דעדים כבר חתמו על הגט והסופר אין לו לחתום דחתם סופר פסול בגט: אמנם באמת דברי הרב ז"ל ברורים בפשיטות כי אין זה ברור אצלי אם חתם סופר פסול במקושר כיון דפסול יכול לחתום לא גרע חתם סופר מפסול גמור רק כוונת רש"י ז"ל דמשמע ל"י דקאמר כי אתי לקמי' דר' אמי שבא לפניו גט קרח לשאול עליו מה לעשות בו, ואהא קשיא ל"י דלא מהני השלמה בגט קרח רק אי ידעינן שלא הזמין עדים למנין קשריו אבל בגט קרח הבא לפנינו פשיטא דלא מהני שום השלמה אפי' כשר גמור כיון דחיישינן דהזמין עדים למנין קשריו והיכי אפשר לקבל עד מן השוק שלא הזמין הבעל דהא באמר כלכם ומת אחד הגט בטל, לכך פירש"י דהסופר ועדים לפנינו ואומרים שלא הזמין יותר מהם באופן שאין לנו לחוש לכלכם כלל לכך הכשיר להשלים עבד מן השוק ולכך זכר גם הסופר כי שמא הזמין לסופר ג"כ שיחתום בגט או צוה לסופר להחתים עוד אחד שאמר לו, ולכך בעינן סופר ועדים שנדע שלא הזמין הבעל עדים למנין קשריו וזה ברור ודברי התוס' בד"ה צא לדעת רש"י בזה לא נתבררו לי, ועיין מ"ש בסמוך בתוס': בתוס' בד"ה צא והשלם עליו עבד מן השוק וכו' ומעשה בא לפני רבינו משולם וכו' ור"ת הביא ראי' מכאן דכשר וכו'.

לא נתבררו לי דבריהם דהיכי מייתי ראי' מכאן דע"כ מיירי דידעינן שלא אמר הבעל כולכם ולא הזמין עדים למנין קשריו דאל"כ כיון דחיישינן לכלכם פשיטא דלא מהני השלמה אפילו כשר גמור דהא לא זה הוא שהזמין הבעל והלכך כיון דבלי השלמה ג"כ כשר גמור הוא, רק דחיישינן לב"ד שיבוא הגט לפנייהם שלא ידעו אח"כ אם לא אמר כלכם ויחושו לזה דמסתמא למנין קשריו הזמין עדין ויפסלוהו לכך צריך להשלים עליו לכך סגי ממילא בקרוב ופסול וזה שלא בפני זה, אבל בהך עובדא דרבינו משולם שהבעל עצמו הזמין שלישי שפיר בעינן זה בפני זה רק רבינו משולם מסברתו הכשיר כיון דמעיקרא לא הזמין רק שנים ונגמר הגט בכך ממילא לא נתכוין במה שהחתים שלישי לבטל חתימת השנים רק להוסיף שלישי לכבוד או למילוי וממילא אין צריך זה בפני זה וסברא זו אינה מוכרחת כלל מהך דהכא דמיירי שלא הזמין הבעל עדים למנין קשריו גם לפי מה שהבינו התוס' דעת רש"י דהכא בעינן זה בפני זה מ"מ אין הכרח שיחלוק על רבינו משולם דדוקא הכא דבעינן ע"כ שיהיו הקשרים למנין העדים וקרח

פסול ממילא בעינן שיהיו זה בפני זה אבל בעובדא דרבינו משולם לא בעינן שלישי כלל רק הבעל החתים וכיון דמעיקרא החתים ב' ממילא לא נתכוין באותו שלישי לבטל חתימת השנים שלא היו בפניו של השלישי ובקפידא דבעל הדבר תלוי כיון דלולא הבעל לא הוי בעינן לי' כלל אבל הכא דאנן מצרכינן לי' ואי לא"ה נפסל שפיר יש לומר דבעינן זה בפני זה, גם להיפך מדברי הר"ר אלחנן הפוסל בעובדא דרבינו משולם אין הכרח שיפסול כאן דהתם כיון שצוה להחתים שלישי נתכוין שיהא עד גמור ולא מהני שלא בפניהם אבל הכא לא בעינן לי' רק להשלמה מחשש ב"ד טועין שיחשבו דאמר כלכם הלכך סגי אפילו זה שלא בפני זה וכבר כתבתי דאין מדברי רש"י הכרח דבעי כאן זה בפני זה ולא נתכוין כלל לדבר זה כמ"ש לעיל בגמרא באריכות ע"ש: סליק בס"ד פרק הזורק המגרש פרק תשיעי במשנה המגרש וכו' ר"א מתיר וכו' כיצד יעשה וכו' בגמרא איכא מ"ד דבחוזן פליגי ואיכא מ"ד בעל מנת פליגי, ואיכא למידק היכי אפשר דבעל מנת פליגי כיון דקי"ל דבעינן במשפטי התנאי שלא יהא התנאי סותר למעשה א"כ היכי פליגי רבנן בעל מנת דלא הוי גט ויחזור ויטלנו הימנה דכיון דהוי שיוור הרי התנאי סותר המעשה לגמרי א"כ תנאי בטל ומעשה קיים וליהוי גיטא לגמרי בלי תנאי: הן אמת דאיכא למימר דדוקא בעל מנת שתחזירי לי הנייר אי על מנת אינו כמעכשיו ואין הגט חל רק אחר שתחזיר לו והרי סותר המעשה דהיינו עיקר הנתינה שהרי הוא נותן לה ואינו נותן אבל כאן אף שהוא סותר המעשה שהוא מגרש ואינו גט מ"מ לא הוי בכלל תנאי ומעשה בדבר אחד אף דהכא נמי המעשה שתהא מותרת והתנאי עוקר המעשה שלא תהא מותרת לשום אדם מ"מ כיון דס"ס הגט בידה לא מיקרי תנאי סותר המעשה: אך אכתי יש לדון במה שפירש"י ז"ל דכך אמר לה בשעת מסירה בין אי נימא חוץ הוא אי לר"א מהני חוץ בעת מסירה תכ"ד, דכיון דאמר לה בעת מסירה הרי את מותרת לכל אדם שוב לא מהני שיאמר תכ"ד חוץ מפלוני דבגיטין לא אמרינן תכ"ד כדיבור או דנימא דוקא לבטל הגט לגמרי אבל כאן דלר"א הגט גט גמור רק חוץ מפלוני קאמר מהני תכ"ד, וכן משמע מתוך פירש"י הנ"ל אמנם לרבנן כיון דהגט יתבטל בכך לגמרי בודאי לא מהני שיאמר תכ"ד חוץ מפלוני לבטל הגט וא"כ קשה מאד לומר דלר"א מיירי שאמר תכ"ד בעת מסירה אחר גמר המסירה כיון שאמר מעיקרא הרי את מותרת לכל אדם, ולרבנן דוקא קודם גמר המסירה, ומזה נראה דאפילו לר"א ג"כ דוקא קודם גמר המסירה דלגבי פלוני מתבטל הגט ולא מהני תכ"ד לבטל דבריו הקודמין, וכמו כן בעל מנת יש להסתפק דלר"א כיון דהגט גט גמור הוי כמו כל תנאי דמהני להתנות תכ"ד דתנאי לאו חזרה הוא אבל לרבנן כיון שבתנאי זה מבטל הגט לגמרי אין סברא שיועיל אפילו תכ"ד רק קודם המסירה ולקמן גבי בעי' דלראובן ושמעון פירש"י קודם מסירה וכאן פירש בעת מסירה ואף שפירש אליבא דר"א מ"מ קשה מאד לומר דלא מיירי לר"א ולרבנן בחד גוונא, וצ"ע בכל זה: עוד אני מסתפק ושואל בהך תקנתא דרבנן שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה אי דוקא אחר כדי דיבור לנתינה צריך שיטלנו הימנה אבל תוך כדי דיבור לנתינה אין צריך לחזור וליטלו רק שיאמר הרי את מותרת לכל אדם, ואף דבגיטין תכ"ד לאו כדיבור ה"מ לבטל הגט אינו יכול אפילו תכ"ד אבל להיפך להחזיק הגט שיהא גט מועיל תכ"ד, או דלמא אפילו תכ"ד לא מהני דכיון שכבר קנאתו ליפסל לכהונה צריך נתינה מחדש, ואי שיחזור בו מדבריו לגמרי ויגרשה תכ"ד לגמרי שוב לא מהני

תכ"ד לבטל מה שכבר נתגרשה בנתינה קמייתא ליפסל לכהונה וע"כ כבר נפסלה לכהונה וקנתה הגט א"כ ע"כ צריך נתינה שנית ואפשר לומר דדוקא בגיטין גמורין וקידושין דחמירי לא מהני תכ"ד אבל בגט כזה לרבנן דאינו רק ריח הגט לכהונה אפשר דמועיל גבי חזרה תכ"ד ואין לו דין גט גמור שלא יועיל תכ"ד לחזור בו, וא"כ שפיר יכול לחזור בו מהך דמעיקרא לגמרי ולגרשה לחלוטין לכל אדם ואין צריך ליטלו הימנה ועוד יש מקום לומר שלא אמרו שאינו יכול לחזור בו בגיטין היינו אי בא בחזרתו לבטל הגט אבל אי בא להחזיקו יותר אף דמבטל דבריו הראשונים לגמרי ולבטלם אינו יכול אבל אי בא לחזק דבריו יותר בהא אפילו תכ"ד יכול לחזור בו וגם זה צל"ע ומה דקתני במתניתין כיצד יעשה יטלנו הימנה אין ראי' דבא לומר תקנתא אפילו אחר כדי דיבור אבל אי חוזר בו בפירוש תכ"ד אפילו אינו מגרש כלל יש לדון בו כמו שביארנו: שם כיצד יעשה יטלנו הימנה וכו'.

מפרש בגמרא טעמא דבעינן שיטלנו הימנה משום דקנאתו ליפסל לכהונה ואיכא למידק דהא באומר הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת ומשמע בהדיא מכל הפוסקים דאפי' ריח הגט אין בו והשתא הכא כיון שנתן לה הגט ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני הרי לא נתכוין זה רק לגרשה שתהא מותרת לכל ונפרדת ממנו, אבל השתא דאינה מגורשת כלל ממנו ואינה מותרת לשום אדם הרי הנייר שלו א"כ למה תפסל לכהונה מ"ש מהרי זה גיטך והנייר שלי, בשלמא בקרא דכתיב ואשה גרושה מאשה שאמר בפירוש שלא תהא מותרת לכל אדם א"כ לכך מסר לה הגט אבל כאן שגירשה שתהא מגורשת גמורה ומאחר דאינה מגורשת נימא דהגט לפקדון דאדעתא דהכי לא יהיב לה הגט רק כדי שתתגרש: ועוד קשיא לי אפילו אי נימא דמ"מ הקנה לה הנייר אף שלא תתגרש א"כ היכי אמרו בפשיטות יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה הוי לי' לומר שתקנה לו להבעל בקנין קודם כיון דכבר נעשה שלה לאו מידי יהיב לה ולא זכרו מזה בשום מקום שתקנה לו הגט שנית, וכ"ש לפי מה שהוכחתי לעיל בהך בעי' דכתב על טבלא שהוא שלה דהקנאה פוסל בין כתיבה לנתינה כמו קציצה והאשה כותבת את גיטה היינו שהקנתה לו קודם כתיבה א"כ הכא הוי מחוסר מעשה, ובשלמא להפוסקים דאין מחוסר מעשה פוסל רק אי היה מחוסר בעת כתיבה אבל אם בעת כתיבה לא ה' מחוסר מעשה רק אח"כ נעשה מחוסר לא איכפת לן שפיר.

אבל להפוסקים דאפילו חיברו אחר הכתיבה ותלשו הוי מחוסר מעשה א"כ הכא נמי הוא פסול: ונראה לי לומר דזה שאמרה תורה ואשה גרושה מאישה אפילו לא נתגרשה אלא מאשה היינו בדיבורו של בעל הדבר תלוי כל שהוא גירשה באופן זה ואמר בלשונו כך שהוא מגרשה רק אינו מתירה לכל הוי ריח הגט ופוסל לכהונה, וריח הגט זה אינו צריך קנין גמור לקנות הנייר דלא בעינן זה רק להתגרש גירושין גמורין הלכך הכא נמי כיון שאמר שאינו מתירה לכל ושייר אחד הוי ריח הגט ופוסל לכהונה.

אבל באומר הרי זה גיטך והנייר שלי דהתירה לכל בדיבורו רק מצד אחר יש חסרון שלא נתן הנייר שוב אי אפשר לומר דהוי ריח הגט שהרי לא גירש כלל באופן שיהא ריח גט רק התיר לכל וכיון שאין הגט מועיל מצד שלא הקנה הנייר אי אפשר שיתחלק שיהא גט לכהונה דמי מחלקו כיון שגירש לגמרי ולא מיקרי כלל גרושה מאישה רק

גרושה לכל, וכיון שאינו מועיל אינו מועיל כלום, וז"ב: אלא שיש לדקדק בשלמא אי נפרש בפשיטות דקנתה הנייר לגמרי, וכפי הנראה מפירש"י לקמן דף פ"ד ע"ב בד"ה שאני הכא א"כ ניחא שפיר מה שצריך לחזור וליטלו דבשלמא בנתן לה לפקדון אין הנייר שלה רק שלו וכל שאומר אח"כ הא גיטך מתגרשת בנתינה קמייתא אבל כאן דכבר נעשה הגט שלה מחמת שנפסלה לכהונה לכך צריך לחזור וליטלו אבל לפי מה שכתבתי דלפסול לכהונה אין צריך שתקנה הנייר לגמרי כמו בגירושין גמורין ואינה צריכה להקנות הנייר לבעל שנית א"כ למה לא יועיל הא גיטך כמו בנתן בידה לפקדון, ונראה דדוקא בנתן לפקדון דלא הי' מעיקרא שום נתינה לגירושין רק הכל מועיל על לאחר כך כשיאמר הא גיטך אז מתגרשת ע"י נתינה קמייתא אבל אי כבר הועילה נתינה קמייתא לריח הגט לכהונה שוב אין אותה הנתינה יכולה לפעול שנית למה שיאמר אח"כ הא גיטך וצריך נתינה מחדש, כנ"ל: ודע שיש לדקדק לפי הנ"ל בשליח המביא גט ולא אמר בפני נכתב וכו' דלרבנן אין הולד ממזר רק יטלנו ממנה ויחזור ויתננו לה ויאמר בפ"נ, והשתא התם ע"כ צריך לומר שקנתה הנייר לגמרי בנתינה ראשונה דאל"כ הרי זה גיטך והנייר שלי פשיטא דהולד ממזר ואינו גט כלל, והשתא לא מבעיא שלא הזכר בשום מקום שצריכה האשה להקנות שנית הגט לבעלה גם יש לדון בו מצד מחוסר הקנאה.

אבל בלא"ה כיון שאין הבעל כאן היאך תוכל להקנות הנייר לבעל, ואף דזכין לאדם שלא בפניו איני יודע אם זה מקרי זכות כה"ג כי אולי אין רצונו לגרש עוד, ונראה לי דאף דבעינן שיהא הנייר של בעל דאי לא"ה לא מיקרי ונתן דלאו מידי יהיב לה כיון דשלו הוא אבל זהו לענין גוף הגירושין אבל לענין תקנת חכמים שיאמר בפני נכתב בעת נתינה סגי בנתינה כזו אף שהגט של האשה כנ"ל, ועמ"ש לקמן דף פ"ד ע"ב בתוס' בד"ה אמר חזקי: בגמרא האי אלא חוץ הוא.

נראה לי דדוקא הכא קא מבעיא לי' דהך אלא לפלוני ע"כ חסר כאן שלא תנשא לפלוני לכך מספקא לן אי על מנת שלא תנשא קאמר או לפלוני לא תהא מותרת דהיינו חוץ אבל אי היה שונה התנא אלא לפלוני לא תהא מותרת לא היה מקום להסתפק שהוא לשון רק, ולפי שנחסר בכאן עיקר הדבר אי אפשר לפרש שתהא מותרת לכל אדם רק לפלוני לכך מבעי' לן הכא, והיינו דפשטינן לה מהך דנגעים דהתם קתני ממש כי הכא כל הבתים מטמאין בנגעים אלא של כותים וג"כ נחסר דשל כותים לא מטמאי לכך אין לפרש רק ויש לספק בו ג"כ אי על מנת או חוץ ולכך מכל הני אלא דמצינו בש"ס אין מספר לא מבעיא לן ולא פשיט מינייהו וזה ברור לפע"ד, ומיושב קושית התוס' בד"ה אמר רבינא מהך דזבחים ע"ש: שם אבל בעל מנת מודו לי' או דלמא בעל מנת פליגי וכו'.

קשי' לי היכי אפשר דרבנן מודו בעל מנת או דפליגי בעל מנת הא על מנת גרע מחוץ דלא הוי כריתות דאגידא בי' מכח התנאי כמו על מנת שלא תשתי יין כל ימי חייכי, וכ"כ הרמב"ם ז"ל להדיא פ"ח מה"ג דבעל מנת שלא תנשאי לפלוני אינו כריתות ואפי' ריח גט ליכא, וראיתי להרשב"א ז"ל בחידושיו לקמן דף פ"ב ע"ב בברייתא דהרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין שהקשה קושי' זו על הרמב"ם ומתוך כך חלק עליו דכיון

שכשימות אותו פלוני נתבטל התנאי הוי כריתות כמו כל ימי חיי פלוני ע"ש, אבל באמת לק"מ לפע"ד דהך על מנת דהכא דומי' דחוץ הוא כמו בחוץ אין הכוונה רק נישואין הראשונים אחר הגירושין דאי נשאת מעיקרא לאחר פקע אישות ראשון לגמרי וכשמת אותו אחר מותרת לו כמו שכתבו התוס' לקמן דף פ"ג בד"ה אילימא כמו כן על מנת דהכא ג"כ הכוונה שלא תנשא בראשונה לאותו פלוני אבל כל שתנשא לאחר נתבטל התנאי, הלכך בכה"ג שפיר מספקא לן אי מודו רבנן בהא כמו כל תנאי דעלמא או דלמא בהא פליגי ובחוץ מודה ר"א אבל אי אמר על מנת שלא תנשאי לפלוני לעולם בהא לכ"ע לא הוי כריתות כלל שלא תהא מותרת במה שנאסרה כדברי הרמב"ם הנ"ל, ועמ"ש לקמן דף פ"ג ע"ב עוד בזה ובדברי הרמב"ם הנ"ל: ונראה לי דמכאן יש ראייה לדברי הרמב"ם כיון דחזינן דמודה ר"א דמותרת לזה אחר שתתגרש או תתאלמן מאחר ולמה לא נימא דחוץ מפלוני הכוונה שאינה מתירה כלל לזה לעולם וע"כ שאי אפשר שיתפסו בה קידושין של אחר כל עוד שלא נפקע אישות של ראשון לגמרי, הלכך אם אמר בפירוש חוץ מפלוני לא תהא מותרת לעולם ממילא אסורה לכל אדם כיון שעדיין אישותו של ראשון חל עליה, לכך אי אמר סתם חוץ מפלוני ממילא דנין באופן שיהא גט, ורק קודם נישואי אחר אינו מתיר לפלוני אבל כל לאחר חוץ מפלוני הוא מפקיע אישותו לגמרי הלכך ממילא גם בעל מנת כל שאמר סתם ע"מ שלא תנשאי לפלוני דנין דכל לאחר הפקיע אישותו לגמרי דאל"כ לעולם אגידא בי' ואי אפשר שתנשא לאחר, ועמ"ש"ל דף פ"ג ע"ב בתוס' בד"ה מודה: שם על מנת דלא מיטמאי בתי כותים וכו' ועוד בתי כותים מי מיטמאין קשיא לי היכי פשיט מהכא דליכא למיטעי כלל דעל מנת הוא דמאי על מנת שייך כאן וכה"ג כתבו התוס' ריש חולין וסוף המניח דהיכא דליכא למיטעי לא חש למיתני לשון שאינו כגון עברים מצרים ולא כי אפילו בשמא וא"כ היכי פשיט דאלא חוץ הוא מהך דהתם, גם לא ידעתי למה לי כולי האי על מנת דלא מטמאי וכו' ולא עוד אלא דלא סגי לי' בהא אלא שהוסיף להקשות ועוד בתי כותים וכו' כיון דלא שייך התם על מנת כלל ע"כ חוץ הוא: ונראה לי דכך הכוונה לפי מה ששנינו פי"ג דנגעים משנה ד' דבית המנוגע המוחלט מטמא מתוכו ומאחוריו ואפילו במוסגר האבנים המנוגעים עצמן מטמאין מאחוריהם כמ"ש הר"ש שם מן התוספתא, ומעתה אי יש לאחר בית מאחוריו ממילא הנוגע בביתו של האחר ג"כ טמא, ואף דבמשנה ב' שם אמרו דבזמן שהוא נותץ נותץ את שלו ומניח של חבירו משום דגבי נתיצה כתיב אבניו ואת עציו ולא של חבירו מ"מ היינו דוקא כשהוא נותץ אבל כל זמן שהנגע בו מטמא מאחוריו, והשתא ס"ד אף דבתי כותים מיטמאין בנגעים היינו ביש נגע בביתו אבל בכה"ג שיש לכותי בית מאחורי הכותל ששם הנגע בכה"ג כיון דאי מטמאין לה מיטמאי נמי בתי כותים לא מטמאין לה כלל ולא מיטמאי בתי ישראל רק באופן שע"י טומאה זו לא יתטמאו בתי כותים אבל באופן דאי מטמאין לה יתטמאו בתי כותים לא מיטמאי אפי' בתי ישראל, ובאמת לא ניחא להו לומר כן דמפני טומאת בתי כותים לא יתטמאו בתי ישראל, ואהא מקשה עוד דבתייהם אינן מתטמאין כלל ואפילו מטמאין לבתי ישראל לא יתטמא ביתו של כותי כלל א"כ פשיטא דבית ישראל טמא, ואע"ג דתניא בתוספתא ומייתי לה הרמב"ם ז"ל בהלכות טומאת צרעת הלכה י"ב בית שצידו אחד כותי וצידו אחד ישראל אינו מטמא בנגעים אין הכוונה דאחורי הכותל דר שם כותי רק: בבית גופא

ששם הנגע צד אחד שייך לו אז אינו מטמא כיון שאין בתי כותים מטמאין ממילא כל שיש לכותי חלק בו אינו מטמא, אבל כה"ג וכגון אבן שבזיות דבזמן שהוא חולץ חולץ את כולו משום דכתיב וחלצו אבל אי צד השני שייך לכותי ודאי אינו חולץ רק שלו וכמו כן אינו טמא רק שלו ולא של כותי והוא אינו פוטר את של ישראל כיון דבית ישראל בפני עצמו הוא, ויש לפרש עוד דס"ד דמראות חלוקות הן ומראה הטמא בישראל טהור בכותי וכן להיפך הטמא בכותי טהור בישראל, אבל הראשון עיקר לפע"ד: בתוס' בד"ה אבל בעל מנת לכאורה הי' נראה וכו'.

דבריהם צריכין ביאור כי לא נתבאר דעתם בחוץ אי גם בהא נסתפקו דדוקא באמר חוץ מפלוני לא תהא מותרת לו כלל בהא פליגי רבנן אבל באומר חוץ מנישואי פלוני ולא שייר בזנות מודו רבנן או דוקא בעל מנת מספקא להו אבל בחוץ פשיטא להו דאפי' חוץ מנישואי פלוני פליגי רבנן והנה מהא דאמרינן לקמן לר"י הגלילי אלא בחוץ משמע לכאורה דבחוץ נמי בלא תנשאי מודו רבנן, דאי פליגי בלא תנשאי אכתי קשיא הא הותרה אצלו בזנות מיהו יש לומר דמ"מ קשי' לי' לר"א דאיהו מתיר אפילו בלא תנשאי ולא תבעלי וס"ל לתוס' דבחוץ בכל גווני פליגי רק בעל מנת נסתפקו אי בלא תנשאי מודו או אפילו בלא תבעלי: ותדע לך שהוא כן דאי ס"ד דבחוץ נמי נסתפקו התוס' א"כ מה נפקא מינה בין על מנת לחוץ כיון דלא פליגי רבנן בחוץ רק כשאסר לגמרי ובהא גם בעל מנת פליגי והיכי קאמר בחוץ הוא דפליגי אבל בעל מנת מודו הא אין הפרש בין זה לזה כלל: אלא שיש לדקדק אי ס"ד דבחוץ ודאי פליגי רבנן בכל גווני אלמא אף דהותרה בזנות לא איכפת להו לרבנן א"כ מ"ש על מנת דמודו בהותרה בזנות ופליגי באסר לגמרי דאי לשון על מנת גורם כיון שאמר דרך תנאי א"כ ה"ה באסר לגמרי ואי דלא מהני לשון תנאי א"כ בלא תנשאי ג"כ הא בחוץ פליגי אפי' הותרה בזנות: לכן נראה לי ברור דכוונת התוס' כך דבחוץ טעמא אחרינא איכא נהי דס"ל לר"א דלא איכפת לן שיור של פלוני לגבי אינך שלא שייר אצלם כלום כדדריש מקרא ואשה גרושה מאישה אפילו לא נתגרשה רק מאישה פסולה לכהונה אלמא הוי גיטא אבל מ"מ פשיטא דמודה ר"א דלאותו ששייר אצלו ודאי אסורה לגמרי, ונהי דלא אסר רק נישואין מ"מ כיון ששייר נישואין הרי שייר בגט אצל זה עכ"פ ואצל זה ששייר ודאי לא הוי גיטא ואסורה לו לגמרי רק דלא איכפת לן מה ששייר אצל זה לגבי אינך הלכך ממילא אין הפרש בחוץ כלל בין שאסר הכל או נישואין גרידא דס"ס אסורה לו לגמרי ושפיר פליגי רבנן דשיור של זה הוי שיור גם לאינך, והיינו דקאמר לקמן בפשיטות אלא בחוץ דבחוץ לא הותרה כלל אפי' אמר חוץ נישואי פלוני) משא"כ בעל מנת שפיר יש לומר דדוקא בעל מנת שלא תנשאי כיון שהותרה אצלו בזנות לא הוי שיור כלל.

אבל בעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי שלא הותרה כלל לזה, לרבנן הוי שיור גם לאחריני ולר"א לא איכפת לן כיון דלאחריני לא שייר מידי: אמנם בעיקר דברי התוס' יש לדון דכיון דחוץ אסר לגמרי כמו שבארנו א"כ ממילא על מנת דמודו רבנן דומיא דחוץ הוא אפילו התנה על הכל גם יש להביא ראי' מהך דלקמן דמבעי' לן חוץ מזנותך מאי נפשוט מאבא ואביך ויש להבין דלמא שאני אבא ואביך שלא התיר כלום דנישואין בלא"ה ליכא בהו ולא שייך בהו כלל זנות לא התיר לכך הוי שיור אבל באחר כיון שהתיר נישואין לא הוי זנות גרידא שיור וצ"ל דעכ"פ פשיט כה"ג דאבא ואביך באחר

שהתנה על נישואין דרך תנאי א"כ לא שייך בה נישואין מכח התנאי דהוי א"א רק תנאי לא הוי שיור וממילא חוץ מזנותך הוי ממש כמו אבא ואביך דהא נישואין לא שייך וזנות לא התיר ש"מ דוקא אבא ואביך דהוי על זנות ערוה בלא"ה אבל באינש אחרינא דלא הוי ערוה הוי שיור אף דנישואין הוי תנאי ולא שייך רק זנות.

והשתא אי נימא דבעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי לכ"ע הוי שיור א"כ כ"ש בעל מנת שלא תנשאי וחוץ מזנותך דהוי שיור וליכא ספיקא כלל וע"כ דבעל מנת לא הוי שיור אפילו התנה על הכל, ומה שדקדקו מבריייתא דלקמן לק"מ דבעי לאשמועינן דאפ"ה פליגי רבנן, גם מה שהקשו מר"י הגלילי דלקמן אינה קושי' כלל, דאנן אמרינן דבעל מנת אין הפרש כלל ופליגי בכל גווני ולמ"ד בחוץ פליגי בעל מנת לא פליגי בכל גווני הלכך שפיר קאמר אי בעל מנת היכי פליגי רבנן עכ"פ בלא תנשאי הרי הותרה בזנות ובודאי אין דעת ר"י הגלילי דעת שלישית לא כר"א ולא כרבנן, גם מה שכתבו מדלא פריך לרבנן בעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי היכא מצינו אסור לזה ומותר לזה לק"מ לפע"ד דודאי לס"ד ע"כ קושית ר"י הגלילי בעל מנת ג"כ היכן מצינו וכו' ועל זה מקשה הרי הותרה בזנות אבל למאי דמסיק דבחוץ פריך ס"ל דבעל מנת דדרך תנאי הוא לא שייך להקשות כלל היכי מצינו דמ"ש מכל תנאי דעלמא, כנ"ל: בא"ד דאל"כ אדמפליג בסמוך וכו' עמהרש"א, ולחנם הביא ממרחק לחמו כי כוונת התוס' פשוט בהך ברייתא דבסמוך דמפליג בין חוץ לעל מנת הוי לי' לחלק בעל מנת גופא בין על מנת שלא תנשאי ולא תבעלי לעל מנת שלא תנשאי גרידא דבהא לא נחלקו ובהא נחלקו, בא"ד אע"ג דבאלא אסור נישואין ובעילה.

דבריהם מגומגמין קצת דמעיקרא בריש דבריהם משמע דהא בהא תליא דאי מודו רבנן בעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי ממילא אי בעל מנת פליגי לא פליג ר"א רק בלא תנשאי שהרי הביאו ראי' מבריייתא דבסמוך דלא נקט במילתא דר"א רק לא תנשאי וכאן משמע דהא פשיטא דאי על מנת הוא פליג ר"א אפי' בלא תנשאי ולא תבעלי, ונראה לי דעיקר כוונתם דכיון דבעי על לשון אלא חוץ הוא או על מנת הוא א"כ הך לשון אלא דדנין על מנת מאיזה צד נימא דרק על נישואין על מנת הוא ולא על ביאה, ובשלמא אי הוי מספקינן אי אמר כך או כך א"כ יש לומר דהספק דמיירי דאמר כך אבל אנן בלישנא דאלא מספקינן אי חוץ או על מנת א"כ ודאי היתה הכוונה נישואין ובעילה ומ"מ חלוק על מנת מחוץ, כנ"ל: בד"ה אמר רבינא, ומדתנן ריש זבחים וכו'.

כבר כתבתי דלק"מ דשאני התם דקתני בהדי' אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה ורק הכא קא מבעי לי' דלא קתני אלא לפלוני לא תהא מותרת וכן בהך דנגעים אלא של כותים אין מיטמאין וכמו כן לפי מה שכתבתי דמהיכא דליכא למיטעי כלל אין להביא ראייה כלל פשיטא דלא קשי' מידי: ע"ב בגמרא שר"א מתיר לכל אדם חוץ מאותו האיש.

קשי' לפי מה שכתבו התוס' לקמן בד"ה עמדה ונשאת דנישואין הללו אין מבטלין הגט דאינן נישואין כלל רק אחר מיתת המגרש הוא דמבטלין הגט למפרע דאז חלין הנישואין א"כ בחיי המגרש הרי מותרת הוא לכל אדם אפילו לאותו האיש דלא עבר על התנאי כלל ולאחר מיתת המגרש הרי מותרת היא באמת לאותו איש ואין כאן איסור לאותו איש כלל רק אי תנשא מתחילה לאחר אז אסורה לאותו איש אחר מיתת המגרש כדי

שלא יהא איסור אשת איש לאחר למפרע אבל לא איסור לאותו אחר כלל, ודוקא אי אמר שלא תנשאי ולא תבעלי אז שייך איסור לאותו איש, אבל בכה"ג הרי אסורה לאחר ג"כ כמו שכתבו התוס' שמא תבעל באונס, ועוד דבהדיא קתני שלא תנשא ובכה"ג ליכא איסורא כלל אפילו לאותו פלוני לא בחייו של המגרש ולא אחר מיתתו, והוא תמוה מאד לכאורה: ומזה הי' נראה לכאורה ראי' ברורה דלא דמי על מנת שלא תנשאי לפלוני לאבא ואביך דהתם ליכא נישואין כלל בלעדי תנאי של זה, אבל לפלוני כיון דלולא תנאו יש לו נישואין ועל זה התנה שלא תנשא לו, הלכך אפילו אינן חלין עברה על התנאי שכך התנה שלא תנשא לו ולולא דבריו היתה יכולה להנשא לו: אמנם אני אומר באופן אחר דאף דפליג ר"א דעל מנת לא הוי שיוור כמו כל תנאי דעלמא היינו דוקא לגבי אחרים דמותרת מחמת זה לעלמא ולא ס"ל כרבנן דעל מנת הוי שיוור לאחריני אבל לאותו האיש בלבד שהתנה עמו על מנת שלא תנשאי וממילא לא משכחת לה גבי' נישואין כלל הרי שיוור בנישואין לאותו האיש והוי כמי שאמר חוץ מנישואי פלוני, דאף דמבעי' לן לקמן חוץ מזנותך אבל חוץ מנישואין לא קא מבעי' לן דהוי שיוור ואפי' בעל מנת מודה ר"א לרבנן לגבי אותו האיש עכ"פ כיון שבתנאי זה אסר עליו הנישואין, ובשלמא אי מתנה תנאי אחר כגון יין הרי לא נאסר עלי' שתיית יין רק אי תשתה יתבטל הגט אבל כאן ביטל הנישואין לגמרי ממנו ואין לו בה שום נישואין והוי כמו חוץ לגבי אותו פלוני עכ"פ הלכך ממילא לאותו האיש אסורה לגמרי אפילו בזנות כיון דשיוור גבי' בנישואין ומהאי טעמא ס"ל לרבנן אפילו לגבי אחר הוי שיוור כיון שנאסרה לגמרי לפלוני, ור"א פליג דלאחריני הוי לי' כתנאי דעלמא כיון שדרך תנאי אמר אבל לגבי אותו פלוני מודה דהוי שיוור, כנ"ל: שם אפילו לא נתגרשה אלא מאשה פסולה לכהונה.

יש לדקדק הא קי"ל בעל מנת שלא תשתי יין כל ימי חייכי אין זה כריתות ומוכח להדיא לקמן דאפילו למ"ד דלא חייש הכא בחוץ מפלוני לדבר הכורת בינה לבינו מ"מ מודה דכל ימי חייכי אינו גט ומוכח להדי' ברמב"ם דבהא אפי' ריח הגט ליכא, אלמא דאפי' לכהונה בעינן שלא תהא אגידא בי' כל ימי חי' והשתא היכא דלא התירה לעלמא כלל פשיטא דהיא אגידא בי' דהא אפי' בעל מנת שלא תנשאי לפלוני חשובה אגידא גבי' ואי לא הגביל זמן אינו גט ואפי' ריח גט ליכא כמבואר כל זה בדברי הרמב"ם פ"ח מה"ג, א"כ כ"ש כשלא התירה לעלמא כלל דפשיטא דאגידא בי' בנישואי כל אדם ולמה תפסל לכהונה, ובודאי ליכא למימר כיון שאם ימות הבעל תהא מותרת, לא הוי אגידא בי' לעולם והוי כמו שלא תשתי יין כל ימי חיי.

הא ודאי ליתא, דבשלמא ביין תהא מותרת ביין כשימות והגט יהא גט ממש, אבל כאן מה שתהא מותרת כשימות הוא משום דמיתה מתרת לגמרי ואפילו לא נתגרשה כלל מותרת כשמת אבל לא מחמת שכלה תנאי הבעל, תדע דביין ג"כ כשאין לו יבם הרי תהא מותרת ביין כשימות הבעל דמה איכפת לה כיון שמת מה נפקא מינה במה שלא תשתה וע"כ דמ"מ הגט אינו גט כלל לא מהני, א"כ כאן ג"כ הרי הגט לא כרת כלל ועדיין אגידא בי' שלא להנשא לאחר כלל מחמת הבעל: וצריך לומר דודאי בגירושין יש ב' ענינים, הרי את מגורשת ממני ומותרת לכל אדם, ובאותו הצד שהיא מגורשת ממנו נפסלה לכהונה ובהיתר לכל אדם מותרת לעלמא, והשתא בעל מנת שלא תשתי יין אותו התנאי חוזר גם על מה שהיא מגורשת ממנו לכך גם בגירושין ממנו אגידא בי'

לכך אם תשתה יין אפילו ממנו לא תהא מגורשת, אבל באומר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם הרי בגירושין ממנו אינה אגידה בי' כלל רק האגד בהיתר לעלמא, ואין פסול כהונה תלוי בהיתר לעלמא, ואין להקשות לר"א בחוץ מפלוני דצד היתר לעלמא אגידא בי' ומ"ש מעל מנת שלא תנשאי לפלוני לעולם דלא הוי כריתות לכ"ע, לכ"ע לק"מ, דדוקא בעל מנת כל ההיתר לעלמא אגיד גבי' כי התנאי סותר הכל אבל בחוץ אינה אגידא רק לענין פלוני אבל לשאר בני אדם אינה אגידא כלל, וסובר ר"א דאין שיוור של פלוני מגרע הגט לגבי אחריו דלדידהו ליכא אגד כלל, ועוד כיון דמודה ר"א דאחר שנשאת לאחר ומת מותרת לזה שנאסרה עליו א"כ לא נאסרה עליו לעולם כלל והוי כריתות כמו כל על מנת שהגביל זמן רק באסרה לכל אדם דלא תוכל להנשא כלל בהא צ"ל כנ"ל: שם אלמא הוי גיטא ורבנן איסור כהונה שאני.

פירש"י שריבה בהן מצות יתירות, והוא דחוק מאד, גם לשון איסור כהונה שאני לא משמע הכי והוי לי' לומר כהונה שאני, אבל הרמב"ם ז"ל פ"י מה"ג כתב דריח הגט הפוסל לכהונה מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא, ונראה דקשי' לי' קושית התוס' דמה ס"ד דר"א הא לדידי' נמי ע"כ כהונה שאני דהא מותרת להתייבם, לכן ס"ל להרמב"ם דודאי בברייתא לא הוזכר רק כהונה וסובר ר"א דהוי גט גמור ממנו עכ"פ דאי אפי' לדידי' לא הוי גט היאך ס"ד שתפסול לכהונה מדאורייתא כיון שלא נתקיימו דבריו כלל דהוא גירשה עכ"פ ממנו ואפי' ממנו אינה מגורשת והיאך נימא שנחלק דבריו לענין כהונה תתגרש ולענין יבם לא תתגרש וע"כ דבאמת מגורשת לגמרי ממנו ולא איכפת לן במה ששייר לבטל הגט לגמרי וה"ה בחוץ מפלוני למה שגירש מגורשת ולפלוני שלא גירש לא ולא ס"ל לומר דבאמת אינה מגורשת רק רבנן חששו שלא יאמרו גרושה מותרת לכהן ומחמת קול גירושין פסלוה לכהן א"כ ליבם נמי היה להם לחוש שלא תתייבם וע"כ דמדאורייתא הוא ובאמת הגט גט גמור ממנו עכ"פ אפילו לענין יבם, ובקרא אין להקשות דנקט כהונה דהא בדיני כהונה משתעי להורות דאפילו גרושה כזו שאינה מותרת לעלמא אסורה לכהן, אבל אי רבנן רצו לחדש דבר זה הי' להם לומר לענין יבם גם כן להחמיר מדרבנן ורבנן פליגי עלי' דלעולם גט כזה אינו כלום רק רבנן פסלוה מחמת קול גירושין ולא חששו רק לענין כהונה כדחזינן לב"ש לעיל דפוסל לכהונה בכתב לגרש ונמלך ולגבי אשת איש לא חששו לקול בהך משנה דלעיל בנתייחד לפני עדים ש"מ דחמירי לרבנן פיסול יוחסין א"כ כל שיש ריח גט חששו לפיסול יוחסין משא"כ לענין יבם, כן נראה לי לדעת הרמב"ם ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה אפילו: בתוס' בד"ה שר' אליעזר, והקשה רבינו שמואל וכו' שמא יבוא עלי' באונס וכו'.

ולדעתי צ"ע בזה אי כה"ג עברה על התנאי כיון שלא היתה הביאה ברצונה רק באונס, ובמה נפשך אי יש בידה להנצל ממילא ליכא למיחש שתעבור ואי אין בידה שתנצל הרי התנה עליה בדבר שאי אפשר לקיומו, ועוד מאיזה צד נימא דשלא תבעלי הכוונה באונס מסתמא הכוונה שלא תבעל לו מרצונה דמהיכי תיתי נימא שהתנה עליה בדבר שאין בידה גם לא הבנתי לפי זה מה שרצו להוכיח לעיל מדברי ר"א בברייתא דקתני שלא תנשאי דלא תנשאי ולא תבעלי הוי כמו חוץ וקשה הא ע"כ נקט שלא תנשאי משום דבלא תבעלי לא התיר ר"א לכל מחשש שמא תבעל לו באונס משא"כ נישואין ליכא למיחש, ומ"מ אפשר לומר דאם אמר לה על מנת שלא יבעול אותך פלוני דבכהאי גוונא

ודאי אפי' נבעלה באונס לא הוי גט ואף שאין בידה, כמו על מנת שתצא חמה מנרתיקה דאין בידה ומ"מ הוי תנאי, ודוקא אי התנה שתעשה דבר שאין בידה לא הוי תנאי, הלכך הך ברייתא הוי אפשר למיתני שאמר לה על מנת שלא תבעלי ובהא באונס לא נתבטל הגט או שפי' מרצונה וגבי לא תבעלי לאחור דחיישינן היינו באמר שלא יבעול אותך אחר: אמנם בעיקר קושית התוס' נראה לי עיקר כפי דעת הרמב"ם ז"ל פרק ח' מה"ג דדוקא בהגביל זמן הוי גט אבל בלא הגביל זמן הוי כמו שלא תשתי יין ולא תלכי לבית אביך לעולם וכן פירש"י לקמן להדיא דשלא תבעלי לאחור לא הוי גט דהוי כמו שלא תלכי לבית אביך לעולם ש"מ דבזמן מוגבל לא חיישינן שתעבור רק באינו מוגבל וכן מפורש בתוספתא להדי' דהטעם שלא תלכי לבית אביך לעולם דלא הוי גט שמא תלך ושמא תשתה, והיינו כמו שכתבתי, ועוד נדבר מזה לקמן בס"ד: בד"ה אפילו לא נתגרשה אלא מאישה, וא"ת וכו' פשיטא וכו' מותרת להתייבם.

לא נתבאר מאיזה צד פשיטא להו דלר"א מותרת להתייבם ואדרבא מדקאמר אלמא הוי גיטא ש"מ דחוץ כהונה הוי גט והיינו ליבום ונראה שדקדקו כן מדקאמר לרבנן איסור כהונה שאני ש"מ דרק לענין כהונה הוי גט דאי לר"א הוי גט למילי אחרוני ג"כ א"כ יתחדש מחלוקת חדשה בין ר"א לרבנן בלא התיר כלל לשום אדם דלרבנן מותרת להתייבם ולר"א אסורה, ומדלא מצינו שיחלקו ר"א ורבנן בהא ש"מ דלכ"ע בכה"ג שלא התיר כלל אינו גט רק לכהונה והך אלמא הוי גיטא קאי אהךדמתניתין ששייר פלוני וכמו דהתם הוי גט לכהונה כמו כן הכא לכ"ע חוץ פלוני, אך מ"מ אין קושיתם עולה יפה כי אם לר"א מותרת להתייבם היינו טעמא דעיקר היבום תלוי בהיתר לכל אדם דאי היתה מותרת לכל אדם בלי מיתת הבעל אינה מתייבמת אבל אם מעיקרא לא היתה מותרת ועכשיו מחמת מיתת הבעל היא רוצה להנשא לשוק בהא אמרה תורה שאין מיתת הבעל מתיר רק ביש לו בנים אבל בלי בנים לא תהיה אשת המת החוצה הרי בפירוש אמרה תורה שאין מיתה זו בלי בנים מתרת לשוק רק יבמה יבוא עליה הלכך כיון שאמר ואי את מותרת לכל אדם כבר נכלל בזה ממילא שתתייבם ג"כ, ושפיר דייק ר"א דחזינן דיש גט לחצאין לכהונה בלבד ולשאר דברים לא, כמו כן באמר הרי את מותרת לכל חוץ מפלוני מתחלק הגט, לזה מגורשת ולזה לא: ואדרבא בהכי ניחא לי טפי ראיית ר"א מדקאמר אפי' לא נתגרשה אלא מאישה, דמשמע לא מבעי' בנתגרשה טפי מאישה דפסולה אלא אפילו לא נתגרשה רק מאישה פסולה, וקשה מאיזה צד הוי מאישה רבותא טפי אדרבא הא יש מקום לומר להיפך דדוקא בנתגרשה רק מאישה פסולה דנתקיימו דבריו כפי מה שגירש אבל בגירש לכל חוץ מפלוני כיון דאינו גט ולא נתקיימו דבריו כלל שאינה מותרת לשום אדם אינו גט כלל אפילו לכהונה ומדקאמר אפילו לא נתגרשה אלא מאשה, ש"מ דבגירש טפי מאישה באמת הוי גט לכל מי שהתיר ושפיר קאמר לא מבעי' בגירש טפי כיון דהגט מועיל למי שהתיר דפסולה לכהונה אלא אפי' לא גירש רק ממנו שאין הגט פועל כלום מכל מקום פסולה לכהונה, משא"כ לרבנן נהפוך הוא דטפי יש לפסול לכהונה בגירש ממנו ולא התיר כלום מאי התיר לכל אדם חוץ מפלוני כיון שלא נתקיימו דבריו, ואהא קאמר ורבנן איסור כהונה שאני כיון דאין פסול כהונה תלוי בחלות הגט רק כל שגירש בלשונו ומסר לה הגט אף שאינו מועיל פסולה לכהונה הלכך כל שהוציא בלשונו ומיעט בגירושין ס"ד טפי שלא יפסול כיון

דאפילו בלשונו לא הוציא הגירושין כלל אדרבא אמר שלא תהא מותרת, אפ"ה פסולה לכהונה: ודע שנמצא להרב בעל הלבושים ז"ל בתשובת מהר"ם סי' קכ"ג בד"ה אך אקדים להם שאלה גדולה עד סוף סי' קכ"ד דברים תמוהין לכל רואיהם אין צורך להאריך בסתירתם, כי חשב לומר דכל גט הניתן מאהבה אינו כורת להתירה לעלמא ופי' כך הך ברייתא דבהכי מיירי, והקשו עליו מדברי התוס' דמבואר להדי' דבגט זה מותרת להתייבם ש"מ דלא מיירי בגט מאהבה כזה, והשיב שלא ירדו לעומק דברי התוס' דיש גט הניתן מאהבה לטעם אחר ואז אפילו לזיקת היבם אינו מועיל ויש גט שניתן מאהבה להציל מזיקת היבם ע"ש, וכל דבריו תמוהין כי אם באמת יועיל הגט מאהבה לענין זיקת היבם עכ"פ מה קשיא להו לתוס' הא שפיר קאמר ר"א דעכ"פ מוכח דהוי גט אפילו לא התיר לכל אדם שהרי אם עשה להציל מזיקת היבם מועיל אף שאינה מותרת לשום אדם, גם עיקר דבריו תמוהין מאוד והרי כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו ופיר"ת שכותב גט גמור בלי שום תנאי ולכך היתה מותרת לדוד והשתא תיקשי היאך היתה מותרת לדוד אפי' בלי תנאי הא מ"מ הוי גט מאהבה ואינו כורת שתהא מותרת לכל אדם, וגט שכיב מרע לר"ה דאמר גיטו כמתנתו ונחלקו עליו והרי בלא"ה הוי גט מאהבה ואינה מותרת לשום אדם זולתי לחזור לראשון: ועל עיקר הקושי' שלו מנין לנו שגט כזה יכרות שמא דוקא המגרש מחמת טעם אבל מ"מ רוצה בגירושין אבל מגרש מאהבה שמא אינו כורת כלל, ואם קושייתו קושי' בואו ונצווה על כל מה שאמרו חולצת ולא מתייבמת במקום דאסרו רבנן היבום או בז"הז מחמת חומרת הגאונים או רבינו גרשון ועכ"פ מאיזה צד פשיטא לן דחליצה כזו מתרת לשוק שהרי בפירוש אמרה תורה וירקה בפניו ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו' והרי אמרה תורה לבזותו על שאינו רוצה לייבם וא"כ זה שרוצה לייבם רק אנן מעכבינן לי' מלייבם נאמר שאין לזה דין חליצה כלל שהרי מחמת גזירת חכמים אינו מייבם ואי ירצה לא שבקינן לי' ומאיזה צד יגיע לו הבזיון הזה וע"כ צ"ל דודאי מה שאמרה תורה לא תהיה אשת המת החוצה יש לו ענין וטעם בפני עצמו שאין אשה זו ניתרת לשוק באין לו בנים רק באחת משתי אלה והן הכורתין ביבמה שאי היו הדברים מפני בזיון בלבד חרש ושוטה שאינן בני דיעה למה לא תנשא לשוק דהן אין צריכין בזיון ואינן בני חליצה ויבום כלל, וע"כ שדבר זה ענין בפני עצמו להתירה לשוק ע"י חליצה דוקא, וכמו כן גט כריתות הוא דבר הכורת שהספר כריתות הוא המפריד וכורת בגזירת התורה רק שאמרה תורה שמי שירצה לגרש ימסור ספר זה לאשתו ותהא מותרת לאיש אחר וזה ברור, וכל דבריו שם אינם נכונים כלל, ותמוה מאד על הרב הנ"ל שהכניס עצמו בדבר חמור כזה בדברים שאינם ברורים כלל וכלל במחילה מכבודו: ובעיקר קושית התוס' נראה לי ליישב בלא"ה לפי שיש לדקדק דקאמר ורבנן דהוי לי' לומר דרבנן כר"א בן מתיא ס"ל דדריש הך גרושה מאישה ולא מאיש שאינו אישה ולאפוקי אשה שהלך בעלה למד"הי ובאו עדים שמת ונתקדשה לאחר וגירשה שלא נפסלה לכהונה ואמת דרבא קאמר התם דהוי לי' למידרש מרגניתא ודריש חספא, והיינו דהוי לי' לדרוש אפילו לא נתגרשה אלא מאשה כהך דהכא אבל מ"מ אין קושיא לרבנן אי לא דרשי באמת הך דגט כזה אינו כלום.

ורבא גופא מנא לי' דהך מרגניתא הוא כיון דתליא בפלוגתא דר"א ורבנן, ומנא לן למידרש דאיסור כהונה שאני: וברור דהכוונה התם דודאי הך קרא לא בא להורות בגוף הגט דגט של אחר אינו מתיר דמה ענין זה לכהן לענין גרושה הוי לי' לאשמועין בפרשת גירושין וממילא לא נפסלה לכהונה ועוד דאטו בהא בעי קרא דגט של אחר אינו גט דבפירוש כתיב בפרשת גירושין דבעלה יתן לה ספר כריתות ובעינן שיהא נכתב לשמו דוקא רק קרא קמ"ש"ל דס"ד כל שגירשה בעלה אפילו בטעות עכ"פ נתגרשה זו מבית בעלה קפיד קרא לכהן קמ"ש"ל דוקא בגירשה בעלה ולא מאיש שאינו אישה, והשתא ממילא מוכח ע"כ דכה"ג גבי בעלה שנתן לה גט אף שאין גט זה מועיל באמת מ"מ פוסל לכהונה דדוקא באחר שאינו מתיר מותרת לכהן אבל בעל כה"ג אף שאינה מותרת לעלמא בגט זה פוסל לכהונה והיינו דקאמר רבא כיון דע"כ מודה ר"א בן מתיא דגט שאינו מתיר לכל אדם פוסל לכהונה כל שגירשה בעלה א"כ הוי לי' למידרש הא מילתא מהך קרא אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה וממילא מוכח דדוקא מאישה ולא מאחר: והשתא אתי שפיר דדייק ר"א הכא מהך ברייתא דקתני אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא דרשינן ולא מאיש שאינו אישה וממילא יהא מוכח דבאישה אפי' אינה מותרת לכל אדם דפסולה לכהונה היינו באופן שאמר שתהא מותרת לכל רק חוץ פלוני דהוא התיר עכ"פ בדיבורו כמו אותו האחר רק שאין דבריו מועילין דבאחר כשרה לכהונה ובאישה פסולה אבל מנא לן להחמיר אפי' לא נתגרשה רק מאישה שאמר בפירוש שאינה מתירה לשום אדם בהא אפילו באישה לא הוי ריח גט לפסול לכהונה וע"כ דגט כזה שהוא מתירה בפירוש לכל אדם הוי גט גמור באמת ומקרא מוכח דגט שאינה מותרת פוסל לכהונה באישה הלכך ע"כ אפילו לא נתגרשה רק מאישה פסולה לכהונה והיינו דקאמר ר"א אלמא הוי גיטא, ולדברי התוס' יקשה כיון דמותרת להתייבם הרי אינה גרושה כלל רק לכהונה ואינו גט רק לזה בלבד והיאך קאמר אלמא הוי גיטא, ולהנ"ל ניחא דהך אלמא קאי אהך גט דמתניתין דמהתם מוכח דגט זה שאנו דנין עליו הוי גט גמור מדמרבנן גט שלא התיר בפירוש לשום אדם ש"מ דאי התיר ליכא לרבויי דהא הוי גט גמור ורבנן ס"ל דבאיסור כהונה אפילו לא התיר בפירוש לשום אדם אסר קרא כיון דריבה בהן מצות יתירות כפירש"י הלכך דרשינן לפסול לכהונה כל מה דאיכא למידרש, ועוד כיון דחזינן עכ"פ דבאיסור כהונה החמירה תורה לפסלה לכהן אף שאין הגט מועיל ממילא בכל גווני פסלינן לה אפילו לא התיר כלל כנ"ל: בא"ד כגון שגירשה בעל מנת וכו'.

ביבמות כתבו התוס' הקושי' ללוי דקתני דאי, דלתנא דמתניתין דלא תני דאי, לא קשיא כלל דהיתה אסורה להנשא לאחיו שמא תבעל אח"כ לפלוני, ויש לתמוה נהי דללוי קתני דאי אבל היאך פטורה צרתה להנשא בלי חליצה שמא תעבור ותבעל לפלוניולא הוי אשת אחיו וצרתה בת יבום היא ובזה לא שייך למינקט דאי דזה לא שייך רק למינקט המציאות דהי' מעיקרא באיסור אבל עכשיו שרוצה לומר פוטר צרתה והרי אינה פוטרת כלל, ואפילו אם נדחוק דהכוונה לאחר מיתת הערוה, מלבד דבמתניתין קתני פוטר צרתה והיינו בחיים דוכלן שמתו אינן פוטרות ובהך אינה פוטרת אחר מיתת הבעל בעודה בחיים רק לאחר מיתת הערוה, ועוד דערוה גופא אינה פטורה להנשא לאחר שמא תעבור כיון דהמגרש חי דאי מת אינה א"א ליבם כלל.

אבל בלא"ה לא קשה מידי לכאורה דערוה אינה פוטרת רק ערוה שתהא אסורה עליו לעולם כגון אחות אשה וכדומה דאפילו תמות אחותה לא תהא מותרת לזה ואכתי ערוה עליו מכח אשת אחיו כיון שלא היתה בת יבום בשעת נפילה, אבל זו כשימות המגרש תהא מותרת לפלוני היתר גמור דכיון שיתבטל הגט ע"י הנישואין שלו הרי אינה אשת אחיו רק מפותת אחיו ומותרת לו וכה"ג אינה ערוה כלל לפטור צרתה, לכן נראה לי דכוונת התוס' בעל מנת שלא תנשאי לפלוני כל ימי חיי והשתא מותרת היתה להנשא לאחיו דבחי המגרש לא חיישינן שתעבור כמ"ש התוס' לקמן להדיא בד"ה ועמדה ולאחר מיתה הותר התנאי לכך לא זכרו בכאן הקושי' ללוי דוקא, והשתא ניחא דצרתה ג"כ מותרת להנשא דלא חיישינן כלל שתעבור וכמו כן הוי ערוה גמורה דאפילו אחר מיתת המגרש תהא אסורה עליו מכח אשת אחיו שלא יתבטל הגט כלל, וביבמות דכתבו ללוי צ"ל דהוי ס"ל דגם בחיי המגרש חיישינן שתעבור על התנאי, וצרתה מותרת אחר מיתת המגרש והתם ג"כ כוונתם שלא אמר רק על זמן מוגבל כל ימי חייו: אמנם בעיקר קושית התוס' נראה לי דלק"מ דודאי הא דערוה פוטרת צרתה היינו בהנך חמש עשרה נשים דוקא דהאי ערוה אשת אחיו ממש היא ומ"מ אסורה לו מצד אחר שהיא ערוה עליו בהא פוטרת צרתה אבל זו שאנו דנין עליה מה שאסורה עליו הוא מצד מה שהיא אצל אחיו בגדר אשת איש דהיינו אשת המגרש הראשון ובגדר זה אינה אשת אחיו כלל רק אשת פלוני ומצד זה אין לפטור צרתה ומצד אשת אחיו הרי היא מותרת לו שאי היתה אשת אחיו לגמרי היתה מותרת לו רק לפי שאינה אשת אחיו לגמרי אצלו רק אשת פלוני ומצד זה אין זו צרתה.

ונראה לי שזהו כוונת הירושלמי שהביאו התוס' אע"פ שהתוס' לא פירשו כך: ודע דבעיקר קושית התוס' יש לדון לפי מה שכתבתי לעיל דאי בא עלי' פלוני באונס לא נתבטל הגט כלל כי לא התנה עליה רק שלא תבעל לו והיינו ברצונה ואפי' התנה עליה שלא יבעול אותה פלוני מ"מ אם בעל בשוגג נראה דלא נתבטל הגט בזה, והשתא כיון דהבא על יבמתו בין באונס בין בשוגג קנאה א"כ שוב אין זו יכולה לפטור צרתה כיון דהיא ג"כ בת יבום היא וצריך לומר לפי זה דעיקר הקושי' היכי דאמר בפירוש שאפילו תבעל באונס ובשוגג לא יהא גט ולא מיקרי מתנה בדבר שאינה יכולה לקיימו דכמו במתנה על מנת שירדו גשמים ועל מנת שתצא חמה מנרתיקה הוי תנאי ה"ה תנאי זה כנ"ל: בא"ד ובא ראובן וקידשה חוץ משמעון אחיו וכו'.

כוונתם דאז מותרת לשמעון כפנויה דעלמא ואינה אשת אחיו כלל אבל אי קידשה ראובן סתם דאסורה לשמעון מכח אשת אח רק לייבמה בתורת יבום ולא שייך יבום רק באשת אחיו שהיא רק אשת אחיו בלבד לא זו שהיא אשת הראשון שקידש קודם ראובן ג"כ וכיון דהיא לאו בת יבום גם צרתה אינה מתייבמת, ולפי שרצו בכאן לפרש צרתה ג"כ הוצרכו לומר באופן שהיא לשמעון פנוי' לא אשת אחיו כלל אבל ביבמות לא רצו להמציא רק פוטרת צרתה בלבד לא הוצרכו למציאות זה רק בפשיטות, ועמ"ש בסמוך ולקמן בבעי' דר' אבא: בא"ד ובא שמעון וקידשה חוץ מלוי.

עמהרש"א ומהרש"ל, ודבריהם תמוהין לפע"ד דפשיטא דכל יבמה שהיא זקוקה מכח שני מתים שוב אינה מתייבמת אפילו לאותו האח שאינה אצלו רק מכח מת אחד דמה

בכך דאצלו אינה אסורה רק מכח מת אחד ס"ס היא זקוקה להתייבם מכח שני מתים לשאר האחין, וכך דרשו ומת אחד מהם יבמה יבוא עליה מי שאין עלי' זיקת יבם אחד ולא זיקת שני יבמין והרי אם לא תתייבם לזה האח כגון שימות וכדומה הרי זקוקה היא מכח שני מתים לשאר האחין ושוב אינה מתייבמת לשום אח וממילא גם צרתה לאו בת יבום היא ולא משכחת צרת צרה, לזה הוצרכו לומר באופן דללוי מותרת לאו מכח יבום רק מכח פנוי' ואינה אשת אחיו כלל וכיון דמותרת לו לגמרי פשיטא שאינה פוטרת צרתה ומשכחת לה צרת צרה, ומה שהביא מהרש"א מדברי התוס' ביבמות הוא תמוה, דשם מבואר להדי' שלא רצו רק להמציא צרה בלבד ואח"כ הוא דכתבו דמשכחת נמי צרת צרתה א"כ מעיקרא בצרה בלבד לא הוצרכו לומר כמו כאן וכן מבואר לכל מעיין שם, אבל כאן דרצו להמציא תיכף צרת צרה הוצרכו לומר כמ"ש כאן וז"ב: בגמרא אמר אביי את"ל איתא לדר' אבא.

פירש"י אליבא דר"א, ותמוה הוא דמה לו לאביי לומר אליבא דר"א ושקיל וטרי בי' מה דלא נ"מ לדינא לרבנן מידי ונראה לי דאביי הכי קאמר את"ל איתא לדר' אבא דבקידושין יכול להיות דמהני לכ"ע דקנין כל דהו סגי. לא כפי מה שחזר בו ר' אבא ופשיטא לי' דבקידושין נמי פליגי רבנן והך איתא לדר' אבא היינו בעי' דר' אבא אם יש לה מקום וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל דפסק בקידושין ספק והיינו משום דלאביי לא איפשט בעי' דר' אבא.

ובחידושי לא"הע סי' ל"ח הארכתי בזה ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה ואלא: שם קידושי דראובן אהני קידושי דשמעון לא אהני כתב הרשב"א ז"ל לאו דלא אהני כלל דודאי אסורה לראובן כיון דתפסי קידושי שמעון לגבי עלמא דאי מת ראובן ויש לו בנים מ"מ אסורה מכח קידושי שמעון לעלמא א"כ אפילו ראובן אסור מכח צד המקודש שבה לשמעון אלא הכי קאמר וכו' ע"ש: ולא ידעתי מי הכניסו לכל הלחץ הזה, כי דבר פשוט הוא דמותרת לראובן כיון דשמעון קידשה בחיי ראובן חוץ מראובן ולא אהני קידושיו אז כלל לגבי עלמא הוי כמקדש א"א לאחר שימות בעלה דלא תפסי בה קידושין כלל אפילו אחר שמת בעלה וא"כ מותרת היא לראובן.

וכן נראה מדברי התוס' בד"ה אפי' דאין קידושי שמעון חלין כלל, ממילא לא קשי' מה שהקשה עוד היאך משתרי ללוי דכי מית ראובן אכתי אסורה ללוי מכח קידושי שמעון ולהנ"ל הא ליתא דמותרת היא ללוי דאין קידושי שמעון חלין כלל ואפילו קידשה שמעון סתם כיון דלגבי לוי היתה בלא"ה א"א מכח ראובן אין קידושי שמעון חלין לגבי לוי כלל והוי ליה קידושי שמעון לגבי לוי כאלו קידשה חוץ מלוי דאין קידושין חלין על קידושין וכשמת ראובן הרי לא קידשה שמעון שנית וקידושין ראשונים לא חלו רק לגבי ראובן בלבד הלכך כשמת שמעון ג"כ לא אסרינן לה ללוי רק שאי אפשר לייבם אשת שני מתים וכיון שהיה לו לשמעון תפיסת קידושין לגבי ראובן מי שיש עלי' זיקת שני יבמין קרינן בה שהרי אי הי' ראובן חי כשמת שמעון היתה זקוקה לו מכח שמעון הלכך אף ללוי אשת שני מתים קרינן בה ואי היה יכול לוי לקדשה כאדם דעלמא לא היו מעכבין קידושי שמעון כלל שלא חלו עליו דבשעה שקידש שמעון היתה אסורה ללוי מכח ראובן ואין קידושין חלין על קידושין ואפי' מת ראובן אין קידושין חלין בדבר

שלב"ל רק לפי שאין ללוי היתר בה רק לייבמה מכח ראובן דהיא אשת אחיו ואשת שני מתים אינה מתייבמת אפילו אינה זקוקה לו מכח שני מתים כיון דמ"מ אשת שמעון היא דהא תפסי בה קידושי שמעון לגבי ראובן וכמ"ש לעיל בתוס' בד"ה אפילו דכל שהיא זקוקה לשאר האחין מכח אשת שני מתים שוב אינה מתייבמת אפילו לאותו האח שאינה זקוקה לו רק מכח מת אחד גם מה שהקשה עוד מירושלמי דקידושין פרק האומר אינה קושי' לפע"ד דהתם כיון שקידשו שני אחין הרי לא נפלה רק פלגא דפלגא משויירת לו מכח קידושיו אבל כאן לגבי לוי אין כאן שיור כלל דהא היתה עליו אשת איש גמורה דקידושי ראובן לגבי לוי גמורין הן ולא שייר אצלו כלום רק לגבי שמעון לא היתה מקודשת כלל אבל לעלמא חוץ שמעון מקודשת לגמרי היתה והוי לה יבמה גמורה ולא פלגא, כנ"ל: בתוס' בד"ה ואלא אשת שני מתים וכו' הכא משמע וכו' מדבריהם נראה דהם מפרשים דכיון דאשת שני מתים דאורייתא ע"כ צריך לאשכוחי אשת שני מתים דע"י מאמר אינו רק דרבנן אבל תמוה הוא לפרש כן דהא לרבנן ע"כ לא משכחת אשת שני מתים, ועוד היאך בעי ר' אבא וס"ד דבקידושין לכ"ע לא מהני חוץ"א כ אשת שני מתים היכי משכחת לה, אבל רש"י ז"ל פי' בפשיטות דאביי קמש"ל דבהאי עניינא דר' אבא בהא לא הוי אשת שני מתים רק בכה"ג הוי אשת שני מתים אבל לא נתכוונו כאן להקשות מכח הכרח ואדרבא אי אשת שני מתים דאורייתא תפשוט מינה דחוץ מהני בקידושין דאל"כ למה לי קרא כיון דלא משכחת לה: בד"ה כגון תימה לר"י וכו'.

ואני תמה דמה ענין זה לזה, חדא דבגט מה שהתיר לכל אדם הוא הגט וחוז' מפלוני שייר בגט ואמרינן דאי נתקיימו דבריו במה שגירש ונשאת שלא לפלוני הגט גט גמור לגמרי ונפקע אישות ראשון לגמרי, אבל בקידושין נהפוך הוא דחוץ מפלוני הוא השיור, ומאיזה צד נימא דאי נתקדשה לפלוני נפקע אישות ראשון ולא שמענו לקידושין דיפקעו רק בגט לא שקידושין יפקיעו קידושין כיון דלא היו על תנאי רק קידושין גמורין, ועוד דדוקא בגט יש לומר דמודה ר"א דאי אסרה לגמרי על אותו פלוני לעולם הרי אגידא בי' כמו אל תשתי יין כל ימי חייכי וה"ה חוץ דמ"מ כיון דאגידא בי' לא הוי גט, וע"כ מודה ר"א דאי נשאת לאחר נפקעו לגמרי ושוב לא היתה אגידא בי' לעולם רק כל עוד שלא תנשא לאחר לכך הוי גט אבל בקידושין לא שייך לפסול משום דאגידא בי', כנ"ל ברור: בד"ה וחזר ואמר לה לראובן ושמעון, כל הך בעי' מתוקמא שפיר אף כרבנן.

הנה רש"י ז"ל פי' דהך בעי' שאמר לה כך קודם מסירה, ולפי' זה בין לר"א בין לרבנן קא מבעי' לן, אבל צריך ביאור למה לא נפרש דאמר כך אחר מסירה ולרבנן מבעי' לן כשאמר לה תכ"ד לראובן ושמעון ואפי' לא חזר ונטלו ממנה, דאף דבגיטין לא מהני תכ"ד היינו לבטל הגט אבל לא כשלא היה גט לחזור בו שיהא גט, והא דבעינן במתניתין שיחזור ויטלנו מידה היינו לאחר כדי דיבור אבל תוך כדי דיבור ודאי לא בעינן זה ועכ"פ אי נטלו ממנו וחזר ונתנו לה ואמר לה כך איכא למיבעי ולר"א ליכא ספיקא בהא כלל דכיון דלדידי' הוי גט לא מהני שיאמר אפילו תכ"ד שלא יהא גט רק לראובן ושמעון כיון דכבר הוי גט גם לאחרני מעיקרא: אמנם דברי רש"י ז"ל ברורים דע"כ קודם מסירה מיירי דאי אחר מסירת הגט או תוך כדי דיבור למסירתו ליכא ספיקא כלל אפילו לרבנן דבמה נפשך אי חשב דמה שאמר מעיקרא מועיל א"כ היאך יאמר אח"כ דרק לראובן ושמעון דכבר הותרה לכל אדם מעיקרא ולא מהני תכ"ד בגט ואי דידע דאינו

גט כיון דשייר א"כ כ"ש דרק לראובן אינו גט כלל ואי רצה באמת שלא יהא גט מה צורך היה לו לחזור שנית ולומר לראובן ושמעון הא בלא"ה אינו גט כלל וע"כ דקודם מסירה אמר וכל עוד שלא מסר לה הגט יכול לשנות דבריו כפי מה שירצה ושפיר מבעי לן ולפי זה גם לר"א מבעי לן, ודוק: דף פ"ג ע"א בגמרא אף לשמעון מהו.

לכאורה יש לדקדק לפי מה שפירש"י לעיל דלכך אמרינן מאי דאסר שרא דהך לראובן ושמעון דקאמר אף לראובן ושמעון ומ"מ אמרינן דאי אמר לשמעון לחוד ראובן לא א"כ מה נפקא מינה דקאמר אף לשמעון הא לשמעון גרידא ג"כ הכוונה אף לשמעון דמהאי טעמא שרי' לעלמא ומ"מ לראובן לא, א"כ וכי בשביל דקאמר לשון מבורר להתיר לעלמא נימא דלראובן ג"כ נתכוין, לפיכך נראה לי דלעיל לאו מכח אף דנין דהתיר לעלמא רק דאמרינן דמעלמא לא דיבר כלל שכבר התיר רק לראובן ושמעון דאסר בא להתיר עכשיו ומבעי לן בראובן גרידא ג"כ לאו מכח אף רק כיון דזכר לאסור תרווייהו וזכר עכשיו ראובן להיתר ה"ה שמעון התיר רק חד מינייהו נקט דהיינו קמא אבל לא הי' הספק דאף לראובן קאמר דפשיטא שלא היה כולל שמעון באף דהוא מאוחר רק ממילא שמעון גם כן מותר, והיינו דבעי הכא באף לשמעון דיש לומר דאף כולל כל מה שקדם דהיינו לעלמא וראובן או רק עלמא בלבד, ולפי זה באף לראובן יש לומר דפשיטא לי' כיון דלעלמא ודאי נתכוין דהא לראובן גרידא גם כן מותרת לעלמא בודאי רק לשמעון מספקא לן א"כ מה יתן ומה יוסיף אף להורות גם על שמעון ודוקא בשמעון אמרינן דאף קודם כל מה שקדם לו אבל בשמעון גרידא מה דמותרת לעלמא לאו מכח אף הוא רק דאמרינן שלא דיבר במה שכבר התיר ונשאר בהתירו, ועיין מה שאכתוב בתוס' בד"ה בסמוך: בתוס' בד"ה אף לשמעון מהו, נראה דאף לראובן נמי מספקא לי'.

הנה הא ודאי פשיטא שלא באו התוס' לשלול בדבריהם שלא נטעה לומר דאף לראובן לא מספקא לי' רק בודאי כולל שמעון ג"כ, דהא פשיטא כמו דלשמעון עדיף מלראובן כמו כן אף לשמעון עדיף מאף לראובן רק כוונת התוס' דלא נימא אף לראובן בודאי לא נכלל שמעון ואין כאן ספק קמש"ל דהא נמי בספיקא קאי: ולפי זה מוכח מדברי התוס' דלראובן לא נשאר בספק רק איפשט כאת"ל דדוקא דאל"כ כיון דלראובן הוי ספק כ"ש אף לראובן דאינו ודאי רק ספק רק אי לראובן דוקא שפיר יש להסתפק דאף לראובן נמי דוקא רק אף לשמעון מבעי לן או אף לראובן נמי הוי ספק, ועל זה כתבו דנראה דאף לראובן נמי הוי ספק ולפי זה לפי מה שפסקו הפוסקים דלראובן הוי ספק פשיטא דבאף לראובן הוי ספק דאי אפשר לומר דוקא דלא גרע מלראובן ואי אפשר לומר דכולל שמעון בודאי דלא עדיף מאף לשמעון דהוי ספק אי נכלל ראובן כ"ש אף לראובן ולכך המחבר בש"ע דפסק כלהו ספק לא זכר הך אף לראובן כלל, ולא יפה עשה הב"ש שם שהעתיק דברי התוס' על דברי המחבר ואין להם שייכות רק להפוסקים כאת"ל דלראובן דוקא ולכך בב"י העתיק דברי התוס' על דברי הרמב"ם דפסק כאת"ל, אבל בש"ע דפסק כלהו ספק פשיטא דאף לראובן הוי ספק, וז"ב: אמנם בעיקר דבריהם כבר כתבתי דיש מקום לומר דרק אף לשמעון מספקא לן ולא באף לראובן דלפי שהוא אחרון עדיף לן טפי שיהא האף כולל כל מה שקדם לו משא"כ אף לראובן דהא חזינן דלשמעון עדיף לן ג"כ מלראובן דאפילו את"ל לראובן דוקא מ"מ לשמעון ס"ד דלאו דוקא וה"ה באף לשמעון עדיף לן מאף לראובן, כנ"ל: בגמרא גורם אלא מעתה בת אחיו לא ישא.

הא דקשי' לי' דוקא בגורם אלא מעתה בת אחיו לא ישא ולא מעיקרא דקרי לי' עוקר דבר מן התורה. ג"כ קשה קושי' זו, וליכא למימר דמעיקרא עדיפא מקשי דלאו איהו קא עקר, דמ"מ לא הוי לי' לומר גורם אלא מעתה כו' כיון דלאו בגורם דוקא קשי' לי': ונראה לי דמעיקרא הוי מצי לחלק כמו שחילקו בירושלמי שהביאו התוס' לעיל דלא חשיב א"א דפוטרת צרתה דעריות התורה אסרה ברם הכא הוא אסרה עליו הלכך בבת אחיו לאו איהו קא עקר דהתורה אסרתה אבל בא"א איהו קא עקר, אבל השתא דבהא נמי לא עקר כלל רק גרם לעקור, א"כ התם נמי בקידושין שקידש בת אחיו גרם לעקור ואז לא שייך התורה אסרתה דאיהו קא גרם שתהא אסורה עליו מן התורה ולא תתייבם: אלא דאכתי קשי' לי' כיון דר"ט בעל מנת קאי ובעל מנת שלא תנשאי הרי אינו עוקר כלל מצות יבום דהא מותרת לו בביאה, מיהו בהא איכא למימר כיון דביאה של יבם קונה כמו נישואין באשה דעלמא דיבם קונה בין במזיד בין בשוגג בלי מתכוין כלל וצריכה ממנו גט א"כ אפילו בעל מנת שלא תנשאי אסורה ליבם אפילו בביאה: אמנם מדברי התוס' דלעיל בד"ה אפילו שהקשו וליתני א"א דפוטרת צרתה וכתבו דמעל מנת שלא תנשאי גרידא לא קשי' דלא דמי לאחות אשה דאסורה לגמרי אפי' בביאה משא"כ כאן מותרת בביאה ולהנ"ל אי אפשר לומר כן דליבם אפילו שלא בכוונה אסורה דלדידי' ביאה שלא בכוונה כנישואין דעלמא דמי לפי שצריכה ממנו גט וקנאה כאשתו לכל דבר, ואמת כי בגוף דברי התוס' הנ"ל יש לדון במה שכתבו דלא דמי לאחות אשה וכו' דמשמע דעיקר החילוק לענין לפטור צרתה וכיון דס"ל דמותרת בביאה שלא בכוונה א"כ איהי גופה לא מיפטרה לשוק בלי חליצה כיון דבת יבום היא ע"י ביאה שלא בכוונה דפשיטא דהוי יבום גמור כדתנן ריש פרק הבא על יבמתו להדי' אם כן למה להו למיתלי טעמא בצרתה, לכן נראה דס"ל לתוס' שלא אמרו ריש הבא על יבמתו דיבם קונה אפילו שלא במתכוון למצות יבום כלל רק לביאה בעלמא היינו דוקא היכי דאיכא גבי' מצות יבום במתכוין או אפילו שלא במתכוין קנאה אבל אי במתכוין ליכא מצות יבום כלל לאשייך לומר דאי יתכוין לא יקנה ואי לא יתכוין יקנה אותה וממילא אפילו שלא במתכוין ליכא מצות יבום כלל, ולזה הוצרכו התוס' לומר דעכ"פ אינה פוטרת צרתה כיון דלא דמי לאחות אשה דמ"מ מותרת לו בביאה ואינה ערוה, ונהי דאין זה בתורת יבום אבל מ"מ אינה אסורה לו לגמרי כאחות אשה ואינה פוטרת צרתה, ולפי זה ממילא יש לומר דהכא נמי עוקר מצות יבום דכיון דאינה מתייבמת אם מתכוין לייבם אפי' שלא בכוונה לא נתקיים מצות יבום כלל ועמ"ש בסמוך: שם ובמאי אילימא בחוץ וכו' אלא בעל מנת.

קשי' לי' כיון דבעל מנת פליגי מאי קושי' בת אחיו לא ישא שאני התם דלא מיקרי עקירה למצות יבום שאינה זקוקה לו כלל אבל הכא בעל מנת הרי זקוקה לו שכל כמה שלא נשאה לא עברה על התנאי ולא נתבטל הגט והרי זקוקה היא ליבם רק שאי אפשר ליבמה והרי עוקר הוא מצות יבום, ועוד לפי מה שכתבו התוס' בסוף ד"ה אפילו בפ"ה הירושלמי דיכול לבטל התנאי קודם שימות להתירה לגמרי א"כ הכא הוא עקר במה שלא ביטל התנאי לפני מות אחיו אבל בת אחיו אין בידו כלל לבטל לקיים מצות יבום, גם לא הבנתי כלל מה שאמרו אילימא בחוץ דכיון דבחוץ פליגי מודו רבנן בעל מנת א"כ תיקשי לי' לרבנן בעל מנת הא גורם לעקור דבר מן התורה מיהו בהא אפשר לומר דס"ד דבעל מנת לא קשי' לי' כיון דדרך תנאי הוא מ"ש מכל תנאי דעלמא כמו שיכול להתנות שאר

תנאי ה"ה תנאי זה רק בחוץ קשי' ל"י ומסיק דע"כ בעל מנת קשי' ל"י דבחוץ מישרי שרי ר"א אבל הנ"ל צ"ע לפע"ד: שם נענה ר"י הגלילי וכו' הרי אשת איש היינו פירכא.

לכאורה תמוה דמאי פירכא היא זו דאשת איש הרי האיסור הוא לפי שהיא אשתו של זה ולכ"ע אסורה מכח זה אבל שתהא אסורה לזה ומותרת לזה ואינה אשת שניהם לא מצינו כלל: ונראה לי לפי מה דבעי ר' אבא לעיל בקידושין אי דוקא בגט לא מהני דבעינן כריתות וליכא אבל קידושין בקנין כל דהו סגי או דלמא ויצאה והיתה, והשתא שפיר קאמר הרי אשת איש דהיינו שנתקדשה חוץ מפלוני וקרי לה אשת איש דלגבי גירושין נתגרשה חוץ מפלוני והיא פנויה, וגבי קידושין הוא להיפך דאשת איש היא חוץ לפלוני דאסורה לזה ומותרת לזה ואינה אשת שניהם רק אשת המקדש ואפילו תימא ויצאה והיתה היינו דוקא אי כבר שמענו בגירושין ע"כ גם בקידושין מכח ויצאה והיתה אבל לומר דלכך בגירושין לא מהני דהיכן מצינו, זו אינה קושי' דמצינו בקידושין דבהא ליכא טעמא דבעינן כריתות וע"כ מהני כנ"ל: שם נענה ר"ע וכו' ובמאי אילימא בחוץ משרי שרי מהרש"ל תמה אי בחוץ למה גט בטל ובניה ממזרים הא לא נתבטל הגט כלל כיון שלא התנה דרך תנאי ונראה לי דמהא ראי' דעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי כחוץ דמי והשתא ס"ד דס"ל לר"ע דבחוץ פליגי וממילא בעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי ג"כ פליגי דפשיטא דליכא למימר דבעל מנת מודה ר"א דלא מהני דא"כ כדבעי לעיל אי בחוץ פליגי אי בעל מנת הוי ל"י לומר דיש ספק אי בחוץ פליגי אבל בעל מנת לכ"ע לא מהני, והשתא קשי' ל"י בעל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי דנמצא גט בטל וע"כ דכה"ג אין זה כריתות וכ"ש חוץ ואהא מקשה דבחוץ משרי שרי ר"א והיינו דס"ל דלא מהני חוץ רק אי לא אגידא ב"י לעולם אבל אי פ"י חוץ לעולם מודה ר"א דלא מהני דאגידא ב"י כל ימי חי' וא"כ ממילא על מנת שלא תנשאי ולא תבעלי ג"כ דוקא בהך גוונא דלא התנה רק קודם שתנשא לאחר אבל אח"כ פקע אישות של זה דאל"כ כיון דבחוץ הוא מודה בה ר"א דלא מהני כמו חוץ לעולם דלא מהני ומשני אלא בעל מנת היינו בלא תנשאי, ובהכי ניחא למאי דס"ד בחוץ פריך תיקשי לרבנן בעל מנת, ולהנ"ל ניחא דס"ד בחוץ פריך וכולל חוץ ועל מנת שלא תנשאי ולא תבעלי אבל בעל מנת שלא תנשאי מודו רבנן ובהא ס"ד דלא קשיא כלל דלא חיישינן שתעבור על תנאה כיון שיכולה ליבעל לו בזנות ומשחזא ל"י בממונא ומסיק דבעל מנת קש' ל"י ובאמת אית ל"י פירכא דאי דמ"מ ניחוש שתעבור כל תנאי ניחוש להכי כנ"ל ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה רבא כר' ינאי עוד ישוב נכון לקושית מהרש"ל הנ"ל: בתוס' בד"ה ועמדה ונשאת, וא"ת וכו' ומ"ש מהא דתני' בתוספתא וכו'.

כבר כתבתי דלא דמי אבא ואביך להך דהכא דהתם חוץ לא איכפת לן כדתנן לקמן הלכך שפיר אמרינן דהך על מנת חוץ הוא דלא משכחת לה נישואין כלל אבל בעל מנת שלא תנשאי לפלוני אי נישואין ממש קאמר הרי חוץ הוא דלא התיר לפלוני נישואין כלל, והשתא אמרינן דחוץ לכ"ע הוי שיוור רק בעל מנת פליגי וע"כ דרך נישואין קאמר דאז הוי תנאי לא חוץ וכן מוכח בבביתא דלעיל שר"א מתיר לכל אדם חוץ מאותו האיש וקשה אי בחיי המגרש אין זה נישואין רק זנות ואי אחר מותו מותרת לו וע"כ דרך נישואין קאמר: וראיתי להרמב"ן ז"ל שכתב בפשיטות בלי טעמא כלל דכתם על מנת שלא תנשאי דרך נישואין קאמר, ומתוך כך כתב דמכאן מוכח דאי נתן לחבירו מתנה

על מנת שלא יתננה לאחר ונתנה לאחר נתבטלה מתנתו דדרך מתנה קאמר, ע"כ: ואני תמה על דברים הללו מתרי טעמי חדא דלא דמי מתנה לגט כלל דבמתנה בהא תלי' דאי ישנה בעין והדרא למרה א"כ אין זו מתנה כלל אבל אי נתן לחבירו מתנה דבר מאכל וכיוצא בו וזה נתנה לאחר לאכלה ואכלה א"כ פשיטא דאפי' אי נתבטלה מתנתו אין לו הראשון רק על המקבל מתנה הראשון דכיון שנתבטלה חייב לשלם לו דמיה אבל המקבל הראשון אין לו על האחרון כלום כיון שבעצמו נתנה לו לאכלה וכיצד יתבע ממנו דמים א"כ שפיר יש לומר דמתנה ממש קאמר דהיינו אי יתננה לפלוני ולא תשוב עוד לו יתחייב לשלם לו דמיה, אבל כל עוד שתוכל לחזור לו בעין אין זו מתנה כלל ולא עבר על התנאי, ודוק: ועוד קשי' לי על דברי הרמב"ן ז"ל דלקמן בעי חוץ מזנותך מהו, והשתא יש להבין אי אמר חוץ מנישואיך מה ס"ל להרמב"ן אי ס"ל דבהא ודאי הוי שיור א"כ היכי מביא ראייה מכאן למתנה שאני הכא דע"כ דרך נישואין קאמר דאי נישואין ממש קאמר א"כ הוי ממש כמו חוץ דהא מנע ממנה נישואי פלוני לגמרי ולא דמי לתנאי דעלמא דיכולה לעשות התנאי רק הגט מתבטל אבל כאן אינה יכולה להנשא כלל שאין לה נישואין אצלו כלל והוי ממש חוץ הלכך ע"כ דרך נישואין קאמר אבל במתנה שפיר יש לומר שלא בא רק לעכב עליו שלא יוכל ליתנה לאחר וממילא תשאר שלו ואי לא התנה היה יכול ליתנו לאחר לכך התנה שלא יוכל ליתנה לאחר אבל לא דרך מתנה קאמר ואי ס"ל להרמב"ן דדוקא בחוץ מזנותך מבעי' לן אבל חוץ מנישואיך לא הוי שיור כיון דהותרה בזנות, א"כ אכתי מאי ראי' מייתי דלמא הכא דוקא אמרינן דרך נישואין קאמר דאי נישואין ממש א"כ הוי כמו חוץ א"כ למה לו לומר בעל מנת דהא לעולם לא יתבטל הגט רק שלא תוכל להנשא א"כ הי' לו לומר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מנישואי פלוני ומדקאמר על מנת ש"מ שרצה שאם תעבור יתבטל הגט א"כ ע"כ דרך נישואין קאמר אבל במתנה שפיר יש לומר דרצה שלא תתבטל המתנה כלל רק שלא יוכל ליתנה לאחר והתם לא שייך להתנות חוץ רק בתנאי ואולי כוונת הרמב"ן ז"ל דהכא נמי יש לומר דלכך לא אמר חוץ כדי שיתבטל עכ"פ אחר מיתתו כל הגט לגמרי משא"כ בחוץ לא יתבטל לעולם, אך נצטרך לומר דסובר הרמב"ן ז"ל דחוץ מנישואי פלוני עדיף מחוץ מזנותך דבהא לא הוי שיור, ואין זה במשמע לקמן רק נישואין הוי שיור טפי מזנות ע"ש: וראיתי להר"ן ז"ל שכתב דהכא היינו טעמא דבשעת נישואין חל הגט ומעיקרא ואח"כ לא ושאני בהיום אי את אשתי דפסקה היום לגמרי ומלבד דדבריו דחוקין לחלק בין פסקה ליום לפסקה לשעה אבל בלא"ה אני תמה דהא הספק בהיום אי את אשתי היה דלר"א תהא מגורשת היום ולא למחר ולרבנן לא תהא מגורשת כלל כמו חוץ דעלמא דשייר בגט והשתא במה נפשך אי שייך בזה פסקה מגורשת לגמרי ואי לא שייך ממילא שייך בפלוגתא דר"א ורבנן ולרבנן אינה מגורשת כלל ואפילו לר"א אינה מגורשת דמודה בחוץ לפום סברא דהשתא דבעל מנת פליגי ולכ"ע אין גירושין לחצאין, לכן ברור דהעיקר כמ"ש דעיקר טעמא דע"כ דרך נישואין קאמר דאל"כ הוי ממש כמו חוץ כמו שבארנו, ומה שתירצו התוס' דבחיי המגרש לא חיישינן שתבעל כלל אפילו אמר שלא תבעלי רק אחר מותו ולפי זה בקצב זמן כל ימיחיו ליכא למיחש כלל ומותרת לינשא לאחר, וכבר כתבתי דלא משמע כן מדברי התוס' ביבמות: ודע דבעיקר דברי התוס' יש לדון במה דמשמע מתוספתא דעכ"פ חיישינן שתנשא לאחר והרי הכא

פריך עלה אי הכי כלהו תנאי וקשה הא באמת חיישינן הכא שתעבור על תנאה ואסורה לינשא שמא תבעל לפלוני, ונראה לי דעיקר סברת ר"ע הוא דכל שיש במציאות שיתבטל הגט אחר שניתן שוב אינו כורת דאין זה כריתות וזה שאמר כיון דאי נשאת לפלוני נתבטל הגט למפרע שוב אין זה כריתות, והיינו דמקשה אי הכי כלהו תנאי דעלמא נמי לא תינסב עד שתקיים התנאי כי עיקר הכריתות בעת קיום התנאי ומעיקרא כל שאפשר שיתבטל אין זה כריתות ובאמת קי"ל דכל על מנת מגורשת למפרע קודם קיום התנאי, ואף דבאמת חוששין שלא תנשא שמא תעבור אבל לא בשביל זה אין זה כריתות רק כריתות גמור הוא למפרע, ובהכי נראה לי ליישב התוספתא שלא תסתור ברייתא דלקמן דבתוספתא נקט אינו גט, והיינו דאתיא כר"ע דכל שיש לחוש לביטול הגט למפרע אין זה כריתות רק בעל מנת שלא תנשאי אין זה ביטול דנישואין ליכא באבא ואביך כלל, אבל ברייתא שלנו דלקמן לא ס"ל כר"ע מכח פירכא דכלהו תנאי נמי ושפיר הוי גט רק דחיישינן לכתחילה שתנשא שמא תעבור על התנאי, גם במה שכתבו התוס' דלאחר לא חיישינן ג"כ רק אחר מיתת המגרש, אינו נראה כלל דבמה נפשך אי לא חיישינן שתבעל לפי שהיא אשת איש א"כ אחר מיתת המגרש ג"כ לא תבעל שתהא א"א למפרע, ואי תבעל באונס נראה לי שאין זה מן התנאי שלא התנה עליה בכך, אלא נראה לי דכיון שנתגרשה ומותרת לכ"ע לא מזדהרת כ"כ אפי' באותו פלוני דחושבת דגרושה היא כיון שאינה אסורה רק מכח התנאי אבל באבא ואביך כיון דבלא"ה אסורה להם מכבר מאיזה צד ניחוש שתבעל להם, כנ"ל: בד"ה אילימא בחוץ וטעמא וכו'.

ולא ביארו התוס' למה נימא כן דנתרוקן כל כחו ופקע אישות ראשון, נראה הטעם כיון שהתירה לכל אדם ע"כ לגמרי התירה שנתרוקן כל כחו דאל"כ אכתי אגידא בי' ולא היתה מותרת וממילא מה שאמר חוץ מפלוני היינו שלא תהא מותרת מכחו, אבל לאחרים שהתירה ע"כ התירה לגמרי ומכחם שפיר מותרת לפלוני והיינו דהשיב רשב"א לקמן היכן מצינו שזה אוסר וזה מתיר דמ"מ בעל זה לא התירה בגט זה לפלוני והיאך יתיר בעלה השני מה שאסר הראשון, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה מודה: ע"ב בגמרא ור"ע אי חוץ הוא וכו'.

משמע בהדי' יה דבהא ליכא למ"ד דבתרווייהו ודאי לא פליגי, מיהו הא קשי' קצת היכי בעי לעיל אי בחוץ פליגי אבל בעל מנת מודו רבנן או להיפך בעל מנת פליגי ובחוץ מודה ר"א, וקשה הא הנך זקנים כלהו על על מנת השיבו ואפי' ר"ע השיב בעל מנת מה דלא שייך תשובתו על חוץ כלל.

א"כ יש להסתפק בהיפך אי בחוץ פליגי אבל בעל מנת מודה ר"א מכח תשובת זקנים הללו או בעל מנת פליגי רבנן מכח תשובת ד' זקנים אבל בחוץ מודו רבנן ומזה ראייה דלא חששו בגמרא לעיל לתשובת ד' זקנים הללו דאית להו פירכא וכ"ש לר"ע כל תנאי דעלמא נמי, והיינו דקאמר בפשיטות אבל בעל מנת מודו מידי דהוי אכל תנאי דעלמא: ובהכי ניחא לי מה שיש להקשות לר"ע היכי מוטיב להך מ"ד דבחוץ פליגי א"כ תיקשי לי' עכ"פ גם לרבנן דמודו בעל מנת הך תשובה שהשיב בעל מנת ולמה השיב על דברי ר"א בלבד, ולהנ"ל ניחא דלר"ע דמותיב תשובה בעל מנת באמת ס"ל דלמ"ד בחוץ פליגי דוקא בחוץ פליגי אבל בעל מנת לכ"ע לא הוי גט מכח תשובת ר"ע בעל מנת רק

בחוזן דלא שייך תשובה זו פליג ר"א ור"ע השיב עלי' אפי' בחוזן מכח תשובה אחרת, כנ"ל ועמ"ש בתוס' בד"ה רבא כר' ינאי: שם למימרא דר"י כוותי' ס"ל והא איהו נמי מיפרך קפריך וכו'.

יש לדקדק למה לי' לומר למימרא דכוותי' ס"ל הא בלא"ה קשה דקאמר אין משיבין את הארי כו' והוא עצמו השיב עליו תשובה ונראה לי דעיקר השקלא וטריל' סובב והולך דס"ד דמכאן יש להוכיח דר"י כר"א ס"ל מדקאמר אין משיבין את הארי, ואהא דחי דבלא"ה קשה הא הוא עצמו השיב עליו תשובה וע"כ דהכוונה דאינהו נתאספו להשיב עליו תשובה והיינו לדחות דבריו מכח קושי' אבל הוא לא נתאסף לדחות דבריו בקושי' אבל הם נתאספו ונכנסו להשיב דהיינו לולא זה היו פוסקין כמותו רק מחמת תשובתם לכך אמר להם אין משיבין את הארי, אבל הוא הקשה עליו לא לדחות דבריו מחמת קושי' רק מצד שאין הלכה כמותו לא ס"ל כוותי' כנ"ל: שם נענה ראב"ע כריתות דבר הכורת וכו' כל הסוגי' עד בעא מיני'.

לפי שנראה לפע"ד שלא עמדו המפרשים ז"ל על בירור הדברים בענין זה והוא דבר הנוגע לדינא ראיתי להאריך בסוגי' זו לברר ענין זה לנכון ומתוך הביאור יתבאר פסקי הרמב"ם ז"ל בזה: והנה מה שיש לתמוה בסוגי' זו הוא כך א) מה שהקשו כל הפוסקים דלבית אביך מ"ש מחיי פלוני הא במת האב מותרת ליכנס בו ואי משום דאז לא יהא בית אביה מ"ש מהא דתנן בתוספתא על מנת שלא תעלי באילן זה ובכותל זה נקצץ האילן ונסתר הכותל הרי זה גט אלמא אף שלא הותרה לעלות באילן כלל רק לפי שנקצץ ואיננו נפסק האיסור מ"מ הרי זה גט, ובזה תמהו על הרמב"ם ז"ל שפסק בעל מנת שלא תנשאי לפלוני דבעינן זמן קצוב וקשה מחיי פלוני דהא אם ימות יפסק האיסור כמו כותל ואילן דתוספתא הנ"ל.

ב) קשי' לי מה שהקשו מ"ש חיי פלוני מכל ימי חיי והא שנא ושנא דכל ימי חיי הרי הגט לא התיר כלל דכל ימי חייו אגידא בי' וכשמת שהותרה הרי מיתה מתרת ואין צורך לגט משא"כ חיי פלוני הגט מתיר אחר מיתה פלוני. גם לא הבנתי כלל מה שאמרו דלמא מאית ומקיימא לי' לתנאה איזה קיום הוא אחר שמת הא אז נתבטל התנאי ומותרת לעבור עליו גם קשה קושית התוס' מהך דיומא דהתם דתלה בחבירתה כחיי פלוני דמי והש"ס מדמה לה התם לכל ימי חייכי.

גם יש לתמוה הא משמע בגמרא להדי' דראב"ע בין בחוזן בין בעל מנת פריך דהא לא קאמר עלי' במאי אילימא וכו' כמו שאמר בשאר זקנים ועוד דר"י קאמר רואה אני דברי ראב"ע מדברי כולן ואינהו בעל מנת אמרי' א"כ אי ראב"ע רק בחוזן קאמר מאי אולמי' דראב"ע מדברי כולן הא טעמו ג"כ לא שייך בעל מנת כמו טעמייהו דשאר זקנים, והשתא למה לית לי' פירכא כמו דפריך על ר"ע מ"ש מכל תנאי דעלמא כמו כן קשה לראב"ע, וליכא למימר דס"ל לראב"ע דוקא היכי דאגידא בי' בתנאי אישות לא הוי כריתות אבל תנאי אחר לא דהא פשיטא דמודה ראב"ע להך ברייתא דעל מנת שלא תשתי יין כל ימי חייכי אין זה כריתות אלמא דאפי' שתיית יין מעכב כריתות וע"כ דהכל תלוי אי לעולם לא הוי כריתות ואי בזמן מוגבל הוי כריתות א"כ הך דראב"ע אי לעולם קאמר מ"ש דפליגי רבנן דלא גרע משתיית יין לעולם ואי בזמן קצוב או לפי דיכול

להיות שימות פלוני הוי כזמן קצוב א"כ שפיר קשה מ"ש מכל תנאי דעלמא כגון אל תשתי יין כל ימי חיי פלוני דודאי מודה ראב"ע דהוי כריתות: ועל כל אלה הט אזנך ושמע דבר חדש בדבר הזה, והוא שאני אומר שאין עיכוב מצד כריתות רק דבר השייך לאישות ומעכב באישות אבל לא יין ושאר תנאי דעלמא, תדע שהרי חוץ מזנותך נסתפקו לקמן אי הוי שיור דס"ד דוקא נישואין הוא דלא הוי כריתות וכ"ש דברים אחרים שאינן ממין האישות כלל וההפרש שיש בין שלא תשתה יין לעולם בין בזמן מוגבל וכן בהליכה לבית אביה הוא מטעם אחר, ודבר זה מפורש בתוספתא להדי' ה"ז גיטך על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם שלא תשתי יין לעולם אין זה כריתות שמא תלך ושמא תשתה שלשים יום הרי זה כריתות ואין חוששין שמא תלך ושמא תשתה, הרי מבואר הוא דעיקר הטעם שכל שאסר עלי' הדבר לעולם שאין לה בו היתר כלל חוששין שתעבור על התנאי וא"כ אסורה לינשא וא"כ אגידא בי' באישות, אבל בזמן קצוב שיש לה היתר לא חששה תורה שתעבור וא"כ מותרת לינשא ואינה אגידא בי' באישות רק בשתיית יין ואין זה מעכב בגט ולכך בהתנה עלי' על מנת שלא תלכי לבית אביך הרי אסר עלי' הליכה לבית אבי' לעולם ואין לה היתר בו כלל ומה בכך שימות האב מ"מ יש לחוש כיון שלא יהא לה היתר לילך אצלו תעבור על התנאי ואגידא בי' באישות: אמנם מה שאמרו בתוספתא על מנת שלא תעלי באילן זה נהי דכל זמן שהאילן עומד חיישינן שתעבור ותעלה בו שהרי אין לה היתר לעלות בו אבל מ"מ אין תנאי זה מעכב הנישואין שהרי יכולה היא לינשא תיכף באופן שתסתור הכותל ותקצץ האילן ואפילו הם של אחר משחדא לי' בממונא כדמוכח לקמן א"כ אין התנאי מעכב הנישואין משא"כ באביה אי אפשר שתנשא שהרי אין בידה להמית אביה או לכלות כל היינות שבעולם, ואפילו אמר לה שלא תשתי יין זה או שלא תאכל בשר זה כגון מין יין פלוני או מין בשר פלוני מ"מ אין בידה לכלות אותו המין הלכך מעוכבת היא בנישואין מחשש שתעבור כיון שאין לה היתר עולמית, וכל זה היכי דאגידא בי' בכל האישות בהא לכ"ע לא הוי גט אבל אי לא אגידא רק בפלוני כגון על מנת שלא תנשאי לפלוני לזמן קצוב דלא חיישינן שתעבור שיש לה היתר אחר הזמן ומותרת לינשא לכל העולם רק לאותו פלוני עכ"פ אסורה באישות בהא פליגי ראב"ע ורבנן דלראב"ע בהא נמי לא הוי גט כיון דאגידא באישות באיש אחד עכ"פ לא הוי כריתות ולרבנן בהא הוי כריתות רק היכי דהתנאי מעכב כל הנישואין לגמרי אז לא הוי כריתות והשתא ממילא לא קשי' כל הקושיות הנ"ל, דמה שהקשו התוס' מיומא לק"מ דמה בכך דתלה בחבירתה ס"ס הרי התנאי מעכב כל הנישואין ואין הפרש בין אי מעכב לעולם או לזמן כל שמעכב הנישואין לכ"ע אפי' לרבנן דראב"ע אינו גט ולא הוי כריתות והרי התם אסורה לינשא עד שתמות חבירתה: והשתא ניחא דקאמר דלמא מאית ומקיימא לי' לתנאה, והיינו שאין איסור זה עליה איסור לעולם דשמא ימות ותוכל לעשות בהיתר וממילא מקיימא לי' לתנאה ולא תעבור עליו ותוכל לינשא תיכף והוי שפיר כריתות כיון דלא אגיד' באישות א"כ ה"ה כל ימי חיי, והמדקדק בפירש"י לקמן גבי אבא ואביך דפי' להדי' דלאחר לא שמא תבעל לו והוי כמו על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, ולפום ריהטא תמוה דמה ענין זה לזה, ולהתוספתא הנ"ל ניחא דלעולם הטעם שמא תעבור על התנאי ואגידא בי' באישות, וכל

זה ברור לפע"ד: בתוס' בד"ה רבא כר' ינאי, וא"ת א"כ ר"י וכו' לא משום הני פרכי קאמר וכו'.

ולדעתי לא קשי' ולא מידי דודאי מכח הני פירכי קאמר דאל"כ הוי לה להגמרא ליפרושי מילתא דר"י למה רואה דברי ראב"ע מדברי כולן, אבל הכוונה דע"כ ראב"ע נתן טעם בין בעל מנת בין בחוץ דאי לא שייך טעמו רק בחוץ בלבד ולא בעל מנת היכי קאמר ר"י רואה אני דבריו מדברי כולן הא ראב"ע נמי לא פריך מידי בעל מנת כמו אינך זקנים וע"כ דטעמא דראב"ע שייך בעל מנת ג"כ א"כ פשיטא דר"י ביקש לדחות דברי ר"א בעל מנת דהא כלהו זקנים כך בעל מנת הקשו א"כ שפיר קאמר דרואה דברי ראב"ע משא"כ כלהו תשובתם אינה תשובה בעל מנת מכח פירכי דרבא ור"ע נמי נדחה תשובתו בעל מנת, ונהי דבחוץ השיב יפה לטעמא דר' יוחנן דר"א מאיסור כהונה יליף אבל בעל מנת לא השיב ור' יוסי ביקש להשיב בעל מנת גם כן, וזה ברור: בא"ד וא"ת כיון דר"א וכו' הנהו זקנים כו'.

הרב מהרש"א ז"ל כתב דעל הנך דמקשי בחוץ קשי' להו דבעל מנת לא יליף ר"א מקרא כלל ואין זה במשמע בלשון התוס' הנהו זקנים ולדעתי כוונת התוס' בפשיטות דודאי מוכח להדי' לעיל דלא ס"ד דעל מנת יהא גרע מחוץ וכיון דהנך זקנים למדו דעל מנת לא הוי כריתות א"כ כ"ש דבחוץ לא הוי כריתות דלא שייך לומר על מנת לא הוי כריתות וחוץ הוי כריתות והשתא שפיר קשי' להו כיון דהני זקנים ס"ל דבעל מנת פליגי קשה מנין להם דבחוץ מודה ר"א דלמא בחוץ יליף מקראי דהוי כריתות מגזירת הכתוב א"כ ממילא גזירת הכתוב דבעל מנת הוי כריתות, וכן משמע לעיל מלשון הזקנים דלאו מהאי טעמא לא הוי גט רק מכח סברא זו הכריחו דאין זה כריתות, וכיון שנאמר ספר כריתות ממילא אימעט זה דלא הוי כריתות רק בלי סברא הוי אמרינן דהוי כריתות ומכח סברתם למדו דכה"ג לא הוי כריתות כמו שסיימו בהדי' כל אחד הא למדת שאין זה כריתות, והשתא כיון דמצינו גזירת הכתוב דאפילו בחוץ הוי כריתות כ"ש בעל מנת דשייך גזירה זו, תדע דאי ס"ד דהנהו זקנים פוסלין הגט מכח טעם זה ממש א"כ מה ס"ד דר"ע באמת והי' לו לפסול כל תנאי בגט וע"כ דאי אפשר לפסלו רק דלמדנו שאין זה כריתות אבל כל תנאי דעלמא ע"כ כשר הוא דליכא למימר בתנאי דעלמא שאין זה כריתות כיון שנכרתה ממנו באישות לגמרי וע"כ הוי גט רק תנאי באישות יש לפסלו מכח שאין זה כריתות, ורבא השיב עליו דמ"מ כיון דבתנאי דעלמא ע"כ הוי גט דהוי כריתות ממילא אין ללמוד דתנאי אישות לא הוי כריתות, אבל הא ודאי אי אפשר לומר דמן השם הזה פסול, וזה ברור ושפיר קשי' להו לתוס' דכיון דגזירת הכתוב הוא דאפילו בחוץ מהני ש"מ דהוי כריתות וכ"ש בעל מנת שא"א לומר דלא הוי כריתות, והא דפליגי בעל מנת דקמש"ל אף דבהא איכא תשובת זקנים מכל מקום פליגי ר"א או להודיע כחם דרבנן: אמנם עיקר קושית התוס' נראה לי ליישב דבלא"ה תמה מהרש"ל לעיל בהא דמקשה אילימא בחוץ דהיאך ס"ד בחוץ למה גט בטל ואפילו הי' ר"א אוסר לפלוני אפילו אח"כ א"א להקשות עליו בחוץ: ולדעתי לק"מ לפי הנ"ל דאי בחוץ ס"ל לר"א דמהני שפיר קשי' לי' לר"ע עליו דהא חזינן בעל מנת לא הוי כריתות א"כ כ"ש בחוץ דלא הוי כריתות דאי אפשר לומר דבחוץ הוי כריתות טפי מעל מנת, וזה הטעם דהגט בטל אינו טעם לפיסול הגט רק דמכח זה שמענו דאין זה כריתות אבל כיון דשמענו דלא הוי כריתות

כ"ש חוץ דלא הוי כריתות, ועל זה קאמר דמודה ר"א דחוץ לא מהני רק קודם שתנשא לאחר אבל כשתנשא לאחר מותרת אח"כ לכל, א"כ ממילא אין להקשות עליו מעל מנת דעל מנת נמי כה"ג שלא תנשאו לפלוני מעיקרא הוי שפיר כריתות ובהא לא יהא גט בטל ולא שמענו דבכהאי גוונא לא הוי כריתות אבל היכי שאסרה לעולם באמת בין בעל מנת בין בחוץ לא הוי כריתות: והשתא ממילא לק"מ קושית התוס' ג"כ דנהי דאית לי' גזירת הכתוב בחוץ מ"מ מודה הוא דרק קודם שתנשא לאחר מהני אבל אח"כ מותרת לכל א"כ על מנת נמי דוקא בכה"ג הוי כריתות אבל כיון דלהני זקנים פליגי בעל מנת אפי' שלא תנשאי אחר שתתאלמן מאחר, ובהא דלא שמענו מגזירת הכתוב דבחוץ כה"ג הוי כריתות ממילא בעל מנת נמי לא הוי כריתות: אמנם אחר העיון היטב כל דברי התוס' ברורים והוא בשום לב מה ענין דברי התוס' בקושי' זו כאן הלא כבר הוזכרו לעיל הנך טעמי דר"א מקראי לר' ינאי ור' יוחנן ולעיל הוי להו להקשות מה השיבו ד' זקנים ומאי ענין זה לכאן בתר דמפרש פירכי דרבא ולקושי' הקודמת לר' יוחנן והוא תמוה לכאורה: לכן ברור דכך כוונת התוס' דודאי עיקר הקושי' כמש"ל דכיון דס"ל לר"א גזירת הכתוב בחוץ פשיטא דעל מנת הוי כריתות.

אך יש מקום לומר דע"כ ס"ל לר"א בחוץ רק בזמן מוגבל שלא תהא אסורה לעולם דאח"כ תהא מותרת כהך ברייתא דמודה ר"א אבל אי אסרה לעולם שלא יהא לה היתר באמת אין זה כריתות ושפיר קשי' להו לד' זקנים נהי דבעל מנת לזמן מוגבל דהיינו קודם שתנשא לאחר הוי שפיר כריתות אבל בעל מנת לעולם דג"כ ס"ל לר"א דמהני למאן דאמר בעל מנת פליגי בהא שפיר השיבו ד' זקנים כיון דאסורה אפילו אחר שתנשא לאחר: אמנם להך טעמא דר"א יליף מאשה גרושה מאישה אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה ע"כ צריך לומר דס"ל לר"א אסרה לפלוני לעולם ג"כ הוי גט דהתוס' לעיל בד"ה אפי' הקשו הא ע"כ מודה ר"א דאיסור כהונה שאני דהא מותרת להתייבם כשלא נתגרשה רק מאישה ולא התירה לשום אדם, ותירצו דע"כ דבחוץ מפלוני הוי גט גמור דאי לא הוי גט סברא הוא דבלא התירה לשום אדם אפי' ריח גט לא הוי, והשתא ע"כ מוכח דאפילו אמר חוץ מפלוני תהא אסורה לעולם ג"כ הוי גט דאל"כ כיון שאי אסרה לאחד לעולם לא הוי גט סברא היא דאי אסרה לכ"ע לעולם דאפילו ריח גט לא הוי וע"כ דאפילו אסרה לפלוני לעולם הוי גט לר"א ומוכרח מקרא דואשה גרושה מאישה דכיון דלכ"ע הוי ריח גט לאחד הוי גט גמור, והשתא כיון דגזוה"כ היא דבחוץ אפילו לא התירה כלל הוי גט כ"ש בעל מנת דאפילו התנה עלי' לעולם הוי גט ומה השיבו ד' זקנים, ואי קשי' להך טעמא דר"א יליף מכהונה היכי תנן ומודה ר"א וכו' לא קשה מידי, דאי אמר סתם אמרינן דרק קודם נישואי אחר אסרה לפלוני אבל אי פירש דאסרה אח"כ ג"כ אסורה אח"כ ג"כ ומ"מ הוי גט (ואי קשי' למאן מודה ר"א באמת הניחו התוס' לקמן בתימא דלמאן מודה ועמ"ש לקמן שם), אבל להך טעמא דר"א יליף מויצאהוהיתה לאיש אחר אפילו לא התירה רק לאיש אחר ממילא לא מוכח רק בהתירה לכל חוץ מזה שלא תנשא לו אחר הגירושין אבל אח"כ תהא מותרת אבל הא לא מוכח אם אסרה לעולם אפי' אחר שתנשא לאחר ותתאלמן ממנו שיהא גט וא"כ שפיר השיבו ד' זקנים על ר"א, דאי משום דגזוה"כ הוא לא מוכח רק אי יהא לה היתר אחר שתנשא לאחר אבל לא היכי שתהא אסורה גם אח"כ וכיון דפליגי בעל מנת אפילו אסרה לינשא

אחר שתתאלמן מאחר שפיר השיבו ד' זקנים דהא אין ללמוד מכ"ש מחוץ מגזה"כ דחוץ נמי לא מוכח כה"ג כלל: ומעתה דברי התוס' ברורים על אופניהם לפי שהקשו מתחילה לר"י דיליף מאיסור כהונה הא ר"י אמר רואה אני דברי ראב"ע והיינו מכח פירכי דרבא א"כ ע"כ כר' ינאי משום זקן אחד ס"ל, ותירצו דהך ברייתא אתי' נמי אליבא דר"י ור' יוסי לאו מכח הני פירכי קאמר רואה אני ואהא קשי' להו לר' יוחנן דיליף מאיסור כהונה מה השיבו הנך זקנים הא בחוץ גזה"כ הוא ואפילו לא התירה לעולם דאל"כ אפילו ריח גט לא הוי כשלא התירה לשום אדם לעולם א"כ כ"ש על מנת דהוי כריתות וע"כ דהנך זקנים כר' ינאי משום זקן אחד מיתני לה, והשתא לא קשי' כלל דמקרא לא מוכח כשלא התירה לעולם כנ"ל ואכתי קשי' לר' יוחנן היכי פליג על הנך זקנים ואהא תירצו דמ"מ קשיא להו דנימא כדדחי רבנן מכח תשובה זו, כנ"ל ברור בכוונת התוס' ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה מודה ר"א דבזה מיושבין דברי התוס' ג"כ מה שיש לתמוה לכאורה על תמיהתם ע"ש: בד"ה מה קודמי הוי' ראשונה וכו' לקרובי בעלה הראשון וכו'.

כתב מהרש"א דה"ה דהוי מצי לומר דאסורה לכהן ע"כ, ודבריו תמוהין דפסול כהונה אינו מחמת האגד אדרבא הפירוד גורם האיסור לכהונה כי אשה שנפרדה ע"י גט פסולה לכהונה ומעיקרא לא הי' עלי' פסול כהונה כלל אף שהיתה אגידא בי' רק הפירוד והגירושין גורמין לפסול לכהונה ואי אפשר שנאמר כמו מעיקרא לא היתה גרושה כן בשני' לא תהא גרושה דגרושה היא לפנינו ומחמת גירושין שלה נפסלה לכהונה וז"ב: בד"ה מודה ר"א, תימה למאן מודה וכו'.

באמת יש לתמוה לכאורה על תמיהתם דודאי משמע בפשיטות דע"כ לא התיר ר"א חוץ רק לפי שהיא מותרת אחר שתתאלמן מאחר ונתרוקן כל כחו של ראשון בנישואין שנשאת לאחר אבל אי אינה מותרת לפלוני לעולם שלא נתרוקן כל כחו לאחרים חוץ פלוני עכ"פ בהא מודה ר"א דלא מהני ואינו גט כלל: וברור דכוונת התוס' דנתכוונו למה שכתבו לעיל בד"ה אפילו דעיקר הוכחת ר"א מואשה גרושה מאישה דאי בחוץ מפלוני לא הוי גט סברא היא היכי שלא התיר לשום אדם דאפילו ריח גט לא הוי, ולפי זה מוכח ע"כ דאפילו לא התירה לפלוני כלל הוי גט דאי היכי שלא התירה לפלוני כלל אפי' אחר מיתת השני לא הוי גט א"כ סברא היא היכי שלא התיר לשום אדם לעולם דאפי' ריח גט לא הוי והרי הכתוב אומר אפילו לא נתגרשה אלא מאישה שלא התירה לשום אדם הוי ריח גט וע"כ דהך מודה הכוונה דאי אמר סתם אמרינן דלא אסרה לעולם א"כ שפיר קשי' להו למאן מודה, אך לפי מה שכתבתי לעיל בתוס' בד"ה אפילו ליישב קושית התוס' שם בלא"ה א"כ ממילא גם קושי' זו לק"מ, וכן מוכח לכאורה מהנך זקנים דלעיל דקאמר ובמאי אילמא בחוץ משרי שרי ואי ס"ד דהיכי דאסרה בפירוש לפלוני לעולם ג"כ הוי גט לר"א א"כ אכתי יש לומר דבחוץ קשי' להו היכי דאסרה בפירוש לעולם אפילו אחר מיתת השני שנשאת לו וע"כ דלר"א לא הוי גט רק היכי שהתירה עכ"פ אחר מיתת המגרש והוריק כל כחו עכ"פ לאותו שהתיר שתנשא לו, וליכא למימר דמשמע להו דד' זקנים לגמרי השיבו על דברי ר"א לא בחד צד דהא רשב"א השיב על דבריו היכן מצינו שזה אוסר וכו' וקשה עכ"פ צדקו דברי ר"א היכי דאסרה לגמרי שאין השני מתיר, ואולי יש לומר דס"ל לתוס' שאי אפשר לו לאסרה לעולם כלל דכל שהתירה לאחרים ע"כ נתרוקן כל כחו לאותן שהתירה להם ואף שאמר בפירוש שאינו מתיר

לפלוני כלל אין לו כח לאסרה אחר שנתרוקן כחו, ואי נימא שלא נתרוקן כחו כלל לגמרי זה אי אפשר שהרי התיר לכל אדם ואי אפשר להתיר רק בנתרוקן כל כחו למי שהתיר עכ"פ והרי לא התנה דרך תנאי שנאמר דאי תנשא לפלוני יתבטל הגט לאחרים ומ"מ צ"ע בזה והעיקר נ"ל פשוט כמו שכתבתי ולק"מ ועמ"ש לקמן בגמ' בד"ה אבל: בד"ה ואידך, והא דר"י הגלילי.

כבר כתבתי לעיל בפ"ב שם דלק"מ דפשיטא דלר"י הגלילי לא קאי הכא דלדידי' מבעי' לי' כריתות דספר כורתה ואין דבר אחר כורתה כדאיתא לעיל רק לרבנן דהתם דילפי מוכתב בכתיבה מתגרשת לא איצטריך להכי ואיצטריך להרי זה גיטך שלא תשתי יין, ולא משמע לי' הכא דכלהו זקנים כר' יוסי הגלילי ס"ל דאין כותבין על דבר שיש בו רוח חיים: בד"ה כל ימי חייכי וכו' ומיהו קשה לר"י.

כבר כתבתי לעיל ליישב קושי' זו בפשיטות ולא דמי להך דהכא כלל דהתם אגידא בי' באישות שאי אפשר לה להנשא בגט זה עד שתמות אחת אבל הכא בחיי פלוני נהי דאסורה לשתות יין אבל מותרת היא להנשא שאין חוששין שתעבור כיון שיש לה צד היתר ביין כשימות פלוני כמ"ש לעיל באריכות: אמנם בלא"ה המעיין היטב התם יראה בלא"ה דגירסא זו.

בש"ס שם אי אפשר להולמה כלל מכמה טעמים חדא דלא מקשה מעיקרא בהך דרבא בתירוץ ראשון, ועוד דעיקר הקושי' דמקשה לא תירץ כלל ומה דמקשה בש"ס לאוקימתא קמייתא וכן לשני' קשיין תרווייהו גם לאוקימתא שלישית והוא תמוה מאד ע"ש היטב כי קצרתי, וברור דעיקר הגירסא מעיקרא על מנת שלא תמותי ומקשה עלה ומשני על מנת שתמותי ועלה מקשה מהך דרבא, וזה ברור ולק"מ: בגמרא אבל הכא כיון דפסקה פסקה.

פירש"י פסקה לכל אדם לעולם, ויש לתמוה על פירושו דלמה לא זכר בדברי ר"א צד ספק שלישי דמגורשת לגמרי כיון דפסקה, ונראה לי דדבר זה תלוי במה שאמרו לעיל ומודה ר"א בנשאת לאחר ונתארמלה דמותרת לזה שנאסרה עליו והתוס' לעיל תמהו בזה דלמאן מודה, ויש ליישב קושי' זו על ב' פנים חדא דכל שאסרה בפירוש לפלוני לעולם באמת אינו גט דלא פליג ר"א רק משום דס"ל דזה לא הוי שיור כיון דאי תנשא לאחר נפקע כחו לגמרי אבל באסרה לעולם דלא פקע כחו לעולם באמת אינו גט כלל והיינו דנקט מודה ר"א, ולפי שיטה זו הי' מהראוי כאן ג"כ שלא יהא גט כלל כיון דבאמת תהא אסורה אח"כ הרי לא פקע כחו רק שיש לחלק דהיום מותרת לגמרי לכל אדם ועדיף מחוץ, ויש לומר להיפך דגרע לפי שלא התירה לשום אדם לעולם ועל דרך זה מה שאמרו כיון דפסקה פסקה הכוונה דהיום מגורשת ולמחר לא ומ"מ מגורשת לכ"ע דעדיף מחוץ מפלוני כיון דהיום יש לה היתר לגמרי: אמנם יש פנים אחרים דאפילו אסרה לעולם לפלוני הוי גט לר"א והך מודה ר"א היינו בסתמא אבל בפירש אסורה לפלוני ומותרת לכל, וזו היא שיטת התוס' לעיל בד"ה מודה שהקשו תימה למאן מודה עיי"ש, אבל באמת יש לומר דלק"מ אפילו תימא דלר"א אפילו אסרה לעולם הוי גט היינו טעמא שאין בדבריו הללו ממש דכיון שהתיר לכל אדם ע"כ פקע כחו לגמרי ומותרת לפלוני ואין משגיחין על דבריו במה שאסרה לעולם שאין כח בידו לזה כלל

ולא שייך לומר שלא נתרצה להתיר לעולם רק אי תהא אסורה כיון שלא אמר דבריו דרך תנאי, ועוד דתנאי כה"ג לא מהני כיון שעוקר גוף המעשה והוי תנאי ומעשה בדבר אחד שהרי אומר שמתיר לכל אדם על תנאי שלא תהא מותרת, והשתא שפיר קאמר ומודה ר"א דלא מהני חוץ רק לפי שהוריק כל כחו עכ"פ לאותן שהתירה להם אבל מודה שאי אפשר שיהא גט דאפילו תנשא לאחר עדיין לא יפקע כחו לגמרי בהא ודאי הוי שיוור הלכך ממילא מותרת לכל אח"כ אפילו לזה שנאסרה עליו, ולפי זה ה"ה הכא באמר לה היום מותרת ולמחר לא ע"כ מותרת לעולם דאי לא תהא מותרת לעולם לא פקע כחו כלל ואינה מגורשת כלל והשתא שפיר קאמר אי נימא ע"כ לא פליג ר"א אלא דלמאן דקא שרי קא שרי לעולם אבל הכא לא ואינה מגורשת כלל דהוי כמי שלא התיר לשום אדם או דנימא דדמי ממש חוץ מפלוני כהך דהכא חוץ למחר וכמו דהתם אמרינן אף שפירש חוץ מפלוני אין דבריו כלום דכיון שהתיר לאחר ע"כ פקע כחו לאחר ושוב מותרת לכל רק שימותהאחר כמו כן כאן כיון שהיום התירה לגמרי פקע כחו היום וע"כ מותרת לעולם והדר בעי לרבנן דוקא התם פליגי רבנן כיון דעכ"פ קודם שתנשא לאחר הועילו דבריו שלא תנשא לפלוני תחילה ס"ל דהוי שיוור אבל הכא כיון דפסקה היום לא הועילו דבריו כלל דהא תהא מותרת לעולם ולא הוי שיוור כלל.

כנ"ל ועיין מ"ש בתוס' בד"ה מסתברא: בתוס' בד"ה כיון דפסקה, הכא לא קאמר או דלמא לא שנא וכו'. ולדעתו לק"מ דכיון דצד הראשון הי' לר"א דהכא גרע דלא שרי לשום אדם לעולם ואפילו לר"א אינה מגורשת א"כ כ"ש לרבנן דאינה מגורשת ואין צורך שוב להסתפק לרבנן בצד זה רק צד השני קמשמע לן דהכא יש לומר דעדיף וזה ברור: דף פ"ד ע"א בתוס' בד"ה מסתברא, פ"י וכו' לא שנא וכו'.

וכבר כתבתי דלק"מ דלפ"י זה הך לא שנא הכוונה ג"כ לעולם כמו בחוץ מפלוני מותרת אפילו לפלוני כל שנשאת לאחר אף דהוא אסרה והיינו דע"כ פקע כחו למי שהתיר א"כ בהרי את מותרת היום ג"כ ע"כ פקע כחו היום וממילא ע"כ מותרת למחר כנ"ל: בגמרא אלא אמר ר"נ. יש לדקדק כיון דמעיקרא מקשה עלי' דאפי' נשאת תצא לפי שלא קיימה התנאי והדר משני דאפילו לכתחילה תנשא דהא רבא מקשה עלי' דדייק מדבריו דלכתחילה תנשא לאחר, ואמת דיש לומר דלכתחילה עדיף טפי על סמך גירושין תיכף אבל אי נשאת תצא כדי לקיים התנאי לא שתהא תחתיו לעולם, ורבא מקשה עלי' דלכתחילה ג"כ אסורה אפי' על סמך קיום התנאי דלאו בדידה קיימא, אבל קושית הש"ס מעיקרא משמע דבא להקשות בפשיטות דכל דלא קיימא התנאי הוי עלי' באיסור אשת איש וא"כ היאך תנשא לכתחילה: ונראה לפי מה דמשמע מפירש"י לקמן דאפילו איסור דרבנן הוי תנאי שאי אפשר לקיימו כל שאינו תלוי בדידה שפירש בעל מנת שתבעלי לפלוני דאפילו לא ירצה לבעול באיסור ישאנה ויבעול בהיתר דמשחזא לי' בממונא א"כ הכא ס"ד דר"נ כיון שאסרו חכמים לינשא לפלוני שלא יאמרו וכו', א"כ אפילו בנישואין הוי באיסור ושפיר הוי תנאי שאי אפשר לקיימו ותנאי בטל ומעשה קיים רק דדייק מדברי ר"נ דקאמר ואי נשאת לאחר לא תצא אבל לכתחילה לא תנשא ואי הוי בגדר תנאי שאי אפשר לקיימו אפילו לכתחילה מותרת לאחר וע"כ שאין זה בגדר תנאי שאי אפשר לקיימו א"כ אפילו דיעבד הוי עלי' באיסור א"א כל שלא קיימה תנאה ואהא משני דהך ואם נשאת על אותו פלוני קאי אבל לאחר אפילו לכתחילה מותרת מכח דהוי

תנאי שאי אפשר לקיימו דלאו בדידה תלוי ואהא מקשה עלי' רבא דאי מותרת לינשא לאחר א"כ שוב אפשר לקיימו דכל שהפסיקה בנישואי אחר שוב לא שייך שלא יאמרו א"כ צריכה לקיים תנאה דוקא ושמא לא ירצה לגרש ומחמת זה לא חשוב אי אפשר לקיימו דבהא כיון דליכא איסור לגרש משחזא לי' בממונא אבל פשיטא דאינה יכולה להנשא על סמך זה דאטו על מנת שתאכל חזיר מותרת לינשא על סמך שתאכל אלמא אף דהוי אפשר לקיימו אבל לא בשביל זה אינה צריכה לחוש שמא לא תקיים וכן כאן שמא לא תוכל לשחזו בממון רק אפשר לקיימו מיקרי.

וזה ברור ועיין מה שאכתוב בסמוך: בתוס' בד"ה אלא אמר ר"נ, וא"ת דמעיקרא לא אמר כך וכו'. ולפי מה שכתבתי מעיקרא לק"מ דלא חזר בו ר"נ כלל ממה דקאמר מעיקרא דבאמת כך דעתו דלא תצא רק שהוסיף בלשון שני דאפילו לכתחילה תנשא, ואהא מקשה עלי' רבא דכיון דמתירין לה לינשא הרי אפשר לקיים התנאי והיא צריכה לחוש דלאו בדידה קיימא כנ"ל: בד"ה ומיגרשה למחר וכו' דהשתא לא שייך וכו'.

נראה לי דהיינו דוקא לפום סברא דהשתא דלא כייפינן לה להתגרש משום דיכולה לקיים התנאי כשתרצה ותתגרש א"כ כיון דהגירושין ברצונה תלוי וכן ברצון המגרש ממילא לא שייך נשותיהן נותנין זה לזה במתנה, אבל לפי מה דמסיק רבא דנשאת לאחר תצא וכייפינן לי' לגרשה משום דלא קיימה התנאי א"כ אי תנשא לפלוני הרי נראה לכל דהנישואין לקיום התנאי שהרי כפיהו ב"ד לגרש כדי לקיים תנאה א"כ אכתי שייך שמא יאמרו, ולפי זה לרבא דלאחר תצא ממילא לא שבקינן לה להנשא לפלוני כדי שלא יאמרו וכו' אף שנשאת בינתיים כיון שנשאה באיסור וכייפינן לי' לגרש: ובזה נראה לי ליישב מה שתמהו על הרמב"ם ז"ל פ"ח מה"ג שפסק בנשאת לאחר תצא והולד ממזר דלמה יהא ממזר הא יכולה לקיים התנאי, וה"ה תירץ שם דס"ל להרמב"ם שתנשאי לפלוני תחילה קאמר, והוא תמוה דמוכח להדי' כאן דאי הי' בדידה תלוי להתגרש היתה מותרת להנשא לכתחילה וקשה הא לא קיימה התנאי דלפלוני תחילה קאמר, ולהנ"ל ניחא דלפי המסקנא לרבא אין מניחין אותה לקיים התנאי מחשש שלא יאמרו אפי' נשאת בינתיים א"כ ממילא הולד ממזר כיון שלא תקיים התנאי שאין אנו מניחין אותה לקיים וזה ברור לפע"ד, ובחידושי לא"הע סימן קמ"ג כתבתי ליישב דבריו בדרך אחר ע"ש ומ"ש נראה לי עיקר: בד"ה הכא בדידה קיימא, אע"ג וכו'.

עמהרש"א, ופי' האחרון שלו ג"כ תמוה מאד דמ"מ מאי קשי' להו הא ס"ס אסורה לינשא לאחר דבין תנשא לפלוני בין לא תנשא תהא א"א אם לא יגרש א"כ משום הא גופא אסורה לינשא לאחר, וברור דכוונת התוס' בפשיטות דס"ד כיון שאי אפשר שיתקיים התנאי רק שלא יחולו הקידושין של האמצעי שאי יחולו אי אפשר שיתקיים התנאי א"כ ממילא אין חלין כלל ואין צריך לגט ממנו כיון שאין להם מקום לחול רק ע"י קיום התנאי והתנאי אי אפשר שיתקיים כל שיחולו א"כ מהאי טעמא אינן חלין כלל, ועל זה כתבו כיון שיש במציאות שיחולו אם יגרש או ימות ממילא חלין על הספק כמו כל קידושין על תנאי וכיון שחלין אי אפשר שתנשא לאחר בלי גט ממנו, וז"ב: בא"ד וקשה לר"י וכו' ועוד קשי' וכו'.

לא ידעתי מאי קשיל' להו עוד דאי משום איסור אשת איש כייפינן לי' לגרש א"כ פשיטא דמהאי טעמא אין מניחין לו שישאנה ועד אימת יהא השיעור בזה ואם אנו מתירין לו לישא פשיטא שאין כופין לגרש ועוד נראה לי דכל כי האי גוונא שכופין לגרש מכח איסור א"א ממילא שייך שמא יאמרו כיון שאין מתירין לינשא רק שיגרש תיכף כדי לקיים התנאי הוי ממש נשותיהן נותנין זה לזה במתנה וא"כ כמו שאין מניחין לישא פלוני כמו כן לאחר וכמו שכתבתי לעיל בתוס' בד"ה ומיגרשה למחר: בא"ד דודאי אין בידה שישאנה.

הקשה מהרש"א דהא לקמן אמרו דמשחזא לי' בממונא, ולק"מ דהתם לענין שלא יהא בגדר אי אפשר לקיימו אמרינן הכי אבל לא שתסמוך על זה, תדע דהא לעולם תיקשי הא בדידה לאיגרושי ג"כ דמשחזא לי' בממונא וע"כ שאין לסמוך על זה כמ"ש הרשב"א להדיא וה"ה לאינסובי וזה ברור ובחידושי לא"הע הארכתי הרבה בדינים אלו לענין דינא עיי"ש בסומן קמ"ג: בגמרא כלל אמר ר"י בן תימא כל תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו תנאו בטל לשון זה קשה להולמו דמה סופו ומה תחילתו שייך כאן ומה הוא הכוונה שהתנה מתחילתו פשיטא שהתנה דאי לא התנה על מה אנו דנין: ונראה לי דודאי יש שני מינים באי אפשר לקיימו, האחד שאינו בטבע המציאות כלל ובהא דאי יש לומר שאינו כלום דהמתנה תיכף בשעה שהתנה ידע שלא יהי' ולא הי' בדעתו שיתקיימו דבריו ובהא דאי להפליג בדברים אמר, והשני היינו כמו אבא ואביך דלקמן דישנו במציאות שיתקיים התנאי והמתנה התנה עליו שיתקיים ואעפ"כ לפי שאין הקיום בידה אמרינן דלא נתכוין רק להפליג בדברים וכן אמרו לקמן כלל לאתויי אבא ואביך וזה שחידש ר"י בן תימא כל תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו אף שהיה מתחילתו בגדר המציאות רק שלא נעשה מצד עיכוב האחר מ"מ אמרינן להפליג בדברים אמר ולא לעכב, והיינו דמיייתי ר"נ בר יצחק ראי' ממתני' דהפועלים דקתני הך דינא בקיום התנאי לא בביטול התנאי כאינך דקתני התם וע"כ דהכוונה להורות דבעינן שניהם לקיום התנאי שיהא בדעת המתנה להתנות באמת ויהא אפשר להתקיים בסופו ג"כ אז קיים אבל אם אי אפשר להתקיים בסופו אפילו התנה מתחילתו כמו אבא ואביך מ"מ תנאו בטל ומיושב כל קושיות התוס' פרק הפועלים בזה ע"ש היטב: שם בשר איסור מהו וכו' אפשר דאכלה ולקיא.

נראה דלאו דוקא בשר איסור דליכא רק מלקות אלא אפי' התנה עלי' שתעשה איסור שהיתה חייבת עליו כרת או מיתה כל שבידה אינו גט עד שתקיים התנאי תדע דמקשה בתר הכי לרבא מאבא ואביך ולא מחלק בין חזיר דליכא רק מלקות בין הנך דאית בהו מיתה ש"מ דאין לחלק בכך כלל, ומ"מ נראה לי דהיינו דוקא במתנה עלי' שתעשה דבר שלא תמות באותו דבר ממש רק שתהא חייבת מיתה אבל אמר לה שתשתה סם המות או שתבלע קנה קטן שיכולה לבלוע בטבע המציאות רק שתחנק בו בהא נמי לכ"ע הוי תנאי שאי אפשר לקיימו, ואע"ג דבברייתא קתני על מנת שתבלעי קנה של ארבע אמות וכן כלהו שאין בטבע המציאות כלל משמע דבכה"ג שישנו בטבע אף שתמות בו תנאי קיים, מ"מ יש לומר דלרבותא דת"ק קאמר דאפ"ה הוי תנאי אף שאינו בטבע אבל ודאי לר"י ב"ת כל שתמות תיכף בעת קיום התנאי לא מיקרי אפשר לקיימו, כנ"ל: שם אין חוששין שמא נבעלה להם.

פירש"י אבל לפלוני אינו גט שמא תבעל לו דומיא דעל מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם ע"כ, ודבריו תמוהין לכאורה דמה ענין שלא תלכי לבית אביך להך דהכא דהתם הטעם שאין זה כריתות, ומזה ראי' ברורה למה שכתבתי לעיל, ורש"י ז"ל הוציא דבריו מן התוספתא דמפורש בה טעמא דעל מנת שלא תשתי יין ולא תלכי לבית אביך משום שמא תלך ושמא תשתה, והיינו לפי שאסורה לינשא מחשש שתעבור על התנאי לפי שנאסרה בו לעולם ואין לה היתר לכך אגידא בי' באישות ואינו גט כלל ולא דמי למתנה על מנת שתתני לי מאתים וזו דלא תנשא עד שתתן ומ"מ הוי כריתות, שאני התם דאין תנאי זה מעכב הנישואין אפילו רגע דיכולה ליתן מאתים וזו ולהנשא אבל הכא התנאי מעכב הנישואין שאין בידה להמית אותו פלוני, וכבר הארכתי בזה לעיל בגמרא: והנה הר"ן בשם הרמב"ן כתב דבעל מנת שלא תבעלי לפלוני ג"כ לא חיישינן רק דס"ל להאי תנא דהא הוי שיור דאפילו בעל מנת פליגי, וקשי' לי דלקמן בעי חוץ מזנותך מהו אי הוי שיור וקשה תפשוט מהך ברייתא דשמעינן דזנות הוי שיור אפילו בעל מנת כ"ש בחוץ וצ"ע: שם אמר לך רבא.

פירש"י לא דמיא וכו' ואם אינו רוצה לבועלה באיסור ישאנה ויבעול בהיתר וכו' ויש לתמוה הא כבר אמרו בברייתא דלעיל דאסורה לפלוני שלא יאמרו נשותיהן נותנין זה לזה במתנה א"כ לעולם באיסור קיימא וכמו כן לינשא לאחר קודם אסורה ולאן בדידה קיימא, ואמת כי דברי רש"י מוכרחין לכאורה דאי ס"ד לחלק בין איסור, קל לאיסור חמור א"כ בין אבא ואביך לבשר חזיר נמי נחלק בכך וע"כ דכל שיש איסור ולאן בדידה תלוי מיקרי אינו יכול לקיימו א"כ הוכרח רש"י לומר דיש היתר גמור אבל קשה כנ"ל, ואפשר לומר דע"כ לא אמרו דאסורה משום דנשותיהן נותנין במתנה היינו דוקא אי התנאי קיים אבל אם תאמר דהתנאי בטל משום שאי אפשר ממילא הגט קיים בלי תנאי ומותרת לינשא לכל מי שתרצה א"כ כה"ג לא מיקרי אי אפשר לקיימו רק באי אפשר מצד עצמו אפילו היה נותן סתם בלי תנאי אבל כאן בלי תנאי אפשר הוי רק מחמת דהוי תנאי אינו באפשר, א"כ ממילא הוי תנאי שאי לא היה בגדר תנאי ממילא לא היה במציאות דין זה שלא תנשא מכח שלא יאמרו כו' וכל תיקון זה אינו רק מכח דהוי תנאי א"כ ממילא אסורה כנ"ל: ובהכי ניחא ג"כ מה שאמרו בירושלמי דאסורה מתחילה כערוה לאותו פלוני כיון שעדיין לא נתקיים וא"כ תיקשי הא הוי כמו אבא ואביך דאי אפשר לקיימו, ולפי הנ"ל ניחא דדוקא אבא ואביך אפילו הי' גט גמור אין הדבר במציאות לעשותו אבל כאן אי היה מגרש בלי תנאי היה אפשר רק מחמת דהוי תנאי אינו באפשר א"כ הוי תנאי עכ"פ ובחידושי לאבן העזר הארכתי בביאור הירושלמי הזה: שם אלא אבא ואביך בדידה קיימא וכו'.

דע שיש להעיר בענין זה בהך מתני' דלעיל פרק מי שאחזו על מנת שתשמישי את אבא שתי שנים על מנת שתניקי את בני שתי שנים ומת הבן או שאמר האב אי אפשר לרבנן אינו גט ולרשב"ג כיון שהעכבה אינה ממנה הרי זה גט ומעתה תיקשי הכא לרבנן מ"ש מהא דאמר האב אי אפשר דאף דלאו בדידה תלוי וכן מת האב או הבן דודאי לא שייך משחדא לי' בממונא ומ"מ אינו גט ולמה הכא הוי גט, ואי נימא דדוקא במילתא דאיסורא ואין בידה תנאי בטל אבל בדבר היתר אף שאין בידה אין התנאי בטל א"כ בפלוני למה לי טעמא דמשחדא לי' בממונא כיון דתנאי של היתר הוא כמו שפירש"י א"כ אפילו לא

תוכל לשחדו בממון ואפי' ימות אותו פלוני מ"מ כמו בהנקה ושימוש ומת הבן או האב דאינו גט שלא נתקיים התנאי, וצריך לומר דוקא התם שמתנה עליה שהיא תעשה דבר לא שתשתדל שאחר יעשה דבר לכך אפילו מת פלוני אינו גט ולא מהני מה שאין עיכוב ממנה לרבנן אבל במתנה עליה שהדבר תלוי בפלוני שהוא יעשה דבר אז בדבר איסור מיקרי אי אפשר לקיימו דתיכף ידע שדבר זה אין בידה ולהפליג בדברים אמר אבל בדבר היתר משחזא לי' בממונא והוי אפשר לקיימו אבל בהך דהתם בהנקה ושימוש דהוא מתנה עמה שהיא תשמש והיא תניק הבן בהא אף שאין בידה לא מהני דומה למתנה על מנת שירדו גשמים או על מנת שתצא חמה דודאי אין בידה וכיון שלא תלה הדבר באחר חוץ ממנה הוי תנאי, אבל היכי שהתנה עליה שתעשה דבר מה שאי אפשר רק שירצה אחר לעשותו אז תלי' אי מילתא דאיסורא הוא או ממונא אבל בהנקה ושימוש לא ביקש ממנה דבר שיצטרך אחר לעשותו רק היא תעשה וזה בידה רק אי יחיה פלוני או ימות או ירצה בשימושה או לא ירצה אבל אין צריך לקיום התנאי מעשה של אחר אז אפילו מת האחר לא הוי גט, כנ"ל לחלק בדברים הללו, ולפי זה נראה לי דאפי' לרשב"ג דס"ל לעיל עכבה שאינה הימנה הוי גט בלי קיום התנאי מ"מ הכא מודה דאי מת פלוני לא הוי גט דהכא הוי כמו על מנת שירדו גשמים אף דמה שלא ירדו הוי עכבה שאינה ממנה לא מהני דדוקא התם לא נתכוין זה רק שתשמש ותניק למה שצריך ולא במת ואינו רוצה אבל בלא התנה עליה כלל רק שתבעל לפלוני והיינו שאותו פלוני ירצה לבועלה ואי אפשר לא הוי דמשחזא לי' בממונא א"כ אי יחי' פלוני או ימות ולא ירצה זה הוי כמו ירידת גשמים ועל כך התנה שאם לא יתקיימו דבריה שתבעל לפלוני לא יהא גט, ודוק היטב: בתוס' בד"ה על מנת שתעלי וכו' ע"י שם ואף דבחגיגה כתבו התוס' דנכנסו לפרדס ע"י שם ומ"מ לא עלו ממש רק נראו כמי שעלו, ופשיטא דהכא לא הוי קיום התנאי במה שיהא נראה לה כמי שעלתה ועוד דמי יאמין לדברים שבלב שנראה לה שעלתה, ובאמת לק"מ דפשיטא דאין כוונת התוס' התם דע"י שם לא עלו כלל רק נראה להם דלזה לא הי' צריך שם דוקא, ועוד דמשמע בהדי' בגמרא שם שהי' עלי' ממש רק דכוונת התוס' דהתם משמע שעלו למרכבה מקום השכינה ומלאכים ובודאי אפילו ע"י שם אי אפשר דמעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלה משה ואליהו למרום, וזה שדקדקו התוס' ולא עלו ממש למעלה דהיינו ממש למעלה למקום המרכבה לא עלו אלא הי' נראה להם אבל ע"י שם עלו לרקיע פחות מעשרה וכאן פשיטא דאפילו סמוך לרקיע קיימה התנאי דהא כתיב ויעל אלי' בסערה השמים ומכל מקום היה פחות מעשרה טפחים: ונראה לי דקושית התוס' דבתר הכי ג"כ נמשך לדבריהם הקודמים, דלפי גירסא דהכא לא קשי' כלל דיש לומר דטעמא דת"ק כיון דחזינן דדיבר דברים שאינם אף הוא לא נתכוין לגרש רק דרך שחוק אמר כמו בריא שאמר כתבו רצה לשחק בה וזה ג"כ כיון שאומר דברים שאינם לא נתכוין כלל לגרש רק לפי שאמרו התם אם נתקיים התנאי הרי זה גט והיינו ע"י שם, והשתא אי הטעם שלא נתכוין לגרש אפילו נתקיים התנאי לא יועיל וע"כ דבאמת רצה לגרש רק על תנאי ושפיר קשי' לי' לרבינו אלחנן דנילף מתנאי ב"ג וב"ר דכה"ג תנאו בטל ומעשה קיים, ועמ"ש בסמוך: בא"ד קשה להרב ר' אלחנן וכו' עד סוף הדיבור.

דבריהם צריכין ביאור חדא דהוי להו להקשות בפשיטות תיפוק לי' דאינו יכול לקיים ע"י שליח ולמה להו למידק כי היכי דילפינן וכו' דכיון דע"י עצמו אי אפשר לקיימו כ"ש ע"י שליח גם לישנא שכתבו דאע"ג דתנאי בטל מגומגם והוי להו לומר בפשיטות דכיון שלא יוכל לקיימו תנאי בטל ומעשה קיים, גם למה תפסו כאן פרט זה דע"י שליח משאר משפטי התנאי דילפינן מב"ג וב"ר, בשלמא אי הוי מקשהלר"י בן תימא למה לו טעמא להפליג תיפוק לי' דלא דמי לתנאי ב"ג וב"ר היה אפשר לומר דמכלהו משפטי התנאי לא מקשה דאולי לית לי' כלל רק הך קי"ל להלכה והלכה כריב"ת ג"כ אבל השתא דמקשה לרבנן מ"ש משפט תנאי זה מכלהו משפטי התנאי: ונראה לי דכוונת התוס' כך דודאי מכלהו משפטי התנאי דהוא מילתא דתלי' בסברא ג"כ וכפול מוכרח מלשון התנאי של ב"ג וב"ר דלא הי' צריך לכפול אבל כלהו משפטי התנאי הוא התנה באמת שיתקיים רק אנן מבטלינן לי' הלכך מעשה קיים אבל כאן התנאי בטל מעצמו בדבריו ממילא אין כאן מעשה שהרי התנה על המעשה דבר, שאי אפשר הרי לא רצה בקיום המעשה כלל אז המעשה בטל ג"כ ולכך קשי' להו מהך ע"י שליח וס"ד דבין מעשה בין תנאי ילפינן מב"ג וב"ר ובהא ליכא לא סברא ולא הכרח וע"כ דגזירת הכתוב הוא דלא מהני רק באפשר ע"י שליח א"כ כמו כן נילף רק באפשר לקיימו, ואף דבזה יש לחלק דהתנאי בטל לגמרי תיכף מ"מ ע"י שליח ג"כ יש לחלק מכל משפטי התנאי דאין בו סברא והכרח כלל ומ"מ ילפינן וה"ה הך אע"ג דתנאי בטל מעשה קיים, ואהא תירצו דלא ילפינן התם רק המעשה ולא התנאי ובהא שפיר יש סברא כמו כל משפטי התנאי כמו שכתבתי לעיל פרק מי שאחזו שכל דבר שאינו נעשה רק בגופו ולא מהני סיוע אחר כמו כן לא מהני תנאי שהתנאי מסייע לקיום המעשה והתנאי אין הוא עושה ואנן בעינן שיהא קיום המעשה בגופו בלבד ולכך מהני תנאי בביאה לפי שאפשר לקדש בכסף ודוק] ושפיר אין ללמוד אי אפשר לקיימו מהך דע"י שליח כנ"ל: בד"ה על מנת שתבעלי יש מפרשים וכו' מיהו משום כן אין צורך להגיה וכו'.

דבריהם צ"ע, דאי מרישא גופה קשי' לי' הוי לי' להקשות דמוכח דבשר איסור גופה דפליגי בי' הוי אי אפשר לקיימו מדנקט פלוני דלא חשוב הפלגה דליכא רק איסור פנויה ולפירש"י ליכא איסורא כלל אבל בשר דאיסורא לא ובהא לא הוי משני מידי, ואמת דיש לומר דבהא נמי יש לתרץ דרבנותא קמש"ל פלוני דס"ד דמ"מ אין בידה שמא לא ירצה לעבור אפילו באיסור פנויה ואפילו בהיתר לא ירצה קמש"ל דמשחדא לי' בממונא אבל דבר התלוי בדידה גרידא אף דהוי איסורא פשיטא לי' טפי דהוי תנאי גמור אבל מ"מ לס"ד דלא ידע לחלק בין דבר התלוי בדידה לאינו תלוי בדידה הוי לי' להוכיח בשר איסור גופה דנחלקו בה אביי ורבא וע"כ דמרישא בעצמותה לא קשי' לי' כלל דנקט מה שדרך להתנות ואין דרך להתנות אבא ואביך, גם לא שייך למיתני נתקיים התנאי בזה כיון דבעינן שיתקיים בעדים כמו שכתב הר"ן בשם הרמב"ן רק כיון דנקט בתבעלי לפלוני ובסיפא נקט אבא ואביך ואילו שתבעלי לאבא ואביך לא קתני ש"מ דהא הוי תנאי שאי אפשר לקיימו, ועמ"ש עוד בענינים אלו בא"הע סימן קמ"ג באריכות: ע"ב בגמרא הא מני רבנן הוא.

קשי' לי אי ס"ד רבנן למה לי דקתני הנך משום איסורא תיפוק לי' אפילו התנה בדבר שאינו במציאות כלל בעינן שיתקיים התנאי כמו שתעלי לרקיע וכדומה ורחוק לומר

דקמש"ל דלא הוי מתנה על מה שכתוב בתורה דלא תיכול ולא תיגרש כדמסיק דהשתא לא ס"ד הא ובתר הכי הוא דמסיק לה: ונראה לי דבלא"ה יש להבין דקתני בברייתא ותרומה ונזירה ומה בקשו בזה וכי לא היה יכול להמציא איסורין הנהוגין בכל והוצרך להמציא שהיתה זרה ונזירה ומה צורך לזה ומה רבותא יש בהנך טפי, וצ"ל דקמש"ל דכל שנתקיים התנאי מהני, ולא מבעי' חזיר דודאי נתקיים באיסור כמו שהתנה אלא אפילו תרומה דפעמים דאכלה תרומה בשוגג בתורת חולין דדמיין להדדי ולא מבעי' הא דעכ"פ אכלה איסור בשוגג אלא אפילו נזירה דמשכחת לה ששתתה יין ע"י ששאלה על נזירותה והוי היתר גמור מ"מ כל ששתתה יין קיימה התנאי, והשתא ניחא אפי' אי אתי כרבנן מ"מ לא קתני הנך דלעיל דרוצה לאשמועין דכל שנתקיים התנאי מהני: בתוס' בד"ה ותיפוק לי', אומר הר"ר אלחנן וכו'] ולדעתי לא דמי כלל דכמו דאמרין הכא לא תיכול ולא תיגרש כמו כן התם נמי ולא אויזו קא עקר כלל דלא סגי דלא ליקרע לא לקרע ולא ליעקר משא"כ באונאה כל שאתה מקיים דבריו הרי הוא עוקר בעצמו דבר מן התורה כיון שהמקח קיים ואין לו אונאה משא"כ בקרע על מנת שלא יהא לו דין נזק דאי בעי לא קרע ולא עקר, וז"ב: בגמרא כיצד יעשה יטלנו הימנה וכו'.

כבר כתבתי לעיל במשנה שיש להסתפק כאן אם אמר לה תכ"ד שתהא מגורשת לגמרי אי יכול לחזור בו מגירושין דמעיקרא כיון שלא היה רק לכהונה וממילא לא קנאתו ויכול לומר הא גיטך בלי שיחזור ויטלנו או דאפילו בריח הגט תכ"ד לאו כדיבור ולר"א בודאי לא מהני רק שיחזור ויטלנו דאפי' תכ"ד לא מהני דכבר קנאתו ואינו יכול לחזור בו כיון שהיתה מגורשת גמורה מעיקרא: אמנם נראה לי דלר"א אפשר דלא מהני כלל שיחזור ויטלנו הימנה, והוא דכבר כתבתי לעיל ריש פרק כל הגט במה שאמרו שם כתב לגרש את אשתו ונמלך מצאו בן עירו כו' ויש לדקדק למה לי נמלך כיון דעיקר משמיענו דבעינן לשם גירושין דידי' א"כ הוי לי' לומר יתר על כן אפילו גירש בגיטו של חבירו פסול לפי שלא נכתב לשמה ומה נ"מ אי לא גירש בו חבירו עדיין או גירש ומזה מוכח דכיון דכבר שמענו דבעינן עכ"פ שיהא נכתב לשם כריתות אף דלא בעינן לגירושין דידי' מ"מ כל שכבר גירש בו פקע כח כריתות שבו והוי כאילו אינו לגירושין כלל לכך קמש"ל אפי' נמלך ולא גירש עדיין דנכתב לשם גירושין ועדיין לא פקע מ"מ כיון שלא נכתב לשם גירושין דידי' פסול, ומעתה הכא לר"א לא מהני שיחזור ויטלנו כיון שכבר הועיל שתתגרש לכל אדם פקע כח לשמה שבו ושוב הוי כאלו לא נכתב לגירושין כלל רק לרבנן מהני דעדיין לא גירש רק לכהונה פסולה מכח ריח גט: ולפי זה יש מקום לומר בהא דמבעי' לן לקמן לרבנן כשאמר חוץ מזנותך אי הוי שיור וסלקא בתיקו לא מהני שיחזור ויטלנו הימנה ויאמר שהיא מותרת לגמרי כיון שכבר נתגרשה לנישואין שוב פקע כחו של גט ואינו יכול לפעול עוד בגירושין וצ"ע בזה: שם שאני הכא הואיל וקנאתו לפסול מן הכהונה.

משמע בהדי' דאפי' בהך דמתני' שגירש להתיר לכ"ע חוץ פלוני ודבריו נתבטלו שאינה מותרת כלל מ"מ קנאתו ליפסל לכהונה וכמו כן להנך דפסקו דאפי' בעל מנת פליגי רבנן דלא הוי גט מ"מ נפסלה לכהונה רק לדעת הזאת אי נשאת לפלוני אחר מות בעלה ומת פלוני מותרת לכהן בודאי דמה בכך דהוי ריח גט ה"מ אי נתקיים התנאי עכ"פ אבל בעברה על התנאי לא עדיף מתנאי דעלמא דבטל למפרע ואפי' ריח גט לא הוי וה"ה תנאי

זה, וז"ב: איברא בדברי הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות גירושין יש מקום דקדוק שכתב דבכל מקום שזכר בחיבור אינו גט כשרה לכהונה זולתי המגרש ולא התיר לכל שאף שאינו גט כלל פסולה לכהונה, והנה הך ולא התיר לכל הכוונה שלא התיר כלום כמו שכתב בפירוש אח"כ דאמרו חכמים ואשה גרושה מאישה אפילו לא נתגרשה אלא מאישה ולא התירה לכל פסולה לכהונה מבואר להדי' דהך ולא התיר לכל היינו שלא התיר לשום אדם, ולמה לא זכר הך דחוץ מפלוני דהוי ריח גט ופסולה לכהונה ורחוק בעיני לומר דהא כ"ש מלא התיר כלל דהא ליתא דבלא התיר כלל הרי כך גירש אבל בהתיר לעלמא ובאמת אינה מותרת לעלמא כלל יש מקום לומר דאינו גט כלל והרי הרמב"ם קורא לחוץ ג"כ תנאי כמבואר התם רק ההפרש בין על מנת לחוץ הוא דעל מנת לא התנה שתהא אסורה לפלוני רק כמו שתית יין וחוץ היינו שהתנה שתהא אסורה לפלוני ע"ש פ"ח מהלכות גירושין א"כ פשיטא שיש מקום לומר כיון שנתבטלו דבריו אין כאן גירושין כלל ולא קנאה הגט כלל, ובאומר הרי זה גיטך והנייר שלי אפילו ריח גט ליכא: והי' נראה לי לומר דבאמת בהא פליגי חזקי' ור"י דחזקי' סובר כמ"ש דדוקא בלא נתגרשה רק מאשה פסולה לכהונה כיון שלא התיר לשום אדם כלל אבל בהתיר לעלמא חוץ מפלוני כל שאינה מותרת לשום אדם נתבטלו דבריו ואינה מגורשת כלל ואין מקיימין דבריו לחצאין לכך לא בעינן לרבי שיחזור ויטלנו דהוי כמו לפקדון ונתן בידה והיא ישנה אבל ר"י ור"כ ס"ל דאפילו בהיתר לכל אדם נהי שנתבטלו דבריו כיון ששייר חוץ מפלוני אבל ריח גט התלוי בהרי את מגורשת ממנו בלבד בהא דבריו קיימין וקנאתו ליפסל לכהונה, ומשום דחזקי' רבי' דר"י פסק כחזקי' לכך כתב דבכל מקום שזכר בחיבור אינו גט כשרה לכהונה זולתי בלא התיר לשום אדם ואפי' יהא ספק אי הלכה כחזקי' או כר"י כיון דלהרמב"ם ריח גט דרבנן פסק כדברי המיקל ובטעמו של הרמב"ם דפסק דהוי דרבנן נראה משום דקשי' לי' היכי דחינן דאיסור כהונה שאני דכיון שהתורה אמרה גרושה אסורה לכהן אם כן בהכרח צריך שתהא גרושה ואחר כך תיאסר לכהן אבל היאך שייך לומר דאינה גרושה רק בדבר הזה שהיא פסולה לכהונה ומזה דייק ר"א באמת דע"כ יש כאן גירושין חוץ כהונה דאי אין כאן גירושין כלל לא קנתה הנייר כלל לשום דבר וע"כ דקנתה שתהא מגורשת ממנו עכ"פ לכך פסולה לכהונה וע"כ דרבנן דפליגי עלי' ס"ל דהוי רק דרבנן ובאמת אינה גרושה כלל רק רבנן חששו לריח גט ואסמכוה אקרא אבל מדינא אין כאן גירושין כלל: איברא שיש לתמוה לפי זה למה פסק פרק ח' מה"ג שצריך לחזור וליטלו הימנה דהא קי"ל כרבי ולא כרשב"א וכיון דפוסק כחזקי' ולא כר"י היה לו לפסוק דבהא גיטך סגי כיון דקי"ל כרבי ולא כרשב"א: אמנם נראה לי דלק"מ, והוא דבלא"ה יש להקשות בדברי הרמב"ם שם כי כפי הנראה שם לאו בחוץ פסק הכי שיחזור ויטלנו רק בכל תנאי המבטל הגט כגון אל תשתי יין כל ימי חיכתי או שזכרו לפני התורף דבהא לא קנאתו ליפסל לכהונה כלל, וכמו כן קשי' לי דבתוספתא גבי תנאי של מאתים זוז אמרו שאם ביטל התנאי צריך לחזור וליטלו הימנה ולא זכרו שם מחלוקת רבי ורשב"א כלל וגבי כנסי שט"ח וישינה זכרו מחלוקת רבי ורשב"א, גם תמוה לי שלא זכר הרמב"ם ז"ל שתקנה האשה לבעלה הגט בקנין כיון שקנאתו ליפסל לכהונה היאך יגרש בגט שאינו שלו כלל רק שלה ואשה הכותבת גיטה צריך שתקנהו לבעל: וכמו כן קשי' לי כיון דר"י קאמר הכא דקנאתו ליפסל לכהונה

א"כ מה הוא זה דקאמר לעיל טעמי דר"א מהכא ואשה גרושה מאישה וכו' ורבנן וכו' והשתא כיון דבמתני' גופה ס"ל לרבנן דפסולה לכהונה א"כ הוי ל' לומר בפשיטות דטעמו דר"א כיון דפסולה לכהונה ורבנן ע"כ ס"ל איסור כהונה שאני דהא פסלי לכהונה ואינה מגורשת כלל, ומדקא תלי טעמא דר"א בהך ברייתא ואשה גרושה מאישה ושואל ורבנן ש"מ דהך איסור כהונה רק בהך ברייתא הוא ולא במתני' דידן באותו דבר עצמו שנחלקו בו ר"א ורבנן: גם יש לי לדקדק ששאל מאן תנא וע"כ על הך מתני' דפרק הזורק סמך דאי לא ידע כלל תפלוגתא דרבי ורשב"א מה שייך להקשות מאן תנא, וכי חובה עלינו לידע מה שמו של התנא האומר כיצד יעשה ומה נפקא מינה וע"כ דמצד מתני' דהזורק דקתני בה לרבי בהא גיטך סגי אתינן עלה, א"כ כיון דלא ס"ד מפסול כהונה פשיטא דרשב"א הוא ואי ידע מפסול כהונה א"כ פשיטא דמצי אתי' כרבי דהכא שאני שיש בו ריח גט משא"כ התם דלא הוי גט כלל, ועוד יש לי לדקדק דקאמר ר"י אמר אפילו תימא רבי דילכון אמר שאני הכא ויש להבין מאחר דהך אפי' תימא רבי ג"כ דברי רב כהנא הם שאמר כך לפני ר"י א"כ כך הי' לו לומר ר"י אמר דילכון אמר אפי' תימא רבי שאני הכא וכו' ולמה הפך דבריו ר"י אמר אפי' תימא רבי דילכון אמר וכו': לכן נראה לי שזה שאמר מאן תנא נסתפק תיכף בהך מתני' דהזורק דפליגי רבי ורשב"א אי נימא דדמי להך דהכא וממילא רשב"א הוא או דלא דמי כלל ומצי אתי' אפי' כרבי דהתם לא נתן לגירושין כלל עכשיו דלפקדון וישינה ממילא לא נתן רק שיהא גט כשירצה לגרש או שתנער ועכ"פ לא נשתנה דעתו אח"כ ממה שהי' מקודם דלפקדון הרי מעיקרא נתכוין שאינו נותן לגירושין עכשיו רק כשירצה לגרש תהא מגורשת בגט זה וכן ישינה מעיקרא רצה לגרשה ואח"כ לא נשתנה דעתו ממה שהי' ועל אותו אופן שנתן מעיקרא הוא רוצה עכשיו לגרש לכך מתגרשת שפיר לרבי בנתינה קמייתא אבל כאן דמעיקרא רצה שתגרש תיכף באופן שלא תהא מותרת לפלוני וגמר בלבו הנתינה על אופן זה, הלכך אח"כ שרוצה לחזור בו ולגרש בכוונה אחרת להתיר לכל נתבטלה הנתינה דמעיקרא וצריך ליתן לה שנית ולא שייך לומר דנתינה זו יועיל כל אימת שתגרש כיון דהוא לא רצה לגרשה כלל רק באופן זה לא להתיר לכל וכשרוצה אח"כ לגרשה שנית להתירה לכל פנים חדשות באו לכאן וצריך נתינה מחדש, והיינו דתנן בתוספתא בכלהו תנאי דעלמא דאי חוזר בו ורוצה לבטל התנאי לגרש בלי תנאי צריך נתינה שנית לכ"ע: ובהא פליגי חזקי' ור"י דחזקי' ס"ל שאין לחלק בהנ"ל רק בכל גוונא פליגי רבי ורשב"א ומתני' רשב"א, ור"י קאמר אפי' תימא רבי דמחלק כהנ"ל ולא חש לפרש למה כי גם השואל מאן תנא ידע שיש לחלק ביניהם דמפני כך שאל מאן תנא ולא הביא רק פלוגתא דחזקי' ור"י דלחזקי' כרשב"א ולר"י אפילו כרבי והך דלכון אמר הוא שאמר ר"י משמו של רב כהנא דהוא אמר שאני הכא הואיל וקנאתו ליפסל מן הכהונה ואין זה דעתו של ר"י בעצמו וחזקי' רבו דשניהם לא ס"ל כך, ולכך פסק הרמב"ם דלא כרב כהנא בזה ופסק ג"כ דיחזור ויטלנו כר"י דקאמר אפי' תימא רבי ופסק כן בכל מגרש על תנאי כפי החילוק הנ"ל כן נראה לי בזה: בתוס' בד"ה אמר חזקי', הא דתניא בפ"ק וכו'.

לכאורה אפילו היה הדין לכ"ע שצריך לחזור וליטלו קשה התם דליסגי בגירושין הראשונים ובאמירתו בפ"נ אח"כ בלי גירושין וע"כ כמו שתירצו בתירוץ ב', וצ"ל דהא

ידעו דבעינן שיאמר בעת גירושין דוקא רק דקשיל' להו נתינה למה לי בהא גיטך סגי שתתגרש ויאמר בפ"נ ועל זה תירצו בתרתי חדא דהתם כ"ע מודו דקנאתו לגמרי מן התורה ועוד דלא סגי לומר בפ"נ בעת גירושין בלבד רק בעת נתינה לגירושין: איברא דברי התוס' צ"ע לפע"ד דאי ס"ד דלכך צריך נתינה מחדש משום דקנאתו מדאורייתא א"כ הך נתינה אחריתי למה לי הא לא הוי נתינה כלל דהא הנייר שלה וכבר זכתה בו דאי לא קנתה הנייר בודאי לא הי' צריך נתינה מחדש ואפילו תקנה לשליח הנייר שיזכה בו עבור בעלה היאך יעשה שליח על נייר שהוא זוכה בו עכשיו מחדש ומי עשאו על זה שליח, ועוד מאיזה צד נימא דזכי' זו זכות היא לבעל אטו לגרש אשתו הוא דבר זכות ושמא אין רצונו כלל בזה, ונהי דלא חיישינן בשליח לנמלך כל שלא שמענו ביטול בפירוש היינו דוקא בדבר שכבר נעשה שליח בפירוש ממשלחו אבל לזכות בדבר חדש עבור חבירו מה שאין זה זכות כלל לחבירו בודאי אין זכי' זו כלום ואי נימא דמ"מ במה נפשך נתגרשה אי מדאורייתא הרי כבר נתגרשה ואי מדרבנן הרי לא נתגרשה ונותן לה עתה א"כ לסגי בהא גיטך בהך מה נפשך גופה אי מדאורייתא הרי נתגרשה ואי מדרבנן סגי בהא גיטך: לכן נראה לי אף דנתן בידה לפקדון או כנסי שט"ח מהני הא גיטך אח"כ אבל שליח הולכה שנתן לאשה.

לפקדון לא מהני שיאמר הא גיטך לכ"ע דנתינה ראשונה שנתן לפקדון אינו בזה כמות משלחו כי לא נעשה שליח רק לגירושין וכל שלא נתן לגירושין הוי כאילו הפקיד בידה מצד עצמו והרי לא הגיע הגט לידה משלוחו של בעל ולא מהני רק שיטלנו הימנה ויתן לה שנית לגירושין ומעתה יש לומר דהכא נמי כיון דמדרבנן לא נתגרשה הוי מדרבנן כאלו נתן לפקדון ולכך לא מהני הא גיטך רק שיחזור ויטלנו הימנה ויתן לגירושין והשתא שפיר מתגרשה במה נפשך מיהו תירוץ השני שתירצו התוס' יש לומר אף דבאמת מתגרשה בנתינה קמייתא מ"מ כיון שלא אמר בפ"נ וצריך עדיין לומר ולא הימנוהו חכמים רק שיאמר בעת נתינה דוקא דאז דייק א"כ ממילא כשחוזר ונותן לה אף שאינה מתגרשת בנתינה זו מ"מ לא איכפת לן דנתקיימה תקנת חכמים כיון דאמר בפ"נ בעת שנתן לידה אף שאין נתינה זו לגירושין כלל מ"מ השליח דייק אפילו בנתינה זו ונתקיימה תקנת חכמים, כנ"ל: בד"ה ר"י אומר וכו' ואע"ג וכו'.

כוונתם דלכאורה יש לסתור כל הראיות שהביאו נגד פירש"י. דהא חזינן דרשב"ר הי' קיים ומ"מ למד לפני ר"י וכמו כן ר"י למד מר"כ והניח רשב"ר ולזה כתבו דאין נראה באמת לומר כך רק תרי פעמים עלה ושפיר נדחו דברי רש"י אך באמת המעיין בפירש"י יראה שאין שום משמעות מדבריו דהוא מפרש דר"י לחזקי' הי' אומר כך ואדרבא משמע דלתלמודיו שאמרו לו משמו של חזקי' לתרץ דאתי' כרשב"א להם אמר דילכון אמר וכו': בגמרא מהו דתימא ה"מ לאחר התורף כו'.

פירש"י שאמר לאחר כתיבת התורף על מנת שלא תנשאי לפלוני וכו', ודבריו צ"ע דכיון דר"ז כרב ספרא ס"ל ולדידי'אחר התורף אין שום פסול בעל מנת רק בחוץ ואפי' כתבו בתוכו ואפי' לפני התורף רק לרבי גזרינן ולא לרבנן, ומה צורך לו להרב ז"ל לפרש בעל מנת הא מתני' בחוץ מיירי לכ"ע דהא כבר איפשט דהאי אלא חוץ הוא ואין על מנת

פוסל אחר התורף אפי' בכתב וצ"ע: בתוס' בד"ה ה"מ לאחר התורף, פי' כשאמר הבעל וכו'.

ר"ל דקשי' להו לישנא דמשמע דלאחר התורף צריך שיכתבנו א"כ לפני התורף דסגי על פה היכי משכחת לה אי לא כתבו לתורף פשיטא דכשר אי חוזר בו ואי כתבו לתורף הרי אחר התורף הוא וצריך שיכתבנו בתוכו, ועל זה כתבו דכך הכוונה ה"מ דצריך לכתוב כשאמר התנאי אחר כתיבת התורף אבל אם גילה התנאי קודם כתיבת התורף אין צריך שיכתוב כלל בתוכו: בא"ד ור"ז סבר כרב ספרא דהכא.

עיין מהרש"ל ומהרש"א ודבריהם תמוהין לפע"ד דכוונת התוס' פשוט ומבואר דכיון דמוקי ר"ז פלוגתייהו בלפני התורף וחזינן דלא פסל רבי רק בכתב אבל בע"פ כ"ע מודו דעל מנת לא פסול ואי ס"ד דחוץ פוסל ע"פ לפני התורף א"כ לגזור רבי על מנת אטו חוץ אפילו על פה לפני התורף, ועוד דמוקי מתני' בסמוך לר' זירא לפני התורף וקתני כתבו אבל על פה לא פסול מוכח בהדי' דרק בכתב פסול לפני התורף אבל על פה לא והיינו כרב ספרא, וז"ב: בד"ה כל התנאים פוסלין בגט, פי' בקונטרס וכו' ואין נראה לר"י כו'.

לפי שנראה לפע"ד דדברי רש"י ז"ל ברורים ומוכרחין וקושיות התוס' לק"מ לפע"ד מוכרח אני להאריך קצת, חדא דמשמע במתני' דקתני אעפ"י שחזר ומחקו פסול מוכח בהדי' דחזר ומחקו ראוי יותר שיהא גט מלא מחק, ומעתה הא חזינן לרבי בעל מנת נהפוך הוא דחזר ומחקו גרע מלא מחק ומ"ש חוץ דס"ד להיפך דבשביל שחזר ומחקו יוכשר עד שיאמר אפילו חזר ומחקו אדרבא חזינן בתנאי דעלמא דכתבו בתוכו כשר ומחקו פסול, ואמת דבזה יש לומר דאפילו לרבי פשיטא לי' דמה שנכתב לדעת התנאי לא איכפת לן כיון דתנאי זה אינו פוסל הגט אפילו נתקיים רק דגזרינן במחק אטו חוץ במחק דכיון דשמענו במתני' דאפילו חזר ומחקו פסול בחוץ א"כ יש לגזור מחיקת על מנת אטו מחיקת חוץ אבל נתקיים דעל מנת אטו קיום חוץ לא שייך לגזור כלל דחוץ הוי שיור ועל מנת לא הוי שיור רק מחיקה דעל מנת יש לגזור אטו מחיקת חוץ שיחשבו כיון דנכתב הגט על דעת התנאי ולא נתקיים ומ"מ לא איכפת לן ה"ה בנכתב על דעת לשייר ולא נתקיים כשר: אבל הא קשי' לי כיון דר"ז ע"כ כרב ספרא ס"ל כמ"ש התוס' בעצמם וכמו שהוכחתי לעיל א"כ הך חוץ שפוסל על פה דקאמרי חכמים היינו בנתקיימו דבריו ולא ביטל דאי ביטל אפילו חוץ אינו פוסל ע"פ.

א"כ בעל מנת כיון דאי נתקיים ליכא למ"ד שיפסל ולכ"ע כשר רק בביטל נחלקו א"כ היאך יאמר על מנת שאינו פוסל ע"פ הא בביטל שאנו דנין עליו גם חוץ אינו פוסל ע"פ ואי הכוונה דשאני על מנת דאי נתקיים אינו פוסל ע"פ אבל חוץ פוסל א"כ למה לו לדון מעל פה הא עיקר הדיוק מנתקיים וכך הוי לי' לומר חוץ שפוסל בנתקיים פוסל בחזר ומחקו על מנת דכשר בנתקיים כשר במחקו ומכתב גופא הוי להו לדון ומה ענין על פה לכאן דהא בלא נתקיים חוץ ועל מנת בעל פה שוין והוא תמוה לפע"ד: ועוד תימה גדולה לפע"ד לדברי רבא דמוקי לה לאחר התורף ופליגי אי גזרינן אטו לפני התורף אבל לפני התורף דברי הכל פסול דגזרינן על מנת אטו חוץ, והשתא תיקשי כיון דהך חוץ ועל מנת ע"פ דמיירי בהו רבנן ע"כ לאחר התורף דבהא פליגי דלפני התורף לכ"ע אפי' על מנת

פוסל ואפילו על פה דלרבא חוץ אפילו על פה פוסל מדאורייתא ולכ"ע גזרינן על מנת אטו חוץ, והשתא הך חוץ על פה לאחר התורף פשיטא דדוקא בנתקיים דבלא נתקיים לכ"ע כשר א"כ אי ס"ד דעל מנת דפליגי בלא נתקיים דוקא א"כ היאך קאמר על מנת שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב הא חוץ כמו על מנת על פה לאחר התורף בלא נתקיים ג"כ אינו פוסל ואי משום דפוסל לפני התורף גם על מנת פוסל ואי משום דעל מנת בנתקיים אינו פוסל א"כ למה לו לדון מעל פה הא עיקר הדין מנתקיים דחוץ דפוסל בנתקיים פוסל אם מחקו על מנת דאינו פוסל בנתקיים אינו פוסל במחקו: והראי' שהביא הרז"ה מהך דלעיל ס"פ מי שאחזו דקאמר התם כתב גט על תנאי והכוונה בלא נתקיים, כבר כתבתי לעיל ס"פ מי שאחזו דאדרבא מהתם מוכח להדי' דבנתקיים מיירי והתם נמי הכוונה שהתנה תנאי לפני התורף וס"ד דס"ל לר"י כרבנן דהכא אליבא דר"ז דלא גזרינן על מנת אטו חוץ ומסיק לעולם פסול, ע"ש שהוכחתי כן בראיות ברורות: עוד הביא הרז"ה ראי' לדעת ר"י מן הירושלמי והרמב"ן ז"ל פ"י בו מה שפ"י אבל הוא תמוה ולא כתב לפרש כלל מה שאמר אף רבי מודה ולפ"י הרמב"ן נהפוך הוא דאפ"י על פה פליג עיי"ש היטב: והפ"י הברור בירושלמי דבהא נחלקו ר' יודן ור' חנינא דר' יודן הביא ראי' דע"כ שביטל תנאו אבל לא ביטל תנאו לא פליג רבי ולא תלי' בברירה כלל, רק בלא ביטל נחלקו כיון שלא נתקיים התנאי הוי כמו חוץ שאי ה"י עומד ה"י מבטל הגט והביא ר' יודן ראי' לדבריו דאל"כ כל תנאי לרבי לא משכחת בגט דהוי ברירה וע"כ דתנאי לא הוי ברירה ואתי ר' חנינא ודחה דבריו שאין ענין תנאי על פה בשעת נתינה שנותן על תנאי לכותב על תנאי ושפיר פליגי אפ"י לא ביטל, ולפי מה שאכתוב לקמן דלרבא על מנת מדינא פסול שאין זה כריתות א"כ פליגי ממש בהך פלוגתא דרבא ור"ז דהכא דרבא כר' חנינא דמדינא פסול אפילו על מנת דאין זה כריתות כיון שנכתב על תנאי ור"ז סבירא ל"י דמדינא אין לפסלו רק מכח גזירה דחוץ וזה ברור לפע"ד: ומעתה אבוא ליישב קושיות התוס' מה שהקשו דמה שייך לגזור על מנת שתתני מאתים זו אטו חוץ, לא ידעתי הא רבא דקאמר שתוקי שתקי לבעל בשאר תנאים מיירי כמו שפ"י התוס' בעצמם בד"ה שתוקי ובודאי אפילו יתקיים קאמר דאל"כ היאך ס"ד לחוש שמא לא יתקיים להשתיקו דאז ג"כ לא הוי רק גזירה אטו חוץ לשיטת התוס' לקמן, ועוד אי לא יתקיים לא יתנוהו ולמה להו להשתיקו וע"כ דאפ"י יתקיים לא יועיל הגט כיון שנכתב על תנאי, והטעם לא מבעי' לרבא לפי מה שאבאר לקמן דלאו משום גזירת חוץ פוסל רק כל שנכתב על תנאי לא הוי כריתות א"כ פשיטא דה"ה נתקיים אלא אפילו לר"ז דפוסל רק משום גזירה דחוץ מ"מ לא מבעי' אם נימא דרק על נתקיים נתן טעם זה אבל בלא נתקיים מודה דפסול מדינא כחוץ כיון שנכתב על תנאי זה ולא ניתן כך והשתא כיון דבלא נתקיים מדינא פסול ממילא גזרינן על מנת אטו חוץ כמו בחוץ אין לחלק בין נתקיים ללא נתקיים ה"ה על מנת לא חילקו בין נתקיים ללא נתקיים כיון דבלא נתקיים הוי כחוץ ממש ואף דבכל תנאי דעלמא לא גזרינן נתקיים אטו לא נתקיים הכא דבחוץ בכל גווני אסור גזרו בעל מנת בכל גווני אטו חוץ: אלא אפילו אי נימא דלר"ז כל על מנת רק משום גזירה.

דחוץ הוא ואפילו לא נתקיים מ"מ לא קשי' מידי דאי נכשיר בנתקיים ממילא נכשיר גם בלא נתקיים דכיון דבחוץ נתקיים גרע טפי מלא נתקיים ובעל מנת נימא להיפך ואי נחלק

בין חוץ דהוי שיור לעל מנת דלא הוי שיור גם בלא נתקיים נחלק כן וממילא אתי להכשיר גם בלא נתקיים וע"כ אנו צריכין להשוות על מנת לחוץ לפסול לגמרי: ומה שהקשו עוד דא"כ אפי' על פה נגזור על מנת אטו חוץ לק"מ לפע"ד דהא חוץ גופא על פה בלא נתקיים אינו פוסל כלל [רק לרבא לפני התורף ולדידי' אפי' על מנת פסול] אלמא שאין הגט נפסל בכך א"כ לא שייך לגזור בעל מנת כלל לפסלו על פה דכיון שלא נפסל הגט בכתיבתו למה יפסל מחמת התנאי ודוקא בכתב דבחוץ נפסל הגט לגמרי אפילו ביטל משום שלא נכתב כהלכתו גזרו בעל מנת ג"כ דגם זה פוסל הגט אבל כל שאי אפשר לפסלו בלא נתקיים ממילא אי אפשר לפסלו בעל מנת בנתקיים טפי מלא נתקיים דלא נתקיים דעל מנת גרע טפי מנתקיים וזה ברור ועוד דכל הגזירה דגזרינן על מנת אטו חוץ היינו שלא יכתוב הסופר בעל מנת שמא יכתוב בחוץ ג"כ אבל כל שאין הסופר בכלל שהוא לא יכתבנו כלל על שום תנאי רק אח"כ בעת נתינה לא שייך לגזור כלל כיון שכבר נסתלק הסופר והוא עצמו נתנו על תנאי, ותדע לך שהוא כן שהרי דעת התוס' לקמן בד"ה אבל דלרבא על פה לפני התורף פסול מדאורי' אפילו לא נתקיים א"כ נגזור אחר התורף על פה כשחזר בואטו לפני התורף ואפילו לדעת הר"ן שהוא מדרבנן מ"מ תיקשי לרבי כיון דגזור אטו לפני התורף אפי' בעל מנת דהוי דרבנן אטו חוץ א"כ לגזור חוץ על פה אחר התורף אטו לפני התורף דפסול מדרבנן אטו כתב וע"כ דדוקא בכתב שייך לגזור שלא יכתוב הסופר הגט על שום תנאי אבל כל שהסופר כתבו בלי שום תנאי כלל בתנאי בעת נתינה לא גזרו כלל, ועמ"ש לקמן בתוס' בד"ה אבל ובד"ה רבא ובד"ה מתניתין עוד בזה: בא"ד ובסמוך מכשיר ר"ז וכו'.

הרב מהרש"א הניח דברי התוס' בצ"ע, ודבריו תמוהין כי כוונת התוס' פשוט דר"ז מכשיר אפילו בכתב אחר התורף וכ"ש על פה ואי ס"ד דבנתקיים התנאי גזרינן ג"כ א"כ אפי' על פה נגזור אפילו אחר התורף אטו חוץ דפסול מדאורייתא בנתקיים אפי' אחר התורף והיאך מכשיר ר"ז אפי' בכתב אחר התורף ומזה הוכיחו דאין לגזור בע"מ כלל כל שנתקיים וז"ב: בד"ה אבל אחר התורף נראה לרבינו יהודא וכו' ותדע וכו'.

דבריהם צ"ע לכאורה כיון דכל הספק לרב ספרא דלעיל ובפירוש אמר דעל פה כשר לפני התורף וע"כ דיש מקום לומר דלפי שכתב גרע דיש לחוש דגם מעיקרא על דעת כך כתבו א"כ ממילא ליכא הוכחה כלל ומה זה שכתבו ותדע ונראה לי דכוונתם דאי ס"ד דכל שכתב אח"כ דנין דגם מעיקרא על דעת כך נכתב א"כ היה מהראוי לחוש בלא כתב כלל עכ"פ לדונו בספק דשמא נכתב תורף על דעת כך ומחמת שחזר בו לא כתבו בתוכו ואי לא היה חוזר היה כתבו בתוכו וע"כ דלא חיישינן לאמירה בעל פה כלל א"כ מאי איכפת לן במה שכתב אחר התורף כיון דכתיבה אחר התורף לא פסלה, ומ"ש ומיהו לרבא כו' אפי' נכתב אח"כ דלרבא פסול וכו' עיין מהרש"א, ואין לשון התוס' סובל פירושו כלל במה שכתבו דלרבא וזהו מורה שזהו סיוע להך דמעיקרא, רק כוונת התוס' דס"ד נכתב עדיף כיון שכתבו אח"כ ולא מעיקרא זהו ראי' דמעיקרא לא על דעת כך כתבו רק אח"כ שרואה שעומד בדבריו כתבו בתוכו, ואהא כתבו דלרבא פסול אפי' על מנת ואפילו לא כתב כלל לא בתחילה ולא בסוף אם כן אין סברא להכשיר בנכתב טפי מלא נכתב כלל: דף פ"ה ע"א בגמרא ומתני' דקתני כתבו ואוקימנא בחוץ אבל על מנת לא פסיל וכו'.

תמוה לי מה ענין הך דהכא להך אוקימתא דלעיל דמוקמינן מתני' בחוץ הא לא נסתפקו לעיל רק אי האי אלא חוץ או על מנת והיינו דיש מקום לומר דאפי' על מנת הוי שויר לרבנן כיון שמתנה שלא תנשאי לפלוני אבל שאר תנאים כגון שתתן לו מאתים זוז וכדומה פשיטא דלכ"ע לא פסיל וא"כ אפי' יהא הכוונה במתני' אלא על מנת, ג"כ מוכח דוקא בהך גונא דפסלי רבנן על פה כתבו בתוכו פסול אפי' מחקו אבל שאר תנאי דלא פסלי רבנן על פה לא פסיל בכתב: ונראה לי דבלא"ה יש להבין היכי פשיטא לן לעיל דאי אלא חוץ הוא על מנת לא פסיל דלמא חוץ פסול דאורייתא אבל על מנת עכ"פ פסול דרבנן גזירה אטו חוץ, ובהך על מנת שלא תנשאי אפי' התוס' מודים דיש לגזור אפי' נתקיים אטו חוץ וצ"ל דמשמע להו דאי אלא חוץ הוא ולא קתני מתני' בעל מנת כלל ממילא לכ"ע לא פסיל דאי גם בעל מנת פסלי מדרבנן לא הוי שתיק התנא מעל מנת לגמרי, ולפי זה מיושב קושי' הנ"ל ג"כ דבלא זה אי הוי אמרינן דאף דקתני מתני' חוץ מ"מ על מנת נמי פסול עכ"פ מדרבנן א"כ הך כתבו בתוכו דקתני היינו ג"כ מדאורייתא אבל מדרבנן אפי' על מנת דעלמא פסול, רק מדאורייתא לא פסול רק חוץ אבל כיון דאוקימנא בחוץ אבל על מנת לא פסול ש"מ דלא דייקנן להחמיר מדברי חכמים רק מה דמפורש במשנה דהיינו חוץ אבל על מנת לגמרי מכשרי א"כ ה"ה הך כתבו בתוכו דקאי על חוץ ג"כ מוכח דעל מנת לא פסול בכתבו בתוכו כלל אפילו מדרבנן: בתוס' בד"ה דברי הכל, אע"ג וכו' גזירה אטו לפני תורף.

לפי מה שאבאר לקמן בס"ד אין צורך לזה ואדרבא כיון דפליגי רבנן דלא גזרינן על מנת אטו חוץ אפי' חזא גזירה ה"ה אחר התורף אטו לפני תורף רק הכוונה דגזרינן באחר התורף גופי' שמא לא ימחוק ויתננו לה כך בלי מחיקה כלל, ועמ"ש בסמוך: בד"ה רבא אמר וכו' דרבי גזר וכו' כולה חזא גזירה היא.

דבריהם תמוהין לפע"ד כיון דעיקר פלוגתא דר"ז ורבא דלר"ז פליגי בחזא גזירה ולרבא חזא גזירה לכ"ע גזרינן רק בגזירה לגזירה פליגי א"כ למה שינה רבא מר"ז והוי לי' לומר דבלאחר התורף פליגי אי גזרינן על מנת אטו חוץ דרבי סובר גזרינן אף דחוץ גופה גזירה אטו לפני התורף ורבנן סברי לא גזרינן אבל לפני התורף מודו רבנן דגזרינן על מנת אטו חוץ כיון דלא הוי רק חזא גזירה ולמה שינה רבא דבריו לומר דפליגי אחר התורף אטו לפני התורף דהא ר"ז ג"כ ס"ל האי גזירה כמ"ש התוס' בדיבור הקודם ואפילו רבנן מודו בה ולא חידש רבא כלום רק דלא פליגי רבנן רק בגזירה לגזירה ובודאי משמע להדי' דר"ז לא מיירי כלל בהך גזירה דאטו לפני התורף וכן רבא לא מיירי בהך גזירה דעל מנת אטו חוץ וכל אחד מפרש בענין אחר ועוד אי לרבא ג"כ על מנת לפני התורף אטו חוץ הוא מאי קשי' לי' מהא דקתני כתבו בתוכו בחוץ ולא על מנת דבחוץ הוי פסול דאורייתא אבל על מנת רק דרבנן אטו חוץ ובין לפני התורף בין אחר התורף אתי' וככ"ע, ובשלמא לר"ז בלא"ה אתיא לי' שפיר ככ"ע ניחא לי' לאוקמא אפי' מדרבנן אבל לרבא הוי לי' לומר איבעית אימא דאורייתא ודברי הכל, מיהו לפי מה שכתבתי לעיל בגמרא בד"ה ומתניתין מיושב קושי' זו ג"כ ע"ש, אבל הנ"ל ודאי קשי': לכן נראה ברור דרבא פוסל על מנת לפני התורף מדינא ולא גזרינן גזירה לגזירה לכ"ע רק הטעם דפסול כיון שנכתב הגט על תנאי אין זה כריתות וכן אמרו בירושלמי להדי' ובהא פליגי לר"ז רק בגזירה פליגי אבל מדינא על מנת לא פסול כלל ולרבא בעל מנת

אטו חוץ לא פליגי כלל רק לכ"ע על מנת מדינא פסול לפני התורף דאין זה כריתות רק פלוגתייהו אי גזרינן אחר התורף אטו לפני תורף, ומתניתין דפוסל חוץ אחר התורף לאו משום אטו לפני תורף דלרבנן לא גזרינן בהא כלל רק אחר התורף גופי' גזרינן אטו שמא לא ימחוק ויתננו כך כמו שכתבתי לעיל לר"ז דלא ס"ל גזירה דלפני תורף כן סבירא לי' לרבא אליבא דרבנן דלא גזרי' לדידי' אטו לפני תורף: ועוד ראי' אי ס"ד דרבי גזור גזירה לגזירה בהא אם כן לרבא דפוסל ע"פ לפני התורף לגזור חוץ על פה אחר התורף אטו לפני התורף וע"כ משום דחוץ ע"פ אפי' לפני התורף אינו רק דרבנן אטו כתב ולא גזרינן גזירה לגזירה והתוס' דס"ל על פה דאורייתא באמת הקשה הר"ן לגזור אחר התורף אטו לפני התורף ומזה הוכיח דהוי דרבנן, אם כן אי ס"ד דטעמא דרבי דגזור גזירה לגזירה אכתי תיקשי ועל כרחך דרבי לא גזר גזירה לגזירה כלל: ובאמת נראה שהתוס' הוכיחו לפרש כן משום דאזלי לשיטתם דכל המחלוקת בלא נתקיים התנאי כמ"ש לעיל בהדי' והשתא מה שאמרו לעיל כל שפוסל ע"פ אין לפרש אחר התורף שהוא חוץ נמי בלא נתקיים אינו פוסל והך על מנת בלא נתקיים הוא דעל זה אנו דנין וע"כ דהכוונה דחוץ פוסל לפני התורף לרבא אפילו לא נתקיים א"כ תיקשי הא על מנת נמי פוסל דאין זה כריתות וע"כ דעל מנת אינו פוסל מדינא כלל רק חוץ ושפיר קאמר חוץ שפוסל ע"פ מדינא לפני התורף פוסל בכתב אפילו אחר התורף על מנת שאינו פוסל ע"פ מדינא לפני התורף אינו פוסל בכתב אחר התורף דהוי גזירה לגזירה.

אבל כבר כתבתי לעיל דהעיקר כפירש"י דאפילו נתקיים נחלקו והפי' בפשיטות חוץ שפוסל ע"פ בעת נתינה בנתקיים פוסל בכתב אפילו מחקו על מנת דלא פסול ע"פ בשעת נתינה אינו פוסל בכתב אבל לפני התורף כל התנאים פוסלין מדינא שאין זה כריתות כמו שבארנו, ועיין בסמוך: בד"ה אבל לפני התורף כו' דגזרינן אטו חוץ ובחוץ הוא פסול גמור אפילו על פה דקסבר רבא דלא נכתב לשם כריתות כלל.

הר"ן תמה על זה דא"כ נגזור אחר התורף על פה אטו לפני התורף וע"כ דאפילו לפני התורף אפילו חוץ אינו פסול רק דרבנן אטו כתב, והוא תמוה דמ"מ כיון דהוא מפרש כדברי התוס' דלרבא בגזירה לגזירה פליגי והוא מוכרח לפרש כן לפי דעתו לעיל דלא כפירש"י רק בלא נתקיים פליגי א"כ הך חוץ שפוסל ע"פ היינו לפני תורף דלאחר תורף בלא נתקיים פשיטא דאפילו חוץ לא פסול א"כ מוכח דעל מנת לפני תורף ע"פ אינו פסול מדאורייתא רק גזירה אטו חוץ א"כ תיקשי לרבי עכ"פ דגזר גזירה לגזירה לגזור חוץ על פה אחר התורף אטו לפני תורף ולפני תורף אטו כתב ועוד דרבנן מחלקי בין על מנת לחוץ ע"פ וקשה הא לרבי תרווייהו שווין דחוץ אינו פוסל רק דרבנן ע"פ ועל מנת ג"כ פוסל מדרבנן ע"פ לפני תורף.

ואין הפרשביניהם כלל, ומזה הוכיחו התוס' דע"כ ע"פ פסול דאורייתא לפני תורף בחוץ משא"כ על מנת ומחלקי רבנן שפיר, אך לפי מה שפירשתי לעיל והוכחתי העיקר כפירש"י דבנתקיים פליגי נדחו כל אלה הדברים: בד"ה ומתניתין דקתני כתבו וכו' וה"ה דבלאו האי טעמא כו'. נראה דהוא לשיטתם דעל פה פסול דאורייתא אבל להר"ן הנ"ל דעל פה אפילו חוץ רק דרבנן ליכא למידק מהא כ"כ דיש לומר דנקט כתבו דפסול דאורייתא משא"כ על פה דרבנן אבל השתא דייק שפיר דעל מנת פסול דאורייתא לפני

התורף רק התוס' בכל זה אזלי לשיטתם דעל מנת דרבנן וחוי' על פה פסול דאורייתא אבל לפי מה שכתבתי לעיל לק"מ, כללו של דבר שכל דיבורי התוס' הללו קשורין ותלויין זה בזה והכל לפי דבריהם לעיל בד"ה כל התנאים, ולפי מה שכתבתי שם והוכחתי כפירש"י נדחה הכל, ודוק היטב בכל הנ"ל: ובגוף דברי התוס' הללו צ"ע, דמה דדייק השתא היינו דלפום אוקימתא דר"ז מצי אתיא כרבנן בלבד ומצי אתיא ככ"ע אבל לפום אוקימתא דרבא צריך לאוקמא כרבנן דוקא לא ככ"ע אבל ממה דנקט כתבו ולא על פה ליכא למידק כרבנן רק אחר התורף וז"ב: במשנה הרי את וכו' לעבד ולכל מי שאין לה עליו קידושין וכו' עד סוף הסוגיא דע שיש להעיר בסוגיא זו כמה ספיקות וקושיות אשר מתוך כך נראה לי שלא יצאו המפרשים גם הפוסקים ידי חובתם בביאור סוגיא זו, לכן ראיתי להאריך ולברר הכל לנכון: ראשונה יש לחקור בהך לכותי ולעבד אי הכוונה שאמר בלשון הזה הרי את מותרת לכל אדם חוץ לכותי ולעבד, ולפי זה אי נשתחרר העבד מותרת לו ככל אדם, או שאמר חוץ מפלוני ואותו פלוני עבד הוא, ולפי זה אפילו נשתחרר לא מהני: שנית כל הני שאין לה עליו קידושין שאנו מכשירין הגט אי הגט כשר לגמרי ככל גיטין ומותרת לכל רק להנך באיסור ערוה דמעיקרא בלבד קיימה עליהו, או כיון דאסרה עליהם ולא התירה נהי דלא מיקרי שיעור לפסול הגט לכ"ע אבל עליהו שלא התירה קיימה נמי באיסור א"א כמו לר"א בחוץ מפלוני דהוי גט ואסורה ואי זנתה עמהם חייבת משום א"א וכ"ש כותי ועבד דבלא"ה אפילו חייבי כריתות לא הוי אבל מכח א"א חייבת דלא קי"ל כר"ת שהביאו התוס' ריש כתובות כמו שהוכיחו כל הפוסקים שם בראיות ברורות או דלמא כיון דלא הוי שיעור והגט כשר ומותרת לכל כשר לגמרי הוא ואפי' להנך רק באיסורא קמייתא קאי עליהו אבל לא באיסור א"א: שלישית קשה לי הך לאחי ואחיך לכותי ולעבד למה הגט כשר נהי דלא תפסי בהו קידושין מ"מ כיון דלא קי"ל כר"ת הנ"ל וכ"ש באחי ואחיך דלכ"ע חייבין על ביאתם משום א"א א"כ הרי מבעי' לן בגמרא חוץ מזנותך מיירי דאף דלא שייר בקידושין שייר בזנות א"כ הכא נמי נהי דבקידושין לא שייר דבלא"ה לא תפסי מ"מ הא שייר בביאה דאכתי שייר עליהו איסור א"א: וביותר אני תמה בהך בעי' בגמרא חוץ מקידושי קטן מהו דמה בכך דקטן לא תפסי בי' קידושין מ"מ כל שהוא בן תשע שנים ויום אחד היא חייבת עליו א"כ הרי שייר בביאה, וגדולה מזו נראה לי דבכה"ג אפי' ספיקא לא הוי דע"כ לא מבעי' לן רק בחוץ מזנותך דעכ"פ התיר נישואין הלכך כיון דעכ"פ התירה לכל אדם בהיתר נישואין לא איכפת לן בשיור זנות אבל כאן לא התיר כלום רק כל מה שהיה אסור מכחו להם נשארה באיסור, ואפילו נדחוק ונימא דבהא נמי מבעי' לן אבל עכ"פ היאך לא פשיט ממתני' דשייר ביאה ולא הוי שיעור, ועוד היאך פשיט מאבא ואביך דלמא דוקא התם משום דלא התיר כלום הלכך כה"ג באחר שלא התיר כלום אפילו לא נאסרה מכחו רק בזנות הוי שיעור אבל היכי שהתיר נישואין אף דשייר זנות יש לומר דלא הוי שיעור כיון שהתירה לכל בנישואין על כל פנים: ואמת דלולא פירש"י בהך דקידושי קטן הי' מקום לפרש בפשיטות שאמר בפירוש חוץ מקידושי קטן ולא אסר רק קידושין אבל ביאה לא אסר כלל ושפיר מבעי' לן מכח קידושין אי הוי שיעור אבל אי אסר הכל הוי שיעור מכח ביאה אבל רש"י ז"ל פי' בהדיא חוץ מפלוני וקטן הוא, והיינו שלא אמר בהאי לישנא רק חוץ מפלוני והוא קטן א"כ בחוץ מפלוני הרי

שייר ביאה והיינו חוץ מזנותך וגרע מיני' דלא התיר כלל וכל שהיה אסור מכחו הכל שייר: הן אמת שהוכרח רש"י ז"ל לפרש כן מטעם אחר דאי ס"ד שאמר כך בלשון הזה א"כ הרי לא אסרה עליו לכשיגדיל כלל רק קידושי קטנות א"כ מה ס"ד למיבעי משום דאתי לכלל הוי' הא אי אתי לכלל הוי' לא אסרה כלל ופשיטא דלא הוי שיוור לזה הוצרך לפרש שאמר חוץ מפלוני רק שהוא קטן אבל הוא אסרה לעולם, אבל מ"מ מדלא פי' שאמר חוץ מקידושי פלוני והוא קטן רק חוץ מפלוני והוא קטן ש"מ דס"ל דלא מיירי דוקא שזכר קידושין בדבריו ולא נקט קידושין רק דהספק מחמת הקידושין ולפי זה ודאי קשי' הא שייר בביאה דהיא חייבת על ידו, ועוד קשי' לי היכי בעי בסמוך כל הני בעי' הא ד' זקנים הקשו על ר"א היכן מצינו וכו' א"כ כל הני קושיות שייכי בקטן ועבד וכ"ש קושית ר"י הגלילי היכן מצינו אסורה לזה וכו' דקשה ג"כ בכל הני וכן בנולדים וע"כ דלדידהו כל הני הוי שיוור: לכן נראה לי דבר חדש בענין זה דודאי אף שחייבת על ביאת עבד וחייבי כריתות אף דלא תפסי קידושין היינו משום דא"א היא מכח קידושי הבעל שאסר עליה קידושין דאחרים אבל אי לא נשאר לבעל שום תפיסה בה שיעכב קידושין דאחרים רק ביאת העבד וחייבי כריתות על זה אין אישות חל כלל וכל שגירש לכ"ע ולא נשאר רק אלו פקעי קידושי ראשון לגמרי ושוב אינה חייבת מצד א"א כלל שאין א"א רק אי הוא מעכב עלי' תפיסת קידושין של אחרים, ועל דרך זה בעי כל הנך בעיות חוץ מקידושי קטן ונולדים ובעל אחותה דכיון דלא תפסי השתא פקעי קידושי ראשון לגמרי או דלמא כיון דלכי יגדל ויולדו מעכב תפיסת קידושין הוי שיוור והדר בעי חוץ מזנותך מהו ג"כ על דרך זה אי נימא כיון שלא נשאר רק ביאה לא חל אישות לגבי ביאה בלבד בלי קידושין או כיון דבר תפיסת קידושין הוא חל לגבי' אישותו של זה אפילו לגבי ביאה, וכמו כן הנך בעי' דחוץ מהפרת נדרים ותרומתך וקידושי שטר הכל ג"כ על דרך זה וס"ד דזה בכלל אישות הוא כדדייקי קראי משכבי אשה וקנין כספו הלכך כששייר בהא כמי ששייר בקידושין דמי או דלמא כיון דלא שייר בקידושין לא הוי שיוור וממילא מגורשת לגמרי כנ"ל וכל זה ברור לפע"ד: ובהכי ניחא לי מה שהקשו הר"ן והרשב"א אהא דקתני אלמנה לכה"ג גרושה וחליצה לכהן הדיוט דהא בלא"ה גרושה היא מכח גירושיו של זה עכשיו, ולהנ"ל ניחא כיון דבעי למימר טעמא משום דקידושין תופסין בחייבי לאוין הלכך הוצרך לומר מצד שהיתה אלמנה מכבר וגרושה מכבר או חלוצה אבל מצד גירושין עכשיו אפי' אין קידושין תופסין בחייבי לאוין הוי שיוור דמ"מ שייר בביאה דכיון דביאה זו מכח קידושין של עצמו נאסרה עליו דקודם גירושין היה מעכב עליו תפיסת קידושין מכח קידושיו של זה הלכך אף דעכשיו אזיל העכבה של תפיסת קידושין מכח איסור גרושה מ"מ נשאר עליו איסור ביאה אבל ברישא כיון דאיסור ביאה לא היה רק מכח עכבת תפיסת קידושין של אחרים ממילא כיון דהשתא תפסי בה קידושין של אחרים שוב פקעי קידושין לגמרי ולא חל עלייהו איסור ביאה כלל משא"כ כהן דאיסור ביאה בא מכח אישות של עצמו שהיתה מעוכבת לו בקידושין וביאה ולכך הוצרך לומר מה שהיתה אלמנה וגרושה מכבר דלעולם לא היה חל איסור ביאה מכח עצמו רק מכח אחרים וכל שנסתלקו אחרים ממילא לא חל ביאה לדידי' כלל רק זהו לר"ע דאין תופסין בחייבי לאוין אבל לדידן דתופסין הוי שיוור, ודוק, ועיין מ"ש בסמוך ובגמרא לקמן: שם אלא אלמנה לכה"ג וכו'.

כבר כתבתי מעיקרא ליישב קושית הרשב"א והר"ן, ומ"מ לא פשיט בגמרא חוץ מזנותך מהך לישנא דמתני', חדא דאיכא למימר דשאני מתניתין דלא התיר כלל אבל חוץ מזנותך הרי התיר נישואין, ועוד דבלא"ה אין להוכיח ממתניתין דאיכא למימר דלא מיירי שאמר חוץ מפלוני והוא כהן רק בפירוש אמר דמתירה לכל לכל דבר רק על איסור אלמנה לכה"ג וחליצה לכהן הדיוט יהא חל ג"כ אישות שלו ולזה אינו מתיר אותה אבל מצד שהיא גרושה עכשיו הוא מתירה: בגמרא חוץ מקידושי קטן.

פירש"י חוץ מפלוני וקטן הוא, כבר כתבתי לפרש כוונת רש"י בזה במה שהשמיט קידושין דקמש"ל אפילו אמר סתם דשייר בביאה דחייבת עליו מ"מ מבעי' לן אי הוי שיור. אבל ליכא למימר דסובר הרב ז"ל אי אמר קידושין לא מהני כיון דהתיר ביאה לא הוי שיור דהא נולדים ליכא עכשיו לא ביאה ולא קידושין ומ"מ מבעי' לן וע"כ כמו שכתבתי: שם חוץ מזנותך מהו.

[יש להסתפק בהך צד דחוץ מזנותך לא הוי שיור אי הותרה בזנות אחר שנשאת ונתאלמנה כמו לר"א בחוץ מפלוני ועמ"ש לעיל בזה בדברי ר"א], הא דלא בעי חוץ מנישואין מהו אי נימא כיון דלא שייר ביאה לא הוי שיור או כיון דאסר נישואין הוי שיור וצ"ל דבהא פשיטא לן כיון דאסר קידושין בודאי הוי שיור רק בביאה מספקא לן אי נימא כיון דבר תפיסת קידושין היא חל אישות על זנות גרידא או דילמא כיון דהתיר קידושין שוב הוי כמו חייבי כריתות ועבד דאין אישות חל על זנות גרידא כנ"ל ועמ"ש לעיל: בתוס' בד"ה תניתוה, וא"ת וכו'.

קושיתם לפי דעתם דקטנה מתגרשת ביש לה אב אבל לדעת רש"י דאין קטנה מתגרשת כל שיש לה אב לק"מ: אמנם בלא"ה נראה לי דלק"מ דהך ויצאה והיתה דאמרין הכא היינו כהך דר"ל פרק האיש מקדש דס"ל כמחלוקת לגירושין כך מחלוקת לקידושין והיינו מכח ויצאה והיתה דכמו בגירושין מקבלת בעצמה כמו כן קידושין מכח ויצאה והיתה והתם לא אשגחי בי' היינו נמי מהך טעמא דהכא כיון דאתיא לכלל קבלה ויצאה והיתה קרינן בה והכי נמי דייק הכי וכמו כן הך ויצאה והיתה דלקמן על דרך זה, ולא קשי' מידי: אך לפי זה קמה וגם נצבה קושית התוס' השני' דליכא לשנויי דמיירי שיש לה אב דמה בכך כיון דאינה יכולה לקבל בעצמה קידושין אינה יכולה לקבל גט מכח ויצאה והיתה וע"כ משום דאתי לכלל הוי' וה"ה הכא: אבל באמת הא נמי לא קשי' דעיקר דקתני התם דאין קטנה עושה שליח לקבלה ואינה מתגרשת בקבלתו אבל בהגיע לידה מתגרשת כגון שנעשית גדולה בינתיים וקמש"ל דלא נימא כיון דשליח זה לקבלה הוא וקטנה לאו בת שווי' שליח קבלה אפילו הגיע לידה כשהיא גדולה לא מהני קמש"ל דאדם יודע שאין קטנה עושה שליח קבלה וגמר ונתן להולכה כדאמרין לעיל ריש פרק האומר ע"ש, ועוד נראה לי דבאמת ליכא הך ברייתא כלל רק הך תניתוה מהך משנה דייק לה כמו הך תניתוה דבסמוך דכלהו איתניהו במשנה והכא נמי נקט כללא מהך מתני' דקטנה מתגרשת בקידושי אביה ואינה ברייתא כלל בשום מקום רק לפי שהי' הדבר ברור דקטנה מתגרשת קאמר תניתוה קטנה מתגרשת וכו' והיכן תניתוה באמת בהך משנה: בד"ה חוץ מתרומתך פי' בקונטרס וכו' ואין נראה לר"י וכו' ונראה לפרש וכו' ולדעתי נראה דלכך לא פירש"י כך דכה"ג לא הוי אגד כלל שהרי אינה מוכרחת בשום

דבר רק שהיא מותרת בתרומה מכחו וכה"ג לא אגידא בי' כלל, ומה שהקשו התוס' דבלא"ה אסורה בתרומה לק"מ לפע"ד דהא אלמנה לכה"ג פשיטא דאסורה בלא"ה ומ"מ כיון שאסרה מצד אישות הוי שיוור וה"ה תרומה כיון דס"ד דבכלל אישות הוא אפילו אסורה בלא"ה כיון שאסרה באישות הוי שיוור כנ"ל: במשנה גופו של גט וכו' ר"י אומר וכו' אף דלעיל פרק כל הגט תנן הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש והאשה וכו' ש"מ דהנך נמי עיקר הגט נינהו ותורפו מ"מ הכא לא מיירי רק בעיקר כריתות שבגט והרי את הוא הדבר הכורת אבל השמות אינן כורתין רק שכתוב בגט מי המגרש ומי המתגרשת אבל הגירושין הוא הרי את וכו', ובהכי ניחא ג"כ שלא זכרו התם שיניח מקום הרי את, ולהנ"ל ניחא דהא קתני הכותב טופסי גיטין וכל הגט כולו נקרא טופס זולתי עצם הכריתות וקמש"ל דאף שאינו כותב רק טופס צריך שיניח השמות דהא נמי כתורף חשוב אבל מעיקר הגט לא מיירי דהא טופסי גיטין קתני והרי את עיקר הגט הוא לא טופס: אמנם נראה לפע"ד דהיינו דוקא הרי את מותרת אבל ודן אפ"ל לר"י דמצריך ודן כיון דלא בעי ליה רק שיהא יד מוכיח דבספר מגרשה ומודה הוא דהרי את עיקר הגט רק בעי ודן ליד מוכיח דבהרי את הכתוב בגט מגרש לה א"כ אפילו לא הניח מקום ודן רק כתבו בכלל התופס לא איכפת לן דס"ס כשהבעל מגרש בגט הרי כתוב בו ודן ועדים חתומים עליו הרי יד מוכיח הוא דבעיקר הגט דהיינו הרי את הכתוב בו מגרש לה: הן אמת אי לא כתב הרי את וכו' רק ודן וכו' למהך להתנסבא דהך למהך הוי במקום הרי את וכו' א"כ כיון שכל עיקר הכריתות עם ודן בחדא בודאי בעינן שיכתוב לשמה ממש אבל התם בכותב טופסי גיטין דדעתו לכתוב כל מה דאפשר א"כ דיו שיניח רק הרי את מותרת וסגי בכך, והיינו דקאמר ר"י א"ש התם וצריך שיניח הרי את ואלו ודן לא קאמר אף דס"ל כר"י פ"ק דנדרים וכן פ"ק דקידושין, ולהנ"ל ניחא דנהי דבעינן ודן ליד מוכיח אבל עיקר הגט הרי את הוא וכל שנכתב בגט וחתומים עדים דבגט זה מגרש לה הרי יש כאן יד מוכיח וכ"ש התם דנכתב לשם גירושין רק סתמא דודאי בודן סגי בהכי, כנ"ל: ע"ב שם ספר תירוכין וכו'.

יש לתמוה הא מבואר בגמרא דעיקר פלוגתייהו בידיים שאינן מוכיחות דאיכא למימר בדיבור מגרש לה ושטרא ראייה בעלמא ורבנן ס"ל הוויין ידיים והשתא הרי גם מחלוקת אחרת יש כאן דלרבנן לא הוי עיקר הגט רק מה שמתירת לכל אדם אבל מה שאומר פטרית שבקית יתיכי לכי אינו מעיקר הגט כלל ואילו לר"י פיטורין שבוקין תירוכין מעיקר הגט הוא דאל"כ הוי סגי ודן די יהוי לכי למהך להתנסבא וכו' כיון דעיקר הגט הרי את מותרת הוא ואין צריך רק להוכיח דבספר מתירה לכל אדם ומה זה שזכר ר"י ספר תירוכין שבוקין פיטורין דמוכח דס"ל דהא נמי מעיקר הגט הוא ובעינן הוכחה דבספר פטרה ושבקה, ואי נימא דבהא באמת פליגי ג"כ למה לא מפרש פלוגתייהו בהא במאי פליגי כמו דמפרש פלוגתייהו בודן: ונראה לי דבהא נמי בידיים שאינן מוכיחות נחלקו דרבנן סברי כיון שמתירה לכל אדם מוכחא מילתא דפטרה ושבקה ממנו שאי היתה אגידא בי' אסורה היא ור"י סובר אינן ידיים ובעינן שיגלה בפירוש שהוא שבקה ופטרה ממנו ואינה אגידא בי' בשום דבר וממילא צריך להוכיח דבספר הזה פוטרה ושבקה, ואל תתמה על מה שלא זכרו בכאן בפירוש פלוגתייהו בהא, דהא גם במינאי

נחלקו לפי דעת הפוסקים ולא הוזכר פלוגתייהו כאן רק ידים שאינן מוכיחות כולל הכל ונקט חדא וה"ה לאינך, ועמ"ש בסמוך: שם למהך להתנסבא לכל גבר דיתיצביין.

תמוה לי מאד מה ענין הך למהך וכו' למילתא דר"י דבעינן ודן ואי דפליגי בהא נמי דר"י ס"ל למהך וכו' עיקר הגט ורבנן ס"ל הרי את וכו' עיקר הגט א"כ אמאי לא מפרש פלוגתייהו במאי פליגי בהא דהא לאו בידים שאינן מוכיחות תליא, ועוד הא למהך להתנסבא מוזכר בגט קודם ודן והוי לי' לומר בהיפך למהך וכו' ודן: ודבר ברור הוא לפע"ד דר"י ס"ל דבעינן שיהא מוזכר בגט דבספר זה מתירה לכל אדם כיון דמודה לרבנן דהרי את מותרת עיקר הגט הוא כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה המשנה להדי' א"כ כיון דחושש ר"י להזכיר בגט דבספר מגרש לה צריך להזכיר ממילא דבספר זה הוא מתירה לכל אדם, וזה שאמר ודן וכו' למהך להתנסבא דהך למהך במקום הרי את מותרת הוא ומגלה בפירוש דבזה הספר הוא מתירה לכל אדם: אשר על כן תמהני מאד על כל נוסחי גיטין ראשונים ואחרונים מאחר דקי"ל כר"י דצריך לכתוב ודן מה זה ועל מה זה שינוי מנוסחת ר"י השנוי במשנה דכתב למהך להתנסבא בתר ודן להורות דבספר מתירה ואי אפשר לנטות מזה ימין ושמאל דדבר זה לכוונה וקפידה הוזכר כך במילתא דר"י דאל"כ מאי ענין למהך להתנסבא במילתא דר"י ובתר ודן, וכן הדעת נותנת לר"י דכל שלא גילה על עיקר הכריתות שהוא בספר לא מהני לר"י.

ולכא למימר דבמה שהוזכר מעיקרא למהך להתנסבא סגי בכך, מלבד מה דבפירוש זכרו ר"י אח"כ אבל בלא"ה הא הרי את מותרת ג"כ כתיב קודם וכן פטריית שבקית ולמה לו לר"י לומר ספר תירוכין וכו' למהך להתנסבא ואי לחלוק בא על רבנן דלא סגי בהרי את רק בעינן למהך וכו' למה לא הוזכר פלוגתייהו בהא במאי פליגי ועכ"פ למה לא חששו כל הפוסקים לחשש איסור דאורייתא וביטול הגט לדעת ר"י ומאי איכפת להו אי היה כתבו כנוסח דר"י במתני': ובאמת היה בדעתי שלא לעורר בדבר הזה כלל מחשש הוצאת לעז על גיטין הראשונים כי לא יכולתי לעמוד על סוף דעתם ליישב הנוסח הנהוג אצלינו לשיטת ר' יהודה בודן, אך לפי שנראה לפע"ד דגם במה שפסקו כר"י בודן אינו עולה כפי סוגית הגמרא כמו שאבאר בגמרא בס"ד דמוכח להדי' להיפך דהלכה כרבנן ושכן דעת הרמב"ם ז"ל והקושי הנ"ל הוא רק לדעת ר"י דמצריך ודן, לכן לא מנעתי לגלות דעתי דלר"י צריך שיכתוב למהך להתנסבא בתר ודן כמו שהוא במשנתינו ובדוקא הוא ולקפידא כמו שביארנו וצע"ג: ומעתה גם מה שכתבו קצת פוסקים דלמהך להתנסבא אינו כולל רק נישואין ולא זנות לפי הנ"ל הא ליתא דא"כ מה הועיל ר"י בהך למהך להתנסבא דהא עדיין לא גילה דבספר הוא מתירה לכל אפילו שלא בנשואין וע"כ דהך להתנסבא כולל זנות ג"כ והשתא כיון שנהגו כר"י בודן וכותבין למהך להתנסבא ממילא אין צריך להרי את מותרת דלר"י כולל הכל וז"ב לפע"ד ועמ"ש עוד לקמן בגמרא בענין זה: בגמרא ת"ש דתנן וכו'.

יש לדקדק דהא גם בעל האבעי' ידע דבעבד מהני הרי את לעצמך דליכא למימר דבהא נמי בעי הוי לי' למיבעי בתרווייהו באשה ועבד, וליכא למימר דס"ד דבעבד ודאי לא מהני ובאשה מבעי' לי' דלא הוי לי' רק לאתויי ממתני' דמהני, ועוד דהוי לי' לומר פשיטא אמר לעבדו ושפחתו הרי את לעצמך לא מהני באשה מבעי', ומדקאמר באשה הרי את

מותרת מהני ובעבד לא מהני ש"מ דהרי את לעצמך פשיטא לי' דמהני בעבד וע"כ דס"ד דאשה גרע מעבד א"כ מאי פשיט לו ממתניתין מה דהוא ידע לה ומ"מ מבעיא לי', ועוד דהא חזינן הרי את בת חורין בעבד לא מהני ובאשה מהני: לכן נראה לי לולא פירש"י דפ"ל דהכל באמר לכתוב מיירי ה"ל נראה לי דהכא לא מיירי כלל לכתוב רק אמר בעת גירושין דהא בעינן שיאמר בעת גירושין בפירוש שהוא מגרשה וכן בקידושין וכל שלא דיבר עמה מעסקי גיטין וקידושין ונתן ולא פירש לא מהני וכמו כן מוכח דאי אמר לשון גרוע אפילו מדבר עמה לא מהני כדמוכח בריש קידושין שם, והשתא שפיר ס"ד דבעבד מהני דכיון דעבד למלאכה נמי קאי והוא משחררו ממלאכה ג"כ הלכך לא גרע הרי את לעצמך ממדבר על עסקי שיחרור דאפ"ל נתן בשתיקה דיו א"כ כיון דבגט כתוב הרי את בת חורין אף דלא זכר באמירה רק הרי את לעצמך דיו, אבל גט אשה דאינו למלאכה כלל שפיר מבעיא לי' אי לשון זה כולל הכל או רק למלאכה ולא מהני דאין הגט למלאכה כלל ולא הוי כמדבר מענין הגט כלל, והיינו דפשיט כיון דמוכח במתניתין דאי כתב בשיחרור רק הרי את לעצמך מהני, והשתא אי רק מלאכה הוא נהי דבאמירה מהני אבל בתוך השיחרור פשיטא שיהא צריך להזכיר ההיתר בבת חורין ג"כ לא מלאכה בלבד וע"כ דלגמרי קאמר א"כ ממילא מהני באשה ג"כ דק"ו הוא ומה שיחרור דכולל גופו ג"כ אמרינן דלשון זה כולל הכל כ"ש באשה דלא קני גופה כלל דהרי את לעצמך כולל הכל ולא זכרו כאן הנך מימרי רק לפי דפשיט לי' ממתני' אבל הכא הכל באמר בעת גירושין משתעי, כנ"ל ועמ"ש לעיל פרק הזורק עוד בענין זה: שם במאי קא מפלגי וכו' ושטרא ראי' בעלמא הוא.

בפ"ק דנדרים פליגי אביי ורבא בידיהם שאינן מוכיחות וקאמר התם דפליגי בפלוגתא דר"י ורבנן ומשני ע"כ לא קאמרי רבנן אלא משום דאין אדם מגרש אשת חבירו משמע התם דבמינאי פליגי והכא משמע דפליגי בודן. והשתא תיקשי נהי דבהא דפליגי במינאי לא הוי אביי ורבא כתנאי אבל אכתי הוי להו כתנאי בהך פלוגתא דודן, ועוד דע"כ טעמייהו דרבנן לאו משום הכין הוא דאכתי למה לא בעי ודן דבהא לא לא שייך אין אדם מגרש אשת חבירו: לכן נראה לי דכולה חזא הוא והתם נמי לענין ודן קאמר לה דודאי יש להבין מהו לשון זה אין אדם מגרש אשת חבירו כיון דבמינאי פליגי הרי החשש שאינו מגרשה ממנו אבל לא שיגרש אשת חבירו ובהכרח שנאמר דהכוונה במינאי שאין הגט מוכיח שבעלה מסר לה הגט לכך צריך לכתוב בו מינאי שזה המגרש המוזכר בתוכו גירשה ולא אחר, ועל זה אמר שאין אדם מגרש אשת חבירו והשתא אני אומר בפשיטות דבודן פליגי ועיקר טעמייהו דרבנן כיון דהגט בידה והוא מסר לה הגט כתוב הרי מוכיח הוא שבספר מגרשה כמ"ש הר"ן כאן רק לפי שאין הגט מוכיח שהוא מסר לה צריך לומר משום דאין אדם מגרש אשת חבירו וע"כ הוא מסר לה הגט וכיון שמסר לה הגט בודאי בגט מגרשה כמ"ש הר"ן והוי הכל יד מוכיח: ובהכי ניחא לי דרבא מוקי מילתא דשמואל התם דקאמר שאיני אוכל שאיני טועם כר"י וקאמר מתני' קשית' וקשה הא איהו קאמר דטעמייהו דרבנן דאין אדם מגרש אשת חבירו וא"כ למה מוקי דשמואל כר"י הא כרבנן נמי מצי אתיא והוא תמוה לכאורה ולהנ"ל ניחא דפלוגתייהו דאביי ורבא כגון מודרני ממך דלא משתעינא בהדך משמע והא לא תליא בהך דהכא דאין אדם מגרש אשת חבירו ובודאי הוא כתב לה גט ומסר לה א"כ מוכחא מילתא

דבגיטא מגרש לה משא"כ התם אבל הך דשמואל כיון דאפי' אמר מודרני ממך שאיני אוכל כל שלא אמר לך הוי לי' לדידי' יד שאינו מוכיח, והשתא הך דהתם נמי כיון דקאמר מודרני ממך בודאי שאיני אוכל נמי משלך קאמר ומ"מ משוי לי' יד שאינו מוכיח א"כ ה"ה הכא ולכך הוכרח לאוקמא כר"י דוקא, ולפי זה יש לומר דשמואל גופא ג"כ לא סבר כר"י רק דמוקי מתני' כר"י מכח הכרח דלך למה לי אבל מודה דהלכה כרבנן ומה דפסק שמואל בעלמא ידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים היינו כהך פלוגתא דאביי ורבא, ולפי זה אתי שפיר בפשיטות דלא נקט שמואל גבי הכותב טופסי גיטין רק הרי את מותרת ולא ודן משום דבהא כרבנן סבירא לי' ולא כר"י כנ"ל, ועיין מ"ש עוד בסמוך ובתוס' בד"ה אע"ג: שם אמר אביי האי מאן דכתב גיטא וכו'.

יש לדקדק בסדר דברי אביי בדקדוק לשון הגט שהוא שלא כסדר נוסח הגט כלל ופתח בודן וחוזר למעלה ואח"כ חוזר למטה ואח"כ למעלה, ונראה לי דמזה ראי' דהך למהך להתנסבא צריך להיות בתר ודן כמפורש במשנה להדי', ולפי שכל אלה הדקדוקים רובן מן ודן עד סופו ויש ג"כ הפרש בין הנך לאריכות הוויין דיש קפידא בהו דיעבד כדמשמע מדברי התוס' בד"ה ולורכי דרק באריכות הוויין כתבו דאין קפידא ולא בהנך דמעיקרא והטעם דבהו אין הקפידא רק אם לא יאריך שמא יקצר אבל לא בעצמותן וכן לאתנסבא שמא ירחיק לא מן תנסבא אבל בלא הרחיק אין קפידא משא"כ כל הני דמעיקרא יש בהו קפידא בעצמותו לכך מעיקרא פתח בודן וכשהגיע לג' יודין דיתיצביין כלל גם דיתהויין דשניהם פיסול אחד, אח"כ פתח באריכות הוויין וכלל וא"ו דוכדו ואח"כ לאיתנסבא דג"כ הקפידא כאריכות הוויין לא כהך דלעיל, וכל זה ברור, אבל לפי הנוסח הנהוג אצלינו דכותבין למהך להתנסבא קודם ודן אי אפשר לכוון סדרו של אביי כלל, ועמ"ש בחידושי בא"ה ע"י קכ"ו: שם אבעי' להו בעינן ודן וכו' הכא נמי בעינן מיומא דנן לאפוקי מדר"י וכו'.

פירש"י ז"ל וז"ל מי בעינן כלומר הלכה כר"י או כרבנן, ולפי שהוקשה לו לפי זה היאך קאמר לאפוקי מר"י ורבא אמר ר"נ מ"מ כיון דקאמר רבא לאפוקי מר"י פשיטא דהוי לי' להזכיר ודן לאפוקי מרבנן לזה פי' לקמן דאין הכוונה לאפוקי מר"י ורבא אמר ר"נ דאין הלכה כך רק להיפך כיון דהלכה כוותיהו הוצרך לתקן דמ"מ לא יעשו כן שלא להוציא לעז אבל הך ודן דהכא דהלכה דבעינן ודן לא איצטריך להזכיר ולפי זה להנך פוסקים והרמב"ם מכללם דפסקו דלא כר' יוסי ולא כרבא אמר ר"נ דס"ל דהך לאפוקי דהכא היינו דלית הלכתא כוותיהו א"כ פשיטא דקשי' לדידהו דהוי לי' לומר ודן ג"כ לאפוקי מרבנן וכ"ש הוא כיון דמשמיענו שלא נטעה דהלכה כר' יוסי נגד חכמים כ"ש שנטעה דהלכה כרבנן נגד ר' יהודה: לכן ברור דהכא פשיטא להו דהלכה כרבנן רק כיון דקאמרי רבנן גופו של גט הרי את מותרת ופשיטא דאיכא טובא בגט חוץ הרי את מותרת רק שאינו גופו של גט, ואהא מבעי' לן כיון דלרבנן הוויין ידיים לא בעינן ודן כלל או דלמא רק דאינו גופו של גט נחלקו אבל מודו דבעינן ודן כשאר נוסח הגט, והיינו דמסיק דבעי ודן לכ"ע וזו הוא דעתו של הרמב"ם דפסק גופו של גט הרי את וכו' ומ"מ בנוסח הגט זכר ודן כמו שבארנו: בתוס' בד"ה ואע"ג וכו' אור"י וכו' ולא תיקשי לאביי ושמא וכו'.

מדבריהם מבואר דלא נתכוונו בהך ולא תיקשי לומר דלכך לא קשי' דנקט לשופרא דשטרא, דלא הוי להו לומר ושמא חדא כיון שכתבו בפשיטות דלא תיקשי א"כ ע"כ לשופרא נקט ועכ"פ הוי להו לומר דשמא, והי' נראה לכאורה לומר דכוונתם כיון דבתרווייהו פליגי במינאי ובודן יש לומר מה דתליא בידיהם שאינן מוכיחות הוא רק במינאי ובהא ס"ל לאביי כרבנן אבל ודן ס"ל לאביי כר"י בהא דבעינן ודן וכן הביא הר"ן בשם איכא מ"ד דמינאילא בעינן ודן בעינן ועל זה כתבו עוד ושמא לשופרא דשטרי נקט ואין צורך לחלק בין ודן למינאי: אלא שיש לי לדקדק היאך ס"ד להוכיח מדברי אביי דבעינן ודן א"כ היאך בעי בתר הכי תיכף אי בעינן ודן ופשיט מרבא ולא סליק פשיטותי' עכ"פ נפשוט מאביי דכיון דלדידי' דס"ל הוויין ידים בעינן ודן כ"ש לרבא דסובר לא הוויין ידים ומדלא פשיט מאביי ע"כ דליכא למיפשט מיני' לכן נ"ל דוודאי מאביי ליכא למיפשט דבעינן ודן דלא בא לומר רק דלא לכתוב ודין דהא גרע טפי מלא כתב כלל וכן כלהו רק כוונת התוס' להוכיח דס"ד כיון דס"ל שלא לכתוב ודין דמשמע דין ש"מ מהא גופא דידיהם שאינן מוכיחות לא הוויין ידים דודין ביוד לא גרע מיד שאינן מוכיח דכוונתו לגרשה בגט זה לא דין ומדמקפיד לכתוב ודין ש"מ דבעי יד מוכיח דוקא ועל זה כתבו דלא תיקשי על מה שאוסר לכתוב ביוד שאין זה ענין ליד שאינן מוכיח דהא גרע מיד שאינן מוכיח ואין לדמות זה לזה להקשות ועל זה כתבו עוד ושמא לשופרא דשטרי מקפיד על ודין אבל באמת אי כתב ודין ביוד ג"כ כשר ואף דלקמן בד"ה ולורכי' משמע דבהא פסיל היינו לדידן דק"ל כרבא דלא הוויין ידם אבל לאביי יש לומר דודין נמי לשופרא דשטרי הוא אבל דיעבד לא איכפת לן דלא גרע מיד שאינן מוכיח כנ"ל: בד"ה ולא לכתוב איגרת וכו' אע"ג דבאגרת מן הדין וכו'.

כוונתם דמה צורך לאביי להזהיר שלא יכתוב איגרת ביוד דמהיכי תיתי לכתוב כך ועל זה כתבו משום דאיגרת שהוא לשון גג לפי שאינן כתוב בעברי רגילות לכתבו ביוד לכך הזהיר שלא יטעו לכתוב גם כאן כך אבל באגרת דגט אין מקום לטעות שכך כתוב בעברי בלא יוד ואף שיש לפרש בע"א כך נראה לי עיקר: בד"ה דתהוויין, בתלתא יודין ואומר ר"י דחמשה יודין וכו' ודי תיהוויין שתי תיבות ודי במקום אשר וכו' לכאורה נראה דעתם לכתוב די תיהוויין בשתי תיבות וזה היפוך המבואר בש"ע ובנוסחי גיטין תיבה אחת אבל המעיין היטב יראה שלא נתכוונו לזה כלל דאי נכתב בשתי תיבות פשיטא דצריך יוד ראשונה דאי אפשר לכתוב ד' בלבד בלא יוד ועוד שכתבו מקודם דצריך חמשה יודין וכיון שהם שתי תיבות אין ענין יוד ראשונה להנך רק כוונתם דהמכוון מן דיתהוויין הם שתי תיבות די תיהוויין אבל המכוון מן דיתבא היושבת תיבה אחת והטעם בזה כי לא שייך לכתוב די במקום אשר רק בדבר המתחלף פעם כך ופעם כך אבל על עיר לא שייך אשר רק היושבת כיון שאינן מתחלף ישיבתה רק כך יושבת לעולם והטעם דאין כותבין בשתי תיבות נפרדות כדי שיהא נקרא כאחת כמו שאין כותבין הרי את בשתי שיטות רק סמוכין שיהא נקרא כאחד כנ"ל וכן משמע ברא"ש ע"ש: בד"ה ולורכי' ומיהו וודאי דאין הגט פסול וכו' ומעשה.

בגט וכו'.

לא נתבאר כוונתם אי רצו להכשיר אפי' כתב ויו קצרה עד שנסתפק לנו שהוא יוד ומכשירין בתינוק דלא חכים א"כ למה כתבו דאין הגט פסול בלא האריכין יותר מדאי ועוד דבהגהת מיימוני מבואר דהמעשה לא הי' כלל באותן ווין דמקפיד בהו אביי רק בכדת משה וישראל לכן. נ"ל שבאו לומר דהכשיר בלא האריכין הרבה רק כמו ווין דעלמא דאנן קרינן ויו והיינו דאפי' תימא דהי' כוונת אביי להאריך יותר מעלמא עכ"פ כיון דבעלמא כשר אפי' נסתפק לנו צורתה א"כ דיו לפסול בהנך בתינוק דלא חכים אבל לא בנקרא יפה ויו בלי תינוק וכבר כתבתי דמוכח מדברי התוס' דבאינך דקדוקים יש לפסול דיעבד וכך משמע מסדר דברי אביי כמ"ש בגמרא: דף פ"ו ע"א בפירש"י ומן ערורי שלא חטא להיות מוכתב כו' שאם הי' מוכתב כו' מקחו בטל.

יש לדקדק דמעיקרא כתב שלא חטא להיות מוכתב כו' והוי לי' לומר ג"כ שאינו מוכתב כו' שאי הי', מקחו בטל, לכן ברור דכוונת רש"י ליישב קושית התוס' פרק המוכר פירות וכאן בד"ה מן עלולי דכיון דמדינא מקחו בטל מה צורך להתנות על זה ולא ניחא לי' לפרש לשופרי דשטרא כמו שנראה מפירש"י בד"ה עד טצהר דבדוקא תיקן כך גם קשיא לי' לשון מן ערורי שאין זה נקרא עירער כיון שכבר נגמר דינו: לכן ס"ל דהך תקנה הוא לבטל המקח אפי' לא נגמר דינו עדיין רק שיערערו עליו על חטא שחטא שעל ידי זה יוכל להיות מוכתב כו' ובכה"ג אין מקחו בטל אי לאו דאתני דטעמא התם מפרש רשב"ם דגברא קטילה הוא וזהו דוקא אי כבר נגמר דינו אבל לא בחטא שחטא ולא פסיקא מלתא כלל וזהו שדקדק רש"י שלא חטא להיות מוכתב כו' שאם הי' מוכתב כו' מקחו בטל בלא"ה ואין צורך להתנות ע"ז, ומה שפירש בתר הכי מנוקה מכל מום היינו כמו ליסטים מזויין הכוונה שהוא מנוקה מן מום זה ואין עליו שמץ מנהו שאם הי' ליסטים מזויין גמור בלא"ה בטל כנ"ל, אמנם מה שפירש מלך ומלכה לא ידעתי מה צורך להזכיר דבר זה ומה נ"מ מי המולך אי מלך או מלכה ונראה לי דהכוונה שיש חטא נגד המלך שחשב למרוד וכדומה ויש חטא נגד חוקי המלוכה ואינו נוגע למלך בעצמו על הכל התנה שלא יהא עליו שום חטא כנ"ל: בד"ה עד טצהר וכו' אבל הכא כיון דאתני וכו'.

והא אין להקשות דאכתי איכא סמפון בעבדים היכי דאתני דבהא באמת אינו אוכל בתרומה תדע דאל"כ תיקשי הא אי מתנה אפי' במום דעלמא מגואי וודאי חוזר וע"כ דכה"ג באמת אינו אוכל בתרומה, איברא יש להקשות מה צורך לו להתנות על זה כיון דאינו בכלל גואי כיון דלאחר זמן יצאו לבראי ועכשיו אינו רואה אותם וצ"ל כיון דאית להו רפואה שילכו כדברי אביי גינברא ומרתכא אף שעדיין לא נרפא לגמרי דאח"כ יבואו עליו מ"מ כיון דבכל פעם יכול לדחותם מעליו הוי לי' כמום דגואי ולא איכפת לי' וצריך להתנות והיינו דקשיא לי' דאי ס"ד דכה"ג אפי' לא התנה חוזר א"כ משכחת סמפון בעבדים בלי תנאי כלל ולא ניחא לי' לומר דלא שכיח כמ"ש התוס' דמה צורך לתקן על לא שכיח ועמ"ש בתוס': בתו' ד"ה רושם פי' בקונ' רושם וסי' וכו' רשו דאינשי לפירש"י קשה ג"כ דלא הוי לי' להזכיר רושם בין ערורי ומניקה מכל מום דמוכתב למלכות וליסטים מזויין ענין אחד הוא אבל הא אתי שפיר טפי לפירש"י לישנא דרושם דאינשי דלפי' התוס' הך תיבת דאינשי מיותר דפשיטא דמלוה מאדם הוא אבל רושם יש לומר ממקום אחר לא מאדם: בד"ה מן עלולי כן הוא וכו' קלא אית להו וסבר וקביל וכו'.

ובאמת יש לתמוה דמעיקרא בגנב או קוביוסטוס מביא רש"י בעצמו ברייתא דהמוכר פירות והיאך יהא נעלם ממנו סיפא דברייתא: לכן נראה לי דמודה רש"י שאם נמצא מוכתב כו' והוא אומר שלא ידע מזה נאמן לבטל המקח דמסתמא לא קנה מוכתב כו' רק לפי שהוקשה לו מה בכך דאית להו קלא מ"מ ה"מ אי באמת אינו יודע לא שכיח שיהא ולא ידע דאית להו קלא אבל ניחוש שמא באמת יודע ויבטל המקח ועל זה כתב אם באמת יודע סבר וקביל ואפי' יבטל אח"כ בשקר שיאמר שלא ידע הרי בשקר ביטל אבל באמת קנאו ושללו הוא ואין כאן חשש אכילת תרומה: ועוד נ"ל דהא דאמרינן התם דמקחו בטל היינו בעבד שקנאו ישראל או כהן ואינו מאכילו בתרומה אבל כהן שקנה עבד ומאכילו בתרומה בוודאי סבר וקביל דכיון דאית לי' קלא בקל יוכל לחקור עליו אם הוא מוכתב כו' ולא הי' לו להאכילו בתרומה וכיון דהאכילו תרומה סבר וקביל ומ"ש עוד ומה דאתקין כבר כתבתי דרש"י נזהר מזה ולק"מ: בד"ה עד טצהר והא דאמרינן וכו' אע"ג וכו'.

דבריהם מגומגמין לכאורה ושיעור דבריהם כך דלא ניחא להו לומר כפירש"י דדוקא הכא דאתני אבל בלא"ה הוי כגואי משום דאית לי' רפואה כנ"ל דמ"מ כיון כשיבואו עליו לא יהא ראוי למיקם קמי' אף שידחה אותם ע"י רפואה מ"מ קודם שיתרפא לא חזי והוי כבראי ואף דלפי זה יקשה הא משכחת סמפון בעבדים בלי תנאי דכיון דלא שכיח לא חיישינן לזה כנ"ל, ויש לי עוד דברים לדקדק בדברי התוס' הללו עם מה שכתבו בדיבור הקודם ואין להאריך בזה: במשנה שלשה גיטין פסולין וכו' כתב בכתב ידו וכו' פ"א רש"י דהאי' תנא או דלא ס"ל כר"מ ולא כר"א דלדידהו עדים דוקא בעינן והאי תנא ס"ל כתב ידו כעדים או דס"ל כר"מ ור"מ ג"כ מודה דכתב ידו כעדים אבל כר"א ודאי לא ס"ל דפליג בסיפא, וכ"כ התוס' פרק קמא ד"ג ע"ב בד"ה שלשה דהך תנא ס"ל וכתב וחתם כר"מ רק כתב ידו הוי כעדים, ותמהני מאוד דהא קתני יש בו זמן ואין בו אלא ע"א ומפרש שמואל כתב סופר ועד והשתא כיון דהאי תנא כר"מ ס"ל ואפי' מצאו באשפה כשר וכ"ש בלא כתבו לשמו א"כ היאך יהא הסופר זה כעד החתום הא אי הי' חתום ממש על הגט לא הוי כע"א כל שלא חתם לשמו כ"ש בכתב סופר והתוס' לעיל דף ג' בד"ה שלשה הקשו דניחוש דסופר כתבו להתלמד וזרקו לאשפה, והאשה מצאתו ותירצו דהסופרים נזהרין בזה שלא יבוא מכשול, ודברי תימה הן דהא לר"מ כל סופר יכול לכתוב כל הגט שלא לשמו כלל ובלא שמיעה מפי הבעל והיאך יחשב כע"א דאי היה חותם ולא שמע מפיו לא מהני לר"מ ולמה יועיל כתבו מה שכתב בלי שמיעה מפי הבעל וכבר כתבתי שם לתמוה על התוס' בזה, גם בלא"ה לא ידעתי דהם הקשו והמציאו דבר זה לחוש לשמא כתבו להתלמד והרי דברים הללו מבוארין במשנה דהא קתני דפסול והולד כשר והם ס"ל דהך כתב בכתב ידו דפסול דהוי כאין בו זמן, והשתא בכתב סופר וע"א כיון דחשבינן להו כב' עדים חתומים הרי חתומים הם על הזמן ג"כ והרי יש בו זמן גמור ולמה יפסל לכתחילה ובהכרח דלכתחילה חוששין להתלמד ודיעבד לא חיישינן והרי כל דבריהם מבוארין במשנה להדי', אך הא ודאי קשי' דניחוש באמת דכתבו שלא לשמה ולא שמע מפי הבעל דכשר לר"מ ולעד חתימה פסול, לכן נראה לי דהך תנא דהכא לא ס"ל כר"מ בהא דוכתב היינו וחתם רק סובר כר"י דס"ל לעיל פרק ב' דבעינן כתיבה וחתימה בתלוש ש"מ דס"ל דתרווייהו בעינן לשמה אף דסובר דבעינן חתימה

לשמה מ"מ בעינן כתיבה ג"כ, והשתא שפיר לא חיישינן דכתבו להתלמד או שלא שמע מפי הבעל דמסתמא הסופר עשה כדון, וכן נראה מפירש"י לקמן דפי' בסופר מובהק שלא יכתוב אלא א"כ שמע מפי הבעל אלמא אף דס"ל כר"מ מ"מ בהא לא ס"ל כוותי' דלא בעינן כתיבה לשמה ושמיעה מפי הבעל, והיינו דאמרינן בגמ' מוקים לה כדר"מ ולא אמר כר"מ דלא מוקמינן לה רק לענין מה דס"ל לר"מ כל המשנה וכו' אבל לא ר"מ ממש, כנ"ל, ועמ"ש בסמוך ליישב עוד בדרך אחר: והנה בעיקר טעמא דכתב בכתב ידו דפסול פירש"י ז"ל דגזרינן אטו כתב סופר, והתוס' פ"ק דף ג' ע"ב פירשו דהוי כאין בו זמן ע"ש, ודברים הללו צריכין ביאור כי לפירש"י יש לתמוה כתב בכתב ידו וע"א למה נפסל דהא בכתב סופר ועד ג"כ מכשיר ת"ק לשמואל וא"כ אפילו תימא דכתב סופר ועד יש לחוש לכתחילה להתלמד וזרקו לאשפה שלא היה נזהר כמ"ש התוס' בפ"ק דף ג' ע"ב בד"ה שלשה, אבל עכ"פ היאך נגזור בזה בכתב ידו דליכא למיחש להכי כמ"ש התוס' גופא שם, תדע דהא בסופר מובהק דליכא למיחש, אפילו לכתחילה מכשיר שמואל דמוקי למתניתין כתב סופר ועד כשר בסופר מובהק ומ"ש כתב ידו דנגזור אטו סופר שאינו מובהק ובסופר מובהק לא גזרינן אטו אינו מובהק: אמנם גם לשיטת התוס' דהטעם דפסול דהוי כאין בו זמן ג"כ יש לתמוה כיון דלא פליג ר"א על גט שאין בו זמן שלא יפסל דהא קי"ל כר"א וקי"ל גט שאין בו זמן פסול הרי דלא פליג ר"א רק על גט שאין עליו עדים דבע"מ כשר אבל לא על אין בו זמן והשתא כיון דכתב ידו הוי כאין בו זמן היאך מכשירו ר"א בע"מ, ואפילו תימא דלא מצריך ר"א זמן רק בגט שחתומים בו עדים דבהא יש לחוש שיחפה דכיון שיהא תחת ידה גט חתום בעדים נדון דמסתמא הוי ע"מ ואי לא נצרך זמן יחפה עליה בגט כזה משא"כ בגט בלי עדים כלל מה צורך לזמן הא בלא"ה לא תוכל להוציא הגט להראות שהיא גרושה דכיון שאין עליו עדים צריכה להביא ע"מ וממילא ידעי שלא נתגרשה קודם הזנות אבל מ"מ קשה תינח בכתב סופר אבל כתב ידו דהוי כעדים דמהאי טעמא מכשיר ת"ק דיעבד א"כ כשיהא תחת ידה גט כזה נדון דהיה ע"מ ג"כ כמו שאנו דנין בגט בחתימות עדים דליכא למימר דכיון שבידו למסור לה כתב ידו לא נדון דהי' ע"מ עד שתביאם לפנינו א"כ בגט בחתימות עדים ג"כ לא נצטרך זמן כלל דכיון שיכול למסור לה גט כזה בינו לבין עצמה לא נדון דנמסר לפני עדים דכיון דאין צריך זמן יכול להחתים לו גט כזה ולמסור לה וע"כ דכל דבלי עידי זנות היתה מגורשת בגט שבידה ממילא לא נוכל להרוג אותה מספק מחמת עידי זנות א"כ בין כשחתומים בו עדים בין בכתב ידו נפסול כשאין בו זמן וכתב ידו לעולם הוי כאין בו זמן ולכאורה לשיטת הרי"ף דע"ח נמי כרתי לר"א היה מקום לומר דדוקא בגט בע"ח צריך זמן דכיון שימסור לה גט בע"ח תהא מגורשת וגרושה היא לפנינו אבל בגט בלי ע"ח לא תהא גרושה לפנינו כלל ונוקמא בחזקת א"א כמ"ש התוס' בסוגי' דנכתב ביום, אבל באמת הא נמי ליתא דכיון דכתב ידו לת"ק כמאה עדים דמי ור"א לא פליג בהא את"ק לדברי הרי"ף רק מוסיף ע"מ ג"כ א"כ אכתי תהא גרושה לפנינו ע"י כתב ידו ואי משום דאנן ניחוש דלחפות מסר לה א"כ בע"ח נמי ניחוש דלחפות מסר לה באופן דהקושיא במקומה למה מכשיר ר"א כתב ידו לכתחילה הא הוי כאין בו זמן, אמנם גם לשיטת רש"י לא נמלטנו מקושי' זו דהא לכאורה באמת צדקו דברי התוס' דהוי כאין בו זמן ממש, וקשה לרש"י בתרתי חדא למה לא פירש ברישא משום זמן ועוד למה

מכשיר ר"א הא מודה באין בו זמן: לכן נראה לי ליישב על פי שיטת רש"י ז"ל, והוא דודאי קשה לשמואל דחשיב כתב סופר כע"א ממש למה לא ניהוש דכתבו להתלמד, ומה שכתבו התוס' לעיל דסופרים נזהרים לא ס"ל דכיון דבסופר שאינו מובהק מיירי למה לא ניהוש להכי גם יש להבין דר"א פליג בסיפא והרי לא הוזכר העיקר כלל בדברי ת"ק דאפילו נמסר לפני עדים פוסל ת"ק רק כתב ידו בלבד ובהא גם לר"א פסול: ועל כל אלה אני אומר דכולה מתני' מיירי שנתברר לנו אמיתת הענין על פי עדים כגון כתב בכתב ידו שיש עדים שנמסר לידה לגירושין ואי לא"ה כתב ידו לא מהני מידי דשמא כתבו הבעל להתלמד ולא נתכוין כלל לגרש רק שיש עדים שמסרו לידה לגירושין ולא מתורת ע"מ דכרתי דהא לא ס"ל לת"ק כלל רק מכח כתב ידו דכורת כעדים רק שלא נחוש להתלמד וכדומה בעינן שנדע אמיתת הענין על פי עדים ואף דבעל שאמר גרשתי נאמן לא מהימן למפרע רק מכאן ולהבא וכיון דגט זה כתב בו זמן למפרע אינו נאמן, ומהאי טעמא לא פירש"י מטעם שאין בו זמן דפשיטא דאינו יכול לחפות בגט כזה דאפי' לת"ק אינה מגורשת בגט זה רק שנדע שניתן לה לגירושין ולא מצאתו באשפה דכתב ידו גרע מכתב סופר שאינו מובהק דחיישינן להתלמד כתבו כ"ש בכתב יד אדם דעלמא שיש לחוש כן, ומהאי טעמא ר"א דמכשיר מכח ע"מ דכרתי מכשיר לכתחילה דמכח זמן אין לפסלו דבלי ע"מ אי אפשר לחפות כלל דחיישינן להתלמד כנ"ל, ומשום גזירה דכתב סופר לא איכפת לי' דאפילו כתב סופר כשר אבל ת"ק נהי דמיירי שיש עדים שנמסר לידה לגירושין אבל לא כרתי הלכך דוקא בכתב ידו כשר דהוי כעדים חתומים אבל בכתב סופר אינו גט כלל אפי' נתברר שנמסר לה לגירושין וגזרינן לכתחילה כתב ידו אטו כתב סופר משא"כ לר"א לא גזרינן כלל דלעולם כשר: ובהכי ניהא מה שיש לתמוה לשמואל דמפרש כתב סופר למה נפסול כתב ידו ועד הא ליכא למיגזר אטו כתב סופר דגם הא כשר, גם כתב סופר ועד גופא למה יפסל הא אפי' זמן יש בו דשני עדים מעידין עליו סופר ועד, ולהנ"ל ניהא דכולה מתני' ע"כ שנתברר לנו אמיתת הענין שהבעל מסר לה הגט וכן בכתב סופר ועד צריך שיעיד הסופר לפנינו שכתבו מפי הבעל דאל"כ כיון דאתיא כר"מ ולדידי' אין צריך לשמוע מפי הבעל יש לחוש שכתבו בלי שמיעה מפיו ולחתימה פסול ואי אפשר לחשבו כעד חתימה, והשתא שפיר גזרינן כתב סופר המעיד לפנינו אטו כתב סופר שאין הסופר לפנינו כלל וכן כתב ידו גזרינן אטו כתב סופר שאינו לפנינו, ואין להקשות כיון דסופר צריך שיעיד על פה היאך הוי עד החתום לק"מ דלא הוי רק כמקיים חתימתו שזה שכתב כתבו מפי הבעל והוי כמי שמקיים חתימות העדים: בגמרא מנינא דסיפא למעוטי הא דתני' וכו'.

פירש"י ואשמועינן מתני' דברייתא מתרצתא היא וכו', ויש לתמוה תינח ברישא קמש"ל מנינא להורות דס"ל כר"מ דבגט קרחה ושלום מלכות הולד ממזר דאי לא הוי תנא מנינא הוי ס"ד דתנא ושייר אבל בגט קרחה ושלום מלכות ג"כ ס"ל הולד כשר קמש"ל מנינא להורות דבאינך ס"ל כר"מ אבל הך מנינא דסיפא מיותר לגמרי דאי ס"ד דלא ס"ל כר"מ בהא למה לא קחשיב לה במתני' ובודאי ליכא למימר דלא חשיב רק מה שהוזכר במשנה דהא הך ג"כ הוזכר במשנה רפ"ב לעיל דאי לא אמר פסול וע"כ מדלא קא חשיב ש"מ דס"ל הולד ממזר ולמה לי מנינא דסיפא וצ"ל דאי לא הוי קתני מנינא בפני עצמו הוי ס"ד דבהא לכ"ע אין הולד ממזר ומ"מ לא קא חשיב לה במתני' דלא חשיב רק הנך

דפסולייהו בגופו של גט כהנך דמתניתין ולא הא דפיסולו מבחוץ כמו דלא חשיב מקושר
דלא מיירי בי' רק בפשוט והכא נמי לא מיירי רק בגט פסול ולא זה שהגט כשר רק
מבחוץ יש ריעותא שלא אמר בפני נכתב, ועוד דלא חשיברק מילתא דלית לי' תיקון
שגוף הגט פסול אבל זה אחר פיסולו יש לו תיקון שיאמר בפני נכתב ויחזור ויתן לה
קמ"ש"ל מנינא דסיפא להורות דבפני נכתב גם כן היה ראוי לחשבו כאן וממעט לי' שאין
דינו כיוצא באלו דבהא הולד ממזר כהך ברייתא ועיין מ"ש בתוס' בד"ה מנינא: בתוס'
בד"ה שלשה וכו' דאיכא בגמרא דמוקי לה כר"מ ע"כ.

ולא ידעתי הא רש"י כתב להדי' דלמאן דמוקי לה כר"מ צריך לומר דמודה ר"מ בכתב
ידו דהוי כחתימה אבל למאן דלא מוקי לה כר"מ שפיר יש לומר דהאי תנא לא ס"ל
כוותי' כלל רק מפרש וכתב ונתן כפשטי' שכל שכתב הבעל ונתן הוי גט גמור. ועוד דגם
להתוס' תיקשי לס"ד דלא אתי' כר"מ הא ע"כ כר"מ אתי' דלר"א ע"ה כרתי וע"כ צריך
לומר נהי דבהא ס"ל כר"מ דע"ה כרתי אבל בהא דכל המשנה לית לי' כר"מ א"כ השתא
נמי נהי דמוקמינן לה כדר"מ דכל המשנה אבל אין צורך לומר דס"ל כר"מ דעידי חתימה
כרתי, וכן משמע לישנא מוקים לה כדר"מ ולא קאמר כר"מ ועל כרחך כדאמרן: בד"ה
מוקי לההוא כר' מאיר, נראה דלא גרסינן לההוא דאמתניתין קאי.

דבריהם צריכין ביאור דמה ס"ד לגרוס לההוא דפשיטא דמוקי למתניתין כר"מ, ונראה
לי לפי מה שפירש"י לעיל פרק הזורק דלחזק מ"ד כל פיסולא דשלום מלכות רק לר"מ
אבל לרבנן אין גט נפסל כלל בהא ולשיטה זו לא הוי מצוי להקשות כלל לרבנן דליחשוב
גם זה דלדידהו אינו פוסל כלל ור"מ הוא דחזית לה לפסול זה ומשוי לי' ממזר כפי דעתו
דכל המשנה וכו' וע"כ צ"ל דקושית הש"ס כאן למאן דס"ל דרבנן נמי פסלי משום שלום
מלכות רק הולד כשר לדידהו.

והשתא שפיר הוי מצינו לומר דמוקי להך דשלום מלכות כר"מ אבל לרבנן אינו פוסל
כלל כהך מ"ד דס"ל פרק הזורק הכי, אבל התוס' הקשו שם על פירש"י והוכיחו דליכא
למ"ד דרבנן ג"כ פסלי בשלום מלכות רק הולד אינו ממזר, וזה שכתבו דנראה דלא
גרסינן לההוא משום דלכ"ע הגט פסול אפי' לרבנן כפי דעתם פרק הזורק שם.

כנ"ל: בד"ה מנינא דסיפא כל משניות מפיק וכו' ואשמועינן דמתרצתא היא ורבינו יצחק
אומר וכו'. כבר כתבתי בפירש"י דע"כ צריך לומר לדבריו ג"כ דס"ד דלר"מ ג"כ אינו
ממזר ומ"מ לא קתני לה משום דיש לו תיקון או שאין פיסולו בגופו והיינו כדברי ר"י
ומאי חידש ר"י בזה, ונראה לי שבא ר"י ליתן טעם נכון על מה דס"ד דבהא אין הולד
ממזר לר"ע אף דכללא כ"ל כל המשנה וכו' משום דלא מיקרי שינוי רק מה ששינה ואי
אפשר לתקנו זהו מיקרי שינה אבל כאן כיון דאפי' שינה יכול לתקנו באופן שיוכשר
אפי' לכתחילה אפי' לר"מ א"כ אפי' לא תיקון לא חשיב שינה ממטבע חכמים כיון שהוא
שינוי החזור ואפילו נשאת קודם שתיקון אין הולד ממזר לכך צריך מיעוט להורות דאפי'
בהא לר"מ ממזר: בד"ה אמר רב, דוקא כתב ידו וכו' ור"ח גרים וכו' ועוד יש לומר וכו'.

נראה לי שהוקשה להם לפי מה שכתבו מתחילה דהוי להו רב ושמואל סברות הפוכות
מן הקצה אל הקצה דלרב כתב ידו עדיף מכתב סופר אפי' מובהק ולשמואל בסופר
מובהק אפי' לכתחילה תנשא בכתב ידו דהוי ג"כ כמובהק דליכא למיחש שלא שמע מפי

הבעל דהוא עצמו כתבו ומ"מ דוקא בנשאת אבל לכתחילה לא תנשא ש"מ דעדיף סופר מובהק מכתב ידו ולרב להיפך ממש ולזה הביאו דעת ר"ח דגריס בע"א, ועל זה כתבו ועוד יש לומר דלרב במובהק כשר לכתחילה רק באינו מובהק אפילו דיעבד לא: אך באמת גם פ"י זה תמוה מאד דא"כ מאי ראי' מייתי שמואל מהך דכתב סופר ועד דהא בין לרב בין לשמואל בסופר מובהק כשר לכתחילה רק באינו מובהק נחלקו ורב גם כן יכול לאוקמא הך דכתב סופר ועד בסופר מובהק ואין צריך לאוקמא כלל בחתם סופר, ועוד אבאר בסמוך בגמרא מה שיש לדקדק בזה ומה שנראה לי לפרש בזה ע"ש: ע"ב בגמרא ורב מי דמי התם תנשא לכתחילה פירש"י דחתם סופר שנינו, ופירושו דחוק מאד דלא הוזכר עיקר התירוץ דהתם בחתם סופר ומלבד זה קשה מה שהקשיתי לעיל בתוס' בד"ה אמר רב ע"ש: לכן נראה לי דהכוונה כך דרב קאמר דוקא כתב ידו הוא דהוי גט פסול אבל כתב סופר ועד לא הוי גט פסול ופליג עלי' שמואל ומייתי ראי' דקתני התם כתב סופר ועד כשר משמע דיעבד כשר אבל לכתחילה לא, והיינו דקאמר ורב מי דמי התם כשר ותנשא לכתחילה אבל הנך גיטין פסולין דהכא הכוונה דוקא דיעבד לא תצא א"כ ע"כ כתב ידו דוקא דאי כתב סופר לכתחילה תנשא, וזה שחזר והקשה לשמואל דהיאך מביא ראי' מהתם הא להיפך מוכח דכשר שתנשא לכתחילה והיאך מפרש כאן כתב סופר ועד דהוי גט פסול שלא תנשא, ועל זה קאמר התם בסופר מובהק כשר להנשא לכתחילה וכאן באינו מובהק רק בנשאת לא תצא אבל לכתחילה לא תנשא ושפיר מייתי ראי' מהתם דאי ס"ד דגם באינו מובהק תנשא לכתחילה היה מהראוי בסופר מובהק להיות כשר לעשות כן לכתחילה לא דיעבד דוקא כשנעשה כך ומדקתני כתב סופר ועד כשר דמשמע רק בנעשה כך כשר אבל לכתחילה לא יתנו גט כזה ש"מ דבסופר שאינו מובהק יש בו פיסול גמור דאפי' נתגרשה לא תנשא לכך גם במובהק גזרו עכ"פ שלא יעשו כן לכתחילה כנ"ל והוא מסכים לפיר"ח שהביאו התוס' הנ"ל: שם הא בספרא דמובהק פירש"י ובקי בתורת גיטין ולא יכתבנו אלא אם שמע מפי הבעל ע"כ, ודבריו צ"ע לכאורה דהא מתניתין כר"מ מוקמינן לה דע"מ לא כרתי א"כ וכתב דקרא לא קאי על כתיבה רק על חתימה וא"כ לא בעינן כלל שישמע מפי הבעל, ונהי דנזהר שלא יכתוב להתלמד לזרוק לאשפה אבל בהא לא נזהר שלא יכתוב בלי שמיעה מפי הבעל כיון שאין צריך לזה כלל וא"כ ממילא פסול להצטרף לע"א על החתימה דבהא לא מהני רק שישמע מפי דחתימה עיקר לר"מ: והנה לפי השני שפירש"י במשנה דהאי תנא לא כר"מ ס"ל ולא כר"א א"כ יש לומר אף דלא ס"ל ע"מ כרתי מ"מ ס"ל דבעינן כתיבה לשמה ושמעה מפי הבעל ואדרבא כיון דכתב ידו מהני דוכתב ונתן קרינן בי' א"כ ממילא מפרש וכתב כפשטא א"כ פשיטא דאי כתבו הסופר דבעינן שישמע מפי דאל"כ לא מיקרי וכתב אבל להך פ"י דפ"י דס"ל כר"מ רק כתב ידו כעדים דמי א"כ ודאי לא בעי שמיעה מפי הבעל כלל ואין לי מקום לומר רק או דס"ל דהאי תנא ס"ל דבעי כתיבה וחתימה לשמה כר"י דפוסל עד שתהא כתיבה וחתימה בתלוש או דס"ל כהך מ"ד דמוקי לעיל פרק כל הגט משנת הכותב טופסי גיטין כר"מ ומשום קטטה או תקנת עגונות אסור לסופר שיכתוב תורף הגט עד שישמע מפי הבעל הלכך בסופר מובהק אין לחוש דלא שמע מפי וכתב דבקי בתורת גיטין שלא יכתבנו רק מפי הבעל אפי' לר"מ ולכך ממילא כשר בתורת חתימה ג"כ דהוי כע"א כנ"ל בזה: שם זימנין אמר רב וכו'.

פירש"י בהני שלשה גיטין דמתני' אם ניסת תצא ואני תמה על דבריו דתינח לשיטת הר"ף דס"ל ע"ח נמי כרתי לר"א הלכך אף דפסקו כולם כר"א מ"מ נ"מ בהנך ג' גיטין במתניתין גם לר"א היכי דליכא ע"מ דאז כרתי ע"ח ושפיר פליגי רב ולוי אי תצא או לא בהנך ג' גיטין, אבל להפוסקים דע"ח לא כרתי כלל א"כ לא קאי הך פלוגתא דרב ולוי רק אהך פסול דגט שאין בו זמן דבהא מודה ר"א דפסול אפי' איכא ע"מ.

אבל באינך פסולין כיון דכר"א קי"ל אין מקום למחלוקת זה ובשלמא בהך פלוגתא דמעיקרא אי כתב ידו או כתב סופר יש לומר כמ"ש הרא"ש דנ"מ לענין לסמוך על עידי חתימה דמסתמא היו ע"מ אבל לא שייך לחלק בין יש לה בנים לאין לה בנים בענין לסמוך על ע"ח דהיו ע"מ, דאי ראוי גט כזה לסמוך עליו דהיו ע"מ א"כ אפילו לכתחילה כשר ואי אין גט זה ראוי לכך מה יועיל מה שיש לה בנים ומי מדד בשעלו לסמוך לר"א שהיו ע"מ כפי ערך כשרות ע"ח אליבא דר"מ ודוק, וברור דלשיטה זו לא פליגי רב ולוי רק בגט שאין בו זמן בלבד כנ"ל: שם תתייבם ואין בכך כלום.

פירש"י כלומר אי אתי ליבומי לא איכפת לן כולי האי דנגזור הא אטו הא וכו' משמע מפירושו דבאמת אסורה להתייבם לכתחילה רק שאין חוששין לזה לאפוקי ערוה מבעלה כשניסת כיון דאינו רק חששא דרבנן דמדאורייתא לאו צרת ערוה היא: ודברים הללו מן התימה לפע"ד דהא ע"כ נישואין הללו היו קודם שמת אחיו דאחר מיתת אחיו הערוה מותרת לינשא בלי הגט כלל דאי נתגרשה מותרת ואי לא נתגרשה הרי ערוה היא ופטורה בלא חליצה ויבום, וע"כ שנשאת קודם שמת אחיו א"כ היאך יעלה על הדעת שאם נשאת זמן רב קודם מיתת אחיו והי' לה בנים וכבר נעשה הגט גמור ואח"כ כשמת לא תתייבם צרתה, כיון שזו כבר נשאת והי' לה בנים ויושבת תחת בעלה זה זמן רב וזו תקרא צרת ערוה שלא תתייבם: ובודאי נראה לכאורה דס"ל לרש"י ז"ל דלא היתה הכוונה כאן אם נשאת הערוה רק כך הכוונה כל שיהא הדין בעלמא דאי נשאת בגט זה לא תצא ממילא יש לחוש שיחשבו דגט זה גט גמור הוא ותתייבם צרתה, ואהא משני כיון דיבום זה חשש דרבנן הוא לא חיישינן לגזור באם נשאת שתצא משום שמת תתייבם צרתה אבל בהא מודה רש"י דאי נשאת קודם שמת מותרת צרתה להתייבם דשוב אין פיסולו של גט זה חוזר וניעור אחר מיתתו לשוויי לצרתה צרת ערוה: אלא שאני תמה על זה מה ס"ד להקשות לחוש שמא תתייבם צרתה כמו דלא חיישינן בגרושה גופה לומר שתצא דאי אמרת לא תצא אתיא להנשא לכתחילה ומ"ש דס"ד לחוש דצרתה אתיא ליבומי לכתחילה כיון דאכתי לא נשאת הגרושה ואסורה להנשא ואי אמרת שיש לחוש כיון דבגרושה אחרת כיוצא בה שנשאת לא מפקינן לה תתייבם צרתה אפילו לא נשאת א"כ כ"ש שיש לנו לחוש בכל גרושה שלא נשאת כיון דאחרת שנשאת לא תצא תנשא זו לכתחילה: אבל לדעתי פ"י סוגי' זו כך דודאי עיקר הקושיא רק בנשאת צרתה ויש לה בנים דבהא קאמר רב לא תצא, ואהא קשי' לן צרתה אתי' ליבומי ואי קשי' מה בכך כיון שכבר נשאת ולא תצא לאו צרת ערוה היא לק"מ, דכיון דבשעה שמת אחיו אכתי לא היו לה בנים אף דאח"כ היו לה בנים ולא תצא ס"ד דצרתה אסורה להתייבם לעולם דכל שאין אני קורא בשעת נפילה יבמה יבוא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים והם יחשבו דלעולם היה גט גמור כיון דלא תצא ואתי' צרתה ליבומי כשיהא לה בנים ואהא משני תתייבם ואין בכך כלום כיון דמה שלא היתה מתייבמת תיכף לא הי' רק חששא

דרבנן ומדאורייתא היתה מותרת תיכף להתייבם לא הוי כאשת אח שיש לה בנים לעולם אבל ודאי אי נשאת הערוה בחיי אחיו דהדין לא תצא מותרת צרתה להתייבם לכתחילה ולפי המסקנא אפילו היו לה בנים אחר כך וכ"ש לדידן דקי"ל לא תצא אפי' אין לה בנים כלל: ומ"מ מודינא בחמשה שכתבו כלל בתוך הגט והי' הגט מג' גיטין הפסולין ונשאת אחת מהן אף שכולן נתגרשו בגט זה לא הותרו כולן לינשא לכתחילה הואיל ונשאת אחת והדין לא תצא דלכל אחת חשיב כגט בפני עצמו, וזה ברור לפע"ד: שם לעולם לא תצא.

יש לתמוה ללוי היאך יפרש משנתינו דקתני הולד כשר ואי ס"ד דאפילו בלי בנים לא תצא היאך קתני הולד כשר והוי לי' למיתני לא תצא ומאי ענין ולד לכאן: ונראה לי לפי מה שכתב בתשובת מהר"ם הובא בהגהת מרדכי סוף יבמות לענין נפל למים שאין להם סוף דדוקא היכי שנשאת בטעות הוראת חכם לא תצא אבל נשאת בעבריינות תצא וכן פסק בש"ע א סימן ר"ז וכתב בח"מ וב"ש שם דיש לומר דה"ה בכל מקום שאמרו לא תצא רק שכתב שיש לחלק ובאמת המעיין בתשובה שם יראה שאין לחלק כלל וכ"ש כאן שלא זכרו במתניתין לא תצא בודאי משום דלא פסיקא לי' דיש חילוק בין נשאת בטעות לנשאת בעבריינות אבל הולד כשר לעולם אפילו נשאת בעבריינות ומילתא דלא פסיקא לי' לא קתני וזה ברור: ובהכי ניחא לי מה שאמר ר"י הכי אמר אביכון לא תצא וקרצית שבעמיר אינה פוסלת במי חטאת, והדבר תמוה דמה ענין זה לזה, ולהנ"ל ניחא דהכא והכא קשיא דקתני חוץ מן היונה והוי לי' למיתני חוץ מיונה וקרצית והכא נמי קשה דהוי לי' למיתני לא תצא, ובתרווייהו מיושב בחזק תירוץ דהתם קרצית לא פסיקא לי' דאיכא גדולה דלא פסלה ואיכא קטנה דפסלה והכא נמי לא תצא לא פסיקא לי' דאיכא נשאת בעבריינות דתצא לכך נקט התם יונה דפסיקא לי' והכא נמי נקט הולד כשר דפסיקא לי' דאפילו נשאת בעבריינות אין הולד ממזר לכך חידש ר' חלפתא הנך שני דינים ביחד לא תצא וקרצית שבעמיר אינה פוסלת במי חטאת, כנ"ל: בתוס' בד"ה יש לה בנים וא"ת מאי פריך לעיל וכו'.

יש לדקדק הא ע"כ מסברא פשיטא לי' לרב דביש לה בנים אי אפשר שתצא דאל"כ מנא לי' לרב באמת דלא תצא דכיון דבאין לה בנים תצא ובמתניתין לא הוזכר רק הולד כשר וע"כ דפשיטא לי' שכל שמכשירין הולד אי אפשר להוציאה מבעלה מחמת פגם הולד א"כ ה"ה שלום מלכות, ונראה לי דהכי קשיא להו דמ"מ מאי פריך לעיל לרב דלמא מהא גופא דייק רב דע"כ הכא לא תצא ביש לה בנים דאי תצא למה לא נקט התנא שלום מלכות ומדלא נקט שלום מלכות ש"מ משום דהתם תצא ביש לה בנים הכא לא תצא, ובהכי ניחא שלא הקשו התוס' ממקושר דפריך מעיקרא דהוי לי' לשנויי כך ולהנ"ל ניחא דממקושר ע"כ לא דייק רב דינו דיש לומר במקושר לא קא מיירי א"כ ע"כ מסברא קאמר לה, וא"כ ממילא בכל מקום דהולד כשר כך הדין אבל משלום מלכות קשיא להו שפיר ואהא תירצו דסברא פשוטה היא לכ"ע דכל שהולד כשר ראוי שלא תצא: ומ"מ בעיקר קושית התוס' נראה לי ליישב בפשיטות דודאי יש להבין בלא"ה דקאמר לעיל מנינא דרישא למעוטי הנני דאמרן ולרבנן התם תצא הכא לא תצא וכן להיפך, והשתא תיקשי היאך שייך למעוטי מה דלא הוזכר במשנה כלל העיקר דלא תצא וע"כ דכך הכוונה דמאן דמעט דהתם הולד ממזר הכא הולד כשר ממעט מדקתני הולד כשר

ובעלמא ממזר ומאן דממעט דהכא לא תצא ממעט לה מואם נשאת דאי הכוונה דתצא לעולם רק ביש לה בנים מה זה דקאמר אם נשאת הוי לי' לומר שלשה גיטין פסולין והולד כשר דכיון דאפי' נשאת פסולין לא שייך לומר פסולין ואם נשאת, ואין הפרש בדין הולד אי נשאת או נתעברה בזנות בלא נישואין וע"כ דפיסול זה אינו רק קודם נישואין וכל שנשאת שוב אין כאן פיסול ולא תצא משא"כ בעלמא תצא, אבל הך חילוק דמחלק רב בין יש לה בנים לאין לה בנים היאך אפשר לומר דמנינא בא למעט דבעלמא אפי' יש לה בנים תצא הכא לא תצא דהיכן נזכר דבעלמא תצא ביש לה בנים והכא לא תצא דכיון דס"ל לרבנן בעלמא הולד כשר ממילא י"ל ג"כ דלא תצא כמו הכא, ולמ"ד לא תצא ניחא דהתם ר"מ קאמר תצא והולד ממזר ולא פליגי רבנן רק על הולד ש"מ דמודו דתצא אבל ביש לה בנים לא שמענו, כנ"ל בד"ה זרק לה כו' בפ' ארבעה אחין וכו'.

אולי נתכוונו לומר דלכאורה ע"כ בדיעבד אי נתייבמה לא איכפת לן דאי דנין כספק גמור הוי לי' לכלול גם ספק קרוב לו בהדי הנך וע"כ שאין דינן שוה דבהני רק לכתחילה אין מתייבמת ובספק קרוב לו אפי' דיעבד תצא והיאך ס"ד דאפי' דיעבד תצא, ואהא כתבו דבפרק ד' אחין מקשה לה ומפרש לה דבלא"ה לא קשי' דלא קתני לה בהדי הנך ושפיר ס"ד דמעכב אפילו דיעבד: בד"ה כל העופות פוסלין, טעמא משום שתהא חיותו בכלי אבל משום מלאכה אינו נפסל אחר קידוש וכו'.

דבריהם צ"ע דהיכי משמע להו דאחר קידוש מיירי דאי משום דמי חטאת משמע שנתקדשו באפר א"כ העושה מלאכה במי חטאת ע"כ אחר קידוש והרי אין מלאכה פוסלת ועיין מהרש"א, ונראה לי דאין כוונת התוס' רק לומר האמת דהטעם משום חיותו בכלי ואז פסול לעולם אבל משום מלאכה לא הי' פסול אחר קידוש אבל להך טעמא פסול לעולם: ועוד נראה לי דקשיא להו דלהך טעם משום מלאכה הי' ראוי לפסול אפי' ביונה דס"ס מים אלו ששתתה היונה מהם והכניסה פיה למים ושתתה נעשה בהם מלאכה, ועל זה כתבו דהטעם משום דחיותו בכלי אבל משום מלאכה לא נפסל אחר קידוש ומיירי באמת אחר קידוש לכך כל העופות פוסלין חוץ מן היונה אך לפי זה קודם קידוש אפי' יונה פוסלת, והראשון עיקר: בגמרא הא קתני וגובה מנכסים משועבדים.

פירש"י אם שטר הוא או גט זה גובה כתובה מנכסים משועבדים דתנן בכתובות הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה ע"כ, ודבריו צריכין ביאור חדא מה ענין הוציאהגט לכאן הא אנו דנין כאן אם גט זה מועיל גם לענין גביית כתובה וכן שטר לגבות בו אבל אין אנו מסופקין בדבר אחר ואפי' תביא הכתובה לפנינו ג"כ לא היה מהראוי לגבות בה כיון שאנו דנין דלענין ממון לא נתגרשה ואי ע"כ כיון שנתגרשה מגיע לה כתובה דמספר כתובתה נלמוד א"כ היכי מייתי ראייה דבשטרות הלכה כר' אליעזר כיון דמיירי בכתובה: ונראה לי דכוונת רש"י דודאי עיקר החילוק בין גט לשטר דלענין איסור מהני ע"מ דס"ס ידעינן בבירור על פי עדים שנתגרשה ואינהו משוי לה כריתות והרי הן מעדיין שמסר לה גט גמור בלי ע"ח אבל לא שאנו דנין על הגט שיש בידה שזהו הגט שנמסר לה מבעלה דגט כזה הוי כמו יכול לזייף כיון שאין עליו עדים חתומים רק לו יהא דזה מזויף ס"ס נתגרשה מבעלה בגט הלכך לענין ממון הוי כשטר שיכול לזייף

ופסול לגבות בו, והשתא בגט ג"כ אי הוציאה כתובה פשיטא דגובה כתובה כמו כל גרושה דבכתובה בלבד גובה בעידי גירושין רק באין לה כתובה ובאה לגבות בגט זה ומכל מקום גובה כתובה ש"מ דלא חשבינן לי' כשטר שיכול לזייף אם כן ממילא בשטרות נמי כשר: ובהכי ניחא לי מה דמקשה לרב הא קתני וגובה וכו' כיון דבפירוש אמר רב הלכה כר"א בגיטין הרי מפורש דר"א גם בשטרות אמר רק לא פסק כוותי' רק בגיטין, ולהנ"ל ניחא דס"ד דלר"א הא בהא תליא דאי היה שטר פסול לגבות בו אפי' בע"מ גם לגט הי' פסול וכן אמרו לעיל דאין כותבין על שטר שיכול לזייף וחכמים מכשירין והיינו בע"מ אבל אי הי' באמת יכול לזייף לא הוי מהני א"כ לכך נקט ר"א וגובה מנכסים משועבדים דהוי שטר גמור לכך כשר לגרש בו וא"כ היאך יסבור רב רק בגט ולא בשטרות כיון דר"א מתלי תלי הא בהא ואהא משני דר"א לא תלי הא בהא רק תרי מילי אמר לענין גט כשר ולענין ממון גובה ורב פליג עלי' בהא דלממון לא: שם הכי קאמר לרבנן אפי' ריח הגט אין בו יש לתמוה למה לי' לדחוק הכי דר' ינאי לרבנן קאמר מה דאין נ"מ כלל הכי הוי לי' לומר דכ"כ הלכה כר"א דע"מ עיקר עד דבלי ע"מ אפי' ריח הגט אין בו, ומזה ראייה לדעת הפוסקים דע"ח נמי כרתי לר"א וכן נראה באמת להדיא במשנה דקאמר אע"פ שאין עליו עדים דמשמע דמודה לת"ק עכ"פ להנך ג' גיטין רק דס"ל דכל שמסרו בעדים כשר לכתחילה ולדברי הפוסקים דע"מ דוקא בעינן א"כ הא ת"ק לא מיירי בע"מ כלל א"כ הוי לי' לחלוק בהיפך דהנך גיטין דתנא קמא אפילו ריח גט לית בהו כיון דליכא ע"מ ואי איכא גט גמור הוא ומדקאמר אע"פ שאין עליו אלא שמסרו ש"מ דעכ"פ מודה לת"ק דבלי ע"מ הוי מג' גיטין פסולין וע"כ דע"ח נמי כרתי אך לפי מה שכתבתי במתניתין דלת"ק נמי ע"כ מיירי בעידי מסירה רק דלא כרתי לדידי' דבלי ע"מ כתב ידו לא מהני מידי דשמא כתבו להתלמד וזרקו לאשפה א"כ שפיר פליג ר"א דכשר לגמרי כיון דמיירי בע"מ, ולענין הקושיא הראשונה ג"כ אפשר ליישב לדעתם דהם מפרשים באמת כך הכוונה דר' ינאי קאמר דהכי קאמר ר"א לרבנן הנך ג' גיטין אפילו ריח גט ליכא בהו כיון דליכא ע"מ ואי איכא גט גמור הוא ודבר זה יש במשמע במה שאמר שאין העדים חותמין על הגט רק מפני תיקון העולם ש"מ דע"ח בלי ע"מ לאו כלום נינהו, אך בעיקר מחלוקת זו כבר הבאתי בהרבה מקומות ראיות ברורות לשיטת הרי"ף דע"ח נמי כרתי, ובחידושי לא"ה ע"ס קל"ג הארכתני בזה ע"ש: במשנה שנים ששלחו ב' גיטין שוין ונתערבו.

פירש"י ז"ל שוין בשמותיהן, ונראה דבא לאפוקי ממה שפירשו התוס' לעיל ריש כל הגט שהיו משולשין או ס' או כהן דאל"כ אפי' לר"מ לא מהני דבעינן מוכח מתוכו, ופי' זה תמוה באמת דהיאך קאמר ונתערבו דהא הגיטין לא נתערבו כלל ואי אפשר שיתערבו והשליח יודע יפה מי נתן לו גט זה ומי גט זה רק הנשים בכאן אינן יודעין שמות בעליהן לזה פי' שהיו שוין בשמות לכך נתערבו ב' הגיטין, וז"ב: שם נותן שניהם לזו כו' הנה למ"ד לעיל פ' האומר דאשה עושה שליח קבלה לשליח הולכה של בעלה ור"נ קאמר לעיל דאי איתא לדר"ח עביד בה עובדא א"כ אין צורך בכאן ליתן שני הגיטין לכל אחת רק השליח יהא שליח קבלה של ב' הנשים ויתגרשו שניהם בעודן בידו בתורת שליח קבלה כל אחת בגט השייך לה: אך לפי דבלא"ה יש לדקדק היאך יועיל מה שיתן לכל אחת שניהם הא בעינן ונתן בידה שיהא הגט הניתן שלה ותקנה אותו א"כ כיון שאינה

יודעת איזה מהן שלה היאך תקנה את הגט שלה שיהא שלה כיון דע"כ אינה קונה רק אחד ואינה יודעת איזהו ושניהם אי אפשר לה לקנות, לכן נראה דאנו דנין דעת הבעלים דמסתמא מתרצין לכל מה שיעשה השליח באופן שיתגרשו הנשים הלכך נותן שניהם לכל אחת בזכיה גמורה שתזכה שניהם שיהיו שלה על מנת להחזירם אח"כ דבהכי מהני כמבואר לעיל פרק מי שאחזו ואח"כ נותן שניהם לשני' והשתא ממילא אי אפשר רק שיתן לידה שניהם לזכות בהם דאי יעשה הוא שליח קבלה שלה איזה מהן יזכה עבודה ושניהם אי אפשר לו לזכות בעצמו עבודה רק ע"י אחר א"כ ע"כ צריך שימסור לה שניהם וכן לשני', כנ"ל: שם לפיכך אבד אחד מהן הרי השני בטל.

כתב הר"ן ז"ל בטל לאו דוקא דהוי ספק מגורשת וכ"כ ה"ה פרק ב' מהלכו' גירושין. לדעת הרמב"ם, ודבריהם תמוהין לפע"ד דכללא כ"ל הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות גירושין דבכל מקום שכתב בטל או אינו גט אפי' ריח גט ליכא א"כ היאך כתב כאן בטל: ונראה לי ברור דכאן אפילו ספק לא הוי כי שליח זה שאבד אחד נתבטל שליחותו תיכף לגמרי שלא נעשה שליח למסור גט ספק ואי היה הבעל בעצמו בודאי לא הי' נותנו דאסור ליתן גט ספק ואיך יועיל בזה נתינת השליח ואף דמודינא בזרק לה קרוב לו או לה שנוולד ספק בנתינה דהוי ממילא ספק בנתינה דהוי ספק מגורשת אבל לא בהא שנוולד הספק ביד השליח קודם שנתנו והיאך יתן גט שתתגרש בספק, ואף דבמביא גט ואבד משמע דאי מצאו ועבר ונתנו הוי ספק היינו דוקא התם דבעל גופא חושב דהוא הוא ואינו נראה לו לחוש דשל אחר הוא כמ"ש התוס' פרק כל הגט שם אבל כאן דהי' בידו שנים ואבד אחד הרי ספק גמור הוא ונתבטל שליחותו, ולכך הרמב"ם פרק ב' שם בגט שאבד ומצאו כתב דאי עבר ונתנו הוי ספק מגורשת וכאן כתב דהגט בטל לגמרי ש"מ כמו שכתבתי: ובוזה נראה לי ליישב לשון המשנה לפיכך אם אבד אחד מאי לפיכך וכי אפשר שיתגרשו שניהם או אחת מהן בגט הנשאר שאינו ידוע למי הוא.

ולהנ"ל ניחא לי שאני אומר דבדוקא אמרו נותן שניהם לזו לא שיתן אחד לזו ואחד לזו ואח"כ יחליף של זו לזו דכל נתינה בספק הוא ואין לו לשליח ליתן גט ספק כלל רק צריך ליתן שניהם לזו דאז תתגרש זו בודאי ואח"כ שניהם לזו שתתגרש השני' ודאי, וזה שאמרו לפיכך אם אבד אחד הרי השני בטל לגמרי דאפילו ספק לא הוי שאין לו ליתן גט ספק כלל ואפילו נתנו אינו כלום כנ"ל: ויש לי מקום לומר עוד דלכך הגט בטל לגמרי משום דאין ע"מ יודעין אי מסר לה גט דגט שלא לשמה הוי כאינו גט כלל רק נייר בעלמא וגדולה מזו כתבו התוס' לעיל דף ב' ע"א דלר"א צריך שידעי ע"מ שהבעל עשאו שליח הולכה א"כ כאן שנאבד אחד שוב אינו שליחו של זה א"כ אינו יודעין אם הוא שליח הבעל אבל אין דברים הללו ברורים אצלי כמו שאבאר בגמרא לקמן אבל הנ"ל עיקר וכבר הארכתי בזה בא"ה סי' קל"ב ע"ש: שם וינתן לכל אחת ואחת לשון זה קשה להולמו דמילתא דפשיטא דאין כולן מתגרשות בנתינה לאחת מהן דהא וכתב ונתן בידיה כתיב ונ"ל דקמש"ל כאן שאין אחת מהן נעשית שליח לקבל עבור כולן וכמו כן אין כולן עושין שליח קבלה לקבל עבור כולן דכיון שהן נכללין בגט אחד ובעינין הקנאה בנתיים לכל אחד ואחד א"כ אי אפשר שיתגרשו רק בחמשה נתינות כנ"ל, ולענין מה שיש לדון כאן בענין מחוסר הקנאה כבר נתבאר באריכות לעיל פ"ב ע"ש: שם את שהעדים נקרין עמו כשר יש לדקדק למ"ד דלר"א ע"מ דוקא בעינין א"כ במה נפשך אי

יש ע"מ לכל אחת למה בכותב טופס לא יתגרשו כולן ואי ליכא ע"מ לכל אחת אפי' כתב כלל היאך יתגרשו בלי ע"מ אמנם גמלשיטת הרי"ף דע"ח נמי כרתי קשה שהרי הר"ן נתן טעם לזה דע"ח גופייהו הן ע"מ כיון שהם מסרוהו ליד הבעל ויוצא מתחת יד האשה א"כ הכא בחמש נשים לא שייך הא מילתא כלל ולא כרתי ע"ח כלל, ונ"ל דאפי' בכהאי גוונא כמו בע"ח דעלמא אמרינן דהן ע"מ ולא חיישינן דהבעל מסרו לאחר לפקדון וכדומה דמסתמא מזהר זהיר בי' שלא יגיע ליד אשתו רק לגירושין א"כ הכא נמי כיון שהן חתמו לחמשה ממילא כלהו מזהר זהורי בי' שאם יתן לאחת מהן תחזור תיכף הגט לנשאים ולא ישאר תחת ידה או שנותן לה על מנת להחזיר וכן כולם ולפי זה אפי' למ"ד ע"ח לא כרתי כלל לר"א אתי שפיר ג"כ דכל שיוצא מתחת ידה גט זה אמרינן מסתמא נמסר לה בע"מ כי בוודאי בדעת בעלה בא לידה ומסתמא נמסר כדין אבל אי לא חתמו העדים רק על האחרון אין דנין דנמסר בע"מ רק אחרון בלבד כנ"ל ועמ"ש בחידושי לא"ה סי' ק"ל: בגמרא מאן תנא וכו', דלא כר"א וכו' נתינה לשמה מי בעי סוגי' זו תמוה מאוד לכאורה וצריך אני לבארה לנכון הנה מפשטות הסוגי' יראה דבאמת לא בעינן כלל נתינה לשמה והוא דבר מתמי' מאוד דפשיטא דבעינן שיתן לה הגט שתתגרש בו ואי טעה ונתן לאשתו והי' סבר שאחרת היא פשיטא שאינו גט דבעינן שיתן לשם גירושין שתתגרש אשתו ואפי' לר"מ פשיטא דבעינן נתינה לשם גירושין דידה ועוד אינו מוכן כלל מה שאמרו והא לא ידעי ע"מ בהי מנייהו מיגרשה ואי בעינן נתינה לשמה וכה"ג לא הוי נתינה לשמה מאי ענין ע"מ דוקא הא לא נתן לה לשמה כיון שלא נתברר בהי מנייהו מיגרשה גם מה ענין ידיעה זו לנתינה לשמה: לכן נ"ל דכך הכוונה דס"ד דלמ"ד דוכתב דקרא כתיבה ממש הוא וע"מ כורתין בשעת נתינה במה שהם רואין שמסר לה גט כתוב לשמה וא"כ בעינן שידעי ע"מ הרואין הנתינה שגט זה שהוא מוסר לה לפניהם ומתגרשת בו נכתב לשמה דאי לא ידעי מזה אין כורתין כלל והוי כמי שלא ראו הנתינה דגט שלא לשמה אינו כלום וכמו ע"ח פשיטא דבעינן שיחתמו לשמה כמו כן ע"מ שהם כורתין בראייתם מסירת הגט צריך שידעו בברור שגט זה שהיא מתגרשת בו במסירתו לידה לפניהם נכתב לשמה ואפי' נתברר לנו מבחוזן שנכתב לשמה מ"מ לא כרתי ע"מ כיון שלא נתברר להם שנכתב לשמה בעת מסירת הגט והשתא מצד הבעל וודאי לא איכפת לן דאין אנו צריכין רק שיתן לשם גירושי אשתו והרי נתן לה הגט לשם גירושי אשתו אבל אנן מצד דע"מ הכורתין אתינן עלה דכיון דס"ד דבעינן שידעו שזה הגט שרואין שמתגרשת בו נכתב לשמה א"כ כשהוא נותן לפניהם שני הגיטין והיא מתגרשת בגט האמיתי והם רואין שמוסר לה באמת זה הגט אבל אינן יודעין אם נכתב לשמה כי יכול להיות שמא השני הוא א"כ הגט האמיתי שהם רואין שמוסר לה והיא מתגרשת בו אף שנכתב באמת לשמה אבל לעדים אינו ידוע כתיבתו לשמה דשמא השני הוא כפי מחשבתם א"כ אין להם ידיעה ברורה על הגט האמיתי שרואין מוסר לה שנכתב לשמה וממילא אף שבאמת נכתב לשמה לא מהני, ואהא משני אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה אבל בנתינה שוב לא בעינן לשמה רק כל שרואין מוסר לה גט ואנן ידעינן מבחוזן דמעיקרא נכתב לשמה אף דהשתא לא נודע לע"מ שנכתב לשמה לא איכפת לן כי עיקר כריתות ע"מ הוא שיראו מוסר לה גט שתתגרש בו וזה הגט צריך שיהא כתוב מכבר

לשמה לא שידעו מזה ע"מ דוקא כנ"ל ביאור סוגי' זו: שם זמן אחד לכולן זהו כלל, זמן לכל או"א זהו טופס.

נ"ל דאין הכוונה לפרש טופס דמתניתין זמן בלבד דכי זמן נקרא טופס ואף דאין כאן הכוונה טופס ותורף אבל עכ"פ לא שייך לקרות הזמן טופס אבל וודאי הפי' במשנה גט שלם דכיון שיש זמן לכל אחד בוודאי יש נוסח שלם לכל אחד ולא בא ר"י לומר רק דעיקר המפסיק והמחלק הוא הזמן וברישא זמן אחד לכולן וממילא השלמה אחת לכולן דהשלמה בלי זמן הוי גט שאין בו זמן דיכול לחתוך העליונים ובסיפא כיון שכותב לכל אחד גט שלם ע"כ יש זמן לכל אחד דבלי זמן אין אחרון כלום וכיון דע"כ יש בו זמן הוא המפסיק וברישא נוסח אחד לכולן וממילא הזמן על כולם קאי ומצרפן ובזה מיושבין דברי הרמב"ם בפ"ה המשנה שלא יסתרו דבריו, ועמ"ש בסמוך: דף פ"ז ע"א בגמרא אפי' זמן אחד לכולן נמי הוי טופס .

פירש"י לפסול העליונים, משמע אבל תחתון כשר ואף דאין בו זמן הזמן דלמעלה קאי אלמטה ולפי זה יש להקשות מאי פריך לר"י משאילת שלום שאני הכא כיון דע"כ הזמן דלמעלה קאי אלמטה והעדים על הזמן שלמעלה חתמו א"כ ממילא על כל הגיטין שבנתיים חתמו משא"כ בשאילת שלום, ומזה הי' נראה דלר"ל כולן פסולים ולא בא רק לחלוק אר"י דזהו כלל וקאמר איהו דזהו ג"כ טופס אבל אין דינו כטופס דסיפא להכשיר האחרון רק בהא כולן פסולים והשתא שפיר מקשה לר"י דנימא על האחרון חתמו וכולם פסולים, ומ"מ אפשר לומר דמשמע לי' כיון דהתם אף שאין תועלת בחתימתם כלל רק שאלת שלום מ"מ אין דנין דחתמו למעלה כ"ש כאן שיש תועלת לגט אחד אפי' נצרף הזמן דלמעלה משום דע"כ על למטה קאי שאין נוסח גט אחר רק השלמה דלמטה אבל מ"מ רק על אחרון חתמו: .

שם ותיפוק לי' דהוי לי' נכתב ביום. תמוה מילתא טובא דהא כיון שהזמנים משונים לפנינו הרי אנו רואין נכתב ביום ונחתם בלילה וכל שניכר הקדימה מתוכו אפי' מוקדם כשר דאין חשש כלל, מיהו בהא יש לומר דאין הקדימה ניכרת דכולן ביום הראשון נכתבו רק האחרונים מאוחרין, אך הא גופא קשי' נימא דמיירי דבאמת מאוחרין הן ולא הוי נכתב ביום וצ"ל דאי באמת כולן ביום זמנו של ראשון נכתבו רק נתאחרו א"כ לס"ד דזמן לכל אחד ואחד היינו שיהא כל אחד כתוב בזמן אחר א"כ כיון שנכתבו ביחד ונתאחרו הוי כזמן אחד לכולן כיון שבאמת נכתבו ביחד ואהא משני דאין הכוונה בזמנים שונים רק שיהא מוזכר זמן בכל גט בפני עצמו כנ"ל: שם וכתב לה ולא לה ולחבירתה.

ואפי' לר"מ דדריש וכתב על חתימה מ"מ לאו מהאי וכתב לה ממעטינן לה רק מוכתב אחריתי כמו שכתבו התוס' להדיא לעיל דף פ"א ע"ב דמחז וכתב לה ילפינן לשמה ומאידיך ילפינן מוכתב בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף ומלה ילפינן ולא לה ולחבירתה ופשיטא דמודה ר"מ דאינה מתגרשת בכסף ודברי בעל פ"י תמוהין בזה: שם דהדר כתב.

לא נתבאר לי כיון דזמן הראשון הכולל לכל הגיטין אינו מועיל לר"ל לפי שפרט אח"כ פלוני לפלונית א"כ מה יועיל מה שכבר כלל פלוני ופלוני כיון דבתר הכי פרט שנית

פלוני לפלונית והפרט דבטר הכי הוא עיקר הגט דמעיקרא הוי לה ולחברתה וצ"ע: שם אמר לי רבינא לרב אשי ומ"ש.

הקשה מהריב"ל דמעיקרא מקשה לי דאפי' באשה לא יועיל כלום והדר מקשה להיפך והי' נ"ל לומר דהך קושיא אינה קושיא לר"ל כלל רק לרב אשי דמשני לי' דהדר כתב ובאמת דבריו נכונים בזה אבל למה בכותב נכסיו לשני עבדים אוקימנא בשני שטרות דבשטר אחד ג"כ מהני בהדר כתב ולמה שם מוקמינן בב' שטרות והרי כאן ע"כ דהדר כתב ג"כ מועיל דמיירי בשטר אחד ורב אשי לא חש ליישב קושייתו דהתם נוח לאוקמא בב' שטרות משום דהדר כתב לא שייך התם כ"כ כי אם כתב לזה חצי ולזה חצי שניהם לא קנו ואי לזה כולו ולזה כולו מי שנמסר לידו קנה או מי שנכתב ראשון בשטר: שם תניא כוותי' דר"י וכו'.

הקשה מהריב"ל דמאי אולמא ברייתא ממתניתין דקתני ג"כ בהדיא איש פלוני מגרש פלונית ומ"מ מוקי ר"ל דמעיקרא ערבינהו א"כ ה"ה בברייתא אבל באמת לק"מ דבמתניתין קתני חמשה שכתבו כלל בתוך הגט ומגרש ר"ל דהך כלל היינו אנו גרשנו נשותינו ובתר הכי קתני פרט פלוני מגרש פלונית אבל בברייתא דלא קתני שכתבו כלל רק שכתבו איש פלוני מגרש פלונית ש"מ דזהו כלל המועיל ואין צורך יותר וזה ברור: שם ור"ל מאי אורי' זמן לכל אחד ואחד וכו'.

יש לתמוה כיון דבפי' אמר ר"ל מעיקרא דהדר כתב פלוני מגרש פלונית וזהו אינו כלל לר"ל ומ"מ לא איכפת לן משום דמעיקרא ערבינהו ומה ס"ד להקשות כאן, לכן נ"ל דוודאי כיון שכתב זמן לכל אחד ואחד וריוח בניהם ע"כ יש לכל גט נוסח אחד והשלמה בפני עצמו כמו שכתבתי לעיל דטופס דמתני' אף דלר"י עיקר המחלק הוא הזמן מ"מ נקט טופס דממילא כותב כל נוסח הגט שלא יכתוב זמן בלבד בפני עצמו והשתא בהך דר"י דלעיל דמיירי בכותב נוסח אחד והשלמה אחת לכולן ועלה פליג ר"ל דמ"מ כיון שכתב ופלוני פלונית לא הוי כלל רק אי ערבינהו מעיקרא אנו פלוני ופלוני גרשנו אבל אי כתב גט שלם לכל אחד אפי' זמן אחד לכולן לא מהני מה דערבינהו מעיקרא קמ"ל דכל היכי דערבינהו לא איכפת לן רק אי כתב גט שלם עם זמן לכל אחד אז הוי הפסק אבל בזמן אחד לא הוי הפסק אפילו כתב גט שלם משום דמעיקרא ערבינהו כנ"ל, ויתר הדברים בענינים הללו מבואר אצלי באריכות בא"ה ע"ס ק"ל ע"ש: בתוס' בד"ה וליתכשר וכו' תימא לר"י וכו'.

במתני' גופא לא קשי' להו היכי מתכשר אף שהעדים הראשונים נקראין עמו הא לא כתב עד, דבהא פשיטא להו היכי דהשני פסול ולא הוי חתימה כלל ודאי עד דכתב אבתרא אראובן דקמא קאי רק השתא דפריך דשני נמי ליתכשר דהוי חתימה בפני עצמה קשי' להו שפיר הא לא כתב עד אקמא, ואהא תירצו דאפ"ה קאי גם אראובן דקמא: אך לפי דבריהם צ"ל דהנך תרי שינויי דלא כתב ודידעינן דהאי חתימה לאו דיעקב היא פליגי לדינא דלתירוץ קמא מיירי מתני' בכל גווני בין אי כתב ראובן אקמא בין אי כתב ראובן בן אקמא דס"ס בתרא פסול וקמא כשר אפי' לא כתב רק ראובן בלבד דנמשך לבן יעקב דבתרא והוי כמי שכתב ראובן בן יעקב אקמא דלא בעי עד כלל ואפילו חתם יונת דס"ס נמשך ליעקב דבתרא והוי כמי שחתם יעקב בן ראובן אבל לתירוץ בתרא דוקא בכתב

ראובן בן אקמא בתרא פסול דלאו דיעקב הוא וקמא כשר דנמשך ליעקב עד דבתרא אבל בכתב ראובן אקמא תרווייהו כשירין, קמא דנמשך לבן יעקב עד דבתרא ובתרא כשר בבן יעקב עד, דאף דבתרא חתימה היא מ"מ מועלת להצטרף לקמא כפי דברי התוס' הנ"ל, ועמ"ש בסמוך: בד"ה וליתכשר האי פי' בקונטרס וכו' בחנם פי' וכו' ונראה לפרש וכו'.

תמהני מאד בין על פירש"י בין על פי' התוס' דלפי פירושם ע"כ דהכתב של יעקב עד אינו אותו כתב של ראובן בן. א"כ תיקשי חדא היאך מתכשר הראשון לתירוץ קמא בלא כתב עד דהא עד בעינן והך יעקב דבתרא לאו חתימתו כלל רק של אחר או אביו לפי' התוס' והיאך יצטרף חתימת אחר או אביו לפי' התוס' להכשיר חתימה דקמא בלי עד, ועוד היאך פריך בפשיטות ליתכשר האי בראובן בן והיאך יתכשר בלי עד כיון שזה חתם יונית ויעקב עד אחר הוא הרי נחסר עד בחתימתו, ועוד דמשני דידעינן בהא חתימה דלאו דיעקב הוא ומה בכך וכי יעקב אחד יש בעולם, ובשלמא לתוס' אפשר לומר דאביי של זה מכירין חתימתו דאינו שלו אבל לרש"י קשה, ועוד מה זה שאמר דלאו דיעקב הוא הוי לי' לומר בפשיטות דאנו רואין דחדא חתימה וחד כתב הוא מאיש אחד, ועוד דהא ע"כ בחד כתב מיירי דאל"כ היאך קאמר דמתכשר בראובן אקמא ובן יעקב עד אבתרא דמ"מ כיון דבן יעקב עד כתב אחר הוא א"כ הך ראובן בלבד פשיטא דפסול וע"כ לא כתבו התוס' לעיל דכשר בלי עד לפי שהוא נמשך לחתימה שלו השני' אבל אם השני' של איש אחר היאך מתכשר קמא בראובן בלבד: לכן נראה לי ברור דהכוונה כך דאנו רואין דהכל כתב אחד מאיש אחד ומעיקרא מקשה דליתכשר בראובן אקמא כיון שהוא עצמו חתם בשני' כמו שכתבו התוס' לעיל והדר פריך ליתכשר קמא בראובן בן והיינו דנימא דזה האיש אינו שמו כמו שאנו חושבין ראובן בן יעקב רק אחר הוא ששמו יעקב בן ראובן וחתם יונית, ויש לנו לומר כן שלא נצטרך לומר דחלק חתימתו לחצאין חצי' על גט זה וחצי' על השני והוי לי' לחתום כולו על הראשון וע"כ דיונית חתם בן ראובן יעקב עד והך עד נמשך גם לקמא כיון שהוא חדא חתימה של איש אחד והיינו דמשני דלא כתב עד א"כ השני' פסולה דאי יעקב הוא הרי לא כתב עד וגם ראובן בן פסול רק אמרינן דחתם כסדר וקמא כשר ושני פסול, ואהא משני עוד דידעינן דהך חתימה לאו דיעקב בן ראובן הוא וע"כ דעברית חתם ושמו ראובן בן יעקב א"כ השני פסול כיון דלא כתב בשני' רק יעקב עד, ונראה לי דגם רש"י ז"ל לא נתכוין לומר דהאי אחר לגמרי הוא דלמה לו לפרש כן רק כוונתו שאינו כמו שאנו חושבין שהוא ראובן בן יעקב רק אחר הוא שהוא יעקב בן ראובן וחתם על השני יעקב עד והוא בן ראובן דקמא כנ"ל ועמ"ש בחידושי לא"ה הע"ס ק"ל ס"ק י' ועמ"ש בסמוך: בא"ד בחנם פירש כו' שיוכל לפרש הוא יעקב הוא עצמו בן ראובן.

לכאורה יש לתמוה דא"כ מאי משני דלא כתב עד מה בכך כמו בחתם עברית וכתב ראובן אקמא ובן יעקב עד אבתרא אמרינן דמתכשרי תרווייהו דהך בן יעקב עד מכשיר עצמו וגם ראובן דקמא א"כ ה"ה בחתם יונית נימא דתרווייהו כשרין קמא דנמשך ליעקב דבתרא בנו של ראובן יעקב ובתרא דנמשך לבן ראובן דקמא דמה נ"מ יונית או עברית וצ"ל דע"כ לא כתבו התוס' לעיל דמצטרפין עד דבתרא רק בחתם שמו ונחסר רק עד או שם אביו שהם טפילים לשמו אבל בלא חתם שמו רק בן ראובן שהוא טפל לשמו אין

מצרפין שמו העיקר דבתרא רק אי כתב עד גם כן דעדד הוי טפל לשם אביו גם כן ומצטרפין גם לקמא אבל אין מצטרפין עיקר דבתרא לטפל דקמא, כנ"ל: בד"ה דידעינן, משמע דבסתמא וכו' אע"ג דבעי קיום חותמיו וכו' מכיר חתימת ידו וכו'.
לא.

נתבררו לי דבריהם שאם נתכוונו לומר דהשליח אומר בפני נחתם על כל גט בפ"ע א"כ הרי מעיד הוא שחתמו על גט זה בפני עצמו וא"כ תיקשי ליתכשרי שניהם בעברים ויונים ולמה ניחוש לגונדלית הא השליח מעיד שכל גט נחתם בעדים וע"כ דאמרינן דהשליח לא ראה רק שחתמו אבל לא נתברר לו אם חדא חתימה היא או תרתי א"כ ה"ה בהך יעקב למה לא ניחוש דאין זה חתימת יעקב כלל רק של ראובן דקמא ועוד אי בשליח מיירי תיקשי למ"ד משום לשמה ואפילו לרבא צריך שיעיד לשמה משום איחלופי כדאיתא לעיל רפ"ק א"כ כיון שנאמן שחתמו לשמה הרי הוא מעיד בפירוש שעל גט זה ועל גט זה חתמו והיאך ניחוש לגונדלית ואי נימא דע"כ לא האמינו לשליח רק כשהביא גט חתום בעדים אבל כל שלא נתברר לנו שחתמו בכאן עדים לא האמינו לשליח להעיד שיש כאן חתימה וכן הוכחתי באמת ריש מכילתין שאין השליח נאמן בפני נכתב רק בהביא גט חתום בעדים ואפי' לר"א ע"ש, א"כ בהך דיעקב נמי למה נאמין לו כל שלא נודע שהוא חתימה חוץ ממנו וצ"ע: ע"ב בתוס' בד"ה ודלמא סי' שווי' וכו' כיון ששמו חתום תחת גט הראשון.

לפי מה שכתבתי לעיל דמיירי שאנו רואין דכולה חתימה חד כתב היא ואדם אחד כתבה אתי שפיר בפשיטות דהא מופקע ועומד הוא בצידו אבל לפי' התוס' לעיל דכתב אחר הוא היאך שייך שמופקע מחמת שמו כיון דאין זה כתב של זה בד"ה דהא תנן וכו' דאיכא לדחויי דבכתבו שוה לעדיו מיירי ע"כ.

דבריהם צ"ע לכאורה דס"ס מוכח מגופה דמתני' דהיכי מיירי אי באחד יונית ואחד עברית א"כ יתכשרו שניהם ואי בשניהם יונית למה יוכשר בעברים ראשונים ואי שניהם עברית למה יוכשר ביונים ראשונים: וכדי להבין דברי התוס' הללו הי' נראה לי לומר דודאי איכא למימר דמתני' שהימיני כתוב עברית והשמאלי יונית, והשתא אם הראשונים עברים הימיני כשר דע"כ על העברי חתמו דעל גט הכתוב עברי צריך שיחתמו עברית וכן להיפך אם היונים ראשונים ע"כ על השמאלי חתמו דנכתב יונית אבל הא אין לומר דתרווייהו כשרין דכיון דעברים ראשונים על העברי יש לומר דהיונים ג"כ על הראשון חתמו והכוונה בנו של ראובן ויעקב דבתרא נמשך לבן ראובן דלקמא ובן ראובן הוא החתימה, ואף דאין לחתום יונית גט עברי היינו להכשיר על ידו אבל כאן כבר נתכשר בראשונים עברים שוב אין לחוש, וכמו כן להיפך ביונים ראשונים אין להכשיר הימיני דיש לומר דעברים דאח"כ ג"כ על השמאלי חתמו בן יעקב ונמשך לראובן דלקמא אבל ראשונים אין לחוש דגט שכתבו יונית צריך ע"ה יונים וכן עברית צריך עברית והיינו דמקשה דתנן גט שכתבו עברית ועדיו יונים וכו' כשר א"כ אי נחוש כן גם על הראשונים יש לחוש דחתמו על השני ועיקר חתימת העברים הוא בן יעקב שעל השני בצירוף ראובן דלקמא ועיקר חתימת היונים בנו של ראובן דקמא בצירוף יעקב דבתרא כמו שמצטרפין יעקב עד לראובן דלקמא להכשיר הראשונים וע"כ דלא חיישינן לזה ומסתמא כסדר

שהוא חותם ראשון כך חתם א"כ ליתכשרו שניהם, ואהא משני דלמא גונדלית חתמו וחתמו היונים כמו העברים וכן להיפך, ובראשונים אין לחוש כיון שלא קדם לו אחר למה שינה מדרכו: אך אכתי יש להקשות למה לעיל כשהקשו ולתכשר האי בראובן והאי בבן יעקב עד, לא הביאו הך משנה דגט שכתבו עברית דאי בעינן כתבו שוה לעדיו אין להכשירהשמאלי בעדות העברים וע"כ דמשמע לי' למקשה דסתמא קתני אפי' שניהם עברים ושניהם יונים ומ"ש כאן דלא סגי לי' בלי הך משנה: ויש לי לומר עוד בפשיטות טפי בכוונת התוס' דיש לפרש מה שאמרו במתני' את שהעדים ראשונים נקראין עמו תרתי קאמר דבעינן ראשונים דוקא ויהיו נקראין עמו שיהא חתימת העדים מתפרשת כמו כתב הגט שאם עברי עברי ויוני יוני לא שיהא הגט כתוב עברית ועדים יונית או להיפך וזהו הפי' נקראין עמו, ולכך מיייתי ראייה דגט שכתבו עברית ועדיו יונים לא איכפת לן א"כ ע"כ דהכוונה נקראין עמו רק דאי עברים ראשונים הימיני כשר וכן להיפך, אך עדיין לא נמלטנו מקושיא הנ"ל דאי ס"ד דיש מקום לומר במתניתין דבעינן כתבו שוה לעדיו א"כ הוי לי' לאתויי לעיל כדמקשה דליתכשר האי בראובן בן והאי ביעקב עד הך מתני' דגט שכתבו עברית ועדיו יונית ולהיפך כשר דאל"כ אי אפשר להכשיר ב' גיטין בחד חתימה כיון דאחד כתוב יוני ואחד עברי מיהו השתא איכא למימר דלעיל לא הוצרך להביא מתני' דגט שכתבו עברית דבלא"ה משמע לי' דמתניתין סתמא קתני ואפי' שניהם כתובין בלשון עברי וא"כ כה"ג יתכשרו שניהם בראובן וביעקב עד, אבל הכא דמקשה דיתכשרו אחד ביונית ואחד בעברית, א"כ לולא הך משנה לא מתכשרי תרווייהו אי שניהם בכתב אחד, וז"ב: בפירש"י דלמא גונדלית וכו' דא"כ לא משכחת עברי חתום על השני.

הקשה מהרש"א דהוי לי' לומר דלא משכחת יוני על הראשון ולק"מ דנקט עברי לפי שהוא ראשון במשנה נקט החסרון בעברי, גם מה שהקשה דמשכחת כלהו אחד לק"מ דהא בעי ליתן טעם דשניהם פסולין א"כ הוצרך לומר משום דיש לחוש לתלתא אחד וחד אחד דאי משום כלהו אחד הוי הראשון לעולם כשר דכלהו אשני ליכא למימר דראשון לא חתם גונדלית, ועמ"ש בתוס' בסמוך: בתוס' בד"ה ע"א וכו' ור"ת מפרש וכו'.

ולדעתי פירושו דחוק מאד חדא דלמה לו להביא ראי' ממשנה ע"א עברי וע"א יוני כיון דמצי להקשות משני עברים בלי ראי' כלל ועוד היאך קאמר ולתכשר האי כיון דאין להקשות רק אקמא הוי לי' לומר ולתכשר קמא [וטפי הוי לי' לגרוס כפירש"י והכוונה אי עברי קמא לתכשר קמא ואי יוני קמא לתכשר בתרא ודוק], אמנם גם פירש"י דחוק מאד דמשמע בהדי' דסיפא דע"א עברי מתפרש כמו הרישא, ועוד מנא לן להקשות דלמא כך הפי' במשנה דכולם חתמו כסדרן מתחת זה לתחת זה ורש"י לא גריס במשנה שני פעמים מתחת זה לתחת זה: לכן נראה לי דודאי הכוונה במתניתין בפשיטות שחתמו כסדר כמו ברישא, וכוונת הגמרא להקשות שיש לנו להכשיר שניהם כיון שיש כאן שני עברים ושני יונים ואין העדים חותמין זה בלא זה א"כ היה להם לחתום עברי לעברי ויוני ליוני ומדלא חתמו כך ש"מ דעל גט ראשון חתם עברי ויוני וכן על השני ואין שייכות ליוני ראשון לשני כלל וכן עברי לעברי אבל אי היו חתומים כולם על הראשון או על השני הי' להם לחתום מין אצל מינו עברי לעברי ויוני ליוני, ואהא משני דיש

לומר תלתא אחד וחד אחד א"כ היוני שחתם על הראשון לא היה לו בן זוג כלל כי היוני השני על השני חתם ואין לו שייכות עמו הלכך ממילא אין קפידא אי חתם בין העברים כיון שאין לו עוד יוני שני וכן להיפך בעברי, ומעיקרא ס"ד דלא חיישינן דחד חתם גונדלית וחד לא רק או גונדלית או כסדרן ומשני דיש לחוש לזה גם כן, כנ"ל: והנה הר"ן כתב דבסיפא קמש"ל דאפילו לעברי חיישינן לגונדלית ודבריו תמוהין דמרישא מוכח זה דאל"כ ביונים ראשונים לתכשרי שניהם דראשונים לא חתמו גונדלית ועברים אינם חותמין גונדלית וע"כ דחיישינן לעברים לגונדלית אבל אין צורך לזה כלל דעיקר קמש"ל דחיישינן חד גונדלית וחד לא, כנ"ל: במשנה חתמו עדים בראש הדף וכו'.

הר"ן בשם הרמב"ן הביא ראיה מהנך משניות הללו לדעת הרי"ף דע"ח נמי כרתי לר"א דאל"כ אי איכא ע"מ כלהו כשרין ואי ליכא ע"מ כלהו פסולין בלא"ה וע"כ דע"ח נמי כרתי, והנה לכאן אין זו ראי' כלל דהא מ"מ נ"מ בע"ח היכי דליכא ע"מ דהך גט דכשר והוי חתימה נכונה דנין דהי' מן הסתם ע"מ אבל הך גט שאינו חתום כדין אין דנין ממנו דהיו ע"מ, אך לכאורה דברי הרמב"ן מוכרחין דמ"מ היאך קתני את שהעדים נקרין עמו כשר וע"כ שהגט יוצא מתחת ידה דכיון דליכא ע"מ אי אפשר לדון דהיו ע"מ רק בגט יוצא מתחת ידה א"כ אפילו הי' השני ג"כ כתוב וחתום כהלכתו לא היתה השנית מגורשת כיון שאין הגט בידה ואין לה ע"מ דאי יש לה גם עכשיו מגורשת: אלא שיש להקשות בזה גם לשיטת הרי"ף דס"ל ע"ח כרתי בלי ע"מ פשיטא דהיינו דוקא כשהגט יוצא מתחת ידה אבל כשאין הגט יוצא מתחת ידה פשיטא דלא מהני בלי ע"מ שנמסר לה הגט כמו שכתב הר"ן להדי' מילתא בטעמא וכן מבואר להדי' בדברי הרמב"ם א"כ לדידי' נמי תיקשי אי איכא ע"מ כלהו כשרין ואי ליכא ע"מ א"כ את שהעדים נקרין עמה שאנו מכשירין ע"כ שהגט בידה א"כ בלא"ה אפי' היו שני הגיטין כהוגן לא מתגרשת רק זו שהגט בידה ואי נמסר לחבירתה בע"מ השתא נמי מגורשת גם חבירתה: לכן נראה לי כמו דאמרינן כל שהגט ביד האשה דנין דנמסר לידה מיד הבעל ולא מיד אחר בא לידה א"כ כמו כן בב' גיטין כשרין כל שישנו ביד אחת מהן כולן מגורשות דודאי כבר נתגרשו כולן ונשאר ביד זו, דשני הבעלים כחד גברא הן וכל אחד לא יניח רק שיגיע לאשתו כדין לא על ידי אחרת שלא כדין, תדע דאל"כ ניחוש גם לאותה שהגט בידה כיון שאין לה ע"מ שמא ביד חבירתה ניתן וחבירתה מסרו לה, וע"כ דלא חיישינן שלא ינתן לשום אחת מהן רק בידיעת הבעלים וכשינתן לאחת תיכף יטלנו ממנה וינתן לבעל השני הרוצה לגרש ואי לא ירצה לגרש לא יניחנו ביד זו שיוכל לבוא לאשתו שלא כדין, והשתא שפיר קאמר דזו שהעדים נקרין עמו מתגרשת אבל השנית אינה מגורשת כיון שאין לה ע"ח ומה בכך דניתן לה ג"כ אפילו הי' יוצא מתחת ידה לא היתה מגורשת אבל אי היה נחתם ג"כ כהוגן היתה מתגרשת אפי' אינו ת"י דודאי נמסר לה ג"כ כנ"ל, ולפי זה גם לשיטת התוס' יש לומר כן דאי הי' עליו ע"ח אנו דנין דניתן לחבירתה ג"כ ומסתמא ניתן כדין בע"מ אבל כיון דליכא ע"ח נהי דניתן לה ג"כ אבל אין לדון דניתן בע"מ כיון שאין עליו ע"ח כהוגן ועוד דהבעל אינו מדקדק בגט זה כלל כיון שאין עליו עדים ויכול להיות דלא ניתן לה כלל, וזה ברור: אמנם בין להרי"ף בין להתוס' אני תמה בלא"ה היאך אמרו בכאן שניהם פסולין והרי לעיל בגט שאין עליו עדים דת"ק קראו פסול פליג ר"א דכשר רק שינתן בע"מ ולמה כאן קורא לגט זה פסול מאחר דבע"מ כשר וכי בשביל שיש

מציאות דאינה יכולה להביא ע"מ קורא לגט זה גט פסול ואפי' בלי ע"ח כלל אינו פסול רק שצריך ע"מ: לכן נ"ל דהכא מיירי בגט שהביא השליח ממה"י או בא"י דאף דהאמינו לשליח שהוא שליח הבעל ולומר בפני נכתב ובפני נחתם היינו דוקא היכי שהגט חתום יפה בעדים דמדאורייתא כבר העידו העדים על כל הכשר הגט רק מדרבנן אצרכו קיום ומשום עיגונא האמינו לשליח והמניהו רבנן אבל כל שאין הגט חתום בעדים כדינו אין השליח נאמן כלל וכלל ולא מהני כלל ליתנו בע"מ ואף דאמרינן לעיל דדוקא היכי דאיכא עדים בעי ר"א חתימה לשמה לאו למימרא דבלי עדים אין צריך שיאמר רק בפני נכתב ומהימן דהא ליתא כמו שבארנו כל זה באריכות רפ"ק דמכילתין הלכך שפיר קאמר דגט כזה האחד כשר וניתן בע"מ והשני פסול ולא מהני ע"מ כלל וכ"כ התוס' לעיל במשנה דשני גיטין שכתבן זה בצד זה דמיירי ע"י שליח וה"ה דהך משנה ולפי זה פשיטא דאין ראיית הרמב"ן מוכרחת כלל כנ"ל: בתוס' בד"ה חתמו עדים בראש הדף וכו' דכי היכי דלא קיימו אהאי וסיפא דסיפא וכו'.

לכאורה קשה כיון דמוכח מסיפא דסיפא דלא אמרינן כי היכי א"כ אכתי לא איצטרך רישא כלל דהכל מוכח מסיפא דקתני שניהם פסולים. ש"מ דבין רגליו בין גגו כלפי כתב לא מהני דאי בגגו כלפי כתב כשר למה שניהם פסולים וליכא למימר משום דכי היכי דא"כ בסיפא דסיפא נמי יפסלו שניהם מכח כי היכי וכו', וצ"ל דשאני סיפא דסיפא דלא אמרינן כי היכי כיון דהגט הכשר הוא ככל גיטין בלי שינוי כלל לכך דנין דעליו חתמו אבל בסיפא דשניהם לא נחתמו כסדר כל גיטין הלכך אף דבפני עצמו גגו כלפי כתב כשר אבל בשני גיטין פסולין תרווייהו מכח כי היכי לכך איצטרך רישא דאפי' גגו כלפי כתב פסול דאי דוקא רגליו כלפי כתב מה צורך לרישא הא מסיפא מוכח דעכ"פ רגליו כלפי כתב פסול: אלא דאכתי קשיא לי גגו כלפי כתב מנא לן דפסול דאי משום דתיקשי רישא למה לי הא בלי רישא יש לומר דבין רגליו כלפי כתב בין גגו כלפי כתב כשר ומ"מ בסיפא שניהם פסולין דכיון דבפני עצמן תרווייהו כשירין ממילא כאן שניהם פסולין כיון דלא נודע אהי קאי כמו דפסלינן לעיל בב' גיטין עברי ויוני דדלמא גונדלית חתם וכלהו אחד ש"מ אף דאחד ודאי כשר מ"מ שניהם פסולין דלא ידעינן איזהו וה"ה כאן כיון דיש לומר דקאי אהאי ויש לומר דקאי אהאי שניהם פסולין ומסיפא דסיפא לא קשיא דהתם שאני דדנין דודאי אאותו שהוא חתום כסדר כל גט עליו חתמו כיון דע"כ צריך לחלק כן, כנ"ל: גם בגמרא לקמן יש לדקדק דפריך לרב אי ס"ד דגגו כלפי כתב כשר למה בהקיף ראשו של זה וכו' שניהם פסולים ליחזי הי מינייהו כלפי כתב וליתכשר, ולמה לא משני שאני סיפא דכי היכי דלא קיימי אהאי לא קיימו אהאי ומ"מ בסיפא דסיפא חד כשר דכיון דחתמו כסדרן ככל גט עליו חתמו, ולדברי התוס' הכי הוי לי' להקשות אי ס"ד בגגו כלפי כתב כשר למה לי רישא אבל ממה דשניהם פסולים לא קשי' כלל, ולענין הקושי' הראשונה יש לומר כיון דחזינן בגמרא לקמן דפרכינן לרב דחתם מן הצד מסיפא דהקיף ראשו של זה וכו' ש"מ דאין לחלק בין מן הצד לראשו כלל א"כ אכתי מוכח דגגו כלפי כתב פסול דאל"כ רישא למה לי הא מסיפא מוכח עכ"פ דרגליו כלפי כתב פסול, והא ליכא למימר דתרווייהו כשרין דהא קתני מן הצד פסול ועכ"פ ברגליו כלפי כתב ודאי פסול ולמה לי רישא וע"כ להורות דאפי' גגו כלפי כתב פסול כנ"ל, אבל סוגית הש"ס לקמן קשה לפרשה לפי' התוס' כנ"ל ולולא דברי התוס'

יש לנו לומר דלא אמרינן כי היכי רק אי שניהם כשרין וממילא שניהם פסולין דהי מינייהו מכשרת אבל אי אחד כשר בפני עצמו ואחד פסול אין לפסול תרווייהו רק אותו שהוא פסול ושפיר פריך לקמן וסיפא דסיפא דנקט הוא להורות בכל אופן דפעמים שניהם פסולין ופעמים אחד כשר ורישא נמי כיון דבא לומר מן הצד ומאחוריו נקט נמי מראשו וסיפא איצטריך להורות דשניהם פסולין אפילו גגו כלפי כתב.

כנ"ל: בגמרא וליחוש דלמא הני תרי גיטי הוי וכו' אבל להא לא חיישינן שלא הי' רק גט אחד השמאלי וחתכו למעלה וכתב הימיני בצידו, לפי שאין לעדים לחתום כל שיש גליון לפני חתימתם לא מבעי' זה אצל זה שיכול לעשות שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת אלא אפי' זה תחת זה יעשה שני שטרות כל אחד בע"א ויצטרפו ואפי' למ"ד אין מצטרפין בכה"ג ליכא לאקשוויי הכי דאיכא לאוקמא שהם חתומים זה אצל זה, ועוד נראה לי פשוט דלא חיישינן כלל שזייף בכתיבה של הגט דאנו רואין שני הגיטין של סופר מובהק ולא חיישינן שהסופר עשה זיוף ואם הוא עצמו זייף היה ניכר הפרש בין כתיבתו לכתיבת הסופר ואנו רואין כתב שני הגיטין שוה של סופר אחד לכך לא חששו כאן רק לשני גיטין והוא זייף ע"י חתיכה של הקלף לא ע"י כתיבה ועמ"ש לקמן: דף פ"ח ע"א בגמרא הכי נמי שיש ריוח למעלה.

משמע להדיא דבעינן ג"כ ריוח למטה, ועוד הך דר' אבא ליתא כלל דאי אין ריוח למעלה אינו מועיל מה שיש ריוח למטה ואי יש ריוח למעלה שוב אין צורך למטה והוי לי' לומר אלא שיש ריוח למעלה כיון דהדרין מדר' אבא לגמרי וכן מבואר להדי' בפירש"י בד"ה ודלמא דריוח למטה ג"כ בעינן, אבל לא נתבאר למה לי ריוח למטה ומה יש לחוש דליכא למיחש דחתך לעדים דקמא דמה טיבן של עדים למעלה על חצי גט, ונראה לי הטעם דבעינן ריוח למטה דחיישינן שהיה הגט כתוב יותר איזה תנאי והי' נמשך באמת למעלה והוא חתך התנאי וכיוונו לאותו שלמעלה בלי תנאי, והיינו דקאמר הכי נמי שיש ריוח למעלה אבל למטה ג"כ יש ריוח, ולפי מה שאבאר לקמן בפ"ה הסוגיא ודלמא אימלוכי אתי שפיר טפי כמו שאבאר בסמוך: שם ודלמא אמלוכי אימלך.

בפ"ה סוגיא זו נבוכו המפרשים, כי ז"ל פי' דהחשש שנמלך ונתבטל הגט ולפירושו הוי לי' לומר הניחא לר"נ לר"ש מא"ל וכבר השיגו התוס' על פירושו ע"ש, גם תמוה לי על מה שכתב דהואיל דיש ריוח למטה נראין כן הדברים דבמה נפשך אי בעינן דוקא ריוח למטה ובלא"ה אכתי יש חשש כמש"ל א"כ אין מזה ראייה לחוש לנמלך כיון דע"כ היה צריך להניח ריוח למטה דאל"כ יפסל ואי לא בעינן ריוח מלמטה א"כ דלמא דליכא כלל ריוח למטה, גם קשה קושית מהרש"א דלמה לא משני מעיקרא דכתב הרי את מלמטה ומותרת למעלה ומה שתירץ דלעיל הואיל דלא נתברר דגט אחד הוא חיישינן דנמלך קודם הרי את וחתך גט השמאלי למעלה וכתב הרי את בימינו לכוונו לשמאלו, א"כ תיקשי השתא נמי ניחוש דלא נמלך רק קודם לפי' התוס' דחיישינן דנמלך קודם השמות וכתב השמות אח"כ, ועמ"ש בתוס' בד"ה ודלמא: לכן נראה לי ברור דעיקר הקושי' הכא דמה בכך דיש ריוח למטה דידעינן דגט הימיני והשמאלי אחד הוא מ"מ ניחוש שלא נכתב הגט בפעם אחת רק מעיקרא התחיל לכתוב מצד ימין ונמלך ואחר זמן התחיל לכתוב גט אחר על אותו הצד מלמטה וגמרו על דף השני ואח"כ חתך גט החדש ונשאר

אותו שנמלך ועליו לא חתמו העדים כלל והיינו דקאמר אימלוכי אימלך וכתב דמעיקרא לא ס"ד לחוש לנמלך וכתב אח"כ גט רק נמלך וחתך תנאי, והשתא מקשה לחוש לנמלך וכתב גט אחר וחתך החדש ונשאר אותו שנמלך עם הריוח ונתכוין לשמאלי, ואהא משני דכתב הרי את מלמטה ומותרת למעלה, והשתא אי ניהוש דנמלך וכתב גט אחר ע"כ דאותו גט החדש נסתיים בהרי את א"כ כולי האי לא חיישינן דאיתרמי דנמלך בראשון באותה תיבה ממש שנסתיים בגט החדש אבל אי נסתיים במקום אחר יכול שיתכוון הגט שלמעלה לגט החדש ולאותו שנמלך אף שאין נסתיימין בשוה כיון שהשמאלי מתחיל בענין חדש אבל אי מתחיל באמצע הדיבור כגון במותרת ע"כ כתב בימינו הרי את וע"כ שנמלך בגט הישן באותו מקום שנסתיים החדש ולזה לא חיישינן ולהא לא חיישינן שלא נמלך כלל בהרי את רק קודם, וכתב גט חדש ואח"כ חתכו והדר כתב הרי את להשלים אותו שנמלך לכוונו לשמאלי, דכבר כתבתי דלא חיישינן שזייף בכתיבה דמכירין דהכל כתב סופר מובהק אחד וסופר לא זייף.

ועוד דאין העדים חותמין כל שיש גליון לפני חתימתם ומיירי דהרי את מכווין לחתימת עדים של השמאלי דע"כ בשעה שחתמו כבר היה כתוב א"כ ליכא למיחש רק שנמלך בהרי את באותו מקום ממש שנסתיים החדש שכתב אח"כ ולזה לא חיישינן: ובהכי ניהא דמשני רב אשי דידוע מתחתא דמגילה ולפירש"י ע"כ צריך לפרש דאין ריוח למטה דאי יש ריוח מה יועיל מתיחת המגילה ניהוש לנמלך כפי פירש"י ובאמת תמוה מאד לומר דרב אשי יפרש להיפך מר' אבא דוקא בשאין ריוח למטה דאל"כ חיישינן לנמלך, וכן הפוסקים לא זכרו מזה דלרב אשי צריך שלא יהא ריוח למטה, ולהנ"ל ניהא דליכא למיחש כלל לנמלך רק שכתב אח"כ גט חדש תחתיו וכיון דידוע מתיחת הקלף ליכא למיחש להכי ובין שיש ריוח בין שאין ריוח לרב אשי כשר, ועמ"ש בתוס' בסמוך ובתוס' בד"ה כולי האי: בתוס' בד"ה ודלמא וכו' ואין נראה וכו' מא"ל.

כוונתם דהוי לי' לומר הניחא לר"נ לר"ש מא"ל אך לפי הנראה מדברי התו' פרק השולח דאי ביטלו בפירוש מבוטל א"כ יש לומר דהקושיא לחוש דביטלו בפירוש, ודוחק לומר דמשום דעדיין לא נגמר הגט למה לו לבטלו בפירוש הא בלא"ה אינו כלום כיון שלא נגמר: אבל באמת דברי התוס' נכונים שהרי כל עיקר מה דחיישינן לנמלך לפירש"י משום ריעותא דאיכא ריוח למטה דאל"כ אפי' בהרי את ניהוש לנמלך קודם הרי את, ועוד מאי משני רב אשי אכתי ניהוש וע"כ דכל דליכא ריוח לא חיישינן א"כ מכח הריוח אין לדון רק דנמלך אבל מאיזה צד ניהוש, דביטלו בפירוש דעל זה אינו מורה הריוח כלל א"כ ממילא לא חיישינן לזה: בא"ד ואור"י וכו' וסיימו לשם זה וכו'.

דבריהם תמוהין לפע"ד דעדים החותמין על הגט פשיטא שאין להם לחתום רק שידעו שנכתב לשמה למ"ד דבעי כתיבה לשמה שהרי לא האמינו לשליח לומר בפני נכתב לרבה רק אי חתומים בו עדים אבל בלי עדים פשיטא שאינו נאמן ליתנו בע"מ אפי' לר"א וע"כ דעל חתימת העדים אנו סומכין דכל הגט נעשה בהכשר בלי שום פסול וכן הוא בסדר הגט להדיא דע"ה צריך שידעו שנכתב הגט לשמה א"כ היאך ס"ד לחוש דסיימו לשם אחר דהא העדים ע"כ ידעו שכל הגט נכתב לשמה, גם מה שכתבו דאפילו לר"מ יש לחוש דנמלך קודם שם האיש ואשה תמוה לי דלישני דנסתיים אחרשם האיש

והאשה, ואי דניחוש דנמלך קודם שם איש ואשה וכתב שם האיש והאשה אח"כ א"כ אפילו בהרי את ניחוש להכי דלא נמלך כלל כאן רק מעיקרא וכתב הרי את אח"כ, וכבר כתבתי לעיל מה שנראה לי ברור בפ"י הסוגיא: בד"ה כולי האי לא חיישינן וכו' ריוח למעלה ולמטה וכו' עמהרש"א דלכך צריך למטה ריוח דלמא הי' כתוב בו כפול הרי את מותרת ולכאורה עדיין לא הועיל דס"ס ריוח למעלה למה לי כל שיש ריוח למטה ונסתיים בהרי את הרי ע"כ אי ניחוש לנמלך צ"ל דנמלך בהרי את ולזה לא חיישינן וליכא למימר דחיישינן דהיה כפול בשמאלי וחתך למעלה עד מותרת השני והיה בו תנאי דמאיזה צד ניחוש להכי כיון שידענו דע"כ גט זה של ימין נמשך לשמאלי וחד גט הוא למה ניחוש דהי' באותו גט תנאי וחתכו וצ"ל דכוונתו כל דליכא ריוח למעלה שיש לחוש לב' גיטין חיישינן בלי ריעותא כלל דנמלך וא"כ יש לחוש דנמלך קודם הרי את וחתך השמאלי שהיה גט אחר לגמרי עד מותרת וכתב הרי את בימינו רק כל שנתברר לנו שהם גט אחד אז לא חיישינן לנמלך רק מחמת ריעותא דריוח למטה וממילא אין לנו לחוש רק שנמלך במקום שסיים הואיל ויש ריוח אבל אין לחוש דנמלך מעיקרא הלכך בסיים בהרי את דליכא למיחוש בהא לנמלך שוב לא חיישינן כלל דלנמלך מעיקרא אין מורה הריעותא דריוח, ודוק: אך לפי מה שכתבתי לעיל בפ"י הסוגיא ניחא הכל, דעל כרחך שיש ריוח למעלה ולמטה דאי ליכא ריוח למטה אף שיש ריוח למעלה חיישינן דלא נסתיים כלל בהרי את רק אח"כ נמלך וכתב גט אחר שנסתיים בהרי את וחתכו עד הרי את הראשון, ועיקר עדיפותא דהרי את שאין חוששין דנסתיים בשני במקום שנמלך בראשון אבל כל שאין ריוח למטה לא שמענו שנמלך בהרי את בראשון, וכמו כן ביש ריוח למטה ולא למעלה יש לחוש דלמעלה הי' כתוב גט שלם ולמטה נמלך בהרי את וחתך למעלה עד מותרת וכל שלא שמענו דהגט האמיתי שחתמו עליו העדים נסתיים בימין בהרי את לא מהני הרי את מידי, ודוק, ועמ"ש בזה בחידושי לא"ה ע"ס ק"ל בענין זה: בגמרא התם בשגגו כלפי כתב.

פירש"י דמתני' ברגליו כלפי כתב דאיכא למימר שמא למעלה מאותה חתימה היה כתוב עליו שטר וחתכו וכו', ותמוה לי דהא אסקא רב אשי רישא דמתניתין דשייר מקצת הגט דידוע מתיחת הקלף שלא חתך ממנו כלום, א"כ כיון דעלה קתני סיפא חתמו מן הצד פסול ודאי מוכח להדי' דבכה"ג דמכשירין ברישא הכא פסול ועוד דע"כ צ"ל דלא חיישינן ג"כ שמא הוסיפה על הגט כגון שכתב שריר וקיים וכדומה כמו שכתבו התוס' ריש פרק גט פשוט דף ק"ס ע"א ע"ש א"כ מאי פריך מסיפא הקיף ראשו של זה כיון דמתניתין מיירי בגוונא דאיכא למיחש לזיוף א"כ לוקמא בלא כתב שריר וקיים וכדומה דיש חשש זיוף אפילו גגו כלפי כתב וע"כ דמשמע לי' למקשה דמתניתין בכל גווני מיירי אפילו היכי דליכא למיחש לזיוף ואפ"ה פסול, ועוד תיקשי לי' במתניתין גופא אי ליכא למיחש לזיוף למה יפסול ואי דיש לחוש לזיוף א"כ מה ס"ד לולא דמתניתין להכשיר גגו כלפי כתב לכן ברור דלאו מחשש זיוף פסול רק כמו שכתבו התוס' פרק גט פשוט הנ"ל שאין נראה כחתימה על הגט ובגגו כלפי כתב ס"ד דנראה יותר כחתימה על הגט שכל החתימות גגיהן כלפי כתב אבל רגליו כלפי כתב לא נראה כחתימה על הגט כלל ואין זו חתימה [ויש לכיון דבר זה ברש"י ג"כ דאף דידוע מתיחת הקלף אבל אינו ניכר לעיין, וזה שכתב דאיכא למימר ולא כתב דאיכא למיחש], כנ"ל ברור ועיין מ"ש בספרי ת"י

בש"ע סימן מ"ה: שם כתב סופר ועד כשר אמר ר"י חתם סופר שנינו אמר ר"ח הא מני ר"י הוא.

פירש"י בד"ה שנינו דקמ"ל מתניתין דלא חיישינן דחתמו לסופר משום כיסופא כדאוקימנא במי שאחזו ע"כ ודברי תימא הם דבהדיא מבואר התם דבאמת חיישינן להכי רק הטעם דכשר לפי דאמר אמרו פסול ואי אפשר שיצוה כלל ע"י שליח רק בעצמו והכי נמי אמר ר"ח בהדיא הא מני ר"י הוא והיינו דלרבנן באמת חיישינן לכיסופא והי' לו להרב ז"ל לפרש דקמ"ל דמילי לא מימסרן לשליח: הן אמת כי קשה מאוד לומר דמשמיענו התנא דמילי לא מימסרן לשליח ויאמר חתם סופר כשר וענין מילי הוי לי' לאשמועינן בכל חתימות גם תמוה מאוד לומר כן דלעיל מייתי התנא פלוגתא דר"מ ור"י במילי גופה וכאן ישמיענו זה מכלל הדברים של חתם סופר ממה דלא חיישינן לכסיפא מזה יהא מוכח דמילי לא מימסרן לשליח, אבל מ"מ בגמרא גופא מוכח להדיא פרק התקבל ופרק מי שאחזו וכאן דחיישינן באמת לכסופא רק כשר מכח מילי לא מימסרן לשליח: לכן נ"ל ברור דס"ל לרש"י ז"ל כדעת הרא"ה פרק התקבל דאומר אמרו לפלוני ופלוני לא הוי מילי כלל רק אומר אמרו מדעתכם למי שתרצו הוי מילי ודוקא אי מדעתכם כשר איכא למיחוש לכיסופא שמא יאמר פלוני ופלוני והסופר יחשוב דאמר מדעתם והם אינן רוצין אותו ואיכא כיסופא אבל אי מדעתכם פסול ויודע הסופר דהבעל אמר פלוני ופלוני ליכא כיסופא אם לא חתמו אותו שאינן יכולין לשנות מדברי הבעל ואי שפ"י הבעל שיחתמו לו לא היו משנין דבריו לחתום אחר וע"כ דכך ציוה הבעל וליכא כיסופא והא קמ"ל כאן דכיון דאומר אמרו מדעתכם הוי מילי ולא מימסרן לשליח שוב ליכא למיחוש לכיסופא דסופר ויכול לחתום הסופר בגט ולא חיישינן לחורבה ולאפוקי מדברי הר"ן והרמב"ן ז"ל פרק מי שאחזו שהשיגו שם על הרא"ה ולדעתם אפי' אם אמר לפלוני ופלוני איכא כיסופא וכבר הבאתי ראיות ברורות לשיטת הרא"ה ז"ל לעיל פרק התקבל וקושית הר"ן ורמב"ן לק"מ לפע"ד כמו שבארנו וזו היא דעת רש"י בוודאי כמו שבארנו ועמ"ש בסמוך: בתוס' בד"ה אמר ר"י משמע דהלכה כר' ירמיה, ומ"מ אין להכשיר חתם סופר דהא לכל אמוראי וכו'.

ולפי מה שכתבתי לעיל לשיטת רש"י לק"מ דכל הני אמוראי דמכשרי לעיל פרק התקבל היינו דוקא באומר אמרו לפלוני ופלוני דליכא בהא משום מילי כלל רק כשר ולא תעשה שמא תשכור עדים ובהא ליכא כיסופא לסופר כלל כמו שבארנו כיון דמדעתכם באמת פסול משום מילי א"כ ע"כ ייחד החותמים א"כ אינן יכולין לשנות ממה שציוה הבעל וליכא כיסופא והיינו דהכא משמע דר"ח סבר כר' ירמיה דהכא דקאמר הא מני ר"י הוא ובסוף התקבל פסק כשר ולא תעשה ולהנ"ל ניחא הכל וכל זה ברור לפע"ד ועמ"ש בזה באריכות ס"פ התקבל: בגמ' אמר ר' אמי מאי קראה כי תוליד בנים וכו'.

יש לתמוה דמעיקרא מייתי ר"ה הך קרא לסייעתא לרשב"א ג' דורות וכאן מייתי לה לשבעה ואפי' נדחוק כדברי גליון תוס' דחשיב שבעה אבל עכ"פ הוי לי' לומר ופליגא דר' אמי כדרך הש"ס בכל מקום וביותר תמוה לי דמה ענין בתי דינין לדורות דהא בז' בתי דינין הללו היו כמה דורות והרי ליהוא בן נמשי ישבו בני רבעים על כסא ישראל: לכן נ"ל דהנך ג' דורות דלעיל חוץ האב הראשון שהי' לו הכינוי ודרשינן מכי תוליד ג'

חוץ הראשון דהיינו בנים ולהם בני בנים והשתא הך דר' אמי ור"ה חדא הוא דר' אמי נמי קשי' לי' דחשיב ז' בתי דינין והא טובא איכא בניהם שמלכו הבן אחר האב ובין יהוא לפקח הוי ג' דורות דזכרי' לא חשיב שלא מלך שנה כמו שפירש"י ולמה לא חשיב להו לבתי דנין ועל זה קאמר דג' דורות אח"כ נמשכין אחר האב הראשון והכל על שמו של ראשון ולא הוי רק חד דור אבל הנך ז' בתי דנין דקא חשיב לא הי' בהו שום מלך בן מלך אבל אותן שמלכו דור אחר דור חשיב להו על שם האב הראשון כי יותר מג' דורות לא הי' בהם ואין צורך לדברי הגליון והילקוט כנ"ל: בתוס' בד"ה וכך היו נקיי הדעת וחניכת אבות וכו' ביאור דבריהם עיין במהרש"א, אבל מה שכתב דהוא רק לחד תירוצא דהכינוי דומה לשם ואמת שכן נראה מדברי הטור סי' קכ"ט שכתב בפשיטות דכל חניכות כותבין לכתחילה ופי' ב"י משום דלא פליגי הנך דמפרשי בחניכות עצמו והנך דמפרשי באבות והוא תמוה לכאורה דהא מוכח מדברי התוס' דהכא דפליגי כמ"ש מהרש"א דחניכות אבות רק דיעביד ואי נימא דרק להך תירוץ דהכינוי דומה לשם מחלקינן בכך וכבר כתב ב"י דלא ישר בעיני הטור תירוץ זה ולכך לא זכרו א"כ אין חילוק כלל אבל באמת אפי' להך תירוץ דנקיי הדעת היו שמותיהן ידועים אי חניכה דמתניתין חניכת אבות ליכא למימר הכי כלל כיון דחניכה של ראש המשפחה היא הרי אין ידוע שמו של זה המגרש דהא אין כל המשפחה שמותיהן שווין רק כינוי אחת להם ועוד דהא עיקר החילוק בין ג' דורות ליותר דאז שוב אינו נקרא בשם האבות ואם ידוע בחניכה זו מה הפרש יש: ובזה נראה לפע"ד ליישב מה שהשמיט הרמב"ם ז"ל חניכתאבות הנזכר בברייתא ולחלק בין ג' דורות או יותר והיינו דהוא דעתו אם כתב שם אחד בלבד אפי' דיעביד פסול כמו שבארנו דעתו בא"ה סי' קכ"ט ולפי זה אפי' יגרוס כפירש"י קשיא דיעביד אדיעביד וע"כ או כפי תירוץ התוס' הנ"ל א"כ באבות דלא שייך זה אפי' דיעביד פסול או כפי מה שכתבתי שם לדעת הרמב"ם דחניכה עדיף משם אחד דידוע שהיא חניכה ולא שם ויודעין דע"כ יש לו שם אמיתי אבל בשם אחד יש לומר דאחר היא דאין לו רק שם אחד דאי זה הרי יש לו עוד שם משא"כ בחניכה ידוע לכל שיש לו שם חוץ החניכה ומהיכי תיתי נימא דאחר הוא והשתא בחניכת אבות לא שייך זה כיון שהוא שם של ראש המשפחה והוא הי' לו שם זה באמת א"כ יש לטעות דזה שם גמור ושייך בי' תקנת ר"ג לכתוב כל השמות והך ברייתא ע"כ קודם תקנה נשנית לכך זכרו חניכת אבות אבל מתניתין דנשנית בתר תקנה לא זכרו רק חניכתו ולא חניכת אבות דחניכתו אפילו בתר תקנה אין לחוש דהכל יודעין שיש לו עוד שם והא חניכה הוא, כנ"ל: ע"ב בתוס' בד"ה שמע מינה וא"ת וכו' ועוד הקשה וכו' ואור"י וכו'.

לפיר"י מיושב גם קושית הר"ר אלחנן דכיון דבאמת עבדו מיד ע"ג ליכא למימר דאחר ונושנתם קאמר דא"כ והשחתם ועשיתם ג"כ אח"כ ובאמת עבדו מיד וע"כ דוהשחתם על מתחלה קאי וקאמר תאבדון מהר והרי ישבו כמנין ונושנתם וע"כ דמהר כך הוא: אבל לדעתי בלא"ה לק"מ שלא נתכוין ר' אב"י להך תאבדון מהר דכתיב בהך קרא דונושנתם דהא קאמר בהדא מהרה דמרי' עלמא ובקרא לא כתיב מהרה רק מהר רק נתכוון לקרא דואבדתם מהרה בפרשת והי' אם שמוע והיינו דקשי' לי' כיון דאמר עולא שעשה צדקה להקדים שתי שנים ש"מ דזה היה הבטחה שישבו שם כמנין ונושנתם ובפרשת והי' אם שמוע כתיב פן יפתה לבבכם וכו' ואבדתם מהרה הרי שתיכף שיעבדו

יאבדו והרי הבטיח כמנין ונושנתם שהרי הוצרך לעשות צדקה להקדים שתי שנים ומזה דייק דמהרה דמרי עלמא כך הוא כמנין הזה, והשתא לק"מ דלא עבדו' דהא עכ"פ אי היו עובדים הזהיר שיאבדו תיכף וכבר הבטיח כמנין ונשנתם וע"כ דמהרה כך הוא: במשנה גט מעושה כו'.

פשוט הוא דבין אי כפהו על הכתיבה שיאמר לסופר כתוב אף שנתן אח"כ ברצון בין שכפהו על הנתינה מיקרי גט מעושה אלא דהך דשמואל דבסמוך ע"כ מיירי שכפהו על הנתינה דאי רק על הכתיבה בלבד ונתנו ברצונו למה אפילו ריח גט אין בו הא שמואל ס"ל לעיל ריש כל הגט דכלהו בבי דהתם פסלי לכהונה א"כ לא גרע כפיה זו על הכתיבה מנכתב שלא לשמה ומצאו באשפה דמ"מ פוסל לכהונה לשמואל וע"כ דמיירי שכפהו גם על הנתינה או על הנתינה בלבד.

אבל לדידן דס"ל שלא לשמה בטל לגמרי א"כ הוא הדין בכפיה על כתיבה בטל לגמרי: אמנם יש פנים אחרים לחלק בין כתיבה לנתינה שאע"פ שאין אדם מגרש רק לרצונו היינו על עיקר הגירושין דהיינו הנתינה אבל כתיבת הגט כל ששמע הסופר מפי הבעל כתוב גט לאשתי הרי כתב הסופר לשמה וכ"ש כשלא ידע הסופר כלל שהוא ע"י כפיה הרי הוא כתב לשמה, ובשלמא למ"ד דהסופר צריך להיות שליח הבעל א"כ יש לומר כל שהבעל עושה בכפיה לא נעשה שלוחו דאי הי' הוא כותב לא היה מועיל כיון שהוא בכפיה א"כ שלוחו נמי לא מהני, אבל למ"ד דסופר אין צריך להיות שליח הבעל רק דמ"מ צריך שישמע מפיו דכל שלא שמע מפיו לא מיקרי כתיבה לשמה כמ"ש הרמב"ן ס"פ התקבל א"כ כה"ג דהכא כיון ששמע מפי הבעל הרי כתב הסופר לשמה ושוב כשר ליתנו כשרוצה ליתנו בלי כפיה אבל מדברי הרמב"ם ז"ל סוף פרק ב' מהלכות גירושין משמע להדיא דגם בכתיבה שייך דין גט מעושה ע"ש: שם פסול כו'.

יש לתמוה לאב"י דלקמן דס"ד שאינו סמוך אינו יכול לכופף על הגט א"כ אפילו ישראל כה"ג שאינו סמוך פסול, ובשלמא להנך דמפרשי דאפילו הי' אומר לו עשה מה שישראל אומר לך לא הוי מהני א"כ יש לומר דבישראל שאינו סמוך כה"ג אפשר הי' כשר אבל לפי מה שהסכימו דכשר אפי' שלא בישראל כה"ג קשה כנ"ל: ונראה לי לומר דע"כ לא קשי' לי' לאב"י על ר' יוסף רק לפי דהוי יתיב ומעשה אגיטי שלא ניתן רשות לזה רק למומחין וסמוכין, אבל מודה שע"י ישראל אינו בכלל גט מעושה לפסלו, הלכך במתניתין דקתני גט מעושה כשר היינו בישראל ודיעבד ולא דוקא בסמוכים: ואדרבא קשי' לי' להיפך למסקנא היכי קתני גט מעושה כשר ומאי קמש"ל הא משנה שלימה אלו שהיו כופין להוציא והיאך ס"ד שיפסל, והיכי משכחת לה שיכפוהו להוציא וע"כ הכא מיירי דכפוהו כדין דשלא כדין פסול ופוסל כדשמואל בגמרא, לכן נ"ל דודאי יש שלשה מינים בזה הענין האחד הוא אותן שהיו כופין להוציא כהני דחשיב פרק המדיר והשני אותן שדינן יוצוא ויתן כתובה והרי דינו חרוץ להוציא אבל מ"מ אין כופין להוציא רק פוסקין לו שכך הדין, ויש שאין דינו כלל להוציא, והך כדין שאמרו בגמרא הוא מצד מין השני שדינו שיוציא אבל מ"מ אין דינו לכופף אותו להוציא, מ"מ כיון שדינו חרוץ להוציא והוא אינו רוצה אם כפוהו לקיים הדין להוציא הוי לי' גט מעושה כדין ובהא דוקא כשר דיעבד אבל לכתחילה אין דינו לכופו רק מודיעין לו הדין שכך דינו שיוציא,

ושלא כדין היינו ממין השלישי הנ"ל שאין דינו להוציא כלל, כנ"ל וכן משמע לי מתוך לשון רש"י ז"ל בגמרא בד"ה כדין שפי' כגון הנך דאמרו בהו יוציא ויתן כתובה או שהיתה אסורה לו, ולשון זה קשה מאד שהיה לו לומר כגון הנך שהיו כופין להוציא, ומה זה שאמר יוציא ויתן כתובה דהא איפסקא הלכתא אין מעשין אלא לפסולות כגון אלמנה לכה"ג אבל הנך שאמרו בהו יוציא ויתן כתובה אין דינן לכופ כלל, ובשהה עשר שנים ולא ילדה פליגי בה והלכה דאין כופין, ולהנ"ל ניחא דכל שהדין שיוציא שוב לא מיפסל אפי' כפהו כיון שהוא לקיים הדין הראוי לו והוי גט מעושה כדין ודיעבד כשר, כנ"ל: שם עשה מה שישראל אומר לך.

נראה לי דלאו דוקא שישראל בקשו זאת מהם שיכפוהו ובשלוחתם עושים כך אלא כל שע"פ דין תורה נפסק עליו הדין שהוא מן אלו שכופין להוציא רק שלא כפוהו לפי שאין לאל ידם וכדומה וכפוהו הם ואמרו שהם כופין אותו לקיים פסק מורי התורה דמחויב לגרש הוי גט מעושה ע"י ישראל כיון שזכר בכפייתו שכופהו רק לקיים מה שפסקו עליו בישראל, ובזה יש לפרש לשון המשנה דלכאורה יש להבין לפיר"ת דכשר בהא ומכח הכרח דאטו מומחין עצמן יחבטו אותו א"כ מאי קמש"ל מתני' דמהני כיון דאין צריך שיחבטו בעצמן פשיטא דמהני ולהנ"ל ניחא לי דקמש"ל דכל שאומר לו עשה מה שישראל אומר לך אף שלא ביקשוהו על זה רק מעצמו עושה כן.

מ"מ כשר.

כנ"ל ועמ"ש בתוס': בגמרא אמר שמואל וכו' שלא כדין פסול ופוסל. פירש"י ז"ל ופוסל מן הכהונה משום ריח הגט.

משמע מדבריו דהך פסול היינו מדאורייתא דגט מעושה שלא כדין מדאורייתא לא מהני אפילו בישראל רק פוסל משום ריח הגט דאי מדאורייתא כשר רק מדרבנן פסול א"כ פוסל לכהונה מדאורייתא כמו גרושה גמורה, ולפירושו אתי שפיר מה דפשיטא לי' לשמואל דפוסל משום ריח הגט דאזיל לטעמי' דס"ל לעיל ריש כל הגט דכל מקום ששנו חכמים גט פסול ופוסל ופירש"י ז"ל משום ריח הגט א"כ הכא נמי דקתני פסול היינו פסול ופוסל א"כ משמע דשלא כדין דישראל וכדין שלא בישראל שוין דבישראל נמי פסול ופוסל או כיון דשמענו דפסול זה של גט מעושה יש בו ריח גט לפסול לכהונה א"כ ה"ה בישראל שלא כדין: אלא שאני תמה על זה למה לא מקשה הך במה נפשך דבסמוך אשלא כדין דישראל כדמקשה אכדין שלא בישראל כיון דבהא נמי פסול מדאורייתא דשלא כדין לאו בני עשוויי נינהו א"כ למה פוסל לכהונה, ועוד דהיכי מקשה במה נפשך דאטו חידוש הוא לנו דריח גט פוסל לכהונה אף שאין הגט כלום ומ"ש מהך פסולי דריש כל הגט דכלהו פסולין דבעינן לשמה ומ"מ פסלי לכהונה לשמואל והרי הרמב"ם ז"ל זכר עשרה דברים המעכבין הגירושין ולמדום מקרא ובכללם לשמה ושיגרש מרצונו א"כ כמו דבלשמה יש בו ריח גט לפסול לכהונה ה"ה במגרש שלא ברצונו: ועוד קשי' היכי אפשר דס"ל לשמואל הך כללא דכל היכי דקתני פסול פוסל לכהונה משום ריח הגט והא בהך ברייתא דלעיל מפורש ביבמות דף צ"ד והיינו ריח הגט הפוסל לכהונה משמע דוקא הא הוי ריח הגט ולא בכל גט פסול, וכה"ג דייקינן בחולין דף מ"ח דקתני וזהו פסול החוזר להכשירו דלמעוטי קרום שעלה מחמת מכה

דאינו קרום וליכא למימר דאדרבא מהתם מוכח איפכא כיון דס"ד דממעטריאה שניקבה ודופן סותמה ודחינן דקרום שעלה מחמת מכה ממעט אבל דופן סותם כשר ש"מ דאף דנקט זהו לא ממעט בכל מקום, הא ליתא דודאי אי אפשר לומר דקתני זהו ולא ממעט שאר מילי רק דמשני דהך נסתם לאו סתימה יפה היא ומ"מ' כשר בכרות שפכה דלא בעינן רק שיסתם לשעתו וכשהוא סתום יכול להוליד וכשר וכה"ג בעלמא היכי דלא נסתם יפה לא מתכשרה אפילו עכשיו סתום ולמעוטי קרום שעלה בריאה אבל דופן סותם סתימה יפה היא, והשתא הכא נמי דקתני והיינו ריח הגט ודאי משמע דבעלמא ליכא ריח גט לפסול, וכן משמע בפירש"י בחולין שם בד"ה דאינו קרום שפי' אבל סתימת דופן סתימה מעליותא היא ואין ענינה להך סתימה דהתם, וכן הרמב"ם ז"ל לא זכר שום ריח גט לפסול רק בהך בלבד דהיינו הך ברייתא דיבמות הנ"ל, ועוד קשיא לי כיון דמפרש דהך פוסל לכהונה היינו ריח הגט משמע דלכל דבר אינה מגורשת כלל כמו בלא נתגרשה רק מאישה דהא למאי דמסיק דכדין בכדין מיחלף א"כ ע"כ כל חומר מגורשת שדינן עלה דהא מיחלף בכדין דישראל: לכן נראה לי דטעמא דשמואל דקאמר דכל מקום ששינוי פסול ופוסל היינו משום דלא ברירא לי' לתנא לבטל הגט לגמרי אפילו להחמיר והיינו כהך דלשמה דהתם דפליג ר"מ דלא בעינן לשמה כלל ואפי' מצאו באשפה כשר לכך נקט התנא פסול ולא בטל דחושש להחמיר כר"מ וכן בכל מקום ששנוי פסול ולא בטל אינו רק פסול להחמיר ולא להקל לכהונה והכא נמי דעתו של שמואל דמדרבנן חששו שיהא גט כיון שעשו על פי טעות וחשבו שהוא כדין חששו לגזור שלא כדין אטו כדין והיינו דמקשה שלא בישראל כיון דשלא כדין אפי' ריח גט אין בו מ"ש כדין במה נפשך לתכשר, ואי לאו אפילו ריח גט לא יהא בו ואיזה חשש היה להם לפסלה לכהונה ואהא משני כדר' משרשי' הלכך פוסל לכהונה דמן הדין גט גמור הוא רק שחששו שלא תהא כו' [וחיישינן שתעשה שלא כדין ואח"כ יחשבו דכדין הי'] והיינו דמקשה עלה שלא כדין נמי ניהוי כשלא כדין דישראל כיון שאינו פסול מן התורה, ומשני כדין בכדין מיחלף שלא כדין בכדין לא מיחלף ודלא כר' משרשי' .

ואין לדקדק פירש"י ממה שאמרו אפילו ריח גט אין בו משמע דמעיקרא משום ריח גט אתינן עלה הא ליתא דהא לפי מה דמוקמינן לה כר' משרשי' ע"כ הך פוסל לאו משום ריח גט רק גט גמור הוא רק פסול מדרבנן שלא תהא וכו' וכן לפי מה דמסיק ג"כ ע"כ לאו משום ריח גט אלא משום דמיחלף בכדין ומגורשת להחמיר לכל דבר: אלא שיש לדקדק דלפי מה דמוקי לה כר' משרשי' הך פוסל ופוסל דשלא כדין דישראל מתפרש להיפך מהך פוסל ופוסל דכדין שלא בישראל, דבישראל הכוונה פסול מדאורייתא ופוסל לכהונה מדרבנן אטו כדין ושלא בישראל נהפוך הוא דפוסל מדרבנן ופוסל מדאורייתא, וכמו כן לפירש"י הך פוסל דישראל היינו מדאורייתא ופוסל משום ריח גט ופוסל דשלא בישראל היינו מדרבנן ופוסל לכהונה מדאורייתא וכן לכל דבר כמו גרושה גמורה.

ומזה נראה לי דטעמא דר' משרשי' דאגב אונסי' גמר ומקנה כדאמרינן פרק חזקת דף מ"ח ע"א והתוס' כתבו שם דדוקא כדין מיירי דלא עדיף משלא כדין דישראל כמו שאמר שמואל כאן, ולפי הנ"ל מהך דשמואל דהכא לפי דברי ר' משרשי' מוכח דאפי' שלא כדין

גמר ומקנה בין בישראל בין שלא בישראל והיינו דקאמר בתרווייהו פסול ופוסל פסול מדרבנן ופוסל לכהונה מדאורייתא דגמר ומקנה, והיינו דמקשה שלא כדין דשלא בישראל נמי יפסל לכהונה כמו שלא כדין בישראל וז"ב לפע"ד: שם כדין בכדין בישראל מיחלף.

הקשה הר"ן ז"ל למה לא פסלו גט מעושה בישראל כדין דאי כשר נכשרי' ג"כ בכדין שלא בישראל כיון דכדין בכדין מיחלף, ולי אין זו קושי' כלל דהיאך אפשר לפסול גט מעושה בישראל כדין דא' כ בטלת כל דיני יוציא ויתן כתובה ושהיו כופין להוציא כיון דהגט פסול ואי אפשר לגזור בזה שום גזירה אבל להיפך גזרו שלא יאמרו גט מעושה בישראל אינו כלום לכך פוסל לכהונה גם שלא בישראל ואי יטעו דבישראל ג"כ פסול ופוסל לא נפיק חורבה שהרי גם עכשיו אתה רוצה שיהא הדין כך משום גזירה ובאמת אין כאן גזירה כי זה א"א שיטעו יותר ממה שאתה רוצה לעשותו עכשיו אבל להיפך לתקן בישראל פסול ופוסל ושלא בישראל יהא פסול גמור זה ודאי אי אפשר, גם מה מה צורך לזה לבטל הדין דהיו כופין להוציא כיון דעכשיו דתקנו דשלא בישראל פסול ופוסל שוב אין חשש כלל ועוד יש ליישב אבל אין צורך כי הנ"ל עיקר: בתו' ד"ה לפניהם פ' בקונ' וכו', ור"י אומר וכו' ואיצטריך קרא דלפניהם דלענין עישוי בעינן מומחין.

בב"ק דף ט"ו ע"א דבריהם מבוארין יותר וז"ל דלענין עישוי וכפ' אף שאינו דין בעינן מומחין כדאמרינן אשר תשים אלו כלי הדיינים ע"כ דמאלקים לא נפקא לן רק דכל דבר שהוא דין בעינן מומחין אבל לא מילי דכפ' שאינו דין כלל קמש"ל לפניהם דאפ' בהא בעינן מומחין ודלא כב"ח ריש סי' א' שהבין דברי התוס' דהכא דדוקא במילי דכפ' בענין מומחין ונעלם ממנו דברי התוס' ב"ק הנ"ל: ובעיקר קושית התוס' לפירש"י נראה לי דלק"מ והרי ביאר רש"י ז"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה והשתא אי קאי על ע' זקנים שייך שפיר לפניהם דמעשה דע' זקנים כבר הי' קודם אבל לפני אלקים הכתובין בפרשה פשיטא שלא הוזכרו קודם דהא עכשיו מתחיל לומר לו המשפטים והיאך נאמרו המשפטים קודם שאמר לו ואלה המשפטים ומה שהקשו דבהחובל משמע דמאלקים ילפינן מומחין דלדידהו לא קשי' כיון דלענין עישוי בעינן מומחין כ"ש דין דמ"מ אי לאו אלקים לא שמענו עישוי מלפניהם דעל מה קאי אבל לפירש"י כיון דקאי על ע' זקנים למה לי אלקים ונראה לי דלק"מ דס"ל לרש"י דס"ד דוקא לכופו על הדין בעינן מומחין אבל לדין בלי כפ' דינו דין אפ' אינן מומחין קמש"ל אלקים דדין בלי כפ' בעינן מומחין ואף דמדברי התוס' נראה כדין דעלמא יותר ראוי שידונו מומחין דוקא ממילי דכפ' היינו דכוונתם מילי דכפ' שאינו דין כלל אבל רש"י מפרש דין שהוא בכפ' דהא ואלה המשפטים אשר תשים כתיב דהיינו דין בכפ' ובזה דין בלי כפ' גרע וס"ד דלא בעי מומחין ועמ"ש בספרי ת"י בש"ע סי' ס"ק א': בד"ה ולא לפני הדיוטות תימא וכו' ואשה פסולה לדין וכו' דאי כשרה לדין לא קשי' להו ס"ס מוכח דקרא בנידונים מיירי לא בנידונים דידעו דיש לומר דקרא בין בדיינים בין בנידונים רק דקשי' להו כמו בדיינים אין איש ואשה שוין כמו כן בנידונים אלא שיש לתמוה מה זה שתרצו דקרא בכל ענין בין בדיינים בין בנידונים דהא בקושיא ג"כ ידעו מזה, ועמהרש"א מה שדחק בזה כמעט אי אפשר להלום דבריו: ומה שנראה לי בכונת התוס' בפשיטות דהך בכל ענין שכתבו

אין כוונתם בין בדיינים בין בנידונים דלא שייך על זה לשון בכל ענין שיהא הכוונה על הדיין ועל הנידון רק כך כוונתם דוודאי לא איצטרך ללמוד נשים רק לניזקין דבשאר דיני ממונות לא מספקא לן דנשים בכלל דאטו אי אשה לוותה לא תשלם רק בדיני נזקין למדו דאשה בכלל כדעביד צריכותא התם ע"ש וזה שכתבו דמשמע להו דבין בדיינים בין בנידונים מיירי בכל ענין דכמו בדיינים בכל ענין בעינן מומחין בין בדיני ממונות בין בניזקין ועונשין כמו כן בנידונים מיירי בכל ענין והשתא ממילא מוכח ע"כ דאשה בכלל ניזקין דאי אמרת אין אשה בכלל ניזקין א"כ במה נפשך לא אתי שפיר דאי לפניהם אכלהו קאי אפי' אנשים נצטרך לומר קרא דוקא בשאר דינים מיירי לא בניזקין ואי אנשים דוקא קאי לא בנשים מיירי בניזקין לא בדיני ממונות ולא משמע הכי רק בכל ענין מיירי א"כ איש ואשה שווין לכל עונשין וזה ברור: בד"ה אי הכי גזילות וחבלות נמי וא"ת וכו' ולדעתי נראה דוודאי גזילות כהך גוונא שיגזול אחד מחבירו בחזקה לא שכיח אבל כהך דההוא רעיא וודאי שכיח כיון שבא לידו בהיתר וכמו דשכיח הלואה כן שכיח פקדון וכופר בפקדון וודאי דנין וכל שבא לידו בהיתר שכיח אף דאח"כ נעשה גזילה וההוא דגזל פדנא דתורא גזלנא עתיקה הוא וגזילה דידי' שכיח' ועוד כיון דבעי התם למיקנסי' א"כ הי' כח בידם לדון למיגדר מילתא בד"ה במילתא דשכיחא וכו' דחשיב כשכיחא הר"ן תמה על זה מהך דלעיל דפ"ה ע"א דקאמר בהדיא דלא שכיחא ע"ש והוא תמוה דלעיל דנין על איש מיוחד דאל"כ אפי' אח"כ לא הוי שיוור כלל ומותרת לו כמ"ש שם ואיש מיוחד לא שכיח אבל כאן דעל הכלל דנין ודאי שכיח אך יש לדון בזה"ז דלא שכיח א"כ בעינן סמוכין ולשון התוס' דחשוב כשכיחא מורה דאמת לא שכיח ודוק: במשנה יצא שמה בעיר מקודשת הרי זו מקודשת.

פירש"י ולא תנשא לאחר בלא גט ודבר פשוט הוא דהך רישא מיירי שהאשה אומרת שלא נתקדשה דאי אומרת שנתקדשה מה צורך לקול בלא"ה שווי' חתיכה דאיסורא כמו היא אומרת קדשתני דאסורה בקרוביו ומ"מ אין להקשות במה נפשך מה יאמר הבעל אי אומר לא קידש מה צורך לגט הא נאמן מכח דבידו לגרשה כמו גרשתי אשתי אף דהוא נגד חזקת א"א כ"ש כאן שראוי שיאומן נגד הקול מכח בידו לגרשה, ואי הוא אומר שקידש למה לא נאמין לה כמו האשה האומרת גרשתי מכח חזקה דאינה מעיזה נאמנת נגד חזקת א"א כ"ש כנגד הקול ואין לך העזה גדולה מזו לומר לבעלה לא קדשתני וכ"ש למ"ד דאיתמר דר"ה אפי' שלא בפניו, אבל באמת הא ליתא דוודאי מצד הדין נאמנים אבל מ"מ אין זה מספיק להסיר חשש לעז של הקול ומחמת לעז הקול צריכה גט: אמנם בקול גירושין לס"ד יש לדון קצת דנהי דאי אומרת שלא נתגרשה אינה נאמנת ואפי' הוא אומר ג"כ שלא גירש אבל באומרת נתגרשה שלא בפניו דנהי דאינה נאמנת להנשא אבל ודאי שווי' חד"א ואסורה לישב עמו אפי' בלי קול כלל רק דקי"ל כמשנה אחרונה דסוף נדרים דחיישינן שמא עיני' נתנה באחר והכא נמי אינה יכולה להפקיע עצמה מבעלה כהן באמירתה שנתגרשה אבל מ"מ כיון דמדינא אסורה רק חכמים חשו אבל בכה"ג דאיכא נמי קול גירושין אוקמה אדינא וא"כ מאי קושיא בגמרא לרב אשי שאני הכא דמיירי דאומרת שנתגרשה ומחמת הקול נאמנת לאסור על עצמה אבל באמת לק"מ דכמו דמקודשת מיירי דהוא מכחישה כנ"ל מגורשת נמי אפי' אומרת שלא נתגרשה ומ"מ אסורה מחמת הקול: שם מגורשת הרי זו מגורשת פירש"י אשת כהן

שיצא עלי' קול פלונית נתגרשה היום, ולא נתבאר טעמו למה לא פיל' כהך דרב אשי
דבסמוך שיצא עלי' קול שהיא גרושה מכבר וכן פיל' הר"ן וברור דטעמו לפי שלשון
המשנה מגורשת הרי זו מגורשת ואי כפיל' הר"ן אין זו מגורשת כלל דהא א"א היא דאפיל'
נתגרשה כבר קידושין תופסין בכהן וא"א גמורה היא והיאך יאמרו על א"א שהיא
מגורשת: ונראה לי לומר עוד דהך דרב אשי דלקמן מוכרח לפרש דהיתה גרושה מכבר
דאי שכהן זה גירשה היאך יאמר רב אשי בפשיטות לא חיישינן לי' דנהי דמכהן זה לא
מפקינן לה אבל אסורה לכהן כל ימיה כשימות זה הכהן כהך דלעיל פרק הזורק דפ"א,
לכן נ"ל דדוקא בהך דלעיל דהקול דהכהן עצמו גירשה שפיר לא חיישינן לאסרה על
השני שלא יוציאו לעז בזה על הראשון דיאמרו סמוך למיתה גירשה דהא יודעין דהוי
מהדר לגרשה רק דאז חזר בו כיון שלא הפקיעו חכמים ממנו אבל אח"כ סמוך למיתה
גירשה, אבל ביצא עלי' קול גרושה מכבר וכהן הראשון לא עלה על דעתו לגרשה מעולם
מאיזה צד יאמרו דגירשה סמוך למיתה הלכך כל שהותרה לראשון מותרת לעולם לכהן
וכיון דאמר רב אשי לא חיישינן לי' הוצרך לפרש בקול גירושין מכבר אבל במשנה
הוכרח לפרש דעכשיו גירשה כהן זה כנ"ל: שם גירש איש פלוני את אשתו על תנאי
נחלקו בזה הרשב"א והראב"ד כי דעת הרשב"א דקאי בפני עצמה לענין שלא תאסר
לכהן ודעת הראב"ד דלא מהני קול גירושין על תנאי לבטל הקידושין ואפיל' לישראל
אסורה ולי יש ראייה קצת לדברי הראב"ד מדקתני בגירושין על תנאי ובקידושין ספק
קרוב לו ורש"י ז"ל פיל' דה"ה איפכא אבל מדלא שאלו כאן ואילו בגירושין לא קתני
כמו ששאלו ביבמות פ' ד"א משמע דהכא דוקא קתני והיינו דדוקא גירש על תנאי דחזינן
דלא רצה לגרש רק דוקא על תנאי זה וכיון שאין הקול יוצא שנתגרשה לגמרי ונתקיים
התנאי ממילא חוששין שלא נתקיים ואיכא לעז אבל בזרק לה גט אף שהם אין יודעין
אי נפל קרוב לה מ"מ כיון דרואין שרצה לגרשה מסתמא גירשה והא דנקט בקידושין
ספק קרוב לו ולא על תנאי משום דבא לומר אופן אחר של אמתלא ועוד דנראה לי
דבקידושין לא מהני תנאי דכיון ששניהם רוצין בקידושין דאין קידושין רק מדעת שניהם
א"כ כיון שנתרצו מסתמא ידעו שיקיימו התנאי ובוודאי נתקיים: והנה בגוף דברי
הראב"ד ז"ל הקשה הרשב"א מהך דקידושי קטן דלקמן ופחות משהו פרוטה ואני לא
ידעתי מאי קשיל' לי' דע"כ לא אמר הראב"ד רק הכא דקידושין גופיהו אין להם אמתלא
כלל רק הקול שנתקדשה לגמרי ואין קול הגירושין שובר הקידושין אדרבא מחזקם
שכיון שגירש ע"כ נתקדשה רק ההיתר בא מצד מה שנתחדש אח"כ גירושין בהא ס"ל
לראב"ד דלא מהני רק בקול גירושין גמורין לא על תנאי אבל היכי שיש שובר לגוף
הקידושין מודה דאפיל' בספק מבטלינן קלא והיינו טעמא דקידושי קטן דלקמן וכן פחות
משהו פרוטה, תדע דהא קתני גבי קידושין ספק קרוב לו ובהא ע"כ מודה הראב"ד
דמבטלין הקול דע"כ ארישא דמקודשת קאי והיינו לפי שיש ספק בגוף הקדושין ליכא
לעז, ודברי הרשב"א צ"ע לפע"ד ומ"מ נ"ל דהך ספק קרוב לו דקתני לאו למימרא שכך
יוצא הקול שקידש קידושי ספק בזריקה שנפל במקום שהוא ספק דבכה"ג אין זו אמתלא
דמ"מ לדעתם נתקדשה בספק קידושין ואכתי יש חשש לחוש לקול רק שיצא קול שזרק
לה קידושין ואין יודעין אי קרוב לה נפלו או לו וממילא תולין כיון דשרינן לה בלי גט
דמסתמא קרוב לו נפלו כנ"ל: בגמרא ואסרינן לה אגברא וכו'.

הקשה הרשב"א ז"ל לוקמא דהוא בחזקת אלמנה שמותרת לכהן ויצא עליה קול שהיא גרושה ותירץ דא"כ היינו רישא, ולכאורה קשה הא יש לומר דקמ"ל אפי' הי' בעלה ראשון כהן לא חיישינן להוצאת לעז על הראשון כדאמרינן לעיל דף פ"א, ובאמת לק"מ שלא הקשו לעיל לחוש ללעז רק ביצא הקול בעוד שהיתה יושבת תחת הראשון דכיון דלא אפקוה מראשון והתירו לו להיות עמה איך יעשו אח"כ דבר להוציא לעז על בניו כיון דאינהו התירו לו אבל ביצא הקול אחר מותו דמעיקרא לא היה קול בהא לא ס"ד כלל לחוש ללעז לבעל הקודם, תדע דאי יצא קול על אשה אלמנה שהיא שפחה או זונה לא נוכל לאסור אותה קודם נישואין אם כבר היה לה פעם אחת בעל כהן שלא להוציא לעז על הבנים ולא הוי לי' לרב אשי לומר קלא דבתר נישואין רק אפי' מקמא נישואין כל שכבר היה לה בעל כהן שיש לחוש ללעז בניו וע"כ דלא ס"ד לעיל לחוש רק במה שהתירו הם כבר והם עצמם סותרין דבריהם ויחזיקו הקול הלכך כאן כיון דאלמנה היא עכשיו פשיטא דלא שבקינן לה להנשא לכהן מכ"ש מרישא דמפקינן לה מחזקת פנויה לא"א כ"ש מאלמנה לגרושה: ועוד דבלא"ה פשיטא דלק"מ שלא הקשו לעיל לחוש ללעז רק לאפוקי משני כיון דמפקיעין אותה מבעלה בודאי יש חשש לעז אבל קודם נישואין לאסור אותה לכהן ליכא בזה לעז דאטו כל אשה נשאת לכהן דוקא הלכך הכא דקתני מגורשת הרי זו מגורשת א"כ אי בעלה הראשון הכהן חי ויושבת תחתיו היכי קאמר הרי זו מגורשת הא אין חוששין לו כלל בעודה תחתיו ואי שמת ויצא עלי' קול פשיטא כ"ש מרישא דאסורה לכהן דליכא בזה שום לעז לראשון מה שתנשא לישראל, ועוד דלישנא דמגורשת הרי זו מגורשת משמע בהדי' דעכשיו א"א היא ואמרינן דהרי זו מגורשת אבל על פנוי' לא שייך לומר מגורשת הרי זו מגורשת, וז"ב לפע"ד ומיושב קושית מהרש"א: שם והאמר רב אשי כל קלא דבתר נישואין וכו'.

פירש"י כגון אם ניסת לכהן וכו', אבל לקמן בעיקר דברי רב אשי פי' ניסת היום ואח"כ יצא קול דהיום נתקדשה לאחר קודם נישואין, ונראה לי טעמו דלעיל דנקט פלוגתא דרב אשי ורב חביבא בבתר אירוסין הוצרך ליפרושי בישראל דבכהן אפי' באירוסין אסורה לו ולא פליג רב אשי ומשום דקשי' לי' קושית התוס' דלוקמא באירוסין מפרש כאן מילתא דרב אשי באירוסין והיינו דכללא כיל רב אשי כל קלא בין קול גירושין בין קול קידושין לבתר נישואין לא חיישינן לה אבל בתר אירוסין יש חילוק בין קול קידושין לגירושין ולכך כאן דמיירי בכהן פי' דברי ר"א בכהן דלא בא כאן לחלק בין בתר נישואין לבתר אירוסין ובמקומו דפליג עם ר' חביבא פי' בישראל בקול קידושין וזה ברור ועיין מ"ש בתוס': שם מקודשת ומגורשת.

מלשון זה משמע דבעינן קול הקידושין והגירושין בחדא זימנא דאל"כ לא הוי לי' לומר רק מגורשת מגורשת ומדחזר ואמר מקודשת ש"מ דבעינן לה בחדא קול ושוברו עמו, ולענין פי' המשנה באמתלא לפי המסקנא כבר נתבאר במשנה: בתוס' בד"ה והא אמר רב אשי וא"ת ולוקמא בתר אירוסין וכו'.

טעמם דמדמפליג ר' חביבא לקמן דגם בתר אירוסין לא חיישינן ע"כ דלא מיירי בישראל דבהא אין טעם שלא לחוש דהא לא נאסרה עליו, ומה שפרש"י לקמן שלא תתגנה לא ס"ל לתוס' דלא שייך בזה שלא תתגנה כלל כי לא נעשה עמה דבר וע"כ דבכהן נחלתו

דלרב חביבא כיון דנאסרה עליו לא חיישינן לי' ולרב אשי כיון דליכא לעז על הבנים ועל הביאות שקודם שהיו באיסור חיישינן לי', אבל רש"י מפרש לקמן דברי רב אשי בישראל ומ"מ פליג רב חביבא ולפי זה יש לומר בכהן מודה רב אשי אפי' באירוסין כנ"ל, ואף דמתניתין בכהן מ"מ הוצרך לפרש דברי רב אשי כאן בכהן דלא נימא רק בישראל סובר דלא חיישינן דיש חשש לעז של א"א וממזרים ולא בכהן דליכא רק לאו לכך פי' מדקאמר כל קלא ש"מ בין קול קידושין בין קול גירושין: בא"ד דמשמע לי' מתניתין אף בתר נישואין.

היינו מדקתני סיפא גירש איש פלוני את אשתו על תנאי ומדקרי לה אשתו ש"מ נשואה היא, ואף דבריש הכותב קתני הכותב לאשתו ומיירי בארוסה היינו דעכשיו נשואה היא רק שכתב לה בעודה ארוסה, תדע דלא מוקמינן לעיל ריש פרק הזורק מתניתין כדמקשה חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה דמיירי בגט ארוסה דבלא"ה מוקי לה שכתב לה דין ודברים באירוסין ולוקמא דארוסה היא עכשיו וע"כ כיון דקתני הזורק גט לאשתו לאו ארוסה היא וה"ה הכא, ואף דלפי המסקנא הכוונה מקודשת ומגורשת ועלה קתני גירש על תנאי ש"מ דלארוסה קרי לה אשתו לק"מ דאחר כך יצא הקול שנשאה ג"כ וגירשה אבל לא שנפרש אשתו ארוסה דוקא: דף פ"ט ע"א בגמרא יצא עליה שם מזנה בעיר אין חוששין לה.

פירש"י פנויה שיצא עליה שם מזנה לפסול לה כגון לעבד וכו', ויש לתמוה על דבריו מאחר שבא לפרש דליהוי קלא דקודם נישואין א"כ הנך תנאי דבתר הכי ג"כ בקלא דקודם נישואין מיירי. א"כ נהי דדברי ריב"נ יש לפרש כמו שכתבו התוס', אבל מה נעשה בדברי ר"מ שאמר תצא ואי אפשר לומר רק שתצא אם ניסת אח"כ לכהן, ולדברי רש"י ז"ל מה בכך אפי' נחשוב אכלה בשוק הניקה בשוק לקול ס"ס הרי לא יצא שנבעלה לפסול לה וע"כ דכל שיצא עליה שם מזנה לולא דאמרינן פריצותא בעלמא היתה נפסלה לכהונה אפי' לא יצא הקול שנבעלה לפסול לה: וביותר אני תמה דלעיל פירש"י בד"ה לא חיישינן לי' כגון שניסת לכהן ויצא עליה קול שהיתה זונה או גרושה והשתא למה פי' שהיתה זונה כיון דלשם מזנה לא חיישינן, כלל אפי' קודם נישואין כמו שפירש כאן להדיא: לכן נראה לי ברור דס"ל לרש"י בעיקר הברייתא דתנאי דלא כפיר"י דמיירי קודם נישואין רק אפילו אחר נישואין, והיינו דקול מזנה אי הוי חיישינן לי' כמו שאר קולות פשיטא שלא היה מקום לחלק בין קודם נישואין לאחר נישואין דהיאך ס"ד לחוס על אשה שאנו חוששין שהיא מזנה תחת בעלה שלא להפקיע מבעלה והרי כל כה"ג מצוה לגרשה כדלקמן סוף מכילתין והיאך נניח אותה לישב תחתיו ואנו חוששין לה שהיא מזנה תחתיו שהרי אנו אוסרין אותה לכהן מחשש זונה ורב אשי דקאמר כל קלא דבתר נישואין ולא מחלק בין קול זונה לשאר קולות דס"ל באמת כרבא דקול זנות לאו קול הוא כלל והיינו דנקט רב אשי כל קלא דמשמע שיש הפרש בין הקולות קודם נישואין רק אחר נישואין כללא הוא דלשום קול לא חיישינן והיינו דקודם נישואין יש הפרש בין קול של זנות לשאר קולות דלזנות לא חיישינן כלל כדברי רבא כאן ולשאר קולות חיישינן אבל אחר נישואין לשום קול לא חיישינן וזה שפירש"י לעיל בדברי רב אשי זונה וגרושה דאינהו מחולקין לפני נישואין ולאחר נישואין שוין וכאן פי' בדברי רבא באמת דאפי' קודם נישואין אין לחוש דלאו קלא הוא כלל אבל אי הי' לו דין קול

כשאר קולות אפילו לאחר נישואין היה ראוי לחוש, והיינו דמייתי תנאי דפליגי באחר נישואין ורבא כריב"נ וזה ברור לפע"ד ואין צורך לדחוק בדברי ריב"נ כדברי התוס' ועיין מ"ש בתוס' בזה: בתוס' בד"ה אכלה בשוק, אומר ר"י וכו' יושבת תחת .

בעלה כהן וכו'. ואף דמדברי התוס' דלעיל בד"ה והאמר רב אשי משמע דבתר אירוסין חיישינן אפי' אי מפקיעין אותה ממנו כל שאין חשש על הבנים א"כ הוי מצי ליפרושי בתר אירוסין מ"מ לא משמע להו דלא ס"ל לרבא כרב חביבא דלקמן דהכי קי"ל: אמנם יש להקשות לדבריהם היכי מייתי ריב"נ ראייה מהא דא"כ קול גירושין וקידושין נמי לא ניחוש מהאי טעמא דלא הנחת בת וכו' מיהו בהא איכא למימר דאין הנשים מדברות רק בחשודות שבעיר לא בקידושין וגירושין, ועוד דבהא דרכו של כהן לחקור אם היא גרושה או פנויה אבל אינו עולה על דעתו לחקור אם היא זונה: אך הא קשיא לדבריהם היכי מייתי ריב"נ מקרא דהא קרא בתר נישואין קא משתעי ובהא ליכא למ"ד דלא חיישינן דמהאי טעמא מהדר ר"י לאוקמא ברייתא קודם נישואין ואי נימא דמדאורייתא אין לחלק בין קודם נישואין לאחר נישואין רק מדרבנן מחלקינן בהכי א"כ הא גופא קשיא כיון דאינהו רק קודם נישואין מיירי ש"מ דמדרבנן אתי עלה ומאי קשיא לי' מקרא דלדידהו נמי מדאורייתא לא חיישינן לקלא כלל וכ"ש אחר נישואין: ואפשר לומר דכוונת ריב"נ לומר דכיון דמדאורייתא לית לן למיחוש לקלא כלל רק מדרבנן חוששין לקול א"כ ממילא לא תקנו רבנן בדבר שאי אפשר לקיים גזירתם דא"כ לא הנחת בת וכיוצא בזה לא תקנו רבנן, והנה כבר כתבתי לעיל בפירש"י מה שנראה לי בזה: ונראה לי לומר עוד דודאי אף דלקלא דבתר נישואין לא חיישינן אבל מ"מ אי יצא עלי' קול שזינתה אסורה לכהן כשימות בעלה דלגבי כהן הוי לה קודם נישואין כהך דלעיל דף פ"א רק התם אמרינן טעמא דסמוך למיתה גירשה והכא נמי מצינן לומר סמוך למיתה זינתה או גירשה, ועוד דבזנות אין אתה מוציא לעז על בניו כלל אבל בכהן דלעיל הוי להו חללים והשתא שפיר מצי מיירי בניסת, וכיון שאתה אוסרה לכהן לעולם הוא עצמו מגרש לה דלא מעייל נפשי' בספיקא והוי לי' מצא בה ערות דבר כיון שאנו חוששין לה כזונה לאוסרה לכהן ובאמת התורה אמרה דבר ברור ולא שיגרש בקול זה ואם אתה אוסרה לכהן לא הנחת בת כי ממילא יגרשנה בעלה בעצמו מחמת חשש זה כנ"ל, אבל מ"ש לעיל בגמרא הוא העיקר ופשוט לפע"ד: בד"ה בעולה אין חוששין לה, פי' בקונטרס וכו'.

ולדעתי לק"מ דחזינן לקמן דאמרינן גבי קלא מימר אמרי עיינו רבנן בקידושין ולא הוי בהו שוה פרוטה, וכמו כן בזרק לה ספק קרוב לו מפורש במשנה דלא הוי קול א"כ הכא דבעי לאשמועינן דקול מזנה לא חשוב כלל קול דאמרינן פריצותא בעלמא א"כ ע"כ לכהן גדול מיירי דאי לפסלה לכהונה אפילו הי' קול זה קול גמור אין לחוש דמימר אמרי דאמרה לכשר נבעלתי ונאמנת או שהביאה ראייה דלכשר נבעלה והוי ממש כמו קידושין ספק קרוב לו אף דאי נתקדשה באמת כך מקודשת מספק לגבי קול לא חיישינן תו ללעז א"כ כ"ש הכא כיון דלא ידעי אי לכשר נבעלה אי לפסול בודאי לא חיישינן לקול דמימר אמרי מסתמא נתברר דלכשר נבעלה וכ"ש לר"ג דנאמנת בעצמה, ודע דמה שכתבו התוס' חייבי כריתות והיינו כפי שיטתם פרק הבא על יבמתו דחייבי לאוין דתפסי קידושין לא פסלי לכהונה ואף דהביאו בעצמם דברי ר"י דפסולה משום דהיא בחזקת

בעולה לנתין וממזר והרי ממזר תפסי בי' קידושין, ועוד דדברי ר"ג מוקמינן ברישא להכשיר בה וסיפא בבתה ש"מ דלהכשיר בה ג"כ פוסל ביאת ממזר, ונראה לי דלא באו התוס' פרק הבא על יבמתו להשיג על רש"י רק במה שפי' לפסול לה אבל במי שפסול לכל העולם מודים דפוסל לכהונה אפי' בחייבי לאוין, כנ"ל: ודע דבעיקר פירש"י יש לדקדק דקצת לשונות בברייתא מיירי שהיו כפי משפט הקול רק חסרון אחר וקצתן שלא היו כפי משפט הקול וקצתן שלא היו באותו יום והכל לא נזכר בברייתא כלל, ולולי פירש"י היה נ"ל דהכל ענין אחד בעולה אין חוששין שמא לקידושין נבעלה וכן לא חיישינן דלפסול נבעלה ואתי' כר"ע דלעיל דחיישינן לקול מזנה רק כאן שלא זכרו לפסול לא חיישינן, וכן נשואה אינו קול לחוש לקידושין כי אולי נשאת בלי קידושין לפילגש וכדומה ונשאת דרך נישואין וכן ארוסה רובא דאינשי למשודכת ארוסה קרי לה כמו שכתבו הפוסקים ואין כאן קול של קידושין, וכן שלא לפלוני אין אוסרין אותה לכל העולם לעולם והוי כמו קלא דבתר נישואין בעיר אחרת אין חוששין דס"ד אף שלא היה כאן כפי משפט הקול שם באמת הי', קמש"ל כל שלא יצא הקול כאן בנרות דולקות ונשים שמחות לא הוי קול, וכן ממזרת ושפחה אין אוסרין על פי הקול לגמרי כמו קלא דבתר נישואין, וכן הקדיש הפקיר אין חוששין לקול לאסור נכסיו על זה כנ"ל, ובחידושי לא"ה עימן מ"ו הארכתי בזה שכן נראה מדברי הרמב"ם כמ"ש עיי"ש: בד"ה ארוסה אין חוששין לה, לא מבעי' וכו'.

ולפי מה שפירשתי מקודם אתי שפיר בפשיטות טפי דנשואה לאו לשון קידושין הוא שהרי אם אמר הרי את נשואתי אינו כלום כמ"ש הרב בהג"ה בא"ה ע"ס' כ"ז ס"ג אבל ארוסתי הוי לשון קידושין מ"מ כיון דאיכא דקרי למשודכת ארוסה לא חיישינן לקול: בגמרא פלונית נתקדשה היום. משמע דהיום קאי על אמירת הנשים ואף שיצא הקול על אחד שקידש זה ימים כל שיצא הקול דבאותו יום אמרו הנשים פלונית נתקדשה היום הוי קול וכן משמע ברמב"ם ובפירש"י לעיל בד"ה לא חיישינן לי' ע"ש: שם אמר ר' אבא אמר ר"ה אמר רב וכו' והלכו למדה"י נראה לי דהך דר' אבא ודעולא דלעיל אין ענין זה לזה כלל רק עולא מפרש מהו הקול היוצא לא שיצא קול סתם רק שיצא קול דהיו נרות דולקות ונשים שמחות וכו' ואומרים נתקדשה פלונית היום כך יצא הקול ואתי' ר' אבא ואמר דלא סגי בקול הברה שיצא קול סתם שכן הי' רק שיאמר שמעתי מפלוני שכך הי' מפלוני מפלוני עד מפלוני ופלוני והלכו דהם ראו בעצמם שהי' כך ובוודאי אי באו פלוני ופלוני ואמרו שהיו שם שהי' נרות דולקות ונשים שמחות ובני אדם נכנסין ויוצאין ואומרים פלונית נתקדשה היום בוודאי זו היא עדות מעליותא בדבר הנעשה בפרסום וראו לפניהם הכל ואהא משני דהלכו האחרונים למדה"י ולא נתברר מפורש מפי אותן האנשים שראו שכך הי' ואין כאן רק קול בלבד שהי' כך: ובהכי ניחא הא דאמר ר"ח עד שישמעו מפי הכשרים דלכאורה סותר להך דלעיל דקאמר ונשים אומרת, ולהנ"ל ניחא דוודאי סגי באותן הרואין השמחה של אירוסין ממש והנרות דולקות ונשים שמחות ואומרת פלונית נתקדשה סגי בהכי אפי' לדבר ברור כיון שהוא מפורסם כ"כ רק אין איש פה שיאמר שהוא ראה כל אלה בעצמו רק שמע שהיו כך וס"ל לר"ח שצריך להיות שמיעה זו מפי כשרים עכ"פ דאז יש לחוש לקול אבל שמיעה מפי פסולים לא הוי קול ובזה מיושב קושית התוס' בד"ה עד שמגיע וקושית התוס' בד"ה

עד שישמעו ועמ"ש בתוס': שם א"ל מדאמר ר"ח עד שישמעו מפי הכשרים ש"מ לא מבטלינן קלא.

פירש"י אלמא אקולי רבנן במילתא וכו', ולפי דבריו הי' לו להביא מרבה בר ר"ה דקאמר אמתלא אפי' אחר י' ימים וכן כלהו דהקילו אחר נישואין ואחר אירוסין ולא איתחזק בב"ד, לכן נ"ל דהכוונה כך דוודאי יש להבין לר"ח דהא כל קול מדינא אין לחוש לו רק ללעז א"כ מה בכך דלא שמעו מפי כשרים מ"מ הרי קול גמור ויש חשש לעז וע"כ דיש כח ביד ב"ד לבטל הקול רק שאין מבטלין רק באופן שנראה להם שאינו כלום כיון שלא שמעו מפי כשרים או שהעמידו הדבר על בורי' כדלקמן אבל אי נימא דאפי' באו ממה"י ואישתכח שיקרא אין מבטלין הקול א"כ מה עדיפותא דכשרים דוקא שהרי אם נתברר שהוא שקר כולם אמרו שקר ומ"מ חיישינן ללעז א"כ בפסולים נמי ניחוש ללעז ומר"ש דקאמר אפי' מפי נשים מוכח ממילא דלא מבטלין קלא דאף שידענו שאין בו ממש חיישינן ללעז כמו מפי נשים: בתוס' בד"ה עד שמגיעין לדבר הברור, מסתמא לא פליג ר' אבא וכו' לכאורה תמוה דמה בקשו כאן בהך לישנא דאידיחי בגמרא דדבר ברור עדות מעלייתא הוא ובאידיך לישנא הוי להו לפרש כן, וצ"ל דבאידיך לישנא לא קשי' להו כלל דמר אמר חזא ומר אמר חזא ולא פליגי שאין שום עדיפותא מזה לזה אבל כאן לס"ד דבעי דבר ברור בוודאי הי' מקום לומר דפליג אדעולא דהך דעולא אינו דבר ברור ועל זה מחלקו דבהך דלעיל לא בעינן דבר ברור ועוד דלעיל רק בקידושין וכאן בתרווייהו בקידושין וגירושין, והא לא קשי' למה לי' לעולא לומר גוונא דלא שייך רק בקידושין דיש לומר דקמש"ל אפי' אינו דבר ברור.

אך לאידיך לישנא יש להקשות כיון דלא פליגי למה לא קאמר הך דר' אבא דשייך בתרווייהו לכן נ"ל דללישנא בתרא ג"כ רק בקידושין הוא דאף דר' אבא לא בעי שמחת אירוסין ממש מ"מ כמו שמחת אירוסין בעי אבל בלי שמחת אירוסין כלל לא הוי קול וכן נראה מדברי הרמב"ם להדיא שכתב הך דעולא והך דר' אבא וזכר בעולא שמחת אירוסין בכל פרטיו ובדר' אבא כמו שמחת אירוסין סתם והיינו כמו שכתבתי וזהו שלא כדברי התוס' דהך דר' אבא קאי על גירושין ג"כ, וכבר כתבתי בגמרא מה שנ"ל לפרש ובלא"ה לק"מ: בד"ה מבטלינן קלא נראה כפי' שני שבקונ' וכו' באמת יש לתמוה לפי ראשון של רש"י דאי שמענו קול יוצא מפי נשים ותינוקת משתקינן להו דהיאך ס"ד דמשתקינן דא"כ יצא שמה בעיר מקודשת מקודשת למה תהא מקודשת נשתיק אותם ואי נתכוון רש"י לומר דוקא בקול מפי כשרים הוי קול אבל מפי נשים ותינוקות לא הוי קול ולפי' זה הוי אתי שפיר טפי הראי' מר"ח דלדעת ר"ח אי שמענו מפי נשים ותינוקות מבטלינן לי' דודאי הך לישנא מבטלינן קלא משמע להדיא דעל אותו הקול שאנו דנין עד עכשיו והוזכר במתניתין שאלו אי מבטלינן לי', ועוד דקאמר מדקאמר ר"ש וכו' ש"מ כו' והרי ר"ש ור"ח פליגי ממש בהא דלר"ש מפי נשים לא הוי קול ואפי' לבטל אפשר דאין צריך ולר"ח הוי קול, וצ"ל דכוונת רש"י דקול דמתני' היינו שעשו כל יכולתם להשתיק הקול ולא הועילו כי עומד במקומו ואינו פוסק ואז חיישינן אבל מתחילה ראוי לעשות טצדקי כל מה דאפשר להשתיק לבטל הקול, אך גם זה רחוק מאד דהא קלא דלא איתחזק בבי דינא לא הוי קול ואי נשאת קודם הוי הקול דאח"כ כקלא דבתר נישואין א"כ מה צורך לבטל הא אי לא יוחזק בב"ד תוכל להנשא ואח"כ אפי' יוחזק לא איכפת

לן, וזה שכתבו ופ'י ראשון אין נראה ומייתי ראי' משום דלכאורה לפ'י ראשון הוי הראי' מר"ח יותר נכונה מלפ'י שני, כנ"ל: בד"ה עד שישמעו מפי הכשרים, אע"ג דאמר לעיל ונשים אומרות וכו'.

וכבר כתבתי בגמרא דעיקר כוונת ר"ח לומר דסיפור זה בכללו שהיו נרות דולקות ונשים שמחות ואמרו צריך שיהא נשמע מפי כשרים שהם שמעו מפי כשרים עד מפלוני ופלוני והלכו שאי היו פלוני ופלוני כאן כשרים וראו בעצמם כסדר הזה הוי עדות מעלייתא שאין לך דבר ברור מזה שהי' פרסום בנרות ושמחת אירוסין והכל אמרו פלונית נתקדשה וכיון שכשרים מעידין שראו זה בעיניהם היה דבר ברור ואפ'י נשאת היו מוציאים אותה רק לפי שאינם כאן לא הוי רק קול ע"ש: בד"ה כיון דבעידנא דהוי קלא, לישנא משמע דסבר כר"י ופליג אדרבה בר ר"ה וכו'.

ולפע"ד נראה שאין ענין זה לזה ולפי דבריהם הוי להו להביא הך עובדא לקמן בפלוגתא דרבה בר ר"ה ור"ז והך דרבה בר ר"ה מיירי שזו האמתלא שנתן אח"כ היתה ידועה בבירור רק לפי שכבר יצא הקול אין מבטלין אותו מחמת האמתלא אבל כאן קאמר לאו כל כמיני' וכו' משמע שלא האמין לו כלל האמתלא מאחר שיצא הקול שקידש לא על תנאי כלל רק הוא בא לומר שהי' על תנאי להחזיק אמתלא אינו נאמן אבל לקמן לאו מכח אמונה נגעו בה רק לפי שכבר הוחזק הקול, כנ"ל: ע"ב בגמרא במקום אמתלא חוששין לאמתלא.

פירש"י אפילו אין אמתלא אלא מקום ופתח יש לדבר וכו' ולפי דבריו פליג ממילא על רבה בר ר"ה דלדידי' אפ'י אין פתח כלל בשעת מעשה רק יצא אח"כ מהני ולר"ז הכל תלוי ביש פתח לא בעינן שתצא האמתלא להדיא לעולם ואי אין פתח לא מהני כלל ויש לומר ג"כ דלא פליג עלי' רק הוסיף להקל דכל שיש פתח תיכף לא בעינן אמתלא להדי' כלל ואמתלא להדיא מהני ג"כ אפ'י אחר י' ימים, גם הרמב"ן והר"ן פירשו בענין זה כפי פירש"י אף שהוא בסגנון אחר אבל עכ"פ במקום ופתח סגי, והך חוששין קשי הבנה מאד, ולפ'י רש"י צריך לפרשו לקולא וכן כתב הרז"ה בספר הצבא במידה תשיעית ואף שהרמב"ן ז"ל נדחק מאד לפרשו לפי דרכו לחומרא והוא דוחק גדול ע"ש, גם הך לישנא דמשני במקום אמתלא קאמר הוא מגומגם מאד והוי לי' לומר מקום אמתלא קאמר, ואמת דהגירסא ברי"ף מקום אמתלא קאמר אבל רש"י ז"ל כתב ה"ג במקום אמתלא קאמר ועוד אני תמה אי ס"ד דלא בעינן אמתלא להדיא והרי על תנאי קדיש הוי פתח ומקום כמו שהקשו מהך דנתקדשה ובא בעלה א"כ ומה התם דהיו קדושין גמורין הם נשברים בפתח זה כ"ש בקול קידושין דמתניתין והיאך משכחת לה לחוש לקול קידושין שאם תנשא יאמרו על תנאי קדיש והרי יש פתח לקול לבטלו, ועוד קשיא לי מאי מקשה מהך דהאשה רבה הא התם לענין שתחזור לבעלה איירינן והרי כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן לי' והיאך מדמה להך דהכא: לכן נראה לי דהכא כך הכוונה דודאי יש במתניתין קול קידושין בלבד ויש ג"כ קידושין וגירושין והגירושין הן אמתלא לקידושין ועלה אמרינן ובלבד שלא תהא שם אמתלא ומתפרש בין על קול קידושין ואז האמתלא להקל באה ומתפרש ג"כ על קול גירושין שהוא אמתלא לקידושין שלא יהא אמתלא ששוברת האמתלא והאמתלא זו היא להחמיר לשבור האמתלא להחזיק הקידושין ורבה

בר ר"ה אמר דאמתלא שאמרו אפילו מכאן ועד י' ימים ואפילו להקל דהיינו במקום קול, ועלה פליג ר"ז דדוקא במקום אמתלא חוששין לאמתלא השוברת אותה כדי להחמיר לחוש לקידושין אבל במקום קול לאמהני אמתלא אחר י' ימים רק בעינן שתצא תיכף והיינו דפריך ל"ר"פ ממתניתין דקתני ובלבד שלא תהא שם אמתלא דמשמע כל שתהא אמתלא מועלת והשיב לו ר"ז דזה לא קאי רק במקום אמתלא שלא תהא אמתלא לשבור האמתלא דהאמתלא להחמיר באה אבל במקום קול לא מהני אמתלא רק תיכף ור"פ קיבל תשובתו דרק במקום אמתלא חוששין לאמתלא אפי' אח"כ אבל במקום קול לא מהני אמתלא אח"כ לשבור הקול להקל ואמר ל"ר"ב כהנא ואת לא תסברא דאמתלא מהני אפי' במקום קול אפי' אח"כ והא תנן נתקדשה מותרת לחזור והא התם הנך קידושין היו קידושין גמורים באמת ולא הי' או שום אמתלא ומ"מ מהני אמתלא אח"כ לשבור הקידושין כ"ש כאן דאינם רק קול דמהני אמתלא אח"כ לשוברם (והא דמהני התם אמתלא שאינה יוצאה כלל משום דכל החשש דיאמרו ראשון גירש וזה ג"כ אינו רק מה שיחשבו ואפי' קול ליכא בזה כמו כן מהני להיפך שיאמרו קידש על תנאי משא"כ כאן דהחשש מחמת הקול בעינן אמתלא להדיא אבל לפירש"י קשה ודוק] ואף דהתם הוי קול דבתר נישואין לק"מ דה"מ דמהני בתר נישואין היינו שלא לחוש לקול אבל שם היו קידושין באמת לא קול בודאי יש לחוש אפי' בתר נישואין רק דדנין מכח האמתלא דהיינו דקידש על תנאי אף דמעיקרא היו קדושין גמורין ולא על דעת שום אמתלא כלל מ"מ מהני א"כ מוכח דמהני אמתלא להקל ג"כ אפי' אחר זמן, ואהא משני שאני התם דאתי בעל ומערער, ודוק היטב בהנ"ל כי נראה נכון מאד, ובענין מה שנחלקו רב אשי ורב חביבא בקול בתר אירוסין כבר נתבאר על נכון לעיל בתו' ד"ה אמר רב אשי: שם כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן ל'.

פירש"י ניסת היום והיום יצא קול שהיום היא נתקדשה לאחר וכו', ואיני יודע למה פי' שהיום היא נתקדשה לאחר, ומה שאמרו לעיל היום נתקדשה פלונית אין הכוונה שבאותו יום. שיצא הקול צריך להיות שיצא שנתקדשה באותו יום רק שצריך להיות ממילא שנתקדשה ביום שהיו הנרות דולקות ומטות מוצעות, והרי רש"י ז"ל גופא פי' לעיל דף פ"ח ע"ב בד"ה לא חיישינן ל' כגון אם ניסת לכהן ויצא עליה קול שהיתה זונה או גרושה וכו' הרי בהדי' שאין צריך שיהא הקול דהיום נתקדשה דוקא דאל"כ כה"ג אפילו קודם נישואין לא איכפת לן, מיהו בהא יש לומר דודאי יש שני מיני קול גמור שלא יהא קול הברה, האחד מה שאמר עולא ולוי ור"י לעיל בנרות דולקות ומטות מוצעות, והשני הוא מה שאמר ר' אבא אמר רב לעיל פלוני שמע מפלוני, וכתבו התוס' לעיל בד"ה עד שמגיעין דהך דעולא שייך בקידושין בלבד והך דר' אבא שייך בגירושין כמו בקידושין, והשתא של קידושין דלא שייך רק כעולא ור"י דלעיל ס"ל לרש"י דבעינן היום שזהו מתנאי קול קידושין ואי לא"ה כקול הברה דיינינן ל', אבל בקול גירושין פלוני שמע מפלוני בהא לא הוזכר היום דוקא, לכך לעיל דפי' דברי רב אשי לענין זונה וגרושה לא זכר היום דבהא לא בעינן היום וכאן דפי' לענין קידושין זכר היום, (וכבר כתבתי לעיל למה שינה פירושו כאן בקידושין ולעיל בגירושין אך יש לתמוה מה שפי' במשנה בד"ה מגורשת ס"ד אשת כהן שיצא עלי' קול פלונית נתגרשה היום הרי דגבי קול גירושין בעי ג"כ היום והרי הוא סותר דבריו מה שפי' בדברי רב אשי, ונהי דמה

שפי' שיצא קול שנתגרשה תחתיו ולא שהיתה גרושה אתי שפיר דלשון המשנה הרי זו מגורשת משמע ודאי דעד עכשיו א"א היא ונעשית ע"י הקול מגורשת כמ"ש לעיל אבל נתגרשה היום למה לי, ואולי בא הרב להורות דלא נימא שיש לחלק בין יצא הקול שנתגרשה מעיקרא דאז יוציאו לעז על בניו ועל ביאות דמעיקרא שהיו באיסור אבל אי יצא קול היום נתגרשה דליכא לעז כלל במה שיוציא ס"ד אפי' בתר נישואין מפקינן לה קמ"ל דאפי' בכה"ג מקשינן מדרב אשי דלא מפקינן לה ודייק כן דאל"כ מה קשי' לי מרב אשי לוקמא מתני' בקול שנתגרשה היום והך דרב אשי בקול גירושין דמעיקרא כנ"ל, אמנם מדברי התוס' בד"ה והלכתא משמע ג"כ דאפילו בקידושין לא בעינן היום וכן נראה מדברי הרמב"ם כמ"ש לעיל: בתוס' בד"ה והלכתא לא חיישינן ומעשה בא לפני ר"ת וכו' דקלא דבתר נישואין לא חיישינן ועוד כיון שנתקדשה לזה בפניו שרי' וכו'.

דברי התוס' הללו תמוהין מאד לכאורה וצריכין ביאור והוא שיש לתמוה במה שתירצו עוד מכח חזקה אין אשה מעיזה, והוא דבר מתמי' דא"כ כל שיצא קול מקודשת והיא ע"כ אומרת שלא נתקדשה כמו שכתבתי לעיל במשנה ואנו אוסרין אותה להנשא בלי גט הרי יכולה לקבל קידושין בפניו וכ"ש במקום שראוי לבטל הקול רק דלא מבטלינן קלא ולמה לא תקבל קידושין בפניו ועוד דמילתא דפשיטא הוא דאפי' שניהם לפנינו ואומרים שלא נתקדשה חיישינן לקלא ואסורה א"כ היאך יעלה על הדעת להתיר לפי שקיבלה קידושין בפניו, וכן משמע בבעי' דבעי מיני' בי רב משמואל בסוגיא דבסמוך דלא מהני קבלת קידושין מאחר כנגד הקול דאל"כ לר"ה דס"ל אפי' שלא בפניו אינה מעיזה לא משכחת לחוש בקול קידושין אפי' קודם נישואין, ועוד יש לתמוה בדברי התוס' כי מאחר דהי' המעשה באמת שיצא הקול אחר הנישואין ובפי' אמרו כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן, ולמה לו עוד ראייה ומה ס"ד לחוש, ועוד ראוי לשום לב במה שהעמידו דבריהם על מה דמסיק והלכתא לא חיישינן, דזה נאמר על מחלוקת רב אשי ור"ח לענין קול בתר אירוסין אבל בתר נישואין ליכא מחלוקת כלל והרי הך עובדא דר"ת בתר נישואין הוי ומה ענין זה להך הלכתא דמיירי בתר אירוסין: אבל דברי התוס' ברורים ופשוטים, דודאי יש מקום לפרש מה שאמרו כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן היינו שאין מוציאים אשה מבעלה על פי קול אבל מה שאפשר לתקן להציל מחשש א"א מתקנינן והיינו שיתן גט ותשב תחתיו, ונהי דאכתי לא ניתקן האיסור של ונטמאה אחד לבועל דאסורה לו מ"מ מה דאפשר לתקן מתקנינן, ואמת דרש"י פי' דבזה יחזיקו הקול, ואינו מוכרח דהרי לר' שינא ברי' דרב אידי דלקמן דס"ל מגרש שני ונושא ראשון שלא יאמרו שגירשה תחילה שהכל לא ידעו בגט שהוצרכנו משני אלמא דמגרש ראשון בחשאי ולא חיישינן ללעז א"כ כאן ג"כ יכול לגרש בחשאי כדי להוציא מחשש א"א עכ"פ ומה יתרון יש לו להניחה אצלו כך בלי גט ג"כ, אך כיון דקיימא לן הלכתא אפילו בתר אירוסין לא חיישינן ש"מ דכל כך לא חיישינן לקול דאפילו גט אין מצריכין מראשון דאי מצריכין גט מה הוא הדבר דלא חיישינן באירוסין דהא אין כאן יותר לחוש רק להצריכה גט אפי', קודם אירוסין וע"כ דאפי' גט לא בעינן וזה שהעמידו התוס' דבריהם על מה דמסיק והלכתא לא חיישינן אפי' באירוסין דמהא מוכח דאפי' גט לא צריך: ולפי שיש מקום לבע"ד לחלוק דאכתי יש לומר דכל מה דמצינן לתקוני מתקנינן

דהיינו ליתן גט בחשאי להוציא מן הלב חשש א"א מכאן ולהבא והך פלוגתא דרב אשי ור' חביבא מיירי בכהן שיצא עלי' קול גרושה דבהא לא קי"ל כרב אשי רק אפי' באירוסין לא חיישינן דמ"מ אין ראוי לאפוקי ממנו מחמת הקול ורב אשי סובר כל שאין כאן חשש הוצאת לעז על הבנים או על הביאות שקדמו שהיו באיסור לא חיישינן ולא קי"ל כר' אשי רק כר' חביבא דלא מפקינן לה מחמת הקול אבל בקול קידושין ובישראל כל כמה דמצינן ליתקוני בגט מתקנינן להוציא מלבנו חשש א"א מכאן ולהבא ועל זה כתב ר"ת עוד טעם דחזקה אין אשה מעיזה דנהי דלבטל הקול לא מהני חזקה זו כנ"ל אבל הכא הקול ממילא אין לחוש לו בתר נישואין והגט שנצריך אותה לא יהא להשתיק הקול אדרבא יש לעז יותר דבזה נחזיק הקול רק שיתן גט בחשאי להוציא מלבנו החשש של קידושין מלבד הקול, ובזה פשיטא דמהני חזקה דאין אשה מעיזה דלא ניהוש אנן לקידושין דמעיקרא וזה ברור בכוונת התוס', ולפי זה פשוט הוא דמודה ר"ת בקול קידושין קודם נישואין והלכה וקיבלה קידושין בפני המקדש הראשון בחזקת פנוי' לא שנתגרשה מן הראשון דוודאי תצא משני וזה ברור אין ספק לפע"ד: בגמרא ואידך כי איתמר דר"ה בפניו.

קשי' לי לפי מה שתירץ הר"ר אליעזר בתוס' סוף נדרים דלכך טמאה אני לך מותרת למשנה אחרונה ולא אמרינן שחד"א דהיא לא מוזהרת עיי"ש והתוס' הקשו עליו דכל היכי דהוא מוזהר היא מוזהרת עליו, אבל באמת כוונת הר"ר אליעזר דכיון דהוא אין לו להאמין ומותר בה ממילא היא מותרת בו והשתא הכא לענין א"א אכתי קשה היאך לא צריכה גט משני נהי דשלא בפניו לא מיהמנא אבל עכ"פ שחד"א דהיא א"א והיאך תצא ממנו בלי גט ובאמת כי בלא"ה הקשו התוס' שם דלמה אוכלת בתרומה הא שחד"א, וביותר תימא דבמתניתן גופה בלא"ה לא קשי' כלל דהיכין מצינו במשנה דהותרה לו במשנה אחרונה שלא אמרו רק תביא ראי' לדברי' ואי לא תביא ראי' און הדין יוציא ויתן כתובה כמו למשנה הראשונה אבל מנין לנו דהותרה לו רק עיקר הוכחה ממה דפליגי אי אוכלת בתרומה ש"מ דלבעלה כ"ע מודו דמותרת והשתא אכתי קשי' בתרומה דשחד"א.

אבל באמת יש ליישב ג"כ שלא נאסרה אשה בתרומה רק אי נבעלה באופן שנפסלה לכהונה אבל זו כיון שבאמת לא נבעלה ומותרת לכהן אינה נפסלת לתרומה אבל הנ"ל וודאי קשי' ועכ"פ נ"ל דכמו דהתם לכ"ע אי נתאלמנה אינה אוכלת בתרומה וכן לרבא התם אפי' מעיקרא לא אכלה א"כ הכא נמי נהי דלהיות עם בעלה הראשון זה לא צריכה גט אבל אכתי כשימות אסורה לאחר בלי גט ואי משום שלא נוציא לעז על הראשון יאמרו דעכשיו קיבלה קידושין ממנו אך לשון לא צריכה גט משני משמע דלא צריכה כלל ואפשר לומר דע"כ לא אמרינן דקבלת קידושין הוי כאומרת גרשתי רק במקום שהיא אינה יכולה להעיז אבל במקום שיכולה להעיז לא הוי כלל כאומרת גרשתי ולא שחד"א כלל כנ"ל: בד"ה ובנהרדעי לא מבטלי קלא.

אע"ג דהני בי' רב וכו' לא הוי מורה להו דלא כנפשי' הרא"ש הביא לעיל בשם ר"ח לפרש מה שאמרו אתרי' נינהו דבסורא הי' דרכן להוציא קול שאינו ממש לכך שם מבטלינן אבל בנהרדעי אותן האנשים בשם לא הי' דרכן לומר רק דבר שיש בו ממש

לכך לא מבטלינן קלא א"כ אכתי תיקשי לימא דלכך שלח להו ליבטילו קלא כיון דהתם מודה שמואל דמבטלינן, ונ"ל דע"כ לא הי' המעשה כלל בסורא דאל"כ מה זה ששלח להו והודיעוני דאי מיגליא מילתא דקידושי דקמא לאו קידושי נינהו מבטלינן קלא דמה צורך לו שיודיעו אותו דהא בסורא מבטלי קלא וע"כ דהי' המעשה בנהרדעא ושלח להם שיעמידו הדבר על בורי' ויודיעו אותו דאי יתברר דלא הוי קידושין יבטל הקול ואהא מקשה דנהרדעא אתרא דשמואל ושם אין מבטלינן כנ"ל: בד"ה ואידך כי איתמר דר"ה ה"מ בפניו.

וא"ת וכו' גרושה אני ולדעתי נראה ליישב בפשיטות דוודאי הך דהכא מיירי שהי' המעשה לפנינו שיצא קול מאחד ואח"כ קיבלה מאחר והרי הקול ע"כ אומר ממי קיבלה דשלא לפלוני אין חוששין לו כדלעיל בבירייתא א"כ בהא וודאי ס"ד דאיתמר אפי' שלא בפניו שהרי ע"כ יתגלה הדבר לפנינו דהא ישנו כאן ואנו דנין עליו ליקח גט ממנו א"כ שפיר יש לומר דאינה מעיזה כיון שהוא עמה בעיר אבל בהך דהתם דבאה אשה לפנינו ואין אנו מכירין אותה כלל אי פנוי' או א"א ומי הוא הבעל שהי' לה בהא וודאי ליכא למ"ד דשלא בפניו מעיזה דיודעת דבעלה הלך למדה"י ואיננו משא"כ הכא שפיר מהני אפי' שלא בפניו כיון דוודאי יכחיש אותה אח"כ וזה ברור לפע"ד: בד"ה אמר ר"ה וכו' אבל במצאו וכו' וכיון דוודאי וכו' א"כ חיישינן וכו'.

דבריהם מגומגמים לכאורה והך וכיון אין לו שחר כלל, ונ"ל דעיקר כוונת התוס' דלפי פירש"י בד"ה עייני בי' ע"כ ר' שיננא לא סבר כר"ה בהא דאשת איש שפשטה ידה וכו' דלר"ה מה בכך דראשונים היו קידושין הא א"א גמורה שפשטה ידה וכו' צריכה גט וא"כ וודאי אין חילוק כלל בין מצאו דבר על בורי' ללא מצאו ובתרווייהו תליא בהך אי אשת איש שפשטה ידה וקיבלה קידושין צריכה גט מגרש ראשון ונושא שני דוקא אבל להיפך לא ואי ליתא לדר"ה בתרווייהו אף מגרש שני ונושא ראשון ואהא קשי' להו מ"ש דנקט בלא מצאו ואהא כתבו דבמצאו פשיטא לי' ומחמת דאיכא תרתי חזא דקידושי ראשון ודאי וקידושי שני נמי מכח אשת איש שפשטה לכך חיישינן שגירשה ראשון אבל בלא מצאו אין כאן פשיטות דליכא רק חזא דאשת איש שפשטה ידה צריכה גט אבל קידושי ראשון אינן וודאין רק קול וטעמא דר' שיננא באמת מהאי טעמא דאף מגרש שני ונושא ראשון דמימר אמרי קידושי ראשון אינן כלום לכך קמש"ל דאפ"ה פליג ר"ה כללו של דבר שראש דברי התוס' מן תיבת וכיון נמשך לסופו אבל בלא העמידו, ור"ל דכיון דאיכא תרתי פשיטא אבל בלא מצאו אין כאן פשיטות ודוק: ובגוף דברי רש"י בד"ה עיינו צ"ע דלשון עייני בי' רבנן בקידושי לא משמע כלל דקאי על שני דהא בראשון עייני שהם קידושין גמורים וממילא של שני אינם כלום גם לשון קידושי טעות אינו מובן לפירושו כלל דהא כפי מה שהיו גמורים אינם כלום מכח קידושי של ראשון, אמנם מה דקשי' לי' להרב ז"ל לפרש דקאי על קידושי ראשון שהיו בטעות וע"כ משום שרואין דשני מגרש ש"מ דקידושי שני היו קידושין א"כ ע"כ של ראשון בטעות א"כ אפי' מגרש שני ונושא שני דכיון שגירש מימר אמרי עייני רבנן בקידושי ראשון שלא היו כלום ועוד דהא חזינן דמפקינן לה משני ולא אמרינן כיון דיושבת תחתיו ולא מפקינן לה עייני רבנן בקידושי ראשון שאינם כלום וע"כ דמחמת זה אין מבטלינן הקול לכך הוכרח לפרש דיחזיקו הקול רק של שני אינם כלום מחמת קידושי ראשון: בד"ה אף

בזה מגרש אליבא דר"ה קאמר וכן אממר וכו' כוונתם דר"פ ודאי לר"ה קאמר דלר' שיננא כ"ש דבהא אף מגרש שני ונושא ראשון וא"כ אממר נמי לר"ה קאמר דאי לר' שיננא א"כ כ"ש בהא ומאי קמש"ל כיון דפליג לעיל כ"ש כאן, אך בטעמא דאממר אליבא דר"ה למה כאן מותרת לשניהם יתבאר לקמן בתוס' בסמוך: דף צ' ע"א בתוס' בד"ה והלכתא מותרת לשניהם, ומעשה בא לפני ר"ת וכו' ואומר ר"י דאין ראי' וכו'.

ולדעתי כוונת ר"ת ז"ל דוודאי יש להבין טעמא דאממר כיון דלר"ה קאי כמ"ש התוס' לעיל מ"ש מהך דמעיקרא בלא מצאו דבר על בורי' דפליג ר"ה וצריך לומר דלא חיישינן ללעז הקול רק בקול אחד שיחשבו דהי' אמת גמור אבל בשני קולות שיטעו בשני חששות ששניהם אמיתים כ"ה לא חיישינן לכך ביצא קול מזה ומזה אין חשש לעז רק שיטעו בשני הקולות היו אמת גמור לכך לא חיישינן הלכך ממילא בהך גט ג"כ כיון דהגט הראשון הי' באמת גט כשר רק יצא עליו קול שהוא פסול וכמו כן יחושו שבין גט ראשון לשני בא עלי' דאל"כ ליכא למיחש להבחנה וא"כ יצטרכו לטעות בשני חששות שהי' כך מה שבאמת לא הי' לזה לא חיישינן כמו הכא לאממר כנ"ל: במשנה ב"ש אומר לא יגרש אדם וכו'.

הרשב"א ז"ל בחידושו הביא ירושלמי שהביאו התוס' בד"ה מה להלן והקשה הוא ז"ל דהא איצטרך בעבר וגירש ותירץ דבהאי לא משתעי קרא, והרב בעל פ"י ובעל קרבן עדה מפרש הירושלמי הקשו עליו דאמרינן ביבמות דאי לאיסורא כתיב קרא, ודבריהם תמוהין ואגב שיטפיהו העתיקו לשון הרשב"א ז"ל דכל דאי לא כתיב קרא אבל לשון הרשב"א ז"ל הוא כמו שכתבתי, וכוונתו פשוט כיון דקרא משתעי בגירש בערות דבר והלכה והיתה לאיש אחר ועלה כתיב לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה ש"מ דבהא דמשתעי קרא עלה כתיב לא יוכל, ושפיר קשי' להו הא בלא"ה אסורה, ודברי הרשב"א הם ממש תירוצו של הפ"י בעצמו, ואני תמה על שני הגאונים הנ"ל איך נתכוונו לטעות אחד, וזה ברור ועמ"ש בתוס' בד"ה מה להלן: אמנם בעיקר קושית הרשב"א ז"ל יש לי מקום לפרש הירושלמי בפשיטות דבלא"ה יש לתמוה שם מעיקרא דמקשה מברייטא דתני בש"א אין לי אלא ערוה מנין יוצאה וראשה פרוע וכו' ת"ל ערות דבר ומשני שלא תאמר משום ערוה אסורה משום דבר אחר מותרת ע"כ, ודברים אלו קשין להבין מאד והמפרש בעל קרבן עדה פי' מה שפי' וכל רואה יראה כמה רב מהדוחק יש בדבריו: לכן נראה לי דהכוונה פשוט דמשני הירושלמי דהא דקתני דבר אף דלכתחילה לא יגרש רק בערוה אלא משום דאי לא הוי כתיב דבר הוי ס"ד דוקא משום ערוה לא יוכל בעלה לשוב לקחתה אבל משום דבר יכול לחזור ולישא אותה קמש"ל דאפי' גירש משום דבר אסורה ואהא מקשה רב שילא אכתי למה לי דבר דליכא למיטעי כלל דקרא דלא יוכל דוקא בערוה דבערוה בלא"ה אסורה לו אפי' לא היתה לאיש אחר כלל ואכתי דבר למה לי ומשני לעבור עליו בלאו ושפיר ס"ד דוקא בערוה אסורה לחזור לו אבל בדבר מותרת ואף דבערוה בלא"ה אסורה אינו רק איסור ואי היתה לאיש אחר איכא לאו גמור כנ"ל: עוד הביא הרשב"א ז"ל ירושלמי זקנים הראשונים היו אומרים וכו' ותייא דזקנים כב"ש ודר"ע כב"ה ותמה הרשב"א ז"ל דהא ר"ע כדידי' אתיא ולא כב"ה דלדידהו דוקא בהקדיחה תבשילו לא במצא נאה הימנה ולדעתי לק"מ דמילתא דפשיטא היא דעיקר פלוגתייהו דב"ש ס"ל דוקא בדבר ערוה דפשעה תחתיו בערוה וב"ה ס"ל אפי' פשעה

בדבר אחר ור"ע ס"ל אפילו לא פשעה כלום רק לא מצאה חן בעיניו ולא עשתה דבר אבל מילתא דפשיטא דאם מהשלא מצאה חן מעשיה גרמו לה שהיתה מנוולת עצמה עד דמחמת הניווול לא מצאה חן פשיטא דגרע מהקדיחה תבשילו שהרי פשעה בענין האישות בעצמו במה שגרמה להביא עצמה לידי ניוול והשתא שפיר קאמרי בירושלמי דכיון דקאמר ר"ע בלשונו אף היא עצמה מביאה לידי כעירות ומתגנת על בעלה ש"מ דכב"ה אתי' דלדידי' אפי' לא גרמה היא במעשי' כלל רק לא מצאה חן בשביל שמצא אחרת נאה הימנה יכול לגרשה, וז"ב: בגמרא ואילו נאמר דבר ולא נאמר ערוה.

הרב מהריב"ל הקשה הא איצטריך ערוה לב"ה ג"כ להורות דאין כופין רק בעדים ברורים כפירש"י למסקנא, והרב מהר"ם בן חביב בספרו גט פשוט הביא בשם בנו ליישב דלס"ד דלא ידע לעדים ברורים הוצרך לומר דערוה להורות דתנשא לאחר אבל למסקנא באמת אתי דאין כופין רק בעדים ברורים ע"כ, ודבריו תמוהין כי הך אילו נאמר המוזכר בכרייתא הוא לשון ב"ה בעצמו והך דבתר הכי הוא שקלא וטרי' דגמרא אליבייהו ואי אפשר לפרש בדברי ב"ה היפך מה שהם אמרו בעצמם בכרייתא וזה ברור, גם מה שתירץ הרב מהר"ם בן חביב בעצמו שם דחוק ורחוק ע"ש: אבל לדעתי נ"ל מחמת קושי' זו לפרש הכל באופן אחר כמו שאבאר.

, והוא דס"ל לש"ס דילן דודאי אין הכוונה במתניתין לב"ש שמצא בה דבר ערוה היינו שזינתה דוקא ובעדים ברורים כדמסיק, דהא פשיטא דמודים ב"ש דיכול לגרשה אפילו במקום שאין עליו חיוב לגרשה רק מצוה כהך בריית' דר"מ דלקמן, ואפי' למה שכתבו התוס' ע"ב בד"ה עם בני אדם דהני נמי חובה אבל עכ"פ אינו רק מדרבנן ולא מדאורייתא ולא יחלקו ב"ש על כל הני דיוצאות שלא בכתובה ואיכא מ"ד בסוטה דרשאי לקיימה, ועוד לא שייך לומר מצא בה דבר ערוה אם זינתה ממש דוקא בעדים, ועוד דפשיטא דקרא דכתיב והי' אם לא תמצא חן בעיניו ונהי דב"ש מפרשי לי' מחמת שמצא בה ערות דבר אבל עכ"פ בדידי' הדבר תלוי לא שיהא מוכרח לגרש אף אי מוצאת חן בעיניו, רק דס"ל לב"ש דאסור לגרש בלי ערות דבר וערות דבר היינו שנראה בה פריצות יתירה בזה מותר לגרשה וס"ד אפי' אין עדים ברורים על זה קמש"ל דבר רק בדבר ברור, והשתא ממילא לק"מ קושית מהריב"ל הנ"ל דליכא למימר דאיצטריך ערוה דבעינן עדים ברורים דדוקא השתא דכתיב ערוה להורות דרק בערוה מגרש לה ס"ד אפי' אינו דבר ברור קמש"ל דאינו יכול לגרשה לכתחילה רק בדבר ברור אבל לב"ה דלעולם יכול לגרשה בלי ערוה כלל ואפי' הקדיחה תבשילו א"כ למה לי ערוה דאי לא הוי כתיב ערוה מהיכי תיסק אדעתין דלא בעי דבר ברור כיון שאין מעלה כלל לערוה לגרש טפי מדבר: ויש לומר עוד באופן אחר על פי פירש"י ז"ל ג"כ והוא דודאי קרא בערוה גמורה מיירי לב"ש וכיון דכתיב ערוה להורות דוקא ערוה יכול לגרש א"כ ס"ד אפי' בלי עדים ברורים קמש"ל דוקא עדים ברורים אבל לב"ה דקרא אפי' בדבר בעלמא מגרש ולא מיירי כלל קרא לענין דמחויב לגרש א"כ אי לא כתיב ערוה מהיכי תיתי לכוף לגרש אפילו בלי דבר ברור רק דאיצטריך ערוה דמותרת לאחר והשתא כיון דכתיב ערוה הוי ס"ד להורות אפי' בלי עדות ברורה היו כופין דאי דיכול לגרש אפי' בדבר יכול לגרש קמש"ל ערות דבר שאין כופין רק בעדות ברורה ועיקר ערוה קמש"ל דמותרת לאחר, כנ"ל, ודע דדברי רש"י ז"ל בד"ה וב"ש מגומגמין מאד וכפי הנראה הי'

לו גירסא אחרת או שיש שיבוש בציונים ברש"י ואין להאריך: שם אמר לי' ר"פ לרבא לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו א"ל מדגלי רחמנא וכו'.

פירש"י דאי כל מגרשי נשותיהן בעמוד והחזיר קאי למה לי לגלויי בהאי, ויש לפרש דבר זה על שני פנים האחד דהכוונה כיון דחזינן דבכל מקום שהדין שלא יגרש כגון באשה דעלמא בלי ערות דבר לב"ש ובלי דבר לב"ה בעמוד והחזיר קאי א"כ למה לי לגלויי באונס קרא מיוחד דהא בכל מקום שהדין שלא יגרש כך הדין, ואי דבאמת ילפינן מאונס לכל מקום הא ליתא, חדא דגבי מוציא ש"ר ג"כ כתיב קרא ש"מ דאין למידין חדא מאידך ועוד דשאני אונס שיש בו לאו ולא כאן שאין כאן רק איסור בלבד, ויש לפרש עוד באופן אחר דהך אונס גופא ע"כ שגירש בלי ערות דבר דאי בערוה הרי אינה אשה הראויה לו ואסור לקיימה וע"כ בלי ערות דבר א"כ תיפוק לי' בלא"ה אפילו לא היה אונס כלל הוי בעמוד והחזיר וכיון דשמענו לב"ש ה"ה לב"ה לענין דבר דבהא לא נחלקו כלל: אמנם לפי זה האחרון יש להקשות לפי דעת הפוסקים דפלוגתייהו דב"ש וב"ה בזיווג ראשון אבל בשני מודים ב"ש דיכול לגרשה א"כ איצטריך קרא דגבי אונס דאפי' זיווג שני בעמוד והחזיר: וביותר יש לתמוה על הב"ש בא"הע שהקשה דלב"ש דכופין שלא לגרש בלי ערות דבר קרא דלא יוכל לשלחה למה לי וכתב דלמ"ד בזיווג ראשון פליגי ב"ש מוקי קרא דאונס בזיווג שני, והוא תמוה דא"כ היכי דייקין מינה בגמרא דאי עבר וגירשה לא כייפינן לי' להחזירה דהתם בזיווג שני, גם עיקר קושייתו לא ידעתי דכמו דמשני בירושלמי אהא דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה לעבור בלאו ה"ה הכא ואי משום דלא לקי איצטריך לאשת כהן דלוקה ואינו מחזיר: אך לפי שזוהי הפי' האחרון הוא העיקר לפע"ד כמו שאבאר לקמן נראה לי דעיקר קושיא זו מעיקרא ליתא דעיקר הקפידא בזיווג ראשון הוא לטובת האשה דהא חזינן כל שמגרשה מדעתה אין קפידא כלל והיינו דבזיווג ראשון אגידא בי' טובא וקשה לה מאד הגירושין דאין אשה כורתת ברית כו' א"כ נראה פשוט דכל שנשאה כשהיתה בתולה זיווג ראשון מיקרי אף שהוא כבר היה לו אשה בלעדה וכל כי האי אסור לגרשה בלי ערות דבר וא"כ התם באונס דבבתולה משתעי קרא והוי לי' זיווג ראשון ואסור לגרשה לב"ש, ונראה דמהאי טעמא דיקדק רש"י ז"ל לפרש גבי אונס וז"ל האונס את הנערה בתולה, ובודאי לאו בכדי נקטה הרב ז"ל אלא לפרש דעיקר הוכחה לפי שנערה בתולה היא והוי לה זיווג ראשון ואסור לגרש בלי ערות דבר: ולפי זה יש להוכיח מכאן דלא כמהרשד"ם בתשובה הובא במ"ל פ"י מה"ג דדוקא נשואה קאמרי ב"ש ולא ארוסה דלפי דבריו אכתי איכא לאקשוויי דלמא קרא בארוסה דאז יוכל לגרש בלי ערות דבר ומ"מ גבי אונס כייפינן לי' וע"כ דאין חילוק כלל, ונהי דאיכא למידק מכל ימיו דכתיב גבי מש"ר דהתם ודאי נשואה היא דאי שקידשה בביאה אינה נסקלת דהא לא זינתה תחתיו מיהו מדקא נקט גבי אונס משמע ודאי דלא כמהרשד"ם הנ"ל ובאמת צריך טעם למה נקטו בש"ס אונס ושבקו מש"ר דקודם בקרא לאונס: אמנם אי נפרש כפי' ראשון הנ"ל אין ראי' מכל הנ"ל ושפיר יש לומר דקרא בזיווג שני או באירוסין ומ"מ דייק שפיר דעכ"פ בעלמא היכי דאסור לגרש אינו בעמוד והחזיר מדגלי קרא כאן ש"מ דהיכי דלא גלי אף שאסור אינו בעמוד והחזיר: אלא שיש להקשות על זה.

דהא איצטריך כל ימיו דליהוי ניתק לעשה כמ"ש בספ"י, ובאמת לק"מ דה"מ דאמרין הכי היינו שלא היו פוטרין אותו מן המלקות כל שהפטור בא מחמת דלא אהני מעשיו דהא הא דלא אהני משום דעבר אמימרא דרחמנא א"כ ממילא הוי לקי והא בהא תליא אבל אם לולא הלאו הזה שעבר עכשיו לא אהני מעשיו בכי הא פשיטא דלולא קרא דנתקו לעשה ג"כ לא הוי לקי דפטור זה מן המלקות אינו מכח הלאו רק מצד אחר לא עשה כלום הלכך שפיר מקשה הכא אי ס"ד דבעלמא כייפינן לי ג"כ להחזיר, א"כ פשיטא דאפי' באונס בלי קרא דכל ימיו לא הוי לקי כיון דבלי הלאו דלא יוכל לשלחה לא אהני מעשיו כלל ולאו משום דעבד לא מהני הוא מחויב להחזירה והשתא אי נימא דבארוסה מודים ב"ש וכן מצי מיירי בזיווג שני רק ההוכחה כפי פ"א ראשון הנ"ל אכתי לא מוכח מידי דאיצטריך כל ימיו דליהוי ניתק לעשה ומיירי בזיווג שני או בארוסה דלולא הלאו אהני מעשיו רק מחמת הלאו לא אהני א"כ לולא קרא כל ימיו ראוי הי' שילקה קמש"ל דלא לקי דהוי ניתק לעשה ואין כאן הוכחה כלל וע"כ כמ"ש דכיון דבתולה היא ע"כ זיווג ראשון היא, וכן בארוסה נמי פליג ב"ש דלא כמהרשד"ם הנ"ל, כנ"ל: והנה רש"י ז"ל פ"א בעיקר האיבעי' מי כייפינן לי לאהדורה משמע דבהא לית ספק דאפי' למ"ד אי עביד לא מהני מ"מ פשיטא דהגט גט גמור כמ"ש התוס' בתמורה בפלוגתא דאביי ורבא דלכ"ע הגט גט גמור דאיתקש גירושין למיתה, והנך רואה כי דברי הרב בעל הלבושים הובאו בתשובת מהר"ם סי' קכ"ב שכתב בגט שכיב מרע אפי' גירש סתם ועמד אסורה לינשא לאחר ואפי' בגט שני וכל יסודו מסוגית הש"ס כאן, והשתא ומה אונס שאסרה תורה בפ"א לגרש מ"מ כל שגירש הוי גט גמור אפי' למ"ד אי עביד לא מהני ואפי' בלי קרא דכל ימיו א"כ כ"ש כשגירש בלי טעם כלל דעיקר הלימוד מקרא דכי מצא בה ערות דבר דלכ"ע הגט גט גמור הוא וכבר השגתי עליו לעיל ריש פרק זה ע"ש: שם אם לבו לגרשה ויושבת תחתיו ומשמשו מהו וכו' נ"ל דלאו דוקא שאסור לו לבוא אלי' רק אפי' יושבת אצלו ומשמשו כדרך כל הנשים המשמשות את בעליהן אף שאינו בא אצלה מיקרי אל תחרוש כי היא יושבת לבטח אצלו והוא חורש עלי' רעה ובהכי ניחא דהא בפ"א תניא בברייתא פרק החולץ לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה ומאי קא מבעי לי ולהנ"ל ניחא דמהתם ס"ד דוקא לישא אותה אסור אבל כשתשב תחתיו לשמשו בשאר שימושים שרי קמש"ל כיון דהיא אינה יודעת מזה ויושבת לבטח עמו קרינן בי' אל תחרוש כנ"ל ועיין היטב בענין זה מ"ש בחידושי לא"ה סי' קי"ט ולפי שהם דברים הנוגעים לדינא לא כתבתים פה: שם תניא הי' ר"מ אומר וכו' זו היא מידת אדם רע שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטוה בשוק ופרומה משני צדדי' ורוחצת עם בני אדם רוחצת ס"ד אלא במקום שבני אדם רוחצין זו מצוה מן התורה לגרשה שנאמר כי מצא בה ערות דבר.

הנה לפי פשטות הענין יראה דכל שעשתה כך מצוה לגרשה אבל באמת נ"ל שאין הדבר כן דאי הכי הוא הוי לי' לומר שרואה את אשתו וכו' ואינו מגרשה אלא כך הכוונה דאדם רע הוא שרואה את אשתו עושה כך ומניחה ואינו מוחה בידה וזהו היפוך ממה דאמר מעיקרא שמניחה לדבר עם קרובי' ואינו חושש אבל ברואה ממנה פריצות כזה אין ראוי לו להניחה בכך רק למחות בידה ומה שאמר אח"כ זו מצוה מן התורה לגרשה לאו אדלעיל קאי דוודאי סגי לי' למחות בידה רק מילתא באפי' נפשי' קאמר שזו מצוה

לגרשה מחמת דברים הללו והיינו אם אינה שומעת לו ועושה כך אבל דברי ר"מ בדיעות ב"א לא הי' כוונתו לגרשה מיד בשביל זה רק דבא לומר דמידה רעה היא לראות באשתו דברים כאילו ולשתוק ומניחה בפריצות: וכן מוכח להדיא מדברי הרא"ש שכתב וז"ל וזו הוא מידת אדם רע שרואה את אשתו יוצאת וראשה פרוע ופרומה משני צדדי ורוחצת עם בני אדם עם בני אדם ס"ד זו מצוה מן התורה לגרשה וכו' אלא במקום שבני אדם רוחצין ואינו חושש עכ"ל הרי להדיא דסובר דדוקא ברוחצת מצוה לגרשה ולא בהנך דמעיקרא רק אדם רע הוא שאינו חושש והיינו שאינו מוחה בידה דבהא מיירי ר"מ וכן מוכח בקיצור פסקי הרא"ש ע"ש.

, ואמת כי כפי הנראה הי' לו להרא"ש גירסא אחרת ולפי גירסתו מיושב קושית התוס' לפירש"י דעיקר הקושיא דמשמע מדברי ר"מ דלא נקרא רק אדם רע שמניחה לעשות כך ואי ברוחצת מצוה לגרשה תיכף, אמנם אפי' לפי הגירסא שלפנינו כך הכוונה דוודאי אם לא מיחה בה כלל והיא עושה כן אינו רק מידת אדם רע שאינו חושש אבל אם התרה בה ואינה שומעת לו עוברת על דת יהודית היא וכל שהתרה בה מצוה לגרשה אבל לא התרה לא דעוברת על דת צריכה התראה כדאית' בסוטה דף כ"ה: ונראה לי דהיינו דקאמר שרואה את אשתו ומעיקרא לא אמר שרואה אלא דבא לומר דפריצות יתירתא אית בה שעושה בפני בעלה, דבכהאי גוונא ס"ד בסוטה שם הואיל דלית לה אימת' כלל לא צריכה התראה כלל א"כ נהי דאיפסקה הלכה דאפי' בהא צריכה התראה מ"מ מידה רעה היא לשתוק בפריצות יתירתא כ"כ, ובהכי ניחא מה שיש לדקדק בתוס' שהקשו לפירש"י מהא דמבעי' לן בסוטה עוברת על דת יהודית אי מותר לקיימה וקשה הא התם צריכה התראה והכא מיירי בלי התראה כדמוכח בלישנא דר"מ.

ולהנ"ל ניחא דהתוס' הוכיחו דבכה"ג דליכא התראה אפי' מצוה לגרשה ליכא רק אדם רע מיקרי שאינו חושש ואינו מוחה בידה וא"כ מה שאמר אח"כ זו מצוה לגרשה ע"כ בהתראה מיירי ושפיר הקשו הא מבעי' לן התם דאפי' חובה איכא לגרשה, כנ"ל ועמ"ש ע"ב בתוס' בד"ה עם בני אדם, ויש כאן שיבוש בלשון רש"י ז"ל בתחילת דבריו כי מאי קמש"ל הא בפירוש אמר שהי' נועל בפני אשתו וק"ל ועיין בח"א מהרש"א: בתוס' בד"ה מה להלן, בירושלמי מקשה עלה וכו'.

וכבר כתבתי בגמ' מה שנראה לי ברור לפי ש"ס דילן דלא בעי ב"ש כלל שזינתה ממש רק פריצות יתירתא רק דבהא בעינן דבר ברור שהיא פרוצה לא בקול בלבד ע"ש שהבאתי ראיות ברורות לזה וכן מוכח מהך ברייתא דמייתי בירושלמי שם מעיקרא דתני ב"ש גופייהו דלא בעינן שזינתה ממש רק אפי' יוצאת וראשה פרוע יכול לגרשה, עיי"ש: בד"ה כי משמש בד' לשונות, מה שפי' בקונטרס כו' דהא ודאי הביאם וכו' ונראה לר"ת דבחנם דחק דהרבה אם וכו'.

ולדעתי דברי רש"י ז"ל נכונים שלא יתכן אם בדבר שהוא ודאי ויהא רק בזמן אחד אבל דבר התלוי בשינוי הזמן כמו מנחת ביכורים בכל שנה כי לא יתכן רק בזמן הבאת ביכורים שייך אם וכן אם כסף תלוה כי לא יתכן רק כשיבא העני ללות והוא יהא לו להלות וגם שלא יהא עוסק במצוה אחרת ויהא יום שמותר להלות מעות והדבר יכול להיות גם אח"כ לזמן אחר ובכל אימת שתלוה לא תהא לו כנושה ולא תשים עליו נשך

וכן בכל עת שתקריב ביכורים יהיו באופן הזה אבל כי בא סוס פרעה וכן והי' כי יביאך שהדבר יהא ודאי ולא יהא רק פעם אחת לא שייך בזה כלל לשון אם, ואם כלו לשתות ג"כ היינו שתשקה אותם אם כלו תיכף תפסוק תיכף ואם כלו אח"כ תפסוק מלהשקות אח"כ ותהא ההשקאה בתנאי אם תגמור השתי' בשאיבה אחת תפסוק אחר שאיבה הראשונה ואם לאו תצטרך להשקות עוד לכך שייך אם משא"כ בהך שזכר רש"י, וכן אם יהא היובל שייך אם כי תלוי בזמן בכל חמשים בכל עת שיהא היובל כנ"ל: בד"ה ב"ש סברי וכו' ואית דגרסי ב"ש וב"ה וכו' ואומר"י דר"ע סבר כב"ש וכו'.

איכא למידק מה בקשו התוס' בהא לחקור אי ר"ע סבר כב"ש או כב"ה בחילוף משמעות הלשון כיון דבעיקרא דדינא סובר בוודאי כב"ה דהא אפ"י מצא אחרת יכול לגרשה וכ"ש הקדיחה תבשילו א"כ מה נ"מ אי בלישנא דקרא דערות דבר כב"ש ס"ל או כב"ה כיון שלא ישתנה דינו של ר"ע בשביל זה כלל: ונראה דאיכא נפקותא טובא לדינא והוא דאי נימא דבהכרח סובר ר"ע כב"ש א"כ כיון דעיקר מחלוקת ב"ש וב"ה בפ"י הכתוב תלוי הוי להו ר"ע וב"ש תרי לגבי ב"ה לית הלכתא כב"ה בהא וכמו כן לית הלכתא כר"ע דבהא ב"ש וב"ה הוי להו תרי לגבי ר"ע רק הלכה כב"ש דמודה לו ר"ע בפ"י הכתוב וכה"ג כתב הכ"מ פ"ה מהלכות סנהדרין על מה שפסק הרמב"ם שם כר"ע בנחש ואף דבעלמא הלכה כב"ה כיון דנחלקו עליו ב"ש ור"ע בפ"י הכתוב לית הלכתא כוותייהו רק כב"ש וכן נראה מדברי הרמב"ם דפסק כב"ש שכתב בפ"י שלא יגרש אדם את אשתו רק בערות דבר ובחידושי לא"ה הארכתי בביאור דבריו בכללם בזה: אמנם בעיקרא דמילתא אף שדברי הר"ר אלחנן שהביאו התו' לדחות דברי ר"י אינן מספיקין לפע"ד דמ"מ תיקשי בקרא גופא האיך ס"ד דקתני דבר להקדיחה תבשילו מה דלא צריך כלל רק אפ"י מצא נאה המינה יכול לגרש ולא שייך שיאמר הכתוב דבר שאינו בשביל לאשמועין דהך כי אי נמי הוא הוי לי' למיכתב לישנא ברירא ולא אצטריך דבר, אבל מ"מ נראה לי בעיקר הכרח ר"י שאין להכריח דהקדיחה תבשילו הוא כ"ש מלא תמצא חן בעיניו דוודאי אי לאו קרא דדבר איכא למימר דוקא אם אין האשה מוצאת חן של נוי בעיניו יכול לגרשה כי אינה מקובלת לו אבל משום דבר שאין בה בעצמותה שום דבר כיעור והיא מוצאת חן בעיניו רק שרוצה אחרת לצרכי הבית שזו אינה ראוי' לכך בהא אינו יכול לגרשה קמש"ל דבר והא דקאמר ר"ע אפ"י מצא אחרת נאה הימנה משום דכתיב באמת דבר א"כ ס"ד דוקא דבר שיש גריעותא מצד מעשי' אבל לא בלא מצאה חן דלא פשעה כלל קמ"ל אפ"י מצא אחרת וכו' שלא פשעה כלל, אבל לולא קרא ליכא למילף חד מחברי' כלל ולפי זה מצי לסבור שפיר כב"ה אבל מ"מ דעת הרמב"ם נראה לי כדברי ר"י וכב"ש וכמו שהארכתי בחידושי לא"ה סי' קי"ט ע"ש: ע"ב בגמרא עם בני אדם ט נראה לי דהכוונה בפשיטות דמקמש"ל ר"מ פשיטא כיון דיוצאת וראשה פרוע דמעיקרא הוי מידת אדם רע כ"ש רוחצתו היינו דקאמר ס"ד דהיאך יעלה על הדעת שזו לא תהא ממידת אדם רע והנך דמעיקרא הוי מידת אדם רע ומשני במקום שבני אדם עומדין והוי כהך פריצות דמעיקרא כנ"ל, וארווח לן קושית התוס' בד"ה עם: שם זכה שני שלחה וכו' ואם לאו קוברתו.

הנה אי האי מימרא קאי לב"ה הוי לי' לומר בפשיטות כיון דמעיקרא כתיב ערות דבר דהיינו או ערוה או דבר לדברי ב"ה, ועלה קתני ג"כ תרתי דדבר ושנאה האיש האחרון

ובערוה או כי ימות האיש האחרון וצ"ל משום דמעיקרא כתיב לאיש אחר דהכתוב קראו אחר ש"מ דהכניס רשעה לביתו א"כ על כרחך ושנאה היינו אם זכה, ועיין מ"ש בתוס' בד"ה הכתוב: שם הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני דאמר ר"א כל המגרש אשתו ראשונה וכו'.

במ"ל מפי"א מה"ג הקשה אהא דאמרינן בסנהדרין בא וראה כמה קשין גירושין שהרי דוד התירו לו לייחד ולא התירו לו לגרש וקשה הא לגרש אסור דבר תורה רק במצא בה דבר עכ"פ ויחוד אינו רק דרבנן, ובאמת בלא"ה יש להקשות דהיאך למד דקשין גירושין דלמא שאני גירושין דדוד דאסורה לכ"ע ותצטרך לישב אלמנות חיות משא"כ גירושין דהדיוט מי שמעת לי' וע"כ דעיקר הוכחה מהנך פלגשים דהיו אסורות לדוד בלא"ה ומ"מ לא התירו לגרש ש"מ דקשין גירושין והתם גופא מוכח דס"ל דהנך פלגשים אסורות היו לדוד דהא מביא עלה הך דר' אלעזר דכל המגרש אשתו ראשונה וקשה מנא לן דהך דדוד בזיווג ראשון מיירי עד דמייתי עלה הך דר"א וע"כ משום דעיקר הוכחה מהנך פלגשים דשאר נשי דוד בודאי הי' אסור לגרש בלי טעם כלל והנך פלגשים זיווג ראשון הוי שהרי נשאם אחר שנעשה מלך שאמר לו הנביא ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה וע"כ בתולות היו דאל"כ הוי אסירי משום כלי שנשתמש בו הדיוט כו' כמו שאמרו בירושלמי פרק כהן גדול וממילא ניחא הכל: איברא דקשי' לי בעיקר דברי הירושלמי פרק כהן גדול דהיכי דייק מהך דאינו מייבם דכ"ש כלי מלך שנשתמש בו הדיוט דאסור, דנהי דמשמע דע"כ משום כבודו אסרו לייבם דליכא למימר משום כל שאינו עולה לחליצה כדעת הרמב"ם ז"ל פ"ג מהלכות מלכים דכיון דבחליצה גופא רק משום כבודו הוא לא שייך בזה כל שאינו עולה ליבום ודמי לחרש אף דאינו חולץ מייבם כיון דרק פומייהו הוא דכאיב להו כמ"ש התוס' ביבמות: אבל הא קשי' לי דהא ע"כ דיבום שאני משום שאינו עולה לחליצה דהא כלי הדיוט דעלמא ע"כ הי' יכול להשתמש דאל"כ היאך נשא אביגיל אשת נבל ובת שבע אשת אורי', ובשלמא אשת אורי' איכא מ"ד שלא בא עליה מעולם אבל אביגיל קשה וע"כ או משום דאינה עולה לחליצה או משום דהיבום בעצמו פגם הוא להקים לאחיו שם ולא לו יהא הזרע, א"כ אין ראי' שנאסרו עליו הפלגשים: ונראה לי לומר דאביגיל מותרת היתה לדוד אף שכבר נמשח למלך כיון דמוניטא של שאול קיים דמהאי טעמא הצילה אותו אביגיל מלהרוג נבל וביתו ואף לענין זה לא הי' חשוב מלך עדיין ואח"כ כשנעשה מלך שוב לא שימש בה הדיוט וממילא אין לגרשה כיון שנשאה בהיתר, ועוד אפי' לישא אותה אח"כ אפשר דהי' מותר כיון שלא נשתמש בה הדיוט רק כשהי' הוא ג"כ הדיוט: ונראה לי שזה שרמזה לו אביגיל והיטב ד' לאדוני וזכרת את אמתך ואמרו במגילה שפיל ואזיל בר אווזא ועיני' מטייפין והיינו שרמזה לו שישאנה, והכוונה שאם לא יחזיק עצמו עכשיו למלך ולא יהרוג אנשי נבל ממילא יוכל לישא אותה כי נתבאה שימות נבל וישאנה משא"כ אי יחזיק עצמו למלך ממילא אסורה לו ואי נימא דיכול הי' לישא אותה אפי' בעת שמלך כיון שלא שימש בה הדיוט רק קודם שמלך ודאי ניחא ואי נימא דבכה"ג הי' אסור אבל עכ"פ אם נשאה כשהוא הדיוט פשיטא שאין צריך לגרשה א"כ הך והיטב ד' לאדוני היינו במיתת נבל שכך נתבאה עליו שימות כנ"ל, בזה: בתוס' בד"ה עם בני אדם פי' בקונ' וכו' וקשה וכו' ולא איפשטא ואמאי לא פריך נמי עלה דברי התוס' צריכין ביאור

דכי בשביל דמבעי' לן בסוטה איכא למיפרך הכא ואי הי' כוונתם דלמה לא פשיט מהכא לא הוי להו לומר ואמאי לא פריך נמי עלה, הלכך נראה כפי גירסת התוס' בסוטה עוברת על דת יהודית מותר לקיימה משמע בהדי' דוקא דת יהודית אבל בדת משה דהוא דאוריית' פשיטא להו דאסור לקיימה ואפי' דת יהודית נמי לא איפשטא התם א"כ ראשה פרוע דהכא דאוריית' דכתיב ופרע את ראש האשה אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרועי ראש, ונהי דהוי מצי לשנויי כדמשני בכתובות דרך קלתה מ"מ אמאי לא פריך נמי עלה כדפריך ארוחצת ולישני באמת דרך קלתה, ומה שזכרו התוס' טוה בשוק הוא בטעות שהרי הר"ן העתיק דברי התוס' ולא זכר טוה בשוק כלל וכן הרא"ש ורי"ף לא זכרו בדברי ר"מ טוה בשוק והרי בשום מקום לא הוזכר טוה בשוק קודם ראשה פרוע, ואפי' לגירסת התוס' שלפנינו ע"כ דלאו דוקא נקטי רק העיקר ראשה פרוע, או דכוונת התוס' כך דנתכוונו לסתור דברי רש"י דהש"ס מקשה בפשיטות ס"ד, משמע דפשיטא לן דרק מצוה היא ולא חובה ורצו להוכיח דע"כ הני נמי י"ל חובה נינהו מדבעי לן ולא איפשטא והך ואמאי לא פריך הוא קושי', אחרת דהוי לי' להקשות אראשה פרוע דהכא דאוריית' הוא דבדאוריית' לא מבעי' לן ולשנויי דרך קלתה כנ"ל, אבל העיקר כפי גירסת הר"ן בתוס' דלא גרסינן טוה בשוק ואתי שפיר בפשיטות כפי הנ"ל: בד"ה הכתוב קראו אחר, מיתוקמא אפילו כב"ה ואערות קאי ע"כ.

יש לדקדק דמאי קשיא לן לב"ה ערוה למה לי הוי לי' לומר דקמש"ל ערוה דבהא הכתוב קראו אחר ואי לא זכה קברתו דזה הוציא רשעה מביתו כו', ואפשר דאי לא הוי כתיב ערוה כלל פשיטא לן דשני לאו שפיר עביד רק כיון דכתיב בקרא ערוה לאשמועינן דיכולה להנשא לאחר לכתחילה ס"ד דאיסורא נמי לא עביד השני כלל קמש"ל הכתוב בתיבת אחר לומר דמ"מ לאו שפיר עביד שנשאה.

כנ"ל: בגמרא אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. נראה לי לפי דהמזבח הוא לעשות שלום בין ישראל למקום ב"ה וכשאיש ואשתו בשלום שכינה שורה וח"ו להיפך גורם סילוק שכינה לזה ס"ד דמזבח לא איכפת לי' שהוא מחזיר השלום והשראת השכינה בקרבנות שמקריבין עליו קמש"ל דאפילו מזבח מוריד עליו דמעות, הלכך אין ראוי לגרש אשתו הראשונה רק להיות עמה בשלום ולא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום: סליק בס"ד פרק המגרש וסליקא לה מסכת גיטין