

אחת מקרקעות האדון. שהרי על כל אחת מהן יש להסתפק, שמא היא המשווית. בכל זאת, את עצמו הוא קונה, שהרי הוא אינו קרקע. ואותו לא שייר האדון. **עד שיאמר האדון "כל נכסי נתונין לפלוני עבדי, חוץ מאחד מריבוא שבהן"**. ולא יפרש למה בדיוק התכוון בדבריו. שבאופן כזה, אינו יוצא לחירות, מאחר ויש לתלות, שבאומרו "אחד מריבוא" התכוון לעבד. [ואף ששיוי האמיתי עולה על ערך זה. מכל מקום, בעיניו שווה כן].

ומכך שרואים<sup>(175)</sup> שבכל שאר הלשונות,

לשחררו. שהרי לא כתב בפירוש "עצמך ונכסי קנויין לך". אלא, כוונתו היתה רק להחניף בכך לעבד, כדי שיעבדנו במסירות יתר.

**רבי שמעון אומר: לעולם הוא בן חורין**, בין באופן שקנה את שאר הנכסים שהעניק לו, כגון שפירט את מיקומה המדוייק של הקרקע המשווית. שאז הוא קונה גם את עצמו וגם את הנכסים, חוץ מאותה קרקע. ובין באופן שרק את עצמו קנה, ולא את הנכסים. כגון ששייר "קרקע סתם", מבלי לפרט לאיזו התכוון. שאז אינו קונה אף

לו נכסים אחרים. ומשמע, שלפי רבי שמעון יוצא, אף שודאי אינו כלול בלשון "אותה העיר", מאחר והוא סובר פלגינן. ולכן מעדיף הרא"ש את פירושו של רש"י בזה, שהטעם שיוצא לחירות לפי רבי שמעון הוא מאחר והאדון נכנס לשיור. לפיכך בין היו לו נכסים אחרים וקנאם העבד. ובין לא קנה כלום, משום שכתב לו חוץ מבית כור קרקע, שעל כל אחת מקרקעותיו יש לומר שמא לזו התכוין. בכל זאת סובר רבי שמעון שיוצא העבד לחירות, משום שפלגינן דיבורא. ועל כך כותב הרא"ש: "וצריך לומר [לפי פירוש רש"י] שאין לו שום מטלטלין". ומבאר הקרבן נתנאל (אות ז): כי אם מדובר שהיו לו מטלטלין, אם כן אין להבין מדבריו שפלגינן דיבורא, שהרי נוכל לפרש את הדיבור "כל נכסי" שאמר האדון, על העבד והמטלטלין. ובחדושי רבי עקיבא איגר כתב לבאר כוונת הרא"ש, שרק במקום שאין העבד קונה, אלא רק את עצמו, אשר לא שייך לקרותו "כל נכסי", בזה צריכים להגיע לפלגינן דיבורא. וכמו שמדוייק לשון רש"י. ולכן כתב הרא"ש: שאין לו מטלטלין אחרים. אבל אם יש לו מטלטלין אחרים, הרי שקונה עם העבד גם את

175. עיין ברא"ש (סימן ז) שמביא את פירוש הרשב"ם (בבא בתרא דף קמט עמוד ב) שההוכחה מדברי רבי שמעון היא, מאחר ומדובר באופן שלא פירש האדון בשטר באיזה קרקע מדובר. ולכן יש להסתפק שמא הכוונה לעבד. משום שעבד נחשב כקרקע. שהרי עבדים הוקשו לקרקעות. ואף שהגמרא לפני זה (שם) אומרת שעבד כמטלטלין [כמובא בהערה הקודמת]. היינו שנחשב גם כמטלטלין, ומכל מקום בעיקרו נחשב הוא כקרקע. ומקשה עליו הרא"ש מלשון התוספתא (בבא בתרא פרק ט) שלפי רבי שמעון אם נותן כל נכסיו לעבדו ומפרט חוץ מעיר פלונית חוץ משדה פלונית, אף על פי שאין לו אלא רק את אותה עיר או את אותה שדה זכה בנכסים וקונה את עצמו. פירוש: אם יש נכסים אחרים — זכה בנכסים [אבל אין זה מן ההכרח]. אבל את עצמו קונה הוא בכל אופן. או [אפשר עוד לפרש], שקנה עצמו להיות בן חורין מכח "כל נכסי", שהרי גם הוא בכלל הנכסים. ומבואר מזה, שלפי תנא קמא, החולקים על רבי שמעון בדין פלגינן דיבורא, אף כשמפרש "אותה העיר" וכדו', אינו יוצא בן חורין משום שלא פלגינן דיבורא אפילו אם יש

[לבר מלשון האחרון], יוצא העבד לחירות.

משום שלגבי עצמו מועילה אמירתו. ואילו

המטלטלין והכל כלול בלשון "כל נכסי", ואין צריכים כלל לפלוג [לחלוק] את הדיבור. אכן, תמה רבי עקיבא איגר על הרא"ש, מדוע צריך להעמיד שאין לו מטלטלין אחרים. היר אפילו במקום שיש לו מטלטלין אינו קונה אותם העבד אלא רק את עצמו, שהרי מטלטלין אינם נקנים בשטר. ונשאר בצריך עיון גדול. ובעיקר פירושו של רש"י, עיין שם ברא"ש, שגם עליו יש להקשות. אם הטעם הוא "כיון שנחת לשוורא", הרי אע"פ שאינו מזכיר שם הקרקע ששיר, מכל מקום קונה את כל הקרקעות שיש לאדון. אלא שיד האדון על העליונה להשאיר לעצמו את הקרקע המעולה שבקרקעותיו. וכמוכח מהמשנה בבא בתרא (דף קז עמוד ב). וברשב"א [וכן הרמב"ן, ריטב"א ור"ן] הוסיף להקשות על פירוש רש"י, שלפי דבריו קשה, אם כן מה הראיה שתנא קמא החולק עליו [היינו רבי מאיר], סובר שלא פלגינן דיבורא. הרי יתכן שרק בגלל שנכנס האדון לעניין השוור, הוא סובר שהעבד אינו קונה עצמו. אבל במקום שלא נכנס לזה, גם הוא מסכים שפלגינן דיבורא. ועוד, הרי אפילו לפי דברי רש"י, גם רבי מאיר מודה שאם משייר האדון שדה פלונית ואין לו אלא רק את אותה שדה, שיוצא העבד לחירות. והטעם הוא: מכיון שאין לו אלא את אותה שדה, אין לומר ששייר גם את העבד, משום שאם כן יצא שלא מעניק לו כלום בשטר זה. וכן מוכח לגבי מתנה במסכת כתובות (דף קט עמוד ב), שאדם אחד צויה לפני מותו שיתנו דקל אחד מנכסיו לביתו, [שהרי הבת אינה יורשת במקום שיש בנים], ולא פירש את מיקומו המדויק. וכשחלקו הבנים את נכסי הירושה, דחו אותה כל אחד מהם בטענה שהאב לא צויה לתת מחלקו. ופסק אביי שהחיוב לתת לה את הדקל מוטל על כלל הנכסים. ולפיכך צריכים לתת לה דקל אחד.

ולחזור ולחלוק מחדש את מה שנשאר. ומוכיח מזה הרשב"א, שאף שלא פירש האב איזה דקל הוא נותן לה, מכל מקום קונה היא דקל אחד. ואין אומרים שמאחר והאב לא פירש לאיזה דקל התכוין, לכן ידה על התחתונה ולא תקבל כלום. וכן מוכח בפרק גט פשוט (בבא בתרא דף קעג עמוד א), לעניין אחד שהודה בפני חבריו ואמר שטר יש לך בידי ופרוע הוא. [כלומר, פרעת לי את החוב, אלא שאני לא קרעתי]. ונמצאו בידו כמה שטרות. ופסק רבא שהחוב הגדול ביניהם פרוע. ואמר לו רבינא: אלא מעתה האומר לחבירו שדי מכורה לך גם כן שדה גדולה מכורה לו? ומשאלתו של רבינא מוכח, שאף על פי שהשדה הגדולה אינו מכורה. מכל מקום הקטנה כן מכורה על פי הודאתו. ומכל המקומות הללו ועוד מוכיח הרשב"א שלא כרש"י, שאף על פי שאינו מפרש מה מכר או נתן או שייר, בכל זאת זוכה המקבל בנתינה. ורק יד המוכר על העליונה. ולכן מסכים הרשב"א עם פירוש הרי"ף, שמה שאמר רבי שמעון "לעולם", בא הוסיף שאפילו אם אין לאדון שדות נוספות חוץ מאותה שדה גם כן יוצא לחירות. ואם כן כשחולקים את דיבורו שאמר "כל נכסי" יוצא שאמירתו לא חלה על נכסים אחרים כלל, רק על דיבורו של העבד. ובכל זאת, זוכה העבד בעצמו ויוצא לחירות מטעם פלגינן דיבורא. ומכאן גם נשמע שרבי מאיר אינו סובר פלגינן דיבורא. שהרי אין לומר, שלפי רבי מאיר אינו קונה את עצמו מאחר שנכנס לשוור, כי באמת לא שייר כלום חוץ מאותה שדה. ואם כן כל כוונתו בזה שאמר "נכסי" היתה לעבד בלבד. ואם נאמר שגם את הגוף שייר, אין מתקיים דיבורו שאמר "נכסי" כלל. ובודאי הטעם לפי רבי מאיר הוא משום שלא פלגינן דיבורא.

אך הגמרא ממאנת בקושיא ודוחה אותה בקושיא נגדית:

**ומי אמר רב נחמן הכי** — וכי רב נחמן אמר כך — שאין אומרים פלגינן דיבורא. **והאמר רב יוסף בר מניומי שכך אמר רב נחמן: שכיב מרע** — חולה מסוכן הנוטה למות — **שכתב** בשטר מתנה שנותן **כל נכסיו** [כולל העבד עצמן] **לעבדו**. ואחר כך הבריא **ועמד** מחוליו. ורוצה לחזור בו מהכל, הדין הוא: **חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד**, שנתנו לעצמו. וטעם הדבר: **חוזר בנכסים**, מאחר **ומתנת שכיב מרע הוא**.<sup>(177)</sup> **ואינו חוזר בעבד**, שהרי כבר **יצא עליו שם בן חורין**, מרגע שקיבל את השטר. ומאותו רגע<sup>(178)</sup> אסור כבר להשתעבד בו מדין עבד.

ומכך שאומר רב נחמן שחוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד, רואים שהוא סובר<sup>(179)</sup> שפלגינן דיבורא. ואם כן איך יתכן שהוא פסק כרבי מאיר שלא פלגינן דיבורא?

**אלא, אמר רב אשי: אכן דעת רב נחמן כרביא, שפלגינן דיבורא**. ומה שפסק כרבי

לגבי הנכסים, אינה מועילה. מוכיח רב אדא בר מתנא שזהו משום שסובר רבי שמעון "פלגינן דיבורא". ואם כן, רבא שאמר: "עצמו קנה נכסים לא קנה", סובר כרבי שמעון שפלגינן דיבורא.

**ועל כך מקשה רב אדא: איך יתכן שרביא, שהלכה כמותו, סובר כרבי שמעון, שפלגינן דיבורא והעבד יוצא לחירות. והאמר רב יוסף בר מניומי שכך אמר רב נחמן: אף על פי שקילם<sup>(176)</sup>** — ששיבח — **רבי יוסי את דברי רבי שמעון**, אין הלכה כמותו. אלא **הלכה כרבי מאיר** שהוא התנא קמא במשנה בפאה החולק על רבי שמעון וסובר, שאין העבד יוצא לחירות. וכמובא בכרייתא,

**דתניא: כשנאמר דברים אלו**, [סברת רבי שמעון שפלגינן דיבורא], **לפני רבי יוסי. קרא עליו המקרא הזה "שפתיים ישק משיב דברים נכוחים"** — כלומר, ראוי הוא רבי שמעון לנשקו בשפתיו, על שהוא משיב דברים ישרים.

מכאן שרב נחמן סובר הלכה כרבי מאיר, שאין אומרים פלגינן דיבורא.

179. וההוכחה שזה מטעם פלגינן דיבורא, כתבו הרשב"א והריטב"א, שמכיון שזיכה בשטר אחד את כל נכסיו לעבדו. ועתה, חוזר הוא בנכסים ונתבטל כח השטר לגבי הנכסים. ואילו לגבי הקנאת גופו לא נתבטל ונשתחרר העבד על ידו. מוכח שזהו מטעם פלגינן דיבורא. אך לכאורה צריך עיון, הדמיון בין דין זה לדין הכותב כל נכסיו לעבדו ושייר קרקע כל שהוא. שהרי שם דעת רבי שמעון לומר פלגינן, היינו שמפני זה מחלקים אנו את הלשון "כל נכסי" שאמר האדון בשטר, ומוציאים את העבד עצמו

176. ברשב"א הביא בשם הירושלמי (מסכת סוטה פרק ה הלכה א), **למדרש קילסו ולא להלכה!**

177. כמובא במסכת בבא בתרא (דף קמו עמוד ב), ששכיב מרע שהבריא חוזר מכל מתנותיו. שהרי לא נתנם אלא על דעת שימרת.

178. שהרי ברגע שנשתחרר נהיה יהודי גמור. וראה תוספות דיבור המתחיל: ואינו חוזר.

מתבטל התנאי [כלומר שלא היה מבריא מחוליו], לא היינו אומרים פלגינן דיבורא. ואם כן גם במקום שמתבטל התנאי אין כאן ביטול של חלק מכח הדיבור. אלא רק, שעל מקצת הדיבור היה תנאי ועל מקצתו לא היה. ואם כן אין זה דומה כלל לדין פלגינן דיבורא. וגם לפי תירוצם השני של התוספות, שלעניין שחרור, מן הסתם דעתו של האדון שיקנה עצמו בשעה הראויה לשחרור, דהיינו מחיים. אבל לעניין נכסים, כיון שיכול לקנותם אף לאחר מיתתו, אין דעתו מחיים, גם כן אינו מובן. שהרי מכיון שאין הדבר תלוי אלא בדעתו, אם כן אין זה תלוי כלל בדין פלגינן, אלא רק בדעת האדון. וצריך עיון. ובספר שערי חיים (סימן כו אות ו), כתב לבאר בזה, שתנאי זה של השכיב מרע, הינו תנאי קיום ולא תנאי ביטול. כלומר, שאם לא נתקיים התנאי — לא נתקיים המעשה מעיקרו. וזהו כמו שביאר הגאון רבי נפתלי טרופ את דברי הרמב"ם (בפרק ט מהלכות גירושין הלכה יא) שהמגרש את אשתו ואמר לה אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש הרי את מגורשת, ואחר כך מת בתוך י"ב חודש. אסורה היא להינשא עד לאחר שיעברו י"ב חודש כשיתקיים התנאי. ואף על גב שבכל תנאי זהו תנאי ביטול, כלומר שהמעשה קיים, ורק התנאי עשוי לבטלו אם יתקיים. והיינו שהגירושין קיימים אלא שהתנאי יכול לבטלם. וכמו שכתב הרמב"ם (בפרק ח מהלכות גירושין הלכה א), שמותר לה להנשא לכתחילה אף על פי שעדיין לא נתקיים התנאי. ואין חוששים שמא לא יתקיים. מכל מ קום כאן, כאמור, זהו תנאי קיום. וביאור הדבר, לדעת הגאון רבי נפתלי הוא, שבמקום שהתנאי הוא סיבת המעשה זהו "תנאי קיום". וכמו במקרה שאמר "הרי את מגורשת אם לא באתי" תלה הגירושין באי ביאתו. וכוונתו בזה היתה שרק אם לא יחזור אליה אז יחולו הגירושין, משום שהולך הוא

מכלל הנכסים. ואם כן, בעצם נתינת השטר עשוי הוא לחול רק על מקצת ממה שנכתב בו. ובזה נחלקו רבי שמעון ורבנן, אם פלגינן בכזה אופן את חלות השטר או לא. אבל בשכיב מרע שעמד, אין דין פלגינן בעצם השטר, שהרי מלכתחילה דעתו ליתן הכל, גם את עצמו וגם את הנכסים. אלא שעתה חזר בו. ואם כן יש לומר שהשטר מצד עצמו היה עשוי מלכתחילה לגבות הכל. אלא שעכשיו הוא חוזר בו מהנכסים וזוכאי הוא לעשות זאת, מכח היותו שכיב מרע. אך מהעבד אינו יכול לחזור בו, מאחר וקיבל שם בן חורין. ולפיכך יש לומר, שאפילו אם פוסק רב נחמן כרבי מאיר במשנה בפאה שלא פלגינן דיבורא. מכל מקום אין סתירה לזה שכאן הוא מסכים שחוזר בו מהנכסים ומהטעם שנתבאר. ואשר נראה מוכח מדברי הגמרא הוא, שבאמת ביטול הפלגינן שבשטר אין זה משנה מה הטעם שחולקים את האמירה שבשטר. האם זה מעיקרו או שעכשיו אינו גובה בו הכל. אלא, שכל שטר שבפועל אינו גובה את כל מה שנכלל בנתינה שלו [כגון "כל נכסי", שאת עצמו אינו מקבל], זהו מטעם פלגינן דיבורא.

אכן, גם בשעורי רבי שמואל (אות קלב) דן בזה על פי מה שביארו התוספות (ד"ה ואינו חוזר) בתירוצם הראשון, שמדובר באופן שכתב לו בשטר "מהיום", אשר בפשטות כוונתם היא בין על הנכסים ובין על השחרור. והטעם שחוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד, הוא משום שאת הנכסים דעתו להקנות מהיום רק בתנאי שלא יבריא מחוליו. אך את העבד הוא משחרר מהיום גם על הצד שבסופו של דבר יבריא מחוליו. [וכמו שכתבו התוספות בהמשך דבריהם].

ולפי זה הוקשה לו, לשם מה צריכים להגיע כאן לדין פלגינן דיבורא. והרי אף שעל הנכסים התנה ועל השחרור לא התנה, אם לא היה

אם שייר העבד אם לאו, ואין זו כריתות גמורה.

אבל במקום שלא שייר האדון בנתינה, אין כל חסרון בכריתות. וברגע שקיבל העבד את השטר, מיד הוא משתחרר, אם האדון אינו חוזר בו. ומאחר ונתקדש בקדושת השם בהיותו יהודי, שוב אין יכול האדון לחזור בו מהנתינה.

ולכן בדינו של רבא, שאין כל שיור בנתינה, פועל השטר את כריתותו לעניין העבד, ויוצא הוא לחירות. ומה שאינו מועיל לעניין

מאיר, שהכותב כל נכסיו לעבדו ושייר קרקע כל שהוא – לא יצא העבד לחירות. **התם היינו טעמא** – שם הטעם הוא – **משום** (180) **דלאו כרות גיטא הוא** – שדיני שטר שחרור נלמדים בגזירה שווה (181) מגט אשה. וכשם שבגט צריך שתהיה כריתות גמורה בין האיש והאשה, ללא השארת שום דבר המקשר ביניהם. כך בעבד, צריך שיהיה השטר כורתו לחלוטין מהאדון. ומכיון שבדין המשנה במסכת פאה הוזכר "שיור" מסויים, והאדון לא טרח להדגיש בשטר שהעבד אינו כלול בשיור זה, כגון שיכתוב "עצמך ונכסי קוניין לך". אם כן אינו ברור

לחלוק את דיבורו שאמר "כל נכסי", גם כן סובר רבי מאיר שאינו יוצא לחירות. אלא מתרץ רב אשי שהחסרון הוא בכריתות.

וכתב הרשב"א, שלפי זה צריכים לומר שמדובר באופן שיש לאדון נכסים רבים ושייר בהם כל שהוא. בזה אמר רבי מאיר שלא יצא לחירות. אבל אם משייר שדה אחת או עיר אחת, ואין לו אלא אותם. שאז אין לומר מזה שנכנס לשייר, אולי שייר גם את העבד. בזה מודה רבי מאיר לרבי שמעון שיוצא לחירות.

אך ציין שם שהתוספות (דיבור המתחיל: הלכה כרבי מאיר) פירשו שלא כרות גיטא הוא, כיון שיש שיור בדיבור שהוא משתחרר בו. שהרי הוא אמר "כל נכסי", ודיבור זה אינו מתקיים במלואו. אבל בעבד שהביא גיטו וכתוב בו [שתי לשונות] "עצמך ונכסי קוניין לך" או "כל נכסי קוניין לך". בזה כן פלגינן דיבורא, משום שיש כאן כריתות כיון שלא שייר כלום בלשונו. וכן בשכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד. יש כאן כרות גיטא, שהרי לא שייר בלשון מתנתו כלל.

181. רש"י מפרש שדיני שטר שחרור של עבד

לדרכו ואינו רוצה להשאיר עגונה. אבל אם יבוא קודם הזמן, הרי שהגט לא חלק כלל. **נמצא שהתנאי הוא סיבת מעשה הגירושין וקיומו.**

ובדרך זו ניתן להסביר גם את עניין מתנת שכיב מרע. שיש כאן אומדנא מוכחת שכל מה שנותן את נכסיו, הוא רק מחמת שהולך למות. וזהו עיקר טעם נתינתו. ולכן נחשב תנאי זה כתנאי קיום. אשר בהיעדר התנאי – היינו אם יבריא מחוליו – אז גם המעשה מתבטל. [כלומר, אין נתינה כלל]. ולפי זה, במקום שהבריא השכיב מרע ועמד מחוליו, נמצא שהדיבור הנוגע לנכסים אינו מתקיים כלל. ולפיכך חוזר הוא בנכסים ואינו חוזר בעבד. ואם כן שייך ענין זה לפלגינן דיבורא. שהרי אילולי פלגינן דיבורא, אם כן כל הדיבור של "נכסי" היה צריך להתבטל. ורק מכח הדין של פלגינן, יכול מקצת הדיבור להתבטל ומקצתו להתקיים.

180. כלומר, שמה שאמר רב נחמן שהלכה כרב מאיר, שלא יצא העבד לחירות. אין זה משום שלא פלגינן דיבורא. שהרי אפילו באופן שהדגיש שמשיר קרקע מסויימת, שאז אין צורך

ואלא שמא נאמר, ערער תרי — ערעור של שני אנשים.

והרי תרי ותרי נינהו — שנים נגד שנים הם! [שני המערערים נגד שני המקיימים את הגט].

ואם כן קשה, מאי חזית — מה ראית — דפמכת אהני — שסמכת על אלה [המקיימים]? פמוך אהני — סמוך על השניים הפוסלין את החתימה. והעמד אותה בחזקת אשת איש! (183)

אלא, המשנה מדברת על ערער שמערער

הנכסים, אין זה חסרון בדיני הכריתות. אלא זהו חסרון בצד הממוני שבו. ששטר שאינו מקויים בעדים, אינו מועיל. אבל לקנות את עצמו מועיל, מאחר ופלגינן דיבורא.

שנינו במשנה: אם יש עליו עוררין, יתקיים בחותמיו:

ושואלת הגמרא: ערער זה, שמטרתו לפסול את הגט, על ידי כמה אנשים הוא נעשה?

אילימא — אם נאמר — ערער חד — ערעור של אדם אחד, והאמר רבי יוחנן במסכת כתובות [כג ב] דברי הכל, אין ערער פחות משנים. (182)

שום זכות. ועיין שם בר"ן וברא"ש. וכן משמע גם לשון הרמב"ם (בפרק ז מהלכות עבדים הלכה א) וזה לשונו: גט שחרור צריך שיהיה עניינו דבר הכורת בינו לבין אדונו. ולא ישאר לאדון בו זכות. לפיכך הכותב לעבדו ... חוץ ממקום פלוני וכו' אין זה כורת והגט בטל. עכ"ל.

וראה שם בכסף משנה שכתב שפירש כפירוש הרי"ף. ובביאור מחלוקתם יעויין בספר שערי חיים סימן כז.

182. רש"י כתב שאינו יודע היכן הוא המקור לדברי רבי יוחנן. אך התוספות מציינים בשם רבנו תם, שעיקר דבריו של רבי יוחנן נאמרו במסכת כתובות (דף כג ע"ב), לעניין המחלוקת האם מעלין אדם לכהונה [להחשיבו כהן] על פי עדות של עד אחד.

וכן כתבו התוספות בכתובות (שם, דיבור המתחיל: והאמר רבי יוחנן).

183. כן מפרשים התוספות, וכן כתבו התוספות

ושפחה נלמדים בגזירה שווה מדיני גט. לגבי גט אשה נכתב בתורה (דברים פרק כד): "וכתב לה ספר כריתות". ולגבי שפחה נכתב (ויקרא פרק יט) "או חופשה לא ניתן לה, היינו שחרור על ידי שטר, ולומדים בגזירה שווה, שכשם שבגט צריך שתהיה כריתות, כן גם בשטר שחרור. ומכיון שיש לומר שכוונתו לשחרר אף את העבד וכו', אין זו כריתות גמורה.

ובתוספות רבי עקיבא איגר למשניות במסכת פאה (פרק ג משנה ח) הוסיף לבאר, שודאי אין דנין לומר שמא באמת שייר את העבד. אלא ודאי דעתו היתה לשחררו. אך מכיון שבגט צריך שתהיה כריתות גמורה, לכן צריך שגם לשון השטר יורה על כך בבירור, ללא שום נדנוד ספק בלשון השטר. ומכיון שכאן משמעות הלשון הינה מסופקת, שמא יש כאן שיור. אין על זה שם כריתות.

וברי"ף פירש באופן אחר, שמכיון ששייר קרקע כל שהיא בנתיה וכתב זאת בגט. נמצא שלאדון נשארה זכות מסויימת בגט, ואין זה נקרא כריתות. והטעם: משום שצריך הגט להיות גט חירות שכולו לעבד ולא יהיה לאדון בו

הבעל כנגד הגט, (184) וטוען שגט זה מזוייף הוא. ובאופן כזה צריך הגט להתקיים בחותמיו.

רי"ד, הרשב"א והריטב"א. ולפי זה שאלת הגמרא היא, שלא נסמוך על עדי הקיום. אלא שיש לברר, האם כוונת הגמרא היא, שמאחר ויש כאן תרי ותרי [שנים נגד שנים], הרי שיש כאן ספק אשת איש. שמכיון שיש לה חזקת אשת איש, והגט ספק כשר, אם כן מעמידים אותה בחזקת ודאי אשת איש, כמו שהיתה מקודם.

ומלשון התוספות משמע, שמאחר ויש לה חזקה, אם כן ודאי אשת איש היא. אמנם המהר"י בן לב מפרש כוונתם, שלא כתבו זאת לומר שבגלל זה יש לה דין "ודאי". אלא רק להוציא מהחזקה הנגדית שיש לה "אישה דייקא ומינסבא" [כלומר, שאשה מדייקת היטב קודם שנשאת לאדם אחר. ואין חשש שלא התנתקה כליל מבעלה הראשון]. ואילו חזקת אשת איש, היה מקום לומר שהיא מותרת בגלל חזקה זו. ועל כן כתבו התוספות, שיש לה חזקת אשת איש, ומשום כך נשאר ספק.

184. וכתב התוספות רי"ד, שלערעור זה של הבעל אנו מזדקקים ומצריכים קיום על ידי חותמיו. אבל שליח הגט, כיוון שיצא הגט תחת ידו, [כלומר שמסרו לאשה], שוב אינו נאמן לקיימו. ורק אילו היה מקיימו קודם שנתנו לה, היה נאמן. אבל אחר כך לא.

וממשיך התורי"ד, שאף על פי שיש להקשות על זה מלשון הגמרא להלן בהמשך העמוד, שמעמידים את המקרה של "שליח שאינו יכול לומר", באופן שנתנו לה ולא הספיק לומר [בפני נכתב ובפני נחתם], עד שנתחרש. [וכמו שהביאה זאת כבר הגמרא לעיל דף ה עמוד א]. אשר משמע, שדוקא בגלל שנתחרש לא יכל לומר, אך אם לא היה מתחרש היה יכול לקיים [על ידי

אך הוא דוחה, שדוקא שם, כל זמן שלא בא הבעל ומערער, נאמן השליח לומר את דברו. אבל כאן שהבעל בא לערער, רק אם אמר השליח קודם ביאת הבעל, נאמן. אבל לאחר מכן אינו נאמן. ב. לפי תירוץ הגמרא, שמדובר בערעור של הבעל, מעיר התוספות יום טוב, אינו מוכן מדוע נקטה המשנה "עוררים" לשון רבים. אכן, הוא מיישב, לפי התוספות הכותבים בשם הירושלמי, שגם לקוחות של הבעל נאמנים לערער. אם כן, גם הם נכללים בלשון "עוררים". ואף על גב שקיים הבדל בין ערעורם לערעור הבעל. שערעורו של הבעל מעכב אותה מלהינשא עד שיתקיים הגט. אבל ערעור הלקוחות אינו מעכב, אלא לעניין זה שלא תוכל להוציא מהם קרקעות. אבל להינשא תוכל על אף ערעורם. וכמו שכתב בפירוש הרא"ש. בכל זאת, מתקבל ערעורם לעניין גביית הכתובה. וראה בהערות על התוספות ציון (279).

ועוד, מיישב התוספות יום טוב, מכיון שרק הבעל נאמן לערער, אבל עד אחד אינו נאמן. נראה מוכח, שזהו בגלל שנחשב ערעורו כשנים. ולפיכך מתייחסת אליו המשנה בלשון "עוררים".

## מתניתין:

## גמרא:

דנה הגמרא: **מאי** — מהו הפירוש "ואינו יכול לומר"?

**אילימא** — אם נאמר שהשליח הוא חרש [שאינו שומע ואינו מדבר], אי אפשר לומר כך!

וכי חרש כזה **בר איתויי גיטא הוא** — האם ראוי הוא בכלל להביא גט?

והתנן במשנה להלן [כג א]: **הכל כשרים להיות שלוחים להביא את הגט, הוין מחרש**

המביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר<sup>(1)</sup> "בפני נכתב ובפני נחתם",<sup>(2)</sup> אם יש עליו עדים חתומים — יתקיים בחותמו, <sup>(3)</sup> על ידי אישור חתימות העדים.

**אחד גיטי נשים ואחד גיטי שחרורי עבדים, שוו בנייהם לענין אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם"**, הן למוליך הגט מארץ ישראל לחוץ לארץ, והן למביא מחו"ל לארץ ישראל.

וזו אחת<sup>(4)</sup> מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים.<sup>(5)</sup>

5. מלשון המשנה משמע, לדעת הפני יהושע, ששוין הם לגמרי בדין נאמנות השליח. גם לענין האמירה וגם לענין זה שהוא נאמן מדין עד אחד, אף אם יבוא האדון ויערער. [כגון שיטען שהשטר שחרור מזוייף]

ומוסיף הפני יהושע, שאף שהעבד הינו ממון גמור של האדון, ועכשיו אנו מפקיעין אותו ממנו על פי עד אחד. מכל מקום, מאחר והפקעה זו נובעת מכח הנאמנות שהעניקו לו חכמים לענין "איסורים". [כמבואר בתוספות, להתירו מעתה בבת חורין. וכן לחייבו בכל המצוות כיהודי גמור]. ממילא, נפקע גם שיעבודו הממוני מאותה שעה.

ואף על פי שלענין אשה, כתב הפני יהושע לעיל, שאין עדותו של השליח מועילה כדי לגבות על ידי זה את הממון, שמגיע לה מהכתובה. והטעם, משום שאומרים "פלאגינן דיבורא", ורק לגבי ה"איסורין" שלה הוא נאמן, אך לא לענין הממונות. מכל מקום, בעבד אינו כן. כי דוקא באשה, שבאה לגבות "תוספת כתובה", והרי זו כמו תביעה בפני עצמה. בזה

1. זה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה: רוצה לומר שנתחדש עליו חידוש שמונע ממנו הדיבור. וכוונתו למה שהעמיד רב יוסף בגמרא, שמדובר בשליח שהיה פיקח [בריא] בשעה שמסר לה את הגט, ונתחרש קודם שאמר בפני נכתב ובפני נחתם. וראה בהערות על הגמרא לעיל בדף ה עמוד א, אות (נה).

2. המשנה נוקטת "אם", לדברי התוספות יום טוב, מכיון שההלכה היא שעדי מסירה כרתי. כלומר, העדים שבפניהם נמסר הגט לאשה, הם הפועלים את עיקר הכריתות בגירושין, ולא עדי החתימה.

3. קיום החתימות נעשה בבית הדין, על ידי שיבואו העדים שחתמו ויאשרו שזוהי חתימת ידם. או שאחרים המכירים את חתימתם יאשרו שזו היא חתימתם. וראה בהערות על הגמרא לעיל דף ב עמוד א אות (ו).

4. בברייתא המובאת בגמרא, מפורשות ומבוארות שתי דרכים נוספות.

א. שו"ל למו"ל גט מארץ ישראל לחוץ לארץ, ולמביא מחוץ לארץ ישראל, שבשניהם צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ב. וכל גט — כל שטר — שיש עליו עד כותי, הריהו פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, שכשר.

ג. וכל השטרות העולים בערכאות — ט-ב שנעשו בבתי דין — של עובדי כוכבים, אף על פי שהותמיהן של שטרות אלו הינם עובדי כוכבים, הרי הם כשרים, (7) חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שנפסלין על ידי חתימת גויים. בגט אשה הם פסולים

שוטה וקטן, משום שאינם בני דעת ואינם ראוי להיות "שליח גירושין"!!

אמר רב יוסף: הכא במאי עסקינן — כאן במה מדובר, כגון שנתנו (6) לה השליח כשהוא היה פיקח, ולא הספיק לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" עד שנתהרש בפתאומיות. עתה דנה הגמרא בדין השני של המשנה: אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שו"ל למו"ל ולמביא.

ומביאה הגמרא ברייתא בה מופיעים שלושה דרכים שבהם שו"ל הגיטים של אשה ועבד:

תנו רבנן: בשלושה דרכים שו"ל גיטי נשים לשחרורי עבדים:

לא נתנו חכמים נאמנות לשליח, כמו שני עדים. אבל בעבד, עיקר הנידון הוא על האיסור שבו [אם פקע או לא]. ומאחר ואנו מאשרים את השטר, ממילא פוקעת גם זכותו הממונית של האדון בעבד.

ועיין באבן האזל (הלכות עבדים פרק ו הלכה ז) שמוסיף, שבעבד אינו בא להוציא ממון, אלא הוא עצמו הממון. ומכיון שיש לו שטר שחרור ומהתורה הוא ברשות עצמו. לא תקנו חכמים בגלל חשש מזוייף, לעשותו לעבד. וכן כתב, כעין סברא זו בחידושי רבי שמואל (גיטין סימן א אות ה), בשם הגאון רבי שמעון שקאפ ע"ה. שבמקום שהממון הינו תולדה מהאיסור, לא שייך פלגינן דיבורא. ובעבד, הרי הממון הוא תולדה מהאיסור.

ואולם, בספר טיב גיטין לא הסכים עם יסוד הפני יהושע. שהרי דעת כמה ראשונים [ר"ן וריטב"א במסכת קידושין דף סה עמוד א. וחידושי הר"ן בסנהדרין דף לא עמוד א), שכל איסור שיש בו ממון ואין לו נאמנות על הממון. גם על האיסור אינו נאמן. [עיין בשב שמעתא

שמעתא ו פרק ד].

ולכן הוא מפרש, שמה שלא הקילו להאינו על הממון, אין זה משום שממון יותר חמור, שהרי אדרכא, ערוה חמורה מממון. אלא, שלא היה צורך לחכמים להאינו גם על הממון, מכיון שאין זה נוגע לעצם העדות. ולפיכך בעבד, מאחר וגם בו שייך עיגון [כמו שכוחבים התוספות בדיבור המתחיל: שו"ל למו"ל ולמביא], לכן הוכרחו חכמים להאמין גם על הממון. כי לא תיתכן הפקעת האיסור, מבלי הפקעת הממון.

6. ראה בהערות לעיל דף ה עמוד א ציון (נד).

7. רש"י מפרש שכשרים הם, משום שדינא דמלכותא דינא. ובדיבור הבא מפרש, "לפי שעל הדינים נצטוו בני נח". וכתב על פירושו בתוספות הרא"ש: "משמע שרוצה להכשירן בשאר שטרות מן התורה". וכן מתבאר בדברי רש"י להלן דיבור המתחיל: פסולא דרבנן.

וכן היא גם שיטת ספר החכמה ורבינו יקר המובאים בהגהות אשרי (ברא"ש, בפרק זה סימן