

אבל, **מחשבה**, אין מוציאה לא מיד מעשה, ולא מיד מחשבה, כי אחרי שירדה תורת קבלת טומאה אל הכלי, אין בכח מחשבה להפקיע אותה.

והשתא, תקשי לרבי יוחנן: (2) **בשלמא** מחשבה מיד מעשה לא מפקה [אינה מוציאה], משום דלא אתי דיבור (3) ומבטל

שיעשה מעשה המוכיח, שדעתו להמשיך בעשיית הכלים ונויים, כגון שיתחיל לשפוף אותם. (26)

ב-ט כ, אמנם מעשה, מוציא מיד מעשה, ומיד מחשבה, כלומר, על ידי מעשה בטלה תורת קבלת טומאה מן הכלי, בין אם היא חלה על ידי מעשה, בין אם היא חלה על ידי מחשבה. (1)

1. כתב רש"י: התחיל לשוף, ביטל מהם תורת גמר מלאכה לשם כלי, בין שירד להו על ידי מעשה — שהחליקן וגילה דעתו שאין מחוסרין עוד תיקון, בין שירד להו על ידי מחשבה. נראים הדברים, ש"לשוף" לאו היינו "שהחליקן" כי ההחלקה היא מעשה המוכיח שרוצה להשתמש בכלי כמות שהוא בלא שישוף אותם. ובחולין כה א כתב רש"י לשוף: לשפוף בדבר המחליקן ומצחצחן. הרי ש"לשוף" היינו החלקה!?

אלא שבתוספות בחולין שם כתבו: יש שיפה שעניינה להסיר את הקיסמים הגדולים שמזיקין למי שמשתמש בכלי, ושפיייה דחולין אינה אלא לנוי בעלמא להחליקן ולצחצחו.

2. יש להקשות: הלא קושיא זו, אינה קושיא על רבי יוחנן דוקא, ואף ריש לקיש תיקשי, דהא מודה ריש לקיש בדיבור ודיבור גרידא, דאתי דיבור ומבטל דיבור!?

יש לומר: סבר ריש לקיש: מחשבה דטומאה כיון שמורידה לידי טומאה, ומעתה מוכן הכלי לקבל טומאה הרי היא כדיבור שיש עמו מעשה, כנתינת מעות ליד אשה שראוייה היא להתקדש מעתה. ותירץ רבי יוחנן: לאו כדיבור שיש בו מעשה כל דהוא חשיבה אלא כמעשה גמור — ריטב"א. ראה עוד שם, ברמב"ן וברשב"א.

3. משמע מהכא ד"מחשבה" לענין טומאה היינו "דיבור" — תוספות יום טוב [כלים כה ט]

למלאכה אחרת, ולמלאכה זו עדיין איננו ראוי, ועתה שינה את דעתו והחליט להשתמש בו לאותה מלאכה שהוא ראוי לה כמות שהוא.

כגון: העור סתמו עומד למנעלים ולרצועות, ואינו מקבל טומאה עד שיקציענו ויגמר מלאכת המנעל והרצועה, ומכל מקום ראוי לעשות ממנו שלחן בלא שום קיצוע, שדרכם היה להיות להם עור שלם מיוחד לשטחו על הקרקע, ליתן עליו מפה לאכול, מעתה, אם היה עומד לקיצוע שנמצא שאינו מוכן לקבל טומאה וחשב עליו לשלחן הרי מחשבה זו מכינתו לקבל טומאה.

26. כלומר, כל עוד לא נטמא הכלי סגי בכל שינוי מעשה כדי להוריד ממנו תורת קבלת טומאה ואפילו שינוי לשם תיקון, ואין צורך בשינוי שמטרתו קילקול [כחכמים שבת נב ב ודלא כרבי יהודה].

אבל, אם כבר נטמא הכלי צריך דוקא מעשה של קילקול דהיינו שבירת הכלי או נקיבתו — מהרש"א.

וב"מגיני שלמה" [שבת נב ב] כתב שלדעת חכמים אף לענין לטהר את הכלי שכבר נטמא סגי במעשה של תיקון כגון שיתחיל שוב לשפפם על מנת להשלים את נויין [וכן נראה במאירי] ורק אליבא דרבי יהודה יש חילוק בין אם כבר קיבל הכלי טומאה, לבין אם עדיין לא נטמא, וראה עוד ברש"ש שם, ב"חזון איש" כלים כט יח וב"מקדש דוד" טהרות נד א ד"ה כתב.

מעשה.

מנוקדת שרוק והתי"ו בפתח], משמע, אף אם נפלו המים מאליהם על הזרע.

הא כיצד מתיישבת הסתירה, בין משמעות ה"כתיב", לבין משמעות ה"קרי"?!

בעיני "כי יותן" דומיא "דכי יתן", כלומר, מן המקרא אנו למדים, שאין צורך בנתינה בידים כמו שמשמע מה"כתיב", אלא אף אם נפל המשקה מאליו הוכשר האוכל, ובלבד שתהיה נפילת המשקים דומה לנתינה בידים.

ובמה תהיינה דומות זו לזו?

מה [כמו] ש"יתן" משמע: **דניחא ליה** [שרצונו] במשקה, שהרי נתן אותו בכוונה, אף "יותן" [נפילת משקה מאליו] **דניחא ליה** בעיני, ואם נפל המשקה ואין רצונם של הבעלים בכך, אין האוכל מוכשר לקבלת טומאה.

הרי למדנו בענין הכשר לקבלת טומאה באוכלין, שהתורה מחשיבה את מה שרצונו במשקה ["כי יותן"], כאילו עשה מעשה ונתן את המשקה בידים ["כי יתן"].⁽⁶⁾

ואף לענין תורת קבלת טומאה בכלים יש

אלא מחשבה מיד **מחשבה מיהא** [לכל הפחות] **תפיק**, דהא קסבר רבי יוחנן מחשבה מוציאה מיד מחשבה,⁽⁴⁾ ולא עדיפא מחשבה לענין קבלת טומאה, מאשה שקיבלה מעות לקידושין וחזרה בה?!⁽⁵⁾

ומשינין: **שאני מחשבה** דהכא, לענין קבלת **טומאה**, **דכי מעשה דמי**, כלומר, התורה דנה מחשבה זו כמעשה, לפיכך אין מחשבה מוציאה מיד מחשבה, כי לענין טומאה נחשב הדבר כמחשבה הבאה להוציא מיד מעשה, והרי "אין דיבור מבטל מעשה".

ודברי רב פפא לענין הכשר אוכלין לקבלת טומאה:

דרב פפא רמי [הקשה סתירה]: **כתיב** [ויקרא יא לח]: **"כי יתן** [בכתיב חסר, כאילו נאמר יתן בחייריק תחת היו"ד, וצירי תחת התי"ו] מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם". משמע, שהאדם בעצמו נותן את המים, המכשירים את הזרע [האוכל] לקבל טומאה.

וקרינן [ה"קרי" הוא] **"כי יותן"** [היו"ד

4. לדברי ה"תוספות יום טוב" [בהערה הקודמת] מתפרש כפשוטו, דהא מחשבה דטומאה היינו דיבור ולא אתי דיבור ומבטל דיבור. ולדברי המאירי שמחשבה דטומאה היינו מחשבה ממש, צריך לפרש: כמו שאין דיבור מוציא מידי דיבור, כך אין מחשבה מוציאה מידי מחשבה, ועל פי זה נתפרש בפנים.

5. ראה לעיל הערה 2.

6. בריטב"א הביא גירסת הספרים שהוסיפו:

וב"אור גדול" שם כתב, דאם הויא מחשבה המוכחת סגי בכך, כי במחשבה גרידא לא סגי משום דהווי "דברים שבלב" אבל אם ברורה לנו מחשבתו, סגי בכך. וראה ב"תפארת ישראל" שם.

ובמאירי כתב: אף על פי שלא אמר בפיו אלא במחשבה גמורה, ירדו לידי קבלת טומאה באותה מחשבה, ודין "דברים שבלב" אין כאן, שלא נאמר אלא על הדרכים שכתבנו למעלה.

[מט ב].

שממנו קיבל השליח קידושין, ואי אפשר לה לחזור ולהתקדש לאחר.

ומסתפקינן: אשה שמינתה שליח לקבל עבורה קידושין, ולא קדשה את עצמה, וחזרה בה ממינוי השליחות, (8) מה הוא דינה?

רבי יוחנן אמר: חוזרת [בכוחה לחזור בה ממינוי השליחות].

וריש לקיש אמר: אינה חוזרת.

ומפרשינן: רבי יוחנן אמר חוזרת, כי אתי דיבור של החזרה ומבטל דיבור של מינוי השליחות.

לומר שרצונו ומחשבתו להשתמש בכלים כמו שהן, הרי היא כמעשה, ואי אפשר לבטלו על ידי מחשבה. (7)

רב זביד מתני [היה שונה] להא שמעתתא דרבי יוחנן וריש לקיש, אהא [בהקשר למשנה שמובאת בסמוך] ולא על המשנה שבפרק שלנו:

תנן: וכן היא [אשה] שנתנה רשות לשלוחה לקדש אותה, והלכה היא וקדשה את עצמה, ואף השליח קיבל קידושין עבורה.

אם הקידושין שלה קדמו, קידושיה קידושין, ואם הקידושין של שלוחה קדמו, אין קידושיה קידושין, כי מקודשת היא לאיש

שלא נגמרה מלאכתו דמי, וראה שם ברש"י. ובויקרא יא לח ברש"י ד"ה ונפל מנבלתם עליו: אף משניגב מן המים, שלא הקפידה תורה אלא להיות עליו שם אוכל וכו'. וראה ב"אילת השחר".

8. בין אם ביטלה את השליחות בפני השליח, ובין אם ביטלה את שליחותו שלא בפניו – רש"י.

ובתוספות כתבו דמירי דוקא כשלא אמרה לשליח, דאי אמרה לשליח אין רצוני שתקדשני, פשיטא שאינה מקודשת, דאטו אינה יכולה לחזור בה אם מינתה שליח לקבל עבורה קידושין, הרי לא יתכן שיהיה שלוחה בעל כרחו. וראה להלן בהערות.

ובדעת רש"י, כתב ה"פני יהושע" דהא דלא בטלה השליחות על ידי דיבורה, הוא משום דתלינן שאין פיה ולבה שוים, ולהפליג בדברים נתכוונה, ועל כן אם רוצה היא לחזור בה צריכה לבטל את השליחות דווקא בבית דין, וכן איתא בירושלמי. וראה שם עוד מהלך וב"מקנה".

"ומה יתן דעביד מעשה, אף יותן דעביד מעשה" כלומר היות ולמדנו "יותן" מ"יתן" לענין דבעינן נישותא, יש ללמוד גם כן דנחשב כאילו עשה מעשה.

ויש לשאול: מנין לנו ש"יותן" נחשב כמו מעשה, הרי יש לפרש שמכח הסתירה בין "יותן" ל"יתן" אנו למדים שאין צורך במעשה וסגי בניחותא, אבל אין אנו למדים מכאן שגזירת הכתוב היא להחשיב את הניחותא והמחשבה כאילו נעשה מעשה?! וראה מה שהביא בזה ב"תורת אבירים" אות מז בשם ספר "אבן הטוען" על בבא מציעא.

7. ואם תאמר, אכן מצאנו שמחשבה ד"הכשר זרעים" על ידי משקה נחשבת כמו מעשה, אבל מנין להחשיב מחשבה דגמר מלאכת הכלים כמו מעשה?!

יש לומר: אף "הכשר זרעים" גמר מלאכה הוא, ראה חולין לג א ברש"י ד"ה הוכשרו בשחיטה, ובגמרא חולין קיח א: אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פירות שלא הוכשרו כתנור

בלבד, אלא הכא במאי עסקינן: כגון שקדם בעל הבית ותרם את כריו [בעל התבואה תרם את התבואה קודם שהפריש השליח]

דהוה ליה ההפרשה מעשה, ומעשה מוציא מיד מחשבה.⁽¹⁰⁾

איתיביה [הקשה] **ריש לקיש** לרבי יוחנן: כל הכלים יורדים לידי טומאתן [מקבלים תורת כלי לענין קבלת טומאה] במחשבה שחשב להשתמש בהן כמות שהן, ואין עולין מטומאתן שנטמאו, אלא בקילקול הכלי ובשינוי מעשה

כי אמנם מעשה מוציא מיד מעשה ומיד

ריש לקיש אמר: אינה חוזרת כי סבר ריש לקיש: דלא אתי דיבור ומבטל דיבור.⁽⁹⁾

איתיביה [הקשה] **רבי יוחנן** ל**ריש לקיש**: האומר לשלוחו: "צא ותרם את תבואתי", וביטל את שליחותו, אם עד שלא תרם [לפני שתרם] השליח, ביטל המשלח את שליחותו, אין תרומתו של השליח תרומה.

נמצא, דאתי דיבור של ביטול השליחות, ומבטל דיבור של המינוי, וקשיא ל**ריש לקיש** האומר: אין דיבור מבטל דיבור.

אמר [תירץ] **רבא**: לא מדובר באופן שהמשלח ביטל את השליחות על ידי דיבורו

ועדיין אינו מיושב לאיזה צורך אמרה הגמרא אצלינו "דהוה ליה מעשה", ומדוע לא ניחא לומר בפשיטות דאחרי שתרם בעל הבית אין מקום לתרומתו של השליח?!

ולהלן עח ב תנן: מי שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו, והלך הוא וקדשה [האב קידש אותה לאחד והשליח קידשה לאחר] אם שלו [של האב] קדמו קידושיו קידושין. ופירש רש"י דהיינו טעמא משום דבטליה לשליחותיה דשליח. כלומר, היות ובטלה שליחות השליח, על כן קידושי האב קידושין, ותמוה, וכי אטו נעשה השליח בעלים כל כך עד שבלא ביטול השליחות אין האב יכול לקבל קידושין לבתו?! וב"אילת השחר" כתב דמה שאמרו כאן שתרומת בעל הבית הוא "מעשה" ולא אמרו משום שאי אפשר לשליח לתרום "חולין מתוקנים" הוא משום דנפקא מינה אם תרם בעל הבית שלא כדין כגון ממין על שאינו מינו, דלטעם דהוה ליה "מעשה", בטלה שליחות השליח ואין תרומתו תרומה [וכן יש לומר בדברי רש"י הנ"ל]. ובשם הגר"ח כתבו דנפקא מינה אם הפרישו בעל הבית והשליח בבת אחר,

9. לדעת רב זביד סובר ריש לקיש "אין דיבור מבטל דיבור" אפילו כאשר הדיבור הראשון היה דיבור בלבד, בלא שום מעשה שמצטרף אליו — תוספות ר"י הזקן.

10. מלשון הגמרא: דהוה ליה מעשה משמע שהטעם לכך שאין תרומת השליח תרומה הוא משום דאתי מעשה — דהפרשה, ומבטל דיבור — דמינוי שליחות, ולכאורה אין צורך בכך, והטעם העיקרי הוא דהיות ובעל הבית תרם את כריו, שוב אין מקום להפרשת השליח, כי אי אפשר לתרום תרומה מ"חולין מתוקנים"?!?

וברא"ש סימן ג' דן באשה שקיבלה קידושין לאחר שלשים יום, וקודם שלשים קיבלה קידושין מאחר, ומת השני תוך שלשים, האם חלים קידושי הראשון, או שקבלת הקידושין השניים נחשבת כחזרה מן הקידושין הראשונים. וכתב הרא"ש להוכיח ממה שאמרו כאן שהפרשת בעל הבית נחשבת "מעשה" ומבטלת את שליחות השליח, וכן קבלת קידושין הוא "מעשה" ומבטלת את ה"דיבור" של קידושין הראשונים.

"כי יותן" דומיא ד"כי יתן" מה "יתן" דניחא ליה משמע, אף "יותן" נמי דניחא ליה. והרי, שמחשבתו ורצונו במשקה ["כי יותן"] נחשבים כמו מעשה בידים ["כי יתן"].

והכא נמי מחשבתו להשתמש בכלי כמות שהוא, נחשבת "מעשה" ואי אפשר להפקיע את תורת קבלת הטומאה מן הכלי אלא על ידי מעשה.

איתיביה [הקשה] רבי יוחנן לריש לקיש: השולח גט לאשתו והגיע בשליח [פגש את השליח] או שהבעל שלח אחריו שליח, ואמר לו: "גט שנתתי לך, בטל הוא" הרי זה בטל.

ולמדנו מכאן שהשולח שליח וחוזר בו, בטלה שליחותו.⁽¹¹⁾

תירבא דריש לקיש דאמר "אין דיבור מבטל דיבור" ואי אפשר לאדם לחזור בו

מחשבה, אבל מחשבה אינה מוציאה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה.

והשתא תיקשי לרבי יוחנן: בשלמא מחשבה מיד מעשה לא מפקה [אינה מוציאה ומבטלת] כי לא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא [אבל] מחשבה מיד מחשבה מיהא תפיק!?

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: שאני מחשבה דטומאה שאין מחשבה יכולה להפקיע אותה, דכי מעשה דמי [שכ"מעשה" היא נחשבת] וכדברי רב פפא!

דרב פפא רמי: כתיב: "כי יתן", ומשמע דבעינן מעשה בידים, וקרינן: "כי יותן", ומשמע דאף בנפל המשקה מאליו נעשה האוכל מוכשר לקבל טומאה!?

הא כיצד מתיישבים ה"כתיב" וה"קרי" זה עם זה!?

לדעת ריש לקיש, ואין השליחות בטילה. [ראה ב"תורת אבירים" אות נב בביאור הדברים]

לפי זה, קושיית הגמרא על ריש לקיש היתה מ"או ששלח אחריו שליח" ואמר לו שליח שני לשליח ראשון גט שנתן לך בעל הבית בטל הוא, אבל אם הגיע הוא עצמו בשליח פשיטא שביטלו ביטול.

ב. והמהרי"ט כתב דאף אם הודיע לשליח על ידי אחרים הוי ביטול, היות שסוף סוף יודע השליח שאין בעל הבית חפץ בשליחותו. וקושיית הגמרא מביטול הגט, איננה ממה שהובא בגמרא, אלא שבהמשך המשנה שם מבואר שמעיקר הדין אפשר לבטל את השליח בפני בית דין, וכלל אין צורך להודיעו על ביטול

וראה עוד בציון 11 לחידושי הריטב"א בשם הגר"ח שמואלביץ.

11. א. לפי מה שכתבו התוספות [הובאו דבריהם לעיל הערה 8] שאם ביטל את השליח בפניו, פשיטא דלכולי עלמא בטלה השליחות, לא מובן מה הקשה רבי יוחנן על ריש לקיש, כי היות והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו שהוא מבטל את שליחותו, פשיטא שבטלה השליחות!?

וכתב המהרש"א: לא נאמרו דברי תוספות אלא כאשר המשלח ביטל בעצמו את השליחות בפני השליח, אבל אם שלח אחריו שליח שיבטל את שליחותו, לא עדיף שליח בתרא משליח קמא

ממינוי שליחות!?! (12)

ומסקינן: אכן תיובתא!

ופסקינן: הילכתא כוותיה דרבי יוחנן דאמר: אתי דיבור ומבטל דיבור, ואפילו בלישנא קמייטא, דהאומר לאשה: "הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום", וחזרה בה בתוך שלשים, אינה מקודשת.

ואף על גב דאיכא למימר ככהאי גוונא: שאני נתינת מעות ליד אשה מסתם דיבור בעלמא, דיש לומר: במעשה דמי, ואין דיבור מבטל מעשה.

אפילו הכי, נחשבת קבלת הקידושין כדיבור בלבד, היות ועדיין לא חלו הקידושין, לפיכך, אתי דיבור דחזרה ומבטל דיבור דקידושין.

ופרכינן: קשיא הילכתא אחילכתא! כלומר, יש להקשות סתירה בין שני פסקי הלכות:

כי אמרת הכא הילכתא כוותיה דרבי יוחנן

האומר אתי דיבור ומבטל דיבור, (13) ומאידך קיימא לן הילכתא כרב נחמן לענין ביטול הגט, ומשמע דלא אתי דיבור ומבטל דיבור!?

דאיבעיא להו [בני הישיבה הסתפקו]: השולח גט לאשתו, וחזר ואמר לשליח: "גט שנתתי לך בטל הוא", מהו שיחזור אחר כך ויגרש את אשתו בו [בגט זה]?

רב נחמן אמר: כשר הגט, וחזר ומגרש בו אם ירצה, כי שליחות השליח אמנם נתבטלה, עד שיחזור וימנה אותו לשליח, אבל הגט לא בטל.

ורב ששת אמר: אינו חוזר ומגרש בו, כי הגט עצמו התבטל.

וקיימא לן: הילכתא כותיה דרב נחמן [הלכה כרב נחמן], האומר: חוזר ומגרש בו.

קא סלקא דעתין, דאף אם ירצה לבטל את הגט, אינו יכול, אף שכל עוד לא הגיע הגט אל האשה, נחשב הגט כדיבור ולא

כשיגיעו הקידושין ליד השליח, כי מעשה הקידושין תלוי באיש שיאמר הוא ויתן הוא כדדרשינן [לעיל ד ב] "כי יקח" ולא כי תקח.

13. ברש"י גיטין לב ב ד"ה כרבי יוחנן מבואר דהקושיא היא ממאי דקיימא לן כרבי יוחנן אפילו בקמייטא. אבל מהא דרב זביד יש לומר דלא קשיא, כי פשיטא שכתבת הגט אינה פחותה מדיבור שיש עמו מעשה, אמנם במהרי"ט משמע דאף מהא דקיימא לן כרבי יוחנן בבתרייתא קשיא אהא דקיימא לן כרב נחמן, ראה שם.

השליחות. [וראה ב"קהילות יעקב" גיטין סימן כה וב"תורת אבירים" אות נב בביאור טעמו של דבר].

12. תימה, וכי ריש לקיש לא ידע משנה זו? ויש לומר שהיה מחלק שום חילוק בין גט לקידושין, ולא היה כדאי בעיני בעלי התלמוד לסדרן בתלמוד, והעמידו דבריו בתיובתא. [וכן יש לפרש בכל מקום שסותר דברי האמורא מתוך המשנה] — תוספות הרא"ש.

ובמהרי"ט כתב דשליחות לקבלת קידושין שאני שאין השליח צריך לעשות שום מעשה, דכיון דעשתה ידו כידה ממילא מתקדשת

יכול לבטלו, אלא דנהי דבטליה מתורת שליח, אבל מתורת גט לא בטליה, כלומר, אמנם את השליחות הוא ביטל, אבל לא היתה כוונתו לבטל את הגט עצמו, לפיכך, יכול הוא לחזור ולגרש בו, כשירצה. (15) שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את

כמעשה, (14) משמע, דאין דיבור מבטל דיבור, ואם כן, איך קיימא לן כרבי יוחנן דאתי דיבור ומבטל דיבור!?

ומשנינן: לעולם אתי דיבור ומבטל דיבור, והא דחזור ומגרש בגט, לאו משום דאינו

נגמר הגט אינו יכול לבטלו אבל כשלא נכתב כולו מודה רב נחמן שיכול הוא לבטלו ואינו חוזר ומגרש בו, כי כל עוד לא הושלם הגט אין כאן חשיבות של "מעשה" אלא "דיבור" הוא, אתי דיבור ומבטל דיבור.

ג. ב"קובץ הערות" [סימן עו י— יד] כתב ששני הביאורים בתוספות חלוקים בביאור גדר כתיבה לשמה בגט: תוספות בקידושין סוברים: הכשר הגט תלוי במה שנעשה כהלכה, לפיכך, דימו התוספות את הכשר הגט למעות, שהן מציאות שאי אפשר לבטלו, וכן את הגט אי אפשר לבטל, היות ובמציאות יש כאן גט שנעשה כהלכתו.

ותוספות בגיטין סוברים: הכשר הגט הוא חלות מיוחד הנעשה על ידי הבעל, שהוא מיחדו משעת כתיבה לשם גירושין, ואם חזר הבעל וביטל את יחודו של הגט, פסול הגט לגרש בו מכאן ולהבא.

ד. וב"תורת גיטין" תלה את הפלוגתא אם אפשר לבטל את הגט עצמו, בנידון הראשונים, [גיטין כב ב]: אם מה שאי אפשר לכתוב גט בלא ציווי הבעל הוא משום דבלאו הכי לא חשוב כתיבה לשמה, או משום שהכתיבה צריכה להעשות בשליחות הבעל, כי למאן דאמר בעינן שליחות לכתובה הגט, יש לומר שהבעל מבטל למפרע את שליחות הסופר שכתב את הגט, וממילא נפסל הגט. וראה ב"קהילות יעקב" גיטין סימן כה [וב"חלקת יואב" אבן העזר סימן כא] שהראשונים נחלקו אם הא דאתי דיבור ומבטל דיבור אינו אלא מכאן ולהבא, או דאף

14. על פי תוספות גיטין לב ב ד"ה רב ששת, ראה בהערה הבאה.

15. א. פירוש, דמסתמא אינו מתכוין לבטל את הגט עצמו, אלא את השליח, ולפי זה אם אמר בפירוש: "אני מבטל את הגט עצמו" שהוא מבוטל ופסול — תוספות, ועל פי דבריהם נתפרש בפנים. וכך כתבו התוספות בגיטין לב ב ד"ה התם דגט לא חשיב מעשה כל זמן שלא הגיע ליד האשה.

לפי זה, רב נחמן ורב ששת נחלקו האם דעתו של המגרש לבטל את הגט, או שאין דעתו אלא לבטל את השליחות של השליח, אבל לכולי עלמא, אם פירש דעתו ואמר שמבטל הוא את הגט, בטל הגט, ואי אפשר לחזור ולגרש בו. [וכן שיטת הרמב"ם גירושין ו כא]

ב. וכתבו התוספות שמשלשון הגמרא בגיטין משמע שאף אם יבטל את הגט בפירוש סובר רב נחמן שאין הגט מתבטל. ובטעם הדבר כתבו התוספות שני ביאורים: תוספות בסוגיין כתבו: אתה סבור שהגט יכול להפסל בביטול, ולא היא דהרי הוא כמו מעות שאינן מתבטלות, דמאחר דהגט כתוב כהלכתו אינו יכול לבטלו, ואם ירצה יחזור ויגרש בו. [וכן נראה משלשון רש"י בגיטין שם]

ובגיטין כתבו התוספות שאינו יכול לבטל את הגט היות ואין כאן דיבור ודיבור אלא דיבור ומעשה, כלומר, כתיבת הגט כהלכתו מעשה הוא, ואין דיבור של ביטול מבטל מעשה, וראה בגיטין פח א בתוספות ד"ה ודלמא שדוקא אם

מקודשת לי לאחר שלשים יום", ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, מקודשת לשני. אמר רב: מקודשת לשני לעולם, ואין קידושי הראשון חלים, אפילו לאחר שעברו שלשים יום.

ושמואל אמר: מה ששינינו: מקודשת לשני אינו אלא עד שלשים יום, אבל לאחר שלשים יום, כשהגיע זמן חלות קידושי הראשון, פקעי [פוקעים ובטלים] קידושי שני וגמרי [נשלמים] קידושי הראשון.

יתיב [ישב] רב חסדא וקא קשיא ליה [והקשה]: קידושי שני כמאי פקעי, הלא קידושי הראשון אינם ראויים לחול אלא לאחר שלשים יום, והיות וכבר נתקדשה לשני תוך שלשים, איך יחולו קידושי הראשון, ומה טעם יפקעו קידושי השני!?

אמר ליה רב יוסף לרב חסדא: מר, ארישא מתני לה וקשיא ליה. [אדוני שונה את מחלוקת רב ושמואל ביחס לרישא דמתניתין, ואכן, דברים אלו אינם מובנים].

אבל רב יהודה, אסיפא דמתניתין מתני לה לפלוגתא דרב ושמואל, ולא קשיא ליה כלל.

שנינו במשנה: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום", ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, מקודשת ואינה מקודשת.

ועל זה אמר רב: מקודשת ואינה מקודשת לעולם, כלומר, לעולם היא בספק, אם מקודשת היא לראשון, או לשני.

ושמואל אמר: מה ששינינו: מקודשת ואינה מקודשת, כלומר, ספק הוא למי נתקדשה, אינו אלא עד שלשים יום, אבל לאחר שלשים, אין כאן ספק, כי פקעי קידושי השני, וגמרי קידושי הראשון, ומפרש לה ואזיל:

לרב מספקא ליה: מה שאמר המקדש: "מעכשיו, ולאחר שלשים", אי תנאה הואי, כלומר, כוונתו היתה לקדש אותה מיד, אלא שהטיל תנאי בדבר, "ולאחר שלשים" כלומר, אם לא אחזור בי בתוך שלשים, (16) יהיו הקידושי חלים מעכשיו.

אי [או שמא] חזרה הואי, שחזר בו ממה שאמר "מעכשיו" והרי הוא כאומר: "איני רוצה לקדש אותך מעכשיו, אלא התקדשי לי לאחר שלשים יום". (17)

בכלל הלשון הוא, דכיון שלא גמר לקדשה מעכשיו משמע שרוצה הוא לימלך, אלא שאומר מעכשיו כדי שלא תוכל היא לחזור בה.

17. ואם תאמר, הרי בבבא בתרא קט ב אמרו שאף על פי שבכל התורה כולה יכול אדם לחזור בו מדיבורו "תוך כדי דיבור" מכל מקום בעבודה זרה וקידושי אינו יכול, אם כן, איך יכול הוא לחזור בו ממה שאמר "מעכשיו", ולומר שהקידושי יחולו רק לאחר שלשים!?

למפרע אפשר לבטל את הדיבור הראשון. וראה עוד מה שהתבאר בארוכה ב"חברותא" לגיטין לב ב.

16. רש"י. והרמב"ן הקשה עליו ש"חזרה" אינה נכללת במשמעות דבריו, לכך פירש הרמב"ן שהתנאי היה שיחולו הקידושי מעכשיו אם יבואו שלשים יום ויהיו שניהם קיימים, לומר שאם ימות תוך שלשים לא תהא זקוקה ליבם. והר"ן תירץ את שיטת רש"י דתנאי חזרה

חזר בו ורוצה הוא בקידושין, הרי נתקיים התנאי, ומקודשת היא לראשון, ואין קידושי השני יכולים לחול.

ומחלוקת רב ושמואל, תלויה היא **בפלוגתא דהני תנאי**:

דתנאי: האומר לאשה: "הרי זה גיטך מהיום ולאחר מיתה" ומת, הרי זה: **גט ואינו גט לדברי חכמים**. כלומר חכמים מסופקים אם כוונתו היתה לתנאי — "אם ימות", וכאשר מת נתקיים התנאי, והרי זה גט, שהרי אמר: "הרי זה גיטך מהיום".

או: כוונתו היתה לחזור בו, שמתחילה אמר:

לפיכך, אשה זו עומדת לעולם בספק למי נתקדשה, כי אם היתה כוונתו שיחולו הקידושין מעכשיו, אם לא יחזור בו בתוך שלשים יום, נמצא, שמקודשת היא לראשון, שהרי לא חזר בו.

ואם היתה כוונתו לחזור בו ולקדשה לאחר שלשים יום, נמצא שמקודשת היא לשני, שהרי קידושי השני חלו, קודם שהגיע זמנם של קידושי הראשון.

אבל לשמואל, **פשיטא ליה דתנאה הואי**, לפיכך, כל שלשים יום, הרי היא "מקודשת ואינה מקודשת" לראשון, שמא לא יתקיים התנאי,⁽¹⁸⁾ אבל משלשים יום ואילך אם לא

לפיכך, אם מת קודם שלשים, נמצא שלא נתקיים התנאי, ואינה מקודשת.

ולא נתפרש ב"אבני מילואים" לשם מה הוצרך רש"י להוסיף שאם ימות לא נתקיים התנאי, ולמה דווקא במקום זה נוסף פרט זה?! וב"שער המלך" [אישות ז יב] כתב בטעם הדבר, שהרי במשנה נאמר "מקודשת ואינה מקודשת", ולדברי שמואל הכוונה שכל שלשים יום אינה מקודשת בודאות לראשון, ואסורה היא עליו, שמא לא יתקיים התנאי, והרי היא אשתו של שני, והיה קשה לרש"י, אם התנאי אינו אלא לענין שיוכל לחזור בו, אם כן מדוע היא אסורה עליו, הרי אם יבוא עליה, שוב אין חשש שיחזור בו, כי בודאי אינו רוצה שיחולו קידושי השני, ויתחייב הוא כרת?!

על כן הוסיף רש"י שאף אם ימות נחשב הדבר שלא נתקיים התנאי, לפיכך, אסורה היא על הראשון כל שלשים יום, שמא ימות ונמצאת מקודשת לשני. וראה מה שהעיר רבי עקיבא איגר בגליון ה"שער המלך" על תירוץ זה, וראה עוד מה שהאריך ב"תורת אבירים" אות סג סד.

יש לומר דהכא באומר לה קודם נתנת המעות ולא נגמרה הנתנה עד שאמר כלשון הזה, לפיכך יכול הוא לחזור בו — רשב"א.

ויש ללמוד מדברי הרשב"א שאף כשאינו חוזר בו לגמרי מן הקידושין, אלא רק דוחה את זמן חלותם בשלשים יום, אין לו אפשרות לחזור בו, אחרי נתנת המעות, ואפילו תוך כדי דיבור. 18. רש"י כתב בד"ה ושמואל אמר: אינה בספיקא אלא עד שלשים יום, שמא ימות הראשון, ולא יגמרו הקידושין, ונמצאו קדושי שני חיילי למפרע. משמע, שהתנאי היה: על מנת שיחיו הוא והיא כל שלשים יום, כשיטת הרמב"ן [בהערה הקודמת], וצריך תלמוד, הרי להלן בד"ה מספקא ליה כתב רש"י שהתנאי הוא: "אם לא אחזור בי בתוך שלשים", ולא רק אליבא דרב כתב רש"י תנאי זה, אלא גם אליבא דשמואל [בד"ה לשמואל פשיטא ליה] ונמצאו דברי רש"י סותרים זה את זה?!

וכתב ב"אבני מילואים" מ ז שרש"י פירש את התנאי "לאחר שלשים יום" שכוונתו: "על מנת שתהיה לי אפשרות כל שלשים יום לחזור בי",

"הרי זה גיטך מהיום" ואחר כך חזר בו, והרי הוא כאומר: "לא יהיה גט לאחר מיתה", והיות ש"אין גט לאחר מיתה", על כן "אינו גט", והרי היא "אלמנה" ולא "גרשה".

ורבי חולק ואומר: גט כזה גט גמור הוא, (19) כי מה שאמר "ולאחר מיתה" תנאי הוא, שאינו מגרש אלא אם ימות, והרי מת, ונתקיים תנאו, ומגורשת היא למפרע משעת נתינת הגט.

רב שאמר: מקודשת ואינה מקודשת לעולם, סובר כמו חכמים האומרים: גט ואינו גט, ושמואל שאמר: לאחר שלשים יום הרי היא מקודשת ודאי, סובר כמו רבי האומר: כזה גט, ולאחר מיתה חלים הגירושים למפרע.

ומקשינן: אם כן נימא [שיאמר] רב: הלכה כרבנן, שהרי רב סובר כדעת חכמים. ונימא שמואל: הלכה כרבי! ולשם מה היו צריכים רב ושמואל לחלוק מדעת עצמם, ובמקרה אחר ממה שחלקו חכמים ורבי!?

ומשינינן: צריכא, כלומר, צריכים היו האמוראים לחלוק מדעת עצמם, בקידושין, כי אם היו פוסקים כמו התנאים לענין גירושין, לא היינו יודעים את דעתם לענין קידושין.

משום, דאילו אמר רב: הלכה כרבנן

שאמרו: גט ואינו גט, הוה אמינא: דוקא התם לענין גירושין אנו מסופקים שמא חזר בו ממה שאמר עכשיו, דהא לרחוקה קאתי בגט זה, וקשה בעיניו לגרשה.

אבל הכא, דלקרובה קאתי [שבא לקרב אותה אליו] על ידי הקידושין, אימא [הייתי אומר]: מודה ליה רב לשמואל דתנאה הואי ולא חזרה.

קא משמע לן רב, דאף בקידושין הוי ספק, אם היתה כוונתו לתנאי וחלו הקידושין מעכשיו, או שהיתה כוונתו לחזרה, שלא יחולו הקידושין אלא לאחר שלשים, ואם בא אחר וקידשה תוך שלשים הרי זו מקודשת ואינה מקודשת לשניהם.

וכן צריך היה שמואל לומר את דעתו לענין קידושין, כי אי אמר שמואל: הלכה כרבי לענין גירושין, הוה אמינא: התם בגט שאמר בו "מהיום ולאחר מיתה" הוא דאמרין: לתנאי נתכוון ורוצה הוא שיחולו הגירושים היום, ולא נתכוון לחזור ולומר שהגט יחול רק לאחר מיתה, דהא יודע הוא דאין גט לאחר מיתה.

אבל הכא, דיש קידושין חלין לאחר שלשים, אימא: מודי ליה שמואל לרב, דמספקא לן שמא חזר בו. (20)

לפיכך: צריכא למיתני פלוגתייהו בקידושין,

ותמהו ב"פני יהושע" וברש"ש הרי אפילו אם התכוון לתנאי יוכל לחזור בו כל שלשים יום, לפי מה שפירש רש"י לעיל שהתנאי היה: "אם לא אחזור בי כל שלשים יום"!?

וכתב הרש"ש דטפי הוה ליה לרש"י לפרש דנפקא מינה אם תזנה בתוך שלשים לא תאסר

19. בניטין עב ב פירשו שלשונו של רבי כ"זה גט" אתי לאפוקי מדעת רבי יוסי האומר: "זמנו של שטר מוכיח עליו" ראה שם.

20. דלא רצה לקדשה מעכשיו, שמא דעתו על אחרת, וימלך בתוך שלשים יום — רש"י.

בקידושין אלו "לאחר שלשים", קידושין דקמא הוו קידושין, קידושין דהנך [של השני והשליש] לאו קידושין נינהו, היות והיתה מתחילה מקודשת לראשון.

ואי חזרה הואי, שאחרי שאמר "מעכשיו" חזר בו, ואמר: "איני רוצה שיחולו הקידושין עכשיו אלא רק לאחר שלשים", קידושין דבתרא הוו קידושין: קידושין דהנך [של הראשון והשני] לאו קידושין נינהו, לפי שקידושי האחרון חלו לאחר עשרה ימים, וכשיבואו קידושי הראשון והשני לחול אחרי עשרים או שלשים יום, לא יוכלו לחול היות והיא כבר מקודשת לשלישי.

ותמהינן: פשיטא!!? ומה חידוש יש בדברי אביי!?

ומפרשינן: מהו דתימא [שמא תאמר]: הא דמספקא לן אם תנאי הוי או חזרה, היינו דהאי לישנא שתי משמעויות יש לה, משמע תנאה ומשמע חזרה, כלומר, לפעמים כוונת המקדש ל"תנאי", ולפעמים כוונתו ל"חזרה".

ואם כן תיבעי [תהיה צריכה] גיטא מכל חד וחד, כי יתכן שהראשון התכוון לתנאי, וקידושי קידושין, ויתכן שהראשון התכוון

ולא היו יכולים להסתפק במה שיפסקו הלכה כדברי חכמים או כרבי.

אמר אביי: ולטעמיה דרב דמספקא לן אם נתכוון לתנאי או לחזרה.

אם בא אחד ואמר לה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום". ובא אחר ואמר לה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרים יום",⁽²¹⁾

ובא אחר, ואמר לה: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים".⁽¹⁾ ונמצא, שהזמן של האחרון, קודם לזמנו של השני, וזמנו של השני קודם לזמנו של הראשון.

דינה של אשה זו הוא: שמן הראשון ומן האחרון צריכה היא לקבל גט, כדי שתוכל להנשא לאחרים, או שתקבל גט מאחד משניהם ותוכל להנשא לשני.

אבל, מן האמצעי, אינה צריכה לקבל גט. כי, ממה נפשך, בין אם נאמר שהלשון "מעכשיו ולאחר שלשים" מתפרשת כתנאי, ובין אם נאמר שלשון זו מתפרשת כ"חזרה", אין היא מקודשת לשני.

כי אי תנאה הואי, כלומר, אם תפרש שדעתו היתה לקדשה "מעכשיו" בתנאי שירצה

1. הוא הדין אם קידשה השלישי סתם, הואיל ולא בא אחר אחריו, אין נפקא מינה במה שהתנה ואמר: "לאחר עשרה ימים", והא דנקט בלשון זה הוא אגב השני שלא קידשה סתם אלא פיחת מהזמן שקצב הראשון — רש"י.

ולענין השני, מוכרח הוא שיפחות מן הראשון ולא יקדש אותה בסתם, כי אם קידשה סתם, אין

עליו. ויש שפירשו דבודאי לא התכוון בתנאו שתהיה מותרת לו בכהאי גוונא, כי אין אדם רוצה באשה כזו, לפיכך פירש רש"י שחזרתו היתה היות ודעתו על אחרת. וראה מה שפירש ב"פני יהושע" בדברי רש"י.

21. כלומר, שקידש אותה השני לאחר עשרים יום מקידושי הראשון.