מסכת גיטין

פרק המביא גט

ב-א **הקדמה**

המשנה הראשונה עוסקת בתקנת חכמים, שכל שליח המביא גט מן הבעל לגרש בו את אשתו, אם הביאו השליח ממדינת הים לארץ ישראל, צריך השליח לומר לפני שנותנו לה: **בפני נכתב ובפני נחתם** הגט הזה.

לדעת **רבה** בגמרא [דף ב א] טעם האמירה הוא משום **שאין בני חוץ לארץ בקיאין לשמה** — שאין הם יודעים שצריכים לכתוב את הגט לשם האשה המתגרשת הזאת בדוקא, וחסרון הכתיבה לשמה של האשה המתגרשת הזאת פוסל את הגט. לפיכך, תיקנו חכמים שיאמר השליח "בפני נכתב ובפני נחתם", ואנחנו נשאלהו האם זה נעשה לשמה.

ואילו לדעת **רבא**, טעם האמירה הוא, משום **שאין עדים מצויים לקיימו** — שאין בארץ ישראל עדים שמכירים את חתימת בני חוץ לארץ. ושיבואו עדים מחוץ לארץ לארץ ישראל כדי לקיים את החתימות אין זה שכיח, לפי שאין שיירות מצויות. לכן, תיקנו חכמים שהשליח יאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", ותחשב אמירה זו כ"קיום" חתימות העדים שבגט.

לדעת רש"י, כל חוץ לארץ נקראת מדינת הים. אך לדעת התוספות [דיבור המתחיל מדינת], ושאר ראשונים, רק מקומות מרוחקים נקראים כן, למעט מקומות הסמוכים לארץ והמובלעים בתוכה.

מתניתין:

המביא גט ממדינת הים, שליח הולכה,[1]

---

1. הר"ן לקמן (דף ב עמוד א בדפי הרי"ף דבור המתחיל: וכתב), מבאר שרש"י ז"ל דקדק לכתוב שמדובר כאן בשליח הולכה שעשאו הבעל בדוקא. ולא בשליח קבלה, שנתמנה על ידי האשה. משום שאילו היה שליח קבלה היה חל הגט מיד כשקיבל את הגט לידיו מידי הבעל, ואז כאשר היה נותנו לה, לא היה צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". שהרי היא כבר גרושה ועומדת.

וטעם הדבר, ביאר הר"ן, שהרי כל טעם אמירת ה"בפני נכתב ובפני נחתם", הוא כדי שלא יערער הבעל. אך חשש זה, אינו אלא **בבעל שמסר הגט לשלוחו ויודע הוא שהגט עדיין לא חל עד שיגיע לידי האשה.** ולכן אינו גומר עדיין בדעתו לגרשה. ובמקרה כזה חוששים שמא יתחרט ויבוא לערער.

אך במקום **שיודע שבעצם נתינת הגט ליד שלוחה הריהו מגרשה, הרי זה** גומר בדעתו לגרש, ושוב אין חשש שיבוא לערער. ולכן, אין צריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ועיין בפני יהושע. [וראה עוד נודע ביהודה תנינא, אבן העזר סימן קלו דיבור המתחיל נלענ"ד, שדן האם יש לדמות לגמרי את קבלת שליח הקבלה לקבלת האשה. והביא בזה

שנתמנה על ידי הבעל, השוהה במדינת הים, להוליך את הגט, וליתן את הגט לאשתו, הנמצאת בארץ ישראל, **צריך שיאמר** השליח בשעה שבא ליתן לה את הגט: **בפני נכתב** גט זה, **ובפני נחתם** ע"י העדים.[2]

רבן גמליאל אומר: אף שליח **המביא** גט **מן הרקם** [קדש], **ומן החגר** [ברד — מקומות הנזכרים בספר בראשית פרק טז], הסמוכים לארץ ישראל, צריך שיאמר כן.[3] מקומם של עיירות אלו הוא בצד המזרחי של ארץ ישראל, לכיוון דרום.

רבי אליעזר אומר: אפילו שליח המביא גט **מכפר לודים**, שהיא עיירה מחוץ לארץ הסמוכה מאוד לארץ ישראל, ואף מובלעת בתוך תחומה משלושה צדדים [ואנשי לוד מצויים בה תמיד — תוספות] **ללוד**, השייכת לארץ ישראל וסמוכה לה, גם כן צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

[טעמו של רבי אליעזר מבואר בגמרא דף ד עמוד א: שלא תחלוק במדינת הים. כלומר — הואיל וגזרו על המביא גט ממקום רחוק — וכפי הטעמים שיבוארו בגמרא — לא חילקו חכמים בין מקום רחוק ומקום קרוב, ודינם שוה לחייב שליח המביא משם גט לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"].

וחכמים אומרים: השליח **אינו צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", אלא המביא** גט **ממדינת הים** לארץ ישראל, **או המוליך** מארץ ישראל למדינת הים.[4]

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד].

ומכל מקום, כתב הר"ן, שאף במקרה כזה, אילו יבוא הבעל ויערער, יש לקיים את הגט בחותמיו, כלומר לבדוק את אמיתותו ע"י חתימות העדים.

2. קשה, היאך מאמינים לשליח שהבעל נתן לו גט זה, מדוע אין חוששים שמא זייפו בעצמו או מצאו בשוק. ואין לומר, שיד עדים שהבעל עשאו שליח, שהרי התוספות בעמוד ב (דיבור המתחיל דאתיוהו בי תרי) סוברים שבמקרה כזה אין חשש זיוף.

ותירץ בספר שיעורי רבי שמואל (אות ח'), שמה שמביא איתו גט מבעלה של אשה זו, **יש בזה משום הוכחה שבעלה עשאו שליח**. ואין הבעל יכול לטעון שלפקדון מסרו לו, כי מאחר וסמך עליו ונתנו בידו, הורה בזה שהוא מתרצה בהבטחתו ומקבל עליו להאמין כל מה שיאמר, וכמו דין שליש המוזכר לקמן דף סד ע"א.

3. משמע מדברי רבן גמליאל שרקם וחגר הם מחוץ לארץ, ולכן צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם. וכן משמע מהמשך לשון המשנה — ורקם כמזרח. וזוהי דעת רש"י שפירש — קדש וברד. אך הראשונים [הרשב"א, רבנו קרשקש, תוספות הרא"ש, ועוד] הקשו על זה מהפסוק בספר יהושע (כ ז) "ויקדישו את קדש בגליל בהר נפתלי", שנראה בו שקדש היא עיר בארץ ישראל. ויש מקום נוסף בארץ ישראל הנקרא קדש והוא בערי יהודה ונזכר ביהושע (טו כב).

ותירצו הראשונים, שאכן יש מקום נוסף הנקרא קדש, הנמצא מחוץ לארץ ישראל, ומוזכר במסעי בני ישראל (בספר במדבר). וכמו כן כתוב "והנה אנחנו בקדש, עיר קצה גבולך". ומקום זה נמצא בצד מזרחי של ארץ ישראל, לכיוון דרום, והוא רקם המוזכר במשנתנו. וכן כתבו התוספות בדיבור המתחיל ואשקלון.

4. [לדעת רבה בגמרא, שטעם האמירה הוא לפי

ואף המביא גט ממדינה אחת למדינה אחרת במדינת הים, צריך השליח שיאמר: בפני נכתב ובפני נחתם.

[ומבואר בגמרא שאף מעיר לעיר במדינת הים צריך לומר, לפי רבה, שהטעם משום שאין בקיאין לשמה. אך לדעת רבא, מעיר לעיר עדים מצויין לקיימו, ואין צריך לומר].

רבן שמעון בן גמליאל מוסיף, **ואומר: אפילו** המביא גט מנסיכות אחת הקרויה "**הגמוניא**" על שם ההגמון המושל בה, ל"**הגמוניא**" אחרת, ששולט בה הגמון אחר, ושניהם באותה עיר. צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם הם מקפידים שלא יכנסו בני הגמוניא זו להגמוניא זו. לפי שאין עדים מצויים לקיים את הגט, לדעת רבא. ואף רבה חושש לטעם זה, גם במקום שלא קיים חשש ה"לשמה" [כמבואר בגמרא סוף דף ד עמוד ב].

על מנת לבאר איזה מקומות קרויים מדינת הים בצידיה השונים של ארץ ישראל [צפון, מזרח ודרום — למעט הצד המערבי, שבו הים הוא הגבול], מפרט רבי יהודה את שמות הערים השוכנות לכל צד.

רבי יהודה אומר: מרקם הנמצאת בצד מזרח של ארץ ישראל ואילך **לכיוון מזרח** הרי זה חוץ לארץ. **ורקם** עצמה נחשבת **כמזרח**, שהוא חוץ לארץ.

מאשקלון הנמצאת בדרום ארץ ישראל ואילך **לכיוון דרום** הרי זה כחוץ לארץ. **ואשקלון** עצמה נחשבת **כדרום** שהוא חוץ לארץ.

מעכו הנמצאת בצפון ארץ ישראל ואילך **לכיוון צפון** הרי זה כחוץ לארץ. **ועכו** עצמה נחשבת **כצפון** שהוא חוץ לארץ.

אך **רבי מאיר** חולק **ואומר: עכו** נחשבת **כארץ ישראל לעניין גיטין**,[5] והמביא גט משם אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

[בתוספות ב א דיבור המתחיל ואשקלון,

שאין בני חוץ לארץ בקיאין לשמה, כמבואר בהקדמה, אם כן מארץ ישראל לחוץ לארץ אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם שהרי בקיאין הם. ולפי זה חכמים חולקים על תנא קמא שבמשנה וסוברים שאף המוליך גט מארץ ישראל צריך שיאמר. אך לדעת רבא, החשש שמא יערער הבעל, קיים בארץ ישראל כמו בחוץ לארץ. ואם כן גם המוליך גט מארץ ישראל צריך שיאמר וכו'. לדעה זו, לא באו חכמים לחלוק על דברי תנא קמא, אלא לפרשם. והקשה בספר תפארת יעקב. אם המוליך צריך לומר כל שכן שהמביא ממדינה למדינה במדינת הים צריך לומר, ומדוע כתבה זאת המשנה?

ותירץ, שעיקר כוונת התנא היא, שרק במדינת הים עצמה צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם בכל מקרה. גם כאשר כולם יודעים את ההלכה של לשמה וגם כאשר שיירות מצויות בינהם, כי חכמים לא חילקו בתקנתם. אבל המביא גט מערים הסמוכות ומובלעות לארץ ישראל אין צריך לומר. וחולק תנא זה על רבן גמליאל ורבי אליעזר, המחייבים לומר אף ממקומות אלו.

5. הרמב"ם בפירוש המשניות כתב, שעכו כצפון. אולם המאירי הביא בשם כמה ראשונים שפסקו כרבי מאיר, שדינה כארץ ישראל.

מובא בשם רבנו תם שעכו, חציה היא מארץ ישראל, וחציה השני מחוץ לארץ, ומכל מקום גם המביא גט מחציה הדרומי, השייך לארץ ישראל, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם לדעת רבי יהודה, מאחר והיא נמצאת בסוף הגבול, ומרוחקת ממרכז הישוב היהודי, בו שוכנות הישיבות ומצויים בו בתי הדינים].

ומסיימת המשנה:

שליח **המביא גט** ממקום למקום **בארץ ישראל**, **אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם** מאחר ובארץ ישראל כולם בקיאים לשמה ואף מצויות שיירות העוברות ממקום למקום.

לפיכך, **אם יש עליו עוררים** — כלומר שהבעל מערער עליו וטוען שהוא מזויף — **יתקיים** הגט **בחותמיו**, היינו שהעדים שחתמו יבואו ויאשרו שזוהי חתימת ידם, או שיבואו אחרים המכירים את חתימתם ויזהו אותה.[6]

ברם, אם אין כל ערעור מסתמא הגט כשר, ומטעם שנתבאר.

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא**? מהו טעם תקנת חכמים שהשליח יאמר "בפני נכתב ובפני נחתם"?

ומביאה הגמרא שני הסברים:

ב-ב **רבה אמר: לפי שאין** בני חוץ לארץ בני תורה, ואינם **בקיאין** בהלכה שצריך לכתוב את הגט לשמה של אשה זו בדוקא. והרי נאמר בתורה "וכתב לה ספר כריתות" [דברים פרק כד], ולמדים מזה לקמן [כ א], שצריך הבעל לכתוב את הגט לשמה של האשה המתגרשת הזאת. ולכן, כאשר השליח אומר "בפני נכתב ובפני נחתם", שואלים אותו הדיינים האם הגט נכתב לשמה,[7] והוא עונה: כן!

ורבא אמר: לפי שאין שיירות דרכים מצויות מחוץ לארץ לארץ ישראל, ובמידה והבעל יערער על גט זה ויאמר: לא אני כתבתיו, אלא מזוייף הוא — לא יהיו **עדים** משם **מצויין** כאן, שיוכלו להכיר את חתימות

---

6. ויש דרך נוספת לקיים שטר. והיא שיכולים הדיינים להשוות חתימות אלו לכתב יד אחר עדים אלו, שנמצא ברשות הדיינים והוזכר בשלחן ערוך חשן משפט סימן מו סעיף ז. והטעם שרש"י נמנע כאן מלהזכירו, יש אחרונים שפירשו זאת משום שהוא סובר כשיטת רב שרירא גאון (המובאת בטור (חו"מ סט) ש"קיום" זה הוא מדרבנן. ולפיכך, אינו מועיל במקום שצריך קיום מן התורה. וכאן שהבעל מערער צריך לקיים את הגט מדאורייתא וכמו שפסק הרמב"ם (בפרק ז מהלכות גירושין הלכה ב). וראה בקצות החשן (סימן מו סעיף קטן ח), שהביא את השיטות בזה. אולם שם בסעיף קטן י הביא את לשון התוספתא במסכתנו (פרק א הלכה ה־ו) שמפורש בה שמועיל גם קיום זה של השוואת הכתב, כנגד ערעור הבעל. וראה עוד בנתיבות המשפט (שם סעיף קטן ה) ובספר חזון יחזקאל על התוספתא, מה שפירשו בזה.

7. עיין בפני יהושע, שבדוקא נקט רש"י לשון זה ששואלים את השליח, לומר שהתקנה על בני ארץ ישראל היא, לברר היטב עם השליח, אם

העדים שעל גבי השטר כדי **לקיימו**. לכן תיקנו שהשליח יאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ויחשב הדבר כקיום.[8]

ושואלת הגמרא: **מאי ביניהו**, מהו ההבדל למעשה בין שני ההסברים של רבה ורבא?

עמד וראה בשעת כתיבת הגט, שנכתב ונחתם לשמה. כי אף שהחיוב לכתוב לשמה היה מוטל בעיקרו על בני חוץ לארץ. מכל מקום יש לחשוש, שכשם שמזלזלים הם בהלכה של לשמה, כך יזלזלו בתקנת השליח, שצריך להיות שם ולראות את אופן כתיבת הגט. ומשום כך הטילו חכמים הדבר על דייני ארץ ישראל, שלא יאשרו את הגט, אלא אם כן יאמר "בפני נכתב ובפני נחתם". ואז יוכלו לשואלו ולחקרו היטב.

אכן, עיין בחדושי הר"ן שחלק על רש"י. וכתב שאין צריך לשואלו. כי השליח מבין מעצמו שאם חכמים חייבוהו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, סימן הוא שיש כתיבה וחתימה שהיא פסולה, ואם באמת לא היה נכתב לשמה, כגון שנכתב לשם מישהו אחר, היה מעצמו עומד ומספר כך וכך אירע המעשה שנכתב לשם אחרים וכו'.

ועוד, מוסיף הר"ן ואומר, שמכיון ששלוחו של הבעל הוא, [ואנו יודעים זאת ממה שאוחז הגט בידיו. וכמו שביארנו לעיל אות ב עיין שם], והוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם. תולין להקל ואומרים שבעלה של אשה זו כתבו וחתמו בפניו. ואין לחשוש, שמא אחר כתבו והשליכו וכו'. מאחר ודבר זה אינו שכיח כלל. וראה גם רשב"א שכתב כן.

וראה בספר תורת גיטין שמקשה לפי דבריו הראשונים של הר"ן, מניין לשליח שמשום חשש "לשמה" הטריחוהו חכמים, אולי משום דין אחר?

ומתרץ, שהוא עשוי להבין זאת מזה שצריך הגט להכתב רק על פי ציווי הבעל, אות הוא שצריך להיות "לשמה". ואם היה חשש מצד פסולים אחרים הרי גם אדם אחר צריך להיות נאמן, לא רק הבעל.

8. הראב"ד (בהשגות על הרי"ף), מקשה מדוע צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם. והרי אם האמינוהו חכמים לומר שהבעל מסר לו את הגט, כמו שני עדים. אם כן, כמו ששניים שנעשו שלוחים להביא אינם צריכים לומר, וכפי שהגמרא מביאה מיד אחרי זה. גם הוא אינו צריך לומר.

ותירץ, שלדעת רבא החשש הוא שיבוא הבעל ויספר שבגלל שהשליח מיהר והוא לא מצא עדים מזומנים שיחתמו. לכן, כתב את שמם בכתב ידו בשם העדים, כי סבר שגם כך הגט כשר. ורק לאחר מכן נודע לו שגט כזה פסול. ואין הערעור נוגע כלל לנאמנות השליח. לכן תיקנו חכמים שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם כדי שבזה תישלל גם אפשרות ערעור כזו מהבעל. ומכל מקום, כאשר שנים מביאים את הגט, ומעידים שהבעל מסרו להם, הרי הם נחשבים כעדי מסירה על גט זה. ואף אם אין עליו עדי חתימה כלל, הוא כשר. ואף שהגמרא לקמן אומרת שבמזוייף מתוכו אין מועיל עדי מסירה [עיין לקמן דף ד עמוד א ורש"י שם דיבור המתחיל: יש ה"ג וכן], שהו דוקא בזיוף ודאי. אבל כאן הוא ספק, אם הבעל דובר אמת. ולכן ניתן לסמוך על השלוחים.

ועוד, מוסיף הראב"ד, אפשר לתרץ, שכשמוסר הבעל לשנים אין לחשוש יותר שהבעל יערער. ורק באחד מעיז לערער.

אבל הרמב"ן לא הסכים עם תירוצו הראשון של הראב"ד, ולדעתו, הדין נותן שלא יהא הבעל נאמן לומר שטעה וכו'. ואין זה נחשב ערעור המצריך קיום. שהרי מה שהצריכו חכמים קיום

ועונה הגמרא: יש שלשה אופנים שבהם יש חילוק בין טעמיהם:

א. **איכא בינייהו** — יש הבדל ביניהם באופן **דאתיוהו בי תרי** — שהביאו את הגט שני עדים ממדינת הים ולא אחד, ושניהם נעשו שלוחים של הבעל לגרשה ולמסור לה את הגט ביחד.[9] לפי רבה, הדין נשאר כמות שהוא, ועל שניהם לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אך לפי רבא, שטעם האמירה הוא בגלל חשש ערעור הבעל, הרי עתה ששניים הם, ויוכלו לקיימו,[10] אין הם צריכים לומר בשעת המסירה בפני נכתב ובפני נחתם.

ב. **אי נמי** — הבדל נוסף יהיה בין שני

שטרות, אינו אלא משום חשש שמא זייף בעל השטר. וגם כאן בגט, אין חוששים אלא שמא האשה זייפה אותו, או השתדלה בזה. ולא שהבעל יטען שהוא מזייף מסיבה כל שהיא. אלא הטעם שהצריכו כאן קיום על ידי שיאמר: בפני נכתב ובפני נחתם, הוא משום שאי אפשר להאמין לשליח באופן מוחלט שהבעל עשאו שליח, בו בזמן שהבעל מערער ואומר לא עשיתיו. **וכמו בכל שאר עדויות שבתורה שאין מאמינים לעד כאשר יש הכחשה מצד הבעל דבר**. ורק במקרים בודדים נאמן השליח, אך במקרים אחרים נאמן הבעל [כמוכח בפרק התקבל]. **לפיכך, תיקנו חכמים בזה דרך אחת לכולם, שלא תהא נאמנותו על עצם השליחות. אלא עיקר עדותו על הכתיבה והחתימה**, והצריכוהו לומר: בפני נכתב ובפני נחתם. וקבעו שהוא נאמן מאחר וכל קיום שטרות אינו אלא מדרבנן (ועיין במאירי).

ועוד, תירץ הרמב"ן [והביאו דבריו הר"ן ורבנו קרשקש], ודאי אין לשליח נאמנות עצמית לקיים את הגט כמו שני עדים, ומה גם שהבעל מכחישו וטוען שהגט פסול. וכל נאמנותו היא רק בגט מקויים [על ידי שני עדים] לומר עליו שנכתב ונחתם לשמה. וטעם נאמנותו על השליחות, הוא רק משום שהבעל עצמו האמינו ומינהו להיות שליח. [וכמו שביארנו לעיל באות ב]. ולכן, אין מקום להשוותו לשני עדים כקושיית הראב"ד ז"ל.

9. כן הוא לשון רש"י כאן, ולשון הגמרא בדף טז עמוד ב שיהא הגט יוצא מתחת ידי שניהם. וכתב בתשובות הריב"ש (סימן שי"ח) שבודאי אין צריך ששניהם יהיו אדוקים בו ממש, אלא הכוונה ששניהם נעשו שלוחים. וצידד לומר, שאולי טעמו של רש"י הוא שאם הם שלוחי הגט, מן הסתם גם חתמו העדים בפניהם או שמכירים את חתימתם. ולכן נאמנים הם לקיים את הגט. אבל סתם שליחים להבאת הגט, אין הכרח שיהיו נאמנים לקיימו. וכדבריו בכוונת רש"י ז"ל כתב גם הרשב"א. אלא, שהוא הוסיף להכשיר אפילו כשהאחד שליח והשני אומר: בפני עשאו הבעל שליח. והטעם הוא שכל שיש שני עדים שהבעל עשאו שליח בגט זה כדי לגרשה, שוב אין יכול הבעל לערער. עד כאן, וכן כתבו התוספות.

10. מלשון רש"י משמע שאם הבעל יערער, יצטרכו העדים לקיים את הגט על ידי אמירת בפני נכתב ובפני נחתם. אולם הרמב"ם כתב (בפרק יד מהלכות גירושין הלכה יד): "שנים שהביא גט בחוץ לארץ, אף על פי שלא נכתב ונחתם בפניהם הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו, הרי אלו נותנין לה ותהיה מגורשת, שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה, אף על פי שאינו מקויים, שהרי שלוחיו הם עדיו וכו'". ומבואר בלשונו שכאשר שניים מביאים את גט, כבר אין יכול הבעל לערער. וכן **משמע בתוספות** (דיבור המתחיל: דאתיוהו) שכתבו

הטעמים, אם הגט נשלח **ממדינה** אחת בארץ ישראל **למדינה** שניה **בארץ ישראל**. כגון ממדינת גליל למדינת יהודה — אשר עכשיו אין שיירות מצויות ביניהם. לפי רבה, כיון ששני המקומות נמצאים בארץ ישראל, ובקיאים בהם בדין כתיבת הגט לשמה, אין השליח צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ואילו לרבא, כיון שאין שיירות מצויות, צריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", כדי שלא יוכל הבעל לערער.

ג. **אי נמי**, ההבדל השלישי ביניהם, הוא באופן שמוליך השליח גט **באותה מדינה במדינת הים**. וכגון שנשלח מעיר אחת בחוץ לארץ לעיר אחרת באותה מדינה. לפי רבה, ודאי יהיה צריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", לפי שאין בקיאין לשמה. ולרבא, אין צריך לומר, לפי שמצויות שיירות ההולכות מעיר לעיר.

ותחילה דנה הגמרא בדברי רבה, ולאחר מכן בדברי רבא:

לשיטת רבה, שטעם **האמירה הוא, לפי שאין בקיאין לשמה**, מדוע מספיק לזה עד אחד? **ליבעי תרי** — הרי יש צורך בעדות של שני עדים! **מידי דהוה** — כמו הדין בכל **שאר עדיות שבתורה**?

שלאחר ששלחם כבר אינו יכול הבעל לערער. וכן ברא"ש.

והטור אבן העזר (סימן קמב), הפליג וכתב שאם יבוא הבעל ויערער... צריך **לקיים את הגט על ידי חותמיו** [ולא מספיקה אמירת השלוחים]. ומה שהגמרא אומרת דאתיוהו בי תרי, היינו דוקא כל זמן שהבעל אינו מערער, אין צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ויש להקשות על הטור, מדוע אין השלוחים עצמם נאמנים, הלא כתוב בתוספות (דיבור המתחיל דאתיוהו), שיש לשלוחים מיגו — שיכלו לומר: בפנינו נתגרשה — והיו נאמנים!

ומתרץ הבית שמואל (ס' קמח סעיף קטן לז), שהבעל ודאי לא נאמן לומר שהשליח זייף, שהרי שני העדים מעידים שהבעל מסר להם את הגט. אלא, כוונת הטור היא שאם הבעל יערער ויאמר שהוא עצמו זייפו יהיה נאמן. [ואף על גב שהתוספות (הנ"ל) כותבים שהבעל לא חשוד לעשות זאת ולהכשילה, היינו שמן הסתם אין צריכים לחשוש לזה. אבל אם באמת בא וטען כן הרי הוא נאמן].

ועיין עוד בתורת גיטין (ס' קמב סעיף יח) שהקשה היאך השנים נאמנים שהבעל עשאם שליח, הרי אין כאן הגדה בפני בית דין. [ובאמת החזון איש (סימן קג ס"ק יב) סובר שצריך הגדה בבית דין. אך התורת גיטין לא הסכים עם זה מאחר והפוסקים לא הזכירו זאת].

ותירץ הגר"ח מבריסק, (בחידושים על הש"ס), שהיתה זאת קולת חכמים מיוחדת, שאף על פי שבשליח אחד הצריכוהו לומר דוקא בפני בית דין. מכל מקום בשנים הקילו שימסרו את הגט אף שלא בפני בית דין.

אולם בתורת גטין עצמו הסיק מכח זה, שהטור למד שמה שמועיל אתיוהו בי תרי, הוא רק לזה שהבעל יפחד כבר לבא ולערער. כי מאחר שכבר התפרסם ששנים הביאו את הגט לאשתו, יקשה עליו לבא ולערער על זה. אמנם, אם בכל זאת הוא בא וערער — הרי הוא נאמן. ולכן כתב הטור שבמקרה כזה יצטרכו לקיים את הגט על ידי חותמיו.

ומתרצת הגמרא:

עד אחד נאמן באיסורין,[11] שהרי האמינה התורה לכל אחד ואחד מישראל אם הוא אומר שהופרשו תרומות ומעשרות מהפירות, או שהבהמה נשחטה כדין ובשרה מותר באכילה. וכן שניקרו מהבשר גידין וחלבים האסורים באכילה, ולכן גם כאן תקנו חכמים שהשליח יהיה נאמן להעיד שגט כשר הוא.

ושוב מקשה הגמרא:

---

11. משמע בגמרא שעד אחד נאמן באיסורין, הוא **כמו שני עדים** בשאר עדויות [ממון או עריות]. ולשון הגמרא [כתובות דף כב עמוד ב ויבמות דף פח עמוד ב], **אמר עולא כל מקום שהאמינה התורה עד אחד הרי כאן שניים**. ופירש רש"י: הרי הוא חשוב כשניים, כגון: בעדות אשה, לומר שמת בעלה. ובעדות סוטה: לומר נטמאה. עד כאן לשונו.

אכן הריטב"א (שם ביבמות) פירש שדין זה נאמר דוקא בעדות על דבר שבערוה שמעיקר הדין צריכים שני עדים. אלא, **שהתורה מסרה לחכמים את הכח לקבוע את סוג הברור שצריכים כדי להתירה. והם שקלו ברוח קדשם, שדי בעדות של עד אחד** שמת בעלה כדי להתירה, מאחר ויש בזה גם חומרא, שאם היא תנשא על פי עדות זו. ולאחר מכן יכחישו את העד, הדין הוא שתצא מבעלה. ולכן, כבר מראש מדקדקת האשה שלא לסמוך על העד, אלא אם כן ברור לה שמת בעלה. ולכן נאמן עד זה מדאורייתא כמו שני עדים. אבל בסתם איסורין שהאמינו לעד אחד, לא עשאוהו כשנים. ולפיכך, אם יבוא אחר להכחישו, תהיה כאן הכחשה של אחד נגד אחד ולא תתקבל עדות הראשון. (עיין בנמוקי יוסף יבמות דף כח עמוד א בדפי הרי"ף שהביאו).

ואולם עיין בש"ך (יורה דעה סימן קכז סעיף קטן יד), שהביא רבים מן הראשונים החולקים על הריטב"א. ודעתם היא **שבכל מקום שהאמינו לעד אחד, אפילו באיסורין, עשאוהו כשניים**. ולפי זה, אם יבוא אחר להכחישו, אין דבריו מתקבלים, אלא עדותו של הראשון קיימת. וזהו פירוש הגמרא עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא — כלומר שאין הכחשת השני פוגעת כלום בעדות הראשון. עיין שם.

ובחדושי החתם סופר כתב בשם חמיו, הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, שמסוגייתנו בגיטין, מוכח כשאר הראשונים ושלא כשיטת הריטב"א ז"ל. שהרי הגמרא אומרת שהשליח נאמן משום עד אחד נאמן באיסורין. ולדברי הריטב"א קשה, הרי במקרה כמו שלנו, צריך להיות שאם יבוא אחר כך הבעל ויערער, הוא יהיה נאמן [להכחיש את עדות השליח]. ואילו התוספות לקמן (דף ג עמוד א דיבור המתחיל חד אתי), הוכיחו שדוקא בסיפא של המשנה [שמביא גט בארץ ישראל ממקום למקום] נאמן הבעל לערער, וצריך לקיים את הגט. **אבל ברישא אינו נאמן**.

והחתם סופר עצמו תירץ, שמה שכתבו התוספות כך, זהו רק לפי הצד בגמרא דף ג עמוד א, שעדות השליח כאן היא כמו כל דבר שבערוה, והאמינו לאחד במקום שנים. ולכן, אם באמת היה המערער נאמן, היתה המשנה צריכה לכתוב זאת ברישא. ומזה דקדקו התוספות שאם המשנה לא כתבה זאת — סימן שהמערער אינו נאמן. אבל לפי הבנת הסוגיא בדף ב עמוד ב, אין עדותו של השליח כעדות ערוה, אלא רק כעדות של שאר איסורין.

אשר לזה מספיק עד אחד [כמו שהביא רש"י לענין הפרשת תרומה, שחיטה וניקור]. ובזה פשוט הוא שאם יש ערעור על הגט, צריך לקיימו כמו כל עד אחד. ולא היה על התנא לכתוב זאת כלל.

אימור — שמא נאמר: **אמרינן** "**עד אחד נאמן באיסורין**", היינו רק במקום שיש ספק לפנינו, **כגון חתיכה** של שומן, שהיא **ספק חלב** — האסור באכילה, **ספק שומן** של בהמה — שמותר באכילה, **דלא איתחזק** בחתיכה זו **איסורא** של חלב בוודאות. בזה דוקא האמינה התורה לעד אחד שיעיד על הדבר.

אבל הכא, אצלנו בגט, **דאיתחזק** — הוחזק בוודאות — **איסורא של**[12] **אשת איש**. שהרי עד עכשיו היא היתה נשואה, וצריך כעת עדות ברורה של גט העשוי כהלכה, כדי להתירה —

הוי ענין זה, בכלל "**דבר שבערוה**".

ואין ראוי להתיר **דבר שבערוה**[13] **בפחות משניים** [עדים].[14]

ולומדים זאת בגזירה שוה מדיני ממונות,בשניהם כתוב "דבר". [בדיני ערוה כתוב [דברים פרק כד]: "כי מצא בה ערות דבר". ובממון כתוב [דברים פרק יט]: "על פי שניים עדים יקום דבר".

ומחלקת הגמרא:

כאן זה שונה, כי **רוב ישראל** [לגירסת רש"י] **בקיאין** הן בהלכה של לשמה. ומשום כך אין לחושדן שמא שלחו גט שאינו כשר. ולכן, די לחכמים שיאמר השליח "בפני

---

12. והקשה רש"י [בדיבור המתחיל הכא], מדוע לא נלמד **מזה** שעד אחד נאמן להעיד על טבל שתיקנוהו ועל בהמה שנשחטה כראוי, אף שמתחילה הוחזק איסורם. שגם באשת איש יהא נאמן להתירה [על ידי גט].

ותירץ, ששם הוא נאמן, משום **שבידו** היה **לתקנם** אילו רצה. אבל כאן אין איסורה של האשה תלוי בו אלא בבעל. ומכיון שאין הדבר מסור בידו של העד לכן אינו נאמן.

ועיין במאירי שתירץ בשם הראשונים שבניקור גיד וחלב מן הבשר **אין הוא מתיר דבר שהיה אסור**, אלא שהוא **מברר את האיסור מתוך ההיתר** [כלומר שמוציא את החלבים והגידים האסורים מתוך הבשר המותר].

ולענין שחיטה תירצו, שכיון **שכעת היא מתה לפנינו** [כלומר שהשתנתה המציאות], הרי **שפקע ממנה איסור אבר מן החי שהיה בה בעודה חיה**. אך זה עדיין אינו מתרץ את איסור "אינו זבוח" שהיה לבהמה בחייה.

ועל זה כתב המאירי, שמאחר ועכשיו אין הבהמה כמות שהיתה מתחילה — בשעת חזקת האיסור, אין זה נקרא איתחזק איסורא. מה שאין כן האשה נשארה כמות שהיא.

[ועיין שב שמעתתא פרק ו שמעתא ו ושעורי רבי שמואל אות לג בעניין ניקור הגיד].

13. כלומר, דבר שהוא מאיסורי עריות.

14. וזה לשון רבנו קרשקש (בסוף חדושי הריטב"א): שני עדים אלו. פעמים שהם משום נאמנות. ופעמים שאינם משום נאמנות. [ואז] אפילו אנו יודעים בדבר [שהוא אמת], **כל שלא נעשה בשני עדים אינו כלום**! וכגון: גבי קידושין, שאף על פי שאנו ראינו באחד שקידש אשה בעד אחד אינה מקודשת, אלא אם כן יש שם שני עדים וגזירת הכתוב היא. עד כאן לשונו. ומה שהתירו אשה על ידי עדות של עד אחד (יבמות דף פח), כתב שם בשם הרמב"ן שזוהי אינה עדות קיום, אלא רק גילוי מילתא ובירור המציאות שאינה ידועה לנו וממילא האשה ניתרת. ועיין פני יהושע.

נכתב ובפני נחתם" כדי להסתמך על גט זה ולהתירה.

ואפילו לרבי מאיר, דחייש למיעוטא[15] גם כאשר הרוב אינו כן. כאן בגט אין לחשוש.

כי **סתם ספרי דדייני**, סופרי הדיינים, הרגילים לכתוב שטרי גיטין בכל המקומות, **מיגמר גמירי** — מלומדים ויודעים הם את ההלכה של כתיבת הגט לשמה. ולא חששו בזה חכמים אלא למקרה יוצא דופן, שבו ימצא גט מוכן שנכתב לשם אחד מבני העיר, שכתבו לגרש את אשתו, ושמו של בעל הגט הוא כשמו של המוצא, ושמה של האשה שבגט הוא כשם אשתו, ולבסוף התחרט הבעל ההוא מלגרש. ויקח המוצא את הגט הזה לגרש בו את אשתו, והרי אינו כתוב "לשמה" של אשתו.

ורבנן הוא דאצרוך עדות של השליח שתברר שלא נעשה כן, אלא הגט נכתב לשמה של האשה המתגרשת.

וחכא, במקרה זה שהבעל נמצא בחוץ לארץ, והאשה בארץ ישראל —

ג-א **משום עיגונא אקילו בה רבנן.** הקילו חכמים להאמין לשליח המביא את הגט, אף על פי שהוא רק עד אחד, כדי לא להאריך את זמן עיגונה.[16]

ואולם גם על זה הגמרא מקשה:

מדוע הינך אומר שחכמים הקילו?, וכי **האי, קולא הוא?** והרי **חומרא הוא!**

דאי מצרכת ליה תרי, שהרי אילו היו מצריכים חכמים שני עדים [כלומר, ששני שליחים יביאו את הגט ויאמרו: בפנינו נכתב ובפנינו נחתם], אז **לא אתי** — לא יבוא — **בעל ומערער** על הג1ט [לומר: מזוייף הוא!] **ופסיל ליה.** לא יוכל הבעל לפוסלו כי יש נגדו שני עדים, ואינו נאמן כנגדם.

אבל **חד,** עתה שהסתפקו חכמים בעדותו של השליח, שהוא בגדר עד אחד בלבד, **אתי בעל, ומערער.** יבוא הבעל ויערער, ולא נדע למי מהם להאמין, לבעל או לשליח, כי הם אחד נגד אחד, **ופסיל ליה** — ויפסול הבעל את הגט, מן הספק.

וכי **האי,** זה שמאמינים לשליח, **קולא הוא?** והרי **חומרא הוא!**

שהרי **אי מצרכת ליה תרי** — אילו הצרכת שני עדים ולא אחד — **לא** הוה **אתי בעל ומערער** על הגט **ופסיל ליה,** כי אין דבריו של אחד — הבעל המערער — במקום שני עדים, נחשבים כלום!

---

15. לעניין קטן שלא הגיע למצוות ואחיו הנשוי מת ללא בנים. סובר רבי מאיר שקטן זה אינו מייבם את אשת אחיו. כי יש לחשוש שמא לכשיגדל יתברר שהוא סריס, [שאינו ראוי להוליד], ולחינם בא על אשת אחיו, שלא במקום מצוה שהרי המצוה היא להקים זרע לאחיו. וכן אוסר רבי מאיר לאשת האח שהיא קטנה, להתייבם שמא תמצא איילונית [שאינה ראויה ללדת]. ואף על פי שרוב הקטנים אינם סריסים ואיילוניות, חושש רבי מאיר למיעוט.

16. עיגונא — לשון עוגן המעמיד את הספינה במקום אחד לבל תנוע. כך אשה שבעלה מעכב את גיטה, מנועה מלהתחתן עם אדם אחר.

אבל עכשיו, שהאמנת לשליח **אחד**, יש לחשוש, שמא **אתי בעל**, יבוא הבעל לאחר מכן, **ומערער** על כשרות הגט, **ופסיל ליה** לגט. כי נעמיד את דבריהם [של השליח והבעל], אחד נגד אחד.[17] ויוצאת מכך חומרא, שלא יתקבלו דבריו של השליח![18]

ומתרצת הגמרא: **כיון דאמר מר** [להלן ה

---

17. בחדושי מרן הרי"ז הלוי (הלכות גירושין עמוד טו), הקשה על רש"י מדברי הגמרא לקמן דף ט עמוד א, שהגמרא משוה את ערעורו של הבעל לערעור של שני עדים. ובודאי הטעם הוא משום שהבעל שונה מכל עד אחד סתם הבא לערער. ואם כן קשה, מדוע נקט רש"י שסיבת הפסול של הגט היא משום שיש כאן אחד כנגד אחד [שזהו פסול כללי הנוגע למקומות אחרים, בהם יש עד אחד נגד עד אחד], הרי כאן נכון יותר לומר שהגט נפסל כי לבעל יש זכות לערער כמו שנים.

ובספר פני יהושע הוסיף והקשה על דברי רש"י. שהרי בגמרא שם מבואר שערעור של אחד סתם אינו מועיל כלל כנגד שליח הגט. כי לאחר שהאמינו חכמים לשליח, להעיד בפנינו שבפניו נכתב ונחתם, הרי שעשאוהו [החשיבוהו] בזה כשני עדים. ואם כן, הלשון "אחד נגד אחד" שנקט רש"י אינו נכון כאן כלל. ורק לבעל יש כח ערעור, וכמבואר בגמרא בפירוש.

וכתב הפני יהושע ליישב, שרש"י דקדק בלשונו היטב. כי מה שהגמרא אומרת שערעור הבעל נחשב כערעור של שנים, זהו דוקא אם מערער וטוען מזוייף. שהרי אפילו אשה המחזיקה את גיטה ביד וטוענת שבעלה גירשה, אינה מגורשת אם בעלה מכחיש זאת וטוען שהגט מזוייף [עד שהיא תוכיח זאת]. כמו שפסק דין זה בשלחן ערוך (אבן העזר סימן קנב). אבל כשמערער הבעל בטענה שכתב את הגט שלא לשמה, אין הוא נאמן כשנים. [ובודאי במקרה והיא כבר אוחזת בגט, והוא יטען שנכתב שלא לשמה, אין הגט נפסל עבור זה]. ולכן, כאן שמדובר בערעור של "לא לשמה", מבאר רש"י שטעם הפסול הוא משום שמעמידים אחד נגד אחד. וראה ברכת שמואל מה שכתב בזה.

אמנם, מרן הגרי"ז, יצא לבאר בזה יסוד גדול בדיני ערעור השטר. והוא, שבאמת **עיקר נאמנותו של הבעל** לומר על השטר שהוא פסול **אינו משום שהוא בעל דבר**, כמו כל שנים הדנים על ממון מסויים. שהרי האשה אינה ממונו של הבעל, כמבואר בר"ן בתחילת המסכת.

אלא, **יסוד הנאמנות הוא משום שהוא בעל השטר** [הגט], **ולכן יש לו את הכח להכשירו או לפוסלו**. אכן, זהו רק במה שנוגע להלכות השטר. כגון שטוען: אני לא כתבתי שטר זה, או שטר על תנאי היה, או פקדון וכדומה. שאז, לפי דבריו, אין כאן לא שטר ולא עדות כלל. ובזה יש לו נאמנות לערער מדין בעל השטר.

אבל גט שנחתם שלא לשמה, מבואר בתוספות (דף ד עמוד א דבור המתחיל מודה), שמצד בירור הדברים הרי יש בו עדות גמורה לכך שהתגרשה. ואם כן, מצד הלכות שטר אין בו שום חסרון כלל, בזה שלא נחתם לשמה. **ורק בדיני גירושין אינו מועיל משום שאין הגט כשר לגרש, אלא אם כן נכתב ונחתם לשמה.** אבל אין זה דין מדיני שטרות הכלליים. **ועל זה אין הבעל נאמן לערער יותר מכל עד אחד אחר, אלא הרי הוא כעד אחד רגיל.**

ולכן כתב רש"י שאם יבוא הבעל ויערער, הרי הוא פוסל רק משום שמעמידים אחד כנגד אחד. ולא משום עדיפותו של הבעל לערער. וראה שיעורי רבי שמואל עמוד מ אות מ. 18.

ב]: **בפני כמה** עדים צריך השליח **לנותנו** [את הגט] **לה** [לאשה], ולומר בפניהם "בפני נכתב ובפני נחתם"? נחלקו בדבר **רבי יוחנן ורבי חנינא. חד** מהם **אמר: בפני שני** עדים. **וחד אמר: בפני שלושה,** כדי שהם יהיו בית דין, הראויים לקיים את הגט.

לפיכך, כבר **מעיקרא,** כשמקבל השליח את הגט מיד הבעל, **מידק דייק** השליח, ויודע הוא שהבעל מגרשה מתוך רצון לגרשה, ואינו זומם להציק לה על ידי שליחת גט פסול, ולא יבוא אחר כך לערער על כשרות הגט. כי אף אם יערער על הגט, לא יהיה נאמן. ולכן **לא אתי לארועי נפשיה** — לא יבוא הבעל לקלקל את עצמו, היות שלא יאמינוהו בית דין.[19]

הגמרא בתחילת הסוגיא הביאה את מחלוקת רבה ורבא בטעם התקנה שצריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". עד כאן דנה הגמרא בשיטת רבה, מדוע אין צורך בעדות של שני עדים, ומספיקה עדות השליח בלבד. ועתה מתחילה הגמרא לדון בשיטת רבא.

ולרבא, דאמר שטעם התקנה לאמירת השליח "בפני נכתב ובפני נחתם" הוא **לפי שאין עדים מצויין** כאן **לקיימו, ליבעי תרי,** נצריך שני עדים שיאמרו זאת — **מידי דהוה,** כמו שכך הוא הדין בכל **שאר קיום שטרות,** שאין מתקיימים אלא בשני עדים.

ומבארת הגמרא כמקודם:

ראה בתוספות רי"ד (על הגליון), שכתב כלשון רש"י, והוסיף שעתה מעמידים את האשה על חזקתה והיא אשת איש גמורה. כלומר, שדעתו היא **שהגט אינו כשר לגרש בו.**

ובתוספות (דבור המתחיל "חד אתי"), יש שני פירושים בזה. לפי הפירוש הראשון הגט נפסל ממש, אף על גב שאין מקבלים את דברי הבעל כאמת מוחלטת, ואין הם גורמים בזה אלא להוצאת לעז על האשה. אך לדעת ר"י בתוספות [הפירוש השני], אין הגט נפסל ממש, שהרי מטעם לעז בלבד, אין פוסלים גט. אלא שערעור זה עלול רק לגרום לחלק מהאנשים להאמין לדבריו של הבעל. ומתוך כך, יהא ליבם נוקפם מלהנשא לאשה זו והיא תשאר עגונא. (עיין חדושי רבנו קרשקש).

ובאמת, בתירוץ הגמרא: כיון דאמר מר וכו' פירש רש"י (בדבור המתחיל: "מעיקרא"), שמאחר והשליח מדייק, הבעל חושש לערער. ואף אם יערער לא יאמינוהו. זאת אומרת, שהגמרא מתרצת שאין בכח הבעל לפסול את הגט על ידי ערעור. ומשמע, שבשאלה הבינה הגמרא שאכן יש בכוחו של הבעל לפסול את הגט. וראה בחדושי הרשב"א שחולק על רש"י במשמעות דברי הגמרא. וכותב שאדרבא מהלשון: "לא אתי לאורועי" [לא יבוא הבעל להרע את עצמו], משמע שאם אכן יבוא, יפסול את הגט. אמנם, בהמשך דבריו חזר הרשב"א וכתב, שמלשון המשנה בהמשך, המזכירה דין ערעור רק ביחס למביא גט בארץ ישראל [ששם אין צריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"], משמע שהמביא גט מחוץ לארץ ואומר בפני נכתב ונחתם, אין מועיל הערעור והגט אינו נפסל, וכדעת רש"י. וציין שם שכן משמע גם בתלמוד ירושלמי (גיטין פרק א הלכה א): אמר רבי יוסי [מתוך]חומר שהחמרת עליו [על השליח] מתחילה שיהא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. הקל עליה [על האשה] בסוף, שאם בא וערער ערעורו בטל.

19. ראה באות יד דיבור המתחיל "ובאמת".

עד אחד נאמן באיסורין — וכאן עדותו היא לגבי היתר אשת איש!

ושוב מקשה הגמרא: **אימר דאמרינן** — אולי זה שאמרו חכמים **שעד אחד נאמן באיסורין**, הוא דוקא במקום שיש ספק. **כגון**, שיש לפנינו **חתיכה** שהיא **ספק של חלב** בהמה **ספק של שומן** בהמה, **דלא איתחזק איסורא**, שלא הוחזק כאן האיסור בוודאות.

אבל הכא, לענין היתר האשה בגט זה, הרי **איתחזק** לנו **איסורא דאשת איש** בוודאות.

ואם כן, **הוי** היתר האיסור של אשת איש באשה זו, בכל "**דבר שבערוה**". והכלל הוא שאין מתקבלת עדות בענין **דבר שבערוה בפחות משנים** עדים?!

ומתרצת הגמרא: **בדין הוא** — מצד הדין — **בקיום שטרות נמי לא ליבעי** — אין צורך בשני עדים, **וכדעת ריש לקיש** במסכת כתובות [דף יח עמוד ב]. **דאמר** שם **ריש לקיש: עדים החתומים על השטר, נעשו** אותם עדים נאמנים. **כמי** — כאילו **שנחקרה עדותן בבית דין** ונמצאה נכונה. שהרי חזקה היא בידינו שאין אדם חצוף עד כדי כך לזייף חתימת עדים.[20] **ורק רבנן הוא דאצרוך** — חכמים הם אלו שהצריכו קיום על חתימות עדי השטר. **והכא**, כאן בגט אשה, **משום עיגונא**, כדי לא להשאירה עגונה, **הקילו בה רבנן**, והסתפקו בעד אחד שיאמר: בפני נכתב ובפני נחתם.

ושוב מקשה הגמרא: **האי קולא הוא!?** והרי **חומרא הוא!**

שהרי, **אי מצרכת ליה** עכשיו **תרי** במקום אחד, **לא אתי**, לא יבוא אחר כך **בעל ומערער ופסיל ליה** לגט. כי יודע הוא שלא יהיה נאמן. אבל לאחר שהצרכת רק עד **אחד**, מעתה יש לחשוש **שאתי בעל,**

---

20. ראה בש"ך (חשן משפט סימן מו סעיף קטן ט), שהביא את דברי הרב אביגדור הכהן בתשובה (הובאו בהגהת מרדכי על מסכת קידושין סימן תקסט), שדעתו היא **ששטר** [החתום בעדים] **שאין עליו הכחשה לא מצד בעל השטר** [שאינו טוען עליו מזוייף או טענה אחרת הפוסלת], **ולא מצד העדים, הרי הוא כשר מדאורייתא. ואין הוא צריך קיום אלא מדרבנן.**

ולפי זה פירש את סוגייתנו בגיטין כך: "**בדין הוא שבשאר שטרות נמי לא ליבעי תרי**" — במקום שאין כנגדם שום הכחשה. "**כדאמר ריש לקיש: עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן. ורבנן הוא דאצרוך**" — קיום בשאר שטרות על ידי שני עדים, **אפילו במקום שאין הכחשה** וכו'. "**והכא משום עיגונא אקילו רבנן**" — הקילו חכמים והצריכו רק אחד — **אם אין מי שמכחישו.**

והקשה בזה על דברי עצמו, והרי כל התקנה של אמירת השליח נועדה כדי **למנוע את ההכחשה של הבעל.** ואם אכן הבעל יערער ויטען מזוייף וכדומה, אזי לפי דבריו, צריך להיות קיום מדאורייתא של שני עדים. ואיך מועילה בזה אמירת השליח.

ותירץ על זה, שמכל מקום התקנה היתה **שהאמירה תועיל כל זמן שאין ערעור** [או הכחשה כל שהיא]. ועיין שם **שהביא לזה ראיה מתקנת זמן בגיטין (בפרק ב דף יז עמוד א).**

ואולם, הש"ך עצמו חלק על דברי הרב אביגדור. וכתב **שכל שטר שאין עליו ערעור**

ומערער ופסיל ליה לגט. ואם הספיקה בינתיים האשה להנשא, תהיה חייבת כעת לצאת מבעלה השני, וכמו כן, גם לחזור לבעלה הראשון היא לא תוכל. והרי זו חומרא גדולה בשבילה!

ומתרצת הגמרא: **כיון דאמר מר** [בדף ה עמוד ב] **בפני כמה** עדים צריך השליח **לנותנו** [את הגט] **לה** [לאשה], ולומר בפני נכתב ובפני נחתם? נחלקו בכך **רבי יוחנן ורבי חנינא. חד** מהם **אמר: בפני שני** עדים. **וחד** מהם **אמר: בפני שלושה.** לפיכך כבר **מעיקרא,** כשמקבל השליח את הגט מיד הבעל, **מיידק דייק** השליח לברר שהבעל מתכוון לגרשה מרצונו, ואינו זומם להציק לה על ידי שליחת גט שאינו כשר, ואחר כך לערער על כשרות הגט, **ולא אתי** הבעל לערער **ולאורועי נפשיה,** שהרי ממילא אינו נאמן לערער.

וכעת עוסקת הגמרא בבירור הדעות של רבה ורבא. ומדוע נחלקו זה עם זה.

ורבא, שאמר הטעם משום שאין עדים מצויין לקיימו, **מאי טעמא**[21] — מה הטעם — **שלא אמר כרבה,** שהטעם הוא לפי שאין בקיאין לשמה?

או הכחשה אינו צריך קיום לא מדאורייתא ולא מדרבנן. וציין לזה כמה הוכחות מהגמרא והראשונים, שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזוייפים.

ומה שביאר הרב אביגדור את סוגייתנו במסכת גיטין, אינו ברור כלל, לדעת הש"ך. שהרי הגמרא בדף ו (עמוד ב) אומרת בפירוש, שאם השליח אמר בפני נכתב ובפני נחתם ואחר כך בא הבעל וערער, אין מקבלים את דבריו כלל. וכתב כמה ראיות לדבר זה. ובהם את דברי התוספות במסכת כתובות (דף כח עמוד א דבור המתחיל "קיום שטרות"), שכתבו שבתחילת מסכת גיטין (דף ג עמוד א) מוכח שאפילו במקום שטוען הבעל על הגט שהוא מזוייף — כשר שטר זה מדאורייתא וכמי שנחקרה עדות זו בבית דין. עיין שם.

וראה עוד בבית שמואל (אבן העזר סימן קמא סעיף קטן ע) שהביא ראיה לדברי הרב אביגדור מהרמב"ם (פרק ז מהלכות גירושין הלכה ב) ומהטור והשלחן ערוך (שם סעיף נג) שכתבו שאם הבעל טוען מזוייף איננו גט כלל.

ובספר נתיבות המשפט (משפט האורים סעיף קטן ה), יצא אמנם לישב את קושית הש"ך על הרב אביגדור מהגמרא בדף ו עמוד ב, וכתב שיש לחלק בין אם מגיעה טענת הבעל כנגד השטר **לאחר שכבר הוחזק בבית דין בכשרות** — שאז כבר אין יכול הבעל להוציאו מחזקתו. לבין מקרה **שעדיין לא הוחזק.** ומכל מקום הסכים עם דעת הש"ך מאחר וכן היא דעת כל הפוסקים. [ראה גם שער המשפט סעיף קטן ג ובספר אורים ותומים].

21. ראה בחדושי הרשב"א שמקשה על שאלת הגמרא על דברי רבא. הרי פשוט מדוע אינו סובר כרבה, מאחר ודעתו היא שכל סופרי הדיינים למדו ויודעים את ההלכה של לשמה. ואפילו לדעת רבי מאיר שתמיד חושש למיעוטא, כאן אין לחשוש. ורק חכמים הם אלו שהצריכוהו לומר בפני נכתב ונחתם. ואם כן רבא יסבור בזה כדעת רבה עצמו לאחר שכבר למדו [אשר מבואר בגמרא בדף ה שהוא מודה אז, שאין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם]. ולכן אמר רבא שטעם התקנה הוא משום קיום.

ותירץ, שהמקשן ידע שטעמו של רבא נובע

אמר לך רבא: מי קתני — וכי שנינו במשנה **״בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה״**, שאז בודאי המשמעות היתה שמעיד הוא על כתיבת הגט לשמה?!

ורבה יענה על שאלה זו: **בדין הוא דליתני הכי**, מן הדין צריך היה התנא לשנות כך, אלא שהוא חשש, **דאי מפשת ליה לדיבורא**, שאם יתקנו לשליח לומר בלשון ארוכה ״בפני נכתב לשמה, ובפני נחתם לשמה״ — **אתי למגזייה**, יקצץ השליח לפעמים, מתוך זילזול בלשון הארוכה, ויאמר רק ״בפני נכתב ובפני נחתם״, ויפסול בכך את הגט. כי יש כלל ״כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, הגט פסול״. ואם נשאת אשה שהתגרשה בגט הזה לאדם אחר, הולד שלה ממזר, כי עדיין היא נחשבת כאשת איש של הראשון. לכן, העדיפו חכמים לתקן לשליח לומר רק את שתי המילים ״בפני נכתב״, ועוד שתי מילים ״בפני נחתם״, ולא יבוא השליח לקצצנו.

ומקשה הגמרא: **השתא נמי** — גם עתה, שתיקנו לומר רק שתי מילים — **אתי למגזייה**, ולומר לפעמים רק מילה אחת מתוך שתיים.

ומתרצת הגמרא: **חדא מתלת**[22] — מילה אחת מתוך שלוש — **גאיז**.

אך, **חדא מתרתי** — אחת מתוך שתיים — **לא גאיז**. והוא מקפיד לומר את שתי המילים שתיקנו לו לומר ״בפני נכתב״, ואז, או שואלים אותו אם נכתב לשמה, או שמפרשים כוונתו בסתמות, שהגט נכתב לשמה. ומכל מקום, את המילים ״בפני נכתב, ובפני נחתם״ חייבוהו לומר, כדי לוודא שכל אחד מהם נעשה לשמה. ומכיון שכל אחד מהם הוא דין בפני עצמו, אין חשש שיקצץ בדיבורו.

ועתה הגמרא שואלת לצד השני:

ורבה, שאמר שהטעם הוא לפי שאין בקיאין לשמה, **מאי טעמא לא אמר כרבא**, שהטעם לפי שאין עדים מצויין לקיימו?

ומשיבה הגמרא: **אם כן** הוא, כדבריו של רבא, **ניתני**, היה על המשנה לשנות **״בפני נחתם״** בלבד, **ותו לא**, שהרי קיום עושים רק על חתימות העדים. **״בפני נכתב״, למה לי?** — מדוע בכל זאת צריך השליח להעיד גם על הכתיבה? אלא בודאי, **שמע מינה** — שומעים מכך [כלומר למדים מכך] **שצריך** עדות גם על הכתיבה, היינו שהגט נכתב **לשמה**, כשיטת רבה.

ורבא, יענה על הוכחה זו, שבאמת **בדין הוא**

מכך שהמשנה מתאימה יותר לפי שיטתו, כי לפי הטעם של רבה קשה מדוע לא הוסיפה המשנה על הלשון בפני נכתב את המילה ״לשמה״. ולכן שאל המקשן את שאלות ״מאי טעמא״ כדי שיברר רבא טעמו זה.

ותירוץ נוסף. ששאלת המקשן היא מדוע לא חושש רבא לאותו מיעוט שאינו יודע את ההלכה של ״לשמה״, מאחר וזהו **דבר שבערוה וחמור הוא**.

22. הרש״ש כותב שלפי תירוץ זה מתורצת קושיא אחרת. מדוע תיקנו שהשליח יאמר פעמיים את המילה ״בפני״. ואין דין שיאמר ״בפני נכתב ונחתם״.

דליתני, אכן היה על התנא להסתפק באמירת בפני נחתם של השליח, בלי עדות על הכתיבה. **אלא, דאם כן,** אם לא היה מזכיר הכתיבה **אתי לאיחלופי**[23] — היו האנשים טועים ומחליפים בין הקיום של השליח כאן בגט **לבין** קיום **שטרות דעלמא** — והיו חושבים שאף אותם ניתן לקיים **בעד אחד,** ולא צריך שנים. לכן צריך לומר גם "בפני נכתב".

ורבה יטען על זה: **מי דמי?** — וכי דומים הם זה לזה [הקיום של הגט על ידי השליח לקיום שאר שטרות בשני עדים]. והרי יש ביניהם שלושה הבדלים:

א. **התם** — לגבי קיום שטרות, אומרים העדים: **ידעינן** — יודעים אנו שאלו הם חתימות העדים שאנו מכירים [אף על פי שלא נכחו עדים אלו בשעת ההלואה!]. ואילו **הכא** — לעניין גט, צריך השליח לומר **בפני** נכתב ובפני נחתם, ולא די בכך שמכיר את החתימות.[24]

ב. **התם** — בקיום שאר שטרות — **אשה לא מהימנא** — אינה נאמנת לקיים חתימות עדים, אבל **הכא** — כאן בגט — **אשה מהימנא** — אשה נאמנת להיות שליחה להביא גט לאשה אחרת ולומר "בפני נכתב ובפני נחתם".[25]

ועל פי תירוץ הגמרא כעת, הרי זה מיושב, שאם היו מתקנים לומר זאת כך, הרי היה זה משפט אחד בן שלוש מילים ויש לחשוש שיבוא לקצץ ממנו מילה אחת. אבל עכשיו שתיקנו לומר פעמיים "בפני" — **בפני** נכתב **ובפני** נחתם — אין לחשוש, שהרי אלו הם שני דיבורים בני שתי מילים כל אחד. ולא יבוא לקצץ.

והוסיף עוד, שלרבא ודאי אין קשה הקושיא הנ"ל. משום שלדעתו, הרי עיקר התקנה היא לומר "בפני נחתם", ומה שמוסיפים גם בפני נכתב זהו רק כדי שלא יבואו להחליף.

23. ומקשה הפני יהושע מדוע אין להוכיח ממשנתנו, שהמביא גט בארץ ישראל הכשירוהו בלא שום קיום, ואין חוששים שיבואו להחליף בשאר שטרות.אשר בהם הדין הוא שטוענים על שטר שאינו מקויים שמא מזוייף הוא. וכעת עלולים להכשירו ללא כל קיום.

ותירץ, שבשטרי ממון אין חשש שיבואו להוציא מהנתבע ממון בשטר שאינו מקויים. כיון שכולם יודעים שקיים חשש זיוף או שכחה. אבל כאשר מכשירים "קיום" בעד אחד, בזה כבר יש מקום לטעות ולהכשיר "קיום" כזה אף בשאר שטרות, מאחר וקיום שטרות אינו אלא מדרבנן.

24. המהר"ם שיף שואל, לכאורה כל שכן הוא, שיבואו לטעות, שהרי עלולים לחשוב כך: ומה כאן בגט, שהקיום יותר חמור מקיום שטרות — והראיה שתמיד מועיל "ידענו" וכאן אין מועיל — ובכל זאת מספיק עד אחד. אם כן, כל שכן בשאר שטרות יספיק עד אחד?!

ומיישב בפשיטות, שאדרבה, **דוקא כאן מספיק עד אחד משום שהקיום הוא מעולה,** שצריך השליח לדקדק מאוד ולומר "בפני נכתב ובפני נחתם", **כלומר שבפניו נעשה הכל.** [וכמו שכתבו התוספות ד"ה הכא, בפירוש סברא זו]. מה שאין כן בשאר השטרות, שהקיום אינו כל כך מדוקדק ומספיק לומר "ידעתי", צריך דוקא שני עדים.

25. הקשה בספר גרש ירחים, שהרי בכל מקום שעד אחד נאמן גם אשה נאמנת. ואם כן, אם יאמר שעד אחד נאמן בקיום שטרות, ממילא יטעו לומר שגם אשה נאמנת.

ג. **התם** — בקיום שאר שטרות — **בעל דבר,** בעל השטר, המוציאו לגבות על ידו — **לא מהימן,** אינו נאמן לקיימו, מאחר והוא נוגע בדבר וחשוד לשקר. ואילו **הכא, בעל דבר מהימן.**[26] אם מסר הבעל הגט לאשתו בחוץ לארץ ואמר לה: אין את מתגרשת בגט זה, אלא כשתגיעי לבית דין שבארץ ישראל. הרי נעשית היא בכך שליח הולכה של הבעל לצורך עצמה. ומשתגיע לבית דין עליה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ואז היא מתגרשת על ידי הגט [לקמן דף כג עמוד ב].

ועונה רבא כנגד ההבדל הראשון:

אטו הכא — וכי כאן בגט — **כי אמרי "ידעינן",**[27] **מי לא מהימני?**[28]

ותירץ בספר נחלת משה, שכלל זה לא נאמר אלא באיסורין. אבל בממונות, הרי מצינו שעד אחד מחייב שבועה, ובמקום שאינו יכול להשבע משלם. אבל אשה אינה מחייבת כלום.

אלא שמכל מקום יש להקשות, כיון שחוששים שיבואו להחליף ולומר שקיום שטרות הוא כמו קיום הגט, אם כן יש לחשוש שכמו שבגט, אשה ובעל דבר נאמנים. כך יבואו להאמינם גם בקיום שטרות.

וכתב הנחלת משה שצריך לומר שלרבה היה פשוט שלא יבואו לטעות בזה. ודוקא בעד אחד עלולים לטעות, שמכיון שהתורה האמינה לו לעניין שבועה, הוא הדין שנאמן גם לקיום שטרות. אבל אשה ובעל דבר, שלא מצינו שנאמנים כלל לעניין ממונות, לא יבואו לטעות ולהכשירם לקיום שטרות.

וברמב"ן כתב וזה לשונו: אבל להאמין אשה ממש, בשום עדות לא חיישינן. [משום] שהכל יודעים שהאשה פסולה לעדות. ואין בני אדם רגילין בעדות כדי שיטעו בה. עד כאן לשונו.

26. על שני הבדלים אלו שמזכיר רבה, כסיבה לכך שלא יבואו לטעות ולהחליף בין קיום הגט לקיום שטרות, מקשה בחדושי רבנו קרשקש (בסוף הריטב"א), איך ניתן לסמוך על כך שראה זה העלול לטעות מקרים כאלו, בהם עשו את האשה להיות שליחה להוליך את גיטה, או להוליך גט לחברתה מחוץ לארץ לארץ ישראל. וזה ימנע ממנו להחליף בקיום שטרות. **והרי מאוד יתכן שהוא כלל לא ראה מקרים מעין אלו ואינו יודע שאשה ובעל דבר נאמנים בגט.** וכשיראה שליח אחד המקיים את הגט, יבוא לטעות ולסבור שכשר הוא לקיום גם בשאר שטרות. ותירץ בשם רבו, שבאמת אין שני הבדלים אלו מהוים את עיקר הטענה של רבה, אלא רק ההבדל הראשון של הנוסח. ומשום כך אף רבא לא ראה לנכון להתייחס אליהם בתשובתו. ויתכן שרבה עצמו לא הזכירם, אלא רק כסניפים להבדל העיקרי בין אמירת "בפני נכתב" לאמירת ידענו. [ומיושבת בזה גם קושיית התוספות דיבור המתחיל: כיון].

27. רש"י מפרש שלדעת רבא מועילה אמירת "ידעתי" בגט. אך התוספות, בשם רבינו משולם, חולקים עליו ומפרשים את דברי רבא באופן אחר. גם הרמב"ן סובר כמו התוספות. ולדעתו, הטעם שלא מועיל, משום שנחשב משנה ממטבע שטבעו חכמים. [כי חכמים תיקנו לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" בדוקא!].

ובתשובות הרשב"א חלק ב סימן קמג כתב דאין הטעם משום זה. אלא גזירה היא שלא יבואו להחליף בשאר קיום שטרות [אם בשניהם יועיל אותו הלשון!]. ואפילו אם יאמר: **בפני נכתב גט זה, וידעתי** שאלו הם חתימות העדים. גם כן לא יועיל ועלולים להחליף. עד שינקוט את אותו הלשון לכתיבה ולחתימה כתקנת חכמים. ויאמר: בפני נכתב ובפני נחתם.

28. הקשה בספר פני יהושע, מדוע לשיטת רבא

[גירסת רש"י: כי אמר יודע אני מי לא מהימן] — וכי יעלה על הדעת לומר שכאן, בגט, לא תועיל אמירת השליח אם יאמר: יודע אני שגט זה נחתם על ידי העדים פלוני ואלמוני המוכרים לי. שהרי לדעתו טעם האמירה משום קיום הוא ואין כל הבדל בין: "בפני נכתב" ל"יודע אני".

וכיון דכי אמרי "ידעינן" — שאם יאמר השליח יודע אני — **מהימני** — הרי הוא נאמן — **אתי לאחלופי בקיום שטרות דעלמא** — היו טועים האנשים לחשוב שגם שאר שטרות ניתן לקיים את חתימות העדים **בעד אחד** בלבד. ומשום כך, טוען רבא, מחייבים כן אנו את השליח לומר גם "בפני נכתב", כדי להבחין בין קיום גט לקיום שאר שטרות.

עתה מנסה הגמרא לברר מי הוא התנא של משנתנו הסובר שגם הכתיבה וגם החתימה צריכים להיות "לשמה".

ולדעת **רבה, שאמר** טעם התקנה הוא **לפי שאין בקיאין לשמה, מאן** — מיהו — **האי תנא**, של משנתנו, **דבעי** — המצריך **כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה?** ג-ב

אי — אם נאמר שזהו **רבי מאיר**, הסובר שעיקר תוקף השטר הוא מכח החתימה שבו, הרי לדעתו דוקא **חתימה בעי** — רק החתימה צריכה להיות לשמה — כי מה שכתוב בפסוק "וכתב לה" נאמר על החתימה של הגט.[29] אבל **כתיבה** לשמה של האשה, **לא בעי** — אינו מצריך שתהא לשמה.[30]

לא תיקנו חכמים בפירוש ש"ידעתי" אינו מועיל בגט. ואז לא היו צריכים לתקן "בפני נכתב ובפני נחתם" בדוקא, אלא מספיק שיאמר "בפני נחתם" ולא יבואו להחליף?!

ותירץ, שגם בזה היה מקום לטעות. שהיו אומרים שמועיל קיום שטרות על ידי עד אחד, אם אומר **"בפני נחתם"** כי יסברו, שכמו שבגט אם עד אחד אומר **"ידעתי"** אינו מועיל. ואם אומר **"בפני נחתם"**, הרי הוא נאמן. אם כן הוא הדין בקיום שטרות, תועיל אמירת **"בפני נחתם"** של עד אחד. לכן תיקנו לומר גם **"בפני נכתב"** שהיא שפת יתר — כי אינה שייכת כלל לקיום השטר — ויהיה בזה משום היכר, שגיטין אינם כשאר שטרות.

29. וכמו הדין המובא לקמן (דף כא עמוד ב), אם כתב הבעל את הגט על דבר המחובר לקרקע, הרי זה כשר. ואף על גב שנכתב בפסוק **"וכתב"** ואחר כך **"ונתן"**, והגמרא דורשת שרק גט הצריך **כתיבה ונתינה** כשר. אך לא גט הצריך **כתיבה קציצה ונתינה**, שגט כזה פסול הוא. בכל זאת, כיון **שחתם** על הגט בהיותו תלוש מכשירו רבי מאיר. [ואין מגרע כלום מה שכתבו במחובר!]. ומבואר, שהמילה "וכתב" שבפסוק מתייחסת רק לחתימה, לדעת רבי מאיר.

30. בהגהות מצפה איתן הקשה על פי דברי התוספות לקמן (דף סו עמוד ב) דיבור המתחיל הא כתב הגט, שבמקום שהבעל ציוה לכתוב את הגט מודה רבי מאיר שצריכים לעשות על פי ציווי. ובמקרה כזה, אם מצאו באשפה [שמכשירו רבי מאיר באופן רגיל], יהיה פסול גם לדעת רבי מאיר. אם כן, אפשר להעמיד שבאמת משנתינו היא לשיטת רבי מאיר, ומצריך רבי מאיר גם עדות על הכתיבה [בפני נכתב], כי הוא חושש שמא ציוה הבעל לאחר לכתוב עבורו את הגט.

ותירץ שני תירוצים.

והראיה לכך, מדברי המשנה [כא ב], **דתנן: אין כותבין** לכתחילה את הגט **במחובר לקרקע**, שמא יבואו לחותמו שבמחובר, ויפסל. ובדיעבד, **אם כתבו על המחובר לקרקע**, ואחר כך **תלשו, וחתמו, ונתנו לה**, הרי זה **כשר**. ומוכח שלדברי הכתיבה אינה פועלת את הכריתות, שהרי כשר במחובר. ואם כן, אי אפשר להעמיד את המשנה כרבי מאיר.

אי — אם נאמר שהתנא במשנה הוא — **רבי אלעזר**,[31] הסובר גט שנכתב כהלכתו

א) שבהלכה זו **ודאי בני חוץ לארץ בקיאין הם ויודעים שצריך לעשות את ציווי הבעל.** ובפרט לפי פירוש התוספות (לעיל דף כ עמוד ב דיבור המתחיל לפי שאין בקיאין), שאין בקיאין הכוונה שאין חוששים לקיים משום שאין דרשה זו נראית להם עיקר, **אך במקרה כזה שהבעל ציוה, ודאי חוששים לעשות את ציווי**ו. ולא היה צריך בגלל זה לתקן שיאמר "בפני נכתב".

ב) ועוד יש לתרץ, שאף על פי שאם ציוה הבעל מודה רבי מאיר, **אין זה מכח הלכות גיטין כלל. אלא משום שזהו כמו כל תנאי אחר, שאין לעבור עליו.** ולצורך זה, **אין חיוב לכתוב "לשמה" כלל.** ובאמת, במקרה כזה, אפילו בשאר שטרות יצטרכו לעשות דוקא על פי ציוויו של בעל השטר. ואם כן, משום חשש זה לא היה מצריך רבי מאיר את השליח לומר "בפני נכתב", כמו שאינו מצריך לומר זאת משום שאר תנאים. והרי לא הצריכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא משום חשש לשמה, הנוגע רק לגיטין — אשר בזה בדוקא אין בני חוץ לארץ בקיאין. וראה שם, שכתב בשם המפרשים, שאף לפי רבי אלעזר, שלא צריך עדות על החתימה כלל, אם ציוה הבעל על העדים שיחתמו, אין זה אלא תנאי שמוכרחים הם לקיימו. אבל אינם צריכים לעשות זאת "לשמה".

31. הגמרא כאן מביאה מחלוקת בין רבי מאיר לרבי אלעזר, **מי הם העדים העושים את עיקר הכריתות בגט.** רבי מאיר סובר **שעדי חתימה כרתי.** וכפי שמפרש רש"י (בדיבור המתחיל "חתימה"), שלשיטתו המילה **"וכתב"** שבפסוק מתייחסת **לחתימת העדים** ולכן הם צריכים לחתום לשמה. ורבי אלעזר סובר **שעדי מסירה כרתי,** ולשיטתו המילה **"וכתב"** מתייחסת **לכתיבת הגט.** ולפי זה, דוקא הכתיבה היא זו שצריכה להיעשות לשמה.

ואולם, שיטת הרי"ף (לקמן בפרק המגרש דף מו מז בדפי הרי"ף) היא, שאף רבי אלעזר מודה שעדי חתימה בלבד כרתי, אלא שלדעתו אף עדי מסירה כרתי. ואילו לדעת רבי מאיר רק עדי חתימה כרתי.

ולפי זה, מקשה רבנו קרשקש (בסוף חידושי הריטב"א), אינו מובן מדוע כאן הגמרא נוקטת שלפי רבי אלעזר, לא צריך שהכתיבה תהיה לשמה. הרי לפי דברי הרי"ף הנ"ל, אפשר להעמיד את משנתנו בפשיטות כרבי אלעזר, ולכן צריך עדות שנעשה לשמה **גם על הכתיבה וגם על החתימה.**

ותירץ: שיש לומר שסברת המקשן בסוגיא היתה. שמכיון שכאן עוסקים בשליח המביא גט ממדינת הים, אשר נותן לה את הגט דוקא בפני שנים או שלושה, (כמבואר לקמן דף ד עמוד ב). אם כן, במקרה כזה לא צריך עדות על החתימה כלל לרבי אלעזר. ורק בגט שניתן בעדי חתימה בלבד ללא עדי מסירה, שם צריכים עדות שנחתם לשמה. אבל לא במקרה כמו שלנו. ולפיכך, הקשה המקשן שלפי רבי אלעזר דוקא כתיבה בעי אבל חתימה לא בעי?!

והוסיף עוד, שלפי זה כאשר מעמיד התרצן

כשר מן התורה גם אם אין חתומין עליו העדים — אשר לפי זה המילה "וכתב" שבפסוק מתייחסת לכתיבה של הגט, הרי דוקא **כתיבה בעי** — הוא מצריך "לשמה". אבל **חתימה לא בעי** שתהיה לשמה!

וכי תימא — אם תרצה להעמיד — **שלעולם** משנתנו בשיטת **רבי אלעזר היא. וכי לא בעי רבי אלעזר**, שגם **החתימה** תהא **לשמה**, היינו **מדאורייתא**, אבל **מדרבנן בעי** — מדרבנן צריך גם כתיבה וגם חתימה לשמה.

אי אפשר לומר כך, כי: **והא** המשנה [בפרק תשיעי דף פו עמוד א], מונה לדעת חכמים **שלושה גיטין פסולין דרבנן** — אשר אחד מהם הוא גט שכתב הבעל בכתב ידו ואין חתומים בו עדים — ובכולם הדין הוא שאם נישאת לאדם אחר, לאחר שקיבלה גט זה מבעלה הראשון, הולד כשר. ורבי אלעזר חולק על חכמים וסובר שאפילו לכתחילה[32] מותר לה להנשא בו. **ולא בעי רבי אלעזר** — לא הצריך — **חתימה לשמה** אפילו לכתחילה.

(לקמן בדף ד), את סוגייתנו לפי רבי אלעזר. ועונה לו בתשובתו: **"כי לא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה**, היינו **היכא דליכא עדים כלל. אבל היכא דאיכא עדים בעי"**. התכוון להבהיר לו בזה שאין האמת כדבריו, שכאשר מגרש בעדי מסירה אין צורך בחתימה לשמה, אף על פי שבפועל יש עדים חתומים. אלא באמת, כל מקום שעדים חותמים, צריך שיחתמו "לשמה" בדוקא. וכדברי רבי אבא: **מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול"**. אשר לפי זה, גם עדים החותמים "שלא לשמה", עושים את השטר למזוייף.

והטעם לזה הוא, שאם נכשיר את עדי החתימה כשלא חתמו לשמה, במקום שיש עדי מסירה. יבואו לסמוך על זה בטעות, ויכשירו את חתימתם [שנעשתה "שלא לשמה"] אף במקום שאין עדי מסירה.

אך יש ראשונים שחולקים על שיטת הרי"ף [הראב"ד בהשגות על הרי"ף ועוד], ודעתם היא שלשיטת רבי אלעזר, אף במקום שיש רק עדי חתימה, אינם צריכים לחתום "לשמה", משום שה"וכתב" של התורה אינו מתייחס כלל, לדעת רבי אלעזר, לחתימה, אלא לכתיבה.

ולשיטה זו הקשה הגר"ש רוזבסקי (בספר שעורי רבי שמואל סימן מד), מדוע לא נצריך במקרה זה חתימה "לשמה", כשם שצריך התורף להיכתב "לשמה". שהרי מאחר ואין כאן עדי מסירה, אין גט זה ניתן אלא על פי עדי החתימה שבו. אם כן בלעדם אין הגט גט, וכיצד ניתן להכשירם בלא שיחתמו "לשמה"?

וביאר הגר"ש, שהדין שתורף הגט צריך להיכתב "לשמה", הוא דין רק על **הנוסח** המופיע בגט. אבל חתימת העדים איננה חלק מנוסח השטר, אלא רק **עדות על אמינותו**.

ואף על פי שלשיטת רבי מאיר, שה"וכתב" מתייחס לחתימה, הרי יש גילוי מיוחד שצריך שהחתימה הכורתת תהיה "לשמה". אך אין זה מצד לשון הגט. מכל מקום, לשיטת רבי אלעזר אין על זה שום גילוי. וציטט שם את לשון הגר"א "בביאור הגר"א" (אבן העזר סימן קלא סעיף קטן ח), ופירש שכוונתו לתרץ קושיא הנ"ל. שבאמת **עדי החתימה, אין להם כל שייכות עם עצם הכורת שבגט**. וצריכים אותם רק מצד **הלכות שטרות שיתנו לגט דין שטר**. ולכן, אין הם בכלל ה"וכתב" של התורה.

32. ראה בגליון הש"ס להגאון רבי עקיבא איגר, שהקשה: מה הראיה מדברי רבי אלעזר שהוא סובר שמותר לה להנשא אפילו לכתחילה על ידי גיטין אלו.

הרי אפשר לפרש שדעת תנא קמא [חכמים]

דתנן: שלושה גיטין פסולין, ואם בכל זאת **ניסת** [נישאת] לאחר שקיבלה אחד מהם, **הולד כשר:**

א. **כתב** הבעל את הגט **בכתב ידו ואין** חתומין **עליו עדים.**

ב. אם **יש עליו עדים** חתומים, **אך אין** כתוב **בו זמן** [תאריך].[33]

ג. אם **יש בו זמן ואין חתום בו אלא עד אחד** וכן כתב ידו של הסופר — הנחשב כעד שני. **הרי אלו שלושה גיטין פסולין** מדרבנן. **ואם ניסת, הולד כשר.**

ומשמע, שחכמים אינם פוסלים גיטין אלו אלא מדרבנן.

רבי אלעזר אומר: אף על פי שאין חתומים **עליו עדים** כלל, **אלא שנתנו לה בפני עדים,** הרי זה גט **כשר, וגובה**[34] על ידו את כתובתה **מנכסים** של הבעל,[35] אף על פי שהם **משועבדים** לאחרים [כגון: לבעלי חובות שלו], משום **שאין העדים חותמין על**

היא, שרק גט **שנכתב בכתב ידו** ואין עליו עדים, פסול לכתחילה **ובדיעבד כשר.** אבל גט **שנכתב על ידי סופר** ואין עליו עדים, **פסול אפילו בדיעבד.** ועל זה חולק רבי אלעזר ומוסיף, שאף על פי שאינו כתב ידו ואין עליו עדים, הרי זה כשר אם נתנו לה בפני עדים. [ומובן היטב, משום שלשיטתו עדי מסירה כרתי]?! **אבל אין ראיה שרבי אלעזר מתיר לכתחילה.**

ולכן כתב, שאילולי פירושו של רש"י, היה הוא מפרש את דברי הגמרא כך: שמכיון שתנא קמא קורא לגיטין אלו **"פסולין"**, אף על פי שאינם פסולין אלא לכתחילה, ובדיעבד כשרים. היה צריך רבי אלעזר להשתמש באותו מטבע לשון ולומר [שאף על פי כן — שפסולין לכתחילה] **הולד כשר.** וממה שסתם דבריו ואמר **"כשר"** ["רבי אלעזר אומר, אף על פי שאין עליו עדים, אלא שנתנו לה בפני עדים, כשר"]. **משמע שהוא מתיר להשתמש בגיטין אלו אפילו לכתחילה.**

אמנם, לדעת הרש"ש, גם פירושו של רבי עקיבא איגר אינו מחוור דיו. שהרי גם על פירושו אפשר להקשות: אולי באמת מה שאמר רבי אלעזר "כשר", כוונתו על הולד, מאחר וגם תנא קמא הזכירו בפירוש [ואמר: "ואם ניסת הולד כשר"]?! ומפרש הרש"ש שהוכחת הגמרא היא מעצם הוספת המילה "כשר" שבדברי רבי אלעזר, שהיא מיותרת לגמרי. כי מאחר ודבריו מוסבים על דברי תנא קמא, ברור הוא שהולד כשר לדעתו. אלא בודאי נקט לשון זו להורות **שהשטר הוא הכשר!**

33. חכמים תיקנו שצריכים לכתוב זמן בגט. לדעת רבי יוחנן (בדף יז עמוד א), תיקנו זאת כדי **שלא יחפה** הדוד **על בת אחותו** [שהיא גם אשתו, וזינתה]. ואילו לא היה נכתב תאריך בגט, היה הבעל משקר ואומר שגירשה לפני שזינתה. כדי להציל אותה ממיתה

אך ריש לקיש (שם), סובר **שתיקנו זמן משום פירי.** כלומר, שמכיון שהבעל זכאי לאכול פירות מנכסי מילוג של האשה או למוכרם, עד שיתן את הגט. לכן תיקנו לכתוב את התאריך, כדי שמאותו זמן ואילך, אם ימכרם הבעל, תוכל היא לחזור ולגבותם מהלקוחות.

34. וכמו שהמשנה אומרת במסכת כתובות (דף פח עמוד ב): **הוציאה** האשה **גיטה** — לראיה שבעלה גירשה — **ואין עמו כתובה** — משום שבמקום זה אין נוהגים לכתוב כתובה — אף על פי כן **גובה** האשה דמי **כתובתה** מנכסי הבעל.

35. בלשון אחר פירש רש"י שאין הכוונה דוקא לגט אשה, שהרי גם שאר שטרי ממון קרויים

הגט מן התורה, **אלא** תקנת חכמים היא, **מפני תיקון העולם,** שאם ימותו לאחר שראו את העדות, לא תהיה לאשה שום עדות על גירושיה. לפיכך נהגו העדים לחתום, שאף אם הם ימותו, תהיה לאשה ראיה, שתראה את חתימתם לעדים אחרים, והם יקיימו את חתימת העדים שבשטר.

ומכך שרבי אלעזר חולק, רואים שהוא סובר שגט ללא חתימת עדים, כשר אפילו לכתחילה.[36] ואם כן, לא יתכן שרבי אלעזר הוא התנא של משנתנו, המצריך גם חתימה לשמה!

אלא, שמא נאמר כי משנתנו, לדעת **רבי מאיר היא. וכי לא בעי רבי מאיר** — ומה שאינו מצריך — **כתיבה לשמה,** היינו דוקא **מדאורייתא.** אבל **מדרבנן בעי** — הוא כן מצריך!

אי אפשר לומר כן:

והא — הרי — **אמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר:** כתיבת הגט אינה צריכה כלל להיעשות "לשמה", ולכן, **אפילו** אם **מצאו** הבעל [את הגט] **באשפה,** ובמקרה נכתבו בו שמות זהים לשמו ולשם אשתו, ובודאי לא נכתב הגט הזה לשמה, **וחתמו,** החתים הבעל עדים עליו לשם גירושי האשה שלו, ונתנו לה, הרי זה **כשר**.[37] ד-א

ומכאן אתה למד, שאפילו מדרבנן אין צורך לכתוב את הגט לשמה, לדעת רבי מאיר. כי אם מדרבנן היה צריך לכותבו לשמה, לא היה מכשיר רבי מאיר במקרה זה להחתימו וליתנו לה.

וכי תימא — אם בכל זאת תטען — **אנן, מדאורייתא קא מתנינן לה,** שרב נחמן אמר דין זה רק מצד דין התורה.

אי הכי — אם אכן זאת היתה כוונתו —

גט, וכלשון המשנה במסכת בבא קמא (דף צה) **"גט חוב שאין בו אחריות"** — אשר הכוונה היא לשטר חוב. [וראה גם את לשון התוספות הראשון במסכת גיטין דף ב עמוד א]. אלא הכוונה, שהוציאה שטר הלואה. ויכולה לגבות עמו מנכסים משועבדים. וראה חידושי הרשב"א שצידד כפירוש זה. וכן בתוספות הרא"ש בשם ר"י מ"מיץ".

36. הקשה בחידושי הריטב"א, היאך מכשיר רבי אלעזר גט ללא עדי חתימה אפילו לכתחילה. והרי המשנה לקמן (דף לד עמוד ב), אומרת שרבן גמליאל התקין שיהיו העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם. משמע, שלכתחילה צריך להחתים עדים על השטר.
ותירץ וזה לשונו: "לאו למימרא דלכתחילה צריך עדי חתימה. אלא לומר **שתיקן ולימד דעת את העם שלא יסמכו על עדי מסירה בלבד, אלא שיחתימו בו עדים.** כדי שאם יצאו עליו עוררים, שלא יצטרכו עדי המסירה להיות מצויין שם בכל עת ויוכלו לקיימן [על פי עדי החתימה]. עד כאן. וראה בתוספות דיבור המתחיל: רבי אלעזר. ובציון (58) שם.

37. הגמרא לקמן (דף כט עמוד א ובעוד מקומות במסכת) אומרת **שמילי לא מימסרן לשליח.** ומבואר שם, שאדם שהתמנה להיות שליח לכתיבת גט, אינו יכול למנות שליח אחר מטעם זה. ומפרש רש"י: שמכיון שהבעל לא מסר אלא דברים. **אין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר.** ורק גט שיש בו ממשות חוזר ונמסר לשליח אחר.

"אומר היה רבי מאיר: דבר תורה", מיבעי ליה — בלשון זו היה לרב נחמן לשנות, ולפרש שרבי מאיר מתכוין רק לדין התורה, ולא שכך היא ההלכה גם מדרבנן, משום שרב נחמן הוא אמורא, ועליו לפרש היטב את דברי רבי מאיר שהיה תנא, כדי שלא תצא טעות מתוך דבריו.

אלא לעולם, משנתנו **רבי אלעזר היא, וכי לא בעי** — ומה שלא הצריך — **רבי אלעזר חתימה** של עדים [וממילא אין בחתימתם דין "לשמה"], היינו **היכא דליכא עדים כלל** — אם לא חתמו על גט זה עדים כלל, הרי זה יותר טוב מאשר חתמו "שלא לשמה".

אבל **היכא דאיכא עדים** — אם כבר חתמו עדים — **בעי** — צריך שיחתמו לשמה! ואם לאו, הרי נחשב גט זה מזוייף מתוכו.

דאמר רבי אבא: אף על פי שאינו מצריך עדים לכתחילה בגט כלל, **מודה רבי אלעזר בגט מזוייף מתוכו**[38] — כגון שחתם עליו עד קרוב או פסול לעדות, או שנכתב שלא לשמה — **שהוא פסול.**

ואילו רב אשי מעמיד את משנתנו כרבי יהודה:

והנה, לעניין גט מבואר לקמן (בדף סו) שצריך הבעל לצוות לסופר שיכתוב **ולומר** לעדים חתומו. ואם יאמר למישהו אחר שיאמר לסופר או לעדים, אין זה מועיל מהטעם ש"מילי לא מימסרן לשליח". וכן מבואר לקמן (דף עב) שצריך השליח המצוה לסופר ולעדים, לשמוע את קולו של הבעל המצוה, מכח דין זה.

ומעתה, לדעת רבי מאיר שעדי חתימה כרתי, שמבואר כאן בדברי רב נחמן, שאפילו מצא את הגט באשפה, כשר. זהו משום שבכתיבת הגט אין דין "לשמה". ומשום כך לא צריכים את מעשה הבעל בדוקא.

ולפי זה, כתב בחידושי רבנו חיים הלוי (פרק ג מהלכות אישות הלכה יח), שגם שטר מתנה — ששייך בו הדין מילי לא מימסרי לשליח [כמבואר בסוגיא בדף כט] — אם מצאו באשפה כשר. והדין "מילי לא מימסרן" שלו, אינו נוגע אלא לחתימה ולא לכתיבה. כי רק החתימה היא עיקר השטר ודוקא לגביה צריך דעת בעלים. ויסד בזה רבנו הגר"ח, שלא רק בגט, אלא בכל מקום שצריך את "מעשה הבעלים" ואת "דעת הבעלים", קיים הדין הנ"ל. עיין שם.

38. יסוד הפסול של **"מזוייף מתוכו"**, לפי דברי התוספות [דיבור המתחיל: מודה], הוא משום **שחוששים שמא יבואו לסמוך על העדים הפסולים** שחתמו, **להשיא את האשה** שנתגרשה בגט זה. **או שיבואו להוציא ממון על פיהם**, מאחר וראו שהם חותמים על שטרות.

וזה לשון רש"י (בדף י עמוד ב סוף העמוד): "אבל אם יש בו עדים פסולין **פסול מדרבנן**, דילמא קאתי למימסריה באפייהו — שמא יבואו למסור את הגט בפניהם, [כשאין עדי חתימה], ולסמוך עלייהו. עד כאן לשונו. וראה גם לשונו בדף ט סוף עמוד ב שחוששים שיסמכו על חתימתם שבשטר ללא עדי מסירה.

ובחידושי הרשב"א כתב לבאר. שמכיון שלדעת רבי אלעזר הכתיבה צריכה להיות "לשמה", ופעמים שאין עדי מסירה והגט מתקיים רק על ידי העדים החתומים בו. לכן, **גם לחתימתם של עדים אלו יש דין "כתיבה" — אשר צריכה להיות "לשמה".** ואם **לא יחתמו** "לשמה" נחשב כאילו **לא כתבוהו** "לשמה", אשר בזה בודאי פסול לדעת רבי אלעזר.

רב אשי אמר: אין לדחוק ולהעמיד את משנתנו לא כרבי מאיר ולא כרבי אלעזר. אלא **הא מני** — משנתנו בשיטת **רבי יהודה היא.** שדעתו מובאת במשנה בפרק שני.[39]

וראה במהר"ם שיף (על תוספות דיבור המתחיל: מודה), שכותב על ביאור הרשב"א שאינו ברור בעיניו. שהרי מכיון שעדי החתימה אינם נצרכים לגוף השטר, לדעת רבי אלעזר. ואינם חותמים אלא לראיה בעלמא, הרי הם כאילו באו שניים מן השוק והעידו. ואילו היו כאן עדי מסירה, לא היה בהם צורך כלל. אם כן, אינם מועילין ואינם מזיקים בעיקר הגט, ואינם כלולים בפסוק "וכתב". כי מה שנכלל בכלל הפסוק, מעכב את עצם הגט. ובלעדיו, אף אם היה מעשה גירושין, לא תחול כריתות כלל. אבל עדי החתימה, אינם בכלל זה וכמו שנתבאר.

אכן. בספר ברכת שמואל עמד על קושיית המהר"ם שיף, וטרח להסביר את עומק כוונת הרשב"א. שבאמת, אף על גב שהחתימה לא באה אלא לראיה **ואינה** דין **מדיני הגט המעכבים,** לדעת רבי אלעזר. מכל מקום, **הרי על ידה יודעים שגט זה כשר הוא.** אם כן יש לה "דין תורף", ככל שאר כתיבת עיקר הגט, אשר על ידו ניכשר הגט. **כי "דין תורף" הוא לאו דוקא בדברים שבלעדם לא ניתן לגרש. אלא כל דבר שלמדין ממנו על כשרות הגט נחשב תורף. ומשום כך גם החתימה בכלל זה.**

ומאחר וכן, צריך שגם החתימה תהיה "לשמה" כדין כתיבת התורף. וכמו שאם יכתוב את התורף או חלק ממנו שלא לשמה, יהיה בזה פסול "בעצם הגט", **הוא הדין גם חתימת העדים, אם תיעשה שלא לשמה, הרי זה פסול "בעצם הגט" ונחשב כמזוייף.** וזהו ביאור דברי רבי אבא: **מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול,** לפי הרשב"א.

וראה שם שהוסיף, שמדברי הרשב"א מתבאר שפסול זה, של עדי חתימה שחתמו שלא לשמה, **פסול דאורייתא הוא.** ואינו תואם לדעת התוספות ורש"י הנ"ל שאינו פסול אלא מדרבנן. כי לדעתם, אין החתימות כלולות בתורף, אלא רק כתוספת פסולה בגט, המגרעת בכשרותו, אך אינה יוצרת פסול בעצם הגט.

וראה עוד בשיעורי רבי שמואל, (עמוד סב) שמדברי הרשב"א יש להוכיח שאפילו במקום שכותבים חלק מהתורף שלא לשמה, הרי זה פוסל את כל הגט. שאם לא כן, מה מפריע לנו שהחתימה [אשר לדעת הרשב"א היא חלק מהתורף] נעשתה שלא לשמה. הרי ממילא אין צריכים אותה בהכרח. אלא בודאי שזהו מהטעם הנ"ל, שאפילו חלק אחד מהתורף שנעשה שלא לשמה, פוסל את כולו.

ומכל מקום, על מה שכתבנו שלדעת הרשב"א פסול זה מדאורייתא הוא, העיר שם הגאון רבי שמואל, שסותר הוא לסוף דבריו שכתב: שפסולו הוא משום גזירה דלמא אתי למסמך עלייהו וכלשון התוספות, שמשמעותו היא שפסול רק מדרבנן. וצריך עיון.

וראה ברמב"ם (פרק ג מהלכות גירושין הלכה ח), שהביא את שתי השיטות וכתב: יש מי שאומר שאם חתמו העדים שלא לשמה, הואיל והוא כמזוייף מתוכו, **הרי הגט בטל.** וכן אם היה אחד מעדיו פסול ... אף על פי שנמסר בעדים, הרי זה גט בטל". זו שיטת הרשב"א. ומסיים הרמב"ם: "ולא יראה לי דבר זה, אלא **כמזוייף** — לא מזוייף ודאי. והואיל ונמסר בעדים כשרים, **הרי זה פסול מדבריהם** [מדרבנן]." אך בביאור הגר"א (סימן קלא סעיף קטן ח), חולק על הרמב"ם. עיין שם.

39. ראה בחידושי רבינו קרשקש, (בסוף חדושי

דתנן [בהמשך לדברי תנא קמא שאין כותבין במחובר לקרקע], **רבי יהודה פוסל** את הגט **עד שתהא** גם **כתיבתו** וגם **חתימתו בתלוש**. ולדעתו, אפילו אם כתב רק את הטופס במחובר, הגט פסול. ומשום כך גם במשנתנו מצריך רבי יהודה, לפי רב אשי, שגם הכתיבה וגם החתימה תהא לשמה.

ומקשה הגמרא: אם כן, שכה פשוט הוא להעמיד כרבי יהודה, **מעיקרא** — כבר מהתחלה — **מאי טעמא לא מוקמינן** — מדוע לא העמדנו — **כרבי יהודה?**

ומתרצת הגמרא: **מהדרינן ארבי מאיר** — מחזרים אנו להעמיד את משנתנו כדעתו, משום **שפתם מתניתין** — כל משנה הנשנית בסתם [ללא הזכרת שם התנא] — דעת **רבי מאיר** היא.

וכמו כן **מהדרינן ארבי אלעזר** מחזרים להעמידה כמוהו,[40] משום **שהלכתא כוותיה** — שהלכה כמותו **בגיטין**. והיה נוח להעמיד שגם משנתנו הולכת כפי ההלכה.

כעת מבארת הגמרא את דברי רבן גמליאל ודברי רבי אליעזר במשנה:

תנן — שנינו במשנתנו — : **רבן גמליאל אומר: אף המביא גט מן הרקם ומן החגר צריך שיאמר: בפני נכתב ובפני נחתם. רבי אליעזר אומר: אפילו** המביא **מכפר לודים ללוד.**

ואמר אביי לפרש דבריהם, שרבן גמליאל דיבר **בעיירות הסמוכות לארץ ישראל** [היינו רקם וחגר]. **ואילו** רבי אליעזר דיבר **בעיירות המובלעות בתוך תחומה של ארץ ישראל,**[41] אף על פי שאינן מארץ ישראל עצמה, ובעיירות אלו **עפקינן.** ולפי זה, תנא קמא הצריך לומר רק מהמקומות המרוחקים,

---

הריטב״א), שמקשה מדוע בחר רב אשי להעמיד את המשנה כרבי יהודה, בו בזמן שניתן להעמיד כרבי אלעזר, שהלכה כמותו בגיטין?

ומתרץ, שמכיון שהאוקימתא כרבי יהודה נוחה יותר, וניתן להתאימה ללא דוחק ללשון המשנה. העדיפה רב אשי על האוקימתא כרבי אלעזר שאינה נוחה כל כך.

ועוד כתב שם, בשם בן אחיו רבי יצחק הלוי, שבאמת שתי האוקימתות הן מדברי רב אשי. אלא שבא להשמיענו שאף על פי שאפשר להעמיד את המשנה כרבי יהודה בנוחות, וללא כל דוחק, בכל זאת עדיף להעמידה כרבי אלעזר, משום שהלכה כמותו. ומזה יתבאר **שטעם ההעמדה כרבי אלעזר אינו בגלל שאין אפשרות אחרת**, שהרי אפשר להעמיד כרבי יהודה. אלא מהטעם הנזכר.

40. ראה בהערה הקודמת מה שכתבנו בשם הריטב״א. ובספר פני יהושע כיוון לדבריו. והוסיף, שאף שרבי יהודה מודה לרבי אלעזר במזוייף מתוכו, מכל מקום רב אשי העדיף להעמיד כרבי יהודה, מאחר ולא נמצא מפורש בשום מקום שחסרון ה״לשמה״ של עדי החתימה מחשיב את השטר למזוייף מתוכו. ועוד, כי באמת לא מצינו במפורש שרבי יהודה מודה לרבי אלעזר. וראה ים של שלמה סימן י.

41. וכתב רש״י: ומובלעות נקראות העיירות הנמצאות במזרחה של ארץ ישראל. שמנאן הכתוב לשמש כגבול, כמו שכתוב (במדבר פרק לד), ״והתאויתם לכם לגבול קדמה מחצר עינן״, ומונה שם התורה עיירות רבות, אשר מהם לצד מזרח זהו חוץ לארץ. ויש מעיירות אלו כמה הבולטות מחברותיהן ארבע או חמש פרסאות

אך לא מהעיירות הסמוכות והמובלעות. ורבן גמליאל הוסיף את הסמוכות, ורק במובלעות מודה הוא לתנא קמא, שאין צריך לומר. ורבי אליעזר הוסיף אף את המובלעות. שאף המביא גט מהם, צריך לומר.

ואמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי ההוא אתרא — אני ראיתי את המקום ההוא שבין כפר לודים ללוד — **והוי** — ומרחקו הוא — כמו המרחק **מבי כובי לפומבדיתא.**

ועתה הגמרא באה לבאר את מחלוקת התנאים במשנה:

מאי לאו, בהא קמיפלגי — האם לא נאמר שהם חולקים במחלוקתם של רבה ורבא בטעם האמירה של השליח.

דמר סבר — תנא קמא של משנתנו סבר כרבה, שטעם האמירה הוא **לפי שאין בקיאין לשמה. והני גמירי** — דיירי העיירות הסמוכות, בקיאין הם בהלכה זו. ולפיכך, אינו מצריך את השליח לומר.

ומר סבר — רבן גמליאל סובר כמו רבא, שטעם האמירה הוא **לפי** שאין שיירות מצויות ולכן **אין עדים מצויין לקיימו. והני נמי לא שכיחי** — אף ממקומות אלו אין מצויות שיירות. ולפיכך, גם מאלו מצריך רבן גמליאל לומר.

ודוחה הגמרא: **רבה מתרין לטעמיה, ורבא מתרין לטעמיה.** כל אחד מהאמוראים מבאר את המחלוקת במשנה לפי טעמו הוא.

רבה מתרין לטעמיה, שבאמת **כולי עלמא** — גם תנא קמא וגם רבן גמליאל ורבי אליעזר סוברים שהטעם הוא **לפי שאין בקיאין לשמה.**

והכא, בהא קמיפלגי — וכאן בכך הם חולקים: **תנא קמא סבר, הני, כיון דסמוכות, מיגמר גמירי** — לדעת תנא קמא אנשי העיירות הסמוכות ודאי בקיאין הם בדין "לשמה".

ואתא רבן גמליאל למימר — ובא רבן גמליאל להוסיף — **מובלעות גמירי** — בני המובלעות, אכן בקיאין הם בהלכה. **סמוכות לא גמירי** — אך בני הסמוכות, אינם בקיאים.

לכיוון מזרח. ויש כאלו המכונסות פנימה לתוך תחום הארץ. ובין העיירות נמתחת מסילה אשר משמשת כגבולה המזרחי של הארץ. ולכן, עיירה העומדת מחוץ למסילה, אף על פי שהיא שוכנת לפני סיומה של העיר השייכת לארץ ישראל, נקראת מובלעת בתוך התחום. הגם שבפועל אינה מארץ ישראל. אכן, אם הן מובלעות, אך מרוחקות יותר משיעור הסמיכות, יודה תנא קמא שהמביא משום צריך לומר. (כן דייק בים של שלמה סימן א).

וזה לשון תוספות הרא"ש: רש"י פירש מובלעות — שארץ ישראל מקפת אותן. וקשה דמה מועילה הבלעה זו, אדרבא רקם וחגר דמקרבי — הקרובים, אף שאינם מובלעים — עדיפי טפי.

ונראה לפרש מובלעות בתחום — רצונו [של התנא] לומר **בתוך תחום שבת שלה.** כמו הבלעת תחומין בריש פרק מי שהוציאוהו (פרק רביעי במסכת עירובין). ועתה ניחא נמי — מובן היטב — שהזכיר רבי אליעזר לוד, לפי שלוד גורמת לה להיות כארץ ישראל, לפי שהיא בתוך תחום שבת שלה". עיין שם.

ואתא רבי אליעזר למימר, מובלעות נמי. לדעת רבי אליעזר, אף המביא מן המובלעות צריך לומר, אף על פי שבקיאין הם, כדי **שלא תחלוק** במקומות השונים **במדינת הים.** כי עלולה להגרם מכך טעות, באשר לחובת האמירה ממקומות אלו.

רבא מתרץ לטעמיה, ומסביר הפוך: **דכולי עלמא** — שדעת כולם בטעם התקנה היא **לפי שאין עדים מצויין לקיימו.**

תנא קמא סבר: הני — עיירות אלו — **כיון דסמוכות** הן לארץ ישראל, משום כך **מישכח שכיחי** — מצויים עדי קיום המכירים את החתימות במקרה הצורך.

ואתא רבן גמליאל למימר — ובא רבן גמליאל להוסיף ולומר: **מובלעות שכיחי. סמוכות לא שכיחי.**[42] דוקא אנשי העיירות המובלעות מצויין כאן תדיר אך לא בני העיירות הסמוכות.

ואתא רבי אליעזר למימר: מובלעות נמי לא — גם בני המובלעות, אף על פי שמצויין כאן בשכיחות גבוהה, חייבים לומר כדי **שלא תחלוק במדינת הים.**

וכעת מבררת הגמרא את דברי חכמים השניים במשנה:

תנן — שנינו במשנה — **וחכמים אומרים: אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אלא המביא גט ממדינת הים והמוליך.**

מכלל זה אתה למד, **שתנא קמא סבר שהמוליך** גט מארץ ישראל לחוץ לארץ, **לא צריך** לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

והגמרא באה לבאר מחלוקתם:

מאי לאו, בהא קמיפלגי — הלא בכך הם חולקים, **דמר סבר** — שדעת תנא קמא כרבה, שטעם האמירה הוא **לפי שאין בקיאין לשמה, והני** — בני ארץ ישראל ד-ב
שמהם נשלח הגט — **גמירי** — למדו ויודעים הם את ההלכה של "לשמה". ולפיכך, אין צריך המוליך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. **ומר סבר** — ודעת חכמים השניים כרבא היא, שטעם האמירה: **לפי שאין עדים מצויין לקיימו** הוא. ולכן **הני נמי** — גם בני ארץ ישראל השולחים גט לחוץ לארץ — **לא שכיחי** אינם מצויים שם לקיימו במידה והבעל יערער. ולפיכך הצריכו חכמים אף את המוליך לומר.

ושוב דוחה הגמרא: **רבה מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה.** כל אחד מהאמוראים יבאר את דעת חכמים השניים לפי טעמו הוא.

רבה מתרץ לטעמיה, שבאמת **כולי עלמא** — גם חכמים השניים מסכימים שטעם האמירה הוא **לפי שאין בקיאין לשמה. והכא** — וכאן — **בגזירת מוליך אטו מביא** — האם גוזרים על המוליך גט, משום גזירת המביא גט [לומר "בפני נכתב"] — **קמיפלגי** — הם חולקים. **דתנא קמא סבר לא גזרינן** — אין גוזרים — **מוליך אטו מביא. ורבנן בתראי** — חכמים השניים — **סברי** כן **גזרינן מוליך אטו מביא.**

---

42. לכאורה יש להקשות, מה שייך לחלוק, האם בני העיירות הסמוכות לארץ ישראל, מצויים כאן

ורבא מתרץ לטעמיה — רבא יבאר לפי טעמו — **דכולי עלמא** — דעת כולם שטעם האמירה, **לפי שאין עדים מצויין לקיימו** הוא.

אלא, **שרבנן בתראי,**[43] **לפרושי טעמא דתנא קמא הוא דאתו** — לפרש את דברי תנא קמא באו ולא לחלוק עליהם.[44] ולפי זה, גם לדעת תנא קמא צריך המוליך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כמו המביא אלא שהוא נקט רק את אחד מהם לדוגמא.

הגמרא מבארת דין נוסף המובא במשנה:

תנן — שנינו במשנה — **המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים, צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".**

ומשמע מכך, **הא באותה מדינה במדינת הים,** ומעיר אחת לעיר אחרת, **לא צריך** לומר. ואף על פי שאין בקיאין שם "לשמה",[45] מאחר ומכל מקום, עדים מצויין לקיימו, לא צריך.

לרבא, שהטעם הוא "לפי שאין עדים מצויין לקיימו", **ניחא** — מובן היטב דין זה.

או לא. והרי ניתן לבדוק זאת?!

ומתרץ בספר נחלת משה, שבאמת היתה כמות מסויימת של אנשים משם, שהיו מצויים בארץ ישראל. מה שלא היה מצוי אצל בני חוץ לארץ המרוחקים. ונחלקו תנא קמא ורבן גמליאל, **האם ניתן להגדיר מצב זה כ"מצויין לקיימו", אם לאו.** לדעת תנא קמא כמות זו מספיקה להחשיב את העיירות הסמוכות, שהעדים מצויין מהם כמו בתוך ארץ ישראל עצמה. ולדעת רבן גמליאל, כיון שאין תדירות גבוהה של אנשים העוברים משם לכאן, כמו בתוככי ארץ ישראל עצמה, אין להחשיב זאת כ"עדים מצויין לקיימו". ולכן, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

43. **הרשב"א מעיר** שלפי דברי רבא, שרבנן בתראי באו לפרש דברי תנא קמא ולומר שאף המוליך צריך שיאמר. **אם כן באו להחמיר,** ומדוע נקטה המשנה בלשון: "אין צריך שיאמר אלא המוליך והמביא", אשר משמעו שבאו להקל?

ומיישב, שדבריהם של רבנן בתראי אינם מתייחסים לדברי תנא קמא. אלא לדברי רבן גמליאל שמצריך את השליח לומר אפילו מן הסמוכות. ולדברי רבי אליעזר המצריך לומר אפילו מן המובלעות.

ועל זה באו חכמים אלו לחלוק ולומר, שלעולם אין השליח צריך לומר אלא מוליך ומביא ממדינת הים, שהם מקומות מרוחקים.

וראה במגיד משנה (פרק ז מהלכות גירושין הלכה ה), שכתב שהרמב"ם פסק כדעת חכמים, ומשמע מלשונו שחכמים חולקים על תנא קמא. ועיין שם בלחם משנה שהעיר מגמרא זו.

44. לכאורה יש להקשות, הרי גם רבה יכל להעמיד כן, שרבנן בתראי באו לפרש דברי תנא קמא ולא לחלוק עליהם. ומדוע העדיף להעמיד שהם חולקים בגזירת "מוליך אטו מביא"? כך שואל בספר תפארת יעקב.

ומתרץ, שאם היתה האמת כן, היה על תנא קמא לומר בפירוש גם המוליך, מאחר ודין זה, [שגם המוליך יאמר], גזירת חכמים הוא.

אבל לשיטת רבא שהטעם הוא משום "אין מצויין לקיימו", אין כל צורך לפרש זאת. מאחר והכל יודעים שלפי טעם זה, אין שום חילוק בין מוליך למביא [ממדינת הים לארץ ישראל]. ומה שראו רבנן בתראי צורך לפרש זאת יותר, זהו כדי שלא נטעה בדברי תנא קמא.

45. בדברי רש"י כאן מבואר שבני חוץ לארץ

אך **לרבה**, שפירש טעם האמירה "לפי שאין בקיאין לשמה", **קשיא** — קשה, מדוע ממדינה למדינה במדינת הים אין צריך לומר, והרי אינם בקיאין לשמה?

ומתרצת הגמרא: **לא תימא**, אל תדייק כפי שדייקת, **הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך.**

אלא אימא — דייק אחרת — **ממדינה למדינה בארץ ישראל, לא צריך.**[46]

אך הגמרא מקשה על זה: **הא בהדיא קתני לה** — מדוע צריכים לדייק זאת ממשמעות דין אחר. והרי דין זה נכתב בפירוש בהמשך המשנה. **המביא גט בארץ ישראל אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם?!**[47]

ומתרצת הגמרא: **אי מההיא** — אילו היינו לומדים זאת רק מהדיוק **הוה אמינא** — היינו אומרים — **הני מילי דיעבד** — דוקא אם כבר הביא גט ממקום למקום בארץ

אינן בקיאין "לשמה". ואילו בדבריו בסוף הסוגיא (לקמן בסוף העמוד בדיבור המתחיל: רבה אית ליה דרבא) כתב: שכל בני חוץ לארץ בקיאין, רש"ש.

ואולי אפשר לתרץ בפשיטות, שכאן רש"י אינו כותב את המציאות, אלא מפרש את משמעות הדיוק בגמרא. וכוונת המקשן לדייק שבאותה מדינה במדינת הים אין צריך השליח לומר, אפילו אם האמת היתה שאין בקיאין, מאחר ועדים מצויין. וזה מסתדר היטב לשיטת רבא. אך אין הוא בא לומר שבאמת בני חוץ לארץ אינן בקיאין.

אבל רש"י בסוף הסוגיא מדבר לפי האמת, שרבא אינו סובר את הטעם של רבה, ולכן במקום שמצויין שיירות, אין להצריך את השליח לומר מסיבה אחרת. ולחשש ה"לשמה" אין לחשוש, מאחר והאמת היא שכולם בקיאין!

46. כלומר, דוקא מארץ ישראל לחוץ לארץ, או מחוץ לארץ לארץ ישראל נתקנה התקנה לומר. אבל בתוך ארץ ישראל עצמה לא נתקנה כלל!

אלא, שלפי זה יש לשאול, לפי מה שהגמרא מיישבת את עתה את לשון המשנה כרבה, שהטעם הוא משום "לשמה". ולפיכך, בחוץ לארץ צריך לומר בכל מקום. אם כן צריך להבין מה נחלק רבן שמעון בן גמליאל ואמר "אפילו מהגמוניא להגמוניא", והרי גם תנא קמא סובר זאת, שהרי בכל חוץ לארץ צריכים לומר.

ומיישב המהר"ם שיף, שבודאי נחלקו. **שהרי תנא קמא מדבר לעניין חוץ לארץ בלבד.** ולדעתו, בארץ ישראל אין צריך כלל לומר. ורבן שמעון בן גמליאל חולק וסובר שבארץ ישראל צריך לומר אפילו מהגמוניא להגמוניא, וכל שכן ממדינה למדינה.

ונמצא לפי זה, שלפי רבה מגוף המשנה מוכח שרבן שמעון בן גמליאל מדבר על ארץ ישראל. כי אם נאמר שדבריו אמורים רק בחוץ לארץ, יצא מזה שאין מחלוקת בין תנא קמא לרבן שמעון בן גמליאל.

47. אם כן, מבאר המהר"ם, **חוזרת השאלה למקומה.** לרבא ניחא, שהרי בודאי הדיוק הראשון שבאותה מדינה במדינת הים לא צריך, הוא הנכון. **ולרבה קשיא!**

וממשיך המהר"ם, שאין להקשות, מדוע הגמרא אינה מוכיחה מהסיפא של המשנה: "המביא גט בארץ ישראל אין צריך לומר" כדברי רבה. [שהרי כולם בקיאין לשמה!]. ויקשה על רבא?

כי אפשר לתרץ, שרבא יעמיד שבסיפא מדובר באותה מדינה, [בארץ ישראל], אשר בזה לדעת כולם אין צריך לומר, [כמו שכותב רש"י

ישראל בלי שנכתב בפניו, אין השליחות נפסלת בגלל זה.[48] **אבל** להביא **לכתחילה לא** נתיר לו להיות שליח, אלא אם כן ראה את כתיבת הגט. **קא משמע לן** — לכן השמיענו בפרוש בסיפא, שבארץ ישראל מותר אף לכתחילה, להביא גט ממקום למקום, אף אם לא ראה הכתיבה.

אך יש המדייקים הפוך מלשון המשנה:

ואיכא דמותיב לה הכי — יש אמורא המדייק מלשון המשנה כרבה ומקשה על רבא.[49] דוקא המביא גט ממדינה למדינה במדינת היום צריך לומר. משמע מכך — **הא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך** לומר. אם כן, לרבה שטעם האמירה משום שאין בקיאין לשמה, **ניחא** — מובן היטב, שהרי בארץ ישראל כולם בקיאין לשמה.

אך **לרבא**, שהטעם הוא לפי שאין עדים מצויין לקימו, **קשיא**! שהרי גם ממדינה למדינה בארץ ישראל אין שיירות מצויות, ומדוע לא צריך לומר?

ומתרצת הגמרא: **לא תימא** — אל תדייק כפי שדייקת — **שממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך. אלא אימא** — דייק אחרת — **הא** משמע מכך שהמביא גט — באותה **מדינה במדינת הים לא צריך.**

אך הגמרא מדייקת, ומקשה:

משמע מדבריך — **אבל** המביא הגט **ממדינה למדינה בארץ** ישראל, **מאי** — מה הדין? ודאי — **צריך! אם כן** יקשה: **ליתני** — שהתנא ישנה בסתמא: **המביא ממדינה**

בהמשך, דיבור המתחיל: ואיכא דמותיב]. וראה הערה (מה).

48. מלשון רש״י משמע, שהאופן של לכתחילה הוא, שאם לא ראה השליח את כתיבת הגט, לא נניח לו להיות שליח על גט זה. ולכן פירש שבדיעבד אין אנו פוסלים את השליחות.

אמנם, מדקדק המנחת יהודה, בדיבור שלאחר מכן, (דיבור המתחיל: אבל לכתחילה), כותב רש״י, שהאופן של הלכתחילה הוא, שנורה לשליח לעמוד בשעת הכתיבה. ומשמע מזה, שבדיעבד אם לא עמד, יכול שליח זה אפילו לכתחילה להיות שליח על הגט. והרי זה סותר למשמעות מהדיבור הקודם.

וכתב שם שצריך ביאור כיצד לישב שני דיבורי רש״י אלו.

49. רש״י (בדיבור המתחיל: ואיכא דמותיב הכי) מבאר שנוח היה למקשן לשאול מהדיוק של הרישא ולא מהסיפא, האומרת בפירוש שהמביא גט בארץ ישראל אינו צריך — משמע אפילו ממדינה למדינה בארץ ישראל. **משום** שבסיפא אינו מפורש שמדובר אפילו על המביא ממדינה למדינה, אלא המשנה שונה בסתמות שבארץ ישראל צריך. מה שאין כן מהדיוק של הרישא, ניתן ללמוד כהבנת המקשן שממדינה למדינה בארץ ישראל אין צריך לומר.

וממשיך רש״י ומבאר, שאף שלפי פירוש זה בסיפא, ניתן יהיה לדייק ולהקשות, שמשמע מזה שבמדינת הים אפילו באותה מדינה צריך לומר. וזה בודאי יהיו סיוע גדול לרבה [שהרי ברור שבאותה מדינה שיירות מצויות]. אם כן מדוע באמת לא הוכיחה הגמרא מהסיפא?

על כך מתרץ רש״י שסוף סוף ניתן להקשות רק מכח דיוק, אם כן עדיף כבר לדייק מהרישא! אשר ממנה משמע בפירוש שממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך. וראה רשב״א.

אחת **למדינה** אחרת **סתם**, בלא שיפרט בארץ ישראל או בחוץ לארץ, ואנו נדע שבשניהם הדין שוה שצריך?![50]

ודוחה הגמרא: **לעולם** אימא לך **ממדינה למדינה בארץ ישראל נמי** — גם — **לא צריך**, וכמו שדייקת קודם. ואף על פי כן לא קשה על רבא, **כיון דאיכא** — שמצויים — **עולי רגלים**, לכן **מישכח שכיחי** — מצויים עדים לקיימו.

ומקשה הגמרא: **תינח** — הנחה זו מתיישבת רק — **בזמן שבית המקדש קיים**, שאז מצויים עולי רגלים. אך **בזמן שאין בית המקדש קיים, מאי איכא למימר** — מה תוכל להשיב?

ומתרצת הגמרא: **כיון דאיכא** — שיש — **בתי דינין שקבועין** בעיירות. כתקנת עזרא הסופר שידונו בימי שני וחמישי, **מישכח שכיחי** — מצויות תמיד שיירות ההולכות לדון במקום הועד.

הגמרא מביאה דין נוסף מהמשנה:

תנן — במשנתנו — **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אפילו** המביא גט **מהגמוניא להגמוניא** צריך שיאמר.

ואמר על כך **רבי יצחק: עיר אחת** גדולה **היתה בארץ ישראל ועפסיות שמה. וחיו בה שתי הגמוניות שהיו** ההגמונים **מקפידין זה על זה**, שלא יעברו בני הגמוניא זו להגמוניא זו. **לפיכך, הוצרכו** המביאים גט **מהגמוניא להגמוניא לומר** בפני נכתב ובפני נחתם.

ומוכיחה הגמרא: לשיטת **רבא**, שהטעם לפי שאין עדים מצויין לקיימו, **ניחא** — מובן היטב, מודע אף המביא מהגמוניא להגמוניא צריך לומר. שהרי אין מניחים לאנשים לעבור מאחת לחבירתה!

אך **לרבה קשיא**, שהרי שתי ההגמוניות בארץ ישראל הן ובקיאין בהן לשמה. ומדוע בכל זאת הצריכו את השליח לומר. אלא בודא מוכח כטעמו של רבא!

ומיישבת הגמרא: אכן **רבה**[51] **אית ליה דרבא** — הריהו מסכים לטעמו של רבא, שממדינה למדינה בארץ ישראל במקום שמקפידים ואין עדים מצויין, צריך השליח לומר.

אבל רבא אינו מודה לטעמו של רבה. ולכן, במקום שמצויין עדים אין חוששים שמא לא כתבוהו "לשמה", משום שכולם בקיאין הם.

ולפי זה שואלת הגמרא: **אלא**, מעתה

---

50. אלא מוכח, שבארץ ישראל גם ממדינה למדינה לא צריך.

ומדקדק מהרש"א, מדוע אין המשנה שונה בסתמות שהמביא ממדינה למדינה צריך. ומזה מדוייק שבאותה מדינה אין צריך. ואז נוכל להבין שמה שכתוב בסיפא שבארץ ישראל אין צריך, בהכרח הכוונה גם ממדינה למדינה. שהרי באותה מדינה גם במדינת הים אין צריך, כאמור.

ומתרץ, שגם לפי רבא צריך התנא להשמיענו את דינה של ארץ ישראל בשתי בבות. באחת ילמדנו את דין הלכתחילה, ובשניה את דין הדיעבד.

51. הראשונים מתחבטים בשאלה האם רבה **מודה לגמרי** לטעמו של רבא, **ואף חושש הוא לאחלופי** כמוהו. או שמודה הוא רק לטעם של

שתירצת שרבה מודה לרבא, **מאי ביניהו** — מהם המקרים בהם יהיה הבדל ביניהם? הרי לפי שני תירוצי הגמרא האחרונים[52] לא יהיה הבדל במביא גט ממדינה למדינה בארץ ישראל. כי לפי התירוץ שמצויים עולי רגלים, גם רבא לא יצריך יותר לומר. ולפי התירוץ שרבה מודה לרבא במקום שמקפידים, אם כן לפי שניהם צריך לומר.

ומתרצת הגמרא: ודאי שההבדל השני כמו שאמרה הגמרא לעיל [בדף ב עמוד ב], אינו קיים עוד לפי תירוץ זה. אך **איכא ביניהו** — עדיין נשארים שני הבדלים. ההבדל הראשון: **דאתיוהו בי תרי** — שהביאו את הגט שני שלוחים. **אי נמי** — או גם — ההבדל השני יתכן בכגון ששלחו את הגט ממקום למקום **באותה מדינה במדינת הים**. בשני מקרים אלו, לדעת רבה צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ולדעת רבא אין צריך.

תנן — שנינו במשנה [בדף ט עמוד א]: **המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר: "בפני נכתב ובפני נחתם". אם יש עליו** [על הגט] **עדים** חתומים, **יתקיים** הגט **בחותמיו** — על ידי שיבואו אנשים המכירים את החתימות — והגט כשר.

והוינן בה — הגמרא שם דנה את פירוש המשנה:

מאי — מה הפירוש — **ואינו יכול לומר?**

אילימא — אם נאמר שהשליח — **חרש** [שאינו שומע ואינו מדבר]? — אי אפשר לומר כך! היות וכי **חרש בר איתויי גיטא הוא** — האם הוא בר הבאת גט? **והתנן** ה-א

"אין עדים מצויין", אבל לאיחלופי אינו חושש.

וראה בתוספות (דיבור המתחיל: רבה), שפשוט להם שרבה אינו חושש לאיחלופי, וכמו שהגמרא הסבירה לעיל (בדף ג עמוד א), משום שלדעתו "ידענו" אינו מועיל. וכן דעת הרשב"א להלן (דף ה עמוד א דיבור המתחיל: הא דאמר).

אכן בחידושי רבינו קרשקש (בסוף הריטב"א), כתב **שרבה הודה לגמרי לרבא כהלכתיה וכטעמיה**. ואפילו במקום שאין משום "לשמה", כגון ממדינה במדינת הים לאחר שכבר למדו שם את ההלכה, צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ואין די לרבה, באמירת "בפני נחתם" לחוד, שהרי יש לחשוש שיבואו להחליף בקיום שטרות, כמו שאמר רבא.

ועיין שם שכתב שכן משמע מדינו של רבן שמעון בן גמליאל המצריך לומר אפילו מהגמוניא להגמוניא בארץ ישראל. והטעם לזה הוא משום "קיום", שהרי כולם בקיאין "לשמה".

וכן הוכיח מעוד כמה מקומות, אשר בכולם משמע שאפילו במקום ששייך רק הטעם של "קיום" מצריך רבא לומר משום איחלופי.

ומכל מקום, הביא רבינו קרשקש גם את שיטת התוספות והרשב"א. וכתב על דבריהם: "וגם זה נכון".

52. רש"י מפרש ששאלת הגמרא מוסבת על שני התירוצים, "עולי רגלים" ו"קפדי". ואולם דעת הרמב"ן והר"ן שאין צורך לפרש כן. שהרי לפי התירוץ הראשון שמצויים עולי רגלים ולכן לא צריך לומר. מכל מקום בין אותם מקומות שקיים מצב "חירום", כגון מהגמוניא להגמוניא, לפי רבא **ודאי צריך!** ולפי רבה אין צריך.

אבל עתה, לאחר שרבה מודה לרבא, אם כן כל מקום שאין מצויין עדים גם רבה מודה שצריך. ולכן שואלת הגמרא מאי בינייהו?

[בדף כג עמוד א]: **הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן**, משום שאינם בני דעת ואינם ראויים להיות "שליח גירושין".[53]

ואמר רב יוסף לבאר זאת: **הבא** — כאן — **במאי עסקינן** — במה מדובר — **כגון שנתנו לה** [השליח לאשה] את הגט **כשהוא פיקח** — השומע ומדבר — **ולא הספיק לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"**,[54] כתקנת חכמים, **עד שנתחרש** השליח

---

53. וכמו שהגמרא אומרת במסכת קידושין (דף מב עמוד א), שקטן אינו נעשה שליח מאחר ואינו בן דעת. רש"י.

וראה בספר אילת השחר ששואל על דברי רש"י שלכאורה, גם אילו היתה שליחות לקטן, לא היה יכול להיעשות שליח לגירושין. כי **מאחר ואינו בן דעת**, אם כן **אין לו כח ויכולת לעשות את חלות הגירושין**. ואפילו אם היה לו דין שליחות, מכל מקום חסרון הדעת היה מעכב אותו מעשיית הגירושין.

וכתב שם, שאף שהיה ניתן להוכיח מקטנה המקבלת גט, שנחשבת היא בתורת גירושין. ואם כן הוא הדין קטן. מכל מקום יש לחלק, שבגדולה המתגרשת [מבעלה], אך אינה יכולה לגרש [כי לא צוותה על כך], **מוכח שאין לה חסרון כח לעשיית החלות, אלא רק שאינה שייכת בזה**. ולכן גם קטנה יכולה לקבל גט. אבל קטן, שאין לו כח ודעת לגרש, אין כל הוה אמינא שיוכל להיות שליח לזה. עיין שם.

אמנם, ראה שערי חיים (גיטין סימן נח אות ב), שכתב שמדברי רש"י מבואר שיש הבדל לעניין קטן, בין לגרש את אשתו לבין להיות שליח לגרש אשה אחרת. כי כדי **לגרש את אשתו צריך הוא גמירות דעת לחלות הגירושין**, ומכיון שאינו בר דעת ממילא אינו יכול לגרש, מה שאין כן כשאינו אלא שליח של אדם אחר, **מועילים גמירות דעתו ורצונו של המשלח, והם הפועלים את חלות הגירושין. והקטן אינו שליח אלא למעשה מסירת הגט**. ומכיון שאין צריך לזה דעת של חלות אלא רק "כוונת המעשה", לכן היתה צריכה שליחותו להועיל. ורק מכח המיעוט של "איש ולא קטן" לומדים שאינו נעשה שליח.

ועיין שם שכעין זה מבואר ברא"ש במסכת קדושין (דף יט עמוד א) לענין קטנה. שאף שאין לה כח להקנות את עצמה כי אין מעשה קטנה כלום. אבל יכולה היא לקבל קידושיה בתור שליחה של אביה. כי **"לטובתה ולזכותה נעשית שליח"**. והטעם לזה הוא כנ"ל, שרק לקדש את עצמה צריך גמירות דעת, וקטנה אין לה דעת. מה שאין כן כאשר היא שליחה של אביה, עיקר חלות הקידושין נפעלת על ידי האב המשלח. וכמו שנתבאר.

54. כתבו הריטב"א והרשב"א [וכן המאירי]: ודוקא כשנתנו לה קודם שנתחרש. [**שהיה בן דעת בשעה שנתן**]. אבל אם נתחרש אפילו רגע אחד קודם הנתינה, לא יועיל שיקיימוהו בחותמיו. כי מאחר שנתחרש, שוב אינו נעשה שליח.

והנה בתוספות להלן (עמוד ב דיבור המתחיל: יטלנו), מבואר שלא הספיק השליח לומר עד שנתחרש, **היינו בתוך כדי דיבור** [שזהו זמן אמירת שלוש מילים: "שלום עליך רבי"]. ומזה שמועיל גם לאחר זמן זה לקיים את הגט בחותמיו, משמע שאף שנתינת חרש מצד עצמה אינה כלום, מכל מקום אינה מתבטלת לגמרי.

ומזה פושט הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד (בקובץ שעורים אות ד), את ספיקו בעניין זה.

בפתאומיות.[55]

ומכך שמועיל במקרה כזה לקיים את הגט, ניתן להוכיח כשיטת רבא!

לרבא, הסובר שטעם התקנה הוא, לפי שאין עדים מצויין לקיימו, **ניחא** — מובן היטב מדוע מסתפקת המשנה ב"קיום" על ידי החתימות.[56]

אך **לרבה קשיא:** מה יועיל ה"קיום", מאחר ואין בני חוץ לארץ בקיאין לשמה?

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן** — כאן מדובר — **לאחר שלמדו** בני חוץ לארץ את ההלכה של לשמה, ואין צריך על זה עדות!

אך הגמרא מקשה: **אי הכי** — אם כך — אפילו **יכול** השליח לומר, **נמי** — גם — יהא פטור מלומר, מאחר ולמדו?! ונסתפק ב"קיום" של עדים.

ומתרצת הגמרא: אף על גב שלמדו, לא עקרו רבנן את תקנתם שהשליח יאמר, משום **גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו,** וישכחו שצריך לכתוב את הגט ולחותמו "לשמה". ולפיכך גם עכשיו צריך השליח, קודם שנוטל את הגט, לוודא שנעשה "לשמה".

והוא, שיש להסתפק מה הדין אם אחד עשה קניין, ומיד אחר כך, בתוך כדי דיבור, נשטתה. **האם נחשב שהקניין וההשתטות היו כאחד, ואם כן נתבטל הקניין.** או לא.

אמנם מדברי התוספות הנ"ל בפשט הסוגיא, מתבאר שנתינת החרש אינה בטילה ומועיל לקיים את הגט בחותמיו.

ומה שיש להעיר על דבריו מדברי הגמרא (במסכת נדרים דף פז, ובבא בתרא דף קכט), שבגירושין אין דין תוך כדי דיבור. עיין שם בהערות על קובץ שעורים אות ו' שעמד בזה.

55. זה לשון הרמב"ם (פרק זה מהלכות גירושין הלכה יח): "נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד **שנשתתק,** הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה". עד כאן לשונו. ותמוה, מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמרא. והרי בגמרא הנוסח הוא עד **שנתחרש** והרמב"ם כתב שנשתתק.

וראה במגיד משנה, שמבאר שכוונת הרמב"ם בזה היא למעט שליח זה שנתחרש, מסתם חרש הנאמר בתלמוד. שהרי ידוע שחרש בכל מקום פירושו שאינו שומע ואינו מדבר ודינו הוא שפסול לגמרי לשליחות הגט, [כמו שכתב רש"י בדיבור המתחיל: חוץ]. לכן נקט הרמב"ם שנשתתק, לומר שניטל ממנו רק כח הדיבור, אך לא נעשה חרש גמור שדינו כשוטה.

ובשו"ת באר משה (אבן העזר סימן טו), מוסיף ומבאר, שדעת הרמב"ם היא, **שלעולם בשעת הנתינה צריך להיות גט מקויים או על ידי השליח, או על ידי עדים.** ולפיכך, דוקא אילם שנתינתו כשירה, מועיל שקיימוהו העדים. וכמו שדקדק הרמב"ם וכתב: "יתקיים בחותמיו **ואחר כך ינתן לה".** אבל חרש שנתינתו פסולה לגמרי, אף קיום בחותמיו לא יועיל לו, מאחר ואינו בן דעת ואין נתינתו נחשבת נתינה כלל.

ולפי זה, צריך לומר שלשון הגמרא ש"נתחרש", לדעת הרמב"ם, היינו "נתאלם" [כלומר נהיה אילם], כן פירש את דעתו בביאור הגר"א (אבן העזר סימן קמב אות כג).

56. הרשב"א שואל שלכאורה יכלה הגמרא להוכיח כשיטת רבא מלשון המשנה "יתקיים בחותמיו", שהטעם הוא משום "קיום". ומדוע אינה מוכיחה, אלא על פי פירושו של רב יוסף שמדובר בפיקח ונתחרש.

ושוב מקשה הגמרא: **אי הכי,** אפילו אם השליח **אינו יכול** לומר, **נמי** — גם כן — תיפסל שליחותו מאחר ואינו אומר, משום גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו?!

ומתרצת הגמרא: מקרה זה, שהיה השליח **פקח** בשעת מסירת הגט **ונתחרש** אחר כך טרם שאמר, **מילתא דלא שכיחא** — מקרה שאינו שכיח הוא — **ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן**[57] — חכמים לא גזרו גזירות, אלא על מקרים מצויים.

אך מקשה הגמרא: **והא** — והרי — גם מקרה בו **אשה** נעשית שליח להביא את הגט של עצמה מחוץ לארץ לארץ ישראל, והגט לא יחול עד שתגיע לבית דין מסויים שבארץ ישראל, **דלא שכיחא** — שאינו מצוי כלל. **ותנן** — [ובכל זאת] שנינו במשנה

ומתרץ הרשב"א, שהגמרא הוצרכה לזה, כי בלי זה היה מקום להקשות גם על שיטת **רבא**. מה באה המשנה לחדש, הרי דין קיום החתימות נתבאר כבר במשנה הראשונה במסכתת גיטין.

ומשום כך מביאה הגמרא את האוקימתא של רב יוסף, אשר לפי זה שיטת רבא מובנת היטב. שהרי היה מקום לומר, שמאחר וקיום שטרות אינו אלא מדרבנן, [ראה לעיל דף ג עמוד א], אם כן כמו שהקילו חכמים להאמין לעד אחד משום עיגונא, [כלשון הגמרא דף ב סוף עמוד ב], גם כאן נסתפק בזה שנתן לה השליח את הגט בהיותו פיקח, ולא יהיה צורך בקיום כלל. שהרי זהו אונס גמור.

לכן מבהירה המשנה, שאף על פי כן צריך קיום, כי חכמים הקילו רק להסתפק בעד אחד, אך לא הקילו להתירה ללא שום עדות.

אבל לרבה, הרי זה קשה, מניין נדע שנעשה לשמה?

אמנם עיין מהרש"א שכתב שלפי דברי התוספות (דיבור המתחיל: אילימא), מיושבת קושיית הרשב"א בפשיטות. שהרי ללא פירושו של רב יוסף, ניתן היה להסביר שהברייתא עוסקת באילם מתחילתו. ואז לא היה קשה על רבה. כיון שהוא בר דעת, אם כן **גם אם אינו יכול לומר** שנכתב "לשמה", **יכול הוא לכתוב** זאת בכתב. **אבל לעניין קיום, שצריך עדות. אין מועילה עדות בכתב.** [כי לומדים מהפסוק "על פי שנים עדים" שדוקא מ"פיהם" **ולא מפי כתבם!**].

אבל עכשיו שמפרש רב יוסף שמדובר בחרש, שאינו בר דעת כלל, אם כן אין לכתיבתו שום חשיבות ואף על פי כן מועיל קיום בחותמיו. ועל כן מקשה הגמרא לרבה, היאך נדע אם נעשה לשמה?

ומכל מקום, מעיר בספר נחלת משה, **הר"ן כותב בפירוש שאילם יכול לכתוב "בפני נכתב ובפני נחתם", ועדותו מועילה אף לעניין "קיום"**. וכן פסק הרמ"א (חשן משפט סימן מו סעיף ז). ואם כן, אי אפשר לתרץ כפי שתירץ המהרש"א, שהרי העדות שבכתב מועילה גם לעניין קיום, ומדוע צריך לחזור ולקיים על פי עדים?!

אלא בודאי, לפי הר"ן והרמ"א צריך לתרץ כתירוץ השני של הרשב"א שאילולי דברי רב יוסף, יכל רב לטעון שאין ראיה מדברי הברייתא כי משובשת היא. ולכן, לאחר שמיישבת הגמרא את הברייתא, מקשה ממנה על שיטת רבה.

57. טעם זה לא נאמר בגמרא, לדעת הפני יהושע, אלא לאחר שלמדו. אבל לפני שלמדו לא. ויש להבין מדוע באמת לא נאמר כן אף קודם שלמדו, והגט יהיה כשר לרבה אף ללא אמירה, כיון שרוב בקיאין הם, ורק רבנן גזרו [**לפי רש"י** בדף ב עמוד ב — **משום מיעוט**

[לקמן דף כג עמוד ב]: **האשה עצמה מביאה** את **גיטה** בתורת שליחות.[58] **ובלבד, שצריכה לומר: "בפני נכתב ובפני נחתם".**

ומוכח שחכמים גזרו לומר גם במקרים שאינם שכיחים!

ומתרצת הגמרא: **שלא תחלוק בשליחות!** — חכמים לא חילקו בין שליח לשליח.[59] וגם האשה עצמה המביאה גיטה צריכה לומר כמו כל שליח אחר. ואף שליח זה ש"אינו יכול" חייב הוא לומר, אלא שאינו יכול!

אך שוב מקשה הגמרא: **אי הכי** — אם כך — **בעל נמי** — גם בעל שהביא את הגט [כתוב] עמו ממדינת הים לגרשה בארץ ישראל, יהא חייב לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" מטעם זה, שלא תחלוק בשליחות.[60]

אלמה תניא — ומדוע אם כן שנינו בברייתא — **הוא עצמו שהביא גיטו אין צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".**

ומתרצת הגמרא: **טעמא מאי** — מהו הטעם — **אמור רבנן** — שחכמים אמרו — **צריך** השליח **לומר בפני נכתב ובפני נחתם.** הרי זה מחשש **דילמא אתי בעל** — שמא יבוא הבעל — **ומערער ופסיל ליה** — ויפסול הגט. אם כן, **השתא** — עכשיו — **מינקט נקיט ליה בידיה** — שאוחז ומביא הוא את הגט בידו — **וערעורי קא מערער עליה?**[61] — היתכן שיבוא לערער על גט שהוא עצמו הביאו בתורת כשר?! ולפיכך לא תיקנו שיאמר במקרה זה!

ומביאה הגמרא נסיון נוסף להוכיח כשיטת רבא:

תא שמע: דבעא מיניה — ששאל ממנו — **שמואל מרב הונא:**

שאינם בקיאין. **ולפי תוספות** שם, **משום לעז**]. אם כן נאמר "מילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן", ונסמוך על רוב בקיאין?!

על כך משיב הפני יהושע, שמהמשנה הראשונה המצריכה "קיום", ואינה מסתפקת בזה שמדאורייתא עדים החתומים נעשה כמי שנחקרה עדותן. מוכח שלא אומרים "מילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן", וחכמים לא חילקו בתקנת האמירה [לא פלוג רבנן].

58. להלן בפרק שני (דף כד עמוד א), מקשה הגמרא, הרי מיד כשבא הגט לידה היא מגורשת, ומדוע צריכה לומר בשעה שמגיעה לארץ ישראל. ומתרץ רב הונא שכאן מדובר שהבעל אמר לה: לא תתגרשי בו אלא בפני בית דין פלוני [שבארץ ישראל]. כלומר, היי שליח הולכה עבורי עד שם. ומשתגיעי לשם, תני אותו לשליח הולכה נוסף. ואז חיזרי וקבלי אותו ממנו לשם גט. יעויין שם.

59. פירש הרשב"א: כלומר לאו דוקא שליחות, אלא שלא תחלוק ב"מביא" גט ממדינת הים. כי אם נאמר שהכוונה דוקא לשליחות, אם כן מה מקשה הגמרא אחר כך מבעל המביא גט, והרי הוא אינו שליח. מהר"ם שיף.

60. וזה לשון רבינו קרשקש: "פירוש, כיון שהוא מביא את גיטה דומה הוא לשליח, ולימא כדי שלא תחלוק בשליחות שיהא צריך לומר אלמה תניא שאינו צריך".
וראה הערה קודמת.

61. ראה בחידושי הרשב"א שמקשה, כיון שלפי רבה הטעם הוא משום "לשמה", אם כן אפילו

שנים שהביאו גט ממדינת הים ושניהם נעשו שלוחים. האם **צריכין שיאמרו "בפנינו נכתב ובפנינו נחתם". או אין צריכין? אמר ליה: אין צריכין!** והטעם: **ומה אילו יאמרו**[62] — כלומר, הרי אם ירצו לומר אנו מעידים **שבפנינו גירשה** ונתן לה או לשלוחה גט. **מי לא מהימני** — וכי לא יהיו נאמנים?!

לרבא ניחא[63] — לשיטת רבא נוחה

אם אין הבעל מערער, יש לחשוש שהגט לא נכתב לשמה עד שלא יאמר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומתרץ שאפילו לשיטת רבה, כל סופרי הדיינים בקיאין בהלכה של "לשמה". והתקנה לא נתקנה אלא מחשש ערעור של הבעל, שיבוא ויאמר שלא דקדק לכותבו לשמה. ומשום כך, כאן שהוא עצמו מביאו, בודאי לא יבוא לערער על מעשיו. וראה גם בחידושי החתם סופר דיבור המתחיל: טעמא.

62. מבואר ברש"י **שיסוד נאמנותם הוא מטעם מיגו**, שהיו נאמנים להעיד שהיא גרושה. וראה ברשב"א [וכן מובא בנמוקי יוסף בשם הריטב"א], שמסיק מזה, **שבמקום שהם פסולים** להעיד, כגון שהינם קרובים זה לזה, או שקרובים לאיש או לאישה, **יהיו צריכים לומר "בפנינו נכתב ונחתם"**, מאחר ואין להם מיגו שיכלו להעיד. וכן פסק בשלחן ערוך (אבן העזר סימן קמב סעיף יח).

אכן, ראה בהגהות פורת יוסף שמקשה, הרי אין אומרים מיגו בשני עדים כמו שכתוב בתוספות במסכת כתובות (דף יח עמוד ב, דיבור המתחיל: אין נאמנים).

ומתרץ הפורת יוסף, שכוונת רש"י כמו שכתבו התוספות לעיל (דף ב עמוד ב דיבור המתחיל: דאתיוהו בי תרי), שכיון ששנים האומרים שהן שלוחים הרי הם נאמנים, כמו כן נאמנים הם לומר בפנינו גירשה. [וראה שם בחידושי חתם סופר על התוספות. ומדברי הפורת יוסף נראה דלמד אחרת ממנו.

וראה עוד בספר קרית מלך רב על הרמב"ם (הלכות גירושין פרק ז הלכה יד), שמוכיח שכאן אין זה מדין מיגו, מטעם נוסף. והוא, שמי אמר שיכולים לטעון שנתגרשה כבר, הרי האשה עצמה עלולה להכחישם. כי רצונה הוא לקבל גט כשר ולא בדרך שקר.

וראה גם אור שמח (שם), שלפי דברי הרשב"א, גם שתי נשים המביאות גט צריכות לומר בפנינו נכתב. אך זה דוקא לשיטת רבא שהטעם הוא משום קיום. אבל לרבה, שהטעם שאין שאין צריך לומר הוא משום שבמילתא דלא שכיחא לא גזרו שמא יחזור לקילקולו. אם כן גם בשתי נשים אין צריך לומר, הואיל ואין זה שכיח שיעשו שליחות.

ואולם, חוזר האור שמח ומוכיח מהסוגיא שאינו כן. אלא שאף שתי נשים צריכות לומר. וההוכחה היא, שהרי על הקושיא מאשה תירצה הגמרא: שלא תחלוק בשליחות. ואילו על שנים שנעשו שלוחים לא תירצה הגמרא כן.

והביאור בזה, לדעת האור שמח הוא, הואיל ואין טעם האמירה משום "קיום", לא שייך לתרץ שלא תחלוק בשליחות. וגם משום "לשמה" אין צורך לומר לאחר שלמדו. מה שאין כן אשה, הצריכה לומר משום "קיום", צריכה לומר גם מצד הטעם שלא תחלוק בשליחות.

ולכן, גם שתי נשים המביאות גט, הפסולות לקיים, שייך בהן הטעם שלא תחלוק בשליחות. וצריכות לומר בפנינו נכתב ונחתם, גם לאחר שלמדו.

63. רבנו קרשקש מפרש שספיקו של שמואל, האם צריכין לומר או אין צריכין, היה על טעם

ומובנת הלכה זו, שהרי יש להם מיגו. וזה מועיל כמו "קיום".

אך **לרבה קשיא:** שהרי לדעתו אף שנים המביאין צריכין לומר.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן** — כאן מדובר — **לאחר שלמדו.**

ושוב מקשה: **אי הכי** — אם כן — **חד נמי** — שליח אחד גם כן יהיה פטור?

ומתרצת כמקודם: **גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו;**

אך מקשה הגמרא: **אי הכי בי תרי נמי** — גם בשני שלוחים נחייב לומר משום הגזירה?

ומתרצת הגמרא: **בי תרי דמייתי גיטא** — ששנים יעשו שלוחים להבאת גט — **מילתא דלא שכיחא** — זהו דבר שאינו שכיח. **ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן;**

ושוב מקשה הגמרא כמקודם: **והא** — והרי — **אשה** הנעשית שליחה להביא את גיטה, **דלא שכיחא. ותנן** במשנה [בדף כג]: **האשה עצמה מביאה** את **גיטה, וכלבד שהיא עצמה צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".**

ומתרצת הגמרא: **שלא תחלוק בשליחות!**[64]

ושוב מקשה הגמרא: **אי הכי, בעל נמי** — גם כאשר הוא עצמו מביא את הגט לגרשה כאן נגזור שצריך לומר. **אלמה תניא** — ומדוע שונה הברייתא: **הוא עצמו שהביא גיטו אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.**

אך גם את זה הגמרא דוחה כמקודם:

טעמא מאי, אמור רבנן: צריך לומר: בפני נכתב ובפני נחתם? דילמא אתי בעל ומערער. השתא מינקט נקיט ליה בידיה. וערעורי קא מערער עליה?!

ועוד נסיון להוכיח כרבא:

תא שמע: המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם. אם

התקנה. האם משום "לשמה" או משום "קיום". וענה לו רב הונא שאין צריכין, כי הטעם הוא משום "קיום" וכדעת רבא. וזהו פירוש הגמרא: "לרבא ניחא".

ואולם הרשב"א מקשה על פירוש זה. שלפי זה היתה הגמרא צריכה לומר בפירוש שרב הונא סובר כרבא?!

ולכן מפרש הרשב"א, שבאמת המקשן עצמו לא ידע את פשר ספיקו של שמואל. **ועיקר ראייתו היתה רק מתשובתו של רב הונא ששנים אין צריכין לומר,** אשר מזה משמע כשיטת רבא.

ועיין במהר"ם שיף, שספיקו של המקשן היה גם לפי הטעם של "קיום", האם נחייב את השליחים לומר, כי יש לחשוש שמא זייף הבעל ושלח גט מזוייף, או לא. ורב הונא ענה לו, שמכיון שהגט הגיע מידו של הבעל לידה של האשה, אין לחשוש לחשש כזה, ואינם צריכין. שהרי אילו היו מעידים שבפניהם גירשה ודאי היו נאמנים ולא היינו חוששים שמא גט מזוייף היה. ולכן הקשה המקשן לשיטת רבה, אף שהוא מודה לטעם של קיום, הבה נניח לטעם זה, הרי גם בלעדיו צריכין השליחים לומר, משום הטעם של "לשמה".

64. ראה לעיל הארה (נט).

נתקיים בחותמיו, כשר. ואם לאו פסול.

ומסיקה מכך הברייתא: **הוי** אומר [כלומר, נשמע מכאן]: **לא הוצרכו** המביאים גט לומר **בפני נכתב ובפני נחתם כדי להחמיר עליה**, שללא אמירה זו לא תוכל להתגרש. **אלא** רצו חכמים **לחקל עליה** שדי באמירת השליח ואין צריך שני עדים נוספים כדי לקיים את הגט.

ולפי זה מוכח כרבא:

לרבא, שטעם האמירה הוא משום קיום, **ניחא** — מובן היטב, שחכמים הקילו להסתפק באמירת השליח במקום קיום!

אך **לרבה, קשיא**. מה יועיל קיום העדים לעניין "לשמה"?[65]

ומתרצת הגמרא כמקודם: **הכא במאי עסקינן** — כאן מדובר — **לאחר שלמדו.**

ומקשה הגמרא: **והאמרת** — הרי מקודם אמרת שאף על פי שלמדו, צריך הוא לומר מטעם **גזירה, שמא יחזור דבר לקלקולו?!**

ומתרצת הגמרא: **כשניסת** — שהתחתנה כבר על פי הגט. ומשום הגזירה אין להוציאה מבעלה.[66]

---

65. הפני יהושע שואל בשם בנו, מה הקושיא על רבה, הרי אפשר לומר שהברייתא מדברת על אילם שאינו יכול לומר. אך יכול הוא להעיד בכתב "בפני נכתב ובפני נחתם". [שהרי התוספות דיבור המתחיל: אילימא, כתבו שאי אפשר להעמיד את הברייתא ההיא באילם רק משום שנכתב בה "ואיו יכול לומר" ולא נכתב "ולא אמר". אבל בברייתא זו שכתוב "ולא אמר וכו'", אפשר להעמיד באילם]. ועדות זו תועיל לעניין ה"לשמה", אך לא לעניין ה"קיום". כי ה"קיום" הוא עדות, אשר יש בה דין "מפיהם ולא מפי כתבם". כמו שכתב המהרש"א על דברי התוספות. ולכן, אם נתקיים בחותמיו, כשר. ונשאר הפני יהושע בקושיא.

אמנם, ראה בחתם סופר שתירץ שאם נעמיד כן, לא יובן סיומה של הברייתא, "הוי לא הוצרכו לומר בפ"נ ובפ"נ להחמיר עליה אלא להקל עליה". שהרי יש כאן חומרא, שלא די בקיום, אלא צריך שיכתוב בפני נכתב ובפני נחתם". ומוכח שאי אפשר להעמיד באילם.

66. פירש רבנו קרשקש: כיון שנישאת, משום החשש שמא יחזור הדבר לקלקולו, אינן מוציאין אותה. במה דברים אמורים, לאחר שלמדו. אך קודם שלמדו, אפילו אם נישאת, מוציאין אותה מבעלה.

וראה בחזון איש (סימן קג סעיף קטן א), שלדעתו אף על גב שלא נתגרשה בגט אחר, לא תצא. ואף על פי שבכל איסור דרבנן, הדין הוא שאם נישאת תצא. וכמו שהגמרא אומרת במסכת יבמות (דף כד עמוד א), לעניין חלוצה. מכל מקום לעניין **פסולי גיטין** הקילו חכמים שאם נישאת לא תצא. והטעם הוא, משום שלכתחילה תיקנו חכמים שפסולים אלו לא יעכבו את חלות הגט. ולכן אם נישאת לא תצא.

והנה כאן בסוגיא מבואר שאם לא נתקיים בחותמיו תצא. אכן, כותב החזון איש, אם נתקיים לאחר מכן, אפילו לאחר שכבר נישאת, יועיל לה קיום זה שלא תצא, לדעת חכמים החולקים על רבי מאיר. [כי לרבי מאיר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים, הדין הוא: [האשה] תצא והולד [שנולד מנישואין אלה] ממזר!]. (וראה תוספות לקמן דף ה עמוד ב דיבור המתחיל: כיצד).

אך לפי זה קשה: **אי הכי** — אם כן לפי זה, מה שסיימה הברייתא "**הוי** אומר: **לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם להחמיר עליה. אלא להקל עליה**", אינו נכון. שהרי רק **משום דניסת הוא** — שכבר התחתנה, לכן מסתפקים בקיום, ומשמע מכך שאילו לא היתה נישאת עדיין, לא היינו מניחים לה להינשא, גם לאחר קיום.[67] ואם כן, חיוב האמירה חומרא הוא. ולא קולא!

אך הגמרא דוחה את הקושיא ומסבירה אחרת:

אכן, מדובר לאחר שכבר התחתנה. **והכי קאמר** — וכך היה מקום לדייק ולשאול: **וכי תימא** — ואם תטען ותאמר, שאף שנישאת צריך **להחמיר עלה** — עליה — **ולפקה** — ולהוציאה מבעלה, מאחר ולא קוימה התקנה. על כך בא הדיוק: **הוי** אומר: **לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם להחמיר עליה** ולהוציאה לאחר שנישאת. **אלא להקל עליה** מלכתחילה, שלא תיזדקק לעדים. ויהיה די באמירת השליח.[68]

והטעם שהקילו: שהרי, **טעמא מאי** — מהו טעם תקנת חכמים שהשליח יאמר, **דילמא אתי בעל** — שמא יבוא הבעל — **מערער ופסיל ליה**[69] — יערער ויפסול את הגט, ה-ב

ומוסיף החזו"א, אם נתקיים הגט **קודם הנישואין** — אף שלא הועד כלל לגבי "לשמה" — **אם נישאת, לא תצא אף לדעת רבי מאיר.** ולפי זה, אף את הברייתא נוכל להעמיד כרבי מאיר. ומה שכתוב, "אם נתקיים בחותמיו כשר", היינו קודם שנישאת.

ולדעת רבנן, אף אם נתקיים לאחר הנישואין, מועיל לזה שלא תצא.

ומסיים החזו"א: וכל זה דוקא בשאין ערעור לפנינו, אבל אם הבעל מערער, לכולי עלמא תצא!

67. כך פירש רש"י. אך הריטב"א מפרש אחרת. ולדעתו כוונת הגמרא היא, שמלשון הברייתא "הוי לא הוצרכו לומר", משמע **ש"קיום" עדיף**. דהיינו שכל **תקנת האמירה לא נועדה אלא להקל**, שבמקום שאין עדים מצויין לקיימו, די באמירת השליח "בפני נכתב". ואולם, לפי מה שתירצת שמדובר בנישאת, אם כן קשה טעם הברייתא, שמוכח ממנו שקיום עדיף על אמירה.

68. אף שעיקר התקנה היתה להקל, **מכל מקום התקינו שלכתחילה צריך בדוקא לומר.** רש"ש. ועיין שם מה שפירש עוד על פי המשנה במסכת נדה (דף נח עמוד ב).

וראה במנחת יהודה שמפרש, שרש"י רצה לישב בדבריו את לשון הברייתא, שלכאורה כוונתה **שתקנת ה"בפני נכתב" היא קולא.** אמנם, לרבה שצריך גם עדות על ה"לשמה", יש בזה חומרא, כי "קיום" של שנים אינו מועיל כלום לעניין ה"לשמה".

ורק אם כבר התחתנה, יוצא שהתקנה היתה לקולא.

ועל זה מתרצת הגמרא: הכי קאמר וכו'. ומפרש רש"י: להקל עליה מתחילה שלא תזקק לעדים. אשר כוונתו, שבתחילת התקנה היה מקום להחמיר ולהקל. **להחמיר**, כל זמן שלא נישאת — שלא נתירנה להינשא ללא עדים. ואם נישאת — אז התקנה **להקל**, שלא יצטרכו עדים על הקיום. ולפי זה בנישאת יוצאת רק קולא!

69. ראה בפני יהושע שמקשה, היאך יכול הבעל לערער? הרי מדובר לאחר שלמדו. ואם כן דומה מקרה זה למביא גט בארץ ישראל, שכולם בקיאין לשמה. אשר בגלל זה אין הבעל נאמן

כדי שהיא לא תוכל להינשא. אבל **השתא** — עכשיו שכבר התחתנה, ובודאי **בעל לא קא מערער**, שהרי לא תצמח שום תועלת מעירעורו. **אנן ניקום** — נבוא אנו — **ונערער עלה** — על גיטה, כדי לפוסלו ולהוציאה מבעלה?

ואם כן, גם מברייתא זו אין הוכחה כשיטת רבא.

ועתה הגמרא אומרת שבמחלוקת רבה ורבא נחלקו כבר אמוראים שקדמו להם.

רבה ורבא נחלקו **בפלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי. חד** מהם **אמר**, שטעם התקנה **לפי שאין בקיאין לשמה. וחד אמר** שהטעם הוא **לפי שאין עדים מצויין לקיימו**. אך אין ידוע מה סבר כל אחד מהם.

תסתיים, יש להוכיח, **דרבי יהושע בן לוי** הוא זה **דאמר לפי שאין בקיאין לשמה**. ונלמד זאת מן המעשה, **דרבי שמעון בר אבא אייתי גיטא** — הביא גט — ממדינת הים **לקמיה** — בפני — **רבי יהושע בן לוי. ואמר ליה** — ושאל אותו — **צריכנא למימר** — האם צריך אני לומר — **בפני נכתב ובפני נחתם, או לא? אמר ליה** — ענה לו: **לא צריכת** — אינך צריך לומר. כיון **שלא אמרו חכמים** תקנה זו, **אלא בדורות הראשונים, שאין בקיאים** בני חוץ לארץ בהלכה של "**לשמה**". **אבל בדורות האחרונים, דבקיאין "לשמה", לא** הצריכו את השליח לומר.

ומכך **תסתיים** — נלמד את דעתו של רבי יהושע בן לוי![70]

ושואלת הגמרא: **ותסברא** — האם באמת הינך סבור שרבי שמעון בר אבא היה שליח יחיד בהבאת הגט. **והא** — והרי גם **רבה אית ליה** — סובר את טעמו של — **דרבא**, שצריכים לקיים את הגט, כדי שהבעל לא יערער. וכאן, לא היה כל "קיום". ואיך פטרו רבי יהושע בן לוי מאמירה?[71]

לערער. והוא הדין כאן שכבר למדו. ולא הצריך רבה את השליח לומר, אלא משום גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו. ואם כן בודאי אין הבעל נאמן לערער!

אמנם, עיין בחתם סופר שמפרש שאף שאחר שלמדו כבר אין חשש גמור של "לשמה". מכל מקום, חשש ערעור והוצאת לעז מצד הבעל עדיין קיים. ואף על פי שמצד חשש לעז לחוד לא היו מתקנים תקנה לכתחילה. כאן, מאחר וכבר תיקנו קודם שלמדו, בגלל חשש גמור של "לשמה". השאירו תקנה זו גם לאחר שלמדו מחשש שמא יחזור דבר לקלקולו, כיון שעכ"פ יש גם חשש לעז. ועיין שם שמפרש על פי זה את לשון הגמרא.

70. האימרי בינה מפרש, שצורך הגמרא לברר מה אמר כל אחד מהם. הוא כדי לדעת את דעתו של רבי יוחנן, מאחר והלכה כמוהו, ביחס לרבי יהושע בן לוי.

ברם, כאן אין כל נפקא מינה, מאחר ורבה ורבא חולקים בזה, והלכה כרבא. אם כן באמת אין ההלכה נלמדת מרבי יוחנן.

71. ראה ברשב"א שמקשה, מהיכן היה פשוט למקשן שרבי יהושע בן לוי פטר אותו אף מ"קיום". שמא לא פטרו אלא מחובת האמירה, אבל קיום צריך?!

ועוד, הא אמרינן — הרי אמרנו בעמוד הקודם — שחוששים **שמא יחזור דבר לקלקולו**. ולכן מחייבים לומר גם לאחר שלמדו?!

ומסיקה הגמרא: **אלא, רבי שמעון בר אבא** לא היה שליח יחידי, אלא **איניש אחרינא הוה בחדיה** — אדם נוסף התמנה איתו לשליחות.[72] **והא דלא חשיב ליה** — ומה שלא הזכירוהו — **משום כבודו דרבי שמעון**. שהיה חשוב, ואין יאה להזכיר איתו אדם נוסף שלא היה במעמדו.

איתמר: בפני כמה אנשים **נותנו** [השליח] **לה** [לאשה] את הגט? מחלוקת היא בין **רבי יוחנן ורבי חנינא. חד** מהם **אמר: בפני שנים. וחד אמר: בפני שלושה.**

תסתיים — יש להוכיח **דרבי יוחנן הוא** זה **דאמר בפני שנים**. ונלמד זאת ממעשה שהיה. **דרבין בר רב חסדא** — שרבין בנו של רב חסדא — **אייתי גיטא**, הביא גט ממדינת הים **לקמיה** בפני **דרבי יוחנן**, ושאל מה עליו לעשות. **ואמר ליה**, ענה לו רבי יוחנן: **זיל, הב לה** — לך ומסור לה את הגט **באפי תרי** — בפני שנים, **ואימא לחו** — ותאמר להם [כלומר תעיד בפניהם]: **בפני נכתב ובפני נחתם**.

אם כן, **תסתיים**, נלמד מכך שרבי יוחנן הוא זה שסובר בפני שנים.

ודנה הגמרא: **לימא בהא קמיפלגי** — האם נאמר שבכך הם חולקים: **דמאן דאמר** — מי שאמר **בפני שנים**, **קסבר** שטעם האמירה הוא **לפי שאין בקיאין לשמה**. ולפיכך, די ששנים יעידו שאמר בפניהם.[73]

ומתרץ ב׳ תירוצים:

א. שהמקשן הבין זאת מהתשובה הסתמית של רבי יהושע ״לא צריכת״. ואם כוונתו היתה כנ״ל, היה צריך לומר: ״לא צריכת, אלא יתקיים בחותמיו״.

ב. ועוד אפשר לתרץ, ששאלה זו נשאלה על ידי המקשן עצמו. וכך פירוש הגמרא: ועוד, אפילו אם תפטור אותה מאמירה ותסתפק בקיום בחותמיו. עדיין יקשה עליך, הרי יש לחשוש שמא יחזור דבר לקלקולו, כמו שהגמרא אמרה לעיל בעמוד א. ומשום כך, אין לך לפוטרו מן האמירה.

72. והרי אמרנו קודם ששנים המביאים גט זהו דבר שאינו שכיח. ובדבר שאינו שכיח לא גזרו חכמים שצריך לומר. רש״י.

73. ומוסיף רש״י, שמשום כך אם יבוא הבעל ויערער, אין מקבלים את דבריו. ואולם הפני יהושע מקשה עליו, הרי ההלכה היא שאין עד מפי עד, כמובא בשלחן ערוך אבן העזר סימן ז סעיף ב, וכיצד אומר רש״י שהם עדים על מה שהשליח העיד בפניהם.

ותירץ, שמכיון שהגמרא אומרת **שרוב בקיאין הם, ואין כאן איתחזק איסורא**. אשר משום כך מקבלים עדות מעד אחד, ומבעל דבר ומאישה. **לכן הכשירו בזה גם עד מפי עד**. ומה שבכל זאת הצריכו כאן שנים, לדעה זו, זהו כדי שעל ידי זה השליח ידקדק, כמו שהגמרא אומרת לעיל דף ג עמוד א.

ועיין בחידושי רבנו קרשקש (בסוף הריטב״א), שכתב שאין להקשות, מדוע לפי האומר שאין בקיאין לשמה די בשנים, יותר מאשר לדעה הסוברת משום ״קיום״. **והרי לפי שני הטעמים קבלת עדות היא וצריך שלושה**. אלא שלטעם ״הלשמה״, **קבלת העדות** היא מן

הכתב. ואילו לטעם של "קיום" **קבלת העדות היא מן החתימות**.

כי יש לתרץ, שלדעת האומר משום **"לשמה"**, מן הדין נאמן השליח בעצמו, שהרי עד אחד נאמן באיסורין. אלא שהגמרא לעיל אמרה שזהו דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. אמנם, כדי להציל את האשה מעיגון, הקלו חכמים להסתפק בעד אחד, כשאר איסורין שעד אחד נאמן בהם. **ועדות זו של עד אחד, לא מצינו שצריכה להיות בפני שלושה**.

[וראה בחוות דעת (סימן צח סעיף קטן א), שאף שלעניין עדות אשה הקילו בכמה דברים משום עיגונא, וכמבואר לקמן דף כג, וכן התירו לקבל עדות "עד מפי עד". מכל מקום צריכה עדותו של הראשון להתקבל בפני בית דין דוקא, כמוכח מיבמות (דף פז עמוד ב, עי"ש). **וכן בכל מקום שהכשירה התורה עד אחד, כגון לחייב שבועה ולהעיד על סוטה, צריך הגדה בבית דין דוקא. וכל זמן שאינו מעיד בבית דין, אין עליו שם עד**.

אכן, לגבי עד אחד נאמן באיסורין אינו כן. שהרי המקור לנאמנותו הוא משחיטה, ניקור הגיד והחלב והפרשת תרומות ומעשרות [כמו שכתב רש"י לעיל דף ב עמוד ב. ואף לפי התוספות ד"ה: עד אחד נאמן, המקור הוא מנידה שנאמר "וספרה לה"], אשר כל הדברים הללו אינם צריכים שיעיד דוקא בבית דין. והסברא בזה היא, כמו שכתב שם החוות דעת, וזה לשונו: **שלא צריך עדות כלל, רק הוכחה. שהרי עד אחד נאמן אפילו בלא בית דין**.

וכן נקט בפשיטות בשב שמעתתא (שמעתתא ו פרק ח באמצע דיבור המתחיל: ולפמ"ש והלאה), שהגדת עד אחד באיסורין אינה צריכה בית דין.

ועיין שם שהביא את דברי הט"ז (יו"ד סימן לט), אשר משמע מהם שכן צריך בית דין. והאריך הש"ש להקשות עליו מהראיות הנ"ל [בחוות דעת], וממקומות נוספים. וכתב שכן מצא מפורש בתשב"ץ (ח"א דע"א), שאף שעד אחד אומר עדותו מחוץ לבית דין, בכל זאת נחשב הוא כשנים. ואין אחר נאמן לסתור דבריו, עי"ש ומבואר מדבריהם, כמו שנקט רבינו קרשקש בפשיטות!].

מה שאין כן לעניין **"קיום"**, ממשיך רבנו קרשקש ואומר, אינו נאמן מדין עד אחד נאמן באיסורין. אלא הטעם הוא מאחר ומן הדין אין צריך קיום כלל [כדלעיל דף ג], ורק רבנן הם אלו שהצריכו. **לכן הקילו שיהיה עד אחד** [השליח] **נאמן כשנים**. אך לענין **קבלת העדות, לא הקלו** והצריכו שיהיה בפני שלושה כדין כל קבלת עדות. ועיין בשעורי רבי שמואל (אות סט), שמדמה בין דברי רבנו קרשקש אלו, לסברת המהרש"א (בדף ה עמוד א), המחלק בדין **עדות מפי הכתב**, בין הטעם של **"לשמה"** שמועיל, לבין הטעם של **"קיום"** שאינו מועיל, עי"ש. [דבריו הובאו לעיל בחידושים על תוספות ד"ה אילימא הערה (114)].

וראה גם במאירי [בבית הבחירה], המביא את קושיית רקבנו קרשקש הנ"ל. וכותב שתירצוה גדולי ההר, שכאן אין זה קבלת עדות, שהרי אינם מעידים שפלוני העיד שנכתב הגט לשמה, ויעשו עתה על פי זה מעשה בית דין.

אלא שהם רק מעידין שהוא אמר להם שגט זה נכתב ונחתם בפניו. ולא בתורת עדות אלא בתורת שליח, שהוא כבעל דבר וחכמים האמינוהו בכך, ועושים מעשה בית דין על פיהם. [ולא ע"פ עדותו!].

וביאור דבריו, כתב הגאון רבי שמואל (בשיעורי רבי שמואל הנ"ל), שגדולי ההר סוברים שלמאן דאמר שצריך לתת את הגט בפני שלושה אינו משום קבלת עדות. אלא משום **שצריך "פסק דין" של קיום**. כי יסוד התקנה היתה שבשעת הנתינה יקיימו את הגט על ידי

ומאן דאמר בפני שלושה קסבר — הוא סובר שהטעם הוא: **לפי שאין עדים מצויין לקיימו**. ואם כן אמירה זו הנחשבת "קיום" צריכה להיעשות בפני שלושה [הנחשבים בית דין], כדין כל קיום שטרות.[74]

ומקשה הגמרא: **ותסברא** — האם באמת הינך סבור שכך דעתו של רבי יוחנן!? **הא** — הרי מכך שהוכחנו לעיל **שרבי יהושע בן לוי** הוא זה **שאמר לפי שאין בקיאין לשמה**, אם כן יוצא שבן מחלוקתו, **רבי יוחנן, אמר** את הטעם השני **לפי שאין עדים מצויין לקיימו**. ואם כן קשה, **הכא** — כאן — **היכי קאמר**, איך הגמרא אומרת [מוכיחה] שלדעת **רבי יוחנן** נותנו לה **בפני שנים**? והרי ל"קיום", צריך שלושה שיהיו בית דין.

ועוד, הא רבה אית ליה דרבא — גם הסובר את הטעם לפי שאין בקיאין לשמה, מסכים עם הטעם של "קיום". ואם כן לדעת שניהם יש להצריך לתת בפני שלושה?!

ומתרצת הגמרא: **אלא**, אין הם חולקים בטעם האמירה, **דכולי עלמא** — לדעת כולם — **בעינן** צריך שיהיו **עדים מצויין לקיימו. והכא** — כאן הנדון הוא **בשליח שנעשה עד**,[75] האם כמו כן **עד** זה **נעשה דיין**, או לא.

העדות של "בפני נכתב ובפני נחתם". ולזה צריך בית דין, שבעצם קבלתם את העדות יהיה על הגט "פסק" של מקויים.

אבל לטעם של "לשמה", אין צריך "פסק" שנכתב "לשמה", ולפיכך לא צריך בית דין.

ועיין שם עוד שהוסיף לבאר טעם הדבר. וראה גם בשערי חיים סימן כ אות ה.

74. וכמו שהגמרא אומרת במסכת כתובות (דף כא עמוד ב), שקיום שטרות בשלושה.

75. דין זה, אם שליח נעשה עד, שנוי במחלוקת במסכת קידושין (דף מג עמוד א). אמנם הגמרא כאן נוקטת כדבר פשוט ששליח נעשה עד וכל הספק הוא, האם עד נעשה דיין או לא. וטעם הדבר, מבאר רבנו קרשקש, משום שלהלכה נפסק כפי הסובר ששליח נעשה עד. וכאן הרי כל עיקר תקנת חכמים הוא, להאמין לשליח המביא את הגט ממדינת הים, בזה שאומר שנכתב ונחתם בפניו. וראה גם את לשון תוספות הרא"ש בזה.

אך יש להקשות. אם כן מדוע על הגמרא להזכיר כאן בשני צידי המחלוקת, דין זה ששליח נעשה עד. הרי די שהגמרא תאמר, שהם חולקים האם עד נעשה דיין, או לא?

וכתב המנחת יהודה שעל שאלה זו תירץ רבנו קרשקש: אבל למאן דאמר [בקידושין] שאין שליח נעשה עד, מפני שהוא בגופו, ליכא לאפלוגי. דבעל דבר אינו נעשה דיין.

וביאר המנחת יהודה דבריו, שהרי כאן מדובר בשליח הולכה שעשאו הבעל, שחכמים תיקנו להאמין לו כשנים כדי למנוע עיגון מהאשה. ומכל מקום אין שליח זה יכול להיות דיין, אלא אם כן ההלכה היא ששליח נעשה עד. אבל אם אין שליח נעשה עד, אם כן גם דיין אינו יכול להיות. **שהרי השליח נחשב כגופו של המשלח, והמשלח עצמו ודאי פסול להיות דיין**. וזהו פירוש הלשון של רבנו קרשקש: **"דבעל דבר אינו נעשה דיין"**. וראה עוד בחזון איש (סימן קג אות יז).

ובביאור הדין אם שליח נעשה עד, עיין באור שמח (הלכות גירושין פרק ב הלכה טו, באמצע דבריו).

ובכך **קמיפלגי** — הם חולקים: **מאן דאמר, האומר בפני שנים, קסבר** כשם שהדין הוא **ששליח נעשה עד**, כך הוא הדין **שעד נעשה דיין**. ולפיכך, מצטרף השליח לשנים האחרים. וביחד הם שלושה [בית דין].[76]

ומאן דאמר בפני שלושה, קסבר, אף על פי שהדין הוא **ששליח נעשה עד**. מכל מקום, **אין עד נעשה דיין**. ולפיכך צריך לתת לה את הגט דוקא בפני שלושה.

אך הגמרא מקשה על אוקימתא זו:

---

76. ומקשה רבנו קרשקש, שהרי אפילו לפי הסובר שעד המעיד נעשה דיין, היינו דוקא שלא בשעת עדותו. אבל בשעת עדותו, **שיהיה נעשה עד ודיין בבת אחת**, גם הוא מודה שאין אומרים זאת.

ומתרץ בשם ר״י, שגם מאן דאמר זה, המכשיר עד להיות דיין רק שלא בשעת עדותו. מודה **שכאן משום ״עיגונא״, הקילו להכשירו בתור עד ודיין אפילו בבת אחת**.

ואולם ראה בדברי המגיה שם (הערה 376), שהריטב״א במסכת כתובות וכן תלמידי הרשב״א בשטה מקובצת, כתבו בשם הרשב״א, **שהיות וקיום שטרות הוא רק מדרבנן, הקילו בכל השטרות להיות עד ודיין כאחד**.

ובחידושי הגאון רבי אריה לייב מאלין (חלק ב סימן לה), העיר על דברי רבנו קרשקש [שם מכנהו הריטב״א], שהרי כל מה שהקילו חכמים כאן בשליח, אינו אלא לעניין עדות. אבל לעניין דיינות לא מצאנו שהקילו.

וכתב לבאר בזה, שביסוד ההלכה שאין עד נעשה דיין, יש גם פסול **בדיני עדות** וגם פסול **בדיני דיינות**. ובקיום שטרות שאינו אלא מדרבנן יש גם את הקולא שאין פסול דיינות.

ועיין שם שהוסיף לדייק זאת גם מלשונו של הרמב״ם (בפרק ה מהלכות עדות הלכה ט). שלאחר שכתב בהלכה הקודמת שאין עד נעשה דיין אפילו בדיני ממונות. המשיך בהלכה ט וכתב: ״במה דברים אמורים? בדבר שצריך **עדים** מן התורה וצריך **דיינין לדון באותו הדבר** מן התורה. אבל בשל דבריהם [כלומר בדבר שהוא מדרבנן], עד נעשה דיין. עכ״ל.

ודקדק הגאון רא״ל, מדוע כפל הרמב״ם דבריו וכתב ״שצריך עדים מן התורה״ ושוב כתב ״וצריך דיינין לדון באותו דבר מן התורה״. הרי מכיון שמדברים כאן על פסול דיינות, די היה לכתוב ״בדבר שצריך דיינים מן התורה אין עד נעשה דיין״. ותו לא!

אלא שכנראה, רצה הרמב״ם לבאר בזה שיש בהלכה זו שני פסולים, פסול בדיני עדות ופסול בדיני דיינות. ולכן הזכיר כל אחד בנפרד. וסיים שם וצריך עיון.

ונראה עוד לדקדק בלשון הרמב״ם, שלאחר שכתב שבדרבנן עד נעשה דיין, הוסיף: ״כיצד? אחד שהביא את הגט ואמר בפני נכתב ובפני נחתם, הוא ושנים נותנין אותו לה, ונמצא כאילו נטלתו בבית דין״. אשר לכאורה יש להתפלא מהו הלשון **הוא ושנים נותנין אותו לה**, הרי בסוגיא כאן (בגיטין דף ה עמוד ב), מבואר שאינו צריך אלא ליתן **בפני** שנים. ובודאי אין כוונתו שצריכים הם לאחוז בגט וליתנו לה ביחד איתו כי אין לזה שום מקור.

אלא בודאי כוונת הרמב״ם, שבאותה שעה שמעיד בפניהם, הרי הוא עצמו נחשב כדיין, והוא ושני חביריו הנוספים, שלושה דיינים הם שראו את מסירת הגט והאמירה. **נמצא שבעצם הכשרתו בתור עד, כלולה גם הכשרתו בתור דיין המקיים את הגט על פי עדות זו**. ולפי זה כוונת הרמב״ם במילים ״הוא ושנים נותנין לה אותו״, היינו מכשירין את מסירת הגט, כאילו ניתן בבין דין רגיל.

והא קיימא לן — והרי נפסק להלכה [במסכת כתובות דף כא עמוד ב] — שבדין **דרבנן**(77) שאינו מדאורייתא, כגון קיום שטרות,(78) **דעד נעשה דיין?!**(79) ולכן מעמידה הגמרא אוקימתא אחרת:

אלא, הכא בהא קמיפלגי — כאן בכך הם חולקים. **דמר סבר** — האומר בפני שלושה סובר — **כיון שאשה כשירה להביא את הגט** ממדינת הים [כדלהלן דף כג עמוד ב],(80) אם כן יש לחשוש, **זימנין** — לפעמים

---

77. בחדושי רבי עקיבא איגר מקשה מדוע לא שאלה הגמרא שאלה זו כבר בתירוץ הקודם. כשהגמרא סברה שהם חולקים בטעם אם הוא משום "לשמה" או משום "קיום". ומשמע שלדעת כולם אם הטעם הוא משום קיום, צריך לתת בפני שלושה דוקא. ומדוע? והרי בדבר דרבנן עד נעשה דיין ומספיק שנים!

ואומר רבי עקיבא איגר שנראה לומר. שלפי התירוץ הקודם, שנחלקו ב"לשמה" או "קיום", מדובר בשליח אשה או קרוב [שהם פסולי עדות ורק כאן הוכשרו]. אשר רבי יוחנן שסובר משום "לשמה", די לו בשנים. ואילו לרבי חנינא שצריך "קיום", מצריך לתת דוקא בפני שלושה, מאחר והשליח [האשה או הקרוב] אינם מצטרפים. אך באמת במקום שהשליח "ראוי", הוא מצטרף לשנים האחרים, ולפי זה, מה שאמר רבי חנינא "בפני שלושה", היינו בהצטרפות השליח. ורק באשה או קרוב צריך שלושה אחרים.

ומה שאמר רבי יוחנן בפני שנים, אף על פי שבלאו הכי צריך במקרה זה, שהשליח הוא אשה, לתת בפני שנים, כדי שיהיו עדי מסירה. כוונתו לומר שבכל מקרה, אף אם הוא שליח איש, המביא גט ממדינת הים, צריך ליתנו בפני שנים. ורבי חנינא אמר שבמקרה של אשה צריך לתת בפני שלושה. כל זה לפי התירוץ הראשון שנדחה.

אבל לפי התירוץ השני שחולקים האם עד נעשה דיין. ובודאי מדובר בשליח איש [שאם לא כן, לא היה מי שיכשיר אשה או קרוב להיות דיין!]. מקשה הגמרא "והא קיימא לן בדרבנן עד נעשה דיין".

78. כתב רבנו קרשקש: "לאו בכל מילי דרבנן קאמר. **אלא בקיום שטרות בלבד**, וכדאיתא בכתובות". וכן הוא לשון הגמרא בכתובות (דף כא עמוד ב): "הנח לעדות החדש דאורייתא. וקיום שטרות דרבנן".

אכן, עיין בתוספות שם (סוף דיבור המתחיל: הנח), וכן בנמוקי יוסף, שלא רק בקיום שטרות, אלא בכל הדברים שהם דרבנן עד נעשה דין. וכן נראה מלשון רש"י כאן שכתב: **כגון** גבי קיום שטרות.

79. וזה לשון רש"י: "כגון גבי קיום שטרות אמרינן בכתובות (שם) שלושה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהם כו'. והוינן בה: למימרא דעד נעשה דיין כו'. ומותבינן ומשנינן: הני מילי בעדות החדש [שהיא] דאורייתא. אבל בדרבנן, עד נעשה דיין". ועיין במהר"ם, שכנראה נפלה טעות סופר בדברי רש"י. שהרי הסוגיא בכתובות המזכירה את הדין עד נעשה דיין, ומתרצת שיש לחלק בין דאורייתא לדרבנן, אינה מדברת כלל ב"קרא עליו ערער". ומקרה זה מוזכר רק לאחר מכן, בסוף דף כא עמוד ב, אך אינו נוגע לדין אם עד נעשה דיין או לא.

80. גירסת רש"י כיון **שאשה** כשירה להביא את הגט. וכן גירסת רבנו חננאל ורבנו תם בתוספות (דבור המתחיל: הכי גריס). אמנם גירסת התוספות רי"ד [על הגליון] וכן גירסת הרשב"א: דמר סבר כיון **דאשה עצמה** מביאה גיטה

— **דמייתא ליה איתתא** — תביא אותו אשה — **וממכי עלה**,[81] ויסמכו עליה שתצטרף עימם להיות שלושה, ויכשירוהו בשנים. בו בזמן שאשה אינה מצטרפת למושב בית דין.

ואידך — רבי יוחנן המכשיר בפני שנים סובר — זה ש**אשה** פסולה לדון, **מידע ידעי** — כל האנשים יודעים, **ולא ממכי עלה**[82] — לא יבואו לסמוך עליה ולצרפה לשני האנשים. ולכן, במקרה כזה [שאשה הביאה

ובלבד שתהא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם. כלומר שהחשש נובע דוקא מזה שאשה עצמה **מביאה גיטה** ולא אשה סתם. וצריך ביאור מדוע גירסא זו נוחה לרשב״א ולתורי״ד יותר מגירסת רש״י ותוספות.

וראה בשערי חיים (גיטין סימן יח), שמציין את דברי התוספות (לקמן דף פח עמוד ב דיבור המתחיל: ולא, ובעוד מקומות) שלפי תירוץ אחד אשה כשירה לדון, אף שהיא פסולה להעיד. וקשה, הרי בסוגיא כאן מבואר שאשה פסולה לדון. אשר משום כך, אינה ראויה להצטרף עם השנים להיות בית דין של שלושה לקיים את הגט.

ולפי גירסת הרשב״א והתורי״ד, שכאן מדובר באשה עצמה, לא קשה כלל. שהרי אשה עצמה ודאי פסולה להיות מן השלושה המקיימים את גיטה, שהרי בעל דבר היא.

והטעם לגירסת רש״י והתוספות הוא לכאורה, משום שהגמרא אמרה לעיל (בעמוד א), שאשה עצמה המביאה גיטה זהו דבר שאינו שכיח. ואם כן, קשה לומר שבגלל דבר שאינו שכיח, הצריכו חכמים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, בפני שלושה. אלא, שלפי גירסתם קשה על הדעה הנ״ל בתוספות, המכשירה אשה לדון.

ועיין שם בשערי חיים (סעיף קטן ב), שביאר הגר״ח שמואלביץ, שדעה זו סוברת שאף שאשה כשירה לדון. וגם כשירה להעיד ״בפני נכתב ונחתם״, מכח תקנת חכמים. מכל מקום במקרה דנן, שרוצים לצרף את השליח להיות חלק מהבית דין המקיימים את הגט, מכח הדין שעד נעשה דיין בדרבנן, אינה כשירה. והאריך לבאר טעם הדבר.

81. וכתב רבנו קרשקש: ואף על פי שהאמינוה בעדות זו. ואפילו היא עצמה כשירה להביא גיטה, הגם שאדם קרוב אצל עצמו. מכל מקום **לא הקילו כל כך להכשירה אף לדון**.

ואולם הרשב״א מתפלא על זה וכותב: תמיהה לי — תמוה לי — אשה או אחד מן הפסולין שהביא את הגט, מפני מה אין מצטרפים לקיום הגט, כשם שנאמנין לומר בפני נכתב ובפני נחתם. והרי בכל מקום כל הפסול לדון מחמת קורבה, פסול אף להעיד על חתימת ידם של העדים. ואף אין מקיימים את השטר על פיו. ואם כן כאן קשה, **מדוע הוכשרו להעיד ולא הוכשרו לקיים?**

ותירץ הרשב״א, **שמכיון שקיום שטרות הוא מדרבנן**. לכן משום עיגון הקילו להכשיר אשה וקרובים. אבל מה שהצריכו לאמת את חתימות העדים בבית דין זהו **״דין״**, אשר בזה **לא מצאנו שהקילו להכשיר פסולים לדון**.

ומוסיף הרשב״א, שאפשר לומר שהקילו כאן שיהיו שלוחים. מאחר ולפעמים לא ימצא הבעל שליח אחר. והגט יתעכב לחינם. אבל לעניין קיום אין שום צורך וסיבה להקל, מאחר ובקלות ניתן למצוא שלושה אנשים ולהושיבם בתור בית דין.

82. רבי יוחנן סובר שהכל יודעים שאשה פסולה לדון, ולא יבואו לסמוך עליה ולצרפה. ולכן

גט], צריכה ליתנו בפני שלושה. ורק כאשר איש מביא גט, הריהו מצטרף לשנים [שהרי עד נעשה דיין]. ולפיכך די שיתן בפני שנים.

לסיכום עד כה:

א. רבי יוחנן הוא זה הסובר שצריך השליח לתת את הגט בפני שנים.

ב. לדעת כולם צריך לקיים את הגט! ולפיכך צריך שלושה.

ג. לדעת כולם עד נעשה דיין [מכיון שקיום שטרות הוא מדרבנן], ולכן, לדעת רבי יוחנן, מצטרף השליח לשנים האחרים.

ד. המחלוקת בין רבי יוחנן ורבי חנינא היא, האם צריך לתת דוקא בפני שלושה, כי יש לחשוש שכשם שאשה כשירה להביא גט ולהעיד עליו, כך יבואו להכשירה להיות גם דיין. או שאין לחשוש לזה, מאחר וכולם יודעים שאשה פסולה לדון!

הגמרא מביאה ברייתא כרבי יוחנן:

תניא — שנינו בברייתא — **כוותיה** — כמו — **רבי יוחנן**, שדי לתת את הגט בפני שנים: **המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם. יוציא** אותה בעלה השני שנשאה בגט זה. **וחולד**, הנולד לה ממנו, **ממזר. דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: אין הולד ממזר! אלא צריך לחזור ולתת לה את הגט בכשרות, כדי לא תצטרך לצאת מבעלה השני.

בשליח רגיל די לתת את הגט בפני שנים. וכתב הרשב״א, שלפי זה מסתבר לומר שאם השליח קרוב לבעל, לאשה, או לאחד מהשנים [שצריכים עכשיו לקיים], או שהיה רואה וניתעוור, צריך לתת את הגט בפני שלושה, שהרי הוא אינו מצטרף, וכן הדין גם בכל מי שכשר לשליחות ופסול לדון מדרבנן, שצריך לתת בפני שלושה דוקא [מאירי].

אלא שהרשב״א [ועוד ראשונים] הקשה, מדוע אם כן הזכירה הגמרא חשש רחוק של אישה המביאה גיטה [לשיטתו שמפרש כך את הגמרא. עיין לעיל הערה (פ)], שהוא מילתא דלא שכיחא. ולא הזכירה חשש הבאת קרובים שהוא יותר מצוי.

ותירץ, שהזכירה הגמרא אשה, לפי שהוזכרה בפירוש במשנה (לקמן דף כא עמוד א). אך הוא הדין שאר קרובים.

ולפי זה הוסיף לישב את הקושיא. מדוע לא עונה רבי יוחנן שאין לגזור בגלל אשה, לפי שהיא אינה שכיחה. שהרי יקשה עליו מקרובים העלולים להיות שליחים. והם הרי כן שכיחים. **אלא בודאי שגם קרוב פסול כמו אשה.** וכן כתבו התוספות (דיבור המתחיל: הכי), ורבנו קרשקש והמאירי.

ואולם, בהמשך דבריו חזר בו הרשב״א. וכתב שהקרובים כשרים ומצטרפים לדון. וכמו שמוכח בגמרא כאן, האומרת שבדרבנן עד נעשה דיין, אע״פ שאין לך קורבה גדולה מזו. [שודאי ירצה להכשיר את עדות עצמו]. וכתב שיש לו עוד ראיות חזקות לדבר זה במסכת כתובות (דף קט). וכן הוא בתשובות הרשב״א ח״א סימן תתקסט, ח״ד סימן רטז ועוד. אך שם לא כתב זאת אלא **להלכה ולא למעשה.** וראה מה שדן בדבריו בשעורי רבי שמואל אות עד. ובבית יוסף (סימן קמב) הביא דעה זו בשם יש אומרים, אך לא ציין שזו דעת הרשב״א. והמאירי כתב: ומי שלמד מכאן שקרוב כשר לדון ולקיים שטרות, **שבוש הוא ועל תחוש עליו כלל**, עכ״ל.

ולכן פסק בשלחן ערוך כדעת הראשונים. וזה לשונו (באבן העזר סימן קמב סעיף ד): במה

כיצד יעשה זאת השליח?[83] **יטלנו** [את הגט] **הימנה** — ממנה. **ויחזור ויתננו**[84] **לה בפני**[85] **שנים. ויאמר** בשעה שהוא נותן **בפני נכתב ובפני נחתם.**[86]

דברים אמורים שנתנו לה בפני שנים? כשאין השליח קרוב או פסול. אבל אם הוא קרוב או פסול, צריך ליתנן לה בפני שלושה זולתו.

83. הראשונים נחלקו האם התקנה **כיצד יעשה** מוסבת על דברי רבי מאיר, או רק על דברי רבנן.

הרשב״א [בפירוש ראשון] והתוספות (בדיבור המתחיל: כיצד) וכן התוספות רי״ד [עיין היטב בלשונו] ותוספות הרא״ש, פירשו שתקנה זו לא נאמרה אלא לדעת חכמים. והעיצה מתחלקת לשנים: **האחת. כיצד תעשה אם רוצה להינשא לכתחילה,** אם עדיין לא נישאה. והשנית,. אם נישאה באיסור [דרבנן]. **כיצד תעשה שלא תצא.** אלא תוכל להשאר עם בעלה השני. **אבל, לדעת רבי מאיר, כיון ששינה מדעת חכמים, אין לו תקנה וחייב להוציא והולד ממזר.**

ומכל מקום, מוסיפים התוספות, **גם לדעת רבי מאיר מועילה תקנה זו כדי שתוכל להינשא מחדש.**

אבל הרשב״א [בפירוש שני] וכן הריטב״א [בריטב״א החדשים על בבא מציעא דף נה עמוד ב] מפרשים שתקנה זו היא בין לחכמים בין לרבי מאיר. **כי לדעת רבי מאיר אין הולד ממזר, אלא במקרה שהשליח הלך לו או מת, וכעת אי אפשר לתקן.** אבל אם השליח נמצא, יטלנו ממנה ויחזור ויתן לה ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ויהא הגט כשר למפרע. ולפיכך אינה צריכה לצאת והולד כשר. וכעין שכתבו התוספות לעיל עמוד א (דיבור המתחיל: כשניסת), שאם נתקיים בחותמיו [כשלא אמר בתחילה] אין הולד ממזר. ועיין שם בפני יהושע.

84. עיין בר״ן וברבנו קרשקש שמכאן **נלמד שכל קלקול או פסול שאינו בגוף הגט אלא רק בנתינה. הגט כשר** ולא נפסל בנתינה זו. אלא שצריך ליטול אותו ממנה ולשוב ולתתו בכשרות.

וביאר דבריהם בשיעורי רבי שמואל (אות עה), ששורש הפסול הוא מכח תקנת חכמים. שכשם שתיקנו כיצד צריך לכתוב את הגט בכשרות. כן תיקנו את אופן הנתינה **וכן שבשעת הנתינה יהיה בירור על קיום הגט.** ולכן **אם חסר בירור זה** [בגלל שהשליח לא אמר], **הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין.** וצריך לעשות גירושין חדשים. ומכל מקום, אין שינוי זה אלא בנתינה, ולפיכך צריך לעשות נתינה חדשה. אך גוף הגט לא נפסל.

85. יש להעיר, מדוע לא הזכיר התנא בתחילת הברייתא שהנתינה בפני שנים. והזכיר זאת רק ביחזור ויתננו וכו׳.

ונראה לומר, שהרי **עיקר הטעם לתת בפני שנים, הוא כדי שיקיימו יחדיו את הגט,** על ידי אמירתו. וכמו שהגמרא אמרה מקודם, ״דכולי עלמא בעינן עדים מצויין לקיימו״. ומאחר והברייתא מדברת על שליח שלא אמר כלום, לכן לא הזכיר התנא שנתן בפני שנים. אבל בפעם השניה שצריך לחזור ולתת **עם אמירה,** מזכיר התנא שצריך לתת בפני שנים.

ובספר מר דרור תירץ, שברישא לא ראה התנא לנכון להזכיר בפני שנים. מאחר ודין זה היה פשוט לו. ורק בסיפא, שהיה מקום לומר, מכיון שאין חסרה בפעם הראשונה אלא אמירה. אם כן יחזור עכשיו ויאמר. ואין צריך נתינה בפני שנים. לכן, כתב התנא שיטלנו ממנה ויחזור ויתננה לה בפני שנים ויאמר וכו׳. מאחר ונתינה ראשונה בטילה לגמרי.

86. החזון איש (בסימן קג סעיף קטן יא), שואל

והגמרא תמהה: **ולדעת רבי מאיר**, רק **משום דלא אמר** השליח **בפני נכתב ובפני נחתם**, לכן **יוציא והולד ממזר**? והרי הגט כשר הוא, ונכתב בפניו, אלא שהוא לא אמר "בפני נכתב ובפני נחתם" כתקנת חכמים. האם יתכן שרק בגלל זה יוציא והולד ממזר?[87]

ועונה הגמרא: **אין** — כן — דעת **רבי מאיר** כאן היא **לטעמיה** — לפי טעמו ושיטתו גם במקומות אחרים.

דאמר רב המנונא משמיה — משמו — **של**

מדוע צריך ליטול ממנה ולחזור ולתת לה. הרי יכול עתה, כל זמן שהגט בידה להעיד בפני שנים שבפניו נכתב ונחתם.

ועוד, שהגמרא לעיל עמוד א מביאה את רב יוסף המעמיד את הברייתא, שנתנו לה כשהוא פיקח ואחר כך נתחרש. ועל כך, ממשיכה הברייתא ואומרת, מועיל קיום בחותמיו. ובודאי אין מדובר שעושה נתינה חדשה לאחר ה"קיום", שהיר חרש אינו בר נתינה. ואם כן צריך להיות, שכשם שמועיל קיום בחותמיו ללא נתינה. גם כאן תועיל אמירתו [שהיא כ"קיום"] ללא נתינה חדשה.

ויתירה מזו הרי אם מועיל "קיום" לאחר נתינה ראשונה, משמע שזהו משום שנחשבה "נתינה טובה". אם כן, מה מועיל שיאמר אחר כך בשעת נתינה שניה. הרי אם הראשונה נחשבת נתינה אז השניה אינה נחשבת נתינה כלל. נמצא שהוא אומר בפני נכתב ונחתם ללא מעשה נתינה.

ומבאר בזה מרן החזון איש, שבאמת בפיקח ונתחרש, אם אין "קיום" הנתינה פסולה [כלומר אינה נחשבת נתינה כלל]. אכן, אם מקיים אחר כך, מכשיר הוא בזה את הנתינה למפרע. **והוא הדין כאן** [שלא אמר], **כשנותן שוב ואומר, מכשיר הוא בזה את הנתינה הראשונה**. ומכל מקום, גם הנתינה השניה נחשבת "נתינה". שהיר אילולי היא, לא היתה הנתינה הראשונה מועילה כלל.

ואפשר גם לומר, מוסיף החזו"א, שדוקא אם נתקיים בחותמיו, הוכשרה הנתינה למפרע. **אבל כשחוזר לתת ולומר מחדש, הרי שהנתינה השניה הופכת להיות עיקר הנתינה, מדרבנן**. ולכן מועילה אז אמירתו. עיין שם.

והנה נראה שמלשון התוספות רי"ד [על הגליון], משמע כפירושו הראשון של החזון איש. שכתב וזה לשונו: "זה שהצריכו [חכמים] ליטלו ממנה, ולתיתו לה פעם אחרת, **כדי שיראה** [שיהא ניכר] **שהוא שליח בלבד**. כי דוקא לשליח האמינו חכמים כמו שנים, אבל לא לאיש אחר". עד כאן לשונו. ומזה שכתב שהנתינה השניה הינה רק משום מראית העין, משמע שבאמת עיקר הנתינה היא הנתינה הראשונה, אלא שחכמים פסלוה משום חסרון האמירה. והנתינה השניה הכשירתה להיות נתינה טובה למפרע.

87. וזה לשון רש"י (בדיבור המתחיל: משום): "בתמיהה. והא גט כשר הוא ובפניו נכתב. ומשום דלא אמר הוי הולד ממזר?" ומפרש הפני יהושע דבריו. **שעיקר התמיהה נובעת מכך שהגט כשר הוא ובפניו נכתב. והרי השליח רוצה עכשיו לומר בפני נכתב ובפני נחתם.** ומדוע אם כן אומר רבי מאיר שהולד ממזר? **הרי גם באמירתו עכשיו מדייק השליח היטב ולא יבוא לקלקל את עצמו**. ומדוע שלא יהא נאמן כעת בשני עדים?

אבל אם אינו חוזר עכשיו לומר, כותב הפני יהושע בדעת רש"י, לא קשה מדוע הוא ממזר. שהרי פשוט הוא, שמכיון שעבר על תקנת חכמים לומר בשעת הנתינה, הרי הולד ממזר

עולא: אומר היה רבי מאיר כלל: **כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין,** הדין הוא: **יוציא והולד ממזר"!**[88]

הגמרא מביאה שני מעשים:

אדם בשם **בר הדיא, בעי לאיתויי גיטא** — רצה להביא גט ממדינת הים בתורת שליחות. משהגיע לאותה עיר שבה היו צריכין לכתוב את הגט. **אתא לקמיה דרבי אחי** — בא לשאול שאלתו בפני אדם גדול בשם רבי אחי, **דהוה** — שהוא היה — **ממונה אגיטי** — על הגיטין באותה עיר. ורבי אחי **אמר לו: צריך אתה לעמוד על כל אות ואות** ולראות שנכתבה בכשרות.[89]

מדרבנן. כיון שחכמים הכריחו לקיים שטרות.

ועיין שם שהוכיח שכאן מדובר בגט שאינו מקויים.

ומסיים הפני יהושע, שאף שמלשון רש"י משמע קצת שתמיהת הגמרא מדוע הולד ממזר, היא גם כאשר אינו אומר כלום. מכל מקום אין זה מובן. כי אם השליח לא אמר זאת, מהיכן יודעים שבפניו נכתב? ועוד, שהרי אפילו אם נדע זאת, אין זה מועיל.משום שכל זמן שהוא לא אמר זאת בעצמו, אין את הטעם של "מידק דייק", וממילא אין הוא אחראי כלל לכשרות הגט.

ולכן, מוכרחים לפרש כמקודם, שהתמיהה נובעת מזה שעכשיו הוא רוצה לומר. עיין שם.

ובאמת, שכדברי הפני יהושע בדעת רש"י, כמעט מפורש בלשון הר"ן שכתב בהסבר דברי רבי מאיר: "לפיכך, אפילו העיד לאחר נתינה שבפניו נכתב ונחתם. **כיון שלא אמר כן בשעת נתינה,** הולד ממזר". אשר נראה מבואר בדבריו שהטעם של מטבע שטבעו חכמים, אינו נצרך אלא למקרה שאמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם. אבל במקום שלא אמר, גם רבנן מודים שהולד ממזר. וכן מפורש בלשון הרשב"א.

וראה בשעורי רבי שמואל (אות עו), שביאר את טעם הדבר. ועיין שם גם באות עז.

ועיין עוד במאירי שמפרש את שאלת הגמרא בדרך אחרת וזה לשונו: "ומשום דלא אמר וכו' הולד ממזר? כלומר — בלא ראיה [הוכחה] ועדות שיהא הגט מזוייף"?

88. בתלמוד ירושלמי (גיטין פרק א הלכה ב), משמע שפוסק להלכה כשיטת רבי מאיר. שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים יוציא הולד ממזר. ראה ברשב"א שמעתיק את לשונו [באמצע דיבור המתחיל: כיצד]. אמנם, הרשב"א עצמו מסתפק בכוונת הירושלמי.

ובהמשך דבריו מביא את לשון רש"י לעיל דף ג עמוד א (דיבור המתחיל: אתי), המזכיר את דברי רבי מאיר כדבר פשוט. ומסיק מזה, שדעת רש"י שהלכה כרבי מאיר. וכן מדייק שם בדעתו של רבנו חננאל.

אמנם בתשובת הרי"ף (סימן קא), ובהלכות גדולות, ברשב"א ובריטב"א ועוד ראשונים, פסקו כדעת חכמים, שהם הרוב. וכן נראה מלשון הרמב"ם (בפרק ז מהלכות גירושין הלכה יז), שכתב: כיצד יעשה יטלנו ממנה וכו', שפסק כדברי חכמים. [וכן כתב המגיד משנה שם]. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן קמב סעיף ז).

89. מהקפדה זו של רבי אחי, שהצריכו לעמוד על כל אות ואות, משמע שדעתו כרבה. שהחשש הוא משום "לשמה" בין בכתיבה ובין בחתימה. [ראה ברבנו קרשקש].

ומזה למד הראב"ד בספר הזכות [בדפי הרי"ף], **שההלכה היא כרבה.** וכן הוכיח מדברי רבי אלעזר במעשה השני, שענה "אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת **"לשמה"**, שוב אינו צריך". וכן מדברי רב אשי, שדי בזה ששמע שמכינים

אתא לקמיה — אך משבא לשאול לפני **דרבי אמי ורבי אסי**, שגם כן היו אנשים גדולים, **אמרי ליה** — הם ענו לו: **לא צריכת** — אינך צריך לעשות כדבריו. אלא די שתעמוד בשעת כתיבת שורה אחת בלבד. **וכי תימא** — ואם תאמר [לעצמך] **אעביד לחומרא** — אעשה כדברי רבי אחי ואעמוד על כל אות ואות כדי להחמיר — **נמצא אתה במעשה זה, מוציא לעז** — שם פסול — **על גיטין הראשונים** שנשלחו עד כה, ולא החמירו בכך.[90]

ומעשה שני:

את הקולמוס והקלף של הגט "לשמה". אשר מזה משמע שהלכה כרבה, לפי שאין בקיאין לשמה.

ועיין שם שהוסיף, שרבה הוא רבו של רבא, ועל כן יש לפסוק כמוהו. ועוד שהרי רבה השיב על כל הראיות שהגמרא הביאה כנגדו.

אמנם, רוב הראשונים חולקים עליו ומסכימים לדעת הרי"ף, שפסק כרבא.

וטעם הדבר ביאר הר"ן [על הרי"ף], משום שבגמרא מקשים כמה קושיות על שיטת רבה. והגמרא אומרת: לרבא ניחא לרבה קשיא. ואף על פי שהגמרא מתרצת את הקושיות, אומר הר"ן שעל תירוצים אין לסמוך.

ולכן, הוא כותב, המביא גט באותה מדינה בחוץ לארץ, אינו צריך לומר. ורק ממדינה למדינה, צריך.

אבל בארץ ישראל, אפילו ממדינה למדינה, לא צריך לומר. מאחר ומצויין שיירות ההולכות לבתי הדינין הקבועין.

ומארץ ישראל לחוץ לארץ, או בחוץ לארץ עצמה למקום קרוב, לא צריך. משום שפוסקים כמו חכמים במשנה שאינו מצריך אלא מחוץ לארץ הרחוקה [כמדינת הים], לארץ.

ואולם הרמב"ם (בפרק ז מהלכות גירושין הלכה ה), כתב שאף מארץ ישראל לחוץ לארץ צריך. ושם בהלכה ז' כתב שאף בארץ ישראל ממקום למקום, אם לא עמד השליח בשעת כתיבת הגט. צריך לקיים את הגט, קודם שינתן לה. וטעמו, לפי שפסק כשיטת רבא. וכמו שביאר שם המגיד משנה. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן קמב).

ועיין גם בתוספות (לקמן דף ו עמוד א), **שרבנו תם פוסק שבזמן הזה צריך לומר בכל מקום בפני נכתב ובפני נחתם.** ואף על גב שהלכה כרבא, מכל מקום דרך האנשים לנוע תדיר ממקום מושבם ואינם מכירים את שכניהם. ולפיכך, אין עדים מצויין לקיימו. וכפי שמבואר שם בגמרא לגבי בני מחוזא.

90. לכאורה משמע מדברי רב אמי ורב אסי, שאין להחמיר בשום דין, אלא אם כן החמירו בו הראשונים. כדי שלא להוציא לעז על הראשונים.

ואולם, מצאנו כמה וכמה פעמים שהאמוראים החמירו בדבר שלא היה נהוג לפניהם. וכמו שמצינו לקמן בפרק המגרש (דף פה עמוד ב), שהתקין רבא לכתוב בגט: מן יומא דנן ולעולם. ומפורש שם, שתיקן זאת לאפוקי מדעת רבי יוסי, הסובר זמנו של שטר מוכיח עליו. עין שם ברש"י.

וגדר הדברים, מתי יש להחמיר ומתי לא, מבאר בתרומת הדשן (תשובה רלב): "והיה נראה לחלק **שכל מקום שדבר פשוט הוא להתיר. ובא אדם אחד להחמיר ולעשות זהירות יתירה. בזה מורים לו שלא יחמיר,** שאם כן הריהו מוציא לעז על הראשונים.

אבל במקום שיש ספק, ויש צדדים הלכתיים לכאן או לכאן. שאז מן הדין ראוי להחמיר. **מוטב יותר לעשות כדת וכתורה לגמרי.**

רבה בר בר חנה אייתי גיטא — הביא גט ממדינת הים. **פלגא איכתב קמיה** — חצי ממנו נכתב בפניו — **ופלגא לא איכתב קמיה** — וחצי לא נכתב בפניו. **אתא לקמיה** — בא לפני — **דרבי אלעזר** ושאל. **אמר ליה** רבי אלעזר: **אפילו לא כתב בו** [בגט] הסופר, **אלא שיטה** — שורה — **אחת "לשמה",**[91] **שוב** — מכאן ואילך — **אינו צריך** השליח לעמוד ולראות.

רב אשי אמר: אפילו אם שמע השליח **קן קולמוסא**[92] — את קול הקולמוס של ו-א

ועדיף שנדאג שהגיטין שאנו עושים יהיו עושים יהיו מהודרים ללא כל ספק. מאשר נדאג שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים". [עד כאן דבריו, עם קצת שינוי לשון].

וראה בגליון מהרש"א שמציין כמה פוסקים, הנוקטים כלל זה להלכה.

91. ראה לעיל הערה (פט). וראה עוד חזון איש סימן קג סעיף קטן לד.

92. על פירוש זה [השני בדבריו] כותב רש"י: ואית דגרסי "קל קולמוסא" — יש הגורסים קול הקולמוס — שהרי כוונתו לקול.

אכן בפירוש הראשון מפרש רש"י "קן קולמוסא וקן מגילתא": "תיקון הקולמוס והקלף שמע, כשתיקנוהו "לשמה", כשחותכין ומחליקין אותו". ומשמע מדבריו שגם הכנת הקולמוס והקלף צריכה להיעשות "לשמה", **והרי זו חומרא גדולה לעושי הגיטין.**

אכן הרא"ש (סימן ג), כותב על דבריו: "ולא שיהא צריך תיקון הקלף והקולמוס לשמה. דדוקא כתיבה וחתימה [לשמה] הוא דבעינן — צריך, ולא מכשיריה".

ומפרש הרא"ש: אלא **שמע** בשעה שתיקנו הקולמוס והקלף **שאמרו כדי לכתוב בו גט לשמה.** ומסתמא כן עשו.

אולם הטור הבין את פירושו הראשון של רש"י אחרת. וכתב (באבן העזר סימן קמב): **שראה** תיקון הקולמוס והקלף, כשתיקנוהו "לשמה". אבל אם לא ראה, אלא רק **שמע** שאומר לכתוב את הגט "לשמה", אינו מועיל. כי יש לחשוש, שמא לא כתבוהו מיד. וכתבוהו לאחר זמן לאדם אחר ששמו כשמו.

והנה, ברמב"ם (פרק ז מהלכות גירושין הלכה יב) ובשלחן ערוך (אבן העזר סימן קמב סעיף טו), כתבו: "ואפילו שמע [השליח] קול הקולמוס כותב ואחר כך חתמו העדים בפניו. הרי זה אומר "בפני נכתב ובפני נחתם". וראה בבית שמואל (שם סעיף קטן ל), שמדייק מדבריהם **שרק לכתיבה** מועיל קול הקולמוס. **אבל החתימה צריכה להעשות בפניו דוקא.**

ולפי זה הקשה הבית שמואל על דברי הרא"ש [וראה עוד דבריו בהערות על תוספות הערה (153)] שכתב, שסומא פסול על ידי קול הקולמוס, משום שנראה כשקר, אם יאמר בפני נכתב ונחתם. ואם נאמר, שלחתימה, אפילו אדם רגיל שאינו סומא, אינו נאמן בשמיעה. אלא דוקא אם ראה. אם כן מה הקושיא בסומא? ונשאר שם בצריך עיון.

וראה בתפארת יעקב, שיצא להסביר ולחלק מה ההבדל בין קן קולמסא לעניין כתיבה, שמועיל, לבין קן קולמוסא לעניין חתימה, שאינו מועיל. וראה בפרישה (אות לו) שבחתימות שהן עיקר הקיום" מחמירים יותר מאשר בכתיבה.

אמנם, בחזון איש (סימן קג סעיף קטן לז): כתב שקן קולמוס מועיל בין לעניין כתיבה ובין לעניין חתימת העדים. והכריחו לזה קושיית הבית שמואל הנ"ל על הרא"ש, ומשום כך הסיק שבאמת מועיל קן קולמוסא אף לחתימות.

הסופר הכותב לשמה. **וקן מגילתא** — או את קול יריעת הקלף של הסופר הכותב לשמה. יכול הוא להעיד בפני נכתב ובפני נחתם, כי בודאי עשה את הכל לשמה.

ומביאה הגמרא ברייתא לסייע לרב אשי:

תניא — שנינו — בברייתא **כוותיה** — כמו — **דרב אשי: המביא גט ממדינת הים. אפילו** אם **הוא** [השליח] היה **בבית**, בשעת כתיבת הגט **וסופר** היה כותב **בעליה** — עליית הגג. או, **הוא בעליה וסופר** כותב **בבית. ואפילו** אינו בעליה, שיוכל לראות משם את הסופר, אלא נכנס למקום שהסופר כותב[93] **ויוצא משם כל היום כולו**, הגט **כשר.** ויכול השליח להעיד עליו "בפני נכתב ובפני נחתם".

ותמהה הגמרא: כיצד ניתן להכשיר, כאשר **הוא בבית וסופר בעליה. הא לא קא חזי ליה** — הרי אינו רואה אותו [את הסופר], ואיך יכול הוא להעיד שכתב "לשמה"?

אלא לאו — אין זה כפשוטו. אלא **כגון ששמע** השליח **קן קולמוסא וקן מגילתא**, ודי בכך. וכדברי רב אשי.

ועתה הגמרא מבררת ענין נוסף מהברייתא:

אמר מר: שנינו בברייתא: "**אפילו נכנס ויוצא כל היום כולו, כשר**". ודנה הגמרא: **מאן** — מי הוא זה הנכנס והיוצא? **אילימא** — אם נאמר **שליח**. הרי דין זה מיותר, כי ניתן ללמדו בקל וחומר. **השתא** — עתה — כאשר **הוא בבית וסופר בעליה, דלא חזי ליה** — שאינו רואה אותו [את הסופר] — בכל זאת, **אמרת: כשר!** אם כן במקרה **שנכנס** השליח **ויוצא, מבעיא** — האם יש להסתפק?! ודאי שלא.

אלא, שמא נאמר שכוונת הברייתא, ש**הסופר** הוא זה שנכנס ויוצא. גם על זה יש להקשות, **פשיטא** — הרי פשוט הוא שהגט כשר. וכי **משום שהסופר נכנס ויוצא** לסדר ענייניו **נפסליניה** — נפסול את הגט?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** — לא נצרך התנא להשמיענו — **אלא דנפק** — שיצא

ואת לשון הרמב"ם והשלחן ערוך, "שבחתימות צריך לעמוד מתחילה ועד סוף" [שצריך להעשות בפניו דוקא!] מבאר החזון איש. דהיינו שהתחלת הכתיבה — הנעשית לשמה — אינה מועילה לחתימה, וצריך שנדע שגם היא נעשתה "לשמה". וכן אם ראה חתימה אחת, אינו מועיל לעניין החתימה השניה, שהיתה מדעת הבעל. אבל אם ראה מקצת חתימה, יכול להעיד על כולה. וכן אם שמע קן קולמוסא.

אמנם בסוף דבריו, מביא בשם הריטב"א [מופיע ברבנו קרשקש], שכתב בפירוש שקן קולמוסא מועיל רק לעניין הכתיבה ולא לעניין החתימה. ושלא כדבריו. ומשום כך, דעתו, שלהלכה יש להחמיר בזה].

וראה באילת השחר שהאריך בדבריו.

93. בפשוטו היה נראה לפרש שנכנס לבית ויוצא. אך עיין ברבנו קרשקש שתוספת זו "אפילו נכנס ויוצא כל היום כולו", מתייחסת לשני המקרים הראשונים בברייתא. כלומר, כשהוא בבית וסופר בעליה, **נכנס לעליה** שבה כותב הסופר **ויוצא**. וכשהסופר בבית והוא בעליה, אשר גם כשיוצא מהבית לעליה יכול להמשיך ולראותו משם.

ולפי זה מפרש רבנו קרשקש את תמיהת

— הסופר **לשוקא** למקום שיש הרבה אנשים **ואתא** — וחזר. **מהו דתימא** — האם יש לחשוש ולומר: **איניש אחרינא** — אדם אחר ששמו ושם אשתו זהים לשמם של המשלח ואשתו שרצה לגרש את אשתו,[94] **אשכחיה** — פגש את הסופר **ואמר ליה** — וביקש ממנו — לכתוב גט עבור אשתו. ואם כן עדות השליח מוטעית היא![95]

קא משמע לן — לכן בא התנא להשמיענו, שאין חוששים לחשש רחוק זה. ויכול השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ועתה מבררת הגמרא מה דינה של בבל. האם דינה כארץ ישראל, מאחר ומצויים בה ישיבות כבארץ ישראל. או שדינה כחוץ לארץ, כשאר הארצות?

איתמר — שנינו: **בבל. רב אמר**: דינה **כארץ ישראל לעניין גיטין**. ולכן, המביא בה גט ממדינה למדינה בתוך בבל, אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ושמואל אמר: דינה של בבל **כחוץ לארץ.**

ודנה הגמרא האם מחלוקתם היא כמחלוקת רבה ורבא:

לימא — האם נאמר — **בהא קא מיפלגי** — שבכך הם חולקים:

דמר סבר — רב סבר כרבה, שטעם האמירה, **לפי שאין בקיאין לשמה. והני** — ואלו [בני בבל] **גמירי** — יודעים את

הגמרא אחר כך. עין שם. ונראה שזוהי כוונת התוספות בדיבור המתחיל: השתא.

94. בספר נחלת משה מקשה, שלכאורה **אם הוחזק** שיש בעיר זו, עוד אדם ששמו כשמו של המשלח. אם כן, **גם אם לא יצא הסופר לשוק, יש לפסול את הגט**, לשיטת רבי מאיר שצריך הגט להיות מוכח מתוכו [שהרי הוא סובר עדי חתימה כרתי], וכמו שכתבו התוספות לעיל (דף ב עמוד ב דיבור המתחיל: ורבנן. ובהמשך דבריהם בדף ג עמוד א).

ואם נאמר, **שלא הוחזק** אדם נוסף בשם זה, אם כן אין לחשוש כלל שמא יש אדם כזה. וכמו שכתבו התוספות לקמן דף כד עמוד ב ד"ה בעדי וכו'). כי אם לא נאמר זאת, אם כן לפי רבי מאיר, **כל העדים שיבואו להעיד על גט, יצטרכו להעיד שהם מכירים את כל יושבי העיר ואין עוד אחד ששמו כשמו**. ובלי זה הגט יהיה פסול, כי יש לחשוש שמא יש אדם נוסף. וזה הרי לא יתכן. ותירץ שם, שבאמת בברייתא זו מדובר שהוחזק אדם נוסף עם שם זהה. אלא שהברייתא היא לשיטת רבי אלעזר הסובר עדי מסירה כרתי. ולכן אפילו אם אין מוכח מתוך הגט למי מהם הכוונה, הגט כשר.

ורק כאשר הסופר יצא לשוק, יש לגמרא הוה אמינא אולי צריכים לחשוש שמצאו אדם זה וגם הוא רוצה לגרש את אשתו. וקא משמע לן שאין חוששים.

95. כן פירש רש"י. וברבנו קרשקש הביא גירסא בגמרא שכתוב כך בפירוש. אמנם, רבנו קרשקש עצמו כתב על זה: לאו דוקא גיטא, אלא הוא הדין שטר אחר או איגרת של רשות. וכוונתו, שמכיון שהשליח אינו עומד ליד הסופר ממש בשעת הכתיבה. אלא בריחוק מקום, ועוד שהסופר נכנס ויוצא ואינו יכול לראות את מעשיו בצורה מסודרת. לכן היה מקום לחשוש אפילו לשאר שטרות. ואז החשש היה יותר גדול, שהרי שאר שטרות יותר מצויים. ובכל זאת, הגמרא אומרת שאין חוששים.

ההלכה של "לשמה".[96]

ומר סבר — ושמואל סובר כרבא, שהטעם הוא **לפי שאין עדים מצויין לקיימו. והני נמי** — וגם אלו — **לא שכיחי** — אינם מצויין לעבור ממקום למקום.

ומקשה הגמרא: **ותסברא** — כיצד סבור הינך להעמיד כן? **הא** — הרי — **רבה אית ליה דרבא** — רבה מסכים עם טעמו של רבא, שאין עדים מצויין לקיימו. ואם כן, אף על פי שבני בבל בקיאין "לשמה". מכל מקום, מאחר וממדינה למדינה אין עדים מצויין לקיימו, צריך לחייב את השליח לומר!

ועונה הגמרא: **אלא, דכולי עלמא** — לדעת כולם — **בעינן** — צריך — **לקיימו**, כטעמו של רבא.

רב סבר, כיון דאיכא מתיבתא — שיש ישיבות קבועות אחת בסורא ואחת בנהרדעא. והולכים התלמידים מזו לזו. וכן ממקומות אחרים אליהם כדי ללמוד תורה. לכן, **מישכח שכיחי** — מצויין ביניהם עדים שיוכלו לקיים. ולפיכך, אין צריך השליח לומר.

ושמואל סבר, מתיבתא בגירסייהו טרידי[97] — בני הישיבות טרודים הם בלימודיהם, ואינם עוסקים במסחר. ולפיכך, אינם מכירים את החתימות. ולכן צריך השליח לקיים ולומר בפני נכתב ובפני נחתם.

איתמר נמי — מעוד אמורא למדנו שטעם הפטור מאמירה הוא, משום שמצויות ישיבות: **אמר רבי אבא אמר רב הונא:**

---

96. ומעיר המהר"ם שיף, שכאן לא שייך לומר גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו. שהרי בבבל מאז ומתמיד ידעו את ההלכה של לשמה. ורק במקומות שמתחילה לא ידעו ואחר כך למדו, גוזרים לומר שמא יחזור דבר לקלקולו.

אמנם ממה שהגמרא מביאה "איתמר נמי" מרב הונא, שמשמע שרק בזכות ריבוי הישיבות של רב למדו את ההלכה. אם כן קשה, הרי צריך לגזור שהשליח יאמר, שמא יחזור דבר לקלקולו?

אלא, אומר המהר"ם שיף, צריכים לומר, שהטעם אינו משום "לשמה", אלא משום "קיום". ועל זה אין להקשות שנגזור על השליחים לומר, שמא יגיעו תקופות שלא יהיו עדים מצויין. כי דוקא שמא ישכח, או יזלזלו ומתוך כך ישכחו, יש לחשוש. אך אין לחשוש שיתבטלו הישיבות.

97. ומקשה המהר"ם, שהרי הגמרא אמרה לעיל (דף ד עמוד ב), שאפילו בארץ ישראל, מודה רבא שממדינה למדינה אין צריך לומר. מאחר ומצויים בתי דינים קבועים, וההולכים אליהם מצויין ממקום למקום.

וכתב שם שצריך לחלק בין בתי דינים של ארץ ישראל לישיבות שבבבל.

אכן, כבר קדמו בקושיא רבנו קרשקש. והוא תירץ, שבבתי הדינים של ארץ ישראל, תמיד היו מצויות שיירות. אבל בני הישיבות של בבל לא היו כל כך מצויים.

ויש להוסיף, שאף על פי שגם בבבל היו בתי דינים, מכל מקום נראה שהגמרא לא הזכירה אותם, מאחר והשכיחות של בני הישיבות, היתה גבוהה יותר משל האנשים שהלכו לבתי הדינים.

עשינו עצמנו בבבל, כארץ ישראל לגיטין — שהמביא שם גט ממקום למקום אינו צריך לומר. וזה התחיל **מכי אתא** — מאז שהגיע — **רב לבבל** והקים בסורא ישיבה קבועה. ושמואל הקים בנהרדעא.[98]

רבי ירמיה מקשה על דברי רב מהמשנה:

מתיב — מקשה — **רבי ירמיה** ממשנתנו:[99] **רבי יהודה אומר: מרקם לכיוון מזרח,** נחשב מדינת הים, בצד המזרחי של ארץ ישראל. **ורקם** עצמה נידונית **כמזרח** ונחשבת מדינת הים. **מאשקלון** לצד **דרום,** נחשב כמדינת הים. **ואשקלון** עצמה **כדרום. מעכו לצד צפון. ועכו** עצמה **כצפון.**

והא — והרי — **בבל, לצפונה דארץ ישראל קיימא** — שוכנת בצד הצפוני של ארץ ישראל. **דכתיב:** "**ויאמר ה' אלי, מצפון תפתח הרעה**" [ירמיה פרק א]. **ותנן** בהמשך משנתנו: **רבי מאיר אומר עכו,** דינה **כארץ ישראל לגיטין.**

ואפילו רבי מאיר לא קאמר — לא חלק על רבי יהודה — **אלא בעכו, דמקרבא** — שקרובה היא לארץ ישראל. ומשום כך מחשיבה רבי מאיר כארץ ישראל. **אבל בבבל, דמרחקא** — שמרוחקת הרבה יותר מארץ ישראל, **לא!**

אך רבי ירמיה עצמו מיישב את הקושיא:

הוא מותיב לה — הוא הקשה את הקושיא — **והוא מפרק לה** — והוא מתרץ אותה: **לבר** — חוץ — **מבבל.** כלומר, שבבל יוצאת דופן מכל האזור הצפוני של ארץ ישראל, מאחר ויש טעם להתירה. [שמצויים בה ישיבות!]

ושואלת הגמרא: **עד היכן היא בבל?**

רב פפא אמר: כמחלוקת ליוחסין — לעניין המקומות שהמשפחות המגיעות משם מיוחסות [ללא חשש שהתערבבו בגוים], **כך מחלוקת לגיטין** — שהמביא גט במקומות אלו, אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

---

98. אבל לפני כן, לא היה דינה כארץ ישראל. ואף על פי שלמדו שם תורה מאז גלה לשם יכניה מלך ישראל, ובאו עימו גדולי תורה שנאמר "והחרש והמסגר אלף" (מלכים ב פרק כד). [וכמו שדרשו רבותינו לקמן דף פח (עמוד א), שנקראו כן, משום שבשעה שהיו [החכמים הללו] עוסקין בדברי תורה, נעשו הכל כחרשין לעומתם. "מסגר" — כיון שסוגרים הלכה — שאינן יודעין להשיב לשואליהן, שוב אין לה פותחים]. בכל זאת לא החשיבוה כארץ ישראל, אלא רק לאחר שרב הגיע לשם.

99. הרשב"א (בסוף דיבור המתחיל: בבל) תמה על קושייתו של רבי ירמיה מהמשנה, הרי רב הונא אמר שהחלו לנהוג בבבל כארץ ישראל [שאין צריך לומר], רק מאז הגיע רב. ואילו המשנה נשנתה לפני שהגיע רב?! [וכן הקשו התוספות ד"ה מכי].

ומתרץ, שרבי ירמיה מתייחס בקושייתו לדברי רב עצמו, אשר משמע מהם, שהוא סובר שדינה של בבל היה כדין ארץ ישראל. עוד טרם הוא הגיע לשם.

ומוסיף, שיתכן שרב הונא עצמו גם התכוון לכך. אלא שרצה לחלוק כבוד לרב, שהיה רבו. ולכן תלה את הדין ברב. אבל באמת גם לפני כן, היו בבבל ישיבות, והיו שם עדים מצויין.

ורב יוסף אמר: מחלוקת דוקא **ליוחסין. אבל לגיטין, דברי הכל** נמשך גבולה של בבל **עד ארבא תניינא** — האגם השני של קנים וערבה — **דגישרא,** שמתחת לגשר.[100]

הגמרא מביאה הוראה מעשית של רב חסדא:

רב חסדא מצריך את השליחים המביאים גט **מאקטיספון** — [עיר בחוץ לארץ], **לבי ארדשיר** הנמצאת גם היא בחו״ל, לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אך **מבי ארדשיר לאקטיספון לא** היה **מצריך** לומר.

ומנסה הגמרא להוכיח שהוא סובר כשיטת רבה:

לימא קסבר — הבה נאמר שרב חסדא סובר כרבה, שטעם האמירה הוא **לפי שאין** בני חוץ לארץ **בקיאין לשמה. והני** — ואלו [בני ארדשיר] **גמירי** — למדו ויודעים את ההלכה של לשמה. ולפיכך, אינם צריכין לומר. ורק בני אקטיספון שאינם יודעים, צריכים לומר.

ותמהה ודוחה הגמרא: **ותסברא** — היאך הינך סבור לומר כן? **והא** — והרי — **רבה אית ליה** — מסכים עם דינו — **דרבא** — של רבא! ואם כן, אם אין שיירות מצויות ממדינה אחת לחבירתה, צריך לומר משני המקומות.

ומסבירה הגמרא: **אלא, דכולי עלמא** — לדעת כולם — **בעינן** — צריך שיהיה ניתן **לקיומו** [את הגט]. **והני** — בני ארדשיר — **כיון דאזלי** — שהם הולכים — **לשוקא להתם** — לשוק הגדול הנמצא [רש״י] באקטיספון. לכן, **הנך** — אלו, אנשי אקטיספון — **ידעי** — מכירים — **בחתימות ידא** — ידיהם — **דהני** — של אלו, בני אדשיר. **אבל הני** — בני ארדשיר — **בדהנך** — בחתימות ידיהם של בני אקטיספון — **לא ידעי** — אינם מכירים.

ושואלת הגמרא: **מאי טעמא** — מדוע אינם מכירים את חתימות הסוחרים, כשם שהסוחרים באקטיספון מכירים את חתימותיהם.

ומבארת הגמרא: כל יום השוק בו הם נמצאים שם, **בשוקייהו טרידי** — טרודים הם בקניותיהם ואינם נותנין ליבם להסתכל ולהכיר את חתימות בני העיר.

רבה בר אבוה היה **מצריך** שליח המביא גט לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **מערמא** — משורת בתים שבצד אחד של רשות הרבים — **לערמא** — לצד שכנגד.

רב ששת היה **מצריך** לומר **משכונה** בת שלושה בתים **לשכונה** סמוכה.

אכן, בדברי רש״י מבואר שלא כן. ורבנו תם, בתוספות, מבאר שמשהגיע רב, לימד את הקהל שכבר מימות יכניה, דינה של בבל הוא כארץ ישראל, מהטעם הנ״ל.

100. ולעניין הלכה. הראשונים (רשב״א, ריטב״א, מאירי ועוד), פסקו כרב **שבבל כארץ ישראל**, מכמה טעמים.

א. רב ושמואל, הלכה כרב באיסורין. (בכורות דף מט עמוד ב). [ואף שחלות הגט, מחייבת את הבעל לשלם את הכתובה. **ובממונות, הלכה כשמואל**. מתרץ המאירי, שכאן עיקר הנידון הוא האם היא מגורשת מבעלה או לא].

ורבא החמיר מכולם, שהיה **מצריך** אפילו מביא את הגט **באותה שכונה** מבית לבית.

ומקשה הגמרא: איך יתכן שרבא הצריך באותה שכונה? **והא** — והרי — **רבא הוא** זה **דאמר לפי שאין עדם מצויין לקיימו**. ובאותה שכונה, ודאי מצויים עדים המכירים את חתימות השכנים, ויוכלו לקיימו.

ומתרצת הגמרא: **שאני** — שונים הם — **בני מחוזא** משאר בני בבל, משום **דניידי** — שאין דרכם לשהות בביתם זמן רב, אלא נוסעים תדיר ממקום למקום לצרכי מסחר. ומשום כך אינם מכירים את החתימות שביניהם.[101]

וממשיכה הגמרא ומספרת:

רב חנין משתעי — סיפר: **רב כהנא אייתי גיטא** — הביא גט, ולא **ידענא** — ואיני יודע **אי** — אם היה זה — **מסורא לנהרדעא, או מנהרדעא לסורא. אתא לקמיה דרב** — בא לשאול שאלתו בפני רב. **אמר ליה** — וכך הוא שאל: **צריכנא למימר** — האם צריך אני לומר, במקומות אלו שבהם קיימות ישיבות, בפני נכתב ובפני נחתם. **או לא צריכנא? אמר ליה** — ענה לו רב [לפי שיטתו, שבבל כארץ ישראל]: **לא צריכת** — אינך צריך!

ו-ב אך הוסיף רב ואמר: **ואי עבדת** — ואם בכל זאת תאמר [אף שהינך פטור], **אהנית** — הועלת באמירתך.[102]

ושואלת הגמרא: **מאי, אי עבדת אהנית** — מה התכוונן רב, בכך שאמר לו שאם יאמר יועיל?

ועונה הגמרא: התועלת היא, **דאי אתי** — שאם יבוא — **הבעל ומערער, לא משנחינן ביה** — אין מתייחסים לערעורו. אבל אם לא יאמר עכשיו. ואחר כך יערער הבעל, הגט יפסל.

וכדתניא: מעשה באדם אחד, שהביא גט לפני רבי ישמעאל, אמר לו [לרבי ישמעאל]:

ב. כל האמוראים בהמשך הסוגיא סוברים כמו רב.

ג. ועוד, שרב הונא עשה מעשה על פי פסקו של רב. ופטר את כל השלוחים בבבל מלומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ד. וכן רב עצמו הורה את שיטתו הלכה למעשה, לרב כהנא [בסוף העמוד]. וההלכה היא, שניתן ללמוד ממעשה רב.

ה. בירושלמי מובא שרב רצה לחזור בו מהוראתו זו. אך רב כהנא טען כנגדו שאין לעשות כן, מאחר וכבר התירו הרבה נשים על פיו. ומשמע, שהיו פוסקים הלכה כמותו.

וכן פסק הרמב״ם (בפרק ז מהלכות גירושין הלכה י). וראה במגיד משנה שם.

101. כן פירש גם הרשב״א. אולם התוספות (דיבור המתחיל: והא) מפרשים אחרת. וראה בציוני התוספות הערה (170)

102. כתב על זה הרשב״א: **ומכאן שומעים, שהמביא גט בארץ ישראל, אף על פי שמצד הדין אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, בכל זאת, אם אמר, הרי זה מועיל לכך, שמעתה, אם יבוא הבעל לערער, לא יהא נאמן וערעורו בטל.**

וטעם הדבר, מפרש הרשב״א: שמכיון שחכמים האמינו לעד אחד האומר בפני נכתב ונחתם, בכל המקומות [אפילו בארץ ישראל].

צריך אני לומר בפני נכתב ובפני נחתם, או איני צריך. אמר לו רבי ישמעאל: בני, מהיכן אתה?[103] **אמר לו: רבי, מכפר סיכאי** [שם מקום] **אני, אמר לו: צריך אתה לומר בפני נכתב ובפני נחתם,** כדי שאם יערער הבעל על הגט, **שלא תיזקק** האשה **לעדים** שיקיימוהו.

ואף שבארץ ישראל, לא תיקנו כלל לומר והתירו לאשה להינשא ללא שחוששים למזוייף. מכל מקום, אם יערער, יצטרכו לקיים את הגט. אך כאן, **שקדם השליח והעיד בשנת נתינתו שבפניו נכתב ונחתם.** הועילה עדות לכך שעירעור של הבעל לא יפריע לה להנשא לאדם אחר. ואם כבר נישאה [קודם שיערער], ודאי שאין מקבלים אז את ערעורו, כמוכח בירושלמי שהביא שם.

ואף שבהמשך דבריו חזר להסתפק אם מותרת להינשא, במידה והבעל ערער לפני כן. מכל מקום, סיים דבריו בקביעה ודאית שבסוגיא שלנו משמע שהערעור בטל לגמרי. ומותרת להינשא אף לכתחילה. וכן כתב רבנו קרשקש וחדושי הר״ן.

והנה, לעיל בדף ג (עמוד א), הובאו דברי הרשב״א (בהערה יח), החולק על רש״י שסובר שלאחר הגדת העדות, לא נאמן הבעל לערער. ולדעתו, כוונת הגמרא היא רק שאינו מעיז, מאחר שהשליח מיידק דייק. אבל אם יערער, יהיה נאמן.

והרשב״א עצמו הקשה על דבריו מסוגייתנו, שמשמע בה שלאחר קיום השליח, שוב אין הבעל נאמן לערער. ומתרץ, שיתכן שודקא כאן, שמביא גט מארץ ישראל, שמצד הדין לא היה צריך כלל לומר. לכן, אם אומר, מעלים אותו דרגה. ומעתה, לא יועיל ערעורו של הבעל.

ומכל מקום, כל זה לא נאמר, אלא **בשליח הולכה של הבעל,** שאף שמצד הדין לא היה צריך לומר. בכל זאת מועילה אמירתו, לכך שהבעל לא יוכל לערער וכמו שנתבאר. אבל עדיין יש לדון מה הדין **בשליח קבלה של האשה,** שמיד עם קבלתו את הגט מידי הבעל, חלו הגירושין. **אם יאמר בשעה שנותנו לה** בפני נכתב ובפני נחתם. **האם יועיל לעניין זה שיותר לא יוכל הבעל לערער, או לא.**

וראה במאירי, שכתב בשם קצת חכמי הדורות שתועיל עדותו בזה. והביא לזה ראיה מהברייתא המובאת לעיל (דף ה עמוד ב) האומרת כיצד יעשה? [על שליח שנתן ולא אמר]. שמזה רואים, שאף שכבר נתגרשה לפני כמה ימים. ועכשיו אינו נותנו לה בתורת גירושין, אלא רק כדי להצילה מהוצאת לעז של הבעל, הרי זה מועיל.

אבל המאירי עצמו, אינו מסכים עם זה. ואף את הראיה הוא דוחה, מאחר ושם לא נתגרשה כהוגן, ולכן מועיל שיחזור שוב ויאמר בשם נתינה.

אבל בשליח קבלה, הרי מיד כשקיבל את הגט, היא כבר מגורשת. ואם כן, אחר כך שוב לא תועיל שום אמירה.

ועיין שם, שהוכיחו זאת אף מדין האשה עצמה המביאה גיטה (לקמן דף כד עמוד א), שהגמרא מעמידה באופן שאמר לה שלא תתגרש בגט, אלא עד שתבוא לבית דין מסויים וכו׳.

אולם המאירי דחה זאת וכתב: מימינו לא שמענו כן, אלא בשליח הולכה. אך אם כבר הגיע לידיה שלא בתורת שליחות, משיאין אותה ללא עדי קיום. ורק אם יבוא הבעל ויערער, יצריכו עדי קיום. ואם לא תקיים, תצא. אבל אמירת בפני וכו׳, אינה מועילה לה כלל.

103. ראה במהר״ם שיף, שמשאלת רבי ישמעאל מוכח, **שאין צריך לכתוב בגט את שם המקום**

לאחר שיצא אותו אדם מלפני רבי ישמעאל, **נכנס לפניו רבי אלעאי** ושאלתו בפיו. **אמר לו: רבי, והלא כפר סיסאי מובלעת בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי,** שהיתה עיר ואם בישראל והיו בה ישיבות ובתי דינים, **יותר מעכו. ותנן** — [ולגבי עכו שנינו במשנתנו]: **רבי מאיר אומר: עכו כארץ ישראל לעניין גיטין.** ואם כן, כל שכן שהמביא מציפורי לא יצטרך לומר!

והוסיף רבי אלעאי ואמר:

ואפילו רבנן במשנתנו, **לא פליגי** — אינם חולקים — **עליה** — **על** — **דרבי מאיר, אלא בעכו דמרחקא** — שמרוחקת ממרכז הישוב היהודי בציפורי, ולפיכך דנים אותה כחוץ לארץ לעניין גיטין. **אבל כפר סיסאי דמקרבא** — שקרובה — **לא** חולקים עליו! ואם כן לדעת כולם, מכפר סיסאי, אין צריך לומר.

אמר לו רבי ישמעאל: **שתוק בני, שתוק.**[104] **הואיל וכבר יצא הדבר** — הגט — **בהיתר** ממני, **יצא.** ואין להוסיף עתה ולדון בו, כי זה עלול לערער את כשרותו. ואיש לא ירצה להתחתן עם האשה.

ושואלת הגמרא: מה היתה תמיהתו של רבי אלעאי על רבי ישמעאל. **הא** — הרי — **איהו נמי** — גם הוא לא הצריך לומר

שבו עמד הסופר בעת הכתיבה. שהרי לא שאל על דברים אחרים.

אך הוא דוחה את ההוכחה, משום שיתכן שרבי ישמעאל כלל לא ראה את הגט. אלא האיש בא לשאול בסתם את רבי ישמעאל.

ואכן מדברי הגמרא בדף פ עמוד א, מוכח שכן צריך הסופר לכתוב בגט את מקום כתיבתו. עיין שם בתירוץ הגמרא: אלא לאו סופר וכו'. ובלשון רש"י (דיבור המתחיל: כתבו).

ואף על פי שברמב"ם (בפרק א מהלכות גירושין הלכה כד) כתב, שמתקנת חכמים לכתוב בגט זמן **ומקום כתיבתו,** כשאר שטרות. ראה בשלחן ערוך (אבן העזר סימן קכח סעיף א) שכתב בסתמות: אבל **על מקום עמידת הסופר בשעת הכתיבה אין לחוש.** ורק בסוף דבריו כתב: ויש אומרים שגם על מקום עמידת הסופר יש להקפיד. וראה שם בביאור הגר"א (סעיף קטן ב).

104. ראה בחידושי חתם סופר, שמתפלא על תשובתו של רבי ישמעאל. וכי דנים כאן על איסור והיתר? הרי כל שאלתו של רבי אלעאי, לא נבעה אלא מכך, שלא שמע את סיום תשובתו של רבי ישמעאל, שיעץ זאת רק כדי להצילה מקיום של עדים. ואם כן אף רבי אלעאי לא התכוין בשאלתו, שצריכים לאוסרה.

ומתרץ החתם סופר, שאפשר להסביר את דבריו, על פי דברי הרב אביגדור הכהן, (שהובאו לעיל בהערה כ), הסובר שאם הבעל מערער, אז צריך לקיים את השטר מדאורייתא. ורק אם אינו מערער, אין צריך, אלא מדרבנן. וכאשר השליח מעיד בפני נכתב ונחתם, הרי האמינוהו כשנים. אך זה רק במקום שחייב השליח לומר מן הדין, **שאז עדותו זו בפני שנים נחשבת כמעיד בפני בית דין משום שהוא מדייק אז היטב בדבריו.**

אולם במקום שאינו צריך לומר, כגון בארץ ישראל. אף אם יאמר, אין הוא נחשב כשנים, משום שחכמים לא העניקו לו כח כזה. ומכיון שלא סיימו בפניו את דברי רבי ישמעאל, סבר רבי אלעאי שהוא הצריך את השליח לומר על פי דין. ואם כן יפה כוחה של עדותו כעדות שנים. ולפיכך אמר לו, שאף לפי הבנתו טוב לו לשתוק

מעיקר הדין, אלא [רק יעץ] כדי **שלא תיזקק האשה לעדים קאמר ליה?**

ומתרצת הגמרא: כשאמרו לרבי אלעאי את תשובתו של רבי ישמעאל, **לא סיימוה קמיה** — לא אמרו לו את סיום דבריו של רבי ישמעאל, שאף הוא לא הצריך מעיקר הדין, אלא רק נתן עצה טובה. ולפיכך, טעה בדבריו.

עתה דנה הגמרא בגט הנשלח מבבל לארץ ישראל:

שלח ליה רבי אביתר לרב חסדא פסק הלכה למעשה: **גיטין הבאים משם** — מבבל — **לכאן** — לארץ ישראל — **אין** השליח **צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.**[105]

והגמרא מנסה להסביר את טעמו של רבי אביתר:

נימא קסבר — הבה נאמר שהוא סובר - שטעם האמירה הוא: **לפי שאין בקיאין לשמה. והני** — ואילו, בני בבל — **גמירי** — יודעים את ההלכה של לשמה. ולפיכך, לא צריך לומר.

אך הגמרא דוחה:

ותסברא — האם באמת הינך סבור לומר כן. **והא** — והרי — **רבה** הסובר משום לשמה, **אית ליה** — מסכים עם דעתו — **של רבא.** ואם כן, אף אם נאמר שרבי אביתר סובר כמוהו. בכל זאת, צריך השליח לומר מצד הטעם של קיום.

אלא באמת, **דכולי עלמא** — שדעת כולם — **בעינן** — שצריך — **לקיומו.** וכאן, **כיון דאיכא** — שיש אנשים **רבים דסלקי** — העולים [מבבל לארץ ישראל] **ונחתי** — והיורדים [מארץ ישראל לבבל]. לפיכך, **מישכח שכיחי** — מצויות שיירות תדירות ביניהם ומצויין עדים לקיים את הגט.

אמר רב יוסף: מאן לימא לן — מי יאמר לנו [יעיד בפנינו] — **שרבי אביתר בר סמכא הוא** — שראוי הוא לסמוך עליו ולפסוק על פיו? **ועוד הא** — הרי — מהמעשה הבא מוכח שאינו אדם גדול. שהרי **איהו** — הוא עצמו [רבי אביתר] **דשלח ליה** איגרת **לרב יהודה,** וכתב בה: אותם בני אדם **העולין משם** — מבבל — **לכאן** — לארץ ישראל. ומניחים שם את נשותיהם לבד. ובטלים זמן רב ממצות פריה ורביה, לפי שאין חשוב בעיניהם להוליד בנים ובנות, **הן** [אותם האנשים] **קיימו בעצמן** את הפסוק הנאמר

ולהניח בסברא זו. וזוהי הכוונה הואיל ויצא בהיתר, שהאמינוהו כשני עדים, יצא — ויש להניח זאת כך.

105. בהמשך הגמרא מובא שרב יוסף הסתפק בשאלה האם רבי אביתר בר סמכא הוא וניתן לסמוך על הכרעתו, או לא. וראה ברשב״א (בעמוד הקודם), שיסוד ספקו נבע מכך, שמבבל לארץ ישראל לא היתה תנועה גדולה של אנשים. ואף המעטים שעלו לארץ ישראל, היו טרודים בגירסתם ולא היו מכירים את החתימות.

ומכל מקום, ממשיך הרשב״א וכותב, ההלכה היא כרבי אביתר. שהרי רב יוסף לא פקפק על סמכותו בוודאות, אלא רק בדרך שאלה וביירור. והרי אביי פשט לו מהמעשה של ״פילגש בגבעה״ שודאי רבי אביתר אדם גדול הוא וניתן לסמוך עליו. עיין שם.

בספר יואל [כתוכחת לגויים]: "**ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו**" [שמשמעותו היא, שהתעללו בילדים מאחר ולא החשיבו את ערכם. וכמו כן אנשים אלו, המזלזלים במצות פריה ורביה].

וכתב לו רבי אביתר פסוק זה באיגרת, **בלא שירטוט**.[106] וזאת, אף על פי, **שאמר רבי יצחק: שתים** — שני מילים מתוך פסוק — **כותבין** — מותר לכתוב בלי שרטוט. אבל **שלוש אין כותבין ללא שרטוט**.[107]

ובמתניתא תנא — בברייתא שנה התנא: **שלוש, כותבין. אבל ארבע, אין כותבין,** ללא שרטוט.[108]

ולפי שתי הגירסאות [גירסת רבי יצחק וגירסת הברייתא], עבר רבי אביתר על הלכה זו. שהרי הוא כתב יותר מארבע מילים בלי שרטוט. ומכך, רצה רב יוסף להוכיח שרבי אביתר אינו אדם גדול.

---

106. שירטוט. היינו חריטת שורות מסודרת על גבי הקלף, אשר על ידה יהיה הכתב מיושר ונאה.

החריטה צריכה להיעשות ללא כל צבע או דיו.

107. היינו, אסור לכתוב ללא שירטוט.

108. ראה **ברמב"ם (הלכות ספר תורה** פרק ז הלכה טז) שפסק לעניין כל כתבי הקודש, שצריך לכותבן בשרטוט. אכן **שלוש מילים מותר לכתוב אף בלי שרטוט**. ורק יותר מזה אסור. ומבואר שפסק כדברי הברייתא. [עיין בתוספות ד"ה אמר רבי יצחק].

אולם **בהלכות יבום וחליצה** (פרק ד הלכה לה), כתב הרמב"ם לעניין גט יבמין וכתובת יבמין: "משרטט מקום הפסוקים, [משום] **שאסור לכתוב שלוש תיבות ללא שרטוט**". כדברי רבי יצחק. וסותר לפסקו בהלכות ספר תורה.

וזה לשון הכסף משנה בהלכות ספר תורה שם: ושאלו זה מהנגיד רבינו יהושע, מבני בניו של רבינו, והשיב שכמו שכתב רבינו בהלכות תפילין [וספר תורה] נוקטים להלכה [כהברייתא]. מכיון שעל דין זה נאמרה ההלכה.

והלחם משנה בהלכות יבום כתב, שלרמב"ם הוקשו על הגמרא שתי קושיות. א. מדוע אביי בסוגייתנו מתייחס לדעת רבי יצחק ואינו מתייחס לברייתא? ב. ולעצם העניין קשה, איך חולק רבי יצחק על דברי הברייתא?

ומכח קושיות אלו, הבין הרמב"ם, לפי הלחם משנה, שבאמת **אין מחלוקת בין רבי יצחק והברייתא**. כי רבי יצחק לא דיבר באופן שכותב את הפוסק בתפילין או בספר תורה. שבהם מותר לכתוב אפילו שלוש מילים ללא שרטוט. אלא הוא מדבר בכותב לשם דרשה או לאיגרת, שבזה אסור לכתוב שלוש מילים ללא שרטוט.

וטעם ההבדל ביניהם הוא. שהכותב ספר תורה ותפילין, חשובים הם בעיניו ולא יבוא לזלזל בהם. ולפיכך יקפיד גם לכתוב מיושר ואין לחייבו לשרטט. אבל הכותב פסוקים לדרשה או באיגרות, יש לחשוש שמא יזלזל בהם. ולכן הצריכוהו לשרטט, כדי שמתוך כך יקפיד לשומרם שלא יזרקו לאשפה.

ולפי זה, ממשיך הלחם משנה ומבאר, מובן היטב מדוע התייחסה הגמרא דוקא לדברי רבי יצחק ולא לברייתא. משום שרבי יצחק הוא זה שדיבר על כותב לדרשה או לאיגרת והרי רבי אביתר כתב את הפסוק באיגרת. אבל הברייתא אינה מדברת על זה. ומה שהגמרא הזכירה גם

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אטו** — וכי — **כל מי דלא ידע הא,** הלכה זו של **רבי יצחק** לעניין שרטוט — **לאו גברא רבה הוא** — אינו אדם גדול?!

בשלמא — הייתי משלים עם דבריך ומקבלם, אילו היה טועה רבי אביתר **במילתא דתליא בסברא** — בדבר התלוי בסברא, שהוא לא הבינה מדעתו, **לחיי!** הייתי מסכים עם דעתך שאינו אדם גדול. והינך יכול להמשיך ולחיות בדעה זו.

מה שאין כן **הא** — דין זה של שרטוט — **גמרא היא** — דבר הנלמד מרבו, ואינו תלוי בדעתו של התלמיד. **וגמרא** — ולימוד זה של רבי יצחק — **לא שמיע ליה** — לא שמעו רבי אביתר מרבו. ואין זה מורה כלל על חסרון בגדלותו.

ולאחר ששלל את החסרון, חוזר אביי ומוכיח שאכן רבי אביתר אדם גדול הוא:

ועוד, הא — הרי — **רבי אביתר** הוא זה, **דאסכים מריה על ידיה** — שהסכים הקדוש ברוך הוא לגלות לו את סודות התורה.[109] ולכוין את פירושם של הדברים הסתומים על אמיתתם. וכמו כן הסכים עמו בפירושו על המעשה של "פילגש בגיבעה" בספר שופטים [פרק יט].

דכתיב "**ותזנה עליו פילגשו**" [שם פסוק ב]. ופירשו זאת החכמים לשתי משמעויות שונות.[110]

רבי אביתר פירש, שהמילה "זנות" נגזרה מלשון "מזון". ולכן הוא **אמר,** שכוונת הפסוק, **שזבוב מצא לה** בקערת האוכל שהגישה לו. **ורבי יונתן** פירש, שהכוונה ל"זנות" ממש. ולכן הוא **אמר,** שכוונת הפסוק, **נימא** — שערה — **מצא לה.** [הגמרא בהמשך תסביר מה כוונתו].

את דברי הברייתא. יש לומר, שזהו אגב דברי רבי יצחק. וראה גם במרכבת המשנה. ובאור שמח (בהלכות ספר תורה), תירץ את דברי הרמב"ם בדרך אחרת. שאם כותב שלוש מילים בלבד, אין חיוב לשרטט. אבל כשכותב יותר משלוש מילים, אז חייב לשרטט הכל, גם את שלושת התיבות. ומה שהזכיר שלוש תיבות, זהו משום שבפרשת יבום בתורה יש שלוש מילים [שצריך לומר היבם ליבמה]: לא חפצתי לקחתה".

109. כתב הפני יהושע בשם הגאון רבי נפתלי כץ שפירש דברי הגמרא, ש"הסכים הקדוש ברוך הוא על ידו", היינו שהסכים שאפשר לדרוש "ותיזנה" לעניין מזונות, אף על פי שפשוטו של מקרא מדבר לעניין זנות. ולפי זה ניתן לדרוש גם את הפסוק שכתב רבי אביתר" ויתנו את הילד בזונה" לעניין מזונות, וכמו שפירשוהו התוספות [ד"ה ויתנו]. אף על פי שפשוטו מדבר לעניין זונה ממש.

ומאחר ורבי אביתר לא כתבו לפי פשוטו, אלא רק בדרך חידוד וצחות לשון, לכן כתבו בלא שרטוט.

וכתב על זה הפני יהושע "ודברי פי חכם חן".

110. ראה במהרש"א (בחדושי אגדות) שדרשו זאת מהמילה "עליו". שאם כוונת הפסוק היתה לזנות ממש, לא היתה מילה זו צריכה להכתב. כי יש במשמעות זו שזינתה על הבועל ולא על בעלה. וזה לא יתכן, שהרי בועלה לא הוזכר בפסוק כלל, ולכן דרשו רבי אביתר ורבי יונתן,

באותו זמן **אשכחיה** — מצאו [כלומר פגשו] — **רבי אביתר לאליהו** הנביא. **אמר ליה** — שאל אותו — **מאי קא עביד** — מה עושה — **הקדוש ברוך הוא** [כעת]? **אמר ליה** — ענה לו אליהו: **עסיק** — עוסק בתורה,(111) **בעניין פילגש בגבעה**. שאל אותו: **ומאי קאמר**? איך הוא מפרש את הפסוק הזה?

אמר ליה: הקדוש ברוך הוא אומר כך: **אביתר בני,**(112) כך הוא אומר [כלומר, מפרש עניין זה]. **יונתן בני, כך הוא אומר.**

שלא זינתה עם אחרים, אלא סרחה על בעלה [בזבוב או בנימא]. ועיין במהר"ל.

111. וכמו שהגמרא אומרת במסכת עבודה זרה (דף ג עמוד ב): אמר רב יהודה אמר רב שתים עשרה שעות הוי היום. שלוש הראשונות, **הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה**. שניות, יושב ודן את כל העולם כולו. שלישיות, יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כינים וכו'.

112. בביאור העניין, הנראה כאן, שהקדוש ברוך הוא לומד את התורה הנאמרת על ידי החכמים. כתב מרן הגאון רבי חיים מוולאזין (בנפש החיים שער ד פרק ו), וזה לשונו: ולא עוד, אלא כי גם באותה עת שהאדם עוסק בתורה למטה, כל תיבה שמוציא מפיו, **הן הן הדברים יוצאים כביכול גם מפי ה' יתברך באותה עת ממש**. וכמו שמצאנו בפרק ראשון של מסכת גיטין לגבי "פילגש בגיבעה" "ותיזנה עליו פילגשו". שרבי אביתר אמר זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר נימה מצא לה. ופגש רבי אביתר לאליהו הנביא וכו'. והיינו **מפני שרבי אביתר ורבי יונתן עסקו ביניהם בעניין "פילגש בגבעה". אז באותה עת, גם הוא יתברך שמו, שנה דבריהם ממש**.

ובעניין ערך ומעלת העוסק בתורה, ראה עוד בספר דרך ה' לרמח"ל חלק ד' פרק שני. ובסוף דבריו שם כתב [באות ז]: ואולם מי שמטהר ומקדש עצמו במעשיו, הוא ימשיך בתלמודו השפעה כשיעור ההכנה שהכין את עצמו. וכשיעור שירבה בהכנה, כן ירבה יקר התלמוד וכוחו. והוא מה שמצינו בחכמים הקדמונים **שתורתם היתה מעטירתם כח גדול ונותנת להם מעלה ויקר וכו'**.

וראה עוד בגמרא בבא מציעא דף פו, שרבה בר בר נחמני ישב על גזע קצוץ של עץ דקל. ובאותה שעה נחלקו במתיבתא דרקיעא [ישיבה של מעלה] מה הדין במקום שיש ספק: אם בהרת קדמה לשער לבן [במקום הנגע], או השער לבן קודם לבהרת. הקדוש ברוך הוא אומר טהור, וכל בני מתיבתא דרקיעא אמרו טמא. ושאלו מי יוכיח מהי ההלכה. וענו: רבה בר נחמני יוכיח וכו'. עיין שם, שבסופו של דבר, בשעת יציאת נשמתו פסק רבה בר נחמני — טהור.

וכתב על זה מרן הגרא"מ שך שליט"א, בהקדמה לספר אבי עזרי נזיקין, וזה לשונו: משמע שהיה הדין תלוי בהכרעתו של רבה בר נחמני. ואף שהקדוש ברוך הוא אמר כך [טהור]. אם היה מכריע להיפך לפני שנח נפשיה, היתה הלכה כמותו, אפילו אם היה מכריע שטמא.

ומה נורא הדבר ומהבהיל הרעיון, שכל כך מסור להאדם. ודעתו דעת תורה וגופה תורה היא. וכמו שאומר [האדם] כך היא הלכה. ומצינו שאמרו אלו ואלו דברי אלהים חיים. ואף שאין הלכה כמותם, אבל דבריהם תורה היא גם כן. וזהו בכלל [הפסוק בספר דברים] "לא בשמים היא", **וזוהי גדלותו של האדם ומעלתו**.

אמר לו רבי אביתר בפליאה: **חס ושלום, ומי איכא ספיקא** — וכי יש ספק — **קמי שמיא** — לפני שוכן מרומים?

אמר לו אליהו: אין כאן ספק, אלא, **אלו ואלו, דברי אלהים חיים הן.**(113) ושניהם זכו לכוין אל האמת. בתחילה **זבוב מצא** בקערה **ולא הקפיד** — ולא כעס. אולם אחר כך, **נימא מצא** לה, 0**והקפיד!**(113*)

אמר רב יהודה: זבוב מצא, **בקערה** של האוכל. **ונימא** מצא **באותו מקום** — בבית הסתרים. [שדרכן של הנשים היה להשיר את השער שם, כדי לא לסכן את בועלן, שעלול להעשות על ידי זה "כרות שפכה". וכיון שהיא לא עשתה זאת, לכן הוא כעס עליה. והיא, מרוב פחד ברחה לבית אביה]. לפי רבי אביתר שאמר **זבוב**, הוא כעס עליה משום **מאיסותא** — מיאוס וגועל. ולפי רבי יונתן שאמר **נימא**, הוא כעס עליה בגלל **סכנתא** — הסכנה שבדבר.

איכא דאמרי — יש אומרים: **אידי ואידי** — גם זה וגם זה — **בקערה** מצאם. **זבוב**, משום **אונסא** — נפל לקערה שלא באשמתה. **ונימא**, משום **פשיעותא** —

---

113. הביאור הפשוט של דברי אליהו הנביא "אלו ואלו דברי אלהים חיים" הוא שבאמת שני הדברים קרו במציאות. וכפי הנאמר בהמשך, שגם זבוב מצא לה [ולא הקפיד] וגם נימא מצא לה [והקפיד].

אכן במקומות אחרים נחלקו התנאים באיסור והיתר או בטמא וטהור. כאשר כל אחד אומר הפוך מחבירו. וגם על מחלוקות אלו אמר התלמוד "אלו ואלו דברי אלהים חיים". וראה בתוספות רבנו פרץ (עירובין דף יג עמוד ב. וכן הוא בחידושי הריטב"א שם בשמו), ששואל: ואם תאמר, לגבי איסור והיתר איך שייך לומר "אלו ואלו דברי וכו'". הרי אם הוא אסור אינו מותר. ואם הוא מותר אינו אסור?!

ומתרץ בשם תוספות רבנו יחיאל, על פי המובא במדרש שוחר טוב (תהלים פרק יב), שהקדוש ברוך הוא שנה את התורה למשה בארבעים ותשעה פנים מותר וארבעים ותשעה פנים אסור. ושאלו משה לקדוש ברוך הוא, **מה אעשה?** אמר לו הקב"ה: **לך אחר רוב חכמי הדור. אם רוב חכמי הדור מסכימים להיתר יהא מותר.** [וכמו שמצינו במסכת בבהא מציעא דף נט, שנחלקו רבי אליעזר וחכמים בתנורו של עכנאי. ואף שהיו כמה מופתים שהראו על צידקתו של רבי אליעזר. בכל זאת, הורה רבי יהושע שאין להסתמך על כך. אלא לפסוק כמו הרבים. אשר זהו הדין הנלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות"].

והריטב"א כתב על דברי רבנו יחיאל: "ונכון הוא לפי הדרש. **ובדרך האמת יש טעם וסוד בדבר**".

[וראה בהמשך דברי רבנו פרץ שם, שביאר מושג זה ["אלו ואלו דברי אלהים חיים"] גם במקום שנחלקו במציאות, כגון במסכת זבחים דף סא עמוד א) מה היה אורכו של מזבח. שמפסוק אחד משמע ששים אמות. ומפסוק אחר משמע עשרים.

ותירץ, שבאמת המציאות במקרה כזה היתה רק כמו אחד מהם. אלא שמתוך הפסוקים קיימת משמעות כפולה. ועל זה אומר "אלו ואלו דברי אלהים חיים", מאחר וכן היא משמעות הפסוק. וראה גם את לשון רש"י במסכת כתובות (דף נז עמוד א סוף דיבור המתחיל: הא קמ"ל)].

113*. אם דוקא על הנימא הקפיד, אם כן מוכח שהצדק עם רבי יונתן. ומדוע הגמרא אומרת על

השערה נפלה לקערה באשמתה, מפני שלא השגיחה.

ובכך מוכח שרבי אביתר אדם גדול הוא!

וממשיכה עתה הגמרא ואומרת מהו הלקח הנלמד ממעשה "פילגש בגיבעה":

אמר רב חסדא: לעולם(114) **אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו. שהרי במעשה של פילגש בגיבעה, הטיל עליה בעלה אימה יתירה והפילה** בסופו של המעשה **כמה רבבות מישראל.**

אמר רבי יהודה אמר רב: כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו. סוף דבר **הוא בא** מכך **לידי שלוש עבירות:**(115)

גילוי עריות [כגון, שיגיע זמן טבילתה בזמן שהיה קור גדול והיא לא טבלה. אך פחדה לספר זאת לבעלה משום שהוא קפדן. ושימשה עמו כשהיא עדיין נידה].

ושפיכות דמים. [כמו מקרה זה. או שמרוב פחד תברח ממנו ותיפול בדרך במקומות מסוכנים. ועלולה להרג].

וחילול שבת [שלפעמים אינה מספיקה לגמור לבשל לפני כניסת השבת. או שלא הספיקה להדליק נרות. והיא עושה זאת לאחר כניסת השבת, מפני אימתו].

והגמרא מביאה עתה אימרות נוספות בעניין זה:

אמר רבה בר בר חנה: הא דאמרי רבנן — מה שאמרו חכמים [במשנה במסכת שבת פרק שני [דף לד עמוד א]: **שלושה דברים**

רבי אביתר שהסכים הקדוש ברוך הוא עימו:

ומתרץ תוספות הרא"ש, שמכיון שכשמצא נימא הקפיד וכעס עליה, נתפרם הדבר ונודע לכולם. ואם כן רבי יונתן לא חידש מעצמו דבר בלתי ידוע. אבל כשמצא זבוב, מכיון שלא הקפיד ולא שילחה מביתו על כך, לא נתפרסם הדבר ואף אחד לא ידע ממנו. **ואם כן רבי אביתר ידע זאת ברוח הקודש.** וזוהי כוונת הגמרא, שהסכים עמו הקדוש ברוך הוא.

ומכל מקום אלו ואלו דברי אלהים חיים, שהרי כשמצא נימא, הקפיד למפרע על שניהם.

114. מה שנקט רב חסדא בלשונו "לעולם", בא לומר דהיינו **אפילו אם רואה בהם דבר שאינו הגון, אף על פי כן אל יטיל עליהם אימה יתירה.** וכמו פילגש בגבעה שעשתה שלא כהוגן. ואף על פי כן, לא היה לבעלה להטיל עליה אימה יתירה. עיון יעקב.

וכתב בספר עלי שור (חלק א עמוד רסא): **בל ישלה האב** [או הבעל] **את עצמו לחשוב, כי נודעת לצעקתו השפעה חינוכית ומתמדת. אך ורק ב"ניחותא" יכולים לחנך, בשקט ובסבלנות.** ואל תבוא הבהילות והרוגזה במלאכת ה' — חכמת החינוך.

115. לשון הפסוק: "ותזנה עליו פילגשו ותלך **מאיתו** אל בית אביה". ולכאורה המילה "מאיתו" מיותרת.

וכתב הכלי יקר (על ספר שופטים), שהפסוק בא לרמוז בזה, **שכל התוצאות שהיו לאחר מכן,** גילוי עריות, חילול שבת ושפיכות דמים, **הכל היה מאת בעלה,** מפני שהוא גרם לכך, על ידי זה שהטיל אימה.

ולכן למד מזה רב יהודה, **שכל המטיל אימה בביתו, צריך הוא לדעת שעלולים לבוא לבסוף מחמתו לשלושת העבירות הללו. והכל יהא ניזקף לחובתו,** מאחר והוא גרם.

צריך אדם לומר — לשאול — **בתוך ביתו, ערב שבת עם** — קודם — **חשיכה:** האם **עישרתם** את הפירות הנצרכים לשבת? האם **ערבתם** ערובי חצרות? וכן לומר להם: **הדליקו את הנר,** לפני שיעבור הזמן". דברים
ז-א אלו, **צריך למימרינהו**[116] — לומר אותם — לבני הבית **בניחותא** — בנחת ובשלוה [ולא מתוך כעס]. והטעם: **כי היכי** — כדי — **דליקבלו מיניה** — שיקבלו ממנו [את דבריו].

אמר רב אשי: אנא, לא שמיעא לי — אני לא שמעתי את אימרתו של — **הא דרבה בר בר חנה.** ואף על פי כן, **קיימתיה** במלואה **מספרא**[117] של עצמי [כלומר, מדעתי!]

וכן **אמר רבי אבהו: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי, אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילהו** עבדיו **דבר גדול** — כלומר, אבר מן החי [שנתלש מבהמה חיה ללא ששחטוה].[118] **ומנו** — ומי הוא אותו גדול? **רבי חנינא בן גמליאל.**

ושואלת הגמרא: **האכילוהו סלקא דעתך** — האם הינך מעלה על דעתך שהאכילוהו ממש? **השתא** — עכשיו, שאנו יודעים שאפילו **בהמתן של צדיקים, אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם**[119] שתאכל דבר אסור. **צדיקים עצמן, לא כל שכן** הוא שהקדוש ברוך הוא מצילם מתקלות. ואם כן, איך יתכן שרבי חנינא בן גמליאל נכשל?

---

116. וזה לשון הרמב"ם (פרק טו מהלכות אישות הלכה יט: ואל יטיל עליה [על אשתו] אימה יתירה. **ויהיה דיבורו עימה בנחת.** ולא יהיה עצב. ולא יהיה רוגז.

117. מבאר המהר"ם שיף, שאף על פי שגם רבה בר בר חנה אמר זאת מעצמו. מכל מקום, הוא דייק זאת מלשון המשנה. ראשית מזה שהתנא נקט "צריך אדם **לומר**", שמשמעותו לשון רכה ולא נקט להגיד או לצוות. ועוד מזה שאמר "**בתוך ביתו**", שמשמע שהכוונה בזה, שיהיה כמדבר עם עצמו. שהרי אם כוונת התנא שצריך לומר לבני הבית, היה צריך לנקוט "אל בני ביתו" וכד'.

ועל זה אמר רב אשי, שאף על פי שהוא לא דייק זאת מלשון המשנה כרבה בר בר חנה, מכל מקום הבין זאת מדעתו.

וראה עוד מהרש"א בחידושי אגדות.

118. הטעם, שאיסור אבר מן החי נקרא "דבר גדול", משום שהוא המאכל האסור היחיד שנוהג גם אצל בני נח. מהרש"א. וכן מובא במסכת חולין דף צ ודף ק שאיסור גיד הוא חמור, מאחר ונוהג בבני נח.

ובספר בן יהוידע [לבן איש חי] פירש, שהטעם הוא משום שיש באיסור זה גם "לאו" של אבר מן החי. וגם "איסור עשה" של "אינו זבוח". [כלומר, שמצוה לאכול רק דבר שנשחט. והעובר על זה, עובר על איסור אכילת דבר שלא נשחט].

119. יש להבין, איזה תקלה יש בזה שבהמתו תאכל דבר שאינו מעושר?

ותירץ במנחת יהודה על פי המבואר בפסחים (דף ט עמוד א), שאסור להאכיל טבל לבהמה. ומפרשים שם התוספות שהטעם הוא, משום שכל הנאה של כילוי הטבל, אסרה תורה.

אך העיר שם, שהרי במסכת חולין (דף ז.) מבואר שהמעשה שהיה בדמאי ולא בטבל גמור. ואם כן, מוכח מכאן שגם בדמאי יש איסור של הנאה של כילוי.

ומתרצת הגמרא: **אלא, ביקשו להאכילו** — סברו להאכילו — **דבר גדול. ומאי ניהו** — ומהו? **אבר מן החי** [ששחטו עבורו בהמה ואבד להם אבר אחד. ומפני שפחדו שמא ירגיש,(120) ויכעס, חתכו אבר כזה מבהמה חיה, והניחו במקום זה שנאבד, כדי שלא ירגיש].

הגמרא ממשיכה לעסוק בעניין שרטוט, ומספרת:

שלח ליה מר עוקבא מכתב **לרבי אלעזר** ושאל: ישנם **בני אדם העומדים עלי** — כנגדי — בקביעות,(121) לחרפני ולגדפני. **ובידי** כח ואפשרות להלשין עליהם **ולמוסרם למלכות. מהו** הדין, [מותר לי או אסור]?

שרטט רבי אלעזר שורה על הנייר **וכתב לו** פסוק בתהלים [כתשובה לשאלתו]: "**אמרתי אשמרה דרכי, מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום, בעוד רשע לנגדי**". ומשמעותו היא: **אף על פי שרשע** עומד **לנגדי,** לריב עמי ולהקניטני. בכל זאת, **אשמרה לפי מחסום,**(122) ולא אלשין עליו.

---

120. לכאורה צריך עיון, היאך עבר רבי חנינא בן גמליאל על הנהגה זו שהטיל אימה יתירה, עד שכמעט הכשילוהו. ועוד, הרי אפילו רב אשי הבין דבר זה מדעתו. ומדוע רבי חנינא לא שם ליבו לזה.

וצריך לומר, **שרבי חנינא מרוב צדקותו וחסידותו הקפיד ביותר על עבדיו, שיזהרו וידקדקו עד מאוד בכשרות המאכלים.** ובזכות הנהגתו הקדושה, הצילוהו מן השמים שלא יכשל.

ומכל מקום, אף שהיה צריך להטיל אימה כדי שידקדקו ביותר, ביקרוהו ח על כך שהטיל "**אימה יתירה", אשר חרגה במעט** יותר מן הנצרך, ובגללה עלול היה לצאת מכשול.

ומשום כך, הביאו בעלי התלמוד מעשה זה. ללמדנו, שאפילו אדם גדול, שכל מעשיו שקולים ומדודים, כמעט נכשל בהטלת אימה יתירה. כל שכן, לשאר בני אדם, כמה עליהם להזהר!

וראה במאירי (שבת דף לד), שיש חסידים המזהירים את בני ביתם שלא לבדוק ולעיין בתבשיל לאחר חשיכה, שמא, מחשש יראה, יבואו לידי חילול שבת.

121. כן פירש רש"י. וכתב הפני יהושע, שנראה בכוונת דבריו. שדוקא באופן כזה, שלא באו אלא לחרפו ולגדפו, אסור לו למוסרם למלכות. ויהיה עליו לשמור מחסום לפיו. אבל אם היה גניבא [אותו אדם שהציק לו], מוסרו למלכות. ודאי שאף למר עוקבא היה מותר למוסרו, כדי להציל את עצמו, כמו שפסק בשלחן ערוך חושן המשפט (סימן שפח סעיף ט ברמ"א). עיי"ש.

ובחדושי החתם סופר מוסיף, שמפירוש רש"י (בדיבור המתחיל: לנגדי), משמע שמדובר רק בעושה עמו מריבה ומקניטו. אכן, אילו היה מצערו בהפסד ממון או על ידי זיוף, אזי מותר היה למר עוקבא למוסרו עבור זה. וכמבואר ברמב"ם (פרק ח מהלכות חובל ומזיק הלכה יא). וכן הגיה הש"ך את לשון השלחן ערוך (בסימן שפח סעיף יב) בסעיף קטן נט וסעיף קטן ס. והוכיח שאף המפסיד ממון היחיד, מותר למוסרו.

ובמיצר לציבור ומצערם, ודאי מותר למוסור למלכות עכו"ם. ואף להכותו ולאסרו ולקונסו. כמו שכתב שם בשלחן ערוך. ודקדק שם הש"ך (בסעיף קטן ס). שלדעת הרמב"ם נראה, שאפילו אם לא הוחזק למסור [כלומר שלא עשה זאת יותר משלוש פעמים], מותר למוסרו.

122. והאיסור למסור חבירו למלכות, ללא סיבה

חזר מר עוקבא, **שלח ליה** מכתב נוסף, וכתב: **קא מצערי לי טובא** — הם מצערים אותי מאוד — **ולא מצינא דאיקום בהו** — ואיני יכול לעמוד בכך.

שלח ליה[123] רבי אלעזר פסוק נוסף: **"דום לה' והתחולל לו".**[124] אשר פירושו הוא: **דום לה'** — התפלל לה',[125] **והוא יפילם לך** — לפניך — **חללים חללים. השכם והערב עליהן לבית המדרש. והן** — אותם האנשים המציקים לך — **כלין מאליהן** — מעצמם [ללא כל פעולה נגדית מצידך].

מוצדקת על פי ההלכה, מבואר ברמב"ם (פרק ח מהלכות חובל ומזיק הלכה ט), וזה לשונו: "אסור למסור האדם [ישראל] ביד העובד כוכבים, בין בגופו בין בממונו. ואפילו היה רשע ובעל עבירות. ואפילו היה מיצר לו ומצערו. וכל המוסרו ביד עובד כוכבים, בין בגופו בין בממונו, אין לו חלק לעולם הבא". וכתב שם במגיד משנה שהלכה זו נלמדת מהמעשה המובא בגמרא כן. וזהו אפילו במקום צער. וכמו שנתבאר בהערה הקודמת. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן שפח סעיף ט).

123. ראה בפני יהושע שמבאר, מדוע לא שלח לו מהתחלה פסוק זה.

ויש לעיין. מדוע כאן הגמרא אומרת: "שלח ליה". ואילו בפעם הראשונה הגמרא אמרה "שרטט וכתב ליה". וראה בהערה קכ"ו.

124. מפרש מהר"ל: **"דום לה'" — המתן לתשועות ה' יתברך.** ואז אתה בחלקו [כלומר שייך אליו]. אך אין לפרש כפשוטו. שהוא ישתוק, והקדוש ברוך הוא יעשה מלחמתו. כי למה ילחם הקדוש ברוך הוא מלחמתו?

אלא, בשביל שמלחמה זו שהיא מלחמת ה', לפי שהוא משכים ומעריב לבית המדרש. ובזה הוא **אל השם יתברך.** ודבר זה בעצמו **יהיה גורם שיפיל שונאיו חללים, כי דבר זה נקרא מלחמת ה',** כאשר ירצה [הרשע] להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי.

125. בפירוש ראשון מפרשים תוספות, שהתכוון רבי אלעזר לרמוז שלו **שיתפלל לה'.** ומשום כך כתב המהרש"א, שנראה מדבריהם שאין הם גורסים, לפי פירוש זה, **לבית המדרש.** שהרי כוונתו היתה **לבית הכנסת.** אכן, המאירי מביא פירוש זה: "שעל תפילה הוא רומז", אך אינו משנה את הגירסא. ומסביר: "ולשון בית המדרש האמור בו, **לפי שרוב תפילותיהם בבית המדרש**". והטעם לזה הוא, כמו שדרשו רבותינו במסכת ברכות את הפסוק "לשמוע אל הרינה ואל התפילה" — במקום רינה של תורה, שם תהא תפילה". **שתפילה בבית המדרש, שבו עוסקים בתורה, יותר מתקבלת.** ולכן הקפידו האמוראים הקדושים לשאת את תפילתם דוקא בבית המדרש. וכמו שאמרו בדרך צחות (ברכות דף ח עמוד א), שרבי אמי ורבי אסי היו להם בעירם [טבריה] שלושה עשר בתי כנסת. ועם כל זאת, לא היו מתפללים אלא בביני עמודי [בין העמודים], היכא דהוו גרסי — היכן שהיו לומדים. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן צ סעיף יח): **בית מדרש קבוע, קדוש יותר מבית הכנסת. ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת.** עכ"ל.

ומכל מקום. התוספות בפירושם השני מפרשים שרבי אלעזר יעץ למר עוקבא שישכים ויעריב לבית המדרש **כדי לעסוק תורה.** וכן כתב המאירי: "ומכל מקום עיקר הפירוש בו על תלמוד תורה". ומבאר בספר בן יהוידע [למרן בעל הבן איש חי]: ואמר: "עליהן", רצונו לומר שתשכים קודם להם ותעריב יותר מהם. כי

ואכן: **הדבר יצא מפי רבי אלעזר,**[126] ובאותו רגע **נתנוהו לגניבא** — אותו אדם שהציק למר עוקבא — **בקולר**. [קשרוהו בשלשלת של ברזל. שבה קושרים את כל הנדונין להריגה על ידי המלכות].

ומעשה נוסף בעניין שרטוט:

שלחו ליה מכתב למר עוקבא, ושאלו: **זמרא,**[127] שנוהגים לשורר בבתי המשתאות. **מנא לן דאסור** — מניין לנו שהיא אסורה [מאז חורבן בית המקדש]? **שרטט** מר עוקבא על הנייר, **וכתב להם** פסוק: **"אל תשמח ישראל אל גיל בעמים".**

ושואלת הגמרא:

ולישלח להו מהכא — שישלח להם תשובה מכאן [מפסוק זה]: **"בשיר לא ישתו יין. ימר** [יהיה מר] **שכר לשותיו".**

ומשיבה הגמרא:

אי מהחוא — אם היה שולח את הפסוק ההוא — **הוה אמינא הני מילי** — היינו חושבים, שדוקא **זימרא דמנא** — נגינה בכלי [כגון כינור] אסורה. **אבל דפומא** — שירה בפה — **שרי** — מותרת. **קא משמע לן** — לכן שלח את הפסוק, "אל תשמח ישראל וכו'". להשמיענו, שכל זימרה [שאינה של מצוה] נאסרה,[128] ואפילו בפה.

והגמרא מביאה דרשות נוספות בעניין מי שמציקים לו:

אמר ליה רב הונא בר נתן לרב אשי: מאי

מאחר וגניבהא זה, [שהציק וציער למר עוקבא], היה חכם ובא לבית המדרש כמובא לקמן בסוף פרק הניזקין דף סב סוף עמוד א. עיין שם. אתה תשכים ותעריב יותר ממנו, **כדי שזכות התורה שלך** תגן יותר מאותה "תורה שלא לשמה" שלו.

126. ראה בבן יהוידע שמפרש, שמכיון שהזכיר מר עוקבא במכתבו הראשון עניין מסירה למלכות. לא רצה לשלוח זאת על ידי שליח בעל פה, אלא שלח זאת במכתב סגור. ולכן גם רבי אלעזר שלח לו תשובה במכתב. ושרטט את הנייר וכתב עליו את הפסוק.

אבל בפעם השניה, שלא הוזכר עניין מסירה למלכות. גם רבי אלעזר ענה לו תשובה בעל פה. ולכן לא נאמר בזה "שרטט וכתב", כמקודם. ומוסיף הבן יהוידע: ומאת ה' היתה זאת הסיבה, לשלוח מר עוקבא שילוח שני בעל פה. כדי שגם רבי אלעזר ישלח לו הדברים בעל פה, ואז **יצאו הדברים מפיו ויעשו פרי.** מה שאין כן, אם היה כותב במכתב לא היה מוציא מפיו.

ומוסיף בעל עיון יעקב: **"כי קללתו ודיבור של תלמיד חכם עושה רושם.** ולכן לא שרטט וכו'.

127. האיסור לזמר מפורש במשנה בסוטה דף מח (עמוד א). וראה שם בגמרא דברים נוראים, על אוזן השומעת זימרה לאחר החורבן. וכן מה קורה לבית שבו נשמעת זימרה.

וראה באגרות משה [שדבריו מובאים בהערה הבאה] שמן הסתם היו השואלים את מר עוקבא תלמידי חכמים. וידעו את דברי המשנה בסוטה אלא שביקשו לדעת, האם גם זימרה בפה אסורה. או שלא נאסר אלא בכלי שיר.

128. וזה לשון הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה יב והלאה): "משחרב בית המקדש, תקנו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונין לעולם בניין המסוייד וכו'. וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר. וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר, אסור לשמוח בהן ואסור לשומען, מפני החורבן.

ואפילו שירה בפה, על היין, אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין. וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות לא־ל, וכיוצא בהן, על היין".

וכן כתב הרי"ף במסכת ברכות (דף כא עמוד ב מדפי הרי"ף), בשם רב האי גאון, וזה לשונו: "הא דאמרינן זימרא בפומא אסור. הני מילי [היינו דוקא כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו, ולשבח יפה ביופיו וכו'. **אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקדוש ברוך הוא, אין אדם מישראל נמנע מזאת.** ומנהג כל ישראל לאומרם בבתי חתנים ובבתי משתאות בקול נגינות ובקול שמחה. ולא ראינו מי שמוחה בזאת".

הרי"ף לא חילק בדבריו בין שירה בפה לנגינה בכלי, אבל הרמב"ם כתב: ואפילו שירה בפה, על היין, אסורה. **משמע, ששירה בפה ללא יין מותרת, בכל עניין.** וכן משמע שבכלי נגינה, נאסר לזמר אפילו בלי יין. [זאת אומרת אפילו שלא בבית המשתאות]. וצריך עיון מהיכן יצא לרמב"ם החילוק בין שירה בפה לנגינה בכלי. מאחר ובגמרא משמע שאין חילוק ביניהם.

אכן, בדברי רש"י משמע, שמפרש כל הסוגיא דוקא ביין. אך בלי יין מותר לזמר אפילו בכלי נגינה. וכן מוכח מהפסוק שהגמרא מביאה אחר כך "בשיר לא ישתו יין", שהאיסור הוא רק במזמרים על היין. ומכל מקום התוספות כתבו "וראוי להחמיר בכיוצא" והביאו ראיה מהירושלמי. **ומשמע מהראיה, שאף בזימרא שלא על היין יש להחמיר ולאסור.**

וראה בתשובות אגרות משה (אורח חיים א סימן קסו), שעמד על הדיוק בדברי הרמב"ם. ומבאר. שהרמב"ם למד שגם מהפסוק הראשון שהגמרא הביאה "אל תשמח ישראל וכו'", מובן שאין לשיר אף בפה [ולא רק בכלי נגינה!]. אך אין זה במשמעותו יותר מאשר בפסוק השני "בשיר לא ישתו יין". אלא שאם היה נכתב רק פסוק אחד, אזי היינו מצמצמים את החידוש, וקובעים שלא נאסרה אלא זימרא בכלי, מאחר ויש בזה שמחה ותענוג ביותר, אך בפה מותר. אבל מאחר וניכתבו שני פסוקים, לכן דורשים מן הפסוק השני שגם זימרא בפה אסורה.

ומוסיף האיגרות משה בדעת הרמב"ם, שבעצם הפסוק הראשון לא נאמר דוקא על בית המשתה, אלא אוסר לזמר בכל מקום. ורק הפסוק השני מתייחס לשירה בבית המשתה. ואם כן נמצא, שעל האיסור לזמר בכל מקום, יש רק פסוק אחד. ולפיכך יש לומר, שבזה לא נאסרה אלא נגינה בכלי, שהיא חמורה יותר, וכנ"ל. ורק בבית המשתה, ששם נאסרה הזימרא על היין, ועל זה מזהירים שני הפסוקים, נאסרה עף השירה בפה. וראה שם, אין מבאר לפי זה את השקלא וטריא בגמרא.

וראה שם עוד, שיצא לבאר שיאן הכרח לומר שרש"י ותוספות נחלקו על הרמב"ם.

והנה, בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תקס סעיף ג), פסק כדברי הרמב"ם. ובמשנה ברורה שם (בסעיף קטן יג), הביא את דברי הב"ח שפסק [שלא כשלחן ערוך] שאפילו שלא על היין, שירה בפה אסורה.

ולפי זה, כתב בשם האחרונים: ועל כן נשים המזמרות בפה בעת מלאכתן, יש למחות להן! ועיין שם בהמשך לשונו ובשער הציון (סעיף קטן כה), שאינו מדבר באופן שעלולים גברים זרים לשומען. וכן אין מדובר ששרות שירי עגבים [שירים אסורים]. אלא שרות סתם שירים, ואסר עליהן משום צער החורבן.

ותמה בספר ברכת אברהם על דברי המשנה ברורה. איך החמיר על הנשים בדבר שמפורש ברוב הראשונים להיתר. שהרי שירה בפה, שלא על היין, כלל לא נאסרה. עיין שם.

דכתיב — מהו שכתוב בפסוק: "**וקינה ודימונה ועדעדה**" [הנזכרים בגבול נחלת בני יהודה. ביהושע פרק טו פסוק כב]?

אמר ליה רב אשי: **מתוותא** — עיירות — **דארץ ישראל**. שבארץ ישראל — **קא חשיב** — הוא מונה [הפסוק].

אמר ליה, אטו אנא — וכי אני — **לא ידענא** — לא ידעתי — **דמתוותא דארך ישראל קא חשיב** — שבא למנות את עיירות ארץ ישראל. [כלומר, ברור הוא שלא התכוונתי בשאלתי, אלא לדרשה הנלמדת מפסוק זה. ולא לפשוטו של מקרא — שגם אני יודעו!].

אלא, אומר לך: **רב גביהא מארגיזא אמר בה טעמא** — פירש פסוק זה עם טעם: **כל מי שיש לו קנאה**[129] — כעס — **על חבירו**, מחמת שמצערו. והוא דומם, ואינו משיב לו. **שוכן עדי עד** — הקדוש ברוך הוא — **עושה לו** — עבורו — **דין.**

אמר ליה — שאל אותו רב אשי: **אלא מעתה** שהינך מסכים לדרוש משמות הערים. אם כן, גם בשמות שמופיעים אחר כך "**צקלג ומדמנה וסנסנה**" **הכי נמי** — גם תדרוש כך?

אמר ליה רב הונא בר נתן [ענה לו]: **אי הוה** — אילו היה **רב גביהא מבי ארגיזא הכא** — כאן — **הוה אמר בה טעמא** — [ודאי] היה אומר בכך דרשה בעלת טעם!

ומביאה הגמרא מישהו אחר שפירש זאת:

רב אחא מבי חזיאה, אמר בה [בפסוק] פירוש **הכי** — כך: **כל מי שיש לו צעקת לגימה על חבירו** [שגוזל ממנו את פרנסתו, על ידי שיורד לשערי מזונותיו — למקורות הכנסתו], והוא **דומם** — **אינו משיב. שוכן בסנה**[130] — הקדוש ברוך הוא — **עושה לו דין.**

וממשיכה הגמרא בעניין אבלות החורבן [לאחר שעניין זה הוזכר בנושא השרטוט]:

אמר ליה ריש גלותא [ראש הגולה — נשיא יהודי בבל] **לרב הונא:** אותן עטרות מצויירות בגפרית או במלח שהיו עושים לחתנים מזהב או מכסף, או מוורדים והדסים, הנקראות **כלילא. מנא לן** — מניין לנו — **שאסור** להניחם על ראש החתנים, לאות אבילות?

אמר ליה: מדרבנן — מתקנת חכמים. וכמו ששנינו במשנה [במסכת סוטה דף מט עמוד א], **דתנן: בפולמוס של אספסינוס** — באותו

---

129. רש"י מפרש קנאה — כעס מחמת צער שציערו חבירו. והוא לשון שאדם מתעבר על ריבו או על ריב אחרים, וכמו שמצאנו אצל אליהו הנביא שהעיד על עצמו "קנא קנאתי לה'" (מלכים א פרק יט). וכן אצל פנחס בן אלעזר נאמר "בקנאו את קנאתי" (במדבר פרק כה). ששניהם נלחמו מלחמת ה'.

130. יש להעיר, מדוע במי שיש לו "**קנאה**" נאמר "**שוכן עדי עד**". ואילו במי שיש לו **צעקת לגימה** נאמר "**שוכן סנה**".

ומפרש הרי"ף [בעין יעקב] בדרך הדרש: מי שחבירו מצערו ואינו יכול לו. שוכן עדי עד, שהוא חי וקיים, עושה לו דין. שהרי **[צריך הרשע לדעת], שלא לעולם חוסן להתגבר על חביריו. ויבוא יומו שיפרע ממנו הקדוש ברוך הוא.**

זמן שבו העלה אספסינוס את חיילותיו לירושלים, טרם בואו של טיטוס — **גזרו** חכמים **על עטרות** שמניחים על ראש **חתנים ועל האירוס** — עינבל [פעמון שמקשקשים בו בבתי משתאות], שאסורות להשתמש בהם.

ומספרת הגמרא:

אדהכי — בינתיים — **קם רב הונא לאפנויי** — להתפנות.

אמר לו רב חסדא [תלמידו של רב הונא שהיה שם ושמע את שאלתו אך לא רצה להשיב בפני רבו], לריש גלותא: **קרא כתיב** — [דבר זה] כתוב בפסוק — **"כה אמר ה' אלהים הסר המצנפת והרם העטרה. זאת לא זאת. השפלה הגבה והגבוה השפיל".**

והפסוק מוקשה: **וכי מה עניין מצנפת,** שהיא אחד מבגדי כהונה של כהן גדול, **אצל עטרה** של חתנים, שהפסוק מזכירם יחד?

אלא, לומר לך: בזמן שמצנפת בראש כהן גדול[131] [שבית המקדש קיים], **עטרה בראש כל אדם** [ביום חתונתו וביום שמחת ליבו]. **נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול** [בזמן שנחרב הבית], **נסתלקה** גם **עטרה מראש כל אדם** [שבטל ששון כולם ואבדה שמחתם].

אדהכי — בינתיים — **אתא** — חזר — **רב הונא אשכחינהו דהוי יתבי** — מצאם שהם יושבים. ושמע את תשובת רב חסדא תלמידו.

אמר לו רב הונא לרב חסדא: **האלהים** — לשון שבועה — אין איסור להניח עטרה לחתנים מן התורה, כדבריך, אלא **מדרבנן.** והפסוק שציינת, אינו מתייחס לעטרות חתנים. **אלא** לעטרה של מלך. שהיה יחזקאל הנביא מתנבא שתתבטל הכהונה, ויגלה צדקיהו המלך לגולה. אלא — ומכל מקום — **חסדא שמך וחסדאי מילך** — חסודים

אך מי שיש לו צעקת לגימה, מאחר וחבירו יורד לתוך פרנסתו. הרי שוכן בסנה עושה לו דין. רצונו לומר, **אפילו הסנה שהוא מקום קוצים, גם שם הקדוש ברוך הוא נמצא איתו בצערו.** וכמו שכתוב: "עמו אנוכי בצרה". וכמו שדרשו ח. כמו כן כאן. אף שנראה לו ששקוע בצרתו, יעזור לו השם יתברך ויפרע מהיורד לחייו.

131. ראה במהרש"א (בחדושי אגדות) שמעיר, מדוע תולה מצנפת בעטרה. והרי בפסוק נכתב קודם מצנפת ואחר כך עטרה. ואם כן, היה צריך רב חסדא לומר הפוך: מה עניין עטרה אצל מצנפת, שנכתבה תחילה?

ומבאר המהרש"א, שפשט הפסוק מתנבא על ביטול הכהונה והמלכות בישראל. ומאחר והמלכות [של צדקיהו המלך] נתבטלה בבית ראשון. ואילו הכהנוה נמשכה עד בית שני ולא נתבטלה. לכן, שואל מה עניין מצנפת, שהוסרה בבית שני בחורבן הבית אצל העטרה [המלכות], שהוסרה כבר בבית ראשון. היה צריך לומר קודם עטרה? ולכן פירשו ח, שעטרה היא עטרה של כל אדם [כל חתן] שהוסרה, כאשר הוסרה המצנפת מעל ראשו של כהן גדול.

וראה גם בפני יהושע, שמטעים מדוע מביאה הגמרא גם את סוף הפסוק "זאת לא זאת", אשר לכאורה אין לו כל שייכות לדרשה כאן.

ומסביר הפני יהושע, שאילולי היה מביא את הסיפא: "השפל הגבוה". המדבר על צדקיהו, שניטלה ממנו המלכות וניתנה לגדליה בן

ונאים דבריך.[132] בכך שדקדקת בלשון הפסוק "מה עניין מצנפת אצל עטרה".

ומעשה נוסף בעניין האבילות:

רבינא אשכחיה — מצאו — **למר בר רב אשי, דהוה** — שהיה **גדיל כלילא** — קולע ומלפף עטרה — **לברתיה** — לביתו [שהיתה כלה]. **אמר ליה: לא סבר לה מר** — האם האדון אינו סובר את הדרשה של רב חסדא [כלומר, אינו חושש לה], שנאמרה על הפסוק "**הסר המצנפת והרם העטרה**". **אמר ליה** — ענה לו — מר בר רב אשי: היקש הפסוק לא נאמר אלא **דומיא דכהן גדול** — בדומה לכהן גדול. דוקא **בגברי** — בגברים. **אבל בנשי** — בנשים, הפסולות להיות כהן גדול, **לא** נאמר!

הגמרא מפרשת קטע נוסף מהפסוק של רב חסדא:

ושואלת הגמרא: **מאי** — מהו פירוש המילים: "**זאת לא זאת**", שבפסוק הנזכר?

ועונה הגמרא: **דרש** על זה **רבי עוירא** דרשה. **זימנין** — לפעמים — **אמר לן** — לנו — אותה **משמיה** — משמו — **של רב אמי. וזימנין אמר לן משמיה דרב אסי: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל "הסר המצנפת והרם העטרה", אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, זאת** — זהו השכר — המגיע להן **לישראל,** על **שהקדימו לפניך בסיני "נעשה" ל"נשמע".** ולא ביקשו קודם לשמוע, כשאר אומות העולם?!

אמר להן הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת: **לא!** אלא, **זאת להן לישראל** כעונש, על **שהשפילו את הגבוה והגביהו את השפל והעמידו צלם בהיכל.**

והגמרא מביאה דרשה נוספת של רב עוירא:

דרש רב עוירא דרשה אחרת. זימנין אמר לה משמיה דרב אמי. וזימנין אמר לה משמיה דרב אסי. מאי דכתיב — מה שכתוב: "**כה אמר ה' אם שלמים וכן רבים וכן נגוזו ועבר וגו'. אם רואה אדם שמזונותיו** — פרנסתו — **מצומצמין, יעשה מהן צדקה. וכל שכן, כשהן מרובין** והולכין, שצריך לעשות מהן צדקה. [כדי להודות בכך לה', על הברכה שמשרה במעשה ידיו].

ושואלת הגמרא: **מאי** — מהו פירוש המילים בפסוק: "**וכן נגוזו ועבר וגו**"?

ועונה הגמרא: **תנא** — שנה התנא — **דבי** — בבית המדרש — של **רבי ישמעאל: כל הגוזז מנכסיו ועושה מהן צדקה ניצל מדינה של גיהנם. משל,** למה הדבר דומה? **לשתי**

אחיקם. לא היה יכול לפרש את הרישא על עטרה של חתנים, שהרי בפשוטו, מדבר הפסוק על עטרה של מלכות. אולם מאחר ומביא שהסיפא מדבר על מלכות. והפסוק אומר "זאת לא זאת". מובן שהרישא [התחלת הפסוק], אינה מתייחסת למלכות, אלא לעטרה של חתנים.

132. רב הונא תיקן את רב חסדא בפשט הפסוק, שעטרה היינו מלכות. ולא כמו שפירש הוא עטרה של חתנים. ודין עטרה של חתנים הוא רק מדרבנן, כמו שהמשנה אומרת במסכת סוטה.

אמנם, מבאר המהרש"א, רב הונא התפעל מהדיוק שלו "מה עניין מצנפת וכו'".

רחילות — כבשות — **שהיו עוברות במים. אחת מהן גזוזה, ואחת אינה גזוזה. גזוזה,** שאינה סופגת,[133] **עברה, ושאינה גזוזה, לא עברה.** כך, הגוזז מנכסיו לצדקה — ירבו נכסיו. ומי שאינו גוזז לצדקה — אין נכסיו מתרבין.

וסיום הפסוק: "ועיניתיך לא אענך עוד".

ז-ב מה הפירוש "**ועיניתיך**"?

אמר מר זוטרא: אפילו עני, המתפרנס בעצמו מן הצדקה, יעשה צדקה.[134] ועל ידי זה יתקיים בו ההמשך, "**לא אענך עוד**". לא יוסיף הקדוש ברוך הוא לענותו בעניות.

תני — שנה — **רב יוסף** — [בסגנון אחר]: **שוב, אין מראין לו סימני עניות.**

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר מרקם למזרח כו':**

ואומרת הגמרא: **למימרא** — לאמור [כלומר, מהמשך לשון המשנה משמע] — **שעכו, לצפונה**[135] — בסוף הצד הצפוני — של **ארץ ישראל קיימא** — נמצאת!

ויש להקשות על זה מדברי התוספתא:

ורמינהו — קשה סתירה לכך מדברי התוספתא [מסכת אהלות פרק יח הלכה ח]: **היה מהלך מעכו**[136] **לכזיב** [הנמצאת צפון

---

133. הטעם שצריך, מי שנכסיו מתמעטין, לעשות מהן צדקה. מבאר המהר"ל: כי הגוזז מנכסיו ועושה מהן צדקה ומשפיע משלו לאחרים, מסלק את החומרניות שלו ומקרב את נשמתו אל המעלה הנבדלת. ולפיכך הוא עולה, כי עד כה החומריות היתה מורידה אותו למטה. כמו שהצמר מכביד על הרחל. כך גם הנשמה של האדם, שהיא מן העליונים ואינה סובלת מדאי החומר. לכן צריך להעלותה על ידי מצות צדקה, שהיא הפך מן החומריות.

ואמר גם שניצול מדינה של גיהנם. כי הגיהנם הוא מטה, והוא ראוי לכל מי שנמשך אחר החומריות שהוא תמיד חסר וכו'.

134. וראה בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רמז סעיף א־ב) ובביאור הגר"א (סעיף קטן ג).

ובסימן רמח סעיף א, פסק השלחן ערוך, שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. אך עיין שם בש"ך (סעיף קטן א), שהיינו דוקא כשיש לו די פרנסתו [לצורך עצמו ומשפחתו]. אבל אם אין לו די, איונ חייב ליתן צדקה. וכמו שנפסק בסימן רנא סעיף ג.

אכן, ראה בספר דרך אמונה (הלכות מתנות עניים פרק ז' הלכה ה, סעיף קטן לב), ובציון הלכה שם (סעיף קטן פד), שדעת הט"ז ועוד כמה אחרונים, שאף עני שאין לו כדי פרנסתו, אינו פטור מלתת צדקה שלישית השקל בשנה (עיי"ש בדר"א ס"ק כט מהו שיעורו).

ועיין שם, שאף שבספר החינוך מצוה תעט משמע כדעת הש"ך. אך ברמב"ם, בספר המצוות מצוה קצה, משמע כדעת הט"ז.

135. המהר"ם שיף מפרש את דיוק הגמרא. שבודאי אין היא מתכוונת ללמוד מדברי המשנה שעכו נמצאת בצפון, שהרי זה דבר פשוט ואין בו כל חידוש.

אלא, דיוק הגמרא הוא, שעכו היא **קצה הצד הצפוני** של ארץ ישראל. וזוהי כוונת רש"י שמפרש בדיוק: "סוף הצפון".

ועל זה מקשה הגמרא מהברייתא, אשר בה משמע שארץ ישראל נמשכת צפונה גם אחרי עכו.

136. הגמרא סברה בהוה אמינא, שעכו נמצאת

מזרחית לעכו]. **מימינו** של ההולך לצד **מזרח,**[137] **הדרך טמאה. משום** הטומאה,[138] שגזרו חכמים על **ארץ העמים. ופטורה מן המעשר,** כדין חוץ לארץ,[139] **ומן** מצות השמיטה בשנה **השביעית עד שיוודע לך,** על ידי אדם הבקי היטב בגבולות, **שהיא** [הדרך באזור זה] **חייבת:** מאחר וגם אזור זה[140] משתייך לארץ ישראל. **משמאלו** של ההולך **לצד מערב, הדרך טהורה משום** שאין היא **ארץ העמים,** אלא ארץ ישראל. **וחייבת במעשר ובשביעית. עד שיוודע לך,** על ידי בקי, **שהיא פטורה: עד היכן** נמשך מצב זה? **עד כזיב:**

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום — בשם — **אביו:** מצב זה נמשך **עד** מקום הנקרא **לבלבו.** ולא עד כזיב.

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי:** אף על פי שהעיר עכו נמצאת בקצה הצפוני של ארץ ישראל, מכל מקום **רצועה נפקא —** רצועה

בגבול המזרחי של ארץ ישראל. וצפונית ממנה כמהלך יום או יומיים נמצאת כזיב. **והדרך המקשרת בין שניהם, משמשת כגבולה המזרחי של ארץ ישראל.** ולכן, המהלך מעכו לכזיב, דהיינו מדרום לכיוון צפון, צד ימינו פונה לכיוון מזרח. רש״י.

ראה ברמב״ן, שחוץ מקושיות התוספות, מוסיף ושואל על דברי רש״י: ועוד שהוא ידוע שעכו על שפת הים היא. וכך אמרו בפסיקתא על הפסוק: ״קול צעקה משער הדגים״ — זו עכו שנתונה בפיהם של דגים.

ומכח זה, שינה את גירסת הגמרא כגירסת הירושלמי. וכמו שתיקן בהגהות הגר״א.

אכן רבנו קרשקש מיישב קושיא זו וכותב: שיש לומר שעכו, מחציתה משוכה ממזרח הרצועה לכיוון מערב, כנגד כל רוחב הרצועה עד שפת הים. והיא ארץ ישראל. ומחציתה השניה פונה לצד מזרח, בחוץ לארץ. והיא נמצאת בצפון ארץ ישראל ממש.

וכך היא צורתה:

137. הריטב״א מקשה, מדוע לא מזכירה הברייתא מה דינה של הדרך עצמה. האם כארץ ישראל, או כחוץ לארץ?

ומתרץ, שמהלשון מימינו למזרח הארץ טהורה ושמאל, למערב טמאה, **משמע שהדרך עצמה מחולקת לשני תחומים. מחציתה בימין שייך לחוץ לארץ. ומחציתה בשמאל שייך לארץ ישראל.** וכן כתב גם הרשב״א בתשובותיו (חלק א סימן אלף קעד).

אמנם, ברבנו קרשקש כתב, שאי אפשר לומר שהדרך טהורה וטמאה. אלא, **שההולך הולך במסילה צרה מאוד, שהיא עצמה טהורה.** ואותה מסילה נמצאת בדרך רחבה המתרחבת לשני הצדדים. ומאותו מקום שמתחיל להתרחב לצד מזרח, הדרך טמאה. ולצד מערב, הדרך טהורה.

ומלשון רש״י (דיבור המתחיל: טמאה), קצת משמע כרבנו קרשקש.

138. וטעם הגזירה, כדי למעט ביציאת יהודים מארץ ישראל לחוץ לארץ.

139. כמובא במשנה במסכת קדושין (דף לו עמוד ב), שמצוות התלויות בארץ [באדמה], אינן נוהגות אלא בארץ. ולא בחוץ לארץ.

140. משום שכנראה, הדרך התעקמה וסטתה לתוך ארץ ישראל. ולכן, גם צידה הימני [לכיוון מזרח], היא עדיין ארץ ישראל. רש״י.

צרה יוצאת ממנה לכיוון צפון, אשר[141] גם היא שייכת לארץ ישראל.

אך הגמרא תמהה על כך: **ויהיב תנא סימנא הכי** — כיצד השתמש התנא של הברייתא ברצועה אחת לשם סימן. אשר על פיה נקבעים גבולות הארץ?

ועונה הגמרא: **אין** — כן, ניתן להשתמש בסימן מעין זה, שהרי: **קרא** — התורה עצמה — **יהיב סימנא** — נתנה סימן דומה. **דכתיב** — שכתוב בספר שופטים [פרק כא]: "**הנה חג ה' בשילו מימים ימימה, אשר מצפונה לבית אל. מזרחה השמש למסילה העולה מבית אל שכמה. ומנגב ללבונה**". **ואמר רב פפא**, שכוונת הפסוק לומר,

---

141. לכאורה, שואל הפני יהושע, גם לאחר תירוצו של אביי, עדיין יש להקשות על התנא. מדוע נקט במשנה מעכו לצפון, היה צריך לומר מכזיב לצפון כחוץ לארץ, וכזיב עצמה כחוץ לארץ.

ומתרץ, שמכיון שעולי בבל לא כבשו את אותה רצועה, לכן אינה נחשבת כארץ ישראל לגבי הלכות אלו. וכן כתב הברטנורא במסכת שביעית (פרק ו' משנה א'). אולם תירוצו קשה, שהרי בברייתא כתוב שמשמאלו למערב חייבת במעשרות ושביעית וכו', עד כזיב.

ואולי אפשר לפרש כוונתו, שעולי בבל לא כבשו את כל רוחב האזור שמצפון לעכו. אך מכל מקום המשיכו בכיבושם משמאל לאורך הרצועה עד כזיב.

ולא רצה התנא במשנתינו להזכיר את אורך הרצועה עד כזיב, כסוף ארץ ישראל, משום שאז היה אפשר לטעות ולחשוב שכל רוחב הצפון, עד כזיב, הוא ארץ ישראל. וזה הרי אינו נכון.

וזה לשון הרמב"ם (בפרק א מהלכות תרומות הלכה ז): **איזו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים וכו'**. היה מהלך מעכו לכזיב, כל הארץ שעל ימינו, שהיא מזרח הדרך, הרי היא **בחזקת** חוץ לארץ וטמאה משום ארץ העמים. ופטורה מן המעשר ומן השביעית. עד שיוודע לך שאותו מקום חוץ לארץ. וכל הארץ שעל שמאלו, שהיא מערב הדרך, הרי היא **בחזקת** ארץ ישראל. וטהורה משום ארץ העמים. וחייבת במעשר ובשביעית. עד שיוודע לך שאותו מקום חוץ לארץ. עד כאן לשונו.

ובהלכה ח כתב: **מהיכן החזיקו עולי בבל? מכזיב ולפנים** כנגד המזרח. ומכזיב ולחוץ עד אמנה, **והיא אמנום**, ועד הנהר **והוא נחל מצרים, לא החזיקו בו**. עד כאן לשונו.

ומשמע מדבריו **שמצוות התלויות בארץ וטומאת ארץ העמים, תלויים בכיבוש עולי מצרים**. ואותם מקומות שנכבשו על ידי עולי מצרים, אף שלא כבשום עולי בבל, טהורים משום טומאת ארץ העמים. ולכן משמאלו למערב הדרך הארץ טהורה, אף שיתכן שלא כבשוה עולי בבל.

ואם כן מבואר שלא כדברי הפני יהושע, שתלה את הדין בכבוש עולי בבל.

אכן, מדבריו בהלכה ח, משמע שעולי בבל כבשו מכזיב ולפנים כנגד המזרח.

וראה בחזון איש (שביעית סימן ג סעיף קטן יח), שעמד על דברי הרמב"ם בזה. והביא שם, שהתוספות יום טוב כתב בשם ספר כפתור ופרח, שמצא כתב יד של הרמב"ם שמפרש, **שהיתה רצועה של חוץ לארץ בין עכו לכזיב, ממזרחה של הדרך המוליכה לשם**. ומבאר החזון איש, שיתכן שכוונת הרמב"ם, שרצועה זו לא נכבשה על ידי עזרא ואנשיו בבואם מבבל אך שאר המקומות כן. ואם כן כלל זאת הרמב"ם כבר בתחילת דבריו. דהיינו, שמה שכבשו עולי מצרים נחשב כארץ ישראל, רק אם

ששילה נמצאת **למזרחה של מסילה**[142] — בצד מזרח של המסילה.

עתה דנה הגמרא מה דינו של גט הנכתב בספינה. האם נחשב כנכתב בחוץ לארץ, וצריך שליח המביאו לומר בפני נכתב ובפני נחתם. או שדינו כאילו נכתב בארץ ישראל.

ומביאה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות בכך:

תנא חדא — תנא אחד שנה בברייתא: **המביא גט** שנכתב[143] **בספינה** לארץ ישראל, דינו **כמביא** דרך היבשה **בארץ ישראל** עצמה. ואינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ותניא אידך — בברייתא אחרת שנו: המביא גט בספינה, **כמביא** גט שנכתב **בחוץ לארץ** לארץ ישראל. משום שלנהר אין תורת יבשה, לעניין כל הדינים. ואם כן, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

אמר רבי ירמיה: לא קשיא, הא — אחת הברייתות לשיטת **רבי יהודה** היא. **הא** — והאחרת לשיטת **רבנן** היא. וכמובא במשנה במסכת חלה [פרק ב משנה ב]. **דתנן: עפר חוץ לארץ שבא בספינה לארץ** ישראל. וזרעו בו בהיותו בספינה,[144] וצמחו בו גידולים. **חייב,** מה שצמח שם, **בתרומה ומעשר. ובשביעית,** יש לפירותיו קדושת שביעית. משום שנהרות ארץ ישראל נחשבים כארץ ישראל.

אמר רבי יהודה: אימתי הדין הוא כן? **בזמן שהספינה גוששת** — נוגעת — בקרקע. מאחר והמים אינם עמוקים. והטעם: כי נחשב העפר שבה, כמחובר לעפר הארץ.

נכבש גם על ידי עולי עזרא. ולכן, עד עכו, שהיה כיבוש של שניהם, נחשב כארץ ישראל. אך מעכו לכזיב היתה רצועה שלא נתקדשה. ומכיון שרצה הרמב"ם להתייחס לכזיב בהמשך דבריו [בהלכה ח] בתורת ודאי. לכן הקדים להזכירה גם בהלכה ז. וסיים דבריו בצריך עיון.

וראה בשעורי רבי שמואל אות קיב (דיבור המתחיל: והנה).

142. שהרי מיקומה הוא בין בית אל ולבונה. צפונית לבית אל ודרומית ללבונה. ואם כן, תאור הפסוק "מזרחה השמשה", המציין את צד מזרח, ודאי מתייחס לצד המזרחי של המסילה.

143. לעת עתה הגמרא סברא שמדובר בספינה השטה בנהרות ארץ ישראל. רש"י. ומחלוקת הברייתות היא. האם נחשב כאילו נכתב על גבי הקרקע, או לא. ריטב"א.

144. וכתב רש"י שספינה זו עשויה מחרס, ומשום כך אינה צריכה להינקב. שהרי החרס עשוי מאדמה ויונק מן הקרקע שמונח עליה, אף שאינו מנוקב.

והנה, מה שכתב רש"י שהספינה מונחת על גבי הקרקע, צריך עיון. שהרי באופן כזה, גם רבי יהודה מודה שנחשב מחובר לארץ ישראל, שהרי לא נחלקו אלא בשטה על פני המים, שלרבנן אפילו באופן כזה נחשב כמחובר. ולפי רבי יהודה, רק אם הספינה גוששת. אבל במקום כן שמונחת ממש, אין כל מחלוקת. ולדעת כולם חייבת במעשר.

וביאר בחדושי החתם סופר, שדעת רש"י שחרס אינו צריך נקיבה. היינו דוקא מונח על גבי הקרקע. אבל אם הוא באויר, או על המים, צריך שיהיה נקוב כדי להחשיבו מחובר. וכתב, שבזה ניתן להסיר את כל קושיות התוספות

אבל אם **אין הספינה גוששת, פטור**[145] מהכל. ודינו כחוץ לארץ.

אך אביי מעמיד את שתי הברייתות כרבי יהודה:

אביי אמר: הא והא [שתיהן] **רבי יהודה היא** — לשיטת רבי יהודה הן. ובכל זאת, **לא קשיא** הסתירה ביניהן. משום **שכאן,** שנחשב המביא גט כמביא בחוץ לארץ, מדובר **בזמן שאין הספינה גוששת.** ואילו **כאן,** שנחשב כמביא בארץ ישראל, **בזמן שהספינה גוששת.**

שהקשו על רש״י.

אכן בספר דברי יחזקאל (סימן ב סוף סעיף קטן ד, ד״ה ראיתי), כתב שדברי החתם סופר תמוהים. שהרי רבי זירא אחר כך אמר שעציץ נקוב המונח על גבי יתידות, באנו למחלוקת רש״י ורבנן. ומפרש רש״י ״עציץ **של עץ** נקוב המונח על גבי יתידות״. וכוונתו, במה שכתב של עץ, שאם היה עשוי מחרס, הרי אינו צריך נקיבה. אכן, וכאן מדובר שנמצא באויר, ולפי דברי החתם סופר, צריך להיות שגם של חרס יצטרך נקיבה. ואם כן מודע דקדק רש״י לכתוב ״של עץ״?

אלא מוכח מזה, שלא כדברי החתם סופר. ושדעת רש״י היא, שחרס, בכל מקרה אינו צריך נקיבה.

ומה שכתב רש״י על הספינה שהיתה מונחת על גבי קרקע, מבאר הדברי יחזקאל, שבא להורות בזה שדוקא באופן זה נחשב כמחובר. אבל אם יהיה מלמטה דבר המפסיק בינה לבין הקרקע, אינו נחשב כמחובר.

145. הרמב״ם (בפרק א מהלכות תרומות הלכה כג) פסק בספינה כרבי יהודה. שדוקא כאשר הספינה גוששת חייב במעשר ובשביעית. אך אם אינה גוששת פטור. וביאר הכסף משנה טעמו, שהוא סובר כדברי התוספות כאן, ש״אימתי״ בא לפרש ולא לחלוק, כדעת האמוראים בפרק חלון במסכת עירובין [שהביאו התוספות]. וכן כתב הרמב״ם גם בפירוש המשניות, עיין שם.

וראה בקהלות יעקב (סימן ו), שמציין את דברי המשנה במסכת ערלה פרק משנה ב, שהנוטע בספינה חייב בערלה. ואין כל הבדל בין אם הספינה גוששת לאינה גוששת. וגם הרמב״ם (בפרק י׳ מהלכות מעשר שני הלכה ה) פסק בסתמות שהנוטע בספינה חייב בערלה. ולא הזכיר כלל אם גוששת אם לאו. והקשה הקהלות יעקב מדוע כאן לעניין מעשר ושביעית פסק הרמב״ם שאם אינה גוששת פטור. ואילו לעניין ערלה, לא חילק כלל.

והביא בזה מה שכתב המשנה למלך (פרק ב מהלכות ביכורים הלכה ט), להסביר דין עציץ נקוב על פי המבואר בירושלמי (מסכת ערלה פרק א). שדוקא בזרעים הגדלים בעציץ, צריך שיהיה נקוב, על מנת להחשיבם כמחוברים. אבל אם נטע בו אילן, אף אם אינו נקוב, נחשב כנקוב. והטעם הוא, מפני עוצמתם של שורשי האילן. שאף אם העציץ או הספינה אינם נקובים, סופם לבקוע ולהמשיך אל עבר הקרקע, ולינק ממנה.

ובספר אגלי טל (מלאכת קוצר סעיף טן ו), התפלא על דבריו. שהרי דוקא לעניין חסרון נקוב [בעציץ], שייך לומר שענפי האילן סופם לנקוב את תחתית העציץ. ולפיכך, כבר מתחילה נחשב כנקוב. אבל בספינה שאינה גוששת, הלא מדובר באופן כזה שאין חסרון נקיבה [לרש״י — עשויה מחרס. ולרבנו תם — אם עשויה מעץ]. והחסרון שלה אינו אלא משום שאינה גוששת. כלומר, שאינה עומדת בקרקע אלא באויר.

וכתב האגלי טל ליישב, שאולי יש לחלק בין

ומעניין לעניין באותו עניין. כשם שהגמרא דנה לעניין ספינה הנמצאת במים, האם נחשבת כמונחת על גבי קרקע. דנה היא עתה לעניין עציץ הנמצא באויר [ועומד על יתידות]. האם נחשב עפרו כמחובר לקרקע, או לא.

אמר רבי זירא: עציץ מעץ, **נקוב** מתחתיו,(146) **המונח על גבי יתידות באו**

מעשר לערלה. וכמו שהירושלמי מחלק לעניין הנוטע בבית, שאף שפטור ממעשר, חייב בערלה. וטעם הדבר, משום שלעניין ערלה כתוב "ארץ" ואף בית נקרא "ארץ". אבל לגבי מעשר כתוב "שדה". ולכן, דוקא לעניין מעשר צריך שתהיה הספינה נוגעת בקרקע. משום שהאויר אינו נחשב קרקע. מה שאין כן לענין ערלה, אויר הארץ, חלק מהארץ הוא.

אכן, מעיר הקהלות יעקב, הרי הרמב"ם פוטר בספינה שאינה גוששת גם משביעית. ואילו לעניין הנוטע בבית, מסתפק הירושלמי אם חייב בשביעית או לא. מאחר ובפרשת שביעית נכתבו שתי הלשונות **"שדך** לא תזרע" ו"שבתה **הארץ"**. ואם כן, אם הזורע בספינה שאינה גוששת דומה לזורע בבית, הנקרא "ארץ" ולא "שדה", היאך פסק הרמב"ם בפשיטות לעניין שביעית, שאם אינה גוששת, פטור. ולעניין בית השאיר הדבר בספק.

ואשר על כן מבאר הקהלות יעקב, שספינה שאינה גוששת ועציץ נקוב המונח על גבי יתידות, גרועים מבית, ואינם נקראים לא "שדך" ולא "ארץ". ומכל מקום, בערלה הינם חייבים. משום שבערלה נכתב "כי תבואו אל הארץ". והיינו שגדר החיוב הוא **בביאה לארץ**. ולפיכך, גם ספינה שאינה גוששת וגם עציץ המונח באויר, אף אם אינם לא גידולי שדה ולא גדולי ארץ, מכל מקום שייך בהם ביאת הארץ. **אבל בשביעית, שכתוב בה "ושבתה הארץ", היינו דוקא גידולין הבאים מן הארץ**. ולכן בספינה שאינה גוששת, פטור משביעית. היות ואינם מן הארץ, ואף שדך אינם נקראים.

ומה שנותר לבאר הוא, מדוע בעציץ שאינו נקוב פטור מערלה בזרעים, הרי לפי מה שנתבאר אין צריך כלל שיקראו "גידולי הארץ" כדי להתחייב בערלה, אלא עצם זה שנמצאים באויר ארץ ישראל, די בזה כדי לחייבם.

וכותב הקהלות יעקב, שנראה לומר, שבאמת עציץ שאינו נקוב פטור מטעם אחר. והוא, על פי המבואר במסכת שבת (דף קז עמוד ב), שהמושיט יד למעי בהמה ומדלדל העובר, חייב משום עוקר דבר מגידולו.

ומקשה הגמרא, מה השוני בין דין זה לתולש מעציץ שאינו נקוב. ומתרצת, שבעציץ שאינו נקוב "לאו היינו רביתיה". ומפרש רש"י, שאין דרך זריעה שם. אבל שאר דברים שהוזכרו שם שחייב [כגון מדלדל עובר במעי בהמה, ותולש כשות וכד'], זהו משום שעוקרם מעיקר גידולן. ולפי זה **יסוד הפטור בעציץ שאינו נקוב, הוא משום שעוקר שלא ממקום גידולו**. ואף על פי שלגבי ערלה אין צריך דוקא "שדה" ומארצך, מכל מקום צריך שיתקיים "ונטעתם". ומה שגדל בעציץ שאינו נקוב אינו נקרא נטוע, מאחר ואינו עיקר גידולו.

146. ראה ברבינו קרשקש שמפרש דין זה של **"עציץ נקוב" שיש בתוכו עפר חוץ לארץ**. ודוקא בזה נחלקו לדעת רבי זירא, רבי יהודה ורבנן. ומשמע מזה שבעפר ארץ ישראל, גם רבי יהודה מודה שעציץ נקוב נחשב כמחובר לקרקע. וכן כתב המאירי.

אכן מפשטות לשון הגמרא בדין זה של רבי זירא, לא משמע שמדובר דוקא בעפר חו"ל. אלא המחלוקת היא אפילו בעפר ארץ ישראל. וכמו שכתב רש"י (בדיבור המתחיל: באנו),

למחלוקת, לעניין חיוב מעשרות, בין **רבי יהודה ורבנן**.[147] שחלקו לעניין עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ. לדעת רבנן, דבר הנמצא באויר מעל פני הקרקע, נחשב כמונח בקרקע וכמו כן כאן, מתחייבים גידולי העציץ במעשרות. ולדעת רבי יהודה אינו מתחייב במעשרות מן התורה כשאר גידולי קרקע, אלא אם כן מונח ממש על הארץ.

אמר רבא: דילמא, לא היא כדבריך [שמא אין השוואתך נכונה]?! שהרי אפשר לטעון [בדעת רבי יהודה] כך: **עד כאן לא קאמר** שלפי רבנן המונח באויר כמונח על גבי קרקע, ולפי רבי יהודה, אין העפר מתחייב במעשרות מדאורייתא, עד שיהיה מונח על הקרקע.

והנה, בפירוש המשנה במסכת חלה שהגמרא הביאה בסוגייתנו, כתב מהר"י בן מלכי צדק, שהמקור לחייב עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ ישראל, בתרומות ומעשרות, הוא מן הפסוק "כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם בו, לכם יהיה". כלומר, **כל עפר שאתם דורכים רגליכם עליה בארץ ישראל, לכם יהיה.** ומבואר בדבריו שמסברא לא היינו אומרים זאת, ורק הפסוק הוא זה שמלמדנו, שעפר חוץ לארץ בארץ ישראל, מקבל דין של עפר הארץ.

אבל בדברי המשנה למלך (פרק ב מהלכות ביכורים הלכה ט), **מבואר שאין כל חילוק בין עפר ארץ ישראל לעפר חוץ לארץ.** כי עפר חו"ל שבא לארץ דינו כעפר ארץ ישראל. ולעומת זה עפר ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ דינו כעפר חוץ לארץ. ומה שנקטה המשנה בחלה (המובאת בסוגייתנו) "עפר חוץ לארץ", זהו משום שבאה לחדש שאם הספינה גוששת, דינה כארץ ישראל. ולא איכפת לנו שעפר זה בא מחו"ל.

ולפי דברי המשנה למלך, משמע שלא צריך פסוק ללמדנו את הדין לגבי עפר חו"ל. אלא נלמד דבר זה מסברא.

ומעתה יש לדון, כמי מהם סובר הריטב"א הנ"ל, שהעמיד את דין ה"עציץ נקוב" בעפר חוץ לארץ בדוקא.

וראה בשעורי רבי שמואל (אות צב) שמבאר, שיתכן שהריטב"א סובר שמאחר והמשנה (במסכת חלה הנ"ל) לא הזכירה כל מחלוקת לעניין עפר ארץ ישראל, אם חייב מדאורייתא, אם לאו. אלא רק לעניין עפר חוץ לארץ. מוכח שלא נחלקו בשאלה האם נחשב עפר זה כמחובר או לא. **אלא כולם מודים, שגם כאשר יש הפסק אויר בין העציץ לקרקע נחשב כמחובר.** ולכן בעפר ארץ ישראל, לדעת כולם יהיה חייב מן התורה.

אך לעניין עפר חוץ לארץ, מכיון [שיש לומר] שהריטב"א סובר כדעת מהר"י בן מלכי צדק, שחיובו של עפר חוץ לארץ אינו נלמד אלא מן הפסוק "כל מקום אשר תדרוך וכו'". אם כן, אפשר לומר שנחלקו בכוונת הפסוק. רבי יהודה סובר שרק אם העפר מונח ממש על הקרקע [או שהספינה גוששת, שעל כל פנים נוגע בקרקע], אז הוא מתבטל לקרקע, ואפשר לכוללו בפסוק הנ"ל. אך כאשר יש הפסק בינו לבין הקרקע, של אויר או של מים, אף על פי שדינו כמחובר, מכל מקום אינו נקרא "כל מקום אשר תדרוך וכו'". ואילו רבנן סוברים, שמכיון שדינו כמחובר, נכלל הוא בפסוק זה, אף מבלי שיהיה מונח ממש על הקרקע. ולכן, כדי שניתן יהיה להבין את פשר המחלוקת בזה, כתב הריטב"א שמדובר דוקא בעפר חוץ לארץ.

147. עיין היטב בלשון רש"י דיבור המתחיל: באנו. ומשמע מדבריו, שמחלוקתם של רבי יהודה וחכמים, אינה על עצם היניקה, האם יונק העפר שבעציץ כשהוא מונח על היתידות, או

רבי יהודה התם — שם — את דבריו [שצריך להיות מונח על הקרקע ממש, כדי להחשב מחובר לקרקע], **אלא** דוקא **בספינה.** ח-א משום שדרכה הוא, [שהיא] **העשויה לברוח**(148) ולנוע כל רגע למקום אחר. ואינה עומדת במקום אחד.

ולפיכך, אינה נחשבת כמחוברת לקרקע, עד שתיגע בקרקע. **אבל עציץ** זה שאתה [רבי זירא] דן עליו **שאינו עשוי לברוח**, והוא קבוע במקום אחד, **לא** יאמר זאת רבי יהודה. אלא [יתכן שהוא] יודה, שעציץ, נחשב כמחובר לקרקע.

לא. וכן בספינה, האם יש יניקה אם לאו. אלא באמת לדעת כולם ודאי קיימת יניקה בספינה ובעציץ.

אלא מבאר הגר״ש רוזובסקי (בשיעורי רבי שמואל אות פט), שיסוד מחלוקתם הוא **ביסוד החיוב של הקרקע בתרומות ומעשרות.** והיינו, שלדעת כולם אין די בזה שיש יניקה מהקרקע כדי שיתחייב בתרומות ומעשרות. **אלא צריך שלפירות הגדלים בעציץ יהיה שם ״גידולי ארצך״.** ובעציץ נקוב, אם הוא מונח על הארץ, הרי שהנקב גורם לזה שיתבטל לקרקע. ובמקרה כזה לדעת כולם נחשב גידולי הארץ.

אבל במקום שמונח על גבי יתידות, נחלקו רבי יהודה ורבנן. שלדעת רבנן, אפילו כשיש הפסק של אויר או מים, נחשב כמונח ע״ג קרקע. ורבי יהודה סבר, אף שיש יניקה מן הקרקע. מכל מקום יניקה זו אינה מועילה לזה כדי שיקרא ״גידולי ארצך״, אלא רק באופן שמונח ממש על הקרקע, אז שייך לקוראו כן.

וראה עוד בספק אפיקי ים (חלק ב סימן מג), שהוסיף ביאור בזה. **והיינו, שעציץ שלם הינו כלי, אך כשניקב בטל ממנו שם כלי.** ומעתה מתבטל הוא לגבי הקרקע. אלא שזה תלוי היכן הוא נמצא. אם הוא מונח על הקרקע, אז שייך שיתבטל, ומה שגדל בתוכו, נחשב כגדל בקרקע. אך אם הוא מונח על גבי היתידות, באופן כזה דעת רבי יהודה, שאינו מתבטל. והיניקה לבד, אין בכוחה לבטלו לקרקע לגמרי.

148. את לשון רש״י ״מפני שהיא מהלכת כל שעה״ ניתן לפרש, לדעת הדבר אברהם (בחלק א סימן כה אות ו), בשני אופנים. או שיסוד הפטור בספינה הוא מטעם יניקה. ויניקה אינה שייכת אלא בשעה שהספינה עומדת. אך אם היא זזה כל הזמן, לא שייך שתהיה יניקה. ולפי זה דקדק רש״י לכתוב מפני שהיא מהלכת כל שעה. או שכוונתו, שמכיון שמעצם מהותה נועדה הספינה לנוע ולהטלטל, **אם כן גם בזמן שהיא עומדת במקום אחד ולא נעה**, גם כן אינה כעציץ, **כיון שהיא עשויה לצורך תנועה ולא לעמידה במקום אחד.**

וראה שם, שלדעתו העיקר הוא כמו הצד הראשון, ואין זה תלוי אלא אם היא זזה או עומדת. ובשעה שהיא עומדת דינה כמו עציץ. וההכרח לזה לדעת הרב הוא מכח הסברא, מה גרע דינה של הספינה בשעה שהיא עומדת מזה של העציץ, מאחר ושניהם עומדים. ועיין שם שהראה מקום לצד זה מדברי הירושלמי במסכת חלה.

ועיין עוד בדברי יחזקאל (סימן ב ענף ב סוף סעיף קטן י), שהראה פנים לשני הצדדים בהבנת דברי רש״י אלו.

אבל הגר״ש רוזובסקי (בשעורי רבי שמואל אות קד) סובר, שמאחר והנידון אינו על עצם היניקה [וכבר הבאנו דבריו לעיל בהערה קמז. ושלא כדברי הדבר אברהם הנ״ל שהנידון הוא על היניקה]. אלא, אם במקום שיש הפסק [אויר או מים] נחשב עדיין מחובר לגבי זה שיקרא ״גידולי קרקע״, או לא. אם כן מובן היטב, שקיים הבדל מהותי בין דבר הקבוע במקומו

אי נמי — או גם [יתכן שאפשר לטעון גם בדעת רבנן סברא הפוכה]. והיא: **עד כאן לא קאמרי** — לא אמרו — **רבנן התם** — שם — את דבריהם [שאין צריך להיות על הקרקע ממש, כדי להחשב מחובר], **אלא** דוקא **בספינה** שהיא מונחת על המים, **ושלא מפסיק אוירא** — האויר — בינה לבין הקרקע, אלא מים. **דמיא** — שהמים[149] — **כארעא סמיכתא דמי** — נחשבים כקרקע סמיכה. [והראיה: שיש בהם כח הצמחה, כעין קרקע]. **אבל עציץ,** שמונח הוא על גבי יתידות [באופן] **שמפסיק אוירא** בינו לבין

כמו עציץ, לבין דבר המטלטל כספינה. **שהעציץ נקוב, מכיון שהוא קבוע, הריהו מתבטל לקרקע כאילו מונח עליה.** אבל ספינה, כיון שהיא נועדה לנוע ולהיטלטל. אם כן גם כאשר עומדת במקומה, אין שיך להחשיבה כקבועה במקום זה. וכיון שכן, אינה מתבטלת לקרקע ואינה נחשבת כמחוברת.

ואולם, יעויין בספר ברכת אברהם, שיצא לדייק לשון הגמרא ולשון רש״י בזה. על פי מה שדקדק אחד התלמידים מלשון הרמב״ם (הלכות תרומות פרק ה הלכה טו) שכתב, שאם בתחילה גדל בעציץ שאינו נקוב. וניקבו קודם שהביאה התבואה שליש גידולה, חייב בתרומות ומעשרות. אבל אם ניקבו לאחר שהביאה שליש, פטור. ומבואר בדבריו, שהכל תלוי בעונת המעשרות [שהיא תלויה בהבאת שליש].

ולפי זה, לכאורה יש לשאול מה הצד לפטור בספינה מפני שהיא מהלכת כל שעה. הרי יתכן שברגע הבאת השליש, עמדה הספינה במקום אחד. ואם כן יש עליה להתחייב, כדין עציץ נקוב. אלא על כרחך מכיון שדרכה לנוע, אין לחוש שנחה ממש באותו רגע הקובע לעניין מעשרות.

ולפי זה, כתב שם, מדוקדק היטב לשון הגמרא, שהספינה ״עשויה לברוח כל שעה״, והיינו שמטעם זה, אין לחשוש שמא הביאה שליש ברגע שנחה, כי זהו דבר שאינו שכיח. **ואם כן יסוד הפטור נובע דוקא מזה שהיא מהלכת בפועל.** ולא מחמת שעשויה לזה.

149. בשיעורי רבי שמואל (עמ׳ קכא) דן בפירוש הגמרא שאומרת שהמים הם כקרקע סמיכה. האם כוונת הגמרא בזה, שמאחר המים נחשבים כקרקע, **לכן אינם נחשבים כהפסק בין הספינה לקרקעית הים שמתחת.** או שהכוונה היא, **שהמים עצמם נחשבים כקרקע.** וממילא הספינה העומדת עליהם, נחשבת כעומדת על גבי הקרקע ממש.

ועיין שם שכתב, שבפשטות נראה כמו הצד הראשון, שרק לעניין זה שאינם מפסיקים בין הספינה לקרקע, מכנה אותם הגמרא ארעא סמיכתא. אך אינם נחשבים כקרקע ממש.

והנה, אין ברור כל כך מה הנפקא מינה מחקירתו זו של הגר״ש. ומכל מקום יש להעיר, שהרש״ש מציין על דברי הגמרא ש״מיא כארעא סמיכתא״ את לשון הגמרא בשבת (דף קא עמוד ב), הזהה ללשון זו.

ואין נראה שבא הרש״ש בזה, רק לציין גמרא נוספת הנוקטת את אותו מטבע לשון. אלא, יתכן שהתכוון לבאר את כוונת הגמרא כאן על פי דברי הגמרא שם.

והיינו שהגמרא שם מביאה מחלוקת בין רב הונא לבין רב חסדא ורבה בר רב הונא, לגבי מי שנמצא בספינה ורוצה למלא מים מהים, ולהכניסם לספינה בשבת. שלדעת רב הונא מספיק שיעשה זיז כל שהוא בדופן הספינה כלפי חוץ. ולדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא צריך שיעשה חלל המוקף מחיצות בגודל ארבעה טפחים על ארבעה טפחים. ועל ידי זה תהיה

הקרקע, **לא** אמרו רבנן. ויתכן, שהם מודים שאינו נחשב כמחובר.

רב נחמן בר יצחק חוזר לשאלת הסתירה בין שתי הברייתות, לעניין המביא גט בספינה. ומיישב בדרך שלישית [אחרי תירוציהם של רבי ירמיה ואביי]:

רב נחמן בר יצחק אמר: ברייתות אלו, **בנהרות דארץ ישראל, דכולי עלמא** — לדעת כולם — **לא פליגי** — אינן חולקות. ולפי שתיהן נחשבות הספינות השטות בנהרות אלו. כמונחות על הקרקע,(150) לעניין גט הנכתב עליהן. ואף על גב שאינן נוגעות בקרקע כלל.

אלא כי פליגי — במה הן חולקות? בגט הנכתב על ספינה השטה **בים הגדול** [הים התיכון], שהוא תוחם את צידה המערבי של ארץ ישראל. אלא שעל הים עצמו, יש שתי מחלוקות בין התנאים. תנא אחד סובר, ששפת הים, הוא הגבול של ארץ ישראל. אך היום עצמו, כבר אינו מארץ ישראל. ואילו האחר סובר, שאף הים עצמו, מארץ ישראל הוא, ומחלוקתם של שתי הברייתות היא על הים עצמו, עד היכן מגיעים גבולות הארץ. האם בתוכו או עד אליו.

על כך, מביאה הגמרא את דברי התוספתא:

דתניא: איזהו המקום המדוייק בצפון, שבו מתחיל גבולה של **ארץ** ישראל. **ואיזהו** המקום השייך **לחוצה לארץ?** האם הפיסגה של ההר הנקרא(151) טורי אמנון היא נקודת

מחיצה תלויה מעל המים, שתתיר את העברתם מהים, שהוא כרמלית, אל תוך רשות היחיד. ומסבירה הגמרא, שלדעת רב חסדא ורבה בר רב הונא, הים נחשב כארעא סמיכתא [כקרקע עבה], ולכן אין מונין את י׳ הטפחים של אויר הכרמלית, אלא מגובה מים, ולא מקרקעית הים. [ולדעת רב הונא מונין את הי׳ טפחים מקרקעית הים, ולכן גובה המים, שהינו בודאי מעל י׳ טפחים כמוכח שם, הינו מקום פטור].

ומעתה נראה, שמאחר וכאן נתחדש שסברת ״מיא כארעא סמיכתא״ הינה סברא הלכתית המעניקה למים דין קרקע ממש. [ודרך אגב יצויין, שהרמב״ם בפרק יד מהלכות שבת הלכה ה פסקה להלכה, וכדעת רב חסדא]. סבר הרש״ש, שגם אצלנו זו היא כוונת הגמרא **שהמים הינם כקרקע עבה ממש. ולא זו בלבד שאינם חוצצים בין קרקע עולם לספינה. אלא שהם עצמם נחשבים כקרקע,** וכאילו הספינה עומדת על הקרקע ממש. וצריך עיון על דברי הגרש״ר.

150. והטעם שנחשבת הספינה, לעניין גט, כארך ישראל, אף כאשר אינה גוששת, לדעת רב נחמן בר יצחק הוא. שהרי חיוב האמירה בגט, אינו תלוי אם הספינה יונקת מן הקרקא אם לאו, כמו לעניין מעשר ושביעית. אם כן אין כל הבדל בזה, בין הנהר ליבשה. ורב נחמן בר יצחק חולק על רבי ירמיה ועל אביי. רש״י.

151. לפי פירוש רש״י, פיסגת הר זה, היא הגבול הצפוני של ארץ ישראל. וביאור שיטתו ראה בפירוט, בהערות על התוספות ציון (225). ושאלת התנא של הברייתא כעת היא, מאחר והפיסגה משתפעת ויורדת לכיוון דרום [וכן לכיוון צפון]. אם כן עד היכן הגבול הצפוני מגיע, עד שפת ההר שהיא יותר דרומית. או שמא עד הפיסגה הנמשכת יותר לכיוון צפון.

הגבול. או שפתו, הנמצאת במרחק הילוך של יום או יומיים ממנו, לכיוון דרום.

תנא קמא אומר: **כל ששופע** — שמתחיל ההר להשתפע — **ויורד** מפיסגת **טורי אמנון ולפנים** — דרומה לצד ארץ ישראל. הוא **ארץ ישראל** משום שפיסגת ההר היא הגבול. ומצידו השני, המקום המשתפע מפיסגרת **טורי אמנון ולחוץ** צפונה, הוא **חוצה לארץ**. ומה דין **הנסין** — האיים — **שבים**, בצד המערבי הסמוך לארץ ישראל. [האם דינם כארץ ישראל, או כחוץ לארץ]? תשובה: **רואין אותן** במקומם **כאילו חוט מתוח עליהן** מלמעלה, שראשו מתחיל **מטורי אמנון** בצפון והוא נמתח והולך **עד נחל מצרים**, שהוא גבולה הדרום מערבי של הארץ המתחבר לים התיכון.[152] ולפי זה קובעים את דינם [של הניסין]: **מן החוט ולפנים** — מזרחה לכיוון ארץ ישראל, דינם, **כארץ ישראל. מן החוט ולחוץ** — לכיוון מערב — דינם **כחוץ לארץ.**

רבי יהודה אומר: כל הים **שכנגד** אויר של **ארץ ישראל** לצד מערב, אפילו עד אוקיינוס שהוא בסוף העולם, **הרי הוא כארץ ישראל. שנאמר** [בספר במדבר פרק לד]: "**וגבול ים. והיה לכם הים הגדול**[153] **וגבול. זה יהיה לכם גבול ים**".

והנסין, אשר שייך לדון עליהם, [אם הם בתוך התחום הארץ, או לא], אינם אלו שנמצאים בצד מערב של ארץ ישראל. אלא אלו **שבצדדין**. לצד צפון ולצד דרום שיש מהם המתפשטין צפונה או דרומה, מחוץ לתחום הארץ. ואשר כדי לקבוע את דינם, **רואין אותן** במקומם, **כאילו חוט מתוח עליהן** מלמעלה, **מקפלוריא** — שהיא העיר השוכנת בפסגת טורי אמנון [והיא הגבול הצפוני!], מערבה **ועד ים אוקיינוס**. והחוט השני מתוח **מנחל מצרים**, שבדרום ארץ ישראל מערבה, **עד ים אוקיינוס**. ועל פי זה נקבע הדין: **מן החוט ולפנים** — לצד החוט השני [כלומר בין שני החוטין], נחשב **ארץ ישראל**. אך מן החוט **ולחוץ** — צפונה מקפלוריא ודרומית לנחל מצרים — הרי זה **חוצה לארץ.**

ושואלת הגמרא: **ורבנן, האי "וגבול"** — מילה זו הנראית מיותרת בפסוק, [שממנה למד רבי יהודה את דינו] — **מאי עבדי ליה** — מה ידרשו בה?

ועונה הגמרא: **מיבעי לחו** — צריכים הם את זאת כדי ללמוד — שגם **הנסין** הנמצאים בים בצד המזרחי של החוט, נחשבים כארץ ישראל [לעניין מעשרות, שביעית וכדומה].

---

152. נמצא שארץ ישראל שוכנת בין טורי אמנון בצפון מערבה לבין נחל מצרים בדרום מערב. ולאורך קו הגבול המערבי, הנמתח בין שני המקומות הנ"ל, הים נכנס לתחומה של ארץ ישראל. ולפעמים יש בחלק זה, איים המתפשטין למזרח החוט, לתוך שיטחה של ארץ ישראל. ולמערב החוט, מחוץ לתחומה של ארץ ישראל.

ולפיכך נקט התנא שהסימן הוא על ידי מתיחת החוט, ועל ידי זה ניתן יהיה לדעת איזה חלק מהאיים שייך לארץ ישראל, וחייבים בו במעשר ובשביעית, כדין ארץ ישראל. ואיזה מהם מחוץ לתחום ודינו כדין חוץ לארץ. רש"י.

153. ומיתור המילה "וגבול" שבפסוק, לומד רבי

ואין אומרים בכך, שתחומה של ארץ ישראל מגיע רק עד שפת הים.

ומסבירה את דעת רבי יהודה:

ורבי יהודה סובר: **נסין, לא צריכי קראי** — אינם צריכים פסוק מיוחד. כי מאחר והם נמצאים בתוך התחום, ודאי דינם כארץ ישראל!

הגמרא דנה בענין נוסף מדברי המשנה:

שנינו במשנתנו: "**רבי מאיר אומר: עבו, דינה כארץ ישראל לעניין גיטין**".

בעו מיניה — שאלו ממנו [התלמידים] — **מרבי חייא בר אבא**. מה דינו של **המוכר עבדו**[154] **לסוריא**? האם נחשב — **כמוכר**

יהודה שאף רוחק הים שכנגד [שממול] ארץ ישראל, הוא בכלל התחום, עד ים אוקיינוס הנמצא בסוף המערב. רש"י.

154. סוריא היא ארם צובא. ונמצאת בצפון ארץ ישראל אחרי עכו. וכבשה דוד המלך בכיבוש יחיד. וראה מה שמוסיף רש"י בעמוד ב (דיבור המתחיל: כיבוש יחיד), **שבשעה שכבש לא היו איתו כל ישראל**, כדרך שהיו בכיבוש הארץ על ידי יהושע. ששם היו כולם, וכבשוה לצורך כל ישראל, קודם שחילקו את הארץ לשבטים. **אבל דוד, לא כבש אלא לצורכו**. ומבואר בדברי רש"י, שגדר כיבוש יחיד הוא, שכבש לבדו בלי הכלל ישראל, וכן, שלא כבש אלא לצורך עצמו ולא לצורך הכלל. ויש לעיין מה הדין אם כובש לבדו, אך לצורך כל ישראל. האם די בזה כדי לתת לזה שם של כיבוש רבים. ובעצם הדבר יש להבין, היאך שייך שכל ישראל יצאו יחד למלחמה. ועיין ברמב"ם (פרק א מהלכות תרומות הלכה ב), שכתב: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכובשן מלך ישראל או נביא מדעת כל ישראל. וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אבינו. אינו נקרא ארץ ישראל, כדי שינהגו בה כל המצוות. עד כאן לשונו. ומדקדק המנחת יהודה (באות עג) בדבריו. שבתחילה כתב שכדי שיהיה על הכיבוש דין כיבוש רבים, צריך שיהיה על פי מלך או נביא מדעת כל ישראל. אך בסוף דבריו כתב, "אבל יחיד מישראל וכו' **שכבשו לעצמן**", אשר משמע מזה, שאם היו כובשין בשביל כל שיראל, היה זה כיבוש רבים. אף אם לא היה זה על פי מלך או נביא. ומבאר המנחת יהודה, שיתכן שכוונת הרמב"ם היא, שעיקר הכיבוש צריך להיות בשביל כלל ישראל, אלא שכאשר נעשה על פי מלך או נביא, ממילא נחשב עבור הכלל. אכן, אם הכובש הוא יחיד או משפחה וכד', **הרי תלוי מהי דעתם בכיבוש**. אם דעתם לכבוש עבור כל ישראל, נחשב בזה כיבוש רבים. ורק אם עושים זאת לצורך עצמם, הרי זה כיבוש יחיד. ולפי זה יש לומר, שזוהי גם כוונת רש"י בדבריו. כי באמת מסתבר שכל כיבוש שעשה דוד לצורך הכלל, מן הסתם השתתפו איתו כולם במלחמה. וזהו הנקרא כיבוש רבים. אך במקום שלא כבש אלא לצורך עצמו, הרי זה כיבוש יחיד.

ומעתה יש לפשוט מה שהסתפקנו, בעניין יחיד הכובש לצורך הכלל. אשר לפי מה שנתבאר, גם זה נחשב כיבוש רבים. וממילא אפשר לומר גם, שמה שכתב רש"י שכלל ישראל השתתפו איתו בכיבוש [וכן מה שכתב במסכת עבודה זרה (ויובא לקמן), שהיו עימו ששים ריבוא], אין הכוונה שצריכים כולם לצאת בפועל לכבוש. אלא עצם זה שהיחיד עושה זאת על דעת הכלל ולצורכם. די בזה כדי להחשיב זאת

בחוץ לארץ דמי ויוצא העבד לחירות. וכמו שהמשנה אומרת לקמן [דף מג עמוד ב], שקונסים את הקונה על שהוציאו מארץ ישראל. מאחר ועבד שייך במצוות[155] ואסור לו לצאת מן הארץ.[156] **או לא** יוצא לחירות, שהרי דוד המלך כבשה והוסיפה על

כיבוש רבים. ועיין בדברי רש"י במסכת עבודה זרה (דף כ עמוד ב) שמבואר טעם אחר, מדוע נקרא כיבוש יחיד. וזה לשונו שם: ... וכיבשה דוד וחיברה לקדושת ארץ ישראל **שלא על פי הדיבור** [כלומר, ללא ציווי מפורש מה']. **ובלא ששים ריבוא** [של כלל ישראל]. וראה שם בתוספות (דף כא עמוד א, דיבור המתחיל: כיבוש) שכתבו בשם רש"י, שדוד כבש ללא אורים ותומים וללא ששים ריבוא. ובשם הרב יצחק מהרפוט כתבו שם התוספות, שכל מה **שכבש יחיד**, כגון יאיר בן מנשה, אינו ארץ ישראל. והקשו עליו, שהרי אם המקום הניכבש היה מקודם ארץ ישראל. אם כן, אין זה נקרא כיבוש יחיד. ואם היה מקודם חוץ לארץ. אם כן, אפילו כבשוהו ששים ריבוא, הרי נקרא כיבוש יחיד. ולכן פירשו שם התוספות, **שכל מקום שלא היתה רשות לכובשו וכבשוהו, נקרא חוץ לארץ**. והיינו כל זמן שלא כבשו את כל ארץ ישראל, לא הורשו לכבוש את חוץ לארץ. והביאו מקור לזה מהסיפרי. ומשמע, שלאחר שכבשו את כל הארץ, הורשו לכבוש גם מקומות נוספים מחו"ל. והוסיף הריטב"א (במסכת עבודה זרה שם) וזה לשונו: "אבל סוריה שנכבשה קודם שנכבשה כל ארץ ישראל שלא כסדר, קרי לה כיבוש יחיד, כלומר שהיה הסכמת [החלטת־] דוד לבדו לכבשה, **שלא מדעת סנהדרין**". עד כאן לשונו. אבל המאירי שם כתב, שדוד מלך היה, **וכל מעשיו לא עשה אלא על פי בית דין הגדול**. וכן כתב הרמב"ם (בפרק א מהלכות תרומות הלכה ג) וזה לשונו: הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון ארם נהרים וארם צובא ואחלב וכיוצא בהן. **אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה** ... ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל, **מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל** ... ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואחר כך כבש ארצות אחרות, היה כיבושו כולו כארץ ישראל לכל דבר. **והארצות שכבש דוד, הן הנקראין סוריא**. עד כאן לשונו. ובמהר"י קורקוס (על הרמב"ם שם הלכה ב) פירש, שבנקודה זו נחלקו הרמב"ם והתוספות. דברי התוספות בסוגייתנו, יתבארו במקומם.

155. היה מקום לומר שמכיון שעבד שייך במצוות, ובארץ מקיים מצוות התלויות בארץ כגון מעשרות ושביעית. לכן אסור למוכרו לחוץ לארץ. מאחר ושם לא יוכל לקיים מצוות אלו. וכן כתב טעם זה בתוספות רי"ד לקמן דף מג:.

אכן, בסוריא אין שייך לומר זאת. שהרי מובא בברייתא לקמן [בסוף העמוד], שסוריא חייבת במעשרות ובשביעית. והיינו לפי מאן דאמר שכיבוש יחיד שמו כיבוש, וכדלקמן. אבל למאן דאמר אין שמו כיבוש, אין חייב בסוריא במעשרות ובשביעית, אלא מדרבנן. ואם כן, בזה שמכרו הפקיעו. מהחיוב דאורייתא לחיוב דרבנן.

ומכל מקום, ברש"י מבואר שהאיסור הוא בזה **שמוציאו מארץ ישראל לחוץ לארץ**. וכן מבואר בדבריו לקמן דף מג עמוד ב. וכן כתב הרמב"ם (בפרק ח מהלכות עבדים הלכה ו) וזה לשונו [באמצע דבריו שם]: "ומפני מה קנסו כאן הלוקח לבדו? שאילו לא לקח זה, לא יצא העבד לחוץ לארץ.

156. ואיסור זה מפורש ברמב"ם (פרק ה מהלכות מלכים הלכה ט), וזה לשונו: אסור

שטח ארץ ישראל וכיבוש יחיד שמו כיבוש.

ענה להם רבי חייא בר אבא:

אמר לחו, תניתוה — שנינו זאת בדברי המשנה "**רבי מאיר אומר עבו כארץ ישראל לגיטין**". משמע: **לגיטין, אין.** דוקא לעניין גיטין נחשבת עכו כארץ ישראל, מפני שבקיאין בה לשמה. או משום שעדים מצויין שם לקיימו. אבל לענין **עבדים** שנמכרו לשם, **לא** נחשבת היא, שהרי אינה מארץ ישראל. ואם כן, **כל שכן סוריא,** שאינה נחשבת כארץ ישראל לעניין עבדים,(157) **דמרחקא טובא** — שהרי היא רחוקה יותר [מעכו].

ועתה מביאה הגמרא ברייתא בעניין סוריא:

תנו רבנן: בשלושה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל, ובשלושה דרכים שוותה **לחוץ לארץ:**

לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם. אלא ללמוד תורה, או לישא אשה, או להציל מן העובד כוכבים. ויחזור [אחר כך] לארץ".

וראה גם בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תקל"א סעיף ד). ובמשנה ברורה (שם, סעיף קטן יד).

157. עיין בתוספות (דף ב עמוד א אמצע דיבור המתחיל: אשקלון) ובתוספות הרא"ש כאן האומרים, שעכו חציה בחוץ לארץ וחציה בארץ ישראל. ומשנתנו עוסקת בחצי שבחו"ל. ואת מה ששאלו בסוגייתנו מרבי חייא בר אבא, מפרשים התוספות שיסוד הספק הוא, האם נחשב כמוכר בארץ ישראל, מאחר ודעת התנא [בברייתא בהמשך הסוגיא] שכיבוש יחיד שמו כיבוש, ואם כן סוריא היא כארץ ישראל. או שמא, כיון שעפרה של סוריא טמא [כמובא באותה ברייתא], נחשבת היא כחוץ לארץ. ולפי זה מקשים התוספות, מהו הקל וחומר של הגמרא כאן, שאם עכו נחשבת כחו"ל לעניין עבדים, אם כן קל וחומר סוריא. הרי אדרבא, לסוריא יש מעלה שאין לעכו. והיינו שנכבשה על ידי דוד המלך וכיבוש יחיד שמו כיבוש. אבל עכו, בצידה השייך לחו"ל, אין לה שום שייכות עם ארץ ישראל. ומכח זה מפרשים שם התוספות, שאכן המשנה מדברת גם על חציה של עכו הנמצא בארץ ישראל. [והטעם שהצריכו את המביא גט משום לומר בפני נכתב וכו', הוא משום היותה רחוקה מהמרכזים הרוחניים של ארץ ישראל, כמבואר שם]. וממילא, הקל וחומר מעכו בסוגייתנו, הוא מחציה שבארץ ישראל על סוריא. "ומה המוכר עבד לעכו — יצא לחירות. [והטעם הוא, כמו שכתב הר"ן שם: "לפי שחציה של עכו מחוץ לארץ. דינה כולה כחוץ לארץ". דהיינו, שלעניין עבדים, החשיבו אף את החצי של ארץ ישראל כחו"ל, מאחר וחוששים שהם יתרחקו מקיום מצוות]. כל שכן סוריא, שהיא מרוחקת יותר [והחשש בה הוא יותר גדול]". אכן, עיין ברבנו קרשקש (גם בסוגייתנו וגם לעיל דף ב עמוד א), שמוכיח מהקל וחומר בסוגייתנו,שאף חציה של עכו הנמצא בחו"ל, דינו כסוריא, משום שאף הוא נכבש בכיבוש יחיד. וראה בדבריו לעיל דף ב, שמוסיף ביאור, שאף על פי שכל עכו נכבשה ביחד. מכל מקום, כיון שהקדימו לכבוש את חציה שבחוץ לארץ, לפני שהשלימו את כיבוש הארץ כולה. לכן דינה ככיבוש יחיד. [שיטתו בכיבוש יחיד, היא כדעת התוספות בסוגייתנו דיבור המתחיל: כיבוש יחיד, שכל שנכבש טרם שכבשו את כל ארץ ישראל, נקרא כיבוש יחיד].

הרמב"ם (בפרק ח מהלכות עבדים הלכה ו) פסק, שהמוכר עבד לסוריא או לעכו יצא

הגמרא נותנת **סימן** לששת הדברים על ידי אותיות[158] **ע"ב ב"ר ר"ק:**

והגמרא מציינת את ששת הדברים:

בשלושה שוותה לחו"ל: **עפרה טמא כחוץ לארץ.** משום שחכמים[159] גזרו עליה, כדי למעט ביציאת יהודים לשם. **והמוכר עבדו לסוריא, כמוכר בחוץ לארץ. והמביא גט מסוריא** לארץ ישראל, **כמביא מחוץ לארץ.** ומאחר ואין שיירות מצויות צריך השליח לומר: בפני נכתב ובפני נחתם.

ובשלושה שוותה לארץ ישראל: **חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל. והרוצה להיכנס לה** [אליה] **בטהרה** [מבלי להיטמא בטומאת "ארץ העמים"], **נכנס. והקונה שדה בסוריא,** נחשב **כקונה**[160] **בפרוארי** ח-ב **ירושלים.**

ומסבירה הגמרא את שלושת הדברים, בהם שוותה סוריא לארץ ישראל:

חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל. זהו משום שתנא זה **קסבר** — סובר: **כיבוש יחיד,** שכבש דוד את סוריא[161] לצורך

לחירות. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן רסז סעיף כב).

158. דרך האמוראים לתת סימנים לסוגיות התלמוד, או לחלקים מהם. משמעות אותיות הסימון כאן היא כדלהלן: **ע** — עפרה [של סוריא] טמא. **ב** — המוכר **עב**דו לסוריא כמוכר בחו"ל, **ב** — המ**ב**יא גט מסוריא כמביא מחו"ל. **ר** — חייבת במעש**ר** ובשביעית. **ר** — והרוצה ליכנס לה בטהרה, נכנס. **ק** — והקונה שדה בסוריא, כקונה בפרווארי ירושלים.

159. ומוסיף רש"י: ואף על גב שתנא זה סובר שכיבוש יחיד שמו כיבוש, אשר בגלל זה חייבת סוריא במעשר. מכל מקום, גזרו חכמים על עפרה. וגזירה זו נזכרה בברייתא במסכת שבת (דף יד עמוד ב). ומובא שם, שנגזרה על ידי יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים. וטעם הגזירה, מפרש שם רש"י: שמאחר וגוי שמת מטמא במגע ובמשא ובאהל, לדעת רבנן. והגוים קוברים מתיהם במקום שאינו מסויים. אם כן, **כל מקום בחוץ לארץ, הינו ספק קבר.**

ובפירוש המשנה להרמ"ם (במסכת אהלות פרק ב משנה ג) כתב: "כל הארצות אשר מחוץ לארץ ישראל, **שמחמת זלזולם במתים וקבורתם בכל מקום.** גזרנו על ארצותיהם טומאה זו וכו'. **לפי שאנו חוששין שמא יש בכל חלק מעפרה עצם כשעורה".** וכן כתב במשנה תורה (פרק ב מהלכות טומאת מת הלכה טז). ובתוך לשונו שם: " ... **מפני העצמות שאין נזהרין בהם".**

וראה גם את לשון המאירי במסכת עבודה זרה (דף ח עמוד ב) שכתב בתוך דבריו: " ... ונשים שבה [בארץ העמים] מצויות לקבור נפליהם בכל מקום. **או שמא החמירו בה כדי שלא יצאו מארץ ישראל".** ועיין עוד בתוספות במסכת נזיר (דף נד עמוד ב, דיבור המתחיל: ארץ).

160. פירוש: מגרשי ירושלים וכפרים שסביבותיה. תרגום ארמי של המילה "מגרשיה" — פרווהא. ברטנורא, סוף מסכת חלה.

161. ובכיבוש זה לא היו עימו כל ישראל ביחיד, כמו שהיו בכיבוש יהושע, שהיו כולם וכבשוה [את ארץ ישראל] לצורך כל ישראל, קודם חלוקת הארץ. רש"י. והנה, כבר הזכרנו לעיל (בהערה קנד) את דברי רש"י במסכת עבודה זרה שמוסיף, שדוד כבש את סוריא ללא אורים

עצמו,[162] **שמיה כיבוש**. וחלים עליה דיני ארץ ישראל.

והדין השני של הברייתא:

והרוצה להכנס לה בטהרה נכנס, ומקשה הגמרא: **והאמרת** בתחילת הברייתא **עפרה טמא**. אם כן לא שייך להכנס בטהרה?!

ומתרצת הגמרא: שנכנס לתוכה כשנשאוהו באויר **בתוך**[163] **שידה תיבה ומגדל**, ולא דרך על עפרה. וכמו ששנינו בברייתא.

דתניא: הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל, רבי מטמא את הנכנס. מאחר ואהל זרוק [המיטלטל] אינו אהל, להחשב[164] חציצה בינו לבין אויר ארץ העמים.

ותומים [כמו שכתבו שם התוספות בשמו], וללא ששים ריבוא. וצריך עיון, מדוע בסוגייתנו לא הזכיר זאת רש"י. וראה בספר ברכת אברהם שכתב לישב, שבאמת אין שאלת האורים ותומים מעכבת את עניין הכיבוש. והוכיח זאת מדברי הרמב"ם (בהלכות מלכים פרק ה הלכה א וב) שכתב **שב"מלחמת מצוה"** אין צריך ליטול בה רשות בית דין אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת. אבל **"מלחמת הרשות"**, אינו מוציא את העם בה, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ומוכח מזה, שאין צריך אלא סנהדרין ולא אורים ותומים. ולכן הוא מפרש שכוונת רש"י היא, שאם היה יוצא דוד למלחמה על פי אורים ותומים, אם כן אע"פ שמלחמה זו לא היתה אלא לצורכו, **בכל זאת היה לה דין** כיבוש, והיתה סוריא נחשבת ארץ ישראל. **מכיון שנעשתה על פי הדיבור**. ולפיכך במקום שלא היה על פי אורים ותומים, אם לא היה זה כיבוש רבים, הרי זה שלא כדין ואין לזה שם כיבוש. אך מה שכתב עוד רש"י שהיה זה בלא ששים ריבוא, התפלא שם הברכת אברהם על פשר הדין, מהו יסודו. וכי בכל מלחמה צריכים לצאת ששים ריבוא בדוקא, גם אם אין זקוקים לכולם?

162. ומקשה הכסף משנה (בפרק א מהלכות תרומות הלכה ד), מדוע הוצרכה הגמרא לומר שטעם החיוב בתרומות ומעשרות, הוא משום שהתנא סובר שכיבוש יחיד שמו כיבוש. הרי אפילו לפי הסובר שאין שמו כיבוש ופטורה מדאורייתא. חייבת סוריא מדרבנן. [וכדין כל המקומות הסמוכים לארץ ישראל, כנזכר שם ברמב"ם בהלכה א]. ומיישב הכסף משנה, שיתכן שבאמת הגמרא יכלה לומר זאת. אלא שרצתה להסביר את הלשון "חייבת", דהיינו אפילו מדאורייתא. ובשם המהר"י קורקוס תירץ, שמלשון שהתנא "חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל", משמע שחייבת מדאורייתא. משום כך העמידה זאת הגמרא לפי מאן דאמר זה, שאז חייבת היא מן התורה. וכן כתב המאירי וזה לשונו: ולפי סוגיא זו חייבת מן התורה. מפני שכיבוש יחיד, לעניין זה, נקרא כיבוש. וסיום דבריו: ומכל מקום, לעניין זה מיהא, אין הלכה כברייתא זו. אלא סוריא אינה חייבת בתרומות ומעשרות אלא מדבריהם. כמו שיתבאר בפרק השולח (דף מז עמוד א). וכן כתב הרמב"ם (בפרק א מהלכות תרומות הלכה ד) וזה לשונו: **והכל בסוריא מדברי סופרים**. והטעם הוא, משום שהלכה כדברי האומר **כיבוש יחיד אין שמו כיבוש**, וכמו שכתב שם הרדב"ז.

163. שידה — מרכבת נשים. עגלה עשויה כקופסא. (רש"י, עירובין ל ע"ב). מגדל — קרשים מסודרים זה על גב זה כצורת מגדל. (המתרגם שם).

164. לפי שכל דבר שאינו **אהל**, אינו חוצץ.

רבי יוסף ברבי יהודה מטהר אותו. כי לדעתו, אהל זרוק שמו אהל.

ומסבירה הגמרא: **ואפילו רבי לא קאי מטמא** — אינו מטמא — **אלא בארץ העמים,**

(רש"י) והנה במסכת נזיר (דף נד עמוד ב) מסתפקת הגמרא לעניין **אויר ארץ העמים**. האם גזרו עליו טומאה כמו שגזרו על עפרה. ולפי זה אף הנכנס בקרון סגור באויר ואינו דורך בעפר, נטמא. או שמא דוקא על גושה של ארץ העמים גזרו, אך לא על אוירה. ומנסה הגמרא לומר, שיתכן שזאת מחלוקתם של רבי ורבי יוסי ברבי יהודה בברייתא [המובאת גם בסוגייתנו]. שרבי סובר שגזרו גם על אויר ארץ העמים. ומשום כך הוא מטמא אף את הנכנס בשידה תיבה ומגדל. ורבי יוסי ברבי יהודה סובר, דוקא על גושה גזרו, אבל על אוירה לא גזרו ואינו נטמא, אלא רק המאהיל על גושה. וכאן השידה תיבה ומגדל **חוצצים** בינו לבין הגוש ומונעים ממנו מלהאהיל. ולכן אינו נטמא. אך הגמרא דוחה, שלדעת כולם, משום גושה גזרו [ולא משום אוירה]. ומחלוקתם היא בדין **אהל זרוק** [אהל המיטלטל]. רבי, המטמא, סובר שאוהל זרוק אין שמו אהל. ולכן, מאחר שאינו אוהל, אינו חוצץ בין הנכנס לבין הארץ, והריהו טמא. ואילו רבי יוסי ברבי יהודה סבר, אהל זרוק שמו אהל וחוצץ. אך שוב הגמרא מקשה, שאי אפשר לומר כן בדעת רבי יוסי. ומעמידה שמחלוקתם היא רק לעניין האויר, אם מטמא, או לא. לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, אין זה שכיח שיכנס אדם בשידה תיבה ומגדל. והכלל הוא, שעל דבר שאינו שכיח לא גזרו חכמים. ואילו לדעת רבי, אף שזה אינו שכיח, גזרו על זה חכמים. ואם כן יש להבין, מה הכריח את רש"י לפרש בסוגייתנו, שמחלוקתם של רבי ורבי יוסי הוא בדין אהל זרוק בדוקא, אם שמו אהל, או לא. וכתב בספר מנחת יהודה, שנראה ששאלה זו מתבארת בדברי התוספות [דיבור המתחיל: בשידה). שלאחר שהביאו את פירושו של רש"י, שרבי סובר ש"אהל זרוק אין שמו אהל", כתבו: **"וכדמוכח**, דמסיק דבסוריא על אוירה לא גזרו". **והיינו, שממסקנת הגמרא כאן, שלא גזרו על אוירה של סוריא**. נראה מוכח לרבותינו בעלי התוספות, **שלא גזרו על אוירה בכל אופן וצורה, אפילו אם אין שום דבר המפסיק בינו לגוש האדמה. וכן, אפילו אם מאהיל על הגוש, גם כן לא גזרו**. ומשמע מזה **שאם באמת היתה גזירה במאהיל על הגוש שטמא לא היה יכול להכנס בטהרה. אפילו אם נכנס בתוך שידה תיבה ומגדל.** וההסבר היחיד שניתן לומר בזה הוא, שזהו משום **שאהל זרוק אין שמו אהל**. כי אם היה שמו אהל, אם כן הרי הוא חוצץ בינו לבין הגוש. ומזה מוכח, שסוגייתנו מתנהלת ובאה לפי אותו שסובר במסכת נזיר, שנחלקו בדין אהל זרוק. וזה מה שמכריחו לרש"י. **והנה,** רש"י (בדיבור המתחיל: דגזרו על גושה), כותב: "מגע ומשא **ולא אהל**, כגון אם האהיל עליו וכו'". וכן בדיבור שאחרי זה: "שיהא **הנכנס לאוירה טמא**. ואפילו לא נגע ולא הסיט [הזיז] את גושה". ומשמע מדבריו, שמה שגזרו על האויר הוא **טומאה עצמית**. ולא משום אהל. ולכן כתב לפני כן (בדיבור המתחיל: רבי מטמא): "הילכך, חציצה דקא מפסיק האי אהל בינו **לאויר** ארץ העמים, לאו חציצה היא". הרי, שדייק בלשונו לפרש, **שהחציצה היא בינו לבין האויר**. ולא בינו לבין קרקע ארץ העמים. שהרי גם ללא חציצה — אינו מטמא באהל, כמו שפירש. ועל גזירת האויר, מועיל היותו בתוך שידה תיבה ומגדל. ולפי זה, צריך לומר, לפי הגאון ר"ש רוזובסקי (בשיעורי רבי

שגזרו חכמים טומאה **על** הנוגע **בגושה** [של עפר] או[165] הנושאו **ועל** הנכנס **לאוירה**, אף אם לא נגע בגושה. **אבל סוריא, על** הנוגע **בגושה גזרו. אך על** הנכנס **באוירה**, שלא נגע ולא הסיט [לא הזיז] **לא גזרו.** ולכן הנכנס בתוך שידה תיבה ומגדל אינו נטמא.

שמואל אות קח), שמדובר בשידה תיבה ומגדל הסתומים מכל צד. ודעת רש״י הוא, שאם אהל זרוק שמו אהל, מועיל הוא לחצוץ גם מפני האויר. ובמקרה כזה, אינו נקרא שנמצא באויר ארץ העמים כלל. אכן, מעיר רבי שמואל, דברי רש״י אלו אינם תואמים לסוגיא בנזיר הנ״ל. שהרי הגמרא שם רצתה להעמיד, שרבי המטמא את הנכנס באויר ארץ העמים [כגון בשידה תיבה ומגדל], זהו משום שהוא סובר שחכמים גזרו על אוירה [ולא רק על גושה]. ואם כן מבואר, שאם גזרו על אוירה, לא יעזור מה שנכנס בשידה תיבה ומגדל. ושלא כדברי רש״י כאן. ומוכרחים לומר, לדעת הגר״ש בדעתו של רש״י, אחת משתי אפשרויות. או שמדובר שם שנכנס בשידה תיבה ומגדל **שאינם סתומים מכל עבריהם**, ולפיכך אינם חוצצים. ועוד כתב שם לבאר, על פי דברי הגר״ח (חדושי רבנו חיים הלוי מבריסק הלכות טומאת מת פרק יא הלכה ה.) על התירוץ האחרון שם בגמרא, בביאור מחלוקת רבי ורבי יוסי ברבי יהודה. שהגמרא אומרת, שלדעת כולם גזרו משום האויר עצמו. אלא, שלדעת רבי יוסי [שיכנס אדם בשידה תיבה ומגדל] זהו דבר שאינו שכיח. ולא גזרו חכמים [טומאה] על דבר שאינו שכיח. ולדעת רבי, אף שאינו שכיח, גזרו על זה חכמים. וביאר הגר״ח [כדי לישב את דברי הרמב״ם בזה, שכתב שהטעם שטמא הוא, משום שאהל זרוק אינו אהל]. שמה שהגמרא אומרת, דבר שאינו שכיח, לא גזרו חכמים. היינו רק מאחר ויש כאן דבר החוצץ בין לבין הקרקע, כדי שלא יהא מאהיל על הקרקע. ורק באופן כזה, שיש כאן **הצלת אהל**, אף על **טומאת האויר** לא גזרו. אבל במקום שאין הצלה וכגון באהל זרוק [אם אין שמו אהל], **והריהו הוא באויר ומאהיל על הקרקע הטמאה.** הרי שבזה גזרו חכמים טומאה, אף אם הוא דבר שאינו שכיח. ולפי זה, ניתן לישב גם את דברי רש״י. אשר באמת גם לדבריו, מדובר בשידה תיבה ומגדל פתוחים [שאינם סתומים]. אלא, שאם אהל זרוק, שמו אהל, הרי שמועילים הם לחצוץ בפני האויר. וכמו שהגמרא אומרת, שבדבר שאינו שכיח, לא גזרו חכמים. ורק אם אין שמו אהל, אשר אז אינו מועיל לחצוץ בפני הטומאה. גזרו על האדם שיטמא, הגם שזהו דבר שאינו שכיח. אכן הגר״ש מעיר, שבלשון רש״י קצת קשה לומר כן. שהרי הוא כותב שהחציצה המפסיקה בינו לבין האויר אינה חציצה. ומשמע ששייך כאן חציצה. ואילו לפי פירוש זה, אין כאן חציצה כלל. וראה עוד בשעורי רבי שמואל שם בסוף דבריו, שמבאר בגדר טומאת אויר ארץ העמים. שמה שניטמא כאשר הוא נמצא באוהל פתוח, לשיטת רבי. **אינו משום שהטומאה נכנסת דרך הפתחים.** שהרי אין טומאת ארץ העמים כטומאת מת. הבוקעת ונכנסת. אלא, שעל ידי הפתח **נחשב שנמצא בחלל האויר של ארץ העמים.** ואם כן, המקום עצמו של תוך השידה, נחשב חלל אויר ארץ העמים. ולכן, כאשר סתומים הם מכל הכיוונים, נחשב מקום זה מבודד ונפרד מארץ העמים ואינו טמא. אמנם החזון איש (אבן העזר סימן קמד סעיף קטן ג), עמד על דבר זה, איך מועילה סתימתם מבחוץ לחצוץ בפני הטומאה. וכתב שם, שזהו מדין צמיד פתיל, עיין שם.

165. אבל אם מאהיל עליו, כגון שהכניסוהו

והדין השלישי: **והקונה שדה בסוריא** נחשב **כקונה** שדה **בפרוואדי ירושלים.**

ושואלת הגמרא: למאי הלכתא — איזה הלכה בא התנא להשמיענו [בדין זה]?

ועונה הגמרא: **אמר רב ששת:** [דין זה] בא **לומר,** שאם יהודי קונה שדה מגוי בסוריא. ורוצה הגוי[166] ללכת לדרכו בשבת **שכותבין**[167] — שמותר לכתוב — **עליו** — על השדה — **אונו** — שטר מכירה — **ואפילו בשבת** עצמה. כדי להציל את הקרקע מידיו.

לארץ ישראל, אינו מטמא. (רש"י. משנה במסכת אהלות פרק ב משנה ג).

166. מדברי רש"י משמע, שאם אינו רוצה ללכת לדרכו, אסור לומר לו לכתוב בשבת. אולם בשלחן ערוך של הגאון רבי זלמן (סימן שו סעיף כד) כתב, שמדברי הפוסקים משמע, שאף אם אינו הולך מותר. כי יש לחשוש, שמא יחזור בו מן המכירה.

167. הבית יוסף (סימן שו) כתב בשם האור זרוע שמותר לקנות בית בארץ ישראל מן הגוי בשבת. ומראה לו היהודי כיסים של כסף והגוי חותם [כלומר כותב את השטר] ומעלה זאת בערכאות — בבית דין של עובדי כוכבים. ובדרכי משה (אות ה), מוסיף בשמו שלא הותר אלא **בכתיבה של גויים**, שאינה אסורה אלא מדרבנן. אבל **כתב עברי** שאסור מדאורייתא, לא הותר לצורך ישוב ארץ ישראל. וראה מה שכתב בזה במחצית השקל (סעיף קטן יט) וכן במשנה ברורה (ס"ק מז), שכל הפוסקים חולקים על האור זרוע וסוברים שאף בכתב של גויים זהו איסור מדאורייתא. וכמובא במשנה בשבת דף קג "הכותב בכל לשון [בשבת], חייב". והנה מלשון האור זרוע שכתב, שמראה לו את הכסף. משמע, שאסור לתת לו מעות בשבת. וכן דייק מדבריו המגן אברהם (שם ס"ק כ). אכן מה שכתב "בארץ ישראל" אינו מובן. שהרי הברייתא בסוגייתנו אומרת שאפילו **בסוריא** מותר לקנות קרקע [או בית] בשבת, מטעם ישוב ארץ ישראל. וכן כתב בפירוש הרמב"ם (בפרק ו מהלכות שבת הלכה יא), שאחר שכתב "הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי, מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת. שאמירה לגוי בשבת אסורה מדבריהם. ומשום ישוב ארץ ישראל, לא גזרו בדבר זה. הוסיף: "וכן הלוקח בית מהם בסוריא, **שסוריא כארץ ישראל לדבר זה**".

אכן, מה שכתב בסיום לשונו "כארץ ישראל לדבר זה", מבאר המגן אברהם (שם) כוונתו, שהרי מעיקר הדין סוריא היא חוץ לארץ. וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ה מהלכות תרומות.

אמנם, המגן אברהם שואל על דברי הרמב"ם האלו. שהרי בגמרא אצלנו בגיטין מבואר, שיסוד ההיתר לקנות קרקע מן הגוי בשבת, הוא משום שתנא זה סובר שכיבוש יחיד שמו כיבוש. ואם כן מובן שבגלל זה אסור לתת לעובדי כוכבים חניה בקרקע, שנחשבת ארץ ישראל.

אבל לשיטת הרמב"ם שפסק שכיבוש יחיד אין שמו כיבוש (בפרק א מהלכות תרומות. ועיין שם בכסף משנה הלכה ד), אם כן קשה, איך נדחה דין דרבנן [של אמירה לגוי בשבת] לצורך דין דרבנן [לישב את סוריא, שזה רק מדרבנן]?

ועוד, מוסיף המג"א ושואל. הרי בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קנא סעיף ח), פסק שמותר למכור בתים לגוי בסוריא. ואם כן, כל שכן שאסור לקנות מהם בשבת, כדי להציל.

ובדרך אפשר כתב המגן אברהם, שיתכן שאף שמותר למכור להם. מכל מקום יש קצת מצוה בזה שקונה מידם ומציל את הבית מבעלותם. ובספר ברכת אברהם כתב ליישב את תמיהת

אך הגמרא מתפלאה: **בשבת פלקא דעתך** — האם הינך מעלה על דעתך [שמותר ליהודי לכתוב בשבת, שזוהי מלאכה דאורייתא]?

ומשיבה: **כדאמר** — כמו שאמר — **רבא** [במסכת שבת לעניין חולה שאין בו סכנה]: **אומר** היהודי **לעובד כוכבים ועושה** את המלאכה. **הכא נמי** — גם כאן הדין הוא כך,[168] **אומר** היהודי **לעובד כוכבים ועושה**. [כלומר, הגוי כותב את השטר על פי בקשת היהודי].

ומוסיפה הגמרא להבהיר: **ואף על גב דאמירה לעובד כוכבים** בשבת — שיעשה מלאכה, אסורה משום **שבות**. כאן, **משום** מצות **ישוב ארץ ישראל**,[169] לגרש הגוים

המגן אברהם על הרמב״ם, על פי מה שיסד רבנו הגר״ח (בחידושי רבנו חיים הלוי פרק א מהלכות תרומות הלכה כא), ביסוד החיוב להפריש תרומות ומעשרות בסוריא. **שלא רק הטילו על פירות סוריא חיוב הפרשה. אלא שמדרבנן יש עליה קדושה**, כמו שבארץ יש קדושה מן התורה. ולפי זה מסתבר, שבמקום שרצו לבטל את איסור שבות שלהם [לומר לגוי] כדי לקיים את דין הקדושה שהחילו על סוריא, יש להם את הכח לזה. שהרי הכלל אומר: הם אמרו והם אמרו. ומה שהתפלא המג״א משלחן ערוך (סימן קנא), שאין איסור ״לא תחנם״ במה שמוכר בית לגוי. כתב הברכת אברהם, **שעניין קניית בית בארץ ישראל, אינו נוגע כלל ללאו של ״לא תחנם״**. שהרי איסור זה **אינו יוצר** מצוה לקנות, אלא רק איסור **למכור לגוי**, והמצוה לקנות, היא רק מצד מצות ישוב ארץ ישראל. ומאחר ובסוריא יש קדושה מדרבנן [כנ״ל בפיסקה הקודמת בשם הגר״ח], אם כן יש גם מצות ישוב ארץ ישראל מדרבנן. ולפיכך הקילו חכמים. ועיין עוד בתוספת שבת (ס״ק כז) בזה.

168. מלשון הגמרא ״**אומר לעובד כוכבים ועושה**״, משמע, שמותר ליהודי לומר לגוי לעשות מלאכה. וכמו שממשיכה הגמרא ואומרת **שהתירו** אמירה לגוי משום מצות ישוב ארץ ישראל. וכן מוכח מנידון התוספות (בד״ה אע״ג) והראשונים, שדוקא למצוה זו התירו, ולא למצוות אחרות. וראה בהגהות הגאון רבי יעקב עמדין, מה שכתב על דברי הגמרא, וזה לשונו: נראה לי, היינו משום שסופר עובד כוכבים הכותב [את השטר], שליחותו דעובד כוכבים המוכר קעביד. [כלומר, שהסופר הגוי עושה שליחותו של המוכר הגוי, בזה שכותב את השטר]. והמוכר, המצווה לכתוב והסופר, שניהם — אדעתא דנפשייהו קעבדי — על דעת עצמם הם עושים. ולא שלוחי דישראל נינהו — ואינם שלוחים של היהודי״. ומוסיף: ״ומכל מקום, אם לא משום המצוה, גם זה היה אסור משום שבות, משום שישראל נהנה מן המלאכה״. עכ״ל. ומשמע מדבריו, **שלא הותר ליהודי לצוות כלל**, אלא רק המוכר הגוי עושה הכל מדעת עצמו. ורק באופן כזה התירו. אכן מדברי הגמרא לא משמע כן, אלא אדרבא שרק כאן משום מצות ישוב הארץ התירו לומר לגוי בפירוש שיכתוב השטר עבורו. ובמצוות אחרות לא התירו, וכמו שכתבו התוספות. ועוד, שאם נאמר שמותר לו לדבר עם הגוי על קניית הקרקע רק בדרך שיחה בעלמא (ברמז) שלא בלשון צווי. אם כן אין צורך להיתר מיוחד של מצות ישוב הארץ. שהרי אפילו לצורך דברים אחרים גם כן מותר באופן כזה. וכמובא במשנה ברורה (סימן שז סעיף קטן עו), בשם המגן אברהם.

169. בדברי רש״י מבואר שמצות ישוב ארץ ישראל, כוללת בתוכה שני חלקים. א. לגרש הגויים ממנה. ב. להושיב בה יהודים. וזה

ממנה ולהושיב שם יהודים, **לא גזור רבנן** — לא אסרו חכמים.

עתה דנה הגמרא במהות הנאמנות של עבד שהביא גיטו [גט שחרור] ואומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ומביאה הגמרא ברייתא:

תנו רבנן: עבד שהביא גיטו ממדינת הים, שצריך הוא לומר בפני נכתב ובפני נחתם,[170] כאשה המביאה גיטה. **וכתוב בו** [בגט] **עצמך** [אתה] ושאר כל **נכסי, קנויין לך** בשטר זה. הדין הוא: את **עצמו קנה** מאחר ונאמן הוא על שיחרורו, לומר "בפני נכתב", ואין צריך עדים לקיים השטר. אך

לשון הרמב"ן בספר המצוות (מצוות עשה ד): "שנצטוינו לרשת הארץ וכו' ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה וכו'. וזו היא, שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה. וכן אמרו בגמרא (סוטה דף מד עמוד ב) אמר רבא: מלחמת יהושע — לכבוש — דברי הכל חובה. מלחמת דוד — להרווחה — דביי הכל רשות. ומאמרם: "מלחמת יהושע — לכבוש" תבין, כי המצוה הזו היא הכיבוש וכו'. הרי נצטוינו כיבוש בכל הדורות. ואומר אני, כי המצוה שחכמים מפליגים בה והיא דירת ארץ ישראל, עד שאמרו בכתובות (דף קי עמוד ב), כל היוצא מארץ ודר בחו"ל, יהא בעיניך כעובד עבודה זרה וכו' הכל הוא ממצות עשה שנצטוינו לרשת הארץ לשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות. שמתחייב כל אחד ממנו ואפילו בזמן הגלות וכו'". עד כאן לשון הרמב"ן.

ובחידושיו על מסכת שבת (דף קל עמוד ב), כותב הרמב"ן על דברי הגמרא שלנו: "דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל הוא, שלא תחרב ארץ הקדושה. ועוד שאין אנו שוקלין מצוות זו בזו. ואין אנו יודעין מתן שכרה של מצוה, כדי שנאמר: כמו שהתירו זו נתיר אף זו [שם כוונתו לדחות שאין ללמוד אמירה לעכום לעניין מצוות אחרות. וכנידון התוספות בסוגייתנו, דיבור המתחיל: אע"ג]. אכן הרמב"ם, לא מנה את ישוב הארץ כמצוה. ואת ראיות הרמב"ן בספר המצוות, דחה שם המגילת אסתר. ומבאר שדעת הרמב"ם היא, שלא נהגה מצות ירושת הארץ וישיבתה, אלא בזמן משה ויהושע ודוד, וכל זמן שלא גלו ישראל מארצם. אבל לאחר שגלו, שוב אינה נוהגת לדורות, עד עת בו המשיח.

ומוכיח שם, שאדרבה, לפי הנאמר בכתובות (דף קיא), מוזהרים אנו שלא למרוד באומות, לכבוש את ארץ ישראל בחזקה. וכמו שדרשו שם מהפסוק "השבעתי אתכם בנות ירושלים וכו'".

ומה שהוכיח הרמב"ן מהגמרא בסוטה, שכיבוש הארץ היא מלחמת מצוה. כתב המגילת אסתר, שזהו דוקא כאשר לא נהיה משועבדים לאומות. ומה שהפליגו חכמים בשבת הארץ. זהו רק בזמן שבית המקדש היה קיים. אבל עכשיו, אין שום מצוה לדור בארץ. וסיים דבריו: לכך נאמר, שבודאי מצוה זו אינה נוהגת אחר חורבן הבית. שיבנה במהרה בימינו. אמן!

170. ההשוואה **לענין אמירת "בפני נכתב"** בין גיטי נשים לשחרור עבדים, היא כדברי המשנה (לקמן דף ט עמוד א): אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ולמביא. כן כתבו רש"י, הרשב"א ורבנו קרשקש. אך ראה בתוספות רי"ד (על הגליון), שכתב על פירוש זה שאינו נראה לו. שהרי לגבי אשה המביאה את גיטה, הגמרא שואלת (לקמן בדף כד), מדוע צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". והרי מיד כשקיבלה את הגט מיד בעלה, היא מגורשת. ומעמידה המסקנא באופן שאמר לה בעלה היי שליח הולכה שלי על גט זה המיועד לך [שתתגרשי בו רק במקום פלוני בארץ ישראל].

וחייבו אותה חכמים, שבבואה לפני בית הדין בארץ ישראל, תעיד ותאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", כדי שלא לחלוק בשליחות של מדינת הים. אבל אם מביאה עימה גט מחוץ לארץ, ואומרת בעלי גירשני בו בעודנו שם, הרי זו נאמנת, בלי שתאמר כלום. ובית דין מאמינים לה ומשיאין אותה על פי עדותה והטעם, משום עיגונא הקילו. והוא הדין, עבד שהביא גיטו ואמר: רבי [האדון שלי] נתנו לי ושחררני. נאמן הוא ומתירין אותו להינשא ליהודיה. **ואינו צריך לומר כלום**. ואין חוששים שמא הוא זייפו. אלא נאמן הוא לומר רבי נתנו לי כשם שהאשה נאמנת. וכן פירש הראב"ד (בפרק ו מהלכות עבדים הלכה ז), וכמו שכתב שם בלחם משנה.

אבל הרמב"ם פירש שם כפירוש רש"י, שגם באשה וגם בעבד **צריכים לומר** בפני נכתב ובפני נחתם. ולפלא הוא, שרבינו המאירי הסכים עם שתי השיטות גם יחד. שבתחילת דבריו פירש כמו רש"י והרמב"ם, שמדובר **באמר העבד** "בפני נכתב ובפני נחתם". אך בהמשך פירש כשיטת התוס' רי"ד וכתב: וכן הדין **אם לא אמר** וכו' אלא שמביא גיטו בידו ואומר שהרב נתנו לו, שנאמן הוא וכו'.

ובטעם שיטת רש"י והראשונים, ביאר הגאון רבי עקיבא איגר ביסוד הדין פלגינן דיבורא, [שאומרים כאן בשטר זה]. שדעת רש"י היא, שהטעם שעצמו קנה ונכסים לא קנה, אין זה בגלל שלגבי עצמו זהו שטר טוב [כלומר מקויים] ולגבי הנכסים אינו שטר טוב. כי באמת אם נתקיים השטר, הרי שצריך להחשב מקויים לכל הדברים [גם לעניין עצמו וגם לעניין הנכסים]. ואם אינו טוב, הרי שגם לעצמו אינו מועיל כלום. אלא שלגבי איסור [גם של אשה וגם של העבד], **משום עיגון, הקילו חכמים בשטר זה, שלא לחשוש למזוייף**. ואילו לגבי ממון, לא הקילו וחוששים למזוייף. ולכן, מכיון שבעצם הנתינה לא שייך שיתקיים אותו שטר רק למקצתה, דקדק רש"י לפרש שמדובר באופן שאומר השליח "בפני נכתב ונחתם" [וכגון שאמר לו האדון שלא ישתחרר בשטר, עד שיגיע לבית דין פלוני]. ובאופן כזה מועיל הקיום. ואף אם יערער האדון, לא יועיל ערעורו. אכן עצם העדות שמעיד "בפני נכתב ונחתם", שהיא עדות הקיום, מועילה רק לעניין עצמו ולא לעניין הנכסים. ולזה קוראת הגמרא פלגינן דיבורא, שהרי העדות מועילה רק לגבי עצמו ולא לענין הנכסים. וראה בחזון איש (סימן קמז על דף ח ע"ב), שכתב שלפי דברי הגאון רבי עקיבא איגר מבואר שאין זה פלגינן דיבורא כפשוטו. שהרי אין חולקים את דברים, מקצת מקבלים ומקצת אין מקבלים. **אלא יש כאן פלגינן בנאמנות העדות של העבד**. והיינו שמקבלים את עדותו לגבי עצמו. ואין מקבלים אותה לעניין הנכסים אם כן לגבי עצמו נאמן ולגבי נכסים אינו נאמן. ולפי זה קשה, שואל החזון איש, לפי מסקנתו של אביי בסוגיא [תשובתו השניה] שסובר מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו, כי לדעתו אין אומרים "פלגינן", אם כן זהו לאו דוקא בדיבור אחד ["כל נכסי"], אלא אפילו בשכתב בשטר שתי לשונות ["עצמך" ו"נכסי" קנויין לך], גם כן לא צריך להועיל. שהרי לדעתו אין שייך לחלוק הנאמנות. ועוד מקשה החזון איש, אם נאמר כן, אינו מובן מה הדמיון בין רבא שסובר פלגינן נאמנות לדברי רבי שמעון (במשנה במסכת פאה המובאת בהמשך). הרי שם באמת זהו פלגינן דיבורא. שהרי את דיבורו שאומר "כל נכסי" חולקים לדעת רבי שמעון, [ולרבי מאיר, אינו מועיל]. ומכח קושיות אלו, כתב החזון איש שיתכן, שבאמת גם בכותב "כל נכסי קנויין לך", מה שלא קנה עצמו לדעת אביי, הוא רק בגלל שלא קנה את הנכסים. כי מאחר והשטר לא נתקיים בעדים, וגם אי אפשר עתה לקיימו [שהרי אין עדים], לכן אינו קונה את הנכסים כלל. [ואף אם ינסה העבד לקחת את

את **הנכסים לא קנה**[171] עד שיקיים את השטר על ידי עדים כשאר קיום שטרות.

איבעיא להו — נשאלה בבית המדרש שאלה: שטר שהיה כתוב בו **כל נכסי קנויין לך, מהו** הדין? האם גם בלשון כזו, שכלל האדון את כל הנתינה בדיבור אחד, יש לחלק בין עצמו לנכסים וכמו שמחלקת הברייתא. או שמא, כיוון שהכל ניתן לו בדיבור אחד, אם כן לא פלגינן דיבורא. ומכיון שעל עצמו הוא נאמן, גם על הנכסים, נאמן.

אמר אביי: מתוך שקנה[172] העבד את **עצמו, קנה** אף את **הנכסים.**

אמר ליה רבא: בשלמא — [בשלום. כלומר בדבר זה, דבריך מתקבלים על דעתי] — את **עצמו ליקני** — הוא קונה. **מידי דהוה** — מאחר וזה כמו הדין — **אגט אישה.** שנאמנת היא להעיד על גיטה שהביאה ממדינת הים, ולומר בפני נכתב ובפני נחתם, ומתגרשת על ידו. **אלא** — אבל — **נכסים לא ליקני** — אין הוא יכול לקנות, על ידי

הנכסים על ידי שיתקוף וישתלט עליהם, לא תועיל לא תפיסה זו]. ובמצב כזה, כדי לקנות עצמו צריך לחלוק את הדיבור "כל נכסי". לרבא, אומרים פלגינן דיבורא. ולפי אביי אין אומרים.

וכן כתב לבאר דברי הגאון רבי עקיבא איגר בשיעורי רבי שמואל (אות קיז ד"ה ונראה), עיין שם.

171. ואף שעל פי שמלשון הברייתא משמע שאינו יכול לקנות הנכסים בשטר זה, מכל מקום, היינו רק בגלל שאין בו קיום. אבל לאחר שיקיים את השטר, ודאי שיועיל שטר זה לקנות אף את הנכסים. ואין צריך שטר אחר. חתם סופר.

172. בתשובתו הראשונה עונה אביי: "מתוך **שקנה** עצמו **קנה** נכסים". ואחר כך חוזר הוא בו ואומר: "מתוך **שלא קנה** נכסים **לא קנה** עצמו". והטעם שבשתי התשובות **משוה אביי את דין עצמו לדין הנכסים**, הוא משום שלדעתו אין אומרים פלגינן דיבורא. ולכן אפשר לומר רק את אחת משתי הדרכים. או קנה הכל. או לא קנה כלום. אך באמת, תשובתו הראשונה של אביי, אינה מובנת כלל. שהרי אם השטר אינו מקויים, ובשטר כזה לא ניתן לגבות נכסים. אם כן, מה מועיל מה שקנה עצמו, הרי מכל מקום לגבי הנכסים אין כאן שום עדות המועילה, כל זמן שלא קיימו את השטר. ובשלמא תשובתו השניה שאומר שמתוך שלא קנה נכסים, אף עצמו לא קנה, אפשר להבין. כי אף על פי שעדותו צריכה להועיל לגבי עצמו [כי לומדים עבד מאשה], מכל מקום כיון שהכל כלול בשטר אחד, ושטר זה אינו טוב לנכסים. לכן גם ב"עצמו" אינו זוכה על ידו. אבל תשובתו הראשונה אינה מובנת וכנ"ל. ועוד, שואל הגר"ש רוזובסקי (בשיעורי רבי שמואל אות קכא), הרי בכל מקום שאומרים לעניין עדות שלא פלגינן דיבורא. היינו, שאין מקבלים את עדותו כלל לגבי אף אחד מהדברים. וכגון הגמרא ביבמות (דף מז עמוד א), הדנה לעניין נאמנות האב להעיד על בנו, שהוא בכור, וכפי שלומדים זאת מהפסוק "כי את הבכור ... יכיר, לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו" (דברים, ראש פרשת כי תצא). האם נאמן גם לעניין דברים אחרים. כגון שמעיד עליו שהוא בן גרושה או חלוצה. ועל זה אמר רבינא שעל **בניו** הוא נאמן. אך על **בני בניו** אינו נאמן. מאחר ועליהם התורה לא העניקה לו נאמנות. ואם אין אומרים פלגינן, אם כן גם על בניו אינו נאמן!

שטר שאינו מקויים בעדים. **מידי דהוה** — וכמו הדין — **אקיום שטרות דעלמא** — בשאר קיום שטרות.

ולכן אביי חוזר בו:

הדר אמר אביי — חזר בו אביי ואמר [הפוך]: **מתוך שלא קנה נכסים** על ידי השטר [מאחר ואינו מקויים], **לא קנה** אף **עצמו.** כי לדעת אביי אין לחלוק בנאמנות השטר. אלא, או שמועיל להכל [גם לקנות את עצמו וגם לקנות הנכסים]. או שאינו מועיל לכלום.

אך גם על פסק זה מקשה רבא:

אמר ליה רבא: בשלמא את **הנכסים לא ליקני** — אינו קונה. **מידי דהוה** — משום שזה כמו — **אקיום שטרות דעלמא** — שאר קיום שטרות, שאינו מועיל, ללא קיום של עדים. **אלא** את **עצמו, ליקני** — שיקנה, **מידי דהוה** — משום שזה כמו — **אגט אשה.** שהיא נאמנת להעיד על גיטה, ללא קיום של אחרים. כך העבד, מדוע שלא יהא נאמן להעיד על שטרו, כדי להשתחרר?

אלא, אמר רבא: אחד זה ואחד זה — בין אם כתב לו שתי לשונות, כגון עצמך ונכסי וכלשון הברייתא. ובין אם כתב לשון אחת "כל נכסי" [וכלל את עצמו של העבד עם שאר הנכסים], הדין הוא: את **עצמו קנה.** אבל את **הנכסים לא קנה.**[173] — והטעם: משום שפלגינן דיבורא — דהיינו, שחולקים את דבריו של העבד, לעניין נאמנות. על עצמו נאמן ועל הנכסים אינו נאמן.

אמר ליה רב אדא בר מתנה לרבא: כמאן — כדעת מי פסקת את פסקך. **כרבי שמעון,**

וכן בסוף פרק ראשון במסכת מכות (דף נ עמוד א), רצה רב פפא להכשיר את עדי ההלואה, החתומים על השטר. אף שהם היו קרובים לערב. ועל כך טען לו רב הונא, שמכיון שאם הלווה לא משלם, פונים לערב. לכן נחשב גם הוא לווה ולפיכך נחשבים העדים קרובי הלווה והשטר פסול. אלא, שיש לשאול, מדוע לא נכשיר את השטר לגבי הלווה הרגיל ונפסלנו לגבי הערב, מכח פלגינן. [עיין שם בראי"ש סימן יג יד, שהקשה כן בשם הראב"ד]. אלא מוכח, שאם לא פלגינן, אין עדות השטר מתקבלת כלל. ואם כן קשה, מדוע אצלנו אומר אביי בתשובתו הראשונה שקונה הנכסים כמו שקונה את עצמו, הרי אם לא פלגינן דיבורא אין לקבל את עדותו כלל. וכתב בחידושי החתם סופר, שסברת אביי כאן היא, שמאחר ושחרורו של העבד, הוא מכח היותו חלק מהנכסים, אם כן אין אפשרות לחלוק. ומכיון שלגביו, שאף הוא נקרא נכסים, השטר מועיל. לכן מועיל הוא, גם על שאר הנכסים. ובשיעורי רבי שמואל ביאר את סברת אביי בסגנון אחר. והוא, שהדין כאן נובע מתקנת חכמים. שמאחר ומשום עיגונא [של אשה, וכן של העבד], הקילו חכמים להאמין לעדות של "בפני נכתב ובפני נחתם", והחשיבוה כקיום. סבר אביי, שמטעם זה תיקנו שיהא נאמן גם על שאר נכסים שבשטר. מכיון שבלי זה לא יהיה נאמן גם על שיחרורו. אך לבסוף הוא מסיק, שמכיון שבאמת לא תיקנו לו נאמנות לעניין הנכסים. ולקנות עצמו ללא נכסים, אינו יכול באותו שטר. שהרי לא פלגינן דיבורא. לכן הוא אומר: מתוך שלא קנה נכסים, אף עצמו לא קנה.

173. רבא סובר שבין אם כתב לו האדון דיבור

דאמר פלגינן דיבורא — שאמר שחולקים את נאמנותו של דיבור אחד לשניים. לדבר אחד נאמן, ולדבר אחר אינו נאמן. וכמו ששנינו במשנה [במסכת פאה, פרק ג משנה ח], **דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו**, כגון שכתב בשטר: "כל נכסי נתונין לך". **יצא** העבד להיות **בן חורין** [בשעה שקיבל את השטר]. כיון שאף הוא בכלל כל הנכסים.

אחד ובין אם כתב לו שני דיבורים, בהכל הדין הוא: עצמו קנה נכסים לא קנה. והטעם הוא משום פלגינן דיבורא. כמו שמפרש רבא אדא בר מתנה את דבריו. והנה, במסכת בבא בתרא (דף קלד עמוד ב) מובא שבעל שאמר גרשתי את אשתי למפרע [כלומר לפני זמן מסויים] אינו נאמן. [עיין שם ברשב"ם, דהיינו שאינו נאמן לומר שהיתה אז מגורשת ואם יש עדים שזינתה תיפטר מחנק]. והטעם שאינו נאמן, הוא משום שאין בידו [אפשרות עכשיו] לגרשה למפרע. אבל אם אומר גרשתי את אשתי עכשיו, הרי זו מגורשת. שהרי אם רוצה יש בידו עכשיו לגרשה, ומדוע לו לשקר?! ושואלת הגמרא, מה הדין אם אמר גרשתי את אשתי למפרע, האם נחלוק את דבריו ונאמין לו מכאן ולהבא [אף שעל למפרע אינו נאמן]. או שמא לא פלגינן דיבורא, ומכיון שאין מקבלים את דבריו לעניין למפרע. לכן, אף מכאן ולהבא אין מקבלים אותם. והגמרא מביאה בזה מחלוקת אמוראים.

ומקשה הגמרא על הסובר לא פלגינן דיבורא, מה שונה דין זה מדינו של רבא במסכת סנהדרין (דף י עמוד ב) שאמר: [בעל שאומר] איש פלוני בא על אשתי, הוא ועד אחר [נוסף] מצטרפין [להיות שני עדים נגד הבועל] ולהורגו על פי בית דין. אך על אשתו אין הוא נאמן, שהרי פסול הוא להעיד עליה. אם כן מוכח מדברי רבא שפלגינן דיבורא וחולקים את עדותו. שלגבי הבועל, נאמן. ולגבי אשתו, אינו נאמן. ומתרצת הגמרא, **בתרי גופי** — בשני גופים נפרדים. כגון כאן, הבועל והאשה — **פלגינן**. [לגבי הבועל העדות מתקבלת במלואה. ולגבי האשה, אינה מתקבלת כלל]. **בחד גופא** — כשמדובר בגוף אחד. כגון, שמעיד על אשתו שגירשה — **לא פלגינן**. [כמובן, רק לפי מאן דאמר זה].

ומבואר שבשתי המקומות, גם בסוגייתנו בגיטין וגם בסוגיא בבבא בתרא, הגמרא אומרת בפירוש, שזהו דין פלגינן דיבורא. ועיין בר"ן כאן שכתב, שרבא בסוגייתנו האומר פלגינן דיבורא, הוא לשיטתו בבבא בתרא, שהאומר פלוני בא על אשתי, הוא ואחר מצטרפין להורגו. וכן כתב הרא"ש במכות (פרק א סימן יג).

וראה מה שכתב לבאר בזה הגאון רבי שמעון שקאפ בשערי ישר (שער ו פרק יא), שבין באומר פלוני בא על אשתי, ובין באומר גרשתי את אשתי. אין הכוונה שבגלל דין הפלגינן דיבורא, אנו צריכים לשנות את המעשה ולומר שהיה באופן אחר. [כלומר, שבאמת פלוני בא על אשת איש, אבל לא זו]. **אלא שיסוד הפלגינן הוא, שלא הועיל דיבורו על כל הדינים היוצאים ממנו. אלא רק על חלק מהם**. והיינו שאף שלפי עדות זו שאנו מקבלים יוצאת עדות על אשתו, אין לו נאמנות להורגה כיון שהוא קרוב אליה. ורק על הבועל, נאמן הוא להורגו. וכמו כן בעבד שהביא גיטו וכן בכותב כל נכסיו חוץ משדה פלונית, אין מחזיקין לומר שעל עצמו הוא אומר אמת ועל הנכסים הוא משקר. אלא שהפלגינן הוא רק לגבי נאמנות כח הדיבור של העבד. שעל עצמו, דיבורו מועיל. אך על הנכסים, אין דיבורו מועיל. עיין שם. ובסנהדרין (דף ט עמוד ב) אמר רב יוסף: אם אחד מעיד שפלוני רבעו לאדם אחר במשכב זכור לאונסו [שלא לרצונו]. הנרבע ואדם נוסף מצטרפין להיות שני עדים נגד הרובע. ולהורגו על פי בית דין. אבל אם מעיד

אבל אם **שייר** האדון בנתינה **קרקע** בגודל **כל שהוא**,[174] או דבר אחר, כגון: "כל נכסי נתונין לך, חוץ מקרקע כל שהוא", **לא יצא** העבד להיות **בן חורין**. שהרי דוקא ברישא שנותן לו הכל, ללא שיגלה דעתו שברצונו לשייר משהו, יוצא העבד לחירות. ואין אומרים, שמא התכוון האדון לשייר את העבד לעצמו, שהרי לא שייר כלום. אבל כאן, שמשייר משהו לעצמו ואינו מפרט מהו: יש לפרש את דעתו, שאף את העבד עצמו התכוון לשייר לעצמו. ומה שכתב בשטר לשון כוללנית "כל נכסי" לא התכוון

שרבעו לאדם אחר לרצונו, הרי שאותו אדם רשע הוא. ואינו יכול להצטרף להעיד נגד הרובע. משום שהתורה אמרה "אל תשת רשע עד". אבל רבא סובר שגם כשמעיד שהיה לרצונו, הוא נאמן לגבי הרובע, אף על פי שעל עצמו אינו נאמן. והטעם הוא, שהרי לפי מה שמעיד על עצמו [שנרבע ברצון] הריהו רשע. והכלל אומר "אין אדם משים עצמו רשע, שהרי אדם קרוב אצל עצמו". ומסביר רש"י, שבמקרה כזה פלגינן דיבורא, כלומר מחלקים את דבריו. לגבי עצמו — אין מאמינים לו. ולגבי הרובע — הריהו נאמן. והגמרא מביאה אף את דינו של רבא (ממסכת בבא בתרא הנ"ל) לעניין פלוני בא על אשתו וכו', אשר גם בו יסוד הדין הוא פלגינן דיבורא. ומקשה אם כן, מה החידוש כאן בדבריו של רבא? ומתרצת: היה מקום לומר שרק כאשר מעיד על עצמו, אומרים פלגינן דיבורא, כי אדם קרוב לעצמו. אבל לגבי אשתו, אינו נחשב קרוב. ונקבל את עדותו במלואה, וגם היא תיהרג עם הרובע. קא משמע לן, שגם באשתו אומרים פלגינן דיבורא. ועליה אינו נאמן. וברור שגם כאן, אין הפירוש בפלגינן דיבורא, שחולקים את דיבורו. שהרי אם אין מקבלים את עדותו לגבי עצמו כלל, אם כן מתבטל המעשה לגמרי, ואין שייך להפליל את הרובע לבדו. **אלא בודאי שיסוד הפלגינן הוא בכלל הנאמנות של עדותו**. שעל הרובע הוא נאמן לומר שכך וכך היה המעשה. ואילו לגבי עצמו אינו נאמן. [אף שיתכן במציאות שהוא היה השותף למעשה. מכל מקום, הוא עצמו אינו נאמן להעיד זאת].

וביתר ביאור, כותב הגאון רבי שמעון (בשערי ישר הנ"ל ח"ב עמ' קנה), שיסוד המחלוקת בין רבא לרב יוסף בדין פלגינן הוא בזה. שרב יוסף סובר שלא פלגינן דיבורא, לחלק את דיבור העדות ולומר שלמחצית דבריו מתייחסים כאילו כלל לא נאמרה [כלומר כאילו לא אמר "לרצוני"]. אלא מחשבין את כל הדיבור כולו **כהגדת עדות. ולכן, אם מקצתה מתבטלת, כולה מתבטלת**. ורבא סובר, שמה שאמר "ל"רצוני", אין זה חלק מהעדות, אלא זהו דיבור בעלמא, שאינו שייך לעצם העדות על פלוני, ומאחר ובדיבור זה הוא משים את עצמו רשע, ואין אדם משים עצמו רשע. לכן נשארת עדותו רק על פלוני שרבעו. ומכיון שמה שאמר על עצמו אינו בתורת הגדת עדות, לכן אין בכוחו לגרע בעדות על פלוני. ומה שכתב בהסבר דברי רבא, שהדיבור על עצמו אינו חלק מהעדות, ולפיכך מה שאינו נאמן עליו, ואינו מגרע בעדות על אחר, נראה מפורש בדברי הר"ן בסוגייתנו, שמסביר את דברי רבא בסנהדרין, שכשמעיד על עצמו — פלגינן, לפי "שאין לגבי עצמו תורת עדות כלל". ועיין שם עוד בשערי ישר שהאריך בזה.

174. בבא בתרא (דף קנ עמוד א) אמר רב דימי בר יוסף אמר רבי אלעזר עשו מטלטלין שיור אצל עבד. ופירש שם רשב"ם: "דכי היכי דקתני שייר קרקע כל שהוא יצא לחירות, הכי נמי אם שייר מטלטלי כל שהוא יצא לחירות". רש"י.

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

ט-א **רבי שמעון אומר: לעולם הוא בן חורין,** בין באופן שקנה את שאר הנכסים שהעניק לו, כגון שפירט את מיקומה המדוייק של הקרקע המשויירת. 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 אחת מקרקעות האדון. שהרי על כל אחת מהן יש להסתפק, שמא היא המשויירת. 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 ששויו האמיתי עולה על ערך זה. מכל מקום, בעיניו שווה כן].

ומכך שרואים[175] שבכל שאר הלשונות,

---

175. עיין ברא"ש (סימן ז) שמביא את פירוש הרשב"ם (בבא בתרא דף קמט עמוד ב) שהוכחה 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 כל 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 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

[לבד 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 בהרא"ש, שגם עליו יש להקשות. אם הטעם הוא "כיון שנחת לשיורא", הרי אע"פ שאינו מזכיר שם הקרקע ששייר, 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). ובהרשב"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 השיור, 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 ציוה לפני מותו שיתנו דקל אחד מנכסיו לביתו, [שהרי הבת אינה יורשת במקום שיש בנים], ולא פירש את מיקומו המדוייק. וכשחלקו הבנים את נכסי הירושה, דחו אותה כל אחד מהם בטענה שהאב לא ציוה 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 חבירו ואמר שטר יש לך בידי ופרוע הוא. [כלומר, פרעת לי את החוב, אלא שאני לא קרעתיו]. 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 להוסיף 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 לשיור, 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.

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 שרבא, שהלכה כמותו, סובר כרבי שמעון, שפלגינן דיבורא והעבד יוצא לחירות. **והאמר רב יוסף בר מניומי** שכך **אמר רב נחמן: אף על פי שקילם**[176] — 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 בברייתא,

דתניא: כשנאמרו 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.

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 עצמו] **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.**[177] **ואינו חוזר בעבד, שהרי** כבר **יצא עליו שם בן חורין,** מרגע שקיבל את השטר. ומאותו רגע[178] אסור כבר להשתעבד בו מדין עבד.

ומכך שאומר רב נחמן שחוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד, רואים שהוא סובר[179] שפלגינן דיבורא. ואם כן איך יתכן שהוא פסק כרבי מאיר שלא פלגינן דיבורא?

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

---

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 שימות.

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

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

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 [וזכאי 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 ביסוד 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 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" שתלה הגירושין באי ביאתו. וכוונתו בזה היתה שרק **אם לא יחזור** אליה אז **יחולו הגירושין**, משום שהולך הוא

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 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

לדרכו ואינו רוצה להשאירה 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 שמשייר קרקע מסויימת, שאז אין צורך 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 שלאו 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 קנויין לך" או "כל נכסי קנויין 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

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]

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 — **דסמכת אהני** — שסמכת על אלה [המקיימים]? **סמוך אהני** —סמוך על השניים הפוסלין את החתימה. והעמד אותה בחזקת אשת איש![183]

אלא, המשנה מדברת על **ערער** שמערער

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 שוה, 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 בנתינה 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 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 אדוניו. 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

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]. ואילולי 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 אמירת "בפני נכתב"], אע"פ שכבר עבר זמן מאז שנתן.[וראה מה שכתבו בזה התוספות לעיל דף ה עמוד ב, ד"ה יטלנו].

וכן יש להוכיח, לדעת התורי"ד, מלשון הברייתא (לעיל דף ה עמוד ב) האומרת על שליח שנתן גט נלא אמר, "כיצד יעשה, יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה **ויאמר**". ומשמע, שאמירה מועילה גם לאחר שיצא הגט מתחת ידו.

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 מובן 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:

המביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר[1] **"בפני נכתב ובפני נחתם",**[2] **אם יש עליו עדים** חתומים — **יתקיים בחותמיו,**[3] על ידי אישור חתימות העדים.

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

וזו אחת[4] **מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים.**[5]

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, חוץ מחרש**

---

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.

5. מלשון המשנה משמע, לדעת הפני יהושע, ששוין הם לגמרי בדין נאמנות השליח. גם לעניין האמירה וגם לעניין 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 לעניין "איסורים".[כמבואר בתוספות, להתירו מעתה בבת חורין. וכן לחייבו בכל המצוות כיהודי גמור]. **ממילא, נפקע גם שיעבודו הממוני** מאותה שעה.

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

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 שנתחרש** בפתאומיות. עתה דנה הגמרא בדין השני של המשנה: **אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ולמביא.**

ומביאה הגמרא ברייתא בה מופיעים שלושה דרכים שבהם שוו הגיטים של אשה ועבד:

תנו רבנן: בשלושה דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים:

א. **שוו למוליך** גט מארץ ישראל לחוץ לארץ, **ולמביא** מחוץ לארץ 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 שחותמיהן** של שטרות אלו הינם **עובדי כוכבים,** הרי הם **כשרים,**[7] **חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים** שנפסלין על ידי חתימת גויים. בגט אשה הם פסולים

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 שמעתתא שמעתא ו פרק ד].

ולכן הוא מפרש, שמה שלא הקילו להאמינו על הממון, אין זה משום שממון יותר חמור, שהרי אדרבא, ערווה חמורה מממון. אלא, שלא היה צורך לחכמים להאמינו גם על הממון, מכיון שאין זה נוגע לעצם העדות.ולפיכך בעבד, מאחר וגם בו שייך עיגון [כמו שכותבים התוספות בדיבור המתחיל: שוו למוליך 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

משום שאינם בני כריתות, הואיל ואינם שייכים בתורת גיטין וקידושין. ומטעם זה נפסלין לחתום אף על שחרורי עבדים, לפי שבכל פסול שהוא מן התורה, שוה דין שחרור העבד לגט אשה מהלימוד "לה לה" בגזירה שוה.[8]

ומוסיפה הברייתא: **וכדברי רבי מאיר** [כלומר, לדעת רבי מאיר], שוין הם **בארבעה.**

וכמובא במשנה להלן [דף יא עמוד ב]: **האומר** לשליח, **תן גט זה לאשתי** [או] **ושטר שחרור זה לעבדי**, [וכוונתו היתה שיזכה השליח בגט או בשטר עבורם], אם **רצה** הבעל **לחזור בשניהם** קודם שהגיע הגט ליד האשה או שטר השחרור ליד העבד, **יחזור, דברי רבי מאיר.**[9]

כי לדעתו, הפסד וחוב הוא לאשה שתתגרש מבעלה, וכן לעבד שישתחרר מרבו. ואין חבין לאדם אלא בפניו. כלומר, אין אדם נעשה מעצמו שליח לאדם אחר כדי להפסידו, אלא אם כן הוא עשאו שליח.

אבל חכמים, שמנו רק שלושה דרכים, חולקים על רבי מאיר במשנה, וסוברים שבשחרור, מרגע שמסרו ליד השליח, אין האדון יכול לחזור בו. ואף על פי שהעבד לא מינהו להיות שלוחו. וטעמם הוא, משום שסוברים הם, זכות היא לעבד בכך שיוצא לחירות מתחת יד רבו. והיות שזכין לאדם שלא בפניו, הרי מיד כשמקבל השליח את שטר השחרור, יוצא העבד לחירות.

ומקשה הגמרא: **בשלמא לרבנן** [נוח ומובן לפי שיטת רבנן] זה שנקטה המשנה **מניינא,** את מספר הדרכים — שלושה— כדי **למעוטי,** למעט — **הא,** את שיטתו **דרבי מאיר** [כלומר, דוקא שלושה ולא ארבעה!].

י), שעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים, כשרים הם לעדות מן התורה. וראה מה שנכתב בזה בס"ד בחידושים על התוספות ציון 8.

אך יש לדקדק, מדוע הוצרך רש"י להוסיף שעל הדינים נצטוו בני נח, ולא די לו בטעם של דינא דמלכותא, המוזכר בגמרא להלן דף י עמוד ב. [עיין מהר"ם שיף].

ועוד, ששיטת כמה ראשונים שעובדי כוכבים פסולים הם מן התורה, ו"דינא דמלכותא" זהו רק תקנה מדרבנן. וכלשון התוספות רי"ד להלן דף י עמוד ב (ד"ה אמר שמואל):"אף על פי שאין שטר חתימת העובדי כוכבים חשוב שטר, מפני שאין כשרים להעיד מן התורה. [מכל מקום], כיון שהמלך גזר שיהיו שטריהן קיימין ויהיו נאמנין בעדותן, שטר כשר הוי וקונה אף במתנה ".עד כאן לשונו.ואם כן יש להבין. מה הביאו לרש"י להזכיר את שני הטעמים יחד, בעוד הם סותרים זה לזה.

וראה מה שכתב בזה בשיעורי רבי שמואל עמוד רג טור א.

8. ראה לעיל דף ט עמוד א ציון (קפא).

9. והטעם, משום שלדעתו **הפסד וחוב הוא לאשה שתתגרש מבעלה** .וכן **לעבד שישתחרר מרבו.** והדין הוא " אין חבין לאדם אלא בפניו" — כלומר, אין אדם נעשה שליח מעצמו לאדם אחר, כדי להפסידו. אלא אם כן עושה זאת בפניו.

אבל חכמים, המונים רק שלושה דרכים, חולקים על רבי מאיר במשנה. ולדעתם, מרגע שמסר האדון את השחרור ליד השליח, כבר אינו

אלא לרבי מאיר, קשה: **מניינא, למעוטי מאי** — מה בא למעט המניין? [לשם מה צריך לומר את מניין הדרכים]?

ומתרצת הגמרא: לפי רבי מאיר, המניין בא **למעוטי הא דתניא** — את ששנינו בברייתא: **עדים שאין יודעים לחתום, מקרעין להם,** שורטין ועושים רושם בסכין — **על נייר חלק,** ומסמנין את שמותיהם. ואחר כך הם **ממלאים את הקרעים** — את החריצים — **דיו.**

אמר רבן שמעון בן גמליאל: כמה דברים אלו **אמורים,** שמועילה עצה זו, **בגיטי נשים,** שהקילו בהם חכמים להכשירם בחתימות אלו כי רצו להצילם מלהשאר עגונות.[10] כגון במקום שממהר הבעל המגרש להפליג בים ואינו מוכן להמתין לעדים אחרים, או שהוא עומד למות ואין לו בנים, ומצילין אותה מלהזדקק ליבום. **אבל שחרורי עבדים ושאר כל השטרות, אם יודעין** העדים **לקרות ולחתום, חותמין. ואם לאו, אין חותמין.**

ואם כן, לפי רבי מאיר, בא המניין למעט קולת חכמים זו, שנוהגת רק בגיטי נשים, אך לא בשחרורי עבדים.

ומדקדקת הגמרא בסיום לשון הברייתא:

קריה — קריאה, **מאן דכר שמיה** — מי הזכיר אותה קודם עד שהוצרך רבן גמליאל להזכירה?!

ומיישבת הגמרא: **חפורי מחפרא** — לשון הברייתא חסר — **והכי קתני** — וכך יש לשנות בה: **עדים שאין יודעין לקרות** — **קורין לפניהם, וחותמין. ושאין יודעין לחתום** — **מקרעין** — משרטטין — **להם** על הנייר, והם ממלאים את חלל הנייר דיו:

ומקשה הגמרא על הברייתא: **ותו ליכא** — וכי אין עוד דרכים נוספות שבהם שווים גיטי נשים לשחרורי עבדים?

והא איכא — והרי יש את הדין ששנינו במשנה [להלן דף יג עמוד א]: **האומר: תנו גט זה לאשתי** או **שטר שחרור זה לעבדי, ומת** קודם שהגיע הגט ליד האשה או קודם שהגיע השטר ליד העבד, הדין הוא ש**לא יתנו** להם **לאחר מיתה,** לפי שאין גט לאחר מיתה.[11] אבל אם אמר: **תנו מנה לפלוני, ומת.** הדין הוא: **יתנו לאחר מיתה,** לפי

יכול לחזור. וזאת אף על פי שהעבד לא מינהו להיות שלוחו. וטעמם הוא, לפי שלדעתם **שזכות היא לעבד בזה שיוצא** לחירות מתחת יד רבו. ולפיכך, מאחר וזכין לאדם שלא בפניו. מיד כשקיבל השליח את שטר השחרור, יצא העבד לחירות.

10. כגון שממהר הבעל המגרש להפליג בים ואינו מוכן להמתין לעדים אחרים. או שהוא עומד למות, [ואין לו בנים], ומצילין אותה מלהזדקק ליבום.

11. ומוסיף רש״י, שאפילו לפי חכמים (בדף יא עמוד ב), הסוברים שזכות היא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחירות, וזכין לאדם שלא בפניו כאן אינו יוצא. ומשמת האדון אין נותנים לו את שטר השחרור. ואף שכשקיבל השליח את השטר בשביל העבד, **זכה בו לגבי זה שיותר לא יוכל האדון לחזור בו מהשחרור.** מכל מקום מודים חכמים, **שכל זמן שלא הגיע השטר בפועל**

לידי העבד, אינו משוחרר. ומכיון שמת האדון מאבד שטר השחרור את תוקפו. לפי שבשעת המיתה פקעה מהעבד רשות האדון. וחלה עליו רשות היורשין. וכדבריו כתב גם הרי״ף (בדף ה מדפי הרי״ף), וכמו שדייקו זאת הראשונים [הר״ן, הרא״ש בסימן יג ועוד, וכן בהגהות מיימוני בתחילת פרק ו מהלכות עבדים]. וכן כתב הרמב״ם (שם בפרק ו מהלכות עבדים הלכה א), וזה לשונו: ״ אבל אם אמר תנו גט זה לעבדי **אינו יכול לחזור בו. ולא יצא העבד לחירות עד שיגיע הגט לידו**. לפיכך האומר תנו גט זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה״. וכתב שם הרי״ף, שבדומה לזכיה זו מצאנו בגמרא להלן בדף יד (עמוד א) לעניין האומר לשליח: הולך מנה לפלוני, שאני חייב לו. אמר רב: [מצד אחד] חייב המשלח באחריות במעות. [ואם יאנסו ביד השליח, אין כאן כל פירעון]. [אך מצד שני] אם בא המשלח לחזור, ולומר לשליח החזירם לי שמא יאנסו ממך, אינו חוזר. לפי שכבר זכה בהם השליח עבור המקבל, לעניין זה שלא יוכל לחזור.

אמנם הרבה ראשונים חלקו על שיטת רש״י והרי״ף והרמב״ם בזה. וכמו שכתבו התוספות בסוגייתנו שדבר תמוה הוא. שהרי מכיון שלדעת חכמים זכות היא לעבד, אם כן פשוט הוא, **שמיד עם קבלת השליח את השטר, זוכה העבד בשחרורו**. ומוסיף הרא״ש, שמכיון שזכין לאדם שלא בפניו וזכיה מטעם שליחות היא. אם כן ברור הוא שנוח לו לעבד שיהיה זה שלוחו וכשבא השטר לידו כאילו בא ליד העבד. שאם לא נאמר כן, לא יובן מדוע אין האדון יכול לחזור בו, כל זמן שלא נסתיימה השליחות. אלא בודאי, שמיד עם קבלת השליח את השטר נשתחרר העבד ויצא לחירות.

ובאשר להוכחה שהביא הרי״ף, כתב הרא״ש שאינה ראיה. שהרי באומר ״ הולך מנה לפלוני״, באמת זוכה המלוה במעות מיד עם קבלת השליח, מטעם ״זכין לאדם שלא בפניו״. ונחשב כאילו באו המעות לידו. אמנם, להתחייב באחריותן, שזוהי חובה למלוה, לזה אין הוא נעשה שלוחו, לפי שאין חבין לאדם אלא בפניו.אבל כאן שאין בזכיית השליח בשטר אלא זכות לעבד, הרי שיד השליח נחשבת כיד העבד. ומיד עם קבלת השטר יצא העבד לחירות.

והרא״ש והר״ן הביאו ראיה לדבריהם מהמשנה להלן בפרק האומר (דף סג עמוד ב), לעניין האשה שאמרה לשליח התקבל לי [קבל עבורי] גיטי [מיד בעלי]. ובא השליח לבעל ואמר לו כן. והבעל נתן לו את הגט ואמר הולך [את הגט] ותן לה. ועל כך הגמרא אומרת, שמיד כשהגיע הגט ליד השליח, הרי היא מגורשת [וראה מש״כ בקרבן נתנאל אות ו]. ועוד, מוסיף הר״ן, משמע גם במסכת קידושין (דף כג עמוד א), שקונה העבד את עצמו. בשטר על ידי קבלת אדם אחר, בין לדעתו ובין שלא לדעתו.

וכן מוכח מהברייתא בפרק השולח (להלן דף מ עמוד ב), שהאומר עשיתי פלוני עבדי בן חורין והוא אומר לא עשאני, יצא העבד לחירות, משום שחוששין שמא זוכה לו את השטר על ידי אדם אחר. וכמו שפירש רש״י שם, שמכיון שזכות היא לעבד זכין לאדם שלא בפניו.

ובאמת, שלבד מן הראיות שמביאים הראשונים נגד שיטת רש״י והרי״ף והרמב״ם, הרי גם מצד הסברא, לכאורה אין דבריהם מובנים.שהרי אם אכן זוכה השליח בשטר עבור העבד וידו כידו, אם כן חל השחרור מיד. ומאיזה צד וסברא שייך לומר שמחלקים את הזכיה.שמועילה לעניין חזרה [שלא יוכל האדון לחזור], ואינה מועילה לעניין שחרור.

וראה בלחם משנה (בתחילת פרק ו מהלכות עבדים), שהרמב״ם חילק בלשונו בין האומר ״זכה בגט זה לפלוני עבדי״ לבין אם אמר ״תנו גט זה לעבדי״. שב״זכה״, יצא לחירות מיד. אך ב״תנו״, אינו יוצא לחירות, עד שיגיע הגט

שדברי שכיב מרע [גוסס] נחשבין ככתובין בשטר וכמסורים למקבל.[12]

לידו. וכוונתו בחילוק זה לסלק את כל קושיות הרא״ש והר״ן הנ״ל. שבכל המקומות הללו מדובר באומר ״זכה״ ולפיכך מועיל מיד לשחררו. אבל ״תנו״ אינו מועיל. ומה שהוכיחו מדף סג, שאם תן כזכי הריהי מגורשת מיד. דוחה הלחם משנה, ששם כיון שהיא עשאתו שליח לקבל, ודאי נחשבת קבלתו כאילו הגיע לידה.

ומכל מקום כתב שם, שיש להבין את טעם החילוק בין ״תן ל״זכה״, מאחר ואנו פוסקים ש״תן כזכי״, [כלומר שהאומר ״תן לפלוני״ דינו כאומר ״זכה עבורו״]. וזהו אפילו במתנה, כמובא ברמב״ם בפרק ד מהלכות זכיה ומתנה.

ומבאר הלחם משנה שדעת הרמב״ם היא, שאף ש״תן כזכי״, מכל מקום היינו רק לעניין זה שלא יוכל לחזור. אך אין כוונתו לזכיה גמורה. והראיה, שלא השתמש בלשון ״זכיה״, אלא נקט רק לשון נתינה. משמע שכוונתו בזה שלא יחול הגט עד שיגיע ליד העבד וראה שם מה שהוסיף.

ובפני יהושע כתב בביאור שיטתם, שמכיון שאמר האדון ״תנו״ וגילה בדעתו שלא יחול השחרור עד שיגיע הגט לידיו, הרי זה דומה לדין שליח **הבאה** הנזכר ברמב״ם בפרק ו מהלכות גירושין הלכה ד. וזה לשונו: ״וכן האשה שולחת שליח להביא לה גט מיד בעלה. וזהו הנקרא שליח הבאה, עד שיגיע הגט לידה. ואינו כשליח **קבלה** שעשתה האשה, שמיד כשמקבל את הגט מהבעל, הריהי מגורשת. כמובא שם בהלכה א.

ומחדש הפני יהושע בדין שליח הבאה, שאף על גב שאינה מתגרשת עד שיגיע הגט לידה, מכל מקום, הבעל אינו יכול לחזור בו לאחר שמסר את הגט ליד השליח. ואף אצלנו הוא כן. שאף שאין השחרור חל עד שיגיע השטר ליד העבד. מכל מקום, מרגע שקיבל השליח את השטר לידו, כבר אין האדון יכול לחזור בו.

ובהבנת דברי הפני יהושע, ראה מה שכתב בשעורי רבי שמואל אות קמה. ותורף דבריו שם, שבאמת שליח הבאה של האשה ידו כידה כמו בשליח קבלה. אלא שבשליח הבאה היא מגבילה את כח השליחות שלא תחול, אלא משיגיע הגט לידה ממש. נמצא, שעצם ״מעשה הגירושין״ נגמר בקבלת השליח, אך החלות אינה נהיית אלא רק כאשר היא מקבלת את הגט ולפי זה מובן מדוע אין הבעל יכול לחזור בו. וראה עוד באילת השחר.

והנה, בסוף דבריו כתב רש״י שכשמת האדון פקעה רשות האדון מהעבד וחלה עליו רשות היורשין. ומשום כך אין שחרורו [שמסר השטר לשליח] שחרור. וכן כתב להלן על המשנה בדף יג עמוד א. ומשמע מלשונו. שעצם השליחות שמסר האדון לשליח, אינה בטילה, אף לאחר שמת. אלא שמכיון שפקעה רשותו מהעבד, לכן אין יכול השליח לשחררו. וכן דייק מדבריו בספר קצות החשן (סימן קפח סעיף קטן ב) עיין שם. וראה גם באפיקי ים (חלק ב סימן מד).

אכן באבן האזל (פרק ו מהלכות עבדים הלכה א), העיר שמדברי רש״י על המשנה בדף כח עמוד א, משמע שכשמת המשלח בטלה השליחות. שעל דברי המשנה ״המביא גט והניחו [את הבעל] זקן או חולה, נותן לה בחזקת שהוא קיים״ מפרש רש״י: ולא חיישינן שמא מת [הבעל] ובטל שליחותו וכו׳.

ועיין שם (דף קב עמוד ב בדפי הספר ד״ה ולפי״ז), מה שכתב בביאור שיטת רש״י, ושלא יסתרו דבריו זה לזה.

12. תקנת חכמים היא זו, לפי שחששו שאם לא יהיה בטוח שיקיימו דבריו, תיטרף דעתו.

ומתרצת הגמרא: **כי קתני** — הברייתא אינה שונה אלא **מילתא,** דבר [דין] **דליתיה** שאינו **בשטרות** אחרים. אבל **מילתא** דבר **דאיתיה** — שישנו **בשאר שטרות,**[13] **לא קתני** — אינה שונה אותו. כמו שמצאנו, **דשלח רבין** מכתב **משמיה** — משמו של **דרבי אבהו: הוו יודעין ששלח רבי אלעזר לגולה** פסק הלכה **משום** — משמו של **רבינו: שכיב מרע שאמר "כתבו** שטר, **ותנו מנה** מנכסי **לפלוני", ומת** קודם שכתבו את השטר, הדין הוא: **אין כותבין** לו שטר, **ואין נותנין** את המנה,(14) כי יש לחשוש **שמא לא גמר** השכיב מרע בדעתו **להקנותו אלא בשטר** ולא בעל פה. **ואין שטר לאחר מיתה,** לפי שאז כבר פקעה רשותו של הנותן, ונכסיו עברו ליורשיו.

ושוב מקשה הגמרא: **והאיכא** — והרי יש

---

13. כגון שמסר שטר מתנה לשלוחו, שיתנו לאדם אחר ומת. לא יתנו השליח לאחר מיתה, לפי שלא התכוין הנותן להקנות לו את הקרקע, אלא לאחר שיגיע השטר לידיו. וברגע שמת פקעה רשותו. רש"י.

וראה במנחת יהודה (אות קכב ד"ה ולפי"ז), שמדברי רש"י משמע שדעתו היא ש"תן אינו כזכי", [ראה לעיל ציון (יא) דעת הרמב"ם בזה], ולכן לא יתנו לאחר מיתה. ולפי זה יוצא, שמדין זה, שישנו אף בשאר שטרות, נלמדים שני דברים. א. תן אינו כזכי. ב. אין שטר לאחר מיתה.

אך העיר שם, שקצת קשה לפי זה שהרי מהמעשה שהגמרא מביאה מרבין בשם רבי אבהו לעניין שכיב מרע שאמר וכו', ניתן ללמוד רק את הדין השני, שאין שטר לאחר מיתה. אך את הדין הראשון, שתן לאו כזכי, אין ניתן ללמוד. לפי שפירש שמדובר כאן במתנת שכיב מרע, שאינה חלה אלא לאחר מיתה. אשר בזה בודאי תן לאו כזכי.

14. מלשון הגמרא משמע שמדובר באופן שגם הכתיבה וגם הנתינה הם לאחר מיתה. ובזה הדין הוא שאין נותנין, אך אם הכתיבה היתה מחיים, יכול השליח לתת אף אם מת הנותן.

אמנם, מלשון רש"י שפירש שיש לחשוש שמא דעת הנותן היתה להקנותו בשטר, משיגיע לידיו. מבואר שאינו רוצה להקנות ע"י תקנת ח, שדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי. אלא שהקניין יהיה ע"י השטר עצמו. ומכיון שהזכיר לשון של מתנת שכיב מרע, שהיא לאחר מיתה. מוכח שדעתו שיחול קניין השטר לאחר מיתה, ואין שטר לאחר מיתה. ולפי זה יוצא, לדעת המנחת יהודה, שהדין לא יתנו לאחר מיתה " אינו רק כשלא הספיקו לכתוב את השטר מחיים. אלא אפילו אם כתבו את השטר קודם שמת, ואף מסרוהו למקבל המתנה, גם כן לא קנה. וכמו שפסק בשלחן ערוך חשן משפט (סימן רנ סעיף יז).

אבל אם ציוה השכיב מרע שיכתבו למקבל שטר צוואה, הרי שבאופן כזה, עיקר קניית המתנה הוא מכח הדין "דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי". ומה שציוה שיכתבו לו שטר, זהו משום שרצה שבנוסף למתנת שכיב מרע, יהיה גם שטר צוואה. אך לא שהשטר יעשה את הקנין. ולכן, במקרה כזה, אם מת ולא הספיקו לכתוב את השטר, אין כותבין ונותנין. אבל אם כתבו את השטר מחיים, אף שלא הספיקו ליתנו לו, יוכלו למסור לו לאחר מיתה. וראה שם במנחת יהודה, שכן דעת הריטב"א להלן דף יג עמוד א (ד"ה מתני'). וכן משמע מדברי הרשב"ם במסכת בבא בתרא דף קנב (ד"ה אין כותבין), עיין שם. וראה גם מה שהאריך בזה בשעורי רבי שמואל אות קסא.

דבר נוסף, אשר בו שווה דינם של גט אשה ושטר שחרור, והוא דין **"לשמה"**, כשם שבאשה צריך לכתוב את הגט לשמה, כך גם בעבד, צריך לכתוב את שטר השחרור לשמו.

בשלמא לרבה — [לעיל דף ב עמוד ב], הסובר שטעם התקנה שהשליח יאמר הוא משום "לשמה", אין זה קשה, משום שהיינו הדבר הראשון הנזכר בברייתא, ששוו **למוליך ומביא.**

אלא לרבא, שהטעם הוא לפי שאין עדים מצויין לקיימו, **קשיא** — מדוע אין מזכירה הברייתא ששוין הם בדין "לשמה"?

וקושיא נוספת, לפי שניהם:

ותו — ועוד — **בין לרבה בין לרבא האיכא** — הרי יש פסול של כתיבת הגט או השטר על דבר **מחובר**, השווה בשניהם.[15]

ומתרצת הגמרא: **כי קתני** — מה ששנינו בברייתא — אלו רק הדברים שיש בהם **פסולא**, פסול **מדרבנן**, כגון מוליך ומביא שחכמים הצריכוהו לומר בפני נכתב. וכן עד כותי, אינו פסול בשאר שטרות, אלא מדרבנן, לפי שמוחזקים הם לשקר בכך.[16] אבל בדברים שבהם הפסול הוא **דאורייתא** — מן התורה — **לא קתני.**

אך מקשה הגמרא: **והא** — והרי **ערכאות של עובדי כוכבים, דפסולא** — שפסול **דאורייתא** הוא, **וקתני** — ובכל זאת הברייתא שנתה אותם!

ומתרצת הגמרא: ברייתא זו, המכשירה חתימת עובדי כוכבים בשאר שטרות ופוסלת אותם בגיטי נשים ובשחרורי עבדים, מדברת **באופן שיש עדי מסירה** ישראלים, שראו את מסירת הגט ליד האשה והשטר ליד העבד. **וכשיטת רבי אלעזר, דאמר עדי מסירה כרתי.** ולדעתו אין צורך לעדים לחתום בגט.[17]

אך הגמרא חוזרת ומקשה: **והא** — והרי **מדקתני סיפא** — מכך שהברייתא שונה

---

15. פסול מחובר בגט נלמד מן הפסוק **"וכתב** לה ספר כריתות **ונתן** בידה". ומשמע, שרק גט שניתן למוסרו לאחר הכתיבה כשר. אך גט הצריך קציצה, קודם שיתננו, פסול. ואף בשטר שחרור נוהג דין זה, שכן הוא נלמד מגט אשה, בגזירה שווה "לה" "לה".

16. דעת רש"י שעד כותי פסול בשאר שטרות מדרבנן, לפי שחשודים הם לשקר. וכן מבואר בדבריו לעיל בראש העמוד, בדיבור המתחיל: חוץ מגיטי נשים, שכתב: "ועל הדינין נצטוו בני נח ".וכן פירש במשנה להלן דף י עמוד א.

אך דעת התוספות וכמה ראשונים אינה כן. וראה מה שנכתב בזה בהערות על תוספות בעמוד זה ציון (8). וכן מה שכתב בפני יהושע להלן דף י עמוד א, על דברי רש"י במשנה.

17. לפי רבי אלעזר המילה **"וכתב"**, הנאמרת בפרשת הגט בתורה, אינה מתייחסת אלא לכתיבת הגט על ידי הסופר, ולא לחתימת העדים.

ובאה ברייתא זו להשמיענו, שאף שעיקר הכריתות נעשית, לדעת רבי אלעזר, על ידי עדי המסירה. מכל מקום, אף הוא מודה **שחתימת עדים פסולים בגט** [אף שאינה נצרכת מן הדין], **פוסלת את הגט**. וכמו שאמר רבי אבא לעיל (דף ד עמוד א), "מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו". ופסול זה הוא מדרבנן, לפי

בסופה — **רבי שמעון אומר: אף אלו** [גיטי נשים] **כשרין. ואמר** על כך **רבי זירא: ירד רבי שמעון** בדבר זה **לשיטתו של רבי אלעזר, דאמר עדי מסירה כרתי,** והכשיר את הגיטין בעדי מסירה באופן שכתבם סופר יהודי. **מכלל** — משמע — **דתנא קמא סבר** שעדי מסירה **לא** כורתים אלא רק עדי חתימה. ואם כן, פסולים גיטין אלו מדאורייתא!

י-א ומיישבת הגמרא: אכן, גם תנא קמא סובר כשיטת רבי אלעזר, שעדי מסירה כרתי.

ומכל מקום, **איכא בינייהו** — יש ביניהם מחלוקת בעניין עדים בעלי **שמות** גוים **מובהקין.**

תנא קמא סובר, שאף במקרה כזה יש לחשוש שיבואו לסמוך עליהם ולמסור את הגט בפניהם. ולפיכך פסולים הם מדרבנן. ואילו רבי שמעון סובר, כיון שיהודים אינם נקראים בשמות כאלה כלל, אין גט זה נקרא מזוייף מתוכו. לפי שכולם יודעים שעדים אלה [החתומים] עובדי כוכבים הם, ולא יבואו לסמוך עליהם ללא עדי מסירה כשרים.

ושוב מקשה הגמרא:

והא — והרי — גם דין **חזרה** נזכר בברייתא, "רצה לחזור בשניהם — יחזור". ולדברי רבי מאיר, זה פסול **דאורייתא,** שהרי לאחר שביטל המשלח את שליחות השליח, אינו שלוחו,[18] ואין כאן גירושין כלל.

והיינו פסול דאורייתא, שכן התורה אמרה

שחששו חכמים שמא יבואו לסמוך על עדי החתימה הפסולין, גם כשאין עדי מסירה. ולא הכשיר רבי אלעזר, אלא במקום שאין עדי חתימה כלל.

אך לכאורה יש להקשות על מה שכתב רש"י בטעם הגזירה, שיש לחשוש שיסמכו עליהם אף בלא עדי מסירה. הרי ללא עדי מסירה, יהיה הגט פסול לרבי אלעזר, **אף אם החתומין עליו הם יהודים.** וכמו שהוכיחו זאת התוספות לעיל דף ד עמוד א דיבור המתחיל: דקיימא לן.

ותירץ בספר נחלת משה, שכוונת רש"י שיש לחשוש **שימסור את הגט בפניהם** ולא יקח עדי מסירה אחרים [יהודים]. וטעם החשש הוא, לפי שהוא יסבור שכשם שעכו"ם כשרים לחתימה, כך כשרים הם למסירה [בפניהם]. ולאחר מכן, כשיבוא הגט לידנו, לא נדע שעדי המסירה היו עכו"ם, ונכשירו.

ומה שלא פירש רש"י, שיש לחשוש שמא יבואו **לסמוך עליהם** לראיה שהיא מותרת. [כלומר שנסמוך על עדותם]. כתב האמרי משה (סימן טז סעיף קטן ה), שרש"י הולך לשיטתו **שעובדי כוכבים כשרים לראיה.** ורק להחיל על שטר הגירושין שם גט הינם פסולים, מטעם שהם אינם בני כריתות. ולכן כאן הגזירה היא רק שמא יבוא למסור בפניהם.

18. מלשון רש"י משמע שהשליח אינו יכול לתת את הגט מאחר ונתבטלה השליחות. אך אם לא היתה מתבטלת, אז גם אם לא היה הבעל מסכים, יכול השליח למסור את שטר השחרור לעבד. כי מאחר והוא מינה אותו להיות שליח, מעתה יש לו כח לקיים השליחות אף בלי רצון הבעלים.

אכן, אפשר להבין זאת לכאורה רק לפי שיטת הרמב"ם (בפרק ב מהלכות גירושין, הובאה בקצות החשן סימן קפח סעיף קטן ב ובאור שמח שם הלכה טו), שאם מינה שליח בהיותו **בריא** ואחר כך **נשתטה** , ונתן השליח את הגט

"ונתן בידה", וכאן לא נתן, לא הוא ולא שלוחו. **ובכל זאת, קתני?!**

ומתרצת:

באמת אינו תלוי בדאורייתא ובדרבנן, כפי שאמרנו מקודם. אלא, **כי קתני** — הברייתא שונה — **מילתא דאיתא** — דבר [דין] שאינו — **בקידושין,** אלא רק בגיטי נשים ושחרורי עבדים כגון: אמירת "בפני נכתב". וכן עד כותי כשר אבל **מילתא דאיתא**[19] — דבר שישנו — **בקידושין,** [ולא רק בגיטי נשים ושחרורי עבדים] כגון: "לשמה" ו"מחובר", **לא קתני** — אינה שונה.[20]

אך מקשה גם על זה:

לאשה, **הרי זה גט כשר מן התורה**. ורק רבנן פסלוהו, שלא יבואו לומר ששוטה בר גירושין. אם כן גם כאן, כל זמן שלא ביטלו, יכול השליח לעשות.

אבל לשיטת הטור (המובא בקצות החשן שם), שסובר שאם משתטה המשלח אין השליח יכול לעשות, שכן צריך הוא בשעת עשיית המעשה את **דעתו ורצונו** של המשלח. ומכיון שהמשלח אינו יכול לעשות, לכן גם השליח אינו יכול. לפי זה, אם גילה המשלח שאין דעתו ורצונו בשליחות זו, גם השליח אינו יכול לעשות.

וראה מה שדן בזה בספר סוכת דוד, ממה שנפסק להלכה (להלן דף לד), שגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא הוא.

19. אמירת **"בפני נכתב"** על ידי השליח אינה נוהגת בקידושין, לפי שאינה אלא תקנת חכמים בגט, כדי שלא יבוא הבעל לערער ויפסול את הגט. כן פירש רש"י., אך בריטב"א וברשב"א הבינו בדבריו שבגט החמירו להצריך "בפני נכתב". ותמהו על זה, שאדרבא הרי חכמים הקילו בגט להסתפק בעדות השליח, במקום להיזקק לקיום של שני עדים.

ולכן הם מפרשים, שהטעם שלא הצריכו בקידושין שהשליח יאמר, הוא משום שהקדושין תלויין בדעתה של האשה, ואם אינה רוצה אינה מקבלת.ומעתה אין כל חשש. שהרי אפילו אם יבוא הבעל ויערער לומר לא קידשתיה, אין זה מגרע בכוחו לגרשה כעת. ואף לחשוש, שמא קיבלה בינתיים, קדושין מאדם אחר, אין כל סברא. כי מאחר וקיבלה קדושין מהראשון, ולדעתה היא מקודשת, אין לה כל סיבה לקבל קידושין מאחר.

ועד כותי, לא הכשירוהו חכמים אלא בגט, לפי שאין עדי הגט חותמין זה בלא זה. אבל בקידושין ובשאר שטרות, שיכול לחתום האחד שלא בפני רעהו, לא הכשירו עד כותי.

וגם דין **ערכאות** המופיע בברייתא, שכל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם כשרין חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, אינו פוסל בקידושין. משום שדוקא בגט ובשטר שחרור גזרו חכמים לפוסלם, שמא יבואו לסמוך עליהם. ולפיכך הצריכו גט אחר. אבל בקידושין, כיון שמדאורייתא הינה מקודשת משום עדי המסירה. אם נאמר שאינה מקודשת, הרי תותר אשת איש לשוק! אבל בזה שאנו מתירין על פיהם, אין בכך כלום. שהרי איננו מתירין האיסור, אלא רק אוסרין המותר [ראה ברשב"א בזה].

20. דין "לשמה" ו"מחובר" ישנו אף בשטרי קידושין, לפי שמהפסוק "**ויצאה** מביתו **והיתה** לאיש אחר" הנאמר בגט, לומדים שהתורה הקישה [השוותה] הוויה [קידושין] ליציאה [גירושין]. וכמו בגט, נוהגים דינים אלו אף בשטר קידושין. (רש"י. קידושין דף ט עמוד ב).

וראה בפני יהושע שמקשה, שמכל מקום קיים דין "לשמה" הנוהג בגט ואינו נוהג

והא — והרי — **חזרה גופא** — חזרה עצמה שנשנתה לעניין גט אשה ושטר שחרור, **איתא** — ישנה גם **בקידושין**. שאם מסר שטר קידושין לשלוחו, ואחר כך רצה המשלח לחזור בו, הרי זה יכול לחזור. לפי שאין בזכיית השליח בשטר הקידושין "זכות לאשה, שהרי נאסרת היא בגללו להינשא לאדם אחר. ואף מזונות אינה מקבלת מהבעל על ידו, אלא משיכניסנה לחופה.[21] ומתרצת הגמרא שבכל זאת יש הבדל ביניהם:

בשליחות בעל כורחה של האשה, יש הבדל

בקידושין. שהרי, לאחר שהגמרא מעמידה את הברייתא כרבי אלעזר, הסובר "עדי מסירה כרתי". אם כן לפי זה, אין החתימה צריכה להיות "לשמה" מדאורייתא כלל, אלא רק מדרבנן, כדי שלא יהא נחשב כמזוייף מתוכו.

ואילו, במקרה כזה [בשטר קידושין, שיהיה **נכתב** "לשמה" ולא **נחתם** "לשמה" — הריהי ודאי מקודשת.

ומתרץ הפני יהושע שיתכן לומר, הואיל ועיקר דין "לשמה" ישנו אף בקידושין, לעניין הכתיבה. לכן לא נקטה אותו הברייתא. וכמו שכתבו התוספות לעיל (דף ט עמוד ב, ד"ה כי קתני), לעניין דאורייתא ודרבנן. וראה שם מה שהעיר על זה.

ולעניין מחובר בקדושין, כתב הרשב"א וזה לשונו: "משמע דמחובר נמי איתא בקידושין. והמקדש ב[דבר] מחובר לקרקע אינה מקודשת". וראה שם במגיה, שזוהי דעת בעל העיטור, אך הרשב"א ממשיך וכותב: " ולי נראה דלא אמרו כאן אלא לעניין שטר קדושין. אבל המקדש בדבר המחובר לקרקע [בתורת קידושי כסף], מקודשת".

וראה שם במגיה (ציון 543) שאף בתשובותיו (חלק א סימן אלף רכו) כתב הרשב"א כן. אולם בסימן תר כתב ששטר קידושין כשר במחובר. והביא לזה ראיה מדברי התוספתא עיין שם. וראה גם ברמ"א (אבן העזר סימן לב סעיף ד), שמביא את דעת הרשב"א, המכשיר שטר קידושין במחובר. ויתכן שהרשב"א בחידושים חזר בו, וכמו שכתב כן בפירוש בביאור הגר"א שם (סעיף קטן יא). וראה עוד בר"ן (עמ"ס קדושין בתחילת המסכת), ובתוספות שם (דף ה עמוד א ד"ה שכן)ובקובץ שיעורים שם.

21. צריך עיון בדברי רש"י, מדוע הוצרך להטעים את עניין החובה בקידושין, מצד שני הדברים. א. אין כאן זכות, מאחר והיא נאסרת על כל העולם. ב. אינו מתחייב במזונותיה.

ומבאר המהרש"א, שכוונת רש"י בזה היא, מאחר ובגירושין אנו אומרים שחוב הוא לאשה, [שיקבל השליח גט בשבילה], שהרי כל עוד היא אשתו, הוא חייב במזונותיה, ואין אומרים שזכות היא לה, מאחר וניתרת להינשא לאדם לאחר. לכן בא רש"י לומר שכאן אינו דומה. לפי שכאן בשטר קידושין אינו מתחייב במזונותיה. שהרי ארוסה אינה מקבלת מזונות. ומצד שני, אין לה זכות בקידושין, כיון שעל ידם היא נאסרת על כל העולם.

ויש להוסיף, שאף שמכח הקידושין יתחייב לנושאה, ויבוא על ידי זה לחיוב מזונות. מכל מקום, עכשיו עדיין אין חיוב מזונות ונחשב לה חובה.

אך יש להעיר בזה, כמו שכתב בספר טיב גטין, הואיל ושטר הקידושין אינו נכתב אלא מדעתה של האשה. וכמו שהגמרא אומרת במסכת קדושין (דף ט עמוד א). אם כן, האשה הסכימה לקידושין, וזכות הוא לה. ועוד הרי הגמרא אומרת " טב למיתב טן דו מלמיתב

ביניהם. **בגירושין**[22] **איתא,** יש, שיכול הבעל לשלוח את הגט בעל כורחה. **ובקידושין ליתא** — איננה.[23]

מתניתין:
כל גט — היינו כל[1] שטר — **שיש עליו עד** אחד [מתוך שניים] שהוא[2] **כותי** —

ארמלו " [טוב לאשה לחיות עם בעל שיש לו שני ראשים מאשר להיות לבד].ואם כן מדוע בזה שמקדשה, אין נחשב לה זכות מצד זה ?

22. מבואר בגמרא שבגירושין ובשחרור ישנה שליחות בעל כורחם של האשה והעבד. וראה בחדושי מהר"ץ חיות, שמכאן קשה על שיטת הנודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סימן עב) שכתב, שלדעת הרא"ש שאין למנות שליח לחובתו של אדם. אם כן אף בגט, הגם שמן הדין יכול לגרשה בעל כורחה, מכל מקום היינו דוקא הבעל עצמו. אבל על ידי שליח, אינו מועיל לעשות שליח לחובתה בעל כורחה. וכתב על זה המהר"ץ חיות, שנעלמו מעיניו של הנודע ביהודה דברי הגמרא כאן, אשר מוכח במפורש שבגירושין יש שליחות בעל כורחה.

23. והיינו משום שבגירושין, מכיון שיכול הבעל לגרשה אפילו בעל כורחה. לכן, יכול הוא גם למנות שליח לגרשה בעל כורחה. אך בקידושין, שהדין הוא שאין האשה מתקדשת אלא מדעתה, כמובא במסכת קידושין (דף ט עמוד א). לפיכך גם השליח אינו נעשה בעל כורחה.

ולפי זה, כך הוא פירושה של הברייתא. בדבר זה שוו גיטי נשים ושחרורי עבדים, שבשניהם יכול השליח להיעשות בעל כורחם של האשה והעבד. ואם רצה הבעל לחזור — חוזר. מה שאין כן בקידושין, אף שיכול לחזור, מכל מקום אין שייך בהם שליחות בעל כורחה של האשה.

1. ראה בתוספות בתחילת המסכת שגם שאר שטרות נקראים לפעמים גט, ולא רק גט אשה. וראה גם בפירוש הברטנורא תחילת פרק עשירי במסכת בבא בתרא.

2. במסכת קידושין (דף עה עמוד ב), נחלקו תנאים אם כותים **"גירי אריות הם"** — כלומר, שאין כוונתם בגירות טהורה, ונשארו עובדי כוכבים כשהיו. או שמא **"גירי אמת הם"** — וכוונתם בגירות הינה כנה, לקבל על עצמם עול מצוות ולהיות יהודים כשרים.

וראה בתוספות בחולין (דף ג עמוד ב) וביבמות (דף כד עמוד ב), **שלפי הסובר "גרי אריות הם", הרי הם כגויים גמורים, ושחיטתם פסולה כשל עובד כוכבים.** וטעם הדבר, לפי שבשעה שהתגיירו, לא עשו זאת בלב שלם. וכמו שכתוב בספר מלכים ב (פרק יז) "את ה' היו יראים [כלומר מפחדים] ואת אלהיהם היו עובדים". ולדעת הסובר "גרי אמת הם", זהו משום שנתגיירו לגמרי, והרי הם כיהודים גמורים. וראה גם בתוספות להלן (עמוד ב דיבור המתחיל: אי לאו), שלפי דעה זו, הרי הכותי כשר לעדות מדאורייתא.

ועיין בפרי מגדים יורה דעה (סימן ב סעיף קטן שפתי דעת סעיף קטן כד), שהמכשיר עד כותי במשנתינו סובר כמאן דאמר "גירי אמת הן".

וכתב הרמב"ם (בפרק ו מהלכות עבדים הלכה ו), שבזמן הזה גזרו על הכותים שהם כגוים לכל דבריהם. והוא על פי המובא במסכת חולין (דף ו עמוד א), שמצאו חכמים שהכותים היו עובדין לדמות יונה שהיתה נמצאת בראש הר גריזים.

ועיין בש"ך (יורה דעה סימן קנט סעיף קטן

פסול. חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, שאם אחד מן העדים החתומים על הגט או על שטר השחרור הוא כותי — כשרים הם.

מעשה שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי — השוכן בדרום הגליל, בגבול ארץ הכותים — **גט אשה. והיו**[3] **שני עדיו עדי כותים** — **והכשיר** רבן גמליאל את הגט.

גמרא:

הגמרא מנסה לברר מי אמר את משנתנו.

ושואלת הגמרא: **מני מתניתין** — מי הוא התנא במשנתנו? **לא תנא קמא,** המכשיר כותים לגמרי [בברייתא להלן]. **ולא רבי אלעזר** הפוסלם לגמרי. **ולא רבן שמעון בן גמליאל,** המחלק בין מצוות שהחזיקו בהן כותים למצוות שלא החזיקו.

דתניא: מצת כותי, [שנאפתה על ידי כותי], **מותרת** לאכילה בפסח, ואין חוששין שמא החמיצה, **ואדם יוצא בה ידי חובתו**[4] בלילה הראשון **בפסח** [זוהי דעת תנא קמא].

רבי אלעזר אוסר מצה זו באכילה בפסח, **לפי שאין** הכותים **בקיאין בדקדוקי מצוות,** ושמא לא שמרוה כראוי והחמיצה.[5] ועוד, שיש לחושדם שמא החמיצוה בידיים.

ה), שלדעתו גט שחתומים עליו כותים, הריהו בטל מן התורה אף לקולא. [כלומר שיכולה להמשיך לחיות עם בעלה, לאחר שקיבלה ממנו גט כזה] שכן, אם מקבלת אז קידושין מאדם אחר, אינם חלים כלל. ואינה צריכה גט מן השני. אך בחוות דעת שם (סעיף קטן ד), חולק עליו וסובר, שאין הדברים אמורים אלא לחומרא, אך מעיקר הדין היא מגורשת. ולפיכך, אם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, צריכה ממנו גט.

והטעם שעד כותי פסול [בשאר שטרות], פירש רש"י במשנתינו, שזהו משום שחשודים הם להעיד בשקר. ובגמרא העמידו זאת כרבי אלעזר, שלדעתו אף שכותים מקיימים מצוות, מכל מקום אין הם בקיאין בדקדוקי מצוות. ועיין בשעורי רבי שמועל (אות קסה) שמבאר, שמכיון שאינם בקיאין בדקדוקי מצוות, לכן אינם יודעים מה נחשב עדות שקר. והיינו כגון שאינם יודעים שבעדות צריך העד לראות בעצמו את המעשה. [ולא לסמוך על שום אומדנא או הערכה שכך היה]. וכן שאין להעיד עד מפי עד וכד'. ומשום כך, אף שאין הם חשודים לשקר ממש ולעבור על הלאו של "לא תענה", מכל מקום עלולים הם לשקר בלי כוונה, מאחר ואינם בקיאים בדקדוקים הנ"ל. והם סבורים שזוהי עדות אמת. ועיין עוד בפני יהושע ובחתם סופר מה שפירשו בדעת רש"י.

3. רבן גמליאל הכשיר אפילו בשני עדים כותים. ואילו תנא קמא לא הכשיר אלא אחד. ומבואר בגמרא, שלדעת רבן גמליאל הוחזקו הכותים ככשרים וכבקיאים בעניין גטי נשים ובשחרורי עבדים.

4. שחייבים כל ישראל לאכול בלילה זה מצה שנשתמרה, כמו שכתוב "בערב תאכלו מצות". ואפילו אם ברור לנו שלא החמיצה, [לפי שלא שהתה שיעור זמן החמצה] אין יוצאין בה ידי חובה, אלא אם כן **שמרוה לשם חובת מצה,** כמו שכתוב "ושמרתם את המצות". והכותים, בקיאין הם בזה, שצריכה להשתמר "לשמה". ולפיכך עושין לה שימור.

5. כן היא הוספת רש"י כאן. וכן מזכיר זאת בדבריו בהמשך הסוגיא בדיבור המתחיל: אפילו

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה[6] שהחזיקו בה כותים, הרבה מדקדקין בה יותר מישראל.

מני — מי הוא התנא ששנה את משנתנו?

אי — אם נאמר שזהו — **תנא קמא**, אם כן יש להכשיר **אפילו שאר שטרות נמי**, שכן לדעתו כותים[7] אינם חשודים לשקר.

אי רבי אלעזר, אם כן **אפילו גט אשה**, החתום על ידי כותים, **נמי לא** — גם אין

שאר שטרות נמי. וכן בדיבור המתחיל: לעולם כרבי אלעזר.

אכן, במסכת חולין (דף ד עמוד א), פירש רש"י (בדיבור המתחיל: שאין בקיאין), וזה לשונו: "שאין יודעין לשומרה ולהבחין בין שיאור לסידוק, בין הכסיפו פניו ללא הכסיפו". ומשמע שאין לחשוש אצל הכותים שיחמיצו במזיד. אלא רק שמחסרון בקיאות בהלכה, תבוא המצה להחמיץ.

6. הגמרא בחולין (שם) מפרשת, שרבי שמעון בא להוסיף על דברי תנא קמא, אף מצוה שהיא מדברי סופרים [מדרבנן], ואינה כתובה בתורה. שאם החזיקו בה הכותים, [כלומר, קיבלו אותה עליהם], ניתן לסמוך עליהם. ואם לא החזיקו — לא. רש"י.

אך לדעת תנא קמא. כיון שכתובה בתורה, אף אם לא החזיקו בה, ניתן לסמוך עליהם. אולם אם אינה כתובה בתורה, אף כשהחזיקו בה, לא ניתן לסמוך עליהם.

ולפי זה, לפי רבן שמעון בן גמליאל, תלוי אם החזיקו בה אם לאו. ולפי תנא קמא, הרי זה תלוי אם מצוה זו כתובה בתורה. וראה שם בפירוש רש"י דיבור המתחיל: אלא איכא בינייהו.

והנה, נחלקו הראשונים, מה דעתו של רבן שמעון בן גמליאל לגבי מצוה **הכתובה בתורה ולא החזיקו בה**. הרמב"ן שם כתב בשם יש מפרשים, שרק במצוה שהחזיקו בה ואינה כתובה בתורה נחלקו תנא קמא ורשב"ג. אבל אם היא כתובה בתורה, אם כן אף שלא החזיקו בה, מודה רשב"ג שהם נאמנים. והביאו הוכחה לפירושם, שהרי לעניין חמץ בפסח, כולם מודים שהם נאמנים. וזהו אף על גב שמפורש שם לפני כן בסוגיא שהם לא החזיקו בדין זה. **אם כן מוכח, שמכיון שחמץ נכתב בתורה, לכן לדעת כולם אפשר לסמוך על הכותים. אף על פי שלא החזיקו במצוה זו.**

אכן, התוספות בסוגייתנו (דיבור המתחיל: אי תנא קמא), נוקטים שגם במצוה שנכתבה ולא החזיקו בה, נחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל. שלפי תנא קמא — אם נכתב בתורה — די בזה כדי שניתן יהיה לסמוך עליהם אך לפי רשב"ג — אם לא החזיקו במצוה אף אם כתובה בתורה — אין לסמוך עליהם. וראה ברשב"א ורבינו קרשקש בסוגייתנו שהביאו את שתי הדעות בזה.

7. ראה בפני יהושע שמדייק משאלת הגמרא **ששטרות נקראים דבר הכתוב בתורה** שהרי לתנא קמא, אין הכותים מדקדקים אלא בדבר הכתוב בתורה.

וכתב שם, שמכאן קשה על דעת הרמב"ם (בפרק ג מהלכות עדות הלכה ד), שחותכין דיני ממונות על פי עדות שבשטר רק מדברי סופרים, כדי שלא תנעל דלת בפני לווין. א"כ משמע שאין השטר מדין תורה.

ואולי אפשר לתרץ, שהגמרא הבינה כעת בדעת תנא קמא, שכותים, שהם גרי אמת, הרי הם כיהודים לכל דבריהם. ולפיכך אין הבדל בין אם נכתב בתורה או לא.

ובפני יהושע תירץ, שמכיון שהכותים יודעים

להכשירו, שהרי לדעתו אינם בקיאין בדקדוקי מצוות. ועוד שחשודין הם לשקר.

ואי רבן שמעון בן גמליאל, הרי לשיטתו זה תלוי אם החזיקו הכותים בהלכות גיטין ושטרות, או לא. **אי דאחזוק** — אם החזיקו — אם כן יש להכשיר, **אפילו שאר שטרות נמי**, ולא רק גיטי נשים ושחרורי עבדים. **אי דלא אחזוק** — אם לא החזיקו בהלכות אלו, אם כן **אפילו בגט אשה נמי לא** יכשירום לחתום.

וכי תימא — ואם תאמר — שמשנה זו לשיטת **רבן שמעון בן גמליאל היא, ודאחזוק** [ומדובר כאן שהחזיקו] **בהא** — בגיטין ושחרורין. **ולא אחזוק בהא** — ולא החזיקו בהלכות שאר שטרות. [ולפיכך, אין לסמוך עליהם בשטרות].

אם כן יקשה:

אי הכי[8] — אם כך — **מאי איריא חד** —

שבית דין של ישראל מוציאים ממון על פי עדות שבשטר, די בזה כדי להחשיב את השטר ככתוב בתורה. שהרי הפסוק אומר "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". ומשום כך אינם חשודים לחתום בשקר.

ובתומים (סימן כח סעיף קטן טז), כתב שאפשר לישב על פי מה שכתבו האחרונים, שמה שאמר הרמב"ם **שעדי השטר נאמנים רק מדרבנן, זהו רק כאשר הם באים לבירור הדבר ולראיה בעלמא.** ובזה דרשו ח על הפסוק "על פי שנים עדים וכו'" — מפיהם [מקבלים עדות] ולא מפי כתבם! אבל כאשר חותמים הם על שטר, אשר בעצם חתימתם משוים לו "שם שטר". וכן בגט, אפילו לפי רבי אלעזר שעדי מסירה כרתי, מכל מקום אף הוא מודה **שכשאין עדי מסירה, אז עדי החתימה הם אלו המעניקים לשטר את הכח לגרש בו** [ובמקרה כזה, אף לפי רבי אלעזר, צריכים הם לחתום "לשמה"]. (כמו שכתב הרמב"ן במלחמות ה' להלן בפרק המגרש). בזה, אף לדעת הרמב"ם, יועילו החתימות שבשטר מן התורה. **כי התורה הצריכתם לעדים אלו, לא לבירור הדברים, אלא לעצם הכשירו של הגט.** עיין שם.

ועיין עוד בחידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם (בתחילת הלכות עדות), שגם הוא יצא לישב את דעת הרמב"ם הנ"ל מקושיות הראשונים עליו. וסגנון דבריו שם הוא בדומה לדברי התומים הנזכרים. ויסוד הדברים, לדעת הגר"ח, הוא החילוק בין **עדות בכתב,** שאינה מועילה מן התורה, מכח הדרשה של מפיהם ולא מפי כתבם. לבין **עדות שבשטר,** שכשרה, אף לדעת הרמב"ם. אכן אין קרוי שטר, לדעת הרמב"ם, אלא שטר שנעשה לקנין, כמו גיטין וקידושין, שחרורים וקנינים, שכל אלו קרויים שטר מן התורה. אך שטר שנעשה לראיה [כגון שטרי הלואה], אינו נקרא שטר לדעת הרמב"ם, אלא רק עדות שבכתב. ולכן פסול בו מפי כתבם, ואינו מועיל אלא מדרבנן.

ולפי זה, מתיישבת משמעות סוגייתנו גם עם דעת הרמב"ם, וכמו שנתבאר.

8. מלשון הגמרא "אי הכי" משמע שהקושי הוא רק אם מעמידים את משנתינו לדעת רבן שמעון בן גמליאל. ולכאורה אינו מובן, שהרי גם מבלי אוקימתא זו קשה מהו החילוק בין עד אחד כותי לשנים. [כלומר, עצם הדין המובא במשנה, שעד אחד כותי כשר ולא שנים — קשה]. וראה בפני יהושע שהקשה כן.

ועיין שם שכתב לישב בדרך הפילפול. אולם

מדוע הוכשר [בגיטי נשים ושחרורי עבדים] רק עד אחד כותי. **אפילו תרי** — אפילו שנים — **נמי** — גם כן יש להכשיר?

אלמה — ומדוע — **אמר רבי אלעזר** [על משנתנו]: **לא הכשירו בו** [בגט אשה] **אלא עד אחד כותי בלבד!**

ומיישבת הגמרא: **לעולם** יש להעמיד את משנתנו לדעת **רבי אלעזר**, הסובר שכותים חשודים לשקר. ומה הטעם שהוכשר עד אחד כותי בגט? מדובר במקרה מיוחד.

וכגון: דחתים ישראל[9] — שחתם העד היהודי — **לכפות** — מתחת חתימתו של הכותי. ואנו מכשירים את הגט מתוך הנחה, **דאי לאו דכותי** — שאילולי היה הכותי — י-ב **"חבר" היה** — המקפיד ומדקדק

בספר תורת גיטין תירץ, שאת דברי המשנה אפשר להבין משום שכשיש עד אחד יהודי בצירוף כתב הסופר, שאף הוא יהודי, הרי השטר כשר מן התורה, אף ללא חתימת הכותי. ורק מדרבנן פסלוהו תמיד. וכאן, לעניין דבר דרבנן האמינו לכותי. אבל כשיש שני עדים כותים, ודאי שאינם נאמנים מדאורייתא.

אך לאחר שהביאה הגמרא את מחלוקת רשב"ג ותנא קמא, אם מועיל בדאחזוק. שלפי רשב"ג — אם החזיקו — מועיל אפילו במצוה דרבנן. ואם לא החזיקו — פסולים אפילו לגט, שהוא מן התורה. אם כן הכל תלוי אם החזיקו במצוה. ולפי זה, כאן שגם החזיקו בהלכות גיטין וגם כתובה היא בתורה, מובנת שאלת הגמרא, שהרי מדקדקין הם אפילו יותר מישראל, ומדוע לא הכשירו אפילו שנים.

9. ראה בתוספות הרא"ש שכתב בשם רבינו מאיר, שמה שהגמרא העמידה את משנתינו כרבי אלעזר אינו בדווקא. וכמו כן יכלה להעמיד אף כרבן שמעון בן גמליאל, ומדובר באופן של החזיקו הכותים במצוה זו ורק מכיון שהישראל חתום לבסוף, יש בזה משום הוכחה על נאמנותו של הכותי.

אלא שמאחר ומשנתינו הועמדה בעדי מסירה כרתי, וכדעת רבי אלעזר. לכן העדיפה הגמרא להעמיד אף דבר זה כדעת רבי אלעזר.

אכן הרשב"א בחידושיו, דן בשאלה האם תירוץ הגמרא כרבי אלעזר מדבר באופן שהחזיקו בהלכות גיטין, או לא. וכתב שם, שהצד לפרש שמדובר בדאחזוק הוא, שמאחר והחזיקו במצוה ואין פסולים אלא משום שאינן בקיאין. לפיכך, די בחזקה זו של הישראל שהקדימו בחתימה, כדי לסמוך עליו. אבל, אם לא החזיקו כלל במצוה, אם כן לא תועיל חזקה זו ללמד על הכותי שהינו מחזיק במצוה ומדקדק בה.

וראה שם שכן דעת הרשב"א. וכן עיקר שמדובר בהחזיקו כי אם נאמר שמדובר בלא החזיקו במצוה זו, אם כן יקשה מדוע הוצרכה הגמרא להעמיד בדוקא כרבי אלעזר. הרי אם לא החזיקו, אפילו לרבן שמעון בן גמליאל, ניתן להאמין לכותי על סמך החזקה. ומדוע לא העמידו כרשב"ג.

ומשמע מדבריו, שבאמת אינו נכון להעמיד בלא החזיקו, ויהיה מתאים להעמיד אף כרשב"ג, ושלא כדעת רבי מאיר המובא בתוספות הרא"ש.

והנה בסיום ההוכחה שמדובר בדאחזוק כתב הרשב"א: "אלא ודאי בדאחזוק קאמר. והיינו דלא מצי אוקמה כרשב"ג, ואיצטריך לאוקמא כרבי אלעזר". כלומר, שלדעתו, לפי רבן שמעון בן גמליאל — אם החזיקו — אין צריך הכותי להיות חבר. ואם לא החזיקו במצוה — לא יועיל היותו חבר ולכן יהיה נאמן.

במצוות,**לא**[10] היה היהודי **מחתים ליה** — אותו - **מקמיה** — לפניו.

ומקשה הגמרא: **אי הכי** — אם כך — [שאכן מדובר באופן כזה] — עליך להכשיר **אפילו שאר שטרות נמי** — גם כן! אלא ודאי, מדוע בשאר שטרות אינך סומך על חזקה זו [ההנחה שהיהודי מכיר בכותי החתום שהינו "חבר"]. היינו משום שיש לומר, שבאמת הישראל הוא זה שחתם ראשון על השטר. אלא שמכיון שבשעת ראיית העדות היו שם בנוסף לכותי עוד כמה יהודים זקנים. והוא סבר שבעל השטר יחתים עמו את אחד הזקנים שהיו שם. לכן בבואו לחתום, הניח את מקום החתימה הראשון לאותו קשיש, מטעמי נימוס. והוא לא ידע שלבסוף יחתים שם בעל השטר את הכותי. וזהו שהגמרא אומרת: **אלא אמרינן** שבשאר שטרות אין לסמוך על החזקה, משום שיש לומר, **רווחא שבק** — הוא השאיר רווח. **למאן דקשיש מיניה** — לאותו הקשיש ממנו. אם כן יקשה: **הכא נמי** — גם כאן [בגט] אין כל חזקה, לפי שיש לומר: **רווחא שבק למאן דקשיש מיניה.**

ומכח הקושיא [שאין עליה מענה], מסיקה הגמרא:

אמר רב פפא: זאת אומרת — מדברי המשנה המכשירה עד כותי בגט ופוסלת בשאר שטרות, נלמד — **שעדי הגט אין** הם **חותמין זה בלא זה.** ולפי זה, בהכרח ראה היהודי שחתם על הגט את חברו הכותי חותם. ולפיכך יש להניח שאילולי שהיה

וראה בקרבן נתנאל (אות פ) שהקשה בשם אחד מתלמידיו, שלפי הרשב"א אין מובנת שאלת הגמרא אחר כך, שאם כן תועיל חזקה זו אף לשאר שטרות, שהרי אפשר לתרץ בפשיטות שבשטרות לא החזיקו, ולפיכך אינם נאמנים שידקדקו במצוה זו, גם כאשר הכותי "חבר" הוא. ורק בגיטין — שהחזיקו בהם — מועילה חברותו של הכותי, כדי לעשותו נאמן בזה.

אכן, ראה בספר סוכת דוד שאפשר לישב, שהגמרא רצתה לתרץ שאפילו אם החזיקו בהלכות שאר שטרות, גם כן אין מועילה חתימת הישראל לבסוף. לפי שאין בחתימה זו ראיה מוחלטת שהוא "חבר". ויתכן שהשאיר את מקום החתימה הראשון פנוי לעד הקשיש ממנו. וזאת הדחיה האמיתית לדעת התלמוד. אבל אם היתה הגמרא מתרצת שבשאר שטרות הם לא החזיקו — היינו באים מכלל זה לטעות — שבהוחזקו במצוה זו, מועילה חתימת הישראל לבסוף. וזה אינו נכון. ולכן הגמרא תירצה את האמת, ולא כמו שהקשה הקרבן נתנאל.

10. ראה בתוספות דיבור המתחיל: אי לאו דכותי וכו' שמקשים, שאם כל נאמנות הכותי אינה תלויה אלא בחזקה שנוצרה על ידי הישראל, אם כן נמצא שגט זה מתקיים על פי עד אחד בלבד. וכן הקשו הראשונים הרשב"א, הריטב"א הר"ן ועוד. ויסוד תירוצם כמו שכתבו התוספות, והוסיפו בזה, שחזקה זו, שהוזכרה בגמרא, אינה בבחינת עדות ממש. אלא רק גילוי מילתא [גילוי דברים] בעלמא.

ומכל מקום, כבר בזמן התלמוד החשיבו חכמים את הכותים כגוים גמורים, כמובא במסכת חולין (דף ו), שמצאו להם דמות יונה בהר גריזים, שהיו עובדים אותה לשם עבודת אלילים.

יודע בו שהוא "חבר",[11] לא היה מניחו לחתום לפניו.

אבל עדי שאר שטרות, יכולים לחתום זה שלא בפני זה. ולכן, בהם יש לחשוש שהשארת מקום החתימה הראשון פנוי, נבעה רק מטעמי נימוס. ואין בה משום הוכחה שהכותי הינו "חבר", כי יתכן שהראשון לא ידע כלל שיחתימו כותי במקום הפנוי.

ושואלת הגמרא:

מאי טעמא — מהו הטעם שבגט קבעו חכמים שאין העדים מותרים לחתום זה בלא זה?

אמר רב אשי: גזירה זו היא **משום** שיש לחשוש שהבעל יאמר למספר רב של אנשים [כגון: לעשרה]: "**כולכם** כתבו גט לאשתי". וכפי שהמשנה אומרת להלן [דף סו עמוד ב], שבמקרה כזה צריך אחד מתוכם לכתוב את הגט וכולם יחתמו עליו. ואם תחסר חתימת אחד מהם, יהיה גט פסול. לפי שמאחר והבעל הקפיד לצוות על כך, הרי זה כאילו אמר בפירוש שהגט לא יחול, אלא אם כן יחתמו כולם.[12] ולכן תיקנו חכמים, שאף במקום שלא אמר הבעל "כולכם", צריכים עדי הגט לחתום זה בפני זה.

וכעת מתייחסת הגמרא לדברי רבי אלעזר שהוזכרו מקודם במהלך הסוגיא:

גופא — גופם של דברים — **אמר רבי אלעזר: לא הכשירו בו** [בגט], **אלא עד אחד כותי בלבד**.

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן** — מה בא [רבי אלעזר] להשמיענו. **תנינא** — הרי שנינו זאת כבר [במשנתנו]: **כל גט שיש עליו עד כותי פסול כו'**. משמע, שלא הכשירו אלא אחד. ועל כך אמרה המשנה: חוץ מגיטי נשים" — שכשר?!

---

11. וזה לשון הרמב"ם (פרק מהלכות עבדים הלכה ו): "וכל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי פסול. חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, שהן כשרים בעד אחד ישראל ועד אחד כותי. והוא שיהיה כותי חבר". ותמה על דבריו הלחם משנה שם, שהרי בגמרא שלנו מבואר שהישראל חתם לבסוף, ולפי שאין עדי הגט חותמין זה שלא בפני זה, יש חזקה שאם לא היה יודע בו שהוא חבר לא היה מחתימו מלפניו. ומדוע התעלם הרמב"ם מזה, והצריך רק שיהיה הכותי חבר, ולא הזכיר שיחתום ישראל אחריו.

ותירץ בספר מרכבת המשנה, שהרמב"ם פירש בגמרא, שלאחר שרב פפא אמר "זאת אומרת עדי הגט אין חותמין וכו'", חזרה בה הגמרא מהתירוץ הקודם, המסתמך על כך שהישראל חתם לבסוף. ומעתה סוברת הגמרא, שמכיון שעדי הגט אינם חותמין זה בלא זה, אם כן חזקה שהישראל לא חתם עמו, אלא אם כן ידע בבירור שהכותי הינו "חבר" וחותם לשם שחרור.

ועיין עוד בספר אבן האזל (הלכות עבדים שם), מה שהוסיף להקשות על הרמב"ם ומה שביאר בזה.

אכן בדברי רש"י מבואר, שדברי רב פפא הינם המשך לתירוץ הגמרא שהישראל חתם לבסוף. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א.

12. כן מפרש רש"י את דברי רב אשי. וראה בר"ן [שמסביב לרי"ף] שכתב לבאר את כוונתו, שאף על גב שהלכה היא כרבי יוחנן (להלן דף

ומתרצת הגמרא: **אי ממתניתין** — אם הלימוד היה רק מלשון המשנה — **הוה אמינא** — הייתי אומר [כלומר, לומד מכך] **אפילו תרי** — שני [עדים כותים] — **נמי** — גם כן כשרים בגט. **והאי דקתני חד** — ומה שהמשנה שנתה אחד — היינו **משום שבשטרות** אחרים **אפילו** עד **אחד** כותי **נמי** — גם כן — **לא** כשר.

קא משמע לן — לכן, בא רבי אלעזר להשמיענו שבגט לא הוכשר אלא אחד.

אך הגמרא תמהה: **בתרי לא** — ושנים [כותים] בגט לא? **והא קתני** — והרי שנינו — בהמשך המשנה: "**מעשה והביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה, וחיו עדיו עדי כותים, והכשיר** אותו רבן גמליאל". ומבואר שהכשיר אפילו שני עדים כותים!

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: תני** — שנה [במשנה]: "**עדו**" בלשון יחיד, במקום "עדיו".

רבא אמר: לעולם תרי — באמת יש לגרוס "עדיו" — היינו שנים. **ורבן גמליאל מיפלג פליג** — חולק בכך על תנא קמא שהכשיר עד אחד כותי בלבד.

יח עמוד ב), שבמקרה כזה לא היתה כוונת הבעל, אלא שרק שנים מכולם יהיו עדים. והשאר רק יצרפו חתימתם [ועשה זאת כדי לביישה ברבים]. [ואין הלכה כריש לקיש שם, שהכוונה שכולם יהיו עדים]. ולכן, אם חתמו שנים מתוכם באותו יום, והשאר חתמו תוך עשרה ימים, הרי זה כשר. ולפי זה, אף אם יחתמו השאר לאחר שתינשא מחדש, הרי זה כשר. וכפי דיני התנאים — שאם נתקיים התנאי — ניכשר הדבר למפרע. מכל מקום, יש לחשוש שכשאומר הבעל כולכם לא יבינו כולם שסוף כל סוף גם הם צריכים לחתום. ועלול להיות שלא יחתמו כלל, והיא תלך ותינשא ויהיו בניה ממזרים. ולפיכך, **לכתחילה צריכים לחתום כולם באותו יום, כדי שלא תצא מזה תקלה.** [וברשב"א הוסיף: ומסתמא, כשיתקבצו כולם יחד יחתמו כולם. אך עד שיחתמו כולם אין נותנין לה]. ובדיעבד — אין זה מעכב, לפי שהלכה כרבי יוחנן.

אכן הביא שם את הרמב"ן [ראה בחידושיו ובמלחמות ה'], שפירש שהגזירה היא שמא יאמר במפורש: "**כולכם עדים**". שאז, כיון שמינה את כולם להיות עדים, צריכים הם מן הדין לחתום באותו יום. ואם לא יעשו זאת, יפסל הגט מדין שטר מוקדם. ואם נאמר שעדי הגט כשרין לחתום זה שלא בפני זה. אם כן, אף שבשנים בלבד אין מה לחשוש, לפי שיודעים הם שחייבים לחתום באותו יום. מכל מקום, יש לחשוש שיאמר לעשרה לחתום. והם לא יחושו לחתום ביום אחד ויפסל הגט מדין "מוקדם".

ועיין ברמב"ם (פרק ט מהלכות גירושין הלכה כט), שכתב בטעם הגזירה "שמא יאמר לרבים כולכם חתומו. אם תאמר חותמין זה שלא בפני זה שמא יעידו שנים וכו' ועדיין לא נתקיים התנאי". ומשמע מדבריו כשיטת רש"י שאינם חייבים לחתום אלא מדין תנאי וכן כתב בביאור הגר"א אבן העזר (סימן קכ אות יט). אכן, ציין שם הגר"א, שבתוספות דף פב עמוד א ד"ה צא, ובדף יח עמוד ב ד"ה ואינך, משמע כדברי הרמב"ן.

וראה בספר ים של שלמה (פרק ב סימן י) שהאריך בשיטות אלו. ובחידושי רבי עקיבא איגר (להלן דף לג עמוד ב), מה שכתב בביאור הסוגיא לפי שתי השיטות.

ואם תשאל: הרי בלשון המשנה קיימת סתירה בין הדין של תנא קמא למעשה של רבן גמליאל? תשובה: **וחסורי מחסרא** — לשון המשנה חסר הוא — **והכי קתני** — וכך יש לשנות [לאחר דברי תנא קמא]: "**ורבן גמליאל מכשיר בשנים. ומעשה נמי** — גם, **שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה, וחיו עדיו עדי כותים** — **והכשיר**".

מתניתין:

כל השטרות העולים — הנעשים — **בערכאות**[1] — בתי דין — **של עובדי כוכבים, אף על פי שחותמיהם** — העדים החתומים על השטרות הם — **עובדי כוכבים** — **כשרים**[2] הם. חוץ[3] — **מגיטי נשים ושחרורי עבדים** — שפסולים.

רבי שמעון אומר: אף אלו — גיטי נשים ושחרורי עבדים — **כשרין. ולא הוזכרו** בבית המדרש לפסול אותם, **אלא בזמן שנעשו על ידי** עובדי כוכבים, שכל אחד מהם **הדיוט**,[4] ואינו דיין.

גמרא:

שואלת הגמרא: **קא פסיק ותני** — התנא פסק

---

1. עיין בלשון רש"י. וזה לשון רבנו קרשקש: פירוש: **ערכאות הוא מלשון עורכי הדיינים.** שדרכם היה, שבמקום שהיו קבועים שם שופטיהם ודייניהם, היו סופרים קבועים שם. [בא להסביר מדוע היו היהודים כותבים שם שטרות]. ואותן שטרות — אף על פי שחותמיהם גוים — כשרים. כלומר, כשרים לגמרי לגבות אפילו ממשועבדים, לפי שיש להם קול. ולשקר, אין לחשוש, משום שאין הם מרעים את עצמם.

ובהמשך לשונו: וערכאות אלו, לא שנא [לא דוקא] אם קבעו המלך, או קבעום בני המדינה אם סיפק בידם לעשות [כלומר לתת להם סמכות לדון], שבכל עניין כשרים, דלא מרעי נפשייהו.

2. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: "ועל מנת שיתפרסם אצל הישראל, שאלו העדים וזה השופט לא מקבל שוחדא. ושיהיה גם כן נכלל בגוף השטר, שהעדים ראו נתינת המעות".

3. לפי שהגוים אינם בני כריתות ואינן בתורת גיטין כלל, רבנו קרשקש. וכן כתב רש"י לעיל דף י עמוד ב. ובתוספות שם (דיבור המתחיל: אע"פ), כתבו שלושה טעמים נוספים: 1. לפי שצריך לחתום "לשמה". ועובדי כוכבים חותמים על דעת עצמם. 2. מההלכה שצריך הבעל לצוות [בשעת עשיית הגט] את הסופר לכתוב ואת העדים שיחתמו, נשמע שצריך שליחות. וגוים אינם בני שליחות. 3. הגוים פסולים לעדות מן התורה. [היינו לדעת התוספות שם. אכן רש"י ועוד ראשונים סוברים, שכשרים הם לעדות מן התורה. ואינם פסולים אלא מדרבנן, מחשש שישקרו].

4. ופסלום חכמים, לפי שחששו שיטעו ויסברו שהם כשרים, ויבואו לסמוך עליהם ללא עדי מסירה. אבל הדיינים — הכל יודעים ומכירים אותם שהם עובדי כוכבים, ולא יטעו בהם. ר"ן.

אכן, דעת התוספות בסוגיא, **שבגט** אין הבדל בין בית דין של ערכאות או הדיוטות. והכל תלוי אם היו שמות מובהקים של עובדי כוכבים, [כמבואר בסוגיא], ובעדי מסירה, או לא. ולענין **שאר שטרות** — אם נעשו **בפני ערכאות** של עובדי כוכבים — הרי הם **כשרים** בכל אופן.

דבריו ושנה בהחלטיות, שכל השטרות שחותמיהם עובדי כוכבים — כשרים, **לא שנא** שטרי **מכר לא שנא מתנה** — ולא חילק [שינה] בין שטרי מכר לשטרי מתנה — אלא הכשיר את כולם.

והרי יש לחלק בדבר:

בשלמא — נוח ומובן שמועילים הם לעניין **מכר,** שהרי **יהיב זוזי קמייהו** — משנתן [הקונה] מעות בפניהם [למוכר] — **הוא דקנה** את הממכר באותם מעות ששילם. **ושטרא** — והשטר — שעשו בפניהם. אינו אלא **ראיה בעלמא הוא,**[5] שיש לקונה. כדי שלמחר לא יטען המוכר מכרתי ולא קבלתי מעות. ולדבר זה, נאמנים דייני הגוים לפי

אך **בפני הדיוטות** — אף בשמות מובהקים של עובדי כוכבים ועדי מסירה יהודים — **פסולים.** — כיון שכשרים הם בערכאות [כלומר — לפני הדיינים] אף ללא עדי מסירה. אם כן, אם נכשיר בהדיוטות — יבואו גם בזה להכשיר ללא עדי מסירה — כמו בערכאות. **ובזה חמורים שאר שטרות מגיטי נשים.**

ולפי זה, מה שאומר רבי שמעון במשנה "לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט", היינו דוקא שטרי ממון. אבל גיטי נשים — כשרים. (תוספות רבי עקיבא איגר במשניות).

5. וכותבים הראשונים, שאף שאמרו במסכת קדושין (דף כו עמוד), שבמקום שכותבין שטר, [כלומר שנוהגים לכתוב שטר], לא קנה עד שיכתוב השטר. אם כן, היאך אומרים כאן שהשטר אינו אלא לראיה.

אין הכוונה שהשטר קונה. אלא **שאין לקונה גמירות דעת לקניין עד שיכתבו את השטר.** אמנם, ברגע שיכתבו את השטר, אז יקנה למפרע משעת נתינת המעות. (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, רבנו קרשקש).

והנה, כתב הר"ן שמה שהגמרא אומרת שעכו"ם כשרים לראיה כיון שלא מרעי נפשייהו, אין זה מעיקר הדין. כי אם פסולים הם מצד עצמם, מה יעזור שהם דוברי אמת. וכי משה ואהרון — אם יעידו יחד — אינם דוברי אמת. ובכל זאת פסלתם התורה לעדות. והטעם הוא, **משום שזוהי גזירת מלך שצריך דוקא עדים כשרים, גם אם הפסולים דוברי אמת.** וכמו כן אצלנו הינם פסולים מן התורה. אלא שתקנת חכמים היא להאמינם לראיה. וכן כתבו התוספות לעיל דף ט (עמוד ב דיבור המתחיל: אף על פי). וכן משמע מלשון התוספות בסוגייתנו.

אכן לדעת הגאון רבי שמואל רוזובסקי (שעורי רבי שמואל אות קעא), אילולי דברי הר"ן והתוספות, היה אפשר לומר שבאמת שטר ערכאות מועיל מן התורה. ומה שהקשה הר"ן ממשה ואהרן מדוע אינם נאמנים. אפשר לישב על פי הדין שאשה נאמנת לומר לבעלה גרשתני. ובודאי אין הטעם משום נאמנותה של האשה בזה, כי אם פסולה היא, לא תועיל שום נאמנות.

אלא מבאר רבי שמואל, **שודקא במשה ואהרן שאין נאמנותם נובעת מכח חזקה צדדית, אלא שמאמינים להם לגמרי שדוברי אמת הם.** מכל מקום, **גזירת הכתוב שפסולים הם,** כי צריך דוקא עדים כשרים. אבל אשה, הרי יש לה חזקה "אין אשה מעיזה פניה [לשקר] בפני בעלה". **אין זה מכח נאמנות, אלא זהו כעין בירור מכח ראיה צדדית שהיא דוברת אמת.** ועל כך אפשר לסמוך. וכמו כן בענייננו, שיש לעדים אלו [ושדיינים הגוים] חזקה דלא מרעי נפשייהו, אשר אין זה מצד נאמנותם. אלא מכח הראיה הצדדית שלא יבואו לשקר.

ומוסיף שם, שכן נראה מוכח משיטת הריא"ז בשלטי הגיבורים, הסובר שערכאות מועילים אף

דאי לא יהיב זוזי קמייהו — שאם לא היה נותן את הכסף בפניהם — **לא הוו מרעי נפשייהו** — לא היו מרעים את עצמם [כלומר מערערים את אמינותם].

אלא לעניין **מתנה**, שאינה נקנית בכסף, שהרי אין המקבל משלם עבורה. וכל קניינה נעשה על ידי מסירת השטר.(6) **במאי קא קני** — במה הוא [המקבל] קונה אותה? וכי **לאו בהאי שטרא** — וכי לא בשטר זה. והרי **האי שטרא** — שטר זה — אינו שוה כלום, אלא **חספא בעלמא** — [כמו] חתיכת חרס — **הוא?!**

ומתרצת הגמרא: **אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא**(7) — דינה של מלכות העובדי כוכבים מחייב את היהודים הנמצאים שם.

ואי בעית אימא — ואם תרצה [תירוץ אחר]

בגט **לראיה**. כיון שאין בהם חשש משקר. אלא שאינם יכולים לעשות שם גט, כיון שאינם בני כריתות. אבל אם היו עדי מסירה יהודים, ואחר כך היא באה לפנינו עם גט שחתומים בו ערכאות, הרי זה מועיל לראיה. ואנו אומרים שלא חתמו עדים אלו, אלא על פי הבעל, ומן הסתם בהכשר נעשה. ומוכח מזה שדעת השלטי גיבורים, שחזקה זו — שאינם מרעים את עצמם — מועילה מדאורייתא. כי אילו היתה רק מדרבנן, לא היתה מועילה בגט.

6. שיטת המרדכי (המובאת בהגהת אשרי ברא״ש סימן י), שעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה, אלא מטעם שהם גזלנים, ועיין בקצות החשן (סימן סח סקא), שלפי שיטת המרדכי אינה מובנת שאלת הגמרא כאן ״אלא מתנה במאי קא קני״, מדוע שלא יקנה, הרי עדים כשרים הם [אם אין חשש שמשקרים]. ודוקא בגט קיים חסרון מצד שאינם בני כריתות, אך במתנה אינו מובן מדוע שלא יועילו?

ותירץ על פי שיטת רבנו תם, (המובא בתוס׳ בבא בתרא דף נד), הסובר שדין קרקע הנקנית בשטר נלמד מהפסוק בירמיה ״ואקח את ספר המקנה״ הנאמר בישראל. וכן כתבו התוספות בקידושין (דף יד דיבור המתחיל: הואיל), **שנכרי, אפילו קרקעות, אינו קונה בשטר, לפי שאינו בתורת שטר כלל.**

ולפי זה מובן מדוע אי אפשר לקנות בשטר מתנה החתום ע״י נכרי. שכשם שלעשיית הגט אינם ראויים, לפי שאינם בני כריתות. כמו כן, פסולים הם לשאר שטרות משופש אינם בני שטר. וכל קניינם אינו נעשה אלא בכסף.

7. רש״י לעיל (דף ט עמוד ב למעלה) כתב **שעל הדינים נצטוו בני נח**. ומבואר בדבריו שמכח זה יש בכוחם לתקן תקנות לטובת בני מדינתם. וכן דייק מדבריו באבן האזל (הלכות נזקי ממון פרק ח הלכה ה). וראה גם בתשובות חתם סופר (אורח חיים סימן רח וחשן מפשט סימן מד), שלדעתו יש ללמוד יסוד זה של דינא דמלכותא דינא מהגמרא במסכת שבועות (דף לה עמוד ב), שאין המלכות נענשת על הריגת שישית עולם במלחמה ובעבודת המלך. והיינו משום שכביכול הוסמכו לך מן השמים.

ואף שבבית שמואל (אבן העזר סימן כח סעיף קטן ג), מבואר **שדינא דמלכותא דינא אינו אלא מדרבנן**, מכל מקום ראה באבני מילואים שם (סק״ב) שחלק עליו וכתב ״ונראה שמה שאמרו **דינא דמלכותא דינא לאו מדבריהם היא אלא מן התורה** וכו׳ עיין שם וכן דעת כמה פוסקים. וברשב״א להלן (דף לו) כתב שזה מועיל מדין ״הפקר בית דין הפקר״ ויש בכוחם אף להקנות. וראה עוד דבר אברהם (חלק א סימן א) שהאריך בזה.

אומר: **תני** — שנה במשנה — במקום חוץ מגיטי נשים "**חוץ מכגיטי נשים**". ובכך יהיו כלולים לפסול[8] כל השטרות שהם כגיטי נשים — שעל ידי השטר נגמר ומתהווה הדבר. והיינו, גם שטר מתנה, שעל ידו נעשה הקנין:

עתה דנה הגמרא בדברי רבי שמעון שבמשנה.

רבי שמעון אומר: אף אלו, [גיטי נשים ושחרורי עבדים], כשירין כו':

ומקשה הגמרא: איך מכשיר רבי שמעון עובדי כוכבים לחתום על שטרי הגטין.[9] **והא** — והרי — **לאו בני כריתות נינהו** — אינם בני כריתות. שהרי כתוב בפרשת גירושין "וכתב,ונתן", ומכך לומדים: מי שישנו בנתינה [בנתינת הגט] ישנו בכתיבה. והרי גוי אינו בר נתינה!

אמר רבי זירא: ירד רבי שמעון כאן לשיטתו של רבי אלעזר, דאמר — הסובר לעניין גט — "**עדי מסירה כרתי**". וכמו שהגמרא אומרת [להלן דף פו עמוד א], לדעת רבי אלעזר: אף על פי שאין עליו [על הגט] עדים, אלא שנתנו לה בפני עדים [עדי מסירה], הרי זה כשר. וגם רבי שמעון מכשיר בכך שימסור לה את הגט בפני עדים יהודים.

אך מקשה הגמרא: **והאמר רבי אבא** [לעיל

---

8. כן הוא לשון רש"י. וראה ברשב"א וריטב"א שיש מפרשים ששתי התירוצים בגמרא חולקים זה עם זה. כי לדעת שמואל [התירוץ הראשון] שטר מתנה העולה בערכאות קנה. ולפי התירוץ השני אינו קונה, אפילו אם נעשה הדבר ברשות המלך ובציוויו. אך יש החולקים עליהם בפשט הגמרא. ולדעתם אין מחלוקת בין התירוצים, אלא במקום שלא ניתן צו מאת המלך. אכן אם יהיה על זה חוק מהמלכות, אזי גם לפי הפירוש השני יועיל שטר המתנה.

ומדברי התוספות לעיל (דף ט עמוד ב דיבור המתחיל: מילתא) מבואר ששתי התירוצים בגמרא חלוקים. ועיין חזון איש חו"מ סט"ז סק"א־ג).

והנה, עיין ברמב"ם (פרק כז מהלכות מלוה ולווה הלכה א), שפסק לעניין שטרי מתנה שנעשו בערכאות, שאינן כשרין לגבות בהם. כלומר שפסק כפי התירוץ השני בסוגייתנו שדין שטרי מתנה הוא כדין גיטי נשים.

אבל המגיד משנה שם ציין לדברי הרמב"ם בפרק ה מהלכות גזילה (הלכה יא), שפסק שדינא דמלכותא דינא. ואם כן מדוע כאן התעלם מזה ופסק כלישנא בתרא?

ותירץ המגיד משנה, **שרק בדברים שהם תועלת למלך בענייני המסים שלו ובשאר תקנותיו, דינא דמלכותא דינא**. אבל בשאר דברים שבין אדם לחבירו ואין למלך שייכות בהם — אין דינו דין. וכן דעת רבנו יונה והרמב"ן בבבא בתרא דף נה (עמוד א), בשם יש אומרים. וכן כתב סברא זו בדינא דמלכותא, בספר התרומות (שער מו ח"ח ד) בשם רבותינו הצרפתים.

וביאור הגר"א (סימן סח סעיף קטן טו), כתב בדעת הרמב"ם, שרק בשטרי חוב ומכר מועיל ערכאות לפי שעל מעשה גדול כזה אינם מרעים את עצמם. עיין שם.

9. ראה בציוני התוספות (6), בביאור שאלת הגמרא לפי הראשונים.

דף ד עמוד א]: **מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו — שפסול.** שאף על פי שאמר רבי אלעזר, שגט שאין חתומים בו עדים — כשר, לפי שעדי המסירה הם העיקר. מכל מקום הוא מודה, שאם חתמו בו עדים פסולים — פסול הוא מדרבנן. כי יש לחשוש שאם יכשירוהו — יבואו לסמוך עליהם ולמסור בפניהם. והרי הם פסולים. ואם כן כאן, שחתומים עדים עובדים כוכבים בגט, לא תועיל שיטת רבי אלעזר מאומה?!

ומתרצת הגמרא:

הכא במאי עסקינן — כאן במה מדובר — יא-א בגוים בעלי **שמות מובחקין** של עובדי כוכבים שחתמו. ומאחר ואינו מצוי שיהודים יקראו בשמות כאלה, לפיכך אין לחשוש שיבואו לסמוך עליהם. שהרי כולם יודעים שעובדי כוכבים הם.[10]

ושואלת הגמרא: **חיכי דמי** — אלו שמות נחשבים שמות מובהקין?

אמר רב פפא: שמותיהם של דייני עובדי כוכבים, **כגון: הורמיז, ואבודינא, בר שיבתאי, ובר קידרי, ובאטי, ונקים אונא.**

אך הגמרא מדקדקת:

משמע מדבריך: **אבל** אם החותמים הם בעלי **שמות שאין מובחקין. מאי** — מה הדין? **לא** מכשירים אף בעדי מסירה, מטעם החשש שיבואו לסמוך עליהם!

לפי זה יש להקשות על לשון המשנה:

אי הכי — אם כך — **אדתני סיפא** — מה ששנתה המשנה בסופה: "**לא הוזכרו** [גיטין ושחרורים לפסול] **אלא בזמן שנעשו בהדיוט**". ומשמע, אבל הנעשים בפני דייני הערכאות כולם כשרים. קשה: הרי לפי תירוצך "בשמות מובהקין" גם באלו הנעשים בפני ערכאות יש לחלק. ואם כן, **לפלוג** — שיחלק התנא — **וליתני** — וישנה — **בדידה** — בדין הערכאות עצמו [שנחתם גט בפניהם], וכך יאמר: **במה דברים אמורים** — שניתן להכשיר גיטין אלו מכח עדי המסירה — רק כאשר החותמים נקראים **בשמות מובחקין של עובדי כוכבים. אבל** אם החותמים הם בעלי **שמות שאין מובחקין — לא!**

ומתרצת הגמרא:

הכי נמי קאמר — כך גם התנא התכוון לומר. דהיינו: **במה דברים אמורים שכשרים: בשמות מובחקין. אבל בשמות שאין מובחקין — נעשה** — נחשבים הם — **כמי שנעשו** — כשאר שטרי מכר שנעשו — **בהדיוט,** ללא דייני הערכאות — ופסולין

---

10. כן מפרש רש"י. אך ראה ברבנו חננאל שמפרש אחרת, וזה לשונו: "שמות מובהקין [של אנשים] **המתרחקין מדבר שקר ומקבלת שוחד.** כגון פלוני ופלוני שהיו אותו הזמן במדה הזאת [כלומר שהיו מוחזקין לנהוג ביושר] וכו'. ואם לאו — בגיטי ממון פסולים וכל שכן בגיטי נשים. עד כאן לשונו.

ומבואר מדבריו שהשמות שהגמרא מזכירה כאן "הורמיז" וכו' אינם אלא שמות של **דיינים מסויימים** שהיו ידועים שדנים אמת. אך דיינים שאין להם חזקה זו פסולים!

הם. והטעם: משום שאנשים אלו אינם מקפידים על שם הטוב ואין נזהרים מלחתום בשקר.[11]

ואי בעית אימא — ואם תרצה [תירוץ אחר], אומר: **סיפא** — סיום המשנה "לא הוזכרו וכו', כלל אינו מתייחס לגיטי נשים, אלא **אתאן** — בא להתייחס — **לגיטי ממון**. ואינו המשך לדברי רבי שמעון, כפי שסברנו מקודם. אלא הוא סיום דבריהם של חכמים הראשונים במשנה, המכשירים את כל השטרות העולים בערכאות של עובדי

---

11. ומעתה, מן ההכרח לומר שסיום המשנה "שנעשו בהדיוט", אינו מתייחס לגיטין, [כפי שסברנו עד כה], אלא לשאר שטרות העומדים לראיה. אשר דוקא בהם יש לחלק בין אם נעשו בפני דייני ערכאות לבין אם נעשו על ידי הדיוטות. אך בגיטין, שצריך בהם "כריתות" — שוים הערכאות וההדיוטות של הגוים לפסול.

ולפי זה, כך היא הצעת המשנה: לא הוזכרו גיטי אשה על ידי חכמים לפוסלם — אלא כאשר החותמים הם בעלי שמות שאין מובהקים. **לפי שאז נעשים הם כשאר שטרות הנעשים בהדיוטות גוים**. רש"י.

ולפי דבריו יוצא, שאם נעשו הגיטין **בשמות מובהקין ובעדי מסירה**, אפילו נעשו **בהדיוט**, כשרין. וכן היא דעת בעל המאור.

אכן, הרמב"ן הקשה על דבריו כמה קושיות [וראה גם דבריו במלחמות ה', שחלק על בעל המאור]. ראשית, שבכל מקום שהתלמוד מקשה **ליפלוג וליתני"**, כוונתו בזה, שאף שגם החלוקה הנזכרת במשנה נכונה היא, מכל מקום היה על התנא לומר חלוקה אחרת. אבל לפי פירושו של רש"י כאן, הרי הגמרא מקשה על דין המשנה, שאינו מובן. שאם מדובר **בשמות מובהקין**, אם כן **אפילו נעשו בהדיוט** — כשרין הם. ואם מדובר **בשמות שאינן מובהקין**, אם כן **גם כשנעשו בערכאות** — פסולין. ולפיכך, הלשון "ליפלוג וליתני" אינו מתאים לשאלת הגמרא כאן. והיה על הגמרא לשאול זאת בדרך של תמיהה ובירור.

ועוד, מוסיף הרמב"ן ומקשה, הרי עצם הדמיון במשנה, לפי פירושו של רש"י, בין גיטין לשאר שטרות, אינו מובן. שהרי פסול שאר השטרות — [שטרי ממון] — שנעשו בהדיוט וללא עדי מסירה, הוא משום שלא איכפת להם לשקר ולאבד את אמינותם. ואילו פסול גיטי הנשים בשמות שאינן מובהקין, אפילו אם יש עדי מסירה, הוא מחשש שמא יבוא לסמוך עליהם.

ועוד קשה, שמתירוץ הגמרא במסקנא, שהסיפא [של המשנה] מדברת על גיטי ממון, משמע לכאורה שעד כה הבינה הגמרא שהסיפא מדברת על גיטי נשים ולא על גיטי ממון.

אכן, ראה בחדושי הרשב"א שמיישב את לשון הגמרא לשיטת רש"י. וכך הוא הפירוש: הרישא של משנתינו אינה מכשירה [לדעת רבנן את כל השטרות. ולדעת רבי שמעון חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים] אלא אם נעשו בשמות מובהקין של עובדי כוכבים. אבל שמות שאינן מובהקין — לא. **ואם כן המשנה מדברת דוקא בשמות מובהקין ועדי מסירה**. אך הסיפא האומרת "לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט", זהו אף על גב שיש עדי מסירה ושמות מובהקין. ובכל זאת פסול משום שאנו חוששים שמא תלתה האשה עיניה בנכרי. או משום שגוזרים על גיטי נשים שנעשו בהדיוט ובעדי מסירה, משום שטרי ממון. ויש לפוסלם משום גזירה שמא יבוא לסמוך עליהם בלי עדי מסירה, כמו שכשעולים בערכאות, סומכין עליהם ללא עדי מסירה.

ועל זה הגמרא שואלת: מכיון שאתה מחזר

כוכבים כגון שטרי מכר[12] **והכי קאמר** — וכך אומרת המשנה: **לא הוזכרו** בבית המדרש **גיטי ממון דפסולים** — שהם פסולים — אלא **בזמן שנעשו בגוי הדיוט,** שאינו מקפיד על שמו הטוב ולא איכפת לו לחתום בשקר.

ומביאה הגמרא ברייתא הנמצאת בתוספתא של מסכת זו [פרק א הלכה ט], אשר בה מבוארת מחלוקתם של חכמים ורבי עקיבא, כפי שאמרה רבי שמעון לחכמים שבצידן. וכן מובאת שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל בעניין גיטי נשים ושחרורי עבדים.

לדעת על שטרות שנעשו אצל נכרים, מתי כשרים ומתי פסולים, והינך אומר: בערכאות כשר ובהדיוט פסול! ליפלוג וליתני — תחלוק בדין הערכאות עצמם וכך תאמר: במה דברים אמורים בשמות מובהקין. אבל בשמות שאינן מובהקין לא.

ומתרצת הגמרא, שזוהי אכן כוונת המשנה. ומה שאומרת הסיפא "לא הוזכרו וכו'", אין כוונתה לחלק בין ערכאות להדיוטות. אלא זוהי רק דוגמא הבאה ללמד שבערכאות עצמם לא הכשירו אלא בעדי מסירה ובשמות מובהקין. אבל שמות שאין מובהקין — אפילו אם יש עדי מסירה — לא, שמא יבוא לסמוך עליהם. ונעשו בזה כשאר שטרות הנעשים בהדיוט, שפסולין אפילו בעדי מסירה משום גזירה — שמא יבוא לסמוך עליהם.

ומסיים הרשב"א, שאף שאת דין הפסול של שאר שטרות שנעשו ע"י עובדי כוכבים עדיין לא שמענו, שפסולים אפילו בעדי מסירה, מטעם גזירה משום בלא עדי מסירה. ואם כן יוצא שהתנא תלה דבר הנשנה בדבר שעדיין לא נשנה. יש לומר שהתנא רצה להשמיענו דרך אגב דין נוסף, שבשאר שטרות גוזרים אפילו כשנעשה בעדי מסירה ובשמות מובהקין, משום שמא יבוא למסור בלא עדי מסירה. והרי זה תואם לכלל האומר "בא ללמד ונמצא למד". כלומר, שדין שאר שטרות בא ללמד על גיטי נשים, ונמצא למד לעצמו.

ובאשר לקושיית הרמב"ן השלישית, מתירוץ הגמרא במסקנא, מבאר הרשב"א, שאין כוונת הגמרא שעד כה לא פירשנו את הסיפא על גיטי ממון. אלא שהגמרא אומרת, שאם נרצה להעמיד את הסיפא בגיטי ממון, אם כן אין היא מדברי רבי שמעון שבא לחלוק על חכמים, או שנקט זאת כדוגמא לגיטי נשים, לומר שדינם כשנעשים בשמות שאין מובהקין כגיטי ממון שנעשו בהדיוטות. אלא שהיא המשך לדברי חכמים הבאים לחלק בדיני שטרי הממון. ולבאר שלא הוכשרו שטרות אלו שנעשים ע"י עובדי כוכבים, אלא אם כן נעשו ע"י ערכאות. אבל אם נעשו ע"י הדיוטות, הרי הם פסולין. ומכל מקום, גם מלכתחילה הבנו שמדובר על שטרי ממון.

12. וכפי שנתבאר למעלה טעמם, לפי שעצם הקנין נעשה על ידי המעות, והשטר לא בא אלא לראיה בעלמא, ואילולי שנתן את הכסף בפניהם לא היו מרעים את עצמם לכתוב שטר שקר. ורק כאשר נעשו על ידי הדיוטות, שאינם חוששים על שמם הטוב, פסולין. רש"י.

וראה ברבינו קרשקש שמבאר את מהות הפסול, בשטרות שנעשו ע"י הדיוטות. שאם לא היו עדי מסירה, הרי הם פסולים לגמרי, ואפילו לגבות על ידם מנכסים בני חורין אינו יכול. אך אם היו עדי מסירה, אז אף על פי שמנכסים משועבדים אינו גובה, מכל מקום יכול לגבות על ידם מנכסים בני חורין. לפי שעדי המסירה מעידים ששטר זה הוא אמת. וכמו שרבא אומר להלן בהמשך העמוד לגבי שטרא פרסאה. וכן היא שיטת ר"י בתוספות (דיבור המתחיל: לא נחלקו).

תניא: אמר רבי אלעזר ברבי יוסי:(13) **כך אמר רבי שמעון לחכמים בצידן: לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים על כל השטרות העולין בערכאות של עובדי כוכבים.** [ושניהם מסכימים] **שאף על פי שחותמיהן עובדי כוכבים — כשרים, ואפילו גיטי נשים ושחרורי עבדים.**(14) במה כן נחלקו? **לא נחלקו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. שרבי עקיבא מכשיר,** אפילו בשאר שטרות. **וחכמים, פוסלים** בשאר שטרות, **חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים** — שכשרין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף אלו [גיטי נשים] אינן **כשירין** אלא **במקום שאין ישראל חותמין** על השטרות — לפי שאין העובדי כוכבים מניחים להם לחתום. וממילא, כולם יודעים שהחותמין הינם עובדי כוכבים(15) ולא יבואו לסמוך עליהם.

אבל הרא״ש (בסימן י) מדייק מדברי רש״י, שפסול זה אינו אלא כפסול הערכאות בלא עדי מסירה. ואינו גובה בהם ממשועבדים אלא מבני חורין. **אבל אם היו עדי מסירה, הרי זה גובה אפילו מנכסים משועבדים.** וכן פירש רש״י בהדיא את דברי רבא להלן בהמשך העמוד לגבי שטרא פרסאה, שמדובר שחתמו עליו פרסיים ופסול משום שאין לו קול. אך אם חתמו עליו ערכאות עצמם, אז יש קול וגובה גם מנכסים משועבדים, אפילו בלא עדי מסירה. וכפי שמוכח בגמרא להלן (דף יט עמוד ב), מזה שכאשר הביאו לפני רבא שטר פרסיים שנעשה ע״י ערכאות של עובדי כוכבים, היה גובה עדות משני עדים גוים זה שלא בפני זה, במסיח לפי תומו [בדרך של סיפור ולא במהלך חקירה]. ואז היה גובה על ידו אפילו מנכסים משועבדים. ורק כאשר החתומים עליו הינם הדיוטות אינו גובה אלא מבני חורין.

והנה, הרא״ש הקשה על שיטת רש״י מדברי חכמים שבברייתא המובאת להלן, שפסלו גיטי ממון שנעשו ע״י הדיוטות, גם כאשר יש עדי מסירה. [וההוכחה: לפי שאם נאמר שמדובר ללא עדי מסירה, לא נמצא כל טעם להבין את שיטת רבי עקיבא בברייתא המכשיר שטרי הדיוטות.

ואולם ראה בפני יהושע שכותב, שבלשון רש״י אין שום הכרח לפרש כהבנת הרא״ש. ובאמת אפשר לומר, שאף לדעתו חכמים פסלו שטרי הדיוטות עובדי כוכבים לגמרי, אפילו אם יש עליהם עדי מסירה. ומה שכתב רש״י הטעם, לפי שאינם מקפידים על אמינותם, אשר מזה דקדק הרא״ש שבעדי מסירה הם מועילים, אין כוונתו לכך. אלא שרש״י רק כותב את עיקר החילוק בין ערכאות להדיוטות. שדייני הערכאות מקפידים לשמור על אמינותם, וההדיוטות אינם חוששים לזה כלל. ולפיכך פסולים שטרי ההדיוטות גם בשמות מובהקין בלא עדי מסירה. וממילא פוסלים אותם אף בעדי מסירה, משום גזירא שמא יבואו להכשירם אף בלי עדי מסירה, כמו בערכאות. ועיין שם, שכתב דרך נוספת לבאר את דברי רש״י.

13. כתב הרשב״א: כלומר, להביא ראיה לדבריו.

14. אלא שזה כדינו ואלו כדינם. שטרי ממון כשרים אפילו בשמות שאינן מובהקין ובלא עדי מסירה. לפי שאין הערכאות מרעים את עצמם ודינא דמלכותא דינא. וגיטי נשים ושחרורי עבדים כשרים רק בשמות מובהקין ועדי מסירה.

וראה ברשב״א ביאור המשך דברי הברייתא.

15. ואין גוזרים על מקום שאין ישראל חותמין משום מקום שישראל חותמין, לפי שאין האנשים מחליפים בין המקומות, כמבואר להלן

אבל במקום שישראל חותמין על שטרות — אם כן, אף בשמות מובהקין של עובדי כוכבים — **לא** מכשירים גיטין אלו. לפי שאם נכשיר אותם, יבואו להכשירם גם בשמות שאינם מובהקים.[16]

ומקשה הגמרא:

מקום שאין ישראל חותמין נמי ליגזור — גם כן נגזור — **אטו** — משום — **מקום שישראל חותמין**, ונפסול שם את הגיטין שנחתמו על ידי עובדי כוכבים. וכעין שגזרנו על שמות מובהקין [שאין בהם חשש], משום שמות שאינן מובהקין?

ומיישבת הגמרא:

יש להבדיל בין החלפת שמות להחלפת מקומות. **שמא בשמא** — שם מובהק בשם שאינו מובהק — **מחליף** — דרכם של האנשים להחליף ולטעות ביניהם. אבל **אתרא באתרא** — במקום במקום [מקומות שבהם מניחים ליהודים לחתום עם מקומות שבהם אין מניחים] **לא מחליף** — לא יבואו לטעות ולהחליף! ולפיכך, אין לגזור על מקום שאין ישראל חותמין. וגיטין שנחתמו שם על ידי עובדי כוכבים ונמסרו בפני עדי מסירה יהודים — הרי הם כשרים.

ומספרת הגמרא: **רבינא סבר לאכשורי** — להכשיר — שטרות שנעשו **בכנופיאתה דארמאי** — מקום שמתקבצים בו באופן עראי חשוביהם של הגוים לדון ולשפוט, שלא על פי ציווי המלך — על סמך דברי משנתנו.[17]

בגמרא. אבל במקום שישראל חותמין — אפילו אם נעשו בשמות מובהקין — פסולין. לפי שאנו גוזרים על מובהקין משום שאינם מובהקין. כי בשמות עלולים בני האדם להחליף זה בזה. רשב״א.

וראה במהר״ם שיף, שמדברי רבן שמעון בן גמליאל יש להוכיח שהוא חולק גם על ערכאות ולא רק על הדיוטות. כי אם נאמר שהוא מודה שבערכאות כשרים. אפילו במקום שישראל חותמין, היה לו לרבי אלעזר ברבי יוסי לומר ״לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים ורבן שמעון בן גמליאל״, כיון ששלושתם שוים בדין זה. ומזה שהזכיר רק את רבי עקיבא וחכמים, מוכח שרשב״ג מדבר גם על ערכאות.

16. וזה לשון רש״י: [כך אמר רשב״ג לחכמים:] ״כלומר, אף אלו גיטי נשים **שאתם** מכשירין, אימתי הן כשרים וכו׳״. וראה ברש״ש שהלשון אינו מדוקדק, שהרי רשב״ג לא אמר זאת לחכמים, אלא בא לחלוק הוא על רבי שמעון בדעת חכמים. ואם כן היה צריך רש״י לומר, [במקום ״שאתם״], ״**שהם** מכשירין״.

ואין לומר שדברי רשב״ג מצוטטים על ידי רבי שמעון, והינם המשך של דבריו הקודמים. ורשב״ג אמר זאת לחכמים החולקים על רבי עקיבא. שהרי הם לא היו בדורו, אלא בדור שלפניו.

אמנם הרש״ש כותב שפירוש זה דחוק הוא. ולדעתו רשב״ג מתייחס לחכמים החולקים על רבי שמעון, שהיו אומרים ״חוץ מגיטי נשים וכו׳״. והוא סובר כדעת חכמים שבמשנתינו.

17. לפי שהוא סבר, מאחר וישיבתם היא בפרהסיא — לעין כל — לא יבואו להרע את עצמם — להעיד בשקר או לקבל עדות שקר. ריטב״א.

וראה בחתם סופר שמפרש שרבינא סבר כמו התירוץ השני של הגמרא מקודם, שהסיפא של

אמר ליה רפרם: והרי **ערכאות תנן** — שנינו במשנתנו,[18] ודוקא אם נעשה בפני דייני עובדי כוכבים הקבועים על פי צו המלך, שאינם משקרים מפני אימת המלך — כשר. וממשיכה הגמרא בעניין שטר הנכתב בלשון עובדי כוכבים אך נמסר בפני עדי ישראל:

אמר רבא: האי שטרא פרסאה — שטר חוב שכתבוהו בלשון פרסי[19] וחתמו בו פרסיים [גוים] הדיוטות — **דמפריה ניהליה** — שמסרו לו [למלוה] — **באפי סהדי** — בפני עדים — **ישראל**. אם אינו פורע לו חובו — הדין הוא: **מגבינן ביה** — גובים על ידו

המשנה מדברת על גיטי ממון, והינה המשך של דברי חכמים [ולא של רבי שמעון]. ומאחר וכנופיאתה זו, אף שאין לה דין ערכאות ממש, מכל מקום אינם הדיוטות. לכן סבר רבינא שיש להכשירם, כי חכמים לא פסלו בסיפא, אלא כשנעשו אצל הדיוטות.

ורפרם, שהקשה עליו מהרישא של המשנה, דעתו היא כמו התירוץ הראשון של הגמרא מקודם. שהסיפא אינה מדברי חכמים כלל, אלא היא סיום דברי רבי שמעון. ולפי זה חכמים לא הזכירו שטר הנעשה בהדיוטות כלל, אלא רק ערכאות. ובזה פסלו גיטי נשים והכשירו שאר שטרות, אך לא בכנופיאתא.

18. הנמוקי יוסף מביא בזה את לשון הרמ״ה האומר, שהערכאות, מלבד היותם ממונים בפקודת המלך וברשותו, כמו כן מוחזקים הם שאינם מקבלים שוחד כדי לעוות את הדין. אבל אם חשודים הם בקבלת שוחד, או שהם מקבלים עדים שאינם נאמנים, הרי הם פסולים. ואפילו גוי אחד נאמן לערער את אמינותם. שהרי ההלכה היא שבן נח נהרג ע״פ עדותו של עד אחד וע״פ דיין אחד בלבד. וסיים שם הנמוקי יוסף, שכן נראית גם דעתו של הרי״ף. שהרי״ף כתב: ״ודוקא ערכאות דלא מקבלי שוחדא״. [וראה בקרבן נתנאל (סימן י) שכתב, שמלשון המגיד משנה (פרק כז מהלכות מלוה ולווה הלכה א) ושו״ת הריב״ש (סימן קמג) נראה שכך היתה גירסתם בגמרא].

אבל הרא״ש (בסימן י) הסתפק בפירוש דברי הרי״ף, וזה לשונו: ״ולא ידענא פירושא דמילתא, אי נחת לפרש טעמא דערכאות משום **דסתם ערכאות לא מקבלי שוחד**. אבל כנופיא דארמאי **חיישינן** דלמא מקבלי שוחדא ומסהדי שיקרא. או בעי למימר דוקא ערכאות **דידיעא לן** דהני לא מקבלי שוחדא. עיין שם.

וזה לשון הרמב״ם (בפרק כז מהלכות מלוה ולווה הלכה א): ״והוא שיהיו עשויין בערכאות שלהם. אבל במקום קבוץ פליליהן בלא קיום השופט שלהם לא יועילו כלום״. ומוסיף עוד: ״וכן צריכין שיעידו עדי ישראל על אלו העובדי כוכבים שהן עדי השטר, ועל זה השוטר או השופט שקיים עדותן, שאינן ידועים בקבלנות שוחד״. וראה בשלטי גיבורים (אות ב) שדעתו לא היתה נוחה מתוספת זו של הרמב״ם וכתב עליה: ״ולא מסתבר לי, דאם כן נפל פיתא בבירא [נפל הלחם לבור], דמי [יהיה מוכן] להעיד עליהם בזה. אלא מסתבר שסתם ערכאות אינם מקבלים שוחד״.

ואם כן מבואר, שלדעת הרמב״ם אכן צריכים עדות ברורה על אלו הערכאות שאינם מקבלים שוחד. אך השלטי גיבורים סובר שכל עוד לא יצא עליהם קול שמקבלים שוחד, מוחזקים הם בנאמנותם.

19. רש״י מפרש שעשאוהו בלשון פרסיים וחתמו פרסיים עליו. וראה ברא״ש (סימן י) [שדבריו כבר הובאו לעיל אות יב] שהקשה על שיטת רש״י. ומה שתירץ את דבריו בספר תורת גיטין.

מנכסי הלווה בני חרי[20] — [שהם] בני חורין שאינם משועבדים לאיש.

ושואלת הגמרא: **והא** — והרי — **לא ידעי** — אין הם [עדי המסירה] יודעים — **למיקרא** — לקרוא פרסית. ואם כן, לא ידוע להם מה כתוב בשטר,[21] וכיצד יוכלו להעיד בעתיד על הלואה זו.

והנה, גם הריטב״א פירש על שטרא פרסאה שעשאוהו הדיוטות, וכיון שיש עדי מסירה כשרים, הרי שמעו את הודאת הלווה, ולכן אפשר לגבות עם השטר מנכסים בני חורין.

וראה בספר חזון איש (סימן פז סעיף קטן כב), שתמה בזה. הרי אפילו אם נסבור [כשיטת רש״י וספר החכמה המובא בהג״א], שעובד כוכבים כשר לעדות מן התורה, וכל פסולו אינו אלא משום חשש משקר. מכל מקום אם חשוד הוא לשקר, אין עדותו נחשבת עדות כלל, גם כשאומר אמת.

וביותר קשה לפי המבואר בדברי הריטב״א, ששטר זה כשר אף לשיטת רבי מאיר, שעדי חתימה כרתי. ומדוע, הרי ללא עדי המסירה לא ניתן לדעת את כשרותו כלל.

ולשיטת תוספות (לעיל דף ט עמוד ב), שגוי הינו פסול לעדות מן התורה, לפי שאינו אחיו, ודאי נחשב גט זה מזוייף מתוכו, ואם כן פסול הוא אפילו לפי רבי אלעזר. וכתב החזון איש, שלחומר הקושיא, הדבר צריך רב!

ועיין עוד שם בהמשך דברי החזו״א, שגם יש להקשות לשיטת המכשירין עכו״ם לעדות מן התורה, לפי שאינם פסולין, אלא רק חשודים הם לשקר. מאי עדיפותם על עדים יהודים פסולים העוברים עבירות לתיאבון. וכל שכן כאשר מעידין עדות שקר. ואף שבעשיית השטר אין הם מרעים את עצמם, מכל מקום אין זה בגדר עדות, אלא זוהי רק חזקא דעלמא.

וכן מקשה החזו״א על שיטות אלו, מקושיית הגמרא לעיל (דף י עמוד ב) על שטר מתנה: ...״במאי קני ליה בהאי שטרא והא שטרא חספא בעלמא״. ומדוע, הרי לשיטתם עכו״ם כשר מן התורה והשטר הינו שטר טוב. וראה באיילת השחר.

20. הריטב״א מדייק מכאן שרבא פסק כרבי אלעזר, שעדי מסירה כרתי, אף בשאר שטרות [ולא רק בגיטין]. ומזה הקשה על שיטת הרי״ף (דף מו עמוד א בדפי הרי״ף), הפוסק כרבי אלעזר רק בגיטין.

ומתרץ הריטב״א ששטרות הנעשים בהדיוט ובעדי מסירה כשרים הם מן הדין. וכל החשש הוא, שמא ירעו עצמם וישקרו. אך כאן, שמסרו בפני עדי ישראל, יש בזה הודאה [של המתחייב] שהם חתמו אמת. ואם כן, כשר השטר לגמרי מצד עצמו ולא משום עדי המסירה.

ומוסיף עוד, שאפילו לרבי מאיר, שעדי חתימה כרתי, יועיל כאן שטר זה, לפי שהוא כשר. [וראה מה שהקשה על זה בחזון איש, המובא באות הקודמת]. וראה מה שכתב בזה בציוני הריטב״א ציון 475.

21. בחדושי רבי עקיבא איגר מקשה, לשם מה צריכין העדים לדעת לקרוא את הכתוב בשטר, הרי אם מכירין אם את השטר [בטביעות עין וכד׳], די בזה להעיד שזהו השטר שנמסר בפניהם. ואנחנו נברר עתה מה כתוב בשטר.

וציין שם לדברי הר״ן בפרק ב על דברי הגמרא (דף יט עמוד ב), שהעדים צריכין לקרוא את מה שכתוב בשטר. שהטעם המבואר לזה בגמרא הוא, כיון שעדי מסירה כרתי, לכן צריך שהם עצמם יקראו. ומכל מקום, בתירוץ אחד כותב שם הר״ן, שאף אם לא קראו העדים את השטר, והאשה נישאה על ידו, הרי זו אינה

ועונה הגמרא: **בדידעי** — מדובר שהעדים יודעים לקרוא פרסית.

ושוב שואלת: **והא בעינא** — והרי צריכים אנו שיהיה — **כתב** על גבי קלף מעובד במי עפצים[22] **שאינו יכול לזייף. וליכא** — ואין, שהרי קלפי הפרסיים אינם מעובדים בעפצים. ובגלל זה, ניתן למחוק את הסכומים הכתובים בהם ולהשאיר את החתימות. ואחר כך לכתוב שוב בשקר סכום גדול.

ועונה הגמרא: כאן מדובר — **בדאפיצן** — בקלפים שעיבדו אותם, ואינם יכולים להזדייף.

ושאלה נוספת: **והא בעינא** — והרי צריכים אנו — לקיים את ההלכה: **צריך שיחזור** ויכתוב **מעניינו של שטר בשיטה אחרונה** של השטר, כדי למנוע מהרוצה לזייף להוסיף שם מה שירצה **וליכא** — ובשטרי הפרסיים אין עושים כן.[23]

ועונה הגמרא: כאן מדובר **בדמהדר** — בשחזר וכתב בשורה אחרונה עניינו של שטר.

אלא שיש להקשות: **אי הכי** — אם כך — שנתקיימו כל התנאים המכשירים את השטר, שיגבו על ידו **ממשעבדי** — ממשועבדים — **נמי** — גם כן?! ומדוע רבא אמר שגובים עמו רק מנכסים בני חורין?

ומתרצת הגמרא: שטר זה **לית ליה קלא** —

צריכה עתה לצאת מבעלה השני. [כלומר שעל אף שלא קראוהו, הגט לא נפסל]. והיינו משום, שמאחר ושמעו את הבעל אומר לה הרי זה גיטך, אע״פ שלא הבינו את הכתוב בשטר, הרי הם עדי מסירה על הגט. וכיון שבידו לגרשה, הרי זה גט טוב ונקראים הם עדי מסירה. [וראה ברמ״א בשלחן ערוך סימן קלז סעיף ג]. ונשאר שם בצריך עיון.

ומכל מקום, בדברי רבי עקיבא איגר מתבאר, שמה שאמר רבי אלעזר עדי מסירה כרתי, היינו שעיקר העדות שיוכלו להעיד אח״כ עדי המסירה, היא על פי מה שהכירו את השטר בטביעות עין. שזהו השטר שנמסר בפניהם. ועל פי זה ידונו הבית דין על הכתוב באותו שטר. ומבאר המנחת יהודה שלפי זה מובנת קושיית הגמרא, שכתב זה יכול להזדייף הוא, אשר בגלל זה לא נוכל לסמוך על הכתוב בו, כיון שאפשר למחוק ולזייף.

ואילו היינו אומרים שעדי המסירה צריכים לזכור את לשון השטר, אז לא היינו חוששים לזיוף, כי ניתן היה לברר את הכתוב עם עדי המסירה. אך משאלת הגמרא מוכח שאינם צריכים לזכור את הכתוב, אלא רק להכירו בטביעות עין, שזהו השטר שנמסר בפניהם.

22. לפי שקלף המעובד בעפצים, משחיר בשעת העיבוד, ולאחר מכן, אם ימחקו את הכתב ויחזרו ויכתבו שנית, יהיה רישומו ניכר. ולפיכך אי אפשר לזייפו.

23. יש מפרשים: ומכיון שלא חזר — כל השטר נפסל [כן היא שיטת הרא״ש המובאת בטור חו״מ סימן מד]. אכן, הראשונים [רשב״א, ריטב״א, ר״ן ועוד] תמהו, הרי גם אם אינו חוזר מעניינו של שטר, אין לפסול אלא [רק] שיטה אחרונה. שהרי פסול שיטה אחרונה אינו אלא משום שהעדים מרחיקין שיטה אחת מן הכתב. ולכן, אם לא חזרו בשיטה זה מעניינו של השטר, אין לפסול אלא את הכתוב באותה שיטה. וראה גם רשב״ם בבא בתרא (קסב עמוד

אין לו קול בין הבריות. לפי שבשטר רגיל — היהודים החתומים בו — הם המפיצים ומפרסמים את עניין ההלואה והקרקעות שנשתעבדו בעקבותיה. אך בשטר זה, שנחתם על ידי גוים, נבצר מהלוקח [הבא לקנות קרקע מהלווה], מלדעת את עניין השעבוד. ולכן אין גובים ממנו את הקרקע שקנה וגובים רק מקרקעות בני חורין, הנמצאות בחזקת הלווה עצמו.

וממשיכה הגמרא בעניין שמות עובדי כוכבים:

בעי מיניה — שאל ממנו — **ריש לקיש מרבי יוחנן:**

יא-ב **עדים החתומין על הגט** — שבא ממקום אחר בארץ ישראל. **ושמותן כשמות עובדי כוכבים**, ואין אנו יודעים אם הם עובדי כוכבים או יהודים. **מהו** הדין — האם הניתן להכשיר גט זה על פי עדי מסירה. או לא?

אמר ליה: עד היום **לא בא לידינו** גט כזה — ששמות עובדי כוכבים כתובים בו, **אלא** רק אחד. והיו חתומין בו שני אנשים שנקראו **לוקוס ולוס. והכשרנו** אותו על פי עדי מסירה.[24] **ודוקא** שמות אלה — **לוקוס ולוס** שהינם שמות גוים מובהקים] — הכשרנו, משום **דלא שכיחי** — שלא מצויים — **ישראל דמסקי בשמהתייהו** — שנקראים בשמות אלו. ולפיכך לא יביאו לסמוך עליהם בתור עדי מסירה. **אבל שמהתא אחריני** — שמות אחרים של גוים, שאינם מובהקין — **דשכיחי** — שמצויים — **ישראל דמסקי בשמהתייהו** — ויש לחשוש שיבואו לסמוך עליהם — לא!

ומקשה הגמרא על רבי יוחנן מברייתא:

איתיביה — יש להקשות [מתוספתא בפרק ו משנה ו] — **גיטין הבאים ממדינת הים ועדים חתומים עליהם** — **אף על פי ששמותיהן** [של העדים] **כשמות עובדים כוכבים** — הרי הם **כשרין** אפילו ללא עדי מסירה. **מפני שרוב ישראל שגרים בחוץ לארץ, שמותיהן כשמות עובדי כוכבים.** ומדוע הכשיר רבי יוחנן רק בשמות לוקוס ולוס:

א ראש העמוד).

ופירשו הרשב"א והריטב"א בשם רבינו מאיר, ששאלת הגמרא על רבא היא, איך היה מגבה על פי מה שנכתב בשטר זה, אפילו ממה שנכתב בשיטה אחרונה מבלי שנכתב למעלה. והרי צריך לחזור בשיטה אחרונה רק על מה שנכתב בגוף השטר. וכאן, מכיון שלא חזר, הריהי פסולה.

24. מדברי רש"י משמע, שמפרש ששאלת ריש לקיש היא, לשיטת רבי אלעזר הסובר עדי מסירה כרתי. ומבאר המנחת יהודה שיטתו, שלפי רבי אלעזר מכיון שכל הפסול הוא רק מטעם מזוייף מתוכו, שאינו אלא מדרבנן, לכן הסתפק ריש לקיש אם יש להכשירו מספק, כי יתכן שהחותמים הם יהודים כשרים. אבל לפי רבי מאיר, שהספק הוא על פסול דאורייתא, אין צד להכשירם.

אמנם, בתוספות (דיבור המתחיל: עדים החתומים) מבואר, שהספק הוא גם לפי רבי מאיר. ואת דעתם יש לפרש, שהצד שהעדים החתומים על הגט הינם נכרים הינו צד רחוק. לפי שהנכרים אינם רגילים לחתום על גיטי ישראל. ולפיכך, יש צד לתלות שעדים יהודים חתמוהו ולהכשירו גם לשיטת רבי מאיר.

ומתרצת הגמרא:

התם — שם [במקרה בו הברייתא מדברת] — **כדקתני טעמא** — הטעם הוא כמו שהברייתא שונה: **מפני שרוב ישראל שבחוץ לארץ שמותיהן כשמות עובדי כוכבים.** ולכן, יש לתלות שמן הסתם עדים אלו הם יהודים. אבל רבי יוחנן דיבר על גט שנחתם בארץ ישראל, שאין שמות רוב היהודים כשל גוים. ומשום כך, יש להסתפק, שמא עדים אלו הינם גוים — הפסולים לחתום.[25]

ואיכא דאמרי — ויש אומרים — **כי מתניתא בעו מיניה** — ששאלתו של ריש לקיש מרבי יוחנן, היתה על גיטין הבאים מחוץ לארץ. ושמותיהן של העדים הינם כשמות עובדי כוכבים. וכמו הנידון בברייתא.

ופשט ליה ממתניתא — ופשט רבי יוחנן את ספיקו מדברי הברייתא, שכשרין הם. משום שעדים אלו בחזקת יהודים הם, לפי שרוב היהודים בחוץ לארץ נקראים בשמות עובדי כוכבים.

מתניתין:

בעל **האומר** לשלוחו: **תן גט זה לאשתי,** [או] **ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה** אחר כך **לחזור בו בשניהם**, קודם שהגיע הגט ליד האשה או השטר ליד העבד — הרי זה **יחזור.** ואין השליח יכול לזכות בהן [בשטר או בגט] עבורם [לאשה או לעבד], ולעכב את הבעל מלחזור. לפי שחוב הוא להם, ואין אדם חב לאחרים אלא בפניהם. **דברי רבי מאיר.**

---

25. ומוסיף רש״י, שאפילו בעדי מסירה כשרים אין להכשיר — לפי דעת חכמים במשנתינו, הפוסלים לגמרי נכרים מלחתום על גיטי נשים ושחרורי עבדים.

אך הרשב״א תמה על דברי רש״י, שאם התירוץ בגמרא הוא לדעת רבנן, כיצד הכשיר רבי יוחנן לוקוס ולוס בגלל היותם שמות מובהקין, הרי לדעת חכמים אפילו שמות מובהקין פסולים, לפי שגוזרים עליהם משום שמות שאינם מובהקין. וכן יש לחשוש שיבואו לסמוך עליהם ולהכשירם.

וכתב שיש לומר בזה, שמכיון ששמות מובהקין של עובדי כוכבים הן, אפשר לומר שרוב האנשים לא יבואו לסמוך עליהם. ובאשר למיעוט שעלולים לטעות ולסמוך עליהם, יש לצדד אולי אינם גוים כלל [אלא יהודים שנקראו בשמות כאלה]. ואף שבדרך כלל אין יהודים נקראים בשמות מובהקין, מכל מקום מיעוטם כן. ולפיכך אין לגזור על גיטין אלו. וראה באילת השחר.

ובמהרש״א מיישב את דברי רש״י שבמקרה זה, אפילו אם העדים הדיוטות [ואינם דיינים] ואין שמות מובהקין של עובדי כוכבים, אין לחשוש שיבואו לסמוך עליהם, בלא עדי מסירה באשה זו. שהרי גוים אלו אינם מאנשי המקום, אלא מהמקום ממנו בא הגט. ואם כן, לדעת רבי משעון ניתן להכשיר גט זה, כמו גט עם שמות מובהקין הנמצאים כאן.

ואף לפי חכמים, הגוזרים על שמות מובהקין משום שאינן מובהקין [אשר בגלל זה פסלו את כל הגיטין החתומים על ידי עדים בעלי שמות גוים], גם כן יש לגזור על גיטין עם שמות שאינם מובהקין שחותמיהם אינם כאן, משום גיטין שחותמיהם כאן. [והיינו, שנפסול את

וחכמים אומרים: בגיטי נשים יכול הוא לחזור, **אבל לא בשחרורי עבדים. לפי שזכין לאדם שלא בפניו.**[1] ומאחר ולדעתם זכות היא לעבד להשתחרר מרבו, לכן מיד כשנתן האדון השטר לשליח,[2] זכה בו השליח עבור העבד. ולפיכך אינו יכול לחזור. [אבל

כולם].

אך בשמות מובהקין, כגו: לוקוס ולוס, גם לפי חכמים יש להכשיר. שהרי אם נאמר שאסור, יהיה זה כעין גזירה לגזירה [ואין גוזרים גזירה לגזירה]. כי אפילו כשהם מכאן אינם נאסרים אלא מטעם גזירה. ולכן, אם נאסור את אלו שאינם מכאן, הרי זה דומה לגזירה לגזירה.

1. בתשובות רבי עקיבא איגר (חלק א סימן קצד), מביא הגאון רבי עקיבא איגר את קושיית חתנו על דברי חכמים במשנתינו, מדוע יוצא העבד לחירות עם קבלת השליח את שטר השחרור. הרי מכיון שההלכה היא כרב יהודה אמר שמואל (להלן דף לח עמוד א), שהמשחרר עבדו עובר בעשה ["לעולם בהם תעבודו"], וכמו שנפסק ברמב"ם (פרק ט מהלכות עבדים הלכה ו). אם כן יוצא שמינה האדון את השליח לדבר עבירה. והרי הגמרא אומרת (בבא מציעא דף י עמוד ב), שאין שליח לדבר עבירה. וראה שם בתוספות (דיבור המתחיל: דאמר, בתירוץ השני), שכהן שאמר לישראל: "קדש לי אשה גרושה", אם אין שליח לדבר עבירה, הקידושין בטלים. וכן הקשה בתשובות נודע ביהודה (מהדורה קמא אבן העזר סימן עז).

ובתחילת דבריו כתב רבי עקיבא איגר, שלפי חכמים אין קושיא, שהרי הגמרא אומרת שכאן "זוכה" השליח עבור העבד [מכיון ש"תן" כ"זכי"], אם כן אין הוא שליח של האדון אלא שליח העבד. ולעבד אין כל עבירה במה שהאדון משחררו. והקושיא אינה אלא לפי רבי מאיר, האומר במשנה שהאדון יכול לחזור בו. ומשמע, שאם כבר קיבל העבד את הגט מהשליח, אינו יכול לחזור, לפי שהשליח היה שלוחו של האדון להולכה. ועל זה יקשה הרי אין שליח לדבר עבירה. אכן ציין שם לדברי התוספות (בבא מציעא דף עא עמוד ב ד"ה בשלמא), שמשמע מהם שהוא גם שליח של הנותן. ואם כן קשה גם לפי חכמים וגם לפי רבי מאיר. ועיין שם בדבריו מה שהאריך לפלפל בזה.

ובתוך דבריו שם, וכן בקצות החשון (סימן קפד סעיף קטן ב), כתב לישב על פי התוספות בסוגייתנו (ד"ה כל), שאין אומרים "תן כזכי" אלא בחוב [השולח חוב על ידי שליח], ולא במתנה. **ושחרור נחשב כחוב,** מאחר ואילולי היה עושה העבד נחת רוח לאדון, לא היה משחררו. עיין שם. ואם כן, כיון שאינו משחררו בחינם, אינו עובר בעשה. וכמו שכתב הרשב"א, שהמשחרר עבדו אינו עובר בעשה, אלא אם כן משחררו בחינם. ולדעת רעק"א באופן כזה אינו נקרא עבירה כלל, אלא דבר מצוה. וכשם שמצוה לפרוע חובו, כך מצוה לשחרר עבדו, כאשר מגיע לו הדבר. (וראה להלן דף לח עמוד ב, שהמשחרר עבדו לדבר מצוה אינו עובר בעשה). וראה מה שהאריך בזה בשעורי רבי שמואל אות קצד קצה.

2. הרי"ף כותב שמה שזוכה השליח בשחרור העבד, אינו אלא לעניין **חזרה** [שהאדון כבר אינו יכול לחזור], **אבל השחרור עצמו אינו חל אלא משיגיע הגט לידי העבד.** והוכיח זאת מהמשנה (להלן דף יג עמוד א): האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת, לא יתנו לאחר מיתה. לפי שאין גט לאחר מיתה. ומשמע, שאף שקיבל השליח את הגט בשביל העבד, לא יצא לחירות. וכל קבלתו אינה אלא לעניין שאין האדון יכול לחזור.

ועוד, מוסיף הרי"ף, שמצאנו כעין זכיה זו, (להלן דף יד עמוד א), אם אמר לשליח: הולך

מאחר] **ואין חבין לאדם אלא בפניו,** ולדעת כולם חובה היא לאשה להתגרש מבעלה, לכן אין השליח זוכה בגט עבורה ויכול הבעל לחזור בו.

והראיה להבדל ביניהם [לדעת חכמים]: **שאם ירצה** האדון **שלא לזון את עבדו,** ואומר לו: עשה עמי עבודה ואיני זנך, אלא לך והתפרנס מן הצדקה — הרי זה **רשאי,** ולכן, אין בשחרורו משום הפסד מזונות. אך לעומת זה, אם ירצה הבעל **שלא לזון את אשתו,** ויגיד לה: צאי וקבלי מעשה ידייך לעצמך ופרנסי את עצמך — **איני רשאי.** שהרי הוא חייב לה מזונות מן התורה. ועל כן כשמגרשה,[3] נחשב לה הפסד המזונות חוב.

אמר להם רבי מאיר לחכמים: **והרי הוא פוסל את עבדו מן התרומה כשם שהוא פוסל את אשתו** — אם היה האדון כהן, הרי גם עבדו מותר באכילת תרומה. ועתה שמשחררו,[4] פוסלו מאכילת תרומה, כשם שפוסל את אשתו מן התרומה כשמגרשה.

מנה לפלוני, שאני חייב לו. אמר רב: חייב האדון באחריותו. [ומכל מקום] ואם בא לחזור אינו חוזר. ומוכח, ששיך לזכות רק לדבר זה.

ועיין ברא״ש ובר״ן שהקשו על דבריו, מכיון שזכיה מטעם שליחות היא, ושלוחו של אדם כמותו. הרי שהשליח זכה עבור העבד., ונחשב כאילו הגיע שטר השחרור לידו. ואם כן קשה מדוע אינו יוצא לחירות עם קבלת השליח את השטר לידיו.

וכתב המהר״ץ חיות לבאר, שלרי״ף הוקשה, איך מועילה כלל השליחות, הרי אין שליח לדבר עבירה [כמו שהובא בהערה הקודמת]. ומפני זה יצא לחדש שאומדים את דעת המשחרר, שלא היה רצונו שישתחרר העבד מיד עם קבלת השליח, אלא רק **לתת באופן שלא יוכל שוב לחזור.** ותן כזכי מועיל רק לעניין זה. **אבל לעצם השחרור, אינו חל אלא עד שיגיע הגט ליד העבד.** ועיין שם שציין לדברי התוספות להלן (דף לח עמוד א דיבור המתחיל: כל המשחרר), שמיד שסילק האדון רשותו, אסור לו יותר לעבוד בו. ועל עצם נתינת הגט, [כל זמן שלא חל שחרור], אינו עובר בעשה. עיין שם.

3. בספר תפארת יעקב תמה מדוע הוצרכו לבאר שבגט אשה זהו חוב מטעם הפסד מזונות. והלא עצם הגירושין חוב הם עבורה, שהרי כל אשה מיועדת להנשא, וטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו — עדיף לה להיות נשואה לבעל עם שני ראשים מלהשאר גלמודה.

ועיין שם שתירץ, שכאן מדובר בבעל שהוא מוכה שחין, שודאי אף אשה אינה מוכנה לחיות עמו. ואם כן, עצם הגירושין זכות הם בשבילה להתפטר ממנו. ורק הפסד המזונות הם חוב עבורה.

אכן בספר גרש ירחים כתב, שזה ודאי שאם אמרה שאינה רוצה להתגרש, הרי הגירושין חוב בשבילה ואינה מגורשת. אלא בהכרח מדובר כאן שאמרה שרוצה להתגרש. ואם כן התברר למפרע שהגירושין הם זכות בשבילה, ורק הפסד המזונות חוב הוא לה. ולכן, מעדיפה היא שהגט יתאחר ובלבד שלא תפסיד מזונות. ועיין בטור סימן קמ, שהביא דעת בעל העיטור, שאם רוצה להתגרש, והבעל מזכה לה את הגט על ידי אחר — הרי היא מגורשת. והטור עצמו חולק על זה. ולפי זה תירוץ הגרש ירחים תלוי תלוי במחלוקת.

4. ואף שגם בהיותו עבד יכל הבעל לומר לו: ״עשה עמי ואיני זנך״, ולהפסידו בזה את אכילת התרומה. מכל מקום, היה העבד רשאי ללכת

אמרו לו חכמים לרבי מאיר: אין זכות אכילת התרומה נובעת ממעלת היותו עבד, **אלא מפני שהוא קניינו**[5] של הכהן. והרי כמו כן יכל לפוסלו מן התרומה, על ידי שהיה מוכרו לישראל והיה ממשיך להיות עבד, וגם אז היה נפסל מן התרומה. ומאחר ובלאו

ולאכול תרומה אצל אחרים. אבל עתה שנשתחרר, נפסל הוא לגמרי מן התרומה. ולכן נחשב שחרורו חוב עבורו.

ולעניין עבד של ישראל, הגמרא להלן דף יג שואלת איזה חוב יש בזה שמשחררו. ומשיבה: שפוסלו משפחה כנענית, שהיה מותר בה עד כה. ואף על פי שמותר הוא עכשיו בבת חורין, [ואם כן לא הפסיד כלום, לפי שיכול הוא לישא אשה רגילה], בכל זאת נחשב לו חוב, כי העבד מעדיף חיי הפקרות.

5. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: ומה שהשיבו לו חכמים "מפני שהוא קניינו", רצונו לומר, שזה העבד באכילת התרומה או בהיותו בועל כנענית **לא הוסיף בעצמו** [כל] **מעלה,** עד [שבגלל זה] תאמר שחובה הוא לו כשיוצא לחירות. ואמנם [דבר] זה הוא **כמו שתאכל בהמת כהן תרומה מפני שהיא קניין כספו,** לפיכך אינו אצלו מעלה שיפסידנה. עד כאן.

וביאר רבינו הרמב"ם בזה את דברי חכמים על פי המשמעות המילולית של המילה "קניינו". ונקט את הבהמה כדוגמא, כדי להסביר הדבר אף בדרך ההגיון. והיינו לפי ששניהם קניין כספו הם.

אכן בתוספות יום טוב (על המשניות) תמה, מדוע בחר הרמב"ם לבאר הדבר בדרך זו, ולא הזכיר את הפירוש המובא בגמרא להלן (דף יג עמוד א), שיכול האדון למוכרו לישראל ולפוסלו על ידי זה מאכילת תרומה, אף שממשיך להיות עבד.

ולישב דברי הרמב"ם, כתב הגאון רבי אלחנן וסרמן (בספרו קובץ הערות על מסכת יבמות סימן מז אות א' ב'), על פי דברי התוספות (לקמן דף יב עמוד ב דיבור המתחיל: וכי תימא. ומובאים להלן בהערה הבאה), שמקשים על האפשרות שסברת חכמים [לכך שאין בשחרור חוב לעבד], היא לפי שיכול האדון לזרוק לו גט. והרי מכל מקום מבחינה מציאותית **השחרור הוא זה שפסלו מן התרומה,** ומדוע אינו נחשב חוב? ומתרצים [בתירוץ הראשון], שאינו נחשב חובה, לפי שגם בלעדיו, [אם לא יקבלנו העבד ממנו], יכל האדון לפוסלו בדרך אחרת. אם כן לא השחרור עצמו הוא החוב, אלא החלטת האדון ומעשיו לפוסלו מן התרומה.

ומעתה, מבאר בקובץ הערות, יש לומר שגם הרמב"ם סובר כן, כתירוץ התוספות. אכן לדעתו סברא זו לא תועיל אלא אם כן נאמר שאכילת העבד את התרומה אינה נובעת מאיזה שהיא מעלה בעבד, שהוא מפסידה בשחרור. אלא זהו דין בזכות האדון, שאם ירצה, יכול להאכיל את קניניו בתרומה. אך מכיון ששייך לטעון שסוף סוף השחרור הוא חוב לעבד, שהרי מפסידו בתרומה. ועד כה היה ראוי לאוכלה מפני זכות האדון, ועכשיו כבר אינו יכול! על כך שייך להוסיף את סברת התוספות, שמכיון שבלאו הכי יכל לפוסלו מתרומה בדרך אחרת, הרי שלא הפסיד כלום בגלל השחרור. אבל אם היינו אומרים שאכילת התרומה נובעת ממעלה כל שהיא שיש לו בהיותו עבד כהן, אם כן לא היה שייך כלל לומר את סברת התוספות, שהרי גם אילו היה מונעו מאכילת התרומה, מכל מקום לא היה מפקיעו ממעלתו, ורק השחרור הוא זה שהפקיעו ממעלתו. אלא בודאי שאין בזה שום מעלה בעבד, כדברי הרמב"ם. ועוד, שהרי יכל להפסידו תרומה גם בדרך אחרת כדברי התוספות, ומשום כך סוברים חכמים שאין

הכי יכל למונעו מתרומה, [ולאו דוקא על ידי שחרור], לכן סוברים חכמים[6] שאין השחרור נחשב חוב.

גמרא:

יתיב — ישבו — **רב הונא ורב יצחק בר יוסף קמיה** — לפני — **דרבי ירמיה** והיו עוסקים במשנתנו. **ויתיב רבי ירמיה וקא מנמנם** — והיה מנמנם. **ויתיב רב הונא וקאמר: שמע מינה מדרבנן** — ניתן לשמוע [להבין] מדברי חכמים [שבמשנתנו], הסוברים שיכול השליח לתפוס השטר עבור העבד, גם לאחר שהאדון חזר בו [וביטלו מהיות שליח],[7] שאדם מן השוק **התופס** מטלטלין מנכסי ראובן **לצורך** שמעון שהוא **בעל חוב** של ראובן [ללא שמינהו שמעון להיות שליח] — **קנה**[8] התופס עבור הבעל חוב.

אמר ליה — שאלו — **רב יצחק בר יוסף: ואפילו במקום שחב** — [מפסיד] בתפיסתו **לאחרים**, כגון: שגם לוי היה בעל חובו של ראובן, ומשתפס הראשון לצורך שמעון, הפסיד לוי, גם כן נשמע ממשנתנו שקנה? שהרי השליח במשנתנו תופס את השטר עבור העבד ומפסיד לבעלים!

אמר ליה — ענה לו רב הונא — **אין** — אכן!

השחרור חוב.

ומעתה, שנצרכים שני הטעמים גם יחד, מובנת סברתו העמוקה של רבינו הרמב״ם, שהוסיף נופך על הטעם האמור בגמרא.

6. על קושיית התוספות הנזכרת בהערה הקודמת, ראה מה שתירץ הרשב״א שם. וכן רבינו קרשקש (להלן דף יג עמוד א דיבור המתחיל דאי).

7. מלשון רש״י שכתב ״אדם מן השוק״ משמע שלא מינהו שמעון להיות שליח לתפוס מנכסי ראובן, אלא מעצמו בא לתפוס. לכן אמר להם רבי ירמיה שבמקום שחב לאחרים — אינו מועיל. אבל אם מינהו שמעון לתפוס עבורו, הרי שיכול הוא לתפוס אף במקום שחב לאחרים. וכמו שכתב כן רש״י ב מפורש במסכת בבא מציעא דף י עמוד א, דיבור המתחיל: לא קנה), עיין שם היטב.

אמנם התוספות שם (דיבור המתחיל תופס לבע״ח, וכן בסוגייתנו באותו דיבור המתחיל), הקשו על רש״י, והוכיחו מהסוגיא בכתובות שבמקום שיש בעלי חובות אחרים, אינו יכול לתפוס עבורו, אף אם מינהו להיות שלוחו. אכן לעניין לזכות עבורו מן ההפקר, אין משם הוכחה שלא מועיל מינוי שליחות.

אבל הרא״ש בבבא מציעא (פרק א סימן כז), הוכיח מדברי המשנה שהובאה שם, שאפילו בדבר הפקר אין מועילה שליחות לתפוס עבורו, מאחר ומפסיד אחרים היכולים לזכות בזה.

וראה עוד מה שכותב הרא״ש כאן בגיטין (סימן יג וסימן יט). ובפני יהושע כתובות שם. ובביאור שיטת רש״י, ראה מה שכתב בספר אבי עזרי מהדורה רביעאה פרק כה הל׳ מלוה הלכה ב.

8. הריטב״א ורבינו קרשקש מבארים, שמכיון שבינתיים סברה הגמרא שהאומר ״תן״ אינו כאומר ״זכה״, אם כן מי שמסר דבר לשליח עבור אדם אחר, לא זכה השליח עבורו ויכול הוא לחזור בו. ובכל זאת, דעת חכמים בשחרורי עבדים היא, שאין המשלח יכול לחזור. אם כן

אדהכי — בינתיים — **איתער בהו רבי ירמיה** — התעורר רבי ירמיה מתנומתו ושמע את דבריהם. **אמר להו: דרדקי** — [תלמידים] צעירים שכמותכם, אל לכם

בודאי הטעם הוא משום שהתופס לבעל חוב — קנה!

אבל בר"ן (על הרי"ף) מבאר בדרך אחרת, וזה לשונו [מתורגם]: ולי נראין דברים כפשטן, דממתניתין שמעינן — ממשנתינו שומעים — שיכול כל אדם להעשות שליח לחבירו שיעמוד במקומו. ומשום כך, כיון שהאדון אמר [לשליח] תן שטר שחרור זה לעבדי, **הרי השליח יכול לומר הריני עושה עצמי שליח קבלה שלו.** והריהו כאילו עשאו העבד שליח לכך. ומזה רוצים אנו ללמוד, שתופס לבעל חוב קנה, לפי **שהתופס יכול לעשות עצמו כאילו עומד במקומו של הבעל חוב.**

ולמדנו מדבריו, שמה שאין השליח יכול לזכות עבור העבד, הטעם הוא משום שנחשבת זכייתו חוב לאדון, שמפסיד הוא בזה את עבדו ואינו יכול לחזור. ולפי זה, אפילו אם אמר העבד לשליח שיתפוס את הגט עבורו, לא זכה לו. כיון שנחשב תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. ואפילו אם עושהו שליח לכך אינו מועיל.

אכן בספר פני יהושע תמה על דבריו מה הועיל בסברתו, שמעמיד השליח עצמו במקום העבד. הרי מכיון שבינתיים סוברים אנו שתן אינו כ"זכה" — אם כן אין בדעת האדון לשחררו עכשיו [אלא רק משיגיע השטר לידי העבד]. ואם כן, מה יועיל שיכול השליח לתפוס עבור העבד כאילו מינהו להיות שליח קבלה, הרי כל עוד אין בדעת האדון לשחררו, אין כאן כל "מעשה שחרור"?!

ובספר מחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן ד), הוסיף להקשות על הר"ן מדברי הגמרא להלן (דף סג) בעניין אחד ששלח גט אשתו ע"י שליח. וכשבא השליח אליה היתה לשה בצק. וכשאמר לה: הרי גיטך [ששלח לך בעלך]. אמרה לו: שמור נא לי אותו אצלך. ומפרש רש"י שאמרה לו: היה אתה שלוחי לקבלה [שליח קבלת הגט עבורי]. וראה שם בגמרא, שהסתפקו האמוראים אם יכול הוא עכשיו להיות שליח שלה לקבלה, מאחר ועדיין לא סיים את שליחות הבעל להולכה, [כלומר לא שהה בכדי לחזור אליו ולומר: עשיתי שליחותי]. ויתכן ששליחות כזה בטילה.

ומדקדק המחנה אפרים, הרי אם נאמר כדברי הר"ן, וכפי מה שלמדנו מדבריו, בלאו הכי אינו יכול להיות שליח קבלה של האשה. שהרי הוא תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. ואפילו אם עשאתו האשה שליח לכך — לא יועיל.

אלא הוא מיישב, שדווקא במקום שהשליח לא הגיע עדיין אל האשה אומרים שבזה שהוא נהיה שליח קבלה של האשה, הריהו מקדים את הגירושין, שלא ברצון הבעל. וכן בשחרור, במקרה כזה, נחשב חוב לאדון. ולפיכך אין תפיסת השליח מועילה לחובת הבעל או האדון. אבל משהגיע למקום בו נמצאת האשה, ובידו לתת לה את הגט. אם היא מסכימה וממנה אותו להיות שליח קבלה שלה, אין בזה כל חסרון מצד תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, לפי שהבעל הוא זה ששלחו להגיע עד הלום.

ובספר נתיבות המשפט (חשן משפט סימן קפה סעיף קטן א) וכן בספרו תורת גיטין (על דף ט עמוד ב דיבור המתחיל: באופן אחר) כתב לבאר את דברי הר"ן, שאף על פי שאם האשה מינתה את השליח לקבל עבורה את הגט ואחר כך מינהו הבעל להיות שליח הולכה, ודאי שמתבטלת שליחות האשה. מכל מקום, **אם הבעל הקדים ועשאו שליח הולכה לגט, ואחר כך חזרה האשה ומינתה אותו להיות שליח קבלה. הרי שאם הדין הוא "שאין**

לדייק כן, לפי **דהכי** — שכך — **אמר רבי יוחנן:**[9] **התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים** — **לא קנה! ואם תאמרו** ותשאלו מהו טעם **משנתנו,** שמשמע ממנה שקנה? תשובה: מאחר ויש כלל האומר: **כל האומר** "**תנו**" לפלוני הריהו **כאומר** — כאילו אמר — "**זכו**" עבורו **דמי** — נחשב. ומכיון שמשנתנו מדברת באופן שאמר הבעל [או

צריך שתחזור שליחות אצל הבעל", וכן "יכולה אשה לעשות שליח לקבל משליח", ודאי הוא שאין שליחות הקבלה [של האשה] **מתבטלת.** והוא אינו גרוע משליח קבלה אחר של האשה שיכל לקבל את הגט משליח הולכה של הבעל.

ורק לעניין גט נחלקו האמוראים (להלן דף סג עמוד ב), אם יכולה לעשותו שליח קבלה, מאחר ולא חזרה שליחות אצל הבעל. לפי שזה דומה לבעל שאינו נותן את הגט לאשתו ביד, [כמו שכתוב: "ונתן בידה"], אלא אומר לה: טלי את גיטך מעל גבי הקרקע, אשר בזה אינה מגורשת. והטעם הוא כאמור, משום שהבעל צריך לתת לה את הגט, ועד שהוא לא ישלים את מעשה הנתינה שלו, לא יועיל שהיא תעשה מעשה מצידה. ולכן, רק משסיים שליח ההולכה של הבעל את שליחותו יכול הוא להיות שליח קבלה עבור האשה, אבל לא קודם לכן.

אבל בעבד, שהוא ממונו של האדון, מועיל שיאמר לו: טול את שטר שחרורך מעל גבי קרקע. ואף שדיני השחרור שלו נלמדים מגט אשה, היינו דוקא לענין "לשמה" ו"מחובר". אבל לשאר דברים הריהו כמו שאר שטרי קניין. וראה בשעורי רבי שמואל (עמוד ריא והלאה), שהאריך יותר בדבריו.

וראה גם בספר מנחת יהודה (עמוד קכט) שכתב, שעל פי דברי הנתיבות, המחלק בין אם האשה עשתה אותו קודם שליח קבלה ואחר כך הבעל, לבין אם הבעל עשאו תחילה. יתכן שאפר לומר חילוק נוסף, בין אם **ידע** הבעל שהאשה מינתה אותו להיות שליח קבלה, ואף על פי כן הוא מינהו להיות שליח הולכה, אשר בזה יש לומר שביטל את שליחות האשה. לבין מקרה שבו הבעל **לא ידע** שהוא שליח קבלה של האשה. אם כן כשמינה אותו להיות שליח עבורו ואמר לו: "הולך ותן לה גט זה", לא גילה דעתו בדווקא שמקפיד על היותו שליח שלו.

ולכן כאן, לפי סברת הר"ן, הרי שהשליח נעשה מעצמו שליח קבלה לקבל את שטר השחרור עבור העבד. אם כן אפשר לומר שאף שהאדון אמר לו להיות שליח הולכה, אין בזה הקפדה שלא ישמש גם שליח קבלה של העבד.

9. ראה במאירי שמפרש, שדוקא אם הגיע זמן הפירעון של האחרים וביכולתם לבוא ולגבות חובם, נקרא התופס **חב לאחרים**. אבל אם יש בעלי חובות נוספים שלא הגיע זמן פרעונם, אז אף על פי שהלואתם קדמה להלואתו של הבעל חוב, שזה רוצה לתפוס עבורו. מכל מקום, כיון שלא הגיע זמן הפרעון שלהם, אינו נקרא חב להם. שהרי עדיין אין הלווה חייב להם כלום.

אכן, בשם תלמידי גדולי המפרשים כתב, שאף אם לא הגיע זמן הפרעון, נקרא חב לאחרים, לפי שמכח ההלואה נתחייב לו. והביאו ראיה לדבריהם מהגמרא במסכת מכות (דף ג עמוד ב), שהמלוה את חבירו לעשר שנים, אין שביעית משמטת את החוב,.הואיל והיא חלה באמצע זמן ההלוואה אין זה נקרא "לא יגוש". ואם נאמר שכל עוד לא הגיע זמן הפרעון אינו נקרא חייב לו כלל, מדוע הוצרכה הגמרא להביא פסוק, הרי ממילא אין כאן חיוב. אלא בודאי גם כשלא הגיע זמן הפרעון, נקרא הלווה "חייב".

ומסיים המאירי: והדברים רופפים בידו.

[ראה ברמב"ם (פרק יג מהלכות מלוה ולוה

האדון] "תן שטר שחרור זה לעבד", הרי זה כאילו[10] עשאו שליח שיזכה בו עבור העבד. ואף על פי שהעבד לא ידע מכך כלום, זכין לאדם שלא בפניו.

וממשיכה הגמרא לדון בדין התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים:

אמר רב חסדא: התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים — באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן. והיינו **דתנן** — ששנינו [במסכת פאה פרק ד משנה ט]: **מי שליקט את הפאה**[11] — בעל הבית שליקט שלא לצורך עצמו, לפי שהוא עשיר, אלא לצורך

הלכה ה) וזה לשונו: המלוה את חבירו וקבע לו זמן לפרעו, אף על פי שלא קנו מידו, **אינו יכול לתבעו עד סוף הזמן** וכו'. ומקור דבריו הוא מדברי הגמרא במכות הנזכרת, כמו שכתב שם במגיד משנה.

ויש להסתפק מה הדין אם בא אחד מבעלי החובות שעדיין לא הגיע זמן פרעונו לגבות מנכסי בעל חובו. ועושה זאת עכשיו לפי שחושש הוא, שבהגיע מועד הפרעון לא יהיה ממה לגבות, מאחר ובעלי חובות אחרים כבר יטלו את הכל.

ונראה שמלשון הרמב"ם שכתב "אינו יכול לתבעו", משמע שלא יוכל לתפוס. על כל פנים כשיש לווים אחרים שמועד פרעונם הגיע. לפי שהוא עצמו חב לאחרים בתפיסתו.

ומעתה אפשר לומר, שהלווה שהגיע זמן פרעונו נחשב כלווה יחידי, כל עוד אין אחרים שהגיע זמן פרעונם. ואם כן יוכל גם שלוחו, או אפילו סתם אדם לתפוס בשבילו. ואין זה נקרא תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. ויהיה מזה סיוע לשיטת המאירי, שכתבה בתחילת דבריו.

במקום המשלח ממש, או שהוא רק מעניק לו את הכח לעשות עבורו את המעשה. ואם נאמר כמו הצד השני, אפשר לומר, שמה שהביאה הגמרא ראיה שאף בחב לאחרים קנה, הוא מזה שמועילה זכיה עבור העבד. כי אף על פי שאינו בעל הממון ואף אינו כמותו, מכל מקום בעצם נתינת השליחות נותן לו את הכח לזכות עבורו. ולכן אומרת הגמרא שזהו מטעם כל האומר תנו כאומר זכו דמי.

ולפי זה, מבאר רבי שמואל, אפשר לומר שזוהי כוונת רש"י, שמאחר ואומר זכו, נחשב השליח שלוחו של בעל הממון. שהרי הבעלים עשאו שליח לזכות בו.

אמנם, ממשיך רבי שמואל ואומר, אפשר לבאר זאת גם בלי היסוד של רבי נפתלי. שהרי כבר הוכיח שם (באות קצח), שהנידון כאן הוא בתופס לבעל חוב אפילו כשאינו חב לאחרים. והיינו משום שהיה מקום לומר שבלי ההלכה של "זכיה" אין זה נחשב זכיה כלל — הוא הדין גם לעניין התופס לבעל חוב, שאם אין לו כח לתפוס לא תועיל זכיה. ועל זה מביאה הגמרא ראיה, שגם אם קודם הזכיה לא היה לו שום כח לתפוס — בכל זאת יועיל מדין תופס לבעל חוב. והגמרא דוחה, שבאמת התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים אינו קונה. וכאן אינו זוכה עבורו אלא מטעם זכיה. ולכן פירש רש"י שכאן אין זו תפיסה סתם, אלא שהאדון עשאו שליח לתפוס עבור העבד, ועיין שם שביאר מהיכן הבין זאת רש"י בסוגיא.

10. הגאון ר"ש (בשעורי רבי שמואל אות ריב) מדקדק בדברי רש"י כאן, מדוע הוצרך לפרש שהבעלים עשאו שליח לזכות עבור העבד. הרי בפשטות כוונת הגמרא היא, שמכיון שכל האומר "תנו" כאומר "זכו", לכן לא נחשב "חב לאחרים".

ומציין בזה לדברי הגאון רבי נפתלי טרופ (שהביא דבריו שם באות רב), שכתב שהנידון בסוגיא הוא **בגדר שליחות**. האם השליח עומד

11. רש"י מפרש שמדובר בבעל הבית עשיר

אדם אחר שהוא עני, **ואמר** כך: **הרי** פאה זו שליקטתי קנויה **לפלוני עני**. ומפסיד הוא בכך לעניים אחרים הבאים ללקט.

רבי אליעזר אומר: זכה לו.

וחכמים אומרים: לא זכה, אלא **יתננו לעני הנמצא ראשון**. ובכך נחלקו: רבי אליעזר סובר, אף במקום שחב לאחרים קנה. וחכמים סוברים לא קנה.

אך הגמרא דוחה:

אמר אמימר, ואיתימא — ואולי תאמר
יב-א שזהו **רב פפא: דלמא לא היא!** שמא לא בכך נחלקו, אלא סברות אחרות יש להם?! **עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם** — לא אמר רבי אליעזר את דבריו שם [במשנה], **אלא** לפי **דמיגו** — שמתוך — **דאי בעי** — שאם רצה העשיר — **מפקר להו לנכסיה** — היה מפקיר את כל נכסיו — **והוה עני וחזי ליה** — ומתוך שהיה עני היה ראוי לזכות בפאה לעצמו. **ומיגו דזכי ליה לנפשיה זכי חבריה** — ומתוך שזוכה לעצמו [כלומר — יכול לזכות], זוכה אף לחבירו. — **אבל הכא** — כאן — שאין התופס רשאי לקחת לעצמו, שהרי אינו חייב לו כלום — **לא** יאמר כן רבי אליעזר.

ועד כאן לא קאמרי רבנן התם — לא אמרו

המלקט משדהו. אבל במסכת בבא מציעא (דף ט עמוד ב), פירש: אדם בעלמא שאינו בעל השדה. דאי בבעל השדה לא אמר רבי אליעזר זכה דליכא למימר — [לפי] שאין לומר — מיגו דזכי לנפשיה, שאפילו אם הוא עני מוזהר הוא שלא ללקט פאה משדה שלו, כדאמר בחולין (דף קלא עמוד ב) "לא תלקט לעני", להזהיר עני על שלו. עד כאן לשונו. נמצא שדבריו שם סותרים לפירושו כאן.

ועוד יש להקשות על דברי רש"י, מדוע פירש שמדובר בעשיר. הלא אפילו עני הרוצה לתפוס עבור עני אחר, נחשב תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. ואין לומר שבעני יכול לתפוס משום מיגו שיכול לזכות לעצמו, [כמו שכותבים כאן התוספות דיבור המתחיל: התופס, לשיטת רבי יוחנן]. שהרי כאן רב חסדא הוא המדבר, והוא פוסק בבבא מציעא (דף י עמוד א). שהמגביה מציאה לחבירו — לא קנה חבירו. לפי שאין אומרים מיגו וכו' — מתוך שזוכה לעצמו זוכה גם לחבירו.

ועיין ברבינו קרשקש, שאפשר לישב את שיטת רש"י כאן על פי המתבאר מדברי הירושלמי (פאה פרק ד הלכה ו), שבעני הנוטל פאה לעני אחר, מודים חכמים מצד "מיגו". אך אין הפירוש **שבאותה פאה עצמה** יכל לזכות, שהרי הוא מוזהר על שדה שלו. אלא שמאחר וראוי הוא לזכות בפאה משדה אחרים. לכן אומרים מיגו, ויוכל לזכות גם לעני אחר. ולפי זה, אפילו בעל הבית בעצמו שהוא עני יוכל ללקט פאה משדהו, לדעת הירושלמי, עבור עני אחר, מאחר ויכול הוא ללקט לעצמו משדה אחרים. ומעתה, הדרשה "להזהיר עני על שלו", אינה אלא במלקט לצורך עצמו. אך ללקט לאחרים משדהו — אינו מוזהר.

והטעם שרש"י שינה את פירושו בשני המקומות. כתב לבאר בספר נחלת משה, ששם מפרש רש"י את הסוגיא לשיטת עולא, המסביר שרבנן ורבי אליעזר חולקים בשאלה האם אומרים שני מיגו או אין אומרים. ולכן הוצרך רש"י לפרש שמדובר בסתם אדם. כי אם היה מדובר בבעל השדה, אם כן לא היה "מיגו" בכלל. אבל את סוגייתנו מפרש רש"י לשיטת רב

חכמים שם [במשנה] שאינו יכול לזכות עבור עני אחר, **אלא** משום **דכתיב**[12] — שכתוב בפסוק: "**לא תלקט**" ומסמיכות הפסוק להמשך "**לעני** ולגר תעזוב אותם" דורשים אנו: **לא תלקט לו** אתה **לעני; אבל הכא** — כאן — שאינו מוזהר מלתפוס עבור אחרים — **לא** אמרו זאת חכמים. ולכן יתכן, שאף במקום שחב לאחרים, יכול הוא לתפוס לחבירו.

ושואלת הגמרא:

ורבי אליעזר האי — פסוק זה — "**לא תלקט**". שדורשים רבנן — **מאי עביד ליה** — מה יעשה עימו — [כיצד ידרשנו]? הרי לדבריו לומדים זו מסברא ואם כן הדרשה מיותרת.

ומשיבה:

מבעי ליה — נצרך הוא לו [לדין אחר]: **להזהיר עני על שלו** — עני הראוי על פי דין ליטול פאה,[13] [שאין לו מאתים זוז], ויש לו שדה קטנה, הזהירו הכתוב להניח בה פאה, לצורך עניים אחרים.

עתה דנה הגמרא בענין נוסף מדברי המשנה:

שנינו במשנה: **שאם ירצה שלא לזון את עבדו כו'**:

מדייקת הגמרא: מכך שרשאי האדון שלא לזון את עבדו **שמעת מינה** — ניתן ללמוד מכך **שיכול הרב**[14] — האדון — **לומר לעבד** שלו: **עשה עמי** מלאכה **ואיני זנך**, אלא חזר על הפתחים למען מזונותיך! האומנם?

ודוחה הגמרא:

חסדא, הסובר שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, משום שלדעתו אין אומרים "מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה". ולכן לא רצה לפרש שמחלוקתם היא אם אומרים מיגו או לא. אלא העמיד את מחלוקתם בעניין "התופס לבעל חוב". ולפי זה ניתן לפרש כאן שמדובר אפילו בבעל השדה. שאף שלא שייך אצלו מיגו, מכל מקום סובר רבי אליעזר שזכה לעני אחר מטעם תופס לבעל חוב. וראה עוד מה שכתב בבית הלוי (חלק ג סימן מד), לישב שיטת רש"י.

12. ואף שפסוק זה לא נאמר בפאה אלא לעניין לקט, מכל מקום, מציין המנחת יהודה, הרי שנינו במשנה (פאה פרק ה משנה ה): שנים שקיבלו את השדה באריסות [שיעבדו אותה וישתכרו באחוז מסויים מפירות השדה עצמה] והם עניים. כל אחד נותן חלקו של **מעשר עני** לחבירו. אבל אינו יכול לעכב [זאת] לעצמו מכח הדין **"להזהיר עני על שלו"**. [לאריס יש גדר מסויים של בעל הבית]. ואם כן דרשה זו מלמדת גם על מעשר עני. וראה בתוספות יום טוב על המשנה שם, שמבאר שדין זה של "להזהיר עני על שלו" נוגע לכל המתנות שזיכתה התורה לעני. עיין שם.

13. כמבואר במשנה במסכת פאה (פרק ח משנה ח).

14. הפני יהושע מקשה, איזו ראיה יש מהמשנה לדין "עשה עמי ואיני זנך". הרי משנתינו מדברת באדון המעוניין לשחרר את עבדו ואינו חפץ כלל במעשה ידיו. ולכן אמר התנא שרשאי הוא שלא לזונו. ואיך אפשר ללמוד מזה לאדון המחייב את עבדו לעובדו מבלי לספק לו מזונותיו?

ומיישב שהמקשן סבר, שהתנא בנותנו טעם "שאם ירצה שלא לזון וכו'", אין כוונתו רק

הכא במאי עסקינן — כאן במה מדובר, **דאמר ליה** — שאמר לו האדון לעבד: **צא מעשה ידיך למזונותיך.** ושכר מלאכתו של העבד יהיה למזונותיו.

היא מספיקה לזון עצמה במעשה ידיה, וצריך הבעל להוסיף לה משלו.

אך מקשה הגמרא: **דכוותה**[15] — כמו כן היה ניתן לומר אף **לגבי אשה, דאמר לה** הבעל: **צאי** וטלי **מעשה ידייך** לעצמך, ויהיה זה **במזונותייך** — במקום מזונות שאני חייב לזונך. אלא, **אשה אמאי** — מדוע — **לא** אומרים כן?

אך מקשה הגמרא: **עבד נמי בדלא ספיק** — גם עבד אין ודאות שיספיק לו מה שהרויח ממעשה ידיו לזון את עצמו. ואם כן קשה: מדוע בעבד יכול האדון לומר לו "צא מעשה ידיך במזונותיך" ואין חילוק בין עבד המספק צרכי עצמו לעבד שאינו מספק?

ומתרצת: **אשה בדלא ספקה**[16] — שאין

ומתרצת הגמרא: יש הבדל בין אשה לעבד.

לומר שאין כאן חוב לעבד מצד הפקעת מזונות. שאם כן, לא היה נצרך לטעם זה, שהרי גם אילו **לא היה רשאי שלא לזונו** אין כאן חוב לעבד, כי גם אם ישחררנו יתפרנס ממעשה ידיו כמו שאר האנשים.

ובהכרח כוונת התנא לומר, שלעבד יש זכות גם מצד המזונות שנותן לו האדון, וזהו דווקא אם לאדון יש אפשרות לומר לו "עשה עמי ואיני זנך". אבל אם האדון אינו יכול לומר לו זאת, אין כאן שום זכות מצד המזונות, שהרי גם קודם השחרור יש לו מזונות. או מהאדון או ממעשה ידיו. ועל כך ענה לו התרצן שמדובר באופן שאמר לו: צא מעשה ידיך למזונותיך", וכן מדובר בעבד שאינו מספיק בעבודתו לפרנס את עצמו. וכוונת התנא "שאם ירצה שלא לזון", אינה אלא לעניין השלמת המזונות. ולפי זה מובנת היטב כוונת התנא, שבא לבאר מדוע אין זה חוב לעבד, לפי שאם קודם השחרור היה חייב להשלים לעבד שיעור מזונותיו [שהרי הוא עצמו אינו מצליח להרויח כדי צרכו]. הרי שעתה שמשחררו מפסיד הוא השלמה זו, וברור שיש כאן חוב לעבד.

15. משאלת המקשן יש מקום להבין שאשה שווה לעבד. והרי זה קשה ביותר, שהרי אין חולק בכך שלאשה הגירושין הינם חובה ולא זכות. ורק בעבד נחלקו רבי מאיר וחכמים.

אלא, מבאר החתם סופר, כוונת המקשן להקשות על לשון המשנה "שאם ירצה שלא לזון את אשתו רשאי". שהרי באותו אופן שאינו זן עבדו, שאומר לו: "צא מעשה ידיך במזונותיך", יכול הוא גם שלא לזון את אשתו על ידי שיאמר לה: "צאי מעשה ידייך במזונותייך".

16. ראה בהערה הקודמת. ומדחיית הגמרא כאן משמע, שאשה היכולה לפרנס עצמה מעבודתה, יכול הבעל לומר לה: "צאי מעשה ידייך במזונותייך", אפילו נגד רצונה. וכן כתב הרשב"א. אכן ברש"י במסכת כתובות (דף קז עמוד ב', דיבור המתחיל: בששמעו בו שמת), משמע שאין הבעל יכול להכריחה לזה, אלא אם כן הסכימה. וראה שם בקרבן נתנאל שעל הרא"ש (אות ג).

ובשלחן ערוך (אבן העזר סימן ע סעיף ט) פסק כדברי רש"י, וכמו שביאר שם הבית שמואל (סעיף קטן ל), שכן דעת כמה ראשונים. וצריך לומר שמסוגייתנו אין הכרח, וראה בספר זכרון שמואל (על מסכת כתובות שם).

עבדא דנחום כרסיה לא שויא — עבד שאינו שוה את הלחם שאוכל — **למריה ולמרתיה למאי מתבעי** — לאדונו ולגבירתו למה הוא דרוש? ולפיכך, אין האדון חייב להוסיף לו כלום, אלא יחזר בעצמו על הפתחים. אבל אשה, כך התנה עמה בכתובתה, שאף אם אינה מספקת, חייב הוא לזונה מנכסיו.

ומנסה הגמרא להוכיח מברייתא:

תא שמע: עבד שהרג בשוגג וגלה לערי מקלט, אין רבו חייב לזונו. ולא עוד, אלא שמעשה ידיו שייכים **לרבו. שמע מינה** — ניתן להוכיח מכאן: **שיכול הרב לומר לעבד: עשה עמי ואיני זנך.**

ודוחה כמקודם: **הכא במאי עסקינן: דאמר לו** האדון לעבד: **צא מעשה ידיך במזונותיך.**

ומקשה הגמרא: **אי הכי** — אם כך — **מעשה ידיו** — שכר מלאכתו — **אמאי** — מדוע — שייך הוא **לרבו?** הרי דרוש הוא לעבד לשם מזונותיו!

ומיישבת הגמרא: **להעדפה.** אף על פי שאמר לו האדון: צא מעשה ידיך למזונותיך, אין זה אלא למעות [שהרויח] הדרושים לו לשם מזונותיו. אך אם שכר מלאכתו עודף על הנצרך לו למזונות — הרי זה שייך לרבו.

ושואלת הגמרא: אם כוונת הברייתא לעניין **העדפה,** הרי זה **פשיטא** — פשוט הוא — שמעות אלו הולכים לרבו. ומדוע צריכה הברייתא לומר זאת!

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא** — יכולת לומר [מצד הסברא] — **כיון דכי לית ליה** — שכשאין לו לעבד — מעות עודפות [לפי שהרויח רק כדי מזונותיו] — **לא יהיב ליה** — אין האדון נותן [מאומה] לעבד. [שהרי כך אמר לו: צא מעשה ידיך למזונותיך]. אם כן **כי אית ליה נמי** — גם כאשר יש לו העדפה, לפי שהרויח באותו יום יותר מכדי צרכו — **לא לישקול מיניה** — אין לו לאדון לקחת ממנו, שמא יבוא יום שלא ימצא מהיכן להשתכר.

קא משמע לן — לכן באה הברייתא להשמיענו שאינו כן. וכאשר יש לו מעות העדפה, הרי הם לרבו!

ושואלת הגמרא: **ומאי שנא**[17] — ומה שונה עבד שגלה **לערי מקלט** מעבד רגיל, לעניין העדפה? הרי ברור שהתנא יכל להשמיענו זאת גם ללא ערי מקלט!

ומיישבת הגמרא: **סלקא דעתך אמינא** — בעבד זה היה עולה על דעתנו לומר, מאחר והתורה אומרת [על הרוצח בשוגג] [דברים פרק ד]: "ונס אל אחת הערים האל **וחי**", אולי התכוונה בכך לצוות: **עביד ליה חיותא טפי** — עשה לו חיות יתירה. ואף שבעבד רגיל ההעדפה היא לאדון, מכל מקום זה שגלה לעיר מקלט, תהיה ההעדפה שלו.

קא משמע לן — לכן השמיענו התנא שגם בעיר מקלט העודף לאדון!

וחוזרת הגמרא ושואלת:

והא מדקתני סיפא — והרי ממה ששנינו

---

17. ביאור שאלת הגמרא ראה בתוספות (דיבור המתחיל: מאי שנא) ובחדושי הרשב"א האריך

בסיום הברייתא: **אבל אשה שגלתה לערי מקלט בעלה חייב במזונותיה. מכלל** זה נשמע, שמדובר באופן **דלא אמר לה** הבעל: צאי מעשה ידייך במזונותייך.

וההוכחה: **דאי** — שאם נאמר — **דאמר לה, בעלה אמאי** — מדוע — **חייב** הוא במזונותיה? אלא בודאי מדובר בסיפא שלא אמר לה.

ומדסיפא — ומכך שבסיפא — מדובר **דלא אמר לה. רישא נמי** — גם הרישא [לעניין עבד] — מדובר **דלא אמר ליה** — שלא אמר לו: צא מעשה ידיך וכו׳. ואם בכל זאת נוטל האדון את מעשה ידיו ואינו מפרנסו, חוזרת ההוכחה שיכול האדון לומר לעבדו: עשה עמי ואיני זנך.

ודוחה הגמרא: **לעולם** נעמיד את הרישא באופן **דאמר ליה** — שהאדון אמר לו: צא מעשה ידיך וכו׳, ואין להוכיח כפי שסברת. **ואשה** — גם כן מדובר שבעלה אמר לה: צאי מעשה ידייך במזונותייך, אלא שמדובר **בדלא ספקא** — שאין עבודתה מספקת לפרנסתה.

אך הגמרא מקשה: **והא מדקתני סיפא** — והרי ממה ששנינו[18] בסיפא של הסיפא: **ואם אמר לה** הבעל: **צאי מעשה ידייך במזונותייך** — הרי זה **רשאי. מכלל** זה נשמע **דרישא** — שהרישא של הסיפא מדברת באופן **דלא אמר לה**?! וזהו שלא כפי שתרצת!

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר** — כך אמר התנא [זוהי כוונתו בסיפא של הסיפא]: **ואם מספקת** היא לפרנס עצמה בשכר עבודתה, ואינה צריכה למעות בעלה, **ואמר לה** הבעל במקרה זה: **צאי מעשה ידייך במזונותייך** — הרי זה **רשאי**, ואינו מנוע מלעשות כן.

אך שואלת הגמרא: אם **מספקת** היא, **מאי למימרא** — מהו החידוש שבא התנא לומר, הרי זה פשוט?!

ומיישבת הגמרא: **מהו דתימא** — יכולת לומר — שמן הפסוק ״**כל כבודה בת מלך פנימה**״ נשמע שאסור לו לבעל [מטעמי צניעות] לחייבה להסתובב בשווקים לפרנסתה, שהרי אינה מבני המקום [בעיר המקלט], ולא יביאו לה עבודות לביתה. והרי כל ישראל בני מלכים הם.[19]

קא משמע לן — לכן השמיענו התנא שכאשר היא מספקת — הריהו רשאי!

ודנה הגמרא:

יותר עיין שם.

18. יש לשים לב: הברייתא מחולקת לשני חלקים. הרישא עוסקת בעבד שגלה והסיפא באשה. אמנם, הסיפא עצמה גם כן מחולקת לשנים. הרישא של הסיפא מדברת באופן שלא אמר לה הבעל וכו׳. והסיפא מדברת באופן שאמר לה. עתה מדברת הגמרא על הסיפא של הסיפא.

19. ראה בחתם סופר שמדייק מדברי רש״י כאן, שהמקור של ״כל כבודה בת מלך פנימה״, הוא מלשון התנאים במסכת שבת (דף קכח עמוד א), שכל ישראל בני מלכים הם.

אכן, הוא מעיר, שלפי זה יוצא שהקא משמע לן בגמרא הוא שאין הלכה כדברי התנאים הללו.

לימא כתנאי — הבה נאמר שתנאים נחלקו בעניין זה — אם יכול הרב לומר לעבד: "עשה עמי ואיני זנך".

לפי ששנינו: **רבן שמעון בן גלמיאל אומר: יכול העבד לומר לרבו בשני בצורת: או פרנסני** כדי צרכי, **או הוציאני לחירות,** כדי שאפרנס את עצמי. **וחכמים אומרים: הרשות ביד רבו!**

מאי לאו, בהא קמיפלגי — הלא בכך הם חולקים: **דמר סבר** — שחכמים סוברים: **יכול** הרב לומר לעבד: עשה עמי וכו'. ולכן אמרו: הרשות ביד רבו. **ומר סבר** — ורבן שמעון בן גמליאל סובר: **אינו יכול?!**

דוחה הגמרא: **ותיספרא** — וכי סבור הינך להעמיד ברייתא זו באופן שאמר לו: עשה עמי ואיני זנך. **האי "או פרנסני או הוציאני לחירות"** — אם כן לשון זו שאמר רשב"ג אינה מדוייקת, שכן אין רצון העבד בכך לצאת לחירות, אלא רק לקבל מרבו מזונות כדי צרכו. ולכן, **"או פרנסני או תן לי מעשה ידי בפרנסתי" מיבעי ליה** — היה עליו לומר?!

ועוד, שלפי סברתך יקשה: **מאי שנא** — מדוע בחר התנא להעמיד מחלוקתם **בשני בצורת.** הלא גם בשנה רגילה אם אומר לו: עשה עמי ואיני זנך, נחשבת היא עבורו בשנת בצורת?!

ומפרשת הגמרא: **אלא, הכא במאי עסקינן** — כאן במה מדובר: **דאמר לו** האדון: **צא מעשה ידיך למזונותיך. ובשני בצורת לא ספק** — אין עבודתו מספיקה לפרנסתו. לפיכך, במקרה כזה, **רבן שמעון בן גמליאל סבר,** שיכול העבד לומר לאדון: **או פרנסני. או הוציאני לחירות. כי היכי** — כדי — **דחזו לי אינשי**[20] — שיראוני האנשים במצוקתי בהיותי בן חורין — **ומרחמין עלי** ונותנים לי מזונות, כי על עבדים אין מרחמין.

ואם היא מספיקה לפרנס עצמה, אין הבעל חייב לזונה.

אלא שהוא תמה על כך מהגמרא במסכת יבמות (דף עז עמוד א), שמוכח שם שכלל זה ש"כל כבודה בת מלך פנימה" נאמר גם על נשות ארץ ישראל הדיוטות שאינן בני מלכים, וקל וחומר על בנות ישראל הצנועות.

ולכן הוא מפרש, שהקא משמע לן של הגמרא הוא, שאף ש"כל כבודה בת מלך פנימה", מכל מקום אין דין זה גורם לחייב את בעלה לזונה.

20. עיין ברש"ש שמקשה, מדוע לא אמרה הגמרא טענה פשוטה יותר. שהעבד מבקש מהאדון שישחררנו, על מנת שיוכל ללוות מאנשים ולאכול כדי צרכו בשנת הבצורת. וכשתסתיים שנת הבצורת ירויח יותר מכדי צרכו ויפרע חובו. ולפי זה יהיה מובן מדוע נקטה הגמרא שמדובר בשנת בצורת. אך אין להעמיד שמדובר בעבד חלש וחולה שאינו מסוגל להרויח את מזונותיו, שאם כן, אפילו כשישתחרר, איש לא ילוה לו, כי יחששו שלא יהיה לו מהיכן לפרוע.

ומתרץ הרש"ש, שגם אילו היתה הגמרא מעמידה כדבריו, היה קשה שאפשר להעמיד בעבד שחלה ואינו מרויח כדי צרכו. ובכל זאת, אין חוששים להלוות לו כי בטוחים שיבריא. שהרי רוב החולים מחלימים.

ורבנן סברי — וסברת חכמים היא: גם אם לא ישחררנו רבו, ירחמו עליו האנשים. שכן, **מאן דמרחם אבני חרי** — מי שמרחם על בני חורין — **אעבד נמי רחומי מרחם** — מרחם הוא גם על עבד, לפי שאף הוא חייב במצוות כאשה.[21]

ומנסה הגמרא להוכיח מדברי רב:

תא שמע: דאמר רב: המקדיש מעשה **ידי עבדו** לשמים, **אותו העבד לווה** מאחרים **ואוכל** [ולאחר מכן] **ועושה** — ועובד — **ופורע** הלואתו.[22] ומה שאמר רב לווה ואוכל, משמע שאין העבד רשאי להיות ניזון ממעשה ידיו, משום שהן הקדש.

שמע מינה, מכך שיכול האדון להקדיש מעשה ידי עבדו, נשמע, שכמו כן **יכול הרב לומר לעבד: עשה עמי ואיני זנך.** שאם תאמר אינו יכול, מדוע צריך העבד ללוות ולאכול? הרי מכיון שההקדש אינו חל [לפי שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו], יכול הוא לאכול מדמי עבודתו.

ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן: במעלה לו** האדון לעבד **מזונות.** ולכן אמר רב,

---

21. לכאורה יש להקשות מדוע ירחמו על העבד, הרי יש כלפיו איסור של "לא תחנם"? ואף מה שהוסיף רש"י, שזהו לפי ששייך הוא במצוות כאשה, אינו מספיק. שהרי לא מצאנו שבשל זה מותר לחון אותו.

ואולי אפשר לומר שאין כוונת רבנן שמותר לחון את העבד, אלא רק שכן דרכם של אנשים המרחמים, כשם שמרחמים הם על בני חורין, כן מרחמים הם גם על עבדים. וזהו שהוסיף רש"י לומר שחייב הוא במצוות, היינו שמשמום כך מצדדים הם לרחם עליו, ואינם חוששים ל"לאו" של "לא תחנם".

ועוד אפשר לומר על פי מה שכתב הר"ן (לקמן דף לח עמוד ב, דף ב עמוד ב בדפי הרי"ף) על דברי הגמרא שמביאה שרבי אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלים מנין. ושאלו, הרי עובר על עשה של "לעולם בהם תעבודו". ותירצו: "מצוה שאני", וכתב הר"ן בשם יש מתרצים וזה לשונו: שלא אמרה תורה "לעולם בהם תעבודו", אלא משום שלא יתן להם מתנת חינם. כעניין שכתוב בעובדי כוכבים "לא תחנם". וכיון דאיכא — שיש — מצוה בדבר, לאו משום חנינה דידהו עביד — אינו עושה זאת בשביל לתת להם חנינה — אלא לצורך עצמו וכו'. ע"כ. והיינו שהאיסור לא תחנם הוא רק כשעושה זאת למען הגוי. אבל במקום שעשה זאת לשם מצוה, אין איסור. ואם כן יש לומר שגם כאן מכיון שכתוב "ורחמיו על כל מעשיו", מרחמים עליו הבריות מטעם זה. וכמו שהגמרא (לקמן דף סא עמוד א) אומרת, שמפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל משום דרכי שלום. [שלא להרבות איבה ושנאה של הגוים כלפינו]. כמו כן כאן, מותר לרחם על עבד זה שאינו יכול לפרנס עצמו בשני בצורת.

וראה ברמב"ם (פרק מהלכות עבדים הלכה ז) שכתב בתוך דבריו: שישראל מצווין להחיות העבדים שביניהם. וצריך עיון מהו המקור לדבריו. אכן לפי מה שהעתיק דבריו הש"ך (יורה דעה רסז סעיף קטן לד) ובמקום "עבדים" כתב "**עניים**", יש לומר שהבין בכוונתו שלמד זאת מדברי הגמרא הנזכרת בדף סא שמפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל משום דרכי שלום. ולדעת הרמב"ם גם עבד שרבו אמר לו: "עשה עמי ואיני זנך", בכלל עניים הוא. וצריך ביאור עדיין, ועיין במהר"צ חיות.

22. ורק בדרך הלואה, שיפרע אחר כך בשיעור של פחות משוה פרוטה [כמבואר להלן], יכול

שיכול הוא להקדיש את מעשה ידיו. [ואין מכאן הוכחה לענין "עשה עמי ואיני זנך"].

ושואלת הגמרא: **אי הכי** — אם כך — **למאי** יב-ב — לשם מה **לווה** מאחרים **ואוכל**, הרי מקבל הוא מזונות מרבו?

ועונה הגמרא: **להעדפה**, לפי שרצה מזונות מרווחים יותר, שאין דרך רבו להאכילו — לווה מאחרים.

ושוב שואלת הגמרא [בדרך של משא ומתן]:

ולימא ליה הקדש[23] — שיאמר לו [כביכול, יטען כנגדו] ההקדש: הרי **עד השתא** — עד עכשיו — **סגי לך** — היה די לך — מזונות של האדון **בלא** שתצטרך **העדפה. והשתא נמי** — [אם כן] גם עכשיו [שהקדיש אדונך מעשה ידיך] **תיסגי לך** — שיספיק לך — **בלא העדפה** [ויהיה מעשה ידיך להקדש!].

ועונה הגמרא: **הקדש גופיה** — עצמו — **ניחא ליה** — נוח לו — שיאכל העבד בהרווחה, **כי היכי דלשבח עבדיה** — כדי שיבריא העבד בגופו וישבח.

ומקשה הגמרא על דינו של רב:

מה שאמר רב: **עושה ופורע** חובו — קשה, הרי **קמא קמא** — כל פרוטה ראשונה שהוא משתכר — **קדיש ליה** — הינה קדושה מכח הקדשו של האדון.

ומתרצת הגמרא:

הוא לעשות. רש"י. וראה גם בריטב"א.

23. שאלת הגמרא כאן "ולימא ליה הקדש וכו'" אינה מובנת. שהרי מכיון שמדובר כאן בעושה העבד פחות פחות משוה פרוטה, כמו שמפרש רש"י כאן. אם כן מה שהוא עובד אינו שייך כלל להקדש ואין להקדש כל זכות לטעון על מעות אלו.

וכן, מוסיף המהר"ם שיף ושואל, תירוץ הגמרא שלהקדש עצמו נוח שהעבד יבריא ויתחזק, גם כן קשה כנזכר. שהיר מכיון שאין זה שייך להקדש, אם כן אין זה משנה אם נוח הדבר להקדש, אם לאו.

ועוד קשה, לאחר שהגמרא מתרצת שלהקדש נוח שיבריא, מדוע היא חוזרת ושואלת שכל פעולה שהוא עושה מיד מתקדשת. הרי הגמרא כבר אמרה שנוח להקדש שהעבד יבריא?!

ועוד, גם לפי תירוץ הגמרא במסקנא שעושה פחות פחות משוה פרוטה ופורע, קשה. מדוע פורע, הרי אם האדון לא הקדיש פחות משוה פרוטה, אם כן עדיין שייך הכל לאדון ואין לעבד שום זכיה.

ומבאר המהר"ם שיף, שבאמת האדון הקדיש את כל מעשה ידי העבד ללא כל שיור. אלא שמאחר ואין הקדש חלק על פחות משוה פרוטה [לדעת רש"י. ולדעת ר"י בתוספות אין דעתו שיחול על פחות משוה פרוטה], לכן חושב האדון שיצטרפו העבודות [של העבד] עד שיהיו שוה פרוטה **ואז יהא הכל להקדש**. ועל זה מקשה הגמרא "ולימא ליה הקדש", שהרי מכיון שממילא לעבד אין זכיה, אלא לאדון [עד שיגיע לשיעור פרוטה]. ודעת האדון עצמו היתה לתת הכל להקדש. לכן יטען ההקדש כנגד העבד "עד השתא וכו'. ומתרצת — שההקדש עצמו נוח לו שהעבד יבריא. ודעת האדון היא, שההקדש יחול באופן שנוח להקדש.

וראה עוד מה שתירץ בפני יהושע ומה שדן בדבריו בספר שערי חיים סימן לד.

מדובר באופן שכאשר הוא משתכר **בפחות פחות משוה פרוטה,**[24] הוא פורע למלוה, לפני שיצטרף לשיעור פרוטה. לפי שעל פחות משוה פרוטה אין ההקדש חל.

ועתה מבססת הגמרא את דחיית ההוכחה מדברי רב:

הכא נמי מסתברא — כך גם מסתבר, שרב דיבר באופן שמעלה לו האדון מזונות: שהרי **אמר רב דין נוסף: המקדיש ידי עבדו, אותו העבד עושה ואוכל, דאי לא עבדא** — **שאם לא יעבוד עבור עצמו** — **מאן פלח ליה** — מי יעבדנו ומי יזמן לו מזונות. והרי בדין זה מבואר שאין הקדשו של האדון חל, ובסתירה לדבריו הקודמים.

ובהכרח, לישוב הסתירה, צריך לומר:

אי אמרת בשלמא — אם תגיד כן יהיו דבריך נוחים ומובנים, והיינו: **הך** — דין ראשון של רב מדובר **במעלה** האדון מזונות לעבד, ורק משום כך חל ההקדש, שהרי **אינו יכול** האדון לומר לעבד: עשה עמי ואיני זנך. **והא** — ודין שני של רב מדובר **בשאינו מעלה** לו מזונות, ולפיכך אין הקדשו חל. ושני הדינים מתיישבים **שפיר** — היטב.

אלא אי אמרת — אם תאמר, **הך** — דין ראשון — מדבר **בשאינו מעלה** לו מזונות, ואף על פי כן חל ההקדש, לפי **שיכול** הרב לומר לעבד: עשה עמי ואיני זנך. אם כן תמוה הלשון בדין השני "**דאי לא עבדא מאן פלח ליה**", הלא כל **מאן דבעי ניפלחיה** — מי שירצה [לסייע לו], יעבדנו ויזון אותו.

ומכח ההכרח להעמיד שמדובר במעלה לו מזונות, מתבטלת ההוכחה מדברי רב, שיכול האדון לומר לעבדו: עשה עמי ואיני זנך.

נסיון להוכיח מדברי רבי יוחנן החולק על רב:

---

24. שיטת רש"י כאן היא, שאין הקדש חל על פחות משוה פרוטה. ובתוספות (דיבור המתחיל: פחות), הקשו עליו מבבא מציעא. ותירץ ר"י שבאמת הקדש חל אף על פחות משוה פרוטה. וכאן הטעם הוא, לפי שאין דעתו של המקדיש שיחול הקדש על פחות משוה פרוטה. וראה ברשב"א שהאריך יותר. וכתב לתרץ, שאף שהקדש חל על פחות משוה פרוטה. מכל מקום **אין מועלין** בפחות משוה פרוטה. אלא שיש להקשות, אם כן, איך נוטל העבד את מה שהוא עושה לפרוע חובותיו. הרי מכל מקום יש איסור דרבנן לקחת ממון זה שחל עליו הקדש. ועל כן מתרץ הרשב"א, שכאן מותר לעבד לעשות זאת לכתחילה, מהטעם שהגמרא מתרצת, שלהקדש עצמו נוח שהעבד יבריא.

אולם, הרשב"א מביא שם, שעל תירוץ זה הקשה רבנו יצחק [ר"י] ממסכת כריתות (דף טו עמוד ב), שיכולים השיעורים של פחות משוה פרוטה להצטרף זה לזה לעניין מעילה, אפילו לזמן מרובה. ומשום כך כתב הר"י שכאן הטעם הוא, לפי שלא היה בדעתו שיחול ההקדש על פחות משוה פרוטה.

אכן עיין ברמב"ן שכתב, שמהמשנה בכריתות לא קשה כלל, משום ששם ההקדש עצמו חל על דבר השוה פרוטה, ורק המעילות היו בשווי של פחות משוה פרוטה. ועל כך המשנה אומרת שהמעילות מצטרפות. אבל אצלנו, שההקדש עצמו היה על פחות משוה פרוטה, אין כל הוכחה שהמעילות מצטרפות.

ומכל מקום הסכים הרמב"ם עם הקושיא

תא שמע: דאמר רבי יוחנן: הקוטע יד עבדו של חבירו, נותן שבתו [שכר ימי מחלה שהתבטל ממלאכתו[25]] **ורפואתו**[26] [דמי ריפוי] **לרבו. ואותו העבד ניזון מן הצדקה.**

ומכך ששכר שבתו לאדון והוא עצמו ניזון מן הצדקה, **שמע מינה** — ניתן ללמוד מכך — **שיכול הרב לומר לעבד "עשה עמי, ואיני זנך"!**

ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן: במעלה לו** האדון לעבד **מזונות.**

אך שואלת הגמרא: **אי הכי** — אם כן — **אמאי** — מדוע [צריך הוא להיות] — **ניזון מן הצדקה?**

ועונה הגמרא: **להעדפה.** שהוא צריך מפני חוליו להוסיף על מזונותיו.

ומקשה הגמרא: **אי הכי** — אם כן — מדוע אמר רבי יוחנן **"ניזון"** — שמשמע שמקבל מן הצדקה רק עיקר מזונות — כדי חייו בלבד. והרי **"מתפרנס" מיבעי ליה** — היה צריך להשתמש בלשון פרנסה, ולומר: מתפרנס מן הצדקה, שמשמעותה כוללת כל צרכיו?!

אלא, לאו — מוכח מכאן, שרבי יוחנן לא דיבר במעלה לו מזונות. ומכך שבכל זאת שכר רפואתו לרבו, **שמע מינה,** נלמד מכך **שיכול** הרב לומר לעבדו: עשה עמי ואיני זנך.

שמע מינה — ואין כל פירכא על הוכחה זו.[27]

עתה דנה הגמרא בגוף דברי רבי יוחנן:

אמר מר: יש לדון בדברי רבי יוחנן שאמר: **נותן שבתו ורפואתו לרבו. שבתו** — **פשיטא** שלרבו היא אלא למי? הרי מאחר ומעשה ידיו שייכים לרבו, ודאי שהשבת מגיעה לו!

מבבא מציעא, ואף לדעתו הקדש חל על פחות משוה פרוטה, אלא שכאן לא היה דעתו לכך, וכמו שכתבו התוספות.

וראה עוד באור שמח (פ"ו מערכין הי"ט), שהקשה על שיטת רש"י מגמרא במסכת ערכין. וכתב שם לחלק בין קדושת דמים לקדושת הגוף. וראה גם בקובץ שעורים (קידושין מב).

25. ומוסיף רש"י שאף על פי שנותן לו דמי ידו [שזהו הנזק], מכל מקום צריך לשלם לו את ההפרש בין המלאכה שעשה עד כה לבין משכורתו של סתם שומר [שומר קישואין], שזוהי המלאכה שיוכל לעשות מכאן ואילך. כל זה נכלל בשכר בטלה.

26. ראה ברש"י (סיבור המתחיל: ורפואתו), שגם **הנזק והצער** שייכים לאדון. אלא **שנזק** לא אמר רבי יוחנן, לפי שזהו דמי ידו ופשוט הוא שייך לרבו, שהרי הפחית את ערכו של העבד, השייך לאדון. **וצער,** כלול ברפואתו, כמו שהגמרא מפרשת בהמשך שהכוונה **לצער הנגרם לו מהתרופה החריפה** שנוטל. וכמו כן **צער המכה,** שאף הוא שייך לאדון.

27. וכתבו הרשב"א והריטב"א שכן היא ההלכה, שיכול האדון לומר לעבדו: עשה עמי ואיני זנך. וכן פסקו הרמב"ם (פרק ז מהלכות עבדים הלכה ז), והשלחן ערוך (יורה דעה סימן רסז סעיף כ וסעיף כא).

ואם תתרץ[28] שבא להשמיענו את הדין הקודם, שיכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך, ואף כאן אינו זנו. אם כן מספיק שיאמר: "אותו העבד ניזון מן הצדקה", ואין צורך להוסיף ששבתו לרבו.

ועונה הגמרא:

רפואתו איצטריכא ליה — לעניין דמי רפואתו הוצרך להשמיע חידוש. שהאדון מקבלם. ואע"פ שאין זה ריוח הבא ממעשה ידיו. ואגב רפואתו שנה התנא גם את דין שבתו.

ושואלת הגמרא: הלא דמי **רפואתו, דידיה היא** — של העבד הם — **דבעי**[29] — [שהרי הוא] צריך — **איתסויי ביה,** להתרפאות על ידם?!

ועונה הגמרא: **לא צריכא** — לא נצרך דין זה אלא באופן **דאמדוהו** — שהעריכו [בית הדין] את משך הזמן הדרוש לטיפול רופא — **לחמשא יומי** — וצריך לתת לרופא שכר חמישה ימים. **ועבדו ליה סמא חריפא** — ועשו לו תרופה חזקה — **ואיתסי בתלתא יומי** — והוא התרפא תוך שלושה ימים.

מהו דתימא — היינו חושבים לומר — **צערא דידיה הוא** — צער זה שנוסף לו בגלל התרופה החריפה, שייך לו [ולא לאדון]. ואם כן הוא יקבל את שכר שני הימים חלף הצער שנצטער — **קא משמע לן** — לכן בא רבי יוחנן להשמיענו שאינו כן. אלא כל ריוח או שבח הבא לידי העבד, זוכה בו האדון, כמו רווחים המגיעים לו משורו וחמורו — באשר הוא רכושו.

ועתה חוזרת הגמרא לדון במחלוקת חכמים ורבי מאיר במשנה, אם זכות היא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחירות, או חובה.

ומביאה הגמרא ברייתא:

תניא: אמר רבי אלעזר [אחד מן החכמים

---

28. רש"י.

29. בספר קובץ שעורים (כתובות אות ריח וגיטין אות יא) שואל, שלכאורה גם אם שייך הריפוי לעבד, לפי שצריך הוא להתרפא על ידו. מכל מקום מה שקנה העבד קנה רבו, והאדון צריך לזכות בזה.

ומשאלת הגמרא, אומר הקובץ שעורים, **מוכח שהריפוי שחייב החובל לנחבל אינו חוב ממוני** שנוצר בעקבות החבלה. שאם כן, היה צריך האדון לזכות בחוב זה מיד עם החבלה. אלא שהחיוב של החובל הוא **לרפא את הנחבל בכל האמצעים,** וכשאין לו דרך אחרת צריך הוא לשכור רופא שיטפל בנחבל. ולכן שואלת הגמרא שמכיון שאין זה חוב ממוני, אלא רק חיוב לרפא אותו, לכן שייך הוא לעבד לצרכי רפואתו.

ולפי זה, אם ימות הנחבל [מעצמו] קודם שירפאהו מהחבלה, אין היורשים זכאים לתבוע את דמי הריפוי שהיה חייב לנחבל.

ונראה, שלפי זה מובן הדין המובא במסכת בבא קמא (דף פה), שאין הנחבל יכול לומר לחובל: "תן לי את הכסף הרפואה ואני ארפא את עצמי". משום שהחובל אומר לו: "אתה תפשע ולא תרפא את עצמך ויקראו לי שור המזיק". ואם באמת היה לנחבל זכות ממון אצל החובל, הרי שבשעה ששילם לו את דמי הריפוי כבר מילא חובתו. ומה איכפת לו שהנחבל לא ירפא את עצמו. אלא בודאי שאין לו כלפיו חוב ממון, אלא חיוב לרפואתו. ולכן אם הוא לא

החולקים עם רבי מאיר]: **אמרנו לו למאיר:**[30] **והלא זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות.**

אמר לנו: חוב הוא לו, והראיה: **שאם היה עבד** של **כהן,** הרי ברגע שמשחררו **פוסלו מן** אכילת **התרומה.**

אמרנו לו: והלא בלאו הכי יכול הוא למונעו [גם בלי לשחררו], שהרי **מה** הדין **אם ירצה** האדון **שלא לזונו ושלא לפרנסו** — הרי הוא **רשאי!** נמצא, שאינו מפסידו בשחרורו כלום.

אמר לנו: ומה אילו עבד כהן שברח — מבית אדונו **ואשת כהן שמרדה על בעלה** וברחה מביתו, **הלא אוכלין** הם **בתרומה** אצל אחרים. אם כן מוכח, שגם כשאדונו מונע ממנו אכילת תרומה, עדיין יכול הוא לאוכלה אצל אחרים, שהרי עבד כהן הוא. אך לעומתו: **וזה שנשתחרר אינו אוכל** באף מקום. אם כן חוב הוא לו!

אמרו לו חכמים:[31] **אבל** לעניין **אשה** המקבלת גט מבעלה, מודים אנו **שחוב הוא לה, שכן פסלה** בכך **מן התרומה,** [שכבר אינה אשת כהן], וכמו כן **מפסידה** בכך **מן המזונות,** שהיה חייב לזונה עד כה. [בעוד שבעבד — רשאי האדון שלא לזונו].

ושואלת הגמרא: **מאי קאמרו ליה** — מה שאלוהו חכמים [לרבי מאיר] — **ומאי קא מהדר להו** — ומה תשובה השיב להם. הרי על שאלתם מן המזונות, שרשאי האדון שלא לזונו ושלא לפרנסו, לא ענה מאומה. ואין בדבריו מענה, אלא לשאלתם מן התרומה.

ומסבירה הגמרא את תשובת רבי מאיר:

הכי קאמר להו — כך הוא ענה להם: **השבתוני על המזונות,** שאין האדון מפסידו בשחרור, שהרי ממילא, [גם בעודו עבד], רשאי הוא שלא לזונו משלו. אך **מה תשיבוני על התרומה** — הרי כל עוד לא שחררו האדון, יכול הוא לאכול תרומה משל אחרים, מכח היותו עבד כהן.[32] ואם כן, רק השחרור הוא המפסידו מן התרומה, והרי

ירפא עצמו כראוי תשאר החבלה לחובתו של החובל.

ועוד נראה, שגם מדברי הריטב"א בסוגייתנו מוכח כדברי הקובץ שעורים. וזה לשונו: "והכא לא שייך טעמא — לא שייך שיזכה האדון בדמי הרפואה מטעם — שיכול הרב לומר לעבד: עשה עמי ואיני זנך. דהא כי זכי ליה רחמנא — כשזיכתה לו התורה ריפוי לנחבל — לאיתסויי ביה הוא דזכי ליה — רק להתרפא בו זיכתה לו. דכתיב — שהרי כתוב בפסוק: "רפא ירפא". **ואי לא בעי לאתסויי בה —** ואם לא ירצה [העבד] להרפא בדמי הרפואה — **לא יהיב ליה מידי —** אינו חייב [החובל לתת לו כלום. עד כאן לשונו. אשר נראה מבואר בדבריו, **שאין חוב זה אלא חיוב רפואה.** ואם לא ישתמש בזה לצרכי רפואה, אינו חייב לו כלל דמים אלו.

30. מפני שחבירו הוא אינו קורהו רבי. רש"י.

31. רש"י והריטב"א מפרשים שקטע זה מדברי חכמים הוא. אבל התוספות להלן (דף יג עמוד א, דיבור המתחיל: ומה עבד כהן וכו') סוברים שמשפט זה הוא סיום דברי רבי מאיר.

32. כן מפרש רש"י. ובתוספות (סוף דיבור המתחיל: השבתוני) הוסיפו לומר, שגם חולקין לו תרומה בגורן לשיטת רבי יוסי שחולקין תרומה לעבד אף על פי שאין רבו עמו.

חוב הוא לעבד. ואין יכול השליח לזכות עבורו דבר שהוא חוב.

המשך דברי רבי מאיר: **וכי תימרו** — ואם תחזרו ותטענו כנגדי: ודאי אין קבלת השליח חוב, שהרי **אי בעי** — אילו רצה [האדון לשחררו] — אינו חייב לעשות זאת דווקא על ידי השליח. אלא **זריק ליה גיטא** — היה זורק לעברו את הגט ברשות הרבים [אפילו שלא לתוך ידו אלא] לתוך ארבע אמות[33] שהוא עומד בהם — **ופסיל ליה** — [וכך ישחררנו] ויפסלנו מעתה באכילת תרומה.

אף אני אענה לכם: **שביק ליה** — מיד יעזבנו העבד ויברח. ולא ימציא עצמו למקום שבו יוכל האדון לפוסלו בזריקת גט. **ואזיל לעלמא** — וילך לו למקומות אחרים ושם יאכל תרומה, שכן:

יג-א **ומה אילו עבד, כיון שברח, ואשת כהן שמרדה על בעלה** וברחה, **הלא אוכלים** הם **בתרומה.** [ואילו] **זה** העבד המשוחרר **אינו אוכל.** ולכן אני טוען ששחרורו חוב הוא לו!

ומשהסבירה הגמרא את דברי רבי מאיר, שואלת היא:

הרי **שפיר קאמר לחו** — היטב ענה להם רבי מאיר. [ומעתה, מה ישיבו חכמים על דבריו?]

אמר רבא: היינו דקא מהדרי ליה במתניתין — תשובת חכמים מופיעה במשנה: **"מפני**

וראה בספר מנחת יהודה שתמה לפישרו של דין זה. שהרי לכאורה, דוקא בזמן שהאדון רוצה לתת לו מזונות, נחשב התרומה שאחרים נותנים לו, כאילו נתנוה לכהן והוא נתנה לעבד. וכן מוכח מדברי הריטב"א במסכת עבודה זרה (דף טו עמוד א), שהמאכיל בהמת כהן בתרומה מקיים בזה מצות נתינה לכהן. וכמו כן המאכיל עבדו של כהן, נחשב לו כאילו נתנה לכהן עצמו. ואם כן, כשהכהן עצמו מסרב לתת לו, מדוע שיהיה מותר לאחרים לתת לו.

וכתב שם, שאם נאמר שעבד כהן האוכל תרומה מקיים מצות אכילת תרומה. וכפי שמשמע לכאורה בלשון התוספות הנזכר. אם כן ניתן להבין את פשר הדין, שיכול הוא לאכול אצל אחרים, אף שרבו מסרב לתת לו. שהרי לפי זה, אין אכילתו נובעת אלא ממעלתו של רבו [שהוא כהן]. והרי הוא כמו אשת כהן, שאוכלת משום מעלת בעלה הכהן. וודאי שהנותן לה תרומה מקיים בזה מצות נתינה. ולכן, גם כשרבו מסרב להאכילו עדיין לא פקעה מעלת היותו עבד כהן, עד שישחררנו. ולכן, יכול הוא לאכול אצל אחרים.

ונראה, שאם אכן מקיים העבד מצות אכילת תרומה, הרי שיצטרך לברך על מצוה זו. וכמו שכתב הרמב"ם (פרק טו מהלכות תרומות הלכה כב) וראה כס"מ. ומכל מקום מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות משמע שאין באכילת העבד שום מעלה, ראה שם.

33. כן מפרש רש"י. אך לכאורה קשה הרי קניין ד' אמות אינו מועיל אלא מדרבנן וכיצד מועיל הוא להפקיע את איסורו מן התורה ולהתירו בבת חורין.

וכתב בתשובות חתם סופר (יורה דעה סימן שיד), שבאמת שיטת רש"י בגיטין (להלן דף סד עמוד ב דיבור המתחיל: זוכה), שקניין דרבנן מועיל לדאורייתא. ושלא כשיטת התוספות שם שחולקים.

שהוא קניינו״ — מהו הטעם לכך שעבד כהן שברח אוכל בתרומה, מפני שעדיין הוא קניינו של הכהן. ברם, **דאי בעי** — אם ירצה לפוסלו — **שקיל ארבעה זוזי מישראל**[34] — יטול ארבעה זוז מישראל ויקננו לו, **ופסיל ליה** — ויפסלנו — **כל היכא דאיתיה** — בכל מקום שהוא נמצא, לפי שאינו עוד עבד כהן. ומאחר ויכול לפוסלו גם ללא השחרור — נמצא שאין השחרור חוב.

וחוזרת הגמרא ושואלת על שיטת רבי מאיר:

ולרבי מאיר, תינח עבד כהן — נוחה תשובתו ומובנת לעניין עבד כהן שהשחרור חוב הוא לו, לפי שנפסל מן התרומה. אך לעניין **עבד ישראל, מאי איכא למימר** — מה תשובה יש לומר. [וכי איזה הפסד נגרם לו בשחרור, אשר בגללו נחשב השחרור חוב]?

אמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני שמפסידו משפחה כנענית. שעד עתה, בהיותו עבד היה מותר בשפחה כנענית. אך משנשתחרר הריהו ישראל גמור, ואסור הוא בשפחה. ואיסור זה חוב הוא עבורו.

ומקשה הגמרא: **אדרבא! הרי הוא מתירו** על ידי השחרור **בבת חורין,** שעד כה היה אסור בה. ואם כן זכות יש כאן, ולא חובה?!

ומתרצת הגמרא: **עבדא, בהפקירא ניחא ליה** — העבד, חיי הפקרות והוללות נוחים לו. ובעודו עבד, השפחה **זילא ליה** — מזולזלת היא בעיניו למלא בה כל תאוותו, ללא כל רסן ומחסום. **שכיחא ליה** — מצויה לו תמיד. ועוד, אף היא עצמה, **פריצא ליה** — מתנהגת עמו בפריצות. מה שאין כן בת חורין, המתנהגת בצניעות ובכבוד, אינה נוחה עבורו. ולכן, חוב הוא לו להשתחרר.

ובאשל אברהם כתב לתרץ על פי התוספות רי״ד בבבא מציעא (דף י עמוד ב) שבגט מועיל קנין ד׳ אמות מן התורה, עיין שם. ולפי זה, אפשר לומר שאף בשטר שחרור יועיל מן התורה, משום שדיני שטר שחרור נלמדים בגזירה שוה מגט אשה.

34. הרש״ש שואל איך יכול האדון למוכרו לאחרים לאחר שברח ממנו. והרי כמו שאמר רבי יוחנן בבבא קמא (דף סט), גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם [גם הגזלן וגם הבעלים] אינן יכולין להקדיש. והטעם, כמבואר שם בגמרא, שאי אפשר להקדיש דבר שאינו ברשותו [שיש בזה משום חסרון בבעלות]. כמו כן לכאורה אי אפשר למכור דבר שאינו ברשותו. ואיך יכול האדון למכור את העבד?

ומתרץ הרש״ש, שיש הבדל בין גזלן לעבד. שגזלן, כל מגמתו היא להפקיע החפץ מן הבעלים ולכן אין הבעלים יכול להקדיש. אך העבד אינו כן, לפי שאינו חפץ להפקיע עצמו משליטת אדונו. אלא אדרבא אינו רוצה לצאת מרשות אדונו. ועיין שם שתירץ באופן אחר.

ועוד אפשר לתרץ על פי מה שכתב הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש״ס (בבא מציעא דף ז עמוד א), **שהנגזל אינו יכול להקדיש אלא במקום שקנה הגזלן את החפץ הגזול באחד מדרכי הקניינים, כדי להתחייב באונסין.** ורק אז נקרא שהוציאו מרשות הבעלים. אבל אם לא קנאו הגזלן בשום קניין, יכול הבעלים להקדישו אף אם אינו ברשותו. ולפי זה, כאן שלא עשה העבד שום הפקעה מבעלותו של האדון, אלא שנתרחק ממנו כדי שלא יוכל לזרוק לו את הגט, יכול האדון למוכרו לישראל אחר.

מתניתין:

בעל **האומר: תנו גט זה לאשתי**[1], או אדון האומר: תנו **שטר שחרור זה לעבדי, ומת** מיד, קודם שנטל השליח את הגט או את השטר. **לא יתנו** [השומעים], את הגט, **לאחר מיתה**. משום שהגט אינו חל אלא משמגיע לידי האשה או העבד. וכאן, ברגע שמת, פקעה רשותו וחלה עליו [על העבד] רשות יורשין.[2]

אבל **האומר: תנו מנה לאיש פלוני ומת — יתנו לאחר מיתה.**

גמרא:

אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה — משמו של — **דרב:** לא קנה פלוני את המנה שנתן לו הניפטר אלא באופן: **והוא שצבורין** המעות **ומונחין בקרן זוית** מסויימת. ואמר הנותן: "תנו מעות אלו [מנה זה] לאיש לפלוני".

שואלת הגמרא: **במאי עסקינן** — באיזה אדם אנו עוסקים? [מה היה מצבו בשעה שנתן?]

אילימא — אם נאמר [שמדובר] — **בבריא.** יקשה: **כי צבורין** — אפילו אם המעות צבורין — **מאי הוי** — מה זה יועיל — **הא**

---

1. רש"י מפרש שגורסים "תנו" ואין גורסים "תן גט זה". לפי שמאחר ואמר את דבריו לכלל השומעים ולא מסר הגט ליד השליח בחייו, לכן גם חכמים, הסוברים שזכות היא לעבד להשתחרר, מודים שכאן לא יתנו את הגט.

ואף שלעיל בדף ט עמוד ב (דיבור המתחיל: לא יתנו), פירש רש"י שאף שהשליח זיכה בגט עבור העבד, מכל מקום אין מועילה זכיה זו אלא לכך שהאדון לא יוכל לחזור בו, אבל השחרור עצמו אינו חל אלא משיגיע הגט לידי העבד. וכן היא גם שיטת הרי"ף והרמב"ם (בפרק ו מהלכות עבדים הלכה א). מכל מקום כבר כתבו שם התוספות (דיבור המתחיל: לא יתנו), שרש"י במשנתינו (בדף יג) חזר בו משיטה זו. ובחדושי הרשב"א והר"ן כאן כותבים כן בדעת רש"י, ומוסיפים שמדובר כאן בבעל האומר בפני עדים ואינו מוסר לשליח. וראה בראש.

וראה עוד מה שנכתב על דברי רש"י ותוספות בחדושים לעיל דף ט עמוד ב.

2. בספר קצות החושן (סימן קפח סעיף קטן ב) דייק מדברי רש"י הללו שעצם השליחות אינה בטילה במיתת המשלח, אלא רק שפקעה רשותו בשעה שמת. וכעין שיטת הרמב"ם (בפרק ב מהלכות גירושין הלכה טו), שכשנשטתה הבעל לאחר ששלח את הגט עם השליח, השליחות אינה בטילה. ובניגוד לשיטת הטור (באבן העזר סימן קכא) שכתב שבמקרה כזה [שהבעל נשטתה] הגט בטל מן התורה.

אכן באבן האזל (פרק ו מהלכות עבדים הלכה א) חלק על פירושו בדברי רש"י במשנתינו, והוכיח מדבריו להלן בדף כח עמוד א (דיבור המתחיל: נותנו לה) שכתב בפרוש: "ולא חיישינן שמת ובטלה שליחותו". ומבואר שאם מת השליחות בטלה, ושלא כדיוקו של בעל הקצות.

והטעם שרש"י אינו מפרש כאן משום שבטלה השליחות, מבאר באבן האזל שם, יתכן שזהו משום פירושו לעיל בדף ט עמוד ב (הובא בהערה הקודמת) שפירש כהרי"ף, שאף שמסר הגט לשליח אינו משוחרר, אלא שאין האדון יכול לחזור בו. ואם כן, מאחר והמעשה כבר נגמר ורק החלות עדיין לא נסתיימה, הוצרך לפרש הטעם משום שפקעה רשותו. ולכן כאן

לא משך[3] — הרי המקבל [עדיין] לא משך [אותם], קודם שמת הנותן. והדין הוא, שבריא הנותן מטלטלין במתנה, יכול לחזור בו, כל עוד לא משכם המקבל.[4]

ואלא מה תאמר: מדובר **בשכיב מרע**. אם כן **מאי איריא** — מדוע העמידו בשם רב דווקא באופן **שצבורין**? אפילו **כי** [באופן ש] **אין** הם **צבורין נמי** — גם כן — צריכים לתת לו את המנה, **דהא קיימא לן** — שהרי מקובל אצלנו [להלכה]: **שדברי שכיב מרע** — חולה גוסס הנוטה למות — **ככתובין** בשטר — **וכמסורין** [ליד המקבל] **דמו** — נחשבים הם!

ומתרצת: **אמר רב זביד: לעולם** [משנתינו עוסקת] **בבריא**. [ומה שהוקשה לך: הרי לא משך?] תשובה: **וכדרב הונא אמר רב. דאמר רב הונא אמר רב:** אמר אחד לחבירו: **מנה לי בידך** [אתה חייב לי מנה] אך במקום להחזירו לי. **תנהו לו לפלוני** העומד כאן עמנו. אם אמר זאת **במעמד שלושתן**[5] —

במשנתינו, אף שחזר משיטתו זו, לא חזר מפירושו.

ולעצם השאלה, האם מתבטל הגט מן התורה או רק מדרבנן. בחזון איש (אבן העזר סימן פו סעיף קטן ד) כתב שמפשטות הסוגיא בגיטין (דף ע עמוד ב), מוכח שפסול גט זה [שמת הבעל קודם שניתן או נשטתה], הוא מן התורה, ולא יתכן לחלוק על זה. וראה שם מה שפירש בדעת הרמב"ם. אכן בתוספות ר"י הזקן על קידושין (דף עח עמוד ב בשולי הגליון), כתב בפירוש שאינו פסול אלא מדרבנן, גזירה שמא יאמרו שוטה מגרש, עי"ש.

וראה עוד מה שהאריך בזה בשעורי רבי שמואל (אות קנח ואות רמב).

3. מאחר ויש להניח שהרישא והסיפא מדברים באותו אופן, שהשליח נוטל על מנת לזכות למקבל, אלא שהנידון הוא אם "תן כזכי" או לא. אם כן לשיטת הרי"ף והרמב"ם (לעיל בהערה א), הסוברים ש"תן כזכי". והשליח זוכה עבור העבד לעניין זה שאין האדון יכול לחזור. לכאורה אינה מובנת שאלת הגמרא כאן, "מה יועיל צבורין והרי המקבל לא משך". שהרי אין צורך במשיכת המקבל, מאחר והשליח זוכה עבורו. כן הקשה בתומים (סימן קנה סוף סעיף קטן יא).

ומכח הקושיא כתב לתרץ, שצריכים לומר, שהרמב"ם היה גורס רק ברישא של המשנה "תן גט זה" ואילו בסיפא לא גרס "זה". ולכן ברישא שכתוב "זה", מפרש הרמב"ם שהיינו מסירה מיד ליד. אך מאחר ובסיפא לא נכתב "זה", מדייקת הגמרא, כיצד המשנה אומרת שאפילו ללא מסירה לשליח , יתנו את המנה לפלוני. והרי מכיון שהשליח לא קיבל והמקבל עצמו לא משך, אם כן לא זכה במנה כלל. ואף שציין שם, שכן מורים גם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, מכל מקום סיים דבריו בצריך עיון, מאחר ודוחק לומר זאת.

אך בחתם סופר בסוגייתנו כתב, שהוקשה לו מאוד הקושיא ונצטער בה, עד שמצא שגם התומים עמד בזה. וכותב שם את תירוצו של התומים ללא הטלת דופי, משמע שהוטב בעיניו. עיין שם.

4. ומוסיף רש"י שבמקרה כזה גם יורשיו של הנותן יכולים לחזור בהם, לפי הסובר (להלן דף טו עמוד א), שאין מצוה לקיים דברי המת. וראה בחדושי הרשב"א.

5. ראה בספר ברכת אברהם שכתב לחקור בגדר הקניין של "מעמד שלושתן". האם **הדיבור הוא הפועל את ההקנאה**. וכמו הפקר והקדש,

שהיו שם המפקיד, הנפקד, [זה שהיה הפקדון אצלו], והמקבל —**קנה** המקבל את המעות ללא עדים וללא קניין אחר. אך זאת בתנאי שהיו המעות צבורין במקום אחד[6].

כי לדעת רב זביד לא אמר רב קנה [במעמד שלושתן], אלא בפקדון, שהכלל לגביו הוא: כל מקום שהוא נמצא, נחשב הוא ברשות הבעלים.[7]

שאינם חלים אלא על פי דיבורו של האדם. אלא שדיבור זה אינו מועיל, אלא אם הוא נאמר במעמד שלושתם, כי כך הם תנאי הקנין שקבעו חכמים, שלא יועיל דיבורו אלא בפני הנפקד והמקבל.

או **שעצם המעמד**, ששלושתם נמצאים זה בפני זה ורצונו של הנותן לתת למקבל, **הוא הפועל את הקניין**. והדיבור הוא רק לגלות שרצונו לתת לחבירו, וכמו בשאר קניינים, שהדיבור לא נועד אלא לגלות על רצונו, אבל אינו מעצם הקניין.

וצד שלישי כתב שם, **ששניהם ביחד, גם הציווי של המפקיד לנפקד שיתן לו וגם מה שאמר זאת בפניו, הם גדר הקנין**. וזהו תוכן תקנת חכמים, שכשאומר זאת ובמעמד שלושתן — קונה פלוני את הדבר.

וראה שם שכתב מהי הנפקא מינה בין הצדדים, והראה פנים מדברי הראשונים ז"ל לכאן ולכאן.

6. אף על פי שהגמרא להלן (דף יד עמוד א), אומרת שקניין "מעמד שלושתן" הוא אחד משלוש הלכות, שנאמרו על ידי חכמים ללא טעם. מכל מקום, הראשונים ז"ל כותבים, שמכיון שדבר זה מצוי הוא בין הבריות. לכן, כדי להקל עליהם, תיקנו חכמים שיוכל להקנות לו את פקדונו בפניו באמירה בלבד **ללא קנין וללא עדים**, [ראה רשב"ם בבא בתרא דף קמד עמוד א סוף העמוד, ובראשונים שם].

והנה, מלשון המימרא של רב "מנה לי בידך, תנהו לו לפלוני במעמד שלושתן — קנה" משמע, שצריך הנותן לבאר לניפקד שרצונו לתת את מנה הפקדון שיש לו בידו. ולפיכך כתב בטור (חשן משפט סימן קכו) וזה לשונו: "אמר ראובן לשמעון "תן מנה ללוי" סתם, ולא אמר לו "מנה שיש לי בידך תנהו לפלוני". ושמעון מודה שיש לראובן מנה בידו, אלא שאומר כיון שלא פירש "מנה יש לי בידך וכו", **לא היה דעתו על אותו מנה**. אלא [ביקש ממני] שאלוהו מנה ואתננו לך. עד כאן לשונו. ומבואר בדבריו, **שכשאין הנותן מפרש לאיזה מנה התכוין, אין הקנין חל**. וכתב שם שכן דעת הרמ"ה (רבינו מאיר הלוי). וכן כתב אביו הרא"ש ז"ל בתשובה (כלל סט סימן ז), שמכיון ש"מעמד שלושתן" תקנת חכמים היא ללא טעם, אין לנו אלא מה שתקנו אם אומר: "מנה לי בידך תנהו לפלוני". אבל כשלא הזכיר המנה, אין נראה שמתכוין להקנותו, אלא רק כערב עבורו.

אמנם, בשם הרמב"ן ז"ל (בתשובות הרמב"ן סימן לב. והביא דבריו גם בספר התרומות שער כח חלק ג) הביא שם, שדעתו שגם אם לא הזכיר שיש לו מנה בידו — קנה. ונתן טעם לדבריו, לפי שמן הסתם התכוין למנה שיש לו בידו. וראה שם בבית יוסף, שהביא לעניין הלכה מספר בדק הבית, שמכיון שרבו ראיות הרמב"ן נראה שפוסקים כמוהו. אך בשלחן ערוך הביא גם את דעת החולקים וכתב: "ויש אומרים שלא קנה". וראה שם בש"ך (סעיף קטן כא).

7. מאחר ורב זביד מעמיד את משנתינו בבריא, יש להקשות לדעת הפני יהושע, מדוע אם כן המשנה אומרת **יתנו לאחר מיתה**. הרי בבריא אין חידוש לאחר מיתה יותר מאשר בחייו. ואדרבא! דוקא לאחר מיתה שייך לטעות ולומר, שמה שהועילה ההקנאה אינו משום קנין מעמד

רב פפא מעמיד בשכיב מרע:

רב פפא אמר: לעולם [אעמיד את משנתינו] **בשכיב מרע**. [ומה ששאלת, אם כן, מדוע צריכין המעות להיות צבורין?] תשובה: **וכאידך דרב**. אין דין זה מובן, אלא על פי דין אחר שאמר רב. **דאמר רב: שכיב מרע שאמר: תנו מנה לפלוני מנכסי** ומת. הרי זה תלוי: אם אמר: "**מנה זה** לפלוני" — **נותנין**. אך אם אמר: "**מנה** לפלוני" **סתם**, ולא פירש לאיזה מנה התכוון — **אין נותנין**. והטעם: **חיישינן** — לפי שחוששים אנו — **שמא מנה קבור קאמר** — שמא יש לו מנה הקבור בקרקע, ואותו התכוון לתת ולא את המנה הנמצא כאן. ולפיכך, כדי שלא להפסיד את היורשין לחינם, אין נותנין.

ומשום כך, אף שמדובר בשכיב מרע, הוצרך רב, לדעת רב פפא, להעמיד את משנתינו במעות צבורין.

ומסיימת הגמרא: **והלכתא** — ההלכה היא — **לקבורה לא חיישינן** — אין לחשוש שמא התכוון למעות קבורים[8]. ולכן, בכל מקרה, בין אמר "מנה זה" ובין אמר "מנה" סתם — נותנין לפלוני מנה.

שלושתן, אלא משום מצוה לקיים דברי המת. אך בבריא, בודאי הטעם משום מעמד שלושתן. ואם היה משמיענו את הדין בבריא, היינו מבינים שכן הוא הדין אף לאחר שמת.

ומיישב הפני יהושע, שמאחר וקנין מעמד שלושתן הינו הלכה ללא טעם, כדברי הגמרא להלן. אם כן היה מקום לסבור, שלא תיקנו חכמים הלכה זו, אלא כל עוד הנותן חי. אשר ללא תיקון ההלכה של ה"קנין" היה בחזרתו מן ההתחייבות [לתת] משום "מחוסר אמנה" [כמבואר במשנה בפרק הזהב בבבא מציעא].

מה שאין כן כשמת הנותן, [היה מקום לומר], לא תיקנו הלכה זו על היתומים, והשאירו את הדין כמקודם. ואף שכבר זכה המקבל במתנה בחיי האב. מכל מקום מאחר ועדיין לא הגיעה לידיו קודם שמת, לכן גם מן היתומים אינם יכולים לתבוע זאת. ואין בחזרתם של היתומים מהתחייבותו של אביהם, אלא משום קללת מי שפרע, המבוארת במשנה בתחילת פרק הזהב (בבא מציעא דף מד עמוד א).

ולכך הוצרך התנא להשמיענו שאינו כן. וגם אם מת האב חייבים היתומים לתת את המתנה למקבל, מכח קנין מעמד שלושתן שעשה האב טרם מיתתו. עיין שם.

8. בחידושי הר"ן כותב, שאף שהגמרא מסיימת להלכה שאין חוששין למנה קבור. מכל מקום מעצם החלוקה בין מקום בו חוששין למנה קבור למקום שבו אין חוששין. משמע, שהאומר: הריני נותן מנה לפלוני, לא התכוין אלא **למנה ממש**, ולא לדבר ששויו מנה. ולכן, אם ישנו למנה — יתן. אך אם הוא נאבד — הרי זה פטור מלתת. וכן הוא הדין אם היו כמה מנין בשעה שאמר, וכל אחד היה מונח בפני עצמו. ואחר כך אבד אחד מהם, הרי זה אבוד מן המקבל, משום שידו על התחתונה. וראה עוד בדבריו שהאריך, וסיים: שכל מקום שאין לנותן מעות כלל, ולא הזכיר בדבריו "מנכסי" ["מנה מנכסי"], לא זכה מקבל המתנה בכלום. לפי שהוא אמר "מנה" ואין לו.

ומעתה, לפי דברי הר"ן שכשאומר תנו מנה אין נותנין אלא כשיש מנה בעין, מקשה בקצות החשן (סימן רנג סעיף קטן יד), מדוע הוצרך רב פפא בסוגייתנו להעמיד אתהמשנה כמו הדין האחר של רב, שחוששין למנה קבור. הרי הוא יכול להעמיד בשכיב מרע. ומה שאמר רב "והוא

כעת מנסה הגמרא לברר מדוע לא הוטב בעיני כל אחד מהם להעמיד כדברי חבירו

ושואלת: **רב פפא** שהעמיד בשכיב מרע ושחוששין למנה קבור, **מאי טעמא** — מהו הטעם — **שלא אמר כרב זביד**, שמשנתינו מדברת בבריא ובקניין מעמד שלושתן?[9]

יג-ב ועונה: **קסבר רב פפא** — רב פפא סובר: **כי** — כאשר — **אמר רב** את דין מעמד שלושתן, **לא שנא** — לא חילק — בין **במלוה**, שהמעות ניתנו ללווה להוציאם ואינם בעין. **ולא שנא בפקדון** — שהמעות צבורין ומונחין והרי הם בעין. בכל מקרה קונה המקבל. ולפיכך — אם היה מדובר במשנה במעמד שלושתן — לא היה כל צורך להעמיד בצבורין.[10]

שואלת הגמרא לצד השני:

רב זביד, מאי טעמא— מהו הטעם — **שלא אמר כרב פפא.** הרי נימוקו של רב פפא מתקבל על הדעת הוא?![11]

תשובה: **לא מתוקמא מתניתין בשכיב מרע** — לדעת רב זביד אין להעמיד את משנתינו בשכיב מרע.

ואם תשאל: **ממאי** — מהו ההכרח לכך:

תשובה: **מדקתני** — ממה ששנינו במשנתינו: **האומר תנו גט זה לאשתי, ושטר שחרור זה לעבדי ומת, לא יתנו לאחר מיתה.** ניתן לדייק: **טעמא** — הטעם שלא יתנו — **דמת** — בגלל שהוא מת ואין גט לאחר מיתה. **הא** — משמע מזה — **מחיים** — אם היה עדיין חי — **נותנין** לאשה או לעבד, מבלי לשאול אותו פעם נוספת. **טעמא דאמר תנו** — ואף מחיים אינו אלא מטעם שאמר תנו — **הא** — אבל — אם **לא אמר תנו** אלא כתבו, אז אפילו לא היה מת — **אין נותנין**, לפי שלא אמר בפירוש: תנו. כך הדין באדם בריא. [ולעומת זאת:] **ושכיב מרע** — אין הדין כן, אלא **אף על גב שלא אמר: תנו** [אלא "כתבו"] — **נותנין.** וכדעת רבי שמעון שזורי במשנה [להלן דף סה עמוד ב], **דתנן: בראשונה** — בתחילה — **היו אומרים** חכמים: **היוצא בקולר** —

שצבורין ומונחין", היינו דוקא אם הניח מנה צבור. אבל אם אמר: "תנו מנה" ולא הניח אחריו מנה צבור, אין לו למקבל כלום, מאחר וצריך להיות המנה בעין ולו אין זאת.

ותירץ בספר תורת גטין, שלשון "צבורין ומונחין בקרן זוית" משמע שהכוונה היא, שיאמר דווקא על מנה מסויים. כלומר שיאמר "זה". ולכן אי אפשר להעמיד במתנה, כי אף על פי שצריך המנה להיות בעין, מכל מקום אינו צריך לומר בדווקא "מנה זה". וראה עוד בשלחן ערוך סימן רנג סעיף יט, ובש"ך שם סעיף קטן כז.

9. נראה ששאלת הגמרא נובעת משתי סיבות. א. במשנה לא נרמז שמדובר בשכיב מרע, כפי שהעמיד רב פפא. ב. מאחר וההלכה היא שאין חוששין למנה קבור.

10. ומזה שהעמיד רב בצבורין, הסיק רב פפא, שאין מדובר כאן במעמד שלושתן, אלא בשכיב מרע המבקש לתת וחוששין למנה קבור.

11. ואין לענות על שאלה זו, שרב זביד סובר שאין חוששין לקבורה, כמו שהגמרא פסקה

שהמלכות מוציאה אותו בשלשלאות להורגו, והוא בסכנת מוות — **ואמר: כתבו גט לאשתי** כדי שלא תזדקק ליבם. אף על פי שלא אמר "ותנו" — **הרי אלו** [השומעין אותו] **יכתבו ויתנו.** לפי שבוודאי נתכוין שיתנו לה, אלא שמתוך שהיה בהול על נפשו, לא סיים דיבורו. **חזרו** חכמים והוסיף **לומר:** [לא רק זה אלא] **אף המפרש** בספינה לים, **והיוצא בשיירא** למדבר, ששניהם מקום סכנה, ואומר: כתבו גט לאשתי — הרי אלו יכתבו ויתנו. **רבי שמעון שזורי** מוסיף עוד **ואומר: אף המסוכן**[12] מחמת חולי [שכיב מרע] שאמר כתבו — הדין הוא כן.[13]

אם כן, מדברי רבי שמעון שזורי רואים, שבשכיב מרע נעשה קנין אף מבלי שיאמר תנו!

רב אשי מערער על ההכרח של רבי זירא:

מתקיף לה רב אשי: ומאן לימא לן — ומי יאמר לנו [יוכיח] לנו — **דמתניתין** — שמשנתינו — לשיטת **רבי שמעון שזורי היא. דלמא רבנן היא** — אולי לשיטת חכמים היא נשנית, ומסוכן [שכיב מרע], אין דינו כיוצא בקולר. ואם לא אמר תנו — אין נותנין.

כעת מנסה הגמרא להבין את טעמו של קניין מעמד שלושתן:

גופא — גופו של דין: **אמר רב הונא אמר רב:** אמר אחד לחביריו: **מנה לי בידך,** אל תחזירהו לי, אלא **תנהו לו לפלוני** שעומד עימנו כאן. אם היתה אמירה זו **במעמד שלושתן** — **קנה** פלוני את המנה. ואינו צריך קנין נוסף או עדים.[14]

אומרת הגמרא: **אמר רבא: מסתברא מילתא דרב** — מסתבר דינו של רב — דווקא **בפיקדון,** שנמצא ועומד הוא אצל הנפקד. **אבל במלוה,** שניתנה לשם הוצאה — **לא** מועיל דין מעמד שלושתן.

אך הגמרא תמהה: **והאלוקים** — לשון שבועה הוא. היאך אומר רבא סברת עצמו לחלק בין פקדון לשבועה, והרי **אמר רב** בפירוש את דינו **אפילו במלוה.**

וסיוע נוסף: **איתמר נמי** — וכן נאמר בבית המדרש: **אמר שמואל משמיה דלוי** — משמו של לוי: **מלוה לי בידך, תנהו לו לפלוני** — **במעמד שלושתן** — **קנה.** אם כן מוכח שישנו דין מעמד שלושתן גם בהלואה.

מקודם. שהרי רב פפא ורב זביד באו לפרש את דברי רב שהעמיד את המשנה בצבורין. ורב, הרי סובר שחוששין לקבורה. פני יהושע.

12. רש"י מפרש "מסוכן": שכיב מרע. אבל הרמב"ם (בפרק ב מהלכות גירושין הלכה יא) כתב: מסוכן — "אדם שקפץ עליו החולי במהרה והכביד עליו חוליו". וראה מה שהקשה על דבריו בהגהות הרמ"ך (במהדורת פרנקל שם).

13. ומאחר ומשנתינו היא אף לדעת רבי שמעון שזורי, אם כן אין להעמידה אלא בבריא. ורק אם אמר "תנו" — נותנין. וזה מה שהכריחו לרבי זירא להעמיד את משנתינו במעמד שלושתן.

14. וכתב הרשב"א ודוקא באומר מנה לי בידך ויש לו בידו, הוא דקנה. אבל באומר הלווני ותן

שואלת הגמרא: **וטעמא מאי** — מהו [באמת] הטעם שאפשר להקנות במעמד שלושתן גם הלואה, והרי המעות אינן נמצאות אצלו — שיוכל להקנותן?![15]

ועונה: **אמר אמימר: נעשה** — נחשב הדבר **כאומר לו** הלווה למלוה בשעת מתן מעות: **שעבדנא לך** — הריני משעבד עצמי אליך מעכשיו — **לדידך ולכל דאתו מחמתך** — לך ולכל אלא שיבואו מכוחך. ולכן, כשאמר לו המלוה, [לאחר זמן], תנהו לפלוני, [במעמד שלושתן]. מתברר הדבר

לו — לא קנה. ויכולין הן לחזור בהן. וכן פסק בשלחן ערוך (חשן משפט סימן קכו סעיף ב).

15. הפני יהושע מדקדק מדברי רש"י כאן, שלא הוקשה למקשן אלא דין מעמד שלושתן **בהלוואה**, שהמעות יצאו ואינן ביד הלווה. אבל בפקדון שהמעות בעין, אין קשה איך מועיל מעמד שלושתן.

ולכאורה, אינו מובן בפקדון כשם שאינו מובן בהלוואה, שהרי המדובר כאן בתקנת חכמים, והגמרא אומרת בהמשך שתקנה זו הינה הלכה ללא טעם.

ואם נאמר, אומר הפני יהושע, שבפקדון היה פשוט לו שמועיל מאחר והוא סובר תן כזכי. אם כן יקשה מדוע צריך מעמד שלושתן להיות בפני שלושה אנשים. די שיאמר המפקיד בפני שני אנשים סתם שהוא מקנה את הפקדון לפלוני. ועיין שם מה שהאריך.

אומנם, בקצות החשון (סימן קנו סעיף קטן ג', וסימן רנג סעיף קטן א) כתב, שעל עצם תקנת חכמים שיועיל הקניין, אין כל קושיא. שהרי כן מצינו בהרבה מקומות, שחכמים התקינו קניינים לטובת השוק ולטובת הסוחרים, להקל עליהם בדברים המצויים מידי יום. [וכמו קנין "משיכה" וקנין "סיטומתא" ועוד]. וכמו כן תיקנו שיועיל מעמד שלושתן על הפיקדון.

אבל בהלוואה שהמעות כבר אינן ברשותו של הלווה, קשה היאך יכול המלוה להקנותן, מאחר ואינן נמצאות כלל. ומוסיף ה"קצות", שגם בקניין החזק ביותר שהוא להקדש, שהדין הוא אמירתו להקדש כמסירתו להדיוט דמי, מכל מקום אם אינו ברשותו, [של המקדיש], אינו יכול להקדיש. ואם כן, איך מועיל מעמד שלושתן בהלוואה שאינה ברשותו?

ועל כך מתרצת הגמרא לעניין הלוואה, שבאמת זוהי הלכה ללא טעם. אבל לעניין פקדון העניין מובן, וכמו שנתבאר.

אמנם, יש להעיר על דבריו של ה"קצות" מדברי התוספות לעיל (דף יא עמוד ב דיבור המתחיל: כל האומר), שדברי הגמרא "הלכתא כלא טעמא" מתייחסים גם לפקדון.

ובספר שערי חיים סימן לו (להגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל ראש ישיבת מיר בירושלים), מקשה מדוע הגמרא אומרת על מעמד שלושתן בהלואה שהוא הלכתה ללא טעמא. הרי מצאנו עוד קניינים בחוב. וכגון **קנין אגב**, שיש אומרים שמועיל אף בחוב (כמובא ברש"י כתובות דף נה עמוד ב ובתוספות שם ד"ה שאם אמר). וכן **קניין אודיתא** (ראה בבא בתרא דף קמט עמוד א, ותוספות שם דף קמח).

וכתב שם לבאר, ששאלת הגמרא כאן "וטעמא מאי" אינה על מציאות העברת החוב מהמלוה לאדם אחר, שהרי זה מועיל גם בקניינים אחרים, וכמו שראינו. אלא השאלה היא **על עצם מעשה הקניין, איך שייך להחיל קניין ולהתפיסו בדבר שאין בו ממש**. [היינו, מאחר והמעות אינם בעין, נחשבים הם כדבר שאין בו ממש]. וראה שם (בסעיף קטן ב) שכתב לבאר מהו החילוק בין זה לקנין אגב ולקנין אודיתא.

שהלוה שיעבד עצמו לפלוני זה, כבר משעת מתן מעות.[16]

רב אשי מקשה על אמימר:

אלא מעתה, לפי דבריך, שהכל תלוי בשעבוד משעה ראשונה. מה הדין אם **הקנה** המלוה את ההלואה **לנולדים** — לאנשים שנולדו לאחר ההלואה — **דלא הוו** — שלא היו — **בשעת מתן מעות.** ואם כן לא השתעבד אליהם הלווה. **הכי נמי** — כך הוא [באמת] הדין — **דלא קנו** — שהם אינם קונים?

[שהרי:] **דאפילו לרבי מאיר שאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,** כגון פירות של דקל שעיין לא צמחו, או שאומר הריני מקנה לך מה שאעלה במצודתי. **הני מילי** — היינו דווקא, **לדבר** — לאדם — **שישנו בעולם. אבל** להשתעבד **לדבר** — לאדם — **שאינו בעולם, לא** מועיל, אפילו לשיטת רבי מאיר.[17]

ולפי דבריך שההקנאה תלויה בשעבוד הלווה משעה ראשונה, ברור שמעמד שלושתן לא יועיל לאדם שנולד לאחר

ולעניין יסוד הקנין "מעמד שלושתן" ביאר, **שחז"ל הקנו את החוב בלא תורת מעשה קנין** כמקובל בכל הקניינים. אלא קבעו, **שלאחר שנשלמו** [נגמרו] **תנאי הקנין, הריהו קונה מצד תקנת חז"ל ולא מתורת מעשה הקנין.** ראה שם שהאריך.

16. ראה בר"ן [סביב הרי"ף] שמקשה בשם הרמב"ן, איך יכול הוא להשתעבד בשעת ההלואה לכל מי שיבוא מכחו של המלוה. והרי דבר זה תלוי בשאלה אם יש בריר או אין בריר, וההלכה היא שאין בריר. אך הר"ן עצמו סובר, שאין זה קשור לדין בריר כלל. כי בדין בריר תלויים שני הדברים, העשויים להתברר, אחד בשני. **וקיומו** של האחד תלוי **בביטולו** של רעהו. אבל כאן, יכול הוא להשתעבד לכל העולם בעת ובעונה אחת. ומה שמוסיף ומשתעבד לאדם אחר, אינו מגרע בשיעבוד שהשתעבד מקודם לראשון.

וכתב בספר אילת השחר, שדברי הר"ן מובנים על פי מה שמפרש רש"י בסוגייתנו, **שהלווה משעבד עצמו משעה ראשונה לכל מי שיבוא מחמת המלוה.** אשר לפי זה כבר אז שיעבד עצמו לכל מי שירצה המלוה, ואין זה תלוי בדין בריר כלל. וכפי שמוכח מהגמרא בבא קמא (דף סט) לעניין הצנועין, שהיו מחללין את קדושת מעשר שני בערבו של יום, כדי להציל את הגנבים מחטא. והגמרא שואלת מדין בריר, ומיישבת שכשאומרים זאת כבר בבוקר, אין זה תלוי בדין בריר. וכן מבואר גם בלשון הריטב"א בסוגייתנו שכתב, שמאחר והשתעבד בשעת ההלוואה, התגלה הדבר שבשעה שנתן לו את המעות השתעבד לכל הבאים מכחו של המלוה, וראה גם לשון הרא"ש במסכת כתובות פרק ט סימן י.

17. לכאורה, טוענים הפני יהושע והקצות החשן (סימן קיב סעיף קטן א), סברת הגמרא אינה מוכרחת. ואדרבא! אפשר לומר היפך סברא זו. והיינו, שאפילו לדעת רבנן, החולקים על רבי מאיר וסוברים שאדם לא **מקנה** דבר שלא בא לעולם. מכל מקום, מודים הם שיכול הוא **להשתעבד** גם למי שעדיין לא בא לעולם. וכמו שנאמרה סברא זו בפירוש במסכת בבא בתרא (דף קנז עמוד א), לעניין לווה שכתב בשטר, [שנותן למלוה], **שמשעבד** הוא לו את כל הנכסים שיקנה בעתיד. והגמרא שם אומרת, שאפילו לרבנן, שאין אדם מקנה דבר שלא בא

ההלואה [כמו שהוכחנו]. וזה הרי אינו נכון, לפי שלא מצאנו חילוק מעין זה במעמד שלושתן!

רב אשי אומר טעם אחר לדין מעמד שלושתן:

יד-א **אלא אמר רב אשי: בהיא הנאה** — באותה הנאה [שיש ללווה] — **דקא משתניא ליה** — שהשתנתה לו ההלואה — **בין מלוה ישנה** — שהיה צריך עכשיו לפורעה, **למלוה חדשה** — שנדחה כעת זמן פרעונה לתקופה ארוכה[18], **גמר** בדעתו **ומשעבד נפשיה** — את עצמו בשעת אמירה למקבל. ומנתק עצמו מהמלוה הראשון.

ולפיכך, מאחר והשיעבוד לא נתהווה בשעת ההלוואה, אלא בשעת הקניין. לכן מועיל מעמד שלושתן אף לנולדים!

אך הגמרא מקשה גם על טעמו של רב אשי:

לעולם, אך להשתעבד הוא יכול. והטעם הוא, כמו שמפרש שם הרשב"ם (דיבור המתחיל: אלא כי), **שחכמים חיזקו את כוחו של השעבוד יותר מקנין**, כדי שלא תנעול דלת בפני לווין. [היינו, שככל שיגבר ביטחונם של המלוים באשר לאפשרויות התשלום של ההלואה, (כגון שגם הקרקעות העתידיות של הלווה ישתעבדו להם), כך גם יסכימו להמשיך ולהלוות מעותיהם]. ואם כן, גם כאן יש לומר כן שתועיל הקנאתו לנולדים. שאף שאין מועיל קנין, [להקנות], דבר שלא בא לעולם, מכל מקום שיעבוד מועיל, וכמו שנתבאר.

וכתב הפני יהושע לתרץ, שיתכן שהיה ברור לגמרא שלעניין נולדים אין שייכת הסברא של נעילת דלת.

וגם בקצות החשן כתב סברא זו, שבנולדים אין שייך נעילת דלת. והוסיף שם בטעם הדבר, שתקנה זו אינה שייכת אלא במקום שיש לווה שהתחייב לפרוע, אלא שאין לו נכסים. אבל במקום שהלווה עצמו לא נתחייב, אין שייכת סברא זו, כיון שאין לווה כלל. ולכן, בדבר שלא בא לעולם, שהלווה עצמו לא נשתעבד, אין שייך נעילת דלת. עיין שם.

18. מבאר בספר נחלת משה: היינו, שדרך העולם הוא, שכאשר עוברת ההלואה לאדם אחר, אין המקבל דורש ממנו לפרוע לאלתר, אלא מאריך הוא לו את זמן ההלואה, אף על פי שהגיע מועד הפרעון.

ומאחר ולעת עתה סברה הגמרא שהשעבוד לא חל בשעת ההלואה, אלא שבשעת האמירה משעבד עצמו הלווה ללוקח. אם כן צריך לומר שבאותה שעה מוחל המלוה על החוב כלפיו.

אכן, מאחר והלווה אינו מוכן לשעבד את עצמו לקונה אלא אם כן הוא מקבל תמורה, לכן הגמרא אומרת שהסיבה שהוא משעבד את עצמו, זוהי אותה הנאה שנגרמת לו בעקבות הארכת הזמן, שהקונה מאריך לו את זמן ההלואה.

אלא שאם יקשה, לשם מה צריך לזה מעמד שלושתן. הרי די בזה שהמלוה יאמר ללווה שכדאי לו להשתעבד לפלוני, שכן הוא מאריך לו את זמן ההלואה.

על כך אומר הנחלת משה, שדוקא אם הלווה רואה את המקבל שהוא אדם נוח, שלא ידחק אותו לשלם את ההלואה, אז הוא משעבד עצמו לו. אבל בלי זה אינו מוכן להשתעבד. ואז לא היה מועיל מעמד שלושתן. [וכמו שכתבו התוספות לעיל (דף יג עמוד ב, דיבור המתחיל: גופא), שלפי סברתו של רב אשי, **אין מעמד שלושתן קונה, אלא מדעתו של הלווה**].

אמר ליה הונא מר, בריה ד— בנו של — **רב נחמיה לרב אשי: אלא מעתה** — לפי דבריך שקניין מעמד שלושתן נובע משיעבוד שהלווה מעוניין לשעבד עצמו למקבל — מה הדין אם המקבל הינו אדם קשה שאינו מוכן להאריך לו את זמן ההלואה, **כגון הני** — אותם אנשים — **דבי בר אלישיב** — מאנשי ביתו של בר אלישיב, **דכפתי** — שכופתים את החייב להם ממון — **ושקלי לאלתר** — ונוטלים את חובם מיד. הרי עם אנשים כאלו מצבו של הלווה, לא רק שלא הוטב, אלא אף הורע משהיה.

וכי תימא — ואם תאמר — **הכי נמי** — כך באמת הדין — שאינו קונה — לפי שאין מועיל מעמד שלושתן לאדם שהלווה אינו רוצה להשתעבד אליו? **אם כן, נתת דבריך לשיעורין**— שלאנשים מסויימים משתעבד הלווה ולאחרים לא. וזה הרי לא יתכן, שיהיה הדין תלוי ומשתנה מאדם לאדם.[19]

מר זוטרא חולק על אמימר ורב אשי, ולדעתו מעמד שלושתן הינו קניין שתקנוהו חכמים ללא טעם וסברא:

אלא אמר מר זוטרא: הני תלת מילי — שלושה דינים אלו — **שווינהו רבנן** — תיקונים חכמים — **כהלכתא** — כמו הלכה למשה מסיני — **בלא טעמא** — שאין צריך לתת בה טעם. ואף באלו הדינים אין כל טעם וסברא!

חדא — הדין הראשון — **הא** — דין זה של מעמד שלושתן.

ואידך — והאחר [השני] — **דאמר רב יהודה אמר שמואל: הכותב כל נכסיו לאשתו** בשטר בלשון מתנה — לא קנאתם. **ולא עשאה** הבעל **אלא אפיטרופיא** — כאדם הממונה על הנכסים להכניס או להוציא. ואין כל טעם בדין זה, אלא שכך תיקנו חכמים. ובכוחם לתקן זאת, שהרי הפקר בית דין הפקר.[20]

---

19. ראה במסכת בבא בתרא דף כט עמוד א, שגם שם מקשה הגמרא כן "אם כן נתת דבריך לשיעורין". וראה שם בחדושי הרשב"א שמקשה, אדרבא! מדוע שנשנה את הדין לבני אלישיב משאר בני אדם? **והרי כל מדות חכמים כך הן, שמתקנים תקנותיהם על פי כלל האנשים ולא על פי הפרט.** וכמו שתקנו לטבול במקוה בארבעים סאה, שכן שיערו חכמים "מים שכל גופו עולה בהן", אך אם יחסר מעט מהשיעור, אפילו קטן שדי לו בעשרים סאה בלבד, אינו יכול לטבול במקוה זו. מאחר שתקנת חכמים נאמרה לכולם במידה שוה.

אכן ראה בבית הבחירה למאירי שם, שמפרש שם שאלת הגמרא, שלא רק בני אלישיב היו יוצאים דופן בהנהגתם [שם בסוגיא מדובר לעניין חזקת שלוש שנים], אלא שהם רק דוגמא לעוד הרבה אנשים שמתנהגים כמותם. ולכן שואלת הגמרא מדוע פסקו חכמים באופן המתאים רק למקצת ולמקצת אינו מתאים. היה עליהם לפסוק באופן המתאים לכולם. עיין שם. וראה גם מה שכתב ביד רמה שם (אות כ).

20. מקור הלכה זו להלן דף לו עמוד ב. ויסודו הוא, **שיש כח ביד חכמים להפקיר ממונו של אדם בעל כרחו, ולהקנותו לאדם אחר.** ונזכר בתלמוד פעמים רבות, כמצויין שם במסורת הש"ס.

ואידך — והאחר [דין שלישי]: **דאמר רב חנניא: המשיא אשה — לבנו הגדול בבית** מיוחד לחתונתו, שאין האב דר בו — **קנאו** הבן לאותו בית, ואינו צריך לקניין אחר[21]. ואף זה, דין בלא טעם הוא, אלא שכך תיקנו חכמים.

ממשיכה הגמרא בדין מעמד שלושתן ומביאה מעשה:

אמר ליה רב לרב אחא ברדלא: קבא דמוריקא אית לי גבך — קב[22] של כרכום יש לי ברשותך — **יהביה לפלוני** — תנהו לפלוני. **באפיה קאמינא לך** — בפניו אני אומר לך זאת [המקבל עמד שם] **דלא הדרנא בי** — שלא אחזור בי מהבטחתי.

והגמרא תמהה: **מכלל** — ממעשה זה ניתן להבין — **דאי בעי הדר ביה** — שאם רצה [רב] לחזור בו — **מצי הדר ביה** — יכל לחזור בו. והרי רב עצמו אמר שהמקנה לאחר במעמד שלושתן — קנה, ואין הנותן יכול לחזור בו?!

ומיישבת: **הכי קאמר** — כך אמר רב [זו היתה כוונתו]: **דברים הללו** כיון שאמרתים לך בפניך [של המקבל] **לא ניתנו לחזרה** מצדי. לפי שכבר קנה את הכרכום במעמד שלושתן.

שואלת הגמרא: **הא אמר רב חדא זימנא** — כבר אמר דין זה פעם אחת — **דאמר רב הונא אמר רב: מנה לי בידך תנהו לו לפלוני במעמד שלושתן** — **קנה.** ואם כן מדוע צריך הוא לחזור שוב ולומר שאינו יכול לחזור בו?[23]

מתרצת הגמרא: **אי מהחיא** — אם היינו שומעים רק את הדין הראשון — **הוה אמינא** — היינו אומרים [חושבים] — **הני מילי** — שדין זה [שצריך לומר בפניו של המקבל] — הוא רק **במתנה מרובה** כגון מנה, לפי שקשה לעשות בה גמירות דעת. **אבל מתנה מועטת** — שקל לגמור בדעתו לתיתה — **לא ליבעי** — לא יצטרך [לומר] **בפניו.**[24]

---

21. ראה שם (בבא בתרא דף קמד עמוד א), שחכמים סייגו הלכה זו, שאינה אלא בבנו הגדול הנושא בתולה. ודוקא אם הוא הבן הראשון שמשיאו אביו, וכמו כן שזהו רק באופן שהאב פינה את כל כליו מן הבית, ולא הניח שם כלום משלו, עיין שם.

22. קב — מידה ששיעורה עשרים וארבע ביצים [כקילוגרם וחצי].

23. הקשה רבי עקיבא איגר, לשיטת התוספות (לעיל דף יב עמוד א בראש העמוד) שבמתנה אין אומרים "תן כזכי", אם כן שאלת הגמרא אינה מובנת, שהרי יתכן שמדובר שהקבא דמוריקא היה בחצירו של הנפקד. ובאו להשמיענו שדוקא כשאומר בפניו — אינו יכול לחזור מטעם מעמד שלושתן. אבל אם לא היה בפניו, יכול היה לחזור, משום שבמתנה לא אומרים "תן כזכי". ונשאר בצריך עיון גדול. וראה מה שכתב לתרץ בספר נחלת משה.

24. בספר אילת השחר מקשה, מה היתה ההוא אמינא בגמרא, שבמתנה מועטת מועיל להקנות למקבל אפילו שלא בפניו. והרי כל עיקרו של דין "מעמד שלושתן" הינו תקנת חכמים אשר אין בה טעם, כלשון הגמרא. ומניין לגמרא לחדש שבמתנה מועטת יועיל אפילו שלא בפניו?

קא משמע לן — לכן חזר במעשה על דבריו ואמר, שאף מתנה מועטת ככרכום — אינו קונה, אלא אם כן אמר בפניו:

ומעשה נוסף: **הנהו גינאי** — אותם בעלי גינה מוכרי ירק — **דעביד חושבנא בהדי הדדי** — שערכו חשבון בינם. — **פש** — ונשארו — **חמש איסתרי זוזי** — סלעי מדינה[25] — **גבי חד מנייהו** — אצל אחד מהם. **אמרי ליה** — אמרו לו [חביריו הגננים]: **יהבינהו ניהליה למרי ארעא** [26] — תן מעות אלו [שנשארו אצלך] לבעל הקרקע. ואמרו לו זאת **באפי מריה ארעא** — בפני בעל הקרקע. **וקנה מיניה**— והתחייב בקניין לתת את המעות לבעל הקרקע[27]. **לסוף** — לבסוף — **אזל עבד חושבנא בין דיליה לנפשיה** — הלך וערך חשבון [נוסף] בינו לבין עצמו — **לא פש גביה ולא מידי** — [וגילה] שלא נשאר אצלו כלום [מעבר למה שהיה מגיע לו].[28]

אתא לקמיה דרב נחמן— בא לפני רב נחמן לשאול כדת מה לעשות, מאחר והתחייב לתת חמש סלעים לבעל הקרקע. ועתה מתברר שלא נשאר אצלו כלום.

---

25. **סלע מדינה** שוה שמינית סלע צורי וערכו חצי דינר.

26. גירסת הב"ח בטסקא — היינו בתורת תשלום. וכן היא גירסת הרי"ף.

27. וזה לשון המאירי ז"ל: ואף על פי שאין מטבע נקנה בחליפין [כלומר — היאך מועיל קנין על החוב] כדברי הגמרא בבא מציעא דף מו עמוד א), היינו דוקא כשאומר [הנותן] "אני **אתן** לך מנה" או "**אלוה** לך מנה" או שרצה להקנות לו מעות שבביתו [ועשה על זה קנין, אז אין זה מועיל]. **אבל יכול אדם לשעבד עצמו שחייב לחבירו מנה ושיהיו נכסיו משועבדים לחוב זה** — וקנה. ואף במתנה — כל שהזכיר בה שעבוד נכסים — מועיל בה קנין.

28. ראה בתוספות (דיבור המתחיל ולא פש וכו'), שהיו בעלי הדינין מודים לו על כך שחלה טעות בחשבון, או שהיה הדבר ידוע בעדות ברורה שלא נשאר אצלו כלום. וכן היא שיטת הרי"ף, עיין שם, וכן בר"ן. ובחדושי הרשב"א הוסיף, שאף אם בעל הקרקע [שהיו חייבים לו את הכסף ועשו על כך קנין] מודה שהיתה טעות, ושהגנן הזה לא קיבל יותר מהמגיע לו — גם כן פטור [הגנן]. והטעם, לפי ששיעבודו לבעל הקרקע [לשלם את החוב של כולם] היה בטעות. והוכיח זאת מהירושלמי במסכת כתובות "הכותב שטר חוב לחבירו **בחזקת שהוא חייב לו** ונמצא שאינו חייב לו. אינו חייב לתת לו כלום".

אלא שלפי זה יוצא, שהחוב לבעל הקרקע חוזר לחול על כל הגננים ביחד. על כך אומר הרשב"א, שבאמת הם פטורים מלשלם, שהרי הם טוענים כלפיו שהחשבון כן היה נכון [ולא טעות כפי שאותו גנן טוען]. ומאחר ואתה [בעל הקרקע] הודית לו ופטרת אותו מלשלם, איך בכוחך להטיל עלינו את החוב.

ומוסיף הרשב"א, שאפילו אם שאר הגננים יטענו כנגדו "אנו שכחנו כבר את החשבון. ומדוע הלכת אתה והודית לו כדי לפוטרו" — גם כן פטורים הם. לפי שדין זה דומה למה שאמרו במסכת כתובות (דף יב עמוד ב), שאחד אומר לחבירו: "מנה לי בידך" והשני אומר: "איני יודע" [הנני מסופק אם אני חייב לך] — פטור הנתבע מלשלם. ואין זה דומה למקרה

אמר ליה רב נחמן: מאי אעביד לך — מה אעשה לך? **חדא** — ראשית הינך חייב לשלם — מכח הדין **דאמר רב הונא אמר רב,** שמעמד שלושתן קונה. **ועוד, הא קנו מינך** — הרי קנו ממך בקניין סודר [שהינך מתחייב לשלם לו].

רבא אינו מסכים עם דברי רב נחמן:

אמר ליה רבא לרב נחמן [רבו]: **אטו האי** — וכי אדם זה — **מי קאמר לא יהיבנא** — האם הוא אומר לא אתן [את מה שהנני חייב לתת]? **דליכא גבאי קאמר** — שאין ברשתוי [מעות מיותרות] הוא אומר! [ואיני חייב כלום].

רב נחמן מקבל את דבריו:

אמר ליה רב נחמן: **אם כן** הוא כדבריך, שאינו חוזר בו מהתחייבותו, אלא שטעו בחשבון, הרי **קנין** זה **בטעות הוא** נעשה. **וכל קנין בטעות חוזר.**[29]

הפוך, המובא בבבא קמא דף קיח עמוד א), שבו החייב מודה ואומר: "הלויתני מנה ואיני יודע אם פרעתיך" — ששם הדין הוא שחייב. שהרי כאן הגננים טוענים כנגדו: לדעתנו ודאי כבר פרענו לך את החוב [במה ששיעבדנו אליך את אותו גנן], אלא שאתה הוא זה שהפסדת לעצמך בזה שהודית לו, אך לנו לא ידועה טעות זו. ולפיכך, נשבעים הם שאינם יודעים ונפטרים.

ובקצות החשן (סימן עה סעיף קטן ו) כתב, שמדברי הרשב"א האלו מבואר כשיטת הט"ז שם. לעניין אחד שפרע חוב לחבירו, ואחר כך טען חבירו שמצא במעות מטבע אחת מזוייפת ורצה להחזירה ללווה. אך הלווה אומר שאינו יודע אם הוא נתן מטבע זו. אשר דעת הט"ז בזה היא, שמאחר וכבר פרע לו את החוב בתורת ודאי, אין זה נחשב כאומר איני יודע אם פרעתיך — שחייב, אלא הריהו הוא פטור מלשלם. משום שלפי דעתו נתן לו מטבע כשירה. ועל כך אומר ה"קצות" שדבריו מסתייעים משיטת הרשב"א הנזכרת, **שכל מקום שלפי דעת החייב הוא ודאי פרע, אלא שנפל ספק בעצם הפרעון — הרי זה פטור מלשלם.**

אולם הביא שם ה"קצות" שדעת המהרשד"ם והש"ך בזה אינה כשיטת הט"ז. ולדבריהם, מקרה זה יש בו ספק על עצם הפרעון, מאחר והלווה עצמו אינו בטוח שלא נתן מטבע זו, הריהו דומה ל"אינו יודע אם פרעתיך", שהדין הוא: חייב.

אמנם בהמשך דבריו כותב ה"קצות" שיש לפקפק על הראיה מדברי הרשב"א, לפי שיש להבדיל בין המקרים. כי דוקא בנידון סוגייתנו, שעליו מדבר הרשב"א, יש לומר שהיה פרעון ודאי, כי המתחייב [הגנן] אינו נאמן לומר טעיתי, משום שדרך האדם לדקדק היטב בחשבון קודם התחייבותו [כמבואר בחשן משפט סימן קכו]. ואם כן נחשב הדבר כאילו יש כאן עדות שלא טעה. ולפיכך נחשב הפרעון כודאי. אלא שמכיון שהמקבל עצמו, [בעל הקרקע], מודה שהיתה כאן טעות, לכן נאמן הוא במה שנוגע לעצמו. אבל כלפי המתחייב איונ נאמן לומר שהיתה טעות, ונחשב שהיה כאן ודאי פרעון.

מה שאין כן במקרה של מטבע מזוייף, מאחר והלווה אינו יודע בוודאות שהוא לא נתנו, והרי מטבע מזוייף לפנינו, אם כן אינו יוצא מידי ספק אם היה פרעון כלל. ולכן נחשב כספק פרעון, אשר בגלל זה סוברים הש"ך והמהרשד"ם שחייב לתת לו מטבע אחר. עיין שם.

29. שיטת הרי"ף [הנזכרת בהערה הקודמת] היא, שהגנן אינו נאמן לומר שטעה, אלא אם יש עדים בדבר, או שבעלי הדינין מודים זה לזה

עתה דנה הגמרא בדין הולך כזכי:

איתמר: אמר לשליח: **הולך מנה זה** עבורי **לפלוני שאני חייב לו. אמר רב: חייב** המשלח **באחריותו.** ואם יאנסו המעות מיד השליח — ההפסד שלו. [ומכל מקום:] **ואם בא** המשלח **לחזור** בו מהשליחות ולומר לשליח "החזירם לי שמא יאנסו ממך בדרך" **אינו חוזר.**[30]

שהיתה טעות בחשבון. ומקשים הראשונים ז"ל [רמב"ן, רשב"א, ראב"ד, ר"ן ועוד], מדוע שלא יהא נאמן לומר טעיתי אפילו בלי עדים, "מיגו" שיכל לטעון פרעתי. שהרי המלוה את חבירו בעדים יכול לפרעו שלא בפני עדים.

ובתוספות (דיבור המתחיל: ולא פש) כתבו והוכיחו, שבמיגו אינו נאמן לומר טעיתי. עיין שם. אכן הראשונים האחרים סוברים שבאמת, אף אם לא היו עדים היה נאמן מכח המיגו. אלא שכאן מדובר באופן שלא היה לו מיגו, כגון שברור שלא פרע, לפי שלא זזה ידו מתוך ידי עדים וראוהו שלא פרע. ותירוץ נוסף: אף על פי שהמיגו מצד עצמו היה צריך להועיל, אך כאן נחשב **מיגו במקום עדים,** ואינו מועיל. וטעם הדבר, מאחר ודבר פשוט הוא, שאילולי היה ברור לו שצריך הוא לשלם לבעל הקרקע, לא היה משעבד עצמו אליו [בקנין], הרי זה נחשב כאילו יש עדים בדבר. ולפיכך נחשב מיגו במקום עדים.

וראה בר"ן שמוסיף ואומר, שבמקום שאין עדים, נאמן הוא לומר טעיתי, אף אם שיעבד עצמו בקנין או שחייב עצמו במעמד שלושתן, כי דוקא בפני עדים אינו משעבד עצמו, אלא אם כן בטוח הוא שחייב. אך במקום שאין עדים לא איכפת לו לטעות, לפי שהוא חושב לעצמו: אם אכן טעיתי יכולני לחזור בי, שהרי אין עדים שיעידו נגדי וכו'.

ויש לעיין, מה הדין אם נשבע מעצמו [שלא בפני עדים] שחייב. ואחר כך אמר: אמנם נשבעתי, אך היתה זו שבועה בטעות. האם נאמן הוא שטעה, מיגו שיכל לטעון פרעתי. וראה בש"ך (חשן משפט סימן פא סעיף קטן סח) בשם המהרשד"ם (סימן עד), שלדעתו המיגו מועיל. והש"ך הקשה עליו מלשון בעל התרומות והטור, שמשמע שאם נשבע, שוב אין המיגו מועיל. אלא אם כן המהרשד"ם מפרש דבריהם שנשבע בעדים, ולכך אין המיגו מועיל. אכן, הש"ך מערער על דבריו וכותב, שהעיקר להלכה הוא שאם נשבע שוב אינו יכול לומר טעותי. לפי **שאין האדם נשבע, אלא אם כן ברור לו שחייב.** וכמו שכתב הר"ן לגבי מחייב עצמו בפני עדים. לכן אין מועיל מיגו.

אמנם התומים (בסעיף קטן לו), התפלא על הש"ך שהזכיר את דברי בעל התרומות ולא שם לב שמפורש בלשונו שהשבועה היתה בפני עדים. וכן מפורש בלשון הרי"ף. ואם כן אפשר לומר, שדוקא משום כך אינו נאמן במיגו. אך כשאין עדים הרי זה נאמן לומר טעיתי, אף אם נשבע בתחילה. אלא שהעיר שם על לשון הרי"ף, כיצד כתב שכשנשבע הרי זה כאילו עשה קנין בפני עדים. הרי דעת הר"ן, [הנזכר למעלה], שאף אם הודה שהוא חייב ועשה על כך קנין [שלא בפני עדים], נאמן הוא אחר כך לומר שטעה, לפי שלא מדקדק כל כך כשאומר זאת שלא בפני עדים. ואם כן, אילו באמת אינו יכול לחזור משבועה ולומר טעיתי, כדברי הש"ך. לא היה לרי"ף לדמותה למתחייב בפני עדים. אלא רק לומר שהיא חזקה יותר מסתם הודאה.

30. מזה שלדעת רב אם בא לחזור אינו חוזר, משמע בפשטות שזכה המלוה במעות. ואם כן, שואל ר' שמואל (בשעורי רבי שמואל אות רנז), יש להבין מדוע חייב המשלח באחריותו?

ואין לפרש, הוא כותב, שהטעם הוא משום

ושמואל אמר: מתוך שחייב המשלח **באחריותו** [של המנה] **אם בא לחזור — חוזר.**

הגמרא מנסה לברר במה נחלקו:

לימא בהא קמיפלגי — הבה נאמר שבכך הם חולקים: **דמר סבר** — שרב סובר: **הולך כזכי דמי** — שהאומר לשליח: "הולך" נחשב כאילו אמר: זכה עבור פלוני ולכן אין המשלח יכול לחזור כיון שכבר זכה המלוה.

ומכל מקום חייב הוא באחריות המעות, לפי שהמלוה לא ציוהו למוסרם לאדם זה.

ומר סבר — ושמואל סובר: **הולך לאו כזכי דמי** — האומר "הולך" אין כוונתו שיזכה עבורו. ולפיכך — אם בא לחזור — חוזר.[31]

דוחה הגמרא: **לא! דכולי עלמא** — לדעת כולם — **הולך כזכי דמי** בכל שאר המקרים. כגון: המצוה לשליח "הולך מתנה זו

שאם יארע אונס יתברר למפרע שאין זה זכות עבור המלוה, ועל דעת כן לא זכה לו מתחילה. שהרי זה פשוט, שבמקרה כזה, שלכתחילה היתה זו זכות ורק לאחר מכן מחמת התחדשות סיבה נהפך הדבר לחובה, אין זה משנה את המציאות ההתחלתית, ומכיון שבתחילה היה זכות, הרי זכה במנה. וראה שם שהאריך להוכיח זאת.

ובביאור הענין כתב שם, שרב חידש שאף שכשקיבל השליח את המעות זכה בהם המלוה, מכל **אין זה נחשב פרעון עד שיכניסם לרשותו**. והיינו משום, **שלדין פרעון אין די בזה שנעשו המעות שלו** במקום מסויים, **אלא רק כאשר יגיעו אליו המעות בפועל**. ושני טעמים לדבר. האחד הוא, לפי שכדי שיחשב שבא לרשותו של המלוה, צריך **שליחות** ממש, ואין די בדין **"זכיה"**, שזוכה עבורו. ועוד שהרי כתב הר"ן (לעיל דף יא עמוד ב), שאם נאמר שפטור המשלח מאחריות, נמצא שחוב הוא למלוה שהרי אם יאנסו, יהיה ההפסד שלו. ומשום כך אין אומרים שעל ידי הזכיה תחשב יד השליח כידו של המלוה ויהיו המעות כאילו באו לרשותו. ומכיון שכן לא נתקיים עדיין הפרעון. ומטעם זה דעת רב שחייב המשלח באחריות המעות. (ועיין שערי חיים סימן לז).

וראה גם ברא"ש (סימן יג), שמוסיף פירוש בדעת רב. וזה לשונו: "דהתם נמי זכה המלוה בגוף המנה, כאילו בא לידו. דזכיה מטעם שליחות, **ולדבר שהוא זכותו נעשה שלוחו. אבל להתחייב באחריות,** שהוא חובת המלוה, **לא נעשה שלוחו**". עד כאן לשונו. ומבואר בדבריו, שהזכות היא רק מה שזוכה השליח בגוף המעות עבור המלוה, והאחריות תשאר על הלווה [המשלח]. אבל אם תהיה אחריות על המלוה, שוב אין זו זכות עבורו אלא חובה.

31. פירוש: מאחר וכשאומר **"תן"** הרי זה נחשב "זכה", כמו שאומרת המשנה. לכן נחלקו לעניין **"הולך"**, האם גם לשון זה משמעותו זכה עבורו, או שמא אין הכוונה שיזכה, אלא רק שיוליך אליו את המנה. תוספות רי"ד.

אלא שהוא מקשה, הלא אפילו אם נאמר ששמואל סובר "הולך לאו כזכי", עדיין אינו מובן מדוע יכול המשלח לחזור. הרי אפילו השליח עצמו יכול לתפוס עבור המלוה, גם מבלי שיהא שלוחו של הלווה. שהרי ההלכה היא שהתופס לבעל חוב — קנה?!

ומתרץ, שמכיון שאם לאחר שמסר הלווה לשליח מבקש הוא שיחזירם לו, משום שחושש שמא יאנסו בדרך, או שהוא עצמו יקחם ולא יתנם לבעל חובו — הרי קבלת טענתו תלויה בשאלה אם "הולך כזכי" אם לאו. לכן כאן אם

לפלוני", שאין נידון לעניין האחריות, [שהרי אינו חייב לו כלום], גם שמואל מודה שאינו יכול לחזור.[32]

והכא — וכאן — **בהא דמיפלגי** — בכך הם חולקים.

מר סבר — רב סובר: **לא אמרינן מיגו** — אין אומרים מתוך.

ומר סבר — ושמואל סובר: **אמרינן מיגו** — מתוך שחייב המשלח באחריות, [לכן], אם בא לחזור — חוזר.

ומביאים ברייתא כדברי רב:

תניא כוותיה דרב: האומר לשליח אחד מן הלשונות הללו: **הולך מנה לפלוני שאני חייב לו.** או, **תן מנה לפלוני שאני חייב לו.** או, **הולך מנה לפלוני** בשביל **פקדון שיש לו בידי.** או, **תן מנה לפלוני פקדון שיש לו בידי.** בכולם הדין: **חייב** המשלח **באחריותו. ואם בא לחזור — אינו חוזר.**

שואלת הגמרא לעניין פקדון:

מדוע בפקדון אם בא לחזור אינו חוזר? **לימא ליה** — יאמר לו — המשלח לשליח: **אין רצונו** של המפקיד **שיהא פקדונו ביד** אדם **אחר**[33] שלא מינהו לשומרו. נמצא, שתפיסתך חוב היא עבורו. ואין חבין לאדם אלא בפניו. ואם כן, מדוע אינו חוזר, הרי אין כאן זכות למפקיד?!

ומתרצת: **אמר רבי זירא:** כאן מדובר **בשהוחזק** המשלח **כפרן** — שכופר הוא בפקדונות שברשותו ואינו משיבם לבעליהם. ובאופן כזה, פשוט הוא שנוח למפקיד

"הולך כזכי", הרי שטענתו אינה מתקבלת, ואינו יכול לחזור. ואילו שמואל הסובר שיכול לחזור, זהו משום שלפי דעתו "הולך לאו כזכי".

32. **וכן נפסק ברמב"ם ובשלחן ערוך ש"הולך כזכי".** אכן ראה בשלחן ערוך שם (חושן משפט סימן קכה סעיף ה) שכתב, במה דברים אמורים שהולך הוי כזכי, במלוה או בפקדון. אבל **במתנה לא הוי כזכי.** ופירשו שם הסמ"ע (סעיף קטן כב) והש"ך (סעיף קטן כה), שמאחר ופקדון שייך הוא למפקיד והחוב שייך למלוה, לכן יכול השליח לזכות עבורו בקלות. **מה שאין כן במתנה, שבא עכשיו המקבל לזכות בממון שלא היה שלו, צריך לומר בלשון מעולה ומבוררת.**

ולפי זה קשה, מדוע מזכיר רש"י שבמתנה, מאחר ואין אחריות, פשוט לכולם שהולך כזכי. וראה בתוספות (ד"ה לא דכ"ע) ובחידושי הרשב"א שהקשו כן על רש"י, והוכיחו מהגמרא לקמן (דף לב עמוד ב), שהגמרא אומרת בפירוש "שליח מתנה כשליח הגט, למאי נפקא מינה? להולך לאו כזכי!" וכן מוכח להלן במסקנת סוגיתנו (בעמוד ב) שלדעת כולם — **במתנה — "הולך לאו כזכי".** [וראה שם בתוספות רי"ד דיבור המתחיל: הולך, שמוכיח שהסוגיא מדברת בנותן מתנה]. וכן הוכיח הרשב"א מדברי הירושלמי והתוספתא, עיין שם.

ולכן מפרש הרשב"א, שמה שהגמרא אומרת שלדעת כולם "הולך כזכי" — במקום שאינו חייב באחריות — היינו בחוב שפטרו המלוה מן מן האחריות. או שהמלוה עצמו אמר לו: שלח לי, אשר בזה האחריות מוטלת עליו.

33. כן היא ההלכה להלן בפרק שלישי (דף כט עמוד א) וכן פסק הרמב"ם (בפרק ט מהלכות גירושין הלכה לז).

שאדם אחר יזכה עבורו, מאשר ישאר ביד המשלח, העלול לכפור בפקדון. ולכן נחשב זכות![34]

ומביאה הגמרא מעשה: **רב ששת הוה ליה** — היה לו — **אשרתא דסרבלי במחוזא** — אשראי, שמכר לאנשים ממחוזא סרבלים ולא שילמו לו עדיין. והתחייבו לשלם לו לזמן קצוב. **אמר ליה לרב יוסף בר חמא: בהדי דאתית** כשתבוא משם — **אייתינהו**

---

34. ומוסיף הרשב״א, והוא הדין אם שליח זה נאמן הוא למפקיד או למלוה, והוא עצמו רגיל להפקיד אצלו פקדונות שונים מידי יום. במקרה כזה זוכה השליח עבורם ואין הלווה [או הנפקד] יכולים לחזור בהם לאחר ששלחו בידו. שהרי אין הם יכולים לטעון אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, כמובא במסכת בבא מציעא דף לו עמוד א. ובמגיד משנה (פרק א מהלכות שכירות הלכה ו) כתב את דברי הרשב״א הללו להלכה. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן קכה סעיף ב).

אכן, הקשה בחדושי חתם סופר, מאחר וטעם זה של אחריות המשלח לא נאמר בסוגיא אלא על ידי שמואל. אבל רב סובר, שאין הדברים קשורים אחד בשני. ואף שחייב הוא באחריות, מכל מקום אינו חוזר. אם כן קשה, הרי הרמב״ם פסק (בפרק טז מהלכות מלוה ולווה הלכה טו) כשיטת רב. וכן פסק בשלחן ערוך (שם סעיף א). ואיך הביא כאן להלכה את דברי הרשב״א שלא נאמרו אלא לשיטת שמואל. אבל לרב, שאין החזרה תלויה באחריות כלל, אם כן גם במקום שזכות גמורה היא למלוה [כגון שרגיל להפקיד אצלו], אף על פי שאינו יכול לחזור, חייב הוא באחריות.

ומתרץ החתם סופר על פי מה שכתב הרמב״ם שם לעניין שומר שמסר לשומר, שגם במקום שרגיל המפקיד להפקיד אצלו, מכל מקום אם נגרעה שמירתו בזה שמסר השומר הראשון לשומר השני [— לשליח], הרי הראשון חייב [במידה ויאנסו]. ואם כן יש להקשות על שאלת הגמרא, ששואלת מכח הסברא של ״אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר״, אשר מזה משמע שאם היה רגיל אצלו — אין שאלה. הרי עדיין קשה, לפי שעצם השמירה נגרעת כלפי המפקיד, כי הראשון היה חייב באחריות והשני אינו חייב באחריות. ואם כן אין זו זכות [למפקיד] אלא חובה.

אלא, אומר החתם סופר, יש לומר שאף על פי שהסוגיא מתנהלת לשיטת רב, ששומר שמסר לשומר — חייב. ולשיטתו, אין את הסברא הנזכרת [לחלק בין שומר ראשון לשומר שני]. מכל מקום הגמרא שואלת מהסברא של ״אין רצוני וכו׳״, משום שלכתחילה גם רב מודה לזה מכח דברי המשנה להלן (דף כט עמוד א), המזכירה סברא זו בפירוש, (כמו שכותבים שם התוספות דיבור המתחיל: כאן שנה). ואף שגם אם המפקיד רגיל למסור לו בכל יום, וכשמגרע בשמירה אסור לכתחילה למסור לו, מכח משנה זו. בכל זאת, אין לגמרא לשאול אלא מלשון המשנה, שיכול המפקיד לומר ״אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר״. ולכן מובן מדוע כתב הרמב״ם שהראשון חייב באחריותו, דהיינו משום הגרעון שנוצר בשמירה.

ולעצם סברת הרשב״א [שהביאה המגיד משנה], ראה במשנה למלך (פרק א מהלכות שכירות הלכה ו) שכתב לחלוק בזה. ודעתו היא, שאפילו אם דרך הבעלים להפקיד תמיד אצל שליח זה, אין הלווה [המשלח] נפטר מאחריות. משום שעצם זה ששלח את החוב [או הפקדון] לידי אדם אחר, שיוליכהו בדרכים, אשר כולם בחזקת סכנה הם, פשיעה הוא. לפי שאם היה מוליכו בעצמו, אפילו באונס — היה חייב. כי תחילתו בפשיעה וסופן באונס — חייב. ואילו

ניהלי — הביאם לי, שכבר הגיע זמן הפרעון[35]. **אזל** — הלך רב יוסף בר חמא וביקש מהם את החוב. **יהבינהו ליה** — נתנו לו. **אמרי ליה: ניקני מינך** — ביקשו ממנו לעשות קנין, שאם יאנסו אצלו המעות בדרך, לא יחזור רב ששת לתבוע מהם שנית. **אמר להו אין** — כן אעשה כדבריכם. אולם **לסוף** — בסופו של דבר — **אישתמיט להו** — נשמט מהם והלך לדרכו [מבלי לעשות קנין].

כי אתא לגביה — כשבא אצלו — **אמר ליה** רב ששת: **שפיר עבדת** — טוב עשית — **דלא שוית נפשך** — שלא עשית את עצמך לחינם" **עבד לוה לאיש מלוה"** שהמשועבד לאחר נחשב עבדו.

לישנא אחרינא — יש גירסא אחרת כיצד אמר לו: **שפיר עבדת** — טוב עשית [שנשמטת מעשיית קנין], **שהרי "עבד לוה לאיש מלוה"** — הם לווים ועבדים לי להחזיר את החוב באחריותם.

יד-ב ומעשה נוסף: **ר' אחי בר' יאשיה הוה ליה איספקא דכספא** — היה לו כלי מכסף [צלוחית] **שהפקידו בנהרדעא. אמר להו לר' דוסתאי בר ר' ינאי ולר' יוסי בר כיפר: בהדי דאתיתו** — **כשאתם באים משם** — **אתיוה ניהלי** — **הביאוהו אלי. אזול** — **הלכו לנפקד [שהפקדון אצלו]** — **יהביה ניהליה** — **נתנו להם. אמרי להו** — **אמרו להם: ניקני מינייכו** — **עשו קניין, שאם יאנס הפקדון נהיה אנו**

עתה, שמסרו לשליח יהיה פטור באונסין. ולכן, מצד זה, יש כאן פשיעה.

וראה שם, שנדחק לפרש שמדובר באופן שאין פשיעה בהליכה. ולכן נחשב זכות למלוה. אך כתב שזהו דוחק גדול לפרש כן.

35. לא ששלח להם את רב יוסף שיתנו לו את המעות. אלא אמר לו: כשאתה חוזר לכאן, אם ירצו ליתן לך — קבלם בשבילי. אבל אם המלוה היה אומר לשלחם בידיו של שליח זה, אז לא היה הלווה חייב באחריות המעות. מאירי.

וראה שם שהוסיף, שמכל מקום אם התנה השולח עם השליח שיקבל הוא עליו אונס הדרך, צריך הוא קנין על כך, ואין משתעבד באמירה בעלמא.

ובקצות החשן (סימן רצא סעיף קטן טז) הקשה, מדוע צריך השליח לעשות קנין בדוקא, ואין די במה שמתחייב בדבור. והרי מצאנו (בבא מציעא דף צד עמוד א) שדעת רבי יוחנן שיכול שומר חינם [הפטור מאונסין] להתנות [בדיבור בלבד] שיהיה דינו כשואל [שחייב באונסין], ללא כל קניין.

ועוד, מוסיף ה"קצות" ומקשה, מה הועילה לרב יוסף ההשתמטות, מאחר וכבר הסכים לקבל עליו את האונסין באמירה, הרי נתחייב בדברים בעלמא?

ותירץ, שכל הטעם שדי בדברים להתחייב באונס הוא, שמכח אותה הנאה שיש לו בכך שיצא עליו קול בין הבריות שאדם נאמן הוא, גומר הוא בדעתו לשעבד את עצמו, אף באונסין. ולכן, בנידון דידן שכבר נתנו לו בעלי החוב את הכסף, ואותה הנאה שמאמינים כבר חלפה בשעה שהתנו עמו. משום כך — אין די בדברים בלבד.

ואף על פי שמתנה שומר חינם להיות כשואל אפילו בתוך זמן הפקדון [ולא רק בשעת ההפקדה]. היינו משום שהמפקיד יכול לחזור בו ולהוציאו בתוך הזמן. ואם כן, באותה הנאה שממשיך להאמינו ואינו מוציאו מידו, גומר ומשעבד את עצמו. מה שאין כן בנידוננו, לפי

פטורים. אמרי להו — אמרו להם ר׳ דוסתאי ור׳ יוסי: לא! אמרי להו: אם כן, שאינכם מוכנים לעשות קנין, אהדריה ניהלן — השיבו לנו את הפקדון. ר׳ דוסתאי ברבי ינאי אמר להו: אין — הן [נחזיר לכם]. אך ר׳ יוסי בר כיפר אמר להו: לא. וכפי שאמרנו למעלה ״אם בא לחזור — אינו חוזר״.[36]

הוו קא מצערי ליה — היו מצערים את ר׳ יוסי בר כיפר כדי שיחזיר, לא הסכים. **אמרו ליה** — אמרו לר׳ דוסתאי: חבירו **חזי מר** — יראה כבודו — **היכי קא עביד** — איך חבירו עושה — שאינו משיב לנו את הפקדון. **אמר להו** ר׳ דוסתאי: טב רמו ליה — הכוהו הרבה [עד שיחזור].

כי אתו לגביה — כשבאו אצלו [אל רבי אחי] **אמר ליה** ר׳ יוסי בר כיפר לר׳ אחי: **חזי מר** — יראה כבודו — **לא מסתייה דלא סיעין** — לא די שלא סייע לי [שלא יכוני] — **אלא אמר להו נמי** — עוד הוסיף ואמר להם — **טב רמו ליה.**

אמר ליה רבי אחי לר׳ דוסתאי: **אמאי תיעבד הכי** — מדוע נתרצית להחזיר מיד?[37]

אמר ליה ר׳ דוסתאי: **אותם בני אדם הן אמה** — אנשי מדות גבוהים בקומה — **וכובען אמה** — אף מלבושיהן מאויימים יותר משאר בני אדם — **ומדברים מחצייהן** — כאשר הם מדברים קולם נשמע מחצי גופם

מה שהלכה כרב, אם ירצו בני מחוזא לחזור בהם לא יוכלו לעשות זאת, לפי שכבר זכה רב יוסף במעות עבור רב ששת. אם כן יוצא, שאותה הנאה ראשונה כבר חלפה לה, ולא שייך לומר שישעבד עצמו מחדש.

36. יש להבין מדוע לא רצה ר׳ יוסי בר כיפר להחזיר להם, מאחר והוא לא הסכים לעשות קנין, כבקשתם. ומשמע בגמרא, שאף שאנשים אלו לא הוחזקו כפרנים בכל זאת, לא רצה להחזיר להם. אך קשה, הרי לעיל בעמוד א ראינו, שאם לא הוחזק הנפקד כפרן, יכול הוא לחזור בו. ומדוע כאן מנע מהם ר׳ יוסי לחזור?

ומתרץ בתוספות הרא״ש, שכאן כיון שרבי אחי הוא זה שביקש מהשליחים (רבי יוסי ורבי דוסתאי) להביא לו, שוב אינו יכול לומר לו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר. ולפיכך, מיד כשקיבלו עבורו את הפקדון — זכה בו רבי אחי. ולכן לא רצה רבי יוסי לחזור.

אך המאירי מעמיד שמדובר באנשים שהוחזקו כפרנים, ולפיכך לא רצה להחזיר להם. וכן מפרש רבינו קרשקש, עיין שם. וראה בשעורי רבי שמואל (אות ערב), שכן יש לפרש גם את שיטת הרמב״ם (בפרק א משכירות הלכה ו), שבפקדון מודה רב שמתוך שחייב הנפקד באחריותו, אם בא הנפקד לחזור בו [ממה שמסרו לשליח] — הרי זה חוזר. ואם כן, מדוע אינם יכולים אותם בני אדם לחזור? אלא על כרחך, מאחר והוחזקו אנשים אלו להיות כפרנים, לכן אין להם מיגו כלל. וציין שם למה שביאר לעיל (באות רסב), שבמקום שהוחזק הנפקד לכפרן, **הרי שבכלל חיובי ההשבה הוא, שהחפץ יהיה ביד שליח שישמרנו עבור הבעלים.** ומכל מקום יהא הוא חייב באחריות.

37. וברשב״א וריטב״א מוסיפים בכוונת שאלתו, מדוע החזרת להם, הרי כבר זכית בו [בכלי כסף] בשבילי. וכמו ששנינו בברייתא (בעמוד א) ״הולך פקדון זה לפלוני שיש לו בידי. אם בא לחזור — אינו חוזר״. וכיון שכן פושע אתה [בזה שהחזרת] וחייב לשלם!

[ממקום הטבור], לפי שהוא עבה מאוד — **ושמותיהן מבוהלים** — ואף שמותיהם מבהילין: **ארדא וארטא ופילי בריש.** אם **אומרין** הם: **כפותו** — מיד **כופתין** לאותו אדם. **אומרין: הרוגו** — מיד **הורגין. אילו הרגו את דוסתאי** [דיבר על עצמו בלשון ניסתר], **מי נתן לינאי אבא בר** — בן — **כמותי?**

כלומר, נתון הייתי בסכנת נפשות — אילו לא החזרתי.

אמר ליה ר׳ אחי: **בני אדם הללו קרובים למלכות הן?**

אמר לו ר׳ דוסתאי: **הן!**

המשיך ר׳ אחי ושאל: **יש להן סוסים ופרדים שרצים אחריהם?**

אמר ליה: הן!

אמר ליה ר׳ אחי: **אי הכי** — אם כך — **שפיר עבדת** — טוב עשית שהחזרת להם ולא סיכנת את עצמך:[38]

ממשיכה הגמרא בדין ״הולך״:

אמר לשליח: **הולך מנה לפלוני שאני נותן לו מתנה, והלך** השליח **ובקשו ולא מצאו** מאחר ומת.

תני חדא — תנא אחד סובר: **יחזרו** המעות **למשלח. ותניא אידך** — ותנא אחר סובר: יחזרו **ליורשי מי שנשתלחו לו.**

לימא בהא קמיפלגי — הבא נאמר שבכך הם חולקים:

דמר סבר: הולך בזכי. וכיון שזכה אותו פלוני במעות בעודו חי, לכן ינתנו ליורשיו.[39]

וענה לו ר׳ דוסתאי שאותם אנשים תקיפים היו ואילולי היה מחזיר להם היו הורגין אותו. ואמר לו רבי אחי, אם כך, טוב עשית שהחזרת.

38. פירוש: מאחר והיה אונס. אכן, מקשה בספר נחלת משה, הרי אסור להציל עצמו בממון חבירו, כמבואר בבבא קמא בפרק הכונס. ואין לומר שעשה זאת משום פקוח נפש. שהרי הם רק ביקשוהו שיעשה קנין. והוא, משום הפסד ממון, לא רצה לעשות כן. אם כן, לא מצד פיקוח נפש עשה זאת.

וראה שם שתירץ, על פי המבואר בשלחן ערוך (חשן משפט סימן שפח סעיף ב), שרק אם נשא את ממון חבירו בידו ונתן להם, אז חייב. אבל אם רק הראה להם והם נטלוהו בעצמם — הריהו פטור מלשלם. ואם כן גם כאן יש לומר שלא מסר להם, אלא הם לקחו בעצמם. ואף לפי הסמ״ע שם (בסעיף קטן יב), שגם להראות אסור לכתחילה, יש לומר שכאן לא הראה להם. אלא רק לא עיכב אותם מליטול. וזה מותר אפילו לכתחילה. וראה שם שכתב תירוץ נוסף על פי דרכו.

אכן נראה לתרץ בדרך אחרת והוא, שלא נאסר להציל עצמו בממון חבירו, אלא במקום שאין לו כל שייכות לממון ולבעליו. ולא בא אלא לדרוש טובת עצמו, ועל ידי זה יפסיד חבירו. זה אסור. אבל כאן, שעושה שליחותו של בעל הממון, יש לומר שלא נעשה שליח, אלא באופן שאינו מפסיד לעצמו. אך במקום שמפסיד בגלל זה, או שמסכן עצמו, יש לומר שעל דעת כן לא נעשה שליח. ועליו לדאוג להציל עצמו, אף אם יפסיד חבירו את ממונו. ופשוט.

39. בדברי רש״י מבואר, שמכיון שזכה המקבל

ומר סבר: הולך לאו כזכי. ולכן, יחזרו מעות למשלח.

דוחה הגמרא: **אמר ר׳ אבא בר ממל: דכולי עלמא** — לדעת כולם — בברייא ששלח **הולך לאו כזכי. ולא קשיא** — ואין קשה הסתירה בין שתי הברייתות — הא — הברייתא האומרת יחזרו למשלח — מדברת **בברייא** ששלח. ומכיון שהולך אינו כזכה, והוא לא שלח אלא לפלוני ולא ליורשיו, לכן יחזרו למשלח. **הא בשכיב מרע** — והברייתא האחרת מדברת בגוסס הנוטה למות, שכל זמן שאינו חוזר בו, הרי דבריו נחשבים ככתובים וכמסורים. ולפיכך כשאומר ״הולך לפלוני״, כוונתו — ״זכה עבורו״. ומאחר וזוכה הפלוני במעות, לכן כשמת — ינתנו ליורשיו.[40]

רב זביד מיישב בדרך אחרת:

רב זביד אמר: הא והא — שתי הברייתות מדברות — **בשכיב מרע**. [בגוסס הנוטה למות] שלגביו הדין הוא: הולך כזכי. ובכל זאת יש הבדל בינהן.

בחייו, לכן ינתנו המעות ליורשיו. וראה ברש״ש שהקשה על כך, ממה שפירש רש״י לעיל (דף ט עמוד ב), לעניין זכיית גט שחרור, שכל עוד לא הגיע הגט לידי העבד אינו משוחרר.

וראה גם בקצות החשן (סימן קכה סעיף קטן ג) שהביאו את שיטת הרמ״ה (היא דעת היש אומרים המובאת בשלחן ערוך שם בסעיף ד), שאפילו אם ״תן כזכי״, מכל מקום תנאי הוא שהגט לא יחול, עד שיגיע לידי העבד. והקשה, מדוע כאן — אם ״הולך כזכי״ — ינתנו המעות ליורשי המשלח, כל עוד הוא עצמו עדיין לא זכה בהן.

וכתב ה״קצות״, שבאמת צריך התנאי להתקיים, **אלא שהוא מתקיים בזה שהמעות ניתנים ליורשים**. ואף שנחלקו בברייתא להלן (דף עד עמוד א) רבן שמעון בן גמליאל וחכמים אם כשאומר ״לי״ כוונתו גם ליורשיו. ואין הלכה כרשב״ג, ש״לי״ היינו גם יורשי. מכל מקום, כותב ה״קצות״, במתנה תנאי על מנת שיתן לו, כוונתו — אפילו ליורשו. אלא שלפי זה, אם ירצה השליח להחזיר את המעות למשלח — הרי זה רשאי, לפי שעדיין לא זכו היורשים.

ולפי זה, כותב בשעורי רבי שמואל (אות רעד), אפשר לישב גם את קושיית הרש״ש. שמאחר וניתנו המעות ליורשי מי שנשתלחו לו, נתקיים התנאי, כאילו הגיעו ליד המקבל עצמו. ומכל מקום אם ירצה להחזיר למשלח, אכן יוכל להחזיר.

והטעם שהרש״ש עצמו לא כתב כן, הוא משום שבהערה הקודמת נקט הרש״ש ההיפך מדברי ה״קצות״, וכתב שכאן, כיון שאמר ״לפלוני״, לדעת כולם הכוונה לו ולא ליורשיו. ולכן הוקשה לו איך שייך שיתקיים התנאי ביורשיו. ומשום כך תירץ הרש״ש, שהסוגיא כאן היא לאחר שחזר בו רש״י מדבריו שם, וכמו שכתבו שם התוספות (דף ט עמוד ב, דיבור המתחיל: לא יתנו).

ועוד תירץ הרש״ש, שיתכן לומר שהלשון ״הולך״ עדיף יותר מהלשון ״תן״. ומבאר רבי שמואל כוונתו, שהבין בשיטת רש״י שקודם חזרה דוקא כשאומר ״תן״ שהוא כאילו אמר ״זכה״, יכול לחזור. אבל אם אמר בפירוש ״זכה״ — אינו חוזר. והטעם הוא, משום שכשאומר ״תן״, יש לאמוד בדעתו שלא התכוין לזכיה גמורה כמו ב״זכה״ ממש. ולכן כתב שיתכן ש״הולך״ עדיף מ״תן״, כי אז אין אומדנא כזו.

40. אך כל זה דוקא אם היה המקבל חי בשעת

הא — זאת האומרת ינתנו המעות ליורשים, מדובר בה באופן **דאיתיה** — שישנו — **למקבל** המעות בעולם **בשעת מתן מעות** [שעדיין לא מת באותה שעה]. ולכן, זכה השליח עבורו מיד, וכשמת, זכו יורשיו מכחו.

הא — והאחרת, מדברת באופן **דליתא** — שאיננו — **למקבל בשעת מתן מעות**. לפי שכבר מת, והמשלח לא ידע מכך. נמצאת, זכיית השליח — טעות. ולא קנו היורשין.[41]

מתן מעות לשליח. ריטב״א. וכן כתבו התוספות (דיבור המתחיל: הא בשכיב מרע) בתוך דבריהם. וזה לשונם: ״דכיון דישנו למקבל בשעת מתן מעות וכו׳ ״.

41. רש״י מפרש שמאחר והמקבל מת, נמצאת זכיית השליח עבורו — זכיה בטעות. ודייק מדבריו בספר מחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה (סימן לא), שדעתו היא **שיש זכיה למת**. אכן כתב שם, שהרי״ף והרמב״ם והטור פירשו, שאין קנין למת. וכן כתב הריטב״א בסוגייתנו וכן משמע בחדושי הרשב״א.

וראה עוד ברשב״א שהוסיף, שמכיון שמת המקבל בחייו נתבטלה שליחותו לגמרי, והרי המעות פקדון אצלו מחמת הנותן. ואף ״מצוה לקיים דברי המת״ אין כאן, כיון שנתבטל, דבריו [של המשלח] בחייו.

ובמחנה אפרים שם ציין לדברי הרשב״א בתשובה (סימן שעה) שניתן לזכות מצבה למת על ידי אחרים. וביאר בקובץ שעורים (חלק ב סימן יא) שהדין אין זכיה למת, הוא דוקא במקום שאינו צורך המת. אבל כאשר הדבר הוא צורך למת, הרי שהמת זוכה בו.

אלא שבספר אילת השחר הקשה על כך. אם כן, הוא שלדבר שהוא צריך, שייך שיהיו לו נכסים. מדוע אין בעל חוב גובה מנכסי המת, לפי הסובר שיעבודא לאו דאורייתא. והרי ודאי תשלום החוב הוא צורך למת, כדי לבטל מעליו הדין.

ותירץ, שיתכן שמאחר ונאמר ״במתים חפשי״ — ללמד שהמתים פטורים מן המצוות. לכן פטור הוא מלהחזיר את החוב לאחר מיתתו. ומשום כך אין לו זכיה בנכסים. אך הקמת המצבה שהיא משום **כבוד המת**, אכן נחשבת צורך. ולכן זוכה הוא בא על ידי אחרים.

וראה עוד בקצות החשן (סימן קכה סעיף קטן ה), שמיישב בדעת רש״י, שאף שאי אפשר לעשות קנין — להקנות למת, מכל מקום ניתן לתת לו דין **יורש**. וכפי שמתבאר מדברי רב פפא במסכת בבא בתרא (דף קמח עמוד א), ששכיב מרע שאמר: ״תנו הלואתי לפלוני״ [מלוה על פה] — הדין הוא: הלואתו לפלוני. ומפרש רב פפא שמאחר ואילו מת [השכיב מרע], היה יורשו של השכיב מרע יורש הלואה זו, לכן נחשבת היא ברשותו. ומשום כך, יכול הוא להקנותה לאחרים. ומוכח, שאף שדין זה אינו מועיל באדם בריא, מועיל הוא בשכיב מרע. והיינו משום שחכמים תיקנו, שדברי שכיב מרע נותנים למקבל דין יורש, וקונה לאחר מיתה, כסתם יורש.

ומוסיף ה״קצות״, שלכן כתבו כאן התוספות (דיבור המתחיל: הא), שבמתנת שכיב מרע — אפילו מת מקבל בחיי הנותן — קנו היורשים. כי אף על פי שאין זכיה למת, הרי זוכה הוא בתורת ירושה. שכן הוא סדר הנחלות [הירושות], שממשמשות והולכות הם עד יעקב אבינו עליו השלום. ולכן הוצרך רש״י לפרש הטעם משום זכיה בטעות.

וראה באור שמח (בפרק ט מהלכות זכיה ומתנה הלכה יג) ובשעורי רבי שמואל (אות

רב פפא מיישב בדרך נוספת:

רב פפא אמר הא והא בבריא — שתי הברייתות מדברות בריא, אשר לגביו הולך אינו כזכה.

הא דמית מקבל — האחת מדברת באופן שמת המקבל [פלוני] — **בחיי נותן**. ומכיון שכן, לא זכה בהם המקבל ויחזרו למשלח. ואפילו אם אחר כך מת הנותן, בשעה שהשליח החזיר את המעות. אין כאן מצוה לקיים דברי המת, לפי שעוד קודם מיתתו בטלו דבריו, משעת מיתת המקבל.

והא — וזאת האומרת ינתנו המעות ליורשין, מדברת באופן **דמית נותן** — שמת הנותן לאחר שמסרם לשליח, **בחיי מקבל** בעוד היה המקבל חי. ולכן, מאותה שעה שמת הנותן, זוכה בהם המקבל. משום שמצוה לקיים דברי המת[42], אפילו אם היה בריא בשעת האמירה.

אומרת הגמרא: **לימא** — הבה נאמר: **הולך כזכי** — **תנאי היא** — שדין זה שנוי במחלוקת תנאים.

דתניא: האומר לשליח: **הולך מנה לפלוני והלך ובקשו ולא מצאו** — **יחזרו** מעות **למשלח. מת משלח** — **ר׳ נתן ור׳ יעקב אמרו: יחזרו** המעות **ליורשי משלח. ויש אומרים:** יחזרו המעות **ליורשי מי שנשתלחו לו.**

ר׳ יהודה הנשיא [בהמשך יתבאר במה הוא חולק על היש אומרים] **אמר משום ר׳ יעקב**

רעח) שהשיגו על דברי הקצות מדברי הגמרא בבא בתרא (דף קמא עמוד ב), ופירשו דברי רש״י בדרך אחרת.

42. ראה במחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה סימן כט), שמסוגייתנו מוכח, ש״מצוה לקיים דברי המת״, זוהי **זכיה** שזכה בה המקבל ומורישה ליורשיו. אולם הביא שם מדברי הר״ן (לעיל דף יג עמוד א) שמבואר מהי הנפקא מינה [ההבדל] בין שני הדינים: ״מצוה לקיים דברי המת״ ו״דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורים דמו״. והיינו, במקום שהיורשים הינם ״**קטנים**״ שאינם בני קיום מצוות. ואף שפטורים מהמצוה לקיים דברי המת, חייבים הם לקיים דבריו בגלל היותו שכיב מרע. ומדייק המחנה אפרים מדבריו, שה״מצוה לקיים דברי המת״ אינה יוצרת **זכיה** למקבל, כפירוש רש״י בסגוגייתנו. אלא **שכופין ומחייבים את היורשים לקיים את דברי המת**, כמו בשאר דברים שבית דין כופין על המצוות. ולכך, ביתומים קטנים שפטורים מקיום מצוות — אין כופין.

וכן הביא שם מהמרדכי במסכת בבא בתרא (פרק מי שמת סימן תרל), שכתב בשם רבינו שמחה, שבמתנת שכיב מרע שצריכה קנין, אף על גב שלא זכה בה המקבל מכח ״דברי שכיב מרע״, מכל מקום כופין את היורשים לקיים את דברי המת. ומדבריו גם כן מבואר, שהמצוה לקיים דברי המת לא יצרה זכיה למקבל, אלא רק כופין מכוחה.

ועוד ציין שם, לדברי הרמ״א (חשן משפט סימן רנב סעיף ב) שפסק, שכל דבר שנקנה במתנת שכיב מרע — אם קדמו היורשין ומכרוהו — יכול המקבל להוציאו מן הלוקח. אבל דבר שלא ניתן במתנה, אלא רק שמצוה לקיים דברי המת. אם קדמו היורשים ומכרוהו — מה שעשו עשו. [כלומר, מכירתן קיימת]. ומקור דבריו הוא מהמרדכי הנזכר.

אלא שצריך להבין, שואל הגאון רבי שמואל (אות רעט), כיצד יפרשו כל הראשונים הנזכרים את סוגייתנו, אשר משמע בה שהדין מצוה

שאמר **משום רבי מאיר: מצוה לקיים דברי המת.**[43] **וחכמים אומרים: יחלוקו.** בינהם יורשי המשלח ויורשי מי שנשתלחו לו המעות.[44]

לקיים דברי המת" **יוצר זכיה למקבל במתנה.** ואין לומר, שהטעם הוא משום שכוונתו לתת ליורשיו. משום שאם כן, גם אם מת המקבל בחיי הנותן, יש לתת את המתנה ליורשי המקבל.

ומבאר רבי שמואל זצ"ל בזה, שאף שמצוה לקיים דברי המת **אינה יוצרת קנין,** מכל מקום אין זו מצוה לשמים בלבד, אשר המקבל הינו רק **אמצעי** לקיום המצוה על ידי היורשים. **אלא זוהי מצוה ממונית לחבירו.** ומאחר וציוה לתת לחבירו, מקבל הלה זכות בדבר מכח אותה מצוה. ואף שאין כאן זכות ממונית, מכל מקום מכח המצוה לתת לו הוא נעשה צד בדבר, **ומעתה יש לו זכות תביעה על ממון זה.**

ומוסיף הרב ז"ל, שאין דין זה דומה למקום שראובן נשבע לתת מנה לשמעון. שאז אין לשמעון שום זכות תביעה בממון על ראובן. מאחר ושם המצוה היא רק על ראובן לקיים שבועתו, שהרי הוא מוזהר עליה ב"בל יחל". ושמעון אינו אלא האמצעי שעל ידו יקיים ראובן את השבועה. אבל במצוה לקיים דברי המת, נוצר חוב ממוני על היורשים לתת הממון למי שהמת ציוה. וכמו שנתבאר.

וראה שם, שדימה דין זה לחיוב להחזיר רבית קצוצה [אם נטל מחבירו שלא כדין], והאריך בזה. ולפי מה שביאר שם לעניין רבית, יצא לבאר גם את עניין "מצוה לקיים דברי המת". שמאחר ונתבאר שאף על גב שאינה קנין, מכל מקום יש למקבל דין של "בעל דבר" בממון ויש לו זכות תביעה עליו. אם כן אפשר לומר שגם חיוב שבועה יהיה בזה. ומעתה מובן, מדוע אם מת המקבל — ינתן הממון ליורשיו. כי מאחר ולאב [המקבל] היתה זכות לקבל את אותו ממון, ירשו היורשים ממנו זכות זו והם יקבלוהו.

ולפי זה מובנים דברי הר"ן, שקטנים — מאחר ואינם בני קיום מצוות — לכן אין כופים אותם. כי מאחר ועדיין לא זכה ממש המקבל, אלא רק שהיתה לו זכות בדבר. מכח המצוה של היתומים. לא שייך לכפות אותם לקיים את המצוה.

וכן מיושבים דברי הרמ"א ז"ל, שאם קדמו היתומים ומכרו — אין מוציאין מהקונה, כיון שהמקבל עדיין לא זכה באותו ממון. ואין זה נסתר מזה ששייך בזה דין ירושה.

ומעתה, לפי מה שנתבאר, יש לומר שגם רש"י, שכתב שמשעת מיתת הנותן זכה בהם המקבל, אין הכרח שכוונתו שזכה כהם **לגמרי,** להיות שלו כשאר ממונו. אלא רק זכה לכך שיש לו זכות תביעה על ממון זה, ודי בזה כדי שיתנוהו ליורשים.

[במנחת יהודה (עמוד קמח) העיר על סתירה לכאורה בדברי המרדכי, בין דבריו הנזכרים, שמבואר בהם ש"מצוה לקיים דברי המת" אינו קנין, אלא רק שמחוייבים לקיים את דבריו מחמת מצוה. ואילו בראש פרק הזורק מקשה המרדכי וזה לשונו: "ואם תאמר הא מצוה מחמת מיתה, ואפילו במקצת, **לא בעי קנין**", אשר מבואר בדבריו שדעתו היא, **שמצוה מחמת מיתה עושה קנין.** אלא שכתב שם שהעירו לו, ששני דיבורי המרדכי הינם שני עניינים שונים. "מצוה לקיים דברי המת" זוהי באמת רק מצוה. אך במצוה מחמת מיתה עושה קנין, כמבואר במסכת בבא בתרא (דף קנא עמוד ב), עיין שם].

43. בהמשך יתבאר במה הוא חולק על היש אומרים.

44. לשון רש"י במסכת כתובות (דף צד עמוד ב).

וכאן בבבל **אמרו: כל מה שירצה שליח יעשה**, לפי מה שראה בדעתו של משלח, עד כמה היתה עינו יפה במתנה זו. וכמו כן, כמה אהב את המקבל ואת בניו.

אמר רבי שמעון הנשיא: על ידי היה מעשה כזה, **ואמרו** חכמים: **יחזרו** המעות **ליורשי משלח**. [כדעת ר׳ נתן ור׳ יעקב].

ומנסה הגמרא לברר במה הם חולקים:

מאי לאו בהא קמיפלגי — האם לא בכך הם חולקים:

דתנא קמא סבר: הולך לאו כזכי. ולכן יחזרו המעות למשלח. אך אם מת המשלח, לא ידוע מהי דעת תנא קמא.

ור׳ נתן ור׳ יעקב נמי — גם [סוברים] — **הולך לאו כזכי.** ובאו להוסיף על דברי תנא קמא ולומר [ש] **ואף על גב דמית** — שמת [המשלח] — **לא אמרינן** — אין אומרים לגבי בריא שמת **״מצוה לקיים דברי המת״.**

ו״יש אומרים״ חולקים על תנא קמא וסוברים, שאפילו אם לא מת המשלח [אין כאן משום מצוה לקיים דברי המת], ינתנו המעות ליורשי מי שנשתלחו לו, מאחר ולדעתם **״הולך כזכי״.**[45]

ר׳ יהודה הנשיא אמר משום ר׳ יעקב שאמר משום ר׳ מאיר: הולך לאו כזכי, ואין זוכה השליח עבור המקבל. **מיחו** — אבל — **היכא דמית** — היכן שמת המשלח — **אמרינן** — אומרים: **מצוה לקיים דברי המת.** ולפיכך, ינתנו המעות ליורשי מי שנשתלחו לו.

וחכמים אומרים יחלוקו, היינו משום **שמספקא להו** — שהסתפקו — האם תן כזכי או לא, וכן האם מצוה לקיים דברי המת או לא[46]. ומשום כך פסקו

---

45. וההוכחה שכן היא דעתם, לדברי רש״י ז״ל היא, ממה שאמר אחר כך רבי יהודה הנשיא: ״מצוה לקיים דברי המת״, משמע שהתייחס בזה לדעת היש אומרים. ומכיון שהם אמרו את הטעם ״הולך כזכי״, אף אם לא מת המשלח. לכן הוא בא לומר, שדוקא אם מת המשלח — מצוה לקיים דבריו. אבל אם לא מת — אין מצוה, לפי ש״הולך״ אינו כ״זכה״.

46. בדברי רש״י מבואר, שחכמים הסתפקו בשני דברים. א. האם ״תן כזכי״ או לא. ב. וכן האם מצוה לקיים דברי המת. אכן שואל בקצות החשן (סימן קכה סעיף קטן ג), זה שהוצרך רש״י לומר שהסתפקו אם ״תן כזכי״ אם לאו, מובן היטב. שהרי אם הם סוברים ודאי שאינו כזכי, ואין הם מסתפקים, אלא אם מצוה לקיים דברי המת. אם כן, במקום שהמשלח חי, ודאי יחזרו המעות למשלח. ואילו מדברי חכמים משמע, שהם מוסבים על כל המחלוקות שנאמרו בברייתא, והרי חולקים בה אם ״הולך כזכי״ גם בחיי המשלח. ולכן היה רש״י מוכרח לפרש שהסתפקו בדבר, אם ״תן כזכי״ או לא. ואולם, הספק השני שמזכיר רש״י, שהסתפקו אם מצוה לקיים דברי המת אינו מובן, מדוע היה צריך רש״י להעמיד כן. והרי אפשר לומר, שבאמת אין מצוה לקיים דברי המת, וכל הספק הוא רק אם ״תן כזכי״ או לא.

ומיישב ה״קצות״ על פי דרכו שם, שמכיון שלדעת חכמים הדין: יחלוקו נובע מהספק אם ״תן כזכי״. ולדעת בני בבל [״וכאן אמרו״] הדין הוא ״שודא״, [דהיינו כל מה שירצה שליח יעשה, כמו שפירש רש״י]. נמצא, שלא נחלקו

יחלוקו[47].

[אך:] **וכאן אמרו: שודאי עדיף.** היינו: שכאשר יש ספק, עדיף שהחלוקה תיעשה

כלל על הסובר "תן כזכי". ורק אם היו חכמים אומרים, שמיד זכה השליח עבור המקבל וחייב לתת לו. ובני בבל היו חולקים וסוברים שבידו [של השליח] לתת למי שירצה. אז היה מובן שנחלקו בשאלה אם תן כזכי או לא. אבל לפי מה שנראה, אם כן גם לפי הסובר "הולך כזכי", לא זכה המקבל, אלא כשיגיע הממון לידו. נמצא שהברירה ביד השליח להחזיר למשלח אם ירצה. ולפי זה יקשה: חכמים הסוברים "תן כזכי", במה חולקים הם על דין "שודא", שאומרים בני בבל? **הרי לפי שניהם נתונה ההחלטה בידי השליח.**

לכן הוכרח רש"י לפרש, שחכמים הסתפקו בשני הדברים, גם בדין "תן כזכי" וגם בדין "מצוה לקיים דברי המת". והיינו, שמה שפסקו יחלוקו, חולקים הם בזה על דין "שודא" המעניק לשליח זכות החלטה. ולדעתם אין לתת לאחד הצדדים יותר מחצי. ויסוד המחלוקת תלוי בשאלה אם מצוה לקיים דברי המת. לפי הסובר "מצוה" — מוכרח השליח לתת את כל המתנה דוקא למקבל. אך לפי בני בבל הסוברים "שודא" — יתן השליח למי שירצה.

וראה עוד בספר נחלת משה, שכתב לתרץ בפשיטות, שאם חכמים היו סוברים "מצוה לקיים דברי המת" בתורת ודאי, ולא היו מסתפקים אלא לגבי הולך, אם נחשב כזכי או לא. אם כן היתה הברייתא צריכה לכתוב את דברי חכמים לפני דברי רבי יהודה הנשיא. שהרי עד דבריו, המחלוקת היא רק בדבר זה, אם "הולך" נחשב "כזכי" או לא. ואם רק בזה נסתפקו חכמים, היתה צריכה הברייתא לכתוב אז את דעתם, שמסתפקים בדבר זה. ברם, מזה שהברייתא הקדימה להביא את דברי רבי יהודה הנשיא לפני חכמים. והוא פוסק שיתנו למקבל, [או ליורשיו], משום שמצוה לקיים דברי המת. רואים מזה, שגם בדין זה הסתפקו חכמים. לכן כתב רש"י, שנסתפקו בשני הדברים.

47. בגליון הש"ס ציין לדברי המשנה למלך (פרק ד מהלכות מלוה ולווה הלכה ו), שהוכיח מדברי רש"י הללו, שבמקום שיש ספק ספיקא [שתי ספיקות] — אין מוציאין ממון מהזולת. שהרי לפי פירושו מסתפקים חכמים אם הולך כזכי אם לאו. ואפילו על הצד שהולך אינו כזכי, עדיין יש להסתפק, אולי צריכים לתת ליורשי המקבל מצד מצוה לקיים דברי המת. ומאחר ובכל זאת אמרו חכמים יחלוקו, ולא זיכו הכל ליורשי המקבל, **מוכח שבספק ספיקא אין מוציאין ממון**. ומשמע מדבריו, שלדעתו הנותן נחשב ,מוחזק".

אכן, נראה שדבר זה אינו פשוט, שהרי כאן הממון אינו ביד הנותן, אלא ביד השליח. והספק עתה הוא **למי מחזיק השליח**, לנותן — מאחר והולך אינו כזכי. [ואם הוא מת בינתיים — ליורשיו]. או שמחזיק הוא עבור המקבל — לפי שהולך נחשב כזכי. ומשום כך יש לומר, שאדרבא, רק משום שהמוחזקות שלו הינה מסופקת — לכן פסקו חכמים יחלוקו. אם אם באמת היה הממון עדיין ביד הנותן, כי אז גם אילו היה ספק ספיקא לא היו מוציאין ממון מידו. וראה בחדושי הרי"ם שהאריך בזה.

ובספר אילת השחר העיר על דברי המשנה למלך, שיש לדון על ספק כזה אם נתקנה תקנה [של מצוה לקיים דברי המת] או לא, **האם בכלל נחשב ספק**. ואם אכן כן, הרי יש להסתפק עוד, אולי תקנו חכמים עוד כמה קניינים וחיובים. כי באמת יש מקום לומר, שרק כאשר מסתפקים באשר לפרט מסויים בתקנת חכמים, שייך

על פי ראות עיניו של השליח, מאשר יחלקו את הממון.[48]

שואלת הגמרא: **ורבי שמעון הנשיא,** [שאמר בסיום הברייתא על ידי היה מעשה וכו'], **מעשה אתא לאשמועינן** — בא להשמיענו מעשה? [כלומר, איזו הלכה בא להשמיענו?]

ועונה: **לאו: בבריא** ששלח, **דכולי עלמא לא פליגי** — אינם חולקים. ולדעת כולם "תן" אינו כ"זכה".

והכא במאי עסקינן — וכאן במה מדובר: **בשכיב מרע** ששלח. **ובפלוגתא** — ובמחלוקתם — **דר' אלעזר ורבנן פליגי** — הם חולקים. וכפי ששנינו במשנה, שר' אלעזר מחשיב את השכיב מרע, לעניין זה, כבריא.

דתנן: המחלק נכסיו לבניו **על פיו** — על פי צוואתו [לזה הרבה ולזה מעט. ולא כשאר מורישים, שהיורשים חולקים את שירשו מהם בשוה]:

ר' אלעזר אומר: אין זה תלוי במצבו של המוריש, אלא **אחד בריא ואחד מסוכן** [חולה בסכנת מות] דינם שוה. אם ברצונו להקנות **נכסים שיש להם אחריות** [קרקעות], הרי הם **נקנין** כאן **בכסף ובשטר ובחזקה** ליורשים, כשם שנקנין מסתם אדם בריא. וסובר רבי אלעזר, שאף שכיב מרע, אם לא יקנם בקניינים אלו, לא יקנו היורשים. **ונכסים שאין להם אחריות,** [מטלטלין], **אין נקנין** להם **אלא בקניין משיכה.**

וחכמים אומרים: אלו ואלו נקנין באמירה, לפי שדברי שכיב מרע נחשבים ככתובין וכמסורין.[49]

אמרו לו חכמים לר' אלעזר [כהוכחה לדבריהם]: **מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה** הנוטה למות **ואמרה תינתן כבינתי** — תכשיטים — **לבתי. והיא** היתה שווה **בשנים עשר מנה, ומתה** אחרי כן. **וקיימו חכמים את דבריה** ונתנו הכל לבתה, על סמך אמירתה. טו-א

לעשות מזה ספק. אך במקום שיש ספק על עצם התקנה אם נתקנה, אין זה ברור כל כך. וראה שם מה שדן בצדדי השאלה.

48. מהלשון "עדיף" משמע שיש מעלה בהכרעה זו מאשר בחלוקה. כי דעת חכמים היא שהחלוקה עדיפה, לפי שאף צד אינו מפסיד לגמרי. ומכיון ששניהם נחשבים מוחזקים בממון המסופק, לכן יחלוקו. אמנם בני בבל סוברים ששודא עדיף, כי יתכן שיגיע לאחד מהצדדים כל מה ששייך לו. לשיטת רש"י העדיפות נובעת מכך, שמן הסתם אומדן הדעת של השליח יקלע יותר אל המטרה, מאשר חלוקה סתמית. ולפי רבינו תם גם החלטה אישית של השליח, [ללא התעמקות בכוונת הנותן], עדיפה על חלוקה הגורמת בהחלט הפסד לזה שהכל שייך לו.

49. כן נפסק להלכה, ראה רמב"ם (פרק ח מהלכות זכיה ומתנה הלכה ב). ובטור ושלחן ערוך (חשן משפט סימן רנ סעיף א). ותקנת חכמים היא, לפי שחששו שתטרף דעתו של הגוסס וימות מרוב צער, אם לא יקיימו כל דבריו שמצוה. כי אין בכל שכיב מרע עת וזמן להקנות בקנין לכל אחד מהעניינים כפי הדין. (סמ"ע). וראה שם מה שהוסיף בזה.

וראה עוד בקצות החשן שם, שנחלקו הראשונים ז"ל, אם קונה המקבל למפרע משעת האמירה, או רק לאחר מיתה.

אמר להם ר׳ אלעזר: **בני רוכל** רשעים הם[50] ולוואי **תקברם אמם** — קללם שלא יעלו על לב ולא יזכרו בבית המדרש. ומאחר והיו רשעים, לא הוזכרו בבית המדרש ולא דקדקו בצוואת אמם, ומשום כך אין ללמוד מהם ראיה.

ומעתה מפרשים את מחלוקת התנאים באופן אחר:

בבריא — כבר הוזכר — לדעת כולם ״הולך״ אינו כ״זכה״. הברייתא אינה מדברת אלא בשכיב מרע, ומחלוקתם תלויה במחלוקת ר׳ אלעזר וחכמים. וכך הם סוברים:

תנא קמא, האומר: יחזרו למשלח אם עודנו חי, סובר **כר׳ אלעזר** האומר: שכיב ומרע ובריא שוים הם, ושניהם צריכים קנין. ולכך, אמירתו ״הולך״ אינה כ״זכי״.

ור׳ נתן ור׳ עקיבא האומרים: יחזרו ליורשי המשלח, **נמי** — גם כן סוברים — **כר׳ אלעזר**. [ומוסיפים:] **ואף על גב דמית** — שמת המשלח — **לא אמרינן** — אין אומרים: **מצוה לקיים דברי המת.**

ויש אומרים, האומרים לתת ליורשי מי שנשתלחו לו, סוברים **כרבנן,** שדברי שכיב מרע נחשבים ככתובין וכמסורין. ואף אם לא מת המשלח, נותנים את המעות ליורשי המקבל, כל עוד לא חזר בו המשלח.

ור׳ יהודה הנשיא שאמר משום רבי מאיר: מצוה לקיים דברי המת, סובר **כר׳ אלעזר,** ששכיב מרע צריך קנין כבריא. ולכן — אם לא מת — יחזרו למשלח.[51] **מיהו** — אך — **היכא דמית** — אם מת — **אמרינן מצוה לקיים דברי המת.** וינתנו המעות למי שנשתלחו לו או ליורשיו.

וחכמים אומרים יחלוקו, היינו משום **שמספקא להו** לעניין מתנת שכיב מרע אם ההלכה היא כר׳ אלעזר, או כרבנן. ואף כשמת המשלח מסופקים הם, אם מצוה לקיים דברי המת אם לאו[52]. ולכן פסקו

---

50. רש״י מפרש שבני רוכל היו מקיימין קוצים בכרם [ולא היו עוקרין אותם], ולדעת רבי אלעזר היה דבר זה אסור משום איסור כלאים. ובהמשך דבריו כותב: ״שמתוך שהיו רשעים לא הוזכרו בבית המדרש״. ומדייק בספר סוכת דוד מדבריו, שמאחר והיו רשעים ולא הוזכרו בבית המדרש, לכן לא קיימו חכמים את דבריה. ואם כן, טוען רבי אלעזר, אין ללמוד משם, משום שהחלוקה נעשתה שם **שלא על פי חכמים**. וההכרח לפרש כן, שאם לא נאמר כן, הרי לא יתכן שחכמים יתנו הממון שלא כדין!

אמנם, מציין הסוכת דוד, הרשב״ם (בבבא בתרא דף קנו) מפרש שמכיון שהיו רשעים קנסום חכמים שיפסידו התכשיטים, ושיהיו לבת. כלומר, מאחר והבת לא היתה מרשעת, לכן **קיימו חכמים את דברי האם**, לתת לה את הכל, כי רצו לקנוס ולהפסיד לבנים שהיו רשעים. ומבואר שלא כפירוש רש״י.

51. וההוכחה: מזה שנקט טעם התלוי במיתת המשלח. משמע, שאם לא מת המשלח, יחזרו אליו המעות.

52. ומדקדק הפני יהושע בדברי רש״י ז״ל, הרי לפי מה שהוא פירש לעיל, ש״שודא״ — היינו שתלוי בשליח, מה הבין בדעת המשלח אם עינו יפה וכו׳, אם כן אין זה שייך כאן. כי מאחר וחכמים הסתפקו אם ההלכה היא ״דברי שכיב

שחולקים את המעות, כדין כל ממון המוטל בספק, שלדעת חכמים חולקים.[53]

וכאן בבבל **אמרו: שודא עדיף** — עדיף לתת את המעות על פי ראות עיניו של השליח, מאשר לחלוק.

ורבי שמעון הנשיא אכן **מעשה אתא לאשמועינן** — בא להשמיענו מעשה.

עתה מבררת הגמרא את מעמדו של רבי שמעון:

איבעיא להו — נסתפק להם [לחכמי הישיבה]: **רבי שמעון הנשיא**. האם באמת **נשיא הוא? או** שמא — **משמיה דנשיא קאמר** — משמו של נשיא אמר?

ופושטים: **תא שמע** — בא שמע — ממה **דאמר רב יוסף: הלכה כרבי שמעון הנשיא.** משמע שהיה נשיא![54]

אך הגמרא אינה מקבלת את ההוכחה:

ועדיין תיבעי לך — [גם לאחר ציטוט דברי רב יוסף] עדיין יש לך להסתפק: **נשיא הוא? או דקאמר משמיה דנשיא?**

ומסיימת הגמרא: **תיקו** — השאלה לא באה לידי הכרעה.

ודנה בגוף דברי רב יוסף:

גופא: אמר רב יוסף: הלכה כרבי שמעון הנשיא שאמר יחזרו המעות ליורשי המשלח.

ויש להקשות: **והא קיימא לן** — והרי מקובל להלכה **שדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו** — נחשבין הם? ואם כן, גם אם לא מת המשלח, יש לתת את המעות למקבל או ליורשיו?

מרע ככתובין וכמסורין דמו״ כרבנן או לא, וכן אם ״מצוה לקיים דברי המת או לא. אם כן מה שייך לפרש שהכל תלוי בדעת הנותן?

ומתרץ, שיתכן שבאמת בכל דיני שכיב מרע סוברים כך חכמים [שדבריו נחשבים ככתובין וכמסורין]. והיינו משום שהוא בהול ונחפז, ואין דעתו מיושבת להקנות בדרכי הקניינים, או באופן אחר המועיל. לכן — כדי שלא תטרף דעתו — החשיבו חכמים את דבריו כאילו עשה קנין. ורבי אלעזר לא חשש לכל זה. ולפי זה, יתכן שבדבר זה עצמו הסתפקו חכמים בברייתא, שמא רבנן לא אמרו את דבריהם בפסקנות, אלא רק שכל מקרה ומקרה נידון לגופו. והיינו, האם ראו על השכיב מרע שרצונו היה שיקיימו דבריו במלואם, אלא שלא היה לו פנאי לעשות קנין, או לא. ומסיים הפני יהושע: ועדיין לא נתיישבה דעתי בזה וצריך עיון.

53. בבבא קמא דף מו עמוד א.

54. לכאורה קשה, הרי אין בדברי רב יוסף יותר משמעות על היות רבי שמעון נשיא, מאשר בדברי המשנה? וכמו שהגמרא מיד מקשה! אלא התירוץ הוא, שדוקא על לשון המשנה שייך לומר, שהתנא קיצר בלשונו. וכמו שכותבים התוספות (בדיבור המתחיל: או). אבל רב יוסף, שהיה אמורא, אם באמת לא היה רבי שמעון נשיא, היה צריך לבאר בלשונו ולומר: הלכה כרבי שמעון שאמר משמו של הנשיא וכדו׳.

ודחיית הגמרא, שיתכן שרב יוסף נקט את לשון המשנה, ואם כן, אין בדבריו כל הוכחה.

תשובה: **רב יוסף מוקי לה** — מעמיד אותה [את הברייתא] **בבריא** ששלח [ולא בשכיב מרע].

מקשה הגמרא: **והא** — והרי — רבי שמעון הנשיא **ליורשי משלח קאמר!** ומשמע, שלאחר ששלח, מת.

"**וקיימא לן מצוה לקיים דברי המת**". אם כן גם ר' שמעון הנשיא מדבר באופן שמת המשלח[55].

ומיישבת: **תני** —שנה בברייתא — בדברי ר' שמעון "**יחזרו למשלח**". ואל תשנה "ליורשי המשלח", משום שלא מדובר במת.

הדרן עלך פרק המביא קמא

---

55. ראה בהגהות מלא הרועים שמקשה, מדוע פשוט לגמרא שמצוה לקיים דברי המת. והרי אפשר לתרץ שמדובר באופן שהמקבל מת לפני הנותן. אשר במקרה כזה אין אומרים מצוה לקיים דברי המת, כמבואר בתוספות (דיבור המתחיל: ורבי יהודה הנשיא).

ועוד, מוסיף המלא הרועים ומעיר, אם מעמידים כן, שהמקבל מת לפני הנותן. אם כן, אין צורך לומר שרב יוסף מעמיד בבריא. כי גם הדין של "דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו", לא יועיל במקרה כזה. [ומה שאומרים התוספות שדברי שכיב מרע נחשבין כמסורין, אף במקום שהמקבל מת לפני הנותן, היינו לדעת היש אומרים בברייתא. אך לדעת רבי יהודה הנשיא אינו מועיל, כמו שכותב המהרש"א בפירוש על דברי התוספות, ראה שם].

ואפשר לתרץ, שלגמרא לא היה נוח להעמיד בציור זה, משום שלפי זה לא יובנו דברי רבי יהודה הנשיא בשם רבי מאיר, שמצוה לקיים דברי המת. שהרי המקבל לא זכה כלל במתנה. ולומר, שרק רבי שמעון מדבר בציור כזה [שהמקבל מת לפני הנותן], ולא שאר התנאים, זהו דוחק. כי לא מסתבר להעמיד דברי התנאים שנשנו באותה ברייתא באופנים שונים.

פרק המביא גט

מתניתין:

הקדמה למשנה:

משנתנו חוזרת לבאר את מה ששנינו בתחילת פרק ראשון, שכל גט שבא ממדינת הים צריך שהשליח שמביאו יעיד עליו, שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם".

לרבא, הטעם הוא, כי יש לחשוש שבעתיד לא יהיו עדים מצוין לקיים את חתימות הגט, ולכן תיקנו שהשליח יאמר "בפני נחתם". ותיקנו להאמינו, למרות שהוא רק עד אחד.

וכדי שלא יבואו לטעות ולומר שאפשר לקיים גם את כל השטרות האחרים בעד אחד בלבד, תיקנו חכמים שצריך מביא הגט לומר גם "בפני נכתב", כדי שיהא מוכח לכל שהמדובר הוא באישור הגט, ולא בקיום שטרות רגיל.

ולרבה יש עוד טעם בדבר, משום שיש חשש שהבעל יבוא אחר כך ויערער על כשרות הגט, ויטען שהגט לא נכתב לשם האשה, ולכן הצריכו שהשליח יברר לנו שהכתיבה והחתימה היו לשמה.

משנתנו עוסקת בשליח שלא אמר כדבעי את האמירה "בפני נכתב ובפני נחתם", בכמה אופנים:

א. שליח שלא אמר במלואו "בפני נכתב ובפני נחתם" אלא העיד רק על הכתיבה, או רק על החתימה, הגט פסול.

המביא גט ממדינת הים, ואמר "בפני נכתב", אבל לא אמר "בפני נחתם".

או שאמר "**בפני נחתם**" **אבל לא אמר "בפני נכתב"** — פסול הגט.

ב. שליח שהעיד על הכתיבה ועל החתימה, אבל לא על כל הכתיבה או לא על כל החתימה. וכגון: אם אמר "**בפני נכתב כולו, ובפני נחתם חציו** של הגט", דהיינו, בפני חתם אחד משני העדים החתומים בגט, או שאמר "**בפני נכתב חציו**", וכפי שיבואר בגמרא מהו חציו של גט, "**ובפני נחתם כולו**", **פסול.**

ג. **אחד אומר "בפני נכתב", ואחד אומר "בפני נחתם", פסול.**

ענין זה מתבאר בגמרא בשני אופנים:

האופן האחד, רק אחד מהשניים היה שליח, והוא העיד "בפני נכתב" אך לא העיד על החתימה, והשני הוא עד גרידא, שאינו שליח הגט, אלא שהוא מאשר את החתימה, ונמצא שיש בפנינו על החתימה רק את עדותו של עד אחד, שאינו שליח, שאינו נאמן לקיים את החתימות, בהיותו עד אחד בלבד [שאינו שליח].

והאופן השני, שניהם היו שליחים, ואף על פי כן פסול הגט, היות והעד המעיד "בפני נחתם" לא אמר "בפני נכתב", ולכן, קיים החשש שיבואו לטעות ולהחליף בקיום שטרות, ויאמרו שאפשר לקיים שטרות

בעדות של עד אחד בלבד, ולכן פסול הגט.

ד. **שנים אומרים "בפנינו נכתב", ואחד אומר "בפני נחתם", פסול.**

וגם במקרה זה, יש בגמרא שני אופנים כיצד יש להעמידו:

האופן האחד, אם כולם לא היו שליחים, שאז חסרה כל עדות ועדות, או שחסר בה "בפני נכתב", או שחסר בה "בפני נחתם".

האופן השני, אם כולם שליחים, אף על פי כן פסול, כי המעיד על החתימה לא העיד "בפני נכתב", ועדיין יש חשש של איחלופי בקיום שטרות.

ורבי יהודה מכשיר. במקרה האחרון [הרביעי], ודאי שהוא מכשיר. ובגמרא יתבאר האם הוא מכשיר גם במקרה השלישי, שאחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם.

ה. **אחד אומר בפני נכתב, ושנים אומרים בפנינו נחתם,** לדברי הכל **כשר**. ובגמרא מפרש.

גמרא:

שנינו במשנה במקרה הראשון: אמר "בפני נכתב, ולא בפני נחתם", פסול.

ומקשינן: **הא תו, למה לי!? הא תנינא חדא זימנא!** הרי שנינו דין זה פרק ראשון.

דתנן: **המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם!**

ואם כן, פשוט הוא, שאם הוא לא אמר את כל האמירה הזאת בשלמותה, פסול הגט.

ומשנינן: **אי מהחיא,** מהמשנה של פרק ראשון בלבד, **הוה אמינא,** הייתי אומר, שהמביא גט **צריך** אמנם לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אך זהו רק דין לכתחילה. אבל, **ואי לא אמר,** בדיעבד הוא כשר. לכן **קא משמע לן** משנתנו, שאם לא אמר גם בפני נכתב וגם בפני נחתם, הגט פסול.

שנינו במשנה במקרה השני: "**בפני נכתב חציו, ובפני נחתם כולו", פסול.**

והוינן בה: **הי חציו?** באיזה חצי מדובר?

אילימא חציו הראשון של הגט, והוא מעיד שהוא נכתב בפניו, אם כן קשה, מדוע הוא פסול?

והאמר רבי אלעזר: אפילו לא כתב בו בגט **אלא שיטה אחת,** שורה אחת, **לשמה,** בפני השליח, והיא השורה הראשונה של הגט, שבה כתובים שם האיש והאשה והזמן, **שוב אינו צריך** לראות השליח שיכתבו את המשכו של הגט בפניו.

ואם כן, מדוע פסול כשהעיד על חציו הראשון שנכתב בפניו? והרי מספיק שיראה את השורה הראשונה בלבד, כדי שיוכל להעיד עליו!?

אלא, אמר רב אשי: מה שפסול כשמעיד "בפני נכתב חציו", זה דוקא אם העיד על **חציו אחרון.** אבל אם חציו ראשון נכתב בפניו, כשר, אפילו אם רק שיטה ראשונה נכתבה בפניו.

שנינו במשנה: **בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו, פסול!**

אמר רב חסדא: הפסול כשהשליח מעיד רק על חתימה אחת, הוא **אפילו** כאשר **שנים מעידים על חתימת יד שני** שהיא נכונה, בכל זאת הגט **פסול**.

מאי טעמא?

או כולו בקיום הגט, על ידי עדים שיעידו על החתימות שהן אמת, וייקמו בכך את הגט כמו כל שטרות.

או כולו בתקנת חכמים, שהשליח יעיד על שתי החתימות "בפני נחתם".[1]

אך כאן, שעל חתימה אחת מעיד השליח, ועל החתימה השניה יש שני עדים, הגט פסול, כי השליח לא מדייק בדבריו כשאין כל העדות מתקיימת על ידו.[2]

מתקיף לה רבא: מי איכא מידי, האם יתכן כדבר הזה, **דאילו אמר אחד** את כל העדות, כגון שהשליח היה אומר רק בפני נחתמו שתי החתימות, היה **כשר. ואילו השתא, דאיכא תרי,** שיש שני עדים על החתימה השניה [שזה לכאורה עדיף], יהיה **פסול!?**

אלא, אמר רבא: החידוש בדין המשנה "בפני נחתם חציו", הוא, ש**אפילו** אם **הוא,** השליח, **ועד אחר,** מצטרפין **ומעידין** [ביחד, כמו שהיו שני עדים מן השוק] **על חתימת יד שני** — בכל זאת **פסול** הגט!

מאי טעמא? — גזירה משום אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא.

והיינו, כיון שבמקרה דומה לזה בקיום שטרות דעלמא, הוא פסול, וכפי שיבואר הטעם להלן, הרי אם נכשיר קיום שכזה בגט, יש חשש שיחליפו, ויאמרו שגם בקיום שטרות בעלמא כשר קיום באופן הזה.

ומקרה זה הוא, כאשר בקיום שטר ממון, בא אחד העדים, ואמר "זה כתב ידי". ועל כתב ידו הוא נאמן להעיד כשניים, ובכך קויימה חתימת העד האחד. ואילו על חתימת העד השני, בא עד אחר מהשוק, והצטרף לעד הראשון שבא לפנינו, וביחד הם העידו על חתימת יד השני.

וקיום שטר ממון באופן שכזה, הוא פסול, כי **קא נפיק "נכי רבעא דממונא",** היות ויוצא "כל הממון פחות רביע" [דהיינו שלשת רבעי הממון הרשום בשטר] מן הלווה אל המלוה, **אפומא דחד מהדא,** לפי דיבור פיו של עד אחד, המעיד על חתימת ידו עדות בלעדית, ומעיד גם על חתימת היד הנוספת, בצירוף עד אחד.

---

1. הגר"ח [בכתבים] מקשה, לפי שיטת התוס' והרא"ש [במסכת בבא בתרא קסה א] שעד אחד של חתימה ועד אחד של מסירה מצטרפים לאשוויי שטרא כאילו היו שני עדים בשטרי ממונות, אם כן, הוא הדין כאן בגט הזה, שהחתימה של עד אחד מקוימת, והעד השני הוא עד מסירה, יש לנו שני עדים על השטר, ושוב אין אנו צריכים לאמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", והרי לפנינו גט כשר, ללא צירוף של תקנת חכמים וקיום!?

ותירץ הגר"ח ביסוד מחודש, שבגט לא יתכן צירוף של שני עדים, אחד בחתימה והשני במסירה, כיון שייחשב הדבר כאילו חתמו שני עדים על הגט שלא בבת אחת אלא בשני זמנים חלוקים, והגט פסול בכך.

2. תוספות.

ט״ו-ב וזה שלא כדין, כי בתורה כתוב ״על פי שני עדים יקום דבר״. ומשמע שחצי אחד מהממון שמעידים עליו שני העדים, יקום על פי עד זה, וחצי הממון האחר, יקום על פי העד השני.

ואילו כאן, יוצא ״שלשת רבעי ממון״ על פי עד אחד, כי העד שהעיד על חתימת ידו, קיים בכך את מחצית הקיום, ובנוסף לכך הוא השתתף בקיום חתימת ידו של השני, ונטל חצי חלק בקיומה של החתימה השניה. ונמצא שהוא קיים שלשת רבעי קיום, והאחר קיים רק רבע מהקיום. ונמצא ששלשת רבעי הממון יוצאים על ידי עד אחד, ורבע על ידי העד השני.

ולכן, רבא פסל גם במקרה ששליח הגט העיד על חתימה אחת, ועל השניה הוא הצטרף עם אחר לקיימה. שגם כאן דומה ששלשת רבעי קיום נעשה על פי אחד — השליח, ורבע על ידי העד, ולכך גם פה פסול, גזירה משום קיום שטרות.[3]

מתקיף לה רב אשי: מי איכא מידי, האם יתכן כדבר הזה, **דאילו מסיק ליה איהו לכוליה דיבורא, כשר,** שאם היה מעיד ״בפני נחתם״ על הכל היה כשר. ואילו **השתא, דאיכא חד בהדיה,** שעל חתימת העד השני הצטרף עמו עד נוסף אחר, וכי זה יגרע, ויהא **פסול?**

אלא, אמר רב אשי, החידוש בדין המשנה ״בפני נחתם חציו״, פסול — ש**אפילו אומר** השליח על חתימה אחת ״בפני נחתם״, ועל החתימה השניה הוא אומר: **אני הוא עד שני,** וזו חתימת ידי, בכל זאת הוא **פסול.**

מאי טעמא? — **או כולו בקיום הגט** על ידי

---

3. הקשה תוספות הרא״ש, למה לו לומר מצד איחלופי בשאר שטרות? והרי בגט עצמו קיים החסרון הזה, שעדות של עד אחד מהווה שלשת רבעי מהגט, והעדות של העד השני היא רק רבע מהגט.

ומתרץ תוספות הרא״ש, כיון שאם היה אומר רק ״בפני נחתם״ היתה מועילה עדותו אפילו היה לבדו, הרי גם עתה שאמר בפני נחתם חציו, ומצטרף אליו עד אחר על חתימת השני, אין כאן חסרון שעל ידו נעשה שלשת רבעי הגט.

וביאר הגר״ש [שיעורי רבי שמואל טז ה] את דבריו, שאמירת ״בפני נחתם חציו״ אינה נחשבת בגדר עדות, אלא מקבלים את דבריו מכח תקנת חכמים, שהצריכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ותיקנו להאמין לשליח הגט על כך.

וכיון שאין לאמירת ״בפני נחתם חציו״ גדר של עדות, הרי גם אם יצטרף עתה עם עד אחר לקיים את חתימת העד האחר, לא יהיה כאן חסרון של עדות על שלשת רבעי הגט.

עוד תירץ תוספות הרא״ש, שעדות כל עד בגט אינה נחשבת כחצי עדות כמו שהיא נחשבת כחצי עדות בממון, כי בחסרון מועט בעדות הגט נפסל כל הגט, ונמצא שגם העד המעיד על רביע, הרי זה כאילו העיד על מחצית.

וביאר הגר״ש בשיעוריו [לז ו], לפי היסוד של הגר״ח בספרו, והגרש״ש [שערי יושר ז א], שיש חילוק מהותי בין עדות ממון לעדות נפשות, כי בעדות ממון כל עד פועל חצי העדות, ויש בעדות ממון משמעות גם לחצי עדות כשלעצמה. והראיה, שהרי מצינו שעדות עד אחד מחייבת את הנתבע שבועה. אבל בעדות נפשות לא נחשב הדבר שכל עד פועל מחצה מהעדות, אלא שבצירוף שניהם מתקבלת העדות.

ולאור זאת ביאר הגר״ש, שעדות הגט דינה

עדים, ככל קיום שטרות. **או כולו בתקנת חכמים** על ידי שליח, שיאמר בפני נחתם![4]

ורבא ורב אשי מקשים עוד על רב חסדא ממשנתנו:

תנן, "בפני נכתב כולו, ובפני נחתם חציו", פסול.

ויש לדייק: **אידך "חציו"**, חציו השני של חתימת הגט, דהיינו, החתימה השניה שעליה הוא לא העיד שנחתמה בפניו, **היכי דמי**, כיצד מדובר בה? -

אילימא דליכא דקא מסהיד עליה כלל — שאין כל עדות על חתימת העד השני, אם כן, זה פשיטא שהגט פסול!

שהרי **השתא**, עתה, ששנינו במשנה, **"אחד אומר בפני נכתב, ואחד אומר בפני נחתם", דהאי קמסהיד אכולה כתיבה, והאי קמסהיד אכולה חתימה** — ויש לנו ביחד עדות על בפני נכתב ובפני נחתם, אף על פי כן **פסול**.

חציו — כשיש לנו עדות רק על חצי מהחתימות, כיון שהעדות היחידה שיש לנו היא "בפני נחתם חציו" — **מיבעיא?** וכי יש צורך לומר שהוא פסול!?

אלא, בהכרח, גם על קיום חתימת העד השני יש עדות מסוימת, ובהכרח, משנתנו באה לחדש:

או כדרבא — שעל חתימת העד השני, השליח ואדם אחר מצטרפין להעיד על חתימתו. וזה באה משנתנו להשמיענו שבעל זאת הגט פסול.

או כדרב אשי, שעל חתימת העד השני — מעיד השליח ואומר "אני הוא העד השני", וזה באה משנתנו להשמיענו שפסול.

ובהכרח, שחידוש זה של המשנה בא **לאפוקי מדרב חסדא!**

כי אם היה התנא סבור כמוהו, הוא היה צריך להשמיענו את חידושו של רב חסדא, שהוא חידוש יותר גדול. ואם לא השמיע אותו התנא, על אף שכל כוונת התנא במשנה היא להשמיע דבר חידוש, הרי זה ראיה שהתנא של המשנה איהו סוהר ערב חסדא!

ואין לומר שאדרבה, אולי אכן כונת התנא במשנה היא להשמיענו את חידושו של רב חסדא, ו"בפני נחתם חציו", הכונה היא שעל קיום חתימת העד השני יש שני עדים — זה לא יתכן.

כי חידוש כל כך גדול כמו שחידש רב חסדא, צריכה היתה המשנה לפרש שהיא מתכוונת לכך. אך המקרים של רבא ורב אשי אינם חידושים גדולים כל כך. ולכן, יתכן לומר, שעליהם מתכוונת המשנה לומר, שפסול [כי אחרת זו היא משנה יתירה], ובאה המשנה להשמיענו, כי רק באלו המקרים פסול, ולא במקרה של רב חסדא.

אמר לך רב חסדא: ולטעמיך — שבכל קטע במשנה יש חידוש, ולכן אתה טוען נגדי

הוא כעדות נפשות, ואין עדות כל עד נחשבת למחצה, כך שאי אפשר לפסול את הגט מצד שלשת רבעי עדות.

4. והירושלמי מוסיף, שיש חשש שהשליח נוגע בעדות, כי הוא רוצה לקיים את עדות חתימתו, ולכך אמר "בפני נחתם" על הראשון, ולכן פסול.

שאם התנא סבור כמותי הוא היה צריך להשמיענו את חידושי, אם כן, לדבריך, מה שכתוב במשנה "**בפני נכתב, אבל לא בפני נחתם**" — **למה לי**? הרי זו משנה יתירה, כי בהמשך אומרת המשנה "בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו, פסול". ואם "בפני נחתם חציו" פסול, כל שכן אם לא אמר כלל "בפני נחתם" שהוא פסול, ואיזה חידוש אמרה לנו המשנה בדברים אלו?!

אלא, בהכרח, יש לומר שמשנתנו בדרך של "**לא זו אף זו**" **קתני.** שתחילה אומרת המשנה את החידוש הפשוט, ואחר כך את החידוש היותר מחודש. ואף על פי שאחרי החידוש הגדול שוב אין צורך לומר את החידוש הפשוט, בכל זאת, דרך התנא לשנות מהפשוט אל המחודש.

אם כן, **הכא נמי,** מה שהקשיתם מה הוא החידוש ב"בפני נחתם חציו", אם לא שהוא בא להוציא ממני!? — יש לי לתרץ ולומר, שאכן בדברי המשנה הללו אין בהם חידוש, וכשאומרת המשנה "בפני נחתם חציו", כוונתה לומר שעל חתימת העד השני אין שום עדות. וכיון שלא בא התנא לחדש דבר, הוא לא צריך להזכיר את חידושי. ואין לכם ראיה שאינו סובר כמוני מכך שהוא נמנע מלהזכיר את חידושי.

ואף על פי שלכאורה משנה יתירה היא, וכמו שהקשו רבא ורב אשי, אין זה קשה, כי, כאמור, גם לדבריכם, דרך התנא לשנות באופן של "**לא זו אף זו**", **קתני,** מהפשוט אל המחודש. ולכן ניתן לומר שגם כאן הלך התנא בדרך זו, ולא היה לו צורך לחדש כאן דבר.

ולא התכוונתי לומר שחידושי הוא פירוש במשנה, אלא מעצמי אמרתי זאת, שגם אם על חתימת העד השני יהיה שני עדים, הגט פסול.[5]

וכיון שעסקה הגמרא בענין של "או כולו בקיום הגט, או כולו בתקנת חכמים", היא מביאה ומבארת ענינים נוספים של "או זה או זה".

הענין הראשון הוא הגדרת רשות היחיד, לגבי מלאכת הוצאה מרשות לרשות בשבת.

אסור להוציא חפץ בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים, וכן להיפך.

"רשות היחיד", היא מקום המוקף מחיצות בגובה עשרה טפחים, או בור שעומקו עשרה טפחים, כיון שיש בו בעומקו מחיצות של י' טפחים מתחתית הבור.

אך אם היה בור עמוק חמשה טפחים, והוסיף מסביבו גדר של חמשה טפחים, נחלקו בדבר חכמים, אם מצטרפים שני סוגי המחיצות הללו ליצור רשות היחיד.

---

5. ונמצא, שאם אמר השליח: בפני נכתב הגט, ובפני חתם עד אחד.

לרב חסדא, פסול גם אם שני עדים מעידים על העד השני.

לרבא, פסול גם אם השליח ועוד עד מעידים על העד השני.

ולרב אשי, פסול גם אם השליח אומר אני הוא העד השני.

אמר רב חסדא: ״**גידוד**״, בור בעומק **חמישה** טפחים, **ומחיצה חמישה,** שהקיפו גדר מסביב לבור, בגובה חמישה טפחים, **אין מצטרפין** חמשת הטפחים של עומק הבור לחמשת הטפחים של הגדר מסביב לבור, להחשיב את הבור כרשות היחיד, המוקפת מחיצות בגובה עשרה טפחים.

עד שיהא היקף המחיצות מסביב לרשות היחיד, **או כולו במחיצה** בגובה עשרה טפחים. **או כולו בגידוד,** בור בעומק עשרה טפחים. ולא חצי גדר וחצי עומק של בור.

דרש מרימר, וחלק על רב חסדא: **גידוד חמישה ומחיצה חמישה, מצטרפין.**

והלכתא — מצטרפין.

הענין השני — צירוף בנטילת ידים:

בעי אילפא: ידים — טהורות לחצאין, או אין טהורות לחצאין?

ומפרשת הגמרא במה הסתפק אילפא: **היכי דמי?** במה המדובר?

הרי לא הסתפק אילפא בכגון שהיתה נטילה אחת מכלי שיש בו חצי רביעית מים, שפשוט הדבר שאינה מועילה.

אילמא, אם נאמר שהסתפק אילפא בכגון **דקא משו — נטלו בי תרי,** שני אנשים, **מרביעית,** מכלי המחזיק מלוא רביעית הלוג מים, ולזה נתכוין אילפא באומרו ״לחצאין״, ששני אנשים נטלו מכלי שהוא מלא רביעית הלוג מים, ונמצא שכל אחד נטל ידיו ממחצית המים שהיו בכלי. וכיון שהיו תחילה בכלי מים בשיעור רביעית, הסתפק אילפא אם תועיל הנטילה מהכלי הזה לשני האנשים.

זה לא יתכן!

כי **והא תנן:** מכלי מלא **רביעית** מים אחת, **נוטלים לידים** לאדם **אחד, ואפילו לשנים** אנשים!

ואם כן, לא יתכן שהסתפק בכך אילפא, אלא ודאי אפשר ליטול את ידיהם של שני אנשים מרביעית מים אחת.

ואלא, שמא תאמר שספיקו של אילפא הוא במקום **דקא משי חדא חדא ידיה,** שלא נטל האדם את שתי ידיו כאחת, אלא נטל יד אחת, ונגבה, וחזר ונטל את ידו השניה, והסתפק אילפא, האם מועילה נטילת ידים אפילו בזה אחר זה, או שצריך אדם ליטול את שתי ידיו בבת אחת, בלא לנגבם באמצע.

גם זה לא יתכן שהסתפק בכך אילפא.

כי **והתנן: הנוטל ידו — אחת בנטילה** מכלי, **ואחת בשטיפה בנהר,**[6] **ידיו טהורות.**

ומסתבר, שאם נטילת ידיו בזה אחר זה אינה מועילה, גם לא יועילו שני סוגי נטילות — נטילה וטבילה — אפילו אם הם ייעשו בבת אחת.

וכיון ששנינו במפורש שמועילה טבילה של יד אחת ונטילה של היד השניה, מוכח שמועיל ליטול יד אחרי יד.

ואלא, שמא תאמר, **דקא משי פלגא פלגא**

---

6. רש״י מבאר ששטף ידיו בנהר שיש בו ארבעים סאה.

דידיה. שהסתפק אילפא, באם נטל חצי יד, ונגבה, וחזר ונטל עוד חצי יד, האם הוי נטילה שלימה.

והאמרי דבי רבי ינאי: ידים, אין טהורות לחצאין!

ואם כן, אין אפשרות לטהר חצי יד, ושוב קשה: מה בעי אילפא?

ומתרצינן: לעולם הספק הוא בנטל חצי יד, ואחר כך עוד חצי. ואם נגב תחילה את חצי היד, אין ספק שאין שתי הנטילות מצטרפות לנטילה אחת כשירה.

ולא צריכא, דאיכא משקה טופח. נשארה עדיין רטיבות מים על חצי היד שנטל, ואז חזר ונטל עוד חצי יד, ובזה הסתפק אילפא.

ומקשינן: **וכי איכא** על היד הראשונה **משקה טופח, מאי הויו?**

הרי ודאי אין הרטיבות המועטה הזאת שנשארה נחשבת כלום.

טז-א **והראיה,** מהא ד**תנן** במסכת טהרות [ט ח], לענין חיבור מים:

הנצוק, קילוח מים, המקלח באויר, מכלי הנמצא במקום גבוה לכלי הנמצא במקום נמוך.

וכן **הקטפרס,** זרם מים, הזורם על הקרקע או על דף, במדרונו של הר, מלמעלה למטה.

וכן "**משקה טופח**", רטיבות של מים, בדרגת רטיבות נמוכה מאד, המרטיבה רק את הנוגע בה, אך היא לא תעבור ממנו למקום אחר, עקב הלחות הנמוכה שלה.

כל אחד מהדברים האלו, אינו נחשב כחיבור של מים:

לא לטומאה, כגון אם יש במקום אחד מים טמאים, ובמקום שני מים טהורים, והמים הטהורים "ניצוקים", מקלחים מלמעלה למטה אל המים הטמאים, אין המים הטהורים שנמצאים בכלי העליון נטמאים מהמים שבכלי התחתון, כי עמוד המים הניצוק מלמעלה למטה, אינו נחשב לחיבור בין המים הטמאים שלמטה אל המים הטהורים שלמעלה.

וכן אם במקום גבוה בהר נמצאים מים טהורים, ולמטה נמצאים מים טמאים, והמים מלמעלה זורמים למטה [הזרם במורד ההר

ומוכח, שסבר כי גם בטבילת ידים במעיין צריכים שיהיו במעיין ארבעים סאה [מי הנהר הכשרים לטבילה הם מי מעין, כי אם היו בנהר מים שרובם הם מי גשמים, נפסל הנהר מלטבול בו מחמת זחילת המים].

ונחלקו הראשונים אם דין טבילת ידו היא כדין טבילת כל גופו.

התוספות במסכת חולין [קו א] סוברים שטבילת ידים דינה הוא כטבילת כלים, ומן התורה די בטבילתם ברביעית מים בלבד. אלא, לאחר שביטלו חכמים את טבילת כלים ברביעית מים, הצריכו חכמים גם לטבילת ידים טבילה בארבעים סאה.

אך עיין בשולחן ערוך [אורח חיים קנ"ט], שהביא את דעת החולקים על תוספות, והסוברים שלנטילת ידים העמידו חכמים את הטבילה על עיקר הדין, ואפשר לטבול את הידים גם בפחות מארבעים סאה.

נקרא "קטפרס"], אין המים העליונים נטמאים, כי "קטפרס" אינו חיבור.

וכן אם יש מים בשני מקומות במקום מישור, או אפילו בכלי אחד ארוך, בצד אחד מים טמאים ובצד שני מים טהורים, וביניהם יש חיבור של רטיבות מים בדרגת "משקה טופח" [שרק הנוגע בלחלוחית המים נרטב, אבל מעט הלחלוחית העוברת אליו היא כה מועטה, שאם הוא יגע במקום אחר, לא יירטב המקום שנגע בו] — אין זה חיבור, והמים הטהורים אינם נטמאים.

ולא לטהרה. שתי מקואות חסרות, שיש בכל אחת מהן פחות מארבעים סאה, שהיו סמוכות זו לזו, וביניהן יש חיבור מים בצורת "ניצוק" או "קטפרס" או "משקה טופח", אין זה חיבור, ואי אפשר לחבר את המים שבשתי המקואות ולצרפם לארבעים סאה.

אלו הם דברי המשנה שם.

ואם כן, מה נסתפק אילפא כשנטל חצי יד, ונגבה, אך נשארה בה לחלוחית מים בשיעור "משקה טופח", וחזר ונטל את המחצית השניה, האם מצטרפות שתי הנטילות? והרי חיבור של משקה טופח אינו כלום, וכדמוכח במשנה, ומהו הספק שלו?

ומתרצינן: **לא צריכא,** הא דבעי אילפא, אלא **דאיכא** על החצי יד שנטל רטיבות של מים בשיעור גדול, של "**טופח על מנת להטפיח**". והיינו שלחלוחית המים שנשארה היתה בשיעור כזה, שהנוגע במים, אם לאחר מכן יגע במקום אחר, גם המקום ההוא יירטב מלחלוחית המים שבידו.

והספק הוא, כיון שעדיין חצי היד רטובה מהנטילה הראשונה, האם יכול הוא לחזור וליטול את חצי היד השני, ויצטרפו שתי הנטילות, או לא?

ומקשינן: **הא נמי, תנינא: טופח להטפיח** הוי **חיבור** לענין מקוה.

ואם הוי חיבור, מוכח שהם נחשבים לחיבור מים. ואם כן, גבי נטילה, ודאי נחשב עדיין שהיד נטולה. ואם כן למה הסתפק אילפא.

ומתרצינן: **דלמא,** שמא הא דתנן טופח להטפיח הוי חיבור, הוא דוקא **לענין מקוואות, ורבי יהודה הוא.**

וכמו **דתנן: מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות** — ארבעים סאה במדויק, **וירדו שנים, וטבלו בזה אחר זה,** וכשהראשון טובל ויוצא, נחסר מעט מים מהארבעים סאה, כי נשאר על גופו קצת מים, לכן הטובל **הראשון טהור, והשני טמא,** כי כשטבל השני כבר היה במקוה פחות מארבעים סאה.

רבי יהודה אומר: אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים כאשר השני טובל, **אף השני טהור.** משום שאנו מחשיבים את המים שעל גופו של הראשון כאילו הם מצורפים למי המקוה, מדין "גוד אחית", שמחשיבים את המים שעל הטובל הראשון כאילו הם ירדו מגופו והצטרפו למי המקוה, וזאת כיון שהמים מחוברים ביחד על ידי רטיבות מים שהיא בדרגת "טופח על מנת להטפיח".

ומה שאמרה הברייתא "טופח על מנת להטפיח, חיבור", היא נתכוונה לדינו של רבי יהודה, שחיבור זה מועיל לדין גוד אחית

במקואות, להשלים את שיעור המקוה, אך אין זה חיבור מים בכל מקום, ולדברי הכל.[7]

הענין השלישי — צירוף מים שאובים לפסול אדם טהור.

אמר רבי ירמיה: הרי אמרו: טמא שטבל מטומאתו, ואחר כך **הוא בא ראשו ורובו במים שאובין. וכן טהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלושה לוגין מים שאובין — טמא.**

וטעמו של דבר, משום שבזמנם הם היו טובלים במקוואות סרוחים, ואחר הטבילה היו שופכים על עצמם מים שאובים נקיים, או שהיו טובלין במים שאובים נקיים. והתחילו העם ליטעות ולומר שהמים השאובים הנקיים הם המטהרים. וחששו חכמים שיפסיקו לטבול במקוה כשירה.

ולכן גזרו, שאפילו טהור שנפלו עליו מים שאובין הוא נטמא.

אולם על טבילה במים שאובים, גזרו רק על טמא שטבל במקווה, שאם הוא יחזור ויטבול לאחר מכן במים שאובין, הוא יחזור ויטמא, מדרבנן. [8]

ובעי רב ירמיה, אם אחר טבילתו במקווה

---

7. רש"י מבאר את הסוגיא מתחילתה באופן שהיו שתי מקואות חסרות, והחיבור ביניהן נועד לצרף את המים ביניהם, ולדבריו צריך עיון מה היא דחיית הגמרא שהמדובר בצירוף מקואות, בשעה שגם בתחילה ידענו שהמדובר בצירוף מקואות חסרות.

ומבאר הגר"ש רוזובסקי לפי דברי הגר"ח [בספרו על הרמב"ם טומאת אוכלים ז ה] שמצינו שני אופנים של צירוף המים, האחד "עירוב מקואות", והשני "חיבור מקואות".

ויש חילוק ביניהם, היות ולגבי ארבעה ענינים שונים יש משמעות לצירוף המים.

האחד, לגבי טהרת מים טמאים, שבחיבור המים הטמאים למקוה, נטהרים המים.

השני, לגבי מים שאובים, הפסולים לטבילה, שבחיבורם למקוה [הנקרא "זריעה" או "השקה"], הם נעשים כשרים לטבילה.

השלישי, חיבור מים שאין בהם שיעור מקוה למקוה מים שיש בה שיעור של ארבעים סאה.

והרביעי, חיבור שתי מקואות חסרות, להחשיבם יחד כמקוה שיש בה ארבעים סאה.

בשלשת המקרים הראשונים די בחיבור המים שאינם כשרים אל המים הכשרים, אבל במקרה האחרון, שאין כאן בכלל מקוה, ואנו צריכים לחבר את המקואות כדי ליצור מהן מקוה, לא די בחיבור מקואות אלא יש צורך ב"עירוב מקואות", ולכן יש צורך בחיבור של כשפופרת הנוד, המלאה מים, ביניהם, בעוד שלגבי חיבור מקואות די בחיבור מים בכקליפת השום. [ועיין בחזון איש בגליונות] .

והניחה בתחילה הגמרא, שגם בשתי מקואות חסרות, שצריכות עירוב ביניהן, נחשבים מים שהם טופח על מנת להטפיח לעשות עירוב ביניהן. ודוחה הגמרא, שאין מים בשיעור כזה עושים עירוב מקואות, וכאן לא די בחיבור אלא צריך עירוב. אלא, הוא דין מיוחד של רבי יהודה במקואות, שאם נשארו מים בשיעור טופח על מנת להטפיח, אומרים "גוד אחית", ומחשיבים את המים שעל האדם כאילו הם בתוך המקוה.

8. והטעם שעל נפילה גזרו שגם טהור גמור יטמא, משום שדרכם היתה לטבול במקוה ולשפוך על עצמם מים, ולכך בשפיכה החמירו. ולכן אמר רבי ירמיה "הבא ראשו ורובו", וזה

הוא שוטף את גופו, **חציו בביאה** לתוך מקוה מים שאובין, **וחציו** בנפילה של מים שאובין, **מאי?** האם נגזור עליו שיחזור לטומאתו, או דילמא כל הגזירה היתה דוקא כאשר כל גופו נכנס למים שאובין, או ששופך על כל גופו מים שאובין.

ונשארה הגמרא בספק: **תיקו.**

ענין רביעי — צירוף מים לגבי טהרת בעל קרי. **אמר רב פפא: הרי אמרו:** עזרא תיקן שבעל קרי לא יעסוק בתורה קודם שיטבול. אך **בעל קרי חולה, שנתנו עליו תשעה קבין מים,** הוא **טהור,** ואינו צריך ליטבול במקוה מתקנת עזרא, כיון שהוא חולה ומצטער בטבילה.

בעי רב פפא: חולה שרוצה ליטהר על ידי **חציו בטבילה במקוה, וחציו בנתינה** של תשעה קבין מים על גופו, **מאי?** האם יכול הוא ליטהר בכך לענין תקנת עזרא, או שמא צריך שיהיה כל גופו בטבילה במקוה, כמו כל בעל קרי, או כל גופו בנתינת תשעה קבין מים, כמו דין חולה. ולא שיהיה חצי גוף בטבילה במקוה, וחצי גוף בנתינת מים עליו.

ונשארה הגמרא בספק: **תיקו.**

הקדמה לסוגיית שנים שהביאו גט ממדינת הים, צריכין לומר בפני נכתב ונחתם, או לא.

לעיל, בדף ב עמוד ב, נחלקו רבא ורבה מדוע צריכין לומר בפני נכתב ובפני נחתם? רבא סובר, משום שיש חשש שהבעל יבוא ויערער שהגט מזויף, וכיון שהגט נכתב ונחתם במדינת הים, והעדים גרים במדינת הים, אין כאן עדים שיוכלו לקיים את חתימות עדי הגט. ולכן, תיקנו חכמים, שהשליח יאמר שבפניו חתמו העדים, ואין כאן זיוף, וחכמים האמינו לשליח אפילו שהוא עד אחד.

ולרבה, הטעם שתיקנו הוא משום שיש חשש שהבעל יערער ויאמר שהגט נכתב שלא לשמה, ולכך צריך שהשליח יעיד ויאמר "בפני נכתב ונחתם הגט לשמה", ותיקנו חכמים להאמינו אפילו שהוא עד אחד [ובמסקנת הסוגיא, סוברת הגמרא שרבה מוסיף חשש על דברי רבא, שחוץ מהחשש של זיוף, יש גם חשש של לשמה].

והגמרא שם מביאה נפקא מינה בין רבא לרבה, בגט שהביאו אותו שני שליחים ממדינת הים.

לרבא, אינם צריכין לומר בפני נכתב ונחתם, כיון שהשלוחים מסתמא מכירים את חתימותיהם של עדי הגט, כך שאם יבוא הבעל ויערער שהגט מזויף, הרי מצויים כאן עדים לקיים את הגט. ולכן כל התקנה בטלה כאן, ואין צריך לומר בפני נכתב ונחתם.

אבל לרבה, שיש חשש שהבעל יאמר שהגט נכתב שלא לשמה, לא מועיל שיש לנו שני עדים כאן. ולכן לרבה צריכים לומר בפני נכתב ונחתם הגט לשמה.

ובגמרא בדף ה עמוד א מבואר, כי לאחר

דוקא טמא שטבל, ובא במים, הוא חוזר ונהיה טמא. ו"טהור שנפלו", טהור נטמא דוקא בנפילה.

שתיקנו לומר "בפני נכתב ונחתם", למדו האנשים שצריך לומר "לשמה", וכולם כותבים גט לשמה, ואפילו אם הבעל יערער ויאמר שהגט לא נכתב לשמה, ערעורו לא יתקבל.

אם כן, לכאורה, לפי רבה אין את החשש של לשמה.

ומכל מקום, סובר רבה, שגם אחר שלמדו לכתוב לשמה, צריך לומר "בפני נכתב ונחתם לשמה", משום שחכמים גזרו גזירה, שמא יחזור הדבר לקילקולו, וישכחו מלומר לשמה.

ולפי זה אומרת הגמרא, שאפשר לומר, שגם לפי רבה שני שלוחים שהביאו גט ממדינת הים, אינם צריכים להעיד בפני נכתב ונחתם לשמה.

כי היות שהיום, אחר שלמדו כולם לכתוב לשמה — הסיבה שצריך לכתוב בפני נכתב ונחתם לשמה היא רק משום גזירה, בשני שליחים המביאים את הגט זה מילתא דלא שכיחא — ובמילתא דלא שכיחא, לא גזרו רבנן.

ובזה נחלקו שני הלשונות בסוגיא שלפנינו.

לישנא קמא סוברת, שנים שהביאו גט ממדינת הים אין צריכים לומר בפני נכתב ונחתם. והטעם: או משום שסברו כמו רבא, ולרבא ודאי ששני שליחים אינם צריכים לומר בפני נכתב ונחתם, וכמו שנתבאר. או שסברו כמו רבה, ואחר שלמדו לכתוב לשמה זו רק גזירה, שמא יחזור וישתכח, ובשני שלוחים זה לא שכיח, ולא גזרו.

ולישנא בתרא סוברת, אפילו שנים שהביאו גט ממדינת הים, צריכים לומר בפני נכתב ונחתם.

והטעם בהכרח, משום שסוברת לישנא זו כרבה, ואפילו שהיום, אחר שלמדו לכתוב לשמה, זו רק גזירה, סוברת **לישנא בתרא** שגם בשני שלוחים גזרו, שמא יחזור הדבר לקלקולו, ולכן צריכין לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

שנינו במשנה: **אחד אומר "בפני נכתב", ואחד אומר "בפני נחתם", פסול.**

אמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן: לא שנו במשנה, שפסול, **אלא שאין הגט יוצא מתחת ידי שניהם,** שאין שניהם שלוחים להביא את הגט, אלא אחד מהם שליח, ואחד בא רק להעיד. וכגון השליח אומר "בפני נכתב" והעד השני מעיד "בפני נחתם". או איפכא, השליח מעיד "בפני נחתם" והעד השני מעיד "בפני נכתב". ובכהאי גוונא פסול, ומשום שיש לנו בירור רק על אחד מן הדברים. כי רק לשליח אנו מאמינים, אבל לשני אין מאמינים, כי הוא רק עד אחד. ונמצא שיש בידנו בירור [או על ה"בפני נכתב", או על ה"בפני נחתם"] רק על מה שהשליח העיד, אבל לא על החלק השני. ולכך פסול, כי צריך שיאמר השליח גם "בפני נכתב", וגם "בפני נחתם".

אבל אם **הגט יוצא מתחת ידי שניהם,** ששניהם היו שלוחים, הרי אפילו אחד אמר "בפני נכתב", והשני "בפני נחתם", הגט **כשר.** טז-ב

ומוכיחה הגמרא מכך שהכשיר רב שמואל בר רב יהודה בשם רבי יוחנן כששניהם שלוחים:

אלמא, קסבר רבי יוחנן: **שנים שהביאו גט ממדינת הים,** ושניהם שליחים של הבעל, **אין צריכים שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם.**

ולכן, אף על פי שהאמירה של השליחים לא היתה טובה, כי אחד אמר "בפני נכתב" ואחד "בפני נחתם", וזו אינה אמירה נכונה, כי הטעם שתיקנו לומר "בפני נכתב", הוא, כדי שאנשים לא יטעו ויאמרו, כשם השליח לבדו נאמן לומר "בפני נחתם" כך בכל קיום שטרות עד אחד נאמן. ולכן, תיקנו חכמים שהשליח יאמר גם "בפני נכתב", שבכך ניכר שאין כאן קיום שטרות, כי בקיום שטרות לא שייך לדון על הכתיבה, ויידעו האנשים שבגט יש תקנה מיוחדת להאמין לעד אחד, ולא ילמדו מגט לקיום שטרות.

וכאשר שליח שאמר "בפני נחתם" לא העיד גם "בפני נכתב", אלא השליח השני העיד זאת, הרי עדיין יש לחשוש שאנשים יטעו ויאמרו שרק שליח אחד העיד על החתימות, והאמינוהו, ויטעו לומר שבכל קיום שטרות יש להאמין לעד אחד. ולכן הצריכו חכמים שדוקא אותו שליח שאומר "בפני נחתם" חייב לומר גם "בפני נכתב", ואז מינכרא מילתא שאינו מקיים את הגט, ושוב לא יטעו לומר שקיום שטרות הוא בעד אחד בלבד.

ואם כן, מצד אמירת השליחים, הגט אינו כשר, כי אין כאן אמירה כדבעי. ובהכרח, הטעם שרבי יוחנן הכשיר כאשר שניהם שליחים, הוא משום שסבר, שבשני שליחים אין צריך כלל לומר "בפני נכתב ונחתם", וכל אמירתם מיותרת, ולכן הגט כשר.

[והטעם ששני שליחים אינם צריכים לומר בפני נכתב ונחתם, הוא, או כרבא, שהטעם משום שתיקנו לומר בפני נכתב ונחתם שאין עדים מצויים לקיימו, וכאן עדים מצויים לפנינו. או כרבה, ואחר שלמדו לכתוב לשמה — לא גזרו בשני שליחים לומר "בפני נכתב ונחתם", כיון שזה לא שכיחא].

אמר ליה אביי לרב שמואל בר יהודה:

אלא מעתה, שלדברי רבי יוחנן בשני שליחים אין צריך כלל לומר בפני נכתב ונחתם, **סיפא** דמשנתנו, **דקתני: שנים אומרים "בפנינו נכתב" ואחד אומר "בפני נחתם", פסול, ורבי יהודה מכשיר.**

הרי לפי דבריך, צריך לומר **שטעמא** שפסול לרבנן, כי מדובר בסיפא **דאין הגט יוצא מתחת ידי שניהם** — שאין שניהם שליחים.

הא אם היה **הגט יוצא מתחת ידי שניהם — מכשרי רבנן,** כי כששניהם שלוחים אין צריך כלל לומר "בפני נכתב" ו"בפני נחתם". ואם כן, ודאי גם רבנן יכשירו.

אמר ליה רב שמואל ברב יהודה: **אין** — אכן אם שניהם שליחים, רבנן יודו שהגט כשר.

וחזר אביי והקשה לו: **וכי** אחר שהעמדת את הסיפא שמדובר בה כש**אין הגט יוצא מתחת ידי שניהם,** ולא מדובר ששניהם שליחים אלא רק אחד מהם, אם כן, **במאי פליגי** רבנן שפוסלים ורבי יהודה שמכשיר? הרי ודאי שהגט פסול!

כי אם השליח הוא אחד מהשניים שהעידו "בפני נכתב", אך הוא לא העיד "בפני נחתם", אם כן, אין לנו בירור על החתימה, כי רק עד אחד, שאינו שליח, אמר "בפני נחתם", והוא אינו כלום.

ואם השליח העיד רק "בפני נחתם" ולא "בפני נכתב", אלא שיש לנו עדות של שני עדים על הכתיבה שהיתה כדין. מכל מקום, הגט פסול. כי השליח שאמר "בפני נחתם", הרי לא העיד על "בפני נכתב", ויכולים אנשים לטעות ולומר שלקיום שטר אין צריך שנים עדים אלא די בעד אחד.

כי רק על ידי שהעד המעיד "בפני נחתם" מעיד גם "בפני נכתב" יש היכר שאין דבר זה דומה לקיום שטרות הרגיל.

ומתרצינן: לעולם מדובר בסיפא כמו שהעמדנו, שאין שניהם שלוחים, אלא יש רק שליח אחד, והוא העיד רק "בפני נחתם" ולא "בפני נכתב", והגט צריך להיות פסול.

ובאמת, **מר סבר** — רבנן, **גזרינן דילמא אתיא לאיחלופי,** ולומר שמהני **בקיום שטרות דעלמא עד אחד.** כיון שהשליח שהעיד על החתימה, לא העיד על הכתיבה, יכולים האנשים לטעות ולומר שהשליח קיים את הגט, ובכל קיום שטרות מהני עד אחד. ולכן רבנן פסלו את הגט, אפילו כשיש בירור של שני עדים על הכתיבה.

ומר סבר, רבי יהודה שהכשיר, סבר, כיון שעל הכתיבה יש שני עדים שמבררים את הכתיבה, **לא גזרינן** שיבואו לאיחלופי בקיום שטרות בעלמא, כי היות והאנשים רואים שמביאים שני עדים על הכתיבה, מוכח להם שכאן אין עיסוקנו בקיום שטרות, ולא יטעו לומר שדי לקיום שטרות בעד אחד.[9]

לישנא אחרינא, אמרי לה: כך **אמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן:**

מה ששנינו ברישא של המשנה, "אחד אומר בפני נכתב, ואחד אומר בפני נחתם, פסול", מדובר **אפילו** שה**גט יוצא מתחת ידי שניהם,** שאפילו שניהם שלוחים, גם כן הדין הוא שהגט **פסול**.

והטעם הוא כמו שנתבאר, כיון שהשליח שהעיד בפני נחתם לא העיד על הכתיבה, יש חשש שאנשים יטעו ויחליפו בקיום שטרות, ויאמרו שלקיום שטרות מספיק עד אחד. ורק כשהשליח שאומר בפני נחתם הוא אומר גם בפני נכתב זהו היכר שזו היא תקנת חכמים מיוחדת בגט.

ומכל מקום, מכך שפסל רב שמואל בר יהודה בשם רבי יוחנן גם כששניהם שלוחים, מדייקת הגמרא:

אלמא, קסבר רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן: **שנים** שהם שליחים **שהביאו גט ממדינת הים, צריכין שיאמרו "בפנינו**

---

9. וברישא, שהשליח העיד "בפני נחתם" ואדם שאינו שליח העיד "בפני נכתב", גם לרבי יהודה יהיה הגט פסול, משום שה"בפני נכתב" כמאן דליתא דמי, כי עד אחד [שאינו שליח] אינו נאמן — ואם כן "בפני נחתם" בלבד ודאי לא מהני, משום שהאנשים יטעו לומר שקיום שטרות הוא בעד אחד, כי אין שום היכר בגט, משום שאין לנו עדים על הכתיבה כמו בסיפא, ולכן כל שאין לנו בירור על ה"בפני נכתב", פסול.

ורק בסיפא, שיש שני עדים על "בפני נכתב",

נכתב ובפנינו נחתם״, ולכן כאן, שלא אמרו כתיקון חכמים, הגט פסול.

והטעם שגם שני שליחים צריכים לומר, הוא משום שלישנא זו סוברת כרבה, שהטעם שצריכים לומר בפני נכתב ונחתם זהו משום ״לשמה״, ואפילו בזמן שלמדו, גזרו חכמים שמא יחזור הדבר לקלקולו. וגם בשני שליחים גזרו שמא יחזור הדבר לקלקולו, ולכן אפילו שנים צריכים לומר בפני נכתב ונחתם לשמה.

אבל לרבא, ודאי שניים שהביאו גט, אינם צריכים לומר בפני נכתב ונחתם.

אמר ליה אביי לרב שמואל בר יהודה: **אלא מעתה**, ששני שלוחים המביאים גט גם צריכין לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **סיפא** דמשנתנו, דקתני: **שנים אומרים בפנינו נכתב, ואחד אומר בפני נחתם, פסול. ורבי יהודה מכשיר**. לפי דבריך אפשר לומר **שאפילו** אם **הגט יוצא מתחת ידי שניהם**, ששניהם שליחים, גם **פסלו רבנן**!?

אמר ליה רב שמואל בר יהודה: **אין**! אכן גם אם שניהם שליחים, הגט פסול לדעת רבנן. כי השליח שאמר בפני נחתם הוא לא העיד ״בפני נכתב״, אלא אחרים, וסוברים רבנן שגם במקרה כזה יש חשש שאנשים יחליפו בקיום שטרות ויאמרו שקיום שטרות הוא בעד אחד. ורק אם השליח שהעיד על החתימה העיד גם ״בפני נכתב״ אז יש היכר שאין כאן קיום שטרות אלא תקנת חכמים בגט.

ופשיטא לגמרא, שלסברא זו גם רבי יהודה מודה, וסובר ששליח אשר העיד ״בפני נחתם״, ושני עדים שהם שליחים, העידו בפני נכתב, שהגט פסול, היות ויש חשש שאנשים יחליפו, ויטעו לומר שקיום שטרות הוא גם בעד אחד.

ולכן מקשה הגמרא: **במאי קא מיפלגי**?

ומתרצינן: **מר סבר**, רבנן סברו, כי הטעם שגט הבא ממדינת הים תקנו חכמים לומר ״בפני נכתב ונחתם״, הוא **לפי שאין בקיאין לשמה**, והוא טעמו של רבה. ולטעם זה, אם שני שליחים מביאים גט, גם צריכין לומר בפני נכתב ונחתם. ולכן בסיפא פסול משום שהאמירה איננה כדבעי. כי המעיד על החתימה אינו מעיד על הכתיבה.

ומר סבר — רבי יהודה שהכשיר בסיפא, סבר כי הטעם שתיקנו לומר בפני נכתב ונחתם הוא **לפי שאין עדים מצויין לקיימו**, והוא טעמו של רבא. ולטעם זה, ודאי שאם שני שליחים הביאו את הגט — ויש כאן עדים מצוין לקיימו, אין כלל את תקנת ״בפני נכתב ונחתם״. ולכן הכשיר רבי יהודה בסיפא של המשנה, ואפילו שהשליחים לא אמרו כדבעי את ה״בפני נכתב ובפני נחתם״, הגט כשר, משום שאין צריך כלל את עדותם.

ומקשינן לפי הסבר זה, במחלוקת רבנן ורבי:

לימא, דמחלוקת **רבה ורבא** מפני מה תיקנו לומר ״בפני נכתב ובפני נחתם״, מחלוקת **תנאי היא** — רבנן ורבי יהודה!?

חלק רבי יהודה, כיון שיש היכר שאין כאן קיום שטרות, ולכן הכשיר את הגט.

רבנן סוברים כמו רבה, שהטעם שצריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, הוא משום שמא יבוא הבעל ויערער שאין הגט לשמה, ולכן גם כששני שליחים הביאו את הגט, צריכים הם לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולכן במשנה פסול.

ורבי יהודה סבר כרבא, שהטעם שצריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא משום שמא יערער הבעל שהגט מזויף, ולא יהיו עדים מצוים לקיימו. ולכן, בשני שליחים, שיש לפנינו עדים, אין צריכים לומר בפנינו נכתב ונחתם. ולכן במשנה, אפילו שלא אמרו כדין, הגט כשר, כי אין צריך את עדותם כלל.

ומתרצת הגמרא: **לא!** אין צריך לומר שבזה נחלקו רבנן ורבי יהודה.

אלא, **רבא** מתרץ שמחלוקתם של רבנן ורבי יהודה היא **כלישנא קמא**, דהיינו שבשני שלוחים אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ובהכרח שהמשנה מדברת כשאין שניהם שליחים.

ובריש, שאחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם, כיון שרק אחד שליח והשני הוא רק עד אחד, ודאי הגט פסול.

ובסיפא, שאחד אומר בפני נחתם והוא השליח, ושנים שאינם שליחים אומר בפני נכתב, פסול, כיון שאין השליח המעיד על החתימה מעיד גם על הכתיבה, הרי אנשים יבואו לאיחלופי בקיום שטרות ויאמרו שקיום שטרות הוא בחד.

ורבי יהודה שהכשיר, סבר, כיון שיש שני עדים על הכתיבה, זהו היכר מספיק שלא ילמדו מגט לקיום שטרות. ולכן הגט כשר, כי לא יחליפו בקיום שטרות.

ורבה, אמר לך: אני אעמיד את המשנה כמו שהעמידה הלישנא בתרא, שמדובר במשנה ששניהם שלוחים, וכך היא מחלוקת רבי יהודה רבנן:

דכולי עלמא סוברים ש**בעינן** לומר בפני נכתב ונחתם משום **לשמה. והכא במאי עסקינן, לאחר שלמדו** שצריכים לכתוב גט לשמה, **ובגזירה שמא יחזור הדבר לקלקולו** וישכחו שצריך לכתוב לשמה, בזה **קמיפלגי.**

דמר סבר — רבנן, **גזרינן** שבשני שלוחים צריכים לומר בפני נכתב ונחתם אפילו שאין חשש של ערעור על זיוף, שהרי יש כאן עדים לפנינו, בכל זאת צריכים לומר בפני נכתב ונחתם, שמא יערער הבעל שהגט לא לשמה.

וגם אחר שלמדו שצריך לכתוב גט לשמה, גזרו חכמים להמשיך ולומר בפני נכתב ונחתם לשמה, שמא יחזרו וישכחו שצריך לכתוב לשמה. ומשום כך במשנה, כיון שלא אמרו כדבעי, שהשליח שהעיד על החתימה לא העיד על הכתיבה, ויש חשש איחלופי, הגט פסול.

ומר סבר — רבי יהודה, **לא גזרינן.** שסובר רבי יהודה שכאשר שניהם שליחים אחר שלמדו שצריך לשמה, אין צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולא גזרינן שמא יחזור הדבר לקלקולו וישכחו שצריך לשמה. והטעם שהשני שליחים לא גוזרים, הוא משום ששנים שליחים המביאים גט זה דבר לא שכיח, ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.

אבל בודאי, שליח אחד שהביא גט, גם אחר שלמדו שצריך לשמה, צריך לומר בפני נכתב ונחתם לשמה, כי גזרו שמא יחזרו וישכחו שצריך לשמה, ורק בשני שליחים, שזה מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, ואינם צריכים לומר. ומשום כך הכשיר רבי יהודה, כי אין צריך את אמירתם כלל, ולכן הגט כשר.

ומקשה הגמרא: אם הטעם שרבי יהודה מכשיר הוא משום שסבר שכאשר שניהם שליחים אין צריך את עדותם כלל, אם כן, **וליפלוג נמי רבי יהודה ברישא,** במקרה שאחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם, שרבי יהודה יכשיר כיון ששניהם שליחים — וכשיש שני שלוחים אין צריך כלל לומר בפני נכתב ונחתם.

ומתרצת הגמרא: **הא אתמר עלה: אמר עולא, חלוק היה רבי יהודה אף בראשונה,** באחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם שהגט כשר.

מתיב רב אושעיא לעולא מברייתא שכתוב בה: **רבי יהודה מכשיר בזו.**

ומדוייק ממנה, שדוקא במקרה האחרון, ששנים אומרים בפנינו נכתב ואחד אומר בפני נחתם, חלק רבי יהודה והכשיר, ולכן אמר שהוא מכשיר "בזו", **ולא באחרת!**

מאי לאו, האם אין כונתו של רבי יהודה לומר, שדוקא בסיפא כשר, **ולמעוטי** את הרישא, **אחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם,** שבזה לא הכשיר. ולא כעולא שאמר שרבי יהודה חלק גם בראשונה!?

ומתרץ עולא: **לא** למעוטי את הרישא ולומר שברישא רבי יהודה פוסל! אלא לעולם גם ברישא רבי יהודה מכשיר, ומה שאמר רבי יהודה מכשיר "בזו", כונתו היא **למעוטי אחד אומר בפני נחתם** הגט **אבל לא** אמר **בפני נכתב.**

ודין זה לכאורה הוא פשוט, שהגט פסול לכולי עלמא, שהרי יש לנו רק בפני נחתם, ומה בא רבי יהודה להשמיענו ש"בזו" הוא לא מכשיר.

אלא, **דסלקא דעתך אמינא, הואיל** ורואים מזה שחלק רבי יהודה בסיפא, **שלא גזר רבי יהודה גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו,** אולי גם את הגזירה של "**דילמא אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא**" ושיאמרו שבכל קיום שטרות מספיק לקיים בעד אחד, **נמי לא גזר** רבי יהודה. ובאחד אומר בפני נחתם ולא אמר בפני נכתב הגט יהיה כשר.

כי הרי כל מה שהוצרכו לומר בפני נכתב זהו משום היכר שלא יחליפו בקיום שטרות, ואם רבי יהודה לא סובר את הגזירה הזו של שמא יחליפו לומר שקיום שטרות בעד אחד, יהיה כשר גם כשלא אמרו כלל בפני נכתב.

קא משמע לן רבי יהודה שדוקא "בזו" — באחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם — רבי יהודה מכשיר, ולא כשלא אמר כלל בפני נכתב, כי לגזירה זו, שמא יחליפו בעד אחד, מודה רבי יהודה.

איתמר נמי כלישנא בתרא, שמחלוקת רבנן ורבי יהודה בשניהם שלוחים. **דאמר רב יהודה: שנים שהביאו גט ממדינת הים, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן.** ומוכח שפליגי גם כאשר שניהם שלוחים.

רבה בר בר חנה חלש, חלה. **עול לגביה** — באו אליו **רב יהודה ורבה לשיולי ביה,** לשאול בשלומו.

בעו מיניה: שנים שהביאו גט ממדינת הים — צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, או אין צריכין? נסתפקו האם כלישנא קמא שבשני שלוחים אין צריך לומר, או כלישנא בתרא.

אמר להם: אין צריכים לומר בפנינו נכתב ונחתם. כי **מה אילו יאמרו "בפנינו גירשה"** במדינת הים, **מי לא מהימני?** ולכן אינם צריכים לומר יותר כלום. ואם כן, כל שנים שמביאין גט, אין צריכים לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם וכלישנא קמא.

אדהכי — תוך כדי דיבורם, **אתא ההוא**
יז-א **חברא** — גוי פרסי.

שקלה לשרגא מקמייהו, לקח את הנר שהאיר להם, כי אותו יום היה חג לפרסים, שבו הם נהגו שאין מדליקין נרות רק בבית העבודה זרה שלהם.

אמר רב בר בר חנה: **רחמנא,** הקב"ה! אנא ממך —

או בטולך — בצילך, שמור עלינו והשיבנו מהגלות.

או בטולא דבר עשו! ואם אנו צריכים להיות בגלות, אנו מבקשים שנהיה בצילם של בני עשו, שהם מכבדים אותנו, ולא בגלות של בני פרס, שמפריעים לנו.

ומקשה הגמרא: **למימרא, דארומאי,** בני עשו, **מעלו,** עדיפים הם **מפרסאי!?**

והתני רבי חייא: מאי דכתיב בספר איוב [כח כג] "**אלוהים הבין דרכה, והוא ידע את מקומה**"?

יודע הקב"ה בישראל שאין יכולין לקבל גזירת ארומיים,[10] **עמד והגלה אותם לבבל!** ומשמע שאדרבה, הפרסים השולטים בבבל, יותר קלים לנו מבני עשו.

ומתרצת הגמרא: **הא** דדרש רבי חייא ששלטונם של בני בבל יותר קל לנו מבני עשו, **זה מקמי דאתו חברי** — הפרסים, **לבבל,** שאז היו בני בבל עדיפים לנו מבני עשו.

ואילו **הא** דאמר רבה בר בר חנה שבני עשו עדיפים, **לבתר דאתו חברי לבבל.** מאז שהשתלט כורש על בבל, הם נעשו גרועים מכולם, ועדיפי בני עשו מהפרסים שבבבל.

שנינו במשנה בדין האחרון: **אחד אומר בפני נכתב, ושנים אומרים בפנינו נחתם, כשר.**

אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: לא שנו במשנה שהגט כשר, **אלא שהגט יוצא מתחת יד עד כתיבה** — שהוא השליח. והוא נאמן על "בפני נכתב", ועל החתימה יש קיום של שני עדים, **דנעשו כשנים על זה** — על הכתיבה, כי שליח נאמן כשנים, **וכשנים על זה,** על החתימה.

אבל אם הגט יוצא רק **מתחת ידי עדי**

---

10. יש גורסים רומיים, ויש גורסים אדומים.

חתימה — שהם שליחים — והעד על הכתיבה אינו שליח, הגט **פסול**.

כי רבי אמי סובר כרבה, שהטעם שצריך לומר בפני נכתב ונחתם הוא כדי לברר שהגט נעשה לשמה. ולכך אפילו אם יש לנו על החתימה קיום של שני עדים, כיון שעל הכתיבה אין בירור שנכתב הגט לשמה, כי רק לשליח אנו מאמינים — הגט פסול.

ומדייקינן מדבריו: **אלמא, קסבר, שנים שהביאו גט ממדינת הים, צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם.** כי אם אינם צריכים לומר, אם כן, כאן, שיש לנו שני שליחים, אין צריך כלל את עדותם, והגט כשר. ואפילו שאין לנו בירור על הכתיבה "לשמה", מכל מקום, בשני שליחים, אין צריך כלל לומר "בפני נכתב ונחתם לשמה", כי מדובר אחר שלמדו לכתוב לשמה, ובשני שליחים לא גזרו חכמים שמא יחזור הדבר לקלקולו וישכחו לכתוב לשמה. וכלישנא בתרא דלעיל.

אמר ליה רב אסי לרבי אמי: **אלא מעתה,** שאתה סובר שגם בשני שליחים צריכים לומר בפני נכתב ונחתם, **רישא** של משנתנו [והוא הדין הנזכר מקודם בשם הסיפא], **דקתני: שנים אומרים בפנינו נכתב, ואחד אומר בפני נחתם, פסול. ורבי יהודה מכשיר.**

ואפילו אם **הגט יוצא מתחת ידי שניהם, פסלי רבנן!?**

אמר ליה רבי אמי: **אין** — אכן, כיון שאני סובר שגם שני שליחים צריכים לומר, הרי רבנן, שפסלו בשנים אומרים בפנינו נכתב ואחד אומר בפני נחתם, פסלו גם אם יש כאן שני שליחים. כי לדעתי גם שני שליחים צריכים לומר בפני נכתב ונחתם, וכאן לא אמרו כדבעי.

זימנין — פעם אחרת **אשכחיה,** מצאו רב אסי לרבי אמי, **דיתיב, וקאמר, דאפילו גט יוצא מתחת ידי עדי חתימה,** ולא מתחת ידי עד כתיבה, גם כן הגט **כשר,** ולא כמו המימרא הראשונה שאמר.

ומדייקת הגמרא, מכך שסבר רבי אמי שבמשנה מדובר שרק המעידים על הכתיבה הם שליחים, ואילו הוא הוסיף שאפילו גט יוצא מתחת ידי עדי חתימה לא צריך לומר:

אלמא, קסבר רבי אמי, **שנים שהביאו גט ממדינת הים, אין צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם.**

אמר ליה רב אסי לרבי אמי:

אלא מעתה, שהינך סבור שבשני שליחים אין צריך כלל לומר בפני נכתב ונחתם, אם כן, **רישא** של משנתנו, **דקתני: שנים אומרים בפנינו נכתב, ואחד אומר בפני נחתם, פסול. ורבי יהודה מכשיר** -

טעמא שרבנן פוסלים, הוא משום **דאין הגט יוצא מתחת ידי שניהם,** שאין שניהם שליחים, ולכן צריכים לומר בפני נכתב ונחתם, והם לא אמרו כדבעי, ולכן הגט פסול.

הא אם **הגט יוצא מתחת ידי שניהם** — ששניהם שלוחים — **מכשרי רבנן,** כי אין צריך כלל לומר בפני נכתב ונחתם. ולכן עדותם כמאן דליתא, והגט כשר. וזהו כלישנא קמא דלעיל!

אמר ליה רבי אמי: **אין** — אכן, אם שניהם שלוחים, אין הגט כשר גם לדעת רבנן.

והקשה לו רבי אסי: **והא זימנין, לא אמרת לן הכי!** אלא אמרת שגם כאשר שניהם שליחים, צריך לומר ובפני נכתב ונחתם. ואיזה מימרא מדבריך היא עיקר?

אמר ליה רבי אמי: המימרא האחרונה — שלעולם בשני שליחים אין צריך לומר בפני נכתב ונחתם, היא העיקר, ועליה אני קורא: **יתד היא, שלא תמוט!**

מתניתין:[11]

גט ש**נכתב ביום ונחתם ביום,** או גט שנכתב **בלילה ונחתם ב**אותו **לילה,** הגט כשר.

וכן גט שנכתב בלילה, ונחתם ביום שלמחרתו, כיון שהלילה הולך אחר היום, נחשב שהגט נכתב ונחתם ביום אחד, והוא **כשר.**

אבל, אם הגט **נכתב ביום ונחתם בלילה** שלאחריו, כיון שהלילה נחשב ליום אחר, הרי הגט הוא עם תאריך מוקדם, והוא **פסול,** וכמו שהתבאר, אם מצד שמא יחפה ויציל את אשתו על ידי הגט הזה, או שמא האשה תוציא פירות של נכסי מלוג שלה מזמן שבזמן שהיא נשואה בעלה אוכל את הפירות משעת הכתיבה אפילו שלא מגיע לה רק משעת חתימה או נתינה כי עד אז הפירות שייכים לבעל וזה ביום אחר.

אבל **רבי שמעון מכשיר. שהיה רבי שמעון אומר: כל הגיטין** — שטרי ממון, **שנכתבו ביום ונחתמו בלילה** — והתאריך שלהם מוקדם לחתימה ולנתינה, **פסולים,** משום שאם לא ישלם הלווה את חובו, יבוא המלוה לטרוף את הקרקעות [המשועבדים

---

11. הקדמה

מדין תורה, אין צורך לכתוב בגט תאריך. אך חכמים תיקנו לכתוב בו תאריך.

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בטעם התקנה:

לרבי יוחנן תיקנו לכתוב זמן בגט, משום שחששו שמא אם תזנה אשתו תחתיו והוא יחוס עליה שלא יהרגוה, כגון שהיא בת אחותו, יכתוב לה הבעל גט — וכיון שאין בו תאריך, היא תאמר שהגט נכתב וניתן לה קודם הזנות, וכך יצילה מן המיתה. ומשום כך תיקנו לכתוב תאריך בגט.

ואילו ריש לקיש סובר, שהטעם לכתוב תאריך בגט הוא כדי שלא ימשיך הבעל לאכול פירות מנכסי מלוג של אשתו גם לאחר הגירושין, וכשתבוא ותתבענו לדין, יאמר לה רק עכשיו גרשתיך. ומשום כך תיקנו לכתוב תאריך בגט.

משנתנו עוסקת בגט שנכתב ביום אחד, ונחתם וניתן ביום אחר, ונמצא שהתאריך המופיע בגט הוא תאריך מוקדם מהחתימה והנתינה, ונחלקו בדינו תנא קמא [חכמים] ורבי שמעון.

תנא קמא פוסל גט כזה, משום שסבירא ליה שגט עם תאריך מוקדם יש בו חשש לתקלות.

והתקלות הן — לרבי יוחנן, הסובר שהטעם לכתיבת הזמן הוא משום שמא יחפה ויציל את אשתו שזינתה, הרי גם בגט מוקדם יתכן מצב שבו הוא יכול להצילה. וכגון שכתב את הגט, ועדיין לא גירשה, ונשאר הגט אצלו, ובינתיים זינתה אשתו, ויבוא ליתן לה את הגט הזה, כדי

לחובו, מהלקוחות שקנו אותם מהלווה], החל מהתאריך הכתוב בשטר, והאמת היא שהשטר נחתם וניתן רק בלילה, שזהו יום אחר.

חוץ מגיטי נשים, שסובר בהם רבי שמעון, שאפילו אם נכתבו ביום ונחתמו בלילה, הגט כשר, משום שהאשה יכולה לגבות פירות החל מהתאריך הכתוב בגט, כי הבעל מפסיד פירות משעת הכתיבה, ולכך אין תקלה בגט שנכתב ביום אחד ונחתם ביום אחר. ואילו את החשש שמא יחפה על אשתו שזינתה, לא סובר רבי שמעון כלל!

שאין בו זמן, תוכל האשה לטעון שהגט ניתן לה לפני הזנות — והיא זינתה כשהיתה פנויה, ועל ידי כך היא תפטר מעונש המיתה, ולכן תיקנו זמן בגט, שלא יוכל לחפות על בת אחותו.

ריש לקיש אמר: אם בגט לא יהא זמן, יש חשש **משום** שהבעל ימשיך לאכול **פירות** מנכסי מלוג של אשתו שלא כדין — וגם אחר שגירשה ימשיך ויאכל פירות. וכשתתבענו בבית דין, יאמר לה שרק עכשיו גירשה, ומה שהספיק לאכול פירות היא לא תוכל להוציא ממנו, ולכן תיקנו זמן בגט.[12]

גמרא:

איתמר: מפני מה תיקנו לכתוב את **הזמן בגיטין?**

רבי יוחנן אמר: אם לא יהא כתוב בגט זמן, יש חשש **שמא יחפה על** אשתו שזינתה, אם היא **בת אחותו,** ויתן לה גט בלי זמן. וכיון

ועתה מבארת הגמרא:

ריש לקיש שאמר תיקנו זמן משום פירות — **מאי טעמא** לא פירש שצריך זמן בגט **כמו** הטעם של **רבי יוחנן,** שמא יחפה?

אמר לך ריש לקיש: **זנות לא שכיחא!** ולכן יז-ב משום החשש שאשתו, שהיא בת אחותו, תזנה, ויחפה עליה, לא היו מתקנים זמן.

שהיא תוכל לטעון ולומר שהיא קיבלה מבעלה את הגט בתאריך שכתוב בו, שהוא תאריך לפני הזנות, ובכך תינצל מן המיתה. ולכן פסלו רבנן גט כזה.

ולריש לקיש, הסובר כי הטעם שתיקנו לכתוב תאריך בגט הוא כדי שהבעל לא יאכל פירות אחרי נתינת הגט, בגט עם תאריך מוקדם יש חשש הפוך, שהאשה היא זאת שתאכל פירות שלא כדין, מזמן התאריך הכתוב בגט, בעוד שמגיע לה את הפירות רק מזמן החתימה והנתינה. ולכן פסלו רבנן גט כזה.

אבל רבי שמעון מכשיר גט עם תאריך מוקדם, כיון שאינו חושש כלל שמא יציל ויחפה על אשתו, ורק לחשש שהאשה תאכל פירות שלא כדין הוא חושש, שמא היא תוציא פירות משעת הכתיבה מהלקוחות, ואילו בגט עם זמן מוקדם סובר רבי שמעון שמן הדין היא יכולה להוציא פירות משעת הכתיבה, כי משעה שנתן הבעל עיניו לגרשה, הוא מפסיד את אכילת הפירות מנכסי המלוג, ומאז הם שייכים לאשה. ולכן, לא איכפת לו לרבי שמעון שזמן הכתיבה המופיע בגט הוא זמן מוקדם לחתימה והנתינה.

12. ביאור ענין "משום פירות" הוא לפי רש"י, ועיין בתוספות שחולקים עליו.

ומקשינן: **ורבי יוחנן,** שאמר הטעם שתיקנו זמן הוא משום שמא יחפה על אשתו, **מאי טעמא** לא פירש שתיקנו זמן משום הפסד הפירות **כמו** שפירש **ריש לקיש?**

ומתרצינן: **קסבר** רבי יוחנן, יש **לבעל פירות עד שעת נתינה.**

והרי כל הסיבה שלריש לקיש תיקנו זמן, הוא כדי שהאשה תוכל להוציא מידי הבעל את הפירות שאכל מהתאריך שכתוב בגט. אבל רבי יוחנן סובר, שהבעל אוכל פירות נכסי מלוג שלה עד שעת נתינת הגט. ואם כן, הזמן הכתוב בגט, אינו משנה, לדעתו, לענין אכילת הפירות כלום, כי הכל תלוי בנתינה.

וממילא, סובר רבי יוחנן, שאם יש חשש שהבעל ימשיך לאכול פירות, לא יועיל לזה כתיבת הזמן — ולזה צריך עדים על שעת נתינה. ולכן לא פירש רב יוחנן כריש לקיש אלא פירש טעם אחר למה תיקנו זמן.

ומקשינן: **בשלמא לריש לקיש,** הסובר כי הטעם שתיקנו חכמים שיהא כתוב בגט זמן כתיבתו הוא משום שמא יאכל הבעל את פירות נכסי המלוג שלא כדין, ולכן תיקנו שתדע האשה באיזה יום נכתב ונחתם הגט, ומאותו יום הפירות שלה. מובן מדוע במשנה, בדין גט שנכתב ביום ונחתם בלילה, הכשיר רבי שמעון. כי סבר רבי שמעון שהבעל מפסיד פירות משעת כתיבת הגט, ולכך גט שנכתב ביום ויש בו את התאריך של היום, אין בו שום תקלה אם נחתם בלילה שלאחריו, כי האשה תקבל פירות מהתאריך הכתוב בגט, וזו היא שעת הכתיבה, ומאותו זמן — באמת מגיע לה לקבל פירות, **ומשום הכי מכשיר רבי שמעון.**

ורבנן פסלו במשנה גט שנכתב ביום ונחתם בלילה — כיון שהתאריך שבו מוקדם לחתימתו.[13]

אלא לרבי יוחנן, שאמר הטעם שתיקנו זמן בגט הוא שמא יחפה על אשתו שזינתה, וגם בגט מוקדם פסלו רבנן מאותו הטעם, שמא זינתה אחר שכתב הגט, וימסור לה את הגט, ותאמר האשה שגירשה בעלה בזמן הכתוב בגט, ויפטרנה מהמיתה, אם כן, **מאי טעמא דרבי שמעון דמכשיר?** מדוע הוא חולק וסובר שגט כזה כשר?

אמר לך רבי יוחנן: אליבא דרבי שמעון, שהכשיר גט מוקדם, **לא קאמינא,** לא אמרתי את הטעם שצריך זמן משום שמא יחפה על אשתו. כי אם רבי שמעון לומד שצריך זמן בגט משום "שמא יחפה", אז ודאי שגט מוקדם יהא פסול. ובהכרח, שרבי שמעון לומד שצריך זמן בגט כריש לקיש, משום פירות, וכיון שסבר שהבעל אוכל פירות עד שעת נתינה, לכן סובר שגט מוקדם כשר.

וכי קאמינא את הטעם משום שמא יחפה, זה רק **אליבא דרבנן** הסוברים גט מוקדם פסול, לפיהם בלבד אני מפרש שתיקנו זמן בגט משום שמא יחפה על אשתו.

ודנה הגמרא:

---

13. ולא נתבאר לנו עתה מדוע ובמה הם חולקים על רבי שמעון. והגמרא בסמוך מפרשת במה

בשלמא לרבי יוחנן, היינו דאיכא בין רבי שמעון לרבנן. רבנן סוברים הטעם שתיקנו זמן בגט הוא משום שמא יחפה על אשתו, וטעם זה שייך גם בגט מוקדם, ולכן רבנן פסלו גט מוקדם.

ואילו רבי שמעון סבר, הטעם שתיקנו זמן בגט הוא משום פירות, ולדעתו טעם זה לא שייך בגט מוקדם [כי הבעל מפסיד את הפירות משעת כתיבה].

אלא לריש לקיש, שסובר כי בין לפי רבנן ובין לפי רבי שמעון הטעם שתיקנו בגט זמן הוא משום פירות, אם כן, **מאי איכא בין רבי שמעון לרבנן?** מדוע רבנן פסלו גט מוקדם, ומדוע רבי שמעון הכשיר?

ומשנינן: **פירי דמשעת כתיבה ועד שעת חתימה, איכא בינייהו.**

אמנם גם רבנן וגם רבי שמעון סוברים שתיקנו זמן בגט כי שמא תפסיד האשה פירות, אך הם חולקים עד מתי הבעל אוכל פירות, עד שעת כתיבת הגט, או עד שעת חתימת הגט. וממחלוקת זו יוצאת המחלוקת אם גט שנכתב ביום ונחתם בלילה כשר או פסול.

רבנן סברי, הבעל אוכל פירות עד שעת החתימה, וגט שנכתב ביום ונחתם בלילה פסול כי מגיע לבעל פירות עד הלילה — עד החתימה, ובשטר מוקדם יש לחוש שמא האשה תוציא עם הגט את הפירות משעת הכתיבה, שלא כדין, ולכן גט כזה פסול.

אבל רבי שמעון סובר שהבעל אוכל פירות רק עד הכתיבה, ולכן אפילו אם הגט נכתב ביום ונחתם בלילה, אין לחשוש שהאשה תוציא פירות מהזמן הכתוב בגט, כי באמת מזמן הכתיבה הפירות שייכים לה.

ועתה הגמרא חוזרת לבאר את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש למעלה, שרבי יוחנן לא סובר כריש לקיש משום שלדעתו לבעל יש פירות עד שעת נתינת הגט. ואילו ריש לקיש סובר שתיקנו זמן משום פירות, כי לדעתו הבעל אוכל פירות עד שעת כתיבה (לרבי שמעון) או חתימה (לרבנן), אבל לא עד שעת נתינה.

ומקשינן: **והא איפכא שמעינן לחו** — לרבי יוחנן וריש לקיש!

דאיתמר, מאימתי מוציאין לפירות נכסי מלוג — מהבעל?

רבי יוחנן אמר, משעת כתיבה. וריש לקיש אמר, משעת נתינה.

ואילו מסוגייתנו עולה איפכא.

ומתרצינן: **איפוך!** ואמור כך: ריש לקיש סבר משעת כתיבה, ורבי יוחנן סבר משעת נתינה.[14]

פליגי רבנן ורבי שמעון לדעת ריש לקיש.

14. העולה בידינו:
א. כתיבת הזמן בגט, תקנת חכמים היא. או משום שמא יחפה על אשתו שהיא בת אחותו, או משום הפסד פירות נכסי מילוג.
ב. גט שהתאריך שלו מוקדם מזמן חתימתו, רבנן פוסלים רבי שמעון מכשיר.
לריש לקיש: פליגי רבנן ורבי שמעון האם בעל אוכל פירות עד שעת כתיבה או עד שעת

אמר ליה אביי לרב יוסף: הרי שנינו במשנה לקמן, שיש **שלושה גיטין** שהם **פסולין, ובכל זאת אם ניסת, הולד כשר** — כי פסולן הוא רק מדרבנן. ואחד מהגיטין האלו זה גט ללא זמן.

ואם כן קשה, אם גט בלא זמן כשר בדיעבד, **מה הועילו חכמים בתקנתם?** הרי כל הרוצה לחפות על אשתו, יתן לה גט ללא זמן, ותאמר שנתגרשה לפני הזנות, ויצילה מן המיתה. וכן הרוצה להפסיד פירות לאשתו, יתן לה גט ללא זמן, וימשיך לאכול פירות!?

ומתרץ רב יוסף: **אהנו** חכמים בתקנתם, **דכיון שלכתחילה לא תנשא** בגט זה, וסופרי הגיטין והעדים לא ירצו לחתום לבעל על הגט כזה, כיון שלכתחילה הוא פסול. ולזה הועילה תקנת חכמים, כי לא ימצא מי שיכתוב לו את הגט.

אך הוסיף אביי והקשה לרב יוסף: הרי אף על פי שהסופרים והעדים לא חותמים לבעל בלי שיהא זמן בגט, אבל הבעל יכול עדיין לחפות עליה, על ידי **שגזרה**, יחתוך הבעל **לזמן דידיה** הכתוב בגט, **ויהבה ניהלה** בלי הזמן. **מאי?** — הרי הגט ודאי יהא כשר בדיעבד, ואם כן, מה הועילו חכמים? הרי הבעל יכתוב גט עם זמן, ויחתוך את הזמן, וגט בלא זמן הוא כשר בדיעבד, וכך הוא יחפה על אשתו.

אמר לו רב יוסף: **לרמאי — לא חיישינן!** כי לגזוז זמן זה מעשה רמאות ניכר, ואין לחוש לכך.

עוד הוסיף אביי ושאל: **כתב בו** בגט "**שבוע**" — מחזור מסויים של שבע שנים, מתוך שבעת המחזורים של שבע שנים של חמישים שנות היובל.

או שכתב בגט **שנה** פלונית, או **חודש** פלוני, או **שבת**, שבוע פלוני, אבל לא כתב את התאריך המדויק, **מאי?** האם הגט כשר או שצריך תאריך מדויק והגט פסול.

אמר ליה רב יוסף: **כשר**.

והקשה לו אביי: אם כן, **מה הועילו חכמים בתקנתן?** הרי כל בעל שירצה לחפות על אשתו, יכתוב בגט בשנה פלונית, ותאמר האשה נתגרשתי בתחילת השנה לפני הזנות, וכן לגבי פירות, הבעל יכתוב שנה פלונית, וימשיך לאכול פירות. וכשתתבענו לבית דין, יאמר לה עכשיו גרשתיך.

אמר לו רב יוסף: כיון שגם כשכותב שנה, חודש וכו' **אהנו** חכמים בתקנתם, **לשבוע**

חתימה.

רבנן סוברים שהבעל אוכל פירות עד שעת חתימה, ולכן גט מוקדם פסול, כי יש בו מכשול, שהאשה תוציא פירות משעת כתיבה, על אף שמגיע לה רק משעת חתימה. ורבי שמעון סובר שהבעל אוכל פירות עד שעת כתיבה, ולכן הגט כשר, כי אין בו שום מכשול. כי האשה תוציא פירות משעת כתיבה, ובאמת כך מגיע לה.

לרבי יוחנן: פליגי רבנן ורבי שמעון בטעם התקנה של זמן בגט, האם משום פירות או משום שמא יחפה. ורבנן סברו שטעם התקנה הוא משום שמא יחפה על אשתו, ולכן גט מוקדם גם כן פסול, כי גם בו יש חשש של שמא יחפה. ורבי שמעון סובר שטעם התקנה הוא

דקמיה, לענין זנות אשתו, אם היא זינתה בשבוע שעבר, ונודע לו רק בשבוע של עכשיו, לא יוכל לחפות עליה.

וגם הועילו חכמים בתקנת הזמן, **לשבוע דבתריה,** לענין פירות. שגם אם ירצה להפסידה, לא יכול להפסידה פירות של השבוע הבא. נמצא שגם במקרה זה תקנת חכמים מתקיימת במקצת, ולכך הגט כשר.

ומוסיף רב יוסף הכרח לתירוצו:

דאי לא תימא הכי — אלא תסבור שהתאריך צריך להיות מדויק, כדי שימנע את כל החששות של חיפוי על אשתו ואת כל החששות של הפסד פירות, יהיה קשה לך, גם כשכותב תאריך מדויק, גם אז עדיין יש לחשוש, כי **יומא גופיה, מי ידעינן אי מצפרא** — מהבוקר הגט נכתב, אי **מפניא** — מהערב הוא נכתב. ואם האשה זינתה בבוקר, יכתוב במשך היום גט, ויחפה עליה. או לגבי פירות, יכתוב לה גט בבוקר, וימשיך לאכול פירות עד הערב. וכשתבוא בערב לבית דין, יאמר לה עכשיו גרשתיך, ומה הועילו חכמים בתקנתם.

אלא בהכרח, צריך לומר שכיון שכתיבת הזמן מועילה **ליומא דקמיה** — לענין זנות, שאם זינתה לפני היום שנמצאים בו, אינו יכול לחפות עליה. ומועיל הזמן גם **ליומא דבתריה** — לענין פירות, שביום אחרי הזמן הכתוב בגט, אינו יכול לאכול. זה מספיק סיבה לחכמים לתקן זמן, כיון שיש מקרים שמועיל הזמן.

אם כן, **הכא נמי,** כשכותב שבוע או חודש וכדומה, **אהני לשבוע דלקמיה — ולשבוע דבתריה,** אפילו שלאותו שבוע לא מועיל הזמן, מכל מקום, כיון שהזמן מועיל שעל זנות דלקמיה אינו יכול לחפות, ופירות דלבתריה אינו יכול להפסיד לה, נחשב שמתקיימת כאן התקנה של זמן בגיטין, והגט כשר.

אמר ליה, שאל **רבינא לרבא: כתביה** את הגט עם זמן, **ואותביה** — והניחו, **בכיסתיה** יח-א
— בכיסו, **דאי מיפסיה תיפיים** — שאם יתפייסו מהקטטות שביניהם לא יגרשנה, **מאי?** האם הגט הזה כשר ליתן לה, או לא.

כי אם תאמר שגט כזה כשר, אם כן יכול לחפות הבעל על אשתו, שיכתוב גט, ויחזיק את הגט תחת ידו, ואם תזנה, יתן לה את הגט, והיא תאמר שמשעת כתיבה נתגרשה.

אמר ליה רבא: מקרה כזה הוא לא מצוי, ואין לחוש לו, כי **לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה.**

אמר ליה רבינא לרב אשי: בכל **הגיטין הבאים ממדינת הים, דמיכתבי בניסן, ולא מטו,** ואינם מגיעים ממדינת הים **עד תשרי, מה הועילו חכמים בתקנתם?** הרי יכול לחפות עליה, אם תזנה בין ניסן לתשרי.

אמר ליה רב אשי: **הנהו** גיטין — **קלא איתי להו,** שנכתבו ביום אחד, אך נמסרו ביום אחר, ויודעים את יום המסירה, ולא יוכל לחפות עליה.

משום פירות, וכיון שלדעתו הבעל מקבל פירות עד שעת כתיבה, גט מוקדם כשר.

איתמר: מאימתי מונין לגט, לאשה שהתגרשה בגט, את שלושת חודשי ה"הבחנה", שקבעו חכמים כי אשה לא תתחתן עם בעל שני, אלא רק אחרי שעברו שלושה חודשים מיום שנתגרשה או נתאלמנה מהבעל הראשון, כדי שנדע למי משתייך הולד שנולד לאחר הגירושין או מיתת בעלה הראשון, אם לבעל הראשון או לבעל השני. ולכך תקנו שלעולם תמתין האשה מלהנשא לבעל שני, עד שלושה חודשים.

ונחלקו האמוראים מאימתי גרושה צריכה למנות את שלשת חדשי ההבחנה, משעת כתיבת הגט, או משעת נתינתו, שהיא שעת הגירושין.

רב אמר, משעת נתינה של הגט.

ושמואל אמר, משעת כתיבה של הגט.

והטעם של שמואל הוא, כיון שמכתיבת הגט אסור לו להתייחד עמה, כי אם יתייחד עמה הגט יפסל [משום "גט ישן"], אם כן ודאי הדבר שלא נתייחד עמה אחר זמן כתיבת הגט, ולכן, יכולה היא לה למנות שלושה חודשים משעת כתיבת הגט.

ורב לא חולק על סברא זו, אלא הוא חלק על שמואל מטעם גזירה, וכמבואר בהמשך.

מתקיף לה רב נתן בר הושעיא, לשמואל: לדבריך, שמשעת כתיבה האשה יכולה היא למנות את שלושת חודשי ההבחנה, אם כן, **יאמרו שתי נשים בחצי אחת** — של בעל אחד ונתגרשו שניהם ביום אחד ולאחת מהם כתב את הגט לפני הגירושין ונמצא שזו תהא **אפורה** עד שיעברו שלושה חודשים ולאחת כתב את הגט חודש לפני הגירושין ונמצא שזו תהא **מותרת** אחרי שני חודשים וזה דבר שאנשים יתמהו עליו.

אמר ליה אביי: אנשים לא יתמהו על כך, כי זו שאסורה עד שלושה חודשים, **זמן גיטה מוכיח עליה,** שנכתב הגט בשעת הגירושין, וצריכה להמתין מאז שלושה חודשים. **וזו** שנכתב הגט חודש לפני הגירושין, **זמן גיטה מוכיח עליה** מתי הגט נכתב, ומאותו זמן היא ממתנת שלושה חודשים. ולכן אחר חודשים היא תהא מותרת.

תניא כוותיה דרב, ותניא כוותיה דשמואל.

תניא כוותיה דרב: השולח גט לאשתו, ונשתהה שליח בדרך שלושה חודשים, אפילו הכי, **כשהגיע גט לידה, צריכה להמתין שלושה חודשים** מזמן הגירושין.

ו"לגט ישן"[15] — **אין חוששין, שהרי לא** ראינו **שנתייחד עמה** — ואין חוששין שמא בא עליה.

וכאן מתבאר, שרב, הסובר שמונין משעת הגירושין ולא מזמן כתיבת הגט, טעמו אינו משום החשש שמא בא עליה בעלה לפני הגירושין, כי זה נתבאר בברייתא שלא

---

15. כל גט שאחר כתיבתו בא הבעל על האשה, הגט פסול משום הולד שיולד לאחר מכן, כי יאמרו האנשים שהולד הזה אחרי הגירושין הוא נולד, ומזנות הוא נולד, ולכן פסלו חכמים מלגרש בגט כזה, והוא נקרא "גט ישן".

חוששים שמא בא עליה. ובהכרח, הטעם שרב פסל, הוא כמו שאמר רב נתן בר הושעיא לרבה, שתי נשים של אדם אחד שנתגרשו באותו יום, וזמן כתיבת גיטם שונה, ימצא שימתינו זו ב׳ חודשים וזו ג׳ — וזה דבר תמוה. ולכן סבר רב שלעולם מונין מהגירושין.

תניא כוותיה דשמואל: המשליש גט לאשתו ביד שליש, **ואמר** הבעל לשליש: **אל תתנהו לה אלא לאחר שלושה חודשים; משנתנו לה** את הגט, **מותרת לינשא מיד,** ואינה צריכה עוד לחכות שלושה חודשים של הבחנה. כי את חודשי ההבחנה סופרים משעת כתיבת הגט.

ולגט ישן, אין חוששין, שהרי לא נתייחד עמה.

רב כהנא ורב פפי ורב אשי עבדי — הנהיגו את הצורך בשלושה חודשי הבחנה, **משעת כתיבה,** כשמואל.

רב פפי ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי את שלושה החודשים **משעת נתינה** — כרב.

והלכתא משעת כתיבה, כשמואל.

איתמר —

בשנה השביעית נוהגת מצות שמיטה בעבודת הקרקע, ומצות שמיטת כספים, שנשמטים החובות הכספיים.

ונחלקו חכמים מהם החובות שנשמטים בשביעית:

יש הסובר [במסכת שביעית י א] שרק חובות של הלוואה נשמטים ולא חובות של הקפת החנות, או שכר שכיר, וכדומה.

ויש מי שסובר שכל חוב נשמט בשביעית.

חוב שנוצר ע״י חיוב של בית דין, הנקרא ״מעשה בית דין״, לדברי הכל אינו משמט. ולכך, חוב הכתובה שחייב הבעל לאשתו כשגירשה, לפי כולם אינו נשמט, כי הוא ״מעשה בית דין״.

אך בשעה שהתחיל הבעל לפרוע את כתובתה, והיינו, שכבר שילם לה חלק מהכתובה, נהיה החוב הנותר לחוב רגיל של הלואה, שנשמט בשביעית.

ובזה נחלקו האמוראים, **מאימתי כתובה** נחשבת לחוב רגיל של הלואה, **ומשמטת?**

רב אמר: משתפגום — שהתחילה להיפרע את כתובתה, וגם **תזקוף** — תעמיד את שאר חוב הכתובה כהלוואה — רק אז הכתובה נחשבת כחוב רגיל של הלואה, ומשמטת בשביעית.

ושמואל אמר: פגמה — התחילה ליפרע את הכתובה, **אף על פי שלא זקפה** — לא העמידה את הנשאר כחוב של הלואה — די בכך שמעתה חוב הכתובה הנשאר נחשב כחוב רגיל של הלואה, ומשמט בשביעית,

או **זקפה,** העמידה את הכתובה כחוב של הלוואה, **אף על פי שלא פגמה** — שלא התחילה ליפרע, די בכך להחשיב את חוב הכתובה כחוב של מלוה שנשמט בשביעית.

תניא כוותיה דרב. תניא כוותיה דשמואל.

תניא כוותיה דרב:

דתניא: **מאימתי כתובה משמטת? — משתפגום ותזקוף.**

אבל, אם **פגמה ולא זקפה,** או **זקפה ולא פגמה — אינה משמטת, עד שתפגום ותזקוף.**

ומפורש כרב שצריכים שני תנאים כדי שהכתובה תחשב כחוב של מלוה, ותישמט: **א.** שתתחיל ליפרע את הכתובה. **ב.** שתעמיד את הנשאר כחוב של הלוואה.

תניא כוותיה דשמואל:

דתניא: חיוב תשלומי אדם **שאונס** אשה, או חיוב תשלומי **קנס,** של אדם המוציא שם רע על אשתו, בשקר, שזינתה, וחיוב תשלומים של **פיתוי** — אדם שפיתה נערה בתולה, וחיוב של **כתובת אשה** —

שזקפן במלוה — אם העמידם כחוב של הלוואה, מעתה הם נחשבים לחוב של מלוה, **ומשמטין.**

ואם לאו, שלא זקפן במלוה, **אין משמטין.**

ומפורש בברייתא זו כשמואל, שהעמדה כחוב בלבד מספיקה להחשיב את חוב תשלום הכתובה כחוב של מלוה, ומשמטת.

ועתה מפרשת הגמרא מה הפירוש "תזקוף" במלווה:

מאימתי "נזקפים במלוה"? איך מעמידים את חוב הכתובה כחוב של הלוואה?

משעת העמדה בדין. משעה שהאשה תובעת את הכתובה בבית דין, נחשבת הכתובה כחוב רגיל של הלואה — כי נחשבת תביעתה כמי שהעמידה את חוב הכתובה כחוב רגיל של הלואה.

אמר שמואל: כתובה — כמעשה בית דין דמיא! משום שהחוב הזה לא תלוי ברצון האדם להתחייב בו, אלא בית דין מחייב כל אדם שנשא אשה להתחייב בחוב כתובה.

ונפקא מינה לכך שזה חוב של "מעשה בית דין":

מה, כמו **מעשה בית דין,** לא איכפת אם **נכתבין ביום ונחתמין בלילה,** אפילו שהלילה הבא אחר היום הוא תאריך אחר, אין זה "שטר מוקדם", שהיות ופסקו את הדין ביום, כבר יצא קול, ולכן לא איכפת לנו אם החתימה היתה בלילה שלאחריו.

אף כתובה, הנחשבת למעשה בית דין, **נכתבת ביום ונחתמת בלילה,** ואין כאן פסול של שטר מוקדם.

ומביאה הגמרא מעשה שהיה, שכך נהגו הלכה למעשה:

כתובתיה דרבי חייא בר רב, איכתוב ביום ואיחתום בלילה.

הוה רב התם, ולא אמר לחו ולא מידי — ולא פסל את הכתובה מדין שטר מוקדם של משנתנו.

ומקשינן: **לימא** רב, **כשמואל סבירא ליה,** שכתובה, כיון שהיא מעשה בית דין, אין בה חיסרון של "שטר מוקדם".

ודחינן: אין זו ראיה שרב סבר כשמואל. כי יתכן שלעולם רב חולק על שמואל, וסובר שכתובה מוקדמת — שנכתבה ביום

ונחתמה בלילה — פסולה.

ומה שרב לא מיחה בידם, משום **ש"עסוקין באותו ענין" הוו,** ומהכתיבה ביום עד החתימה בלילה דיברו בענין הכתובה. והעדים היו מזומנים לחתום עליה. ורק במקרה כזה, שהעדים היו מזומנים לחתום, ונתעכבו כי דיברו בענין הכתובה, אז יש קול כבר משעת הכתיבה, ושטר הכתובה כשר.

דתניא, אמר רבי אלעזר בר רבי צדוק: לא שנו במשנתנו שטר שנכתב ביום ונחתם בלילה פסול, **אלא כשאין עסוקין באותו ענין** מזמן כתיבת הכתובה עד החתימה עליה.

אבל עסוקים באותו ענין, מהכתיבה, ולכן נדחתה החתימה ללילה, השטר **כשר,** ומשום שיש קול מהכתיבה.

שנינו במשנה: **רבי שמעון מכשיר** גט שנכתב ביום ונחתם בלילה.

אמר רבא מאי טעמא דרבי שמעון קסבר כיון שנתן הבעל **עיניו לגרשה שוב אין לו פירות** מנכסי מילוג שלה וממילא אין שום חשש בגט כזה כי האשה תוציא מהבעל או מהלקוחות את הפירות משעת הכתיבה ובאמת זה דינה.

ולחשש שמא יחפה, פירשה הגמרא לעיל שרבי שמעון לית ליה חשש זה.

אמר ריש לקיש: **לא הכשיר רבי שמעון** גט שנכתב ביום ונחתם בלילה, **אלא לאלתר** שנכתב ביום ונחתם בלילה.

אבל מכאן ועד עשרה ימים, נכתב ביום אחד ונחתם אחרי עשרה ימים, **לא** הכשיר רבי שמעון, ומודה לרבנן.

יח-ב ומאי טעמא — כי **חיישינן שמא פייס.** שמא הבעל נתחרט מלגרשה, ובא עליה, והגט פסול מדין "גט ישן" [דהיינו גט שנכתב, ואחר כך בא עליה הבעל, או התייחד עמה,[16] והוא גט פסול].

ורבי יוחנן אמר: רבי שמעון הכשיר **אפילו מכאן ועד עשרה ימים,** על אף שהיו עשרה ימים בין הכתיבה לחתימה, הגט כשר. ורבי יוחנן לא חושש לחשש של ריש לקיש שמא פייס, משום **שאם איתא דפייס, קלא איתא ליה למילתא,** והדבר היה מתפרסם. ולכן כל עוד שאיננו יודעים שפייס ונתייחד עמה, הגט כשר, אפילו שהיו עשרה ימים בין זמן הכתיבה לחתימה.

איתמר: אמר לעשרה אנשים: **כתבו גט לאשתי!**

אמר רבי יוחנן: שנים חותמים **משום עדים, וכולם** — הנשארים, חותמים בגט רק **משום תנאי,** שנחשב הדבר שהבעל עשה תנאי, שאינו מגרש רק בתנאי שיחתמו אנשים אלו בגט, אך לא דרש שהם יהיו עדי הגט.

וריש לקיש אמר: כולם צריכים לחתום **משום עדים,** כי לכך הבעל התכוין.

ומקשינן: **היכי דמי?**

אילימא דלא אמר לחו הבעל "**כולכם**

---

16. עיין תוספות ד"ה שמא.

חיתמו", **והא תנן:** בעל ש**אמר לעשרה, כתבו גט לאשתי — אחד כותב, ושנים חותמין,** והשאר אינם צריכים לחתום כלל.

וקשה על רבי יוחנן וריש לקיש הסוברים שגם השאר צריכים לחתום, או משום תנאי או משום עדים.

ומתרצינן: **אלא** רבי יוחנן וריש לקיש דיברו בכגון **דאמר להו "כולכם** כתבו גט לאשתי", ולכן כולם צריכים לחתום. ובזה פליגי רבי יוחנן וריש לקיש מדוע הם צריכים לחתום. רבי יוחנן סובר שחוץ משני העדים, כולם הם משום תנאי. וריש לקיש סובר שכולם הם משום עדים.

והוינן בה: **מאי בינייהו?** הרי בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש כולם צריכים לחתום ואם כן מאי נפקא מינה

ואמרינן: יש שני "נפקא מינה" אם השאר חותמים משום תנאי או משום עדים.

א. **איכא ביניהו דחתים בי תרי מינהו** — שני העדים הראשונים, **ביומיה, ואינך** — שמונת האחרים חתמו **מכאן ועד עשרה ימים.**

מאן דאמר שהנשארים חותמים **משום תנאי,** הגט **כשר.** משום שהגט נכתב ונחתם באותו יום. והוא כשר [גם לרבנן שנכתב היום ונחתם למחרת פסול הכא כשר]. ומה שיש עדים שחתמו אחרי כמה ימים, הם אינם עדים, אלא הם תנאי בעלמא.

ומאן דאמר שהנשארים חותמים **משום עדים,** הגט **פסול,** ומשום גט מוקדם. כי הגט נכתב ביום אחד ועדיו חתמו אחר כמה ימים. ואפילו אם שני עדים חתמו ביום הכתיבה, הגט פסול, כיון ששאר העדים חתמו אחר כמה ימים, ואין קול לגט, וזה גט מוקדם, ופסול.

ב. **אי נמי** — איכא עוד נפקא מינה בין רבי יוחנן לריש לקיש, **כגון שנמצא אחד מהם** — מעשרת האנשים, **קרוב או פסול.**

למאן דאמר ששמונת הנשארים חותמים **משום תנאי,** הגט **כשר,** משום שכל כונתו שיחתמו עוד שמונה אנשים, אבל לא בתורת עדים, ולכן אפילו היה אחד מהם קרוב או פסול, הגט כשר, כיון שיש בו שני עדים כשרים.

ולמאן דאמר שגם שמונת האנשים האחרים חותמים **משום עדים,** הגט **פסול** — כי הקרוב או הפסול אינם כשרים לעדות, ואם העידו ביחד עם כולם, בטלה העדות של כולם, לפי הכלל שאם אחד מהעדים נמצא קרוב או פסול, בטלה עדות כולם.

ועתה מפרשת הגמרא את הנפקא מינה השניה:

במה דברים אמורים, כשחתמו הקרוב או הפסול באמצע או בסוף כל העדים. אבל **אי חתים בתחילה הקרוב או פסול** — לא ברור לנו שלרבי יוחנן יהיה הגט כשר, אלא יש בזה מחלוקת.

אמרי לה, כשר — כיון שיש כאן שני עדים כשרים, לא אכפת לן שהראשון הוא פסול, והוא חתם מדין התנאי, ואחריו חתמו שני העדים — מדין עדים.

ואמרי לה, פסול.

ומפרשת הגמרא את המחלוקת:

אמרי לה כשר, כיון ש**תנאי הוא,** לא איכפת לן היכן חותם הכשר והיכן הפסול, כיון שבין כל החותמים יש שני עדים כשרים, ולכן הגט כשר.

אמרי לה פסול, כיון שיש לגזור כאן לפסול בגלל ש**אתי לאיחלופי בשטרות דעלמא.** ויאמרו שעד קרוב או פסול כשר לחתום בשטרות דעלמא.

אך אם חתמו הפסולים באמצע הגט או בסופו, לא גזרו לפוסלו, משום שרק כאשר חתמו בתחילה, יאמרו אנשים שהעדים הראשונים חותמים בתורת עדים ולא יאמרו שהם מאלו שחותמים משום התנאי. וילמדו להכשיר קרוב או פסול בשטרות. ולכן גם לרבי יוחנן הגט פסול אז.

ההוא גברא **דאמר לחו לעשרה** אנשים: **כתבו גט לאשתי!**

חתום בי תרי מינהו ביומיה, שנים מן העשרה חתמו בו ביום, **ואינך** — שמונה האנשים הנשארים, חתמו **מכאן ועד עשרה ימים.**

אתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי, לשאול מה דינו של גט זה.

אמר ליה: גט מוקדם הוא זה, לפי שיש הבדל בין זמן הכתיבה לזמן החתימה של כל העדים. ואפילו הכי, הגט כשר, כי **כדאי,** ראוי **הוא רבי שמעון** — שהכשיר במשנה גט מוקדם, **לסמוך עליו בשעת הדחק.** וכאן מדובר שהלך המגרש לדרכו, או שהאשה נישאת, ובדיעבד נתיר גט מוקדם, כדעת רבי שמעון

יט-א

ומקשינן: **והאמר ריש לקיש: לא הכשיר רבי שמעון** גט מוקדם, **אלא** אם הוא ניתן לאשה **לאלתר.**

אבל אם הוא ניתן לה **מכאן, ועד עשרה ימים,** מזמן כתיבתו, **לא** הכשיר רבי שמעון, משום שחוששים שמא התפייס, ונתייחד עמה.

וכאן החתימות היו מכאן ועד עשרה ימים, ומדוע הכשיר רבי יהושע בן לוי כרבי שמעון? הרי גם לרבי שמעון הגט פסול, לדעת ריש לקיש!

ומתרצינן: **בההיא** מחלוקת, האם הכשיר רבי שמעון גם כשיש הפסק בין הכתיבה לחתימה עשרה ימים, רבי יהושע בן לוי **כרבי יוחנן סבירא ליה,** שלא חוששים שמא פייס. ואפילו אם יש הבדל בין הכתיבה לחתימה של עשרה ימים גם מכשיר רבי שמעון.

אך עדיין קשה לרבי יהושע בן לוי: **והאמר רבי יוחנן,** רק **שנים משום עדים,** וכולן — הנשארים, חותמים על הגט משום תנאי. ולדעה זו נתבאר בגמרא לעיל, שאם שנים חותמים באותו יום, והנשארים מכאן ועד עשרה ימים, הגט אינו גט מוקדם, כי שני העדים חתמו ביום הכתיבה, והנשארים אינם עדים. ואם כן קשה, מדוע רבי יהושע בן לוי הכשיר את הגט משום שטען כי בשעת הדחק אפשר לסמוך על רבי שמעון, והרי אפילו לרבנן הגט כשר, כי אינו גט מוקדם!

ומתרצינן: **בההיא** מחלוקת, האם כולם משום עדים, או השאר משום תנאי, רבי יהושע בן לוי **כריש לקיש סבירא ליה,** שכולם משום עדים, ואם כן הגט הוא גט

מוקדם, כי חלק מעדיו חתמו בריחוק זמן מיום הכתיבה. ולכן, הוצרך רבי יהושע בן לוי להכשיר את הגט, כי בשעת הדחק אפשר לפסוק כרבי שמעון, שמכשיר בגט מוקדם.[17]

מתניתין:

במשנה זאת מבוארים דיני כתיבת הגט:

בכל כותבים את הגט: **בדיו, בסם,** הוא חומר נוזלי המורכב מעפרות מתכת,[18] **בסיקרא,** צבע אדום המשמש כצבע מגן לעץ ולמתכות, **ובקומוס,** חומר המופק משרף האילן, **ובקנקתום.** והוא סוגי דיו שיבואר בגמרא.

ובכל דבר — בכל כתב **שהוא של קימא.**

אין כותבין את הגט: לא במשקין, ולא במי פירות, ולא בכל דבר שאינו מתקיים.

עד כאן מונה המשנה את סוגי הדיו, ומכאן ואילך עוסקת המשנה על מה כותבים את הגט:

על הכל כותבין: על העלה התלוש **של** עץ **זית.**

ועל הקרן של פרה, ואפילו הקרן מחוברת לגוף הפרה, אך דוקא אם **נותן לה את הפרה** עצמה. אולם אינו יכול לתלוש את הקרן, וליתן לה את הקרן בלבד, וכפי שיתבאר.

על יד של עבד, ודוקא אם **נותן לה את** כל **העבד.**

רבי יוסי הגלילי אומר: אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים — כגון עבד ובהמה. **ולא על האוכלים,** כגון עלה זית, שהוא מאכל בהמות.

גמרא:

עתה מבארת הגמרא את סוגי הדיו המוזכרים במשנה.

דיו, זה הנקרא "**דיותא**".

סם זה הנקרא "**סמא**".

סיקרא — **אמר רבה בר בר חנה: "סקרתא" שמה.**

קומום זה הנקרא "**קומא**".

קנקנתום — **אמר רבה בר בר חנה אמר שמואל:** זה "**חרתא דאושפכי**", הצבע השחור, שמשתמשים בו הסנדלרים ["אושפכי" הם סנדלרים].

שנינו במשנה: **ובכל דבר שהוא מתקיים.**

---

17. נמצא, שרבי יהושע בן לוי -
במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש האם כולם משום עדים או שנים משום עדים והשאר משום תנאי, פסק כריש לקיש, ולכן במקרה הנידון זה גט מוקדם.
ואילו במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בדעת רבי שמעון, האם הכשיר דוקא לאלתר או גם מכאן ועד עשרה ימים, סבר כרבי יוחנן, שרבי שמעון הכשיר גם מכאן ועד עשרה ימים. ולכן במקרה הנידון, הסתמך על רבי שמעון, אפילו כשחתמו מכאן ועד עשרה ימים.

18. ולדעת הרמב"ם סם הוא שם כולל לכל מיני הצבעים [עיין בפרושו למשנה בתחילת מסכת

והוינן בה: "כל", שהוא לשון ריבוי, **לאתויי מאי?** מה הוא בא לרבות?

ומשנינן: **לאתויי הא דתני רב חנינא: כתבו** את הגט **במי טריא**, מים ששורים בהם פרי, ומקבלים המים צבע מהפרי,[19] צבע **ואפצא** — מי גשמים עם עפצים, הגט **כשר**.

תני רבי חייא: כתבו את הגט **באבר** — אבק עופרת במים, **בשחור** — פחמין, **ובשיחור** — הוא חרתא דאושפכי המוזכר לעיל. הגט **כשר**.

איתמר: המעביר דיו שחור **על גבי סיקרא**, שהוא דיו אדום, **בשבת** —

רבי יוחנן וריש לקיש, דאמרי תרוויהו: חייב שתים חטאות: **אחת משום כותב** את הכתב החדש — השחור. **ואחת משום מוחק** את הכתב הישן — האדום.[20]

אבל אם כתב בשבת בדיו שחור **על גבי דיו** שחור, או אם כתב בשבת **בסיקרא** דיו אדום **על גבי סיקרא** דיו אדום, **פטור**. כי לכתיבה החדשה אין שום משמעות.

ואם כתב בשבת **בסיקרא** דיו אדום **על גבי דיו** שחור —

בזה נחלקו אמוראים: **אמרי לה חייב, ואמרי לה פטור.**

אמרי לה חייב, משום **שמוחק הוא** את הכתב התחתון השחור על ידי שמעביר עליו את הסיקרא.[21]

ואמרי לה פטור, משום שהוא מקלקל את הכתב התחתון השחור.

בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: עדים שאין יודעים לחתום, מהו שיכתבו להם אנשים אחרים את שמותיהם של העדים **בסיקרא**, בדיו אדום, **והעדים יחתמו** על הסיקרא בדיו שחור?

האם **כתב עליון** על כתב תחתון נחשב **כתב**, ויש כאן חתימות עדים. **או** כתב עליון על כתב תחתון **אינו** נחשב **כתב**, ואין כאן חתימת עדים.

אמר לו רבי יוחנן: כתב עליון על גבי תחתון, **אינו כתב.**

אמר לו ריש לקיש: **והלא לימדתנו, רבינו, שכתב עליון, כתב** הוא נחשב **לענין שבת**, שהרי אמרת הכותב בדיו שחור על גבי סיקרא חייב בשבת שתים, והנך סובר שכתב שחור על כתב אדום נחשב כתב, ומדוע זה לא נחשב כתב לגבי חתימות עדים?

אמר לו רבי יוחנן: **וכי מפני שאנו מדמין** — שאנו סבורים שזהו כתב, אך איננו

מגילה]

19. רש"י. ובשם מורו הסביר, שאלו מי גשמים, שהתלכלכו וקיבלו צבע.

20. אם כי רק ה"מוחק על מנת לכתוב" חייב, והרי הוא אינו מוחק על מנת לכתוב, אלא מוחק את הכתב התחתון במהלך כתיבתו עליו, בכל זאת יש לחייבו משום מלאכת מוחק, כי רק על ידי העלמות הסיקרא באמצעות כתיבת הדיו שעליו, ניכר היטב הדיו, ואילו היה נשאר כתב הסיקרא ניכר, לא היה כתב הדיו ניכר.

21. כי מלאכת מחיקה מתבטאת בביטול הכתב, וגם כאן הוא מבטל את הכתב התחתון.

בטוחים בכך, **נעשה מעשה** להקל להתיר ולומר שעדים יכולים כך לחתום? ולכן אמרתי שאין העדים יכולים לחתום כך, כי אינני בטוח שזהו כתב, וגם לענין שבת, איננו חייב להביא בפועל חטאת על כך, כי יש צד שאיננו חייב חטאת, ואם יביאנה, נמצא שעובר על הבאת חולין בעזרה, כי מי שאינו חייב קרבן חטאת אינו יכול להקדישו ולהביאו בנדבה.

איתמר: עדים שאין יודעים לחתום את שמם, כיצד יעשו?

רב אמר: מקרעין להם נייר חלק — חורטים להם בנייר את שמם, **והם ממלאים את הקרעים**, דהיינו, את מקום החריטה, **בדיו**.[22]

ושמואל אמר: יכתבו להם את שמם **באבר** — ישפשפו חתיכת עופרת בקלף הגט, ושיפשוף חתיכת עופרת בקלף משאיר עליו רישום שחור, ויעשו באמצעות השיפשוף את רישום שמות העדים, ועל רישום העופרת, יחתמו העדים עצמם, בדיו.[23]

ומקשינן: וכי **באבר סלקא דעתך** שאפשר לכתוב להם? הרי רישום העופרת זה כתב גמור, והכתיבה של העדים עליו בדיו לא תחשב כתב, כי היא כתב על גבי כתב גמור.

והראיה שרישום בעופרת נחשב לכתב גמור:

דתני רבי חייא: כתבו את הגט **באבר**, או **בשחור** — פחמין, או **בשיחור** — "חרתא דאושפכי" [וכפי שמבואר לעיל], הגט **כשר**. ומוכח שזה כתב, ואם כן, כיצד אמר שמואל שאפשר לכתוב לעדים באבר.

ומתרצינן: **לא קשיא.**

הא דאמר שמואל כותבים לעדים באבר, מדובר ברישום הנעשה **באברא**, בחתיכת עופרת ממש, ללא תערובת של מים. ורישום זה הוא כתב חלש, ואיננו נחשב לכתב, ולכן העדים שחותמים עליו, נחשבת כתיבתם לכתב.

ואילו **הא** דאמר רבי חייא, שאפשר לכתוב גט באברא, כוונתו **במיא דאברא**, מים ששרו בהם עופרת, ובהם כותבים הכתב חזק, שהוא כתב גמור. ועל זה ודאי אי אפשר להחתים עדים.

רבי אבהו אמר: יש עצה לעדים שאין יודעים לחתום, שיכתבו להם את שמם **במי מלין**, מי עפצים, שאינם נחשבים לכתב.

ומקשינן: **והתני רבי חנינא: כתבו** לגט **במי טריא ואפצא** — במי גשם או בעפצים, הגט **כשר!**

ומוכח שמי עפצים נחשבים כתב גמור, ואיך

---

22. רש"י. והר"ח תמה על ביאורו, שהרי החריטה עצמה נחשבת לכתב! ולכן הוא מבאר, שעל הגט עצמו אנו לא עושים דבר, אלא קורעים להם
צורת שמם בגליון נייר אחר, ומניחים אותו על קלף הגט, והם ממלאים את חלל מקום הקרעים בדיו.

23. שיטת רש"י היא, שכתב נחשב רק דבר הנכתב כעין דיו על הקלף, ולא שיפשוף בקלף, המשחיר את הקלף כתוצאה מהשיפשוף [תוספות רי"ד בשיטת רש"י].

אמר רבי אבהו שנכתוב לעדים את שמם במי עפצים? הרי זה יהיה כתב גמור ומה שיכתבו על זה אינו כלום!

ומתרצינן: **הא** דאמר רבי אבהו, שנכתוב לעדים במי מילין, מדובר **דאפיץ** הקלף, וכפי שיבואר.

והא דאמר רבי חנינא שאפשר לכתוב גט עם מי מילין, מדובר בקלף **דלא אפיץ**, שאינו מעובד בעפצים, ולכן כתב של מי עפצים ניכר עליו.

וטעם החילוק הוא: קלף המעובד בעפצים, אין כתב של מי עפצים ניכר עליו, משום **שאין מי מילין** ניכרים **על גבי מי מילין** אחרים.

רב פפא אמר עצה אחרת לעדים שאין יודעים לחתום, שיכתבו להם את שמם **ברוק**.

וכן אורי ליה רב פפא לפפא תוראה — כך הורה רב פפא לסוחר שוורים בשם "פפא", שיכתבו לעדים את שמם ברוק, ועל זה העדים יחתמו.[24]

ואמרינן: **והני מילי** שעושים את העצות האלו, זה דוקא **בגיטין**, ומשום עיגונא מקילים לקבל עדים בצורה כזו. **אבל בשטרות** ממון, **לא**. כי בעל השטר יכול לחזר אחר עדים אחרים, ולא צריך להקל ולחתום בעדים כאלו.

דההוא גברא **דעבד עובדא** בעדים שלא ידעו לחתום **בשאר שטרות** באחת מהצורות הנזכרות, **ונגדיה** — העניש **רב כהנא**.

תניא כוותיה דרב: יט-ב

עדים שאין יודעים לחתום, מקרעין להם נייר חלק, וממלאים את הקרעים דיו. ומוכח כרב.

ומביאה הגמרא גם את המשך הברייתא ההיא:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שקורעין להם את הנייר, **בגיטי נשים**, ומשום עיגונא. **אבל בשחרורי עבדים, ושאר כל השטרות — אם יודעים לקרות ולחתום, חותמין. ואם לאו, אין חותמין.**

ומקשינן: מדוע הזכיר רבן שמעון בן גמליאל בדבריו "אם יודעים לקרות"?

"**קריה**" — **מאן דכר שמיה**!? מי דיבר בעדים שאינם יודעים לקרוא?

רש"י. והר"ח תמה על ביאורו, כי החריטה עצמה נחשבת לכתב! ולכן הוא מבאר שעל הגט עצמו אנו לא עושים דבר, אלא אנו קורעים להם את שמם בתוך נייר אחר, ויוצרים חלל בנייר האחר כצורת חתימתם, ומניחים את הנייר הזה על גבי קלף הגט, והם ממלאים את החלל שבנייר דיו, ונמצא שהעדים כותבים על הגט עצמו.

וכדי להתגבר על החסרון במילוי החתימות בקרעים שנעשו על ידי אנשים אחרים ואין זה דוגמת חתימתם של העדים החותמים, יש לעשות את הקרעים רחבים, ואין העדים ממלאים אותם לגמרי בדיו, אלא משרטטים בהם את הצורה של החתימה שלהם. ירושלמי, הובא בראשונים.

24. נמצאו בידינו ארבע שיטות איך לכתוב לעדים את שמם כשאינם יודעים לכתוב

ומתרצינן: **חסורי מחסרא** בלשון הברייתא, **והכי קתני** בה:

עדים שאין יודעים לקרות, קורין לפניהם אנשים אחרים את תוכן השטר, ואז הם **חותמין.**[25]

ושאין יודעים לחתום — מקרעין להם נייר חלק.[26]

ואמר לו רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים, בגיטי נשים.

אבל שחרורי עבדים ושאר כל השטרות — אם יודעין לקרות ולחתום, חותמין. ואם לאו, אין חותמין. לפי שסובר רבן שמעון בן גמליאל שהפתרון בעדים שאין יודעים לקרות — שיקראו לפניהם — זה רק בגט, ולא בשאר שטרות. וכן עדים שאין יודעים לחתום — שמקרעין להם את הנייר — זה דוקא בגט, ולא בשאר שטרות.

אמר רבי אלעזר: מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל, שאף על פי שבשאר שטרות סובר שרק עדים שיודעים לקרוא ולחתום, קוראים וחותמים, אפילו הכי בגיטין התיר בעדים שאינם יודעים לקרוא — שיקראו לפניהם, ובעדים שאינם יודעים לחתום, שיהיו מקרעין לפניהם את הנייר?

משום **שלא יהו בנות ישראל עגונות,** לכן הקיל רבן שמעון בן גמליאל בגיטין.

אמר רבא: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

ורב גמדא משמיה דרבא, אמר: אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

ומקשינן: **ואלא כמאן? — כרבנן?** ואפילו בשאר שטרות קוראים לפני עדים שאין יודעים לקרוא, ומקרעין את הנייר לעדים שאין יודעים לחתום?

והא החוא דעבד עובדא, שרצה להחתים עדים שלא ידעו לחתום, והקיל שיהיו מקרעין לפניהם את הנייר, וזה היה **בשאר שטרות, ונגדיה** והלקהו **רב כהנא.** ומוכח שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, שרק בגיטין יש את הקולות האלו.

ומתרצינן: **תרגמא** — תתרגם [תעמיד] את מה שאמר רב גמדא משמיה דרבא שאין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, **אקריאה** — לגבי עדים שאינם יודעים לקרוא, שבזה אנו

א. לרב, מקרעין להם את הנייר.

ב. לשמואל, כותבין להם באברא.

ג. לרבי אבהו, כותבין להם במי מילין על קלף מעובד במי מילין.

ד. לרב פפא, כותבין להם ברוק.

25. ואין כאן חסרון של "עד מפי עד", שפסול לעדות, היות ואין זה אלא בירור, שיודע העד החותם מפי אנשים אחרים מה נכתב בשטר, אך אין הוא מעיד על המעשה עצמו על סמך עדות ששמע מפיהם, אלא על סמך מה שראה בעצמו את מעשה הקנין או ההלואה או שנוכח לדעת את דעת המתחייב בשטר. ראשונים.

26. לפי זה, תנא קמא דיבר על שני נושאים:

א. עדים שאין יודעים לקרוא — קוראים לפניהם.

ב. עדים שאין יודעים לחתום — מקרעין להם נייר.

וסובר תנא קמא, שגם בגט וגם בשטר אפשר לעשות כן.

מקילים כרבנן, שבין בגיטין ובין בשאר שטרות אם העדים אינם יודעים לקרוא קוראים לפניהם. אבל לגבי עדים שאין יודעין לחתום, בזה נפסק כרבן שמעון בן גמליאל, שרק בגיטין אנו מקילים לקרוע לפניהם נייר.

ולכן נגדיה רב כהנא, לאדם שקרע נייר לעדים שאין יודעים לחתום בשאר שטרות.

רב יהודה כשהיה זקן ועיניו כהות — אם היה צריך לחתום על שטר, היה **מצטער** ו**קרי** מה שכתוב בשטר, **וחתים** על השטר.

אמר לו עולא: לא צריכת להתאמץ ולקרוא.

דהא רבי אלעזר, מרא דארעא דישראל, קרו קמיה — מה שכתוב בשטר, **וחתים** מבלי לקרוא בעצמו.

וכן **רב נחמן, קרו קמיה ספרי דייני, וחתים** מבלי לקרוא בעצמו.

ואמרינן: מה שאפשר לחתום על שטר בלי לקרוא בו, ולסמוך על מה שהקריאו לו, הוא **דווקא** אצל **רב נחמן,** שהיה דיין ואדם חשוב, **וספרי דייני** — סופרים מומחים, הם הקריאו לו, **דאית לחו איומתא** — פחד מרב נחמן. וודאי הם לא ישקרו לרב נחמן, ויאמרו בדיוק מה כתוב בשטר.

אבל אפילו **רב נחמן וספרי אחריני** — סופרים סתם.

או **ספרי דייני** — סופרים מומחים, ומקריאים ל**איניש אחרינא** — **לא** ניתן לסמוך ולומר שהם ודאי יקראו אמת — מה שכתוב בשטר. אלא דוקא אם יש צירוף, של סופרי הדיינים, שמקריאים לאחד כמו רב נחמן, אז אפשר להסתמך ולחתום על פי המקריאים.

רב פפא, כי הוה אתי לקמיה שטרא שנכתב על ידי **פרסאה, דעביד** — שנעשה **בערכאות של כותים,** ושטר ממון כזה נתבאר לעיל בדף י ב שהוא כשר. אך רב פפא לא ידע לקרוא מה כתוב בשטר, כיון שהוא היה כתוב בפרסית.

אז היה רב פפא **מקרי לחו,** קורא **לשני כותים, זה שלא בפני זה** — כדי שלא יתאמו ביניהם לומר לו מה כתוב בשטר. וגם מה שהיה שואל אותם, היה **ב"מפיה לפי תומו",** שגלגל עמם בדברים אחרים, עד שסיפרו לו לפי תומם מה כתוב בשטר, **ומגבי ביה** בשטר **ממשעבדי.**

אמר רב אשי: אמר לי רב הונא בר נתן, הכי אמר אמימר: האי שטרא פרסאה, שנכתב בלשון פרסית, **דחתימי עליה סהדי ישראל — מגבינן ביה** בשטר **ממשעבדי!**

ומקשינן: איך נסמוך על עדים אלו? **והא** העדים **לא ידעי למיקרי!** כי השטר כתוב בפרסית.

ומשנינן: **בדידעי** העדים לשון פרסית.

ומקשינן: **והא בעינן** בשטר **כתב שאינו יכול להזדייף,** ובשטר פרסית מסתמא **ליכא** כתב זה.

ומשנינן: **בראפיצן.** השטר עובד בעפצים, ועל ידי כך אינו יכול להזדייף

ומקשינן: **והא בעינן** לקיים בשטר את הדין **שצריך לחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה, וליכא** בשטר הזה!

ומשנינן: **בדמהדר.** בשורה אחרונה של השטר חזרו על כל ענינו של שטר.

ומקשינן: אם כן, שנעשה הכל כדין, פשיטא שזה שטר כשר, ומה בא אמימר לחדש?

ואלא, מאי קא משמע לן, שמא תאמר, שבא אמימר להשמיענו **דכל לשון כשר** בשטר — גם זה לא חידוש.

כי **תנינא** לקמן: **גט שכתבו עברית, ועדיו יונית.** או גט שכתוב **ביונית ועדיו עברית, כשר.**

ומשנינן: **אי מהתיא** — מהמשנה לקמן, **הוה אמינא,** הייתי אומר, היכן כשר השטר שנכתב בלשון יונית, **הני מילי בגיטין,** ומשום תקנת עגונות. **אבל בשאר שטרות, לא** הכשירו חכמים בכל לשון. קא משמע לן אמימר שגם שטר רגיל כשר בכל לשון.

אמר שמואל: נתן לה — לאשתו **נייר חלק, ואמר לה: הרי זה גיטך!** הרי היא **מגורשת.** ומשום **שחיישינן שמא במי מילין כתבו,** ונבלעו מי העפצים בנייר, בלי להשאיר רישום הנראה לעין, ויש כאן גט בלתי נראה.

מיתיבי לשמואל מברייתא בתוספתא [פרק ו], דתניא: אמר לאשתו **הרי זה גיטך, ונטלתו, וזרקתו לים או לאור** — לאש, **או לכל דבר האבד** — המאבד את הגט.

וחזר הבעל **ואמר** אחרי שהגט הושמד: **שטר פסים הוא,** או **שטר אמנה הוא!** ומעולם זה לא היה גט.[27]

והבעל טוען עתה שנתן לאשתו שטר כזה, ולא גט.

הדין הוא שהאשה **מגורשת,** היות **ולא כל הימנו,** אין בכוחו, אחרי שאמר בתחילה "הרי זה גיטך", לחזור ולומר שזה לא היה גט, **ולאוסרה** להנשא לשוק.

והשתא מדייקינן מהברייתא הזו נגד שמואל:

טעמא דאיכא כתב — והוא טוען שזה לא כתב של גט אלא שטר פסים, אז היא מגורשת, כמו שהחזקנו עד שבא ואמר שזה הוא גט.

הא ליכא כתב, אם נתן לה רק נייר חלק, והוא מראהו וטוען שלא מסר לה גט אלא נייר חלק, ודאי היה נאמן לומר שלא מסר לה גט, **ולא** היינו מחזיקים אותה כמגורשת.

כי אם גם במקרה כזה הוא לא נאמן, והיינו מחזקים אותה כמגורשת, היה לתנא לנקוט חידוש יותר גדול, שאפילו כשטוען על נייר חלק, ואומר כך זה היה מעולם, ולא מסרתי לה גט, גם כן לא מאמינים לו, אלא אנו נוקטים שבתחילה זה היה גט, ומה שמראה עכשיו נייר חלק, כי הכתב דהה ונעלם.

וכיון שהתנא לא נקט מקרה של נייר חלק, מוכח שבמקרה כזה הבעל נאמן, כי זה צד רחוק לומר שהכתב דהה. ולכן מאמינים לבעל שמעולם לא היה זה גט.

ואם כן, קשה לשמואל, שאמר אם יש נייר

---

27. שטר פסים פירושו, שטר שאדם רוצה לפייס את חבירו, ומרשה לו לכתוב עליו שטר חוב שהוא חייב לו, כדי שיראה חברו עשיר.
שטר אמנה פירושו, כתבו המלוה שטר

חלק ואומר שזה גט, נאמן. והרי זה רחוק לומר שהיה כתב ודהה. ומדוע נאמר שודאי שיש כאן גט.

ומתרצינן: **כי קאמר שמואל** שנאמן לומר שזה היה גט, **דבדקינן ליה במיא דנרא** — מים מיוחדים שגורמים לאותיות להפלט מהנייר ולהיראות — ובודקים במים האלו: **אי פליט** — **פליט**, וזה גט. **ואי לא פליט**, בהכרח **שלאו כלום הוא!**

ומקשינן: **וכי פליט, מאי הויז?** מדוע אנו נוקטים שזה גט ודאי?

הרי יתכן שרק **השתא הוא דפליט**, ובזמן נתינת הגט האותיות היו בלועות, וזה לא נחשב לגט.

ומשנינן: **שמואל נמי, חיישינן** שהיא מגורשת **קאמר**. ומשום שזה ספק אם בשעת נתינת הגט היו האותיות ניכרות או שהם כבר דהו, ואינה מגורשת.[28]

אמר רבינא: אמר לי אמימר, הכי אמר מרימר משמיה דרב דימי: הני בי תרי, דיהיב גיטי קמייהו, והם עדי המסירה, **צריכי למיקריה** את הגט.

מיתיבי מדברי הברייתא בתוספתא שנזכרה לעיל:

הרי זה גיטך, ונטלתו וזרקתו לים או לאור — לאש, **או לכל דבר האבד** — שמאבד את הגט, **וחזר ואמר**, אחר שהגט נאבד: **שטר פסים הוא, או שטר אמנה הוא**, ומעולם זה לא היה גט — אינו נאמן, והאשה **מגורשת, ולא כל הימנו** לומר שזה לא היה גט, **ולאוסרה** משום אשתו.

ומהברייתא הזו קשה על מה שאמר מרימר, שעדי מסירה צריכים לקרוא את הגט, כי בברייתא מבואר שיש ויכוח מה היה כתוב בשטר, גט או שטר פסים.

ואי אמרת צריכי העדים **למיקריה** את הגט, אם כן, **בתר דקריוה** את הגט, **מי מצי אמר לה הכי**, שזה לא גט, אלא שטר פסים!? הרי העדים קראו ונוכחו שזה גט.

ומתרצינן: **לא צריכא** — כאן מדובר, **דבתר דקריה**, אחר שקראו העדים את הגט, **עיליה** הבעל את הגט **לבי ידיה**, לבין ידיו תחת בגדיו, **ואפקיה** — וחזר והוציאו — ומסר לה את הגט, מבלי ששבו העדים וקראו מה מסר לה.

והדין הוא שהיא מגורשת. כי אנו נוקטים שמסר לה את הגט ולא שטר פסים.

והחידוש הוא — **מהו דתימא, חלופי חלפיה**, ואחרי שקראו את הגט החליף ומסר לה שטר פסים. **קא משמע לן** — שאנו תולים שהוא לא החליף, אלא מסר לה גט.

ההוא גברא, דזרק לה גיטא לדביתהו לביני דני — לבין החביות. וכשהלכו לחפש את הגט, **אשתכח מזוזתא**, נמצאה שם מזוזה, ולא גט.

שפלוני לווה ממנו כסף, אך עדיין לא לווה, והאמינוהו שיהא בידו של המלוה — והמלוה לא יתבע את הלווה עד שילוה לו את הכסף.

28. הרמב"ן מבאר כי ההוא אמינא של הגמרא בדברי שמואל היתה, שהבעל נאמן לומר על נייר חלק שהוא גט, זאת, אפילו אם אינו ירא

אמר רב נחמן: מזוזתא ביני דני, בין החביות, **לא שכיחא.**

ואם היא נמצאה שם, כנראה שזרק הבעל את המזוזה הזאת , ולא גט זרק לה, ואינה מגורשת.

והני מילי שאינה מגורשת, כי אנו תולים שהבעל זרק לה מזוזה, **דאשתכח** שם **חדא** מזוזתא.

אבל, אם נמצא שם **שנים** או **שלוש** מזוזות, האשה מגורשת. כי אז אנו נוקטים שהבעל זרק לה גט ולא מזוזה. ומה שנמצאו שם מזוזות, אנו אומרים, כי כמו ששתי המזוזות שנמצאו שם ודאי היו שם משכבר, כי אפילו אם נאמר שהבעל זרק לה מזוזה, הרי הוא זרק רק מזוזה אחת, ובהכרח חייבים אנו לומר ששתי המזוזות האחרות היו שם עוד מקודם. **ומדהא,** שתי המזוזות, **הואי** היו שם - **הא,** המזוזה השלישית, **נמי הואי.** וכל שלושת המזוזות היו שם משכבר, והבעל זרק לה גט ולא מזוזה. ומה שאנו לא מוצאים את הגט, סיבת הדבר היא, כי **גיטא,** עכברים **שקלוה** — לקחוהו.

החוא גברא, דעל לבי כנישתא. שקל ספר תורה, יהיב לה את ספר התורה — **לדביתהו** — לאשתו, **ואמר לה: הא גיטך!**

אמר רב יוסף: למאי ליחוש? הרי ודאי הדבר שאינה מגורשת, ואין כל סיבה לחשוש שזה גט.

ואי משום מי מילין, ונחשוש שמא כתב לה גט במי מילין, שאין רישומם ניכר, על הצד החיצוני של הקלף של ספר התורה, והם נבלעו בקלף, והגט אינו ניכר.

אין זה חשש, כי גם אם כתב גט על צידו החיצון של הספר תורה במי מילין, אין זה גט, היות **ואין מי מילין** נחשבים לכתב **על גבי מי מילין.**

וספרי התורה, בזמנם, היו מעובדים בעפצים, ואם כתב עליהם במי מילין, אין זה כתב. ולכן, אין חשש שיש כאן גט נסתר שנכתב במי מילין.

אי משום כריתות דאית בה, שכתובה כ-א בתורה פרשת גירושין, ותעלה בדעתך לומר כי יש לנו לחוש כי כשאדם נותן לאשתו את פרשת הגירושין הכתובה בתורה, לשם גירושין, היא תהיה מגורשת [אף על פי שלא כתב בה את שמו ואת שמה].[29]

גם חשש זה אינו חשש, כי **הא בעינא "וכתב לה",** וכבר דרשו חכמים "וכתב לה", **לשמה.** והכתיבה של ספר תורה לא נכתבה לשם גירושיה של אשה זו.

וכי תימא, ליחוש דילמא נכתב לשמה, כאשר **אקדים** הבעל בזמן כתיבת ספר התורה, **ויהיב ליה זוזא לספרא מעיקרא,** שילם הבעל לסופר כדי שיכתוב את פרשת הגירושין שבתורה לשם גירושי אשתו.

שנכחישהו, ומוכיחה הגמרא מהברייתא שרק אם יש כתב, שאפשר להכחישו, רק אז אפשר לסמוך על הבעל. ומתרצת הגמרא שגם בנייר חלק אפשר לבודקו אם כתוב בו גט.

29. מהר"ם שיף.

עדיין אין כאן חשש גט! כי **הא בעינן** שיהא כתוב בגט **שמו ושמה, שם עירו ושם עירה, וליכא** בספר התורה את שמותיהם, ובודאי אין זה גט, ואין מה לחשוש לגירושין, ופשיטא שאינה מגורשת.

ומקשינן: **ורב יוסף**, שאמר "הנותן ספר תורה לאשתו, אינה מגורשת", **מאי קא משמע לן?** הרי זה פשיטא, כי אין מה לחשוש לגט כלל!

ומתרצינן: רב יוסף בא לחדש, **שאין מי מילין** נחשבין לכתב **על גבי מי מילין**. ולכן אין לחשוש שמא אירע שתחילה כתב בגב הספר תורה גט במי מילין.

כי אפילו אם כתב זאת, אין זה כתב, כיון שספר תורה מעובד בעפצים.

אמר רב חסדא: גט שכתבו שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס שנית, על כל אות ואות, בכוונה **לשמה, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן**, אם הוא נהיה כשר לגירושין בכך.

דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם בספר תורה, וטעה, **ונתכוין לכתוב** "**יהודה**".

וטעה בכתיבתו, **ולא הטיל בו דל"ת** ביהודה, אלא כתב את שם ה'. והרי השם נכתב שלא בכוונה, שאינו כשר — **מעביר עליו קולמוס** שנית, בכוונה לשם קדושת השם, **ומקדשו, דברי רבי יהודה.**[1]

וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר!

הרי שנחלקו חכמים ורבי יהודה אם כתב חדש שנכתב על גבי כתב ישן נחשב כאילו הוא כותב עתה מחדש או לא,[2] והוא הדין לגבי גט.

אמר רב אחא בר יעקב: דלמא לא היא. אין הכרח שהם חולקים גם לגבי גט.

אלא, **עד כאן לא קאמרי רבנן התם**, שהשם אינו כשר, אלא משום **דבעינא** "**זה אלי ואנוהו**", שמשמעו: צריך להתנאות לפני ה' במצוות, **וליכא**, ושם כזה אינו כתוב בצורה נאה.[3]

---

1. לכאורה קשה, הרי הוא מוחק את השם התחתון!? אלא שמכאן ראיה, כי שם שלא נתקדש בכתיבה, אין בו איסור מחיקה. הגהמ"י פ"ו מהל' יסוה"ת הובא בכתבי הגר"ח.

ובפני יהושע כתב להיפך, דהא דאמרו חכמים "אין זה מן המובחר", היינו, כי על אף שספר התורה פסול, מכל מקום לענין מחיקה יש עליו קדושה, שאסור למוחקו.

2. ומה שאמרו חכמים "אין זה מן המובחר", דמשמע שרק מן המובחר אינו, אבל בעלמא יש לו דין כתב, לשיטתו של רבי יהודה אמרו זאת, שאף לשיטתך, על כל פנים, אינו מן המובחר. רשב"א בשם ירושלמי.

3. דנו האחרונים, האם לרבנן הוא רק לכתחילה, כמו בכל המצוות, ש"ואנוהו" אינו לעיכובא, או שגם בדיעבד פסול בספר תורה.

והחת"ס ריש פרק לולב הגזול כתב דלגבי ספר תורה לדברי הכל זה מעכב, ד"זה אלי" פירושו שבקדושת "אלי", דהיינו כתיבת השם, יהיה באופן של "ואנוהו".

והמג"א לג ז כתב, הא דאינו "ואנוהו", היינו משום דמיחזי כמנומר. וכתב הרע"א בתשובה סי' ע' דלפי זה, גם אם הכתב הראשון היה לשמה, על ידי העברת קולמוס עליו הוי כמנומר.

אבל הכא, בגט שאינו ענין של מצוה, **לא.** אלא, אף חכמים יודו שהוא כשר[4] בהעברת קולמוס לשמה.[5]

אמר רב חסדא: יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטי דעלמא! כל הגיטין שבעולם, אני יכול לפוסלם.

אמר ליה רבא: מאי טעמא?

אילימא משום דכתיב "**וכתב** לה ספר כריתות, ונתן בידה", ומשמע שהבעל צריך ליתן את הגט משלו,[6] **והכא איהי קא כתבה לה,** כי המנהג הוא שהאשה משלמת את שכר סופר הגט, לפי שכך תקנו חכמים, שהאשה תשלם לסופר עבור כתיבת הגט, כדי שהבעל לא יוכל לעגן את אשתו על ידי אי תשלום השכר לסופר, וממילא נעשה הגט שלה, ולכן הוא אינו כשר, כי הגט צריך להיות משל הבעל.

הלא אין בזה טעם לפסול את הגט!

שהרי, **ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן!**[7] חכמים הקנו לבעל את הכסף שהאשה משלמת לסופר, שהרי בכוחם לעשות זאת מדין "הפקר בית דין הפקר",[8] הרי כאילו הבעל שילם לסופר, והגט הוא שלו.[9]

---

4. קשה, הרי לעיל [יט א], מבואר בגמרא שדיו על גבי דיו לא הוי כתיבה לגבי שבת, וכל שכן לגבי גט, כמבואר התם. ויש לומר, שאני הכא, דעל ידי הכתב השני הוא מתקן יותר מהראשון, שהראשון היה שלא לשמה והשני לשמה, הלכך חשיב כתב. אבל דיו על גבי דיו, שניהם שוים, ולא תיקן השני יותר מהראשון. תוס' ד"ה דיו יט א.

5. כתב בספר התרומה, כי רק לענין לשוויי לשמה מהני העברת קולמוס. אבל היכא דהכתב התחתון הוי חק תוכות, דלא הוי כתב כלל, לא מהני העברת קולמוס לאשוויי כתב.

ובכתבי הגר"ח מבאר החילוק, שלענין חסרון של "חק תוכות", לא מהני הכתב העליון, משום דבאמת הכתב העליון אינו אלא כמתקן את הכתב התחתון, וזה גופא שמתקן את הכתב התחתון על ידי כתב העליון, מיקרי כמו ש"חק תוכות" לענין כתב התחתון. מה שאין כן לענין לשמה, דגוף הכתב שפיר חשיב כתב, אלא שחסר לשמה, זה אפשר לתקן על ידי כתב העליון. דלענין לשמה מהני גם חק תוכות, ונחשב שכל הכתב נעשה לשמה.

6. ואין לפרש כפשוטו, משום עצם הכתיבה, דהכתיבה אינה מוטלת על הבעל כדמוכח לקמן בפרקין. והא דכתיב "וכתב" לא קאי אבעל אלא אסופר. לקמן כב ב תוס' ד"ה והא.

והנתיה"מ רס"י קצ"א הביא מנמו"י בב"ב פ' ג"פ לפרש, ש"וכתב" משמע שהבעל מכתיבו דהיינו שנותן שכר הסופר, וכשהאשה נותנת שכר הסופר הרי היא מכתיבתו.

7. כך הוא האמת. ולשון "דלמא", נקט משום כבודו של רב חסדא. רמב"ן.

8. קשה לשיטת המחנ"א הל' קנין משיכה סי' ב, ועוד אחרונים, הסוברים שיש כח ביד חכמים רק להפקיר ממון של אדם, אבל לא להקנות את הממון הזה לאדם אחר, והרי כאן צריכים בי"ד, גם להפקיר ממנה וגם להקנות לבעל כדי שיהא "ונתן". ואין לומר שהבי"ד הוציאו מידה, ונעשה הפקר, והבעל זוכה מן ההפקר. כי מלשון "אקנו ליה רבנן" משמע שחכמים עשו הקנין. מהר"ץ חיות.

9. ולכן כותבים בסוף הגט "כדת משה וישראל", משום שלפני כן כתוב "ודין די יהוי ליכי מינאי

ואלא שמא תאמר, שלכן כל הגיטין פסולים,**למשום דכתיב** "**ונתן** בידה", ומשמע שיהא הגט בר "נתינה", כלומר שוה פרוטה, **והכא, לא יהיב לה מידי,** שנייר הגט אינו שוה פרוטה!

גם זה אינו טעם לפסול.

כי **דילמא** "ונתן" — **נתינת הגט היא!**[10] ואין במשמעו שיהא הגט שוה פרוטה!

תדע! דשלחו מתם, הוראה מארץ ישראל לבבל: **כתבו** לגט **על איסורי הנאה, כשר.**

והרי איסורי הנאה אינם שווים כלום. ומוכח, שאין צריך שיהא הגט שוה פרוטה.

גופא: שלחו מתם: כתבו על איסורי הנאה כשר. (11)

אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא כן במשנתנו: על הכל כותבין, **על העלה של זית,** על אף שאינו שוה כלום. והוא הדין לאיסורי הנאה.

ודחינן: **דילמא שאני עלה של זית, דחזי לאיצטרופי.** שאמנם אינו שוה פרוטה, אך הוא ראוי להצטרף יחד עם הרבה עלים,

---

ספר תרוכין", ומשמע שהגט הוא של הבעל, ולכאורה אינו שלו, שהרי היא נותנת שכר הסופר, ולכן מסיימים ב"כדת משה וישראל", שעל פי דת משה וישראל הגט הוא שלו, שהקנו לו רבנן. וכמו שכתבו התוספות, שהנהיגו לומר בקידושין "כדת משה וישראל" משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולפעמים הפקיעו חכמים את כסף הקידושין על ידי הפקר בי"ד, כמו כן לענין הגט. פני יהושע.

10. פירוש, שאין ענין זה כתוב בדיני ממונות כדי שתהא משמעותו של "ונתן" נתינת ממון, אלא נתינת הגט היא, ולמילתיה אתיא. רמב"ן.

וגדולה מזו מצינו בפרשת אחרי: "ונתן אותם על ראש השעיר החי". רש"ש.

11. ואפילו באותם שטעונין ביעור. ולא אמרינן "כתותי מיכתת שיעוריה", דזה אמרינן דוקא בדבר הצריך שיעור, כגון שופר ולולב. אבל גט, לא צריך שיעור. מיהו למאן דאמר "כל העומד לישרף כשרוף דמי", לא הוי גט, דכ"ליתנייהו" דמי. ר"ן עפ"י גירסת הג' רבי אלעזר, אהעל זה סי' קכ"ד ס"א.

וכתב הקצוה"ח סי' ר' סק"ה, שאף על גב דליכא תורת זכיה כלל באיסורי הנאה, מכל מקום היא מגורשת, היות ובגט לא בעינן שתזכה בדרך זכיה והקנאה, שהרי מהני אף בעל כרחה, ואין זכיה בעל כרחה. אלא בעינן רק "ונתן בידה", אעפ"י שאינה זוכה בו.

והקשה הגרש"ש, מאי שנא מהרי זה גיטך והנייר שלי, שמבואר לקמן בעמוד ב שאינה מגורשת, והרי גם כאן נשאר הנייר של הבעל, משום דאין זכיה באיסורי הנאה.

ובקהילות יעקב סי' ח' תירץ, שדוקא במשייר הנייר לעצמו, שמצד הבעל היא מעוכבת מלזכות בו, אז לא חשיבא נתינה. אבל היכא שמצד נתינתו אין עיכוב, שהוא נותן לה הנייר במתנה גמורה ומוחלטת, רק שמצד החפצא או מצד האשה [כשהוא בעל כרחה] אינו בתורת קנין, התם מיקרי שפיר נתינה, כיון שעל כל פנים, הוא מצידו, נתן לה את הנייר בהחלט.

ועוד יש לומר, שגם כשמגרשה בעל כרחה או באיסורי הנאה, מכל מקום שפיר קונה האשה את הגט ממילא. כי התורה זיכתה לה אותו בעל כרחה, מדחזינן שמתגרשת בעל כרחה, ומתנאי הגירושין הוא לזכות את הנייר כמו כל שטר

שאפשר לשכב עליהם או ליתנם מאכל לבהמה, ויש בו חשיבות של שימוש. מה שאין כן איסורי הנאה, שאינם ראויים לכל שימוש שהוא.

תניא: רבי אומר: כתבו על איסורי הנאה, כשר.

נפק לוי, דרשה משמיה דרבי, ולא קלסוה. לא נתקבלו הדברים בבית המדרש, משום שנאמרו משמו של יחיד.

הלך לוי, ודרשה **משמיה דרבים, וקלסוה!**

ומוכח מזה שטרח לוי כל כך שיתקבלו הדברים של רבי,[12] **אלמא, הלכתא כוותיה!**

תנו רבנן: "וכתב" — ולא "חקק"! שלא יחקוק בסכין את אותיות הגט על גבי טבלא.

והוינן בה: **למימרא,** האם רצונם של חכמים לומר, **דחקיקה, לאו כתיבה היא!**?[13]

ורמינהו, יש לנו להקשות סתירה לכך מברייתא אחרת.

דתניא: **עבד שיצא** בגט שחרור, **בכתב שנחקק על גבי טבלא** [דף של קלף], **ופינקס** [לוחות אחדים הכרוכים יחד, והמרוחים בשעוה, המשמשים את הסוחרים, שחורטים בעט של ברזל את חשבונותיהם בשעוה שעל הלוחות], **יצא לחירות.**

אבל לא בכתב שעל גבי כיפא, כובע של צמר, **ואנדוכתרי,** מין תכשיט שרוקמין עליו צורות שונות.

ואם רקם עליהם אותיות הגט, אינו כשר, לפי שהכתב הרקום אינו כתוב וקבוע בבגד כמו שהכתב קבוע בנייר או בקלף, אלא החוט מוטל על הבגד, כאשר הוא מחובר לבגד בשתי תכיפות, בשני ראשיו התחובין בו.

הרי שסוברת הברייתא הזאת שחקיקה נחשבת ככתיבה לגבי גט, והיא סתירה לדברי הברייתא הקודמת!

אמר עולא אמר רבי אלעזר: לא קשיא:

הא דאמרה הברייתא הראשונה שחקיקה פסולה, הוא בכגון **דחק תוכות,** שלא כתב ולא חקק את האות עצמה, אלא חקק בחלל הריק שבתוך האות, וכן חקק את סביבות האות, ועל ידי כך נשארה האות עצמה כשהיא בולטת. ודבר שכזה, למרות שהתקבלה אות בולטת, לא נחשב ככתיבה,

---

קנין, שיסודו הוא על ידי קניית הנייר. שאם לא כן הוי ליה "אותיות פורחות באויר", ומזה נלמד, כי כל גט שניתן לגירושין, זוכה האשה בנייר בלא רצונה, וכיון שהוא קנין דממילא, בלא כוונה, שפיר זוכה האשה אף באיסורי הנאה, כמו ירושה ששייכת גם באיסורי הנאה.

12. רש"י. ותוספות מפרשים שהראיה מזה שלא הוה ניחא להו מעיקרא, כשאמרה משמיה דיחיד, דמשמע שרבים פליגי עליו. ורק כשאמרה משמיה דרבים, קלסוה, משום דסברי שכן הלכה. ודבר שהוא הלכתא ראוי לאומרו משמיה דרבים. תוס' ד"ה משמיה ותוס' הרא"ש.

13. היה יכול להקשות מלוחות הברית שהכתב שלהן היה חקוק, ונקרא "כתיבה" בכמה מקראות, אלא דניחא ליה להקשות מגט אגט. תוס' ד"ה למימרא.

שהרי לא כתב את האות עצמה אלא רק חקק בתוך החלל הריק של האות וסביבותיה.

הא דאמרה הברייתא השניה שחקיקה כשרה, **דחק יריכות,** שחקק את האותיות עצמן, ושיקע אותם, שזה נחשב ככתיבה.

ומקשינן: וכי "חק **תוכות**" **לא** נחשב לכתיבה?

ורמינהו סתירה לכך מברייתא אחרת, דתניא: **לא היה כתבו** של הציץ של כהן גדול **שוקע, אלא בולט כ**מו הכתב הבולט שעל גבי **דינרי זהב.**

והא אותיות הכתב שעל גבי **דינרי זהב,** "חק **תוכות**" **הן.** לפי שצורת החותמת בדינר נוצרת על ידי שלוחצים בחותמת ברזל על המטבע, ובחותמת הזאת יש שקע של צורת הכתב של המטבע, וכך נלחצת המתכת שסביבות הכתב, והצורה על הדינר נשארת בתוך השקע, כשהיא בולטת מסביבות שאר המטבע. וכך נעשה גם הציץ.

ובציץ הרי נאמר "ויכתבו עליו מכתב פיתוחי חותם". הרי שכתיבה בצורת "חק תוכות" נחשב לכתיבה!

ומתרצינן: כוונת הברייתא לומר, **כדינרי זהב ולא כדינרי זהב.**

שאמנם הציץ היה עשוי **כדינרי זהב,** בכך שהיה הכתב בולט, **ולא** ממש **כדינרי זהב.**

דאילו התם, בדינרי זהב, היא חקיקת **תוכות.** וכפי שהתבאר.

ואילו **הכא,** בציץ, היא חקיקת **יריכות.** שהציץ היה דק, והיו דוחקים את צורת האותיות עצמן מעברו השני של הציץ, עד שנעשו האותיות בולטות בחזית הציץ.[14]

אמר ליה רבינא לרב אשי: רושמא, החותם שעל המטבע, **מיחרץ חריץ,** האם הצורה נוצרת על ידי דחיקת תוך הצורה וסביבה בלבד, ואילו הצורה עצמה נשארת בולטת בתוך השקע שבחותמת, מאליה.

או כנופי מכניף, שעל ידי הכאה סביב ותוך הצורה, נדחק הזהב ונכנס לתוך שקיעת הצורה, ונמצא שהצורה נעשתה בידי אדם, ולא מאליה.

ונפקא מינה, שאם יכתוב גט על ידי חקיקה בחותמת על טס של ברזל, האם יחשב הדבר ככתב, ויהא כשר, או לא?

אמר ליה רב אשי: **מיחרץ חריץ,** ואין זה נחשב לכתיבת אדם.

איתיביה רבינא לרב אשי מהא דתניא לגבי הציץ: **לא היה כתבו שוקע, אלא בולט כדינרי זהב.**

ואי פלקא דעתך שעשיית החותמת על הדינר נעשית באופן של **מיחרץ חריץ,** וגם כתיבת כ-ב
הציץ נעשית כך, תקשי, **הא בעינא** שהציץ יהא נעשה בצורת כתיבה, כמו שנאמר "**מכתב** פתוחי חותם", ואילו לדבריך, שהכתב הזה הוא מיחרץ חריץ, **ליכא,** אין כאן כתיבה!?

---

14. רש"י. ור"ת אומר שאין זה נחשב לכתיבה, שהדרך לכתוב בצד הקריאה של האותיות, אלא הכוונה שמשך את האותיות מתוך הטס של זהב באמצעות מלקחיים. ולקמן, דקאמר "התם

ומתרצינן: הכתב בציץ היה **כדינרי זהב ולא כדינרי זהב.**

כדינרי זהב — דבולט.

ולא כדינרי זהב לגמרי. **דאילו התם,** בדינרי זהב היה מכה על הדינר **מגואי,** על הצד של הצורה, מסביבות לצורה, והיא היתה מתקבלת מאליה.

ואילו **הכא,** בציץ, היה דוחק אותיות עצמן **מאבראי,** מצדו השני של הציץ, עד שבלטו האותיות מצדו האחר.[15]

בעא מיניה רבא מרב נחמן: כתב לה גט על טס של זהב, ואמר לה: התקבלי גיטך, והתקבלי כתובתך; שהטס של זהב שנכתב עליו הגט, ישמש גם כפרעון על הכתובה, **מהו?** האם כשר הגט הזה? והספק הוא האם יתכן לתת גט שניתנו תחשב גם כנתינת פרעון חוב.[16]

אמר ליה רב נחמן: **נתקבלה גיטה, ונתקבלה כתובתה!**

כלומר, הגט כשר, וגם הכתובה נפרעה בכך.[17]

איתיביה רבא לרב נחמן מהא דתניא: אמר לה **התקבלי גיטך. והשאר,** יתר הגט, שמחוץ למקום האותיות, יהא **לתשלום כתובתך, נתקבלה גיטה, והשאר לכתובתה.**

ודייקינן: **טעמא דאיכא "שאר",** שרק השאר מיועד לפרעון הכתובה.

הא ליכא "שאר", והתכוון לתת את הגט עצמו עבור הכתובה, **לא!**

הגט אינו כשר משום שמקום הגט צריך להינתן לאשה לשם גירושין בלבד, ולא לשם פרעון, כמו שנאמר "ונתן".

וקשה לרב נחמן, שמכשיר גם באופן שנתן את כל הגט לשם פרעון הכתובה!

ומתרצינן: **הוא הדין אף על גב דליכא שאר,** כשר הגט. **והא קמשמע לן** הברייתא, **דאף על**

מגואי, הכא מאבראי", יפרש ר"ת דהתם בדינר, חורץ מבפנים סביב הכתב, ונשאר הכתב במקומו עומד מעצמו, הכא, בציץ, מאבראי, מוציא האותיות לחוץ, ומתקן גוף האותיות. תוס' הרא"ש.

15. הוא אותו תירוץ דלעיל, אלא ששם בא לתרץ דלא הוי חק תוכות, ולכן נקט לישנא "התם תוכות, והכא יריכות", וכאן לא היה יכול לנקוט באותו הלשון, שהרי גם המקשה מודה שצריך דוקא יריכות, אלא שהיה סבור דרושמא כנופי מכניף, וצריך המתרץ לפרש לו בהדיא דהיה מאבראי. רשב"א.

16. ואין להוכיח מכתבו על איסורי הנאה שכשר, כי שם נותן לה את כל מה שיש בגט. אבל כאן הוא נותנו לשם פרעון. תוס' ד"ה התקבלי.

17. הקשה הרשב"א, כיון שנותן לה הגט עבור תשלום כתובתה, הוי ליה כאילו הנייר שלו, והאותיות פורחות באויר. ותירץ, שהרי זה כאומר לה "התקבלי גיטך, ומחלי כתובתך", שאינו נותן לה הגט עבור הכתובה אלא שהיא

וכתב הבית שמואל קכד כ, שלפי זה, מיירי רק כשמגרשה מדעתה, שאז היא מוחלת כתובתה.

והט"ז שם י"ח, כתב לתרץ, דהוי דומיא

גב דאיכא שאר שיכול לשמש לפרעון הכתובה, **אי אמר לה** במפורש שיהא לפרעון הכתובה, **אין, אי לא, לא.**

מאי טעמא? אוירא דמגילתא הוא. הרי זה גליון של הגט, ונטפל אליו, ואינו משמש לפרעון הכתובה, כל עוד לא התנה הבעל על כך במפורש.

תנו רבנן: אמר לה: **הרי זה גיטך והנייר** כולו ישאר **שלי, אינה מגורשת,** שהרי לא נתן לה כלום, והאותיות פורחות באויר.

אבל, אם אמר לה: הרי זה גיטך **על מנת שתחזירי לי את הנייר** לאחר מכן, **הרי זו מגורשת,** ומחזירה לו אחר כך את הנייר. ונחשב כאילו קיבלה את הגט, שהרי "מתנה על מנת להחזיר", שמה מתנה.

בעי רב פפא: השאיר הבעל לעצמו את הבעלות על הנייר שבין **שיטה לשיטה,** בין שורה לשורה, או **בין תיבה לתיבה, מאי?** (18)

ומסקינן: **תיקו!**

ומקשינן: **ותיפוק ליה** שהוא פסול משום **ד"ספר" אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה ספרים!?** (19)

דגיטה וחצרה באין כאחד [לקמן כא א]. וגם כאן גיטה וכתובתה באין כאחד, ולפי זה גם כשמגרשה בעל כרחה, הגט כשר.

והרש"ש כתב, שגם כאשר נותן לה הגט במחיר כתובתה, מיקרי "נתינה", כדכתיב בפרשת ויגש "ואתנה לכם במקניכם".

והגר"ח הקשה, למאן דאמר למפרע היא גובה, אם כן, כשגובה כתובתה מהטס של זהב הוא נעשה שלה למפרע, ואין כאן עתה "ונתן". כתבי הגר"ח.

18. הקשה הגר"ח, הא לכאורה עיקר המיעוט של "ספר אחד ולא שני ספרים" קאי, היכא שכתבו בשני ניירות נפרדים זה מזה. ואם כן, לרבי מאיר, דאמר עדי חתימה כרתי, הרי נשאר הנייר השני בלא עדי חתימה, וגם אם יחתמו בשני הניירות, הא ליכא בשום מקום עדות שלמה על הגירושין, והוי "חצי דבר" בכל מקום. וגם לרבי אלעזר, הסובר עדי מסירה כרתי, הרי כל אחד בפני עצמו אין בו משום הוכחה שהוא שטר גירושין, אלא על ידי צירוף שניהם יחד, וזה לא כתוב בשטר עצמו, והוי כבעל פה.

ותירץ שבהכרח צריך לומר, שכל המיעוט "ספר אחד" הוא רק במקום שהבעל השאיר לעצמו הנייר שבין שיטה לשיטה, שבענין זה עצם השטר מחובר יחד, ומוכיח מתוכו, והוי שטר גמור, ורק יש בו חסרון של "שני ספרים".

ושוב הקשה, לפי הצד בגמרא שיש לפסול גם במעורה, אף שאין שם חסרון של שני ספרים, אם כן היכן יתקיים החסרון של "שני ספרים"? הרי בשייר הבעל לעצמו הנייר שבין שיטה לשיטה, בלאו הכי הוא פסול משום חסרון בנתינת הגט כמו כמעורה. כתבי הגר"ח.

19. כיון ש"לקציצה קאי", כקצוץ דמי. ר"ן.

ובשם הגר"ח כתבו, דיש לפרש את פירכת הגמרא בשני אופנים: א. על ידי ששייר לעצמו הנייר שבין שיטה לשיטה נעשה כשני ספרים. ב. באמת חשיב ספר אחד, כיון שבגוף הנייר הוא מחובר, אלא שפירכת הגמרא היא, כיון ש"שני ספרים" הוא פסול בגט, אם כן בהכרח שהנייר בין שיטה לשיטה נצרך לגוף הגט, כי מבלעדו הוא יהיה כ"שני ספרים", ואם כן, המשייר את הנייר שבין שיטה לשיטה, צריך הוא להיות פסול, כמו במקום ששייר הבעל לעצמו את הנייר שעליו נמצא הכתב, שהרי גם הוא מגופו

והרי חלקה של האשה בגט אינו מחובר יחד, אלא הוא נפרד לשורות שורות, והוי כשנים ושלשה ספרים?[20]

ומתרצינן: **לא צריכא, דמעורה.**[21] שיש קצת חיבור בין כל חלקי הגט השייכים לאשה, כגון שהאותיות שבראש כל תיבה היו ארוכות משורה לשורה.[22]

בעי רמי בר חמא: היו מוחזקים בעבד שהוא שלו, שהיה ידוע שהעבד שייך לבעל, **וגט כתוב על ידו, והרי הוא יוצא מתחת ידה,** שהאשה מביאה לפנינו את העבד, ואומרת, בעלי נתן לי את העבד, וגירשני בו, והרי גט כזה כשר, כמו ששנינו במשנתנו, **מהו?** האם היא נאמנת לומר כך מבלי להביא עדי מסירה?

מי אמרינן: אקנויי אקני לה את העבד כדבריה, שהרי הוא עתה ברשותה.

או דלמא, הוא מדנפשיה עייל. מעצמו נכנס העבד לרשותה, ולא התגרשה בו מעולם.

של גט.

ויש להוכיח מהרמב"ם כהצד השני. כי הרמב"ם כתב הטעם שהאומר "על מנת שהנייר שלי" אינה מגורשת, משום שאין זה כריתות. וקשה, למה צריך לטעם זה? דהא פשיטא שצריך נתינת הגט, שהרי הגמרא רצתה לומר דבעינן אפילו שיהא שוה פרוטה, ולבסוף מסיק דעל כל פנים נתינת הגט בעינן, ובלא הנייר ודאי שאין כאן נתינה כלל, ולמה הוצרך לטעמא ד"כריתות"!?

וצריך לומר, שמקור הרמב"ם הוא מסוגיא דידן, שהוא מפרש את פירכת הגמרא דבאמת לא הוי כשני ספרים, אלא הפסול משום שיור הנייר להבעל, וזה לא יתכן אם טעם הפסול בשייר הנייר הוא משום נתינה. שדין הנתינה נאמר רק על כתב הגט, שבו היא מגורשת, אבל הנייר שבין שיטה לשיטה, כם אם הוא צריך להיות בגט, אבל הוא אינו עושה את מעשה הגירושין, ולא נאמר עליו "ונתן".

אבל לטעם דכריתות ניחא, שכל דבר שהוא צריך להכשירו של גט [כדי שלא יהא שני ספרים], אם נשאר ממנו לבעל, אין זה כריתות. כתבי הגר"ח.

20. זה לשון הרשב"א: משום דמשייר לה בגוויה קא בעי לה, ומשום כרות גיטא.

21. מקשין העולם, אכתי בין תיבה לתיבה לא שייך "מעורה"? ויש לומר, שאכן למסקנא לא נשארה בתיקו אלא רק הבעיא בין שיטה לשיטה. אבל בין תיבה לתיבה פסול משום "ספר אחד ולא שנים ושלשה ספרים". מהר"ם.

והרשב"א כתב, דר"ח מפרש שהאיבעיא היא או בין שיטה לשיטה או בין תיבה לתיבה. ולפי זה, לא מקשה רק על בין שיטה לשיטה, אבל בין תיבה לתיבה הוא מחובר על ידי הריוח שבין שיטה לשיטה. אבל מרש"י משמע שמפרש שבעיא אחת היא. ולפי זה צריך לומר שהיה דבוק תיבה אחת לחברתה [ולפי זה מוכח שלא צריך בגט מוקף גויל עיין הערה הבאה].

22. רש"י. ובתוספות משמע, שהאותיות בשורה אחת היו יורדות ומגיעות לתוך האותיות שבשורה האחרת. וכתבו שאין להוכיח מכאן שלא צריך בגט שהאות תהא מוקף גויל מארבע רוחותיה, שיש לומר שהרגל של ק' נכנסה לתוך ט"ת שבשורה התחתונה, או ראש הלמ"ד בתוך חי"ת או בתוך ה"א שלמעלה הימנה. ומכל מקום נראה לר"י, שלא צריך בגט מוקף גויל, אלא רק בספר תורה ותפילין ומזוזות צריך מוקף

אמר רבא: ותיפוק ליה שגט שנכתב על ידו של עבד פסול כי **כתב שיכול להזדייף הוא,** ושמא היה כתוב בגט איזה שהוא תנאי, ומחקה אותו!?

ומקשינן: **ולרבא, קשיא מתניתין,** דקתני שאפשר לכתוב גט **על היד של עבד,** והרי יכול להזדייף!

ומתרצינן: **בשלמא מתניתין לרבא, לא קשיא.** כי מדובר בה שהעבד, עם הגט הכתוב על ידו של העבד, נמסר ליד האשה **בעדי מסירה,** והם קראו את הגט, ויודעים את תוכנו. והבעל אינו יכול לזייפו **ורבי אלעזר היא,** שסובר "עדי מסירה כרתי".

אלא לרבי בר חמא, קשיא. שהבעיא שלו היא באופן שלא היו עדי מסירה,[23] והרי יכול גט שכזה להזדייף!

ומתרצינן: **לרמי בר חמא, נמי לא קשיא.** לפי שהוא מדבר שהגט היה כתוב על יד העבד **בכתובת קעקע,**[24] שאינו נמחק לעולם.

השתא דאתית להכי, מתניתין נמי לא קשיא. ואין צורך להעמיד את המשנה בעדי מסירה דוקא, אלא אפשר להעמידה **בכתובת קעקע.**

ודנה הגמרא: **מאי הוי עלה,** על הבעיא של רמי בר חמא, אם האשה נאמנת כאשר עבד יוצא מתחת ידה?

תא שמע, דאמר ריש לקיש: ה"גודרות", כינוי לבהמות [על שם "גדרות צאן"], **אין להן חזקה.**

אדם שתפס בהמות הידועות כשייכות לאדם אחר, והלה טוען שהוא גזלן ממנו, חייב להחזירן, ואינו יכול לטעון שבעליהן מכרן לו. על אף שבשאר מטלטלין הוא יכול לטעון כן, והוא נאמן כיון שאיננו חושדים בו שהוא גזל אותם מרשות השני, אבל

גויל, דכתיב "וכתבתם" — כתיבה תמה. אבל בגט אין קפידא בדבר, שהרי לא צריך אפילו שיהא כתוב על הקלף ובדיו. תוס' ד"ה לא צריכא.

23. היינו שאינם לפנינו. אבל בשעת מסירת הגט, לכולי עלמא צריך עדי מסירה. מהר"ם שיף.

זה לדעת ר"ת לעיל ד א בתוס' ד"ה דקיימא, שלדעתו גם לרבי מאיר צריך עדי מסירה. אבל מרש"י כאן ד"ה ורבי אלעזר ולהלן כב ב ד"ה רבי אלעזר, משמע שלרבי מאיר סגי בעדי חתימה. ביאור למהר"ם שיף.

24. יש אופנים שאסור מדאורייתא, ויש שרק מדרבנן. וגם באופן האסור מדאורייתא אינו פוסל את הגט משום זה, שהרי כתבו על איסורי הנאה כשר, אף שעבר על איסור, שנהנה מאיסורי הנאה. תוס' ד"ה כתובת.

והקשה הרע"א, אמאי הוי גט בכתובת קעקע? נימא "כל מה דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני". והכתיבה, שהיתה בעבירה, לא מהני, והוי כאילו כתבו קוף בעלמא, דלא מהני לגרש בו. ותירץ, שהכלל "דאי עביד לא מהני" הוא רק היכא דבביטול המעשה תבוטל העבירה. וכאן, גם אי נימא דלא מהני הגט, לא יתוקן האיסור של כתובת קעקע.

ועוד הקשה, בכתבו על איסורי הנאה יפסל משום "אי עביד, לא מהני", וכאן, על ידי שנפסול הגט, יתוקן האיסור, כי נמצא שלא נהנה

בבהמות, כיון שיתכן שהן נכנסו אליו מעצמן לרשותו, ולא גזלן בידים, אינו נאמן לטעון שקנאן.

והוא הדין עבד, אין האשה נאמנת לומר שקיבלה אותו מבעלה, שהרי יתכן שנכנס מעצמו לרשותה.

בעי רמי בר חמא: היו מוחזקין בטבלא [דף] **שהיא שלה, וגט כתוב עליה, והרי היא יוצאה מתחת ידו** של בעלה, המגרשה בגט זה, **מהו**?

מי אמרינן, אקנויי אקניתא ליה האשה לבעלה את הטבלא לצורך הגירושין, והרי היא שלו, והוא יכול לגרש בה. **או דלמא, לא ידעה לאקנויי** בלב שלם דבר שאין בדעתה לתת במתנה גמורה, שהרי הוא עתיד להחזיר לה את הגט, והיא נותנת אותו לו רק בתורת השאלה, ונמצא שגירש אותה בגט שלה, שאינו כשר, שהרי נאמר "ונתן" [משלו]! [25]

אמר אביי: תא שמע מהא דתנן במסכת עדיות: **אף הוא,** רבי יהודה בן בבא, **העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים, והיה בו זמן אחד, והיה מלוה לכל בני הכפר, וכותב** את שטר החוב **בכתב ידו,** על שטר שלו, **ואחרים חותמים.**

ובא מעשה לפני חכמים, והכשירוהו, את השטר!

ואמאי הכשירוהו? **הא בעינא "ספר מקנה",**

מהאיסור. ותירץ, "דאי עביד לא מהני" שייך רק במקום שהלאו הוא על ענין פרטי, כמו בתמורה, שאפשר לפרש את הלאו "לא יחליפנו ולא ימיר אותו", שלא יהא כח להחליפו, וחילופו הוא כלא היה. מה שאין כן במקום שנאמר דין כללי, שאסור ליהנות, שאי אפשר לפרש את הלאו באופן ש"אין לך כח ליהנות", דהא פשיטא שאפשר לו ליהנות, אלא פירושו, אי אתה רשאי ליהנות. שבזה לא נאמר הכלל "אי עביד לא מהני".

ועוד תירץ הרע"א על פי מה שאמרו התוספות בתמורה ה א ד"ה מיתיבי, שבגט לא שייך אי עביד לא מהני היות והגט מתיר בכל ענין, דאיתקש למיתת הבעל.

ובמלא הרועים כתב שצריך לומר כי הבעל בעצמו כתב בכתובת קעקע. דאם הסופר כתב, פסול הגט, שהרי הסופר צריך לכתוב בשליחות הבעל [לשיטת התוספות בדף ט ב], ואין שליח לדבר עבירה, והשליחות בטלה.

25. אף על גב דאמרינן לעיל שהקנו לו חכמים את דמי כתיבת הסופר, מכל מקום, את הטבלא, שהיא שלה ממש, לא הקנו לו רבנן. תוס' ד"ה אשה.

ובתוספות הרא"ש ביאר, שדוקא דמי הסופר, שאינן חוזרין לאשה, הקנו לו רבנן. מה שאין כן הטבלא, שתחזור אליה, לא הקנו לו רבנן.

ועוד הקשו תוספות הנ"ל מה איבעיא להו? והלא משנה מפורשת היא דהאשה כותבת את גיטה כדפשיט לקמן מיניה? ותירצו, שאפשר לדחות, דהיינו שהיא נותנת שכר הסופר, וזה הקנו לו רבנן. אבל לעולם הקלף הוא של הבעל. ורב אשי, שהוכיח משם, סובר שמשמעות המשנה היא שגם הקלף שלה.

ובתוספות הרא"ש תירץ דמהמשנה אין ראיה, דשמא רק את הקלף, שאינו ראוי לשימוש לאחר כתיבת הגט, היא אכן מקנה בלב שלם לבעל. אבל את הטבלא, שראויה לשימוש גם אחר הכתיבה, היא אינה מתכוונת להקנות לו אלא רק בתורת שאלה.

שהשטר יהא משל המקנה, ובשטר חוב צריך שיהא השטר משל הלוה, שהוא המקנה את שיעבודו למלוה, **וליכא,** שהרי השטר היה משל הזקן! ופשיטא לגמרא שהקלף היה של הזקן, שאם לא כן, מה העיד רבי יהודה בן בבא.[26]

אלא לאו, משום דאמרינן: אקנויי מקנה להו הזקן את השטר חוב לבני הכפר הלווים, לצורך ההלואה, בקנין גמור, למרות שהוא יודע שהשטר עתיד לחזור אליו. והוא הדין שהאשה מקנה לבעלה את הטבלא לכתוב עליה את הגט, בקנין גמור.

אמר רבא: ומאי קושיא מזקן? **דילמא**

כא-א **זקן שאני, דידע לאקנויי.** שהוא חכם, ויודע שאין השטר כשר אלא אם כן הוא שייך ללווים לגמרי, ולכן הוא גומר בדעתו להקנותו להם בקנין גמור. אבל אשה, אינה יודעת כל כך, ואינה מקנה לבעלה את הגט בקנין גמור, אלא רק בתורת שאילה בעלמא.

אלא, אמר רבא: מהכא נפשוט את הבעיא של רמי בר חמא האם אשה יודעת לאקנויי קנין גמור, או לא:

דתנן במסכת בבא בתרא: **ערב היוצא לאחר חיתום שטרות,** דהיינו, לאחר שחתמו העדים על שטר החוב, ונתן הלוה למלוה את השטר, הוסיף הערב בכתב ידו, תחת חתימתם, "אני פלוני בן פלוני ערב", **גובה** המלוה את חובו אך ורק **מנכסים בני חורין** של הערב, במקרה שהלוה אינו משלם, אבל לא מנכסים משועבדים, דהיינו מקרקעות שמכר הערב לאחר שחתם על הערבות. כי הואיל והעדים לא חתמו על הערבות, אלא הוא חתם אחריהם, אין לדבר קול, ולכן דינו הוא כמלוה על פה, שאינו גובה אלא רק מנכסים בני חורין.

והרי שטר זה, כשחתם עליו הערב, כבר היה ביד המלוה, ואיך משתעבדים נכסים בני חורין של הערב למלוה על ידי שטר זה? והרי השטר צריך להיות של המקנה, דהיינו של הערב, המקנה עתה את שעבודו, לאחר שכבר יצא השטר מיד הלוה אל המלוה! אלא ודאי, משום שהמלוה מקנה לערב את השטר, לצורך התחייבותו, ואף על פי שהוא עתיד להחזירו מיד.

הרי, שכל אדם יודע להקנות בקנין גמור, גם באופן שההקנאה היא רק זמנית.

אמר רב אשי: מאי קושיא? דילמא גברא שאני, דידע לאקנויי, מה שאין כן אשה.

והקשה אילת השחר, אם כן, מה הוכיחה הגמרא מזקן ומערב? דלמא גם שם כתבו על הקלף, ולא על הטבלא.

26. הקשו התוספות, מה ראיה משטרי הלואה, שאינם אלא לראיה, והשעבוד נעשה מכח ההלואה, ואפילו במלוה ע"פ היה גובה ממשעבדי אלא שאין לה קול, ובמלוה בשטר יש קול ולכן הוא גובה, ולא מכח השטר. ותירצו, דנראה לגמרא דמסתמא הזקן, כיון שהיה מלוה לכל בני הכפר, גם הם היו עושים לו טובה ונותנים לו במתנה או מוכרים לו שדות, ולפעמים היה הקנין על ידי שטר וגם שטרות אלו היה הוא כותב ואחרים חותמין, תוס' ד"ה וכותב.

ובקצוה"ח סי' ס"ו סק"כ תירץ, שכם אם כבר

אלא, אמר רב אשי: מהכא נפשוט הבעיא:

דתנן להדיא לקמן בפרקין: **אשה כותבת את גיטה,** ומקנה אותו לבעלה, והוא חוזר ונותנו לה לשם גירושין.

והאיש כותב את שוברו, שטר שנותנת האשה לבעלה כראיה על פרעון הכתובה, יכול הבעל בעצמו לכתוב אותו, ולהקנותו לאשה,[27] והיא מחתימה עליו עדים, ומחזירה לו.

שאין קיום הגט אלא בחותמיו.

אמר רבא: כתב לה גט, ונתנו ביד עבדו, וכתב לה שטר מתנה עליו, על העבד, שהוא נותנו לה במתנה. **קנאתהו** את העבד על ידי שטר המתנה שנתן לה הבעל, **ומתגרשת בו,** בגט שבידו, שהעבד נעשה כחצרה, "וגיטה וחצרה באין לה כאחד", והרי הגיע הגט לחצרה של האשה.

והוינן בה: **ואמאי** תועיל נתינת העבד לאשה, כנתינת הגט לחצרה של האשה?

הרי העבד המהלך, נחשב לגבי קנין חצר, **כחצר מהלכת היא, וחצר מהלכת לא קנה!** שלא אמרו חכמים שחצרו של אדם קונה לו אלא רק בחצר שאינה מהלכת![28]

וכי תימא, שמא תאמר, שרבא מדבר **בעבד שעומד** ואינו מהלך, ואז הוא משמש כחצר לענין הגט!

והאמר רבא: כל שאילו מהלך לא קנה — **עומד ויושב** נמי **לא קנה,** כי היות והוא ראוי ללכת, הוא אינו דומה לחצר, ולכן אין עליו תורת חצר!

ומסקינן: **והלכתא: בכפות.** שהיה העבד כפות, שאינו ראוי ללכת, שאז יש לו תורת חצר.

נשתעבד הלוה מכח ההלואה, מכל מקום, גם השטר חוב עושה שיעבוד, ושעבוד חל על שעבוד. ונפקא מינה לגבי מכירת שטרות, שאי אפשר למכור שטר ראיה, אלא רק שטר קני.ן ומה שאפשר למכור שט"ח, הוא משום שגם הוא עושה שעבוד. ולכן מקשה הגמרא דזימנין היה הזקן מוכר את השט"ח, ואם לא היה עליו דין "ספר מקנה", לא היתה חלה המכירה, דהרי הוא כשטר ראיה בעלמא.

27. כך כתב רש"י. וכתב הרשב"א דלא דוקא נקט רש"י. שהרי השובר אינו ספר מקנה, אלא הודאה בלבד, ואין צורך להקנותו לאשה.

28. קשה, הא חצר היא מטעם "יד", ויד עצמה מהלכת היא. ויש לומר, היד מהלכת ל"דעת הבעלים", ומשתמרת לדעתם, אבל "חצר מהלכת", מהלכת היא ומשתמרת שלא לדעת הבעלים, ואינה דומה ליד כלל. ר"ן.

והרע"א תירץ דיד אינה מהלכת מהבעלים אלא היד מהלכת עם הבעלים, מה שאין כן חצר שמהלכת מהבעלים. גליון הש"ס ב"מ ט. ב.

ובשם הגר"ח כתבו, שנחלקו בזה הרמב"ם והרשב"א. הרמב"ם כתב, אם נתן גט ביד עבד שלא היה כפות, אינה מגורשת, דחצר מהלכת היא עד שיגיע הגט לידה. והרשב"א הקשה עליו, כיון שלא נתגרשה בשעת קבלת העבד את הגט, מה יועיל שיתן לה אחר כך, הא הוי "טלי גיטך מעל גבי קרקע", וצריך ליטלו ממנה, ולחזור וליתן לה.

ולכן, יש לחקור בכל החסרונות של חצר, כגון חצר מהלכת, ואינה משתמרת, האם הם

ואמר רבא: כתב לה גט, ונתנו בחצרו, וכתב לה שטר מתנה עליו, על החצר, **קנאתהו** לחצר ולגט שבו, **ומתגרשת בו,** בגט, שהרי הגיע הגט לחצרה.

וצריכא לאשמעינן גם בעבד וגם בחצר.

דאי אשמעינן עבד, הוה אמינא, דוקא בעבד כשר הגט.

אבל חצר, ליגזר משום חצרה הבאה לאחר מכאן. שמא יבואו להתיר גם באופן שנתן לה הבעל גט בחצר חבירו, ולאחר מכן נתן או מכר בעל החצר את החצר לאשה, שבכגון זה אינה מגורשת, כיון שנתינת הגט צריכה להיות מיד הבעל ליד האשה, וכאן כשנתן הבעל את הגט לתוך החצר, עדיין לא היה החצר שלה, וכשקיבלה את החצר, לא מכח בעלה קיבלה אותו, אלא מאדם אחר, ואי אפשר לומר "גיטה וחצרה באין לה כאחד". ולכן יש לפסול גם באופן שנתן הגט בחצרו והקנה אותו לה.[29]

ואי אשמעינן חצר, הוה אמינא, דוקא חצר.

אבל עבד, ליגזר על נתינה לעבד **כפות,** שלא תתגרש בה, **אטו** כתינת הגט לעבד **שאינו כפות.** שהרי אמרנו לעיל שמדובר רק בעבד כפות.

קמשמע לן תרוייהו.

אמר אביי: מכדי, הרי **חצר, מהיכא איתרבי** שהאשה מתגרשת בגט שנכנס לתוך חצרה? — **מ"ידה"!** דכתיב "ונתן בידה", דהיינו ברשותה, וגם חצרה במשמע.

מגרעים כח החצר, דלא מיקרי יד כלל, דלאו "דומיא דיד" היא, או שעולם היא כידו, אלא דהוי חסרון ב"יד", שיד כזו אינה קונה.

ונראה, שאם החסרון אינו שייך ביד עצמו, אלא רק בחצר, אז חצר כזאת אינה נחשבת "יד" כלל, כיון שהיא

"לא הוי דומיא דיד". אבל אם החסרון שייך גם גבי יד, שיד כזאת אינה קונה בגלל החסרון המסויים הזה, גם חצר בעלת חסרון שכזה נקראת "יד", אלא שהיא אינו קונה, משום שחסרון זה הוא חסרון ביד גופא.

והנה מצינו שאם נתן גט לאשתו כשהיא ישנה, היא אינה מגורשת, וכשהיא מתעוררת אין צריך נתינה אחריתא, אלא אומר לה "הרי זה גיטך", ומתגרשת בנתינה הקודמת. וטעם הפסול בישנה כתבו הראשונים, משום דהוי יד שאינו משתמר, ובכל זאת לא הוי "טלי גיטך מעל גבי קרקע", כיון שהנתינה היתה בידה. ואף על גב שיד כזו אינה קונה, מכל מקום מיקרי שפיר נתינה, ותתגרש אחר כך, כשתתעורר, ותהא יד משתמרת.

ואם כן, יש לומר, שהרמב"ם סובר שהחסרון בחצר מהלכת הוא משום שאינה משתמרת לדעת הבעלים אך אינה מופקעת מעצם דין יד, ולכן דין החצר הוא כיד של אשה ישנה. ולכן פסק שלא צריך לחזור וליטלו מהעבד, אלא מתגרשת בנתינה הקודמת, בעודו "חצר מהלכת".

ואילו הרשב"א סובר, שחצר מהלכת לא הוי דומיא דיד כלל, משום דניידא, ולא נתקיימה כלל נתינה ביד. ולכן הקשה, דהוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע. כתבי הגר"ח.

29. ולא ידענו זאת מעבד, שלא גוזרים שם אטו חצרה הבאה לאחר מכן, כגון שיתן לעבד של אדם אחר, והיא תקנה את העבד ממנו. כי בעבד מיירי בעבד כפות, שהוא מילתא דלא שכיחא ולא גזרו ביה רבנן. תוס' ד"ה אבל.

ואם כן, נדרוש: **מה "ידה", דאיתא בין מדעתה ובין בעל כורחה,** שהבעל יכול לגרשה בנתינת הגט לידה אפילו בעל כורחה.

אף חצרה, דוקא באופן **דאיתא בין מדעתה ובין בעל כורחה,** דהיינו, כשהחצר היתה שלה קודם לכן, לפני שהבעל זורק לתוכו את הגט, ומתגרשת אף בעל כורחה.

אבל, **והא מתנה,** כשהוא נותן לה את החצר יחד עם הגט, הרי רק **מדעתה איתא,** ואילו **בעל כורחה, ליתא!**

שאם אינה רוצה להתגרש, יכולה היא לומר: איני רוצה את החצר במתנה! וממילא לא קיבלה את הגט לרשותה, ואינה מגורשת.

ואם כן, גם כשהיא מסכימה לקבל את החצר במתנה, לא תוכל להתגרש בחצר שכזאת, שאינה מועילה אלא רק מדעתה!

מתקיף לה רב שימי בר אשי על קושיית אביי:

והא שליחות לקבלה, שהאשה עושה שליח לקבלת הגט מיד בעלה, **דמדעתה איתא, בעל כורחה ליתא,** שהשליח אינו נעשה שליח בעל כורחה של האשה, **ובכל זאת קא הוי שליח לקבלה** כשהוא מדעתה.

הרי ששייך בגט גם באופן שהוא רק מדעתה, ומה מקשה אביי על חצר שיהא רק באופן שהוא גם בעל כורחה?

ואביי מתרץ לשיטתו: **אטו שליחות מ"ידה" איתרבי?**

מ"ושלח" "ושלחה" איתרבי! דכתיב "ושלחה מביתו", ודרשינן כאילו כתיב "ושלחה" בלא מפיק ה"א, שמשמעו שהיא עושה שליח לקבלת הגט. ומה שאמרתי דבעינן שיהא כמו "ידה", בין מדעתה בין בעל כרחה, זה רק לגבי חצר, שנלמדת מ"ידה", ולא לגבי שליחות שנלמדת מקרא אחר.

ואיבעית אימא: גם אם היינו לומדים שליחות מ"ידה", נמי לא קשיא.

שהרי **שליחות לקבלה, נמי אשכחן** שתהא **בעל כרחה** של האשה. **שכן אב מקבל גט לבתו הקטנה בעל כורחה,** שהוא כאילו שליח שלה, ואפילו בעל כרחה נעשה שלוחה.[30]

שנינו במשנה: על הכל כותבין **על העלה של זית** ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה, על יד של עבד ונותן לה את העבד.

והוינן בה: **בשלמא יד דעבד,**

לא אפשר למקצייה, אי אפשר לחתוך את היד מהעבד, שהרי אסור לחבול בעבד, כי כא-ב

---

30. לכאורה גם בחצר מתנה אשכחן שיהא בעל כרחה, באופן שהיה החצר שלה קודם לנתינת הגט, דיש לומר דגם בכהאי גונא לא הוי בעל כרחה, כיון שהיא יכולה להפקיר את החצר לפני נתינת הגט לתוכו. מה שאין כן בשליחות דאב, אין לה שום אפשרות לעכב על האב שלא יקבל עבורה את הגט. תוס' ד"ה ואבע"א.

וכתבו על זה התוספות שהוא דוחק, וביאר המהר"ם שיף דאם כן יקשה על כל חצר שאינו בעל כרחה שהיא יכולה להפקירו, אלא ודאי, כיון שסוף סוף כשלא הפקירה החצר קודם לכן הוא יכול לגרשה בעל כרחה, הרי זה נחשב

הוא שייך במצוות,[31] ולכן הוא חייב ליתן לה את כל העבד עבור הגט.[32]

אלא קרן של פרה, ליקצייה, וליתביה לה! יחתוך את הקרן שכתוב עליו הגט, ויתן לה. ומדוע הוא חייב לתת לה את כל הפרה!?

ומתרצינן: **אמר קרא "וכתב" — "ונתן לה"**. ודרשינן, רק **מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה,** שמיד אחר הכתיבה עומד הגט לנתינה, הוא גט כשר.

יצא זה, שמחוסר כתיבה וקציצה ונתינה, שעדיין צריך לקוצצו מהפרה לפני הנתינה,[33] ולכן אינו כשר.[34]

כבעל כרחה. והרע"א הקשה על תוספות, דאכתי משכחת לחצר שיהא בעל כרחה כגון בחצר דקטנה שאינה יכולה להפקיר.

31. ואם חבל בו בראשי אברים, יוצא לחירות. הרי שאסור לחבול בו. רש"י.

והרש"ש הקשה, הרי בלאו הכי, כיון שיצא לחירות, אין היד של האדון, והוי כגזל גט, דפסול. וכתב דאולי כיון שיצא לחירות מחמת קטיעת היד, לכן שייכת היד לאדון.

ובאילת השחר כתב, דלכאורה הרי יכול הבעל לחתוך רק הבשר שכתוב עליו הגט, ולא יצא לחירות. אלא דודאי אסור לחבול בעבד, כי הוא חייב במצוות. אלא, דהיה סברא למר, דלגבי האדון, דהוי ממונו, מותר. ולזה הביא רש"י, דמדיוצא לחירות הרי דאין לו בעלות לענין חבלה, ושוב חזר הדין כיון דהוא שייך במצוות אסור לחבול בו כשאר ישראל. ומיושבת קושיית הרש"ש, דאם היה מותר לחבול בו היה יכול לעשות באופן שלא יצא לחירות, שיחתוך רק הבשר. והא דיצא לחירות, היא רק ראיה דאסור לחבול בו אפילו באופן שלא יצא לחירות.

32. כתב הפני יהושע, דמשמע מהסוגיא שאינו יכול ליתן לה את יד העבד ולשייר לעצמו את גוף העבד, משום דאין זה כריתות. והקשה על זה מלעיל, דבעי בגמרא בין שיטה לשיטה מאי, משמע דאם היה משייר לעצמו גליון העודף על הגט, לא מיפסל, ואמאי לא אמרינן דאין זה כריתות.

ובתורת גיטין תירץ, דשאני יד עבד, שאי אפשר לקוצצו מהגוף והגוף והיד צריכים זה לזה, ובהכרח שהבעל שותף גם ביד ויש לו חלק במקום כתיבת הגט ולא הוי נתינה. מה שאין כן בשאר דברים, שמקום כתיבת הגט מקנה לגמרי להאשה, ורק משייר לעצמו הגליון, לא נפסל בכך. ובקהילות יעקב סי' י"ד הקשה דהא גם בפרה משמע בגמרא שצריך ליתן לה את כל הפרה או שיקצוץ את הקרן ואמאי לא יוכל לשייר לעצמו את גוף הפרה שהרי הפרה והקרן אין צריכים זה לזה.

ותירץ דדוקא כשעיקר הדבר שייך לבעל והגט טפל לו כגון שגוף העבד והפרה שייך לבעל והאשה יש לה רק חלק קטן אז אמרינן שהגט נטפל ונמצא ברשות הבעל ואין זה כריתות, אבל כשעיקר הגט שייך לאשה וחלק הבעל הוא טפל, כגון ששייר גליון קטן שחוץ לגט, אז אדרבא, חלק הבעל כאילו נמצא ברשות האשה. וכמו דאשכחן בכמה דוכתי דהעיקר גורר את הטפל ואין העיקר נגרר אחר הטפל.

33. הקשה הרמב"ן דלא מצינו בתלמוד "יצא זה שמחוסר" אלא כשאי אפשר לעשות אותו מעשה כל זמן שמחוסר. אבל הכא אפשר לתת את כל הפרה עבור הגט, ואינו מחוסר קציצה. ותירץ, כיון שאין בדעתו ליתן לה פרה, "מחוסר" מיקרי, שהרי זו נתינה אחרת, שנותן לה את הקרן בלבד, ועדיין מחוסר הוא אותה נתינה שצריך קציצה.

34. נחלקו הראשונים, יש אומרים שדוקא בעדי

שנינו במשנה: **רבי יוסי הגלילי אומר:** אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים.

והוינן בה: **מאי טעמיה דרבי יוסי הגלילי?**

ומשנינן: **דתניא:** נאמר "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" ומדכתיב "**ספר**" — **אין לי** שאפשר לכתוב גט **אלא** על **ספר** קלף בלבד.

מנין לרבות שאפשר לכתוב **על כל דבר?**

תלמוד לומר "וכתב לה". שהוא קרא מיותר, לפי שהיה יכול לכתוב "ונתן ספר כריתות בידה", ודרשינן: וכתב לה **מכל מקום:** מלמד הכתוב שאפשר לכתוב גם על כל דבר.[35]

אם כן, מה תלמוד לומר "ספר"?

לומר לך, **מה ספר** הוא **דבר שאין בו רוח חיים, ואינו אוכל, אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל** הוא כשר לכתיבת גט עליו, למעט דבר שיש בו רוח חיים ואוכל.

ורבנן דמתניתין, שמכשירים גם כשכתוב על פרה ועבד שיש בהם רוח חיים, משיבים לרבי יוסי הגלילי:

אי הוי כתיב "וכתב לה בספר", אכן היה משמע **כדקאמרת,** שיכתוב על הקלף, ומריבוי ד"וכתב לה" יש להוסיף גם כל הדומה לקלף.

אבל **השתא דכתיב** "**ספר**", משמע שבא הכתוב לומר את תוכן כתיבתו, שיכתוב לה ספר, **ולספירת** סיפור **דברים הוא דאתא,** שיכתוב לה דברי כריתות. ולעולם יכול לכתוב על מה שרוצה.

והוינן בה: **ורבנן,** שלשיטתם "ספר" לא משמע קלף, הרי שלא קבע לנו הכתוב במה יכתוב הגט, אם כן, ממילא משמע שיכתבנו על כל דבר שירצה.

ואם כן, **האי** "**וכתב**" — **מאי עבדי ליה?** הרי היה די בכך שיאמר הכתוב "ונתן ספר כריתות בידה"!

ומתרצינן: **מיבעי להו** לדרוש, שדוקא **בכתיבה** היא **מתגרשת, ואינה מתגרשת בכסף.** שאם אמר לה הבעל "קחי פרוטה, והתגרשי ממני בה", היא אינה מגורשת.

כי לולי מיעוט הכתוב, הוה **סלקא דעתך אמינא, אקיש** "**יציאה**" [גט] **ל"חוייה"** [קידושין], כדכתיב "ויצאה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר". ונדרוש: **מה חוייה,** כשהיא מהווה עצמה לבעל, דהיינו קידושין, אפשר שתהיה **בכסף, אף יציאה,** כשיוצאת מבעלה, **נמי** אפשר שתהיה היציאה **בכסף.**

קמשמע לן "וכתב", שרק בכתיבה מתגרשת, ולא בכסף.

ואידך, רבי יוסי הגלילי, הדורש מ"וכתב"

חתימה או במחובר לקרקע שעוקר דבר מגידולו נחשב מחוסר קציצה, אבל אם כתב גט על קלף גדול ואחר כך חתכו, הרי זה כשר, שזה אינו נחשב למחוסר קציצה.

ויש אומרים שגם בכה"ג הוי מחוסר קציצה אלא אם כן חותך מהגט רק דבר מועט ליפותו שאז ודאי לא נחשב מחוסר קציצה. תוס' ד"ה יצא.

35. רש"י. ותוספות כתבו שדרשינן כלל ופרט וכלל "וכתב" כלל, "ספר" פרט, "ונתן" חזר וכלל. תוס' ד"ה תלמוד.

לרבות כל דבר שיש בו רוח חיים ואינו אוכל, **נפקא** ליה שאי אפשר לגרש בכסף, **מ"ספר כריתות"**.

נכתב "כריתות" בסמוך ל"ספר", ללמד, רק "**ספר" כורתה, ואין דבר אחר כורתה!**

ואידך, רבנן, **מיבעי ליה** לדרשה של "ספר כריתות", ללמד שיהא הגט **דבר הכורת בינו לבינה,** שלא יהא בו שום תנאי המקשרם יחד, אלא יהיה הגט כורת ומבדיל ביניהם לגמרי.

כדתניא: אמר לה: **הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין,** או **על מנת שלא תלכי לבית אביך,** אם התנה שלא תעשה אלו **לעולם,** הרי כיון שכל ימיה תהא קשורה בו, שמחמתו היא נמנעת מלשתות יין לעולם, **אין זה כריתות.**

אבל אם התנה שלא תעשה את אלו רק **שלשים יום, הרי זה כריתות,** ומותרת מיד להינשא לאדם אחר, אלא שצריכה לקיים את התנאי, וגט שכזה מועיל, כיון שבסוף יבואו לידי הבדלה וכריתות.

ואידך, רבי יוסי הגלילי, הדורש מ"ספר כריתות" שספר כורתה ואין דבר אחר כורתה, ידרוש את הדין של דבר הכורת בינו לבינה **מ"כרת" "כריתות".** שהואיל והיה הכתוב יכול לומר "ספר כרת" ואמר "כריתות", בא ריבוי זה ללמד שיהא הגט דבר הכורת בינו לבינה.

ואידך, רבנן, שאינם לומדים דין זה מריבוי ד"כרת" "כריתות", טעמייהו הוא משום **ד"כרת" "כריתות", לא דרשי.**

מתניתין:

אין כותבין את הגט **בדבר המחובר לקרקע,** כיון שצריך לתולשו אחר הכתיבה, וליתנו לה,[36] והרי זה פסול, כדדרשינן לעיל מ"וכתב" "ונתן", שלא יהא הגט מחוסר כתיבה וקציצה ונתינה.[37]

---

36. ואינו יכול ליתנו במחובר דבעינן ונתן בידה דבר הניתן מיד ליד. תוספות הרא"ש.

והרשב"א הביא מירושלמי דמחובר פסול דילפינן מ"ספר" מה ספר בתלוש אף כל דבר שהוא תלוש. וכתב על זה הרשב"א דאף על גב דבגמרא דילן אמרי לעיל דלרבנן "ספר" היינו ספירת דברים מכל מקום מדאפקיה בלשון ספר קמ"ל דספירה בתלוש בעינן.

וכתב הב"ש א"העז על זה סי' קכ"ד סקי"ב דיש נפקא מינה בין שני הטעמים אם הגט היה כתוב על עלה של עציץ נקוב, והאשה עשתה חזקה בעלה ולא פסקה את העציץ מיניקתו. לרא"ש כשר הגט, שהרי קנתה בחזקה וגם ניתן מיד ליד. ולרשב"א אינו גט, שהרי אינו תלוש.

והרע"א הביא שמקשים על הטעם דהירושלמי דאם כן נמעט גם עבד שבכ"מ הוקש לקרקעות.

ובתורת גיטין סי' קכ"ד סק"ו כתב דגם לפי הטעם דירושלמי אינו פסול רק כשהוא מחובר בשעת נתינה אבל בשעת כתיבה אינו מעכב אם הוא מחובר [באופן שאין חסרון דמחוסר קציצה כדלהלן] דספר דכתב קרא קאי אונתן ולא אוכתב. דאם לא כן קשה בכתב על עלה של עציץ נקוב יפסל משום שכתב במחובר אפילו אם יתן לה את כל העציץ אלא ודאי דכשר כשניתן בתלוש אף שנכתב במחובר.

37. המשנה הקודמת השמיענו דעל יד של עבד

ואם **כתבו במחובר, תלשו**, ואז **חתמו, ונתנו לה, כשר**. כי בדיעבד די בחתימת הגט שיהא בתלוש.

רבי יהודה פוסל, עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש.[38]

רבי יהודה בן בתירא אומר: אין כותבין את הגט, **לא על הנייר המחוק, ולא על הדיפתרא**, קלף שאינו מעובד כל צרכו, **מפני שהוא יכול להזדייף**. לפי שאם נכתב הגט על נייר מחוק, אפשר לחזור ולמחקו עד מקום העדים, ולכתוב שנית, ואם היה בו כתוב בו בתחילה תנאי, יכולה האשה להשמיטו, ולא יהא ניכר הדבר, שהרי העדים גם הם חתומים על הנייר המחוק. וכן בדיפתרא[39] ובדיפתרא אין ניכר בו המחק.

וחכמים מכשירין לכתוב על דבר שיכול להזדייף, מפני שהם סוברים כרבי אלעזר, שעדי מסירה כרתי, ולכן אין לחשוש לזיוף הגט, שהרי עדי המסירה קוראים את הגט, ויודעים את תוכנו.

גמרא:

שנינו במשנה: **כתבו על המחובר**, תלשו, וחתמו, ונתנו לה, כשר.

והוינן בה: **והאמרת רישא שאין כותבין** במחובר לקרקע![40]

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל**: סיפא, דקתני שהוא כשר, מדובר בה שכתבו על המחובר, **והוא ששייר מקום התורף** [״גילוי השטר״], שהשאיר ריק את מקום כתיבת שם האיש והאשה, והזמן, שהוא עיקר הגט, ולא כתבו אלא לאחר שנתלש, ולכן הוא כשר.

וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: והוא ששייר מקום התורף.

וכן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: והוא ששייר מקום התורף.

ומה שאמרנו שצריך לכתוב לפחות את תורף הגט בתלוש — **ורבי אלעזר היא, דאמר: עדי מסירה כרתי**, העדים שבפניהם נמסר הגט לאשה הם עיקר עדי הגט, והם העושים אותו בעדותם לספר כריתות, ומן התורה אין צורך כלל בעדי חתימה, ולכן מה שכתוב בתורה ״וכתב״, הכוונה היא לכתיבת הגט, והוא צריך להיות בתלוש.

וחכי קאמר התנא במשנה: **אין כותבין** לכתחילה את **טופס** הגט, הנוסח הכללי

וקרן של פרה כשר בתנאי שלא יקצוץ אלא יתן לה את העבד והפרה ומשנתנו מלמדת במחובר לקרקע שאפילו לא קצץ אלא שנתן לה את הקרקע פסול. רשב״א.

38. לכאורה כיון שכתיבתו היתה בתלוש כ״ש חתימתו ולמה צריך למיתני וחתימתו אלא שיתכן שכתבו על אילן תלוש ואחר כך נטעו והשריש וחתמו. לעיל ד. א תוס׳ ד״ה עד.

39. רש״י. ותוספות כתבו שהכתיבה על הנייר שאינו מחוק ורק חתימת העדים על נייר מחוק שאם שניהם על המחק כשר שאם יזייף את הכתב יהא ניכר שאינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים. לקמן כב. א תוס׳ ד״ה לא.

40. דליכא למימר לכתחילה אין כותבין ובדיעבד כשר דכיון שהוא פסול מדאורייתא יש לפסול אף בדיעבד. ר״ן.

שבכל גט, במחובר, **שמא יכתוב** גם את **תורף** הגט במחובר, ויפסלנו.

אבל אם בדיעבד **כתבו לטופס** במחובר, **ותלשו,** ואחר כך **כתבו לתורף,**[41] ונתנו לה, **כשר**.[42]

וריש לקיש אמר: "**חתמו**" **שנינו** בסיפא דמתניתין, והכוונה כפשוטו, שדי אם חתימת העדים בלבד היתה בתלוש, אף אם כל הגט נכתב במחובר.

ורבי מאיר היא, דאמר עדי חתימה כרתי, שהם עיקר הגט. ועיקר כתיבת הגט שאמרה תורה, היינו חתימת העדים, וחתימתם בלבד צריך שתהא בתלוש.

וחכי קאמר התנא במשנה: **אין כותבין** לכתחילה את **תורף** הגט במחובר, **גזירה שמא יחתום** גם את העדים במחובר.

אבל אם בדיעבד **כתבו לתורף** במחובר, **תלשו,** ואחר כך **חתמו, ונתנו לה, כשר**. [43]

כתבו לגט **על חרס של עציץ נקוב, כשר,** משום **דשקיל, ויהיב ליה ניהלה.** הוא נותן לה את כל העציץ בשלימותו עבור הגט, ואין כאן "מחוסר קציצה" בין כתיבה לנתינה. וגם לא חיישינן שמא ישבור את העציץ ויתן לה את החתיכה של החרס שעליה נכתב הגט, ונמצא "מחוסר קציצה", מפני שאינו מקלקל את העציץ.[44]

כתבו **על עלה של עציץ נקוב**. [45]

אביי אמר: כשר.

ורבא אמר: פסול.

ומבארינן פלוגתייהו:

אביי אמר כשר, משום **דשקיל ליה** את כל כב-א
העציץ, **ויהיב ליה ניהלה.**

רבא אמר פסול, גזירה שמא יקטום את העלה, ויתננו לה, והרי הוא פסול, כיון שהוא מחוסר קציצה מן המחובר בין הכתיבה לנתינה.

---

41. ו"חתמו" דמתניתין היינו סיימו שסיים את התורף בתלוש. תורי"ד.

42. ורבי יהודה פוסל במשנה אפילו בדיעבד דגזר טופס אטו תורף. תורי"ד.

43. ורבי יהודה פוסל במשנה דצריך שיהא גם כתיבת הגט וגם חתימתו בכשרות כמבואר בגמרא לעיל ד. א . תורי"ד.

44. עיין לעיל מחלוקת ראשונים, ומכאן ראיה לשיטת הראשונים שגם בדבר שאינו מחובר לקרקע שייך מחוסר קציצה. תוס' ד"ה יצא.

45. משמע דוקא בעציץ נקוב אבל באינו נקוב לא הוי מחוסר קציצה, וזה ראיה לשיטת הראשונים שרק במחובר לקרקע שייך מחוסר קציצה.

והראשונים שפוסלים גם באינו מחובר לקרקע מבארים שהוא הדין בעציץ שאינו נקוב ונקט עציץ נקוב לרבותא דאביי שאפילו בנקוב מכשיר. ועוד כתבו שלא די שיתן לה את העציץ אלא צריך שינתקו מיניקתו שעד אז הוא נחשב כמחובר לקרקע ואינו נקנה במשיכה, וזו הרבותא לאביי שבכל זאת אינו נחשב מחוסר קציצה שאף דלענין שבת נחשבת פעולה זאת כתלישה מכל מקום לענין גט לא מיקרי מחוסר תלישה לפי שאותה תלישה אינה ניכרת כלל

וכיון שהביאה הגמרא את אחד הענינים של העציץ, היא מביאה ענינים נוספים של עציץ:

שנים שהיו שותפים בעציץ נקוב, שגדלים בו צמחים, והיה **העציץ של** אדם **אחד, והזרעים** שבתוכו **של** אדם **אחר**.

הרי, אם **מכר בעל עציץ** את העציץ **לבעל זרעים, כיון שמשך** בעל הזרעים את העציץ, ועשה בו קנין משיכה, **קנה** אותו, כי העציץ בעצמו דינו כמטלטלין, הנקנים במשיכה.

אך אם **מכר בעל זרעים** את הזרעים **לבעל העציץ, לא קנה** את הזרעים **עד שיחזיק בזרעים,** שיעשה בהם קנין חזקה, שיעדור או ינכש אותם, כי הזרעים שבעציץ נחשבים כמחוברים לקרקע, ודינם כקרקע, שנקנית רק בחזקה ולא במשיכה.[46] [ומדובר שלא שילם עליהם, כי אז היה קונה בקנין כסף].

היו **העציץ והזרעים** שניהם **של** אדם **אחד, ומכרן** לאדם **אחר**, כיון **שהחזיק** הקונה **בזרעים,** אף על פי שלא עשה שום מעשה קנין בעציץ, בכל זאת **קנה** גם את **העציץ** אגב הזרעים.

וזו היא ששנינו במסכת קידושין: **נכסים שאין להם אחריות,** מטלטלין [שהמלוה אינו סומך עליהם שיוכל לגבות מהם את חובו כשאין ללוה ממה לשלם, ולפיכך הם נקראים "נכסים שאין להם אחריות". ואילו קרקעות נקראים "נכסים שיש להם אחריות" לפי שהמלוה סומך עליהם כי הם קיימים ועומדים לעולם] **נקנין עם נכסים שיש להם אחריות,** קרקעות, בקנין "אגב". שהקונה מחבירו מטלטלין וקרקע ביחד, ועשה בקרקע אחד ממעשי הקנינים שלה, דהיינו **בכסף** או **בשטר** או **בחזקה,** הרי קנה בכך גם את המטלטלין אגב הקרקע.

וגם כאן הוא קונה את העציץ אגב הזרעים.

החזיק הקונה **בעציץ,** שעשה בו איזו שהיא מלאכה לשם קנין חזקה, מבלי להזיזו ממקומו, ולא נעשתה בו משיכה, הרי לא רק שלא קנה את הזרעים, כי לא עשה בהם חזקה, אלא **אף** את **העציץ** נמי **לא קנה.** כי העציץ הוא מטלטלין, ומטלטלין אינם נקנים בחזקה. **עד שיחזיק בזרעים,** ואז יקנה את שניהם, כאמור לעיל.

עציץ נקוב העומד בגבול ארץ ישראל, **ונקבו בארץ, ונופו בחוצה לארץ,** שהעלין נוטין מחוץ לעציץ, ומגיעים לחוץ לארץ — מה דינו לענין מעשר, האם הוא חייב או פטור?

אביי אמר: בתר נקבו אזלינן, שמשם הוא יונק, והרי הוא כאילו בארץ ישראל, וחייב במעשר.

רבא אמר: בתר נופו אזלינן, שהוא בחוץ לארץ, ופטור מן המעשר.

ומבארינן: **בדאשרוש,** כשהשריש העציץ מחוץ לנקב בתוך קרקע ארץ ישראל, **כולי**

ואותו מעשה שהוא עושה בעציץ שאינו נקוב הוא עושה גם בעציץ נקוב והתלישה ממילא נעשית. תוס׳ ד״ה יצא ור״ן.

46. ואפילו אם ימשוך את העציץ ויזיזו ממקומו עדיין נחשבים הזרעים כמחובר לקרקע כל עוד לא פסקה היניקה מהקרקע. לעיל כא. ב תוס׳ ד״ה יצא.

עלמא לא פליגי שהולכים אחר הנקב, שהרי הוא מחובר ממש בארץ ישראל.

כי פליגי אביי ורבא, **בדלא אשרוש** מחוץ לנקב.

והוינן בה: **וכי בדאשרוש לא פליגי?**

והרי מצינו תנא הסובר שגם בדאשרוש הולכים אחר הנוף!

והתנן במסכת בבא מציעא: **שתי גינות** סמוכות של שני אנשים, **זו על גב זו,** שהאחת גבוהה יותר מהשניה, **וירק** גדל **בינתיים,** בין שתי הגינות, ושרשיו יוצאים מהקיר הזקוף של הגינה העליונה, ונופו נוטה לתוך אויר הגינה התחתונה.

רבי מאיר אומר: הירק הוא **של עליון,** בעל הגינה העליונה.

רבי יהודה אומר: הירק **של תחתון,** כי הולכים אחר הנוף.

הרי שלדעת רבי יהודה הולכין אחר הנוף גם באופן שהשריש בתוך הגינה העליונה![47]

ומתרצינן: **התם** אין הטעם של רבי יהודה משום שהולכים אחר הנוף, אלא **כדקתני טעמא,** שהמשנה מפרשת שם את טעמם של רבי מאיר ורבי יהודה:

אמר רבי מאיר: מה אם ירצה העליון ליטול את עפרו, ולהשוות את גינתו עד לגינה התחתונה, הרי **אין כאן ירק!** ולכן הוא שלו.

אמר רבי יהודה: מה אם ירצה התחתון למלאות את גינתו עפר, עד לגובה הגינה של עליון, הרי **אין כאן ירק!**

וטעמו של רבי יהודה, הואיל ובידו של התחתון למנוע את גידולו של הירק, נמצא שהוא הגורם לגידולו, ולכן הוא זוכה בו. ולא בגלל הטיית הנוף.

והוינן בה: **ואכתי, בדאשרוש לא פליגי?**

והא תניא: אילן שעומד **מקצתו בארץ** ישראל, **ומקצתו בחוצה לארץ,** הרי בכל פרי ופרי מהאילן, **טבל וחולין מעורבין זה בזה.** שכל פרי מעורבת בו יניקה משתי הארצות, והרי יש בו קצת מארץ ישראל, שהוא טבל, וקצת מחוץ לארץ, שהוא חולין.

ולכן, אין להפריש מטבל גמור עליו, דהוי מן החיוב על הפטור, ולא ממנו על טבל גמור, דהוי מן הפטור על החיוב, **דברי רבי.**

רבי שמעון בן גמליאל אומר: הגדל בחיוב בתוך ארץ ישראל, **חייב** במעשר.

והגדל בפטור, בחוץ לארץ, **פטור** ממעשר.

מאי לאו, מה שאמרנו "מקצתו בארץ ומקצתו בחוץ לארץ", היינו **מקצת נופו בארץ, ומקצת נופו בחוצה לארץ,** ואילו השרשים, אין הבדל היכן הם, בין אם כולם בארץ, או בחוץ לארץ.

הרי שהולכים אחר הנוף גם כשהשריש לתוך מקום אחר!

---

47. לכאורה מה הדמיון מדיני ממונות לענין קדושת ארץ ישראל שתלוי ביניקתו מקרקע ארץ ישראל. וביאר הגרי"ז דפלוגתת אביי ורבא היא אמנם לענין חלות דין ארץ ישראל הנאמר לענין מצוות התלויות בארץ דאביי סבר דתלוי ביניקה וכל שיונק מארץ ישראל הרי הוא בכלל פירות

ומתרצינן: **לא!** אלא שהיו **מקצת שרשין בארץ, ומקצת שרשין בחוצה לארץ.** כי הולכים אחר השרשים ולא אחר הנוף.

והוינן בה: אי הכי, **ומאי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל?** מה שייך לומר "הגדל בחיוב, חייב, והגדל בפטור, פטור"! שהרי כל פרי יונק ומקבל שרף גם מהשרשים שבצד הזה, וגם מהשרשים שבצד השני!

ומשנינן: **דמפסיק צונמא,** שן סלע מבדיל באמצע השרשים עד הגזע, וכל צד מהשרשים מעלה שרף רק לפירות שכנגדו.

ומאי טעמא דרבי?

דהדרי ערבי, שהרי מהגזע ולמעלה, העץ שלם, ומתערבת היניקה משני הצדדים.

ומבארינן: **במאי קמיפלגי?**

מר, רבי, **סבר: אוירא מבלבל.** שאף על פי שהשרשים מתחת לקרקע מובדלין, כשהעץ יוצא לאויר מעל הקרקע הוא מעורב ומבולבל, ולפיכך שוב יונקים הפירות מכל צד.

ומר, רבי שמעון בן גמליאל, **סבר: האי לחודיה קאי, והאי לחודיה קאי.** שהואיל ובתוך הקרקע שרשיו מובדלים על ידי סלע שאינו מצמיח, שוב לא מתערב השרף העולה מהשרשים, אלא זה עולה כנגדו וזה עולה כנגדו.[48]

שנינו במשנה: **רבי יהודה בן בתירא אומר** אין כותבין וכו' על הדיפתרא.

אמר רבי חייא בר אסי משמיה דעולא: שלשה עורות הן, יש שלשה שלבים בתהליך עיבוד העור.

מצה, חיפה, ודיפתרא.[49]

א. מצה — כמשמעו, דלא מליח, ודלא קמיח, ודלא אפיין. שלא שמו את העור לא במלח, ולא בקמח [ומים], ולא עובד על ידי עפיצים [הגדלים על עץ ומשמשים לעיבוד העור]. דהיינו, שלא עובד כלל, כמצה זו, שלא נתחמצה, ולא נתקנה כמו פת הלחם.

למאי הלכתא? לענין איזה דין יש הבדל בין סוגי העורות, ויש משמעות לעור שהוא כ"מצה"?

ארץ ישראל וחייב בתרומות ומעשרות ורבא סובר דבעינן שהגידולין בעצמן יהיו בארץ ישראל אבל הא דאמרו דבאשרוש כולי עלמא לא פליגי דחייב הוא דין שני דכיון שהנוף מחובר לארץ [על ידי השרשים] על כרחך הנוף בעצמו שייך לארץ משום דשדינן נופו בתר עיקרו ונחשב גם הנוף עומד בארץ ואין זה מדין מצוות התלויות בארץ כי אם דהוא דין בכל התורה כולה דשדינן נופו בתר עיקרו וממילא גם לענין תרומות ומעשרות הוא חייב. ולכן שואלת הגמרא מדין דשתי גנות דכיון דחזינן לרבי יהודה דלא שדי לנופו בתר עיקרו בכל התורה אם כן הדרא פלוגתת אביי ורבא גם בדאשרוש לענין חיוב תרומות ומעשרות אי אזלינן בתר היניקה אי בתר הגידולין עצמן. חי' מר"ן רי"ז הלוי הל' תרומות פ"א הכ"ד.

48. רשב"א. והחזו"א סי' קמ"ז כתב, דאפשר דאיירי דערבי במקצתן והדר מתפרדין לשני גזעין, בזה סבר רשב"ג האי לחודיה קאי. אבל אם אין שם אלא גזע אחד ודאי מבלבלי. וצ"ע.

49. וקלף גמור לא נמנה אתם כי אינו נקרא עור. רש"י.

להוצאת שבת, שכל אחד שיעורו שונה לענין חיוב חטאת על הוצאתו מרשות לרשות בשבת, ככל שהוא חשוב יותר, כך שיעורו קטן יותר, ועור ה"מצה" הוא הכי פחות חשוב.

וכמה שיעורו של עור המצה לענין הוצאת שבת?

כדקתני רב שמואל בר יהודה: כדי לצור, לעטוף בו, משקל קטנה. שדרך הסוחרים לעטוף את אבן המשקל העשוי מעופרת, בחיפוי עור, כדי שלא תישחק המידה, ויפחת משקלה.

וכמה גודל "משקל קטנה"?

אמר אביי: כי ריבעא דריבעא, כמו הרביעית של רובע ליטרא [רש"י במסכת שבת] **דפומבדיתא,** שהוא המשקל הקטן ביותר שהיה להם.

ב. חיפה — הוא עור **דמליח, ולא קמיח, ולא אפיין,** והוא שלב יותר מתקדם מהמצה.

למאי הלכתא? — **להוצאת שבת.**

וכמה שיעורו? כדתנן במסכת שבת: **עור,** שיעור הוצאתו הוא, **כדי לעשות** ממנו נרתיק **לקמיע,** והוא פחות מכדי לצור בו משקל קטנה.

ג. דיפתרא — **דמליח וקמיח ולא אפיין.**

למאי הלכתא? — **להוצאת שבת.**

וכמה שיעורו? — **כדי לכתוב עליו את הגט,** כדעת חכמים במשנתנו, שמכשירים גט שכתוב על דיפתרא. ושיעור זה הוא הפחות מכולן.

שנינו במשנה: **וחכמים מכשירין** גט שנכתב על הנייר המחוק ועל הדיפתרא.

והוינן בה: **מאן חכמים?** מי הם, ומדוע הם מכשירים גט שאפשר לזייפו?

ומשנינן: **אמר רבי אלעזר** [בן פדת, האמורא]:

כב-ב **רבי אליעזר** [בן שמוע, התנא] **היא, דאמר: עדי מסירה כרתי,** שעדי המסירה הם עיקר הגט, ואי אפשר לגרש בלעדם, וגם כאשר האשה באה לינשא, היא צריכה להביא את אותם העדים שהגט נמסר בפניהם.[50] הלכך אין לחשוש שמא האשה תזייף את הגט, ותשמיט ממנו תנאי שהיה כתוב בו, שהרי עדי המסירה חייבים לקרוא את הגט בשעת מסירתו, ואם יש בו תנאי, הם יזכרו אותו.

אבל לדעת רבי מאיר, שעדי חתימה כרתי, ואין צריך כלל בגט עדי מסירה, אין האשה צריכה להביא את עדי החתימה כאשר היא באה להינשא, אלא היא מציגה את הגט, ומאשרת את חתימת העדים על ידי עדים המכירים את החתימות. ולכן יש לחשוש שמא נכתב בגט איזה שהוא תנאי, והיא יכולה לזייף אותו, מבלי שיכירו בכך.[51]

---

50. רק כאן בגט שנכתב על דבר שיכול להזדייף. אבל בשאר גיטין אינה צריכה להביא עדי מסירה, שלכך תיקנו חכמים עדי חתימה אליבא דרבי אלעזר מפני תיקון העולם שאם ימותו עדי המסירה או ילכו למדינת הים, שתוכל לינשא על ידי עדי חתימה, דאמרינן מסתמא נעשה בהכשר. לעיל עמוד א תוס' ד"ה מאן.

51. רש"י, וכתבו תוספות דמשמע מדבריו שאם היו באים לפנינו עדי החתימה ומעידים על תוכנו

ואמר רבי אלעזר: לא הכשיר רבי אלעזר גט שנכתב על נייר מחוק ודיפתרא, **אלא לאלתר,** בו ביום שנמסר היא יכולה להביא אותו לפני הבית דין [עם עדי המסירה], ויתירו אותה להינשא, שהרי באותו יום עדיין זוכרים העדים את תוכנו.

אבל מכאן ועד עשרה ימים, לא!

דחיישינן דילמא הוה ביה תנאה, שמא היה כתוב בגט איזה שהוא תנאי, **וזייפתיה,** והיא מחקה אותו וזייפה את הגט, והרי העדים כבר שכחו מהתנאי.

ורבי יוחנן אמר: אפילו מכאן עד עשרה ימים הוא כשר. **דאם איתא דהוה ביה תנאי, מידכר דכירי.** שגם לאחר זמן רב עדיין זוכרים העדים את תוכנו.

ואמר רבי אלעזר: לא הכשיר רבי אלעזר אלא בגט, שאינו נועד אלא להתיר את האשה להינשא, והיא יכולה להביא את הגט מיד לבית הדין, והם יתירו אותה, ושוב לא תצטרך להציג את הגט, שכיון שהותרה בבית דין, יש קול לדבר, וזוכרים אותו.

אבל בשאר שטרות, שנועדו לזמן ארוך לגביית חובות, **לא!** הם אינם כשרים ליכתב על דבר שיכול להזדייף. כי המלוה עשוי להוציא את השטר לאחר זמן רב, כאשר עדי המסירה כבר שכחו ממנו, ואנו מסתמכים על עדי החתימה בלבד,[52] והוא מזייף את תוכנו, ומשאיר רק את עדי החתימה במקומם.

דכתיב בספר ירמיה על שטרי מכר "**ונתתם בכלי חרש, למען יעמדו ימים רבים**", הרי שהשטר צריך להיות עשוי מדבר הראוי לעמוד ולהתקיים.[53]

ורבי יוחנן אמר: אפילו בשאר שטרות הכשיר רבי אלעזר על דבר שיכול להזדייף, על אף שלא יוכלו להשתמש בשטר כזה רק לאלתר. כי רק בגט סובר רבי יוחנן שהעדים זוכרים גם כעבור זמן רב, ולא בשאר שטרות שיש בהם הרבה תנאים [תוספות].

ומקשינן: **והכתיב** "**למען יעמדו ימים רבים**", ומשמע שהשטר אינו כשר אלא אם כן הוא יכול לשמש גם לזמן רב!?

היה כשר. ואי אפשר לומר כן דלר' מאיר צריך שיהא הגט מוכיח מתוכו ובדבר שיכול להזדייף אין הגט מוכיח מתוכו כלום. לעיל עמוד א תוס' ד"ה מאן.

והרשב"א כתב שאפשר שרש"י סובר כדעת ר"ת שלא צריך שיהא הגט מוכיח מתוכו אפילו לרבי מאיר.

אלא דאם כן קשה אמאי לא העמידו את המשנה כרבי מאיר וכגון שהביאה את עדי החתימה ומעידין על תוכנו ותירץ בקרבן נתנאל סי' כ"ה אות פ' דמכל מקום לכתחילה אינו כשר לרבי מאיר שמא יסמכו על חתימת ידם לבד, דבשלמא לרבי אלעזר תמיד בכל גיטין אמרינן ליה זיל אייתי עדי מסירה כשעדי מסירה לפנינו.

52. רש"י. ותוספות הקשו דלמה יטעו לסמוך על עדי חתימה בשטר שיכול להזדייף. וביארו דהטעם משום דגזה"כ בשאר שטרות דבעינן ראוי לעמוד ימים רבים ושטר שיכול להזדייף ואינו יכול לעמוד ימים רבים פסול אפילו לאלתר. תוס' ד"ה אבל.

53. הר"ן כתב שדבר שיכול להזדייף אינו ראוי לעמוד ימים רבים שמעצמו הוא נמחק.

ומתרצינן: **התם, עצה טובה קמשמע לן** ירמיה, שישימו את השטר בכלי חרש, כדי שיוכל לעמוד ימים רבים. והוא הדין שיכתבו על דבר שאינו מזדייף, כדי שיוכל לשמש לימים רבים. ולא שהוא תנאי בכשרות השטר, אלא שגם שטר שאינו משמש אלא רק לאלתר, הרי הוא כשר.

מתניתין:

הכל כשרין לכתוב את הגט, ואפילו חרש שוטה וקטן.

האשה כותבת את גיטה, ומקנה אותו לבעלה, והוא חוזר ונותנו לה לשם גירושין.[54]

והאיש כותב את שוברו, שטר הראיה שהאשה נותנת לבעלה על פרעון הכתובה, הוא יכול לכתוב במקומה ולמוסרו לאשה שתחתים עליו עדים ותחזיר לו.

שאין קיום הגט, אלא בחותמיו; ויתבאר בגמרא.

גמרא:

והוינן בה: כיצד מכשירה המשנה את החרש שוטה וקטן לכתוב גט? **והא לאו בני דיעה נינהו,** ואינם יודעים לכתוב את הגט לשמה!?

ומתרצינן: **אמר רב הונא:**

כג-א המשנה אינה מכשירה חרש שוטה וקטן לכתיבת גט בכל ענין, אלא:

והוא שהיה גדול עומד על גביו, ואומר לו: כתוב לצורך איש פלוני. והוא עושה כן וכותב לשמה.[55]

ורב הונא סובר שהמשנה כרבי אלעזר, הסובר עדי מסירה כרתי, ועיקר כתיבת הגט שאמרה תורה שיהא לשמה אינו על חתימת העדים אלא על כתיבת עצם הגט, ולכן צריך שיהא גדול עומד על גביו בשעת כתיבה.

ומה שנאמר במשנה "שאין קיום הגט אלא בחותמיו", הכוונה לעדי מסירה [ונקראים "חותמיו" משום שעל פי רוב עדי המסירה גם חותמים על הגט].

---

54. הקשה הר"ן דהא מיחסרא הקנאת האשה לבעל בין כתיבה לנתינה והוי ליה מחוסר כתיבה והקנאה ונתינה. וכתב דמתוך הדחק יש לומר דהקנאה כיון שאינו מעשה בגופו של גט לא מיקרי "מחוסר" דדומיא דכתיבה בעינן שלא יהא מעשה הדומה לכתיבה בין הכתיבה לנתינה כדכתיב וכתב ונתן.

55. ואין כאן חסרון משום דאינם בני שליחות, דלכתיבת הגט אין צריך שליחות מהבעל ד"וכתב" לא קאי אבעל אלא אסופר כלומר וכתב הסופר ונתן הבעל.

וגם לא שייך לפסול משום דלאו בני כריתות נינהו דבדבר שלא צריך שליחות לא צריך שיהא בני כריתות, וכמו שמצינו לגבי מילה דלא פסלינן עכו"ם למול משום דלאו בני מילה נינהו. ורק לגבי שליחות אמר לקמן שאין העבד נעשה שליח לקבל גט משום שאינו בתורת גיטין וקידושין. תוס' ד"ה והא בעמוד הקודם.

[אבל לעיל ט. ב בד"ה אע"פ כתבו התוספות בפשיטות שצריך שליחות לכתיבת הגט. וגם כאן הביאו התוספות והרא"ש שיטת ר"י לבאר הסוגיא אליבא דרבי מאיר שאילו אליבא דרבי אלעזר ד"וכתב" היינו כתיבת הגט פסול בחש"ו

והוא נתינת טעם רק על המציעתא של המשנה "האשה כותבת את גיטה", כי מאחר שאין הגט מתקיים אלא על ידי עדי מסירה, לפיכך אין לחשוש שמא היא תזייף גט שלא נתגרשה בו.[56] להקפיד על כך שנכתב בידי האשה. ולא על הרישא, שחרש שוטה וקטן כשרין לכתוב את הגט, שבהם הטעם הוא משום שגדול עומד על גביהן.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: **אלא מעתה, עובד כוכבים** שכתב גט, **וישראל עומד על גביו,** ומצווהו לכתוב לשמה, **הכי נמי דכשר!?** כשם שאתה אומר בחרש שוטה וקטן!?

וכי תימא הכי נמי, שבאמת כך הוא, שהוא כשר!

והתניא בברייתא: **עובד כוכבים פסול** לכתוב את הגט. ומשמע אפילו בעומד על גביו![57]

ומתרצינן: **עובד כוכבים — לדעתיה דנפשיה עביד!** הוא אינו שומע לציווי אחרים העומדים על גביו, אלא עושה על דעת עצמו, שהרי הוא גדול ויש בו דעת. ולכן, גם כשישראל עומד על גביו, ומצווהו לכתוב לשם אשה פלונית, יש לחשוש שמא הוא כתב את הגט לשם אשה אחרת.[58]

אבל חרש שוטה וקטן, שאין בהם דעת, הרי הם מתכוונים למה שציוו להם.

הדר אמר רב נחמן: לאו מילתא היא דאמרי, שהקשיתי מעובד כוכבים שפסול גם כאשר ישראל עומד על גביו, כי באמת לדעת המשנה, עובד כוכבים כשר לגמרי לכתוב את הגט, גם כשאין ישראל עומד על גביו. כי משנתנו היא אליבא דרבי מאיר, הסובר עדי חתימה כרתי. ולדעתו, עיקר הכתיבה שאמרה התורה "וכתב", הוא שתהיה חתימת העדים על הגט לשמה, ולא כתיבת הגט עצמו, שהוא כשר גם שלא לשמה, ולכן גם עובד כוכבים כשר לכך.

וגם מה שאמרה המשנה בחרש שוטה וקטן, שכשרין לכתוב את הגט, הוא מטעם זה, כמו שמסיימת המשנה "שאין קיום הגט אלא בחותמיו", שהוא נתינת טעם על חרש שוטה וקטן הוא כפשוטו, שעיקר קיום הגט הוא על ידי עדי החתימה, ורק הם צריכים להיות "לשמה" ולא הכתיבה. ואין צורך להעמיד המשנה דוקא בגדול עומד על גביו כרב הונא.

וראיה לכך שהמשנה סוברת כרבי מאיר, ומכשירה עובד כוכבים לכתיבת הגט:

אפילו בעומד על גביו משום דלאו בני שליחות נינהו].

56. מהר"ם שיף סוף דף כ.

57. דאין לומר דוקא באינו עומד על גביו דאם כן כיון דחש"ו ועכו"ם שוין אמאי נקט במתניתין חש"ו דכשר בעומד על גביו ובברייתא בעכו"ם דפסול באינו עומד על גביו ליתני שניהם בעכו"ם או שניהם בחש"ו. מהרש"א.

והרמב"ן כתב דפסול, לעולם משמע שאין לו הכשר א"נ דאי בשאין גדול עומד על גביו פשיטא דהא בעינן לשמה.

58. הקשה הרע"א שיאמר העכו"ם בפה מלא קודם הכתיבה שכותב לשמה ממילא אף אם

דמדקא פסיל ליה לעובד כוכבים לענין הבאה, במשנה הבאה נאמר שעובד כוכבים פסול להיות שליח להביא את הגט מהבעל לאשתו, משום שהוא אינו בתורת גיטין וקידושין.

ומאחר שמשנתנו, העוסקת בכתיבת הגט, לא הזכירה את העובד כוכבים, **מכלל** זה אתה למד, שרק לענין הבאה הוא פסול, **דלענין כתיבה** הוא **כשר**.

והוא נכלל במה שאמרה המשנה "שאין קיום הגט אלא בחותמיו", ולכן גם העובד כוכבים כשר לכתיבת הגט, כמו חרש שוטה וקטן.

ומקשינן על רב נחמן: **והתניא: עובד כוכבים, פסול!**

ומתרצינן: **החיא** ברייתא — **רבי אלעזר היא, דאמר: עדי מסירה כרתי,** וחתימת העדים אינה מן התורה. ומה שנאמר "וכתב", היינו כתיבת הגט עצמו, **ובעינן כתיבה לשמה**. והא ודאי ש**עובד כוכבים אדעתיה דנפשיה קעביד,** ואינו כותב לשמה, ולפיכך הוא פסול לדברי הברייתא.

אמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר: אפילו מצאו הבעל את הגט באשפה, שבודאי לא נכתב לשם גירושי אשתו, **וחתמו,** החתים עליו עדים, **ונתנו לה, כשר.** כי רק החתימה צריכה להיות לשמה ולא הכתיבה.

איתיביה רבא לרב נחמן: נאמר בתורה "**וכתב לה**", משמע שיכתוב **לשמה**.

מאי לאו, "וכתב" היינו **כתיבת הגט,** והיא צריכה להיות לשמה?

ומתרץ רב נחמן: **לא!**

"וכתב", היינו **חתימת העדים,** ורק היא צריכה להיות לשמה.

איתיביה רבא לרב נחמן: תנן בתחילת פרק שלישי: **כל גט שנכתב שלא לשום** לשם גירושי **אשה,** אלא ללמד לתלמידים סדר כתיבת הגט, **פסול**.

הרי שהכתיבה צריכה להיות לשמה!

ומתרץ רב נחמן: **אימא,** כך אומרת המשנה: כל גט **שנחתם שלא לשום אשה, פסול.** אבל הכתיבה אינה צריכה להיות לשמה.

איתיביה רבא לרב נחמן: תניא: **כשהוא כותבו, כאילו כותבו לשמה**.

מאי לאו, כוונת הברייתא היא לומר, שאין צריך לכתוב את כל הגט לשמה, אלא די שיכתוב את עיקר הגט לשמה.

והכי קאמר: **כשהוא כותבו לתורף** הגט, שהוא שם האיש והאשה והזמן, **לשמה,** הרי זה **כאילו כותבו** גם **לטופס** הגט **לשמה,** שעיקר הגט הוא בתורף.

הרי שצריך לכתוב, על כל פנים, את התורף לשמה!

בלבו אינו כן הוי דברים שבלב. ואין לומר דאנן סהדי דעביד אדעתיה דנפשיה שבאמת אין זה ודאי רק ספק שמא עביד אדעתיה דנפשיה.

והגר"ח כתב דנכרי דעבד אדעתא דנפשיה

ומתרץ רב נחמן: **לא!** אלא הכי קאמרה הברייתא: **כשהוא חותמו** את הגט **לשמה, כאילו כותבו לשמה.** שהחתימה בלבד צריכה להיות לשמה.

ואיבעית אימא: לא קשיא לרב נחמן מהמשנה והברייתא, דמשמע שהכתיבה צריכה להיות לשמה, משום ד**הני מתניתין, מני? רבי אלעזר היא, דאמר עדי מסירה כרתי.** ולדעתו ודאי שצריך לכתוב לשמה, ואילו רב נחמן מדבר לדעת רבי מאיר, דאמר עדי חתימה כרתי, ורק החתימה צריכה להיות לשמה.

ורב יהודה אמר שמואל: מה שהקשינו בתחילת הסוגיא, מדוע מכשירה המשנה את החרש שוטה וקטן לכתוב את הגט, אין צורך להעמיד את המשנה דוקא כשגדול עומד על גביו כרב הונא, וגם לא דוקא כרבי מאיר כמו שאמר רב נחמן. אלא המשנה מדברת: **והוא, ששייר** החרש שוטה וקטן את **מקום התורף,** שלא כתב רק את הטופס, ואילו את התורף השלים אדם גדול ובן דעת.[59]

ולפי רבי אלעזר היא, דאמר עדי מסירה כרתי, שאף לשיטתו די בכתיבת התורף לשמה.[60]

וכן אמר רבי חגא משמיה דעולא: והוא ששייר מקום התורף, ורבי אלעזר היא.

ורבי זריקא אמר רבי יוחנן: אינה תורה! כלומר אין שומעין לך.

ומבארינן: **מאי "אינה תורה"?**

אמר רבי אבא: רבי יוחנן סובר שהמשנה אינה סוברת כרבי אלעזר, אלא **כאן הודיעך** המשנה שזילזלה בכתיבת הגט, שאפשר

אין זה רק משום אומדנא דלא נתכוין לשמה כי אם דהוא פסול מדינא וראיה לזה מדברי הרמב"ם שפסק דישראל מחלל שבתות בפרהסיא גם כן דינו כנכרי בזה, ואם נימא דהוא רק אומדנא בלבד מה שייך כאן הדין דישראל מחלל שבת דינו כנכרי לכל דבריו. אלא ודאי דהפסול דנכרי הוא מדינא שעביד אדעתא דנפשיה ולא חל בו דין ציווי הבעלים ובלא ציווי הבעלים הא לא הוי לשמה. חי' רח"ה הל' תפילין פ"א הט"ו.

59. קשה למה לא גזרינן טופס אטו תורף כדגזרינן לעיל כא, ב במחובר לקרקע. [וכן קשה לעיל דמוקי כרבי מאיר ולמה לא נגזור תורף אטו חתימה כמו במחובר]. ויש לומר דלא מכשרינן כאן רק בדיעבד. ועוד יש לומר שרק במחובר שהסופר בעצמו כותב יש לחשוש שמא בגלל טירדא יעשה שלא כדין אבל בחש"ו שאין להם דעת לכתוב לבד אלא על ידי שיאמר לה פיקח לכתוב וכשאדם מצוה לאחר לעשות אינו טרוד ואין לגזור שמא לא יעשה כדין. תוספות הרא"ש.

ותוספות כתבו לחלק אליבא דרבי מאיר שלגבי לשמה אין לגזור שמא יביאו לעדים גט שנכתב שלא לשמה ויחתמו גם הם שלא לשמה כי העדים יודעים שצריך לחתום לשמה מה שאין כן במחובר יש לחשוש שמא ישכחו לתלוש קודם החתימה. לעיל ד, א תוס' ד"ה וחתמו.

והר"ן כתב דחש"ו מילתא דלא שכיחא ואוקמוהו אדינא דאף לכתחילה מותר.

60. ובברייתא דעכו"ם פסול היינו דכתב גם את התורף. וצ"ע למה תני דוקא עכו"ם ולא חש"ו. מהרש"א וראה קרני ראם.

לכותבו אפילו על ידי חרש שוטה וקטן, **שאין כח לשמה!** אין שום כח "לשמה" בכתיבת הגט, אלא רק בחתימה.

ורבי מאיר היא, דאמר: עדי חתימה כרתי.

ומקשינן: **והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן** על המשנה בדף כא ב, שאין כותבין במחובר לקרקע: **רבי אלעזר היא!**

וכיצד אמר רבי זריקא משמו של רבי יוחנן על משנתנו שהיא כרבי מאיר?

ומתרצינן: **אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן.** שני האמוראים, רבי זריקא ורבה בר בר חנה, נחלקו בדעת רבי יוחנן כיצד להעמיד את המשניות שבפרקנו.

מתניתין:

הכל כשרין להיות שליחים **להביא את הגט** מהבעל לאשתו **חוץ מחרש שוטה וקטן, וסומא, ועובד כוכבים.**

קיבל הקטן את הגט מיד הבעל להוליכו לאשה, בעודו קטן, **והגדיל** נעשה גדול קודם שמסרו לה.

או קיבל **חרש** את הגט, **ונתפקח** נעשה פיקח קודם שמסרו.

או קיבל **סומא, ונתפתח** נפתחו עיניו.

או קיבל **שוטה, ונשתפה** נעשה שפוי.

או קיבל **עובד כוכבים, ונתגייר,**

בכל אלו, **פסול** הגט, על אף שהוא נמסר בכשרות, משום שבשעה שהשליח קיבל את הגט מהבעל, הוא לא היה כשר לשליחות זו.

אבל, אם היה **פקח** בשעת קבלת הגט, **ונתחרש** לאחר מכן, **וחזר ונתפקח** בשעת המסירה, או שהיה **פתוח, ונסתמא, וחזר ונתפתח,** או שהיה **שפוי, ונשתטה, וחזר ונשתפה, כשר** למסור את הגט.[61]

זה הכלל: כל שתחילתו וסופו בדעת, שהיה השליח בר דעת בשעת קבלת הגט ובשעת מסירתו, אף על פי שבאמצע היה חרש או שוטה, הרי הגט **כשר.**

גמרא:

והוינן בה: **בשלמא חרש שוטה וקטן** פסולין להיות שליחים בגט, משום **דלאו בני דיעה נינהו,** ומי שאינו בר דעת אינו כשר לשליחות, כי לגבי שליחות נאמר "איש" ["ויקחו להם איש שה לבית אבות"] דהיינו גדול ובר דעת.

עובד כוכבים נמי אינו כשר לשליחות בגט, משום **דלאו בר היתירא הוא,** שאינו בתורת גיטין וקידושין, ואין אדם נעשה שליח לדבר שהוא עצמו אינו שייך בו כלל.[62]

אלא סומא, אמאי לא כשר לשליחות בגט?

---

61. משמע דגם בהיותו שוטה לא בטל ממנו שם שליח דאי היה בטל איך כשנשתטה חוזר להיות שליח ועל כרחך דיש לו דין שליח אלא דאינו יכול למלאות השליחות, וכמו הבעל עצמו דגם כשנשחטה הוא בעל אלא דאין לו כח לגרש הכי נמי שליח גם כשנשתטה הוא שליח אלא דאין לו כח אז לגרש. אילת השחר וכעי"ז בקוב"ש.

62. הוי מצי למימר משום דגוי פסול לכל שליחות כדאמר להלן מה אתם בני ברית אף

ומתרצינן: **אמר רב ששת: לפי שאינו יודע ממי נוטלו, ולמי נותנו**; שאינו מכיר לא את הבעל ולא את האשה, והרי זה פסול בשליחות.[63]

מתקיף לה רב יוסף: לדבריך, **היאך סומא מותר באשתו**? שמא זו אינה אשתו?

והיאך בני אדם מותרים בנשותיהם בלילה?

אלא, בטביעות עינא דקלא, שעל פי הקול הם מכירים את נשותיהם.

הכא נמי בגט, בטביעות עינא דקלא יכול הסומא להכיר את הבעל והאשה, ומדוע אינו כשר לשליחות?

ומתרצינן: **אלא אמר רב יוסף: הכא בחוצה לארץ עסקינן, דבעי** השליח **למימר** בבית דין "**בפני נכתב ובפני נחתם**". ואילו הסומא **לא מצי למימר** "בפני נכתב ובפני נחתם", שהרי לא ראה את כתיבת הגט וחתימתו, ולכן אינו יכול להיעשות שליח.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אלא מעתה**, אם היה השליח **פתוח** בשעת כתיבת הגט, **ונסתמא** בשעת מסירתו, **דמצי אמר** "בפני נכתב ובפני נחתם", האם **הכי נמי דכשר**?[64]

והא קתני במתניתין "**פתוח, ונסתמא, וחזר ונתפתח, כשר**". ומשמע שרק באופן **שחזר**

שלוחכם בני ברית אלא ניחא ליה לומר טעם ששייך גם לגבי עבד כנעני. תוס׳ ד״ה עובד כוכבים.

והרשב״א כתב דזו באמת כוונת הגמרא דלא בר היתירא הוא היינו שאינם בני היתר אשה מבעלה על ידי שליחותם לפי שאינם בתורת שליחות.

והרע״א תירץ עפ״י מש״כ המג״א דנכרי לנכרי יכול להיות שליח כיון דהשליח דומה למשלח והרי זה בכלל "אתם גם אתם". ועוד כתב המג״א דמומר לאו בר שליחות משום דאינו בן ברית. ואם כן כשהבעל מומר יכול העכו״ם להיות שליח עבורו כיון דשניהם אינם בני ברית, ולכן קאמרה הגמרא הטעם משום דלאו בני כריתות כדי לפסול גם באופן כזה.

ובפני יהושע כתב לתרץ דבאמת הא דממעטינן עכו״ם משליחות ילפינן מתרומה ד״אתם גם אתם". והנה בריש פרק האיש מקדש, מבואר דגירושין מתרומה לא ילפינן שתועיל שליחות בגירושין, כי מה לגירושין שהן חול ביחס לתרומה. ואם כן, לענין מיעוטא דעכו״ם אי אפשר ללמוד גירושין מתרומה שיש לפרוך להיפוך מה לתרומה שכן היא קדש, ואף על גב דבכל התורה ממעטינן עכו״ם משליחות זה משום דעיקר השליחות ילפינן בהם מתרומה מה שאין כן בגירושין שנאמר בהם גופא ענין שליחות ולא צריך ללמוד מתרומה אם כן לא מצינו ללמוד בהם מיעוט עכו״ם מתרומה ולכן צריך לטעמא דלאו בר היתירא הוא. ועיין שם שכתב לבאר המשך הסוגיא.

63. לכאורה משמע מכאן שהשליח צריך להכיר את הבעל והאשה. ויש לחלק שרק בסומא יש לחוש שמא יטעוהו. תוס׳ ד״ה ממי.

והר״ן מבאר שהחסרון הוא דהוי שליח שלא ניתן לגירושין [לקמן כט, ב] לפי שאינו יכול למסור הגט אלא על ידי שיאמרו לו זה פלוני וזו פלונית אבל שאר בני אדם שאינם מכירים את הבעל והאשה אפשר להם לדעת על ידי שאחרים ילמדו אותם.

64. ואף על גב דסומא פסול לעדות אפילו בעדות שידע כשהיה פתוח, הכא בגט אין צורך בעדות כשרה שהרי אפילו אשה נאמנת להביא

ונתפתח, אין, אז הוא כשר, אבל אם **לא חזר ונתפתח, לא!**?

ומתרצינן: **הוא הדין דאף על גב דלא חזר ונתפתח** הוא כשר, **ואיידי,** אגב **דקתני** במתניתין "**שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה**", ושם **טעמא** רק בגלל **דחזר ונשתפה** בשעת מסירת הגט הוא כשר, **הא לא חזר ונשתפה, לא,** שהרי הוא צריך להיות בר דעת עד סוף שליחותו, הלכך **תנא נמי** "**פתוח, ונסתמא, וחזר ונתפתח**", אף על פי שכאן אין צריך שיחזור ויתפתח.

אמר רב אשי: דיקא נמי אפשר לדייק ממשנתנו שלגבי סומא אין צריך שיחזור ויתפתח.

דקתני "**זה הכלל כל שתחילתו וסופו בדעת כשר**", ומשמע שרק אלו הפסולין במשנה משום חוסר דעת הם צריכים להיות מתחילה ועד סוף בדעת. **ולא קתני** "**כל שתחילתו וסופו בכשרות כשר**", שהיה משמע שגם הסומא צריך להיות בכשרות עד הסוף.

שמע מינה שבסומא אין צורך שיהא סופו בכשרות, שהרי כל הטעם בסומא משום שאינו יכול לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", ודי שיהא פתוח בתחילה בלבד שעל ידי כן הוא יכול לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

בעו מיניה מרבי אמי: עבד כנעני, **מהו שיעשה** שיתמנה **לשליח לקבל גט אשה מיד בעלה?**

אשה שמינתה עבד להיות שליח שלה, שילך לקבל את גיטה מבעלה, האם תהא מגורשת על ידי קבלתו? והוא הדין שיש להסתפק בשליחות להולכה, כשהבעל מינה עבד לשליח להוליך את הגט לאשתו, אלא השאלה נשאלה בבית המדרש בשליח לקבלה.

אמר להו רב אמי: מדקא פסיל ליה לעובד כוכבים, מכך שהמשנה פוסלת רק עובד כוכבים מלהיות שליח להולכה,

מכלל זה אתה שומע, **דעבד כשר** להיות כג-ב שליח להולכה. שהרי עבד כנעני עדיף מעובד כוכבים, כי הוא שייך במצוות. וכשם שהוא כשר לשליחות הולכה, כך הוא כשר לשליחות קבלה, שהרי אין הבדל ביניהם.

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: אין העבד נעשה שליח לקבל גט לאשה מיד בעלה, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין, שאינו יכול לקדש ולגרש אשה ישראלית, ולכן אינו יכול להיעשות שליח בדבר.[65]

מתקיף לה רבי אלעזר: טעמא, כל הטעם לדברי רבי יוחנן שעבד פסול להיות שליח

את הגט ולומר בפני נכתב ובפני נחתם. תוס׳ ד״ה הוא.

65. וקשה אם כן אמאי לא נקט במתניתין עבד וכ״ש עובד כוכבים, ויש לומר דאשמעינן רבותא בעובד כוכבים ונתגייר דפסול ואע״פ שבאותה שעה היה בדעתו להתגייר אבל בעבד אין בידו להשתחרר. תוס ד״ה אין.

ומחמת קושיא זו פירש הר״י מיגש דרבי יוחנן לא פסל את העבד אלא לקבל את הגט אבל להוליך הגט כשר, וניחא מתניתין דאיירי בהולכה ודוקא עכו״ם פסול אבל עבד כשר.

וביאר הרמב״ן דעתו ששליח להולכה אינו אלא כשליח דעלמא והרי עבד ישנו בתורת

בגט, **במילתא דליתיה,** משום שהוא דבר שהוא אינו שייך בו. ומשמע מזה, **הא במילתא דאיתיה,** בדבר שהוא שייך בו, כגון תרומה, שאסור לעבד לאכול טבל, ואם יש לו טבל משל עצמו, כגון שנתנו לו פירות טבל על מנת שלא יהא לרבו רשות בהם, הוא חייב להפריש מהם תרומה, והתרומה תחול כדין, שהרי עבד חייב בכל המצוות שאשה חייבת בהם. והאם נאמר שבגלל שהוא שייך בתרומה, הוא **כשר** להיעשות שליח להפרשת תרומה?

והא עובד כוכבים, והא כותי, דאיתנהו בתורת תרומה דנפשייהו, שהם יכולים להפריש תרומה מפירות של עצמם, **דתנן** במסכת תרומות: **העובד כוכבים והכותי שתרמו משלהם, תרומתם תרומה,** והיא אסורה באכילה למי שאינו כהן, שהרי הגוי יכול לעשות הקדש, ולכן הוא גם יכול להפריש תרומה.

ובכל זאת, **ותנן** במסכת תרומות: **עובד כוכבים שתרם** פירות **של ישראל, אפילו ברשות,** שהישראל עשה אותו שליח לכך, **אין תרומתו תרומה.**

מאי טעמא? לאו, משום דכתיב בתרומה "כן תרימו **גם אתם**", ודרשינן מייתור "גם", שהוא בא לרבות שגם שליח יכול לתרום.

ומעתה, אנו דורשים היקש מ"אתם" ל"גם": **מה "אתם" — ישראל, אף שלוחכם — ישראל,** מלמד הכתוב שהגוי אינו כשר לשליחות. והרי עבד כנעני גם כן אינו בכלל ישראל וממילא נתמעט לגמרי מדין שליחות. ומדוע היה צריך רב אסי אמר רבי יוחנן

שליחות אבל שליח לקבלה מכיון שהגיע גט לידו מגורשת והוא אין לו יד לגירושין הואיל ואינו בתורת גיטין.

וכתב האב"מ סי' ל"ה סק"ט דאינו מובן דודאי גם שליח להולכה דגט צריך שיהא בר כריתות, וביאר דשליח להולכה אינו עושה מעשה גירושין שהרי עצם הנתינה אינה צריכה להיות לשם גירושין דאף אם יתן לה בתורת פקדון מהני כשיאמר לה אחר כך הרי זה גיטך, ולא צריך אלא שתהא נתינה מיד הבעל. והשליחות גם כן אינה צריכה להיות אלא על מעשה הנתינה בלבד, כדי שלא יהא טלי גיטך מעל גבי קרקע. וזה מועיל גם על ידי מי שאינו בר כריתות, שהרי אינו עושה מעשה גירושין אלא הוא שליח לנתינה בלבד. [וגם אמירת הרי זה גיטך אינו מעכב מהתוה, אלא הגט עצמו הוא המגרש שכתוב בו לשון הגט] והרי עבד הוא בר שליחות בכה"ת מה שאין כן שליח לקבלה הוא עושה מעשה גירושין וצריך לזה שיהא בר כריתות.

ובאילת השחר כתב לבאר דעת הר"י מיגש, דענין הכריתות הוא רק לגבי האשה, שתהיה מובדלת ממה שהיתה שייכת לו. אבל הבעל, שלא היה שייך לאשה גם קודם הגירושין, לא צריך שיחול עליו שם כריתות. ולכן מבואר בקידושין דף ה' דבאמר "איני אישך" לא הוי גט, דאז נמצא מבדיל עצמו ממנה, וזה אינו ענין גירושין שהוא לכרות אותה ממנו, ולא את הבעל מהאשה, דהוא אינו שייך לה. ולכן סובר הר"י מיגש שרק לגבי שליח לקבלה שהוא רוצה להיות במקום האשה, שבה חל הענין דכריתות, צריך גם הוא להיות בר כריתות. מה שאין כן שליח להולכה, שהוא במקום הבעל, שאין בו ענין כריתות, גם השליח אינו צריך להיות בר כריתות.

לומר שעבד פסול לשליחות בגט משום שאינו בתורת גיטין וקידושין?[66]

ומתרצינן: **אמרי דבי רבי ינאי: לא.** אלא כך נדרוש את ההיקש: **מה** "**אתם**" — **בני ברית,** מהולים, ובאתם בברית המצוות, **אף שלוחכם — בני ברית.**

ורק עובד כוכבים נתמעט מכך, אבל עבד כנעני, הוא גם מהול וגם בן ברית, כמו שנאמר "מחוטב עציך עד שואב מימך, לעברך בברית". והוא כשר אמנם לשליחות בכל דבר שהוא שייך בו, כגון בתרומה, ורק בגט הוא פסול, משום שאינו בתורת גיטין וקידושין.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.

ואף על פי ששנינו בברייתא במסכת תרומה: הנותן גט שחרור לשפחתו הכנענית ואומר לה "**הרי את שפחה**", כלומר שאת עצמך תשארי שפחה, "**וולדך** יהיה **בן חורין**" — **אם היתה** שפחתו **עוברה,** מעוברת, **זכתה לו** השפחה לוולדה בשחרור, ויצא הולד לחירות.

הרי ששפחה יכולה לקבל גט שחרור עבור וולדה, בכל זאת, הדין של רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הוא אמת, כדמפרש ואזיל.

ותמהינן: **מאי** "**אם היתה עוברה זכתה לו**"?

כלומר, מה קשה מדין השפחה ועוברה על דינו של רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן? והרי הוא מדבר לגבי גט אשה, ומה ענין גט שחרור לגט אשה, שגט שחרור ודאי יכול העבד לקבל עבור אחר, כי הוא שייך בזה לגבי עצמו, והוא "בתורת שחרור", מה שאין כן בגט אשה, שהעבד אינו "בתורת גיטין וקידושין"!?

ומתרצינן: **כי אתא רב שמואל בר יהודה, אמר: רבי יוחנן, תרתי אמר!**

מלבד הדין האמור לעיל לגבי גט אשה, אמר רבי יוחנן דין נוסף, ועליו הוא הקשה "ואף על פי ששנינו" מגט שחרור.

וכך אמר רבי יוחנן: **נראין הדברים שהעבד מקבל גט** שחרור **לחבירו** העבד, ובשליחותו, **מיד רבו של חבירו,** לפי שכאמור, הוא יכול להיעשות שליח בגט שחרור, שהרי הוא שייך "בתורת שחרור".

אבל לא מיד רבו שלו. אם שניהם היו שייכים לאותו אדון, הוא אינו יכול לקבל גט שחרור עבור חברו מידי רבו, משום ש"יד עבד כיד רבו", ונמצא שהגט לא יצא עדיין מרשות האדון. מה שאין כן מיד רבו של חבירו, שלגבי אותו אדון יש לו לעבד יד לקבל את הגט עבור חברו, שהרי הוא אינו רבו.

ומה שהעבד יכול לקבל גט עבור עצמו, אף על פי שידו כיד רבו, זה מדין "גיטו וידו באין כאחד" שהרי באותו גט הוא משתחרר מרבו. רש"י.

וזה ביאורו של "ואף על פי ששנינו":

ואם לחשך אדם באזניך להקשות, **ולומר:** הרי **זו הלכה שנויה,** שגם מיד רבו שלו הוא

---

66. והוא הדין שיכול להקשות לרב אמי שמכשיר עבד לשליחות בגט אלא מקשה על רבי

יכול לקבל גט עבור חבירו, שכך שנינו "**אם היתה עוברה, זכתה לו**". והרי השפחה זוכה מיד אדונה גט לוולדה —

אמור לו: שני גדולי הדור פירשו את הדבר! ואלו הם: **רבי זירא, ורבי שמואל בר בר יצחק.**

חד אמר: טעם הדבר, **הא מני**, ברייתא זו של שפחה? — **רבי היא, דאמר: המשחרר חצי עבדו קנה** העבד אותו חצי ויצא לחירות, והרי הוא חצי עבד וחצי בן חורין, משום שגם לגבי החצי בלבד אנו אומרים "גיטו וידו באין כאחד", ויש לו יד לקבלת הגט.[67] ולכן יכולה השפחה לקבל גט מיד אדונה עבור וולדה.

וחד אמר, הוא מוסיף ומסיים פירוש הדבר: **מאי טעמא דרבי בהא?** שהרי השפחה וולדה הם שני גופים ואינו דומה למשחרר חצי עבדו!

קסבר רבי: **עובר** — **ירך אמו הוא!** וכאשר הוא משחרר את הולד, **נעשה כמו שהקנה לה** לשפחה **אחד מאבריה**, והרי הוא כמשחרר חצי עבדו.[68]

מתניתין:

שנינו במסכת יבמות, שתיקנו חכמים משום עיגונא, להתיר לאשה להינשא על פי עד אחד המעיד שמת בעלה.

ונאמנים לעדות הזאת גם עדים הפסולים להעיד, ולכן, גם אשה, או קרוב משפחה, ואפילו האשה עצמה יכולה להעיד על מיתת בעלה. מלבד חמש נשים, המנויות להלן, שהן אינן נאמנות להעיד שמת בעלה, כי הן שונאות אותה, ויש חשש שמא יעידו בשקר כדי לקלקל אותה, שתינשא לאדם אחר, ותיאסר עליו ועל בעלה.

משנתנו באה ללמד, **שאף** אותן **הנשים שאינן נאמנות** להעיד **ולומר שמת בעלה**, בכל זאת הן **נאמנות להביא** לאשה **את גיטה** מיד בעלה, ואיננו חוששים שמא מחמת שנאה הם יקלקלו אותה, כדמפרש הטעם להלן.

ואלו הן הנשים שאינן נאמנות להעיד על מיתת בעלה של אשה: **חמותה**, אם בעלה, **ובת חמותה**, אחות בעלה, **וצרתה**, אשה אחרת הנשואה לבעלה, **ויבמתה**, אשת אחי בעלה, **ובת בעלה** שנולדה מאשה אחרת.

מה בין גט למיתה? מדוע הן נאמנות על הגט יותר מאשר להעיד על המיתה?

יוחנן רבו. מהר"ם שיף.

67. וזה לשון הר"ן "גיטו וחציו באין כאחד".

68. הקשו תוספות איך זכתה לו כיון שלא שיחרר רק את העובר והרי אפילו היה משחרר כולה חוץ מידה לא היתה יכולה לזכות בגט וכ"ש הכא. תוס' ד"ה ונעשה.

והגר"ח תירץ דמה שאדם קונה בידו אינו משום דידו קנויה לו אלא דכל אדם יש לו זכיית יד ומאחר דאמרינן גיטו וידו באין כאחד הרי יש כבר לעובר זכיית יד לצורך קבלת הגט ולא אכפת לן שבינתיים היד שהוא מקבל בו את הגט הוא יד אמו הקנויה לאדון מאחר שעל כל פנים יש לו זכיית יד. כתבי הגר"ח ובחי' רח"ה הל' עבדים.

מפני **שבגט הכתב מוכיח**, ואנו סומכים בעיקר על הגט עצמו שהיא מביאה עמה, ולא על עדותה בלבד.

האשה עצמה מביאה את גיטה ממדינת הים, **ובלבד שהיא צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"**, כדין כל שליח המביא את הגט ממדינת הים.

גמרא:

ומקשה הגמרא סתירה בין הברייתא למשנה:

והא תניא: כשם שאין נאמנות חמשת הנשים הללו **לומר "מת בעלה", כך אין נאמנות להביא** את **גיטה!**

ומתרצינן: **אמר רב יוסף, לא קשיא:**

כאן בארץ, כאן בחוצה לארץ.

בארץ, דלאו אדיבורה דידה סמכינן, איננו צריכים להסתמך כלל על נאמנותה, שהרי שליח המביא גט בארץ ישראל אינו צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", ויש כאן רק שליחות בלבד, **מהימנא** להביא את הגט.

אבל **בחוצה לארץ, דאדיבורה דידה קא סמכינן**, שהיא צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" בשעה שהיא מביאה את הגט, **לא מהימנא** לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", כי שמא היא משקרת כדי לקלקל אותה, שתינשא בגט פסול.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אדרבה! איפכא מסתברא.**

בארץ, דאי אתי בעל ומערער, ואומר שהוא לא כתב את הגט, **משגחינן ביה**, אנו מקבלים את ערעורו, שהרי השליח לא אמר על הגט "בפני נכתב ובפני נחתם", והוא לא נתקיים בבית דין, וכיון **דאיכא למימר לקלקולא קא מיכוונה**, יש לחשוש שמא הגט הוא אכן מזוייף, והיא מתכוונת לקלקל אותה, שלאחר שתינשא לאדם אחר יבא בעלה ויערער על הגט, והערעור יתקבל, והיא תיאסר על שניהם. הלכך **לא מהימנא** להביא את הגט.

אבל **בחוצה לארץ**, שהיא אינה יכולה לקלקל לה, שהרי אף **אי אתי בעל מערער, לא משגחינן ביה**, והגט נשאר כשר, כי הוא כבר נתקיים בבית דין על ידי אמירת השליח "בפני נכתב ובפני נחתם".[69] הלכך **מהימנא** להביא את הגט ולומר "בפני נכתב ובפני נחתם".[70]

וכעי"ז תירץ בחת"ס דכח העובר מתפשט כל אבר באבר הדומה ויונק ממנו אם כן בכח יד השפחה יש בה כח יד עובר המשוחרר וגיטו וידו באין כאחד.

69. ורב יוסף סבר שגם בחו"ל הוא יכול לפסול את הגט על ידי שיביא עדים וראיה שלא שלח את הגט. תוס' ד"ה אדרבה.

70. כתב הרמב"ן דאם אמרה בארץ ישראל "בפני נכתב" שוב נאמנת שהרי אינה יכולה לקלקל, וכן בחו"ל באותה מדינה שלא צריך לומר "בפני נכתב" אינה נאמנת.

והרשב"א חלק עליו דבארץ ישראל לעולם אינה נאמנת שהיא אינה יודעת הדין וסבורה שאעפ"י שאמרה בפני נכתב יכול הבעל לערער ומקלקלת לה.

תניא כוותיה דאביי: רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי עקיבא: אשה נאמנת להביא את **גיטה** ממדינת הים.

ולמדנו זאת **מקל וחומר: ומה נשים שאמרו חכמים שאין נאמנות לומר מת בעלה,** בכל זאת הן **נאמנות להביא** את **גיטה. היא** עצמה, **שנאמנת לומר מת בעלה, אינו דין שנאמנת להביא** את **גיטה.**

כד-א וממשיכה הברייתא: מאחר שאנו למדין זאת מנשים שאינן נאמנות, הרי **ממקום שבאת** אנו צריכים ללמוד לגמרי משם:

מה להלן, באותן נשים, **צריכות שיאמרו** בשעת הבאת הגט "**בפנינו נכתב ובפנינו נחתם**", כדין כל שליח המביא גט ממדינת הים, **אף היא** עצמה, המביאה את גיטה ממדינת הים, **צריכה שתאמר "בפני נכתב ובפני נחתם".**

הרי להדיא כאביי, שדין הנשים שאין נאמנות, מדובר בחוץ לארץ, כאשר הן אומרות "בפני נכתב ובפני נחתם".

אמר רב אשי: מתניתין נמי דייקא, שמדובר בחוץ לארץ. **דקתני** בסיפא: **האשה עצמה מביאה גיטה, ובלבד שתהא צריכה לומר** "בפני נכתב ובפני נחתם". דהיינו בחוץ לארץ.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

והוינן בה: **ורב יוסף,** שמעמיד את משנתנו בארץ ישראל, תקשי ליה: וכי **רישא וסיפא בחוצה לארץ, ומציעתא בארץ?** שהרי את המשנה הקודמת [בעמוד א], הכל כשרין להביא את הגט חוץ מסומא, העמיד רב יוסף בעצמו בחוץ לארץ, והסיפא של משנתנו שהאשה עצמה מביאה גיטה גם מדברת בחוץ לארץ, ואילו המציעתא, שהיא הרישא של משנתנו, מדברת בנשים שאין נאמנות בארץ ישראל!

ומתרצינן: **אין!** אכן, **רישא וסיפא בחוצה לארץ, ומציעתא בארץ.**

ממאי? מהו ההכרח לומר שהמציעתא מדברת בארץ ישראל?

מדקתני במתניתין, "**מה בין גט למיתה, שהכתב מוכיח**", משמע שמדובר בארץ ישראל, שהשליח המביא את הגט אינו צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אלא אנו מסתמכים על הכתב בלבד, דהיינו על הגט שהנשים שאין נאמנות מביאות, ולא על דיבורן כלל. **ולא קתני "שהכתב ופה מוכיח"**, ואילו לדברי אביי, שמדובר בחוץ לארץ, הרי אנו צריכים גם לדיבורן של הנשים, שתאמרנה "בפני נכתב ובפני נחתם".

[ואביי יבאר כוונת המשנה, מה בין "פה" של גט, שהנשים נאמנות לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", לבין "פה" של מיתה, שאינן נאמנות לומר מת בעלה, מפני שבגט הכתב מוכיח יחד עם ה"פה", כי בעיקר אנו מסתמכים על הגט עצמו, ולא רק על דיבורן של הנשים].

שנינו במשנה: **האשה עצמה מביאה** את גיטה, ובלבד שהיא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

והוינן בה: מדוע היא צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"? והלא כאשר היא עצמה

מביאה את גיטה ממדינת הים לארץ ישראל, היא אינה מביאה אותו בתורת שליח, שהרי **אשה, מכי מטי גיטה לידה,** ברגע שהיא מקבלת את הגט מבעלה במדינת הים, **איגרשה לה,** מיד היא מגורשת שם, והיא יכולה כבר לשרוף את הגט, אלא שהיא צריכה להביא אותו לפנינו בתור ראיה בעלמא על הגירושין, ובאופן כזה לא נאמר הדין של "בפני נכתב ובפני נחתם"!?

אמר רב הונא: משנתנו מדברת באומר הבעל לאשתו: לא תתגרשי בו בגט **אלא בפני בית דין פלוני** ונמצא שהגט לא חל רק כאן בארץ ישראל לפני הבית דין, ועד עכשיו היא היתה רק שליח להולכת הגט, ולכן היא צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומקשינן: **סוף סוף, כי מטיא התם,** כשהיא מגיעה לפני בית הדין, **איגרשה בה,** היא מתגרשת על ידי קבלה הראשונה שקיבלה אותו מבעלה, שהרי הוא לא התכוון רק לעשות תנאי בעלמא, שתביא אותו למקום פלוני, והרי נתקיים התנאי,[71] ועדיין אין כאן תורת שליחות שתהא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם!

ומתרצינן: **אלא, אמר רב הונא בר מנוח משמיה דרב אחא בריה דרב איקא: דאמר לה** הבעל: **כי מטית התם,** כאשר תגיעי למקום פלוני, **אתנחיה אארעא,** הניחי את הגט על הארץ, **ושקליה,** וקחי אותו שוב. הילכך, עד שהיא מניחה את הגט על הארץ, היא משמשת כשליח להולכה, ועל ידי נטילתו מהארץ היא מתגרשת.

ומקשינן: **אי הכי, הוה ליה** כאילו אמר לה בעלה: **טלי גיטך מעל גבי קרקע** והתגרשי בו!

ואמר רבא: האומר לאשתו: **טלי גיטך מעל גבי קרקע — לא אמר כלום,** ואינה מגורשת, כי הגט צריך להינתן מיד הבעל ליד האשה, כמו שנאמר "ונתן בידה"!?

ומתרצינן: **אלא, דאמר לה: הוי היי שליח להולכה עד דמטית התם,** עד שתגיעי לשם, **וכי מטית התם,** וכאשר תגיעי לשם, **הוי היי** את בעצמך **שליח לקבלה** שלך,[72] **וקבלי את גיטך** מידך.[73]

ומקשינן: **והא לא חזרה שליחות אצל הבעל!?** שכלל הוא בידינו, ששליח לא נקרא אלא כאשר הוא נשלח מזה לזה, והוא ראוי לחזור למשלחו ולומר לו: עשיתי את שליחותך לחברך! וכאן האשה אינה יכולה

---

71. כך כתב רש"י. ואין הכוונה דהוי תנאי ממש אלא דהוי כלאחר שלשים יום ולא צריך בזה למשפטי התנאים כמבואר ברמב"ם. אילת השחר.

72. הוא הדין שתקבל את גיטה בתור עצמה ולא כשליח לקבלה ולא נקט שליח לקבלה אלא לצחות בעלמא לזווג שליח לשליח. רש"ש.

73. לכאורה מיחסרא נתינה, וצ"ל הואיל ומתהפכת משליח להולכה לשליח לקבלה הוי כאילו מסר שליח הולכה לשליח קבלה.

ובזה יובן קושית הגמרא דלא חזרה שליחות אצל הבעל, דבהכרח נסתלק שם שליחות הולכה ממנה עתה לגמרי. דאם לא כן, ליכא מסירה. מה שאין כן שליח אחר, אף דנעשה תיכף שליח

לחזור לבעלה המשלח ולומר כן, כי מיד עם תום שליחותה, היא הופכת לשליח לקבלה, ונעשית בעל המעשה עצמו, ונתבטלה השליחות טרם שתחזור למשלח.[74] ובכגון זה לא נאמרה תורת שליחות!

ומתרצינן: שמדובר **דאמר לה: חוי שליח להולכה עד דמטית** שתבואי **התם. וכי מטית התם, שוי,** ובבואך שם, תמני לשליח אדם אחר, שיהא **שליח לקבלה,** שהוא יקבל את הגט מידך עבורך, ונמצא שבסיימה את שליחות ההולכה שלה, היא עדיין לא התנתקה משליחותה, ויכולה היא אז לחזור לבעלה המשלח אותה, ולומר לו עשיתי שליחותך להולכת הגט.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר "אשה עושה שליח לקבל גיטה מיד שליח בעלה".**

אלא למאן דאמר אין האשה עושה שליח לקבל גיטה מיד שליח בעלה, אלא היא צריכה בעצמה לקבל את הגט מיד השליח של בעלה, כדמפרש הטעם להלן, **מאי איכא למימר?** הכיצד יכולה היא לעשות שליח שיקבל עבורה את הגט מידי השליח של בעלה, דהיינו היא עצמה?

לאחרים, מכל מקום שם שליחות הראשון גם כן לא סר ממנו. רש"ש.

74. כך כתב רש"י. ותוספות כתבו שהשליח צריך לחזור למשלח ולומר עשיתי שליחותך קודם שיעשה שליח לאחר, וכאן מיד שנגמר השליחות שלה כבר נעשתה שליח של עצמה. תוס' ד"ה והא.

וכתב האב"מ סי' קמ"א ס"א דלרש"י ותוספות הריעותא מצד שליחות להולכה כיון שניתק משליחותו ואינו יכול לחזור ולומר עשיתי שליחותך. אבל המכל מקום מפרש דהריעותא מצד השליח לקבלה שאינו יכול להיות נעתק משליחות להולכה שמינהו הבעל אל השליחות לקבלה כיון דעדיין לא נגמרה שליחות הבעל, ולא חזרה שליחות אצל הבעל היינו שלא נגמר עדיין השליחות מצד הבעל. וכתב עוד דלפי זה אם הגיע הגט לידה של האשה עצמה מגורשת שהרי השליחות להולכה לא נתקלקלה, מה שאין כן לרש"י ותוספות לא יועיל גם אם תקבל בעצמה את הגט שהרי אין כאן שליח להולכה.

[וצ"ע דהא בסוגיין מיירי שהאשה עצמה מקבלת גיטה ובכ"ז אינה מגורשת, ואולי משום דהבעל הקפיד שהיא תקבלנו בתורת שליח לקבלה דוקא ולא כעצמה, ועדיין תקשה לוקמה הגמרא בכה"ג שהיא מקבלתו בתורת עצמה מהשליח להולכה וכן הקשה במים חיים].

ועוד ביאורים נאמרו בענין "לא חזרה שליחות אצל הבעל".

א. הריטב"א מפרש שהיא אינה מקבלת את הגט משליח הבעל שהרי מיד עם הגיעה לאותו מקום נסתיימה שליחותה להולכה והוי ליה כטלי גיטך מעל גבי קרקע.

ב. המאירי מפרש דכל שליח להולכה במקום בעל קאי והרי אין הבעל יכול לעשות עצמו שליח לקבלה [וגדולה מזו אמרו שאין העבד יכול לקבל גט מיד רבו בשביל חבירו. רש"ש] והוא הדין שהשליח להולכה אינו יכול להיעשות שליח לקבלה [וזה שאמרו לא חזרה שליחות אצל הבעל היינו ששליחות לקבלה אינה יכולה להיעשות על ידי הבעל. רש"ש].

[וגם לשיטה זו קשה דלוקמה הגמרא כשהיא מקבלת הגט מהשליח להולכה בתורת עצמה ולא כשליח לקבלה].

ג. זה לשון החזו"א: נראה דר"ל דכי היכי

ומתרצינן: **טעמא מאי,** מהו הטעם שאשה אינה עושה שליח לקבל גיטה מיד שליח בעלה, הוא **משום דאיכא בזיון דבעל.** שהוא סבור שהיא מבזה אותו בכך שאינה רוצה לקבל בעצמה את הגט. ועל דעת כן הוא לא היה שולח את הגט, ולכן הגט פסול. [אך כשהוא בעצמו מוסר את הגט לידי השליח של האשה, הרי ראינו שאינו מקפיד על כך].

ואילו הכא, בעל לא קפיד! שהרי הוא בעצמו ציווה עליה לעשות כן.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר** שכל הטעם הוא **משום בזיון דבעל,** הרי כאן אין לבעל בזיון.

אלא למאן דאמר שהטעם הוא **משום** שזה דומה ל"**חצרה הבאה לאחר מכן**", שמא יבואו להכשיר גם באופן שהבעל זרק את הגט לתוך חצר של אדם אחר, ולאחר מכן קנתה האשה ממנו את החצר. כי אם נאמר שקנין חצר הוא מדין "שליחות", כאילו היתה החצר שליח, הרי תחילה היתה החצר כמו "שליח הולכה" של הבעל, ואחר כך, משקנתה אותה האשה, נעשית החצר כ"שליח קבלה" של האשה.[75]

והאמת שבאופן האמור, הגט פסול. כי "חצר" אינו קונה מטעם שליחות אלא מטעם "יד", שהחצר של האדם נחשבת היא כאילו היתה היד שלו. והגט צריך להינתן מידי הבעל לתוך ידה או לתוך חצרה של האשה, ואילו כאן, בשעת הנתינה עדיין לא היה החצר שלה.

ולכן גזרו שהאשה לא תעשה שליח לקבל גיטה מיד שליח בעלה.

ולפי מאן דאמר זה, **מאי איכא למימר?** שהרי טעם זה שייך גם בענינו. ואיך היא יכולה לעשות שליח לקבלה שיקבל את הגט מידה שהיא שליח בעלה?

ומתרצינן: כאן מדובר בכגון **דאמר לה: הוי שליח להולכה עד דמטית התם, וכי מטית התם, שוי שליח,** עשי שליח אחר להולכה.

ובאותו פרק זמן, היא יכולה לחזור למשלח, ולומר "עשיתי שליחותך", והוי "חזרה שליחות אצל הבעל".

ולאחר מכן, **קבלי את גיטך מיניה,** מהשליח להולכה.

דאין הנותן נעשה שליח לזכות בשביל המקבל ה"נ אין הזוכה יכול להיות שליח של הנותן, ובמתנה דעלמא דלא צריך נתינה לא איכפת לן בזה אבל בגט דצריך נתינה וצריכה האשה לשמש ב' כחות של נותן ושל מקבל, וזה אי אפשר. וזה לא חשיב נתינה מה שנגמר השליחות ומתחיל הנתינה, והוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע, וכך כתב ריטב"א.

ובגליוני הש"ס כתב דטעם דבעינן חזרה שליחות אצל הבעל משום דבגירושין נאמר בתורה ושלחה מביתו ורוב לשון שילוח הנאמר בתורה הוא שילוח החוזר לאחר שליחותו כמו שילוח היונה והעורב דנח.

75. כך כתב רש"י. ותוספות הקשו עליו שהרי חצר חבירו לא דמי לשליח להולכה של הבעל. וביארו שנתן הבעל את הגט בחצר שלו ואחר כך מכרו לאחר והאשה קנתה את החצר מאותו אדם. תוס' ד"ה חצרה.

ובאופן זה, אומרת המשנה שהאשה צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". לפי שהדין הוא, כי כאשר השליח הראשון עושה שליח שני, הוא צריך לעשות זאת בבית דין, ואז הוא אומר לפניהם "בפני נכתב ובפני נחתם". וכאן, האשה היא השליח הראשון, והיא הצריכה לומר בפני בית דין "בפני נכתב ובפני נחתם" כאשר היא ממנה את השליח השני.(76)

ואיבעית אימא, דאמר לה: הוי שליח להולכה עד דמטית התם. וכי מטית התם, אימר קמי בי דינא [אמרי בפני הבית דין] "**בפני נכתב ובפני נחתם**".(77) **ומשוי בי דינא שליח,** בית הדין עצמו ימנה שליח אחר להולכה, **וליתבוה ניהלך,** ואותו שליח ימסור לך את הגט.(78)

הדרן עלך המביא גט

---

76. ואשמעינן מתניתין שאינה נאמנת במיגו שהיתה יכולה לומר כבר נתגרשתי בגט זה במדה"י ואיני צריכה לומר בפני נכתב. ר"ן.

וכתב בפני יהושע הטעם כדי שלא תחלוק בשליחות שכך היתה תקנת חכמים שהשליח צריך לומר בפני נכתב ואין מועיל על זה מיגו.

והרע"א כתב שהטעם עפ"י הר"ן ריש מכילתין דהטעם דבגירשה במדה"י לא צריך לומר בפני נכתב דכיון דגמר ומגרש לא יבא ויערער, ואם באמת יבא ויערער ערעורו ערעור אלא דלא חיישינן דיערער, ואם כן הכא דלא גירשה עד בי"ד פלוני יש חשש שיבא ויערער, ולא שייך בזה מיגו דסוף סוף כיון דלא נתן לה הגט להתגרש מיד יש חשש דיערער ואז ערעורו יהא ערעור ולכן צריכה לומר בפני נכתב.

77. לא שהוא תנאי שתאמר כך, דאם כן מאי קמ"ל מתניתין שצריכה לומר בפני נכתב? הא פשיטא שצריכה לקיים התנאי! אלא הגמרא קאמרה זאת, שכן האמת, שצריכה לומר בפני נכתב כדקתני במתניתין. מהר"ם שיף.

78. הקשו תוספות מה ההבדל בין שתי הלשונות דמאי נפקא מינה אם היא עושה את השליח או הבי"ד. ותירצו דלישנא קמא היא אומרת "בפני נכתב" בשעת קבלת הגט, אעפ"י שבדרך כלל צריך השליח לומר בשעה שהגט יוצא מתחת ידו, כאן שהיא מקבלת מיד את הגט עדיף שתאמר בשעת קבלת הגט, מה שאין כן ללישנא בתרא שהבי"ד עושה שליח שני צריכה לומר בפני נכתב קודם שיעשו הם את השליח דקודם שנגמרה שליחות הראשון אין ביד בי"ד לעשות שליח שני, שהרי רק שליח עושה שליח, ובי"ד מאי עבידתייהו לעשות שליח מעצמם, אלא דאמדינן דעת השליח שרצונו שיעשו הבי"ד שליח שני, וזה רק לאחר שאמר בפני נכתב ונגמרה שליחותו. תוס' ד"ה אימר עפ"י קרני ראם.

והרמב"ן כתב, דשני הלשונות חולקין. דלישנא קמא יכולה האשה בעצמה למנות את השליח השני וכאן לא צריך לומר, שהרי האשה יודעת שהוא נתמנה על ידה. ולישנא בתרא לעולם צריך השליח השני להתמנות על ידי בי"ד כדי שיוכל לומר שליח בי"ד אני כמטבע שתיקנו חכמים.

פרק כל הגט

פתיחה: נאמר בתורה בפרשת גיטין — "וכתב לה ספר כריתות". מלמד הכתוב, שכתיבת הגט צריכה להיות לשם הבעל המגרש [דכתיב "וכתב", שתהא הכתיבה לשמו], ולשם האשה המתגרשת [דכתיב "לה", שתהא הכתיבה לשמה]. ואם לא נכתב לשמם — פסול הגט.

וכן למדנו מכאן, שצריך לכתוב את הגט לשם גירושי האשה, דהיינו, לשם "כריתות", דכתיב "ספר כריתות", אך אם נכתב הגט לצורך לימוד כתיבת הגט, הרי הוא פסול מלגרש בו.

ונחלקו התנאים, במהות הכתיבה לשמה.

לדעת רבי מאיר, "עדי חתימה כרתי", כלומר, עיקר תוקף הגט נעשה בחתימת העדים עליו. ולכן כוונת התורה היא שהעדים יחתמו על הגט לשם הבעל ולשם האשה, ולשם גירושין. אך טופס הגט אינו צריך להכתב לשמה.

ולדעתם, אפילו אם מצא הבעל את הגט באשפה, והחתים עליו עדים לשמה — כשר הגט הזה לגרש בו.

אך לדעת רבי אלעזר — "עדי מסירה כרתי", כלומר, עיקר העדות שבגט אינה בחתימת העדים על השטר, אלא בנוכחות העדים במסירת הגט מידי הבעל לאשה. ולדעתו, מעיקר הדין, אין העדים צריכים לחתום על הגט כל עיקר, אלא די בנוכחותם בשעת מסירת הגט מידי הבעל לאשה.

ולדעתו, בהכרח, כיון שהתורה מחייבת לכתוב את הגט לשמה, כוונתה היא לכתיבת הגט עצמו, ולא לחתימתו.

משנתנו דנה, ומבארת, מהם גדרי הכתיבה לשמה.

חמשה אופנים של "שלא לשמה" הם:

האחד — סופר שכתב את הגט שלא לשם גירושין כלל, אלא להתלמד כתיבת גט — פסול הגט, כיון שלא נכתב לשם גט גירושין.

השני — סופר שכתב טופסי גיטין לעצמו, על מנת להשתמש בהם כשיבואו לפניו אנשים לגרש נשותיהם. ואפילו אם ראה קטטה בין איש לאשתו, וכתב גט עבורם — פסול הגט. כי היות שלא נכתב הגט בציווי הבעל, אין כאן כתיבה לשם כריתות.

השלישי — כתב הסופר את הגט בציווי הבעל לשם גירושין, אך התחרט הבעל מהגירושין, ונתן את הגט לחברו, ששמו ושמה שווים — פסול הגט, כיון שלא נכתב לשם המגרש והמתגרשת.

הרביעי — כתב את הגט לשם אשתו האחת, ונמלך ורצה לגרש בו את אשתו השניה, בעלת שם דומה — פסול, כיון שלא נכתב לשם האשה המתגרשת.

החמישי — היו לו שתי נשים ושמותיהן שווים, וכתב גט על מנת שיוכל לגרש איזה מהן שירצה — פסול. כיון שלא הוברר בשעת כתיבה למי כוונתו, ואילו בתורה

נאמר — "וכתב לה" — שיהא מבורר בשעת כתיבה עבור מי נכתב הגט. [על פי התוספות והרמב"ן].

מתניתין:

כל גט[1] **שנכתב**[2] **שלא לשום** גירושי **אשה, פסול.**

והוא הדין אם נכתב שלא לשם הבעל המגרש, כאמור בפתיחה למשנתנו.[3]

ומבארת המשנה, **כיצד?**

היה עובר בשוק, ושמע קול סופרים מקרין [כלומר, קול סופרים המלמדים כתיבת גיטין] והורו לתלמידיהם לכתוב: **"איש פלוני, מגרש את פלונית, ממקום פלוני".**[4]

ואמר — זה שמי וזה שם אשתי. פסול לגרש בו. כיון שלא נכתב לשמו, ולא לשם גירושין.

יתר מיכן, אפילו אם **כתב** גט כדי **לגרש את אשתו, ונמלך** [התחרט], **ומצאו בן עירו, ואמר לו — "שמי כשמך, ושם אשתי כשם אשתך,** תן לי את הגט ואגרש בו את אשתי"[5], **פסול לגרש בו,** אף על פי שנכתב לשם גירושין, מכל מקום, לא נכתב אותו הגט לשם המגרש והמתגרשת.

כד-ב **יתר מיכן,** אפילו **היו לו שתי נשים, ושמותיהן שוות. וכתב לגרש את הגדולה,** והתחרט, **לא יגרש בו את הקטנה.** ואף על פי שנכתב לשם הבעל המגרש, מכל מקום, לא נכתב לשם האשה המתגרשת.

יתר מיכן, אפילו **אמר** אותו שהיו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, **ללבלר** [סופר] —

---

1. "כל" בא לרבות אפילו אם היתה עומדת לגירושין. כגון אם זינתה תחתיו. והוה אמינא — "סתם אשה זו לגירושין עומדת", ואין צריך לכתוב את הגט לשמה. קא משמע לן, שצריך לכתבו לשמה מכל מקום. חתם סופר.

ויש שכתבו — בא התנא להשמיענו שגם בקידושין דרבנן, כגון, קטנה שנתקדשה, ובא לכתוב לה גט מדרבנן, צריך לכתוב את הגט לשמה. גרש ירחים.

2. בפשטות, משנתנו כדעת רבי אליעזר, שכתיבת הגט עצמו צריכה להיות לשמה. אך בגמרא לעיל [כג א] העמידה הגמרא את משנתנו אף כרבי מאיר, ואמרה: אימא — שנחתם שלא לשום אשה. כלומר, שהכתיבה האמורה במשנתנו היא חתימת העדים.

3. רמב"ם פרק ג מהלכות גירושין הלכה א. וצריך עיון מדוע נקט התנא דוקא "גירושי אשה".

4. בפשטות מדויק במשנה, שאין צריך לכתוב — "פלוני בן פלוני", או "פלונית בת פלוני", אלא מספיק שיכתבו את שמו ושמה ושם עירם. ועיין שו"ת משיב דבר חלק ד' אבהע"ז סי' נט'.

5. הקשה הריטב"א — היאך כתבו גט לאותו אחד, והרי קיימא לן שבעיר שיש בה שני אנשים ושמם שווה, אין מגרשים את נשותיהם אלא זה בפני זה, כדי שלא יבואו לידי מכשול. וכמו כן אין נותנים לאחד מהם את הגט שלא בפני חברו?

ותירץ — מדובר שבשעת כתיבת הגט עדיין לא הגיע השני לגור באותה עיר. ורק לאחר מכן בא לגור באותה עיר.

כתוב לי גט, **ואיזו** מהן **שארצה אגרש** בו, **פסול לגרש בו.**[6] כיון ש"אין ברירה".[7] כלומר, אין אנו אומרים שהתברר הדבר למפרע שכתב את הגט לשם האשה שגירש בסופו של דבר. אלא עליו לברר בשעת כתיבה מיהי האשה המתגרשת.[8]

גמרא:

שנינו במשנה: יתר מכן, **כתב לגרש את אשתו, ונמלך.**

ומקשינן: **אלא רישא, במאי?** כלומר, רישא דמשנתנו — "היה הולך בשוק ושמע קול סופרים מקרין איש פלוני גירש את אשתו פלונית", במה היא עוסקת? האם לא במקרה שאותו פלוני רצה לגרש את אשתו ונמלך, ובא חברו להשתמש באותו גט?! ואם כן, מה חידשה הסיפא?

אמר רב פפא: רישא, **בסופרין העשויין להתלמד, עסקינן.** ולא נכתב אותו גט לשם גירושין כלל.[9]

אך הסיפא עוסקת בגט שנכתב לשם גירושין, אלא שיועד לאשה אחרת.

---

6. ה"תפארת יעקב" מדייק, שרק אם הבעל עצמו עדיין לא החליט את מי הוא רוצה לגרש, פסול. אך אם הבעל יודע איזה מהן הוא רוצה לגרש, רק הסופר אינו יודע, וכותב את הגט על דעת הבעל — כשר.

7. הקשו הראשונים — אף אם נאמר ש"אין ברירה", מכל מקום לכאורה לא גרע מלכתוב סתמא, ובעלמא קיימא לן — "סתמא כלשמה"?

אמנם בגמרא בריש זבחים [ב ב — ג א] מבואר, שלגבי גיטין לא אמרינן "סתמא כלשמה", כיון ש"סתם אשה לאו לגירושין עומדת", אך זה שייך לכאורה רק לגבי "כותב טופסי גיטין", שאין ציווי של המגרש לכתוב, ואז אומרים — מסתמא לא ניחא לבעל שיכתוב גט לאשתו, כיון ש"סתם אשה לאו לגירושין עומדת", אך כאן שהבעל כותב גט על מנת לגרש איזה מהן שירצה, לכאורה לא גרע מכל מקום, דאמרינן "סתמא כלשמה"?

וכתב הרמב"ן — שאם אין ברירה, אנו חוששים שמא בשעת כתיבה היה בדעתו לכתוב לשם אשה אחרת. ולכן פסול. וגרע טפי מכל כותב סתמא, שדעתו לכתוב לשם מי שיצטרך לו.

8. מבואר בתוספות, שגם אם בכל מקום יש ברירה, [כגון, שותפים שחלקו ביניהם את השותפות, שאומרים — הוברר הדבר למפרע שזהו חלקו של כל אחד מהם], מכל מקום לענין כתיבת גט אין ברירה. כיון שנאמר בתורה — "וכתב לה" — לשמה, ולמדנו מכאן, שבשעת כתיבת הגט צריך להיות מבורר לנו לשם מי הוא כותבו. ודבר זה לא שייך על ידי ברירה.

אך דעת הרמב"ם [פרק ג מהלכות גירושין הלכה ד] והר"ן — שאין חילוק בין דין ברירה בגיטין, לשאר מקומות. וכיון שבעלמא מספקא לן אם יש "ברירה" או לא, אף כאן תהא ספק מגורשת.

9. הגמרא בריש זבחים [ב ב] העמידה את הרישא כשכתב את הגט סתם, שלא בציווי הבעל, והוכיחה מכאן ש"סתמא לאו כלשמה". ודחתה — "דלמא בסופרים העשויים להתלמד עסקינן" [שלא נכתב כלל לשם גירושין].

ומבואר, שיש אפשרות להעמיד את הרישא כשכתב סתמא.

וצריך באור — אם מדובר כשכתב סתמא, אם כן ברישא יש חידוש גדול יותר מבסיפא,

אמר רב אשי: דיקא נמי [מדויק כדברי רב פפא מהמשנה] — **דקתני, "סופרין מקרין",** כלומר — מלמדים. **ולא קתני "סופרין קוראין".**

שמע מינה כדברי רב פפא.

וממשיכה הגמרא לבאר את המשנה:

מאי "יתר מיכן"? כלומר, איזה חידוש נוסף לנו בכל דין שנזכר במשנה, ששנינו "יתר מכן כתב לגרש את אשתו", "יתר מכן היו לו שתי נשים", "יתר מכן אמר ללבלר"?

תנא דבי רבי ישמעאל: זהו סדר החידושים במשנה:

הדין הראשון עוסק במקרה שהגט לא נכתב כלל לשם גירושין, אלא להתלמד.

ומחדשת המשנה, **לא** רק גט **זה, שנכתב שלא לשום גירושין,** פסול, **אלא** יתר מכן, כתב לגרש את אשתו ונמלך, **אף זה** פסול. והחידוש: אף על פי **שנכתב לשום גירושין,** כיון שלא נכתב לשם המגרש והמתגרשת **פסול.**

ולא רק גט **זה, שנכתב שלא לשום גירושין דידיה,** פסול, **אלא** יתר מכן, היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, וכתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה.

והחידוש: **שאף** גט **זה, שנכתב לשום גירושין דידיה,** כלומר, לשם הבעל המגרש, **פסול.** כיון שלא נכתב לשם האשה המתגרשת.

ולא רק גט **זה, שלא נכתב לשום גירושין הא,** כלומר, שלא נכתב לשם מה שרוצה הבעל, שהרי לכתחילה כתב אותו לגרש את האשה האחרת.

אלא יתר מכן, אפילו אם אמר ללבלר "כתוב לי לאיזה מהן שארצה, אגרש", **אף זה** פסול. ואפילו **שנכתב לשום גירושין הא.** דהיינו — שכתיבת הגט היתה לשם הגירושין שנעשו בו בסופו של דבר,[10] מכל מקום כיון ש"אין ברירה", **פסול**[11].

שאף על פי שלא נכתב לשם אשה אחרת פסול. ומדוע אמרינן בסיפא — "יתר על כן", שמשמע שיש בסיפא יותר חידוש מברישא?

ומבאר ה"תפארת יעקב" — ש"סתמא" דרישא, יותר גרוע ממקרה שנכתב לשם אשה אחרת, כיון שאם כתב גט עם שמות, בלא ציווי, אין ודאות שישתמש בו לגירושין, כיון שאולי לא יבואו לפניו לעולם אנשים עם שמות אלו. ואם כן בשעת כתיבה אין כאן כתיבה לשם גירושין בודאי.

אך הכותב גט לאשתו ונמלך, בשעה שכתב, ודאי היתה כוונתו לשם גירושין. ובכל דאת פסול. נמצא שבסיפא יש חידוש גדול יותר.

10. וביחוד לפי דברי התוספות שנזכרו לעיל, שאף על פי שבעלמא יש ברירה, כאן אין ברירה, נמצא שהגט באמת נכתב לשם האשה המתגרשת, כיון שבאמת יש ברירה, אלא שמכל מקום הוא פסול, כיון שבשעת הכתיבה לא היה מבורר לנו לשם מי נכתב. אמרי בינה.

11. כך נראה לבאר את הגמרא לפי הגרסא שלפנינו. אך הרש"ש גרס בגמרא להיפך — "ולא זו שנכתב לשם גירושין הא, אלא אף זה שלא נכתב לשם גירושין הא, פסול".

ולפי גרסתו יש לבאר — לא רק הגט שנכתב

והוינן בה: **מאי טעמא?** כלומר, מהו המקור לכל אחד מהחידושים שהתחדשו במשנה?

ומבארת הגמרא: נאמר בתורה "וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה". ומלשון "ספר כריתות" למדנו את הדין הראשון במשנה — שהגט צריך להכתב לשם כריתות. ואם נכתב להתלמד פסול.

אך **אי כתב** רק "**ונתן ספר כריתות בידה**", **הוה אמינא,** שהפסוק בא רק **למעוטי האיך קמא** [את הדין הראשון שנזכר במשנה], **דלא עביד** [שלא כתב את הגט] **לשום כריתות,** אלא להתלמד.

אבל הדין השני — "יתר מכן, **כתב לגרש את אשתו, ונמלך", דעביד** [שכתב את הגט] **לשום כריתות, אימא** [שמא נאמר שיהיה] **כשר.**

לכן **כתב רחמנא** "**וכתב**". כלומר — הבעל הוא הכותב. ולמדנו מכאן, שצריך לכתוב את הגט לשם הבעל המגרש.(12)

אך **אי כתב רחמנא** רק "**וכתב**", **הוה אמינא,** שכוונת הפסוק רק **למעוטי האי** [את הדין השני במשנה] **דלא איהו קא כתיב לה,** **אבל** הדין השלישי — שאם **יש לו שתי נשים,** וכתב לגרש אחת מהן, הוה אמינא, כיון **דאיהו** [הבעל] **קא כתיב לה, אימא כשר,**

לכן **כתב רחמנא** "**לה**". ולמדנו שצריך לכתוב את הגט **לשמה.**

ומקשינן: **סיפא** — "יתר מכן, אמר ללבלר כתוב לאיזה מהן שארצה אגרש פסול לגרש בו", **למה לי?** הרי כבר למדנו שצריך לכתוב את הגט לשמו ושמה ולשם גירושין?

ומשנינן: **הא קא משמע לן, ד"אין ברירה".**

כלומר — שלא תאמר הוברר הדבר למפרע שבשעת כתיבה היתה דעתו לאותה אשה. אלא צריך בירור גמור בשעת הכתיבה עבור מי הוא כותב.

שנינו במשנה: היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, **כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה:**

ומדייקת הגמרא: דוקא **קטנה הוא דלא מצי מגרש ביה. הא** את **הגדולה,** שלשמה נכתב לשם הגדולה דוקא פסול לגרש בו את הקטנה, אלא אף אם אמר ללבלר "כתוב לאיזה מהן שארצה", שלא נכתב לשם גירושי אחת מהן דוקא, מכל מקום פסול לגרש בו את הקטנה. כיון שאין "ברירה".

והסופר יכתוב את הגט לשמו.

דעת הרמב"ם [פרק ג הלכה א מהלכות גירושין], שצריך לכתוב את הגט לשם הבעל. ואין דין שהבעל עצמו יכתוב את הגט. וכן דעת התוספות לעיל [כב ב ד"ה והא], והרמב"ן, ועוד ראשונים.

אך יש שכתבו, שעל הבעל עצמו מוטלת החובה לכתוב את הגט, וצריך למנות את הסופר לשלוחו בפירוש. [עיין למשל בתוספות לעיל ט ב ד"ה אע"פ].

12. יש לדון, האם הפסוק מלמדנו שצריך לכתוב את הגט לשם הבעל, או, שהגט צריך להכתב על ידי הבעל עצמו, או על ידי ציוויו לשלוחו. ונפקא מינה, האם הבעל צריך למנות את הסופר כשליח, או די בכך שיביע את רצונו לגרש,

הגט, **מצי מגרש ביה.** ואפילו שאין ראיה מתוך הגט שכוונתו אליה, והיה מקום לחשוש שמא נכתב לחברתה, ונפל ממנה ומצאתו, מכל מקום לא חוששים, כיון שהגט יוצא תחת ידה, חזקה שנכתב לשמה.[13]

אמר רבא: זאת אומרת, מדין זה נלמד, שאם היו **שני** אנשים שנקראו **יוסף בן שמעון, הדרין בעיר אחת, הרי הם מוציאין שטר חוב על אחרים.**

כלומר — אם הוציא אחד מהם שטר חוב על אחר, יכול הוא להוציא ממנו ממון, ואין הלוה נאמן לומר — "לא ממך לויתי אלא מחברך ששמו כשמך, ונפל ממנו ומצאתו". כיון שהשטר יוצא מתחת ידו, ודאי ממנו לוה.

ודין זה למדנו ממשנתנו — שאין חוששים שמא הבעל גרש את חברתה, ונפל ממנה הגט ומצאתו זו, אלא כיון שהגט יוצא מתחת ידה — חזקה שנכתב לשמה.[14]

אמר ליה אביי: אלא מעתה [אם אתה מדייק מהמשנה שאין חוששים שמא הגט נפל מחברתה ומצאתו], תדייק גם מה**רישא, דקתני** — "כתב לגרש את אשתו, ונמלך, ומצאו בן עירו ואמר לו — **שמי כשמך** ושם אשתי כשם אשתך, **פסול לגרש בו**".

ואף כאן אפשר לדייק — רק ה**שני, הוא דלא מצי מגרש ביה,** כיון שלא נכתב לשמו, **הא ראשון, מצי מגרש ביה.** ואין חוששים שמא לא נכתב לשמו, וקיבלו מהשני ששמו כשמו.

והרי אי אפשר לומר כך! **דהא אמרינן** במסכת בבא בתרא [קעב ב], "שני יוסף בן שמעון שהיו בעיר אחת, אין יכולים להוציא שטר חוב זה על זה, **ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב**", כיון שכל אחד מהם יכול

---

13. הקשו הראשונים — אולי במשנה מדובר כשהבעל והאשה השניה מודים שגרש את זו, ולכן אין חוששים שמא נפל מחברתה. אך אם אינם מודים אכן חוששים?

ותרצו הראשונים — בנידון דידן שיש חשש איסור אשת איש, אין מקום להאמין להודאת הבעל. ולכן שפיר יש ללמוד ממשנתנו שאין חוששים שמא נפל מחברתה, ובדידה מחזקינן לה.

14. ברש"י בסוגיין נראה, שהנדון ב"שני יוסף בן שמעון" הוא משום חשש נפילה. ודבר זה למדנו מגט, שאין חוששין לנפילה.

אמנם עיין בלחם משנה [הלכות גירושין פרק יב הלכה ב] שחילק בין ממונות לאיסורים, שבממונות נאמן הלוה בטענת נפילה, ואין מוציאין ממון מחזקתו. מה שאין כן באיסורים, לא חיישינן לנפילה.

וצריך עיון לדבריו, אם כן איך אפשר להוכיח ממשנתנו שעוסקת בדיני איסור, לדיני ממונות? [ועיין קצה"ח סי' מ"ו סק"א].

ויש שתרצו — הרי טעם החילוק בין ממונות לאיסורים הוא — באיסורים אזלינן בתר רובא, אך בממונות, "אין הולכים בממון אחר הרוב", אלא אחר חזקת הממון.

ודין זה אינו אלא במקום שאין ברור שהלוה חייב כלל. ובהא אמרינן — "אין הולכים בממון אחר הרוב" אלא אחר חזקת הממון.

אך בנידון דידן — שהלוה חייב ממה נפשך לאחד מהם, ואין לו חזקת ממון, בהא אזלינן בתר רובא אפילו בממון. [שו"ת בית יצחק אהע"ז ח"א סי' עד' אות ג'].

לומר "לא אני לויתי ממך אלא חברי, ומסר לך שטר זה". ואף כאן יש לחוש, שמא לא בעלה של זו כתבו, אלא יוסף בן שמעון אחר כתבו לאשתו, ונמלך, ולא גרשה,[15] והשליכו לאיבוד מדעת, ולקחתו זו שהיא רוצה להתגרש.[16]

אלא מאי אית לך למימר [אלא ודאי צריך להעמיד את הרישא] **בעדי מסירה, ורבי אלעזר היא.** כלומר — אין חוששים שמא לא גרשה, כיון שיש לנו עדים על מסירת הגט, וכדעת רבי אלעזר,[17] ש"עדי מסירה כרתי".

וממילא אין להוכיח מכאן למקום שיש ספק על עצם המסירה.

ואם כן, **הכא נמי** [בסיפא], לא תדייק כדברי רבא, כיון שאפשר להעמיד **בעדי מסירה,** וכדברי **רבי אלעזר היא.** ולכן אין חוששים שמא לא גרש אותה אלא את חברתה, כיון שהיו עדים בשעה שמסר לה את הגט.

וממילא אין ראיה לדברי רבא, הנזכרים לעיל, ואפשר לומר ששני אנשים ששמם שוה, אינם יכולים להוציא שטר חוב על

---

15. הקשה הרש"ש — אם כן, נחשוש בכל אשה, שמא בעלה כתב לעצמו גט כדי לגרשה, ונמלך ולא גרשה, ונפל ממנו ומצאתו אשתו?

ומבאר המהר"ם שיף — מסתמא מי שכותב גט עבור אשתו ונמלך, הרי הוא משליכו במקום שלא תמצאנו. ולכן לא חיישינן לכך.

16. רש"י. וצריך באור — הרי נתבאר לעיל שאין חוששים לנפילת השטר, ואם כן, אפשר לחלק ולומר — דוקא גבי "שני יוסף בן שמעון" יכול לומר — "לא אני לויתי ממך אלא חברי, ומסר לך שטר זה", כיון שאין כאן חשש לנפילת השטר, אלא שהשני כתב לשעבד את עצמו. מה שאין כן במשנתנו, לא חיישינן לנפילה, ולכן הראשון יכול לגרש עם גט זה?

ומבאר ה"קרני ראם" — דהא דבעלמא לא חיישינן לנפילה, היינו משום דשם ליכא ללוה חזקת ממון, שהרי הוא מודה שלוה מאחד מהם. וכמו כן יש לתובע חזקה ד"כאן נמצא השטר וכאן היה", ולכן לא חוששים לנפילה.

מה שאין כן בנידון דידן, שהאשה בחזקת אשת איש, וגם אין חזקת "כאן נמצא וכאן היה" כיון שממה נפשך הגיע הגט לידה, או מבעלה או מיד הנופל, לכן חוששים לנפילה ואין להוציאה מחזקת אשת איש מספק.

אך הרמב"ן חלק על רש"י מכח הקושיא הנ"ל, וכתב שאכן אין חוששים לנפילה. אלא חוששים שמא השני נתן עיניו באשת חברו, וכתב ונתן לה גט זה כדי להוציאה מבעלה ולישאנה.

17. יש לעיין, מדוע צריך להעמיד את המשנה דוקא כדעת רבי אלעזר, הרי לכאורה אפשר לומר אף כרבי מאיר, ש"עדי חתימה כרתי", ובכל זאת כאן מדובר במקרה שהיו גם עדים בשעת המסירה?

וכתבו התוספות — שלדעת רבי מאיר, אפילו אם היו עדים בשעת המסירה הגט פסול. כיון שלשיטתו ש"עדי חתימה כרתי", צריך שיהיה מוכח מתוך הגט שנכתב לשם האיש והאשה הזו. ולא מועיל מה שיש עדים נוספים. ולכן על כרחך צריך להעמיד כדעת רבי אלעזר.

אמנם הרמב"ן חולק על התוספות, וסובר, שאמנם היה אפשר להעמיד אף כרבי מאיר, אלא שכבר מרישא דמשנתנו [גבי "סופרים מקרין"] מוכח שצריך לכתוב את הגט עצמו לשמה, כרבי אלעזר, ולא סגי בחתימה לשמה. לכן אף כאן העמדנו כדברי רבי אלעזר.

אחרים[18].

סוגיית "ריח הגט"[19]

שנינו במשנה — כל גט שנכתב שלא לשמה פסול.

ואמר רב: כולן [כל הגיטין הפסולים השנויים במשנתנו] **פוסלין בכהונה.** כלומר — אם בעלה כהן, נאסרת עליו כדין גרושה. ואף על פי שהגט פסול, והרי לא חלו גירושיה, מכל מקום "ריח הגט" פוסל לכהונה. היינו, כיון שהיה צד גירושין [כיון שהגט נכתב לשם גירושין], נפסלה היא בכך לכהונה.

חוץ מן הגט הראשון השנוי במשנה, שלא נכתב כלל לשם גירושין אלא כדי להתלמד, ובו אין כלל צד גירושין. ולכן אינו פוסל מן הכהונה.

ושמואל אמר: אף הראשון נמי פוסל. כי מכל מקום יש בו קצת "ריח גט", כיון שבסופו של דבר הוא ניתן לאשה.

ואזדא שמואל לטעמיה [ושמואל הולך לשיטתו], **דאמר שמואל** — **כל מקום ששנו חכמים** לשון "**גט פסול**", כוונתם לומר — אמנם הוא **פסול**, ובכל זאת **פוסל** הוא לכהונה, משום "ריח הגט".

וכן כששנו חכמים "**חליצה פסולה**", כוונתם

---

18. אמנם אליבא דאמת מודה אביי לרבא, דשני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת מוציאים שטר חוב על אחרים. כמבואר בבבא בתרא [קעג ב], אלא סבר שאין להביא לכך ראיה ממשנתנו. רשב"א בבבא בתרא שם.

19. במשנה בריש פרק המגרש [לקמן פב א] נחלקו רבי אליעזר ורבנן, מה הדין באומר לאשתו — "הרי את מותרת לכל אדם על מנת שלא תינשאי לפלוני". לדעת רבי אליעזר — הגט חל. ולרבנן — הגט פסול.

ומבואר שם בגמרא [פב ב בדברי רבי יוחנן] שיסוד מחלוקתם הוא בבאור הפסוק שנאמר גבי כהנים — "אשה גרושה מאישה לא יקחו". ומדוייק מפסוק זה שגם אם לא נתגרשה כלפי כל העולם אלא רק כלפי בעלה, [כגון אם אמר לה — "הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם"], בכל זאת נאסרה לכהן כדין גרושה.

רבי אליעזר למד מפסוק זה — שגם גט שלא מתיר את האשה לכל העולם הרי הוא גט. דאי לאו הכי לא היתה נאסרת לכהונה.

אך רבנן סברו — שאינו גט. ובכל זאת נאסרה לכהונה. כיון שריבה הכתוב בכהנים מצות הרבה, וכלפי כהן מספיק גט כזה כדי להחשיבה כגרושה. וזהו מה שנקרא "ריח הגט".

אמנם, גם לפי רבנן לא כל גט פסול פוסל את האשה לכהונה, אלא רק גט שמצד עצמו נעשה לגרש, אלא שמחמת חסרון בהלכות הגט אינו כשר, פוסל לכהונה.

ובזה הנדון בסוגייתנו — איזה פסול בגט נחשב כפסול בעצם הגט, ואז הגט פסול לגמרי ומותרת לכהונה. ואיזה פסול אינו בגוף הגט אלא רק מהלכות הגט, ואז אסורה לכהונה.

ובעצם דין "ריח הגט" — דעת רש"י ועוד ראשונים, שהוא מדאורייתא. ונלמד מהפסוק הנ"ל — "אשה גרושה מאשה לא יקחו".

אך הרמב"ם [פ"י מהל' גירושין ה"א] כתב שאינה פסולה אלא מדרבנן. ועיין שם במגיד משנה שהקשה עליו מסוגיית הגמרא שהובאה לעיל. ועיין עוד בקובץ הערות [אות תרס"ד], ובשאגת אריה החדשות ב—ד.

לומר — **פסולה,** שאינה מתרת אותה להנשא לשוק, ובכל זאת **פוסלתה מן האחין,**[20] שאינה מתייבמת עוד לאחים, אלא חולצים לה שוב חליצה כשרה.[21]

ורק במקום ששנו "אינו גט", או "אינה חליצה", כוונתם לומר שהגט או החליצה בטלים לגמרי, ומותרת לכהונה, או להתייבם.

אך **במערבא** [בארץ ישראל] **אמרי משמיה דרבי אלעזר:** חליצות שנעשו ברגל **שמאל, או בלילה, פסולות,** וצריכה לחלוץ שנית. כיון שדרשו חכמים במסכת יבמות [קד א] שחליצה צריכה להיות דוקא ברגל ימין[22], וביום.[23] **ובכל** זאת חליצות אלו **פוסלות** אותה מלהתייבם לאחים, כיון ששם חליצה עליהן, אלא שלא נעשו בכשרות.

כה-א אך חליצת **קטן,** או שחלצה לו **אנפיליא** [נעלי בד] במקום סנדל, **פסולות** לגמרי, **ואין** עליהן שם חליצה כלל,[24] ולכן אינן **פוסלות** את האשה מלהתיבם לאחים.

אך שמואל חולק על בני מערבא לענין חליצת קטן, כיון ששנינו ביבמות [קה ב] "החולצת מן הקטן חליצתה פסולה". ולדעת שמואל בכל מקום שנאמר "חליצה פסולה" הכונה "פסולה ופוסלת מן האחים". ולא כדעת בני מערבא.[25]

זעירי אמר: כולן, היינו כל הגיטין הפסולים

---

20. והטעם, כיון שנאמר "ארור האיש אשר לא יבנה את בית אחיו", ודרשינן, מכך שלא כתוב "אשר לא בנה" אלא "אשר לא יבנה", משמע, שאם לא בנה שוב אסור לא לבנות. כלומר, שאם נעשה מעשה של "אי בנית בית", דהיינו — חליצה, שוב אסור לו ליבם. וגם אם נעשתה חליצה פסולה אסור לו ליבם, כיון שאף היא נחשבת כמעשה של "אי בנית בית".

21. יעויין ברמב"ם [פרק ד' מהלכות יבום הלכה כז'], שאם חלצה חליצה פסולה, ועברה ונישאת, אין מוציאין אותה מבעלה, אלא חולצת בשנית חליצה כשרה תחת בעלה.

ולכאורה קשה, הרי אם נישאת בלא חליצה כלל, מוציאין אותה מבעלה, ומדוע כשנישאת עם חליצה פסולה אין מוציאין אותה?

ומבאר הריב"ש — אע"ג שאם נישאת בלא חליצה מוציאים אותה מבעלה, התם טעמא משום קנס שקנסוה משום שאסרה את עצמה על היבם. אך כאן שממילא נאסרה על היבם מחמת החליצה הפסולה שנעשתה בה, לא קנסו.

ועיין במגיד משנה [שם] שמכל מקום מפרישים אותה מבעלה עד שתחלוץ, וכל זמן שלא חלצה אסורה עליו.

22. דדרשינן "רגל רגל" ממצורע בגזירה שוה. מה התם ברגל ימין, אף כאן ברגל ימין. [יבמות קד א]

23. כמובא במשנה ביבמות — "חלצה בלילה חליצתה כשרה. ורבי אליעזר פוסל". והלכה כרבי אליעזר.

וטעמו, כיון שחליצה נחשבת כתחילת דין. ודין צריך להיעשות ביום.

24. כיון ש"איש", ו"נעל" כתובים בפרשת חליצה. ואם חלצה לקטן שאינו "איש", או באנפיליא שאינה "נעל", אין כאן חליצה כלל. רש"י.

25. אמנם עיין בתוספות — דמחלוקת שמואל ובני מערבא אינה בדין חליצת קטן. שהרי כבר

הנזכרים במשנה, **אין פוסלין** את האשה לכהונה, ואפילו "ריח הגט" אין בהם,[26] **חוץ מן** הדין **האחרון** הנזכר במשנה — אם היו לו שתי נשים ששמן שווה, ואמר לסופר כתוב לי גט ואגרש בו איזה מהן שארצה.

ובכהאי גוונא, אף על פי שהגט פסול, כיון ש"אין ברירה", מכל מקום, לחומרא אמרינן "יש ברירה", ופסולה לכהונה, דחיישינן שמא היא גרושה.[27]

וכן אמר רב אסי — **כולן, אין פוסלין. חוץ מן האחרון.**

סוגיית "ברירה"[28]

ורבי יוחנן אמר: אף הגט **האחרון** שמובא במשנה, **נמי אינו פוסל.** כיון ש"אין ברירה", בין לחומרא ובין לקולא.

ואזדא רבי יוחנן לטעמיה [רבי יוחנן הולך לשיטתו].

דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן: האחין שחלקו את ירושת אביהם, **לקוחות הן.** כלומר — אין אומרים שהתברר למפרע שכל אחד

נחלקו בזה רבנן ורבי מאיר ביבמות [צו׳ א]. אלא שנחלקו האם סתמא דמתניתין בדף קה׳ ב נאמרה כרבי מאיר או כרבנן.

26. ולדעת זעירי לא נאמר פסול "ריח הגט" אלא במקום שהגט נכתב לשם האיש והאשה ולשם גירושין, וכגון שאמר "הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם". אבל כאן הרי לא נכתב הגט לשמו או לשמה ולכן פסול לגמרי ואין בו אפילו "ריח הגט".

27. וכמו כן אם קיבלה קידושין מאחר תהא מקודשת מספק. ואסורה על שניהם. הר"ן.

28. במשנתנו מבואר שאם אמר "כתוב לי גט לאיזה מהן שארצה" — פסול. כיון ש"אין ברירה". ונבאר בקצרה מהו החיסרון הפוסל בגט זה:

הגמרא בזבחים [ג א] רצתה להוכיח ממשנתנו שהכותב גט "סתמא", פסול. כיון ש"סתמא לאו כלשמה". והראיה — שאם אמר ללבלר "כתוב לי לאיזה מהן שארצה" — פסול. ולכאורה מוכח שהכותב גט "סתמא" פסול.

ודחתה הגמרא — "דילמא שאני התם משום דאין ברירה".

ומבואר בגמרא — שגם אם נאמר ש"סתמא כלשמה", מכל מקום "ברירה" גריע טפי מ"סתמא".

ומבאר רש"י: "דאין ברירה, וגריעה מסתמא. דשמא בשעה שנכתב לא היה בדעתו של בעל לזו, ואינתק לשם האחרת".

ומבוארת שיטת רש"י — שהחיסרון ב"ברירה" הוא משום שיש לנו ספק מה היתה כוונתו באמת בשעת כתיבת הגט.

וכן מבואר להדיא מדברי רש"י לקמן [עג ב] ד"ה אמר רבה, שאם "אין ברירה", הגט פסול רק מספק.

אך דעת התוספות — שאם "אין ברירה", הגט פסול לגמרי. כיון שאי אפשר להחיל חלות בספק.

ולדעת רש"י קשה — אם כן מדוע מבואר בסוגיין שלמאן דאמר "אין ברירה" אינה מגורשת כלל, ומותרת לכהונה, הרי לשיטת רש"י יש כאן ספק גירושין?

וצריך לומר — שלגבי דין "לשמה" גם רש"י מודה שצריך בירור גמור בשעת כתיבת הגט. [וכמו כתבו התוספות בד"ה לאיזו], ולכן למאן דאמר "אין ברירה", אין לנו בירור בשעת כתיבת

קיבל את חלקו בירושה מאביו, אלא כאשר הם מחלקים את הירושה נחשב הדבר כאילו כל אחד קנה מאחיו את חלקו,[29] ולכן **מחזירין זה לזה** את מה שחלקו **ביובל,** כדין לקוחות שקנו קרקע. וחוזרים ונוטלים שוב, כבתחילה.[30]

ומבואר שסבר רבי יוחנן — אין "ברירה". ולכן אף בסוגיין "אין ברירה" אף לקולא. ואם כתב לה גט על ידי "ברירה" — אינו גט כלל, ולא נפסלה לכהונה.

ואם תאמר, מדוע נזקק רבי יוחנן להשמיענו פעמיים ש"אין ברירה"?

יש לומר — **צריכא.**

דאי איתמר בהא, אם רבי יוחנן היה משמיע לנו ש"אין ברירה" רק גבי גיטין, היינו אומרים — רק **בהא** [בגט] **קאמר רבי יוחנן ד"אין ברירה", משום דבעינן** שהגט יכתב **"לה — לשמה",** ואילו במקרה שהיו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, בשעת הכתיבה לא היה ידוע לשם מי כתב את הגט. ולכן פסול.[31]

אבל התם [גבי האחים שחלקו], היינו אומרים ש"יש ברירה", ואינם צריכים להחזיר ביובל, כיון שכעת בשעת החלוקה התברר למפרע שזכו כל אחד בחלקו שקיבל בירושה. ורק **במכר הוא דאמר רחמנא ליהדר** [רק במכר התחדש בתורה שצריך להחזיר את הקרקע הנקנית] **ביובל, אבל** במה שזכו על ידי **ירושה ומתנה, לא.**

וכן להיפך, **אי אשמעינן** ש"אין ברירה" רק לגבי חלוקת **שדה,** היינו אומרים — דוקא שם "אין ברירה" **משום דלחומרא** אמרינן שיחזירו ביובל. אבל במקום שצריך לומר ש"אין ברירה" לקולא, כגון גבי גט פסול, שאינו פוסל את האשה לכהונה, אולי מודה רבי יוחנן שחוששים.

אי נמי, דוקא גבי חלוקת שדה צריכים להחזיר ביובל, ולא משום שאין ברירה, אלא **כשם** שהשרה היתה שייכת **בתחילה** לאיש אחד, גם עכשיו צריך להחזירה לרשות אחת. **אבל הכא,** גבי גט **אימא לא,** ונאמר "יש ברירה".

לכן **צריכא** [הוצרך רבי יוחנן] לשנות את דינו פעמיים.

בעא מיניה [שאל] **רב הושעיא מרב יהודה:** מה הדין אם הבעל **אמר ללבלר** — "**כתוב** לי גט **לאיזו** אשה **שתצא בפתח תחילה", מהו?**

הגט. אך למאן דאמר "יש ברירה" — מתברר למפרע שבשעת כתיבת הגט התכוין לאותה שגירש, והגט חל.

29. כיון שיש לחוש שמא החלק שנטל זה היה ראוי להיות לאחיו והחליפו. והרי הוא כמקח. רש"י.

30. רש"י. ומשמע שאינם יכולים לחלוק מחדש. אלא מחזירים לכל אחד כפי מה שכבר חלקו. ורש"י לשיטתו שכשאמרנו "אין ברירה" הכונה שלא ידועה לנו החלוקה האמיתית. ולכן מספק אמרינן "המוציא מחברו עליו הראיה" ומשאירים את החלוקה כדמעיקרא. ועיין פני יהושע. ומהרש"ל.

31. ומכאן הוכיחו התוספות לעיל [כד' ב ד"ה לאיזו], דשאני ברירה בגיטין מדין ברירה בכל

האם אומרים שמתברר למפרע שהגט נכתב לשם אותה שיצאה בתחילה?

אמר ליה רב יהודה **תניתוה** [שנינו שאלה זו במשנה]!

שנאמר במשנתנו: **יתר מיכן, אמר ללבלר "כתוב לי** גט, **ואיזו** מנשותי **שארצה אגרש בו", פסול לגרש בו.**

אלמא, מבואר במשנה, ש"**אין ברירה".**

וכמו כן, אם יכתוב גט עבור איזה מהן שתצא בפתח בתחילה — פסול. כיון ש"אין ברירה".

איתיביה [הקשה רב הושעיא על דברי רב יהודה]: הרי שנינו — **"האומר לבניו, הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שנכנס הראשון ראשו ורובו** לירושלים, **זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו".**

ובפשטות זכה בחלקו משום "ברירה", שהתברר למפרע שהקרבן נשחט עליו. ואם כן אף בגיטין, נאמר ש"יש ברירה"?

אמר ליה רב יהודה: **הושעיא ברי** [בני], **מה ענין פסחים אצל גיטין?!**

הא אתמר עלה [הרי נאמר על המשנה שהבאת גבי פסחים] — **אמר רבי יוחנן:** מה שנאמר במשנה "כיון שנכנס הראשון זכה בחלקו" — אין הכוונה שרק הראשון יזכה בחלקו מדין "ברירה", אלא באמת האב ממנה את כולם על הקרבן, ורק **כדי לזרזן במצות** אמר להם כך.

וכן **דיקא נמי** [מדוייק גם מלשון המשנה], **דקתני** — **"כיון שנכנס ראשון ראשו ורובו, זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו".**

ומדייקינן — **אי אמרת בשלמא, דאמנינהו מעיקרא, שפיר!** [אם נאמר, שהאב מינה את כל בניו על הקרבן, ורק כדי לזרזן למצות אמר להם שישחט על מי שיעלה ראשון לירושלים, אם כן מובן היטב מדוע בסופו של דבר כשזכה הראשון, זכו אחיו על ידו].

אלא אי אמרת דלא אמנינהו [אך אם תאמר שלא מינה אותם, והיתה כוונתו רק למנות את מי שיעלה ראשון, מדין "ברירה"], אם כן, כיצד לאחר שזכה הראשון זכו אחיו על ידו?

וכי **לאחר שחיטה מי קמיתמנו** [וכי אפשר להתמנות על קרבן פסח אחר שכבר נשחט]?!

והרי תנן: נמנין על קרבן פסח, **ומושכין ידיהן ממנו** [חוזרים בהם מהמינוי] **עד שישחט.**

אך לאחר שחיטה, אי אפשר להמנות או להמלך!

ובנידון דידן, כיון שכבר נשחט הקרבן, שוב אין האחים יכולים להמנות עליו. ועל כרחך מדובר שהאב באמת מינה את כולם קודם

הש"ס.

ויש מהראשונים שדחו את ראייתו — שכוונת הגמרא היא לצריכותא בעלמא, ולא לומר דין אמיתי.

והראיה לכך, שהרי בהמשך הסוגיא, הגמרא משווה בין ברירה בעלמא לברירה בגיטין.

השחיטה, ורק כדי לזרזן למצות אמר מה שאמר. ואם כן אין להוכיח מכאן ש״יש ברירה״.

תניא נמי הכי [וכן שנינו, שלא היתה כוונתו אלא לזרזן]: **מעשה, וקדמו בנות לבנים, ונמצאו בנות זריזות ובנים שפלים;**

ולא נאמר שלא זכו הבנים בחלקם. ומבואר שנתמנו כולם על הקרבן.

עד כאן הדין ודברים שהיה בין רב אושעיא לרב יהודה.

אמר אביי: אינני מבין את דברי רב אושעיא ורב יהודה. הרי לכאורה כל אחד מהם מדבר על נושא אחר?

שהרי **קא בעי מיניה** [שאל רב אושעיא את רב יהודה] ״**תולה בדעת אחרים**״ [מה הדין ב״ברירה״ כשתולה בדעת אחרים], כלומר, אם אמר ״כתוב לי גט לאיזה שתצא ראשונה״, שאז אין הדבר תלוי בדעת הבעל, אלא בדעת האשה. ובזה הסתפק רב אושעיא האם יש ״ברירה״.

ואילו רב יהודה **קא פשיט ליה** [פשט לו את הספק] ממשנתנו, שעוסקת ב״ברירה״ במקום ש**תולה בדעת עצמו**, כלומר — האם ירצה לגרש את הראשונה או את השניה.

והדר, מותיב ליה [ושוב הקשה רב אושעיא על דבריו], ממקרה שעוסק ב״**תולה בדעת אחרים**״, דהיינו ״הריני שוחט על מי שיעלה ראשון לירושלים״, ושם אין הדבר תלוי בדעת האב, אלא במי שיעלה ראשון.

וקשה, הרי אין הנדון דומה לראיה?

אמר רבא: מאי קושיא? דלמא, מאן דאית ליה [מי שסובר] יש ״**ברירה**״, סובר, **לא שנא** מקרה ש**תולה בדעת עצמו, ולא שנא תולה בדעת אחרים**, לעולם **אית ליה ברירה.**

ומאן דלית ליה ״ברירה״, סובר **דלא שנא תולה בדעת עצמו ולא שנא תולה בדעת אחרים**, לעולם **לית ליה ברירה.**

ואם כן, שפיר פשט רב יהודה לרב אושעיא את ספיקו.

אמר ליה רב משרשיא לרבא: היאך תאמר שאין הבדל בין ״תולה בדעת אחרים״ ל״תולה בדעת עצמו״ לענין ברירה? **והא** מצינו דעת **רבי יהודה, דב״תולה בדעת עצמו״ לית ליה ברירה, ואילו ב״תולה בדעת אחרים״ אית ליה ברירה?**

והיכן נשנו דברי רבי יהודה הללו?

תולה בדעת עצמו לית ליה ברירה — דתניא: הלוקח יין מבין הכותים, ואין לו כלי כדי להפריש תרומות ומעשרות, **אומר: ׳שני לוגין** מתוך מאה, **שאני עתיד להפריש, הרי הן תרומה** בתוך היין. **עשרה** לוגין, **מעשר ראשון. תשעה מעשר שני׳, ומיחל** כה-ב [מחלל את המעשר שני על מעות שיש לו בבית] **ושותה מיד.** כיון שיש ״ברירה״, ובשעה שיפריש יתברר למפרע איזה לוגין היו תרומה ומעשר, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין״.

וכאן הרי מדובר ב״תולה בדעת עצמו״, וסבר רבי יהודה ש״אין ברירה״.

ואילו ב״**תולה בדעת אחרים״ אית ליה ברירה.**

דתנן: ״האומר לאשתו — ׳הרי זה גיטך

מעכשיו, אם מתי מחולי זה׳, אם מת מאותו החולי הרי זה גט.

ומה היא באותן הימים [כל זמן שלא מת]? **רבי יהודה אומר: הרי היא כאשת איש לכל דבריה״.** וסבר רבי יהודה, **דלכי מיית** [כאשר ימות] **הוי גיטא.**

ואף על פי שבשעה שנתן את הגט היה מסופק אם יחיה או ימות, ותלה את הגט בדעת מי שחייו ומותו תלויים בידו, מכל מקום כשמת, אמרינן — הוברר הדבר למפרע שמשעת נתינה היה ראוי למות מאותו חולי. והגט חל מאותה שעה.

ומוכח שלדעת רבי יהודה ״יש ברירה״ במקום שתלה בדעת אחרים. ולא כדברי רבא.

וכן **אמר ליה רב משרשיא לרבא: הא** מצינו שדעת **רבי שמעון, דתולה בדעת עצמו ליה ליה ברירה, ותולה בדעת אחרים אית ליה ברירה.**

והיכן מצינו את דברי רבי שמעון?

תולה בדעת עצמו ליה ליה ברירה — הא דאמרן.

כלומר — המשנה שנזכרה לעיל — ״הלוקח יין מבין הכותים, רבי יהודה ורבי שמעון אוסרים״. ומוכח ש״אין ברירה״.

ומאידך, **תולה בדעת אחרים אית ליה ברירה — דתניא:** האומר לאשה — **הריני בועליך** לשם קידושין **על מנת שירצה אבא! אף על פי שלא רצה האב מקודשת,** כיון ש״אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות״, וגמר בליבו לקדשה קידושין גמורים בכל מקרה.

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: רצה האב, מקודשת.

כו-א לא רצה האב, אינה מקודשת.

כיון שלא בעל אלא על תנאי, והרי לא התקיים התנאי. ומאידך אם רצה האב, מקודשת, אף על פי שבשעת ביאה ספק רצה ספק לא רצה, מכל מקום אמרינן — הוברר הדבר למפרע שמשעת בעילה היו קידושין.

על כל פנים, מוכח דלא כרבא. דיש לחלק בין ״תולה בדעת עצמו״, ל״תולה בדעת אחרים״.

אמר ליה רבא לרב משרשיא: לעולם **בין לרבי יהודה, בין לרבי שמעון, לא שנא תולה בדעת עצמו לא שנא תולה בדעת אחרים,** ותמיד **אית להו ברירה.**

ואם תאמר, אם כן מדוע סברו רבי יהודה ורבי שמעון גבי מעשרות שאינו יכול לומר ״עישור שאני עתיד למוד״?

יש לומר — **התם כדקתני טעמא — אמרו לו** רבי יהודה ורבי שמעון **לרבי מאיר: אי אתה מודה** שיש לחוש **שמא יבקע הנוד, ונמצא זה שותה טבלים למפרע,** כיון שלא תתברר התרומה מעולם?!

אמר להם: לכשיבקע! כלומר — אין לחוש לכך כיון שאינו שכיח.

על כל פנים, מבואר שטעמם של רבי יהודה ורבי שמעון אינו משום ש״אין ברירה״, אלא כיון שחששו לבקיעת הנוד.

מתניתין:

הכותב טופסי גיטין, סופר שנוטל שכר על

כתיבת הגט, ורוצה שיהיו לו גיטין מוכנים, משום שלפעמים באים אנשים לשוכרו לכתוב גט, והוא טרוד בכתיבת שטרות אחרים, ולכן הוא רוצה שיהיו בידו שטרות מוכנים —

אף שיכול הסופר לכתוב את כל נוסח הגט גם לפני שהבעל מצוה אותו לכתוב לו גט, אבל **צריך שיניח** פנוי בגט את **המקום** שבו צריך להכתב שם **האיש**, וכן את **המקום** שבו צריך להכתב שם **האשה**, וכן את **המקום** שבו צריך להכתב **הזמן** של הגירושין.

וכן הדין לגבי **שטרי מלוה** —

אף שיכול הסופר לכתוב את כל נוסח השטר לפני שהלוה בא לפניו, אבל **צריך שיניח** הסופר פנוי בשטר את **המקום** שבו אמור להכתב שם **המלוה**, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב שם **הלוה**, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב סכום **המעות**, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב **הזמן** של ההלואה שלא יהא שטר מוקדם.

וכן לגבי **שטרי מקח** —

אף שיכול הסופר לכתוב את כל נוסח השטר עוד לפני שהמוכר והלוקח באו לפניו, אבל **צריך שיניח** הסופר פנוי בשטר את **המקום** שבו אמור להכתב שם **הלוקח**, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב שם **המוכר**, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב סכום **המעות**, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב **השדה** שמכר לו, היכן היא נמצאת ומה הן גבולותיה, וכן את **המקום** שבו אמור להכתב **הזמן** של המכירה.

מפני התקנה.

רבי יהודה פוסל בכולן, בין לגבי גט, בין לגבי שאר שטרות, ואף על פי שהניח את המקומות האלו פנויים, כיון שהשטר נכתב לפני שבעלי הדברים בקשו ממנו שיכתוב להם את השטר, הרי זה שטר פסול.

רבי אלעזר מכשיר בכולן, בכל השטרות יכול הסופר להכין את השטר קודם שבאו לפניו בעלי הדברים, **חוץ מגיטי נשים,** שבהם אין לסופר להכין את הגיטין, ולא יועיל מה שיניח הסופר את המקומות הללו פנויים, כיון —

שנאמר "וכתב לה", לשמה; וכיון שכתיבת הגט צריכה שתהיה לשם האשה, לכן אין לסופר להכין את הגט לפני שהבעל יצוה עליו לכתוב את הגט.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל:

צריך שיניח פנוי **אף** את **המקום** שבו אמור להכתב בגט **"הרי את מותרת לכל אדם",** שאף זה הוא חלק מעיקרו של הגט.

ורבי אלעזר היא. התנא של המשנה סובר כדעת רבי אלעזר, **דאמר עדי מסירה כרתי,** שהעדים הרואים את נתינת הגט מידו של הבעל לידה של האשה, הם העדים שנותנים לגט את תוקף הכריתות שלו, ולא עדי החתימה, ומה שאנו מצריכין שהעדים יחתמו על הגט הוא רק משום תקנת חכמים, וכיון שעיקר הגט הוא כתיבת הגט ולא חתימתו, לכך **בעינן** צריך שתהא **הכתיבה** של הגט **לשמה,** ולא חתימת הגט, ולכן צריך

להניח פנוי את המקום שבו אמור להכתב הרי את מותרת לכל אדם.[1]

וצריכא, והוצרך שמואל לומר זאת על שלש משניות, שהתנא של המשנה סובר כדעת רבי אלעזר שעדי מסירה כרתי, ולא היה מספיק לשמואל לומר את זה על משנה אחת.

דאי אשמעינן הך קמייתא, אם שמואל היה אומר את זה רק על המשנה שצריך לכתוב את הגט בתלוש ולא במחובר.

היינו אומרים, **בההיא** במשנה של אין כותבין על המחובר, **הוא דאיכא לאוקמה,** יש לנו הכרח להעמיד את המשנה **כרבי אלעזר,** שעדי מסירה כרתי.

שהרי יש לנו סתירה במשנה, **דקתני** ברישא "**אין כותבין** במחובר לקרקע", **וקתני** בסיפא "**כתבו** במחובר, תלשו, וחתמו, ונתנו לה, כשר". ולכך הוצרך שמואל לתרץ שהתנא סובר כמו רבי אלעזר שעדי מסירה כרתי, וכונת המשנה היא לומר, שאין כותבין את טופס הגט על המחובר שמא יבוא לכתוב גם את תורף הגט על המחובר. אבל בדיעבד, אם כתב את הטופס במחובר, ותלשו, וכתב את תורף הגט בתלוש, ונתנו לה, כשר.

אבל בסיפא של אותה משנה, שכתוב בה "הכל כשרין לכתוב את הגט", **דקתני** בסיפא "**שאין קיום הגט אלא בחותמיו**", ומשמע שהמשנה באה לתת טעם מדוע הכל כשרין לכתוב את הגט, ועל זה אומרת המשנה שעיקר הגט זהו החתימה ולא הכתיבה, ולכן הכל כותבין —

אימא, היינו אומרים שהמשנה כדעת **רבי מאיר היא, דאמר עדי חתימה כרתי,** והחרש יכול לכתוב גם את תורף הגט.

ולכך הוצרך שמואל ללמדנו שגם המשנה של "הכל כשרין לכתוב את הגט" היא רק לגבי הטופס, וצריך שפקח יכתוב את התורף.

ואי אשמעינן בההיא, אפילו ששמואל אמר שגם המשנה שהכל כשרין לכתוב סוברת כרבי אלעזר, עדיין יש לומר ש**ההיא נמי,** את המשניות הללו, **איכא לאוקמה** אפשר להעמיד **כרבי אלעזר.**

אבל הא, במשנה שלנו, **אימא,** יש לומר, **מדסיפא** של המשנה **רבי אלעזר חוי,** שהרי בסיפא רבי אלעזר חולק על תנא קמא וסובר שכולן כשרין חוץ מגיטי נשים —

לכך היינו אומרים שהתנא של **הרישא** שמכשיר אף בגיטי נשים, **לאו,** איננו סובר כדעת **רבי אלעזר,** ולא צריך לשייר את מקום הרי את מותרת, וכדעת רבי מאיר, ומה שצריך לשייר את מקום השמות של האיש והאשה הוא משום קטטה, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

צריכא. לכך הוצרך שמואל ללמדנו שגם הרישא של המשנה סוברת כרבי אלעזר,

---

1. ומצינו ששמואל העמיד כן גם את המשנה לעיל [בדף כא ב] "אין כותבין גט על המחובר", ואמר שמואל: והוא ששייר מקום התורף, וכתב את התורף לאחר שתלשו מן המחובר, ומשום שהתנא סובר כדעת רבי אלעזר, וכן מצינו במשנה לעיל [כב ב] שהכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן, ומבואר שם בגמרא [בדף כג א] אמר שמואל: והוא ששייר

ולכן צריך לשייר את מקום האיש והאשה כדי שהסופר יכתוב את השמות לשמה, ולכן אומר שמואל שצריך גם לשייר את מקום הרי את מותרת לכל אדם:

שנינו במשנה את הסיבה שהסופר צריך לשייר את מקום התורף, **מפני התקנה:**

מאי "תקנה"?

אמר רבי יונתן:

מפני תקנת סופר, התירו לסופר לכתוב את הגט אפילו קודם שהבעל ציוה עליו לכותבו. **ורבי אלעזר היא, דאמר עדי מסירה כרתי,** ולכן צריך מדאורייתא שתהא כתיבת הגט לשמה.

ובדין הוא דאפילו טופס נמי לא לכתוב, ומעיקר הדין היה צריך להיות שלא נתיר לסופר לכתוב אפילו את הטופס ללא ציווי הבעל, כיון שיש לחשוש שמא מתוך כך יבא הסופר לכתוב גם את התורף שלא לשמה. **ומשום תקנת סופרים,** שיהא לו בידו גט מוכן, **שרו,** התירו לו **רבנן** לכתוב את הטופס שלא לשמה, וגזרו אף על שאר שטרות, שישאיר בשטר מקום פנוי כדי שלא יבואו לטעות ולהכשיר גם בגיטין.

ורבי יהודה פוסל בכולן, אפילו אם שייר את מקום התורף —

משום ש**גזר טופס אטו תורף.** ולכן אסור לו לכתוב את הטופס ללא ציווי מהבעל. ושוב **גזרו שטרות אטו גיטין.** ואסור לסופר להכין אף את הטופס של השטר.

ורבי אלעזר מכשיר בכולן, בכל השטרות, **חוץ מגיטי נשים** —

משום שהוא סובר ש**טופס אטו תורף גזרו** שיכתבו אותו לשמה, כדי שלא נטעה ונכשיר גם את התורף שלא לשמה, אבל שאר **שטרות אטו גיטין לא גזרו.**

שנינו במשנה שהטעם של רבי אלעזר **שנאמר וכתב לה** לשמה:

ושואלת הגמרא: **והא כי כתיב "לה", אתורף הוא דכתיב!**

הרי מה שכתוב בתורה שצריך שתהא הכתיבה לשמה, הוא רק לגבי התורף, ומדוע סובר רבי אלעזר שצריך שאף הטופס יהא נכתב לשמה?

ומתרצת: **אלא, אימא,** אין כונת רבי אלעזר שדין זה נלמד מהפסוק, אלא **משום שנאמר** בתורה **"וכתב לה", לשמה,** שצריך שיהא התורף נכתב לשמה, לכך אנו גוזרין אף על הטופס שיהא נכתב לשמה.

ומקשינן: כו-ב

קשיא דרבי אלעזר אדרבי אלעזר! כיון שהעמדנו את הרישא של המשנה כדעת רבי אלעזר, ומכל מקום מתיר התנא לסופר להכין את טופסי הגיטין, אם כן יהיה לנו סתירה במשנה, שהרי בסיפא כתוב שרבי אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים.

ומשנינן: **תרי תנאי, ואליבא דרבי אלעזר.**

החרש את מקום התורף, ופקח כתבו, ומשום שהתנא סובר כדעת רבי אלעזר שעדי מסירה כרתי.

יש מחלוקת תנאים בדעת רבי אלעזר, האם הוא גוזר טופס אטו תורף, או לא.

רבי שבתי אמר חזקיה —

הסיבה שצריך לשייר את מקום האיש והאשה, היא **משום קטטה.** והמשנה היא כשיטת **רבי מאיר, היא דאמר עדי חתימה כרתי,** ומדאורייתא לא צריך שתהא כתיבת הגט לשמה —

ובדין הוא, דאפילו תורף נמי לכתוב. מעיקר הדין היה הסופר יכול לכתוב גם את שם האיש ואת שם האשה. אלא, **וזמנין דשמעה ליה לסופר דקא כתיב,** שאנו חוששין שמא תשמע האשה שהסופר כותב גט על שם בעלה, **ומכרה: איהו קאמר ליה!** ותסבור שבעלה ציוה עליו לכותבו. **והוה לה קטטה בהדיה.** וזה יגרום לקטטה בינה לבינו —

ולכן צריך לשייר את שם האיש ואת שם האשה. וכמו כן צריך לשייר את הזמן של הגט, כדי שלא יהא גט מוקדם. אבל הוא יכול לכתוב "הרי את מותרת לכל אדם" ללא ציווי הבעל, כיון שזה לא יכול לגרום לקטטה.

רב חסדא אמר בשם **אבימי** —

הטעם שצריך הסופר לשייר את התורף הוא **משום תקנת עגונות.**

אמרי לה, יש אומרים, שזה לפי **רבי מאיר, ואמרי לה,** ויש אומרים, שזה לפי **רבי אלעזר.**

אמרי לה רבי מאיר, דאמר עדי חתימה כרתי —

ובדין הוא דאפילו תורף נמי לכתוב. מעיקר הדין יכול הסופר לכתוב גם את התורף ללא ציווי הבעל. **וזמנין דהוה ליה קטטה בהדה,** אלא שאנו חוששין שיהיה לו קטטה עמה, **ורתח עלה, וזריק ליה ניהלה,** מתוך כעסו הוא יזרוק לה את הגט, **ומעגן, ומותיב לה.** ועל ידי זה הוא תשאר מגורשת ללא בעלה. אבל כיון שצריך לכתוב את שם האיש והאשה, אנו תולין שעד שהסופר יכתוב הוא ינוח מכעסו ויתפייס עמה.

אמרי לה רבי אלעזר דאמר עידי מסירה כרתי —

ובדין הוא דאפילו טופס נמי לא לכתוב ומעיקר הדין היה ראוי שאף את הטופס לא יכין הסופר כיון שאנו גוזרין טופס אטו תורף, אלא **וזמנין דבעי למיזל למדינת הים** פעמים שהבעל ממהר לילך למדינת הים **ולא אשכח ספרא** ולא ימצא סופר שיכתוב לו גט **ושביק לה** ויעזוב אותה ללא שיגרשנה **ואזיל** וילך למדינת הים **ומעגן ומותיב לה** ותשאר אשת איש עגונה, לכך התירו לסופר להכין גט, ולא יצטרך להוסיף אלא את שם האיש והאשה והזמן:

למדנו במשנה שהסופר צריך לשייר גם את **ומקום הזמן:**

קפסיק, התנא שנה באופן פסוק ומוחלט, **ותני** "הכותב טופסי גיטין", **לא שנא,** בלא לחלק, אם גירשה **מן הנישואין,** לאחר שנשאה, **ולא שנא** או שגירשה **מן האירוסין,** לאחר שקידשה, קודם שנשאה —

ושואלת הגמרא: **בשלמא** אם גירשה **מן הנישואין,** מובן מדוע צריך הסופר להשאיר את מקום הזמן פנוי בגט —

בין למאן דאמר הטעם שתקנו זמן בגיטין הוא **משום** שמא אשתו, שהיא **בת אחותו,** תזנה תחתיו, והוא ירחם עליה שלא תקבל עונש חנק בבית דין, ויכתוב לה גט בלא זמן, וכשיעידו עליה בבית דין שהיא זינתה, היא תוציא את גיטה, ותאמר "גרושה הייתי בזמן הזנות" —

איכא, לכן צריך הסופר להשאיר פנוי את מקום הזמן, כדי שלא יוכל לחפות עליה עם גט מוקדם שזינתה לאחר הגירושין.

ובין למאן דאמר הטעם שתקנו זמן בגיטין הוא **משום פירי.** שהרי הבעל אוכל פירות נכסי מלוג של האשה רק עד הגירושין. וכדי שהאשה תוכל להוציא מהלקוחות שקנו פירות מהבעל לאחר שגירשה, והפירות שמכר הבעל ללקוחות הם שלא כדין, ואם תוציא גט בלא זמן, יאמרו הלקוחות שרק עכשיו נתגרשה, וקנו את הפירות כדין, קודם הגירושין, מידו של הבעל. ולכן תיקנו, שיכתוב זמן בגט, כדי שתוכל להוציא את הפירות מהלקוחות.

איכא, לכן גם גט עם זמן מוקדם פסול, שאנו חוששין שמא יכתוב בגט שגירשה קודם הזמן שבאמת גירשה, ותטרוף את הפירות מהלקוחות שלא כדין, ולכך צריך הסופר להשאיר את זמן הגט פנוי.

אלא, באופן שגירשה **מן האירוסין** משעה שנתקדשה —

בשלמא למאן דאמר תיקנו זמן בגיטין **משום** שמא יחפה על **בת אחותו, איכא.** לכן גם בגירשה מן האירוסין, צריך לכתוב זמן בגט, כדי שלא יוכל לחפות עליה.

אלא למאן דאמר שטעם התקנה של זמן בגיטין הוא **משום פירי,** וגט מוקדם פסול כדי שלא תוכל להוציא שלא כדין פירות נכסי מלוג מהלקוחות —

ארוסה, מי איכא לה דין **פירי**? הרי בארוסה אין לבעל זכות לאכול מפירות נכסי מילוג שלה, ולא שייך טעם התקנה של זמן, ואין צורך כלל בכתיבת זמן בגט.

ומתרצת הגמרא:

אמר רב עמרם: הא מילתא, שמעית מיניה דעולא — **דאמר** הטעם שהצריכו להניח את מקום הזמן בארוסה, הוא **משום תקנת ולד** —

ולא ידענא מאי ניהו. לא ידעתי לפרש מה היא "תקנת ולד" בארוסה —

כיון דשמעיתא, כיון ששמעתי **להא דתניא** את מה שכתוב בברייתא —

האומר לעדים "**כתבו גט לארוסתי,** אך איני רוצה לגרשה כעת, אלא, **לכשאכנסנה,** אחרי שאשא אותה, **אגרשנה", אינו גט** —

ואמר עולא: מה טעם גט זה פסול לגרש בו? — משום **גזירה, שמא יאמרו: גיטה קודם לבנה!** שיש לחוש שמא כשיכנוס אותה, היא תתעבר, וכשיגרשנה יראו שזמן הגט הוא משעת האירוסין, ויאמרו שגירשה כבר מזמן האירוסין, ובנה נולד מביאת זנות, בלא חופה וקידושין.

הכי נמי, גם במשנתנו, צריך להניח את

מקום הזמן אף בארוסה, **גזירה שמא** יכתוב הסופר את זמן האירוסין, והוא לא יגרש אותה עד לאחר הנשואין, **ויאמרו: גיטה קודם לבנה!**

אמר רבי זירא, אמר רבי אבא בר שילא, אמר רב המנונא סבא, אמר רב אדא בר אהבה, אמר רב —

הלכה כרבי אלעזר בסיפא של המשנה, שפוסל אף את הטופס של הגט, גזירה משום תורף.

קרי רב עליה דרבי אלעזר: טובינא דחכימי! רב קרא על רבי אלעזר שהוא המאושר שבין החכמים, שהרי ההלכה כמותו.

שואלת הגמרא:

ואפילו בשאר שטרות, נמי? האם גם בשאר שטרות רב פוסק כרבי אלעזר, שמכשיר בשאר שטרות.

והאמר רב פפי משמיה דרבא —

האי אשרתא דדייני, אישור שמקיימים הדיינים את חתימות העדים, שזהו באמת חתימתן, **דמיכתבה מקמי** שנכתבה לפני **דליסהדי סהדי,** שהעדים העידו לפני בית דין **אחתימת ידייהו** שזה חתימת ידם, **פסולה** האשרתא, לפי שנראה הדבר כשקר, ואף על פי שהדיינים חתמו רק לאחר שהעידו העדים בפניהם שזה חתימת ידם, מכל מקום כתיבת האשרתא עצמה נראית כשקר, שהרי כתבו שהעדים העידו בפניהם על החתימות, לפני שהעדים באמת העידו.

אלמא, כיון שהקיום **מיחזי כשיקרא,** נראה כשקר, הוא פסול —

הכי נמי, אם יכין את השטר קודם הגירושין, זה **מיחזי כשיקרא,** נראה כשקר!?

מתרצת הגמרא:

וליתא! אין הלכה כדינו של רב פפי —

כדמוכח **מדברי רב נחמן** ולכך פסק רב כרבי אלעזר —

דאמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר, הרוצה לגרש את אשתו, הרי **אפילו** אם הבעל **מצאו** את הגט **באשפה,** והיה כתוב בו שם האיש והאשה כראוי, אם **חתמו** בעדים לשמה, **ונתנו לה, כשר.** כיון שדעת רבי מאיר היא שעדי חתימה כרתי, ועיקר הגט הוא החתימה, ולא צריך שתהא הכתיבה לשמה.

ומוכח, שאין אנו חוששין שיראה כשקר, שהרי הגט לא נכתב כלל לשם האשה, ובכל זאת יכול לגרש בו.

ואפילו רבנן, החולקים על רבי מאיר, וסוברים שגט שמצאו באשפה פסול, **לא פליגי עליה דרבי מאיר, אלא בניטי נשים דבעינן כתיבה לשמה,** לא נחלקו על רבי מאיר אלא רק לגבי גט, כיון שהם סוברים שיש דין כתיבה לשמה. **אבל בשאר שטרות,** שאין בהם דין כתיבה לשמה, **לא!** אלא יכול הלוה להשתמש בשטר שמצא באשפה כדי ללוות כסף, ולא חוששין שיראה כשקר.

ועוד ראיה מצינו שלא חוששין בשאר שטרות שיראה כשקר —

דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן —

שטר שלוה בו ביום החתימה, אפילו אם **פרעו** ביום של החתימה, **אינו חוזר ולוה**

באותו השטר פעם שניה, אפילו באותו היום של ההלואה הראשונה, **שכבר נמחל שעבודו.** שהרי על המלוה השניה לא חתמו העדים, ואינו אלא מלוה על פה, ואינו יכול לגבות מהלקוחות.

מדייקת הגמרא — **טעמא דנמחל שעבודו,** לכן אי אפשר להשתמש שוב בשטר זה. **אבל** אם השטר היה נחתם גם על ההלואה הזאת, אף שהשטר נכתב קודם מעשה ההלואה, אינו נפסל, **ומשום שיקרא לא חיישינן.** ולא חוששין למיחזי כשיקרא, ולכן גם באשרתא דדייני אין אנחנו פוסלין את האשרתא משום מיחזי כשיקרא.

מתניתין:

שליח **המביא גט ואבד הימנו:** כז-א

אם **מצאו לאלתר** הרי הוא **כשר** לגרש בו, ובגמרא יתבאר כמה הוא שיעור "לאלתר".

ואם לאו הרי זה **פסול,** כי שמא מאיש אחר נפל וגט זה אינו הגט ששלח בידו הבעל, ואינו יכול לגרש אלא בגט שכתבו בעלה של זו לשם זו.

מצאו השליח שאיבדו לגט **בחפיסה או בדלוסקמא** ויש לו סימן בכלים אלו, הרי הוא כשר.

או **אם מכירו** לגט עצמו, הרי הוא **כשר.**[1]

---

1. נתבאר על פי רש"י שלפנינו; ולא פירש רש"י אם מכירו בסימן או בטביעות עין, ולשון "מכירו" משמע בפשוטו טביעות עין; ומה שכתב רש"י שיש לו סימן בכלי, ראה בגמרא בעמוד ב' שסתם סימן תלוי בספק אם סימנים דאורייתא או מדרבנן, וסימן מובהק ודאי מועיל.

ורבינו קרשק"ש הביא בשם רש"י [וראה רש"י על הרי"ף, ושאר ראשונים בשם רש"י]: שהכל הוא דבר אחד: "אם מצאו בחפיסה ויש לו סימן בכלי, ומכירו גם כן לגט, כשר", וכתב על זה: אבל בלא חפיסה אפילו מכירו לגט בטביעות עין, לא, דלא סמכינן אטביעות עינא אלא לצורבא מרבנן; ותמה על זה: כי מאחר שיש לו סימן בכלי למה צריך הוא גם טביעות עין בגט!?

ועל כן פירש כמו רש"י שלפנינו, וכגון שמכיר את הגט בטביעות עין; ופירש שני פירושים, למה נאמן השליח בטביעות עין, ואף שאינו צורבא מרבנן:

האחד: היות והוא עצמו מצאו הרי הוא נאמן במיגו שלא איבדו; [וכן כתבו התוספות נדפס לקמן כח א, ולפי גירסתם ופירושם; ונתנו טעם שהוא נאמן משום מיגו, ומשום שאף עם הארץ יודע בטביעות עינא, רק שאינו נאמן, וכשיש לו מיגו הוא נאמן].

וצריך לפרש לפי דבריהם, דלא מיבעיא שאין אנו יודעים על אבדן הגט אלא ממנו, אלא שלא נודע לנו ממנו אלא כשמצא את הגט, שאם כבר סיפר על כך קודם שמצא, שוב אין להאמינו אחר כך במיגו, שהרי זה הוא "מיגו למפרע" [ראה בבא בתרא ל א בתוספות] שאינו מיגו.

השני: "ואפילו איכא סהדי דנפל ממנו, אפשר דהיכא שהוא מצאו, ואין אנו מחזירין **לו** כלום על פיו, דנאמן אף על פי דליכא מיגו"; ובביאור פירושו השני האריך בשיעורי רבי שמואל למסכת בבא מציעא [דף יח א, עמוד כה מדפי הספר], ראה שם.

גמרא:

שנינו במשנה: המביא גט ואבד הימנו, ומצאו לאלתר כשר, ואם לאו, פסול:

ורמינהו[2] ממשנה בבבא מציעא על מה ששנינו במשנתנו שאם מצאו לזמן מרובה הוא פסול:

אם **מצא** אדם **גיטי נשים ושחרורי עבדים, דייתיקי** [צוואות שכיב מרע] **מתנות** של בריא] **ושוברין** של שטרי חוב, **הרי זה לא יחזיר** לא לכותב השטר ולא למי שאמור לקבלו —

ולפיכך לא יחזיר למקבל השטר, משום **שאני אומר**: שמא **כתובין היו** כדי ליתנן, **ונמלך עליהן** הכותב **שלא ליתנן**.

ומשמע שכל החשש הוא משום הטעם שנקטה המשנה, **הא** אם **אמר** כותב השטר "**תנו**" את השטר למקבל השטר כי ממנו נפל — ואין לחוש שמא לא נתן — **נותנין, ואפילו לזמן מרובה**.[3]

הרי שאין אנו חוששים שמא אין הגט הזה של הבעל והאשה הזו, ואילו במשנתנו חוששים אנו שמא גט של אחר הוא, וממנו נפל ולא מן השליח!?[4]

אמר רבה: לא קשיא, כי:

כאן — במשנתנו — **במקום שהשיירות מצויות** ויש לחוש שמא מאחד מבני השיירה נפל.

כאן — במשנה בבבא מציעא — **במקום שאין השיירות מצויות**.

---

2. רוב הסוגיא הבאה נשנתה במסכת בבא מציעא יח ויט, והדברים יתפרשו על פי רש"י בסוגייתנו עם דברי רש"י בבבא מציעא, מבלי לציין את מקורם.

3. בגמרא בעמוד ב מבואר, שרבי זירא לא היתה קשה לו קושיא זו, משום שמנין לנו ש"אפילו לזמן מרובה", ושמא דוקא לאלתר; ובביאור סברתו של רבה, ראה מה שכתבו התוספות, רבינו קרשק"ש ועוד.

4. הקשו התוספות: למה שלא יתנו לה את הגט, אם הבעל מודה שנתן לה גט, והרי אפילו אם נאמר שאין זה הגט שלה, הרי אינה צריכה לו אלא לראיה שהתגרשה, והוא הרי מודה שגירשה!?

ופירשו התוספות שהדיוק הוא מלשון "ונמלך", שהיה לו לומר: "שאני אומר כתובין היו ולא נתנן", ומדקתני לשון "ונמלך" משמע שאם לא היה נמלך שלא ליתן היה יכול עכשיו ליתנו, ואין חוששין שמא מאחר נפל, [ומלשון רש"י לא משמע כפירוש זה].

ורבינו קרשק"ש כתב: "אם איתא דאיכא למיחש לגט זה לאחלופי לא מהדרינן לה, דלא ניחא לן אף על פי שהיא מגורשת לאחזוקי נפשה דמגורשת מחמת גט זה דהוא פסול, דאפשר שנתחלף, **הא למה זה דומה: לעדים שראו באחד שהלוה מנה לחבירו בשטר, ואבד השטר, מי יהבינן ליה שטר אחר מאותו הסך ומאותו הזמן, דליגבי ביה חוביה, אף על גב דקושטא הוא הכי!? הא ודאי לא, הכא נמי לא שנא**", [וראה כעין זה בתוספות לעיל ד א ד"ה מודה, שכתבו: "**דלמא אתי למסמך עילוייהו להשיאה** וכו' **אף על פי שהדבר אמת, אין לעשות אלא בעדות כשר**", ראה שם היטב].

מוסיפה הגמרא: **ואפילו במקום שהשיירות מצויות** לא אמר רבה שחוששים, **והוא**, אלא **כשהוחזקו שני יוסף בן שמעון בעיר אחת**, כלומר: ידוע על איש ואשה בעלי שם זהה באותה עיר שבגט.

אבל אם לא הוחזקו, אין אנו חוששים שמא יש עיר אחרת כשם אותה עיר שבגט זה, ובאותה עיר יש איש ואשה בעלי שמות זהים.[5]

דאי לא תימא הכי, אלא, שלדעת רבה: אפילו כשלא הוחזקו חוששים, כל שהשיירות מצויות, יהיה **קשיא דרבה אדרבה** [דברי רבה כאן לדבריו במקום אחר]:

דמעשה בההוא גיטא דאישתכח בבי דינא דרב הונא [גט נמצא בבית דינו של רב הונא], שהובא שם כדי לקיימו, ומקום זה מתוך שרבים באים אליו, חשוב הוא מקום שהשיירות מצויות —

והוה כתיב ביה בגט כתיאור למקום: **"בשוירי מתא דעל רכים נהרא"** [העיר שוירי שעל הנהר ששמו רכיס] —

ואמר רב הונא: אף שבעיר שוירי ידוע לנו[6] שאין עוד בעל ואשה ששמותיהם זהים לאלו שבגט, בכל זאת אין נותנים את הגט לשליח שאמר ממני נפל ופלוני היה משלחו לאשתו,[7] ומשום **דחוששין לשני שוירי**, ושמא בעיר השניה יש איש ואשה ששמותיהם זהים, ואין זה הגט שנפל מיד השליח.

ואמר ליה רב חמדא לרבה: פוק ועיין בה [צא ועיין בדבר], **דלאורתא בעי לה מינך רב הונא** [כי רב הונא אמור בערב לשאול אותך על דינו של גט זה].

ואכן **נפק** רבה **דק ואשכח** [יצא, עיין דקדק ומצא] ראיה לדין זה:

דתנן:

---

5. ואם תאמר: אם כן למה לא תירץ רבה: "כאן שהוחזקו כאן שלא הוחזקו", ראה מה שכתבו התוספות, וראה שם שחיזקו את הקושיא.

6. נתבאר על פי לשון רש"י בבבא מציעא יח ב; וכן כתב ב"חידושים מכתב יד": "פירוש, אפילו בדקנו בשוירי זו ונודע שאין שם שני יוסף בן שמעון חוששין לשוירי אחרת אף על פי שלא הוחזקה", והוצרכו לפרש כן, ולא די לומר ש"לא הוחזקו" שני יוסף בן שמעון בשוירי, שהרי בהכרח סובר רב הונא שחוששים אף על פי שלא הוחזק, שהרי חשש לשני שוירי אף על גב שלא הוחזקו, ואם לא נפרש שבעיר שוירי ידוע לנו שאין שני יוסף בן שמעון, אם כן למה הוצרך רב הונא לחשוש לשני שוירי, היה לו לחשוש לשני יוסף בן שמעון בעיר זו.

אבל רש"י כאן בד"ה בי דינא כתב ש"לא הוחזקו שני יוסף", משמע שרק לא הוחזקו, אבל לא ידוע לנו שאין שני יוסף בן שמעון, ולכאורה מתבארים דברי רש"י כאן כשיטת רבינו קרשק"ש [ועוד ראשונים] שכתב לפרש, שאכן היה יכול רב הונא לומר שחוששין לשני יוסף בן שמעון בעיר שוירי זו, אלא שזה הרי אפשר בבדיקה ולכן אמר שחוששין אפילו לשני שוירי; וראה מה שיתבאר בהערה 10.

7. נתבאר על פי רש"י בבא מציעא יח ב; ולשון רש"י כאן "ונפל **מזה והוא** תובעו", ומשמע נמי שאין האשה תובעת את הגט, וראה בהערה הבאה.

כל מעשה בית דין — כגון גט שקיימוהו בית דין — **הרי זה יחזיר** למקבל השטר, כי מאחר שהובא לבית דין לקיימו אין לחוש לשמא נמלך שלא ליתנו, שאין מקיים שטר אלא מקבל השטר אחר שקיבלו, ומשום שהוא חושש שמא ימותו העדים ולא יהא יכול לקיימו.

והיות שגט זה היה מקויים בבית דינו של רב הונא ואין לחוש לשמא נמלך שלא ליתנו, לכן יש להחזירו.[8]

ומסיימת הגמרא את ההוכחה בדעת רבה:

והא בי דינא דרב הונא דכמקום שהשיירות מצויות דמי שהרבה באים לשם לדון, **וקא פשיט** רבה עצמו **שיחזיר**, ומשום שמשמע "כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר" אפילו אם נמצא בבית דין, שהוא מקום שהשיירות מצויות — [9]

אלמא, הרי מוכח ש**אי הוחזקו שני יוסף בן שמעון בעיר — אין**, אכן חוששים במקום שהשיירות מצויות, **ואי לא** שלא הוחזקו **לא** חוששין ואפילו כשהשיירות מצויות, ולשני ערים בשם זהה עם שמות זהים של הבעל והאשה אין חוששים.[10]

---

8. נתבאר על פי רש"י בבבא מציעא יח ב, שכתב: "וזה מקויים בבית דין היה, ולכך הובא שם [לבית דינו של רב הונא]", וכן נראה מרש"י כאן, שהרי לכן הקדים שהביאו לבית דין כדי לקיימו.

ויש לעיין בדברי רש"י, שהקיום הרי הוא הוכחה שהגיע ליד האשה, וכמו שפירש רש"י שדרך המקבל לקיימו, ומה מועיל הקיום ליתנו ביד השליח!? וראה בתוספות בד"ה כל שתמהו כן על רש"י.

והתוספות פירשו בשני אופנים את הענין:

האחד: שהאשה באה לתובעו והיה מקויים, ואין לחוש לשמא נמלך, כיון שהמקבל הוא זה שמקיים את השטר, וכן פירש ב"חידושים מכתב יד".

השני: אפילו שאינו מקויים אלא שנפל מיד השליח ובשליח אין חוששין שמא נמלך, ומשום שאין הבעל יכול לבטל את הגט שלא בפני השליח.

9. על פי תוספות ד"ה כל.

10. לפי מה שנתבאר בהערה 6 לעיל, על פי רש"י בבבא מציעא ו"חידושים מכתב יד", שבגט שנמצא בבית דינו של רב הונא, היה ידוע שאין זוג נוסף באותה עיר, וכל הנידון היה אם יש עיר נוספת כשם אותה עיר, אם כן כוונת הגמרא לומר, כשם שאין חוששים לשני שוירי כיון שלא הוחזקו, כך אין חוששין לשני יוסף בן שמעון בעיר אחת כל שלא הוחזקו, וזה הוא שאמרה הגמרא: "אלמא אי הוחזקו שני יוסף בן שמעון בעיר, אין".

ואין להקשות: שמא דוקא לשני שוירי אין חוששין, שהרי חשש רחוק הוא, שיש עיר נוספת ששמה כשם העיר הזו ויש שם זוג ששמם כשם הזוג הזה [דומה קצת למה שאמרו בעמוד ב, שאין חוששים שמא שחתמו עדים בשם זהה לזוג אחר בשם זהה], אבל לשני יוסף בן שמעון בעיר אחת אכן חוששים; זה אינו, כי ממקום שבאת מאותה משנה ד"כל מעשה בית דין", יש לך ללמוד שלא חוששים אף לשני יוסף בן שמעון בעיר אחת, שהרי אין שם כל משמעות לומר שדוקא לשני שוירי לא חוששים.

ולפי שיטת ראשונים אחרים שהובאה לעיל, שלא היה ידוע שבעיר שוירי זאת אין שני יוסף בן שמעון, אם כן הגמרא כפשוטה, שהרי לא

ומביאה הגמרא **דעבד רבה עובדא, בההוא גיטא דאישתכח בי כיתנא דפומבדיתא, כשמעתיה**, [עשה רבה מעשה להחזיר גט שנמצא במקום שמתעסקים בו בפשתן — ובהמשך מבואר יותר — שבעיר פומבדיתא, וכשיטתו] שהצריך הן שיירות מצויות והן הוחזקו כדי שלא להחזיר, ובאותו מעשה לא היו שניהם ולכן החזיר; ונחלקו שתי לשונות איזה פרט היה חסר באותו מעשה:

איכא דאמרי:

ההוא גיטא אישתכח **בדוכתא היכא דתרו כיתנא** [הגט נמצא במקום ששורים בו פשתן], שהוא כמקום שאין השיירות מצויות, **ועשה רבה מעשה להחזירו אף על גב דהוחזקו** באותה עיר שמות זהים, כיון **דלא שכיחן שיירתא** [אין שיירות מצויות], וזה הוא כשיטתו שפירש את משנתנו שאין הגט פסול אלא במקום שהשיירות מצויות.

ואיכא דאמרי:

ההוא גיטא אישתכח **בדוכתא דמזבני כיתנא** [בשוק במקום ממכר פשתן], **והוא שלא הוחזקו**, כלומר: באותה עיר לא הוחזקו שמות זהים, **והחזירו רבה** אף על גב **דשכיחן שיירות** היות ולא הוחזקו, וזה הוא לשיטתו שאמר כן לרב הונא.

רבי זירא רמי מתניתין אברייתא [הקשה סתירת משנתנו עם ברייתא אחרת], כעין הקושיא שהקשה רבה מן המשנה בבבא מציעא], **והוא משני** על קושייתו, כתירוצו של רבה על סתירת המשניות!

רמי מתניתין אברייתא: **תנן** במשנתנו:

המביא גט ואבד הימנו, אם מצאו לאלתר, כשר; ואם לאו פסול, ומשום שחוששים אנו שנפל מאחר.

ורמינהו מהא דתניא:

מצא גט אשה בשוק: בזמן שהבעל מודה שנתן גט לאשתו, הרי זה **יחזיר לאשה**, כי איזלחוש שמא כתב ליתנו ולא נתן שהרי הוא מודה.

אבל **אין הבעל מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה:**

לאשה לא יחזיר שמא נמלך הבעל שלא ליתנו לה, ושמא תלך ותינשא בו.

ולבעל לא יחזיר, שמא אכן כבר נתנו לה ועדיין לא שילם כתובתה, והחזקת הגט בידו מהוה הוכחה שכביכול כבר שילם לה את הכתובה, והחזירה לו את הגט שלא תחזור ותגבה את כתובתה.[11]

חשש רבה לשני יוסף בן שמעון בעיר הזו.

והנה לשון רש"י כאן הוא: "בי דינא דרב הונא: וקפשיט רבה דיחזיר, שמע מינה משום דלא הוחזקו שני יוסף הוא, **דלשני** שוירי לא חישינן", והלשון צריכה ביאור, שהרי בפשוטו דין אחד הוא, שאין חוששים לשני יוסף בן שמעון משום דלא הוחזקו, ואף אין חוששים לשני שוירי משום שלא הוחזקו, ואילו לשון רש"י משמע, דלשני יוסף בן שמעון אין חוששים משום שלא הוחזקו, ולשני שוירי כלל לא חיישינן, וצריך תלמוד.

11. דהכי קיימא לן [כתובות פח ב]: "הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה", אך בלי גט

כז-ב הרי למדנו, **דהא בזמן שהבעל מודה מיהת, יחזיר לאשה, ואפילו לזמן מרובה**, וזה הוא לא כמו ששנינו במשנתנו!?

ומשני אף רבי זירא כרבה: לא קשיא:

כאן — במשנתנו — **במקום שהשיירות מצויות.**

כאן בברייתא — **במקום שאין השיירות מצויות.**

איכא דאמרי בדעת רבי זירא:

אף כשהשיירות מצויות, **והוא שהוחזקו — הוא דלא ליהדר** [רק כשגם הוחזקו שמות זהים לא יחזיר], ורבי זירא **היינו דרבה.**

ואיכא דאמרי:

כאשר השיירות מצויות **אף על גב דלא הוחזקו לא ליהדר** [לא יחזיר], **ופליגא** דרבי זירא **אדרבה** הסובר: רק כשהשיירות מצויות וגם הוחזקו לא יחזיר.

ומפרשת הגמרא את טעמם של רבה ורבי זירא, שרבה אמר את יסודו בישוב סתירת משנתנו עם המשנה בבא מציעא, ואילו רבי זירא אמר את אותו היסוד עצמו בישוב סתירת משנתנו לברייתא:

בשלמא דרבה לא אמר כרבי זירא, משום **דמתניתין אלימא ליה לאקשויי** [עדיף להקשות ממשנה] מאשר מברייתא, כי המשניות עיקר הן יותר מן הברייתות.[1]

אלא רבי זירא מאי טעמא לא אמר כרבה!?

אמר לך: אם באנו להקשות מן המשנה בבבא מציעא אין כאן קושיא כלל, שהרי **מי קתני** באותה משנה "**אם אמר תנו נותנין, ואפילו לזמן מרובה**", עד שנקשה על משנתנו שלא הכשירה לאחר זמן מרובה!?

והרי **דילמא** אין כוונת המשנה אלא ש**אם אמר "תנו" נותנין**, ולעולם **כדקיימא לן** במשנתנו **דלאלתר** בלבד הוא כשר, אבל לזמן מרובה — לא.[2]

אינה יכולה לגבות את כתובתה.

1. ברש"י בבא מציעא יח ב אריך יותר: "מתניתין אלימא ליה לאקשויי: משום דהיא עיקר, ויש תימה כשסותרות זו את זו וצריך לחזר שיתיישבו, דאילו ברייתא יש לומר אינה עיקר, [כי] רבי [מסדר המשניות] לא שנאה, רבי חייא [מסדר הברייתות] מנין לו".

2. ואם תאמר: אם כן מה קשה מן הברייתא, והרי אף בברייתא יש לומר שבזמן שהבעל מודה יחזיר לאלתר, ולא לזמן מרובה!? פירש רש"י: בשלמא במשנתנו שכתובה השלילה, שאין מחזירין משום שמא כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן, אם כן זה הוא חידוש המשנה, ויש לפרש שאכן אין מחזירין אפילו בלי חשש זה אלא לזמן מרובה, ואף שלזמן מרובה אינו חידוש; אך הברייתא המדברת על דרך החיוב, שבזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה, אם תאמר שהכוונה לזמן מרובה, הרי אין בזה שום חידוש, ואין צורך להשמיענו.

וברש"י בבבא מציעא יח ב, כתב: דבברייתא נאמר "יחזיר", ואם היה מקום לחלק בין לאלתר לבין זמן מרובה היה לו לומר חילוק זה, מה שאין כן במשנה בבבא מציעא, שנאמר "לא יחזיר", ורק מדיוק אנו לומדים שיחזיר, לא היה צריך לחלק.

וראה עוד בתוספות לעיל כז א ד"ה הא, שכתבו לפרש באופן אחר; וראה עוד שם

רבי ירמיה אמר ליישב הן את קושייתו של רבה מהמשנה בבבא מציעא על משנתנו, והן את קושייתו של רבי זירא מן הברייתא על משנתנו:

אותה משנה ואותה ברייתא עוסקים **בכגון דקאמרי עדים: מעולם לא חתמנו אלא על גט אחד של יוסף בן שמעון**, כך שאין לחשוש לגט אחר.[3]

ותמהינן: **אי הכי** ברייתא דקתני: "בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה" **מאי למימרא** [מה חידוש יש בדבר], והרי היות ואין לחוש לגט אחר, ואף לשמא כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן אין לחוש, היות והבעל מודה, אם כן מה חידשה לנו הברייתא!?[4]

ומשנינן: **מהו דתימא: ליחוש דילמא איתרמי** שנפל כאן גט של זוג אחר **ששמא כשמא** [שמם כשם הזוג שבגט הזה], **ושחתמו בו עדים אחרים ששם אותם עדים כעדים** אלו החתומים בגט זה —[5]

קא משמע לן שאין חוששין לזה.

רב אשי אמר ליישב את הקושיא מהמשנה בבבא מציעא ומהברייתא: **כגון דקאמר:**[6] **נקב יש בו** בגט **בצד אות פלונית** [**דהוה ליה סימן מובהק**[7]], ועל ידי סימן זה מחזירים.

[ובשאר ראשונים] מה היא סברתו של רבה שהקשה ממשנת בבא מציעא, ולא חש לטענת רבי זירא.

3. כתב רש"י: "מעולם לא חתמנו אלא על גט אחד של שם זה: **ואותו חתמנו לאיש זה התובעו**", פירוש: שאם לא כן, שמא אכן חתמו רק לאדם אחד והגט הזה שבפנינו הוא של אותו אדם, ולכאורה צריך לדחוק במה שכתב רש"י "**לאיש** זה **התובעו**", שהכוונה היא לאיש הכתוב בגט הנתבע על ידי האשה, שהרי אנו באים ליישב את המשנה בבבא מציעא ואת הברייתא שבאופן זה נותנים **לאשה** ולא לאיש; אלא שברש"י ד"ה כגון דקאמר, מפרש את המשנה והברייתא, ומבאר רש"י שמחזירים לשליח, וצריך תלמוד.

ויש להסתפק: כשיאמרו עדים "לא חתמנו אלא על גט אחד של יוסף בן שמעון" ולא יאמרו איזה יוסף בן שמעון, ויהיה השליח תובע את הגט, והוא יאמר: שעדים אלו חתמו על גיטו, אם יהיה נאמן לתת לו את הגט, היות ועדים אלו חתמו על גיטו לפי דבריו, ועדים אלו הרי אומרים שלא חתמו לאחר, והנה הגט לפנינו ורואים אנו שהיא חתימתם של עדים אלו.

4. על פי מה שנתבאר ברש"י בסוגייתנו שהובא בהערה 2 לעיל, נראה שהקושיא אינה אלא על הברייתא "מאי למימרא", אבל המשנה באה להשמיענו שלא יחזיר משום שמא כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן; ועל פי זה נתבאר בפנים.

5. דוקא לעדים אחרים ששמם כשם עדים אלו אין חוששים, אבל שיחתמו אותם עדים על גט אחר לזוג אחר, לזה חוששים; שאם לא כן היה די בקיום חתימתם של העדים, ובלי שיאמרו כלום, כי נאמר: מאחר שחתמו לאלו, לא מסתבר שחתמו גם לאחרים ששמם כשמם.

6. כתב רש"י שהשליח הוא זה שאמר כן, וראה תוספות שהביאו גירסא "עדים", והרמב"ם [גירושין ג יא] כתב שהיו לעדים סימן, והראב"ד השיג שאפילו לשליח, וראה עוד ברש"ש.

וראה מה שכתב ב"קצות החושן" סימן רנט סק"ב ד"ה ולפי מ"ש, בביאור דברי הרמב"ם, ובשיעורי רבי שמואל בבא מציעא לדף יח ב [עמוד לד בספר אות א] שהביאו, ובמה שכתב על דבריו.

7. לכאורה היה נראה שאין מקום לגרוס כן,

ומפרשת הגמרא: ודוקא אמר רב אשי "נקב יש בו **בצד אות פלוני**", ומשום **דחוה ליה** — סימן זה — **סימן מובהק**, ואין לך עדות ברורה מזו.

אבל נקב בעלמא, שלא אמר האובד באיזה מקום הגט מנוקב, **לא** הוי סימן להחזיר בו את הגט.

ומשום מה אמר רב אשי דוקא סימן מובהק, משום **דמספקא ליה** לרב אשי **אי סימנין דאורייתא** הם וסומכים עליהם אפילו לענין גט שהוא בא להתיר איסור דאורייתא, **או** שסימנים אינם אלא **מדרבנן**, ואין סומכים עליהם אלא בדיני ממונות משום ד"הפקר בית דין הפקר", אבל להתיר איסור דאורייתא ב"קום ועשה", לא אמרו — [8]

ומשום שנסתפק בזה רב אשי, לכן לא הכשיר אלא בסימן מובהק, שהוא ודאי מועיל אפילו מדאורייתא להתיר איסור אשת איש.

רבה בר בר חנה — כשהיה שליח[9] להביא גט — **אירכס ליה גיטא בי מדרשא** [אבד לו הגט בבית המדרש], **אמר** רבה בר בר חנה לחכמים באי בית המדרש שמצאו את הגט:

אי סימנא אית לי בגויה [אם תרצו שאתן לכם סימן — יש לי בו].

אי טביעות עינא[10] **אית לי בגויה** [ואם טביעות עין אתם רוצים, אף זו יש לי בו].

ואהדרוה ניהליה [החזירו לרבה בר בר חנה את הגט].

אמר רבה בר בר חנה: **לא ידענא**:

אי משום סימנא — שלא היה מובהק — **אהדרוה** [האם משום הסימן החזירוה לי], **וקסברי: סימנים דאורייתא**, ולכן סמכו אף על סימן שאינו מובהק להחזיר גט, ולהתיר על ידו איסור אשת איש דאורייתא.

והוא נלקח מלשון זה האמור בהמשך, אך רב אשי עצמו לא הזכיר זה, כנראה מהמשך דברי הגמרא; אלא שאף בבבא מציעא יח ב גרסינן לה.

8. ביאר רש"י, שלכן לא אמרה הגמרא שפשיטא ליה לרב אשי: סימנין דרבנן, משום שדין זה ספק הוא, ומרב אשי אין לפשוט מה דעתו בזה, שהרי אפילו אם רק ספק הוא לו אינו יכול להתיר, ולכן אומרת הגמרא לשון זו.

9. כן פירש רש"י; וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר [הובאו מקצת דבריו בליקוטים כאן] לבאר טעם רש"י, שפירש כן, ולא שהיה רבה בר בר חנה עצמו המגרש.

ובשיעורי רבי שמואל לבבא מציעא דף יט א [עמוד מו ומז בדפי הספר], כתב לבאר דברי רש"י, על פי מה שהביא מכמה ראשונים, שהבעל נאמן בטביעות עין אפילו כשאינו צורבא מרבנן, [וראה שם בד"ה והטעם, שביאר שני טעמים בזה], ואם כן זה הוא טעם רש"י, שהרי בהמשך מבואר שלא היה נאמן בטביעות עין אלא משום שהוא צורבא מרבנן, ובהכרח שלא היה אלא שליח.

10. כתב רש"י בבבא מציעא יט א: טביעות עינא, מכירו אני בכתב ידי הסופר והעדים, מדת ארכו ורחבו כאדם המכיר את חבירו בטביעת עין שטבע בו, ואטין בו סימן".

ובפשוטו נראה, דמה שהוא מכיר את כתב ידי

אי קסברי סימנים דאורייתא, ולא היו סומכים על סימן זה שאינו מובהק, **ומשום טביעות עינא** החזירוה לי, **ודוקא** משום שאני **צורבא מדרבנן** [תלמיד חכם] החזירוה לי, **אבל איניש בעלמא לא** היו מחזירים לו, שהרי הסימן אינו סימן מובהק, ואין סומכים על טביעות עינו משום שהוא חשוד לשקר.[11]

שנינו במשנה: מצאו לאלתר כשר, **ואם לאו פסול**:

תנו רבנן:

איזהו שלא לאלתר שאין מחזירים לו:

רבי נתן אומר: ששהה[12] שיעור **כדי שתעבור שיירא, ותשרה** [תחנה][13] שם, ואפילו לא באה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין "שיעור" לדבר, ואין הגט כשר אלא **כדי שיהא אדם עומד ורואה שלא עבר שם אדם**, כלומר: אכן עמד אדם שם, וראה שלא עבר שם אדם אחר מלבד אובד הגט.

ויש אומרים: שיהא אדם עומד ורואה **שלא** עבר ולא **לא שהה אדם** אחר **שם**, אבל אם עבר ולא שהה שם, אין חוששין שמא נפל ממנו.

רבי מאיר אומר: שיעור שהייה **כדי לכתוב את הגט**[14] הוא שיעור "שלא לאלתר".

רבי יצחק אומר: השיעור הוא: **כדי לקרותו** לגט שהוא שיעור קטן יותר, ויתר מזו אין זה "לאלתר".

אחרים אומרים: השיעור הוא: **כדי לכותבו ואף לקרותו**.

ומחזירין לו את הגט **אפילו שהה ויש בו סימנין** מובהקים **מעידים עליו**, כלומר: מחזירים את הגט על ידי סימנים; ואיזה

הסופר והעדים, אין הכוונה שהוא מכיר את כתב ידם, שהרי מה בכך: שמא כתבו הם וחתמו גם לאחרים, ולא עדיף משאר קיום שאין די בו, כמבואר בהערה לעיל; אלא כוונת רש"י, שהוא מכיר שהכתב שלפניו הוא הוא הכתב שהיה בגט שנאבד לו, כי בטביעות עין אפשר להכיר, בין כתב לכתב של אותו אדם.

11. א. נתבאר על פי תוספות בשם רבינו תם, שאף לעם הארץ יש טביעות עין, ואין מחזירים לו משום שאינו נאמן שהוא אכן מכירו.

ב. בביאור דין נאמנות צורבא מרבנן בגט — אף שאין דבר שבערוה פחות משנים, ואפילו תלמיד חכם אינו נאמן — ראה אריכות בשעורי רבי שמואל למסכת בבא מציעא דף יט א [עמוד לח מדפי הספר], ובכל מה שהביא שם מדברי האחרונים בזה.

12. בפשוטו השיעור הוא משעת אבידה ועד שעת מציאה, אך ראה לשון רש"י בד"ה כדי שיהא אדם, שכתב: "**משעה שעבר השליח** הזה שם עד מציאת הגט.

13. והתוספות פירשו: "תשרה" הוא לשון סעודה, ופירשו: דמתוך שמוציאים כליהם כדי לסעוד חיישינן שמא נפל מהם".

ומבואר מדבריהם שהם חלוקים על רש"י שמפרש לדעת רבי נתן שהוא שיעור בעלמא, ואין הכוונה שאכן באה לכאן שיירא.

14. שיעור בעלמא שתלוהו בכתיבת גט הוא, ואין קשר לכתיבת הגט לשיעור זה, רש"י.

סימנים:

כגון **דאמרי: נקב יש בו בצד אות פלונית.**

ואולם **אין מעידין על סימני הנוף** של הגט, והיינו **דאמרי: ארוך** הוא הגט, **וגוץ** הוא הגט, כי אין אלו סימנים של כלום כי הרבה יש כאלו.

כח-א ואם **מצאו קשור בכים בארנקי ובטבעת ומכיר הוא אותם,**[15] **או שמצאו** לגט **בין כליו,** כי אז **אפילו** אם מצאו **לזמן מרובה,** הרי הוא **כשר.**

איתמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה אין מחזירין אלא **כשלא שהה אדם שם** כדעת יש אומרים שבברייתא.

רבה בר בר חנה אמר רב יצחק בר שמואל: הלכה שלא עבר אדם שם, כדעת רבי שמעון בן אלעזר.

ומקשינן: עד שהאריכו אמוראים אלה לפרט את השיעור, **לימא מר** [יאמר האחד]: **הלכה כמר** [כיש אומרים], **ומר** לימא **הלכה כמר** [כרבי שמעון בן אלעזר].

ומשנינן: **משום דאפכי להו** [יש שהיו הופכים את שמות התנאים], ומה שאמר זה לפי הברייתא שלפנינו אמר אחר לפי דבריהם, ולכן הוכרחו לומר את פסק עצמו, ולא הסתפקו בהתיחסות לשם אומריהם.

שנינו במשנה: **מצאו בחפיסה או בדלוסקמא:**

ומפרשינן: **מאי חפיסה?**

אמר רבה בר בר חנה: חמת קטנה של עור שנותנין בה יין.

ומאי דלוסקמא?

אמר רבה בר בר חנה: **טליקא דסבי,** טסקא שהזקנים מצניעים בה כלי תשמישין שא יצטרכו לחפש אחריהם.

מתניתין:

א. שליח **המביא גט** לאשה בשליחות בעלה, **ובזמן** שקיבל השליח את הגט לידיו מהבעל, **הניחו** [כלומר, נפרד ממנו] כשהבעל הוא **זקן או חולה —**

הרי השליח **נותן לה** את הגט, והיא מתגרשת בו.

ואין חוששים שמא מת הבעל קודם שנמסר הגט ליד האשה, וממילא בטלה השליחות,[1]

---

15. ראה לשון רש"י במשנה, שגבי חפיסה ודלוסקמא כתב שיש לו סימן, ולגבי גט כתב שהוא "מכירו", וכאן כתב גבי כלים "מכירו".

1. רש"י. ונראה מדבריו, שכל שאין המשלח בר גירושין, בטלה השליחות. ולא כמו שדייק ב"קצות החושן" בסימן קפח סק"ב מדברי רש"י [בדף ט ב ובדף יג א], שהשליח אינו יכול לגרש לאחר מיתת הבעל, משום שפקעה האישות, אבל לא משום שבטל השליחות, כי השליח יכול לגרש אף אם המשלח כבר אינו בר גירושין, [וראה שם שתלה זאת במחלוקת הטור והרמב"ם, באם יכול השליח לגרש לאחר שנשתטה המשלח].

ויעויין ב"קהלות יעקב" סימן כ, שהאריך בענין.

אלא מעמידים את הבעל **בחזקת שהוא קיים** בשעת המסירה![2] וכדקיימא לן בכל התורה: העמד דבר על חזקתו! והיות ובזמן שנפרד ממנו השליח היה הבעל בחיים, יש לתלות שלא אירע בו שום שינוי ממצבו הקודם, עד שלא יוודע לנו בבירור שמת.

ב. וכן **בת ישראל הנשואה לכהן**, שהיא אוכלת בתרומה כל זמן שהיא תחת בעלה, אבל לאחר שמת, ואין לה ממנו זרע, שוב אינה אוכלת בתרומה —

והלך בעלה הכהן **למדינת הים**, הרי היא **אוכלת בתרומה**![3] ואף שאין ידוע לה בודאות שהוא עדיין בחיים, אינה חוששת שמא מת, משום שמעמידים אותו **בחזקת שהוא** עדיין **קיים**! ואף זה הוא משום דאזלינן אחר חזקת חיים.

ג. וכן **האדם** שנתחייב בקרבן חטאת, והוא נמצא במדינת הים, הרי הוא **שולח** את **חטאתו ממקום** מושבו **שבמדינת הים**, **ומקריבין אותה** עבורו!

ואף שאם מת בינתיים אין החטאת ראויה להקרבה [וכדקיימא לן! חטאת שמתו בעליה, תרעה עד שתמות], ונמצאנו מקריבים חולין בעזרה — אין חוששים שמא מת, משום שמעמידים אותו **בחזקת שהוא קיים**!

גמרא:

שנינו במשנה: המביא גט, והניחו זקן או חולה, נותן לה בחזקת שהוא קיים:

אמר רבא: לא שנו כן, **אלא בזקן שלא הגיע לגבורות**! שעדיין לא מלאו לו שמונים שנה [״גבורות״ היינו שמונים, כדכתיב ״ימי חיינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה״].

וכן ״**חולה**״ דקתני במתניתין, זהו חולה סתם, שאין חוששים שמא מת, משום **שרוב חולים** עתידים לעמוד **לחיים**!

אבל אם הניח השליח את הבעל כשהוא **זקן שכבר הגיע לגבורות**, לא יגרש בו השליח עד שלא יוודע לנו בבירור שהבעל עדיין בחיים. משום דחיישינן שמא מת בינתיים.

וכן אם הניחו כשהוא **גוסס**, חיישינן שמא מת בינתיים, משום **שרוב גוססין** עתידים **למיתה**, הלכך **לא** ימסרנו השליח לאשה.

איתיביה אביי לרבא מהא דתניא:

שליח **המביא גט**, וכשנפרד מהבעל **הניחו** כשהוא **זקן** מופלג — **אפילו** הוא **בן מאה שנה**, **נותן לה** השליח את הגט, משום שמעמידים אותו **בחזקת שהוא קיים**!

הרי למדנו, שאף לאחר שהגיע לגבורות, אין חוששים למיתתו, וקשיא לרבא!?

---

2. ואף דממה נפשך מותרת היא להנשא, או משום שהיא גרושה או משום אלמנה, מכל מקום נפקא מינה למקום שאין בנים לבעלה ויש לו אח, שרק אם נתגרשה קודם מותו, נפטרה מן היבום. ואם נחשוש שמת קודם לכן, אין הגט פוטרה מיבום וחליצה, אחרונים.

3. צריך ביאור, למה לגבי תרומה לא קתני שהיה

ומסקינן: אכן **תיובתא** [קושיה] היא על דברי רבא מברייתא זו!

ואי בעית אימא: אין מכאן קושיה על רבא, ומשום שדוקא אם הגיע לזקנה מופלגת, כגון מאה שנה, אין חוששים שמת, משום **דכיון דאיפליג איפליג**!

כלומר: מאחר שנשתנה מדרך שאר בני אדם והאריך כל כך ימים, אינו קרוב למיתה כשאר האדם, ומסתבר שימשיך ויחיה עוד. אבל אם עבר את גיל הגבורות, שלא הפליג כל כך בזקנה, והרי הוא בן שמונים ואחת או יותר, עד תשעים שנה[4] הרי הוא בחשש מיתה.

רמי ליה [הקשה לו] **אביי לרבה**, על הא דתנן במשנתנו: **המביא גט, והניחו זקן או חולה, נותן לה בחזקת שהוא קיים**!

ורמינהו מהא דתניא:

כהן הנותן גט לאשתו שהיא בת ישראל, ואומר לה: "**הרי זה גיטך**, ויחולו הגירושין **שעה אחת קודם למיתתו** [של הבעל]" — הרי היא **אסורה לאכול בתרומה מיד** כשנותן לה את הגט, ומשום שבכל רגע יש לחוש שמא ימות מיד לאחריו, ונמצא שחלו הגירושין למפרע ברגע זה, שהרי כן התנה, שיחולו הגירושין רגע קודם מיתתו. וכיון שנתגרשה ממנו, וכבר אינה אשת כהן, הרי היא אסורה בתרומה.

הרי שמע מינה דחיישינן למיתה, ואין מעמידים אותו בחזקת חיים, וקשיא אמשנתנו שנתבאר בה, שאין חוששים למיתה!?

אמר תירץ **ליה** רבה לאביי:

וכי אטו מ**תרומה אניטין קא רמית** [אתה מקשה]!? והלא אין דמיון ביניהם.

שדוקא ב**תרומה** חששו חכמים למיתת בעלה הכהן ואסרוה באכילת תרומה, משום **שאפשר** לה לאשה להתקיים בלא אכילת תרומה, אלא תאכל מפירות חולין.

אבל ב**גט**, לא חששו למיתת הבעל, משום

בעלה "זקן או חולה"!?

ויש ליישב על פי מה דאמר רבא לקמן, דבהניחו לבעל כשהוא זקן שהגיע לגבורות או גוסס, חיישינן למיתה. וכתבו התוספות ביומא נה ב, דדוקא לגבי גט חיישינן בזקן שהגיע לגבורות, שמשום חומר אשת איש החמרנו בה שלא לסמוך על החזקה. אבל באכילת תרומה של אשת כהן, לא חיישינן למיתת בעלה, אף כשהגיע לגבורות.

וב"משנה למלך" [פרק ד מפסולי המקודשין הלכה יד] כתב, שאף לענין גוסס חלוק דין גט מדין אכילת תרומה.

ולפי זה אתי שפיר, דדוקא לגבי גט קתני "זקן או חולה", לאפוקי הגיע לגבורות וגוסס; אבל בתרומה בכל אופן לא חיישינן למיתה.

ולאביי דפליג על רבא, וסבר דאף בהגיע לגבורות לא חיישינן למיתה, יש לומר איפכא, דדוקא בגט הקילו אף בזקן או חולה, משום עיגונא; אבל בתרומה, אפשר דדוקא כשהניחה הבעל כשהוא בריא אינה חוששת למיתתו, ואוכלת בתרומה, חשק שלמה.

4. רש"י. והרמ"ה [הובא בשלטי גיבורים] כתב, דרק ממאה שנה ולמעלה אמרינן: כיון דאיפליג

דלא אפשר לנו לחשוש לכך! שאם תחוש למיתת הבעל, לא יוכל אף אדם לשלוח גט לאשתו ממדינת הים, ותתעגנה הנשים.[5]

ואכתי רמי [יש להקשות] אף **מתרומה אתרומה:**

דהא במשנתנו **תנן: בת ישראל הנשואה לכהן, והלך בעלה למדינת הים**, הרי היא **אוכלת בתרומה, בחזקת שהוא קיים!** אלמא, אף לגבי תרומה לא חיישינן שמת בעלה וכבר נאסרה באכילתה.

ורמינהו: והא תניא: כהן הנותן גט לאשתו, ואומר לה: "**הרי זה גיטך**, ויחול **שעה אחת קודם מיתתי**" — **אסורה לאכול בתרומה מיד!** דחיישינן בכל שעה שמא ימות.

אמר תירץ **רב אדא בריה דרב יצחק:**

לעולם לא חיישינן למיתה, אלא אזלינן אחר חזקת חיים, כדמוכח ממשנתנו. **ושאני התם**, בברייתא האוסרת את האשה באכילת תרומה, משום **שהרי אפרה עליו שעה אחת קודם מיתתו!** שהרי ודאי שאי פעם ימות הבעל, ויחולו הגירושין שעה אחת קודם לכן, ותיאסר אז האשה באכילת תרומה, ולכן בכל שעה יש לחשוש שמא זו היא השעה שעתידה האשה להיאסר בה.[6]

מתקיף לה רב פפא לרב אדא:

והלא אף במגרש שעה אחת קודם מיתתו אין ודאות שתיאסר האשה אי פעם באכילת

איפליג! אבל בין שמונים למאה שנה חיישינן למיתה; [וצריך עיון, אם כן מאי קאמרה הברייתא "אפילו בן מאה שנה"!? והלא דוקא בהכי אין חוששין למיתה].

5. וצריך עיון, איזה עיגון יש בזה? והלא אם ימסור לה את הגט, ודאי תוכל להנשא, ואף אם מת קודם לכך הותרה לשוק במיתתו. ואם משום שתפול ליבום, הרי יכולה היא להנשא לשוק על ידי חליצה.

וצריך לומר, דאיירי ביש לו אח קטן או אח במדינת הים, ואינה יכולה לחלוץ. רש"ש; ויעוין בדבריו במה שתירץ עוד; ויעוין עוד בדברי רבי עקיבא איגר בסוגיין, שדן בענין דומה.

6. רש"י. ותוספות כתבו, דאפילו נעמידנו בחזקתו, אפשר שאסורה היא בתרומה, שהרי נאסרה בחייו שעה אחת קודם מיתתו.

ודבריהם צריכים ביאור, דודאי אין כונתם לדברי רבא לקמן שמחלק בין שמא מת לשמא ימות, דהרי אכתי לא אסיק אדעתין חילוק זה.

ויעוין בחתם סופר שרצה לפרש בדבריהם, דהטעם שאנו אומרים שהוא בחזקת שלא ימות הרי הוא משום שאנו מעמידים אותו על חזקתו דמעיקרא מעת שנולד, שלא היה שעה אחת קודם מיתתו; ובתוספות חולין יא א ד"ה אתיא מבואר, דכל חזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה, והרי אף חזקה זו לא התבררה בשעתה, אלא לאחר שעברה שעה ולא מת, ולכן אין שייך בזה חזקה.

עוד רצה לפרש, שאם נלך אחר חזקה זו שלא ימות, נמצא שכל ימיה תהיה מותרת באכילת תרומה, והרי ברור לנו שאם תסמוך על היתר זה, תכשל בסופו של דבר באיסור, שהרי אי פעם ודאי ימות בעלה, והיא הרי לא תדע מזה שעה אחת קודם, ובכהאי גוונא אין סומכין על החזקה; וכעין זה מצינו בדברי הר"ש שהובאו בר"ש בפרק אלו טריפות, לגבי גבינות.

תרומה, **דממאי דאיהו מיית ברישא** [מנין לנו שימות הבעל בתחילה] ויחולו הגירושין שעה קודם לכן!?[7]

דלמא איהי מיתא ברישא [האשה תמות בתחילה], ולא יחולו הגירושין לעולם, ונמצא שכל חייה לא תיאסר באכילת תרומה.

ושוב קשיא, אמאי לא נעמיד את הבעל בחזקת שהוא קיים!?

אלא אמר אביי: לא קשיא הסתירה שבין הברייתא למשנתנו.

הא — משנתנו — **רבי מאיר** היא, **דלא חייש למיתה** של הבעל, ומעמידו בחזקת שהוא קיים.

והא — ברייתא — **רבי יהודה** היא, **דחייש למיתה**, ואינו סומך על חזקת חיים, ולכן הוא אוסר את האשה באכילת תרומה, משום שחושש שמא ימות הבעל ונמצאת האשה מגורשת למפרע שעה קודם לכן.

דתנן:

הלוקח יין מבין הכותים,[8] ואין לו כלים להפריש לתוכם את התרומה והמעשרות של היין — [9]

הרי הוא **אומר: שני לוגין** [מתוך מאה לוגי היין] **שאני עתיד להפריש** אותם לבסוף, **הרי הן תרומה!** שכן היא שיעור תרומה של עין בינונית, אחד מחמישים.

ועשרה לוגין[10] [מתוך מאה הלוגין] שאני עתיד להפריש, הרי הן **מעשר ראשון!**

ותשעה לוגין מתוך תשעים לוג הטבל שנותרו ביין, הרי הן **מעשר שני!**

ומיחל [מחלל] את המעשר שני על מעות שיש לו בבית! לפי שמעשר שני עצמו אסור באכילה מחוץ לירושלים, אלא יש לחללו על מעות, והמעות נכנסים תחתיו בקדושת מעשר שני.[11]

---

7. ויעוין במהר״ם שיף שכתב, דעדיין קושית הגמרא צריכה הסבר, לפי פירוש רש״י.

ולפי הסברו השני של החתם סופר [הובא בהערה 6] בתירוץ רב אדא, מובנת קושיית רב פפא היטב.

8. הכותים גירי אמת הם — לדעת ברייתא זו — ולכן אין נפקעת ארצם מקדושתה כשדה של גוי, ומכל מקום חשודים הם על התרומה ועל המעשרות ואף שלעצמם הם תורמים, אבל מוכרים הם לאחרים טבל, לפי שחשודים הם על ״לפני עור לא תתן מכשול״. רש״י ותוספות לעיל כה א.

עוד הוסיפו, שהמשנה מדברת בזמן שעדיין לא גזרו על יינן של הכותים.

9. רש״י לעיל כה א; ובחולין יד א הוסיף רש״י ביאור אחר, דמיירי בערב שבת סמוך לחשיכה, שאין שהות בידו להפריש קודם השבת.

10. וכתבו תוספות לעיל כה א, דלאו דוקא עשרה, שהרי כשהסיר שני לוגין לתרומה גדולה, לא נותרו ביין אלא תשעים ושמונה לוגין, והמעשר מהם אינו עולה לעשרה לוגים שלמים.

עוד כתבו, דיש מפרשים שאין המעשר מתמעט על ידי הפרשת התרומה, ועדיין צריך לעשר עשירית מכלל הטבל כמות שהיה קודם הפרשת תרומה, משום שמן התורה שיעור התרומה הוא בכל שהוא, וחיטה אחת פוטרת את כל הכרי.

11. רש״י לעיל כה ב; והוסיף שם, דאף דסמכינן

ואחר שעשה כן, הרי הוא שותה מיד את היין, אף קודם שהפריש את התרומה והמעשר, ועדיין הם נמצאים בתוך היין! לפי שיוברר הדבר למפרע, שאותם לוגים שלבסוף יפריש, מעיקרא חלה עליהם קדושת תרומה ומעשר, וכל שאר היין נחשב לחולין מתוקנים.

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין לעשות כן! משום דחיישינן שמא אחר שישתה מן היין, יבקע הנוד, וילך שאר היין לאיבוד, ושוב לא יוכל להפריש ממנו ולברר למפרע את התרומה והמעשר, ונמצא למפרע ששתה טבל.

וכשם שחושש רבי יהודה לבקיעת הנוד, ואינו מעמידו בחזקת שהוא קיים, כן הוא חושש למיתת הבעל ואינו סומך על החזקה, והברייתא האוסרת את האשה באכילת תרומה נאמרה לשיטתו.

ורבי מאיר שאינו חושש לבקיעת הנוד אלא סומך על חזקתו שהוא קיים, כמו כן אינו חושש למיתת הבעל, ומשנתנו נאמרה לשיטתו.[12]

כח-ב **רבא אמר** ליישב את סתירת המשנה והברייתא:

חלוק הוא דין משנתנו מדין הברייתא ד"הרי זה גיטיך שעה אחת קודם מיתתי", שהרי במשנתנו החשש הוא שמא כבר מת הבעל, ו**לשמא מת** לא **חיישינן**! משום דמוקמינן ליה על חזקתו שהוא עדיין בחיים.

אבל בברייתא, אף אם עדיין לא מת, אלא ימות בעוד שעה כבר חל גיטה מעכשיו ומיד נאסרת בתרומה, ו**לשמא ימות חיישינן**! שהרי אין אנו באים לומר שכבר מת ולגרע את חזקת החיים, אלא רק חיישינן שימות בעתיד.

הבין רב אדא בר מתנא מדברי רבא — שנחלק על אביי שהעמיד את המשנה והברייתא במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה שנחלקו גבי נוד — שלדעתו, הן המשנה והן הברייתא כדברי הכל הם; ולפיכך:

אמר הקשה **ליה רב אדא בר מתנא לרבא:**

והא נוד היין שלא חשש רבי מאיר לבקיעתו, **דהרי כשמא ימות הוא**, שהלא אם יבקע בעתיד לאחר שתרם ממנו, תתבטל התרומה למפרע.

ובכל זאת פליגי בזה רבי מאיר ורבי יהודה! הרי שמע מינה, דאף לשמא ימות לא חייש רבי מאיר, והאיך תתפרש הברייתא לדעתו!?

אבריה, ושפיר יש לומר שכל מה ששותה אינו מן המעשר שני, מכל מקום כל מה שאפשר לו לתקן עכשיו יתקן, ולא יסמוך על ברירה.

והתוספות שם כתבו, שאף אין צריך לחלל את המעשר, ו"מיחל ושותה" הוא מלשון התחלה, שמתחיל לשתות מיד

עוד פירשו, ד"מיחל" הוא כמו "מיהל", שהוא מלשון מהילה, שכן היא דרך שתית היין, למוזגו במים.

12. ביארו התוספות שאף כי לא חילקה הגמרא עכשיו בין חשש "שמא מת" ל"שמא ימות" וכפי שמחלקת הגמרא בהמשך, מכל מקום בהכרח שאף לפי תירוץ הגמרא עכשיו יש חילוק

אמר [תירץ] **רב יהודה מדסקרתא**:

שאני נוד שלא חשש בו רבי מאיר שמא יבקע, משום דאפשר **דמסר ליה לשומר** שישמרנו שלא יבקע, אבל ל"שמא ימות" אף רבי מאיר חושש.

מתקיף לה רב משרשיא: מה תועיל המסירה לשומר לסלק את חשש הבקיעה? הלא **ערביך ערבא צריך** [הערב שהבאת אף הוא זקוק לערב; ומשל הוא, שאף הערב עצמו שאחראי על הלווה שישלם את חובו, אף הוא צריך אדם נוסף שיהיה ערב לו שיעמוד בערבותו].

כלומר: הרי יש לחוש שמא השומר עצמו יפשע בשמירה, ויבקע הנוד.

אלא אמר רבא: אכן אין לומר שהן המשנה והן הברייתא דברי הכל היא, אלא:

לשמא מת לא חיישינן אף לרבי יהודה החושש לבקיעת הנוד, ומשנתנו אתיא שפיר לדברי הכל.

אבל באם חיישינן ל**שמא ימות**, מחלוקת **תנאי היא**! שרבי מאיר אינו חושש אף לכך, ורק רבי יהודה הוא זה שחושש לכך, וכשיטתו נשנתה הברייתא.

שנינו במשנה: **השולח הטאתו ממדינת הים**, מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים:

ותמהינן: **והא** בחטאת **בעינא סמיכה** בידיו של בעל הקרבן על ראש קרבנו, ואם כן איך הוא יכול לשלוח את חטאתו על ידי שליח!?[1] והלא אי אפשר שיסמוך השליח תחתיו, כדתניא בתורת כהנים: "וסמך את ידו" — ולא יד שלוחו!

אמר תירץ **רב יוסף**: הכא במאי עסקינן: **בקרבן** חטאת של **נשים**, ואין הנשים סומכות, משום שנאמר: "דבר אל בני ישראל, וסמך וכו'", בני ישראל סומכים, ואין נשים סומכות!

רב פפא תירץ **ואמר**: משנתנו עוסקת **בחטאת העוף** שהיא אינה טעונה סמיכה, ולכך הוא יכול לשולחה על ידי שליח.

כאן שבה הגמרא לשלשת האופנים שנזכרו במשנתנו, שמעמידים את האדם בחזקת חי:

א. המביא גט, והניח השליח את הבעל כשהוא זקן או חולה, הרי הוא נותנו לאשה, בחזקת שבעלה קיים!

ב. בת ישראל הנשואה לכהן, והלך בעלה למדינת הים, הרי היא אוכלת בתרומה, בחזקת שהוא קיים!

ביניהם; שהרי אף לרבי מאיר דלא חייש לשמא ימות לאלתר, ודאי מודה דחיישינן שמא ימות לאחר זמן מרובה, ואילו לשמא מת לא חייש, אף לזמן מרובה.

וכן רבי יהודה שחושש אף לשמא מת [לסברת הגמרא השתא], אינו חושש לכך אלא לאחר זמן מרובה, אבל לשמא ימות חושש אף לאלתר, כדמוכח בסוגיין. ומכל מקום דימתה הגמרא השתא שמא ימות לאלתר, לשמא מת לאחר זמן מרובה.

ואף חשש בקיעת הנוד נחשב כחשש לאלתר, שהרי מיד בצאת השבת, או לכשימצא כלים טהורים, יפריש. מהרש"א.

1. ואף על גב שהסמיכה אינה מעכבת בקרבן, מכל מקום אין להקריב בלא סמיכה. תוספות.

ג. השולח חטאתו ממדינת הים, מקריבין אותה, בחזקת שהוא קיים —

ומבארת הגמרא **שצריכא** משנתנו להשמיענו חידוש זה בכל שלושת האופנים; ומשום:

דאי אשמועינן בגט בלבד דלא חיישינן למיתת הבעל, הוה אמינא דדוקא בגט הדין כן, **משום דלא אפשר** לגרש שום אשה כשנמצא בעלה ממדינת הים, אם לא נסמוך על חזקת החיים שלו.

אבל לענין **תרומה**, דאף אם נאסור את האשה באכילתה, **אפשר** לה להתקיים על ידי אכילת חולין, **אימא לא** סמכינן אחזקה, וחיישינן למיתת הבעל.

ואי אשמועינן בתרומה דלא חיישינן למיתת הבעל, הוה אמינא דדוקא בתרומה הדין כן, משום **דזימנין דלא אפשר** לה לאשה להתקיים בלא אכילת תרומה, וכגון שהיא עניה, וכל מזונותיה הם ממה שנוטלת תרומה בבית הגרנות.[2]

אבל בחטאת העוף הייתי אומר: **מספיקא**[3] **לא ליעול** [לא נתיר להביא] **חולין לעזרה!**[4] שהרי אם מת אין החטאת ראויה להקרבה.

לפיכך **צריכא** משנתנו להשמיענו, בכל שלושת האופנים האלו, שמעמידים את האדם בחזקת חי.

מתניתין:

שלשה דברים אמר רבי אלעזר בן פרטא

---

2. נתבאר על פי לשון רש"י; והקשה ב"גליוני הש"ס": הרי איתא ביבמות [צט ב], דאין חולקים מתנות כהונה לאשה כהנת בבית הגרנות, אלא משגרים לה לביתה; [ומיהו לפי המבואר בגמרא שם ק א פעמים שחולקים לה בבית הגרנות, וכגון שהגורן קרובה לעיר ושכיחי שם אנשים, ראה שם].

3. ואם תאמר, והלא חטאת העוף באה אף על הספק, שכן מצינו [בנדה ע א] בשני מצורעים שנתערבו קרבנותיהם זה בזה, וקרב קרבנו של אחד מהם, ואין ידוע של מי, ואחר כך מת אחד מהם, והשני מסופק אם כבר קרב קרבנו שלו או לא, הרי הוא מביא מספק את הקרבן שנותר.

ויש לומר, שדוקא הוא עצמו מביאה על הספק, כדי לפטור את עצמו, אבל לשליח לא הותר להביא על הספק. תוספות.

ובנדה [שם] הוסיפו, דהתם הגברא שנמצא לפנינו, הרי הוא מחויב בקרבן מספק, ולכך התרנו לו להקריב. אבל הכא שהבעלים אינו לפנינו, ואם מת הרי אין כאן כלל גברא בר חיובא, אין להקריב מספק; וראה ב"אילת השחר" שהאריך בביאור דבריהם.

והרשב"א כתב, דהך צריכותא לא קאי אלא לתירוץ רב יוסף, דבקרבן נשים מיירי.

והרש"ש כתב: שלא מצינו להדיא שחטאת העוף באה על הספק אלא במחוסרי כפרה, כגון מצורע ויולדת, ואפשר שהותר להם להקריב מספק כדי שיוכלו לאכול בקדשים; אבל הכא אפשר דמיירי בחטאת העוף של קרבן עולה ויורד.

ויעוין עוד בהערה 4 בישוב קושית התוספות.

4. כתב רבי עקיבא איגר [תשובות החדשות סימן יא], שדלכאורה לשון "חולין בעזרה" הוא לאו בדוקא; שהרי אינה חולין, אלא היא חטאת שדינה למות ולא להקרב [שמחמש חטאות המתות הן, ואחת מהן היא חטאת שמתו בעליה].

אלא שנתקשה, דלפי זה לא קשיא מידי

לפני חכמים, **וקיימו את דבריו** [הסכימו לדברים אלו]!

ואלו הן:

א. **על עיר שהקיפה כרקום** [מצור של אויב] ובתוכה בני אדם.

ב. **ועל הספינה המוטרפת בים**, ועדיין לא טבעה ובתוכה בני אדם.

ג. **ועל אדם היוצא לידון** בבית דין על דבר שעונשו מיתה, ועדיין לא נגמר דינו להיהרג —

שכל בני אדם אלו, אף שהם בסכנת חיים, כל זמן שלא נודע לנו מה עלה בסופם, הרי **הן בחזקת קיימין**! ואם הם כהנים, נשותיהם מותרות באכילת תרומה, ולא חיישינן שמא מתו בעליהן.

וכן לענין גט, אם מסר אחד מהם גט ביד שליח, וקודם שמסרו השליח לאשה נכנס הבעל באחת מסכנות החיים האלו, ימסרנו השליח לאשה.

אבל עיר שכבר כבשה הכרקום [האויב הצר עליה], חוששים לאנשים הנמצאים בתוכה, שמא מתו.

וכן **ספינה שכבר אבדה בים**,[5] חוששים לאנשים הנמצאים בתוכה, שמא מתו.

וכן מי שכבר נגמר דינו למיתה, והרי הוא **יוצא ליהרג** —

אין אלו בחזקת חיים, אלא ספק חיים ספק מתים הם, ולפיכך, **נותנין עליהן חומרי חיים וחומרי מתים**![6]

שאם **בת ישראל** נשואה **לאחד** מהם שהוא **כהן**, לא תאכל בתרומה! משום דחיישינן שמא מת, ואסורה בתרומה.

ולעומת זאת, אם **בת כהן** נשואה **לאחד** מהם שהוא **ישראל**, אף היא **לא תאכל בתרומה**!

קושית התוספות [הובאה לעיל בהערה 3], מהא דקיימא לן דחטאת העוף באה על הספק, שהרי זה אינו אלא היכא שהחיוב מוטל בספק, אבל כאן הספק הוא שמא יש פסול בקרבן, ודמי להיכא שהעוף הוא ספק טריפה, דפשיטא שאינו קרב.

ויעוין ב"אילת השחר" שכתב, דלאו ראיה היא מספק טריפה, שהרי התם אף לאחר שיקריבנה עדיין לא נפטר, דשמא קרבן פסול הוא, ובין כך יצטרך להביא אחרת.

5. והרמב"ם בפירוש המשניות [בתוספות הסבר המאירי] כתב, ד"נאבדה" היינו שנשברו כליה, ולא נשאר שם משוט ולא קרבניט, ואף על פי שהיא עדיין על המים.

ו"מוטרפת" היינו ששלמה היא לגמרי, אלא שהים סוער עליה, ואין המלחים יכולים להוליכה כרצונם, מפני סערו של ים.

ויעוין ב"פני יהושע" שדייק מזה, שאם טבעה הספינה ממש, מחזיקים את יושביה למתים בודאי; ואף שלענין איסור אשת איש החמירו לכתחילה אף בזה, מכל מקום לענין אכילת תרומה של נשותיהם לא חששו שמא חיים הם.

6. כתב הריב"ש בתשובה שעט, שבשלשת מקרים אלו, אף שרובם הולכים לאיבוד ומתים, אין הולכים אחר הרוב, אלא לאחר חזקה; ואף דקיימא לן: "רובא וחזקה רובא עדיף", כאן ישנן שתי חזקות כנגד הרוב, חזקת חיים של הבעל, וחזקת אשת איש של האשה, ולכן ספק הוא, ואזלינן לחומרא.

משום דחיישינן שמא לא מת בעלה הישראל, וכל זמן שהיא תחתיו דינה כישראל, ואינה אוכלת בתרומה.

גמרא:

שנינו במשנה: והיוצא ליהרג, נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים!

אמר רב יוסף:

לא שנו במשנתנו שהיוצא ליהרג אינו אלא ספק מת, **אלא** ביוצא ליהרג **בבית דין של ישראל!**

ומשום שאף לאחר שנגמר דינו, אם מתגלה לבית דין צד זכות על הנידון, הרי הם מחזירים את הדין ופוטרים אותו מהמיתה. הלכך, לחומרא אנו חוששים שמא עדיין הוא חי.

אבל היוצא ליהרג **בבית דין של גויים**, מחזיקים אותו למת ודאי, ואף לחומרא אין חוששין שמא הוא חי.

משום **דכיון דגמיר ליה דינא לקטלא, מיקטל קטלי ליה!** לאחר שגמרו את דינו להריגה, שוב אינם חוזרים בהם, וודאי הרגוהו לבסוף.

אמר ליה אביי: הלא **בית דין של גויים נמי** לפעמים הם מחזירים את הדין ופוטרים את הנידון, משום **דמקבלי שוחדא** [שוחד] כדי שיזכוהו! ואם כן, אף ביוצא ליהרג בבית דינם, יש לחשוש ולהחמיר בו שמא הוא עדיין חי.

אמר ליה רב יוסף: **כי שקלי** [אימתי הם מקבלים שוחד] — רק **מקמי דלחתום פורסי שנמג!** [קודם שנחתם גמר הדין, "פורסי שנמג" הוא פסק דין בלשון פרסית].[7]

אבל **לבתר דמיחתם פורסי שנמג, לא שקלי** שופטי הגויים שוחד! ובכהאי גוונא ברי לנו שנהרג לבסוף.

מיתיבי לרב יוסף מהא דתנן:

אדם שנגמר דינו בבית דין ליהרג, וברח: **כל מקום שיעמדו שנים ויאמרו: מעידין אנו את איש פלוני, שנגמר דינו** ליהרג **בבית דינו של פלוני; ופלוני ופלוני** הם **עדיו** שהעידו עליו באותו בית דין, שעבר על איסור מיתה — **הרי זה יהרג** על ידי בית דין זה! ואף שבית דין זה לא גבה את עדותם של עדי העבירה, הרי הוא סומך על כך שכבר נגמר דינו בבית דין האחר.

הרי למדנו, שלא חיישינן שמא מצא לו אותו

---

7. נתקשה המהרש"א, אם כן, מאי דוחקיה דרב יוסף להעמיד את משנתנו דוקא בבית דין של ישראל, והרי אפשר להעמידה אף בגויים, ומיקמי דליחתום פורסי שנמג [וכמו שכתבו תוספות לקמן, דברייתא דקומנטריסים של גויים בהכרח מיתוקמא קודם גמר דין לרב יוסף, לפי סברת המקשן לקמן; ויעוין בהערה 9].

ותירץ ה"פני יהושע", דקודם חיתום הדין לא היה התנא קוראו "יוצא ליהרג", שהרי אז עדיין אין הם מוציאים אותו ליהרג, כי עדיין יכולים הם לפוטרו על ידי מתן שוחד.

מיהו בברייתא לקמן שפיר קתני "יוצא ליהרג" אף קודם חיתום הדין, לפי שזהו לשון הקומנטריסים, שכך הם מספרים לעד, שהוא יוצא ליהרג. ואף דאליבא דאמת עדיין יכול ליפטר, אך הם משקרים ואומרים על עצמם

בית דין צד זכות לאחר שנגמר דינו, ופטרו ממיתה, משום שאין הדבר שכיח, וקשיא לרב יוסף!?[8]

ומשנינן: **דלמא בורח שאני!** כי מאחר שברח מהמקום שבו נידון למיתה, הדבר מוכיח שעדיין גמר דינו עומד בעינו, ולא פטרוהו ממיתה.

תא שמע דלא כרב יוסף מהא דתניא:

אם **שמע** עד מפי **בית דין של ישראל, שהיו אומרים:**

איש פלוני מת מיתת עצמו מחמת שעבר עבירה, שלא הרגוהו בידים אלא הכניסוהו לכיפה עד שימות מאליו, וכגון שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות ולקה, ושוב עבר אותה עבירה ולקה עליה, ושחטא בשלישית כונסין אותו לכיפה.

או ששמע מהם שאמרו: **איש פלוני נהרג** באחת מארבע מיתות בית דין —

אף שאינו מעיד על עצם המיתה, **ישיאו את אשתו** של פלוני זה על ידי עדותו! ואין חוששין שמא עדיין הוא חי ואכתי אשת איש היא.

אבל אם שמע העד **מקומנטריסין** [ממונים על הריגת החייבים מיתה] **של גויים** שאמרו: "**איש פלוני מת**"! וכגון שנידון בדיני המלכות להכלא, בבית מלא עפר עד שימות מאליו — או שאמרו: "**איש פלוני נהרג**" — **אל ישיאו את אשתו** על סמך עדות זו.

והרי: **מאי** "**מת**", **ומאי** "**נהרג**", דקתני בברייתא!?

אילימא ד"**מת**" היינו ששמע שאמרו **שמת ממש**, וכן "**נהרג**" היינו שאמרו **שנהרג ממש**, וכבר נתקיים גזר דינו, ובזה נאמר שאם שמע כן מפי בית דין של ישראל, משיאין את אשתו —

הרי אי אפשר לומר כך, כי:

דאם כן, כוותיה [דומה לאופן זה] **גבי** עד מפי קומנטריסים של **גויים** — שאמרו לו כבר מת או כבר נהרג — **אמאי** שנינו בברייתא **דאל ישיאו את אשתו!!**

ואא קיימא לן: דכל שמסיח הנכרי **לפי תומו** שמת בעלה של אשה פלונית, **הימוני מהימני ליה** [מאמינים לו] ומשיאים אותה על פיו. כי מאחר ואינו יודע שאנו סומכים עליו להתיר את האשה, ואינו אומר כן בתורת עדות, אלא כמספר סיפור דברים בעלמא, אינו חשוד לשקר.

שאינם מקבלים שוחד, ולדבריהם הוא "יוצא ליהרג" אף קודם חיתום הדין.

8. וקשה, מה מקשה מהתם, אולי דוקא במשנתנו חיישינן לכך שמצאו לו צד זכות ופטרוהו ממיתה, משום חזקת החיים שיש לו, אבל שפיר אפשר להורגו על סמך שנגמר דינו, ואין זה נגד שום חזקה.

וכתב ב"אילת השחר", שלדברי הריב"ש [הובאו בהערה 6] אתי שפיר; שאם במקום חזקה חיישינן למיעוט שנמצא לו צד זכות, שמע מינה דמיעוט שכיח וחשוב הוא. ואם כן מקשה שפיר, שלא היה לבית דין להורגו על סמך הרוב שלא נמצא צד זכות, אלא היה להם לשלוח ולברר אם אכן עדיין הגמר דין הוא בעינו, וכדקיימא לן: כל היכא דאפשר לברר מבררינן!

אלא לאו בהכרח ד"**מת**" פירושו ששמע מפיהם שנגמר דינו והיה **יוצא למות**, וכן "**נהרג**" היינו **שיוצא ליהרג**, ולא ראוהו שמת ונהרג ממש?!

ועם זה קתני, שאם שמע כן **בבית דין** של **ישראל**, **ישיאו את אשתו**! הרי מוכח דלא חיישינן שמא לאחר שנגזר דינו, מצא בית דין צד לזכותו ופטרו מן המיתה, וקשיא לרב יוסף!?[9]

ומשנינן: **לעולם** אנו עוסקים בכגון ששמע מהם **שמת ממש**, וכן שמע **שנהרג ממש**, ודוקא באופן זה מתירין את אשתו להנשא.

ודקאמרת להקשות, **דאם כן כוותיה גבי גויים אמאי לא** ישיאו את אשתו, **והא קיימא לן: דכל מסיח לפי תותו הימוני מהימני**!?

לא קשיא, **דהני מילי** שנאמן הגוי בעדות אשה כשמסיח לפי תומו, היינו דוקא **במילתא דלא שייכי בה**! שאין להם קשר לסיפור זה, ואינם מתפארים בו.

אבל במילתא דשייכי בה, ומתגאים הוא בכך שהרגו אדם בבית דינם, אינם נאמנים. משום **דעבדי לאחזוקי שיקרייהו** [עלולים הם לשקר] ולומר שכבר נהרג, אף על פי שלא ראוהו אלא רק עומד לדין בדיני נפשות.

איכא דאמרי: אמר רב יוסף: לא שנו ביוצא ליהרג — שנותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים — **אלא** כשנתחייב מיתה **בבית דין של גויים**! שכל זמן שלא נהרג עדיין קיימת אפשרות שישחד את השופטים, ויפטרוהו ממיתה.

אבל אם נגמר דינו למיתה **בבית דין של** כט-א **ישראל**, **כיון דנפק ליה דינא לקטלא** [שנפסק דינו למיתה], ודאי **קטלי ליה**! ותלינן בודאי שכבר מת, ואין נותנים לו חומרי חיים, ואם הוא ישראל ואשתו בת כהן, הרי היא חוזרת לבית אביה ואוכלת בתרומה.

אמר ליה אביי לרב יוסף:

והלא אם נגמר דינו **בבית דין של ישראל**, **נמי** יש לחשוש שעדיין הוא חי, משום **דאפשר דחזו ליה** בית הדין **זכותא** [ימצאו לו צד זכות], ויפטרוהו מהמיתה!

אמר ליה רב יוסף:

כי חזו ליה בית הדין **זכותא**, כלומר: אימתי שכיח הוא שימצאו לו בית הדין זכות — רק **מקמי דליגמר דינא** [קודם גמר הדין].

אבל **בתר גמר דינא** תו **לא** שכיח הדבר **דחזו ליה** בית הדין **זכותא**! לפיכך אין לחשוש שמא פטרוהו לבסוף מהמיתה.

ומוכחינן: **לימא מסייעא ליה** המשנה הבאה לדברי רב יוסף:

דתנן: אדם שנגזר דינו ליהרג, וברח — **כל מקום שיעמדו שנים** עדים בבית דין אחר, **ויאמרו: מעידין אנו את איש פלוני, שנגמר דינו** ליהרג **בבית דינו של פלוני; ופלוני**

ואם בכל זאת לא חיישינן לכך, בהכרח שמיעוט זה של נמצא לו צד זכות הוא מיעוט לא מצוי, וכמיעוטא דמיעוטא הוא, ואם כן אף במקום חזקה אין לחוש לו.

9. מיהו, ממאי דקתני דבגויים לא ישיאו את

ופלוני הם **עדיו** שהעידו עליו באותו בית דין, שעבר על איסור מיתה —

הרי זה יהרג על ידי בית דין זה! שסומך הוא על כך שכבר נגמר דינו בבית דין האחר.

אלמא, לא חיישינן שמא מצא לו אותו בית דין צד זכות לאחר גמר דינו, ופטרו ממיתה, וכדברי רב יוסף.

ודחינן: לאו ראיה היא משם, דהרי התם בבורח מיירי, **ודלמא בורח שאני!** שמאחר שברח, הדבר מוכיח שעדיין הוא מחויב מיתה.

ותו מוכחינן כרב יוסף מהא דתניא:

אם **שמע** עד מפי **בית דין של ישראל שהיו אומרים: איש פלוני** נענש **ומת** בגין עבירה שעבר [ועונש עבירה זו הוא לכובשו עד שימות מאליו];

או ששמע מהם שאמרו: **איש פלוני נהרג** בעונשו! —

ישיאו את אשתו של פלוני זה על סמך עדותו של העד! ולא חיישינן שמא עדיין הוא חי.

ואם שמע כן **מקומנטריסים** [הממונים על ההריגה] **של גויים** שאמרו: "**איש פלוני מת**", או "**איש פלוני נהרג**" — **אל ישיאו את אשתו** מכח עדות זו! משום דחיישינן שמא לבסוף לא הרגוהו.

והרי **מאי** "**מת**", **ומאי**"**נהרג**", דקתני בברייתא!?

אילימא ששמע מפי בית הדין שאותו פלוני כבר **מת ממש**, וכבר **נהרג ממש** —

כך הרי אי אפשר לומר, כי:

אם כן **דכוותיה** [דומה לאופן זה] **גבי** עד מפי קומנטריסים של **גויים**, שאמרו לו כבר מת וכבר נהרג — **אמאי אל ישיאו את אשתו** בעדות זו?

והא קיימא לן: דכל שמסיח הנכרי **לפי תומו** שמת בעלה של אשה פלונית, **הימוני מהימני ליה** [מאמינים לו] ומתירים את האשה להנשא על פיו!

אלא לאו בהכרח, ד"**מת**" פירושו ששמע מפיהם שנגמר דינו והיה **יוצא למות**; וכן "**נהרג**" היינו **שיוצא ליהרג**, ולא שראוהו שנהרג ממש!

ועם זה **קתני**, שאם שמע זאת **בבית דין של ישראל**, **ישיאו את אשתו!** אלמא, לא חיישינן שאחר גמר הדין מצאו לו בית הדין צד זכות ופטרוהו, וכדברי רב יוסף.

ודחינן: לאו ראיה היא מהתם. **שלעולם** שמע מבית דין **שמת ממש**, או **שנהרג ממש**; ודוקא באופן זה מתירים את אשתו להנשא;

ומה דקשיא לך, אם כן **דכוותיה גבי גויים אמאי לא** ישיאו את אשתו; **והא קיימא לן: דכל** גוי **המסיח לפי תומו הימוני מהימני!**?

אשתו לא קשיא לרב יוסף דאמר דכיון דגמרו את דינו ודאי הרגוהו לסוף, משום שאפשר להעמיד את הברייתא קודם גמר דין.

ועוד אומר ר"י, דלא ישיאו את אשתו על סמך עדות הגויים, משום שאינם נאמנים על זה. ואף דכל שמסיחים לפי תומם נאמנים בעדות

לא קשיא; כי **הני מילי** שנאמן, **במילתא דלא שייכי בה!** שאין להם קשר לסיפור זה, ואינם מתפארים בו.

אבל במילתא דשייכי בה, שמתגאים הם בכך שהרגו אדם בדיניהם, **עבדי לאחזוקי שקרייהו!** עשויים הם לשקר ולומר שנהרג, אף על פי שעדיין לא נהרג, אלא רק עמד בדין בלבד.

מתניתין:

שליח **המביא גט בארץ ישראל** [שאינו צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"][1] **וחלה, הרי זה** השליח **משלחו** לגט אל האשה **ביד אחר.**

ואם אמר לו המשלח לשליח: **טול לי חימנה** [מן האשה] **חפין פלוני**, הרי זה **לא ישלחנו ביד אחר**, משום **שאין רצונו** של המשלח **שיהא פקדונו ביד אחר.**[2]

גמרא:

שנינו במשנה: המביא גט בארץ ישראל וחלה, הרי זה משלחו ביד אחר:

אמר רב כהנא: "חלה" **תנן** במשנתנו שהוא משלחו ביד אחר, ומשום שאנוס הוא, אבל אם לא חלה, לא ישלחנו ביד אחר.[3]

תמהה הגמרא: והרי **פשיטא** שלא ישלחנו ביד אחר אלא אם כן חלה, שהרי "חלה" **קתני** במשנתנו!?

ומשנינן: הוצרך רב כהנא להשמיענו זאת, כי **מהו דתימא: הוא הדין אף על גב דלא חלה** ישלחנו ביד אחר, **והאי דקתני** במשנתנו "חלה", אין זה אלא משום **דאורחא דמילתא קתני** [הייתי אומר, שלא שנינו "חלה" אלא משום שכן הוא הדרך שמשלחו כשהוא חולה ואינו יכול לשלחו בעצמו] —

לפיכך **קא משמע לן** רב כהנא, שלא ישלחנו ביד אחר אלא אם כן חלה.

ומקשינן: **היכי דמי**, באיזה אופן עוסקת משנתנו האומרת שאם חלה ישלח, ואם לא חלה לא ישלח?

אי דאמר ליה המשלח לשליח: "**הולך** גט זה לאשתי", ולא אמר לו "הולך אתה" —

אם כן **אף על גב דלא חלה נמי** ישלחנו ביד אחר, שהרי כך משמע מן הברייתא המובאת בסמוך.

ואי דאמר ליה המשלח לשליח: "**את הולך**" והקפיד על כך שהוא יהא המשלח, אם כן **אפילו חלה נמי לא** ישלחנו ביד אחר, שהרי כך משמע מאותה ברייתא.

אשה, אין זה אלא כשמעידים שכבר מת ממש, אבל לא כשמעידים שיצא למות משום שעשויים הם לטעות בכך, תוספות.

1. במשנה הבאה מתבאר כיצד יעשה שליח המביא גט ממדינת הים, וחלה.

2. ובגמרא יתבאר, אם הכוונה היא שאין רצונו שיהא פקדונו ביד השליח, ולפי פירוש זה אין דין זה קשור לעצם הגט; או שהכוונה היא שאין רצונו שיהא הפקדון ביד האשה, ומטעם זה לא ישלחנו לגט ביד אחר, וכפי שיתבאר בגמרא.

3. לאו דוקא חלה, והוא הדין כל אונסין.

ואי משנתנו **רבן שמעון בן גמליאל** היא שנחלק על תנא קמא באותה ברייתא,[4] אם כן אפילו אם אמר לו "הולך" סתם, **ואפילו חלה, נמי לא** ישלחנו ביד אחר —

דהא תניא:

האומר לשלוחו: "**הולך גט זה לאשתי**", **הרי זה משלחו ביד אחר**, ומשמע: אפילו לא חלה.

אבל אם אמר לו: "**את הולך גט זה לאשתי**", **הרי זה לא ישלחנו ביד אחר**, היות והקפיד הבעל שהוא יוליכנו, ומשמע: אפילו חלה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך — בין שאמר לו "הולך" ובין שאמר לו "את הולך" — **אין השליח עושה שליח**, ומשמע אפילו חלה.

ואם כן כיצד תתפרש משנתנו?

ומפרשת הגמרא את משנתנו בשלשה אופנים:

א. **איבעית אימא:** משנתנו כדעת תנא קמא, והיא עוסקת בכגון דאמר המשלח לשליח: "**הולך**" לבד, **והוא דחלה**, בזה הוא שאמר תנא קמא שמשלחו ביד אחר, אבל אם לא חלה לא ישלחנו ביד אחר, ולכן שנינו במשנתנו "וחלה".

ב. **ואי בעית אימא:** משנתנו כדעת תנא קמא, והיא עוסקת בכגון שאמר לו: "**את הולך**", **וחלה שאני**, שאפילו כשאמר לו "את הולך" יכול הוא לשלחו ביד אחר.

ג. **ואי בעית אימא** משנתנו כ**רבן שמעון בן גמליאל היא, וחלה שאני** שמודה רשב"ג שהוא משלחו ביד אחר.[5]

תנן במשנתנו: **המביא גט בארץ ישראל וחלה, הרי זה משלחו ביד אחר:**

ורמינהו, ויש להקשות מהמשנה לקמן סו א:

מי שהיה רוצה לכתוב וליתן גט לאשתו, **ואמר לשנים: תנו** [כלומר: כתבו ותנו] **גט לאשתי**, ואפילו לא אמר להם במפורש "כתבו ותנו", שיהיה משמע "כתבו אתם" ולא אחר —

או שאמר **לשלשה** במפורש: "**כתבו ותנו גט לאשתי**" —

בין בזה ובין בזה **הרי אלו יכתבו ויתנו** הם עצמם ולא יאמרו לסופר ויכתוב.

והיינו, דבשנים שאינם בית דין, אפילו כשלא אמר להם במפורש שיכתבו הם ולא אחר, אין הם יכולים לעשות שליח אחר, כי הם בלבד נעשו שלוחים לכתיבת הגט ולא

---

4. פירוש: שמא תאמר שלעולם משנתנו עוסקת בכגון שאמר לו "הולך" סתם, ודקשיא לך אם כן אפילו חלה נמי, אימא לך: רשב"ג היא, הסובר שבאומר "הולך" סתם לא ישלחנו ביד אחר, ולכן לא ישלחנו ביד אחר אלא אם כן חלה; ועל כך דוחה הגמרא, שרשב"ג סובר שלא ישלחנו ביד אחר אפילו אם חלה.

5. בפשוטו כך הוא הפירוש: אי בעית אימא לעולם משנתנו לא אתיא כתנא קמא, ומשום דב"הולך" אין צריך שיחלה, וב"הולך את" אין מועיל שיחלה; אלא משנתנו כשאמר "הולך" ולא אמר "הולך את", ושוב לא תיקשי: אפילו לא חלה נמי, דמשנתנו רשב"ג היא שהוא

אחר; אבל שלשה כיון שהם בית דין, אין צריכים לכתוב הם בעצמם, אלא אם כן אמר להם מפורש "כתבו ותנו", ואילו כשלא אמר להם "כתבו", רשאים הם בתורת בית דין לעשות שליח לכתוב את הגט.

הרי למדנו שאם אמר לשנים — שאינם בית דין — "תנו גט" כי אז **אינהו** עצמם, **אין**, אכן יכולים לכתוב את הגט, **אבל שליח** שלהם **לא** יכול לכתוב; ואילו במשנתנו שנינו שהשליח עושה שליח!?

אמר תירץ **אביי**:

התם — במשנה דלקמן, שעשאם שלוחים לכתוב גט — **טעמא מאי** אינם יכולים לעשות שליח, **משום** שיש להניח שהוא מקפיד משום **בזיון דבעל**, שהוא היה צריך לכתוב את הגט,[6] ובזיון הוא לו שאינו יודע לכתוב גט, ואינו רוצה שידעו עוד אחרים בבזיונו.[7]

אבל **הכא** — במשנתנו שעשאו שליח להולכת הגט — **בעל לא קפיד** אם יעשה שליח אחר, ולכן ישלחנו ביד אחר.

רבא אמר חילוק אחר בין שליח לכתיבת הגט, לבין שליח להולכת הגט:

התם באותה משנה לפיכך אינו יכול לעשות שליח לכתיבת הגט, **משום דמילי נינהו**, לא מסר להם אלא דברים בעלמא שאמר להם לכתוב גט, **ומילי לא מימסרן לשליח**, אין בדברים בעלמא כח להיות חוזרים ונמסרים לשליח אחר; אבל במשנתנו שעשאם שליח להולכת הגט והגט יש בו ממשות, בזה יש כח אף לשליח לעשות שליח אחר.[8]

מחמיר, ודקשיא לך לעיל: אפילו חלה נמי לא, לא היא, דמודה רשב"ג בחלה; **אך ראה היטב לשון רש"י** דמשמע קצת דאם משנתנו רשב"ג היא וחלה שאני היינו אפילו באמר "את הולך" וצריך תלמוד.

6. אין הכוונה משום שעל הבעל מוטל מעשה כתיבת הגט, שהרי היות ויכול הוא לעשות שליח אין בזה בזיון אם עושה שליח; ועיקר הטעם הוא משום שהבעל נותן את שכר הסופר, ומי שיודע לכתוב אינו מוציא הוצאות בדבר שיכול לעשות בעצמו; ולקמן בהערה יתבאר עוד מזה.

7. הקשו התוספות: הרי במשנה שם שנינו: "יכתבו ויתנו", ואם כן משמע שאף את הנתינה יעשו הם בעצמם ולא ימנו שליח!?

ביאור דבריהם: אף כי אמר להם "תנו", ומשמע דוקא הם ולא אחר, וכמו שמצינו בשלשה שאם אמר להם כתבו ותנו, לא יתנו לסופר ויכתוב, ואם כן מאי קשיא להתוספות!?

זה אינו, כי רק לענין כתיבה שלא היה צריך להוסיף "כתבו" [כי אף אם אמר "תנו" לבד משמע שיכתבו ויתנו, שאם לא כן מה יתנו, וכמו שעושים שנים שלא אמר להם "כתבו"], בזה אנו אומרים שאם אמר "כתבו" כוונתו להקפיד על כתיבה שלהם דוקא, מה שאין כן כשאמר "תנו", אין הוכחה שהוא מקפיד על נתינתם שלהם ולא של אחרים.

ותירצו התוספות בשני אופנים:

האחד: אגב "יכתבו" שנינו גם "יתנו".

השני: כיון שמקפיד הוא שלא יוודע חדלון כתיבתו לאחרים, ממילא מקפיד הוא גם על הנתינה, שאם יערבו אחרים בענין זה יוודע הדבר שלא הוא כתבו.

8. הקשה ה"פני יהושע" על דברי תוספות

ומפרשינן: **מאי בינייהו** בין תירוצו של אביי לתירוצו של רבא?

איכא בינייהו: שליח לכתיבת שטר **מתנה**, אם יכול הוא לעשות שליח אחר:

כי לפי אביי שאין הטעם בגט אלא משום בזיון דבעל, הרי שבשטר מתנה יכול הוא לעשות שליח אחר, שהיות ובמתנה המקבל הוא זה שנותן את שכר הסופר, אין כאן בזיון לנותן אם נותנו לאחר לכתוב על חשבונו של המקבל.

ואילו לפי רבא אין שליח לכתיבת שטר מתנה יכול לעשות שליח אחר, שהרי סוף סוף מילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח.(9)

ומחלוקת זו של אביי ורבא **בפלוגתא דרב ושמואל** היא, שנחלקו אף הם במחלוקת זו:

וכדאיתמר: **רב אמר: מתנה אינה כגט**, ויכולים השנים לומר לסופר לכתוב.

ושמואל אמר: מתנה הרי היא כגט, ואין יכולים לומר לאחר לכתוב.

שנינו במשנה: **ואם אמר לו טול לי חימנה חפץ פלוני**, הרי זה לא ישלחנו ביד אחר שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר:

אמר ריש לקיש: זו ששנינו "לא ישלחנו ביד אחר", היינו שלא ישלח לקחת את הפקדון

בתירוצם השני שהובא לעיל בהערה, שלכך יתנו הם ולא אחרים, משום שמקפיד הוא שלא יוודע שלא כתב הוא, וממילא מקפיד הוא גם על הנתינה; שהרי לרבא אי אפשר לומר סברא זו, ובהכרח שאגב "יכתבו" שנינו "יתנו", וכתירוצם הראשון!? וראה מהרש"א והביאו ה"פני יהושע", וראה מה שכתב שם.

9. א. **נחלקו האחרונים בפירוש הגמרא**:

דעת ה"תורת גיטין" לעיל דף י ב: כשם שבכתיבת הגט צריך שיעשה הבעל "שליח" לכתיבת הגט, כך גם בשטר מתנה צריך שיכתבנו המקנה דוקא, או שימנה שליח לכותבו, ומשום שנאמר "וכתוב בספר וחתום", וזה הוא שאמרו כאן, שאין מי שנתמנה על ידי הבעל לכתוב לו שטר מתנה יכול לעשות שליח אחר לכתיבה, כי "מילי לא מימסרן לשליח", [וראה גם ב"פני יהושע" כאן בד"ה גמרא רבא אמר, בתוך דבריו, שכתב, דלשיטת רש"י צריך שליחות בכתיבה אף בשטר מתנה, אבל לדעת התוספות כתב שם שאין צריך שליחות בכתיבה אלא בגט, וראה שם שהאריך הרבה בביאור הסוגיא כאן].

דעת רבינו חיים הלוי [אישות ג יח]: דבשטר מתנה היות ואין צריך לעשותו לשמה אין בזה דין שצריך כתיבת הבעל עצמו או שלוחו, ומה שאמרו כאן בגמרא ד"מילי לא מימסרן לשליח", היינו לענין החתימה בלבד, [וראה אריכות בענין זה ב"מעדני שמואל" לגיטין סימן יד].

ב. וכנראה **שנחלקו בזה אף הראשונים** בסוגייתנו:

דעת רש"י נראית כה"תורת גיטין", שהרי כתב רש"י שאין כאן בזיון משום שהמקבל נותן שכר הסופר, ואם כפירוש הגר"ח שהנידון הוא על החתימה, אם כן בזה הרי פשיט שלפי אביי אין בזה חסרון, שהרי העדים הם החותמים; ובהכרח שהנידון הוא על הכתיבה כמו בגט, ולכן הוצרך רש"י לחלק בין גט שהבעל נותן את שכר הסופר ויש בזה בזיון באי כתיבתו, לבין מתנה שהמקבל נותן שכר הסופר ואין בזה בזיון.

אך **מדברי הראשונים** יש להוכיח כפירוש הגר"ח, שהרי הקשו [ראה רמב"ן רשב"א רבינו קרשק"ש ור"ן]: האיך יחתמו עדים [בשטר

ביד אחר, ועיקר דין זה הוא דין ממוני שאין רצון הבעל המפקיד שיהיה הפקדון ביד השליח, **וכאן** במשנה זו **שנה** לנו **רבי**:

אין השואל רשאי להשאיל, ואין השוכר רשאי להשכיר, ומטעם שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר.

אמר לו רבי יוחנן: זו — הלכה זו שאתה אומר: אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר — **אפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותה**, ואין צורך לרבי להשמיענו זאת.

אלא זו ששנינו: "לא ישלחנו ביד אחר, שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר" על הגט הוא ששנינו: "לא ישלחנו ביד אחר", ומשום שאין רצון הבעל שיהא הפקדון ביד האשה, וכדמפרש הגמרא כל זה ואזיל.

ומשום מה לא ישלח את הגט בגין הפקדון?

משום **דזימנין** — פעמים שמשום בקשת הבעל ליטול ממנה את הפקדון — **דגיטא נמי לא חוי** [אף הגט עצמו פסול הוא] —

דבאופנים מסוימים **נעשה** המשלח **כמי שאמר לו** לשליח על ידי שביקשה ליטול הימנה את החפץ: **אל תגרשה אלא בבית**, והלך השליח **וגירשה בעלייה**, שאין הגט גט —

וכמי שאמר לשלוחו: **אל תגרשה אלא בימין**, **וגירשה בשמאל** שאין הגט גט, ומשום שלא עשאו שליח אלא באופן שאמר, ואף כאן לא עשאו שליח הולכה אלא אם כן יקח הוא את הקדון מיד האשה, ובהמשך מבארת הגמרא באיזה אופן הגט אינו גט.

ומשום אותם פעמים שהגט אינו גט, לכן בכל האופנים כל שביקש משלוחו ליטול פקדון מיד האשה לא יעשה השליח שליח אחר, וכפי שיתבאר בהמשך.

ומבארת הגמרא באלו אופנים אף הגט אינו גט לדעת רבי יוחנן, ולריש לקיש הגט כשר:

מתנה] מה שלא שמעו מפי הנותן, הוה ליה כעד מפי עד דפסול; הרי דפשיטא להו שהנידון הוא לענין חתימה ולא לענין כתיבה, והיינו משום שבכתיבה אין צריך שליחות במתנה, [הלוא תראה עוד, שלא הקשו כן לגבי גט, והינו משום שבגט הנידון הוא על הכתיבה, ואילו גבי שטר מתנה בהכרח שהנידון הוא על החתימה].

ג. צריך ביאור לשיטת הגר"ח שהנידון הוא לענין חתימת העדים על שטר המתנה: הרי נפקא מינה זו עצמה יש לומר בגט, דלפי אביי: אף דעל הכתיבה אין הם יכולים לעשות שליח, מכל מקום על החתימה יכולים הם לעשות שליח, ואילו לרבא אינם יכולים לעשות שליח אף על החתימה, שהרי בלאו הכי הנפקא מינה גבי מתנה היא בחתימה בלבד.

ד. לפי דעת ה"תורת גיטין" שהנידון גבי שטר מתנה הוא על הכתיבה, מוכח ממה שכתב רש"י שבשטר מתנה אין בזיון משום שהמקבל נותן שכר הסופר, שהבזיון אינו משום שבדין מוטל על הבעל **מעשה הכתיבה**, אלא כפי שנתבאר לעיל **ששכר הכתיבה** מוטל על הבעל, ולכן חלוקה מתנה מגט ששכר הכתיבה מוטל על המקבל.

ה. בישוב הקושיא שהקשו הראשונים שזה הוא כעד מפי עד, ראה ברמב"ן שהאריך, וראה עוד ברשב"א.

דכולי עלמא — בין ריש לקיש ובין רבי יוחנן — מודים, **דהיכא דעשה** השליח שליח אחר ליתן לה גט וליקח ממנה את החפץ **ונפקא** האשה **לאפיה** דשליח **ויהבה ליה** אותו **חפץ והדר שקלה** האשה **מיניה** דשליח **גיטא** [באופן שיצאה האשה לקראת שלוחו של השליח ונתנה לו את החפץ,[10] ואחר כך נתן הוא לה את הגט] —

באופן זה, אף שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים שאין רצון הבעל שיהיה הפקדון ביד השליח, מכל מקום **כולי עלמא לא פליגי דגיטא גיטא מעליא הוי** [הגט גט כשר הוא], שאין זו סיבה לבטל את שליחותו על הגט.[11]

כי פליגי — רבי יוחנן וריש לקיש — **היכא דאמר ליה** המשלח לשליח הראשון:

כט-ב **שקול מינה חפץ והדר הב לה גיטא** [קח ממנה את החפץ ואחר כך תן לה את הגט] **ואזל איהו** [השליח או שלוחו של השליח] **ויהיב לה גיטא והדר שקל מינה חפץ** [נתן לה את הגט, ורק אחר כך נטל ממנה את החפץ]; וכך נחלקו:

רבי יוחנן פוסל אפילו **בו** [בשליח ראשון שעשה כן], **וכל שכן בשלוחו** של השליח שעשה כן, והיות ובאופן זה השליחות בטילה, שוב לא ישלחנו לעולם ביד אחר, שמא לא יעביר השליח לשלוחו דברים כהוייתן, או שמא לא יעשה השליח כפי שנצטוה, ויהא הגט בטל.[1]

וריש לקיש מכשיר אפילו **בשלוחו** של השליח שעשה כן, **וכל שכן בו** [בשליח הראשון שעשה כן]; ומשום שלדעת ריש לקיש אין הבעל מקפיד על הסדר, ולא אמר לו אלא אורחא דמילתא.[2]

במשנה הקודמת נתבאר דין המביא גט בארץ ישראל וחלה שישלחנו ביד אחר;

---

10. לאו דוקא נקטה הגמרא שיצאה היא לקראתו, והוא הדין אם בא אליה ונטל ממנה את הגט, ומה שנקטה הגמרא אופן זה ראה מה שכתבו התוספות, וראה מה שכתבו בביאור דבריהם המהרש"ל והמהרש"א.

11. ביאר רש"י את הטעם: "דאגט לא קפיד בעל לדבר זה, דגט אינו תלוי בחפץ, דאפשר שילך ויטול החפץ וישלח הגט ביד אחר, הילכך אפילו שינה בחפץ אין זה שינוי בגט, שהרי קיבל החפץ ואחר כך נתן".

ולשונו של רש"י צריך ביאור קצת, שמתחילת לשונו נראה שעיקר הטעם הוא משום שאין קשר בין הגט לחפץ, ומסוף דבריו נראה, שעיקר הטעם הוא משום שבשעת נתינת הגט כבר החפץ ביד השליח ושוב אין שייך קפידא שלא יתן לה את הגט, מאחר שכבר בלאו הכי החפץ בידו; וראה לשונו של רבינו קרשק"ש.

1. השמועה נתבארה לפי מה שכתבו התוספות בדעת רש"י, דמה ששנינו במשנתנו "שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר", היינו שאין רצונו של הבעל שיהא הפקדון ביד אשתו, ולכן לא ימסרנו לאחר שמא לא יהא כרצונו של הבעל; וראה במהרש"א תוספת ביאור בדברי התוספות בהבנת רש"י.

2. הנה האופן הראשון של הגמרא הוא, שלא הקפיד הבעל על הסדר, והיא נתנה לו תחילה את החפץ; והאופן השני הוא שהקפיד הבעל והוא שינה מדעתו.

אבל לא נתבאר, כיצד יהא הדין בהקפיד הבעל על הסדר ולא שינה מדעתו, ובלא הקפיד

והמשנה הבאה מבארת כיצד יעשה שליח המביא גט ממדינת הים שחלה, שהרי צריך הוא לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

מתניתין:

המביא גט ממדינת הים וחלה, הרי זה **עושה שליח** אחר **בבית דין ומשלחו**, שהרי צריך הוא לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", והשליח השני שלא ראה הכתיבה והחתימה הרי לא יוכל לומר כן —

ואומר השליח הראשון **לפניהם** של בית הדין: "בפני נכתב ובפני נחתם".

ואין שליח אחרון צריך שיאמר[3] כשיביא לה את הגט: "**בפני נכתב ובפני נחתם**", **אלא אומר**: "**שליח בית דין אני**", ומסתמא עשו בית דין את הדבר כהכשרו.[4]

גמרא:

אמרו ליה רבנן לאבימי בריה דרבי אבהו: **בעי מיניה מרבי אבהו** [שאל נא מאביך רבי אבהו את השאלה הבאה]:

שליח דשליח, כלומר: השליח השני שנעשה בבית דין, **האם משוי** עוד **שליח** אחר, **או לא**?[5]

אמר להו אבימי לרבנן: **הא לא תיבעי לכו** [זו אין לכם לשאול], שיש לפשוט דין זה ממשנתנו: **מדקתני** במשנתנו:

הבעל, אך הוא נתן את הגט תחילה, וראה היטב מה שכתבו התוספות והראשונים בזה.

3. ראה בחידושי חת"ם סופר שעמד על לשון המשנה: "אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", כי מי יעלה על הדעת שיאמר כן אם לא היה כן, ראה שם מה שביאר.

4. בפשוטו היה נראה מלשון המשנה: "**עושה שליח בבית דין ומשלחו**", וכן מלשונות רש"י במשנה, שאין השליח שלוחו של בית דין אלא שליח השליח הוא, ולא נעשה בפני בית דין אלא כדי שיאמר בפניהם השליח הראשון "בפני נכתב ובפני נחתם".

אך כתב החת"ם סופר, שלשון המשנה ברי"ף ובירושלמי הוא: "**עושה בית דין שליח**", ומזה משמע שבית הדין הוא זה שעושה את השליח ברצונו של השליח הראשון, אבל מכל מקום שליח בית דין הוא, וכח בית דין מסייע בשליחות, [ואולם הב"ח בהגהותיו על הרי"ף, הגיה במשנה שברי"ף "עושה **ב**בית דין שליח"].

וראה עוד שם בחת"ם סופר, שכתב כן גם בשם הרשב"א [ראה דבריו המפורשים כן בהמשך הסוגיא בד"ה הא דאמר רבא, וכן הוא מפורש גם בלשון המאירי, וראה עוד לשון רש"י בד"ה "מסור מילך" שכתב בסוף הדיבור: "ואנו נמסרנו לו ויהיה שליח בית דין"], וגם הוכיח החת"ם סופר כן מסוגיית הגמרא לעיל ה ב, והביא שכן כתב ומוכיח בספר "מכתב מאליהו", [וכן משמע לכאורה מדברי הגמרא לקמן ל א: "כי משוו בית דין שליח, בפניו או שלא בפניו"]; ותמה על הריב"ש הביאו הבית יוסף ופסקו בשולחן ערוך, שהם סוברים, שהשליח הוא שלוחו של ראשון, ראה שם.

5. ב"פני יהושע" דקדק מלשון רש"י, שספק הגמרא הוא דוקא על שליח הבא מחוץ לארץ ולא על שליח שבארץ ישראל, וראה שם מה שביאר בזה; וראה עוד ב"תפארת יעקב", וראה עוד ב"חזון איש" שנסתפק, אם נידון הגמרא

"אין השליח האחרון צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", ולא שנינו: "השליח השני", **מכלל** דאף שליח שני **משוי שליח**.[6]

אלא כי תיבעי לכו, אך זאת יש לכם לשאול: **כי משוי** השליח השני **שליח** אחר, **בבית דין** בלבד הוא דמשוי שליח, **או אפילו שלא בבית דין** יכול הוא לעשות שליח אחר.[7]

אמרו ליה רבנן לאבימי: **הא** — שאלה זו שאתה אומר — **לא מיבעיא לן**, **מדקתני** במשנתנו: **אלא אומר שליח בית דין אני**, הרי משמע שצריך לעשותו בבית דין.[8]

רב נחמן בר יצחק מתני — לדין ודברים שבין רבנן לאבימי — **הכי** [כך היה שונה אותם]:

אמרו ליה רבנן לאבימי בריה דרבי אבהו: בעי מיניה מרבי אבהו: שליח דשליח שנתמנה בבית דין, **כי משוי שליח** אחר, **בבית דין** בלבד יכול למנות שליח שלישי, **או** אפילו **שלא בבית דין**.

אמר להו אבימי לרבנן: עד שאתם שואלים היכן עושה הוא אותו, **ותיבעי לכו אי משוי שליח בעלמא**, כלומר: האם יכול הוא כלל לעשות שליח אחר ואפילו בבית דין.

אמרו ליה רבנן לאבימי: **הא** — שאלה זו על עצם מינוי השליחות — **לא קמיבעיא לן**, **דהרי תנן** במשנתנו: **אין השליח "האחרון"** ולא שליח "שני", **מכלל דשליח משוי שליח**.

אלא כי קא מיבעיא לן: בבית דין הוא דמשוי ליה שליח, **או** אפילו **שלא בבית דין**.

אמר להו אבימי לרבנן: **הא** — אף שאלה זו נמי — **נמי לא תיבעי לכו**, **דהא קתני**: **"אלא אומר שליח בית דין אני"**.

אמר רבה:

שליח הגט **בארץ ישראל עושה כמה שלוחין**, כלומר עושה שליח שני ושני לשלישי וכן לעולם, ואינו צריך בית דין.[9]

אמר רב אשי:

הוא על חוץ לארץ בדוקא או אף על ארץ ישראל, ואם הספק הוא מדאורייתא או מדרבנן, ראה כאן בליקוטים החדשים.

6. פירש החת"ם סופר: הדקדוק הוא מדלא תנן "שני" דאז הוה דייקינן שני ולא שלישי, אבל "אחרון" אף על גב דשני נמי איקרי אחרון כדכתיב [בפרשת וישלח]: "לאה וילדיה אחרונים, ורחל ויוסף אחרונים", מכל מקום אי אפשר לדייק מזה אחרון ולא שלישי, ומדלא קתני "שני", שמע מינה אפילו שלוחים הרבה; וראה עוד ב"תוספות יום טוב".

7. והשליח השני יאמר כשיביא את הגט: "שליח דשליח בית דין אני", חת"ם סופר.

8. לכאורה היה נראה ביאור הדקדוק: שהרי במשנה לא נאמר "שני" אלא "אחרון", ומזה הרי משמע — כמבואר לעיל — שהמשנה עוסקת גם בשליח שלישי ורביעי, והיות ומבואר במשנה שהאחרון אומר את הנוסח "שליח בית דין אני", ולא אומר "שליח דשליח בית דין אני", הרי משמע שאף הוא נתמנה בבית דין; אלא שמלשון הגמרא לא משמע כל כך כפירוש זה.

9. כתב רש"י: "עושה כמה שלוחין, ראשון לשני ושני לשלישי וכן לעולם ואין צריך בית דין

אם מת השליח **הראשון בטלו כולן**, ומשום שכל השלוחים באים מכחו של ראשון, וכשמת זה בטלה שליחותו, ועמו כל הבאים אחריו.

אמר מר בר רב אשי: הא דאבא דקטנותא היא[10] [שמועה זו של אבי, מימי קטנותו הם], כי יש להשיב עליה:

שהרי **אילו מת בעל מידי משכא אית בהו** [אם מת הבעל, וכי יש ממשות בכל אלו השלוחים]!?

הרי בהכרח **דכולהו מכח מאן קאתו? מכח דבעל קאתו** [מכח מי הם באים, הרי שמכח הבעל הם באים]!

ולכן: אי **איתיה לבעל** [אם הבעל קיים] אפילו אם השליח הראשון אינו קיים, כי אז **איתנהו לכולהו**, אף כל השלוחים שבאו מכחו הרי הם קיימים.

וכשל**איתיה לבעל ליתנהו לכולהו** [אם מת הבעל בטלו כולן], אבל אם מת השליח הראשון לא בטלו כולן, שלא מכחו הם באים, אלא מכח הבעל.

מעשה **בההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו** [מעשה באדם שהיה רוצה לשלוח גט לאשתו על ידי אדם מסוים] מחוץ לארץ לארץ ישראל —

אמר לו ה**שליח: לא ידענא לה** לאשתך [איני מכירה] שאוכל לת לה את הגט.

אמר ליה הבעל לשליח: **זיל יהביה לאבא בר מניומי דאיהו ידע לה וליזיל וליתביה ניהלה**, [לך והבא את הגט לאבא בר מניומי שהוא מכיר אותה, וילך הוא ויתננה לה].

אתא השליח לארץ ישראל **ולא אשכח** [לא מצא] **לאבא בר מניומי, אשכחיה** [ומצא] **לרבי אבהו ורבי חנינא בר פפא ורבי יצחק נפחא, ויתיב רב ספרא גבייהו**, וסיפר להם דברים כהווייתן.

אמרו ליה רבי אבהו ורבי חנינא ורבי יצחק נפחא:

מסור מילך קמי דידן, דכי ייתי אבא בר מניומי ניתבינייה ליה, וליזיל וליתבינה לה, [אמור את דברי שליחותך בפנינו, ותן לנו הגט, ואמור "בפני נכתב ובפני נחתם", ואנו נמסרנו לאבא בר מניומי שיהיה שליח בית דין], וכאשר מבואר במשנתנו, ששליח הבא מחוץ לארץ עושה שליח בבית דין.

אמר להו [לשלשת החכמים שהיו סמוכים

הואיל ואין הראשון צריך לומר בפני נכתב, האחרון נמי אין צריך לומר שליח בית דין אני"; ונראה מדבריו שזה הוא עיקר חידושו של רבה, וכן כתב ה"חזון איש" [ראה ליקוטים חדשים] מדנפשיה, והוסיף: "ומלת **כמה** מתפרש להפלגת הענין שאינו קשור בתנאים ובדינים".

אבל הרשב"א כתב: "נראה דלרבותא נקט ארץ ישראל, דאין צריך לומר בחוץ לארץ, דכח בית דין יפה ועושין כמה שלוחין, אבל בארץ ישראל דמנפשייהו קא משוו ושלא בבית דין אימר אין עושה שליח אלא הראשון לבדו דמכח הבעל קא אתי, אבל השליח השני דמכח השליח קאתי, לא".

10. ראה בחידושי חת"ם סופר ביאור בדרך הלצה בלשון זה שאמר מר בר רב אשי.

ונקראו "רבי"] **רב ספרא** [שלא היה סמוך ונקרא "רב"]:

והא שליח הזה שנשלח רק כדי למסור את הגט לאבא בר מניומי, ולא נעשה שליח לגרשה — **שליח שלא ניתן לגירושין הוא**, ושליח כעין זה אינו יכול למסור את הגט לאחר!?[11]

איכסופו [נכלמו] שלשת החכמים מטענתו של רב ספרא.

אמר על כך **רבא**: **קפחינהו רב ספרא לתלתא רבנן סמוכו** [קטע רב ספרא שלא היה סמוך את רגליהם של שלשה חכמים סמוכים] כי תשובתו תשובה ניצחת היא.

אמר על כך **רב אשי**: וכי **במאי קפחינהו**!? והרי אין תשובתו של רב ספרא תשובה.

שהרי **מי קאמר ליה**, וכי אמר לו הבעל לשליח: **אבא בר מניומי** יתן את הגט **ולא את**!? והיות שנעשה שליח לגרשה יכול הוא לעשות שליח בבית דין, כמבואר במשנתנו.

איכא דאמרי כך היה מעשה:

אמר רבא: **קפחינהו רב ספרא לתלתא רבנן סמוכו בטעותא**, [בטעות ניצחם רב ספרא], שהרי אף הוא שלוחו של הבעל לגירושין!

אמר רב אשי: וכי **מאי טעותא** יש כאן!? הרי:

מאי קאמר ליה, כלומר: ודאי כוונת המשלח היתה: **אבא בר מניומי ולא את**! ואם כן שליח שלא ניתן לגירושין הוא, ואינו יכול למסור את הגט לאחר.

מעשה **בההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו** [מעשה באדם ששלח גט לאשתו] מחוץ לארץ לארץ ישראל —

אמר ליה המשלח **לשליח**: **לא תיתביה ניהלה עד תלתין יומין** [אל תתן לאשתי את הגט עד שלשים יום].

אתנים בגו תלתין יומין [קרה לשליח אונס בתוך שלשים יום] שאמור היה למונעו מלעשות את השליחות לכשיעברו שלשים יום.

אתא השליח **לקמיה דרבא**!

אמר רבא: והרי **חלה טעמא מאי** אמרו במשנתנו שהוא יכול לעשות שליח בבית דין, הרי זה **משום דאנוס** הוא, ואם כן **האי נמי אנוס הוא**, ויכול הוא לעשות שליח אחר בבית דין.

---

11. נתבאר על פי רש"י, וכן כתבו עוד ראשונים; וב"פני יהושע" תמה בזה, מה טעם וסברא יש בזה שלא יוכל שליח זה לעשות שליח אחר ככל שליח שעושה שליח!?

ועוד תמה: הרי כבר מינהו הבעל לאבא בר מניומי כשליח, כאשר אמר לו ליתנו לאבא בר מניומי, ואם כן נמצא, שהשליח הזה אינו עושה אלא מעשה קוף בעלמא למוסרו לאבא בר מניומי, ולמה לא יוכל למוסרו לאחר שיתננו הוא לאבא בר מניומי!?

וקושייתו הראשונה של ה"פני יהושע" כבר הקשה רבינו קרשק"ש כאן: "תימא, מאי קאמר, אטו אינו שליח שיתן הגט ביד אבא בר מניומי, וממה שהוא שליח אמאי לא יעשה שליח, כי היכי דעביד שליח בהולכת הגט"!?

ורבינו קרשק"ש הביא מכח קושיא זו פירוש

ולכן **אמר ליה** רבא למשלח: **מסור מילך קמי דידן דלבתר תלתין יומין משוינן שליח ויהיב ליה ניהלה** [אמור את דברי שליחותך בפנינו, ותן לנו הגט ואמור "בפני נכתב ובפני נחתם", ואנו נעשה שליח אחר, ויהיה שליח בית דין].

אמרו ליה רבנן לרבא: והא שליח שלא ניתן היום לגירושין הוא!? שהרי לא עברו עדיין שלשים יום שקבע הבעל למתן הגט.[12]

אמר להו רבא לרבנן: **כיון דלבתר תלתין יומין מצי מגרש**, היות ולאחר שלשים יום הרי יכול שליח זה לגרש, לפיכך אף קודם שלשים יום **כשליח שניתן לגירושין הוא**.

עוד הקשו עליו החכמים מצד אחר:

וליחוש שמא פיים, כלומר: שמא נתפייס הבעל עם אשתו בתוך שלשים יום אלו שמתעכב הגט ביד השליח, ובעל, ונמצא שהגט "גט ישן" הוא, ואינו כשר לגרש בו!?[13]

מי לא תנן, וכי לא שנינו במשנה לקמן עו ב:

הנותן גט לאשה, ואמר לה: הרי זה גיטך על מנת שיחולו הגירושין **מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, ומת בתוך שנים עשר חודש, הרי זה גט**, שהרי אמר "מעכשיו" כשהיה עדיין חי ויכול לגרש, והוא הרי לא בא, ונתקיים תנאו שהתנה "אם לא באתי".

אחר בדברי הגמרא, דהכי מקשה: כיון שלא נעשה שליח לגירושין, אלא שליח למוסרו לאבא בר מניומי אם כן אינו שליח שהאמינוהו חכמים לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", והרי הוא כאדם אחר ואינו נאמן; וכיוון לפירוש זה ב"פני יהושע", ותמה על הראשונים שלא פירשו כן.

ויש מי שהעיר בישוב קושייתו השניה של ה"פני יהושע" [**וראה ב"תפארת יעקב"** ד"ה ומ"מ אפשר], שודאי אם היה השליח הזה קוף בעלמא להביא את הגט לאבא בר מניומי, בזה פשיטא שלא היה יכול לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", שאין להאמין לקוף אלא לשליח, [ומה עלה על דעתם של החכמים להכשירו לומר בפני נכתב]; ובהכרח צריך היה להיעשות שליח למנות את אבא בר מניומי, ובזה סבירא להו להראשונים, שאין הפרש בין אם הוא שליח למסור את הגט לאשה, או שהוא שליח לעשות שליח אחר שיביא הוא את הגט, ובין כך ובין כך הוא נאמן; ובזה יתבאר מי הכריחו לרש"י לפרש את סוגייתנו במביא מחוץ לארץ לארץ ישראל

וראה עוד בענין שליח שלא ניתן לגירושין: בכתב וחותם לרעק"א, בחת"ם סופר, ב"תפארת יעקב" באריכות, ב"חזון איש" [ליקוטים חדשים כאן] באריכות וב"אילת השחר".

12. ראה ביאור בקושיית הגמרא ב"כתב וחותם" לרעק"א.

13. א. כל גט שנתייחד הבעל עם אשתו בין כתיבה לנתינה פסלוהו רבנן, משום שמא יאמרו "גיטה קודם לבנה", כמבואר לקמן עט ב, והוא הנקרא "גט ישן".

ב. ביאר רש"י: שאין זה דומה לכל מי ששולח גט ביד אחר, ונשתהה הגט ביד השליח שאין אנו חוששים שמא פייס, כי באופן זה אין עוקר הבעל את עצמו לבוא אל האשה, כי סבור הוא שכבר קידמו השליח ונתן את הגט, אבל כאן שהתנה עם השליח שלא יתננו אלא לאחר שלשים יום, הרי יש לחוש שנתפייס.

וחוינן בה [בגמרא שם קודם המשנה]: **וניחוש שמא פיים** בתוך זמן זה, ולאחר זמן יבוא הבעל ויערער לומר "פייסתי" ויפסול את הגט!?[14]

ואמר רבה בר רב הונא: הכי אמר אבא מרי [רב הונא] **משמיה דרב: באומר** הבעל **נאמנת עלי לומר שלא באתי**, ושוב לא יוכל לערער ולפסול את הגט; וכל שכן שאנחנו מעצמנו לא נערער.

הרי למדנו שאם לא אמר כן חוששים שמא פייס, ואם כן האיך ניתן את הגט הזה, והרי אפשר פייס הבעל בתוך שלשים יום!?

איכסיף רבא מתמיהתם של רבנן שהשיבוהו תשובה ניצחת.

לסוף איגלאי מילתא דגט של **ארוסה הואי** אותו גט שנמסר לשליח למוסרו לאחר שלשים יום.

אמר רבא: אם אמרו בנשואה — שהיא חביבה עליו — שחוששין שמא פייס —

יאמרו כן גם **בארוסה**, שאינה חביבה עליו עד שיהא מחזר לפייסה!?

אמר רבא: הא ודאי קא מיבעיא לן [בזה ודאי יש להסתפק]:[15]

ל-א **כי משתו בית דין שליח** במקום שליח שבא ממדינת הים:

האם ממנים את השליח דוקא **בפניו** של השליח הראשון, **או** שמא אפילו **שלא בפניו**?

הדר פשטה רבא:

בית דין ממנין שליח **בין בפניו בין שלא בפניו**.

וכן **שלחו מתם** [מארץ ישראל]: **בין בפניו בין שלא בפניו**.

מעשה **בהחוא** גברא **דנתן** גט לאשתו, **ואמר: אי לא אתינא עד תלתין יומין, ליהוי גיטא!** כלומר, התנה את הגירושין, שלא יחולו אלא אם כן לא יחזור לעיר זו תוך שלשים יום, ואם יחזור יתבטלו הגירושין.

והלך משם, **ואתא** בחזרה לקראת סוף הזמן האמור. והגיע עד העיר, אלא שלא היה יכול להכנס לתוכה, משום **דפפקיה מברא** [מעבר המים הפסיקו, שהיתה המעבורת מעברו השני של הנהר ולא היה יכול לעבור].

אמר להו ממקומו שמעבר לנהר, לאנשי העיר:

חזו דאתאי, חזו דאתאי [ראו שבאתי, ראו שבאתי]!

ונתכוין לומר: הרי נתבטל התנאי שהתניתי כי הרי באתי, ואין הגט גט.

אמר שמואל: לא נתקיים תנאו, ושפיר חלו

---

14. נתבאר על פי רש"י לקמן עו ב.

15. כתב ב"תפארת יעקב" לבאר, שדברי רבא הם בהקשר למעשה האחרון, וכך קאמר רבא: הן אמת שאין לפקפק במה שפסקתי בגט זה, משום "שמא פייס", שהרי איגלאי מילתא דארוסה היא, מכל מקום שמא לא עשיתי טוב מטעם אחר, כי אפשר שאין בית הדין יכול למנות שליח אלא בפניו, וכאן הרי לא היה זה בפניו של השליח, שהלך מכאן משנתברר לו

הגירושין, ולא נתבטלו. כי היות ולא נכנס לתוך העיר, **לא שמיה מתיא** [אין זו קרויה ביאה לעיר], כלומר: אף שבאונס לא בא, הרי סוף סוף לא בא.

והטעם הוא, או משום ש"אין אונס בגיטין", כלומר: אין טענת אונס מועילה בתנאי גיטין כלל,(1) ואפילו נתקיים תנאי הגירושין באונס הרי חלו הגירושין; ואפילו לדעת הסובר: "יש אונס בגיטין" היות ואונס זה אונס שכיח הוא, היה לו להתנות כן מראש.

מעשה **בהוא** גברא **דאמר להו** בשעת מסירת הגט:

אי לא פייסנא לה עד תלתין יומין [אם לא אפייסנה לאשתי עד שלשים יום] **ליהוי גיטא** מעכשיו.

אזל פייסה בדברים והרבה עליה רעים שתתרצה לו, **ולא איפייסא**.

אמר רב יוסף: חלים הגירושים, שהרי **מי יהיב לה תרקבא דדינרי** [וכי נתן לה שלשה קבים דינרים] **ובכל זאת לא איפייסא!**?(2) והרי לא נתן לה, ואין זה חשוב שפייסה, כי אף זה בכלל תנאו שיפייסנה אפילו בדבר גדול עד שתתפייס לו, ונמצא שנתקיים התנאי שאם לא יפייסנה יחולו הגירושין.

איכא דאמרי כך **אמר רב יוסף: מידי תרקבא דדינרי בעי למיתב לה!? הא פייסה ולא איפייסה** [וכי צריך הוא לתת לה תרקבא דדינרי!? הרי פייסה במה שצריך, אלא שהיא לא נתפייסה].

כלומר: היות ואנוס הוא מלקיים את תנאו, שהרי אין לו כל כך הרבה כסף, אי אפשר שיחולו הגירושין על ידי תנאי שנתקיים באונס.(3)

ומבארת הגמרא:

הא — לישנא בתרא — **כמאן דאמר "יש אונס בגיטין"**.

הא — לישנא קמא — **כמאן דאמר "אין אונס בגיטין"**.(4)

שיהא אנוס; וכתב שם שבזה מתיישבת קושיית הרא"ש על רש"י.

1. מעיקר הדין יכול הוא לטעון טענת אונס, אלא שתיקנו חכמים שלא יוכל לטעון טענה זו משום תקנת הצנועות והפרוצות, וכמבואר בגמרא בכתובות ג א.

2. א. ביארו התוספות שמשום עצם הדבר שלא התפייסה, אין זה חשוב קיום התנאי, שאין הגירושין תלויים במה שהיא מתפייסת, אלא במה שהוא מפייסה.

ב. לשון הגמרא "מי יהיב לה תרקבא דדינרי **ולא איפייסה**", צריך ביאור: שהרי עיקר טענת רב יוסף היא, שהוא לא פייס בתרקבא דדינרי אף שפיוס כזה גם הוא בכלל תנאו, והיה לו לומר "מי יהיב לה תרקבא דדינרי לפייסה".

3. ברש"י בכתובות ג א מבואר מבואר בטעם הדין ש"יש אונס בגיטין" שהוא משום "שמצינו טענת אונס מן התורה, שנאמר [גבי נערה המאורסה שנאנסה] ולנערה לא תעשה דבר", ולפי טעם זה לשון הגמרא **מידי תרקבא דדינרי בעי למיתב לה** אינו מדוייק כל כך, שהרי אין הפירוש שהוא **אינו צריך** ליתן לה תרקבא דדינרי, שהרי בזה לא נחלקו לישנא קמא ובתרא, אלא שמשום "ולנערה לא תעשה דבר" אין חלין עליו הגירושין באונס.

4. שתי השיטות בדין "אונס בגיטין" הם שני

אגב המשנה שנשנתה לעיל כח א: "המביא גט והניחו זקן או חולה, נותן לה בחזקת שהוא קיים", נשנו כאן שתי המשניות הבאות.

מתניתין:

המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני, על מנת **להיות מפריש עליהן מחלקן**,(5) כלומר: אם התנה עמהם שיפרע את חובו מן התרומה או מעשר ראשון או מעשר עני שהוא עתיד להפריש, שבמקום ליתנם להם, יקחם לעצמו בפרעון חובו.(6)

הרי זה **מפריש עליהן** ונוטלם לעצמו, **בחזקת שהן** [הלווים] **קיימין**, **ואינו חושש שמא מת הכהן או הלוי**, **או** שמא **העשיר העני**, ונמצא שהוא גוזל את השבט או את העניים, וגם אינו מקיים מצות נתינה.(7)

ואם **מתו** הלווים, הרי המלוה **צריך ליטול רשות מן היורשים** להמשיך לעשות כן, כי אין חוב אביהם מוטל עליהם לפרוע, ולכן יטול מהם רשות אם רוצים שיתקבל חובו של אביהם על ידי המתנות, ואם יתנו לו רשות יעכבם לעצמו.

ואם הלוון בפני בית דין ומתו הלווים, **אינו צריך ליטול רשות מן היורשין**, ומשום שיש

לשונות אליבא דרבא בכתובות ב ב וג א; ולכאורה צריך ביאור מה טעם יש לתלות שתי לשונות אליבא דרב יוסף בשתי לשונות אליבא דרבא.

והביאור הוא, שכוונת הגמרא היא לומר שאכן שתי הלשונות נחלקו בדין "אונס בגיטין", כי היה מקום לפרש, שלשתי הלשונות "אין אונס בגיטין", וטעם לישנא בתרא הוא משום שתנאי הפיוס אינו כולל אלא פיוס בדברים וריבוי רעים, לזה ביארה הגמרא שטעם הלישנא בתרא הוא משום שיש אונס בגיטין, ושתי שיטות הם בדין אונס בגיטין.

5. כתב המאירי: "ומה שאמר **מחלקם** ולא אמר **כל חלקם**, רצה לומר שמפריש לשמן בכדי ההלואה שהלוה להם, ומעכבם לעצמו למכור התרומות לכהנים, ולאכול המעשרות שמותרים לזרים".

6. כתב רש"י: "**להיות מפריש עליהן בחלקן**: המלוה הזה כשיפריש תרומותיו, [היות ואסורות הן לזר] ימכור התרומה ויעכב הדמים לעצמו בפרעון החוב זה בשביל הכהן, וכן המעשר ראשון [עצמו יעכב לו] בשביל לוי, ומעשר עני [עצמו יעכב לו] בשביל עני; והמעשרות יעכב ויאכל, אלא שמפריש מעשר מן המעשר לכהן, שהן [מעשר ראשון ומעשר עני] מותרין לזרים, מכיון שאין כאן גזל מתנות, שכבר נתן דמיהם לכהן זה, ובשעת ההלואה פסק להן דמים".

7. כתב ב"אילת השחר", בטעם הדין שאינו חושש למיתת הלווים, שהוא משום שמעמידים אותם על חזקתם הראשונה שהיו חיים [וכדלעיל במשנה כח א; וראה בחידושי חתם סופר שנתקשה, מאי קא משמע לן משנתנו, אחר שכבר למדנו כן מן המשנה דלעיל], אבל מה שאינו חושש שמא העשיר העני אין זה מדין חזקה דמעיקרא, ובודאי לא שייך "חזקת עני" כיון שאין שום דין בעצם הגברא, וצריך לומר שאין חוששים לזה משום דלא שכיח שיתעשר העני, [וצריך עיון קצת בגמרא בעמוד ב, שלא הוכיחו מן המשנה שאין זה שכיח שעני יתעשר, ראה שם], וראה חידושי חת"ס סופר ד"ה שמא העשיר העני.

כח ביד בית דין להטיל חוב זה על כל השבט ועל כל העניים, שהרי תקנת כולם היא, שיימצא להם מעות להלואה.[8]

גמרא:

תמהה הגמרא על המבואר במשנה שיכול הוא להתנות ליטול את מתנותיו בפרעון חובו, **ומשמע: אף על גב דלא אתו לידיה** [אף על פי שעדיין לא הגיעו המתנות לידי הלווים] והחזירום למלוה —

ואיך אפשר שבלי נתינה כלל יטלם המפריש לעצמו!? והרי עדיין אין המתנות של הלווין אלא של כל השבט ושל כל העניים, והאיך יכולים הם ליתנם למלוה שלהם!? ועוד: האיך יצא המלוה ידי נתינה, כל עוד שלא נתן את מתנותיו!?

אמר רב: בלווים שהיו **מכרי כהונה ולויה** של המלוה עוסקת משנתנו.[9]

כלומר: היו הלווים מכריו של המלוה, ואין רגיל המלוה ליתן את מתנותיו אלא להם; והיות ודבר ברור הוא שהמלוה יתן להם את מתנותיו, כבר הסיחו השאר את דעתם מן המתנות, וכאילו באו המתנות לידיהם של אלו.[10]

---

8. נתבאר על פי דברי רש"י במשנה, וראה מה שכתב עוד רש"י בגמרא בד"ה אותו השבט, ובמה שיתבאר בהערה שם.

9. ה"משנה למלך" [מעשר ז ו] נסתפק אם תירוצו של רב הוא גם על "המלוה את העני", או שמא אין שייך "מכר עני", ומשום שרק בתרומה ומעשר שביד הבעלים ליתנם לכל מי שירצה, ואין הכהן או הלוי יכול ליטול בעל כרחו, בזה הוא דשייך לומר ששאר כהנים ולוים הסיחו דעתם, אבל מעשר עני הרי באים עניים ונוטלים בעל כרחו של המפריש, ואם כן אין הם מסיחים דעתם מזה [וכך מבואר בפשוטו בירושלמי שהביא שם]; ולפי צד זה כתב ה"משנה למלך", כי מה שאמר רב "במכרי כהונה ולויה" אינו בא לפרש פירוש אחר משמואל או עולא, כי בהכרח צריך לפרש כדבריהם גבי עני, ולא בא רב אלא להוסיף, דמשכחת לה גם במכרי כהונה ולויה, [וצריך עיון מלשון הגמרא: "כשמואל **לא קאמרי**" "כעולא **לא קאמרי**"].

ואולם הוכיח מלשון הרמב"ם [שם], שדין זה שייך גם גבי מעשר עני, ופירשה במעשר עני המתחלק בתוך הבית, דבזה יש טובת הנאה לבעלים, ונותן הוא אותם לכל מי שירצה, כמבואר ברמב"ם [מתנות עניים ו י].

10. א. ביאר ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לגיטין סימן כא אות ב בד"ה והנה מה, שגדר זכיית מכרי הכהונה והלויה, הוא משום שבאמת המתנות הם ממון השבט כולו, ואילו היה כהן אחד בעולם, היה הוא זוכה בתרומה משום שהוא "השבט", והיות והסיחו כולם את דעתם מן התרומה, הרי זה כאילו הוא לבדו היה השבט, ולכן זכה בו; וראה עוד שם. וכפירוש הזה פירש הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בשיעוריו לבבא בתרא קכג ב, וראה עוד שם.

ב. שיטת התוספות בבבא בתרא קכג ב, בביאור "מכרי כהונה" הוא באופן אחר, ומשום "שזהו מתנה מועטת [ליתן לכהן זה את התרומה שבלאו הכי צריך ליתנה לכהן], ואסור לחזור בו, ואפילו בדברים בעלמא"; ושיטת ה"קצות החושן" בסימן רעח היא, שעל ידי זה נעשה "מוחזק" בלבד [ונפקא מינה לירושת בכור שאינו נקרא "ראוי"], ואולם האחרונים הוכיחו מסוגייתנו שהוא נעשה של הכהן והלוי; ובגדר

ושמואל אמר: משנתנו עוסקת **במזכה** המלוה **להם** [ללויים] את המתנות **על ידי אחרים** אחר שהפרישם; ואחרכך נוטלם המלוה לעצמו.[11]

עולא אמר: הא מני — משנתנו — **רבי יוסי היא, דאמר** בכמה מקומות: **עשו** חכמים **את שאינו זוכה כזוכה.**

כלומר: מפני התקנה, זיכו חכמים אף את מי שאינו ראוי להיות זוכה. ואף כאן משום תקנה שימצאו מי שילוה אותם, תיקנו שיהיו הכהן הלוי והעני זוכים במתנות; ולכן יכול המלוה ליטלם בפרעון חובו.[12]

ומפרשת הגמרא: **כולהו** [שמואל ועולא]

הדבר הביא ב"קובץ שעורים" בבא בתרא אות שעד, מדברי התוספות כתובות קב א, שיש דברים שאין צריכים קנין כיון דגמר ומקני, והביאו ראיה מ"מתנה מועטת", וראה שם שביאר, למה יכול לחזור בו; וראה עוד בזה ב"קהלות יעקב" גיטין סימן כא אות א, וראה גם בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לבבא בתרא קכג ב, וראה עוד בכל ענין מכרי כהונה ב"אילת השחר" כאן.

ג. לכאורה צריך ביאור לפי שיטת התוספות, למה לי שיהיו "מכרי כהונה ולויה", והרי תיפוק ליה שהבטיח עכשיו לתת להם את תרומותיו ומעשרותיו, והוה מתנה מועטת שאסור לחזור בו!? וראה מה שביאר בזה החת"ם סופר.

11. א. ראה "קהלות יעקב" [הנדמ"ח לגיטין סימן כא אות ב], שביאר, למה צריך לזכות על ידי אחר, והרי התרומה אינה שלו, ואף הוא כאחר דמי לגבי התרומה, ראה שם.

ב. ברשב"א במשנה, מבואר, שדין משנתנו אף לרב ושמואל הוא משום תקנת חכמים, ראה שם; וראה עוד בעמוד ב בד"ה הא דתניא, שכל דין משנתנו אינו אלא במלוה מעות את הכהן ואת הלוי, אבל כהן שאמר לישראל "הפרש עלי והן שלך במתנה", אינו יכול לעשות כן, ראה שם שהאריך; ואולם יתכן, שזה תלוי במחלוקת הרמב"ן עם התוספות המבוארת ברשב"א שם, ולשיטת התוספות יתכן, שאין דין משנתנו משום תקנה אלא לרבי יוסי, אבל לרב ושמואל הוא מעיקר הדין, ואפילו בכהן שאומר לישראל "הפרש עלי והן שלך במתנה", ראה שם היטב, וראה באות ג.

ג. הרשב"א — לשיטתו שהוא סובר שלכל השיטות דין משנתנו אינו אלא משום תקנה — כתב [בד"ה אמר רב] על דברי שמואל שאמר "במזכה להן על ידי אחר", שזה אינו מועיל אלא משום תקנה, שהרי מן הדין היות וזיכה לכהן או ללוי על ידי אחר "תו לא מצי מיהדר ומישקל מיניה, ואידך [אפשר, שהכוונה למזכה] נמי לא מצי מהדר ליה"; אבל המאירי כתב: "ושמואל פירשה בשזיכה להם על ידי אחר, **והלה זוכה בשבילם ומחזירם לזה, שאף החזרה זכות הוא לכהן** [כלומר: והרי הוא בכלל זכין לאדם שלא בפניו"], כדי שיהיו דלתות הלואה פתוחות לפניו בשעת הצורך".

וראה ב"קצות החושן" סימן רמג סק"ח, שאין אומרים אלא "זכין **לאדם** שלא בפניו" ואין אומרים "זכין **מאדם** שלא בפניו" [כפי הבנת האחרונים בכוונתו], והביא כן מדברי הרשב"א, ושלא כ"תרומת הדשן"; ואפשר, שזה הוא יסוד מחלוקתם של הרשב"א והמאירי.

ומדברי שניהם נלמד, שאף על פי שכך התנו ביניהם שיהיה פרעון החוב מתרומה ומעשרות אלו, ומדבר אחר אין חייב הלוה לפרוע, בכל זאת אינו יכול המלוה ליטול אותם, אם לא משום תקנה או "זכין לאדם שלא בפניו", וצריך תלמוד.

12. א. ברש"י פירש, שהקושיא היתה גם איך מקיימים מצות נתינה, ולפי זה עשו כאן חכמים

כרב לא אמרי לפרש את משנתנו, כי "**במכרי** כהונה ולויה" **לא קתני** במשנתנו, ומשמע שיכול להיות מפריש אף שאין הלווים מכריו.

וכולהו [רב ועולא] **כשמואל לא קאמרי** לפרש את משנתנו, כי "**במזכה** להן על ידי אחר" **לא קתני** במשנתנו.

כולהו [רב ושמואל] **כעולא נמי לא אמרי, כי ביחידאה לא מוקמינן** [אין לפרש את המשנה כדעת יחיד].

תנו רבנן:

א. הנותן מעות לסוחר על מנת שימכור לו את תבואתו לכשתצמח, אסור לפסוק עמו שיתן לו את התבואה כפי מחירה עכשיו משום איסור ריבית, כי שמא יהיה מחיר התבואה בזמן האספקה יקר יותר מאשר מחירה בזמן הפסיקה, ונמצא הנותן מרויח את ההפרש בשכר המעות שהקדים לסוחר, ויש בזה איסור ריבית מדרבנן.

ב. אם "יצא השער" מותר לפסוק כפי השער של היום, ואף מותר לו לפסוק שאם יהא השער בזמן האספקה זול יותר מאשר השער של עכשיו שיקבל כשער הזול.

תקנה לבטל מצות נתינה, וראה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן כב, שכתב לפרש את טעם הרמב"ם שלא פסק כאן "עשו את שאינו זוכה כזוכה", שהוא משום שעל ידי זה מתבטלת מצות נתינה, ראה שם.

ב. כתב רש"י: **עשו את שאינו זוכה כזוכה:** במקומות הרבה מפני תקנה עשו כן לרבי יוסי:

בהניזקין: א. "עני המנקף בראש הזית" [ונפלו זיתים תחת האילן, ולא זכה בהם עדיין העני, הנוטלו ממנו הרי הוא גזל גמור, ומוציאין אותו ממנו בדיינין]; ב. ומצודות חיות ועופות [שאין להם תוך שיזכה בהם פורש המצודה מדין חצר, ומכל מקום הנוטל את החיות מן פורש המצודה, הרי זה גזל גמור ומוציאין אותו בדיינין]; ג. ומציאת חרש שוטה וקטן [שאין להם זכיה, ומכל מקום הנוטל מהם את מציאתם, הרי זה גזל גמור, ומוציאין אותו ממנו בדיינין].

ובבכורות: "כל שחליפיו ביד כהן פטור מן המתנות", [כגון, רחל שלא ביכרה וילדה שני זכרים כאחד, ואין ידוע איזה מהן הבכור, נוטל הכהן את אחד מהם, והשני לישראל, ומכל מקום אין הישראל חייב ליתן מתנות זרוע לחיים וקיבה משלו, ואף כי ממה נפשך של כהן הם, כי אם בכור הוא הרי של כהן הוא, ואם אינו בכור הרי חייב בזרוע לחיים וקיבה, אבל אינו חייב במתנות לדעת רבי יוסי, כי עשו את הכהן שלא זכה בבהמה זו כאילו זכה בה ונתנה לישראל, והרי היא פטורה מן המתנות].

ובגמרא דשנים אוחזין: השוכר את הפועל [למחצה לשליש ולרביע] ילקט בנו [את הלקט הנושר בשדה] אחריו, [ואף על פי שלקט בנו לאביו, ואביו כבעל הבית הוא, ואינו יכול ליטול לקט בשדה זה, ואפילו אם הוא עני], דאף על פי שאין זכיה לקטן [בכל מקום, כאן] עשאוהו כזוכה; ובכולן י"ל מפני תקנה עשו [כן חכמים]".

ג. לכאורה צריך ביאור מה ענין אותם התקנות שהתקין רבי יוסי בכל מקומות אלו שיהיה כזוכה, למשנתנו!? ובפרט לפי מה שכתב הרשב"א, שלכולי עלמא יש כאן טעם לתקנה, אם כן מהיכי תיתי שדוקא לרבי יוסי יאמרו שיהיה כזוכה ולא לחכמים!?

ויש מי שביאר, שחידושו של רבי יוסי הוא, שיכולים בית דין מדין "הפקר בית דין הפקר" להכניס ממון לרשותו של אחר, ולא רק להפקיר את ממונו, [וכבר דנו בזה האחרונים]; ולפי זה

ב. המלוה את חבירו והגיע שנת השמיטה, הרי החוב נשמט בסופה של שנת השמיטה, והוא הנקרא "שמיטת כספים".

המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין, וכמבואר במשנתנו.

ופוסק עמהן כשער הזול, יתבאר בהמשך הגמרא —

ואין בו משום רבית, ואף שהקדים זה את מעותיו ולא יצא השער.

ואין שביעית משמטתו, כדמפרש הגמרא טעמא ואזיל.

ואם בא לחזור בו המלוה **אינו חוזר**, ומפרש לה ואזיל.

נתייאשו הבעלים מן החוב, שוב **אין מפריש עליהם**, כלומר: אם הלוה מעות את הכהן על מנת שיטול את תרומותיו שבשנה זו, וראה המלוה שנשתדפו שדותיו ונתייאש מלקבל חובו, ושוב נתקנו שדותיו, אינו יכול ליטול את התרומה והמעשר בחובו, **לפי שאין מפרישין** תרומה ומעשר לעצמו **על** החוב **האבוד**.[13]

אמר מר בברייתא: **פוסק עמהן כשער הזול**:

קא סלקא דעתין שהברייתא באה לחדש, שמותר למלוה לפסוק עם הלווים שיקבל את התרומה בשער של עכשיו ואפילו אם יתייקר השער, ומאידך אם יוזל מחיר התרומה יקבל הוא את התרומה כשער הזול, ולפיכך תמהינן:

והרי **פשיטא** היא, כי בכל מקום שהותרה הפסיקה, מותר לו לפסוק כשער של עכשיו ואם יוזל המחיר יקבלנו כשער הזול, והיות ואין כאן בעצם הפסיקה על התרומה משום ריבית, יכול הוא לפסוק עמו גם על שער הזול!?

ומשנינן: אין הברייתא באה להתיר לפסוק עמו כשער הזול, אלא **הא קא משמע לן: אף על פי שלא פסק** עם הלווים על שער הזול, **כמי שפסק** כן במפורש **דמי**.

שנינו בברייתא: **ואין בו משום רבית**:

ומפרשינן: **מאי טעמא**, והרי יש כאן הקדמת מעות שהיא אסורה משום ריבית דרבנן!?

כיון דכי ליתי ליה למלוה תרומה משדהו — וכגון שנשתדפו שדותיו — **לא יהיב ליה** הלוה [אין פורע לו הלווה] מעות אחרים בפרעון חובו, לפיכך **כי אתי ליה** למלוה **נמי** פירות בשדהו, **אין בו משום רבית**, ומשום

ניחא, שודאי לכולי עלמא יש מקום לתקן שיהיה הכהן והלוי כזוכה, אלא שלדעת חכמים אי אפשר לעשותו כזוכה מדין "הפקר בית דין הפקר", אבל לרבי יוסי שיכולים בית דין לעשות כן, אם כן ודאי עשו כן.

13. א. נתבאר על פי "חזון יחזקאל" על התוספתא גיטין ג ב, והביא דוגמא לזה מתחילת ההלכה שם: "המלוה מעות את העני והעשיר, אין מפרישין, שאין מפרישין על האבוד", והיינו נמי על חוב אבוד.

וראה ב"פני יהושע" כאן וב"קצות החושן" [סימן קסג א ד"ה וכן נראה], שדנו על פי סוגייתנו, בדין "יאוש" אם מועיל הוא בחוב, ראה שם.

ב. אולם מלשון המאירי נראה, שהיאוש אינו

שקרוב הוא להפסד באופן שישתדפו שדותיו, ובאופן זה לא נאסר משום ריבית.

שנינו בברייתא: **ואין שביעית משמטתו:**

ומפרשת הגמרא את הטעם, משום **דלא קרינא ביה** "**לא יגוש**", שהרי אינו יכול לתובעו כלום, אלא נוטל תרומותיו בלבד.

שנינו בברייתא: **ואם בא לחזור אינו חוזר:**

אמר רב פפא:

לא שנו — שאין יכול לחזור — **אלא בעל הבית בכהן**, כלומר: אין יכול המלוה לחזור בו ולומר איני רוצה ליטול תרומה בפרעון חובי, אלא שלם לי את חובי.

אבל כהן בבעל הבית, אם רצה לחזור, כלומר: אם אמר הכהן לבעל הבית איני רוצה שתטול תרומה בפרעון חובך, אלא טול מעותיך, הרי זה **חוזר**.

דהרי תנן:

נתן לו הקונה למוכר **מעות, ולא משך הימנו** עדיין את **הפירות**, הרי זה **יכול לחזור בו**, כי "מעות אינן קונות"; ואף הכהן הזה יכול לחזור, מפני שאף כי נתן המלוה מעות בשביל התרומה, הרי עדיין לא משך אותה המלוה.[14]

שנינו בברייתא: **נתייאשו הבעלים, אין מפריש עליהן לפי שאין מפרישין על האבוד:**

תמהה הגמרא: **פשיטא!?**

ומשנינן: **לא צריכא דאקון** שכבר עלתה התבואה בקנה, ואז יבשו ונתייאש, וחידוש יש בדבר: כי **מהו דתימא אקנתא מילתא היא**, דמשעלו בקנה אפילו אם מתייבשים חוזרים הם ומיתקנים, ודבר לא שכיח הוא שיתקלקלו לגמרי, ואם כן אין זה יאוש טוב.

מן החוב אלא מן התרומה, שכתב: "נתייאשו הבעלים כגון שנשתדפו שדותיו, ושמעו לו שאמר "וי לחסרוניה" שנמצא שאיבד מעותיו, אין מפרישין עליהם אם יצאו לאחר כך, **וקנאוהו כהנים ביאושו**, ואפילו עלו בקנה בשעת השדפון שאין אדם מתיאש מהם כל כך, [כמבואר בהמשך הגמרא, שבאופן זה אנו עוסקים], **הואיל ונתיאש מכל מקום, קנו כהנים**".

14. א. פירש רש"י: "**בעל הבית**: אם בא לחזור בכהן אין יכול לחזור, שהרי כספו [של בעל הבית] בידו [של כהן], וזה [בעל הבית] לא היה לו למשוך ממנו כלום דלימא ליה [בעל הבית לכהן] לא משכתי; **אבל כהן חוזר בו**: דכיון דעשאוהו [לכהן כזוכה], יכול לטעון לא משכת ממני פירות"; ובחידושי רבינו קרשק"ש כתב, שפירושו אינו מחוור, וכן כתב החת"ם סופר על רש"י שדבריו צריכים ביאור, ופירש פירוש מחודש בדברי רש"י, ראה שם; וראה עוד מה שביאר שיטת רש"י ב"תפארת יעקב".

ב. המאירי הוסיף בזה דברים: "שהרי הכהן כספו בידו, וזה לא היה יכול למשוך הימנו כלום שנגלגל עליו טענת לא משכתי, **והרי על דעת שלא ימשוך, נתן כספו וגמר והקנה, ואף על פי שבנותן מעות על מנת ליתן לו לגורן, לא היה לו למשוך, ואף על פי כן יכול לחזור בו, בזו הקלו לכהן וללוי** [שלא יוכל בעל הבית לחזור בו]; אבל אם בא הכהן או הלוי לחזור ולהחזיר לו מעתיו, רשאים, וכדתנן נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול המוכר לחזור בו, שמתוך אונס מעות הקנה והחזירוהו

קא משמע לן משנתנו שיאוש הוא, והפסיד את חובו.

תניא:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: המלוה מעות את הכהן ואת הלוי בבית דין, ומתו, הרי זה **מפריש עליהן בחזקת אותו השבט**.(15)

והמלוה **את העני בבית דין, ומת** העני, הרי המלוה **מפריש עליו בחזקת עניי ישראל**.

רבי אחי אומר: בחזקת עניי עולם.

ומפסיקה הגמרא בהבאת הברייתא כדי לפרשה: **מאי ביניהו** בין תנא קמא לרבי אחי?

איכא ביניהו: אם יכול להפריש בחזקת **עניי כותיים** [שאינם "עניי ישראל" אלא "עניי עולם"] שבעיר, כשאין בעיר עניי ישראל. ל-ב

דעת תנא קמא: אינו יכול להפריש על עניי כותים, היות ולדעתו "גרי אריות" הם ולא "גרי אמת", ולכן כשיש בעיר עניי כותים בלבד, אין הוא מפריש בשבילם, אלא מפריש בחזקת עניי ישראל בכל מקום שהם.

דעת רבי אחי: "גרי אמת" הם, ואף עליהם יכול להפריש.(1)

וכאן שבה הגמרא להמשך הברייתא:

לתקנתו, **ולאו דוקא לרבי שמעון שאמר בכלם כל שהכסף בידו** [ידו] **על העליונה, אלא אף לרבנן שהם פלוגתיה, שאמרו שניהם יכולים לחזור, בזו מודים הם בכך, ולא מן הדין, אלא שהקלו אצלם לפי הדרך שכתבנו**".

ג. הראשונים הביאו ביאור אחר בגמרא בשם הראב"ד: בעל הבית בכהן אינו יכול לחזור בו, משום שכך היה תנאו מתחילה שלא יגבה אלא מחלקו ועל דעת כן הלוהו, [וכן פירשו התוספות בפירוש אחד]; אבל כהן בבעל הבית יכול לחזור בו, כי בעל הבית במה יזכה, והרי עדיין לא באו הפירות לעולם.

והוסיף ב"חידושים מכתב יד", שאף כי לכאורה יש כאן שעבוד בדבר שלא בא לעולם ולא הקנאת דבר שלא בא לעולם, ואפשר לשעבד דבר שלא בא לעולם; מכל מקום כל עוד לא באו לעולם יכול לחזור בו; וראה עוד ב"פני יהושע".

15. פירש רש"י: "שהקרוב להם באותו השבט ראוי ליורשם, וכל לויים זוכים במעשרות, לפיכך יעכב זה את המעשרות בשביל הקרוב להם בלויה", וגבי עניים פירש: "הכא ליכא למימר בחזקת יורשין, שמא יורשים עשירים הם, אבל בחזקת שאר עניים יפריש ויעכבם, דהואיל ותקנת עניים הוא ניחא להו לכל ישראל וכו'"; אבל המאירי לא הזכיר יורשים כלל, בין בכהן ולוי ובין בעני.

ושיטת רש"י צריכה ביאור: שהרי כשם שבעניים הרי הוא מפריש בשביל עניי ישראל ודי בזה, אף שאין העניים יורשיו של הלוה, אם כן למה הוצרך רש"י לומר גבי כהן ולוי, שקרובו של הלוה הוא מן השבט!? ורש"י במשנה לא הזכיר זה, אלא: "דיש כח לבית דין להטיל חוב זה **על כל הכהונה והלויה** לפי שתקנתם הוא שימצאו מעות להלואה".

גם עיקר דברי רש"י צריכים ביאור, וכי הכרח הוא שהראוי ליורשו הוא מאותו השבט, והרי שמא בן אחותו יורשו, או שמא חלל הוא!? וראה מה שכתב ב"אילת השחר" על דברי רש"י.

1. נתבאר על פי רש"י; ותמהו התוספות, שהרי

העשיר העני, אין מפריש עליו, וזכה הלה [הלוה] **במה שבידו**, כלומר: אין צריך לשלם את חובו ממקום אחר, שכך התנו, שיהא הפרעון מן המעשר בלבד, וכשאין מעשר הפסיד המלוה.

ומקשינן: **ורבנן** [חז"ל]: **מאי שנא למיתה דעבוד** רבנן **תקנתא, ומאי שנא לעשירות דלא עבוד** רבנן **תקנתא** [מה הפרש יש בין מיתה, שתיקנו חכמים להמשיך ולהפריש בחזקת עניים אחרים; ואילו כשהעשיר העני לא התקינו חכמים כן]!?

ומשנינן: כי **מיתה שכיחא** [דבר מצוי הוא], ולדבר מצוי התקינו חכמים תקנות, אבל **עשירות** מילתא **דלא שכיחא** היא, ובמילתא דלא שכיחא לא עבוד רבנן תקנתא.

אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי [זה הוא מה שאומר העולם]: אם שמעת ש**חברך מית** — **אשר** [לשון "שריר וקים"], אבל אם שמעת ש**איתעשר** חברך, **לא תאשר**, [אם שמעת שחברך מת — האמן והחזק את הדבר; אבל אם שמעת על חברך שהתעשר, אל תאמין].

שנינו במשנה: **מת, צריך ליטול רשות** מן היורשים, אם הלוון בפני בית דין אינו צריך ליטול רשות מן היורשים:

הברייתא הבאה מתבארת על פי שיטת התוספות

תניא בברייתא:

אלו הן היורשין, שאין צריך ליטול מהן רשות אם הלוה את אביהם בפני בית דין: **רבי אומר: יורשין שירשו**, ומפרש לה ואזיל.

תמהה הגמרא: **ומי איכא יורשין דלא ירתי** [וכי יש יורשים שאינם יורשים][2] עד שהוצרך רבי לפרש "יורשים שירשו"!?

אלא[3] **אמר רבי יוחנן** לפרש:

יורשים **שירשו קרקע** אין צריך ליטול מהן רשות, **ולא** יורשים **שירשו כספים** בלבד, שאלו אפילו אם הלוה את אביהם בפני בית דין, צריך הוא ליטול רשות מהם.

אמר רבי יונתן:

הניח האב — שלוה בפני בית דין — קרקע

אם כן אין שום נפקא מינה לדינא בין תנא קמא לרב אחי, שהרי לכולי עלמא אף אם יש עניי כותים בלבד בעיר, הרי זה מפריש ונוטל לעצמו, לזה משום עניי כותים שבעיר, ולזה משום עניי ישראל בכל מקום שהם!?

ולכן כתבו התוספות, שאינו יכול להפריש אלא על עניים שבאותה העיר; ואם כן יש נפקא מינה ביניהם, באופן שאין בעיר עניי ישראל אלא עניי כותים, שלדעת תנא קמא אינו מפריש עליהם, ואילו לדעת רבי אחי מפריש אפילו על עניי כותים שבעיר שהם "עניי עולם".

2. בפשוטו יש לפרש, שאף כי לא כל אדם מניח ירושה, מכל מקום הרי אין לך אדם שאינו מוריש את בגדיו על כל פנים, שהרי אין אנו עוסקים ב"גברא ערטילאי", וראה "תפארת יעקב".

3. לשון "אלא" אינו מובן; ובעיקר דברי רבי יוחנן ראה מה שנתבאר בהערה 4.

מלא מחט ליורשיו, הרי המלוה **גובה** את המתנות בשווי **מלא מחט** בלבד, בלי ליטול רשות מן היורשים.

ואם הניח **מלא קרדום** הרי זה **גובה** בשווי **מלא קרדום**.

כלומר: כשיעור הקרקע שהניח אביהם ליורשיו, כשיעור זה יגבה המלוה ולא יותר.

ורבי יוחנן אמר:

אפילו הניח האב ליורשיו **מלא מחט** בלבד, הרי המלוה **גובה** מן היורשים **מלא קרדום**, **וכמעשה דקטינא דאביי**.[4]

תנו רבנן:

ישראל שאמר ללוי: ״**מעשר יש לך בידי** שהפרשתי מתבואתי לצורכך״, ולא אמר ללוי כמה מעשר יש לו, **אין חוששין לתרומת מעשר שבו**, ומפרש לה ואזיל.

ואם נתן מידה, וכגון שאמר: ״**כור מעשר יש לך בידי** שהפרשתי עבורך״, **חוששין לתרומת מעשר שבו**.

שואלת הגמרא: **מאי קאמר? אמר** פירש **אביי, הכי קאמר:**

ישראל שאמר ללוי: ״**מעשר יש לך בידי**, **והילך דמיו** ומכור לי את המעשר״, ונטל הלוי את דמי המעשר —

אין חוששין שמא אחר שקיבל הלוי את הדמים מן הישראל, **עשאו** הלוי — למעשר שביד הישראל — **תרומת מעשר על מקום אחר**, כלומר: על מעשר אחר שביד הלוי הטבול לתרומת מעשר.

כי היות ואין הלוי יודע כמה מעשר יש לו ביד הישראל, ודאי לא עשה אותו תרומת מעשר על מקום אחר.

---

4. א. מעשה זה הוא בכתובות [צא ב], באדם שלוה מאה זוז, וכשמת השאיר פיסת קרקע שהיתה שוה חמשים זוז בלבד, ובא בעל חוב וטרפה, ובאו אליו היתומים וחמשים זוז בידם, נטלם המלוה, וחזר וטרף שוב את הקרקע, ובא מעשה זה לפני אביי.

ויש לעיין, דבגמרא שם מבואר שאם נתנו לו היתומים את המעות ״בדמי״ הקרקע, שוב אין יכול הבעל חוב ליטול מהם את הקרקע, ולא אמרו שיכול הוא לטרוף את הקרקע, אלא משום שמניחים אנו שנתכוונו היתומים לקיים מצוה כי ״מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם, ואם כן מה ענין זה לכאן, שהרי בחמשים זוז פרעו הם את יתרת החוב, וממילא נשארת הקרקע בידי המלוה, משום חצי החוב הראשון, והיכן מצינו שאפשר לגבות מקרקע של חמשים זוז חוב של מאה זוז, וצריך תלמוד.

ב. הברייתא והשמועה שלאחריה נתבארו לפי שיטת התוספות, הסוברים שדברי רבי נאמרו על הסיפא של המשנה: ״ואם הלוון בפני בית דין, אינו צריך ליטול רשות מן היורשים״, ועל זה אמר רבי שלא אמרו כן אלא ביורשים שירשו קרקע, וכן היא שיטת בעל המאור, וכן משמע מרש״י.

ולשון רש״י הוא: ״**שירשו קרקע**: שעליהם מוטל המצוה לפרוע חובת אביהן״, וכוונתו צריכה ביאור, כי אם אנו באים לדון מצד ״מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהן״, הרי מצוה זו אינה דוקא בקרקע, וכדמוכח בגמרא שהובאה באות א [וכן כתב המאירי כאן]; ואם אנו באים לדון מצד שעבוד הקרקע, הרי אין זה מצוה על היתומים אלא מזכויות בעל החוב.

אבל אם אמר לו הישראל: "**כור מעשר יש לך בידי וחילך דמיו**", היות ויודע הלוי את כמות המעשר שיש לו ביד הישראל, לכן אסור הישראל לאכול את המעשר, כי **חוששין שמא עשאו** הלוי למעשר שביד הישראל **תרומת מעשר על מקום אחר**.[5]

ותמהה הגמרא: וכי **אטו ברשיעי עסקינן** [וכי ברשעים אנו עוסקים] **דשקלי דמי ומשוו ליה תרומת מעשר** [שנוטלים כסף עבור המעשר, ואחר כך עושים אותו תרומת מעשר] ומפסידים את הישראל הקונה!?[6]

אלא אמר רב משרשיא בריה דרב אידי, הכי קאמר בברייתא:

והבעל המאור ביאר את החילוק בין קרקע למטלטלין "אסיפא דמתניתין קאי, אם הלוה בפני בית דין אין צריך ליטול רשות מן היתומים, דבפני בית דין כמלוה בשטר דמיא וגביא מן היורשין שירשו קרקע", והדברים צריכים ביאור, שהרי מן היורשין אף מלוה על פה גובה מן הקרקע, וראה מה שתמה עליו הרמב"ן במלחמות; ועוד צריך ביאור [ראה "אילת השחר"]: הרי חוב זה אינו נגבה אלא מן התרומה או המעשר שכך התנו ביניהם, ואם כן מה ענין הקרקע לכאן.

ג. הרמב"ן חולק, וסובר [וכן דעת ראשונים אחרים], שדברי רבי נאמרו על הרישא, ולימד רבי שאם לא ירשו קרקע אין הם יכולים ליתן רשות, ראה שם.

5. א. פירש רש"י: "**דכיון דלא משך** הישראל **יכול לחזור בו הלוי, ואף על פי שהוא** [המעשר] **ברשותו של ישראל לא קנו לו מעותיו**, [כלומר: אף שיש לנו לומר, שאין זה כשאר קנינים שאין קונים לו מעותיו אלא משיכה היא שקונה, שהרי זה אינו אלא כשהדבר הנקנה אינו בחצירו של הקונה, אבל כאן היו צריכים מעותיו לקנות לו היות והם בחצירו של הקונה]; מכל מקום אינו קונה, ומשום **דאימת קנייה האי לוי — דלקנייה לישראל בקבלת מעות** [שהרי מתי קנאו הלוי, עד שיוכל להקנותו לישראל על ידי המעות, ומשום שלדעת רש"י אין עוסקים כאן באופן שזיכה תחילה הישראל את המעשר ללוי], **הלכך כי חזר בו** הלוי **ועשאהו תרומת מעשר חל עליו השם**".

ב. והקשה הרשב"א עליו: הרי אם לא קנה אותו הלוי, איך יעשנו תרומת מעשר!? וביאר הרשב"א את שיטת רש"י: כי מאחר שאין לישראל במעשר אלא טובת הנאה בלבד, אם כן אין זה אלא מתנה מועטת, ואם חוזר בו יש בזה משום מחוסרי אמנה, ויכול הוא לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, עד שלא חזר בו הישראל; וראה עוד מה שכתב הרשב"א שם, וראה עוד בדברי התוספות ושאר הראשונים על דברי רש"י. [ויש לעיין בלשונו של רש"י: שמתחילה כתב "דכיון דלא משך", ושוב כתב רש"י טעם אחר, משום שהלוי לא קנה את המעשר כדי שיקנה את המעשר לישראל, וגם בסוף דבריו כתב רש"י: "הלכך **כי חזר בו**", ומשמע שהוא בגדר חזרה המועלת כשנתן מעות ולא משך].

ג. ורבינו קרשק"ש פירש, שהנכון לפרש, שהברייתא עוסקת באופן שכבר בשעת ההפרשה זיכה הישראל את המעשר ללוי, וכשנתן את המעות זכו הם לו מיד כיון שהמעשר הוא בחצירו, ומה שחששו בברייתא שמא עשאן תרומת מעשר על מקום אחר, היינו קודם שנתן לו הישראל את הדמים; וראה עוד פירוש התוספות, ודברי הרמב"ן הרשב"א הר"ן ו"חידושים מכתב יד".

6. לדעת רוב הראשונים [ראה בהערה קודמת], הנידון היה שמא עשה הלוי תרומת מעשר קודם

ישראל שאמר לבן לוי: "מעשר לאביך בידי — וכך הודעתי גם לאביך — **והילך דמיו** ומכור לי את המעשר שירשת מאביך", **אין חוששין שמא עשאו אביו תרומת מעשר על מקום אחר**, היות ולא היה אביו יודע את כמות המעשר שיש לו ביד הישראל.

אבל אם אמר הישראל: "**כור מעשר לאביך בידי** — וכך גם הודעתי לאביך — והילך דמיו", כי אז **חוששין שמא עשאו אביו תרומת מעשר על מקום אחר**, שהרי יודע היה אביו את כמות המעשר שביד הישראל.

ותמהה הגמרא: **וכי נחשדו חברים לתרום** תרומת מעשר על מקום אחר **שלא מן המוקף**[7] [כאשר אין התרומה המופרשת סמוכה למעשר הניתר על ידה], והרי אסור לתרום שלא מן המוקף, ומשום שיש לחוש שמא אין המעשר בעין באותה שעה!?[8]

אלא אמר רב אשי: הכי קאמר:

בן של **ישראל שאמר ללוי: "כך אמר לי אבא** לפני מותו: **מעשר לך בידי, או מעשר לאביך בידי", חושש** הלוי מקבל המעשר **לתרומת מעשר שבו** [הראויה לינטל ממנו], כלומר: שמא עדיין לא נטל הישראל תרומת מעשר ממנו.

ואף על פי שחזקה על חבר שאינו נפטר מן העולם עד שיתקן כל פירות טבלים שבידו, מכל מקום חושש הלוי שמא לא הפריש הישראל את תרומת המעשר, והטעם: **כיון דלא קיץ** [אין הכמות קצובה] **לא חזה מתקן ליה בעל הבית**, כלומר: כיון שלא הזכיר האב בצוואתו סכום קצוב של המעשר, שמא אף הוא עצמו לא ידע כמה יש בו, ולכן לא תיקנה.

אבל אם אמר: "כך אמר לי אבא: **כור מעשר לך בידי, או כור מעשר לאביך בידי", אין חוששין** [אין חושש הלוי] **לתרומת מעשר שבו**, כלומר: סומך הלוי שכבר תיקן האב המת את המעשר.

והטעם: **כיון דקיץ** [כמות המעשר קצובה וידועה], ודאי **תקוני תקניה בעל הבית**, ומשום שחזקה על חבר שאינו נפטר מן העולם, עד שיתקן את כל הטבלים שבידו.[9]

תמהה הגמרא: **וכי יש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומת מעשר!?** והרי המעשר של הלויים הוא, והם התורמים אותו, ואין אדם יכול לתרום את של חבירו שלא מדעתו של חבירו!?

שקיבל את הדמים, [דלא כרש"י], ולפי שיטתם ביארו הראשונים את כוונת הגמרא, שרשע הוא אם כבר עשה אותו תרומת מעשר, ואחר כך נוטל דמים.

7. לשון "מוקף" הוא כמו ששנינו בביצה לב ב: "אין מקיפין [אין מקרבין] שתי חביות [זו אצל זו, והאש ביניהן] לשפות [להושיב] עליהן את הקדירה", רש"י.

8. כן פירש רש"י את טעם הדין; אבל התוספות הוכיחו שאפילו אם שניהם לפניו, צריך שיהיו מוקפין, אלא טעם הדין כי בתרומה הוא דין דאורייתא, ובתרומת מעשר הוא מדרבנן גזיר אטו תרומה גדולה.

9. כתב רש"י: "**אין חוששין**: שמוחזק ישראל זה שתיקנו קודם שמת, ואף על פי שאין מוטל

ומשנינן: **אין**, אכן יש רשות לבעל הבית לתרום תרומת מעשר — כי ברייתא זו **אבא אלעזר בן גמלא היא**!

דתניא: אבא אלעזר בן גמלא אומר:

כתיב: "ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם, כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר [ראשון] אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם, והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר [והיא תרומת מעשר]. **ונחשב לכם תרומתכם** [תרומת מעשר שלכם אסורה לזרים וטמאים, וחייבין עליה מיתה וחומש], כדגן מן הגורן [כתרומה גדולה שנקראת ראשית דגן מן הגורן], וכמלאה מן היקב [כתרומת תירוש ויצהר הניטלת מן היקבים]",[10]

לא-א **בשתי תרומות הכתוב מדבר: אחת תרומה גדולה** ["כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב"], **ואחת תרומת מעשר** ["ונחשב לכם תרומתכם"]; והקישם הכתוב זה לזה, כדי ללמד:

כשם שתרומה גדולה:

א. **ניטלת באומד** [ללא חישוב מדויק], כלומר: אחד מחמשים שאמרו חכמים להפריש תרומה, הרי היא ניטלת במאומד, היות ואם טעה בחשבון אין כאן איסור מן התורה, שהרי אפילו חיטה אחת פוטרת את הכרי מן התורה.[1]

ב. **וניטלת במחשבה**, שאם רצה נותן עיניו בצד זה ועושהו תרומה, ואוכל בצד אחר, ומשום שנאמר "ונחשב".

כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה.[2]

ג. **וכשם שיש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומה גדולה, כך יש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומת מעשר.**

מתניתין:

המניח פירות טבלים בביתו, כדי **להיות מפריש עליהן** [על סמך פירות אלו] **תרומה ומעשרות**, כלומר: סומך הוא על הפירות שיש לו בביתו, כדי לאכול טבלים אחרים

עליו", ואילו התוספות כתבו ד"מצוה עליה רמיא"; ובפשוטו, אין להוכיח מרש"י כשיטת הסוברים שמצות הפרשת תרומות ומעשרות אינה מצוה חיובית, אלא אם כן רוצה לאכול מן הטבל; ומשום דשאני הכא שהנידון הוא על מעשר שאינו שלו אלא של הלויים, ובזה סבירא ליה לרש"י, שודאי אין המצוה מוטלת על הישראל להפריש ממנו תרומת מעשר, **וראה** "אילת השחר".

10. הכתוב נתבאר על פי רש"י בחומש.

1. נתבאר על פי רש"י; ובתוספות מבואר שמצוה ליטול מאומד, כי מתוך שירא לצמצם שלא יטול פחות, הרי הוא נוטל בעין יפה.

2. א. כתב רש"י: "**ובמחשבה**: נותן עיניו בצד זה לשם תרומה, ואוכל בצד זה ואף על פי שלא הפריש"; וביארו התוספות את דבריו, ששני דינים נלמדים מ"ונחשב":

האחד: תרומה ניטלת במחשבה, ואין צריך דיבור.

השני: אין צריך הפרשה.

והתוספות חלקו על דבריו, והם סוברים, שאכן נלמד מ"ונחשב" שאין צריך דיבור, אבל הפרשה אינה מעכבת אף בשאר המעשרות שלא נאמר בהם "ונחשב", וכמו שהוכיחו.

שיש לו, ואומר: הרי תרומתן או מעשרותיהן של טבלים אלו בפירות שהקציתי בביתי לכך, וכך עושה הוא תמיד.[3]

וכן המניח **מעות להיות מפריש עליהן מעשר שני** ולחללו על אותן מעות.

הרי זה **מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין**, ולא אבדו.[4]

ואם הלך לבודקן ומצאן **שאבדו**:

הרי זה חושש למפרע **מעת לעת** שמא כבר אבדו, ואם עדיין לא אכל את הטבלים או את המעשר שני צריך להפריש מהם[5] או לחללם; ובגמרא נחלקו בפירוש "מעת לעת".

דברי רבי אלעזר בן שמוע.[6]

רבי יהודה אומר:

בשלשה פרקים [זמנים] **בודקין את היין** — שהניחו כדי להיות מפריש עליו — אם החמיץ, ושוב אין ראוי לתרום ממנו על יין, שאין תורמין מן החומץ על יין, ומשום שבזמנים אלו דרכו של היין להתקלקל.[7]

ב. כתב רש"י, שאין תרומת מעשר נלמדת מתרומה גדולה בהיקש לענין מחשבה, שהרי מקור הדין שתרומה ניטלת במחשבה הוא מפסוק זה שנאמר בו "ונחשב", ואם כן אף תרומת מעשר נלמדת מפסוק זה בלי היקש, ולא נזכר ההיקש אלא לענין אומד.

3. כתבו התוספות: "בערבי שבתות וימים טובים איירי, דשרי שלא מן המוקף"; ומיהו לשון רש"י "וכן עושה תמיד" לא משמע כן.

ובפשוטו, בהכרח אי אפשר לפרש כן לשיטת רש"י [לעיל ל ב ד"ה מוקף], הסובר שטעם דין שלא מן המוקף הוא משום החשש שמא אינם קיימים, שהרי לפי זה אם תמצי לומר שמשנתנו בערב שבת, אם כן נמצא שעיקר דין משנתנו הוא שבערב שבת סומך עליהן שהם קיימים, ועיקר חסר מן הספר; **וראה** "**תפארת יעקב**" בד"ה בתוס' בד"ה המניח, וראה בהערה הבאה.

ולשון הרמב"ם [תרומות ה כו]: "המניח פירות להיות מפריש עליהן עד שיעשו תרומה, אף על פי שאין מפרישין לכתחלה אלא מן המוקף, אם הפריש הרי הן בחזקת קיימין".

4. לשון התוספתא גיטין [פרק ג הלכה ד] הוא: "ואינו חושש שמא הרקיבה התבואה, ושמא החמיץ היין, ושמא החלידו מעות".

ומלשון זה של התוספתא נסתר מה שרצה לומר ב"תפארת יעקב" [בד"ה בתוס' בד"ה המניח], שמשנתנו עוסקת דוקא במעשר פירות שאינו אלא מדרבנן.

5. כן כתב רש"י; וב"תוספות יום טוב" דקדק מלשון הרמב"ם, שאפילו אם כבר אכל את הטבלים, צריך הוא להפריש תרומות ומעשרות, ראה שם, וברש"ש.

6. פשטות לשון המשנה: "דברי רבי אלעזר בן שמוע, רבי יהודה אומר" משמע שנחלקו, ולתנא קמא כשם שאינו חושש שמא נאבדו, כך אינו חושש שמא החמיץ, ומדברי התוספתא שהובאו לעיל בהערה 4 מוכח כן; אבל הרמב"ם הביא הן את דינו של רבי אלעזר [תרומות ה כו], והן את דינו של רבי יהודה [שם הלכה כה], וכתב שם ה"כסף משנה": "ואף על גב דרבי יהודה קתני לה, משמע לרבינו דליכא מאן דפליג עליה".

7. מהר"י קורקוס תרומות ה כה.

א. **בקידום**[8] **של מוצאי החג**, כשמנשבת רוח קדים [מזרחית] במוצאי סוכות.

ב. **ובהוצאת**[9] **סמדר**, כשהגפן מוציאה סמדר, והוא אחרי שתם הפרח, והענבים נראים באשכול כסדרן.

ג. **ובשעת כניסת מים לבוסר**, כאשר מתחילים הענבים שבגפן לקבל לחלוחית.[10]

גמרא:

שנינו במשנה: אם אבדו הרי זה חושש מעת לעת:

ומפרשינן: **מאי מעת לעת?**

רבי יוחנן אמר: הרי זה חושש למפרע **מעת לעת** [כד שעות] **של הבדיקה** בה מצא שהן אבודין, כלומר: חושש הוא למה שעשה על סמך הפירות והמעות כד שעות למפרע בלבד; ואינו חושש למה שעשה לפני זה, כי יותר מזה לא החמירו חכמים לחשוש, אלא מעמידים אנו אותם על חזקתם הראשונה שהיו קיימים.[11]

רבי אלעזר בן אנטיגנוס אומר משום רבי אלעזר ברבי ינאי:

לא-ב הרי זה חושש למפרע עד **מעת לעת של הנחה**, כלומר: כל מה שעשה מכד שעות לאחר שהניח את הפירות והמעות, הרי הוא בספק שמא לא הותר הטבל ושמא לא נתחלל המעשר השני.

תנן במשנתנו: "**אם אבדו הרי זה חושש מעת לעת**" —

והרי **בשלמא למאן דאמר**: "**מעת לעת של בדיקה**" — הרי **שפיר** ניחא לשון המשנה.

אלא למאן דאמר: "**מעת לעת של הנחה**" — תיקשי: וכי **האי** "**מעת לעת**" [וכי היה לו לתנא לומר: "חושש מעת לעת"]!? והרי "חושש **עד מעת לעת**" **מיבעי ליה** לתנא לומר.

ומסקינן: **קשיא!**

שנינו במשנה: אם אבדו הרי זה חושש מעת לעת **דברי רבי אלעזר** בן שמוע:

אמר רבי אלעזר בן פדת:

חלוקין עליו חביריו על רבי אלעזר בן שמוע שבמשנתנו; **דהא תנן** במסכת מקואות:

מקוה שנמדד ונמצא חסר מארבעים סאה שהוא שיעור מקוה לטבילה —

הרי **כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע** [כל תרומות וטהרות שנגעו בהן כלים ואנשים שטבלו מטומאתם באותו מקוה אי פעם],

---

8. במשנה שבמשניות הגירסא היא: "בקדים", וכן הוא ברמב"ם תרומות ה כו.

9. נראה שהוא מלשון "הנצו הרמונים".

10. כן פירש רש"י בפירוש ראשון, ולזה הסכימו התוספות; ובפירוש שני פירש רש"י: שהיו כותשין הענבים כשהן בוסר, ונותנין לתוכן מים, ונעשין חומץ לטיבול.

11. נתבאר על פי רש"י; וכתב ב"חזון יחזקאל" [תוספתא פרק ג הלכה ד בחידושים ד"ה ויש לומר], דנראה מזה, שאף חשש של מעת לעת אינו אלא מדרבנן, ומעיקר הדין יש לנו לסמוך

בין שהמקוה **ברשות היחיד** [שספק טומאה במקום זה הרי הוא טמא], **ובין** שהמקוה **ברשות הרבים** [שספק טומאה במקום זה הרי הוא טהור],[1] הרי הן **טמאות**.

והוא הדין שבדין משנתנו יש לנו לומר לדעת התנא דמקואות, שכל התרומות שנעשו על סמך הפירות האלו — ואף קודם מעת לעת — אינן תרומות, ויחזור ויתרום.

ומקשינן על רבי אלעזר בן פדת: והרי **פשיטא דחלוקין**, ומה השמיענו בזה!?

ומשנינן: **מהו דתימא: מאי "למפרע"** — ששנינו במשנה במקואות — **מעת לעת** בלבד, ודעתם כדעת רבי אלעזר בן שמוע שבמשנתנו —

לפיכך **קא משמע לן** רבי אלעזר בן פדת, שחלוקין עליו חביריו, כי "למפרע" היינו כל הטהרות שנעשו מן הבדיקה הקודמת.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר בשלשה פרקים** בודקין את היין בקידום של מוצאי החג:

תנא בברייתא: בשלשה פרקים וכו' **בקידום של מוצאי החג של תקופה**, כלומר: אם כבר נכנסה תקופת תשרי, אבל אם נמשכה תקופת תמוז עד מוצאי החג אין היין צריך בדיקה.

תניא: רבי יהודה אומר:

בשלשה פרקים מוכרין את התבואה, בזמנים אלו הוא זמן מכירת תבואה:

א. **לפני הזרע** של התבואה החדשה.

על החזקה עד שעת מציאה.

1. פירש רש"י: "דכי אמרינן ספק טומאה ברשות הרבים טהור, היינו ספק נגע [בטומאה] ספק לא נגע, דאיכא למימר לא נגע, אבל זה שהיה טמא ודאי ואתה בא לטהרו בטבילת ספק אל תטהרנו מספק".

ובגמרא נדה ג א נתבארו שתי לשונות בטעם הדין שלדעת חכמים אין אומרים ספק טומאה ברשות הרבים טהור, ודלא כרבי שמעון שאומר, דאם המקוה ברשות הרבים הרי הוא טהור.

האחד: "וכי תימא הא כל ספק טומאה ברשות הרבים טהור, כיון דאיכא תרתי לריעותא [העמד טמא על חזקתו, והרי מקוה חסר לפניך], כודאי טומאה דמי".

השני: "ואיבעית אימא [אי מסוטה — ספק טומאה שלה ברשות הרבים טהור — גמרי רבנן, הוה להו למימר ברשות הרבים טהור, אלא לאו מסוטה מצינן למיגמר, דתחלת טומאה איתקש לסוטה, סוף טומאה לא איתקש; ואם כן מאי טעמא דרבי שמעון דמטהר, רש"י שם] היינו טעמא דרבי שמעון, דגמר סוף טומאה [ספק טבילה מטומאה] מתחילת טומאה [ספק נגיעה בטומאה], מה תחילת טומאה: ספק נגע ספק לא נגע ברשות הרבים ספיקו טהור, אף סוף טומאה: ספק טבל ספק לא טבל ברשות הרבים טהור; ורבנן, הכי השתא: התם גברא בחזקת טהרה קאי, מספקא לא מחתינן לטומאה, הכא גברא בחזקת טומאה קאי מספקא לא מפקינן ליה מטומאתו [פירוש: בספק טהרה לא נאמרה הלכה שבספק הוא טהור, ושוב ממילא מעמידים את הטמא על חזקת טומאה הראשונה]".

ולשון רש"י כאן צריך עיון קצת, דמתחילת לשונו שכתב: "דאיכא למימר לא נגע", משמע שבא לומר: דבספק טבילה הוי ודאי, והיינו כלישנא קמא; ואילו מסוף לשונו נראה שכוונתו ללישנא בתרא.

ב. **ובשעת הזרע** שלה, כלומר: בסוף הזריעה כאשר כבר זרעו את כל מה שהיה להם, וחסר להם זרע כדי להמשיך את הזריעה.[2]

ג. **ובפרוס הפסח**, חמשה עשר יום לפני הפסח.[3]

ובשלשה פרקים מוכרין את היין:

א. **בפרוס הפסח**.

ב. **ובפרוס עצרת** [שבועות].

ג. **ובפרוס החג** [סוכות].

ושמן מוכרין **מעצרת** [שבועות] **ואילך**.

ומפרשינן: **למאי הלכתא** מה נפקא מינה להלכה יש בזה שלימדנו התנא מתי הוא זמן מכירת תבואה ויין?

אמר רבא, **ואיתימא** [ויש אומרים] **רב פפא** הוא שאמר כן:

נפקא מינה **לשותפין**, שהאחד מוכר שלא מדעת חבירו רק בשלשה פרקים הללו, ואפילו אם נתיקר השער לאחר מכן, אין לשותפו עליו כלום.

תו מפרשינן: **מכאן ואילך** — אחר שעבר הזמן השלישי — **מאי** הוא זמן מכירתו?

אמר רבא: כל יומא פירקיה הוא [כל יום זמנו הוא].

הענין הבא מתפרש כאן, אגב רוח הקדים שנזכרה במשנתנו.

כתיב בספר יונה: "וימן ה' אלהים קיקיון מעל ליונה להיות צל על ראשו להציל לו מרעתו, וישמח יונה על הקיקיון שמחה גדולה. וימן האלהים תולעת בעלות השחר למחרת, ותך את הקיקיון וייבש. **ויהי כזרוח השמש, וימן אלהים רוח קדים** [רוח מזרחית] **חרישית**, ותך השמש על ראש יונה ויתעלף, וישאל [יונה] את נפשו למות, ויאמר טוב מותי מחיי":

ומפרשינן: **מאי "חרישית"?**

אמר רב יהודה: לשון חרישה הוא, כי רוח מזרחית חזקה היא, **ובשעה שמנשבת** הרי היא **עושה תלמים תלמים** [כמו שעושה המחרישה] **בים**.

אמר תמה **ליה רבה:**

אי הכי מאי **היינו דכתיב** שם: "**ותך השמש על ראש יונה, ויתעלף**", שמזה משמע שהפסוק בא לומר שבעקבות הרוח נתחמם העולם, ואילו לפי פירושך בא הכתוב לומר שחזקה היא, ולספר כח גבורת סערותיה!?[4]

---

2. נתבאר על פי התוספות, ראה בדבריהם מה שהכריחם לזה.

3. "פרוס" לשון פרוסה הוא, כלומר מחצית מן הזמן ששואלין ודורשין בהלכות הפסח שהוא שלשים יום, גמרא בכורות נח א, וראה תוספות בכורת נז ב ד"ה בפרוס.

4. ביארו התוספות שלא נחלק רבה לומר שאינה חזקה, שהרי מצינו בקריעת הים [שמות יד כא] "ויולך ד' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה", ונאמר בתהלים כח: "ברוח קדים תשבר אניות תרשיש", כי לפעמים שולחה הקב"ה לעולם עזה וקשה, אלא שלא

אלא אמר רבה: לשון "חרש ושתיקה" הוא: כי רוח מזרחית **בשעה שמנשבת** בשעת החום, הרי היא חמה מאד **ומשתקת** את צינת **כל הרוחות מפניה.**

והיינו דכתיב: "אשר בגדיך חמים בהשקט ארץ מדרום".

ואמר רבי תחליפא בר רב חסדא: אימתי בגדיך חמים, בשעה שהשקיט ארץ מדרום [כשהושתקה צינתה של רוח דרומית], ומי הוא המשתיקה רוח מזרחית, **שבשעה שמנשבת** רוח מזרחית הרי היא **משתקת כל הרוחות מפניה.**

רב הונא ורב חסדא הוו יתבי, חליף ואזיל גניבא עלייהו [יושבים היו, וחלף על פניהם תלמיד חכם ששמו גניבא].

אמר חד מן האמוראים **לחבריה: ניקום מקמיה, דבר אוריין הוא** [נקום מפניו, כי בן תורה הוא].

אמר ליה אידך: וכי אטו **מקמי פלגאה ניקום** [וכי מלפני בעל מחלוקת נקום]**!?**[5]

אדחכי אתא איהו לגבייהו [ביני לביני, הגיע גניבא אל האמוראים].

אמר להו גניבא לחכמים: **במאי עסקיתו** [במה אתם עוסקים]?

אמרו ליה: ברוחות.

אמר להו גניבא: **הכי אמר רב חנן בר רבא אמר רב:**

ארבע רוחות מנשבות בכל יום, ורוח צפונית — שהיא נוחה, לא חמה ולא צוננת — **מנשבת עם כולן** וממתקתן, **שאלמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת, ורוח דרומית קשה מכולן, ואלמלא בן נץ** [מלאך העשוי כנץ] **מעמידה,** הרי היא **מחרבת** את **כל העולם כולו מפניה.**

שנאמר בדברי ה' לאיוב [לה ג]: אזר נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני. איפה היית ביסדי ארץ, הגד אם ידעת בינה. מי שם ממדיה כי תדע, או מי נטה עליה קו", וכך מונה הקב"ה את נפלאות הבריאה. ושם [לט כו] מוסיף ה' ואומר לאיוב: "**המבינתך** [האם מן הבינה שלך] **יאבר**[6] **נץ** [ירים בן נץ[7] את כנפיו ו]**יפרוש כנפיו לתימן** [לרוח דרומית להעמידה בפרישת כנפיו]".

רבא ורב נחמן בר יצחק הוו יתבי, הוה חליף ואזיל [חלף ועבר על פניהם] **רב אחא בר יעקב דיתיב בגוהרקא דדהבא ופריס עליה סרבלא דכרתי** [שהיה יושב בעגלת זהב שהיה פרוס עליה גג בצבע תכלת, ועגלת מלכים היא], ולא הכירו החכמים מי הוא היושב בתוכה.

רבא אזל לגביה [רבא הלך אליו], ואילו **רב נחמן בר יצחק לא אזל לגביה.**

משמע מן הפסוק שאת חוזקה ביקש הכתוב לספר.

5. שהיתה לו מריבה עם מר עוקבא שהיה אב בית דין, כמבואר לעיל ז א.

6. לשון כנף הוא, כמו "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, יפרוש כנפיו יקחהו ישאהו על אברתו", דברים פרשת האזינו.

7. בתרגום שם: "אפשר דמביונתך יתאבר **בר נצא**, פריש גדפא לדרומא".

כי **אמר** רב נחמן בר יצחק: **דילמא מאינשי דבי ריש גלותא נינהו** [שמא מאנשי ריש גלותא הוא], ולכן לא אלך, כי **רבא צריך להו** ולכן הלך, אבל **אנא לא צריכנא להו** [אין אני צריך להם].

כדחזא [כאשר נוכח] רב נחמן בר יצחק **דרב אחא בר יעקב חוה, אזיל לגביה** [הלך רב נחמן אליו].

גלי רב אחא בר יעקב **לדרעיה** [גילה את זרוע] משום שהיה חם לו, **ואמר** רב אחא: **שדיא נשיב** [השידה מנשבת] ועל רוח מזרחית — שהיא מחממת מאד — שנשבה באותה עת נתכוין.

אמר רבא: הכי אמר רב: אשה מפלת בו ברוח מזרחית כשהיא מנשבת.

ושמואל אמר: אפילו מרגלית שבים מרקבת בו.

רבי יוחנן אמר: אפילו שכבת זרע שבמעי אשה [תוך שלשה ימים לתשמישה, קודם שמסרחת מאליה], **מסרחת בו.**

אמר רב נחמן בר יצחק:

ושלשתן — רב, שמואל ורבי יוחנן — **מקרא אחד דרשו:**

דכתיב: "**כי הוא בין אחים יפריא, יבוא קדים רוח ה' ממדבר עולה, ויבוש מקורו** ויחרב מעינו הוא ישסה אוצר כל כלי חמדה":

"**יבוש מקורו**": **זו מקורה של אשה** כלומר: העובר שבמעיה.

"**ויחרב מעיינו**": **זה שכבת זרע שבמעי אשה.**

"**הוא ישסה אוצר כל כלי חמדה**": **זו מרגלית שבים.**

אמר רבא: עדי סוראה הוא [הדרשה הזו מבני סורא היא] **דדייקי קראי** [שהם מדייקים את הכתובים]!

תו מפרשינן: **מאי** "**כי הוא**"[8] — רוח הקדים — **בין אחים יפריא**":

אמר פירש **רבא**: כאשר נושב אותו רוח הקדים, כי אז אפילו דברים המהודקים משני צידי החור בו הם נתונים ["בין אחים"], מתרופפים ["יפריא"], כי הם מתכוצים מחמת החום; וללמד ש**אפילו שופתא בקופינא דמרא — רפיא**,[אפילו בית יד של מעדר, מתרופף מאחיזתו במעדר]. לב-א

רב יוסף אמר: אפילו סיכתא בדפנא — רפיא, [אפילו יתד התקוע בדופן מתרופף].

רב אחא בר יעקב אמר: אפילו קניא בכופתא — רפיא, [אפילו קנה הארוג בסל, מתרופף].

הדרן עלך כל הגט

---

8. רוח משמש הן בלשון זכר והן בלשון נקבה, כמו שכתב רש"י בפרשת וישלח על הפסוק "המחנה האחת והכהו".

פרק השולח

מתניתין:

לב-א **השולח גט לאשתו** בידי שליח להולכה, כדי לגרשה:

א. **והגיע בשליח** [השיג את השליח], לפני שהשליח מסר את הגט לאשה, ואמר לו: גט שנתתי לך, בטל הוא!

ב. **או ששלח** הבעל **אחריו**, אחרי השליח, **שליח** אחר, והשליח השני **אמר לו** לשליח הראשון בשליחות הבעל: **גט שנתתי לך, בטל הוא!**

הרי זה בטל.

ונחלקו בגמרא [בעמוד ב] במשמעות הביטול, האם עצם הגט מתבטל, שנפסל מלגרש בו לעולם, או שרק השליחות לגירושין מתבטלת, אבל הגט עצמו עדיין עומד בכשרותו.

ג. וכן אם לאחר ששלח לה את הגט, **קודם** הבעל ובא **אצל אשתו** לפני שקיבלה את הגט, ואמר לה: "גט ששלחתי לך, הרי הוא בטל" —

ד. **או ששלח אצלה שליח, ואמר לה** השליח, בשליחות הבעל: "**גט ששלחתי לך, בטל הוא**":

הרי גט **זה בטל.**

וכל זה הוא דוקא אם ביטל את הגט קודם שהגיע ליד האשה.

אבל, **אם משהגיע הגט לידה** של האשה, וכבר נתגרשה בו, **שוב אינו יכול לבטלו!**

ובגמרא יבואר, מהו החידוש שבאה המשנה להשמיענו בזה.

וכל זה שאמרנו, שצריך הבעל או שלוחו לבטל את הגט בפני השליח או בפניה של האשה הוא רק לאחר תקנת רבן גמליאל [שתבואר בסמוך].

אבל **בראשונה**, לפני אותה התקנה, לא היה הבעל צריך לבטל את הגט בפני השליח או בפני האשה, אלא די בכך **שחיה** הבעל **עושה בית דין** — מעמיד שלשה אנשים **במקום אחר** [במקום שהוא נמצא בו], **והיה מבטלו** לגט בפניהם, בלי שיצטרך להודיע על כך לשליח או לאשה.

התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן, לבטל את הגט שלא בפני הבעל או האשה, מפני תיקון העולם!

כי אם יבטל הבעל רק בפני בית דין ושלא בפני השליח או האשה, יש לחוש שמא הם לא ידעו מהביטול, ויסברו שהשליחות עומדת בעינה, וימסור השליח את הגט לאשה, ותלך ותנשא בו, וירבו ממזרים בישראל.[1]

---

1. א. כן פירש רש"י כאן; ומיהו בגמרא לקמן [לג א] נחלקו בו אמוראים, וריש לקיש סובר שהוא מפני תקנת עגונות, ראה שם; ומה שיש לתמוה עוד על דברי רש"י כאן, ראה ב"פני

גמרא:

שנינו במשנה: השולח גט לאשתו והגיע בשליח:

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה:

מכך שלשון "**הגיעו**", אשר משמעותו: רדף הבעל במכוון אחר השליח, והגיעו — **לא קתני** במשנתנו.

אלא קתני "**הגיע**", ומשמע מהלשון הזאת שנקט התנא, **שאפילו** אם פגש הבעל את השליח **ממילא**, ולא רדף אחריו, אלא באקראי פגש אותו, וביטל את הגט, הרי הוא בטל.

ומשמיע לנו התנא בלשון הזאת, כי **לא אמרינן** היות ולא רדף הבעל אחרי השליח, אלא רק ביטל את הגט כשהזדמן לפניו השליח, **לצעורה** לאשה בלבד **הוא דקא מיכוין**, ואין כוונתו לביטול ממש, אלא רק לעכב את הגט במשך תקופת זמן, חודש או חדשיים,(2) כדי לצערה.

ואין אנו אומרים אילו היה רוצה לבטלו לגמרי, היה רודף ביוזמתו אחרי השליח ומבטלו בפניו, ולא היה ממתין עד שיפגוש אותו באקראי. אלא, גם באופן שכזה הגט בטל.

שנינו במשנה: או ששלח אחריו שליח, ואמר לו: גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל:

והוינן בה: "**או ששלח אחריו שליח**", **למה לי?!**

והלא כבר שנינו שיכול הבעל לבטל את הגט, ופשיטא, שאפילו על ידי שליח הוא יכול לבטלו, שהרי "שלוחו של אדם כמותו".

יהושע" כאן, ותובא קושייתו בסוגיית הגמרא לקמן לג א בהערות.

ב. בברייתא בגמרא [לג א] נחלקו רבי ורבן שמעון בן גמליאל, אם בטלו בדיעבד אם מבוטל הוא או לא; וכל זה אם ביטלו בבית דין, כאשר היה הדין קודם תקנת רבן גמליאל, אבל אם ביטלו שלא בבית דין אינו מבוטל, כדמשמע ברש"י לג א ד"ה בטלו, וכמבואר בתוספות לב ב ד"ה לתרי; ובתוספות בעמוד זה בד"ה מהו, נסתפקו, שמא רק לחומרא אינו מבוטל כשביטלו שלא בבית דין, אבל לא לקולא.

2. נתבאר על פי רש"י, שכתב "לא אמרינן אין בדעתו לבטלו, אלא לצעורה בעלמא חודש או חדשיים, שאם היה בדעתו לבטלו, היה רודף אחריו לבטולי".

ותמה הרשב"א: מאי נפקא מינה אם כוונתו היא לביטול גמור, או לעיכוב זמני!? והרי אף כשמתכוין הוא לעיכוב זמני, אין השליח יכול לתת את הגט עד שיורה לו הבעל לעשות כן, שהרי לא קבע כמה זמן רצונו לצערה; ומשיורה הבעל לשליח לתת את הגט, הרי שלדעת הסובר שהגט עצמו אינו בטל, אף אם מתכוין הוא לביטול גמור של השליחות, כיון שחזר והורה לתת את הגט נמצא שחזר ועשאו שליח, ואם כן אין נפקא מינה אם דעתו לצערה, או דעתו לבטל.

וראה מה שפירש הרשב"א, ומדבריו נראה שהוא גורס בגמרא "**לצעורי**", ולפי גירסא זו פירש בגמרא שהוא מתכוין לצחק בשליח ולצערו; אבל גירסתנו, וכן נראה גירסת רש"י: "**לצעורה**", והיינו לצער את האשה.

ומשנינן: אם לא היה נשנה במפורש דין זה, הייתי אומר, שדוקא הוא עצמו יכול לבטל את הגט, ולא על ידי שליח.

כי **מהו דתימא: לא אלימא שליחותיה דשליח בתרא משליחותיה דשליח קמא** [שליחותו של השליח השני לביטול הגט, אינה עדיפה משליחותו של הראשון לתת את הגט], **דיוכל לבטליה** [כדי שיוכל לבטלו].[3]

לכן **קא משמע לן** משנתנו, שיכול הבעל לבטל את שליחות הראשון, אף על ידי שליח אחר.

שנינו במשנה: **קרם הוא אצל אשתו** ואמר לה: גט ששלחתי לך בטל הוא, הרי זה בטל:

והוינן בה: **למה לי** להשמיענו זאת?! והרי דין פשוט הוא, שיכול הבעל לבטל בפני

ובישוב שיטת רש"י, כתב רבי עקיבא איגר, על פי מה שהביא שם דלעשיית שליח גט צריך שני עדים לקיים את הדבר, כי "אין דבר שבערוה פחות משנים", ונמצא, שאם כוונתו לעיכוב זמני והשליח לא בטל, הרי כשירצה הבעל שישלח לה את הגט, לא יצטרך שני עדים, ואילו אם הוא ביטול השליחות, אם כן יצטרך לאחר זמן לשני עדים כדי לחדש את השליחות, וראה עוד בדבריו נפקא מינה לעוד שני ענינים, ראה שם; וראה עוד בישוב שיטת רש"י ב"תורת גיטין" בדיבור הראשון לפרק זה.

ב. וה"קהלות יעקב" גיטין סימן כה [ועוד אחרונים], דן, בבעל שעשה שליח לגירושין, ואחר שעשאו שליח אמר הבעל שאינו רוצה בגירושין, אך לא ביטל את השליחות או את הגט, שיש לומר שהשליח יכול לעשות שליחותו; וראה שם שתלה דין זה בגדרי "שליחות"; והביא שם, שב"תורת גיטין" סימן קמא סעיף ס נראה, שאין הבעל יכול לעכבו מלעשות את השליחות.

וכתבו אחרונים לפרש, שבזה נחלקו הרשב"א ורש"י. לרש"י אפילו אם הבעל אינו רוצה בגירושין, אין מניעה לשליח מלתתו. ומה שכתב רש"י שהוא מתכוין לצערה, היינו שהוא מבקש דרך בקשה מהשליח שלא יתן את הגט עד שיורה לו, אבל לא חל שום דין, ואם ירצה השליח לתת על אף בקשתו של הבעל, יכול הוא לתת. מה שאין כן אם כונתו לביטול, כי אז **אינו יכול** לתת את הגט. ואילו הרשב"א סובר שיכול הוא למנוע את מסירת הגט גם בלי ביטול, ולכן הקשה מאי נפקא מינה בין עיכוב לבין ביטול.

ג. תמהו התוספות: הרי פשיטא שהוא בטל, שהרי הוא עומד וצווח שהגט בטל; ותירצו בשני אופנים:

האחד: דהוה אמינא כיון שאינו מביא עדים על הביטול, אם כן אינו רוצה לבטלו; [וראה בתוספות לקמן לג א, שבתירוץ אחד כתבו שם שביטול השליח בפניו אין צריך שני עדים, וראה מה שכתבו המהרש"א וה"קרני ראם"].

השני: מכל מקום נחוש לחומרא שאין הגט מבוטל.

ורבי עקיבא איגר תמה על זה, שהרי אם בפיו אומר שהוא מבוטל, אם כן אין מקום לחוש לחומרא כי "דברים שבלב אינם דברים".

3. כתב רבי עקיבא איגר, דודאי סברא זו, שלא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא, אינה אלא כשהשליח השני נעשה שליח לבטל, אבל אם הבעל הוא המבטל, אלא ששולח שליח להודיע לשליח או לאשה שהגט מבוטל, בזה לא יתכן לומר "לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא".

וראה שם מה שביאר, מנין לגמרא לפרש את משנתנו בעשה שליח לביטול, ולא בשליח

האשה כשם שיכול הוא לבטל בפני השליח. כי היות והאשה יודעת מהביטול, שוב לא תינשא באותו גט, ואין מקום לחוש כאן משום תיקון העולם.

ומשנינן: **מהו דתימא, כי לא אמרינן** שאפילו אם פגש הבעל את השליח באקראי וביטל את הגט, **לצעורה** בעלמא **קא מיכוין** הבעל, אלא אומרים אנו שמתכוין הוא באמת לביטול הגט, **הני מילי** כשאומר "גט זה בטל" לשליח, ואפילו כשפגשו באקראי —

אבל כשאומר כן **לדידה** [לאשה עצמה], הרי אפילו אם קידם אצלה לומר לה כן, **ודאי לצעורה** בעלמא הוא **קא מיכוין**, ולעכבה זמן מה מלהנשא, ותו לא.

קא משמע לן משנתנו, שאף כשאומר לאשה "גט זה בטל הוא", כוונתו היא לביטול אמיתי של הגט.[4]

שנינו במשנה: **או ששלח אצלה שליח**, ואמר לה גט זה בטל הוא, הרי זה בטל:

והוינן בה: **למה לי** להשמיענו זאת?! והלא פשיטא הוא, כי מה יש לחלק בין שלח לה על ידי שליח, או אמר לה בעצמו?

ומשנינן: **מהו דתימא** אימתי אין אנו אומרים לצעורה קא מיכוין, אם הבעל בעצמו ביטל בפניה, כי **איהו הוא דלא טרח אדעתא לצעורה** [אין סברא שיטריח את עצמו להגיע אליה אך ורק כדי לצערה], ולכך ודאי לביטול הגט נתכוין.

אבל אם שלח לה על ידי **שליח, דלא אכפת ליה כי טרח** [לא איכפת לו שיטרח] השליח, **ודאי** לא לביטול הגט נתכוין, אלא רק **לצעורה קא מיכוין**, ולא לביטול אמיתי של השליחות.

קא משמע לן משנתנו, כי אף בכי האי גוונא ביטול הוא, ולא לצערה נתכוין.

שנינו במשנה: **אם משהגיע גט לידה אינו יכול לבטלו:**

ותמהינן: **פשיטא** שאם כבר קיבלה את הגט, שוב אי אפשר לבטלו, שהרי כבר גרושה היא!?[5]

ומשנינן: **לא צריכא**, לא הוצרכה משנתנו להשמיענו זאת, אלא היכא **דמחדר עליה מעיקרא לבטולי**, שהיה הבעל מחזר אחר השליח למוצאו, והי רודף אחריו כדי לבטל את הגט קודם שהגיע הגט ליד האשה,

כי **מהו דתימא, אינלאי מילתא למפרע** דכבר קודם לכן, לפני שהגיע הגט לידה, **בטולי**

הודעה בעלמא, ראה דבריו על תוספות בד"ה איהו דלא טרח, ויובאו מדבריו בהמשך הסוגיא.

וראה עוד שם, שכתב לדון לפי מה שביאר שהשליח אינו כמודיע בעלמא, דאם כן למה לא נאמר: "מילי לא מימסרן לשליח" [כדלעיל כט א], ראה שם.

4. הקשו התוספות: הרי עדיין לא שמענו שאינו מתכוין לצערה, אלא כשקידם ובא אצל אשתו, אבל כשפגשה באקראי יש לומר שכוונתו לצעורה בעלמא, וכסברא שאמרה הגמרא לעיל גבי שליח; והיה לו לתנא לומר: "נזדמן אצל אשתו", ולא "קידם אצל אשתו"!? ולא יישבו.

5. נקטו הראשונים בסוגייתנו, דאף תוך כדי דיבור מהגירושין אין יכול לבטל, ודלא

בטליה בלבו, שהרי מתברר עכשיו שרדיפתו אחר השליח היתה משום שרצה לבטל את הגט, ויהיה הגט בטל.(6)

קא משמע לן משנתנו, שאין הגט בטל.(7)

תנו רבנן: אם אמר הבעל לשליח או לאשה: "**בטל הוא** הגט", או שאמר: "**אי אפשי בו**" — **דבריו קיימין**! כי משמעות לשונות אלו היא על ההוה, שרוצה לבטל עתה את הגט מכאן ולהבא. לפיכך מועילים דבריו, והרי הגט בטל.

אבל אם אמר: "**פסול הוא**", או שאמר "**אינו גט**" — **לא אמר כלום**!

כי אין במשמעות לשונות אלו שרוצה לבטל את הגט מכאן ולהבא, אלא שהוא מוציא עליו שם פסול, כאילו היה הגט פסול מכבר, והרי אין הדבר כן, אלא הוא גט כשר.(8)

ומקשינן: **למימרא** [האם רצונך לומר] ד"**בטל**", **לישנא דלבטיל** מכאן ולהבא **משמע**, ומשום כך נחשב לשון זה לביטול!?(9)

כרשב"ם, בבבא בתרא קכט ב שכתב, דמן התורה בטל הגט אף תוך כדי דיבור.

וב"קהילת יעקב" [כלל שיד], הוכיח מסוגייתנו כהרשב"ם, דאם כהראשונים, למה לא תירצה הגמרא, דקא משמע לן, דאף תוך כדי דיבור אי אפשר לבטלו.

וכבר הרגיש בזה הרשב"א, וכתב, דהוא הדין דהוה מצי לשנויי הכי; וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר ליישב.

6. הקשה הרשב"א: בשלמא לרבי הסובר: בטלו שלא בפני השליח הרי הוא מבוטל בדיעבד, שפיר סליק אדעתין הכי. אבל לרבי שמעון בן גמליאל דאמר: "בטלו אינו מבוטל", איך יעלה בדעתנו שתועיל גילוי דעתו, והרי אף אם ביטול גמור הוא, סוף סוף הרי זה שלא בפני השליח!? וראה מה שיישב שם, וראה עוד ב"קרני ראם".

7. ביארו התוספות בד"ה מהו, שלא אמרו בסוגייתנו, שאין מועיל גילוי הדעת שרצונו לבטלו, אלא משום שגילוי הדעת לא נגמר אלא עד שנתן את הגט, כי עד שלא נתן את הגט יש לומר שכוונתו היתה לזרזו לתת את הגט מהר; אבל באופן שהיה גילוי דעת גמור קודם שנמסר הגט, דין זה תלוי במחלוקת אביי ורבא לקמן [לד א], אם "גילוי דעתא בגיטא מילתא היא" או לא, וראה עוד בדבריהם בטעם הדבר שאין מועיל כאן גילוי דעתו.

8. הקשה הרשב"א: והרי שמא באמת פסול הוא משום שנכתב במחובר, או שנכתב שלא לשמה, או שהוא מזויף, ויש לנו להאמין את הבעל בכך, ב"מיגו" שהיה מבטל את הגט!? ויישב, שאם היה מתכוין לכך, היה מפרט בפנינו מה הוא פסולו של גט זה, ראה שם. וראה עוד ב"חידושים מכתב יד"" שהקשה כן, אך לא הזכיר "מיגו"; ויישב בשני אופנים.

וראה היטב לשון רש"י בעמוד ב בד"ה "אינו מועיל" שמבואר שם, שלשון זו אינה מועילה לביטול, וכתב שם רש"י: "משמע שהוא אינו מבטלו, אלא **מעיד בו** שהוא פסול, והא לא חזינן ביה פסול, ויתקיים בחותמיו", וראה עוד ברש"י בעמוד זה ד"ה פסול הוא, שכתב: "לא משמע דאיהו מבטל ליה, אלא **מוציא עליו שם פסול**, והא ליכא".

9. הקשה הרשב"א: מנין לנו להוכיח מן הברייתא שלשון "בטל" משמע להבא, והרי יש לומר שמשמעות הלשון היא שהוא כבר בטל, דהיינו שהוא כבר ביטלו לפני כן, ולכן דבריו קיימין, משום שהברייתא הזו סבירא ליה "בטלו מבוטל", והוא נאמן לומר שהוא כבר ביטל

והרי אינו כן, כי האמר רבה בר איבו אמר רב ששת, ואמרי לה, ויש אומרים שכך **אמר רבה בר אבוה:**

המקבל מתנה מחבירו, **שאמר** המקבל **לאחר שבאתה המתנה לידו: "מתנה זו מבוטלת היא"**, או שאמר "**תיבטל** המתנה", או שאמר "**אי אפשי בה" — לא אמר כלום!**

ומשום שמשמעות לשונות אלו היא, שעתה הוא רוצה לבטל את הזכיה במתנה, לאחר שבאה לידו, והרי לאחר שזכה במתנה אין בידו לבטל את זכייתו. ואם בא בעל חוב של מקבל המתנה לגבות את חובו ממנו, הרי הוא יכול לגבותה מן המתנה, כי היא שייכת למקבל המתנה, ולא לנותן המתנה.

אבל אם לאחר שקיבל את המתנה אמר: "**בטלה היא**", או שאמר "**אינה מתנה**" — **דבריו קיימין**, וחוזרת השדה לנותן, ובעל חובו של מקבל המתנה אינו יכול לגבותה ממנו בחובו, משום שמשמעות לשונות אלו היא, שהמתנה היתה בטילה מתחילה, ועוד קודם שקיבלה לא נתרצה לזכות בה. ונאמן הוא על כך, משום שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ולפיכך שייכת המתנה לנותן.[10]

ומסקינן לקושייתנו: **אלמא**, הרי מוכח, דלשון "**בטל**", **מעיקרא משמע!** ולא שמבטלה מכאן ולהבא, אלא הוא מודיע עתה שכבר קודם לכן היתה בטילה.

ואם כן, תקשה הברייתא, מדוע כשאומר על הגט "בטל הוא", חשיב ביטול, והרי אינו בא כעת לבטלו מכאן ולהבא, אלא מודיע שקודם לכן כבר היה בטל, ואם כן אין בדבריו כלום, שהרי עד עתה ודאי גט כשר היה.

אמר אביי: לא קשיא, כי לעולם "**בטל**", **שתי לשונות משמע:** לב-ב

א. **משמע דבטל** היה מתחילה.

ב. **ומשמע דליבטיל** מכאן ולהבא. ולפיכך:

גבי גט — כשהוא אומר "גט זה בטל הוא" — אנו מניחים כי **לישנא דמהני ביה** בגט **קאמר** [כוונתו ללשון המועילה בגט], והיינו שיתבטל הגט מכאן ולהבא, שהרי דוקא משמעות זו מועילה בגט.

במיגו שהיה מבטל את הגט עכשיו!?

ועוד תמה: למה מקשה כן הגמרא רק על הברייתא, ולא הקשתה כן על משנתנו, שהרי גם במשנתנו מבואר שאם הוא אומר "בטל הוא" דבריו קיימין, [וראה מה שכתב הרמב"ן בישוב קושיא זו]!?

ויישב הרשב"א קושיא אחת בחברתה, כי ממשנתנו אכן אין להקשות, וכפי שהקשה; ורק מהברייתא שהביאה לשון זו יחד עם "אי אפשי" משמע שהוא ביטול מכאן ולהבא, ולא סיפור דברים שהוא כבר בטל, וראה בהערה בעמוד ב על ספק הגמרא במי שאמר "בטל" ולא אמר: "בטל הוא".

10. נתבאר על פי רש"י, שכתב: "לא אמר כלום, וזכה בה על כרחו, ואם יש לו בעל חוב גובה אותה בשבילו [כלומר: גובה אותה מן הנותן, בשבילו ובמקומו של מקבל המתנה שאינו רוצה בה], לפי שכל הלשונות הללו לשון עתיד הן, והואיל וקבלה אינו יכול לחזור בו"; וממילא מוכרח מדברי רש"י, שבסיפא מועילים דבריו

ואילו ל**גבי מתנה** — כשאומר "מתנה זו מבוטלת" — אנו מניחים כי **לישנא דמחני בה** במתנה **קאמר**! והיינו, שמתחלתה היתה המתנה בטלה, וכבר קודם שקיבלה לידו לא רצה לזכות בה, שהרי אינו יכול לבטל את המתנה מכאן ולהבא.

השמועה הבאה מתבארת לפי שיטת התוספות.

אמר אביי: נקיטינן [מסורת מאבותינו, מנהג מרבותינו]:

שליח מתנה, הרי הוא כשליח הגט!

ומפרשינן: **נפקא מינה** במה שאנו אומרים ששליח מתנה הוא כשליח הגט:

לענין "**הולך**" **לאו כ"זכי" דמי**! כלומר, אם אמר "הולך גט זה לאשתי", או שאמר "הולך מתנה זו לפלוני" הרי הוא יכול לחזור בו עד שיגיע גט ומתנה לידי האשה והמקבל.

כי כשם שאם מסר הבעל גט לשליח הולכה, ואמר לו "הולך גט זה לאשתי", יכול הבעל לבטל, כל זמן שלא הגיע הגט ליד האשה, לפי שעדיין לא זכתה בו, היות ואפילו אם נפרש שכוונת הבעל לומר "זכה" בגט זה לאשתי, אין השליח יכול לזכות לה, היות שהגירושין הן חובה לה, ו"אין חבין לאדם שלא בפניו" —

כך הוא הדין במתנה, שאם מסר המשלח מתנה ביד השליח, ואמר לו "הולך מתנה זו לפלוני", יכול הנותן לחזור בו, כל זמן שלא הגיעה המתנה ליד המקבל, לפי שעדיין לא זכה בה, עד שתבא לידו.

ואף שבמתנה אם אמר המשלח לשליח: "זכה במתנה זו לפלוני", זוכה השליח את המתנה למקבל מיד כשבאה לידו, שהרי מתנה היא זכות למקבל, וקיימא לן ש"זכין לאדם שלא בפניו" —

מיהו, כשאומר לו המשלח "הולך מתנה זו לפלוני", אין בדעת המשלח לזכות לו מיד את המתנה, אלא רצונו שיזכה המקבל את המתנה, רק כשתגיע לידו. ומשום שמשמעות "הולך לו", אינה כאומר "זכה לו".[1]

רבינא אשכחיה לרב נחמן בר יצחק, דהוה תלי וקאי בעיברא דשא [רבינא מצאו לרב נחמן בר יצחק, שהיה נשען ועומד על מפתן הדלת], **וקא מיבעיא ליה**, והסתפק רבינא:

אם אמר הבעל לשליח "גט זה **בטל**", ולא הוסיף ואמר "הוא" — **מהו**?

---

1. נתבאר על פי דברי התוספות, שבגט אין מועיל כשאמר "הולך", אפילו אם הולך הוי "כזכי", ומשום שגירושין חובה היא לאשה, ו"אין חבין לאדם שלא בפניו". ואולם הרמב"ן והרשב"א פירשו באופן אחר. אלא שמלשון רש"י נראה שלא כדבריהם, ועל כן נתבאר בפנים כשיטת התוספות.

שבעל החוב לא יוכל לגבותה, ומשום ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי".

ותמה על זה הרשב"א: והרי קיימא לן: "הודאת בעל דין במקום שחב לאחריני" אינו נאמן, וכאן הרי הוא חב לבעל חובו, וכעין זה ממש מבואר בכתובות יט א, ראה שם; וראה מה שכתב בזה הרשב"א.

האם לשון "בטל" בלבד משמע שיתבטל מכאן ולהבא, ומהני?

או דלמא, כיון שלא אמר "בטל הוא", אין משמעותו אלא שהגט בטל מעיקרא, ואין בדבריו כלום.[2]

ומסקינן: **תיקו!**

אמר רב ששת, ואמרי לה, שכבר **במתניתא תנא,** בברייתא שנו כן:

אם אמר הבעל לשליח או לאשה "**גט זה לא יועיל**", או שאמר "**לא יתיר**", או שאמר "**לא יעזיב**" [כלומר, לא יוציא את האשה מבעלה], או שאמר "**לא ישלח**", "**ולא** [או לא] **יגרש**", או שאמר "**יהא חרם**" [לא יהיה בו כח לגרש, כחרס בעלמא], או שאמר "**יהא כחרם**":

הרי **דבריו קיימין!** ומועילים כל לשונות אלו לבטל את הגט, לפי שמשמעותם ביטול מכאן ולהבא.

אבל אם אמר: "גט זה **אינו מועיל**", או "**אינו מתיר**", או "**אינו מעזיב**", או "**אינו משלח**", או "**אינו מגרש**", או שאמר "**חרם הוא**", או "**כחרם הוא**" —

לא אמר כלום! שהרי אינו מבטלו, אלא שאומר עליו שפסול הוא מכבר, והרי עינינו הרואות שאין בו שום פסול.[3]

איבעיא להו:

אם אמר הבעל: "**הרי הוא חרם**" — **מהו?** האם לשון זה משמע ביטול מכאן ולהבא ומהני, או לשעבר משמע ולא מהני.

אמר תמה **ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה,** שכן אמר **רב אחא בריה דרבא לרב אשי:**

מהו הספק בדבר? והרי **מאי שנא** האומר "הרי הוא חרס" **מ**האומר "דבר זה, **הרי הוא הקדש**", או מהאומר "דבר זה, **הרי הוא הפקר**"?!

לפי שבכמה משניות במסכת נדרים מפורש, שלשון זה מועיל להקדיש ולהפקיר. ובהכרח שלשון להבא הוא, שאם לא כן לא היה נעשה הקדש והפקר בכך. ואם כן אף לגבי גט נחשב לשון זה לביטול מכאן ולהבא.

וכאן שבה הגמרא לעיקר דין ביטול המבואר במשנה ובברייתות שנזכרו בגמרא, והיא דנה בבעל שביטל את הגט באחת הלשונות המועילות לביטול, ואחר כך נמלך, ושוב רוצה לגרש בו:

---

2. א. ראה בעמוד א הערה 9 בשם הרשב"א, שגם אם כוונתו לביטול מעיקרא יש לו להועיל למאן דאמר "בטלו מבוטל", שהרי זה כמי שאמר "כבר ביטלתי", ונאמן הוא במיגו; וכתב רבי עקיבא איגר, שמטעם זה השמיט הרי"ף את הבעיה הזו, שהרי קיימא לן כרבי, ש"בטלו מבוטל", ואילו ספק הגמרא אינו אלא לרבן שמעון בן גמליאל הסובר ש"בטלו אינו מבוטל".

ב. הרמב"ם [גירושין ו כד] כפי שפירשו ה"מגיד משנה", מפרש את בעיית הגמרא שהנידון הוא במי שאמר: "בטל" בטי"ת פתוחה ולא בטי"ת צרויה, ולשון זה משמעו לשעבר כמו: "חמק, עבר".

3. כתב רש"י: "אינו מועיל, משמע שהוא אינו מבטלו אלא מעיד בו שהוא פסול, והא לא חזינן

האם **חוזר ומגרש בו** בגט זה, ומשום שלא נתבטלה אלא השליחות, אבל הגט עצמו בכשרותו הוא עומד.

או שאינו חוזר ומגרש בו, משום שכבר נתבטל הגט עצמו.

רב נחמן אמר: חוזר ומגרש בו בגט זה, משום שלא נתבטל אלא מינוי השליחות, אבל עצם הגט לא נתבטל מעולם. ואם חזר וציוה את השליח לגרש בו, הרי האשה מתגרשת באותו הגט.

ורב ששת אמר: אינו חוזר ומגרש בו באותו הגט! שלא רק השליחות נתבטלה, אלא נתבטל אף עצם הגט, והרי הוא כחספא בעלמא, ואם ירצה לגרשה, הרי הוא צריך לכתוב לה גט אחר.[4]

ומסקינן: **הלכתא כוותיה דרב נחמן**! והרי הוא חוזר ומגרש באותו גט עצמו.

ומקשינן: **איני**, והלא אין הדבר כן!?

שהרי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, במי שאמר לאשה "התקדשי לי במעות אלו, ויחולו הקידושין לאחר שלשים יום", ובתוך שלשים הימים חזרה בה האשה מהקידושין.

רבי יוחנן אמר: יכולה לחזור בה! שהרי נתבטלו הקידושין, קודם שהגיע זמנם לחול.

וריש לקיש אמר: אינה יכולה לחזור בה! משום שכבר נעשה קנין הקידושין, ולא אתי דיבור ומבטל דיבור.

והא קיימא לן בפלוגתא ההיא: **הלכתא כוותיה דרבי יוחנן, דאמר: חוזרת**! וקשיא, אם כן, אף כאן תועיל חזרת הבעל לבטל את עצם הגט, כשם שמועילה חזרת האשה לבטל את עצם מעשה הקידושין. ואיך נפסק כאן להלכה, שיכול הבעל לחזור ולגרש בגט זה!?

ומשנינן: **הכי השתא**!? מהו הדמיון!? הלא אין דומה כלל ביטול הגט לחזרת האשה מהקידושין!

שהרי **התם, דיבור ודיבור הוא**! כי היות ולא חלים הקידושין עד לאחר שלשים יום, נחשב מעשה הקידושין בתוך זמן זה, כדיבור בעלמא.

ולפיכך, **אתי דיבור** האשה כשחוזרת בה מהקידושין, **ומבטל** את **דיבור** הקידושין הראשון.

אבל **הכא** בביטול גט, **נהי דבטליה לשליחותיה דשליח** [אף כי ביטל הבעל את שליחותו של השליח], ומועיל ביטולו משום ד"אתי דיבור ומבטל דיבור" —

ביה פסול, ויתקיים בחותמיו", וראה בעמוד א מה שנתבאר בהערה 8.

4. הקשה רבי עקיבא איגר ["כתב וחותם" בעמוד א]: הרי במשנתנו שנינו: "או ששלח אחריו שליח ואמר גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל", והקשתה הגמרא לעיל בעמוד א, למה לי בבא זו, ומפרשת הגמרא, שהמשנה מחדשת שלא נאמר "לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא"; והשתא תיקשי: לדעת רב ששת הסובר שהגט עצמו מתבטל, הרי נמצא שהשליח אינו בא לבטל את השליחות של הראשון, אלא את הגט הוא בא לבטל, ואילו שליחות הראשון ממילא מתבטלת, ואם כן למה

אבל **גיטא גופיה מי קא בטיל** [הגט עצמו, וכי אטו יכול הוא להתבטל]?! שלא מצינו, אלא שהדיבור מתבטל, אבל גוף הגט שהוא בעין, ואינו דיבור בעלמא, ודאי שאינו מתבטל ונפסל, שהרי לא אתי דיבור ומבטל מעשה.(5)

שנינו במשנה: **בראשונה היה עושה** בית דין במקום אחר, ומבטלו בפניהם.

איתמר: בפני כמה בני אדם **הוא** [הבעל] **מבטלו** ללא תקנת רבן גמליאל?

לא יבטל השני את הגט!? וראה מה שיישב שם, וראה עוד ב"אילת השחר", וראה עוד בהערה 5.

5. א. נתבאר על פי פשטות משמעות הלשון, דמשמע — כמו שכתבו התוספות בד"ה התם — שהגט עצמו אינו יכול להתבטל, אפילו אם יבטלנו בפירוש, ומשום דגט חשוב מעשה; ואולם דעת התוספות היא, שלפי האמת יכול הוא לבטל אף את הגט, וכן כתב הר"ן בשם הרמב"ם, וכן מבואר כאן ב"חידושים מכתב יד"; אבל הר"ן חולק עליהם וסובר שאין הגט יכול להתבטל, וכן היא דעת הרמב"ן והרשב"א ורבינו קרשק"ש והריטב"א בקדושין נט א.

והראשונים הוכיחו מסוגייתנו, שהגט עצמו אינו בטל, שהרי כמה וכמה לשונות שנאמרו לעיל: "גט זה לא יועיל לא יתיר לא יעזיב לא ישלח ולא יגרש יהא חרס יהא כחרס", יותר משמע ביטול הגט מאשר ביטול השליחות, ומכל מקום אמר רבי נחמן על כל לשונות אלו שחוזר ומגרש בו; ואם תאמר שאפשר לבטל את הגט, ודאי שהיה לנו לפרש שכוונתו לביטול הגט; לא ודאי שגט אינו יכול להתבטל, ובהכרח מפרשים אנו את לשונו שכוונתו לביטול השליחות.

ב. כתב רש"י: "**דיבור ודיבור הוא**: מתחילה היתה מתקדשת על ידי הדיבור שנתרצתה בקדושין, אתי דיבור של חזרה ומבטל דיבור, **ומיהו המעות לא בטלו**, שאם חזר וקדשה בהן מדעתה, מקודשת. **והכא, נהי** האי דאמר "בטל הוא" לשליח הוא דבטליה, שלא יהא שליח לגרש בגט זה, דאתי דיבור ומבטל דיבור, **אבל גט שהוא בעין אינו נפסל**.

ובגדר ביטול הגט, ראה מה שכתב הריטב"א בקדושין נט א [עמוד תרלא בנדמ"ח, והובאו דבריו בהערה זו אות ב], וב"חידושים מכתב יד" בסוגיין [עמוד ריב], וב"תורת גיטין" כאן בד"ה תוס' ד"ה התם, ובמה שכתב והביא ב"שיעורי רבי שמואל" לגיטין עמוד ר מדפי הספר.

וחקרו האחרונים בדין אתי דיבור ומבטל דיבור: האם הביטול הוא מכאן ולהבא בלבד, כאשר הוא בפשוטו, או שמא הביטול עוקר למפרע את הדיבור, וכאילו מתחילה לא היה. ולקמן לג א תתבאר הסוגיא על פי חקירה זו, ראה שם בהערות.

וב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לגיטין סימן כה, הביא מדברי הריטב"א בקדושין נט א [הנזכר לעיל אות א] שכתב בביאור ביטול הגט: "דכיון שאומר לעדים מתחילה כתבו וחתמו ותנו, ובשליחותו עשאוהו והוי לשמה וכו', יכול הוא לבטל הגט ולומר שתתבטל שליחותו למפרע, והוי כאילו עשאוהו (מדעתה) [מדעתם] ולא הוי לשמה, ופסול", הרי מבואר מדברי הריטב"א, שענין ביטול הגט הוא ביטול שליחותו וצוויו לכתיבת וחתימת הגט, והוכרח לומר דהוי ביטול למפרע, שהרי כבר עשו שליחותן, ומה יועיל ביטולן מכאן ולהבא לענין מה שנעשה כבר קודם הביטול, אלא בהכרח שדין "אתי דיבור ומבטל דיבור" הוא עקירה למפרע.

ואולם לפי מה שביאר את דברי הריטב"א בשיעורי רבי שמואל גיטין עמוד ר, ראה שם, אין ראיה מדברי הריטב"א ליסוד מחודש זה.

רב נחמן אמר: בפני ב' בני אדם! לפי שאין זה כדיני ממונות הצריכים בית דין של שלשה דיינים, אלא היא רק הודעת הבעל בעלמא, ולכך די בשניים.

ורב ששת אמר: בפני שלשה! (6)

ומפרשת הגמרא: **רב ששת אמר** "מבטלו **בפני שלשה**" משום שמדברי המשנה מוכח כן, שהרי "בראשונה היה עושה **בית דין**" **קתני** במשנתנו, ו"בית דין" היינו שלשה אנשים.

ורב נחמן אמר "מבטלו **בפני שנים**", כי הוא סובר שאין זו ראיה, לפי ש**לבי תרי נמי**, "**בית דין**" **קרי לחו**, [אף שנים מצינו שהם נקראים "בית דין"], כדמפרש ואזיל.

אמר רב נחמן: מנא אמינא לה, שאף שנים קרויים "בית דין"?

דתנן [במסכת שביעית והובא לקמן לו א] בתקנת פרוזבול, שאם רוצה המלוה שלא תשמט השמיטה את חובותיו, הרי הוא מוסר את חובו לבית דין, ובכך הוא מסתלק מתביעת החוב, ובית דין הם אלו היורדים לנכסי הלוה, וגובים את החוב. ומעתה, שוב לא קרינן ביה "לא יגוש".

ויתכן לומר — לפי הבנת ה"קהלות יעקב" בדברי הריטב"א — ליישב את קושיית רבינו עקיבא איגר שהובאה בהערה 4, לפי דעת רב ששת מה שייך "לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא", כיון שאת הגט הוא מבטל!? אך לפי מה שכתב הריטב"א שאף ביטול הגט הוא ביסודו ביטול השליחות [אלא שהנידון הוא על ביטול שליחות הכתיבה, ולא על ביטול שליחות הגירושין], אם כן עדיין יש לנו לומר: "לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא".

6. א. הקשו התוספות: מאי נפקא מינה במחלוקת זו, כיון שכבר התקין רבן גמליאל שלא יבטלו אלא בפני השליח או האשה!?

וביארו, דיש נפקא מינה במחלוקת זו, לדעת רבי הסובר "בטלו — שלא בפני השליח או האשה — מבוטל", ואולם אף הוא מודה שאינו מבוטל אלא אם כן עשה כפי הדין שהיה קודם תקנת רבן גמליאל, דהיינו בפני בית דין, ולענין זה נחלקו כמה הוא "בית דין"; וראה בהערה לקמן לג א, ישוב אחר לקושייתם, בשם "רבינו עקיבא איגר".

ב. כתבו התוספות בטעם הדבר שבטלו אינו מבוטל לכולי עלמא בלא שלשה או שנים: דוקא בפני שלשה לרב ששת מבוטל, כי אין לחוש לממזרות, [כלומר: היות ושלשה יש להם קול — כמבואר לקמן לג א — שוב אין לחוש שמא יבטל את הגט והיא לא תדע, ותינשא ויהיו בניה ממזרים], אבל בפני שנים דאיכא למיחש לממזרות, לא; ולרב נחמן, אף על גב שבפני שנים איכא למיחש לממזרות [כמבואר שם: שנים יש להם קול] ואפילו הכי מבוטל [לרבי], מכל מקום בפחות משנים שיש לחוש יותר, אינו מבוטל, ובהא אפילו רבי מודה דאמרינן "מה כח בית דין יפה" [כלומר: בית דין שלפני רבן גמליאל, שתיקנו ביטול בפני בית דין, וכשם שסובר רשב"ג סברא זו לקמן לג א לענין מי שביטל שלא בפני השליח או האשה, מהרש"א].

ג. ויש ללמוד מדברי התוספות כאן, כי בפחות משנים אין חסרון משום "אין דבר שבערוה פחות משנים", ואין צריך עדות לקיום הדבר, כשם שצריך עדות לקיום הדבר בגיטין וגירושין, ונתקשה המהרש"א בדבר, וראה מה שכתב ליישב ב"קרני ראם"

כיצד הוא מעשה הפרוזבול: כותב המלוה
לג-א בשטר "**מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני**, שכל חוב שיש לי אצל פלוני, שאגבנו כל זמן שארצה"! והדיינים חותמים למטה, או העדים.

ומדתנן: "פלוני ופלוני הדיינים", משמע שאף שנים קרויים דיינים. ואם כן, יש לפרש כן אף לענין ביטול הגט, ד"בית דין" האמור במשנתנו, היינו שנים.

ורב ששת סבר: לא כן הוא, אלא אף פרוזבול נעשה בפני שלשה דיינים. וממה ששנינו: "פלוני ופלוני" בלבד, עדיין אין ראיה ששנים הם, ולא יותר.

ומשום **דאטו תנא כי רוכלא** [מוכר צרורות של בשמים] המכריז על מרכולתו הוא, **דצריך ליחשיב וליזיל**, ולפרט דשלשה הוו, ולכתוב "פלוני ופלוני ופלוני"?!

ומשום דחיה זו **אמר רב נחמן** להוכיח ממקום אחר: **מנא אמינא לה** שדי בפרוזבול בשני דיינים?

דתנן: הדיינים חותמים בפרוזבול **למטה** בתחתית השטר, ומאשרים שפלוני מסר בפניהם, **או העדים** חותמים שם ומאשרים שהמלוה מסר לבית דין.

ומסיק רב נחמן לראייתו: **מאי לאו**, מדכללם התנא יחד, משמע ד"**דיינים**" **דומיא** ד"**עדים**"?

הרי למדנו: **מה** "**עדים**" דתנן, הרי אלו **שנים** עדים ככל עדויות שבתורה, **אף** "**דיינים**" דקתני במתניתין **נמי** די **בשנים**! הרי שדי בשנים לפרוזבול.

ודחי **רב ששת: מידי איריא** [וכי מוכרח הדבר] שמספר הדיינים שוה למספר העדים!? והרי יש לומר:

הא — "עדים" — **כדאיתא** בכל העדויות שבתורה, דהיינו שנים.

והא "דיינים" — **כדאיתא** בכל בית דין בעלמא, דהיינו שלשה.

וכאן שבה הגמרא למשנה בשביעית, והוינן בה:

הא דתנן: "הדיינים חותמים למטה או העדים", **למה לי למיתני** גם **דיינים**, **ולמה לי למיתני** גם **עדים**?! והלא פשיטא הוא דסגי או באלו או באלו, וליתני "עדים" בלבד, וממילא נדע דודאי כשר אף בחתימת הדיינים.

ומשנינן: **הא קא משמע לן** מתניתין: שאם כתוב נוסח הפרוזבול באופן שמשתמע ממנו שכתבוהו בתורת דיינים, כגון "בי דינא הוינא, ואתא פלוני ואמר, מוסרני לכם הדיינים", הוה אמינא דבכהאי גוונא, הדיינים צריכים לחתום עליו בתורת דיינים, ולא בתורת עדים.

וכן אם כתוב נוסח הפרוזבול, באופן שמשתמע ממנו שכתבוהו בתורת עדים, כגון "דוכרן סהדותא דהוה באנפנא [זכרון העדות שהיה בפנינו] שמסר פלוני שטרותיו לבית דין", הוה אמינא שאז צריכים לחתום בו בתורת עדים, ולא בתורת דיינים.

קא משמע לן, **דלא שנא** אם **כתוב בלשון דיינים וחתמי** בו בלשון של **עדים**, כגון

"איש פלוני עד", **ולא שנא** אם **כתוב בלשון עדים**, וחתמי בו למטה בלשון של **דיינים**, כגון "אני פלוני דיין", דכשר הפרוזבול.

שנינו במשנה: בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר ומבטלו. התקין רבן גמליאל הזקן, שלא יהו עושין כן **מפני תיקון העולם**:

מפרשת הגמרא: **מאי** "**מפני תיקון העולם**", שמחמתו תיקן רבן גמליאל, שלא יבטלו את הגט אלא בפני השליח או האשה?

רבי יוחנן אמר: תיקן זאת רבן גמליאל, **מפני תקנת ממזרים**, כלומר: שלא יהיו ממזרים בישראל!

שאם יבטל את הגט שלא בפני השליח או האשה, לא ידעו הם מהביטול, וימסור לה השליח את הגט, ותתגרש בו ותינשא לאחר. ונמצאו בניה שיולדו לה מהבעל השני ממזרים, שהרי הגט בטל, ואשת איש של ראשון היא.[1]

וריש לקיש אמר: סיבת התקנה היא **מפני תקנת עגונות**!

שאם יהא יכול הבעל לבטל את הגט במקומו, ולא יוצרך להטריח את עצמו עד מקום השליח או האשה, יהיה נוטה ביתר קלות לבטלו, ועל ידי כן יתרבו עגונות בישראל.

ועל ידי שתקנו חכמים שלא יבטל במקומו, אלא הטריחוהו להגיע עד השליח או האשה, שוב לא יטריח את עצמו לבטל את הגט ולעגן את אשתו.

ומפרשינן: **רבי יוחנן אמר מפני תקנת ממזרים**, כי **סבר לה** רבי יוחנן **כרב נחמן, דאמר**: קודם תקנת רבן גמליאל, היה מבטל את הגט **בפני שנים**!

והרי **בי תרי לית להו קלא** [דבר הנעשה בפני שנים אין לו קול], שאין מתפרסם הקול על הביטול על ידי שנים בלבד, ואם כן **היא לא שמעה** מהביטול, **ולא ידעה** שעדיין אשת איש היא, **ואזלא ומינסבא** [נישאת לאחר] בגט זה ותלד לו בנים, **ואיכא ממזרים**.[2]

וריש לקיש אמר: "**מפני תקנת עגונות**", כי **סבר לה** ריש לקיש **כרב ששת, דאמר**: אף קודם תקנת רבן גמליאל היה מבטל את הגט רק "**בפני שלשה**".

והרי **בי תלתא איתי להו קלא** [יש קול למה שנעשה בפני שלשה], **ושמעה** מהביטול, **וידעה** שאשת איש היא, **ולא מינסבא**.

---

1. בלשון הגמרא כאן, לא נזכר אלא החשש שירבו ממזרים בישראל, ולא משום איסור אשת איש; ואילו בעמוד ב גבי ביטול שליח לכתיבת ונתינת הגט שלא בפניו, נזכר בגמרא הטעם: "וכתבי ויהבי [כי לא ידעו מן הביטול] ושרו אשת איש לעלמא", וצריך תלמוד.
2. הקשו התוספות: אם כן למה הוצרכו לתקן שיבטל בפני האיש או האשה, והרי די שיתקנו ביטול בפני שלשה, ואפילו במקומו!?

ותירצו: "ויש לומר מפני תקנת עגונות", וראה ביאור דבריהם במהרש"א.

וראה מה שכתב ב"פני יהושע" בתחילת הפרק בד"ה רש"י בסוף הדיבור, ישוב לקושיא זו של תוספות לפי שיטת רש"י.

ומשום כן אין לחוש לממזרות, אלא רק לתקנת עגונות הוא דאיכא למיחש.[3]

תנו רבנן:

אם עבר הבעל על תקנת רבן גמליאל, **ובטלו** לגט שלא בפני השליח, אלא בפני בית דין[4] — הרי הוא **מבוטל!** ואף שעבר על תקנת רבן גמליאל, בדיעבד בטלה השליחות, ואינו יכול לגרש, **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו יכול —

א. **לא לבטלו** לגמרי שלא בפני השליח! ואף בדיעבד אין הגט מבוטל. ואם מסרו השליח לאשה, הרי היא מגורשת.

ב. וכן **לא** יכול הבעל **להוסיף על תנאו!** דהיינו, שאם היה תנאי בגט, והוא רוצה לשנות בו דבר, אינו יכול, אלא בפני השליח או האשה.[5]

שאם כן, ואדם יכול לבטל את תקנתו של רבן גמליאל ולבטל את הגט שלא בפני בית דין, **מה כח בית דין** של רבן גמליאל **יפה?!**[6]

---

3. לשון רש"י במשנה הוא: "**בראשונה**: לא היה מבטלו בפני השליח ולא בפני האשה, אלא במקום שהיה עומד היה מבטלו בפני שלשה; **מפני תיקון העולם**: שהשליח שאינו יודע בדבר מוליכו לה והיא ניסת בו"?

ותמה ה"פני יהושע" שם, שדבריו אינם תואמים את דברי הגמרא, שהרי כיון שפירש רש"י כדעת הסובר "בפני שלשה", אם כן "תיקון העולם" הוא משום תקנת עגונות, ולא משום חשש שמא תינשא וממזרות!? וראה מה שביאר שם את שיטת רש"י.

4. כן כתב רש"י; ומבואר, שאם ביטלו שלא בפני בית דין וכפי שהיה קודם תקנת רבן גמליאל, בזה גם רבי מודה שאינו מבוטל, ולא נחלקו אלא בתקנת רבן גמליאל בלבד. וכן מבואר גם בתוספות לעיל לב ב ד"ה ורב נחמן. ואולם התוספות לעיל לב א ד"ה מהו, נסתפקו, דשמא, מה שלרבי אינו מבוטל שלא בפני בית דין, היינו רק להחמיר ולא להקל.

5. נסתפק רבי עקיבא איגר: בעל שביטל את הגט שלא בפני השליח ולא בפני בית דין [שלכולי עלמא ביטולו אינו ביטול], ושלח להודיע לשליח או לאשה שהוא ביטל את הגט, האם די בזה, או שמא: היות ובשעת הביטול אין ביטולו ביטול, שוב לא יועיל מה שיודיע אחר כך לשליח או לאשה.

והוכיח שם שאינו מועיל, מלשון הרשב"א שהקשה לעיל לב א, בברייתא ששנינו "בטל הוא, אי אפשי בו דבריו קיימין", ומוכיחה הגמרא מן הברייתא ש"בטל" משמע מכאן ולהבא; והקשה הרשב"א: הרי יש לומר שהברייתא סוברת כרשב"ג ד"בטלו מבוטל", והטעם שדבריו קיימין, הוא משום שהוא אומר כבר בטלתיה שלא בפני השליח, ונאמן על כך במיגו.

ומדהוצרך הרשב"א לומר, שהברייתא סוברת "בטלו מבוטל", משמע כי למאן דאמר בטלו אינו מבוטל, אינו מועיל, אף שעכשיו הרי הוא מודיע לשליח שביטל את הגט, [וראה מה שיתבאר עוד בזה, מדברי הרשב"א עצמו, בעמוד ב בהערה 10].

6. א. נתבאר על פי רש"י, שכתב: "מה כח בית דין של תקנת רבן גמליאל יפה, אם דבריהן בטלין על ידי זה".

והנה ב"חידושים מכתב יד", כתב: "שאם כן

ותמהינן: **ומי איכא מידי, דמדאורייתא בטל גיטא** [וכי יתכן שתהיה מציאות כזאת, שאדם נותן גט, שמדאורייתא אינו גט], **ומשום** סברת "**מה כח בית דין יפה**", **שרינן אשת איש לעלמא** [מתירים אנחנו אשת איש לכל העולם]?! והרי בכך שהפקיעו חכמים את הביטול, הרי הם מכשירים את הגט, ומתירים איסור אשת איש מדאורייתא.[7]

ומשנינן: **אין**, אכן יש כח ביד חכמים לעשות כן, משום **שכל דמקדש** אשה, **אדעתא דרבנן** הוא **מקדש** אותה! **ואפקיעינהו רבנן לקידושין** הראשונים **מיניה**.

כלומר: בשעה שאדם מקדש, דעתו הוא, שיהיו הקדושין חלין כדת שהנהיגו חכמי

מה כח בית דין יפה, כלומר: מה הועילו חכמים בתקנתן"; ולפי זה צריך ביאור: מה ענין זה ל"מה כח בית דין יפה" גבי יתומין שבאו לחלוק, שדימתה הגמרא זה לזה לקמן לג ב!?

ואכן במאירי נראה בהדיא לא כן, שכתב [בד"ה כבר ביארנו]: "אף לאחר התקנה, כל שבטלו בפני שנים [היינו כדעת רב נחמן לעיל], הרי הוא מבוטל וכו' ואין אומרים מה כח בית דין יפה באיסורין; וראוי לשאול: מפני מה פסקו בה כרבי ולא כרשב"ג ומשום כל דמקדש וכו', יראה לי הטעם, שביטול הגט דבר מצוי הוא שאדם מתחרט ונוח מרתיחתו, ורוב פעמים מבטלו בכוונה טובה, ואין ראוי בכך להפקיע קדושיו, והראיה, שאף רשב"ג לא היה בא בכאן מטעם עשיית זה שלא כהוגן, אלא מטעם כח בית דין יפה **ורבינו הקדוש לא חס על כבוד אבותיו** להיות תקנתם עומדת על כל פנים באיסורין, וכמו שאמרו למטה בסמוך [לקמן לד א ראה שם], התם ממונא הכא איסורא"; ודברי רש"י נוטים לזה הפירוש, וראה "תפארת יעקב" בהבנת דברי רש"י.

7. א. הקשו האחרונים על משמעות הגמרא שאינה מקשה אלא לדעת רשב"ג האומר "בטלו אינו מבוטל", שלכאורה אף לרבי תיקשי: הרי אף לשיטתו, אם ביטלו שלא בפני בית דין אינו מבוטל, [וכמו שכתבו רש"י ותוספות], ועל זה נמי תיקשי: ומי איכא מידי"!? וראה מה שכתבו ה"פני יהושע", וה"תפארת יעקב" כאן.

ב. ורבי עקיבא איגר כתב על פי דברי התוספות לעיל לב א ד"ה מהו [ראה שם], שבביטול כשהוא נעשה שלא בפני בית דין, יש טעם חשוב לעקור דברי תורה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ואף בלי אפקעינהו, וכאן הנידון הוא כשאין טעם חשוב, אלא משום "מה כח בית דין יפה".

ג. ולפי זה כתב רעק"א [לעיל לב ב על תוספות ד"ה ורב נחמן], ליישב את קושיית התוספות שם, למאי נפקא מינה נחלקו רב נחמן ורב ששת בכמה היה מבטלו קודם תקנת רבן גמליאל, כיון שכבר התקין רבן גמליאל שלא יבטלו אלא בפני האשה או השליח; והתוספות תירצו, דנפקא מינה למאן דאמר "בטלו מבוטל", דמכל מקום אם לא בטלו בפני שנים או שלשה, אין הגט מבוטל.

וכתב רעק"א, שאפילו לרשב"ג הסובר: בטלו אינו מבוטל, יש נפקא מינה במחלוקת זו, שאם בטלו שלא בפני שנים או שלשה, נמצא שהביטול אינו ביטול משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ואילו משום תקנת רבן גמליאל הרי הטעם הוא משום "אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה", ויש בזה נפקא מינה באופן שזינתה תחת בעלה קודם מעשה זה, שאם "אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה" נמצא שמעולם לא היתה אשת איש ובניה אינם ממזרים, ואילו אם הטעם הוא משום שלא ביטל בפני שנים או

ישראל,[8] והם אמרו שייפקעו הקדושין על ידי גט זה על אף שבטלו, ולכן פוקעים הקדושין, שהרי על מנת כן קידשה.[9]

אמר ליה רבינא לרב אשי:

תינח תירוץ זה, היכא **דקדיש** אותה הבעל **בכספא** [קדושי כסף]! שבזה יש מקום לומר שעל ידי גט זה, הפקיעו חכמים את הקידושין הראשונים, כי ביטלו מהכסף תורת "כסף קידושין", ועשאוהו ל"מעות מתנה", וממילא פקעו הקידושין.

אבל היכא **דקדיש בביאה, מאי** הפקעה **איכא למימר** בביאה זו?![10]

ומשנינן: **שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות,** עשו חכמים את בעילתו — על ידי הגט שנותן לה — לבעילת זנות, והפקיעו מן הביאה שם "ביאת קדושין"! ועל ידי כך נפקעים הקידושין אף מן התורה, שהרי אם רצו חכמים שיתבטלו הקידושין, אף הוא לא קידש על מנת כן.[11]

תנו רבנן:

א. בעל שאמר לעשרה בני אדם "כתבו גט לאשתי", אין צריך שיהיו כולם עדים בדבר, אלא אחד [איזה שיהיה] כותב, ושנים [איזה שיהיו] חותמין; ואם אמר להם: "כולכם"

שלשה, אם כן אין כאן הפקעה למפרע, אלא מכאן ולהבא על ידי כח חכמים, ונמצא שהבנים שנולדו לה מזנותה הרי הם ממזרים.

8. כתבו התוספות: ולכך אומר בשעת קדושין: "כדת משה וישראל".

9. נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: "אדעתא דרבנן מקדש להיות קדושין חלין כדת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל, **והרי הם אמרו שיפקעו כל קדושין שבישראל על ידי גט כזה,** הילכך פקעי שעל מנת כן קידשה".

וראה עוד לשון רש"י בכתובות ג א: "כל המקדש אשה על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הוא מקדשה, שיהיו קיימין קדושין לפי דברי חכמים **ויהיו בטילים לפי דברי חכמים על ידי גיטין שהכשירו חכמים**".

ולכאורה יש ללמוד מדברי רש"י, שאין זה גילוי מילתא בעלמא, שהקדושין מתחילה לא חלו אם לבסוף ישלח לה גט מבוטל, אלא שהגט הוא זה שמפקיע למפרע את הקדושין, ואולם עד שעת הגירושין הרי היא אשת איש גמורה, ואם זינתה לפהי קבלת הגט ונולדו לה בנים, הרי הם ממזרים.

אבל בתוספות בד"ה "ואפקעינהו" מבואר בהדיא, שאם שולח הבעל גט כזה ומבטלו, אם זינתה בינתיים ונולדו לה ממזרים, נטהרו הממזרים למפרע.

ויש מקום לומר, שלא נתכוין רש"י אלא שלא תאמר כי מיד כשביטל את השליחות שלא כתיקון חכמים, נעקרו הקדושין למפרע, כדי שתתקיים השליחות; אלא רק אם לבסוף הגיע גט זה ליד האשה, כי אז נעקרו הקדושין למפרע. ונפקא מינה, שאם ביטל שלא בפני האשה ולא נתן לה לבסוף את הגט, אין בניה שנולדו לה בזנות נטהרים, וראה "תפארת יעקב" ד"ה והנה לפי, ו"אילת השחר" ד"ה והנה מסתבר.

10. לשון רש"י בכתובות ג א, הוא: "ואי קדיש בביאה, ואתה עוקר קדושין למפרע, **מה תהא על ביאתו**".

11. א. רש"י הביא כאן פירוש מרבותיו, שהחילוק בין קדושי כסף לקדושי ביאה הוא, שקדושי כסף הם מדרבנן, היות ואין הם כתובים במפורש בתורה, אלא נלמדים בגזירה שוה,

כתובו, כי אז אחד מהם כותב וכולם חותמין ו"לפיכך, אם מת אחד מהן, הרי זה גט בטל", כמבואר כל זה במשנה לקמן סו ב.

ב. אמר לעשרה בני אדם בבת אחת: "**כתבו** ותנו[12] **גט לאשתי**" [ולא אמר "כולכם"], הרי זה **יכול לבטל** את **זה אפילו שלא בפני זה**. כלומר, אפילו שלא בפני חבריו, **דברי רבי**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה; ומפרש לה הגמרא ואזיל.

שואלת הגמרא: **במאי קמיפלגי** רבי ורבן שמעון בן גמליאל; ומה טעמו של רשב"ג הסובר: שצריך לבטל את זה בפני זה, והרי אם משום תקנת רבן גמליאל, הרי די במה שביטל אותו בפניו, ולמה צריך שיבטלהו בפני חבריו!?

ומפרשינן: טעם מחלוקתם הוא משום תקנת רבן גמליאל, ובדין: "**עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה**" הוא **דקמיפלגי**!

כלומר: אם צוה הבעל לכמה עדים לחתום על הגט, ואחר כך ביטל את הציווי לחלק מהם, האם בטל ציוויו אף מאלו שלא ביטל, ובטלה עדות כולם.

או דלמא: דוקא אלו שבוטלו נפסלו מלשמש כעדים, אבל יתר העדים אינם בטלים, ועדיין הם יכולים לכתוב את הגט, וליתנו.

רבי סבר: עדות שבטלה מקצתה לא בטלה לג-ב **כולה**, אלא זה שביטלו מהיות עד הוא לבדו נתבטל, ואם כן אינו צריך לבטלו בפני האחרים כדי שידעו מביטולו של עד זה.

ומשום דאפילו אי אזלי הנך [אם ילכו יתר העדים], **וכתבי ויהבי** לה גט [ויכתבו ויתנו

כמבואר בקדושין ב א, מה שאין כן קדושי ביאה שהם נלמדים ממאמר הכתוב: "כי יקח איש אשה **ובעלה**"; וכן בתירוץ הגמרא "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות", פירשו הם, שכל קדושין בביאה כבעילת זנות היא.

ורש"י הרבה לתמוה על פירוש זה, כי "גזירה שוה" אף היא תורה היא! ועוד שהרי נערה המאורסה נהרגת אף שלא נתקדשה אלא בכסף. וכן תמה על פירושם בתירוץ הגמרא, כי איך אפשר שיעשו חכמים קדושי ביאה שהם מן התורה כבעילת זנות.

וראה בספר "מרגניתא טבא" [על ספר המצוות להרמב"ם] בתחילת שורש שני, שהאריך בביאור שיטת רבותיו של רש"י על פי השורש שהשריש הרמב"ם שם.

ב. כתבו התוספות, שאין לחוש, שמא מי שנשא את בת אחותו וזינתה תחתיו, ומתוך אהבתו אליה יחפה עליה על ידי שישלח לה גט ויבטלנו, ונמצא שלא היו קדושין מעולם; כי היות ובדין הוא עושה אין חוששין בכך.

ומיהו הוקשה להם: אם כן אי אפשר לחייב אשת איש מיתה כשזינתה, כי "התראת ספק" היא, שמא ישלח לה גט ויבטלנו; ועוד: אם כן יכולין ממזרין ליטהר; ורבי עקיבא איגר תמה עוד: האיך מחייבים מיתה לבא על אשת איש קטנה [שהיא אינה נהרגת, והוא הדין כשהתרו בו ולא התרו בה], והרי שמא ישלח לה הבעל גט ויבטלנו; וראה מה שכתבו בזה תוספות שלשה תירוצים, ורעק"א [ליקוטים לג א ד"ה כעת].

12. כן צריך לפרש בהכרח, שאמר להם: כתבו

לה גט] — **ליכתבו וליתבו** [יכתבו ויתנו] ואין בכך כלום, שהרי לא נתבטלו מהיות עדים ומהיות שלוחים.

ולפיכך די כשמבטלו מהיות עד בפניו. אבל שלא בפניו אינו יכול לבטלו מהיות עד, כי היות והוא גם שליח להולכה, אם לא ידע מן הביטול, הרי יש לחוש שיחתום גט עם חבירו, ויתננו לאשה, ואף זה הוא בכלל תקנת רבן גמליאל.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואף אותם עדים שלא ביטל אותם בפירוש, הרי הם בטלים מן הדין.

ומעתה, יש לחוש, **דהנך** [יתר העדים] שלא ביטל בפניהם, **לא ידעי** מהביטול, **ואזלי וכתבי** גט, **ויהבי** אותו לאשה [שהרי אף שלוחי הולכה הם, כיון שאמר להם "תנו"], ותלך ותנשא בו לאחר, **ונמצא דשרו אשת איש לעלמא** [ומתירים הם אשת איש לעלמא], שהרי על פי האמת לא נתגרשה, לפי שבטל ציווי הבעל לגמרי בגט זה.[1]

ותנו גט לאשתי, שהרי לפי טעם אחד בגמרא, החשש הוא שמא אותם שלא נתבטלו בפניהם יתנו את הגט לאשה אף שנתבטלו על ידי ביטולו של זה [כי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה]; ובהכרח שעשה אותם שלוחים לתת את הגט לאשה; תפארת יעקב.

ולפי הפירוש השני בגמרא, בפשוטו אין צריך לפרש את הברייתא באופן שאמר: כתבו **ותנו** גט לאשתי. ולפי זה יהיה נפקא מינה ביניהם באופן שלא אמר "תנו", וצריך תלמוד.

1. א. כתב רש"י בעמוד א בביאור מחלוקת רבי ורשב"ג:

יכול לבטל: מותר לבטל ולומר לשנים מהם, אל תכתבוהו, ואין זה לעקור תקנת רבן גמליאל; **אינו יכול**: שאף זו מן התקנה, ואם בטלו אינו מבוטל, דאם כן מה כח בית דין יפה.

ומבואר בהדיא מלשון רש"י, שאף אותם שביטל בפניהם אינם מבוטלים משום שלרבן גמליאל בטלה כל העדות; [ומלשון "חידושים מכתב יד" בד"ה ואיבעית אימא, נראה לכאורה, שאף לרשב"ג אותם שביטלם בפניהם — נתבטלו, לפי סברת הגמרא שהטעם הוא משום "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה"].

ובתוספות ד"ה צריכי, הקשו באמת — לפי פירוש מהרש"א — למה באמת אין חל הביטול לגבי אלה שנתבטל בפניהם!?

ותירצו: "כיון שהוצרכו לתקן שאין ביטול מועיל לגבי אחרים, תיקנו נמי שלא יהא לו כח לבטל בזה הגט כלל".

תוספת בדין "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה":

ב. מקושיית התוספות שנזכרה באות א יש ללמוד, שאף כי רשב"ג סובר ש"עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", מכל מקום היה שייך לומר, שיתבטלו אותם שביטל בפניהם, ולא יתבטלו אלו שלא ביטל בפניהם; [אלא אם כן נאמר, שזה הוא בעצמו כוונת תירוצם], ויש לתלות נידון זה, במה שיתבאר בגדר "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה".

ג. ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח גיטין סימן כה, כתב לבאר את מחלוקת רבי ורשב"ג, שהם חלוקים בדין "אתי דיבור ומבטל דיבור", אם הוא ביטול הדיבור למפרע, או שאינו מבטלו אלא מכאן ולהבא, [ונזכרה חקירה זו בהערה 5 לעיל לב ב].

ודימה דין זה לחילוק המבואר בר"ן בנדרים דף כז א לענין נדר, שבהתרת חכם את הנדר הרי

אי בעית אימא לך לפרש את מחלוקת רבי ורשב"ג:

לא בענין זה נחלקו, אלא **דכולי עלמא** סוברים: **עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה**! ואף לרבי שמעון בן גמליאל אין בזה משום תקנת רבן גמליאל, שהרי אותם עדים שלא ביטל בפניהם, יכולים לכתוב ולתת את הגט, ואין כאן שום חשש תקלה.

והכא, **היינו טעמא דרבן שמעון בן גמליאל** דאמר: "אין יכול לבטל אלא בפני כולם", משום דקסבר:

כל **מלתא דמתעבדא באפי עשרה**, **צריכא בי עשרה למישלפה** [כל דבר שנעשה בפני עשרה, צריכים עשרה לחולצו ולהסירו]! כי היות והבעל ציוה לכל אחד לכתוב בפני

אנו אומרים: נדר שבטל מקצתו בטל כולו, [כגון: שאסר בקונם איזה דבר על כמה אנשים כאחד, ונשאל לחכם על אחד מהם], אבל כשהיפר הבעל לאשתו במקצתו אין מותר כל הנדר, וכתב הר"ן את הטעם משום דהפרה "מיגז גייז", כלומר: אינה עוקרת את הנדר למפרע, אלא מכאן ולהבא.

והוא הדין לגבי ביטול, שאם מועיל הביטול לבטל מתחילתו את הדיבור הראשון, הרי אנו אומרים "בטלה כולה", ואילו אם אינו אלא ביטול מכאן ולהבא, אם כן נתבטל מי שנתבטל, ולא כל אלו שנכללו באמירתו הראשונה, ובזה נחלקו רבי ורשב"ג.

ג. ומצאנו שנחלקו ביסוד דין "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" האמור כאן, החת"ם סופר ורבי עקיבא איגר; שלדעת ה"חתם סופר" לאו בדינא פליגי, אלא בכוונת המבטל. רבי סבר: אין כוונתו אלא על אותן שביטל בפניהם, ורשב"ג סבר: על כולם נתכוין. ואילו רבי עקיבא איגר כתב בתוך דבריו לתוספות בעמוד א ד"ה רבי סבר: "כיון דעל כל פנים אותו העד שמבטלו בפניו הוא בטל, ממילא נתבטלו האחרים מדין "עדות שבטלה מקצתה", **ואם כן אין זה על ידי ביטולו שמבטל אותם** וכו' **אלא דממילא, כיון דבטל קצתו בטל כולה**", ראה שם.

ד. ובהמשך הסוגיא מבואר, שאף כשאומר לשנים שיהיו שלוחים להולכה, הרי כשביטל אחד אמרינן לרשב"ג "שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה", וביאר רש"י בד"ה בעדי הולכה "דשליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, **דכי היכי דבטליה להאי בטליה להאי**", וזה הוא כסברת החת"ם סופר; ודברי רעק"א יש ליישב, ששני דינים נאמרו בסוגיין: א. "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", והוא מדין "עדות שבטלה" האמור בכל מקום; ב. "שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה", וזה הוא משום סברת רש"י [והמקור לזה הוא מלשון רש"י עצמו, שלא אמר סברא זו גבי עדות אלא גבי שליחות]; אבל דברי ה"קהלות יעקב" נסתרו לכאורה מדברי רש"י.

ה. תמהו אחרוני זמננו, לכל השיטות, למה נחלקו רבי ורשב"ג באופן שאמר לעדים "**כתבו** ותנו", והרי כך ממש יהיה הדין גם באופן שמינה אותם שלוחי הולכה בלבד, ומשום "שליחות שבטלה", והיה להם לחלוק באופן זה שהוא דומה לתקנת רבן גמליאל שהיתה על שלוחי הולכה.

וביותר יקשה לדעת רבי עקיבא איגר [לפי המבואר לעיל] ש"עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" אינו מדין "שליחות שבטלה", ושני דינים הם; למה הוצרכנו לכל זה, ותיפוק ליה ש"שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה", שהרי בהכרח אף שלוחי הולכה הם, וכמו שנתבאר לעיל, שאם לא כן אין כאן חש כלל.

עשרה איש, אינו יכול לבטל אלא בפני אותם עשרה וכאופן שבו הוא נעשה, וכל זמן שלא עשה כן, אין ביטולו ביטול.[2]

איבעיא להו:

אם אמר הבעל לעדים: "**כולכם** כתבו וחתמו גט לאשתי", ואחר כך הלך וביטל את אחד מהם בפניו ושלא בפני האחרים — **מהו** הדין בזה אליבא דרבי שמעון בן גמליאל, והאם גם בזה נחלק על רבי?[3]

האם **טעמא דרבי שמעון בן גמליאל** — באמר לעשרה בלא "כולכם", שאינו יכול לבטל זה שלא בפני זה — הוא **משום דקסבר: עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה**, וחוששים אנו שמא אלו שנתבטלו שלא בפניהם, יכתבו ויתנו לה את הגט.

ואם כן **הני** [עשרה אלו], **כיון דאמר להו** "**כולכם** כתבו וחתמו", אין לחשוש לכך, שהרי **לא מצו** — יתר העדים שלא ביטלם בפניהם — **כתבי ויהבי** [לכתוב גט ולתתו], עד שלא יחתמו כולם, שהרי התנה שיחתמו כולם בדוקא, וכיון שאותם שנים שביטל בפניהם יודעים מהביטול, אין חשש שיעשו האחרים את הגט מבלעדיהם.

או דלמא: טעמא דרבי שמעון בן גמליאל הוא כהסבר השני המובא לעיל, **דקסבר:** "**כל מילתא דמתעבדא באפי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה**" —

והלכך, אפילו כשאמר להם: "**כולכם** כתבו וחתמו", **נמי** אין ביטולו ביטול — לדעת רשב"ג.

תא שמע שאף באומר "כולכם" אמר רשב"ג שאינו יכול לבטל זה שלא בפני זה, מהא דתניא:

אמר לשנים: "תנו גט לאשתי" — יכול לבטל זה שלא בפני זה, דברי רבי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה!

---

2. א. לאו דוקא עשרה, והוא הדין לכל מספר שנעשה בפניהם, וכדמוכח מהמשך הסוגיא, שאם אמר בפני שנים צריך שיהיו שנים כדי לעוקרו.

ב. כתב הרשב"א שהביטול צריך שיהיה בפני אותם עשרה שעשה בפניהם, וראייתו תתבאר בהערה 10 בהמשך הסוגיא, ועל פי דבריו נתבאר בפנים.

ג. תמה רבי עקיבא איגר: אם כן למה לי תקנת רבן גמליאל שצריך לבטל את השליח בפהיו, והרי כשם שדבר הנעשה בפני עשרה או שנים, צריך שיהיה הבטול בפניהם וכמו שכתב הרשב"א; כך דבר הנעשה בפני אחד צריך שיהיה הביטול בפניו!? [וקשה עוד: איך מועיל ביטול בפני האשה שלא בפני השליח!?].

ולמדנו מדברי רבי עקיבא איגר, שדין "כל מילתא דמיתעבדא וכו'", אינו בדוקא לגבי ציווי הבעל לעדים, אלא הוא הדין בשלוחי הולכה שנתמנו בפני עשרה; וראה מה שנתבאר בזה בהערה 6.

3. לשון רש"י הוא: "**מהו**: מי **אסר** רבן שמעון בן גמליאל שלא יבטל". ענין לאיסור כלל, וכמו שהדגיש רש"י לעיל בד"ה ואיבעית אימא.

ב. עיקר ספק הגמרא באומר "כולכם", אינו אלא אם עיקר הטעם הוא כפירוש הראשון, או השני, ואין שאלה זו אלא נפקא מינה בין שני הפירושים, ויכולה היתה הגמרא להסתפק גם

וקא סלקא דעתין, שהברייתא עוסקת במי שאמר לשנים: "כתבו ותנו גט לאשתי", ולפיכך מוכיחה הגמרא:

והא כשאומר **לשנים** "כתבו ותנו גט", **דכי** אומר "**כולכם** תנו" **דמו**! שהרי צריך בהכרח את שניהם לעשיית הגט, לפי שחתימת הגט היא לכל הפחות בשני עדים, ואין לחוש שמא יכתוב וימסור השני לבדו את הגט, עד שנאמר: היות ונתבטל על ידי בטולו של זה נמצא זה מתיר אשת איש לעלמא.

ומכל מקום פליגי רבי ורבן שמעון בן גמליאל, וסובר רשב"ג שאינו יכול לבטל את האחד שלא בפני השני; ובהכרח שטעמו של רבן שמעון בן גמליאל, הוא משום: "כל מילתא דמתעבדא באפי עשרה, צריכא בי עשרה למישלפה", ואף כאן, כיון שעשאם עדים זה בפני זה, אף צריך לבטלם זה בפני זה.

אמר רב אשי: אין מכאן ראיה. משום **דאי** היה מדובר, **באומר לשני עדי כתיבה**, כלומר: שהם גם עדי כתיבה מלבד שלוחי הולכה, והיינו שאמר להם: "כתבו ותנו גט לאשתי", **הכי נמי**, שיש להוכיח מכאן כדבריך.

אלא **הכא במאי עסקינן, בעדי**[4] **הולכה** בלבד שאמר להם "תנו גט זה לאשתי", שאין האחד צריך לחבירו כדי לבצע את השליחות.

וטעמו של רשב"ג הוא, משום שאנו אומרים "שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה",[5] ונמצא שעל ידי ביטולו את האחד התבטל גם השני, והיות ואין הם צריכים זה את זה, יש לחוש שאותו שליח שלא ידע שנתבטל ילך ויתן את הגט לאשה, ונמצא שהיא נישאת באיסור, שהרי בטלה שליחותו כשנתבטל הראשון.

ומוכחינן: **הכי נמי מיסתברא**, דבשלוחי הולכה לבד מיירי:[6]

דהא קתני בסיפא דברייתא זו: אם **אמר לזה בפני עצמו** "תן גט לאשתי", **ולזה בפני עצמו** אמר כן, **יכול לבטל** את **זה, שלא בפני זה**! ואפילו לדעת רבן שמעון בן גמליאל.

אי אמרת בשלמא דבעדי הולכה לבד איירי, אכן **שפיר** יכול למנות כל אחד בנפרד, שהרי אין זו עדות שצריכים שני העדים לראותה כאחד, אלא שליחות בעלמא.

וגם מובן מדוע מותר לבטל שליחות אחד מהם שלא בפני חבירו. שהרי בזה לא שייך טעמו של רבן שמעון בן גמליאל, "שליחות

---

4. בפשוטו לשון "בעדי" לאו דוקא, שהרי "בשלוחי" הולכה אנו עוסקים; ונקטה הגמרא לשון זה אגב "עדי כתיבה".

באופן שאמר לעשרה "כתבו" ולא אמר להם "תנו", שלפי טעם ראשון אין בזה חשש, ולפי טעם שני שייך בזה מחלוקתם.

5. כתב רש"י: "שליחות שנתבטלה מקצתה בטלה כולה, **דכי היכי דבטליה להאי בטליה להאי**", וראה מה שנתבאר בהערה 1 לעיל.

6. כתב רש"י: "הכי נמי מסתברא דבעדי הולכה קאמר, וטעמא משום חששא דלמא אזל האי דלא ידע ויהיב ליה". הוסיף רש"י על הפשטות, שהרי בגמרא יש לומר שאין ההוכחה אלא

שבטלה מקצתה בטלה כולה". לפי שלא מינה אותם במינוי אחד, אלא שתי שליחויות נפרדות הן, ואף אם אחד מהם בטל, עדיין יכול השני לגרשה, וליכא למיחש למידי.

אלא אי אמרת שבעדי כתיבה נמי מירי, וכי **מי מצטרפי** — באופן שאמר לכל אחד בפני עצמו לחתום — להיות כת כשירה של שני עדים?!

והרי עדותם היא על שהבעל ציוה לחתום, ואם כן אף שיש כאן עדות של שנים על ציווי הבעל, מכל מקום על שני ציוויים נפרדים הם מעידים, ואין עדותם מצטרפת —

דהא אמר מר: אין עדותן של שני עדים **מצטרפת, עד שיראו שניהם** את המעשה **כאחד**, ואם אמר עד אחד "בפני הודה" שהוא חייב לפלוני מנה, ואמר כן אף עד שני, אין עדותם מצטרפת, כי על מה שמעיד זה אין מעיד זה, ואף שיש כאן עדות של שנים המעידים שפלוני חייב לפלוני מנה.

ודחינן: עדיין אפשר לפרש, דבעדי כתיבה נמי מירי הברייתא, ומשום **דתלמא כרבי יהושע בן קרחה** סבירא ליה לתנא דברייתא, דאמר: שני עדים מצטרפים, אף אם ראו שני מעשים נפרדים, וכגון שאמר אחד: בפני הודה פלוני שהוא חייב לאלמוני מנה, והשני אומר: בפני הודה או הלוה לאותו אלמוני מנה.

ואם כן, אף אם ציוה הבעל לכל אחד מעדי החתימה בפני עצמו, שפיר מצטרפים הם לעדות אחת בגט.[7]

אמר רב שמואל בר יהודה: שמעית מיניה דרבי אבא [שמעתי מרבי אבא], שפסק הלכה בהני **תרתי** פלוגתות בין רבי לרבי שמעון בן גמליאל השנויות לעיל, [א. בטלו אם מבוטל; ב. ביטול זה שלא בפני זה].

בחדא פלוגתא פסק — רבי אבא — **כרבי, ובחדא** פלוגתא פסק — רבי אבא — **כרבן שמעון בן גמליאל; ולא ידענא**, בחי מינייהו פסק **כרבי**, ובחי מינייהו פסק **כרבן שמעון בן גמליאל**?

אמר רב יוסף: ניחזי אנן [נתבונן אנו בדבר],

דבשלוחי הולכה לבד מירי, אבל אין להוכיח שהטעם הוא משום "שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה" ומשום חששא, אלא הטעם הוא משום "כל מילתא דמתעבדא וכו'", שהרי אין הוכחה אלא שאנו עוסקים בשלוחי הולכה, ולא בעדים.

וכתב ב"תפארת יעקב" שכן היה משמע לרש"י מן הגמרא, שאם לא כן אין טעם לומר "הכי נמי מסתברא", כי די לנו לדחות את ההוכחה על ידי שנאמר: **שמא** בעדי הולכה מירי, ובהכרח שכונת הגמרא להוכיח בהיפוך; ובביאור ההכרח כתב שם לבאר, דבשלוחי הולכה אין שייך סברת "כל מילתא דמיתעבדא וכו'", ראה שם.

ויסוד סברתו בנויה על הנחה, שהיא פשוטה לדעתו, ששליח הולכה שנעשה בעדים אין צריך להביא את אותם העדים שנעשה בפניהם כדי לבטל את השליחות, היות ואין העדים שייכים לשליחות כלל; וכיסוד זה כתב רבי עקיבא איגר בד"ה וה"ה, בשם המיועד להיות חתנו, וכתב על זה שהוא חידוש דין גדול; וראה עוד לעיל הערה 2 בשם רבי עקיבא איגר.

7. דברי רבי יהושע בן קרחה ומחלוקתו, הם

היכן ראוי לפסוק כרבי, והיכן כרבי שמעון בן גמליאל; **דכי אתא רב דימי, אמר:**

מעשה ועשה רבי כדברי חכמים, שהיו שונים:[8] "שום הדיינים [דיינים ששמו את נכסי הלוה למלוה שלא בפני הלוה] שפיחתו שתות [מערכם האמיתי של הנכסים, והפסידו את הלוה], או הוסיפו שתות [על ערכם האמיתי, והפסידו את המלוה; הרי] מכרן [של הדיינים שמכרו את נכסי הלוה למלוה] בטל", ונחלקו על רבן שמעון בן גמליאל שהיה אומר: "מכרן קיים, אם כן מה כח בית דין יפה" —

ומעשה היה שטעו, וביטל רבי את המקח כדעת חכמים.

אמר לפניו [לפני רבי] **רבי פרטא**, שהיה **בנו של רבי אליעזר בן פרטא** הגדול, כלומר: שהיה **בן בנו של רבי פרטא הגדול:**

אם אתה עושה **כן** ומבטל את השומה, **מה כח בית דין יפה?!** והלא יש לנו ליפות את כח הבית דין, ולא לבטל את עשייתם.

וחזר רבי, ועשה כרבן שמעון בן גמליאל, שהוא אומר "מכרן קיים" מטעם זה!

והיות ומצאנו שהודה רבי לסברת רבן שמעון בן גמליאל ד"אם כן מה כח בית דין יפה", הרי ודאי ש"בטלו אינו מבוטל" כדעת רבן שמעון בן גמליאל, משום ד"אם כן מה כח בית דין יפה".[9]

ומדהא — במחלוקת זו — פסק רבי אבא הלכה **כרבן שמעון בן גמליאל**, בהכרח שפסק רבי אבא **בחך** פלוגתא [ד"ביטול זה שלא בפני זה"] **כרבי**. שהרי העיד רב שמואל בר יהודה, שבמחלוקת אחת פסק כרבי שמעון בן גמליאל, ובשניה פסק כרבי.

ואף רבי יאשיה דמן אושא, סבר בחדא מהמחלוקות האמורות, **כרבי; ובחדא** מהן סבר **כרבן שמעון בן גמליאל.**

דאמר רבה בר בר חנה:

חמשה סבי הוינן קמיה דרבי יאשיה דמן אושא [חמשה זקנים היינו לפני רבי יאשיה מאושא], בשעה ד**אתא ההוא גברא קמיה** דרבי יאשיה, **ואשקליה** רבי יאשיה **גיטא על כרחיה** [בא מאן דהוא לפני רבי יאשיה, וכפאו רבי יאשיה לתת גט לאשתו], כי היה אותו אדם מאלו שכופין אותם לגרש ולתת כתובה; וציוה הבעל לעדים שיהיו כותבים ונותנים גט לאשתו.

ומיד **אמר להו** רבי יאשיה לעדי הגט: **זילו אטמורו** [לכו והסתתרו] **וכתבו לה** לאשתו את הגט, כדי שלא תהיו מצויים לבטל אתכם בפניכם.

באופן שכל אחד מהם מעיד על מעשה שלם שיש בו כדי לחייב את הנידון, וכגון שהאחד מעיד שהודה בפניו שהוא חייב לפלוני מנה, וכן מעיד השני, ובזה הם מצטרפים אף שאינם מעידים על סיפור אחד.

8. כתובות צט ב.

9. נתקשו התוספות: והרי לא חלק רבי על עיקר סברת "אם כן מה כח בית דין יפה", שהרי אם ביטלו לפני פחות משנים, אף רבי מודה שאינו בטל משום "אם כן מה כח בית דין יפה", [וכמו שכתבו התוספות לב ב, סוף ד,ה ורב נחמן], ואם כן מנין ההכרח שחזר בו!? וראה מה שתירצו.

ומכאן יש ללמוד את דעתו בשתי המחלוקות שנחלקו:

א. דעת רבי יאשיה ש"בטלו אינו מבוטל" כרבן שמעון בן גמליאל: כי **אי סלקא דעתך** דאית ליה לרבי יאשיה מאושא **כרבי**, ש"בטלו מבוטל", **כי מטמרי מאי חוי** [מה הועילו העדים בהחבאם]?! והרי עדיין יכול לעבור על תקנת רבן גמליאל, ולבטל בפני בית דין ושלא בפניהם.

אלא שמע מינה: כרבי שמעון בן גמליאל ד"בטלו אינו מבוטל" **סבירא ליה** לרבי יאשיה!

ב. דעת רבי יאשיה ש"אינו צריך לבטל זה בפני זה", כרבי: ומשום **דאי סלקא דעתך, דבאידך** מחלוקת **נמי** סבר **כרבי שמעון בן גמליאל** — ואין יכול לבטל זה שלא בפני זה — אם כן, **למה** אמר **לחו** רבי יאשיה לעדים **לאטמורי**? והלא די בכך **דליבדרו איבדורי** [יתפזרו], ולא ישהו יחד במקום אחד! ומאחר שלא ימצאם יחד, לא יוכל לבטלם.

ומסיק: **אלא שמע מינה**, דסבר רבי יאשיה **בחדא** פלוגתא **כרבי**! שיכול לבטל זה שלא בפני זה. הלכך לא סגי בכך שיתפזרו ולא ישהו במקום אחד, ולכך ציוה אותם רבי יאשיה להתחבא; כדי שלא ימצאם כלל, ולא יוכל לבטל.[10]

---

10. א. כתב הרשב"א [עמוד זה לעיל בד"ה הא דאמרינן], להוכיח מסוגיא זו, שלפי הסברא בטעם רשב"ג שהוא משום "כל מילתא דמיתעבדא וכו'", אין די שיהיה מספר דומה בביטול למספר שהיה בשעת הציווי, אלא צריך שיהיו אותם אנשים שהיו בשעת הצווי נוכחים בשעת הביטול, שאם לא כן "מאי קאמר ליבדור איבדורי, דילמא כי משכח כל חד וחד באפי נפשיה מכנף בי עשרה ומבטל ליה, אלא ודאי שמע מינה דהנהו עשרה דוקא קאמר".

ביאור דבריו: אם תמצי לומר שאפילו לדעת רשב"ג די במה שהוא מכנס מספר דומה של אנשים כדי לבטל, אם כן, אפילו אם תמצי לומר שרבי יאשיה סבר כמותו, מכל מקום אין די לו בהתפזרותם של העדים, שהרי אין הוא צריך דוקא לכנס את העדים עצמם, אלא אנשים כל שהן, ואי לכן אמר להם להתחבא כדי שלא יחול הביטול משום שאינו בפני המתבטלים.

ב. הוקשה לתוספות ד"ה ליבדרו: הרי בגמרא לעיל נאמרו שני ביאורים במחלוקתם זו של רבי ורשב"ג, אם משום "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" ומשום חששא, או משום שצריך לבטל בפני מי שהיה נוכח בשעת המינוי.

והשתא תיקשי: הניחא אם ביאור מחלוקתם הוא כהצד השני, אם כן בהכרח שאינו סובר כרשב"ג, שהרי לדעתו די בהתפזרות העדים [וכפי שביאר הרשב"א]; אבל אם טעמו של רשב"ג הוא משום "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" ומשום חששא, הרי יש לומר שרבי יאשיה סובר כמותו, ומכל מקום לא די לו בהתפזרותם של העדים, שהרי לפי טעם זה עיקר מה שאנו צריכים הוא שיבטל את כולם בפניהם, ולא את חלקם, אבל אם ילך לכל אחד ואחד ויבטלנו בפניו, אף שלא יבטלם "זה בפני זה" לכאורה יהיה ביטולו ביטול אף לרשב"ג; ואם כן, משום כך אמר להם שיתחבאו, ולא הסתפק בפיזורם, כדי שלא ילך אל כל אחד ואחד ויבטלנו.

וכתבו התוספות, שאף לפי טעם זה צריך הוא לבטל את כולם כאחד זה בפני זה "ואף על גב דהשתא ליכא למיחש דלמא אזלי הנך דלא ידעי וכתבי ויהבי להי", [פירוש: שהרי סוף דבר

ובחדא פלוגתא סבר **כרבן שמעון בן גמליאל**! שכל שעבר וביטל שלא בפניו, אף בדיעבד אינו ביטול, וכפי שנתבאר.

ורבא אמר בשם **רב נחמן**: **הלכה כרבי בשתיהן**! שאם בטלו שלא בפניו אינו מבוטל, ויכול לכתחלה לבטל זה שלא בפני זה.

ומקשינן: וכי **לית ליה לרב נחמן** כסברת רבי שמעון בן גמליאל "**מה כח בית דין יפה**"?! ולא סבר שיש ליפות כוחם, ולא יועיל הביטול שנעשה שלא כתקנת חכמים?!

לד-א **והאמר רב נחמן אמר שמואל: יתומים** קטנים **שבאו לחלוק** ירושה **בנכסי אביהן** שמת:

הרי **בית דין מעמידין להן אפוטרופוס** נפרד לכל אחד מהם, **ובוררים להן** האפוטרופסין — כל אפוטרופוס עבור היתום שעליו הוא ממונה — **חלק יפה**! שישתדל כל אחד לטובת היתום שנתמנה עליו, ועל ידי כך תהיה החלוקה שוה.

ואם לאחר **שהגדילו** היתומים אינם מרוצים מהחלק שבררו להם האפוטרופוסין, **יכולין** הם **למחות** ולבטל את החלוקה, ולחלק מחדש את הירושה.

ורב נחמן דידיה [שלא בשם שמואל] **אמר**:

אף לאחר **שהגדילו**, **אין יכולים למחות**, ולבטל את חלוקת האפוטרופסין.

דאם כן — שיכולים היתומים למחות — **מה כח בית דין יפה**?! שהרי האפוטרופסין נתמנו מכח בית הדין. ולפיכך, כוחם יפה, וחלוקתם שרירה, אף אם לבסוף לא יתרצו בה היתומים.

הרי להדיא, דסבר רב נחמן, יפה כח בית הדין, ואי אפשר לבטל את מה שעשה. ואם כן קשיא, איך סבר רב נחמן כרבי, במבטל שלא בפניו, שהוא מבוטל?!

ומשנינן: לא קשיא. **התם** ביתומים, דין **ממונא** הוא! ובממון ודאי יפה כח בית דין, ואי אפשר לבטלו. דהא קיימא לן: הפקר בית דין הפקר, שנתנה תורה כח ביד חכמים להפקיר ממונו של זה ולתתו לאחר.

אבל **הכא** — לגבי ביטול — דין **איסורא** הוא! שהרי מן התורה הוא בטל, ואסורה האשה לעלמא באיסור אשת איש, ולא הפקיעו חכמים את קידושיה, כדי ליפות את כח תקנתם.

שהודיע כן לכולם], אך לא ביארו טעמו של דבר; [וצריך להוסיף בדבריהם, שלפי הפירוש הראשון, אמר אותו אדם לכמה עדים שיכתבו ויתנו, ולא לשנים בלבד; שהרי אם אמר לשנים בלבד, הרי זה כאמר "כולכם" שלפי הטעם הראשון לא נחלק רשב"ג ומודה שיכול לבטל זה שלא בפני זה, ואין להוכיח מרבי יאשיה מאומה].

ג. הרשב"א חלק עליהם, והוא סובר, שבהכרח סוברת כאן הגמרא בביאור מחלוקתם כהביאור השני; וכתב, שאף כי היה מקום לומר: מאחר שביטולו של כל אחד אינו ביטול בשעתו, שהרי בשעת הביטול יש לחוש שילכו האחרים ויתנו את הגט, אם כן שוב אין מועיל מה שיודיע לאחרים שאף הם מבוטלים כדי שייפקע החשש, שהרי בשעתו לא היה הביטול —

מביאה הגמרא מעשה **בגידול בר רעילאי** [שם אדם] **דשדר לה גיטא לדביתהו** [שלח גט לאשתו], על ידי שליח, **ואזל שליחא, ואשכחה** לאשה **דחוה יתבה ונוולה** [הלך השליח ומצאה לאשה כשהיא יושבת ואורגת].

אמר לה השליח לאשה: "**הא גיטיך**"! והראה לה את הגט, ועדיין לא מסרו לה.

אמרה ליה האשה לשליח: **זיל השתא מיהא, ותא** [ובא] **למחר** [לך איפוא עכשיו, ובוא למחר], ואז תמסור לי את הגט!

אזל השליח וחזר **לגביה** דגידול בעלה, **ואמר ליה:** כך וכך היה מעשה.

שמח גידול על שלא מסר לה את הגט, **ופתח** גידול **ואמר: ברוך הטוב והמטיב!**

ונחלקו בדין זה אביי ורבא:

אביי אמר:

ברכת "**ברוך הטוב והמטיב**" אכן יש כאן; ומכל מקום אף שגילה דעתו שאינו חפץ בשליחות הגירושין, **לא בטיל גיטא** בגילוי דעת זה, ויכול השליח ליתנו לאשה.

ורבא אמר: ברכת "**ברוך הטוב והמטיב**" יש כאן, ואף **בטיל גיטא**, ומשום שהרי גילה דעתו שאינו חפץ בשליחות הגירושין, ושוב אין השליח יכול לגרש בו.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** אביי ורבא? **בגלוי דעתא בגיטא** [גילוי דעת, ללא ביטול בפה] **קמיפלגי**, האם מועיל הוא!

דאביי סבר: גלוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא [אינו כלום]! ולכן אין השליחות בטילה אלא על ידי ביטול מפורש בפה, ואין די במה שמגלה דעתו שלא חפץ בה.

ורבא סבר: גלוי דעתא בגיטא מילתא היא! ולכן בגילוי דעתו של הבעל שאינו חפץ בשליחות, בטלה השליחות.[1]

אמר רבא: מנא אמינא לה [מנין אמרתי זאת] שדי בגילוי דעת בגט? מרב ששת למדתי כן:

דרב ששת אשקליה גיטא להההוא גברא [כפה אדם לגרש] בעל כרחו —

וקודם שנמסר הגט לאשה, **אמר להו** הבעל **לסהדי** [לעדים] שחתמו על הגט: הרי אני שמעתי, **דהכי אמר לכו רב ששת: לבטיל גיטא** [יתבטל הגט]! ובזה ששיקר לעדים, ואמר בשם רב ששת שהגט בטל, הרי גילה דעתו שרוצה הוא בביטול הגט.

ומשום גילוי דעת זה, **אצרכיה רב ששת**

ביטול, ומעוות לא יוכל לתקון, ולכן צריך שיבטל את כולם כאחד [וכאשר כן היא דעת התוספות]; אך כתב שהוא דחוק.

[וראה בעמוד א בהערה 5 שהובא בשם רבי עקיבא איגר להוכיח מדברי הרשב"א [במקום אחר], שהמבטל שליח שלא בפניו, והלך והודיעו, אין הביטול ביטול, וביאר רעק"א את הטעם, משום שבשעתו לא היה הביטול ביטול; וצריך תלמוד לחלק בין הנושאים].

1. וביאר ב"תוספות רי"ד:

אביי סובר: כל שלא הוציא מפיו בפירוש שהוא מבטל, אף שגמר בלבו לבטל, אין זה ביטול, לפי שדברים שבלב אינם דברים.

לבעל לכתוב **גיטא אחרינא** [גט חדש];[2] הרי שמע מינה: "גילוי דעתא בגיטא מילתא הוא".

ואביי — הסובר גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא — אמר לך:

הרי אי אפשר לפרש את כוונת הבעל כפשוטה, שהרי וכי **אטו רב ששת מבטל גיטא דאינשי** אחרינ**י הוי**?! והלא רק הבעל יכול לבטל את גיטו.

אלא ודאי **איהו** עצמו **בטלה** בדבריו אלו, **והאי דקאמר להו הכי** — דבטל הגט — בשם רב ששת, **משום דפנוי** [אנשים המכים אותו],[3] כי שלוחי רב ששת היו חובטים בו וכופים אותו לגרש, ונתיירא לבטל את הגט מעצמו, ולכן תלה את דבריו בשם רב ששת.

והיות ויש כאן ביטול הגט מפורש, לכן הצריכו רב ששת לגט אחר, אבל "גילוי דעתא בגיטא" יש לומר שלאו מילתא היא.

ואמר אביי: מנא אמינא לה שגילוי דעת בגט אינו מועיל? ממעשה דרב יהודה למדתי כן.

דרב יהודה אשקליה גיטא [כפה לגרש] **לחתניה דרב ירמיה ביראה** [חתנו של האמורא רב ירמיה ביראה], והכריחו לומר לעדים: "כתבו ותנו גט לאשתי".

ואחר שנכתב הגט,[4] **בטליה** הבעל.

ושוב **תנא** רב יהודה **ואשקליה** [חזר וכפאו] לצוותם שוב לכתוב גט אחר, ושוב **בטליה** הבעל.

הדר תנא ואשקליה [שוב חזר רב יהודה וכפאו] **על כרחיה** פעם שלישית; **ואמר להו** רב יהודה לסהדי: **אותיבו קרי באודנייכו** [שימו באוזניכם חתיכת דלעת דקה], כדי שאם ירצה שוב לבטל, לא תשמעו את דבריו;[5] **וכתובו ליה** גט ותנו לאשתו.

ורבא סובר: כל שמגלה דעתו [בדיבור או במעשה] שרוצה בלבו לבטל, אין אלו דברים שבלב, אלא הרי זה נחשב כאילו ביטל בפיו.

2. וביאר ב"חידושים מכתב יד", דרב ששת לשיטתו [לעיל לב ב], ד"אינו חוזר ומגרש בו" לאחר שביטל, כיון שגוף הגט בטל, ולכן ציוהו לכתוב גט אחר; וראה עוד שם ביאור באופן אחר.

3. בספרים אחרים הגירסא היא: "דדפניה [רב ששת]", אך מפירושו של רש"י נראה כגירסתנו; וכעין זה איתא ביבמות פח ב: "מנין שאם לא רצה כהן להתקדש מטומאה ומנשים פסולות — **דפנו** [הכהו וקדשו בעל כרחו, רש"י], תלמוד לומר וכו'".

4. כן נראה מרש"י בד"ה תנא אשקליה; ולפי זה צריך לומר שהוא סובר כרב ששת ש"אינו חוזר ומגרש בו".

5. הקשה התוספות רי"ד: מה בכך שגילוי דעת בגט אינו גט, והלא כאן הוא ביטלו בפיו ולא היה זה ביטול על ידי גילוי דעת בלבד, רק שהעדים לא שמעו את הביטול ולא ראו אלא גילוי דעת, ומה בכך, וכי הביטול תלוי בעדים!?

וכתב לבאר מתוך הדחק שאכן ביטול שלא בפני עדים אינו ביטול, ומה ששנינו במשנה הגיע בשליח וקדם אצל אשתו היינו בעדים, והיות והעדים לא ראו אלא גילוי דעת, אם לא שגילוי דעת מועיל לבטל, אין חל הביטול, שאת הביטול בפה לא שמעו העדים, [וכוונתו בפשוטו

ואסיק אביי לראייתו: **ואי סלקא דעתך**: ״**גלוי דעתא בגיטא מילתא היא**״, הלא אף אם לא ישמעו את דברי הבעל, מכל מקום הגט בטל. **דהא חזו ליה** העדים לבעל **דקא רהיט אבתרייהו** [רץ אחריהם], והרי הוא מגלה את דעתו בזה, שרוצה לבטל את הגט, ובהכרח שגילוי דעת בגט אינו כלום.

ורבא — הסובר: גילוי דעתא בגיטא מילתא היא — אמר לך:

אין משם ראיה, משום שבריצתו אחר העדים עדיין אין משום גילוי דעת לביטול, שהרי לא שמעו את דבריו, ויש להם לפרש, **דהאי דקא רהיט בתרייהו** [לכך רץ הוא אחריהם] משום **דאמר להו: אשור הבו לה הייא, כי היכא דמשלם צערא דההוא גברא!** [התחזקו ותנו לה מהר את הגט, כדי שיחלוף ממני מהר צער הגירושין].

ואמר אביי עוד: **מנא אמינא לה** ד״גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא״ — מדברי שמואל למדתי כן.

דההוא גברא **דנתן** גט לאשתו, **ואמר להו** לעדים בשעת מסירת הגט:

״**אי לא אתינא עד** לסוף **תלתין יומין, ליהוי גיטא**״! והיינו, שהתנה את חלות הגירושין בכך, שלא יחזור לעיר זו עד לסוף יום השלשים מיום שיצא, ואם יחזור בתוך זמן זה יתבטלו הגירושין(6).

והלך משם, **ואתא** [בא לעירו] לקראת סוף הזמן האמור. והגיע עד העיר, אלא שלא היה יכול להכנס לתוכה, משום **דפפקיה מברא** [מעבר המים הפסיקו, שהיתה המעבורת מעברו השני של הנהר ולא היה יכול לעבור].

אמר להו ממקומו שמעבר לנהר, לאנשי העיר:

חזו דאתאי, חזו דאתאי [ראו שבאתי, ראו שבאתי]! ונתכוין לומר בזה: מאחר שבאתי אין הגירושין חלין, שהרי תנאי היה בגירושין שיחולו רק ״אם לא באתי״, והרי באתי ולא נתקיים התנאי.

היא, משום שהביטול דבר שבערוה הוא ואין דבר שבערוה פחות משנים [וראה תוספות לב א ד״ה ורבי].

ותירץ עוד שם, דרב יהודה סובר כרשב״ג דאמר לעיל לג א ״בטלו שלא בפניו אינו מבוטל״; והיינו, שהיות והביטול שהוא עושה בפה לא נודע לשליח, והוא אינו יודע רק מהגילוי דעת, אם כן אין לנו לדון בגט זה אלא על גילוי דעתו אם הוא מועיל, אבל הביטול בפה אינו כלום.

ולכאורה לפי שיטת רש״י לעיל לג א ד״ה בטלו, שאם ביטלו שלא בבית דין לכולי עלמא אינו מבוטל, אם כן לכאורה אין צריך לומר שרב יהודה סובר כרשב״ג, אלא משום שלא ביטלו בבית דין, דהיינו בפני שנים או שלשה.

והרשב״א כתב: ״ותמיה לי, ואפילו תימא דלאו מילתא היא כי אותיבו קרא באודנייכו מאי הוי, הא מצי מבטל ליה באפי תרי או באפי בי תלתא כדרבי דאמר בטלו מבוטל; ושמא נאמר דרב יהודה בהא כרבן שמעון בן גמליאל סבירא ליה״.

6. ראה ב״חידושים מכתב יד״ האיך מהני תנאי זה, אף שלא כפל את תנאו לומר: ואי לא אתינא לא ליהוי גיטא״.

ואמר שמואל: לא שמיה מתיא [אין זו ביאה לעיר], כלומר: אף שבאונס לא בא לעיר, אין זה חשוב כאילו בא; ואם כן נתקיים התנאי שאמר: "אם לא באתי", וחלו הגירושין בסוף יום השלשים.

ומכאן למד אביי ש"גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא":

שהרי היות והוא אמר: "אי לא אתינא ליהוי גיטא", ולא הוסיף "מעכשיו", אין הגירושין חלים אלא משעת קיום התנאי, ועד אז עדיין יכול הוא לבטלם.[7]

ואם היה סובר שמואל "גילוי דעתא בגיטא מילתא היא", היה לו לומר: היות ואמר הבעל קודם שחלו הגירושין "חזו דאתאי חזו דאתאי", הרי גילה דעתו שאינו חפץ בגירושין, והיה לגירושין להתבטל; ובהכרח שסובר שמואל: "גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא".

ורבא אמר לך: אין משם ראיה, שהרי לא היה שם גילוי דעת לביטול הגירושין. כי **אטו התם** — במה שאמר "חזו דאתאי" — וכי **לבטולי גיטא בעי**!? כלומר: וכי כוונתו היתה להפקיע את הגירושין על ידי שהוא מבטלם?

והלא **התם, לקיומי תנאיה קא בעי**, כלומר: רוצה הוא בביטול הגירושין מכח התנאי שהתנה בתחילה, כי היות ובא עד הנהר, הרי הוא סבור שלא נתקיים התנאי ובטלו הגירושין מאליהן. **ובאמת לא כן הוא, דהא לא איקיים תנאיה** [כלומר, לא התקיים כאן הדבר המבטל את הגירושין, דהיינו הביאה].

מעשה **בההוא** גברא **דנתן** גט לארוסתו, **ואמר להו** לעדים בשעת מסירתו:

הריני מגרש על מנת **שאי לא נסיבנא עד** סוף **תלתין יומא, ליהוי גיטא** [אם לא אשא את ארוסתי לאשה עד סוף שלשים יום, כי אז יחולו הגירושין]! אבל אם אשאנה לאשה בתוך הזמן הזה, אין זה גט!

כי מטו תלתין יומי [כאשר הגיע יום השלשים ועדיין לא עבר היום], שהוא הזמן הקבוע, שאם ינו נושאה ביום זה מתקיים הגט, **אמר להו** המגרש:

הא טרחנא [הרי טורח אני] בצרכי החופה, ואנוס אני מלישאנה.

ומבארת הגמרא, שודאי חלו הגירושין, כי **למאי ניחוש לה** לומר: שלא יהיו הגירושין חלין!?

אי משום אונסא, דקיימא לן בכל התורה "אונס רחמנא פטריה", ואף גירושין שנתקיימו על ידי תנאי שנתקיים באונס — אינם גירושין; זה אינו, שהרי קיימא לן:

---

7. מצינו שני אופנים בתנאים:

האחד: כשאומר: "אם יתקיים תנאי פלוני יחול המעשה".

ובאופן זה, אין המעשה חל אלא רק משעת קיום התנאי ואילך, ובאופן זה איירי כאן, ולכן כל זמן שלא נתקיים התנאי, עדיין יכול הוא לחזור בו.

השני: "אם יתקיים התנאי, יחול המעשה **מעכשיו**", וכשמתקיים התנאי חל המעשה למפרע משעת עשייתו, ובאופן זה, אינו יכול לחזור בו ולבטל את המעשה אף קודם שיתקיים התנאי.

אין טענת **אונס בגיטין**.[8]

ואי משום שטען ואמר: הרי לא נתקיים התנאי כי "הא טרחנא", ויש בזה **גלויי דעתא** שרוצה הוא בביטול הגירושין שעדיין לא חלו עד לסוף שלשים יום —

הלוא דבר זה **בפלוגתא דאביי ורבא** הוא שנוי! ולאביי גילוי דעתא בגיטא, לאו מילתא הוא! והלכתא כוותיה דאביי כמבואר לקמן[9].

מעשה **בההוא** גברא **דנתן** גט לארוסתו, **ואמר להו** לעדים: **אי לא נסיבנא** לה עד **לסוף ריש ירחא** [ראש חודש] **דאדר, ליהוי גיטא** [אם לא אשאנה עד סוף ראש חודש אדר, יחולו הגירושין], ואם אשאנה עד זמן זה, לא יהא גט.

כי מטא ריש ירחא דאדר [כאשר הגיע ראש חודש אדר], ועדיין לא נשאה לאשה, **אמר להו**:

אנא, הרי **לריש ירחא דניסן אמרי** [הרי ראש חודש ניסן אמרתי]! כלומר: לכן לא נשאתיה, כי חשבתי שהתניתי ראש חודש ניסן ולא אדר.[10]

ומבארת הגמרא, שאף במעשה זה ודאי חלו הגירושין בסוף היום, כי **למאי ניחוש לה**!?

אי משום שמחמת טעות לא נשאה, כי סבר שהזמן מסתיים בראש חודש ניסן, ונמצא שנתקיים תנאו מחמת **אונס** — הרי קיימא לן: **אין** טענת **אונס בגיטין**![11] ומאחר וסוף סוף נתקיים התנאי, חלים הגירושין.

ואי משום גלויי דעתא, שבעצם טענתו שיש לגירושין להתבטל, הרי הוא מגלה דעתו שאינו חפץ בהם — הא **בפלוגתא דאביי ורבא** תליא, והרי הלכה כאביי.

שלש מחלוקות נאמרו בסוגיין:

א. מחלוקת רב נחמן ורב ששת [לעיל לב ב]: בפני כמה מבטל הבעל את הגט קודם תקנת

---

8. מעיקר הדין כל שנתקיים התנאי באונס, הרי המעשה בטל, וכן הוא הדין באמת בתנאי שנעשה בקנייני ממון. ודוקא בגיטין תקנו שיחשב כמו שנתקיים התנאי, ולא יהיה בזה טענת אונס, ומשום תקנת צנועות ופרוצות כמבואר בכתובות ג א.

9. ביארו התוספות, שלשון הגמרא התולה דבר זה במחלוקת אביי ורבא, היינו לפי סברתו של אביי, שמחשיב מקרה כעין זה ל"גילוי דעת", כמבואר לעיל. אבל לקושטא דמילתא, אף רבא מודה במקרה זה שאין הגירושין בטלים, שהרי לדעתו אין בזה משום גילוי דעת כלל, משום שמחמת התנאי הוא רוצה שיתבטלו הגירושין.

10. וצריך לומר, שאמר זאת קודם שנשלם יום ראש חדש אדר, שהרי לאחר מכן כבר נתגרשה, ומה יועיל גילוי דעתו!?

וכן צריך לומר, דעתה [לאחר שנתבררה לו טעותו] כבר אין סיפק בידו לישאנה, שאם לא כן, אינו אנוס בקיום התנאי.

11. ויש לעיין, הרי אף אם "יש אונס בגיטין", מכל מקום מהיכי תיתי להאמינו על כך שטעה!?

ואפשר, דמאחר וטוען כן קודם שהגיע זמן הגירושין [יעוין בהערה 10], נאמן לומר שטעה משום מיגו, שהרי בידו לבטל את הגט.

ואף שכתבו התוספות לעיל יד א בד"ה ולא, שאף על ידי מיגו אינו נאמן לומר "טעיתי",

רבן גמליאל הזקן, אם בפני שנים או בפני שלשה.

ב. מחלוקת רב נחמן עם רבי אבא ורבי יאשיה [לעיל לג ב]: האם הלכה כרבי בשתי המחלוקות שנחלק עם רבן שמעון בן גמליאל [בדין "בטלו מבוטל", ובדין "ביטול זה שלא בפני זה"], או שהלכה כרבי רק באחת מהן.

ג. מחלוקת אביי ורבא [כאן]: האם גילוי דעתא בגיטא, מילתא היא, או לא.

והגמרא פוסקת הלכה בכל אלו.

והלכתא כנחמן, שקודם התקנה היה מבטלו בפני שנים בלבד!

והלכתא כנחמן: דהלכה כרבי בשתיהן, גם במאי דקאמר: "בטלו מבוטל", וגם במאי דקאמר: "יכול לבטל זה שלא בפני זה"![12]

והלכתא כנחמני [אביי]:[1] שגילוי דעתא בגיטא, לאו מילתא היא![2] לד-ב

מתניתין:

בנוסח תורף הגט צריך לכתוב את שם האיש והאשה, ואת שם עירם. ולעתים יש לבעל ולאשה שני שמות, בשם אחד היו נקראים במקום מגוריהם הראשון, ולאחר זמן כש עקרו למדינת הים, שינו את שמותיהם. ומשנתנו עוסקת באופן שחזרה האשה למקומה הראשון, ושלח לה הבעל גט ממקומו שבמדינת הים.

בראשונה, היה הסופר **משנה** את **שמו** של הבעל, **ואת שמה** של האשה.

כלומר: היה כותב בגט את שמותיהם החדשים שבהם הם מכונים במקום מגורי

אפשר דמיגו של "בידו" עדיף; ויעויין עוד בבבא בתרא קעה א בתוספות ד"ה חזר, "אילת השחר".

12. והקשה רבי עקיבא איגר, למה צריכה הגמרא לומר דהלכה כרב נחמן בזה? והלא ממה דקאמר: הלכה כרב נחמן דמבטלו בפני שנים, כבר שמעינן דבטלו מבוטל. שאם לא כן, אין שום נפקא מינה ממה שאמר רב נחמן: מבטלו בפני שנים [קודם התקנה]! שהרי בין כך לאחר התקנה אינו מבוטל, עד שיבטלנו בפני השליח.

ותירץ, דאי לא אמר להדיא דהלכתא ד"בטלו מבוטל", היינו אומרים שלא הוכרעה ההלכה בזה. ואכתי ספק הוא אם מבוטל או לא. ועל זה קאמר רב נחמן, דאף בפני שנים ספק הוא. ולכך איצטריך לאשמועינן, דהלכה ברורה היא אף בזה, דאם בטלו מבוטל.

1. אביי מכונה בשם נחמני, משום שהיה יתום, ונתגדל בביתו של רבה בר נחמני שלימדו תורה, והיה רבה מכנהו על שם אביו "נחמני". רש"י.

ובערוך ערך "אביי", כתב בשם הגאונים, דנחמני היה שמו, והיה בן אחיו של רבה ותלמידו, ולא רצה רבה בר נחמני לקרותו בשמו, משום כבוד אביו, ולכך קראו "אביי" שהוא מלשון "אבי".

עוד דרשו בזה, ד"אביי" הוא ראשי תיבות של "אשר בך ירוחם יתום", ורימז על כך שיתום היה.

2. וזו היא אחת מן המחלוקות שבין אביי לרבא, המרומזות בסימניע"ל קג"ם, שנפסקה בהן הלכה כאביי.

הבעל, שהוא מקום כתיבת הגט; ולא היה מוסיף את שמם הישן, שבו הם נקראים במקום נתינת הגט.[3]

וכן היה משנה את **שם עירו**, ואת **שם עירה**! כלומר, היה כותב את שם עירם, כפי שהיא נקראת במקום כתיבת הגט, ולא כפי שהיא נקראת במקום נתינתו.[4]

התקין רבן גמליאל הזקן שיהא כותב בגט: "**איש פלוני** [השם שבמקום הכתיבה], **וכל שום** [שם] אחר **שיש לו**".[5]

וכן צריך לכתוב אצל שם האשה: "**אשה פלונית**, **וכל שום** אחר **שיש לה**"!

והתקין כן, **מפני תיקון העולם**! כי היות ובמקום נתינת הגט[6] לא מכירים את האיש והאשה בשמות הללו, אלא בשמותיהם הקודמים, אם לא יכתבו אלא את שמם השני, יאמרו: אין זה גיטה, ולא נתגרשה מבעלה! ואם תנשא לאחר, יצא לעז על בניה, שהם ממזרים.

---

3. כן נראה מדברי רש"י, שהשם העיקרי הוא השם שבמקום כתיבת הגט, וכן הוכיחו תוספות מדברי התוספתא; אלא שכתבו, שמדברי הברייתא ד"היו לו שתי נשים", המובאת בהמשך דברי הגמרא, משמע שהשם העיקרי הוא השם שבמקום נתינת הגט.

ויעוין במהרש"א, שכתב לדחות את ראייתם מדברי התוספתא. ואין להוכיח משם אלא רק שאם עשה את השם שבמקום הכתיבה לעיקר, ואת השם שבמקום הנתינה לטפל, כשר בדיעבד, אבל לכתחילה אפשר שמקום הנתינה עיקר.

ובדברי התוספות כתב לפרש, שלדעתם, בזה גופא נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל בתוספתא שם, דלתנא קמא, אם עשה את השם שבמקום הנתינה לעיקר ואת שם מקום הכתיבה לטפל, פסול אף בדיעבד, ולרבי שמעון בן גמליאל, בדיעבד כשר.

ויעוין בקרני ראם, במה שהשיג על דבריו.

4. כן פירש רבינו קרשק"ש, וכן מבואר בתוספות לקמן פ א בד"ה שינה, וכן נראה מדברי בה"ג.

והר"ן פירש, דשינוי שם העיר היינו שכותב את שם מגוריו של עכשיו, ולא כותב את שם עירו הראשון.

5. כן היא דעת בה"ג, שאין צריך לפרש את השם הנוסף, אלא סגי בכך שכותב "וכל שום שיש לו".

אבל רבינו תם כתב, שאין לכתוב כן, משום דזימנין דאתו לידי תקלה, שכשאין לו שם אחר, אם יכתבו כן, נראה שזה גט של אדם אחר, ויצא לעז על האשה שלא נתגרשה על ידי בעלה.

[ונראה מדבריו, שהבין בדעת בה"ג, דלעולם כותבין כן, אף היכא שאין ידוע שיש לו שם אחר. ואף דקאמר רב אשי לקמן דבלא אחזוק לן דאית ליה תרי שמות הגט כשר אף בלא תוספת זו, מיהו לכתחילה כותבים כן בכל גט, מהרש"א].

לכך פירש, ד"כל שום" דקתני במתניתין, אינו מנוסח הגט, אלא דינא קאמר, שצריך הסופר לכתוב גם כן את השם האחר שיש לו, וכן באשה.

6. ודוקא אם שם אחד נוהג במקום הכתיבה, ושם אחר במקום הנתינה, אין הגט כשר אלא בשני השמות יחד. אבל אם באותו מקום הם נקראים בשני שמות, כשר הגט בדיעבד אף באחד מהם, תוספות.

וגדולה מזו כתבו, שאף אם כתב בגט את הכינוי לבד, בלא השם העיקרי, כשר.

ועל ידי שמוסיף בגט את התיבות: "כל שום שיש לו", כבר לא יאמרו כן, ואף מי שאינו מכירו בשם זה, יבין שיש לו עוד שם.[7]

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל:

שלחו ליה בני מדינת הים לרבן גמליאל: בני אדם הבאים משם לכאן [מארץ ישראל למדינת הים], **ושמו** של אחד מהם בארץ ישראל הוא "**יוסף**", וכאן **קוראין לו** "**יוחנן**", או ששם הוא נקרא "**יוחנן**", וכאן **קוראין לו** "**יוסף**":

היאך כותבין בגט **את** שמם, כשהם **מגרשין** את **נשותיהן**? האם כפי שהם מכונים כאן, או כשמם שבארץ ישראל?

עמד רבן גמליאל והתקין:

שיהו כותבין "איש פלוני וכל שום שיש לו".

וכן יהו כותבין, "**אשה פלונית וכל שום שיש לה**" — **מפני תיקון העולם!**

אמר רב אשי:

וחיוב זה לכתוב כן, **הוא** דוקא היכא **דאיתחזק** אותו אדם **בתרי שמי** [בשני שמות]! שידוע לנו כאן בשעת הכתיבה שיש לו שם נוסף במקום אחר. אבל אם אין מוחזק לנו שיש לו שני שמות, וכתבו בגט רק את שמו שבכאן, אף אם נודע לנו לאחר זמן שיש לו שם אחר, אין הגט נפסל בכך.[8]

עוד כתבו, שלכתחילה, אף במקרה זה צריך לכתוב את שני השמות, וכדמוכח מעובדא דלקמן, בההיא דקרו לה "מרים" ו"שרה".

ואף דתנן לקמן [פז ב] "כתב חניכתו וחניכתה [כלומר, כינויים בלבד] כשר, וכן היו נקיי הדעת שבירושלים עושים כן", דמשמע דאף לכתחילה כשר בהכי, אין זה אלא בנקיי הדעת בירושלים, שהיו ידועים בכינויים לכל, וליכא למיחש ללעז.

אי נמי, כשהשמות דומים זה לזה, והכינוי דומה לשם, כשר אף לכתחילה.

[מיהו רש"י שם פירש, ד"נקיי הדעת" לא קאי על בבא דחניכתו וחניכתה, אלא על הבבא הקודמת. ויעוין בתוספות פח א בד"ה וכן].

7. וכתב רבינו קרשק"ש, דאף לגבי שם העיר תיקן רבן גמליאל שיכתוב "עיר פלונית וכל שום שיש לה"; וכן איתא בטופסי גיטין של בה"ג, שכותב "וכל שום וחניכה דאית לי **ולאתראי**".

אבל הר"ן על פי דרכו [הובאה בהערה 4] כתב, דאחר דמוסיף בשמו ובשמה "וכל שום שיש לו", אפשר דכבר ליכא למיחש ללעז אם לא יכתוב את שם מגוריו הקודם, שהרי מוכח מתוך הגט [מהתוספת של "וכל שום"] שהבעל שינה את מקום מגוריו.

ולשיטתו, אם בכל זאת תיקן רבן גמליאל את תקנתו אף בשם העיר, יהיה פירוש התקנה, שצריך לכתוב גם את מקום הבעל הנוכחי וגם את שם מקומו הקודם, וכן איתא ביבמות קטז א: ההוא גיטא דאשתכח בסורא, וכתיב ביה הכי: "בסורא מתא [בעיר סורא], אנא ענן בר חייא [אני ענן בר חייא] נהרדעא, פטרית ותרכית פלונית".

8. רש"י. והראשונים פירשו, שדוקא בדאתחזק שם זה במקום הכתיבה או הנתינה, הגט פסול

אמר ליה רבי אבא לרב אשי: רבי מרי, ורבי אלעזר, קיימי כוותך, [אף הם אמרו כדבריך].

תניא כוותיה דרב אשי:

היו לו לבעל שתי נשים, אחת ביהודה ואחת בגליל, ולו שני שמות, שם **אחד** שבו הוא נקרא **ביהודה**, ושם **אחד** שבו הוא נקרא **בגליל, וגרש את אשתו שביהודה** בגט שכתוב בו **שמו שביהודה** בלבד, **ואת אשתו שבגליל** גירש בגט שכתוב בו **שמו שבגליל** בלבד — **אינה מגורשת!**

שאין הגט כשר, **עד שיגרש את אשתו שביהודה בשמו שביהודה**, ויצרף גם את **השם** דנקרא בו **בגליל, עמו!**

וכן כשמגרש **את אשתו שבגליל**, אין הגט כשר עד שיכתוב בגט את **שמו שבגליל, ויוסיף שם דיהודה עמו!**

ואם **יצא** הבעל **למקום אחר, וגרש** את אשתו **באחד מהן** בלבד, ולא הוסיף את השם השני, הרי היא **מגורשת!**

והלוא תיקשי: האמרת ברישא, שבשם אחד בלבד אינה מגורשת, עד שיכתוב **שם דגליל עמו**. ואיך קתני סיפא "מגורשת"?!

אלא בהכרח, **דהא** — רישא — איירי **בדאתחזק** איש זה שיש לו שני שמות, ולכן צריך לכתוב את שני השמות, ובלאו הכי אינה מגורשת.

והא — סיפא — איירי **בדלא אתחזק** לנו שיש לו שני שמות, לפיכך, אף אם כתב רק את שמו האחד, הרי היא מגורשת.

הרי שמע מינה כרב אשי דאמר: "והוא דאתחזק בתרי שמי".

מעשה **בההיא** אתתא **דהוו קרו לה "מרים", ופורתא** [מיעוט] מבני העיר כינוה "**שרה**".

אמרי נהרדעי: כשכותבין את שמה בגט, יש לכתוב "**מרים וכל שום שיש לה**". **ולא** יכתבו "**שרה וכל שום שיש לה**"! משום ששמה העיקרי הוא "מרים", ולכך אותו יש לכתוב בפירוש, ולא את הכינוי השני.

מתניתין:

אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים את כתובתה, **אלא בשבועה** שלא נתקבלה כלום מאביהם בשביל כתובתה.

ואולם **נמנעו** בית דין **מלהשביעה** משום חומר איסור שבועה, והיו נמנעים מלהגבות לאשה כתובה; לפיכך **התקין רבן גמליאל הזקן:**

שבמקום שבועה, **תהא** האלמנה **נודרת ליתומים כל מה שירצו!** שיבחרו להם היתומים דבר שיקשה עליה לעמוד בו, כגון מיני מזון, ויחייבו את האשה לידור: "קונם מיני מזונות עלי, אם נהניתי מכתובתי" —

ובכך תהא **גובה** את **כתובתה!** לפי שאינה חשודה לעבור על נדרה, ולא היתה נודרת דבר קשה כל כך, אם לא שהאמת כדבריה,

---

אם לא הוסיף "וכל שום שיש לו". אבל אם לא הוחזק שם זה באחד מהמקומות הללו, אלא במקום אחר, הגט כשר אף בלא התוספת הנ"ל.

שעדיין לא גבתה את כתובתה.

ועוד התקין רבן גמליאל הזקן: שיהיו **העדים חותמין על הגט**, ובגמרא מפרש לה.

ושתי תקנות אלו שהתקין רבן גמליאל הזקן: **מפני תיקון העולם** התקינן, שיהו נשים נישאות לבעלים, ולא תדאגנה שמא יפסידו את כתובתן; ותיקון העולם שבחתימה על הגט יתבאר בגמרא.

דין תורה הוא, שהשמיטה משמטת את החובות, ואסור לאדם לגבות את חובותיו כשעברה עליהם השביעית, וכמאמר הכתוב: "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה. וזה דבר השניטה, שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו, לא יגוש את רעהו ואת אחיו, כי קרא שמיטה לה'", והיא נקראת "שמיטת כספים", וקיימא לן, שאין השביעית משמטת אלא בסופה.

וחלל התקין שעל ידי "**פרוסבול**" שעושה המלוה [ויתבארו פרטיו בגמרא], לא תשמט השביעית.

ומפני תיקון העולם התקין הלל כן, כדי שלא יפסידו המלוים, וגם כדי שלא יימנעו מלהלוות לעניים הנצרכים להלוואות.

גמרא:

שנינו במשנה: אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה:

והוינן בה: **מאי איריא** "**אלמנה**" בדוקא? והלא **אפילו כולי עלמא** [שאר בעלי חוב], **נמי** אין גובין מיתומים בלא שבועה!?[9]

דהא קיימא לן: כל בעל חוב **הבא ליפרע מנכסי יתומין** את חוב אביהם, **לא יפרע** מהם **אלא בשבועה** שעדיין לא נפרע חובו.

ומשנינן: אין הכי נמי, שכן הוא הדין בכל בעל חוב, אלא ש**אלמנה איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו, שאף היא צריכה שבועה; ומשום **דסלקא דעתין אמינא** [היה עולה בדעתנו לומר]:

לה-א **משום חינא** — של האנשים בעיני הנשים — **אקילו רבנן גבה** דאלמנה שלא תצטרך לישבע.

כלומר: כדי שישאו האנשים חן בעיני הנשים, ויסכימו הנשים להנשא להם, יש להקל עליהן לגבות את כתובתן לאחר מות בעליהן, ולפוטרן מן השבועה.

קא משמע לן משנתנו, שאף האלמנה בכלל חיוב שבועה זו.

שנינו במשנה: נמנעו מלהשביעה:

והוינן בה: **מאי טעמא** נמנעו מלהשביעה?

אילימא משום דרב כהנא, **דאמר רב כהנא**, **ואמרי לה** [יש האומרים שאת השמועה הזו] **אמר רב יהודה אמר רב**:

---

9. ואם תאמר: שמא משום שדין זה נשנה כהקדמה לדין המבואר אחריו שנמנעו מלהשביעה וכו', לכן נקט התנא "אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה"!?

תירצו התוספות: היה לו לתנא לשנות "אין נפרעין מנכסי יתומים אלא בשבועה, ונמנעו מלהשביע את האלמנה".

מעשה באדם אחד, **בזמן** של **שני בצורת**,[1] **שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה**, **והניחתו** האלמנה את הדינר **בכד של קמח**, וכשבאה ללוש בצק מקמח זה, שכחה שהדינר בתוכו, **ואפאתו בפת**, **ונתנתו לעני** עם הפת.

לימים, **בא בעל הדינר**, **ואמר לה**: **הבי לי** את **דינרי**!

אמרה ליה: **יהנה** [יועיל להמיתו] **סם המות באחד מבניה של אותה אשה** [על עצמה נתכוונה], **אם נהניתי מדינרך כלום**! כלומר: נשבעה לו בחיי בנה, שלא שלחה יד בפקדונו.[2]

אמרו: **לא היו** [עברו] **ימים מועטין**, **עד שמת אחד מבניה** של אותה אלמנה.[3]

וכששמעו חכמים בדבר, **אמרו**: **מה מי שנשבע באמת**, כל **כך** חמור דינו, הרי שה**נשבע** על דבר שקר **על אחת כמה וכמה**, שעונשו חמור מאד!

ולפני שמסיימת הגמרא את הנידון שהתחילה בו, לפרש את טעם משנתנו על פי דברי רב כהנא, מבארת הגמרא את המעשה:[4]

מאי טעמא איענשה?! והלא אמת נשבעה, ולא נהנתה מן הדינר, שהרי נתנתו לעני.

ומשנינן: לא אמת דיברה, שהרי נהנתה מהדינר, בכך **דאישתרשי** [נחסך] לה מהבצק **מקום הדינר**![5] שאם לא הדינר, היתה

---

1. ב"עיון יעקב" [שעל ה"עין יעקב"], והוא מבעל ה"שבות יעקב"], ביאר, למה נקטה הגמרא "שני בצורת", והוא משום שבשאר שנים היתה צריכה לשלם את הדינר, כי "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע" וכיוצא בו שהוא מקום המשתמר; מה שאין כן בשני בצורת, שגם את הקמח מניחים במקום משתמר, אם כן הרי זה כמי שמניח את המעות שהופקדו בידו במקום שמניח הוא את מעותיו, שהוא פטור, וציין לעיין בחושן משפט סימן רצא סעיף כח.

2. ראה במאירי שכתב: "ואמרה לו דרך שבועה ובהזכרת השם, על הדרך שביארנו ב"ארור בו שבועה" ברביעי של שבועות [לו א].

3. תמהו התוספות ממה שאמרו בשבועות כו א ללמוד מן האמור בפרשת קרבן שבועת ביטוי [ויקרא ה ד]: "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא **האדם בשבועה** [שיהא אדם בשעת שבועה, שיהא לבו עליו, רש"י] וגו'. והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא וגו'", לפטור את האנוס; ומפרשת הגמרא, דהיינו כגון רב כהנא ורב אסי, שהיה האחד נשבע שכך אמר רב, והשני נשבע שרב אמר בהיפוך, וכאשר היו באים לפני רב, והיה מאמת את דבריו של האחד מהם, שאלו השני "וכי אני לשקר נשבעתי"!? ואמר לו רב: "את לבך אנסך" [כסבור היית לישבע באמת, רש"י]; ואם כן הרי אף זו לבה אנסה, שהרי היתה סבורה שאכן לא נהנתה מן הדינר!?

ותירצו התוספות: "דהכא גבי פקדון הוה לה להזהר יותר לשומרו היטב, והוה לה לאסוקי אדעתא שתבוא לידי שבועה", ["וכעין פשיעה היא", רשב"א], וראה תוספת ביאור בדבריהם, בפירוש הרי"ף שעל ה"עין יעקב", וב"אילת השחר".

4. נתבאר לפי פשוטו; ויתכן שכל זה מדברי הגמרא בפירוש משנתנו, שהרי אנו רואים, שאפילו מחמת הנאה ד"אשתרשי לה" חשובה שבועתה כשבועת שקר.

5. נתבאר על פי רש"י; וב"חידושים מכתב יד" כתב: פירוש, כאילו היה כולו פת, ומשום שהיא

צריכה למלאות את הפת בעוד בצק, ואם כן הרי נהנתה מן הדינר, ונמצא שנשבעה לשקר.[6]

ואכתי הוינן בה: **ואם כן, מאי** אמרו חכמים: "מה **מי שנשבע באמת** כך"!? והלא שבועת שקר נשבעה!?

ומשנינן: הכי קאמר: **כמי שנשבע באמת** כך, הנשבע לשקר במזיד על אחת כמה וכמה!, שהרי אף שנשבעה לשקר, הרי היא דומה למי שנשבעת אמת, ומשום ששוגגת היתה.

וכאן שבה הגמרא לצדד בפירוש משנתנו על פי דברי רב כהנא, שמשום כך נמנעו מלהשביעה, היות וכה חמור הוא עונשה של שבועת שקר; ומקשה הגמרא על פירוש זה:

אי משום הא חששא נמנעו להשביעה, **מאי איריא** במשנתנו דוקא **אלמנה**, שנמנעו מלהשביעה והתקינו לה נדר במקום שבועה!?

והרי **אפילו גרושה** — שמת המגרש קודם שנפרעה כתובתה, ומעיקר הדין כיון שבאה היא ליפרע מנכסי יתומים צריכה היא שבועה תחילה — **נמי**, היה לנו לומר כן![7]

אלמה [למה] **אמר רבי זירא אמר שמואל:**

לא שנו במשנתנו, שאין משביעין אלא נודרת היא במקום שבועה, **אלא באלמנה. אבל גרושה** שבאה לגבות את כתובתה מהיתומים לאחר שמת המגרש, **משביעין אותה** שלא נפרעה מאביהם בחייו, ואין די לה בנדר.

נתנה את הככר על דעת שכולו פת, ואם לא דינר זה היתה צריכה לתת לו פת יותר כשיעור מקום הדינר, אבל על הדינר עצמו אינה מקבלת שכר, ומשום שהיא לא נתנה על דעת דינר.

6. בחידושי חת"ם סופר הביא, שבחידושי תורה שלו כתב לבאר את מה שכתב רש"י בפרשת נשא [במדבר ז ג, וכן הוא ברש"י ויקהל שמות לה כו]: "מה ראו הנשיאים להתנדב כאן בתחילה [שהביאו את קרבנותיהם לחנוכת המזבח], ובמלאכת המשכן לא התנדבו תחילה; אלא כך אמרו הנשיאים: יתנדבו ציבור מה שיתנדבו, ומה שמחסרין אנו משלימין, כיון שראו שהשלימו ציבור את הכל, שנאמר "והמלאכה היתה דים", אמרו: מעתה מה לנו לעשות!? הביאו אבני השוהם והמלואים לאפוד ולחושן, לכך התנדבו כאן תחילה", ואשר לכאורה הוא תמוה, דמשמע שבמלאכת המשכן לא הביאו כלום, והרי דבר גדול הביאו, את אבני השהם והמלואים!?

ופירש, על פי מה שאמרו חז"ל [ראה יומא עה א], ש"והנשיאים הביאו את אבני השוהם וגו'", היינו נשיאים ממש, שהם עננים, והביאו אותן אבנים טובות ומרגליות עם המן שירד להם בבוקר; ולפי זה כתב, שאכן נשיאי המטות לא הביאו כלום, אלא שנזדמן להם בכליהם שאספו את המן אותן אבנים טובות שהביאו העננים, ונמצא שלא התנדבו כלום משלהם, רק מה שחסר להם איזה גרגרי מן במקום האבנים ונחסר להם מאכילת היום ההוא כל שהוא, וזה נחשב להם כנדבת משכן; ואם כן באמת לא הביאו אלא מעט.

7. נתבאר לפי פשוטו.

וה"פני יהושע" כתב: הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לשאול מן המשנה בכתובות פרק הכותב בעד אחד מעידה שהיא פרועה ופוגמת כתובתה, למה תישבע.

ומשנינן: **אלמנה שאני!** ודוקא בה חיישינן שתשבע לשקר, ומשום **דבהחיא הנאה דקא טרחה קמי דיתמי** [היות וטורחת היא עבור היתומים], **אתיא לאורויי היתרא** [תבוא היא להורות היתר לעצמה], ולהשבע שלא נפרעה את כתובתה, אף שכבר נפרעה.

ומשום שתאמר בלבה: שאותו ממון שכבר נפרעה, אינו עבור פירעון הכתובה, אלא הוא שכר טרחתה ביתומים.

והיות והוראת היתר זו אינה שייכת אלא באלמנה, לכן נמנעו מלהשביעה, והתקינו לה שתהא נודרת ליתומים; אבל גרושה שמתחילה אין לחוש שתורה היתר לעצמה, לא הקילו בה חכמים שתידור ותטול את כתובתה, אלא הרי היא נשבעת ליתומים כעיקר הדין, ואז נוטלת היא את כתובתה.

אמר רב יהודה אמר רב ירמיה בר אבא: רב ושמואל, דאמרי תרוייהו:

לא שנו במשנתנו שאין משביעין את האשה אלא מדירין אותה, **אלא** בשבועה **בבית דין; אבל חוץ לבית דין, משביעין אותה**; כלומר: כך היתה התקנה, שישביעוה חוץ לבית דין או שידירוה.

והטעם: כי שבועת הדיינין כעין שבועה של תורה היא, שהנשבע נוטל ספר תורה או תפילין, ומשביעין אותה בשם או בכינוי, ועונשה מרובה; אבל שבועה חוץ לבית דין שבועה דרבנן היא, שאינה אלא בקללת "ארור" [שאומר "ארור אני אם יש בידי משל חבירי כלום"]. ואינו נוטל חפץ בידו, ואין עונשה חמור כל כך.[8]

ומקשינן: **איני**, הלא אין הדבר כן!

והא רב גופיה **לא מגבי כתובה לארמלתא** [רב לא היה מגבה כתובה לאלמנה כלל], משום שנמנע מלהשביעה, [ועל נדר לא היה מסתמך, כמבואר הטעם לקמן] —

ואם כדבריך, שדי לה לאלמנה בשבועה חוץ לבית דין, למה לא השביעה רב חוץ לבית דין ויגבנה כתובתה!?

ומסקינן: אכן **קשיא!**

בפורא — עירו של רב — **מתנו** [שנו] את שמועת "שבועה חוץ לבית דין" **הכי**, כאמור לעיל; אבל **בנהרדעא** — עירו של שמואל — **מתנו** לה **הכי**, ולדעתם, נחלקו בדבר רב ושמואל:

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו אלא בבית דין, אבל חוץ לבית דין, משביעין אותה!

ורב פליג **ואמר: אפילו חוץ לבית דין, נמי אין משביעין אותה!** ואף דאינה כשבועת הדיינים, די בחומר שבועה זו כדי שלא להשביעה.

וכתב עוד: מיהו מפשט לשון הש"ס נראה, שקושיית הגמרא "אפילו גרושה נמי" לאו דוקא גרושה לאחר מיתת בעלה, אלא אפילו בחיי בעלה, כגון פוגמת וכיוצא בה, כי למאי דסלקא דעתין עכשיו אין שום סברא לחלק, אלא דבכל ענין **אין להשביע שום אשה**.

8. יש לעיין אם בדוקא נקטה הגמרא "חוץ לבית דין", או שמא: משביעין אותה בבית דין כעין שבועה חוץ לבית דין.

ורב לטעמיה, נהג להלכה כשיטתו, דהרי **רב לא מגבי כתובה לארמלתא**! משום שנמנע לגמרי מלהשביעה, ואף מחוץ לבית דין לא רצה להשביעה.

ומקשינן: מדוע לא הגבה רב כתובה, והרי אף שאי אפשר להשביעה ואפילו חוץ לבית דין, הרי היה יכול **ליאדרה וליגבייה** [להדירה ולהגבותה]!

ומשנינן: **בשני דרב, קילי נדרי**! בימי רב היו בני אדם מזלזלים בנדרים, והיה קל בעיניהם לעבור עליהם. לפיכך, לא סמך רב על כך שתידור ליתומים, משום דחיישינן, שמא באמת נפרעה כתובתה, אלא שאינה יראה לידור, ולעבור לאחר מכן על נדרה.

מעשה **בהחיא** אלמנה **דאתאי לקמיה דרב הונא** [באה לפני רב הונא], ותבעה את כתובה.

אמר לה רב הונא: **מה אעביד ליך** [וכי מה יכול אני לעזור לך], כי איני יכול להגבותך כתובתך, דהרי **רב לא מגבי כתובה לארמלתא** [לא היה מגבה כתובה לאלמנה כלל], לא על ידי שבועה, ולא על ידי נדר.

אמרה ליה האלמנה: **מידי הוא טעמא** [והרי מה הוא הטעם שאין מגבין לאלמנה כתובה]? הלא אין זה **אלא** משום שחוששים אתם: **דלמא נקיטנא מידי מכתובתי** [שמא נתקבלתי משהו מכתובתי], ואם כן, קופצת ונשבעת אני: "**חי ה' צבאות, אם נהניתי מכתובתי כלום**".

אמר רב הונא: מודה רב — שלא היה מגבה כתובה לאלמנה כלל — **בקופצת** ונשבעת מעצמה, שהיא נוטלת את כתובתה, שהרי אין עיקר הדין אלא שלא להשביעה לכתחילה, אבל כיון שנשבעה למה לא תגבה.

מעשה **בהחיא** אלמנה **דאתאי לקמיה דרבה בר בר הונא**, ותבעה את כתובתה.

אמר לה רבה בנו של רב הונא: **מה אעביד לך**? והלא אין בידי להגבותך, משום **דרב לא מגבי כתובה לארמלתא**, ואף **אבא מרי** [אבי מורי: רב הונא] **לא מגבי כתובה לארמלתא**!

אמרה ליה האלמנה: אם איני נוטלת את כתובתי, לכל הפחות **הב לי מזוני**! שהרי מתחייב הבעל במזונות אשתו, אף לאחר מותו עד שתטול את כתובתה, כל זמן שתשב בביתו אלמנה.

אמר לה רבה בר רב הונא: **מזוני נמי לית ליך** [אף מזונות מן היתומים אין לך]! דהרי **אמר רב יהודה אמר שמואל**:

התובעת כתובתה בבית דין, אף אם עדיין לא גבתה אותה, **אין לה מזונות**! שחיוב המזונות הוא רק כל זמן שבדעתה להשאר באלמנותה משום כבודו, שכן הוא תנאי הכתובה, "כל זמן ימי מיגר ארמלותיך בביתי תהי מיתזני מנכסי". אבל משעה שתבעה את כתובתה, גילתה דעתה שרוצה להנשא, ולכך מפסידה את המזונות.

ואף את, שבאת לגבות את כתובתך, אף שאין אנו נותנים לך, מכל מקום הפסדת כתובתך.

קללה אותו האלמנה, **ואמרה ליה: אפכוה לכורסיה** [יתהפך כסאך], ותרד מגדולתך!

משום **דכבי תרי** אמוראים **דיינת לי** [כשני אמוראים דנתני]! שהחמרת עלי כרב, שלא להגבותני את כתובתי, שלא כשמואל שהוא מגבה כתובה בשבועה חוץ לבית דין או בנדר; ומאידך החמרת בי כשמואל, לשלול את מזונותי משום תביעת הכתובה.

וכששמעו את קללתה, **הפכוה לכורסיה** [הפכו את כסאו] של רבה בר רב הונא, **ותרצוה** [וחזרו וזקפוהו]! כדי שתתקיים הקללה בכך, ולא תתקיים במשמעותה החמורה, שאליה התכוונה האלמנה.

ואפילו הכי, לא הועילה עצה זו להסיר הקללה לגמרי, **ולא איפרק** רבה **מחולשא** [לא ניצל מלבוא לידי חולי].

אמר ליה רב יהודה — שהיה תלמידו של שמואל — **לרב ירמיה ביראה**:

כשתבא לפניך אלמנה לגבות את כתובתה, **אדרה** [הדירה בקונם אם נטלה מכתובתה], **בבית דין** בכל מה שירצו היתומים; **ואשבעה** [או השביענה][9] **חוץ לבית דין** שלא נטלה מכתובתה כלום, והגבה לה את כתובתה, כדעת שמואל רבי — ולא כרב ותלמידיו אחריו, שלא היו מגבים כתובה לאלמנה.

וחפץ אני, **דליתי קלא וליפול באודנאי** [שיצא הקול ויגיע לאזני] שאכן הוגבתה כתובה בימי, **דבעינן דאעביד** [כמו: דליתעביד] **בה מעשה** [כי רצוני שייעשה מעשה] כדעת שמואל רבי.

גופא: אמר רבי זירא אמר שמואל:

לא שנו במשנתנו — שאין משביעין לפרעון הכתובה אלא מדירין — **אלא** את **האלמנה**, **אבל גרושה**, **משביעין אותה** בבית דין! כי היות ואינה טורחת לפני היתומים, אינה מורה לעצמה היתר, לכן משביעין אותה, ואינה יכולה לגבות על ידי נדר.

ומקשינן: **וכי גרושה דאדרה** [שהדירוה] ולא נשבעה, **לא** תגבה כתובתה?!

והא מעשה שהיה, בבעל ואשתו שעלו מבבל לארץ ישראל, וגירשה שם, ותבעתו האשה את כתובתה, וכתבו לה בית הדין שבארץ ישראל פסק דין, שתגבה מנכסיו שהותיר בבבל.

ושלחו מתם [מארץ ישראל] לבבל כתב שכך היה כתוב בו:

"איך פלוניתא בת פלוני, קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי, ונדרת ואסרת כל[10] **פירות שבעולם עלה, דלא קבילה מכתובתה אלא גלופקרא** [כסות עבה של צמר][11] **אחד, וספר תהלים אחד וספר איוב וממשלות** — שהיו **בלואים**.

[פלונית בת פלוני קיבלה גט מאדם ששמו "אחא בר הידיא", וחניכתו היא "איה מרי", ונדרה בפנינו לאסור כל פירות שבעולם על עצמה, שלא קיבלה מכתובתה אלא כסות צמר, וספר תהלים, איוב ומשלי שהיו

---

9. הרשב"א נסתפק, אם הכוונה לנדר ושבועה כאחד, או שבאחד מהם די, וכתב שמסתבר שהכוונה "או או", ראה שם.

10. כן היא הגירסא ברש"י, וראה תוספות.

11. על פי "הערוך" שהובא בגליון.

בלואים] —

לה-ב **ושמנום** [הערכנו את כל אלו] **בחמשה מנה. ולכשתבא** האשה **לידכם** בבבל, **הגבוה את השאר** שנותר עדיין מחוב כתובתה!

הרי מצינו להדיא, שאף גרושה נודרת כדי לגבות את כתובתה. וקשיא לשמואל דאמר: אבל גרושה משביעין אותה!?

אמר רב אשי: לא קשיא, כי לעולם, אין הגרושה נודרת. והתם לאו גרושה היתה, אלא אלמנה, **והחוא** גט האמור שם, **גט יבמין חוה!**

כלומר: נפלה האשה ליבום לפני אחי בעלה, וקם אחד מהאחין ונתן לה גט, ופסלה ליבום מכל האחין, [ואף שמן התורה אין זיקת יבום נפקעת בגט אלא בחליצה בלבד, מועיל מדרבנן גט זה, לאוסרה ביבום על כל אחי המת], והיות ונאסרה על כולם, באה היא לגבות כתובתה מנכסי בעלה הראשון.[1]

שנינו במשנה: **התקין רבן גמליאל הזקן: שתהא נודרת** ליתומים כל מה שירצו, וגובה כתובתה:

אמר רב הונא: לא שנו שגובה את כתובתה על ידי נדר, **אלא ב**שעדיין **לא ניסת** בשנית.

אבל אם כבר **ניסת** לאחר, ובאה לגבות את כתובתה, **אין מדירין אותה**, כי היות ונישאת, אינה חוששת לידור, אף אם כבר נפרעה את כתובתה, לפי שסומכת על כך שבעלה יפר לה את נדרה.[2]

והיות ואין הנדר מועיל לה, אין היא גובה כתובתה כלל, שהרי אין משביעין את האלמנה; ורב הונא סובר כרב, שאין משביעין אותה אפילו חוץ לבית דין, ואין לה במה לגבות את כתובתה.

והוינן בה: והרי אם **ניסת**, **מאי טעמא לא** סמכינן על נדרה — היינו משום **דמיפר לה הבעל** את הנדר. ואם כן, **כי לא ניסת נמי** לא תחשוש לידור, משום דתסמוך על כך, **דלכי מנסבא** [לכשתינשא], **מיפר לה הבעל!**

ומשנינן: כיון שבשעת הנדר עדיין לא נישאה לו, לא יוכל בעלה להפר לה לאחר שישאנה, דהא קיימא לן: **אין הבעל מפר ב**נדרים **קודמין** [שקדמו לנישואין]!

ואכתי מקשינן: ואף אם לא ניסת, **ניחוש**

---

1. כן פירש רש"י; והתוספות הקשו על פירוש זה, כי היות ואין האשה נפרעת את כתובתה עד שתחלוץ, אם כן מה ענין להזכיר כאן את הגט, לא היה לנו להזכיר אלא את החליצה; ולכן פירשו: שגט זה היה של היבם שנשאה, וכתובתה היא על נכסי בעלה הראשון, ומורה היא היתר משום שהיא טורחת לפני אחיו.
2. א. הקשו התוספות: ידירוה שלא תאכל ככר זה אם נהנית משל בעלה, ותאכל לאלתר בפנינו, כי בזה הרי אין שייך הפרה!? ותירצו, שאינה חוששת אלא בנדר שעל ידה היא עומדת באיסור כל ימיה.

ב. הקשה רבינו עקיבא איגר: נדיר תחילה את הבעל שלא יפר לה, ושוב נדירנה ונגבנה את כתובתה!? ותירץ, שיכולים היתומים לומר, שאין הם חייבים להאמין לבעל שלא יעבור על נדרו, ורק לה שהיא בעלת דברים שלהם, צריכים הם להאמין.

דלמא אזלה לגבי חכם, ושרי לה את נדרה [שמא תלך לחכם שיתיר לה את נדרה], כלומר: שמא תסמוך היא על כך שתלך למחר אצל חכם ויתיר לה, ואינה חוששת לנדור!?[3]

ומשנינן: **קסבר** רב הונא:

הבא לישאל אצל חכם על נדרו, **צריך לפרט בפניו את הנדר**, ולומר האיך נדר את הנדר הזה! ואם תפרט לחכם, שנדרה כן ליתומים, ודאי לא יתיר לה את נדרה. שהרי לא ירצה לאפשר לה לגבות את כתובתה בשקר.

ואילו **רב נחמן** נחלק על רב הונא **ואמר**: אלמנה נודרת וגובה את כתובתה, **אפילו** אם כבר **ניסת**.

ותמהינן: והלא אם **ניסת, ודאי** שתסמוך על כך **דמיפר לה בעל**, ומה יועיל נדרה?

ומשנינן: **דמדרינן לה ברבים**! וסובר רב נחמן: נדר הנידר ברבים, אין לו הפרה; אבל רב הונא סובר: נדר שהודר ברבים יש לו הפרה, ולכן חולק הוא וסובר שכשניסת אינה נודרת.[4]

---

3. א. בחידושי חת"ס סופר [ד"ה וליחוש] וב"תורת גיטין" הביאו כאן מדברי הרשב"א בשו"ת המיוחסות סימן רנה, שהקשה: הרי אינה מתחרטת מעיקרא על הנדר!? ולמד מכאן, שבנדר כזה שאין הנדר מחמת גוף הדבר שאוסר על עצמו, אלא ששנתלה בדבר אחר אם גבתה כתובתה, בזה מתירין אפילו על ידי חרטה שאינה חרטה מעיקרא, [וראה "אילת השחר"].

ב. תמהו התוספות: מה ענין קושיא זו לרב הונא, והלוא תיקשי כן על משנתנו!? ותירצו, דאם לא דברי רב הונא, יש לומר שמדירים אותה על איזה דבר, ואומרים לה שתאכל מיד בפנינו; ורק לרב הונא שמוכח מדבריו שנדר כעין זה אינו מועיל, כיון שאינה באיסור כל ימיה, וכמו שנתבאר בהערה 2, לדידיה תיקשי: מה מועיל שמדירים אותה.

ולפי תוספות נמצא, שמתחילה מקשה הגמרא על רב הונא **לדידך** שאין מדירין אותה על ככר, אם כן תיקשי משנתנו, ומשמע שסברת הגמרא היא שאפשר להדירה על ככר, ואילו מיד לאחר מזה מקשה הגמרא על רב נחמן "ניסת ודאי מיפר לה בעל", אף שקושיא זו בנויה על הנחת יסוד, שאין מדירין אותה על ככר.

ג. הקשו החת"ס סופר [שם] וה"תורת גיטין" על דבריהם, מה יועיל שתדור על ככר ותאכלנו בפנינו, והרי כיון שבדעתה לישאל לחכם על נדרה, תאכלנו ותלך אצל חכם שיעקור את הנדר למפרע, ונמצא שלא עברה על איסור!? והרמב"ן באמצע ד"ה תנאי היא אכן כתב כן.

ותירצו על פי מה שכתב בשו"ת המיוחסות שהובא באות א, שאין כאן חרטה מעיקרא; ולפי זה כתבו האחרונים הנזכרים שהנדר אינו נעקר מעיקרו, ונעשית התרת חכם זו כהפרת בעל שאינה עוקרת את הנדר למפרע; ואם כן ניחא דברי התוספות, שהרי יהא אסור לה לאכול, כי החכם לא יעקור את הנדר למפרע.

ד. ויש מי שהעיר ליישב שיטת התוספות על פי מה שכתבו האחרונים, שהתרת חכם אינה בגדר גילוי מילתא למפרע, ועד שלא התיר החכם היה איסור, וכמבואר ברא"ש בנדרים [פרק ו סוף סימן ג] בשם הירושלמי: "אמרי, אין עוקרו אלא מכאן ולהבא", ופירש הרא"ש: "כלומר, עיקר העיקור מכאן ולהבא, **שהרי היה אסור עד עתה**, ואף על פי שעוקרו מעיקרו, **מכל מקום היה אסור** עד היום"; **וראה עוד מזה** בהערה 7 בהמשך הענין.

4. א. כן הוא מסתבר, וכן נראהמדברי הגמרא

מיתיבי לרב הונא מהא דתניא: אלמנה **שניסת**, **גובה** את **כתובתה** מהיתומים, **אם נדרה!**

מאי לאו, **דנדרה השתא** בשעת הגביה, לאחר שניסת? הרי מוכח, כי אף לאחר שניסת נודרת, וקשיא לרב הונא!?

ודחינן: **לא** כן הוא פירוש הברייתא שאמרה "אלא אם כן נדרה", אלא כוונת הברייתא היא **דנדרה מעיקרא** קודם שניסת, ובאה עתה לאחר הנישואין לגבות על סמך הנדר ההוא. ובזה אין לחוש שיפר הבעל, שהרי אינו מפר נדרים הקודמים לנשואיו.(5)

ואכתי מקשינן: **והתניא**: אם **ניסת**, **נודרת** עכשיו **וגובה** את **כתובתה**! הרי מוכח שנודרת אף לאחר נישואיה, ואכתי קשיא לרב הונא!?

ומשנינן: אלא מחלוקת **תנאי היא**! באם נדר שהודר ברבים יש לו הפרה, או לא.

דאיכא למאן דאמר: **נדר שהודר ברבים**, **יש לו הפרה**, וכוותיה סבר רב הונא. הלכך, אם ניסת, לא תדור ותגבה כתובתה, שהרי יכול הבעל להפר לה.

ואיכא למאן דאמר: נדר שהודר ברבים, **אין לו הפרה**, וכן סבר רב נחמן והתנא דהברייתא לעיל, הלכך, אף לאחר שניסת תידור ברבים כדי לגבות כתובתה, שהרי לא יוכל הבעל להפירו.

איבעיא להו:

הבא לפני חכם לישאל על נדרו, האם **צריך לפרט** לפניו **את הנדר**, ולומר לו באיזה אופן ולמה נדר? כגון באלמנה, האם צריכה היא לפרט שנדרה כן ליתומים.

או דלמא, **אינו צריך** לפרט את הנדר! ואף שאינו מפרט באיזה אופן נדר, מתיר לו החכם.

ופליגי בה אמוראי:

רב נחמן אמר: **אינו צריך** לפרט את הנדר, כלומר: אינו צריך לפרט למה נדר!(6)

לקמן "תנאי היא"; ואולם לפי זה נמצא שעיקר מחלוקתם הוא בדין זה, ואם כן למה העמידו דבריהם על משנתנו, ולא על עיקר הדין.

ב. כתב רש"י, שברבים היינו בפני עשרה, ואולם להלן מו א איתא: "וכמה רבים, רב נחמן אמר שלשה, רבי יצחק אמר עשרה", הרי שרב נחמן גופיה סובר ש"רבים" היינו עשרה.

5. כן כתב רש"י, והביא מקור לדין זה שאין הבעל מיפר בקודמין ממאמר הכתוב: "ואם בית אישה נדרה". ודקדק המהר"ם שי"ף: דלעיל על דברי הגמרא ש"אין הבעל מיפר בקודמין", סתם רש"י ולא הביא את המקור מפסוק זה!? וראה מה שיישב המהר"ם שיף בדרך פלפול, ומה שייישב עוד ה"חתם סופר".

6. כן נראה מדברי רש"י בד"ה וחכם, שכתב למאן דאמר "אינו צריך" לפרט את הנדר: "הילכך לא יפרט על מה נדר, אלא יאמר כך נדרתי, ואסרתי עלי מין פלוני", הרי מבואר, שצריך לפרט את פרטי נדרו, רק שאין צריך לומר על רקע מה נדר; וראה עוד מזה בהערה 8 בהמשך הסוגיא.

ורב פפא אמר: **צריך** לפרט את הנדר![7]

ומבארת הגמרא את טעם סברת כל אחד ואחד:

רב נחמן אמר: "**אינו צריך**", משום דאי אמרת דצריך לפרט, **זימנין דגייז** [מחסיר] **ליה** הנודר **לדיבוריה**, ואינו מפרט את כל הפרטים, והרי **החכם**, **מאי דשמע מיפר**, ותו לא! שאינו מפר אלא רק על דעת הפרטים ששמע, וכיון שהחסיר פרט מסוים, אין הנדר ניתר, שהרי על דעת כן לא התיר לו. ונמצא עובר על איסור נדר, הלכך עדיף שלא יפרט כלל, ואז מתיר לו החכם בכל אופן שהוא.[8]

רב פפא אמר: "**צריך** לפרט את הנדר", טעמו, **משום** דחיישינן שמא נדר על **מילתא דאיסורא** [על דבר איסור]! כגון בשביל גיבוי כתובה, או שאמר: "יאסרו עלי כל פירות שבעולם, אם גביתי כתובתי, או אם אעבור עבירה פלונית", ובא להתיר את נדרו, ואם לא יפרט, יתיר לו החכם את נדרו.

ומקשינן לרב נחמן מהא **דתנן**:

כהן **הנושא נשים** הפסולות לכהונה **בעבירה**, כגון גרושה זונה וחללה, הרי זה **פסול** מדרבנן לעבודת המקדש, **עד שידור הנאה** מאותה אשה, ועל ידי כן יוכרח לגרשה!

ותני עלה בברייתא: אין צריך להמתין עד שמגרשה, אלא **נודר** הנאה ממנה, **ועובד**

---

7. איתא בסוטה לו ב, שנשבע יוסף לפרעה שלא יגלה שפרעה אינו יודע לשון הקודש; ואיתא שם, שאמר לו פרעה ליוסף שיישאל על שבועתו שנשבע לאביו שיקברנו בארץ ישראל, ואמר לו יוסף "ואיתשיל נמי אדידך", כלומר: אם אתה אומר לי להשאל על שבועתי, אם כן אישאל אף על השבועה שנשבעתי לך, וכעין זה מצינו בצדקיה שנשאל על השבועה שנשבע לנבוכדנצר לא לגלות שנבוכדנצר אכל ארנבת חיה.

והקשה ב"שער המלך" [שבועות תחלת פרק ו], איך תיתכן שאלה בשבועות אלו, והרי צריך הוא לפרט את שבועתו, ואם יפרטנה, כבר עבר בעצם הפירוט על שבועתו, ועדיין לא התירה!? ולמד מזה, שמותר לאדם לעבור על שבועתו קודם שהתירה, אם מתירנה אחר כך, כיון שהחכם עוקר את הנדר למפרע, ראה שם שהביא כן מדברי הרשב"א בתשובה, הביאה ה"בית יוסף" סימן רכח.

ב. ראה לעיל בהערה 3 שנכתב לצדד בשיטת התוספות, שאסור לעבור על שבועתו; וראה עוד ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לנדרים סימן יג, שהוכיח מדברי הרמב"ם שאסור לעבור על שבועתו עד שלא יתירנה; ואותה קושיא מיוסף וצדקיהו, כבר הקשה כן הריטב"א [ב"שיטה מקובצת" על נדרים, הביאו ה"שער המלך" בתחילת הטור השני], ותירץ: "דאפשר שאמר להם נשבעתי שבועה כך וכך לאיש אחד על ענין פלוני, ולא אמר להם למי נשבע, וכיון שלא גילה להם למי נשבע לא עבר על השבועה"; וראה ישוב מחודש לקושיא מיוסף וצדקיהו, בחידושי חת"ס סופר כאן, באמצע דיבור "צריך לפרט".

ג. יש לעיין לפי שיטת הריטב"א שבכגון זה נקרא "פירוט הנדר", למה אין לחוש שתלך האשה אצל חכם ותפרט את הנדר שנדרה, ולא תספר לחכם שנדרה כן ליתומים על כתובה, אלא שנדרה כן על חוב לאיש פלוני, והיות שאינה מחוייבת לידור לו, יש לחוש שיתיר לה החכם; ואילו בסוגיא לעיל מבואר, כי היות וצריך לפרט את הנדר אין לחוש שתלך אצל חכם.

8. צריך ביאור, לפי המבואר ברש"י, שאף למאן דאמר "אין צריך לפרט" היינו רק על הסיבה

במקדש, וכשמסיים את עבודתו, **יורד** הוא מן העבודה **ומגרש** אותה!

ואי אמרת: "**אינו צריך לפרט את הנדר**", **ליחוש, דלמא אזיל לגבי חכם, וישרי ליה** את נדרו [נחוש שידור עכשיו כדי שנעלנו לעבודה, על דעת שילך אצל חכם לאחר העבודה, ולא יגרשנה]!

אלא בהכרח שצריך לפרט לפני החכם, שנדר ממנה הנאה מפני שהיא אסורה עליו. ועל ידי כן, לא יתיר לו החכם את הנדר, וקשיא לרב נחמן שאמר: "אין צריך לפרט את הנדר"!?

לו-א ומשנינן: **דמדרינן ליה** לכהן **ברבים** קודם עבודתו! ומאחר ונדר שהודר ברבים אין לו הפרה והתרה, סמוכים ובטוחים אנו שיגרשנה. ולפיכך, יורד ועובד מיד.

ואכתי מקשינן: **הניחא למאן דאמר**:[1] **נדר שהודר ברבים, אין לו הפרה** והתרה! לפיכך, יורד ועובד על ידי נדר זה.

אלא למאן דאמר: "אף נדר שהודר ברבים, **יש לו הפרה** והתרה", **מאי איכא למימר**!? ומה יועיל הנדר, והרי אכתי יכול להתירו אצל חכם!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, **דמדרינן ליה לכהן על דעת רבים**![2] שיאמרו לו הרבים שנודר בפניהם: הרי אנו מדירים אותך על דעתנו! ונדר זה, לכולי עלמא אי אפשר לו להתירו.

דהא **אמר אמימר: הלכתא: אפילו למאן דאמר**: "**נדר שהודר ברבים, יש לו הפרה**" — אבל אם נדר **על דעת רבים, אין לו הפרה**. כלומר: אין לו התרה על ידי חכם!

והני מילי — דאין לו התרה — דוקא שצריך להתירו לצורך **דבר הרשות. אבל** אם בהתרתו יש צורך **לדבר מצוה, יש לו הפרה**, על אף שנדר על דעת רבים.

והיכי דמי דבר מצוה?

כי ההוא מקרי דרדקי [מלמד תינוקות], **דאדריה רב אחא על דעת רבים**, שלא ילמד עוד תינוקות, משום **דהוה פשע בינוקי** [פושע בתינוקות], שהיה חובטן יותר מדאי. ואחר כך **אהדריה רבינא** [החזירו למשרתו] על ידי שהתיר לו את נדרו, משום **דלא אשתכח** מלמד אחר **דדייק** בלימודו **כוותיה** [לא נמצא עוד מלמד שמדייק בלימודו עם התלמידים דוגמתו]!

וכגון זה הוא דבר מצוה, שאף נדר שהודר על דעת רבים מתירים בשבילו.

שנינו במשנה: **והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם**:

שהביאתו לנדור, אבל את הנדר עצמו צריך הוא לפרט, אם כן מה חשש יש אם לא יספר את כל הסיבה לנדרו; ומאידך תיקשי: שמא לא יפרט את כל פרטי עצם נדרו!?

1. מחלוקת תנאים היא כמבואר לעיל לה ב.

2. ראה ברשב"א שלמד מדברי רש"י בשבועות לט א גבי שבועת משה לישראל, שהדרה על דעת רבים, היינו שנים — וכמו שאמר משה שם — על דעתי ועל דעת המקום — ואין צריך שלשה או עשרה, ראה שם.

והוינן בה: וכי רק **מפני תיקון העולם** צריכים העדים לחתום בגט!?

והלא מעיקר דין **דאורייתא הוא**! דהרי **כתיב** בירמיהו [פרק לב]: "שדות בכסף יקנו, **וכתוב בספר וחתום**". ומשם למדנו, שאין השטר כשר בלא חתימות העדים; ואף גט, שטר כריתות הוא.

א. נחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר בכל השטרות:

רבי מאיר אומר: עדי חתימה כרתי! שעל ידי חתימת העדים בגוף השטר הם עושים את השטר לשטר, ולשיטתו האמור בכתוב "וכתוב בספר וחתום" הוא הכרחי לקיום השטר שיהיו בו חתימות.

ורבי אלעזר אומר: עדי מסירה כרתי! שלדעתו נעשה השטר לשטר על ידי העדים העומדים בשעת מסירת השטר, ובשטר גט הם רואים את מסירת הגט לאשה, ואין צורך שיחתמו בגופו של השטר. ולשיטתו האמור בכתוב "וכתוב בספר וחתום", אינו תנאי הכרחי לקיום השטר, אלא רק בגדר "עצה טובה", שבאמצעות החתימה לא יזדקק מחזיק השטר להביא עדי מסירה, וכפי שיתבאר.

אמר תירץ **רבה**:

לא צריכא לטעמא ד"תיקון העולם", **אלא לרבי אלעזר, דאמר: עדי מסירה כרתי**, ולשיטתו, מה שנאמר: "וכתוב בספר וחתום" אינו חיוב אלא עצה טובה.[3] ולדעתו **תקינו רבנן** שיהיו בגט **עדי חתימה, מפני תיקון העולם**!

והתיקון הוא: שאם ייעשה הגט בעדי מסירה בלבד, עלולה האשה לבוא לידי עיגון, **דזימנין דמייתי סהדי** [ימותו עדי המסירה]. **אי נמי, זימנין דאזלי** עדי המסירה **למדינת הים** [פעמים שהולכים הם למדינת הים]! ואם יערער הבעל ויאמר: "לא גירשתיה", לא ימצא מי שיעיד לאשה שאכן נמסר לה הגט מיד בעלה.

אבל אחר שחתומין בו עדים, הרי חתימתם מעידה שנעשה הגט על דעת הבעל, כדי לגרש את אשתו. ומאחר שרואים אנו את הגט ביד האשה, בהכרח שנמסר לה הגט מידי הבעל כדי לגרשה בו, ואין צורך עוד להביא את עדי המסירה.

[ובגדר הדבר נחלקו הראשונים:

---

3. נתבאר על פי רש"י; ותמה עליו הרשב"א, שהרי אם כן מה הוסיף רבן גמליאל בתקנתו!? והלא כבר הפסוק השמיענו עצה זו.

ולא הקשה כן הרשב"א אלא לשיטתו שהוא סובר, שרבן גמליאל לא קאמר אלא עצה טובה; ואולם בתוספות לעיל ג ב מבואר, שרבן גמליאל התקין ללמד את העם לעשות כן, וכן מבואר בר"ש בסוגייתנו; ולפי זה כתב ב"קרבן נתנאל" שמבוארת שיטת רש"י, שהרי מן הפסוק לא ידענו אלא עצה טובה, והתקין רבן גמליאל שילמדו את העם לעשות כן.

והרשב"א פירש שלא כרש"י, אלא שבשני שטרות מדבר הכתוב: "וכתוב בספר" היינו שטר שנעשה בעדי מסירה בלבד, "וחתום" היינו שטר שנעשה בעדי חתימה בלבד.

יש מפרשים שעדי החתימה מועילים גם אם באמת לא היו עדי מסירה, כי רבי אלעזר מודה שגם עדי חתימה כרתי, ולכן אין צורך בהבאת עדי המסירה כהוכחה.(4)

ויש מפרשים שעדי חתימה לבד כשלעצמם אינם מועילים, אלא שעל ידי עדי החתימה אנו יודעים שהשטר נמסר, ואנו מניחים שמסתמא נעשה בהכשר, על ידי עדי מסירה. ונמצא שלצורך ההוכחה אין אנו צריכים להביא בפני בית דין את עדי המסירה, וזה הוא תיקון העולם; אבל השטר עצמו אינו כשר בלי עדי מסירה.(5)

רב יוסף אמר [תירץ]:

אפילו תימא שתקנת רבן גמליאל היא לשיטת **רבי מאיר**, בכל זאת אתי שפיר, כי אין כוונת המשנה לעצם החתימה, שהיא ודאי מדאורייתא לרבי מאיר, ולא מפני התקנה, אלא:

התקינו חכמים, **שיהא העדים** החותמים, **מפרשין** את **שמותיהן בניטין, מפני תיקון העולם!**(6)

כדתניא: בראשונה היה כותב העד בגט: **אני פלוני**(7) **חתמתי עד**, ולא היה נוקב בשמו, אלא עצם כתיבת ידו היתה נחשבת לחתימה.

---

4. א. זו היא שיטת הרי"ף בסוגייתנו, [וכן לקמן מז ב מדפי הרי"ף], ולדעתו לא אמר רבי אלעזר אלא ש"**אף** עדי מסירה כרתי".

אבל הר"ן הסיק שם, שאכן מודה רבי אלעזר דבעדי חתימה לבד סגי, ואולם אין זו משום ש"עדי חתימה — אף הם — כרתי" וכהרי"ף, אלא שעדי החתימה גופם מעידים אף על המסירה, שהרי על ידי עדותם מתברר שהגט יוצא מתחת ידי האשה מחמת שהבעל מסרו לה, נמצא שהם עצמם מעידים על המסירה.

ב אף לדעת הרי"ף, לכתחילה בעינן עדי מסירה, לפי שהם עיקר העדות, וכן פסק הרמב"ם בפרק א מגירושין הלכה ו, אלא שהוסיף שם: ויש שהורה מן הגאונים שהוא פסול [אם מסרו שלא בעדים]!

ופירש הר"ן כאן בדבריו, שאף לדיעה זו אינו פסול אלא מדרבנן.

5. זו היא שיטת התוספות לעיל ד א בד"ה דקיימא לן; ויתירה מזו כתבו בשם רבינו תם, דאף לרבי מאיר ד"עדי חתימה כרתי", בעינן עדי מסירה נמי, ובלאו הכי אין הגירושין חלין. משום ד"אין דבר שבערוה פחות משנים".

והרמב"ן בספר הזכות, והר"ן על הרי"ף שם, תמהו בדבריהם, כי על מי נסמוך ש"מסתמא בהכשר נעשה"!?

אם על העדים החתומין בו, שלא יחתמו אם לא יוודאו שימסר הגט כהלכתו — והלא מותר להם לכתוב גט לבעל, אף על פי שאין אשתו עמו.

ועל הבעל ודאי שאין לסמוך שימסור כהלכתו, דאטו כל מי שמגרש מגרש דוקא בבית דין!? וכיון שיכול לגרש בינו לבינה, אפשר שעם הארץ הוא, ואינו יודע שהלכה כרבי אלעזר ד"עדי מסירה כרתי".

6. כתב הרשב"א, שלתירוץ רב יוסף, דאליבא דרבי מאיר הוא, נראה דתקנה זו היא לעיכובא [ולא כמו שנתבאר — לשיטתו — אליבא דרבי אלעזר, יעויין בהערה 3]. וכן מוכח מהמשך דברי הגמרא, דפריך מהא דהאמוראים לא ציינו את שמם בחתימה.

7. נתבאר על פי רש"י; ולפי זה לכאורה אין

ואז, רק **אם** היה **כתב ידו של העד יוצא ממקום אחר** [מופיע בשטר אחר], היה הגט **כשר**.

כי אם היה הבעל מערער ואומר "גט מזויף הוא", היתה צריכה האשה לקיים את החתימות, ולהוכיח שאכן כתב ידם של העדים הוא, ולא זייפה אותן בעצמה. וכיון שלא היה מופיע שם העדים בשטר לא היה ידוע מי הם העדים, ולא יכולה האשה למצוא למצוא עדים שמכירים את חתימותיהם, והיתה צריכה לחזר אחרי שטרות אחרים שכבר נתקיימו בבית דין, ולמצוא שטר שיש בו חתימות הדומות לחתימות שבגט זה, ורק כך היו מכשירים את הגט.

ואם לאו — שלא נמצאו חתימות דומות במקום אחר — הרי הגט **פסול**, אם ערער הבעל לומר שמזוייף הוא.

לפיכך, **אמר רבן גמליאל: תקנה גדולה התקינו** חכמים, **שיהיו** העדים **מפרשין** את **שמותיהן בגט, מפני תיקון העולם!** ועל ידי ששמותיהם מפורשים בגט, נחפש אחר יודעיהם ומכיריהם, והם יעידו שאכן חתימת ידם היא, ונכשיר את הגט.

ומקשינן: וכי צריך שיחתמו העדים דוקא בשמם המפורש, וכי **בסימנא** בעלמא **לא** די שיחתמו!? שהרי לפי האמור, על ידי סימן לא נוכל לזהות את העדים, ולא נמצא עדים לקיימו.

והא רב כשהיה חותם בגט, הוה **צייר כורא** [דג], ולא היה כותב את שמו, אלא סימן זה היה צורת חתימתו.

וכן **רבי חנינא צייר חרותא** [ענף דקל], וכך היתה חתימתו.

וכן **רב חסדא** חתם בצורת האות "**סמך**".

וכן **רב הושעיא** חתם בצורת האות "**עין**".

וכן **רבה בר רב הונא צייר מכותא** [מפרש הספינה] בתור חתימה.

ואיך עשו כן, ולא פירשו את שמם!? והלא זה נגד תקנת רבן גמליאל אליבא דרב יוסף!?

ומשנינן: **שאני רבנן**, שהותר להם לחתום בסימנים בעלמא, משום **דבקיאין** העולם **בסימנייהו!** כלומר: היות ומפורסם הדבר שזו היתה חתימתם של כל אחד מהם, בקל ימצאו עדים לקיים את חתימתם.

מקום לתיבת "פלוני", שהרי אין מפרשים את שמותיהם כלל. וכבר כתב ה"חתם סופר" דטעות סופר היא, וכן ב"חידושים מכתב יד" גרס: בראשונה היה כותב אני עד!

אלא שה"בית יוסף" בסימן קל סעיף יא, פירש בדעת הטור, דבתחלה נמי היו כותבים "אני פלוני עד", אלא שלא היה כותב אלא את שמו בלבד, ותיקן רבן גמליאל שיוסיף גם את שם אביו.

ולשיטתו, הא דתנן לקמן פז ב: "איש פלוני עד", כשר! "בן איש פלוני עד", כשר! — אין זה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לפרש העד את שמו ושם אביו, משום תקנת משנתנו, וכן כתב בביאור הגר"א שם.

ויעוין ברש"ש שכתב, דמלשון התוספתא משמע להדיא כפירוש רש"י.

ומקשינן: **ומעיקרא, במאי אפקעינהו?!** איך התחילו החכמים האמורים לפרסם שזו היא חתימתם!? והרי אי אפשר לומר שהתחילו בכך על ידי שחתמו בשטרות,[8] כי מתחילה, קודם שנתפרסמה חתימתם, היו מנועים לעשות כן, מפני תקנת רבן גמליאל.

ומשנינן: התחילו רבנן לחתום כן **בדיספקי!** באגרות של שאלות ותשובות, ובדרישת שלומות, ואחר שכבר ניכרה חתימתן לכל, כבר הותר להם לחתום כן אף בשטרות.

שנינו במשנה: **וחלל התקין פרוסבול** מפני תיקון העולם:

תנן התם במסכת שביעית:

אם עשה המלוה **פרוסבול** קודם שהגיע זמן שמיטת כספים, הרי זה **אינו משמט**, והמלוה יכול לגבות את חובו, **וזה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן!**

והתקין כן, משום **שראה את העם, שחששו** מהשמיטה, **ונמנעו מלהלוות זה את זה** בערב שביעית, **ועברו על מה שכתוב בתורה: "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל** לאמר, קרבה שנת השבע שנת השמיטה, ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו, וקרא עליך אל ה', והיה בך חטא".

לפיכך **עמד והתקין פרוסבול** שעל ידו אין השביעית משמטת! ומאחר שתיקן להם עצה זו, שוב לא נמנעו מלהלוות זה לזה.

וזה הוא גופו של פרוסבול:

כותב המלוה לבית דין בשטר הפרוסבול: **מוסרני לכם פלוני ופלוני, הדיינין שבמקום פלוני** את שטרותי, שתהיו אתם הנוגשים את הלווה שיפרע את חובו ואני לא אגוש, כדי **שכל חוב שיש לי אצל פלוני, שאגבנו כל זמן שארצה!**[9]

והדיינים עצמם הם **שחותמים למטה** בתחתית שטר הפרוסבול, **או העדים.**

ותמהינן: **וכי מי איכא מידי** [וכי אפשר שיש כזה דבר], **דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא** שביעית על ידי פרוסבול?! והלא הוא עקר דין תורה בכך.

אמר תירץ **אביי:**

בשביעית בזמן הזה — שאינה אלא מדרבנן

---

8. כתבו הראשונים להוכיח מכאן, שלא רק בגט תקנו חכמים שיפרשו העדים את שמותיהם, אלא אף בשאר שטרות; שאם לא כן, מאי מקשינן: "ומעיקרא במאי אפקיענהו", נימא דבחתימותיהם שבשאר שטרות נתפרסמה החתימה.

9. כתב רש"י במכות ג ב על המשנה שהובאה שם "המוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין", וז"ל: "הוא פרוסבול שהתקין הלל, שכתוב בו: "מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה".

והתוספות שם כתבו על זה שאינו נראה, שהרי במסכת שביעית [י ב] שנינו: "המוסר שטרותיו לבית דין" שאינו משמט, ואחר כך שנינו עוד ש"פרוסבול אינו משמט", הרי מוכח ששני דינים הם, ופרוסבול תקנת הלל היא [ותיקן כן, כדי שלא יהא צריך למסור שטרותיו, או למלוה על פה, ריטב"א שם], ואילו המוסר

— בלבד נוהג דין פרוסבול, וכשיטת **רבי היא**, שלדעתו אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה בזמן הזה. והיות ואינה נוהגת עתה אלא רק מדרבנן יש כח ביד חכמים לעוקרה, וכדמפרש ואזיל.[10]

דתניא: רבי אומר: כתיב גבי שמיטת כספים "**וזה דבר השמטה, שמוט** כל בעל משה ידו". ומסמיכות התיבות "השמיטה שמוט", משמע:

בשתי שמיטות של שביעית **הכתוב מדבר:** **אחת, שמיטת קרקע** שלא לעובדה בשנה השביעית, **ואחת, שמיטת כספים** שלא לנגוש את החוב כשעברה השנה השביעית!

והקישה התורה שני דינים אלו זה לזה, כדי ללמד: **בזמן שאתה משמט קרקע**, אז **אתה משמט כספים**. אבל **בזמן שאי אתה משמט קרקע**, אף **אי אתה משמט כספים**!

והיות ואין שמיטת קרקע נוהגת בזמן הזה משום שבטלה קדושת הארץ, שמיטת כספים אף היא אינה נוהגת בזמן הזה.[11]

שטרותיו לבית דין מן התורה אינו משמט, [דנגוש ועומד הוא, ריטב"א שם].

והריטב"א כתב שם על דברי רש"י אחר שהביא את קושיית התוספות: "ואפשר: כי רש"י ז"ל כך רוצה לומר, דהיינו תקנת פרוסבול, כלומר דאהא אסמכה [הלל]".

ודעת הרמב"ן כאן, שאף המוסר שטרותיו לבית דין אינו אלא מדרבנן, ראה שם; **וראה ברש"י לקמן לז א** גבי "**מוסר שטרותיו לבית דין**" שאינו משמט "משום דתפסי להו בית דינא", שכתב: "דתפסי להו בי דינא: **והפקרן הפקר**, וגבי מלוה לא קרינן ביה לא יגוש", וראה בהערה שם.

10. כתב החת"ם סופר, שדבר פשוט הוא שאף לדעת חכמים איכא לפרוסבול, ולא אמרו כאן דכרבי היא, אלא שלשון המשנה משמע שהיתה זו תקנת חכמים, וזה הוא כרבי, אבל לחכמים מן התורה הוא; [ולכאורה, הרמב"ן הסובר — כמובא בהערה לעיל — שאף כשמוסר הוא את שטרותיו לבית דין ממש, הרי הוא משמט מן התורה, בהכרח שהוא סובר שלא כהחת"ם סופר].

11. כתב רש"י: בזמן שאי אתה משמט קרקע, כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ [ואין נוהגות בה מצות התלויות בארץ, מן התורה]; אי אתה משמט כספים, ואף על פי שהשמטת כספים חובת הגוף היא ואינה תלויה בארץ, ילפינן בהיקישא דלא נהגא.

ובד"ה בשביעית בזמן הזה, פירש רש"י, דאף על פי שהלל היה בזמן בית שני, ועדיין היו נוהגות בארץ אף מצוות התלויות בארץ, מכל מקום לא היו נוהגין שמיטין, משום שהיובל אינו נוהג, [שנאמר ביובל: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה", ולמדנו שאין היובל נוהג אלא בזמן ש"כל יושביה" עליה, תוספות בהבנת רש"י, **וראה שם**], ואין השמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, כמבואר בירושלמי משום שנאמר: "וזה דבר השמיטה שמוט", והיינו: אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית, ללמד: שאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, [והיינו — לדעת רש"י — דבירושלמי דרשינן דרשה נוספת מן הפסוק "השמיטה שמוט"], ואם כן כבר לא נהגה שמיטה בזמן הלל; וראה עוד מה שהוסיף רש"י בזה.

והתוספות מפרשים באופן אחר את האמור כאן בגמרא: "אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים", והכוונה אינה לשמיטת הקרקע מעבודה בשביעית, אלא הכוונה לחזרת שדות לבעליהן

לו-ב **ותקינו רבנן דתשמט**, משום **זכר לשביעית**! שלא תשתכח תורת שביעית מישראל.[1]

ומאחר ש**ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה** בערב שביעית, **עמד והתקין פרוסבול**, שעל ידו לא ישמט החוב! והיה בידו כח לעשות כן, משום שאינו עוקר דין תורה, אלא רק שמיטה דרבנן.

ועתה שבה הגמרא ומקשה על עיקר דין שמיטת כספים, לפי המבואר שחכמים תקנוה בזמן הזה:

וכי מי איכא מידי, דמדאורייתא לא משמטא שביעית בזמן הזה, **ותקינו רבנן דתשמט**!? והרי מן התורה עדיין מחויב הלוה לפרוע את חובו, ובכך שפטרוהו חכמים, נמצא שהוא מחזיק גזל בידו!?

אמר תירץ **אביי**: אף שמבטל הלוה מצות הפרעון, הלא **בשב ואל תעשה הוא**! שיושב בטל ואינו פורע, אבל לא עושה מעשה עבירה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.[2]

ביובל, [ומצינו לשון "שמיטה" בזה, בראש השנה ט ב ובערכין כח ב], ושמיטת כספים הכוונה לדין שביעית [כי רק בשביעית יש שמיטת כספים], וכונת הדרשה היא, היות ואין היובל נוהג לכן אין שמיטה נוהגת, ודרשה זו היא היא הדרשה שהביא רש"י מירושלמי, אלא שהיא כתובה בשני אופנים, ראה בדבריהם.

גם נחלקו על רש"י במה שכתב שלא היה היובל נוהג בזמן הלל, והם סוברים שהיה נוהג יובל, והלל לא תיקן לדורו אלא לדור החורבן, שבטל יובל, ראה בדבריהם.

והרמב"ן תמה על דבריהם: "אי אפשר שיתקן הלל ויאמר לכשיחרב המקדש יעשו פרוסבול ח"ו, שלא היה פותח פיו לשטן, ולא מתקן תקנות לחורבן, אף על פי שהן יודעים שתיחרב", ודעתו היא שבזמן עזרא לא עלו כולם להיות "כל יושביה עליה", ולא נהג יובל כלל בבית שני וכדעת רש"י בפרט זה, וכדעת תוספות בפירוש הדרשה "בשתי שמיטות הכתוב מדבר", ראה שם.

1. כתבו התוספות: "והא דלא תקון נמי יובל, זכר ליובל, משום דאין רוב ציבור יכולין לעמוד בה, ליאסר בעבודת קרקע שתי שנים רצופות", וכן כתב הר"ן.

והסמ"ע ביורה דעה סימן סז סק"ב, הביא דברי התוספות באופן שונה מכפי שנראה מדבריהם, וגם הוסיף ביאור בדבריהם, וז"ל "אבל חרישה וזריעה לא אסרו **בשביעית** וביובל כדי שלא תשתכח, שלא היו רוב הציבור יכולים לעמוד בו לאסור בעבודת קרקע שתי שנים שביעית ויובל, כן כתבו התוספות בפרק השולח, דדוקא בזמן שהיה שמיטה ויובל נוהג מן התורה היה מקויים בהן הברכה לגדל בשנה ששית לשלשה שנים".

וב"חזון איש" [הובא בליקוטים כאן] כתב על דברי הסמ"ע: "ומסתבר דהיתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן, דבית דין שלמעלה עושין מה שגוזרין בבית דין של מטה, והברכה נאמרה אחר שעשו את ההשתדלות או במקום שנפטרו מהשתדלות, ועד כמה להשתדל מסור לחכמים על פי עיון התורה ברוח קדשם".

ובביאור דברי התוספות, שלכאורה צריך ביאור: הרי אמרה תורה "וציויתי את ברכתי לכם ועשת את התבואה לשלש השנים", [ומטעם זה פירש הסמ"ע שאין ברכה אלא בזמן שהוא מן התורה], כתב החזון איש שם: "אבל למה שכתבתי בחזון איש שביעית סימן יח סק"ד, שאין בית דין פורשים מלעשות מה שמתחייבים בהשתדלות בשביל הציבור ובשביל עניי הציבור מפני הבטחת ברכה, ניחא הכל".

2. וכן מצינו בכמה מקומות, שעקרו חכמים דבר מן התורה בשב ואל תעשה, כגון שופר ולולב,

רבא אמר ליישב הן את הקושיא האחרונה, והן את הקושיא הראשונה שהקשתה הגמרא על הלל שתיקן פרוסבול לבטל מצוה דאורייתא של השמטת כספים:

בכוחם של חכמים לתקן תקנות בעניני ממון במקום שהוא סייג וגדר[3] מכח "**הפקר בית דין הפקר**", ודין זה הוא מן התורה, ולפיכך תקנות חכמים בעניני ממונות אינן נחשבות עקירה מן התורה.

דאמר רבי יצחק: מנין שהפקר בית דין הפקר?

שנאמר בספר עזרא [פרק י]: "ויעבירו קול ביהודה וירושלים לכל בני הגולה להקבץ ירושלים. **וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים** [לסוף שלשת הימים] **בעצת השרים והזקנים, יחרם כל רכושו, והוא יבדל מקהל הגולה** [לא יצרפו אותו לקהל הגולה בדבר מהדברים]".

רבי אלעזר אמר מהכא יש ללמוד שהפקר בית דין הפקר:

דכתיב בספר יהושע [פרק יט]: "**אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל**" —

וכי מה ענין ראשים אצל אבות, והרי כך היה לו לכתוב לומר: יהושע בן נון "וראשי המטות" לבני ישראל!?

אלא לומר לך: מה אבות מנחילין את **בניהן** את **כל מה שירצו** האבות, שהרי יכול האב לחלק את נכסיו,[4] **אף ראשים מנחילין את העם כל מה שירצו**, ומשום ש"הפקר בית דין הפקר".[5]

השמועה הבאה מתבארת על פי הר"ן.

איכא למיפשט:

כי התקין הלל פרוסבול, לדריה [לדורו] בלבד **הוא דתקין** כן, כלומר: לדור שלו ולשכמותו, שהעם נמנעין מלהלוות אם תשמטנו שמיטה.

או דלמא: אף **לדרי עלמא נמי תקין** [אף לדורות עולם תיקן הלל פרוסבול]?

ומבארת הגמרא: **למאי נפקא מינה?**

שמן התורה נוהגים הם אף בשבת, וחכמים אמרו שלא ינהגו בשבת, רש"י.

3. רש"י.

4. נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: "כל מה שירצו: "מחלק נכסיו על פיו", ולכאורה כוונתו למשנה בבבא בתרא קכו ב: "המחלק נכסיו על פיו ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להן את הכבוד דבריו קיימין, ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום", ולפי פירוש זה "אבות" לאו דוקא, ו"מנחילין" לאו דוקא, שהרי אין זו "ירושה אלא מתנה.

ולא נראה לרש"י לפרש את דברי רבי אלעזר על פי שיטת רבי יוחנן בן ברוקה במשנה בבא בתרא קל א: "האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת וכו' רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין, ועל מי שאין ראוי ליורשו אין דבריו קיימין".

5. כתבו האחרונים שחילוק יש בין שני הלימודים שמביאה הגמרא, כי מן הפסוק הראשון לא למדנו אלא שיכול בית הדין להפקיר, אבל לא למדנו שיכול בית הדין

להושיב בית דין אחר כדי **לבטוליה** לתקנה זו.

אי אמרת: לדריה [לדורו בלבד ולדור שכמותו] **הוא דתקין — מבטלינן ליה.** כלומר, יכולים בית דין להחליט שהדור בימיהם כשר הוא יותר מדורו של הלל, ואין לחוש שיימנעו מלהלוות אפילו אם יעמידו את הדין על עיקרו, שהשביעית משמטת, ולכן אין מועיל פרוסבול שלא תשמטנו שביעית.

אלא אי אמרת: "לדרי עלמא נמי תקין", הרי שאף אם מצאו בית דין שכבר אין צורך בפרוסבול, אין הם יכולים לבטלו.

דהא קיימא לן: **אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול הימנו בחכמה, ובמנין** הדיינים היושבים בו!

וכיון שתיקן הלל פרוסבול לדורות, אין בית דין שבזמננו יכול לבטל תקנתו.[6]

ולאחר שביארה הגמרא את הנפקא מינה בספק, שבה הגמרא לשאול:

מאי הוה עלה דההיא איבעיא דלעיל — האם לדורו תיקן, או אף לדורות הבאים?

תא שמע שלא תיקן הלל פרוסבול אלא לדורו, מהא **דאמר שמואל:**

לא כתבינן פרוסבול [אין כותבין את שטר הפרוסבול] **אלא אי** [או] **בבי דינא דרב בסורא, אי בבי דינא דשמואל בנהרדעא,** ומשום שרק בתי דינים אלו יש להם כח להפקיע ממון מדין "הפקר בית דין הפקר", ואפילו בלא תקנת הלל!

ואי סלקא דעתך, לדרי עלמא נמי תקין הלל פרוסבול, אם כן **בשאר בי דינא נמי לכתבו** [יכתבו פרוסבול אף בשאר בתי דינים]!? שהרי אין הם צריכים לחדש דין "הפקר בית דין הפקר", כי מכח תקנת הלל הם באים.[7]

ודחינן: **דלמא** על אף שתיקן הלל גם לדורות הבאים, ומכח תקנת הלל נעשה הפרוסבול,

---

להקנות איזה דבר למי שאינו שלו, ואת זאת למדנו מן הלימוד השני, ראה "קהלות יעקב" הנדמ"ח בבא מציעא סימן מב, וברשב"א כאן ד"ה רבא, וב"שיטה מקובצת" בבא בתרא ק א בשם רבינו יונה.

6. א. כתב ב"פני יהושע", שמכאן נראה כשיטת הרמב"ם בפרק ב מהלכות ממרים, שאף כשבטל טעם התקנה, מכל מקום אי אפשר לבטלו, שהרי טעם התקנה היה משום שנמנעו העם מלהלוות, והרי אכשר דרא ואין נמנעים מלהלוות, וראה עוד שם.

ב. הקשה ב"אילת השחר": והרי "הפקר בית דין הפקר", ואם כן, כשם שיכול בית דין לקבוע דין שמיטת כספים, אף שמן התורה חייב הוא לשלם, איך יהיה בית דינו של הלל גדול מזה, שלא יוכל בית דין קטן הימנו לקבוע מדין "הפקר בית דין הפקר" שהשביעית משמטת אפילו כשעשו פרוסבול!? וראה מה שביאר בזה.

7. הסוגיא טעונה ביאור: שהרי אף אם לדורו בלבד תיקן הלל, אין זה דוקא לדורו שלו, אלא לדור זה ולשכמותו, וכמו שכתב הר"ן; ואם כן למה צריך בית דין שיש בכחו להפקיר ממון כדי לעשות פרוסבול!?

וראה מה שביאר ב"אילת השחר" ד"ה אי אמרת וד"ה ועל כן.

מכל מקום, **כי תקין הלל עצמו לדרי עלמא** — שיועיל הפרוסבול שיעשו בית הדין — אלא **בכגון בית דינא דידיה** [של הלל עצמו], וכבית דינו של **רב אמי ורב אסי**, כיון **דאלימי** בתי דין אלו **לאפקועי ממונא**.[8]

אבל לכולי עלמא, לא תיקן הלל שיועיל הפרוסבול שנעשה על ידם.

תא שמע שלא תיקן הלל אלא לדורו, מהא **דאמר שמואל**:

הא פרוסבולא, עולבנא דדייני הוא [פרוסבול זה חוצפת הדיינים היא, ויתבאר לקמן], **ואי איישר חיל, אבטיליה** [אם יתחזק כוחי,[9] אבטלנו]!

ומוכחה הגמרא: אם תמצי לומר שהתקין הלל פרוסבול לדרי עלמא, אם כן איך אמר שמואל "**אבטיליה**"!?

והא קיימא לן: **אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין**! ואין בכח בית דינו של שמואל לבטלו!?

הרי מוכח, שלא התקין הלל פרוסבול אלא לדורו.

ודחינן: לעולם לדרי עלמא נמי תקין, **והכי קאמר** שמואל: **אם איישר חיל** שלי **יותר** מכוחו של **הלל**, ואהיה גדול ממנו בחכמה, **אבטיליה** לפרוסבול!

ורב נחמן אמר: אי איישר חילי, **אקיימנה** לתקנת הפרוסבול!

ותמהה הגמרא: כיצד זה אמר רב נחמן "**אקיימנה**"!? **והא מיקיים וקאי**, הרי קיימת ועומדת תקנת פרוסבול מימות הלל!

ומשנינן: **הכי קאמר** רב נחמן: אי איישר חילי, אושיב בית דין, **ואימא בה מילתא** [אוסיף בה דבר], **דאף על גב דלא כתוב** פרוסבול, **ככתוב דמי**!

כלומר: אוסיף לתקן עוד, שלא יצטרכו המלוים לכתוב פרוסבול, אלא סתם מלוים ייחשבו כאילו מסרו את שטרותיהם לבית דין.

איבעיא להו:

האי דקאמר שמואל: "הא פרוסבול, **עולבנא** דדיינא הוא":

האם **לישנא דחוצפא הוא**, שחוצפה של בית דין היא, שנוטלים את ממון הלוה שלא כדין, ומוסרים אותו למלוה.

או דלמא: "עולבנא" **לישנא דניחותא הוא**! שאין עושין הדיינים את הפרוסבול אלא לנוחיות עצמם, שלא יטרחו הרבה בערב שביעית, להגבות את כל החובות, לפני שתשמטם השביעית.

ופשטינן: **תא שמע** דלישנא דחוצפה היא:

---

8. תמה ב"אילת השחר" שם, והרי היות ובית דין זה עצמו בכחו להפקיר ממון מדין "הפקר בית דין הפקר", אם כן למה צריך הזוא להלל שיתקן עבורו דין פרוסבול, והרי הוא עצמו יכול לעשות כן!? וראה מה שביאר שם.

9. נתבאר על פי רש"י; והר"ן [יט ב מדפי הרי"ף בתחילת העמוד] כתב: "כלומר: שיהא יותר גדול ממה שהיה באותה שעה", ראה שם.

מהא **דאמר עולא: עלובה** [חצופה] **כלה שזינתה בקרב חופתה.** משל הוא על ישראל, שעשו את העגל בעוד השכינה וישראל בסיני. שהרי כנסת ישראל במעמד הר סיני נחשבה ככלה הנכנסת לחופה עם הקדוש ברוך הוא.

אמר רב מרי, בריה דבת שמואל [בן בתו של שמואל]: **מאי קרא** דרש עולא בהמשילו משל זה:

דכתיב בשיר השירים: "**עד שהמלך במסבו, נרדי נתן ריחו**"! שבעוד המלך בחופתו, בושמי עזב את ריחו הטוב מעליו.[10]

אמר רבא: אף על פי שמזכיר הכתוב את קלקולם של ישראל, **עדיין חביבותא הוא גבן!** שהרי בלשון חביבות מדבר הכתוב, **דכתיב** "נרדי **נתן** ריחו", **ולא כתיב** "**הסריח**".

תנו רבנן:

א. **הנעלבין**[11] **ואינן עולבים** את אחרים.

ב. וה**שומעין חרפתם** מפי אחרים, ושותקין להם **ואין משיבין.**

ג. וה**עושין** מצוות **מאהבה** [אהבת ה'], ולא מיראת עונש או כדי ליטול שכר.

ד. וה**שמחין ביסורין** הבאים עליהם — **עליהן הכתוב אומר: "ואוהביו, כצאת השמש בגבורתו"!**

ומבארת הגמרא: **מאי** הוא לשון "**פרוסבול**"?

אמר רב חסדא: פרוס בולי ובוטי![12] תקנת עשירים ועניים.

כי הפרוסבול תקנה היא הן לטובת העשירים המלוים שלא יפסידו את חובותיהם בשביעית, והן לטובת העניים הלווים, שלא תנעל דלת המלוים בפניהם, ולא ימנעו מלהלוותם בערב שביעית.

ומפרשינן: לז-א

"**בולי**" — **אלו עשירים, כדכתיב** בתוכחה: "**ושברתי את גאון עוזכם**, ונתתי את שמיכם כברזל [מלהוריד מטר], ואת ארצכם כנחושה"!

ותני עלה **רב יוסף:** "גאון עוזכם" — **אלו בולאות** [עשירים] **שביהודה!** הרי ש"בולאות" היינו עשירים.

"**בוטי**" — **אלו העניים**, משום **דכתיב:** "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך. כי פתח תפתח את ידך לו **והעבט תעביטנו** [הלונו וקח ממנו עבוט] די מחסורו אשר יחסר לו"! ולכן נקראים העניים הלווים "בוטי"!

---

10. "מסיבו" היינו חופתו; "נרדי" הוא בושם; "נתן" הוא לשון עזיבה; וברש"י הביא דוגמא ללשון "נתן" שהוא מלשון עזיבה, ממאמר הכתוב: "ולא נתן סיחון את ישראל עבור בגבולו", שפירושו הוא, לא עזב סיחון את ישראל לנפשם שיהיו עוברים בגבולו.

11. אף שלא נזכרה ברייתא זו אלא אגב לשון "עולבנא" שנזכר לעיל, מכל מקום אין הכוונה כמו לעיל, שלמעלה הוא מלשון חוצפה, וכאן הוא מלשון עלבון.

12. "פרוס" היינו תקנה; "בולי" היינו עשירים; "בוטי" היינו עניים.

אמר ליה רבא ללעוזא [לדובר לשון לע״ז]**! מאי** הוא לשון ״**פרוסבול**״?

אמר ליה הלועז: ״פרוס״, לשון **פורסא דמילתא** הוא**!** ו״פורסא״ היינו תקנה.

אמר רב יהודה אמר שמואל:

יתומין קטנים שהוריש להם אביהם חוב שיש לו על אחרים,(1) **אין** הם **צריכין פרוסבול!** ואף בלא פרוסבול, אין השביעית משמטת את חובם, כמבואר הטעם בסמוך.

וכן תני רמי בר חמא: יתומין אין צריכין פרוסבול!

וטעמא דמילתא: משום **דרבן גמליאל** [נשיא ישראל] **ובית דינו** [וכן נשיאי ישראל שבכל דור ודור](2) **אביהן של יתומין** הן, כלומר: ממונים עליהם ועל ממונם!

ונמצא אם כן ששטרותיהם כאילו מסורים הם לבית הדין, וכל שהחוב מסור לבית דין, שוב לא קרינן ביה ״לא יגוש את רעהו״.

תנן התם במסכת שביעית:

אין כותבין פרוסבול אלא על הקרקע של הלוה, כלומר: אלא אם כן יש ללוה קרקע ואפילו כל שהוא, אבל אם אין ללוה קרקע אין כותבין פרוסבול.

ומשום שאין דרך להלוות אלא כשיש ללוה קרקע, שעליה סומך המלוה לגבות את חובו ממנה, ועל מטלטלין אינו סומך מפני שיכול הלוה להבריחם, ונמצאת הלואה כשאין ללוה קרקע ״מילתא דלא שכיחא״, ובמילתא דלא שכיחא לא תיקנו חכמים תקנות.(3)

ואם אין לו ללוה קרקעות, **מזכהו** המלוה

---

1. נתבאר על פי רש״י, שכתב: ״שאין שביעית משמטת חוב של אביהם המת״; וראה ב״תפארת יעקב״ דהיינו דוקא יתומים קטנים.

והר״ן הביא מדברי הרא״ה בשם הרמב״ן, שהכוונה היא למה שהלוו היתומים עצמם משלהם, כי חוב שירשו מאביהם בלאו הכי אינו משמט, ומשום דדרשינן בספרי: ״שמוט כל בעל משה ידו״, ולא היורש.

2. לא נזכר ״רבן גמליאל ובית דינו״ אלא משום שהוא היה הנשיא בזמן שנשנתה הברייתא של רמי בר חמא, רש״י.

3. א. הטעם נתבאר על פי רש״י; ובתוספות הוסיפו שאף על עציץ נקוב כותבין כמבואר בהמשך הסוגיא, משום דלא פלוג רבנן.

וב״תפארת יעקב״ תמה: אם כן היה לנו לומר שאין מועיל פרוסבול אלא כשהיה קרקע בשעת החוב, ולא די בקרקע שיש ללוה בשעת הפרוסבול!?.

ב. ביאר רש״י, שבקרקע כל שהוא די, היות ואף מקרקע כל שהוא ניתן לגבות את חובו, והביא רש״י ממעשה דקטינא דאביי [כתובות צא ב] שנגבה חוב של מאה זוז, מקרקע שלא היתה שוה אלא חמשים זוז; והתוספות כתבו טעם אחר: משום דקרקע כל שהוא שוה כל החוב, היות ואין אונאה לקרקעות.

וב״תפארת יעקב״ תמה על שני הפירושים, דוכי אטו בשביל סברות אלו נעשו הלואות כאלו מילתא דשכיחא!?

ודעת הר״ש היא, משום שעל ידי הקרקע נחשב החוב כגבוי; וכתב הר״ן נפקא מינה בין הפירושים, באופן שהיה לו קרקע בשעת כתיבת הפרוסבול, ועד שהגיע זמן ההשמטה כבר לא היה לו קרקע, וכתב עוד נפקא מינה שתתבאר בהערה הבאה.

קרקע משלו **בתוך שדהו**, בשיעור **כל שהו**; ושוב חשיב כיש לו קרקע, וכותבים עליה פרוסבול.[4]

וכמה הוא שיעור **כל שהו**?

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: שיעורו **אפילו כקלח של כרוב**; וסגי בזה לכתיבת פרוסבול.

אמר רב יהודה:

אפילו אם המלוה **השאילו** ללוה **מקום**, **להניח** בו **תנור** או **להניח כיריים** המיטלטלין, **כותבין עליו פרוסבול**; ואף שאין הקרקע בידו אלא בתורת שאילה, חשוב כיש לו קרקע.

ומקשינן: **איני**, והא אין הדבר כן?

שהרי: **והתני הלל** [האמורא]: **אין כותבין פרוסבול**, **אלא על עציץ נקוב** — שדרכו יונקים הפירות מן הקרקע — **בלבד**, מפני שהאילן שבו חשוב כמחובר משום היניקה מן הקרקע דרך הנקב.[5]

ודייקינן: על עציץ **נקוב**, **אין**, אכן כותבין פרוסבול, אבל על עציץ **שאינו נקוב לא** כותבין! משום שאין האילן שבו יונק מן הקרקע, ולא חשיב כמחובר לקרקע.

ומסקינן לקושיין: ואם די בהשאלת מקום, **אמאי** אין כותבין על עציץ שאינו נקוב? הלא אף אם אי אפשר לכתוב על העציץ עצמו, **והא איכא מקומו** של העציץ!? ואף אם אין המקום שייך ללוה, הרי שאול לו המקום.

ומשנינן: **לא צריכא**, דאין כותבין על עציץ שאינו נקוב, היכא **דמנח** העציץ **אפיכי** [מונח על יתידות], ואינו נוגע בקרקע, והקרקע שתחתיו אינה של בעל העציץ.[6]

רב אשי מקני ליה ללוה, **גידמא דדיקלא** [גזע דקל קצוץ המחובר לקרקע], **וכתב עליה** [בשבילו] **פרוסבול**.

---

4. כתב הר״ן, שאם הלוה עומד שם וצווח שאינו רוצה בקרקע זה [משום שרוצה בהשמטת החוב] אין מועיל הזיכוי, שאין אדם זוכה בעל כרחו, ומכל מקום אם לא היה שם הלוה משמע מן הגמרא דמהני; ומכאן יש ללמוד, דמה דקיימא לן ״זכין לאדם שלא בפניו״, כל שהדבר בעצמו זכות הוא, אף על פי שנמשך על ידי זה חוב לזוכהמ שהוא יותר מן הזכות, מכל מקום זכה ושלו הוא, שהרי כאן כשמזכהו קרקע כל שהוא הרי מתחייב הלוה בכך שאין השביעית משמטת את חובו, ומכל מקום מועיל מה שזיכה לו שלא בפניו, אלא שאפשר לדחות ולומר שאף זה מקולי פרוסבול הוא.

וכתב עוד הר״ן, שאם הקנה המלוה ללוה קרקע, וכתב פרוסבול, ואחר כך שמע הלווה מהקנאת הקרקע ומיד צווח, יהיה בזה נפרא ינה בין פירוש רש״י לפירוש הר״ש בטעם הדין שצריך קרקע, כי אם כרש״י, הרי כיון שהיה הקרקע בחזקת הלוה בשעת כתיבת הפרוסבול שוב אינו משמט, ואילו לר״ש, היות ובשעת ההשמטה כבר לא היה לו קרקע אם כן הרי הוא משמט [ודברים מחודשים הם מאד].

5. וכל שכן שכותבין על הקרקע, רש״י.

6. נתבאר על פי רש״י; והרמב״ן כתב: ״פירוש ולא השאילו מקום סיכי, אי נמי: כיון דלאו מקום חשוב הוא כלל לא תיקנו עליה פרוסבול״.

רבנן דבי רב אשי [חכמי ישיבתו של רב אשי] לא היו כותבים פרוסבול זה לזה, אלא **מסרי מילייהו** בעל פה **להדדי**! היה אומר כל אחד מהם בעל פה לחביריו: הרי אתם בית דיני, וחובי מסור לכם לגבותו כל זמן שארצה![7]

רבי יונתן מסר מילי [דבריו] **לרבי חייא בר אבא** לבדו!

אמר שאל **ליה** רבי יונתן לרבי חייא בר אבא:

האם **צריכנא** [צריך אני] לעשות **מידי אחריני**, מלבד הדברים שמסרתי בעל פה?! **אמר ליה** רבי חייא בר אבא: דייך באמירה זו בלבד שאמרת בפני, כדי שלא תשמטתך שביעית, **ולא צריכת** לכתוב ולא לאומרם לעוד אחרים![8]

תנו רבנן:

אף אם **אין לו** ללוה **קרקע**, **ולערב יש לו קרקע — כותבין עליו פרוסבול!**

ולפי שאף זו דרך הלואה היא, שהרי המלוה סומך על הקרקע של הערב, שאם לא יהיה ללוה ממה לשלם, יגבה מן הערב.

ואם **לו** [ללוה] **ולערב אין להן קרקע**, **ואילו לאדם אחר שחייב לו** ללוה[9] חוב, **יש לו קרקע** — אף באופן זה **כותבין עליו פרוסבול!**

ומשום, שאף קרקע זו משועבדת למלוה כותב הפרוסבול שהוא בעל חוב של בעל חובו, ויכול הוא לגבותה ממנו, משום **דרבי נתן**.

דתניא: רבי נתן אומר:

מנין לראובן **שנושה בשמעון חבירו מנה**, **ושמעון חבירו** [הלוה] נושה **בלוי חבירו** מנה, **מנין שמוציאין מזה** [מלוי שהוא הלוה

---

7. כתב הרמב"ם [שמיטה ויובל ט כ ז]: "תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסר דבריו לתלמידים, ואמר: "מוסר אני לכם, שכל חוב שיש לי, שאגבנו כל זמן שארצה", אינו צריך לכתוב פרוזבול, מפני שהן יודעים שהשמטת כספים בזמן הזה מדבריהם, ובדברים בלבד היא נדחית"; והביא שיטה זו ב"חידושים מכתב יד", ובלשונו כתב שם: "במסירת דברים בעלמא הויא להו זכר לשביעית, אבל שאר אנשים עד דכתבי", וכתב על זה "ומילתא צריכא עיונא"; וראה מה שהשיג הראב"ד, ומה שפירשו דבריו נו"כ הרמב"ם והראב"ד.

8. כתב ב"חידושים מכתב יד", שעיקר חידוש הגמרא במעשה זה, משום שרבי חייא בר אבא היה מומחה לרבים, וקיימא לן שמומחה לרבים דן אפילו ביחידי, ולכן מספיק מסירת דברים לרבי חייא בר אבא לבדו; וראה עוד שם, שדן אם צריך על כל פנים שיהא שם עוד אחד לעדות.

9. נתבאר על פי רש"י שכתב: "ולחייב לו יש לו, לאדם אחר שחייב ללוה זה מנה", ונראה מלשונו שאם יש למי שחייב לערב קרקע, אין די בזה; וב"תפארת יעקב" כתב שלפי גירסת הרא"ש והר"ן בגמרא: ""לו ולערב אין להם קרקע ולחייב יש לו קרקע" ואין גורסים: ולחייב **לו** יש לו קרקע", אם כן נוכל לפרש, שאפילו כשלחייב לערב יש לו קרקע, די בזה, וכן משמע לכאורה ממה שהזכירה כאן הגמרא את הערב, והיה לה לומר: "לו אין קרקע ולחייב לו יש לו קרקע — כותבין", וראה מה שכתב שם.

השני], **ונותנין לזה** [לראובן שהוא המלוה הראשון]?

תלמוד לומר בפרשת "שבועת הפקדון", והוא מי שנשבע על פקדון שיש בידו או על הלואה שהלוו לו, שאינו חייב כלום, ושוב הודה שאכן יש בידו: "והשיב את אשמו [הוא קרן הפקדון או ההלואה] **ונתן לאשר אשם** [א׳ קמוצה וש׳ פתוחה] **לו**", כלומר: לאשר נתחייב לו.

ומדלא כתיב "ונתן לאשר הלוהו", אלא "לאשר אשם לו", הרי משמע למי שהאשם [הקרן] הוא שלו ולא לזה שנושה בו. והיינו שיפרע לוי הלווה השני את ההלואה לראובן שהקרן הוא שלו, שהרי שמעון הנושה בלוי חייב אותו לראובן שהלוה לו. ונמצא, שקרקעו של לוי משתעבדת לחובו של ראובן, ולכן כותב הוא פרוסבול עליה.

תנן התם במסכת שביעית:

השביעית משמטת את המלוה, בין שהיה המלוה **בשטר**, **ובין** שהיה המלוה **שלא בשטר**.

ונחלקו אמוראים בפירוש משנה זו:

רב ושמואל דאמרי תרוייהו [הסכימו לדעה אחת]: "מלוה **בשטר**", היינו **שטר שיש בו אחריות נכסים**! כלומר: שטר שכלול בו דין שעבוד נכסים, שאף לאחר שימכור הלוה את קרקעותיו לאחר, יטרוף המלוה מהם את הקרקע.

ומלוה "**שלא בשטר**", היינו מלוה בשטר **שאין בו אחריות נכסים**! ואין משתעבדים קרקעות הלוה על ידו.

ובין בזה ובין בזה, משמטת השביעית את החוב ואינו חשוב כנגוש ועומד, **וכל שכן, שמלוה על פה** נשמטת בשביעית.

ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, דאמרי תרוייהו: "מלוה **בשטר**", היינו מלוה הכתובה **בשטר**, אבל **שאין בו אחריות נכסים**.

ומלוה "**שלא בשטר**", היינו **מלוה על פה** שלא נכתב עליו שטר כלל.

אבל מלוה **בשטר שיש בו אחריות נכסים, אינו משמט** בשביעית!

כי מאחר שמשועבדות קרקעות הלוה למלוה, ויכול המלוה לגבותן בכל מצב [אף אם ימכרם הלוה], הרי הן בחזקת המלוה, ונחשבות הן כבר כגבויות ממש בידו, וכאילו כבר אין כאן חוב, ותו לא קרינן ביה "לא יגוש".

תניא כותיה דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש:

שטר חוב משמט, ואם יש בו אחריות נכסים, אינו משמט, משום דכגבוי דמי.

תניא באידך ברייתא: אם הלוה **סיים לו** למלוה בשטר, **שדה אחת בהלוואתו**, וציינה בסימניה ובגבולותיה, כדי לייחדה לו לצורך גביית חובו — חוב זה **אינו משמט** בשביעית! משום דכגבוי ממש דמי.

ולא עוד, אלא אפילו לא סיים לו שדה מסויימת לצורך גבייתו, אלא **כתב** לו: "**כל נכסיי אחראין וערבאין** [ערבים] **לך**, לגבית

חובך", אף חוב זה **אינו משמט**! ואף שאינו כל כך כגבוי כמו בשדה מסוימת, מכל מקום כגבוי דמי.

והיינו כרבי יוחנן וריש לקיש, דשטר שיש בו שעבוד נכסים, הרי הוא כגבוי, ואין שביעית משמטתו.

מעשה ב**קריביה דרבי אסי**, **דהוה ליה ההוא שטרא** [קרובו של רב אסי היה לו שטר חוב על אחרים] **דהוה כתיב ביה אחריות נכסים**, והגיעה שנת השמיטה.

אתא הקרוב **לקמיה דרבי אסי**, **ואמר ליה** ושאלו: האם **משמט** שטר זה בשביעית, **או אינו משמט**?

אמר ליה רבי אסי: **אינו משמט**! משום שיש בו שעבוד נכסים, וכגבוי דמי.

שבקיה [הניחו] הקרוב, **ואתא לקמיה דרבי יוחנן**, ושאלו שאלה זו:

אמר ליה רבי יוחנן: אף שטר זה **משמט** בשביעית!

חזר הקרוב וסיפר את הדבר לרבי אסי.

אתא רבי אסי עצמו **לקמיה דרבי יוחנן**, **ואמר ליה** [שאלו]: האם שטר זה **משמט**, **או אינו משמט**?

אמר ליה רבי יוחנן: **משמט**!

תמה רבי אסי: **והא מר** [אתה, רבי יוחנן] **הוא דאמר**: שטר שיש בו אחריות נכסים **אינו משמט**!

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אסי: **וכי מפני שאנו מדמין** [וכי מפני שנראה בעינינו וכמדומין אנו שכן הדבר, אך לא שמענוהו מרבותינו] נלך **ונעשה מעשה**, ונפסוק להלכה ד"אינו משמט"?!

אמר ליה רבי אסי לרבי יוחנן: **והתניא כוותיה דמר** [הרי אף בברייתא שנינו כמותך] שאינו משמט!? דתניא לעיל: ואם יש בו אחריות נכסים אינו משמט!

נחלקו בית שמאי ובית הלל, באשה סוטה שמת בעלה קודם שהספיק להשקותה מי סוטה, ולברר בכך אם זינתה או לא. ואחר שמת בעלה שוב אין משקין אותה. נמצא חיוב כתובתה מוטל בספק. שאם זינתה הפסידה כתובתה, ואם לאו נוטלת כתובתה כדין. בית שמאי אומרים: נוטלות כתובתן ולא שותות! לפי ש"שטר העומד לגבות, כגבוי דמי", והאשה המוחזקת בשטר כתובתה, נחשבת כמוחזקת בנכסים, והיתומים נחשבים למוציאים. וקיימא לן: המוציא מחבירו עליו הראיה!

ובית הלל אומרים: או שותות, או נוטלות כתובתן! כלומר, מאחר ואינן שותות, הרי הן מפסידות כתובתן, ומשום דשטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי. ולפיכך הנכסים בחזקת היתומים, והאשה היא התובעת כתובה, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אסי:

דלמא ההיא ברייתא, **כבית שמאי היא**, **דאמרי**: "**שטר העומד לגבות**, **כגבוי דמי**"! ודוקא לשיטתם, מלוה שיש בו שעבוד נכסים אינו משמט; אבל בית הלל הרי פליגי עלייהו, וסברי, לאו כגבוי דמי! ולשיטתם

יש לומר שהוא משמט ככל חוב בעלמא.

תנן התם במסכת שביעית:

המלוה את חבירו מעות על המשכון, וכן **המוסר** את **שטרותיו לבית דין**:

אין אלו **משמטין** את חובם בשביעית!

והוינן בה: **בשלמא** "**מוסר שטרותיו לבית דין**", ניחא שאינו משמט, ומשום **דתפסי להו בי דינא** [בית דין תפוסים בשטרות]![10]

אלא מלוה על המשכון, מאי טעמא אינו משמט?

אמר רבא: משום דתפס ליה המלוה את המשכון, הרי שוב אינו נוגשו, ואינו תובעו כלום, אלא רק מעכב את המשכון לעצמו, הלכך, לא קרינן ביה "לא יגוש".[11]

אמר תמה **ליה אביי** לרבא:

אלא מעתה, אם **הלוהו** לחבירו, על מנת שיהיה המלוה **דר בחצירו** של הלוה, ובהנאת השכירות ישתלם החוב —

וכי אטו משום **דתפיס ליה** המלוה בחצר, וכבר אינו נזקק לתבוע את חובו ולגבותו, **הכי נמי** נימא **דלא משמט** בשביעית?! והרי קיימא לן דמשמט.

אמר ליה רבא לאביי:

שאני משכון דקני ליה [קנוי המשכון למלוה] **מדרבי יצחק**, [ומפרש לה ואזיל], ואם אבד המשכון הרי המלוה חייב באחריותו, ולפיכך נחשב החוב כגבוי אף לענין שביעית.

דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שקונה משכון?

שנאמר במלוה שנטל את כסות הלילה של הלוה למשכון: "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, **ולך תהיה צדקה** לפני ה' אלקיך"!

---

10. לשון רש"י הוא: "דתפסי להו בי דינא והפקרן הפקר, וגבי מלוה לא קרינן ביה לא יגוש".

והנה בדין מוסר שטרותיו לבית דין נחלקו הראשונים:

דעת התוספות מכות ג ב: מוסר שטרותיו לבית דין אין השביעית משמטתו מן התורה, ופירש שם הריטב"א, שהוא משום דנגוש ועומד הוא, והיינו דמשום זה לא קרינן ביה "לא יגוש"; וב"חידושים מכתב יד" כאן כתב: דנגוש ועומד הוא, ועוד דכתיב: "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך", פרט לזה שמסר תביעתו לבית דין והעמידן במקומו.

ואילו דעת הרמב"ן לעיל לו א: "ולי נראה וכו' וכשאמרו מוסר שטרותיו אין משמיטין, מתקנתו של הלל אמרו".

עוד מבואר בגמרא לעיל לו ב — לדעת רבא — שתקנתו של הלל לפי חכמים הסוברים ששמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא היא, הוא מדין הפקר בית דין הפקר; ואפשר, שלזה נתכוין רש"י שהמוסר שטרותיו לבית דין הוא מטעם הפקר בית דין הפקר, וסובר כהרמב"ן שהוא מתקנת הלל; אלא שהמשך לשונו משמע כסברת הריטב"א שהוא מדאורייתא משום דנגוש ועומד הוא [וכן מפרש הריטב"א בדעת רש"י במכות ג ב], וצריך תלמוד.

11. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "דתפיס

ואם תאמר שהמלוה **אינו קונה** את המשכון, "**צדקה**" **מנין**? מה צדקה הוא זה שהוא מחזיר אותו ללוה, והרי של הלוה הוא, ואינו נותן לו משלו כלום.

אלא **מכאן לבעל חוב שקונה** את **המשכון**! וכיון דממון המלוה הוא, חשיב שפיר צדקה בכך שמשיבו ללוה כבא הלילה.

תנן התם במסכת שביעית:

לז-ב **המחזיר חוב לחבירו בשביעית** [לאחר שעברה שנת השביעית], **צריך** המלוה **שיאמר לו** ללוה: **משמט אני**! ואף שמעצמו רוצה לשלם לו בלא שהוא תובעו, חייב המלוה לומר כן.[1]

ואם אמר לו הלוה: **אף על פי כן**, רוצה אני לפרוע את החוב! — **יקבל** המלוה **הימנו** את הפירעון.

ומה שצריך המלוה לומר "משמט אני", הוא משום **שנאמר** בפרשת שמיטת כספים: "**וזה דבר השמיטה**". ומשמע: דיבור של שמיטה. ללמדך, שצריך המלוה לומר בדיבור "הריני משמט את החוב".

אמר רבה: **ותלי ליה** המלוה על עץ **עד דאמר הכי**! כלומר, אם חזר בו הלוה [לאחר שאמר לו המלוה "משמט אני"] מהסכמתו, ואינו מציע לו שוב שיטול, יכול המלוה להכריחו עד שיתרצה ויאמר לו: אף על פי כן, רוצה אני לפרוע!

איתיביה אביי לרבה מברייתא ששנינו בה:

כשהוא [הלוה] **נותן לו** את הפירעון לאחר השמיטה, **אל יאמר לו: בחובי אני נותן לך** את המעות! **אלא יאמר לו: שלי הן**, אלא **במתנה אני נותן לך** מעות אלו!

אמר ליה רבה: אף אני לא אמרתי שיכפהו על הפירעון, אלא **תלי ליה** [כופהו המלוה] **נמי עד דאמר הכי**! שיכפהו לומר: במתנה אני נותן לך![2]

מעשה **באבא בר מרתא**, **דהוא אבא בר מניומי**, **דהוה מסיק ביה רבה זוזי** [נושה היה רבה באבא בר מניומי מעות שהלוה לו רבה]!

אייתינהו ניהליה [הביא אבא בר מניומי את המעות לרבה] **בשביעית**, לאחר שעברה.

אמר ליה רבה: **משמט אני**! שכן היא מצות שביעית, כאמור.

שקלינהו אבא בר מניומי למעותיו, **ואזל** [נטל אבא בר מניומי את המעות והלך לו לדרכו].

אתא אביי, **ואשכחיה** לרבה, **דהוה עציב**, [מצאו אביי לרבה שהיה עצוב].

אמר ליה אביי לרבה: **אמאי עציב מר** [למה עצוב מר]?!

ליה ואינו נוגשו ותובעו כלום"; ולשון ה"חידושים מכתב יד": "וכמאן דגבייה בחובו דמי".

1. כתב רש"י "בזמן שהשביעית נוהגת", וראה ב"תפארת יעקב" מה שכתב בזה.

2. כתב רש"י: "**עד דאמר הכי**: במתנה אני נותן לך, ואין כאן משום לא יגוש דלא בבי דינא קתבע ליה", **וראה** ב"אילת השחר" ביאור ענין

אמר ליה רבה לאביי: **הכי הוה מעשה** [כך וכך היה מעשה], ומתעצב אני על שהפסדתי את מעותי.

אזל אביי **לגביה** דאבא בר מניומי, **ואמר ליה: אמטת** [האמנם הבאת] **ליה זוזי למר** [לרבה]?

אמר ליה אבא: **אין**, אכן הבאתי מעות לרבה!

אמר ליה אביי: **ומאי אמר לך** רבה?

אמר ליה אבא לאביי: כך אמר לי רבה: **"משמט אני"**!

אמר ליה אביי: והאם **אמרת ליה** לרבה: **"אף על פי כן** טול"?!

אמר ליה אבא: **לא** אמרתי לו כן!

אמר ליה אביי: והלא **אי אמרת ליה "אף על פי כן** טול", הרי **הוה שקלינהו** למעות **מינך** [לו כך היית אומר, הרי היה נוטל ממך את המעות], ואם כן, **השתא מיהת, אמטינהו ניהליה ואימא ליה** [עכשיו איפוא, הבא לרבה את המעות ואמור לו]: **"אף על פי כן** טול"!

ואכן **אזל** אבא בר מניומי, **ואמטינהו ניהליה** דרבה את המעות, **ואמר ליה**: אף שאמרת "משמט אני", **אף על פי כן** אני רוצה ליתן לך במתנה!

שקלינהו רבה לזוזי **מיניה** [נטל רבה את המעות ממנו].

אמר רבה: וכי **לא הוה ביה דעתא בהאי צורבא מרכנן** — אבא בר מניומי — **מעיקרא** לומר לי "אף על פי כן", ולפרוע לי את המעות!? והרי שנינו במסכת שביעית: המחזיר את חובו בשביעית, רוח חכמים נוחה הימנו!

אמר רב יהודה אמר רב נחמן: נאמן אדם לומר, בבואו לגבות את חובו מהלוה לאחר השביעית: **פרוסבול היה בידי, ואבד ממני!** ולפיכך, אין השביעית משמטת את חובי, ועליך לפרוע לי.

ומאי טעמא נאמן הוא על כך?

כיון דתקינו רבנן פרוסבול ויכול היה לעשותו, **לא שביק** אדם **היתירא ואכיל איסורא** [אין אדם מניח היתר ואוכל איסור]![3]

הלכך מהימנינן ליה שאכן עשה פרוסבול, ואיבדו.

כי אתו, כאשר היו באים מלוה ולוה **לקמיה דרב**, וטען הלוה שהשביעית משמטתו —

זה, **וראה עוד** בתוספות רי"ד, וראה עוד ב"תפארת יעקב" ביאור קושיית אביי ותשובת רבה.

3. כתב הרמב"ן [והביאו גם הרשב"א], שהוא הדין אם אמר הלוה תנאי היה לי "על מנת שלא תשמטני בשביעית" [שהוא מועיל כמבואר במכות ג ב], הרי הוא נאמן משום מיגו שהיה אומר: "פרוסבול היה לי ואבד", ואף בלי מיגו נאמן הוא משום דטענה זו עדיפא מ"פרוסבול היה לי ואבד" שהרי לפרוסבול צריך הוא לבית דין, ויש לחוש שמא לא נזקקו לו בית הדין.

ובשולחן ערוך [חו"מ סז לד] כתב שנאמן הוא מטעם מיגו, וכתב הסמ"ע [שם ס"ק נה],

אמר ליה, היה נוהג רב לומר למלוה: **מידי** אפשר **פרוסבול היה לך**, **ואבד** לך! ואם כן, גבה את חובך.

ונהג כן, משום **דכגון** מקרה **זה**, "**פתח פיך לאלם" הוא**! שיש לבית דין לסייע ביד הבעל דין לטעון את טענותיו, אם אינו יודע לטעון כן מעצמו.

ומקשינן: איך אמרת שנאמן המלוה לטעון היה לי פרוסבול ואבד?

והלא **תנן**: **וכן בעל חוב שמוציא שטר חוב** לאחר השמיטה, **ואין עמו** שטר **פרוסבול**, **הרי אלו לא יפרעו**! הרי מוכח, שאם אין הפרוסבול בידו, אינו נאמן לומר "היה לי ואבד".

ומשנינן: מחלוקת **תנאי היא**.

דתניא: **המוציא שטר חוב** בשביעית, **צריך שיהא עמו פרוסבול**! ובלאו הכי אינו גובה. **וחכמים אומרים**: **אינו צריך** להראותו! אלא נאמן לומר שהיה לו ואבד.

ותנא דמתניתין דלעיל אזל בשיטת תנא קמא דברייתא, אבל רב נחמן פסק כחכמים דברייתא.

מתניתין:

עבד כנעני של ישראל, **שנשבה** על ידי גויים, **ופדאוהו** ישראלים אחרים מיד השבאי:

אם פדאוהו **לשום** [לשם] **עבר**, **ישתעבד**!

כלומר, ישאר עבד; ובגמרא יבואר לעבדות של מי פדאוהו, ולמי הוא משתעבד.

ואם פדאוהו **לשום בן חורין**, הרי זה **לא ישתעבד**, אלא יוצא הוא לחירות.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: **בין כך ובין כך** — בין אם נפדה לשם עבדות, ובין אם נפדה לשם חירות — הרי זה **ישתעבד** לרבו הראשון; ובגמרא תתבאר מחלוקתם.

גמרא:

שנינו במשנה: עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד ישתעבד, אם לשום בן חורין לא ישתעבד:

קא סלקא דעתין לפרש מה ששנינו: "לשום עבד, ישתעבד" דהיינו לרבו ראשון, ולפיכך מקשינן:

במאי עסקינן במתניתין [באיזה אופן עוסקת משנתנו]?!

אילימא, שפדאוהו מן השבאי **לפני יאוש** הבעלים —

כך הרי אי אפשר לומר, שהרי אם כן: **לשום בן חורין**, **אמאי לא ישתעבד** לרבו ראשון?! והרי עדיין עבדו של ראשון הוא, ומעולם לא נפקעה בעלותו מהעבד.

אלא, שמא תאמר, מדקתני לשום בן חורין "לא ישתעבד" — נפרש את משנתנו, כשפדאוהו **לאחר יאוש** הבעלים, ועבד שנתייאש ממנו בעליו יוצא לחירות, משום

שבלא מיגו אינו נאמן לומר תנאי היה לי, משום שאין הדבר תלוי במלוה לבדו, וראה בענין זה בתומים סקכ"ט וב"אילת השחר", וראה עוד ב"תפארת יעקב".

שיאוש הרי הוא כהפקר, ולכן כשפדאוהו לשום בן חורין הרי זה לא ישתעבד.[4]

אי אפשר לומר כן, כי תיקשי: **לשום עבד** — דמשמע: אפילו פדאוהו לשם עבדות של הפודה — **אמאי ישתעבד** לרבו הראשון?! והלא היאוש מוציאו לחירות.

ואם כן באיזה אופן עוסקת משנתנו!?

אמר, פירש **אביי**: **לעולם** עוסקת משנתנו **לפני יאוש** הבעלים.

והא דקתני: "**לשום עבד ישתעבד**", היינו **לרבו ראשון** [וכדקא סלקא דעתין]. כי בין אם נתכוין הפודה לפדותו לשם עבדות לבעליו, ובין אם נתכוין לשם עבדות לעצמו, הרי הוא חוזר לראשון, היות ולא נתייאש ממנו.[5]

והא דקתני: "**לשום בן חורין לא ישתעבד**", היינו שיוצא לחירות, ואינו עבד **לא לרבו הראשון, ולא לרבו השני** [כלומר: לפודה].

והטעם: **לרבו השני** [לפודה] **לא** משתעבד מן הדין, **דהא לשום בן חורין פרקיה** [פדאהו].[6]

לרבו הראשון נמי לא משתעבד — מתקנת חכמים! שאם לא כן, **דלמא ממנעי** ישראל **ולא פרקי** ליה [שמא יימנעו ישראל מלפדות את העבדים]! שהרי כל מטרתם היא לפדותו לחירות.[7]

---

4. א. ואם תאמר: כיון שנתייאש בעליו ממנו, למה לא יזכה העבד בעצמו!? כתב ה"פני יהושע" סוף ד"ה גמרא ולרבא: דכיון שהוא כבוש תחת יד הגוי, לעולם קדמה זכיית השבאי לזכיית העבד.

ב. ראה מה שכתב החת"ם סופר דברים מחודשים בגדרי יאוש בעבד.

5. לכאורה לשון הגמרא "ולשום עבד ישתעבד לרבו ראשון" הוא כשפת יתר, שהרי לא נסתפקה הגמרא לעיל בביאור פיסקא זו, ופשיטא כן לגמרא שזה הוא כוונת המשנה.

גם יש לעיין באריכות לשונו של רש"י, שכתב: "**ולשום עבד**: על מנת להחזירו לרבו ראשון או אפילו על מנת להשתעבד בו", שלכאורה צריך ביאור, שהרי כל זה לא נתחדש בתירוץ הגמרא, ואף לפי הסלקא דעתין זה הוא ביאור המשנה.

[ובפשוטו יש לומר, שלפי מה שמחדשת הגמרא בתירוצה כאן שאין לשעבדו לרבו ראשון משום ד"ממנעי ולא פרקי", אם כן הייתי אומר שאף כשפדאו לשום עבד כדי להשתעבד בו הפודה, לא ישתעבד לרבו ראשון, [וכמו שנתקשו התוספות כמובא בהערה לקמן], ולכן הקדימה הגמרא וביארה — לפי סדר המשנה — שלשום עבד ישתעבד לרבו ראשון ולא לשני; וזה הוא שהאריך רש"י ואמר, שאפילו אם פדאו לשום עבדות של הפודה, אפילו הכי ישתעבד לרבו ראשון].

אבל החת"ם סופר ביאר באופן אחר, ועמד גם על לשונו של רש"י: "**ישתעבד לרבו ראשון**: דשני לא קנה, **דמידע ידע דלא פקע שם מריה מיניה לפני יאוש**, והרי הוא כגוזלו ממנו", וראה מה שביאר שם, וראה עוד בביאור שני דיבורי רש"י אלו ב"פני יהושע", וראה עוד ב"אילת השחר" בביאור הדיבור השני של רש"י.

6. כתבו התוספות: הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר, שלא ישתעבד לרבו שני משום שלא נתייאש ממנו רבו ראשון.

7. ביארו התוספות, דמכל מקום אם פדאהו כדי

ואילו **רבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך ישתעבד** לרבו הראשון — ולא חש לחשש האמור — משום דקסבר:

כשם שמצוה לפדות את בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים; ואף על מנת שישארו עבדי ישראל, מצוה היא לפדותם מן הגויים; ולפיכך, אף אם ישאר עבד, לא ימנעו מלפדותו, ואין צורך לתקן שיצא לחירות.[8]

רבא אמר, פירש את משנתנו:

לעולם, איירי מתניתין, כשפדאוהו **לאחר יאוש**.

והא דקתני: "**לשום עבד ישתעבד**", היינו **לרבו שני**; ו"לשום עבד", היינו, לקנותו לעצמו לעבד, שהיות ונתייאש ממנו הראשון, הרי כבר יצא העבד מרשותו, וכיון שנתכוין השני לקנותו לעצמו, הרי הוא נעשה עבדו.

והא דקתני: "**לשום בן חורין לא ישתעבד**", היינו, **לא לרבו הראשון, ולא לרבו השני**; אלא יוצא לחירות.

וטעמא דמילתא: **לרבו שני לא** ישתעבד — **דהא לשום בן חורין פרקיה**; ולא נתכוין לקנותו לעצמו.

לרבו ראשון נמי לא ישתעבד — **דהא לאחר יאוש** של הראשון **הוה**, וכבר פקע קניינו בעבד.

ואילו **רבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך ישתעבד** לרבו הראשון, כי אף שמן הדין כבר פקע שעבודו של ראשון, שהרי נתייאש ממנו, בכל זאת תקנו חכמים שיחזור וישתעבד לו, וטעמא **כדחזקיה**.

דאמר חזקיה: מפני מה אמרו: בין כך ובין כך ישתעבד?

כדי **שלא יהא כל אחד ואחד** מהעבדים שרוצים להשתחרר, **הולך ומפיל** את **עצמו לגייסות** ונשבה בידיהם, כדי שיפדוהו ישראל משביו. ויסמוך על כך שיתייאש רבו הימנו ויצא לחירות לכשייפדה, **ונמצא מפקיע** את **עצמו מיד רבו**.

לכך תיקנו חכמים שיחזור להשתעבד לו.

מיתיבי לרבא מהא דתניא: עבד שנשבה ופדאוהו לשם בן חורין, לא ישתעבד — דברי חכמים.

אמר להן רבן שמעון בן גמליאל לחכמים: **כשם שמצוה לפדות את בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים.**

והרי **בשלמא לאביי, דאמר לפני יאוש**

להשתעבד בו, אין אנו אומרים שישתעבד לשני ואפילו לפני יאוש הבעלים, ומשום "דילמא ממנעי ולא פרקי", כי מטעם זה אין לנו לגזול את רבו הראשון, ואין אומרים סברא זו, אלא אם נתכוין הפודה לשם מצוה, וראה תוספת ביאור בדבריהם ב"פני יהושע".

8. הרשב"א נסתפק בטעמו של תנא קמא, כי יש לפרשו בשני אופנים:

האחד: אין מצוה לפדות את העבדים, ומכל מקום חששו חז"ל ד"מימנעי ולא פרקי" [אף שאם אין מצוה לפדותם, מה איכפת להו לחכמים], ו"תקנה התקינו לפדותן כדי שלא

נחלקו, וטעם חכמים הוא משום התקנה, כדי שלא ימנעו מלפדותו, **היינו דקאמר** להו רבן שמעון בן גמליאל והשיבם: **כשם** שמצוה לפדות את בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים, ואין צורך בתקנה.

אלא לרבא, דאמר לאחר יאוש נחלקו, ואמרו חכמים דמעיקר הדין אינו משתעבד לרבו ראשון, לפי שפקע שעבודו של ראשון ממנו —

וכי **האי**, כלומר: וכי תשובת רשב"ג לדבריהם הוא: "**כשם** שמצוה לפדות בני חורין כן מצוה לפדות את העבדים"!?

והלא טעמא דרבן שמעון בן גמליאל לאו משום הכי הוא, אלא **משום דחזקיה הוא**, כדי "שלא יהא כל אחד מפקיע את עצמו מיד רבו"!

אמר לך רבא: רבן שמעון בן גמליאל לא הוי ידע מאי קאמרי רבנן, ונסתפק בכוונתם, האם כשאמרו "לשום בן חורין לא ישתעבד" לרבו ראשון, היינו לאחר יאוש, או אף קודם יאוש אמרו כן? ולכן השיבם לצדדים.

והכי קאמר להו:

אי לפני יאוש קאמריתו "לא ישתעבד לרבו ראשון", וטעמכם הוא משום תקנה, כדי שלא ימנעו מלפדותו — אין לחוש לכך, **והיינו** שאמר להם: "**כשם** שמצוה לפדות את בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים"![9]

ואי לאחר יאוש קאמריתו "לא ישתעבד", ומעיקר הדין אמרתם כן, לפי שכבר פקע שם בעליו ממנו — תשובתי על כך:

מפני התקנה הרי הוא חוזר ומשתעבד לראשון, **כדחזקיה** "כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל את עצמו לגייסות, ומפקיע עצמו מיד רבו".

ומקשינן: **ולרבא, דאמר** אירי מתניתין **לאחר יאוש, ולרבו שני** הוא משתעבד כשפדאו לשם עבדות, תיקשי:

רבו שני — ממאן קני ליה לאותו עבד — הרי מהגוי ה**שבאי** קנאו.

והרי **שבאי גופיה** — שהוא גוי — **מי קני ליה** לעבד גוי, עד שיהא יוכל למוכרו לאחר!?

ומשנינן: **אין**, אכן **קני ליה** השבאי הגוי את העבד הגוי **למעשה ידיו** שיהיו לרבו [ואף שאינו קונה בו קנין הגוף], ואת הקנין הזה הוא מוכר לפודה, בכסף שהוא נותן.[10]

ישתקע ביד גוי, ולא ליפקע ממצוות"; וכתב, שכן נראה מרש"י לקמן לח א גבי אמתא דפרקא תרמודא, וראה מה שיתבאר בהערה 10 בהמשך הסוגיא.

השני: אף תנא קמא סובר שמצוה לפדות את העבדים, והא ראיה שחכמים התקינו תקנה שלא ישתעבד לרבו ראשון משום החשש "דילמא מימנעי ולא פרקי"; אלא שתנא קמא חשש שמא האנשים אינם יודעים שמצוה לפדות את העבדים, ואמר לו רשב"ג שכולם יודעים דין זה, ואין לחשוש שמא יימנעו ולא יפדום.

9. כתבו התוספות: אף על פי שמסתפק רשב"ג בדברי רבנן, מכל מקום לא מסתבר לרבא כלל לומר שתנא קמא חולק לפני יאוש.

10. כתב רש"י: "וישראל קני ליה מידו למעשה

כדאמר ריש לקיש: מנין לגוי, שקנה את הגוי למעשה ידיו?

שנאמר: "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך, מאת הגויים אשר סביבותיכם [סביב לארץ ישראל] מהם תקנו עבד ואמה. **וגם מבני התושבים הגרים עמכם** [בארץ ישראל], **מהם תקנו** [עבד ואמה]"!

והרי היה לו לכתוב לומר: "מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה. וגם מבני התושבים הגרים עמכם", ולא הוצרך לכפול "מהם תקנו"; אלא לכך כפל הכתוב, כדי ללמד:

אתם [ישראל] **קונים מהם** [מבני התושבים הגויים] עבדים לקנין הגוף, **ולא הם** [הגויים] **קונים** [את אחד] **מכם** קנין הגוף!

לח-א

וכן **לא הם קונים זה מזה**, אין גוי קונה גוי אחר קנין הגוף.

יכול לא יקנו הגויים **זה את זה**?

ומפסיקה הגמרא באמצע דברי ריש לקיש ומקשה עליו: האיך אמרת "**יכול לא יקנו זה את זה**"?! והלא כן היא האמת, **דהאמרת** בפיסקה הקודמת: "**לא הם** [הגויים] **קונים זה מזה** עבדים".

ומפרשינן: **הכי קאמר** ריש לקיש: **ולא הם קונים זה מזה** עבד **לגופו**; **יכול לא יקנו** הגויים כלל **זה את זה** לעבד, ואף לא קנין **למעשה ידיו**?

לא כן הוא, אלא ודאי שאף גוי קונה את הגוי למעשה ידיו, ומשום **דאמרת קל וחומר**:

הרי **הגוי** את **הישראל קונה** הוא למעשה ידיו — שנאמר: "וכי תשיג יד גר ותושב עמך, ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב עמך, או לעקר משפחת גר [משפחתו של הגר גויים הם]" —

ואם כן — שקונה הוא לו עבד ישראל למעשה ידיו — **גוי** את **הגוי**, **לא כל שכן** שיקנה למעשה ידיו?!

ולפיכך, קונה השבאי את העבד למעשה ידיו לאחר שנתייאש רבו ממנו, ושוב מקנה הוא אותו למעשה ידיו למי שפדאו ממנו, וכשטבל העבד לשם עבדות, הרי הפודה קונה אותו אף לגופו.

ואכתי מקשינן:

ואימא, **הני מילי** שהגוי קונה גוי למעשה ידיו, דוקא **בכספא**, וכמו שהוא קונה את הישראל, שהרי משם אתה למד!

אבל בחזקה אימא דגוי **לא** קונה כלל עבד!?

ידיו בכספא [שהוא נותן לשבאי], ולגופיה [של העבד קונה הפודה את העבד] בטבילה לשם עבדות, כדאמרינן ביבמות בהחולץ, ואפילו מל וטבל גבי רבו ראשון [ואם כן כבר אינו גוי ויש לו מקצת יהדות] קנייה שבאי ביאוש למעשה ידיו [ואין אומרים גוי לא קונה ישראל], דהא אפילו ישראל נמי מיקני ליה לגוי למעשה ידיו [כמפורש בתורה], ונהי דישראל נפיק מיניה ביובל, אבל עבד משתעבד לעולם".

ומבואר מדברי רש"י שהסוגיא עוסקת בין בעבד שטבל לשם עבדות אצל רבו ראשון, ואף בעבד שלא טבל; וכן נראה בפשוטו מדברי הגמרא, שהביאה את דברי ריש לקיש העוסקים בגוי שקנה גוי למעשה ידיו [כי את הישראל הרי

כלומר: הרי השבאי לא קנה בכסף את העבד מן הישראל, אלא שאדון העבד התייאש ממנו והפקירו, ואם כן עדיין צריך הגוי לעשות בו מעשה קנין כדי לקנותו, ואינו יכול לקנותו אלא בקנין חזקה, וכגון שהלבישו העבד או הנעילו, שבחזקה זו נקנה עבד כנעני לישראל, ומנין לנו שאף גוי קונה בחזקה, שהרי בקרקעות לא מצאנו שגוי קונה קרקע בחזקה!?

אמר רב פפא: אף גוי קונה קרקע בחזקה, שהרי ארץ **עמון ומואב טהרו בסיחון!**

כלומר: אף שנאמר לישראל שלא לצור את עמון ומואב ואסורים הם לכבוש את ארצם, מכל מקום כבשו ישראל את ארצות עמון ומואב שכבשם תחילה סיחון, ונמצא שסיחון טיהר את הארצות האלו לישראל.[1]

הרי שזכה סיחון בארצות הללו, ואף שלא קנה אותם בכסף; ובהכרח שבקנין חזקה קנה הוא אותם, ואם כן למדנו שגוי קונה קרקע של גוי בחזקה; וכשם שקונה הוא קרקע מגוי בחזקה, כך קונה הוא גם עבד גוי שנתייאש רבו הימנו על ידי קנין חזקה.[2]

ואכתי מקשינן: אכן **אשכחן** [מצינו] **גוי** שקונה **גוי** בחזקה, כדילפינן מסיחון —

פשיטא שהוא קונה כמפורש בתורה], הרי שבגוי אנו עוסקים, [אלא שרש"י הוסיף, שהוא הדין כשמל וטבל אצל רבו ראשון].

ולפי זה נמצא, שאף בעבד גוי שעדיין לא מל וטבל לשם עבדות, מכל מקום תיקנו חכמים שיפדוהו מידי השבאי, ולדעת רשב"ג יש מצוה לפדותו, וצריך תלמוד; [ולשון הרשב"א — שהובא בהערה לעיל — "תקנה התקינו לפדותן כדי שלא ישתקע ביד גוי, **ולא ליפקע ממצוות**", ומשמע שלדעתו עוסקת הסוגיא בעבד שמל וטבל לשם עבדות, שחייב הוא במצוות.

1. כתב רש"י בד"ה טהרו בסיחון: **דכתיב: "אל תצר את מואב", וכן בבני עמון "אל תצורם", וכתיב:** "ויכהו ישראל [לסיחון] לפי חרב, ויירש את ארצו וגו'. ויקח ישראל את הערים האלה, וישב ישראל בכל ערי האמורי [עמו של סיחון] בחשבון ובכל בנותיה. **כי חשבון עיר סיחון** מלך האמורי היא, והוא נלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו עד ארנון"; כלומר: לכך סיפר הכתוב כל זאת, כדי לבאר איך לקחו ישראל מסיחון את חשבון, והרי משל מואב היתה, ולכן פירש הכתוב, שסיחון לקחה ממנו, וטהרה לישראל על ידי סיחון, [וכפי שפירש רש"י בחומש], **אלמא טהר מואב בסיחון.**

וארץ **בני עמון** אתה למד שטהרה ארצם לישראל על ידי סיחון, **דאשכחן ביפתח, שאמרו לו מלאכי בני עמון: "כי לקח ישראל את ארצי בעלותו ממצרים מארנון ועד היבוק", ואשכחן** בתורה **כשכבשו את ארץ סיחון:** "ויכהו ישראל לפי חרב, **ויירש את ארצו מארנון עד יבוק** וגו'", **אלמא מבני עמון כבשה** סיחון, **והדור ישאל וכבשו מיניה, וטהרה להם על ידו".**

2. לשון רש"י הוא: "**בחזקה:** כגון שבאי שהחזיק בו וקנאו **בחזקת יאוש**, כשהפקירו רבו כשנתייאש הימנו, ולא בכסף; חזקה שעבד כנעני נקנה בו, היינו **חזקה של עבדות:** הלבישו, הנעילו הרחיצו לרבו כדתניא בהאשה נקנית, נהי דישראל קני ליה לגוי בחזקה, דאיתקוש עבדים לקרקעות, אבל גוי לא קני קרקע בחזקה כישראל אלא כל קניינו בכסף; **עמון ומואב טהרו בסיחון:** אלמא גוי קונה מחבירו קרקע בחזקה, והאי עבד נמי כיון **דאפקריה ישראל ביאוש,**

אבל הרי משנתנו עוסקת אף בעבד שמל וטבל אצל רבו ראשון, וכבר אינו גוי, **וגוי** שקונה **ישראל** לעבד בחזקה, **מנלן**?! [3]

ומשנינן: למדנו זאת, **מדכתיב** במלחמת הכנעני [במדבר כא א]: "וילחם בישראל, **וישב ממנו שבי**"! ומדקרי ליה "שבי" שלו,

---

קנה ליה גוי בחזקה".

וראה עוד לשון רש"י לעיל [לז ב ד"ה למעשה ידיו]: "ואפילו מל וטבל גבי רבו, קנייה שבאי ביאוש למעשה ידיו".

ומכל דברי רש"י שלא הזכיר כיבוש מלחמה בכל הענין, אלא יאוש בלבד, והזכיר "חזקה של עבדות", נראה בפשוטו שכוונתו כפי שנתבאר בפנים; וכן הבינו התוספות בדבריו, שכתבו: "פירש בקונטרס, חזקה של עבדות כגון הלבישו והנעילו והרחיצו לרבו", וכן נראה שמבין ה"פני יהושע" בדעת רש"י, [ומה שכתב רש"י: "בחזקת יאוש", צריך לפרש חזקה שלאחר יאוש].

ב. אלא שיש לפקפק בהבנה זו ברש"י, מדברי הר"ן שכתב אף הוא בתחילה כלשון רש"י [והגירסא שם היא: "**ולא בכסף ולא בחזקה**", ולא: "**ולא בכסף, חזקה**", והב"ח הגיה ברש"י על פי הר"ן], ובסוף דבריו מבואר בהדיא, שהכוונה לחזקה של כיבוש מלחמה; ואף ב"תפארת יעקב" תמה על תוספות שהבינו ברש"י כפי שנתבאר בפנים, ופשיטא לו שרש"י נתכוין לחזקה של כיבוש מלחמה, ומה שהזכיר רש"י יאוש, היינו משום "דבלי יאוש אינה חזקת מלחמה כל שיכול להציל ולא גבר במלחמתו", [וסברא זו כתובה בר"ן כפי שיובא באות ג].

ג. יש לעיין לדעת רש"י לפי מה שנראה בפשוטו בהבנת דבריו, שהשבאי קונה בקנין חזקה אחר שנתייאש הישראל ממנו, איך קנה סיחון את ארץ עמון ומואב!? שהרי לכאורה אי אפשר לומר שאף שם קנה סיחון בחזקה לאחר יאוש, שאם כן אין זה קניית קרקע מגוי, אלא קניית קרקע של הפקר, ואין מכאן ראיה שישראל קונה מגוי בחזקה.

ובפשוטו צריך לפרש, שסיחון זכה מדין כיבוש מלחמה, אלא שכיבוש מלחמה אינה סיבה לקנות את הקרקע אלא על ידי מעשה קנין, ומעשה הקנין היה בחזקה; **אך ראה בתוספות רי"ד**.

ד. ודעת הראשונים [תוספות, רשב"א ור"ן]: ש"חזקה" האמורה כאן היינו חזקה של כיבוש מלחמה; והוקשה לראשונים: כיון שהגוי קונה בחזקת כיבוש מלחמה, אם כן למה אמרו בגמרא לעיל שלפני יאוש לא קנאו השבאי!?

וביאר הר"ן: שעד כאן לא אמרו בגמרא שהשבאי קונה אותו למעשה ידיו, רק באופן שאין הישראל ששבאוהו ממנו יכול להציל את העבד, כי רק בכי האי גוונא הוא נקרא "שביו", אבל כשהוא לפני יאוש, אם כן בהכרח שיכול הישראל להציל, ולכן השבאי אינו קונה אותו, והפודה צריך להחזירו לרבו הראשון; והרשב"א ביאר באופן אחר, ראה בדבריהם לעיל לז ב.

3. א. לשון רש"י הוא: "גוי מישראל מנלן, כגון עבד זה דשייך במצוות"; והיינו "אף" בעבד זה דשייך במצוות, וכפי שנתבאר בהערה 10 לעיל לז ב.

ב. יש לעיין: הרי ודאי לא מסתבר לחלק בין קניית עבד גוי לקניית עבד ישראל, אלא אם הקנין הוא מן העבד, שבזה יש מקום לחלק בין אם העבד הוא גוי כי אז דיני הקנין הם כקנין מן הגוי, ואם העבד הוא ישראל, כי אז דיני הקנין הם כקנין מישראל; וצריך ביאור: למה חשוב זה כקנייתו מעצמו, והרי ממה נפשך, אם זכה העבד בעצמו, אם כן האיך קונה אותו השבאי!? והרי לא משמע שמדין יאוש של העבד הוא קונה אותו, וכן מבואר ב"פני יהושע" שהובא בהערה

שמע מינה: קנה הכנעני את שביו בחזקה.[4]

אמר רב שמן בר אבא, אמר רבי יוחנן:

עבד כנעני של ישראל [שנשבה על ידי גויים] **שנתייאש** רבו הימנו, **וברח מבית האסורים** של השובים, **יצא לחירות!** ושוב אין יכול רבו הראשון להשתעבד בו.

ולא עוד, אלא שכופין את רבו הראשון לשחררו מקנין האיסור שיש לו בו, **וכותב לו גט שחרור** להתירו בבת ישראל!

כי אף שקנין העבדות הממוני פקע מאליו, עדיין יש בו קנין איסור של עבדות, ואסור הוא בבת ישראל, עד שיכתוב לו רבו גט, ויתירו.

ומקשינן עלה מהא דתנן במשנתנו:

עבד שנשבה ופדאוהו, **רבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך** — בין אם פדאוהו לשם עבד, ובין לשם בן חורין — **ישתעבד!**

ואמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל הלכה **במשנתנו, הלכה כמותו!**

חוץ משלשה מקומות, ואלו הן: **ערב, וצידן וראיה אחרונה!**[5]

ומלבד שלשה מקומות אלו, פסק רבי יוחנן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, בכל מקום שהובא במשנה.

ואם כן, קשיא: איך אמר רבי יוחנן: "עבד שברח מבית האסורין, יצא לחירות"!? והלא במשנתנו קאמר רבן שמעון בן גמליאל: "ישתעבד" לראשון, והוא הדין לברח, [וכדמפרש ואזיל]!?

ומבארת הגמרא את קושייתה:

בשלמא לאבוי לא קשיא, שהרי **מוקי לה להאי** מתניתין שישתעבד לרבו ראשון **לפני יאוש, והאי** מימרא דרבי יוחנן **לאחר יאוש**, ובזה אף רבן שמעון בן גמליאל מודה שיצא לחירות, היות ונתייאשו הבעלים הראשונים ממנו.

אלא לרבא דאמר: אף **לאחר יאוש** קאמר רבן שמעון בן גמליאל "ישתעבד לרבו ראשון":

הרי **קשיא** מימרא **דרבי יוחנן** בברח שיצא לחירות, **א**אידך מימרא **דרבי יוחנן** שפסק הלכה כרבן שמעון בן גמליאל!?

ומשנינן: **אמר לך רבא:**

הרי **טעמא מאי** קאמר רבן שמעון בן גמליאל "ישתעבד", הלוא הוא **משום** מה דאמר **חזקיה**: "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל את עצמו לגייסות, ומפקיע עצמו מיד רבו"! ואין טעם זה שייך אלא בעבד שנפדה מיד השבאי.

---

4 לז ב, שהשבאי קונה אותו קודם לזכיית העבד בעצמו.

4. ברש"י בחומש הביא מן המדרש, שלא היה השבי הזה אלא שפחה אחת, ולפי זה מוטעמים מאד דברי הגמרא כאן, כי הוא אותו ענין ממש.

5. **ערב**: אם אמר המלוה: "על מנת שאפרע ממי

אבל **בורח שאני**, שהרי עסקינן בעבד שכל כך קשה עליו השבי, עד שמוכן לסכן את נפשו כדי לברוח ממנו, **והשתא, לקטלא מסר נפשיה** [מוסר את עצמו להריגה אם יתפסוהו] כדי להימלט מן הגייסות — וכי ניתן לומר עליו **דאפולי אפיל נפשיה** [יפיל את עצמו] **לגייסות**?!

וכיון שאין לחוש עליו שיפיל עצמו לשבי כדי להשתחרר מרבו, אין סיבה להשאירו תחת שעבוד רבו, מאחר שכבר נתייאש ממנו, ולפיכך יוצא לחירות.

מעשה **באמתיה דמר שמואל דאשתבאי** [שפחתו של שמואל נשבתה בשבי], **ופרקוה** ישראל **לשום אמהתא** [פדאוה לשם שפחות], **ושדרוה ליה** [והחזירוה לשמואל].

שלחו ליה הפודים לשמואל: יכול אתה להמשיך ולשעבדה, היות **ואנן, כרבן שמעון בן גמליאל סבירא לן** [דעתנו כרשב"ג]![6] ובכל מקרה ממשיך העבד להשתעבד לאחר פדיונו.

ואתה, אי נמי [גם אם] **כרבנן סבירא לך** — שאם פדאוהו לשם חירות, הרי הוא יוצא לחירות — מכל מקום עדיין שפחתך היא, משום ש**אנן, לשום** שתהיה **אמהתא פרקינן לה ניהלה** [לשום שפחות שלך פדאנוה]! והיכא שפדאוהו לשום עבד, הרי אף לחכמים הוא ממשיך להשתעבד לרבו הראשון.

ושלחו לו כן, משום **דאינהו סבור** בטעות, **דלפני יאוש הוה**, ועדיין לא נתייאש שמואל משפחתו.

ולא כן **היא**, אלא **לאחר יאוש הוה**! וכיון שכבר נתייאש ממנה, הרי יצאה לחירות, **ושוב** לא היה יכול שמואל לשעבדה.[7]

מהות העבדות נחלקת לשני עניינים:

א. קנין הממון, שגוף העבד נעשה ממונו של רבו, לענין מעשה ידיו, ולענין "מה שקנה עבד קנה רבו".

ב. קנין האיסור, שאף אחר שמל וטבל, מכל מקום אין בו קדושת ישראל גמורה. והרי הוא אסור בבת ישראל, ומותר בשפחה

שארצה" — חכמים אומרים: אף אם יש ללוה נכסים, יכול הוא לפרוע מן הערב תחילה; ורבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך, לא יפרע מן הערב תחילה! והלכה כחכמים.

צידן: אמר רבן שמעון בן גמליאל: מעשה בצידן, באחד שאמר לאשתו: הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי איצטליתי, ואבדה איצטליתו, ואמרו חכמים: תתן לו את דמיה, ונתריים התנאי בזה! ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, אלא קיימא לן, שאין מתקיים התנאי אלא באיצטלית עצמה, ולא בדמיה.

ראיה אחרונה: אם אמר הבעל דין: "אין לי ראיה", ולאחר זמן הביא ראיה ומצא עדים, הרי זה אינו כלום, ואין סומכים על העדים.

ורבן שמעון בן גמליאל אומר: מה יעשה זה שלא ידע שיש לו עדים, ולבסוף מצא עדים [וכי מפני כן נפסלים העדים]?! ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

6. צריך ביאור: מה לנו ולדעתם, וכי פוסקי הלכה הם!? **וראה מה שכתב ב"תפארת יעקב" ד"ה שלחו ליה.**

7. א. תמהו התוספות: מנין לגמרא שהם היו

כנענית. וכן שפחה, הרי היא אסורה בבן ישראל, ומותרת בעבד כנעני.

וכשנותן אדם שטר שחרור לעבדו, הרי הוא מפקיע את שני הקנינים; ואולם כשמפקיר אדם את עבדו, בזה נחלקו אמוראים, אם צריך עדיין גט שחרור כדי להפקיע את קנין האיסור, או שמא מתוך שפקע קנין הממון על ידי ההפקר, ממילא פקע גם קנין האיסור, וכפי שיתבאר.

ושמואל, לא מיבעיא דאשתעבודי לא משתעבד בה, ומשום שלאחר יאוש היה, כאמור, **אלא** אף **גיטא דחירותא נמי לא אצרכה** [אף לא הצריכה שמואל שטר שחרור ממנו] כדי להתירה בבן חורין; ואף שעיקר היאוש אינו מועיל אלא להפקיע את קנין הממון בלבד, מכל מקום פוקע קנין האיסור מאליו![8]

ומשום **דשמואל לטעמיה** [לשיטתו], **דאמר שמואל:**

המפקיר עבדו יצא לגמרי **לחירות, ואינו צריך גט שחרור** להפקיע מעליו את קנין האיסור ולהתירו בבת ישראל, והוא הדין לשפחה, ומשום **שנאמר:**

"**וכל עבד איש מקנת כספו** [ומלתה אותו אז יאכל בו]", וכי אטו בא הכתוב — באומרו "עבד איש" ולא אמר: "וכל עבד מקנת כסף" — לומר: "**עבד איש" ולא עבד אשה!**?

אלא בא הכתוב ללמדנו: דוקא **עבד שיש לו רשות** ממונית **לרבו עליו** [עבד של איש], הרי הוא **קרוי "עבד"**, ונאסר בבת ישראל; אבל **עבד שאין לו רשות לרבו עליו, אין** הוא **קרוי "עבד"**, והרי הוא כישראל בן חורין לכל דבר, והוא מותר בבת ישראל, ואסור בשפחה.

מעשה **באמתיה דרבי אבא בר זוטרא, דאישתבאי** [שפחתו של רבי אבא נשבתה], **ופרקה ההוא תרמודאה לשום איתתא** [פדאה גוי מהעיר תרמוד, על מנת לישאנה לאשה].

שלחו ליה — בני המקום לשם הביאו את השפחה — **לדידיה** [לרבי אבא בר זוטרא]:

אי יאות עבדית, שדר לה גיטא דחירותא! אם ברצונך לנהוג כיאות, שלח לה גט שחרור.

ותמהינן: **היכי דמי?**

אי דמצו פרקי לה [אם יכולים אנשי המקום לפדותה] מאותו גוי, ומסכים הוא שיפדוה,

---

סבורים שלפני יאוש היה, שמא ידעו שלאחר יאוש הוא, אלא שהם היו סבורים כרבא, שמחלוקת תנא קמא ורשב"ג הוא לאחר יאוש, ולכן תלו את הדבר במחלוקתם!? **וראה מה שכתב ב"תפארת יעקב" ד"ה שלחו ליה.**

ב. יש לעיין, הרי מן הסתם לשם שפחות של שמואל פדאוה, [וכן דעת ה"קרני ראם", אך ראה מהרש"א ומהרש"ל], ואם כן לו יהא שלאחר יאוש היה, למה לא נשתעבד בה שמואל, כיון שהם קנו את השפחה מן השבאי עבורו!?

ואפשר, שמקח טעות הוא, שהם היו סבורים שלא נתייאש הימנה; או משום שהיה שמואל שונא מתנות.

8. וסובר שמואל כאביי, שלאחר יאוש אינו משתעבד לרבו הראשון, ודלא כרבא הסובר

למה לי שישלח לה רב אבא **גיטא דחירותא**?! יפדוה לו לשם עבדות ותשאר שפחתו.

ואי דלא מצו פרקי לה — שאין מתרצה השבאי לכך — **כי שדר לה** רבי אבא **גיטא דחירותא, מאי חזי**?! ומה יועיל לה גט זה, כל זמן שנמצאת אצל השבאי?

ומשנינן: **לעולם** איירי **בדמצו פרקי לה** שלא היה עיכוב מצד השבאי, אלא שכל זמן ששפחה היא, לא יטרחו לפדותה.

וכיון דמשדר לה גיטא דחירותא, ונעשית בת ישראל גמורה, **חבורי מחברי אהדדי, ופרקי לה** [יתחברו כולן כאחד ויתאמצו לפדותה]! [9]

ואי בעית אימא:

לעולם איירי **דלא מצו פרקי לה** משום עיכוב השבאי שהיה רוצה בה לזנות, **וכיון דמשדר לה גיטא דחירותא**, שוב יוכלו לפדותה. משום שבכך יוודע לשבאי ששפחת ישראל היתה, **ומיתזלא באפיה, ומפריק לה**, [לא יכולים היו לפדותה, כי אותו גוי לא היה מעונין לתיתה בדמים, אלא שעל ידי שטר השחרור יוודע לגוי ששפחת ישראל היא, ותהיה מזולזלת בפניו, ויסכים למוכרה].

ומקשינן: למה תזדלזל בעינו כשיגלה ששפחת ישראל היא!?

והרי — אדרבה — **האמר מר: חביבה להן** [לגויים] **בהמתן של ישראל** לזנות, **יותר מנשותיהן** שלהם! וכל שכן שחביבות להם שפחות ישראל. [10]

ומשנינן: **הני מילי** — דחביבים של ישראל עליהם — **בצינעא**.

אבל בפרהסיא אינם מראים חביבות זו, משום **דזילא בהו מילתא**, [בושים הם בכך]. מעשה **בההיא אמתא דהות בפומבדיתא, דהוו קא מעבדי בה אינשי איסורא** [שפחה היתה בפומבדיתא, שהיו נוהגים עמה בזנות].

אמר אביי: אי לאו הא **דאמר רב יהודה, אמר שמואל** "**כל המשחרר עבדו עובר בעשה**" של "לעולם בהם תעבודו", **הוה כייפנא ליה למרה, והוה כתיב לה גיטא דחירותא** [כופה הייתי את אדונה לכתוב לה שטר שחרור], כדי שתוכל להנשא לישראל, ותימנע מדבר עבירה.

אבל מאחר ואמר רבי יהודה "המשחרר עבדו עובר בעשה", שוב אין בידי לכופו שישחררה.

שלדעת רבן שמעון בן גמליאל הרי הוא משתעבד לרבו ראשון ואפילו לאחר יאוש, ומשום כך לא הצריכה גט שחרור, תוספות. [ויש לעיין בלשונם, שהעמידו דבריהם על מה שלא הצריכה שמואל גט שחרור, ולא על מה שלא נשתעבד בה].

9. כתב רש"י: "אבל לשם עבדות לא היו רוצים לפדותה לו, דלית להו דרבן שמעון בן גמליאל", כלומר: כי לפי רשב"ג: כשם שמצוה לפדות בני חורין, כך מצוה לפדות את העבדים!

ומדברי רש"י אלו הוכיח הרשב"א שהובא בהערה לעיל לז ב, שלדעת תנא קמא אין מצוה לפדות את העבדים.

10. כתבו התוספות במסכת עבודה זרה כב ב: "לא נודע לר"י, מהיכן נפקא עיקר דבר זה".

רבינא אמר: כל **כי הא** גוונא, **מודה רב יהודה**, שמותר לשחררה. **משום** שהשחרור נועד למנוע **מילתא דאיסורא**, שלא תזנה עם בני אדם! וכל שהוא לצורך מניעת עבירה, לא נאסר לשחרר עבד.

ומקשינן: **וכי אביי** לית ליה הכי, וסבר דאף **משום** מניעת **איסורא לא** ישחררנה!?

והאמר רב חנינא בר רב קטינא, אמר רבי יצחק: מעשה באשה אחת, שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין וכפו את רבה לשחרר את חציה הקנוי לו, **ועשאה בת חורין** לגמרי.

לח-ב

ואמר רב נחמן בר יצחק: מפני מה כפוהו לשחררה?[1]

משום ש**מנהג הפקר נהגו בה**! שהרי נאסרה לישראל מחמת חצי העבדות שבה, ואף לעבד נאסרה מחמת חצי החירות שבה, ואי אפשר היה לייחדה לשום איש, ומתוך כך נהגו בה מעשה הפקר בזנות.

הרי מוכח שאין איסור עשה בשחרורה, כשהוא לצורך מניעת עבירה, וקשיא לאביי!?

ומשנינן: **הכי השתא**, וכי הנידון דומה לראיה!?

התם, אותה שפחה **לא לעבד חזיא** [היתה ראויה] משום חצי חירות שבה, **ואף לא לבן חורין חזיא**, משום חצי השפחות שבה, ולכן מועדת היא לזנות, וכופין את רבה לשחררה.

אבל **הכא**, דבסתם שפחה עסקינן המותרת לעבד כנעני ולעבד עברי, הרי **אפשר** לו לאדון, **דמיחד לה לעבדיה** [ליחד אותה לעבדו], ועל ידי כך **מנטר לה**, שומר אותה מזנות.

וכיון שאפשר למונעה מעבירה בלא שישחררנה, לא הותר איסור העשה לשחררה.

גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר "לעולם בהם תעבודו".

מיתיבי מברייתא ששנינו בה:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס בבית הכנסת להתפלל, **ולא מצא עשרה** אנשים למנין, **ושחרר** את **עבדו**, **והשלימו למנין עשרה!**

---

1. כתב רש"י: "לאו משום דאיתתא מיפקדא אפריה ורביה"; כוונתו בזה, שבמשנה לקמן מא ב, מבואר, שחצי עבד וחצי בן חורין, משום שאינו יכול לקיים פריה ורביה שהרי כל הנשים אסורות עליו, תיקנו חכמים, שכופין את רבו ועושה אותו בן חורין; ולזה ביאר רש"י כאן, שבחציה שפחה וחציה בת חורין לא כפו אותה משום פריה ורביה, כי היא אינה מצווה על זה, אלא מעשה היה, ונהגו בה מנהג הפקר; וכל זה מבואר בגמרא לקמן מג ב.

ואם תאמר: הרי מוכח מדין המשנה לקמן דף מא שמשום פריה ורביה משחררין חצי עבד וחצי בן חורין, ולמה הוצרכה הגמרא להביא מדרבי יצחק!?

כתבו התוספות לעיל בעמוד א סוף ד"ה כל "משום דאיכא מצוה רבה דלשבת יצרה" [כמבואר במשנה לקמן], ודומה למה שאמרו בברכות מז ב, שמותר לשחרר עבדו כדי להשלים מנין משום ד"מצוה דרבים שאני".

וקשיא, איך עשה כן!? והלא עובר באיסור עשה.

ומשנינן: **מצוה שאני**. שהרי לצורך תפלה בציבור שחררו, וכיון שלדבר מצוה הוה, אינו עובר.[2]

תנו רבנן: כתיב: "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו, וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם, והיו לכם לאחוזה. והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה, **לעולם בהם תעבודו**".

ואין בזה משום מצוה, אלא **רשות** היא **דברי רבי ישמעאל**.

כי לפי שאמר הכתוב בשבעה עממין "לא תחיה כל נשמה", הוצרך הכתוב להתיר לנו להחיות את בני התושבים, שנולדו לאב שהוא משאר האומות, ולאם כנענית, ולקנותם לעבדים.[3]

רבי עקיבא אומר: "לעולם בהם תעבודו", **חובה** היא, והמשחררם מבטל עשה.

ומקשינן: **ודילמא רבי אליעזר** ששחרר עבדו כדי להשלים מנין, לא משום ש"מצוה שאני", אלא משום **דסבר לה** רבי אליעזר **כמאן דאמר** שאין בזה, אלא **רשות** בעלמא היא!?

ולמה הוצרכנו לומר לעיל: "מצוה שאני"!?

ומשנינן: **לא סלקא דעתך** דיסבור כן רבי אליעזר, **דהרי תניא בהדיא: רבי אליעזר אומר**: "לעולם בהם תעבודו" — **חובה היא**. ובהכרח ש"מצוה שאני".[4]

אמר רבה: בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון [בעוון שלשת הדברים הבאים, נענשים בעלי בתים, ויורדים מנכסיהם]:

א. משום **דמפקי עבדייהו לחירותא** [מוציאים את עבדיהם לחירות], ועוברים בכך על איסור עשה של "לעולם בהם תעבודו".

ב. ומשום **דסיירי נכסייהו בשבתא** [בודקים ומסתכלים בשבת בשדותיהם], כדי לעמוד על צרכי השדה.

ג. ועל **דקבעי סעודתייהו בשבתא** [קובעים הם את זמן סעודתם בשבת] **בעידן** שהחכם דורש **בבי מדרשא**. והיה להם לקבוע את הסעודה קודם הדרשה או אחריה, כדי שלא להפסידה.

---

2. כתב הר"ן [כ ב מדפי הרי"ף ד"ה כל]: משמע שאינו עשה גמור, שהרי אם עשה גמור הוא, איך הותר לעבור על עשה שבתורה משום מצות תפילת בציבור; ויש מתרצים, שלא אמרה תורה "לעולם בהם תעבודו" אלא משום שלא יתן להם מתנת חינם כעין "לא תחנם", וכיון שעושה כן משום מצוה, הרי שאיטנו עושה כן כדי לחזן אותם אלא לצורך עצמו הוא עושה, ראה שם.

3. והטעם הוא משום שב"אומות הלך אחר הזכר", כמבואר ביבמות עח ב.

4. הקשה ה"פני יהושע": היות ורבי אליעזר עצמו סובר "לעולם בהם תעבודו" שהוא חובה, אם כן למה הקשתה הגמרא לעיל מדברי שמואל שאמר "עובר בעשה", ולא הקשתה מדברי רבי אליעזר עצמו!? וראה מה שיישב; וראה עוד ב"הגהות וחידושים" הנדמ"ח בסוף המסכת, מה שכתבו עוד אחרונים בזה.

דאמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שתי משפחות היו בירושלים:

אחת קבעה סעודתא בשבתא, בזמן דרשת החכם בבית המדרש.

ואחת קבעה את עיקר **סעודתא בערב שבת** [בליל שבת] משום ביטול בית המדרש ביום. **ושתיהן נעקרו!**

זו משום שקבעה את סעודתה בזמן דרשת החכם; וזו משום שאת עיקר סעודתה היה לה לקבוע ביום, שכבוד יום קודם לכבוד לילה; ואם משום שחששו לביטול בית המדרש, היה להם לקבוע את הסעודה שלא בזמן הדרשה.

אמר רבה, אמר רב: המקדיש את **עבדו**, שאומר עליו "יהא הקדש" — **יצא** העבד **לחירות.**

ומפרשינן: **מאי טעמא**, משום שאין להקדש זה שום משמעות אחרת, מלבד יציאה לחירות —

שהרי אין לפרש את דבריו שמקדיש את גוף העבד לגבוה, שהרי **גופיה** דעבד **לא קדיש**, לפי שאינו ראוי לא למזבח, ולא לבדק הבית.

ואף אין לפרש, שמתחייב **להקדש** את תמורת **דמי** העבד, שהרי **לא קאמר** "דמי עבדי עלי".

ובהכרח שבכוונתו להוציא את העבד לחירות.[5] והאי דקאמר לשון "הקדש", "**דליהוי עם קדוש" קאמר**. שמתכוין להכניסו בקדושת ישראל גמורה על ידי שיצא לחירות, וכמו שנאמר בישראל "כי עם קדוש אתה".

ואין זה דומה למקדיש בהמה טמאה [או כל דבר אחר שאינו ראוי למזבח], שקדושה היא בקדושת דמים. משום שבשאר דברים לא שייך לפרש ד"למיהוי עם קדוש", ולכן חלה בו קדושה לדמיו. אבל בעבד, ששייכת בו קדושת "עם קדוש", אין חלה בו קדושת דמים.[6]

ורב יוסף אמר משמיה **דרב: המפקיר עבדו**

---

5. וקשה, איך יוצא לחירות בדיבורא בעלמא!? והלא אף אם אמר בפירוש "הרי אתה בן חורין" לא מהני כלום, ואף השעבוד הממוני לא פקע בכך, וכדאיתא לקמן מ ב, שדוקא בשטר מהני לשון שחרור.

וצריך לומר, שלשון "הקדש" מועיל יותר להוציאו לחירות, ואין הבעלים יכול לחזור בו, משום דקיימא לן בהקדש: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי", "פני יהושע".

העולה מדבריו, שחידש כאן רב דין קדושה מחודש, שחל בעבד דין להתקדש בקדושת ישראל, והוא כעין חלות קדושת קרבן שחלה בבהמה, וזה נעשה על ידי דיבור בעלמא.

אבל החזון איש [סימן קמז סק"ט] כתב, שהיות ואמר "יהיה קדוש", מפרשינן לדיבורו שרוצה להפקירו כדי שתוכל לחול בו קדושת "עם קדוש", והפקר הרי חל בדיבורא בעלמא. [ואף שעדיין צריך הוא גט שחרור, מכל מקום ההפקר מכשיר את השחרור, משום שמחמתו כופין את רבו לשחררו, ועדיין צריך עיון בזה].

ויעוין ב"אילת השחר" שהרבה לתמוה על דבריו.

6. נתבאר על פי רש"י; ותוספות פירשו, שגופו

יצא לחירות! כי מאחר שהפקירו, כבר פקע קניינו ממנו, וזוכה העבד בעצמו, והרי הוא בן חורין.

מאן דאמר בשם רב: "**המקדיש** עבדו יצא לחירות", **כל שכן** שיודה רב **במפקיר** עבדו שיצא לחירות.

אבל **מאן דאמר** בשם רב "המפקיר עבדו יצא לחירות", סבר, שדוקא במפקירו להדיא אמר רב כן, **אבל במקדיש לא** אמר כן, משום שאין הכרח שכוונת רבו להוציאו לחירות, **דדלמא** כוונתו להקדש ממש, ולהתחייב את **דמי** העבד לגבוה, **קאמר**.[7]

איבעיא להו: עבד שפקע קנין הממון שיש לרבו בו, וזכה העבד בעצמו — כגון שהפקירו רבו או הקדישו — האם עדיין הוא **צריך גט שחרור**, כדי להפקיע ממנו שם עבד לענין האיסור, ולהתירו בבת ישראל?

או דלמא, **לא צריך** הוא גט שחרור. כי מאחר ואין לרבו רשות בו, ממילא נעשה ישראל לכל דבר.

ופשטינן: **תא שמע** שהוא צריך גט שחרור, מהא **דאמר רב חייא בר אבין אמר רב:**

אחד עבד **זה** שהפקירו רבו, **ואחד זה** שהקדישו רבו, **יצא** העבד **לחירות. ומיהו,**

אינו קדוש להאסר בהנאה, כמו בהמה טמאה שהוקדשה לבדק הבית.

ו"לדמי" — היינו, שימכר ויפלו דמיו להקדש — הרי לא על דעת כן הקדיש, אלא את גופו הקדיש. וכיון שאין גופו קדוש בקדושת הקדש, בהכרח ד"למיהוי עם קדוש" קאמר.

ולא נתבאר בדבריהם, אמאי לא תפסה בגופו קדושת בדק הבית ויאסר בהנאה, ומאי שנא מהמקדיש בהמה טמאה?

וב"חידושים מכתב יד" פירש, שאין קדושה נתפסת בגופו של אדם, ואפשר דהמקור לזה הוא מדפרט הכתוב בהקדש בהמה טמאה ובתים, ולא פירט בו עבדים.

עוד כתב בשם הרמ"ה, שדוקא בדבר ששייך גופו לגמרי למקדיש תפסי קדושה בגופו, אבל עבדים אין שייך גופם לאדון לגמרי, שהרי אין יכול לכלותם.

והרמב"ן פירש, ד"גופו לא קדיש", היינו דקנין האיסור של העבד לא נקנה להקדש, כוין שאינו קנין ממוני, ואין יד להקדש בדק הבית אלא בקנייני ממון. אכן בקנין הממון שבעבד שפיר שייך בו בעלות של הקדש בדק הבית. ונראה מדבריו דאף יאסר בהנאה, ודלא כתוספות.

ולא נתבאר בדבריו, למה לא מפרשינן דהקדיש את קנין הממון שבו. אלא שהר"ן השלים בזה, שכשמקדיש את העבד, מסתמא רוצה להקדיש את כל הקניינים שיש לו בו, וכיון שאת זה אינו יכול לעשות, כאמור, מפרשינן לדבריו שכוונתו לקדושת "עם קדוש".

7. ומלשון הגמרא נראה, דאם יאמר בפירוש "למיהוי עם קדוש", דליכא למיתלי בדמי, לכולי עלמא יוצא לחירות. וכן כתב החזון איש [סימן קמז סק"ג].

והקשה ב"אילת השחר", שהרי לדעת רב מפורש ברש"י לקמן, שאף אם יקדישם בפירוש לדמיהם, תחול בגופם קדושת עם קדוש, כי היות ושייך שיתפס קדושה בגופם, הרי היא חלה, אף שהוא לא הקדיש אלא לדמיהם. ואם כן, אמאי פליג רב יוסף, והלא אף הוא מודה דשייכא בהו קדושת "עם קדוש" היכא שיאמר כן בפירוש, ולמה לדבריו לא תפסי קדושה זו אף במקום שמקדיש לדמיו!?

צריך הוא עדיין **גט שחרור**, להכניסו בקדושת ישראל.

וכן היא שיטת רב. אבל שמואל סבר: אין צריך גט שחרור, ודריש כן מ"עבד איש": עבד שאין לרבו רשות עליו, אינו קרוי "עבד", כמובא לעיל.

אמר רבה: ומותבינן אשמעתין, מקשים אנו על שמועתנו בשם רב "המקדיש עבדו יצא לחירות", מהא **דתניא**:

המקדיש את כל **נכסיו, וחיו בהן עבדים, נעשה העבד קדוש לדמיו, ואין הגזברין רשאין להוציאן לחירות.**

ואף שכל עבד קונה את עצמו על ידי שנותן כסף לרבו [ומצינו שיהיה לעבד כסף משל עצמו, כגון שנתן לו אדם כסף, על מנת שלא יהיה לרבו רשות בכסף זה], ויוצא בכך לחירות, עבד זה שהוקדש לדמיו, אין הגזברים רשאים לשחררו בכסף, ומשום שאין גופו קנוי להקדש, אלא דמיו בלבד, ורק הבעלים על גופו של העבד יכול לשחררו.[8]

אבל מוכרים הגזברים **אותן** עבדים שקדשו לדמיהם, **לאחרים**, ובכך הם מתחללים מקדושתם.

ואותן **אחרים** שלקחום מהקדש, אם ירצו, הרי הם **מוציאין אותן לחירות.**

רבי אומר: אומר אני, אף הוא [העבד עצמו] **נותן** להקדש את **דמי עצמו, ויוצא** לחירות. **מפני שהגזבר** הרי **הוא כמוכרו** את העבד **לו** [לעבד עצמו]. וכשם שהוא יכול למוכרו לאחרים בדרך מקח, אף יכול למכור לעבד את עצמו בדרך מקח, ולא בדרך שחרור.

הרי מוכח, שאין העבד משתחרר על ידי

---

8. רש"י. והרבו הראשונים לתמוה בדבריו, דאם כן איך יכולים אחרים שקנו מהקדש לשחררו? והלא אם להקדש אין קנין בגופו, אף לאחרים שקנו מהם אין קנין בגופם.

וכתב הרמב"ן, דאפשר שנתנו הבעלים הראשונים רשות לפודים מיד הקדש, לזכות את גוף העבדים. שמאחר שנסתלקה רשות הראשונים מהעבד, יכול אחר לזכות בו. ודמיא למוכר עבדו לגוי, שאין לגוי בו קנין איסור, ומכל מקום, אם חזר הגוי ומכרו לישראל אחר, קונה הישראל קנין גמור בעבד, ויכול לשחררו. ואף שבא מכח הגוי, עדיף הוא ממנו.

ובראשונים הובאו דברי בעל המאור שפירש, דחכמים סוברים דאין כסף גומר בעבדים [כלומר, אין העבד יוצא לחירות בנתינת כסף לרבו, ונחלקו בזה תנאים לקמן לט ב], ואכתי צריך גט שחרור. והגזברים אינם יכולים לשחררו, כיון שאין להם יד בנכסי הקדש אלא למכור, אבל לא לתתם במתנה, ושחרור הרי הוא כמתנה.

ורבי סבר, דכסף גומר בעבדים, ועצם נתינת הכסף מוציאתו לחירות ואין צריך גט שחרור. ויש כח ביד הגזברים לשחרר באופן זה, משום שהוא דרך מכירה.

והרמב"ן כתב, דלכולי עלמא כסף גומר בעבדים, אלא דחכמים סוברים, שכשם שאין הגזברים משחררים בשטר, כן אינם יכולים לשחרר בכסף, משום דאיתקש יציאות להדדי, וכל שאינו משתחרר בשטר, אף אין משתחרר בכסף.

ומעין זה הובא ב"חידושים מכתב יד" בשם רבינו יונה, אלא שלא כתב כן משום היקש, אלא

שהקדישו רבו, אלא נעשה קדוש לדמיו. וקשיא לרב דאמר "יצא לחירות".[9]

ומשנינן: וכי **מתניתא קא רמית עליה דרב** [מברייתא מקשה אתה על רב]!?

והרי **רב תנא** הוא, **ופליג** על התנא דברייתא, וסבר שאין העבד נעשה קדוש לדמיו, אלא יוצא לחירות.

תא שמע להקשות על רב מהא דתניא:

כתיב: "**אך כל חרם** אשר יחרים איש לה', מכל אשר לו, מאדם עד בהמה"

ומפרשינן: "**מאדם**" — **אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים**. שאם הקדישם, הרי הם קדושים בקדושת דמים לבדק הבית.

וקשיא לרב שאמר אינם קדושים.[10] ובזה לא מצינו לתרץ שרב תנא הוא ופליג על ברייתא זו, שהרי מקרא דרשינן כן.[11]

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, **דאמר** "**לדמיו**". שלא הקדישו סתם, אלא שנדר האדון במפורש, ואמר: דמי עבדי, עלי! שמתחייב לשלם את דמי העבד להקדש, ותו לא.[12]

ותמהה הגמרא על התירוץ:

אי הכי, אידך ברייתא דמקדיש עבדו — שהקשינו ממנה לעיל על רב — **נמי** נתרץ כן!? ונפרש שאותה ברייתא עוסקת בכגון שלא הקדיש את העבד עצמו, אלא נדר "הרי עלי דמיו".

ודחינן: אי אפשר להעמיד את הברייתא ההיא באומר "דמי עבדי עלי". **דאי הכי**, הא דקתני "**אין הנזברים רשאין לחוציאן לחירות**", תיקשי: **גזברין, מאי**

מסברא, שאין הגזברים ממונים אלא למכור, אבל אין להם יד לשחרר [וכסף הגומר בעבדים, בתורת שחרור הוא, ולא מכירה].

ותוספות כתבו, שאיסורו הוא משום דנראה כמזלזלים בנכסי הקדש.

9. והקשה הרשב"א לפירוש רש"י בסוגיין, דסברת רב שייכא רק היכא שהקדיש את העבד בפני עצמו, אבל אם הקדישו בכלל שאר נכסיו, הרי בין כך אין כונתו בהקדש הכללי לקדושת עם קדוש, אלא להקדש סתם, ומהיכי תיתי דכלפי העבד כונתו שונה.

ולדרך ה"פני יהושע" בדעת רש"י [הובאה בהערה 5 לעיל], יש ליישב, דאף דהקדיש את העבד בכלל נכסיו, כונתו שתחול על כל דבר הקדושה השייכת בגופו.

10. ואף שהכתוב מדבר בחרמי כהנים, ופשיטא שהם שייכים אף בעבדים, שהרי הוא כנותנם במתנה לכהנים, צריך לומר, דמדכתיב בסיפא דקרא "כל חרם קדוש הוא לה'", מרבינן עבדים אף לחרמי בדק הבית, וריבויא ד"מאדם" קאי גם כן עליהם. רמב"ן.

11. וקשיא, הא לשון "חרם" לא מתפרש דליהוי עם קדוש, ורק בלשון הקדש שייך לפרש כן.

ויש לומר, דאף "חרם" לשון שחרור הוא. שאוסר את העבד לכל העולם כחרם, שלא יהא שום אדם רשאי לעבוד בו עבודת עבד. ואף הוא לשון "הפקר", שמפקיר זכותו ממנו. ראב"ד.

ואף התוספות הקשו כן לשיטת רש"י, מיהו על פי דרכם כתבו דלא קשיא, שלא בא להוכיח מחרמים אלא ששייך שתתפס בגופם של עבדים קדושת בדק הבית לאוסרם בהנאה.

12. רש"י. ותוספות והראשונים פירשו, שמקדיש

עבידתייהו!?[13] וכי מה ענין גזברים לכאן!? והלא אין להקדש שום זכיה בגוף העבד, אלא תביעת ממון של דמי העבד בלבד יש לו על הבעלים, ותו לא.

ותו, מעוד סיבה מוכרחים אנו לומר שלא מדברת הברייתא בנודר להקדש את דמי העבד, דהא קתני "**אבל מוכרין אותן לאחרים, ואחרים מוציאין אותן לחירות**". ואם מדברת הברייתא באומר "דמי עבד עלי", תיקשי, "**אחרים**", **מאי עבידתייהו!**? הלא אין להם לאחרים שום זכיה בעבד, שהרי אף להקדש לא היה בהם כלום.

ותו, מעוד סיבה לא ניתן להעמיד את הברייתא בהכי, שהרי קתני: "**רבי אומר: אומר אני, אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא, מפני שהוא כמוכרו לו**". **ואי** מיירי בנתחייב **לדמי** העבד, **מאי** "**מפני שהוא כמוכרו לו**"!? והרי לא זכה ההקדש בעבד, ועדיין ברשות רבו הוא, ואיך יכול הגזבר למכור את העבד לעצמו.[14]

תא שמע להקשות על רב מהא דתניא:

המקדיש את **עבדו**, אותו העבד **עושה** במלאכתו, **ואוכל** למחייתו ממעשה ידיו.

ולאו מעילה היא, משום שאין מעשה ידיו של העבד שייכים להקדש. לפי **שלא הקדיש**

את דמי העבד לכשימכר.

ויעוין ב"חידושים מכתב יד" בשם רבינו יונה, שרב לשיטתו בזה, הסובר: אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

עוד כתב, שאין מקדיש את הדמים, אלא את העבד לדמיו, והיינו כמקדיש דקל לפירותיו, דחשיב דבר שבא לעולם.

13. רש"י. ותוספות על פי דרכם [הובאה בהערה 12] פירשו, דפריך "גזברים מאי עבידתייהו" למוכרם לאחרים!? והלא זה שהקדישו לדמיו הוא יפדנו, ויהיה העבד שוב שלו.

ויעויין במהרש"א שנתקשה בדבריהם, ופירשם על דרך הרמב"ן, שמאחר ואין לו להקדש אלא קנין ממון בלבד, ואין קנוי לו קנין האיסור, אין לגזבר כח לשחרר את האיסור שבו, וכן אין האחרים שקנו מיד ההקדש יכולים לשחררו.

14. ואם תאמר, לוקמה כגון שאמר הרי הוא קדוש לדמיו, שהוא קדוש להמכר, ושיפלו דמיו להקדש, כמו המקדיש קרקע ובהמה טמאה.

ויש לתרץ, דכיון ששייך בגופו לשון קדושה במשמעות "עם קדוש", אף כשמקדישו לדמיו, חלה עליו קדושת הגוף. וכדקיימא לן: המתפיס תמימים לבדק הבית, אין יוצאין מידי מזבח! כלומר, כל דבר שייכת בו קדושת הגוף, הרי היא תופסת בו אף כשהקדישו רק בקדושת דמים, רש"י.

והקשו תוספות, והלא אף דקדושים למזבח, מכל מקום דמיהם גם כן מוקדשים לבדק הבית, וצריך לפדותם ויפלו דמיהם לבדק הבית, ורק אחר כך מקריבם למזבח. ואם כן, אף דבגוף העבד חיילא קדושת עם קדוש, מכל מקום דמיו קדושים לבדק הבית.

וביאר ב"תורת גיטין" בדעת רש"י, שדוקא במתפיס תמימים לבדק הבית כן הוא, משום שאפשר למוכרם לאחרים עם קדושת גופם. מה שאין כן בעבדים, כיון שנתפס גופם בקדושת ישראל, שוב אינו בר מכירה, שהרי אין דמים לבן חורין, הלכך לא תופסת בדמיהם בעלות בדק הבית.

אלא את **דמיו**,[15] אבל גופו אינו קדוש.

לט-א א. המעריך אדם להקדש, שאמר: "ערכו של אדם זה עלי", הרי הוא נותן להקדש את ערכו. אך אין משערים את ערכו כפי שהוא נמכר בשוק, אלא כפי השיעור של ערך שקצבה התורה בפרשת בחוקותי, והערך חלוק לפי שנותיו של הנערך, ולפי מינו, אם זכר ואם נקיבה.

ב. לא קצבה התורה "ערך" לפחות מבן חודש. ומן הדין האומר על פחות מבן חודש "ערכו עלי", אינו נותן כלום להקדש.

ג. מי שהתחייב להקדש דמי אדם [ולא ערכו], כגון שאמר "דמיו עלי", הרי הוא נותן להקדש כפי ערכו שהוא נמכר בשוק. ואפילו היה פחות מבן חודש, נותן הנודר את דמיו להקדש כפי השווי שהוא ראוי להמכר בשוק.

ד. נחלקו רבי מאיר וחכמים במי שאמר על פחות מבן חודש "ערכו עלי". לדעת חכמים אין הוא משלם להקדש כלום, ואילו רבי מאיר סובר "אין אדם מוציא דבריו [שנדר להקדש] לבטלה", וכשאמר "ערכו עלי", היות והוא יודע שאין "ערך" בתורה לפחות מבן חודש, הוא לא נתכוין אלא לומר "דמיו עלי", והוא צריך לשלם להקדש כפי דמיו שהוא נמכר בשוק.

ומשנינן: **הא מני** — ברייתא זו — בשיטת **רבי מאיר היא**, **דאמר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה**. ואף כאן, היות ואדם יודע שאין עבד ראוי להקרבה ולא לבנין, הרי לשון "הקדש" שאמר, ודאי גמר בדעתו להקדיש בכך את דמיו, וכוונתו לומר "דמי עלי".

ומסייעת הגמרא פירוש זה: **חכי נמי מסתברא** — שברייתא זו כרבי מאיר היא — מדק**תני סיפא** של ברייתא זו:

וכן הוא, האדון **שהקדיש** את **עצמו**, הרי הוא **עושה**, **ואוכל**. שאין מעשה ידיו קדושים, משום **שלא הקדיש אלא דמיו**.

אי אמרת בשלמא רבי מאיר היא ברייתא זו, **שפיר** ניחא אף הסיפא, שהרי אין הבדל בין אם הקדיש את עבדו לבין אם הקדיש את גופו עצמו, כי "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", וודאי נתכוין להתחייב את דמיו להקדש.

אלא אי אמרת רבנן היא, וטעם הרישא הוא משום שכל המקדיש בסתם דבר שאינו ראוי להיות קדוש לגופו, הקדישו להיות קדוש לדמיו, שיימכר ויפלו דמיו להקדש.

הרי **בשלמא** המקדיש **עבדו**, שפיר יש לפרש שהקדישו לדמיו להימכר, ומשום שהעבד **לדמי קאי** [למכירה וקבלת דמים הוא עומד], ויש לומר שלכך נתכוין.

---

15. ומכאן נראה לכאורה כדברי התוספות, שאינו מקדיש את גוף העבד, אלא רק את דמיו לכשימכר, ואין גופו נאסר בהנאה. ויעויין ברמב"ן שעמד בזה.

אלא שרש"י כתב כאן להדיא, "הרי הוא הקדש לדמיו והוי כקרקע ובהמה טמאה", ולפי זה צריך ביאור, למה לא נאסרים מעשי ידיו.

וב"חידושים מכתב יד" פירש, דאמדינן לדעתו שלא הקדיש אלא את מותר מעשה ידיו

אלא איהו [הוא עצמו שהקדיש את עצמו, כמבואר בסיפא] האם **לדמי קאי** [האם למכירה וקבלת דמים הוא עומד]!? והרי "אין דמים לבן חורין".

אלא ודאי רבי מאיר היא, והטעם הוא משום ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", ואנו אומרים שלא היתה כוונתו להקדיש את העבד עצמו ואפילו לא לדמיו, וכל כוונתו היתה להתחייב להקדש את דמיו כפי שהוא שוה בשוק.

ודנה הגמרא:

לימא — דין מקדיש עבדו — **כתנאי** [תנאים נחלקו במחלוקת זו]:

דתניא: המקדיש את **עבדו, אין מועלין בו**, אינו מתחייב חומש ואשם אם נהנה מן ההקדש.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מועלין בשערו[1] של העבד.

מאי לאו, בהא קמיפלגי [האם לא בכך נחלקו]:

דמר — רבן שמעון בן גמליאל — **סבר**: העבד **קדוש** לדמיו, ולכן מועלין בשערו.

ומר — תנא קמא — **סבר: לא קדוש** הוא, ולכן אין מועלין בו.

ודחינן: **ותסברא**, לסברתך יקשה **האי** לישנא "**מועלין בו**" ו"**אין מועלין בו**" שנקט התנא!

שהרי משמעותה, שלדעת כולם העבד קדוש, ולא נחלקו אלא לענין מעילה.

ואילו לדבריך, שנחלקו בגוף הקדושה, האם היא חלה בגופו של העבד, **האי**, הרי "**קדוש**" ו"**אין קדוש**", **מיבעי ליה** לתנא קמא ולרבן שמעון בן גמליאל לומר!

אלא בהכרח, **דכולי עלמא** סוברים שהעבד **קדוש** לימכר לדמיו. **והכא בהא קמיפלגי:**

דמר — תנא קמא — **סבר: עבדא כמקרקעי דמי**, משום שהוקשו העבדים לקרקעות, במאמר הכתוב "והתנחלתם אותם [את העבדים] לבניכם אחריכם לרשת אחוזה".

וכשם שאין בקרקע של הקדש דין מעילה,[2] כך אין מעילה בעבדים.

ומר — רבן שמעון בן גמליאל — **סבר**: עבדא **כמטלטלי דמי**, ויש בו דין מעילה.

ופרכינן: **אי הכי, אדמיפלגי** — עד שנחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל — **בשערו**, וכמו שאמר רבן שמעון בן גמליאל: "מועלין בשערו" —

מעבר למה שנצרך לו למחייתו, כדי שלא ימות העבד ברעב, ולתועלת ההקדש הוא.

מיהו, אם יקדיש בפירוש את כל קנין הממון שיש לו בעבד, יהיה הדבר תלוי בפלוגתא, באם יכול הרב לומר לעבד "עשה עמי ואיני זנך"; ויעויין לעיל יב ב.

1. בהמשך הגמרא מתבאר למה נקט "שערו" דוקא.

2. ומשום דגמרינן גזירה שוה "חטא חטא" מתרומה: מה תרומה אינה אלא בתלוש — שהרי אין תורמין פירות המחוברים לקרקע — אף מעילה אינה אלא בתלוש.

ליפלגו [יחלקו] האם מועלין **בעבד גופו**, כשמשתמשים בו!?[3]

אלא, מכח קושיא זו, מפרשת הגמרא את מחלוקתם באופן אחר, ולדעת כולם העבד קדוש, ודלא כרב:

דכולי עלמא — בין תנא קמא ובין רבן שמעון בן גמליאל — מודו, כי **עבדא כמקרקעי דמי**, ולכן בגופו לכולי עלמא אין מעילה.

וחכא בשערו של העבד **העומד ליגזז**, **קמיפלגי**, אם מועלין בו.

מר — רבן שמעון בן גמליאל — **סבר**: שער העומד ליגזז **כגזוז דמי**! וכבר אינו נחשב כמחובר לגוף העבד, אלא כמטלטלי הוא, ולכן מועלין בו.

ומר — תנא קמא — **סבר**: שער העומד ליגזז **לאו כגזוז דמי**, וכגופו של עבד הוא, ודינו כדין קרקע, שאין מועלין בו.

לימא הני תנאי דברייתא זו החולקים בשער העומד ליגזז, **כהני תנאי** שנחלקו במשנה בשבועות בנידון דומה.

קיימא לן: המודה במקצת הטענה, ישבע שאינו חייב יותר מאשר הודה. אך אין נשבעין כשהיתה התביעה על קרקעות, בין שהיתה ההודאה בקרקעות, ובין שהיתה הכפירה בקרקעות, וכל שכן כשהיו שתיהן על קרקעות.

דתנן במסכת שבועות [מב ב]: **רבי מאיר אומר: יש דברים שהם כקרקע** [**בקרקע**,[4] מחוברים הם לקרקע], **ואינן כקרקע! ואין חכמים מודים לו** בדבר זה.

כיצד? — התובע את חבירו ואומר לו: **עשר גפנים טעונות** ענבים **מסרתי לך** לשמור בקרקעי, כדי שתשמור עליהן, והרי עכשיו הענבים אינם, ושלם לי את דמיהם!

והלה [השומר] **אומר לו**: הגפנים שמסרת לי **אינן אלא חמש**! והרי הוא מודה במקצת הטענה, כי מודה הוא בחמש, וכופר בחיוב חמש הגפנים הנוספות.

רבי מאיר **מחייב** אותו שבועת מודה במקצת, ומשום שאין דין הענבים כדין קרקע, שאין נשבעים עליה, אלא דין הענבים הוא כמטלטלים, אפילו בעודם מחוברים לגפנים.

וחכמים אומרים: פטור הוא משבועה, משום **שכל המחובר לקרקע, הרי הוא כקרקע**, שאין נשבעין עליה.

ואמר רבי יוסי בר חנינא:

ענבים העומדות ליבצר איכא ביניהו, **ובהכי פליגי**:

---

3. פירוש: הניחא אם נחלקו אם יש קדושה בעבד, כי אז ניחא שנחלקו בשערו לבד, ומשום שלכולי עלמא "עבדא כמקרקעי דמי" ואין מועלין בו, מה שאין כן בשיער העומד ליגזז מועלין בו, משום ש"כל העומד ליגזז כגזוז דמי", ועל דרך שמבארת הגמרא בהמשך; אבל אם מחלוקתם היא בדין "עבדא כמקרקעי או כמטלטלי", כי אז היה להם לחלוק בגוף העבד.

4. כן היא הגירסא במשנה בשבועות.

דרבי מאיר סבר: ענבים העומדות ליבצר, **כבצורות דמיין!** ושוב לא חשיבי כמחוברים לקרקע, אלא כמטלטלין הם, ונשבעין עליהם.

ורבנן סברי: ענבים העומדות ליבצר, **לאו כבצורות דמיין!** וכיון שמחוברים הם לקרקע, דינם כקרקע, ואין נשבעים עליהם.

נמצא, שמחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל בשער העומד ליגזז, היינו מחלוקת חכמים ורבי מאיר.

ודחינן: **אפילו תימא רבי מאיר**, יכול אתה לומר שהתנא הסובר "שער העומד ליגזז לאו כגזוז דמי", רבי מאיר הוא, למרות שהוא סובר ש"ענבים העומדות ליבצר כבצורות דמיין".

כי **עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם**, שהענבים העומדים להבצר כבצורות דמי, **אלא בענבים**, כי היות שהגיע זמנם להבצר, הרי כל **כמה דקיימין** [כל עוד הם ממשיכים להיות קיימים על העץ] ואינם נבצרים, **מיכחש כחישי** [נעשים הענבים כחושים], ומתקלקלים, ולכן מעתה הם נחשבים כמי שנבצרו, שהרי החיבור לעץ הוא רע להם.

אבל הכא בשער, יודה רבי מאיר שאינו כגזוז, כי אף שהשיער עומד ליגזז, מכל מקום, כל **כמה דקאי**, כל עוד עומד השיער בראש העבד ואינו נגזז, הרי **אשבוחי משבח** [ממשיך הוא להשביח], ונמצא שעדיין צריך הוא לחיבורו, ולפיכך דין השיער הוא כדין העבד עצמו שהוא נחשב כקרקע.

וכאן שבה הגמרא לדברי רב חייא בר אבין משמיה דרב, שהמפקיר עבדו יצא לחירות, וצריך גט שחרור.

כי סליק כאשר עלה **רבי חייא בר יוסף** מבבל לארץ ישראל, **אמר להאי שמעתא דרב** [חזר על שמועתו של רב] **קמיה** לפניו **דרבי יוחנן**.

אמר ליה רבי יוחנן: וכי **אמר רב הכי** [היתכן שאמר רב כן]?!

ותמהינן: **וכי הוא** — רבי יוחנן עצמו — **לא אמר** אף הוא **הכי**, עד שהוא תמה על רב שאמר כן!?

והאמר עולא, אמר רבי יוחנן: המפקיר עבדו יצא לחירות, ועדיין **צריך** הוא **גט שחרור**, והיינו כדברי רב.

ומשנינן: לא תמה רבי יוחנן "היתכן שאמר רב כן"!

אלא **הכי קאמר ליה** רבי יוחנן לרב חייא בר יוסף: האמנם **אמר רב כוותי** [כמותי]!?

ואיכא דאמרי: רבי חייא בר יוסף אמר לרבי יוחנן רק את החלק הראשון בדברי רב, "המפקיר עבדו יצא לחירות", **ולא סיימוה קמיה** [לא סיימו את המשפט בפניו], ש"צריך גט שחרור".

ועל כך תמה רבי יוחנן **ואמר ליה**: וכי **לא אמר רב**, שהוא **צריך גט שחרור**?!

ורבי יוחנן לטעמיה [לשיטתו], **דאמר עולא, אמר רבי יוחנן: המפקיר עבדו יצא לחירות, וצריך גט שחרור.**

גופא: אמר עולא אמר רבי יוחנן: המפקיר עבדו יצא לחירות, וצריך גט שחרור.

איתיביה רבי אבא לעולא[5] מהא דתניא:

---

5. ב"פני יהושע" ובחידושי חת"ם סופר דקדקו, שקושיית הגמרא אינה אלא לעולא בשם רבי

גר שמת, ולא הניח אחריו יורשים, **ובזבזו** [ובזזו, לשון ביזה] **ישראל** את **נכסיו**, שהרי נכסי הגר שמת ואין לו יורשים הפקר הן, וכל הקודם זכה בהן.

והיו בהן בנכסים אלו **עבדים**, הרי **שבין** אם היו הם עבדים **גדולים**, **ובין** אם היו הם עבדים **קטנים**, **קנו** הם את **עצמן** מיד במיתת רבם, ונעשו **בני חורין**! ושוב אין שום אדם יכול לזכות בהם, לפי שכבר קדמה זכייתם בעצמם.

אבא שאול אומר: גדולים אכן **קנו** את **עצמן**, להיות **בני חורין**.

אבל עבדים **קטנים**, **כל המחזיק בהן** אפילו לאחר זמן **זכה בהן**, ומשתעבדים הם לו לעבדים. שהרי קטנים אינם בני זכיה, ואין להם יד לזכות בעצמם.[6]

והשתא תיקשי לרבי יוחנן: **וכי מי כתב גט שחרור לאלו**!? כלומר: משמע לגמרא דהא דקתני — בין לחכמים ובין לאבא שאול — "קנו עצמן בני חורין", היינו שיצאו לחירות לגמרי ומותרים בבת ישראל, והניחא למאן דאמר "המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור", אבל לרבי יוחנן, תיקשי!?[7]

אמר עולא על רבי אבא: **דמי האי מדרבנן** [דומה תלמיד חכם זה], **כדלא גמרי אנשי שמעתא** [כבני אדם שלא למדו מעודם]. כלומר: קושיא מעיקרא ליתא, ואין בדבריו כלום.

ומפרשינן: **וטעמא מאי** לא קשה מידי?

אמר רב נחמן: כי **קסבר עולא שעבדו דגר** לאחר מיתתו, הרי הוא **כי אשתו**, ומשום גזירה שוה "לה לה" מאשה. **מה אשתו, משתלחה בלא גט** לאחר מיתתו, שמיתת

יוחנן, ולא על רב שאף הוא סובר כרבי יוחנן, וראה מה שביארו שם.

6. לשון רש"י הוא: "אבא שאול אומר: קטנים אין להם יד לזכות בעצמן", ומשמע **קצת** מלשונו, שדין זה עצמו הוא חידוש של אבא שאול, אבל חכמים סוברים שיש להם יד לזכות בעצמן; וכן כתב רבינו קרשק"ש לפי מה דסברה הגמרא כאן בקושייתה.

אבל ברשב"א מבואר, שאף חכמים מודים שאין להם יד לזכות בעצמם, וכן משמע ל"פני יהושע" מלשון התוספות בד"ה קטנים, והכריח כן מכח סוגיית הגמרא בהמשך, ויתבארו דבריו בהערות בהמשך הסוגיא.

ואם תאמר: היות ואף חכמים מודים שאין להם יד לזכות בעצמם, אם כן למה נחלקו חכמים על אבא שאול!? דבר זה יתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

7. א. קושיית הגמרא נתבארה על פי רש"י, וכן נראה מתוספות ד"ה וכי בביאור קושיית הגמרא, וכן מבואר ברשב"א **בד"ה דאמימר**, וכתב שם הרשב"א דהוה מצי הגמרא לתרוצי שצריכים הם גט שחרור ואין להם תקנה [כי מי ישחררם], אלא דהוה משמע ליה דבני חורין גמורין הן, מדלא קתני "יצאו לחירות".

ב. לעיל בהערה 6 נתבאר, ששיטת הרשב"א והתוספות היא, שאף חכמים מודים שאין לקטנים יד לזכות בהם, ולפי זה כבר נתבאר שם שצריך ביאור אם כן במה נחלקו חכמים על אבא שאול ומה טעמם שאף הקטנים קנו עצמם בני חורין.

וכתב על זה הרשב"א **בד"ה גר שמת** [וכן הוא בתוספות בד"ה וכי, בקיצור], שלפי דעת

הבעל מתירתה, **אף עבדיו משתלחים** לאחר מותו **בלא גט** שחרור.[8]
ומקשינן: **אי הכי** — שאתה מדמה עבד אחר מיתת רבו, לאשה אחר מיתת בעלה — **אפילו ישראל** שיש לו יורשים **נמי** יצאו עבדיו לחירות במיתת רבם, כשם שאשתו יוצאת בלא גט במיתתו, ולא יפלו לירושה **לפני בניו!**?[9]

הסובר "המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור", ומשום שכל עבד שאין רשות רבו עליו אינו קרוי עבד — וכסברת הגמרא בקושייתה — מבוארת סברת חכמים, ומשום שאף כי לא זכה בעצמו, "מכל מקום מכיון שמת הגר אין רשות אדון עליהם, ומיד לא נקראו עבדים ואין צריכים גט שחרור", [פירוש, שאי אפשר לזכות בהם אלא אם כן שם **עבד** עליהם כי אז חשובים הם כחפץ ממוני שכל הקודם בהם זכה בהם, ושם זה אינו פוקע במיתת האדון כל שאין לו יד לזכות בעצמו ולכן סובר אבא שאול שכל הקודם בהם זכה בהם, אבל לדעת חכמים פקע מהם שם עבד היות ואין רשות לרבו עליו, ושוב אינם חפץ ממוני שאפשר לזכות בו]; ואילו אבא שאול סובר, שעדיין מיקרי רשות רבו עליו, **ראה בדברי הרשב"א ובדברי התוספות הביאור בזה.**

ג. והנה לכאורה היה נראה, שלפי מה שביארו הרשב"א והתוספות את סברת חכמים לפי דעת הסובר "המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור", אם כן יש לפרש את קושיית הגמרא, שאינה משום שמשמע לגמרא שמותרים הם בבת חורין, אלא שזה גופא הוקשה לגמרא: אם תמצי לומר כרבי יוחנן שאינו דורש "עבד איש", אם כן מה הוא טעצם של חכמים בעבדים קטנים, "וכי מי כתב גט שחרור לאלו"; אבל כבר נתבאר שברשב"א **בד"ה דאמימר** וכן משמע לשון התוספות בד"ה וכי, מבואר שקושיית הגמרא היא כפי שפירשה רש"י, דמשמע לגמרא שמותרים הם בבת חורין, **וצריך תלמוד.**

8. **תוספת ביאור:**
כתב הרשב"א בביאור מחלוקתם של חכמים ואבא שאול לפי תירוץ הגמרא, [והיינו משום שהוקשה לו, הרי חכמים אף הם מודים שאין לו יד לזכות בעצמו, וכפי שנתבאר בהערה 6]:
חכמים סוברים: מה אשתו בין גדולה בין קטנה משתלחת במיתת הבעל בלא גט, אף עבדיו בין גדולים בין קטנים משתלחים במיתת האדון בלא גט.
ואילו אבא שאול סובר: מה אשתו שאין עליה אלא איסורא משתלחת במיתת הבעל בלא גט, אף בעבד פקע איסורא במיתתו, והיינו דוקא עבדים גדולים שלא נשאר עליהם לאחר מיתת האדון אלא האיסור שעליהם ולא ממון, שהרי יש להם יד לזכות בעצמן; אבל קטנים שנשאר עליהם ממון, שהרי אין להם יד לזכות בעצמן, אין אלו משתלחים במיתת האדון בלי גט.
ב. בפשוטו היה נראה, דלפי מה דמשמע קצת מלשון רש"י בד"ה אבא שאול, שחכמים סוברים שיש לקטנים יד לזכות בעצמן, שוב אין אנו צריכים לכל זה, ואדרבה כולם סוברים שמיתת האדון אינה מפקעת אלא את האיסור [כי בזה לא נחלקו חכמים על אבא שאול], ולכן דין הקטנים תלוי אם יש להם יד לזכות בעצמן, או שאין להם יד לזכות בעצמן; **ואולם** בהערה 9 **יתבאר, שבהכרח כולם מודים לביאור זה.**

9. הנה **לפי שיטת הרשב"א** שטעמם של חכמים הוא משום שהם סוברים שאף קנין הממון נפקע במיתת האדון, אם כן **ניחא קושיית הגמרא**, דלשיטת חכמים יצא כל עבד לחירות במיתת רבו; אבל לפי מה שנתבאר

ומשנינן: הרי **אמר קרא** בעבד כנעני "**והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה**". וגילתה לנו תורה שהבנים יורשים את העבד מאביהם.

אבל עבדו של גר, שלא גילתה בו התורה כלום, הרי הוא כאשתו, ואין צריך גט שחרור.

ואכתי מקשינן: **אי הכי**, ישראל **המפקיר** את **עבדו**, ואחר כך **מת**, **נמי** לא יזדקק לגט שחרור — כאשתו!? שהרי עבד זה אינו נכלל בקרא ד"והתנחלתם אותם", שהרי כבר מת האב, והבנים לא זכו בו מעולם.

אלמה [למה] **אמר אמימר: המפקיר עבדו** ואחר כך **מת**, **אותו העבד אין לו תקנה**. כי מאחר שהפקירו פקע קנין הממון שבו, וקנין איסור בלבד היה לו לרבו בו, וקנין האיסור גרידא אינו עובר בירושה לבנים, לפי שאין דין ירושה אלא בממון. הלכך, אין לו מי שיתירנו בגט שחרור.[10]

ומסקינן: אכן, הא מימרא **דאמימר**, **קשיא!**

אמר רבי יעקב בר אידי, **אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כאבא שאול** בעבדי גר שמת, שהגדולים קנו עצמן בני חורין, ואילו הקטנים, כל המחזיק בהן זכה בהן.

אמר שאל **ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי:**

בהערה 6 לפי פשטות משמעות לשון רש"י, שיסוד מחלוקת חכמים ואבא שאול היא, אם יש לקטנים יד לזכות בעצמם, ונתבאר שם שלפי זה כולם מודים שאין נפקע אלא קנין האיסור וכדסבירא ליה לאבא שאול; אם כן צריך ביאור מה הקשתה הגמרא, והרי קנין ממון אינו פוקע במיתת האדון [ואין לומר שקושיית הגמרא היתה שייפקע קנין האיסור ולא הממון, שאם כן אין מובן תירוץ הגמרא מ"והתנחלתם"].

ואולם לרבינו קרשק"ש שיטה מחודשת בזה, שכתב בקושיית הגמרא לעיל שהקשתה על רבי יוחנן מברייתא זו: "**והשתא קא סלקא דעתיה דמקשה**, דטעמא דקטנים [לפי חכמים] משום דיש להם יד לזכות בגופן, דאף על פי שאין להם יד בעלמא, בכי הא אית להו יד; **ואסיקנא** דטעמא משום דעבדיו כאשתו, מה אשתו משתלחת בלא גט, כלומר: בין גדולה בין קטנה הוא הדין לעבדיו נמי בין גדולים **בין קטנים** דילפינן "לה לה מאשה" כדאיתא לקמן בשמעתין, ואבא שאול סבר דוקא גדולים אבל קטנים לא, משום דמה אשה איסורא ולא ממונא, אף גדולים דהוו איסורא ולא ממונא, אבל קטנים דממונא הם לא".

הרי מבואר, שאף כי בהוה אמינא סובר רבינו קרשק"ש כאשר נראה מרש"י, מכל מקום לפי תירוץ הגמרא **מודים כולם שאין להם יד לזכות בעצמן**, **אלא שנחלקו ביציאה שעל ידי מיתת האדון**, **אם מועלת היא גם לממון**; **ובודאי מסתבר שאף שיטת רש"י כן**, ולא כתב רש"י לעיל שאבא שאול הוא הסובר כן, אלא לפי ההוה אמינא של הגמרא. [ומיהו לא נתבאר, היכן מרומז בדברי הגמרא שדבר זה חלוק בין ההוה אמינא למסקנא, ומה ענין זה לקושיית הגמרא ותירוצה, וצריך תלמוד; וראה עוד בדברי החת"ם סופר ביאור בסוגיא **החמורה** הלזו, כלשון החת"ם סופר].

10. א. תמהו התוספות על אשר משמע מלשון הגמרא שאין קושיא זו אלא לרבי יוחנן [ועל פי מה שחידשה הגמרא לדמות עבד לאשה לאחר מיתה], ואילו לדעת הסובר: המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור — לא קשה; וזה

לט-ב **בפירוש שמיע לך** [שמעת] מרבי יהושע בן לוי שפסק כן, **או מכללא שמיע לך** [או שמא מתוך דבריו שאמר במקום אחר למדת לענייננו]?

שאל רבי יעקב בר אידי: **מאי כללא**? מתוך איזה ענין יש לי ללמוד מהי דעת רבי יהושע בן לוי בנידון זה?

אמר ליה רבי זירא: סברתי שלמדת כן, מהא **דאמר רבי יהושע בן לוי: אמרו לפני רבי:**

אם אמר האדון: "**נתייאשתי מפלוני עבדי**" — **מהו** דינו של העבד? והיינו מפקיר עבדו, ש"יאוש" לשון הפקר הוא.

אמר להם רבי: **אומר אני: אין לו תקנה** לישא אשה,[1] **אלא בשטר** שחרור.

המשך השמועה מתבאר על פי הרשב"א

ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי, שהצריכו גט שחרור כדי להתירו בבת ישראל? ואמאי לא אמרינן, כיון שזכה בעצמו פקע ממנו שם עבד לגמרי!?[2]

היינו משום **דגמר** בגזירה שוה "**לה**" "**לה**" **מאשה**. כלומר: הגזירה שוה מאשה המלמדת ששפחה ועבד יוצאים בשטר שחרור, לא לענין זה בלבד היא באה, אלא לגמרי הקישה התורה עבד לאשה, וללמד:

מה, כמו **שאשה** אינה יוצאת מבעלה, ואינה ניתרת להנשא, אלא **בשטר** כריתות ולא בהפקר; **אף עבד** נמי, אין משתחרר לגמרי אלא **בשטר** שחרור ולא בהפקר.

ואסיק רבי זירא לדבריו:

וסברתי דקא דייקת מינה [שלמדת ממימרת רבי יהושע בן לוי בשם רבי יוחנן]: כיון שאמר רבי שלגמרי הקישה התורה עבד לאשה, אם כן יש ללמוד שיהיה דין העבד **כאשה** אף לענין זה:

מה אשה אין מיתת הבעל מתרת אלא **איסורא** דאשת איש, **ולא** דין **ממונא**, שהרי אינה ממונו של הבעל.

אף **עבד נמי**, לא פקע במיתת האדון אלא **אסורא** בלבד, **ולא** קנין **ממונא**.

תימא, שהרי כל שכן שתיקשי לדעת הסובר המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור!?

ותירצו שאין להקשות כן, משום שדינו של שמואל מחלוקת תנאים היא, וכפי שהביאו, ואף ששמואל פסק שאין צריך גט שחרור, אמימר חולק, אבל לפי מה שפירשה הגמרא, לא ניחא לגמרא לומר שחולק אמימר על רבי יוחנן רבו.

ב. שיטת רש"י בביאור "אין לו תקנה" תתבאר בעמוד ב בהערות.

1. כתב רש"י: "אין לו תקנה בבת ישראל **ולא בשפחה**, שהרי משוחרר הוא קצת, ואינו גמור";

והוא הדין שלדעת רש"י מה שאמר אמימר בעמוד א: "המפקיר עבדו ומת, אותו עבד אין לו תקנה", היינו נמי שאין לו תקנה כלל לישא אשה, כן מבואר בתוספות [לקמן מ א ד"ה אותו העבד] בדעת רש"י; והתוספות שם חלקו עליו, ופירשו, שהוא מותר בשפחה, ומשמע שלדבריהם אף כאן מותר הוא בשפחה ואסור בבת חורין, ראה שם בתוספות.

2. וכאשר סבר שמואל: המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור.

ואם כן מבואר כשיטת אבא שאול. שהרי לפי דעת חכמים אפילו עבד קטן שאין לו יד לזכות בעצמו, הרי הוא יוצא לחירות במיתת האדון, ובהכרח שהוא משום שלדעתם מפקעת מיתת האדון אף את קנין הממון, ומדברי רבי יהושע בן לוי משמו של רבי הרי מוכח לא כן.[3]

אמר ליה רבי יעקב לרבי זירא: **ואי מכללא** דדברי רבי יהושע בן לוי האמורים, למדתי שהוא סובר דהלכה כאבא שאול, **מאי** [ולו יהא שאכן למדתי משם מה בכך], וכי מה קשיא לך על זה!?

אמר ענה **ליה** רבי זירא לרבי יעקב:

כי אם שמעת בפירוש מרבי יהושע בן לוי, דהלכה באבא שאול, הרי ניחא; אבל מההיא מימרא אין ראיה שפסק כן, אלא **אדרבה, דוק מינה לאידך גיסא**, שהלכה כחכמים, שאף עבד קטן הוקש לאשה, והרי הוא יוצא במיתת האדון.

וכך נדרוש: **מה אשה, בין גדולה ובין קטנה**, יוצאת היא במיתת הבעל בלא גט —

אף **עבד נמי, בין** עבד **גדול** שיש לו יד לזכות בעצמו ואינו צריך אלא שחרור מקנין האיסור, **ובין** עבד **קטן** שאין לו יד לזכות בעצמו כלל, וצריך הוא שחרור כדי שלא יוכלו לזכות בו, הרי הם יוצאים במיתת האדון בלי שטר שחרור.

אמר ענה **ליה** רבי יעקב לרבי זירא על שאלתו, מהיכן למד כן: **בפירוש שמיע לי** מרבי יהושע בן לוי שאמר כן, ולא למדתי כן מכללא.

ורבי חייא בר אבא נחלק על רבי יהושע בן לוי **ואמר** בשם **רבי יוחנן**:

אין הלכה כאבא שאול! אלא כחכמים האומרים: בין גדולים ובין קטנים, קנו עצמן בני חורין!

אמר ליה רבי זירא לרבי חייא בר אבא: בפירוש שמיע לך מרבי יוחנן שפסק כן, **או מכללא** דדבריו **שמיע לך** כן?

אמר ליה רבי חייא לרבי זירא: **מאי כללא** אמר רבי יוחנן, שממנו היה לי ללמוד כן?

אמר ליה רבי זירא: מהא **דאמר רבי יהושע בן לוי: אמרו לפני רבי**, האומר "**נתייאשתי מפלוני עבדי**", **מהו**?

אמר להם רבי: **אומר אני, אין לו תקנה אלא בשטר!**

---

3. א. דברי הגמרא נתבארו על פי הרשב"א, וכן פירש רבינו קרשק"ש, וכן הביא בשם הרמב"ן; ומדברי הגמרא כאן [לפירוש זה] מוכח בהדיא, שביאור מחלוקת אבא שאול וחכמים [על כל פנים לפי מסקנת הגמרא] היא: אם מיתת אדון מפקיעה קנין ממון או לא, אבל כולי עלמא מודים, שאין לעבד קטן יד לזכות בעצמו; וכבר נתבאר בהערה בעמוד א, שכן הוא מוכח גם מדברי הגמרא לעיל, וראה ב"פני יהושע" לעיל בתוספות ד"ה וחכמים, שאכן הוכיח מסוגייתנו, שלכולי עלמא אין לקטנים יד לזכות בעצמם.

ב. רש"י מפרש את הוכחת הגמרא מרבי באופן אחר, וזה לשונו: "**וקא דייקת מינה**: כיון דרבי מאשה יליף, לא איירי רבי אלא במפקיר עבד גדול שיש לו יד לקנות עצמו, ומשהפקירו אין לו עליו אלא איסור, אבל לא ממון, כאשה זו

ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי? — גמר "לה" "לה" מאשה, מה אשה אינה יוצאת בהפקר אלא **בשטר, אף עבד נמי** אינו יוצא בהפקר לגמרי אלא **בשטר.**

וסיים רבי זירא: **וסברתי**, שאתה רבי חייא **קא דייקת מינה**, מאחר והקישו רבי יוחנן לאשה, אם כן **באשה** הוא לגמרי:

ומה אשה, בין גדולה ובין קטנה, ניתרת במיתת בעלה — **אף עבד נמי, בין גדול ובין קטן** יוצא במיתת רבו! והיינו כחכמים, שעבדי הגר שמת, יוצאים לגמרי לחירות.

אמר ליה רבי חייא לרב זירא: **ואי** אכן כן הוא, **ומכללא** זו למדתי את שיטת רבי יוחנן בנידון זה, **מאי** קשיא לך על מסקנתי?

אמר ליה רבי זירא: אם משם הוכחת כן, אינה ראיה. **דאדרבה, דוק מינה לאידך גיסא** — וכאבא שאול — וכך תדייק:.

מה אשה לא הותר בה על ידי מיתת בעלה אלא דין **איסורא ולא ממונא**, שהרי אינה קנויה לו בקנין ממוני —

אף עבד שהוקש אליה **נמי**, אינו אלא עבד גדול שהפקירו רבו או שמת ואין לו יורשין, ולא נותר בו אלא קנין **איסורא, ולא** קנין **ממונא**, לפי שכבר זכה בממונות עצמו.

אבל עבד קטן, אף לאחר שהפקירו רבו או שמת, עדיין יש בו קנין ממון של עבדות, שהרי אין לו יד לזכות בעצמו, לפיכך לא הוקש לאשה, ואינו יוצא במיתת רבו, והיינו כאבא שאול.

אמר ענה **ליה** רבי חייא לרבי זירא על שאלתו: **בפירוש שמיע לי** מרבי יוחנן שהלכה כחכמים.

אמר מר: אמר להם רבי: **אומר אני**, עבד שנתייאש רבו הימנו, **אין לו תקנה** לישא אשה, **אלא בשטר!**

ונתבאר טעמו של רבי לעיל, שלכן אין אנו אומרים: המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, משום שלגמרי הקישה התורה עבד לאשה, וכשם שאשה אינה יוצאת אלא בשטר, כך עבד אינו יוצא לחירות לגמרי בהפקר; ואם כן יש לנו לומר: כשם שאשה אינה יוצאת בכסף, כך עבד אינו יוצא בכסף;[4]

והתניא: המקדיש את נכסיו והיו בהם עבדים — **רבי אומר: אומר אני, אף הוא**

שגט שלה אינו בא להפקיע ממון שיש לו עליה — אלא איסור, אבל בעבד קטן לא איירי רבי, דלאו דומיא דאשה הוא דאיכא דררא דממונא עליה, ובדידיה סבירא ליה דיש לו תקנה בשפחה, דלא קנה עצמו בהפקר", ודבריו צריכים ביאור; וראה מה שכתבו על דבריו ב"פני יהושע" וב"תפארת יעקב", ושניהם כתבו שרש"י הולך כאן לשיטתו בביאור "אין לו תקנה" שהובא לעיל בהערה 1, [וה"פני יהושע" עצמו כתב דלא כרש"י, וכיון לפירוש הראשונים; וגם רבינו קרשק"ש כתב, שהנכון כפירוש הרמב"ן, ולא כפירוש רש"י].

4. תמה ב"תפארת יעקב": האיך יתכן לפרש כן את דברי רבי, והרי אם כן נמצא שכל עבד אין לו תקנה אלא בשטר, ואיך אמר רבי על עבד שנתייאש הימנו שאין לו תקנה אלא בשטר, והרי מה בין זה לשאר עבדים!?

העבד עצמו, **נותן** להקדש את **דמי עצמו**, **ויוצא** לחירות, **מפני שהוא** יכול לקנות את עצמו כשם שאחרים יכולים לקנותו, והרי זה **כמי שמוכרו** לו הגזבר לעצמו!

הרי מוכח שלדעת רבי, יוצא העבד לשחרור לגמרי על ידי נתינת כסף, ואין אנו מקישים עבד לאשה לגמרי לומר: כשם שאשה אינה יוצאת בכסף, כך עבד אינו יוצא בכסף!?[5]

ומשנינן: **הכי קאמר** רבי: **או בכסף או בשטר, והאי פקע ליה כספיה.**

כלומר: אף שהוקש עבד לאשה ללמד שהמפקיר עבדו אינו יוצא לגמרי, מכל מקום אין זה בא למעט כסף, כי כסף שאני שהוקש לשטר במאמר הכתוב: "והפדה לא נפדתה [בכסף] או חופשה לא ניתן לה [בשטר]", וכשם ששטר מפקיע את העבד הן מקנין הממון שבו והן מקנין האיסור שבו, כך גם כסף מוציאו לגמרי; ושוב ממילא במפקיר עבדו, שאין שייך בו יציאת כסף שהרי פקע קנין הממון שבו, אין לו תקנה אלא בשטר, אבל הפקר אינו מוציאו לגמרי, ומשום שהוקש לאשה.[6]

ומוסיפה הגמרא לבאר:

והא דקאמר רבי בברייתא דלעיל, שהעבד קונה את עצמו בכסף להשתחרר לגמרי ולהפקיעו מידי איסור, אתא **לאפוקיה מהאי תנא**[7] [להוציא משיטתו של התנא] החולק ואומר: אין הכסף מועיל להפקיע ממנו את האיסור, אלא את קנין הממון בלבד.

דתניא: רבי שמעון אומר משום רבי עקיבא:

יכול יהא כסף גומר בה בשפחה כנענית, שתשתחרר לגמרי ותותר לישראל על ידי נתינת כסף לאדונה,[8] **כדרך ששטר** שחרור **גומר בה** להתירה?

א. שפחה כנענית אין קדושין תופסין בה, ואפילו נישאה לעבד עברי המותר בשפחה, אין קידושיה כלום, והבא עליה פטור.

וביאר שם, שלפי שיטת רש"י הסובר שבעבד שנתייאש רבו הימנו אין לו תקנה אפילו בשפחה, לא קשיא, כי רבי השמיענו במה שאמר "אין לו תקנה" שאסור הוא אפילו בשפחה, אבל לשיטת תוספות קשיא.

5. צריך ביאור: היכן משמע לגמרא מדברי רבי שהוא יוצא בכסף לגמרי, ואולי באמת צריך הוא גט שחרור ואין לו תקנה!? ואולם לפי מה שפירשו הראשונים [ראה רבינו קרשק"ש לעיל עמוד ב ד"ה ורש"י בשם בעל המאור], שבזה גופא נחלקו רבי וחכמים שם, ניחא דברי הגמרא כאן.

6. א. כן נראה לכאורה לדחוק בכוונת הגמרא, על פי פירוש הרשב"א.

ב. עד כאן נתבארה השמועה על פי הרשב"א, ומכאן ואילך כפירוש רש"י.

7. ראה "תפארת יעקב", ומה שהביא בשם הרמב"ם בתשובות "פאר הדור".

8. ב"פני יהושע" מבואר, שלדעת רבי שמעון הסובר: כסף אינו גומר, הרי הוא כעבד שהפקירו רבו, שלשיטת רש"י לעיל הרי זה אסור בשפחה ואסור בבת חורין, ואילו לשיטת התוספות שחלקו עליו לעיל, הוא הדין שבכסף הרי הוא מותר בשפחה, והשפחה מותרת בעבד.

ב. הבא על מי שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין שנתארסה לעבד עברי, חידשה התורה שהבא עליה חייב קרבן אשם, אך אין בו חיוב מיתה כשאר אשת איש.

ג. "פדיון" האמור בכל מקום גבי עבד או שפחה הוא פדיון בכסף, ואילו "חופשה" האמור בעבד או בשפחה היינו חופשה בשטר שחרור.

תלמוד לומר בפרשת שפחה חרופה:

"ואיש אשר ישכב את אשה שכבת זרע, והיא שפחה נחרפת [מאורסת] לאיש, **והפדה לא נפדתה** [שהיתה שפחה שפדאוה בכסף לחציה, והרי היא חציה שפחה וחציה בת חורין], או חופשה לא נתן לה [כלומר: ושטר שחרור לא ניתן לה כלל], בקורת תהיה, לא יומתו [הנואף והנואפת כשאר מי שבא על אשת איש] כי לא חופשה. והביא [הנואף] את אשמו לה' אל פתח אהל מועד, איל אשם".

ולומדים אנו ממאמר הכתוב: "לא יומתו כי לא חופשה" דהיינו שלא ניתן לה שטר שחרור, ש**אורעה כל הפרשה כולה ל"לא חופשה"!**

כלומר: היות ולא נאמר: "לא יומתו כי לא נפדתה [בכסף לגמרי] וחופשה לא ניתן לה [בשטר]", והזכיר הכתוב את הטעם לפטור מן המיתה רק משום שלא ניתן לה חופשה בשטר —

שמע מינה: בשטר בלבד הדין תלוי, ואף אילו היתה נפדית כולה בכסף לא היה בה דין מיתה.[9]

ולומר לך:

שטר שחרור הוא ש**גומר בה** להוציאה לגמרי בין משעבוד ובין מאיסור, **ואין** פדיון **כסף גומר בה** להפקיעה מידי איסור, שיהיו קדושין תופסין בה.[10]

אמר רמי בר חמא אמר רב נחמן: הלכה כרבי שמעון, שאין פדיון כסף גומר בעבד או בשפחה להפקיעם מידי איסור.

ורב יוסף בר חמא אמר בשם רבי יוחנן: אין הלכה כרבי שמעון, אלא הלכה כרבי, שפדיון כסף גומר הוא בעבד או בשפחה כשטר שחרור.

אשכחיה [מצאו] **רב נחמן בר יצחק לרבה בר שילת, דהוה קאי אפיתחא דבי תפלה** [כשהיה עומד על פתח בית הכנסת]. **אמר** שאל **לו** רב נחמן בר יצחק לרבה בר שילת:

---

9. ומה שאמר הכתוב: "והפדה לא נפדתה" אינו בא לומר שאם נפדתה בכסף לגמרי יהא בביאתה חיוב מיתה, אלא ללמד שאפילו אם נפדתה רק לחציה, הרי הבא עליה חייב אשם, שלא כשפחה גמורה שאין בה אפילו חיוב אשם.

10. כתב ה"פני יהושע": הניחא לשיטת רש"י הסובר בעבד שהפקירו רבו שהוא אסור בשפחה אף כי אינו מותר בבת חורין, והוא הדין בכסף למאן דסבר: אינו גומר בה, ניחא, שיש חילוק בין שפחה שלא נפדית כלל שאין חייבין עליה אשם, לשפחה שנפדית חציה או כולה בכסף שחייבין עליה אשם, כי מכל מקום הרי הועיל הפדיון להפקיע ממנה קצת מקנין האיסור, שהרי אסורה בעבד; אבל לשיטת התוספות בעבד שהפקירו רבו והוא הדין בכסף שאינו גומר,

הלכה כרבי שמעון שאין כסף גומר בעבד ושפחה, **או אין הלכה** כרבי שמעון?

אמר ליה רבה בר שילת: **אני אומר, אין הלכה** כרבי שמעון. **ורבנן דאתו ממחוזא** [החכמים שבאו ממחוזא] נחלקו עלי, **ואמרי, דאמר רבי זירא משמיה דרב נחמן: הלכה** כרבי שמעון!

והוסיף רבה בר שילת: **וכי אתאי** אנא **לסורא** [כאשר באתי לסורא], **אשכחתיה לרבי חייא בר אבין, ואמרי ליה** [אמרתי] **ליה:**

אימא לי איזי [איפוא], **גופא דעובדא** — המעשה שממנו הוכיח רבי זירא שפסק רב נחמן הלכה כרבי שמעון שאין קנין כסף גומר בה — **היכי הוה** מעשה זה?!

ואמר לי רבי חייא בר אבין: מעשה שהיה כך היה:

א. שנינו במשנה בקדושין כב ב: "עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה, וקונה את עצמו [מידי האדון] בכסף על ידי אחרים, ובשטר".

ובגמרא שם: "תנא אף בחליפין", כלומר: העבד נקנה לאדון וקונה את עצמו בחליפין.[11]

ב. קנין "חליפין" קונה בכל מקום, ונלמד ממאמר הכתוב במגילת רות: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו", ו"נעל" לאו דוקא, והוא נקרא גם "קנין סודר", כי דרך לעשותו בסודר, ובמעשה שבסוגייתנו נעשה הקנין על ידי כובע.

ג. נחלקו אמוראים במסכת בבא מציעא מז א כיצד הוא קנין חליפין, כלומר מי הוא השולף והנותן:

רב אמר: בכליו של קונה; לוי אמר: בכליו של מקנה; דהיינו, שלפי רב נותן הקונה למקנה את נעלו, ובכך נקנה החפץ לקונה, וכן בעבד נותן העבד הקונה את נעלו לאדון שהוא המקנה, ובכך נקנה העבד לעצמו; ואילו לפי לוי, צריך שיתן המקנה שהיינו האדון נעל לעבד, ובאותה הנאה שנהנה המקנה מן הקונה שנטל ממנו נעל, בזה נקנה החפץ לקונה.

ד. בסוגייתנו מתבאר, שדין חליפין כדין כסף, ולדעת הסובר: כסף גומר בעבד ובשפחה, אף חליפין גומרין; ואילו לדעת הסובר שכסף אינו גומר, אף חליפין אינם גומרים.

דההיא אמתא, דהוה מרה שכיב מרע [שפחה כנענית היתה, שהיה אדונה שכיב מרע], ונטה למות, **אתיא** אותה אמה, **ובכיא לקמיה** [באה שפחתו ובכתה לפניו], **ואמרה ליה:**

הלא אתה נוטה למות, ואחר מותך אפול

שלא פקע אלא קנין הממון בלבד, אם כן מה לי נפדתה מה לי לא נפדתה, ולמה כשנפדתה קצת או כולה יש בה אשם, וכשלא נפדית כלל אין בה אשם; וראה מה שביאר שם לשיטת התוספות.

11. כן מבואר מדברי התוספות בסוגייתנו, שהברייתא עוסקת אף בקנין שקונה העבד את עצמו מהאדון, ורש"י שם סתם, [ובראשונים כאן יש שחולקים על זה], ודעת רש"י בסוגייתנו ראה בהערה הבאה.

ליורשיך, ואמשיך להשתעבד להם! **עד אימת תשתעביד ותיזיל החיא איתתא** [על עצמה נתכונה ואמרה: עד מתי אשתעבד]?!

שקל האדון את **כומתיה, ושדא בה** [השליך לעברה את כובעו], **ואמר לה:**

זיל קני לחא כומתא, **וקני** על ידי זה את **נפשיך** [קני כובע זה ועל ידו קני את עצמך]!

אתו לקמיה דרב נחמן, ושאלוהו: האם יצאה האמה לחירות במעשה זה, או לא?

אמר להו: לא עשה ולא כלום, שלא הועיל מעשה זה להוציאה לחירות.

ואסיק רבה בר שילת: **מאן דחזא** למעשה זה [הרואה מעשה זה] **סבר:**

כיון שהשליך לה את כובעו, זה הוא "קנין חליפין" שיש לו להועיל כמו קנין כסף,[12] ומה שאמר רב נחמן "לא עשה ולא כלום" היינו שלא נפקע קנין האיסור, ומשום **דהלכה כרבי שמעון** שבקנין כסף אין נפקע האיסור, והוא הדין בקנין חליפין; ומכאן למדו שרב נחמן סובר הלכה כרבי שמעון.

ואני — רבה בר שילת — אומר: **לא כן היא**, ולעולם מודה רב נחמן דאין הלכה כרבי שמעון, ואף כסף וחליפין גומרים בה; ומה דאמר: "לא עשה ולא כלום", אין זה **אלא משום** שלא נעשה שם הקנין כהלכתו, **דהרי חוה ליה** אותו כובע **כליו של מקנה**, שהרי בכובעו של האדון נעשה —

ולכן לא קנתה היא כלל את עצמה, ומשום שאנו פוסקים הלכה כרב הסובר: חליפין בכליו של קונה הם נעשים, ונמצא שלא נעשה הקנין כהלכתו, ולפיכך לא קנתה ולא כלום.[13]

---

12. א. לשון רש"י הוא: "מאן דחזא סבר משום דהלכה כרבי שמעון, שהיו סבורין שאלו חליפין הן בקנין סודר דקונה ככסף, דכתיב שלף איש נעלו", ומסתימת לשון רש"י שלא הזכיר את הברייתא בקדושין, משמע קצת שהוא אינו סובר כהתוספות שדברי הברייתא בקדושין "תנא אף בחליפין" נאמרו לענין קנין העבד מאת אדונו, אלא על קנין העבד לאדונו.

ב. הסוגיא נתבארה לפי רש"י ותוספות, אבל לרמב"ן ושאר ראשונים ביאור אחר בסוגיא, ראה שם.

13. א. כתבו התוספות בד"ה משום דהוה ליה כליו של מקנה: אבל אם היה כליו של קונה, היתה זוכה עצמה בחליפין, דתניא בהדיא בפרק קמא דקדושין דעבד כנעני נקנה [לעצמו] בחליפין, משום דחליפין דמו לכסף, וכל היכא דכסף קני, חליפין נמי קני; ומכאן יש להוכיח דהלכה כרב דאמר בכליו של קונה.

והטעם שהוצרכו התוספות לבאר את הטעם שהוא קונה בחליפין, אף שברייתא מפורשת היא [לדעתם], הוא כדי להסביר למה פשיטא לגמרא בסוגייתנו, שדין חליפין כדין כסף לענין קנין האיסור.

ודומה לזה כתבו התוספות והראשונים בקדושין דף ג א ד"ה ואשה, שחליפין דומים הם לכסף ומטעם כסף הם קונים; ומבואר שם בראשונים ובאחרונים שדמיון החליפין לכסף הוא, שהסודר [או הנאת המקנה מקבלת הסודר] קונה את תמורתו, כשם שהכסף קונה את תמורתו.

ב. כתב רש"י: "ומשום דברי שכיב מרע

אמר רב שמואל בר אחיתאי: אמר רב המנונא סבא, אמר רב יצחק בר אשיאן, אמר רב הונא, אמר רב המנונא: הלכה כרבי שמעון.

ולא כן **היא**, אלא **אין הלכה כרבי שמעון**. והלכה כרבי, שאף כסף גומר בעבדים, להוציאם לחירות לגמרי.

אמר רבי זירא, אמר רבי חנינא, אמר רב אשי, אמר רבי: עבד שנשא את בת חורין
מ-א — שהיא אסורה לעבד — **בפני רבו, יצא** העבד **לחירות**! כי ודאי שחררו האדון, שאם לא כן, לא היה מניחו לישא בת חורין האסורה לו.[1]

ואמר ליה רבי יוחנן: כל כך יש בידך, זו — שיטתו של רבי בלבד — ידועה לך, **ואילו אני שונה** שחכמים חלוקים עליו; וכדתניא:

הכותב שטר אירוסין לשפחתו הכנענית, וקידשה בו:

רבי מאיר אומר: הרי היא **מקודשת**! משום שודאי כבר שיחררה, ונעשתה ראויה לקידושין, שאם לא כן, לא היה מקדשה.

וחכמים אומרים: אינה מקודשת.

והוא הדין — לדעת חכמים — בעבד שנשא בת חורין לפני רבו, שאין שום ראיה משתיקת רבו על שחרורו, ודלא כרבי.

ודוחה הגמרא שאין דברי רבי שנויים במחלוקת התנאים הנזכרת, ומשום שדברי רבי אינם עוסקים בעבד שנשא בת חורין בפני רבו וכדמשמע בפשוטו, אלא **כעין דאמר רבה בר רב שילא** להלן, שיוצא העבד לחירות **כשרבו** עצמו **הניח לו תפילין** —

הכא נמי — בדברי רבי — **כגון שרבו** עצמו **השיאו** לעבדו **אשה** בת חורין. ובאופן זה, אף חכמים מודים שהדבר מוכיח ששחררו, שאם לא כן, לא היה מביא עליו בידים איסור עבד בבת ישראל.

[שהם ככתובים וכמסורים, אף בלא קנין] ליכא, שהרי לא צוה כמוסר לבניו להקנותה לעצמה במתנת שכיב מרע, אלא בקנין זה נתכוין לשחררה, והרי הוא טעות".

והתוספות כתבו, דאף בלאו הכי אין שייך לדון כאן משום "דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו" בלא קנין, שאין דין זה אמור אלא כשמחלק הוא את כל נכסיו, אבל מתנת שכיב מרע במקצת נכסים צריכה קנין, והרי לא היה כאן קנין; וראה מה שכתב בביאור דברי רש"י ב"תפארת יעקב".

1. בגליון הגמרא הובאה גירסא בשם ספרים אחרים: **ולא עוד אלא שכופין את רבו ועושה אותו בן חורין**; וכן היא הגירסא ברי"ף, וברא"ש סימן כה, וכתב הרא"ש בטעם הדבר שצריך הוא גט שחרור, שהוא משום שלא יאמר לו האדון "לא שיחררתיך ועדיין עבדי אתה", אבל מעיקר הדין יש אומדנא שכבר שחררו בשטר, וראה שם שהביא ראיות לזה, והוסיף: והרמ"ה לא פירש כן; והביא הטור את שיטת הרמ"ה, וכתב את הטעם, משום שאומדן דעת אינו מועיל אלא להפקיע ממון, אבל לענין איסור אין הולכים אחר אומדן דעת, והובאו דבריו ב"קרבן נתנאל" שם.

וראה היטב בר"ן [כא ב מדפי הרי"ף], שהוכיח ממה שאמרו כאן שהוא צריך גט שחרור, שהודאת בעל דין של האדון על שחרור עבדו, אין היא מועילה אלא לענין הממון, ולא לענין האיסור.

ותמהינן: הלא ודאי חלוקים חכמים אף בזה, שהרי לדעתם אף אם הוא עצמו מקדש את שפחתו, אין בזה משום הוכחה ששיחררה —

ומי איכא מידי, דלעבדיה לא מיעבד ליה איסורא, ואיהו עצמו עבד איסורא [היתכן שאין אדם עושה איסור לעבדו ומשיאו בת חורין, ואילו הוא עצמו עובר איסור ונושא שפחה]?! והלא קל וחומר הוא, אם את עבדו לא יביא לידי איסור, כל שכן שאת עצמו לא יביא לידי איסור.

אלא[2] **אמר רב נחמן בר יצחק** לבאר באופן אחר, שאין דברי רבי תלויים במחלוקת התנאים, כי **הכא** — במחלוקת רבי מאיר וחכמים — **במאי עסקינן**:

דאמר לה: טלי שטר זה, **וצאי** בו לחירות, וגם **התקדשי בו**; ואם כן אין סתירה מדברי חכמים לרבי, כי באופן זה אין להוכיח ממעשיו שכבר שחררה תחילה, שהרי אנו רואים שהוא רוצה לשחררה עכשיו בשטר זה; ואף לרבי מאיר אין הטעם משום שבהכרח שחררה, אלא ביאור מחלוקתם הוא:

רבי מאיר סבר: יכול שטר הקידושין עצמו לשמש אף כשטר שחרור, לפי **שיש בלשון הזה** של "הרי את מקודשת", גם **לשון שחרור**! ומשמעותו, תהיי על ידי השטר ראויה לקידושין, כלומר בת חורין, וגם התקדשי בו.

ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון שחרור! שאין זה אלא שטר קידושין, ואינו יכול לשמש אף לשחרור.

אמר רבי יהושע בן לוי:

עבד שהניח תפילין בפני רבו, יצא לחירות, לפי שאין דרך העבד להניח תפילין שאינו חייב בהם, וכשהוא מניחן, הרי הוא נוהג מנהג ישראל בן חורין, ולא היה רבו מניחו לנהוג כן אלא אם כן אכן שחררו, ובן חורין הוא.[3]

מיתיבי לרבי יהושע בן לוי מהא דתניא:

לוה הימנו [מהעבד] **רבו** הלואה, **או שעשאו רבו אפוטרופוס** על נכסיו, **או שהניח** העבד **תפילין בפני רבו, או שקרא** העבד **שלשה פסוקים** בתורה **בבית הכנסת בפני רבו** — על אף שכל הדברים הללו מנהג בן חורין הם, וכשנוהג כן בפני רבו, נראים הדברים ששחררו — בכל זאת, **הרי זה לא יצא לחירות**.

וב"תפארת יעקב" [מ ב ד"ה ובראיתי], תמה על דברי הר"ן, שהרי כאן אין זה מטעם "הודאת בעל דין" אלא אומדנא ששחררו, ובהכרח שהטעם הוא כהרא"ש או כהרמ"ה, אך לא מטעם שהודאת בעל דין אינה מועילה לקנין האיסור.

2. בטעם הדבר שלא אמרה הגמרא "אלא", ואף שתירוצו של רב נחמן בר יצחק תירוץ אחר הוא, יש לומר משום שאמת הדבר שלא אמר רבי את דינו אלא כשהרב עצמו השיאו אשה, וכאשר נראה מדברי רבה בר שילא.

3. כן פירש רש"י, והסכימו לזה התוספות; ושללו פירוש שהיה אפשר לפרש, שלא היה מניחו רבו לברך ברכה לבטלה על התפילין,

קתני מיהת: "הניח תפילין לפני רבו, לא יצא לחירות", וקשיא לרבי יהושע בן לוי!?

אמר תירץ **רבה בר רב שילא**: הא דאמר רבי יהושע בן לוי "יצא לחירות", היינו **כשרבו הניח לו תפילין** בידים; כי באופן זה ודאי מוכח ששחררו, ואינו דומה לעבד שהניח בעצמו תפילין, וראה רבו ושתק.(4)

כי אתא רב דימי [כאשר בא רב דימי מארץ ישראל], **אמר** בשם **רבי יוחנן**:

מי שאמר בשעת מיתתו: "**פלונית שפחתי, אל ישתעבדו בה** יורשי **לאחר מותי**", **כופין את היורשים** לאחר מותו לשחררה, והרי הם **כותבין לה גט שחרור**.

ומשום שיש בלשון הזה לשון הפקר, ופקע קנין מעשה ידיה, ולכן כופין אותם לשחררה כדי להפקיע ממנה אף את קנין האיסור.(5)

והוסיף רב דימי ואמר: **ואמרו לפניו** [לפני רבי יוחנן] **רבי אמי ורבי אסי**:

רבי! וכי **אי אתה מודה**(6) **שבניה** של שפחה זו עדיין **עבדים** הם?!

כלומר: "אל ישתעבדו בה" אינו לשון שחרור ולא לשון הפקר, אלא משמעותו היא, שלא יטריחוה במלאכה, אבל עדיין גופה קנוי וולדותיה עבדים כמוה, ואם כן, למה נכוף את היורשים לשחררה!? והלא אף אם מצווים הם שלא להעבידה משום "מצוה לקיים את דברי המת", אבל הרי יכולים הם להעביד את ולדותיה, היות ועל כך לא נצטוו מפי אביהם, ואם כן למה ישחררוה!?

כי אתא רב שמואל בר יהודה מארץ ישראל, **אמר**: לא כך היה מעשה, ולא אמר רבי יוחנן דבר זה מעולם, ולא אמרו לפניו רבי אמי ורבי אסי כלום;(7) אלא כך הוא שאמר **רבי יוחנן**:

מי שאמר בשעת מיתתו: "**פלונית שפחתי, קורת רוח עשתה לי**, ועל כן, **ייעשה** אף **לה קורת רוח**":

ומשום שאף נשים ועבדים רשאיות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן.

4. צריך ביאור, שהרי באותה ברייתא נאמר: "לוה הימנו רבו או שעשאו רבו אפוטרופוס", הרי שאף אם רבו עצמו נהג בו מנהג בן חורין אין מזה ראיה שהוציאו לחירות!?

5. נתבאר על פי חידושי רבינו קרשק"ש; והיינו דרבי יוחנן לשיטתו שהוא סובר: המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור, וראה בהערה הבאה.

6. לשון "אי אתה מודה" צריך ביאור, שהרי לרבי יוחנן לשון הפקר הוא, ולשיטתו אף הולדות אינם שלו, והאיך אמרו "אי אתה מודה" והרי אכן אין הוא מודה!? וב"תפארת יעקב" פירש מכח קושיא זו את הגמרא שלא כרבינו קרשק"ש, אלא שאף לרבי יוחנן אין כאן לשון שחרור והפקר, אלא ציווי שלא להשתעבד בה, שהם מחוייבים לעשותה משום מצוה לקיים דברי המת, ועל זה אמרו לו רבי אמי ורבי אסי, שהציווי הוא עליה ולא על ולדותיה, ובזה אכן אף רבי יוחנן מודה; וראה עוד בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

7. על פי רש"י כאן, ולקמן בד"ה כרב שמואל בר יהודה; וראה "תפארת יעקב" על דברי רש"י

הרי שלאחר מותו **כופין את היורשים, ועושין לה קורת רוח**, ואם אין לה קורת רוח אלא בשחרור, כופים אותם לשחרורה.

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

משום דקיימא לן: "**מצוה לקיים** את **דברי המת**".

אמר אמימר:

המפקיר את **עבדו**, **אותו עבד** יצא לחירות וצריך הוא שטר שחרור כדי להפקיע ממנו את קנין האיסור, **ואין לו תקנה**,[8] ואפילו אם יתן לו שטר שחרור.

ומפרשינן: **מאי טעמא**, אין לו תקנה על ידי שיתן לו שטר שחרור?

משום **דגופיה** דעבד [קנין הממון שבו] כבר לא **קני ליה** לרבו מאחר שהפקירו, ורק קנין **איסורא הוא דאיכא** ליה **גביה**.

ואיסורא גרידא **לא מצי** האדון **מקני ליה** לעבד.

אמר הקשה **ליה רב אשי לאמימר: והאמר עולא אמר רבי יוחנן**, וכן אמר **רב חייא בר אבין אמר רב:**

אחד זה המקדיש את עבדו, **ואחד זה** המפקירו — **יצא לחירות**, **וצריך גט שחרור** כדי להתירו מדיני האיסור שבו, ומשמע שיכול הוא לתת לו שטר שחרור, ותיקשי לדידך שאתה אומר "אין לו תקנה"!?

אמר ליה אמימר: לא אמרו רבי יוחנן ורב שאפשר לשחררו בגט, אלא שהוא **צריך** גט שחרור, **ואולם אין לו תקנה** על ידי שיתן לו שטר שחרור, ומן הטעם שנתבאר.

איכא דאמרי: כך הוא **שאמר אמימר:**

המפקיר את **עבדו** ואחר כך **מת** האדון, **אותו העבד אין לו תקנה**! אבל אם לא מת, מודה אמימר, שיש כח ביד רבו לשחררו.

ומפרשינן: **מאי טעמא** אם מת רבו אין לו תקנה?

משום **דגופיה** כבר **לא קני ליה** לרבו בקנין ממון לאחר שהפקירו, אלא **איסורא** גרידא **הוא דאיכא** לאדון **גביה דעבד**.

ואיסורא לבריה לא מוריש [אין אדם מוריש קנין איסור לחוד לבנו], ונמצא שאין מי שיפקיע ממנו את האיסור.

אמר הקשה **ליה רב אשי לאמימר:**

והא כי אתא רב דימי, אמר בשם **רבי יוחנן:** מי שאמר בשעת מיתתו "פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה לאחר מותי", כופין את היורשים לכתוב לה גט שחרור. אלמא, יורשים הם אף את קנין האיסור שהיה לאביהם בעבד, אף שכבר פקע קניינו הממוני, ויש כח בידם לשחררו, ודלא כאמימר.[9]

ענה לו אמימר לרב אשי: הא **דאמר רב דימי**

כאן שאינו גורס "**אלא** כי אתא".

8. כבר נתבאר בהערה לעיל, שנחלקו בזה רש"י והתוספות, אם אין לו תקנה כלל, ואפילו לישא שפחה אינו יכול, או שמותר הוא בשפחה ואין לו תקנה לישא בת חורין.

9. מדברי הגמרא נראה מוכח בפשוטו, ש"אל

בשם רבי יוחנן, **טעותא היא!** שהרי כבר פרכוהו רבי אמי ורבי אסי, כמבואר לעיל.

אמר תמה **ליה** רב אשי לאמימר: והרי משום **מאי** אמרו, **טעותא** היא!? הלא אין זה, אלא משום **דלא אמרה** [אמר אותה] האב ליורשיו **בלשון שחרור**, אלא אמר "אל ישתעבדו", שמשמעותו שלא יטריחוה בלבד.

הא אם **אמרה** — את הציווי לבניו — **בלשון שחרור**, [כגון, "הרי היא בת חורין"], **הכי נמי**, דהיה הדין עם רבי יוחנן, וכופין את היורשים לשחררה. ולא היו רבי אמי ורבי אסי משיגים על דבריו! אלמא, אף לאחר שמת רבו, יש לו תקנה בגט.[10]

אמר ליה אמימר: **אנא כדרב שמואל בר יהודה** — דלעיל — **סבירא לי**, שלא אמרה רבי יוחנן מעולם, ולא הקשו לו מעולם רבי אמי ורבי אסי קושיא זו, ואין לך להוכיח מדבריהם כלום.[11]

מעשה **בההוא דספקרתא דעבדי** ישראל **דאזדבן לגוי** [קבוצת עבדים היתה שמכרם אדונם הישראל לגוי], **כלו מרוותא בתראי** [מתו בעליהם האחרונים, הוא הגוי שקנאם].

אתו אותם עבדים **לקמיה דרבינא**, כדי להתירם בבת ישראל.

אמר להו רבינא: **זילו אהדרו אבני מרוותא קמאי ויכתבו לכו גיטא דחרותא**, [חיזרו ליורשי רבכם הראשון שהם מישראל, כדי שיכתבו לכם שטר שחרור].

אמרו תמהו **ליה רבנן לרבינא**:

והאמר אמימר: המפקיר עבדו ומת, אותו העבד אין לו תקנה!? משום שאין לו בו קנין ממוני, אלא איסור בלבד, ואין אדם מוריש איסור לבניו.

ואף אותם עבדים, כיון שמכרם רבם לגוי, הרי פקע קניינו הממוני מהם. כדקיימא לן [במשנה לקמן מג ב]: המוכר עבדו לגוי, יצא לחירות, ולא נותר לו בהם אלא קנין איסור, ולא שייכא בהם ירושה, ואיך יכולים היורשים לתת להם גט שחרור!?

אמר ענה **להו** רבינא לרבנן:

אנא לא סבירא לי כאמימר, אלא **כרב דימי סבירא לי!** שאמר משם רבי יוחנן: אם הפקיר את שפחתו ומת, כופין את היורשים לשחררה! אלמא, שייכא בה ירושה, אף שכבר פקע קנין הממון שבה. לפיכך יש להם כח להוציאה בגט, כיון שירשו את קנין האיסור שבה.

אמרו ליה רבנן לרבינא: הא דאמר **רב דימי**,

ישתעבדו בה" הוא לשון הפקר [לפי מה שאמר רב דימי משמו של רבי יוחנן], ואין זה ציווי בעלמא שלא להשתעבד בה, וראה בזה בהערה לעיל בשם ה"תפארת יעקב".

10. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "הא אמר: הרי את בת חורין לא הוו קפדי רבי אמי ורבי אסי"; אלא שצריך ביאור, שאם כן אין הראיה אלא מרבי אמי ורבי אסי, וכי אטו גברא אגברא קרמית!? והניחא אם היה אומרה רבי יוחנן עצמו שפיר מקשה הגמרא, כי אמימר תלמידו של רבי יוחנן היה, וכמבואר בתוספות לעיל בעמוד א ד"ה אלמה.

11. ביאור הענין הוא: רב אשי הבין, כי מה שאמר אמימר: "הא דרב דימי טעותא הוא",

הרי **טעותא היא**! שהרי כבר דחוהו רבי אמי ורבי אסי.

אמר להו: משום **מאי** הוי **טעותא**? הלא אינו אלא משום **דלא אמרה בלשון שחרור**, אלא אמר "אל ישתעבדו בה", שאין בו משמעות שחרור. **הא** אם **אמרה בלשון שחרור, הכי נמי**, שכופין את היורשין לשחררה, ודלא כאמימר.

ומסקינן: **וחלכתא כרבינא**! ואם הפקיר עבדו ומת, יש כח ביד היורשים להוציאו בגט ולהתירו בבת ישראל, וכופין אותם על כך.[12]

מעשה ב**החוא עבדא** דהיה קנוי לבי **תרי** שותפים.

קם חד מינייהו ושחרריה לפלגיה [שחרר אחד השותפים את חצי העבד השייך לו], והרי הוא מעתה חציו עבד וחציו בן חורין.

אמר אידך [השותף השני בעבד]:

"**השתא שמעי בי רבנן** [עכשיו ישמעו על כך החכמים], ויכופו אותי לשחרר את חציו השני, **ומפסדו ליה מינאי** [ויפסידוני את העבד]".

שהרי שנינו במשנה לקמן מא א: גבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שהיות ולישא שפחה אי אפשר לו, שכבר חציו בן חורין, ואף לישא בת חורין אי אפשר לו, שכבר חציו עבד, לכן כופין את האדון ומשחרר את עבדו כדי שישא אשה בת חורין ויקים פריה ורביה.

אזל אותו אדם, **ואקנייה** את חלקו בעבד **לבנו הקטן**, ובכך מנע מהבית דין לכופו על שחרור העבד, שהרי קטן אינו ראוי לכופו בבית דין.

שלחה רב יוסף בריה דרבא להשתלשלות דברים זו, **לרב פפא**.

שלח ליה רב פפא: **כאשר עשה** האב — **כן יעשה לו, גמולו ישיב לו בראשו**!

וכך נעשה: **אנן** הרי **קים לן בינוקא** [מכירים אנו בקטן], **דמקרבי דעתיה לגבי זוזי**, [אוהב כסף הוא].

מוקמינן [נעמיד] **ליה אפוטרופוס**.

ונשלח אליו את העבד, ויהא **מקרקש ליה** מ-ב **בזוזי** [יקשקש לפניו העבד במעט מעות] כדי לפתותו במעות האלו לשחררו, **וכתב ליה** הקטן **גיטא דחירותא על שמיה** [ויכתוב הקטן שטר שחרור על שמו של העבד].[1]

תנו רבנן:

היינו: דברי רבי יוחנן — שאמר רב דימי משמו — הם דברי טעות, שהרי רבי אמי ורבי אסי הקשו על רבי יוחנן; וענה לו אמימר, שכוונתו היתה לומר שדברי רב דימי עצמו הם טעות, כי לא אמר רבי יוחנן דבר זה מעולם, ולא הקשו לו כן רבי אמי ורבי אסי, וכאשר כן היא דעתו של רב שמואל בר יהודה.

12. סוגיא זו סותרת לכאורה את הסוגיא בדף לט א, שהרי מבואר שם, שאם מת האדון אחר שפקע קנין הממון, שוב אין צריך כלל גט שחרור, כי מיתת האדון מוציאה את העבד כשם שמיתת הבעל מוציאה את האשה, וראה מה שכתבו בזה התוספות ד"ה הא.

1. **כמה שיטות יש בביאור הענין**:

א. **דעת רש"י:** הקטן כותב את השטר, ואף שאין מעשה קטן כלום, הרי תקנו חכמים [כמבואר במשנה לקמן נט א], שה"פעוטות [הם קטנים כבני שש שבע] מקחן מקח וממכרן ממכר", ובכלל זה תיקנו — לדעת רש"י — שיהא יכול לכתוב שטר שחרור; והאפוטרופוס הועמד כאן, לדאוג לטובת הינוקא כדי שידע לשום את ערכו של העבד, שהרי צריך העבד לכתוב לאדונו שטר חוב על חצי דמיו, וכמבואר במשנה לקמן מא ב, [ומה שכתב רש"י שהוא מקרקש לו במעט מעות, היינו משום שעל שאר הכסף כותב הוא לו שטר חוב, ובזה אין התינוק מתרצה, ולכן יתן לו מעט מעות מזומנים לפתותו].

ב. **דעת רבינו שמואל** בתוספות: האפוטרופוס כותב את השטר, ומה שאמרו: "וכתב לה גיטא דחירותא **על שמיה**", היינו על שם האפוטרופוס שנזכר בתחילת הדברים; ואף שבכל מקום אין האפוטרופסין יכולים לשחררו, וכמבואר בברייתא נב א, מכל מקום כאן משום שעשה האב שלא כהוגן, לכן הפקירו בית דין את העבד ונתנוהו לאפוטרופוס לשחררו; וקרקוש הזוזי הוא משום שלא רצו חכמים לעבור על דעתו של תינוק, [וראה בתוספות לעיל לח ב ד"ה אין, שכתבו בטעם הדין שאפוטרופוס אינו מוציא לחירות, שהוא מדרבנן משום "דסברי דקא מזלזלי בנכסי יתומים", ויש להסתפק אם הרשב"ם מודה לזה שאינו מעיקר הדין אלא מדרבנן].

ג. **דעת רבינו תם** בתוספות: האפוטרופוס מוציא אותו לחירות בכסף, וכמבואר בברייתא לקמן נב א "רבי אומר: אומר אני אף הוא נותן דמי עצמו [לאפוטרופוס] ויוצא", והשטר שכותבים אינו אלא משום שהדבר נעשה על כרחו של אב, ולכן צריך שטר שחרור שלא יאמר לו "עבדי אתה", וקרקוש הזוזי לתינוק, הוא משום שבלי זה נראה השחרור כחוכא ואיטלולא, כי התינוק צווח בהשפעת אביו שלא ישחררו את העבד, ועל ידי קרקוש הזוזי לא יחוש לדברי אביו, [ויש לעיין, שהרי לעיל לט ב מבואר, שאם "פקע ליה כספיה" אי אפשר לשחררו בכסף לגמרי אפילו לרבי שכסף גומר בעבד, והרי חצי עבד וחצי בן חורין אין לאדון בו קנין כסף, כמבואר לקמן מב ב; ואף כי לא נפקע הממון אלא משום שכופין אנו אותו לשחררו, וזה קטן הוא שאי אפשר לכופו, מכל מקום אם מעמידים אנו אפוטרופוס לשחררו, הרי מיד פקע קנין כספו, ונמצא זה גלגל החוזר].

ד. רבי שלמה איגר [שו"ת רעק"א קמא סימן רכא ד"ה אי אתה, ודו"ה ויראה לי], כתב, שלשיטות הסוברים ש"הפקר בית דין הפקר" אינו אלא להפקיע ממון, ולא להקנותו לאחר, [וכאשר הוכיח שם שהיא דעת התוספות], אם כן כוונת רבינו שמואל היא, שהפקירוהו מן הקטן, והאפוטרופוס יזכה בעצמו ממנו; [וראה שם, למה לא זכה העבד בעצמו, וראה עוד ב"אילת השחר"].

ה. טעם התוספות שחלקו על רש"י, הוא משום שאין גיטו של קטן כלום כמו שאינו יכול ליתן גט ליבמתו שקנה מן התורה, ותקנת "פעוטות" אינה שייכת כאן, משום שדין זה הוא דוקא בממון משום "הפקר בית דין הפקר".

ולשון הרשב"א אחר שהביא דברי רש"י והרשב"ם: "לא אמרו הפעוטות ממכרן ממכר אלא משום כדי חייו, ומשום הפקר בית דין שהפקירו מטלטלין שהוא מוכר וזיכו אותם לקונה; אבל גט דאורייתא הבא להתירו בבת חורין, אין כח ביד בית דין לעשות שטר שעושה התינוק שטר, אלא שטר חספא בעלמא הוא, לפי שהוא צריך לכתוב על שמו של עבד, ובעי כונה כגט אשה, וקטן לאו בר כונה ולאו בר שילוח הוא", וראה עוד שם שביאר [על דרך פירושו של רבינו שמואל] שהאפוטרופוס מקרקיש ליה זוזי ולא העבד.

האומר לעבדו [כלומר: כותב הוא בשטר, כדמפרש ואזיל]:

"**עשיתי פלוני עבדי בן חורין**".

או: "פלוני עבדי **עשוי בן חורין**".

או: "**הרי הוא בן חורין**" —

בכל הלשונות האלו, **הרי הוא** העבד נעשה בן **חורין**! שכולן לשונות שחרור הן.

ואם כתב: "**אעשנו בן חורין**":

רבי אומר: קנה העבד את עצמו, כי אף לשון זה משמע, שעתה הריני משחררו, בשחרור זה שאני עושה בו עכשיו.

וחכמים אומרים: לא קנה העבד את עצמו, שאין זה לשון שחרור, אלא הבטחה בעלמא, שיעשנו בעתיד בן חורין בשטר אחר, ועדיין לא עשה כן.

אמר רבי יוחנן: וכולן, כל לשונות אלו, אינן מועילות אלא כשהן כתובות **בשטר** שחרור, ועל ידי מסירת שטר שכתוב בו כך, הרי הוא יוצא לחירות; אבל אם אמר לו בעל פה אחת מן הלשונות הללו, אינו יוצא לחירות.[2]

וכן **תנו רבנן** לענין שטר מכר:

האומר לקונה [כלומר: כותב הוא בשטר, כדמפרש ואזיל]:

"**נתתי שדה פלונית לפלוני**".

או: "שדה פלונית **נתונה לפלוני**".

או: "שדה פלונית **הרי היא שלו**" —

בכל אחת מלשונות אלו, **הרי** השדה נקנית לו, **והיא שלו**.

ואם אמר: "שדה פלונית **אתננה לפלוני**":

רבי אומר: קנה אותה, שאף לשון זה משמע הקנאה, שעתה במעשה זה, הריני מקנה לו אותה.

וחכמים אומרים: לא קנה אותה, שאין זה לשון הקנאה, אלא הבטחה בעלמא, שיקנה לו בעתיד את השדה.

אמר רבי יוחנן: וכולן, כל הלשונות האלו, אינן מועילות אלא כשהן כתובות **בשטר** קנין, אבל באמירה בעלמא אין שדה נקנית.[3]

תנו רבנן:

האומר דרך הודאה: "**עשיתי פלוני עבדי בן**

---

2. נתבאר על פי רש"י; והביא רש"י עוד פירוש: "וכולן בשטר", היינו שבאמירתו את אחד מהלשונות הללו פקע קנין הממון, וצריך הוא שטר שחרור בשביל קנין האיסור.

ודחה רש"י פירוש זה, משום שבהמשך הגמרא גבי שדה איתא נמי "וכולן בשטר", ושם אי אפשר לפרש כן לדעת רש"י, כפי שיבואר בהערה בהמשך הגמרא.

3. נתבאר על פי רש"י; ורש"י לעיל ד"ה אמר הביא פירוש אחר, דלעולם קנה על ידי אמירה ומשום ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", אלא שצריך לכתוב שטר; ורש"י דחה פירוש זה, ומשום שלפי זה איך אפשר שיאמר רבי "אתננה לפלוני" הרי הוא קנוי, שהרי בלשון זה אי אפשר לפרש הודאת בעל דין, אלא לשון הקנאה בלבד.

חורין", **והוא** העבד **אומר**: "**לא עשאני** רבי בן חורין" — הרי הוא בן חורין.

ומשום **דחיישינן**:[4] **שמא זיכה לו** האדון את גיטו **על ידי** אדם **אחר**, והעבד לא ידע; ואם אכן זיכה האדון לעבד את שחרורו על ידי אחר, הרי העבד משוחרר, כי זכות היא לעבד לצאת מתחת יד רבו לחירות, ו"זכין לאדם שלא בפניו".

אבל אם אמר האדון: "**כתבתי ונתתי לו** גט לעבד"! **והוא** העבד **אומר**: "**לא כתב לי ולא נתן לי** רבי שום גט" — אינו בן חורין.

ונאמן העבד בדבריו על אף שהאדון מכחישו, משום ש"**הודאת בעל דין כמאה עדים דמי**"! שאדם נאמן לחוב לעצמו; ואף שהאדון מודה ששחררו, יכול הוא לחזור בו מדבריו, ולומר: "סבור הייתי בטעות שקיבל מידי את גיטו, ובאמת לא כן היה".

וכן **האומר**: "**נתתי שדה פלונית לפלוני**"! **והוא** [אותו פלוני] **אומר**: "**לא נתן לי** שדה זו מעולם" — קנה אותו פלוני את השדה.

ומשום **דחיישינן שמא זיכה לו** את השדה **על ידי** אדם **אחר**, שהרי "זכין לאדם שלא בפניו", והמקבל לא ידע.[5]

אבל אם אמר: "**כתבתי ונתתי לו** שטר קנין

והקשה הר"ן: סוף סוף הרי כשאמר "עשיתי פלוני עבדי בן חורין" וכן בשדה כשאמר "נתתי שדה פלונית לפלוני" למה צריך שטר, והרי תיפוק ליה משום "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי"!?

ותירץ הר"ן: משום שהברייתא אינה עוסקת כשאמר בדרך הודאה; ואת הכרחו של רבי יוחנן לפרש שאין הברייתא עוסקת כשאמר בדרך הודאה, ביאר הר"ן בשני אופנים:

האחד: משום שאפילו אם אמר כן בדרך הודאה אינו בן חורין גמור, וצריך גט שחרור, והוכיח כן הר"ן מן הגמרא לעיל בעמוד א, בעבד שנשא אשה בפני רבו שהוא יצא לחירות **מדין הודאה**, ומכל מקום מבואר שם "ולא עוד אלא שכופין את רבו וכותב לו רבו שטר שחרור"; [וראה שם בהערה בשם ה"תפארת יעקב" שתמה על זה, כי הדין שם אינו משום הודאת בעל דין, אלא משום אומדנא, ראה שם; ויש להבין עוד: הניחא בעבד, אבל בשדה, מי הכריחו לרבי יוחנן לפרש שצריך שטר].

השני: משום שהברייתא מזכירה "עשיתי" יחד עם "אעשנו", וכשם שזה אינו דרך הודאה, כך "עשיתי" אינו בדרך הודאה.

4. בפירוש לשון "חיישינן", אם הוא ספק או ודאי, ראה מה שיתבאר בהערה 5.

5. כתבו התוספות, שלשון "חיישינן" אינו לשון ספק, אלא תולים אנו שאכן כך עשה, והביאו דוגמא ללשון "חיישינן" שאינו בתורת ספק, וראה מהרש"א על הדוגמא שהביאו.

והמהרש"א תמה על דבריהם: זו מנין להם!? וראה מה שביאר ה"פני יהושע"; ולדעתו דברי התוספות עולים הן על שדה והן על עבד, שאף שם נזכר לשון "חיישינן"; ותמה על הפוסקים שחילקו בין עבד לקרקע, ראה שם.

וראה ב"חידושים מכתב יד" ד"ה כתבתי, בדין "הודאה נגד הודאה", שכתב [לשונו בתרגום]: "מיהא שמעינן וכו', ואם יש לומר, שזה שחייב את עצמו אמר אמת, וזה שפטר אותו בטעות פטר, תולים אנו בכך, ומחייבים אותו לשלם את מה שהודה", נראה מדבריו שהוא סובר כהתוספות ש"חיישינן" זה הוא

על השדה", **והוא אומר: "לא כתב ולא נתן לי** שום שטר" — לא קנה.

משום ד"**הודאת בעל דין** — של המקבל — **כמאה עדים דמי**"! וכיון שהודה שלא קיבל, יכול הנותן לחזור בו מדבריו, ולומר, בטעות סברתי שנתתי לו.[6]

דנה הגמרא: כשהיתה הודאה המקבל כנגד הודאת הנותן: **מי** מהם **אוכל** את **פירות** הקרקע?[7]

רב חסדא אומר: נותן אוכל פירות, משום הודאת המקבל.

ורבה אמר: משלשין את הפירות, כלומר: ספק הוא, ומניחים את הפירות ביד שליש נאמן עד שיבוא אליהו.

ומסקינן: **ולא פליגי!**

הא דאמר רב חסדא "נותן אוכל פירות", היינו **באבא!** כלומר, כשעדיין המקבל בחיים, והוא זה שהודה ואמר "לא נתן לי", הלכך נאמן הוא לגמרי, ולעולם אינו יכול לחזור בו.

והא דאמר רבה "משלשין את הפירות", היינו **בברא** [בבנו] של מקבל המתנה שמת, והיינו, שלא הודה האב "לא קבלתי", אלא בנו הוא זה שהודה "לא קיבל אבי מתנה זו", כי באופן זה אין תוקף להודאתו יותר מאשר להודאת הנותן, שהרי אף בנו יתכן שטעה, ולא ידע מהמתנה; הלכך משלשין את הפירות, שמא יבואו עדים, ויעידו שניתנה השדה לאביו בלא ידיעת הבן.[8]

בתורת ודאי, וגם נתן טעם לדבריו, ולפי טעמו אין חילוק בין עבד לבין קרקע; אך לפי מה שהביא שם בשם הרמ"ה, מעיקר הדין הוא חששא בעלמא, ראה שם.

ודעת הרשב"א בזה תתבאר בהערה בהמשך הסוגיא, כי לפי דעתו דנה הגמרא בזה בהמשך הסוגיא.

6. א. כן פירש רש"י; והרשב"א בשם התוספות ביאר יותר למה אין מעמידים את הודאת הנותן כנגד הודאת המקבל: כי המקבל זכור יותר מן הנותן, לפי שהנותן קדמה לו מחשבה לתת אותה קודם שיתננה, ופעמים שהוא סבור שנתן מפני שעלה בדעתו שיתן והוא לא נתן, אבל המקבל אם קיבל, אין לו במה שיטעה וישכח שלא קיבל; [ולכאורה היה נראה לפי טעם זה, שלא נאמר דין זה אלא בנותן מתנה, אבל במוכר שדה, כשם שקדמה למוכר מחשבה למכור, כך קדמה לקונה מחשבה לקנות; אך בהמשך דברי הרשב"א מבואר, שאין הפרש בין מוכר לנותן].

ב. ודעת הרשב"א עצמו היא, שאין הטעם משום זה, אלא משום שאנו מעמידים הודאה כנגד הודאה, ומעמידים את הקרקע בחזקת בעליה; ואולם צריך ביאור: הניחא בשדה, אבל בעבד הרי העבד תפוס בעצמו, והיה לנו להעמיד את העבד בחזקתו!? וראה מה שכתב בזה ב"קצות החושן" סימן פח סק"ט; **וראה** ב"חידושים מכתב יד", שהעבד בחזקת עבדות הוא עומד, ומעמידים אותו על חזקתו.

7. ראה תוספת ביאור בסוגיא זו, בהערה 8.

8. **נחלקו הראשונים בפירושה של שמועה זו:**

א. **רש"י** פירש ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", פירושה שמקבלים את הודאת המקבל, אך לא פירש, אם כן מה הוא ספק הגמרא לגבי הפירות, והרי מי שזוכה בקרקע הוא זה שזוכה בפירות.

ב. לשון **התוספות** הוא: "הודאת בעל דין,

הלווה ממון מחבירו, יכול הוא לשעבד נכס מנכסיו בשעבוד מיוחד באופן שיכתוב למלוה "מכאן תגבה", והוא הנקרא "אפותיקי" [כלומר: "פה תהא קאי", על ממון זה תעמוד, ותגבהו בחובך]!

ושני מיני אפותיקי הם:

סתם אפותיקי, והוא שכתב הלוה למלוה: "אם לא אפרע לך ממקום אחר, הרי זה לפניך לגבותו".

"אפותיקי מפורש", והוא שכתב הלוה למלוה "לא יהא לך פרעון אלא מזו"; ומקצת מחילוקי הדינים שביניהם, מתבארים בסוגיא זו.

מתניתין:

עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים — שכתב לבעל חובו: "אם לא אפרע לך את חובך בממון אחר, גבה את העבד"[9] — **ואחר כך שיחררו:**

שורת [עיקר] **הדין** היא: **אין העבד חייב כלום.**

אלא שתקנו חכמים **מפני תיקון העולם**, שיהיו **כופין את רבו** לשחררו, **ועושה אותו בן חורין!**

וכותב שטר על דמיו!

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו כותב, אלא משחרר!

בנותן לא אמרינן הכי, דפעמים סבר שמקבל מידו וזכה בה והוא לא קיבל, [וזה כמו רש"י, והוסיפו:] והא דבעי מי אוכל פירות, פירוש בעלמא הוא, כדמסיק ולא פליגי", וכוונתם צריכה ביאור.

והרשב"א הביא **בשם התוספות**, שספק הגמרא "מי אוכל פירות", הוא ספק בהבנת הברייתא שאמרה: "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", אם הכוונה היא להודאת המקבל או להודאת הנותן, וכן פירש הר"ן; והרשב"א דחה שם פירוש זה, ראה שם; וראה עוד ב"פני יהושע" שתמה: לפי פירוש זה, למה נסתפקה הגמרא רק בשדה ולא בעבד.

ומהרש"א ו"פני יהושע", לא ניחא להם בהבנת הרשב"א בתוספות, וראה מה שפירש המהרש"א בהבנת דבריהם, והסכים עמו ה"פני יהושע". וראה מהרש"ל שפירש שלא כהמהרש"א.

ג. דעת הרשב"א היא, שספק הגמרא "מי אוכל פירות", אינו עולה על האופן השני של הגמרא, כשיש כאן הודאה גמורה כנגד הודאה, אלא על האופן הקודם שנזכר בגמרא, "נתתי שדה לפלוני והוא אומר לא נתן לי", ונתבאר לעיל ש"חיישינן" שמא זיכה לו על ידי אחר; ועל זה שואלת הגמרא: "מי אוכל פירות"? כלומר: "כי חיישינן מאי הוה, ומי אוכל פירות", וראה שם מה שכתב בביאור תשובת הגמרא; וב"פני יהושע" תמה אף על זה, למה דנה הגמרא רק בשדה ולא בעבד.

ד. וראה עוד ב"חידושים מכתב יד" פירוש אחר בדברי הגמרא בשם הרמ"ה, וראה עוד בחידושי רבינו קרשק"ש.

9. כן פירש רש"י; וראה מה שכתב המהר"ם שי"ף לבאר דברי רש"י, וראה בהערות בסוגיא.

וכל דברי המשנה יתבארו בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: **עבד שעשאו רבו אפותיקי ושחררו**, שורת הדין, אין העבד חייב כלום; אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו, ועושה אותו בן חורין:

ומביאה הגמרא מחלוקת רב ועולא בביאור המשנה:

מי שחררו — אמר רב: רבו הראשון הוא ששחררו!

וכך הוא ביאור המשנה:

שורת הדין היא, **שאין העבד חייב כלום לרבו השני**, כלומר: אין העבד חייב להשתעבד לרבו השני, שהרי שחררו האדון הראשון, ואין בעל החוב יכול לגבות את העבד שאינו של הלווה —

ואף אין השעבוד שהיה העבד משועבד לבעל החוב מונע מרבו הראשון לשחררו, **כדברי רבא**.

דאמר רבא: שלשה דברים אלו:

א. **הקדש**.[10]

ב. **חמץ**.[11]

ג. **ושחרור — מפקיעין מידי שעבוד**, וכפי שנתבאר.

והיינו דשנינו במשנתנו, שמעיקר הדין הרי הוא בן חורין, ואינו חייב כלום. וזו ששנינו "אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על דמיו", אינו **אלא מפני תיקון העולם**, שאמרו חכמים, שאף כי אינו עבדו של בעל החוב כלל, ואין צריך ממנו שטר שחרור, מכל מקום כופין אותו לכתוב שטר שחרור, משום דחיישינן: **שמא ימצאנו** בעל החוב לעבד **בשוק, ויאמר לו: "עבדי אתה"**, ויוציא לעז על בניו, שבני עבד הם.[1] לכן תקנו, שיהיו כופין את בעל החוב, ועושה אותו בן חורין. מא-א

וזו ששנינו: וכותב שטר על דמיו, רשב"ג אומר אינו כותב אלא משחרר; כך הוא ביאור הדברים:

וכותב העבד לבעל החוב, **שטר** התחייבות **על דמיו**, אבל בלי שיתחייב לו העבד על

---

10. אם עשה את שורו אפותיקי, ושעבדו לבעל חובו, ואחר כך הקדישו בקדושת הגוף למזבח, הרי הוא קדוש, וקרב למזבח, משום שנפקע שעבוד המלוה על ידי הקדש זה.

11. קיימא לן: חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח ולא ביערו, הרי הוא אסור בהנאה.

ואם הלוה גוי לישראל, ושעבד לו הישראל את חמצו, ועבר עליו הפסח, הרי הוא נאסר בהנאה. ולא אמרינן, שמאחר ומשועבד הוא לגוי, לא נתחייב הישראל בביעורו, וממילא לא נאסר בהנאה לאחר הפסח — משום שאיסור החמץ מפקיע את שעבוד הגוי ממנו, ודין חמץ ישראל יש לו.

1. ביאר רבינו עקיבא איגר: אף דקיימא לן: עבד הבא על בת ישראל הולד כשר, מכל מקום להרבה פוסקים הולד פגום לכהונה.

אלא שתמה על רש"י: למה פירש שיוציא לעז על הבנים, ולא כפשוטו, שיוציא על העבד עצמו לעז שהוא פסול!?

דמיו, אין לחייב את בעל החוב לכתוב לו שטר שחרור בחינם.(2)

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין העבד כותב לו שטר על דמיו, **אלא המשחרר** [רבו הראשון] **כותב** לבעל החוב שטר התחייבות על דמי העבד, שהרי הזיק לו את שעבודו, כי מחמת ששחררו אין יכול בעל החוב לגבות את חובו מן העבד.(3)

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** רבן שמעון בן גמליאל וחכמים?

במזיק שעבודו של חבירו, קא מיפלגי.

דמר [רבן שמעון בן גמליאל] **סבר:** המזיק שעבודו של חבירו, **חייב**, ולכן האדון הוא שכותב לבעל החוב שטר חוב על דמיו, ואין העבד צריך לכתוב לו שטר חוב.

ומר [תנא קמא] **סבר:** המזיק שעבודו של חבירו **פטור**, לפי שאינו מזיק בידים אלא רק גורם הפסד לחבירו, וגרמא בנזיקין פטור; ולכן נאלץ העבד לכתוב שטר על דמיו כדי שיתן לו שטר שחרור.

איתמר נמי שבכך הוא שנחלקו: **המזיק שעבודו של חבירו — באנו** בזה **למחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן** שבמשנתנו.

עולא אמר לפרש את משנתנו באופן אחר מרב:

---

2. כן פירש ב"תפארת יעקב", **ראה שם**; וכן הוא מפורש בחידושי רבינו קרשק"ש בד"ה ומר סבר פטור "והעבד כותב לו, כיון דצריך לרבו שני דליעבד ליה גט חירות; וכן משמע בלשון הרשב"א, שכתב בהמשך הגמרא: "במאי קמיפלגי במזיק שעבודו של חבירו" וז"ל: "רבנן סברי פטור **והעבד הוא שכותב שמא ימצאנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה**", הרי שכתיבת העבד היא כדי שיכתוב לו גט ולא יוכל לומר לו "עבדי אתה".

3. א. מלשון הגמרא נראה שלא נחלק רשב"ג אלא על כתיבת שטר החוב מי כותבו, אבל לא נחלק על זה שצריך בעל החוב לכתוב לעבד שטר שחרור משום "שמא ימצאנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה".

וצריך לפרש, שאף כי כבר נסתלק בעל החוב מחובו, מכל מקום יש לחוש שימצאנו בשוק ויאמר לו "עבדי אתה", כי שלא ברצונו סלקוהו, והוא היה רוצה את העבד שהרי עשה עליו אפותיקי.

ב. ביארו התוספות: וכגון שאמר "אין לך פרעון אלא מזה", דהיינו "אפותיקי מפורש", שאינו גובה משאר נכסים כאשר נשתחרר העבד, [וכמו שאם נשתדפה שדה האפותיקי, אין בעל החוב גובה משאר נכסים ב"אפותיקי מפורש", וכמבואר בהמשך הסוגיא], "דאי לאו הכי [אלא שאנו עוסקים ב"אפותיקי שאינו מפורש", אם כן] אמאי פטור [רבו הראשון], הרי עדיין חייב לו חובו".

ג. ורבינו קרשק"ש כתב אף הוא שמשנתנו ב"אפותיקי מפורש", ומטעם אחר: שאם לא כן, הרי נמצא שעדיין חייב הלווה לשלם לו את חובו משאר נכסים, ואם כן מה טעם שיכתוב המשחרר — הוא הלווה — שטר חדש על דמיו אליבא דרשב"ג, והרי כבר מחוייב ועומד הוא מחמת החוב הראשון.

ד. ובתוספות רי"ד כתב אף הוא כן ומטעם שלישי, שאם יכול הוא לגבות את חובו משאר נכסים אם כן לא הזיקו, שהרי יכול לגבות את חובו משאר נכסים. [וראה בלשון הרשב"א, שכתב לפרש כהתוספות שאנו עוסקים באפותיקי

זו ששנינו: ״עבד שעשאו רבו אפותיקי ושחררו״ — **מי שחררו?** — **רבו השני** [בעל החוב] שחררו.

וכך הוא ביאור מה ששנינו: שורת הדין אין העבד חייב כלום, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין:

מצד **שורת הדין** אין בשחרורו של בעל החוב כלום, שהרי אין העבד קנוי לבעל חוב אלא רק משועבד לו, **ואין העבד חייב כלום במצוות**, יותר מסתם עבד, שהרי עדיין עבד הוא, ואין העבד חייב אלא במצוות ששה מחויבת בהן.

אלא שמפני תיקון העולם בדרכי שמים,[4] **שהרי** כבר **יצא עליו שם** של **בן חורין**, לכן **כופין את רבו הראשון, ועושה אותו בן חורין.**

וזו ששנינו: וכותב לו שטר על דמיו, רשב״ג אומר: אינו כותב אלא משחרר; היינו:

וכותב העבד לרבו הראשון **שטר** חוב **על דמיו**, כי היות ונהנה העבד מן השחרור, צריך הוא לשלם לו לפי הנאתו.[5]

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

העבד **אינו כותב** ומתחייב לרבו כלום, שהרי מה עשה לו, לא הוא זה שגרם לכך שיוציאו.[6]

אלא המשחרר [בעל החוב] הוא **שכותב** ומתחייב לו לאדון את דמי העבד, לפי שהפסיד לו את העבד.

מיהו רק את דמי העבד העודפים על החוב צריך לשלם לו, אבל כנגד דמי החוב אינו משלם, שהרי חייב לו הראשון אותם דמים עבור ההלואה.[7]

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי?**

בהיזק שאינו ניכר — כגון זה שעל ידי שחרורו של בעל החוב הוצרך האדון לשחררו — **קמיפלגי.**

מפורש ומטעם שכתבו, ואחר כך הוסיף: ״ומינה, דלא אמרו מזיק שעבודו חייב, אלא בשמזיקו לגמרי, שאין לו שעבוד אחר״].

ה. בפשוטו דברי רש״י במשנה הם שלא כדברי הראשונים, שהרי ביאר את המשנה באומר: ״אם לא אפרע לך חובך ממקום אחר, הרי זה לפניך לגבותה״, וזה הוא אפותיקי שאינו מפורש; **וראה מה שכתב המהר״ם שי״ף** [מ ב ד״ה ברש״י] לבאר דברי רש״י באופן מחודש.

4. מאירי.

5. על פי לשון רש״י בד״ה היזק שאינו ניכר.

6. כן כתב רש״י; ולפי זה נמצא, כי מלבד מה שנחלקו בהיזק שאינו ניכר אם היזק הוא, נחלקו עוד אם העבד חייב לשלם לאדון כפי הנאתו מן השחרור, או שפטור הוא היות ולא הוא גרם לו שיוציאנו, וצריך תלמוד.

7. נתבאר על פי רש״י, שכתב: ״על דמיו, העודפים על החוב״, ומדברי רש״י אלו מוכח לכאורה שהוא סובר אליבא דעולא, שלא היה העבד ״אפותיקי מפורש״, שאם לא כן, כיון ששחרר האדון את עבדו שוב אין לבעל החוב עליו כלום וכמו נשתדפה שדהו, ואם כן צריך בעל החוב לכתוב לו שטר על כל דמיו, ואינו יכול שוב לנכות את חובו; ואולם ברבינו

מר — רבן שמעון בן גמליאל — **סבר**: אף היזק שאינו ניכר **שמיה היזק**, לפיכך חייב הבעל חוב לשלם לאדון את דמי העבד, שהרי הפסיד לו את העבד, בכך שנתן לו גט, וגרם לרבו שיוצרך לשחררו.

ומר — תנא קמא — **סבר**: היזק שאינו ניכר, לא **שמיה היזק**! [8]

ומפרשינן: **עולא**, **מאי טעמא לאו אמר כרב** לפרש, שרבו ראשון שחררו, וכופין את רבו השני לכתוב לו שטר שחרור?

כי **אמר לך** עולא: וכי **לשני** [הבעל חוב] "**רבו**" **קרית ליה**"?! והלא אין הוא רבו כלל, ואיך שנינו: "כופין את רבו ועושה אותו בן חורין"!?

ורב, **מאי טעמא לא אמר כעולא**, לפרש שבעל החוב שחררו, וכופין את רבו לשחררו?

משום **דאמר לך** רב: וכי **לשני** [הבעל חוב] "**משחרר**" [9] **קרית ליה**?! והלא אין בשחרורו כלום, שהרי אינו רבו.

איתמר: **העושה שדהו אפותיקי לאחרים** [לבעלי חובו], **ושטפה נהר** לאותה שדה וכבר אינה ראויה לכלום, ואין הבעל חוב יכול לגבותה:

אמי שפיר נאה [כן היה כינויו של אמורא זה] **אמר** בשם **רבי יוחנן**: בעל החוב **אינו גובה משאר נכסים**, לפי שלא נשתעבדה לו אלא שדה זו, ואם נתקלקלה, הפסיד את חובו.

ואבוה דשמואל אמר: כיון שנסתחפה שדה זו, **גובה** בעל החוב את חובו **משאר נכסים**, שאין האפותיקי מפקיע את השעבוד משאר הנכסים.

אמר רב נחמן בר יצחק: וכי **משום ד"אמי שפיר נאה" הוא** שמו [שמשמעותו, אדם יפה], לכן הוא **אומר שמעתא דלא שפירן** [דברים לא יאים]!?

כי מה ששנה בזה מחלוקת בין רבי יוחנן לאבוה דשמואל, טעות היא. אלא מר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי —

קרשק"ש מבואר, שאף לפי עולא עוסקת משנתנו ב"אפותיקי מפורש", ראה שם מה שהכריחו.

ויש לומר, דמכל מקום אינו צריך לו לכתוב שטר אלא על דמיו העודפים על החוב, ומשום שאומר לו בעל החוב לאדון: "מאי אפסדתיך"!? והרי אם לא הייתי משחררו הייתי גובהו בחובי, ולכן אינו צריך לשלם לו כנגד החוב.

8. א. כתבו התוספות, ש"היזק שאינו ניכר" האמור כאן, אינו כשאר "היזק שאינו ניכר" [לקמן נג א], וכגון מטמא טהרותיו של חבירו והמדמע והמנסך, שהרי ב"היזק שאינו ניכר" קיימא לן שהוא פטור, ואילו כאן קיימא לן כרשב"ג דמשנתנו; אך ראה דברי הרמב"ן ורבינו קרשק"ש.

ב. עוד ביארו התוספות, שלפי רב המחייב את רבו הראשון — ששחרר והזיק את שעבודו של חבירו — לשלם, חשוב זה יותר "היזק ניכר", מאשר שחרור של רבו שני, היות וחיובו של האדון לשחרר אינו אלא מדרבנן; **וראה עוד לשון הרמב"ן בזה**.

9. לשון הגמרא משמע קצת, שעיקר התמיהה היא על לשון המשנה אליבא דרשב"ג: "אינו כותב [האדון], אלא **משחרר** [כותב]", דהיינו

ותתרגם שמעתיה דרבי יוחנן באפותיקי מפורש, **דאמר לו** הלוה: "**לא יהיה לך פרעון אלא מזו**", שבאופן זה אכן פקע שעבודו משאר הנכסים, והיות ונשטפה שדה זו אין לו עליו ולא כלום.

ואבוה דשמואל איירי, באפותיקי סתם. שאמר לו: "אם לא אפרעך ממקום אחר, תגבה מזו", דבכהאי גוונא, אף שאר הנכסים בכלל השעבוד.

תניא נמי הכי: העושה שדהו אפותיקי לאחר, ושטפה נהר, גובה בעל חובו **משאר נכסים**, והיינו באפותיקי סתם, כאבוה דשמואל.

אבל **אם אמר לו: "לא יהא לך פירעון אלא משדה זו" — אינו גובה משאר נכסים.** והיינו כרבי יוחנן.

תניא אידך: העושה שדהו אפותיקי סתם שאינו מפורש, **לבעל חוב, ולכתובת אשה**, אין הוא מחויב להגבותם דוקא מקרקע זו, אלא אם הוא רוצה הרי הוא מוכר את אלו, והם **גובין משאר נכסים** בני חורין.[10]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: בעל חוב גובה אכן גובה **משאר נכסים**, כלומר: יכול הוא למכור ולדחותו אצל שאר נכסים בני חורין.

אבל **אשה** — שנשתעבד לה לכתובתה שדה באפותיקי — **אינה גובה משאר נכסים**, כלומר: אין המכר חל כלל שתידחה אצל שאר נכסים בני חורין.[11]

שאין דרכה של אשה לחזר על בתי דינין!

— אליבא דעולא — בעל החוב כותב, ואינו נקרא משחרר; אך מסתבר שאין זה בדוקא, וכוונת הגמרא להקשות גם מתחילת המשנה "עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים **ושחררו**".

10. א. נתבאר על פי הסמ"ע קיז ח, שכתב לדעת **כל** המפרשים שברייתא זו עוסקת באפותיקי סתם [ולדעת הרמ"א שם משמע שהרמב"ם מפרשו ב"אפותיקי מפורש"]; אבל אם עשה את השדה אפותיקי מפורש, כי אז אפילו אם יש נכסים בני חורין, הרי הוא גובה מן האפותיקי.

ב. כתב הר"ן, שיפה כח שדה שנעשית "אפותיקי סתם" משאר שדות לענין גבייה מן הלקוחות; כי בשאר שדות, אם בשעה שמכר שדה אחת היתה לו ללווה שדה שניה בת חורין, וחזר אחר כך הלווה ומכר גם את זו, אין בעל החוב יכול לגבות את השדה הראשונה מן הלוקח, מפני שהוא אומר לו: "הנחתי לך מקום לגבות הימנו"; אבל כשהשדה נעשית אפותיקי, אף שאין בעל החוב יכול לגבות הימנה כשיש שדה בת חורין, מכל מקום אם מכר הלווה גם את השניה, כי אז גובה בעל החוב מן השדה שנעשית לו אפותיקי, [כב ב מדפי הרי"ף בדיבור הנמשך מעמוד קודם].

ולכאורה מדברי רש"י בד"ה איזה, נראה שלא כשיטת הר"ן, וכפי שיתבאר בהערה בהמשך.

ג. לדעת הרמב"ם [הובא בר"ן שם], אין הלוה יכול למכור שדה שנעשית אפותיקי אלא ממכר לשעה ולא ממכר עולם, ושיטת יחיד היא.

ד. כשעשה הלוה שדה אפותיקי ואפילו סתם, אין הוא יכול לסלקו בשדות אחרות; ואם יכול לסלקו במעות או במטלטלין, ראה מה שנתבאר בשולחן ערוך וברמ"א סימן קיז סעיף א; וראה עוד שם לענין סילוק במעות ובמטלטלין ב"אפותיקי מפורש".

11. נתבאר על פי התוספות שכתבו, שאין המכר חל כלל.

כלומר: בדוקא הטילה אחריות כתובתה על שדה זו ועל מנת כן נשאה, ואינה רוצה בשעבוד רגיל בו כל נכסיו אחרין לכתובתה, כי אז תצטרך לדעת מי מן הלקוחות קנה ראשון והניח בני חורין, וצריכה היא לטרוף דוקא מן האחרון, ונמצא שהיא צריכה לדון בבתי דינין עם כל אחד ואחד, ולכן המכר מתחילתו בטל.[12]

מתניתין:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כגון שהיה עבד של שני אחים שירשוהו מאביהם או של שני שותפין,[13] ושחרר האחד את חלקו.

הרי זה **עובד את רבו יום אחד** משום חציו הקנוי לרבו, **ואת עצמו**, כלומר: ואינו עובד את רבו **יום אחד**, משום שחציו הרי אינו קנוי לרבו.[14]

אלו **דברי בית הלל**.

אבל **בית שמאי אומרים**: אמנם **תקנתם את רבו** בכל ענייניו, שהרי אין לו בו אלא צד ממון, ואולם **את** העבד **עצמו לא תקנתם** בכל ענייניו.

כי תקנתם רק את ענין הממון שבו, ולא תקנתם אותו בענין פריה ורביה; שהרי:

והביאו התוספות מדברי רש"י שהוא סובר, שאם מכר הבעל היא לבדה מוציאה מיד הלקוחות, אבל הבעל אינו יכול לבטל המכירה; ורבינו תם סובר, שאפילו הבעל עצמו שמכר יכול לבטל את המכירה.

12. נתבאר על פי רש"י; ולכאורה יש להוכיח מדברי רש"י שלגבי בעל חוב, אם מכר הלווה את שדה האפותיקי והניח בני חורין, ואחר כך מכר הלוה את השדה לאחר, שצריך בעל החוב לילך אל הלוקח האחרון, והראשון יכול לומר לו "הנחתי לך מקום לגבות הימנו" וכשאר שדות שנשתעבדו, שהמלוה גובה מן האחרון, ודלא כהר"ן שהובא בהערה 10 לעיל.

שאם לא כן מה הוא זה שכתב רש"י: "ולא שיהיו כל נכסיו אחראין לה ולא תדע על איזה לחזר מי קנה ראשון ומי קנה אחרון", והרי אף כי הדין הוא כן כשכל נכסיו אחראין לכתובתה ולא שיעבד לה שדה באפותיקי, הרי מכל מקום כששדה אחת משועבדת באפותיקי שוב — לדעת הר"ן — לא תצטרך לחזר כלל, אלא תגבה מנכסים בני חורין אם יש לבעלה, ואם לא תגבה משדה האפותיקי בין שקנה ראשון ובין שקנה אחרון.

13. א. נתבאר על פי רש"י; ופירש כאן רש"י שלא כדרכו לפרש לפי ההוה אמינא בגמרא, שהרי בסוף עמוד ב בגמרא, קא סלקא דעתיה דהגמרא לפרש את משנתנו, בעבד של אדון אחד, שנשתחרר חציו.

ב. ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לב כתב שני אופנים בביאור מהות חצי עבד וחצי בן חורין:

האחד: שיש **בכל האדם** צד עבדות וצד בן חורין.

השני: חצי ממשות הגוף הוא עבד וחצי ממשותו הוא משוחרר, וראה שם שתלה ספק זה בדברי הראשונים, ראה שם.

14. ראה עוד בפרטי החלוקה שביניהם לענין שאר דברים, בגמרא לקמן מב א בסופו, ובהערות שם.

לישא שפחה [כדין עבד, המותר בשפחה] **אי אפשר** לו, שהרי **כבר חציו בן חורין**, ובן חורין אסור בשפחה.[15]

מא-ב ואף לישא **בת חורין אי אפשר** לו, **שהרי כבר חציו עבד**, ועבד אסור בבת חורין.[1]

שמא תאמר: הואיל ואסור הוא בכל הנשים שבעולם, **יבטל** מפריה ורביה.

אי אפשר לומר כן, שהרי, **וחלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה** —

שנאמר: "**לא תוהו בראה** [לא ברא יוצר הארץ את הארץ כדי שתהא ריקנית ולא מיושבת, אלא] **לשבת** [להיות בה ישוב] **יצרה**".[2]

אלא, מפני תיקון העולם שיהיה מיושב, **כופין את רבו**,[3] **ועושה אותו בן חורין**, והרי הוא נושא בת חורין, ומישב את העולם.

וכותב לו העבד — שזכה ללא תמורה בעצמו — **שטר** חוב[4] **על חצי דמיו** שהפסיד האדון.

---

15. ואם תאמר: יבוא עשה דפרו ורבו וידחה לאו ד"לא יהיה קדש" האוסרו בשפחה!? ראה מה שכתבו התוספות בזה, בד"ה לישא; וראה עוד ב"טורי אבן" בחגיגה, וראה עוד מה שכתב על דברי ה"טורי אבן", ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לגיטין סימן לב אות ב.

1. ואם תאמר: ימכור עצמו בעבד עברי, שהרי עבד עברי מותר בשפחה!? ראה מה שכתבו בזה התוספות ד"ה לישא.

ואם תאמר עוד: ישא אשה כמותו, שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין!? ראה מה שכתבו בזה התוספות שם.

2. ראה בתוספות שביארו את הטעם למה נקטה המשנה פסוק זה שהוא מדברי קבלה, ולא מצות פריה ורביה הנלמדת ממה שאמרה תורה: "פרו ורבו".

3. הקשו התוספות: וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך!? ותירצו: דרק במקום שפשע חבירו, אז אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, מה שאין כן כאן, שלא פשע העבד.

ובשבת ד א ד"ה וכי, תירצו עוד, דפריה ורביה מצוה רבה היא, ודומה למה שאמרו בברכות מז ב [ולעיל לח ב], דמשום מצוה דרבים מותר לשחרר עבדו.

והרשב"א בשבת שם כתב עוד לחדש: "ולי נראה, דשאני התם, כיון דחציו בן חורין לית ביה משום **בהם תעבודו** משום צד חירות שבו", וראה מה שכתב על דבריו ב"קצות החושן" סימן קעא סוף סעיף קטן א, וראה מה שכתב עליו ה"מנחת חינוך" מצוה שמז, וראה עוד ב"טורי אבן" בתחילת חגיגה, שכתב מדנפשיה כסברת הרשב"א, ראה שם, וראה ב"קונטרס אחרון" שם.

וב"מנחת חינוך" מצוה שמז תמה על הרשב"א, שהרי לעיל בדף לח, מוכיחה הגמרא ממה ששחררו חציה שפחה וחציה בת חורין משום שנהגו בה מנהג הפקר, שמשום איסור מותר לעבור על "לעולם בהם תעבודו" [והרשב"א גופיה הביא שם את הסוגיא הזאת]; וראה מה שכתב בחידושי חת"ס סופר כאן, וב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לגיטין סימן כז.

4. בפשוטו הטעם שכותב הוא שטר ואינו משלם, הוא משום שעבד משוחרר אין לו ממון,

וחזרו בית הלל, להורות כדברי בית שמאי.[5]

גמרא:

תנו רבנן:

המשחרר חצי עבדו ושייר לעצמו את חציו השני:

רבי אומר: קנה העבד את חציו.[6]

וחכמים אומרים: לא קנה העבד את חציו.

ונחלקו בביאור מחלוקתם רבה ורב יוסף:

אמר רבה: מחלוקת רבי וחכמים, אינה אלא בכגון ששחרר העבד את חצי עבדו **בשטר** שחרור; ובכך נחלקו:

דרבי סבר: היות וכתוב בפרשת "שפחה חרופה" [ויקרא יט כ]: "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש, **והפדה לא נפדתה** [בכסף],[7] **או חופשה לא ניתן לה** [בשטר],[8] בקורת תהיה לא יומתו

שהרי כל מה שהיה לו עד עתה זכה בו רבו; אך בפירוש רבינו גרשום בבבא בתרא דף יג א, כתב טעם אחר, [הביא דבריו ב"קהלות יעקב" חגיגה סימן א, וראה מה שלמד מדבריו].

5. והוראת בית הלל לאחר חזרתם, נקראת: "משנה אחרונה".

6. כתב רש"י בתמורה כה ב: "רבי אומר קנה: ואף על פי שלא שחררו כולו, יש לו יד לקבל את גיטו, וגיטו וידו באין כאחד".

וראה בתוספות לעיל כג ב ד"ה ונעשה, שנתקשו, האיך מועיל שתקבל האשה שטר שחרור לעוברה בלבד, שהרי "אפילו שיחרר כולה חוץ מידה לא הוה לה לזכות לו, דבמשחרר כולה יש לה כח לזכות משום דגיטה וידה באין כאחד"; ולפי סברתם שם, בפשוטו הוא הדין שאין שייך לשחרר חצי עבדו על ידי עצמו, כיון דחצי יד לא מהני לשחרור חצי עבד.

וראה מה שכתב ה"חזון איש" בליקוטים הנדמ"ח לדף עז ב ד"ה שם אלא גיטו, בישוב קושיית התוספות, ובהגדרת "גיטו וידו באין כאחד"; ובדבריו יתבארו דברי רש"י הנזכרים.

7. כתב רש"י בד"ה והפדה "**וסתם פדייה** בכסף ובשוה כסף"; ולכאורה לשונו תמוה, וכי אטו יש פדייה שאינה בכסף ובשווה כסף, ומה הוא זה שכתב רש"י: "**סתם** פדייה".

ויש מי שביאר, על פי המבואר בגמרא קדושין ה א: "ומנין שאף בשטר [מתקדשת האשה], ודין הוא ומה כסף וכו', מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני, ופירש רש"י: "שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני" שאם כתב לגזבר שטר על מעות פדיון הקדש אין הקדש פדוי, דבעינן ונתן הכסף וקם לו".

ולמדנו שני חידושים:

האחד: שפדיון על ידי שטר חוב פדיון הוא, אם לא במקום שמיעטה התורה, ולפי זה אפשר לפדות עבד על ידי שטר חוב.

השני: שפדיון באופן זה הוא מועיל מדין כסף ושטר כאחד, שאם לא כן הרי אין זה ענין לנידון שטר, [והם דברים מחודשים מאד, וצריכים תלמוד].

וזה הוא שכתב רש"י ש"סתם פדיון" הוא בכסף ממש או בשוה כסף, אבל לא בשטר חוב, שאילו היה זה פדיון בשטר חוב, אם כן אין צריך היקש, שהרי כבר למדנו ששטר מועיל לחצי עבד.

ומיהו קשה על כל זה, מגמרא קדושין טז "אילימא דכתב ליה שטר אדמיה **היינו כסף**", ראה שם.

8. כי כך יש ללמוד מן הגזירה שוה "לה לה" מגט של אשה, ומובאת הגזירה שוה בסמוך.

כי לא חופשה", **מקיש** הכתוב שחרור שפחה או עבד **בשטר**, **לפדיונם בכסף**:

מה כסף פודין בו את העבד, **בין** את **כולו**, **ובין** את **חציו** אם נפדה חציו, שהרי אמר הכתוב: "והפדה לא נפדתה", והיינו שנפדתה חציה, [וכדמפרש הגמרא ואזיל].

אף שטר נמי משתחרר בו העבד, **בין** אם שחרר האדון את **כולו**, **ובין** אם שחרר האדון את **חציו**.

ואילו רבנן גמרי [למדים הם] גזירה שוה "**לה לה**" **מאשה**, [שנאמר בשפחה "או חופשה לא ניתן לה", ונאמר באשה: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה"]:

מה אשה — את **חציה לא** יכול אדם לגרש.

אף את **העבד נמי** — את **חציו לא** יכול האדון לשחרר בשטר.

אבל בכגון שנפדה העבד **בכסף**, **דברי הכל** — בין רבי ובין חכמים — **קנה** העבד את חציו.

שהרי בכתוב [הנזכר לעיל] נאמר: "והפדה לא נפדתה", וזו הרי היא השפחה **שפדויה** בכסף **ואינה פדויה**, כלומר: חציה פדוי וחציה אינו פדוי, הרי למדנו שהשפחה או העבד נפדים לחציים.[9]

שואלת הגמרא: **לימא** [האם נאמר] **בהא קמיפלגי** [זה הוא טעם מחלוקת] רבי וחכמים:

דמר — רבי — **סבר**: **הקישא עדיפא** מגזירה שוה, והרי מן ההיקש שטר לכסף יש לנו ללמוד שאף בשטר משתחרר חצי עבד.

ומר — חכמים — **סבר**: **גזירה שוה עדיפא**,[10] והרי מגזירה שוה "לה לה" מאשה, יש לנו ללמוד שאין האדון משחרר את חצי עבדו בשטר.

ודחינן: **לא**, אין הדבר מוכרח שזה הוא טעם מחלוקתם; כי יש לפרש:

דכולי עלמא — בין רבי ובין חכמים — **גזירה שוה עדיפא**, ואכן אילו לא היתה פירכא על הגזירה שוה, הרי שאף רבי היה מודה, שאי אפשר לשחרר חצי עבד בשטר —

ושאני הכא בגזירה שוה זו, שסובר רבי

---

9. א. נחלקו תנאים [כריתות יא א] בביאור "שפחה חרופה", והשיטה המובאת כאן שהיא ה"פדויה ואינה פדויה" שנתארסה לעבד עברי, היא שיטת רבי עקיבא שם.

ב. מדברי רש"י לקמן מב א ד"ה של שני שותפין, יש להוכיח, שלא הוצרכה הגמרא ללמוד דין פדיון לחציה מפרשת שפחה חרופה, אלא משום שאם לא כן הייתי לומד מאשה אף לכסף, ואף על פי שאין כסף באשה, וכפי שיתבאר בהערה שם.

10. ביאר רש"י את הטעם שגזירה שוה עדיפא, או משום דמופנה הוא, ואם כן הוי כאילו נכתב בפסוק בהדיא, או משום ש"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" אלא אם כן באה אלינו קבלה מסיני, ולכן עדיפא היא על היקש.

ולמדנו מדברי רש"י שהיקש אדם דן מעצמו, וראה סוכה לא א ברש"י ד"ה לא מקשינן, שמבואר שם, שאף היקש אינו נלמד מעצמו וכן כל י"ג מידות, מלבד קל וחומר, והתוספות שם נחלקו עליו.

להעדיף את הלימוד מהיקש,[11] משום **דאיכא למיפרך** על הגזירה שוה:

מה לאשה, שכן אינה יוצאה בכסף כלל, ולכך החמיר בה הכתוב שלא תצא חציה בשטר.

תאמר בעבד שהקיל בו הכתוב והוא **יוצא** אף **בכסף**, שיש לומר: אף בשטר ישתחרר חציו.

ורב יוסף אמר בביאור מחלוקתם של רבי וחכמים:

מחלוקת שנחלקו רבי וחכמים, אינה אלא בכגון שנפדה העבד **בכסף**; ובכך נחלקו:

דרבי סבר — כדעת רבי עקיבא בכריתות יא א — בביאור הכתוב: "**והפדה לא נפדתה**", שזו היא **הפדויה** בכסף **ואינה פדויה**, כלומר: שנפדה חציה, הרי שמועיל פדיון בכסף לחצי שפחה או עבד.

ואילו רבנן סברי — כדעת רבי ישמעאל בכריתות יא א — בביאור הכתוב: "והפדה לא נפדתה", שהיא השפחה שלא נפדתה כלל, ולא כפל הכתוב את לשונו, אלא משום **שדברה תורה כלשון בני אדם**.[12]

אבל בכגון ששחרר האדון את חצי עבדו **בשטר, דברי הכל** בין חכמים ובין רבי מודים, **שלא קנה** העבד את חציו, ומשום שאנו לומדים גזירה שוה "לה לה" מאשה.

מיתיבי לרב יוסף הסובר שבשטר לא נחלקו ולכולי עלמא אינה משתחררת לחציה, מהא דתניא:

המשחרר חצי עבדו בשטר: רבי אומר: קנה, וחכמים אומרים: לא קנה.

תיובתא דרב יוסף מברייתא זו, שהרי בהדיא למדנו שמחלוקתם היא בשטר, ודלא כרב יוסף!?

ומסקינן: אכן **תיובתא** היא!

מדייקת הגמרא: היות והברייתא הביאה את מחלוקת רבי וחכמים בשטר, אם כן משמע לכאורה, **דבשטר הוא דפליגי, אבל בכסף לא פליגי**, כי אף חכמים מודים שהעבד נפדה לחציו.

לימא, [האם אכן] **תיהוי תיובתא דרב יוסף** מברייתא זו **בתרתי** [בשני חלקי דבריו של רב יוסף], כי לא זו בלבד שדבריו בענין שטר נסתרו מברייתא זו, אלא אף מה שאמר: נחלקו רבי וחכמים בכסף, אף דברים אלו נסתרו מברייתא זו?

אמר לך רב יוסף ליישב שלא תיקשי על שיטתו בענין כסף: **פליגי** רבי וחכמים **בשטר, והוא הדין** שנחלקו **בכסף**.

והטעם שנחלקו בשטר — לפי דעת רב יוסף — הוא: לכולי עלמא עדיף להקיש שטר לכסף, מאשר ללמוד גזירה שוה מאשה; והיות ואף בכסף חלוקים הם אם הוא מועיל לחציו, ממילא הוא הדין שנחלקו בשטר.

---

11. נתבאר על פי תוספות בד"ה מה לאשה.
12. כלומר: ומאחר שלא מצאנו ריבוי שהיא נפדית לחציה בכסף, ממילא לומדים אנו מאשה שאינה נפדית לחציה ואפילו בכסף שאינו שייך באשה, כן מוכח מרש"י לקמן מב א ד"ה של שני, וכפי שיתבאר בהערה שם.

שמא תאמר: אם כן למה נקטה הברייתא את מחלוקתם בשטר דוקא, והרי אף בכסף נחלקו, אימא לך:

והא דקמיפלגי בשטר, להודיעך כחו דרבי, שאף בשטר סובר הוא שקנה העבד את חציו; ובשטר חידוש הוא יותר מאשר בכסף, כי בשטר היה מקום ללמוד גזירה שוה מאשה שלא יועיל שטר לחצי עבד; וקא משמע לן רבי שמקישים שטר לכסף, וכשם — שלדעתו — בכסף נפדה הוא לחציו הוא הדין בשטר.

ומקשינן עלה: **וליפלגי בכסף,** תשנה הברייתא את מחלוקתם בכסף, **ולהודיעך כחן דרבנן,** שאף בכסף סוברים הם שחציו לא נפדה!? שהרי חידוש יותר הוא שאינו נפדה בכסף לחציו, שלא נאמר, הרי כתיב: "והפדה לא נפדתה".

ומדלא נקטה הברייתא את מחלוקתם בכסף, הרי משמע שהוא משום שבזה לא נחלקו!?

ומשנינן: **כח דהתירא** [כלומר: קולא] **עדיף ליה** [עדיף לתנא להשמיע חידוש להקל],[13] ולכן השמיענו התנא שאף בשטר סובר רבי שחציו משתחרר, ולא השמיענו חידוש לחומרא, שאף בכסף סוברים חכמים, שאין העבד נפדה לחציו.

תא שמע — כשיטת רב יוסף שנחלקו בשטר וגם בכסף, מהא דתניא:

זה שאמר הכתוב: "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע, והיא שפחה נחרפת לאיש [מאורסת לאיש] **והפדה** לא נפדתה או חופשה לא ניתן לה בקורת תהיה לא יומתו [הנואף והנואפת] כי לא חופשה. והביא את אשמו לה' אל פתח אוהל מועד איל אשם":

יכול שנאמר, הואיל ואמר הכתוב "והפדה", הרי שהכתוב מדבר במי שנפדתה **לכל,** כלומר: בשפחה שנפדתה לגמרי,[14] ומחדש הכתוב, שאף על פי שנפדתה, אין חייבים עליה מיתה אלא אשם בלבד.[15]

הרי **תלמוד לומר: "לא נפדתה"**, דמשמע שעדיין לא נפדתה.

---

13. לשון רש"י בביצה ב ב: "טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר, שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראיה, שהכל יכולין להחמיר, ואפילו דבר המותר".
ואולם בסוגייתנו צריך להבין, למה לומר שמועיל שחרור לעבד לחציו, הוא נחשב כח דהתירא וקולא, ואילו לומר שאין מועיל שחרור לחציו, הוא נחשב איסורא וחומרא.
ובחידושי חת"ס סופר כאן הביא בשם רבינו עקיבא איגר שהקשה: הרי אדרבה רבנן מקילים יותר, שהם אומרים שאינו משוחרר כלל, ואם כן מותר הוא בשפחה, ואילו לדעת רבי שהוא משוחרר חציו, הרי הוא אסור בשפחה ובת חורין!? וראה מה שכתב על זה ה"חת"ס סופר", ומה שכתב על זה בחידושי "כתב סופר" כאן.

14. כתב רש"י שנתארסה **לעבד עברי,** וכתב הרש"ש דלאו דוקא, שהרי היא מותרת היא לכל ישראל, כיון שאנו עוסקים במי שנפדתה כולה, אלא שיגרא דלישנא דכריתות דף יא [ששם נזכר לשון זה לענין חציה שפחה וחציה בת חורין] הוא; וראה מה שיש לומר בזה, בהערה 15.

15. בפשוטו נראה, שהברייתא באה לאפוקי משיטת רבי עקיבא לעיל לט ב, שהוא מפרש את פרשת "שפחה חרופה" בשפחה שנשתחררה

אי לא נפדתה יכול לכל, כלומר: שמא תאמר, היות ואמר הכתוב "לא נפדתה", אם כן עוסקת התורה בשפחה שלא נפדתה כלל, ומחדש הכתוב, שאף על גב שאין קדושין תופסין בשפחה, מכל מקום כיון שנתייחדה לעבד עברי [המותר בשפחה], הרי הבא עליה חייב אשם —

הרי **תלמוד לומר**: "**והפדה**", ומשמע שאכן נפדתה השפחה.

הא כיצד יתיישבו שני המקראות הללו:

בשפחה **פדויה ואינה פדויה**, שפדוה לחציה **בכסף ובשוה כסף**, ונתארסה לעבד עברי[16] הכתוב מדבר.

ואין לי אלא בכסף ששפחה יוצאת בו לחירות.[17]

אבל **בשטר** שחרור **מנין** שאפשר לשחרר שפחה או עבד?

לפיכך **תלמוד לומר**: "**והפדה לא נפדתה, או חופשה לא נתן לה**".

ולחלן גבי אשה היוצאת בגט **הוא אומר**: "**וכתב לה ספר כריתות** ונתן בידה".

והרי אתה למד בגזירה שוה "לה לה":

מה לחלן גבי אשה **בשטר** הכתוב מדבר.

אף כאן בשפחה **בשטר** נמי הכתוב מדבר, ולמדנו שיכול אדם לשחרר את שפחתו או את עבדו **בשטר**.[18]

ועדיין אני אומר: **אין לי** שחרור בעבד, **אלא** באחד משני דרכים:

כולו או אפילו **חציו** — **בכסף. או כולו בשטר**.

אבל **חציו** של עבד שיכול האדון לשחררו **בשטר**, **מנין**?

לפיכך **תלמוד לומר**: "**והפדה לא נפדתה או חופשה לא נתן לה**".

מקיש הכתוב **שטר לכסף**, כדי ללמדנו:

לגמרי, ומכל מקום אין חייבים עליה אלא אשם, משום שרק שטר גומר בה לענין "איסור", ולא כסף; ואף זהו כוונת הברייתא כאן: יכול שנפרש את הפרשה במי שנפדתה בכסף לגמרי, ונאמר שכסף אינו גומר בה אלא שטר, ולכן חייבה התורה אשם בלבד על ביאתה.

ולפי פירוש זה בדוקא נקט רש"י **עבד עברי** [ראה הערה 14 בשם הרש"ש], כי הרי אנו דנים לומר שכסף אינו גומר בה להפקיע את האיסור, אם כן עדיין שפחה היא ליאסר לכל אדם, ואינה מותרת אלא לעבד עברי.

16. נתבאר על פי רש"י; וכתב כן, משום שלשאר אנשים אסורה היא משום צד שפחות שבה, אבל גם אם נתארסה לישראל אחר יהיה בה אותה דין, ראה רש"י לקמן מג א ד"ה ואם לחשך, ובהערות שם.

17. ראה בקדושין כב ב בדין עבד כנעני, ששנינו שם: "וקונה את עצמו בכסף", ובגמרא שם לא הביאו מקור לזה; אבל כאן משמע שהוא נלמד מ"והפדה לא נפדתה", אחרונים.

18. נתבאר על פי רש"י, וראה חידושי חת"ם סופר.

מה כסף בין כולו בין חציו, אף שטר נמי בין כולו בין חציו.

והשתא מוכחינן מברייתא זו כשיטת רב יוסף דלעיל, בביאור מחלוקת רבי וחכמים:

בשלמא לדעת **רב יוסף בתר דאיתותב** [אחר שנסתרה שיטתו שהיה אומר: מחלוקת בכסף בלבד ולא בשטר], הרי ניחא ברייתא זו, כי **הא מני רבי היא**, הסובר לדעת רב יוסף לאחר חזרתו, שמשחררים חצי עבד בין בכסף ובין בשטר.

אלא לרבה הסובר: לא נחלקו רבי וחכמים אלא בשטר, אבל בכסף כולי עלמא מודים שהוא נפדה לחציו, תיקשי: וכי נאמר

רישא שלמדנו בה שהעבד נפדה לחציו בכסף, **דברי הכל** היא.

ואילו סיפא שלמדנו בה, כי אף בשטר אפשר לשחרר חצי עבד, **רבי** היא ולא חכמים.

והרי אילו היה הדבר כן, היה התנא ששנא ברייתא זו מפרש ואומר: זו, דברי הכל היא, ובזו, נחלקו רבי וחכמים; אלא ודאי שאף הרישא אינה אלא לדעת רבי, ותיקשי לרבה!?

ומשנינן: **אמר לך רבה: אין**, אכן כך הוא פירושה של ברייתא: **רישא דברי הכל** היא, **ואילו סיפא רבי** לבדו היא.

רב אשי אמר: אכן אילו היה תנא כל שהוא אומר את הדין המפורש בברייתא, אין מסתבר שהרישא כדעת כולם, והסיפא כדעת רבי בלבד, כי היה לו לפרש כן. ומיהו ברייתא זו **רבי עצמו היא**, כלומר: הוא זה ששנה ברייתא זו, ולפי שיטתו שנאה.

תו מקשינן קושיא אחרת על רב יוסף:

אלא מתניתין [משנתנו] **דקתני: מי שחציו עבד וחציו בן חורין**, ולמדנו שיש עבד משתחרר לחציו.

בשלמא לרבה, הסובר שלכולי עלמא פודין עבד בכסף לחציו, **מוקים לה** [מפרש הוא את משנתנו] **בעבד** שנפדה **בכסף** לחציו, **ומשנתנו דברי הכל** היא.

אלא לרב יוסף, הסובר שלדעת חכמים אין לך עבד משתחרר לחציו, אם כן, וכי **לימא**, שמשנתנו **רבי היא ולא רבנן**!?

מב-א **אמר** תירץ **רבינא**: משנתנו עוסקת, **בעבד** שהיה **של שני שותפין** או של שני אחים שירשוהו מאביהם, ושחרר האחד את כל חלקו שהיה לו בו, **ודברי הכל** היא.

כי אף על פי שאין שחרור לחצי עבד, זה אינו אלא משום ששייר בו האדון את חציו, אבל כל ששחרר האדון את כל אשר יש לו בו, אפילו חכמים מודים שיוצא הוא בין בכסף ובין בשטר.[1]

---

1. כתב רש"י: "של שני שותפין, דכיון דאין לו בו אלא חציו, אפילו רבנן מודו דקנה כי שחרריה לפלגיה, דהא לא שייר מידי, והוי כאשה דנפקא ליה מיניה לגמרי".
נראה מדברי רש"י, כי שחרור חציו אינו מועיל לרב יוסף, משום שאנו לומדים זאת מאשה, ואף שאין כסף באשה; ולפי זה מה שרבי הוצרך ללימוד מ"והפדה לא נפדתה" שהיא נפדית לחציה, היינו כדי שלא נלמד מאשה.

אמר רבה: מחלוקת — רבי וחכמים שנחלקו אם מועיל שטר[2] לחצי עבד — אינה אלא **בכגון ששיחרר חציו והניח חציו**, בזה הוא שסוברים חכמים שלא קנה, ומשום שאנו לומדים מאשה,[3] ובאשה הרי הוא מגרש את כולה.

אבל שחרר חציו, ומכר — תחילה[4] או בבת אחת — את **חציו, או שנתן במתנה** את **חציו**, אף חכמים מודים שקנה העבד את חציו —

כיון דקנפיק מיניה העבד **כוליה** [כיון שכולו יוצא ממנו], **דברי הכל קנה** העבד בשטר השחרור את חציו.

אמר ליה אביי: וכי **בכולו**, היינו כאופן שאמר רבה "דנפיק מיניה כוליה", **לא פליגי** חכמים, שאינו משתחרר לחציו!?

והתני חדא [הרי למדנו בברייתא אחת]: **הכותב** את כל **נכסיו** במתנה **לשני עבדיו** בבת אחת, הרי אלו **קנו** כל אחד את חצי הנכסים ובתוכם העבדים, ונמצא שכל עבד קנוי לו לעצמו חציו, וחציו השני קנוי לחבירו.[5]

ואם רצו לצאת לחירות, הרי אלו משחררין זה את זה, כל אחד את החצי שבחבירו הקנוי לו.

ותניא אידך [שנינו ברייתא אחרת] שהיא סתירה לברייתא הקודמת:

האומר: כל נכסי נתונין לפלוני ופלוני עבדיי, אף את **עצמם לא קנו**.

ומאי לאו [האם לא כן] שכך יש ליישב את הברייתות שלא יסתרו זו לזו:

הא — הברייתא ששנינו בה: קנו — **רבי** היא, הסובר: אפשר לשחרר חצי עבד, ולכן חציו של כל עבד הרי הוא משוחרר, וחציו השני קנוי לחבירו.

---

2. נתבאר על פי שיטת רבה עצמו לעיל שמחלוקתם היא רק בשטר; וראה מה שנתבאר בהערה הבאה.

3. נתבאר על פי רש"י; ובפשוטו היה מקום לומר, שכל זה אינו אלא רבה לשיטתו שהוא מפרש את מחלוקתם בשטר בלבד, וטעמם של חכמים הוא משום שהם מקישים לאשה; אבל לפי רב יוסף לא יתקיימו דברי רבה, כי לרב יוסף לא מצאנו שהוא לומד מאשה; אך לפי מה שנתבאר בהערה 1 לעיל, הרי שאף לרב יוסף יסוד הטעם שאין עבד משתחרר לחציו הוא משום הלימוד מאשה.

4. כן פירש רש"י.
ויש לעיין: שהרי אם מכרו תחילה הרי זה עבד של שני שותפין, וכבר אמר רבינא בסמוך, שיכול כל אחד לשחרר את חציו לבדו, ואין דרך הגמרא לומר דין מסוים כדבר פשוט, ושוב להביא בזה מחלוקת אמוראים [שהרי אביי בהמשך חולק על רבה], אם לא בהתייחסות מפורשת לאמור לעיל.
ומדברי הגמרא גופה אין להקשות, משום שיש לומר שהנידון הוא כששחרר ומכר בבת אחת [וכלשון הגמרא: "**וכיון דקנפיק מיניה כוליה**"], וקא משמע לן, שאף על פי שהשחרור הוא רק בחצי מהעבד שיש לו בשעת שחרור, מכל מקום מהני.

5. תוספת ביאור בענין זה, ראה לקמן הערה 8 בתוספת לסוגיא.

ואילו **הא** — הברייתא ששנינו בה: אף עצמם לא קנו — **רבנן** היא, הסוברים שאין שחרור מועיל לחצי עבד.

והשתא תיקשי: אם תמצי לומר, שאם מקנה הוא את חציו השני לאחר, הרי הוא יכול לשחרר את חציו ואף לרבנן, אם כן אף לרבנן היה להם לקנות, שהרי חציו השני של כל עבד מכר אותו האדון לעבד השני.

ומיישבת הגמרא: **לא** כאשר פירשת, אלא **אידי ואידי** — שתי הברייתות — **רבנן** הן, ואת סתירת הברייתות מיישבת הגמרא בשלש דרכים:

א. **הא** — הברייתא ששנינו בה: קנו — **דאמר: כולו**, שהקנה בכל שטר את כל נכסיו; כי היות ולא שייר כלום, שהרי את חציו השני של העבד הקנה לחבירו, לכן אפילו חכמים מודים שמועיל השחרור לחציו.

ואילו **הא** — הברייתא ששנינו בה: אפילו עצמן לא קנו — **דאמר "חצי חצי"**, כלומר: כתב בכל שטר "חצי נכסי קנויין לך", ולכן לא קנו.

והטעם: משום דלא מיבעיא כשמסר את שני השטרות בזה אחר זה, ומשום שבשעת מסירת השטר לאחד עדיין לא הקנה את חציו לשני, ונמצא ששייר; אלא אפילו אם מסר לשניהם בבת אחת, יש כאן שיור, כי שמא לא הקנה את חציו השני של העבד לחבירו, אלא הקנה לכל אחד את אותו החצי, וממילא לא קנו כלל כיון שיש כאן שיור.[6]

ותמהה הגמרא על התירוץ:

והא מדקתני סיפא [הרי ממה ששנינו בסיפא] של הברייתא ששנינו בה "לא קנו": "**ואם אמר חצי חצי לא קנו**", כלומר: ואף אם אמר "חצי חצי" נמי לא קנו.

מכלל, הרי בהכרח **דרישא** של אותה ברייתא עוסקת **בדאמר "כולו"**, והאיך נפרש את הברייתא הזאת שהיא עוסקת בדאמר "חצי חצי" ולכן לא קנו!?

ומשנינן: סיפא של אותה ברייתא לא באה להוסיף דין, אלא **פירושי קא מפרש** הסיפא לרישא, והכי קאמר: זו ששנינו "**אף עצמן לא קנו**", **כיצד: כגון דאמר חצי חצי**.

ומסייעת הגמרא לפירוש זה: **הכי נמי מסתברא** כאשר פירשנו את הברייתא!

דאי סלקא דעתך: רישא דאמר "כולו", ואם כן הסיפא באה להוסיף, שאף אם אמר "חצי חצי" נמי לא קנו, והרי אי אפשר לומר כן, כי פשיטא היא:

השתא אם **אמר "כולו" לא קנו**, אם **אמר "חצי חצי" מיבעיא** ליה לתנא להשמיענו שלא קנו!?

ודוחה הגמרא את הסיוע:

---

6. א. כתב רש"י: "ולא מיבעיא כתב ומסר לזה והדר מסר לזה דלא קנו, דכי מסר לקמא שייר פלגיה ולא קנה, **וכן לשני**", פירוש: היות והראשון לא קנה, אם כן אף מה שמסר לשני לא קנה, כיון ששייר.

ב. בתוספות תמהו על פירושו של רש"י,

אי משום הא — לא איריא. אם אך משום הוכחה זו אתה בא לומר שהברייתא ברישא עוסקת בדאמר "חצי חצי", אי אפשר לומר כן, כי יש לומר: לעולם אין הסיפא מפרשת את הרישא, אלא שלכך **תנא סיפא** דאמר "חצי חצי", אף שדבר פשוט הוא, כדי **לגלויי ארישא** [לגלות לך מה הוא פירוש הרישא]:

שלא תאמר: רישא דאמר "חצי חצי", אבל אמר "כולו" — קנו.

לפיכך **תנא סיפא דאמר "חצי חצי", מכלל דרישא דאמר "כולו", ואפילו הכי לא קנו.**

ואיבעית אימא, לא קשיא! כך יש ליישב את סתירת הברייתות, באופן אחר:

ב. **כאן** — הברייתא השניה ששנינו בה: אפילו עצמן לא קנו — כגון שכתב לשניהם את כל נכסיו **בשטר אחד**, וכגון שכתב: "כל נכסי לפלוני ופלוני עבדיי", ולכן לא קנו, כי אין שני עבדים משתחררים בגט שחרור אחד.[7]

ואילו **כאן** — הברייתא הראשונה ששנינו בה: קנו — **בשני שטרות**, ואפילו לרבנן קנו, משום שלא שייר.

וקא סלקא דעתין, שאף לפי תירוץ זה, הסיפא באה לפרש את הרישא, שהיא עוסקת בדאמר "חצי חצי", ומשום שאם לא כן, לשם מה צריכה הסיפא לומר שאם אמר "חצי חצי" אינו מועיל, והרי כל שכן הוא מן הרישא, וכפי שהקשתה הגמרא לעיל; ולפיכך מקשינן:

אם הברייתא השניה עוסקת **בשטר אחד**, אם כן **מאי איריא "חצי חצי"** שלא קנו, והרי **אפילו** אם **אמר "כולו" נמי לא קנו!?**

ומשנינן **הכי נמי קאמר.** אין הסיפא באה לפרש את הרישא, וברישא אנו עוסקים אף בכגון דאמר "כולו". ואי קשיא לך: אם כן, לשם מה צריכה הסיפא ללמד שבאמר "חצי חצי" לא קנה, והרי כל שכן הוא מן הרישא!?

לא תיקשי, כי כך הוא פירוש הברייתא: האומר כל נכסיי נתונין לפלוני ופלוני עבדיי, **אף עצמן לא קנו**, ואפילו אמר "כולו".

במה דברים אמורים: בשטר אחד, אבל בשני שטרות, קנו.

ואם אמר "חצי חצי" אף בשני שטרות נמי לא קנו.

ואיבעית אימא, יש לך ליישב את סתירת הברייתות באופן שלישי, **ולא קשיא:**

ג. **כאן** — הברייתא הראשונה ששנינו בה: קנו — כגון שמסר את שני השטרות שבהן הקנה את כל נכסיו לזה ואת כל נכסיו לזה, **בבת אחת**, ואפילו לרבנן קנו משום שלא שייר.

ואילו **כאן** — הברייתא השניה ששנינו בה:

שהרי אנו עוסקים במי שאומר "כל נכסי נתונין לפלוני ופלוני עבדיי", ואם כן, האיך נפרש שנתן לשניהם חצי בלבד מכל הנכסים; וראה בדבריהם שפירשו באופן אחר.

7. כתב רש"י: "דכתיב: "לה" ולא לה

אפילו עצמן לא קנו — כגון שמסר את שני השטרות **בזה אחר זה**, ולכן לא קנו שניהם, שאינו יכול להקנות לזה את מה שכבר הקנה לזה.

ותמהה הגמרא על תירוץ זה:

בשלמא בתרא [השני] **לא קני, דהא קניה ליה קמא** [שכבר קנויים כל הנכסים לראשון].

אלא קמא [הראשון], **ליקניה נפשיה ולקנייה לחבריה** [יקנה את עצמו ואת חבירו]!?

שהרי בשעה שהקנה לו את כל הנכסים, עדיין לא הקנה לחבירו כלום, ואם כן זכה הראשון בכל הנכסים הכוללים את חבירו.

אלא, מחוורתא, מבואר, **כדשנינן מעיקרא**, כאחת משתי הלשונות הראשונות שנאמרו לעיל בישוב הברייתא.

רב אשי אמר ליישב את סתירת הברייתות:

שאני התם בברייתא השניה, שלכן לא קנו, כיון **דקא קרי ליה** בתוך השטר "**עבדיי**", אם כן משמע שאין הוא כולל שחרור בשטר, שהרי קורא להם "עבדיי", כי טועה הוא לומר שאפשר להקנות לעבדים נכסים, ולכן לא קנו כלום.[8]

ולחברתה, אין שתי נשים מתגרשות בגט אחד, ואין שני עבדים משתחררים בגט אחד"; ואין כוונת רש"י ללמוד עבד מאשה, אלא שבין בגט אשה ובין בשטר שחרור נאמר "לה", דבאשה כתיב "וכתב לה", ובעבד כתיב "או חופשה לא ניתן לה", והיינו שחרור בשטר, וכשם שאנו דורשים גבי אשה "לה ולא לה ולחברתה", כך יש לדרוש גבי שטר שחרור.

8. א. נתבאר על פי רש"י.

תוספת לסוגיא:

א. מבואר מדברי רש"י, שכאשר אינו כולל שחרור בשטר, אין הקנאת הנכסים מועלת כלל, והיינו משום ש"מה שקנה עבד קנה רבו", ולכן צריך שיחול שחרור.

והנה מבואר בסוגיא, שכאשר נותן הוא שטר על כל נכסיו לשני עבדיו, יש כאן שחרור לחצי עבד לכל אחד מעבדיו; שהרי הסוגיא דנה, שבאופן זה לא יועיל השחרור, משום שחרור לחצי עבד; וכן מבואר בסוגיא, שאם כתב "חצי חצי", היינו "דהוה ליה בכל [שטר] אחד, שחרור חציו והניח חציו", כלשון רש"י בד"ה הא דאמר כולו.

ויש לעיין, כיון שאין עבד יכול לקנות נכסים, אם כן אף אם ישחרר חצי עבדו לא יוכל לקנות, ואפילו חצי מנכסיו, שהרי עדיין חצי עבד הוא; ואם כן האיך מועילה כאן הקנאת הנכסים כאשר נותן הוא שטר לשני עבדיו!? והרי לא חל שחרור אלא על חצי עבד, ועבד אינו יכול לקנות נכסים.

ב. העיר ב"אילת השחר" [ד"ה הא דאמר]: דהרשב"א כתב בטעם הדבר שהם חולקים כשכתב לשני עבדיו שני שטרות על כל נכסיו, דהוא משום דכ"שזכה לשניהם יחד, לא הוברר הדבר מי מהם קנה, לפיכך הוי דינא דיחלוקו"; והקשה לפי זה: למה נקרא שיור בשטר שחרור, שהרי לפי האמת נשתחרר זה לגמרי או שנשתחרר זה לגמרי, אלא שמספק פוסקים אנו "יחלוקו", ולמה נקרא זה שיור בשטר!?

ג. ובעיקר מה שכתב הרשב"א, העיר ב"אילת השחר" שם, שכן משמע ברש"י לקמן פז א, שכתב "דכל אחד אומר כולו דידי הוא"; ומיהו מלשון רש"י בסוגייתנו בד"ה הכותב נכסיו לשני עבדיו, שכתב: "שכתב שני שטרות וכו' וזיכה

אמר תמה **ליה רפרם לרב אשי**:

מנין לך שטועה הוא להקנות נכסים לעבדיו!? והרי **דילמא עבדיי שהיו כבר** קאמר!? כלומר: אין כוונתו שייקנו הנכסים לעבדיו, אלא כוונתו היא להקנות את נכסיו לאלו שהיו עבדיו עד שעת הקנין, ולא עד בכלל.

מי לא תנן, [וכי לא שנינו]: **הכותב כל נכסיו לעבדו, יצא לחירות**.

ואם **שייר קרקע**[9] **כל שהוא** שלא הקנה אותו לעבדו, ולא סיים איזה, הרי זה **לא יצא לחירות**.

כי היות ולא קנה העבד קרקע כלל, שהרי יש לנו לומר על כל פיסת קרקע שמא זו היא ששייר, ונמצא שאין מתקיימים כל דבריו שכללו גם הקנאת קרקע, והיא אינה קיימת. לכן, כל הדיבור שבשטר אינו מתקיים, ולא קנה כלום.[10]

רבי שמעון אומר: לעולם הוא בן חורין ואף ששייר קרקע כל שהוא.

כי לדעת רבי שמעון "פלגינן דיבורא", ואף שהדיבור אינו מתקיים לגבי הקרקעות, הרי הוא מתקיים לגבי שאר הנכסים.

עד שיאמר: "**כל נכסי נתונין לפלוני עבדי, חוץ מאחד מרבוא שבהן**", כי אז אין העבד קונה כלל, כי יש לפרש שאת העבד עצמו שייר האדון לעצמו, ואף שאינו אחד מרבוא, שמא האדון אינו מחשיב את עבדו, אלא כערך אחד מרבוא שבנכסיו.

על כל פנים יש לנו ללמוד מדברי רבי שמעון, שנקט בלשונו: "כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ וכו'": **טעמא** [רק משום] **דאמר הכי**: "חוץ מאחד מריבוא שבהן", לכן לא קנה העבד.

הא לא אמר הכי, אלא כתב סתם: "כל נכסי נתונין לפלוני עבדי", כי אז **קני** העבד.

והלוא תיקשי: **אמאי** קני העבד כשכתב בלשון זה, **והא "עבד" קא קרי ליה** האדון עצמו, ואם כן טועה הוא לומר: אפשר לתת מתנה לעבד, ואינו כולל שחרור בשטר!?

אלא בהכרח, שאין לשון "עבדי" סתירה לשחרור, כי כוונתו היא ל"**עבדי שהיה כבר**".

הכא נמי בברייתא שכתב "עבדיי", יש לנו לפרש את כוונתו: "**עבדיי שהיו כבר**".

שנינו במשנה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין, הרי זה עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד:

ועתה הגמרא דנה בשאר דיני העבד, כיצד הם:

א. אם **נגחו שור** למי שהוא חציו עבד וחציו בן חורין והזיקו; הרי הדין הוא כך:

לשליח אחד בבת אחת **דפלגי, דלא קדם אחד לחבירו**", משמע לכאורה שאינה חלוקה מספק.

9. לאו דוקא קרקע, כמבואר בבבא בתרא פרק מי שמת, רש"י לעיל ח ב.

10. נתבאר על פי רש"י כאן, אבל לעיל ח ב פירש רש"י באופן אחר, ראה שם; וראה עוד

אם נגחו השור באותו **יום** שהוא **של רבו**, אף תשלומי הנזק הם **לרבו**, כשאר כל עבד שתשלומי נזקיו הם לרבו.

ואם נגחו שור **ביום של עצמו**, הרי התשלומים **לעצמו**.[11]

ומקשינן עלה:

אלא מעתה אף אנו נאמר: **ביום של רבו ישא** העבד **שפחה** כדין עבד המותר בשפחה.

ואילו **ביום של עצמו, ישא בת חורין** כדין בן חורין המותר בבת חורין!?

והרי בהכרח שאין הדבר כן, ממה שאמרו בית שמאי במשנתנו: "את עצמו לא תקנתם", הרי שאין הוא יכול לישא אשה כלל.

ומשנינן: **איסורא לא קאמרינן** שיתחלק יום לזה ויום לזה, אלא דיני ממון בלבד הם שמתחלקים, כשם שהמלאכה מתחלקת.[12]

תא שמע, להוכיח שלא כאשר אמרנו, שתשלום נזק מתחלק יום לזה ויום לזה:

מהא דתניא: **המית** השור את **מי שחציו עבד וחציו בן חורין**; הרי בעל השור **נותן**:

חצי קנס — משום חצי העבד שבו — **לרבו**, כשאר כל עבד שהומת על ידי שורו, שהוא משלם קנס שלשים שקלים לאדוניו.

וחצי כופר — משום חצי בן החורין שבו — **ליורשיו**, כדין שור שהמית בן חורין, שבעל השור משלם ליורשיו כופר; [ונחלקו תנאים:[1] אם דמי הניזק הוא, או דמי בעל השור]. מב-ב

פירוש אחר ברשב"ם בבא בתרא קמט ב.

11. א. כתבו התוספות, שדין זה הוא רק ל"משנה ראשונה" שהיא קודם שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, או אף ל"משנה אחרונה" באופן שאין כופין את הרב לשחררו כגון ביתומים קטנים, או בחציה שפחה וחציה בת חורין שאין כופין את רבה, שהרי אינה מצווה על פריה ורביה; אבל כשכופין את האדון לשחרר את העבד אין הדין כן, ראה שם.

ב. כתב ב"קהלות יעקב" חגיגה סימן א [ד"ה אולם **ב**קצה"ח], דבפשוטו משמע מן הגמרא, שאם נגחו ביום של עצמו הרי הוא של עצמו, ואין זוכה ממנו האדון את התשלומים ביום שהוא של רבו; **אך ראה מה שכתב שם בזה.**

12. כתב ב"קצות החושן" [סימן קעא]: כיון דלעולם הוא חציו עבד וחציו בן חורין, ואפילו ביום של רבו הרי הוא חצי בן חורין ואסור בשפחה, [כמבואר בסוגייתנו, ד"איסורא לא קאמרינן"], והרי בישראל אין שייך "קנין הגוף" [מלבד בעבד עברי הנמכר בתורת עבד עברי], אם כן בהכרח, שאפילו ביום של רבו, הרי שחצי בן החורין שבו אינו אלא משועבד לרבו למעשה ידים בלבד [ואין לרבו קנין הגוף בחצי זה אפילו כעבד עברי], וכן ביום של עצמו, אין זוכה העבד בעצמו בחצי העבדות שבו והיא של רבו, אלא שאין מעשה ידיו של האדון, אבל "קנין הגוף" בחצי העבדות שבו, הרי הוא של רבו אפילו ביום זה, [**וראה** מה שהאריך בענין זה ב"קהלות יעקב" חגיגה סימן א].

ובסוף דבריו כתב שם נפקא מינה בזה, שאפילו ביום של רבו אינו יכול לעבוד בו עבודת עבד, שהרי אסור לעבוד בישראל עבודת עבד, וראה מה שכתב בפרט זה ב"מנחת חינוך" מצוה שמג, וב"אילת השחר" כאן.

1. א. בבבא קמא כז ב, ושאר מקומות; ורש"י

ותיקשי: אם כאשר אמרנו שתשלום נזק מתחלק בין יום של רבו ליום של עצמו, **אמאי** דין התשלום כשהמית אותו השור, אין בו חילוק בין יום של רבו ליום של עצמו!? והרי **הכא נמי לימא** [אף כאן יש לנו לומר]:

אם המית אותו השור **ביום של רבו**, יהא התשלום **לרבו**.

ואם המיתו השור **ביום של עצמו**, יהא התשלום **לעצמו**, כלומר: ישלם ליורשיו כדין בן חורין!?[2]

ומשנינן: **שאני הכא** בברייתא העוסקת בהמתת העבד, כיון **דקא כליא קרנא** [הקרן שהוא העבד, הרי הוא כלה על ידי השור], ולכן אין לחלק בין יום של רבו, ליום של עצמו.

ומקשינן: **ואלא היכי דמי דלא קא כליא קרנא**, איך תמצא נזק דלא כליא קרנא, שיתקיים בו הדין שאמרנו לעיל: נגחו שור, יום של רבו לרבו, יום של עצמו לעצמו!? שהרי מה לי אם כליא כל הקרן, מה לי אם קטע את ידו וכלה היד, והרי אף זו "כליא קרנא" מיקרי!?

ומפרשינן: יש לנו למצוא חילוק בתשלומי נזק בין יום של רבו ליום של עצמו, **בכגון שהכהו** השור **על ידו** של האדם, **וצמתה** [יבשה] **ידו**, **וסופה לחזור** לחיותה, ונמצא שלא כליא קרנא, ומכל מקום חייב בעל השור לשלם, כפי ערך פחת דמיו של האדם בגין היות ידו צמותה לפרק זמן.

ובאופן זה חלוק תשלום הנזק: שאם היה הנזק ביום של רבו, כי אז תשלום הנזק הוא לרבו, ואילו אם הזיקו ביום של עצמו, כי אז תשלום הנזק הוא לרבו.

א. אדם החובל בחבירו וכגון שקטע את ידו, הרי זה משלם חמשה דברים: נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת.

ב. הנזק הוא דמי היד, שהרי פחתו דמיו של

שכתב כאן שהוא דמי הניזק הוא כשיטה אחת.

ב. ראה ברשב"א כאן שביאר למה לא נאמר: "כופר שלם אמר רחמנא ולא חצי כופר", וראה עוד בתוספות בבא קמא מ א ד"ה כופר, ובתוספות בבבא בתרא נו ב ד"ה ורבנן; וראה עוד בחידושי רבינו קרשק"ש.

2. יש לפרש את קושיית הגמרא בשני אופנים:

האחד: שביום של רבו יהא חייב קנס שלם בלבד, ויהא כולו לרבו; וביום של עצמו ישלם כופר שלם בלבד, ויהא התשלום לעצמו.

השני: בין כשנגח ביום זה ובין כשנגח ביום זה, יהא התשלום חצי קנס וחצי כופר, אלא שמקבל התשלום ישתנה מיום ליום.

ובפשוטו, ספק זה תלוי במה שנזכר בעמוד א בהערה 12 בשם ה"קצות החושן", שהיות ואמרה הגמרא "איסורא לא קאמרינן", ממילא בהכרח, ש"קנין הגוף" אינו מתחלק בין יום של רבו לבין יום של עצמו, ובשניהם חציו קנוי לאדונו וחציו לו; ולפי שיטה זו, בין בזה ובין בזה אין לשלם אלא חצי קנס וחצי כופר, וקושיית הגמרא היא כהצד השני; אבל אם נאמר שלא כה"קצות החושן", אלא אף קנין הגוף מתחלק לימים, [וכמו שצידד ב"קהלות יעקב" הנזכר שם], אם כן יש לפרש את קושיית הגמרא כהצד הראשון.

וראה מה שכתב ב"אילת השחר" כאן.

העבד לימכר בשוק, כי אין מחירו של עבד עם יד, שוה למחירו של עבד ללא יד.[3]

ג. השבת [לשון שביתה וביטול מלאכה], הוא תשלום נוסף על ביטולו ממלאכה של הנחבל עד שיתרפא, וחייב החובל לפצות אותו על אבדן הכנסותיו בזמן זה.

ד. אין החובל חייב לשלם אבדן הכנסות כפי שהיה ראוי להרויח אילו לא היתה היד קטועה, שהרי כבר שילם לו את ערך ידו; אלא חייב הוא לשלם על אבדן הכנסות של אדם חסר יד שנפל למשכב, שהרי אף זה ראוי להיות שומר קשואין, ומשום מחלתו הרי הוא מנוע מכך, ולכן משלם לו החובל "שבת".

ה. אין חייב בחמשה דברים אלא אדם שחבל בחבירו בלבד, אבל שור שחבל באדם אינו משלם אלא נזק בלבד, שהרי אמרה תורה: "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו", ולמדנו: "איש בעמיתו" הוי בדין נתינת מומין, ולא "שור בעמיתו של בעליו".[4]

ו. נחלקו אביי ורבא בפרק החובל [בבא קמא פו א], במי שהיכה את חבירו על ידו, וצמתה ידו וסופו לחזור, האם חייב הוא לשלם תשלום "נזק" ותשלום "שבת", או שאינו חייב אלא תשלום "שבת" בלבד; דהיינו:

דעת אביי: כיון שפחתו דמיו מלימכר בשוק בשל ידו שצמתה לפרק זמן, הרי הוא חייב לשלם פחת זה מדין "נזק"; ומלבד זה יש לו לשלם "שבת", שהרי הוא שובת ממלאכה ושוכב במטתו בשל כאב המכה, והוא משלם כפי מה שהיה ראוי להרויח אילו לא היה לו יד אך לא היה נופל למשכב, דהיינו כשומר קישואין, שלכך הוא ראוי אף ללא יד.

ואילו לדעת רבא, אין כאן שני תשלומים של "נזק" ושל "שבת", אלא תשלום אחד בלבד של "שבת", שהרי עד שתחזור ידו לכמות שהיתה, אין הוא מרויח כמי שיש לו יד ראויה למלאכה; והיות וראוי היה להיות נשכר כשאר פועלים שבשוק, הרי הוא משלם לו שכר זה כ"שבת".

ומקשינן: **הניחא לאביי, דאמר:** אדם שהכה את חבירו על ידו וצמתה ידו וסופה לחזור, הרי החובל **נותן לו** לנחבל:

שבת גדולה, היינו מה שפחתו דמיו בשל אובדן זמני של היד, ותשלום זה הוא מדין "נזק", [ונקרא "שבת גדולה", משום שפחת דמיו הוא בשל שבת זמני ממלאכה].

ושבת קטנה, היינו מה שהוא בטל ממלאכה בשל שכיבתו במיטה מחמת חולי המכה, ועד שיקום ממטתו לכשיחלוף כאב המכה, ותשלום זה הוא משלם מדין "שבת", ואינו

---

3. נתבאר על פי שיטת רש"י בבבא קמא פג ב [תחילת פרק החובל] ד"ה וכמה הוא יפה; וכן נראה אף כאן ברש"י בד"ה נותן לו; ויש מפרשים גדר תשלומי חבלה שהוא אינו משום שפחתו דמיו בשוק לימכר, אלא שכך אמרה תורה לשלם למי שחבל את חבירו, כפי השומא של עבד בשוק, אבל אין המזיק חייב משום שהפחית את דמיו, כי "אין דמים לבן חורין".

4. נתבאר על פי רש"י בבא קמא כו א, ד"ה איש כי; וראה רש"ש כאן.

משלם אלא כשומר קישואין לפי שלכך בלבד הוא ראוי כשצמתה ידו ולא היה נופל למשכב.

ואם כן, אף שור שהכה את האדם על ידו וצמתה וסופה לחזור, הרי הוא משלם שבת גדולה מדין נזק, ומשכחת לה **שפיר** לחילוק התשלום בין יום של רבו ליום של עצמו.

אלא לרבא, דאמר: אם היכה אדם את חבירו על ידו וצמתה וסופה לחזור, אין הוא משלם "נזק" כלל, **ואינו נותן לו אלא שבתו שבכל יום ויום**, דהיינו ביטול מלאכה בשל אבדן זמני של יד אדם הראוי לכל עבודה, ומשלם לו כפי השער שנשכרים פועלים בשוק.[5]

ואם כן תיקשי לרבא: הרי **האי שור הוא,** הרי בשור שהיכה אנו עוסקים, ובו אנו באים לחלק בין יום של רבו ליום של עצמו, **ושור** הרי **אינו משלם אלא נזק**, ואין שייך כלל באופן זה חילוק תשלומין!?

ומשנינן בשני אופנים:

א. **אי בעית אימא:** אף שאכן לא תמצא בשור תשלום נזק חלוק בין יום של רבו ליום של עצמו, מכל מקום הרי תמצאהו **כשהכהו אדם**, כי אז חלוק התשלום בין יום של רבו ליום של עצמו.[6]

ואיבעית אימא:

הרי מה שחילקנו בתשלומי נזק בין יום של רבו ליום של עצמו, **מימרא היא**, ואינה

---

5. א. מסתבר שאם נחשב את מחיר היד כמה שפחתו דמיה לימכר בשוק, כנגד פיצוי על כל יום עבודה שהוא מבטל בשל צמיתות היד [ואף ללא הנפילה למשכב], יהא התשלום לפי החישוב השני שהוא חישובו של רבא, גבוה יותר; ולשון "אינו משלם לו אלא שבתו שבכל יום ויום", הרי משמע שלרבא הוא משלם פחות.

וצריך לומר, שלרבא אינו משלם לו אלא את ההפרש שבין שכר פועלים בשוק לבין שומר קשואין, וכשאנו מחשבים באופן זה יש לומר, שתשלום מחיר היד בתוספת שבת קטנה, הוא יותר מאשר תשלום שבת שבכל יום ויום שאינו משלם אלא את ההפרש שבין שכר פועלים לשומר קשואין, אלא שהסברא צריכה ביאור, למה לא ישלם על הזמן שהוא נופל למשכב, גם מה שהוא מתבטל מפעולת שמירת קשואין!? [ואפשר, שלשון "אלא" שאמר רבא, אינו מתייחס אלא לסוגי התשלומין, ולא לסכום שמשלם המזיק].

ב. ברש"י בבבא קמא פו א, כתב שלא כמו שכתב כאן, אלא שלפי אביי הרי הוא משלם לו את כל דמי ידו, ולא כפי שפחתו דמיו בשל אבדן זמני של היד; ולפי זה, אכן יתכן שלפי רבא הרי הוא משלם לו את כל השכר שנשכרים פועלים בשוק עד שיחלוף כאב המכה, ומשיחלוף כאב המכה, משכר פועל בשוק ועד שומר קישואין; שהרי כל זה כאחד אינו מגיע אפילו לדמי היד לבדם; אלא שלפי דעת רש"י שם, אין מובנת סברתו של אביי, למה ישלם לו כפי פחת דמים של מי שאין לו יד, והרי הצמיתות אינה לצמיתות, אלא באופן זמני בלבד!?

6. א. לפי תירוץ זה של הגמרא, נמצא שלשון הגמרא לעיל: "נגחו **שור**, יום של רבו לרבו, יום של עצמו לעצמו", אינו בדוקא, ואנו דנים באדם שהיכה את העבד, וראה "תפארת יעקב".

ב. ה"חזון איש" [ראה ליקוטים כאן], נקט בפשיטות, שאף לפי רבא שחיובו הוא משום "שבת" ולא מדין נזק, מכל מקום אם הזיקו ביום

משנה או ברייתא, ואם כן אף שלא תמצא דין זה אלא לדעת אביי, לא תיקשי לרבא, כי יש לומר דהך **מימרא לרבא לא סבירא ליה**.

איבעיא להו:

עבד שאין לאדון בו קנין ממון, אלא **שמעוכב** הוא **גט שחרור** להפקיע ממנו את קנין האיסור שיש בו, כגון "המפקיר עבדו" שאין לאדון בו קנין ממון, אלא קנין איסור בלבד,[7] האם **יש לו קנס** אם המיתו שור, וניתן הקנס לאדוניו.

או שמא **אין לו קנס** כלל?

וכשם שמסתפקת הגמרא בקנס, כמו כן מסתפקת הגמרא אם חבל אדם בעבדו, אם תשלומי החבלה הם של האדון או של העבד.[8]

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

האם נאמר, שהיות ו"**כספ שלשים שקלים יתן לאדוניו**" **אמר רחמנא**, **והאי** [וזה האדון] נאמר **שלאו אדון הוא** כי אין לו בו "קנין ממון", והרי זה מיעוט מכל דין תשלום קנס.

או דלמא: אף שאין לאדונו בו קנין ממון, מכל מקום **כיון דעדיין מחוסר** העבד **גט שחרור** — ויש לאדון בו "קנין איסור" — אכתי "**אדון**" ["אדוניו"] **קרינא ביה**?

תא שמע מן הברייתא שהובאה לעיל:

המית השור את **מי שחציו עבד וחציו בן חורין**; הרי זה **נותן חצי קנס לרבו**, **וחצי כופר ליורשיו**.

מאי לאו, האם לא כן שברייתא זו היא **כמשנה אחרונה** של בית הלל [לאחר הודאת בית הלל לבית שמאי], שכופין את אדון חצי העבד לשחררו, ונמצא שאינו אלא מעוכב גט שחרור.[9]

של רבו הרי **כל** השבת הוא לרבו, ואם הזיקו ביום של עצמו, הרי **כל** השבת הוא לעצמו; ואף שבסברא היה לנו לומר: היות וחיוב שבת הוא על ביטול המלאכה, אם כן אף כשהזיקו ביום של רבו, הרי לא השביתו ממלאכת רבו אלא מחצית הימים, וכן ביום של עצמו, ואם כן ישלם שבת של יום זה לרבו ושבת של יום זה לעצמו, ואין נפקא מינה באיזה יום הזיקו; וראה מה שביאר שם בטעם הדבר, וראה מה שכתב על דבריו ב"אילת השחר".

ג. לכאורה נראה, כי לפי מה שמפרשת הגמרא בשהכהו אדם, שוב אין אנו צריכים לפרש: כגון שהכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור; אלא אף בשהכהו נזק דכליא קרנא, ומה שאמרו: יום של רבו לרבו יום של עצמו לעצמו, היינו על השבת המתלוה לכל חבלה; שהרי מה לי מי שמשלם שבת בלבד, שהתשלום מתחלק באופן זה, ומה לי אם משלם הוא שבת מלבד הקרן, וצריך בירור.

7. ראה בסוגיא לעיל לט א.

8. כדמוכח ממה שפושטת הגמרא את הספק מדין תשלומי חבלה; וכתבו התוספות, דכיון שקנסא לרבו חבלה נמי לרבו, דמה לי קטליה כולא מה לי קטליה פלגא.

9. א. כתב רבינו קרשק"ש: "פירוש: דכיון דכופין לעשות לו גט חירות, מיד פקע קנין מעשה ידיו, ואינו אלא מחוסר גט שחרור".

ב. יש לעיין: שלעיל דנה הגמרא בדין תשלום נזק ביום של רבו וביום של עצמו למי הוא,

ואם אכן כן, הרי יש לנו ללמוד: מעוכב גט שחרור יש לו קנס והקנס הוא לרבו.

ודחינן: **לא** תפרש את הברייתא כדעת בית הלל לאחר חזרתם, אלא **כמשנה ראשונה** שלהם, קודם שהודו לבית שמאי, ואין זה מעוכב גט שחרור, אלא חצי עבד גמור.

תא שמע מהא דתניא: **הפיל** האדון **את שינו** של עבדו וגם **סימא את עינו**, הרי העבד **יוצא** לחירות **בשינו** [שהרי המפיל את שן עבדו, יוצא העבד לחירות], **ונותן** לו האדון לעבדו את **דמי עינו**, כי היות ויצא ממנו בשינו, צריך הוא לשלם לו את חבלת עינו, שהרי כבר אינו עבדו שייפטר מלשלם לו את חבלתו.

נמצא מבואר בברייתא זו, שאף כי העבד עדיין לא קיבל גט שחרור מחמת הפלת השן, ולא פקע ממנו אלא קנין הממון, די בזה שתהא חבלתו לו עצמו —

ואי אמרת: יש לו קנס למעוכב גט שחרור, **וקנס לרבו**, ואף החובל בעבד המעוכב גט שחרור משלם הוא את חבלתו לרבו; הרי תיקשי: **השתא** אם **חבלי ביה אחריני יהבי ליה לרביה** [אם חבלו בו אחרים הרי הם משלמים לאדון] —

אם **חבל ביה רביה גופיה**, וכי **יהיב ליה לדידיה** [אם חובל הוא עצמו בעבדו, וכי אטו יהא חייב לשלם לעבדו]!?

אלא ודאי שהקנס והחבלה במעוכב גט שחרור, אינו לרבא אלא לעצמו.

ודחינן: **דלמא** אותה ברייתא סוברת **כמאן דאמר**: המפיל את שן עבדו או את עינו, הרי זה יוצא לחירות, ואף **אינו צריך** גט שחרור, ומשום שלדעתו בהפלת השן פקע מן העבד מיד, הן קנין הממון והן קנין האיסור; ולכן משלם האדון לעבדו את חבלתו, שהרי זה בן חורין גמור, ולא מעוכב גט שחרור.

דתניא שנחלקו בדין זה תנאים:

בכולן — בכל עשרים וארבעה ראשי אברים שנשנו במסכת נגעים פרק ו משנה ז — **עבד יוצא בהן לחירות** אם נטל אותם האדון ואינם חוזרים, **וצריך גט שחרור מרבו, דברי רבי שמעון**.

רבי מאיר אומר: אינו צריך גט שחרור.

וכן נחלקו בדבר תנאים נוספים:

רבי אליעזר אומר: צריך גט שחרור; **רבי טרפון אומר: אינו צריך** גט שחרור; **רבי עקיבא אומר: צריך** גט שחרור.

התנאים **המכריעין לפני חכמים** [האומרים איזו שיטה נראית], **אומרים**:

נראין דברי רבי טרפון — האומר: אינו צריך גט שחרור — ביציאת עבד **בשן ועין** [שן או עין], **הואיל ותורה זיכתה לו** לעבד את שחרורו, וכדמפרש ואזיל.

ודברי רבי עקיבא — האומר: צריך גט שחרור — ביציאת עבד **בשאר אברים, הואיל וקנס חכמים הוא**.

ופירשו התוספות את הספק לפי משנה ראשונה בלבד, והביאה הגמרא לעיל ראיה מברייתא זו גופה, ובהכרח לכאורה שנקטה הגמרא שמשנה זו נאמרה למשנה ראשונה, ואילו כאן נוקטת

ותמהה הגמרא על הברייתא: וכי אטו יציאת עבד בראשי אברים, **קנס** חכמים הוא!?

והא קראי קא דרשינן [והרי מקראות אנו דורשים] ללמד, שהעבד יוצא בראשי אברים, וכמבואר בקדושין כד ב, ואיך אתה אומר שאין זה אלא קנס חכמים!?

אלא אימא: הואיל ויציאת עבד בראשי אברים אינו מקרא מפורש כשן ועין, אלא **מדרש חכמים** מן המקראות **הוא**, לכן צריך הוא גט שחרור.[10]

איבעיא להו:

עבד של כהן שיצא לחירות, ובאופן שהוא **מעוכב** עדיין **גט שחרור**,[11] האם הוא **אוכל בתרומה** כשאר עבד של כהן, שאמרה תורה: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו", **או אינו אוכל**?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

האם נאמר: הרי "**קנין כספו**" **אמר רחמנא** שהוא אוכל בתרומה, **והאי** עבד שכבר יצא לחירות **לאו** "**קנין כספו**" **הוא**, שהרי כבר אין לו בו קנין ממון.

או דלמא: כיון דמחוסר עדיין **גט שחרור**, "**קנין כספו**" **קרינא ביה**?

תא שמע שעבד המעוכב גט שחרור הרי הוא אוכל בתרומה, מהא **דאמר רב משרשיא:**[12]

הגמרא בפשיטות שהנידון הוא למשנה אחרונה!?

ויתכן, לפי מה שכתבו התוספות לעיל, שנידון הגמרא הוא גם למשנה אחרונה, ובאופן שלא שייך לכפות את רבו [כגון ביתומים קטנים], ואם כן כוונת הגמרא לעיל היא, שאף כי הברייתא הזאת מסתבר שהיא למשנה אחרונה, וכמבואר כאן, מכל מקום כלול בזה כל האופנים של משנה אחרונה, ובכלל זה אופן שאין כופין את האדון לשחררו, ואז הרי הדין הוא כמו למשנה ראשונה.

10. בפשוטו, מכאן ראיה לשיטת הרמב"ם בשורש שני שבספר המצוות, שיש חילוק בין דברים הנדרשים במידות שהתורה נדרשת בהן לדברים המפורשים בתורה, וכמו שמצינו בכמה מקומות שחילק הרמב"ם לדינא בין אלו לאלו, [דוגמא: בהלכות טומאת מת פרק ג הלכה ג כפירוש רוב האחרונים, ראה שם בספר המפתח].

אבל התוספות בשם רבינו תם, וכן הר"ן בחידושיו כאן, פירשו, שהטעם הוא משום שמדרש זה אינו ידוע לכל, ושמא ימצאנו האדון בשוק ויאמר לו עבדי אתה.

11. וכגון שהפקיר את עבדו, או שהוא חצי עבד וחצי בן חורין, למשנה אחרונה שכופין את רבו לשחררו; ובתוספות בתירוץ אחד מפרשים את ספק הגמרא דוקא בחצי עבד וחצי בן חורין, ראה הכרחם בדבריהם.

והמהרש"ל תמה: איך אפשר שמי שהוא חציו בן חורין וזר גמור בחציו זה, יאכל בתרומה!?

וראה מה שכתבו בזה המהרש"א ו"פני יהושע".

12. מה שלא הביאה הגמרא ממשנה ביבמת צט א, שהיא כעין מימרתו של **רב** משרשיא, ראה מה שכתב הגרי"פ על הגליון, ורש"ש ונמוקי הגרי"ב; **וראה** חדושי בן אריה הובא ב"הגהות וחדושים" הנדפס מחדש, שגרס בגמרא: "**אמר רב משרשיא: תא שמע**", וכדבריו כתב ב"מראה כהן", הובא שם.

כהנת [אשת כהן המעוברת ממנו, וכבר מת הכהן] **שנתערב ולדה בולד שפחתה** שהוא עבד של כהן ואוכל בתרומה.

הרי אלו התערובות **אוכלין** שניהם **בתרומה**, שכל אחד מהם, אם לא שכהן הוא בעצמו, הרי עבד כהן הוא [עבדו של חבירו הכהן], שאוכל אף הוא בתרומה.

ואולם אין הם **חולקין** אלא **חלק אחד** של תרומה **על הגורן** —

כלומר: כשבעל הבית מחלק לכהנים תרומה בגורן, הרי זה לא יתן לאחד מן הולדות אלא במעמד השני, שהרי קיימא לן: אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו, שלא יאמרו: כהן הוא ויבואו להכשירו ליוחסין.

והיות וכל אחד מהם ספק עבד הוא, אין חולקין לו תרומה אלא אם כן חבירו עמו, שאף אם אינו אלא עבד, הרי רבו עמו.

הגדילו התערובות האלו וראויים לשחרר עבדים, אם רצו הרי אלו **משחררין זה את זה**.

ומוכיחה הגמרא מדין זה לדין אכילת תרומה במעוכב גט שחרור; שהרי: העבד המעורב אינו אלא עבד המעוכב גט שחרור, כי אין אדונו יכול להשתעבד בו, כיון שמי יודע מי העבד ומי האדון; ומכל מקום אוכלים הם בתרומה, הרי למדנו: אף המעוכב גט שחרור אוכל בתרומה.

ודחינן: **הכי השתא** [וכי הנידון דומה לראיה]!?

התם, הרי אף שבפועל מחמת הספק אין יכול אף אחד מן התערובות להשתעבד בחבירו, הרי כיון ש**אם יבא אליהו ויאמר בחד מינייהו** [על אחד מהם] **דעבד הוא**, הרי ישתעבד בו חבירו —

ואם כן אף השתא שעדיין לא בא אליהו, "**קנין כספו**" **קרינא ביה**.[13]

אבל **הכא** במעוכב גט שחרור, שאף לפי האמת אין לו בו קנין ממון, ואינו אלא מעוכב גט שחרור, שפיר יש מקום להסתפק ולומר: **לאו קנין כספו הוא כלל**.

השמועה הבאה מתפרשת לפי שיטת התוספות, כפי שכתב רבינו עקיבא איגר, שהיא פשטות כוונת התוספות.[14]

א. נחלקו רבי מאיר וחכמים, בדין קנין בדבר שלא בא לעולם אם הוא חל; ואופן המחלוקת שנחלקו בו, הוא, במי שאומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגיירי, או לאחר שימות בעליך:

דעת רבי מאיר: הקדושין חלים, ואף על פי שהוא דבר שלא בא לעולם.

דעת חכמים: אין אדם מקנה וקונה דבר שלא בא לעולם, ואין הקדושין חלים.

---

13. ראה ב"קהלות יעקב" בבא מציעא סימן יא בדין "ממון שזכה מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, אי הוי **שלו** גמור", ראה שם באות ו' מה שכתב והביא מן האחרונים בביאור סברת הגמרא בסוגייתנו.

14. ברם, רבינו עקיבא איגר הוכיח ממקום אחר, שאי אפשר לפרש כן, ומתוך כך נדחק בביאור

ב. ולכן, המקנה לחבירו פירות דקל שעדיין לא חנטו, היות ודבר שלא בא לעולם הם, הרי שדין זה תלוי במחלוקת רבי מאיר וחכמים.

ג. אבל המקנה לחבירו "דקל לפירותיו", בזו אף חכמים מודים שהמכר חל, היות והדקל כבר בעולם הוא.

איבעיא להו:

עבד שמכרו רבו לאחר **לענין קנס**, והיינו שמכר את העבד לענין קנס, [ומכירה זו יש לדון לדמותה למכירת "דקל לפירותיו", שהן לדעת רבי מאיר והן לדעת חכמים המכירה חלה]:

האם **מכור** הוא העבד לכך, והקנס יהיה של הקונה.

או שמא **אינו מכור**, והקנס הוא לאדונו?

ומפרשת הגמרא את האיבעיא:

תיבעי [יש להסתפק ספק זה] הן **לרבי מאיר** הסובר: "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", והמקנה אפילו את פירות הדקל לבדם, הרי הוא קונה לדעתו.

וכן **תיבעי** ספק זה **לרבנן** הסוברים: "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", ואילו המקנה "דקל לפירותיו" — קנה.

כיצד **תיבעי לרבי מאיר:**

משום שיש לומר: **עד כאן לא קאמר רבי מאיר: "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם"** ואפילו כשמקנה אותו לבדו, **אלא כגון פרות דקל** שמכר אדם לחבירו קודם שבאו לעולם, ומשום **דעבידי דאתו** [עתידים הם לבא].

אבל הכא הרי כמה ספיקות יש להסתפק, אם אכן יהיה תשלום קנס, כי:

מי יימר דמינגח, מנין לנו שאכן יינגח העבד על ידי שור אי פעם.

ואפילו **אם תמצא לומר דמינגח, ממאי דמשלם** [מנין שישלם בעל השור את הקנס], והרי **דלמא מודה** בעל השור שהוא חייב קנס, **ומיפטר** מלשלם, שהמודה בקנס הרי הוא פטור. מג-א

ומכח סברא זו, פשוט שאם ימכור את הקנס לבדו, לא תועיל המכירה אפילו לרבי מאיר; אלא שיש להסתפק לפי שיטת רבי מאיר:

האם נאמר: היות ולא מכר את הקנס עצמו, אלא מכר את העבד לענין קנס, אם כן מועילה המכירה.

או שמא: היות ואין הקנס יוצא מגוף העבד, אין שייך למכור כלל עבד לענין קנס, ואם כן לא מכר אלא את הקנס עצמו, ובזה אפילו רבי מאיר מודה, שאין חלה המכירה, כיון דלא "עבידי דאתו".

וכיצד **תבעי לרבנן:**

הרי **עד כאן לא קאמרי רבנן: "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", אלא כגון פירות** דקל עצמם, **דהשתא מיהא ליתנהו** [עתה בשעת המכר אין פירות בעולם].

אבל הכא, הרי אינו מוכר את הקנס עצמו, אלא את העבד לענין קנס הוא מוכר, **והא**

דבריהם באופן אחר, יראה המעיין בדבריו, שהובאו בליקוטים כאן בד"ה ב"מ ל"ג.

קאי שור [הרי שור לפנינו], **והא קאי עבד** [והרי עבד לפנינו], והרי זה דומה למוכר "דקל לפירותיו", שאף חכמים מודים שהוא קונה.

או שמא נאמר: היות ואין הקנס יוצא מגוף העבד, אם כן אין שייך כלל למכור "עבד לקנס", ואם כן אין זו אלא מכירת קנס לבד, וזה הרי אפילו לרבי מאיר אינו חל, וכל שכן לחכמים.

ואם כן **מאי** דין ספק זה?

אמר רבי אבא: תא שמע מהא דתניא: כתיב "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא [העבד] יאכל בו [בתרומה, ויליד ביתו [הוא בן שפחתו] הם יאכלו בלחמו [של כהן, היא התרומה]".

ומפרשת הברייתא: זה שאמרה תורה "**ויליד ביתו** הם יאכלו בלחמו", **מה תלמוד לומר**, מה בא זה ללמדנו?

והרי **אי** "**קנין כסף**" של כהן **אוכל** בתרומה, "**יליד בית**" **לא כל שכן** שהוא אוכל בתרומה, ולמה הוצרכה התורה להוסיף דין פשוט זה!?

ומפרשת הברייתא: כי **אילו כן** — שלא היתה התורה מפרשת שיליד ביתו של כהן אוכל בתרומה — כי אז **הייתי אומר**:

מה "קנין כסף" שיש בו שוה כסף,[1] ולכן הוא **אוכל** בתרומה —

אף יליד בית רק **כשיש בו שוה כסף**, הרי הוא **אוכל** בתרומה, **ומנין שאף על פי שאינו שוה כלום** הרי הוא אוכל בתרומה.[2]

לפיכך **תלמוד לומר**: "**יליד בית**" שהוא מיותר, כדי ללמד שיליד בית אוכל בתרומה **מכל מקום**, ואף על פי שאינו שוה כלום.

ועדיין אני אומר:

רק **יליד בית** — שריבתה אותו הכתוב — **בין שיש בו שוה כסף**, **ובין שאין בו שוה כסף**, הרי הוא **אוכל** בתרומה.

אבל **קנין כסף**, רק **כשיש בו שוה כסף** הרי הוא **אוכל** בתרומה, אבל אין בו שוה כסף **אינו אוכל** בתרומה.

לכן **תלמוד לומר**: "**קנין כספו ויליד ביתו**",

---

1. בפשוטו הביאור הוא, שאם אינו שוה כסף לא היו משלמים עליון, וקנין כסף משמע ששילמו עליו כסף.

ומיהו, הרי בכלל "קנין כספו" שאמרה תורה גם אשה כמבואר בקדושין ה א, והרי כתבו האחרונים שאשה אינה דבר שהוא "שוה כסף" ואין שייך לשלם עליה, ומה שהיא נקראת "קנין כספו", הוא משום שהיא נקנית בכסף, ואם כן הרי יש לומר שאף קנין כסף של עבד, היינו שהוא נקנה בכסף, ולא שהוא שוה כסף.

ויש מי שפירש, על פי שכתב ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח בבא קמא סימן ל בד"ה וגם, שמה שאינו שוה כסף אי אפשר למוכרו, והביא כן מדברי התוספות בסוגייתנו בד"ה מי בתירוצם השני, ולפי זה יש לפרש שזו היא כונת הגמרא, ד"קנין כסף" בהכרח שהוא שוה כסף.

2. יש מי שכתב לדון מכח גמרא זו, לענין מה שדנו האחרונים אם איסורי הנאה הם שלו, שלכאורה משמע מכאן שכל דבר שאין לו שויות

כלומר: לכן הקיש הכתוב קנין כספו ליליד ביתו, כדי ללמד:

מה יליד בית אף על פי שאינו שוה כלום, הרי הוא **אוכל**, שהרי לכך כתבה אותו התורה כדי ללמד שאפילו באופן זה הוא אוכל, **אף קנין כספו, אף על פי שאינו שוה כלום**, הרי הוא **אוכל**.[3]

והשתא מוכחינן מברייתא זו שאין יכול אדם למכור את עבדו לקנס:

שהרי **ואי סלקא דעתך: עבד שמכרו רבו לקנס**, הרי הוא **מכור**.

אם כן לא תמצא עבד שאינו שוה כלום, כי **מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא** [וכי יש לך עבד שאי אפשר למוכרו לקנס]!? ואם כן שוה הוא.

אלא בהכרח שאי אפשר למכור עבד לקנס.[4]

ודחינן: **אין**, אכן **איכא** עבד שאינו שוה למוכרו לקנס, וכגון שהיה **עבד טריפה**, שכגברא קטילא הוא, ואין משלמים עליו קנס.

אינו נקרא "שלו" שאם לא כן לכאורה מהיכי תיתי לומר סברא שאם יליד בית אינו שוה כסף אינו אוכל בתרומה.

3. פירוש, אף דהאמת הוא כן שקנין כסף משמע שהוא שוה כסף, וכמו שאמרה הגמרא לעיל, ואם אינו שוה כסף אינו בכלל "קנין כסף"; מכל מקום זה הוא רק שבשעת קנין צריך שיהיה שוה כסף, [וכמבואר בהערה 1], אבל אם אחר שנקנה אינו שוה כסף, לא למדנו מ"קנין כסף" שאינו אוכל בתרומה; אלא שהיינו אומרים שאינו אוכל בתרומה כמו יליד בית שאינו שוה כסף אם לא הריבוי, ועל זה בא ההיקש ל"יליד בית" ללמד, שאף על פי שנפחת העבד ושוב אינו שוה כסף, הרי הוא אוכל בתרומה.

4. א. דברי הגמרא צריכים ביאור: שהרי אם פשיטא לגמרא שהעבד שוה פרוטה משום שאפשר למוכרו לענין קנס, אם כן בהכרח ששווי זה בעבד שוה הוא פרוטה, ואם כן מה איכפת לן שאינו יכול למוכרו לקנס משום שהוא דבר שלא בא לעולם, והרי סוף סוף למוכר עצמו הוא שוה פרוטה זו!? וראה מה שכתב בזה, בספר "תורת גיטין" באמצע ד"ה והא חזי.

ויש מי שכתב לבאר, על פי המבואר בגמרא בפסחים כט א, שאין מועלין בחמץ של הקדש אף אם הוא מותר בהנאה, כיון שאין פודין את הקדשים להאכילם לכלבים, הרי שאף על פי שלהקדש הוא שוה ממון לתשמישים שהוא נצרך להם, מכל מקום אין מועלין בו, ראה שם ב"שפת אמת", וראה "שלמי שרה" [להגרמ"מ שולזינגר שליט"א] סימן קלו סקי"ז, שכתב כן בשם הגרי"ז, שאם אין ההקדש יכול למוכרו, אינו חשוב ממון למעול בו, וראה עוד בנתיבות המשפט סימן קמח [הביאו הרב הנ"ל שם] שהמזיק לחבירו דבר שהוא שוה לו ממון אך אינו יכול למוכרו, אין חייב המזיק, ועל פי זה יש לדון, שאם אינו יכול למוכרו לקנס, ולו יהא משום שהוא דבר שלא בא לעולם, אין זה חשוב כשוה כסף; ולכן תלוי דין העבד בדין מכירתו לאחר לקנס.

ב. הקשו התוספות, הרי אפילו אם אינו יכול למוכרו לקנס, הרי יכול למוכרו כולו עם הקנס שבו!?

וכתבו בתירוץ ראשון, שלא ימצא קונים שיקנוהו לגמרי, שאין הם רוצים שיהא רגיל

ואכתי מקשינן: אף לו יהא שטריפה הוא, והרי מכל מקום איך תמצא עבד שאינו שוה פרוטה, **דהא חזי למיקם קמיה** [ראוי הוא לעמוד לפניו] ולשרתו שירות קל!?[5]

ומפרשינן: משכחת לה **בממנוול ומוכה שחין**, שאינו ראוי לשרתו כלל, ואם משום קנס, כגון שהוא גם טריפה.

איבעיא להו:

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שקידש בת חורין הראויה לחצי בן החורין שבו, **מהו** שתהא מקודשת לאותו חצי?

ואם תמצא לומר לפשוט ספק זה: הרי קיימא לן [קדושין ז א]: **בן ישראל שאמר לבת ישראל "התקדשי לחציי"**, הרי היא **מקודשת**, ואם כן אף זה קדושיו קדושין.

לא תפשוט כן, כי שאני התם **דחזיא לכוליה** [ראויה היא האשה לכולו], ולכן מקודשת היא, כי לכולו נתקדשה, ואף שאמר: "התקדשי לחציי", לא נתכוין אלא לומר: "אף לכשתתקדשי לכולי, אהיה יכול לקחת אשה אחרת עמך", ולכן היא מקודשת.

אבל **הא** [בת החורין הזו] הרי **לא חזיא לכוליה** [אינה ראויה לכולו], שהרי חצי עבדות שבו אינו ראוי לקדשה, ואם כן הרי אלו קדושין ל"חצי איש" ממש, ובזה יש לומר שאינה מקודשת.

ואם תמצא לומר: כיון שקדושין אלו הוי לחציו ממש, אם כן נפשוט לאידך גיסא, ממה דקיימא לן [שם]: **בן ישראל המקדש חצי אשה אינה מקודשת**, ומשום שנאמר: "כי יקח איש אשה" ולא חצי אשה.

שהרי לא חילקנו בעלמא בין "התקדשי לחציי" שהיא מקודשת, ל"חצייך מקודשת לי" שאינה מקודשת, אלא משום שכשאמר "התקדשי לחציי", לא נתכוין אלא לומר שאהא יכול לישא אשה אחרת עמך, ואילו בחצי אשה שאין שייך לומר כן, כי אשה הרי אינה ראויה לשני אנשים, ובהכרח שנתכוין לקדש חציה ממש, ולכן אינה מקודשת; ואם כן הוא הדין כשמקדש לחציו ממש, שאינה מקודשת.

אף כך לא תפשוט: **ד**התם גבי חצי אשה **שייר בקנינו**, שלא קידש בה את כל מה שהיה יכול לקדש, והוא הדין כשקידשה לחציו ממש שאינה מקודשת כיון ששייר בקנינו.

ואילו **הא עבד** שיש בו חצי צד עבדות, הרי **לא שייר בקנינו**, שכל מה שראוי היה לקנות הרי קנה —

אצלם ויצטרכו לתת להם מזונות; [ולפי סברא זו יש מקום ליישב את הקושיא שבאות א, כי לו עצמו אינו שוה פרוטה כיון שהוא רגיל אצלו, אלא שאם היה יכול להוציא עליו פרוטה מאחר, היה זה מחשיבו לשוה כסף].

וראה עוד מה שתירצו בתירוצם השני, וראה מה שהבין בדבריהם ב"קהלות יעקב" בבא קמא סימן ל בנדמ"ח ד"ה וגם.

ג. יש להעיר עוד, דנראה דפשיטא להגמרא, שיש מי שיוציא שוה פרוטה על האפשרות שיגח שור את העבד הזה, אף דמי יימר דמינגח, ואי מינגח דילמא מודי ומיפטר, ואי לא מודי דילמא לא ישלם.

5. תמהו האחרונים: מה ענין קושיא זו, לנידון סוגייתנו, והרי קושיא זו יש להקשות על

ואם כן **מאי** הדין בזה, האם מקודשת היא או אינה מקודשת?

תא שמע מן הברייתא שנזכרה בדף הקודם:

המית השור את **מי שחציו עבד וחציו בן חורין**, הרי בעל השור **נותן חצי קנס לרבו, וחצי כופר ליורשיו** של המת.

ואי אמרת: קידושיו לאו קדושין הן, **יורשין מנא ליה** [מנין לו יורשים]!?

כי הקרובים שהיו לו קודם היותו עבד, הרי משנהיה עבד פקע קורבתם, והוא כקטן שנולד; ואם כן אין לו קרובים אחרים אלא בנים, ואם תמצי לומר שאין לו קדושין, מנין לו בנים!?[6]

אמר רב אדא בר אהבה: זו שאמרו בברייתא: "המית", אין הכוונה שהמיתו ממש, אלא **כשעשאו טריפה** שהוא כמו "גברא קטילא", **ומאי "יורשיו"** ששנינו בברייתא: **נפשיה** [הוא עצמו] נוטל חצי כופר.

אמר רבא: שתי תשובות [פירכות] **בדבר:**

חדא: ד"יורשיו" קתני, והוא עצמו אינו נקרא "יורשיו".[7]

ועוד, הרי **כופר** [ולא קנס] **הוא** שאנו באים לחייבו לשלם לו, **ואמר ריש לקיש: כופר אין משתלם אלא לאחר מיתה**, שהרי גבי כופר אמר הכתוב: "והמית איש או אשה", ואם לא עשאו אלא טריפה, אי אתה קורא בו: "והמית".[8]

אלא אמר רבא: לעולם קידושיו לאו קידושין, ודקשיא לך: יורשין מנא ליה, לא תיקשי: כי אכן **ראוי** הוא **ליטול** חצי כופר **ואין לו**, כי אין לו יורשים.

הברייתא אף מבלי קשר, לנידון אם אפשר למכור עבד לקנס!? וראה "פני יהושע" ו"תורת גיטין".

6. א. תמהו התוספות: והרי הבן מן הפנויה יורשו, ואם כן מה איכפת לן שאין הוא יכול לקדש אשה!?

ותירצו: שאם אינו בר קדושין אין בנו מתייחס אחריו, [פירוש, כדאמרינן בקדושין סח ב: "כי תהיין לאיש וילדו לו", כל היכא דקרינן ביה "כי תהיינה", קרינן ביה "וילדו לו", כל היכא דלא קרינן ביה "כי תהיינה", לא קרינן ביה "וילדו לו", ראה שם]; ואין זה דומה לעריות שהבן הבא מהם הרי הוא בנו, כיון שתופסים בה קדושין לאחרים, אבל זה שאין קדושין תופסים לו בשום מקום אין הבן מתייחס אחריו.

ב. נראה מדברי הגמרא שאם היה יכול לישא אשה, היה לו בן ליורשו, ואף שעבד אין לו חייס, ואם כן הנולד לו אינו יותר מאשר חצי בנו, ומכל מקום יורש הוא את כל חצי הכופר, כיון שחצי הכופר בא מצד חצי הבן חורין שבו, ומצד זה חשוב הוא בנו; [וראה היטב בתוספות לעיל מא א ד"ה לישא בקושייתם הראשונה].

7. הקשה רבינו עקיבא איגר: והרי אכתי יש לומר, שעשאו טריפה ושוב נשתחרר וילד בן; ומכאן רצה להוכיח שטריפה אינו מוליד כמו שטריפה אינה יולדת, **ראה שם**.

8. כתב רש"י: "דבשלמא קנס דלא כתיב ביה מיתה אלא נגיחה, שנאמר: "אם עבד יגח השור או אמה", איכא לאוקמיה כשעשאו טריפה, אבל בכופר של בן חורין כתיב: "והמית איש או אשה".

אמר רבא: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה, אין קדושיה קדושין.

וכן **דרש רבה בר רב הונא** דרשה ברבים, ואמר בה:

כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה, אינה מקודשת.

אמר ליה רב חסדא: והרי **מי דמי** מקדש חציה שפחה וחציה בת חורין, למקדש חצי אשה!?

התם כשמקדש חצי אשה, הרי **שייר בקניינו**, ואילו **הכא** כשקידש חציה שפחה וחציה בת חורין הרי **לא שייר בקניינו**, כי אי אפשר לקדש אלא את חצי בת החורין שבה.

הדר אוקים רבה בר רב הונא אמורא עליה [העמיד רבה בר רב הונא מתורגמן כדי לחזור ולדרוש], **וכך דרש:**

כתיב: "**והמכשלה הזאת תחת ידיך**",[9] למה נקראו דברי תורה "מכשלה", משום **שאין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן** להורות טעות, והכלימוהו, שמתוך כך הוא נותן לב ומבין; ואף אני נכשלתי בהוראתי והרי אני חוזר בי, ואומר:

אף על פי שאמרו חכמים: **המקדש חצי אשה אינה מקודשת**, אין זה אלא באשה שיכול לקדש את כולה, **אבל חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה, קדושיה קדושין.**

מאי טעמא? כי **התם שייר בקניינו, הכא לא שייר בקניינו.**

אמר רב ששת: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה אין קדושיה קדושין, ואין לחלק בין שייר בקנינו ללא שייר בקנינו.

ואם לחשך אדם לומר פירכא לדין זה, ממה ששנינו: "**איזו היא שפחה חרופה** [ויהיא שפחה נחרפת לאיש] שחייב הכתוב על ביאתה אשם, **זו שחציה שפחה וחציה בת חורין, ומאורסה לעבד עברי.**[10]

הרי ששייך בה אירוסין!?

---

9. פסוק הוא בישעיה ג, שנתנבא ישעיהו על אנשי ירושלים שתפסוק תורה מהם, והתנבא "כי יתפוש איש באחיו בית אביו, שמלה לכה [כלומר: דברי תורה שמכוסין כשמלה שלך הן שאתה בקי בהן] קצין תהיה לנו [אמור לנו את דברי התורה ותהיה קצין] והמכשלה הזאת תחת ידך [כלומר: קורא הנביא את דברי התורה "מכשלה" משום שאין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן, והתורה הרי תחת ידיך הוא, ותלמדנו אותה]".

10. כתב רש"י: "והוא הדין לכל ישראל, אלא אורחא דמילתא נקט, משום דעבד עברי מותר בשפחה"; וכוונתו בזה, שאם תמצי לומר, שעבד עברי דוקא נקט, אם כן מה ילחוש המלחש, והרי אין אנו עוסקים בעבד עברי.

ואולם העירו אחרונים, שמדברי הרמב"ם [אסורי ביאה ג יג], ומתוספות גיטין לו א ד"ה בזמן, וברמב"ן שם, ומפירוש המשניות להרמב"ם בכריתות יא, נראה, שלא אמרו אלא בעבד עברי, וראה מה שכתב בזה ב"שיעורי רבי שמואל" דף ו א [עמוד נג]; וראה רש"י בד"ה מיוחדת, ובמה שכתב עליו בחידושי חת"ם סופר בד"ה ואם לחשך.

כך **אמור לו** לדחותו: **כלך** [לך לך] **אצל רבי ישמעאל**, שהוא אומר שם: **בשפחה כנענית המאורסת לעבד עברי** הכתוב — "והיא שפחה נחרפת לאיש" — מדבר.

וכי **שפחה כנענית בת איתרוסי** [בת אירוסין] **היא**,[11] עד שקורא אותה רבי ישמעאל "מאורסת"!?

אלא בהכרח **מאי אית לך למימר** בדברי רבי ישמעאל: **מאי "מאורסת" מיוחדת**.[12]

ואם כן, **הכא** — בדברי הסובר שבחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסה לעבד עברי הכתוב מדבר — **נמי** יש לך לומר: **מאי מאורסת, מיוחדת**, ולעולם אין תופסין בה קדושין.[13]

כתיב בפרשת יבום [דברים כה ה] "כי ישבו אנשים יחדיו, ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה [אחי המת] יבא עליה, ולקחה לו לאשה ויבמה".

ומתוך שאמר הכתוב "ומת אחד מהם", הרי למדנו, שאין אשה מתייבמת אלא אם כן יש עליה זיקת יבום מחמת מת אחד, אבל אם יש עליה זיקת יבום מחמת שני מתים ["אשת שני מתים"], אין היא מתייבמת.

---

11. כתב רש"י: "הא חמורה בעלמא היא, עם הדומה לחמור"; וכן כתב רש"י בקדושין סוף פרק האומר, בטעם הדין שלא תופסים קדושין בשפחה, שהוא משום "עם הדומה לחמור".

12. פירש הרשב"א, שאינן קדושין גמורים, אבל יחוד עושה להתחייב הבא עליה באשם, והיינו שקורא לה רבי ישמעאל "מאורסת", אבל מיוחדת ביחוד בעלמא לאו כלום הוא; והוכיח כן מן הגמרא בעמוד ב, ראה שם בהערה 6.

ובפשוטו, מדברי רש"י שכתב שהיא כחמורה, משמע שאין כאן אישות כלל, ושלא כדברי הרשב"א; **ואולם ראה** לשון רש"י בד"ה מיוחדת, ובמה שכתב על דבריו בחידושי חת"ס סופר בד"ה ואם לחשך.

13. **תוספת בענין שפחה חרופה:**

א. זה שאמרו בגמרא שהיא מיוחדת ולא מאורסת, בפשוטו היינו דוקא למאן דאמר, שאין תופסין קדושין בחציה שפחה וחציה בת חורין; אבל לדעת הסובר: קדושין תופסין בה, אף שפחה חרופה שדיברה בה תורה, היינו כשנתקדשה, [וראה סוגיא בעמוד ב].

ב. ובגדר הדבר שאין חייבים עליה אלא אשם, נחלקו רבינו עקיבא איגר ובנו בשו"ת קמא סימן קעא, שלדעת רבי שלמה איגר, אף באותה מחצית שתפסו בה קדושין, אין כאן קדושין גמורים, [ולפי שיטתו, חידוש התורה הוא, שאין כאן אלא קידושי אשם]; ואילו לדעת רבינו עקיבא איגר, תפסו במחציתה קדושין גמורים, ואין חייבין עליה מיתה, משום שביאתו לא היתה בכולה ביאת אשת איש, ואם משום דמשתמש בצד אישות על זה לא חייבה התורה מיתה, [ולפי שיטתו, חידוש התורה הוא, שמכל מקום חייבין עליה אשם]; וראה ב"חידושי רבי שמואל" סוף סימן יז בשם אחרונים, בביאור דברי הרשב"א בקדושין ו א.

ג. כתב ב"פני יהושע" בעמוד ב בד"ה אמר רב חסדא, שלכאורה היה נראה שאם נתקדשה תחילה לראובן, וחזרה ונתקדשה לשמעון [קודם שנשתחררה], תופסין בה גם קידושי השני, ומשום דנהי דקדושי ראובן תפסי בה, מכל מקום כיון שאין חייבין על ידי קדושין אלו אלא אשם **כדמשמע מפירוש רש"י ז"ל וכמו שכתב**

הא כיצד: כגון שהיתה נשואה לראובן, ומת, והלך שמעון אחיו ועשה בה קדושי כסף או שטר [״מאמר״], הרי המאמר תופס בה, ומשמת, הרי היא זקוקה מחמתו ליבום לאחיו. ואולם אף הזיקה שמחמת המת הראשון עדיין לא פקעה, שאין היא פוקעת אלא כשייבמה אחיו, ולא כשעשה בה מאמר. נמצא, שכשמת שמעון, הרי היא זקוקה ליבום ללוי מחמת שני מתים: מחמת ראובן שעדיין לא פקעה זיקתו, ומחמת שמעון שעשה בה מאמר.

אמר רב חסדא: אשה אשר **חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן** [וקדושיה ספק, היות ונחלקו בדין זה אמוראים לעיל(14)], **ונשתחררה, וחזרה ונתקדשה לשמעון** בחיי ראובן, **ומתו שניהם.**

הרי זו **מתייבמת ללוי** אחיהם של ראובן ושמעון.

ואין אני אומר: קודם שנשתחררה תפסו מג-ב קידושי הראשון בחצי בת החורין שבה, ועכשיו שנשתחררה לגמרי וקידשה השני,

---

הרא״ש ז״ל, אם כן נראה, שקדושי שמעון נמי תפסי בה, שהרי קיימא לן קידושין תופסין בחייבי לאוין, וכאן הרי אין אפילו אלא לאו, אלא אשם גרידא.

ובפשוטו ביאור דבריו הוא: שהיה מקום לומר שקידושין אלו הם קדושין גמורים בחציה, וכהבנת רבינו עקיבא איגר, ושוב אי אפשר לתפוס בה קדושין אחרים שהרי בחציה הן קדושין גמורים שחייבים עליהם מיתה, ומה שאינו חייב עליה מיתה משום שחציה בלבד הוא אשת איש, אין זה טעם להכשיר תפיסת קדושין לשני; לזה כתב, שמרש״י ומהרא״ש משמע, שאינם קדושים גמורים, וכהבנת רבי שלמה איגר.

ג. ואולם כתב ה״פני יהושע״ שם בטעם שני, שאין קדושין תופסים לשני, דכיון שתפסו קידושין של ראובן הרי היא ברשותו, ואין לה יד לקבל קידושין מאחר; כלומר: מה שאין תופסין קדושין באשת איש בכל מקום, אין זה רק משום שאין קדושין תופסין בחייבי כריתות ומיתות בית דין, אלא שאין המקודשת לאחד יכולה להתקדש לאחר; וכן היא דעת ״בית שמואל״ בסימן מד סעיף יא, שאין קדושין תופסין לאחר, ראה שם ראייתו.

ד. ב״אבני מלואים״ [מד ד] חלק עליהם, והוכיח מגמרא בקדושין בהדיא, שטעם אי תפיסת קדושין באשת איש היא ככל עריות, ולכן כתב, שאכן תופסין קדושין לשני; ואולם כתב שם, שלגבי הקרובים הרי היא אסורה באיסור כרת, ואין תופסין להם קדושין, כי רק לגבי איסור אשת איש גילתה התורה שאינו חייב מיתה, וממילא תופסין בה קדושין, אך לקרובים היא אסורה באיסור כרת גמור; ונראה מדבריו, שהוא סובר כדעת רבינו עקיבא איגר, שהקדושין הם קדושים גמורים בחציה, שאם לא כן מהיכי תיתי שיתחייבו כרת על קדושין שאינם גמורים, ומאידך נראה מדבריו שאין הוא סובר כדעת רבינו עקיבא איגר, שטעם הפטור מן המיתה הוא משום הביאה שאינה בכולה אשת איש, אלא שגזירת הכתוב היא לפטור על אשה זו ממיתה דאשת איש.

14. נתבאר על פי רש״י; אבל התוספות תמהו על זה, שהרי בעמוד א׳ נראה דפשיטא ליה, שהיא מקודשת ומשום דלא שייר בקנינו, וראה מה שכתב על זה ה״פני יהושע״ בד״ה תוספות,

תפסו קידושי השני בחצי עבדות שהיה בה, ואם כן אני **קורא בה**: "**אשת שני מתים** [אשה שיש עליה זיקת שני מתים]", שהרי מכח שניהם היא באה להתייבם ללוי.[1]

כי **מה נפשך**, בין אם תאמר שהמקדש חצי שפחה וחצי בת חורין הרי היא מקודשת, ובין אם תאמר שאינה מקודשת, אין זו אשת שני מתים:

אי קידושי דראובן, קידושין הן, ומשום שהמקדש חציה שפחה וחציה בת חורין הרי היא מקודשת, הרי **קידושי דשמעון לאו קידושין** הן, שהרי כבר היתה מקודשת לראובן ואין קדושין תופסין באשת איש, ואין עליה אלא את זיקתו של ראובן.

ואי קידושי דשמעון קידושין, הרי **קידושין דראובן לאו קידושין**, כלומר: אי אתה יכול לומר שהיתה מקודשת לשמעון, אלא אם כן תאמר שלא היתה מקודשת לראובן, ומשום שהמקדש חציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת.

ואם כן, אין זו אשת שני מתים.[2]

וראה עוד מה שכתב בזה בחידושי חת"ם סופר בעמוד ב ד"ה מה נפשך.

1. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "**ואין אני קורא בה אשת שני מתים**: לומר, **חציה היתה לזה וחציה היתה לזה**".

ונראה מדבריו, שאף בלי דברי רב חסדא שחידש שאם תופסין קדושין לראשון שוב לא תופסים קדושין לשני, מכל מקום הא פשיטא שלא תפסו קידושי שני אלא בחציה השני ולא בחציה הראשון, ובפשוטו מוכח מזה כשיטת ה"בית שמואל" וה"פני יהושע" [לעיל בהערה 12 בעמוד א], שאין קדושין תופסין לאחר קודם שנשתחררה, ולא הוצרך רב חסדא לחדש אלא שאף בחצי השני לא תפסי קדושין.

אלא שאין מכאן סתירה לדעת ה"אבני מלואים", [הובא שם], כיון שהוא סובר שלקרובים אין תופס קדושין, ואם כן באותו חצי ודאי שאין תופס קדושין משום אשת אח, שהרי באשת אח אנו עוסקים; וראה עוד מדברי ה"אבני מלואים" בהמשך הסוגיא בהערות.

2. א. **ראה מה שכתב בחידושי חת"ם סופר בביאור שיטת רש"י כאן**.

רש"י לא פירש, למה לא תפסי קידושי שני בחציה השני, אף שלכאורה יש לומר, קדושי זה תפסו בחצי זה וקדושי זה תפסו בחצי זה; ובפשוטו כוונת רש"י היא, דרב חסדא סבירא ליה כמאן דאמר בסמוך: "גמרו קידושי ראשון"; ואף שרש"י לא הזכיר שם אלא שגמרו קדושי אשם להיות קדושין גמורין, מכל מקום מודה הוא שגמרו קידושין בכולה, וראה הערה שם, וראה מה שהובא בזה באות ג.

ב. לדעת התוספות, ספיקו של רב חסדא הוא: אם גמרו קדושי ראשון או פקעו קדושי ראשון; ובפשוטו כוונתם היא, שאם לא גמרו קידושי ראשון, אם כן מקודשת חציה השני לשני.

ולפירושם מתפרש לשון הגמרא כך: "אי קידושי דראובן קידושין" **לאחר שחרור**, כלומר: שלא פקעו, אם כן בהכרח שגמרו הקדושין, וכמו שכתבו התוספות בהמשך הסוגיא, שדבר פשוט הוא שאין קדושין בחצי אשה, אלא או גמרו הקדושין או שפקעו, ואם כן "קדושי שמעון לאו קדושין" הן; "ואי קדושי דשמעון קידושין, קדושי דראובן לאו קידושין", כלומר: אי אפשר שיחולו קדושי שני, אלא אם כן קידושי ראשון פקעו, שאם לא פקעו ודאי גמרו; וזה הוא עיקר חידושו של רב חסדא,

איתמר: חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן, ונשתחררה, וחזרה ונתקדשה לשמעון.[3]

רב יוסף בר חמא אמר רב נחמן:

כשנשתחררה **פקעו קידושי ראשון.**[4]

ואילו **רב זירא אמר** בשם **רב נחמן: גמרו קידושי ראשון**, שלא היו עד עתה קדושין גמורים, אלא קדושין המחייבים את הבא עליה בקרבן אשם, [כי חציה שפחה וחציה בת חורין היא ה"שפחה נחרפת לאיש", שחייבה תורה את הבא עליה באשם בלבד],

---

שחצי קדושין לראשון וחצי לשני ודאי אין כאן; ולפי פירוש רש"י עיקר חידושו של רב חסדא הוא, שגמרו קידושי ראשון.

ג. כתב ב"אבני מלואים" סימן מד סק"ד ד"ה והנה, בטעם רש"י שלא פירש כהתוספות, שהוא משום שרש"י סובר, שאפילו אם תמצי לומר שפקעי קדושי ראשון, מכל מקום לא יתפסו קדושין לשני משום איסור "אשת אח", שהרי אשת האח אסורה אף לאחר מיתה או גירושין, ואם כן, אף שפקעו קידושי ראובן, מכל מקום אסורה היא לשמעון ואין קדושין תופסין בה משום אשת אח, שהרי היא אשת אח שנתגרשה, [ולשיטתו שהוא סובר, שקדושין תופסין לשני אפילו קודם שנשתחררה, כמו שהובא משמו לעיל בעמוד א, בהכרח שלא אמר רב חסדא שאין קדושין תופסין לשני כשנשתחררה אלא משום אשת אח, וכפי שנתבאר בהערה 1].

ולמדנו מדבריו, שהוא אינו סובר כמו שנתבאר באות א, בטעם הדין שלא תפסו קידושי שני בחציה האחר, שהוא משום שגמרו קידושי ראשון בחציה השני; שהרי אם כן עדיין תיקשי למה לא פירש רש"י שבזה נסתפק רב חסדא!? אלא סובר ה"אבני מלואים", שאף בחציה השני אין תופסין קדושי שני, משום הקדושין שעשה הראשון בחציה; ואכן כן משמע מסתימת רש"י, שלא הזכיר כלום מענין גמרו קידושי ראשון; אלא שלא ביאר לנו ה"אבני מלואים" מה הוא הטעם בדבר.

וראה מה שכתב בחידושי חת"ס סופר, בד"ה מה נפשך, דבאמת לא משמע מרש"י שהטעם הוא משום דגמרי קדושי ראשון, **וראה מה שכתב שם בטעם הדבר שלא תפסו קידושי שני**, וראה עוד בהערה 5.

וראה עוד בחידושי חת"ס סופר שם, שנתן טעם אחר לדברי רש"י שלא פירש כהתוספות.

3. כתב רש"י: "**וחזרה ונתקדשה לשמעון**: ולאו משום אחיו נקט לה". ובפשוטו כוונת רש"י לומר, שאין הנידון משום שהוא אחיו, [וכ"שמעון" שבדברי רב חסדא, שהכוונה היא לשמעון אחיו]; אך הוא הדין שאפשר לפרש את מחלוקת האמוראים גם בשנתקדשה לשמעון אחיו.

ואולם ב"אבני מלואים" סימן מד סוף סק"ד, כתב בביאור דברי רש"י, שהנידון הוא דוקא משום שאינו אחיו, ומשום שאם אחיו הוא, כי אז אפילו אם פקעו קידושי ראשון, מכל מקום לא תפסו קידושי שני, היות והיתה אשת אח של ראשון, ואשת אח הרי היא אסורה אף לאחר מיתה וגירושין, והוא הדין אחר פקיעת הקדושין.

4. כתב רש"י: "פקעו קידושי ראשון: אפילו למאן דאמר מקודשת, בא השחרור והפקיעה, ומקודשת לשני, שהרי נשתנה גופה והויא לה כקטן שנולד"; וצריך ביאור מה שינוי גוף יש בשחרור; ובעיקר דברי רש"י צריך ביאור, שהרי הקדושין חלו בחצי בת החורין שבה, וחצי זה לכאורה ודאי לא נשתנה, וראה מה שכתב בזה בחידושי חת"ס סופר.

וראה בתוספות, שזה פשיטא לן מסברא, שאי

ועכשיו לכשנשתחררה גמרו הקדושין, והרי היא אשת איש גמורה של הראשון, והבא עליה חייב מיתה.(5)

אמר רבי זירא: כוותיה דידי — בשם רב נחמן — **מסתברא** [כשיטתי מסתבר], שגמרו קידושי ראשון, כיון **דכתיב** בשפחה חרופה: "**לא יומתו** — הנואף והנואפת — **כי לא חופשה**". ומשמע: **הא חופשה** אחר שנתקדשה, וזינתה לאחר מכן, **יומתו**, ומשום שגמרו קידושיו.

אמר ליה אביי: ולתנא דבי רבי ישמעאל, דאמר: "והיא שפחה נחרפת לאיש", **בשפחה כנענית המאורסת לעבד עברי** הכתוב מדבר, האם **הכי נמי** תפרש את מה שאמרה תורה "לא יומתו כי לא חופשה", **דכי חופשה** השפחה אחר שנתייחדה לעבד עברי, וזינתה, **יומתו** הנואף והנואפת!?

והרי ודאי שאין הדבר כן, כי קדושי שפחה כנענית אין בהם ממש, ולא יתכן שייגמרו.

אלא בהכרח, **מאי אית לך למימר** לדעת רבי ישמעאל, ש"לא יומתו כי לא חופשה", אין הכוונה שאם חופשה אחר שנתארסה כי אז יומתו, אלא **שחופשה, וחזרה ונתקדשה**, כלומר: אם חופשה קודם שנתקדשה, כי אז יומתו.(6)

אפשר שתהיה מקודשת חציה לאחר השחרור היות והיא חצי אשה, ובהכרח או שפקעו הקדושין או שגמרו הקדושין.

5. א. נתבאר על פי רש"י; ולכאורה, יתירה מזו היה לו לומר, שגמרו קידושי ראשון שלא היו עד עכשיו אלא קדושי חצי אשה, ועכשיו הם קדושי אשה גמורה, וכנראה מדברי התוספות.

שהרי בהכרח כן הוא לפי צד זה, שהרי לעיל אמרינן שלא תפסו קידושי שני בחציה השני, ובהכרח — וכמו שנתבאר לעיל בהערה — שהוא משום שגמרו קידושי ראשון בכולה!?

ולפי מה שנתבאר בהערה 2 לעיל בשם החת"ם סופר, ואשר כן מוכח גם מ"אבני מלואים", שהטעם לעיל אינו משום שגמרו קידושי ראשון, לא קשה מדלעיל.

ב. ראה מה שכתב בחידושי חת"ם סופר בטעם הדבר שגמרו קידושי אשה, ובמה שכתב שם בשם ספר "בני אהובה".

ג. לעיל בעמוד א בהערה 12 הובאו דברי ה"פני יהושע" שכתב, כי מדברי רש"י משמע שהקדושין בחציה שחלו בה אינם קדושים גמורים, ולא כתב מאיזה רש"י למד כן, וכנראה כוונתו לרש"י שלפנינו.

ד. כתבו התוספות, שאין זה דומה לבהמה של שני שותפין, שהקדיש השותף האחד את חציה שהיה לו, ושוב חזר ולקח את חציה השני, שמשמע בגמרא קדושין ז א שלא גמר ולא פקע ההקדש, ומשום, שבהמה הרי שיך שיהיה חציה קדוש, אבל כאן אי אפשר שיהיה חציה קדוש, שהרי "כי יקח איש אשה" נאמר ולא חצי אשה, ואף שעד שנשתחררה חלו קדושין בחציה משום שלא שייר בקנינו, מכל מקום אחר שנשתחררה אי אפשר שיתקיימו קדושין בחציה, ובהכרח שפקעו הקדושין, או שגמרו.

6. כתב הרשב"א בעמוד א להוכיח מגמרא זו, כי לדעת רבי ישמעאל לא חייבה התורה אלא כשקידשה העבד העברי קודם שנשתחררה, ואף ששפחה היא, ולא יחוד בעלמא, שאם לא כן, הרי אף אחר שחופשה אם יעשה בה יחוד בעלמא לא יומתו, ואיך אמרו כאן שחופשה וחזרה ונתקדשה, ובהכרח שאף קודם שחופשה לא חייב הכתוב אשם, אלא בשנתקדשה ולא

ואם כן, **הכי נמי** לדעת הסובר שבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, יש לך לפרש: **שחופשה, וחזרה ונתקדשה**, ואז יומתו. אבל אם חופשה ולא חזרה ונתקדשה, מהיכי תיתי שייגמרו קדושי הראשון.[7]

אמר רב הונא בר קטינא אמר רבי יצחק:

מעשה באשה אחת, שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה, ועשאה בת חורין.

ודנה הגמרא: **כמאן**? כדעת מי עשו כן? שהרי אין לדמות חצי עבד וחצי בן חורין שכופין את רבו משום פריה ורביה, וכמבואר במשנתנו, לאשה שאינה חייבת בפריה ורביה.

האם **כרבי יוחנן בן ברוקא** עשו כן, **דאמר: על שניהם** [על אדם ועל חוה] **הוא אומר: ויברך אתם אלהים ויאמר** להם אלהים **פרו ורבו ומלאו** את הארץ וכבשוה", וללמד שאף האשה מצווה על פריה ורביה.

ולכן כפו את רבה, כי עד שלא ישחרר אותה האדון אינה יכולה להנשא לא לעבד ולא לבן חורין.

יחוד בעלמא, וראה הערה 11 בעמוד א, שמפשטות לשון רש"י לעיל, נראה שאינו סובר כהרשב"א.

7. **תוספת לסוגיא:**

יש מאחרוני זמננו שכתבו לפרש את דברי רב חסדא, באופן אחר מכפי שנתבאר לעיל על פי דברי רש"י והתוספות:

רב חסדא מסתפק, אם מה שחייבה התורה אשם בחציה שפחה וחציה בת חורין, זה הוא משום שתפסו קדושין גמורים בחציה בלבד כי לא שייר בקנינו, או שמא משום קדושין אלו לא היה מתחייב אפילו אשם שאין זו ביאה גמורה באשת איש, [כסברת רבינו עקיבא איגר], ומה שחייבה תורה אשם, הוא משום **שבכולה** תופסים קדושי אשם, שהם קדושין שאינם גמורים, ואפילו בצד עבדות שבה, [ועל דרך שכתב הרשב"א בדעת רבי ישמעאל]; ולפי צד זה סובר רב חסדא, שאפילו בצד החירות שבה לא נתפסו אלא קידושי אשם, שכך גזירת הכתוב.

וסובר רב חסדא, שאם אנו באים על האשה מצד שבחצי האשה תופסין קדושין גמורים ובחציה אין תופסין כלל, אם כן כשנשתחררה, ודאי יכול שמעון לקדש את החצי השני, כי הוא כמקדש אשה אחרת, אלא שאין זו אשת שני מתים, שהרי מקודשת חציה לזה וחציה לזה, ואילו "אשת שני מתים" פירושו, **שאותה אשה** מקודשת לשנים, וכמו במאמר, ולא חציה לזה וחציה לזה.

והיינו דאמר רב חסדא: "אי קדושי דראובן קידושין", כלומר: אם תמצי לומר שקדושי ראובן תפסו בה קדושי אשם בכולה, ומכח זה תבוא לומר שהיא אשת שני מתים, שהרי השני **גמר** בה קדושין, זה אינו, כי "קידושי דשמעון לאו קדושין", כי די בקדושי אשם למנוע מן השני מלתפוס קדושין וכסברת ה"פני יהושע"; "ואי קדושי דשמעון קדושין", והיינו משום שתפסו לראשון קידושין רק בחציה, ולשמעון קידושין בחציה השני, אם כן "קידושי דראובן לאו קידושין", כלומר: באותו חצי שקידש שמעון דהיינו צד העבדות, הרי לא נתקדשה לראובן, אלא בחצי בת החורין שבה, ואם כן אין זו אשת שני מתים, שהרי מקודשת לזה חציה ולזה חציה.

[וראה ברשב"א בקדושין ו א שכתב "משמע נמי התם [בסוגייתנו] דאפילו למאן דאמר דתפסי

אמר פירש **רב נחמן בר יצחק: לא** משום פריה ורביה כפו את רבה, אלא משום **שמנהג הפקר** [זנות] **נהגו בה**, מתוך שלא היתה מיוחדת לאיש, שהרי כולם אסורים בה; ולכן כפו את רבה, כדי שתוכל להנשא לאיש.(8)

מתניתין:

אסרו חכמים למכור את עבדו הכנעני לגוי, מפני שהוא מפקיעו מן המצוות, לפי שאינו יכול לשומרם בבית רבו הנכרי, כי משועבד הוא למלאכתו,(9) ואם מכרו, קונסין אותו בית דין לפדותו מן הגוי.

המוכר עבדו לגויים, וברח העבד מאדונו,(10) או שקנסוהו בית דין לפדותו מן הגוי, ופדאו.(11)

או שמכרו בארץ ישראל ואפילו לישראל,

בה קדושי לאו קדושי ודאי קאמר, אלא ספק מקודשת היא דהויא, ואי נשתחררה וקיבלה קדושין מאחר מקודשת לשני מספק, וצריכה גט משניהם, אלמא ספיקא הוי אי נחרפת מאורסת קאמר [ואם כן האומר לאשה "הרי את חרופתי, הרי היא מקודשת], או מיוחדת קאמר".

וראה ב"אבני מלואים סימן סק"ז שתמה על דבריו, היכן משמע כן, וראה ב"חידושי רבי שמואל" יבמות סוף סימן יז בשם אחרונים בביאור דברי הרשב"א, וראה גם במגיה על הרשב"א הנדמ"ח.

ולפי מה שנתבאר לעיל נמצאו דברי הרשב"א מכוונים, שהגמרא מסתפקת אם קידושי השני תופסים — כשנשתחררה — בחציה השני, או שמא אין קדושין תופסים כלל; אלא שהמעיין היטב בדברי הרשב"א, ימצא, שאי אפשר לפרש כן בכוונת הרשב"א].

ואף בדעת רב נחמן יש לפרש:

רב נחמן פשיטא ליה שמתחילה היתה מקודשת כולה קידושי אשם, ונחלקו בדעתו, משום שפשיטא שכך זה לא יכול להמשך, שלא נתחדש דין זה אלא בחציה שפחה וחציה בת חורין, ולכן בהכרח או שייפקעו הקדושין או שייגמרו הקדושין, ולא מטעם כקטן שנולד [שהיא סברא מחודשת מאד], ומן הסברא היו נפקעים הקדושין, אלא שרבי זירא משם רב נחמן דרש מן הפסוק שגמרו קידושי ראשון.

8. ראה מה שכתבו התוספות לעיל מא ב סוף ד"ה לא תהו, בביאור שמועה זו.

9. ראה לקמן מד א "מכרו חוץ משבתות וימים טובים", ומה שנתבאר שם בהערה, האם עיקר הטעם הוא משום שבת ויום טוב שעושה מלאכה אצל רבו, או שהסיבה היא אף משום שאר מצוות שהוא מנוע מלעשותם בבית אדוניו הגוי.

10. הרמב"ם בהלכות עבדים ח א לא הזכיר בריחה, אלא שקונסין אותו לפדותו ולשחררו.

11. כתב רש"י: "יצא לחירות, אם ברח מן העובד כוכבים **או שקנסוהו בית דין לפדותו**, כדאמר לקמן [מד א, מימרא דרבי יהושע בן לוי] דקונסים אותו לפדותו", ומדלא כתב: "או שפדאו משום קנס חכמים שקנסוהו לפדותו", משמע שמושיבין בית דין לקונסו לפדותו, ואין זה חיוב כללי; וכן מבואר ברמב"ם עבדים ח א: "וקנס זה אין גובין אותו ודנין בו אלא בית דין מומחין", וראה שם ב"כסף משנה", וראה שם היטב לשון הרמב"ם בזה; וכן הוא לשון

כדי להוציאו **לחוצה לארץ**.[12]

בין בזה ובין בזה, **יצא** העבד **בן חורין**, שקנסו חכמים את אדונו.

כלומר, במכרו לגוי, קונסים את המוכר שיצא העבד ממנו אף שאחר כך ברח אליו העבד או פדאו. ובמכרו לחוצה לארץ, קונסים את הלוקח הישראל שיצא העבד ממנו בלוא כסף ובלא מחיר, ואין המוכר מחזיר לו את הדמים שנתן לו עבורו.[13]

גמרא:

תנו רבנן:

המוכר עבדו לגויים הרי זה **יצא לחירות** כשברח מן הגוי או שפדה אותו הישראל מן הגוי, ואינו יכול להשתעבד בו, ומשום שקנסוהו חכמים.

ומכל מקום עדיין **צריך** העבד **גט שחרור מרבו ראשון** כדי להפקיע את עבדותו לגמרי,[14] שהרי כשמכרו לגוי לא מכר לו אלא את מעשה ידיו, ואילו קנין הגוף עדיין ביד האדון הראשון הוא, ומשום קנס חכמים לא פקע קנין הגוף שיש לו בו, ולכן צריך הראשון לשחררו.

אמר רבי שמעון בן גמליאל:

במה דברים אמורים, כשלא כתב עליו — המוכר — **אונו** [מפרש לה ואזיל], **אבל כתב עליו אונו, זהו שחרורו.**

ומפרשת הגמרא: **מאי "אונו"?**

אמר רב ששת: דכתב ליה — האדון לעבד כשמכרו לגוי — **הכי: "לכשתברח ממנו** [מן הגוי] **אין לי עסק בך".**

תנו רבנן: לוח האדון **עליו** [על עבדו] **מן הגוי** ששיעבד אותו לו בשביל החוב שחייב

המימרא: "המוכר עבדו לגוי קונסין אותו עד עשרה בדמיו", ולא אמר: "צריך לפדותו עד עשרה בדמיו".

12. הקשו התוספות לקמן מד ב ד"ה לחוצה, שהרי מוכח מן הסוגיא [מד ב], שאם יצא העבד מעצמו לחוצה לארץ ומכרו אדונו שם, אינו יוצא לחירות, ואם כן אף כשמכרו כאן לאדון שבחוצה לארץ, הרי אין העבד חייב ללכת אחרי אדונו כמבואר לקמן מד ב, ואם כן אם הלך אחריו, נמצא שזה כמי שיצא מעצמו [וכמבואר סברא זו בגמרא שם], ואם כן האיך תמצא שיצא לחירות!?

ותירצו: ויש לומר: דמיד כשמכרו קנסינן ליה, פן ישתדלנו לוקח בדברים לילך אחריו".

13. כתב רש"י: "ובגמרא מפרש את מי קנסו [במוכר עבדו לחוצה לארץ], את המוכר או את הלוקח", וכונתו לנידון בגמרא מד ב, אם המוכר צריך להחזיר את המעות שקיבל, כיון שמפקיעים את העבד מן הלוקח; ומסיקה הגמרא שאינו מחזיר את הדמים, כי קונסים את הלוקח, משום "לאו עכברא גנב אלא חורא גנב".

14. בתוספות ד"ה אבל, מבואר, שעד שלא כתב לו האדון שטר שחרור, אף שכבר אינו משתעבד בו, יש לאדון בו יותר קנין ממון מאשר מפקיר עבדו שאין לאדון בו אלא קנין איסור, וכתבו התוספות נפקא מינה לענין קנס ולענין ולדות; [ולשונם שכתבו לענין קנס צריך ביאור, שהרי אף במפקיר עבדו שהוא מעוכב גט שחרור,

הישראל לגוי, **כיון שעשה לו הגוי נמוסו** [מפרש לה ואזיל] וברח מן הגוי, הרי זה **יצא לחירות** ואין רבו הראשון יכול להשתעבד בו.

מאי נמוסו? אמר רב הונא בר יהודה: נשקי [חותם של עבדות שתולים להם בצואריהם], ומשתלה הגוי לעבד חותם זה, הרי זה כמי שמכרו הישראל לגוי, ושוב אינו יכול להשתעבד בו אף אם יברח מן הגוי, או לכשיפדהו כתקנת חכמים.

מתיב רב ששת על פירושו של רב הונא בר יהודה מהא דתניא:

האריסין שקיבלו מן הגוי שדה לעובדה, על מנת שיתחלקו בתבואה עם בעל השדה, למחצה או לשליש או לרביע.

והחכירות, שחכרו ישראל מן הגוי שדה לעובדה וליטול את תבואתה, על מנת ליתן לגוי סך קבוע של תבואה מן השדה, בין אם תוציא הרבה ובין אם מעט.

ואף **אריסי בתי אבות** שקבועים הם באריסות מן הגוי, וכבר אבותיהם היו אריסים אצל אבותיו של הגוי בעל השדה.

וגוי שמשכן שדהו לישראל בחוב שחייב הגוי לישראל, **אף על פי שעשה לו** הגוי לישראל **נמוסו**.

הרי זו השדה **פטורה מן המעשר** כשדה של גוי, ואין אומרים שהישראל בעלים הוא בשדה, ויתחייב הישראל לתת מעשר מחלקו.

ואי סלקא דעתך ש"נמוסו" היינו "**נשקי**" — וכי **שדה בת נשקי היא** [וכי יש "נשקי" לשדה]!?

אלא, אמר פירש **רב ששת**: זו שאמרנו גבי עבד: "כיון שעשה עליו הגוי נמוסו", היינו **זמן**, שקבעו זמן בו יוחלט העבד לגוי, אם לא יפרענו הישראל עד אותו זמן.

וכן "גוי שמשכן שדהו לישראל, אף על פי שעשה לו נמוסו", היינו שנקבע זמן להחלטת השדה ביד הישראל.

ומקשה הגמרא: **קשיא זמן** דעבד שהוחלט לגוי, שאנו אומרים: הרי זו מכירת עבד לגוי ויצא לחירות, **אזמן** דשדה שהוחלט לישראל, שאף על פי שהגיע הזמן בו צריכה השדה להיחלט ביד הישראל, אין אנו מחשיבים את השדה כמכורה לישראל שתתחייב במעשר!?

ומשנינן: **לא קשיא**:

כי **הא** דעבד שאנו מחשיבים זאת כמכירה, היינו בכגון **דמטא זמניה** [הגיע זמן שנקבע לחליטה], ולכן "מכירה" היא.

הא דשדה, שאין אנו מחשיבים אותה כמכורה לישראל, היינו בכגון **דלא מטא זמניה**.

ומקשינן: **אלא גבי עבד** שלפי דבריך אנו עוסקים בכגון **דמטא זמניה**, וכי אטו **צריכה למימר** שכמכירה היא!?

אלא אידי [עבד לגוי] **ואידי** [שדה לישראל], **דלא מטא זמניה, ולא קשיא**:

נסתפקו בגמרא לעיל מב ב אם יש לאדון קנס, ולא איפשיטא].

הא — דעבד לגוי שאנו אומרים שכמכירה היא, ואפילו לא הגיע הזמן — איירי בכגון ששעבד לו את העבד **לנופא** של העבד, שיהיה העבד של הגוי לגמרי, אם לא יפרע לו עד זמן פלוני, וקנסוהו חכמים להחשיבו כמכירה, ואף שלא הגיע עדיין זמנו.

והא — דשדה לישראל שאין אנו מחשיבים אותה כמכורה לישראל — איירי בכגון שמשכן הגוי את השדה לישראל **לפירא** בלבד, שאמר לו: אכול פירות שדה זו מהזמן שקבענו ועד שאפרע לך את מעותיך, והיות ואין לישראל בה קנין הגוף, אין זו שדה של ישראל, והרי היא פטורה מן המעשרות.

מד-א **ואי בעית אימא**, כך יש לפרש את ההבדל בין שדה לישראל, ובין עבד לגוי: זו וזו כגון שכבר הגיע הזמן,[1] אלא הכא במאי עסקינן **בשלוה על מנת למשכנו** והגיע הזמן, **ולא משכנו** בפועל.

וכגון שלא כתבו שיהא העבד או השדה מחלטים מאליהם בבוא הזמן, אלא שבבוא הזמן יהיה יכול המלוה להחליט אותם, ולא עשה כן.

ולכן חלוק שדה לענין מעשר מעבד לענין שחרור:

כי בשדה הואיל ולא החלט השדה לישראל, הרי זו שדה של גוי הפטורה ממעשר. אבל בעבד קנסוהו חכמים, היות ואם ירצה הגוי יכול הוא לקחת את העבד ולהחליטו.

תנו רבנן: גבאו הגוי לעבד **בחובו**, בלי שלוה הישראל מתחילה על העבד, ולא מרצונו נתן לו הישראל את העבד, אלא שאנסו הגוי ולקח ממנו את העבד.[2]

או שלקחו סיקריקון[3] גוי, והוא רוצח, שנותן לו הישראל עבד בפדיון נפשו, ואומר לו: שא עבד זה ואל תמיתני.

לא יצא העבד **לחירות**.

ומקשינן: וכי אם לקחו הגוי **בחובו**, **לא** יצא העבד לחירות?

ורמינהי, והרי יש להקשות סתירה מהא דתניא:

חרי שאנסו בית המלך את **גרנו** של ישראל:

אם בחובו אנסוהו, שהיה חייב כסף לבית המלך, ולקחו בית המלך את גורנו לפרעון החוב, הרי זה **חייב לעשר** את הגורן, ומשום שזה נחשב כאילו מכר למלך את גורנו,

---

ובמה שכתבו התוספות שלענין ולדות הוא של הישראל, הבין ב"פני יהושע" [מד א ד"ה חוץ ממלאכתו] שכוונתם לעבד זכר שמכרו לגוי, ותמה על זה, שאין הולדות של הישראל כלל, **ראה שם**.

1. תמהו התוספות על פירושו של רש"י שנתבאר בפנים; שאם כן למה לא אמר "אידי ואידי דמטא זמניה"!?

2. א. כן מבואר ברש"י בד"ה דקא משתרשי "אלא שלא לרצונו גבאו", ואפשר שזה הוא כוונת רש"י כאן, שכתב: "והוא לא מכרו לו".
ב. ויש להסתפק אם לא היה לו דבר אחר ממה לשלם, ונתן לגוי את העבד, אם יצא לחירות.

3. על פי רש"י לקמן נה ב.

שהוא חייב לעשר עליו ממקום אחר.

ואם באנפרות [בהפסד, ועל חינם] אנסו את גורנו, הרי זה **פטור מלעשר**.

הרי למדנו, שאם אנסוהו בחובו הרי זה כמוכר, ואם כן הוא הדין כשאנס הגוי את עבדו בחובו, הרי זה כמוכר לו את עבדו; ואם כן למה לא יצא העבד לחירות!?

ומשנינן: **שאני התם** — גבי גורן ולענין מעשר — שאין הדין תלוי במה שהשדה "מכורה", אלא לכך חייב הוא לעשר משום **דקא משתרשי ליה**, שנהנה מן הגורן שנפרע חובו על ידי זה, ולכן חייב לעשר.

אבל לענין מכירת עבד, שטעם הדין הוא משום קנס על שמכרו לגוי, הרי הוא לא מכר את העבד מדעתו, אלא שלא מרצונו גבו ממנו את השדה, ואם כן למה נקנסנו.

תא שמע [קושיא] מהא **דאמר רב: המוכר עבדו לפרהנג** [מציק ושם עלילות דברים][4] **גוי**, שהעליל הגוי עליו שהוא חייב לבית המלך סכום כלשהו, ונתן את העבד בתמורת אותן חובות כביכול, הרי זה **יצא לחירות**.

ותיקשי: מה בין זה לבין סיקריקון, שלמדנו בברייתא שאינו יוצא לחירות!?

ומשנינן: **התם** גבי פרהנג — **הוה ליה לפיים ולא פיים**, היה לו לשלם את חובו המדומה בדבר אחר, והוא לא שילם אלא בעבד, ומשום כך יצא לחירות; אבל גבי סיקריקון, אין הדבר תלוי בו, ולכן לא יצא העבד לחירות.

גופא אמר רב: המוכר עבדו לפרהנג גוי, יצא לחירות:

ומקשינן: וכי **מאי הוה ליה** לאדון העבד **למעבד** [מה היה בידו לעשות], ולמה נקנסנו!?

ומפרשינן: **הוה ליה לפיים** בדבר אחר, **ולא פיים**.

הגמרא מביאה כאן כמה ספיקות בדין מכירת עבד לגוי:

בעי רבי ירמיה:

א. **מכרו** — האדון את עבדו — לגוי **לשלשים יום**, ולאחר שלשים יום יחזור העבד אליו, **מהו** שנקנסנו לפדותו, ושיצא העבד לחירות?

תא שמע מהא **דאמר רב: המוכר עבדו לפרהנג גוי יצא לחירות**, וקא סלקא דעתין שנתן את העבד לבית המלך לתקופה כל שהיא, תמורת תשלום חובו המדומה; הרי שאף כי לא נתן את העבד אלא לפרק זמן, הרי זה יצא לחירות.

ודחינן: יש לומר **דהתם** — במימרא דרב — **בפרהנג גוי שאינה חוזרת**.

---

4. והתוספות פירשו, ש"פרהנג" הוא חמסן הנוטל את עבדו בכח ונותן דמים, וכתבו שלשון "מוכר" נופל יותר על חמסן זה, וראה מה שתמהו עוד על פירושו של רש"י.

והרמב"ם [עבדים ח ג] פירש: "מכר עבדו לאחד מעבדי המלך או מגדוליו, אף על פי שהוא מתיירא מהם"; וב"מקורות וציונים" [שבמהדורת פרנקל] ציינו לבבא קמא קיז א

ב. **מכרו** לעבד **חוץ ממלאכתו**, כלומר: מכר את גופו לגוי[5] ובלבד שלא ישתעבד בו, שלא היה צריך הגוי את העבד אלא כדי להשיאו לשפחתו כדי שיהיו לו הולדות,[6] **מהו** שנקנסנו לפדותו, ושיצא העבד לחירות?

כי יש לומר, מאחר שאין הגוי משתעבד בו, אין האדון גורם לעבד לחלל שבתות, ואין לנו לקונסו.[7]

ג. מכרו לעבד **חוץ מן המצות**, כלומר: שהתנה עם הגוי שלא שלא יהא יכול להפקיעו מן המצוות [מאירי], **מהו**?

ד. מכרו לעבד **חוץ משבתות וימים טובים**, כך שאין הגוי מאלצו לחלל שבתות, **מהו** שנקנסנו ויצא העבד לחירות?[8]

ה. מכרו לעבד למי שאינו גוי גמור, וכגון **לגר תושב** [קיבל על עצמו שלא לעבוד עבודת כוכבים, אך אוכל הוא נבלות], או **לישראל מומר**, **מהו**, האם קנסו דוקא בגוי, או שמא כל שמפקיע האדון את עבדו מן המצוות קונסים אותו?

ו. מכרו **לכותי**,[9] **מהו**?

פשוט מיהא [מהברייתא הבאה][10] **חדא** מן הספיקות שנתבארו לעיל:

שהרי למדנו בברייתא: **גר תושב הרי הוא כגוי**, ואם מוכרו לו, הרי זה יצא לחירות.

ובדין המוכרו **לכותי וישראל מומר**, נחלקו בו אמוראים:

אמרי ליה כגוי, יש אומרים שכגוי הוא לענין זה, ויצא העבד לחירות.

ואמרי ליה [ויש אומרים] **כישראל** הוא, ולא יצא לחירות.[11]

בעו מיניה מרבי אמי [שאלו את רבי אמי]:

"פרהנגא דמלכא".

5. נתבאר על פי רש"י; והלשון צריך ביאור: שהרי גוי אינו קונה עבד אלא למעשה ידיו, ולא לגופו.

6. ראה מה שדן כאן ה"פני יהושע" בד"ה חוץ ממלאכתו, איך יהיו הולדות של האדון הגוי; וראה הערה 7.

7. כתב בחידושי חת"ם סופר, שהספק הוא משום דמפקיע את הולדות ממצוות; ולמדנו מדבריו שעבד של ישראל הבא על שפחה של גוי, הילדים שיוולדו דינם כעבדים החייבים במצוות; **וראה** מה שכתב ה"פני יהושע" כאן בד"ה חוץ ממלאכתו.

8. כתב בחידושי חת"ם סופר: שספק הגמרא הוא, אם קנסוהו על שמפקיעו משאר מצוות, או שמא רק משום שבתות וימים טובים, משום שהאדון מצווה על שביתת עבדו, ונמצא, שאם העבד מחלל שבת הרי זה כמי שהאדון מחלל שבת, ולכן קנסוהו, **וראה עוד שם**.

9. ראה ר"ן כג א מדפי הרי"ף ד"ה וגרסינן, וברמב"ם עבדים ח ה ובכסף משנה שם.

10. נתבאר על פי רש"י שכתב: **פשוט מיהא: מתניתא**.

11. ובדין שאר הספיקות שבגמרא, לענין תפיסה, ראה מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד עבדים ח ה.

עבד שהפיל את **עצמו לגייסות, ואין רבו יכול להוציאו** משם, **לא בדיני ישראל ולא בדיני גויים, מהו שיטול את דמיו?**

והספק הוא, שמא גזרו חכמים שלא ליטול את דמיו, כדי שלא יבא למכור את עבדו מדעתו.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: פוק עיין במכילתיך [צא לעומק העיון,[12] ועיין במשנה הסדורה לך, כדי שנדע מה נשיב]**!**[13]

נפק רבי זריקא **דק ואשכח** [יצא לעומק העיון, דקדק ומצא] ראיה לספק זה.

דתניא: המוכר ביתו שבארץ ישראל **לגוי**, ועבר על "לא תחנם" שהוא איסור ליתן לגוי חנייה בקרקע שבארץ ישראל, הרי **דמיו אסורים**, כי קנסוהו חכמים בכך כדי שלא ימכור.

ואילו גוי שאנס ביתו של ישראל, ואין בעליו יכול להוציאו ממנו, **לא בדיני ישראל ולא בדיני גויים, מותר ליטול את דמיו.**

וכותב לו הגוי שטר על דמי הבית, **ומעלה** הישראל את השטר **בערכאות שלהן** לחתימה ואישור ואין הישראל חושש, ואף על פי שחשיבות היא לערכאות שמעלה ישראל את שטרו אליהם לחתימה, **ומפני שהוא כמציל מידם.**

הרי למדנו, שאינו אסור ליטול את דמיו אם לא מכרו מדעתו, ואין אנו גוזרים שמא יבוא למכור מדעתו, ויעבור על "לא תחנם".

ואם כן הוא הדין בנדון דידן בעבד, שמותר הוא ליטול את דמיו, ולא גזרינן שמא יבוא למוכרו מדעתו.

ודחינן: **ודילמא הני מילי** — שלא גזרו חכמים שמא ימכרנו מדעתו — **בבית, דכיון דלא סגי ליה בלא בית** [אי אפשר לו לאדם ללא בית], לכן מסתבר ד**לא אתי לזבוניה** [לא יבוא למכור את ביתו].

אבל עבדא, דסגי ליה בלא עבדא [אבל גבי עבד שאפשר לו לאדם מבלי עבד], יש לומר דחיישינן דילמא **אתי לזבוניה** [שמא יבוא למוכרו מדעתו], **או** דילמא **לא** גוזרים אנו עליו.

שלח לחו [לשואלים] **רבי אמי** הודעה בזה הלשון: "**מיני** [ממני] **אמי בר נתן, תצא תורה** [הוראה זו] **לכל ישראל:**

עבד שהפיל עצמו לגייסות, ואין רבו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני גויים, מותר ליטול את דמיו, וכותב ומעלה בערכאות של גויים, מפני שהוא כמציל מידם.

אמר רבי יהושע בן לוי:

המוכר עבדו לגוי, קונסים אותו לפדותו מן הקונה את העבד **עד מאה בדמיו**, [עד פי מאה משוויו].

---

12. נתבאר על פי אחרונים.

13. נתבאר על פי רש"י; וצריך ביאור, שהרי לא רבי ירמיה הוא שנשאל, אלא רבי אמי, ואפשר שטעות סופר הוא באחד משני המקומות, ונתחלפו רבי אמי ברבי ירמיה.

מסתפקת הגמרא: האם "עד מאה בדמיו" **דוקא** הוא, **או לאו דוקא**, ואין אנו קונסין אותו כל כך,[14] ואין לשון "עד מאה בדמיו" אלא גוזמא בעלמא?

תא שמע מהא **דאמר ריש לקיש**:

א. אין מוכרין בהמה גסה לגוי, וכמו ששנינו במשנה במסכת עבודה זרה יד ב: "ובכל מקום אין מוכרין בהמה גסה לגוי".[15]

ב. **המוכר בהמה גסה לגוי, קונסים אותו** לקנות את בהמתו מן הגוי **עד עשרה בדמיה**; הרי למדנו שבמקום שקונסים אותו חכמים לפדות, אין הם קונסים כל כך עד מאה בדמיו, ולאו דוקא הוא.

ודחינן: **ודילמא שאני עבד, דכל יומא ויומא**[16] **מפקע ליה ממצות** [שהרי כל יום ויום מפקיע הוא אותו מן המצוות] שאינו יכול לקיימן בבית אדונו, כי הוא חייב לעשות מלאכת רבו.

ואיבא דאמרי, יש האומרים שכך **אמר רבי יהושע בן לוי**:

המוכר עבדו לגוי, קונסין אותו עד עשרה בדמיו.

ומסתפקת הגמרא: האם שיעור זה הוא **בדוקא**, וביותר מזה אינו צריך לפדותו, **או לאו דוקא** הוא, ואפילו ביותר מכך צריך הוא לפדותו?

תא שמע מהא **דאמר ריש לקיש**:

המוכר בהמה גסה לגוי, קונסין אותו עד מאה בדמיה, הרי שבמקום שקנסו חכמים לפדות, קנסו אפילו ביותר מעשרה בדמיו.

ודחינן: ודילמא **שאני עבד** שאין קונסין אותו כל כך, כיון **דאף לכשיפדנו, שוב לא הדר ליה** [אינו חוזר להשתעבד בו], ולכן אין קונסין אותו אלא עד עשרה בדמיו.

ותמהינן על חילוק זה: **אלא בהמה** שאנו קונסים אותו לפדותה בפי עשר מאשר בעבד; לדבריך — **טעמא מאי**, מה הטעם שאנו מחמירים עליו כל כך, **משום דהדרה ליה** [משום שחוזרת היא לו].

---

14. נתבאר על פי רש"י; והתוספות תמהו על פירוש זה, כי אם שיעור זה אינו אינו בדוקא, אם כן מה הוא השיעור הנכון!? ולכן פירשו באופן אחר, ראה שם.

וראה מה שכתב ה"חזון איש" בבכורות, הובאו דבריו בליקוטים כאן.

15. והטעם מפורש במסכת עבודה זרה טו א: "גזירה משום נסיוני", כי פעמים שמוכר הוא אותה לגוי סמוך לשקיעת החמה בכניסת השבת, ואומר הגוי לישראל בוא ונסה אותה אם הולכת היא יפה כשהיא טעונה, והבהמה שומעת את קולו שהיא מכרת, והולכת מחמתו בשבת, והרי הוא עובר משום "מחמר" אחר בהמתו בשבת.

ורש"י כתב כאן: "גזירה משום שאלה ומשום שכירות ונסיוני", והדברים צריכים ביאור, כי בגמרא שם, אמרו מתחילה, שהטעם הוא גזירה משום שאלה לגוי ומשום שכירות, שהם ודאי אסורים היות ובהמתו עושה מלאכה בשבת, ומקשה הגמרא על טעם זה, שהרי שאלה ושכירות קניא לגוי, ולכן מפרשת הגמרא את הטעם משום נסיוני.

16. לכאורה צריך לומר ד"לישנא בעלמא" הוא, כי מן הגמרא לעיל הרי משמע לכאורה שעיקר האיסור הוא משום שבתות וימים טובים, שהרי

והרי אם זה כל טעם החילוק שזו חוזרת וזה אינו חוזר, אם כן **לקנסיה טפי חד** בלבד [נקנוס בבהמה גסה בחלק אחד בלבד יותר מאשר בעבד], דהיינו פי אחד עשר מדמיה, שכאשר תחזור הבהמה אליו, יהיה הקנס פי עשרה מדמיה כאשר בעבד, אך מה טעם לקונסו לפדותה פי מאה מדמיה, בשל חילוק החזרה!?

אלא מכח קושיא זו מבארת הגמרא חילוק אחר שיש לומר בין עבד שאין קונסין אותו אלא עד עשרה בדמיו, ואילו את הבהמה עד מאה בדמיה:

עבד הנמכר לגוי **מילתא דלא שכיחא** [דבר שאינו מצוי] הוא, **ומלתא דלא שכיחא לא גזרי ביה רבנן** [אין חכמים עושים גזירות בדבר לא מצוי].[17]

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי אסי:

מכר עבדו לגוי, **ומת, מהו שיקנסו את בנו אחריו**, לפדותו[18] בכסף שירש מאביו?

מפרשת הגמרא ביתר ביאור את הספק, ודנה בדמיון ספק זה לספיקות דומים שנסתפקו בעלמא:

א. ואפילו **אם תימצי לומר** כאותו צד באיבעיא שנסתפקה הגמרא בבכורות לד ב:

צרם [פגם, חתך מעט] הכהן את **אוזן הבכור**, ועשאו בעל מום שיכול הוא לשוחטו ולאוכלו, **ומת, קנסו בנו אחריו**, שלא ישחוט את הבכור על סמך מום זה, כשם שקנסו את אביו שלא ישחוט עליו, ומשום שעבר על הכתוב [ויקרא כב כא]: "כל מום לא יהיה בו", שהוא איסור להטיל מום בקדשים.

מכל מקום לא תפשוט מזה לענייננו, שיקנסו אף את בנו אחריו לפדותו; כי יש לומר: שאני התם **משום דאיסורא דאורייתא היא** שעבר אביו, **אבל הכא** הרי **איסורא דרבנן** בעלמא עבר אביו כשמכרו.

ב. ואפילו **אם תימצי לומר**, כאותו צד באיבעיא שנסתפקו במועד קטן י א גבי מי שהיתה לו מלאכה לעשות, שהיה יכול להתחילה ולסיימה קודם חול המועד, או לא להתחילה כלל עד לאחר חול המועד — מד-ב

ואילו הוא **כוון מלאכתו במועד**, שהתחיל לעשותה סמוך למועד, כך, שאם לא יסיימנה במועד, יהא זה "דבר האבד" שמותר לעשותו מעיקר הדין בחול המועד, **ומת**

---

17. מצינו בכמה מקומות שבמילתא דלא שכיחא אין גוזרים כלל, אבל שיגזרו אף במילתא דלא שכיחא, אלא שיגזרו בשיעור פחות הוא חידוש.

הגמרא מסתפקת אם מכרו חוץ משבתות וימים טובים, אם קונסים אותו; ומיהו לפי מה שכתב ה"חת"ם סופר" הובא בהערה שם, שזה עצמו הוא ספק הגמרא, ניחא יותר.

18. כן פירש רש"י כאן, ובבכורות לד ב; אבל במועד קטן יג א מבואר ברש"י, שהנידון אינו לענין פדיה, אלא לענין הדין שאינו יכול להשתעבד בו, ובזה הוא שנסתפקו אם גם בנו אסור להשתעבד בו.

ולמדנו מדברי רש"י שם, שחכמים לא הפקיעו את זכויותיו הממוניות של המוכר בעבד, אלא שאסרוהו מלהשתעבד בו, שאם לא כן אי אפשר שלא יקנסו בנו אחריו.

קודם המועד, **לא קנסו בנו אחריו** להמנע מלעשותו במועד,[1] כשם שקנסו את אביו משום שכוון מלאכתו למועד.

לא תפשוט משם לענייננו; כי יש לומר:

שאני התם **משום דלא עבד** האב **איסורא** [לא עשה האב איסור], כלומר: הרי מת אביו קודם המועד, ועדיין לא הגיע לידי איסור, ולא חל עדיין שום דין.[2]

אבל **הכא** שכבר חל על אביו חיוב לפדותו, **מאי** דין בנו?

האם **לדידיה** לאב שמכרו הוא שקנסו **רבנן**, **והא ליתיה** [והרי כבר אינו, שמת].

או דילמא: לממוניה [לממונו של האב] **קנסו רבנן** שיפדו את העבד מהם,[3] **והא איתיה** [והרי הנכסים לפנינו].

אמר ליה רבי אסי לרבי ירמיה: **תניתוה**, כבר למדנו דין זה במשנה במסכת שביעית:

המשנה הבאה מתבארת על פי דברי רש"י במועד קטן יג א.

שדה שנתקווצה בשביעית, שנטל ממנה

---

1. כן נראה לפי פירושו של רש"י כאן, שפירש את הנידון במת קודם המועד, וכן פירש בבכורות לד ב.

אבל מרש"י במועד קטן יב ב נראה שהוא מפרש את הנידון באופן אחר; ששנינו במשנה שם: "ובלבד שלא יכוין את מלאכתו במועד, וכולן אם כיונו מלאכתן במועד **יאבדו**", ופירש רש"י שאסור ליהנות מהן, והיינו, שאם הגיע המועד ועבר ועשה מלאכה, אותה מלאכה מאבדין אותה ממנו ומפקירין אותה לכל [שו"ע]; ובגמרא שם: "כיון מלאכתו במועד ומת, מהו שיקנסו בנו אחריו", ופירש רש"י: "לבניו נמי יהא אסור אותה מלאכה, דכיון דכוון מלאכתו במועד, דין הוא שיהו אסורין **ליהנות ממנה** כשם שהיה אביהם קיים", ואם כן משמע שהנידון הוא באופן שכבר עשה האב את המלאכה במועד שהיתה אסורה עליו.

ולפירוש רש"י כאן, צע"ק למה הביא את מה ששנינו שם: "וכולן אם כוונו מלאכתן במועד יאבדו"!?

2. א. נתבאר על פי רש"י, שכתב: "התם הוא דלא עבד אבוה איסורא, שהרי מת קודם המועד, ולא בא לידי איסור".

וביאור הענין הוא: שלא שייך לומר שאסרו חכמים לכוין מלאכתו למועד, כי מה איסור שייך בזה קודם המועד, כי אין הוא עושה פעולה שתכריחנו לסיים במועד, אלא שגורם לעצמו היתר לעשותו במועד, ולא שייך לומר שעשה איסור; וזה הוא שאמרו בגמרא: "דלא עבד איסורא".

והיות ולא עשה האב איסור, אם כן ממילא שכל עיקר התקנה היא במועד עצמו שלא יסיימנה, ואם כן עדיין לא חל הדין, ולכן לא קנסו את בנו אחריו, כי מה פשע הבן שיטילו עליו איסור; מה שאין כן בענייננו שכבר חל הדין, יש לומר שקנסו אף את בנו.

ב. יש לעיין לפי משמעות רש"י במועד קטן כמבואר בהערה לעיל, איך יתבאר מה שאמרו כאן "לא עבד איסורא"!?

3. כן הוא הפירוש בהכרח לשיטת רש"י כאן ובבכורות שהנידון הוא לענין פדיה, אבל לשיטת רש"י במועד קטן, שהנידון הוא לענין איסור ההשתעבדות בעבד, ניחא יותר דברי הגמרא.

קוצין וברקנין שהיו תלושין ומפוזרין בה[4] כדי ליפותה, ואסור לעשות כן בשביעית מדרבנן, הרי זו **תזרע למוצאי שביעית**, ולא קנסוהו חכמים שלא ליהנות ממלאכה שעשה באיסור בשביעית, היות ואין זו עבודה חשובה.

אבל **נטייבה** השדה בשביעית, שזיבלה על ידי שהביא לה זבל ממקום אחר, ואסור לעשות כן מדרבנן, **או שנדיירה**, שהביא לשם דיר של בהמות וזיבלוה, היות ועבודה חשובה היא, קנסוהו חכמים **ולא תזרע** השדה **למוצאי שביעית**.[5]

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא: נקטינן [מסורת מאבותינו מנהג מרבותינו]:

היטיבה האב לשדה בשביעית, **ומת**, הרי **בנו זורעה**, ולא קנסו את בנו אחריו.

אלמא, הרי מוכח **שלדידיה** [לעובר עצמו] **קנסו רבנן**, ואילו **לבריה** [לבנו של העובר] **לא קנסו רבנן**.

ואם כן, אף לגבי מכירת עבד, לדידיה בלבד קנסו רבנן, אבל לא קנסו את בנו אחריו.

אמר אביי: נקטינן, נוקטים אנו הלכה למעשה:

טימא טהרות של חבירו — וחייב הוא לשלם אם עשה כן במזיד — **ומת**, **לא קנסו רבנן בנו אחריו** לשלם, ואפילו מקרקעות שירש מאביו שמשלם הוא בהן את שאר חובותיו של אביו.

מאי טעמא?

"**היזק שאינו ניכר** [כגון טומאה לטהרות, שאינה ניכרת בהן], **לא שמיה היזק**" הוא מן הדין, ואינו חייב לשלם, **וקנסא דרבנן** בעלמא **היא** שחייב הוא לשלם, וכדי שלא

---

4. רש"י בכורות לד א; וכן כתבו התוספות כאן, שלא נאמר דין זה אלא בתלושין ולא במחוברין, וכתבו את הטעם משום שבמחוברין הוא איסור דאורייתא.

5. כתב רש"י כאן, בד"ה שנתקווצה: "ואין זו עבודת קרקע **מן התורה**, לא קנסוהו, ותזרע למוצאי שביעית"; ובד"ה נדיירה, כתב: "עבודת קרקע היא, וקונסין אותו", ומשמע לכאורה מלשונות רש"י, ש"נטייבה או נדיירה" עבודת קרקע היא מן התורה, וזה טעם החילוק שבין העבודות.

אבל ברש"י במועד קטן דף יג א מבואר, שכל העבודות האלו אינן אסורות מן התורה, אלא שייפוי הקרקע אינה עבודה חשובה, ולא קנסוהו, מה שאין כן בנטייבה או נדיירה, ועל פי זה נתבאר בפנים; ובתוספות נראה שהבינו אף בדבריו כאן, שהכל הוא איסור דרבנן.

ולשון רש"י בבכורות לד א הוא: "**שדה שנתקווצה**: שנטל קוציה ממנה **שהיו תלושין** ומפוזרין בה, **תזרע למוצאי שביעית**: "**דליכא למיקנס מידי**, דהא לא עבד בשביעית עבודה חשובה", ונראה מדבריו, שטעם החילוק הוא, כי בנתקווצה אין הוא משבח את השדה לזריעה, וכלשון רש"י כאן "כדי לייפותה", ולכן לא קנסוהו, שגדר הקנס הוא, שלא ליהנות ממה שעשה בשביעית, וזה אינו נהנה מן העבודה, אם כי השדה יפה היא יותר; מה שאין כן בעבודות אחרות, שהקרקע נעשית ראויה לזריעה על ידי עבודת הקרקע, בזה קנסוהו, שלא ייהנה ממה שעשה בשביעית.

ויתכן עוד לפרש, שאף כשנוטל קוצים

יהא כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו.

ואם כן **לדידיה קנסוהו רבנן**, ואילו **לבריה לא קא קנסו רבנן**.

שנינו במשנה: המוכר עבדו לגוי **או לחוצה לארץ**, יצא בן חורין:

תנו רבנן: המוכר עבדו לחוצה לארץ, יצא לחירות, וצריך גט שחרור מרבו שני שהרי קנוי הוא לו לגופו.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: פעמים שיצא העבד לחירות על ידי מכירה לחוצה לארץ, **ופעמים שלא יצא** העבד לחירות.

כיצד? — אמר[6] המוכר: "**פלוני עבדי מכרתיהו לפלוני אנטוכי** [איש אנטוכיא]", הרי זה **לא יצא** לחירות, כי "אנטוכי" לא משמע אלא שנולד באנטוכיא, אך לא משמע שדר שם, ולכן אפילו אם הוליכו הקונה לחוץ לארץ לא יצא העבד ממנו לחירות, כי יש לומר שדעתו לחזור.

אבל אם אמר המוכר: "פלוני עבדי מכרתיהו **לאנטוכי שבאנטוכיא**", הריזה **יצא**, כי לשון זו משמע, שאנטוכי מאנטוכיא הוא, ואם כן מסתמא יוליכנו עמו לשם, ולכן יצא לחירות.

ומקשינן עלה: **והא תניא** בברייתא אחרת: אם אמר המוכר: "**מכרתיהו לאנטוכי**", הרי זה **יצא** לחירות. ורק אם אמר "פלוני עבדי מכרתיהו **לאנטוכי השרוי בלוד** [שבארץ ישראל]", אז הוא **שלא יצא**.

ומשנינן: **לא קשיא**.

הא — הברייתא ששנינו בה "מכרתיהו לפלוני אנטוכי, לא יצא" — היינו בכגון **דאית ליה** [יש לו לאותו אנטוכי] **ביתא בארץ ישראל** [בית בארץ ישראל], ולכן לא יצא לחירות.

ואילו **הא** — הברייתא ששנינו בה: "מכרתיהו לאנטוכי, יצא" — היינו בכגון שאין לו לאותו אנטוכי בית בארץ ישראל, ואף על גב **דאית ליה אושפיזא** [אכסניא] **בארץ ישראל**.

במסכת יבמות סו א איתמר: אשה המכנסת שום לבעלה, שהכניסה לו נכסי צאן ברזל, אשר הבעל שם את ערכם בשעה שמכניסה אותם אליו, ומקבל על עצמו בחיוב כתובתה לשלם לה שומא זו כשימות או יגרשנה, בין אם יתייקרו או יושבחו הנכסים, ובין אם יוזלו או יאבדו הנכסים.

וכשגירשה בעלה, היו הכלים או הקרקעות שהכניסה, עדיין קיימים, הרי אם היא אומרת: כלי שהכנסתי אותם עצמם אני נוטלת לפי הערך של החיוב שהתחייבת לי עבורם בכתובתי, ואיני נוטלת דמים; והוא אומר: רק דמים אני נותן, כמו שקבלתי עלי בשומא בחיוב כתובתך עבור נכסי צאן ברזל, ומאז הן באחריותי ושלי הן, ואיני חפץ ליתן אותם עצמם.

רב יהודה אמר: הדין עמה ותטול כליה; ורבי אמי אמר: "הדין עמו".

וברקנים הרי הוא מועיל לשדה לזריעה, אלא שהיות והקוצים והברקנים היו תלושים, ואם כן אין כאן תועלת בגוף השדה אלא דבר חיצוני, ולכן לא אסרו את השדה, מה שאין כן בזבל.

6. ראה מה שכתב בזה הרש"ש.

בעי רבי ירמיה: בן בבל שנשא אשה בארץ ישראל, והכניסה לו בכתובתה **עבדים ושפחות** כ"נכסי צאן ברזל", **ודעתו לחזור** לבבל, **מהו** שתיחשב הבאת העבדים לבעל בתורת "נכסי צאן ברזל" כמכירת עבדים לבן חוצה לארץ?

ומבארת הגמרא: **תיבעי** ספק זה הן **למאן דאמר** אשה התובעת בשעת גירושין מבעלה, שישיב לה את אותם הדברים שהכניסה לו בכתובתה — **הדין עמה.**

ואף **תיבעי** ספק זה **למאן דאמר הדין עמו,** ואינו חייב לתת לה דוקא אותם הדברים שהכניסה לו, ודי לו שיתן לה כסף כפי הערך ששמו אותן דברים בשעת הנישואין.

תיבעי למאן דאמר הדין עמה: האם נאמר **כיון דהדין עמה, כדידה דמו** [כשלה הם חשובים].

או דילמא כיון דמשעבדי ליה לפירא[7] [שהוא משתעבד בהם למלאכתו], **כדידיה דמו** [כשלו הם חשובים].

ותיבעי למאן דאמר הדין עמו: האם נאמר **כיון דהדין עמו, כדידיה דמו** [כשלו הם חשובים].

או דילמא כיון דלא קני ליה לגופיה של עבד לגמרי, שהרי אם אינו נותן לה כסף, ורוצה לתת לה שוה כסף, אינו יכול לדחותה ולתת לה שוה כסף אחר, אם אותם הדברים שהכניסה לו עדיין הם קיימים; וגם היתומים צריכים להחזיר נכסים אלו שהכניסה, אף שלתשלום חוב אחר של אביהם, אין הם צריכים לתת ממטלטלין שירשו מאביהם, [מאירי], ואם כן **כדידה דמו** [כשלה הם חשובים].[8]

ומסקינן: **תיקו.**

אמר רבי אבהו: שנה לי רבי יוחנן: עבד שיצא אחר [עם] **רבו לסוריא** [היא ארם

---

7. כתב המאירי: לשון הגמרא "משעבדי ליה לפירא" אינו מדוקדק, שהרי ב"נכסי צאן ברזל" אנו עוסקים, שאם פחתו או הותירו העבדים הרי הריוח או ההפסד הם שלו, "אלא שמאחר שהיא נוטלתם, וכן אין לבעלה רשות למוכרם לכתחילה, הוא קוראו כעין "תשמיש פירות"; וראה הערה 8 אות ד.

8. א. כתב המאירי: "ועיקר הפירוש, שאף על פי שהדין עמו, ויכול לומר דמים אני נותן, מכל מקום כל שאינו נותן לה דמים ורוצה להכניס לה שום [נראה, שהכוונה היא שרוצה להחזיר לה שוה כסף] והיא רוצה לקבלם, אינו יכול לדחותה אצל אחרים, וכן כתבו חכמי הדורות שאינם נעשים מטלטלין אצל בניו, [כלומר: אם מת והניח את אותם הדברים שהכניסה לו, אין הם יכולים לומר: אנו אין לנו אלא מטלטלים מאבינו, ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי], ועל פי זה נתבאר בפנים.

ב. כתב רש"י: "דלא קנו ליה לגופיה, דאי מיית או מגרש לה הדרי לה", והדברים תמוהים לפום ריהטא, שהרי אנו עוסקים למאן דאמר "הדין עמו", וראה מה שכתבו בביאור דבריו, הרמב"ן והר"ן, וראה מה שכתב המהרש"א בביאור דבריו.

ג. כתב רש"י, שספק הגמרא הוא, משום דקיימא לן כתובות צה ב "בעל בנכסי אשתו לוקח הוי", וצריך ביאור, שהרי שם הנידון אינו לענין נכסי צאן ברזל.

ד. ראה עוד מה שכתב בסוגיא זו הרש"ש,

צובה שהיא כחוצה לארץ לענין מכירת עבדים,[9] והוא הדין לשאר חוץ לארץ], **ומכרו שם רבו** לאחד מתושבי המקום — הרי זה העבד **יצא לחירות**.

ואף על פי שמתחילה יצא העבד מדעתו ולא על ידי האדון, שהרי לא היה יכול האדון לכופו לצאת לחוצה לארץ;[10] מכל מקום קנסו את האדון שיצא העבד לחירות.

ומקשינן עלה: **התני רבי חייא**: עבד שיצא אחר רבו לסוריא **איבד** העבד **את זכותו** להשתחרר מהאדון!?

ומשנינן: **לא קשיא**:

כאן — בברייתא ששנינו בה: יצא לחירות — **שהיתה דעת רבו לחזור**, וכשיצא העבד לחוצה לארץ על דעת לחזור הוא שיצא, ונמצא שכשמכרו האדון בחוצה לארץ הרי הוא כמוציאו מארץ ישראל לחוץ לארץ.

כאן בברייתא ששנינו בה: איבד העבד את זכותו — **שאין דעת רבו לחזור**, ונמצא שכשיצא העבד מעצמו, על דעת שלא לחזור יצא, ואם כן אין האדון מוציא אותו מארץ ישראל לחוץ לארץ, אלא הוא הוציא את עצמו.

ומסייעת הגמרא לזה: **והתניא** [בניחותא]: **יוצא העבד אחר רבו לסוריא**.

וקודם סיום הסייעתא, תמהה הגמרא על לשון הברייתא:

וכי "**יוצא**" העבד, דמשמע **לא סגי דלא נפיק** [שחייב העבד לצאת עם רבו]!?

והרי אין הדבר כן, כי כך **תנן** [כתובות קי ב]: "[את] **הכל** מעלין [כופה האדם לעלות עמו] לארץ ישראל, **ואין הכל מוציאין** [מארץ ישראל לחוץ לארץ]"; ו"הכל" לאתויי עבדים.

אלא כך תשנה את הברייתא: **יצא העבד אחר רבו לסוריא, ומכרו רבו שם, אם רצה רבו** כשיצא מארץ ישראל **לחזור**, כלומר: על דעת כן יצא, **כופין אותו** לשחררו.

ואם אין דעת רבו לחזור, אם לא היתה דעתו לחזור כשיצא, **אין כופין אותו**.

אמר רב ענן: שמעית מיניה דמר שמואל תרתי, בשני דברים שמעתי משמואל שפסק בהם הלכה:

חדא: בחך, בדין המוכר עבדו לחוץ לארץ,[11] [מה יעשו במעות, וכדמפרש ואזיל].

ואידך: בהא **דאיתמר**:

ולדבריו נידון הגמרא הוא גם על נכסי מלוג, וראה מה שכתב המאירי על הפירוש שיש מפרשים בגמרא שהנידון הוא על נכסי מלוג.

ומיהו פשטות לשון הרמב"ם [עבדים ח ז] משמע שהוא מפרש את הספק בנכסי מלוג, **וראה עוד** בחידושי חת"ם סופר ד"ה כיון, וצריך תלמוד.

9. כמבואר לעיל ח א; וראה ברמב"ם [עבדים ח ו], שכתב: "והמוכר עבדו לסוריא **ואפילו לעכו** כמוכר לחוצה לארץ".

10. כמבואר במשנה כתובות קי ב המובאת בגמרא בהמשך.

11. רש"י לא הזכיר כאן, אלא מכירת עבד לחוץ

א. המוכר את שדה אחוזתו [שדה שירשה מאבותיו, שהיא בחזקת משפחתו משעת חלוקת ארץ ישראל בימי יהושע], הרי היא שבה ביובל לבעליה, שנאמר "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו".

ב. **המוכר שדהו בשנת היובל עצמה:**

רב אמר: מכורה היא **ויוצאה** מיד, והלוקח איבד את מעותיו, שהרי היתה מכירה.

ושמואל אמר: אינה מכורה כל עיקר. וטעמו משום קל וחומר: ומה שדה שהיא כבר מכורה הרי היא יוצאת עכשיו, זו שעדיין אינה מכורה, אינו דין שלא תימכר כלל.

בחדא מדינים אלו, שמעתי משמואל **דהדרי זביני** [מעות המקח חוזרים ללוקח].[12]

ובחדא מדינים אלו שמעתי **שלא הדרי זביני** [אין חוזרים מעות המקח ללוקח].

ולא ידענא הי מינייהו [איזה מהם] הוא זה שפסק בו כך, ובאיזה מהם הוא שפסק בו כך.[13]

אמר רב יוסף: ניחזי אנן [נתבונן אנו בדבר]:

מדתני בברייתא: המוכר עבדו לחוץ לארץ, יצא לחירות וצריך גט שחרור מרבו שני.

שמע מינה: קנייה רבו שני, שהרי נותן הוא גט שחרור, **ואם כן** במכירת עבד לחוץ לארץ **לא הדרי זביני** [אין חוזרין מעות המקח], שהרי חלה המכירה.

ובהכרח דכי אמר שמואל את דינו שהדרי זביני, **התם** גבי שדה הוא שאמרה, לומר **שאינה מכורה** כלל, **ומעות חוזרין,** שהרי שמע רב ענן, שבאחד הדרי זביני, ובשני לא הדרי, ומאחר שהוכחנו כי במכר לחוץ לארץ לא הדרי זביני, בהכרח שבמכר בשנת היובל הדרי זביני, ולא הפסיד הלוקח את מעותיו.

מפרשת הגמרא את טעמו של **רב** ענן שהיה מסתפק: מה-א

א. **ורב ענן ברייתא לא שמיע ליה** [לא היתה הברייתא ידועה לו].

ב. **ואי מדשמואל,** לא פשט רב ענן את ספיקו מדברי שמואל שאמר אינה מכורה כל עיקר, וכיון שלדבריו אינה מכורה המעות חוזרין, כי **ממאי** דלפי שמואל **אינה מכורה ומעות חוזרים? דילמא אינה מכורה, ואילו המעות מתנה נינהו,** משום שאדם יודע שאין מכר שדה ביובל, וגמר ונתן את מעותיו לשם מתנה, **מידי דהוה** [כי הרי זה דומה] **אמקדש את אחותו** — שאין קדושין תופסין לו בה שהיא מחייבי כריתות דלא

לארץ, ולא מכירת עבד לגוי; אבל בערכין כט ב נזכר גם המוכר עבדו לגוי.

12. לכאורה תרגום המלים "הדרי זביני" היינו שהמקח בטל, רק שממילא חוזרים המעות ללוקח, וכן נראה מלשון רש"י שכתב "דהדרי זביני, וחוזרות המעות ללוקח" — בוי"ו; אך אי אפשר לפרש כן, שאם כן איך נפרש "לא הדרי זביני", שאם תפרש לא נתבטל המקח, אם כן אין מה להסתפק על מה אמרה שמואל, שהרי ודאי שעל יובל אמרה, וכמו שאמר "אינה מכורה", ולכן בהכרח לפרש "הדרי זביני", שפירושו: חוזרים **מעות המקח** ללוקח.

13. בהמשך הגמרא מבואר, וכן הזכיר זאת רש"י כאן, שהסברא לומר שאין המעות חוזרין במכר

תפסי בהו קדושין — ולדעת שמואל המעות הן מתנה.[1]

דאיתמר: המקדש את אחותו, ונתן לה מעות כסף בקידושיה:

רב אמר: מתוך שיודע אדם שאין הקדושין תופסין, **מעות** הקדושין **חוזרים** למקדש, שודאי לשם פקדון נתנם לה.[2]

ושמואל אמר: מעות מתנה, ומשום שודאי לשם מתנה נתנם ולא לשם פקדון.

ואף גבי מכר ביובל נסתפק רב ענן לומר, שמא אף על גב שאין המכר חל, גמר ונתן לשם מתנה.

אמר הקשה **ליה אביי לרב יוסף**:

מאי חזית דקנסינן ללוקח [וכי למה קנסו את הלוקח] על שקנאו, ואנו אומרים שהמכר חל, והלוקח הוא זה שמוציאו לחירות בגט, ואין חוזרים מעות המקח ומפסיד הלוקח!?

אדרבה **נקנסיה למוכר** שמכרו, ונאמר: המכר אינו חל כלל, והמוכר הוא זה שמוציאו בגט, ויחזיר המוכר את המעות וייפסד המוכר.

שבשנת היובל, ואף שלא חלה המכירה כלל, הוא משום, שאדם יודע שאין מכר בשנת היובל, וגמר ונתן את מעותיו לשם מתנה.

ב. תמה רש"י: והרי אם תמצי לומר שלשמואל במכירה ביובל לא הדרי זביני, אם כן במה נחלק על רב, [כלומר: מאי נפקא מינה לדינא יש ביניהם]!?

וביאר רש"י: אם מכר יחד עם הקרקע שמכר ביובל מטלטלים שלא עשה בהם הלוקח קנין, אלא בא לקנותם "אגב קרקע", בזה יהא נפקא מינה בין רב לשמואל, כי לרב שהיתה כאן מכירה, הרי נקנו המטלטלים אגב הקרקע, ואף שהקרקע חוזרת ביובל, המטלטלים אינם חוזרים ביובל, אבל לשמואל שלא היתה כאן מכירה כל עיקר, הרי שאף המטלטלים אינם מכורים, היות ואין כאן מכירה אגב קרקע.

ובחידושים מכתב יד, כתב עוד נפקא מינה, אם עדיין לא שילם את המעות, שלרב צריך הוא לשששלם, ואילו לשמואל אינו צריך לשלם.

ג. יש כאן חידוש בלשונו של רש"י, שכתב לפי הצד שלא הדרי זביני במכר בשנת היובל, שאם מכר שדה עם מטלטלין לא חלה המכירה "**ומעות המטלטלין חוזרין, ומעות הקרקע מתנה**, דאדם יודע שאין מכר שדה בשנת היובל, וגמר ונתן מעות לשם מתנה; וצריך ביאור, שהרי אם כן מאותו טעם עצמו נאמר גם על מעות המטלטלין שנתן אותם במתנה!? וראה מה שביאר דברי רש"י ב"תפארת יעקב".

1. ביארו התוספות את הטעם, שלפי האמת סובר שמואל גבי מכר ביובל שהמעות חוזרין, ואין הדין שוה למקדש אחותו שאמר שמואל עצמו שהמעות מתנה; שהוא משום שבקדושי אחותו אכן יודע כל אדם שאין קדושין תופסין באחותו, ונתן את המעות לשם מתנה; אבל גבי מכר ביובל לא שייך כל כך לומר: אדם יודע שאין מכר ביובל, שהרי רב סובר שיש מכר ביובל.

2. נתבאר על פי רש"י שכתב: "דאדם יודע שאין הקדושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשם פקדון", והוא על פי הגמרא בקדושין מו ב.

ומיהו אף אם לא היה אדם יודע, היינו אומרים שהמעות חוזרין משום מקח טעות, אלא שרב מודה לסברת שמואל שודאי אין כאן מקח טעות, ולכן קאמר רב: אף על פי שהוא יודע זאת, מכל מקום לא לשם מתנה נתנם, אלא לשם פקדון.

אמר ליה רב יוסף לאביי: הטעם שאנו קונסים את הלוקח ולא את המוכר, הוא משום ד"**לאו עכברא גנב, אלא חורא גנב**", [לא העכבר הוא הגנב, אלא החור בו הוא מכניס את גניבתו הוא הגנב], ומשל הוא: שעכבר הגונב ומניח בחור, אם לא היה לו חור להניח בו גניבתו לא היה גונב, הילכך החור הוא הגנב.

ואף כאן, אם לא היה המוכר מוצא לוקח שיקננו לא היה מוכר, ומן הראוי לקנוס את הלוקח שיפסיד את מעותיו.

אמר ליה אביי לרב יוסף: והרי אדרבה יש לנו לקנוס את המוכר, ומשום ד"**אי לאו עכברא, חורא מנא ליה**"!?

ואף כאן, אם לא שהיה מתרצה המוכר למכור, לא היה ללוקח מנין לקנות, ולכן נקנסנו למוכר!?

ומשנינן: **מסתברא** סברא היא: **היכא דאיכא איסורא התם קנסינן**, במקום שנמצא האיסור הוא העבד דהיינו אצל הלוקח, שם קונסים.[3]

ההוא עבדא דערק מחוצה לארץ לארץ, [מעשה בעבד שברח מאדונו שבחוצה לארץ, לארץ ישראל].

אזל מריה אבתריה, ואתא לקמיה דרבי אמי, [רדף רבו אחריו לארץ ישראל, ובא לפני רבי אמי]:

אמר ליה רבי אמי לאדון העבד: **נכתוב לך שטרא אדמיה**, [ניכתוב לך העבד שטר על חוב על דמיו], **וכתוב ליה גיטא דחירותא** ותכתוב לו אתה שטר שחרור], **ואי לא** [ואם לא תכתוב אתה שטר שחרור], **מפקנא ליה מינך**, [אוציא אותו ממך ואף בלא שטר],[4] וכל זה הוא משום מה דאמר **רבי אחי ברבי יאשיה**.

דתניא: כתיב [שמות כג לג]: "**לא ישבו** [שבעת האומות שהיו בארץ, בכניסת ישראל אליה] **בארצך, פן יחטיאו אותך לי**, כי תעבוד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש".

יכול בעובד כוכבים משבעה אומות **שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים הכתוב**

---

3. פירש ב"חידושים מכתב יד": "ורבו שני הוא דמפקע ליה ממצוות", [**וראה** חידושי חת"ם סופר מד א ד"ה חוץ ממלאכתו, שהמוכר עבדו לחוץ לארץ קונסים אותו, משום שבחוץ לארץ חשוב הדבר כאילו שאין מקיים מצוות כלל, כי הדר בחוץ לארץ כמי שאין לו אלוה].

ולשון הרמב"ם [עבדים ח ו]: "ומפני מה קנסו כאן הלוקח לבדו, שאילו לא לקח זה, לא יצא העבד לחוצה לארץ", ומשמע שסברת הגמרא היכא דאיכא איסוא התם קנסינן, אינה סברא חדשה, אלא סברא המחזקת את הסברא הקודמת "לאו עכברא גנב אלא חורא גנב"; וכן משמע מלשון הגמרא שלא אמרה "אלא".

4. כתב הרשב"א: אין הכוונה שיוציא אותו ממנו לגמרי, כי בארץ יכול הוא להשתעבד בו, וכן יכול למוכרו לאחרים, וכל הדין הוא שלא למסור אותו לרבו על מנת להוציאו לחוץ לארץ, וכך אמר לו: אם אין אתה עולה לכאן לא תשתעבד בו, ונמצא שאין לך לא דמיו ולא עבודתו.

וראה בדברי הרב המגיה שם, שמהרמב"ם אין נראה כשיטת הרשב"א, ואינו יכול להשתעבד בו, ולא למוכרו לאחרים.

מדבר, ואומר: "לא ישבו בארצך".[5]

אי אפשר לומר כן; שהרי **תלמוד לומר**:

"**לא תסגיר עבד אל אדוניו, אשר ינצל אליך מעם אדוניו**", וכוונת הכתוב לאופן זה, ואמרה תורה: **מאי תקנתו**? "**עמך** [פסוק סמוך הוא] **ישב בקרבך** במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו".[6]

וקשיא ליה לרבי יאשיה על הפירוש ב"לא תסגיר עבד אל אדוניו":[7]

אם כן שהכתוב מדבר שלא בעבד היוצא מאדונו, **האי**: "**מעם אדוניו**"!? והרי **מעם אלהיו מיבעיא ליה** לכתוב למימר, שהרי אין הפסוק מדבר על עבד הבורח מאדונו!?[8]

אלא אמר רבי יאשיה: במוכר עבדו לחוצה לארץ, הכתוב — "לא תסגיר עבד אל אדוניו" — **מדבר**, ומלמד שהוא יוצא לחירות.[9]

וקשיא ליה לרבי אחי ברבי יאשיה:

אם כן שהכתוב מדבר במוכר עבדו, **האי** "**אשר ינצל אליך**"!? "**אשר ינצל מעמך**" **מיבעי ליה** לכתוב למימר, ויהיה פירושו מלשון "אשר הציל אלהים מאבינו"!?

אלא, אמר רבי אחי ברבי יאשיה: בעבד שברח מחוצה לארץ לארץ הכתוב — "לא תסגיר עבד אל אדוניו" — מדבר.

תניא אידך: כתיב: "**לא תסגיר עבד אל אדוניו**".

רבי אומר: בלוקח עבד על מנת לשחררו הכתוב מדבר, והזהיר הכתוב את בית הדין, שיכפוהו לא להשתעבד בו.

היכי דמי לוקח עבד על מנת לשחררו?

אמר רב נחמן בר יצחק: דכתב ליה — האדון לעבד שהוא עומד לקחתו — **הכי**: "**לכשאקחך, הרי עצמך קנוי לך מעכשיו**".[10]

רב חסדא ערק ליה עבדא לבי כותאי [עבדו של רב חסדא ברח לכותא שבחוץ לארץ אל הכותים], **שלח להו** רב חסדא: **הדרוה ניהלי** [החזירו לי את עבדי]!

שלחו ליה הכותים לרב חסדא: והרי כתיב "**לא תסגיר עבד אל אדוניו**"!

שלח להו רב חסדא: והרי כתיב: "[והשבותו לו]. **וכן תעשה לחמורו, וכן תעשה**

---

5. ראה תוספת ביאור בענין זה, ב"פני יהושע".

6. ראה בחידושי חת"ס סופר ביאור פשטא דקרא על פי הרמב"ן בפירוש החומש, ומנין למדו חכמים לדרוש את הפסוק באופן אחר.

7. כעין לשון זה מצינו בסוטה לח א, שבאמצע הברייתא אומרת הגמרא "וקשיא ליה", וכתבו שם התוספות: "אינו לשון הברייתא אלא לשון פירוש הגמרא", ואף כאן כך הוא.

8. צריך ביאור: למה מקשה רבי יאשיה רק מלשון "אדוניו", ולא מלשון "עבד"!?

9. כתב המלבי"ם: שאסמכתא היא, כי עיקר דין זה אינו אלא מדרבנן.

10. א. כתב רש"י: "וכי זבין ליה הוה ליה משוחרר **למפרע**, [הלשון צריך תלמוד, וראה רבינו קרשקש], ומהכא אמרינן ביבמות [צג ב,

לשמלתו, וכן תעשה לכל אבידת אחיך [ואף העבד בכלל] אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם״.

חזרו **ושלחו ליה** הכותים לרב חסדא: **והרי** סוף סוף **כתיב: ״לא תסגיר עבד אל אדוניו״**.

שלח להו רב חסדא: **ההוא בעבד שברח מחוצה לארץ, לארץ, וכדרבי אחי בר יאשיה.**

שואלת הגמרא: **ומאי שנא דשלח להו כדרבי אחי בר יאשיה** [למה שלח להם כפירושו של רבי אחי ברבי יאשיה] ולא כפירושו של רבי, שהפסוק מדבר בלוקח עבד על מנת לשחררו!?[11]

ומשנינן: **משום דמשמע להו קראי**, כלומר: פשט הפסוק משמע יותר כפירושו של רבי אחי ברבי יאשיה, והכותים אינם מקבלים פירושי חכמים, אלא כפי הבנתם בפירושי הפסוקים, ופירושו של רבי אחי ברבי יאשיה יקבלו יותר.

עוד מביאה הגמרא מעשה **באביי דאירכם ליה חמרא בי כותאי** [נאבד לו חמור בין הכותים], **שלח להו** אביי לכותים: **שדרוה לי** [שילחו את החמור אלי]!

שלחו ליה הכותים לאביי: **שלח סימנא** [שלח סימן שיש לך בחמור]! ואכן **שלח להו** סימן **דחיוורא כריסיה** [כריסו של החמור לבן הוא].

שלחו ליה הכותים: **אי לאו דנחמני** [שמו של אביי][12] **את**, כלומר: אם לא שידענו בך שחסיד אתה ואינך משקר, **לא הוה משדרנא ליה ניהלך** [לא היינו משלחים אליך את החמור], שהרי **אטו כולי חמרי לאו כריסייהו חיוורין נינהו** [כי מה סימן הוא זה, וכי אטו כריסיהם של כל החמורים לא לבנים הם]!?[13]

וקדושין סב ב]: דרבי כרבי מאיר סבירא ליה, דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם״.

ב. כתבו התוספות בקדושין סג א, שאף אם לא יוסיף ״מעכשיו״, יהא העבד משוחרר, כי למאן דאמר ״אדם מקנה דבר שלא בא לעולם״, אין צריך להוסיף ״מעכשיו״, אלא שלכן מוסיף הוא ״מעכשיו״, כדי שאפילו אם ייאבד השטר או ייקרע עד שיקנה את העבד — יועיל השחרור, מה שאין כן אם לא יאמר ״מעכשיו״.

11. תמה רבינו עקיבא איגר: והרי יש לומר שלא שלח להם כן, משום שהוא סובר כפי ההלכה ש״אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם״, ואילו רבי הרי בהכרח סובר הוא אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וכמו שכתב רש״י מגמרא יבמות צג ב.

וראה בחידושי חת״ם סופר סוף ד״ה תלמוד, שמכח קושיא זו פירש ביאור אחר בגמרא דלא כרש״י.

12. נתבאר על פי רש״י לעיל לד ב ד״ה והלכתא כנחמני, והוא אביי, ופירש רש״י את הטעם שנקרא כן, משום שרבה בר נחמני גידל את אביי בביתו, ולימדו תורה, שהיה אביי יתום, והשיאו רבה את שם אביו ״נחמני״.

13. ראה ב״תפארת יעקב״ שביאר היטב מה היתה סברתו של אביי ששלח להם סימן כעין זה, ומה היתה תשובתם של הכותים; וראה מה שביאר בזה בחידושי חת״ם סופר.

מתניתין:

אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם, ומפרש בגמרא מה תיקון העולם יש בזה.

ואין מבריחין את השבויין מן השבי, **מפני תיקון העולם**, מפרש לה בגמרא.[14]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין מבריחין את השבויין **מפני תקנת השבויין** עצמן, ומפרש לה בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם:

איבעיא להו: האם **האי** "**מפני תיקון העולם**" ששנינו במשנה — **משום דוחקא דציבורא הוא** [שלא לדחוק את הציבור יותר מדי], ואם כן אין דין זה אמור אלא כשפודין אותם מקופת הציבור, אבל אם יש לו אב עשיר או קרוב[15] שהוא רוצה לפדותו ביותר מכדי דמיו, אין בכך כלום.

או דילמא האי "מפני תיקון העולם", **משום דלא לגרבו** [ישבו] **ולייתו טפי**, [שלא לגרום לכך שישבו השבאים יותר שבויים, שהרי משלמים עליהם ביוקר]?

תא שמע שהטעם הוא משום דוחקא דציבורא, מהא **דלוי בר דרגא** [שם אדם], **פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינר זהב** [פדה את בתו מן השבי בשלושה עשר אלף דינרי זהב] מכספו, ואף שהוא יותר מכדי דמיה.

הרי מוכח, שאם אין הפדיון מקופת הציבור, אין בכך כלום.

אמר דחה **אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד** [וכי מנין לנו שהסכימו חכמים לדבר]!? והרי **דילמא, שלא ברצון חכמים עבד** לוי, ואכן אין לעשות כן.

שנינו במשנה: **ואין מבריחין את השבויין מפני תיקון העולם, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מפני תקנת שבויין:**

ומפרשת הגמרא: **מאי בינייהו**, בין חכמים שהם אומרים לא לעשות כן מפני תיקון שאר העולם, דהיינו שבויים אחרים, שכדי שלא יברחו ישימום בשלשלאות, ובין רבן שמעון בן גמליאל האומר: מפני תקנת שאר השבויים שהיו עם הבורח, שלא ייסרום השבאים עקב בריחת חבירם?

---

14. לשון המאירי בפירוש המשנה הוא: ר"ל שאין משתדלין **שיהו יוצאים מתחת ידי השבאים** דרך ערמה ותחבולה **שיהו בורחין** מהם, מפני תיקון העולם, שמא מתוך **שעשה זה** שלא כהוגן לדעתם כועסים על האחרים ומכבידים אותם"; ונראה מלשונו שאף לשבוי עצמו אסור לברוח, ולאו דוקא "אין מבריחין"; וראה בדברי התוספות לגבי פדיון עצמו יותר מכדי דמיו.

15. נתבאר על פי לשון רש"י; ויתכן שכוונתו לומר, שאין הספק אלא על אב או קרוב, אבל הוא עצמו יכול לפדות את עצמו ביותר מכדי דמיו, וכמו שכתבו התוספות ש"על עצמו לא תיקנו שלא יתן, שכל אשר לו יתן בעד נפשו"; ויתירה מזו כתבו התוספות, שאפילו עבור אשתו יכול לתת ככל אשר יושת עליו, מפני שאשתו כגופו.

איכא ביניהו: כגון **דליכא אלא חד** שבוי ואין שבויים אחרים עמו, שלדעת רבן שמעון בן גמליאל אין מניעה מלהבריחו, ואילו לחכמים אין לעשות כן מפני תקנתם של שבויים אחרים.

ומספרת הגמרא ענין הנוגע לשבי:

בנתיה דרב נחמן בחשא קדירא בידיהו [בנותיו של רב נחמן, היו בוחשות קדירה חמה שעל האש בידיהן], והיו סבורים העולם שצדקניות הן, ואין האור שולט בהן.

ולכן **קשיא ליה לרב עיליש**: והרי **כתיב** [קהלת ז]: "**אדם אחד מאלף מצאתי** [שהוא צדיק], **ואשה בכל אלה לא מצאתי**", **והא איכא בנתיה דרב נחמן** [הנה בנותיו של רב נחמן] שצדקניות הן!?[16]

גרמא להו מילתא [גרם דבר זה], **ואשתביין** [נשבו בנותיו של רב נחמן] שהיו נשואות לאנשי נהרדעא, עירו של רב נחמן, **ואישתבאי** אף **איהו נמי בהדייהו** [יחד עמן נשבה גם רב עיליש], וכדי שיווכח שאינן צדקניות ומזנות תחת בעליהן.[17]

יומא חד הוה יתיב גביה דרב עיליש בשבי, **ההוא גברא דהוה ידע בלישנא דציפורי**, [יום אחד כשישב ליד רב עיליש אחד מן השבויים, שהיה יודע בשפת הציפורים] —

אתא עורבא וקא קרי ליה [בא עורב והיה קורא לעברו של רב עיליש].

אמר שאל **ליה** רב עיליש לאותו אדם, **מאי קאמר** העורב?

אמר ליה אותו אדם, שכך הוא קורא בשפתו: "**עיליש ברח** לך, **עיליש ברח** לך!".

אמר רב עיליש, **עורבא שיקרא הוא** [העורב שקרן הוא], שהרי כן דרכו, וכפי שראינוהו כשנשלח מן התיבה על ידי נח וכיחש בשליחותו.[18]

ואם כן **לא סמיכנא עליה** [איני סומך עליו לברוח].

אדהכי אתא יונה וקא קריא [בינתיים באה אף יונה והיתה הומה].

שוב **אמר** שאל **ליה** רב עיליש לאותו אדם: **מאי קאמרה** היונה?

אמר ליה, אף היא קוראת: "**עיליש ברח**, **עיליש ברח**!"

אמר רב עיליש: **כנסת ישראל כיונא מתילא** [כנסת ישראל ליונה היא משולה], שהרי הכתוב בשיר השירים [ה ב] מכנה אותה "יונתי תמתי", ואם כן **שמע מינה**: **מתרחיש לי ניסא** [משמע שיתרחש לי נס ואוכל לברוח].[19]

קודם שברח, **אמר** רב עיליש: **איזיל אחזי בנתיה דרב נחמן, ואי קיימן בהמנותייהו**

---

16. ראה ב"תפארת יעקב" שביאר על פי המדרש ש"אדם אחד מאלף" היינו אברהם, ו"אשה בכל אלה" היינו שרה, ואברהם הרי לא שלטה בו האש כשהוטל לכבשן האש על ידי נמרוד, **ראה שם**.

17. נתבאר על פי המהרש"א.

18. נתבאר על פי המהרש"א.

19. ראה מהרש"א, למה לא היה די לו במה שהיונה לא כיחשה בשליחותה מן התיבה.

[אלך ואראה אם בנות רב נחמן נאמנות הן לבעליהן,[20] ואם כן] **אהדרינהו** עמי [אשיב אותן עמי לביתן].

אמר רב עיליש: **נשי, כל מילי דאית להו, סדרן להדדי בבית הכסא**, [כל מה שיש להן לספר, בבית הכסא מספרות הן זו לזו].

הלך רב עיליש סמוך לבית הכסא, **ושמעינהו דקאמרן** [והיה שומע את בנות רב נחמן אומרות זו לזו]:

עדי [אלו] **גוברין**, ואף **נהרדעי גוברין**, [אלו השבאים כבעלים הם לנו, ואלו שבנהרדעא בעלינו היו], כלומר: כשם שאותם שבנהרדעא היו בעלינו, אף השבאין בעלינו הם במקומם, ושוב אין אנו צריכות לראשונים.

לימא להו לשבוייהו [הבה נאמר לשבאינו], **דלירחיקינהו מהכא** [שירחיקונו מן המקום הזה], כדי **דלא ליתו אינשין ולישמעי וליפרקינן** [שלא יבואו בעלינו ויפדונו].

ומאחר שלא עמדו בצדקתן, **קם** רב עיליש לבדו, **ערק אתא איהו וההוא גברא** [ברח הוא ואותו אדם המבין בלשון העופות].

לדידיה [לרב עיליש] **איתרחיש ליה ניסא, ועבר במברא** [התרחש לו נס ועבר את מעבר המים], ולא יכלו להשיגו עוד, **ואילו ההוא גברא אשכחוה וקטלוה** [מצאו השבאים את אותו אדם, והרגוהו].

כי הדרן ואתן [כאשר חזרו בנות רב נחמן מן השביה], **אמר** רב עיליש: בנתיה דרב נחמן לא צדקניות היו, אלא **הוו קא בחשן קידרא בכשפים** [על ידי כשפים היו בוחשים קדירה חמה בידיהן].[21]

מתניתין:

ואף אין לוקחין ספרים תפילין ומזוזות מן הגויים ששבו אותם מישראל, **יותר על כדי דמיהן. מפני תיקון העולם.**[1] מה-ב

גמרא:

אמר ליה רב בודיא לרב אשי, ודייק מן המשנה:

"**יתר על כדי דמיהן**" **הוא דאין לוקחין** ספרים תפילין ומזוזות מן השבאין, **הא בכדי דמיהן לוקחין.**

ואם כן האם **שמע מינה** כמאן דאמר [לקמן]: **ספר תורה שנמצא ביד גוי, קורין בו**,[2] ואין חוששין שמא הוא כתבו, ולשם עבודת כוכבים.[3]

---

20. מהרש"א, וראה שם.

21. ראה בחידושי חת"ם סופר שביאר, למה אמר כן רב עיליש רק לאחר שחזרו בנות רב נחמן מן השבי.

1. והיינו כטעם דלעיל גבי שבויים, או משום שלא ישבו השבאים יותר כדי לגרוף הון, או כדי שלא לדחוק את קופת הציבור, רש"י.

2. צריך ביאור: שמא עוסקת משנתנו כשיש בו סימן, או שמכירים אותו בטביעות עין, שהוא זה שנלקח מהם!?

3. נתבאר על פי רש"י; ובהמשך הגמרא יש שתי שיטות הפוסלות כתיבת גוי:

ודחינן: דילמא לא שנינו במשנתנו שלוקחין אותן כדי לקרוא בהן, אלא כדי **לגנוז** אותם מספק, שמא ספר תורה כשר הוא ולא יהיה מוטל בבזיון.(4)

אמר רב נחמן: נקטינן [מסורת מאבותינו מנהג מרבותינו]: **ספר תורה שכתבו מין** [אדם אדוק בעבודת כוכבים כגון כומר],(5) הרי זה **ישרף**, כי ודאי לשם עבודת כוכבים כתב את האזכרות שבהם.(6)

ואם **כתבו גוי**, הרי זה **יגנז**, משום שאינו

האחת: משום שסתם מחשבת גוי לעבודה זרה, ולשיטה זו ישרף הספר תורה.

השניה: גוי פסול לכתיבת ספר תורה משום "כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה", או משום שצריך כתיבה לשמה, ולשיטה זו יגנז ספר התורה.

ולכאורה צריך ביאור, למה כתב רש"י שמן המשנה משמע שנמצא ביד גוי כשר ואין חוששין שכתבו גוי שאם היה כותבו היה פסול משום שמחשבתו לעבודת כוכבים ולא כתב את אחת משני הטעמים האחרים!?

וראה מה שיתבאר מזה בהערה 4.

4. א. כתב בחידושי חת"ם סופר ד"ה ואין לוקחין, שאם כוונת המשנה היא "לגנוז", שווי דמיהן אינו אלא כשיווי הקלף לעשות ממנו תוף וכינור או רצועות לסנדלו, והוסיף עוד, שאפילו אי קורין בו, נראה דאין לוקח ביותר מזה, לפי הטעם דלא לגרבי וליתיה, אבל אם הטעם משום דוחקא דציבורא, כי אז יש לומר שאם פודין אותו כדי לקרות בו, כי אז נותנין בו כפי שוויו של ספר תורה לקרות בו.

ב. כתב עוד החת"ם סופר בד"ה דילמא, שיש לדקדק מלשון הגמרא, שאף אין קורין בו ביחידות, שאם לא כן למה אמר "לגנוז", וראה מה שכתב בטעם הדבר, ומה שהביא בשם הש"ך והט"ז בסימן רפא.

וראה לעיל בהערה 3, שרש"י דקדק לומר, שכוונת הגמרא היא להוכיח שאין חוששים לכתיבה לשם ע"ז ולא לכתיבה פסולה גרידא; ויש מי שפירש בטעמו על פי דקדוק החת"ם סופר, ומשום שיש לומר: אף לדעת המקשן אין הכרח לפרש את משנתנו לענין קריאה בציבור, ויש לפרשה לענין קריאה ביחידות [ואפילו בפרשיות של תפילין, ראה בחת"ם סופר], ורק "לגנוז" נראה לו דוחק.

ולפי זה אין הוכחה ממשנתנו אלא שאין חוששים שמא כתבו גוי לשם ע"ז, שאם היינו חוששים, אף לקרוא ביחידות לא היו לוקחים, שהרי נכתב לשם עבודה זרה, וכמו שכתב הט"ז; ומאחר שמוכח ממשנתנו שקורין בו על כל פנים ביחידות, ממילא מוכח גם שקורין בו בציבור, ושמע מינה כמאן דאמר "קורין בו".

אבל לדעת הסובר שכתיבת גוי פסולה משום שאינו בקשירה או משום שאינו לשמה, אין להוכיח ממשנתנו שבנמצא "קורין בו" ואין חוששין שמא כתבו גוי, כי יש לומר שאכן חוששין, ומשנתנו איירי ליקח אותן כדי לקרוא בהן ביחידות.

5. נתבאר על פי רש"י; ובחידושים מכתב יד, כתב לפרש: מין, כגון רשעי ישראל שהיו מתלמידי יש"ו הנוצרי, ומשתפין שם שמים בדבר אחר, והם דורשין כל התורה לפי דעתם לשם יש"ו, דההוא ודאי לשם עבודה זרה כתביה; ואחר כך הביא שיטת רש"י.

6. על פי תוספות רי"ד.

כשר לכתיבה, שכל שאינו בקשירת תפילין אינו בכתיבה, כדלקמן.[7]

ואם **נמצא** ספר התורה **ביד מין**, ואין ידוע אם הוא כתבו או שמא מצאו, הרי זה **יגנז** מספק, אבל אין קורין בו משום ספק ספיקא שמא לא הוא כתבו, או שמא כתבו שלא לשם ע״ז, כי המין אדוק בעבודה זרה וודאי כתבו לשם עבודה זרה.

ואם **נמצא ביד עובד כוכבים**, ואין ידוע אם הוא כתבו:

אמרי לה [יש אומרים] **יגנז**, כי שמא הוא כתבו.

ואמרי לה: קורין בו, ומשום דספק ספיקא הוא: שמא ישראל כתבו, ואם תמצי לומר שהוא עצמו כתבו, שמא כדי למוכרו לישראל כתב אותו, ולא לשם עבודת כוכבים.[8]

ספר תורה שכתבו גוי:

תני בברייתא **חדא: ישרף**, ומפרש טעמא ואזיל.

ותניא באידך ברייתא: **יגנז**, ומפרש ואזיל.

ותניא באידך [ברייתא שלישית]: **קורין בו**, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשינן **דלא קשיא** סתירת הברייתות זו לזו; כי:

הא דתניא בברייתא ראשונה: ״**ישרף**״, **רבי אליעזר היא, דאמר: סתם מחשבת גוי לעבודת כוכבים**, ולכן יישרף.

והא דתניא בברייתא שניה: ״**יגנז**״, **האי תנא הוא! דתני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניא** [שם מקום]:

---

7. נתבאר על פי רש״י שכתב: ״כדלקמן״, וטעם זה מפורש בגמרא לקמן למאן דאמר ספר תורה שכתבו גוי יגנז, וכן כתבו התוספות בטעמו של רב נחמן, וכן ביאר ב״פני יהושע״ את כוונת רש״י.

8. א. תמהו התוספות: והרי אפילו אם כתבו כדי למוכרו לישראל, אין ספר התורה כשר, היות ואינו בקשירה, שהרי מטעם זה אמר רב נחמן שיגנז אם הוא כתבו!? וראה מה שכתב ב״פני יהושע״ בישוב שיטת רש״י.

והתוספות משום קושיא זו פירשו באופן אחר: משום שיש לתלות יותר שישראל כתבו, מאשר שהגוי כתבו, שאין דרך הגוים לכתוב;ף; ולשון ״חידושים מכתב יד״ הוא: זיל בתר רובא, ורוב כותבי ספרים ישראל הם״.

ב. ראה בחידושי חת״ם סופר שביאר לדעת רש״י, למה חשוב זה ״ספק ספיקא״, אף שלכאורה ספק אחד הוא [״שם אונס חד הוא״ ראה תוספות כתובות ט א], אם הוא או ישראל כתבוהו לספר תורה.

ג. ראה עוד שם בשם הש״ך בכללי ספק ספיקא סימן י, שדן בספק ספיקא זה, שהוא ספק ספיקא שאינו מתהפך לכל הצדדים, שאי אתה יכול לומר אלא: שמא ישראל כתבו, ואם תמצי לומר שהוא כתבו שמא כתבו שלא לשם עבודה זרה, אבל אי אתה יכול לומר: שמא כתבו שלא לשם עבודה זרה, ואפילו אם כתבו לשם ע״ז שמא ישראל כתבו, שהרי אם נכתב לשם ע״ז הרי זה פסול אפילו אם ישראל כתבו, וספק ספיקא כעין זו אינה ספק ספיקא [ראה תוספות ישנים כתובות ט ב].

ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן: מוסר,[9] **עובד כוכבים, ועבד, אשה, וקטן, וכותי** [שהן גרי אריות], **וישראל מומר,**[10] הרי אלו **פסולין, שנאמר: "וקשרתם** [לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך.] **וכתבתם", כל שישנו במצות קשירה, ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה, אינו בכתיבה.**[11]

והיות ואינו עבודה זרה אלא שהוא ספר תורה פסול, הרי זה יגנז.[12]

והא דתניא בברייתא שלישית: **"קורין בו", האי תנא הוא.**

דתניא: לוקחין ספרים מן הגויים בכל מקום, ובלבד שיהיו כתובין כהלכתן; ומעשה בגוי אחד בצידן, שהיה כותב ספרים, והתיר רבן שמעון בן גמליאל ליקח ממנו.

ותמהינן: וכי **רבן שמעון בן גמליאל, עיבוד** העור **"לשמן" בעי** [מצריך הוא, וכדמפרש ואזיל], ואילו **כתיבה "לשמן" לא בעי!?** והאיך אפשר שיכשיר רבן שמעון בן גמליאל כתיבת גוי!?[13]

דתניא [שרבן שמעון בן גמליאל מצריך עיבוד העור לשמה]:

ציפן לפרשיות של תפיליו **זהב,** כלומר: עשה בתים מזהב, **או שטלה** [לשון טלאי]

---

9. כתב בחידושים המיוחסים לרבינו קרשקש, שתפילין ומזוזות נלמד פסולם בכתיבה מפסוק זה עצמו העוסק בתפילין ומזוזות, וכל שכן ספר תורה שהוא קדוש יותר מהם; וכן הביא המגיה שם בשם חידושי הר"ן, [וצ"ב מה ענין קדושה לכאן].

10. כן גרס מהרש"ל.

11. א. כתב רש"י בטעם המוסר והמומר שחשובים הם כמי שאינם בקשירה, שהוא משום ש"פרקו מעליהן עול", ולשון חידושים מכתב יד המיוחסים לריטב"א "דכיון דפרקו מעליהם עול מצוות דעבדי בפרהסיא, כמין שבאומות דמי דלא מודו בתורה, ולא בני קשירה נינהו".

ובחידושים המיוחסים לרבינו קרשקש, תמה: למה מוסר ומומר אינם בקשירה!? והאריך בזה, וכתב שהוא מדרבנן, וכן הביא שיטה זו בר"ן, ראה שם.

וראה עוד בחידושי חת"ם סופר מה שהביא מה"בית יוסף" בענין מוסר, ומה שכתב עליו.

ב. בטעם העבד ואשה שאינם בקשירה, פירש רש"י: שהוא משום שמצות עשה שהזמן גרמא היא, היות ולילה ושבת לאו זמן תפילין הוא.

12. אף כאן יש לדקדק למה יגנז ולא יקראו בו ביחידות, ראה הערה 4.

13. א. ביאר ה"חזון איש" [ראה ליקוטים כאן], את קושיית הגמרא: ונראה, דלאו משום דחשדינן ליה שאינו כותב לשמה, אלא שאין מחשבת גוי כלום במקום דבעינן מחשבה לשמה, [**וראה לשון רש"י בד"ה בגר**].

אך ראה במהרש"א שכתב, שאם יודעים אנו בגוי שהוא כותב לשמה, אף גוי יכול לכתוב לשמה, וב"פני יהושע" ד"ה והא דתניא, תמה עליו משום "דפשיטא לן בכולה תלמודא דכל היכא דבעינן לשמה פסול בגוי אפילו ישראל עומד על גביו, משום שגוי אדעתא דנפשיה קעביד", וראה עוד שם.

ב. הקשו התוספות: למה לא נאמר בכתיבה "סתמא לשמן", [וראה תוספת ביאור בדבריהם ב"חזון איש" שם], וראה על זה בחידושי חת"ם סופר.

עליהן עור של בהמה טמאה, כלומר: שעשה את הבתים מעור של בהמה טמאה האסורה באכילה, הרי אלו **פסולות**.

כי בתים מעור בעינן ולא של זהב,[14] ועור בהמה טמאה פסול משום שנאמר: "למען תהיה תורת ה' בפיך", ולמדו חז"ל "מן המותר בפיך" ולא מבהמה טמאה.

ואם עשה את הבתים מ**עור בהמה טהורה**, הרי אלו **כשרות**, **ואף על פי שלא עיבדן לשמן**.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אפילו עשאן מעור **בהמה טהורה**, הרי אלו **פסולות**, **עד שיעבדן לשמן**.[15]

הרי שסובר רשב"ג שאפילו עיבוד צריך לשמה, ואם כל שכן שיש לו לפסול כתיבה שאינה לשמה!?

אמר תירץ **רבה בר שמואל**: אותו גוי שהיה כותב בצידן והכשיר רשב"ג את כתיבתו, לא גוי היה, אלא **בגר שחזר לסורו** הרע[16] — היה המעשה, ויודע שצריך לכתוב לשמה.[17]

ותמהינן: והרי אם חזר **לסורו**, **כל שכן דהוה ליה מין**, ומחשבתו לעבודת כוכבים!?

אמר רב אשי: לא חזר לסורו רע מתוך אמונה, אלא **שחזר לסורו משום יראה** מן הגויים שלא יהרגוהו על שנתגייר.

תנו רבנן: אף ששנינו במשנתנו שאין לוקחין ספרי תורה תפילין ומזוזות מן הגויים יותר מכדי דמיהן, מכל מקום **מעלין בדמיהן עד כדי טרעפיק** נוסף על המחיר.

ומפרשינן: **מאי טרעפיק? — אמר רב ששת: איסתירא**, היא סלע מדינה שהיא שמינית שבסלע צורי.[18]

והטעם שבשיעור זה מעלין, הוא משום

---

14. רש"י מנחות מב ב.
וראה בחידושים המיוחסים לרבינו קרשקש, שהאריך לבאר את מחלוקתם של רבן שמעון בן גמליאל ורבנן באיזה פרטים נחלקו.

15. לשון הברייתא: "אפילו עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן", צריך תלמוד, כי מה ענין עור בהמה טהורה לעיבוד לשמה, לא היה לברייתא אלא לומר: "רשב"ג אומר: צריך שיעבדן לשמן".

16. בגמרא הוריות יג א איתא: "מפני מה הכל מושלין בעכברין, מפני שסורן רע", ופירש רש"י: יצר לבם רע הוא יותר מדאי; "סורו" שר שלהם, כדאמר "בגר שסורו רע", דהיינו יצר הרע ששר שלו רע הוא.

17. ראה מהרש"א ופני יהושע איך תתבאר לפי תירוץ זה, הברייתא ששנינו בה "ספר תורה שכתבו גוי קורין בו" דאוקימנא כרשב"ג, ואי אפשר לפרש כן, כיון שלשיטתו הרי צריך שיהיה לשמה.

18. כתב ב"תוספות רי"ד: "ורשאין לקנות תפילין מן המוצאם כל זוג בחצי דינר", ונראה מדבריו ששיעור זה הוא לזוג תפילין, אבל לספר תורה יהא השיעור אחר, כי כך מסתבר ששיעור ההעלאה הוא יחסי למחיר הקרן; וראה ברש"י שנראה מדבריו ששיעור זה הוא לספר תורה, ומשמע מדבריו שלכל הדברים שיעור אחיד הוא.

שעיקר הטעם הוא, שלא יתנו לב ויטרחו לבזוז ספרים מישראל, אבל כשמעלין בדמיהן דבר מועט, אין זה עילוי הניכר שיתנו לב לבזוז בשל כך.[19]

ההוא טייעתא [אשה ישמעאלית] **דאייתי חייתא דתפילי לקמיה דאביי**, [הביאה שק קטן מלא תפילין לפני אביי].

אמר לה אביי: האם **יהבת ליה ריש ריש בתמרי** [התמכרי לי זוג זוג של תפילין כל אחד בתמר]?

אימליא אותה ישמעאלית **זיהרא** [נתמלאה ארס מרוב כעס], **שקלא** לחייתא **שדתינהו בנהרא** [נטלה את השק והשליכתו לים].

אמר אביי: **לא אבעי לי לזלזולינהו באפה כולי האי** [לא היה זה מן הראוי לזלזל כל כך בתפילין בפניה].

מתניתין:

המוציא [המגרש] **את אשתו משום שם רע** [שיצא עליה לעז זנות], הרי זה שוב **לא יחזיר** את אשתו לעולם, בין שנמצאו הדברים בדאין ובין שלא נמצאו הדברים בדאין.

ואף המגרש את אשתו **משום נדר** שנדרה, כי אי אפשי לו באשה נדרנית, הרי זה **לא יחזיר** אותה לעולם, בין שהותר הנדר ובין שלא הותר הנדר.

ובטעמו של תנא קמא, נחלקו בגמרא:

יש מי שאומר: "משום קלקולא",[20] שאם אתה אומר יחזיר, שמא תלך ותנשא, ונמצא שם רע שאינו שם רע, או שתלך ותתיר את הנדר על ידי חכם, ומקלקלה בעלה הראשון ואומר: אילו הייתי יודע שאין הלעז כלום, ושיכולה היא להתיר את הנדר על ידי חכם, הרי שאפילו אם נותנים לי מאה מנה לא הייתי מגרש אותה. ונמצא לפי טענתו שעדיין אשת איש היא, שהרי הגט בטל, ונמצאו בניה ממזרים.

ולפיכך אומרים לו מתחילה: "הוי יודע שהמוציא את אשתו משום דברים אלו לא יחזיר, ואם חביבה היא עליך אל תמהר להוציאה", ונמצא, שאם בא אחר כך לקלקלה, אינו נאמן, שהרי יודע שנאסרה עליו, ולא חש לבדוק את הדבר.[21]

ויש מי שאומר: קנס חכמים הוא שקנסו את האשה שלא יחזירנה עולמית, שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים.

רבי יהודה אומר: המוציא את אשתו משום נדר שתיקנו חכמים שלא יחזירנה, הוא כדי שלא תהיינה בנות ישראל פרוצות בנדרים;[22] ולפיכך:

---

19. נתבאר על פי רש"י ותוספות רי"ד; **וראה** רש"י במשנתנו בד"ה מפני תיקון העולם.

20. וכן הוא סתמא דגמרא לקמן מו ב, [ראשונים]; ולפי מה שכתבו התוספות לקמן מו א ד"ה שלא בתירוץ אחד, אף סתמא דגמרא בדף מו א היא כשיטה זו.

21. א. נתבאר על פי רש"י בכתובות עד ב; וראה תוספת ביאור בענין זה בגמרא בסמוך מו א הערה 1, והערה 10 בדף מו ב, בסוף סוגיית "המוציא את אשתו".

22. ולקמן מו ב נחלקו אמוראים בדעת רבי

כל נדר שידעו בו רבים,[23] שהוא נדר שאין לו התרה על ידי חכם לדעת רבי יהודה,[24] אם כן פריצות יותר מדאי היא, וקנסוה **שלא יחזיר**.

ואילו נדר **שלא ידעו בו רבים** ויש לו התרה, הרי זה **יחזיר**.

רבי מאיר אומר: המוציא את אשתו משום נדר, שתיקנו חכמים שלא יחזירנה, משום קלקולא הוא; ולפיכך:

כל נדר שצריך חקירת חכם, ואין הבעל יכול להפר, כיון שאינו מדברים שבינו לבינה ולא נדרי עינוי נפש, הרי זה **לא יחזיר**, כי בזה שייך קלקולא, שמא יאמר: אילו הייתי יודע שחכם יכול להתירו, לא הייתי מגרשה.

ואילו נדר **שאינו צריך חקירת חכם** אלא הוא עצמו יכול להפר, הרי זה **יחזיר**, כי אינו יכול לקלקלה, שהרי היה לו להפר ולא היפר.

אמר רבי אלעזר: אדרבה! **לא אפרו זה**, לא אסרו לבעל להחזירה כשנדרה נדר שצריך חקירת חכם, **אלא מפני זה**, מפני נדר שאין צריך חקירת חכם.

כלומר: מעיקר הדין לא היה לנו לאסור מלהחזיר אשה שנדרה נדר שצריך חקירת חכם, ומשום שאינו יכול לקלקלה, כי ודאי גם אם היה יודע שחכם יכול להתיר את הנדר היה מגרשה, כי לדעת רבי אלעזר אינו רוצה שתתבזה אשתו בפני בית דין.[25]

אלא לכך אסרוהו להחזירה אף בזה, משום שבנדר שאינו צריך חקירת חכם, יכול הוא לקלקלה ולומר: אילו הייתי יודע שיכול אני להפר, לא הייתי מגרשה, ומשום נדרים אלו אסרו להחזיר את הנודרת כל סוגי נדרים.

אמר רבי יוסי ברבי יהודה: מעשה בציידן, באחד שאמר לאשתו: "קונם אם איני מגרשיך", וגרשה, והתירו לו חכמים שיחזירנה, מפני תיקון העולם, ובגמרא יתבאר מה ענין מעשה זה אצל משנתנו.

גמרא:

שנינו במשנה: המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, משום נדר לא יחזיר:

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: והוא, זו ששנינו שאסור להחזירה עד שלא ניסת לאחר,[26] אינו אלא **כשאמר לה** כשגירשה: **"משום שם רע אני מוציאך"**, וכשהוציאה משום נדר, אמר לה: **משום נדר אני מוציאך**. מו-א

אבל אם לא אמר לה כן, יכול הוא להחזירה.

יהודה, אם אינו חושש כלל לסברת "קלקולא", או שאך בנדר אינו חושש לסברת "קלקולא" וכפי שיתבאר הטעם שם.

23. בגמרא נחלקו אמוראים אם "רבים" היינו שלשה בני אדם או עשרה.

24. אבל תנא קמא נחלק עליו אף בזו, וראה תוספות לקמן מו א ד"ה שלא.

25. לכאורה תמוה: וכי משום שחס על כבודה, יגרשנה!? וראה מה שכתב בזה ב"אילת השחר".

26. רש"י; כי אילו ניסת כבר לאחר, שוב אינו יכול להחזירה אף בלי טעם זה, שהרי אסור

ומפרשת הגמרא את טעמו של רב נחמן, שהוא משום דקסבר רב נחמן בדעת תנא קמא: **טעמא מאי** אמרו חכמים שלא יחזיר: **משום קלקולא** הוא.

ולכן, **אי אמר לה הכי**, אכן **מצי מקלקל לה** [יכול הוא לקלקלה], ומשום שהוא אומר: אילו הייתי יודע שהדברים בדאין או שהנדר יש לו התרה, אפילו היו נותנין לי מאה מנה לא הייתי מגרשיך, והרי כך אמרתי בשעת גירושין שמפני כך אני מוציאך, וכשגרשתיך היה בדעתי להחזירך אם ימצאו דברים בדאין, ונמצא גט בטל ובניה ממזרין.[1]

ואי לא אמר לה כן, **לא מצי מקלקל לה** [אינו יכול לקלקלה], שהרי לא אמר שמוציאה משום שם רע.

איכא דאמרי, כך **אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן**: כך תקנו חכמים: **צריך שיאמר לה** בשעה שמגרשה: **הוי יודעת, שמשום שם רע אני מוציאך, ומשום נדר אני מוציאך**.

ומפרשינן טעמא, משום דקסבר רב נחמן בדעת תנא קמא: **טעמא מאי** אמרו חכמים שלא יחזירנה, **כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים**.

הלכך צריך למימר לה הכי [לכן צריך לומר לה כן], כדי להודיעה שתשמור את עצמה מכאן ואילך.

תניא בברייתא **כלישנא קמא**; **ותניא** בברייתא אחרת **כלישנא בתרא**:

תניא כלישנא קמא: אמר רבי מאיר: מפני מה אמרו חכמים, **שהמוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, ומשום נדר לא יחזיר: שמא תלך ותנשא לאחר, ונמצאו דברים בדאין** [הלעז שהוציאו עליה נמצא שקר], או שיתיר לה החכם את הנדר, **ויאמר** הבעל הראשון: **אילו הייתי יודע שכן הוא, אפילו אם היו נותנים לי מאה מנה לא הייתי מגרשה, ונמצא גט בטל ובניה ממזרין. ולפיכך אומרים לו** לבעל: **הוי יודע שהמוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, ומשום נדר לא יחזיר**.[2]

לאדם להחזיר את גרושתו משנשאת.

1. א. על פי לשון רש"י; וראה שו"ת מהר"ם לובלין סימן קפב, והביאו בשו"ת חתם סופר אבן העזר חלק א סימן כה ד"ה וקצת, מה שלמד מלשון רש"י "היה בדעתי להחזירך", ומה שביאר בזה החת"ם סופר שם.

ב. שיטת רש"י היא: שהקלקול האמור בכל הסוגיא הוא קלקול ממש, וייפסלו בניה כממזרים.

והתוספות כתובות עד ב [וראה גם תוספות כאן ד"ה ואי, ובמה שביאר דבריהם המהרש"א], חלוקים על רש"י, וסוברים שאינו יכול לקלקלה, היות ולא עשה תנאי בשעת הגירושין שלא יחולו אם יימצאו הדברים בדאין, ומטעם זה מפרשים הם שהקלקול אינו אלא לעז בעלמא, ראה שיטתם בדבריהם.

ובביאור שיטת רש"י, ראה מה שכתב ה"פני יהושע" כאן ד"ה ורש"י פי'; וראה ביאור אחר בשיטת רש"י, בהערה 10 בעמוד ב, בסוף סוגיית "המוציא את אשתו".

2. תמהו התוספות על הוכחת הגמרא מדברי רבי מאיר ללישנא קמא דרב נחמן אליבא דתנא קמא: מה ענין זה אצל זה, שהרי לא נחלקו הלשונות בדעת רבי מאיר שהוא סובר במשנתנו

תניא כלישנא בתרא: אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: מפני מה אמרו חכמים ש**המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, ומשום נדר לא יחזיר: שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים. לפיכך אומרים לו** לבעל, **אמור לה** לאשה בשעת הגירושין: **הוי יודעת, שמשום שם רע אני מוציאך, ומשום נדר אני מוציאך.**

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר,** [משום שהוא נדר שאין לו התרה], **ושלא ידעו בו רבים, יחזיר.**

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי טעמא דרבי יהודה, הסובר: נדר שידעו בו רבים אין לו התרה? משום **דכתיב** [יהושע ט ג ואילך, בדילוג]: "ויושבי גבעון [מהעם החוי שהיה בארץ ישראל] שמעו את אשר עשה יהושע ליריחו ולעי. ויעשו גם המה בערמה וילכו ויצטירו, ויקחו שקים בלים לחמוריהם, ונאדות יין בלים ומבוקעים ומצוררים. וילכו אל יהושע אל המחנה הגלגל, ויאמרו אליו ואל איש ישראל, מארץ רחוקה באנו, ועתה כרתו לנו ברית. ויעש להם יהושע שלום, ויכרות להם ברית לחיותם, וישבעו להם נשיאי העדה. ויהי מקצה שלשה ימים אחרי אשר כרתו להם ברית, וישמעו [ישראל] כי קרובים הם [הגבעונים] אליו, ובקרבו הם יושבים. ו[בכל זאת] **לא הכום בני ישראל, כי נשבעו להם נשיאי העדה**" —

ואילו היו יכולים להתיר את השבועה, ודאי היו נשאלים עליה, אלא בהכרח, שאי אפשר להישאל על השבועה שנשבעו להם ברבים.

ורבנן הסוברים, שאף נדר שידעו בו רבים יש לו התרה — אמרי לך: **התם** גבי גבעונים **מי חלה שבועה עילוייהו כלל** [וכי חלה השבועה כלל], עד שאתה דן למה לא נשאלו על השבועה, ומוכיח שאי אפשר להישאל עליה!?

והרי **כיון דאמרו להו** הגבעונים לישראל: "**מארץ רחוקה באנו**", ונתברר ש**לא באו**, אלא הערימו עליהם, אם כן **לא חיילה שבועה עילייהו** [אין שבועה חלה על ישראל] **כלל**.[3]

והאי דלא קטלינהו [ומה שלא הרגום], הוא **משום קדושת השם**, שלא יאמרו הגויים עברו ישראל על שבועתם.

ומפרשינן לדעת רבי יהודה: **וכמה** אנשים נקראים "**רבים**"?

רב נחמן אמר: שלשה אנשים נקראים "רבים". **רב יצחק אמר: עשרה** אנשים נקראים "רבים".

ומבארת הגמרא את טעמם:

רב נחמן אמר: שלשה, משום שנאמר [ויקרא טו כה]: "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים" ודרשו חז"ל: "**ימים**" שנים,

---

שהטעם הוא משום "קלקולא", ואילו הם לא נחלקו אלא מה טעמו של תנא קמא!? וראה מה שתירצו, וראה ב"תפארת יעקב" מה שכתב על דבריהם.

3. הקשו התוספות: תיפוק ליה שאין השבועה חלה, משום שהויא שבועה לבטל מצות "לא תחיה כל נשמה", ואין שבועה חלה לבטל את המצוה!? וראה בדבריהם מה שתירצו.

"**רבים**" שלשה, וללמד שבשלשה ימי זיבה נעשית האשה זבה גדולה. הרי למדנו שלשון "רבים" הוא שלשה.

רבי יצחק אמר: עשרה, משום **דכתיב**: "ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי **העדה**", ו"עדה" הם עשרה, וכמו שנאמר בעשרת המרגלים[4] שהוציאו דיבה רעה על הארץ: "עד מתי לעדה הרעה הזאת".

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר: כל נדר שצריך** חקירת חכם לא יחזיר, ושאינו צריך חקירת חכם יחזיר; אמר רבי אלעזר: לא אסרו זה אלא מפני זה:

תניא: רבי אלעזר אומר: לא אסרו להחזיר את אשתו כשנדרה נדר שהוא **צריך** חקירת חכם, **אלא מפני** נדר **שאינו צריך** חקירת חכם.

במאי קמיפלגי, מה הוא טעם מחלוקתם, במה שנחלקו, אם מעיקר הדין היה לנו לתקן ש"לא יחזיר" בנדר שהוא צריך התרת חכם?

רבי מאיר סבר: אדם רוצה כלומר: לא איכפת לו **שתתבזה אשתו בבית דין** לבוא לפניהם להתיר לה את נדרה, ואם כן, אילו היה יודע שהוא נדר שאפשר להתירו, לא היה מגרשה אלא שולחה להתיר את הנדר, ונמצא שהוא מקלקלה לאחר זמן.

ורבי אלעזר סבר: אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין לבוא להתיר בפניהם את נדרה, ונמצא שלא יוכל לקלקלה, כי אף אילו היה יודע שהנדר בר התרה הוא היה מגרשה.

שנינו במשנה: **אמר רבי יוסי ברבי יהודה: מעשה בצידן**, באדם אחד שאמר לאשתו קונם אם איני מגרשך, וגרשה, והתירו לו חכמים שיחזירנה מפני תיקון העולם:

ומקשינן: **מאי תנא דקתני מעשה**, איזה דין שנתה משנתנו בנדרים של הבעל, עד שיהא מקום להביא עליו מעשה זה, והרי אין משנתנו עוסקת אלא בנדרי האשה?

ומפרשינן: **חסורי מיחסרא** משנתנו **והכי קתני**:

במה דברים אמורים שלא יחזיר **כשנדרה היא, אבל נדר איהו** [הבעל] שיגרשנה, הרי זה **יחזיר**, כי בזה אין מקום לחוש לקלקול.[5]

ואמר רבי יוסי ברבי יהודה: מעשה נמי בצידן, באחד שאמר לאשתו קונם אם איני

---

4. שהרי שנים עשר מרגלים היו, הוצא מהם את יהושע וכלב שלא הוציאו דיבה על הארץ, הרי לך עשרה מרגלים.

5. תמה המאירי: ומפני מה אין כאן חשש קלקול, שהרי יש לחוש שיאמר, אילו הייתי יודע שיש התרה לנדרי לא הייתי מגרשך, ויקלקלנה בטעם זה לכשתנשא לאחר על ידי גרושיו!?

וכתב המאירי, שסתם אדם יודע שיש התרה לנדרים, ורק בנדרי אשתו הוא טועה מתוך בלבולין שבהן, לאב, ולבעל, ולחכם, ועינוי נפש, ובינו לבינה, וכמה דברים, [צריך ביאור: כי בלבולין אלו הם בהפרה, ואילו אנו דנים על התרת חכם, ואפשר שכוונתו, משום שנדר שהוקם על ידי המיפר שוב אין לו התרה על ידי חכם], ועוד, שכל שנודר כן, דאי אין זו חביבה

מגרשיך, וגירשה, והתירו לו חכמים שיחזירנה, מפני תיקון העולם.

מו-ב ומפרשת עוד הגמרא: **מאי קונם** שייך בנדר לגרש? והרי קונם הוא הטלת איסור על דבר מסויים, ומה אסר כאן!?

אמר רב הונא: באומר הבעל: "**יאסרו** ["קונם"] **כל פירות שבעולם עלי, אם איני מגרשך**".

שנינו במשנה: מעשה נמי בצידן באחד שאמר לאשתו קונם שאני מגרשך, וגירשה, **והתירו לו שיחזירנה:**

ומקשינן: והרי **פשיטא** שיכול הוא להחזיר אותה, כי מה יש לנו לחוש!?

ומפרשינן **מהו דתימא, ליגזור** על הבעל שלא יחזיר את אשתו, משום שקיים את נדרו ולא נשאל עליו, **ומשום דרבי נתן.**

דתניא: רבי נתן אומר: הנודר נדר חמור מעשהו **כאילו בנה במה** בזמן שאסור לבנות במה חוץ למקדש, **והמקיימו** לנדר, שלא נשאל עליו, **כאילו הקריב עליה קרבן** —

וכדי שלא יהיה פרוץ בנדרים נגזור עליו שלא יחזיר את אשתו שגירש מחמת קיום הנדר.

קא משמע לן, שאין גוזרים.

שנינו במשנה: התירו לו חכמים שיחזירנה **מפני תיקון העולם:**

ותמהינן: **מאי תיקון העולם** יש בזה שאנו מתירים לו להחזירה!?

אמר רב ששת: זו ששנינו בסיפא "מפני תיקון העולם" אינו עולה על הסיפא כשנדר הוא, אלא **אירשא** כשנדרה היא, שלכך לא יחזירנה, מפני תיקון העולם שלא יקלקלנה, או שלא יהיו פרוצות בעריות ונדרים.

רבינא אמר: לעולם מה ששנינו בסיפא "מפני תיקון העולם" עולה **אסיפא, והכי קתני: אין בזו מפני תיקון העולם,** כלומר: התירו לו חכמים שיחזירנה מפני תיקון העולם, שלא נמצא כאן כדי לאסור.[1]

מתניתין:

המשנה הבאה היא המשך למשנה הקודמת, ששנינו בה: המוציא את אשתו משום שם רע או משום נדר, לא יחזיר, ונחלקו בה תנאים אם הטעם משום קלקולא, או משום קנס שלא תהיינה בנות ישראל פרוצות בעריות ונדרים.

המוציא את אשתו בגט **משום** שנודע לו שהיא **אילונית.**

רבי יהודה אומר: לא יחזיר, משום קלקולא, שמא תימצא שאינה איילונית, ויקלקלנה ויאמר שעל דעת כן לא גירשה, ולכן תיקנו שלא יחזיר.

וחכמים אומרים: יחזיר, ויתבאר טעמם

עליו, ובלב שלם הוא מגרשה בלא שיור, ועוד שהאיש סתמו פקח, ואינו נודר מתוך הקפדה, אלא לזמן רחוק, ומילתא דלא שכיחא לא עבדו בה רבנן תקנתא; וראה עוד ברשב"א.

1. נתבאר על פי לשון רש"י.

בגמרא.[2]

גירשה ולא נתן לה כתובתה משום שאיילונית היא, והוא הרי לא הכיר בה בשעת נישואין ואין לה כתובה,[3] והלכה **ונישאת לאחר, והיו לה בנים הימנו**, ונתברר שאינה איילונית, שהרי איילונית אינה יולדת.[4] **וחיא** שבה אל הראשון ו**תובעת כתובתה** ממנו שהרי לא הטעתו, והפסיד הוא לה את כתובתה בחינם.

אמר רבי יהודה: אומר לה בעלה הראשון: **שתיקותיך יפה מדיבוריך!**

כלומר: טוב לך שתשתקי ולא תתבעי את כתובתך מכח מה שנמצאת בריאה, שאם תתבעי את כתובתך ואצטרך לשלם, אף אני אענה כנגדך: אילו הייתי יודע שסופי ליתן כתובתך לא הייתי מגרשך, ואפסול את בניך כממזרים, ואם כן טוב לך שלא תתבעי, מאשר תתבעי.[5]

---

2. א. כתב רש"י, שמשנתנו עוסקת בשלא הכיר בה בשעה שקידשה שהיא איילונית, והטעתו; והטעם שפירש כן, הוא משום הסיפא של המשנה, כשנישאה לאחר וילדה, והיא חוזרת לתבוע כתובתה מן הראשון כיון שהתברר עתה שאינה איילונית, הרי שמתחילה לא נתן לה כתובה, ואם הכיר בה יש לה כתובה, כמבואר במשנה בכתובות ק ב; וכן כתב המאירי: "המוציא את אשתו משום איילונית, כגון שלא הכיר בה, וכבר התבאר בכתובות [ק ב] שיוצאה בלא כתובה, ואף על פי כן צריכה גט וכו'", [וראה "תפארת יעקב" שנתחבט בטעמו של רש"י].

ב. וכתב רש"י, שמכל מקום אף שהטעתו צריכה היא גט, [כי בהכרח משנתנו עוסקת בנותן לה גט, שאם לא כן, מה יועילנו שלא יחזיר, והרי לעולם יוכל לקלקלה, שיאמר עדיין אשתי את, שלא גירשתיך; ורק כשנותן לה גט אינו יכול לקלקלה אחר תקנת חכמים שלא יחזיר, כי את הגט נתן בכל אופן, מאחר שאסרו לו להחזיר], ואינו יכול לטעון "מקח טעות" היה זה לבטל את הקדושין, משום ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", ומכל מקום לפוטרו מחיוב כתובה די בזה.

ג. ובתוספות כתבו, שהיא צריכה גט משום שמשנתנו עוסקת באופן שלא נמצאת ודאי איילונית; והוכיחו התוספות שאינה אלא ספק, מהמשך המשנה שילדה אחר כך, ואילו איילונית ודאי היתה, אין לה רפואה לעולם.

וצריך ביאור: למה הוצרכו להביא מן הסיפא, ולא מן הרישא מיניה וביה!? שאם ודאי איילונית היא, אם כן לא יוכל לקלקלה, כי לעולם לא יימצא שאינה איילונית; ובין כך ובין כך צריכה ביאור שיטת רש"י, כיון שמוכרח כהתוספות שאינה ודאי איילונית!?

3. כמבואר במשנה בכתובות ק ב; ולשון רש"י הוא: "והיא תובעת כתובתה מן הראשון שהוציאה בלא כתובה משום **מקח טעות**, ועכשיו נודע שלא הטעתו"; ואין כוונת רש"י לומר שהמקח לא חל ולכן אין לה כתובה, שהמקח הרי חל, היות ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. אלא כוונתו, שהמקח חל ונעשה מתוך טעות שהטעתו, ולכן אין לה כתובה; ואף בכל מקום ששנינו: "מקח טעות", אין הכוונה: מקח שלא חל, אלא מקח שנעשה מתוך טעות, והיות והוא כזה לכן אינו חל, שהטעות מבטלתו.

4. איילונית: היא "דוכרניתא דלא ילדה [איל זכר שאינו יולד]", ומכאן שמה: "איילונית".

5. א. נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב:

גמרא:

שנינו במשנה: המוציא את אשתו משום איילונית, רבי יהודה אומר, לא יחזיר, וחכמים אומרים, יחזיר:

ומקשינן: **למימרא** [היתכן לומר כן], **דרבי יהודה חייש לקלקולא** ולכן אוסר הוא להחזירה, **ואילו רבנן לא חיישי לקלקולא**, ולכן מתירים הם להחזירה!?

והא איפכא שמעינן להו במשנה הקודמת:

דתנן: המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, ומשום נדר לא יחזיר, והטעם הוא משום קלקולא.(6)

רבי יהודה אומר: כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר, ושלא ידעו בו רבים יחזיר, וטעמו הוא משום שלא חייש לקלקולא אלא לפריצות, ואין פריצות אלא בנדר שידעו בו רבים שאין לו התרה.

אלמא, הרי מוכח **דרבנן** [תנא קמא שבמשנה הקודמת] **חיישי לקלקולא, ורבי יהודה לא חייש לקלקולא**, ואילו כאן נהפכו שיטותיהם!?

אמר שמואל: איפוך במשנתנו את דברי חכמים לרבי יהודה, ואת דברי רבי יהודה לחכמים, והלך רבי יהודה לשיטתו וחכמים לשיטתם.

ומקשינן עלה: **והא מדקתני סיפא** דמשנתנו: **נישאת לאחר והיו לה בנים הימנו, והיא תובעת כתובתה, אמר רבי יהודה: אומר לה: שתיקותיך יפה מדיבוריך.**

מכלל הרי מוכח **דרבי יהודה חייש לקלקולא!?**

שהרי מוכח מדבריו, שאם ירצה לומר על מנת כן שתימצאי בריאה, לא גרשתיך היה מקלקלה.(7)

ומשנינן: **הא** — סיפא — **נמי איפוך**, ולא רבי יהודה הוא שאמר כן, אלא חכמים.

"שתיקותיך יפה לך, שיאמר: אילו ידעתי (בסופי) [שסופי] ליתן ליך כתובה לא גירשתיך"; ודקדק רש"י לפרש, שהוא טוען "אילו הייתי יודע שסופי ליתן ליך כתובתיך", ולא "אילו ידעתי שאינך איילונית", כי על ידי זה סרה קושיית התוספות: "אם היא שתקת אנן מי שתקינן לה", כי אם לא תתבע, שוב אי אפשר לקלקלה; ועוד, כי מאחר שתיקנו חכמים "לא יחזיר", שוב אינו יכול לקלקלה מטעם זה, אלא משום הפסד הכתובה; וכמבואר פירוש זה בראשונים, ויובא בהערה בגמרא על דברי רבי יהודה שהובאו שם.

ב. נסתפק המהר"ם שי"ף: אם כשם שאמרו בגמרא לעיל מה ב: "והוא שאמר משום שם רע אני מוציאך", וכשלא אמר כך, אינו יכול לקלקלה, אם הוא הדין שאינו יכול לקלקלה משום כתובה שתובעתו, אלא אם כן אמר בשעת גירושין: "משום שאין לך עלי חיוב כתובה אני מוציאך", ודעתו נוטה שאינו צריך לומר, וראה ב"אילת השחר" עמוד א ד"ה והנה לגבי כתובה.

6. סתמא דגמרא כאן, הוא כלישנא קמא דרב נחמן לעיל מו א, שטעם תנא קמא הוא משום קלקולא, ראשונים.

7. נתבאר על פי רש"י, שכתב: "שמדבריו למדנו, שאם ירצה לומר על מנת איילונית גירשתיך היה מקלקלה"; וראה ב"תפארת יעקב"

אביי אמר: לעולם לא תיפוך משנתנו כלל, ואכן רבי יהודה הוא זה שחושש במשנתנו לקלקולא, ודקשיא לך: הרי במשנה הקודמת לא חשש רבי יהודה לקלקולא גבי מוציא את אשתו משום נדר; לא תיקשי, שאף רבי יהודה סבירא ליה שיש לאסור להחזירה במקום שיש חשש קלקול —

ורבי יהודה במשנה הקודמת שלא חשש לקלקולא במוציא אשתו משום נדר, הוא משום שלדעתו במוציא משום נדר אין שייך חשש זה; ומשום שבמשנה שם הרי שנינו מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר בטעם קלקולא על ידי נדר:

רבי מאיר סובר שעיקר חשש הקלקול הוא משום שמא יאמר: לא ידעתי שהחכם יתיר. ואין יכול לקלקל ולומר: לא ידעתי שהבעל מיפר. ולכן מחלק הוא בין נדר הצריך דוקא התרת חכם, לבין נדר שאינו צריך התרת חכם, ודי לו בהפרת הבעל.

ואילו רבי אלעזר סובר, אדרבה, עיקר הקלקול הוא משום שיטען שלא ידע בהפרת בעל, אבל אינו יכול לקלקל משום שיאמר לא ידעתי בהתרת חכם, כי אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין.

ורבי יהודה **בהיא** מחלוקת שנחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר, **סבר לה** הן **כ**סברת **רבי מאיר**, ואף **סבר לה כ**סברת **רבי אלעזר**.

דהיינו: **ב**נדר ה**צריך** חקירת חכם ואין הבעל יכול להפר [שנדרה אותו האשה], **סבר לה** רבי יהודה **כרבי אלעזר**, הסובר: אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין, ונמצא שאינו יכול לקלקלה.

ובנדר **שאינו צריך** חקירת חכם ודי לו בהפרת בעל [שנדרה האשה], **סבר לה** רבי יהודה **כרבי מאיר** הסובר: אין אדם יכול לומר: לא ידעתי שמפר הבעל נדרי אשתו, וממילא שוב אינו יכול לקלקלה.

שתמה בזה, כי אין הכי נמי שאם תימצא שאינה איילונית יכול הוא לקלקלה, אין מזה ראיה, שמשום כך יתקנו חכמים שלא יחזיר, כי יש לומר שרבי יהודה אינו חושש שמא יקרה כן!?

ועוד יש לתמוה: הרי רש"י במשנה פירש: שאינו מקלקלה מחמת גוף הדבר שנמצאת איילונית, אלא מחמת שהיא תובעת כתובתה!?

ועוד יש לתמוה: איך נוכיח מכאן שרבי יהודה סובר "לא יחזיר", והרי אדרבה אם "לא יחזיר" שוב לא יוכל לקלקלה בטענה שאילו נמצאת איילונית לא היה מגרשה, שהרי אחר התקנה הרי הוא מגרשה על כל פנים, ושוב אינו יכול לקלקלה, וזה הוא עיקר טעם התקנה!? [וראה "יפה עיניים" בהבנת הירושלמי].

ויש מי שפירש את ראיית הגמרא:

אם סובר רבי יהודה שיכול הוא לומר לה: עדיף לך שלא תתבעי, כדי שלא אפסול את בניך, מזה הרי מוכח, שאם לא תתבע כתובתה שוב לא יוכל לפסול את בניה, שאם לא כן למה שלא תתבע, כיון שבין כך ובין כך יכול לפסול את בניה, ועוד, שאם כן "אי איהו שתק אנן מי שתקינן", וכפי שנתבאר בהערה במשנה.

ובהכרח שהוא משום שסובר רבי יהודה: לא יחזיר, ואינו יכול לפסול את בניה בטענת "אילו היית יודע **שאינך איילונית**", שהרי כבר תיקנו שלא יחזיר ועל כל צד הוא מגרשה, וזה הוא שאומר לה: אם תתבעי כתובתך, תתחדש לי טענה לפסול את בניך משום "אילו הייתי יודע **שתתבעי כתובתך** לא הייתי מגרשך", כי על צד זה לא גירשה.

ונמצא שלא שייך — לדעת רבי יהודה — קלקול במוציא אשתו משום נדר כלל, ואם כן מה שלא יחזיר בנדר, בהכרח שהוא משום פריצותא, ולכן יש חילוק בין נדר של פריצות לנדר שאינו פריצות כל כך.

וכל זה במוציא את אשתו משום נדר, אבל במוציא את אשתו משום איילונית, אף רבי יהודה מודה שיש לחוש לקלקולא.

אמר תמה **רבא** על תירוצו של אביי:

וכי אטו **דרבי יהודה אדרבי יהודה** בלבד הוא **דקשיא**, עד שדי לך בישוב דעתו של רבי יהודה שלא יסתרו דבריו זה לזה.

ואילו **דרבנן אדרבנן לא קשיא**!? והרי אף דבריהם סותרים זה לזה, כי גבי נדר חששו לקלקולא, ואילו גבי איילונית אמרו שיחזיר ולא חששו לקלקולא, וקושיא זו עדיין לא ניתרצה בדברי אביי.[8]

אלא,[9] **אמר רבא**:

דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, כדשנינן, כלומר: כתירוצו של אביי.

דרבנן אדרבנן לא קשיא, כי **מאן חכמים** דמשנתנו **רבי מאיר** היא, **דאמר: בעינן תנאי כפול** כדי לבטל מעשה, שיאמר: אם יתקיים התנאי יתקיים המעשה, ואם לא יתקיים התנאי לא יתקיים המעשה.

והכא במשנתנו **במאי עסקינן: בדלא כפליה לתנאיה**, שאמר לה: "הוי יודעת שמשום איילונית אני מוציאך", ולא כפל ואמר לה "ואם אי את איילונית לא יהא גט", ואם כן אף אם יתברר שאינה איילונית, לא יוכל לקלקלה, שמעשה הגירושין קיים ואין מה שיבטלנו אף שנמצא שאינה איילונית, ולכן יחזיר שהרי אין כאן משום "קלקולא".[10]

מתניתין:

המוכר את עצמו ואת בניו לגויים שישתעבדו בו ובבניו בתמורה לכסף שהם

וכן פירש הר"ן [כד א מדפי הרי"ף למטה] את דברי רבי יהודה: "והנכון דהכי קאמר: על דעת שתתבע כתובתך לא גירשתיך, כי הוא היה סבור שהיתה איילונית, אלא שאמרנו לו שיהא גומר ומגרש בכל צד, אבל לא גירשה על דעת שתתבע כתובה", [וכן כתב רבינו קרשק"ש, וכן כתב המאירי, **אך ראה היטב** בדבריו שם בד"ה ונשוב]; ואם כן הרי מוכח שדעת רבי יהודה היא, שלא יחזיר. [אלא שאין להעמיס פירוש זה בלשון רש"י, אלא על ידי תיקון: "שמדבריו למדנו, שאם ירצה לומר על מנת איילונית גירשתיך "**לא**" היה מקלקלה", ומי יהין להגיה בלי ראיה].

8. ב"תוספות יום טוב" הביא בשם ה"בית יוסף", שלאביי לא הוקשה מחכמים על חכמים, כיון שמבואר בגמרא לעיל, שלא אמרו לא יחזיר אלא כשאמר לה "משום כך וכך אני מוציאך", ומשנתנו איכא לאוקמי שלא אמר לה כן.

9. לשון "אלא" אינו מובן כל כך, שהרי אינו אלא מוסיף על דברי אביי, ולא חולק עליו.

10. נתבאר על פי רש"י, והיינו, שלא אמר רבי מאיר לא יחזיר במוציא משום שם רע ומשום נדר [כמבואר במשנה לעיל], אלא בדכפליה לתנאיה, וכמו שכתבו הראשונים.

ובתוספות רי"ד [נדפס מז ב] הוסיף ביאור, שאין צריך שיעשה תנאי כפול ממש, אלא די בגילוי דעת שהוא מוציאה משום זה, [וההכרח

משלמים, ורגיל הוא בכך, שוב **אין פודין אותו**. מפני תיקון העולם, שלא ירגיל עצמו בכך.[11].

אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן, כדי שלא ייטמעו בין הגויים, אבל בחיי אביהם, הוא משמר אותם.[12]

לומר כן הוא: שהרי כשם שלחולקים על רבי מאיר, אין צריך **שיעשה תנאי** ויאמר: "הריני מגרשך **אם** אמת יש בשם רע שהוציאו עליך, **ואם** לא יהא התרה לנדרך" — וכמבואר לעיל ריש עמוד א, שדי באמירת: "משום נדר אני מוציאך", **וכדמוכח** גם מדברי רש"י כאן — אם כן הוא הדין שלרבי מאיר אין צריך "תנאי כפול" ממש], ומשום גילוי דעת לבד יכול לקלקלה [כמו שרצו לומר התוספות מו א ד"ה אי, וכתובות עד ב ד"ה משום], ומה שאמרו: "כפליה לתנאיה", היינו "כפליה לגילוי דעתיה", שכשם שנחלקו חכמים ורבי מאיר לענין תנאי אם צריך לכופלו, כך נחלקו לענין גילוי דעת, שלרבי מאיר אין זה גילוי דעת אם לא כפל דבריו, כיון שאינו סובר "מכלל הן אתה שומע לאו", והיינו דאמרינן: "בדלא כפליה לתנאיה", שאם לא כפל גילוי דעתו שוב אינו יכול לקלקלה.

וכפירוש הזה מבואר גם בחידושים המיוחסים לרבינו קרשקש מה ב ד"ה גם, והוסיף שם, דרק "כפול" צריך לרבי מאיר, ולא שאר משפטי התנאים: "הן קודם ללאו", ו"תנאי קודם למעשה".

ב. כבר נזכר בהערה 1 בגמרא לעיל עמוד א', ששיטת רש"י היא, שמה שאמרו בכל הסוגיא משום "קלקולא", היינו קלקול ממש שייפסלו בניה כממזרים.

אלא שהתוספות בכתובות [עד ב ד"ה משום, וראה גם לעיל בעמוד א ד"ה ואי, ובמהרש"א שם] תמהו על שיטת רש"י, ותוכן קושייתם היא: הרי בהכרח אין אנו עוסקים במי שעשה תנאי מפורש בגירושין, כי אם עשה תנאי לא יועיל מה ש"לא יחזיר", כי בכך לא ייבטל התנאי, ועדיין יקלקלה; ומאחר שלא עשה תנאי, במה יקלקלה!? ואין לומר: כיון שגילה דעתו די בזה כדי לקלקלה, [וכפי שהביאו שם דוגמאות לזה], כי בהכרח שאין מועיל כאן גילוי דעת, שהרי לרבי מאיר מבואר כאן שצריך תנאי כפול "ומה שיך הכא תנאי כפול, אי סגי בגלוי דעת"!?

ואולם בדברי התוספות רי"ד ורבינו קרשקש, מתבארת שיטת רש"י, וכן פירש את שיטתו ב"אילת השחר". [וב"פני יהושע" מו א ד"ה ורש"י פי', ביאר שיטת רש"י באופן אחר].

11. א. מאירי; ובהכרח שזה הוא הטעם, שאם לא כן מה ענין דין זה לפירקין העוסק בדברים שהם "מפני תיקון העולם".

ב. בפשוטו תיקון העולם הוא, שלא יעשה כן תמיד למכור את עצמו לגוי ויקבל תמורתו, ואחר כך יטיל את עצמו על הציבור שיפדוהו, וכעין מה שאמרו לעיל מה א גבי "אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן", משום "דוחקא דציבורא"; ולפי זה, כשם שאמרו שם שקרוב יכול לפדותו אם ירצה, הוא הדין כאן; ואולם לא נזכר דין זה ברמב"ם ושולחן ערוך, וכתבו בסתם ש"אין פודין", וראה עוד בהערה 2 לקמן מז א.

וב"אילת השחר" כתב שלש ביאורים בטעם הדין שאין פודין אותו, ראה שם.

12. א. כן מבואר בגמרא, ועל פי פירוש רש"י שם; ומשמע, שבלא טעם זה לא היו פודים אותם, ואף שלא מכרו הם את עצמם, אלא אביהם מכרם, וכבר מת ואינו יכול למוכרם שוב.

גמרא:

אמר רב אסי: זו ששנינו במשנתנו שאין פודין אותו, **והוא שמכר** את עצמו **ושנה ושילש**, כלומר: פעם ראשונה ושניה פודין אותו, ופעם שלישית אין פודין אותו.[13]

הנחו בני בי מיכסי [תושבי המקום "בי מיכסי"], **דיזפי זוזי מגויים, ולא הוה להו למפרעינהו, אתו וקא גרבו להו,** [שלוו כספים מגויים, וכשלא היה להם לפרוע, באו הגויים ושבו אותם].

אתו [באו השבויים] **לקמיה דרב הונא:**

אמר להו רב הונא: **מאי איעביד לכו** [וכי מה יכול אני לעשות לכם]**!?**

דהרי תנן במשנתנו: **המוכר את עצמו ואת בניו לגויים אין פודין אותו,** ואף אלו כאילו מכרו את עצמן לגויים.

אמר ליה רבי אבא לרב הונא: והרי **לימדתני רבינו: וחוא שמכר ושנה ושילש!?**

אמר ליה רב הונא לרבי אבא: **הני** בני בי מיכסי **מרגל רגילי דעבדי הכי,** [רגילים הם בכך].[14]

ההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי, [מעשה באדם שמכר את עצמו ללודאי שהם אומה אוכלת אדם].

אתא לקמיה דרבי אמי, [בא אותו אדם לפני רבי אמי] **ואמר ליה** לרבי אמי:

פירקן [פדני מהם]**!** מז-א

והיינו משום ש"תיקון העולם" אינו בדוקא שהוא לא ימכור את עצמו, אלא שלא יבואו אחרים למכור את עצמם או את בניהם, ולכן אין הפרש בין אם חי המוכר ובין אם מת.

ב. כתב הש"ך [יו"ד רנב סק"ו] אחר שהביא דברי רש"י: ומשמע שאביהן הוא עמן בשביה, אבל כל שאי אפשר שישמור אותן פודין אותן מיד.

ג. **ראה בחידושי חת"ס סופר מה שתמה על ביאורו של רש"י.**

13. א. על פי רמב"ם ושולחן ערוך.

ב. **ראה מה שכתב בזה בחידושי חת"ס סופר.**

14. ביאר ב"תפארת יעקב": אין כוונת הגמרא שעשו כן כמה פעמים, שהרי אם תמה רב הונא משום שלא שילשו, בהכרח שידע רב הונא שזו להם פעם ראשונה או שניה. אלא, שרגילים היו ללוות מגויים, ועד עתה פרעו ולא נלקחו בשבי, ומכל מקום חשוב זה כמי שרגילים למכור את עצמם, היות ואם לא היה להם לפרוע יקחו אותם הגויים בשבי.

אלא שלפי זה הוקשה לו על הרי"ף הרא"ש שהשמיטו גמרא זו, ומשום שאין בה חידוש, ואילו לפי פירושו היה להם להביא גמרא זו שיש בה חידוש.

ואולם במאירי בפירוש המשנה מבואר בהדיא כדבריו, שכתב שם: "פירשוה [למשנתנו] בגמרא, בשמכר עצמו שלשה פעמים, הא קודם שלשה פודים אותם, ובמקום שהגויים רגילים להכריחם בכך, מצד חובות שחייבים להם, **אף בפעם ראשונה כן**; ואף כי מלשון המאירי נראה חידוש גדול יותר, שאפילו כשלוה פעם אחת מגוי שדרכו בכך, כי אז אפילו בפעם ראשונה כן, בהכרח שאינו כן, כי לא יהא זה גרוע מן המוכר עצמו לגוי שפודין אותו, ובהכרח כוונתו כה"תפארת יעקב".

כי **אמר** אותו אדם לרבי אמי: אף שמכרתי את עצמי יש לך לפדותני, שהרי **תנן** במשנתנו: **המוכר את עצמו ואת בניו לגויים אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים** אחר מיתת אביהן —

והטעם שפודין אותם הרי **משום קלקולא** הוא [כדי שלא ייטמעו בין הגויים] —

ואם כן, **כל שכן הכא** שיש לך לפדותני, דהא **איכא קטלא** [סכנת מות].[1]

אמרו ליה רבנן לרבי אמי: אין לנו לפדותו, משום ד**האי ישראל מומר הוא, דקא חזו ליה דקאכיל נבילות וטריפות** [שהרי ראו אותו אנשים שהוא אוכל נבילות וטריפות], ואם כן מומר לדבר אחד הוא, ואין פודים אותו.

אמר להו רבי אמי לרבנן: **אימא לתיאבון הוא דקאכיל** [שמא לתיאבון הוא אוכל], כלומר: שכשאין לו היתר אוכל הוא איסור, ואם כן מומר לתיאבון הוא, ויש לנו לפדותו!?

אמרו ליה רבנן לרבי אמי: **והא זימנין דאיכא איסורא והיתרא קמיה, ושביק היתירא ואכיל איסורא**, [והרי פעמים שהיו רואים אותו שהיה מונח לפניו איסור והיתר, והיה אוכל את האיסור], ואם כן מומר "להכעיס" הוא, ומומר להכעיס אפילו למצוה אחת, אסור לפדותו.[2]

משמע רבי אמי כך, **אמר ליה** רבי אמי לאותו אדם: **זיל לא קא שבקי לי דאפרקינך** [לך, אין מניחים אותי לפדותך].

ריש לקיש[3] **זבין נפשיה ללודאי** [מכר את עצמו לאותה אומה האוכלת אדם], **ושקל בהדיה חייתא וגלגלתא** [ונטל עמו שק קשור שבתוכו עיגול של אבן או עופרת].

והרמב"ם כתב: "מי שמכר עצמו ובניו לגויים או שלוה מהן ושבו אותו או אסרו אותו בהלואתן, פעם ראשונה ושניה מצוה לפדותו, שלישית אין פודין אותו" ולא חילק בין רגילים הם בכך, לאינם רגילים.

1. בחידושי חת"ס סופר ד"ה המוכר, תמה: מה קל וחומר יש כאן, והרי גדול המחטיאו יותר מן ההורגו, **וראה עוד מה שהקשה שם**.

2. א. כן כתב הרמב"ם [מתנות עניים ח יד], וכן פסק בשולחן ערוך סימן רנא; ובדין מומר לתיאבון אם חייבים לפדותו, או רק שאין איסורא, דעת ה"בית יוסף" [תחילת סימן רנא] לדקדק מלשון הרמב"ם, שאין חיוב ואין איסור, ומה שרצה רבי אמי לפדות מומר לתיאבון, לפנים משורת הדין הוא. והרדב"ז על הרמב"ם שם חלק עליו, שאדרבה מלשון הרמב"ם נראה שמומר לתיאבון חובה לפדותו.

ב. לדעת ה"בית יוסף" שרבי אמי רצה לעשות לפנים משורת הדין, אם כן משמע שלא היה רבי אמי ממונה על קופת הציבור, שאין יכול לעשות לפנים משורת הדין על חשבון הציבור, ואם כן יהא משמע מדברי ה"בית יוסף" שאף לא מקופת הציבור אין פודין את המוכר עצמו לגויים, ודלא כמו שמבואר לעיל; ולפי זה מוכרח שדין משנתנו אינו משום "דוחקא דציבורא", ראה לעיל מו ב בהערה 11.

ג. ראה ב"אילת השחר" בביאור הלשון שאמר רבי אמי: "**לא שבקי לי** דאפרקינך".

3. כתבו התוספות, שמעשה זה היה קודם שחזר ריש לקיש למוטב, כי לא מסתבר שיזלזל בעצמו כל כך.

כי **אמר** ריש לקיש: **גמירי** [ידוע], **דיומא בתרא כל דבעי מינייהו עבדיה ליה, כי היכי דליחול אדמיה** [ביום האחרון קודם שהורגים הם את קרבנם, עושים הם לו את כל רצונו, כדי שבכך ימחול להם על דמו],(4) ואז אעשה באלו מה שאעשה.

יומא בתרא [ביום האחרון] **אמרו ליה** [לודאי לריש לקיש]: **מאי ניחא לך** [מה הוא רצונך האחרון]?

אמר לחו ריש לקיש ללודאי: **בעינא אקמטינכו ואותבינכו, וכל חד מינייכו אמחיה חייתא**(5) **ופלגא** [רצוני להושיבכם ולקשור אתכם, ולתת לכל אחד שק וחצי], כלומר: מכה וחצי מכה בשק זה.

חשבו הם כי אין זה נורא כל כך, ולפיכך הסכימו לבקשתו.

ואכן **קמטינהו ואותבינהו** [קשרם והושיבם], **וכל חד מינייהו, כד מחייה חד חייתא, נפק נשמתיה** [כל אחד מהם, משקיבל אך מכה אחת מן השק שבו האבן, יצתה נשמתו], שהיה ריש לקיש גיבור גדול, ובמכה אחת המיתם.

חרקיניה לשיניה, חרק אחד מהם בשיניו.

אמר ליה ריש לקיש: **אחוכי קא מחייכת בי** [צחוק אתה עושה ממני]!? **אכתי פש לך גבי, פלגא דחייתא** [הרי יש לך אצלי עוד חצי מכת שק שעדיין לא קיבלת].

וכך **קטלינהו** ריש לקיש **לכולהו**.(6)

נפק ריש לקיש **ואתא** [יצא ריש לקיש מן השבי ובא], **יתיב קאכיל ושתי** [ישב אכל ושתה], כלומר: כל ימיו כל מה שהיה משתכר, לא היה מצמצם להצניע ליום מחר.

אמרה ליה ברתיה: לא בעית מידי למזגא עליה, [אמרה לו בתו: האין אתה צריך כר או כסת לישן עליו]?

אמר לה ריש לקיש: **בתי! כריסי כרי** [בטני ושומן שבמעי הוא לי ככר וכסת].(7)

כי נח נפשיה [כשנטתה נפשו של ריש לקיש למות], לא **שבק** אלא **קבא דמוריקא** [לא היה לו להניח אחריו, אלא קב של כרכום].

ועל אותו קבא דמוריקא שהשאיר אחריו, **קרא** ריש לקיש **אנפשיה** [קרא ריש לקיש על עצמו]: "**ועזבו לאחרים חילם**".

מתניתין:

המוכר את שדהו לגוי, הרי זה **לוקח**(8) מן

---

4. נתבאר על פי רש"י; ובגליון הביאו בשם הערוך שפירש: כיון שעושים לו רצונו מתחזק דמו, ויש להן בו טעם.

5. "חייתא" הוא שק, וראה מהרש"א.

6. ראה בחידושי חת"ם סופר, שהמשיל מעשה זה לענין מלחמת היצר שהוא אוכל את בשר האדם על ידי שמפטמו במעדני פתיותיו, ראה שם.

7. כתבו התוספות שדרכם היה לשכב על בטנם, ראה בדבריהם.

8. נתבאר על פי גירסת רש"י ופירושו, אבל התוספות והרבה ראשונים פירשו באופן אחר.

הגוי את הפירות הראשונים שגדלו בשדהו ואפילו בדמים יקרים, **ומביא ממנו** הישראל **בכורים** לירושלים —

מפני תיקון העולם, כדי שיימנעו ישראל מלמכור שדות ארץ ישראל לגויים, ולא יעברו על לאו של "לא תחנם", שבכללו: "לא תתן להם חנייה בקרקע"; ואף אם ימכרו לגוי, יטרחו לחזור ולפדות את השדה מן הגוי.

גמרא:

אמר רבה: אף על פי שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר. כלומר: אין קניינו מועיל להפקיע את קדושת הארץ מדין מעשר, **שנאמר** "והארץ לא תימכר לצמיתות **כי לי הארץ**", ללמד: **לי קדושת הארץ**, ואין ביד הגוי להפקיעה.[9]

ונפקא מינה במה שלא הפקעה הקרקע מן המעשר, שאם חזר ישראל וקנה ממנו את התבואה קודם שמירחה הגוי ונמצא שהיה המירוח ביד ישראל, הרי הוא חייב לעשרה, אף שגדלה התבואה בקרקע של גוי.

אבל יש קנין לגוי בשדות שבארץ ישראל, ויש לו זכות **לחפור בה בורות שיחין ומערות**.[10]

שנאמר: "**השמים שמים לה', והארץ נתן**

---

9. א. נתבאר על פי "חידושים מכתב יד"; ובלבד שיקננה קודם מירוח, שאם נתמרחה ביד גוי, הרי היא פטורה משום מירוח הגוי, וכמבואר בהמשך הגמרא דדרשינן "דיגונך ולא דיגון גוי".

ב. בעיקר הנידון אם "יש קנין" להפקיע מידי מעשר, ראה ב"חזון איש" [ליקוטים כאן] שהאריך בראיות, שאפילו למאן דאמר: "יש קנין" אין זו הפקעה בקדושת הארץ, אלא פטור ממעשר, משום שנאמר: "דגנך ולא דגן גוי".

אך ראה ב"משנת רבי אהרן" [זרעים סימן ח אות י] שהביא דברי הרמב"ם [תרומות א י]: "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל, לא הפקיעוה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו, אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא בכורים והכל מן התורה, כאילו לא נמכרה לגוי מעולם", וכתב על זה, שמבואר מלשונו, שאם יש קנין לגוי פקע לגמרי קדושת הארץ והוי כחוץ לארץ, שאף אם חזר ישראל ולקחה הוי כקונה שדה בחוץ לארץ; [וראה עוד לשון רש"י לעיל כה א ד"ה מבין הכותים; ולכאורה יש ללמוד מלשון הרמב"ם, שאף למאן דאמר: "אין קנין", כל זמן שהיתה ביד הגוי פקעה קדושתה, אלא שהועיל קניינו של הישראל ממנו, להיות כמו "כיבוש"; אלא שהדברים צריכים תלמוד, שהרי השיעור הקובע הוא הבאת שליש, ואז הרי היתה השדה ביד גוי].

10. נחלקו הראשונים: מאי קא משמע לן בזה שמותר הגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות:

דעת הרשב"א, וכן הוא ב"חידושים מכתב יד": קא משמע לן שיש לגוי קנין הגוף בשדות ארץ ישראל.

אבל הרמ"ה [הובא ב"חידושים מכתב יד"] כתב: "ונפקא מינה [במה ש"יש קנין"], דאי זבין ליה [הגוי מישראל] וחפר בה בורות שיחין ומערות, קנאן, ואם חזר [הגוי] ומכרן לישראל, לא יכיל ישראל קמא למימר ליה ללוקח [שני], אדעתא דמחפר בה בורות שיחין ומערות **ולאפקועה מידי מעשר**, לא זביני ליה הני ניהליה, דאנא ממלינא להו עפרא וזרענא להו, אלא הרי הן בחזקת הלוקח שלקחן מן הגוי.

לבני אדם", ומשמע שהיא שלהם לכל צרכיהם, רצו זורעין, רצו חופרין בה בורות שיחין ומערות.[11]

ורבי אלעזר אומר: אף על פי שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, שנאמר: "ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו [לכהן]. ולמדנו ממה שאמר הכתוב "**דגנך**" ולא אמר "ראשית דגן", שאין חייב אלא דגן הגדל בקרקע של ישראל,[12] **ולא דגן גוי**.

אבל אין קנין לגוי בארץ ישראל, לחפור בה בורות שיחין ומערות.[13]

ומשום **שנאמר**: [גירסת הספרים שלנו: "**לח**ׂ **הארץ** ומלואה"],[14] [גירסת הראשונים: "כי לי הארץ"].[15]

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** רבה ורבי אלעזר, כלומר: מה הוא טעם מחלוקתם?

והביא ראיה לפירושו, והוא תלוי בגירסת הגמרא לקמן, ויתבאר שם בהערות.

וכעין זה היא דעת המאירי ד"ה אע"פ: "קא משמע לן שיש לו רשות לחפור בה שיחין ומערות, ואין אומרים הואיל ומשועבדת למעשרות, אינו רשאי להפסידה שלא תהא ראויה לזריעות".

ב. לדעת הרשב"א יש מקום לפרש את הקשר בין שני הדברים שאמר רבה, והכי קאמר: אף על פי שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, אין זה משום שאין לו בה "קנין הגוף", אלא יש לו בה קנין הגוף, ומכל מקום לא פקע חיוב מעשר מן השדה; אבל לדעת הרמ"ה והמאירי, לכאורה צריך תלמוד לבאר מה הקשר בין שני הדברים שאמר רבה, וראה מה שיתבאר בזה בהערה בעמוד ב על רש"י שם גבי בכורים.

11. "חידושים מכתב יד" בשם הרמ"ה.

12. לקמן מתבאר, שהשיעור הקובע הוא שליש הגידול, דהיינו: אם בשעה שהביאה התבואה שליש היתה הקרקע של ישראל, הרי התבואה חייבת במעשר, ואפילו אם מכרה אחר כך לגוי; ואם בשעה שהביאה התבואה שליש היתה הקרקע של גוי, אין היא חייבת במעשר, ואפילו לקחה אחר כך הישראל מן הגוי.

13. פירש ב"חידושים מכתב יד" [וכנראה הוא המשך לדברי הרמ"ה, וכפי שיטתו]: "ואם לקחה הגוי מישראל וחפר בה בורות שיחין ומערות וחזר ומכרה לישראל אחר, ואין הלוקח רוצה למלאותן עפר, הרי המוכר **יכול להוציאה ממנו בדמים**".

14. פירש המהר"ם שי"ף, שהפסוק הראשון "כי לי הארץ" נאמר לגבי קדושת הארץ, ולכך הוא נדרש, אבל פסוק זה נאמר על עצמות הארץ.

וב"תפארת יעקב" תמה מה ענין פסוק זה לכאן, שהוא אינו עולה על ארץ ישראל, אלא על העולם, וגם במה עדיף פסוק זה מן הפסוק "והארץ נתן לבני אדם", ותמה: למה לא למדו מן הפסוק "כי לי הארץ", שבהכרח אינו בא לקדושת הארץ, שהרי נאמר "דגנך ולא דגן גוי", ובהכרח בא לומר שהוא בא לגופה של ארץ ישראל.

15. כן היא גירסת הרמב"ן ב"ספר המצוות" לא תעשה רכז, וכן היא גירסת הרמ"ה ב"חידושים מכתב יד", וכן נראה שהיתה הגירסא לפני בעל "עין משפט", שלא ציין מקור פסוק זה, ובהכרח שגרס "כי לי הארץ", ולא ציין מקור, משום

מר — רבי אלעזר — **סבר**: "דגנך" בא ללמד: **"דגנך ולא דגן גוי"**, שאם גדלה התבואה בקרקע של גוי, הרי התבואה פטורה מן המעשר.

ומר רבה — **סבר**: "דגנך" בא ללמד: **"דיגונך** [לשון מירוח תבואה הוא] **ולא דיגון גוי"**.

כלומר: אין התורה באה לפטור את התבואה הגדילה בקרקע של גוי, אלא לפטור תבואה שמירח הגוי והיא שלו בשעת מירוח [שהוא גמר המלאכה למעשר], ואפילו אם גדלה בקרקע של ישראל.

אבל תבואה הגדילה בארץ ישראל בקרקע שקנאה גוי, ולקח אותה הישראל ממנו קודם מירוח, ומירחן הישראל, אין התבואה פטורה מן המעשר, כי אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר.[16]

אמר רבה: מנא אמינא לה שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר? מהא **דתנן**:

הלקט והשכחה והפאה של גוי, הרי אלו **חייבין במעשר**, **אלא אם כן הפקיר** אותם, ומפרש לה ואזיל.[17]

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן עוסקת המשנה?

אילימא בלקט שכחה ופאה **דשדה** של **ישראל**, **וליקטינהו הגוי** משדהו של ישראל; ובזו שנינו: שהן חייבים במעשר אם קנה אותם הישראל ממנו ומירחם, אלא אם כן הפקיר אותם הישראל קודם שליקט אותם הגוי, כי ההפקר פוטרם מן המעשר?

כך אי אפשר לומר: שהרי אם כן האיך שנינו: **"אלא אם כן הפקיר"**!?

הא מפקרי וקיימי [הרי כבר מופקרים ועומדים הם], שלקט שכחה ופאה של ישראל הפקר הם!?

שפסוק זה נזכר כבר.

והרמ"ה, וכן ב"חידושים מכתב יד" גרסו בגמרא: "כי לי הארץ, **לי קדושת הארץ**"; ולפי זה כוונת הגמרא אינה, שהארץ שייכת לה', ולכן אסור לגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות, אלא שמחמת טעם זה שקדושת הארץ היא של ה', לכן אינו יכול לחפור בה בורות שיחין ומערות, ולהפקיעה מידי מעשר; ומכאן הוכיח הרמ"ה את פירושו בנידון הגמרא אם יש קנין לגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות, וז"ל: "ודייקינן להאי פירושא, מדאמר רבי אלעזר: "אין קנין לגוי לחפור בורות שיחין ומערות, שנאמר כי לי הארץ לי קדושת הארץ", אלמא לענין מעשר קאי, ומדרבי אלעזר קאי לענין מעשר, רבה נמי דאמר: "יש קנין" קאי לענין מעשר".

16. לדעת רש"י [כפי שהבינו התוספות בדבריו, וראה פני יהושע ומהר"ם שיף] פטור תבואה שגדלה בקרקע של ישראל ונתמרחה ביד הגוי ששלקחה מישראל, אינה אלא לדעת רבי אלעזר, כי הוא הדורש: דיגונך ולא דיגון גוי, אבל לדעת רבה הדורש "דגנך ולא דגן גוי" אין מירוח העובד כוכבים פוטר.

אבל התוספות חלקו על רש"י בזה, והם סוברים שלכולי עלמא "מירוח הגוי פוטר", ולדעת רבי אלעזר תרתי שמעת מינה, ראה דבריהם בפנים.

17. כתב רש"י: לקט שכחה ופאה סתמן הפקר ופטורין מן המעשר, שנאמר [דברים יד כח]:

אלא לאו בלקט שכחה ופאה **דשדה** של **גוי**, שאף על פי שאינו מחויב להניח לקט שכחה ופאה, מכל מקום הניחם כמו ישראל, **וליקטינהו ישראל** משדהו.

ובזו שנינו שאין הם פטורים מן המעשר כלקט שכחה ופאה של ישראל כי לא חל עליהם שם לקט שכחה ופאה להיפטר מן המעשר, עד שיפקיר אותם הגוי לשם הפקר.

ואם כן, הרי מוכח: **טעמא דהפקיר** הגוי אותם, אז פטור הישראל מלעשרו, ומשום שהפקר פטור מן המעשר; **הא לא הפקיר** אותם הגוי, **חייב** הישראל לעשרו, אף שמשדהו של גוי הם באים.

הרי למדנו, שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר.

ודוחה הגמרא את ההכרח ממשנה זו, כדי ליישב את דעתו של רבי אלעזר החולק על רבה:

לא כאשר פירש רבה את המשנה; אלא **לעולם** משנה זו עוסקת בלקט שכחה ופאה **דישראל**, **וליקטינהו גוי**; **ודקא אמרת**: איך שנינו: "אלא אם כן הפקיר [הישראל]", **הא מיפקרי וקיימי"!?**

אומר לך: אותו הפקר שמחמת היות הפירות של לקט שכחה ופאה, אין מועיל לפוטרו מן המעשר, כי **נהי דמפקרי אדעתא דישראל** [אף שמופקרים היו הפירות לישראל], **אדעתא דגוי מי מפקרי** [וכי אף לגוי היו מופקרים]!?[18]

ולכן אין פוטר אותם מן המעשר אלא הפקר שהוא לישראל וגוי כאחד; וזו היא ששנינו: אלא אם כן הפקיר אותם תחילה.

תא שמע שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר:

מהא דתניא: **ישראל שלקח שדה** זרועה **מגוי עד שלא הביאה** תבואתה **שליש**, ושהתה השדה ביד ישראל עד לאחר שהביאה

מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא, והנחת בשעריך. ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו, הרי למדנו שאין חייב במעשר, אלא תבואה שאין ללוי בה חלק ונחלה עמך, יצאו אלו שיש שיש ללי חלק ונחלה עמך, שהרי אף לו הן מופקרים; והלקט והשכחה והפאה של גוי חייבים במעשר.

18. ב"משנה למלך" [תרומות ב ט] נסתפק בהא דקיימא לן דפאה פטורה מן המעשר, אם פטור זה הוא משעה שהפריש, או דילמא לאחר שזכו בו עניים; ונפקא מינה, דאם הפריש ובא עשיר ולקח פאה בערמה, אם העשיר חייב במעשר.

וכתב שם להוכיח מסוגיתנו, שאינו נפטר עד שבא ליד עני, ולכן אם ליקטם הגוי אינם נפטרים מן המעשר, ולמד מזה שהוא הדין אם לקח אותם עשיר שהם חייבים במעשר, [וראה מה שכתב עוד שם,ומה שתמה עליו הרש"ש כאן]; וב"תורת גיטין" כאן כתב, שלכאורה משמע מכאן שאין הלקט נפטר ממעשר עד שבא ליד העני, ואם כן קשה, דאטו אם ילקטנו העשיר בגזל גם כן לא יופטר ממעשר, ומשום דאדעתא דעשיר לא הפקירו!? וראה עוד מה שכתב שם, וראה מה שהביא וכתב בזה ב"קהלות יעקב" סימן לג אות א.

ואולם בתוספות כתבו כאן, בטעם הדבר שאין נפטרת הפאה מן המעשר כשליקטה הגוי,

התבואה שליש [שהוא השיעור הקובע לענין מעשר] —

וחזר ומכרה לו הישראל לגוי **משהביאה שליש**, הרי זו השדה **חייבת במעשר** [אם נתמרחה ביד ישראל, שחזרה ומכרה הגוי לישראל קודם מירוח], היות **שכבר נתחייבה** השדה במעשר, כשהביאה שליש ביד ישראל.[19]

הרי משמע: אם **נתחייבה** השדה ביד ישראל, **אין** אכן חייבת היא במעשר אף שנמכרה אחר כך לגוי!

הא אם **לא נתחייבה** השדה במעשר ביד ישראל, אלא היתה השדה של הגוי בשעת הבאת שליש, **לא** תתחייב השדה במעשר, [ואפילו אם בשעת מירוח היתה של ישראל, שחזר ולקחה מן הגוי].

הרי למדנו שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר; ותיקשי לרבה שאינו סובר כן!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: בסוריא** [היא ארם צובה], שכבשה דוד והוסיפה על ארץ ישראל.

וקסבר התנא של הברייתא: "**כיבוש יחיד**", ככיבושה של סוריא שכיבשה דוד, ולא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכיבוש יהושע, שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה, ואילו דוד לא כבש אותה אלא לצורכו —

כיבוש כעין זה **לא שמיה כיבוש** מן התורה.[20]

ולכן, אף שחכמים חייבו שם במעשר, מכל מקום לא חייבו אלא בשדה של ישראל, ולא בשדה של גוי.

תא שמע שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר:

ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות.

מז-ב כל פרי שגדל באותה שדה, **טבל וחולין מעורבין זה בזה**,[1] שהרי כל פרי ופרי מעורב בו חלקו של הגוי הפטור מן המעשר,

---

דהוא משום ד"כי שקיל ליה גוי, הפקר בטעות הוא, ואינו הפקר", וראה מה שכתב בזה ב"קהלות יעקב" סימן לג אות ב.

19. הקשה המהרש"א: למה לו לתנא לומר, שהיתה זרועה ביד הגוי והביאה שליש ביד ישראל, ושוב חזר ומכרה לגוי, לא היה לו לומר אלא שדה שהביאה שליש ביד ישראל וחזר ומכרה לגוי הרי היא חייבת במעשר שכבר נתחייבה!? וראה מה שיישב.

והרש"ש כתב, דחידוש בא התנא להשמיענו: אף על פי שלא גדל כל השליש ביד ישראל, שהרי מתחילה של גוי היתה, מכל מקום נתחייבה במעשר היות ובשעת הבאת שליש היתה ביד ישראל.

20. נתבאר על פי רש"י כאן, ולעיל ח ב ד"ה כיבוש יחיד; וראה מה שנתבאר בהערות שם, ותלמד לכאן.

1. כתב רש"י: "אין לך כל חיטה וחיטה שאין חציה טבל וחציה חולין, שחלק הגוי פטור; ואף לאחר שחלקו התבואה, הלוקח מן הגוי צריך לעשר; וישראל צריך לעשר את שלו מיניה וביה, ולא ממנו על טבל גמור, ולא מטבל גמור עליו, מפני שמפריש מן הפטור על החיוב [כשמפריש

וחלקו של הישראל החייב במעשר, **דברי רבי**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם חלקו הישראל והגוי את הפירות, הרי שאותם פירות **של גוי** [שהגיעו לחלקו של הגוי], **פטור** מן המעשר, [ואפילו קנה אותו הישראל ממנו קודם מירוח, ומירחו הישראל], ואילו **של ישראל**, [פירות המגיעים לחלקו של ישראל], **חייב** במעשר, כדמפרש טעמא ואזיל.

עד כאן לא פליגי — רבי ורבן שמעון בן גמליאל — **אלא**:

דמר — רבן שמעון בן גמליאל — **סבר**: **יש ברירה**,[2] לומר: הוברר הדבר למפרע, שאותו פרי שנפל בחלקו של כל אחד, הוא חלקו כבר מתחילה.

ומר — רבי — **סבר**: **אין ברירה**.

אבל דכולי עלמא, יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, שהרי לכולי עלמא חלקו של הגוי פטור ממעשר; ותיקשי לרבה שאינו סובר כן!?

ומשנינן: **הכא נמי בסוריא, וקסבר** אף תנא של ברייתא זו: **כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש**.

אמר רב חייא בר אבין: תא שמע ממשנתנו שיש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר ובכורים:

שהרי שנינו: **המוכר שדהו לגוי**, הרי המוכר **לוקח** [חייב ליקח] מן הגוי את ביכורי פירותיו, **ומביא** אותם **בכורים** לירושלים, **מפני תיקון העולם**.

הרי משמע: **מפני תיקון העולם, אין**, אכן חייב הוא ליקח ממנו את הביכורים להביאם לירושלים, אבל **מדאורייתא לא**.

הרי למדת שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ובכורים, שאם לא כן, היה חייב המוכר מן הדין לקחת מן הגוי את הבכורים ולהביאם לירושלים; ואילו במשנתנו שנינו שאינו אלא מפני תיקון העולם.[3]

אמר תירץ **רב אשי: שתי תקנות הוו**:

ממנו על טבל גמור], ומן החיוב על הפטור [כשמפריש מטבל גמור עליו], אבל כי מעשר מיניה וביה מעשר שלם, נמצא מעשר מן החיוב שבו על החיוב שבו, ומן הפטור שבו על הפטור שבו״.

אבל התוספות חלקו על רש״י, שנקט, דבכל חיטה וחיטה יש כאן חיוב גמור ופטור גמור, ולדעתם הכל הוא בספק, כי אין אנו יודעים איזה חלק הגיעו לישראל ואיזה לגוי, אם חלק החיוב הגיעו או חלק הפטור הגיעו, ואם כן אין תקנה לטבל זה במה שיעשר מיניה וביה, כי שמא מה שהוא מעשר הוא מחלקו של הגוי הפטור ממעשר, ונמצא מעשר מן הפטור על החיוב; וראה בדבריהם כיצד יתוקן טבל זה.

וראה ב״קהלות יעקב״ סימן לד שהאריך במחלוקתם זו.

2. תמה ב״אילת השחר״: לפי שיטת רש״י שמתחילה היה בודאי כל חטה וחיטה משותפת לשניהם, איך שייך לומר בזה ״ברירה״, ראה שם.

3. הוקשה לרש״י, לו יהא שאין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, הרי זה רק לענין שאם קנה

כלומר: אכן אין עיקר חיובו בהבאת הביכורים, תקנת חכמים בלבד ומפני תיקון העולם, שהרי מדאורייתא חייב הוא בהם; אלא שמתחילה הפקיעו חכמים מצות ביכורים מן השדה משום סייג, ושוב החזירו את הדבר לקדמותו מפני תיקון העולם, וכדמפרש הגמרא ואזיל:

תקנה ראשונה לפוטרם מבכורים: **מעיקרא הוו מייתי מדאורייתא** [בתחילה היו מביאים בכורים משדה כזו כדין תורה], כיון שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ובכורים —

אלא **כיון דחזו** חכמים **דקא מקרי** [לשון "מקרה"][4] **ומזבני** [מקילים הישראל לעצמם למכור את שדותיהם שבארץ ישראל לגוי, ולעבור על "לא תחנם"], ומשום **דסברי** העולם: הרי **בקדושתייהו קיימן** [בקדושתם הם עומדים], שהרי מביאים

ממנו הישראל, הרי הוא חייב לעשר, אבל אין המוכר חייב לעשר ממקום אחר את שביד הגוי; ואם כן מה הוכיחה הגמרא ממשנתנו, והרי משנתנו מחייבת אותו לקנות את הבכורים מיד הגוי ולהביאם, וחיוב זה אינו אלא מפני תיקון העולם!?

ולזה ביאר רש"י, ש"אי אין קנין לגוי להפקיעה מקדושתה, הויא לה לענין קדושתה ברשות ישראל כאילו משכנה, וכיון דביכורים מצוה דרמיא עליה היא, ולא טבלי לאסור פירות באכילה [אין הפירות נעשים טבל לאוסרם באכילה קודם שהביא בכורים], מיחייב ליקח ולהביא; דלא דמי למעשר, דאפילו למאן דאמר "אין קנין" לא מיחייב לעשר על חלקו של גוי, דמעשר טביל ואסר ליה באכילה, ולאו מצוה דרמיא עליה היא, אלא אם כן אוכלן או מוכרן דקא משתרשי ליה [ראה לעיל מד א], אבל ביכורים מצוה דרמיא עליה היא".

ב. ב"חזון איש" [שביעית, הובא בליקוטים כאן דף נח א מדפי הספר, בסופו] תמה על רש"י: "אטו הקדושה מידי דמששא היא, שישאר בעלים על הקדושה ולא על השדה, ולמה ינהוג כאן בכורים כיון שהפירות של נכרי, ולמה יתחייב המוכר ליקח הפירות יותר מאיש אחר; ובתוספות [עמוד א ד"ה לוקח, **ראה שם**], נקטו בפשיטות שאין חייב ליקח, אפילו למאן דאמר "אין קנין", וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א, והרמב"ן רמז על פירוש רש"י וכתב שאינו מחוור"; וראה עוד ב"אילת השחר" ד"ה יש לעיין לרש"י.

ג. וב"משנת רבי אהרן" [זרעים סימן ח אות ט ד"ה דהנה] כתב, שמבואר בדברי רש"י אלו, שלמאן דאמר "אין קנין", אין הביאור שקנין הגוי אינו מעכב בקדושה של הקרקע, אלא שלמאן דאמר "אין קנין" אינו קנוי כלל לגוי, שבנוגע לקדושת הארץ ומצוותיה, מחשיבים אנו את הקרקע כאילו היא של ישראל.

ד. ויש מי שהעיר, כי לפי דברי רבי אהרן זצ"ל, מתבאר לשונו של רבה בעמוד א: "אף על פי שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר כו' יש קנין לגוי לחפור בה בורות שיחין ומערות", והובא שם בהערה 10 בשם הראשונים, שהחידוש בדין זה הוא, אף על פי שהוא מפקיע מעשרות ממנה; ואשר לכאורה צריך ביאור: מה הקשר שבין שני הדינים!?

ולפי זה אכן ענין אחד הוא, שאף על פי שאין לו זכות ממונית בארץ ישראל להפקיעה מקדושתה ומצוותיה וכאילו לא קנאה; מכל מקום אין זה מונע ממנו לעשות בה מעשים שיפקיעו ממנה מעשרות, כי לגבי זה יש לו קנין.

4. מהר"ם שי"ף; וראה רמב"ם בפירוש

ממנה בכורים, ואין אנחנו נענשים על שאנו מוכרים אותם לגוי —

לפיכך **תקינו להו** חכמים משום סייג, **דלא ליתו** [שלא יביאו משדה כזו בכורים]; וזו היא התקנה הראשונה שפטרתם מבכורים.

תקנה שניה לחייבם בבכורים: **כיון דחזו** חכמים, **דמאן דלא פגי ליה, מזבן** [הרי הוא מוכר לגוי], וסוף דקא **משתקען** השדות **ביד הגויים** —

הדר תקינו להו חכמים, והחזירו את הדבר לקדמותו, **דליתו** ממנה בכורים כדי שיטרח ויפדנו מן הגוי, וזו היא התקנה השניה שהחזירתם לדין תורה לחייבם בבכורים.

איתמר:

המוכר שדהו ל"פירות" בלבד, שיאכל הלוקח פירותיה עד איזה זמן, ותחזור הקרקע לבעליה:[5]

רבי יוחנן אמר: מביא הלוקח בכורים משדה זו הקנויה לו לפירות בלבד, **ואף קורא** עליהם "מקרא בכורים".

ומשום ד"**קנין פירות** — שיש לו בשדה — **כקנין הגוף דמי**", ויכול לומר במקרא הבכורים: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'".

ריש לקיש אמר: מביא הלוקח בכורים,[6] ואולם **אינו קורא** עליהם "מקרא בכורים", כי היות ואין לו בשדה אלא "קנין פירות", אין אני קורא בשדה זו "אשר נתתה לי ה'" —

ומשום ד"**קנין פירות** — שיש לו בה — **לאו כקנין הגוף דמי**".

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש הסובר: המוכר שדהו לפירות מביא ואינו קורא:

מהא דתניא: כתיב בפרשת ביכורים: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך", ולכך אמר הכתוב: "**ולביתך**", **מלמד: שאדם מביא ביכורי אשתו**, ביכורים משדה שהכניסה לו אשתו כ"נכסי מלוג", שיש לו בה קנין פירות בלבד, **וקורא** "מקרא בכורים".[7]

המשניות, ותוספות יום טוב, וחידושי מהר"ם ומהר"ם שיף על דברי הרמב"ם, וחידושי חתם סופר.

5. כתב רש"י: "ובזמן שאין היובל נוהג, קאמר, דהיינו משגלו שבט ראובן ושבט גד, שגלו תחילה מעבר הירדן על ידי סנחריב עד חרבות ירושלים, דאי בזמן שהיובל נוהג סתם מכירה לפירות היא, שהרי סופה לחזור ביובל", ודבריו הם על פי הסוגיא לקמן מח א, וראה שם במהר"ם שי"ף מה שהעיר על דברי רש"י אלו.

6. נחלקו הרשב"ם והתוספות בבא בתרא קלו ב:

דעת הרשב"ם: "ומיהו בהבאה חייב [מן התורה], דכתיב "אשר תביא מארצך" שהרי שיעבד לו יניקת הקרקע לפירותיו".

דעת התוספות: "תקנו מדרבנן להביא משום קנין פירות, אבל קריאה לא, מדאמרינן [בבא בתרא פא א] משום דמיחזי כשיקרא, או משום דאתי לאפקועי מתרומה ומעשר"; וראה מה שתמהו שם על שיטת הרשב"ם.

7. ביארו התוספות, שאף כי אכילת פירות בנכסי אשתו אינו אלא תקנה דרבנן, מכל מקום דרך

הרי שדי ב"קנין פירות" שיש לבעל בשדה, כדי שיביא ביכורים ויקרא!?

ומשנינן: **שאני התם** — בשדה של אשתו — משום **דכתיב**: "**ולביתך**" לרבות; ואדרבה ממה שהוצרך הכתוב ללמדנו שמביא בכורים משדה אשתו, יש לנו ללמוד ש"קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי".[8]

ואיכא דאמרי, איתיביה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן, הסובר: המוכר שדהו לפירות מביא וקורא:

דתניא: כתיב בפרשת בכורים: "**ולביתך**", **מלמד: שאדם מביא בכורי אשתו, וקורא!?**

הרי משמע: **התם** — בשדה של אשתו — **הוא** דמביא וקורא משום **דכתיב** "**ולביתך**", **אבל בעלמא**, בשאר שדה שיש לו לפירות בלבד, **לא** יקרא.

הרי למדנו, שהמוכר שדהו לפירות מביא ואינו קורא.

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **טעמא דידי נמי** [טעמי שאני סובר: המוכר שדהו לפירות מביא וקורא], **מהכא** — מפסוק זה הוא **דקאמינא** לה, [מכאן למדתיה], שהרי לימד הכתוב בשדה אשתו, שקניינו בה כקנין הגוף דמי, והוא הדין בכל שאר קנין פירות.

איתיביה לריש לקיש האומר: המוכר שדהו לפירות מביא ואינו קורא:

היה בא בדרך לירושלים, **וביכורי אשתו** [ביכורים משדה נכסי מלוג שהכניסה לו אשתו] **בידו, ושמע** בדרך **שמתה אשתו**, הרי זה **מביא** אותן ביכורים שבידו, **וקורא** עליהם, שהרי ירש את גוף הקרקע, וקרינן באותה שדה בשעת קריאה: "האדמה אשר נתתה לי ה'".

ומשמע: **מתה** אשתו קודם שהביא, **אין** אכן קורא הוא "מקרא בכורים", אבל **לא מתה**, ואין לו בשדה אלא קנין פירות **לא** קורא, ותיקשי לריש לקיש!?

ומשנינן: **הוא הדין דאף על גב דלא מתה** אשתו, הרי הוא קורא; ודקשיא לך: אם כן למה שנינו: "ושמע שמתה אשתו":

"**ומתה**" **איצטריכא ליה** [חידוש יש בדבר], כי **סלקא דעתך אמינא: ליגזור** — באופן זה שבשעת לקיחת הפירות מן השדה היתה השדה של אשתו, ועד שעת הבאה נעשתה השדה שלו, שלא יקרא מקרא בכורים — גזירה **משום דרבי יוסי בר חנינא!**

דאמר רבי יוסי בר חנינא:

דברי רבי יוסי בר חנינא מתפרשים כאן, כפי שפירשם הרשב"ם בבב בתרא פא ב.

בצרן לבכורי פירות שדהו, **ושגרן** לירושלים **ביד שליח**.

או שבצרן השליח, **ומת שליח בדרך**, ובא בעל השדה עצמו להביאם.

הרי זה **מביא ואינו קורא, שנאמר**: "**ולקחת**,

נשים שנותנות פירות לבעליהן, ובאופן זה אומרת התורה שהבעל מביא בכורי אשתו, וראה עוד ברשב"א.

8. ב"חידושים מכתב יד" כתב: ואם תאמר וניגמר מיניה? ויש לומר דשאני נכסי אשתו שהם קנויים לו לבעל יותר משאר קנין פירות,

והבאת", כלומר, הרי כתיב: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך", ולא היה לו לומר אלא: "והבאת מארצך", ולמה הוצרך הכתוב להזכיר את הלקיחה.

אלא ללמד: **עד שתהא לקיחה** מן השדה דהיינו בצירה, **והבאה באחד**, באדם אחד.

ולכן, כשבצר הוא והביאן השליח אין בעל הבית קורא, וכן אם בצרן השליח ומת, ובעל הבית מביא, אין בעל הבית קורא; אבל אם בצרן השליח והביאן השליח עצמו, כי אז בעל הבית קורא, כי היתה הבצירה וההבאה באחד, [אבל השליח לעולם אינו קורא, ואפילו אם בצרן הוא והביאן הוא].

ואף כאן היות ובשעת בצירה היתה השדה של האשה, ובשעת הבאה היתה השדה שלו, הרי זה כמי שלקיחה והבאה אינם באחד, והייתי אומר שלא יקרא.

קא משמע לן הברייתא שמכל מקום מביא וקורא, אך סיבת הקריאה אינה "משום" שמתה אשתו, אלא "אף" שמתה אשתו.

ואזדו רבי יוחנן וריש לקיש **לטעמייהו** [הלכו רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקת זו, לשיטתם שנחלקו כעין זה בענין אחר].

מח-א **דאיתמר: המוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג**, וחוזר גוף הקרקע לבעליה ביובל, ונמצא שאין המכירה אלא לפירות בלבד:

רבי יוחנן אמר: מביא הקונה בכורים **וקורא** עליהם "מקרא בכורים", ואף שקניינו בשדה הוא "קנין פירות" בלבד.

ריש לקיש אמר: מביא הקונה ביכורים **ואינו קורא** עליהם "מקרא ביכורים", היות ואין לו בשדה אלא "קנין פירות".

וביאור מחלוקתם הוא:

רבי יוחנן אמר: מביא וקורא, כי "**קנין פירות כקנין הגוף דמי**".

ואילו **ריש לקיש אמר: מביא ואינו קורא**, כי "**קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי**".

הרי שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש כעין מחלוקתם שנחלקו כאן, ולשיטתם הלכו.

וצריכא, הוצרכו רבי יוחנן וריש לקיש להיות חלוקים בסברא אחת בשני אופנים:

דאי איתמר מחלוקתם רק **בההיא** ד"מוכר שדהו לפירות", כי אז הייתי אומר: **בההיא קאמר ריש לקיש** שאינו קורא, כיון ד**ה**לוקח **כי קא נחית** לשדה [כשירד להיות בעלים על השדה], **אדעתא דפירא** בלבד **קא נחית** [על דעת קנין פירות בלבד ירד הוא מתחילה].

אבל בחך ד"מוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג", ד**ה**לוקח **אדעתא דגופיה קא נחית** [הלוקח ירד לקנין הגוף לזמן, עד שיגיע יובל], **אימא מודי ליה לרבי יוחנן** שהוא קורא.[1]

ואי איתמר בהא ד"מוכר שדהו בזמן ולבסוף עתיד לירשנה, אם תמות בחייו בעודה תחתיה.

---

1. כתב החת"ם סופר ד"ה בההיא, שהענין קשה להבינו, וראה שם מה שכתב.

שהיובל נוהג", הייתי אומר: **בהא** בלבד **קאמר רבי יוחנן**, כיון דכי קא נחית אדעתא דגופא קא נחית, **אבל בהא** ד"המוכר שדהו לפירות", דלא נחית אלא אדעתא דפירות, **אימא מודי ליה לריש לקיש** שאינו קורא.

לפיכך **צריכא** להשמיענו את מחלוקתם בשני האופנים שנזכרו.

תא שמע ראיה שהמוכר שדה בזמן שהיובל נוהג, הרי זה מביא וקורא:

דהא תנן במסכת בכורים: **הקונה אילן וקרקעו**, הרי זה **מביא וקורא**, ואף שהיובל נוהג, ותיקשי לריש לקיש!?

ומשנינן: **הכא** במשנה דבכורים **במאי עסקינן: בזמן שאין היובל נוהג.**[2]

תא שמע ראיה שהמוכר שדה בזמן שהיובל נוהג הרי זה מביא וקורא:

מהא דתנן עוד במסכת בכורים: **הקונה שני אילנות בתוך שדהו של חבירו** ולא הזכיר קרקע, הרי זה **מביא ואינו קורא** משום שאין לו חלק בקרקע אלא באילנות בלבד.

הרי משמע: **הא** אם קנה **שלשה** אילנות **מביא וקורא**, משום שכל הקונה שלש אילנות בקרקע אף שלא הזכיר המוכר קרקע, הרי זה הלוקח קנה את הקרקע שתחת האילנות ומה שבין האילנות, ואף מה שחוצה להן כשיעור "מלא אורה [קוטף תאנים] וסלו"!?

הרי למדנו, שאף בזמן שהיובל נוהג, הרי זה מביא וקורא כל שקנה גם את הקרקע; ותיקשי לריש לקיש!?

ומשנינן: **הכא** במשנה זו נמי **נמי** במאי עסקינן: **בזמן שאין היובל נוהג.**

ומוסיפה הגמרא ליישב את שתי הקושיות האחרונות באופן אחר:

והשתא דאמר רב חסדא:

מחלוקת — שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש במוכר שדה בזמן שהיובל נוהג — אינו אלא כשקנה **בשנות היובל השני** שנהגו ישראל מאז כניסתן לארץ, ומשום שביובל השני כבר הורגלו ביציאת היובל וסמכו דעתם שודאי יחזור להם ביובל, ואם כן כבר מעיקרא אינם מוכרים וקונים אלא לקנין פירות עד היובל.[3]

אבל כשקנה **בשנות היובל הראשון** שנהגו ישראל בכניסתן לארץ.

דברי הכל הרי זה **מביא וקורא, דאכתי לא סמך דעתייהו** [של המוכר והלוקח, כי עדיין לא הורגלו להחזיר קרקעותיהם ביובל],

---

2. כתב החת"ם סופר, דלפי רש"י לעיל לו א, שבכל ימי בית שני לא נהג יובל, ניחא היטב תירוץ הגמרא, אבל לשיטת התוספות שם שכל ימי בית שני נהג יובל, מלבד תקופה מסוימת בימי בית ראשון, אם כן קשה תירוץ הגמרא.

3. על פי "קהלות יעקב" הנדמ"ח לראש השנה סימן ט; ומסתבר שאף מה שאמרו בתחילה בגמרא שכל מכירה ביובל אינה אלא "קנין פירות", היינו משום דסלקא דעתין שאף ביובל ראשון קודם שהורגלו ליציאת יובל, היו מתכונים למכור לקנין פירות, שהרי מעיקר דין יובל הוא אפקעתא דמלכא ביובל, לא מכירה לזמן.

וקניינם שהיו קונים בשדה "קנין הגוף" הוא, ואף שעתיד הוא לחזור ביובל אינו אלא אפקעתא דמלכא, ואינו קנין לזמן ולפירות בלבד.[4]

אם כן [**אפילו תימא בזמן שהיובל נוהג**] **לא קשיא** שתי הקושיות האחרונות לריש לקיש; כי:

הא — המשנה בבכורים — **ביובל ראשון**, שקניינו קנין הגוף הוא, לכן מביא וקורא לכולי עלמא.

הא — שאמר ריש לקיש: מביא ואינו קורא — **ביובל שני**.[5]

לימא, האם נאמר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, אם קנין פירות כקנין הגוף, **כתנאי** הוא שנחלקו, שאף התנאים של הברייתא הבאה, במחלוקת זו נחלקו?

א. המקדיש את שדה אחוזתו [היא שדה שהגיע אליו בירושה מכח חלוקת הארץ בימי יהושע], הרי המקדיש יכול לגואלה מן ההקדש עד היובל; ואם לא גאלה המקדיש מן ההקדש, אלא גאלה אחר מן ההקדש, הרי שביובל יוצאת השדה מן הגואל, ומתחלקת לכהנים.

ואם לא גאלה איש מן ההקדש, אלא היא ביובל ביד ההקדש, נחלקו בדבר תנאים בערכין כה ב אם יש לכהנים זכות בה, ודעת רבי אליעזר היא, שהיא נשארת ביד ההקדש.[6]

---

4. החת"ם סופר [ד"ה בההיא] תמה על זה: אטו ברשיעי ושופטני עסקינן, דלא ידעו מאי דכתיבי בספר אורייתא דמשה: "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ"!? וראה מה שכתב שם.

5. א. ראה לשון רש"י לעיל מז ב ד"ה המוכר שדהו לפירות, ובמה שכתב המהר"ם שיף כאן.

ב. הרמב"ם [בכורים ד ז] מפרש דלא כרש"י, אלא "יובל ראשון" הוא פעם הראשונה שמכר המוכר את שדהו, ו"יובל שני", הוא שמכר המוכר את שדהו פעם שניה אחר שחזרה אליו ביובל קודם, וראה "פני יהושע".

ג. **ראה "מחנה יהודה"** שדימה סברת הגמרא כאן למה שכתבו התוספות לעיל מג א ד"ה מי [ראה בהערות שם, שצויין ל"קהלות יעקב" שם].

ד. ב"קהלות יעקב" לראש השנה סימן ט הביא בשם האחרונים להקשות, לפי שיטת רש"י שמן היובל השני המכירה מעיקרא אינה אלא לזמן, אם כן לא יתקיים כלל יובל שני, שהרי אחד מהמעכבים את חלות היובל הוא חזרת שדות לבעליהם, כמבואר בראש השנה ט ב, ואם כל השדות שביובל שני לא נמכרו אלא לזמן, ולא מתקיים חזרת שדות לבעליהן [שהרי מתחילה לא נמכרו אלא עד היובל, ואין זו חזרה], אם כן איך חל יובל כלל!? וציין שם לעיין בדברים עמוקים שכתב בזה ה"חזון איש" בכתובות סימן עה סק"ב.

וב"קהלות יעקב" שם כתב, דבפשוטו יש לומר, שאין חזרת שדות לבעליהן מעכבת את היובל, אלא כשהיו שדות אמורות לחזור ולא החזירום בעליהם ביובל, אבל כשאין שדות מכורות כלל, אין זה מעכב בחלות היובל, [ומיהו הביא שם דמפשטות הגמרא בראש השנה שם, נראה לא כן, וראה מה שכתב שם].

6. רש"י בכל מקום נוקט כדעת רבי אליעזר, וזה הוא שכתב כאן רש"י בד"ה שדה אחוזה: "וכשהיא יוצאת ביובל **מיד הלוקחה מן הגזבר** מתחלקת לכהנים.

ב. וכל זה הוא במקדיש את שדה אחוזתו, אבל המקדיש את שדה מקנתו, היא שדה שקנאה מאחר, כי אז אין השדה יוצאת לכהנים, אלא חוזרת היא לבעל השדה שמכרה למקדיש, וכמפורש כל זה בפרשת בחוקותי [ויקרא פרק כג].

דתניא: **מנין ללוקח שדה מאביו**, שהיתה של אביו בתורת "שדה אחוזה", ואמורה להיות "שדה אחוזה" של הבן — אילו לא קנאה הבן תחילה — לכשימות האב ויורישנה לבנו; ואולם מאחר שקנה אותה מאביו ולא ירשה, הרי היא אצל הבן "שדה מקנה".

"**והקדישה** [הבן], **ואחר כך מת אביו**" והוא יורשו, **מנין שתהא לפניו** מעכשיו **כ"שדה אחוזה"**, שתצא ביובל לכהנים, ואף שבשעת ההקדש היתה היא "שדה מקנה"?

תלמוד לומר: "**ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו** יקדיש לה'. בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ", ולכך הוסיף ואמר הכתוב: "אשר לא משדה אחוזתו", ולא אמר: "ואם את שדה מקנתו יקדיש לה'"; כדי ללמד:

שדה שאינה ראויה בשעת הקדש **להיות** "**שדה אחוזה**" הוא דהוי בדין מקדיש "שדה מקנתו".

יצתה זו, שראויה בשעת הקדש **להיות שדה אחוזה**, שאין דינה כ"שדה מקנה" אלא כ"שדה אחוזה" מאחר שמת אביו והוא יורשו.[7]

דברי רבי יהודה ורבי שמעון.

רבי מאיר אומר: לא בא הכתוב ללמד על שדה שמת אביו לאחר שהקדישה בנו שלקחה ממנו שתהיה בדין "שדה אחוזה", כי זו "שדה מקנה" היא, היות ובשעת ההקדש היתה כזו; אלא:

מנין ללוקח שדה מאביו, "ומת אביו, ואחר כך הקדישה", מניין שתהא לפניו כשדה אחוזה, כיון שירשה קודם שהקדישה?

תלמוד לומר: "**ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו**", ולכך אמר הכתוב: "אשר לא משדה אחוזתו", כדי ללמדנו:

שדה שאינה ממש **שדה אחוזה** בשעת ההקדש, היא דהוה "שדה מקנתו" —

יצתה זו שהיא שדה אחוזה ממש בשעת ההקדש, שדין שדה אחוזה לה.

וחידוש יש בדבר, שהרי קודם שירשה מאביו כבר קנויה היא לו מכח המקח, ונמצא שלא ירש בה ולא כלום, והייתי אומר: אין זו "שדה אחוזה" אלא "שדה מקנה"; ולכך הוצרך הכתוב לרבותו.

ומפרשת הגמרא, כיצד היה מקום לומר שתנאים אלו נחלקו אם קנין פירות כקנין הגוף דמי או לא; שהרי:

ואילו לרבי יהודה ורבי שמעון הסוברים, שבא הכתוב להשמיענו חידוש גדול יותר, שאף אם "הקדישה ואחר כך מת אביו", דין "שדה אחוזה" לה; והלוא תיקשי: זו מנין להם!? והרי שמא לא בא הכתוב אלא

---

7. וכל שכן אם מת אביו ואחר כך הקדישה, שבשעת הקדש כבר היתה שדה אחוזה, רש"י.

לחדש חידוש פורתא, שאם "מת אביו ואחר כך הקדישה", דין "שדה אחוזה" לה!?

בודאי הטעם הוא משום שהם סוברים: "**מת אביו ואחר כך הקדישה**", **לא צריכא קרא** ללמדנו שהיא כ"שדה אחוזה", ובהכרח שבא הכתוב לחדש שאף אם "הקדישה ואחר כך מת אביו" דין "שדה אחוזה" לה.

ומיהו, זו הרי פשיטא, שאם כבר קנויה היא לבן לגמרי, הרי שאם לא חידש הכתוב שבמות אביו נעשית השדה אצל הבן "שדה אחוזה", מסברא לא היינו יודעים זאת, שהרי לא ירש ולא כלום; ואם אתה אומר שלרבי יהודה ורבי שמעון לא צריך קרא, אין זה אלא משום שקודם מות אביו לא היה לבן אלא "קנין פירות", כיון שעתידה השדה לחזור ביובל, ועכשיו שמת אביו הרי זכה בה "קנין הגוף".

ואם כן **מאי לאו בהא קמיפלגי**, רבי מאיר הסובר שצריך הכתוב להשמיענו בשדה כזו שהיא נעשית לו "שדה אחוזה" על ידי מות האב, עם רבי יהודה ורבי שמעון הסוברים שאין צריך ללמדנו ששדה כזו נעשית אצל הבן "שדה אחוזה":

דרבי מאיר סבר: **קנין פירות** — קנין העתיד לחזור ביובל, שהיה לבן מכח מה שקנה מאביו — **בקנין הגוף דמי**, וכאילו קנויה היא לו לגמרי, **ואם כן נמצא, דבהא** — בשדה זו הקנויה לבן — **במיתת אביו הוא דלא ירית ולא מידי**, [אין כאן ירושה של כלום],[8] **והלכך**: אף "**מת אביו ואחר כך הקדישה**" **צריך קרא** ללמדנו שמכל מקום יש לה דין "שדה אחוזה", אף שלא הוסיפה לו ירושתו יתר על מה שהיה לו מכח הקנין.

ואילו **רבי יהודה ורבי שמעון** סוברים:

קנין פירות — שהיה לבן מכח מקחו מאביו — לאו **בקנין הגוף דמי**, ואם כן נמצא, **דבהא** — בשדה זו הקנויה לבן — **במיתת אביו השתא הוא דקא ירית** [עכשיו ירש אותה], כלומר: יש כאן ירושה של ממש להיקרא אצלו "שדה אחוזה", **והלכך**: "**מת אביו ואחר כך הקדישה**" **לא צריך קרא**.

ובהכרח דכי אצטריך קרא, ל"הקדישה ואחר כך מת אביו" הוא דאיצטריך.

הרי שנחלקו תנאים אם "קנין פירות כקנין הגוף דמי", כמחלוקת שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש.

אמר רב נחמן בר יצחק לדחות, שאין מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש תלויה במחלוקת תנאים:

לעולם אימא לך: בעלמא קסברי רבי יהודה ורבי שמעון: "**קנין פירות כקנין הגוף דמי**", ומסברא אין מות האב עושה את השדה אצל הבן ל"שדה אחוזה", וודאי שצריך כתוב ללמדנו, שהיא נעשית לו "שדה אחוזה".

והכא דסברי **רבי יהודה ורבי שמעון** שהכתוב בא ללמדנו שדה ש"הקדישה ואחר כך מת אביו" שדין שדה אחוזה לה, ולא פירשוה ללמדנו: שדה ש"מת אביו ואחר כך הקדישה" בלבד, טעמם הוא, משום דקרא

---

8. הקשה רבי שמואל זצ"ל בשיעוריו כאן [אות שלט]: הרי אף למאן דאמר "קנין פירות כקנין

אחרינא **אשכחו ודרוש** ללמד אף על שדה ש"הקדישה ואחר כך מת אביו".

כלומר: אף כי ודאי שאילו לא היה אלא ריבוי אחד, לא היינו דורשים אותו אלא לשדה שמת אביו ואחר כך הקדישה, שהוא חידוש הצריך כתוב ללמדנו זאת, והוא חידוש פורתא; מכל מקום לדעת רבי יהודה ורבי שמעון שני ריבויים יש בכתוב זה, ולכך מרבים הם אף שדה "שהקדישה ואחר כך מת אביו".

ומה הוא הריבוי הנוסף: כי אם תאמר שלא בא הכתוב ללמדנו אלא שדה ש"מת אביו ואחר כך הקדישה", כי אז **לכתוב רחמנא**: "**אם את שדה מקנתו אשר לא אחוזתו**", ונלמד מיתור הכתוב "אשר לא אחוזתו" לשדה זו, **ומאי** "**משדה אחוזתו**"!? הרי בהכרח שבא הכתוב ללמד עוד:

שדה שאינה ראויה להיות שדה אחוזה, יצתה זו — "שדה שהקדישה ואחר כך מת אביו" — **שראויה** בשעת הקדש **להיות שדה אחוזה**, שדין "שדה אחוזה" לה.

אמר רבי יוסף: אי לאו דאמר רבי יוחנן: "**קנין פירות כקנין הגוף דמי**", **לא מצא** — רבי יוחנן עצמו — את **ידיו ורגליו בבית המדרש!**

דהרי אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן:

"**האחין שחלקו לקוחות הן**",[9] כלומר: כשחולקים אחים את הירושה, אין אנו אומרים: כל אחד קיבל את חלקו המגיעו מתחילה, ומשום ש"יש ברירה", אלא כשחלקו, קנה כל אחד מאחיו את חלקו, ואף אפשר שהחליפו חלקיהן, והראוי לזה הגיע לזה.

ולכן **מחזירין** האחים **זה לזה ביובל** וחוזרים להיות כפי שהיו קודם שחלקו, שהרי החלוקה מקח היא, ומקח הלוא חוזר ביובל.

ומאחר שמחזירין זה לזה ביובל, אם כן מתחילה לא זכה כל אחד בשעת חלוקה אלא קנין פירות בלבד.

ואי סלקא דעתך [כלומר: אם היה סובר רבי יוחנן]: "**קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי**", **לא משכחת דמייתי בכורים** [לא תמצא מי שיביא בכורים] ויקרא מקרא בכורים, **אלא**

הגוף", מכל מקום אין זה אלא "כקנין הגוף", אבל קנין הגוף עצמו אינו שלו, ואם כן הרי הוריש האב לבנו את קנין הגוף עצמו, ולמה לא תיחשב השדה משום זה ל"שדה אחוזה"!? והוסיף, שלא מסתבר לומר שירושת "קנין הגוף" לבדה אין די בה להחשיבה כ"שדה אחוזה", כיון שכבר יש לו את עיקר הקנין על ידי המקנה, כי לשון הגמרא הוא: "לא ירית ולא מידי", ומשמע שאינו יורש כלום.

וביאר שם, שלמאן דאמר "קנין פירות כקנין הגוף", אם ייפקע מאיזה טעם קניינו של בעל הגוף, כי אז יזכה בזה מאליו בעל קנין הפירות, ואם כן, כאשר מת אביו ופקע קניינו, אין הבן בא על קנין הגוף בתורת ירושה, אלא שממילא זכה בה, ונמצא שאכן "לא ירית ולא מידי", וראה עוד שם; וראה עוד ב"אילת השחר" כאן ד"ה לא ירית ולא מידי", ובמה שהביא בשם "תפארת יעקב".

9. כתב רש"י: "והוי כמו שהחליפו חלקיהן", ולכאורה סותרים דבריו למה שכתב לעיל מז ב גבי טבל וחולין מעורבין זה בזה שיש בודאי

חד בר חד [בן יחיד אחר בן יחיד] **עד** זמן **יהושע בן נון**, כך, שלא היתה "חלוקת ירושה" בשדה, כי אילו היתה חלוקת ירושה, אין לכל חולק בשדה אלא קנין פירות בלבד, שאינו מחייב במקרא בכורים.[10]

אבל מאחר שאמר רבי יוחנן עצמו: "קנין פירות כקנין הגוף דמי", אם כן אף שדה שהיתה בה "חלוקת ירושה", הרי בעליה חייבים להביא ממנה בכורים ולקרות עליהם.

אמר רבא: קרא ומתניתא [פסוק ובריית**א**] **מסייעי ליה לריש לקיש**, דאמר: "קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי".

קרא מסייע לו לריש לקיש:

מח-ב שהרי נאמר: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו. במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך, **במספר שני תבואות ימכר לך** [כלומר: המחיר צריך שייקבע לפי מספר השנים שאחר היובל הקודם, ומספר השנים שנותר עד היובל, כי היות והשדה חוזרת לבעליה ביובל, הרי נמצא שאינו קונה אלא את מספר השנים שיש עד היובל]"?

ומאחר שאמר הכתוב: "במספר שני תבואות ימכר לך", משמע שאין הקרקע מכורה כלל, אלא תבואות של כל שנה שעד היובל.[1]

מתניתא מסייע לו לריש לקיש:

דתניא:

א. הבכור אינו נוטל פי שנים בירושת אביו, אלא במה שהיה מוחזק ביד אביו בשעת מיתתו, אבל במה שהיה "ראוי" בשעת מיתה לבוא אל האב, אין הבכור נוטל בו פי שנים, ומשום שנאמר: "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים, בכל אשר ימצא לו", ודרשו חכמים: "אשר ימצא", פרט לראוי.

ב. כיצד: מת אבי אביו לאחר שמת אביו של הבכור, והרי אביו יורש את אביו בקבר, אין הבכור נוטל "פי שנים" בירושה זו, אלא נוטל כשאר כל הפשוטים חלק אחד, ומשום ששדה זו לא היתה מוחזקת ביד אביו של הבכור בשעת מיתתו, אלא "ראויה" היתה לבוא לו לכשימות אביו.

ג. ומכל מקום: **בכור נוטל פי שנים, בשדה**

לכל אחד חצי!? וראה בזה בתוספות לעיל מז ב ד"ה טבל, וב"קהלות יעקב" לגיטין הנדמ"ח סימן לד ד"ה ועפ"ז.

10. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "לא משכחת שמביא **וקורא**", ומשמע שעיקר הקושיא היא משום מקרא בכורים, ונטה רש"י מלשון הגמרא "לא משכחת דמייתי בכורים".

וראה לעיל מז ב בהערה 6, שהובאה מחלוקת ראשונים, אם כשקנה הלוקח קנין פירות בלבד — למאן דאמר "קנין פירות לאו כקנין הגוף" — הרי הוא מביא מן התורה, אלא שאינו קורא, או שמן התורה פטור הוא אף מהבאה, ולדעת הסובר שמן התורה פטור הוא מהבאה, יכולים אנו לפרש את לשון הגמרא כפשוטה.

1. ראה ב"אילת השחר" בסוף הפרק, שהקשה: הרי בזה אין מחלוקת שאין לו אלא "קנין פירות", ולא נחלקו אלא אם "כקנין הגוף דמי", ואם כן מה הראיה מן הפסוק כמו ריש לקיש!? וראה מה שביאר שם.

החוזרת לאביו ביובל, כגון שמכר אביו שדה ומת, וחזרה השדה ביובל, והרי בני המוכר חולקים בה, דין הוא שיטול הבכור פי שנים בשדה זו, ואין אנו אומרים: הרי לא היתה "מוחזקת" לאביו בשעת מיתה, שהרי מכורה היתה.

והטעם בזה, כי ללוקח לא היתה בשדה אלא "קנין פירות", ו"קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי", ואם כן עיקר השדה היתה של אביו ולא של הלוקח, והרי אני קורא בה "בכל אשר ימצא לו".

אמר אביי: נקטינן [מסורת מאבותינו מנהג מרבותינו]:

בעל בנכסי אשתו, בעל שיורד לדין עם מערער על השדה שהכניסה לו אשתו בנכסי מלוג, **צריך הרשאה** מאשתו כדי לדון עם המערער, שאם לא כן אומר המערער לבעל "לאו בעל דברים דידי את", שאתה אין לך אלא קנין פירות בשדה, ו"קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי".

ולא אמרן שצריך הבעל הרשאה, **אלא** בכגון **דלא נחית** [ירד] הבעל לדון עם המערער **אפירי** [על הפירות], שאין הוא דן עם המערער על הפירות כלל.[2]

אבל נחית הבעל לדון עם המערער **אפירי**, שוב אינו צריך הרשאה.

כי **מיגו דמשתעי דינא אפירי** [מתוך שדן עם המערער על הפירות] שבזה הרי ודאי "בעל דבר" הוא, לכן **משתעי דינא אגופא** [יכול הוא לדון עם המערער גם על הגוף], ואף שאין הגוף שלו אלא של אשתו.

הדרן עלך פרק השולח

---

2. נחלקו הפוסקים בביאור דברי הגמרא:

לשון השולחן ערוך [חושן משפט קכב ח]: הבעל שבא לדון עם אחר שמחזיק בנכסי מלוג של אשתו, צריך הרשאה, **ואם יש פירות בקרקע**, מתוך שיש לו לדון על הפירות דן על העיקר ואינו צריך הרשאה.

והסמ"ע חלק, וכתב שם: אף אם אין עליו עתה פירות שכבר נתלשו משם, מכל מקום כיון דהשדה עומד לפירות לשנים הבאים, דן גם על גוף הקרקע, ולא נתמעט כאן אלא קרקע שאינו מגדל פירות כלל, לדעת רב האי, ולדעת הרא"ש גם בזה יכול לדון על גוף הקרקע, ולא נתמעט אלא כשהבעל והאשה מודים שהפירת נתנו לנתבע על כמה שנים והגוף לאשתו, והנתבע אומר שגם הגוף הוא שלו.

פרק הניזקין

מתניתין:

פרק זה עוסק ברובו בדיני ממונות, והוא נשנה בתוך מסכת גיטין, כיון שבפרק השולח נשנו הלכות שנתקנו "מפני תיקון העולם", ולכן סמך התנא לכאן את פרק "הניזקין", העוסק אף הוא בעניינים שנאמר עליהם שהם "מפני תיקון העולם".

ושונה כאן התנא במשנה את ההלכות שנאמרו מפני תיקון העולם. ובגמרא יתבאר מה הוא "תיקון העולם" שיש בכל אחת מהן:

א. **הניזקין** [אנשים שניזוק ממונם על ידי אנשים אחרים[1]], **שמין להן** את נזקן,[2] וגובין אותו **בעידית** [קרקע מעולה[3]] שבנכסי המזיק.

ב. **ובעל חוב** [מלוה] גובה את חובו **בקרקע בינונית**.

ג. **וכתובת אשה** נגבית **בזיבורית** [קרקע פחותה ורעה[4]], ובגמרא יתבאר, אם מדובר בגרושה הגובה את כתובתה מבעלה, או באלמנה הגובה מן היתומים.

רבי מאיר חולק **ואומר**: לא בעל חוב בלבד

---

1. הן שהזיקו בגופן, הן שהזיקו על ידי ממון ששמירתם עליו. מאירי.

2. כך פירש רש"י. וראה ב"תפארת יעקב" שתמה, מאי קא משמע לן "שמין"!? ואכן בר"ן כתב: "כשבאין להגבות לניזק מנכסי המזיק, שמין לו בעידית", ולדבריו, לשון "שמין", מתייחס גם לבעל חוב וכתובת אשה.

3. א. שנוח לו לאדם לגבות מועט מקרקע עידית, ולא לגבות הרבה מזיבורית, רש"י. כי את העידית יוכל למכור בנקל, ראה בבא קמא ז ב.

ב. ומה שלא פירש רש"י, ש"עידית" היא **אפילו עידית**, וכל שכן בינונית וזיבורית, משום שרש"י סובר כשיטת הרא"ש [בבא קמא פ"א סימן ב'], שאם אין המזיק רוצה לתת לו בינונית אי אפשר לכופו. ולשיטת הרמ"ה שם, ב"עידית" היינו אפילו עידית, וכל שכן שיכול הוא לתבוע בינונית או זיבורית, על פי "פני יהושע".

ג. כתב רש"י [בגמרא ד"ה מן העידית], שאם אין לו מעות, ורוצה לפרוע לו קרקע לפי שומא, צריך ליתן לו מקרקע מעולה שלו; ומשמע, שאם יש לו מעות, מחוייב ליתן אותן לניזק, ואי אפשר לו לפוטרו בקרקע, ואף לא מן העידית.

וכתבו האחרונים, שהתוספות [מט א סוף ד"ה כגון] סוברים, שכסף וקרקע שוים. ומחלוקת רש"י ותוספות היא איך לפרש את דברי רב הונא [בבא קמא ט א] "או כסף או מיטב". כי יש לפרש ששניהם שוים, ויש לפרש, אם יש לו כסף יתן כסף, ואם לאו יתן מיטב. וראה ברש"ש, וחתם סופר, ובשלחן ערוך חושן משפט תיט א, בסמ"ע וש"ך, וביאור הגר"א.

ד. בביאור לשון "**עידית**" הביא הערוך קרא "את כל נאות יעקב" [איכה ב ב], ומתרגמינן: "ית כל עידית יעקב"; וראה עוד ב"תפארת ישראל" על המשניות [אות א].

4. בביאור לשון "**זיבורית**", ראה ב"תפארת ישראל" [אות ג'], וב"תוספות יום טוב" מקואות י א.

גובה מן הבינונית, אלא **אף כתובת אשה בבינונית**.

ד. **אין נפרעין**, אפילו ניזקין, את גביית את נזקם **מנכסים משועבדים** [שנמכרו ללקוחות], **במקום שיש** ברשותו של המזיק נכסים **בני חורין**, **ואפילו**[5] אם הנכסים שברשות המזיק **הן זיבורית** [והנכסים שמכר ללקוחות הם עידית].

ה. **אין נפרעין מנכסי יתומין, אלא מן הזיבורית**. ובגמרא יתבאר אם מקטנים דווקא, או אפילו מגדולים. וכן יתבאר אם בבעלי חובות דווקא תיקנו, או גם בניזקין.

ו. הגוזל שדה ומכרה, וזרעוה לקוחות ועשתה פירות, וכן אם השביחו את הקרקע, הרי הנגזל מוציא מהם את השדה כמות שהיא, עם פירותיה ושבחה, ואינו משלם הנגזל ללקוחות שהשביחו את השדה וגידלו את פירותיה אלא רק את הוצאותיהם.[6] וכאשר הלקוחות חוזרין על הגזלן "המוכר", לגבות ממנו את הפסדם, הרי שאת דמי הקרקע עצמה, כפי ששילמו לגזלן המוכר בעת ש"מכרה" להם, גובים הם אף מנכסים משועבדים, דהיינו, מנכסים אחרים שמכר המוכר הגזלן מרכושו ללקוחות אחרים.

אבל **אין מוציאין** מנכסים משועבדים, לא **לאכילת פירות** [עבור הפירות שהוציא הנגזל מידי הלקוחות, והפסידו בכך הלקוחות את אכילת פירות השדה[7]], ולא **לשבח קרקעות** [עבור שבח הקרקעות] שהוציא מהם הנגזל, אלא גובים את דמי נהפסדים האלו מהגזלן רק מנכסים בני חורין שבידו, ולא מנכסים אחרים שלו שמכר לאנשים אחרים.[8]

וכן אין מוציאין **למזון האשה והבנות** שהבעל חייב במזונות אשתו, וכן חייב האב במזונות בנותיו עד שינשאו,[9] וגובות הן את מזונותיהן מנכסים בני חורין, ולא **מנכסים משועבדין**.

וכל הדינים האלו שנזכרו כאן, הם **מפני תיקון העולם**, וכפי שיתבאר בגמרא.

ז. **והמוצא מציאה** ומחזירה, והבעלים טוענים שלא החזיר את כולה, אלא רק את חלקה, **לא ישבע** המוצא שבועת מודה במקצת הטענה, **מפני תיקון העולם**.[10]

גמרא:

שנינו במשנה: "הניזקין שמין להן בעידית

---

5. לשון **אפילו זיבורית**, משמע, וכל שכן בינונית, והיינו בנזיקין, כי בבעל חוב אם הבינונית בני חורין, אין כאן תיקון העולם, כי כך הוא עיקר דינו, "תפארת יעקב".

6. כדין היורד לשדה חבירו שלא ברשות, תוספות בבא מציעא יד ב.

7. בפשוטו "**מוציאין**" היינו הלקוחות. ויתכן לפרש, אין **בית דין** מוציאין, כי לטרוף מלקוחות צריך רשות בית דין, ראה בשולחן ערוך חושן משפט צח ט, ובתוספות כתובות צח א ד"ה דאמרי. [וכן לשון הגמרא לקמן מט ב למחר **בית דין** יורדין לנכסי וכו']).

8. כן פירש רש"י, ואכילת פירות ושבח קרקעות, היינו לאחר שמנכה את ההוצאות שכבר שילם לו הנגזל עבורן.

וראה בפירוש הרמב"ם על המשניות, ובהלכות גזילה ט ח, שפירש בענין אחר.

9. מאירי.

10. דין המוצא מציאה לא ישבע, נשנה בנפרד

וכו׳ מפני תיקון העולם״.

ותמהה הגמרא: וכי הלכה זו תקנת חכמים היא **מפני תיקון העולם**!?

הלא הלכה **דאורייתא היא**! **דכתיב** [שמות כב ד]: ״כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה, ובער בשדה אחר **מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם**״!?[11]

אמר [תירץ] **אביי**: אכן דין גביית ניזקין בעידית מן התורה הוא. ומה ששנינו שהוא ״מפני תיקון העולם״, **לא צריכא** לומר כן **אלא לרבי ישמעאל, דאמר: מדאורייתא** רק **ב״דניזק שיימינן״**.

קא משמע לן משנתנו, שתיקנו חכמים **מפני תיקון העולם**, שיהיו אנשים נזהרים מלהזיק בגופם או בממונם, להחמיר באופן השומא של גביית הניזקין, **ושיימינן** אפילו **בעידית דמזיק**.

דהיינו, אם היתה הזיבורית של המזיק מעולה ושוה כעידית של ניזק, הרי שעל אף שמדין תורה היה המזיק משלם את הנזק רק מהזיבורית שלו, כיון שהיא שוה לעידית של ניזק, בכל זאת, מפני תיקון העולם, תיקנו חכמים שישלם המזיק מעידית של נכסיו.

ומפרשינן: **מאי רבי ישמעאל** [היכן מצינו את דברי רבי ישמעאל] שאומר מדאורייתא בדניזק שיימינן.

דתניא: זה שנאמר בתורה: ״**מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם**״, היינו, שתהא השומא של גביית הנזק לפי **מיטב** [עידית] **שדהו של ניזק, ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית. ולהלן יבואר שלדעת רבי עקיבא הניזק גובה מעידית של מזיק מדאורייתא.

וקל וחומר למזיק את **ההקדש**, שגובה מעידית.

והניחה הגמרא עתה, שלפי רבי ישמעאל ״מיטב שדהו של ניזק״, פירושו: תשלום הנזק לפי הערך של ערוגה השמינה ביותר שבשדות הניזק,[12] ולפיכך פרכינן:

משאר דיני המשנה, שהרי נאמר עליו ״מפני תיקון העולם״ בפני עצמו. וראה בהקדמת המאירי לפרקין, שהנושא הראשון הוא ״דיני הנכסים לענין פירעון״, והשני במוצא מציאה וכו׳; והמהרש״ל ציידד, שרש״י לא גרס ״מפני תיקון העולם״ קמא, וראה שם במהר״ם שי״ף.

11. בבבא קמא ה א, למדו מכאן, שכל הניזקין גובין בעידית.

12. א. משמע עתה, שכוונת רבי ישמעאל לומר, שאם שילח אדם את בהמתו, ואכלה ערוגה של בית סאה בשדה חבירו, שמין את הערוגה היפה שבכל שדה הניזק, ונותן לו המזיק את דמיה, ואפילו היתה הערוגה שנזקה ערוגה כחושה. רש״י.

ומה שהביא לטעות במילתיה דרבי ישמעאל, ולא מפרש שגובה קרקע המשובחת כעידית דניזק, היות ומתוך תשובתו של רבי עקיבא ״לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית״ משמע שרבי ישמעאל מחמיר על המזיק בשום דבר יותר מרבי עקיבא. ורבי עקיבא השיב לו

ולרבי ישמעאל, האומר ״מיטב שדהו של ניזק״:

הא תינח **אכל** ערוגה **שמנה** שבשדות הניזק, אכן **משלם שמנה**, כמו שהזיק.

אבל **אכל כחושה** — וכי **משלם שמנה**!? למה ישלם יותר ממה שהזיק!?[13]

אמר תירץ **רבי אידי בר אבין: הכא במאי עסקינן:**

כגון שאכלה הבהמה פירות **ערוגה** העומדת **בין הערוגות**,[14] והיו הערוגות הכחושות והשמנות מעורבות זו אצל זו, **ולא ידעינן אי** ערוגה **כחושה אכל**, ואינו צריך לשלם אלא דמי כחושה, **אי** ערוגה **שמנה אכל**, וצריך לשלם דמי שמנה —

ועל זה אמרה תורה: ״מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם״, ללמדנו, **דמשלם ליה ממיטב** [דמי שמנה].

אמר הקשה **רבא**: איך יתכן לפרש שכך היא כוונת התורה!?

והרי **אילו ידעינן** בוודאות **דכחושה אכל**, פשיטא לן **דמשלם כחושה**. ואם כן, **השתא דלא ידעינן** [כאשר איננו יודעים] מאיזו אכל, וכי **משלם שמנה**!?

והרי דין תורה הוא, **שהמוציא** ממון מחבירו, **עליו** מוטלת חובת **הראיה**,[15] ואם כן, למה נחייב את המזיק מספק!?

אלא, מכח קושיא זו, **אמר** פירש **רב אחא**

שלא בא להחמיר עליו כל כך. ועל כן סלקא דעתין שלדעת רבי ישמעאל משלם המזיק יותר ממה שהזיק, תוספות. וכן משמע מלשון רש״י, ראה בד״ה לא בא הכתוב, ולהלן מט א ד״ה ורבי עקיבא. וראה עוד בתוספות הרא״ש, ברמב״ן וברשב״א בבא קמא.

ב. ראה ב״פני יהושע״ שהקשה, אחרי שתירץ אביי את משנתנו כרבי ישמעאל, הסובר מיטב שדהו של ניזק, והיינו שמשלם המזיק בקרקע משובחת כעידית של ניזק, איך סלקא דעתין לפרש את כוונת רבי ישמעאל שישלם יותר ממה שהזיק!?

ואין לומר שהגמרא דקדקה מלשונו הכפולה של רבי ישמעאל ״מיטב שדהו — של ניזק ומיטב כרמו — של ניזק״, שרבי ישמעאל חידש עוד דין, מלבד מה שמשערים בדניזק, כי אם כן, מה תירץ רב אחא בר יעקב!?

ובפשוטו, דברי אביי לעיל הם אחרי מסקנת הגמרא, ראה בתוספות הרא״ש וברמב״ן.

וה״פני יהושע״ לא ניחא ליה בזה, וראה מה שכתב לפרש לולא דברי התוספות, וראה ברש״י ד״ה קמשמע לן. וב״תפארת יעקב״.

13. כך פירשו תוספות בפירוש ראשון, וכן משמע מלשון רש״י בבבא קמא.

14. לשון ״**בין הערוגות**״ משמע, שזהו הגורם לחייבו לשלם במיטב, כי על ידי שבודאי יש לניזק ערוגות משובחות שהן ״מיטב דניזק״, לכן חייב לשלם כפי שהן שוות. אך אם היתה רק ערוגה אחת שספק לנו מה היתה, אין כאן ״מיטב דניזק״, ומספק לא ישלם שמנה, על פי ״אילת השחר״, וראה בהערה הבאה.

ולשון רש״י ״מעורבות זו אצל זו״, משמע, שאין די במה שעדיין יש לניזק ערוגה מיטב, אלא צריך שיהיה לנו מקום להסתפק במה שנאכל, על ידי מה שהיא סמוכה למשובחות. וראה ברש״ש על רש״י ד״ה מיטב שדהו.

15. א. עליו להביא עדים לברר את הספק, ודין

בר יעקב את דברי רבי ישמעאל באופן אחר:

מט-א **הכא** — במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא — **במאי עסקינן** [באיזה אופן מדובר]? **כגון שהיתה** שוה שדה **עידית דניזק, כמו** שדה **זיבורית דמזיק**.(1)

רבי ישמעאל סבר: בקרקע דניזק שיימינן, שמים אנו את "מיטב שדהו" שאמרה תורה, שישלם המזיק בקרקע שנחשבת כמו העידית של הניזק, על אף שיש לו למזיק קרקעות משובחות ממנה.

ורבי עקיבא סבר: בשדותיו דמזיק שיימינן.

ולפיכך, אם היתה עידית של הניזק שוה כזיבורית של המזיק, הרי לדעת רבי ישמעאל משלם המזיק מזיבורית שלו, כיון שהיא "מיטב דניזק". ואילו רבי עקיבא מחמיר, ואומר: לא בא הכתוב להקל עליו,(2) לפוטרו

דאורייתא הוא [בבא קמא מו ב] שנאמר "מי בעל דברים יגש אליהם" [שמות כד], יגיש ראיה אליהם, רש"י.

והאחרונים [ראה "פני יהושע" וחתם סופר] התקשו, שהרי בבבא קמא שם אמרו, שדין זה סברא הוא, והפסוק נדרש לענין אחר, ולמה אמר רש"י, שהמקור לדין "המוציא מחבירו עליו הראיה" הוא מן המקרא!?

וב"ברכת אברהם" תירץ, שאם סברא היא, הרי יש לומר "מיטב שדהו" גזירת הכתוב הוא לאפוקי מן הסברא. אבל אם מקרא מלא הוא, הרי יש לנו לפרש את מה שכתוב "מיטב שדהו" באופן שלא יסתור פסוק אחר.

ב. האחרונים הקשו, הרי אפשר ליישב את דברי רב אידי בר אבין באופן שהניזק טוען ברי והמזיק אומר שמא!? ראה בפני יהושע, בחידושי רבי עקיבא איגר, וב"אילת השחר"; וראה עוד ב"חידושים מכתב יד" ד"ה הכא במאי עסקינן.

1. א. ולא אמרו איפכא, שעידית דמזיק כזיבורית דניזק, כי לכולי עלמא אינו נותן אלא מעידית שלו, ואינו מחוייב לקנות, תוספות.

ב. והנה רבי עקיבא איגר הסתפק: למאן דאמר "בדמזיק שיימינן", אם קנה אחרי ההיזק קרקע יותר משובחת, האם סגי ליתן עידית שהיתה בשעת ההיזק, או שצריך לתת לו עידית דהשתא.

וכתב ה"חזון איש" [בגיטין סימן קמז פרק הניזקין], שלפי רבי ישמעאל הסובר "בדניזק שיימינן", אין מקום לספק, ואם בשעת ההיזק לא היתה לו קרקע שהיא כעידית דניזק, ואחר כך קנה אותה, ודאי חייב לתת לניזק ממנה, כיון שחיובו מעיקרא היה כדניזק אלא שלא חייבתו תורה לקנות, אבל אם קנה חייב לתת כמו עיקר חיובו.

וב"אילת השחר" כתב, שאם ננקוט, שאליבא דרבי עקיבא סגי בעידית שהיתה בשעת ההיזק, אם כן חוזרת קושיית תוספות, כי אם בשעת ההיזק היתה עידית שלו כזיבורית דניזק, ואחר כך קנה עידית כדניזק, הרי שלרבי עקיבא משלם בעידית דמעיקרא, ולרבי ישמעאל בעידית דהשתא!?

ג. ראה בראשונים להלן נ א, בענין "שפאי עידית", שכתבו, דבתר השתא אזלינן, וראה בהערות שם; והמאירי כתב, שאם אין לו עידית, והזיק, ואחר כך לקח עידית, פשיטא שמשתעבד בעידית.

2. כן כתב רש"י. ולפי זה, חזרה בה הגמרא ממה שהיתה סבורה לעיל מח ב [ראה שם בהערה 14], שמלשונו של רבי עקיבא: "לא בא הכתוב אלא לשלם לניזקין מן העידית", יש ללמוד, שרבי ישמעאל מחמיר באיזה דבר יותר

בעידית דניזק שהיא כזיבורית דמזיק, אלא לחייבו לשלם מעידית שלו.

ומפרשת הגמרא טעם מחלוקתם של התנאים:

מאי טעמא דרבי ישמעאל האומר שבדניזק שיימינן, משום שרבי ישמעאל למד זאת ב"גזירה שוה".[3] לפי שנאמר "ושילח את בעירו וביער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם".

נאמרה "שדה" לענין נזק **למעלה**, "וביער בשדה אחר",[4] **ונאמרה "שדה"** לענין תשלומין **למטה** [בסוף הפסוק] "מיטב שדהו ישלם". ויש לנו ללמוד בגזירה שוה:

מה, כמו ש"**שדה**" **האמורה למעלה** היא שדה **דניזק**, שהרי בו הכתוב מדבר, **אף** "**שדה**" **האמורה למטה**, לענין תשלומי הנזק במיטב שדהו, בשדה **דניזק** דיבר הכתוב. ונמצינו למדים, שבמיטב שדהו של ניזק הוא משלם.

ורבי עקיבא סבר: אין ללמוד גזירה שוה זו, שהרי הכתוב "**מיטב שדהו ישלם**" מדבר על "שדהו" **דהיאך דקא משלם**, [של מי שמשלם], דהיינו המזיק, ולא אתי גזירה שוה ועקר ליה לקרא.[5]

ורבי ישמעאל אמר לך: **אהני גזירה שוה**, **ואף אהני קרא**. כלומר, משניהם אנו לומדים, הן מהגזירה השוה, והן ממשמעות הכתוב.

אהני [הועילה] **גזירה שוה לכדאמרן** [למה שאמרנו], שהמזיק משלם בעידית דניזק, ואכן כך הוא עיקר דינו.

וכן אהני קרא — שמשמע מיטב דמזיק — ללמדנו **דאי אית ליה** [אם יש לו] **למזיק**

מרבי עקיבא.

וראה בתוספות [לעיל ד"ה אמר אביי], שמלשונו של רבי עקיבא, אכן יש ללמוד שרבי ישמעאל מחמיר באיזה ענין אחר שלא נזכר להדיא בברייתא, והביאו את דברי אביי בבבא קמא נט א, ראה שם.

3. בפשוטו "גזירה שוה" גמורה היא, כלומר, שמסיני קיבלו שיש ללמוד תיבות "שדה" זו מזו, אך יש מהראשונים שכתבו, כי בכל מקום שנאמרה לשון: "נאמר" כו' "ונאמר" כו', אינה "גזירה שוה", אלא מידת "ילמד סתום מן המפורש"; וראה להלן בהערות.

4. כן פירש רש"י, ולפי זה "למעלה" אינו ראש הפסוק, כי לפני כן נאמר "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה" וגו'. [ולכאורה גם מהרישא אפשר ללמוד, וראה "פני יהושע" בבבא קמא, וברש"י על התורה].

5. על פי רש"י בבבא קמא.

ולכאורה קשה, איך רבי עקיבא לא דרש את הגזירה שוה, והרי אי אפשר לחלוק על מי שאומר שקיבל מרבותיו גזירה שוה שנמסרה בסיני!? [ראה תוספות שבת צז א].

ואף אם הוקשה לרבי עקיבא מלשון הכתוב, דמשמע דהאיך דקא משלם, הרי יש לומר אהני גזירה שוה ואהני קרא!?

וב"מצפה איתן" בבבא קמא האריך, וכתב, שלפי דעת רבינו תם [הובאו דבריו בשיטה מקובצת בבא קמא ו ב מדברי מהר"י כ"ץ, ולהלן נט א בדברי תוספות שאנץ ותוספות ערכין טו א], שלא נמסרה כאן גזירה שוה, אלא במידת "ילמד סתום מן המפורש" למד רבי ישמעאל, אתיא שפיר.

עידית וזיבורית, וזיבורית דידיה [של המזיק] **לא שויא כעידית דניזק** [אינה שוה כמו עידיתו של הניזק] ואי אפשר לקיים "מיטב דניזק", **דאז משלם ליה** המזיק **ממיטב** שלו.(6)

שנינו בברייתא: **רבי עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית. וקל וחומר להקדש** שגובה מן העידית:

ומפרשינן: **מאי** [באיזה אופן נאמר] **קל וחומר להקדש?**

אילימא [אם נאמר] **דנגחיה תורא דידן לתורא דהקדש** [השור שלנו — של הדיוט — נגח שור של הקדש], ועל זה אמר רבי עקיבא שמשלם ממיטב.

אי אפשר לומר כך, כי המזיק הקדש פטור מתשלומי נזקו, ואינו משלם כלל, שהרי נאמר [שמות כא לה]: "וכי יגוף שור איש את רעהו ומת, ומכרו את השור החי וחצו את כספו. או נודע כי שור נגח הוא. שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו".

שור "רעהו" אמר רחמנא, וממעט הכתוב "רעהו": **ולא שור של הקדש**, שהמזיק ממון של הקדש, פטור לגמרי!?(7)

אלא, שמא תאמר, שכונת הברייתא **לאדם**

---

6. יש להסתפק בדעת רבי ישמעאל, האומר "אהני גזירה שוה ואהני קרא", האם דין אחד נאמר — עידית דניזק, אלא דאהני קרא שלא תאמר שאי אפשר לחייבו יותר מעידית הניזק, ובאופן שעידית דניזק משובחת מזיבורית דמזיק וגרועה מעידית שלו, לא ישלם אלא זיבורית, וקא משמע לן **שלא יפחות** מעידית של ניזק.

או שמא שני דינים נאמרו, הראשון — עידית דניזק, ואם אי אפשר לקיימו, גובה הוא מעידית דמזיק.

ונפקא מינה, אם יש למזיק עידית בינונית וזיבורית, ועידית דניזק משובחת יותר מזיבורית דמזיק ופחותה מבינונית שלו, כי אם תאמר "לא תפחות מעידית דניזק", יגבה מן הבינונית, ואם תאמר "עידית דמזיק", יגבה מן העידית.

וראה ברא"ש בבבא קמא שהביא מחלוקת בזה, וברש"י ד"ה וזיבורית משמע, דמהשתא רמי דיניה דניזק אעידית דמזי, וראה ב"חידושי הריטב"א" [שנדפסו על שם רבינו קרשקש], שכתב "ודאי יהיב ליה בינונית, דהא מקיים ביה שפיר עידית דניזק, כיון דשויא טפי".

וראה בחידושי רבי עקיבא איגר, שהקשה: אמאי לא נימא אהני קרא, באופן שאין לניזק נכסים כלל, דלולא קרא מסתברא, שאין צריך המזיק לשלם בעידית, ואהני קרא שיגבה מן העידית!? וה"תפארת יעקב" מח ב ד"ה ונראה לי, סובר, שאף לדינא אינו גובה מן העידית.

7. א. ואם תאמר, עד כאן לא שמענו אלא בשור שנגח דהיינו קרן, אבל שאר אבות נזיקין יש לומר שהמזיק את ההקדש חייב, ורבי עקיבא בכהאי גונא מיירי!?

תירצו הראשונים, שמ"שור רעהו" הנאמר בקרן, וכן ממה שדרשו לענין אדם המזיק: "כי יאכל" — פרט למזיק [פסחים לב ב], יש ללמוד לכל אבות נזיקין, שכל מזיק הקדש פטור.

ואף אם נאמר שהמזיק את ההקדש בשן ורגל חייב, מכל מקום אי אפשר להעמיד בכך את דברי רבי עקיבא, כי יש לפרוך: מה להדיוט שכן חייב בשאר נזיקין.

והרמב"ן כתב, דבאותם אבות נזיקין שהמזיק את ההקדש חייב, אין צורך בקל וחומר, כי בכלל דינו של הדיוט הוא, ועל כרחך לא מיירי רבי עקיבא בכך.

האומר: הרי עלי מנה לבדק הבית, ונתחייב בדיבורו, ועל זה הוא שאמר רבי עקיבא "קל וחומר להקדש", לומר **דאתי גזבר** של הקדש **ושקיל** [יגבה] **מעידית**.

אף כך אי אפשר לומר, כי **לא יהא** אדם זה **אלא בעל חוב** להקדש, **ובעל חוב** אין **דינו** אלא **בבינונית**![8]

וכי תימא, ליישב, דק**סבר רבי עקיבא** שכל **בעל חוב** הדיוט **שקיל בעידית**, **כמו ניזקין** שדינם בעידית,[9] ומבעל חוב דהדיוט יש ללמוד קל וחומר להקדש.

אכתי תיקשי: הא **איכא למיפרך** את הקל וחומר, ולומר:

מה לבעל חוב דהדיוט,[10] **שכן** מצינו **שיפה כחו** של הדיוט **בניזקין**, לשלם לו כאשר הוזק, ולכך דין הוא שבעל חובו ישלם לו ממיטב.

תאמר בהקדש, **שכן** מצינו **שהורע כחו בניזקין** שהמזיק את ההקדש פטור, ולכך אף בעל חובו של הקדש לא ישלם להקדש ממיטב![11]

ומסקינן: **לעולם** כדאמרינן מעיקרא, **דנגחיה תורא דידן לתורא דהקדש**.

והא דקשיא לך הרי המזיק את ההקדש פטור, אימא לך: **רבי עקיבא** — שדרש קל וחומר לחייב את בעל השור לשלם, וממיטב — **סבר לה כרבי שמעון בן מנסיא**.

ב. ואין להקשות, שמא בקדשים קלים מיירי, ואליבא דרבי יוסי הגלילי הסובר ממון בעלים הוא וחייב!?

כי אם כן, הרי התשלום הוא לבעלים ההדיוט, ועל זה אין שייך קל וחומר דרבי עקיבא, "פני יהושע".

8. קשה, הרי בדין תורה אנו עוסקים, ואם כן היה לגמרא לומר, בעל חוב דינו בזיבורית!?

ותירצו הראשונים, שהגמרא נקטה "בינונית" לרבותא, כי אפילו לרבי שמעון [להלן עמוד ב], אין דינו מן התורה אלא בבינונית. אי נמי, אפילו מדרבנן אין דינו אלא בבינונית. וראה עוד ברשב"א, ובשיטה מקובצת בבבא קמא.

9. א. כי בעל חוב בעלמא דינו מן התורה בעידית, משום דילפינן מנזיקין, "חידושים מכתב יד". וכיון שבעל חוב נלמד מנזיקין, מובן מה שהביאה הברייתא את דין בעל חוב דהקדש בקל וחומר מנזיקין.

ב. ראה להלן מט ב בהערה 6, שהועתק מדברי המאירי [אליבא דרבי שמעון], שבעל חוב גובה בעידית סברא הוא, שכיון שקיבל מעות שהן מיטב, עליו לשלם במיטב. וב"נמוקי יוסף" [בבא קמא ח א] כתב ללמוד בעל חוב בעידית, ממה שהלוה מוציא פחות שבכלים, וכל המטלטלין מיטב הם, ובסוגיא בבבא קמא ליתא תיבת "כניזקין".

ואמנם יכולה היתה הגמרא להקשות: מה שייך דין בעל חוב דהקדש לניזקין, אלא דעדיפא מינה מקשי.

ג. ואף שבעל חוב הדיוט גובה בבינונית מפני תיקון העולם, גבי הקדש אין חשש, ואוקמה אדאורייתא ללמוד מנזיקין, פני יהושע.

10. "חידושי הריטב"א".

11. ראה להלן בהערות שהובאה קושית הרשב"א: מהיכי תיתי לחלק בין גבוה להדיוט כדי שנצטרך ללמוד בקל וחומר. וממילא, גם לא שייך פירכא על הקל וחומר!?

ולפי דברי המאירי בהערה הקודמת, ניחא, כי

דתניא: רבי שמעון בן מנסיא אומר: שור של הקדש שנגח לשור של הדיוט פטור, כי אנו דורשים "שור רעהו" משלם ולא שור של הקדש.

ואולם, שור **של הדיוט שנגח לשור של הקדש, בין** אם השור הנוגח **תם, ובין** אם הוא **מועד**, הרי בעליו **משלם נזק שלם**, שלא פטרה תורה את התם מחצי נזק אלא כשהזיק את "שור רעהו" ולא את השור של הקדש.

ועל זה אמר רבי עקיבא: "קל וחומר להקדש". כי רבי ישמעאל סובר כחכמים, הפוטרים את מי שהזיק להקדש,[12] ואילו רבי עקיבא מחייב לשלם, וממיטב הוא משלם, קל וחומר מהדיוט.[13]

ופרכינן: **אי הכי** — שרבי ישמעאל ורבי עקיבא חולקים במחלוקת חכמים ורבי שמעון בן מנסיא — **ממאי** [מנין לך] **דבעידית דניזק כזיבורית דמזיק נמי פליגי**, שרבי ישמעאל סובר, שמשלם בזיבורית כיון שהיא כעידית דניזק, ורבי עקיבא סובר מעידית דמזיק!?

והרי **דלמא, דכולי עלמא** — רבי ישמעאל ורבי עקיבא — **בדניזק שיימינן** וכמו שאמר רבי ישמעאל "מיטב שדהו של ניזק", **והכא** בברייתא, **בפלוגתא דרבי שמעון בן מנסיא ורבנן** בלבד **קמיפלגי:**

דרבי עקיבא סבר לה כרבי שמעון בן מנסיא שאף המזיק שור של הקדש משלם נזק שלם, וממיטב, **ורבי ישמעאל סבר לה כרבנן**, ופטור לגמרי.

ומשנינן: **אם כן**, שלא נחלקו התנאים בביאור מה שכתוב "מיטב שדהו", **מאי** קאמר רבי עקיבא: "**לא בא הכתוב**", דמשמע דבקרא גופיה פליגי, וקאמר רבי עקיבא לא בא הכתוב לכך אלא לכך!?

ועוד, אם כדבריך, שרבי עקיבא מסכים לקולא שאמר רבי ישמעאל שאין הניזקין

לא קיבל מעות מן ההקדש, ואם כן אין בעל חוב דההקדש נכלל מסברא בדין בעל חוב דעלמא, ורק משום קל וחומר הוא, ושפיר פרכינן.

12. בהקדש ודאי פליגי, דמדלא אדכר רבי ישמעאל הקדש כלל, אלמא אית ליה דההקדש פטור כרבנן, "חידושי הריטב"א"; וכן משמע מרש"י ד"ה אי הכי, שלפי דברי הגמרא עכשיו, חולקים רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשני דברים.

13. א. הקשה הרשב"א: אם כן מאי קל וחומר, הא טעמו של רבי שמעון בן מנסיא הוא כמו שאמרו בבבא קמא לז ב, שהכל היו בכלל נזק שלם, אלא ש"רעהו" נתמעט מלשלם נזק שלם בתם, ואם כן חיובו של מזיק את ההקדש נכלל בדין התורה של כל מזיק, ולמה הוצרך רבי עקיבא להגיע לקל וחומר?

וראה מה שתירץ הרשב"א, וראה עוד לעיל הערה 7 בשם הרמב"ן, ובחידושי רבי עקיבא איגר ד"ה מאי קל וחומר.

ב. הקשו התוספות: אף אם רבי עקיבא סובר ששור שנגח שור של הקדש חייב, אכתי איכא למיפרך, מה להדיוט שכן יפה כוחו אצל אדם המזיק ובור, תאמר בהקדש שהורע כוחו שאדם המזיקו ובור פטורין!?

וראה מה שתירצו התוספות; ובתוספות הרא"ש כתב, שלדעת רבי שמעון בן מנסיא, אכן אדם ובור שהזיקו את ההקדש חייבין, ראה שם.

משלמין ממיטב דמזיק אלא ממיטב דניזק, אם כן **מאי קל וחומר להקדש** דקאמר רבי עקיבא? הלא משמע שלהקל בא, וכי בא רבי עקיבא להקל גם בהקדש!?[14]

מט-ב **ועוד, הא אמר רב אשי תניא בהדיא,** שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אם בדניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן:

"מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" שאמרה תורה **מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: לא כי, אלא **מיטב שדהו של מזיק ומיטב כרמו של מזיק.**

רבינא אמר: משנתינו לא כדברי רבי ישמעאל היא[1] אלא **לעולם, מתניתין רבי עקיבא היא, דאמר מדאורייתא בדמזיק שיימינן.**

ומה ששנינו "מפני תיקון העולם", כדעת **רבי שמעון היא, דדריש** בכל מקום **טעמא דקרא** [מפרש טעמם של דיני התורה][2]

ואף כאן, אכן דאורייתא הוא, **והתנא מה טעם** הוא דקאמר, **מה טעם** אמרה תורה **הניזקין שמין להן בעידית מפני תיקון העולם**, וכפי שמבואר בברייתא כאן.

---

14. כי אין לפרש שהקל וחומר מתייחס אל עצם החיוב שהמזיק חייב להקדש, שהרי הברייתא עוסקת באיכות התשלום שהוא מעידית, ולא בעצם החיוב.

ואין לומר, שרבי עקיבא בא לחדש, שהקדש גובה מן העידית ולא מן הזיבורית, ומשום שדבר פשוט הוא, ואין בו רבותא, "חידושי הריטב"א"; וראה מה שהקשו התוספות כאן ובבבא קמא על פירוש רש"י, ובדברי הריטב"א נתיישבה קושייתם.

1. ולית ליה לרבי ישמעאל שומא בדמזיק כלל. [כלומר, אף מדרבנן] — רמב"ן לקמן נ א, וכן דעת הרא"ש שם ועוד ראשונים. ומשמע שזהו הטעם שמחמתו חולק רבינא על אביי.

ואפשר לפרש עוד, שרבינא רצה לפרש את המשנה אליבא דהילכתא, כיון דהלכה כרבי עקיבא מחבירו, וראה בהערה הבאה.

2. א. בבבא מציעא [קטו א] אמרו: אלמנה בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה [אין לוקחים ממנה משכון על הלואה שלותה] שנאמר: "לא תחבול בגד אלמנה".

רבי שמעון אומר: עשירה ממשכנין אותה ענייה אין ממשכנין אותה, כי הטעם לאיסור לקיחת משכון הוא משום שאם ענייה היא אתה חייב להחזיר לה כל יום את המשכון ואתה משיאה שם רע [חשד] בשכנותיה.

ונראה, שחכמים ורבי שמעון נחלקו, האם רשאים אנו ליתן טעם לדין התורה, כאשר מחמת כן יתחדש דין שאינו לפי פשטות הכתוב. ומה שאמרו כאן "ורבי שמעון "דריש טעמא דקרא" כי כאן יש נפקא מינה למעשה מנתינת הטעם.

ב. ראה בתוספות הרא"ש שכתב דאי לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא צריך למצוא נפקותא אף בנידון דסוגיין, ולא מסתבר לומר דנפקא מינה בשוגג, אם משלם בעידית או לא, כיון שאדם מועד לעולם. [כלומר, ואין נחשב "שוגג". וראה תוספות בבא קמא כז ב ד"ה שמואל ורמב"ן בבא מציעא פב ב]

ומסיים תוספות הרא"ש ושמא מהאי טעמא הוא דשיימינן בדמזיק, כלומר, לרבנן "מיטב שדהו" היינו של ניזק דומיא ד"שדה" שנאמרה למעלה, אבל לרבי שמעון, מחמת טעמא דקרא,

דתניא: אמר רבי שמעון: מפני מה אמרו:[3] **הניזקין שמין להן בעידית** [של מזיק]**!?**

מפני הגזלנים ומפני החמסנין [גזלן נוטל את של חבירו ואינו משלם על החפץ, חמסן נוטל ומשלם בעל כרחו של חבירו][4] ולכן הם משלמים בעידית.

כדי שיאמר אדם שרוצה לגזול את חבירו **למה אני גוזל ולמה אני חומס,** הרי **למחר** כשיתבע אותי הגזלן, אם לא תהיה הגזילה בידי, יהיו **בית דין יורדין לנכסי, ונוטלין** ממני **שדה נאה** [עידית] **שלי** ונותנים אותה לנגזל.

וסומכים על מה שכתוב בתורה "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", ועל ידי זה ימנע מלגזול.

ולפיכך אמרו: כל **הניזקין**[5] **שמין להן בעידית.**

ב. **ומפני מה אמרו**[6] **בעל חוב** גובה **בבינונית!?**

כדי שלא יארע **שיראה אדם** שיש **לחבירו שדה נאה ודירה נאה ויאמר** בליבו **אקפוץ ואלוני כדי** שאם לא יהיו לו מעות לפרוע **אגבנו** [את השדה או הדירה] **בחובי.**

לפיכך אמרו: בעל חוב בבינונית ולא בעידית.

אנו אומרים מיטב שדהו של מזיק. וכן כתבו התוספות בקיצור.

ג. והנה הרמב"ן והרא"ש כתבו [לקמן נ א] דקיימא לן כרבינא בפירושא דמתניתין ודלא כאביי, ולפי דברי התוספות, שרבנן ורבי שמעון חולקים אם שיימינן בדמזיק צריך להיות להלכה דשיימינן בדניזק, שהרי קיימא לן כרבנן דרבי שמעון, והרי באמת קיימא לן דשיימינן בדמזיק, וכן כתב הרא"ש בבבא קמא, ומשמע דהרמב"ן והרא"ש הנ"ל לא סבירא להו כהתוספות.

3. ברי"ף רא"ש ותוספות רי"ד גורסים "מפני מה אמרה תורה". וראה בתפארת יעקב מה שפירש גירסא דילן, ומאי דקתני "**וסומכים** על מה שכתוב בתורה".

4. מה שהוזכרו "חמסנים" אינו מובן,שהרי חמסן נותן דמים, ואם כן אף אם לא יהיה החפץ בידו, כאשר יתבע אותו הנחמס הרי יוכל התובע לעכב את הדמים לעצמו, ולמה יגבה מעידית של החמסן**!?**

וראה בחידושים המיוחסים לריטב"א שכתב בשם הרמב"ן שחמסנים שהוזכרו לאו בדוקא הוא.

5. וכיון שבגזלן ראוי לחייבו מן העידית, ומשל מזיק, על כן חייבה תורה בכל אבות נזיקין מעידית דמזיק, ראה תשובת הרשב"א חלק ד סימן יג, בחתם סופר וברש"ש.

ובגליוני הש"ס כתב שיש להוכיח מכאן, דאמרינן "לא פלוג" גם בדאורייתא.

6. בפשוטו "בעל חוב בבינונית" הוא מתקנת חכמים כי מן התורה בזיבורית [כדברי עולא לקמן נ א]

אמנם ברי"ף וברא"ש הגירסא היא "מפני מה אמרה תורה" ומשמע דדין זה הוא מדאורייתא, וכתב בקרבן נתנאל שגירסא זו טעות היא, ואכן בתוספות רי"ד גורס "אמרה תורה" לענין נזיקין ו"אמרו חכמים" לענין בעל חוב.

וראה בפני יהושע שמפרש דעת הברייתא שבעל חוב בבינונית מן התורה ומסתייע מגירסת הרי"ף והרא"ש. ולעיל עמוד א במה שאמרו "ובעל חוב דינו בבינונית" הובא בהערות דברי

אלא מעתה שאתה חושש לשמא יאמר ״אקפוץ ואלונו״, נתקן **שיהא** בעל חוב גובה **בזיבורית** בלבד, כי אם יגבה בבינונית, עדיין יש לחוש שמא יחמוד את שדהו של חבירו וילונו כדי לגבותה!?

אי אפשר לנו לתקן כך, כי **אם כן, אתה נועל דלת** של מלוים **בפני לווין**, כי המלוים לא ירצו להלוות, אם ידעו שלא יקבלו אלא קרקע זיבורית.

ג. **כתובת אשה בזיבורית, דברי רבי יהודה.**

רבי מאיר אומר: כתובת אשה **בבינונית**.[7]

אמר רבי שמעון: מפני מה אמרו כתובת אשה בזיבורית ולא בבינונית, כשאר בעל חוב!?

שיותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה, **האשה רוצה לינשא** לאיש. ולפיכך, די לנו לתקן שתגבה מזיבורית, ואין חשש שתמנע מלהנשא מחמת שאינה מקבלת אלא בזיבורית.[8]

ועוד אמר רבי שמעון **דבר אחר**:

האשה יוצאה מבעלה **לרצונה ושלא לרצונה**, כי על כרחה יכול בעלה לגרשה.

והאיש אינו מוציאה [את אשתו] **אלא לרצונו** [אם ירצה]

וסבורה היתה הגמרא שרבי שמעון בא לתת טעם נוסף לכך שכתובת אשה בזיבורית. ולפיכך מתמהינן: **מאי דבר אחר**? כלומר, היכן יש כאן טעם להגבות את כתובתה בזיבורית.

הראשונים שרבי שמעון סובר בבינונית מן התורה. וראה עוד ברש״ש. ובמאירי [בפירוש המשנה] כתב שלדעת רבי שמעון בעל חוב מדאורייתא גובה בעידית [שמאחר שהלוה לו מעותיו שהם מיטב כל הנכסים, דין הוא שיפרענו בעידית], ותיקנו לו מן הבינונית משום שלא יאמר אקפוץ ואלונו.

7. טעמו של רבי מאיר משום חינא כמו שאמרו לקמן — תוספות כתובות י א ד״ה הואיל.

וראה בכתובות דף נו שלדעת רבי יהודה כתובת אשה היא מתקנת חכמים ורבי מאיר סובר שהיא מדאורייתא. אלא שמשמע שם בסוגיא שאין מחלוקתם זו קשורה למה שנחלקו כאן אם גובה בבינונית או בזיבורית. וראה בהערה הבאה. ובחתם סופר ד״ה לא לעולם מיתמי.

8. הקשו התוספות [מח א ד״ה כתובת] למאן דאמר כתובת אשה מדאורייתא, אם כן דינה בעידית, ואמאי הפקיעו חכמים את דינה מהאי טעמא דיותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא!?

וכן לרבי מאיר האומר כתובת אשה בבינונית, הלא הוא סובר כתובה דאורייתא, ומאי טעמא לא תגבה בעידית?

ותירצו, כי חשו חכמים באשה שמא תקניטנו כדי שיגרשנה ותגבה כתובתה, ולפיכך הפקיעו ממנה דין עידית, ומה שאמר רבי שמעון בברייתא, הוא כדי שלא נאמר שכתובה בבינונית ״משום חינא״ [ראה להלן בגמרא].

וראה עוד מה שכתבו תוספות בכתובות י א ד״ה הואיל. וברשב״א כתב בשם הרמב״ן שאף למאן דאמר כתובה מדאורייתא מכל מקום אינה גובה מעידית.

ואדרבה, כיון שהאיש מוציאה שלא ברצונה, ראוי לתקן לה עידית כדי שלא יוציאנה!?[9]

ומפרשינן: לא בא רבי שמעון לתת טעם לגביית כתובה בזיבורית, אלא בעניין אחר דיבר.

כי **וכי תימא** [אם תשאל] מדוע לא נאמר **כי היכי** [כמו] **דכי מפיק לה איהו** בגט, מדעתו, **תקינו לה רבנן כתובה מיניה**.

אם כן, **כי נפקא איהי** [כאשר היא תצא] ממנו, על ידי שתכוף אותו לגרשה ולתת לה גט, **נמי ליתקני ליה רבנן כתובה מינה!?**[10]

על זה בא רבי שמעון לומר **תא** [בא] **ושמע** תשובה לשאלתך, אין אשה מוציאה את בעלה, ואי אפשר לה לכוף אותו על כך.

כי אכן **אשה יוצאה** כשבעלה רוצה לגרשה, בין **לרצונה** ובין **שלא לרצונה**, ואילו **האיש אינו מוציא** את אשתו, אף אם היא רוצה בכך, **אלא לרצונו**, ואי אפשר לה לכופו.[11]

שהרי אם ירצה **אפשר דמשחי לה** [שישהה אותה אצלו] **במה** שהיא זקוקה לקבל ממנו **גיטא** [גט], ואם אינו משהה אותה, נמצא שמרצונו הוא מגרשה, ואין מקום לתקן לו כתובה ממנה.

שנינו במשנה: **וכתובת אשה בזיבורית.**

אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן: לא אמרן [לא אמרו] במשנה[12] כתובת אשה בזיבורית **אלא** באלמנה הגובה **מיתמי**.

אבל גרושה הגובה כתובתה **מיניה דידיה** [מבעלה], גובה **בבינונית**.

ומתמהינן: אם מה ששנינו בזיבורית **מיתמי**, אם כן תיקשי **מאי איריא** [מה ראה התנא לומר[13]] **כתובת אשה** דוקא, הלא **אפילו כל מילי** [כל דבר] — נזיקין ובעל חוב — **נמי** בזיבורית!?

דהא תנן במשנתינו, **אין נפרעים** בין נזיקין בין בעל חוב ובין אשה בכתובתה **מנכסי יתומים, אלא מן הזיבורית**, ומה ראה התנא להדגיש דוקא בכתובת אשה שגובה היא מזיבורית!?

אלא ודאי **לאו** כדבריך, ומה שאמרו בזיבורית, אף בגרושה שגובה **מיניה** [מבעלה].

---

9. "חידושי הריטב"א" והר"ן.

10. שעיקר תקנת כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ושמא תאמר במורדת מיהא היה להם לתקן לו איזה ממון ממנה כעין כתובה כדי ליזהר שלא תמרוד בו — מאירי.

11. הרמב"ם כתב [אישות יד ח] שאשה האומרת על בעלה שמאוס הוא עליה כופין אותו לגרשה, והראשונים הקשו עליו ממה שמבואר כאן שאי אפשר לאשה לכוף את בעלה לגרשה ולעולם יכול הוא להשהותה אם ירצה. וראה במאירי שתירץ שיכול הוא להשמט ולברוח, וראה עוד בתוספות בכתובות סג ב ד"ה אבל ובחתם סופר.

12. כן משמע בראשונים דאמתניתין קאי, ובפני יהושע לא פירש כך, אלא דאברייתא קאי, וראה שם שפירש מה דחק את מר זוטרא לומר דרק מיתמי בזיבורית וראה עוד בחתם סופר ובתפארת יעקב.

13. על פי ספר הערוך.

ומשנינן: **לעולם** כדברי מר זוטרא שכתובת אשה בזיבורית דוקא בגובה **מיתמי. ובכתובת אשה איצטריכא ליה** לתנא להדגיש שאינה אלא בזיבורית.

ומשום **דסלקא דעתך אמינא דמשום חינא** דנישואין, שיהיו האנשים נושאין חן בעיני הנשים,(14) לכן **אקילו רבנן גבה** [אצל כתובה] ואף מיתומים תגבה בבינונית.

קא משמע לן:

אמר רבא: תא שמע להקשות על דברי מר זוטרא:

הרי שנינו: **רבי מאיר אומר כתובת אשה בבינונית, וממאן** [ממי] גובה היא בבינונית, **אילימא** [אם נאמר] **מיתמי** וכי **לית ליה לרבי מאיר הא דתנן אין נפרעים מנכסי יתומים אלא מן הזיבורית!?**

אלא לאו, באשה הגובה כתובתה **מיניה,** אמר רבי מאיר.

מכלל [משמע מכאן] **דרבנן סברי** כתובת אשה מיניה **בזיבורית!?**

ומשנינן, **לא** בגובה ממנו שנינו, אלא **לעולם מיתמי,** ואף על פי כן, **שאני כתובת אשה** שגובה בבינונית **משום חינא.**

אמר אביי: תא שמע להקשות על דברי מר זוטרא:

הרי שנינו במשנה, **הניזקין שמין להן בעידית, ובעל חוב בבינונית, וכתובת אשה בזיבורית.**

וממאן גביא, **אילימא מיתמי?**

הרי תיקשי: **מאי איריא כתובת אשה** בזיבורית, הלא **אפילו כל הני** [נזיקין ובעל חוב] **נמי** דינם בזיבורית!?

אלא לאו, צריכים אנו לפרש, בגובה כתובתה **מיניה,** ואף על פי כן, אינה גובה אלא בזיבורית, ודלא כמר זוטרא!?

אמר [תירץ] **רב אחא בר יעקב:** אין המשנה עוסקת במזיק עצמו, ולא בלוה עצמו, ולא בבעל המגרש, או אלמנה הגובה כתובתה מן היתומים.

אלא **הכא במאי עסקינן כגון שאחר הנזק נעשה** אדם **ערב**(15) **לנזקי בנו.**(16)

---

14. כן פירש רש"י. ותוספות פירשו להיפך, כדי שיהיו האנשים רוצים לישא אותה [אחר שתתגרש ממנו] לכן ראוי לתקן לה כתובה מעלייתא.

וראה בחתם סופר ד"ה אמר מר זוטרא שהקשה על פירוש התוספות, ממה שאמר רבי שמעון שמחמת שהאשה רוצה להנשא יותר מן האיש לכן תקנו לה רק זיבורית, הרי אדרבה, מחמת כן ראוי לתקן לה יותר, ולפירוש רש"י ניחא.

15. על ידי קנין, כי אין אדם נעשה ערב לחברו אלא על ידי שקנו מידו, או שנעשה ערב קודם מתן מעות — ראה בשלחן ערוך חושן משפט סימן קכט. והרי בנזיקין הערבות היא אחר שהזיק, ואי אפשר להתחייב בלא קניין.

16. הוא הדין אם ערב לאדם אחר שאינו בנו, אלא אורחא דמילתא נקט, ולפי ה"איבעית אימא" להלן ניחא בפשיטות — תוספות הרא"ש.

וכן, כגון שנעשה ערב **לבעל חוב** של **בנו**.

וכן, שנעשה ערב לכתובת כלתו.

ובכל אלו, נתחייב האב לפרוע את חוב בנו, אם לא ישלם הבן, ולא שילם, ומת,[17] ועתה באים כולם לגבות מן הערב.

והאי [זה], גובה **כי דיניה** [כדינו], **והאי, כי דיניה.**

ניזקין ובעל חוב, דמחיים של בן **גבו** [היה דינם לגבות], שהרי חל חיובו מחיים.

איהו [ערב] **נמי, כי מגבי** להם, **כמו** שהיו גובים מן הבן **מחיים, מגבי**, להם הערב.

אבל **כתובת אשה** דהא אלמנה[18] **לאחר מיתה גביא.**

ולאחר מיתה, הרי **ממאן גביא, מיתמי**, ועל כן, **איהו** [ערב] **נמי כי מגבי** לכתובה, **כמו לאחר מיתה** הוא **מגבי** לה.

ומקשינן: **ואם** בערב מיירי, **תיפוק ליה, דערב דכתובה**, כלל **לא משתעבד** לפרוע, כמו שיתבאר להלן!?

ולאזו בלבד שלא תגבה בינונית, אלא אף מזיבורית לא תגבה האשה מן הערב!?

אף על פי שאין "ערב" משתעבד לכתובת אשה, "קבלן" משתעבד,

איזה הוא "ערב דכתובה" ואיזה הוא "קבלן"?

"ערב דכתובה, הוא, מי שנישאה האשה, על ידי התחייבותו לשלם את כתובתה.

"קבלן דכתובה" הוא, מי שהתפיס הבעל את אשתו מטלטלין, והיא מסרתן ליד הקבלן בתורת קבלנות, ואחר כך החזירה אותן לבעלה. [וראה בהערה[19]]

ומשנינן: הכא **בנעשה** האב **קבלן** על כתובת כלתו עסקינן, וקבלן משתעבד אף בכתובת אשה.

ומתמהינן: אכתי, **הניחא למאן דאמר**, לקמן, **דקבלן, אף על גב דלית ליה נכסי ללוה, משתעבד** הוא למלוה, אתי **שפיר.**

אלא למאן דאמר, אי אית ליה נכסים ללוה, **משתעבד** הערב, כי סומך הוא שיגבה המלוה מהם, ולפיכך משעבד את עצמו, ודעתו לשלם, אם יאבדו הנכסים אחר כך.

אבל **אי לית ליה, לא** גמר בלבו להיות **משתעבד**, כי ירא להפסיד, והתחייבותו אינה אלא דיבורים בעלמא.

אם כן, לדעה זו, **מאי איכא למימר!?**

כי כאן, הרי אין לבן נכסים, כי אם יש לו, גובים ממנו, שהרי "אין פורעים מן הערב

---

17. רש"י. וראה ברש"ש, שהפוסקים השמיטו חידוש זה של רב אחא בר יעקב, שהערב למזיק ובעל חוב ומת, משלם עידית ובינונית ולא זיבורית, כי הם מפרשים דברי רב אחא באופן שלא מת, ודלא כרש"י.

18. ואף שגרושה גובה מחיים, מכל מקום, באופן שהיא אלמנה, המיתה היא סיבת החיוב וזמן החיוב, ועל כן מתחייב הוא, כמו ערב על חובת היתומים, ראה ברש"ש ובאילת השחר.

19. כך פירש רש"י וראה בתוספות הרא"ש דאף על פי שמשמע בבבא בתרא שחלות שם "קבלן" תלוי בלשון ההתחייבות כגון שאומר "תן לו

תחילה", ואין האב צריך לשלם[20] וכיון שאין לבן נכסים, נמצא שהאב כלל לא נשתעבד להיות ערב, ולמה ישלם!?

ומשנינן: **איבעית אימא: בדחוו ליה** [שהיו לבן] נכסים, בשעה שנעשה האב ערב, **ואחר כך אישתדוף** [התקלקלו השדות]

ואיבעית אימא: לא היו לבן נכסים, ואף על פי כן, **כל** שהוא **לגבי בריה** [לצורך בנו], מפני חיבתו, **שעבודי משעבד** האב **נפשיה** [את עצמו].

עתה חוזרת הגמרא, לפרט את דיני ערב וקבלן, מתי משתעבד הוא, ומתי אין כוונתו להשתעבד.

איתמר

א. **ערב דכתובה** שאינו "קבלן" **דברי הכל: לא משתעבד**, כיון שלא התכון אלא לעשות מצוה, שתתרצה האשה להנשא, והרי לא גרם לה הפסד בכך,[21] ועל כן לא היתה דעתו להשתעבד לכתובתה.

נ-א **ב. מי שנעשה קבלן דבעל חוב עבור הלואה שהמלוה נחסר ממון על סמך התחייבותו, דברי הכל משתעבד.**

ג. אבל **ערב דבעל חוב** שיש חסרון בערך התחייבותו, שהרי לא נעשה "קבלן", אלא "ערב", ומאידך יש לומר שדעתו להשתעבד, שהרי נחסר מלוה ממון על פיו.

ד. וכן **קבלן דכתובה**, שאמנם לא נחסרה האשה ממון על פיו, אבל מאידך, יש מעלה לערך התחייבותו, שהרי נעשה "קבלן".

בשני אלו, **פליגי** אמוראים, **איכא למאן דאמר: אף על גב דלית ליה נכסי ללוה משתעבד** הערב, כיון דאיכא "חדא למעליותא", על כל פנים, כפי שנתבאר.

ואיכא למאן דאמר: אי אית ליה נכסי ללוה בשעה שנעשה ערב **משתעבד, ואי לית ליה לא משתעבד** הערב, כיון דליכא "תרתי לחיובא", ואינו דומה לקבלן דבעל חוב.

ואני קבלן" מכל מקום בעינן נמי התפסת מטלטלין.

ועוד כתב לחלק, בין מלוה המוציא מעות מידו מחמת נאמנות הערב, וסגי בלשון קבלנות, לבין הכא שאין כאן אלא שעבוד בעלמא, ולא סגי בלשון קבלנות, אלא צריך גם התפסת מטלטלין.

והנה לשון רש"י משמע שהיא חזרה ונטלה את המטלטלין מן הקבלן ונתנתו לבעלה בציווי הערב וכן כתב תוספות הרא"ש וראה ב"חידושי הריטב"א" ובציון 147 שם.

20. רש"י.

ובתוספות הקשו, שבקבלן יכול לפרוע ממנו, אף על פי שיש נכסים ללוה, (וראה מה שתירץ בקרבן נתנאל אות ז)

ותוספות כתבו שבעל כרחך אין לבן נכסים, כי אם יש לו נכסים, לא יגבה מן הערב אלא זיבורית, כיון שאם היה גובה מן היתומים היה גובה זיבורית, ראה במהרש"א, במה שציין כאן בגליון הש"ס. וברמב"ן.

21. א. בגמרא לקמן הוזכר "מצוה הוא דעבד" וכן כתבו כאן הראשונים אך רש"י השמיט פרט זה.

וראה ברמב"ן שהתחייבותו היתה אסמכתא בעלמא כי לא התכווין אלא לשם מצוה, ואין לומר שדעתו להשתעבד כיון שהיא עושה על

ומסקינן: **והילכתא בכולהו, אף על גב דלית ליה משתעבד**, כיון דאיכא חדא למעליותא.

בר מערב דכתובה, דאף על גב דאית ליה נכסי לבעל **לא משתעבד**.

ומפרשינן: **מאי טעמא, מצוה הוא דעבד**, הערב, כי על ידו נישאו, **ולא מידי חסרה**. [מאומה לא נחסרה מחמתו][1]

עתה שבה הגמרא, לדברי מר זוטרא, הסובר: כתובת אשה מבעלה בבינונית, ורק מיתומים גובה היא בזיבורית.

אמר רבינא: תא שמע דלא כמר זוטרא, **מעיקרא דתקנתין** [מן הטעם הניתן לשורש התקנה] שכתובה בזיבורית:

הרי שנינו בברייתא [לעיל מט ב]: אמר רבי שמעון: מפני מה אמרו כתובת אשה בזיבורית, **שיותר ממה שהאיש רוצה לישא, אשה רוצה לינשא.**

ואי סלקא דעתך, כתובת אשה בזיבורית **מיתמי** בלבד, כי חסו חכמים על היתומים, אם כן, הרי טעמא דה**אי** דינא **משום דיתמי הוא**, ולא משום שהאשה רוצה להנשא?![2]

ומסקינן: אכן, **תיובתא דמר זוטרא**, מהך ברייתא, **תיובתא** היא.

אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן משמיה דרב נחמן: שטר חוב [מלוה] **היוצא על היתומין**, גובה מן הזיבורית, כמו ששנינו: "אין נפרעין מנכסי יתומין אלא מן הזיבורית".

ולא בסתם הלואה בלבד אמרו אלא **אף על פי שכתוב בו שבח**, כלומר שכתב למלוה בשטר לגבות מן העידית, בכל זאת **אינו**

פיו, היות שאינה מוציאה ממון.

ב. וכל זה לענין חיוב הכתובה עצמה, אבל מה שהוציאה האשה ממון, כגון שהכניסה לו נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל משתעבד הערב לשלם, ראה בתוספות הרא"ש.

1. שני טעמים נאמרו כאן, ומשמע שאם יחסר טעם אחד, כגון, שנעשה ערב לכתובה אחרי הנישואין, או שנעשה ערב לממון שהכניסה לו, הרי הוא משתעבד, ראה בתוספות. [ולמאן דאמר בערב דלוה דוקא אם אית ליה נכסי, מסתבר דהוא הדין נמי הכא]. ועיין רש"י [לעיל מט ב] שהשמיט את הטעם של "מצוה הוא דעבד".

וראה ברשב"ם [בבא בתרא קעד בד"ה מצוה הוא דעבד]: "המשדך בזיווגן אין דעתו לפרוע הערבות, אבל מתכוין לזווגן, שעל ידי ערבות זו מתרצין, ולא מידי חסרה לאשה, דהא טב למיתב טן דו, ולטובתה נתכוין".

ונראה לבאר: מה שאמרו "מצוה הוא דעבד" אינו סיבה לכך שאינו משתעבד, אלא נתינת טעם, **לשם מה** אמר שהוא ערב, ואם כן, לעניין אם דעתו להשתעבד, אין כאן אלא חילוק אחד בין מלוה לבין כתובה, "לאו מידי חסרה".

ומה שכתב רשב"ם "טב למיתב טן דו", ולא כתב "שלא הוציאה כלום משלה" כמו שכתב רש"י, יש לומר, כי הרי אשה משועבדת לבעלה בכמה עניינים, ורק מחמת מה דטב לה למיתב טן דו, נחשב הדבר כטובה בשבילה.

2. כי טעם זה שייך "מיניה", כדי שלא נאמר משום "חינא" לתקן לה בבינונית, אבל לגבי יתמי הרי אף במקום "חינא" גובה בזיבורית, כמו שבמקום "נעילת דלת" גובה בעל חוב מיתמי בזיבורית — פני יהושע. [וראה שם ובתפארת יעקב מה שכתבו בישוב דעת מר זוטרא.]

גובה מן היתומים, **אלא מן הזיבורית**, כתקנת חכמים.[3]

אמר אביי: תדע ראייה לדברי מר זוטרא.

דהא סתם **בעל חוב, דיניה בבינונית**, ואף על פי כן, **מיתמי** הפקיעו את דינו, ואינו גובה אלא **בזיבורית**. והוא הדין בכתב לו שבח, הפקיעו את דינו אצל יתומים.

אמר ליה רבא: הכי השתא, כלומר, וכי ראייה היא זו?!

הרי **בעל חוב דיניה מדאורייתא בזיבורית, כדברי עולא.**

דאמר עולא: דבר תורה בעל חוב גובה **בזיבורית.**

שנאמר [דברים כד י, יא]: "כי תשה ברעך משאת מאומה [איזה שהוא חוב] לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו [לקחת משכון]. **בחוץ תעמוד, והאיש** אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה". כלומר, הלוה מוציא אל המלוה את מה שרוצה הוא למשכן.

והרי **מה דרכו של איש** — הלוה[4], **להוציא** מביתו כדי לתת משכון על חובו?

בוודאי, דרכו להוציא **פחות שבכלים**, שהרי מרצונו לא יפרע עידית.

וכשם שכאשר הוא נותן כלי, דרכו להוציא הגרוע שבכליו, כך כאשר יתן הלווה קרקע, פחותה שבקרקעותיו יתן, דהיינו זיבורית.[5]

ונמצינו למדים שמן התורה דינו של בעל חוב בזיבורית, שהרי נתנה לו התורה רשות לתת את מה שברצונו לתת.

ומה טעם אמרו חכמים: **בעל חוב בבינונית?**

כדי שלא תנעול דלת המלוין **בפני לוין.**

---

3. בפשוטו, נשתעבדה העידית למלוה שעבוד גמור, ומעיקרא דדינא, לא מיבעיא שגובה ממנה כאשר הלוה עצמו פורע את חובו, אלא אפילו מן היתומים ראוי לו לגבות מן העידית, אלא שתקנת חכמים היא, שלא לגבות מן היתומים אלא בזיבורית, ואף בנידון דידן "**לא מהני** תנאה לגבי יתומים" כלשון רש"י.

ולפי זה, אף אם כתב הלוה בפירוש, שיגבה המלוה מן העידית, בין ממנו בין מיורשיו, מכל מקום, מתקנת חכמים אינו גובה אלא בזיבורית.

ובראשונים נחלקו בזה, והביאו בשם הרמב"ן שאם כתב להדיא "בין ממני בין מיורשי", גובה הוא מן העידית, דהיכי דפירש לא הפקיעו חכמים זכות המלוה, ראה בדבריהם.

ולשון המאירי הוא: "וכשהתנה, **אומדין** שלעצמו התנה, אלא אם כן, התנה בפירוש, בין ממנו בין מיורשיו, ואף בזו יש חולקין".

4. אף על גב דשליח בית דין היה מוציא [ראה בבא מציעא קיג] לא היה מוציא אלא מה שהלוה נותן לו — תוספות בבא קמא ח א.

5. כן כתבו התוספות, וראה במהרש"א.

וראה במאירי שכתב לפרש במטלטלין, ואף על פי כן אינם נחשבים אלא כזיבורית, שהרי כל מילי מיטב הוא, כיון שיכול למוכרו בכל מקום, אבל המשכון אינו בידו למוכרו. וראה עוד מה שכתב בחידושי הר"ן ובתפארת יעקב. ובריטב"א קידושין יג ב.

והיות, שמהתורה בעל חוב בזיבורית, יש לומר: אכן, בסתם בעל חוב **לגבי יתמי אוקמוה רבנן אדאורייתא** [העמידוהו חכמים על דין תורה]

אלא [אבל] **הכא**, בשטר שכתוב בו שבח, **כיון דדיניה מדאורייתא בעידית**.

יש לומר: **אפילו מיתמי נמי בעידית**, כי לא באו חכמים להפקיע דין תורה!?

חוזרת הגמרא ומקשה, **ולרבא**, הסובר[6] שלא הפקיעו חכמים דין תורה, במה שתיקנו שלא לגבות מן היתומים[7] אלא זיבורית.

אם כן, בנזקין שדינם בעידית מן התורה, וכי אף מן היתומים כך דינו!?

והתני אברם חוזאה, בברייתא,[8] **אין נפרעין מנכסי יתומין אלא מן הזיבורית, ואפילו הן ניזקין.**

והא ניזקין, דינן מדאורייתא בעידית, ובכל זאת תיקנו חכמים, שמן היתומים גובים בזיבורית, וכן יש לומר בשטר שכתוב בו שבח!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, כגון שלא היתה עידית דניזק** אלא **בזיבורית דמזיק**.

ובברייתא זו כרבי ישמעאל היא סוברת, **דאמר מדאורייתא בדניזק שיימינן**.

ומפני תיקון העולם שיהיו נזהרים מלהזיק

---

6. א. בפשוטו רבא חולק על מר זוטרא ואביי, וסובר לדינא שגובה הוא מן העידית, ובראשונים נחלקו כמי ההלכה. וראה בחידושי הר״ן שאפשר לומר שרבא לא בא לחלוק אלא לדחות ראייתו של אביי.

ב. ראה בתוספות שרבא סובר שיעבודא דאורייתא, כי אם סובר הוא שיעבודא דרבנן, הרי מן היתומים אף בשטר שכתוב בו שבח, אין דינו מדאוריתא בעידית, שהרי פטור הוא לגמרי, ועל כרחך, רבא סובר שיעבודא דאורייתא.

ג. וראה ברשב״א, שאף אם נאמר בדעת רבא, שיעבודא לאו דאורייתא, מכל מקום, כאשר שיעבד הלוה את נכסיו בפירוש, יש לומר, דלכולי עלמא שיעבודא דאורייתא, וראה עוד ברש״י קידושין יג ב ד״ה לאו דאורייתא ובציון 106 על הרשב״א.

ובריטב״א קידושין יג ב כתב, דטעמא דמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, משום דסבר שאין הקנאה לחצאין, ושעבוד קנין לחצאין הוא, ולפיכך, אף אם שעבד נכסיו בפירוש, אין נכסיו משתעבדים מן התורה, וראה מה שהאריך בזה בקצות החושן לט א.

ד. ובדעת מר זוטרא ואביי, נסתפקו התוספות, אם סבירא להו שעבודא לאו דאורייתא, כי אם דאורייתא הוא, לא מסתבר שיפקיעו חכמים את דינו, או אפשר שיעבודא דאורייתא סבירא להו אלא שלא חילוק חכמים בדבר, וכשם שבעל חוב בעלמא גובה בזיבורית, כך גם בעל חוב שכתב לו שבח. [וכן בניזקין, ראה בתוספות לעיל מח ב ד״ה אין נפרעין מנכסי יתומים]

7. בענין לקוחות, כתבו הראשונים, שאף רבא מודה שאין נפרעין מהם עידית במקום שיש זיבורית בני חורין, כי דינם של לקוחות חלוק מדין יתומים אף לענין נזקין. [וראה עוד במאירי בבא קמא דף ח ד״ה מכרה]. ובעל המאור בבבא קמא חולק וסובר שגובה עידית אף מן הלקוחות.

8. ממתניתין לא מצי לאותובי, דמצי לאוקמי בכתובת אשה ובעל חוב— תוספות הרא״ש וראה במרומי שדה.

תקינו רבנן בדמזיק.[9]

והיות שמן התורה אינו חייב לשלם אלא זיבורית, לכן **גבי יתמי אוקמוה רבנן אדאורייתא.**

ופרכינן: **איני**[10] **והתני רבי אליעזר ניותאה**[11] בברייתא:

אין נפרעין מנכסי יתומים אלא מן הזיבורית, ואפילו הן עידית.

מאי "אפילו הן עידית" דקתני, לאו [האם אין הכוונה] **אף על גב דכתיב** [שכתב הלוה] **עידית בשטרא**[12], ואף על פי כן, אינו נפרע אלא מזיבורית, ותיקשי לרבא!?

ומשנינן: **לא, מאי עידית** שאינו גובה ממנה, אף על פי שכתב לו עידית בשטר, כגון **דשפאי** [שקפצה] **עידית** מלפניו.

כלומר, אחרי ההלואה, נשתדפה ונתקלקלה העידית שכתב לו, ובטל תנאו[13], ושוב אינו אלא כסתם בעל חוב. שמן התורה בזיבורית, ומדרבנן בבינונית.

ודרבא, שמדבריו מוכח שאם "שפאי עידית" בטל דינו.[14]

דאמר רבא: הזיק קרקע **זיבורית, גובה מן העידית** של מזיק, ואף אם היא "עידי עידית", גובה הניזק ממנה.

ואם **שפאי עידית** [אותה קרקע שהיא עידי

---

9. ודלא כרבינא [מט ב], הסובר שאליבא דרבי ישמעאל אין שמין בדמזיק כלל — ראשונים וראה במרומי שדה ולעיל בהערות.

10. לשון זו, יש מפרשים כמו "איני מסכים לכך", ויש מפרשים כמו "אין היא" ובתמיה, כלומר וכי כן הוא כדבריך — על פי קהלת יעקב למהרי"י אלגזי.

11. אלעזר ניותאי היה מ"ניות ברמה" — סדר הדורות. [על פי הכתוב בשמואל א יט יט]

12. לא היה נראה לגמרא להעמיד מה שאמרו "ואפילו הן עידית" בנזיקין, ואליבא דרבי ישמעאל, וכדלעיל, ואפשר לפרש, כי "אפילו הן עידית", משמע, שהנכסים המשועבדים הם עידית, וזה נכון בשטר שכתוב בו שבח נכסים, אבל בנזיקין, וכדרבי ישמעאל, הרי כיון דאוקמוה רבנן אדאורייתא, נמצא, שהמשועבדים אינם אלא זיבורית.

13. רש"י. והתוספות הקשו עליו, ועל כן פירשו ש"שפאי עידית" היינו, כי דרך השדות הטובות אשר אצל הנהר, שסוף השדה, על שפת הנהר ממש, עומד למרעה בהמות, וגרוע מזיבורית. מפני שהנהר שוטף תמיד מה שזורעים שם. [**ושפאי** (האלף נקודה בצירי — מאירי) **עידית** היינו קצה השדה העידית].

וכך תתפרש ברייתא דרבי אליעזר ניותאה: אין נפרעין מנכסי יתומין אלא מן הזיבורית, ואפילו היא זבורית כל כך גרועה אשר בקצה העידית.

14. רש"י. ולשיטת התוספות, בדברי רבא מבואר ששפאי עידית היא גרועה מזיבורית. ולכן אם אכלה שם בהמתו, אין דנים אותה כשן שהזיקה, לשלם בעידית, אלא כבעל חוב, כי למרעה בהמות הוא עומד, ואף הבעלים רוצים שיהיו אחרים מרעין שם ונותנין דמים, והלכך אף זה, אף על פי שעשה שלא ברשות, אינו היזק גמור, אלא הרי הוא כחוב.

עידית נשתדפה] לאחר היזק, ועדיין יש לו עידית[15] ובינונית וזיבורית.

אינו גובה מן העידית[16], כי בטל דינו הראשון, ומפני תיקון העולם, אינו **גובה** בזיבורית, אלא **מן הבינונית.**[17]

עתה שבה הגמרא לפרש את הברייתא של רבי אליעזר ניותאה[18], שבשפאי עידית גובה מן היתומים בזיבורית, כי אינו גובה מן הבינונית, אלא מתקנת חכמים, וכפי שנתבאר, **וגבי יתמי אוקמוה רבנן אדאורייתא.**

שנינו במשנה[19]: **"אין נפרעין מנכסי יתומין אלא מן הזיבורית".**

בעי [שאל] **רב אחדבוי בר אמי: יתומים שאמרו** בזיבורית, **קטנים** דווקא **או אפילו גדולים?**

האם דין זה, **תקנתא היא דעבוד רבנן גבי יתמי** [תקנת חכמים היא אצל יתומים].

ואם כן יש לומר: **לקטנים עבוד רבנן** תקנתא, לחוס עליהם, כיון שאין להם מי שיטרח עבורם[20], אבל **לגדולים, לא עבוד רבנן**, כיון שיכולים לטרוח בעצמם.

או דלמא, דינא הוא ולא תקנתא, שיגבה בעל חוב מן היתומים בזיבורית, כדינו מן התורה.

משום דלא מסיק אדעתא דמלוה, דמית לוה

---

15. כי אם נאמר, שהיתה לו רק עידית אחת שנשתדפה, ועתה נשארה לו רק בינונית, אם כן מה חידש רבא, פשיטא דלא גרע מבעל חוב.

16. א. הקשו הראשונים מדוע לא יגבה מן העידית, והלא ניזקין גובין בעידית, וכל שכן בינונית וזיבורית?

וכתב הפני יהושע שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים [בבא קמא ז ב] אם הניזק יכול לתבוע בינונית או זיבורית בעל כרחו של מזיק. וכבר הובא [בהערה 3 על המשנה מח ב] שרש"י סובר כשיטת הרא"ש שאין יכול לכופו על כך.

ב. עוד הקשו [ראה רמב"ן ומאירי ושאר ראשונים]: מפני מה אינו גובה מעידית שבשאר נכסים, והרי חיובו על עידית שבשעת התשלומים והפרעון, הגע בעצמך, אדם שאין לו עידית, שהזיק, או לוה והתנה, ואחרי כך לקח עידית, מי לא משתעבד בעידית!?

וכבר הובא [לעיל מט א בהערות] שרבינו עקיבא איגר הסתפק בנידון זה, ובאילת השחר [שם] רצה לפשוט מדברי התוספות שאין הולכים אחרי שעת הגבייה, ויתכן שאף רש"י סובר כך.

וראה בציון 117 על הרשב"א שכתב לחלק בין הדברים, כי יש לומר שדין מיטב נקבע בשעת תשלומים מנכסים שהשתעבדו לניזק בשעת הנזק. וראה שם בדין בעל חוב.

17. כשאר חובות — מאירי. וראה ברש"ש.

18. רש"י. ולפירוש התוספות, מדובר על הזיק שפאי עידית שדינו לשלם מן הבינונית, ומיתומים בזיבורית — מאירי. ולא נתפרש לשם מה הוזקקה הגמרא לפרש פרט זה.

19. יש ללמוד מתוך סדר הגמרא, שהקדימה לדון בדין יתומים קודם דין נכסים המשועבדים, שכך גם כן היא הגירסא במשנה — חתם סופר. וראה עוד בחידושים מכתב יד המיוחסים לריטב"א.

20. רש"י, ובחידושים מכתב יד המיוחסים

ונפלי נכסי קמי יתמי, דהוה ליה נועל דלת, כלומר, אין בעל חוב נועל דלת בפני לוה, מחשש מיתת הלוה — שלא יוכל לגבות אלא בזיבורית, כי אינו מעלה בדעתו שימות הלוה.

הלכך אפילו מגדולים נמי, אין גובין אלא זיבורית, ולא מחמת תקנת יתומין[21], אלא שביורשין[22], אנו מעמידים דינו של בעל חוב על דין תורה.

תא שמע, לפשוט שאפילו מגדולים אין גובה אלא זיבורית:

דתני אבי קשישא בברייתא: "**יתומין" שאמרו** חכמים, ביתומים **גדולים, ואין צריך לומר** ביתומים **קטנים**.

א. מלוה שבא לתבוע חובו, אף על פי שיש בידו שטר, רשאי הלוה לטעון פרעתי את חובי, ולא יהיה המלוה נאמן לגבות אלא בשבועה.

ב. מי שאינו יודע לטעון עבור עצמו, טוענים בית דין עבורו.

ג.לפיכך [23] אמרו חכמים, הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, ואף שאין האב טוען פרעתי, ואין היתומין יודעים אם פרע, אנו טוענים עבורם, שמא פרע לך אביהם, ולא יהיה נאמן אלא בשבועה.

ודחינן: מנין לך שהברייתא מדברת גם על גבייה מזיבורית.

ודלמא מה שאמרו אפילו גדולים, **הני מילי לענין שבועה,** ומשום דאפילו בן **גדול במילי דאבוה** [בעסקי אביו] **כקטן דמי,** ואינו יודע אם פרעו אביו או לא.

אבל לעניין לגבות מן ה**זיבורית, לא** נאמר גדולים כקטנים, כי תקנה היא, ולגדולים לא תיקנוה.

ומסקינן: **והלכתא יתומין שאמרו גדולים** נ-ב

לריטב"א כתבו, "דלא יכלי לאיטפולי בזיבורית לזבונה ולא למיפלחה".

21. הקשה הרשב"א, אי בגדולים ומשום דלא מסיק אדעתיה דמאית, היכי קתני במתניתין מפני תיקון העולם [ואכולה מתניתין קאי מפני תיקון העולם]? ועוד, ניזקין מאי איכא למימר, דדינא בעידית דבר תורה, ואי גדולים אמרו ליכא תקנתא אלא דינא!?

ותירץ, דלכולי עלמא נזקין מפני תיקון העולם הוא, ובקטנים דוקא, והכי פירושא, יתומים שאמרו במשנתינו דוקא קטנים, בין נזקין בין לבעל חוב, וכי קתני "מפני תיקון העולם", אכולהו הנך מיני דמתניתין קאי. או דילמא, בעל חוב דינא, ומשום דלא מסיק אדעתיה, ואפילו גדולים נמי, ונזיקין בלחוד תקנתא, וכי עבוד רבנן, בקטנים ולא בגדולים.

וראה עוד בחידושים מכתב יד המיוחסים לריטב"א. וראה במהרש"א מט ב על תוספות ד"ה אלא, וקרבן נתנאל אות ז. וראה בסמ"ע וש"ך סוף סימן קח וסימן תיט בדעת החולקים.

22. ולאו דוקא יתומים בני הלוה, אלא הוא הדין, שאר יורשים, דמאי שנא — ר"ן על הרי"ף, וכן נראה בשלחן ערוך.

23. על פי רש"י. ומשמע, שטענה זו עבור היתומים, אינה אלא מחמת שהאב היה יכול לטעון "השבע לי שלא פרעתיך".

וראה בשבועות מא א בתוספות ד"ה וכי

ואין צריך לומר קטנים, בין לשבועה בין לזיבורית.

שנינו במשנה: **אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין.**[1]

בעי רב אחדבוי בר אמי נכסים המשועבדים שלא מחמת מכר, אלא שנתנם **במתנה, היאך דינם?**[2]

שהרי: **תקנתא הוא דעבוד רבנן** שלא לגבות מן המשועבדים **משום פסידא דלקוחות** שהוציאו ממון על המקח.

אבל מתנה דלא הוציאו ממון, **וליכא פסידא דלקוחות,** אפשר **שלא** תיקנו.

או דלמא, במתנה נמי שייך "פסידא", שהרי **אי לאו דאית ליה הנאה מיניה, לא יהיב ליה מתנה.** כלומר, אין דרך אדם לתת מתנה, אם לא שקיבל ממנו הנאה.[3]

והלכך אף במתנה יש לומר: **כי פסידא דלקוחות דמי,** ותיקנו חכמים שאין גובין אותה במקום שיש בני חורין.

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: תא שמע מברייתא, שאף במתנה תיקנו:

שכיב מרע[4][5] **שאמר תנו מאתים זוז לפלוני ושלוש מאות** זוז **לפלוני וארבע מאות** זוז **לפלוני.**

אין אומרים: כל הקודם בשטר הצואה **זכה,** וקודם הוא ליטול בנכסים, שאם לא ימצאו שם כשיעור מתנת כולם, יפסיד האחרון, ולא הראשון, אלא — כולם שוים הם.

לפיכך, אם אחר שנטל כל אחד חלקו, **יצא עליו** [על הנותן] **שטר חוב, גובה** המלוה **מכולן.** כלומר, כולם נפסדים בדבר, שהמלוה גובה מחלקו של אחד מהם, ואחר כך חוזרים הם ומשלמים לאותו שגבה ממנו המלוה, איש איש לפי חלקו.

ובמאירי שם ד"ה מי שתבע, שאין הכרח לתלות את שני הדינים זה בזה, ויתכן, שבית דין ישביעו את התובע שבועה כעין של תורה, אף על פי שהאב לא היה יכול להשביעו, אלא שבועת היסת.

1. כתב רש"י בד"ה במקום שיש בני חורין: דאתו לקוחות לאינצויי, ולמימר: "מיניה גבי"! שהרי יש לך מקום.
וכן כתב במאירי, שאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, ומטעם "הנחתי לך מקום".

2. אם נתן את הבינונית במתנה, ושייר זיבורית לפניו — רש"י. כי אם שייר בינונית לפניו, פשיטא שאינו גובה אלא מן הנותן, ומעיקר הדין, כי כמו שהנותן היה יכול לדחות את המלוה מבינונית זו לבינונית זו, כך המקבל ממנו, שהרי כל זכות שיש לו בקרקע נתן לו, ואף את הזכות לדחות את המלוה לבינונית שביד הנותן — על פי "פני יהושע".

3. והרי הוא כמחוייב לשלם לו גמול, ראה בר"ן מגילה כו ב.

4. חולה שתשש כח כל הגוף, והרי הוא נופל על המטה, **הוא הנקרא שכיב מרע** — רמב"ם זכיה ומתנה ח ב.

5. הראשונים נחלקו בביאור השמועה, יש מפרשים, שמדובר דווקא בשכיב מרע שנותן כל נכסיו, ובדיבורו חלה המתנה, שהרי "דברי שכיב

אבל אם אמר השכיב מרע: **תנו מאתים זוז לפלוני, ואחריו** שלש מאות זוז **לפלוני, ואחריו** ארבע מאות זוז **לפלוני**, דעתו היתה להקדימם זה לזה **ואומרים: כל הקודם בשטר** הצואה **זכה.**[6]

לפיכך, אם **יצא עליו שטר חוב**, אין המלוה **גובה** אלא **מן האחרון**, כי הראשונים אומרים למלוה: "מקום הנחנו לך אצל אחרון", כיון שהם קדמו לו בזכייתם.

אין לו [בשל אחרון] כדי חיוב כל השטר, **גובה** המלוה **מזה שלפניו**, ואם אף בשל שני **אין לו** בכדי כל חיוב השטר, **גובה** הוא **מזה שלפני פניו** של אחרון, כלומר מן הראשון.

ומוכיחה הגמרא מן הסיפא, שכשאמר "ואחריו לפלוני" גובה מן האחרון, מדובר בכל מקרה, **ואף על גב דקמא** [המקבל הראשון] נטל בחלקו[7] **בינונית, ובתרא** נטל **זיבורית.**

מזיבורית גבי בעל החוב, **מבינונית לא גבי,** כיון שהבינונית שניתנה קודם נחשבת "נכסים משועבדים" לעומת הזיבורית שהיא ביד האחרון.

והרי, לשון הברייתא "אמר תנו" משמע מתנה, ואם כן **שמע מינה: במתנה נמי עבוד רבנן תקנתא** שלא לגבות מן המשועבדים במקום שיש בני חורין.

ודחינן: אין מדובר במקבלי מתנות, אלא **הכא במאי עסקינן, בבעלי חובות**, ועל כן, כאשר יצא עליהם שטר חוב, שקודם לחוב שלהם, גובה הוא מן האחרון, שהרי בעל חוב כלוקח שיש בו פסידא.

ופרכינן: **והא "תנו" קאמר** דמשמע מתנה?

ומשנינן: **"תנו"** דקאמר, היינו **בחובי.**

ומקשינן: אם בעלי חובות הן, מסתמא שטרו של כל אחד בידו, ואם כן **ליחזי שטרא** דהלואה **דמאן קדים**, והקודם בשטרו יהיה קודם לגבות.

ואמאי אמרינן ברישא שכולם שוים,

מרע ככתובין וכמסורין דמו", ולפיכך יש חילוק באיזו לשון אמר, כי במתנת בריא חייב לעשות קניין, ואז הזכייה תלויה במעשה הקניין — ראה רשב"ם בבבא בתרא קלח א, ומאירי.

ולפי זה, "שטר צוואה" לאו דווקא, אלא דאורחא דמילתא לכתוב שטר — "חידושים מכתב יד". ומדובר לאחר מיתת השכיב מרע, כי מתנת שכיב מרע לא חלה אלא כשמת.

ויש מפרשים שמועתינו דווקא במתנה במקצת שצריכה קניין [ומה שנקט התנא "שכיב מרע" לאו דווקא, ומאידך, "שטר צוואה" בדווקא נקט], ראה בתוספות ד"ה שמע מינה, וברשב"א [וראה שם ציון 145].

6. ואף על פי שנתן לאחרון מתנה מרובה, מכל מקום אחרון אחרון נפסד — רשב"ם.

7. כתב הרשב"א, מהכא משמע, דקמא גבי בינונית ובתרא זיבורית מדינא, דכי היכי דאקדמיה בפרעון, הכי אקדמיה ליטול מן העידית או מן הבינונית.

וראה שם שהאריך בזה, וראה מה שהקשה עליו ה"פני יהושע", ומה שכתב ב"תורת גיטין", וב"קצות החושן" רנג ה, ובציון 137 על הרשב"א, שהרשב"א לשיטתו, שפירש את הסוגיא במתנה במקצת שהיא כמתנת בריא.

ובסיפא אמאי הולכים אחר המוקדם והמאוחר בצוואה!?

ומפרשינן: במלוה על פה **דליכא שטרא**, ואין נכסים משתעבדים לו, ולפיכך אין גובין לפי זמן ההלואה, אלא לפי זמן הצואה.[8]

ועדיין תיקשי: **והא "כל הקודם בשטר" קאמר** ומשמע בשטר הלוואה!?[9]

ומשנינן: כל הקודם **בשטר פקדתא** [צוואה] קאמרינן.

ואי בעית אימא: לעולם מיירי הברייתא **אפילו במתנה נמי**, ולאו דווקא בבעלי חובות, **ואף על פי כן לא קשיא**, ואין להוכיח מכאן שגם במתנה תיקנו חכמים שלא לגבות מן המשועבדים.

כי **מאי** דקתני "**גובה מן האחרון**" יש לפרש: **אין נפסד אלא אחרון**. מפני שבעל החוב גובה את הבינונית כדינו, ואחר כך יגבה המקבל הראשון מן האחרון, כיון שקדם לו בשיעבודו, ונמצא שהאחרון הוא שהפסיד את מתנתו.

ואי בעית אימא: לעולם גובה בעל החוב את חובו מן האחרון, אלא שאין הברייתא עוסקת במקרה שיש לראשון בינונית ולאחרון זיבורית אלא **דשוו כולהו** [כל הקרקעות] **להדדי** [זו לזו].

שנינו במשנה: **אין מוציאין** מנכסים משועבדים **לאכילת פירות** שצמחו אצל לוקח מן הגזלן, וכמו שנתבאר במשנה, ואף אם כתב הגזלן שטר ללוקח, מפני תיקון העולם.

ומפרשינן: **מאי טעמא**, הלא את דמי הקרקע עצמה גובה הלוקח מן המשועבדים, ומאי שנא דמי הפירות שאינו גובה אלא מבני חורין!?[10]

א. נכסיו של אדם ערבים ומשועבדים הם לתשלום חובותיו, ואף אם מכרם לאחרים גובים מהם.

ב. חובות שאין יוצא עליהם קול, הפקיעו חכמים את הנכסים מלהשתעבד להם, כי אם באת לטרוף מלקוחות אף בחובות כאלו, אין לך אדם לוקח שדה מחבירו לפי שירא שמא יש עליו שעבוד.

ג. מלוה בשטר יש לו קול, ולפיכך גובה הוא מנכסים משועבדים, אבל מלוה על פה אין לו קול.

ד. כל חוב שתיקנו חכמים לחייב את האדם,

---

8. בפשוטו, על ידי הצואה חל שעבוד נכסים, אף על פי שמעיקרא מלוה על פה הוא [כמו שכתב רש"י] ואין בו שעבוד.

אך הרשב"א מפרש אף במלוה בשטר, אלא שנאבד השטר, ואף עדים אין בדבר, ולפיכך סומכים אנו על דבריו ששיעבודו של זה קדם לזה, ומשום מיגו הוא נאמן.

9. ולא היה ניחא לגמרא להעמיד בשטר פקדתא, אם מיירי בחוב, אף על פי שאם מיירי בשטר מתנה, על כרחינו נפרש בשטר פקדתא, ראה תוספות ורשב"א.

10. רש"י מפרש את הסוגיא לענין אכילת פירות, ולכאורה היה אפשר לפרשה אף על שבח קרקעות.

וראה בחתם סופר שפירש אליבא דהרמב"ם דווקא על שבח קרקעות. [ויישב בזה את קושיית

קרוי "תנאי בית דין" וקול יש לו, אף על פי שלא נכתבה התחייבותו בשטר.

אמר עולא אמר ריש לקיש: לפי שאין קול יוצא על הפירות שלא היו בעולם בשעת המכירה, לכן הרי הן כמלוה על פה, וכמו **שאין כתובין** בשטר.[11]

אמר ליה [שאל] **רבי אבא לעולא: והא מזון האשה והבנות** שמחוייב אדם במזונות אשתו ובנותיו מ"תנאי בית דין" ונמצא **דכמאן דכתיבי** בשטר **דמו**,[12] **וקתני** במתניתין [מח ב] **שאין מוציאין** עבורן מנכסים משועבדים!?

אמר [השיב] **ליה** עולא לרבי אבא: **התם** במזונות אשתו ובנותיו שאני, כי **מעיקרא הכי אתקון** [תקנו חכמים]: **כתובין הן** נחשבים[13] **אצל בני חורין, ואף** על פי כן **אין כתובין הן אצל משועבדין.**

וכן [כדברי עולא בשם ריש לקיש] **אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן:** אין מוציאין לאכילת פירות מנכסים משועבדים **לפי שאין כתובין.**

אמר ליה [שאל], **רבי זירא לרב אסי: והא מזון האשה והבנות דכמאן דכתיבי דמו** שהרי מתנאי בית דין הם אוכלות **וקתני** במתניתין **אין מוציאין** להן מנכסים משועבדים!?

אמר ליה: מעיקרא הכי אתקון, כתובין הן אצל בני חורין, ואין כתובין הן אצל משועבדין.

רבי חנינא אמר: אין מוציאין לאכילת פירות מנכסים משועבדים **לפי שאין** דמיהן **קצובין** כי אי אפשר לשער מראש כמה יהיו, ולא יוכלו הלקוחות להזהר ולהניח קרקע אצל המוכר כדי לגבות ממנו.[14]

הרמב"ן על מה שכתב הרמב"ם בשם רבותיו, שאין אדם יכול לחייב את עצמו בדבר שאינו קצוב].

11. ואף על פי שכתב בשטר "אחריות" הן על השדה והן על הפירות והשבח, מכל מקום, אין זה מועיל אלא לחייבו בתשלומים, ולא לעניין לגבות מן הלקוחות, כי כן הוא הדרך שעל עצם הקרקע יוצא קול "פלוני מכר לפלוני, וקיבל עליו אחריות", אבל על הפירות שאינן עדיין בשעת מכירה ושמא לא יבואו, אין קול יוצא — רש"י וחידושי הר"ן.

וראה בתוספות רי"ד, שמדובר באופן שלא כתב לו אחריות על הפירות, אבל אם כתב, הרי הוא גובה מן הלקוחות אף את דמי הפירות. וראה עוד ב"חידושי הריטב"א".

12. לפי שיטת רש"י שאין מועילה כתיבה לפירות כיון שאינם בעולם, אם כן ממזון הבנות לא קשיא, כיון שאינם בעולם עדיין בשעת הנישואין, ורק ממזון האשה קא פריך, אי נמי בבנות שהיו בעולם בשעת נישואין, כגון שאחרי שנולדו הבנות גירש את אימן ושוב החזירה — תוספות. ומשמע, שחיוב מזונות בתו הוא מכח הנישואין ולא מחמת עצם היותן בנותיו, וראה בחתם סופר.

ולפי שיטת התוספות רי"ד [בהערה הקודמת], ניחא בפשיטות, שאף ממזון הבנות קשיא, כיון שתנאי בית דין הוא ויש לו קול.

13. לא נתפרש למאי נפקא מינה שהם "כתובים" אצל בני חורין. וראה בהערה 8 בעמוד הבא.

וב"חידושים מכתב יד" כתב: כלומר, על מנת כן נכתבו שלא יגבו [אלא] מבני חורין.

14. "חידושים מכתב יד", וכן כתב החתם סופר

איבעיא לחו [בני הישיבה הסתפקו] **לרבי חנינא**[15] האם גם **קצובין** וגם **כתובין בעי**.

נא-א **או דלמא** רבי חנינא **קצובין ואף על פי שאינם כתובין** קאמר.[1]

תא שמע שרבי חנינא סובר שאין צורך בכתיבה:

א. האב שמת והניח בן ליורשו ובת אומדין דעתו כמה היה בלבו ליתן לה לפרנסה, כלומר לנדוניתה לכשתנשא,[2] ונותנין לה. ואם לא ידעו לו בית דין אומדן דעת נותנין לה מנכסיו עישור לפרנסתה.

ב. הניח בנות רבות כל שתבוא להנשא נותנין לה עישור הנכסים, ושלאחריה עישור מה ששיירה הראשונה.[3]

דאיתמר: מי שמת והניח שתי בנות ובן, הבן יורש והבנות אינן יורשות, אלא מקבלות עישור נכסים לכשתנשאנה.

ואם **קדמה הראשונה** להנשא **ונטלה עישור נכסים ולא הספיקה שניה לגבות** פרנסתה, שלא נישאה, **עד שמת הבן** בלא בנים, ונפלה כל הירושה לפני שתיהן.

אמר רבי יוחנן: שניה איבדה עישור נכסים שלה, וכאילו **ויתרה** עליהן, ואין אומרים

בביאור דברי רש״י להלן נא א ד״ה והלא אין קצובין. וכן כתב ב״חידושי הריטב״א״.

וכתב עוד: אי נמי, והוא הנכון, דלפי שאין קצובין אין קול יוצא להן, שהקיצבה מוציאה את הקול, אבל לדבר שאינו קצוב אין קול יוצא עליו, ואף על פי שהוא כתוב.

15. כתבו התוספות, שלדעת ריש לקיש לא הסתפקה הגמרא, ופשיטא לה שאין צריך ״קצובין״, ומספיק שיהיו ״כתובים״ כדי לגבות ממשועבדים; וראה במהר״ם שפירש כוונתם, כי דברי רבי חנינא באו כהמשך לדברי ריש לקיש ורבי יוחנן, ולפיכך יש להסתפק אם רבי חנינא בא להוסיף על דבריו או לחלוק לגמרי. וכן כתב בתוספות הרא״ש.

ועוד כתב מהר״ם, שבפשטות, בקצובין לחוד לא סגי, כיון שהוי כמלוה על פה, ועל כן נסתפקו בדעת רבי חנינא, אולי אין כוונתו שיועיל קצובין לחוד, אבל בדעת ריש לקיש אין סיבה להסתפק, וראה עוד בחתם סופר וב״חידושי הריטב״א״.

1. ונפקא מינה למלוה על פה, שהיא קצובה ולא כתובה — רש״י. ותוספות חולקים, משום דלמלוה על פה אין קול, ופשיטא שאין גובה ממשועבדים, ולא נסתפקו אלא בשאר מילי דקצבה, כגון פסק לזון את בת אשתו חמש שנים. וראה עוד ברמב״ן, ״חידושי הריטב״א״, חתם סופר ד״ה אין מוציאין ותורת גיטין.

2. כתב רש״י, שזה משפט הבנות, בשעת בגרות או נישואין, ליטול עישור נכסים, בהכנסת פרנסת נדונייתן, לבד מה שניזונו מזונות עד אותה שעה.

וכתב רבינו עקיבא איגר בגליון הש״ס, זה צריך עיון מאד. וכוונתו, כי לפי המבואר בכתובות סח ב, וראה שם ברש״י ד״ה איבדו פרנסתן, אין בת מקבלת עישור נכסים, אלא כשהיא נישאת, ולא כאשר היא נעשית בוגרת.

וראה שם בתוספות רי״ד שכתב, ומכאן מוכיח שאין הבת יכולה לתבוע פרנסתה עד שלא תנשא, (וראה שם בשם הרב.)

3. רמב״ם.

תיגבה עישור נכסים תחילה, ושאר הירושה יחלקו בשוה.

כי לא תיקנו חכמים "עישור נכסים" אלא כדי שתהא לבנות פרנסת נישואין, וכיון שמת הבן והן יורשות הכל, הרי יש להם פרנסת נישואין מרובה.[4]

ואמר לו רבי חנינא: וכי מפני שקדמה זו איבדה זו, והלא **בגדולה מזו** [בשעבוד נכסים] **אמרו**: שתגבה ולא תפסיד, וכל שכן, כשהן בפנינו.

שהרי **מוציאין** מיד הלקוחות, את עישור הנכסים, **לפרנסה** של נישואין, ואף על פי **שאין מוציאין** מהן **למזונות** הבנות.

ואת אמרת שניה ויתרה!?[5]

ומכאן מוכיחה הגמרא: **והא** עישור נכסים **לפרנסה דמיקץ קייצא** [קצובה היא][6], אבל **מיכתב לא כתיבא** בשטר, **וקא** אמרת, **דמוציאה** מלקוחות.

שמע מינה, דלרבי חנינא "קצובים", טורפים ממשועבדים, אף על פי שאינם כתובין בשטר.

ודחינן: **שאני פרנסה, דכיון דאית לה קלא**, שמשעת מיתת האב, הכל יודעין שהבת נוטלת עישור נכסים, על כן, **כמאן דכתיבא דמי**.

מתיב רב הונא בר מנוח מברייתא, על עולא, הסובר שאין גובים ממשועבדים, ב"קצובין" שאינם "כתובים":

הנושא את האשה ופסקה עמו לזון את בתה, שנולדה לה מנישואין קודמין, חמש שנים, וגירשה בתוך חמש שנים, ונשאת לאחר, ופסקה גם עמו, לזון את בתה חמש שנים.

הרי שניהם מחוייבים לתת לבת מזונות, ועל כן, אחד נותן לה מזונות, ואחד נותן לה דמי מזונות.

---

4. רש"י. וראה להלן בהערה.

5. א. כי אם מלקוחות מוציאין, כל שכן מן הבת, שאינה אלא כיורשת מן הבן — מאירי.

ב. בטעמו של רבי יוחנן, יש לומר, שהוא מודה לרבי חנינא, שתקנת פרנסה חשובה היא אף מתקנת מזונות, ומוציאין לפרנסה, ומכל מקום סובר רבי יוחנן: שניה ויתרה, כיון שבמקום ירושה, שהיא יורשת חצי מהנכסים, אין צורך בתקנת פרנסה. וכן פירש רש"י. [וראה בתורת גיטין, שרבי חנינא חולק בזה על רבי יוחנן, כיון שחלות חיוב פרנסה הוא משעת מיתה, ושעת הנישואין אינה אלא זמן התשלום.]

עוד יש לומר, רבי יוחנן חולק וסובר שאין מוציאין לפרנסה, ואין ראיה למה שאמר רבי חנינא "גדולה מזו אמרו".

ובתוספות ד"ה אמר כתבו, שאם רבי יוחנן סובר כרבי חנינא שמוציאין לפרנסה, אם כן יכולה היתה הגמרא להקשות סתירה מדבריו שאמר רבי יוחנן לעיל "לפי שאין כתובין", אלא שלפי מסקנת הגמרא פרנסה כמאן דכתיבא דמיא, וניחא גם שיטת רבי יוחנן.

6. עישור נכסים, ואף שלא נאמר שיעור זה אלא כשאיננו יודעים לאמוד את דעתו, אבל בלאו הכי נותנים לה כפי אומדן דעתו, ואם כן אינם "קצובים". מכל מקום לא אזלינן בתר אומדן דעתא אלא לפחות מעישור נכסים ולא להוסיף, ונמצא שהן כקצובין — תוספות הרא"ש. וראה עוד ברשב"א ובברכת אברהם.

ואם **מתו**, הרי **בנותיהן** — שנולדו להם, ממנה או מאשה אחרת, אין **ניזונות** אלא **מנכסים בני חורין**, כמו ששנינו "אין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים".

ואילו **היא** [אותה בת אשתו], **ניזונית מנכסים משועבדים**, **מפני שהיא כבעלת חוב**. ואף שלא נכתב שטר על כך, כיון שהחוב קצוב.

ושמע מינה כרבי חנינא,[7] וקשיא לעולא!?

ומשנינן: לא תיקשי לעולא, כי **הכא במאי עסקינן**, **בשקנו מידו**,[8] בקנין סודר, על התחייבותו לבת אשתו.

והיות שדרך הוא לכתוב שטר על מה שקנו בקנין סודר, נמצא, שיש שטר על התחייבותו, ו"כתובין" הם,[9] ולכך ניזונית היא ממשועבדים, אף לדעת עולא.

ומקשינן: **אי הכי**, שקנו מידו, **בנות** שלהן **נמי**, יהיו ניזונות ממשועבדים, שהרי "כתובין" הן!?[10] [11]

ומתרצינן: הברייתא מדברת **במקרה שקנו לזו** [בת אשתו], **ולא קנו לזו** [לבתו].

ופרכינן: **מאי פסקא**, כלומר, למה נחלק ביניהן, וכי דבר פסוק ומוחלט הוא, שסתם מי שפוסק מזונות לבת אשתו קונים מידו, ולבתו אין קונים!?

ומשנינן: אף אם קנו לבתו, לא יועיל הקנין, כי **בת אשתו**, **דהואי** [שהיתה] בעולם

ובתוספות כתובות נ ב כתבו שאף אם הולכין אחר אומדנא גם לענין להוסיף על עישור נכסים מכל מקום פרנסה יש לה קצבה כי אפשר ללקוחות לברר את הדברים על ידי בית דין ולשום דעתו של אב.

7. ולרבי חנינא, קצובין בעי ולא כתובין — על פי רש"י וראה ברמב"ן שמזונות אינן קצובין.

8. משמע שבקושיא סברה הגמרא שלא עשו קנין סודר, אלא עצם פסיקתו עמה מחייבת ראה רמב"ם מכירה יא יז.

9. רש"י. ובתוספות פירשו דקנין אלים טפי מכתיבה, וראה ברמב"ן שכתב שכאשר עושה "קנין" בעין יפה הוא מקנה, וראה בהערה הבאה.

10. הקשו התוספות, לפירוש רש"י שמעלת קנין סודר אינה אלא מחמת כתיבת שטר, אם כן מה מקשה הגמרא ממזון האשה והבנות, והרי אמרינן לעיל שכך התנו שלא תועיל כתיבה לענין גביה ממשועבדין?

וראה בש"ך חושן משפט סימן ס' סעיף קטן יב שתירץ דלא אמרו דהוו כאינם כתובין אצל משועבדים אלא לענין תנאי בית דין של מזונות ולא לענין אם יכתוב שטר על כך.

ובדעת התוספות אפשר לפרש, טעם הדבר שעשאום כאינם כתובין אינו מפני שאין קול אלא משום שאין לך אדם רוצה ליקח שדה מחבירו אם מזון אשתו ובניו חוזרים עליו עולמית, כמו שפירש רש"י שם. אם כן, אף לענין כתיבת שטר יש לומר כך. [ויתכן שזהו מה שאמרו "כתובין הן אצל בני חורין" דהיינו אף אם יהיו כתובין ממש, לא יחשבו ככתובין אצל משועבדים.]

11. ובשלמא לרבי חנינא יש לומר דבעינן כתובין וקצובין, אבל לעולא דסגי בכתובין קשיא. — על פי רש"י. ולשיטת רמב"ן יש

בשעת הקנין שעשה כשנשאה, **מהני לה קנין**, אבל **בתו**, **דלא הויא בשעת קנין**, שהרי עדיין לא נולדה, **לא מהני** [מועיל] **לה הקנין**.[12]

ועדיין תיקשי, **מי** [האם] **לא עפקינן** בכל אופן, ואף במקרה **דהוו תרוייהו** [דבתו ובת אשתו] **בשעת קנין**, **והיכי דמי**, כגון **דגירשה** לאחר שנולדו לו ממנה בנות, **ואהדרה**, ואז פסקה עמו תנאים הללו, ולמה לא יועיל הקנין אף לבתו!?

ומתרצינן: **אלא** החילוק הוא כך: **בתו דבתנאי בית דין**, שחייבו חכמים את האב לזון את בנותיו, **קאכלה** [היא אוכלת], **לא מהני לה קנין**, **בת אשתו**, **דלאו בתנאי בית דין קאכלה**, אלא מחמת התחייבותו, **מהני לה קנין**.

ותמהינן: **וכי** מחמת שתיקנו לה חכמים, **מיגרע גרעה**, שלא יועיל הקנין!?

ומסקינן: **אלא**, כך הוא החילוק: **בתו**, **דבתנאי בית דין קאכלה**, וגם קנו מידו,[13] הרי הוא נותן לב להשלים לה חוקה, ולפיכך **אימר** [אנו אומרים], שמא **צררי** [צרור של כסף] **אתפסה** [נתן בידה לתופסו], קודם מותו, כדי להיות ניזונית ממנו,

אבל בת אשתו, שאינה אוכלת מתנאי בית דין, לא חיישינן לצררי. ולפיכך בת אשתו, גובה אף מנכסים משועבדים, אבל בתו, אינה גובה מהם, כי לענין זה[14] חוששים ל"צררי".

תא שמע, להקשות, בין על עולא בין על רבי חנינא:

אמר רבי נתן: אימתי אמרו "אין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות מנכסים משועבדים".

ועל כן, "לוקח ראשון" — לוקח שדה גזולה, שחזר נגזל וטרפה, אינו מוציא את הפירות והשבח מ"לוקח שני" — הקונה שקנה מן הגזלן שדה שנשתעבדה למקחו של ראשון.

בזמן שקדם מקחו של שני לשבחו של ראשון, שעדיין לא השביח "לוקח ראשון" את הקרקע הגזולה, ולא צמחו בה פירות, עד שקנה "לוקח שני", ועל כן לא נשתעבד השני אלא עד כדי שיעור הקרקע עצמה, ולא בכדי שבחה ופירותיה.

אבל קדם שבחו של ראשון למקחו של שני, שהיה ידוע לו בשעת לקיחתו שהקרקע משועבדת גם לשבח ולפירות, **גובה** את הכל, **מנכסים משועבדים**.

אלמא [רואים אנו] שהטעם **משום דלא קדים הוא**, ולא משום "כתובים" או משום "קצובים", שהרי אף אם קדם שבחו של ראשון, מכל מקום, לא היה חוב זה כתוב,

---

לפרש דלכולי עלמא קא מקשה כיון דקנין אלים ובעין יפה הוא מקנה.

12. שאין אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם — מאירי. וראה בתוספות לעיל יג ב.

13. רש"י. ומתורץ בזה קושית תוספות לעיל נ ב ד"ה כתובין.

14. תוספות. וראה במאירי ובחתם סופר.

ולא קצוב, בשעה שנשתעבדו הנכסים, דהיינו בשעת מקחו של ראשון!?[15]

ומשנינן: אכן, ברייתא זו, דלא כעולא, ודלא כרבי חנינא, אלא ש**תנאי** [במחלוקת תנאים] **היא** שנויה, והם סוברים כמו התנאים שבברייתא הבאה.

דתניא: אין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות ולמזון האשה והבנות מפני תיקון העולם לפי שאין כתובין.

אמר רבי יוסי: וכי מה תיקון העולם יש בזו, כלומר, מה צורך להזכיר "תיקון העולם", שנאמר בדבר שאין בו קול, שיוכלו לקוחות לקנות שדות, בלא חשש שמא משועבדים.

וחלא אף בלא "תיקון העולם", אין הדין נותן שיוציאו ממשועבדים, כי **אין קצובין** הן, ואי אפשר ללקוחות להזהר, ולהניח קרקע אצל המוכר, בכדי לגבות ממנה את **החוב**.[16]

וכך יש לנו לומר: אין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות ולמזון האשה והבנות לפני שאין כתובין.

ונמצא, שעולא סובר כדעת חכמים, ורבי חנינא סובר כרבי יוסי.

שנינו במשנה: **והמוצא מציאה** ומחזירה, והבעלים אומרים שלא החזיר כולה, לא ישבע.

ואף על פי, שמצד הדין היה לנו לומר שישבע שבועת מודה במקצת, מכל מקום, "מפני תיקון העולם", לא ישבע.

שאם לא כן, לא ירצה אדם להשיב אבידה, כי יאמר, שמא יתבעני המאבד יותר ממה שמצאתי, ואתחייב שבועה.

אמר רבי יצחק:

א. מי שאיבד שני כיסים [ארנקים] הקשורים זה לזה, ובא אחד והכריז שמצא כיס, ונתן המאבד את סימני הכיס, ואמר למוצא, כיון שמצאת כיס זה, אם כן ברור לי, **ששני כיסין קשורין מצאת לי**.[17]

---

15. רש"י. [ושלוש מחלוקות בדבר — מאירי] ותוספות הקשו על רש"י [ראה במאירי שם] ופירשו שרבי נתן סובר "קצובין". ואף שבשעת מקח ראשון לא היו קצובים, מכל מקום כיון שבשעת מקח שני היו קצובים די לנו בזה, שהרי יכול הלקוח להזהר ולהניח אצל המוכר קרקע לגביה עבור חוב זה. אבל "כתובין" אין כאן כיון שבשעת מקח ראשון לא היו "כתובין". ואם כן לא יצא על זה קול.

16. רש"י על פי ביאור החתם סופר, ראה שם. [ומכל מקום אף לרבי חנינא נכלל דין "אין קצובין" במה ששנינו "מפני תיקון העולם"]

17. בראשונים חלקו על רש"י בביאור המקרה עליו דיבר רבי יצחק.

א. ראה ברמב"ן שאין כאן טענת ברי, כיון שטענה מכח שמיעה מאחרים אינה טענת ודאי, וראה בברכת אברהם.

ב. ועוד הקשו שאם קדמה הודאת המקצת לתביעה אינו נשבע. [וראה ברמב"ן לענין מצאתי והחזרתי לך אחד מהם והלה אומר לא החזרת, שאין כאן משום קדמה הודאה לתביעה.]

ג. ועוד תמהו הראשונים למה לא נאמין לו במיגו. שהרי יכול היה לומר לא מצאתי מאומה, וכתב הרמב"ן לישב על פי דעת הר"י מיגאש (שבועות מה ב) שאין אומרים מיגו לפטור

וחלה [המוצא] **אומר: לא מצאתי אלא** כיס **אחד**.[18]

הרי הוא מודה במקצת הטענה, **ונשבע**.

ב. אבל, האומר לחבירו: **שני שוורים קשורין** שאיבדתי, **מצאת לי**, כי באחד אתה מודה שמצאת, ונתתי את סימניו, והשני היה קשור אליו.

וחלה אומר: לא היה אלא אחד, אינו נשבע.

ומפרשינן: **מאי טעמא**, חלוקים הדינים זה מזה.

כי **שוורין**, אף אם קשורים היו, **מנתחי מהדדי** [דרך להנתק ולהפרד זה מזה], ונמצא שהמאבד אינו טוען אלא "שמא" שנים מצאתי, ואין חיוב שבועה על טענת ספק.

אבל **כיסין**, **לא מנתחי מהדדי**, ונמצא שתובעו בטענת ודאי.

ג. ואף בשוורים שייך שבועה, וכגון באומר לו: **שני שוורין קשורין מצאת** לי, ושנים אתה חייב לי.

וחלה אומר: אכן **מצאתי** את שניהם, **ואחר כך החזרתי לך אחד מהן, ואיני חייב אלא אחד**.

הרי זה נשבע, כי המאבד טוענו טענת ודאי, שהרי הודה שמצאם, והנידון אינו אלא אם החזיר אחד מהם או לא.

ופרכינן: **ורבי יצחק**, אטו **לית ליה** מה ששנינו במשנה: **המוצא מציאה לא ישבע** שבועת מודה במקצת, **מפני תיקון העולם**!?

והרי בטוען טענת ודאי נשנתה המשנה, כי בטענת ספק אינו נשבע אף בלא "תיקון העולם".

ומשנינן: **הוא** [רבי יצחק], **דאמר כרבי** נא-ב **אליעזר בן יעקב**, שחולק על המשנה, וסובר שאין פוטרים את המשיב אבידה משבועה, במקום שתובעים אותו בטענה ודאית. [וכפי שיתבארו דברי רבי אליעזר בן יעקב בסוף הסוגיא.]

דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: פעמים שאדם נשבע, בלא תביעה, אלא **על** ידי **טענת עצמו**.

כיצד: האומר לחבירו: **מנה לאביך בידי** [שלויתי ממנו], **והאכלתיו פרס** [החזרתי לו מחצה], **הרי זה נשבע** שבועת מודה במקצת, **על** ידי **טענת עצמו**. ולהלן, יתבארו דברי רבי אליעזר בן יעקב וטעמו.

וחכמים אומרים: אינו נחשב **אלא כמשיב אבידה**, ולפיכך, **פטור** הוא מן השבועה.

עתה, סוברת הגמרא, בביאור הברייתא,

משבועה, וראה עוד בפני יהושע. ובהערות בהמשך הסוגיא.

ומכח קושיות אלו פירשו בראשונים שמדובר באופן שהמאבד יודע בודאות שהמוצא מצא לפחות כיס אחד ושור אחד, ראה עוד ברשב"א ובר"נ.

18. המודה במקצת בפקדון פטור משבועה (לדעת רב ששת בבא מציעא ד א) כיון שהפקדון בעין, וכאילו מחזירו ולא נשארה אלא תביעת מקצת. ולפיכך כתבו הראשונים שהכיס — אשר בו מודה המוצא — אינו קיים, אלא באומר מצאתי ואיבדתי בפשיעה או הוצאתי את המעות

שאין אדם תובעו כלל, ולכן נחשב "נשבע על טענת עצמו"

ומתמהינן: **וכי רבי אליעזר בן יעקב לית ליה** [אינו סבור] **שמשיב אבידה פטור** משבועה, מחמת תיקון העולם, ואינו חושש שהמוצא ימנע מלהחזיר אבידה, אם יתכן שידרשו ממנו להשבע!?[1]

אמר [תירץ] **רב: בטוענו** [תובע אותו] בנו **הקטן** של המת. ואינו נחשב "משיב אבידה", כפי שיתבאר להלן, ולפיכך חייב הוא להשבע.

ומתמהינן: תביעת **קטן, מידי משאה אית ביה** [וכי יש בה ממש]!?

והתנן: אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן.

שנאמר [שמות כב ו,ז]: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגו' ונקרב בעל הבית אל האלהים" — לשבועה. ודרשינן "איש" ולא קטן [וחרש ושוטה כקטן הם שהרי אינם בני דעת].

הרי, שלא נאמרה שבועה אלא באיש ולא בקטן.

ואם בטוענו קטן, מאי טעמייהו דרבנן!?

ומשנינן: **מאי קטן** דקאמר רב, בן **גדול** של המת, ויכול הוא להשביעו.

ואמאי קרי ליה רב **קטן**, משום **דלגבי מילי דאביו כקטן הוא**, כי אינו בקי בעסקיו.

ופרכינן: **אי הכי** אמאי קרי ליה רבי אליעזר,

ואשלם לך.

1. א. כך פירש רש"י. ובתוספות הקשו אמאי לא נקט לישנא דלעיל, כשהקשו על רבי יצחק, "ולית ליה המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם.

ועוד, מאי מקשה הגמרא, הרי זהו דקאמרינן, דרבי יצחק פליג אמתניתין וסובר כרבי אליעזר בן יעקב.

ויש מי שהקשה, אם מדברי המשנה מקשה הגמרא על רבי אליעזר, הלא יש לחלק בין מוצא אבידה, דחיישינן שמא ימנע מלהשיב, לבין לווה, שאין לחוש כל כך שמא יבוא לגזול ממון חבירו?

ופירשו אחרונים, דלא מן המשנה הקשתה הגמרא, אלא מסברא, דפשיטא שראוי לחכמים לתקן תקנה, ולפטור אותו מן השבועה, שהרי אין הבן תובעו כלל, וראה בחתם סופר וברש"י כתובות יח א.

ב. התוספות פירשו שכוונת הגמרא להקשות אמאי לא יהיה נאמן במיגו דאי בעי שתיק.

ומה שרש"י לא פירש כך, הוא לשיטתו שאין מיגו פוטר משבועה.

ג. לפי ההוא אמינא, שהברייתא מדברת באופן שאין אדם תובעו, תיקשי, דאם כן, אין טענת הבן אלא טענת שמא, ואף בלא תיקון העולם לא שייך להשביעו?

וכן תיקשי לדברי הראשונים (נזכרו בהערה בעמוד א) שאין שבועת מודה במקצת אלא כשקדמה תביעה להודאה, אמאי ישבע הכא שקדמה הודאתו?

וראה בזה בתוספות רבינו עקיבא איגר למסכת שבועות אות לט ובקהילות יעקב כתובות סימן יז ובאילת השחר.

נשבע **בטענת עצמו**, הלא לדבריך **טענת אחרים** [בנו של מת] **הוא**!?

ומשנינן: הכי קאמר, פעמים שאדם נשבע על **טענת אחרים**, ומחמת **הודאת עצמו**, שהוא חייב עדיין מחצה.

ומתמהינן: הרי **כולהו טענתא** [במודה במקצת] **נמי טענת אחרים והודאת עצמו נינהו**.

ולמה אמר רבי אליעזר שרק "לפעמים" אדם נשבע על טענת עצמו!?

ומה טעמם של רבנן הפוטרים כאן משבועה יותר מבשאר מודה מקצת הטענה!?

ומסקינן: **אלא** לעולם בתובעו קטן, ואף על פי כן, חייב הוא להשבע, כיון שטענתו באה מכח נתינת אביו, ומכל מקום הוא נקרא "נשבע בטענת עצמו", כיון שבמקום אחר, אין טענת הקטן נחשבת טענה.[2]

ומה ששנינו "אין נשבעין על טענת קטן", אינו אלא כאשר הקטן הפקיד אצלו, אבל אם הפקיד גדול ומת, צריך הוא להשבע, אף על פי שעתה תובעו בנו הקטן.[3]

ואם תאמר, אם כן, במה נחלקו חכמים על רבי אליעזר בן יעקב!?

יש לומר, **שבדברי רבה קמיפלגי** [הם חולקים], וכפי שיתבאר להלן.

דאמר [פירש] **רבה: מפני מה אמרה תורה: מודה מקצת הטענה ישבע**, ואיננו פוטרים אותו, משום שנחשב כמשיב אבידה, במה שאינו כופר הכל!?[4]

---

2. רש"י שבועות מב ב.

3. א. כי הדין של "איש" ולא קטן, נאמר על ההפקדה, וכמו שכתוב "כי יתן איש" ולא על שעת התביעה.

ו"קטן" דקאמר רב, קטן ממש הוא, וכל שכן אם תבעו בן גדול, אלא שלשון "טענת עצמו" יותר מתאים בתבעו קטן.

ב. התוספות הקשו על פירוש רש"י, שעיקר התירוץ — להעמיד בתובעו קטן — חסר מן הספר, וראה מה שכתב הפני יהושע.

עוד הקשו התוספות, שאף אם הפקיד גדול ותבעו קטן אין שייך שבועה, וכמו שדייקו ממה שאמרו בבא קמא קו ב (וראה היטב ברש"י שם, ובמגיני שלמה בכתובות יח כתב, שעל ידי נתינת האב אינו יכול להעיז כדרבה, ולכן נשבע, אבל בנתינת קטן מעיז הוא.)

ולפיכך פירשו התוספות, שרבי אליעזר דיבר דוקא בתובעו בן גדול, ולשון "טענת עצמו" בדברי רבי אליעזר, הוא טעיתי טעות, חכמים מעיז הוא לכפור בבנו, ונמצא שטענת עצמו היא, והכי קאמר רבי אליעזר, פעמים שאדם נשבע על מה שאתם מחשיבים טענת עצמו, אבל לדידי שאינו מעיז טענת אחרים היא.

4. א. רש"י בבא מציעא ד א.

ובתוספות כתבו: פירוש למה לא יהא נאמן במיגו דאי בעי כופר הכל. וזה מתאים לשיטתם בכל הסוגיא שמיגו פוטר משבועה, אבל רש"י הרי סובר, כפי שנתבאר בהערות הקודמות, שלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, וצריך ביאור מה שפירש שכוונת רבה לפוטרו משום שהיה יכול לכפור הכל. וראה בפני יהושע בבבא מציעא שרצה לצדד לפטור "משיב אבידה", אף שלא מטעם מיגו.

וראה במהר"ם שי"ף בדעת רש"י שמשיב אבידה פטור משבועה הוא דין דאורייתא, ומה ששנינו מפני תיקון העולם, הוא כדברי רבינא

משום **שחזקה** היא: **אין אדם מעיז פניו**, לכפור בחובו, **בפני בעל חובו**.[5]

ולכן: אף על גב **דהאי** גברא **בכוליה** חוב הוה **בעי** [רוצה] **למכפריה ליה**, אינו עושה כן.

והאי [טעם הדבר] **דלא כפריה**, **משום דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו**, ולפיכך אין אנו אומרים "משיב אבידה" הוא במה שלא כפר בכל, כי אינו מעיז לכפור בכל. אלא במקצת.[6]

ואם תאמר, איך נשביענו, הלא רוצה הוא לגזול את חבירו, והחשוד על הממון, חשוד גם כן לשקר בשבועתו!?

יש לומר, באמת אינו רוצה לגזול את חבירו, שהרי לא כפר בכולו,[7] **ובכוליה** [חוב] **בעי דלודי ליה** [רוצה הוא להודות ולשלם]

והאי דלא אודי ליה בכוליה, **אשתמוטי הוא דקא משתמט ליה** [נשמט הוא ממנו] השתא, **וסבר** לא אגזלנו, אלא אשתמט ממנו **עד דהוו** [שיהיו] **לי זוזי**, **ופרענא ליה** את כל חובי.

ולפיכך, **אמר רחמנא** [התורה], **רמי** [הטל] שבועה עילויה, **כי היכי** [כדי] **דלודי ליה**, השתא, **בכוליה**.[8]

עתה, חוזרת הגמרא, לבאר את מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים, בהתאם לדברי רבה, שהמודה במקצת נשבע מפני שאינו מעיז לכפור את הכל.

מט ב, שגם על דין תורה שייך לומר מפני תקון העולם, וראה בחידושי הר"נ בשבועות מא ב מב א ולהלן בהערה בסוף הסוגיא.

ב. הר"י מיגאש בשבועות מה ב כתב דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, ואחת מראיותיו היא מה שאין מודה במקצת פטור משבועה במיגו שהיה יכול לכפור הכל.

והראשונים תמהו על דבריו ואמרו שממקום שסייע הר"י מיגאש לעצמו, משם קשה עליו, כי אדרבה זה גופא מה שאמר רבה, שאין כאן מיגו כיון שאינו מעיז, אבל אם היה לו מיגו היה פטור משבועה.

ויש מפרשים שרבה לא בא לתת טעם מדוע אין מודה במקצת נאמן במיגו, אלא בא לתת טעם לכופר הכל במה נשתנה דינו ממודה במקצת, ראה בתוספות, ובשיטה מקובצת בבא מציעא ד א ובמאירי בבא קמא קו ב. ולפי זה ניחא שיטת הר"י מיגאש. וראה בחתם סופר ובבית הלוי חלק ג' סימן לז אות ג'.

5. רש"י פירש בכמה מקומות שאינו מעיז פניו כיון שעשה לו טובה. והתוספות הקשו עליו, והביאו פירוש ריב"א שאין אדם מעיז פניו לכפור כשהוא יודע שמי שהוא כופר בו יודע שהוא משקר. וראה בפני יהושע שכתב שדבר זה הוא פלוגתא דחכמים ורבי אליעזר בן יעקב, ופירש לפי זה שדברי רבי יצחק במשיב אבידה הם כדברי רבי אליעזר בבן שבא בטענת אביו.

6. רש"י, ועל פי מאירי כתובות יח א.

7. רש"י. ורבינו עקיבא איגר הקשה, מה צריכינן לומר שאינו חשוד ממה שלא כפר בכולו, הרי יש לומר שאינו חשוד כיון שאנו תולים שעושה כן משום שרוצה להשמט ממנו, ואינו רוצה לכפור לגמרי בלא לשלם.

8. רש"י. ולפי זה, החשוד על הממון חשוד גם על השבועה, אלא שכאן אינו חשוד על הממון, כפי שביארה הגמרא.

רבי אליעזר בן יעקב סבר: לא שנא בו [בבעל חובו], **לא שנא בבנו** [התובע[9] חוב אביו], בין גדול בין קטן[10], **אינו מעיז** לכפור הכל.

והילכך: לאו משיב אבידה הוא, ואין לפוטרו משבועה, מחמת מה שלא כפר את הכל.

ורבנן סברי: בו הוא דאינו מעיז, ועל כן חייב להשבע, **אבל בבנו** אפילו קטן, **מעיז** הוא לכפור הכל, **ומדלא מעיז** [וכיון שאינו כופר אף שיכול הוא להעיז], **משיב אבידה הוא**, ופטור משבועה.[11]

וכשם שלענין בנו של בעל חובו, ואפילו בנו הקטן, סובר רבי אליעזר שאינו מעיז לכפור בכל, ולפיכך חייב להשבע.

כך לענין משיב אבידה, סובר רבי אליעזר, שאינו מעיז לכפור הכל, אם המאבד טוענו טענת ודאי, ולפיכך ישבע ואינו פטור מטעם "משיב אבידה".

וזהו שאמרנו לעיל "הוא [רבי יצחק] דאמר כרבי אליעזר בן יעקב", כי כאשר טוענו, בנו הקטן של המת, דומה הוא למשיב אבידה.[12]

והתוספות הביאו ראיות שאף מי שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה, ולפיכך פירשו את דברי רבה כדלקמן.

רבה אמר, שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אם כן ראוי להאמינו על מה שהוא כופר בו, כיון שאם אכן חייב הוא לא היה מעיז לכפור.

ועל זה תירץ רבה, שאכן **בכוליה בעי דלודי ליה** כי אינו מעיז לכפור כלל. (דלא כרש"י שבמקצת מעיז הוא לכפור)

אלא ד**האי דלא אודי ליה** בכולו, אינו לשם כפירה מוחלטת אלא **שאישתמוטי** הוא **דקא מישתמיט ליה** באופן זמני. כי **סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה**. ולפי זה, אין אדם מעיז להשמט אלא במקצת חובו, ובכל חובו אף להשמט אינו מעיז כל כך (ראה תוספות ד"ה מפני) ולכפור לגמרי אינו מעיז אף במקצת חובו.

9. הראשונים נחלקו אם מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים היא כאשר הבן תובע אותו בטענת בריא "מצד עצמו", כלומר שהוא עצמו יודע שהיתה הלואה ולא היה פרעון, ורק אז סובר רבי אליעזר שחייב הוא להשבע.

או שמדובר במקרה שהבן אומר כך אמר לי אבא שאתה חייב לו מנה וכו' כי אם הבן יודע על החוב מצד עצמו, אינו נחשב משיב אבידה אף לדעת רבנן. ראה בקהילות יעקב כתובות סימן יז שהביא את השיטות וביאר את סברותיהם.

10. כי מלשונו של רבי אליעזר **טענת עצמו** יש ללמוד שאף בקטן אינו מעיז, וכל שכן שאינו מעיז לכפור בטענת בן גדול.

11. הלשון משמע, שמתיקון העולם פטור הוא מלהשבע, וצריך עיון דאם מעיז הוא לכפור הכל, אם כן ראוי להאמינו במיגו, ולפטרו מן התורה, אלא שלפי פירוש תוספות מה שאמרו כאן "משיב אבידה" הכוונה שנאמן במיגו, כמו שפירשו התוספות לעיל את קושית הגמרא. (הובא לעיל הערה 1 אות ב)

ולדעת רש"י שאין אומרים מיגו לאפטורי משבועה, גם כן ניחא, שאין לפוטרו משבועה אלא משום שהוא משיב אבידה [וכמו כן ניחא לדברי המהר"ם שי"ף (לעיל הערה 4 אות א), שמשיב אבידה פטור משבועה מן התורה].

12. ראה במהרש"א ובפני יהושע בסוף עמוד א

מתניתין:

נב-א **יתומין** [קטנים], **שממכו** את עצמם, **אצל בעל הבית,** שיהיה הוא מטפל בנכסיהם ודואג לצרכיהם, ויהיו הם עושים מעשיהם על פיו.

או שמינה להן [עבורם] **אביהן,** מי שיהיה **אפוטרופוס**[1] על נכסיהם, או שמינוהו בית דין על כך.[2]

הרי הוא יכול[3] לתקן את פירותיהם ולהפריש תרומות ומעשרות, ולא עוד, אלא **שחייב** הוא **לעשר** את **פירותיהם,** היות שאחראי הוא על תקנת היתומים.

שנינו במשנה [שבועות מב א]: "ואלו נשבעין שלא בטענה [כלומר שלא בטענת ודאי, אלא שטוענים אותו טענת שמא, שמא עיכבת משלי כלום] השותפין והאריסין והאפוטרופין", היות שהם טורחים בנכסים, וחיישינן שמא הורו התר לעצמם ונטלו מן הנכסים, ולפיכך משביעים אותם על כך.

אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים, כאשר יגדלו היתומים, ויצאו נכסיהם מתחת ידו, **ישבע** להן ,שאין בידו כלום משלהם.

מינוהו בית דין לא ישבע, מפני תיקון העולם, כמו שיתבאר בגמרא.

אבא שאול אומר: חילוף הדברים שאם מינוהו בית דין ישבע, ואם מינהו אבי יתומים לא ישבע מפני תיקון העולם.[4]

גמרא:

שנינו במשנה "אפוטרופוס חייב לעשר פירותיהם" של יתומים.

ומקשינן: **ורמינהו**

כתיב [במדבר יח כח]: "כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם".

ודרשינן:

א. **"אתם" — ולא שותפין,** שאין שותף יכול לתרום על חלק חבירו שלא מדעתו.

ב. **"אתם" — ולא אריסין,**[5]שאין אריס יכול לתרום על חלקו של בעל הבית.

שהראיה שרבי אליעזר בן יעקב כרבי יצחק היא ממה שחייב רבי אליעזר שבועה אף בבנו הקטן.
וראה לעיל הערה 5 בשם הפני יהושע.

1. כתב הערוך: "אפוטרופוס" הוא אבי ילדים בלשון יון, וכן כל פקיד וממונה על נכסים נקרא אפוטרופוס. "יעשה פרעה ויפקד פקידים על הארץ" [בראשית מא לד] תרגם יונתן: "יעבד פרעה וימני אפוטרופין". וראה בהערות בגמרא, מה גדר דינו של אפוטרופוס.

2. רשב"א, על פי הברייתא שהביאה הגמרא בסמוך.

3. ואף על פי שאין אדם תורם ומעשר את מה שאינו שלו, וכפי שיבואר בגמרא ובהערה שם.

4. ואם סמכו היתומים מעצמם אצל בעל הבית, נחלקו הראשונים, יש אומרים: בין לאבא שאול בין לחכמים לא ישבע, ויש אומרים: לכולי עלמא ישבע, ראה ברא"ש סימן ו.

5. כתב הערוך: "אריס" בלשון יווני הוא שומר. והוא המקבל את השדה, ליתן חלק מהפירות

ג. **"אתם" — ולא אפוטרופין.**

ד. וכל שכן[6] שאנו דורשים "אתם" — **ולא התורם את שאינו שלו** כלל.

ואם כן תיקשי, היאך שנינו שאפוטרופוס תורם על של יתומים!?

ומשנינן: **אמר רב חסדא: לא קשיא** המשנה על הברייתא.

כאן [המשנה] **להאכיל** את היתומים לאלתר, ועל זה שנינו: "אפוטרופוס חייב לעשר פירותיהם."[7]

כאן [הברייתא] **להניח** את התבואה באוצר עד שיגדלו, ועל זה אמרו "אתם" — ולא אפוטרופין. כי למה להם לעשר, לכשיגדלו היתומים יעשרום הם בעצמם.[8]

והתניא, בברייתא אחרת, כדברי רב חסדא:

הברייתא שלפנינו מפרטת את דיני אפוטרופוס:

א. **האפוטרופין תורמין ומעשרין להאכיל ולא להניח.** — כדברי רב חסדא.

ב. **ומוכרין**[9] האפוטרופין **לחן בהמה, עבדים ושפחות, בתים, שדות וכרמים להאכיל** את היתומים לאלתר מן המעות.

לבעל השדה, והשאר שלו. וראה ברמב"ם בפירוש המשנה [פאה ה ה], שנעשה השדה כולה ברשותו ובחזקתו.

6. כתב רש"י, הך סיפא טעמא דרישא, כלומר "אתם" ממעט התורם שאינו שלו, והני כולהו שאינו שלו נינהו. אי נמי: "זו ואין צריך לומר זו" קתני.

7. ואף שמדין תורה אין אפוטרופוס רשאי לתקן פירותיהם של יתומים, "הפקר בית דין הפקר", והפקירום חכמים אצל אפוטרופוס ושלו הוא תורם — תוספות מ ב ד"ה וכתב, ורשב"א.

אי נמי: אפוטרופוס תורם מן הדין, כי יד אפוטרופוס כיד היתומים [ראה בבא קמא לז א ברש"י ד"ה אין צריכין פרוזבול], ומה שאמרו "אתם ולא שותפין אתם ולא אפוטרופין" דרבנן הוא, כשמפריש להניח, וקרא אסמכתא בעלמא — רשב"א, וראה חתם סופר בדעת הרמב"ן, "קצות החושן" רמג ז ח, ובציון 242 ברשב"א. [וראה רש"י קידושין מב א ד"ה אלא כדרבא, דמשמע שדין אפוטרופוס הוא מדין "זכין לאדם שלא בפניו"].

ובתוספתא [תרומות א יד] איתא: "מעשר ומאכילן מפני תיקון העולם", ומשמע שמן הדין אינו יכול להפריש — "חזון יחזקאל". ויש שרצו לחלק בין אפוטרופוס שמינוהו בית דין או אבי יתומין, לבין בעל הבית שסמכו אצלו היתומין, ראה ציון 452 ב"חידושי הריטב"א".

8. רש"י, וראה בתוספות הרא"ש.

והרשב"א כתב, שלפי הטעם הראשון שאין אפוטרופוס מעשר אלא משום הפקר בית דין, אם כן "להניח" אינו צורך היתומים, ולא הפקירו לו בית דין את נכסיהם; לפי הטעם השני, שיד אפוטרופוס כיד יתומים, צריך לומר, שכיון שאינו כל כך צורך היתומים, על כן חששו שמא לא ידקדק יפה, ויזלזל בנכסי יתומים.

9. וכתבו הראשונים, שהוא משום "הפקר בית דין הפקר", ולענין "להניח" לא הפקירו לו את נכסיהם, [ואף באופן שחושב שירויחו היתומים, כגון שיכול למוכרן בדמים מרובים].

אי נמי: משום ש"זכין לאדם שלא בפניו", כמו שמצאנו בקידושין מב א.

אבל לא להניח את המעות שמא יגנבו את המעות, וגם ומשום שכבוד בית אביהם הוא שישארו נכסים אלו ברשותם.

ג. **ומוכרין להן פירות, יינות, שמנים וסלתות** [לשון סולת], **להאכיל אבל לא להניח.**

ד. **ועושין להן לולב** [ארבעה מינים שבלולב] **וערבה** להושענא רבה[10] **וסוכה וציצית** וכן **כל דבר שיש לו** [להוצאות עליו] גבול **וקצבה.**

ולמדנו **לאיתויי** [להביא] בכלל זה אף **שופר**[11] שצריכין לעשות עבורן, שהרי חייבים הם במצוות אלו משום חינוך.

ה. **ולוקחין להם ספר תורה**[12] ללמוד בו, וכן **תפילין**[13] **ומזוזות**, וכן **כל דבר שיש לו קצבה, לאתויי מגילה** [מגילת אסתר].

ו. ומכל מקום **אין פוסקין** [קוצבים] **עליהם** לתת **צדקה**, כי היא דבר שאין לו קצבה, שהרי בכל שעה נמצאים עניים, ואם נפסוק עליהם צדקה, נמצאו נכסיהם כלים.[14]

וכן **אין פודין עליהן** [על ידי ממונם] **את השבויין,** אף על פי שמצוה רבה היא.[15]

ולא כל דבר שאין לו קצבה וגבול, ולמדנו **לאתויי** אף **תנחומי אבלים** [שהיו מרבים להביא לבית האבל לסעוד עמו ולהשקותו[16]]

ז. **ואין אפוטרופין רשאין לדון** עם מי שמערער על נכסי יתומים, שמא יתחייבו יתומין בטענותיהם, אלא ידחו את הדין, ולכשיגדלו היתומין ידונו עמו.

וקא סלקא דעתין, דאינן רשאין לדון בין **לחוב** ובין **לזכות** בדין על **נכסי יתומים.**

ומתמהינן: על מנת **לזכות, אמאי לא** יהיו האפוטרופין רשאין לדון עמו, ואם דנו, ואכן זכו היתומין, אמאי לא הוי דינא!?

ומפרשינן: **אלא** הכי קאמר, אין כח לאפוטרופוס **"לחוב"** ליתומין, ואף על פי שנכנס לדין **"על מנת לזכות" בנכסי יתומים**,מכל מקום, אם נתחייבו, אין היתומין

---

10. מהר"ם שי"ף, וראה ב"תפארת יעקב".

11. ולהכי לא תני להו לשופר ומגילה בהדיא, משום דאינו פשוט כל כך, כיון שיכולין לצאת ע"י אחרים שישמעו, מה שאין כן בכולן ודוקא כשהגיעו לחינוך, "חידושים מכתב יד".

12. בתוספתא הוסיפו אף נביאים וכתובים, ולא העתיקו הרמב"ם והשלחן ערוך הוספה זו.

13. כתב ה"חשק שלמה": מכאן קשה לי על דעת בעל העיטור [שהובא בשלחן ערוך סימן לז], דחינוך דתפילין אינו אלא מבן י"ג שנה ואילך, ואז לא צריכי לאפוטרופסות?

ואולי, דכל זמן שלא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם, וצריכי לאפוטרופוס, וצריך עיון בזה.

14. רש"י. [וכן לעניין פדיון שבויים ותנחומי אבלים, "חידושים מכתב יד"].

וחידוש הוא לתת יותר מחומש ממונו, אם בא עני לפניו, ואין ידו משגת כל כך, ראה שלחן ערוך יורה דעה רמט א.

15. סמ"ע ומהר"ם שי"ף.

16. יעב"ץ.

נפסדין.[17]

ח. **ואין אפוטרופין רשאין למכור** שדה ולקנות אחרת, ואף לא למכור שדה העומדת **ברחוק** ממקומם ויש בה טירחא והפסד **ולגאול** [לקנות, ואפילו שהיתה שלהם ומכרוה[18]] שדה העומדת **בקרוב** ונוח להתעסק בה.

וכן אינם רשאים למכור **בשדה רעה ולגאול ביפה.**

ומפרשינן: **מאי טעמא** לא יקחו שדה מעולה יותר, משום **דדלמא משתדפין** כלומר, שמא דוקא אותה שדה שלקוחה תשתדך ותתקלקל, ונמצא שהפסידו את ממונם של יתומים.

ט. **ואין אפוטרופין רשאין למכור שדות** שאין ליתומים צורך בהם **וליקח** בתמורתם **עבדים** אף על פי שזקוקים להם היתומים, שמא ימותו או יחלו.

אבל מוכרין עבדים ולוקחין בהן שדות, כי שדות הן דבר המתקיים יותר מן העבדים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף לא למכור עבדים וליקח שדות.

ומפרשינן: **מאי טעמא,** דרבן שמעון בן גמליאל שאוסר לקחת שדות שאין בהם חשש מיתה וחולי, משום **דלמא לא משפיין** [שמא לא יהיו שקטות מעירעור].[19]

י. **ואין אפוטרופין רשאין להוציא עבדים לחירות,** ואף שהעבד פודה את עצמו בשוויו ואין ליתומים הפסד, מכל מקום אין לאפוטרופוס בעלות לשחררו[20]

אבל, אם צריכים היתומים מעות למזונות,

---

17. א. כך פירש רש"י. [ונמצא שבית דין עומדים למנין, ואם יזכו הוי דין, ואם יפסידו לא הוי דין, וחידוש הוא, וראה בסמ"ע רצ לג], וראה עוד ב"חידושי הריטב"א", ובמהר"ם שי"ף.

ב. ובקידושין מב א אמרו, דרשאין אפוטרופסין לחוב על מנת לזכות, וראה שם בתוספות, ובתוספות ר"י הזקן ובריטב"א, מה שתירצו. והר"ן שם כתב, דהא דקידושין, מיירי כשירד אפוטרופוס על מנת לזכות, ואז הוי דין אף אם נתחייבו היתומים. ובגיטין מיירי בירד מתחילה לחוב, ואז אף אם זכו יתומים, לא הוי דין, דכל מידי דלית ליה לאפוטרופוס למיעבד, אי עביד לא מהני, וראה עוד ב"חידושי הריטב"א" כאן.

ג. וברמב"ם [נחלות יא ז] כתב, שאין רשאין לדון ולחוב על מנת לזכות ליתומים, שמא לא יזכו, ונמצא החוב קיים; והיינו להוציא **הוצאות** על מנת לזכות בדין, וכן הוא ב"חידושים מכתב יד" בשם הרמ"ה, שלא יתנו שוחד לשלטון כדי לזכות בדין, ושמא לא יזכו, וב"חזון יחזקאל" [בבא בתרא פרק ח] כתב, דהיינו "לחוב" — להוציא הוצאות, "על מנת לזכות" — בדין, וראה בתוספות ר"י הזקן שם.

18. מהר"ם שי"ף.

19. בענין למכור ברעה ולגאול ביפה, אמרו "דילמא משתדפין", ראה במהרש"א, ורש"ש בטעם השינוי. וראה עוד במהר"ם שי"ף, וב"גרש ירחים" [למהרא"ל צינץ].

20. רש"י כתב: "שהרי אין גופן קנוי להן לשחררן", וראה בתוספות הרא"ש שתמה, אם

או ליקח שדות, **מוכרין אותם לאחרים,** מכירה גמורה **ואחרים מוציאין אותן לחירות,** אם ירצו.

רבי אומר: אומר אני, אף הוא נותן לאפוטרופין את **דמי עצמו** [כסף שוויו] **ויוצא** לחירות, שכשם שרשאין למוכרן לאחרים, כך הם רשאין לקבל הכסף מיד העבד **מפני ש**האפוטרופוס **הוא כמוכרו לו** [לעבד עצמו].

יא. **וצריך לחשב עמהן באחרונה** [בסוף ימי האפוטרופסות], כשיגדלו היתומים, יחשב עמהן כמה הכניסו לו, וכמה הוציא, וישבע שלא נשאר בידו כלום.[21]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: נאמן הוא, **ואינו צריך** לחשב עמהן.

יב. **אין** בית דין **עושין** [ממנים], **אפוטרופין נשים,** שאין דרכן לצאת ולבוא ולטרוח, ולא אפוטרופין **עבדים,** שאינם נאמנים, ולא **קטנים,** שאינם בני דעת.

כן, איך יכולים האפוטרופסין למכרן לאחרים על מנת שישחררום, הרי לפי דברי רש״י, אף לאחרים לא יהיה בהם קנין בגופן!?

וראה בתוספות רי״ד, ובתוספות מ ב ד״ה וכתב, שהאפוטרופוס יכול למכור אותן לאחרים, מטעם הפקר בית דין הפקר, ומכל מקום, לא נתנו לאפוטרופוס רשות לשחרר בעצמו את העבד, שמא יסברו שמזלזל הוא בנכסיהם, [תוספות לח ב ד״ה אין].

ואם כן, יש לומר בכוונת רש״י, שבית דין לא הקנו לו את גופו **לענין לשחררן** הוא עצמו, אבל הקנו לו את גופן לענין למכור לאחרים, על פי ״חזון יחזקאל״; וראה ב״חידושים מכתב יד״.

ולפי השיטות, שמדאורייתא עושה אפוטרופוס צרכי היתומים, צריך לומר, **שהפקיעו** את כוחו לענין לשחררו בעצמו, משום שנראה כמזלזל, ראה רשב״א במשנה, ובד״ה רבי אומר.

והראב״ד [נחלות יא ח] פירש את טעמו של תנא קמא, שלדעתו אין עבד משתחרר בכסף אלא בשטר, ורבי לשיטתו לעיל מא ב שאף בכסף הוא משתחרר, וכן הלכה.

21. א. כך פירש רש״י. ומשמע, דלדעת רבן שמעון בן גמליאל, אין צריך להשבע. אך הרא״ש תמה על כך, דלפי זה, פליגי בדין מינוהו בית דין, אם ישבע, וזו היא פלוגתא דאבא שאול וחכמים!? וראה בתוספות רי״ד וב״קרבן נתנאל״.

ב. והרא״ש כתב, דלכולי עלמא אין צריך להשבע, ומכל מקום סבר תנא קמא [ובראשונים נקטו שתנא קמא, רבי הוא], שצריך לחשב עמו באחרונה, כדי שעל ידי כן יתן לבו לדקדק בענייניהם של יתומים, וראה במהר״ם שי״ף.

ג. ובהגהת הרמ״א [חושן משפט רצ טז], הביא שיטת המרדכי בשם בעל העיטור, דבמינוהו בית דין עושה חשבון ואינו נשבע, ובמינהו אבי יתומים נשבע ואינו עושה חשבון.

וכתב הגר״א בביאורו [אות לג], דשיטה זו מפרשת פלוגתא דרבי ורבן שמעון בן גמליאל כפלוגתא דאבא שאול וחכמים; והיינו, דרבי הסובר: מחשב עמהן באחרונה, סובר כאבא שאול הפוטר משבועה אפוטרופוס שמינוהו בית דין; ורבן שמעון בן גמליאל סובר שאין צריך לחשב, כיון שנשבע, וכרבנן דאבא שאול. ולפיכך, מינהו אבי יתומים, לאבא שאול, נשבע ואין מחשבין עמו, וזוהי שיטת בעל העיטור.

ד. וכתבו הראשונים בשם בעל העיטור,

ואם מינן אבי יתומין להיות אפוטרופין, **הרשות בידו**.[22]

החוא אפוטרופוס, דהוה בשכבותיה [בשכנותו] **דרבי מאיר, דהוה קא מזבין ארעתא וזבן עבדי** [מוכר קרקעות של יתומים וקונה עבדים].

ולא שבקיה [ולא הניחו] **רבי מאיר** לעשות כן, כמו ששנינו: ואין אפוטרופין רשאין למכור שדות ולקנות עבדים.

אחוו ליה בחלמיה [הראו לרבי מאיר בחלום]: **אני להרוס ואתה לבנות**!? שממון זה בא לאביהן באיסור, ובשמים רצו שיאבד.[23]

אפילו הכי לא אשגח [לא התייחס] רבי מאיר אל החלום כי **אמר: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין** ושמא אין הדבר אמת.[24]

הנהו בי תרי דאיגרי בהו שטן [אותם שני בני אדם שהתגרה בהם השטן] להחטיאם, **דכל בי שמשי** [בין השמשות] של ערב

דלכולי עלמא, בשעה שמוסרים לו את ממון היתומים, עושים עמו חשבון מה קיבל, ראה בבא בתרא ט א.

22. א. לפי הגירסא לפנינו: "הרשות **בידו**", משמע, שהאב מינה אותם לאפוטרופסין על היתומין, ורשאי הוא בכך, ואין אנו אומרים: כאפוטרופוס המפסיד נכסי יתומין הן, ומסלקים ליה, כי הכא שאני, שידע האב בכך וסבר וקיבל.

ב. ויש גורסים "הרשות **בידן**", כלומר רשות ביד בית דין למנותם, ומאי דקתני: "ואם מינן אבי יתומים", היינו אם היה רגיל אבי יתומים למנותם על נכסיו, בחייו, לשאת ולתת בהן, אם כן, מוחזקין היו אצלו כנאמנין וזריזין, ולפיכך, הרשות ביד בית דין לעשותן אפוטרופסין **מדעתן** על נכסיו לאחר מותו, ראה ברשב"א.

והר"ן כתב, שהרשות ביד בית דין למנותן עכשיו, כי אנן סהדי **שנוח לו לאב** בכך.

ג. וראה ב"ברכת אברהם" שהאריך בגדר אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים, ואפוטרופוס שמינוהו בית דין, אם בית דין עיקר, אלא דאם האב מינה אפוטרופוס, בית הדין מקבלים את מינויו, ומסכימים לכך. או דמינוי האב הוא עיקר, אלא דאם האב לא מינה אפוטרופוס, אזי, בית דין הם עומדים במקומו של האב.

וראה ברשב"א במתניתין, דאם אפוטרופוס שלא מינוהו בית דין יכול לעשר, משום הפקר בית דין, או מדינא, כל שכן מינוהו בית דין; והריטב"א בקידושין מב א ד"ה וקשיא [בענין "לחוב על מנת לזכות"], הביא דברי הרא"ש, שמינהו אבי יתומים אין כוחו יפה כל כך, והריטב"א נחלק עליו, וכתב, דאדרבה כוחו של אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים גדול מאפוטרופוס שמינוהו בית דין, שהרי נתן נכסיו ברשותו, וסמך עליו לעשות בהם כדעתו.

ובשלחן ערוך רצ א: "מי שמת והניח יורשים קטנים כו', צריך מורישם למנות להם אפוטרופוס, שיתעסק בשביל הקטנים עד שיגדלו, ואם לא מינהו, בית דין חייבים להעמיד להם אפוטרופוס עד שיגדילו, שבית דין הוא אביהם של יתומים".

23. ראה מהרש"ל, מהר"ל בחידושי אגדות, וביעב"ץ.

24. א. על פי שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן קכח, ראה שם שהאריך בענייני חלומות אם צריך לחשוש להם, וראה עוד מה שכתב ב"חידושים מכתב יד".

ב. ומשמע, שאם אכן נתברר לנו שממון זה

שבת,[25] **הוו קא מינצו בהדי הדדי** [היו מתקוטטים זה עם זה].

איקלע [הזדמן] **רבי מאיר להתם** [לאותו מקום] **עכבינהו** [מנעם מלהתקוטט] **תלתא בי שמשי, עד דעבד להו** על ידי זה **שלמא** [שהשלימו ביניהם].

שמעיה [שמע] רבי מאיר את השטן, **דקאמר: ווי** [לשון צער] **דאפקיה רבי מאיר לההוא גברא מביתיה** [שהוציא רבי מאיר לאותו אדם מביתו] ועל עצמו היה אומר, כי במקום מצה ומריבה שם ביתו של השטן.

ההוא אפוטרופוס, דהוה בשבבותיה [בשכנותו] **דרבי יהושע בן לוי, דהוה קא מזבין** [מוכר] **ארעא** שלא היתה נצרכת ליתומים **וזבין תורי** [קונה שוורים] לצורך עבודת השדה **ולא אמר ליה** רבי יהושע בן לוי **ולא מידי** [מאומה].

כי **סבר לה** רבי יהושע בן לוי **כרבי יוסי** שהשור הוא עיקר השדה, ולפיכך רשאי הוא למכור שדה ולקנות שוורים.

דתניא: אמר רבי יוסי: מימי [מעודי] **לא קריתי לאשתי: "אשתי".**

ומימי לא קריתי לשורי: "שורי".

אלא לאשתי הייתי קורא: **"ביתי"**, כי היא עיקר הבית, שכל צרכי הבית נעשים על ידה, ונאמר [משלי יד א]: "חכמות נשים בנתה ביתה".

ולשורי הייתי קורא: **"שדי"**, כי הוא עיקרו של שדה, וכתיב [משלי יד ד]: "ורוב תבואות בכח שור".

הנהו יתמי [אותם יתומים], **דהוו סמיכי גבי החיא סבתא** [שסמכו את עצמם אצל אותה זקנה].

הוה להו תורתא [פרה], **שקלה וזבינתה ניהלייהו** [מכרה אותה לאחרים].

אתו [באו] **קרובים לקמיה דרב נחמן** להתלונן על אותה סבתא.

אמרו ליה הקרובים לרב נחמן: **מאי עבידתה דזבנא**, כלומר, מי מינה אותה אפוטרופוס, ואיך יכולה היא למכור!?

אמר להו רב נחמן: **"יתומים שסמכו אצל בעל הבית" תנן**, כלומר הרי שנינו שאדם נעשה אפוטרופוס, על ידי שסמכו אצלו היתומים, אף שלא מינוהו בית דין, ולא אבי יתומים.[26]

בא לאביהן באיסור, אין בית דין צריכין למנוע את האפוטרופוס מלגרום להם הפסד, אף דפשיטא שאסור להזיקן בידים.

25. רש"י. כי סתם "בי שמשי" היינו ערב שבת, ראה כתובות קג א ברש"י ד"ה בי שמשי. וראה במהר"ם שי"ף ובשיחות מוסר (להגר"ח שמואלביץ זצ"ל) מאמר לג שנת תשלב, ביאור עניינו של השטן לחרחר ריב דווקא בערב שבת בין השמשות. [ושם מאמר כו שנת תשלא, ביאר את הטעם לכך ש"ביתו" של השטן, הוא מקום המריבה].

26. ואף על פי שאשה היתה, ואין עושין אשה לאפוטרופוס, אביהן של יתומים היה רגיל למנותה בחייו, וכבר שנינו: "ואם מינן אבי יתומים, הרשות בידן", "פני יהושע" על פי הרשב"א; וה"כתב סופר" תירץ, על פי מה

אמרו לו: **והא אייקר** [הרי נתייקר השער], והסבתא קיבלה עבור היתומים כמו השער הזול.

גזבר שקנה עבור הקדש, או שמכר להדיוט, אין קונים במשיכה אלא בקנין כסף.

הדיוט הלוקח מהדיוט, קונים במשיכה ולא בכסף.

השיב להם רב נחמן: אחרי שמשכו לקוחות התייקר השער, **וברשותא דלוקח אייקר**.

אמרו לו: **והא** עדיין, **לא נקיטי** לא קיבלו היתומים **דמי**.

אמר לחו: אם כן, ברשות יתומים התייקרה הפרה, **והיינו דרב חנילאי בר אידי אמר** [בשם] **שמואל**.

דאמר רב חנילאי בר אידי אמר שמואל: נכסי יתומין, תיקנו חכמים שהרי הן **כהקדש, ולא מקני** במשיכה, **אלא בכספא**.

חמריה [יינו] **דרבנא עוקבא** [שם אדם] **יתמא** [היתום], **משכוה** לקוחות מאפוטרופוס, **במחיר** של **ארבעה ארבעה** דינרים לכל חבית.

וקודם נתינת המעות, **אייקר** חמרא, **וקם** [עמד] **בשיתא שיתא** [ששה ששה] דינרים לכל חבית.

אתו לקמיה דרב נחמן, לשאול, אם קנו במשיכתן, ולא ישלמו אלא ארבעה לכל חבית, או שעדיין לא קנו, ויכול היתום לחזור בו?

אמר להו: היינו דרב חנילאי בר אידי אמר שמואל, דאמר רב חנילאי בר אידי אמר שמואל: נכסי יתומין הרי הן כהקדש מתקנת חכמים **ולא מקני** במשיכה **אלא בכספא**, ולפיכך, כל זמן שלא נתנו הלקוחות את המעות לא קנו.

עתה מבארת הגמרא, באיזה מקרה שייכים דברי רב חנילאי שאמר: נכסי יתומים הרי הם כהקדש.

כי לפעמים, טובת היתומים היא, שיהיו קונים במשיכה כשאר הדיוט, ולא במעות, ואז דינם של יתומים כהדיוט, כי לטובתם תיקנו חכמים שיקנו בכסף, ולא לרעתם.

א. **משוך** [משכו] לקוחות **פירי מיתמי**, וקודם מתן מעות **אייקור** פירי.

היינו דרב חנילאי בר אידי, ויכולים היתומים לחזור בהם.

ב. משכו פירות מן היתומים, ואחר כך **זול** [ירד מחירם], אין הלקוחות יכולים לחזור בהם, ועליהם לשלם כשעת המשיכה.

כי **לא יהא כח הדיוט, חמור** ועדיף **מכח הקדש**.

ובמקרה שהוזלו הפירות אחרי המשיכה, הרי

שכתב רש"י, שאין ממנין נשים, משום שאין דרכן לצאת ולבא, ואותה סבתא, היתה רגילה לצאת ולבא.

ולדברי שניהם, לא על כל אשה יכולים היתומים לסמוך; ובטור ושלחן ערוך סתמו בדבר, וראה ב"ברכת אברהם" בגדר יתומים שסמכו אצל בעל הבית, וראה שם אם מינויים של אשה עבד וקטן, חל על כל פנים בדיעבד,

ההדיוט מרויח במה ש"משיכה קונה" אצלו, ועל כן אף ביתומים כך הוא הדין, שיקנו במשיכה.

ג. **אמשיכו להו פירי ליתמי** [לקוחות נתנו ליתומים למשוך פירות], אם **אייקר** פירי.

טובת היתומים לקנות במשיכה כהדיוט, ועל כן אנו אומרים: **לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש**, ואינם משלמים אלא כשעת משיכה.

ד. משכו יתומים פירות, וקודם מתן מעות **זול** פירי.

סבור מינה [היו סבורים בני הישיבה לומר בדין זה]: טובת היתומים שלא תועיל להם המשיכה, **והיינו דרב חנילאי בר אידי**, ויוכלו יתומים לחזור בם.

אמר להו רב שישא בריה דרב אידי: הא [הרי] אין זו טובתם, אלא **רעה היא לדידהו** [עבורם].

דזימנין דמצטרכי לפירי [כי לפעמים יצטרכו היתומים פירות] ולא יהיו מעות מזומנים בידם. **וליכא דיהיב להו** [אין מי שיסכים לתת להם] **עד דיהבי זוזי** [עד שיתנו מעות].

ולפיכך, במשיכה הם קונים, וישלמו כשעת המשיכה, כי בכהאי גוונא לא תיקנו חכמים, שלא תועיל משיכה ביתומים.

ה. **יהבי** [נתנו] **יתמי זוזי** למוכר **אפירי**, וקודם משיכה **זול** פירי.

טובת היתומים היא שיוכלו לחזור בהם[27], שלא לקנות אלא במשיכה, כהדיוט, ועל כן אנו אומרים: **לא יהא כח הדיוט חמור מן הקדש**.

ו. נתנו יתומים מעות למוכר, וקודם משיכת הפירות **אייקר** פירי.

סבור מינה [בני הישיבה]: **היינו דרב חנילאי בר אידי**, שיקנו בנתינת המעות, ולא יוכל המוכר לחזור בו, ולא יצטרכו להוסיף על הדמים.

אמר להו רב שישא בריה דרב אידי: הא רעה היא לדידהו

דאתו [שמא יבואו] מוכרים **למימר להו** [ליתומים] **נשרפו חיטכם** שהיו **בעלייה.** נב-ב

כלומר, אם יקנו היתומים במעותיהם, הרי

ואם תימצי לומר דחל בדיעבד, יש לומר דיתומים שסמכו אצל בעל הבית הוי כדיעבד, ואין מסלקין אותה.

27. ואף על פי, שבהדיוט, אם רוצה לחזור בו אחרי נתינת מעות, צריך הוא לקבל על עצמו קללת: "מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה, הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדיבורו" [בבא מציעא מד א], והרי, סתם אדם כשר הוא, ואינו רוצה לקבל קללה על עצמו, ולא יחזור בו, ומה טעם לומר שיכולים יתומים לחזור בהן, משום לא יהא כח הדיוט חמור!?

אלא שמכל מקום, יתומין אין מקבלים קללה זו על עצמם, כי הם עצמם אינם חוזרים בהם אלא אפוטרופוס, ואפוטרופוס אינו עושה לצרכו, אלא לצורך יתומים, וכפי שהורו לו בית דין — ראשונים.

ולפיכך, רשאים יתומים לחזור בהם, כאשר אין מעות קונות להם.

החיטים שבעליית המוכר שייכים להם, ואם תפרוץ שריפה, לא יטרח המוכר לכבותה, כי יכול הוא לומר ליתומים: חיטים שלכם נשרפו ואתם הפסדתם.[1]

ולפיכך, טובת היתומים היא, שיוכל המוכר לחזור בו, אם יתייקרו הפירות, וממילא החיטים עומדים ברשות המוכר, ואם תפרוץ שריפה, לא יפסידו היתומים אלא המוכר.

ז. **יהבי להו** [אחרים] **זוזי ליתמי אפירי** [כדי לקנות פירות] של יתומים.

אם **אייקר** [התייקרו הפירות] קודם שמשכו אותם, הרי טובתם של יתומים שלא יהיו המעות קונות.

ולפיכך, **לא יהא כח הדיוט** שאינו קונה בקנין כסף **חמור מהקדש** [יתומים], ואף מן היתומים לא קנו המעות, ויכולים הם לחזור בהם.

ח. נתנו אחרים מעות ליתומים, כדי לקנות מהם פירות, **וזול** פירי, קודם שמשכו אותם.

סבור מינה [בני הישיבה]: **היינו דרב חנילאי בר אידי**, שחל הקנין על ידי מעות, ולא יוכלו לקוחות לחזור בהם.

אמר להו רב שישא בריה דרב אידי: הא רעה הוא לדידהו, דזימנין דמצטרכי יתמי **לזוזי, וליכא דיהיב להו** זוזי, **עד דיהבי להו** [ללוקח] **פירי**.

כלומר, אם כאשר יתנו הלקוחות מעות ליתומים, נפסוק תמיד לטובת היתומים, בסופו של דבר יפסידו היתומים, כי אף אחד לא ירצה לתת להם מעות בלי שיקבל מיד את הפירות, והרי לפעמים זקוקים היתומים למעות ואין באפשרותם לתת מיד את הפירות.

ולפיכך, טובתם של יתומים, שבמקרה זה, יהיה דינם כהדיוט, ואין הלקוחות קונים קנין גמור עד שעת משיכה.

ונמצא, שדין היתומים, שוה לשאר בני אדם, בכל דבר, חוץ ממקרה שמשכו אחרים מהן, והוקרו.

---

1. א. ואם תאמר, אם ישרפו החיטים, נאמר "לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש", ולא קנו היתומים עד שימשכו, ולא יפסידו מחמת השריפה, וכדרך שאנו אומרים כאשר הוזלו הפירות?

תירץ רש"י, שאף בהדיוט, לא תיקנו חכמים שיהיו החיטים באחריות המוכר, אלא מחמת הנאה שיש לו בכך שיכול הוא לחזור בו אם יוזלו הפירות. וממילא, אין אנו יכולים לתפוס את החבל בשתי קצוות, ולומר, הרי הוא כהדיוט, לעניין אחריות המוכר בשריפה, ואינו כהדיוט, לענין חזרתו של מוכר בהוזלו הפירות; וראה עוד בתוספות, ב"חמדת שלמה" וברמב"ן.

ב. ואם תאמר, משכו לקוחות פירות מן היתומים, הא אמרינן לעיל, דבין אם התייקרו הפירות בין אם הוזלו יד יתומים על העליונה, ואם כן, אין החיטים ברשות מוכר לענין שריפה, ואין זה טובתם של יתומים!?

תירצו הראשונים, כיון שהלקוחות יכולים להשתמש בפירות בשעה שירצו, על כן, אחראים הם על הפירות. ותוספות כתבו, שיש ללקוחות דין שומר שכר. והר"ן כתב, דיש להם דין שואל, ונפקא מינה, אם חייבים הם בשריפה שבאה באונס. וראה במהרש"א, "קרני ראם", "תורת גיטין" ו"חמדת שלמה" בביאור שיטות הראשונים.

ג. ראה בתוספות בבא מציעא מג א ד"ה מאי,

אין מוכרים נכסי יתומים, אפילו לצרכם, אלא בהכרזה שלשים יום, קרקע פלוני יוצאת להמכר בבית דין, כדי שעל ידי כן ירבו במחיר הקרקע.

אמר רב אשי: אנא ורב כהנא חתמינן [היינו עדים בדבר] **אשטרא דאימיה דזעירא יתמא** שהיתה אפוטרופוס עליו,[2] **דמזבנא ארעא** דיתמי, **לכרגא** דיתמי [לפרוע מס גולגולת שהטיל המלך על היתומים] **בלא אכרזתא**, מפני שגבאי המלך ממהר לדרכו, ושמא יכעס אם יעכבוהו, ויפסידו היתומים.[3] ואף על פי, שלשאר צרכי יתומים, אין מוכרים בלא אכרזתא, הכא שאני, כדברי נהרדעי.

דאמרי נהרדעי:

א. **לכרגא** דיתמי.[4]

ב. **ולמזוני** דאשה ובנות הניזונות מנכסיו לאחר מיתה, או לצורך היתומים.

ג. **ולקבורה** דמת או דיתומים.[5]

בכולהו **מזבנינן**, מיד, **בלא אכרזתא**, כי הדבר נחוץ ואי אפשר להמתין.

עמרם צבעא [צבעי היה] **אפוטרופא דיתמי הוה.**

אתו קרובים, להתלונן עליו, **לקמיה דרב נחמן.**

דאין לחשוש שיאמר המוכר ללוקח "נשרפו מעותיך בעלייה", אחרי שתיקנו שאין מעות קונות לו עד שימשוך, וראה עוד בסמ"ע קצח ז.

2. ראה במאירי שפירש הא דאימיה דזעירא, כגון שסמכו יתומים אצלה, וכדמצינו לעיל בההיא סבתא דזבנה תורתא דיתמי.

אך ב"חידושים מכתב יד" הביא דעת הרמ"ה, שבסמכו יתומים אצל בעל הבית, אינו רשאי למכור קרקעות, כמו שיתומים עצמן אינם יכולים למכור קרקעות, היות שקטנים הם, ולפיכך פירש, שאביו של זעירא מינה אותה להיות אפוטרופסית.

וראה בשלחן ערוך רצ כד: "יתומים קטנים שסמכו אצל בעל הבית, הם מעצמם, ונשתדל בשלהם, יש לו דין אפוטרופוס לכל דבר, אפילו סמכו אצל אשה".

3. על פי רש"י כאן, ובבבא מציעא קח ב. ומשמע שאם יהיה גבאי המלך מרוצה, אפשר שיתבע פחות מן היתומים, ולכן עדיף לוותר על האכרזתא בכדי לפייס את שליח המלך, כי אם יכעס, יתכן שידרוש הרבה יותר ויפסידו היתומים.

4. רש"י פירש בכרגא דיתמי, ומשמע, שלשאר צרכי יתומים אין מוכרים בלא אכרזתא, וראה בתוספות מה שהקשו על זה. וגם משמע, שלכרגא דאשה לא מזבנינן בלא אכרזתא, אך תוספות פירשו "כרגא" דהכא בכרגא דאשה ובנות, דכמו שהיה בעלה משלם עבורה, כך היתומים חייבים, שבכלל מזונות הוא.

5. כך פירש רש"י בכתובות פז א; אבל תוספות פירשו, אף לקבורת האשה והבנות.

וכתבו התוספות, דהא פשיטא שאין ממתינים לקבור את המת עד כלות ימי ההכרזה, אלא דאף אם לוו לצורך קבורה, אין צריכים למכור בהכרזה, אלא מוכרים מיד ופורעים את החוב.

אמרי ליה: קא לביש ומכסי [מתלבש הוא ומכסה את עצמו בבגדים] **מנכסי יתמי**, וגוזל הוא אותם בכך.

אמר להו: רשאי הוא לעשות כן, כי צורך היתומים הוא, שיהא נראה כאדם חשוב, **כי היכי דלישתמעון מיליה** [כדי שעל ידי זה יהיו דברים נשמעים], ויעשו רצונו, כאשר הוא מטפל בצרכי היתומים.

אמרי ליה: **קאכיל ושתי מדידהו.**

ולא אמוד, כלומר, אינו עשיר כל כך,[6] ולפיכך, מסתבר שהוא אוכל ושותה משלהם.

אמר להם: אין זו ראיה, שהוא אוכל משל יתומים, כי **אימור** [יש לתלות ולומר]: **מציאה אשכח** [מצא], ואת דמיה הוא אוכל.[7]

אמרי ליה: **והא קא מפסיד** נכסי יתומים, שאינו מטפל בהם כראוי.

אמר להו: אייתו לי סהדי [הביאו לי עדים][8] **דמפסיד ואיסלקיניה** [ואסלקנו] שלא יהיה אפוטרופוס שלהם.

דאמר רב הונא חברין [חבירו של רב נחמן היה] **משמיה דרב: אפוטרופוס דמפסיד מסלקינן ליה.**

דאיתמר: אפוטרופא דמפסיד, רב הונא אמר רב: מסלקינן ליה.

דבי רבי שילא אמרי: לא מסלקינן ליה.[9]

---

6. לשון "לא אמוד" פירש רש"י בשתי דרכים: האחת, עמרם אינו "איש אמיד" כלומר עשיר, שהיות ובני אדם רגילים לדבר על ממונם של עשירים ולאמוד אותם, לכן מכנים אותם "אמידים".

ודרך שניה — אין בני אדם אומדים [מעריכים] את עמרם שיהיה ממונו ראוי להוצאות מרובות כל כך. ולפי זה "לא אמוד" אינו שם תואר אלא פועל.

7. שיטת הרמב"ם והרמב"ן, שאין אומרים "אימור מציאה אשכח", אלא באפוטרופוס שמינה אביהם של יתומים, כי היות והוא מינה אותו, איננו מסלקים אותו מספק, אבל בית דין אינם ממנים אלא אדם נאמן, ומי שיש עליו רינונים אינו ראוי לכך, וראה בסמ"ע רצ יא.

והרשב"א חולק, וסובר: אמנם מלכתחילה אין ממנים אותו, אבל אחר שמינוהו אין מסלקים אותו מספק "דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן", ואם חושדים אותו, אף אם מינהו אבי יתומים יש לסלקו. [וראה בהערה בעמוד א, מה שהובא בביאור גדר אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים ושמינוהו בית דין].

ולפיכך, לא הוצרכה הגמרא להדגיש מי מינה את עמרם צבעא, כי בין כה וכה אין מסלקים אותו.

8. הבית יוסף [סימן רצ מחודש י], הביא תשובת הרמב"ן, שלמד מדברי רב נחמן, שאין צורך בכך שיעידו העדים בפני האפוטרופוס כדי לסלקו, שהרי טענותיהם של הקרובים היו שלא בפני האפוטרופוס, ורב נחמן אמר להם שיביאו ראיה לדבריהם, ולא אמר שיבוא גם הוא לדיון. וראה שם שבתשובת ריטב"א חולק על זה, וב"חידושים מכתב יד" המיוחסים לריטב"א, כתוב כדעת הרמב"ן.

9. ב"חידושים מכתב יד" כתוב: אם הפסיד בפשיעה לדברי הכל מסלקינן ליה. ואי אפסיד באונס, לדברי הכל לא מסלקינן ליה. והמחלוקת היא, כגון שהפסיד שלא בפשיעה ושלא באונס, כגון דעבד שמירה פחותה. ומשמע, שעמרם

והלכתא: אפוטרופא דמפסיד, **מסלקינן ליה.**[10]

שנינו במשנה: **אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים, ישבע.**

ומפרשינן: **מאי טעמא,** ישבע, ואין חוששים שמא מתוך כך, שיודע הוא שיצטרך להשבע לבסוף, ימנע מתחילה מלהעשות אפוטרופוס.

כי **אי לאו דאית ליה הנאה מיניה** דאב, **לא הוה ליה** [לא היה נעשה] **אפוטרופוס, ומשום שבועה, לא אתי לאמנועי** [לא ימנע] שהרי נהנה ממנו.

אבל, **מינוהו בית דין, לא ישבע.**

כי, **מילתא בעלמא** [טובת חינם] **הוא דעביד לבי דינא,** ולפיכך, **אי רמית עליה שבועה,** חיישינן, דילמא **אתי לאמנועי** מעיקרא, מלקבל עליו להיות אפוטרופוס.[11]

אבא שאול אומר: חילוף הדברים.

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

מינוהו בית דין, ישבע, כי **בההיא הנאה דקא נפיק עליה קלא דאינש מחימנא הוא** [באותה הנאה שיוצא עליו קול שאדם נאמן הוא], **דהא סמיך עליה בי דינא, משום שבועה, לא אתי לאמנועי.**

אבל, **מינהו אבי יתומים, לא ישבע,** לדעת אבא שאול.

כי יש לומר: **מילתא בעלמא הוא דעבדי להדדי,** כלומר, דברי אהבה וריעות היו ביניהם, וכטובת חינם היא, כי לא היתה בינהם הנאת ממון כל כך.

ולפיכך, **אי רמית עליה שבועה,** יש לחוש, דילמא **אתי לאמנועי** מלהיות אפוטרופוס, ולפיכך, פטרוהו מלהשבע.

ופטור שבועה זה, "תיקון העולם" הוא, כדי שיתרצו בני אדם הגונים, להיות אפוטרופסים ליתומים.

צבעא היה מפסיד בגרמא בלבד ושלא בפשיעה, שהרי רב נחמן תלה את דבריו בדעת רב הונא, וראה ברש"י ד"ה והא קמפסיד.

10. ואף על פי שאין משביעים אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים [לדעת אבא שאול, וכן לרבנן במינוהו בית דין], הני מילי כשלא מצאנו שהפסיד נכסי יתומים, אבל כאשר מסלקים אותו מחמת פסידא, צריך הוא להשבע שלא עיכב משלהם כלום — ריי"ף.

11. כן הוא לשון רש"י, אך אם התחיל באפוטרופסות, משמע, שאינו יכול לחזור בו, וכן אמרו בתוספתא [בבא בתרא ח ג]: אפוטרופין, עד שלא החזיקו בנכסי יתומין, יכולין לחזור בהן, משהחזיקו בנכסי יתומין, אין יכולין לחזור בהן.

וכתב בהגהות הרמ"א [רצ כג], דהוא הדין אם התחיל לעסוק בצרכיהם של יתומים, אף על פי שלא החזיק בממונם.

וראה ב"קצות החושן", שאינו דומה לפועל שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום, כי פועל רשאי לחזור משום "עבדי הם" — ולא עבדים לעבדים, אבל אפוטרופסות מצוה היא, ועבדות ה' היא, ולפיכך, אי אפשר לו לחזור בו אחרי שהתחיל.

וכל זה אחרי שהתחיל באפוטרופסות, אבל מעיקרא אין בית דין כופין על כך, ראה במהר"ם שי"ף.

אמר רב חנן בר אמי אמר שמואל: הלכתא: כאבא שאול ועל כן, אפוטרופוס שמינוהו בית דין, ישבע ואם מינהו אבי יתומים, לא ישבע.[12]

תניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: זה וזה [בין מינהו אבי יתומים בין מינוהו בית דין] **ישבע.**

ופוסקת הברייתא: **והלכה כדבריו** של רבי אליעזר בן יעקב.[13]

תני רב תחליפא בר מערבא ברייתא **קמיה דרבי אבהו:**

אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים,[14] **ישבע, מפני שהוא נושא שכר**, ומשמע, שחייב הוא להשבע, היות וקיבל תשלום על אפוטרופסותו.

אמר ליה [הקשה] רבי אבהו לרב תחליפא: **את אייתת קבא** [כלי מדידה] **וכיילת ליה** [מדדת אותו]?!

כלומר וכי כולם בחזקת מקבלי תשלום על מינויים?!

אלא אימא [כך תאמר] ישבע ואין לחשוש שימנע מלהיות אפוטרופוס, **מפני שהוא כנושא שכר**, שהרי מחמת מה שנהנה מאביהם הוא עושה כן.

מתניתין:

אף משנתינו עוסקת בהלכות שנאמר בהן "מפני תיקון העולם".

א. **המטמא** טהרותיו של חבירו, כגון תרומה, והזיק אותה בכך, היות שאסור לאכול תרומה טמאה.

ב. וכן **המדמע** שעירב תרומה בחולין של חבירו, והפסידו, כיון שנאסרו בכך לזרים, וצריך למוכרן לכהנים בזול.

ג. וכן **המנסך** יינו של חבירו, ומפרש לה בגמרא.

בשלושה אלו: אם הזיק **בשוגג פטור** מלשלם ואם הזיק **במזיד חייב**, ודין זה הוא מפני תיקון העולם, וכפי שיתבאר בגמרא.

גמרא:

איתמר: מנסך ששנינו במשנה:

---

12. כתבו הראשונים, דהני מילי כאשר אין היתומים טוענים על האפוטרופוס שהוא עיכב משלהם, אבל אם טוענים היתומים טענת ודאי: "ברי לנו שיש בידו משלנו", והאפוטרופוס מכחישם, צריך הוא להשבע.

13. אף על פי שפסק התנא בברייתא כרבי אליעזר בן יעקב, מכל מקום כתבו הראשונים שאנו סומכים על פסק האמוראים, והלכה כאבא שאול כמו שפסק שמואל. [ראה בבא בתרא קל ב: "אין למדין הלכה מפי משנה"], וראה ב"תפארת יעקב".

14. ראה בראשונים שגרסו בברייתא: אפוטרופוס **שמינוהו בית דין** ישבע, כדעת אבא שאול וכהילכתא [וכן הוא בירושלמי — "יפה עינים"], אבל לגירסתינו סוברת הברייתא כרבנן, ואין הלכה כן, וראה ב"תפארת יעקב".

רב אמר [פירש] **מנסך ממש** הוא, כגון המשכשך ידו בתוך היין לשם עבודה זרה.(15)

ושמואל אמר [פירש] לא במנסך את היין לעבודה זרה דיברה המשנה, אלא **במערב** יין נסך ביין כשר של חבירו, ועל ידי כך נאסר יין חבירו בהנאה.(16)

ומפרשינן: **מאן דאמר מערב** [שמואל] **מאי טעמא לא אמר מנסך**: ממש כדברי רב?

אין אדם מתחייב על מעשה אחד גם מיתה וגם תשלומין.

כגון, עבד עבודה זרה על ידי ממון של חבירו ואסרו בהנאה, היות ומתחייב הוא בנפשו, על כן אי אפשר לחייבו גם ממון, ופטור הוא מתשלומי ממון.

כי **אמר לך**, אי אפשר לפרש את המשנה **במנסך** ממש, שהרי עובד עבודת כוכבים הוא ובמזיד חייב הוא סקילה, ופטור מלשלם כי **קם ליה בדרבה מיניה** [עומד הוא בעונש מיתה הגדול מעונש ממון].

ואידך [רב] אמר לך: אין הוא פטור משום דקם ליה בדרבה מיניה, **כדפירש רבי ירמיה**.

דאמר רבי ירמיה: אין חיוב הממון וחיוב העבירה באים באחת.

כי **משעת הגבהה** שהגביה את הכלי עם היין, **הוא דקנה** את היין לענין חיוב תשלומין כיון שהגביהו על מנת לגוזלו.(17)

ואילו **מתחייב בנפשו**, על שעבד עבודה זרה, **לא הוי, עד שעת הניסוך**, ולפיכך אין

ולגירסת הראשונים, מה שאמרו "מפני שהוא כנושא שכר", הכוונה לפי שהוא נהנה במה שבית דין מאמינים לו וסומכים עליו.

15. רש"י. אי נמי שהוריק מן הכלי מעט לשם עבודה זרה, "חידושים מכתב יד". וראה ברא"ש עבודה זרה ד יא, דתרי גווני ניסוך יש, בפני העבודה זרה שפיכת היין מן הכלי, ושלא בפניה דוקא שכשוך.

ודעת רבינו תם [ראה תוספות כתובות לא א], שאי אפשר לנסך בלא הגבהה תחילה, ולדעת רש"י נחלקו אמוראים בדבר, וסוגיין מתפרשת כמאן דאמר: אפשר לנסך בלא הגבהה [ראה ב"ברכת אברהם"].

וראה עוד בעבודה זרה נט ב, ברש"י ד"ה כי היכי, וברשב"א שם בשם הראב"ד, וברשב"א גיטין; וראה במהר"ם שי"ף כאן ובכתובות, וראה בהערה לקמן.

16. רש"י. והאחרונים תמהו: הרי שמואל עצמו סובר בעבודה זרה עד א, שאין היין נאסר בהנאה, וראה לקמן נג א רש"י ד"ה מנסך, ובמה שתירצו ה"תורת גיטין" וה"תפארת יעקב".

17. רש"י. וראה במהר"ם שי"ף שכתב, שאם לא הגביהו על מנת לגוזלו, אי אפשר לו לאסור את היין, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

וראה שם בביאור על מהר"ם שי"ף, שהתוספות בחולין מ א חולקים על רש"י שם, וסוברים, שאינו נעשה "שלו" על ידי גזילה, ומכל מקום נאסר היין, היות ועשה מעשה, או שמדובר כשיש לו שותפות ביין. ומה שהזכירה הגמרא הגבהה ביין, הוא משום שלדעת רבינו תם, אי אפשר לנסך בלא הגבהה, וכמו שהובא בהערה לעיל. וראה עוד מה שכתב בספר חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק.

חיובו על הניסוך פוטרו מתשלומי ממון.[18]

ולמאן דאמר מנסך ממש [רב]: **מאי טעמא לא אמר מערב** [כשמואל]?[19]

כי **אמר לך: מערב** יין נסך ביין של התר.

נג-א **היינו מדמע** תרומה בחולין. כלומר, ממה שקנסו רבנן את המדמע, יש ללמוד שאף המנסך, כלומר מערב, חייב, ואם כן תיקשי לשמואל, למה הוצרך התנא לכפול את דבריו!?

ואידך [שמואל] אמר לך:

חיוב מדמע **קנסא הוא** [קנס חכמים] ולא מן הדין, וקנסא **מקנסא לא ילפינן**, שהקנס כולו "חידוש", ומ"חידוש" אין למדים למקום אחר.[1]

כי יש לומר: היכן שקנסו רבנן קנסו והיכן שלא קנסו לא קנסו, ואף אם נראה ששני הנידונים שוים אין ללמוד זה מזה.[2]

אבל רב סובר: ילפינן קנסא מקנסא, אם אכן מסתבר להשוות את הנידונים, ולומר שחכמים גזרו בשניהם.

ופרכינן: **ולמאן דיליף קנסא מקנסא, כל הני** [מטמא, מדמע ומנסך] **למה לי** למיתנינהו לכולהו במתניתין, הלא אפשר ללמדם זה מזה!?

ומשנינן: **צריכא** למימרינהו לכולהו.

משום **דאי תנא** במתניתין **דמטמא** חייב, הרי אין ללמוד ממנו לחייב אף את המדמע.

שהרי את מה ששנינו "מטמא" אפשר לפרש בין במטמא תרומה, שעל ידי כן נאסרה

---

18. ושמואל חולק על רבי ירמיה, וסובר, שאף כאן שייך "קם ליה בדרבה מיניה", כי היות ואי אפשר לנסך בלא הגבהה, נמצא שהגבהה צורך הניסוך היא, ואף על הגזילה שבשעת ההגבהה פטור הוא, משום דקם ליה בדרבה מיניה, תוספות.

ודברים אלו מתאימים לשיטת רבינו תם, שאי אפשר לנסך בלא הגבהה; אך לרש"י [ראה לעיל הערה 15], צריך לפרש כמו שכתבו התוספות בסוף דבריהם, שלדעת שמואל המגביה את היין ומנסכו פטור, כי מה שנתנסך היין היזק שאינו ניכר הוא, ויכול הגזלן לומר לו "הרי שלך לפניך", ראה לקמן נג ב.

וראה בתוספות ובתוספות הרא"ש, [ולהלן נג א ברש"י ד"ה כרבי ירמיה וב"חידושי הריטב"א" שם], מה טעמו של רב החולק על שמואל בזה.

והרשב"א כתב, שלדעת שמואל המשנה מיירי במנסך סתם בלא הגבהה, וראה ב"מנחת יהודה".

19. קושיית הגמרא צריכה תלמוד, כי "מנסך" בפשוטו מנסך ממש הוא, ומה הקשו על רב מאי טעמא לא אמר כשמואל!? ולפי דברי הרשב"א בהערה הקודמת, ניחא, כי רב צריך להעמיד אוקימתא, שהיתה מקודם הגבהה, ולשמואל אין צורך להדחק בכך.

1. ראה רש"י קידושין ג ב.

2. ואין לומר: מערב ומדמע היינו הך הם, ואין כאן **ילפותא** זה מזה, כי מדמע אינו מערב דבר איסור גמור ואינו אוסר את התערובת בהנאה אלא באכילה, ואילו מערב יין נסך הרי הוא מערב איסור גמור שאסור בהנאה, ואף התערובת נאסרת בהנאה כמו שכתב רש"י.

התרומה באכילה, ובין במטמא חולין של פרושים[3] שנזהרים לא לאכול חולין טמאים.

והרי בין כך ובין כך, אי אפשר ללמוד מדמע ממטמא, כי **אי** [אם] במטמא **תרומה** מיירי, **הוה אמינא:** שאני מטמא תרומה שחייבוהו חכמים **משום דקא מפסיד לה** [את התרומה] **לגמרי,** שהרי נאסרה באכילה.

אבל מדמע שהתערובת ראויה להאכל לכהנים, ולא נפסדה לגמרי, שמא לא קנסוהו חכמים.

ואי מיירי מתניתין **במטמא חולין** שמותרים הם באכילה, אלא שאינם ראויים לפרושים בימי טהרתן.[4]

גם כן אין ללמוד שקנסו חכמים את המדמע כמו שקנסו את המטמא משום שהמטמאן עשה איסור, דהא **אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל.** כדי שיוכלו הפרושים לאכול חולין בטהרה.[5]

אבל מדמע, שלא עשה איסור, **אימא לא** קנסוהו רבנן, ואינו דומה למטמא.

ואי אשמעינן [אם היתה המשנה משמיעה לנו] **שמדמע** חייב, לא היינו יודעים לחייב את המטמא.

משום דמדמע **שכיח** שעושים כן, ובדבר שכיח קנסו חכמים כדי למונעו מלעשות, **אבל מטמא דלא שכיח, אימא** [יש לומר]: **לא** קנסוהו חכמים.

ואי אשמעינן המשנה **מטמא ומדמע,** היינו אומרים: אכן, חייבים הם לשלם, **משום דלא קים ליה בדרבה מיניה.** [אינם נענשים בעונש גדול הפוטר מחיוב ממון.]

אבל מנסך דמתחייב בנפשו **וקים ליה בדרבה מיניה. אימא** פטור הוא, כשמואל, **ולא** ישלם.

קא משמע לן דאינו פטור מלשלם **כדברי רבי ירמיה,** שמשעת הגבהה מתחייב הוא לשלם, ואינו מתחייב בנפשו באותה שעה, אלא בשעת ניסוך.

ונמצא, דאי אפשר ללמוד קנס מחבירו, כי אינם דומים זה לזה, ולפיכך צריכה היתה המשנה לשנות את שלשתם.

ומקשינן: **ולהא** [לאותה ברייתא] **דתני אבוה דרבי אבין: בראשונה** [בתחילה] **היו אומרים** [תיקנו חכמים]: **המטמא והמנסך** חייבין, אבל המדמע פטור ולא קנסוהו.

ואחר כך **חזרו לומר: אף המדמע** חייב.

---

3. ראה חגיגה יח ב "בגדי עם הארץ מדרס **לפרושים**" וכתב רש"י ש"פרושים" הם האוכלים חוליהם בטהרה. ועל ידי הנהגה זו הם פורשים מעמי הארץ — תפארת ישראל שם וראה ברמב"ם סוף הלכות טומאת אוכלין.

4. ועל כן צריכים הם למכור אותם לטמאים, והיות שכן, פוחת ערכם של הפירות.

5. א. כך משמע מפירוש רש"י. וראה סוטה ל ב ברש"י ד"ה ואיבעית אימא שאסור לטמא את החולין משום תקנת תרומה. [וראה בכסף משנה טומאת אוכלין טז ט שיש חילוק בין חולין הטבולים לתרומה לבין חולין סתם.]

ב. ראה דמאי פרק ב משנה ג ופרק ו משנה ו ובפירוש הרמב"ם שמתחילה היו סוברים אסור

ותיקשי לך: **כל הני למה לי** למיתנינהו, וכי אטו אי אפשר ללמדם זה מזה!?[6]

ומשנינן: **צריכא** לכולהו.

דאי אשמעינן דמטמא חייב, יש לומר: דוקא מטמא חייב. **משום דלא** שייך לומר אצלו **קים ליה בדרבה מיניה, אבל מנסך, דקים ליה בדרבה מיניה, אימא לא** יתחייב.

ואי אשמעינן מנסך חייב, וכדרבי ירמיה, יש לומר: דוקא מנסך חייב, **משום דקא מפסיד ליה** [את בעל היין] **לגמרי** שהרי אף בהנאה הוא אסור.[7]

אבל מטמא, אפילו תרומה, **דלא מפסיד ליה לגמרי**, שהרי מותר להאכיל תרומה טמאה לבהמתו ולהסיקה תחת תבשילו, **אימא לא** קנסוהו, ולפיכך, צריכא למיתני מטמא ומנסך.

ואי אשמעינן הני תרתי [מנסך ומטמא תרומה], יש לומר: דווקא מטמא ומנסך חייבים, **משום דהפסד מרובה** הוא, שהרי אסורים הם באכילה, **אבל מדמע** דאינו אלא **הפסד מועט**, שהרי מותר הוא באכילה לכהנים, ויכול למוכרו להם. **אימא לא** קנסוהו.

לפיכך: **צריכא** למיתנינהו לכולהו, שלא תאמר בזה קנסו ובזה לא, וקא משמע לן, שבכולם קנסו חכמים.

עתה שבה הגמרא לפרש את מה ששנינו במשנה שוגג פטור ומזיד חייב.

אמר חזקיה: דבר תורה [מדין תורה] המטמא, המדמע והמנסך **אחד שוגג ואחד מזיד** [בין אם עשה כן בשוגג ובין אם עשה כן במזיד] **חייב** לשלם.

ומאי טעמא חייב, כי **היזק** אף על פי **שאינו ניכר** לעין הרואה, כגון אלו, שלא נשתנו מכמות שהיו,[8] **שמיה היזק** [נחשב נזק] לכל דיניו.

לגרום טומאה לחולין בארץ ישראל, ואחר כך חזרו ואמרו, לדעת בית הלל, שמותר לגרום להם טומאה, וכן פסק הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין טז ט, ולפי זה משנתינו סוברת כ"משנה ראשונה" שאסרו לטמא אותם. [ואף על פי שלדינא מותר לטמא, סובר הרמב"ם שהמטמא חולין של חבירו חייב לשלם, ראה מה שכתב בזה בחמדת שלמה.]

וראה בירושלמי [הובא בפירוש הר"ש בדמאי פרק ו] שמשמע דאף לבית הלל אסור לטמא חולין בארץ ישראל ומשנתינו אליבא דהלכתא היא.

6. כי היות וכבר מתחילה קנסו אף את המנסך, הרי ממנו יש ללמוד לשאר היזק שאינו ניכר.

7. בצריכותא הקודמת אמרו "קמפסיד לה לגמרי" והכוונה שאסורה התרומה **באכילה**, אבל כאן הכוונה לאיסור **הנאה**, ועל כן תרומה נחשבת כמי שלא הפסיד אותה לגמרי.

8. רש"י. וראה בקובץ שיעורים [בבא קמא אות קכח] שדן אם "היזק שאינו ניכר" היינו שאין **ההפסד** ניכר, ומי שרואה את החפץ אינו מבחין שהופסד החפץ וירד מערכו, או ש"היזק שאינו ניכר" היינו שהנזק **אינו מוחשי**, אף על פי שהרואה אותו מבין שהחפץ ניזוק. ראה שם שהאריך להביא מדברי הראשונים בזה. ובחידושים מכתב יד כתוב: "דלא אישתנו **בגופייהו** כלל".

ומה טעם אמרו חכמים **בשוגג פטור**, והלא אדם המזיק בשוגג חייב הוא!?

כדי שיודיענו המזיק, שטימא או דימע, ויציל אותו מאכילת איסור,[9] כי אם יהיה חייב לשלם, אנו חוששים שמא ימנע מלהודיע לבעלים, כדי שלא יחייבוהו לשלם.

ופרכינן: **אי הכי** אם כדבריך שפטרוהו חכמים משום כדי שיודיענו אף על פי שמן הדין חייב הוא.

אפילו במזיד נמי נפטרנו כדי שיודיענו!?

ומשנינן: אין צורך לפוטרו, כי אף אם יתחייב לשלם יודיענו המזיק, כי **השתא** [הרי] כל עצמו **לאוזוקי קא מכוין** ולצערו, **אודועי לא מודע ליה** [וכי אטו לא יודיענו], שאם לא על מנת להקניטו בא, על ידי שיודיענו, לשם מה הזיקו.[10]

ורבי יוחנן חולק על חזקיה **ואמר: דבר תורה, אחד שוגג ואחד מזיד, פטור** הוא.

ומאי טעמא פטור, כי **היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק**. [אינו נחשב כהיזק שחייבה עליו תורה][11]

ומה טעם אמרו חכמים ש**במזיד חייב** הוא לשלם!?

שלא יהא כל אחד ואחד הרוצה להזיק את חבירו, **הולך ומטמא טהרותיו של חבירו, ואומר** בלבו **פטור אני** מלשלם, ויכול אני להזיקו בלא להפסיד את ממוני.

---

9. הקשו האחרונים, איך יהיה נאמן לומר שנאסרו הפירות באכילה, הלא אין עד אחד נאמן באיסורין כאשר "אינו בידו" [ראה להלן נד ב ובהערות שם] וראה מה שתירצו במהר"ם שי"ף, בתורת גיטין ובתפארת יעקב.

10. יש להקשות, בשלמא מטמא ומדמע, וכן מנסך לדעת שמואל — שעירב יין נסך ביין כשר, אין כוונתו אלא לצער את הבעלים, ועל כן ברור לנו שיבוא ויודיע אף אם לא נפטור אותו מלשלם.

אבל מנסך לדעת רב — שניסך ממש לעבודה זרה, הלא אין כוונתו להזיק ולצער, אלא לעבוד עבודה זרה, ואם כן מנין לנו שאכן יבוא ויודיעו?

ויש לומר, אף אם נפטרנו מלשלם לא יבוא להודיע, כי רשע כזה שמנסך במזיד, בודאי לא ישתדל למנוע את חבירו מלהכשל באיסור הנאה מיין נסך.

וכל מה שהקשתה הגמרא "אי הכי אפילו במזיד נמי" לא הקשתה אלא על מטמא ומערב ולא על מנסך — חידושי בית מאיר.

11. יש להסתפק מה טעמו של רבי יוחנן, האומר: "היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק", האם אכן שונה הוא במהותו מהיזק ניכר, ופטור הוא מלשלם היות ואינו דומה לתשלומי נזק שחייבה תורה, כי לא מצאנו תשלומים אלא בשור שמת בנגיחה, או בבור, וכן בגדיש שנשרף, שהם "היזק ניכר", [וראה בתוספות ותוספות הרא"ש קידושין יג ב ד"ה מלוה].

או נאמר: "היזק שאינו ניכר" היזק הוא, אלא, כמו שמצינו בגזלן שאם לא נשתנה החפץ מכמות שהיה בשעת הגזילה, יכול הגזלן לומר לבעלים "הרי שלך לפניך", ופטור הוא, אף על פי שירד ערכו של החפץ הנגזל, כך אומר המזיק לבעלים, ופטור הוא מלשלם את הפסד ערכו של החפץ. וראה ב"קובץ שיעורים" בבא קמא אות קכו קכז, שהביא פלוגתת הראשונים בזה. וראה מה שנכתב להלן עמוד ב הערה 7.

ולפיכך אמרו חכמים: היזק שאינו ניכר נחשב כהיזק גמור, והמזיק את חבירו במזיד חייב לשלם.[12]

נמצינו למדים: לדעת חזקיה, בשוגג פטור מפני תיקון העולם, ובמזיד חייב מן הדין. ולדעת רבי יוחנן, בשוגג פטור מן הדין, ובמזיד חייב מפני תיקון העולם.

ופרכינן לדברי חזקיה האומר מזיד חייב מן הדין:

והא **תנן, הכהנים שפגלו** את הקרבן **במקדש**, על ידי שחשבו בשעת עבודות הקרבן,[13] לאכול מבשרו לאחר זמנו, פסלוהו, ואם היו **מזידים חייבין** לשלם לבעלים את דמיהם.[14]

ותני עלה בברייתא: **מפני תיקון העולם**, ומשמע "מזידים חייבין מפני תיקון העולם"

ובשלמא אם "היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק" יש לומר: אף על פי שקנסו חכמים את המטמא המדמע והמנסך, מכל מקום, לא בכל מקום קנסו, כי קנסא מקנסא לא ילפינן.[15]

---

12. א. ראה בליקוטי רבי עקיבא איגר על תוספות ד"ה מנסך, שרב ושמואל לעיל נחלקו, אם חז"ל תיקנו לחייב על היזק זה אף על פי שאינו ניכר, או שתיקנו, שלענין מזיד יהיה נחשב כאילו הוא ניכר, וראה בלשון התוספות בעמוד ב ד"ה גזלן.

ב. ראה בתוספות ד"ה שלא, שאם הזיק בפשיעה, קנסוהו חז"ל אליבא דרבי יוחנן, אף על פי שלא היה מזיד ממש. וכתב ב"ברכת אברהם", שלחזקיה "מזיד" היינו מתכוין להזיק. ולרבי יוחנן שחיובו משום קנס, אין צריך כוונה, אלא פשיעה. וראה ברש"י ד"ה מזידין, וב"חזון איש" ו"ברכת אברהם" מה שכתבו בדעת הרמב"ם.

13. רש"י פירש, שפיגלו בשחיטה או בזריקה. וראה ב"חידושי הריטב"א" שהקשה, דאם פיגלו בשחיטה הוי היזק ניכר, דכיון שאין שחיטתן ראויה, אם כן הרי הוא כאילו נחרו את הבהמה ולא שחטו אותה!? ותירץ, שקושיית הגמרא היתה משאר עבודות, כגון זריקה, שלאו היזק ניכר הוא. אי נמי, שחיטה ראויה היא, אלא שדבר אחר גרם לה להפסל, וכיון שכן, היזק שאינו ניכר הוא.

וראה ב"ברכת אברהם", ששני התירוצים חולקים, אם המחשבה פוסלת את הקרבן, או שהמחשבה עושה את השחיטה לשחיטה שאינה מתרת.

14. כך כתב רש"י. כי אין לפרש שחייבים לשלם להקדש, שהרי מזיק את ההקדש פטור, ראה לעיל מט א, ועל כרחינו התשלום הוא לבעלים, ומשלם להם כמה שהפסידו במה שנפסל הקרבן. אם היה קרבן זה קרבן חובה, ומחוייב בעליו להביא קרבן אחר במקומו, על הכהן לשלם לו דמי קרבן אחר, וראה בבבא קמא עח ב איזו בהמה עליו לשלם.

ואם היה קרבן זה קרבן נדבה, הרי אין כאן הפסד ממון גמור, כי אין הבעלים חייב להביא קרבן אחר, ומכל מקום חייב הוא לשלם לבעליו, כי קשה בעיניו שלא הוקרב קרבנו, שהרי להביא דורון היה מבקש, כך פירש רש"י. וראה עוד ב"חידושי הריטב"א", ב"תפארת יעקב" וב"אילת השחר".

15. מהר"ם שי"ף.

וברמב"ם [הלכות חובל ומזיק ז ד] פסק, שהעושה מלאכה בפרת חטאת ובמי חטאת,

אלא **אי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק,** הלא מזידין חייבין מן הדין. ואם כן **האי** תנא "**שוגגין פטורין מפני תיקון העולם**", **מיבעי ליה** [היה לו לומר] !?

ומשנינן: אכן, **הכי נמי קאמר** [כך נתכוון התנא דברייתא לומר]: שנינו במשנה **מזידין חייבין** ומשמע — **הא שוגגין פטורין,** ודין זה, שיש לדייק מן המשנה, הוא **מפני תיקון העולם.**

מתיב [הקשה] **רבי אלעזר** לדעת חזקיה:

א. פרה אדומה שעשו בה מלאכה נפסלה.

ב. לאחר ששרפו את הפרה האדומה, נותנים את אפרה על גבי "מים חיים", כלומר, מים שנשאבו ממעיין.

ג. משעה שנשאבו המים עד שנתנו עליהם את האפר אסור לעשות בהם מלאכה ואם עשה בהן מלאכה נפסלו.[16]

ד. מים אלו קרויים "מי חטאת" היות שמטהרים ומחטאים בהם את מי שנטמא במת.

העושה מלאכה במי חטאת, וכן העושה מלאכה **בפרת חטאת** [פרה אדומה], פסל אותם בכך.[17]

ואם היו של אחרים, **פטור** הוא **מדיני אדם,** כלומר אינו חייב לשלם, ומכל מקום התחייב לקבל פורענות **בדיני שמים** על ההפסד שגרם לישראל.[18]

ובשלמא לרבי יוחנן, הסובר היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, וקנס הוא שקנסו חכמים, יש לומר: לא שכיח היזק זה, ולא קנסוהו אף במזיד.

אבל **אי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק** [כדעת חזקיה], וחייב הוא מן הדין, אם כן, **בדיני אדם נמי לחייב,** על כל פנים **במזיד!?**[19]

במזיד חייב לשלם, ובשוגג פטור. והשיג עליו הראב"ד, ממה שמבואר בסוגיין, שלרבי יוחנן דקיימא לן כוותיה, אינו חייב כלל, ואף במזיד פטור הוא. וראה מה שתירץ בחידושי רבינו חיים הלוי.

16. שנאמר במי חטאת [במדבר יט ט]: "למשמרת למי נדה חטאת היא". ולמדו חז"ל [בספרי], שהעושה מלאכה במים קודם שקידש אותם באפר, נפסלו ואינם ראויים לטהרת טומאת מת. כי "למשמרת למי נדה" משמע, שיהיו משומרות להזאה ולא לדבר אחר. וכן למדו מכאן, שהמים צריכים שימור תמידי שלא יסיח דעתו מהם — רש"י. וראה ברמב"ם הלכות פרה אדומה פרק ז הלכה א, ופרק י הלכה ד ה.

17. ודווקא אם העושה את המלאכה הוא הבעלים על הפרה, או לכל הפחות שותף, כי בלא רצון הבעלים אינה נפסלת — חידושים מכתב יד המיוחסים לריטב"א, וראה עוד שם ובתוספות ד"ה העושה, וראה להלן נג ב בהערה 3.

18. כך כתב רש"י. ומשמע דאין כאן חיוב תשלומין, אלא רק עונש מן השמים על חטאתו, ומהני על זה תשובה לפוטרו ואין עליו חיוב ממון — "תפארת יעקב". וראה שם שהוכיח כדברי רש"י, וראה ב"ברכת אברהם" בכתובות לג ב אות ח.

19. ואין לפרש את דברי הברייתא באופן שעשה את המלאכה בשוגג, ולא ידע שנפסלת היא בכך,

ומסקינן: **הוא** [רבי אלעזר] **מותיב לה** [הקשה קושיא זו] **והוא מפרק לה** [מתרץ אותה]:

הכא במאי עסקינן, כגון שלא הזיק בידים, אלא מחמת מחשבתו נפסלו, והיות שכן כגרמא הוא נחשב, וגרמא בניזקין פטור.

בפרה שנפסלה, מיירי כגון שלא עשה בה מלאכה בידים, אלא **שהכניסה לרבקה** [מקום אסיפת הבהמות וקישורן[20]] **על מנת שתינק** מאמה, וכוונתו היתה גם על מנת **שתדוש** את התבואה.

ואם היה מתכוון לצורכה בלבד, לא היתה נפסלת, אף על פי שעשתה מלאכה,[21] אלא שהוא התכוין גם לצרכו, ולפיכך נפסלה, וכיון שמחשבתו גרמה לפסול את הפרה, גרמא הוא, ופטור בניזקין.[22]

וכן **במי חטאת**, אין מדובר שעשה מעשה בידים, אלא כגון **שהיו** תלויים בכף מאזנים, והיה יודע משקלם, **ושקל בהן** [כנגדם] בכף השניה **משקלות**, כגון בשר שרצה לדעת את משקלו, והיות שלא עשה בהם מעשה בידים, במחשבה הוא נפסל, ופטור.

ופרכינן: וכי אטו נפסלים מי חטאת על ידי ששוקל בהן משקלות!?

והא אמר רבא: מי חטאת ששקל בהן משקלות כשרה!? נג-ב

ומשנינן: **לא קשיא, הא** [הברייתא שפוסלת] באופן ששקל **בגופן**, וכגון, שהיו המים בכלי שיש בו שנתות, המסמנות את כמות המים, ועל ידי שנותן את הבשר בתוך המים, יודע הוא את כמותו, כי המים עולים מסימן אחד אל סימן שני.[1]

כי מן הסתם משמע שהברייתא דיברה בכל גווני, ואף במזיד — "חידושים מכתב יד" המיוחסים לריטב"א. וראה בחידושי רבינו חיים הלוי הלכות חובל ומזיק.

20. רש"י. ובספר "הערוך" ערך רבק, כתב: פירוש "רבקה" צמד פרות שעומדות ביחד ג או ד לדוש. פירוש אחר, לפיטומה מלשון עגלי מרבק". וראה עוד לשון הברייתא בפסחים כו א, וברש"י שם.

21. כי אין מלאכה פוסלת אלא אם כן נעשית היא לרצונו של הבעלים ולצרכו, ראה בבא מציעא ל א.

22. א. ואם תאמר: מאי שנא מפיגול, דפסולו על ידי מחשבה, ואף על פי כן חייב המזיק!?
יש לומר: שאני התם דבשעה שמפגל עושה הוא מעשה — שחיטה, זריקה וכיוצא. אי נמי: כגון ששמענו אותו מפגל בהדיא. ראה ב"חידושים מכתב יד", בתוספות רי"ד, ובתוספות בבא קמא ק א ד"ה טיהר.
אבל בפרת חטאת אין הפסול נעשה בידים — במה שהכניס אותה לרבקה, אלא על ידי שדשה את התבואה, ומידי דממילא הוא, ורק על ידי מחשבתו היא נפסלת, ואינו אלא גרמא, וגרמא בניזקין פטור. [ומכל מקום אם הכניס אותה על מנת שתדוש, נחשב כמו מזיק על ידי מעשה, וראה ב"אילת השחר"].

1. כך פירש רש"י. וראה להלן הערה 3. והראשונים הביאו פירוש רבינו חננאל, ש"שוקל בגופן", היינו, שוקל בשר וכיוצא בכף שניה, ויש לו צורך בגוף הדבר השקול, ו"שוקל כנגדן", היינו שוקל חפץ שרוצה להשתמש בו כדי לדעת משקלו של חפץ אחר שיעמידו כנגדו,

והא [דברי רבא שמכשיר], **במקרה ששקל כנגדן**, והיות שלא עשה מעשה בגופן, אינם נפסלים.[2]

ומקשינן: אם הברייתא הפוסלת מדברת באופן ששקל **בגופן**, אם כן, **מעשה קא עביד בהו**, כלומר, הפסול חל על ידי מעשה שעשה במים, ולא על ידי מחשבה.

ואי כחזקיה, הסובר: **היזק שאינו ניכר שמיה היזק, בדיני אדם נמי לחייב**, על כל פנים במזיד!?

ומסקינן: **אלא**, עצם מה ששקל כנגד המים אינו פוסל אותם.[3]

ואידי ואידי [הן הברייתא הפוסלת, הן דברי רבא] **באופן ששקל כנגדן**.

מי חטאת, קודם שקידש אותם באפר חטאת, טעונים שימור, שלא יסיח דעתו מהם, שנאמר [במדבר יט ט]: "למשמרת למי נדה", ואם הסיח דעתו משמירתם, אף על פי שלא עשה בהם מלאכה, נפסלו,

ולא קשיא:

הא [הברייתא], כגון **דאסח דעתיה** [שהסיח דעתו] משמירתם, תוך כדי עסק השקילה.[4]

והא [דברי רבא], **דשקל ולא אסח דעתיה**.

מתיב [הקשה] **רב פפא** על דברי חזקיה:

א. הגוזל את חבירו, חייב להשיב לו את החפץ הנגזל, ואינו רשאי לתת לו את דמיו שנאמר [ויקרא ה]: "נפש כי תחטא וגו' או בגזל וגו' והשיב את הגזלה אשר גזל".

ב. אבד החפץ, משלם הגזלן את דמי החפץ, כפי שהיה ערכו בשעת הגזילה.

ג. ירד ערכו של החפץ, יכול הגזלן לומר לנגזל: "הרי שלך לפניך", ואינו מחוייב להשיב לו כפי שוויו בשעת הגזילה, ובלבד שישלם לו את אותו החפץ שגזל.

ד. נשתנה החפץ מכמות שהיה, אין אני קורא בו "והשיב את הגזילה אשר גזל" כי בעינן שיהיה החפץ "כעין שגזל". ולפיכך, חייב הוא לתת את דמיו של החפץ הנגזל כמו שהיה כשגזל אותו.

גזל מטבע ונפסל על ידי שציוה המלך שלא

והיות שאין לו צורך בשקילה עצמה, אין המים נפסלים.

2. ועתה חזרה בה הגמרא, ממה שאמרה לעיל, שהמים נפסלים כאשר שוקל כנגדם.

3. בפשוטו, רק כאשר עושה מעשה בגופן נפסלים המים, ולא כאשר אינו עושה מעשה בגופן, אך ב"חידושי הריטב"א" כתב, שאם נתן בשר בתוך המים עצמן, אין המים נפסלים אלא מחמת לחלוחית הבשר שנתערב בהן, ומי חטאת נפסלים כאשר מתערב בהם דבר אחר, ראה שם.

וראה ברש"י חולין ט ב ד"ה אם יכולה, שלמד מסוגיא דידן, שמלאכה פוסלת במי חטאת. וראה בפירוש הר"ש משאנץ על פרה פרק ט משנה ג, שאין מלאכה פוסלת אלא בבעל המים.

ולפי פירוש רבינו חננאל שהובא לעיל הערה 1, אף על פי שלא עשה מעשה בגופן נפסלו המים; [וצריך לומר שהוא שותף במים, וכמו שהובא לעיל עמוד א הערה 17].

4. ומה שאמר התנא "העושה **מלאכה** במי חטאת", אגב פרה נקט לה, דגבי מי חטאת אין המלאכה פוסלת אלא היסח הדעת [ואף במי

ישתמשו בו, ועל ידי כך אין ערך למטבע זה.

או שגזל **תרומה ונטמאת**,[5] ואינה ראויה לאכילת אדם.

או שגזל **חמץ ועבר עליו הפסח** והרי הוא איסורי הנאה.

הרי הגזלן **אומר לו** [לנגזל]: **הרי** החפץ **שלך לפניך**, ואינו צריך לשלם לו את דמי החפץ שגזל ממנו.

ואי אמרת: היזק שאינו ניכר שמיה היזק, הרי נשתנה החפץ ואינו "כעין שגזל", ואינו יוצא בו ידי השבה.[6]

ואכתי **האי** גברא **גזלן הוא**, **וממונא מעליא בעי שלומי** [ממון גמור הוא חייב לשלם] כדי לצאת ידי חובתו.[7]

ומסקינן: אכן **תיובתא** דחזקיה, כי מברייתא זו מוכח כרבי יוחנן, שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, ולפיכך, יכול לומר לו: "הרי שלך לפניך".[8]

לימא כתנאי [האם נאמר שמחלוקת האמוראים[9] היא מחלוקת בין התנאים]:

שאינו בעלים — ר"ש משנאץ שם] — ראשונים. וראה עוד ברשב"א וב"מרומי שדה".

5. כתב רש"י: "נטמאת — מאליה". כי אם טימא אותה בידים, יש לחייב אותו מטעם "מזיק", והרי שנינו: "המטמא... במזיד חייב", [אבל את הגזלן לא קנסו חכמים, ראה בתוספות רי"ד].

6. כך כתב רש"י. וראה בהערה הבאה בשם התוספות.

7. הקשו התוספות: איך מדמה הגמרא מטמא בידים, שחיובו מטעם "מזיק", לגזל תרומה ונטמאת מאליה, ואנו באים לפוטרו על ידי טענת "הרי שלך לפניך"!?

ותירצו: דכיון דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, אם כן נחשב כאילו הוא היזק ניכר, ואם כן אין לך "שינוי" גדול מזה, והרי שינוי קונה בגזלן, שלא יחזיר לו הגזלן את החפץ עצמו, וממון בעלמא הוא חייב לשלם לו.

והרמב"ן [ב"קונטרס דינא דגרמי", הובאו דבריו בקובץ שיעורים על בבא קמא אות קכו ואילך] פירש, שדין מזיק ודין גזלן שוים הם, כי רבי יוחנן האומר היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק ופטור מתשלומין, הוא משום שהמזיק יכול לומר לניזק "הרי שלך לפניך", כמו בגזלן, ואילו לחזקיה, כמו שמזיק חייב, כך הגזלן לא יוכל לומר הרי שלך לפניך, וראה מה שנכתב לעיל עמוד א הערה 11.

8. ואף שיש לומר: מחלוקת תנאים היא כמו שמביאה הגמרא בסמוך, בכל זאת אומרת הגמרא "תיובתא", היות שההלכה כרבי יוחנן, ראה בתוספות ובתוספות רי"ד.

וב"חידושי הריטב"א" הביא בשם הרמב"ן, שאין אנו מעמידים פלוגתת תנאים ללא הכרח, ראה שם וב"חידושים מכתב יד" סוף ד"ה אמר רב נחמן בר יצחק.

9. א. לפי דברי הרמב"ן בהערה הקודמת, יש לפרש, שהגמרא מקשה על רבי יוחנן, שאין דבריו מוסכמים לכולי עלמא.

ב. אף אם נאמר, שרבי מאיר סובר כחזקיה, האומר: היזק שאינו ניכר שמיה היזק, עדיין אין דברי חזקיה מיושבים, כי חזקיה אמר שרבנן תיקנו לפטור את השוגג, ורבי מאיר אינו סובר כך.

המטמא והמדמע והמנסך, אחד שוגג [בין אם הוא שוגג] שאינו יודע שחבירו ניזוק בכך, **ואחד מזיד — חייב, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: בשוגג פטור, במזיד חייב, ומשנתינו, כרבי יהודה.

מאי לאו, רבי מאיר ורבי יהודה, **בהא קמיפלגי:**

דמר [רבי מאיר] **סבר: "היזק שאינו ניכר שמיה היזק",** ולפיכך, חייב הוא בין במזיד ובין בשוגג [ואיננו פוטרים אותו כדי שיודיעו].

ומר [רבי יהודה] **סבר:** היזק שאינו ניכר **לא שמיה היזק.** ולפיכך, השוגג פטור מן הדין, והמזיד חייב משום קנס, כדי שלא ילך ויזיק את חבירו.

ודחינן: **אמר רב נחמן בר יצחק:** לא בכך נחלקו, כי **דכולי עלמא: היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק.** והמזיק במזיד חייב לכולי עלמא, משום קנס.

והכא [בברייתא] **בקנסו** חכמים את המזיק **בשוגג אטו** [בגלל] מזיק **במזיד קא מיפלגי** רבי מאיר ורבי יהודה.

דמר [רבי מאיר] **סבר: קנסו שוגג אטו מזיד.**[10]

ומר [רבי יהודה] **סבר: לא קנסו שוגג אטו מזיד.**

ורמי [יש להקשות סתירה], מדבריו **דרבי מאיר** כאן, הסובר: קנסו שוגג אטו מזיד, **אדרבי מאיר** במקום אחר, שאמר: לא קנסו שוגג אטו מזיד.

וכן **רמי דרבי יהודה אדרבי יהודה,** שבהיזק שאינו ניכר, לא קנס שוגג אטו מזיד, ובמקום אחר — קנס.

דתניא: המבשל בשבת בשוגג, אין התבשיל נאסר כלל, ועל כן אף המבשל עצמו **יאכל** אם ירצה ואף בשבת. ואם בישל **במזיד, לא יאכל.**[11]

דברי רבי מאיר, והרי, שלא קנס רבי מאיר שוגג אטו מזיד.

רבי יהודה אומר: המבשל **בשוגג יאכל** הוא עצמו **למוצאי שבת** [במוצאי שבת] לאחר שהמתין בכדי שיהיה אפשר להספיק לבשל בהיתר במוצאי שבת.[12][13] ובשבת עצמה לא יאכל, דקנסינן שוגג אטו מזיד.

---

10. ואף על פי שחיובו של מזיד עצמו אינו אלא קנס, מכל מקום היה נראה לחכמים, שיש צורך לקנוס אף את השוגג.

11. תוספות כתבו, שאף לאחרים אסור לאכול עד מוצאי שבת, והוא עצמו מותר לאכול במוצאי שבת, וכן כתב רש"י בבבא קמא עא א, ובחולין טו א, [וימתין עד "בכדי שיעשו"]; אבל בכתובות לד א, כתב רש"י, שהוא עצמו אסור לעולם. וכאן לא פירש רש"י פרט זה.

12. רש"י. וראה בביאור הגר"א לשולחן ערוך אורח חיים שיח א, שאיסורו לדעת רש"י הוא, כדי שלא יהנה ממלאכת שבת, ותוספות בביצה כד ב חולקים, וסוברים, שלא אסרו חז"ל "בכדי שיעשו" אלא בנכרי. וראה שם בראש"ש ובהערה הבאה בשם המהרש"א.

13. בעניין אחרים שלא בישל עבורם, שיטת התוספות שאין להם היתר אלא במוצאי שבת.

ואם בישל **במזיד**, ראוי לקונסו יותר,[14] ועל כן **לא יאכל** הוא עצמו **עולמית**, ואחרים רשאים לאוכלו.[15]

רבי יוחנן הסנדלר אומר: המבשל **בשוגג יאכל** התבשיל, **למוצאי שבת**[16] **לאחרים** דוקא, **ולא לו**, כי את המבשל עצמו, קנסו שוגג אטו מזיד.[17]

ואם בישל **במזיד, לא יאכל** התבשיל **עולמית, לא לו ולא לאחרים.**

כי רבי יוחנן הסנדלר סובר: "מעשה שבת" כלומר, דבר הנעשה בשבת במלאכת איסור במזיד, נאסר באכילה,[18] שנאמר [שמות לא]: "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם" ודרשינן [בבא קמא עא א]: מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורים באכילה.

אבל חכמים חולקים וסוברים: אין "מעשה שבת" אסורים באכילה, כי הם דורשים: "קודש היא לכם", היא [השבת עצמה] קודש ואין מעשיה קודש.

עתה, חוזרת הגמרא לענין שלמעלה, שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה אם קנסו שוגג אטו מזיד, ומסכמת: **קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר**, כי בענין היזק שאינו ניכר, קנס רבי מאיר שוגג אטו מזיד, ובמבשל בשבת לא קנס!?

וכן, **קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה**, כי בהיזק שאינו ניכר לא קנס רבי יהודה בשוגג ובמבשל בשבת קנס. שוגג אטו מזיד!?

ומשנינן: **דרבי מאיר אדרבי מאיר, לא קשיא!**

דכי [היכן] **קנים** רבי מאיר, שוגג אטו מזיד, **במקרה** שעשה איסור **דרבנן**, וכגון מטמא ומדמע שאינו עובר איסור דאורייתא, כיון שהיזק שאינו ניכר הוא.[19]

ובאיסור דרבנן סובר רבי מאיר שיש לקנוס יותר, כי דברי סופרים צריכים חיזוק, לתת תוקף לדבריהם, כדי שלא יבואו לעבור עליהם.

אבל **במקרה** שעשה איסור **דאורייתא**, כגון

וראה במהרש"א חולין טו א, שכתב בדעת רש"י, שלפי הסוגיא בגיטין האוסרת לו עצמו משום קנס, לא שייך לאסור על אחרים לאכול. ומה שכתב רש"י חולין טו א ובבא קמא עא א, שאחרים אוכלים רק במוצאי שבת, הוא לפי דעת רב, הסובר: שאסור לאכול את התבשיל כדי שלא יהנה מן העבירה.

14. ראה במהרש"א חולין טו א.

15. רש"י בכתובות לד א ובבבא קמא עא א. וכתבו התוספות, שאינם מותרים לאכול אלא במוצאי שבת.

16. לפי מה שכתב רש"י ד"ה למוצאי שבת, יש לומר שלא יאכלו אחרים אלא אחרי שימתינו בכדי שיעשו, וכן כתב רש"י בחולין טו א, וראה בהערות לעיל.

17. רש"י חולין טו א.

18. בכתובות לד א, פליגי רב אחא ורבינא, אם איסור דאורייתא הוא או שאינו אלא איסור דרבנן, וראה שם, שאינו אסור אלא במזיד, ורק באכילה ולא בהנאה.

19. כך משמע מפירוש רש"י; ומשמע, שבהיזק ניכר עובר איסור דאורייתא, וראה ב"חידושים

המבשל בשבת, **לא קנים** רבי מאיר, שוגג אטו מזיד, כי לא שכיח שיעברו בני אדם על איסור תורה.

ופרכינן: **והא מנסך** יינו של חבירו לעבודה זרה, דאיסור **דאורייתא הוא,**[20] **וקא קנים** רבי מאיר, את המנסך בשוגג!?

ומשנינן: אמנם לא שכיח שיעברו איסור תורה, ומכל מקום, **משום חומרא דעבודת כוכבים, קנס ליה** רבי מאיר, כדי להרחיקו מאד מן האיסור.

ונמצא, דלא קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר, וכפי שנתבאר.

וכן **דרבי יהודה אדרבי יהודה, לא קשיא:**

אלא שסברתו הפוכה מסברת רבי מאיר, כי רבי מאיר סובר, שיש להחמיר באיסור דרבנן, ולהקל באיסור תורה, כיון דלא שכיח.

ואילו רבי יהודה, **כי לא קנים,** את השוגג, **בדרבנן,** שאין איסורו חמור כל כך.

אבל **בדאורייתא, קנים!**

ועל כן, במטמא ומדמע, לא קנס רבי יהודה בשוגג, כי לא עברו אלא איסור דרבנן, ובמבשל בשבת, שעבר איסור דאורייתא, קנס רבי יהודה אף את השוגג.

ופרכינן: **והא מנסך** איסור **דאורייתא** הוא **ולא קנים!?**

ומשנינן: **משום חומרא דעבודת כוכבים, מיבדל בדילי מיניה** [מתרחקים ופורשים ממנה] ואין צורך לקנוס.[21]

מכתב יד" שהקשה, הרי אף בהיזק שאינו ניכר מבטל עשה של "ואהבת לרעך כמוך"!? וראה ב"קהילות יעקב" בבבא קמא סימן א, ובציון 402 על ה"חידושים מכתב יד".

והרשב"א פירש, שאין איסור דאורייתא **לטמא** את הפירות, וראה שם, אם מדובר על חולין שבארץ ישראל, או אף בתרומה.

וב"חידושים מכתב יד" פירש, **שהתערובת** אינה אסורה מן התורה, כיון שמן התורה תרומה בטלה ברוב, [ויין נסך אין לו ביטול אף מדין תורה].

וראה שם שהבין בדברי רש"י, **שחיוב התשלומין** הוא מדרבנן.

ולפי שני הפירושים האחרונים, צריך תלמוד, שהרי הנפקא מינה בין דאורייתא לדרבנן הוא בכך, שאיסור דאורייתא לא שכיח שיעברו עליו, ואיסור דרבנן צריך "חיזוק", ולענין זה אין מקום לדון אם התערובת אסורה או מותרת מן התורה, או אם חיוב התשלומין הוא מן התורה.

ועוד יש להעיר, דאף המבשל בשבת אין **התבשיל** נאסר מן התורה. ולפי פשטות משמעות דברי רש"י, ולפי הרשב"א, ניחא.

20. לפירוש הרשב"א וה"חידושים מכתב יד" ניחא קושיית הגמרא, כי מנסך ממש עבר איסור דאורייתא, והיין שנתנסך ואפילו התערובת שלו, אסורים מן התורה.

אך לפירוש רש"י, שהנידון הוא על ההיזק או על חיוב התשלומין, הרי אין חיובו של המנסך חמור מחיובם של המטמא והמנסך — על פי "חידושים מכתב יד".

21. א. כי הקנס הוא כדי שלא יהיה כל אחד הולך ומזיק את חבירו ואומר "פטור אני", כמו שאמר רבי יוחנן לעיל, ובמנסך לא שייך חשש זה.

ורמי ברייתא דלעיל אליבא **דרבי מאיר, אדרבי מאיר**, בברייתא דלקמן, בענין אם קונסים שוגג אטו מזיד **בדאורייתא**:

וכן, רמי דרבי יהודה אדרבי יהודה:[22]

א. הנוטע בשבת, תולדת מלאכת זורע היא, וחייב.

ב. הנוטע בשביעית חייב, שנאמר [ויקרא כה]: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שדך לא תזרע" וגו' ונטיעה אף היא בכלל האיסור.

דתניא: הנוטע בשבת, בשוגג יקיים את נטיעתו, ואינו צריך לעקור.

נטע **במזיד יעקר** האילן, משום קנס, כדלעיל.[23] ודוקא במזיד קנסוהו, ולא בשוגג, וכפי שנתבאר לעיל, לענין מבשל בשבת, לדעת רבי מאיר.

ובשביעית, בין שנטע **בשוגג, בין במזיד, יעקר**, דקנסינן שוגג אטו מזיד.

דברי רבי מאיר. הרי, שבשביעית קנס רבי מאיר בשוגג, אטו מזיד, ואילו לענין מבשל בשבת לא קנס, אף על פי שבשניהם עשה איסור דאורייתא!?[24]

[ובסמוך מקשינן, הלא בברייתא עצמה רואים חילוק בין שבת לשביעית, ואין זו קושיא מברייתא דמבשל דווקא!?]

רבי יהודה אומר: חילוף הדברים, **בשביעית, בשוגג יקיים**, ואין קונסים אטו מזיד, ורק **ובמזיד** בלבד **יעקר**.

ובשבת, בין בשוגג, בין במזיד, יעקר, כי קונסים, שוגג, אטו מזיד.

ונמצא, שבנוטע בשביעית, לא קנס, רבי יהודה את השוגג, ואילו במבשל בשבת קנס רבי יהודה שוגג אטו מזיד!?

ומתמהינן: **ולטעמיך**, שאינך יודע לחלק בין שבת לשביעית, **תקשה לך היא גופה** [הברייתא עצמה] מינה ובה, ואינך צריך להקשות מברייתא אחת על ברייתא אחרת!?

ב. לרב דאמר "מנסך ממש", ניחא בפשיטות, שישראל בדלין מעבודה זרה, ולשמואל שאמר "מערב", צריך לפרש, שאף מתערובתו מתרחקים ישראל. וראה בליקוטי רבי עקיבא איגר על מומר.

22. כך כתב רש"י, דאף בדרבי יהודה קשיא, וראה עוד ב"חידושים מכתב יד", וב"חידושי הריטב"א" והר"ן.

23. צריך להבין למה חייבו אותו לעקור, הלא המבשל בשבת אינו נאסר עולמית אפילו במזיד [על כל פנים לאחרים], וכל שכן בשוגג. וראה ב"תפארת יעקב", דשאני נוטע שאינו מפסיד כל כך, שהרי יכול לחזור ולנטוע בהיתר אחרי עקירתו.

24. א. ראה ב"מצפה איתן" שכתב, דלכאורה רבי מאיר סבירא ליה: שביעית בזמן הזה אינה אלא איסור דרבנן, ואם כן אתי שפיר הא דקנס שוגג אטו מזיד, ראה שם וברש"ש. וב"חזון איש" כתב, שאם תימצי לומר דבשביעית דאורייתא לא קנסו, לא יתכן שיחמירו יותר בשביעית דרבנן. וב"דרך אמונה" [שביעית פרק א הלכה ד] כתב, שבדבר ש"עיקרו מן התורה" יש להחמיר כמו איסור תורה.

ב. ראה ברמב"ם [שביעית א ד], שהנוטע בשביעית, מכין אותו מכת מרדות מדבריהם,

כי **מכדי** [הרי], **הא** [מבשל בשבת] איסור **דאורייתא** הוא, **והא** [נטיעה בשביעית] איסור **דאורייתא** היא, ואם כן **מאי שנא שבת, ומאי שנא שביעית!?**

אלא, התם [ברייתא דנוטע] לא קשיא, **וכדקתני טעמא** דמילתא, באותה ברייתא עצמה.

אמר רבי מאיר: מפני מה אני אומר: בשבת, בשוגג יקיים במזיד יעקר, ובשביעית, בין בשוגג בין במזיד יעקר!?

מפני שישראל מונין אם נטיעותיהן לשנה **השביעית**.

נד-א **ואין מונין** ישראל את נטיעותיהן **לשבתות**. כלומר, היות שאיסור ערלה בשנים הוא תלוי, שנאמר [ויקרא יט כג]: "שלש שנים יהיה לכם ערלים", הדבר ניכר באיזו שנה נטע את העץ, כי כאשר יהיו הפירות מותרים בשנה הרביעית, יידעו הכל שבשביעית נטע את האילן. אבל, אין ניכר לאחר זמן, באיזה יום בשבוע נטעו, כי אין מונים ימים לנטיעה אלא שנים.

ולפיכך, הנוטע בשביעית יעקר, כי יהיה ידוע לכל שבשביעית נטעו, ושמא יבואו להתיר נטיעה בשביעית. אבל הנוטע בשבת בשוגג אינו צריך לעקור, כי לאחר זמן, לא ידעו שבשבת נטעו, ואין לחשוש שמא יבואו להקל באיסור שבת.

דבר [טעם] **אחר**, לדינו של רבי מאיר:

נחשדו ישראל לעבור **על** איסור **השביעית, ולא נחשדו על** חילול **השבתות**, ולפיכך, יש לקנוס את הנוטע בשביעית, ואין צורך לקנוס על מלאכה בשבת.

ומתמהינן: **למאי** הוצרך התנא לאתויי **דבר אחר**, ולא סגי ליה בטעם הראשון!?

ומפרשינן: **הכי קאמר!**

וכי תימא, אין טעם הראשון מספיק, כדי שהנוטע בשבת לא יעקור.

כי **שבת נמי, זמנין** [לפעמים], יהיה ניכר לאחר זמן, שנטעו בשבת.

וכגון **דמיקלע יום שלשים** קודם ראש השנה, **בשבת.**

שנה ראשונה של מנין שנות ערלה אין צריך שתהיה שנה שלימה, אלא, כל שהיה האילן נטוע[1] שלשים יום קודם ראש השנה, כשיגיע ראש השנה, עלתה לאילן שנה, כי

ומשמע שאינו איסור תורה; וקשה, הלא בסוגיין מבואר, שהוא איסור דאורייתא!? ויש לומר: בדבר שעיקרו מן התורה החמירו כמו איסור תורה — "דרך אמונה".

וב"חזון איש" [שביעית יז כד] כתב, שאף על גב דהוי איסור תורה, מכל מקום אינו לוקה מן התורה, היות ואין איסורו אלא קל וחומר מן הזומר את כרמו, והרי "אין לוקין מן הדין". ויש שתירצו, שמחלוקת הסוגיות היא, ראה מה שציינו ב"ספר המפתח" על הרמב"ם.

1. ואין די בנטיעה בלבד, אלא צריך שישריש האילן בקרקע, ואחר כך מתחילים למנות לו שלושים יום אלו, וראה בראש השנה י ב שלש

שלשים יום בשנה נחשבים כשנה,[2] ואין פירות האילן אסורים משום ערלה אלא עוד שנתיים בלבד.

דאי נטע ההוא [באותו] **יומא, הוא דסלקא** [שתעלה] **ליה שתא** למנין שנות ערלה, כי שלשים יום בשנה, חשובין הן כשנה.[3]

ואי לא נטע בההוא יומא, **לא סלקא ליה שתא**, ויצטרך להמתין שלש שנים שלמות.

ונמצא, שהנוטע באותה שבת, ניכר הדבר לאחר זמן, כי לסוף שתי שנים, כשאוכלים מן הפירות, מחמת אותם שלשים יום שלפני ראש השנה, יהיו מזכירים שנטע בשבת.[4]

ואם כן, לפי טעם הראשון שהזכיר רבי מאיר, ראוי לקנוס אף את הנוטע בשבת, והרי משמע שכל נוטע בשבת אינו צריך לעקור!?

לפיכך אמר רבי מאיר: **תא שמע**, טעם נוסף, להקל במי שנטע בשבת.

נחשדו ישראל על השביעית ויש לחשוש, מתוך שניכר הדבר[5] שמא יבואו להתיר נטיעה בשביעית.

ולא נחשדו על השבתות, ואפילו אם יזכר ויוודע הדבר, לא יבואו להקל באיסור שבת, ולהתיר נטיעה בשבת.

ונמצא, דלא קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר.

ודרבי יהודה, הקונס שוגג אטו מזיד בשבת, **אדרבי יהודה**, דשביעית שאינו קונס בשוגג, **נמי לא קשיא**.

כי **באתריה** [במקומו] **דרבי יהודה חמירא להו שביעית**, ומתרחקים בני אדם מאד

שיטות תנאים בכמה זמן משריש האילן, יש אומרים שלושים יום ויש אומרים יד יום ויש אומרים שלושה ימים.

2. כך פירש רש״י ד״ה הכי קאמר, ומשום ש״שלושים יום בשנה חשובים שנה״. וראה ברש״ש שהקשה ממה שמבואר במסקנת הסוגיא בראש השנה שם, ששיעור שלושים יום הנאמר בברייתא הוא משום **שיום אחד** בשנה חשוב כשנה, ושלושים יום הם זמן קליטת הזרע בקרקע.

3. רש״י. ובפשוטו **אחרי הקליטה** בעינן שלושים יום, ומה שאמר התנא ״הנוטע שלושים יום קודם ראש השנה״ כוונתו, הנוטע באופן שיהיה מושרש שלושים יום קודם ראש השנה. ומה שאמרה הגמרא ״זימנין דמיקלע יום ל בשבת״ הכוונה לאותו יום שאם ינטע בו יהיה נקלט שלושים יום קודם ראש השנה. וראה ברש״ש ובתוספות ראש השנה י ב ד״ה יום.

ויש שדחקו בכוונת רש״י, שיש כאן שנה **על ידי** שלושים יום, כי שלושים יום בעינן לקליטה ויום בשנה חשוב שנה, ולפי זה יתפרשו דברי הברייתא והגמרא כפשוטם ומיושבת תמיהת הרש״ש.

4. רש״י.

וראה ברש״ש, שתמה, מדוע יתלו בני אדם שנטע את העץ שלושים יום קודם ראש השנה, והרי אפשר שנטעו הפירות קודם לכן, ואם כפי שכתב רש״י, שמא יזכירו בשעת אכילת הפירות, את זמן נטיעתו בשבת, הלא אף אם נטעו בשבת יותר משלושים יום קודם ראש השנה, יבואו להזכיר את יום נטיעתו.

5. רש״י, ולדבריו, הטעם השני, אינו טעם

מאיסורי שביעית, ואין חשש שמא יבואו לזלזל באיסורי שביעית, ועל כן אין צורך לקנוס שוגג אטו מזיד.

ורואיה לכך, שחמורה שביעית, אצל בני מקומו של רבי יהודה:

דההוא [אותו אדם, במקומו של רבי יהודה] **דאמר ליה לחבירו**, כדי לצערו, הלא **דייר בן דיירתא** [גר בן גיורת[6]] אתה!

אמר ליה חבירו, הלא אתה גרוע ממני, כי **אנא לא אכלי פירי דשביעית** באיסור[7] **כוותך**.

ואם גנאי זה, גדול היה בעיניהם, מאשר להיות בן גרים, שאינו מיוחס, אות הוא, שחמורה היתה שביעית אצל בני מקומם.

תא שמע,[8] מברייתא, שאין רבי מאיר קונס, בדרבנן, שוגג אטו מזיד.

האוכל תרומה בשוגג, אינו משלם מעות כשאר מזיק, אלא תבואה.

ואינו משלם תרומה אלא חולין מתוקנים [שהפרישו מהם כבר תרומות ומעשרות].

כאשר נותן אותם לכהן הרי הם נעשין תרומה.[9]

אכל תרומה טמאה בשוגג, **משלם חולין טהורין**, במקום מה שאכל, והן נעשים תרומה ביד כהן, [ובהמשך מבארת הגמרא, שאין הדין כן, ורשאי הוא לשלם חולין טמאין].

עבר **ושילם חולין טמאים, מהו**? שיקנסוהו על כך.

אמר סומכוס משום רבי מאיר: בשוגג, תשלומיו תשלומין.

במזיד אין תשלומיו תשלומין, כי עבר על דברי חכמים.

וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה [שוגג ומזיד], **תשלומיו** ששילם כבר לכהן, **תשלומין** הן, ונעשים תרומה, וממון כהן הם, כדין תורה.

העומד בפני עצמו, אלא השלמת הטעם הראשון, וראה ברש״ש, בפאת השולחן ב ס״ק כה ובדרך אמונה שביעית ג יא ד״ה שמא, בדעת הרמב״ם שפסק כשני הטעמים לחומרא. ואם נחשיב את הטעם השני בפני עצמו, אם כן יש לאסור אף את הזורע ירקות בשביעית, וראה בהשגת הראב״ד ד טו.

6. בפשוטו, כוונתו לומר, אינך מיוחס כבני ישראל, שהרי אמך גיורת וממילא אתה הינך גר, כי אם נפרש שהתגייר הוא יחד עם אמו, מה גנאי יש בכך שאף אמו נתגיירה.

7. כגון לאחר הביעור, או פירות שלא הפקירם, או שעבד באיסור באילן, או שאכלן קודם שנתבשלו כל צרכן, ראה יומא פו ב רש״י ד״ה פגי שביעית.

8. ״תא שמע״ זה משמש כקושיא על דברי הגמרא לעיל.

9. ולא בשעת ההפרשה, ראה רשב״א. [וראה בתורת כהנים אמור כב יד שכך אכן סובר רבי מאיר, אבל רבי אלעזר בן רבי שמעון סובר שבשעת ההפרשה הוא מתקדש, וראה תוספות כתובות ל ב בסוף ד״ה זר].

ומקנס חכמים, **חוזר** הוא, **ומשלם** לכהן **חולין טהורין**, ואינם נעשים תרומה.

והויגן בה [דקדקנו בברייתא זו]:[10]

אם אכל תרומה טמאה ושילם חולין טמאין, אפילו עשה כן **במזיד, אמאי אין תשלומיו תשלומין!?**[11]

הרי, אין ראוי לקונסו, ואדרבה, **תבא עליו ברכה!**

דהא אכיל מיניה תרומה טמאה שהיא **מידי דלא חזי ליה** [דבר שאינו ראוי לו] ואסור לאכלה אף **בימי טומאתו**.

וקא משלם ליה חולין טמאין, שהם **מידי דחזי ליה**, על כל פנים, **בימי טומאתו**.[12]

ואף על פי שהם חוזרים ונעשים תרומה, מכל מקום, לא בכל מקרה יש לקונסו, כי שמא לא ידע שהם הופכים להיות תרומה, ונמצא שכוונתו היתה לתת לו יותר ממה שאכל ממנו. ולמה קנסוהו חכמים?![13]

ואמר [תירץ] **רבא, ואמרי לה כדי** [שם חכם[14]] תירץ:

חסורי מחסרא לשון הברייתא חסר הוא, ויש להשלימו. **וחכי קתני** [כך נשנית הברייתא]:

אכל תרומה טמאה — משלם חולין **כל דהו** בין טהורים בין טמאים.

אכל תרומה טהורה, משלם חולין טהורים, ואף על פי שמן התורה יכול הוא לשלם חולין טמאים, מכל מקום תקנו חכמים שישלם טהורים.

עבר **ושילם חולין טמאים, מהו?**

סומכוס אומר משום רבי מאיר: בשוגג תשלומיו תשלומין, ולא קנסוהו חכמים.

ואף על פי שהכהן מפסיד, כי תרומה טהורה אכל, וטמאה הוא מקבל, בכל זאת יצא ידי חובת תשלומין, כיון ששילם אותה כמות שאכל מן התרומה.[15]

---

10. דברי הגמרא האלו אינם נצרכים לכאורה לעצם הקושיא, שהרי מפורש בברייתא שרבי מאיר אינו קונס שוגג אטו מזיד, וראה בתפארת יעקב.

11. כתבו הראשונים, שיכולה היתה הגמרא להקשות מן הרישא, אמאי מחוייב לשלם חולין טהורים, אלא דעדיפא מינה קמקשי, וראה עוד בתפארת יעקב.

12. אבל בימי טהרתן נמנעים הפרושים מלאכול חולין טמאים ראה תוספות בחולין ב ב ד"ה טמא. ובפרט כהן הרגיל לאכול תרומה לא ירצה לאכול חולין טמאים ולפסול את גופו לתרומה, ראה שבת יג ב.

13. ראה רש"י ד"ה וקמשלם ליה. ובתוספות ישנים יבמות צ א הקשה מה לנו בכוונתו, סוף סוף הרי נתן לה מידי דלא חזי, ובתוספות פירשו תבא עליו ברכה כי נפסד הוא ומשלם יותר ממה שהפסיד לכהן, וראה עוד בריטב"א ביבמות.

14. ראה מהרש"ל בבא מציעא ב א, שם הגדולים ערך כדי, ובמהדורת עוז והדר בהגהות וחידושים על המהרש"ל אות פ.

15. א. כך פירש רש"י, וראה ברשב"א שהקשה הא בפסחים לב א איבעיא לן, אם משלם לפי "מידה" [הכמות של התרומה שאכל] או לפי "דמים" [הערך של מה שאכל]. ולמה לא נפשוט

במזיד,[16] **אין תשלומיו תשלומין**, כי קנסוהו חכמים, היות ועבר על תקנתם במזיד, ונתכוין להפסיד את הכהן.[17]

וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה [שוגג ומזיד], **תשלומיו תשלומין** ונעשו תרומה, **וחוזר ומשלם חולין טהורין** שאינם נעשים תרומה.

ואמר רב אחא בריה דרב איקא:

אף מה שאמר סומכוס: "אין תשלומיו תשלומין", לא נתכוון לומר, חולין הם, ויחזרו אל הנותנם, כי כיון שמן התורה נעשו תרומה, לא באו חכמים לעקור דבר מן התורה.

אלא, כך אמר סומכוס: "אין תשלומיו תשלומין" לצאת ידי חובתו, ועל כן, אף על פי שמה שנתן, נתקדש, וממון כהן הוא, חייב הוא לחזור וליתן לו חולין נוספים, ואין חולין אלו נעשים תרומה.[18]

ואם תאמר: אם כן, הרי גם חכמים כך אמרו, ומה בין חכמים לרבי מאיר!?

יש לומר: **הכא, בקנסו שוגג אטו מזיד, איכא בינייהו**: רבי מאיר לא קנס את השוגג, וחכמים קנסו ואמרו: אחד זה ואחד זה, לא נפטר במה ששילם, וחוזר ומשלם חולין אחרים.

והרי המשלם חולין טמאים, עבר על איסור דרבנן,[19] ונמצא, שרבי מאיר לא קונס

את הספק מברייתא דהכא?

ובתוספות הקשו, דאף למאן דאמר לפי "מידה" אי אפשר לפוטרו בחולין טמאין באותה מידה, כי הרי גזלן הוא וחייב לשלם לכהן את אותו ערך שגזל ממנו.

וראה במהר"ם שיף ובכתב סופר כאן ובגליון הש"ס ורש"ש ושפת אמת בפסחים שדנו בדין התוספת שמוסיף על המידה היות ואינו שוה כערך הגזילה, האם כל מה שמשלם מתקדש, או רק אותה כמות שהוא אכל, והשאר אינו אלא תשלום דמים בעלמא.

וראה ברשב"א ובפני יהושע שהיות והוא נותן לו פירות ששוים כמו מה שאכל, יוצא הוא אף ידי חיובו הממוני כגזלן אף על פי שהנגזל לא קיבל את שיווי הגזילה, ראה שם, ובמה שהקשה הכתב סופר על הפני יהושע.

וראה עוד בזכרון שמואל סימן ב ס"ק ד ובקונטרס זכרון לאה שבסוף ספר מגילת ספר על התורה.

ב. התוספות פירשו שמחוייב לתת כמות כה גדולה של חולין טמאים, עד שאף כאשר יהפכו לתרומה טמאה, יהיו שוים למאכל בהמה או להסקה כמו מעט תרומה שאכל.

16. "מזיד" היינו כאשר יודע שהחולין הם טמאים, רש"י.

17. שהיות וידע שהם טמאים, ונעשים כתרומה, אם כן נתכון לתת לכהן פחות ממה שגזל ממנו.

ולפירוש תוספות לעיל הערה 15 אמנם אין לכהן הפסד ממון, ומכל מקום היות שגזל ממנו דבר שמצויים לו קונים ומשלם לו דבר שאין לו קונים נחשב גם דבר זה כמפסיד את הכהן.

18. וכדברי חכמים, אע"פ שלשונו של סומכוס שונה מלשונם של חכמים כך פירשו בגמרא ביבמות צ א, וכפי שהובא ברש"י כאן.

19. ראה רש"י יבמות צ א ד"ה והא הכא, מנין שאכן מן התורה תשלומיו תשלומין, וראה מה

בדרבנן, שוגג אטו מזיד, ותיקשי למה שאמרנו לעיל, בדרבנן קונס רבי מאיר שוגג אטו מזיד!?

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי קושיא היא זו], **התם** [בתשלומי תרומה] **גברא לשלומי קא מיכוין**, ובטובה הוא מתעסק, ואדם כשר הוא,[20] **ואנן ניקום וליקנסיה** [וכי נעמוד אנו ונקנוס אותו]!?

ואינו דומה למטמא מדמע ומנסך, שאף בשוגג, אינו מתעסק בטובה, ועל כן יש מקום לקונסו, אטו מזיד.

תא שמע, מברייתא, שאין רבי מאיר קונס בדרבנן, שוגג אטו מזיד.

קרבן שנטמא דמו, מן הדין היה שלא לזרוק את דמו, ושלא יוכשר הקרבן אם נזרק הדם.

אלא, שה"ציץ" אשר על מצח הכהן הגדול "מרצה", ומכשיר את הקרבן, כמו שנאמר [שמות כח לה]: "והיה על מצח אהרן, ונשא אהרן את עון הקדשים".

ומן התורה, אין איסור לזרוק את הדם, כאשר ה"ציץ מרצה" את הקרבן, אלא שרבנן אסרו לזרוק דם טמא, אף על פי שהציץ מרצה.

דם של קרבן **שנטמא** ועבר **וזרקו**, אם **בשוגג** זרקו, **הורצה** הקרבן, ובשרו מותר באכילה.

ואם **במזיד** זרק את דמו, קנסוהו חכמים, **ולא הורצה**, ובשרו אסור באכילה.[21]

הרי שאין התנא קונס, בדרבנן, שוגג אטו מזיד!?

ומשנינן: **הכי השתא, התם, גברא** [הכהן שזרק את הדם] **לכפורי** על הבעלים, **קא מכוין**, ובטובה הוא עוסק, וכי אטו **אנן ניקום ונקנסיה**!? ועל כן, בכגון זה, מודה רבי מאיר, שאין לקונסו על שגגתו.

תא שמע:

אסרו חכמים להפריש תרומות ומעשרות בשבת, וכן אסרו להטביל כלים טמאים בשבת, מפני שנראה הוא כמתקן כלי בשבת.

המעשר בשבת, בשוגג יאכל, אף בשבת, ולא קנסוהו חכמים, **במזיד**, קנסוהו חכמים **שלא יאכל**.

והרי, סתם משנה היא [תרומות פרק ב משנה ג], ו"סתם משנה רבי מאיר" היא, ואף על פי כן, לא קנס התנא בדרבנן, שוגג אטו מזיד!?

שתמה עליו רבי עקיבא איגר.

20. לפירוש רש"י [לעיל הערות 15,16] ניחא בפשיטות כי "שוגג" היינו כאשר סבור הוא שאין החולין טמאים, אך לתוספות צריך תלמוד, כי היות ושילם לו כמות גדולה של חולין טמאים הרי יודע הוא שהם נעשים תרומה טמאה ומתכוין הוא להפסידו, אלא שמכל מקום יתכן שאינו יודע שחכמים תיקנו לתת דוקא חולין טהורים.

21. אבל הבעלים יצאו ידי חובתן, ואין צריכין להביא קרבן אחר, כי אין הפסול בזריקת דם טמא אלא מדרבנן, ולא תיקנו חכמים להביא חולין לעזרה.

ומשנינן: **הכי השתא, התם גברא לתקוני** פירות **קא מיכוין,** ובטובה הוא עוסק, וכי אטו **אנן ליקום וליקנסיה!?**

תא שמע!

המטביל כלים בשבת, בשוגג, ישתמש בהן אף בשבת, ולא קנסוהו חכמים, **במזיד** קנסוהו חכמים **שלא ישתמש בהן.**[22]

ואף זו, סתם משנה היא, וכרבי מאיר, ולא קנסינן בדרבנן, שוגג אטו מזיד!?

ומשנינן: **הכי השתא, התם, גברא לטהורי מאני** [לטהר כליו] **קא מיכוין,** ובטובה הוא עוסק, וכי אטו **אנן ליקום וליקנסיה!?**

נמצא: דרבי מאיר אדרבי מאיר, לא קשיא!

ורמי [יש להקשות סתירה] **דרבי יהודה אדרבי יהודה, בדרבנן:**

כי לעיל אמרנו: אין רבי יהודה קונס, בדרבנן, שוגג אטו מזיד. ולהלן, מצאנו ברייתא, שרבי יהודה קנס את השוגג אטו מזיד!?

דתניא

נד-ב א. איסור שנתערב בהתר, מן התורה בטל הוא ברוב שנאמר [שמות כג ב]: "אחרי רבים להטות".

ב. מדרבנן, אין ערלה, ולא כלאי הכרם, בטלים, אלא במאתים.

ג. דברים חשובים, אינם בטלים, מדרבנן, אפילו באלף.

ד. "אגוזי פרך" [אגוזים של מקום ששמו פרך] הם מן הדברים החשובים שאינם בטלים כלל. ודוקא כשהם שלימים אבל אם "נתפצעו" [נשברו] בטלה חשיבותם.

ה. "אין מבטלין איסור לכתחילה" כלומר, אסור לערב איסור בהיתר, כדי לבטלו,[1] ואף אם נתערב באופן שאינו בטל ברוב, אסור לעשות מעשה שיגרום לביטולו ברוב.

אגוזי פרך של היתר, **ונפלו** לתוכן אגוזים של ערלה, שחשובים הם, אינם בטלים, אפילו באלף, וכל התערובת אסורה.

חזרו ונתפצעו [נשברו], אחרי שנפלו ונתערבו.

אחד שפצען **שוגג** שלא נתכוין לבטל חשיבותן, **ואחד** שפצען **מזיד**, [כדי לבטלן בכך] **לא יעלו** [לא בטלו]. כי "אין מבטלים איסור לכתחילה". וכיון שעבר על דברי חכמים קנסו רבנן, במזיד, ואף בשוגג, אטו מזיד.

ואלו הם: **דברי רבי מאיר ורבי יהודה.**

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: בשוגג, יעלו, [בטלים הם], **במזיד,לא יעלו.** שקנסוהו חכמים במזיד, ולא קנסוהו בשוגג, אטו מזיד.

---

22. בפשוטו אין איסור להשתמש בכלי בדבר שאינו מקבל טומאה, ורק בטהרות שהיו נפסלים כשהיה הכלי טמא, יהיה אסור להשתמש בו גם עכשיו.

1. לדעת התוספות, אין איסור זה אלא מדרבנן, ולדעת הראב"ד, מן התורה אסור לערב איסור בהיתר כדי לבטלו, ראה רשב"א חולין צח ב, ולהלן בהערה.

והא הכא, דמדאורייתא אפילו **חד בתרי** [אחד של איסור בשנים של היתר] **בטל** ברוב ונמצא, שכבר בטלו האגוזים, מדין תורה, משעת נפילתם.

ורק מדר**בנן הוא דגזור**, שלא יתבטלו אגוזי פרך שלימים, ונמצא, שעל ידי פציעתן, עבר איסור דרבנן, ולא איסור תורה.[2]

ואף על פי כן, **קא קנים רבי יהודה**, אם פצען בשוגג, אטו מזיד, אף על פי שאינו אלא איסור דרבנן.

ולעיל אמרנו, שרבי יהודה אינו קונס, בדרבנן, שוגג אטו מזיד!?

ומשנינן: **התם** [בביטול האגוזים], **היינו טעמא דרבי יהודה** שקנס, **משום** דחיישינן דילמא **אתי לאיערומי**, ולבטלן במזיד ובמתכוין, ויאמר: שוגג הייתי, ולא נתכוונתי לבטלן.

ועל כן, בענין ביטול ברוב, קנס רבי יהודה, את השוגג, שמא מזיד היה.[3]

בבריתא לעיל למדנו שרבי יוסי קונס את המבטל איסור במזיד.

ולפיכך מקשינן: **רמי דרבי יוסי אדרבי יוסי:**

דתנן:

אף על פי, שערלה [פירות אילן בשלש שנותיו הראשונות] וכלאי הכרם, [גפן שזרעו עמה זרעים, וגדלה עמהם] בטלים במאתים, מכל מקום, דווקא, כשהם תלושים, אם במחובר, חשובים הם[4] ואינם בטלים.

נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות אחרות בשדה, ואינו מכירם.

הרי זה לא ילקט, כי כל עוד הם מחוברים,

---

2. לפי השיטות ש"אין מבטלין איסור לכתחילה" אינו אלא איסור דרבנן, צריך עיון, לשם מה היתה צריכה הגמרא להדגיש שמן התורה חד בתרי בטיל, הלא אף בלאו הכי אין כאן אלא איסור דרבנן? — "פלתי".

וראה בתשובת "נודע ביהודה" [תניינא יורה דעה סימן מה ד"ה והשלישית], שאף למאן דאמר שאינו אסור אלא מדרבנן, אין זה אלא בתערובת לח בלח, אבל יבש ביבש שהאיסור בעין, ואם יבוא אליהו ויאמר שזוהי החתיכה האסורה, הרי הוא עומד באיסורו הקודם, [אלא שכל זמן שאין מכירין אותו, מותר מגזירת הכתוב ד"אחרי רבים להטות"], בזה לכולי עלמא לא התירה התורה לבטלו לכתחילה.

ולדבריו, מיושב מה שהיתה הגמרא צריכה להדגיש, שאין כאן אלא איסור דרבנן, היות שמן התורה חד בתרי בטיל — "מלא הרועים".

וראה ב"אילת השחר", שבאיסורי הנאה יש לומר, שלכולי עלמא אסור לבטלן מן התורה, שהרי נהנה בהתירן, וכן כתב ב"חוות דעת" סימן צט.

3. הקשו המהר"ם שי"ף והרש"ש, הרי במטמא ומדמע גם כן שייך חששא דדילמא אתי לאיערומי, ולמה לא קנס רבי יהודה את השוגג!? וראה ברשב"א נג א ד"ה ומה טעם, ובמה שתירץ המהר"ם שי"ף, וב"אילת השחר".

4. כך כתב רש"י. [דהוה ליה קבוע — "חוות דעת" יורה דעה קי ו בביאורים, וראה שם דעת הר"ש מקינון].

וראה ב"חזון איש" ערלה ג ב, שקנס חכמים

אינם בטלים, ועל ידי לקיטתו הוא מבטל את האיסור.

ואם עבר **וליקט, יעלו באחד ומאתים.**[5]

ובלבד, שלא יתכוין ללקט על מנת לבטלן, וכגון שסבור הוא שכבר בטלו במחובר.

אבל אם ליקט על מנת לבטל, אינן בטלים, כי קנסוהו חכמים היות ועבר על דבריהם במזיד.

רבי יוסי אומר: אף המזיד ומתכוין ללקט על מנת לבטל, לא קנסוהו חכמים **ויעלו באחד ומאתים.**

הרי, שאין רבי יוסי קונס אפילו את המזיד, ולעיל בברייתא דאגוזי פרך שנפלו ונתפצעו אמר רבי יוסי: "במזיד לא יעלו"!?

ומשנינן: **הא אתמר עלה** [הרי כבר נאמר על אותה ברייתא]:

אמר רבא: מילתא דלא שכיחא היא, כי **אין** לך **אדם** נוטע ערלה בין שאר נטיעות בלא סימן **ואוסר את כרמו** בשביל **נטיעה אחת.**

והיות דלא שכיחא, לא החמירו חכמים.

אבל נפילת איסור בהיתר שכיחא, וקנסו חכמים את המזיד.

וכן, כי אתא רבין [כשבא רבין מארץ ישראל לבבל] **אמר** בשם **רבי יוחנן: חזקה אין אדם אוסר את כרמו בנטיעה אחת.**

מתניתין:

ארבע "עבודות דם" יש בקרבן: שחיטה, קבלת הדם, הולכתו וזריקתו.

זמן יש להקטרת הקרבן — עד עמוד השחר, וכן לאכילתו יש זמן קצוב לכל קרבן, ואם חשב בשעת אחת מעבודות הדם להקטיר את אימוריו, או לאכול את בשרו, לאחר זמנם, נתפגל הקרבן ונפסל.[6]

הכהנים שפיגלו קרבן **במקדש**,[7] ופסלוהו אם היו **מזידין חייבין** לשלם לבעלים את דמי הקרבן, ואף על פי ש"היזק שאינו ניכר" הוא, ולאו שמיה היזק, מכל מקום, חייבום

הוא, שלא יתבטל האיסור כשהוא מחובר, היות שעל ידי פשיעתו התערב האיסור, וראה שם שדייק כן מלשון הרמב"ם.

5. א. כלומר, מה שליקט מותר באכילה, אם יש בכל הנטיעות מאתיים כנגד האיסור.

ב. משמע, דאף אם יש בנטיעת הערלה הרבה פירות, ובנטיעה שליקט ממנה יש רק מעט פירות, מכל מקום בטילה הנטיעה של ערלה במאתים נטיעות של היתר, אף על פי שאין האיסור בעצם הנטיעות אלא בפירות — "אילת השחר".

6. כך כתב רש"י. ואפילו בקרבן הבא בנדבה, ואין הבעלים חייב באחריותו, מכל מקום יש כאן נזק לבעלים, שהרי להביא דורון היה מבקש — רש"י נג א.

ויש מפרשים שהכהנים משלמים להקדש, ואף על פי שהקדש נתמעט מתשלומי נזיקין [ראה לעיל מט א], מכל מקום מדרבנן חייב לשלם, ראה ב"חידושי הריטב"א" נג א.

7. "במקדש" — ולא בבמת יחיד, כי שם לא תיקנו חכמים שמזידים חייבים — "תפארת יעקב". וראה שם, שלמאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק, לא תיקנו חכמים בבמה

חכמים לשלם, מפני "תיקון העולם" שלא יהיה כל אחד הולך ומזיק את חבירו ב"היזק שאינו ניכר" [וכפי שנתבאר בגמרא לעיל נג א]

ואם היו שוגגים, אינם חייבין לשלם, ולא קונסים שוגג אטו מזיד, כי אם נקנוס ימנעו הכהנים מלעבוד.[8]

גמרא:

תנו רבנן:

מי שהיה חבירו **עושה עמו בטהרות, ואמר לו: "טהרות שעשיתי עמך — נטמאו".**

וכן מי שהיה חבירו **עושה עמו בזבחים** [עובד עבודה בקרבן שלו] **ואמר לו: "זבחים שעשיתי עמך — נתפגלו".** כלומר, אני פיגלתי את הקרבן.[9]

בשנים אלו: **נאמן.**

אבל, אמר לו: "טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני — נטמאו", אינו נאמן.

וכן אם אמר לו: "**זבחים שעשיתי עמך ביום פלוני — נתפגלו", אינו נאמן.**

ומקשינן: **מאי שנא רישא**, דלא אמר ליה "ביום פלוני" ונאמן הוא, **ומאי שנא סיפא**, דאמר ליה "ביום פלוני" ואינו נאמן?

אמר [תירץ] **אביי: כל שבידו** לעשות, בשעה שמודיעו, **נאמן** הוא.

ובריש מיירי, כגון, שעדיין בידו לטמא את הטהרות, וכן בזבחים, כגון שהודיעו כהן בין שחיטה לזריקה, ואמר לו פיגלתי בשחיטה, ועדיין בידו לפגל בזריקה.[10]

ו"ביום פלוני" דסיפא, היינו, שכבר יצאו מידו, ולפיכך — אינו נאמן לפוסלו.

רבא אמר: אף על פי שעכשיו אינו בידו, נאמן הוא.[11]

שהשוגגים פטורים.

8. תוספות לעיל נג ב ד"ה בדאורייתא.

9. רש"י.

10. א. כך כתב רש"י. והרא"ש כתב, ולאו מטעמא דאי בעי מטמא להו, אלא הואיל וברשותו הם, הרי הן כשלו ונאמן עליהן.

וראה בש"ך יורה דעה קכז א, שהשולחן ערוך פסק כרש"י והתוספות והראב"ד והרשב"א, ודלא כדעת הרא"ש והטור; ונפקא מינה, כאשר הם עדיין ברשותו, אך אין בידו לטמאן ולפגלן. [וראה בתוספות רי"ד מה שדקדק בלשון אביי, שאמר, כל "שבידו" ולא כל "שהן בידו"].

וראה ב"חזון איש" [ליקוטים כאן], שאין הרא"ש חולק על רש"י, ומודה הוא שלא להאמינו אם אין בידו לעשות, אלא שהרא"ש מחדש, שאין נאמנותו מטעם מיגו, אלא מטעם שהם ברשותו, והרי הוא כבעליו. וראה עוד ב"מטה יהונתן" על דברי הש"ך הנ"ל, בתוספות הרא"ש, ב"פני יהושע" ד"ה ואומר רבינו תם, וב"שב שמעתתא" שמעתא ו פרק ו.

ב. אף על פי שאותו פיסול שאומר, אין בידו לעשות, מכל מקום נאמן הוא, שהרי אומר "בשחיטה פיגלתי", ואנו מאמינים אותו, היות ובידו לפגל בזריקה.

11. א. תוספות ד"ה אמר. וראה ברש"י ד"ה רבא אמר, שכתב: "אף על פי שאין בידו נאמן", ולא כתב "שאין בידו **עתה**". וראה ביאור הגר"א קכז א, שרבא **לא פליג** על אביי, ועל כן אף דקיימא

וסיפא, דקתני "ביום פלוני אינו נאמן", **כגון דאשכחיה** [שמצאו], אחרי שיצאו הטהרות והזבחים מתחת ידו,[12] **ולא אמר ליה, ולא מידי** [מאומה].

ולבתר הכי [אחר כך] **אשכחיה ואמר ליה** שנטמאו ונתפגלו, ועל כן אינו נאמן.

כי, אם היה דובר אמת, היה אומר לו כשפגשו בפעם הראשונה, והיות ולא אמר לו דבר זה מתחילה, אנו אומרים שמא כדי לצערו הוא אומר כך, ובאמת לא נטמאו הטהרות ולא נתפגלו הזבחים.[13]

ההוא גברא, **דאמר ליה לחבריה: "טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו",**

אתא בעלים, **לקמיה דרבי אמי,** לשאול אותו אם עליו להאמין לדברי חבירו, היות שעכשיו אין בידו לטמאן.

אמר ליה רבי אמי: מצד **שורת הדין, אינו נאמן,** ואינך צריך לחשוש לדבריו, כדעת אביי.[14]

אמר לפניו [לפני רבי אמי] **רבי אסי: רבי, אתה** הוא **שאומר כן!**

לן כרבא, כתב השלחן ערוך שאם הוא בידו — נאמן.

ב. ראה בקידושין סה ב: אמר לו עד אחד "נטמאו טהרותיך" [או: "אכלת חלב" לחייבו קרבן, או: "שורך נרבע" ופסול לקרבן], והלה [הבעלים] שותק, נאמן. ואף על פי שאינו בידו, ולא היה בידו מעולם.

והקשו התוספות, הרי לדעת אביי אין עד אחד נאמן אלא אם כן בידו הוא, ולדעת רבא צריך להיות שהיה בידו מעיקרא לכל הפחות!?

ותירצו תוספות: דהתם שאני שהבעלים שותק, ואינו מכחיש דברי העד, ושתיקתו כהודאה היא, אבל הכא מיירי במכחישו או באומר איני יודע, ולפיכך אין העד נאמן אלא אם כן "בידו".

וראה בראשונים שחלקו על תוספות, וסוברים, שעד אחד נאמן בכל מקום, אף כשאינו בידו, ושאני הכא, שהוא פועל ושליח, והדבר מוטל עליו לעשות, ולכך אין להאמינו אלא אם כן בידו הוא, או היה בידו, ראה בתוספות רי"ד, ברשב"א [ובציון 347 שם], וב"חידושי ריטב"א" [וציון 634].

12. ראה ב"חידושי הריטב"א", שהביא מחלוקת, אם נאמן כאשר בשעה שמסר לו את הטהרות לא אמר לו, ורק בפעם הבאה שפגשו אמר לו, וראה בתוספות רי"ד, הסובר, שאף לרבא אינו נאמן אלא כשהן ברשותו, אף על פי שאין בידו לעשות. וראה ב"כתב סופר" שבירר את שיטות הראשונים בסוגיא.

13. "חידושי הריטב"א".

14. "חידושי הריטב"א".

אבל אליבא דרבא נאמן הוא, כי אמר לו "נטמאו" בפעם ראשונה שפגשו, [ומה שנקט ההוא גברא: "ביום פלוני", אינו מתפרש כמו "יום פלוני" דברייתא].

ולפי השיטות [ראה לעיל הערה 12], שאם מסר לו מיד ליד את הטהרות, ולא אמר ליה מידי אינן נאמן, צריך לפרש כאן, שהטהרות נמסרו על ידי שליח. ולפי השיטות שבשעת מסירה עצמה יתכן שהתבייש ממנו, ואף אם אמר לו שנטמאו בפעם הבאה נאמן הוא, ניחא טפי.

ולדעת התוספות רי"ד, רבי אמי סובר כרבא, וכאן אינו נאמן, היות ואין הטהרות ברשותו, ולפי זה, דעת רבי יוחנן לקמן, היא שיטה

אבל רבי יוחנן חולק עליך וסובר כרבא, כי, **הכי** [כך] **אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מה אעשה** להקל, אף לאחר זמן, היות **שהתורה האמינתו.**

ומפרשינן: **והיכן האמינתו** תורה.

אמר רבי יצחק בר ביסנא: כהן גדול ביום הכיפורים יוכיח!

דכי אמר [כאשר יאמר]: **פיגול הוא** פר ושעיר של יום הכיפורים, **מהימן** [נאמן הוא].

כי, הרי פיגול שייך בכל קרבן, ואף בפר ושעיר של יום הכיפורים.[15]

א. פר ושעיר של יום הכיפורים, מזה הכהן הגדול מדמן, בקודש הקדשים כנגד הכפורת שעל הארון, ובקודש [בהיכל] — כנגד הפרוכת, ונותן מדמם על מזבח הזהב.

ב. בזמן שמזה הכהן הגדול את דם הפר והשעיר, אסור לכל אדם להיות עמו, שנאמר [ויקרא טז יז]: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו".

וקיבלו חכמים [יומא מד] שבין בשעה שמזה את הדם בקדש הקדשים, ובין בשעה שמזה את הדם בהיכל אסור לכל אדם להיות עמו.

ומנא ידעינן [מנין לנו], שאכן נתפגל הקרבן, אם אינו נאמן בעדותו.

שמא תאמר, עדים היו עמו וראוהו מפגל,

והכתיב: "**וכל אדם לא יהיה באהל מועד**" בשעת עבודת הדם.[16]

אלא לאו, על כרחינו **משום דמהימן,** הכהן גדול עצמו, בעדותו, כאשר יצא מאהל מועד ויאמר "פיגלתי", ואף על פי שכבר אין בידו לפגל, ושמע מינה דלא כרבי אמי ואביי.

ודחינן: **וממאי, דלמא** כגון **דשמעניה** [שמענו אותו], מבחוץ, **דפגיל** בפיו, ואמר[17]: "הריני מזה מן הדם, על מנת להקטיר אימורין לאחר זמנם".

ואם כן, אין כאן "נאמנות" של הכהן הגדול, אלא ידיעה ברורה בעדים.

ומפרשינן: על כרחך נאמן הוא, **דאי לאו דמהימן** לנו, הכהן הגדול, **אף על גב דשמעניה** כשהיה בפנים, **נמי לא מהימן, דדילמא לבתר הכי קאמר.**

שלישית; וראה מה שכתב על זה ב"חידושי הריטב"א".

15. ובכל ארבעת העבודות — תוספות, וראה ברמב"ן ד"ה דלמא. וב"פני יהושע" כתב, שמדינא ד"וכל אדם לא יהיה באהל מועד", מוכח, שהכהן נאמן; וראה ב"אילת השחר".

16. לענין הזאת הדם בקודש הקדשים, לא היתה הגמרא צריכה להביא מקרא זה, כי בלאו הכי פשיטא שאסור לזרים להכנס לקדש הקדשים ללא צורך.

ומה שהביאה הגמרא קרא ד"וכל אדם לא יהיה באהל מועד", הוא כדי להוכיח אף ממתנות שבהיכל, ראה ברש"י ד"ה כהן גדול, וד"ה ודלמא דחזיניה בפשפש. וראה ב"פני יהושע" ד"ה היכן האמינתו, וב"אילת השחר".

17. מהסוגיא משמע, שאין פיגול חל על ידי מחשבה בעלמא, אלא צריך שיוציא בפיו — תוספות בבא מציעא מג ב. וראה בתוספות הרא"ש כאן, ב"פני יהושע" וב"תפארת יעקב".

כלומר, אף אם שמענו אותו אומר, שמפגל הוא בשעת הזאה, הרי מנין לנו, שאכן בשעת עבודה, ממש, אמר את דבריו, ושמא, אחרי העבודה אמר כן, ואינו פיגול.[18]

אם כן, על כרחך, נאמן, הכהן הגדול, לומר לנו, אחרי יציאתו, שהוא פיגל בשעת עבודה.

שני פשפשין [פתחים קטנים] היו פתוחים להיכל אחד בצפון ואחד בדרום, ומהם היה אפשר לראות את מה שנעשה בהיכל.[19]

ודחינן: אכתי ליכא ראייה, כי יש לומר: **דילמא דחזיניה** [ראינוהו] בשעת הזאת דם בהיכל[20] **בפישפש**, [דרך הפישפש], ושמענו אותו מפגל באותו שעה!?

ומסקינן: אכן, **קשיא** לן, כיצד הוכיח רבי יוסי את דינו.

ספר תורה צריך לעבד את הגווילים, עליהם הוא נכתב, לשמו, וכמו כן צריך לכותבו, ובפרט את אזכרותיו [שמות הקודש שבו],[21] לשם ספר תורה.

ההוא גברא **דאתא לקמיה דרבי אמי.**

אמר ליה: ספר תורה שכתבתי לפלוני [עבור פלוני] את האזכרות **שלו, לא כתבתים לשמן** ופסול הוא.

אמר ליה [שאלו] רבי אמי: **ספר תורה ביד מי** הוא נמצא?

---

18. הלשון משמע, שאם אמר, ואח"כ נתן את המתנות בשתיקה, הוי פיגול.

19. ולול [חלון] קטן היה פתוח לקדש הקדשים, ודרכו אפשר לראות מאחורי קדש הקדשים את מה שנעשה לפני ולפנים.

20. א. כך פירש רש"י, שהגמרא דיברה על מתנות שבהיכל, ואין אפשרות לראות אותו אלא דרך הפישפשים שבצידי ההיכל.

ועל הזאות שבקדשי הקדשים גם כן קשה כיצד נוכל לראות את הכהן הגדול באותה שעה, וכתב רש"י, שהיה אפשר לראותו דרך ה"לול" שהיה פתוח לקדש הקדשים, [כי אם נאמר שאי אפשר לראותו שם, אם כן אי אפשר לפסול את הפר והשעיר, שהרי אין לנו הוכחה שפיגל אותם במשך כל עבודות הדם שלהם, ראה בתוספות זבחים מא ב בד"ה ממאי].

ב. ראה בתוספות זבחים נה ב, שהקשו על פירוש רש"י, שהרי אי אפשר לראות דרך הפישפשים את מה שעושה הכהן בהיכל, ראה שם. ועוד, אין צורך בפישפשים כי אפשר לראותו דרך פתח ההיכל.

ועל כן פירשו התוספות שם, ש"פישפש" דהכא "לול" הוא, ובמתנות שבקדש הקדשים עסקינן, וראה עוד בתוספות הרא"ש כאן.

ג. במשכן שהיה במדבר, לא היה לול פתוח אל קדש הקדשים, ואם כן צריך להבין איך היה הכהן הגדול נאמן לומר שפיגל את הפר והשעיר בקדש הקדשים? וראה ב"אילת השחר".

21. א. ראה בתוספות מנחות מב א, ד"ה ואל, שצידדו לחלק בין כתיבת שמות הקודש לבין כתיבת שאר הספר, וראה שם שיטה אחרת, הסוברת, שכתיבה בסתמא כשירה היא, ואין לפסול אלא אם כן כתב להדיא שלא לשמה.

ב. ראה בהלכות ספר תורה של הרא"ש סימן ד, שכל כתיבת ספר תורה צריכה להיות לשמה, ואף על פי כן יש דין לשמה מיוחד באזכרות, [וכן הוא בשלחן ערוך יורה דעה רעו ב], וראה ב"תפארת שמואל" על הרא"ש שם באות ב.

אמר ליה: ביד לוקח הוא.

אמר ליה: אם כן, **נאמן אתה להפסיד** את **שכרך**, כי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

ואין אתה נאמן להפסיד את **ספר התורה** ולפוסלו, הואיל ואינו בידך.[22]

לשונו של רבי אמי: "נאמן אתה להפסיד את שכרך", משמע, שכר כתיבת כל ספר התורה.

ועל כן, **אמר ליה** [שאל] **רבי ירמיה** את רבי אמי: **נהי** [אף אם נאמר] דהפסיד **שכרם** של **אזכרות** שלא כתבן לשמן, **שכר דספר תורה כוליה, מי** [האם] **הפסיד**, הלא כתב את כולו, חוץ מאזכרות שבו, לשמו!?

אמר ליה רבי אמי: **אין** [כן הדבר], את כל שכרו הפסיד!

שהרי כל ספר תורה שאין אזכרות שלו כתובות לשמן, אין תקנה להכשירו **ואינו שוה כלום.**[23]

ושאלינן: **ואמאי** אין לו תקנה, **ליעבר עלייהו קולמוס, וליקדשיה**, כלומר, למה לא יעבור שוב על האזכרות, ויכתוב, על גבי כתב הראשון, לשמו!?[24]

---

22. כך כתב רש"י, ומשמע שרבי אמי סובר כאביי, שהרי לדעת רבא אין צורך שיהיה בידו, וסגי במה שאמר לו בפעם ראשונה שפגש אותו.

וכתב הרשב"א, שאם הספר בידיו של הסופר, נחשב "בידו לפוסלו", היות ויכול הוא לגרור את השמות, ולכתבן מחדש שלא לשמן. והרא"ש כתב, שזה אינו נחשב בידו לפסול, ומכל מקום נאמן הוא, היות והספר נמצא ברשותו, ראה לעיל הערה 10.

עוד כתב הרשב"א, שאפשר לפרש את דברי רבי אמי כדעת רבא, ואף על פי שבמעשה הקודם סבר רבי אמי כאביי, מכל מקום אחרי ששמע שרבי יוחנן רבו סובר כרבא, חזר להורות כרבא, וראה עוד ב"חידושי הריטב"א".

ובתוספות רי"ד כתב, שרבי אמי סובר כמו רבא, ואף על פי כן שאלו "ספר תורה בידי מי", כי אף לדעת רבא, אינו נאמן אם אין הספר ברשותו, ראה לעיל הערה 12.

23. א. אין כוונת דברי רבי אמי "שאין הספר שוה כלום", כפשוטם, שהרי אפשר ללמוד בו, ורק את העודף ששוה ספר תורה כדין לא יתן לו — מרדכי סימן שצד בשם ראבי"ה.

והמהרש"ל כתב, שאסור ללמוד בספר זה, גזירה שמא יבואו לקרא בו בציבור. וראה עוד מה שכתב הט"ז סוף סימן רפא; ובגליון רבי עקיבא איגר לשלחן ערוך יורה דעה רעו ב, הביא בשם שו"ת "דבר שמואל", שהסתפק, אם פסול אזכרות שלא לשמן הוא פסול דאורייתא, או רק פסול דרבנן, וב"קרית ספר" על הרמב"ם סובר, שהוא מדרבנן, ואם כן, האיסור ללמוד בו הוא גזירה לגזירה.

וראה ב"בית יוסף" סוף סימן רעו בשם הרשב"ץ, שאפשר לקלף את האזכרות, ולכתבן מחדש כהלכתן, ואף על פי כן הפסיד הסופר את שכרו, ראה שם. ובשו"ת ריב"ש סימן ז', וב"חידושי הריטב"א", כתבו, שאי אפשר לקלף את האזכרות ולכתבן מחדש, היות והספר יהיה "מנומר".

ב. דברי רבי אמי צריכים ביאור, כי היות והספר כשר, נמצא שהלוקח נהנה מעבודתו של הסופר, ולמה לא ישלם לו על כך? וראה מה שכתב בזה ב"אילת השחר".

24. ראה בחתם סופר לעיל כ א, שמסוגיין מוכח, דשרי למחוק אזכרה שנכתבה שלא לשמה כדי

כמאן, אמרת, דאין לו תקנה!

נימא, [האם נלמד מכאן] דרבי אמי סבירא ליה, **דלא כרבי יהודה**, המכשיר בהעברת קולמוס לשמו!?

דתנן: הרי שהיה צריך לכתוב את שם **השם** בספר תורה, ובטעות **נתכוון לכתוב יהודה**.

וטעה ולא הטיל בו דלת [לא כתב אות דלת] כפי שהיה סבור שיהודה הוא צריך לכתוב, ונמצא, שכתב את השם במקומו הראוי, ושלא לשמו.

כיצד יעשה, לתקן את הדבר, **מעביר עליו קולמוס**, לשמו, **ומקדשו, דברי רבי יהודה**.

וחכמים אומרים: אין כתיבת שם **השם** הזו **מן המובחר** וספר תורה זה, פסול הוא.[25]

ומסקינן: **אפילו תימא כרבי יהודה** אתי שפיר דברי רבי אמי.

כי, **עד כאן לא קאמר רבי יהודה**, שמעביר עליו קולמוס ומקדשו, **אלא בחדא אזכרה**.

אבל באזכרות **דכולי ספר תורה**, לא הכשיר רבי יהודה, **משום דמיחזי** הספר תורה **כמנומר** [בגוונים גוונים] שהרי כולו כתוב בכתיבה אחת, והשמות — בכתיבה על גבי כתיבה.

החוא גברא **דאתא לקמיה דרבי אבהו**.

אמר לו: ספר תורה שכתבתי לפלוני, גוילים **שלו** [שעליהם נכתב הספר], **לא עיבדתים לשמן**, ופסול הוא.

אמר לו: ספר תורה זה **ביד מי** הוא נמצא?

אמר לו: ביד לוקח

אמר לו: מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך, כי הודאת בעל דין כמאה עדים היא.

אתה נאמן גם כן, **להפסיד** ולפסול את **ספר התורה** בעדותך, כי חזקה עליך, שלא תאמר שקר, ותפסיד את שכרך חינם.[26]

נה-א ומתמהינן: **ומאי שנא** הא דרבי אבהו, **מהא דרבי אמי**, שאינו נאמן לפסול את הספר תורה, אף על פי שנאמן הוא להפסיד את שכרו!?

ומשנינן: לא דמי, **דהתם איכא למימר** משקר הוא, ונתכוין להקניט את חבירו, **וטעי בדרבי ירמיה**, כי סבור היה, שלא יפסיד אלא את שכר האזכרות, כקושיית רבי ירמיה.

אבל **הכא** — גבי קלפים — **כיון** דיודע הוא **דקמפסיד כוליה אגריה** [כל שכרו], **ואף** על פי כן **אתא ואמר** פסול הוא, אם כן, **אימור** [יש לומר]: **קושטא** [אמת] **קאמר**.

מתניתין:

א. האב מקדש את בתו הקטנה, וקידושיה קידושין מן התורה.

לכתוב לשמה, שהרי כתב על גבי כתב נחשב מחיקה של הראשון; וראה ב"אילת השחר".

25. ראה לעיל כ א, שרב חסדא סובר בדעת רבנן, שאי אפשר להכשיר על ידי כתב עליון שנעשה בכשרות, ורב אחא בר יעקב סובר, שטעמם של רבנן הוא, משום שנאמר [שמות טו]: "זה אלי ואנוהו".

26. דברי רבי אבהו צריכים הבנה, לשם מה

ב. קטנה שמת אביה, תיקנו חכמים, שיהיו רשאין אחיה ואמה לקדשה, או שתקדש היא את עצמה, וקידושיה קידושין מדברי סופרים.

ג. חרש אין בו דעת, וכקטן הוא, ותיקנו לו חכמים קידושין; וכן חרשת גדולה מתקדשת קידושין מדבריהם.

ד. בת ישראל שנשאת לכהן, הרי היא אוכלת בתרומה, ואינה "זרה" אצל תרומה.

ה. דגן תירוש ויצהר [תבואה יין ושמן] חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, ותרומתן "תרומה דאורייתא".

אבל שאר דברים אין חיובן אלא מדרבנן, ותרומתן "תרומה דרבנן".

ארבע עדויות בהלכה, **העיד רבי יוחנן בן גודגדא**, מפי רבותיו:[1]

א. העיד **על החרשת**, **שהשיאה אביה** כשהיתה קטנה, והרי היא אשת איש מדין תורה, **שהיא יוצאה בגט**, כלומר, יכול בעלה לגרש אותה, אף על פי שאין לה דעת לגירושין, כי אין צריך את דעת האשה כדי לגרשה.[2]

ב. והעיד **על** יתומה **קטנה בת ישראל**, **שנתקדשה**, קידושין דרבנן, **ונשאת לכהן**. **שאוכלת** היא **ב"תרומה** דרבנן", אף על פי שאין קידושיה אלא מדרבנן, ולא חיישינן שמא תאכל "תרומה דאורייתא".[3]

ואם מתה, אף על פי שמדין תורה קרוביה יורשים אותה ולא בעלה, מכל מקום, מתקנת חכמים: **בעלה יורשה**.[4]

ג. והעיד **על המריש** [קורה] **הגזול**, **שבנאו** הגזלן **בבירה** [בית גדול], **שאינו** צריך להשיב את הגזילה עצמה כדין תורה, אלא **יטול** הנגזל **את דמיו** של המריש מיד הגזלן.[5]

שאל אותו מתחילה, ספר תורה ביד מי, הרי בין כך ובין כך נאמן הוא היות ומפסיד את שכרו!?

ותירץ המהר"ם שי"ף שרבי אבהו רצה להדגיש לו דבר זה, שאף אם הספר ביד לוקח, נאמן המוכר היות ומפסיד את שכרו. וראה עוד ברשב"א, ב"חידושי הריטב"א", ב"חידושים מכתב יד", ובש"ך רפא ט.

1. ושתי האחרונות אמרו חכמים "מפני התקנה", ולפיכך נשנתה משנה זו בפרק הניזקין —רש"י, וראה בפתיחת המאירי לפרק זה ד"ה הראשון.

2. דוקא "חרשת" מקבלת את גיטה, היות שיש לה דעת קלושה על כל פנים, אבל "שוטה", שאין לה דעת כלל אי אפשר לגרשה, כמבואר להלן סד ב — חידושי הריטב"א ותוספות רי"ד [וראה בר"ש תרומות א א ד"ה ירושלמי].

3. רש"י, וראה ברשב"א שבפשטות אפשר להעמיד את המשנה אף ב"תרומה דאורייתא", אלא, שרש"י רצה לפרש את המשנה אליבא דכולי עלמא, והרי יש אומרים שצריך למנוע את הקטן שבא לעבור איסורי תורה, ועוד יש לומר שרש"י רצה לפרש באופן שיהיה מותר להאכיל אותה בידים, ראה שם.

4. כי תיקנו חכמים, שמא אם לא יהא בעל זה יורש את אשתו כמו בעלה מקידושין דאורייתא, יהיו אנשים נמנעים מלשאת את הקטנות —על פי חידושים מכתב יד המיוחסים לריטב"א.

5. בפשוטו אף אם לא נתיאשו הבעלים, אינו

והטעם: **מפני תקנת השבים** בתשובה, שאם אתה מצריכו לקעקע את בירתו, ולהחזיר את המריש עצמו, ימנע מלעשות תשובה, כי ירא להפסיד כל כך.

ד. והעיד **על** בהמת קרבן **חטאת הגזולה**, כלומר: על בהמה גזולה שהקדישה הגזלן לחטאת — **שלא נודעה לרבים**[6] שהיא גזולה, **שהיא מכפרת** ואין צריך להביא אחרת, **מפני תיקון המזבח**; ובגמרא יתבאר דין זה.

גמרא:

אמר רבא: מעדותו של רבי יוחנן בן גודגדא אנו למדים:

אם **אמר לעדים** שלא בפני האשה:[7] **ראו גט זה שאני נותן לה**, לאשתי —

ואחר כך **חזר ואמר לה: כנסי שטר חוב זה**, שכביכול, אין הוא נותן לה גט, אלא שטר חוב —

הרי זו מגורשת, אף על פי שלא היתה יודעת שגט היא מקבלת, כי אין צריך את דעתה, כדי לגרשה.[8]

ורואים לכך: כי **מי** [האם] **לא אמר רבי יוחנן בן גודגדא**, לענין חרש, **דלא בעינן דעתה**, אם כן **הכא** — באמר לה: כנסי שטר חוב זה — **נמי לא בעינן דעתה**.

ומתמהינן: **פשיטא!?** שהרי המקרים דומים זה לזה, ומה חידש רבא!?

ומשנינן: צריך הדבר לאומרו, כי **מהו דתימא: כיון דאמר** לה "**כנסי שטר חוב זה**", **בטולי בטליה** [דעתו היתה לבטל] את הגט, ואינה מגורשת.[9]

קא משמע לן רבא,[10] שאין רצונו לבטל את הגט, כי **אם איתא דבטליה, לעדים הוה אמר**

צריך להחזיר את המריש עצמו ואינו משלם אלא דמיו, ראה סוכה לא א, אך בתוספות רי"ד להלן משמע שלפי דעת עולא מדובר דוקא אחרי יאוש, ראה שם.

6. רבים הם שלושה — ירושלמי, וראה בתוספות יום טוב שלדעת הרמב"ם יש לומר שהוא פלוגתא דאמוראי, והבבלי שלא פירש כמה הם "רבים" סובר שתלוי לפי ראות עיני הדיין מה נחשב גזילה ידועה ומפורסמת ומה לא.

7. רש"י, וראה בטור אבן העזר סוף סימן קלח בשם הרמ"ה שאם אמר לעדים **בפניה**, הרי מוכח שאינו מתבייש ממנה, אם כן כאשר חזר ואמר כנסי שטר חוב זה חיישינן דילמא ביטולי בטליה לגיטא, וכתב בבית יוסף דכן משמע מלשון רש"י.

8. ראה לקמן עח א שצריך לומר לה: "זה גיטך", וכתבו התוספות [שם] שבאמירתו לעדים סגי, ועל כן מגורשת היא כשאמר לה "כנסי שטר חוב" היות והעדים יאמרו לה אחר כך שהיא מגורשת, וראה עוד ב"חידושי הריטב"א".

9. ראה בבית יוסף סוף סימן קלח ולעיל לב ב בתוספות ד"ה התם ובראשונים שם ובקידושין נט ב, האם אפשר לבטל את עצם הגט ולפוסלו לגמרי, ואם כן צריכה היא גט שני כדי להתגרש בו, או דאי אפשר לבטל גט אחרי שנעשה בכשרות, ומה שאמרו "בטולי בטליה" מתייחס אל נתינת הגט בלבד.

10. הא דלא חיישינן דילמא ביטולי בטליה, אינו

להו, [אם אכן היה רוצה לבטלו, הרי שהיה אומר כן לעדים].[11]

והיות שלא ביטלו בפני העדים, דעתו לגרשה, **והאי דקאמר הכי** לאשתו, **משום כיסופא** [בושה] שמתבייש הוא ממנה.

שנינו במשנה: **ועל קטנה בת ישראל** שנישאת לכהן, שאוכלת בתרומה:

ודייקינן: מדקתני "קטנה" ולא "חרשת", כמו ברישא, משמע דוקא קטנה אוכלת, **ואילו חרשת** גדולה, שנישאת מעצמה לכהן, **לא אכלה**, ואפילו בתרומה דרבנן.

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

משום **גזירה שמא יאכיל** אף כהן שהוא עצמו **חרש באשתו החרשת**; ומפרש לה ואזיל.

ומתמהינן: **וליכול**, תאכל אף זו ואפילו בתרומה דאורייתא, ומה בכך!? שהרי חרשת זו **כקטן שאוכל נבילות הוא** [היא], כי אין בה דעת, ואין אנו מצווים להפרישה!?[12]

ומפרשינן: חרשת שנישאת לכהן פיקח אינה אוכלת, **גזרה שמא יאכיל חרש בפיקחת** גדולה שנישאה לו;[13] וזו שאין קידושיה אלא מדרבנן, הרי אסורה היא לאכול "תרומה דאורייתא".

ומקשינן: **ולאכול** בכל אלו[14] **בתרומה**

נלמד מעדותו של רבי יוחנן, אלא סברא דרבא היא —תוספות יבמות קיג ב ובו"חידושי הריטב"א", וראה בתפארת יעקב.

11. לכאורה עצם הנתינה ראיה היא שאינו חוזר בו מרצונו לגרש, כי אם איתא דבטליה לא היה נותן לה את הגט, וראה מה שכתב בזה הט"ז בסוף סימן קלח.

12. א. פירש רש"י: "ואיכא למאן דאמר ביבמות קיד א, דאין בית דין מצווין עליו להפרישו, ואפילו בתרומה דאורייתא תיכול", ומשמע דלמאן דאמר בית דין מצווין עליו להפרישו ניחא.

וצריך תלמוד, שהרי רש"י פירש במתניתין דקטנה אוכלת תרומה דרבנן, אם כן משמע שחרשת אינה אוכלת אפילו בתרומה דרבנן, והרי בתרומה דרבנן לכולי עלמא אין מצווין להפרישו, כמבואר שם ביבמות.

ועוד צריך ביאור, הרי רבנן תיקנו קידושין לחרשת, ואם כן תיקשי אמאי אמאי אין החרשת אוכלת על כל פנים בתרומה דרבנן.

וצריך לומר, דהיות והגמרא שאלה מהא ד"קטן אוכל נבילות" ולא מהא דחרשת יש לה קידושין מדרבנן, אם כן משמע דהקושיא היא דאף אם נרצה לפרש את המשנה בתרומה דאורייתא, עדיין תיקשי למאן דאמר אין בית דין מצווין עליו להפרישו, וראה במהרש"א ובמהר"ם שיף.

ב. ראה בתוספות שבת קכא א ד"ה שמע מינה דבקטן שהגיע לגיל חינוך לכולי עלמא בית דין מצווין להפרישו, וצריך לומר שחרשת נחשבת כמו קטן שלא הגיע לחינוך.

13. רש"י בסוגיין. וראה ביבמות קיג א ברש"י ד"ה גזירה, דחרש בפיקחת לא מיחלף בפיקח בחרשת, ולכך אמרו מעיקרא "גזירה שמא יאכיל חרש בחרשת", לומר דגזרינן פקח בחרשת אטו חרש בחרשת, וחרש בחרשת אטו חרש בפיקחת. [וראה בתוספות הרא"ש שדייק כדברי רש"י אלו ממה שלא אמרה הגמרא "אלא"].

14. ביבמות קיג א הגירסא היא: "וחרש בפקחת נמי ליכול בתרומה דרבנן" אלא שממילא משמע

דרבנן!?[15]

ומשנינן: **גזירה שמא אתי לאכולי** [שמא יבוא להאכילה] **בתרומה דאורייתא**, והיות שאין קידושיה אלא מדרבנן, נמצא שמן התורה היא "זרה" ואסורה לאכול בתרומה של תורה.

אבל, קטנה בת ישראל, שנישאת לכהן, אוכלת בתרומה דרבנן, כי אין לחשוש שמא יאכיל קטן בגדולה, שהרי קטן אין קידושיו קידושין כלל.[16]

שנינו במשנה: **ועל המריש הגזול, שבנאו** בבירה, שיטול את דמיו, מפני תקנת השבים.

תנו רבנן: גזל מריש ובנאו בבירה:

בית שמאי אומרים: מקעקע [חותך ומשבר] אפילו את **כל הבירה כולה, ומחזיר מריש לבעליו**, כדין תורה, שנאמר [ויקרא ה כג]: "והשיב את הגזילה אשר גזל".

ובית הלל אומרים: אין לו [לנגזל] **אלא דמי מריש בלבד, משום תקנת השבין.**

שנינו במשנה: **ועל חטאת הגזולה** שלא נודעה לרבים, שהיא מכפרת, מפני תיקון המזבח:

אמר עולא: דבר תורה [מדאורייתא], **בין** אם **נודעה** הגזילה לרבים, **ובין לא נודעה, אינה מכפרת**, ואף אם נתייאשו הבעלים הימנה.

מאי טעמא?

כי **יאוש כדי** [לבד] בלא "שינוי רשות" [בעלות] או "שינוי השם" אחרי היאוש, **לא קני** [אינו מועיל לקנות].

ואף על פי שעל ידי ההקדש נשתנה שמה של הגזילה, שהרי מתחילה היתה "חולין" ועכשיו "הקדש", מכל מקום אינה מכפרת, כי לא היתה שלו קודם הקדש, ואין אני קורא בה: "אם עולה קרבנו" [ויקרא א ג], ומשמע: קרבנו — ולא הגזול.[17][18]

ומה טעם אמרו חכמים: חטאת ש**לא נודעה מכפרת?**

תקנת חכמים היא: כדי **שלא יהו כהנים עצבין** על שאכלו בשר חולין שנשחטו

שיהיה מותר לכולן לאכול בתרומה דרבנן, היות שאין איסורן אלא משום חרש בפיקחת, וכן כתב רש"י שם: "וליכול **אפילו** חרש בפקחת בתרומה דרבנן".

15. היות שתיקנו לה נישואין דרבנן, ואין לומר, אכן בתרומה דרבנן אוכלת החרשת, ורק בתרומה דאורייתא אסרו עליה, כי הרי קטנה אינה אוכלת אלא בתרומה דרבנן, כמו שפירש רש"י במשנה, ואם כן משמע שחרשת אינה אוכלת אפילו בתרומה דרבנן, **וראה היטב** ברשב"א ד"ה ועל קטנה.

16. רש"י. וראה בתוספות ביבמות קיג א ד"ה שמא, ושם סב ב ד"ה סמוך.

17. לאו דוקא "עולה", אלא לגבי כל הקרבנות בעינן "קרבנו" ולא הגזול.

18. כך פירש רש"י. וראה באילת השחר, שמ"קרבנו" לומדים שצריך שיהיה שלו קודם ההקדש. ובתוספות כתבו שהקרבן פסול משום "מצוה הבאה בעבירה" וראה בהערה הבאה.

בעזרה,[19] האסור באכילה.[20]

אמרי ליה רבנן לעולא: והא אנן "מפני תיקון המזבח" תנן, ולדבריך תקנת הכהנים היא ולא תקנת המזבח!?

אמר להם: כיון דכהנים עצבין על שאכלו חולין בעזרה, ימנעו הכהנים מלהקריב קרבנות, **ונמצא מזבח בטל**.

וזו היא ששנינו: מכפרת, "מפני תיקון המזבח".

ואף על פי שמן התורה לא נתכפר לו, ומחוייב הוא להביא קרבן אחר, חכמים פטרוהו מלהקריב עוד קרבן, מפני תיקון המזבח.[21]

ורב יהודה אמר: דבר תורה, בין אם **נודעה** הגזילה לרבים, **בין** אם **לא נודעה, מכפרת**, אם נתייאשו הבעלים.

מאי טעמא? כי **יאוש כדי קני**, ונמצא שהיתה שלו בשעת הקדש, ולפיכך כשירה היא להקרבה מדין תורה.

ומה טעם אמרו חכמים: אם **נודעה אינה מכפרת**? נה-ב

כדי **שלא יאמרו: מזבח אוכל גזילות**.[1]

---

19. לפי דברי רש"י שאם גנב והקדיש אינו נחשב "קרבנו", אפשר לומר שאין חלה קדושת קרבן והוי "חולין בעזרה", אך לדעת התוספות שאינו פסול אלא משום "מצוה הבאה בעבירה" יש לומר שחלה קדושת קרבן, אלא שיש בו פסול, ואם כן אינו "חולין בעזרה" ומכל מקום אסור לאכול את הבשר ככל הקרבנות הפסולים — על פי אילת השחר.

ואם נאמר שאף אם הקדיש קודם יאוש תיקנו חכמים שחטאת מכפרת, ראה הערה 5 בעמוד ב, ניחא יותר דברי רש"י, כי קודם יאוש בודאי הוו חולין בעזרה.

20. רש"י, ומשמע שמחמת עצם האיסור להקריב חולין בעזרה, לא היו הכהנים עצבים כל כך, ולא ימנעו מלעבוד, כי אכילת איסור מגונה יותר — רש"ש. וראה באילת השחר טעם נוסף, כי על ההקרבה יש לומר "מתעסק" הוא, ואינה עבירה, [יעויין באור שמח ריש הלכות גירושין דסבר כן], אבל באכילה "מתעסק" חייב, וראה שם שלפי דברי רש"י בכריתות יט ב לא שייך פטור מתעסק אף לגבי הקרבה.

21. א. ואין כאן עקירת דין התורה, היות ואינו עובר על דין תורה בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה — רש"י. וראה באילת השחר ובברכת אברהם מה שלמדו מלשון רש"י בגדר תקנת חכמים לבטל דין תורה בשב ואל תעשה. וראה ברש"ש שבמחוסר כפרה עובר על דין תורה בקום ועשה.

ב.דברי רש"י כאן אינם אלא כפי מה שסברה הגמרא עכשיו בדעת עולא, אבל במסקנת הסוגיא מבואר שמדין הפקר בית דין הפקר נעשית הבהמה שלו והחטאת מכפרת עליו מדין תורה — תוספות חדשים על המשניות. וכן דעת הרשב"א, ובתוספות רבינו עקיבא איגר כתב שלדעת רש"י אף לפי המסקנא אין חטאת מכפרת מדין תורה, ולפיכך אסור לכהנים להקטיר אמורים ולאכול את הבשר אם נודע להם שהחטאת גזולה. וראה בהערה 5 בעמוד ב.

1. דוקא קודם הקרבה אמרו חכמים שאינה מכפרת, ועל כן, אם נודעה הגזילה לכהנים קודם זריקת הדם, לא יזרקו את הדם, וממילא יפסל הקרבן, ומחוייב הגזלן להביא חטאת אחרת. אבל אחרי זריקה, כבר הורצה הקרבן מדאוריתא,

בכל הקרבנות, אין מקטירים על גבי המזבח אלא את האימורים, ושאר הבשר נאכל לכהנים או לבעלים [ובחטאות הפנימיות שורפים את הבשר חוץ למחנה], אבל בקרבן עולה כל בשרה קרב על המזבח.

ומקשינן: **בשלמא לעולא**, דאמר משום אכילת כהנים, **היינו** [ניחא] **דקתני "חטאת"** שהיא קרבן שיש בו אכילה, ולא קתני "עולה" שאין בה אכילה.

אלא לרב יהודה, דאמר משום אכילת מזבח, אם כן, **מאי איריא** דקתני **חטאת** דוקא, הא **אפילו עולה נמי**, שייך בה טעם זה!?[2]

ומשנינן: **לא מיבעיא קאמר**, כלומר, הא דנקט התנא "חטאת" לרבותא נקט.

לא מיבעיא עולה, שיש לחשוש שמא יאמרו "מזבח אוכל גזילות", **דהא כליל היא**.

אלא אפילו חטאת נמי, דאינה כליל, ורק **חלב ודם הוא דסליק** [עולה וקרב] **לגבי מזבח, ואידך** [את השאר] **כהנים אכלי ליה**, וסלקא דעתך דלא חיישינן לשמא יאמרו "מזבח אוכל גזילות", ואף בנודעה הגזילה תהיה החטאת מכפרת.

קא משמע לן **דאפילו הכי גזור** חכמים, כדי **שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות.**

ומקשינן על רב יהודה מלשון משנתנו:

דתנן: על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים, שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח; ומלשון זה הרי משמע: שמשום "תיקון המזבח" הרי היא מכפרת כשלא נודעה לרבים; והשתא תיקשי:

בשלמא לעולא, ניחא לשון המשנה, שאכן תקנת חכמים היא שתכפר כשלא נודעה לרבים, ושלא כדין תורה שאינה מכפרת אף כשלא נודעה ברבים.

אלא לרב יהודה הסובר: מדין תורה אף כשנודעה הגזילה הרי היא מכפרת, והתקנה היתה שלא תכפר כשלא נודעה הגזילה, אם כן:

איפכא מיבעי ליה [לתנא] **למיתני**: "על חטאת הגזולה שנודעה לרבים שאינה מכפרת משום תיקון המזבח"!?

ומשנינן: **הכי נמי** כדבריך, **קאמר** התנא:

לא נודעה מכפרת, והרי משמע שאם **נודעה אינה מכפרת**, ועל משמעות זו אמר התנא: **מפני תיקון המזבח.**[3]

מתיב [הקשה] **רבא** על דברי עולא, מהא דתנן:

א. גנב משלם כפל, גנב שור או שה ואח"כ טבחו או מכרו משלם ארבעה וחמישה.

ב. גנב מן ההקדש, אינו משלם אלא קרן אף אם טבחו או מכרו.

ואם ירצה להביא חטאת אחרת, הרי היא חולין בעזרה, היות שאי אפשר להביא חטאת בנדבה — תוספות.

2. והיות ואין שום חידוש במאי דקתני "חטאת" אם כן, הרי התנא צריך לומר "עולה" כדי שלא נטעה לפרש כמו עולא.

3. נמצא, שלפי עולא "מכפרת" היינו שפטרוהו חכמים מלהקריב אחרת, ומדובר שנודע להם

ג. השוחט קדשים הראויים להקרבה, חוץ לעזרה, חייב כרת.

גנב בהמה, **וחקדיש** אותה לקרבן, **ואחר כך טבח ומכר** [או מכר]:

הרי זה **משלם תשלומי כפל** להדיוט שגנב ממנו, **ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה** לא לבעלים ולא להקדש.

והטעם בזה: כי לבעלים אינו משלם, היות שבשעת שחיטה כבר לא היתה הבהמה שייכת לבעליה, שהרי הקדישה.

ולהקדש אינו משלם, היות ואין תשלומי כפל, ולא תשלומי ארבעה וחמישה, בגונב מן ההקדש.[4]

ותני בברייתא **עלה** דמתניתין:

אם שחט **בחוץ**, **כהאי גוונא**, כלומר, אם שחט חוץ לעזרה, בהמה זו, שגנב והקדיש אותה, **ענוש כרת**, כדין שוחט קדשים בחוץ.

ואי אמרת: יאוש כדי לא קני לענין הקרבה, ואין הקרבן כשר —

אם כן, **כרת**, **מאי עבידתיה** [מה שייך הוא לכאן]!? והרי אין חיוב על שחיטת קדשים בחוץ, אלא כאשר ראויים הם להיקרב בפנים בכשרות.

אמר [תירץ] **רב שיזבי: כרת מדבריהם** של חכמים.

אחיכו [שחקו] **עליה: כרת מדבריהם מי איכא**, הרי אין כרת אלא למי שעובר על איסור תורה, שחייבתו תורה כרת.

אמר להו רבא לשוחקים: אם **גברא רבה** [אדם גדול] כרב שיזבי **אמר מילתא**, **לא תחוכו עלה** [אל תשחקו עליו], כי בודאי דבר הגון אמר, ובודאי שכך היתה כוונתו:

כרת שעל ידי דבריהן [תקנת חכמים] **באתה לו!**

כי, כשם שהעמידוהו חכמים ברשותו, לענין כפרה, אם לא נודעה הגזילה, כך גם **אוקמוה רבנן ברשותיה**, **כי היכי דליחייב עלה** [כדי שיתחייב עליה] כרת.[5]

אמר רבא: הא ודאי קא מיבעיא לי [בזה ודאי אני מסופק]:

---

4. כך כתב רש"י. וראה בחשק שלמה.

אחרי הקרבה ואכילת הבשר, כי קודם לכן לא שייך הטעם של "כהנים עצבים".

ולפי דברי רב יהודה מדובר קודם הקרבה ו"מכפרת" פירושו כשירה להקרבה, ו"אינה מכפרת" היינו שאסור להקריבה לכתחילה, וממילא אינה מכפרת. [ולעולא "אינה מכפרת" הוא אפילו בדיעבד אחרי שהקריבו אותה] — על פי מהר"ם שיף וראה להלן הערה 5.

5. וקנס הוא שקנסוהו חכמים שיהיה הקרבן שלו מדאורייתא כדי לחייבו כרת — רש"י. ומשמע שרק לענין שחוטי חוץ העמידוהו ברשותו ורק אם הגזלן עצמו שחט בחוץ, אבל אם שחטו אחר לא העמידוהו חכמים ברשותו, ואין השוחט חייב כרת. ומכאן למד רבינו עקיבא איגר, שלדעת רש"י אף לפי המסקנא אין החטאת מכפרת מדין תורה, ראה בהערה בעמוד א. וראה באילת השחר שדקדק מלשון רש"י כדעת התוספות חדשים שלמסקנה החטאת מכפרת מדין תורה.

האם נאמר: **כי אוקמוה רבנן**[6] **ברשותיה** דגנב **משעת גניבה** אוקמוה, [האם העמידוהו חכמים ברשות הגנב כבר משעת הגניבה]. כי הגניבה היא הגורם לקניין.[7]

או שמא: רק **משעת הקדשה** העמידוה ברשותו.

ומבארת הגמרא: **למאי נפקא מינה**, לדינא, ממתי העמידוה ברשותו: **לגיזותיה**, שגזזו ממנה קודם הקדש, **וולדותיה** שנולדו קודם שהקדיש.

כי אם תאמר: משעת גניבה עומדת הבהמה ברשותיה, הרי הגיזות והוולדות שלו, ואינו משלם, אלא דמי פרה העומדת ללדת.

ואילו אם תאמר: משעת הקדש אוקמוה ברשותיה, נמצא שהבהמה ילדה כשהיתה של נגזל, והרי הוא משלם לו את דמי הפרה ואת ולדה.

ולענין זה הוא שהסתפק רבא: **מאי** הוי דינא, בכהאי גוונא?

הדר אמר רבא לפשוט את ספיקו: **מסתברא**, **דמשעת הקדשה** אוקמוה רבנן ברשותיה, כדי **שלא יהא חוטא נשכר** את הגיזות והולדות.

מתניתין:

קבעו חכמים הלכות ותקנות, במי שבא עליו גוי רוצח ונאלץ לתת לו קרקע בפדיון נפשו,

---

ודעת הרשב״א שהחטאת מכפרת מדין תורה. ובתוספות ד״ה כי כתבו שחכמים העמידוהו ברשותו לגמרי וכל אדם מתחייב כרת אם שוחטו בחוץ.

[ולפי השיטות שחכמים העמידו את הבהמה ברשותו לגמרי, נמצא, שאם שחטו בפנים פטור מארבעה וחמישה, היות שעשה כדין, ומה שכתב רש״י לעיל, שאין חיוב זה שייך בהקדש, אינו אלא לפי ההוא אמינא].

ומכל מקום, לכולי עלמא, לא העמידו חכמים את הבהמה ברשותו אלא אם הקדישה הגנב, כשלא נודעה הגזילה, ומשום תקנת המזבח, אבל אם לא הקדישה הגנב, לא תיקנו חכמים.

6. א. לפי המבואר לעיל שלדעת עולא יאוש לחודיה אינו קונה כלל, ורק על ידי יאוש ושינוי השם הוא קונה, מובן ספיקו של רבא בפשיטות, כי מצד הדין אינו קונה אלא משעת ההקדש, אבל מתקנת חכמים העמידו את הגזילה ברשותו קודם ההקדש, כדי שיהיה הקרבן כשר להקרבה ויתחייב על שחיטתו בחוץ. ועל כן יש להסתפק מאיזה שעה העמידוהו ברשותו וכפי שנתבאר בפנים.

אמנם יש אומרים [ראה בתוספות ד״ה מאי] שלגבי הדיוט סובר עולא ״יאוש כדי קני״, ומצד הדין קנויה לו הגניבה ולא מתקנת חכמים. וראה בתוספות ד״ה לגיזותיה [במהרש״א] וברשב״א שפירשו את ספיקו של רבא לפי שיטה זו.

ב. לפי דברי רש״י שחכמים הם שהעמידו את הבהמה ברשותו כדי להתחייב על הקרבן משום שחוטי חוץ מובן הקשר בין ספיקו של רבא לבין הנידון הקודם בענין החיוב על שחיטת חוץ.

7. ראה בתוספות רבינו עקיבא איגר שלדעת הברטנורא אף אם לא נתיאשו הבעלים העמידוחכמים את הבהמה ברשותו, וכן הביא הרשב״א שיש הסוברים כך.

אך מדברי התוספות בעמוד א ד״ה מאי טעמא משמע, שרק אם נתיאשו הבעלים העמידו חכמים את החטאת ברשותו.

והנה, לדעת הברטנורא ניחא סברת רבא שמשעת הגניבה העמידוה ברשותו, כי הגורם

[והוא נקרא: סיקריקון[8]], והלך הסיקריקון ומכר את השדה לישראל אחר, מתי ואיך מתקיים המקח שלקח הלוקח מן הסיקריקון; ופרטי "דין סיקריקון" מתבארים בהמשך המשנה.

וקודם שמפרטת המשנה את פרטי "דין סיקריקון", מקדימה המשנה:

לא היה סיקריקון בארץ יהודה, בזמן הרוגי המלחמה, כלומר, בזמן מלחמת טיטוס שהיתה בירושלים וביהודה,[9] וגזרו להרוג את ישראל, כדמפרש בגמרא.

מהרוגי המלחמה ואילך [אחרי המלחמה] **יש בה סיקריקון**, ובגמרא תתבאר כוונת התנא בהקדמה זו.

וכאן שבה המשנה לבאר **כיצד** הוא "דין סיקריקון":

אם **לקח** ישראל את הקרקע **מן הסיקריקון, וחזר** הלוקח **ולקח** אותה **מבעל הבית** [הוא הנגזל]:

הרי **מקחו** — של הקונה בקרקע — **בטל**.[10]

והטעם: משום שהקרקע אינה שייכת לסיקריקון אלא לישראל, שהרי אין קרקע נגזלת,[11] ואף שהיה נראה כמסכים למכירתו של הסיקריקון, אומדים אנו את דעתו של בעל הבית, שאינו אלא מעמיד פנים, משום שירא הוא מן הסיקריקון, או, משום שרוצה הוא שאכן יקח הקונה את השדה, כדי שיוכל להוציאו ממנו, וטוב לו שתהיה השדה ביד הישראל מאשר ביד הסיקריקון, שאינו יכול להוציא ממנו.[12]

אבל אם **לקח מבעל הבית** תחילה, **וחזר** אחר

לקנין הוא מעשה הגניבה, אבל לשיטת התוספות צריך תלמוד, מהיכי תיתי לומר שמשעת גניבה העמידוה ברשותו, והרי קודם יאוש לא שייך קנין.

8. "סיקריקון" הוא רוצח בלשון יון, ונוטריקון שלו: "שא קרקע" על שם שהישראל נותן לו קרקע בפדיון נפשו.

9. כך פירש רש"י, ומשמע שבגליל לא היתה מלחמה.

ובתוספות הביאו מן הירושלמי, שביהודה גזרו שמד כיון שיהודה הוא שהרג את עשיו, כמו שאמר עליו יעקב [בראשית מט ח]: "ידך בעורף אויביך", ואף שחושים בן דן היכה את עשיו ונשרו עיניו [סוטה יג א], מכל מקום לא נהרג אלא על ידי יהודה. ובתוספות שאנץ בסוטה כתבו דשניהם הרגוהו.

וראה בירושלמי, שבגליל נוהג דין סיקריקון, ופירשו הראשונים, שבגליל לא נאמרה תקנת בית דין שנשנתה בסוף המשנה, ומקחו של לוקח בטל כדין תורה.

10. ודוקא אם קיבל הלוקח את השדה במתנה מן הבעלים הראשונים, אבל אם שילם לו את דמי הקרקע, קנה הלוקח, ואף שאינו מוכר לו ברצון, מכל מקום "תליוהו וזבין זביניה זבינא", כי אגב אונסו והדמים שקיבל גומר בדעתו להקנות [רשב"ם בבא בתרא מז ב].

ולפי זה הלשון "**ולקח** מבעל הבית" לאו דוקא, ולפי מה שכתב הרשב"ם [שם מט ב ד"ה וחזר, וראה ברשב"א שם מח ב ד"ה והא אשה] שנותן הוא דבר מועט, אתי שפיר.

11. סוכה ל ב.

12. כך כתב רש"י בפירושו על המשנה, וראה להלן נח א ברש"י ד"ה לך חזק וקני, שלא הזכיר

מקחו מבעל הבית **ולקח** את הקרקע **מהסיקריקון**, הרי **מקחו קיים**.

והטעם: כי בשעה שמכר לו הבעלים, לא היתה אימתו של הסיקריקון מוטלת עליו, להסכים אל המקח, שהרי עדיין לא לקח השני מן הסיקריקון עצמו; וגם אין שייך לומר: נוח היה לי לדון עם השני, ולכן נתרציתי למכור.

ותוך כדי ביאור "דין סיקריקון" מבארת המשנה, שדין דומה יש בלוקח מן הבעל שדה המשועבדת לכתובתה של אשתו,[13] והלך הלוקח גם אצל האשה כדי שתתן את הסכמתה למקח זה, כדי שלא תטרוף ממנו את השדה, כשיגיע זמן פרעון כתובתה:

אם **לקח** תחילה **מן האיש**, **וחזר ולקח** — אחר קנייתו מהבעל — **מן האשה**, כלומר: נתן לה דבר מועט,[14] והקנתה אף היא לו את הקרקע, כדי שלא תטרוף מקרקע זו את חוב כתובתה:

הרי **מקחו בטל**, ולא פקעה זכותה מן הקרקע.[15]

והטעם: כי יכולה האשה שתאמר: לא מרצוני מכרתי לו, אלא שחוששת הייתי שמא יכעס עלי בעלי, ויאמר מצפה את להפרד ממני על ידי מיתה או גירושין, כי אם לא כן, מה איכפת לך להסכים למכירה שלי.

אבל לקח תחילה **מן האשה**, **וחזר** אחר כך **ולקח מן האיש**, הרי **מקחו קיים**.

עתה שבה המשנה ל"דין סיקריקון":

זו ששנינו — הלוקח מן הסיקריקון מקחו בטל, אלא אם כן לקח מבעל הבית קודם שלקח מן הסיקריקון — **משנה ראשונה** היא, כלומר: כך הוא דין תורה, וכך היו פוסקים בתחילה.

אבל, **בית דין של אחריהם**, תיקנו תקנה[16] **ואמרו: הלוקח מסיקריקון** — ואפילו לא

רש"י אלא טעם אחד: "השני נוח לי".

וראה במהרש"א ובתפארת יעקב שתלו את שני הטעמים במחלוקת רב ושמואל להלן, וראה עוד בחידושים מכתב יד ציון 579.

13. לא מיבעיא בסתם נכסי הבעל, שאינם אלא משועבדים לכתובתה, אלא אפילו בשדה שייחד לה לכתובתה [ראה בפירוש רש"י ובבבא בתרא מט ב נ א ברשב"ם ובתוספות], אבל בנכסי מלוג, אין היא חוששת שמא יאמר לה בעלה עיניך נתת בגירושין ובמיתה כי שלה הם, ואם מכרה אותם המקח קיים. [בענין נכסי צאן ברזל ראה בחידושים מכתב יד].

14. ראה לעיל הערה 10.

15. ואף קודם שמת הבעל או גירש אותה, אין ללוקח בשדה זו כלום, ויש אומרים שמקחו קיים עד שתבא האשה לגבות את כתובתה, ראה במאירי ובתוספות רבינו עקיבא איגר על המשניות.

16. כי הלקוחות היו נמנעין מלקנות קרקע מן הסיקריקון, ונמצאת הקרקע משתקעת אצל הגוי, לפיכך תיקנו, שיהיה מקחן מקח, ושוב לא יהיו הלקוחות נמנעים מליקח, כיון שאין להם הפסד בדבר, ואף על פי שנותנים לבעלים רביע, אינם חוששים, כיון שאף הגוי הוזיל להם את הקרקע.

ודין זה נאמר דוקא ביהודה, ולא בגליל, כי לא היו משתעבדים בהם הגוים כל כך, לפיכך

קנה מבעל הבית כלל — מקחו מקח.

אלא **שנותן** הוא **לבעלים רביע**,[17] כי שערו חכמים, שהסיקריקון מוזיל רביע במכירתו, היות שבחינם באה לו קרקע זו, לפיכך אמרו, שאת אותו רביע, יתן הלוקח לבעלים הראשונים, ובגמרא יתבאר "רביע" זה מה הוא, במעות ששילם, או בגוף הקרקע.

אימתי, משלם הלוקח רביע לבעלים, ואינו מחזיר להם את הקרקע, **בזמן שאין בידן** של בעלים **ליקח** את השדה.

אבל, אם **יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדם**, כלומר, אם יש לבעלים מעות, כדי לשלם ללוקח, את מה שהוא נתן לסיקריקון, הם עדיפים ממנו, ועליו להחזיר את הקרקע לבעליה, והבעלים יחזירו לו את מעותיו.[18]

רבי הושיב בית דין, לעיין בדין זה, **ונמנו** [עמדו למנין] ותיקנו:

שאם שהתה הקרקע **בפני** [אצל] **סיקריקון**, **שנים עשר חדש**, ולא לקחוה בעלים הראשונים.

כל הקודם ליקח מן הסיקריקון, הרי זה **זכה**! ואין הבעלים יכולים להוציא ממנו את הקרקע,[19] **אבל נותן** הוא **לבעלים רביע**.

גמרא:

שנינו במשנה: לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי המלחמה, מהרוגי המלחמה ואילך יש בה סיקריקון:

וקא סלקא דעתין דהכי קאמר: בשעת המלחמה לא היו גוים רוצחים שנוטלים קרקעות בפדיון נפש, ואילו אחרי המלחמה היו; ולפיכך מתמהינן:

השתא [והרי אם] **בהרוגי המלחמה לא היה בה סיקריקון, מהרוגי המלחמה ואילך יש בה סיקריקון** — אתמהה!?

השאירו אותם על דין תורה, שהמקח בטל, וכל שכן שבחוץ לארץ לא תיקנו חכמים, וראה ברמב"ן שהגאונים חולקים, וראה בחידושים מכתב יד, ובמה שכתב שם בציון 549.

17. ודבר זה, יש מפרשים בו, אף בלא חזר ולקח ממנו, כלומר שהלוקח כופה את הבעלים הראשונים בכך, מתקנת בית דין, ויש מפרשים דוקא אם לקחו מעל הבית אחרי שלקח מן הסיקריקון —מאירי, וראה שם שהוכיח כשיטה הראשונה ממה שנתבאר בהערה הבאה, וראה עוד בתפארת יעקב ד"ה לקח מסיקריקון מקחו בטל.

18. כך פירשו בתוספות רי"ד, במאירי, בחידושים מכתב יד ובשו"ת ריב"ש סימן רצ בשם הרמ"ה.

וראה בתוספות יום טוב שכתב שכן משמע מלישנא ד"אימתי", דקאי אדסמיך ליה "נותן לבעלים רביע", וכן הוא בטור. אך לישנא דסיפא "הן קודמין לכל אדם" משמע דמיירי כשבאין הבעל והלוקח ליקח מן הסיקריקון, שמצוה על הלוקח שלא ליקח, וכן הוא ברמב"ם גזילה י ג.

וראה שם, דאף לדעת הרמב"ם, אם השיגה ידם של הבעלים, אחרי שקנאה הלוקח, יש לומר שרשאי לסלקו, וראה ב"חידושי הריטב"א" וברש"י נח ב ד"ה צריכה שתשהה וד"ה אם כן עשית.

19. א. דכיון ששהתה הקרקע אצל הסיקריקון יב

והרי איפכא מסתברא, שבשעת מלחמה מצויים יותר גזלנים ורוצחים.

אמר [ביאר] **רב יהודה**: משנתנו אינה עוסקת כלל ברציחותיהם וגזילותיהם של הסיקריקונים עצמם; אלא: **לא דנו בה "דין סיקריקון"** — "ביהודה בהרוגי מלחמה" — **קאמר** התנא!

כלומר: לא היו פוסקים שמקחו של הלוקח מן הסיקריקון בטל, כי באותה שעה, כל שנטל הסיקריקון קרקע מישראל לפדיון נפשו, הרי היא שלו לגמרי מעיקר הדין, והנגזל אינו "בעל הבית" של השדה, ואין הוא צריך את הסכמתו, ואף לא לשלם לו רביע על הקרקע; וכפי שיתבאר הטעם לכל זה בסמוך.

ואימתי מתקיים "דין סיקריקון" האמור במשנתנו, רק "מהרוגי המלחמה ואילך", שמאותה שעה לא פקעה זכותו של הנגזל מהקרקע מעיקר הדין, ולכן צריך הקונה מן הסיקריקון, לתת לנגזל רביע.

ומשום **דאמר רבי אסי: שלש גזירות גזרו** הגויים בזמן טיטוס:[20]

גזרתא קמייתא [גזירה ראשונה]: **כל דלא קטיל** [כל שאינו הורג] ישראל בכל מקום שימצאהו, **ליקטלוהו** [יהרגו את הגוי], כעונש על שמניח את שונאיהן.

גזירה **מציעתא** [שניה]: **כל דקטיל**, קונסים אותו ממון, **דלייתי** [שיביא] **ארבע זוזי**.[21]

גזירה **בתרייתא**: אמרו שאסור להרוג את ישראל, **וכל דקטיל**, ישראל, **ליקטלוהו** על רציחתו.

הלכך, בזמן גזירה **קמייתא ומציעתא: כיון דקטלי** הנכרים, הרי **שאגב אונסיה** [פחד מיתה] של הישראל **גמר** הוא בדעתו **ומקני** את השדה לגוי.[22]

ובגזירה **בתרייתא**: שכבר לא היו הגוים רשאים להרוג את ישראל; כי אז אם בא גוי

חודש ולא תבעוה, שמע מינה דגמר ואקני [ומכל מקום נותן לבעלים רביע, ראה ברמב"ם גזילה י ג], אי נמי קנסא הוא דקנסוה משום דשבקה גביה דגוי כולי האי — חידושים מכתב יד וריב"ש בשם הרמ"ה.

ב. גם טעמו של רבי היה כדי שלא תהיה הארץ חלוטה בידי הסיקריקון — רשב"א [כי לא רצו לקנות קרקעות, אם יוכל הבעלים להוציא מידם].

20. מרש"י נראה שגורס שלוש גזירות **גזר**, ופירש רש"י גזר טיטוס בפולמוס [חיל] שלו, ויש לפרש שלא היתה הגזירה אלא על החיילים שבאו למלחמה ביהודה וירושלים.

21. כלומר, היו קונסים אותו קנס כל דהו על רציחתו, ולפיכך עדיין היו מפחדים מן הגויים, שמא ירצחו. ועוד, אפילו אם אין הגוי להוט כל כך לרצוח, מכל מקום, לא יוכל לתבוע את הקרקע בבית דין שלהם, שמא יהרגנו הגוי בעבור ארבעה זוזים ולא ירצה להפסיד את כל השדה.

ובתוספות רי"ד גרס: "כל דקטיל **ניתיב** ליה ארבעה זוזי" בשכרו.

22. וקיימא לן [בבא בתרא מז ב]: מי שהכריחו אותו למכור, מכירתו מכירה, אף על פי שמרצונו לא היה מוכר — רש"י.

רוצח על ישראל, ופייס אותו בקרקע,[23] **אמרי** הבעלים **האידנא** [היום] **לישקול** [יטול] ממני את הקרקע, **ולמחר תבענא ליה בדינא**, ואינו גומר ומקנה לו, כי אינו חושש כל כך מן המיתה.[24]

ומאותה גזירה שלישית ואילך מתקיים "דין סיקריקון" האמור במשנתנו.

אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב [משלי כח יד]: "**אשרי אדם מפחד תמיד** [דואג לראות הנולד שלא תארע תקלה בכך אם יעשה זאת] **ומקשה לבו יפול ברעה**".

ומביא על כך רבי יוחנן שלשה מעשים שעל כולן[25] יש לקרוא את הפסוק הנזכר.

א. **אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים**.

[בגלל מעשה בשני יהודים שהיו נקראים: קמצא, ובר קמצא, נחרבה ירושלים], וכפי שהגמרא מביאה את המעשה מיד.

ב. **אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא**.

[בשל תרנגול ותרנגולת, נחרב מקום בארץ ישראל ששמו "הר המלך"].

ג. **אשקא דריספק חרוב ביתר**.

[בשל דופן של עגלת נשים, חרבה העיר ביתר].[26]

והקשה הרשב"א, דהא אינה מכירה אלא כאשר אנסוהו **למכור**, דאמרינן, אגב אונסא וזוזי גמר ומקני, אבל אם אנסוהו לתת **מתנה**, אינה מתנה, ואם יש לדמות הא דהכא להא דבבא בתרא, הרי אינה מתנה?

ויש מתרצים, כיון **שבפדיון נפשו** נתן לו את הקרקע, אם כן הוה ליה כמי שקיבל מעות, ואגב אונסא וחיי גמר ומקני.

ובתפארת יעקב כתב, כיון שהגוי לא תבע את הקרקע, אלא הוא נתנה לו כדי שיניחנו ולא יהרגנו, על כן הוה ליה כמי שכפו אותו למכור.

והרשב"א כתב, אף על גב דלא יהיב דמי, אגב אונסייהו גמר ומקני הואיל והפקירה אותם מלכות להריגה, ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד.

23. רש"י במשנה פירש, שהגוי בא להורגו והוא נתן לו את הקרקע כדי שיניחנו, וראה בתוספות רי"ד שכתב: פירוש סיקריקון, רומי אנס שאונס שדות ישראל וישראל אומר לו שא קרקע והניחני, מפני שירא שלא יהרגנו. וברשב"ם בבא בתרא מז ב ד"ה לקח מסיקריקון — גזלן נכרי הורג נפשות על עסקי ממון.

ויש לומר, שרש"י פירש במשנה כפי הסלקא דעתך שהסיקריקון בא על עסקי נפשות, ורשב"ם ותוספות רי"ד פירשו לפי המסקנה, שבגזירה אחרונה לא היו באים להרוג, ועל עסקי ממון היו באים, אלא שהיהודי חושש שמא יכעס הגוי ויהרגנו אם יתנגד לרצונו.

24. א. ומכל מקום מפחד הישראל מחמת הראשונים שהיו הורגים, ראה רש"י נח ב ד"ה אין בו משום סיקריקון.

ב. לדברי הרשב"א [לעיל הערה 22] היות ומקוה הוא לשוב לנחלתו על כן אינו גומר בליבו להקנות את קרקעו לגוי.

ולדברי רש"י צריך לומר שהיות ואין כל כך חשש מיתה על כן לא שייך לומר "אגב אונסא **וחיי** גמר ומקני".

25. על פי רש"י ותוספות. ובמהרש"א פירש, דקאי אטור מלכא וביתר שלא דאגו מן הפורענות שהיתה בירושלים, ראה שם.

26. ראה במהר"ל שכאשר ישבו ישראל על

ומפרשת הגמרא:

א. **אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים:**[27]

דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא.

[אחד מאנשי ירושלים היה לו אוהב ושמו "קמצא", ושונא היה לו, ושמו "בר קמצא"].

עבד ההוא גברא **סעודתא.** [עשה אותו אדם סעודה].

אמר ליה ההוא גברא **לשמעיה: זיל אייתי לי קמצא, אזל אייתי ליה בר קמצא.**

[אמר אותו אדם לשמשו: לך והבא לי לסעודה את "קמצא" שהיה אוהבו, ושגה השליח והלך והביא לסעודה את "בר קמצא"].

אתא אשכחיה ההוא גברא לבר קמצא **דהוה יתיב, אמר ליה** בעל הסעודה: **מכדי ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא, מאי בעית הכא?!**

[הגיע בעל הסעודה, ומצאו לבר קמצא שהיה יושב בסעודה, ואמר לו: הרי אתה הנך שונאי, ומה מעשיך כאן?!]

וציוה לו בעל הסעודה: **קום פוק!** [קום וצא מן הסעודה!].

אמר ליה בר קמצא: **הואיל ואתאי, שבקן! ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא.**

[אמר בר קמצא לבעל הסעודה: הואיל וכבר באתי, הניחני, ואתן לך דמי מה שאוכל ואשתה].

אמר ליה בעל הסעודה: **לא** אסכים שתישאר בסעודתי! נו-א

חזר **ואמר ליה** בר קמצא: **יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך, אמר ליה** בעל הסעודה: **לא!**

[חזר בר קמצא ואמר לבעל הסעודה: אוסיף ואתן לך דמי מחצית כל הסעודה, ובלבד שתניחני; אמר לו בעל הסעודה: לא, אינני מסכים!].

חזר **ואמר ליה** בר קמצא: **יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך, אמר ליה: לא!**

[חזר ואמר בר קמצא לבעל הסעודה: אוסיף ואתן לך דמי כל הסעודה, ובלבד שתניחני לנפשי; אמר לו בעל הסעודה: לא!].

נקטיה בעל הסעודה **בידיה** דבר קמצא, **ואוקמיה ואפקיה.**

[אחז בעל הסעודה בידו של בר קמצא, העמידו והוציאו מן הסעודה].

אדמתם זכו לשלשה דברים: השכינה היתה שרויה בינהם, וזה היה ניכר בירושלים; היה בארץ ריבוי עם גדול, וזה היה ניכר בטור מלכא — כמו שמפרשת הגמרא לקמן נז א; והיו בארץ ישראל כרכים גדולים ומבוצרים, כמו שמצאנו בביתר; ושלשה אלו חרבו על ידי החטא.

27. ראה במהר"ל שבבית שני זכו לבית המקדש מכח האחדות שבהם, ועל כן החורבן היה מחמת פירוד ושנאת חינם, ולזה רומז השם "קמצא" כמו "וקמץ משם" [ויקרא ב] בקרבן המנחה שמשמעותו חילוק ופירוד משארית המנחה.

ומה שאמרו שאף על ידי **קמצא** חרבה ירושלים, הוא כי במקום שיש שנאת חינם, לוקח

אמר בר קמצא בלבו: **הואיל וחוו יתבי רבנן ולא מחו ביה** בבעל הסעודה, **שמע מינה קא ניחא להו.**

[אמר בר קמצא בלבו: הואיל וישבו שם החכמים, ולא מיחו בבעל הסעודה על שביישני, משמע שנוח בעיניהם המעשה שעשה].[1]

וכיון שכן: **איזיל איכול בהו קורצא כי מלכא.**

[אלך ואלשין עליהם בפני המלך].[2]

אזל בר קמצא **אמר ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי!**

[הלך בר קמצא ואמר לקיסר הרומאי: מרדו בך היהודים!].

אמר ליה הקיסר לבר קמצא: **מי יימר!?**

[אמר לו הקיסר לבר קמצא: מי יאמר, כלומר: האיך תוכיח לי שאכן מרדו בי היהודים!?].

אמר ליה בר קמצא לקיסר: **שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין ליה!**

[אמר לו בר קמצא לקיסר: הבה ואוכיח לך כי אכן מרדו בך היהודים; שלח להם קרבן,[3] ותראה אם מקריבים הם אותו].[4]

אזל שדר בידיה עגלא תילתא, [משובח][5] **בהדי דקאתי, שדא ביה מומא בניב שפתים, ואמרי לה: בדוקין שבעין,**[6] **דוכתא דלדידן** על המזבח **הוה מומא, ולדידהו** — לגוי בבמה שלו[7] — **לאו מומא הוא,** הואיל ואין כאן חסרון אבר.

[הלך הקיסר ושלח בידו של בר קמצא עגל משולש לקרבן; ובעודו בא לירושלים ובידו הקרבן, הטיל בר קמצא מום בקרבן בשפתיו של העגל, ויש אומרים שהטיל מום באישון

לו כל אחד אוהב כדי לחלוק על אחר שהוא שונא אותו, וזה ענין **הפירוד שהיה באהבתם,** וראה עוד בעיון יעקב.

1. ומה שנמנעו חכמים מלמחות, מפני שלא היה בידם למחות — מהרש"א, וראה עוד טעם שם.

2. "אכילת קורצא" לשון מלשינות הוא, ראה ברש"י וברמב"ן ויקרא יט טז.

3. כי קיימא לן [חולין יג ב]: גוים יכולים לשלוח קרבנות לבית המקדש, ומותר לכהנים להקריבם.

4. יש שפירשו, שאם לא יסכימו היהודים להקריב את קרבן המלך, אות הוא שמרדו בו, כי אינם רוצים שיהיה מרוצה לשמים על ידי הקרבן, וראה מה שביאר בזה המהר"ל.

5. ראה בתוספות כאן וברש"י עירובין סג א מה הוא "עגלא תילתא", וראה עוד במהרש"א.

6. ראה בתשובות הרשב"א סימן שכ"ו ש"דוקין שבעין" הוא חולי שבעין ולא מכה, ואף על פי כן יתכן שהיה בר קמצא חריף ברמאותו כל כך עד שידע לתת סם או להכותה בעיניה באופן שיתפתח אצל הבהמה אותו החולי במשך הזמן עד שיגיע לבית המקדש, כי מהלך רב היה לו מבית המלך עד ירושלים, ובינתיים גדל הדוק בעיניה. ["דוק" זה הוא קרום הגדל על העין מחמת חולי — לעזי רש"י].

7. צריך להבין מדוע לא לקח מתחילה בעל מום כזה מן המלך, וגם למה לא הטיל בבהמה מום

העין, שהמום במקומות אלו לגבי ישראל חשוב הוא כמום, ואילו לגבי גוי המקריב קרבן בבמה אינו חשוב מום, הואיל ואין כאן חסרון אבר].[8]

סבור רבנן לקרוביה אף שהיה בעל מום, **משום שלום מלכות**.[9]

[חשבו החכמים שבירושלים להקריב את הקרבן, על אף המום שבו, משום שלום מלכות].

אמר להו רבי זכריה בן אבקולס לחכמים: אם אכן תקריבוהו, **יאמרו: בעלי מומין קריבין לגבי מזבח**, וקיבלו חכמים את דבריו.

וכיון שכן: **סבור** רבנן **למיקטליה** לבר קמצא, **דלא ליזיל** בר קמצא **ולימא** למלכא.

[רצו החכמים להורגו לבר קמצא, כדי שלא ילך ויספר לקיסר שלא הקריבו את קרבנו].

אמר להו רבי זכריה: אף זאת אל תעשו, שמא **יאמרו: מטיל מום בקדשים, יהרג**, כי יהיו סבורים, שלכך נהרג בר קמצא מפני שהטיל מום בקדשים, ועבר על: "מום לא יהיה בו".

וסבור היה רבי זכריה שלא יקפיד הקיסר, כי חשב שהקיסר מתכוין לכבוד שמים, ויוכל להבין שנמנעו מלהקריב מחמת כבוד שמים. וקיבלו חכמים את הדברים, ולא ידעו, שהמלך בוחן את נאמנותם אליו על ידי קרבן זה.

הלך בר קמצא וסיפר לקיסר שלא הקריבו את קרבנו, מפני שמורדים הם בו, ומתוך כך ציוה הקיסר להחריב את בית המקדש, לשורפו ולהגלות את עם ישראל מארצו.

אמר רבי יוחנן: ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, [סבלנותו, שסבל את בר קמצא ולא הרגו[10]] **החריבה את ביתינו ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו**.

גמור, ויש לומר שבודאי שלח המלך את מבחר בהמותיו, דהא שדר בידיה **עיגלא תילתא**, וגם שלח עם בר קמצא את שלוחיו כדי שיראו שאכן לא מקריבים את קרבנו, ולפיכך הוכרח בר קמצא לפגום את הבהמה באופן שהשליחים לא יכירו בו.

8. בבמה שעושה הגוי ומקריב בעצמו, ראה זבחים קטז ב.

9. ראה במגן אברהם סימן תרנ"ו ח **שמשמע** מכאן, דשרי לעבור על לאו [כגון הכא לאו ד"כל אשר בו מום לא תקריבו" — ויקרא כב ב] משום שלום מלכות, ורבי זכריה לא מנעם מלהקריב אלא משום גזירה שלא ידעו את טעם היתר ההקרבה ויסברו שבעלי מומין קרבים לגבי מזבח, ומכל מקום, אין **הכרח** לדין זה מסוגיא דידן, כי יש לומר שהיה כאן חשש פיקוח נפש וסכנה, ראה מחצית השקל ופרי מגדים. [רבי זכריה היה סבור שאין כאן חשש סכנה כי המלך לא יקפיד כאשר ישמע שנמנעו מלהקריב את הקרבן לכבוד שמים מחמת המום — ריעב"ץ].

10. רש"י, ובתפארת יעקב פירש על פי הגמרא להלן נט א ש"אין מתחילין בגדול" כדי שלא ימנעו מלחלוק עליו, ורבי זכריה גדול שבכולם היה אלא שהיה ענוותן ועל כן אמר את דעתו תחילה כי היה סבור שהוא מן הקטנים, ושוב לא רצו שאר החכמים לחלוק על דעתו. וראה עוד במהר"ל ובמהר"ץ חיות.

ומספרת הגמרא כיצד היה הכיבוש של ירושלים:

שדר עלוייהו לנירון קיסר.

[שלח הקיסר את צבאו על ירושלים, בפיקודו של נירון קיסר[11]].

כי קאתי נירון קיסר **שדא גירא למזרח, אתא נפל בירושלים**; שדא גירא **למערב אתא נפל בירושלים**; שדא גירא **לארבע רוחות השמים, אתא נפל בירושלים.**

[כאשר הגיע נירון קיסר קרוב לירושלים וירה חץ לצד מזרח, הלך החץ ונפל בירושלים, וכן כאשר ירה חץ לכל למערב ולשאר רוחות השמים, הלך החץ ונפל בירושלים].[12]

אמר ליה נירון קיסר **לינוקא** [תינוק]: **פסוק לי פסוקך!**

אמר ליה אותו תינוק: "**ונתתי את נקמתי באדום ביד** [על ידי] **עמי ישראל**", כלומר: שהם החריבו ביתו של הקדוש ברוך הוא, ואני אנקום מהם על ידי עם ישראל.[13]

אמר נירון קיסר בלבו: **קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא.**

[אמר נירון קיסר בלבו: רצונו של הקב"ה להחריב את בית מקדשו, ולקנח ידיו באותו האיש, דהיינו בנירון, כלומר: בסופו של דבר ינקום הקב"ה את נקמתו ממני].

ערק נירון קיסר **ואזל ואיגייר, ונפק מיניה רבי מאיר.**

[ערק נירון קיסר מן המערכה והתגייר, ויצא ממנו רבי מאיר].

שדריה — קיסרה של רומי — **עילוייהו לאספסיינוס קיסר, אתא צר עליה תלת שני.**

[ועקב עריקתו, שלח הקיסר הרומי במקומו את אספסיינוס קיסר, והוא הטיל מצור על העיר ירושלים שלש שנים].

הוו בה הנהו תלתא עתירי:

[היו באותו זמן בירושלים שלשה עשירים, שכינוים היה]:

נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת.

ומפרשת הגמרא מאיזה טעם היה כינויים כך:

נקדימון בן גוריון: לא כך היה שמו אלא "בוני" היה שמו, ולכך נקרא נקדימון: **שנקדה** [ניקבה את העננים; זרחה] **לו חמה בעבורי**, ושם אביו גוריון [תענית כ א].

---

11. כך היה מכונה, אף על פי שלא היה מלך אלא שר צבא — מהר"ם שיף.

12. אף שהיה רחוק מעט מן העיר מכל מקום נשאו הרוח דרך פלא עד העיר — מהרש"א. ומיושב בזה, דלכאורה קשה איזה חידוש היה במה שירה חץ לכיוון ירושלים ונפל החץ בירושלים, וראה עוד במהר"ל.

13. מהרש"א. כי בבית ראשון נקם הקדוש ברוך הוא את נקמתו מבבל על ידי מלכות פרס, אבל לעתיד לבא נאמר[עובדיה]: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו".

וראה בענף יוסף שנירון קיסר היה סבור

כי פעם אחת עלו ישראל לרגל לירושלים, ולא היה להם מים לשתות, הלך נקדימון אצל אדון אחד, ואמר לו: הלויני שתים עשרה עינות מים, ואם איני נותן לך למועד שנקבע, הריני נותן לך שתים עשרה ככר כסף תמורתם, וקבע לו זמן לפרעון המים; כיון שהגיע הזמן שקבעו, ולא ירדו גשמים עד לפנות ערב, נכנס נקדימון לבית המקדש ועמד בתפילה, מיד נתקשרו שמים בעבים, וירדו גשמים עד שנתמלאו שתים עשרה עינות המים; אמר לו אותו אדון לנקדימון: "עדיין יש לי פתחון פה עליך שאוציא ממך את מעותיי, שכבר שקעה חמה וגשמים ברשותי ירדו", חזר נקדימון ונכנס לבית המקדש ועמד בתפלה, ומיד נתפזרו העבים וזרחה החמה [שם יט ב].

בן כלבא שבוע: שהיה מכניס אורחים, **וכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא מביתו כשהוא שבע.**

בן ציצית הכסת: שהיתה ציצתו [ציצית של טליתו] **נגררת על גבי כסתות,** שלא היה מהלך על הארץ אלא על גביהם.[14]

איכא דאמרי: "בן ציצית" היה שמו, ולמה נקרא "הכסת": **שהיתה כסתו** [כסא שלו] **מוטלת בין גדולי רומי** כשהיה הולך ברומי להקביל את פני הקיסר.

חד מהנהו עתירי **אמר להו** לבני ירושלים: **אנא זייני להו בחיטי ושערי.**

[אחד מעשירים אלו, אמר: אני זן את כל בני העיר בחטים ושעורים].

וחד מהנהו עתירי **אמר להו:** אנא זייני להו **בדחמרא ובדמלחא ומשחא.**

[ואחד מן העשירים אמר: אני אזון את בני העיר ביין, מלח ושמן].

וחד אמר להו: בדציבי.

[והשלישי אמר: אני אספק עצים לכולם].

ושבחו רבנן לדציבי, [שיבחו חכמים את אותו עשיר שאמר: אני אספק עצים].

וכעין שמצאנו ברב חסדא שהיה מחשיב את העצים מאד:

דרב חסדא, כל אקלידי הוה מסר לשמעיה בר מדציבי, משום[15] **דאמר רב חסדא: אכלבא דחיטי בעי שיתין אכלבי דציבי.**

[היה מוסר את כל מפתחות אוצרותיו לשמשו, מלבד את מפתחות מחסני העצים;

שיקבל שכר מהקדוש ברוך הוא על שעושה את רצונו, שהרי מה שקסם בחיצים הורה לו שכך רצונו יתברך, אך הינוקא לימד אותו שבסופו של דבר הוא יענש היות שהבורא ברוך הוא משתמש ברשעים כדי לעניש, ולבסוף יענישם, ראה שם מה שהביא מדברי הרמב"ם והראב"ד.

14. משמע לכאורה דאנשים אחרים היו ציציותיהם נגררין על הארץ, וקשה על מה שכתב בשלחן ערוך אורח חיים כא ד: יש ליזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו — מגן אברהם, וראה שם מה שתירץ, ובמה שכתב עליו בהפלאה שבערכין ערך ציץ. וראה עוד במגן אברהם סימן י ס"ק יג.

15. בפשוטו אין צורך להביא את דברי רב

ומשום שהיה אומר: על כל אוצר של חיטים, יש צורך בששים אוצרות של עצים].

הוה לחו להנהו עתירי **למיזן** לבני ירושלים **עשרים וחד שתא**.

[המלאי שהיה לאותם עשירים, היה בו בכדי לזון את כל בני העיר עשרים ואחת שנה].

הוה בהו בין אנשי ירושלים **הנהו בריוני**.

[היו בין אנשי ירושלים אנשים בריונים, כלומר: ריקים ופוחזים למלחמה].

אמרו לחו רבנן להנהו בריוני: **ניפוק ונעביד שלמא בהדייהו**.

[אמרו החכמים לאותם בריונים: הבה נצא ונעשה שלום עם הרומיים].

לא שבקינהו הבריונים לחכמים.

[לא הניחו הבריונים לצאת ולעשות שלום].

אמרו לחו הנהו בריוני לרבנן: אדרבה **ניפוק ונעביד קרבא בהדייהו**.

[אמרו הבריונים לחכמים: הבה נצא ונעשה מלחמה עם הרומיים].

אמרו לחו רבנן להנהו בריוני: **לא מסתייעא מילתא**.[16]

[אמרו החכמים לבריונים: לא יסתייע בידינו לנצחם].

קמו הנהו בריוני **וקלנהו לחנהו אמברי דחיטי ושערי והוה כפנא**.

[הלכו הבריונים ושרפו את אוצרות החיטים והשעורים, כדי שיהיו מוכרחים להלחם].

ויהי רעב בירושלים! ומספרת הגמרא, עד כמה קשה היה הרעב:

מרתא בת בייתוס, עתירתא דירושלים הויא.

[אשה היתה בירושלים ושמה מרתא בת בייתוס, והיא היתה "עשירת ירושלים"].

שדרתה לשלוחה, ואמרה ליה זיל אייתי לי סמידא.

[שלחה מרתא את שלוחה, כדי לקנות לה סולת לעשיית פת נקיה].

אדאזל איזדבן; אתא שלוחה **ואמר לה** למרתא: **חיורתא ליכא**, אבל **גושקרא איכא**.

[עד שהגיע השליח לשוק, נמכר כבר כל הסולת; חזר השליח ואמר למרתא: סולת לעשיית פת נקיה אזל, אבל קמח לעשיית פת קיבר, עדיין ניתן להשיג, האלך ואביא?].

אמרה ליה: זיל אייתי לי; אדאזל איזדבן; אתא ואמר לה: גושקרא ליכא, קימחא דשערי איכא; אמרה ליה: זיל אייתי לי, אדאזל איזדבן.

חסדא, ודי היה לנו להוכיח את חשיבותם של העצים ממה שרב חסדא לא מסר את מפתח אוצר העצים לשמשו, וראה עוד יוסף על עין יעקב מה שהביא לתרץ בשם סדר הדורות וראה עוד במהר"ל.

16. כי מעשה אבות סימן לבנים, ומיעקב אבינו יש ללמוד להכנע לעשיו, כמו שכתוב [בראשית לג יד]: "יעבור נא אדוני לפני עבדו" — מהרש"א, וראה עוד מה שכתב המהרש"א בעבודה זרה ח ב.

[אמרה מרתה לשלוחה: לך והבא לי מאותו קמח, ואולם עד שהלך להביא את הקמח נמכר אף קמח זה; חזר ואמר השליח למרתא: הקמח שביקשת אזל, אך יש עדיין קמח העשוי משעורים; אמרה לו: לך והבא לי קמח זה, ואולם עד שהגיע השליח לקנותו, אזל אף הוא].

הוה שליפא מרתא **מסאנא, אמרה: איפוק ואיחזי אי משכחנא מידי למיכל.**

[באותה שעה היתה מרתא חלוצת מנעלים, יחיפה, ואמרה: אלך אני בעצמי לראות אם אמצא משהו לאכול].

איתיב לה פרתא בכרעא ומתה.

[נדבק לה למרתא ברגליה היחפות פרש של גללי בהמה, ומתוך שאיסטניסית היתה — מתה].

קרי עלה — דמרתא — **רבן יוחנן בן זכאי**, את הפסוק האמור בתוכחה [דברים כח נו]: "**הרכה בך והענוגה אשר לא ניסתה כף רגלה** הצג על הארץ מהתענג ומרוך".

איכא דאמרי לא כך היה המעשה שגרם למותה, אלא שמתוך רעבונה **גרוגרות דרבי צדוק** [חולה היה — כדמפרש ואזיל — והיה מוצץ מן הגרוגרות את מימיהם ומשליכן] מצאה על הארץ **ואכלה, ואיתניסה ומתה** [מתה מתוך איסטניסותה] שהיה בהם ריח החולי של רבי צדוק.

מפרשת הגמרא מה הם גרוגרות דרבי צדוק:

דרבי צדוק הוה **יתיב ארבעין שנין בתעניתא, דלא ליחרב ירושלים.**

[רבי צדוק ישב בתענית — קודם החורבן — ארבעים שנה,[17] כדי שלא תיחרב ירושלים].

ועקב התעניות הרבות: **כי הוה אכיל** רבי צדוק **מידי, הוה מיתחזי מאבראי.**

[כשהיה אוכל רבי צדוק איזה דבר, היה נראה האוכל מבעד לגרונו הכחוש מרעב].

וכי הוה בריא, מייתי ליה גרוגרות מייץ מייהו ושדי להו.

[וכאשר סיים את תעניותיו ורצה להברות את עצמו, היו מביאים לו גרוגרות והיה מוצץ את הלחות שבהם, והיה זורקם].

ואת הגרוגרות המושלכות האלה אכלה מרתא, ומתוך כך נחלתה ולבסוף מתה.

כי הוה קא ניחא נפשה דמרתא, **אפיקתה לכל דהבא וכספא שדיתיה בשוקא, כי אמרה: האי למאי מיבעי לי!?**

[כשנטתה מרתא למות, הוציאה את כל זהבה וכספה והשליכתם בשוק, כי אמרה: מה צורך לי בכל זה!?].

והיינו דכתיב [יחזקאל ז יט]: "**כספם בחוצות ישליכו**, וזהבם לנדה [לתיעוב] יהיה, כספם וזהבם לא יוכל להצילם, ביום

---

17. כי ארבעים שנה קודם החורבן ראו סימנים שעומד הבית להחרב — מהרש"א, ראה ביומא לט ב.

עברת ה׳, נפשם לא ישבעו, ומעיהם לא ימלאו, כי מכשול עונם היה״.

ממשיכה הגמרא לספר את ההתפתחויות בירושלים עקב המצור והרעב:

״אבא סקרא״ — ריש בריוני דירושלים — בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה.

[ראש בריוני ירושלים — ״אבא סקרא״ שמו[18] — היה בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי].

שלח ליה — רבן יוחנן בן זכאי — שליח ובפיו בקשה:

תא בצינעא לגבאי.

[בוא אלי בצינעה, לבל ישגיחו בך שאר הבריונים].

אתא [בא] ״אבא סקרא״ אל רבי יוחנן; **אמר ליה** רבי יוחנן:

עד מתי עבדיתו הכי וקטליתו ליה לעלמא בכפנא!?[19]

[עד מתי תעשו כן, להמית את כל הקהל הזה ברעב!?].

אמר ליה אבא סקרא לרבי יוחנן:

וכי מאי איעביד!? דאי אמינא להו מידי, קטלו לי!

[וכי מה יש ביכולתי לעשות, הרי אם אך אומר להם דבר בענין זה — יהרגוני].

אמר ליה רבן יוחנן לאבא סיקרא:

חזי לי תקנתא לדידי, דאיפוק, ואפשר דהוי הצלה פורתא.

[מצא לי איזו תחבולה שאוכל לצאת מן העיר בלא שימנעוני הבריונים, כי אפשר יהיה על ידי זה מעט הצלה לבני העיר].

אמר ליה [השיא אותו עצה] אבא סיקרא:

נקוט נפשך בקציריך, וליתי כולי עלמא ולישיילו בך, ואייתי מידי סריא ואגני גבך ולימרו דנח נפשך.

[הוצא על עצמך שמועה שחולה אתה, ומתוך כך יבואו אנשים לדרוש בשלומך ויתפרסם שחולה אתה, ולאחר זמן שים איזה דבר מסריח לידך,[20] כדי שיצא הקול שמת רבן יוחנן].

---

18. א. כך פירש רש״י. וראה במהר״ץ חיות מה שהביא ממדרש איכה פרשה א אות לא **וראה שם** במדרש שינויים רבים ממה שהובא בסוגיא דהכא.

ב. ומה שהזכירו כאן שהיה **בן אחותו** של רבן יוחנן בן זכאי, הוא על פי מה שאמרו [בבא בתרא קי א] רוב בנים דומים לאחי האם, לפיכך היה אבא סיקרא טוב בפנימיותו אלא שהיה כפוף לחבריו הרשעים, כדלקמן. עיון יעקב, וראה במדרש רבה שם.

19. כי להלחם אי אפשר, כדעת חכמים לעיל: ״לא מסתיעא מילתא״, ואתם מונעים מאיתנו להשלים עם הרומאים, ונמצא שאתם גורמים להמית את כולם ברעב. מהרש״א.

20. כי הבריונים לא היו מאפשרים להוציא מתים לקבורה, אלא כשהיה המת מסריח — חכמת מנוח, וראה ברש״י ד״ה ואגני ובמדרש רבה שם.

וליעיילו בך תלמידך, ולא ליעול בך איניש אחרינא, דלא לרגשן בך דקליל את, דאינהו ידעי דחייא קליל ממיתא; ואכן **עביד** רבי יוחנן **הכי**.

[הוצא הוראה שישאו את מטתך תלמידיך בלבד ולא אדם אחר, כדי שלא ירגישו שהנך קל כשיבואו, כי יודעים האנשים, העוסקים בקבורה, שהחי קל מן המת, ויבינו שאינך מת; וכן עשה רבן יוחנן בן זכאי].

נכנס בו, כלומר: נטלו את מטתו **רבי אליעזר מצד אחד, ורבי יהושע מצד אחר**.

כי מטו לפיתחא, בעו הנהו בריוני **למדקריה, אמר להו** אבא סקרא: **יאמרו רבן דקרו**.

[כאשר הגיעה ה"הלויה" לפתח העיר ירושלים — שם היו הבריונים שומרים לבל יהין מישהו לצאת ולעשות שלום עם הרומאים — ביקשו הבריונים לדקור את "המת" ברמחים, לוודא שאכן מת הוא, ואין מערימים עליהם;[21] אמר להם אבא סקרא: אל תעשו כן שהרי יאמרו: רבן דקרו].

בעו הבריוני **למדחפיה, אמר להו** אבא סקרא: **יאמרו: רבן דחפו**.

[בקשו הבריונים לפחות לדחוף את "המת", כדי שיצעק אם חי הוא; אמר להם אבא סקרא: אף זאת אל תעשו מפני שיאמרו: "רבן דחפו"].

פתחו ליה בריוני **בבא, נפק**.

[פתחו הבריונים את השער, ויצא רבן יוחנן בן זכאי מן העיר על המיטה].

כי מטא [כשהגיע] רבן יוחנן בן זכאי **להתם** למקומו של אספסיינוס, **אמר** רבן יוחנן בן זכאי לאספסיינוס: **שלמא עלך מלכא!** [שלום עליך המלך!] **שלמא עלך מלכא!**[22]

אמר ליה אספסיינוס לרבן יוחנן בן זכאי:

מיחייבת תרי קטלא:

חדא, דהא לאו מלכא אנא, וקא קרית לי מלכא, ותו, אי מלכא אנא, עד האידנא אמאי לא אתית לגבאי!?

[חייב אתה שתי מיתות:

האחד: איני מלך ואתה לועג לי כשאתה קורא לי "מלך".[23].

השני: אם אכן מלך אני, כדבריך, מדוע לא באת אלי עד היום!?].

אמר ליה רבן יוחנן בן זכאי לאספסיינוס, אענה לך על טענותיך אחת לאחת:

א. **דקאמרת, לאו מלכא אנא**: [אשר אמרת: איני מלך]

---

21. ואף שהוציאו קול על מיתת רבן יוחנן, מכל מקום השומרים על הפתח לא שמעו על כך, כי היו על משמרתם כל הזמן, ולא הורשו לזוז ממקומם. ריעב"ץ.

22. מה שבירך אותו בלשון כפולה, הוא על פי מה שאמרו לקמן סב א "כופלין שלום למלך" — מהרש"א.

23. א. כך פירש רש"י, וראה במהרש"א ובמהר"ם שיף על פי המדרש שברכתו לאספסיינוס היא כמרידה במלך האמיתי.

נו-ב תשובתך: **איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את לא מימסרא ירושלים בידך.**[1]

[אכן מלך אתה, שאם לא כן לא היתה נמסרת ירושלים בידך].

דכתיב: "והלבנון באדיר יפול", ואין "אדיר" אלא מלך, דכתיב [ירמיה לא כא]: "**וחיה אדירו ממנו**, ומושלו מקרבו יצא", **ואין "לבנון" אלא בית המקדש, שנאמר**: "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, **ההר הטוב הזה והלבנון**".[2]

ב. **ודקאמרת: אי מלכא אנא, אמאי לא קאתית לגבאי!?**

[ואשר אמרת עוד: אם מלך אני למה לא באת אלי עד הלום!?]

תשובתך: **בריוני דאית בן, לא שבקינן.**

[הבריונים שבינינו, לא הניחוני לבוא אליך].

אמר ליה אספסיינוס לרבן יוחנן על דבריו האחרונים:

והרי **אילו** היתה **חבית של דבש ודרקון כרוך עליה**, [נחש דבוק ולהוט אחריה], וכי אטו **לא היו שוברין את החבית בשביל דרקון** שילך לו!?

כלומר: היה לכם להשחית חומת העיר ולשורפה באש, כדי להשליך אותם בריונים מתוכה.[3]

אישתיק רבי יוחנן, ולא היה בידו מענה.

קרי עליה — דרבי יוחנן — **רב יוסף, ואיתימא** [ויש אומרים] **רבי עקיבא** את הפסוק:

"**משיב חכמים אחור, ודעתם יסכל**".

כי: **איבעי ליה** לרבי יוחנן **למימר ליה** לאספסיינוס:

אנו לא היינו עושים כן לחבית, אלא: **שקלינן צבתא, ושקלינן ליה לדרקון וקטלינן ליה, וחביתא שבקינן לה.**

ב. לכאורה לאו דוקא "**תרי** קטלי" כי ממה נפשך אם מלך הוא, אין בברכת רבן יוחנן מרידה, ואם אינו מלך, אין עליו טענה מדוע לא בא עד עכשיו, וראה במהר"ם שיף.

1. ואף על פי שעדיין לא נמסרה ירושלים בידו, שהרי לא נכבשה ירושלים אלא על ידי טיטוס [וגם לא מצינו שהיה טיטוס מלך], מכל מקום כיון שכבר צר אספסיינוס על ירושלים שלש שנים והיה רעב בעיר, נחשב הדבר כאילו כבר נמסרה ירושלים בידו — תוספות.

ולפי זה, מיושבת לשונו של רבן יוחנן: "לא מימסרא **ירושלים** בידך", והלא הפסוק "והלבנון באדיר יפול" מדבר על בית המקדש, אלא שמסירת ירושלים בידו נחשבת כנפילת בית המקדש.

ולפי זה, אין הכרח שטיטוס יהיה מלך, כיון שנחשב הדבר כאילו נפל הלבנון ביד אספסיינוס, וטיטוס לא עשה אלא את השלמת הנפילה.

2. א. טעם הדבר שנקרא בית המקדש "לבנון", מפני שעל ידו מתכפרים ומתלבנים עוונותיהן של ישראל — יומא לט ב.

ב. טעם הדבר שאין בית המקדש נופל אלא ביד מלך, הוא מפני שמלך מיוחד במעלתו משאר העם וכן בית המקדש משאר העולם — ראה במהר"ל.

3. רש"י.

[נוטלים היינו צבת, ותופסים בו את הדרקון והורגים אותו, ואילו את החבית היינו משאירים בשלמותה].

כלומר: היינו מצפים, אולי נוכל להם להוציאם מן העיר בלי שנחריב את העיר, ואז נבוא להשלים עמך.[4]

אדהכי, אתי פריסתקא עליה מרומי.

[ביני לביני, הגיע שליח אל אספסיינוס מרומי].

אמר ליה השליח לאספסיינוס:

קום! דמית ליה קיסר, ואמרי הנהו חשיבי דרומי, לאותיבך ברישא.

[עמוד, לכבד את דבר מועצת גדולי רומי, כי מת הקיסר, והחליטו חשובי רומי למנות אותך בראשם למלך].

הוה — אספסיינוס — **סיים חד מסאני, בעא למסיימא לאחרינא, לא עייל.**

[היה אספסיינוס — כששמע את השמועה — נעול נעלו האחת, ורצה לנעול את האחרת, ולא עלתה בידו, כי עצמותיו נתרחבו מחמת שמחת השמועה].

ומאידך גיסא, כי **בעא** אספסיינוס **למשלפא** אף **לאידך, לא נפק.**

[ומאידך, כאשר ביקש אספסיינוס לחלוץ אף את זו שנעל, אף זו לא עלתה בידו].

אמר אספסיינוס: **מאי האי** [מה זה]!?

אמר ליה רבן יוחנן לאספסיינוס: **לא תצטער** כי לא קרה לך מאומה, אלא **שמועה טובה אתיא לך** [באה לך], **דכתיב**: "**שמועה טובה תדשן עצם**", והיא הגורמת שלא תוכל לנעול ולא לחלוץ את נעליך.

שאל אספסיינוס את רבי יוחנן: **אלא מאי תקנתיה** [מה תקנתי]?

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: **ליתי איניש דלא מיתבא דעתך מיניה, ולחליף קמך.**

[יבוא אדם שאינך סובלו, ויעבור לפניך, ומחמת כן תצטמק הרגל].

דכתיב: "**ורוח נכאה תיבש גרם**".

עבד הכי אספסיינוס, **ועייל** במסאנא.

[עשה כן אספסיינוס, ואכן נכנסה רגלו בנעל].

אמר ליה אספסיינוס לרבן יוחנן:

ומאחר דחכמיתו כולי האי, עד האידנא אמאי לא אתיתו לגבאי.

[הואיל והנכם חכמים גדולים כל כך, אם כן עד עכשיו למה לא באתם אלי].[5]

אמר ליה רבן יוחנן: **וכי אטו לא אמרי לך** [וכי לא השבתיך על כך]!?

---

4. ראה בחכמת מנוח [ובבן יהוידע] מדוע רבי יוחנן לא השיב תשובה זו למלך. וראה שם שבמדרש נאמר, ששרי המלך טענו לו טענה זו ורבי יוחנן השיב להם.

5. כלומר, מדוע לא מצאתם עצה, בחכמתכם הרבה, להתחמק מן הבריונים ולבא אלי, כדי להשלים עימנו, ורבי יוחנן השיב לו, שאף הם היו חכמים להרע ולמנוע מאיתנו לצאת

אמר ליה אספסיינוס: **אנא נמי אמרי לך** [אף אני השבתיך תשובה על תשובתך]!

אמר ליה אספסיינוס:

מיזל אזילנא, ואיניש אחרינא משדרנא, אלא בעי מינאי מידי דאתן לך.

[הריני הולך מכאן, ואשלח אחר תחתי; ואולם בקש ממני איזה דבר ואתן לך].

אמר ליה רבן יוחנן: **תן לי: יבנה וחכמיה, ושושילתא** [משפחת] **דרבן גמליאל** הנשיא שלא יהרגום כדי שלא תכלה שולטנות בית דוד, **ואסותא דמסיין ליה לרבי צדוק** [רופאים שירפאו את רבי צדוק].

קרי עליה — דרבן יוחנן — **רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא** את הפסוק: **משיב חכמים אחור ודעתם יסכל.**

דאיבעי ליה לרבן יוחנן **למימר ליה** לאספסיינוס:

לשבקינהו הדא זימנא, והוא רבן יוחנן **סבר: דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי.**

[עזוב את ישראל בזאת הפעם; ואילו רבן יוחנן שלא ביקש כן, משום שסבר: שמא בקשה כה גדולה לא יסכים לעשות, וממילא לא יעשה כלום, ואפילו הצלה מעטה לא תהיה].

מפרשת הגמרא: **אסותא דמסיין לרבי צדוק מאי היא?** כלומר: כיצד ריפאו הרופאים את רבי צדוק, שהיו מיעיו מצומקות מן התעניות הרבות עד שלא היה יכול לבלוע אוכל?[6]

כך עשו הרופאים להרויח את מיעיו: **יומא קמא: אשקיוה מיא דפארי, למחר: מיא דסיפוקא, למחר: מיא דקימחא, עד דרווח מיעיה פורתא פורתא.**

[ביום הראשון השקוהו מים שנישורו בהם סובין; ולמחרת השקוהו במים עם מעט סובין וקמח, ולמחרת השקוהו מים עם קמח, עד שנתרווחו מיעיו המצומקים מעט מעט].

אזל אספסיינוס לרומי, **ושדריה לטיטוס** על ירושלים.[7]

[הלך אספסיינוס לרומי, ושלח במקומו את טיטוס].

כתיב [דברים לב לז]: "**ואמר אי אלהימו צור חסיו בו**":

ומי הוא האומר כן? **זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה.**

מה עשה?

תפש זונה בידו, ונכנס לבית קדשי הקדשים, והציע [פרס] **ספר תורה** על רצפת הקודש, **ועבר עליה עבירה.**

ונטל סיף וגידר [חתך] **את הפרוכת, ונעשה**

לקראתך. ראה במהרש"א.

6. משמע שבמשך תקופת תעניותיו, כלל לא היה אוכל, וראה בגרש ירחים שתמה איך לא אכל רבי צדוק בשבתות וימים טובים.

7. טיטוס בן אשתו של אספסיינוס היה — ספרי [הובא בעץ יוסף].

נם, והיה דם מבצבץ ויוצא ממנה, **וכסבור** היה טיטוס **שהרג את עצמו** [לשון נקיה היא כלפי מעלה][8] —

שנאמר: "שאגו צורריך בקרב מועדיך [בבית שאתה מתוועד בו], **שמו אותותם אותות"** שהיו אומרים: סימן דם זה של מי הוא, אם לא שהרגנו את עצמו.

אבא חנן אומר:

"מי כמוך חסין יה", מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע, ושותק!

דבי רבי ישמעאל תנא: "מי כמכה באלים ה'", מי כמכה באלמים ה'!

מה עשה טיטוס?

נטל את הפרוכת[9] **ועשאו כמין גרגותני** [סל גדול], **והביא כל כלים שבמקדש, והניחן בהן, והושיבן בספינה לילך להשתבח** [להתפאר] **בעירו.**

שנאמר: "ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו, ממקום קדוש יהלכו, וישתכחו בעיר אשר כן עשו"; וכך נדרש הפסוק:

אל תקרי: "קבורים", אלא "קבוצים".[10]

ואל תיקרי: "וישתכחו" אלא "וישתבחו" לפני עמם במעשיהם הרעים.

איכא דאמרי: "קבורים" ממש, דאפילו מילי דמטמרן איגלייא להון [אפילו דברים קבורים וטמונים — מטמונות של ממון — נגלה להם].

עמד עליו [על טיטוס] **נחשול שבים לטובעו.**

אמר טיטוס:

כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים![11]

שהרי **בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים** [נחל קישון גרף את סיסרא ואת חילו], **אף הוא עומד עלי לטובעני במים —**

ואם גבור הוא, יעלה ליבשה, ויעשה עמי מלחמה!

יצתה בת קול מן השמים **ואמרה לו:**

"רשע בן רשע, בן בנו של עשו הרשע,[12]

---

8. אבל באמת יציאת הדם היתה כדי להודיע שקשה לפני המקום חורבן בית המקדש — תוספות. וראה במהר"ם שיף, שהדם יצא כדי להטעות את טיטוס, ואפשר שדם הקרבנות שהיה בלוע בפרוכת הוא שיצא החוצה, ראה שם.

9. יש גורסים "את הפרוכות ועשאן" וכו' לשון רבים, ראה מהרש"א, מהר"ם שיף, ריעב"ץ ורש"ש.

10. ראה מהר"ם שיף ש"קבורים" בלשון ארמית הוא לשון קיבוץ. וראה במהר"ל.

11. ראה בעץ יוסף שהקדוש ברוך הוא מאריך אפו לרשעים, אך הים עצמו מיהר לתבוע את כבוד הבורא, ואחרי דברי טיטוס נחו המים בציוויו של מקום, וראה במהר"ל שפירש שאכן דרכו של הקדוש ברוך הוא לאבד את הרשעים במים כי הם מוחים את צורתם.

12. אף על פי שמלכות רומי שלחה את טיטוס,

בריה קלה[13] **יש לי בעולמי ויתוש שמה** — ומפרשת הגמרא: **אמאי קרי לה בריה קלה** [למה היתוש נקרא כן], כיון **דמעלנא אית לה** [פה להכניס מזון יש לבריה זו] **ומפקנא לית לה** [מקום להוציא פסולת אין לו] — **עלה** אתה **ליבשה, ותעשה עמה מלחמה!**

עלה טיטוס **ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו, וניקר במוחו שבע שנים.**[14]

יומא חד הוה קא חליף טיטוס **אבבא דבי נפחא, שמע** היתוש **קל ארזפתא, ואישתיק.**

[ביום מן הימים, כשחלף טיטוס על פתחו של נפח, ושמע היתוש את קול הקורנס — השתתק היתוש ולא ניקר].

אמר טיטוס: אם כן **איכא תקנתא! כל יומא מייתו נפחא ומחו קמיה** —

[אם כן יש לי תקנה, והיו מביאים אליו כל יום נפח, והיה מכה בקורנס לפניו].

וכך היה נוהג טיטוס עם הנפחים:

לנפח נכרי יהיב ליה טיטוס **ארבע זוזי, לנפח ישראל אמר ליה: מיסתייך דקא חזית בסנאך.**

[לנפח נכרי היה משלם ארבע זוזים ליום,[15] ואילו לנפח ישראל לא היה משלם מאומה, והיה אומר לו: דייך שאתה רואה בצרתו של שונאך].

עד תלתין יומין עבד טיטוס **חבי, מכאן ואילך, כיון דדש — דש.**

[שלשים יום היה עושה טיטוס כן והיה מועיל לו, אך לאחר מכן כבר התרגל היתוש לקול הקורנס, והיה ממשיך בניקורו].

תניא: אמר רבי פנחס בן ערובא:

אני הייתי באותה תקופה **בין גדולי רומי, וזכורני שכשמת** טיטוס **פצעו את מוחו, ומצאו בו כצפור דרור משקל שני סלעים.**

במתניתא [בברייתא] **תנא:** מצאו בו **כגוזל בן שנה, משקל שני ליטרין.**[16]

אמר אביי: נקטינן [כך מקובלנו]:

מכל מקום קבלה היתה בידם שחורבן בית שני היה על ידי זרעו של עשיו, ומלך ראשון של רומי היה צפו בן אליפז בנו של עשו — מהרש״א, וראה ברש״י סוף פרשת וישלח.

13. מהרש״א. ראה בעץ יוסף מדוע נקרא היתוש בריה קלה.

14. הקשו התוספות, הרי אם ניקב קרום המח נעשה טריפה, וטריפה אינה חיה שנים עשר חודש, ואיך חי טיטוס שבע שנים אחרי שנכנס בו יתוש זה. ותירצו, שהיות ויתוש נכנס דרך החוטם, לכן לא ניקב קרום המח.

ועוד תירצו, שיש לחלק בין טריפה של אדם לטריפה של בהמה, ויש לפרש כוונתם, שיתכן ונקב מסויים יהיה נחשב טריפה אצל בהמה ולא אצל אדם, ראה בתוספות ישנים בעירובין ז א [עוד יש לפרש, שבאדם לא נאמרה ההלכה שאין טריפה חי, ראה תוספות זבחים קטז א ד״ה דילמא, וחולין מב ב ד״ה אמר.] וראה עוד בעץ יוסף.

15. כנגד ארבע הזוזים שהיה משלם מי שהרג יהודי לעיל נה ב — מהר״ם שיף.

16. א. בספר חסידים סימן תתשנא כתב שעונשו

פיו של היתוש היה **של נחושת, וציפורניו של ברזל.**

כי הוה קא מייתי, אמר טיטוס: **ליקליוה לההוא גברא ולבדרי לקטמיה אשב ימי דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמיה בדינא.**[17]

[כאשר נטתה נפשו של טיטוס למות, ציוה טיטוס שישרפוהו לאחר מותו, ויפזרו את אפרו על פני שבע ימים, כדי שלא ימצאנו אלקי היהודים כדי להעמידו בדין].

ומספרת הגמרא את רשעתו של טיטוס אף לאחר מותו:

כי **אונקלוס בר קלוניקוס, בר אחתיה דטיטוס הוה, בעי לאיגיורי, אזל אסקיה** לטיטוס **בנגידא** —

[אונקלוס שהיה בן אחותו של טיטוס, היה רוצה להתגייר, והעלה את טיטוס באוב[18]] —

אמר ליה אונקלוס לטיטוס: **מהו לאידבוקי בהו** בישראל, כלומר: להתגייר? **אמר ליה** טיטוס לאונקלוס **מיליהו** דישראל **נפישין ולא מצית לקיומינהו!**[19]

[שאל אונקלוס את טיטוס: האם כדאי להידבק בישראל, כלומר: להתגייר? ענה לו טיטוס: מצוותיהם רבות, ולא תוכל לעמוד בכך]!

והוסיף טיטוס לומר:

זיל איגרי בהו בההוא עלמא, והוית רישא.

[לך והתגרה בהם בישראל, ותהיה לראש].

דכתיב: "**היו צריה לראש**", **כל המיצר לישראל נעשה ראש** בעולם הזה, וכדי שלא יאמרו, ביד אומה שפלה, מסר הקדוש ברוך הוא, את **בניו.**[20]

הוסיף אונקלוס לשאול את טיטוס:

אמר ליה אונקלוס לטיטוס: **דיניה דההוא גברא** [טיטוס] **במאי?**

[במה דנים אותך בשמים]?

אמר ליה טיטוס לאונקלוס:

במאי דפסיק אנפשיה! דכל יומא מכנשי נז-א

היה בגוזל לפי שהגלה את ישראל שנמשלו ליונה, וראה במהרש"א.

ב. ראה בעיון יעקב שלא היה גדול כל כך, אלא היות והיה פיו נחושת וציפורניו של ברזל לכן היה משקלו גדול.

17. ראה במהרש"א, שטיטוס חירף כלפי מעלה שאין לו כח למשול בשבעת הימים, וחשב להתחמק על ידי זה ממשפטו של הקדוש ברוך הוא.

18. רש"י. ובספר הערוך כתב ש"נגידא" הוא כישוף.

19. ראה במהרש"א שטיטוס כפר ב"תורה מן השמים", ואמר שאי אפשר שנתנה מן השמים שהרי אי אפשר לקיים את כולה, וראה שם שדבר זה נרמז בפסוק בתהילים.

20. וקודם שמיצר להם נעשה ראש — תוספות חגיגה יג ב ד"ה שלא, וראה מהרש"א סנהדרין קד ב. ובעיון יעקב כתב שהוא נעשה ראש היות ובגללו חוזרים ישראל בתשובה והקדוש ברוך הוא משלם לו את שכרו בעולם הזה.

ליה לקיטמיה, ודייני ליה, וקלו ליה, ומבדרו אשב ימי.

[דנים אותי במה שפסקתי על עצמי, כל יום כונסים את אפרי, ודנים אותי, ושוב שורפים אותי, ומפזרים את אפרי על פני שבע ימים].[1]

אזל אונקלוס **אסקיה לבלעם בנגידא: אמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא? אמר ליה: ישראל!**

[שוב העלה אונקלוס באוב את בלעם, ושאלו: מי חשוב בעולם העליון, וענה לו בלעם: ישראל]!

הוסיף אונקלוס ושאל את בלעם: **מהו לאידבוקי בהו?** [האם כדאי להתדבק בהם, ולהתגייר]?

אמר ליה בלעם לאונקלוס בלשון הפסוק: "**לא תדרוש שלומם וטובתם**" — של ישראל — **כל הימים!**

כי אמנם בעולם העליון, ישראל הם החשובים, אבל בעולם הזה, הגשמי, ישראל מדוכאים ביסורים, וכן הגרים, ועל כן, כדאי לו להמנע מלדרוש שלומם וטובתם של ישראל, אם נוח לו בחיים של הפקר ותענוגות.[2]

אמר ליה אונקלוס לבלעם:

דיניה דההוא גברא במאי?

[במה דנים אותך בשמים].

אמר ליה בלעם לאונקלוס: **בשכבת זרע רותחת** דנים אותי! מדה כנגד מדה על שבעצתו של בלעם התחיל העם לזנות אל בנות מואב.[3]

אזל אסקיה ליש"ו[4] **בנגידא, ואמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא?**

[שוב העלה אונקלוס באוב את ישו הנוצרי, ושאלו: מי חשוב באותו עולם]?

אמר ליה הפושע לאונקלוס: **טובתם** של ישראל **דרוש**, אבל **רעתם לא תדרוש**, כי **כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו.**

אמר ליה: דיניה דההוא גברא במאי? אמר ליה: בצואה רותחת, דאמר מר: "כל המלעיג על דברי חכמים, נידון בצואה רותחת".

מוסיפה הגמרא על מעשה זה דאונקלוס:

תא חזי [בוא וראה]: **מה בין** אותו יש"ו

---

1. ראה בהערה לעיל בשם המהרש"א, ויש לומר שעונשו היה מידה במידה, הוא רצה לכפור בשליטתו יתברך בשבעה ימים, ועל כן דנים אותו בכך כל יום, כדי להראות לו שמלכותו בכל משלה.

2. על פי הגהות ריעב"ץ וראה במהרש"א שבלעם אמר לו "לא תדרוש שלומם וטובתם" כלשון הפסוק שנאמר על עמון ומואב שריחקם הקדוש ברוך הוא בגלל קללת בלעם.

3. רש"י. ראה ראש השנה יב א שחטא הזנות מכונה "ברותחין קילקלו" והעונש הוא "ברותחין נידונו".

4. כך היא הגירסא בספרים ישנים, ובדפוס שלנו שינו מאימת הצנזור.

שהוא **מפושעי ישראל, לנביאי אומות העולם** עובדי עבודה זרה.

כי אותו האיש הנוצרי אף על פי שחטא והחטיא, ישראל הוא, והכיר את האמת שאין טוב אלא למי שמיטיב לישראל, אבל בלעם, אף על פי שהיה נביא, גוי רשע היה, והשיא עצה לאונקלוס להרע לישראל.

ועוד מביאה הגמרא ברייתא על המעשה של בר קמצא:

תניא: בוא וראה כמה גדולה כוחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא שביישוהו, והחריב את ביתו ושרף את היכלו.[5]

ועל מעשה זה של בר קמצא, שממנו נתגלגל לספר על חורבן ירושלים, אני קורא את הפסוק:

"אשרי אדם מפחד תמיד, ומקשה לבו יפול ברעה", כי אם היו נותנים לבם לראות את הנולד, ולדאוג שמא תארע תקלה גדולה ממעשיהם, לא היו נוהגים כפי שנהגו.

והענין השני עליו אני קורא פסוק זה:

ב. אתרנגול ותרנגולתא חריב טור מלכא:

[בגלל תרנגול ותרנגולת נחרב הר המלך[6]].

וכיצד השתלשלו הדברים?

דחוו נהיגי, כי [כאשר] **הוו מפקי** [מוציאים] **חתנא וכלתא, מפקי קמייהו תרנגולא ותרנגולתא.**

[היו נוהגים באותו מקום, להוציא תרנגול ותרנגולת, לפני החתן והכלה, כאשר היו מוציאים אותם לחופה.]

כלומר: פרו ורבו כתרנגולין.

[רמז היה במנהג זה; מברכים את החתן והכלה, שיפרו וירבו, כתרנגולים הפרים ורבים מאד].[7]

יומא חד, הוה קא חליף באותו מקום **גונדא דרומאי, ושקלינהו מינייהו.**

---

5. א. ראה במהר"ל שחורבן בית המקדש היה בעבור הבושה ולולא הבושה לא היה חרב, אלא היו באים שאר מכות על החטאים.

ראה בעיון יעקב שבאופן טבעי היו החכמים מקריבים את הקרבן או הורגים את בר קמצא, אלא שהקב"ה גרם שהשיב חכמים אחור במה שצייתו לרבי זכריה [וראה בברכת אברהם לעיל מדוע לא אמרה הגמרא על רבי זכריה "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל" כמו שאמרה על רבי יוחנן בן זכאי].

6. א. רש"י כתב: טור מלכא — מדינה ששמה הר המלך. כי להלן מבואר שהיו במקום זה ששים ריבוא עיירות גדולות, ובודאי שלא היה "טור מלכא" מקום בעלמא אלא מדינה — אזור שלם.

ב. מקום זה נקרא "הר המלך" היות והיה שם ריבוי עם, ונאה למלך שיהיה לו ריבוי עם כמו שנאמר [משלי יד כח]: "ברוב עם הדרת מלך" — מהר"ל.

7. ראה במהרש"א שעופות נתיחדו בברכת "פרו ורבו" [וראה עוד בבן יהוידע, מדוע לא לקחו דגים שאף הם התברכו בכך] ובעיון יעקב כתב

[בחתונה שנערכה ביום מן הימים, עבר שם גדוד חיילים רומאים, וחטפו מהם את התרנגול והתרנגולת[8]].

נפלו בני טור מלכא **עלייהו, ומחונהו**.

[התנפלו בני טור מלכא על הגדוד, והכום].

ואף על ענין זה אני קורא את הפסוק: "אשרי אדם מפחד תמיד, ומקשה לבו יפול ברעה", כלומר, אשרי אדם הדואג לראות את הנולד, שלא תארע תקלה מחמת מעשיו.

שהרי לא היה להם להקפיד כל כך על מנהגם, והם לא ראו את הנולד מהתנפלותם על גדוד החיילים.

אתו [החיילים] **אמרו ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי** [היהודים] שבהר המלך.

שמע הקיסר את דבריהם, **ואתא עלייהו**, בא עליהם למלחמה.

הוה בהו [בין היהודים], **ההוא בר דרומא** [איש מן הדרום שכינו אותו "בר דרומא"] **דהוה קפיץ מילא וקטיל בהו**.

[בר דרומא, היה יכול לקפוץ בקפיצה אחת מרחק מיל,[9] וכך עשה, וקפץ אל תוך מחנה האויב והרג בהם].

כשראה הקיסר, את כוחו העל טבעי, של אותו יהודי.

שקליה קיסר לתאניה ואותביה אארעא.

[נטל הקיסר את כתרו מראשו, והניחו על הארץ[10]].

ואמר בתפילה: **ריבוניה דעלמא כוליה, אי ניחא לך, לא תמסריה לההוא גברא** [לאותו אדם — ועל עצמו היה אומר], **לדידיה ולמלכותיה, בידיה דחד גברא** הוא "בר דרומא".

[התפלל ואמר: אדון כל העולם, אם נוח לך, אל תמסור אותי ואת מלכותי בידי אדם אחד, דהיינו בידי בר דרומא].

אכשליה פומיה[11] **לבר דרומא** [פיו הכשילו, לומר דבר שאינו הגון].

שרצו לרמוז בזה בקשה על ברכת הריבוי שתהיה לעתיד לבא כתרנגולים כמו שאמרו בשבת ל ב.

8. ראה במהר"ל [נצח ישראל פרק ו] שבהר המלך היה ריבוי ברכה בישראל, והסמל לכך הם התרנגולים, וכאשר חטאו ישראל בטלה מהם הברכה, ומלכות רומי רצו ליטול את ברכתם של ישראל, ולפיכך חטפו חיילי הגדוד את התרנגולים. [ראה בראשית כז מ בפירוש רש"י על עשיו ביחס ליעקב, ורומי באים מכחו של עשיו, ראה רש"י סוף וישלח ולעיל נו ב על טיטוס].

9. ב"שיעורים בהגדות חז"ל" פירש שהיה יכול לפרוץ לתוך מחנה האויב, ולהכנס פנימה עד למרחק של מיל. ובמהר"ל כתב שבתנועה אחת ובמרוצה אחת היה עושה מלחמה [וכתב שהיה מיוחד בזריזותו כיד ימין לעומת יד השמאל ולכך נקרא אותו גיבור "בר דרומא" כי דרום נקרא ימין, ראה תהילים פט יג]

10. כדי להורות על כניעתו אל הקדוש ברוך הוא וכדי שתתקבל תפילתו —בן יהוידע. וראה שם וב"שיעורים בהגדות חז"ל" טעמים נוספים.

11. נראה לפרש שאף מתחילה היה חושב כן בלבו, אלא שלא הוציא דבר זה מפיו, ועל כן

ואמר כלפי מעלה בלשון הפסוק: "**הלא אתה אלהים זנחתנו, ולא תצא אלהים בצבאותינו**", וכוונתו היתה לומר: ננצח בכח צבאותינו, ואין לנו צורך בעזרתך.

ומקשינן: הלא **דוד נמי אמר הכי**, כי לשון זו, שאמר בר דרומא, מקרא הוא בתהילים, ודוד אמרו, ואי אפשר שאינו דבר הגון!?

ומשנינן: **דוד אתמוחי קא מתמה**. כלומר, לא אמר בר דרומא כמו שאמר דוד, כי דוד אמר בלשון שאלה ותמיהה: ה', מדוע לא תצא בצבאותינו.[12] אך בר דרומא בטעותו אמר זאת בניחותא, כביכול, אין צורך בעזרתו.

לבתר דאמר בר דרומא הכי, **על** בר דרומא **לבית הכסא, אתא דרקונא, שמטיה לכרכשיה ונח נפשיה** דבר דרומא.

[לאחר שאמר כן בר דרומא, נכנס הוא לבית הכסא, ובא נחש[13] והכישו במעיו, ומת בר דרומא].

אמר הקיסר: **הואיל ואיתרחיש לי ניסא, הא זימנא** [בפעם הזאת], **אשבקינהו** לישראל; ואכן **שבקינהו ואזל** למיתב לאתריה.

[אמר הקיסר לאחר שמת בר דרומא, הואיל והתרחש עבורי נס כזה, על כן אעזוב את ישראל לנפשם; ואכן עזב אותם לנפשם, והלך לשוב למקומו].

כד אזיל קיסר, **איזדקור** בני טור מלכא, **ואכלו ושתו, ואדליקו שרגי, עד דאיתחזי בליונא דגושפנקא ברחוק מילא**.

[משהלך הקיסר, קפצו ורקדו בני טור מלכא משמחה, והיו אוכלים ושותים ומדליקים נרות, והיו מאירים למרחוק, עד שההולך במרחק מיל מן העיר היה רואה את הצורה החקוקה בטבעתו].

משראה את הפלגת שמחתם, **אמר: מיחדא קא חדו בי יהודאי** כלומר, לועגים הם לי.[14]

ועל כן **הדר אתא עלייהו** [חזר ובא עליהם למלחמה].

היה מצליח במלחמתו, כדי שלא יתחלל שם שמים אם תגבר יד הגויים, אך עתה שהוציא בפיו את מחשבתו, אדרבה כבוד שמים יתרבה בנפילתו, ועל כן אמרו "אכשליה **פומיה**" — בן יהוידע.

12. מהר"ל. וראה במהרש"א שמן הפסוק הזה בפני עצמו אכן אין שינוי בין דברי דוד לדברי בר דרומא, אלא שדוד אמר פסוק זה בתוך מזמור שלם שמספר על ישועת ה' וממילא מובן שכוונתו לשבח ולהודות לקדוש ברוך הוא, אבל בר דרומא אמר פסוק זה בפני עצמו ואינו במשמע שיהיה בלשון שאלה ובקשה.

13. א. ראה במהר"ל שנחש זה היה "חיויא דרבנן" שהנוגע בכבוד חכמים נושך אותו חיויא דרבנן שאין לנשיכתו רפואה [ראה שבת קי א] וכל שכן זה שדיבר כנגד הקדוש ברוך הוא.

ב. בספר הערוך כתב ש"כרכשתא" הוא המעי הדבוק לפי הטבעת.

14. ראה במהרש"א שהיה להם להודות ולהלל לקדוש ברוך הוא על ישועתו, אבל הם אכלו ושתו ולא בטחו בו יתברך אלא אמרו שהמלך לא היה יכול להם מפני גבורתם, והמלך הכיר בכך מתוך הפלגת שמחתם וזהו דקאמר מיחדא קא חדו **בי** יהודאי.

אמר רבי אסי: תלת מאה אלפי שליפי סייפא, עיילו לטור מלכא.

[שלש מאות אלף שולפי חרב נכנסו להר המלך].

וקטלו בה תלתא יומי ותלתא לילוותא.

[והיו הורגים בהר המלך, במשך שלשה ימים ושלשה לילות].

ובחד גיסא הלולי וחנגי, ולא הוו ידעי הני בהני.

[בצד אחד היו הורגים, ובצד השני היו הילולות וחגיגות, ומרוב גודלה של המדינה, לא הבחינו אנשי צד אחד במה שמתרחש בצד השני].

כתוב במגילת איכה [ב ב]: "**בלע ה' ולא חמל, את כל נאות יעקב**".

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן**:

"נאות יעקב" שאמר הכתוב: **אלו ששים רבוא עיירות שהיו לו לינאי המלך בהר המלך**, כדברי רב יהודה, **דאמר רב יהודה אמר רב אסי: ששים ריבוא** [שש מאות אלף] **עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך, וכל אחת ואחת** מעיירות אלו, **היו בה** ששים רבוא **כמנין יוצאי מצרים, חוץ משלש** עיירות, **שהיו בהן כפליים כיוצאי מצרים** [מאה ועשרים ריבוא], **ואלו הן: כפר ביש, כפר שיחליים, כפר דכריא.**

הגמרא דורשת את שמותיהם של שלש עיירות אלו, מדוע נקראו כך:

כפר ביש [רע] צרי עין היו, ונקרא מקומם כך, על שם: **דלא יהבי ביתא לאושפיזא** [שלא נתנו בית לאורח הבא ללון].

כפר שיחליים, נקרא כך, על שם: **שהיתה פרנסתן מן שחליים** [שם של מאכל מסויים].

כפר דכריא, [לשון זכרים], **אמר רבי יוחנן**: נקרא כך, על שם: **שהיו נשותיהן יולדות זכרים תחילה, ויולדות נקבה, ופוסקות.**

אמר עולא: לדידי חזי לי ההוא אתרא, ואפילו שיתין ריבוותא קני לא מחזיק.[15]

[אני ראיתי לאותו מקום שהיה שם "הר המלך", וכה קטן הוא מקום זה, עד שאפילו ששים רבוא של קני סוף אינו מחזיק].

אמר ליה ההוא צדוקי לרבי חנינא: שקורי משקריתו, באמרכם שהיו בהר המלך ששים רבוא עיירות, שהלא אין מקומו מחזיק אפילו ששים רבוא קני סוף!

אמר ליה [השיב לו] רבי חנינא: "**ארץ צבי**" **כתיב בה** [עליה].

---

15. אם נפרש את הדבר כפשוטו, שאין בהר המלך מקום שיוכלו לעמוד בו ששים ריבוא קנים, יצא שהר המלך הוא מקום קטן ביותר, [וראה במהרש"א ד"ה אלו ס' ריבוא] ואולי הכוונה לשטח שבו גדלים קני סוף ויש רווחים בין קנה לחבירו, וראה בחכמת מנוח שמקום זה הוא מדבר שממה, כלומר שאינו ראוי להצמיח. וראה במהר"ל בחידושי אגדות [ד"ה אמנם] ביאור ענין הריבוי בהר המלך. ולפי זה ניחא תמיהתו של עולא איך יתכן שנעשה מקום זה

וללמדנו בא — **מה צבי אין עורו מחזיק את בשרו**, כי כשפושטים ממנו את עורו, מתכווץ הוא, ואי אפשר לחזור ולהלבישו על בשר הצבי.

אף ארץ ישראל כך: בזמן שיושבין עליה — רווחא [היא מתרחבת], **ובזמן שאין יושבין עליה — גמדא** מתכווצת היא.

עתה באים חז״ל, לבאר את מעלתם ודרגתם הרוחנית הגבוהה, של בני כפר אחד מהכפרים הרבים שהיו בהר המלך, ואת הסיבה שמקומם חרב, למרות צדקתם המופלגת.

רב מניומי בר חלקיה ורב חלקיה בר טוביה ורב הונא בר חייא, שלשתם, **הוו יתבי גבי הדדי** [ישבו יחד].

אמרי, אי איכא דשמיע ליה מילתא [ששמע דבר מה] מהנהגתם של בני **כפר ״סכניא של מצרים״** שהיתה בהר המלך,[16] **לימא** [יאמר את הידוע לו]:

פתח חד מינייהו אחד מן החכמים **ואמר** לחביריו:

מעשה בארוס וארוסתו, שהיו מאותה העיר, והיתה הארוסה מקודשת לו, ועדיין היו לפני החופה.

שנשבו לבין הגויים, והם **השיאום זה לזה.**

אמרה לו הארוסה: **בבקשה ממך אל תגע בי**, כיון **שאין לי כתובה ממך**, ואסורה אני לך מדרבנן, כי חכמים אסרו כלה לבעלה, כשהיא בלא כתובה.

ואכן **לא נגע בה** הארוס **עד יום מותו.**

וכשמת הארוס **אמרה** הארוסה **להם** [ליהודים שהיו בקבורתו.[17]]: **סיפרו לזה שפטפט** [זילזל] **ביצרו יותר מיוסף** הצדיק שעמד בנסיון עם אשת פוטיפר.

ובשלשה[18] דברים היה מפטפט ביצרו יותר מיוסף:

א. **דאילו ביוסף לא הוה אלא חדא שעתא** [שעה אחת של נסיון], **והאי** [הארוס] **כל יומא ויומא.**

ב. **ואילו יוסף לאו בחדא מטה** היה, **והאי בחדא מטה** אנוס היה להיות עמה, ואף על פי כן, לא נגע בה.

ג. **ואילו יוסף לאו אשתו** היתה, **והא אשתו** היתה, אלא שאסורה חכמים, ולא נכשל בה.

פתח אידך [חכם אחר] **ואמר:**

מעשה שהיה באותו כפר, **ועמדו** [עמד מחירם של] **ארבעים מודיות** [מידות של תבואה] **בדינר, נחסר השער מודיא אחת,**

מדבר שממה שאינו ראוי לברכה.

16. מהר״ל, ראה עוד שם.

17. בן יהוידע, וראה שם [ובמהרש״א] מדוע לא היה יכול לכתוב לה כתובה. וכתב עוד לפרש שהארוסה אמרה דבר זה לגוים השבאים.

18. אף על פי שמצד אחד היה יוסף מעולה ממנו שהרי אשת פוטיפר היתה משדלתו בדברים וכופה אותו על זה, ואילו הארוסה אמרה לו ״אל תגע בי״, מכל מקום יש כאן שלוש מעלות אחרות יותר מיוסף —עיון יעקב, וראה עוד במהרש״א.

ועמדו שלשים ותשע מידות בדינר [יוקר של כשני אחוזים למאה].

נתעוררו בני המקום לבדוק על מה אירע להם כך, שנתייקר השער **ובדקו ומצאו** מעשה רשע שהיה ביניהם:

אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכיפורים.

והביאום לבית דין, והעידו עדים עליהם, שעשו דבר זה, בעדים ואחר התראה, **וסקלום.**

ומיד חזר השער של התבואה **למקומו** להמכר בארבעים מודיות בדינר.

פתח אידך [החכם השלישי] **ואמר** לחביריו:

מעשה באדם אחד שבאותו כפר, **שנתן עיניו באשתו לגרשה, והיתה כתובתה מרובה;** ולא היה יכול להפטר ממנה בלא כתובה, אם לא שיוציא עליה שם רע, ואז יפסידוה בית דין את כתובתה.

מה עשה, הלך וזימן את שושביניו [אוהביו], **והאכילן והשקן ושיכרן** [השקה אותם על שנעשו שיכורים], **והשכיבן על מטה אחת** עם אשתו.

והביא לובן ביצה, שהוא דומה לשכבת זרע, להוציא קול שבאו על אשתו.

והעמיד לחן עדים על כך, שהיו על מטה אחת, ומצאו כעין שכבת זרע על המטה.

ובא לבית דין, להעליל על אשתו.

וכסבור היה, שיאמרו לו בית דין לגרשה שלא בכתובה, כי צדיקים היו, ודרכם היה לפסוק כהלכה, שאשה יוצאת מבעלה כשבאים עדים על מעשים מכוערים שעשתה.[19]

היה שם זקן אחד, מתלמידי שמאי הזקן, ובבא בן בוטא שמו.

אמר לחן בבא בן בוטא לבית הדין: **כך מקובלני משמאי הזקן: לובן ביצה** כשמעמידים אותו כנגד האור, **סולד** [מתייבש ומגליד] **מן האור** [מחמת חום האש] **ואילו שכבת זרע דוחה** [נבלע בבגד] **מן האור.**

ואם כן ניתן לבדוק אם אכן שכבת זרע היא, או שמא עלילת שוא היא, ולובן של ביצה הוא שהטיל ביניהם.

בדקו בית הדין **ומצאו כדבריו**, שאין זה אלא לובן של ביצה, ונמצא שהיה מוציא שם רע על אשתו.

ועל כן, **הביאוהו לבית דין, והלקוהו, והגבוהו כתובתה ממנו** [גבו ממנו את כתובתה].

אמר ליה אביי לרב יוסף: ומאחר דהוו צדיקים כולי האי [כל כך] **מאי טעמא איענוש?**

אמר ליה: משום דלא איאבול [לא התאבלו] **על ירושלים.**

דכתיב [ישעיה סו י]: "**שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה**". הרי למדנו שלא ישושו

---

19. מהרש"א, וראה עוד במהר"ם שיף ובגרש ירחים.

עם ירושלים אלא המתאבלים עליה, ומכאן, שחובה להתאבל על ירושלים.[20]

והענין השלישי עליו אני קורא את הפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד":

ג. **אשקא דריספק** [בגלל דופן של מרכבת נשים] **חריב ביתר**:

דהוו נהיגי בביתר, **דכי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא**, וכי הוה מתילד **ינוקתא** הוו **שתלי תורניתא**.

[מנהג היה להם, שבלידת תינוק היו נוטעים עץ ארז, ובלידת תינוקת היו נוטעים עץ שיטה[21]].

וכי הוו מינסבי, קייצי לחו, ועבדו גננא.

[וכאשר היו נישאים, היו קוצצים את העצים ששתלו בלידתם, ועושים מהם חופה לבני הזוג].

יומא חד, הוה קא חלפא ברתיה דקיסר, אתבר שקא דריספק, קצו ארזא ועיילו לה.

[ביום מן הימים עברה שם בת הקיסר במרכבתה, ונשבר דופן העגלה שלה, וקצצו עבדיה ארז כדי לתקן עבורה את דופן העגלה].

אתו נפול עלייהו ומחונהו [באו בני המקום התנפלו עליהם והכום].

ולא העלו בדעתם, שמעשה זה יגרום לכך שהקיסר יחזור לנקום בהם, ובכך עברו על מה שכתוב "אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה", מחמת שלא נתנו לבם לראות את הנולד.

אמרו ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי, ואתא עלייהו קיסר להלחם.

נאמר במגילת איכה [ב ג]: "**גדע בחרי אף, כל קרן ישראל**" ונתקיים פסוק זה בחורבן שהיה בביתר.[22]

אמר רבי זירא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:

אלו שמונים אלף קרני מלחמה [ראשי גייסות שתוקעים בקרן ומתאספים אליהם בני צבאם]. **שנכנסו לכרך ביתר בשעה שלכדוה**.

---

20. ראה בפירוש הרי"ף על העין יעקב שיש ללמוד מפסוק זה שהמתאבלים עליה ישושו איתה משוש אבל אלו שאינם מתאבלים עליה יתאבלו.

21. אף הוא עץ ממשפחת הארזים, ראה ראש השנה כג א וב"לעזי רש"י" כתב שהוא עץ אורן. וכתב בעיון יעקב, שהיו נוטעים ארז לסימן ברכה על פי הכתוב [תהילים צב יג]: "כארז בלבנון ישגה" וראה בהערה הבאה על פי המהר"ל.

22. א. פסוק זה נדרש במיוחד על כרך ביתר שבן כוזיבא היה מולך שם והמלכות נקראת בכמה מקומות על שם הקרן — מהרש"א. וראה במהר"ל שביתר היתה מקום תקפם וחזקם של ישראל, וקרן הוא לשון חוזק שנאמר [דברים לג]: "קרני ראם קרניו".

ב. כתב המהר"ל, שחורבן ביתר היה במקביל למעלת המקום, ועל כן תחילת הענין היה במה שבת הקיסר לקחה את הארז שמסמל גבורה וחוזק, ואת העיר החריבו "**קרני** מלחמה" שהם חזקים ותקיפים.

והרגו בה אנשים ונשים וטף ושפכו את דמן, והיה דמן מרובה כל כך, **עד שהלך דמן** וזרם כנחל עד שהגיע **ונפל לים הגדול**.

שמא תאמר קרובה היתה ביתר לים הגדול,[23] ואין הדם מרובה כל כך?

לא כן היה, אלא **רחוקה היתה מיל** [אלפים אמה] מן הים הגדול.

תניא: רבי אליעזר הגדול אומר: שני נחלים יש בבקעת ידים [שם מקום], **אחד** מהן **מושך אילך** [לצד אחד], **ואחד מושך אילך** [לצד שני].

ואל נחלים אלו הגיע דם ההרוגים, וזרם לים הגדול, **ושיערו חכמים** שהיו בנחלים באותה שעה, **שני חלקים מים**, **וחלק אחד** [שליש] **דם**.

במתניתא תנא: שבע שנים בצרו גויים את כרמיהן מדמן של ישראל, בלא זבל, כי הדם שנספג בקרקע, שימש להם כזבל לשדותיהן, במשך שבע שנים, ולא הוצרכו לזבל את שדותיהן כדרכם, בכל שנה ושנה.[24]

אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: סח [סיפר] **לי זקן אחד מאנשי ירושלים** [שהיתה קבלה בידו ממה שאירע בזמן בית ראשון]:

נז-ב

בבקעה זו [בקעת בית ידים] **הרג נבוזראדן רב טבחים, מאתים ואחת עשרה רבוא.**[1]

ובירושלים הרג נבוזראדן **תשעים וארבע רבוא על אבן אחת.**

עד שהלך דמן של ההרוגים **ונגע בדמו של זכריה** בן יהוידע הכהן, שהרגוהו שרי יהודה בעזרה, במצות יואש, כשהשתחוו ליואש ועשאוהו אלוה.

לקיים מה שנאמר בנבואה [הושע ד ב]: **"ודמים בדמים נגעו"**.

אשכחיה [מצא] נבוזראדן **לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק** [דמו היה תוסס ומעלה הבל].

אמר נבוזראדן: **מאי האי!**? והלא אין דרכו של דם בכך, ובודאי יש כאן עניין מיוחד, שגורם לשינוי טבעו של הדם.

---

23. רש"י. ובירושלמי [תענית ד ה] אמרו, שביתר היתה רחוקה מן הים ארבעים מיל, והים נצבע בדמם של ההרוגים עד מרחק של ארבעה מילין. וכדי שלא יחלקו התלמודים יש לומר, שביתר היתה רחוקה מיל מן הנחלים של בקעת ידים, והנחלים הוליכו את הדם לים — "שיעורים בהגדות חז"ל".

24. במהר"ם שיף הביא את דברי המרדכי בפרק ערבי פסחים, שברכת הטוב והמטיב [אשר נתקנה על שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, ראה ברכות מח ב] נתקנה דוקא על היין היות שהגויים בצרו את כרמיהם מדמם של הרוגי ביתר, ודוקא על היין תיקנו ולא על הענבים היות ודרך היין למזגו בשני חלקים מים וחלק אחד יין, וכן היה כאן, שני חלקים מים וחלק אחד דם. וראה עוד במהרש"א.

1. ראה בסנהדרין צו ב שהזכירו רק את ההרוגים בירושלים ואת ענין רתיחת דמו של זכריה. ויש לומר שהרוגי בקעת בית ידים לא על חטא זה נהרגו ומקרא ד"דמים בדמים נגעו" לא נאמר עליהם.

אמרו ליה לנבוזראדן: **דם זבחים** הוא **דאישתפוך** [שנשפך] ולא נעשה כמצוותו,[2] ולכך הוא תוסס.

אייתי דמי [הביאו דם בהמות] **ולא אידמו** [לא היו דומים] לדם שהיה מרתח בעזרה. ויש להסיק מכאן, שדם אדם נשפך שם, ולא דם בהמה.[3]

אמר להו: אי אמריתו לי [אם תאמרו לי], מה טיבו של דם זה, **מוטב**.

ואם לאו מסריקנא לבשרייכו במסרקי דפרזלי.

[אם לא תאמרו לי, אסרוק את בשרכם במסרקות של ברזל, עד שתהיו מוכרחים לספר לי פשרו של דם זה].

אמרי ליה: מאי נימא לך: נבייא הוה בן, דהוה קא מוכח לן במילי דשמיא.

[אמרו לו, מה נאמר לך, עלינו להודות על האמת, נביא היה בנו, שהיה מוכיח אותנו בדבר ה' על מעשינו].

קמינן עילויה וקטלינן ליה [קמנו עליו והרגנוהו], **והא כמה שנים** עברו,[4] **דלא קא נייח דמיה** מתסיסתו.

אמר להו: אנא מפייסנא ליה, על ידי שאדרוש ואנקום את דמו.

אייתי **סנהדרין גדולה** [של שבעים ואחד], **וסנהדרין קטנה** [של עשרים ושלשה], **קטל עילויה** [והרגם על דמו של זכריה], ועדיין **לא נח** מרתיחתו.

הביא **בחורים ובתולות וקטל עילויה** [והרגם] ועדיין **לא נח** מרתיחתו.

אייתי תינוקות של בית רבן, קטל עילויה ולא נח.

אמר ליה [נבוזראדן לדמו של זכריה]: **זכריה זכריה**, הרי **טובים שבהן איבדתים**, וכי **ניחא לך דאבדינהו לכולהו** [וכי נוח לך שאאבד את כולם]!?

כדאמר ליה הכי [כשאמר לו נבוזראדן לזכריה כך]: **נח** הדם מרתיחתו.

בההיא שעתא [באותה שעה], **הרהר** נבוזראדן **תשובה בדעתיה** [בדעתו].[5]

כי **אמר** בלבו: **ומה אם על נפש אחת** שהרגו ישראל, **כך** הגיע להם פורענות.

החוא גברא [אותו האיש, ועל עצמו היה אומר] **דקטל כל הני נשמתא** [שהרג כל כך

---

2. מהרש"א.

3. בפירוש רש"י בראשית לז לא כתב שדמו של שעיר עיזים דומה לשל אדם. וקשה ממה שאמרו כאן דאייתי דמי בהמה ולא אידמו לדמו של זכריה. ובשו"ת חוות יאיר סימן ל תירץ שרק אם אינם עומדים זה ליד זה אפשר להחליפם זה בזה, ולא כאשר הם עומדים זה ליד זה, כי אז ניכר ההבדל, וכבר קדמו בפירוש החזקוני על התורה ראה במהר"ם שי"ף.

4. מאתים חמישים ושתים שנה — עץ יוסף בשם קהלת רבה.

5. ראה בעיו יעקב, מדוע לא הרהר בתשובה קודם לכן, ובבן יהוידע כתב שכאשר ראה שעל ידי הריגתו לא נח הדם, ועל ידי פיוסו בדיבור נח הדם, חשב אולי היה יכול לפייסו בדברים

הרבה נשמות], **על אחת כמה וכמה** שיקבל עונשו.

ערק אזל שדר שטר פרטתא בביתיה, ואגייר.(6) [ברח נבוזראדן, ושלח שטר צואה לפרט מה יעשו בנכסיו, והתגייר].

תנא: א. נעמן גר תושב היה [לא קיבל עליו שאר מצות אלא שלא לעבוד עבודה זרה].

ב. **נבוזראדן גר צדק היה.**

ג. **מבני בניו של המן, למדו תורה בבני ברק.**(7)

ד. **מבני בניו של סיסרא, למדו תינוקות בירושלים.**(8)

ה. **מבני בניו של סנחריב, למדו תורה ברבים; ומאן אינון** [מי הם]? **שמעיה ואבטליון.**

עתה חוזרת הגמרא אל דמו של זכריה, שהיו מכסים אותו, והיה הדם חוזר ומבצבץ, כדי לנקום נקמתו.

היינו דכתיב [יחזקאל כד ז ח]: "כי דמה בתוכה היה, על צחיח סלע שמתהו, לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר, להעלות חמה לנקום נקם, **נתתי את דמה על צחיח סלע** [אבן חלקה] **לבלתי הכסות**".

עתה חוזרת הגמרא לדרוש את ענייני החורבן בזמן בית שני:

כתיב: [בראשית כז כב]: "**הקול קול יעקב, והידים ידי עשו**":

"**הקול**": **זה** קול צווחה ובכי, שראה יצחק בנבואתו, שיעלה מזרע יעקב, בזמן **אדריינום קיסר, שהרג** יהודים **באלכסנדריא של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא** שהם **כפלים כיוצאי מצרים.**(9)

"**קול יעקב**": **זה** הבכי של בני יעקב בזמן **אספסיינוס קיסר,**(10) **שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא, ואמרי לה** [יש אומרים]: **ארבעת אלפים רבוא.**

"**והידים ידי עשו**": **זו מלכות** אדום **הרשעה, שהחריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו.**

מעיקרא, ונמצא שכל הריגותיו היו לבטלה, ועל כן הרהר תשובה בדעתו.

6. ראה יבמות מח ב דעת רבי יוסי שאין גר נענש על עבירות שעשה בגיותו, כי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". וראה בהגהות ריעב"ץ, שנבוזראדן לא התגייר מיד אלא לאחר זמן.

7. בתפארת שלמה הקשה מהא דאמרינן בפסיקתא דאין מקבלים גרים מעמלק, ואיך קיבלו את בן בנו של המן, ותירץ בגליוני הש"ס, דיש לומר שבתו נישאה לגוי מעם אחר, והבן הולך אחרי הזכר כדאיתא בסוף פרק האומר, ובני בניו לאו דוקא.

8. בספר עשרה מאמרות כתב שרבי עקיבא יצא מסיסרא, וראה מה שכתב על זה במהר"ם שי"ף.

9. לא אמרו "מאה ועשרים ריבוא" כדי להורות שמנין זה כולל גברים בלבד ולא נשים וטף כמו ששים ריבוא דיוצאי מצרים — מהר"ם שי"ף.

10. ראה בהגהות ריעב"ץ ומהר"ץ חיות שגורסים בזמן אדריינוס, כי אספסיינוס היה

דבר אחר [דרוש אחר על אותו פסוק]:

"**הקול קול יעקב**": **אין לך תפלה שמועלת, שאין בה מזרעו של יעקב** ["קול" — לשון תפילה, אינו מועיל אלא כשהוא "קול יעקב"]

"**והידים ידי עשו**": **אין לך מלחמה שנוצחת** [אין לך נוצחים במלחמה] בדרך הטבע,[11] **שאין** משתתפים **בה מזרעו של עשו**, שהרי עשו קיבל את ברכת יצחק [בראשית כז מ]: "ועל חרבך תחיה".

עתה חוזרת הגמרא למה שאמרנו לעיל, שעל ידי לשון הרע, חרב הבית, ונהרגו כמה רבבות.[12]

וחיינו דאמר רבי אלעזר, כלומר על עניין זה, קרא רבי אלעזר את הפסוק הבא [איוב ה כא]:

"**בשוט לשון תחבא**, ולא תירא משוד כי יבוא", כלומר, **ב**שעה של **חירחורי לשון** [מריבות על ידי דיבור לשון הרע] **תחבא**, שמא יכה אותך השוט.

אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב [תהילים קלז א]: "**על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון**":

מלמד, שהראהו הקדוש ברוך הוא לדוד, בנבואה, חורבן בית ראשון וחורבן בית שני.

חורבן בית ראשון: שנאמר: "על נהרות בבל שם ישבנו — כשגלינו לשם בחורבן הבית הראשון — **גם בכינו"**.

חורבן **בית שני**, שהיה על ידי אדום: **דכתיב** [שם פסוק ז]: "**זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים, האומרים ערו ערו עד היסוד בה**".[13]

אמר רב יהודה אמר שמואל; ואיתימא: רבי אמי, ואמרי לה: במתניתא תנא:

מעשה, בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון [ילדים למשכב זכור, וילדות לפלגשים].

הרגישו הילדים **בעצמן למה הן מתבקשים** [לשם מה שבו אותם, ומה יעשו בהם].

אמרו [שאלו זה את זה]: **אם אנו טובעין בים**, האם **אנו באין לחיי עולם הבא**?[14]

דרש לחן הגדול שבהן את הפסוק [תהילים סח כג]: "**אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים**" —

"**מבשן אשיב**", **מבין שיני אריה**. ["מבשן" נוטריקון: "מבין שן"].

"**אשיב ממצולות ים**": **אלו שטובעין בים**, וכולם יבואו לעולם הבא, אף על פי שבשרם נתעכל במעי האריה, ואינם קבורים ביבשה.

קודם חורבן ירושלים, וחורבן ביתר היה חמשים ושתים שנה אחרי חורבן המקדש על ידי טיטוס.

11. מהר"ם שי"ף.

12. רש"י. וראה מהרש"א ומהר"ם שי"ף.

13. ראה לעיל נו ב "רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע" ובהערה שם בשם המהרש"א.

14. יש שפירשו שהילדים הסתפקו האם יהיו נידונים כמאבד עצמו לדעת שאין לו חלק לעולם

כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים, ומסרו את נפשן, שלא יטמאום הגוים.[15]

נשאו ילדים קל וחומר בעצמן ואמרו: מה הללו, ילדות, **שדרכן לכך** [לתשמיש], ואין קלונן מרובה כקלון שלנו, **כך** מסרו את נפשן.

אנו, שאין דרכנו לכך, על אחת כמה וכמה, ראוי לנו למסור את נפשינו, **ואף הם קפצו לתוך הים.**

ועליהם הכתוב אומר [תהילים מד כג]: "**כי עליך** [על קדושת שמך] **הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה**".

ורב יהודה אמר: זו [מקרא זה נאמר על]: המעשה שהיה **באשה ושבעה בניה**; וכך היה המעשה:[16]

אתיוהו לקמא לקמיה דקיסר, ואמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים!

[הביאו את הבן הראשון לפני הקיסר, ואמרו לו: עבוד עבודה זרה!]

אמר להו: כתוב בתורה [שמות כ ב]: "**אנכי ה' אלקיך**", ובו אני מאמין ולא אעבוד עבודה זרה.

אפקוהו וקטלוהו [הוציאוהו והרגוהו].

ואתיוהו לאידך [את השני] **לקמיה דקיסר, ואמרו** אף **ליה: פלח לעבודת כוכבים!**

אמר להו: כתוב בתורה [שמות כ ג]: "**לא יהיה לך אלהים אחרים על פני**".[17]

אפקוהו אף לשני **וקטלוהו.**

אתיוהו לאידך [את השלישי], **ואמרו** אף **ליה: פלח לעבודת כוכבים!**

אמר להו: כתוב בתורה [שמות כב יט]: "**זובח לאלהים** [אחרים] **יחרם**".

אפקוהו אף לשלישי **וקטלוהו.**

אתיוהו לאידך [את הרביעי], **אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים!**

---

15. מוכח מסוגיא דידן דהיכא דירא פן יכריחוהו הנכרים לעבירה מצוה למסור את נפשו — תוספות עבודה זרה יח א, וראה שם בעין יעקב בשם הריטב"א ובים של שלמה בבא קמא ח נט ובהגהות ריעב"ץ תמה הלא לא היו הילדים עושים מעשה, וב"קרקע עולם" אין חיוב מסירות נפש.

16. מעשה זה אירע בפני אנטיוכוס — ריעב"ץ.

17. כל אחד מהילדים אמר פסוק אחר, כי הבין שאחיו אמרו את הפסוקים הקודמים — מהר"ם שיף. וראה במהרש"א, עץ יוסף וגרש ירחים שפירשו שבעת ענינים שיש ללמוד משבעת הפסוקים שהובאו כאן.

אמר להו: כתוב בתורה [שמות לד יד]: ״**לא תשתחוה לאל אחר**״.

אפקוהו וקטלוהו.

אתיוהו לאידך [את החמישי], **אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים!**

אמר להו: כתוב בתורה [דברים ו ד]: ״**שמע ישראל, ה׳ אלהינו, ה׳ אחד**״ ואין אחר.

אפקוהו וקטלוהו.

אתיוהו לאידך [את השישי], **אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים!**

אמר להו: כתוב בתורה [דברים ד לט]: ״**וידעת היום, והשבות אל לבבך, כי ה׳ הוא האלהים, בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת, אין עוד**״.

אפקוהו וקטלוהו.

אתיוהו לאידך, [את השביעי], **אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים!**

אמר להו: כתוב בתורה [דברים כו יז יח]: ״**את ה׳ האמרת** היום, להיות לך לאלהים, וללכת בדרכיו, ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו, ולשמוע בקולו, **וה׳ האמירך היום**, להיות לו לעם סגולה, כאשר דבר לך, ולשמור כל מצותיו״.

ופירש להם: **כבר נשבענו להקדוש ברוך הוא, שאין אנו מעבירין אותו באל אחר**, וזהו שנאמר: ״את ה׳ האמרת״, כלומר, הפרשת והבדלת מאלהי הנכר.

ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותנו באומה אחרת, וזהו שנאמר ״וה׳ האמירך״, שהפריש אותנו מעמי הארץ ״להיות לו לעם סגולה״.

אמר ליה קיסר: אישדי לך גושפנקא שלי, **ואת נחין ושקליה, כי היכי דלימרו: קביל עליה הרמנא דמלכא.**

[אמר לו הקיסר: אשליך את החותמת שלי על הקרקע, תתכופף ותקח אותה, ואז ייראה מרחוק, כאילו משתחוה אתה לצורתי הטבועה בה, ויאמרו שקיבלת עליך לעשות את שולטנות המלך].

אמר לו הבן השביעי: **חבל עלך קיסר! חבל עלך קיסר!**

אם **על כבוד עצמך** כל **כך** אתה טורח, להראות שאני מציית לך.

על כבוד הקדוש ברוך הוא, על אחת כמה וכמה שיש לטרוח, ולמסור את הנפש.

אפקוהו למיקטליה [הוציאוהו מלפני המלך כדי להורגו].

אמרה להו אימיה: יהבוהו ניהלי ואינשקיה פורתא.

[אמרה להם אמו: תנו אותו לי, כדי שאוכל לנשקו מעט].

החזירוהו לאמו והיא **אמרה לו** [ולאחיו]: **בניי**, ממקום שאתם בשמים: **לכו ואמרו לאברהם אביכם: אתה עקדת מזבח אחד** את יצחק בנך, **ואני עקדתי שבעה מזבחות** את כל שבעת בני.[18]

---

18. כי היא שידלה אותם למסור את נפשם ראה בעץ יוסף ובגרש ירחים.

כשראתה האם שרוצים לכוף אותה לעבודה זרה,[19] **אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה.**

יצתה בת קול ואמרה על אשה זו: "**אם הבנים שמחה**". [ולשון מקרא הוא בתהילים קיג ט: "מושיבי עקרת הבית", שנשארה עקרה בלא בנים, ואף על פי כן "אם הבנים שמחה".]

וזהו שאמר הכתוב: "כי עליך הורגנו כל היום": אלו הבנים; "נחשבנו כצאן טבחה: זו אם הבנים.

רבי יהושע בן לוי אמר: "כי עליך הורגנו כל היום" **זו מילה שניתנה** לעשותה, **ביום השמיני**, כי דמו של התינוק נשפך, ולפעמים מת הוא, ואף על פי כן מלים כל ישראל את בניהם.

רבי שמעון בן לקיש אמר: **אלו תלמידי חכמים**, שכדי לברר היטב ענין השחיטה, הן **מראין הלכות שחיטה בעצמן** [על צואר עצמן], אף על פי שסכנה היא.

דאמר רבא: כל מילי ליחזי איניש בנפשיה, בר משחיטה, ודבר אחר [צרעת].

[כל דבר יכול אדם להדגים על עצמו, חוץ משחיטה בסכין, שמא יתחבנו בגרונו,[20] וחוץ ממראות נגעי צרעת, מפני שעל ידי כן מסתכן הוא, שמא תקפוץ עליו צרעת.]

רב נחמן בר יצחק אמר: ["כי עליך הורגנו כל היום" נאמר על] **אלו תלמידי חכמים, שממיתין עצמן על דברי תורה**, כי רק כך זוכים שיתקיימו אצלם דברי התורה, וכדברי רבי שמעון בן לקיש.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם.

כי, כדי שהאדם יוכל להיות דבק בתורה בקביעות, צריך הוא "להמית את גופו", כלומר להשליך מעצמו את מותר התאוה ורצונותיו החמריים.[21]

שנאמר [במדבר יט יד]: "**זאת התורה, אדם כי ימות באהל**".

עתה חוזרת הגמרא לחורבן ביתר.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ארבעים סאה קצוצי תפילין [בית של תפילין נח-א
ללא הרצועה נקרא: קציצה] **נמצאו בראשי הרוגי ביתר**, שכך הרגום הרומאים כשהם עטורים בתפילין, ומשדה הקטל נאספה כמות של ארבעים סאה בתים של תפילין; ובהמשך הענין מתבאר, אם בתים של יד או בתים של ראש.

רבי ינאי ברבי ישמעאל אמר: משדה הקטל נאספו **שלש קופות של ארבעים ארבעים סאה** [כל קופה ארבעים סאה] קצוצי תפילין.

ואילו **במתניתא תנא** [בברייתא שנינו]: **ארבעים קופות** היו שם, **של שלש שלש סאין** קצוצי תפילין בכל אחת מהקופות.

---

19. מהר"ל. ראה שם.

20. רש"י. ובמהרש"א כתב דמרעי מזליה כענין אל יפתח אדם פיו לשטן, ואם הדיבור מביאו לידי כך כל שכן המעשה, וכמו שאמרו בסמוך על צרעת.

21. מהרש"א. וראה עוד במהר"ל.

ונמצא, בין לרבי ינאי בין למתניתא מאה ועשרים סאין היו, אבל לרבי יוחנן לא היו שם אלא שליש מכמות זו דהיינו ארבעים סאה.

ולא פליגי, רבי יוחנן ורבי ינאי; כי:

הא — דרבי ינאי — בבתים **דרישא** [של ראש], שהם גדולים פי שלשה מבתים של יד, היות והם מחולקים למספר בתים, וצריך לעשות ריוח ביניהם.

הא — דרבי יוחנן — בבתים **דדרעא** [תפילין שבזרוע] שגודלם שליש בלבד מבתים של ראש.[1]

אמר רבי אסי: ארבעה קבין מוח של ראשים מרוצצים, **נמצאו** בחורבן בית ראשון[2] **על אבן אחת**.

עולא אמר: תשעת קבין היו.

אמר רב כהנא, ואיתימא: שילא בר מרי: **מאי קראה** [היכן מצאנו במקרא] שריצצו בני בבל ראשים אל הסלעים?

דכתיב [תהילים קלז ח ט]: "**בת בבל השדודה, אשרי שישלם לך** את גמולך שגמלת לנו, **אשרי שיאחז וניפץ את עולליך אל הסלע**" כשם שעשית לנו.[3]

כתוב [איכה ד ב]: "**בני ציון היקרים, המסולאים בפז**, איכה נחשבו לנבלי חרש, מעשה ידי יוצר".

ומפרשינן: **מאי** "**מסולאים בפז**"?

אילימא [שמא תאמר] **דהוו** בני ציון **מחפי בפיזא** [מכוסים ומקושטים בפז ובתכשיטי זהב]?

כך אי אפשר לומר, שהרי: **והאמרי דבי רבי שילא: תרתי מתקלי איסתרי פיזא — נחות בעלמא, חדא ברומי, וחדא בכולי עלמא.**

[כי בבית מדרשו של רבי שילא אמרו: שני

---

1. על פי רש"י. ולכאורה קשה לפי מה שהעמידה הגמרא את דברי רבי יוחנן בתפילין של יד, מדוע אמר רבי יוחנן שנמצאו **בראשי** הרוגי ביתר?

ותירץ המהר"ם שיף, על פי המבואר בבבא מציעא קה ב, שהנושא משא בזרועו מניח את תפילין של יד בראשו, שבראש יש מקום להניח שתי תפילין, ובשעת מלחמה שנושאים את כלי זיינם על זרועם ומחזיקים ברמחים נותנים תפילין של יד גם כן בראש. וראה ב"הפלאה שבערכין" על ספר הערוך ערך "קץ" שהאריך לדון בדבריו.

ובעץ יוסף פירש להיפך, של ראש היו ארבעים סאה כדברי רבי יוחנן, ושל יד מאה ועשרים סאה, וראה שם בשם רבינו עקיבא איגר, שהיות ואסור להניח תפילין של ראש לפני תפילין של יד, וכן מסירים את התפילין של ראש בתחילה, אם כן נמצא כשבאו שונאים עליהם הרבה מהם הניחו של יד ועדיין לא הספיקו להניח של ראש, וכן הרבה החלו לחלוץ והספיקו להסיר רק את של ראש, וחלקם היה עליהם גם של יד וגם של ראש, וכולם נהרגו, נמצא אם כן, שהיו עליהם תפילין של יד פי שלושה ממה שהיו תפילין של ראש.

2. רש"י, וראיה — מהפסוק שמביאה הגמרא על בני בבל שהחריבו את בית ראשון.

3. אף שהפסוק מדבר בבני בבל עצמם, מכל מקום יש ללמוד מכאן שכך עשו בני בבל לבני

מטילי פז קטנים[4] ירדו לעולם, האחד ירד ברומי, וכנגדו ירד עוד אחד בלבד בכל העולם].

נמצא, שבני ציון לא היו משובחים במיוחד בעושרם בפז, כי שבח זה התייחד לרומי כנגד כל העולם.

אלא שהיו משובחין כל כך ביופיים, עד **שהיו מגנין את הפז ביופיין**, כלומר: הפז מתגנה לעומת יופיין.[5]

מעיקרא, חשיבי דרומאי, הוו נקטי בליונא דגושפנקא, ומשמשי ערסייהו.

[מתחילה, כשהיו חשובי רומי משמשים מיטותיהם, היו מעמידים נגד עיניהם צורות נאות, החקוקות בחותמת, כדי שתתעברנה נשותיהם בנים יפים כמותם].

מכאן — מאז ששבו הרומאים את בני ציון מסולאי הפז — **ואילך**:

הוו **מייתו** את **בני ישראל** שלקחו בשבי, **והוו אפרי** להו **בכרעי דפורייהו**, וכך הוו **משמשי** מיטתם. [היו מביאים אותם, וקושרים אותם לרגלי מטותיהם[6] וכך היו משמשים].

אמר ליה חד לחבריה שהיה אסור כמותו: **והא היכא כתיבא** בתורה? [אמר האחד לחבירו שהיה אסור כמותו: צרה זו היכן נרמזה בתורה?].

אמר ענה **ליה** חבירו: בפסוק זה שבתוכחה היא רמוזה, שנאמר [דברים כח סא]: "**גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת** יעלם ה' עליך עד השמדך", [ולכך לא נכתבו במפורש, כי דבר מגונה הוא להזכירו.[7]]

אמר, שאל מקבל התשובה את אומרה: **כמה מרחיקנא מדוכתא פלן** [בכמה רחוק מקום שאני אוחז בו בלימודי, מאותו מקום בו כתוב פסוק זה]?

אמר ליה מביא הפסוק: אינך רחוק אלא **אינגד** [מעט], **פוסתא ופלגא** [דף וחצי].

ישראל וכסיום הכתוב: "אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו", כי ריצוץ ראשיהם של הבבלים הוא מדה במדה על מה שעשו לבני ישראל — מהרש"א ומהר"ם שיף.

4. על פי תוספות בעבודה זרה יא ב ד"ה מתקל, ראה שם.

5. "מסולאים" היינו משובחים, ומעיקרא סלקא דעתין שהיו משובחים על ידי מה שהתכסו והתקשטו בפז, ומסקינן, דהיו משובחים יותר מן הפז. וראה במהרש"א שהקשה, דאם כן הוה ליה למימר המסולאים מפז? ועל כן פירש את הפסוק על פי המשך הגמרא, דמעיקרא הוו משמשי כנגד בליונא דגושפנקא וצורות נאות העשויות מפז, ואחר כך לקחו בני ישראל **במקום** פז [זהו **בפז**— במקום פז] ומשמשי כנגדם.

6. ראה במהר"ל שהיו בני ישראל צריכים לשמש אותם תמיד בחדר משכיותיהם, כדי שיראו אותם תמיד, וכל הזמן מחשבתם עליהם וזה נחשב כמו שקשרו אותם אל מיטתם.

7. מהרש"א. וזהו מה שנאמר "כל חלי וכל מכה אשר **לא כתוב בספר התורה הזאת**" כלומר דבר שאינו ראוי להכתב — בן יהוידע ושיעורים בהגדות חז"ל.

אמר ליה השואל למביא הפסוק: **אי מטאי לגביה, לא איצטריכי לך.** [אם אכן הייתי מגיע בלימודי לשם, לא הייתי צריך לדבריך, כי מאלי הייתי מבין כדבריך].

אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבן שמעון בן גמליאל:

מאי דכתיב [איכה ג מט]: "**עיני עוללה לנפשי, מכל בנות עירי**", [עיני ניוולה את פני מרוב דמעות, ממה שאירע לבני עירי]?[8]

ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר.

ובכל אחת ואחת, היו בה ארבע מאות מלמדי תינוקות.

וכל אחד ואחד, היו לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן.[9]

וכשהיה אויב נכנס לשם, לא היו חוששים ממנו, מחמת רבויים, כי **היו דוקרין אותן בחוטריהן** [בקולמוסים שלהם].[10]

ואולם **כשגרם** החטא **וגבר האויב,** לא יכלו לעמוד כנגדו, **ולכדום, וכרכום בספריהם והציתום באש.**

תנו רבנן:

מעשה ברבי יהושע בן חנניה, שהלך לכרך גדול שברומי.

אמרו לו: תינוק [ילד יהודי] **אחד יש בבית האסורים, יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו** [קווצות שערותיו] **סדורות לו תלתלים.**[11]

הלך, ועמד על פתח בית האסורים.[12]

אמר [בלשון שאילה] את המקרא הזה [ישעיה מב כד]: "**מי נתן למשיסה יעקב, וישראל לבוזזים**"?

---

8. רש"י.

9. האחרונים הקשו הרי בבבא בתרא כא א אמרו שראוי להושיב מלמד לכל עשרים וחמשה תלמידים, ואיך הושיבו כאן ארבע מאות תלמידים לפני מלמד אחד? וראה בעיון יעקב, שיתכן ואכן נענשו בשביל זה וכדאיתא במדרש רבה ריש איכה, תני רבי שמעון בן יוחאי אם ראית עיירות נתלשות ממקומן, שלא החזיקו בשכר סופרים וכו' ראה שם. ובהגהות ריעב"ץ כתב שבמשך יום שלם היו עוברים לפניו סך הכל ארבע מאות תלמידים, אך לא היו באותה שעה יחדיו.

10. ספר הערוך ערך מחק, וראה בעץ יוסף שבזכות התורה היו מנצחים כל אוייב, וכשגבר אויב בעוונם ולכדום, לא עמדה להם זכות לימודם שאפילו ספרי קודש היו נשרפים עמהם בעוונם, שכרכו כל אחד בספרו, שהיו ספריהם עשויים בגלילה כעין ספר תורה שלנו, ושרפום עמהם.

11. צריך תלמוד, לשם מה ציינו את יופיו החיצוני של התינוק, וראה בעץ יוסף שהביא מן המדרש שאותו תינוק נשבה לקלון [כאותם ארבע מאות ילדים, לעיל נז ב] וכתב בבן יהוידע שמחמת יופיו יש למהר להצילו ולהפרישו מאיסור.

12. צריך להבין מה היתה כוונתו של רבי יהושע כשקרא פסוק זה בפתח בית האסורים, וראה בעץ יוסף שכתב על פי המדרש הנ"ל שרבי יהושע רצה לבחון אם התינוק רוצה עדיין לצאת מהמאסר או שכבר נטמא ביניהם ולא ירצה

הצדיק התינוק את הדין עליו, **וענה אותו תינוק, ואמר** [את המשך הפסוק]: "**הלא ה', זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלוך, ולא שמעו בתורתו**".

אמר רבי יהושע בן חנניה: **מובטחני בו** בתינוק זה, **שיהיה מורה הוראה בישראל**.[13]

העבודה [לשון שבועה]! **שאיני זז מכאן, עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו**.[14]

ואכן, **אמרו: לא זז משם** רבי יהושע בן חנניה **עד שפדאו** לאותו תינוק **בממון הרבה**.

ואכן, **לא היו** [עברו] אלא **ימים מועטין, עד שהורה** אותו תינוק **הוראה בישראל**.

ומנו [מי היה אותו תינוק]? הוא התנא **רבי ישמעאל בן אלישע**.[15]

אמר רב יהודה אמר רב:

מעשה בבנו ובבתו של רבי ישמעאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים.

לימים, נזדווגו שניהם במקום אחד [אחרי תקופה הזדמנו שני האדונים הללו למקום אחד] —

זה [מי ששבה את הבן] **אומר: יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם**.

וזה [מי ששבה את הבת] **אומר: יש לי שפחה, שאין בכל העולם כולו, כיופיה**.

אמרו שניהם, אם כן, **בוא ונשיאם זה לזה**, ומחמת רוב יופיים, יהיו הוולדות משובחים ודמיהם יקרים, **ונחלק** בינינו את **הוולדות**.

הכניסום בלילה **לחדר** אחד.

זה נתרחק **וישב בקרן זוית זה**, **וזו** נתרחקה **וישבה בקרן זוית זה**.

זה אומר לעצמו, **אני כהן בן כהנים גדולים**,[16] ה**אשא שפחה**!?

וזאת אומרת לעצמה, **אני כהנת בת כהנים גדולים**, וכי **אנשא לעבד**!?

ובכו כל אחד בפני עצמו, **כל הלילה**.

לצאת וכאשר השיב לו "הלא ה זו חטאנו לו" ידע שמצטער בשביו.

13. ראה במפרשי העין יעקב, שהתינוק התכוון לדבר עמוק במה שסיים את הפסוק שהתחיל רבי יהושע, ומכך למד רבי יהושע על מעלתו המיוחדת.

14. הקשו התוספות, הרי קיימא לן [לעיל מה א]: "אין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן", ראה מה שתירצו, ולעיל כתבו התוספות שהיות וטעם האיסור הוא מחשש שמא יתאמצו הגויים לשבות שבויים נוספים, יש לומר שבזמן החורבן לא שייך טעם זה [כי בלאו הכי היו השבויים מרובים].

15. אין זה רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול הנזכר בברכות ו א, שהרי רבי ישמעאל שימש בכהונה גדולה בזמן הבית, ואילו רבי ישמעאל דהכא תינוק היה בזמן החורבן, אלא תרי רבי ישמעאל בן אלישע הוו, ראה בתוספות רבינו יהודה החסיד לברכות נז ב ובתוספות יבמות קד א ד"ה אמר, ובמהר"ם שיף.

16. אם רבי ישמעאל אביהם הוא רבי ישמעאל הנזכר לעיל, אם כן צריך לפרש שהיו **ממשפחת**

כיון שעלה עמוד השחר, והאיר היום, **הכירו** האח והאחות **זה את זה**, **ונפלו זה על זה**, **וגעו בבכיה**, **עד שיצאה נשמתן**.[17]

ועליהן, **קונן ירמיה** בנבואת החורבן: "קרא עלי מועד [שנתוועדו האדונים] לשבור [טהרת] בחורי. גת דרך ה' לבתולת בת יהודה. **על אלה אני בוכיה**, **עיני עיני יורדה מים** כי רחק ממני מנחם משיב נפשי, היו בני שוממים כי גבר אויב" [איכה א טז].[18]

אמר ריש לקיש: **מעשה באשה אחת**, **וצפנת בת פניאל שמה**.

"**צפנת**" היתה נקראת על שם **שהכל צופין בה** מרוב **יופיה**.

ובת "**פניאל**" היתה נקראת, על שם שהיתה **בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים**.

שנתעלל בה השבאי ששבאה **כל הלילה**.

למחר, **הלבישה שבעה חלוקים** לצניעות ולכבודה, כדי להחשיבה, **והוציאה למוכרה**.

בא אדם אחד, **שהיה מכוער ביותר**.

אמר לו אותו אדם: **הראני את יופיה** כדי שאקחנה.

אמר לו המוכר: **ריקא** [טיפש], **אם אתה רוצה ליקח**, **קח**, **שאין כיופיה בכל העולם כולו**.

אמר לו: **אף על פי כן** רוצה אני לראות את יופיה!

הפשיטה ששה חלוקים, **ושביעי קרעתה** היא עצמה, **ונתפלשה באפר**.

התפללה **ואמרה לפניו** [לפני הקדוש ברוך הוא]: **רבונו של עולם**, **אם עלינו לא חסת**, כי חטאנו, **על קדושת שמך הגבור**, **למה לא תחום** ונקום נקמתך!?

ועליה קונן ירמיה [ירמיה ו כו]: "**בת עמי חגרי שק**, **והתפלשי באפר**, **אבל יחיד עשי לך**, **מספד תמרורים**, **כי פתאם יבא השודד עלינו**".

"**עליך**" בלשון יחיד, על בת עמי, **לא נאמר**, **אלא** "**עלינו**", בלשון רבים, **כביכול**, **עלי** [כלפי מעלה] **ועליך בא שודד** כי שם שמים נתחלל בכך.

אמר רב יהודה אמר רב:

מאי דכתיב [מיכה ב ב]: "**ועשקו גבר וביתו**, **ואיש ונחלתו**"?

מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו, **ושוליא דנגרי הוה** [לא היה רבו לתורה, אלא לאומנות של נגרים].

פעם אחת הוצרך רבו ללוות מעות.

אמר לו השוליא: **שגר** [שלח] **אשתך אצלי**, **ואלונה**.

כהנים גדולים, או אפשר שרבי ישמעאל אביהם הוא רבי ישמעאל כהן גדול שבברכות — הגהות ריעב"ץ.

17. ראה בבן יהוידע שצערם הגדול היה מרוב חסידותם, שנצטערו על קריאת שם עבד לאחיה ושם שפחה לאחותו ופגעו בכבוד כהונה ובכבוד אבותם.

18. ראה מהרש"א.

שיגר אשתו אצלו ושהה השוליא **עמה שלשה ימים.**

כשראה שאין אשתו חוזרת, **קדם** המורה, **ובא אצלו** [אצל השוליא], **ואמר לו: אשתי ששגרתי לך, היכן היא?**

אמר לו התלמיד: **אני פטרתיה לאלתר** [שלחתי אותה מיד], **ושמעתי שהתינוקות נתעללו בה בדרך.**[19]

אמר לו המורה לתלמידו: **מה אעשה?**

אמר לו התלמיד: **אם אתה שומע לעצתי, גרשה!**

אמר לו המורה: רוצה אני לגרשה, אך מה אעשה **וכתובתה מרובה** ואין בידי לשלם לה?

אמר לו: אני אלווך, ותן לה כתובתה.

עמד זה [הבעל, המורה] **וגרשה, והלך הוא** [התלמיד] **ונשאה.**

כיון שהגיע זמנו לשלם את החוב, **ולא היה לו לפורעו.**

אמר לו התלמיד: **בא ועשה עמי** מלאכה **במקום חובך.**

והיו הם, התלמיד ואשתו, [אשתו לשעבר של המורה], **יושבים ואוכלין ושותין.**

והוא [המורה, בעלה הראשון] **היה עומד ומשקה עליהן.**

והיו דמעות נושרות מעיניו, ונופלות בכוסיהן.

ועל אותה שעה, על העוול הזה, **נתחתם גזר דין.**

ואמרי לה: גזר הדין נחתם **על שתי פתילות בנר אחד,** משל הוא לשני אנשים המשמשים עם אשה אחת.

ופירש המהרש"א: ששתי הלשונות על אותו מעשה נתכוונו, כי לפי הלשון הראשון, בשעה שהיה השוליא עם אשת רבו, לא עבר עמה עבירה, אלא שעל אותה שעה שעשקו להסיתו לגרשה ולהשתעבד בו על ידי כתובתה, על כך נתחתם גזר דין; ולפי הלשון השני "אותה שעה" אינה עיקר העבירה, אלא שכאשר שהתה עמו שלשה ימים עבר עמה עבירה, וזו היא שאמרו: שתי פתילות בנר אחד, שהרי היתה אשת איש, ונאסרה לשוליא על ידי הזנות גם לאחר שנתגרשה, כדין סוטה לבועלה.[20]

שנינו במשנה: **לקח מן הסיקריקון** וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל כו', לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל.

אמר רב: לא שנו "מקחו בטל" לפי משנה ראשונה, **אלא דאמר לו** בעלים ללוקח: "**לך חזק וקני**", כלומר: לך וקנה לך את השדה בחזקה.

---

19. ראה במהרש"א שהיא עשתה זאת מרצון ונאסרה על בעלה, וראה בבן יהוידע שלכך הזכיר שתינוקות היו, היות ואין בכחם לבא עליה באונס, וגם אין דרכם לעשות מעשיהם בהסתר כל כך, ועל ידי זה נודע לו הדבר.

20. וראה עוד במהר"ל ובבן יהוידע.

כי היות ולא עשה הבעלים מעשה אלא דיבור בעלמא, יש לומר, לא נתכוין להקנות לו, אלא לסלק את הסיקריקון [או את האשה — כשלקח מן האשה] מעליו, כי את הלוקח נוח לו לתבוע יותר מאשר לדון עם הסיקריקון.

אבל בכגון שכתב לו **שטר**, הרי **קנה** הלוקח, כי בודאי מדעתו הקנה לו, כי אם לא נתכוין למכר גמור, לא היה לו צורך לטרוח ולכתוב שטר, והיה יכול להסתפק בקנין חזקה.[21]

ושמואל אמר: אף בכתב לו שטר, נמי לא קנה הלוקח,[22] **עד שיכתוב לו אחריות**, שאם יטרפו ממנו יוכל לחזור ולגבות מן המוכר את דמי הקרקע, כי אז ודאי שמדעתו הוא מקנה, ואין כוונתו להפטר מן הסיקריקון בלבד.

נח-ב **תניא כוותיה דשמואל:**

רבי שמעון בן אלעזר אומר: לקח מן האשה וחזר ולקח מן האיש מקחו קיים.

לקח **מן האיש**, **וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל**, **עד שתכתוב לו** שטר עם **אחריות**. [וכן בסיקריקון].

ותמהה הגמרא: **נימא תיהוי תיובתא דרב** [האם ברייתא זו סותרת את דברי רב]!?

ומשנינן: לא קשיא, כי **אמר לך רב:**

מאי "אחריות" נמי דקתני בברייתא, אין הכוונה התחייבות לשלם במקרה שיוציאו מן הלקוח את הקרקע, אלא, עצם כתיבת ה**שטר** היא "אחריות" וביטוח שלא תחזור האשה ותתבע את הלוקח.

א. הלוקח שדה מחבירו, והחזיק בה שלש שנים, אינו צריך לשמור את שטרו, ואף בלא שטר נאמן הוא לומר לקחתי שדה זו, כי אם לא לקחה, איך שתק הבעלים שלש שנים ולא עירער, ושתיקתו— ראיה היא על המקח.

ב. החזיק בשדה שלש שנים בלא ערעור, ואינו טוען שלקחה מן הבעלים, עליו להחזירו לבעלים, כי "חזקה בלא טענה" היא, ואינה מועילה לזכות בשדה.

תנו רבנן:

מי **שלקח** שדה **מן הסיקריקון**, **ואכלה** הלוקח

---

21. רש"י. וראה בתוספות בבבא בתרא מז ב ד"ה אבל שכתבו דאף אם כתב שטר אין ראיה על הסכמתו, כי שמא מפחד הוא מן הסיקריקון, אלא דהכא מיירי שאחרי הקנין הוסיף לתת לו **עוד** שטר ראיה.

ועוד כתבו, שבין רב ובין שמואל סוברים שאם כתב לו שטר בלא אחריות לא קנה, אלא שרב סובר "אחריות טעות סופר", כלומר אף אם לא נכתבה אחריות בשטר, אנו תולים זאת בטעותו של הסופר והשטר נחשב כמי שנכתבה בו אחריות, ולפי זה אם כתב בשטר במפורש שהוא מוכר שלא באחריות, גם לדעת רב לא קנה. [וראה בריטב"א ובנימוקי יוסף בבבא בתרא שכאשר כותב שטר בעל כורחו לא אומרים "אחריות טעות סופר"].

22. כי בכל גווני אנו אומרים שמתיירא הוא מן הסיקריקון ועל כן אין השטר מהוה ראיה להסכמתו.

שלש שנים בפני בעלים, ושתק ולא עירער, ואחר כך **חזר ומכרה** הלוקח **לאחר**.

אין לבעלים על לוקח שני כלום, כי מאחר שהחזיק הלוקח הראשון שלש שנים בפני הבעלים, אות היא שמכרוה בעלים, ומקחו של השני מן הראשון קיים.

ומשמע, שאם החזיק הלוקח שלש שנים ולא מכרה לאחר, היה המקח בטל, ועל ידי שלקח ממנו השני, אין לבעלים עליו כלום.

ותמהה הגמרא: **היכי דמי**?

אי דקא טעין לוקח שני, **ואמר** לבעלים: "**מינך זבנה** לוקח ראשון", שנתן לך רביע כתקנת חכמים, וקנה ממך את השדה:[1]

הרי **אפילו ראשון** שיטען כך, **נמי** יהיה נאמן, ואינו צריך להביא את שטר המקח, כיון שהחזיק בקרקע שלש שנים, ואין אדם צריך להזהר בשטרו כל כך.

ואם כן, אין צורך שימכרנה לוקח ראשון לשני, בכדי להיות נאמן בטענה זו.

ואי מיירי, בכגון **דלא קא טעין ואמר** לוקח שני: "**מינך זבנה** הראשון":

אם כן, **אפילו** לוקח **שני נמי לא** יוכל להחזיק בשדה, כי חזקה בלא טענת מקח היא, ו"חזקה בלא טענה" אינה כלום, ועליו להחזיר את השדה לבעליה.

ואם כן תיקשי: במאי מיירי הברייתא?

אמר [פירש] **רב ששת**:

לעולם דלא קא טעין לוקח שני **ליה** [לבעלים] שהראשון קנאה ממנו, כי איננו יודע מה עשה הראשון.

ומכל מקום כיון שמסתמא לקחה הראשון מן הבעלים, שהרי יודע היה שגזולה היא ביד הסיקריקון, ולא היה מוציא את ממונו אם לא שהבעלים מסכים.[2]

הרי ש**בכגון זה**[3]: **טוענין** בית דין **ליורש** [אם לא מכרה אלא מת], **וטוענין** בית דין **ללוקח** שני, ואומרים לבעלים: שמא לקחה ממך הראשון.

---

1. א. כך פירש רש"י, וכ"משנה אחרונה"; וראה ב"חידושי הריטב"א" וב"חידושים מכתב יד" שכתבו לפרש עוד כמשנה ראשונה, ובטוען הלוקח שקנאה מן הבעלים קודם שקנאה מן הסיקריקון.

ב. רש"י כתב: "שנתן לך רביע כתקנת בית דין, **והדר** אכלה שני חזקה", כי את שלש שנות החזקה מתחילים למנות משעה שקיבל את השטר מן הבעלים.

2. א. כלומר, חזקה עליו ששילם לבעלים רביע, וקנה ממנו את השדה. כי, אם לא שילם לבעלים הראשונים, הרי אין השדה שלו, ומה ששילם לגוי, אינו כלום, ואף על פי שהבעלים חוזר ומשלם לו מה שהוציא, מכל מקום לא הועיל כלום בטירחתו, רשב"א.

ב. ומבואר, שאינו זוכה בקרקע על ידי חזקה זו, שאין אדם מאבד ממונו — מה שנתן לסיקריקון — חינם, אלא בצירוף חזקת שלש שנים, וראה ברשב"א מאי טעמא לא סגי בחזקה זו.

ג. ראה ב"חידושי הריטב"א" דלא דמי לוקח מסיקריקון, שנאמן לומר לקחתיה על ידי חזקת שלש שנים, ליורד לשדה בתורת משכון, שאין חזקת שלש שנים מועילה לו שיהיה נאמן לומר חזרתי ולקחתיה, וראה שם בציון 860.

3. א. מאי דאמרינן "**כגון זה**", פירש רש"י,

ואידך [לוקח ראשון עצמו], **אי טעין**: ״לקחתיה ממך״, **אין** [אכן טענתו טענה], ואין הבעלים מוציאה ממנו, אחרי שהחזיק בה שלש שנים.

ואי לא טעין מעצמו, **לא** טוענים בית דין עבורו, ומקחו בטל.

תנו רבנן:

גוי **הבא מחמת חוב** על ישראל, ואנס הגוי את קרקעו בחובו.

וכן הבא מחמת אנפרות, כלומר, שהגוי גוזל אותו בלא שום חוב, וחזר הגוי ומכרה לישראל.[4]

אין בו במקח זה, **משום** דין **סיקריקון**, ואף אם שהתה אצלו שנים עשר חודש,[5] אינו יכול לעכבה אצלו, ולשלם לבעליה רביע, כדין סיקריקון; אלא חייב הוא להחזירה לבעליה.[6][7]

כי ב״סיקריקון״, מפחד הוא שמא יהרגנו הגוי, ועל כן גומר בדעתו ומקנה לו; אבל כאן, שאינו אלא אונס בעלמא, לא גמר ומקני ליה; ואף שעברו שנים עשר חודש בשתיקה, אין שתיקתו ראיה על מחילה, כי מצפה הוא לשעה שיוכל לכופו, ועדיין לא באה שעה זו.

ומסיימת הברייתא: **ואנפרות עצמה צריכה שתשהה שנים עשר חדש**.

דבבבא בתרא פליגי, אם טוענין ליורש וללוקח, אבל הכא, יש חזקה שלקח הראשון על פי הבעלים, וכגון זה, כולי עלמא מודו, דטוענים בית דין ליורש וללוקח.

ב. והתוספות חולקים על רש״י, וסוברים שאין חולק בדבר, ולכולי עלמא טענינן, ומאי דאמרינן ״כגון זה״, היינו **אפילו** כגון זה, כי יש לומר, שמא אין מועילה חזקתו, ואין שתיקת הבעלים ראיה, כיון שחושש הוא למחות, מאימת הסיקריקון.

וראה ברשב״א וב״חידושי הריטב״א״, דקא משמע לן, שאמנם מתיירא הוא להמרות את פי הסיקריקון, אבל אינו מתיירא למחות בישראל חבירו המחזיק בשדה בלא רשותו.

4. א. ״**אנפרות**״ לשון הפסד הוא, ראה רש״י מד א; ובשו״ת ריב״ש סימן רצ כתב, דהיינו לישנא ד״אנפרות״, כלומר ״אין פירות״ שהוא לשון איבוד. וראה בערוך ערך אנפרות.

ב. ראה ברמב״ם [גזלה ואבדה י א] שפירש ״אנפרות״, שהגוי תובע את הישראל על שהזיק אותו.

5. שיעור זה של שנים עשר חודש, הוא על פי תקנת רבי ובית דינו, ובריית זו נשנתה אחרי תקנתו, כדמוכח בסיפא.

6. רש״י כתב, שחייב הוא להחזירה לבעליה בחינם, ואף על פי ששילם מעות לגוי, אינו אלא כמבריח ארי מנכסי חבירו, ופטור מלשלם לו את הוצאותיו, וראה בתוספות בבבא קמא נח א ד״ה אי נמי, שחייבו את הבעלים לשלם את הוצאותיו של הלוקח, כי כל העושה טובה לחבירו במעותיו, אם מצילו מהפסד ברור, צריך לשלם.

7. א. כך פירש רש״י. [וראה ב״חידושי הריטב״א״ שחילק בין סיקריקון שהבעלים נתן לו את הקרקע מדעתו, לבין בא בחובו, ושהגוי נטל את הקרקע].

ב. ובתוספות רי״ד פירש להיפך מרש״י, דוקא בסיקריקון לא קנה הלוקח מעיקר הדין, כי הבעלים מפחד מן הסיקריקון ואינו יכול להוציא

ובפשטות, כוונת הברייתא היא לגוי הבא מחמת "אנפרות", ודינו — שאחרי שנים עשר חודש, יכול הלוקח לעכבה אצלו, על ידי שישלם רביע לבעליה.

ותמהה הגמרא: **והאמרת** ברישא: הבא מחמת **אנפרות**, **אין בה משום** דין **סיקריקון**, וחוזרת היא לבעליה לעולם, ובלא תשלום!?

ומשנינן: "אנפרות" דסיפא, סיקריקון היא, **והכי קאמר: וסיקריקון עצמה צריכה שתשהה שנים עשר חדש**, אצל סיקריקון, ואם שהתה פחות מכן, חוזרת היא לבעליה, אם ירצה לשלם דמים ללוקח, ואין הלוקח יכול לעכבה אצלו על ידי שישלם רביע.

אמר רב יוסף: נקטינן [מסורת היא בידינו]: **אין אנפרות בבבל**.

וסבורה היתה הגמרא, שרב יוסף העיד, שאין במציאות ענין של "אנפרות" בבבל, ונפקא מינה, שאם בא ישראל וערער על חבירו, ואומר, קרקע זו שלקחת מן הגוי שלי היתה וגזלה ממני — אינו נאמן.

ותמהה הגמרא: **והא קחזינן** [הלא רואים אנו], **דאיכא** אנפרות אף בבבל!?

ומפרשינן: **אלא אימא: אין** "דין" **אנפרות** [סיקריקון] **בבבל**, ולא יפסיד הלוקח.

ומאי טעמא דמילתא?

כיון דאיכא בי דוואר [שלטון], **ולא אזיל** בעלים **וקביל** [לקבול ולהתלונן] על האונס אצל השלטון, **אימא** [אומרים אנו], שתיקתו ראייה היא **דאחולי אחיל** בעלים ללוקח.[8]

מעשה ב**גידל בר רעילאי** [שם אדם], **דקביל ארעא בטפקא** [מס המלך על קרקעות] **מבני באגא** [בני בקעה].

שכך היה מנהגם, המלך מוכר[9] בקעה אחת לקבוצת אנשים על מנת לתת למלך סכום מסויים כל שנה, ואנשים אלו היו מחלקים את השדות ביניהם, כל אחד עובד בחלקו, ונותן מס לפי חלקו.

ממנו עד שתבא שעת הכושר, ולפיכך תיקנו חכמים, שישלם הלוקח לבעלים רביע.

אבל בסתם גוי אנס, אין הישראל חושש ממנו, ויכול לתובעו לדין, ואם לא תבעו, אות הוא שמחל לו, והלוקח ממנו זכה לגמרי, ואין צריך לשלם לבעלים הראשונים אפילו רביע, וראה עוד ברמב"ם [גזילה ואבידה י א], ב"מגיד משנה"" ובהשגת הראב"ד.

ג. וראה עוד ב"חידושים מכתב יד", שכתב חילוק אחר בין סיקריקון לבין גוי שבא בחובו, ולפי זה כתב בדין גוי הבא בחובו, שאף אחרי יב חודש יכול הבעלים לתת דמים ולסלקו, או אם ירצו בעלים, יתן לו הלוקח רביע.

8. ודווקא אם שהתה אצל הגוי יב חודש, אבל היכא דלא שהתה לא, כי יש לומר: לא הזדמן לו ללכת אל השלטון לקבול על הגזילה, ועל כן אמרו "אימור אחולי אחיל", ולא אמרו "גמר ומקני", ושמע מינה דבמחילה של אחר זמן קאי — "חידושים מכתב יד", ושו"ת ריב"ש סימן רצ בשם הרמ"ה.

9. מאירי.

אין גבאי המלך גובה מכל אחד בנפרד, אלא כל בני הבקעה נותנים לאחד, והוא נותנו לגבאי המלך.

אם הלך אחד מבני השדות, אין המלך מוותר על חלקו, אלא גבאי המלך גובה מבני הבקעה את כל המס בשלימות.

שדה שהלך בעליה ואינו משלם עליה מס, רשאים בני הבקעה לתת אותה לאחד מהם, שיהיה הוא פורע את המס ובתמורה יאכל את הפירות, כל זמן שאין בעליה חוזר.[10]

ואף כאן, נתנו בני הבקעה את השדה, לגידל בר רעילאי, ואמרו לו שיפרע את המס בשביל הבעלים ובתמורה יאכל את פירותיה.

אקדים גידל **ויהיב** לגבאי המלך, **זוזי דתלת שנין** [דמי המס לשלש שנים].

לסוף [השנה] **אתא מרוותא קמאי** [באו בעלים הראשונים].

אמרו ליה הבעלים לגידל: **שתא קמייתא דיהבת** [שנה ראשונה שפרעת את המס שלה], הרי כבר **אכלת** פירותיה.

אבל **השתא**, [מכאן ואילך], **אנן יהבינן** מס של השנים הבאות, **ואנן אכלינן** פירות.

אתו לקמיה דרב פפא [באו אל רב פפא לדין תורה], כי גידל רצה לקבל בחזרה את מה שנתן למלך עבור השנתיים הבאות.

אולם, הבעלים הראשונים לא רצו לשלם לו, היות וגבאי המלך תובע אותם לשלם שוב, כי דרך המלך, לתבוע את המס מחדש, כאשר מתחלפים הבעלים.

ועל כן, תבע גידל את בני הבקעה,[11] לפצות אותו על מה שהפסיד,[12] ובני הבקעה לא רצו לשלם.

סבר רב פפא: **למיכתב ליה** [לגידל] שטר **טירפא** [רשות לטרוף ולגבות קרקעות] **אבני באגא** [מבני הבקעה].

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע, לרב פפא:

אם כן, נמצא **שעשית** את הדבר כאילו המלך **סיקריקון**!?

---

10. ראה בתוספות ד״ה אנן, ומשמע שכן הוא דין המלך, ומטעם דינא דמלכותא דינא. וראה שם, שאם הבעלים נשמט מלפרוע, מי שמשלם במקומם זוכה בקרקע לעולם, וראה עוד ב״חידושי הריטב״א״, ובתוספות בבבא בתרא נד ב.

11. תוספות ד״ה למכתב, כתבו, שגידל תבע את הבעלים הראשונים, אך לשון רש״י בד״ה טירפא, משמע לכאורה, שאת בני הבאגא היה תובע, וראה במאירי, ובתוספות בבבא בתרא נד ב.

12. ראה ברשב״א, שגידל תבע מבני באגא את כל הפירות של השנתיים הבאות, וכך היה סבור רב פפא לתת לו.

אך רש״י פירש, שלא רצה רב פפא לתת לו לטרוף מקרקעותיהם אלא את מה ששילם למלך, [ולשון ״טירפא״ יותר ניחא אם גובה קרקע].

ולדברי התוספות שגידל תבע את הבעלים הראשונים, יש לומר, שהיה תובע את הפירות, כלומר, היה רוצה שתשאר הקרקע בחזקתו עוד שנתיים.

כי, לפי משנה אחרונה,[13] הלוקח מסיקריקון אינו מפסיד כלום, ומחזיר לו הבעלים את מעותיו, או, תעמוד הקרקע אצלו ויתן רביע לבעלים.

וכן כאן אתה אומר, שלא יפסיד גידל בר רעילאי כלום.

והרי אין המקרים שוים, כי המלך לא דרש ממנו לשלם מראש!?

אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע:

גידל הפסיד את כספו, ובדרך משל: הרי הוא כמי ש**הניח מעותיו על קרן הצבי**, וברח הצבי, והפסיד את מעותיו.[14]

שנינו במשנה: **זו משנה ראשונה; בית דין של אחריהן אמרו: הלוקח מן הסיקריקון, נותן לבעלים רביע:**

אמר רב: הלוקח נותן לבעלים **רביע בקרקע, או רביע במעות.**

כי "רביע" ששנינו, היינו רביע מן המעות ששילם הוא, וכגון אם שילם מנה, צריך הוא לתת רבע מנה לבעלים, או קרקע בערך רבע מנה, שהיא חמישית מן הקרקע.

ושמואל אמר: רביע בקרקע [מן הקרקע עצמה] הוא נותן לו, או דמי רביע הקרקע **שהן שליש במעות** ששילם, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** רב ושמואל?

מר — שמואל — **סבר: נכי** [חסר] **רביע זבין** הסיקריקון [הסיקריקון מוכר את השדה במחירו המלא פחות רבע], וקרקע השוה מנה, מוכר הוא אותה בשלשה רבעי מנה.

ולפיכך, צריך הלוקח לתת לבעלים, רבע מן הקרקע השווה רבע מנה, או רבע מנה — שליש מן המעות שנתן הלוקח לסיקריקון.

ומר — רב — **סבר: נכי חומשא זבין** [הסיקריקון מוכרו בחמישית פחות ממחירו המלא], וקרקע שוה מנה, מוכר הוא אותה בארבע חמישיות המנה.

ולפיכך, צריך הלוקח לתת לבעלים רבע מן המעות ששילם, דהיינו חמישית מנה, או קרקע בחמישית מנה.[15]

מיתיבי לשמואל מהא דתניא:

זו משנה ראשונה, בית דין של אחריהן אמרו: הלוקח מן הסיקריקון נותן לבעלים רביע.

---

13. כך נראה מפירוש רש"י.

וברשב"א נראה, שלדעת רב פפא הרי הוא כלוקח מסיקריקון בהרוגי המלחמה, דאגב אונסייהו גמרי בעלים ומקני. וראה במאירי, שאין הכוונה כאן להשוות לדין סיקריקון, אלא דרך צחות הוא, כלומר עשית אותם כמופלגים שבאנסים.

14. ראה בשיטה מקובצת כתובות קז ב, ובתוספות יום טוב כתובות יג ב, וב"תפארת ישראל" שם מה שביארו במשל זה.

15. כתב ב"חידושי הריטב"א": ומיהו נראה, דאף על גב דאוזיל לגביה טפי, דאין לו אלא רבעא, ואי קנאו בשוויו רבעא נותן לו, שתקנה קבועה היתה, שאם אי אתה אומר כן, נתת דבריך לשיעורין. וכן כתב הסמ"ע רלו ג.

ויד בעלים על העליונה, שאם **רצו** בעלים **בקרקע**, **נוטלין** הם קרקע, ואם **רצו במעות**, **נוטלין** מעות.

ואימתי, נוטלים רביע, **בזמן שאין בידן** של בעלים **ליקח**, **אבל** אם **יש בידן** של בעלים **ליקח**, **הן קודמין לכל אדם**.

רבי הושיב בית דין על הדבר **ונמנו** וגמרו: **שאם שהתה בפני סיקריקון שנים עשר חודש**, **כל הקודם ליקח זכה**.

אבל מכל מקום **נותן** הוא **לבעלים רביע בקרקע**, **או רביע במעות**.

והרי מפורש בברייתא כדברי רב, וקשיא לשמואל!?

אמר [תירץ] **רב אשי**:

כי תניא החיא [מה שאמרה הברייתא] "רביע":

היינו, שליש דשמואל, **ולאחר שבאו מעות לידו** של בעלים.

כי, אם שילם שלשה רבעי מנה לסיקריקון, ורבע מנה לבעלים, הרי נמצא, שהבעלים קיבלו "רביע", ממה שהוציא הלוקח בסך הכל, [ולכך נתכוונה הברייתא], ו"שליש" ממה ששילם הלוקח לסיקריקון, כדברי שמואל.

נט-א **אמר רב: אנא הואי** [הייתי] **במנינא דבי רבי**, באותו מנין — בישיבתו של רבי יהודה הנשיא — שנמנו ותיקנו שאם שהתה י"ב חודש בפני סיקריקון, כל הקודם זכה.

וכאשר שאלו כל אחד, מה דעתו נוטה, כדי למנות את המסכימים לתקנה ואת שאינם מסכימים, **מינאי דידי, מנו ברישא** [ממני החל המנין], אותי שאלו תחילה, אף על פי שלא הייתי גדול שבכולם.[1]

ומקשינן: **והא אנן תנן** בסנהדרין:

כשעומדים למנין, לראות להיכן דעת הרוב נוטה:

בדיני ממונות, ובהלכות **הטהרות והטומאות**[2], **מתחילין מן הגדול**, משום כבודו.

ובדיני נפשות, אין מתחילין מן הגדול, שמא ילמד חובה, והשאר נכנעים מפניו, ולא ירצו לחלוק עליו.[3]

---

1. ולא קטן שבכולם, אלא בינוני, אי נמי קטן שבכולם היה, כך פירש רש"י. וראה בהערה להלן.

2. ראה במאירי סנהדרין לו א, שדיני טומאה וטהרה, איסור והיתר, ופסול והכשר, הוראתם ביחיד ואין צריך מנין כדי להורות, אך כשמזדמנת שם מחלוקת אז צריך לעמוד למנין, אם רבו המטמאין או האוסרים או הפוסלים, ואם רבו המטהרים או המכשירים או המתירים.

3. כך כתב רש"י בסנהדרין לב א, ומשמע, שאם ירצה, רשאי לחלוק עליו, אלא שאנו חוששים, שמא משום כבודו של הגדול, ימנע מלומר את דעתו. וכן כתב ב"נמוקי יוסף" שם לו א, שמצד הדין מחויב הוא לומר את דעתו, אף על פי שחולק הוא על הגדול, אלא שיש לחוש שמא יתבייש הקטן מן הגדול, ועל כן מתחילין מן הצד.

ודעת התוספות בסנהדרין לו א ד"ה דיני

משום שנאמר [שמות כג ב]: "ולא תענה על ריב", ודרשינן: "לא תענה על רב", ופסוק זה נדרש על דיני נפשות.(4)

אבל בדיני ממונות ובהלכות טהרה וטומאה אין אנו חוששים לכך, ולפיכך, מתחילים מן הגדול,

ועל כן, **מתחילין מן הצד**, כלומר, מן הקטנים.(5)

ותיקשי: במנינא דבי רבי, שהיה בדיני ממונות, למה התחילו למנות מרב תחילה, אף שלא היה גדול שבכולם!?

אמר תירץ **רבה בריה דרבא**; **ואיתימא** [יש אומרים] **רבי הילל בריה דרבי וולם** הוא שתירץ קושיא זו:

שאני מנינא דבי רבי, דכולהו מיניהו [כל המנינים שהיו מונים שם], **מן הצד הוו מתחילין**; ומשום שהם סוברים: "לא תענה על רב" אף בדיני ממונות נאמר.(6)

נפשות, והסמ"ג [לא תעשה קצו], שאסור לחלוק על המופלא שבסנהדרין, וראה במהר"ם שם, שיש להקדים את האחרים שמא על ידי זה יסכים עמהם המופלא שבסנהדרין, אך אם לא יסכים עמהם, פוסקין הדין כדבריו, וראה שם ב"יד רמה", ב"תוספות יום טוב", ב"הגהות הפלאה" על שלחן ערוך חושן משפט יח א, ובשו"ת אגרות משה אורח חיים א קט.

4. ואף על פי שהקרי הוא מלשון מריבה, מכל מקום דורשים אנו את הכתיב, שהוא לשון רבנות.

ולדעת התוספות, מתפרש הפסוק כפשוטו, אסור לחלוק על רב, אך לדעת רש"י, כתב ה"נמוקי יוסף": הכי אמר קרא, שראוי לעשות בענין שלא יצטרכו לענות על רב, כלומר שידברו הם תחילה, ולא מפני כבודו, אלא שיש לחוש שמא לא ירצה התלמיד לחלוק אחר כך על הרב, כי יתבייש ממנו, ויכניס דבריו.

5. כך כתב רש"י. ולשון "מן הצד" הוא, כי דרכם היה לשבת בשורות, הגדולים היו יושבים באמצע והקטנים משני הצדדים, "תפארת ישראל".

והנה, מדברי רש"י בגיטין ד"ה דכולהו, משמע, שאין חשש אלא אם חולק על המופלא — הגדול — שבבית הדין, אבל אין עניין למנוע את הבינוני מלומר את דעתו לפני הקטן ממנו, וראה בפירוש המלבי"ם, וב"תורה תמימה".

ולפי זה מובן לשון רש"י שמתחילים "מן **הקטנים**", ולא כתב שמתחילים מן הקטן שבכולם, וראה במהרש"א ובמהר"ם סנהדרין לו א.

6. כך פירש רש"י, ולפי זה, רבי חולק על המשנה בסנהדרין, הסוברת שמן התורה דיני ממונות מתחילים מן הגדול, אבל רבי היה סובר לדרוש את מה שנאמר: "לא תענה על רב" אף בדיני ממונות. וראה בתוספות שחלקו על רש"י, וכתבו, דמשום ענוה עשה כן, שלא להראות את עצמו גדול. וכן כתב רש"י בסנהדרין, שמפני ענוה יתירה שהיתה בו עשה כן.

וראה שם ב"נמוקי יוסף" דאף על גב דקרא לא חשש אלא בדיני נפשות, רבי לרוב ענוותנותו חשש אף בדיני ממונות, והיה מוחל על כבודו, שהיה מתירא דכיון שלא היה כמוהו, שמימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, שמא ימנעו התלמידים מללמד מה שבליבם בדין זה.

ואגב שהוזכרה מימרא אחת של רבה ואיתימא רבי הלל, הביאה הגמרא מימרא נוספת שלהם.[7]

ואמר רבה בריה דרבא, ואיתימא, רבי הילל בריה דרבי וולם:

מימות משה רבינו, **ועד רבי, לא מצינו תורה וגדולה** [עושר[8]] של ישראל, שיהיו **במקום אחד.**

לא אירע בתקופה שבין משה רבינו לרבי, שיהיה אדם אחד שהוא גדול מכל ישראל בין בתורה ובין בעושר — אלא משה רבינו בשעתו, ורבי בשעתו. כי בתקופה שביניהם, לעולם היה בדורו, מי שהיה כמותו, או גדול ממנו, בתורה או בגדולה.

ותמהינן: **וכי לא** היה עוד כן!?

והא הוה יהושע, שהיה גדול בתורה ובעושר מכל ישראל שבדורו!?

ומשנינן: הרי **הוה אלעזר** בן אהרן חבירו בתורה, ולא היה יהושע יחיד בדורו.

ואכתי מקשינן: **והא הוה אלעזר** בדורו לאחר שמת יהושע, שהיה גדול בתורה ובעושר מכל ישראל!?[9]

ומשנינן: הרי **הוה פנחס** בנו עמו.[10]

ואכתי מקשינן: **והא הוה פנחס** לאחר שמת אלעזר אביו!?

ומשנינן: הרי **הוו הזקנים** שקיבלו מיהושע, והאריכו ימים אחריו.[11]

---

7. ראה בהערה הקודמת מה שהובא מה״נמוקי יוסף״, ולפי זה, מובן היטב הקשר בין שתי המימרות.

8. כך פירש רש״י כאן, אך בסנהדרין לו א פירש רש״י, שמשה היה גדול במלכות ורבי גדול בנשיאות.

ולפירוש רש״י דהכא, צריך לומר, שקים להו שהיו מופלגים בעושר מכל בני דורם, וראה חולין קלד ב ברש״י ד״ה ואיבעית אימא אדם חשוב.

9. בסוף ספר יהושע [כד כט] נאמר: ״וימת יהושע בן נון עבד ה׳ בן מאה ועשר שנים״. ולהלן פסוק לג: ״ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פינחס בנו אשר נתן לו בהר אפרים״.

וב״סדר עולם״ ו״ילקוט שמעוני״ איתא: ״יהושע פרנס את ישראל שלשים ושמונה שנה, בו בפרק מת אלעזר הכהן, שנאמר: ״ואלעזר הכהן מת״; ואם כן לא האריך אלעזר ימים אחרי יהושע.

ובסנהדרין לא גרסינן: ״והא הוה אלעזר״, וראה שם בתוספות.

10. א. צריך לומר דאף על פי שהיה בנו, לא הוה כייף לאלעזר אביו, ולפיכך, לא דמי להונא בר נתן דכייף לרב אשי, לקמן — מהר״ם שי״ף.

ב. ובכל אלו שהוזכרו כאן, צריך לומר שהיה חשוב כמותו, אי נמי לא היה כל כך מופלג ממנו, בכדי שיהיה נחשב ״יחיד בדורו״.

11. א. הא דלא משני כן על אלעזר, משום דלגבי אלעזר לא הוו כל כך חשובים, אבל לגבי פנחס בסוף ימיו היו חשובים, כי זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים דעתן מתוספת עליהם, ומפנחס ניטלה רוח הקודש כדאמרינן בבראשית רבה פרשה ג אות ג — מהר״ם שי״ף.

ואכתי מקשינן: **והא הוה שאול** המלך, שהיה גדול בתורה ובעושר מכל ישראל!?

ומשנינן: הרי **הוה שמואל** הנביא עם שאול המלך.

ותמהינן עלה: **והא נח נפשיה** של שמואל [נפטר] בחיי שאול, ולא נשאר גדול כשאול!?

ומשנינן: זו שאמרנו "לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד", **בכולהו שני** [בכל שנות גדולתו] הוא דקאמרינן. שאין אנו עוסקים אלא באלו שמתחילת עלייתם לגדולה היו בגדולה ובתורה יותר מכל ישראל, ואילו שאול, הרי בתחילת גדולתו היה שמואל עמו.[12]

ואכתי מקשינן: **והא הוה דוד**, שהיה גדול מכל ישראל בתורה ובגדולה!?

ומשנינן: הרי **הוה עירא היאירי**, גדול בתורה, עמו.[13]

ותמהינן עלה: **והא נח נפשיה** של עירא בחיי דוד, ונשאר דוד יחיד בכל ישראל!?

ומשנינן: הרי כבר אמרנו **שכולהו שני** הגדולה **בעינן** שיהיה הוא יחיד בישראל, ואילו דוד הרי בתחילת גדולתו היה עירא היאירי עמו!

ואכתי מקשינן: **והא הוה שלמה** המלך שהיה גדול בתורה ובגדולה מכל ישראל!?

ומשנינן: הרי **הוה שמעי בן גרא** רבו, עמו.[14]

ותמהינן עלה: **והא קטליה** [הרגו] שלמה לשמעי בן גרא, על שמרד במלכות, ונשאר שלמה יחיד!?

ומשנינן: הרי **כולהו שני קאמרינן**, ובתחילת גדולתו של שלמה לא היה יחיד מפני שמעי בן גרא.

ב. התוספות בסנהדרין הקשו: ותימה, אמאי לא משני איהושע, הוה עתניאל בן קנז, שהחזיר הלכות שנשתכחו מישראל בימי אבלו של משה!? וראה שם ברש"י שפירש על זקנים — כגון עתניאל ואבצן שהוא בועז, וראה כאן ב"מצפה איתן".

12. כי נתמנה למלך בחיי שמואל, ולא היה יחיד בדורו בתורה אלא אחרי פטירתו של שמואל.

ולעיל לגבי אלעזר, אף שהיה גדול בתורה בחיי יהושע, מכל מקום לא "עלה לגדולה" עד שמת יהושע, וסברה הגמרא שהיה ה"יחיד" באותו זמן, ותירצה הגמרא, שפנחס בנו היה גדול בתורה עמו, ולא היה נחשב אלעזר "יחיד בדורו".

ועל שמואל לא הקשו: "והא הוה שמואל", כי לא היה יחיד בגדולה, שהרי לא היה לא מלך ולא נשיא ולא כהן גדול — מהרש"א. וראה לעיל הערה 8.

13. כך כתב רש"י, וראה במועד קטן טז ב: "כל כמה דהוה עירא היאירי **רביה** קיים כו'", ומשמע דעירא רבו היה, וראה ברש"י בסנהדרין, שכתב: ודוד היה מנהיגו עליו לראש; וב"יד רמה" כתב, שהיה גדול מדוד.

14. והוה כייף ליה שלמה לשמעי רביה, ברכות ח א.

וברש"י בסנהדרין כתב: שמעי גדול היה, כדאשכחן [שמואל ב יט יח], שירד לקראת דוד

ואכתי מקשינן: **והא הוה חזקיה** מלך יהודה, שהיה גדול בתורה וגדולה מכל ישראל!?

ומשנינן: הרי **הוה שבנא** [הממונה על ביתו של חזקיה[15]] עמו, וגדול בתורה היה.

ותמהינן: **והא איקטיל** [הרי נהרג] שבנא על ידי סנחריב, ונשאר חזקיה יחיד בדורו!?

ומשנינן: **כולהו שני קאמרינן**.

ואכתי מקשינן: **והא הוה עזרא** הסופר, שהיה כהן גדול ומופלג בתורה וגדולה יותר מכל ישראל!?

ומשנינן: הא **הוה נחמיה בן חכליה**, שהיה פחה [מושל] בארץ יהודה, והיה עדיף מעזרא בגדולה,[16] ואף בימי עזרא לא היתה תורה וגדולה במקום אחד.

ונתבררו דברי רבה ואיתימא רבי הלל, שאמר "לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, מימות משה רבינו, ועד רבינו הקדוש".

אמר רב אחא בריה דרבא: אף אני אומר, כדרך שאמר רבה ואיתימא רבי הלל:

מימות רבי ועד רב אשי, לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

ותמהינן: **ולא**, כלומר: וכי **רב** אשי היה גדול בתורה וגדולה מכל ישראל, **והא הוה הונא בר נתן** עמו!?[17]

ומשנינן: **שאני הונא בר נתן, דמיכף הוה כייף ליה לרב אשי** [היה כפוף לדעתו], ונחשב רב אשי יחיד בדורו.

מתניתין:

א. שלשה אין מקחן מקח ואין ממכרן ממכר, מדין תורה —

החרש,[18] השוטה והקטן.

הירדן באלף איש.

וב"חידושים מכתב יד" כתב, דהוה גדול כמותו [כשלמה] בתורה; וב"יד רמה" בסנהדרין כתב, שהיה גדול ממנו, כדמוכח בההיא דברכות.

15. א. רש"י סנהדרין כו א; וראה בתוספות שם לו א ד"ה והא, ובשבת יב ב בתוספות ד"ה שבנא.

16. "יד רמה" בסנהדרין; וב"חידושים מכתב יד" כתב, שנחמיה היה כמותו בגדולה.

17. מהרש"ל ומהר"ם שי"ף. כי אין לפרש את שאלת הגמרא, כדלעיל, שהיות ומצאנו שנתקיימו אצלו תורה וגדולה במקום אחד, אם כן למה אמר רב אחא לא מצינו כו', כי זו אינה קושיא, שהרי לא היתה גדולתו של הונא בר נתן אלא אחרי רב אשי, כמבואר במועד קטן כח א, ורב אחא לא אמר אלא **עד** רב אשי, ועוד, דאם כן מאי משני דהוה כייף ליה לרב אשי, הלא משעה שעלה לגדולה, כשנפטר רב אשי, לא היה כפוף לרב אשי ויחיד הוא בדורו.

וכתב מהרש"ל: מכל מקום קשה לי, והא הוה הונא בר נתן אחר רב אשי, וקיבל הנשיאות, ולמה לא חשיב ליה!? ואפשר, דברירא ליה שהיו אחר כך כמה כמותו.

18. "חרש", הוא מי שאינו שומע ואינו מדבר משעה שנולד, וראה ב"שלטי הגבורים" על הרי"ף כאן באות א, מה שהביא בדין שומע ואינו מדבר ומדבר ואינו שומע.

אבל חכמים תיקנו שיהיה החרש והקטן[19] נושא ונותן ומעשיו קיימין, משום כדי חייו].

ב. אף על פי שאין החרש יכול לדבר ולא לשמוע מה שאומרים לו, ואי אפשר לדעת את רצונו בבירור, מכל מקום, יש אפשרות לדעת את דעתו של החרש ורצונו על ידי רמזיו, כגון: בנענוע הראש ובתנועת הידיים, או על ידי שמעקם את שפתיו.

חרש — רומז ונרמז.

מה שהוא רומז, הרי הוא קיים כאילו דיבר. וכן מה שרומזין לו וניכר שהוא מתרצה בו, קיים.

אבל בלא רמיזת הידים והראש, אלא בקפיצה [עקימת שפתיו, מלשון "קפצה פיה"], אין דבריו קיימין, כי אין זה סימן הניכר כל כך, ושמא אין אנו עומדים על גמר דעתו בכך.

ובן בתירא אומר: אף **קופץ** החרש [מעקם את שפתיו][20] **ונקפץ** [קופצים בפניו], ואם נתרצה בכך, מקיימין את רצונו; וזאת[21] **במוכר מטלטלין** בלבד.

הפעוטות [קטנים, ובגמרא מפרש בני כמה הן] **מקחן** [מה שהם קונים] **מקח** הוא, **וממכרן** [מה שהם מוכרים] **ממכר** הוא, מתקנת חכמים.

ודווקא **במטלטלין** אמרו, ולא בקרקעות.

ובגמרא מפרש שמשום צרכי חייהם תיקנו כן:

מקחן מקח, כדי שימכרו להם מזונות; וממכרן ממכר, כדי שיוכלו למכור חפצים ולקבל בתמורתם מזונות.

גמרא:

שנינו במשנה: ובן בתירא אומר: קופץ ונקפץ במטלטלין:

תיקנו חכמים קידושין לחרש, ויכול הוא לקדש אשה ברמיזה או בקפיצה, וכשם שיכול לקדש, כך יכול הוא לגרש.

אמר רב נחמן: מחלוקת בן בתירא וחכמים, **במטלטלין** בלבד נאמרה, ובהן בלבד הוא שאמר בן בתירא שהחרש קופץ ונקפץ.

אבל בניטין, דברי הכל [אף לבן בתירא] אינו מגרש בקפיצה, אלא **ברמיזה.**

---

19. בשוטה לא תיקנו חכמים, כי אין לו דעת כלל, וצריך למנות לו אפוטרופוס, שלטי הגבורים שם.

אבל חרש יש לו דעת קלושה, ועדיף הוא בזה אפילו מקטן בריא, [ראה שבת קנג, ויבמות קיג].

20. כך פירש רש"י, אולם הראב"ד [בהשגותיו על הרי"ף] הביא מה שאמרו בירושלמי: "קופץ ונקפץ: שוואר ומשתוואר", דהיינו לשון קפיצה ממקום למקום, שהחרש לוקח את החפץ ונותן את המעות, ולפי זה **בן בתירא מחמיר** וסובר דלא סגי ברמיזה אלא בעי מעשה ממש, ראה שם שפירש את **כל** הסוגיא בדרך שונה מפירוש רש"י, וראה עוד במאירי.

21. כך משמע מפירוש רש"י, שבן בתירא הוא האומר "במטלטלין". ולפי זה, יש אומרים,

ופרכינן: **פשיטא**!? וכי מה חידוש לימד אותנו רב נחמן!?

שהרי "קופץ ונקפץ **במטלטלין**" **תנן** במפורש במשנתנו!? הרי בהדיא שלא אמר בן בתירא כן אלא במטלטלין!?

ומשנינן: הוצרך רב נחמן להשמיענו כן, כי **מהו דתימא** [היית יכול לומר ולפרש]: מאי דקתני "במטלטלין", היינו **אף במטלטלין**, וכל שכן בגיטין.

שאילו לא היה התנא אומר "במטלטלין" הייתי אומר, שלא אמר בן בתירא שהחרש קופץ אלא בגיטין, כי כשם שכנס בקפיצה,[22] כך יגרש בקפיצה.

אבל במטלטלין שלא שייך לומר כן, כי ממונו של חרש בירושה בא לו, ומדאורייתא הוא שלו, ויש לומר שלא יוכל למכור אותו אלא ברמיזה. לפיכך שנה לנו התנא של המשנה "אף במטלטלין".

קא משמע לן רב נחמן, שדוקא במטלטלין הקילו, משום צרכי חייו, ולא בגיטין.

איכא דאמרי, אמר רב נחמן: כמחלוקת במטלטלין, כך מחלוקת בגיטין, ויכול הוא לגרש בקפיצה אליבא דבן בתירא.

ופרכינן: **והא אנן במטלטלין תנן**, ומשמע, דוקא במטלטלין!?

ומשנינן: **אימא** [אמור] ופרש כוונת המשנה: **אף במטלטלין**.

שנינו במשנה: **הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין**.

והוינן בה: **ועד כמה**? החל מאיזה גיל מקחן מקח?

מחוי [הראה בידיו] **רב יהודה לרב יצחק בריה: כבר שית כבר שב** [כשהוא בן שש — שבע שנים].

רב כהנא אמר: כבר שב כבר תמני [כבן שבע, כבן שמונה].

במתניתא [בברייתא] **תנא: כבר תשע כבר עשר** [כבן תשע כבן עשר].

ומסקינן: **ולא פליגי** [התנא ורב יהודה ורב כהנא לא נחלקו], אלא **כל חד וחד** [כל קטן] **לפי חורפיה** [לפי חריפות דעתו].

רב יהודה דיבר בקטן חריף, ועל כן, כאשר הוא בן שש — שבע, כבר בקי הוא במשא

שלדעת תנא קמא חרש יכול למכור אף קרקעות, מאירי. אמנם רש"י כתב להדיא, דבקרקעות, לכולי עלמא, אף ברמיזה אינו מוכר.

וראה שם במאירי, וכן נראה בתוספות רי"ד, שתיבת "במטלטלין" קאי בין על תנא קמא ובין על בן בתירא.

22. ראה ב"תפארת יעקב" שכתב, דמשמע, שאף לדעת חכמים, קידושין חיילי אף בקפיצה לחוד, אלא דאינו מגרש אלא ברמיזה, אף אם כנס בקפיצה. וב"בית שמואל" [אבן העזר קכא ט] כתב, שאם קידש בקפיצה מגרש בקפיצה, קידש ברמיזה מגרש ברמיזה, וראה שם בגליון רבי עקיבא איגר, ונראה בטעם הדבר, שאם נעשה המעשה קידושין ביתרון דעת, אי אפשר לעקור אותו אלא באותה דרגה של דעת.

ומתן, ומקחו מקח.[23]

רב כהנא דיבר בקטן שאינו כל כך חריף.

והברייתא דיברה במי שאינו חריף, ועל כן, רק כאשר הוא בן תשע—עשר, נעשה בקי במשא ומתן.[24]

וטעמא מאי תקנו חכמים שהפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר?

אמר רבי אבא בר יעקב אמר רבי יוחנן: משום כדי חייו [צרכי חייו], וכפי שנתבאר במשנה.[25]

אגב שהביאה הגמרא מימרא בשם רבי אבא בר יעקב שאמר בשם רבי יוחנן, מביאה עוד הגמרא דברים שאמר משמו.

כתיב [מלכים ב פרק י]: "**ויאמר לאשר על המלתחה, הוצא לבוש לכל עובדי הבעל**".

מאי "מלתחה"?[26]

אמר רבי אבא בר יעקב, אמר רבי יוחנן: בגד פשתן היה נותן לכל אחד, ובגד פשתן הוא **דבר הנמלל** בשעת טווייתו, שמולל את הסיבים באצבעותיו, ואחר כך החוט **נמתח**.

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: מעשה **ושיגר** [שלח] **לו בוניים בן נוניים** [שם אדם עשיר] **לרבי: סיבני, וחומם, סלסלה ומלמלא**, שהם ארבעה מינים של בגדי פשתן דק וטוב.

סיבני וחומם היו דקים כל כך, עד שהטלית שהיתה גדולה למידתו של רבי, כשהיו מקפלים אותה היתה **כאמגוזא ופלגיה דאמגוזא**, כלומר, לא היתה גדולה מגודלו של אגוז ומחצה.[27]

וסלסלה ומלמלא לא היו גדולים יותר מאשר **כפיסתקא** [שם פרי[28]] **ופלגי דפיסתקא**.

מאי מלמלא? למה נקרא בגד זה כך?

---

23. ובפחות מבן שש, אפילו אם הוא חריף שבחריפים, אין מקחו כלום, מאירי.

24. ראה בסמ"ע וביאור הגר"א תחילת סימן רלה, שלדעת הרא"ש, קטן בן עשר שנים מקחו מקח, אף על פי שאינו בקי במשא ומתן, ורק אם הוא "שוטה" אין מקחו מקח.

אבל הרמב"ם סובר, שאין מקחו של קטן מקח, עד שיהיה בקי במשא ומתן, ומה שנקטה הגמרא שיעורים, אינו אלא אורחא דמילתא, שבגיל כזה דרכו להיות בקי במשא ומתן, או שבגיל כזה יש להניח שהוא בקי במשא ומתן, ואין צורך לבודקו.

25. ראה ברא"ש, שהראשונים נחלקו אם רשאי הקטן למכור יותר מכדי חייו, כי יש לומר: אחרי שתיקנו לו שיכול הוא למכור, לא פלוג רבנן.

וראה שם הוכחת הרמב"ן שיכול הוא למכור בכל אופן, ממה שאמרו להלן, שאף מתנה מרובה יכול הוא לתת, והקשה בזה על רב האי גאון שאינו סובר כך.

ויש שתירצו, שאני מתנה, שהיא כדי לפייס את המקבל, לעשות את רצונו של הקטן, ובזה קשה לשער מה הוא "כדי חייו" ועל כן תיקנו לו אף מתנה מרובה, אבל במכר, הלא בקל אפשר לראות אם מוכר לצרכי חיותו או לא, ובכהאי גוונא לא נאמר לא פלוג רבנן.

26. ברש"י שם כתב: "על המלתחה": תרגם יונתן "לדממנא על קומטריא", ארגזים וקופסאות שכורכין בתוכן וגונזין תכשיטי עובדי הבעל".

27. הסוגיא נתפרשה על פי רש"י, וראה בערוך ערך סבן, שיפרש את כל הענין בדרך אחרת.

28. רש"י פירש, שהוא פרי עץ האלון [בלוט],

על שם שהוא **דבר הנמלל ונמתח**.[29]

עתה חוזרת הגמרא לדינם של פעוטות.

המוכר חפץ לחבירו, והיתה טעות במחיר, לטובת המוכר או לטובת הלוקח, אם טעו בשתות [ששית], המקח קיים, אלא שצריך להחזיר לו את אונאתו. ואם טעו בפחות משתות, אין צריך להחזיר את אונאתו. ואם טעו ביותר משתות, בטל המקח לגמרי

וטעותן, עד כמה?

כלומר, אם לקחו קטנים, או מכרו, וטעו במחיר, עד כמה יטעו ויתבטל המקח?

האם דינם כגדולים, ועד שתות קנה ומחזיר אונאה, או שלענין זה אינם כגדולים, ובטל המקח.[30]

אמר רבי יונה אמר רבי זירא: עד שתות קנה, **וכגדול**, אלא שמחזיר לו אונאתו, וביותר משתות בטל המקח.[31]

בעי [שאל] **אביי: מתנתו** של פעוט **מאי**? האם גם מתנה תיקנו להם, או רק קנייה ומכירה?

רב יימר אמר: אין מתנתו מתנה, כי לא שייך כאן "כדי חייו".

מר בר רב אשי אמר: מתנתו מתנה, כי לפעמים צריך הוא ליתן מתנה למי שעושה את רצונו.[32]

אפכוה [הפכו את השמות] בטעות **ושדרוה**, שלחו חכמים את השאלה בדין מתנת הפעוט, עם תשובותיהם של רב יימר ומר בר רב אשי, **לקמיה דרב מרדכי** תלמידו של רב אשי, אלא שהפכו את השמות בטעות, וייחסו את תשובתו של מר בר רב אשי לרב יימר, ואת תשובתו של רב יימר לרב אשי.

אמר להו רב מרדכי: **זילו** [לכו] **ואמרו ליה לבר מר** [הוא מר בר רב אשי בנו של מורי ורבי].

והוא מאכל חזיר יער, וגם בני אדם אוכלין וצולין אותם באש כמו ערמונים, ראה רש"י קידושין מז א; והערוך כתוב, שפרי זה קרוי "פיסתקא" בערבי.

29. מכאן משמע שלא כל בגד פשתן נמלל ונמתח, שהרי רק אחד מארבעת הבגדים היה קרוי מלמלא, אך ברש"י לעיל ד"ה דבר הנמלל, משמע, שכל בגד פשתן נמלל ונמתח, ואפשר שמלמלא מיוחד בכך יותר מכל בגדי פשתן. [ואין לפרש "נמלל ונמתח" דהכא על שם קיפולו והתפשטותו, כי בספר "הערוך" מוכח, שנמלל ונמתח דלעיל ודהכא שוים].

30. ראה ב"חידושים מכתב יד", דבקטנים יש לומר: כיון דלאו בני מחילה נינהו, אף בפחות משתות הויא אונאה, וראה בהערה הבאה.

31. א. כך כתב רש"י, ומשמע, דאף אם טעה בפחות משתות, מחזיר אונאה, כי אין מחילה לקטן, וכן דעת הראב"ד, [מכירה כט ח]. וראה ברש"י ד"ה עד כמה, ובהערה הקודמת.

אבל הרמב"ם [שם] כתב, דאף לענין פחות משתות דינו כגדול, וכן הוא ב"חידושים מכתב יד".

ב. ראה בסמ"ע [רלה כא], שכתב: דאף על גב דקטנים הם, מכל מקום משום כדי חייהן, הוצרכו להשוותן גם בזה לגדולים.

32. ברש"י משמע, שהוא נותן מתנה למי **שעשה** לו טובה, וברמב"ן משמע, שהמתנה היא כדי **שיעשה** לו טובה.

וכי **לאו הכי הוה עובדא** [האם לא כך היה מעשה], **דכי הוה קאי מר** [כאשר היה עומד רב אשי] **חד כרעיה אארעא וחד כרעיה אדרגא** [כאשר רגלו אחת על הקרקע, ורגלו אחת על הסולם של עליית בית המדרש], **ואמרנא ליה** [שאלנו אותו]: **מתנתו** [של קטן] **מאי**?

ואמר לן רב אשי **שמתנתו מתנה**!? והאיך אתה אומר שאין מתנתו מתנה!?

ופוסקת הגמרא:

אחת מתנת שכיב מרע, ואחת מתנת בריא, אחת מתנה מרובה, ואחת מתנה מועטת. בכולן מתנתו של הפעוט מתנה היא.

מתניתין:

אלו דברים שאמרו חכמים **מפני דרכי שלום:**

א. **כהן קורא** בתורה **ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום,** שלא יבואו לריב על העליות, כי אחר שתיקנו חכמים סדר זה שוב אי אפשר לשנותו, ולא יבואו לידי מריבה.

ב. **מערבין בבית ישן,** כלומר: נותנים את "עירובי החצירות" [הניתן בבית שבחצר], באותו בית שהורגלו לתת בו, ואין משנין ליתנו בבית אחר, **מפני דרכי שלום,** ויתבאר יותר בגמרא.

בור לאחסון מים **שהוא קרוב** למוצא ה**אמה** נט-ב
של המים המוליכה מים מן הנהר, הוא **מתמלא ראשון** לפני שאר הבורות הרחוקות משם.

כלומר, דרכם היה למלאות לבורות מאמת המים, ובשעה שהוא ממלא מן האמה לבור הרי הוא סוכר את האמה כדי שייכנסו המים לבור, ותיקנו חכמים שהקרוב קרוב אל מוצא אמת המים הוא ממלא ראשון, **מפני דרכי שלום,** שלא תהא מחלוקת ביניהם מי סוכר ראשון.

ג. **מצודות חיה ועופות ודגים** שנתפסו בהם בעלי החיים, **יש בהן גזל** ללוקח מן המצודות, **מפני דרכי שלום.** אבל מן הדין אין כאן גזל, מפני שאנו עוסקים במצודות שאין להם תוך, ולא קנו לו כליו.

רבי יוסי אומר: גזל גמור הוא.[1]

ד. **מציאת חרש שוטה וקטן, יש בהן גזל, מפני דרכי שלום.**

---

1. פירש רש"י: "גזל גמור הוא מדבריהם, וטעמא דרבי יוסי בכולהו, דקסבר: עשו מפני דרכי שלום את שאינו זוכה לקנות קנין גמור כזוכה", [וכן מבואר ברש"י לעיל ל א, ד"ה "עשו את שאינו זוכה כזוכה"].

ונראה מדברי רש"י, שבכל אותן ששנינו במשנה לרבי יוסי "גזל גמור", היינו גזל גמור מדבריהם, ואף שבגמרא לא נזכר כן בהדיא אלא על מציאת חרש שוטה וקטן, וכן מבואר ברע"ב; וראה מה שיתבאר בזה בהערה תחילת דף סא א.

ובעיקר מה שכתב רש"י שלרבי יוסי הוא גזל גמור מדבריהם, מבואר בגמרא, שהנפקא מינה בינו לבין תנא קמא, הוא לענין: "להוציאו בדיינין", שלתנא קמא אין מוציאין, ואילו לרבי יוסי מוציאין בדיינין.

רבי יוסי אומר: גזל גמור הוא.

ה. **עני המנקף** [תולש] זיתים **בראש הזית** של הפקר והם נופלים לפני שזכה בהם, **מה שתחתיו**, אותם זיתים שניקף ונפלו תחתיו של הזית, יש בהן **גזל מפני דרכי שלום**.

רבי יוסי אומר: גזל גמור הוא.

ו. **אין ממחין** [מוחים] **ביד עניי גויים בלקט שכחה ופאה** שהם נוטלים בשדות של ישראל, **מפני דרכי שלום**.

גמרא:

שנינו במשנה: כהן קורא ראשון, ואחריו לוי ואחריו ישראל:

מנא הני מילי,[2] מנין אנו לומדים כן?

אמר רב מתנה, משום **דאמר קרא:**

"**ויכתוב משה את התורה הזאת, ויתנה אל הכהנים בני לוי**", ולמה הוצרכה תורה לומר: "הכהנים בני לוי", וכי **אטו אנא לא ידענא דכהנים בני לוי נינהו** [וכי אין הדבר ידוע שהכהנים מבני לוי המה]!?

אלא ללמד שנתנה משה לקרוא **לכהן** [לכהנים] **ברישא** [תחילה], **והדר** [ואחריו] קרא בה **לוי** [בני לוי].

רבי יצחק נפחא, אמר: מהכא יש ללמוד את דין משנתנו:

משום שנאמר [בפרשת עגלה ערופה]: "**ונגשו הכהנים בני לוי**", ולמה הוצרכה תורה לומר "הכהנים בני לוי", וכי **אטו אנן לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו** [וכי אין הדבר ידוע שהכהנים מבני לוי המה]?

אלא ללמד שיגש **כהן ברישא, והדר לוי.**[3]

רב אשי אמר, מהכא:

שנאמר: "**בני עמרם אהרן ומשה, ויבדל אהרן** [שהיה כהן, ומשה היה לוי] **להקדישו קדש קדשים**", הרי שכהן קודם ללוי.

רבי חייא בר אבא אמר, מהכא:

משום שנאמר גבי כהן: "**וקדשתו** כי את לחם אלהיך הוא מקריב", וקידוש זה יהא **לכל דבר שבקדושה**, ובכלל זה לקרוא בתורה ראשון.

תנא דבי רבי ישמעאל:

"**וקדשתו**" — **לכל דבר שבקדושה:**

לפתוח ראשון בכל דבר כבוד, בין בקריאה בתורה, בין בישיבה הכהן**ידבר** בראש.

ולברך ראשון בסעודה.

וליטול מנה יפה ראשון, כשחולקים כהן וישראל איזה דבר ביניהם, הרי שלאחר שחלקו, אומר הישראל לכהן: טול לך איזה שתרצה.

---

2. ב"תפארת יעקב" תמה, מה שייך לשאול "מנא הני מילי", כיון שמבואר בהדיא במשנה, שהטעם הוא מפני דרכי שלום!? וביותר, שלאחר שהגמרא מביאה מקור, תמהה הגמרא על המשנה שאמרו "מפני דרכי שלום", והרי דאורייתא היא; ואם כן מתחילה למה שאלה הגמרא "מנא הני מילי", וראה מה שביאר שם.

3. ראה ב"חידושי חת"ם סופר" בביאור הלימוד מפסוק זה.

אמר תמה **ליה אביי לרב יוסף**, על מה ששנינו במשנתנו: "כהן קורא ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום":

וכי **מפני דרכי שלום** הוא, והרי דין **דאורייתא היא**, וכמו שנתבאר שהוא נלמד מן המקראות!?

אמר תירץ **ליה** רב יוסף לאביי:

אכן **מדאורייתא** היא, **ומפני דרכי שלום** אמרה התורה כן.

ומקשינן: והרי **כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא**, ומה טעם יש להזכיר דוקא בהלכה זו, שהיא מפני דרכי שלום!?

דכתיב: "**דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום**".

אלא אמר אביי: זו ששנינו במשנתנו שקורא הכהן ואחריו הלוי מפני דרכי שלום, **ללמד כדמר** [רבה] הוא דאתא:

דתניא: **שנים ממתינין זה לזה בקערה**, שכאשר האחד מסלק ידו מן הקערה המשותפת שאוכלים ממנה, כדי לשתות או לדבר אחר, חבירו מפסיק מלאכול עד שיגמור זה את השתיה.

אבל **שלשה אין ממתינין** [אין צריכים להמתין] זה לזה, כלומר: אין השנים ממתינין בשביל האחד.[4]

הבוצע [הוא זה שמברך "המוציא"],[5] **הוא פושט ידו תחילה**, לקערה כדי ללפת בה את פרוסת המוציא.

ואם בא לחלוק כבוד לרבו, או למי שגדול הימנו, שיפשוט הוא ידו תחילה, הרי **הרשות בידו** של הבוצע.

ואמר מר [רבה] **עליה**:

לא שנו דחולק כבוד לרבו, **אלא בסעודה**.

אבל בקריאת התורה **בבית הכנסת לא** יחלוק הכהן כבוד ללוי או לישראל, ואפילו רבו הוא, משום דאם כן **אתו לאינצויי** [יבואו לידי מריבה].

וזו היא ששנינו: "כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל" כדין תורה, ולא יחלוק כבוד לרבו וישנה סדר זה מפני דרכי שלום.

אמר רב מתנה: **הא דאמרת** דבקריאה **בבית הכנסת לא** יחלוק כבוד לרבו, **לא אמרן, אלא** בקריאת **שבתות וימים טובים, דשכיחי רבים** בבית הכנסת, ויש חשש מריבה.

אבל בקריאת התורה **שבשני וחמישי, לא** אמרנו, ואם רוצה הכהן לחלוק כבוד לרבו ישראל, הרשות בידו.[6]

---

4. נתבאר על פי שולחן ערוך או"ח סימן קע סעיף ב.

5. כתב רש"י: הבוצע, כגון בעל הבית שהוא מברך המוציא ואפילו הוא קטן; והיינו אפילו אם הוא קטן שבכולם, ואין כוונת רש"י לקטן ממש, על פי "חידושים מכתב יד".

6. כתבו התוספות בשם רבינו תם, שזה הוא רק בזמנם שלא היו שכיחים כל כל בבית הכנסת בשני וחמישי משום שהיו טרודים במלאכתם, אבל בזמננו אין הבדל בין שני וחמישי לשבתות וימים טובים.

ומקשינן עלה: **איני**, והרי אין הדבר כן, אלא אם רוצה יחלוק כבוד לרבו אפילו בשבתות וימים טובים!?

והא רב הונא — שהיה ישראל — **קרי במקום כהני** [היה עולה ראשון לתורה במקום כהנים שהיו שם] **בשבתות וימים טובים**.[7]

ומשנינן: **שאני רב הונא, דאפילו רבי אמי ורבי אסי** שהיו **כהני חשיבי דארץ ישראל** [הכהנים החשובים שבארץ ישראל], **מיכף הוו כייפי ליה** [כפופים היו לרב הונא], כלומר: חשוב היה יותר מכל הכהנים שבארץ ישראל.[8]

אמר אביי: נקטינן [מסורת מאבותינו מנהג מרבותינו]:[9]

אם **אין שם כהן** בבית הכנסת, **נתפרדה החבילה** כולה [נותק הקשר, ואיבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת], ואין הלוי קורא כלל.[10]

---

7. ב"תפארת יעקב" תמה, למה הקשתה הגמרא קושיא זו, אחר דברי רב מתנה, והרי קושיא זו קשה אף בלי חילוקו של רב מתנא; וראה שם מה שביאר בזה, וראה עוד בחידושי חת"ם סופר מה שביאר בזה.

8. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: דע, שזה הדבר המפורסם בכל הארצות מהיות כהן קורא בבית הכנסת ראשון, יהיה תלמיד או עם הארץ, הנה הוא אין לו שורש בתורה כלל, ולא נזכר זה בתלמוד, ואין זה הכוונה הרמוזה בזאת ההלכה, ונפלאתי הפלא ופלא מהיות ארצות הדרומיים גם כן על זה המנהג, עם היותם בריאים מחלי המנהגים ומדעת האחרונים ודרכיהם, ואין אצלם כי אם ענינים מסכימים לשון התלמוד, ואיני יודע אנה נמצא זה הכבוד.

ואמנם צורת הענין לפי מה שבאה בזה הקבלה, [הוא] לפי מה שאספר לך: וזה, שהכהן יקדם על הלוי, והלוי על ישראל, ואמר ה' "וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב", ו[באה] בזה הקבלה: "לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה ראשון", זה כולו, כאשר לא היה שם יותר חכם ממנו, כמו שיהיה אצלנו, כהן ולוי וישראל ויהיו כולם במעלה אחת, הנה ישוב אז אל הקדמת היחס, ויקדם הכהן ואחריו הלוי ואחריו הישראל, והנה אביא לך נוסחת זה בסוף הוריות "אימתי בזמן שכולן שוין", אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכל דבר, **וכל שיטת התלמוד שקצת חכמים יקראו בספר תורה ראשון בשבת**, ו[אף] **שהיו לפניו רב אמי ורב אסי שהיו היותר נכבדים שבכהני ארץ ישראל**, [וזה], **להיותו יותר חכם מהם**; וכן אמרו: "רב קרא בכהני", רצה לומר יקרא ראשון מקום הכהן, להיותו יותר חכם מהכהנים אשר לפניו, וזה אין מחלוקת בו וכו'".

והנה לפי פשטות הגמרא משמע, שהיו נותנים לרב הונא רשות ומכבדים אותו, ולא שהיה קודם להם מן הדין, אך הרמב"ם נראה שאינו מפרש כן.

וראה עוד מה שכתב המאירי בפירוש המשנה על דברי הרמב"ם האלו.

9. כן דרכו של רש"י לפרש, וכאן כתב: מסורת מאבותינו; והר"ן כתב כאן: "נקיטינן הלכה למעשה".

10. כן פירש רש"י בשם מוריו, ובשם סידור רב עמרם גאון; "אבל מתלמידי מורי רבי יצחק הלוי

ועוד אמר אביי: נקטינן:

אם **אין שם לוי** בבית הכנסת, **קורא כהן** במקום לוי.

ומקשינן עלה: **איני**, והרי אין הדבר כן!?

שהרי **והאמר רבי יוחנן:**

כהן אחר כהן לא יקרא בתורה, **משום פגמו של ראשון**, שלא יאמרו הראשון אינו כהן, ולכך עלה זה במקומו.

ואף **לוי אחר לוי לא יקרא, משום פגם שניהם**, שמא יאמרו הראשון אינו לוי, או יאמרו שהשני אינו לוי אלא ישראל.

הרי מבואר שלא יקרא כהן אחר כהן, ואיך אמר אביי, שקורא כהן במקום לוי אחר הכהן הראשון שעלה!?

ומשנינן: **כי קאמרינן: באותו כהן**, כלומר: לא אמר אביי שאם אין שם לוי יקראו כהן אחר במקום לוי, אלא שיעלה הכהן הראשון פעם נוספת במקום הלוי.

כאן שבה הגמרא לדברי רבי יוחנן, שאמר: כהן אחר כהן לא יקרא, משום פגמו של ראשון, לוי אחר לוי לא יקרא, משום פגם שניהם:

ומקשינן: **מאי שנא לוי אחר לוי דאיכא** למיחש משום **פגם שניהם**, ומשום **דאמרי: חד מינייהו לאו לוי הוא** [מה בין לוי אחר לוי שאמר רבי יוחנן, שיש בזה פגם לשניהם, ומשום שעל כל אחד יש לחוש שיאמרו כי אינו לוי] —

כהן אחר כהן נמי יש לחוש מאותו טעם לפגם שניהם, שהרי **אמרי: חד מינייהו לאו כהן הוא**, או הראשון אינו כהן ולכן עלה זה במקומו, או יאמרו: השני אינו כהן אלא לוי, ולכך עלה אחר הכהן.

ולמה אמר רבי יוחנן שלא יעלה כהן אחר כהן רק משום פגמו של ראשון, ולא משום פגם שניהם!?

ומשנינן: לכך לא הזכיר רבי יוחנן אלא את פגמו של ראשון, ומשום שרבי יוחנן עוסק **בכגון דמוחזק לן באבוה דהאי שני דכהן הוא** [ידוע לנו באביו של השני שכהן הוא] ואין לחוש שיאמרו: אינו כהן.

ומקשינן עלה: **הכא** — גבי לוי אחר לוי — **נמי**, הרי בהכרח שרבי יוחנן עוסק באותו אופן של הרישא, וכגון: **דמוחזק לן באבוה דהאי שני דלוי הוא**, ואם כן מה פגם יתכן בו, שאמר רבי יוחנן: "משום פגם שניהם"!?

אלא בהכרח שמכל מקום אין לקרותו, משום **דאמרי** אינשי: **ממזרת או נתינה נסיב** [נשא אביו של הלוי השני, ממזרת או נתינה] **ופסלה לזרעיה** [ופסל את זרעו] שאינו חשוב לוי.[11]

ואם כן **הכא נמי** גבי כהן אחר כהן, יש לך לחוש אף לפגמו של השני, ואף שמוחזק אביו בכהונה, ומשום **דאמרי** אינשי: **גרושה**

שמעתי משמו, שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל, ומי שירצה יקדים.

11. לכאורה, מכאן ראיה ברורה למה שדנו האחרונים [**ראה אמרי משה** סימן י, ועוד] אם

או חלוצה נסיב [נשא אביו גרושה או חלוצה] **ואחליה לזרעיה** [וחילל את זרעו שאינו כהן].[12]

ומשנינן: לזה אין לחוש, שהרי **סוף סוף** [לו יהא שנשא אבי גרושה], וכי מפני זה קראוהו במקום לוי, והרי **לוי מי קא חוי** [וכי לוי הוא], והרי אם נתחלל מקדושת כהונה הרי הוא כישראל!?[13]

ואם כן, אין לנו לחוש אלא שמא יאמרו: הראשון אינו כהן ולכך קראו אחר במקומו, אבל אין לחוש שיאמרו על השני שאינו כהן, שהרי אין זה סיבה לתת לו לעלות במקום לוי.

עוד מקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן: **ולמאן** [למי יש לחוש שיאמר עליהם שאינם כהנים או לויים]?

אי ליושבין בבית הכנסת עד סוף הקריאה, **הא קא חזו ליה** [הרי רואים הם את שני העולים] שהם בכלל המנין של הקרואים, ובהכרח שאין כאן פגום!?[14]

אלא חוששים אנו לפגם בעיני **היוצאין** מבית הכנסת בין גברא לגברא, קודם שנוכחו ששניהם ממנין הקרואים הם.

שלחו ליה בני גלילא שליח **לרבי חלבו** לשואלו:

אחריהן [אחר כהן ולוי וישראל] **את מי** ס-א **קוראין?**

כלומר: האם יש איזה סדר לקרואים שאחריהם, משום דרכי שלום?

לא הוה בידיה [לא ידע רבי חלבו להשיב].

אתא רבי חלבו **ושייליה** [בא רבי חלבו ושאל] **לרבי יצחק נפחא** את השאלה שנשאל:

אמר ליה רבי יצחק נפחא לרבי חלבו:

אחריהן קוראין לתלמידי חכמים הממונים פרנסין על הציבור.

ואחריהן לתלמידי חכמים הראויין למנותם פרנסים על הציבור, ואלו מי ששואלים אותם דבר הלכה בכל מקום ואומרים אותה.[1]

ואחריהן לבני תלמידי חכמים, שאבותיהן ממונים פרנסין על הציבור, ומשום שיש

יתכן ממזר כהן, שהרי מבואר כאן שממזר אינו לוי; וביותר מבואר כאן, שאפילו אם נולד מממזרת אינו לוי או כהן.

12. יש לעיין למה שינתה הגמרא, ולא הלכה באותו דרך שנשא ממזרת!?

13. כתב ב"חידושים מכתב יד": "מיהא שמעינן דכהן חלל אפילו כלוי לא הוי, ולא קרי במקום לוי", **וראה עוד** בתוספות בבכורות מז א ד"ה אלא, **ובחידושי** רבינו חיים הלוי הלכות איסורי ביאה טו ט, ד"ה והאומנם.

14. מבואר מכאן, שאם אכן נמצא הכהן הראשון שהוא פגום ונתנו לכהן אחר, כי אז אין הראשון עולה ממנין הקרואים, וצריך ביאור מה הטעם בזה.

1. ואפילו במסכת כלה, שאין רגילים האנשים

בזה כבוד לאבותיהם.[2]

ואחריהן לראשי כנסיות, ולכל אדם.[3]

שלחו ליה בני גליל שליח **לרבי חלבו** לשואלו:

מהו לקרות בחומשים [הם כתובים כספר תורה,[4] אלא שמחולקים לחמשה חומשים], **בבית הכנסת בציבור?**

לא הוה בידיה של רבי חלבו להשיב.

אתא רבי חלבו **שיילה** [בא רבי חלבו ושאל] **לרבי יצחק נפחא** את השאלה שנשאל, ואף הוא **לא הוה בידיה** [לא ידע מה להשיב].

אתא רבי חלבו **שאיל** שאלה זו **בבי מדרשא** [בבית המדרש]; **ופשטוה מהא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:**

ספר תורה שחסר יריעה אחת,[5] **אין קורין בו**; וכל שכן כשאינו אלא חומש אחד שאין קורין בו.

ודוחה הגמרא את הראיה: **ולא היא!**

התם בספר תורה שחסר בו יריעה אחת, **מחסר** הוא **במילתיה**, כלומר: קוראין לו "ספר תורה" והרי חסר הוא.

אבל **הכא** בחומשים **לא מחסר במילתיה**, לפי מה שנקראים הם "חומשים", אין בהם חסרון.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין קורין בחומשין בבית הכנסת, משום כבוד ציבור, שלא יאמרו שאין להם ספר תורה שלם, וזה גנאי להם.[6]

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: האי ספר

במסכת זו, שבת קיד א.

2. משנה ברורה סימן קלו.

3. וכל זה מיירי במקומות שאין מוכרין המצוות, אלא שעומד הממונה וקורא לפי הכבוד, אבל במקומות שמוכרין המצוות ונופלים המעות לצדקה, כל הקונה אותם יש לו רשות לכבד לכל מי שירצה, ובלבד שיקרא לכל אחד לפי כבודו, שלא יבוא לידי מחלוקת", לבוש הובא במשנה ברורה סימן קלו.

4. א. אבל בחומשים שלנו, אפילו כל חמשת הספרים יחד, אין לברך עליהם, רמ"א סימן קמג סעיף ב.

ב. "מותר לכתוב כל התורה חומש חומש בפני עצמו, ואין בהם קדושת ספר תורה השלם, ויש מי שאומר שהם כספר תורה לכל דבריהם, אלא שאין קורין בהן בציבור", לשון השולחן ערוך יו"ד רפג א.

5. אבל אם אין חסר בו יריעה אחת, אלא כמה תיבות בלבד אינו נפסל בכך, כן כתבו התוספות מגילה ט א על פי המבואר כאן, וציין לדבריהם רבינו עקיבא איגר בגליון הש"ס שלו; אבל הרשב"א כאן כתב לא כן, ראה שם.

6. א. נתבאר על פי הלבוש, הובא ב"שער הציון" סימן קמג אות ו; והר"ן כתב כאן "שנראה כעני".

ב. כתב הר"ן: "ובכאן כתב רבינו ז"ל הלכה ולא למעשה, שאם נמצא טעות בספר תורה באחד מן החומשים, מותר לקרוא בשאר, דהא אין החומשין מעכבין זה את זה אלא מפני כבוד הציבור, וכיון ש/הספר תורה שלם שפיר דמי".

וצריך תלמוד לחלק בין ספר תורה שחסר בו

אפטרתא [ספר שכתובין בו ההפטרות], **אסור למקרי ביה בשבת** [אסור לקרוא בו בשבת].

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

משום **דלא ניתן ליכתב** פחות מספר אחד שלם לעצמו.[7]

בר רב אשי אמר: לטלטולי בשבת **נמי אסור.**

מאי טעמא?

דהא לא חזי למקרי ביה [שהרי אינו ראוי לקרות בו].

ודוחה גמרא: **ולא היא!**

שרי לטלטוליה[8] **ושרי למקרי ביה** [מותר לטלטלו ומותר לקרות בו] —

ומשום דהרי מצינו ל**רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דמעייני תרוייהו בספרא דאגדתא** [ספר אגדה] **בשבתא** —

והא לא ניתן ליכתב, שהרי אסור לכתוב תורה שבעל פה,[9] ואיך קראו בו!?

אלא בהכרח, **כיון דלא אפשר** שלא ייכתבו, שנתמעט הלב והתורה משתכחת; הרי שעל זה נאמר: "**עת לעשות לה' הפרו תורתך**".

יריעה אחת, שאינו כשר, משום שלפי מה שהוא נקרא ספר תורה הרי הוא חסר.

7. א. נתבאר על פי לשון רש"י; וראה עוד בהמשך הענין "מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה".

ב. כתב רבינו קרשק"ש "מאי טעמא דלא ניתן ליכתב: והרי הוא כקורא דברים שבכתב על פה"; ויש להסתפק בכוונתו, אם כל האיסור הוא קריאה ואין איסור בכתיבה כלל, וגדר הדין הוא שאין לו "תורת כתב", או שלא בא רבינו אלא להסביר למה אסור לקרות בו, ומיהו יש בו איסור גם בכתיבה מטעם אחר; וראה בזה בהערות בהמשך הענין.

וב"חזון איש" ליקוטים החדשים לדף ס ב ד"ה ואם קורא, כתב מסברא דנפשיה שאסור לקרות בו מטעם זה על פי תוספות בשבת קטו א, [לגבי ספר תורה שנכתב בלשון אחרת, ראה שם]; ושוב כתב לצדד שאיסור הקריאה הוא משום שאינו כבוד התורה בכתיבה זו, והקורא בו מחלל כבוד התורה, שמחזיק כתיבה בזויה.

ג. המגיה על רבינו קרשק"ש הביא בשם אחרונים, שדין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה" אינו שייך בנביאים וכתובים; ומיהו מצאנו חבר לרבינו קרשק"ש, בתוספות בבא קמא ד ב ד"ה כדמתרגם, ראה שם.

ד. שנינו במשנה בסוטה כ א: "עד שלא נמחקה המגילה [של הסוטה אל תוך המים], אמרה איני שותה, מגילתה נגנזת, ומנחתה מתפזרת על הדשן, ואין מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת", וכתב שם רש"י בד"ה מגילתה נגנזת "דכל כתבי הקודש שאין ראויין לקרות בהן נגנזין שלא יתבזו", ולא פירש רש"י למה "אין ראויין לקרות בהן"!?

ויש מי שכתב, שעל פי רבינו קרשק"ש יש מקום לפרש דברי רש"י שהאיסור הוא משום שאסור לקרות בפרשה שאינה ספר שלם, ולפי זה יש ללמוד מדברי רש"י שאפילו כשהכתיבה היא בהיתר מכל מקום לקרות בו אסור, כי אין לו "תורת כתב".

8. לשון הגמרא צריך ביאור: כי לכאורה היה לו לומר שרי למיקרי ביה ושרי לטלטוליה, דהא בהא תליא.

9. וכפי שמבואר בעמוד ב.

ואם כן **הכא נמי** בספר דאפטרתא, **כיון דלא אפשר** שיכתוב כל ציבור וציבור ספר שלם מן הנביאים שאין יכולת בידם, הרי שעל זה נאמר: "**עת לעשות לה' הפרו תורתך**".[10]

בעא, שאל **מיניה אביי מרבה**:

מהו לכתוב מגילה לתינוק שכתוב בה פרשה אחת או שנים מן התורה, כדי **להתלמד בה**?[11]

תיבעי, יש להסתפק ספק זה, הן **למאן דאמר**: "**תורה מגילה מגילה ניתנה**", כל פרשה שהיה משה שומע מן הקב"ה היה כותבה, וכשנשלמה התורה כולה, חיברן משה בגידין, ותפרן.

ואף **תיבעי למאן דאמר**: "**תורה חתומה** [גמורה ומסויימה ושלימה] **ניתנה**", כלומר: עד שלא נאמרו כל הפרשיות כולן, לא היה משה כותבן, אלא משמרן בעל פה, ואך כשנשלמו כל הפרשיות, כתב משה את התורה כולה כאחד.[12]

ומפרשת הגמרא כיצד **תיבעי למאן דאמר**: "**תורה מגילה מגילה ניתנה**":

האם נאמר: **כיון דבתחילה מגילה**[13] **מגילה ניתנה**, אם כן אף היום **כותבין** אותן מגילה מגילה.[14]

או דילמא: **כיון דאידבק אידבק**, מאחר שנדבקו כל הפרשיות, שוב אין כותבין אלא את כל התורה כולה כאחד.

וכיצד **תיבעי למאן דאמר**: "**תורה חתומה ניתנה**":

האם נאמר: **כיון ד**"תורה **חתומה ניתנה**", **אין כותבין**.[15]

או דילמא: **כיון דלא אפשר**, **כתבינן**.

---

10. לפי מה שנתבאר לעיל בהערה 7 בשם רבינו קרשק"ש שהאיסור לקרות בספר אפטרתא, הוא משום "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", ניחא היטב דמיון הגמרא, ומשום ש"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, מחד קרא הוא נלמד, ראה בעמוד ב, וזה הוא שמדמה הגמרא, דכשם שזה מותר משום "עת לעשות לה'" כך זה מותר.

ומיהו זה רק אם נאמר שאין איסור אלא בקריאה ולא בכתיבה [ראה בהערה שם], אבל אם יש איסור בכתיבה, אי אפשר לומר כן.

11. מכל דברי הגמרא, שאחר הפסק בענין ספר אפטרתא, מסתפקת שוב במגילה לתינוק, נראה ששני ספיקות הם, וצריך תלמוד לבארם.

12. נתבאר על פי רש"י, אבל התוספות הקשו ממה שתב רש"י עצמו בחומש על הפסוק [שמות כד]: "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם", שבאותר ספר היה כתוב מבראשית עד מתן תורה; ולכן פירשו באופן אחר, ראה שם.

13. "דע, כי לשון מגילה הוא, שכל המגילה אינו מדבר אלא מענין אחד כגון חמש מגילות, וכל שמחוברים כמה ענינים נקרא ספר", חת"ם סופר ד"ה כתנאי.

14. יש להסתפק, אם לכתוב פחות מפרשה שלימה ודאי כותבין, או שאין כותבין אלא כפי שנכתב בתחילה והיינו פרשה שלימה בלבד; וראה מזה בהערה 17 אות ג.

15. הקשה בחידושי חת"ם סופר ד"ה כתנאי,

אמר ליה רבה לאביי: **אין כותבין! ומה טעם? לפי שאין כותבין.**[16]

איתיביה לרבה שאמר אין כותבין:

והרי שנינו גבי הילני המלכה: **אף היא עשתה טבלא של זהב, שפרשת סוטה כתובה עליה**; הרי שכותבין אפילו פרשה אחת.[17]

אמר תירץ **רבי שמעון בן לקיש משום רבי ינאי:**

לא כתבו את הפרשה בטבלא כמות שהיא, אלא **באל"ף בי"ת** בלבד, כלומר: בראשי תיבות.[18]

איתיביה מהא דתניא בברייתא:

כשהוא הכהן **כותב** פרשה לסוטה למוחקה

מנין לנו שאסור לכתוב מגילה מגילה, ומה בכך דתורה חתומה ניתנה, או דאידבק, מכל מקום מנין שאסור להפרידם!? **וראה מה שביאר שם.**

16. א. בגליון הביאו משם הערוך שפירש: בעא מיניה טעם ולא נתן לו, אלא אמר לו כי אין כותבין, כלומר: קבלה הוא לבני אדם לכתוב הכי.

ב. לשון השו"ע יו"ד רפג ב: "לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות, ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה", וכתב הט"ז, שהטור הביא בשם הרי"ף שהתיר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד, וכתב הרא"ש, שהתיר משום שאי אפשר לכל עני להיות לו ספר תורה שלימה, אבל מכל מקום אין היתר אלא כדי להתלמד בו משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך", אבל אותן שכותבין פסוקים על הכותל לאיזה סימן טוב לאו שפיר עבדי דתורה חתומה ניתנה.

ג. ראה ברא"ש סוף סימן כ שכתב טעם נוסף בדעת הרי"ף, וראה "בית יוסף" שהקשה עליו, וראה מה שכתב בזה בחידושי חת"ם סופר ד"ה לפי שאין כותבין.

17. א. לעיל בהערה 7 הובאו דברי רבינו קרשק"ש, והובא להסתפק שם, אם האיסור הוא בכתיבה או בקריאה, ולפי הצד שאין האיסור אלא בקריאה, יש לפרש שקושיית הגמרא מהילני הוא, שהיא הרי עשתה את הטבלא כדי שיעתיקו ממנה הכהנים, והרי אסור לכתוב אפילו אות אחת שלא מן הכתב, כמבואר במגילה יח ב, וראה הערה 18.

ב. ב"תפארת יעקב" נקט שאפילו אם כותבין פרשה לתינוק להתלמד בה, היינו דוקא כמו ספר תורה בספר ובדיו, ולפי זה הוכיח מכאן, שבאותה טבלא לא היו חקוקות התיבות בתוך הזהב, אלא שהדביקה קלף על הטבלא, שאם לא כן הרי גרעה אותה טבלא ממגילה, היות ואינה כתובה בספר בדיו, [כלומר: ומן הגמרא משמע שכוונתה להביא ראיה שמותר לכתוב וכסברת הסובר "מגילה מגילה ניתנה", **וראה מה שכתב בזה ב"חזון איש"** ליקוטים הנדמ"ח לדף ס ב ד"ה לעיל ס א, וביסוד הדברים נקט אף הוא שלמאן דאמר ד"מגיה מגילה ניתנה" ולכן מותר לכתוב, אם כן אין כותבים אלא על הספר ובדיו.

ג. יש לפשוט לכאורה מכאן את הספק שבהערה 14, אם למאן דאמר "מגילה מגילה ניתנה", מותר לכתוב פחות מפרשה שלימה; שהרי באותה טבלא לא היתה כתובה כל פרשת סוטה, אלא מה שכותבים במגילת הסוטה בלבד, והיא השבועה בלבד, ואינה כוללת אפילו את הצוואות כגון "ואמר הכהן לאשה", ומכל מקום משמע בגמרא שלמאן דאמר "מגילה מגילה ניתנה", היה מותר לכותבה.

18. א. הקשו התוספות ביומא לז ב ד"ה

על המים, הרי זה **רואה בטבלא** שעשתה הילני המלכה, **וכותב מה שכתוב בטבלא**, אם כן משמע שהיה כתוב על הטבלא את הפרשה כמות שהיא!?

ומשנינן: **אימא: כמה שכתוב בטבלא**, כלומר: שעל פי ראשי התיבות שהיה כתוב בטבלא היה הכהן כותב.

איתיביה מברייתא ששנינו בה בהדיא: **כשהוא כותב, רואה בטבלא וכותב מה שכתוב בטבלא, מה הוא כתוב בטבלא "אם שכב, אם לא שכב"!?**[19]

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן בסירוגין**, כלומר: בתחילת כל פסוק היה כתוב תיבה שלימה, ואחר כך בראשי תיבות.[20]

כתנאי, תנאים נחלקו בדין זה אם כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה:

אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים, הרי זה **מותר**.

רבי יהודה אומר:[21]

בסירוגין: איך די בכתיבה באל"ף בי"ת, והרי אסור לכתוב אפילו אות אחת שלא מן הכתב [מגילה יח ב], והיות ופרשה זו נכתבה כדי שיעתיקו הכהנים ממנה, איך יכולים הם להעתיק!?

ותירצו: "כיון דכתיבי ראשי תיבות וראשי פסוקים [ראה בגמרא שם], ועוד שהיא פרשה קטנה שרי, כדשרינן התם תפילין ומזוזות משום דמיגרס גריסן".

ב. הוכיחו אחרונים בדעת הרמב"ם [סוטה ג ח], שמגילת סוטה אינה הפרשה הכתובה בתורה, אלא שהוא כותב במגילה את השבועה שהשביעה וכלשון הרמב"ם "וכותב כל הדברים שהשביע אותה בהם", ראה שם; [ומטעם זה הוצרך הרמב"ם לומר שם, שבמגילת סוטה כותבים את השם ככתיבתו, ולכאורה הוא פשוט, שהרי תמיד כותבים אותו כן, אלא הטעם הוא, לפי שהיא הרי אומרת את השם באדנו"ת והייתי אומר שאף הוא יכתוב באדנו"ת].

ואולם הקשו על זה מסוגייתנו, שהרי אם כן למה נאסר להילני לכתוב את פרשת סוטה, כדי שיעתיק הכהן ממנה!? והרי המגילה אינה כתיבת הפרשה, אלא כתיבת השבועה!?

ויש מי שביאר, שהיות וסוף סוף צריך לכתוב את השבועה כפי שהיא כתובה בתורה, ולא כפי שהיא אמרה אותו, שאם שינתה מלשון האמור בתורה, אף שמצד השבועה אין זה חסרון, [שהרי זה לא גרע משאר לשונות], מכל מקום נוסח הכתיבה הוא כמו שכתוב בתורה; ואם כן נמצא שהוצרכה הילני להראות לכהן איך כתוב בתורה, וזו היא כתיבת פרשה שאסורה.

ג. לפי היסוד שכתבו לדעת הרמב"ם, מתיישבת לכאורה קושיית התוספות שבאות ב, שהרי אף כי הילני הוצרכה לכתוב את הפרשה שבתורה, מכל מקום גדר כתיבת המגילה הרי מבואר ברמב"ם שהיא כתיבת השבועה, ובזה לכאורה אין איסור לכותבה שלא מתוך הכתב, וראה היטב מה שנתבאר בהערה 17.

19. ראה ביאור דברי הברייתא ב"תפארת יעקב", וראה ב"חידושים מכתב יד" שכתב: "לאו דוקא, דהא לא כתיב "אם שכב" אלא "ויתן איש בך את שכבתו", אלא לאשמועינן דרך קצרה נקט".

20. מלשון רש"י כאן משמע, שלא היה כתוב שם אלא תיבה אחת שלימה, **וראה** מה שכתב על זה ב"גבורת ארי" יומא לז ב.

21. במסכת סופרים [ה ט] הגירסא היא: רבי יהודה מתיר מן בראשית.

בספר בראשית מותר לכתוב מגילה אחת **עד** פרשת **דור המבול**, מפני שהוא ענין אחד.[22]

ובתורת כהנים [ספר ויקרא] מותר לכתוב מגילה אחת **עד** "**ויהי ביום השמיני**", שהוא גמר ציווי הקרבנות.[23]

אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה: תורה — מגילה מגילה ניתנה, שנאמר: "אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי", שנזכרתי במגילה שבתורה, שנאמר אצל בנות לוט [בראשית יט טו]: "ויאיצו המלאכים בלוט לאמר, קום קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות", ולכך אמר הכתוב "הנמצאות", לומר: בזכות דוד שעתיד לצאת מרות המואביה [שהיא בת לוט האחת שילדה את מואב], ובזכות נעמה העמונית [שהיא בת לוט השניה שילדה את עמון], ונרמז כן בלשון "הנמצאות", שהרי כתיב גבי דוד "מצאתי דוד עבדי".

ולכך קרא לתורה מגילה, מפני שמתחילה נכתבה פרשת בראשית, ואחר כך פרשת נח, ואחר כך מגילת אברהם, וזה הוא שאמר דוד: "במגילת אברהם כתוב עלי".[24]

רבי שמעון בן לקיש אומר: תורה — חתומה ניתנה, שנאמר: "לקוח את ספר התורה הזאת", ומשמע: ספר אחד הוא.[25]

ומקשינן: **ואידך** — רבי יוחנן — **נמי, הכתיב** "**לקוח**", דמשמע "תורה חתומה ניתנה"!?

---

22. על פי "נחלת יעקב" במסכת סופרים, והוא כתב שם שכן הוא בירושלמי פרק ה דמגילה, וב"חידושים מכתב יד" כתב: "פירוש לפי שבו נשלם מעשה בראשית", וראה רבינו קרשק"ש ומגיה שם.

ולכאורה היה נראה בביאור שיטתו, שהוא סובר: מותר לכתוב משום שתורה "מגילה מגילה ניתנה", ולדעתו אין מותר לכתוב אלא כפי שניתנה התורה מגילה מגילה [היינו ענין אחד, כמו שהובא לעיל בשם ה"חת"ם סופר"], ונראה לו לרבי יהודה שהמגילה הראשונה היא מגילת "בראשית" היה כתוב בה עד פרשת דור המבול, [ולזה קורא רש"י בד"ה כתוב עלי: "פרשת בראשית"], ואחר כך פרשת דור המבול, עד אברהם, ולזה קורא רש"י "פרשת נח", ואחר כך פרשת אברהם; וראה בהערות לעיל.

אך ה"חזון איש" [ליקוטים כאן ד"ה והא דנחלקו נסתפק אם טעמו של רי יהודה הוא משום ד"מגילה מגילה ניתנה", או טעמו משום דלא אפשר, ודקדק מלשון הגמרא שלא נחלקו אם מגילה מגילה ניתנה, ולכן כתב שטעמו הוא משום דלא אפשר, ומה שלא הותר לכתוב אלא באופן זה הוא משום "דענין שלם הוי כבוד טפי, ולא מקילינן בפחות מזה".

23. נראה שלאו דוקא נקט רבי יהודה שני אלו, אלא שנקט מגילה מענינים שאינם מצוות, ומגילה אחת מענינים של מצוות, וללמד הוא בא מה נקרא ענין אחד, ומזה צא ולמד ותקיש למקומות אחרים.

24. נתבאר על פי רש"י, ואף שכתב רש"י לעיל ד"ה מגילה מגילה, שכל מגילה נכתבה כשנצטוה עליה, צריך לומר שלאו דוקא מגילות שכתוב בהן מצוות, אלא כשלימדו הקב"ה למשה פרשת בראשית כתב אותה משה במגילה, וכן פרשת נח, וכן הלאה.

25. נראה שהלימוד הוא מלשון "לקוח" דמשמע לקיחה אחת, וזה הוא שבהמשך הגמרא מקשינן:

ומשנינן: **ההוא לבתר דאידבק**, לא היה זה ספר תורה אחד מתחילה, אלא לבסוף כשהדביקו את כל הפרשיות זו לזו.

תו מקשינן: **ואידך** — ריש לקיש — **נמי**, **הכתיב**: "**במגילת ספר כתוב עלי**", דמשמע: "מגילה מגילה ניתנה".

ומשנינן: אין הכוונה שהיה חלק מהתורה כתוב במגילה, אלא **ההוא** פסוק שנאמר בו "מגילה" הכוונה היא לכל התורה, ומשום **דכל התורה כולה איקרי "מגילה"**,(26) **דכתיב**: [זכריה ה ג]: "**ויאמר אלי, מה אתה רואה, ואומר**: "**אני רואה מגילה עפה**", ועל התורה נאמר כתוב זה.

אי נמי לכן נקראת התורה "מגילה", **לכדרבי לוי** [משום דרבי לוי], **דאמר רבי לוי**:

שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן, ואותן פרשיות נכתבו במגילות נפרדות מפני שהוצרכו לאותו יום, ואף אחר כך שהשלים משה את התורה, לא היה כותבה כסדר אלא משלים את החסר שבין מגילה ומגילה, ולכן כל התורה נקראת "מגילה".

ואלו הן שמונה הפרשיות שנאמרו ונכתבו ביום שהוקם המשכן:

א. **פרשת כהנים** שבפרשת "אמור", שנאמרו בה כמה הלכות כהנים: "לא יטמא", "את אלה לא יקח [ישא]", "מום בו את לחם אלהיו לא יגש להקריב"; ונאמרה פרשה זו ביום זה, מפני שבו התחילו הכהנים להקריב, והוצרך להודיע את קדושתם.

ב. **ופרשת לויים** שבפרשת "בהעלותך" [במדבר ח ה]: "קח את הלויים מתוך בני ישראל וטהרת אותם"; ונאמרה בו ביום, מפני שהחלו הלויים לשיר במשכן באותו יום.

ג. **ופרשת טמאים** שבפרשת "בהעלותך" [במדבר ט ו]: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא", ונאמרה פרשה זו משום הפסח הקרב ובא.

ד. **ופרשת שילוח טמאים** שבפרשת "במדבר" [ה ב]: "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש"; ונאמרה פרשה זו משום שבאותו יום הוקבעו שלש מחנות: מחנה שכינה, מחנה לויה ומחנה ישראל.

ה. **ופרשת "אחרי מות"**, היא פרשת [ויקרא טז א]: "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת", ואף שעיקרה של פרשה זו היא ביום הכפורים, מכל מקום נאמרה פרשה זו בו ביום, מפני שמתו בני אהרן באותו יום משום ביאה שלא לצורך, לכן נאמרה האזהרה שלא יבא אהרן בכל עת באותו יום.

ו. **ופרשת שתויי יין** שבפרשת "שמיני" ס-ב

ואידך הא כתיב "לקוח".

26. **ראה חידושי חת"ם סופר** ד"ה דכל, שביאר את הטעם שהיא נקראת מגילה, משום ש"מגילה" הוא כל דבר שהוא ענין אחד כמו חמש מגילות [וכמו שכתב שם בד"ה כתנאי], ואף כל התורה הוא ענין אחד, כי כל התורה היא שמותיו של הקב"ה ונעוץ סופה בתחילתה,

[ויקרא ה ב]: "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד".

ז. **ופרשת נרות** שבפרשת "בהעלותך" [במדבר ח ב]: "בהעלותך את הנרות, אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות".

ח. **ופרשת פרה אדומה** שבפרשת "חוקת" [במדבר יט ב]: "דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום".

אמר רבי אלעזר:

התורה רוב בכתב, כלומר: רוב "תורה שבעל פה" תלויה במדרש הכתובים: ב"כלל ופרט וכלל" ו"גזירה שוה", ושאר מידות שהתורה נדרשת בהן.

ומיעוט ניתנה למשה **על פה**, שאין להם רמז בתורה.

שנאמר: "אכתוב לו רובי תורתי, כמו זר נחשבו", הרי שרוב התורה כתובה היא.

ורבי יוחנן אמר: רוב התורה שבעל פה נמסרה למשה **על פה**, ואין לה רמז בתורה, **ומיעוט** ממנה יש לה רמז **בכתב**.[1]

שנאמר: "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית", ומאחר שעל דברים שבעל פה נכרתה הברית, בהכרח שהם הרוב.

ומקשינן: **ואידך** — רבי יוחנן — **נמי, הכתיב: "אכתוב לו רובי תורתי** כמו זר נחשבו", הרי שרוב התורה תלויה בכתב.

ומשנינן: **ההוא אתמוהי קא מתמה** [בלשון תמיהה הוא נקרא]: וכי **אכתוב לו רובי תורתי**, כלומר: וכי רובי תורתי היה לי לכתוב להם!? **הלא כמו זר נחשבו**, והלוא באותה שכתבתי להם כמו זר נחשבו.[2]

ואידך — ריש לקיש — **נמי, הכתיב: "כי על פי הדברים האלה** כרתי אתך ברית", ומשמע שעיקר התורה בעל פה ניתנה!?

ומשנינן: **ההוא**, כלומר: לכך נכרת ברית על אלה שבעל פה, לא משום שרבים הם, אלא **משום דתקיפי למיגמרינהו** [יש קושי בלימודם].[3]

דרש רבי יהודה ברבי נחמני, מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש: [האמורא שהיה עומד ליד ריש לקיש בדרשתו, ומתרגמה לרבים]:

כתיב [שמות לד כז]: "**כתב לך את הדברים האלה**", הרי משמע שהתורה כתובה.

וקודם שנברא העולם היתה כתובה לפניו בעירוב אותיות, כידוע, ולכן נקראת "מגילה".

1. תמה בחידושי חת"ס סופר ד"ה רוב בכתב: והרי פשיטא שאותן הלכות שאין להם רמז במקרא הן מיעוטא דמיעוטא [וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים], ואיך אמר שרוב התורה היא בעל פה!? וראה מה שביאר שם.

2. והתוספות פירשו, שאת התורה שבכתב כתבו זרים המה הגויים, וכי אכתוב גם את התורה שבעל פה שיעתיקו הגויים אף אותה.

3. במדרש תנחומא פרשת נח אות ג איתא: "יתברך שמו וכו' שבחר בישראל משבעים אומות וכו' ונתן לנו את התורה בכתב וכו' ופרשום בתורה שבעל פה, וגילה אותה לישראל

וכתיב מיד: "**כי על פי הדברים האלה**", הרי שלא נכתבה.

הא כיצד מתיישבים שני מקראות הללו:

דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן [למוסרן לישראל] **על פה.**

דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב, כלומר: לכותבן.[4]

דבי רבי ישמעאל תנא מקור אחר לדין זה:

דכתיב: "כתב לך את הדברים **האלה**", כדי ללמד: **אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות** [תורה שבעל פה].

אמר רבי יוחנן:

לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל, אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל".

שנינו במשנה: **מערבין בבית ישן מפני דרכי שלום:**

ומפרשינן: **מאי טעמא? אילימא משום כבוד** של בעל הבית, והיינו "מפני דרכי שלום"?

כך הרי אי אפשר לומר, **והא החוא שיפורא** [שופר שהיו תוקעים בו בערב שבת להזהיר

וכו' ועל שבעל פה נאמר וכו' וכתיב: "ולא תמצא בארץ החיים", ומאי "לא תמצא בארץ החיים" וכי בארץ המתים תמצא, אלא שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר: "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" וכו', לפי שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבעל פה, שנאמר: "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית", ואמרו חז"ל לא כתב הקב"ה בתורה: "למען הדברים האלה" וכו', אלא: "על פי הדברים האלה", וזו היא תורה שבעל פה, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך וכו', ולא קיבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הר כגיגית וכו', ואם תאמר על תורה שבכתב כפה עליהם את ההר וכו', אלא אמר להן: על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות, והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו וכו'".

4. א. כתב המהרש"א שעיקר הלימוד הוא מ"האלה", דמשמע: את אלו אתה כותב ולא את התורה שבעל פה, וכן גבי תורה שבעל פה, ראה שם.

ב. כתב רש"י: "מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב, אלא מפני שהתורה משתכחת", כלומר: ו"עת לעשות לה' הפרו תורתך" כמבואר בעמוד א.

ג. כתב רבינו קרשק"ש בשם רבינו נר"ו: דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, משום דבקריאתם על פה איכא הפסד, דליכא למידרש חסירות ויתירות, וכמה נונין הנדרשים ועקומים ולפופין, ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, משום דכשאינם כתובין כל אחד ואחד מוסרן זה לזה בדקדוק, אבל אם נכתבו ובא ללמוד אותם מתוך הכתב [משנה] כוונת אמרן".

וראה בחת"ם סופר לעיל עמוד א שכתב על דרך זה בטעם האיסור שאסור לכתוב את התורה פרשה פרשה, שהוא משום שעל ידי זה לא יהיה ניתן לדרוש סמוכים, ראה עוד שם.

את העם],[5] **דהוה מעיקרא בי רב יהודה** [היה בתחילה בביתו של רב יהודה] שהיה ראש ישיבה בפומבדיתא, **ולבסוף** — כשמת רב יהודה, ונעשה רבה לראש ישיבה — נתנוהו **בי רבה**, **ולבסוף** נתנוהו **בי רבא**, כשנעשה ראש ישיבה אחר רב יוסף ואביי שמלכו אחר רבה.

הרי שאין לחוש משום כבוד בני הבית שנוטלים מהם.

אלא לכך לא יעבירו את העירוב ממקומו הרגיל, **משום חשדא**, שלא יחשדו את בני החצר שאינם עושים עירובי חצירות, ומטלטלים, כי הנכנס לאותו בית שהיו רגילים לתת שם את העירוב, ואינו רואהו, חושב בלבו שלא עשו עירוב.[6]

שנינו במשנה: **בור שהוא קרוב לאמה** מתמלא ראשון מפני דרכי שלום:

איתמר:

בני נהרא [אנשים שיש להם שדות על גדות הנהר, מי משקה תחילה]:

רב אמר: **תתאי שתו מיא ברישא** [התחתונים הרחוקים ממוצא הנהר, הם משקים תחילה].

ושמואל אמר: **עילאי שתו מיא ברישא**, [העליונים הקרובים יותר למוצא הנהר הם משקים תחילה].

ומבארת הגמרא באיזה אופן נחלקו:

בדמיזל הנהר [כשהנהר הולך כדרכו, שאין צריך לסוכרו בשביל להשקות ממנו, אלא דולים ממנו ומשקים], **כולי עלמא** — בין רב ובין שמואל — **לא פליגי**, שכל הרוצה לדלות מן הנהר יבא וידלה.[7]

כי פליגי רב ושמואל: **במיסכר ואשקויי** [כשיש צורך לסכור את הנהר כדי להשקות].

וטעמו של **שמואל דאמר**: **עילאי שתו מיא ברישא**, הוא משום **דאמרי** העליונים: **אנן מקרבינן טפי** [אנחנו קרובים יותר].

וטעמו של **רב דאמר**: **תתאי שתו מיא**

---

5. כן פירש רש"י; ועוד פירש בשם רב שרירא גאון שהוא שופר של צדקה, שהיו נותנים לתוכה נדבה השלוחה לבני הישיבה, והוא כמו "שופרות של שקלים" שהיו במקדש; ולפירוש זה הסכימו התוספות, משום שבשבת משמע, שאותו שופר של ערב שבת היה נותנו חזן הכנסת בראש הגג; ועוד תמהו: מה ענין שופר של ערב שבת שהיה שהיה אצל רב יהודה בפומבדיתא, לשופר שהיה אצל רבא במחוזא, והרי ודאי שכמה שופרות היו!?

6. כן פירש רש"י; והתוספות פירשו בשם רבינו תם, שלא יאמרו מפני החשד שחושדים אותו לגנוב פת של עירוב אין מניחין אותו שם; אבל בשיפורא של צדקה אין לחוש, שהכל יודעים שאותו שופר עומד אצל ראש הישיבה לחלק לתלמידים.

ופירש המהר"ם שלכן נטה רבינו תם מפירושו של רש"י, כי לפי רש"י אין שייך לומר על זה "מפני דרכי שלום".

והמהרש"א תמה על פירוש התוספות: אם כן מה הוכיחה הגמרא מן השופר שאין חוששים לכבוד, והרי הכל יודעים שמניחים אצל ראש הישיבה, [כן נראה כוונת המהרש"א].

7. כתבו התוספות, דקא משמע לן שאפילו נהר

ברישא, הוא משום **דאמרי** התחתונים: **נהרא כפשטיה ליזיל** [נהר כדרכו, ילך], כלומר: אין לכם לעצור את הנהר מהילוכו, ומהגיע אלינו.

מקשה הגמרא קושיא ממשנתנו על רב, שהרי **תנן** במשנתנו:

בור הקרוב לאמה, הוא **מתמלא ראשון מפני דרכי שלום**, והוא הדין שהם משקים תחילה, ותיקשי לרב!?

תרגמה שמואל אליבא דרב [פירש שמואל את משנתנו לשיטתו של רב בר פלוגתיה בזה]:

משנתנו עוסקת **באמה המתהלכת על פי בורי**, כלומר: הבור מתמלא מאליו, ואין צריך לסכור את האמה כדי למלאותו.

ותמהינן עלה: **אי הכי מאי למימרא**, מה חידוש יש בדבר, והרי אינו עושה שום פעולה המזקת לחבירו!?

ומשנינן: **מהו דתימא: מצי אמרי ליה** [כסבור הייתי לומר: יכולים התחתונים לומר לבעל הבור העליון]: **סכר מיסכר** [סתום את פי בורך, כדי שלא ייכנסו המים שם, ותיפסק זרימתם], **ואשקי בהינדזא** [ותשקה את שדותיך כפי מה שיעלה לך לדלות מן משיכת הנהר כמונו].

קא משמע לן משנתנו שאינם יכולים לומר לו כן.

אמר רב הונא בר תחליפא:

השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר [לא נפסקה הלכה לא כרב ולא כשמואל] —

אם כן "**כל דאלים — גבר**", [מי שחזק יותר הוא גובר].[8]

רב שימי בר אשי אתא לקמיה דאביי [בא לפני אביי] **ואמר ליה** לאביי:

לותבן מר בעידנא [יושיבני אדוני ללמוד עמו בעת קבוע ביום]!

אמר ליה אביי לרב שימי: **אית לי עידנא לדידי** [כלומר: אין זמני פנוי, כי אני עוסק בו בתורה לעצמי].

אמר ליה רב שימי: **ואם כן, לותבן מר בליליא** [קבע עמי זמן ללמוד בלילה]!

אמר ליה אביי לרב שימי: **אית לי מיא לאשקויי**, [בלילה אני עסוק להשקות את שדותי].

אמר ליה רב שימי לאביי: **אנא משקינא ליה למר מיא ביממא, ולותבן מר בליליא**, [אני אשקה לאדוני ביום את שדותיו, וקבע עמי זמן ללמוד בלילה].

אמר ליה אביי לרב שימי: **לחיי**, כלומר: מסכים אני!

התחכם רב שימי **ואזל לעילאי** [הלך אל העליונים] **ואמר לחו**: כך הוא הדין: **תתאי שתו מיא ברישא** [התחתונים הם משקים תחילה], ואתם אל תסכרו את הנהר.

שמימיו פוסקין, כל הרוצה לדלות ידלה, כיון שמושך הנהר כפשטו.

8. כתב רש"י, שרב הונא בר תחליפא אינו סובר את הכלל "הלכתא כשמואל בדיני"; והתוספות

ושוב **אזל** רב שימי **לתתאי** [לתחתונים], **ואמר להו** בהיפוך: **עילאי שתו מיא ברישא** [העליונים הם משקים תחילה], ואתם אל תסכרו את הנהר.

אדהכי [ביני לביני] **סכר** רב שימי **מיסכר ואשקי** [סכר רב שימי את הנהר, והשקה את שדותיו של אביי].

כי אתא לקמיה דאביי, כאשר בא רב שימי לפני אביי:

אמר ליה אביי לרב שימי: **כבי תרי עבדת לי!?** עשית לי כדעת שנים, הן כדעת רב והן כדעת שמואל!?[9]

ועקב כך **לא טעמינהו אביי לפירי דההוא שתא** [ולא היה רוצה אביי לטעום כל השנה מפירות של שדותיו, שהושקו שלא כדין], וכדי שלא יאמרו שעל פיו עשה רב שימי.[10]

הנהו בני בי חרמך [תושבי אותו מקום שנקרא כך], **דאזול כרו ברישא דשנותא** [שם הנהר] **ואהדרוה ושדיוה בשילחי** [בסוף] **נהרא**, [כרו תעלה במוצא הנהר, והקיפו בתעלה את שדותיהם, ושוב החזירו את התעלה אל המשך הנהר].

אתו עילאי [באו העליונים הסמוכים למוצא הנהר] **לקמיה דאביי, ואמרו ליה** לאביי:

קא מתקיל לנהרין [אלה שכרו את התעלה, מכשילים הם את מרוצת המים של הנהר, והמים של הנהר צפים ושוטפים את שדותינו], כי כן דרך הנהר שאין מימיו קלין לרוץ כשיש לו עקמומית בדרכו.

אמר להו אביי לאותם שכרו את התעלה: **כרו בהדייהו טפי פורתא** [העמיקו את התעלה כדי שירוצו המים].

אמרו ליה כורי התעלה לאביי: אם נעשה כן **קא יבשי פירין** [יתייבשו הפירות שבשדותינו], כי המים יעמיקו, ולא יזרמו בחריצים שעשינו כדי שיימשכו המים דרך שם לשדותינו.

אמר להו אביי לכורי התעלה: **זילו פליקו נפשייכו מהתם**, כלומר: לכו וסיתמו את תעלתכם.

שנינו במשנה: **מצודות חיה ועופות ודגים** יש בהן משום גזל, מפני דרכי שלום; רבי יוסי אומר גזל גמור:

ומבארת הגמרא: **באוזלי ואוחרי** [הן רשתות של חוטין ושל גמי שיש להן תוך], **כולי עלמא** — בין רבנן ובין רבי יוסי — **לא פליגי**,[1] שהלוקח מהן הוא גזל גמור, שהרי קנו לו לפורש המצודה כליו, מדין "חצר". סא-א

כתבו בתירוץ אחד, דהכא שאני, כי מסתבר טעמיה דרב, ואף שלפי שיטת רב צריך לדחוק את משנתנו.

9. ביארו התוספות, שסברת רב שימי היתה, כי היות ו"כל דאלים גבר", אם כן יכול גם להערים עליהם; אבל אינו כן, כי רק בין העליונים לתחתונים נפסק "כל דאלים גבר" אבל לא לשדות אלו שהיו באמצע, כי לשתי השיטות הם לא משקים בתחילה.

10. נתבאר על פי התוספות, וראה עוד בדבריהם.

1. לשון "לא פליגי" משמע שרבנן מודים לרבי

כי פליגי — רבנן ורבי יוסי — ולרבנן אינו גזל גמור, **בלחי** [חכה] **וקוקרי** [נותנים חוט ארוך בנהר, וחורזים בו מחטים על פני כול, והדגים נתפסים במחטים], שהן מיני מצודות שאין להם תוך, ואין לפורש המצודה במה לקנות.

שנינו במשנה: **מציאת חרש שוטה וקטן** יש בהן גזל מפני דרכי שלום, **רבי יוסי אומר גזל גמור**:

אמר רב חסדא:[2]

אף כשאמר רבי יוסי שהוא "גזל גמור" לא נתכוין לומר שהוא גזל גמור מן התורה, אלא אף לשיטתו אינו אלא **גזל גמור מדבריהם** [מדרבנן].

ולמאי נפקא מינה, אם הוא גזל גמור מדבריהם, או שהוא תקנה דרבנן שלא ליקח מהן מפני דרכי שלום?

להוציאו בדיינין ממי שלקח מהם, שאם אינו אלא תקנה שלא ליקח מהן, אין מוציאין מן הנוטל בדיינין.[3]

שנינו במשנה: **עני המנקף בראש הזית** מה שתחתיו גזל מפני דרכי שלום:

תנא בברייתא:

אם ליקט העני זיתים **ונתן ביד**, ובא אחר ולקח ממנו, **הרי זה גזל גמור**.[4]

רב כהנא הוה קאזיל לחוצל [היה בדרכו להוצל מקומו של רבי יאשיה], **חזייה להההוא גברא דהוה שדי אופיי וקא נתרן תמרי** [ראה אדם שהיה משליך מקלות לעבר הדקל ומשיר על ידי כך תמרים], **אזל** רב כהנא **קא מנקיט ואכיל** [נטל מהתמרים ואכל] כיון שלא זכה בהם.[5]

אמר ליה אותו אדם לאביי: **חזי מר דבידאי שדיתינהו** [דע לך שבידי השרתים], כלומר: והרי שנינו: "ליקט ונתן ביד, הרי זה גזל גמור".

אמר ליה אביי לאותו אדם: ניכר בך כי **מאתריה דרבי יאשיה אתה** [מהוצל עירו של רבי יאשיה אתה], ולפיכך אתה בקי בדינין, שהוא דורש ומלמד הלכות לרבים.

יוסי; ואולם צריך ביאור, לפי מה שכתב רש"י במשנה: דרבי יוסי לא אמר גזל גמור אלא מדבריהם, אם כן אין שייך בזה לשון "לא פליגי", דאם יש להן תוך הוי גזל גמור מדאורייתא.

2. מרש"י במשנה מוכח, שדברי רב חסדא נאמרו על כל "גזל גמור" שנזכר בדברי רבי יוסי במשנתנו.

3. כתב רש"י: "ומיהו לרבי יוסי גזל מעליא לא הוי, ליפסל לעדות, ולעבור עליו בלאו".

4. ביארו התוספות, דקא משמע לן, שבתלשן בידו ומפילן, אף על פי שלא נתעכבו בידו, ולא אחז בהן אלא להפילם, מכל מקום הוי גזל גמור.

והרשב"א כתב, דקא משמע לן אפילו אם לא נתכוין לזכות בהם, **וראה** "**משנה למלך**" [גזילה יז ח], בענין יד אם היא קונה שלא מדעתו, והביא סוגייתנו, **ראה שם**; וראה עוד בתוספות בבא בתרא נד א ד"ה אדעתא, וב"מחנה אפרים" קנין משיכה סימן ד.

5. תמהו התוספות: והרי סוף סוף יש בהן גזל משום דרכי שלום!? ולכן פירשו את הענין באופן אחר, ראה בדבריהם.

קרי עליה אביי על רבי יאשיה: "**וצדיק יסוד עולם**".[6]

שנינו במשנה: **אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט בשכחה ובפאה מפני דרכי שלום:**

תנו רבנן:

מפרנסים עניי גויים עם עניי ישראל, כלומר: כשמפרנסין את עניי ישראל מפרנסין עמהם גם את ענייהם.

ומבקרין חולי גויים עם חולי ישראל.

וקוברין מתי גויים עם גויי ישראל.[7]

והכל **מפני דרכי שלום.**

מתניתין:

א. פירות שביעית חייבים בביעור מן הבית, לאחר שכבר כלה מינם מן השדה; וכל זמן שלא ביערם והפקירם, הרי הם אסורים באכילה; ובכל זאת:

משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית, נפה וכברה וריחים ותנור!

ואף שהשואלת חשודה לעבור על איסור זה, וכשהיא משאילה לה את הכלים האמורים, יש לחוש שתשתמש בהם לצורך פירות שביעית לאחר זמן הביעור כדי לתקנם לאכילה, ונמצאת מסייעת בידה לעבור עבירה —

מכל מקום התירו חכמים להשאיל לה כלים אלו, לפי שאינה מסייעת לה בזמן העבירה עצמה.

אבל לא תבור [תברור] עמה את החיטים, **ולא תטחן** אותן **עמה**,[8] שמא הם מתבואת שביעית שכבר עבר זמן ביעורה,[9] ובכך

---

6. ראה חידושי חת"ם סופר.

7. כתב רש"י: "לא בקברי ישראל, אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל".

8. ומדברי רבינו קרשק"ש משמע, דאף קודם הביעור אסור לסייע, שמא תשמור את הפירות עד לאחר הביעור ואז תאכלם.

וה"חזון איש" [סימן י"ב לשביעית ס"ק יא] כתב בפשיטות, דקודם זמן הביעור אין לחוש לכך. דאין זה אלא כמו פירות שלא הוכשרו לקבל טומאה, דמותר לסייע עמה במלאכתם, ולא חיישינן שמא תטמאם לאחר שיוכשרו, וראה עוד שם.

והתוספות רי"ד כתב, דחיישינן שמא זרעה את הפירות האלו בשביעית, והרי הם אסורים באכילה.

וכבר נסתפק בזה הירושלמי בשביעית [פרק ה הלכה ט], האם החשש הוא לאיסור זריעה, או לאיסור אכילת פירות לאחר זמן ביעורם.

9. וצריך לומר, דידוע שאין לה לחשודה כי אם פירות שביעית. אבל אם יש לה גם פירות של היתר, אף בלא טעמא דדרכי שלום מותר להשאיל לה כלים. משום שאפשר לתלות שתשתמש בהם רק לפירות של היתר.

וכמו דמצינו בשביעית פרק ה משנה ח: בית שמאי אומרים: לא ימכור לו [לחשוד על השביעית] פרה חורשת בשביעית, ובית הלל מתירין, מפני שיכול לשוחטה; תוספות בשם רבינו תם.

ולדעתם, במכירה אין משום דרכי שלום, ובכל זאת התירו למכור, משום שאפשר לתלות שישתמש בהם הקונה לדבר היתר.

היא מסייעת בידיים לדבר עבירה[10] בשעת העבירה עצמה.[11]

ב. **אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ, נפה וכברה!** ואף שחשודה היא להשתמש בהן באיסור, ובגמרא יבואר לאיזה איסור יש לחוש כאן. ולא זו בלבד, אלא אף **בוררת** עמה את החיטים, **וטוחנת** אותן עמה, **ומרקדת עמה** את הקמח![12] ובגמרא יבואר, מאי שנא מחשודה על השביעית שאסרנו בה לסייע לה בשעת המלאכה עצמה.

מיהו בירושלמי איתא, שאף כאן לא התירו אלא להשאילה בסתמא. משום שיש לתלות שתשתמש בהם בהיתר, וכגון נפה לספור בה מעות, וכברה לכבור בה חול. אבל להשאילה בפירוש לשם מלאכת פירות, אסור.

אך כבר כתבו התוספות, שאין זו תליה גמורה, כמו תליה בפירות של היתר. ודוקא בתליה רחוקה כזו בעינן לטעמא דדרכי שלום.

אבל הרמב"ן לא חילק בזה, וכתב, דאף במקום שיש לתלות בפירות היתר לא התרנו אלא משום דרכי שלום. ודחה את מה שהוכיחו התוספות מהמשנה בשביעית שהותרה מכירה מחמת תליה בהיתר אף בלא טעמא דדרכי שלום, דמכירה שאני, משום שהיא צורך המוכר, והוא נהנה ממנה. אבל בשאילה, שאין המשאיל נהנה כלום, לא סגי במה שאפשר לתלות בשימוש של היתר, לולא הטעם של דרכי שלום.

עוד יעויין ברמב"ן בעבודה זרה טו ב, שנחלק על עצם הנחת התוספות דבמכירה לא שייכא טעם דרכי שלום כל עיקר. וכתב דאף במכירה, כיון דלכולי עלמא הוא מוכר, ולחשוד לא ימכור, יש בזה משום איבה.

10. ואיסור זה הוא מן התורה, משום "לפני עור לא תתן מכשול". מיהו, זהו בדוקא היכן שלולא הסיוע אין באפשרות חבירו לעבור את העבירה. אבל אם בין כך יעבור את העבירה, אין בזה משום "לפני עור", כן איתא בעבודה זרה ו ב.

[מיהו איסור דרבנן איכא אף בכהאי גוונא, משום שחייב להפרישו מאיסור, וכל שכן שאסור לסייעו. תוספות שבת ג].

ויעויין ב"משנה ראשונה" שהקשה על מה שמבואר בראשונים בסוגיין, שכל ההיתר להשאיל כלים במתניתין הוא משום דתלינן שתשתמש בהם לדבר היתר, והלא סוף סוף ספק הוא. ולדעת הרבה ראשונים ספיקא דאורייתא אסור מן התורה. ואף כאן ספק איסור תורה של "לפני עור" הוא; ויעויין שם במה שתירץ.

וה"חזון איש" בשביעית סימן יב ס"ק יב כתב, דמה שהקילו חכמים בספק דאורייתא ד"לפני עור", הוא משום שאם נחמיר בספיקו, נמי איכא מכשול, שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם. והרי חייבים אנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברים על "לא תשנא", ועוד כמה לאוין שאין איסורם קל מאיסור זה שאנו באים להציל אותם ממנו. ולכן שקלו חכמים בפלס, עד כמה יש לקונסם ולמשוך ידינו מהם, והכריעו לאסור בזמן שהוא ודאי עבירה, ולהתיר בספק, וזו הדרך הממוצעת והישרה.

11. רש"י. והוסיף רבינו קרשק"ש בזה, דלעולם אף בשביעית ליכא איסור בטחינה עצמה, אלא האכילה בלבד אסורה.

ומכל מקום, כיון שהאכילה אסורה, אסור לסייעה בתיקון הדבר לאכילה. אבל בסיפא דמתניתין גבי עיסה, אינה חשודה אלא באיסור טומאת החלה, ולא באיסור אכילה. הלכך לא אסרו לסייע אלא באותה מלאכה שבה נטמאת העיסה, דהיינו משעת הטלת המים בעיסה.

12. וכתב הרמב"ן להוכיח מכאן, שסתם עם הארץ אינו חשוד על השביעית, דאם לא כן,

ואולם היות ואסור לגרום טומאה לתרומה ולחלה, ומשום דכתיב: "את משמרת תרומותי"; לכן:

אבל משתטיל אשת עם הארץ **את המים** לקמח, שוב **לא תגע** את החבר **עמה** לסייעה בלישת העיסה ואפייתה! ומשום שבהטלת המים נתחייבה העיסה בחלה,[13] ומאחר שכליה של אשת עם הארץ הם בחזקת טמאים, הרי הם מטמאים את החלה המעורבת בעיסה זו —

לפי שאין מחזיקין את **ידי עוברי עבירה!**

וכולן — השאלת כלים לחשודה על השביעית, וסיוע שלא בשעת העבירה — ששנינו בהם שהתירום חכמים, **לא אמרו** כן והתירום, **אלא מפני דרכי שלום!**

שהרי מן הדין היה מקום לאסור זאת, משום שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה, אלא שמפני דרכי שלום התירו סיוע זה, כיון שאינו בשעת העבירה עצמה.

ג. **ומחזיקין ידי נכרים** בזמן שהם עוסקים בעבודת הקרקע **בשביעית!** אף שמצווה הישראל בהשבתת הקרקע בשביעית; ומבואר בגמרא, שמחזיקים את ידיהם באמירה בפה בלבד.

אבל לא מחזיקין **ידי ישראל**, בזמן שהם עוסקים בעבודת הקרקע בשביעית!

וכן **שואלין בשלומן** של הנכרים, בימי חגם! ולא חיישינן שילך הנכרי ויודה לעבודה זרה על כך; ואף זאת לא התירו, אלא **מפני דרכי שלום!**

גמרא:

שנינו ברישא דמתניתין: משאלת אשה

אמאי לא נאסור אף בסיפא לסייע, משום החשש דלמא פירות שביעית הן.

ודחה רבינו קרשק"ש ראייתו, וכתב דסיפא מיירי בזמן רחוק מן השביעית, שאין לחוש בו דלמא עדיין מפירות שביעית הם.

ויעויין בתוספות רבי עקיבא איגר לפרק ג מדמאי משנה ה, שדייק מדברי הרמב"ם בפרק יא מהלכות מעשר הלכה יב, דדוקא בשנת השמיטה עצמה חיישינן דלמא הם מפירות שביעית שעבר זמן ביעורם.

13. ומדברי רש"י משמע, שהטלת מים היינו גלגול. אבל תוספות כתבו, שעדיין לא נחשב לגלגול, ומכל מקום כבר משעת הטלת המים אסרו לטמאותה, מחמת החיוב חלה שיחול בגלגול.

והוסיף בזה תוספות הרא"ש, דאף שעדיין אינה חייבת בחלה, אם הפריש חלתו חלה; ודמי לפירות קודם גמר מלאכתן, דאף דלא נתחייבו בתרומה, אם תרם מהן תרומתו תרומה; וכן כתב הרמב"ן בקידושין מו ב.

[וכשם שאסור לטמאות פירות אף קודם שנגמרה מלאכתם, כדמייתי התוספות בד"ה רישא, מדברי הגמרא בעבודה זרה נו א, משום הפסד הכהן (שאם אחר כך יתרמו מהם תרומה, תהיה התרומה טמאה ותיאסר באכילה) כן אסור לטמאות את העיסה לאחר שיש בה כבר זיקת חלה, אף שעדיין לא נתחייבה].

ורבינו קרשק"ש כתב, שאין איסורו אלא מדרבנן; ואף דמבואר בסוגיין דבאיסור דרבנן התירו לסייע מפני דרכי שלום, שאני איסור דרבנן זה, משום שיש לו עיקר מן התורה.

לחבירתה החשודה על השביעית וכו׳, אבל לא תבור ולא תטחן עמה! ואילו בסיפא, לגבי אשת עם הארץ, שנינו: בוררת וטוחנת ומרקדת עמה!

והוינן בה: **מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא!**?[14]

והרי כשם שאסרנו את הסיוע במלאכה גופה במקום שיש חשש איסור שביעית, כמו כן יש לאסור סיוע בסיפא משום איסור טבל, שהרי עמי הארץ חשודים על המעשרות.

אמר תירץ **אביי**:

רוב עמי הארץ מעשרין הן את פירותיהם, ופירותיו אינם אסורים אלא מדרבנן, שחששו חכמים למיעוט שאינם מעשרים, וזה הוא איסור ״דמאי״; והיות שהסיוע הוא לעוברי עבירה דרבנן בלבד, לכן התירו לסייע להם מפני דרכי שלום.

רבא אמר: סתם עמי הארץ, חשודים מן התורה על המעשרות, לפי שמחציתם מעשרים ומחציתם אינם מעשרים וספק שקול הוא, ואכן אסור לסייעם — [15]

והכא במשנתנו במאי עסקינן: **בעם הארץ דרבי מאיר** [ומפרש לה ואזיל], שהוא אינו חשוד על המעשרות, אלא חשוד רק לאכול פירות חולין בטומאה.

ואיסורי טומאה וטהרה בפירות חולין, הרי אינן אלא **מדרבנן**! כי מן התורה אין איסור אלא באכילת תרומה וקדשים טמאים.

דתניא:

איזהו עם הארץ? — כל שאינו אוכל את **חוליו בטהרה! — דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: כל שאינו מעשר את **פירותיו**, קרוי עם הארץ!

ומשנתנו עוסקת באשת עם הארץ, כדוגמת עם הארץ שדיבר בו רבי מאיר, שאין

שאסרוהו משום סרך איסור תורה שיש בטומאת העיסה לאחר שהוטבלה בגלגול.

ולא נתבאר כאן בדבריו סיבת איסור זה; והריטב״א בנדה ו ב כתב שגזירה היא, שאם תסייע לה קודם גלגול, תבוא לסייע עמה אף לאחר הגלגול, ואז איסור הטומאה הוא מן התורה.

14. ואם תאמר, לדברי רבינו תם [הובאו בהערה 9] דרישא מיירי בידוע שיש לה רק מפירות שביעית , מאי פריך!? והלא אפשר דבסיפא הקלנו, משום דאין ידוע בודאי שפירות טבל הם, ואפשר שהם מעושרים.

ויש לומר, שסברה הגמרא, שהחמירו חכמים בפירות עם הארץ, כאילו הן ודאי טבל, תוספות; [וקצת נראה מזה, שגדר איסור דמאי אינו רק חשש חכמים שחששו לאיסור דאורייתא של טבל, אלא איסור מחודש הוא, ואסור בתורת ודאי, ודלא כמבואר בהערה 15, וצריך תלמוד].

15. רש״י. ותוספות כתבו, דאף רבא מודה דרוב עמי הארץ מעשרין, ואין איסור דמאי אלא מדרבנן, ומכל מקום אסור לסייעם משום איסור זה.

[ואף דבאיסור דרבנן התירו לסייעם מפני דרכי שלום, מכל מקום עיקר איסור טבל הוא מדאורייתא. ואף דמן התורה סמכינן ארובא, חששו חכמים למיעוט לענין איסור תורה דטבל, ואין זה איסור חכמים מחודש. כן נראה בכונת דברי הרשב״א. וכן כתב המהרש״א בפסחים לה

בפירותיו חשש איסור טבל, אלא איסור טומאה בלבד, שאינו איסור דאורייתא.[16]

ומקשינן: **והא מדקתני בסיפא** דמשנתנו: "**משתטיל את המים, לא תגע עמה**", **מכלל**, הרי בהכרח, **דרישא** — שהוא קודם הטלת המים וקודם שהוכשרו לטומאה — **לאו** בחשש **טומאה וטהרה עסקינן**!

שהרי אין הפירות מקבלים טומאה, עד שהוכשרו לכך על ידי נפילת משקין עליהם, וקשיא לרבא שמעמיד אף את הרישא בחשש טומאה!?

ומשנינן: לא כן הוא, אלא גם **ברישא** של המשנה העוסקת קודם הטלת המים, וגם **בסיפא**, הנידון הוא **בחשש טומאה וטהרה**, וכגון שהוכשרו כבר החיטין לקבלת טומאה.

ב ברש"י ד"ה טבול מדרבנן, דטבל אינו בגדר איסור חכמים, אלא חשש חכמים הוא באיסור דאורייתא].

עוד הוסיף הרשב"א, שדוקא הכא החמירו, משום שאין לו בסיועו שום הנאה, ולכן לא התירו לו להביא עצמו לבית הספק, ולהכנס לחשש מסייע לידי עוברי עבירה.

16. שאסור מדרבנן לגרום טומאה לפירות ארץ ישראל, רשב"א.

ובעבודה זרה נה ב, איתא: בראשונה היו אומרים: אין בוצרין עם הנכרי בגת, שאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל!

וחזרו לומר: בוצרין עם הנכרי בגת, שמותר לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל!

ולכאורה דברי הרשב"א אינם אלא בשיטת המשנה ראשונה. וכן כתב הפני יהושע בדעת הרמב"ם, דמתניתין אזלא בהכרח אליבא דמשנה ראשונה התם.

עוד כתב, דלשיטת רש"י התם, דוקא חולין של עכו"ם מותר לטמאותם. אבל פירות ישראל שטבולים לתרומה, אסור לטמאותם משום "משמרת תרומותי".

ולפי זה, מתניתין אתי שפיר אף למשנה אחרונה.

[ודבריו צריכים עיון, דאם כן, הרי איסור טומאתם הוא דאורייתא, ואיך התירו לסייע בזה, ומאי שנא מהיכא שכבר הטילה מים בעיסה שאסור לסייעה, משום שכבר הוטבלה העיסה לחלה? והלא אף קודם לכן יש לאסור, משום שהטובלו החיטים לתרומה. ובהכרח דלא חיישינן לכך, משום שכבר הופרשה תרומה מהם, דהרי בעם הארץ שאינו חשוד על התרומה עסקינן. וכן כתב להדיא הרמב"ן שם. ואי משום החלה דאיתא בעיסה, הרי עדיין לא הוטבלה העיסה לחלה].

עוד הביאו התוספות שם בשם רש"י, דדוקא חולין של גוי או של ישראל חבר מותר לטמא. אבל פירות של ישראל החשוד לאכול חולין בטומאה אסור לטמאם, כדי שלא לסייעו בעבירה זו.

ולא נתבאר דבריהם מהו האיסור. ואפשר דרש"י לשיטתו בזה, דסבר דאם פסול גויה [שהאוכל אוכלים טמאים נטמא גופו] דאורייתא, אסור מן התורה לאכול אוכל טמא, מפני שמטמא את גופו.

[ובחולין ב ב הביאו התוספות שיטה, דאיסור דאורייתא הוא להיטמא, כדכתיב "והתקדשתם והייתם קדושים"].

ואם פסול גויה דרבנן הוא, אסור לאכלם מדרבנן.

ולפי זה אתי שפיר מתניתין, דמשום דרכי שלום הותר לסייע באיסור דרבנן זה.

ויעויין ב"משנה למלך" פרק טז מטומאת אוכלין שהאריך בענין.

וטעם החילוק שבין הרישא לסיפא, הוא:

רישא — העוסקת בחיטים וקמח שעדיין לא נתחייבו בחלה, לפי שחיובה אינו חל אלא משעת לישה[17] — אינה דנה אלא **בחשש טומאת חולין**, שאין איסורו מן התורה, כאמור, ולפיכך התירו לסייע לאשת עם הארץ מפני דרכי שלום.

ואילו **בסיפא** — שכבר הטילה מים בעיסה וחל חיוב חלה — הרי **בטומאת חלה** אנו עוסקים, וטומאת חלה דאורייתא היא משום "משמרת תרומותי", ולכן אסור לסייע בידה.[18]

ורמינהו, מקשה הגמרא מהא דתניא:

סא-ב **טוחנין** תבואה מתוקנת [שאין בה איסורי שביעית וטבל], וכן **מפקידין** אותה:

הן **אצל אוכלי שביעית** [החשודים לעבור על איסור פירות שביעית לאחר זמן ביעורם]! לפי שאינם חשודים להחליף תבואה זו בתבואת שביעית שאסורה באכילה. והן **אצל אוכלי פירותיהן בטומאה**! כלומר אצל עמי הארץ שאינם נזהרים לאכול את חוליהם בטהרה, לפי שאינם חשודים ליגע בתבואה ולטמאותה.

אבל לא טוחנים **לאוכלי שביעית**, **ולא לאוכלי פירותיהן בטומאה**, את תבואתם שלהם! משום שתבואתם עומדת בחשש איסור שביעית, או באיסור טומאה, ואסור לסייע בידם לעבור ולאוכלה באיסור.

הרי דאף באיסור אכילת חולין בטומאה, שאינו אלא מדרבנן, אסור לסייעם. וקשיא ממתניתין, דקתני באשת עם הארץ, "בוררת טוחנת ומרקדת עמה", אף דאית בה חשש סיוע לאיסור אכילת חולין בטומאה!?

אמר תירץ **אביי**:

התם — בברייתא דקתני: אוכלי פירותיהן

---

17. ולא דמי להא דאיתא בעבודה זרה נו א, דאין בוצרין עם ישראל העושה פירותיו בטומאה, אף דעדיין אין הפירות טבולים לתרומה [שהרי עדיין לא נגמרה מלאכתן], משום דהתם אם תרם מהם תרומתו תרומה, אף שעדיין אינם אסורים משום טבל. אבל עיסה, קודם שהוטבלה על ידי נתינת המים בעיסה, אם הפריש ממנה חלה לא חלה הפרשתו כלל. תוספות.

ורבינו תם תירץ, דהתם מיירי בישראל שעושה בודאי את פירותיו בטומאה, ולכן החמירו לאסור לסייעו אף קודם שהוטבלו הפירות. אבל כאן לא מיירי אלא מחשוד על הטומאה, אבל אין זה ודאי שהוא מטמא את פירותיו. ולא החמירו בו אלא משעת הטלת המים בלבד.

18. והביא רבינו קרשק"ש, דיש מי שפירש דסיפא איירי דוקא בפירות שלא הוכשרו. דאם לא כן, אמאי לא תסייע עמה לאחר הטלת המים, והרי בין כך כבר נטמאו החיטים, וחלה טמאה היא; וכן משמע מתוספות ד"ה רישא בסוף הדיבור.

עוד כתב, דיש מי שפירש, דאף לאחר שהוכשרו ונטמאו אסור לטמא שוב את החלה בידיים, אף שכבר נטמאה. משום דכתיב "משמרת תרומותי", אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, אסור לטמאה.

מיהו הסיק, דאין דין זה שייך אלא בחלה עצמה, אבל לא בעיסה שהוטבלה לחלה קודם

בטומאה — **בכהן החשוד לאכול תרומה בטומאה עסקינן, דהוה ליה טומאה דאורייתא**, כלומר: שאיסור דאורייתא היא לאוכלה בטומאה!

ואילו משנתנו לא התירה מפני דרכי שלום, אלא סיוע לחשש איסור דרבנן, כגון אכילת חולין בטומאה.(1)

ותמהינן: **אי הכי** — שהברייתא עוסקת בתרומה — אף מה דקתני: "**מפקידין** [תבואה] אצל אוכלי פירותיהם בטומאה", איירי בתרומה, ושמע מינה שמותר להפקידה אף אצל כהן החשוד לאכול פירותיו בטומאה —

ורמינהו: מפקידין תרומה אצל ישראל עם הארץ! שמכיון שאינו רגיל בתרומה, שהרי אסורה היא לזרים, אין לחשוש שיגע בה ויטמאנה.

ולא מפקידין תרומה **אצל כהן עם הארץ, מפני שליבו גס בה!** כי מאחר שהוא רגיל באכילת תרומה, חיישינן, שמא יגע אף בתרומת החבר המופקדת אצלו, ויטמאנה. שהרי גזרו על עמי הארץ להיות כזבים, והרי הם מטמאים במגעם.

וקשיא אברייתא דלעיל, דקתני בה: מפקידים תרומה אצל כהן החשוד באכילת תרומה טמאה!?(2)

אמר תירץ **רבי אילעא: הכא** — בברייתא דקתני "מפקידין" — **במאי עסקינן:**

הפרשה. ואין איסור לטמאותה אלא משום דכתיב "ונתתם אותה לאהרן הכהן", ודריש בירושלמי, עשה שתתננה לאהרן בכהונתו. כלומר הזהר בטבל, שתוכל לתרום ממנו תרומה, באופן שיוכל הכהן לאוכלה בטהרה. ואיסור זה ודאי אינו שייך אלא בטבל טהור. אבל אם כבר נטמא, בין כך לא יוכל הכהן לאכול את תרומתו.

והסיק, דהא דאסרו לסייע בעיסה, הוא משום דחיישינן שאחר כך תפריש אשת עם הארץ חלה, ותטמאנה, ואז תעבור על איסור תורה של "משמרת תרומותי", אף שכבר נטמאה העיסה קודם לכן.

מיהו רש"י בנדה ו ב כתב, דאף בעיסה איכא דין "משמרת תרומותי" לאחר שהוטבלה לחלה. וכן היא פשטות דברי הגמרא שם, "חולין הטבולין לחלה כחלה דמי, ואסור לגרום טומאה לחלה".

עוד יעויין בריטב"א כתב יד, שכתב, דאף דמיירי בפירות שהוכשרו, מכל מקום אין טומאתם ודאית, שהרי עיסת עם הארץ בספק טומאה היא עומדת. הלכך אכתי יש לחוש שמא עדיין לא נטמאה, ורק עכשיו תבוא לטמאותה. ולכך אסור לסייע עמה משתטיל את המים לעיסה.

1. ותירץ כן אביי בשיטת רבא. אבל לשיטת אביי עצמו לא קשה מידי. שהוא מעמיד את דברי המשנה בפירות שלא הוכשרו, וליכא כלל חשש של טומאת חולין. אבל בפירות שהוכשרו אין הכי נמי דאסור לסייע במלאכתן, משום דמסייע לידי עוברי עבירה זו דטומאת חולין.

2. ותימה, הא אף אם נעמיד הברייתא בפירות חולין ובישראל עם הארץ, נמי תקשה, אמאי מפקידין? והא לבו גס בהם כמו שלבו של כהן גס בתרומה, ויש לחוש שמא יגע ויטמאנה.

ויש לומר, דמכל מקום לא החמירו חכמים בטהרת חולין לחוש שמא יגע בהם, כמו שהחמירו בתרומה. תוספות הרא"ש.

בתרומה הנמצאת בתוך **כלי חרש המוקף צמיד פתיל** [שמכסהו מחובר אליו]! וכיון שהכלי סגור, אין התרומה שבתוכו יכולה לקבל טומאה, ואף לא על ידי הכלי. שהרי גם הכלי לא יכול להטמאות כשהוא סגור. לפי שאין כלי חרס מקבל טומאה, אלא כשהטומאה נוגעת בתוכו, ולא כשנוגעת בו מגבו.[3]

ואכתי מקשינן:

וליחוש שמא תסיטנו [את הכלי] **אשתו** של החשוד על הטומאה, כשהיא **נדה**! ואף שאינה נוגעת בתרומה, הרי היא מטמאתה בכך שהיא מסיטה אותה, שהרי הנדה מטמאה בהיסט.

אלא אמר רבי ירמיה לתרץ סתירת הברייתות: **לא קשיא** הני ברייתות אהדדי; כי:

כאן — בברייתא דקתני: "ולא מפקידין תרומה אצל כהן עם הארץ" — איירי **ב**תרומה של **פירות שהוכשרו** על ידי משקים לקבלת טומאה, ובהם יש לחשוש שמא יטמאנה אותו כהן.

וכאן — בברייתא דקתני: "מפקידין אצל אוכלי פירותיהם בטומאה" — איירי **בפירות שלא הוכשרו** במים לקבל טומאה,[4] הלכך אין לחשוש בהם שמא יטמאם.[5]

מיהו לסייע עמם בטחינת החיטים שלהם, אסור. שהרי אין החבר יודע אם הוכשרו הפירות או לא.

ואכתי **רמינהו** סתירה לכך מהא דתנן:

המוליך חטין לטוחן כותי או לטוחן עם

---

3. וקא משמע לן מתניתין, דלא גזרינן מוקף אטו שאינו מוקף. ריטב"א.

והחזון איש בסימן קמ"ז בסוגיין כתב, דעיקר חידוש הברייתא הוא דלא חיישינן לאיחלופי. וכן צריך לפרש באוקימתא דרבי ירמיה בסמוך, דאיירי בפירות שלא הוכשרו.

4. ומפשטות דברי הגמרא נראה, דאוקימתא דרבי ירמיה קאי על הפקדת תרומה ביד כהן עם הארץ, אבל ביד ישראל עם הארץ, אף פירות שהוכשרו מפקידין, משום שאין לבו גס בה, ולא יגע בה.

אבל הרמב"ם [תרומות יב ח] כתב, שמפקידין תרומה ביד ישראל עם הארץ דוקא במוקף צמיד פתיל, ובפירות שלא הוכשרו, אבל לא ביד כהן עם הארץ, מפני שלבו גס בה לאוכלה.

ולשיטתו צריך לומר, דרב ירמיה ורב אלעאי לא אמרו את דבריהם על תירוץ אביי, אלא מילתא באנפי נפשיה אמרו. והגמרא העמידה מעצמה את הברייתא ד"טוחנין ומפקידין אצל אוכלי פירותיהם בטומאה" באופן דליכא חשש טומאה, כדוגמת מה דפירשו רב אילעאי ורב ירמיה את הברייתא ד"מפקידין תרומה אצל ישראל עם הארץ".

ויעוין במפרשי הרמב"ם שם, ובחזון איש סימן קמז בסוגיין.

5. והרמב"ם בפרק יב הלכה ח כתב דתרוויהו בעינן, גם צמיד פתיל וגם שלא הוכשרו. וכבר השיגו הראב"ד שם, דאחר שלא הוכשרו אמאי בעינן צמיד פתיל.

ויעוין ברדב"ז שפירש בטעמו של הרמב"ם, דבלא צמיד פתיל חיישינן שמא יגע בידיים לחות ויכשירנה ויטמאנה.

הארץ — הרי אלו בחזקתן, לענין **מעשר ולשביעית**; שאין חשוד הטוחן להחליף חטים אלו בחיטים של טבל, או בחיטים האסורות באיסור שביעית.

אבל לא סומכים על הטוחן לענין **טומאה**; וחיישינן שמא נגע בהן וטימאן.

וקשיא לדברי הברייתא לעיל, ששנינו בה: "מפקידין אצל אוכלי פירותיהם בטומאה", ולא חיישינן שיגע בפירות ויטמאם.

האי מאי רומיא [וכי מה קושיא היא זו]!?

וכי **לאו אוקימנא** לברייתא ד"מפקידין" **בפירות שלא הוכשרו** לקבל טומאה

אבל המשנה ד"מוליך חטין לטוחן עם הארץ", עוסקת בפירות שהוכשרו, ולפיכך אין הם בחזקת טהרה.

ותמהינן: **ודקארי לה, מאי קארי לה** המקשן שהקשה מהתם, איך עלה בדעתו להקשות כן? והרי בהכרח מיירי הברייתא בפירות שלא הוכשרו, כאמור.

ומשנינן: **משום דקא בעי** הגמרא **למירמי** [להקשות] ממשנה **אחריתי עלה** [על המשנה של "מוליך חיטין"], לכן הביאה הגמרא את המשנה ד"מוליך חיטין" בסוגייתנו. וכיון שכבר הבאנו אותה, טרחה הגמרא קודם לפרשה שלא תקשה מהברייתא דלעיל, אף שהתירוץ היה פשוט ומובן מאליו גם למקשן.

וזו היא הקושיה שבדברי המשנה, שבגינה הובאו בסוגיין:

שבמשנה זו שנינו: "**הרי אלו בחזקתן למעשר ולשביעית**", **ולחלופי** — שיחליפם הטוחן בחטים אסורות — **לא חיישינן**.

ורמינהו, ועל כך יש להקשות, מהא דתנן:

חבר **הנותן לחמותו** שהיא אשת עם הארץ, לאפות לו עיסה, הרי הוא **מעשר** תחילה **את** העיסה **שהוא נותן לה**, וגם צריך לעשר לאחר מכן, **את** הלחם **שהוא נוטל הימנה**!

מפני שהיא חשודה, להיות **מחלפת** את הלחם שלו **המתקלקל** בתנור, ולתת לו לחם אחר משלה! ושלה הרי אסור משום "דמאי", ולכן צריך לעשרו.

ומכל מקום צריך הוא לעשר תחילה את העיסה שהוא נותן לה, [ואף שבלאו הכי יעשר אחר כך את הפת], כדי שאם תטלנו לעצמה, לא תכשל באיסור טבל.

הרי מוכח דחיישינן לחלופין; וקשיא אמתניתין דטוחן, דקתני דלא חיישינן לחילופין!?

ומשנינן: **התם** — בנותן לחמותו — **כדקתני** בה **טעמא**:

אמר רבי יהודה: רוצה היא בתקנת בתה ובטובתה, **וכן בושה** היא **מחתנה** לתת לו לחם מקולקל! ולכן חיישינן, שאם יתקלקל הלחם, היא תחליף אותו בלחם משלה שאסור באיסור דמאי.

אבל באדם זר, שאין בדעת עם הארץ להיטיב עמו, אין לחוש שיחליף עם הארץ את לחמו בלחם אחר.

ואכתי מקשינן: **וכי לעלמא** [לסתם אדם] **לא חיישינן** לחילופין?

והתנן: תלמיד ישיבה **הנותן לפונדקית** עם הארץ שהוא מתאכסן אצלה, את עיסתו וקדירתו כדי שתתקן לו אותם לאכילה:

הרי הוא **מעשר** תחילה **את** מה **שהוא נותן לה**, וכן מעשר **את** מה **שהוא נוטל חימנה מפני ש**חשודה להיות **מחלפת**.

וקא סלקא דעתין, שמחליפה היא כאשר היא רואה שעיסתו יפה יותר מעיסתה; הרי למדנו שעם הארץ חשוד להחליף לכל אדם, ולאו דוקא חמות לחתנה!?

ומשנינן: **התם** — בפונדקית — **נמי לטובה היא מתכוונת**, כי **מוריא** [מורה היא] הוראה לעצמה, שכאילו יש מצוה בהחלפה זו, **ואמרה**:

עדיף ש**הבר בי רב** [תלמיד הישיבה] **ליכול חמימא** [חם, כלומר: טרי], ואילו **אנא איכול קרירא** [קר, כלומר: ישן].(6)

ואכתי מקשינן: וכי אטו **לעלמא**, לסתם אדם וכשאין לה כונה להיטיב עמו, **לא חיישינן** לחילופין!?

והתניא: **אשת חבר טוחנת** ומסייעת להנהיג את הריחיים, יחד **עם אשת עם הארץ**, בטחינת תבואתו של בעלה עם הארץ:

בזמן שהיא [אשת החבר] **טמאה**. משום שבזמן טומאתה היא נזהרת שלא ליגע באוכלין טהורים שהיא עוסקת בהם, כדי שלא לטמאם, ולכן אין לחשוש שמא תשכח שחיטים אלו אסורים עליה באכילה משום דמאי, ותאכל מהם.

אבל לא תטחן עמה, **בזמן שהיא טהורה**, משום דחיישינן, שמא תשכח שחיטי דמאי הן, ותתן לתוך פיה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בזמן שאשת החבר **היא טמאה**, ואכן אין לחוש שמא תיטול היא ותתן לתוך פיה, מכל מקום **לא תטחון** עם אשת הארץ, **מפני שחברתה** [אשת עם הארץ] **נותנת לה** לתוך פיה, **והיא אוכלת** מהן. סב-א

[ואף שאשת החבר אינה חשודה על הגזל, ולא על הדמאי, חיישינן לשכחה. שרגיל אדם לשכוח, ולאכול מה שנותנים לו בלא לבדוק אם הדבר מותר באכילה.(1)

ואם כן קשה: **השתא מיגנב גנבא** אשת עם הארץ משל בעלה ונותנת לחברתה, וכי **חלופי לא מיחלפא** [אם לגנוב ללא תמורה חשודה היא, כל שכן שחשודה היא להחליף]

והכסף משנה כתב, דמעלה עשו בתרומה, וגזרו בפירות שלא הוכשרו אטו פירות שהוכשרו.

6. רש״י. ותוספות כתבו, ד״מוריא״ לא משמע שמתכונת למצוה, אלא משמעותו הוראת היתר, ובתמיה היא אומרת: וכי ראוי שבר בי רב יאכל פת חמימא, ואנא איכול קרירא? והלא אני טרחתי עבורו, וראוי לי ליטול לעצמי את הפת היותר טובה.

1. רש״י חולין ו א, וכתבו תוספות על זה דחילוק דחוק הוא.

ועוד הקשו על עיקר פירושו, דמה שנותנת האשה לחבירתה משל בעלה, אין בזה משום גזל, שהרי קיימא לן דמקבלים דבר מועט מן הנשים אף שלא מידיעת בעליהן.

עוד הקשו, הרי בלאו האי טעמא דשמא תתן

ואם כן, קשיא הא דתנן: המוליך חטין לטוחן עם הארץ, הרי אלו בחזקתן, לענין מעשר ושביעית. והרי איכא למיחש, שמא החליף הטוחן את הקמח, ויתן לחבר קמח שלו, האסור משום דמאי או שביעית, ויטול את קמח החבר לעצמו.

אמר [תירץ] **רב יוסף**: לעולם אין חשודים עמי הארץ על הגזל, ואף לא להחליף את פירותיהם בפירות של אחרים.

והתם בברייתא, הא דחיישינן שמא תגזול אשת עם הארץ מחיטי בעלה ותתן לחברתה, היינו **נמי** משום **דמוריא** היתר לעצמה שאין בכך משום גזל, **ואמרה**: הרי אף **תורא מדישיה קאכיל** [אף שור אוכל מדישו].

כלומר: כשם שהשור אוכל מהתבואה בשעה שהוא דש בה, כן ראוי שתאכל אשת החבר מהחיטים, בשעה שהיא מסייעת עמדי.

העיד רבי יוסי בן המשולם, משום רבי יוחנן אחיו, שאמר משום רבי אליעזר בן חסמא: אין עושין חלת עם הארץ בטהרה.

כלומר: אם מסר עם הארץ את עיסתו לגבל [גימ"ל פתוחה ובי"ת קמוצה, והוא אדם הלש עיסות] חבר, ואמר לו: "הפרש חלה מעיסתי, ועשה אותה בטהרה", יסרב החבר לבקשתו.[2]

כי אם יסכים החבר להפריש לו חלה בטהרה, ויתננה אחר כך לכהן, יסמוך על כך הכהן, ויסבור שהיא טהורה. ובאמת הרי היא טמאה, משום שכבר נטמאה בעודה ביד עם הארץ. שהרי גזרו עליהם להיות כזבים.

אבל עושין חברים את **עיסת חוליו** של עם הארץ **בטהרה**.

כלומר: אם מעולם לא היתה העיסה ביד עם הארץ, אלא החבר מתחיל את העיסה מתחילתה בשבילו, יעשנה.

לתוך פיה יש לאסור, משום שהיא מסייעת ביד עוברי עבירה, לפי שחשודה אשת עם הארץ על הטבל. ואף לאביי דאמר "רוב עמי הארץ מעשרין" קשיא, שהרי ממתניתין דקתני "בוררת עמה" מוכרח דאף בזמן שהיא טהורה מותר לסייעה. שהרי בזמן הבדירה בהכרח שהיא נוגעת בחיטים, ובכל זאת לא חיישינן שמא תכניס לפיה.

ורבינו תם ור"ח פירשו, דבתבואה של חבר איירי. וקאמר, דבזמן שאשת עם הארץ מחזקת עצמה בטומאה מותר לאשת החבר להסתייע בה, לפי שאז היא נזהרת מליגע בתבואה. אבל בזמן שהיא מחזיקה את עצמה לטהורה, לא תסתייע בה, משום שתיגע בתבואה ותטמאנה. שהרי גזרו על עמי הארצות שיטמאו במגעם.

ורבי שמעון בן אלעזר סבר, דאף בזמן שאשת עם הארץ מחזקת עצמה טמאה אסור להסתייע בה. שאף שהיא עצמה לא תגע בתבואה, אבל חבירתה שאף היא אשת עם הארץ, שמחזיקה את עצמה טהורה, תתן לה מהתבואה, ותגע בה ותטמאנה.

2. רש"י. וכתבו תוספות, דלפי זה אם יגבל החבר עיסה נפרדת כדי שיעור חלה ויפרישנה על עיסת עם הארץ, מותר.

והקשו הראשונים לפירוש רש"י, דאם בא להפריש חלה מעיסת עם הארץ, הלא כבר בחזקת טמאה היא. ואם כן מאי קאמר "אין עושין חלת עם הארץ בטהרה"!?

ותוספות פירשו, דמיירי באומר לו הפרש לי

ונוטל החבר **הימנה כדי חלה, ומניחה** לחלה שהפריש **בכפישא או באנחותא** [כלים העשויים מסלים בלואים] שאינם מקבלים טומאה, וגם אין רגילות לשים בהם עיסה.[3]

וכשבא עם הארץ ליטול את עיסתו, הרי הוא **נוטל** מהחבר **את שתיהן**, גם את העיסה, וגם את החלה. **ואינו חושש** החבר שמא יטמא עם הארץ את החלה! והטעם יבואר לקמן.

וכן **אין** חברים **עושין** את **תרומת זיתיו** של עם הארץ **בטהרה**.

כלומר: אם נתן עם הארץ את זיתיו במעטן [כלי ששמים בו את הזיתים, כדי שיתחממו קודם שסוחטים אותם בבית הבד], ומבקש הוא מבדד [פועל בית הבד] חבר שיפריש תרומה מן הזיתים בטהרה —

לא יעשה כן, משום שזיתים אלו כבר נטמאו על ידי עם הארץ, כי אף על פי שאין דבר מקבל טומאה אלא אם כן הוכשר, הרי כשנתונים הזיתים במעטן, יוצא מהם משקה המכשיר את הזיתים לקבלת טומאה; ומאחר שנטמאו אם יפריש הבדד את התרומה ויתננה לכהן, יסמוך הכהן על הבדד החבר, ויאכל תרומה טמאה.

אבל עושין חברים את הזיתים של **חוליו** של עם הארץ מתחילתן **בטהרה**. שאם ביקש ממנו לסחוט את זיתיו, ולהפריש מהם תרומה, קודם שנתנן עם הארץ במעטן, יעשה כן, שהרי עדיין לא הוכשרו לקבל טומאה, וטהורים הם.

ונוטל החבר **הימנה כדי תרומה, ומניחה** לתרומה הטהורה **בכליו של החבר**, כדי שלא יטמאו בכלי עם הארץ. **וכשבא עם הארץ ליטול** את שמנו, הרי הוא **נוטל את שתיהן**, גם את החולין המתוקנים, וגם את התרומה הטהורה, **ואינו חושש** החבר שמא יגע בתרומה ויטמאנה.

והוינן בה: **טעמא מאי** לא חיישינן שיגע עם הארץ בחלה ובתרומה, ומדוע התרנו לחבר להפרישם ולמוסרם בידו?[4]

חלה על עיסתי, מעיסתך שלך שנעשית בטהרה. ואסרו לו לעשות כן, משום דחיישינן שמא יגע בה עם הארץ לאחר שימסרנה לו. ודוקא אם לש עבורו את כל העיסה התירו, משום כדי חייו דגבל כדמבואר בהמשך דברי הגמרא. אבל לגבל את החלה לבד שהיא דבר מועט ואין בה כדי לפרנס את הגבל, לא התירו.

והראשונים פירשו בשם ר"ח גם כן על דרך התוספות, אבל מטעם אחר, כדי שתהיה פרנסת הגבל החבר מצויה. שעל ידי שאסרנו לגבל לו את החלה בלבד, שוב לא ימצא חבר שיעשה לו כן, ויאלץ לשכור את החבר לגבל לו את כל העיסה, ונמצא שכרו של הגבל מרובה.

3. רש"י. ותרוייהו בעינן, גם שלא יקבל הכלי טומאה, שאם לא כן יטמאנו עם הארץ, ויחזור הכלי ויטמא את החלה. וגם צריך שיהיה כלי שאין הדרך להניח בו עיסה, כדי שיהיה לעם הארץ היכר, ועל ידי כך יזכור שלא לנגוע בחלה.

ותוספות פירשו, דכפישא ואנחותא היינו פשוטי כלי עץ שאין מקבלים טומאה במגע עם הארץ.

4. רש"י. והקשה בתוספות הרא"ש לפירושו, מנא לה לגמרא דחיישינן לטומאה. ואפשר יש לסמוך לכתחלה על כך שמאיימים עליו שלא ליגע, וגם עושים לו היכר על ידי הנחת החלה בכלים שאין עשויים לכך, כמבואר בסמוך.

אמר רבי יוחנן: התירו חכמים להקל קולא זו, **משום כדי חייו דגבל, ומשום כדי חייו דבדד**, שיהיה להם במה להשתכר לצורך מחייתם.

וצריכא לאשמועינן כן גם בעיסה וגם בזיתים.

משום **דאי אשמועינן** הברייתא דין זה ב**גבל** בלבד, הוה אמינא דדוקא בו הקלנו כן, **משום דלא נפיש אגריה** [שאין שכרו מרובה]. וכיון שעני הוא, וצריך את הדמים שיתן לו עם הארץ על מלאכתו, אין למונעו מלעשות את מבוקשו.

אבל בדד דנפיש אגריה, אימא לא הקלנו בו. כי מאחר שאין פרנסתו דחוקה, נחמיר עליו לחשוש שיטמא עם הארץ את התרומה, ולא יעשה לו את המלאכה.

ואי אשמועינן בבדד, שהקלו בו, הוה אמינא דדוקא בו הקלנו, **משום דלא שכיח ליה** מלאכה להשתכר בה. שהרי אין מצויה מלאכה זו כל השנה, אלא רק פעם בשנה היא עונת בית הבד. ולכן הקלנו בו שלא לחשוש שיטמא עם הארץ את התרומה, כדי שלא להפסיד לו את פרנסתו.

אבל גבל דשכיח ליה מלאכת הגיבול כל השנה, ואם לא יסכים לקבל עיסה זו ימצא בנקל עיסה אחרת, **אימא דלא** נתיר לו למסור את החלה ביד עם הארץ.

הלכך **צריכא** הברייתא להשמיענו בתרוויהו, שמשום כדי חייהם הקלנו עליהם, שלא לחוש לכך.

אמר מר: **נוטל הימנה** [מהעיסה] **כדי חלה, ומניחה בכפישא או באנחותא, וכשבא עם הארץ ליטול, נוטל את שתיהן, ואינו חושש.**

ומקשינן: **וליחוש דילמא נגע בה** עם הארץ ויטמאנה ואיך אפשר משום הטעם של "כדי חייו" להקל בחשש קרוב כזה?

ומשנינן: אכן יש לנו לאיים על עם הארץ כשמוסרים לו את החלה, **ואמרינן ליה**: הזהר שלא ליגע בחלה. **וחזי** [וראה], **אי נגעת** [תיגע] **בה** ותטמאנה, **הדרא לטיבלא**. תחזור העיסה להיות טבל, ותיאסר באכילה.

וכיון שאין חשוד עם הארץ לאכול עיסה הטבולה לחלה, יירתע מכך, ולא יגע בחלה.

ומקשינן: **ואכתי ליחוש, דילמא לא איכפת ליה** שתחזור העיסה לטיבלה ושוב איכא למיחש שיגע בחלה ויטמאנה.

ומשנינן: הלא בהכרח רוצה הוא שתישאר העיסה מתוקנת, **דהשתא, לתקוני קא מיכוין**, שהרי צווה לחבר להפריש ממנה חלה, וכי יעלה על הדעת **דמיכפת לא אכפת ליה** שתחזור לטיבלה לאחר שכבר נתקנה?!

אמר מר: אבל עושין זיתים חוליו בטהרה, **ונוטל הימנה כדי תרומה, ומניחה בכליו של חבר, וכשבא עם הארץ ליטול, נוטל את שתיהן, ואינו חושש.**

לכך פירש, דלא אסיפא קפריך, אלא ארישא. למה אסרו לגבל לו את החלה לבדה, ולהפרישה על עיסת עם הארץ.

ומשני, כדי שתהיה פרנסת הגבל מצויה. שעל ידי שאסרנו לגבל את החלה לבדה, יאלץ לשכור את הגבל לעיסה כולה.

ומקשינן: **וליחוש דילמא נגע בה** עם הארץ בתרומה, שהרי בזה יש לחשוש יותר מאשר ברישא, בחלתו של עם הארץ.

דבשלמא התם, בחלה, **אית ליה** לעם הארץ **היכרא**. בכך שהניח לו החבר את החלה בכפישא ואנחותא, שהם כלים שאין רגילות לשים בהם עיסה, ומתוך כך יזכור שאיימנו עליו שלא ליגע בה.

אבל הכא, בתרומת זיתים, **מאי היכרא** אית ליה לעם הארץ לזכור שלא ליגע בתרומה?[5]

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, **דמנח ליה** החבר לתרומה **בכלי גללים** או **בכלי אבנים** או **בכלי אדמה**, שאינן מקבלים טומאה.

שהרי אם יתנה בכלי המקבל טומאה, יטמא עם הארץ את הכלי במגעו, והכלי יטמא את התרומה.

ומתוך שמונחת התרומה בכלים אלו, יזכור עם הארץ שאסור לו ליגע בה.

ואף שהוא נושא את התרומה, אינו מטמאה במשא. ואף שגזרו על עם הארץ שהוא כזב, והזב מטמא במשא, מכל מקום אינו כזב גמור, ואינו מטמא אלא במגעו בלבד.

ושוב מקשינן: אם מניח החבר את התרומה בכלים שאינם מקבלים טומאה, **אי הכי**, **מאי איריא** דקתני דוקא "מניחה בכליו של **חבר**"? והלא **אפילו** בכלים **דעם הארץ נמי** יכול להניחה, כיון שאין לחשוש שיטמאו את התרומה.

ומשנינן: אין, **הכי נמי קאמר**: ומניחה **בכליו של עם הארץ**, **הראויין להשתמש בהן** אף לחבר, מאחר ואינם מקבלים טומאה.[6]

שנינו במשנה: **ומחזיקין ידי נכרים בשביעית**:

וקא סלקא דעתין ד"מחזיקין", היינו שמסייעים להם ממש במלאכת הקרקע בשביעית, ולפיכך מקשינן:

וכי **מחזיקין** אותם במלאכתם זו?!

והאמר רב דימי בר שישנא משמיה דרב: **אין עודרין עם הגוי** את הקרקע **בשביעית**. ואף שהקרקע היא של הגוי, לא יעשה הישראל בה מלאכה האסורה בשביעית.[7] והעידור אסור משום חרישה, שהיא אסורה מדאורייתא בשביעית.

ועוד אמר: **אין כופלין שלום לגוי**. שהרי

---

5. ותימה, מאחר ועדיין לא אסיק אדעתין דמניחם בכלים שאין מקבלים טומאה, עדיפא היה לה לגמרא להקשות, דהלא אף אם לא יגע בתרומה, הרי הוא מטמא את הכלי שנוטלו, והכלי יטמא את התרומה שבתוכו, "חידושים מכתב יד".

6. וברישא לגבי חלה, דמניחה בכפישא ואנחותא, לא קרי להם "כליו של חבר", משום דאין ראויים תמיד לחבר, שהרי אף דפשוטי כלי עץ הם, לפעמים הם מקבלים טומאה על ידי מדרס, אם יחדם לישיבה. ריטב"א ור"ן.

ואזלו בשיטת תוספות שהובאו לעיל בהערה. אבל לרש"י שפירש, דאיירי בבלאי חמתות שאין בהם תורת כלי כלל, צריך עיון, למה לא קתני אף בהו "כליו של חבר".

7. והתוספות תלו זה בנידון, האם יש קנין לגוי

"שלום" הוא משמותיו של הקדוש ברוך הוא. ומעיקר הדין לא התירו לומר כן אלא לישראל, כדתנן בסוף ברכות. וכמה מקורות הובאו שם לכך.

ומה שהתירו לומר "שלום" אף לגוי, אינו אלא מפני דרכי שלום, ולזה סגי פעם אחת בלבד. אבל לכפול ולומר "שלום שלום", לא התירו.[8]

ומתחילת דברי רב דימי שאמר: "אין עודרין עם הגוי בשביעית", תיקשי אמשנתנו.

ומשנינן: **לא צריכא**, לא התירה משנתנו **אלא למימרא לחו: "אחזוקו" בעלמא!** כלומר, לומר להם בזמן שהם עוסקים בעבודת הקרקע, "תחזקנה ידיכם". אבל לא הותר לסייעם במעשה.

כי הא דרב יהודה אמר לחו לנכרים בזמן שעבדו בקרקע בשביעית: "**אחזקו**".

רב ששת אמר לחו לנכרים אלו: "**אשרתא**"! ואף הוא לשון חיזוק.

אמר מר: **ואין כופלין שלום לגוי**.

רב חסדא היה **מקדים לחו שלמא** [מקדים להם שלום לגויים].[9]

ורב כהנא אמר לחו: שלמא למר [שלום לאדוני], ובלבו היה לרבו, ולא לברך את הגוי.[10]

שנינו במשנה: **ושואלין בשלומם** של הנכרים מפני דרכי שלום.

להפקיע מידי קדושת הארץ. ודוקא אם אין קנין לגוי אסור לחרוש בקרקעו.

ויעוין ב"חזון איש" [סימן א משביעית סק"ג] שכתב, דאין לדבר זה הכרח מהגמרא. ומסברא היה מקום לומר, דאף למאן דאמר "יש קנין לעכו"ם להפקיע מידי קדושת ארץ ישראל", אין זה אלא לענין המצוות החלים על התבואה הגדילה בקרקעו. אבל האיסורים הנוהגים בה לא פוקעים מחמת בעלות הנכרי.

ובדעת התוספות כתב לבאר, דאף איסור חרישה עיקרו הוא מחמת המצות עשה להשבית את הארץ.

8. רש"י. והמאירי כתב, דהכונה שלא יאריך עמהם בדברי שלום יותר מן הרגיל, לפי שהדבר מורה על חיבה יתירה, ועלול הוא על ידי כך להתקרב אליו ולהמשך אחר דעותיו. אבל לכפול ולומר "שלום שלום" מותר. והוכיח כן מהא דאמר רב כהנא לנכרי "שלמא למר שלמא למר". מיהו בגירסא דלפנינו לא גרסינן אלא פעם אחת "שלמא למר".

9. והקדים לומר להם תחילה, שלא יצטרך לחזור ולענות בכפילת שלום. שכן דרך בני אדם שהמקדים לשאול שלום אומרו רק פעם אחת, והעונה כופל ואומר "שלום שלום", ר"ן.

והמאירי על פי דרכו [הובאה בהערה 8] כתב, שהקדים לו שלום כדי שאף הוא ישיב לו באותה צורה שהקדים לו ולא ירבה עמו בדברים. שאילו היה ממתין עד שיקדים לו הנכרי, שמא היה פותח עמו בדברי חיבה והיה הוא צריך לענותו באותה צורה, ונמצאת דעתם מתקרבת יותר מדאי.

10. רש"י. ומיאנו תוספות בפירושו, משום שיש בזה גניבת דעת הבריות.

ופירשו, דלא אתא למימר, אלא דאמר לו פעם אחת "שלום" ולא כפל.

ותמהינן: **השתא**, אף בזמן שעושים דבר האסור לישראל — כגון עבודת קרקע בשביעית — קתני במתניתין, **דאחזוקי מחזקינן** להו בדברים — שיהו "**שואלין בשלומן" מיבעיא** ליה לתנא לאשמועינן?!

אמר רב ייבא: לא נצרכא מתניתין להתיר, **אלא** לשאול בשלומם **ביום חגם**.[11] ולא חיישינן דלמא יבוא הנכרי להודות על כך לעבודה זרה שלו.[12]

וכדתניא: לא יכנס אדם לביתו של גוי ביום חגו, ויתן לו שלום. כי מאחר שהחשיבו ישראל כל כך, שבא במיוחד לביתו לברכו, יש לחוש שמא ילך ויודה לעבודה זרה שלו.

אבל אם **מצאו** לגוי **בשוק** ביום חגו, הרי **נותן לו** שלום **בשפה רפה ובכובד ראש**; דכיון שלא פגשו אלא באקראי ונתן לו שלום, אין לחוש שמא ילך ויודה לעבודה זרה.

רב הונא ורב חסדא הוו יתבי [היו יושבים]. **חלף ואזיל** [חלף ועבר] **גניבא** [כך שמו של האיש] על פניהם.

אמר ליה חד מינייהו **לחבריה: ניקום מקמיה** [נעמוד מפניו], **דהרי בר אוריין** [בן תורה] **הוא**.

אמר ליה חבירו: וכי **מקמי פלגאה** [בעל מחלוקת] **ניקום**, [האם נעמוד מפני בעל מחלוקת זה]!? שהיה גניבא חולק על דברי חכמים, ומצער את מר עוקבא שהיה ראש בית דין בזמנו.

אדהכי [בינתיים], **אתא איהו** [נתקרב גניבא] **לגבייהו** דרב הונא ורב חסדא.

אמר להו: שלמא עלייכו מלכי, שלמא עלייכו מלכי [שלום עליכם מלכים]!

אמרו ליה [שאלוהו] רב הונא ורב חסדא לגניבא: **מנא לך דרבנן איקרו "מלכים"** [זו מנין לך שהחכמים אכן נקראו מלכים]!?

אמר [ענה] **להו** גניבא לרב הונא ורב חסדא: **מדכתיב** [משלי ח, בדילוג]: "הלא חכמה תקרא ותבונה תתן קולה. **בי מלכים ימלוכו** ורוזנים יחוקקו צדק".

---

11. והירושלמי פירש באופן אחר את דברי משנתנו. דלחד מאן דאמר, הכי פירושה: מחזיקין ידי נכרים בשביעית — שאומרים להם: "חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך לבתר שמיטתא" [חרוש בה היטב, ואקננה ממך לאחר שביעית]! ושואלין בשלומן — שאומרים להם: יישר [ישר כוחכם]!

ולאידך מאן דאמר, הכי פירושה: מחזיקין ידי נכרים בשביעית — שאומרים להם: יישר!

ושואלין בשלומן של ישראל החורשים בשביעית — שאומרים להם: שלום עליכם! שמותר לשאול בשלומם אף בזמן שעוברים עבירה, מפני דרכי שלום.

והסיקו התוספות מזה, דפליג הירושלמי אגמרא דידן, וסבר דאסור לשאול בשלום העובד כוכבים ולומר להם "שלום" אפילו פעם אחת.

ויעוין במהר"ם שיף שכתב, דלולי דבריהם היה נראה לפרש בדעת הירושלמי, שלא בא לאסור אמירת שלום לנכרי, אלא לאסור לומר לישראל "חרוש בה טבאות" לחד מאן דאמר, ו"יישר" לאידך מאן דאמר.

12. רש"י. והמאירי כתב דחיישינן שמא יכנס עמו בדברים, ויספר לו ענין חגם שנעשה לשם

תו **אמרי ליה** רב הונא ורב חסדא לגניבא: **ומנא לך דכפלינן "שלמא" למלכים**, שמשום כך כפלת את ברכתך לשלום פעמיים!?

אמר ענה **להו** גניבא: **דאמר רבי יהודה אמר רב: מנין שכופלין שלום למלך? — שנאמר "ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים** [ואמר], לך דוד ועמך בן ישי, שלום שלום לך".[13]

אמרי ליה רב חסדא ורב הונא לגניבא: **ליטעום מר מידי** [יטעום מר משהו]!

אמר ענה **להו** גניבא: אסור לי לאכול עכשיו, לפי שעדיין לא האכלתי את בהמתי —

דהכי אמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם שיטעום כלום, עד שיתן מאכל לבהמתו. שנאמר: "ונתתי עשב בשדך לבהמתך", והדר כתיב "ואכלת ושבעת"! הרי שיש להקדים את אכילת בהמתו לאכילתו.

הדרן פרק עלך הניזקין

עבודה זרה פלונית, וישבחנה, ועלול לב הישראל להסס בדבר, ויבוא לידי תקלה.

מיהו דוקא כשנכנס הישראל לביתו חיישינן להכי. אבל כשפוגשו בשוק באקראי, אין לחוש לזה כל כך.

13. וכתב המהרש"א בביאור הענין, שמלכי ישראל, וכמו כן תלמידי חכמים, עושים שלום למעלה ולמטה. וכדאיתא בפרק "חלק", "כל העוסק בתורה לשמה, משים שלום בפמליא של מעלה, ובפמליא של מטה".

ועל זה מובא בסמוך הפסוק "לך דוד, ועמך בן ישי, שלום שלום". דהיינו שלום כפול, למעלה ולמטה. אבל לעוזרי דוד אמר רק שלום אחד, כדכתיב בהמשך הפסוק "ולעוזריך שלום".

פרק האומר

הקדמה:

הפרק שלפנינו עוסק בדיני שליחות הגט, ובאיזה אופן יש לנערה או קטנה יד לזכות בגט בעצמה או על ידי אביה. וכבר התחילה בו המשנה הראשונה בפרק "השולח", אלא שנפסק הענין על ידי ההלכות שנאמרו בו מפני תיקון העולם או מפני דרכי שלום.

ישנם שני סוגי שליחים:

"שליח הולכה" של האיש, ו"שליח קבלה" של האשה, והגמרא בקידושין [מא, א] לומדת את שניהם מדרשת הכתוב בפרשת גירושין: "ושלח" — מלמד שהוא עושה שליח. "ושלחה" — מלמד שהיא עושה שליח[1].

"שליח הולכה" — הוא שליח שממנה אותו הבעל להוליך את הגט לידי האשה, ואין חלים הגירושין עד שימסור השליח של הבעל את הגט או לאשה או לשלוחה.

ואף על פי שאין כל חלות של גירושין בשעה שנותן הבעל את הגט לשלוחו, בכל זאת צריך הבעל למנותו לשליח למסור את הגט לאשה, ואינו יכול להעביר לאשה את הגט בלי מינוי של שליחות. לפי שכתוב בתורה "וכתב לה ספר כריתות **ונתן בידה** ושלחה מביתו", מלמד הכתוב שהבעל צריך ליתן לאשה את הגט מידו לידה. וכדי שיחשב "מידו לידה" גם כשמוסר לה הבעל

---

1. תוס' הרא"ש בקידושין [שם] מקשה למה צריך שני לימודים, אחד לשליחות הבעל ואחד לשליחות האשה.

ומתרץ, שאם היה לימוד רק על האיש שיכול לעשות שליח, היינו אומרים שרק אצל הבעל, שמגרש מדעתו, מועילה השליחות, אבל האשה שמתגרשת בעל כרחה היינו חושבים לומר שלא אלים מעשה שלה כל כך שיועיל לזה שליחות.

הברכת שמואל [קדושין סי' יט, א] מביא בשם הגר"י מפוניבז' [הובא בזרע יצחק, ובשערי יושר ז, ז ובקובץ הערות עו, ז], שיש בשליחות שני גדרים: יש שליחות בשביל לפעול חלות, ויש שליחות לעשיית מעשה.

וכתב הזרע יצחק שלכן צריך שני לימודים לשליחות: א. שליח הבעל, שהוא שליח לעשות חלות גירושין, ומכאן לומדים ששייך מינוי שליחות לעשות חלות. ב. שליח האשה, שהוא שליח על מעשה, שקבלת השליח נחשב כאילו היא קיבלה. ומכאן לומדים שמועילה שליחות על מעשה.

הפני יהושע [קדושין שם] מתרץ את קושיית תוס' הרא"ש מדוע צריך שני לימודים לשליחות, משום שהיינו חושבים שרק אצל האיש מהני שליח כיון שמוסר לו גט, והוי שליחות על מעשה, אבל האשה שעושה שליח לקבל את הגט, היינו חושבים שזאת שליחות על "מילי", שלא מועילה על כך שליחות, קמשמע לן הלימוד השני שאין חסרון משום מילי בשליחות האשה לקבלה.

עוד מתרץ הפני יהושע [שם], שבשליחות להולכה נתחדש שיש שליחות על מעשה, ובשליחות קבלה נתחדש שליחות לענין שיד שליח כיד משלח, ונתינת גט ליד השליח הוי כנתינה ליד האשה.

את הגט על ידי אדם אחר, צריך הבעל למנותו לשליח, כדי שיחשב הדבר כאילו נותן הבעל עצמו את הגט מידו לידה.

"שליח קבלה" — הוא שליח שממנה אותו האשה לקבל את הגט מיד בעלה,

ושונה דינו של שליח לקבלה משליח להולכה, שכן שליח לקבלה הוא נחשב במקום האשה, ומשהגיע הגט לידו שליח הקבלה, הרי זה כאילו הגיע הגט ליד האשה, והיא נהיית מגורשת מיד בקבלת השליח[2].

לדעת הרמב"ם [גירושין ו, ד] ישנו סוג שליח נוסף: "שליח הבאה" שממנה האשה שליח שיביא לה את הגט, ויהיה כידה, שיחשב שנמסר הגט מיד הבעל ליד האשה, אבל שתתגרש רק כשיבוא הגט לידה, ודינו כ"שליח הולכה" שממנה הבעל להולכת הגט.

בעל שמינה שליח בלשון "התקבל", כיון שאינו יכול למנות "שליח קבלה", הרי הוא כשליח הולכה[3].

האשה שממנה שליח לקבלה, צריכה שיסכים הבעל שתתגרש בקבלת השליח, ואם אינו מסכים, הרי הוא עוקר את שליחותה, והשליח נעשה שליח להולכת הגט לידי האשה בלבד.

ולכן בשעה שמוסר הבעל לידי השליח קבלה, צריך שהבעל יאמר לו בלשון שמתפרש שמסכים שהשליח יהיה שליח לקבלה;

משנתנו דנה, אם יכול הבעל לחזור בו לאחר שנמסר הגט ליד השליח:

מתניתין:

סב-ב **הבעל שעשה שליח כדי למסור גט לאשתו, בין אם אומר לשליח בלשון "התקבל" וזכה בגט זה לאשתי, ובין אם** אומר לו בלשון **"הולך" גט זה לאשתי,** אינו אלא שליח להולכה.

ולפיכך: **אם רצה** הבעל, **לחזור** בו ולבטל את הגט — **יחזור,** כל זמן שלא הגיע הגט ליד האשה.

כיון שהגט הוא חוב לאשה[4], ואי אפשר

---

2. הר"י מיג"ש [הובא בר"ן כג, ב] סובר כי מה שעבד פסול להיות שליח לקבל גט אשה משום שאינו בתורת גיטין, היינו רק להיות שליח קבלה, אבל להיות שליח הולכה, העבד כשר, משום שהולכת גט הוי שליחות דעלמא ואינה שליחות על גירושין, ומשום כך כשר עבד אף שאינו בתורת גירושין.

ובביאור סברת הר"י מיג"ש, מבאר השעה"מ [גירושין ו, ו] כיון שהאשה מתגרשת בעל כרחה, הוי מעשה הולכה מעשה קוף בעלמא. והאבני מילואים [סי' לה, ט] מבאר, שאמירת "הרי זה גיטך" אינה מעכבת, כיון שענין הגירושין כתוב בגט ואין צריך את רצון האשה, וכל ענין השליחות הוא כדי שיהיה "ונתן בידה" ולא יהיה כ"טלי גיטך מעל גבי קרקע", ולענין הנתינה מספיק בנתינה לשם פקדון, ונתינה על ידי עבד הוי בתורת נתינה לשם פקדון.

3. מאירי

4. התוספות לעיל [יא, ב ד"ה בגיטי] מביא את קושית הירושלמי, הרי שהיתה אשתו של מוכה שחין, הרי זכות הוא לה. ומתרץ הירושלמי שאין

לזכות לה את הגט שלא מדעתה[5], ולכן כל זמן שלא הגיע הגט לידה עדיין אינה מגורשת, ויכול הבעל לחזור בו.

אבל **האשה** שמינתה שליח לקחת את הגט מהבעל, **ואמרה** לשליח בלשון "**התקבל** וזכה **לי גיטי** בשבילי", ונתן הבעל את הגט לשליח,

הדין הוא ש**אם רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט — **לא יחזור,** שהואיל והאשה עשתה אותו שליח לקבלה, נעשית ידו כידה, וכשמסר הבעל את הגט ליד השליח, הרי הוא כאילו הגיע הגט ליד האשה.

והואיל ואם הבעל מוסר את הגט לשליח לקבלה אינו יכול לחזור בו, אין לו תקנה לחזור בו, אלא אם כן מסרב הבעל מסרב

האשה מתגרשת על ידי אחר בעל כרחה.

ומפרש תוס׳ הרא״ש [לעיל יא, ב] שכוונת הירושלמי שאף במוכה שחין אינו זכות משום שיש סברה, ש״טב למיטב טן דו״, שהאשה מעדיפה להיות עם כל בעל, העיקר שלא להיות לבד.

אבל המהרש״א מבאר את הירושלמי, שלא שייך לזכות בגט אשה עבורה, ולאו בזכות וחובה תליא מילתא.

וכן משמע מדברי הגר״א [אהע״ז סי׳ קמ אות י״ג] שכתב שהירושלמי שהביא הר״ן [לקמן בהערה הבאה] חולק על הירושלמי הנ״ל שהביאו התוספות, שהירושלמי שהביא התוספות סובר שלא שייך לזכות בגט עבור האשה, ואילו מהירושלמי שהביא הר״ן משמע ששייך לומר זכיה בגט כשמגלה דעתה שרוצה, אלא שחוששים שחזרה בה מרצונה להתגרש.

5. הר״ן, הרשב״א והריטב״א מביאים זאת בשם הירושלמי, והירושלמי מוסיף, שאפילו היתה צווחת שרוצה להתגרש, חיישינן שמא חזרה בה.

וכתב הבית יוסף [סי׳ ק״מ ד״ה ומדברי], שאפילו אם אחר כך נודע שעדיין רוצה להתגרש, חיישינן שבזמן הזיכוי חזרה בה, ואם יש עדים שברגע הזיכוי צווחה שרוצה גט, אפשר שהיא מגורשת.

האחרונים מקשים, כיון שהאשה יכולה לחזור בה כל זמן שלא זכה השליח קבלה בגט, אם כן איך נותנים גט לשליח קבלה, ולא חיישינן שמא חזרה בה.

ונאמרו בזה כמה תשובות באחרונים:

א. הב״ח מתרץ [סי׳ ק״מ], שהאשה צריכה לבטל את השליח בפני עדים. ואם כן היה מתפרסם הדבר אם ביטלה את השליח. ולכן כל זמן שלא ידוע שביטלה את השליח לא חוששים לכך. והטעם שצריכה האשה לבטל את השליח בפני שני עדים, מבאר החתם סופר [בתשובה אהע״ז ח״ב סי׳ מג ד״ה שוב] בדעת הב״ח, שהוא מטעם שאין דבר שבערוה פחות משנים.

ב. הפני יהושע [ד״ה איתמר] מתרץ, כיון שעשתה בפירוש מעשה מינוי שליחות, לא חיישינן שחזרה בה.

ג. החתם סופר [שם ד״ה איברא] מתרץ, שמעמידים את השליח על חזקתו שהוא עדיין שליח קבלה, מה שאין כן באופן שיש את רצון האשה שיזכו בגט בשבילה, לא שייך להעמיד את הרצון בחזקתו, כיון שהרצון אינו עושה שום דין ששייך על זה חזקה.

ד. הגר״ש שקופ [במערכת הקנינים סי׳ ד׳] מתרץ, ששליח אשר נתמנה על ידי מינוי, אינו מתבטל אלא על ידי ביטול מפורש, ולא מספיק גילוי דעת שלא ניחא לה בשליחות. ואין חוששין לכך שביטלה במפורש.

ה. מעין דברי הגרש״ש כתב הדרכי דוד,

לשליחות זו של האשה, וממנה את השליח כרצונו.[6]

לפיכך, אם אמר לו הבעל לשליח לקבלה: **אי איפשי** [אין רצוני] **שתקבל** ותזכה **לה** את הגט, **אלא** רק **הולך** את הגט **ותן לה**, שתזכה האשה בגט רק כשיגיע לידה, רק אז, היות ועקר בזה את השליחות לקבלה ועשאו

שאם באים לדון שיזכו בגט עבור האשה מדין זכיה, אם כן צריך שבאותו רגע שזוכה בגט עבורה יהיה זה זכות בשבילה, ויש לחשוש שמא באותו רגע אינה רוצה גט, מה שאין כן אם מינתה שליח, שאז כל זמן שלא ביטלה את השליחות, מהני מה שבזמן מינוי השליחות רצתה להתגרש ונתנה לשליח כח להיות במקומה.

6. כך מפרש רש״י, אבל הר״ן מפרש את ה״לפיכך״ באופן אחר, שהמשנה מחדשת שבאופן שאמר הבעל אין רצוני שתתגרש על ידי שליח קבלה בתורת שליח קבלה, אלא ברצוני שהשליח יזכה בגט עבורה בתורת זכיה, ואף על פי שחוב הוא לה להתגרש, מכל מקום הייתי חושב שכאן שמינתה שליח קבלה גילתה דעתה שרצונה בכך וזכות הוא לה, ואם כן השליח יכול לזכות בגט בתורת זכיה עבורה, ותהיה מגורשת מיד ולא יוכל לחזור בו, קא משמע לן המשנה, שלא מהני הגט מדין זכיה, וגם באופן זה שמינתה שליח קבלה נשאר הדין של הרישא שהבעל יכול לחזור בו אם יתן גט בתור זכיה, שאינו זכות עבורה שמא חזרה בה [כמו שכתב הירושלמי, שהבאנו לעיל], ואף שלא ביטלה את השליח מכל מקום שמא חזרה מרצונה להתגרש, ״לפיכך״ אינה מגורשת עד שיבוא הגט לידה.

הרעק״א מקשה על הר״ן, כי הרי מה שאמרו בירושלמי שחוששים שמא חזרה בה, זה נאמר רק היכא שצווחה שרוצה להתגרש, אבל היכא שמינתה שליח קבלה לא חיישינן שחזרה בה, ואם כן הכא שמינתה שליח קבלה למה אומר הר״ן שחיישינן שחזרה בה.

והדרכי דוד מתרץ לפי סברתו [בהערה קודמת] שדווקא שליח שנתמנה על ידי מינוי צריך לבטלו בהדיא, אבל כדי שיחול הגט מדין זכיה צריך שיהיה ניחא לה באותו רגע, וחיישינן שלא היה ניחא לה.

עוד מקשה הרעק״א, איך אפשר לפרש במשנה שכוונת הבעל שרוצה שתתגרש מדין זכיה ולא מדין שליח קבלה, שהרי איזה נפקא מינה יש לבעל אם מתגרשת מדין שליחות קבלה או מדין זכיה. שבין כך ובין כך מתגרשת מיד בקבלת השליח.

עוד מקשה, שגם אם יזכה השליח מדין זכיה, הרי זה מועיל מדין שליחות עבורה, ואם כן הוי שליחות לקבלה, ואם כן מה הנפקא מינה אם הוי מחמת דין זכיה או מחמת שהיא מינתה אותו לשליח קבלה.

ומתרץ הרעק״א, שיש נפקא מינה אם מגרשה מדין שליח קבלה או אם מגרשה מדין זכיה, לפי שיטת הרי״ף [לעיל יא, ב - ה, א מדפי הרי״ף] ורש״י [לעיל ט, ב] שסוברים שלשיטת רבנן שזכות הוא לעבד להשתחרר, זה מועיל רק לענין שאין האדון יכול לחזור בו, אבל העבד אינו יוצא לחירות עד שהגט יבוא לידו, והכי נמי הכא הבעל רוצה שיקבל מדין זכיה כדי שהגט לא יחול עד שיבוא לידה.

ולפי זה מתרץ הרעק״א, שמשום כך חוששים שחזרה בה אף שמינתה שליח קבלה, משום דהיא מינתה שליח קבלה לקבל מיד ואילו הבעל אינו רוצה לגרשה מיד אלא לאחר זמן, וחיישינן שעל אופן זה לא ניחא לה.

האילת השחר מביא את קושית האחרונים על תירוץ הרעק״א, שהרי הר״ן [ה, א מדפי הרי״ף]

שליח להולכה, **אם רצה** הבעל **לחזור** בו, לפני שהגיע הגט ליד האשה — **יחזור,** כמו ששנינו לעיל בשליח להולכה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא רק האומרת "התקבל", אלא **אף האומרת** לשליח בלשון: **טול לי גיטי,** כוונתה שיהא שליח לקבל את הגט עבורה,

ולפיכך **אם רצה** הבעל **לחזור** לאחר שהגיע הגט לידי השליח — **לא יחזור,** כי גם לשון זו משמעותו היא, שהאשה עשאתו שליח להיות ידו כידה.

גמרא:

שנינו במשנה: בעל הממנה שליח להוליך גט לאשתו בלשון "התקבל" ו"והולך", יכול לחזור בו.

ודנה הגמרא עתה בשאלה האם לשון "הולך" הוא כ"זכה", או לאו, ולעיל [יד א] הביאה הגמרא מחלוקת בדבר.

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: יש לדייק מהמשנה, כי **טעמא** שיכול הבעל לחזור בו הוא משום **דלא שויתיה איהי** [שלא מינתה האשה את השליח] להיות **שליח לקבלה** [ואילו הבעל לא יכול למנות שליח לקבלה, שהרי הגט הוא חוב לאשה, ואי אפשר לזכות לאדם על ידי אחר, שלא מדעתו, דבר שהוא חוב לו, ולכן יכול הבעל לחזור בו].

הא אם קודם מינוי הבעל, **שויתיה איהי** [מינתה אותו האשה] להיות עבורה **שליח לקבלה,** יש לנו לדייק מלשון המשנה שאף אם הבעל אומר לשליח בלשון "הולך", בכל זאת, אם **רצה לחזור** — **לא יחזור,** כי אין לשון זאת עוקרת את דברי האשה.

שמע מינה [משמע מכאן] לפשוט את המחלוקת לעיל [יד א] שלשון **"הולך", כ"זכי" דמי.** ולכן כשמינתה האשה את השליח לקבלה, ואמר לו הבעל בלשון "הולך" הגירושין, הם חלים מיד במסירת הגט מהבעל לשליח.

ודחינן: **לא,** אין להוכיח מכאן שהאומר "הולך" כאומר לו "זכי" דמי. כי **לעולם אימא** [יכול אני לומר] **לך,** שלשון **"הולך", לאו כ"זכי", דמי.** ואין לדייק מהמשנה שאם מינתה האשה את השליח לקבלה, הגט חל מיד, ואפילו אם אמר לו הבעל בלשון "הולך". אלא, משנתנו סוברת שאם אמר הבעל לשליח בלשון "הולך", הוא עוקר את שליחות האשה, ועושהו שליח הולכה בלבד.

והטעם שהמשנה לא נקטה באופן זה, ולא חידשה שלשון "הולך" עוקר את השליח מלהיות שליח קבלה, הוא משום שהמשנה העדיפה להשמיענו חידוש אחר, באופן שהאשה לא מינתה אותו לשליח.

חולק על הרי"ף, ואם כן אי אפשר לומר שיש נפקא מינה לדברי הר"ן בין אם מגרשה בזכיה או בשליחות קבלה לפי שיטת הרי"ף.

ומתרץ האילת השחר, שלשיטת הר"ן יש נפקא מינה אם הוי מדין זכיה או מדין שליח קבלה, היכא שהודיעו לה אחר כך שהיה מדין זכיה ולא הסכימה, דאז הוי ככל זכיה שאי אפשר לעשות נגד רצונה.

ו"התקבל גט לאשתי" איצטריכא ליה, להשמיענו חידוש באופן שהאשה לא מינתה אותו לשליח.

דסלקא דעתך אמינא, הואיל והאשה לא מינתה אותו לשליח, **והבעל** שמינה אותו בלשון "התקבל", **לאו בר שויה** [אינו בר מינוי] **שליח לקבלה הוא,** אלא רק בר מינוי שליח הולכה, והוא הרי לא מינה את השליח בלשון הולכה, הייתי חושב לומר, כי **אף על גב דמטא** [שמגיע] **גיטא לידה** של האשה עצמה **לא לחוי גיטא,** שהרי מינוי של הבעל לשליח אינו תקף, ואין זו שליחות כלל.

קא משמע לן ד"התקבל והולך" קאמר. שאדם יודע שאין הוא יכול למנות שליחות לקבלה, והתכוון למנותו שליח להולכה, ולכן כשהגיע גט לידה הרי היא מגורשת.

ואגב חידוש זה הביאה המשנה, גם אופן שעשה הבעל שליח בלשון הולך. וכך כוונת המשנה לומר: בין שאמר הבעל בלשון "קבלה", בין שאמר בלשון "הולכה", נעשה שליח להולכה.

ומנסה הגמרא להביא ראיה לדין "הולך כזכי" מהמשך המשנה.

תנן במשנתנו: **האשה שאמרה "התקבל לי גיטי", אם רצה לחזור — לא יחזור.**

מאי לאו, האם לא הולך דין זה על שני הלשונות שאמר לו הבעל ברישא של המשנה, **לא שנא אקבלה,** אם אמר לו הבעל בלשון **קבלה, לא שנא אהולכה,** אם אמר לו הבעל בלשון **הולכה,** אחרי שמינתה אותו האשה שליח לקבלה, הדין שלא יחזור.

ושמע מינה ש"הולך" הוא כ"זכי", ואין הבעל עוקר בלשון "הולך" את השליח מלקבל את הגט בתור שליח קבלה של האשה.

ודחינן: **לא,** הדין של הסיפא, שאם האשה עשתה את השליח לקבלה, הרי מתגרשת מיד במסירת הגט לשליח, מדובר רק **אקבלה,** באופן שגם הבעל אמר בלשון קבלה.

תא שמע ממה שנינו בהמשך המשנה: **לפיכך, אם אמר לו הבעל** לשליח האשה "**אי איפשי** [אין רצוני] **שתקבל** ותזכה **לה, אלא הולך ותן לה", אם רצה** הבעל **לחזור — יחזור.**

ומוכח מהמשנה, **טעמא** שיכול הבעל לחזור, ואין היא מגורשת מיד בקבלת השליח, דווקא משום **דאמר "אי איפשי** שתקבל לה".

הא אם **לא אמר "אי איפשי",** משמע, שאפילו אם אמר "הולך", אינו עוקר את שליחות האשה, והרי הוא שליח לקבלה, **ואם רצה לחזור — לא יחזור.**

שמע מינה: "הולך" כ"זכי" דמי:

ודחינן: אין ראיה מכאן. כי **דילמא** אין לשנות כאן בסיפא "הולך" ותן לה, אלא המשנה מדברת בבעל שאמר **ב**לשון "**הילך**", שודאי הכוונה שלו לומר "הילך כמו שאמרה האשה", ולכן, אם לא אמר הבעל "אי אפשי", הרי הוא שליח קבלה.

ועתה הגמרא עוברת לדון בעצם דין השליחות בגט:

דין שליחות בגט נלמד מהפסוק "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו"

[דברים כד א].

ואם כן **פשיטא,** כי **איש** — **הוי** יכול הוא להיות **שליח** של הבעל **להולכה** —

שכן בעל הוא **המוליך** את **הגט לאשתו,** ובדבר שהוא עצמו כשר, גם שלוחו כשר.

וכן פשוט לנו כי **אשה הויא,** יכולה להיות **שליח לקבלה** — **שכן אשה** עצמה **מקבלת** את **גיטה מיד בעלה.**

אבל יש להסתפק:

האם **איש** יכול להיות שליח **לקבלה,** לזכות בגט עבור האשה.

והאם **האשה** יכולה להיות שליח **להולכה,** להוליך את הגט עבור הבעל לידי האשה.[7]

מאי [מהו הדין], האם אומרים כיון שהבעל אינו בר קבלה, גם שאר זכרים אינם בני קבלה לזכות בגט עבור האשה, או לא. וכמו כן הספק לענין שליחות להולכה באשה[8].

ומנסה הגמרא לפשוט את הספק ממשנתנו:

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **האומר** לשלוחו "**התקבל גט זה לאשתי", או** שאמר "**הולך גט זה לאשתי",** הדין הוא, **אם רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט — **יחזור,** שהשליח נהיה שליח להולכה בלבד.

---

7. הרעק"א מקשה לפי שיטת הר"י מיג"ש [הובא בר"ן כג, ב], הסובר כי זה שעבד פסול להיות שליח לקבל גט אשה משום שאינו בתורת גיטין, היינו רק להיות שליח קבלה, אבל להיות שליח הולכה העבד כשר, משום שהולכת גט הוי שליחות דעלמא ואינה שליחות על גירושין, ומשום כך כשר עבד אף שאינו בתורת גירושין. אם כן קשה, מה מסתפקת הגמרא האם אשה כשרה להולכת הגט, והרי אפילו עבד, שאינו בתורת גירושין כלל, כשר להיות שליח הולכה, כל שכן אשה כשרה לכך.

8. הרעק"א והרש"ש [על תוד"ה איש] מבארים את הספק בגמרא על פי הגמרא לעיל [כג ב], שעבד אינו יכול להיות שליח בגט כיון שאינו בתורת גיטין, והכי נמי הספק כאן, האם כיון שהאיש אינו בתורת קבלת גט והאשה אינה בתורת נתינת גט, לכן אינם יכולים להיות שליחים לכך, או שמא אין צריך שהשליח יהיה ב"תורת" האופן המסוים של נתינה או קבלה, אלא מספיק שיהיה ב"תורת גיטין" באופן כללי.

ולפי זה יוצא, כי כאשר הגמרא פושטת שהאשה נעשית שליח הולכה והאיש נעשה שליח קבלה, משמע מכאן, שאין צריך שיהיה השליח ב"תורת" הפעולה המסוימת הזאת, אלא מספיק שהוא יהיה באופן כללי בתורת גירושין.

אבל במהרש"ל משמע, שהספק של הגמרא הוא כי מה שהאשה אינה בהולכת גט אינו משום שנתמעטה מהדין, אלא שבמציאות לא שייך באשה שתתן גט, כיון שאין לה את מי לגרש.

ולפי פירוש זה יוצא, שזה פשוט לגמרא כי צריך שהשליח יהיה בתורת האופן המסוים, ואם יהיה אופן מסוים שנתמעט ממנו מהדין, בודאי אינו נעשה שליח על אופן זה, וכל הספק הוא במקום שלא נתמעט מהדין באופן מסוים, אלא שבמציאות לא שייך שיהיה אצל האשה נתינה, ואצל האיש קבלה.

ולפי זה יוצא, כי מה שהגמרא מסיקה שהאשה נעשית שליח הולכה, והאיש נעשה שליח קבלה, היינו שנפשט כיון שהחסרון בכך שהשליח "אינו בתורת" הוא רק חסרון במציאות, ולא חסרון בדין, לכן הוא יכול להיות שליח.

ואם **האשה שאמרה** לשליח "**התקבל לי גיטי**", הדין הוא **שאם רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט — **לא יחזור,** שהשליח נהיה שליח קבלה, ומיד בקבלתו מתגרשת האשה.

מאי לאו [האם לא מדובר] **בחד שליח** [באותו שליח] בשני המקרים, **ושמע מינה** שאותו שליח **הכשר לקבלה כשר** גם **להולכה.**

ודחינן: **לא.** אפשר לפרש שמדובר במשנתנו **בשני שלוחין** שונים, והשליח להולכה היה איש זכר, והשליח לקבלה היתה אשה.

תא שמע ממה שנינו בסיפא: **לפיכך, אם אמר לו הבעל** לשליח ששלחה האשה לקבל עבורה את גיטה: **אי איפשי** [אין רצוני] **שתקבל** ותזכה **לה, אלא הולך ותן לה, אם רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט **יחזור,** שהרי הפך את השליח לשליח הולכה,

והא הכא, דחד שליח הוא, שהרי לאותו שליח שאמרה לו האשה "התקבל", אמר לו הבעל אי אפשי שתהא שליח לקבלה, אלא תהא שליח להולכה.

ושמע מינה שאותו שליח **הכשר לקבלה, כשר** גם **להולכה.**

וכיון שלעיל הסתפקה הגמרא שני ספיקות. א. האם האיש יכול להיות שליח קבלה. ב. האם האשה יכולה להיות שליח הולכה, **פשוט מינה** ממשנה זו לאחד מהספיקות.

כי אפשר לומר שהמשנה מדברת באיש, שכשר גם לקבלה, ואפשר לומר שהמשנה מדברת באשה שכשרה גם להולכה.

אבל יותר מסתבר לפשוט מהמשנה ש**איש חוי** גם **שליח לקבלה,** מאשר לפשוט מהמשנה שאשה כשרה גם להולכה,

שכן מצינו באיש אופן שמקבל גט, שהרי **אב מקבל גט לבתו קטנה** במקומה, וזה נלמד מכך שהתורה זיכתה לאב לקבל את קדושיה בפסוק "ויצאה חנם אין כסף", וכתוב "ויצאה והיתה" להקיש קדושין לגיטין, ולומדים מכך שכמו קידושי הקטנה הם לאביה כך גט הקטנה הוא לאביה. והיות ומצינו אופן שהאיש מקבל גט, לכן מסתבר שגם בשליחות הוא כשר.[9]

ואם כן, יש לפשוט מהמשנה רק באיש, שכשר גם לקבלה.

אבל **באשה,** האם היא יכולה להיות גם שליח **להולכה,** עדיין **תיבעי לך, מאי?**

---

9. כתב הרש"ש דהוא הדין שהאב מקבל גט לבתו נערה, ולא כתבו "קטנה" אלא לאפוקי בוגרת.

האור שמח [גירושין ג, יב] מקשה, שמהגמרא כאן משמע שהאב מקבל גט בתור שליח של בתו. וכן משמע מהגמרא לעיל [כא, א] שאומרת שמצינו שליח קבלה שמקבל גט בעל כרחה, לגבי אב שמקבל את הגט של בתו בעל כרחה, משמע שהאב מקבל בתור שליח של הבת. ומקשה האור שמח מהגמרא בקידושין [מד ב], שהגמרא שם אומרת: נערה מהו שתעשה שליח לקבל גיטה? כיד אביה דמיא או כחצר אביה דמיא. ומבואר בגמרא שעיקר קבלת הגט הוא לאב, והבת היא כיד אביה. ומבאר תוס' הרא"ש שם, שהטעם משום שאין שתי ידים זוכות כאחת, ולכן מה שיש לבת יד אינו מכח עצמה אלא מכח אביה. וכן כתבו הרמב"ן שם [מג ב] והמהרש"א שם [מד, א ד"ה אלא] שהבת

אמר רב מרי, תא שמע ממה ששנינו במשנה לעיל [דף כג]: **אף הנשים** השונאות את האשה, כגון חמותה ובת חמותה, צרתה ויבמתה ובת בעלה, **שאין נאמנות לומר** על אשה **שמת בעלה** מפני שחשודות להזיק לה — **נאמנות "להביא" את גיטה** מהבעל.

וחתם, ודאי שליחות **הולכה היא,** שהרי נאמנות "להביא את גיטה".

שמע מינה שאשה יכולה להיות שליח להולכה[10].

אמר רב אשי: מסיפא של המשנה שם **נמי שמע מינה** שאשה יכולה להיות שליח להולכה.

דקתני סיפא: האשה עצמה מביאה את גיטה, ובלבד שהיא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ואוקימנא [והעמדנו] לעיל בפרק ראשון, שמדובר **ב**שליחות **הולכה,** מזה שצריכה האשה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", והתקשנו בזה, שהרי משעה שהגיע גט לידה היא מגורשת, ומדוע צריכה היא לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ותירצנו שמדובר באופן שאמר לה הבעל שתהיה שליח להולכה עד שתבא לשם, ואם כן עדיין לא נתגרשה, ומשום כך צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

מקבלת גיטה בשליחות אביה. משמע שעיקר קבלת הגט הוא לאב.

ומתרץ האור שמח, שבאמת האב הוא המקבל את הגט ואינו שליח הבת. וכוונת הגמרא דידן לומר: כיון שמצינו שהאב הוא בתורת קבלת גט, אם כן איש כשר להיות שליח לקבלה כיון שהוא בתורת קבלה.

והקהילות יעקב מתרץ [בקידושין סי' יג אות ב] שיש בקידושין שני חלויות: א. חלות קנין. ב. חלות איסור אשת איש. ולענין חלות הקנין האב הוא הבעלים לקדשה, ועל ידי זה יכול להקנותה לבעלה, ולכן הוא גם הבעלים לקבל את גיטה, והבת מקבלת את הגט לענין הקנין מדין שליח. אך לענין איסור אשת איש שחל על הבת, הבת היא הגוף הניתר, ולכן היא הבעלים לקבל את הגט לענין מה שניתרת מאיסור אשת איש, והאב מקבל את הגט לענין התרת האיסור בתורת שליח שלה.

והקשו האחרונים, לפי זה, למה רק אביה יכול לעשות שליח, ואילו היא אינה יכול לעשות שליח. ותירצו, שצריך לומר שהזכות למנות שליח, הוא רק למי שהקנין שלו.

10. הרעק"א דן לפי מה שהגמרא פושטת, שהאיש כשר לשליחות קבלה והאשה כשרה לשליחות הולכה, האם זה משום שאין צריך שהשליח יהיה בתורת הולכה וקבלה אלא מספיק שבאופן כללי השליח הוא בתורת גיטין [עיין בהערה קודמת], או שהגמרא פושטת שהאיש הוא בתורת הולכה והאשה בתורת קבלה, ורק לכן הם נעשים שליח.

וכתב רעק"א, שלכאורה אי אפשר לומר שהגמרא פושטת שהאשה היא בתורת הולכה. כי בשלמא האיש שייך בתורת קבלה כי מצינו קבלה אצל אב לבתו. אבל היכן מצינו הולכה אצל האשה.

ומקשה רעק"א, שמלשון הרי"ף משמע שהגמרא פושטת שהאיש הוא בתורת הולכה, והאשה בתורת קבלה, ולכן הם נעשים שליח. שהרי"ף כתב: איש הוי שליח לקבלה, שכן אבא מקבל גט לבתו. ואשה הוי שליח הולכה, שכן האשה עצמה מביאה גיטה. ומשמע, שזאת

שמע מינה שהאשה נעשית גם שליח להולכה.[11]

איתמר: אם אמרה האשה לשליח **"הבא לי גיטי"**, ומשמעות הדברים שרק משעה שיבוא הגט לידה יחולו הגירושין.[12]

והשליח בא ואמר לבעל: "אשתך אמרה התקבל לי גיטי", ומשמעות הדברים שמיד כשיזכה השליח בגט — תתגרש.

והוא [הבעל] **אמר** לשליח: **הילך** את הגט, שיחול **כמה שאמרה.**

הסיבה שהאשה נעשית שליח הולכה, משום שמצינו שהיא בתורת הולכה בגט.

ולפי דברי הרי"ף הללו, שמשמע מהם ששליח קבלה בעינן שהוא עצמו יהיה "איתא בקבלה", ואינו מספיק ש"הוי בתורת גיטין" באופן כללי, מקשה רעק"א, האיך בן חורין נעשה שליח לקבל גט שחרור בשביל עבד, והרי נהי שבן חורין הוי בתורת נתינת גט שחרור, אבל מכל מקום אינו בתורת "קבלת גט שחרור".

ומתרץ "אילת השחר", שאין הכוונה שבעינן שהבעל יהיה בתורת "קבלת גט", אלא בעינן שיהיה ב"תורת גירושין", ואיש לא שייך אצלו שיהיה ב"תורת גירושין", כי הוא אינו "מתגרש" אלא רק "מגרש". אבל אצל בן חורין שייך בו "תורת בן חורין", ולכן הוא יכול להיות שליח לקבל גט שחרור עבור עבד, שעושה העבד בן חורין.

11. הגמרא פשטה שאין חסרון בשליח שאינו בתורת הולכה או קבלה. והיכא שהחסרון במשלח, נחלקו האחרונים האם מה דאמרינן בקידושין [כג ב] "מאי דהוא לא מצי עביד לא מצי שלוחיה למעבד" הוא רק היכא דלא מצי המשלח עביד משום שחסר לו בדין, או דהוי חסרון גם כשיש במשלח הגבלה מעשית שלא מצי עביד.

הטור [סי' קכג] מביא מחלוקת האם צריך שליחות לכתיבת הגט. ושיטת התוס' לעיל [ט ב] שבעינן שליחות הבעל בכתיבת הגט, והסופר הוא שליח הבעל. אבל התוס' ישנים בעירובין [יג א] סוברים שאין צריך שליחות בכתיבת הגט, והביאו ראיה: אם בעינן שליחות, גידם לא יוכל לגרש את אשתו. ומסתמא כל אדם יכול לגרש אשתו, אפילו אם ידיו קטועות.

והקשה הקובץ הערות [עו, י־יד] מה הראיה, נימא שיכול למנות שליח כיון שהוי בתורת גיטין. אלא ראיה מהתוס' ישנים, שגם אם במציאות אינו יכול לכתוב גט איכא חסרון במינוי שליח.

אבל הנודע ביהודה [תנינא אהע"ז סי' סט] והבית מאיר [סי' קיט סעיף ו] סוברים, כי היכן שמנוע לעשות בעצמו מצד המציאות ולא מצד הדין, יכול למנות שליח.

12. הר"ן והריטב"א כאן הביאו מחלוקת הר"ח והרמב"ם האם אשה יכולה למנות שליח להולכה. שדעת הרמב"ם [גירושין ו, ד] שהאשה יכולה למנות שליח להבאת הגט, וכתב המגיד משנה: בפרק התקבל הזכירו הרבה פעמים "הבא לי גיטי", וכתבו בה"ג ורמב"ן ורשב"א דאשה משויא שליח להולכה.

ומבאר המגיד משנה שלדעת הר"ח, הא דאמרינן הכא האשה שאמרה הבא לי גיטי, הכוונה "התראה עם בעלי, והוא אם ירצה יעשה אותך שליח הולכה להביא לי גיטי". וכן משמע מרש"י בבבא מציעא [עו א, ד"ה ה"ג] שביאר: תעשה שליח של בעלי לגרשני.

וגדר שליח הבאה לפי הרמב"ם, מבאר הר"ן שהוי שליח לקבלה עם תנאי שאינה רוצה להתגרש אלא כשיבוא גט לידה.

ומקשים האבן האזל [עבדים ו, א] והאמרי משה [סי' כ, י] והחתם סופר [ד"ה אתמר] בשם

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: אפילו הגיע גט לידה, אינה מגורשת.

ומוכיחה הגמרא מדברי רב נחמן בשם רב:

שמע מינה, שהבעל **אדיבורא דידיה** של השליח **קא סמיך,** וכוונת הבעל כדברי השליח, שיעשה שליח לקבלה ולזכיית הגט עבור האשה, ולא שליח להולכת הגט מידי הבעל לידי האשה. וכיון שהאשה לא מינתה אותו לשליח לקבלה[13], אינה מתגרשת כשהשליח מקבל את הגט מידי הבעל, וגם אינה מתגרשת כשהיא מקבלת את הגט מידי השליח, כיון שהוא לא היה שליח להולכה, וחסר במסירת הבעל לידי האשה.

דאי [שאם] נאמר שהבעל **אדיבורא דידה** [של האשה] **קא סמיך,** וכוונת הבעל כדברי האשה ולא כדברי השליח, וכך פירוש הדברים שאמר לשליח: אני איני יודע מה אמרה לך, אלא אמסור לך את הגט כמו שאמרה לך האשה.

אם כן, היה צריך להיות הדין **שמכי מטי** [שכאשר מגיע] **גיטא לידה מיהא, תיגרש!** שהרי גם הבעל עשה את השליח לשליח הולכה.

ונפשוט מדברי רב נחמן את האיבעיא שנסתפקו בה במסכת בבא מציעא [פרק השוכר את האומנין] האם המשלח סומך על דברי השליח או לא.

אמר רב אשי: הכי השתא? וכי אפשר לפשוט מדברי רב נחמן בשם רב שהבעל סומך על דברי השליח?

סג-א **בשלמא אי איתמר איפכא:** האשה אמרה "**התקבל לי גיטי**", והשליח אמר "**אשתך אמרה הבא לי גיטי**", **והוא** הבעל **אמר** לשליח "**הילך כמה שאמרה**", באופן זה היה אפשר לפשוט את הספק האם הבעל סומך על דברי השליח או שתלה בדעת האשה.

היות **ואמר** על כ ך **רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: כיון שהגיע גט לידו** של השליח **מגורשת.**

אלמא, מוכח מזה, כי **אדיבורא דידה הוא דקא סמיך.**

אי נמי, אם היה אומר רב נחמן: כיון שהגיע גט **לידה** של האשה מגורשת, היה אפשר לפשוט כי **אדיבורא דידיה** של השליח **קא סמיך.**

אלא הכא, באופן שהאשה אמרה לשליח "הולך" והשליח אמר לבעל שהיא אמרה לו

המכתב מאליהו, איך האשה יכולה לעשות תנאי בקבלת גט שתתגרש אחר כך, וכמו בעל שנתן גט לאשתו שאינה יכולה להתנות שתתגרש אחר כך.

ותירצו, דהכא האשה עושה תנאי מינוי השליחות לקבלה, שלא יהיה שליח לקבלה אלא בתנאי שלא יחול הגט אלא כשיגיע לידה.

ואם כן גדר שליח הבאה הוא שליח לקבלת הגט ולא לקנין הגט, ולכן נתינה מצד הבעל איכא כשנותן לשליח, אבל האשה קונה את הגט אחר כך כשיבוא לידה, ואז חל הגט.

13. התורת גיטין [קמ, ח] והבית מאיר [קמ, ה] מקשים מכאן על שיטת הרמב"ם בשליח הבאה שהוי שליח קבלה של האשה עם תנאי שיחול כשיבוא הגט לידה, דאם כן אף כשהבעל סומך

"התקבל", אין ראיה מדברי רב נחמן שאינה מגורשת לכך שהבעל סמך על דברי השליח, **משום** שאפילו אם הבעל תולה בדעת האשה, אפשר לומר שחידש רב נחמן שלא מועילה שליחות השליח, כיון **דעקריה שליח לשליחותיה לגמרי הוא,** שהשליח לא הסכים לקבל את הגט בתורת שליח הולכה.

דאמר השליח: **שליח לקבלה הוינא, להולכה לא הוינא,** שאיני רוצה לטרוח[1] ולהביא לה את הגט.

ואם כן, גם אחר כך, כשנמלך והוליך את הגט לאשה, אינו גט, שהרי מתחילה, בשעת קבלת הגט, לא קבל עליו להיות שליח של הבעל להולכה. ובשעה שנמלך בו השליח להיות שליח להולכה, לא נתמנה לכך על ידי הבעל[2].

על דיבורו של השליח, למה לא תהיה מגורשת כשיבוא הגט לידה, והרי גם לפי דיבור השליח שאמר: אשתך אמרה "הבא", האשה עשתה אותו שליח קבלה ורק עם תנאי. אלא ראיה לשיטת רש"י ששליח הבאה, הכוונה שילך לבעל שימנה אותו שליח להולכת הגט, ולכן אינה מגורשת, כיון שהבעל סמך על מה שהשליח סיפר שהוא שליח קבלה, ולא מינה אותו לשליח להולכה.

ומתרצים, שלדעת הרמב"ם הטעם שאינה מגורשת אף כשיגיע הגט לידה, משום שלפי דברי השליח, האשה אמרה שיהיה שליח קבלה מיד ותתגרש מיד, ובאמת האשה אמרה שיהיה שליח הבאה, דהיינו שליח קבלה עם תנאי שתתגרש כשהגט יבוא לידה, ואם הבעל סומך על דברי השליח, אם כן הבעל מקפיד שתהיה מגורשת מיד, ולא הסכים לגירושין עם תנאי שיחולו כשהגט יבוא לידה.

1. רש"י מבאר שדווקא היכא שיש יותר טירחא אז אומרים שהשליח עקר לשליחותיה, כגון משליחות הולכה, שהיא קשה, לשליחות קבלה, הקלה. וכתב המהרש"א שהראיה לזה ממה שרב נחמן לא אמר ששליח עקריה לשליחותיה במקרה הפוך, שהאשה אמרה "התקבל לי גיטי", והשליח אמר "אשתך אמרה הבא לי גיטי", כיון שהבאת הגט קשה מקבלת הגט.

וכן כתב הרי"ף. וביאר הר"ן דבריו, שאם אמרה האשה לשליח "התקבל לי גיטי", והשליח אמר לבעל ששאתו אמרה "הבא לי גיטי", והוא אומר הילך כמו שאמרה, כיון שהגיע לגט לידה הרי היא מגורשת ממה נפשך, אי אדיבורא של האשה קא סמיך בעל, הרי נתגרשה מיד כשהגיע הגט ליד השליח, ואי אדיבורא של השליח קא סמיך — משהגיע גט לידה מיהת מגורשת. וליכא למימר דילמא הבעל אדיבורא של האשה קא סמיך ולא עשאו שליח להולכה, ושליח קא עקר שליחות האשה דאמר שליח להבאה הוינא, לקבלה לא הוינא. אי אפשר לומר כן, משום שכיון שנוח לו לטרוח בהולכה, כל שכן שנוח לו להיות שליח לקבלה. לכן ממה נפשך משיגיע גט לידה מגורשת.

2. כך פירש רש"י.

הפני יהושע בתשובה [הובא באור שמח גירושין ו ח, ובעונג יו"ט סי' קמו] דן לענין שליח שקיבל שליחות ואחר כך חזר בו משליחותו, ואחר כך חזר בו, ושוב רצה לקיימה, האם בעינן מינוי חדש של המשלח. הפני יהושע סובר שאין צריך מינוי חדש. אבל העונג יו"ט [שם] סובר שהשליחות בטלה וצריך מינוי חדש. וכן סוברים הט"ז קמ"א מד, והתורת גיטין קכב ג].

ומקשה הפנ"י, שלכאורה יש ראיה מרש"י שהשליחות התבטלה, שרש"י [ד"ה אלא] כתב שאם השליח נמלך ומסכים להיות שליח הולכה

ואין לפשוט מרב נחמן האם הבעל סומך על דברי השליח או על דעת המשלח[3].

ומקשינן תיובתא לרב נחמן:

אמר רב הונא בר חייא, תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **האומר** לשלוחו "**התקבל גט זה לאשתי**" **או** שאמר לשלוחו "**חולך גט זה לאשתי**", אם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט — **יחזור.**

ומבואר במשנה כי **טעמא** שאין הגט חל באומר לשליח בלשון "התקבל", הוא רק משום **דרצה** הבעל לחזור בו. **הא** אם **לא רצה** הבעל לחזור בו, **הוי גט.**

ומקשינן **ואמאי? הא בעל, לאו בר שויא** [בר מינוי] **שליח לקבלה הוא!** ומדוע מהני השליחות באומר "התקבל".

אלא, על כרחך, הטעם שמהני השליחות, הוא משום **שאמרינן: כיון שנתן עיניו** והחליט **לגרשה, מיומר אמר** הבעל בליבו, **תיגרש כל היכי** [בכל אופן] שמועיל **דמגרשה.**

ולכן אף על פי שהבעל לא נתן את הגט לשליח אלא רק בתורת קבלה, בכל זאת כשמגיע הגט לידי האשה מתגרשת בו, משום שכיון שנתן עיניו לגרשה, לכן

לא מהני, משמע שאינו יכול לחזור לשליחותו. ודוחה הפני יהושע דשאני הכא שלכתחילה לא קיבל על עצמו להיות שליח הולכה, וכמו שרש"י מדגיש שמעיקרא לא קיבל השליח את הגט על מנת להוליכה לאשה, ואם כן משמע להיפך שאם מתחילה קיבל השליח את הגט בתור שליח הולכה, ואחר כך חזר בו, יכול להמלך ולשוב להיות שליח הולכה ואין צריך מינוי חדש של הבעל.

וכן כתב האור שמח שאין ראיה מכאן, שכאן הבעל לא מינה אותו לשליח הולכה, כיון שהשליח לא רצה להיות שליח הולכה.

אבל העונג יו"ט סובר להיפך, שאם כבר קיבל על עצמו שליחות, יכול לבטלה ושוב אינו יכול להיות שליח, אבל אם מעיקרא לא קיבל על עצמו את השליחות, יכול להתחרט ולהתחיל אחר כך בשליחות. ואת הדיוק מלשון רש"י, מתרץ העונג יו"ט [בסי' קמז] דהכא שאני, שהבעל מבין בעצמו שאם האשה אמרה לשליח "הבא" והשליח שינה ואמר לבעל שהוא שליח קבלה, ועל כרחך שלא על חינם שינה אלא משום דלא ניחא ליה בטרחא דהולכה, אם כן גם הבעל אינו גומר בדעתו לעשותו שליח להולכה כלל. ולהכי לא מהני מה שהשליח מתרצה אחר כך, משום דהבעל לא עשאו מתחילתו כלל שליח הולכה.

3. למסקנא יוצא שלא נפשטה הבעיא האם הבעל סומך על דיבורו של השליח או שסומך על דעת המשלח. ונפקא מינה לענין גט באופן שהאשה אמרה לשליח שיהיה שליח קבלה והשליח אמר לבעל שהוא שליח הבאה. האם הבעל סומך על דעתה ומתגרשת מיד בקבלת השליח, או שסומך על דברי השליח ומתגרשת רק כשיבוא הגט לידה.

ולדינא, כתבו הטור והשו"ע [אהע"ז קמ, ט] שהוי ספק, ואם הגיע הגט ליד רק ליד השליח ולא לידה, הוי ספק מגורשת, ואם הגיע לידה ודאי מגורשת. וכן כתב הקרבן נתנאל אות ב' בביאור שיטת הרא"ש.

הרמב"ם [גירושין ו, יב] כתב שאם הגיע הגט לידה מגורשת. ומקשה הלחם משנה למה לא מזכיר הרמב"ם שאחרי שהגיע ליד השליח קודם שהגיע לידה הרי היא ספק מגורשת, ונדחק

כשיוודע לו[4] שאינו יכול לעשות שליח לקבלה, נוח לו שהשליח יהיה לפחות שליח להולכה.

ואם כן קשה על דברי רב נחמן, **שהכא נמי** באופן שדיבר עליו רב נחמן, שאשה אמרה לשליח "הולך" והשליח אמר שהיא אמרה "התקבל", אפילו אם בשעה שהשליח מקבל את הגט מידי הבעל, אין בדעתו להיות שליח להולכה, מכל מקום כשהשליח נמלך להוליך את הגט לאשה, נוח לו לבעל בזה, והרי הוא שליח הבעל להולכה,

וכמו שראינו במשנה: **שכיון שנתן** הבעל **עיניו לגרשה, מימר אמר** הבעל בליבו **שתיגרש כל היכי דמגרשה!**

ודחינן: **הכי השתא,** אין הדין של רב נחמן דומה למשנה,

שהתם באופן של המשנה, שהבעל אמר "התקבל", **אדם יודע שאין שליחות לקבלה, וגמר ונתן לשם הולכה,** ומה שאמר הבעל "התקבל" התכוון לומר "התקבל והולך", ולכן מהני השליחות,

מה שאין כן **הכא,** כשהשליח אמר לבעל שהאשה עשתה אותו שליח קבלה, **טעי** הבעל, וסבור כדברי השליח, ולא נתן לו את הגט אלא לשם קבלה.

וכמו כן, לפי ביאור רב אשי, שביאר בדברי רב נחמן שהשליח עקר את עצמו מלהיות שליח הולכה, גם כן לא קשה מהמשנה שם, לפי שהטעם שבמשנה הוא נעשה שליח להולכה באמר הבעל "התקבל", אינו מהטעם שאמרנו, אלא משום שכוונת הבעל "התקבל והולך", ומתחילה נעשה שלוחו. מה שאין כן בדברי רב נחמן, שמתחילה, בשעת קבלת הגט, לא הסכים השליח להיות שליח הולכה. ולכן לא קשה על מה שאמר רב נחמן שבאופן כזה אין גירושין.

אמר רבא, תא שמע ממה ששנינו: **קטנה שאמרה** לשליח "**התקבל לי גיטי", אינו גט עד שיגיע גט לידה,** לפי שאין בכח הקטנה לעשות שליח.

ומדייק רבא מהמשנה: הא **כי מטי גיטא לידה, מיהא, מגרשה!**

ואמאי? והא לאו שליח להולכה שוייה הבעל!

אלא, על כרחך, הטעם שמועיל הגט כשמגיע ליד האשה, כי **אמרינן: כיון שנתן עיניו לגרשה, מימר אמר** הבעל בליבו, **תיגרש כל היכי** [בכל אופן] שמועיל **דמגרשה.**

ולכן, אף על פי שהבעל לא נתן את הגט

לפרש שזה כוונת הרמב"ם.

אבל המאירי [בסוגין ובבבא מציעא עו, א] והחתם סופר [ד"ה בשלמא] לומדים שהרמב"ם פוסק בודאי דסמכינן אדיבורא דשליח, וקודם שבא הגט לידה אינה אפילו ספק מגורשת.

4. לכאורה משמע מרש"י שרק כאשר נודע לבעל שאין השליח יכול להיות שליח קבלה, אז הבעל רוצה שיהיה שליח הולכה. ומקשה המאירי [ד"ה לענין], הרי בשעה שמוסר לשליח ליכא מינוי להולכה. ולכן מפרשים המאירי ותוס' הרא"ש והרשב"א שמעיקרא, בזמן שנתן את הגט לשליח, היה דעתו של הבעל שאם לא יהיה שליח קבלה שיהיה שליח הולכה.

לשליח אלא רק בתורת שלוחה, בכל זאת כשמגיע הגט לידי האשה מתגרשת בו, כי היות ונתן עיניו לגרשה, כשיוודע לו שהקטנה אין בכוחה למנות שליח לקבלה, נוח לו שהשליח יהיה לפחות שלוחו להולכה.

אם כן, **הכי נמי** בדין של רב נחמן, שהשליח הטעה את הבעל שהאשה עשתה אותו שליח קבלה, נאמר: **כיון שנתן עיניו לגרשה, מימר אמר** הבעל בליבו ש**תיגרש כל היכי דמגרשה!**

ודחינן: **הכי השתא!?** וכי ניתן לדמות את הדין של רב נחמן למשנה שם!?

הרי **התם,** בקטנה ששלחה שליח, הטעם שמועיל השליחות, אינו מהטעם שאמרנו, אלא מהטעם ש**אדם יודע שאין שליחות לקטן,** ולכן מתחילה **גמר** הבעל בליבו **ונתן לה לשום הולכה דידיה** [שהשליח יוליך עבורו את הגט].

מה שאין כן **הכא,** בדינו של רב נחמן, **טעי** הבעל בדברי השליח, והוא ממנה אותו לקבלה כדברי השליח.

תא שמע ממה ששנינו בברייתא:

אמרה האשה לשליח "**הבא לי גיטי**", והשליח אמר לבעל "**אשתך אמרה התקבל לי גיטי**".

או שאמרה האשה "**התקבל לי גיטי**", והשליח אמר לבעל "**אשתך אמרה הבא לי גיטי**".

וחוא הבעל **אמר** לשליח באחד מהלשונות הללו: **הולך ותן לה, זכי לה, והתקבל לה.**

הדין הוא: אם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט קודם שהגיע הגט לידי האשה — **יחזור.** אך **משהגיע גט לידה** — **מגורשת.**

מאי לאו [האם אין הכוונה] בברייתא: **קבלה אקבלה.** דהיינו, שלשון הבעל "זכי לה והתקבל לה" הולך על האופן שהאשה עשתה את השליח להבאה והשליח אמר לבעל שהוא שליח קבלה.

והולכה אהולכה. שלשון הבעל "הולך ותן לה" הולך על האופן שהאשה עשתה את השליח לקבלה והשליח אמר לבעל שהוא שליח הולכה.

ועל זה נפסק בברייתא שהגט חל משיגיע ליד האשה.

ואם כן, הרי זה תיובתא לרב נחמן. שהרי בברייתא מבואר שאם האשה אמרה "הבא לי גיטי", והשליח אמר לבעל "אשתך אמרה התקבל", והבעל אמר "התקבל", שבהדיא נתן לשליח בתורת קבלה [והבעל אינו יכול למנותו שליח קבלה, והאשה גם כן לא עשתה אותו שליח קבלה] — נהיה השליח [לפחות] שליח הולכה, ומשמע שאומרים: כיון שנתן בה הבעל עיניו לגרשה, מתכוון הבעל לגרשה בכל אופן שמועיל.

כל שכן באופן של רב נחמן, שהבעל אמר לשליח "הילך כמו שאמרה", שאפשר לומר שלא סמך על דברי השליח, אלא תלה בדעת האשה, ומינה אותו גם כן שליח להולכה, שאז בודאי יש לומר שהשליח נעשה שליח להולכה.

ודחינן: **לא** באופן שכזה מדברת הברייתא. אלא **קבלה אהולכה!** דהיינו, שהבעל אמר

לשון של קבלה, "זכי והתקבל לה", על לשון הולכה שאמר השליח "אשתך אמרה הבא לי". שבאופן כזה גם האשה מינתה אותו לשליח קבלה, שהרי אמרה לשליח "התקבל".

ולשון **הולכה** שאמר הבעל "הולך ותן לה", הולך **אקבלה** שאמר השליח "אשתך אמרה התקבל", ולכן מועיל הגט לכשתבוא לידה.

ומקשינן: **אי** מדובר בברייתא שלשון **קבלה** של הבעל הולך **אהולכה** שאמר השליח, והטעם שמועיל השליחות לפי שאף האשה מינתה את השליח לקבלה, אם כן, צריך להיות הדין **שמכי מטי גיטא,** משעה שמקבל השליח את הגט **לידיה, לאלתר ליהוי גיטא.** ומדוע מבואר בברייתא שרק משיגיע הגט לידה מגורשת!

שמעת מינה, תפשוט מהברייתא את האיבעיא שבמסכת בבא מציעא, **דאדיבורא דידיה** של השליח **קא סמיך** הבעל! ומה שאמר הבעל לשליח "התקבל", התכוון לומר "התקבל והולך".

וכמו שרב אשי אמר לעיל, שאם רב נחמן היה אומר שבאופן שהאשה אמרה "התקבל" והשליח אמר "אשתך אמרה הבא" שהדין הוא שהיא מגורשת רק כשיגיע הגט לידה, היה אפשר לפשוט שהבעל סומך על דברי השליח ועשאו להולכה.

ודחינן: **הכי השתא?** איך יתכן לדמות את הדין של הברייתא לדברי רב אשי.

והרי **התם,** באופן שדיבר בו רב אשי, **קאמר ליה** הבעל לשליח "**הילך כמה שאמרה**", וכיון שאינה מתגרשת בקבלה של השליח, ניתן לפשוט משם את האיבעיא שבמסכת בבא מציעא, שכוונת הבעל במה שאמר "כמה שאמרה" שהאמין לשליח במה שאמר לו בשם אשתו, ובתורת הולכה הביא לו.

מה שאין כן **הכא,** מהברייתא, לא ניתן לפשוט את האיבעיא שבמסכת בבא מציעא, כי **מי קאמר ליה** הבעל לשליח "**הילך כמה שאמרה**"? הרי הבעל אמר "התקבל".

והיות והשליח אמר שהאשה עשתה אותו שליח להולכה, והבעל יודע שאינו עושה שליח קבלה, אם כן ברור שהתכוון לומר שיהיה שליח הולכה, "והתקבל והולך" קאמר.

אבל באופן שהבעל אמר "הילך כמה שאמרה", עדיין אפשר להסתפק שמא סומך על הדעת שלה.

תנו רבנן בברייתא:

אמרה האשה לשליח: **התקבל לי גיטי,** והשליח בא ואמר לבעל: **אשתך אמרה התקבל לי גיטי. והוא** הבעל **אומר** לשליח: **הולך ותן לה, זכי לה והתקבל לה,**

הדין הוא שאם **רצה** הבעל **לחזור** בו — **לא יחזור,** כי מיד בקבלת השליח חל הגט[5].

רבי נתן אומר: אם אמר הבעל **הולך ותן לה,** הדין הוא שאם **רצה** הבעל **לחזור** — יכול **יחזור,** שהבעל עשה את השליח שליח להולכה,

---

5. הרשב"א מסתפק, כיון שהולך כזכי, אם אמר הבעל לשליח: הולך ותן לה, האם כוונתו לזכיה

ואם אמר הבעל לשליח: **זכי לה והתקבל לה, אם רצה** הבעל **לחזור — לא יחזור,**

רבי אומר: בכולן — בין ב"הולך ותן לה", ובין ב"זכי והתקבל לה", **אם רצה** הבעל **לחזור — לא יחזור,** שלשון "הולך" הוא כ"זכי", והבעל עשאו שליח קבלה.

אבל אם הבעל **אמר לו** לשליח **אי איפשי שתקבל לה אלא הולך ותן לה,** באופן זה גילה הבעל דעתו שלשון "הולך" שאמר אין כוונתו לזכיה[6], ועשאו הבעל שליח הולכה, ואם **רצה** הבעל **לחזור** קודם שיגיע הגט לידי האשה — **יחזור.**

ומקשינן: שלכאורה דעת **רבי היינו** דעת **תנא קמא!**

ומתרצינן: **איבעית אימא:** לשון **אי איפשי אתא** רבי **לאשמועינן,** שאם הבעל במפורש

ממש, ומגורשת אף אם הגט אף פעם לא בא לידה, ומה שאמר תן לה הכוונה אם תרצה תן לה, או שכוונתו שיהיה כזכיה בתנאי שיוליך ויתן לה, ומיד כשהגיע ליד השליח, הבעל כבר לא יכול לחזור בו, וכשיבוא הגט לידה תהיה מגורשת למפרע אפילו אם מת הבעל קודם שהגיע הגט לידה, אבל אם הגט לא יבוא לידה אינה מגורשת.

הקצות החושן [קכה, ג] מביא את שיטת הרמ"ה שסובר שהוי תנאי ואינה מגורשת אלא אם כן בא הגט לידה. וכן לומדים הקצות החושן והלחם משנה [עבדים ו, א] בדעת הרמב"ם שכתב לגבי תנו שטר שיחרור לעבדי, שאף על פי שאינו יכול לחזור בו לא יתנו את הגט לעבד לאחר מיתת האדון, שהרמב"ם סובר שכיון שאמר "תן" אף על פי שהוי כזכי, מכל מקום תנאי מיהא הוי, ועד שיגיע הגט ליד העבד אינו משוחרר. ואף על פי שלדעת הרשב"א גם להצד שהתכוון לתנאי, אף אם הבעל מת יכול השליח לתת את הגט אחר מיתת האדון ואז יחול למפרע, משעת נתינתו לשליח. מכל מקום הרמב"ם סובר שאין זה דומה לשאר תנאים, כיון שכאן התנאי הוא בגוף השטר והתנה שיתן לו את גוף השטר, ואם כן אם אנו נותנים את גט השחרור לעבד, דומה לשטר שניתן לאחר מיתת האדון, והרואה יאמר שיש גט לאחר מיתה, ומשום הכי לא יתנו לאחר מיתה, וכיון שלא נותנים את השטר לעבד, ממילא התנאי לא מתקיים ואינו משוחרר כלל.

והנה הרשב"א לומד שכשאומר: הולך ותן, מתכוון לדבר אחד. אבל הר"ן והריטב"א כתבו שכוונתו, או הולך או תן, ומביאים שכן מבואר בירושלמי.

וכתבו התורת גיטין [קמ, ז] והחתם סופר שדווקא בגט יש לומר שהתכוון לתנאי, כי למה לו לבעל לומר "תן לה" או "זכי לה", כיון שמגורשת בלי שיבוא לידה. אלא על כרחך, אמר כן כדי לעשות תנאי. אבל במתנה, אם יאמר "תן לה" או "זכי לה", אין ראיה שכוונתו לתנאי, אלא כוונתו שיתן לידה כדי שתוכל להשתמש במתנה.

6. בהגהות פורת יוסף ובלחם משנה [גירושין ו, י] מדייקים מדברי רש"י שדווקא כשאמר הולך, אז מועיל מה שאמר אי אפשי שתקבל לה לגלות דעתו שאין רצונו שיזכה עבורה מיד, כלומר שאין כוונתו ש"הולך" יהיה כזכה. אבל אם אמר בלשון "זכה לה", אף שאמר אי אפשי שתקבל לה אלא זכה לה, הרי היא זוכה מיד, כיון שמה שאמר זכה לה סותר את מה שאמר: אי אפשי שתקבל לה, ונחשב שחזר בו מדבריו הראשונים.

אבל הבית שמואל [קמ, ח] כתב דהוא הדין באומר: אי אפשי שתקבל

מסרב לעשותו שליח קבלה, ועושה אותו שליח הולכה, הריהו מבטל את שליחותו הקודמת של השליח, והוא נעשה שליח להולכה.

ואיבעית אימא: הא קא משמע לן הברייתא:

מאן תנא קמא — **רבי** היא.

איבעיא לחו: מה הדין, בבעל שאומר לשליח "**הילך**" — לדעת **רבי נתן.**

האם **באומר "זכי" דמי,** והגט חל מיד בקבלת השליח. **או לאו כ"זכי" דמי?**

ומנסה הגמרא לפשוט ממשנתנו:

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **האומר** לשלוחו "**התקבל גט זה לאשתי**", **או** שאמר לו "**הולך גט זה לאשתי**", אם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט קודם שהגיע ליד האשה — **יחזור.**

והאשה שאמרה לשליח תחילה "**התקבל לי גיטי**", ואחר כך נתן לו הבעל את הגט, הדין הוא שאם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט — **לא יחזור.**

סג-ב **מאי לאו** [האם לא מדובר] במשנה, **באופן** שהבעל אמר לשליח קבלה של האשה "**הילך**", וכשיטת **רבי נתן** היא. ויש להוכיח מכאן, שאף על פי שחולק ב"הולך" וסובר שאין זה לשון של שליחות לקבלה, מודה באמר הבעל בלשון "הילך", ולכן חל הגט מיד בקבלת השליח,

ותפשוט ממשנתנו שלשון "הילך" לרבי נתן כ"זכי" דמי.

ודחינן: **לא!** אלא אפשר להעמיד את משנתנו אפילו **באופן** שהבעל אמר לשליח האשה בלשון "**הולך**", וכשיטת **רבי** שסובר שבכל לשון שאמר הבעל, נשאר השליח שליח קבלה של האשה.

תא שמע ממה ששנינו בהמשך משנתנו: **לפיכך, אם אמר לו הבעל** לשליח "**אי אפשי** [אין רצוני] **שתקבל** ותזכה בגט בשבילה, **אלא הולך ותן לה**", הדין הוא שאם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט קודם שיגיע ליד האשה — **יחזור.**

ודייקינן: **טעמא** שיכול הבעל לחזור בו, ואין הגט חל מיד בקבלת השליח, משום **דאמר "אי אפשי",**

הא אם **לא אמר "אי אפשי"**, משמע, שאם **רצה** הבעל **לחזור** בו — **לא יחזור.**

מאי לאו [האם לא מדובר] במשנה **באופן** שאמר הבעל לשליח האשה "**הילך**", ועם כל זה באופן שלא אמר "אי אפשי" הרי הוא שליח קבלה, **ונעמיד** את המשנה כשיטת **רבי נתן.**

ונוכיח מכאן שלרבי נתן לשון "הילך" כ"זכי" דמי.

ודחינן: **לא!** אלא אפשר להעמיד את המשנה אפילו **באופן** שהבעל אמר לשליח האשה בלשון "**הולך**", וכשיטת **רבי** שסובר שבכל לשון שאמר הבעל, נשאר השליח שליח קבלה של האשה.

תא שמע ממה ששנינו בברייתא: בעל שאמר לשלוחו "**הולך גט זה לאשתי**", אם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט קודם שהגיע ליד האשה — **יחזור,**

ואם אמר הבעל לשלוחו: "הילך" **גט זה לאשתי,** אם **רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט — **לא יחזור.**

מאן שמעת ליה דאמר [מיהו התנא שסובר] **ב**אמר הבעל לשלוחו בלשון "הולך", הדין הוא שאם **רצה** הבעל **לחזור, יחזור**? — **רבי נתן** הוא![7]

ואותו תנא קאמר בברייתא, **ב**אמר הבעל לשלוחו בלשון **הילך** הדין הוא שאם **רצה לחזור לא יחזור** והגט חל מיד בקבלת השליח,

שמע מינה [מוכח מהברייתא] שלדעת רבי נתן לשון "**הילך**" **כ"זכי" דמי,**

ומסיקה הגמרא: אכן **שמע מינה.**

אתמר: אמרה האשה לשליח: **התקבל לי גיטי,** והשליח בא ואמר לבעל: **אשתך אמרה התקבל לי גיטי, והוא** הבעל **אומר** לשליח: **הולך ותן לה,**

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: דברי הבעל הם ספק: ולכן **נעשה** השליח גם **שלוחו** של הבעל להולכה, וגם **שלוחה** של האשה לקבלה, מספק.

ואם מת הבעל בלא בנים אחרי שניתן הגט לשליח וקודם שהגיע הגט ליד האשה, הדין הוא ש**חולצת** מחשש שמא הגט לא חל והרי היא יבמה שצריכה חליצה כדי להיות מותרת להנשא לאחר, אבל אינה מתייבמת לאחיו, מחשש שמא הגט חל, והרי היא אסורה עליו.

והוינן בה: **למימרא** [האם לומר] **דמספקא ליה לרב אי** לשון "**הולך**" **כ"זכי" דמי** והגט חל מיד בקבלת השליח, **אי** "הולך" **לאו כ"זכי" דמי** ואין הגט חל אלא בקבלת האשה[8],

---

7. המלא הרועים מקשה, שלפי תוספות לעיל [ד"ה רבי] גם רבי מודה שהולך אינו כזכה, ורק באופן שהשליח אמר לבעל אשתך מינתה אותי שליח קבלה, סובר רבי שהולך כזכי, ולמה הגמרא כאן אומרת שהברייתא היא רק לפי רבי נתן. אמנם גם אם הברייתא היא לפי רבי, מרבי נשמע לרבי נתן שיש חילוק בין הילך להולך.

הדרכי דוד מביא שחכם אחד תירץ שעל כרחך שגם בברייתא מדובר שהשליח אמר לבעל: אשתך אמרה לי התקבל את גיטי, דאם לא כן למה קתני הילך גט זה רצה לחזור אינו יכול לחזור, הרי הבעל לא יכול למנות שליח קבלה, ואם כן אינה מגורשת עד שיבוא הגט לידה, אלא ראיה שמדובר שהאשה מינתה אותו לשליח קבלה.

ודוחה הדרכי דוד את הראיה, שלעולם אפשר לומר שמדובר בברייתא שהשליח לא אמר לבעל: אשתך מינתה אותי לשליח קבלה, ומכל מקום אם באמת היא מינתה אותו אז באמר לו הבעל בלשון "הילך" היא מגורשת מיד [כמו שכתב הר"ן], ובהולך תלוי אם הוי כזכי, ולפי התוספות גם רבי מודה בכהאי גוונא שאינו כזכי, ואם כן חוזרת קושית מלא הרועים שאפשר להעמיד את הברייתא גם לשיטת רבי. וכיצד הוכיחה הגמרא שהברייתא דעת רבי נתן היא.

8. מבואר בגמרא, שכיון שיש ספק אם "הולך" כזכי, לכן צריכה לחלוץ אם מת הבעל בלא בנים, אבל אם לשון "הולך ותן לה" כזכי דמי, היא מגורשת ואינה צריכה חליצה. ומקשים הר"ן [לעיל יא, ב] והרשב"א [לעיל יג, א] מכאן על הרי"ף [לעיל יא, ב] והרמב"ם [עבדים ו, א]

והא אתמר: האומר לשלוחו: "**הולך" מנה לפלוני שאני חייב לו,**

אמר רב: אם נאבד הכסף בדרך **חייב** המשלח **באחריותו,** ועדיין חייב מנה.

ואף על פי כן **אם בא** המשלח **לחזור** בו, ולהשיב את המנה — **אינו חוזר;** לפי שכבר זכה בו המלווה משעת ההולכה[9].

משמע שרב סובר שלשון "הולך" ודאי כ"זכי" דמי, ואינו מסתפק בזה[10].

ומתרצינן: באמת סובר רב שלשון "הולך" הוי ספק האם הוא כ"זכה" או לא,

אלא ש**התם** ב"הולך מנה" הוא דין ממון, ובממון הדין הוא — **שספק ממונא לקולא,** והבא להוציא מחברו, ידו על התחתונה ועליו להביא ראיה שהדין הוא כמותו[11],

---

שכתבו, שתן הוי כזכי לענין שהנותן אינו אינו יכול לחזור בו, ומכל מקום המקבל לא קנה עד שיגיע לידו, ואם מת הנותן לא יתנו את הגט לאחר מיתה, וקשה מכאן שמשמע שאף שמת הנותן, הגט חל ואינה צריכה חליצה.

ומתרץ הלחם משנה, שכאן שהאשה עשתה אותו שליח קבלה כוונת הבעל שהשליח יזכה מיד והגירושין יחולו מיד, ולעיל מיירי שנתן שטר שיחרור לאדם שלא נעשה שליח, ובזה אף שהוי זכות אינו משוחרר עד שהשטר יבוא ליד העבד.

9. לכאורה צריך ביאור, כיון שהלוה אינו חוזר בו וזכה המלווה במעות, למה הלוה חייב באחריות המעות.

הש"ך [סי' קכה, ח] מביא תשובת ר"ש כהן שכתב שהלוה חייב רק באחריות של גניבה ואבידה ולא באונסין, כיון שהמלוה זכה במעות, והטעם שחייב בגניבה ואבידה משום שהוי כמו שואל לאחר זמן השאלה, שחייב כשומר שכר הואיל ומקודם נהנה מהחפץ [כמבואר בבבא מציעא פא, א].

והש"ך חולק וסובר שחייב אף באונסין, משום שאכתי רבי עליה חיוב אונסין דלוה, דמילווה להוצאה ניתנה וכל זמן שהמעות לא באו ליד המלוה אכתי איכא חוב על הלוה, ומשום הכי חייב באונסין.

10. הפני יהושע [לעיל עמוד א לתוד"ה רבי] מקשה מה קושית הגמרא מפקדון לגט, הרי לפי התוספות בפקדון הולך לאו כזכי, ובגט שהאשה מינתה שליח קבלה, הולך כזכי. ותירץ שאדרבה לכן הקשו כאן מקל וחומר, דאם רב סובר שאפילו בפקדון הולך כזכי, קל וחומר בגט שאשתו מינתה שליח, רב היה צריך לומר שהולך כזכי, ולמה מספקא ליה.

הראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן] מקשים מה הקושיה מגט לפקדון, הרי לדינא קיימא לן שיש חילוק בין פקדון למתנה, שבפקדון קיימא לן לעיל [יד, א] כרב שתניא כוותיה שהולך כזכי, ואילו במתנה קיימא לן לעיל [טו, א] שהולך לאו כזכי, ואם כן מה הקושיה מפקדון לגט, דילמא גט הוי כמו מתנה שהולך אינו כזכי.

ותירצו שכאן שהאשה מינתה שליח קבלה, והשליח סיפר לבעל שמינתה אותו, אז אם הבעל אומר הולך יש סברא גדולה שיהיה כמו זכי בפקדון, ואם בזכי בפקדון רב סובר שהולך כזכי, הוא הדין בגט בכהאי גוונא שמינתה שליח צריך להיות הדין שהולך הוי כזכי.

11. לכאורה קשה, כיון שהמשלח חזר בו והכסף ביד השליח, אם כן אין כאן מוחזק, ואם כן נחזיר את הכסף למשלח שהוא המרא קמא.

לכן המשלח אינו יכול לחזור בו, כיון שאולי לשון "הולך" כ"זכה" והשליח זכה כבר עבור הבעל חוב.

מה שאין כן **הכא** בגט, הוא דין איסור, ובאיסור הדין הוא — **שספק איסורא לחומרא,** לכן באמר לשליח בלשון "הולך" נוקטים מספק לחומרא שהשליח הוא גם שליח להולכת הגט וגם שליח לזכות, ואם מת בעלה בלא בנים חולצת מספק.

אמר רב: אין האשה עושה שליח לקבל לה את **גיטה מיד שליח** של **בעלה,**

ורבי חנינא אמר: אשה עושה שליח לקבל לה את **גיטה מיד שליח** של **בעלה.**

מאי טעמא דרב שאין האשה עושה שליח לקבל משליח הבעל?

שני טעמים ניתן לומר בדבריו:

א. **איבעית אימא** [אם תרצה אמור]: שהטעם שהאשה אינה יכולה לשלוח שליח לקבל את הגט מיד שליח הבעל, **משום בזיון דבעל,** שאולי הבעל סבור שהאשה מזלזלת בו בכך שהיא לא באה בעצמה, ואינו רוצה לגרשה באופן זה,

מה שאין כן באופן שממנה האשה שליח לקבל את הגט מיד הבעל בעצמו, שאז הבעל יודע שהאשה שלחה שליח, ובזה שהוא מסר לשליח, הוכיח שהוא מסכים לגרשה באופן זה.

ב. **ואיבעית אימא:** הטעם שהאשה אינה יכולה לשלוח שליח לקבל את הגט מיד שליח הבעל, **משום חצרה הבא לאחר מיכן.**

שאם היה מניח הבעל את הגט בחצר שאינה שייכת לאשה, ואחר כך היתה האשה קונה את החצר — אין האשה מתגרשת בזה, משום שצריך הבעל למסור את הגט ביד האשה או בחצירה. ובשעה שהבעל הניח את הגט בחצר, עדיין לא היה החצר של האשה, והרי זה כאילו מצאה את הגט מונח ונטלתו.

לכן גוזרים שלא יקבל השליח של האשה (שהוא נחשב כידה או כחצירה לענין הגט) מיד שליח הבעל, משום שחצירה הבאה לאחר מיכן דומה לאופן שקדם הבעל ומסרו ליד שליח ורק אחר כך מינתה אותו האשה להיות שליח קבלה, ויבואו לדמות ולהתיר בחצר שקנתה לאחר שנתן הבעל גט לתוכה, שיאמרו: שהחצר היה בתחילה שליח הבעל ועכשיו כשהאשה קונה אותו, נעשה החצר שלוחה[12].

ומבארים הפני יהושע והמרומי שדה, דהשליח הוי תופס לבעל חוב, וכיון שמועילה תפיסתו לבעל חוב אין המשלח יכול לחזור בו. והשער המשפט [סי׳ קכו, ח] מבאר שאין לשליח להחזיר לבעלים כיון שהם חייבים למי שנשתלחו לו.

12. הרי״ף והרמב״ם והריטב״א בשם רב האי גאון פסקו כמו רב חנינא שאשה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה מיד שליח בעלה. אבל הרשב״א והר״ן חששו לדברי רב, והשו״ע [קמא, א] הביא שתי דעות.

השו״ע [לו, יב] כתב שגם לענין קדושין אין האשה עושה שליח לקבל קדושיה מיד שליח בעלה. וכתב האבני מילואים [לו, ח] שזה תלוי בשני הטעמים, למאן דאמר משום בזיון, גם

מאי בינייהו [מה ההבדל בין שני הטעמים]?[13]

איכא בינייהו [יש ביניהם הבדל], באופן **דקדמה איהי ושויה שליח מעיקרא** [שהאשה קדמה ומינתה שליח לקבלה] קודם שמינה הבעל שליח להולכה,

שאז אין לחשוש שיבואו לדמות ולהתיר בחצר שזכתה בו לאחר שכבר היה מונח בו הגט,

אבל עדיין יש לחשוש משום בזיון הבעל, כיון שהשליח לא מקבל את הגט מידי הבעל[14].

מעשה **בהחוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו** [אדם אחד שלח שליח עם גט לאשתו],

אזל שליחא אשכחה כי יתבה וקא לישא [הלך השליח ומצא את האשה כשהיא יושבת ולשה] בצק,

אמר לה: "הילך גיטך",

אמרה ליה: כיון שידי מלוכלכות בבצק, **ליהוי בידך** [יהא הגט בידך], ותהיה אתה שליח לקבלה וזכיה עבורי.

אמר רב נחמן: אם איתא לדברי רבי חנינא, והלכה כמותו שאשה עושה שליח לקבל את הגט מיד שליח הבעל, ולא חוששים שיבואו להתיר בחצר שזכתה בו לאחר שכבר מונח בו הגט.

עבדי בה עובדא [הייתי עושה בה מעשה], להתיר את האשה בגט זה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: **ואם איתא לדרבי חנינא,** והלכה כמותו, **עבדת בה עובדא** [היית עושה מעשה] להתיר את האשה בגט זה?

והא [והרי] באופן זה שמינתה את השליח הולכה של הבעל שיהיה שליח קבלה שלה **לא חזרה שליחות אצל הבעל!**

שלא נגמרה השליחות של הבעל עד כדי שיכול השליח לחזור למשלחו ולומר שביצע את שליחותו.

בקידושין איכא בזיון, אבל למאן דאמר משום חצרה הבא לאחר מכן, דוקא בגט אם הבעל זרק גט לחצר שאינה שלה, ואחר כך האשה קנתה את החצר אינה מגורשת משום שחסר בנתינה לידה והוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע, אבל בקידושי כסף שמהני טלי קידושיך מעל גבי קרקע מהני גם חצרה הבאה לאחר מכן.

13. למאן דאמר שהטעם משום חצרה הבאה לאחר מכן, בודאי הוי תקנה דרבנן. ולמאן דאמר שהטעם משום בזיון הבעל - מסתפק הרמב"ן האם הוי פסול מן התורה דהבעל מקפיד ואינו מוכן לגרש, או דהוי רק חשש לעז שיטען שלא רצה לגרש, והרמב"ן נוטה לומר שהוי פסול מדרבנן. והרשב"א והריטב"א כתבו שהוי פסול מן התורה, ולפי זה הגמרא יכלה לומר שההבדל בין שני הטעמים האם הגט פסול מן התורה ואם נשאת הולד ממזר, או שהגט פסול רק מדרבנן.

14. כך פירשו רש"י ותוס' רי"ד, ריטב"א ורשב"א. אבל האבני מילואים [קמא, ב] מביא את שיטת ספר התרומה, הסמ"ג והגהות מיימוני [גירושין ו, ג] שמפרשים הפוך, שאם קדמה היא ועשתה שליח ליכא בזיון כיון שהיא קדמה, אבל עדיין יש לחשוש משום חצרה הבאה לאחר מכן.

שהרי קודם שגמר השליח את שליחותו של הבעל, כבר ניתק משליחותו ונעשה שליח של האשה,

וכל שליחות שאינה ראויה לחזור ולהגיד למשלח, אינה שליחות, ובטל הגט ! [15]

שלחוה [שלחו את השאלה הזאת] **לקמיה דרבי אמי,**

והוא **שלח להו** [להם]: שהיות **ולא חזרה שליחות אצל הבעל,** אינו גט.

ורבי חייא בר אבא אמר: נתיישב [נעיין עד שיתיישב דעתינו] **בדבר** להשיב הלכה.

לאחר כמה ימים, **הדור שלחוה** [חזרו ושלחו] **קמיה דרבי חייא בר אבא,** לשאול אותו מה הכריע בשאלה זו,

---

15. נחלקו הראשונים בביאור החסרון "לא חזרה שליחות אצל הבעל".

רש"י מבאר, שאם שליח מקבל על עצמו שליחות אחרת לפני שיש לו זמן לחזור לספר למשלח שעשה שליחותו, אז נפסלה השליחות הראשונה. וכן פירשו התוס' לעיל [כד א]. ולפי זה החסרון הוא בשליחות הראשונה. ומבאר השערי יושר [שער ז סוף פרק ז] שהגדר בזה, דבעינן שהשליח יעמוד במקום המשלח גם אחרי שעשה את השליחות עד שתתהוה התכלית היוצאת מפעולתו.

המגיד משנה [גירושין ו, יג] מבאר, שכל זמן שאי אפשר לחזור למשלח לא נגמרה שליחות ההולכה, ואינו יכול לקבל על עצמו שליחות קבלה. וכתב האבני מילואים [קמא, א] שלפי המגיד משנה הוי חסרון בשליחות קבלה, מה שאין כן לפי רש"י ותוס' החסרון הוא בשליחות ההולכה. ונפקא מינה אם אחר כך בא הגט ליד האשה, שלפי רש"י אינה מגורשת כיון שליכא שליחות להולכה, אבל לפי המגיד משנה תהיה מגורשת כיון שאין חסרון בשליחות להולכה, וכן כתב הרמב"ם שם, וזה היה ההכרח של המגיד משנה לפרש שהחסרון רק בשליחות לקבלה, ומשום הכי כשהאשה בעצמה מקבלת אין חסרון.

הריטב"א לעיל [כד א] מבאר, שכשאותו אדם הוא שליח גם להולכה וגם לקבלה, חסר בנתינה, שכשנעשה שליח קבלה נפסקת השליחות להולכה, ונמצא שאינו מקבל את הגט מהשליח הולכה אלא מעצמו, שכבר כלתה שליחות הבעל, והוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע, שפסול. ולפי זה יוצא שבשליחות מתנה שאין דין מסירה מיד ליד, יהיה כשר. וכן כתב המחנה אפרים [שלוחין סי' ד] בשם הרא"ה שהחסרון דוקא בגט משום שהוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע. ולפי הטעם של רש"י ותוס' והמגיד משנה, גם בשליחות מתנה יהיה חסרון [וכן כתב הקהילות יעקב סי' טו ד"ה אולם].

הש"ך [קפה, א] כתב שגם במכר ומתנה איכא חסרון של לא חזרה שליחות, ולכן אם שליח ההולכה נעשה שליח קבלה הוי ספק קנין. הנתיבות המשפט חולק וסובר שהחסרון הוא משום שאין נתינה ולכן פסול משום טלי גיטך מעל גבי קרקע, וזה חסרון בגט אבל במכר ומתנה שאין צריך נתינה ליכא חסרון. ולפי זה כתב הנתיבות המשפט [וכן כתב בתורת גיטין לעיל ט, ב] שגם בשטר שיחרור אין חסרון של לא חזרה שליחות, כיון שבשטר שחרור כשר טלי גיטך מעל גבי קרקע, דלגבי דין זה לא הוקש שטר שיחרור לגט אשה.

האבני מילואים [קלט, יב] כתב בשם המכתב מאליהו שבשטר שיחרור כשר "טלי גיטך מעל גבי קרקע", ומביא שהריטב"א בקידושין [כג, ב] פוסל טלי גיטך מעל גבי קרקע בשטר שיחרור, וכן סובר רעק"א לעיל [יג, א].

המאירי לעיל [כד, א] והתורת גיטין [קמא, א]

אמר: כל הני שלחו לה ואזלי [כל כך הרבה פעמים הולכים ושולחים לי]? **כי היכי דמספקא לחו לדידהו, הכי נמי מספקא לן לדידן** [כמו שהדבר מסופק להם, כך גם אני מסופק בדבר][16].

וכיון שנולד ספק בבית המדרש בענין זה, ולא הוכרע, **הוי** [הרי] הוא ספק **בדבר שבערוה**, אם נשתנה דין האישות שלה להיות מגורשת או לא, **ובכל מקום שיש ספק בדבר שבערוה**, הדין הוא שמחמירים מספק[17],

ולכן במקרה הזה, אם מת בעלה בלא בנים, היא **חולצת** מספק שמא לא חל הגט והרי היא יבמה, ולא מתייבמת, משום שאולי חל הגט, והריהי אסורה על היבם.

כמו המעשה הזה **הוה עובדא** [היה מעשה] נוסף, באשה שמינתה את שליח ההולכה של הבעל להיות שליח שלה לקבלת הגט, **ואצרכה** [והצריך אותה] **רב יצחק בר שמואל בר מרתא** שתקבל **גט** נוסף מבעלה, משום שלא חזרה שליחות אצל הבעל, ובטל הגט, **וכשמת הבעל הצריכה חליצה.**

ומקשינן: וכי הצריך אותה **רב יצחק תרתי**, גם גט וגם חליצה? והרי אם היא קיבלה גט נוסף אינה צריכה חליצה לאחר מיתת הבעל!

ומבארינן: **שרב יצחק** לא התכוון שהאשה צריכה גם גט וגם חליצה, אלא הצריך אותה **גט** נוסף אם באה להנשא לאחר **מחיים** כשבעלה עדיין חי, **והצריכה חליצה** אם באה להנשא **לאחר מיתה** של בעלה בלא שנתן לה גט נוסף קודם שמת (בלא בנים).

מעשה: **בהחיא דהוו קרו** [אשה אחת שהיו קוראים] **לה נפאתה**, וצוה בעלה לשני עדים לכתוב לה גט ולתת לה,

אזול סחדי כתוב [הלכו העדים וכתבו] בגט בטעות את שמה **תפאתה**,

אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: גט זה עצמו פסול, ואילו לכתוב שוב גט כתיקונו אין הם יכולים, שכן כבר **עשו העדים** וסיימו את **שליחותן**, ואינם יכולים לכתוב גט עבור האשה בלא שליחות הבעל[18].

והרש"ש [כד, א] מבארים, ששליח הולכה במקום בעל קאי, ולכן אינו יכול להיות שליח קבלה, דכמו שהבעל אינו יכול להיות שליח קבלה, כך שלוחו של אדם כמותו. ולפי זה הוא הדין במתנה.

16. הרשב"א מקשה שאצלנו האמוראים מספקא להו האם יש חסרון של לא חזרה שליחות אצל הבעל, והגמרא לעיל [כד, א] פשיטא לה שיש חסרון. ומתרץ הרשב"א שאצלנו בזמן שהבעל מינה שליח הולכה עדיין הוא לא נתמנה להיות שליח קבלה, ואם כן שליחות ההולכה כבר חלה, ומשום הכי מספקא ליה אם היא מתבטלת, אבל בגמרא לעיל שמדובר שהבעל מינה את האשה המתגרשת להיות שליח הולכה, והיא עצמה המקבלת, ואם כן כבר בזמן המינוי היה חסרון של לא חזרה שליחות אצל הבעל, בזה ליכא ספק ובודאי השליחות להולכה לא חלה.

17. באילת השחר מקשה למה הגמרא הוצרכה לומר שהוי דבר שבערוה, תיפוק ליה מצד שבכל ספיקא דאורייתא צריך להחמיר גם אם אינו דבר שבערוה.

18. הרשב"א, הרא"ש והר"ן לעיל [כג, א] רצו להוכיח מכאן שהעדים כותבים וחותמים בשליחות הבעל. ודחו שאין צריך שליחות

מתקיף לה רבה: מי קאמר לחו כתובו חספא וחבו להּ? [וכי צוה הבעל את העדים, לכתוב חרס (דבר ללא ערך) ולתת לאשה]? הרי הוא אמר להם לכתוב לאשה גט כשר שראוי להתגרש בו, וכל עוד שלא כתבו גט כשר, הם עדיין לא מילאו את שליחותם, והם יכולים עדיין לכתוב גט בשליחות הבעל!

אלא אמר רבה: ודאי, אי כתוב סהדי גיטא מעליא [אם כתבו העדים גט שכשר לגירושין] **ואבד,**

באופן זה אומרים **שעשו העדים** וסיימו את **שליחותן,** וכבר אינם שלוחים לכתוב גט נוסף,

אבל אם הם כתבו גט פסול, לא אומרים שסיימו העדים את שליחותן, ויכולים הם לכתוב גט נוסף בשליחות הבעל.

מתקיף לה [מקשה על כך] **רב נחמן: מי קאמר לחו** [וכי צוה אותם הבעל] **כתבו ואנחוה בכיסייכו** [כתבו גט והניחוהו בכיסכם]?

הרי הוא הורה להם לכתוב גט ולגרש בו, ובעצם הכתיבה לא נתמלאה עדיין שליחותם.

אלא אמר רב נחמן: אפילו אם כתבו כבר העדים גט כשר, עדיין לא סיימו את שליחותם,

ואם אבד הגט, **כותבין** גט נוסף בשליחות הבעל **ונותנין** לאשה, **אפילו מאה פעמים** עד שתתגרש[19].

בעא מיניה רבא מרב נחמן: לפי שיטתך שלא סיימו העדים את שליחותם עד שתתגרש, אם אמר הבעל לעדים: **כתבו ותנו** את הגט **לשליח, מהו?**

האם נאמר **שפלוקי פליק לחו** [שסילק את העדים] משליחותם לאחר שנתנו את הגט

הבעל, אבל צריך ציוויו כדי שהכתיבה תהיה לשמה.

האחרונים מקשים סתירה בתוספות, שהתוספות לעיל [ט, ב ד״ה אף על פי] כתבו שהסופר צריך להיות שליח הבעל, והתוספות [כב, ב ד״ה והא] כתבו שאין צריך שליחות.

ומתרץ החתם סופר [לעיל כב, ב ד״ה והא] את הסתירה, שהתוספות סוברים שהכתיבה אינה צריכה להיות בשליחות הבעל, אבל החתימה צריכה להיות בשליחותו.

ומוכיח החתם סופר מהרא״ש והר״ן, שהם סוברים שגם החתימה אינה צריכה להיות בשליחות הבעל, דאם לא כן יכלו לתרץ שאצלנו צריך שליחות בשביל החתימה.

19. הנתיבות המשפט [רמג, ו] והנודע ביהודה כתבו, שבעל שאומר לשנים כתבו ותנו, אינו ממנה אותם לשלוחים על הכתיבה בפני עצמה ועל החתימה בפני עצמה, אלא ממנה אותם לשליחות אחת להיות המגרשים. ומביא הנתיבות ראיה, דאם לא כן היאך הבעל יכול למנותם על נתינת הגט, הרי הגט אינו בעולם, [וכן כתב האבי עזרי גירושין ב, ח].

ומקשה הקובץ ביאורים [אות לו] מדברי רבה שסובר שאם הגט אבד אינם יכולים לכתוב גט אחר, ואם השליחות היא לגרש, אם כן לא עשו שליחותם ולמה לא יכולים לכתוב גט אחר, אלא ראיה שהוי שליחות על הכתיבה בפני עצמה ועל הנתינה בפני עצמה, ושליחות הכתיבה כבר

לשליח, ואם אבד הגט לשליח, שוב אינם יכולים לכתוב גט אחר,

או דילמא עשאם שלוחים עד שיבא גט לידה ותתגרש, ויכולים עדיין לחזור ולכתוב גט אחר[20].

והטעם שאמר להם שימסרו את הגט לשליח **לטירחא דידהו חייש** [שמא רק לטירחה של העדים חשש] שלא יצטרכו להוליך בעצמם את הגט לאשה,

אבל הם עדיין שלוחים לכתוב גט עד שתתגרש האשה?

אמר ליה רבינא לרב אשי: ומה הדין הוא אם הוסיף הבעל ואמר לעדים: כתבו גט ותנו לשליח **ויוליך לה, מהו?**

האם ממה שהוסיף "ויוליך לה" מוכח שנתכוון לומר שעדים אלה צריכים לדאוג שאכן יוליך לה השליח ויגיע לידה, ולפיכך קיימת שליחותם עד שיגיע הגט בפועל לידיה, או שמא אין זו משמעות דבריו, ואף באופן זה כוונתו לעשותם שלוחים רק על הכתיבה ובטלה שליחותם עם הכתיבה?

ואיבעיות אלו לא נפתרו, ונשארת הגמרא **בתיקו.**

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף האומרת** לשלוחה: **טול לי גיטי, אם רצה** הבעל **לחזור** בו מהגט לאחר שמסרה לשליח — **לא יחזור,** שהרי השליח נעשה שליח קבלה, וכבר בקבלתו זכה בגט עבור האשה.

תנו רבנן בברייתא: אם מינתה האשה שליח באחד מהלשונות הללו: **טול לי, ושא לי, ויהא לי בידך — כולן לשון קבלה הן,** שנתכוונה שיהא שליח קבלה, ושתתגרש בזכית השליח בגט.

מתניתין:

האשה שאמרה לשליח: **התקבל** [תהיה שליח לקבל] **לי** את **גיטי,** והשליח חזר ואמר שקיבל את הגט, אבל אין הגט בידו,

צריכה האשה שיהיו לה **שתי כיתי עדים** שמעידים בדבר.

כת אחת של **שנים** עדים **שאומרים: בפנינו אמרה** האשה לשליח לקבל עבורה את הגט[21].

וכת נוספת של **שנים** עדים **שאומרים: בפנינו קבל** השליח את הגט מידי הבעל

נעשתה. ואף לפי רב נחמן שסובר שכותבים אפילו מאה פעמים, אין הטעם משום שהם שלוחים לגרש ועדיין לא גירשו, אלא הטעם משום שהבעל התכוון למנותם לכתוב גט אפילו מאה פעמים.

20. כך מפרש רש"י את הספק של רבא. אבל הר"ן והרשב"א מביאים שהרי"ף מבאר שהספק האם הם עצמם יכולים להיות שליחים למסור את הגט לאשה או שהבעל הקפיד שיהיה דוקא על ידי שליח אחר.

21. מבואר במשנה שבמינוי שליח קבלה של האשה, צריך עדות. ולגבי קידושין, כתב הרמב"ם [אישות ג, טו] ששליח קבלה בקידושין צריך לעשותו לפני עדים, וכתב המגיד משנה דילפינן משליח קבלה בגט שאמרו במשנתנו שצריך עדים במינויו.

וקרע אותו אחרי שקיבלו[22]. (בגמרא יתבאר מדוע צריך השליח לקרוע את הגט אחרי שזכה בו)

ואין צריך שיהיו שני הכיתי עדים נבדלים זה מזה, אלא **אפילו חן** אותם העדים **הראשונים וחן האחרונים,** שהעדים שמינתה בפניהם את השליח לקבלה, הם עצמם ראו כשהשליח קיבל את הגט.

סד-א **או** באופן ש**אחד מן** כת העדים **הראשונים** שבפניהם אמרה לשליח לקבל, מעיד על האמירה,

ואחד מן כת העדים **האחרונים** שבפניהם קיבל השליח את הגט, מעיד על הקבלה,

ועד אחד שלישי, שבפניו אמרה ובפניו קיבל, **מצטרף עמהן** עם כל אחד מהם להעיד על האמירה ועל הקבלה.

גמרא:

איתמר: בעל שהשליש את גיטו ביד אדם אחר.

ה**בעל אומר: לפקדון** בלבד נתתי את הגט בידו, ולא לגירושין.

ושליש(1) אומר: לגירושין נתת לי, שהייתי שליח האשה לקבלה ממך, ונתגרשה האשה בזכייתי.

והאיש והאשה נמצאים שניהם באותו עיר.

מי נאמן, השליש או הבעל?

רב הונא אמר: בעל נאמן.

ורב חסדא אמר: שליש נאמן.

וטעמם: **רב הונא אמר בעל נאמן,** משום

ולענין שליח הולכה דבעל אם צריך עדים במינויו, נחלקו הראשונים: הרא״ש והרשב״א [לעיל לב, א] הביאו ירושלמי, שבעל צריך למנות שליח הולכה בפני עדים. אבל התוס׳ רי״ד בסוגין כתב שאין צריך עדים כיון שהגט יוצא מתחת ידם. וכן כתב הרמב״ם [גירושין ו, ד] ששליח קבלה צריך למנותו בפני עדים, אבל שליח הולכה אינו צריך עדים במינויו. ומבאר הכסף משנה הטעם, שכיון שהגט יוצא מתחת ידו, בדין הוא שיהיה נאמן משום שהרי הבעל האמינו.

כתב הגר״ח [גירושין ו, ט] שהיכא דבעינן עדים לקיים את המעשה, לא מהני הוכחה שהגט יוצא תחת ידו, ובשליחות להולכה צריך עדים רק לברר את המעשה, מה שאין כן בשליחות קבלה שצריך עדות לקיים את המעשה, ולא מהני לזה הוכחה שהגט יוצא תחת ידו.

22. הרמב״ם מפרש, שכוונת משנתנו היא, שאם השליח קרע את הגט, צריך שעדים יעידו על כך. והמאירי מפרש, שלא נקטה המשנה ״וקרע״ אלא דרך המשך הדברים וכעין אמתלא, שאם הגט אינו בידו מן הסתם קרעו, אבל אין העדים צריכים להעיד על כך, כי אם שבפניהם קיבל את הגט.

1. החתם סופר הביא בשם ספר התרומה שני פירושים מהו לשון שליש: א. מלשון שילוש, שהוא המשולש בין שני הבעלי דברים. ב. מלשון שליט ומושל, כמו ״ושלישים על כולו״.

ותולה החתם סופר בשני הפירושים את מחלוקת הראשונים שמביא ספר התרומה [הובא בש״ך סי׳ נו, ה] האם השליש נאמן רק היכא שהבעלים מודים שמסרו לו, כיון שאז שייך הסברא שהבעלים האמינו, או שנאמן אפילו

דאם איתא דלגירושין יהביה ניהליה [שאם באמת התכוון הבעל למסור את הגט בתורת גירושין], לא היה מוסרו לידי השליש, אלא **לדידה הוה יהיב לה ניהלה** [ליד האשה הוא היה מוסר את הגט], שהרי היא נמצאת בעיר.

ולכן מסתבר שהבעל מסרו לשליש בתורת פקדון[2].

ורב חסדא אמר שליש נאמן, דהא [שהרי] הבעל עצמו **הימניה** כשמסר את הגט בידו[3].

מתיב רבי אבא לרב הונא: שנינו בתוספתא [ב"מ פ"א ה"י] **שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ושליש נאמן** יותר **משניהם** משני הצדדים המתדיינים ביניהם,

כיצד האופן שהשליש נאמן?

אם **זה** המלוה **אומר** סכום **כך** אתה חייב, **וזה** הלוה **אומר** סכום פחות **מכך** אני חייב,

הדין ש**השליש** שהעביר את ההלוואה מהמלוה ללוה, **נאמן** לומר מהו סכום החוב.

וקשה מזה על שיטת רב הונא שאמר שהבעל נאמן ולא השליש.

ומתרצינן: אין להוכיח מממון לגיטין שהשליש נאמן,

ששאני [ששונה] **ממון, דאיתיהיב** [שניתן] **למחילה,** שכיון שנתן המלוה את ההלוואה לשליח האמין לו וסמך עליו, וכאילו שמחל המלוה מראש, אם השליח ישנה, ולכן נאמן השליח. משום שגם אם השליח שינה מן הדברים — הרי זה ממון בלבד וניתן למחילה.

מה שאין כן בגיטין שהוא ענין של איסור, ולא שייך למחול עליו, וצריך לנהוג לפי האמת.

ומקשינן: **והא תניא** בברייתא: **וכן** הוא הדין שהשליש נאמן **לגיטין!**

ומתרצינן: שאין הכוונה בברייתא לגיטי נשים אלא ל**גיטי ממון,** כלומר שטרות של ממון, שאין גט אלא לשון שטר.

ומקשינן: **והתניא: וכן לשטרות** שהשליש

שהבעלים טוען שהוא גנבו, והשליש טוען שהוא מסר לו, כיון שאין אדם חוטא ולא לו. ומבאר החתם סופר שאם כוונת הגמרא מלשון שליט, אז השליש נאמן בכל ענין כמו מושל, ואם כוונת הגמרא מלשון שילוש, אז נאמן רק אם הושלש בידו ונעשה שלישי בין בעלי הדין, ואינו נאמן אם הבעל דין טוען שלא השליש בידו.

2. הריטב"א והרשב"א מקשים, אולי הבעל לא נתן לה את הגט בגלל שמתבייש, כדאמרינן לעיל [נה, א] שיש לבעל כיסופא לתת לה גט. ותירצו שכאן כיון שהאשה עשתה שליח קבלה, ורוצה לקבל גט, ליכא כיסופא.

והחזו"א [ק, ל] מתרץ, שאצלנו שהאשה רוצה בגירושין והבעל אינו רוצה, בזה שכיח טפי שנותן לשם פקדון, ואם היה גומר לגרשה היה נותן לה את הגט.

3. הרשב"א [ד"ה ורב חסדא] מקשה למה הוצרך רב חסדא לנאמנות השליש משום שהבעל האמינו, הרי כיון שהוא נתמנה בעדים להיות שליח קבלה, וידו כיד האשה, אם כן הוי כמו גט

נאמן! וכיון שהובא שטרי ממון, אם כן מה שאמור "וכן לגיטין" על כרחך הכוונה לגיטי נשים, שהרי לא היה נשנה אותו דין פעמיים.

ודחינן: **מידי גבי הדדי תניא** [וכי שתי הברייתות ["וכן לגיטין", "וכן לשטרות"] שנויות בסמיכות],

שאילו היה נשנה בברייתא אחת "וכן לגיטין וכן לשטרות", היה ברור ש"גיטין" הכוונה לגיטי נשים, כבר שכבר נשנה שטרי ממון,

אבל כיון ששתי הברייתות נבדלות זו מזו, אפשר לומר שברייתא אחת קוראת לשטרי ממון "גיטין" והברייתא השניה קוראת להם "שטרות".

מנסה הגמרא להביא ראיה שהשליש אינו נאמן בגיטין:

דתנן: האשה שאמרה: התקבל לי גיטי, הדין **שצריכה** להביא לראיה, **שתי כיתי עדים,**

כת אחת של **שנים** עדים **שיאמרו: בפנינו אמרה** לשליח התקבל לי גיטי.

וכת אחת של **שנים** עדים **שיאמרו: בפנינו קבל** השליח את הגט, **וקרע** אותו לאחר מכן.

ואמאי צריכה להביא עדים שהיא מינתה את השליש לשליח קבלה, **ליהמניה** [שנאמין] **לשליש** בדיבורו בלבד בלא עדים, שהרי האמינו הבעל בכך שמסר לו את הגט.

ודחינן: **מי קא נפיק גיטא מתותי ידיה דליהמניה** [וכי יוצא הגט מתחת ידי השליש שנאמינו]? והרי הוא קרעו,

ואף על פי שקרעי הגט בידו, אינו נאמן,

שהשליש נאמן רק כאשר הדבר שעליו דנים נמצא בידו, באופן שבכוחו לעשות בו כרצונו. וכיון שרק כאשר הגט שלם בידו, יכול למוסרו לאשה, ואז תהיה בחזקת מגורשת, לכן רק באופן זה הוא נאמן לומר שהוא שליח קבלה של האשה.

מה שאין כן כאן שאין בידו למסור את הגט בידה, אין לו עוד דין נאמנות של שליש.

ומקשינן: **תינח** [מובן] מדברים אלו, שצריך עדים על כך **שאמרה** לשליח להיות שליח קבלה,

אבל עדיין קשה, מדוע צריכה להביא עדים **שקיבל** השליח את הגט **למה לי?** והרי קרעי הגט מצויים בידו, ואין צריך להעיד על כך.

אמר רבה: הא מני [מי הוא] התנא שסובר שצריך עדים על מסירת הגט לשליח קבלה

רבי אליעזר היא, דאמר: עדי מסירה כרתי, וחלות הגירושין הוא בשעת זכית השליח קבלה בגט, ואין חלות הגירושין כשר בלא עדים, לכן צריך עדים בשעת מסירת הגט לשליח קבלה.

והוינן בה: בדברי התנא, **קרע למה לי?** מדוע צריך השליש לקרוע את הגט אחרי שזכה בו.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעת הגזירה שנו משנה זו,

שיוצא מתחת יד האשה שאין הבעל נאמן לטעון שלא גירשה. ותירץ דלא דמי, שאצל האשה אין דרך להפקיד גט, ובודאי נתן לשם גירושין, אבל ביד שליש אפשר שנתן לשם פקדון.

שאסרה המלכות לקיים מצוות, ולכן מייד אחרי שחל הגירושין היו קורעים את הגט, כדי שלא יהיה הוכחה שקיימו מצוות גירושין.

אמר רבה: ומודה רב הונא שסובר שהבעל נאמן ולא השליש,

דאי אמרה איהי [שאם אמרה האשה]: **לדידי אמר לי שליש דלגירושין יהביה ניהליה** [לי אמר השליש שהבעל מסר לו את הגט בתורת גירושין] — **מהימנא** [נאמנת].

ומקשינן: **מי איכא מידי** [וכי יש דבר כזה] **דשליש גופיה** [עצמו] **לא מהימן ואיהי** [והיא, האשה] שאומרת בשמו **מהימנא?**

אלא צריך לבאר בדברי רבה שכך אמר: מודה רב הונא **שאי אמרה** האשה **קמאי דידי לגרושין יהביה ניהליה** [בפני מסר הבעל את הגט לשליח לשם גירושין] — **מהימנא** [נאמנת],

והטעם שנאמנת: משום שיש לה **מיגו** [מתוך] **דאי בעיא** [שאם היתה רוצה] לשקר **אמרה** [היתה יכולה לומר]: **לדידה יהביה ניהליה בעל** [שהבעל מסר את הגט לידה] לשם גירושין ואז היתה נאמנת,

לכן נאמנת גם כשאומרת שהיא ראתה את הבעל מוסר את הגט לידי השליח קבלה בתורת גירושין[4].

ועתה הגמרא דנה, מה הדין אם **בעל אמר** שנתן את הגט לשליח **לשם גירושין, ואף השליש אומר** שקיבל את הגט **לשם גירושין, והיא** האשה **אומרת נתן לי** השליח את הגט, **ואבד** לי.

אמר רבי יוחנן: גירושין **הוה דבר שבערוה, ואין** עדות על **דבר שבערוה בפחות משנים** עדים שיעידו בדבר. ואין אנו סומכים על דברי הבעל והשליש והאשה. אלא צריך שיעידו עדים על הדבר.

והוינן בה: **ואמאי** צריך שיעידו עדים?

---

4. הרא"ש [סי' ח, ובתוספותיו] והרמב"ן מקשים, שבפשטות מדובר כאן שהגט אינו בידה אלא ביד השליש, אם כן איך נאמנת לומר שהיא נתגרשה. ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים:

הרמב"ן והרשב"א מביאים תשובת הרי"ף שהוכיח מכאן שמיירי כשהגט ביד האשה, והשליח טוען שהוא שליח להולכה, והיא נאמנת שהשליח קיבל בפניה את הגט לשם גירושין, במגו שהיתה אומרת שהבעל נתן לה.

הרמב"ן עצמו והר"ן [סוד"ה ורב חסדא] מתרצים שאמנם מיירי הכא שהגט ביד השליח, אבל מכל מקום יש לאשה מיגו שבזמן הליכתם לבית דין יכלה האשה לקחת את הגט מיד השליש. והרי"ף והרא"ש סוברים שכהאי גוונא לא מיקרי מיגו.

הרא"ש רצה בתחילה לתרץ שמדובר כאן שהגט נמצא בידה, ולכן נאמנת במיגו. ומקשה הרא"ש שאם כן אינו מעין המחלוקת של רב הונא ורב חסדא שהוא באופן שהגט ביד השליש. ומתרץ הרא"ש שגם כאן הגט ביד השליש, ואף על פי כן האשה היתה נאמנת לומר שבעלה גירשה כיון שיש לה חזקה שאינה מעיזה לשקר בפני בעלה שגירשה. ואפילו שהשליש מסייע בידה אינו מספיק סיוע ועדיין אינה מעיזה, ומה שהגמרא לקמן אומרת שכשהשליש מסייע בידה מעיזה, מדובר שם ששנים מסייעים לדבריה, הבעל והשליש.

וליחימניה [נאמין] **לשליש** באמירתו בלבד שקיבל את הגט מהבעל לשם גירושין, שהרי הבעל האמינו.

ומבארינן: **מי קא נפיק גיטא מתותי ידיה דלחימניה** [האם יוצא הגט מתחת ידו שנאמין לו]? הרי הוא קרע את הגט,

ואף על פי שהקרעים בידו, אין לו נאמנות של שליש, אלא אם כן חפץ השליחות עדיין בידו, שאז יש לו מיגו שאם היה רוצה השליח, היה עושה בחפץ מה שאמר, לכן נאמן גם על אמירתו, אבל זה שקרע את הגט, אין בידו למוסרו בידה.

ומקשינן: **ולחימניה לבעל** שהוא מסר את הגט לידי השליח לשם גירושין,

דהא אמר רב חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: בעל שאמר גירשתי את אשתי — נאמן!

ומבארינן: **מי קאמר** הבעל "**גירשתי**"? הרי הוא אומר רק שמסר לשליח, ואם כן מאמינים לו רק שהשליח קיבל את הגט להולכה.

ומקשינן: כיון שהבעל נאמן לומר שהוא מסר ביד השליח את הגט להוליך לאשה, והוא אכן טוען שהוא מסר את הגט ביד השליח לשם גירושין, **ולימא** [נאמר]: **חזקה שליח עושה שליחותו**; והרי היא בחזקת מגורשת.

דאמר רבי יצחק: האומר לשלוחו "צא וקדש לי אשה" סתם, ולא אמר לו אשה מסויימת, **ומת שלוחו,** ואין המשלח יודע האם קידש לו השליח אשה ואת מי קידש,

אסור המשלח **בכל הנשים שבעולם,** כיון שעל כל אשה יש מקום לחשוש שמא היא קרובה של אשתו שקידש לו השליח [כגון: אחותה או בתה וכדומה], והרי היא אסורה עליו. אלא אם כן חזר השליח ואמר לו את מי קידש לו, או שלא קידש לו שום אשה.

והטעם שכשלא חזר השליח הוא צריך לחשוש לכך שהשליח קידש לו אשה, ונאסר בכל הנשים שבעולם. כי **חזקה שהשליח עושה שליחותו,** והוא אכן קידש עבורו אשה מסוימת[5].

ואם כן, גם אצלנו יהיה הבעל נאמן שהאשה מגורשת על ידי שאומר שמסר לשליח, בצירוף החזקה ששליח עושה שליחותו.

ודחינן: **הני מילי** שאומרים חזקה שליח עושה שליחותו, היינו רק **לחומרא,** כמו במקרה של רבי יצחק. סד-ב

---

5. הט"ז [אהע"ז לה, טו] מקשה למה לא נתיר לו את כל הנשים משום ספק ספיקא, ספק אם השליח עשה שליחותו, וספק אם קידש קרובה של האשה הזאת.

ומתרץ הט"ז שכיון שיש חזקה ששליח עושה שליחותו, אינו ספק.

ומקשה העונג יום טוב [סי' קפ ד"ה מ"מ] על הט"ז, שחזקה זו אינה ודאי, אלא רק רוב, שרוב שלוחים עושים שליחותם, ועדיין יש ספק ספיקא. ועוד מקשה, שיש גם ספק ספיקא נוסף, שמא זו שהשליח קדשה אין לה קרובו, ואף אם יש לה, שמא אז אינה קרובה שלה.

הבית שמואל [לה, כח] מתרץ את קושית הט"ז, שאי אפשר להתירו להנשא משום ספק ספיקא כיון שהוי ספק אחד בגופו אם קידש וספק אחד בתערובת, ובכהאי גוונא אין הספקות

אבל לקולא, להחזיקה למגורשת ופנויה, **לא** אומרים חזקה שליח עושה שליחותו.

ומקשינן: **וליהמנה לדידה** [שנאמין לאשה] שהיא מגורשת, **מהא דרב המנונא,**

דאמר רב המנונא: האשה שאמרה לבעלה: גירשתני — נאמנת,

משום שיש **חזקה שאין האשה מעיזה פניה בפני בעלה** לשקר בדבר כגון זה![6]

ומבארינן: **הני מילי** שנאמנת, דווקא **היכא דליכא דקא** [במקום שאין אחר שהוא] **מפייע לה,** שאז יש חזקה שאינה מעיזה לשקר בדבר זה בפני בעלה,

אבל היכא שיש אחר **דמפייע לה** בטענתה — **מעיזה ומעיזה,** ולכן אצלנו שהבעל והשליש מסייעים בידה, אינה נאמנת על פי דבריה בלבד, אלא רק כשגיטה בידה.

מתניתין:

נערה המאורסה שעדיין לא יצאה מרשות אביה,

אם הארוס מגרש אותה, **היא** בעצמה, ואפילו שלא מדעת אביה, כיון שהיא גדולה[7], **או אביה** שלא מדעתה, **מקבלין את גיטה.**

ומשעה שקיבל אחד מהם את הגט — הרי היא מגורשת, שכן זיכה הכתוב יד לאב בבתו הנערה, אבל לא הפקיע הכתוב את ידה[8].

מצטרפות לספק ספיקא [כמו שכתב השו"ע יו"ד קי, ט].

ובהגהות שי למורה [לשו"ע אהע"ז] תירץ, שכאן אינו ספק ספיקא המתהפך.

6. המהרש"א במהדורא בתרא והרש"ש מקשים שכאן לא שייך את הסברא שאין האשה מעיזה לשקר בפני בעלה שגירשה, שהרי כאן הבעל אינו יודע אם השליח גירשה.

ומביא הרש"א תירוץ הבגדי כהונה, שגם כאן באופן שבעלה אינו יודע, יש קצת העזה מצד האשה לומר שנתגרשה, וחזקה זו תועיל בצירוף החזקה ששליח עושה שליחותו להתירה אף לקולא.

7. כך פירש רש"י, ומשמע מדבריו שלקטנה אין יד לקבל גט. וקשה דאם כן קטנה שמתגרשת מן הנישואין או קטנה יתומה כיצד מקבלת היא את גיטה, והרי אין לה יד לזכות בגט.

ומבאר השיטה לא נודע למי [קידושין מג, ב] שיש לקטנה יד לענין גירושין שהוא בעל כרחה, ורק כשיש לה אב בטל ידה לגבי אביה כיון שידו יד מעליא.

וכן מבואר ברמב"ן, שהקשה על הרי"ף שסובר שבקטנה רק אביה מקבל את גיטה ולא היא. וצריך ביאור מה שונה קטנה מנערה. ותירץ שהבת נתרבתה שמקבלת את גיטה בתורת שליח של אביה, וקטנה אינה בתורת שליחות. ובאופן שאביה מת או שנתגרשה מן הנישואין, אז הקטנה מקבלת את גיטה כיון שאז מקבלת את גיטה מצד עצמה ולא בתורת שליח. אם כן מבואר ברמב"ן כמו השיטה לא נודע למי שיש לקטנה יד לקבל גט, וכל החסרון בקטנה הוא שאינה ראויה להיות שליח.

8. הרש"י בקדושין [מג ב] ובכתובות [מו ב] מבאר, שכל זה דווקא בנתגרשה מן האירוסין, אבל בנתגרשה מן הנשואין רק היא מקבלת את גיטה ולא אביה. וכן מבואר ברש"י לקמן [ד"ה יד דידה].

אמר רבי יהודה: אין שתי ידים זוכות כאחת, לא יכול להיות אדם אחד שיש לו שני בעלים שזוכים עבורו.

אלא רק **אביה מקבל את גיטה בלבד** מאחר שזיכתה התורה יד לאב בבתו הנערה.

אבל כאשר היא יתומה מאביה, הריהי מקבלת גיטה.

ועוד כלל גדול אמרו: כל אשה **שאינה יכולה לשמור את גיטה** כגון קטנה, כשאין בה דעת לשמור את גיטה, **אינה יכולה להתגרש** ואפילו בקבלת הגט על ידי אביה, שנאמר [דברים כד, א] "ושלחה מביתו" — מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצאה זו שמשלחה וחוזרת[9].

גמרא:

במאי קמיפלגי חכמים ורבי יהודה במשנתינו?

רבנן [חכמים] **סברי: ידא יתירתא זכי לה רחמנא** [יד יתירה זיכתה לה התורה], שהתורה נתנה גם לה זכות לקבל את גיטה, אף שהיא עדיין ברשות אביה והוא הבעלים עליה לזכות עבורה.

ורבי יהודה סבר: במקום אביה [כאשר האב קיים] הרי היא ברשותו לגמרי, **ויד דילה לאו כלום היא.** [אלא אם כן נישאת, שאז היא יוצאת מרשות האב].

שנינו במשנה: **וכל שאינה יכולה לשמור את גיטה, אינה יכולה להתגרש.**

הרעק"א בגליון הש"ס בקדושין [שם] מציין לעיין ברש"י יבמות [קט א] וסנהדרין [סט א], שרש"י כתב שם שקטנה מהנישואין אביה מקבל את גיטה. ובהגהות הב"ח ביבמות [שם] מעיר שרש"י שם סותר את דבריו ממה שכתב בכתובות [שם] ובקידושין [שם]. וכן הקשה המהר"ם שיף בכתובות [מו, ב] שיש סתירה בדברי רש"י.

הקובץ שיעורים בכתובות [אות רמו] מביא שהרמב"ן כתב שדברי רש"י הם טעות דמשהשיאה אין לאביה רשות בה. אבל בהגהות מרדכי בגיטין הביא דבירושלמי כתוב כמו רש"י שאביה מקבל את גיטה.

השער המלך [גירושין ב, יח] האריך בענין הסתירה ברש"י, והביא בשם המהר"ם פאדווה לתרץ שרש"י מחלק בין קטנה לנערה. אבל השער המלך הוכיח מהגמרא בקידושין [מד, ב] שאין לחלק בין קטנה לנערה, וכן כתב הרעק"א בקידושין [מג, ב].

עוד ציין הרעק"א לתוספות בקידושין ['י, א] שמסתפקים האם האב מקבל גט של קטנה שנתגרשה מהנשואין, ומסיקים שאינו מקבל גיטה. ומקשה החזו"א [סי' קמח] מה הספק של תוספות, הרי לכל דיני התורה נישואין מוציאים מרשות האב.

השער המלך [שם] והאור שמח [גירושין ג, יב ד"ה המגיד] מבארים שכיון שהגירושין באו מחמת הקידושין שהאב קיבל לבתו, יש סברא שלגבי גירושין היא ברשותו, אף שלשאר דברים יצאה מרשותו.

9. כך פירש רש"י, אבל תוספות פירשו, שעל ידי אביה מתגרשת, שכן אביה משמרה שלא תחזור, אלא שמשנתנו עוסקת ביתומה קטנה, שאם אינה יכולה לשמור את גיטה, אינה יכולה לקבל גט בכלל.

תנו רבנן בברייתא: **קטנה היודעת לשמור את גיטה — מתגרשת,**

ושאינה יודעת לשמור את גיטה — אינה מתגרשת,

ואיזו היא קטנה שנחשבת כיודעת **לשמור את גיטה?**

כל שמשמרת גיטה ודבר אחר.

והוינן בה: **מאי קאמר?** מה משמעות הדבר שמשמרת את גיטה ודבר אחר?

אמר רבי יוחנן, הכי קאמר: כל שמשמרת דבר אחר מחמת גיטה, שאם אבד לה גיטה, היא שומרת דבר אחר שאינו דומה לגט, שהיא סבורה שהוא הגט. היא נחשבת כיודעת לשמור את גיטה.

מתקיף לה רב הונא בר מנוח: הא שוטה בעלמא היא שמשמרת דבר אחר משום גיטה! ואין לך משלחה וחוזרת יותר ממנה!

אלא אמר רב הונא בר מנוח משמיה דרב אחא בריה דרב איקא: הכי קאמר: **כל שמבחנת בין גיטה לדבר אחר** ושומרת את גיטה ולא דבר אחר.

אמר רב יהודה אמר רבי אסי:

תינוק שנותנים לו **צרור** [אבן] **וזורקו** משום שמבין שהוא חסר ערך, וכשנותנים לו **אגוז** מכיר בו שהוא חשוב **ונוטלו** —

הרי הוא מספיק גדול, שיכול להיות **זוכה לעצמו**

אבל **ואין זוכה בשביל אחרים,** שאם זיכה אדם לחברו דבר על ידי אותו קטן, שמסר בידו החפץ ואמר לו שיזכה בחפץ זה לפלוני, לא זכה בו, ואם בא הנותן לחזור בו, חוזר.

ואם יש בו דעת עד כדי כך, שנותנים לו **חפץ ומחזירו לאחר שעה** כשתובעים אותו ממנו, משום שהוא מבין שהחפץ שייך לאחרים,

הדין **שזוכה בין לעצמו ובין לאחרים** מדרבנן[10].

אמר רב יהודה: **כי אמריתה** [כאשר אמרתי את דברי רבי אסי] **קמיה דשמואל,**

אמר לי: דא ודא אחת היא [שתי תקנות אלו דינם שוה] לגבי זכית הקטן.

והוינן בה: **מאי "דא ודא אחת היא"?** האם הכוונה ששני המדות בהבנת הקטן, דינם שווה שיכול לזכות, או שדינם שווה שאינו יכול לזכות.

אמר רב חסדא: אחד זה ואחד זה — זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים.

לפני המשך הסוגיא נקדים לבאר את דין "עירוב חצרות" ו"שיתוף מבואות":

---

10. כך פירש רש"י, וכתב הפני יהושע שלכאורה משמע מרש"י שרק לאחרים הזכיה מדרבנן, אבל לעצמו הקטן זוכה מן התורה. אבל אי אפשר לומר כן, כיון ששיטת רש"י בסוכה [מו ב] שגם בדעת אחרת מקנה אין לקטן זכיה מן התורה.

אבל הר"ן כתב שרש"י מפרש שהקטן זוכה לאחרים רק מדרבנן משום שהיה קשה לו שהרי אין שליחות לקטן. משמע שרק מה שזוכה

מן התורה מותר לטלטל מהבתים לחצר משותפת, וכן מחצר של אדם אחד לחצר של אדם אחר, ורק אסור להוציא מתוכן לרשות הרבים.

אבל חכמים גזרו שרק כאשר יעשו דיירי החצרות "ערוב חצרות" ביניהם, אז יהיה מותר להם להוציא מביתם לחצר המשותפת או מחצרם לחצר אחרת.

כמו כן, מן התורה מותר לטלטל מן החצרות אל המבוי המשותף לדיירי הבתים והחצרות, והמוביל אל רשות הרבים [המבוי הוא סימטא המוקפת מחיצות משלש רוחותיה, ופתוחה בראשה לרשות הרבים], ומן התורה נחשב המבוי לרשות היחיד ומותר לטלטל ממנו לחצרות הבתים, אלא שגזרו חכמים שלא יטלטלו בני החצירות חפצים אל המבוי אלא אם כן יעשו כל דיירי המבוי "שיתוף מבואות" ביניהם.

אבל אם לא עירבו בני החצירות ביניהם, או שלא עשו שיתוף מבואות, אסרו חכמים להוציא מן הבתים לחצר המשותפת, או מחצר אחת לשניה, וכן מהחצירות למבוי, מפני שהבית הוא מיוחד לבעליו, ואילו החצר משותפת לכולם, וכן בשיתופי מבואות החצירות שייכים לבעליהם והמבוי משותף לכולם, ונראה הדבר כאילו הוא מוציא מרשות אחת לרשות אחרת. וגזרו שלא להוציא מרשות יחיד אחת לרשות יחיד אחרת בתורת סייג, כדי להרחיק את האדם מן העבירה שלא יבואו להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, שאז חייבים מן התורה[11].

וכיצד עושים "ערוב חצרות" ו"שיתוף מבואות"?

מערבים ומצרפים את כל דיירי החצר, על ידי כך שכל אחד מהדיירים יתן פת, וישימו את הפת של כל אחד ואחד באחד הבתים הפתוחים לחצר, ועל ידי זה אנו רואים כאילו כולם גרים באותו הבית, וכאילו כל החצר מיוחדת לאותו הבית, ואין כל אחד חולק רשות לעצמו, אלא כולם שותפים ביחד, וזהו הנקרא "עירובי חצרות".

והוא הדין ל"שתופי מבואות", שכל אחד מבני החצירות הפתוחות למבוי נותן פת או מין מאכל, ושמים אותו באחד מן החצירות, ונעשים כל החצירות כחצר אחת.

מתיב רב חיננא וורדאן [ממקום ששמו וורדניא] לרב חסדא, שאמר בשתי המדות שבקטן אינו זוכה לאחרים, ממה ששנינו במסכת עירובין [עג ב]:

כיצד בני החצרות **משתתפין במבוי**, כדי שיתאפשר להוציא אליו, ולטלטל ממנו אל כל החצרות שסביבו בשבת, מבלי שיצטרכו לטרוח ולגבות מכל אחד מבני המבוי את מאכלו?

לאחרים הוי מדרבנן, אבל מה שזוכה לעצמו הוי מדאורייתא. ועיין בהגר"ח [הלכות זכיה ומתנה] מה שפירש בדעת רש"י.

11. ודעת הרמב"ם שהטעם שאסור להוציא מהבית לחצר שאינה מעורבת משום שבית הוא רשות היחיד, וחצר הוא רשות משותפת ודומה היא לרשות הרבים. ואם יתירו לטלטל מהבית לחצר יבואו גם להתיר להוציא מרשות היחיד

מניח אחד מבני המבוי **את החבית,** שמכילה יין או שמן שייעד אותה לצורך זה, **ואומר: הרי זו לכל בני המבוי.**

ומזכה להם לכל אחד ואחד מבני המבוי חלק ביין או בשמן שבחבית **על ידי בנו ובתו הגדולים,** שהם נחשבים כרשות נפרדת מבעל הבית, ויכולים לזכות ממנו עבור אנשים אחרים, וכן מזכה להם **על ידי עבדו ושפחתו העבריים,** שגם הם נחשבים כרשות אחרת, ויכולים לזכות מהבעל הבית לאנשים אחרים.

והווינן בה: **האי** [אותה] **שפחה** עברית הנזכרת כאן שזוכה בחבית עבור אחרים, **היכי דמי?** באיזה שפחה מדובר?

אי דאתיא [אם מדובר שהביאה] כבר **שתי שערות,** שהם סימן להיותה בוגרת, **מאי בעיא גביה** [מה היא עושה אצלו]? הרי אמה עבריה משתחררת מיד בסימנים אלו מן העבדות![12]

אלא לאו, הלא בהכרח, מדובר בשפחה עברית **דלא אתיא,** שלא הביאה עדיין **שתי שערות,** ועדיין היא קטנה, **וקתני:** שהיא **זוכה לאחרים!**

ומוכח שקטן כן יכול לזכות לאנשים אחרים!

ודחה רב חסדא: **שאני שיתופי מבואות,** שהוא רק דין **דרבנן,** שהרי מדאורייתא אין איסור להכניס ולהוציא אלא רק מרשות היחיד לרשות הרבים, וחכמים הקלו בדבר, שעבור דין "שיתופי מבואות" יכול גם קטן לזכות לאחרים.

אמר רב חסדא: אישתיק [שתק] רב חיננא **וורדאן** כשאמרתי לו דחיה זו, ולא השיב תשובה.

והוינן בה: **מאי חזה ליה למימר** [מה היה לו לרב חיננא להשיב] על דחיה זו?

ומבארינן: רב חיננא היה יכול להשיב: **כל** דבר **דתקון רבנן** — כעין דאורייתא תקון סה-א את גדרי התקנה. ואם מדאורייתא לא היה יכול קטן לזכות לאחרים, לא היו אומרים חכמים שתועיל זכייתו אפילו לא לענין דין דרבנן.

ואידך — רב חיננא וורדאן, מדוע שתק ולא השיב כן?

משום שהוא סבור, **כי אמרינן** [אימתי אומרים] "**כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון**" — דווקא **במילתא** [בתקנה] **דאית** [שיש] **לה עיקר מן התורה,** שעיקר הדין הוא מן התורה, וחכמים רק הוסיפו בו תקנות.

לרשות הרבים. ועיין באבני נזר או"ח סי ש"א שבאר את השיטות בזה.

12. הראשונים [הרשב"א, חי' הר"ן והריטב"א] בסוגין וכן התוספות בבבא מציעא [יב, ב ד"ה מאי], מוכיחים מכאן שאשה גדולה אינה יכולה למכור עצמה לאמה עבריה.

אבל הרמב"ן על התורה [שופטים כא ד] כתב שאשה גדולה יכולה למכור עצמה לאמה, ומקשים עליו המשנה למלך [עבדים א, ב] והמנחת חינוך [מצוה מב, יח] מהגמרא כאן.

ומתרץ המנחת חינוך, שאמה גדולה שמכרה עצמה אין גופה קנוי, ואסורה להנשא לעבד כנעני, אלא היא קנויה רק למעשה ידיה. ולכן

אבל מילתא [תקנה] שתקנו רבנן, **דלית** [שאין] **לה עיקר מן התורה** כמו עירוב חצירות ושיתוף מבואות — **לא** תיקנו את תקנתם כעין של תורה.

ואם כן, יכול להיות שתקנו חכמים שיוכל קטן לזכות לאחרים, אף על פי שמדאורייתא אינו יכול לזכות לאחרים.

מתיב רב אויא עוד קושיה על דברי שמואל, וכפי שפירשם רב חסדא, שקטן אינו זוכה כלל עבור אחרים.

ממה ששנינו במסכת מעשר שני [ד ד]: **מעירימין על מעשר שני** כדי שלא יצטרך הפודה אותו להוסיף חומש על שוויו.

שכן אם בעל המעשר עצמו הוא הפודה — חייב הוא להוסיף חומש על פדיונו, ואילו על פדיית מעשר שני של אחרים הוא אינו מוסיף חומש.

כיצד הוא מערים שלא להוסיף חומש בפדיית מעשר שני?

אומר אדם לבנו ובתו הגדולים, או לעבדו ושפחתו העברים: הא לכם מעות הללו, ופדו בהן מעשר שני זה.

האב מזכה להם המעות, והם פודים את המעשר שני במעות הללו, ואינם מוסיפים חומש, לפי שהם נחשבים לאנשים אחרים לגביו.

ולאחר שפדו את המעשר שני, הם מחזירים לו את הפירות, שהרי הם סמוכים על שולחנו, ושלהם שלו[1] הוא.

[ואוכלו בלא להוסיף על הפדיה **חומש].**

והוינן בה: **האי שפחה** עברית שפודה את המעשר שני, **היכי דמי** — באיזה שפחה מדובר?

אי מדובר בשפחה **דאתיא** [שכבר הביאה] **ב׳ שערות,** אם כן היא כבר גדולה, **ומאי בעיא גביה** [מה היא עושה אצלו] שהרי היא יוצאת לחירות בסימני גדלות?

אלא לאו מדובר בשפחה קטנה **דלא אתיא** [שלא הביאה עדיין] **ב׳ שערות!**

פשוט כאן למקשן שמדובר בשפחה עבריה קטנה שגופה קנוי, שהרי בגדולה, שאין גופה קנוי, אין חידוש בכך שיכול בעל הבית לזכות לאחרים על ידה, שהרי אם עבד עברי, שגופו קנוי לאדון לענין שיכול ליתן לו שפחה כנענית, בכל זאת הרי הוא נחשב כרשות אחרת, ומזכין על ידו, כל שכן אמה עבריה גדולה, שאין גופה קנוי לו, שהיא נחשבת כרשות אחרת, ומזכין על ידה.

והאבני נזר [אהע״ז שעט, ב] מתרץ להיפך, ששפחה גדולה שמכרה עצמה לעולם, קנויה לאדון קנין הגוף ונחשבת כרשות האדון, והאדון אינו יכול לזכות על ידה לאחרים. ורק עבד עברי שיוצא בשש, או קטנה שיוצאת בסימנים, כיון שהם קנוים רק לזמן הם נחשבים קנוים לפירות, ורשותם נחשבת לרשות אחרת, ולכן יכול בעל הבית לזכות על ידם לאחרים.

1. רש״י לפי ביאור הרש״ש והחתם סופר. ומקשים, מה יענה רש״י לפי רבי יוחנן, שבנו הסמוך על שולחנו הוי כקטן, אלא על כרחך שמדובר באינם סמוכים על שולחנו, ומכל מקום בוטח בהם שלא יקחו את הפירות לעצמם.

משמע מכאן, שאף קטנה יכולה לזכות לאחרים, שהרי היא פודה במעות מעשר שני של האדון[2].

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן** — במשנה במסכת מעשר שני מדובר **במעשר** שני **בזמן הזה**, שהוא רק **מדרבנן**, ובדין דרבנן הקלו חכמים שתועיל זכיית קטן לאחרים, ואין להוכיח מכאן לדאורייתא.

ומקשינן: **ואמה העבריה בזמן הזה — מי איכא?**

והתניא בברייתא: **אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג.** ואם כן כבר בטל דין עבד עברי עוד לפני ימי בית שני, כשבטל היובל, וכל שכן בזמן הזה!

ואם המשנה מדברת בשפחה כנענית, על כרחך מדובר בזמן שהיובל נוהג, ואז דין מעשר שני הוא מדאורייתא.

אלא צריך להעמיד, שמדובר במעשר שני מפירות שגדלו **בעציץ שאינו נקוב**, שכל חיוב המעשר הוא רק **מדרבנן.**

ולכן מה שמועיל פדית השפחה הקטנה לאחרים, אינו סתירה למה שביאר רב חסדא

---

2. הראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א וחידושי הר"ן] מקשים מה הראיה מכאן, אם הראיה מזה שבעל הבית נותן לשפחה הקטנה מעות, הרי בזה היא זוכה לעצמה ולא לאחרים, ומה הראיה שזוכה לאחרים. וביארו את הענין בכמה אופנים:

א. הר"ש [מעשר שני ד, ד] והרמב"ן [בתירוץ א'] מפרשים שהראיה של הגמרא אינה מזה שהקטן זוכה בכסף, אלא מזה שפודה מעשר שני עבור הבעלים, ואם כן זוכה בפירות עבור הבעלים, שהמעשר שני הוא ממון גבוה ונעשה ממון הדיוט, ואם הקטן פודה עבור הגדול, אם כן הוא זוכה מיד הקדש עבור ההדיוט, ושמע מינה שקטן זוכה בשביל אחרים.

ב. הרמב"ן [בתירוץ השני], הריטב"א וחידושי הר"ן, מפרשים שמחלוקת רב יהודה ורב חסדא תלויה האם הקטן קונה מן התורה, שלפי רב יהודה קטן קונה מן התורה, ולכן אין לחלק בין זוכה לעצמו לבין זוכה לאחרים, ושיטת רב חסדא שקונה רק מדרבנן, וכל תקנתם היתה רק לענין שיקנה לעצמו לצורכו, ולא תיקנו שיזכה לאחרים. והגמרא מוכיחה מזה שהקטן זוכה לענין פדיון מעשר שני מוכח שזוכה מן התורה, וכיון שיש לקטן דעת לזכות מן התורה אם כן דינו שיכול לזכות אף לאחרים.

מבואר ברמב"ן ובחידושי הר"ן שקנין דרבנן אינו מועיל לדין דאורייתא, ומשום כך אם הקטן זוכה מדרבנן אינו יכול לפדות את המעשר שני מדאורייתא. וקשה ששיטת הר"ן שקנין דרבנן מועיל לדאורייתא, ואם כן מה הראיה שקטן זוכה מן התורה, נאמר שקונה מדרבנן וקנין דרבנן מהני לדאורייתא, ומעין זה הקשה השער המלך [סוף הל' לולב] על הרשב"א.

ג. ואילו הרשב"א מפרש, כיון שבעל הבית נתן להם את הכסף רק על מנת שיפדו בו מעשר שני, אם כן דומה לקטן שקונה כסף עבור אחרים, ואם קטן אינה קונה בשביל אחרים, הוא הדין שאינו קונה בשביל לפדות בו מעשר שני. ומבארים האחרונים שהביאור בזה, שכשם שאין לקטן דעת לזכות לאחרים, כיון שרק בדברים שהם לתועלת עצמו יש לו דעת, הוא הדין שאין לו דעת לזכות בשביל לפדות מעשר שני.

הגר"ח [בהלכות זכיה ומתנה] מבאר שיש גזירת הכתוב שרק בעלים יכולים לפדות מעשר שני [כמו שמוכח מהגמרא בבבא קמא [סט, ב] שאם אינו ברשותו אינו יכול לפדות], ומה

בדברי שמואל שלא מועלת זכית הקטן לאחרים בדבר שהוא דאורייתא.

אמר רבא, ג׳ מדות חלוקות **בזכיית קטן:**

א. קטן כזה שאם נותנים לו **צרור וזורקו, אגוז ונוטלו,**

זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים.

וכנגדן בקטנה, בהבנה כזאת, נחשבת כיודעת לשמור קידושיה — והרי היא **מתקדשת** על ידי אמה או אחיה קדושין מדברי סופרים, בהסכמתה, ולהתרת קידושין אלו צריכה **למיאון,** כמבואר ביבמות [קז ב], שכל קטנה שאינה יכולה לשמור קדושיה אינה צריכה אפילו למאן, וזו יודעת כבר לשמור קידושיה, והיא צריכה למאן כדי לצאת מבעלה.

וכן היא מתקדשת על ידי עצמה ב״קידושי מיאון״, מדרבנן, אם היא יתומה[3].

ב. **הפעוטות,** בגיל שש עד שמונה — **מקחן מקח, וממכרן ממכר במטלטלין,** כמבואר בפרק הניזקין [לעיל נט א].

וכנגדן בקטנה, כשהגיעה לגיל הזה, היא בגדר ״משלחה, ואינה חוזרת״, והרי היא **מתגרשת** בקבלתה את הגט, אפילו שנתקדשה **בקידושי אביה** ומת האב, שקידושיה מן התורה.

ג. **הגיעו ל״עונת נדרים״,** דהיינו שנה אחת לפני גדלותם, נדריהם נבדקין, ואם יודעים לומר לשם מי נדרו ולשם מי הקדישו — **נדריהן נדר והקדשן הקדש,** כמבואר במסכת נדה [דף מה, ב].

וכנגדן בקטנה, כשהגיעה לגיל זה, והביאה שתי שערות — **חולצת,** ואפשר לסמוך על סימנים אלו, ואין הם שערות של שומא בעלמא,

אבל קודם זמן זה, קטנה היא, ואין סימניה סימנים, ואינה חולצת, לפי שכתוב בפרשת חליצה ״איש״ ומקישים ״אשה״ ל״איש״, שצריכה להיות גדולה לחליצה.[4]

ד. **ולענין למכור** קרקעות **בנכסי אביו,** נחשב קטן **עד שיהא בן עשרים**[5].

מתניתין:

קטנה שאמרה לשליח: **התקבל לי גיטי,** שעשתה אותו שליח לקבלה; וכגון שהיא יתומה מאביה ויכולה לשמור את גיטה, **אינו**

שאחר יכול לפדות עבורו היינו מדין זכיה עבור הבעלים, ואם קטן יכול לפדות מעשר שני של אחרים, משמע שיש לו דין זכיה עבור אחרים.

3. כך ביאר רש״י. הרמ״א [אהע״ז קנה, ב] מביא מחלוקת האם קטנה יתומה שקדשה עצמה שלא לדעת אמה ואחיה מקודשת וצריכה מיאון. והבית שמואל [ס״ק ה] מביא ראיה מרש״י אצלנו שהוי קדושין, וכן שיטת הרמב״ם [אישות ד, ז].

4. רש״י. ועיין בדברי התוספות על הקושי שעדיין איננה בת י״ב שנה.

5. כתב הר״ן שהכוונה לקרקעות שבאו לו בירושה, שהיות ובאו לו בירושה הם אינן חשובות בעיניו ומוכרן בזול, אבל קרקעות שלא קיבל בירושה אלא קנאן, יכול הוא למכור גם

גט עד שיגיע גט לידה ממש, כי מה שעשתה אותו שליח לקבלה אינו מועיל[6].

לפיכך, אם רצה הבעל לחזור בו מהגט לאחר שמסרו לשליח וקודם שיגיע לידה — **יחזור.**

והטעם, משום **שאין קטן עושה שליח,** ולכן השליח אינו נחשב שליח קבלה כדי שהאשה תתגרש מיד עם קבלת הגט, אלא הוא שליח הולכה של הבעל בלבד, ומתגרשת בגט רק כשמגיע לידה.

ואם אביה של הקטנה קיים, **ואמר לו אביה לשליח: צא** למקום הארוס של בתי **והתקבל לבתי גיטה,** דינו של השליח הוא כדין שליח לקבלה, ולאחר שנתן הבעל את הגט לשליח, **אם רצה** הבעל **לחזור — לא יחזור,** שידו של השליח כיד האב, ומתגרשת הקטנה עם זכית השליח בגט.

האומר לשלוחו: **תן גט זה לאשתי במקום פלוני,**

ושינה השליח בשליחותו, **ונתנו לה במקום אחר** —

הואיל ואמר לשליח במפורש שיתן לה את הגט במקום פלוני, הגט **פסול,** שהבעל מקפיד על כך ואינו רוצה שיתננו לה במקום אחר[7], כדי שלא יליזו עליו שם[8].

קודם שהוא בן כ׳, וכן כתב הרשב״ם בבבא בתרא [קנ א]. אבל התוספות שם [קנה א] כתבו בשם ר״ת שגם נכסים שקנה אינו יכול למכור עד שיהא בן כ׳.

הר״ן מביא את שיטת בעל העיטור והרמב״ם [מכירה כט, יג] שהוא הדין אם ירש משאר מורישיו, אינו מוכר עד שיהא בן כ׳, אבל הרשב״א כתב שהדברים אמורים דוקא בבן שירש את אביו, שחכמים תיקנו רק בדבר המצוי.

הרמב״ם והריטב״א כתבו, שדווקא למכור אינו יכול, אבל לתת מתנה יכול, שלא היה נותן קרקע במתנה, אם לא שקיבל הנאה גדולה.

6. כתב הרמב״ם [גירושין ו, ט], הטעם שקטנה אינה עושה שליח קבלה, משום שצריך עדים שיעידו על כך ואין מעידים על קטן שאינו בן דעת גמור. והראב״ד משיג עליו, שזה הטעם אין לו טעם ולא ריח, והטעם הוא משום שקטן נתמעט משליחות מהפסוק ״אתם״ שלומדים משם שצריך שגם השליח וגם המשלח יהיו בני דעת.

הלחם משנה מקשה על הרמב״ם למה אין הקטן עושה שליח על ממון או על הפרשת תרומה, שאין צריך על זה עדות לקיום המעשה.

ומתרצים הפני יהושע [ד״ה משנה] והאור שמח [גירושין י, יב ד״ה ונראה] שלגבי שליחות ממון מודה הרמב״ם שקטן נתמעט מפרשת שליחות, אבל לגבי קבלת גט, כיון שהקטנה בעצמה מקבלת גיטה, אם כן תוכל גם כן למנות שליח, ולכן הוצרך הרמב״ם לומר שהטעם שאינה ממנה שליח משום שצריך עדים על מינוי השליחות.

השערי יושר [ז, יז ד״ה ועוד] מבאר את הטעם של הרמב״ם שאין מעידים על קטן, שהיינו משום שקיימא לן שאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין, וקטן נחשב כלא בפניו כיון שאין לו דעת, [כמבואר בתוספות בבא בתרא ה, ב ד״ה ואפילו].

7. בשיעורי רבי שמואל [קידושין אות תג] מבאר, מה שאינה מגורשת במקום אחר, אינו משום שהבעל עשה תנאי, אלא משום שהמינוי שליחות היה רק לגרש במקום פלוני, ואין מינוי שליחות במקום אחר.

8. כך מפרש רש״י, שהקפידא משום בזיון

אבל אם אמר הבעל לשליח: **הרי היא במקום פלוני,** ולא הורה במפורש לשליח שיתן לה את הגט שם, **ונתנו לה** השליח את הגט **במקום אחר** — **כשר** הגט, שלא נתכוון אלא להראות לו מקומה שימצאנה שם, ולא הקפיד על כך שיתן לה דוקא שם את הגט.

וכן **האשה שאמרה** לשלוחה: **התקבל לי גיטי במקום פלוני, וקיבלו לה במקום אחר** — **פסול** הגט, שאף לגבי האשה יש לומר, שהיא מקפידה שלא יקבל את הגט אלא במקום פלוני ולא במקום אחר.

רבי אלעזר מכשיר. שלדעתו דווקא בבעל יש לומר שהוא תולה נתינת הגט דוקא במקום פלוני, לפי שהוא מגרש מדעתו והכל תלוי בו, אבל האשה, שבעל כורחה מתגרשת, לא שייך לומר בה שמקפידה על מקום קבלת הגט, וזה שאמרה לשליח "קבל גיטי במקום פלוני", לא התכוונה אלא להראות לו מקום בעלה.

ואם אמרה האשה לשליח: **הבא** והולך **לי גיטי, ממקום פלוני,** שלא עשתה אותו שליח לקבלה, אלא אמרה לו שיביא לה את הגט ממקום פלוני, **והביאו לה** השליח את הגט **ממקום אחר,** הואיל ואינה מתגרשת בקבלתו את הגט, אלא משיגיע הגט לידה, **כשר** לדברי הכל, שבכגון זה בודאי אינה מקפידה כשמביא לה את הגט ממקום אחר[9].

גמרא:

הגמרא דנה בענין השינוי ששינה השליח את מקום השליחות בגט.

ומקשה הגמרא: ולדעת **רבי אלעזר** שבמשנה, **מאי שנא** [מדוע שונה] דינו **ברישא, דלא פליג** [שאינו חולק] על תנא קמא, ומודה שאם שינה מדברי הבעל ומסר את הגט במקום אחר, שהגט פסול,

ומאי שנא סיפא באופן שהשליח שינה מדברי האשה, וקיבל את הגט במקום אחר **דפליג** רבי אלעזר וסובר שכשר?

ומתרצינן: יש חלוק אם שינה השליח מדברי הבעל מאשר אם שינה מדברי האשה, כיון **שאיהו,** הבעל, **דמדעתיה מגרש** [שהגירושין תלוי בדעתו] — **קפיד** [מסתבר שמקפיד] ומדקדק, כשאומר מקום מסוים.

מה שאין כן **איהי,** האשה, **דבעל כרחה מתגרשת,** ואינה בטוחה שהבעל יסכים למסור את הגט באותו מקום — לכן מסתבר שרק **מראה מקום היא לו** לשליח.

מתניתין:

משנתנו דנה בבת ישראל הנשואה לכהן, כשמתגרשת ממנו, מאימתי אסורה לאכול

הבעל. אבל התוס' רי"ד מפרש שהקפידא משום משום שהבעל חפץ לבזות את האשה דוקא באותו מקום.

וכתב הבית אהרן שהנפקא מינה בין הפירושים, אם השליח נתן בתחילה במקום אחר ואחר כך נתן שוב במקום שציווה הבעל, שלפי רש"י אינה מגורשת כיון שנתן במקום שהבעל הקפיד ואף על פי שנתן גם במקום אחר, ולפי התוס' רי"ד יועיל, כיון שנתן באותו מקום שיש בזיון לאשה.

9. ר"ן. והוכיחו מכאן הר"ן [ריש פירקין ד"ה

בתרומה; ובאה המשנה ללמדנו שיש הבדל בענין זה בין אם עשתה שליח להבאת הגט ובין עשתה שליח לקבלת הגט.

אשה שהיתה בת ישראל הנשואה לכהן ואין לה בן ממנו, הרי היא אוכלת בתרומה רק עד שתתגרש, אבל משהתגרשה שוב אינה אוכלת בתרומה, אלא אם יש לה בן מהכהן.

לכן, אם אמרה לשליח: **הבא לי גיטי,** שמינתה אותו רק לשליח להולכת הגט לידה, **אוכלת בתרומה עד שיגיע גט לידה,** כיון שכל זמן שלא הגיע הגט לידה, אינה מגורשת.

אבל אם אמרה לשליח: **התקבל לי גיטי,** שמינתה אותו לזכות בגט עבורה — **אסורה לאכול בתרומה מיד** כשיצא השליח, שמא קיבל את הגט לאלתר, וכבר נתגרשה, וכל שהיא ספק גרושה אסורה לאכול בתרומה[10].

ואם אמרה לשליח: **התקבל לי גיטי במקום פלוני — אוכלת בתרומה עד שיגיע** השליח עם **הגט לאותו מקום,** שאינו נעשה שלוחה לזכות בגט עבורה, עד שיגיע לאותו מקום, ורק אז היא מגורשת. ומשערים כמה זמן צריך השליח ללכת עד שיגיע לאותו מקום.

רבי אליעזר אוסר מיד, משפירש השליח ממנה. לפי שרבי אליעזר הולך לשיטתו, שהיא רק מראה לו מקום ואינה מקפדת אם יזכה השליח בגט עבורה במקום אחר. לכן, משפירש ממנה השליח אסורה, כיון שאולי מצא את הבעל עם הגט במקום סמוך, וזכה בו כבר השליח עבורה.

גמרא:

שנינו במשנה: אמרה לשליח התקבל לי גיטי במקום פלוני — אוכלת בתרומה עד שיגיע השליח עם הגט לאותו מקום.

ומקשינן: וכי כשיגיע השליח לאותו מקום עם הגט בידו, **גיטא מיהא הוי,** אף על פי שקיבל את הגט מידי הבעל במקום אחר?

והאמרת רישא, במשנה הקודמת, שאם שינה השליח מדבריה וקיבל את הגט במקום אחר **לא הוי גיטא!** וכאן הרי השליח קיבל את הגט מידי הבעל במקום אחר!

ומתרצינן: **לא צריכא,** מדובר במשנתנו בכגון **דאמרה ליה** לשליח: **התקבל לי גיטא במתא** [בעיר] **מחסיא, וזימנין דמשכחת ליה** [ופעמים שתמצא את בעלי] **בכבל.**

וכיון שכך אמרה לו, משמע שאינה מקפדת אם השליח יקבל בשבילה את הגט במקום אחר, ומה שקבעה לשליח שיקבל את הגט בעיר מחסיא **הכי קאמרה ליה** [כך הוא משמעות דבריה]:

ונחלקו] והמגיד משנה [גירושין ו, ד] ראיה לשיטת הרמב"ם שהאשה יכולה לעשות שליח להבאה, שאם האשה אינה יכולה לעשות שליח הבאה, ורק הבעל עושה שליח הולכה, אם כן פשיטא שהבעל יכול לעשות שליח הולכה באיזה מקום שירצה, ומה הנפקא מינה אם האשה אמרה הבא לי ממקום פלוני.

10. מאירי.

משקל [לקחת] את הגט, **כל היכא דמשכחת ליה — שקליה מיניה** [בכל מקום שתמצא את הבעל, קח ממנו את הגט].

סה-ב אולם, **גיטא לא חוי** [הגט לא יחול], שלא תהיה שלוחי לקבלת הגט, לזכות בו עבורי, **עד דמטית** [עד שתבא] **למתא מחסיא.**

שנינו במשנה: **ורבי אלעזר אוסר** את האשה **מיד,** משפירש ממנה השליח לאכול בתרומה, כיון שאולי מצא השליח את הבעל עם הגט במקום סמוך, וזכה בו כבר עבורה.

ומקשינן: **פשיטא,** שהיא אסורה מיד, לפי סברתו של רבי אליעזר, **דהא** [שהרי] כבר שנינו לעיל שרבי אליעזר סובר, **שמראה מקום היא לו** לשליח, ולא מקפדת שיקבלנו דווקא במקום מסויים, כיון שאינה בטוחה שהבעל יסכים למסור את הגט באותו מקום, וממילא מובן שנאסרת מייד בתרומה מחשש שכבר שנתגרשה, ומה צריך רבי אליעזר להשמיענו זאת?

ומתרצינן: **לא צריכא,** המשנה הוצרכה להשמיענו שרבי אלעזר אוסר את האשה מיד משפירש ממנה השליח, באופן **דאמרה ליה: זיל** [לך] **לצד מזרח, דאיתיה** [שהבעל נמצא] **במזרח.**

וקא אזל [והלך] השליח **לצד מערב,** שבאופן זה יש חידוש נוסף בכך שאסורה מיד בתרומה, כי **מהו דתימא,** שהייתי אומר, אמנם סובר רבי אלעזר שאין האשה מקפדת שהשליח יקבל את הגט במקום מסוים, אבל מכל מקום לא תיאסר מיד בתרומה, כיון **שבמערב הא ליתיה** לבעל, ואין לחשוש שמא ימצא השליח את הבעל מיד בצאתו מן העיר, **קא משמע לן** המשנה שמכל מקום אסורה בתרומה מיד לדעת רבי אלעזר, משום שחוששים **דילמא בהדי דקאזיל** [שמא בזמן שהלך השליח] למערב, הלך גם הבעל לשם, **ומיגם גאים ביה** [ופגע בו] בשליח, **ויהב ליה גיטא** [ונתן לו את הגט], והרי היא מגורשת.

שנינו בענין שליח ששינה מדברי המשלח: **האומר לשלוחו: ערב לי** "עירוב תחומין" לסוף אלפיים אמה של תחום **בתמרים,** כדי שאוכל לילך בשבת ממקום העירוב אלפים אמה נוספים.

ושינה השליח בשליחותו **ועירב לו בגרוגרות.**

או שאמר לו המשלח: ערב לי **בגרוגרות — ועירב לו בתמרים.**

תני בברייתא **חדא: עירובו עירוב,** ומועילה השליחות על אף ששינה מדברי המשלח.

ותניא אידך: אין עירובו עירוב! היות ושינה מדברי המשלח.

אם כן מצאנו סתירה בין הברייתות, האם השליחות חלה כאשר שינה מדברי המשלח או לא.

ומתרצינן: **אמר רבה, לא קשיא:**

הא, ברייתא אחת היא כשיטת **רבנן.**

הא, וברייתא אחרת היא כשיטת **רבי אלעזר.**

הא הברייתא שאומרת אין עירובו עירוב, היא כשיטת **רבנן, דאמרי** לעיל שיש בשליחות האשה **קפידא,** ואף על פי

שהגירושין לא תלויים בה ולא איכפת לה, בכל זאת אומרים שהמשלח מקפיד שיעשה השליח בדיוק כדבריו, ואם שינה השליח, אינו שלוחו אם הוא משנה במשהו מדבריו.

הא הברייתא שאומרת שעירובו עירוב, היא כשיטת **רבי אלעזר, דאמר** אין האשה מקפדת שיעשה השליח בדיוק כדבריה, ורק **מראה מקום היא לו,** שבדבר שאין בו הפסד לא איכפת למשלח אם משנה השליח במקצת מדבריו, וגם בעירוב אם שינה השליח, היות ואין בו הפסד למשלח, מועילה שליחותו ועירובו עירוב.

ורב יוסף אמר: תירוץ אחר כדי לתרץ את הסתירה שבין שתי הברייתות:

הא והא — שתי הברייתות הן כשיטת **רבנן.**

ורבנן לא אמרו שהמשלח מקפיד אלא רק גבי אשה השולחת שליח לקבל את הגט ממקום פלוני, שנוח לה שילך השליח דווקא למקום שאמרה, ולא יזכה בגט עבורה במקום אחר, וכך יש לחק בין הברייתות:

כאן, הברייתא האומרת שעירובו עירוב אפילו כששינה מדברי המשלח, מדברת **בעירב** השליח מדבר אחר **שלו** — של המשלח, שאנו אומרים שאין המשלח מקפיד במה בדיוק יערבו לו.

כאן, הברייתא האומרת שאין עירובו עירוב, מדברת בעירב השליח **בשל חבירו** של המשלח, שאם חברו של המשלח נתן לו רשות לערב בשלו, ודאי שהמשלח מקפיד שיערב השליח ממה שאמר לו, שהרי לא קיבל המשלח רשות אלא באותו דבר עצמו[11].

אמר ליה אביי לרב יוסף, לפי דבריך שהברייתא האומרת שאין עירובו עירוב, מדברת בעירב השליח בשל חבירו של המשלח, ושינה מדברי המשלח, הרי קשה:

ואלא הא דתניא: האומר לשלוחו "ערב לי [עשה את עירוב תחומין] **במגדל", ועירב לו** השליח **בשובך** [ומבינה הגמרא בהוה אמינא, שהשליחות היתה שיניח את העירוב במגדל, והשליח שינה והניחו בשובך].

או שאמר לו: ערב לי **בשובך, ועירב לו במגדל.**

דתניא חדא: עירובו עירוב,

ותניא אידך: אין עירובו עירוב.

התם, הרי שם לא תוכל לתרץ את החילוק שבין הברייתות כדבריך, שהברייתא האומרת שעירובו עירוב מדברת במניח את העירוב בשל המשלח, והברייתא האומרת שאין עירובו עירוב, מדברת באופן שמניח את העירוב בשל חברו של המשלח, שהרי **מאי "שלו" ו"של חבירו" איכא** שנוכל לומר שחברו מקפיד? וכי מקפיד חברו אם מניח את העירוב בשובך או במגדל?

ומתרצינן: **התם נמי,** אין פירוש הברייתות, שכוונת המשלח שיניח את העירוב במגדל או בשובך. אלא פירוש הברייתות הוא שכוונת המשלח שיקח השליח פירות לעירוב, מפירות שיש לו במגדל או מפירות

---

11. כך פירש רש"י, ובאילת השחר מקשה שאם מדובר שקיבל רשות מחברו רק לערב בתמרים

שיש לו בשובך, כי **איכא פירי דמגדל** ואיכא **פירי דשובך**.

וכיון שכך, לא קשה מברייתות אלו על רב יוסף, שגם ברייתות אלו ניתן ליישבן לפי דברי רב יוסף, שהברייתא האומרת עירובו עירוב מדברת באופן שהפירות שלו ואינו מקפיד אם משנה השליח, ואילו הברייתא האומרת אין עירובו עירוב מדברת באופן שהפירות של חברו של המשלח, ולכן מקפיד שיקח דווקא ממקום מסוים שמשם הרשה לו חברו לקחת, ואם לקח השליח ממקום אחר — אינו עירוב.

מתניתין:

המשנה שלפנינו דנה באלו לשונות יכול הבעל לומר שיכתבו גט ויתנו לאשתו, ודבריו קיימים.

האומר לשנים: **כתבו גט ותנו לאשתי,** או שאמר: **גרשוה,** או שאמר: **כתבו איגרת**[12] ותנו לה — הרי אלו יכתבו את הגט ויחתמו עליו **ויתנו** לאשתו, שכל לשונות אלו, לשון גירושין הם, ואף הלשון "גרשוה" כולל כתיבה ונתינה.

אבל אם אמר להם הבעל "**פטרוה**", או שאמר להם "**פרנסוה**", או שאמר "**עשו לה כנימוס**" — כחוק, או "**עשו לה כראוי**" — כל הלשונות הללו, אין במשמעותן דווקא גירושין.

שהאומר "פטרוה" אפשר שכוונתו היא לפטור אותה מחובותיה. "פרנסוה" — לדאוג לפרנסתה. "עשו לה כנימוס" או "עשו לה כראוי" — לתת לה מזונות וכסות.

לפיכך **לא אמר כלום,** ואם כתבו גט ונתנו לה, הרי זה גט בטל.

גמרא:

תנו רבנן בברייתא: האומר לשנים **שלחוה** את אשתי, או שאמר **שבקוה,** או **תרכוה** — **הרי אלו יכתבו ויתנו** גט, לפי שלשונות אלו הן לשונות של גט[13].

"שלוחה" — הוא לשון של "ושלחה מביתו" [דברים כד]. "שבקוה" — הוא לשון של "אגרת שבוקין". "תרכוה" — הוא לשון של "תירוכין", דהיינו "גירושין".

אבל אם אמר לשנים: **פטרוה, פרנסוה, עשו לה כנימוס, עשו לה כראוי — לא אמר כלום,** שאין אלו בהכרח לשונות של גט.

ועוד **תניא** בענין זה: **רבי נתן אומר:** אם

ועירב בגרוגרות אם כן הוי גזל, ויהיה פסול לעירוב גם למאן דאמר שאין המשלח מקפיד. וכבר הרגיש בזה המאירי וכתב שמשמע מכאן שהמערב בגזל, עירובו עירוב.

12. הגט נקרא "אגרת שבוקין", כמו שכתוב בנוסח הגט.

13. הראב"ד בהשגות לרי"ף כתב שמדובר באופן שדיבר עמה תחילה על עסקי גירושיה, אבל אם לא דיבר עמה, אין אנו יודעים שכוונתו לשם גירושין. אבל הביאור להרמב"ם [גירושין ב, י] כתב שמדובר גם באופן שלא דיבר עמה תחילה על עסקי גירושין.

אמר לשנים: **פטרוה** את אשתי — **דבריו קיימין,** וצריכים לתת לה גט, שלשון צוואה הוא, כמו "שלחוה", והוא לשון גט פטורין.

אבל אם אמר: **פיטרוה** — **לא אמר כלום,** כיון שהוא מלשון פטור וחובה, ואולי כוונתו להקל מעליה חובות שחייבת.

אמר רבא: רבי נתן דבבלאה [שבבלי] **הוא,** ולכן **דייק** לחלק **בין** לשון **פיטרוה** ללשון **פטרוה,** שבבבל, פעמים שמדברים בלשון ארמי, ופעמים בלשון עברי, לכן כשאמר "פטרוה" אנו אומרים שלשון גט פטורין הוא שהדגיש, ודיבר בלשון ארמי, וכשאמר "פיטרוה" אנו אומרים שדיבר בלשון עברי, והתכוון ללשון פטור וחובה.

מה שאין כן **תנא דידן** שלעיל **דבר** [שבן] **ארץ ישראל הוא,** וכל דיבורו הוא רק בלשון עברי, **לא דייק** ולא חילק בין לשון "פטרוה" לבין לשון "פיטרוה", שבשני הלשונות לא התכוון לגט פיטורין, ש"פיטורין" הוא לשון ארמי והוא תרגום של שילוח.

איבעיא להו: אם אמר בלשון: **הוציאוה, מהו?** האם אומרים שנקט את לשון הפסוק "ויצאה מביתו" [דברים כד] או שמא אין משמעות הדברים ללשון הפסוק, שהרי לא כתוב "והוציאה מביתו" אלא כתוב "ויצאה" היא מעצמה.

וכן אם אמר: **עזבוה, מהו?** האם לשון "איגרת שבוקין" הוא, או שמא כיון שלא כותבים לשון עזיבה בגט, אין זה לשון של גט.

וכן אם אמר: **התירוה, מהו?** האם לשון "מותרת לכל אדם" הוא, או שמא לשון "התרת נדרים" או "התרת חגורה" הוא.

וכן: **הניחוה, מהו? הועילו לה, מהו? עשו לה כדת, מהו?**

תפשוט מברייתא **מיהא** [לכל הפחות] **חדא,** מן הלשונות הללו,

דתניא: אם אמר בלשון: **עשו לה כדת, עשו לה כנימום, עשו לה כראוי — לא אמר כלום,** ואין זה גט. משמע שלשון "עשו לה כדת" אינה הוראה ברורה לגירושין.

מתניתין:

בראשונה היו אומרים חכמים:

היוצא בקולר, שמוליכים אותו בשלשלאות על מנת להוציאו להורג בדין המלכות,

ואמר לשניים: **כתבו וגט לאשתי,** אף על פי שלא פירש ואמר "תנו", **הרי אלו יכתבו ויתנו,** שודאי נתכוון שיתנו לה את הגט, אלא מתוך שהיה בהול לא סיים את דבריו.

חזרו חכמים **לומר: אף המפרש** [המפליג] בים, **והיוצא בשיירא** לדרך רחוקה שיש בו סכנת דרכים, ואמר "כתבו גט לאשתי" כוונתו שיכתבו ויתנו.

רבי שמעון שזורי אומר: אף חולה **המסוכן**[14], אם אמר בלשון זו — הרי אלו יכתבו ויתנו.

---

14. המאירי מפרש שכל חולה בחזקת סכנה הוא. וכן פירשו התוס' יום טוב והפני יהושע בדעת רש"י. אבל הרמב"ם [גירושין ב, יב] כתב שרק חולה מסוכן שנפל עליו החולי פתאום, שהוא

גמרא:

מעשה: באדם ששמו **גניבא, שיוצא** להורג **בקולר הוה** [היה],

כי הוה קא נפיק [כשהיה יוצא] להורג **אמר** לאנשים שהיו שם, בתורת צוואה: **הבו** [תנו] **ארבע מאה זוזי לרבי אבינא, מחמרא** [מהיין] **דנהר** [של נהר] ששמו **פניא** שיש לי.

סו-א **אמר רבי זירא: דרא,** ישא, **רבי אבינא לסילתיה** [את סלו על כתפו] למזונותיו להוצאת הדרך, **ואזל לגבי דרב הונא רביה** [וייילך אל רב הונא, רבו], כי על פיו ושמועותיו יזכה במתנה שצווה לו גניבא בלא קנין.

דאמר רב הונא לקמן בפרק הבא: **גיטו** של שכיב מרע [חולה שעומד למות] דינו **כמתנתו** של השכיב מרע,

מה מתנתו של השכיב מרע, **אם עמד** מחוליו — **חוזר** בו ממתנתו,

אף גיטו של השכיב מרע, **אם עמד** מחוליו — **חוזר** בו מהגט.

ומהשוואה זו, לומדים גם להשוות מתנה לגט:

מה גיטו של שכיב מרע, **אף על גב דלא פריש, כיון דאמר "כתבו" אף על גב דלא אמר "תנו"** — נותנים את הגט לאשה, וכפי ששנינו במשנתנו לגבי יוצא להורג ולגבי חולה מסוכן שנוטה למות,

אף מתנתו של השכיב מרע, דינו כן. **כיון דאמר "תנו" — אף על גב דעדיין לא קנו מיניה** [לא זכו מהשכיב מרע] במתנה עבור המקבל — הרי המקבל זוכה במתנה בלא קנין.

ואם כן יכול רבי אבינא להסתמך על ההשוואה בין גט למתנה, ולקבל את המתנה.

מתקיף לה רבי אבא: אי [אם] כך אתה אומר, הרי אפשר להמשיך ולהשוות גט למתנה, ולומר גם: **מה מתנה ישנה לאחר מיתה, אף גט ישנו לאחר מיתה!** ומדוע אתה סובר שלא מועיל שיחול הגט לאחר מיתתו.

ותמהינן על אתקפתיה דרבי אבא: **הכי השתא?** וכי רוצה רבי אבא להשוות גט למתנה שיועיל לאחר מיתה?

והרי אי אפשר לומר כן, משום **שבשלמא מתנה איתה** [ישנה] **לאחר מיתה** — ששייך מתנה לאחר מיתה אפילו במתנת בריא, וכגון שנתן קרקע במתנה גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, וכיון שכן תיקנו חכמים במתנת שכיב מרע שיקנה לאחר מיתה[1].

בהול ואימת מיתה עליו, והוי כמצוה מחמת מיתה.

וכתב הבית אהרן שרש"י מפרש חולה סתם, דהיינו כל שכיב מרע, ולא פירש כהרמב"ם שהיינו מי שנפלה עליו מחלה מסוכנת פתאום. משום שרש"י סובר שבחולה כזה שנפלה עליו פתאום מחלה מסוכנת, גם רבנן מודו, שהרי לא גרע ממפרש ויוצא בשיירה.

1. ריטב"א כת"י. [ועיין עוד במהרש"ל ומהרש"א כיצד הם מבארים את הקושיא והתירוץ בגמרא].

אלא גט לאחר מיתה מי איכא? שהרי אחרי מיתת הבעל או האשה לא שייך גירושין. ולא שייך לדמות גט למתנה לענין זה.

אלא יש לומר ש**רבי אבא הכי קא קשיא ליה** [כך היה קשה לו]**:** שהרי הצוואה של גניבא, **מתנת שכיב מרע במקצת היא,** שלא נתן את כל רכושו במתנה, אלא רק מקצתו,

ומתנת שכיב מרע במקצת נכסיו, דינו ש**בעיא** [שצריך] הזוכה לעשות **קנין** כדי לזכות במתנה!

כמבואר בבבא בתרא [בפרק מי שמת דף קנא, ב], שהיות והשאיר חלק מנכסיו לעצמו, אינו נחשב כאדם המצוה את נכסיו מחמת מיתה — שנכסיו נקנים לזוכים מחמת צוואתו, הואיל והראה שחס על פרנסת עצמו, אלא מתנתו נחשבת למתנה בריא, שאין המקבל זוכה בחפץ ללא מעשה זכיה.

ומקשינן: אם כך היה קשה לרבי אבא על דברי רב הונא, **מכלל** זה יוצא **דרב הונא סבר:** שמתנת שכיב מרע במקצת נכסיו **לא בעיא** [לא צריך] **קנין,**

וכיצד אפשר לומר כן, הא קיימא לן בבבא בתרא **ד**מתנת שכיב מרע במקצת **בעיא קנין!**

ומתרצינן: **שאני הכא** במעשה עם גניבא **דסובר** רב הונא שעל אף שהמתנה היא רק במקצת נכסיו, מכל מקום גניבא **מצוה מחמת מיתה הוא,** שהיה יודע שהיוצא להורג בקולר אינו חוזר,

ומצוה לקיים דברי המת, ולכן אף שלא נעשה קנין במתנתו, יש לעשות כדבריו.

ומקשינן: **מכלל דרבי אבא** שהקשה על רב הונא **סבר:** שגם באופן זה **שמצוה מחמת מיתה בעיא קנין,**

והא קיימא לן שהמצווה מחמת מיתה **דלא בעי קנין!** ואם כן מדוע נתקשה בדבר?

אלא יש לומר ש**רבי אבא הכי קא קשיא ליה:** כיצד זוכה המקבל במתנה שנתן גניבא, הרי גניבא, לשון "ארבע מאות זוז **חמרא** [יין]" **לא קאמר,**

וכן "**דמי** ארבע מאות זוז של **חמרא**" **לא קאמר,**

אלא "ארבע מאות זוז **מחמרא** [מהיין]" **קאמר!**

ולשון זו קשה, וכי עושים מעות מיין?

כתב הטור [ריש סי' רנ] שמתנת שכיב מרע קונה כשימות למפרע מזמן הנתינה. ומקשה הבית יוסף שהרי אמרו בבבא בתרא [קלז א] שמתנת שכיב מרע אינו קונה אלא לאחר מיתה. ומתרץ הב"ח שאמנם קונה רק לאחר מיתה, אבל קונה למפרע מזמן הנתינה. וכתב הב"ח שהטור הוכרח לומר שקונה למפרע משום שלא יתכן שיקנה לאחר מיתה, דאין שטר לאחר מיתה.

ומבאר הקצות החושן [רנ א] שמקור דברי הטור הם מדברי תוס' הרא"ש לעיל [יד, ב] שסובר שדברי שכיב מרע ככתובים ומסורים למפרע מזמן הנתינה. והאור שמח [זכיה ומתנה ט, יג] מביא שכן שיטת הירושלמי שקונה למפרע.

אבל הרשב"א והר"ן חולקים וסוברים שאינו קונה למפרע.

ואידך — ורב הונא, שלא התקשה בציווי של גניבא משום שסובר, מה שאמר גניבא "תנו לו ארבע מאות זוז **מחמרא** [מהיין]" אמר כן, **כדי לייפות את כחו** של רבי אבינא, ולכן לא פירש שנותן לו, לא יין ולא מעות, כדי ליפות את כוחו שיהיה לו כל היין והמעות באחריות,

שאם גניבא היה אומר: "תנו לו יין", אם היה מחמיץ חלק מהיין, היו היורשים אומרים לו החלק שלך החמיץ,

ואם היה אומר "תנו לו דמי יין" והיו מוכרים היורשים חלק מהיין ומאבדים המעות, היו אומרים לו: אבדו מעותיך.

לכן אמר "תנו לו ארבע מאות זוז מהיין", שמשמעותו היא יין ודמי,ו שכל הכסף וכל היין משועבדים לתשלום המתנה, וכל זמן שנשאר כסף או יין, צריכים היורשים לפרוע לו את מתנת אביהם.

שלחו מתם [מארץ ישראל] ואמרו: שאכן מה שאמר גניבא בלשון "**מחמרא**", היה זה **כדי לייפות את כחו** של רבי אבינא.

מתניתין:

מי שהיה מושלך לבור, וחשב שהוא הולך למות, **ואמר** וצעק מתוך הבור: **כל השומע את קולו** [קולי] **יכתוב גט לאשתו** [לאשתי] ואמר את שמו ושם האשה, ושם עירו ועירה.

אף על פי שלא אמר "ויתן" — **הרי אלו** השומעים את קולו **יכתבו** גט **ויתנו** לאשתו, למרות שלא ראו את האיש ואינם מכירים אותו, שכן בשעת סכנה כגון זו, שיש לחוש שמא ימות בבור, כותבים ונותנים אף על פי שאין מכירים אותו[2].

גמרא:

ומקשינן: **וליחוש שמא שד הוא!** שהרי לא ראו את האיש שבבור אלא שמעו את קולו בלבד[3].

אמר רבי יהודה: במשנתנו מדובר **כשראו** שיש **לו** לזה שבבור **דמות אדם.**

ומקשינן: **אינהו** [אלו] השדים **נמי אידמויי אידמו!** [גם כן נדמים] לבני אדם כשירצו בכך, ואין זו הוכחה שהוא אדם ולא שד.

---

2. זה לשון הרמב"ם בפרק ב' מהלכות גירושין הלכה י"ג: "אף על פי שהעלוהו ולא הכירוהו, הרי הגט כשר, שזה כשעת הסכנה הוא, שכותבים ונתנים אף על פי שאינן מכירין".

3. המשנה למלך [גירושין ט, כז] מקשה, שאם הגמרא מקשה שאולי היה שד, אם כן על כרחך מדובר שהיו רק שני בני אדם ששמעו את הקול, שהרי בשלושה בני אדם אין השדים מתגלים [כמבואר בברכות מג, ב], ואם היו שם רק שנים אם כן על כרחך מדובר שאחד מהם גם כותב את הגט וגם חותם עליו, ויש להוכיח מכאן שחתם סופר ועד כשר, ולקמן [סו, ב] נחלקו בזה אמוראים. ורוצה המשנה למלך להוכיח מכאן שבמקום עיגון לא החמירו חכמים לפסול חתם סופר ועד.

אבל בהגהות פורת יוסף תירץ, שיתכן ששמעו שלושה בני אדם, אלא שהיו מרוחקים זה מזה ולכן השדים מצוים.

היד דוד מקשה מדוע הגמרא לא תירצה שהיו

ומתרצינן: יש להעמיד שמדובר **דחזו ליה בבואה** [שראו שיש לו צל] לזה שבבור.

ומקשינן: **אינהו נמי** [להם [לשדים] גם כן] **אית לחו** [יש להם] **בבואה!**

ומתרצינן: שמדובר **דחזו ליה בבואה דבבואה** [שראו שיש לו צל של צל] לזה שבבור.

והוינן בה: **ודלמא אינהו נמי אית לחו** [ושמא גם להם (לשדים) יש] צל של צל.

אמר רבי חנינא: לימדני יונתן בני, בבואה אית לחו [צל יש להם] לשדים, אבל **בבואה דבבואה לית לחו** [צל של צל אין להם].

ואם יש לזה שבבור צל של צל, על כרחך הוא אדם ולא שד[4].

ומקשינן: **ונחשוש דלמא צרה היא** שבבור, שאולי אשתו השניה שהיא צרתה של אישה זו היתה בבור, והיא זו שאמרה תנו גט[5], כדי לקלקלה, שיתנו לה גט והיא תלך להתחתן עם אחר בגט זה, ותיאסר על ידי זה לבעלה.

ומתרצינן על פי מה ששנינו: **תנא דבי רבי ישמעאל:**

בשעת הסכנה, שהבעל מסוכן למות, ואם לא יתנו עכשיו גט על פיו לא תהיה עוד הזדמנות,

כותבין ונותנין גט **אף על פי שאין מכירין** את האיש, ואין יודעים אם הוא באמת הבעל, משום שיש חשש גדול יותר שתישאר עגונה,

וכיוצא בזה הדין במקרה של המושלך לבור, שאין אפשרות להמתין ולברר את הדבר כראוי, כותבים ונותנים גט כדי שאשתו לא תשאר עגונה[6].

שלושה בני אדם ולכן לא חיישינן לשדים. ותירץ שבמקום שמצויים שדים חיישינן אף כשיש שם ג׳ בני אדם. וכן כתב הבית אהרן שבבורות שרגילין המזיקין להיות שם, אפילו כשיש ג׳ בני אדם הם מתגלים.

4. הריטב״א כת״י מבאר, שצל צלו היינו שכשהשמש נוטה הרבה למזרח או למערב יש לכל דבר שני צללים אחד חזק ואחד קלוש, והקלוש נקרא בבואה דבבואה, וכבר נסינו דבר זה ואינו ניכר אלא במקום שאין נוגה החמה שולט בו. ואחר כך מביא הריטב״א שכתב גאון, דבזמנינו אין אנו יודעים כיצד הוא הבבואה דבבואה, לכן אין אנו נותנים גט על פיו. ומסתברא שבאופן שרואים שיש לו בבואה דבבואה אין לחשוש לשד, וכותבים גט על פיו.

5. הרעק״א למשנה [אות ע] מקשה מדוע הגמרא לא תירצה על הקושיא שמא שד הוא, שמדובר שראינו שהשליכו אותו לבור ואם כן יודעים אנו שזה אדם. וגם על קושית הגמרא דלמא צרה היא, מקשה הרעק״א שהגמרא תעמיד שמדובר באופן שיודעים שהצרות לפנינו ואינם בבור. ואין לתרץ אם כן מה קמשמע לן המשנה, שהרי גם באופן זה יש חידוש שנותנים את הגט אף על פי שלא אמר תנו.

6. נחלקו הראשונים האם לפי תנא דבי רבי ישמעאל מתורץ גם מדוע אין חוששים לשד:

הרמב״ם [גירושין ב יג] אינו מביא את האוקימתא שמדובר באופן שראו שיש לזה שבבור בבואה דבבואה, וכתב הר״ן שזה משום שהרמב״ם סובר שאחרי שהגמרא מתרצת

מתניתין:

הבריא שאמר: כתבו גט לאשתי ולא סיים שיתנו לה — אנו אומרים ש**רצה** רק **לשחק בה,** ולא התכוון לגרשה[7].

מעשה: בבריא אחד שאמר: כתבו גט לאשתי, ולא סיים ותנו, **ועלה לראש הגג** לאחר שכתבו את הגט ונתנוהו לאשתו, **ונפל** מן הגג **ומת,**

אמר רבן שמעון בן גמליאל:

אם מעצמו נפל, שמת בכוונה — **הרי זה גט,** לפי שסופו מוכיח על תחילתו, שבשעה שאמר "כתבו גט לאשתי" היה בהול מחמת מחשבתו לאבד עצמו לדעת, ובודאי נתכוון לומר שיתנו לה את הגט, אלא ששכח להשלים דבריו מתוך בהילותו, והרי זה כיוצא בקולר או המפרש בים והיוצא בשיירה ששנינו במשנה לעיל.

אבל **אם הרוח דחתו** והפילתו, ונפל באונס מהגג, — **אינו גט,** שאנו אומרים, שבשעה שאמר "כתבו גט לאשתי" היה בריא, והואיל ולא אמר "תנו" לא נתכוון שיתנו לה גט, כמו ששנינו לעיל, והרי היא אלמנה ולא גרושה.

גמרא:

והוינן בה: וכי **המעשה** שהובא במשנה, הובא כדי **לפתור** את הדין שהובא קודם במשנה? שהרי קודם אמרו במשנה שגט כזה של בריא שאמר כתבו ולא אמר תנו אינו גט, ואילו מהמעשה שהובא אחרי זה משמע שפעמים שהגט הוא בכל זאת גט!

ומתרצינן: **הסורי מיחסרא** במשנה, **והכי קתני** [וכך יש לשנות במשנה]:

הבריא שאמר "כתבו גט לאשתי" ולא אמר "תנו" — רצה לשחק בה,

שבשעת הסכנה כותבין ולא חוששין לצרה, הוא הדין שאין חוששין לשד, וכן כתב התוס' רי"ד וכן דעת הרא"ה.

אבל הרי"ף [יבמות קכב א] הביא לדינא שמדובר דווקא באופן שראו שיש לזה שבבור בבואה דבבואה, וכן כתבו הרמב"ן והר"ן בשם הר"ח, שמזיקים מצויים בבור ולכן חוששים להם, מה שאין כן צרה דלא שכיחא. וכן פסק הטור [קמא, לב]. והשו"ע [קמא, יט] מביא בזה מחלוקת.

7. הרעק"א מקשה מדוע צריך להטעם שרצה לשחק בה, שמשמע שגם מה שאמר כוונתו לשם שחוק, והרי אף אם כוונתו שיכתבו באמת, מכל מקום חסר עדיין שליחות על הנתינה, שכיון שהוא בריא היה צריך לפרש ולומר "תנו", ואם כן, גם אם לא רצה לשחק בה אינה מגורשת עד שיאמר "תנו".

ומתרץ הרש"ש, שהמשנה נקטה לשון: רצה לשחק בה, כדי לחדש שאפילו אם מיד אחר כך יצא לדרך, ונשתהא שם, וסלקא דעתך שודאי רצה שיתנו לה, קמשמע לן שאומרים שרצה לשחק בה.

ועיין באחיעזר [ח"א סימן כח, ב] שהביא מרבינו גרשום בחולין [לט, ב] שסובר שגם הכתיבה פסולה כיון שרצה לשחק בה, ואפילו אם אמר אחר כך תנו אין הגט כשר כיון שלא נכתב לשמה. והביא שמהרמב"ם [גירושין ב, יג] ושאר פוסקים לא משמע שהגט פסול.

ואם הוכיח סופו על תחילתו שהוא עומד למות, ומחמת כן היה בהול ושכח לומר "תנו" — **הרי זה גט,**

ועל זה הביאה המשנה מעשה:

ומעשה נמי בבריא שאמר כתבו גט לאשתי, ועלה לראש הגג ונפל ומת,

ואמר רבן שמעון בן גמליאל: אם מעצמו נפל — הרי זה גט, ואם הרוח דחתו — אינו גט.

ומביאה הגמרא מעשה **בההוא גברא דעל לבי כנישתא** [שנכנס לבית הכנסת].

אשכח מקרי ינוקא ובריה דיתבי ויתיב איניש אחרינא גבייהו [מצא שם מלמד תינוקות ובנו שיושבים יחד, ויושב איש אחר אתם] כלומר שלושה אנשים ישבו שם, אב ובנו ואדם נוסף.

אמר להו [להם]**: כי תרי מינייכו נכתבו גיטא לדביתהו** [שנים מכם יכתבו גט לאשתי], והיינו, מינה שנים מתוכם להיות שלוחים ועדים לכתוב גט לאשתו, והלך הבעל למדינת הים.

לסוף שכיב מקרי ינוקא [מת מלמד התינוקות], ונשארו הבן והאיש האחר.

כך היה המעשה.

ועתה יש להסתפק: **מי משוו אינשי ברא שליחא במקום אבא** [האם דרך אנשים למנות את הבן שליח במקום שהאב נמצא] ואותו אדם התכוון שגם בנו של המלמד תינוקות יוכל להיות שליח אף שאביו נמצא שם, ואם כן עכשיו שמת האב, יתנו לה הבן וחבירו את הגט[8].

או לא? והתכוון למנות רק את האב והאדם השלישי לעדים ושלוחים לגט זה, ועכשיו שמת האב אין עוד שני עדים לגט זה.

רב נחמן אמר: לא משוו אינשי ברא שליחא [דרכם של אנשים שלא ממנים את הבן לשליח] **במקום** ש**אבא** נמצא,

ורב פפי אמר: משוו אינשי ברא שליחא [אנשים ממנים את הבן לשליח] **במקום** ש**אבא** נמצא.

אמר רבא, הילכתא: משוו אינשי ברא שליחא במקום אבא. ואם כן גם הבן הוא שליח ועד יחד עם האיש האחר שהיה שם, ויתנו שניהם גט לאשה.

מתניתין:

כבר שנינו לעיל שכתיבת הגט צריכה להעשות בציווי הבעל, והמשנה שלפנינו דנה האם יכולים אלו שצווה להם הבעל, לצוות לאחרים לכתוב את הגט.

אמר הבעל **לשנים: תנו גט לאשתי,**

או שאמר **לשלשה: כתבו גט ותנו לאשתי** — סו-ב הואיל ואמר להם בפירוש "כתבו" **הרי אלו יכתבו** ויחתמו בעצמם **ויתנו,**

ואינם רשאים לומר לסופר לכתוב ולעדים לחתום, לפי שעשה אותם שליחיו ועדיו, ובכגון זה אין שליח עושה שליח.

---

8. כתב הריטב"א שמדובר כגון שאמר מתחילה לסופר אחר שיכתוב, משום שאם אחד מהם גם

ואם **אמר לשלשה: תנו גט לאשתי** — הואיל ולא אמר להם "כתבו ותנו", **הרי אלו** רשאים **שיאמרו לאחרים ויכתבו** ושיחתמו ויתנו,

מפני שלא עשאם שליחים ועדים אלא **עשאן בית דין,** שהם יטפלו בעינן הגט, הלכך יכולים הם למסור דברי הבעל לאחרים.

אלו **דברי רבי מאיר,**

וזו הלכה שהעלה רבי חנינא איש אונו מבית האסורין משמו של רבי עקיבא שנחבש שם: **מקובל אני** מרבותי, **באומר** הבעל **לשלשה: תנו גט לאשתי — שיאמרו לאחרים ויכתבו, מפני שעשאן בית דין,** והרי זה סיוע לדברי רבי מאיר.

אמר רבי יוסי, נומינו [אמרנו] **לשליח** כלומר, לרבי חנינא שנעשה שליח בהלכה זו לאומרה בבית המדרש: **אף אנו מקובלין** מרבותינו, אבל לא כדבריך, אלא **שאפילו אמר לבית דין הגדול שבירושלים תנו גט לאשתי** — אינם רשאים לומר לאחר לכתוב.

ואם אינם בקיאין בכתיבת הגט, כגון בית דין חדש שלא למדו עדיין לכתוב כתיבה מסודרת, **שילמדו** לכתוב **ויכתבו** הם בעצמם **ויתנו,** לפי שהם בעצמם צריכים לעשות מה שאמר להם הבעל, ואינם יכולים למסור דבריו לאחרים.

אמר הבעל **לעשרה: כתבו ותנו גט לאשתי** — הואיל ולא אמר להם "כולכם כתבו", **אחד** מהם **כותב** את הגט, **ושנים חותמין** עליו,

אבל אם אמר הבעל: **כולכם כתובו — אחד כותב וכולם חותמין,** שכך היתה כוונתו.

לפיכך אם מת אחד מהן קודם שחתם על הגט — **הרי זה גט בטל,** שכל שלא נעשה הגט כמצוות הבעל, הריהו בטל. והרי הבעל עמד על כך שישתתפו כולם בחתימתם להעיד על הגט.

גמרא:

אמר רבי ירמיה בר אבא, שלחו ליה מבי [מבית מדרשו] של **רב לשמואל:**

ילמדנו רבינו, מה הדין אם **אמר** הבעל **לשנים: כתבו ותנו גט לאשתי,** אולם הם לא כתבו את הגט בעצמם, **ואמרו** השנים **לסופר, וכתב, וחתמו הן, מהו?**

האם מה שנאמר במשנה שהעדים עצמם צריכים לכתוב את הגט, ואינם יכולים למנות אחר, האם הכוונה לחתימות שבגט, וכאן הרי העדים עצמם חתמו, או שמא כוונת המשנה לכתיבת הגט, וכיון שאחר כתב את הגט, הרי הוא פסול.

שלח להו [להם]: **תצא** האשה מבעלה, אם נישאה על פי גט זה, משום שאנו מסופקים אם הגט כשר או לא.

והדבר צריך תלמוד, שאין הדבר ברור לנו כל צרכו, וצריך עדיין לברר את ההלכה אצל הגדולים ממנו, משום שיש ספק בדבר, אם כשר הגט או לא.

והוינן בה: **מאי** [מה הם] צדדי הספק, שמחמת כן **הדבר צריך תלמוד?**

אילימא [אם תאמר] שספיקו היה **משום**

כותב את הגט, הוי חתם סופר ועד ופסול.

שסבר דצווי הבעל לכתוב את הגט **הוו להו מילי** [הם אמירת דברים בלבד], וכאשר השנים שהבעל צווה אותם לכתוב, ממנים אחר במקומם, יוצא שהם שלוחים של הבעל למסור אמירת דברים בלבד.

ומספקא ליה האם **מילי** [אמירה בלבד] **אי מימסרן** [האם ניתן למסור] **לשליח** שיהיה שליח לענין מסירת הדברים שנאמרו לו, ואם כן נעשו השנים שלוחים לומר לסופר לכתוב, **אי לא מימסרן לשליח**, ולא שייך לעשות שליח למסור אמירת דברים בלבד, ואינם שלוחים למסירת אמירה לסופר לכתוב[9], ואם כן נכתב הגט על ידי הסופר שלא בצווי הבעל. ואין זה דומה למוסר גט לשלוחו שיכול לחזור ולעשות שליח אחר, כיון ששם הוא נעשה שליח למסירת הגט[10].

אם נאמר שזהו ספקו של שמואל, ועל זה אמר: שהדבר צריך תלמוד.

---

9. הרש״י והר״ן כאן פירשו, שאין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר. ומדייקים האחרונים [מחנה אפרים [שלוחין ז], בית מאיר [קכ, ד] והנודע ביהודה [תנינא יו״ד קמז]] מדברי רש״י ששליח ראשון ישנו במילי, והחסרון הוא רק בזה שאין השליח יכול לעשות שליח שני למילי. ומקשים האחרונים על המהרי״ט [ח״א סי׳ קכז] שסובר שאי אפשר להקדיש על ידי שליח כיון שזה מילי, והרי שליח ראשון אפשר למנות במילי.

המהרי״ט מקשה על עצמו מהגמרא בקידושין [מא, א] שלומדת שליחות מהפרשת תרומה, ואם כן גם בהקדש שיועיל שליחות כמו בתרומה. ומחלק המהרי״ט שבתרומה מהני שליחות כיון שנחשב למעשה.

ומקשה המחנה אפרים שגם לגבי הקדש המחשבה נחשבת כמעשה כיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

וכתב הברכי יוסף [או״ח תלד, ה] שמצא חבר למהרי״ט, והוא המהריק״ש [חו״מ סז, יט] שכתב שאי אפשר לעשות פרוזבול על ידי שליח, כיון שהר״ן [בתשובה סי׳ עז] כתב שעשית פרוזבול הוי מילי, ומילי לא מימסרן לשליח. וכתב הברכי יוסף שהמהריק״ש סובר כמו המהרי״ט שגם שליח ראשון פסול במילי.

החשק שלמה מקשה סתירה בדברי רש״י שלקמן [עא, ב] משמע מדבריו שאף בשליח ראשון אין שליחות במילי. ותירץ שדבר זה תלוי במחלוקת אמוראים האם אומר אמרו פסול, ומבאר החשק שלמה שהאמוראים נחלקו האם החסרון של מילי הוי גם לענין שליח ראשון או שהוא חסרון רק בשליח שני, ולפי זה מיישב, שרש״י לקמן מדבר למאן דאמר שסובר שאומר אמרו פסול, ולכן פירש שבמילי אין שליחות כלל. אבל רש״י לעיל מדבר למאן דאמר שאומר אמרו כשר, ולפי אותו מאן דאמר רק בשליח שני אין שליחות למילי.

הבית מאיר מקשה שאם אין שליחות למילי גם בשליח ראשון, אם כן איך מהני שליח לכתיבת הגט, הרי כתיבת הגט הוי מילי. וכן הקשה הרעק״א. ומתרץ הרעק״א שכתיבת הגט הוי מעשה ולא מילי.

ומקשה האמרי משה [יח, ד] אם כן למה הסופר אינו יכול למנות שליח לכתוב גט. ומתרצים האמרי משה והקהילות יעקב [כד, ג] שכל זמן שהשליח לא כתב את הגט, הוי שליחות על מילי, ואינו יכול למוסרה לאחרים, וכאשר השליח כותב בעצמו, אז הוי שליחות על מעשה ואז חל דין שליחות.

10. כך פירש רש״י, ומבואר בדבריו שמסירת גט לשליח אינו מילי כיון שמסר לו חפץ, וכן כתב

אי אפשר לומר כן, שהרי והאמר שמואל, אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח![11] ולא שייך שיהיו שלוחים של הבעל למסירת אמירה לסופר

הרמב"ן. ולפי זה שליח קבלה כיון שלא קיבל גט לידו, הוי מילי ואינו יכלו למנות שליח אחר במקומו, וכן כתבו הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן והתוס' רי"ד. אבל המרדכי [סי' תכ, הובא בקצות החושן רמד, ג] כתב ששליח קבלה יכול לעשות שליח כיון שהוי גמר הדבר, ודוקא שליחות לכתיבת הגט שאינו גמר הדבר הוי מילי.

האמרי משה [יח, ד] מקשה לפי שיטת הרמב"ן שקבלת גט הוי מילי, אם כן איך אפשר למנות שליח לקבלת גט, למאן דאמר שסובר שאפילו אומר לשליח בלשון "אמרו" פסול, כיון שיש חסרון של מילי גם בשליח הראשון. ותירץ שכל זמן שהשליח לא קיבל את הגט, הוי שליחות על מילי, ואינו יכול למוסרה לאחרים, וכאשר השליח מקבל את הגט בעצמו, נעשה שליח על המעשה ואז חלה השליחות.

לענין שליחות לקידושין, לכאורה לפי מה שמבואר ברש"י ששליח להוליך גט אינו מילי לפי שקיבל גט ביד, אם כן לכאורה גם שליח לקדש, כיון שקיבל ביד כסף קידושין, אינו מילי. ונחלקו בזה הראשונים.

המאירי בקידושין [מא, א] כתב דשליח עושה שליח בין בגירושין ובין בקידושין, וכן דעת המרדכי בסוגין [סי' תכ].

אבל התוס' רי"ד בקידושין [שם, הובא בקצות החושן רמד, ג] סובר שהאומר לשליח צא וקדש לי אשה הוי מילי, ולכן אין השליח עושה שליח, ולא דומה לגירושין שהשליח קיבל את הגט שהוא הדבר המגרש, אבל בקידושין אפילו אם קיבל כסף מהמשלח, כיון שאם נאבד יכול לקדשה בסף שלו נמצא שעיקר השליחות הוי מילי. ולפי שיטתו יוצא ששליח לקדש בשטר אינו מילי, ויכול למנות אחר. וכן כתב להדיא השלטי גיבורים בקידושין [ריש פ"ב אות א] בשם התוס' רי"ד.

המרדכי בקידושין [סי' תקה, הובא בקצות החושן רמד, ב] מביא את שיטת הקדוש מרדוש שגם מחלק בין גירושין לקידושין אבל מטעם אחר, שבגירושין כיון שיכול לגרשה בעל כרחה הוי שליחות על מעשה ומיד כשמגיע גט ליד השליח הרי היא מגורשת, מה שאין כן בקידושין שתלוי בדעת האשה ומשום כך הוי מילי.

אם כן יוצא, שיש ג' שיטות לגבי שליחות בקידושין [הובאו בב"ש לה, טו], לפי המרדכי והמאירי שליח עושה שליח, לדעת הקדוש מרדוש השליח אינו עושה שליח, ולדעת התוס' רי"ד תלוי אם קידש בכסף או בשטר.

הרעק"א [לב, א] מקשה לפי שיטת הקדוש מרדוש ששליחות לקידושין הוי מילי, אם כן למאן דאמר שאפילו אמר המשלח לשליח בלשון "אמרו" פסול, משום שמילי הוי חסרון גם לגבי השליח הראשון, אם כן איך ממנים שליח לקידושין.

ומתרצים האמרי משה [יח, ד] והקהילות יעקב [כד, ה] שדומה לכתיבת גט, שכל זמן שהשליח לא קידש ולא עשה מעשה הוי שליחות על מילי, ואינו יכול למסור את השליחות לאחרים, וכאשר השליח מקדש בעצמו, נעשה שליח על המעשה ואז חלה השליחות.

עוד מתרץ הקהילות יעקב, שמועיל שליח לקידושין כיון שהוי גמר הדבר ודומה לביטול גט והפרת נדרים שמועיל על ידי שליח. ומבאר הקהילות יעקב שהטעם שהרעק"א לא תירץ כן, משום שסובר שכיון שצריך את דעת האשה, לא נגמר הקידושין על ידי מעשה השליח.

11. כתב החתם סופר [ביו"ד תשובה שכא ד"ה

שיכתוב,[12]

וכיון שסבר שכך ההלכה, אם כן דבר זה לא היה צריך שמואל לברר אצל הגדולים ממנו.

אלא צריך לומר: **שלשמואל, הא קא מיבעיא ליה** וזהו הדבר שנסתפק בו:

האי [זה] שאמר הבעל לשנים **כתובו,** מה היתה כוונתו?

אי [האם] התכוון רק לחתימת **כתב ידן** בגט, אבל את כתיבת הגט עצמו, התכוון שיכתוב הסופר,

אי [או] שמא במה שאמר "כתובו" התכוון שיכתבו הם בעצמם את **כתב הגט** עצמו, וכיון שהם לא כתבוהו, הרי הגט פסול.

ומקשינן: **ותיפשוט ליה** לשמואל בעיא זו **ממתניתין** שלנו,

ששנינו: **אמר לשנים תנו גט לאשתי, או** שאמר **לשלשה "כתבו" גט ותנו לאשתי — הרי אלו** שצווה אותם הבעל **יכתבו** בעצמם **ויתנו** בעצמם.

משמע מהמשנה שכשמצווה אותם הבעל בלשון "כתבו", הם בעצמם צריכים לכתוב את הגט! ומדוע לא פשט שמואל מהמשנה,

שאם אמר הבעל לעדים "כתובו" ונתנו לאחר לכתוב את הגט, פסול אפילו אם הם בעצמם חתמו עליו.

ומתרצינן: **היא גופא** [דבר זה בעצמו] **קא מיבעיא ליה** לשמואל בדברי המשנה:

האם **כתובו** שבמשנה, הכוונה לחתימת **כתב ידן הוא,** ומה שכתוב במשנה: "הרי אלו יכתבו" הכוונה לחתימת כתב ידם בגט הוא,

או שמא "כתובו" **כתב הגט הוא** וצריכים הם בעצמם גם לכתוב את כתב הגט עצמו.

ומקשינן: כיצד אפשר לומר שבזה נתספק שמואל, והרי **פשיטא ד**"כתובו" שבמשנה, **כתב הגט הוא.**

דקתני סיפא: אמר רבי יוסי, נומינו לשליח: אף אנו מקובלין, שאפילו אמר לבית דין הגדול שבירושלים תנו גט לאשתי — שילמדו לכתוב, **ויכתבו** בעצמם **ויתנו לה.**

ומעתה **אי אמרת בשלמא** ש"כתובו" שבמשנה **כתב הגט הוא** — אם כן **שפיר** מובן ששייך בית דין שצריך ללמוד כיצד צריך לכתוב את הגט.

אלא אי אמרת ש"כתובו" שבמשנה הכוונה לחתימת **כתב ידן הוא,**

ואחרי] שהמקור שממנו לומדים שמילי לא מימסרן לשליח, הוא משום שלא נתחדש דין שליחות אלא דומיא דקידושין, גירושין ותרומה, שמשם הגמרא בקידושין [מא, א] לומדת דין שליחות. עוד ביאר החתם סופר שלמאן דאמר בנדרים [עב, ב] שלומדים מהפסוק "אישה יפירנה" למעט שליח, משם לומדים שמילי לא מימסרן לשליח.

12. לגבי שליח קבלה של האשה האם נחשב למילי, יש בזה ג' שיטות בראשונים: א. שיטת המאירי והמרדכי ששליח קבלה אינו מילי כיון שקבלת הגט הוי גמר הדבר. ב. שיטת התוס' רי"ד ששליח קבלה הוי מילי דלא ממסרי לשליח ולכן השליח קבלה אינו עושה שליח. ג. שיטת הרשב"א ששליח קבלה הוי מילי, אבל אם האשה אמרה "אמרו" יכול למנות שליח שאז

קשה, **מי איכא בי דינא דלא ידעי מחתם חתימת ידייהו** [וכי יש בית דין שאינם יודעים לחתום את חתימת ידם]? והרי בכל פסק בית דין צריכים הם לחתום.

ומתרצינן: **אין, איכא בי דינא חדתא** [יש בית דין חדש] שעדיין לא פסקו דין, ולא למדו עדיין לחתום על שטרות.

ואם כן אין לפשוט מהמשנה שהכתיבה שמדובר בו היינו כתיבת הגט עצמו, ואפשר להסתפק, האם "כתובו" שבמשנה הכוונה לחתימת הגט, או לכתב הגט.

ומקשינן: לפי דברינו עתה, ששמואל הסתפק האם "כתובו" שאמר הבעל לעדים, כוונתו לכתיבת הגט עצמו, או לחתימת כתב ידם בלבד,

ואי סבירא לן [וכי אם נסבור] כמו הצד **דהאי "כתובו"** שבמשנה — חתימת **כתב ידן הוא,**

וכי יכול שמואל לדייק מכך ש**הא כתב הגט** עצמו, אם אמרו לסופר וכתב **כשר,**

והאמר שמואל, אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח! ואינם נעשים שלוחים לענין למסור לאחר את דברי הבעל לכתוב את הגט. וגם אם אין הבעל מקפיד שיכתבו הם בעצמם, אם יכתוב הסופר בשליחותם, חסר בצווי הבעל, והגט פסול.

ואם כן, גם אם שמואל הסתפק האם כוונת הבעל ב"כתובו" שיכתבו הם בעצמם את הגט או לא. מכל מקום היה צריך לפשוט שאם אמרו השליחים לסופר לכתוב את הגט, פסול. משום שלא נכתב בצווי הבעל.

ומתרצינן: **אמרי,** תירצו בבית המדרש, שיש לומר: **אי סבירי לן** כמו הצד **ד"כתובו"** שבמשנה — הכוונה לחתימת **כתב ידן הוא,** סובר שמואל שהגט כשר כשמצווים השלוחים לסופר שיכתוב את הגט, משום שסובר שמואל שלגבי **כתב הגט,** כיון שהבעל אינו מקפיד שדווקא העדים שמינה יכתבו אותו, **נעשה** [נחשב] **כ**אילו **אומר** הבעל לשלוחים "**אמרו** לאחרים לכתוב את הגט".

ומודה רבי יוסי באופן זה ש**אומר** הבעל "**אמרו** לאחר שיכתוב" שעל הוראה זו יכולים להעשות שלוחים, למסור לאחר את הציווי שהבעל צווה אותו[13],

---

האשה נתנה לשליח רשות לעשות שליח. ובשם הרב מברצלוני הביא שעל ידי מעשה קנין אלים למנות שליח.

ובטור [קמא אות פא] מביא ג' דעות אלו, דעת העיטור ששליח האשה עושה שליח, ודעת הרמ"ה שאינו עושה שליח אפילו קיבל רשות מהאשה, ודעת הרא"ש שאם קיבל רשות יכול לעשות שליח. והשו"ע [קמא, מג] מביא רק את שתי השיטות האחרונות.

13. להלכה נחלקו בזה הפוסקים, הרי"ף והרא"ש פסקו שאומר "אמרו" פסול, הר"ן והרשב"א מביאים את ספר התרומה שפוסק שאומר "אמרו" כשר, והר"ן לומד בדעת הרמב"ם [גירושין ב, ו] שמסתפק בזה. [וג' דעות אלו הובאו בשו"ע קכ].

הרשב"א, הר"ן [ד"ה והקשה] והריטב"א מביאים שהרמב"ן מבאר שהפסול באומר "אמרו" הוי רק בגט משום שצריך שיכתב

והוינן בה: **ומי מודה רבי יוסי** ששייך שליחות על אמירת דברים בלבד, **באומר** להם הבעל בלשון **"אמרו"?**[14]

והתנן: כתב סופר את הגט **וחתם עד** אחר — **כשר** הגט, לפי שיש בו עדות של שנים — כתב ידי הסופר וחתימת האחר.

ואמר רבי ירמיה: "חתם סופר" שנינו במשנה, ומה שכתוב "כתב סופר" הכוונה לחתימת כתב ידו, שאם חתם הסופר יחד עם העד האחר, אז כשר הגט.

ואמר רב חסדא: מתניתין המכשירה חתימת סופר בגט **מני** [כשיטת מי היא]?

כשיטת **רבי יוסי היא, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח.**

שלשיטתו אין לחשוש שמא הבעל לא צוה לסופר לחתום, אלא צוה לשלוחו שיאמר לסופר זה לכתוב את הגט, ולאחרים לחתום, והשליח חשש שמא יתבייש הסופר לומר אין מקבלים אותו בעד ומחמת חשש זה צוה השליח לסופר לחתום.

כיון שלשיטתו אין אדם חותם על הגט אלא אם כן שמע צווי מפי הבעל בעצמו, ולא מפי השליח, לפי שאין השליח רשאי לומר לעדים חתמו בגט של פלוני,

---

לשמה, וצריך שהבעל יכתוב את הגט, ולכן צריך שישמעו את הציווי מפי הבעל. וכתב הבית שמואל [קכ, ז] שלפי הרמב"ן הוי פסול מדרבנן, אבל הרע"א חולק וסובר שפסול מן התורה.

ובחידושי רבי שמואל [יב, יא] מבאר את שיטת הרמב"ן, שלדין לשמה צריך שה"וכתב" יֵעָשֶׂה על ידי הבעל, ולזה צריך שיכתבו בציווי הבעל, ונחשב ציווי רק כששמע מפי הבעל, שאם הבעל ציוה שלא בפניו, אין כאן ציווי הבעל אלא מינוי הבעל.

והחזו"א [פג, טו] מבאר את שיטת הרמב"ן, שכדי שיהיה לשמה צריך שיתאחדו רצון הבעל ורצון הסופר והעדים בשעה אחת, ושידע הבעל מרצון הסופר ושידע הסופר מרצון הבעל ברגע אחד.

הר"ן בשם הרא"ה והריטב"א כתבו שהפסול באומר "אמרו" הוי בכל שליחות, משום שהוי מילי. ולפי זה הוי פסול מן התורה.

הכסף משנה [גירושין ב, ו] לומד בדעת הרמב"ם שהוי ספק אם אומר אמרו פסול מן התורה או מדרבנן. ולפי הצד שפסול מדרבנן, היינו מחמת גזירה שמא יבואו להכשיר שליחות למילי בלא שאמר המשלח בלשון "אמרו".

14. הפני יהושע [כט, א ד"ה רבא] מקשה לפי השיטות שסוברים שלא צריך שליחות לכתיבת הגט, אם כן מה שייך בזה חסרון של מילי, ובפרט קשה למה באומר "אמרו" יהיה פסול, הרי לא צריך לכתוב בשליחות הבעל.

הר"ן לעיל [כב, ב ד"ה והא] מביא ראיה ממה שאמרו כאן לענין כתיבת הגט שמילי לא ממסרי לשליח, שצריך שליחות בכתיבת הגט. ודוחה הר"ן, שאין צריך שליחות אלא צריך לכתוב לשמה, ואם אינו כותב בציווי הבעל, לא נכתב לשמה.

ומקשה הפני יהושע [ד"ה ומי] שהרי גם בשטר מתנה אמרינן לעיל [כט, א] שאם אמר לשנים לחתום, והם אמרו לאחרים לחתום במקומם, השטר פסול למאן דאמר מילי לא מימסרי לשליח. ובשטר מתנה אין דין לשמה.

וכתב הנתיבות המשפט [רמד, ג] שצריך לשליחות של המתחייב גם לכתיבת שטר.

וכיון שהמשנה סוברת כרבי יוסי שלשיטתו אין חשש זה, לכן היא מכשירה את הגט שהסופר חתום בו כעד.

ומכאן לומדים שרבי יוסי חולק גם כן באומר להם הבעל בלשון "אמרו" שאינם יכולים להעשות שלוחים למסור את צוויו לאחר.(15)

כי, **ואי סלקא דעתך שמודה רבי יוסי באומר "אמרו"** שנעשים שלוחים למסור את צווי הבעל לאחר, אם כן כיצד התירו לשיטת רבי יוסי גט שיש בו חתם הסופר וחתימת עד אחד נוסף, והרי **נפיק מינה חורבה** [יצא מכך חורבן] אם יתירו גט זה, משום **דזימנין** [שפעמים] **דאמר להו** הבעל **לשנים:**

סז-א **אמרו לסופר, ויכתוב, ולפלוני ופלוני, ויחתמו.**

ומשום כיסופא [בושה] **דסופר,** שמא יחשוב שאין מקבלים אותו כעד, ויתבייש בכך, **חיישי, ומחתמי חד מהנך סהדי וסופר בהדייהו** [יחששו השלוחים לבושתו של הסופר, ויחתימו רק את אחד השלוחים יחד עם הסופר],

ובעל לא אמר שיעשו **הכי** [כך], והגט פסול. ויכשירו אותו שלא כדין!

וכיון שיכולה לצאת תקלה אם יתירו את חתימת הסופר בגט, צריך לפסול כל גט שהסופר חתום עליו בעד, כדי שהסופרים לא יחתמו על הגט.

אלא על כרחך, שסובר רבי יוסי, שגם באומר הבעל לעדים בלשון "אמרו", אינם יכולים להיות שלוחים לומר לאחר, ואין אפשרות שיעשו שלוחים לומר לסופר לחתום על הגט, ואם כן הסופר חותם רק אם שומע מפי הבעל בעצמו שמצווהו על כך, ומשום כך, המשנה שסוברת כמותו, הכשירה את הגט שהסופר חתום בו, כיון שאין חשש שחתם בלא ציווי הבעל.

ואם כן שוב קשה לשמואל, כיצד הוא סובר שיש צד שהגט כשר באופן שכתב הסופר את הגט בציווי השלוחים, והרי הוא סובר כרבי יוסי, ולרבי יוסי אין שליחות למסירה של אמירת דברים בלבד.

ומתרצינן: באמת סובר רבי יוסי שכאשר אומר הבעל לעדים בלשון "אמרו" הם נעשים שלוחים למסור את צווי הבעל, ובאופן זה הסתפק שמואל האם "כתובו", שאמר הבעל לעדים, כוונתו לכתיבת הגט עצמו, ופסול אם כתבו אחר, או שמא כוונתו רק לחתימת כתב ידם, וכשר הגט בכתיבת

והפני יהושע והגר"ח [אישות ג, יח] מתרצים, שכיון שהבעל הקפיד שהם יחתמו, הוי כתנאי שהגט לא יחול אלא אם כן חתמו הם, ושליחם יכול לחתום רק אם חל עליו דין שליח.

15. הרעק"א והחשק שלמה [לעיל לב, א] מבארים שהאמוראים החולקים באומר "אמרו", נחלקו בגדר פסול מילי, האם הוי רק חסרון לענין ששליח ראשון אינו יכול למסור כוחו לשליח שני, אבל הבעל יכול למסור דבריו על ידי שליח, דשליח ראשון כשר במילי ולכן יכול הבעל לומר לשליח, אמור לשליח השני שיכתוב גט. או דמילי לא מימסרי לשליח כלל ולא שייך למנות שליח לומר לשליח אחר, כיון שהשליחות של הראשון הוי שליחות למילי.

והגרנ"ט [סי' פז] מבאר את המחלוקת באופן

הסופר, כיון שנעשה כאומר "אמרו לסופר שיכתוב את הגט", שבזה מודה רבי יוסי שמועילה השליחות, ונכתב הגט בצווי הבעל כדין.

ולא קשה לפי זה כיצד הכשירה המשנה לשיטת רבי יוסי "חתם סופר" בגט, ולא חששה לחורבן שיכול לצאת מכך, **כיון דאמר מר** לקמן בסוגייתנו, לגבי אמר הבעל לעדים בלשון "אמרו" לסופר ויכתוב, ו"אמרו" לפלוני ופלוני ויחתמו, שאמנם הגט **כשר,** אולם לכתחילה **לא תעשה כן בישראל,** אם כן **לא שכיח** שיצווה הבעל את העדים לומר לאחרים לכתוב ולחתום בגט.

וכיון שלדעת רבי יוסי[1] לא שכיח שיחתום הסופר בגט בלא ששמע צווי מפי הבעל בעצמו, כיון שאפילו באומר הבעל לשלוחים בלשון "אמרו", אין הגט כשר לכתחילה,

לכן הכשירה המשנה גט שחתום בו הסופר ועד נוסף, שאין לגזור גזירה לפסול גט זה, משום מקרה שאינו שכיח.

ומקשינן: אמנם אין לחשוש בגט שיש בו חתימת הסופר ועד נוסף לשמא אמר הבעל לשנים: אמרו לסופר ויכתוב ואמרו לפלוני ופלוני ויחתמו, כיון שאינו שכיח.

אבל עדיין, **וליחוש דילמא אמר לחו** [להם] הבעל **לבי תרי** [לשני עדים]: **אמרו לסופר ויכתוב "ואתם" חתומו,** שבאופן זה לא גזרו לאסור לעשות כן לכתחילה.

וכיון שכן, שכיח שיאמר להם הבעל לומר לסופר לכתוב, **ויש לחשוש שאזלי הנך משום כיסופא דסופר** [שהלכו העדים משום בושתו של הסופר], **ומחתמי ליה לסופר בהדי חד מינייהו** [והחתימו את הסופר על הגט יחד עם אחד מהם], **ובעל לא אמר הכי,** והרי זה גט פסול.

ומדוע הכשירה המשנה גט שיש בו חתימת הסופר ועד נוסף, ולא גזרה עליו משום חשש זה?!

ומתרצינן: **אמרי,** אמרו לתרץ, שיש לומר: **הא נמי** [גם על אופן זה], שמצוה את השלוחים לומר לאחרים רק לגבי כתיבת הגט, [יש הסוברים] שהגט **כשר,** [אבל לכתחילה] **לא תעשה הוא.** ואם כן הוא דבר שלא שכיח, ולכן אין לגזור ולאסור גט שיש בו חתימת הסופר ועד נוסף.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר** שאם אומר להם הבעל לעדים באופן זה, ועשו כצוויו, **כשר** [אבל לכתחילה] **ולא תעשה,** שאין לחשוש לאופן זה בגט שיש בו חתימת הסופר ועד נוסף.

אחר, שלמאן דאמר אומר "אמרו" כשר משום שאינם שלוחי הבעל למנות שליח, אלא הבעל הוא הממנה, והם רק מבררים מי הוא השליח, ומודיעים לו על המינוי של הבעלים. ואין כאן חסרון של ברירה, כיון שאין צריך שיתברר למפרע אלא הוי שליח מכאן ולהבא. ומאן דאמר אומר "אמרו" פסול, סובר שהם נחשבים שלוחי הבעל למנות שליח.

1. רש"י מפרש [לפי ביאור התוס' רא"ש], ששמואל סובר שגם לדעת רבי מאיר לכתחילה אין למנות שליח שיאמר לאחר לכתוב או לחתום בגט, ואם כן גם לרבי מאיר לא שכיח שיחתום הסופר בלא ששמע ציווי מפי הבעל עצמו, ולכן

אלא למאן דאמר [לאותו] שחולק ואומר שאם אומר להם הבעל לעדים באופן זה, ועשו כצוויו, **כשר ותעשה** [כן לכתחילה], **מאי איכא למימר?**[2] הרי יש לחשוש בגט שיש בו חתימת הסופר ועד נוסף שהבעל אמר לעדים באופן זה [כיון שזה שכיח], ואז הגט פסול.

אלא, חוזרת בה הגמרא, ואומרת: **רבי יוסי תרתי אמר** לפסול, גם באמר הבעל לשלושה "תנו", וגם באמר "אמרו" לפלוני ויכתוב ולפלוני ופלוני ויחתמו, בשני המקרים הגט פסול, כי סובר רבי יוסי שמילי לא ממסרי לשליח [שלא ניתן לעשות שליח לאמירה בלבד], וגם באומר להם בלשון "אמרו" אינם נעשים שלוחים.

ואותם אמוראים שחולקים לקמן באומר: "אמרו" האם יכול לעשות כן לכתחילה או רק בדיעבד, הם חולקים לדעת רבי מאיר, שלדעת רבי יוסי, באופן זה הגט פסול לגמרי,

ולפי זה, דברי רב חסדא, שאמר לעיל כי מה ששנינו במשנה "גט שיש בו חתימת הסופר ועד נוסף כשר" לפי שיטת רבי יוסי היא, מבוארים היטב, שאין לחשוש שמא השליח צוה את הסופר לחתום ולא הבעל, כיון שלדעת רבי יוסי לא תיתכן שליחות בשביל לצוות אחר לחתום על הגט, גם לא באופן שאמר הבעל לשליח בלשון "אמרו", והסופר לא יחתום בלא ציווי הבעל.

ושמואל, שאמר לעיל שהדבר צריך תלמוד אם אמירת "כתובו" של הבעל כוונתו לחתימת כתב ידי העדים, אבל על עצם כתיבת הגט, נעשה כאומר להם הבעל "אמרו" לסופר שיכתוב, וכשר הגט באופן זה —

סבר לה כוותיה [כמותו] כמו רבי יוסי, **בחדא** [בדבר אחד] שמילי לא ממסרי לשליח באופן שלא אמר לשליח בלשון "אמרו".

ופליג עליה [וחולק על רבי יוסי] **בחדא** [בדבר אחד] באומר לשלוחים בלשון "אמרו", שלדעת שמואל אם עשאם שלוחים שיאמרו לסופר לכתוב — מועילה השליחות, והרי זה גט כשר.

ולכן הסתפק שמואל באמר להם הבעל בלשון "כתובו", האם כוונתו לכתב הגט עצמו, ואם נתנו לאחר לכתוב את הגט פסול, או שמא כוונתו רק לחתימת כתב ידם בגט, וכל שהם עצמם חתמו עליו, כשר, כיון שעל כתב הגט שאינו מקפיד שדווקא הם יכתבו אותו, ונחשב כאילו אמר להם "אמרו לסופר ויכתוב", ואם מינו סופר לכתוב מועילה שליחותם, והגט כשר.

גט שהסופר חתום בו, כשר בין לרבי יוסי ובין לרבי מאיר, שאין לגזור על דבר שאינו שכיח, וכיון שכך אין צורך להעמיד את המשנה דווקא בחתם סופר ועד, אלא מעמיד את המשנה ב"כתב סופר" ועד כפשוטו [כמבואר לקמן בפרק המגרש פו ב].

2. הראשונים מקשים מה הקושיא, הרי אפשר לתרץ ששמואל יסבור כמאן דאמר לא תיעשה.

ומתרצים הריטב"א וחידושי הר"ן בשם הרמב"ן, ששמואל פוסק כרבי יוסי משמיה דרבי, וגם האמוראים שנחלקו אם תיעשה או לא תיעשה נחלקו אליבא דרבי.

גופא, שנינו לעיל: **אמר שמואל, אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר מילי לא מימסרן לשליח.**

אמר לפניו רבי שמעון ברבי, לפני רבי: **מאחר שרבי מאיר וחנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי,** וסוברים שאפשר למסור אמירה על ידי שליח שימסור לאחר, **מה ראה רבי לומר הלכה כרבי יוסי?**

אמר לו רבי: **שתוק, בני, שתוק, לא ראית את רבי יוסי. אילמלי ראיתו** [אם היית רואה אותו], היית מבין מדוע פסקתי כמותו, כי **נמוקו** [פירושו] **עמו** לתת הסבר לכל דבריו, שהיה מיישב ומבאר דבריו.

דתניא: איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים:

רבי מאיר — הוא **חכם וסופר.**

רבי יהודה — הוא **חכם לכשירצה,** שכשהיה רוצה להיות מתון ומתיישב בדבריו היה חכם.[3]

רבי טרפון — דומה **לגל של אגוזין.** כמו גל של אגוזים, אם אדם נוטל אחת מהם, אז כל האגוזים נקבצים ונופלים זה על זה, כך רבי טרפון, כשבא תלמיד לשואלו דבר, היה מביא לו ראיה מהתורה, ומהמדרש, ממשנה, הלכה ואגדה, הכל יחד.

רבי ישמעאל — כמו **חנות מיוזנת,** שיינה מוכן בה תמיד, שהחנווני לא צריך לומר ללקוחות המתינו ואביא לכם, כך רבי ישמעאל, כשנצרך אדם ללמוד מפיו, מזומן לו מיד ותלמודו ערוך בפיו.

רבי עקיבא — דומה **לאוצר בלום** [אוצר שמחולק לתאים], כדי לשמור כל מין לחוד, בצורה מסודרת.

רבי עקיבא היה דומה לעני שנטל את קופתו ויצא לשדה, כשמצא שעורים קצר ושם בקופתו, כשמצא חיטים קצר ושם בה, וכן כשמצא פולים ועדשים, וכשבא לביתו, סידר כל מין לעצמו.

כך רבי עקיבא, כשלמד מרבותיו, שמע דבר מקרא מרבותיו, ואחריו שמע הלכה, ואחריו מדרש ואחריו אגדה, ואחר ששמע את כל הדברים נתן לבו לחזור עליהם ולגורסם עד שהיו כל הדברים סדורים בפיו, ולא היה אומר אלמוד מקרא לעצמו, מדרש לעצמו וכו', אלא למד מכל הבא ליד.

אבל כשנעשה גדול, סידר שיעוריו לפי נושאים, שסידר מדרש ספרי וספרא לבדן ושנאן לבדן לתלמידיו, וסידר הלכות לעצמן ושנאן לתלמידיו, ואגדות לעצמן, וכן הלאה.

רבי יוחנן בן נורי — דומה **לקופת הרוכלים,** שיש לו לרוכל הבא לעיר מכל דבר שמבקשים ממנו, כך רבי יוחנן בן נורי, כשנצרך אדם לשאול אותו דבר מקרא — משיבו, וכן במדרש, וכן באגדה. ואין שבח זה דומה לשבח של רבי עקיבא, שרבי עקיבא למד הכל ביחד, ורק אחר כך סידרן.

רבי אלעזר בן עזריה — דומה **לקופה של**

---

3. הבית אהרן מבאר שלעומת רבי מאיר שהיה חכם וסופר, כלומר שהיה כותב מיד כל חידוש שנתחדש לו, היה רבי יהודה מתון וקודם כל מתיישב בדבר, ואחרי יישוב הדעת היה מחזיק

בשמים, שיש בה הרבה מינים. ודומה הוא לקופת הרוכלים, אלא שהרוכל יש לו יותר מינים, וקושר כל אחד בחבילה נפרדת כדי שיהיה מזומן לו כשיבקשו ממנו.

משנת רבי אליעזר בן יעקב — **קב ונקי,** שלא לימד הרבה כשאר חבריו, אבל מה שאמר בבית המדרש — נקי הוא, שתמיד הלכה כמותו.

רבי יוסי — **נמוקו עמו,** כמו שהתבאר לעיל.

רבי שמעון — **טוחן הרבה,** שונה הרבה, **ומוציא קימעא** [מעט], וכפי שיתבאר.

תנא הכוונה בזה ש"מוציא קמעא", שהיה **משכח קימעא** [מעט], **ומה שמוציא** כלומר אותם דברים מועטים שהיה שוכח, **אינו מוציא אלא סובין** שהוא פסולת, שלא היה שוכח אלא דברים שלא נראו לו שהלכה כמותן.

וכן אמר רבי שמעון לתלמידיו: בניי, שנו מדותי [למדו את תורתי], לפי **שמדותי** [תורתי] הן **תרומות** הנבחרות **מתוך תרומות מידותיו** הנבחרות של עיקרי משניותיו **של רבי עקיבא.** ולכן פסקי ההלכה שלי הם "ברירה אחר ברירה".

גופא, שנינו לעיל: **אמר לשנים: "אמרו" לסופר ויכתוב ולפלוני ופלוני ויחתמו, אמר רב הונא אמר רב:** גט זה **כשר** [אבל לכתחילה] **ולא תעשה זאת בישראל,** אלא הבעל בעצמו צריך למנות את הסופר ואת העדים שיחתמו בגט.

אמר ליה עולא לרב נחמן, ואמרי לה [יש אומרים] **שרב נחמן** שאל זאת **לעולא: מאחר דכשר, אמאי** לכתחילה "**לא תעשה זאת בישראל**"?

אמר ליה: משום **שחיישינן שמא תשכור** האשה **עדים** שיאמרו בשם בעלה לסופר לכתוב גט ולעדים לחתום עליו, והסופר והעדים יעשו כן שסבורים שהבעל צוה כך.

והוינן בה: **ומי חיישינן** שיסכימו עדים לשקר עבור האשה?

והתניא: עדים החתומין על שדה מקח ועל גט אשה, לא חשו חכמים לדבר זה שמא חתמו העדים בשקר שלא בהסכמת הבעלים!

ומוכח מברייתא זו, שאין לחשוש שעדים יעידו בשקר.

ומתרצינן: בברייתא מדובר במעשה של חתימה על שטר, ואמנם **מעשה לא עבדי** [לא עושים] העדים מעשה לחתום בשקר, ואין לחשוש לכך.

אבל **דבורא,** לומר דבר שקר לאחרים לעשות, והאחרים סוברים שהבעל צוה, **קאמרי** עדים, ויש לחשוש לכך.

וקובע איזה חכמה נכונה.

המסורת הש"ס והמהרש"א בחידושי אגדות מביאים את פירוש הערוך שמבאר, שחכם לכשירצה היינו כשפותח שפתיו הוא ראש המדברים.

והמהרי"ץ חיות מבאר שכל הזמנים היו אצלו שווים, ובכל עת היה יכול להעמיק בחכמה, להפשיט עצמו מהעולם התחתון ולהשתדל בדעה ותבונה, ובכל עת להכנס לפנימיות התורה.

הלכה נוספת:

אם **אמר לשנים: אמרו לסופר ויכתוב ואתם חתומו,** שבאופן זה אין לחשוש שמא תשכור האשה עדים שיאמרו לאחרים לחתום, שאין העדים חותמים על הגט אלא אם כן שמעו מפי הבעל עצמו.

רב חסדא אמר: כשר, ולא תעשה כן לכתחילה, גזירה משום שיבואו להכשיר אף באופן שאומר הבעל לעדים שיאמרו לאחרים לחתום, ואז יש לחשוש שמא תשכור האשה עדים שיאמרו לאחרים בשם הבעל לחתום.

רבה בר בר חנה אמר: כשר, ותעשה כן לכתחילה.

רב נחמן אמר: כשר ולא תעשה. רב ששת אמר: כשר ותעשה.

רבה אמר: כשר ולא תעשה. רב יוסף אמר: כשר ותעשה.

סז-ב **ואיבא דאפיך להו** [ויש שהופכים] את השיטות של רבה ורב יוסף בענין זה.

שנינו במשנה: **אמר לעשרה: כתבו גט** לאשתי — אחד כותב ושנים חותמין.

תנו רבנן בברייתא: **אמר** הבעל **לעשרה: כתבו גט ותנו לאשתי — אחד כותב על ידי** [בשביל] **כולם.**

ואם אמר: **כולכם כתובו — אחד כותב במעמד כולם**[4].

ואם אמר: **הוליכו גט לאשתי — אחד מוליך על ידי** [בשביל] **כולם.**

ואם אמר: **כולכם הוליכו — אחד מוליך במעמד כולם,** שכולם צריכים ללכת עמו.

איבעיא להו: אם לא אמר כולכם, אלא **מנה** [ספר] **אותן** הבעל א׳ ב׳ ג׳ ד׳ וכו׳, ואמר כתבו גט לאשתי, **מהו** הדין?

האם בזה שמינה אותם, התכוון למנות את כל המנויים וצריך לכתוב במעמד כל המנויים, או שמא, כיון שלא אמר להם ״כולכם המנויים כתובו״, לא צריך שכולם יכתבו, אלא אחד כותב בשביל כולם.

רב הונא אמר: מנה [ספר] אותם הבעל — **אינו כאומר כולכם,** ואחד כותב בשביל כולם.

רבי יוחנן משום רבי אלעזר דמן רומה אמר: מנה [ספר] אותם הבעל — **הרי הוא כאומר כולכם,** וצריך לכתוב את הגט במעמד כל המנויים.

אמר רב פפא: ולא פליגי: רב הונא ורבי יוחנן אינם חולקים].

אלא, **הא** [אחד מהם דיבר] באופן **דמנה** [שספר] הבעל את **כולהו** [כולם], **והא** [ואחד מהם דיבר] באופן **דמנה** הבעל רק את **מקצתייהו.**

אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא [יש אומרים לבאר את החילוק לצד זה, ויש אומרים לצד זה].

---

4. במשנה נאמר שכולם חותמים. ומקשה הריטב״א, אם כן, גם הסופר חותם, והוי כמו חתם סופר ועד, שפסול. ותירץ, שרק חתם סופר ועד אחד פסלו חכמים, אבל אם יש שני עדים,

יש אומרים לבאר את החילוק כך: אם מנה את כולם, התכוון שכולם יעשו זאת יחד, אבל אם מנה רק את מקצתם התכוון רק להקפיד ששניים מתוך המנויים יהיו החותמים, ולא אחרים, אבל לא התכוון שיחתמו כולם, כי היות ולא מינה את כולם, הוברר שטורח הדבר עליו, ואינו מעונין שכולם יחתמו, לכן אפילו המנויים אינם צריכים לחתום אלא רק מקצתם.

ויש אומרים לבאר את החילוק להיפך: אם מנה רק את מקצתם, גילה בדעתו שעל אלו מקפיד, וצריכים כל אותם מנויים לחתום, אבל אם הוא מנה את כולם, כיון שלא אמר "כולכם", אינו מקפיד אלא רק שיחתמו בפני מנין זה, ולא התכוון שיחתמו כולם.

אתקין [התקין] **רב יהודה בגיטא** דאמר הבעל במעמד רבים "**כולכם** כתובו", ויש חשש שמא יאמר שהתכוון לכולם, ולא יחתמו כולם, ונמצא גט בטל, לכן תיקן שיכתבו בגט שהבעל אמר להם בנוסח זה:

אמר לנו פלוני: **כתובו, או כולכון** [כולכם], **או כל חד וחד מינכון** [או אחד מכם].

חתומו, או כולכון או כל תרי מינכון,

אובילו, [הוליכו] את הגט **או כולכון או כל חד וחד מינכון,**

שבאופן זה אין חשש שיפסל הגט אם אחד מהם לא ישתתף במעשה.

אמר רבא: תקנה זו עדיין משאירה מקום למכשול, כי **זימנין דנאיז ליה לדיבוריה** [לפעמים יחתוך הבעל ויקצר בדיבורו], **ואמר** רק "**כולכון**", **ולא** מוסיף **ואמר "כל חד מינכון", ואתי לאיפסולי** [ויבוא הגט לידי פסול] אם לא יכתבו במעמד כולם או אם לא יחתמו כולם.

אלא, אמר רבא: התקנה היא שיכתבו בגט שאמר הבעל בנוסח הזה:

אמר לנו פלוני: **כתובו כל חד מינכון. חתומו כל תרי מינכון. אובילו כל חד מינכון.** ולא יאמר כלל לשון כולכם.

הדרן עלך האומר

חוץ מהסופר, לא פסלו. ומבאר הריטב"א הטעם, שהיות וכאן הבעל ביקש מהרבה עדים לחתום, אם הסופר לא יחתום אין לו קפידא, כיון שיודע שהבעל ביקש מעשרה מסוימים שיחתמו, ולכן אין חשש לתקלה.

פרק מי שאחזו

מתניתין:

מי שאחזו [שתקפו] **קורדייקוס** [שם של שידה השולטת על האדם כששותה הרבה מיץ ענבים, ונהיה לו מין חולי המבלבל את דעתו לזמן מסויים].

ואמר בזמן שתקפו הקורדייקוס "**כתבו גט לאשתי**"[1] — לא אמר כלום, לפי שאין דעתו מיושבת עליו באותו זמן.

ואפילו לכשיבריא אין כותבים על סמך דבריו אלו, לפי שאין בדבריו כלום.

ואם נכתב, דינו כגט שנכתב שלא במצוות הבעל, והוא בטל.

ואם **אמר: כתבו** ותנו **גט לאשתי** כשהיתה דעתו צלולה,

ואחר כך **אחזו קורדייקוס,** ובשעה שאחזו הקורדייקוס **חזר ואמר "לא תכתבנו", אין דבריו האחרונים** שאמר בשעה שאחזו הקורדייקוס, **כלום.** ולאחר שנתיישבה דעתו, כותבים את הגט על סמך דבריו הראשונים, ונותנים אותו לאשתו, ואין צריכים לחזור ולשאול אותו על כך.

מי **שנשתתק,** נעשה אילם, **ואמרו לו** שניים: הרוצה אתה **שנכתוב גט לאשתך? והרכין בראשו** לאות הסכמה — **בודקין אותו שלש פעמים,** בשלושה ענינים שונים, כדי להיווכח אם דעתו נכונה ומיושבת.

אם ראו שדעתו צלולה, שבדקוהו **ואמר על לאו, "לאו",** שנענע בראשו כדרך שבני אדם מנענים אותו כסימן ללאו, **ועל חן** הרכין ראשו בצורה של הרכנת "**חן**", שלש פעמים לכל אחד, הרי זה סימן שדעתו צלולה.

וכיון שהרכין בראשו בענין הגט, **הרי אלו יכתבו ויתנו**[2].

גמרא:

מאי [מהו] "**קורדייקוס**"?

אמר שמואל: דנכתיה חמרא חדתא דמעצרתא [מי ש"נשכו" יין חדש, דהיינו, מיץ ענבים, שעדיין לא תסס, שנלקח מהגת שדורכים בה את הענבים. כלומר, שתה ממנו והרגיש שנכנסה בו רוח].

ומקשינן: **וליתני** התנא במשנתינו במפורש: **מי שנשכו יין חדש!**

ומתרצינן: **הא קא משמע לן** [זהו שבא התנא להשמיענו], **דהא רוחא** [ששד זה] האוחז בו על ידי כך, "**קורדייקוס**" **שמה.**

---

1. התוספות פירשו שמדובר אפילו באופן שאמר "כתבו ותנו".

2. ואף על פי שלא שאלו אותו אלא על הכתיבה, מכל מקום כותבים את הגט ונותנים לאשתו, שדינו כחולה, שאם אמר "כתבו" הריהו כאומר "כתבו ותנו" כמו שנתבאר בפרק שלעיל. מאירי.

למאי נפקא מינה שמה של השידה?

לקמיעא, שכדי להוציא את הרוח, צריכים בקמיע להשביע את הרוח בשמו.

מאי אסותיה [מהו תרופתו][3] של החולה שתקפתו קורדייקוס?

יאכל **בישרא סומקא אגומרי** [בשר אדום כחוש שנצלה על גחלים], וישתה **חמרא מרקא** [יין שמזוג בהרבה מים].

אמר אביי, אמרה לי אם[4]: התרופה **לשימשא בת יומא** [למחלת חום בת יום] — ישתה החולה **כוזא דמיא** [קנקן מים].

ולמחלת חום **בת תרי יומי** [בת שני ימים] — **סיכורי** [יקיז דם בקרן].

ולמחלת חום **בת תלתא** [שלשה] **יומי** — יאכל **בישרא סומקא אגומרי** [בשר אדום כחוש שנצלה על גחלים], וישתה **חמרא מרקא** [יין שמזוג בהרבה מים].

לשימשא עתיקתא [למחלת חום ישנה] הנמשכת זמן רב — **ליתי תרנגולתא אוכמתי** [יקח תרנגולת שחורה], **וליקרעה שתי וערב** [ויקרע אותה לאורכה ולרחבה], **וליגלחיה למציעתא דרישיה, ולותביה עיליה** [יגלח החולה את אמצע ראשו, ויושיב עליו את התרנגולת]. **ונניחיה עיליה עד דמיסרך** [ויניח את התרנגולת שם עד שידבק בו הדם שלה].

ולינחות וליקום במיא עד צואריה עד דחליש עלמא עיליה [ירד ויעמוד במים עד צווארו, עד שיהיה קרוב להתעלף מרוב חולשה]. **ולימוד ולסליק וליתיב** [ואז ישוט במים ויעלה מן המים וישב לנוח].

ואי [ואם] **לא** יוכל לעשות את כל זה, **ליכול כרתי** [יאכל ירק הנקרא "כרישים"], **ולינחות וליקום במיא עד צואריה עד דחליש עלמא עיליה** [וירד ויעמוד במים עד צווארו, עד שיהיה קרוב להתעלף מרוב חולשה], **ולימוד ולסליק וליתיב** [ואז ישוט במים ויעלה מן המים וישב לנוח].

---

3. המהרש"א בחידושי אגדות [לקמן סח ב] מקשה: למה הגמרא מביאה את התרופות האלו, הרי מובא בברכות [י ב] על הכתוב "והטוב בעיניך עשיתי" — שגנז חזקיהו המלך את ספר התרופות, כדי שיבקשו רחמים מהקב"ה ולא יעסקו ברפואות, ושבחוהו חכמים.

ותירץ, שוודאי ניתן רשות לרפאות, וכן לדעת את רפואת כל המחלות, אלא שאין ראוי לגלות זאת לכל אדם משום שיש אנשים שאינם הגונים שלא יבטחו בה'. וכיון שראו רבינא ורב אשי שמשתכחת חכמת הרפואה, כתבוהו, כיון שאי אפשר לזוכרם בעל פה, כעין מה שהתירו לכתוב תורה שבעל פה משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך". ומתוך כך תראה שאין התלמוד חסר מכל החכמות, ואל יאמר המלעיג על חכמי התלמוד שהיו חסרים מחכמת הרפואה.

והעיון יעקב [לקמן ע, א] מתרץ על פי הרמב"ם בפירוש המשניות [פסחים סוף פרק ד'], שכתב, שספר הרפואות היה בו דברים שהתורה אסרה להתרפאות בהן כגון על פי הכוכבים, ונכתב על מנת ללומדו ולא כדי לעשות על פיו, אבל התרופות שהוזכרו בגמרא ,מותר להתרפאות בהן, ולכן מותר לכותבם.

4. כתב רש"י [כתובות לט ב] שלא היתה אמו אלא אומנתו, שאמו מתה מיד אחרי לידתו, כמבואר בקידושין [לא, ב], ולכן נקרא "אביי", שהוא ראשי תיבות: אשר בך ירוחם יתום [מהרש"א קידושין בשם ספר היוחסין].

לשימשא [למחלת חום], התרופה — יאכל **בישרא סומקא אגומרי** [בשר אדום כחוש שנצלה על גחלים], וישתה **חמרא מרקא** [יין שמזוג בהרבה מים].

לתלגא [לשלג] חולי שאחזו מחמת צינה, התרופה — שיאכל **בישרא שמינא אגומרי** [בשר שמן שנצלה על גחלים], וישתה **חמרא חויא** [יין חי, שאינו מזוג במים].

ומביאה הגמרא מעשה **ברב עמרם חסידא, כי הוה מצערין ליה בי ריש גלותא** [כשהיו מצערים אותו עבדי בית ראש הגולה] כיון שהיה חסיד ופרוש, והיה מחמיר עליהם באיסורים, **הוו מגנו ליה אתלגא** [היו משכיבים אותו לישון על שלג] עד שנחלה.

למחר אמרו ליה העבדים: **מאי ניחא ליה למר דלייתו ליה** [מה נוח לאדוני שיביאו לו לאכול]?

אמר רב עמרם חסידא בלבו: **הני** [עבדים אלו] רוצים לצער אותי, **וכל דאמינא להו מיפך אפכי** [וכל מה שאומר להם יעשו ההיפך], לכן **אמר להו:** רוצה אני **בישרא סומקא אגומרי וחמרא מרקא** [בשר אדום כחוש שנצלה על גחלים, ויין שמזוג בהרבה מים].

וכך היה כמו שחשב: **אייתו ליה אינהו** [הביאו לו הם]: **בישרא שמינא אגומרי וחמרא חויא** [בשר שמן שנצלה על גחלים, ויין חי שאינו מזוג במים], והרי כאמור זו היתה התרופה למחלת הצינה שממנה סבל.

שמעה ילתא אשת רב נחמן [שהיתה בת הנשיא ואשת אב בית דין, והיתה חשובה] מה שקרה לרב עמרם חסידא, **ומעיילה ליה לבי מסותא** [שלחה שליחים להעלות אותו לבית המרחץ], **ומוקמי ליה במיא דבי מסותא עד דמהפכי מיא דבי מסותא וחוו דמא,** [והעמידוהו אותו במים של בית המרחץ עד שנהפכו המים של בית המרחץ ונעשו אדומים כדם] מחמת זיעה אדומה שיצאה ממנו מהבשר השמן שאכל והיין הלא מזוג ששתה, **וקאי בישריה פשיטי פשיט** [ועמד בשרו ונעשה בהרות עגולות].

רב יוסף כשהיה סובל מקור, **איעסק בריחיא** [היה עוסק בטחינה ברייחים] כדי שיתחמם ויזיע.

רב ששת כשהיה סובל מקור, **איעסק בכשורי** [היה עוסק בנשיאת קורות ומשאות], **אמר: גדולה מלאכה שמחממת את בעליה.**

אמר ליה ריש גלותא לרב ששת: מאי טעמא לא סעיד מר גבן [מה היא הסיבה שאין אדוני אוכל אצלנו]?

אמר ליה: משום **דלא מעלו** [שאינם טובים] **עבדי** הבית, **דחשידי** [שהם חשודים] **אאבר מן החי.**

אמר ליה: מי יימר, מי יאמר ויוכיח שהם חשודים על כך?

אמר ליה: השתא מחוינא [עכשיו אראה] **לך.**

אמר ליה רב ששת **לשמעיה** [לשמשו]: **זיל גנוב אייתי לי חדא כרעא מחיותא!** לך "גנוב", והבא לי רגל אחת מן הבהמה ששחטו עבדי ראש הגולה לסעודה.

הלך שמשו **ואייתי ליה** [והביא לו].

אמר להו רב ששת לעבדי בית ראש הגולה: **אהדמו לי הדמי דחיותא** [סדרו לפני את חלקי הבהמה]!

אייתו תלת כרעי אותיבו קמיה [הביאו שלש רגלים והניחו לפניו].

אמר להו רב ששת: **הא** [האם] בהמה זו **בעלת שלש רגלים הואי** [היתה]!?

שמעו זאת העבדים, **פסוק, אייתו חדא מעלמא אותיבו קמיה** [חתכו רגל אחת מבהמה אחרת בעודה חיה, שהיא אבר מן החי, והביאו לפניו].

אמר ליה רב ששת **לשמעיה** [לשמשו]: **אותביה נמי להך דידך** [הניח לפני גם את הרגל שאצלך]. **אותבה** [הניחה השמש].

אמר להו רב ששת לעבדי בית ראש הגולה: **האי** [בהמה זו] וכי **בת חמש רגלים הואי** [היתה]?

אמר ליה ראש הגולה לרב ששת, משנוכח בצדקתו של אב ששת: **אי הכי** [אם כך], **ליעבדו קמיה** [**שמעיה**] **דמר וליכול** [שיכינו את הבשר לפני שמשו של אדוני, שיווכח שעושים הכל בכשרות, ואז תוכל לאכול] בלי חשש.

אמר ליה: לחיי [בסדר].

קריבו תכא קמייהו [הביאו שולחן לפניהם], **ואייתו קמיה בישרא** [והביאו לפניו בשר], **ואותיבו קמיה ריסתנא דחנקא חמתא** [והניחו העבדים לפניו בתוך הבשר עצם קטנה מכף הירך שיכולה לחנוק] שרב ששת היה עוור, וחשבו שלא יראנו ויאכל ויחנק.

גששיה [מישש את הבשר] והרגיש באותו עצם.

ושקלה [ונטל אותה] את כל חתיכת הבשר, **וכרכה בסודריה.**

לבתר דאכיל [אחרי שאכלו], ראו את רב ששת שכרך משהו בסודרו, ורצו לבדוק מהו.

אמרי ליה העבדים:

סח-א **איגניב לן כמא דכספא** [נגנב לנו כוס מכסף], והחלו לבדוק את כולם, ולחפש שמא אחד מהסועדים גנבו.

בהדי דקא מעייני ואתי [בזמן שהיו בודקים ובאים], **אשכחוה** [מצאוה] את חתיכת הבשר **דכרוכה בסודריה.**

אמרי ליה העבדים לראש הגולה: **חזי מר** [יראה אדוני] **דלא מיכל קא בעי, אלא לצעורן** [שאינו רוצה לאכול אלא רק לצער אותנו], שהרי לאחר כל מה שנעשה עבורו, לא אכל.

אמר להו רב ששת: **אנא מיכל אכלי, וטעמי ביה טעמא דחיורא** [אני אכלתי, וטעמתי בו טעם של בשר בהמה בעלת שחין], ולכן לא גמרתי לאכול.

אמרי ליה העבדים: **חיורא לא עביד לן האידנא** [לא שחטנו היום בהמה בעלת שחין]!

אמר להו רב ששת: **בדקו** את עור הבהמה **בדוכתיה,** במקומו של עצם זו בכף הירך, ותמצאו בעור שהוא לבן.

דאמר רב חסדא: כתם **אוכמא בחיורא** [שחור בעור לבן], וכתם **חיורא באוכמתא** לבן בעור שחור — סימן **ללקותא היא,** שהיה שם חולי ונהפך העור ללבן.

בדוק, אשכחוה [בדקו ומצאו] כדבריו.

כי קא נפיק [כאשר יצא רב ששת מהבית], **כרו ליה** [לו] העבדים **בירא** [בור], **ושדו ליה ציפתא עילויה** [ושמו מחצלת עליו] כדי שלא יהיה ניכר.

ואמרי ליה העבדים לרב ששת: **ליתי מר, לינח** [יבוא אדוני לשכב במשכבו], ורצו שיעבור על המחצלת ויפול לבור.

נחר ליה רב חסדא מאחוריה. עשה לו סימן שיזהר בדרכו.

אמר ליה רב ששת **לינוקא** [לילד] שהיה שם: **פסוק לי פסוקיך** שלמדת היום [והוא צורה של גורל, לשאול מה׳ עצה באמצעות הפסוק שיאמר לו הילד].

אמר ליה הילד את הפסוק: **״נטה לך על ימינך או על שמאלך״ [שמואל ב ב, כא].**

אמר ליה רב ששת שהיה עוור **לשמעיה** [לשמשו]: **מאי קא חזית** [מה אתה רואה] בדרך לפניך?

אמר ליה: ציפיתא דשדיא [מחצלת שמוטלת] על הקרקע.

אמר ליה רב ששת לשמשו: **חדר מינה** [פנה ממנה], ונלך מסביב.

לבתר דנפק [לאחר שיצא] רב ששת מבית ראש הגולה, **אמר ליה רב חסדא: מנא הוה ידע מר** [מנין היה יודע אדוני] שיש בור כרוי במקום?

אמר ליה רב ששת: טעם **חדא** [אחד], **דנחר לי מר** [שאדוני נחר וסימן לי].

ועוד, דפסק לי ינוקא [הילד] **פסוקא** שהוא רמז לדבר.

ועוד, דחשידי עבדי דלא מעלו [חשודים הם העבדים, שאינם אנשים הגונים] ואינם מתכוונים לטובה בדבריהם, וחשדתי שמתכוונים להרע לי במה שאמרו לי שאלך לשכב ולנוח.

אמר שלמה המלך בספר קהלת [ב ח]: **״עשיתי לי שרים ושרות ותענוגות בני האדם, שדה ושדות״.**

ומבארת הגמרא את הפסוק:

״שרים ושרות״ — אלו מיני זמר.

״ותענוגות בני האדם״ — אלו בריכות של מים צוננים **ומרחצאות** של מים חמים.

שדה ושדות — הכא תרגימו [כאן, בבבל, תירגמו]: **שידה ושידתין** [שד זכר, ושידה נקבוה].

במערבא [בארץ ישראל] **אמרי: שידתא** [שידה] — עגלה למרכבת נשים ושרים.

אמר רבי יוחנן: שלש מאות מיני שדים היו במקום שנקרא **שיחין.**

ושידה עצמה איני יודע מה היא, מה דמותה ומה טיבה.

אמר מר שנינו בגמרא לעיל: **הכא** [כאן] בבבל **תרגימו: שידא ושידתין** [שד ושדות].

ומקשינן: **שידה ושידתין — למאי איבעי ליה** [לאיזה צורך היה צריך אותם] שלמה המלך?

ומתרצינן: **דכתיב** בבנין בית המקדש [מלכים א ז ו]: **״והבית בהבנותו, אבן שלמה ממסע נבנה.** ומקבות והגרזן כל כלי ברזל, לא נשמע בבית בהיבנותו״.

אמר להו שלמה המלך **לרבנן: היכי אעביד** [כיצד אעשה] שהאבן תהיה חלקה ושלמה בלא פגימה בלי להשתמש בברזל?

אמרו ליה: איכא שמירא [יש תולעת שמיר] שהחומר הכי קשה נבקע מפניו.

דתולעזו **אייתי** [הביאה] **משה** לחתוך בו את **אבני האפוד,** שהיה צריך לכתוב עליהם את שמות בני ישראל, ואי אפשר לכתוב אותם בדיו, כיון שנאמר "פתוחי חותם", שצריכות האותיות להיות חרוטות באבנים, אך אסור לחרוט בהן בברזל, לפי שאמר הכתוב "במילואתם", מלמד שאסור שתהיינה האבנים חסרות, והחריטה מחסירה את האבן במקום חריטת האותיות. אלא, היו כותבים עליהן אותיות בדיו, והיו שמים כנגדן מבחוץ שמיר, והיו האבנים נבקעות מאליהן כפי צורת הדיו שעליהן, מבלי שיחסר מהן מאומה.

אמר להו שלמה המלך לחכמים: **היכא אישתכח** [היכן אמצא] את אותה תולעת שמיר?

אמרו ליה: אייתי [הבא] **שידה ושידתין, כבשינהו אהדדי** [כפאם יחד] ביסורים, כדי שיגלו לך היכן היא התולעת, כי **אפשר דידעי** [שהם יודעים היכן היא], **ומגלו** [ויגלו] **לך.**

אייתי [הביא] שלמה המלך **שידה ושידתין, כבשינהו אהדדי.**

אמרי [אמרו] לו: **אנן לא ידעינן** [אנחנו לא יודעים] היכן היא התולעת שמיר, **דילמא אשמדאי מלכא דשידי ידע** [אולי אשמדאי מלך השדים יודע].

אמר להו: היכא איתיה [היכן נמצא אשמדאי מלך השדים]?

אמרי ליה: איתיה בטורא פלן [הוא נמצא בהר פלוני].

כריא ליה בירא ומליא ליה מיא ומיכסיא בטינרא וחתמיה בגושפנקיה [וכרה לו שם אשמדאי המלך בור ומילא אותו במים, וכיסה אותו בסלע, וחתם אותו בחותמו].

וכל יומא סליק לרקיע וגמר מתיבתא דרקיעא [ובכל יום הוא עולה לרקיע ולומד בישיבה של מעלה], **ונחית לארעא וגמר מתיבתא דארעא** [ויורד אחר כך לארץ ולומד בישיבה של מטה].

ואתי [וכשחוזר ובא לבור] **סייר ליה לגושפנקיה** [בודק את חותמו] שהוא שלם ושאף אחד לא נגע בו לפתחו, **ומגלי ליה, ושתי, ומכסי ליה, וחתים ליה ואזיל** [ומגלה את הבור ושותה מהמים, ומכסה אותו וחותם אותו שוב והולך לו].

שדריה [שלחו] שלמה המלך **לבניהו בן יהוידע,** לאותו הר שבו נמצא בורו של אשמדאי מלך השדים. **יהב ליה** [נתן לו] שלמה המלך **שושילתא דחקיק עלה שם, ועזקתא דחקיק עלה שם, וגבבי דעמרא, וזיקי דחמרא** [שלשלת שחקוק עליה שם המפורש, וטבעת שחקוק עליה שם המפורש, וגיזות צמר, ונאדות יין].

אזל [הלך] בניהו בן יהוידע, **כרא בירא** במורד ההר **מתתאי** [למטה] מהבור של אשמדאי, **ושפינהו למיא** [והריק את מי הבור] העליון לתוך הבור התחתון דרך נקב

שנקב בשפה שבין שני הבורות. וכיון שהיתה תחתית הבור התחתון נמוכה מהבור העליון, נתרוקנו המים מהבור העליון, מאליהם.

וסתמינהו [וסתם] את הנקבים שבין שתי הבורות **בגבבי דעמרא** [בגיזות הצמר] כדי שיוכל למלאות את הבור העליון של אשמדאי ביין ולא יזוב לבור התחתון.

ואחר כך כרא ביר֗א אחר **מעילאי** [מעל לבור] של אשמדאי, **ושפכינהו לחמרא** [ושפך את היין] מהבור העליון דרך נקב לתוך בורו של אשמדאי.

ואחר כך טמינהו [סתם], מילא את אותם שני בורות שחפר בעפר, כדי שאשמדאי לא ישים לב לשינוי.

סליק יתיב באילנא [עלה בניהו בן יהוידע וישב בעץ].

כי אתא [כשבא] אשמדאי, **סייריה לגושפנקא** [בדק את חותמו] ומצאו שהוא שלם, **גלייה** [גילה] והסיר את האבן שמכסה את הבור, **אשכחיה חמרא** [מצא שיש יין] בבור.

אמר אשמדאי: **כתיב** ״**לץ היין הומה שכר, וכל שוגה בו לא יחכם**״ [משלי כ א]. **וכתיב** ״**זנות ויין ותירוש יקח לב**״ [הושע ד יא], לכן מוטב להזהר ממנו.

לא אישתי [לא שתה].

כי צחי [כאשר צמא], **לא סגיא ליה** [לא יכל להתאפק], **אישתי, רוח וגנא** [שתה, השתכר ונרדם].

נחית [ירד] בניהו בן יהוידע מהעץ, **אתא, שדא ביה שושילתא, סתמיה** [בא וזרק על אשמדאי את השלשלת וסגר אותה] סביב צווארו כדי שלא יוכל להוציא את ראשו ממנה.

כי אתער, הוה קא מיפרזל [כשהתעורר אשמדאי, היה ״משתגע״], מתעסק לנתק את השלשלאות ממנו.

אמר ליה בניהו בן יהוידע: **שמא דמרך עלך!** [שם אדוניך — הקב״ה עליך] **שמא דמרך עלך!** חקוק על השלשלת שם המפורש!

כי נקיט ליה ואתי [כשלקח אותו בניהו בן יהוידע ובא] להביאו לירושלים, לארמונו של שלמה המלך, **מטא דיקלא, חף ביה, שדייה** [הגיע לדקל, והתחכך בו אשמדאי, והפילו].

מטא לביתא שדייה, [הגיע לבית, הפילו] אשמדאי.

מטא גבי כובא דהחיא ארמלתא [הגיעו ליד צריף קטן של אלמנה אחת] שהיתה גרה בו, **נפקא** [יצאה] האלמנה, **איחננא ליה** [התחננה בפניו] שלא יתחכך בצריף להפילו. סח-ב

כפא לקומתיה מיניה [כפף את קומתו מהצריף] לצד אחר, והתרחק בעובי כתפיו מהבית.

איתבר ביה גרמא [נשברה לו לאשמדאי עצם].

אמר אשמדאי **היינו דכתיב: ״ולשון רכה תשבר גרם״ [משלי כה, טו],** שעל ידי לשון רכה שחננה מענה רך, נשברה העצם שלי.

חזא סמיא דהוה קא טעי באורחא, אפקיה לאורחיה [ראה אשמדאי עוור שהיה תועה בדרך, העלהו על הדרך הנכונה].

חזא רויא דהוה קא טעי באורחא, אסקיה לאורחיה [ראה אשמדאי שיכור שהיה תועה בדרך, העלהו על הדרך הנכונה].

חזא חדוותא דהוו קמחדי לה [ראה אשמדאי שמחה של חתונה שהיו שמחים בו], **בכה.**

שמעיה לההוא גברא דהוה קאמר לאושכפא: עביד לי מסאני לשב שני [שמע לאדם אחד שהיה אומר לסנדלר: עשה לי נעלים שיהיו טובים לשבע שנים], **אחיך** [צחק].

חזא ההוא קסמא דהוה קסים [ראה קוסם אחד שעושה קסמים], **אחיך** [צחק].

כי מטא להתם, לא עיילוה לגביה דשלמה עד תלתא יומי [כשהגיעו לירושלים, לא הכניסוהו אצל שלמה המלך עד אחרי שלשה ימים].

יומא קמא [יום ראשון] **אמר להו: אמאי לא קא בעי לי מלכא לגביה** [מדוע לא רוצה אותי המלך שאבוא אליו]?

אמרו ליה: אנסיה מישתיא [היה אנוס ולא יכול לראותך מחמת השתיה], ששתה יותר מדאי.

שקל לבינתא אותיב אחברתה [לקח אשמדאי לבינה ושם על חברתה].

אתו [באו] **אמרו ליה לשלמה** מה שעשה אשמדאי.

אמר להו שלמה המלך, **הכי אמר לכו** [כך רמז לכם]**: הדור אשקיוה** [חזרו והשקוהו] את המלך.

למחר אמר להו אשמדאי**: ואמאי לא קא בעי לי מלכא לגביה** [ומדוע לא רוצה אותי המלך שאבוא אליו]?

אמרו ליה: אנסיה מיכלא, שאכל יותר מדאי.

שקל לבינתא מחברתה אותבה אארעא [לקח אשמדאי לבינה שהיתה מונחת על גבי חברתה, והורידה לארץ].

אתו [באו] **אמרו ליה לשלמה** מה שעשה אשמדאי.

אמר להו שלמה המלך: **הכי אמר לכו** [כך רמז לכם]**: נגידו מיניה מיכליה** [הרחיקו ממנו מאכלו].

לסוף תלתא יומי [שלשה ימים] **עייל לקמיה** [הכניסו את אשמדאי לפני המלך].

שקל קניא ומשח ארבעה גרמידי ושדא קמיה [לקח אשמדאי קנה ומדד בו ארבע אמות וזרק לפניו] .

אמר ליה לשלמה המלך: **מכדי, כי מיית ההוא גברא לית ליה בהדין עלמא אלא ד' גרמידי** [הרי כשימות האדם אין לו בעולם אלא ארבע אמות] של קבר, **השתא, כבשתיה לכולי עלמא, ולא שבעת עד דכבשת נמי לדידי** [עכשיו כבשת כבר את כל העולם, ולא שבעת עד שכבשת גם אותי!?]

אמר ליה שלמה המלך: **לא קא בעינא מינך מידי** [איני רוצה ממך דבר], **בעינא דאיבנייה לבית המקדש, וקא מיבעי לי**

שמירא [רצוני רק לבנות את בית המקדש, ואני צריך תולעת שמיר].

אמר ליה אשמדאי: **לדידי לא מסיר לי** [לי עצמי לא נמסר] השמיר, אלא **לשרא דימא מסיר ליה** [לשרו של הים נמסר] השמיר, **ולא יהיב ליה אלא לתרנגולא ברא דמחימן ליה אשבועתיה** [ואינו מוסר את השמיר אלא לתרנגול הבר שהוא נאמן לו בשבועתו] כשנשבע לו להחזירו לו.

ומאי עבד ביה [ומה עושה בו] תרנגול הבר?

ממטי ליה לטורי דלית בהו [מביא אותו להרים שאין בהם] **ישוב** של זרעים ואילנות להתפרנס שם.

ומנח לה אשינא דטורא ופקע טורא [ומניח את השמיר על שן ההר, וההר מתבקע] מעט כמין חריץ,

ומנקיט מייתי ביזרני מאילני, ושדי חתם, והוי ישוב [ולוקח ומביא זרעים מאילנות וזורק שם בחריץ, וגדלים שם אילנות להתפרנס מהם].

והיינו דמתרגמינן [וזהו שאנו מתרגמים]: "דוכיפת" — **נגר טורא** [חותך הרים] [ויקרא יא, יט].

בדקו שלוחי שלמה המלך עד שהיו בקיאים היכן יש קן של דוכיפת שהוא תרנגול הבר, ומצאו **קינא דתרנגולא ברא דאית ליה בני** [שיש לו אפרוחים], **וחפויה לקיניה זוגיתא חיורתי** [וחיפו את הקן בזכוכית בהירה].

כי אתא, בעי למיעל, ולא מצי [כשבא התרנגול רצה להכנס לקן ולא היה יכול].

אזל אייתי שמירא ואותביה עליה [הלך והביא את השמיר, והושיבו על הזכוכית] כדי שתיבקע.

רמא ביה קלא [הרים שלוחו של שלמה את קולו על התרנגול], נבהל התרנגול **ושדייה** [והפיל את השמיר].

שקליה [לקח השליח את השמיר].

אזל [הלך] התרנגול, כשראה שלקחו את השמיר, **חנק נפשיה אשבועתיה** [חנק עצמו, על שלא קיים את שבועתו] שלא החזיר את השמיר לשרו של ים.

אמר ליה בניהו לאשמדאי: **מאי טעמא כי חזיתיה לההוא סמיא דהוה קא טעי באורחא, אפיקתיה לאורחיה** [מדוע כשראית את אותו עוור שתועה בדרך, העלת אותו על הדרך הנכונה]?

אמר ליה: משום ש**מכרזי עליה ברקיעא** [שמכריזים עליו בשמים] **דצדיק גמור הוא, ומאן דעבד ליה ניחא נפשיה זכי לעלמא דאתי** [ומי שיעשה לו נחת רוח יזכה לחיי העולם הבא].

ועוד שאלו: **ומאי טעמא כי חזיתיה לההוא רויא דקטעי באורחא, אפיקתיה לאורחיה** [ומדוע כשראית את אותו שיכור שתועה בדרך, העלת אותו על הדרך הנכונה]?

אמר ליה: משום ש**מכרזי עליה ברקיעא** [שמכריזים עליו בשמים] **דרשע גמור הוא, ועבדי ליה ניחא נפשיה כי היכי דליכליה לעלמא** [ועשיתי לו נחת רוח כדי שיאכל את שכר עולם הבא שלו] בעולם הזה.

מאי טעמא כי חזיתיה לההוא חדוותא, בכית

[מדוע כשראית את השמחה של החתונה בכית]?

אמר ליה: כי **בעי מימת גברא בנו תלתין יומין** [ידעתי שצריך החתן למות בתוך שלושים יום], **ובעיא מינטר ליבם קטן תליסרי שנין** [וחצטרך האשה לחכות שלוש עשרה שנה, עד שיגדל אחי בעלה היבם הקטן, ויגיע לגיל שלוש עשרה שיוכל לחלוץ לה, ולהתירה להנשא].

מאי טעמא כי שמעתיה לההוא גברא דאמר ליה לאושכפא עביד לי מסאני לשב שנין, אחיכת [מדוע כששמעת את אותו אדם שאמר לסנדלר: עשה לי נעליים לשבע שנים, צחקת]?

אמר ליה: משום **שההוא שבעה יומי לית ליה, מסאני לשב שנין בעי** [שאותו אחד אפילו שבעה ימים אין לו לחיות, והוא רוצה נעליים לשבע שנים].

מאי טעמא כי חזיתיה לההוא קסמא דהוה קסים, אחיכת [מדוע כשראית את אותו קוסם שהיה עושה קסמים, צחקת]?

אמר ליה: משום **דהוה יתיב אבי גזא דמלכא** [שהיה יושב על אוצר המלך], והיה טמון שם הרבה זהב וכסף, **לקסום מאי דאיכא תותיה** [שיעשה קסם לדעת מה שיש תחתיו, והוא לא עשה זאת].

תרחיה גביה עד דבנייה [עיכבו שלמה המלך את אשמדאי אצלו, עד שגמר לבנות] **לבית המקדש.**

יומא חד הוה קאי לחודיה [יום אחד היה עומד שלמה המלך עם אשמדאי לבדו].

אמר ליה לאשמדאי: **כתיב:** "אל מוציאו ממצרים **כתועפות ראם לו**" [במדבר כד ח], שלהקב"ה יש תועפות ראמים למשלחתו, וליפרע פורענות בשליחותו.

ואמרינן: "**כתועפות**" — **אלו מלאכי השרת, "ראם" — אלו השדים.**

מאי רבותייכו מינן [מה גדולתכם מאיתנו], שנשתבח הקב"ה בכם?

אמר ליה אשמדאי: **שקול שושילתא מינאי, והב לי עיזקתך, ואחוי לך רבותאי** [הורד את השלשלת ממני, ותן לי את טבעתך, ואראה לך את כוחי].

שקליה לשושילתא מיניה, ויהיב ליה עיזקתיה [הוריד ממנו שלמה המלך את השלשלת, ונתן לו את טבעתו].

בלעיה [בלע אשמדאי את הטבעת], **אותביה לחד גפיה ברקיעא ולחד גפיה בארעא** [הניח כנף אחד שלו בשמים וכנף אחד בארץ].

פתקיה [זרק את שלמה המלך משם] מהלך **ארבע מאה פרסי.**

על החיא שעתא [על אותה עת] **אמר שלמה** המלך בקהלת: "**מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש**" [שם א ג], "**וזה היה חלקי מכל עמלי**" [שם ב, י].

מאי "**וזה**" היה חלקי?

רב ושמואל נחלקו בדבר.

חד אמר: "זה", **מקלו** שנשאר בידו.

וחד אמר: גונדו [לבושו].

היה שלמה המלך **מחזר על הפתחים. כל היכא דמטא, אמר** [לכל מקום שהגיע היה אומר] **"אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים"**. [קהלת א, יב].

כי מטא גבי [כשהגיע אצל] **הסנהדרין, אמרו רבנן: מכדי שוטה, בחדא מילתא לא סריך** [הרי שוטה אינו נדבק לומר כל הזמן אותו דבר שטות]. ואם כן, **מאי האי** [מה הוא ענין זה] שאדם זה אומר כל הזמן "הייתי מלך" ואינו אומר שום דבר שטות אחר, אולי יש ממש בדבריו?

אמרו ליה הסנהדרין **לבניהו: קא בעי לך מלכא לגביה** [האם המלך ביקש אותך אליו]?

אמר להו: לא.

שלחו להו למלכוותא [לנשות המלך]: **קאתי מלכא לגבייכו** [האם המלך בא אצלכן]?

שלחו להו: אין, קאתי [כן, הוא בא].

שלחו הסנהדרין **להו** [להן]: **בידקו בכרעיה** [ברגליו] האם הם כרגליו של בן אדם, או שרגליו הן של שד, לפי שרגליו של שד דומות לרגליים של תרנגולים.

שלחו להו: אינו בא יחף אלא **במוקי קאתי** [באנפילאות (בנעלי בד, גרבים) הוא בא], **וקא תבע להו בנידותייהו** [והוא תובע אותן לבא עליהן בזמן נידתן], **וקא תבע לה נמי לבת שבע אימיה** [והוא תובע גם את בת שבע אמו].

כיון שכך, הבינו שאין זה שלמה המלך אלא אשמדאי מלך השדים, **אתיוה לשלמה, והבו ליה עזקתא ושושילתא דחקוק עליה** [הביאו את שלמה המלך ונתנו לו טבעת ושלשלת שחקוק עליה] **שם** המפורש.

כי עייל חזייה, פרח [כשנכנס שלמה המלך, ראה אותו אשמדאי, וברח].

ואפילו הכי שאשמדאי ברח מפניו, **הוה ליה** [היה לו] לשלמה המלך **ביעתותא מיניה** [פחד ממנו].

והיינו דכתיב: "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על יריכו מפחד בלילות" [שיר השירים ג, ז-ח].

רב ושמואל נחלקו האם חזר שלמה המלך למלוך אחר כך.

חד אמר: מלך ואחר כך נעשה **הדיוט**, ולא חזר למלוך.

וחד אמר: מלך ונעשה **הדיוט** ואחר כך שוב **מלך.**

חוזרת הגמרא לדון בענין סגולות ורפואות שונות:

לדמא דרישא [לדם שבראש] כאב הראש הבא מחמת דם,

תרופתו: **ליתי** [יקח] **שורבינא** [ארז] **ובינא** [וערבה] **ואסא דרא** [והדס לח] **וזיתא** [וזית] **וחילפא** [וצפצפה] **וחילפי דימא** [וערבות ים]

ויבלא — מין עשב, **ולישלוקינהו בהדי הדדי** [ויבשל אותם יחד],

ולנטול תלת מאה כסי אהאי גיסא דרישא ותלת מאה כסי אהאי גיסא דרישא [וישפוך שלוש מאות כוסות מן התבשיל הזה על צד זה של הראש, ושלוש מאות כוסות על צד זה של הראש].

ואי לא יכול לעשות כן, **ליתי ורדא חיורא דקאי בחד דרא** [יקח ורד בהיר שכל עליו גדלים רק מצד אחד] זה למעלה מזה, **ולישלקיה** [ויבשל אותו],

ולינטול שיתין כסי אהאי גיסא דרישא ושיתין כסי אהאי גיסא דרישא [וישפוך שישים כוסות על צד זה של הראש, ושישים כוסות על צד זה של הראש].

לצליחתא [לכאב חצי הראש], תרופתו: **ליתי תרנגולא ברא** [שיקח תרנגול הבר], **ולישחטיה בזוזא חיורא** [וישחטנו בדינר של כסף צרוף], ושיזוב הדם של בית השחיטה **אהחוא גיסא דכייב ליה** [על ראשו בצד שכואב לו].

ונזדהר מדמיה דלא לסמינהו לעיניה [ויזהר מהדם שלא יכנס לעיניו ויעוור אותו], **וליתלייה בסיפא דבבא** [ויתלה את התרנגול השחוט במזוזות הפתח], **דכי עייל חיוך ביה, וכי נפיק חיוך ביה** [שכשהוא נכנס מתחכך בו, וכשהוא יוצא מתחכך בו].

סט-א **לברוקתי** [לחולי שבעין] — **ליתי עקרבא דשב חומרי** [יקח עקרב מנומר בשבעה גוונים] מחמת זקנה, **ונייבשיה בטולא** [וייבש אותו במקום שיש בו צל] כדי שלא יתייבש מחמת השמש, **ונישחוק תרתי מנתא כוחלא וחדא מנתא מיניה** [וישחוק שתי מנות של כחול ומנה אחת ממנו],

ולימלי תלתא מכחלי בהאי עינא ותלתא מכחלי בהאי עינא [וימלא שלוש כפות של הכחול וישים בעין זו, ושלש כפות של הכחול בעין זו, אבל **טפי, לא לימלי** [יותר לא ישים], **דאי לא** יזהר מלשים יותר — **פקע עיניה** [תפקע עינו].

רפואה **לשבריריי דלילא** [לסנוורים שיש לאדם בלילה]:

ניתי שודרא ברקא [יביא חבל של שיער בהמה ושל זנב סוס ופרה], **וניסר חדא כרעא מיניה וחדא כרעא מכלבא** [ויקשור רגל אחת שלו ורגל אחת של הכלב] בשני ראשי החבל, **וניטרפו ינוקי חפפא אבתריה** [ויקשקשו ילדים בשברי חרסים אחריו],

ולימרו ליה [ויאמרו לו] לחש זה: **אפא כלבא אכפא תרנגולא** [זקן הכלב שוטה התרנגול].

וליגבי שב אומצי משבעה בתי [ויגבה שבע חתיכות בשר משבעה בתים],

וליתבינהו ניהליה בצינורא דדשא [ויניחו לו בני הבתים את אותן חתיכות בשר בחור הדלת],

וניכלינהו בקלקולי דמתא [ויאכלם באשפות העיר],

בתר הכי, לפשוט שודרא ברקא [אחר כך יתיר את הקשר] מרגלו,

ונימרו הכי [ויאמרו לחש זה]: **שבריריי** [הסנוורים] **דפלוני בר פלוניתא, שבקינהו**

[עיזבוהו] **לפלוני בר פלוניתא, וליחרו לכלבא בבביתא דעיניה** [ויידבקו לכלב בבבת (באישון) עינו].

רפואה **לשבריריי דיממא** [לסנוורים של יום] שאינו רואה מחמת זה:

ליתי שבעה סומקי מגווא דחיותא [יקח שבעה טחולים מתוך הבהמות],

וניטוינהו אחספא דאומנא [ויצלם על חרס מלוכלך שמקיזים לתוכו דם],

וליתיב איהו מגואי ואיניש אחרינא מאבראי [ויישב הוא בפנים ואדם אחר מבחוץ],

ונימא ליה עוירא [ויאמר לו העוור] לפיתח: **הב** [תן] **לי דאיכול** [שאוכל],

ונימא ליה האיך פתיחא [ויאמר לו הפיתח]: **סב איכול** [קח אכול],

ובתר דאכיל ליתבריה לחספא [ואחרי שיאכל, ישבור את החרס], **דאי לא** ישבור את החרס — **הדרי עילויה** [חוזרת עליו] המחלה.

רפואה **לדמא דאתי מנחירא** [לדם שיוצא מהנחיריים]:

ליתי גברא כהן דשמיה לוי [שיביאו אדם כהן ששמו "לוי"]. **וליכתוב ליה לוי למפרע** [ויכתוב לו את השם "לוי" הפוך].

ואי לא יכול להביא אדם כזה, **ליתי איניש מעלמא** [יביא סתם אדם] **וניכתוב ליה** [ויכתוב לו] לחש זה: **"אנא פפי שילא בר סומקי".** ויכתוב זאת **למפרע** [הפוך].

ואי לא יכול להביא אדם, **ניכתוב ליה הכי** [שיכתוב לעצמו לחש זה]: **"טעם דלי במי כסף, טעם דלי במי פגם".**

ואי לא, ליתי עיקרא דאספסתא [יקח שורש של אספסת], **ואשלא דפורייא עתיקא** [וחבל של מיטה ישנה], **וקורטסא** [וניר של מוכין], **ומורייקי** [וכרכום], **וסומקא דלוליבא** [והחלק האדום הגדל בלולב],

ונקלינהו בחדי חדדי [וישרוף אותם יחד],

וליתי גבבא דעמרא וניגדול תרתי פתילתא [ויביא גיזת צמר וישזור ממנו שתי פתילות],

ולטמיש בחלא [וישים אותם בחומץ],

וניגדבל בקיטמא הדין [ויגלגל את הפתילות באפר הזה] וידבק בהם האפר, **וניתיב בנחיריה** [וישים אותם בנחיריו].

ואי לא, ליחזי [יראה] **אמת המים דאזלת** [שהולכת] **ממזרח כלפי מערב,**

ונפסע וניקום חד כרעא לחאי גיסא וחד כרעא להאי גיסא [ויפסע, ויעמיד רגל אחת בצד זה של אמת המים ורגל אחת בצד זה של אמת המים]

ונישקול טינא בידיה דימינא מתותי כרעא דשמאליה, ובידיה דשמאלא מתותי כרעא דימיניה [ויקח טיט ביד ימינו מתחת רגלו השמאלית, וביד שמאלו מתחת רגלו הימנית],

וניגדול תרתי פתילתא דעמרא [וישזור שתי פתילות של צמר], **וניטמיש בטינא** [ויטביל אותם בטיט] **וניתיב בנחיריה** [וישים הפתילות בנחיריו],

ואי לא, ליתיב תותי מרזבא ונייתו מיא וליישדו עליה [ישב תחת המרזב, ויביאו מים וישפכו עליו] דרך המרזב.

ולימרו [ויאמרו] לחש זה: **כי היכי דפסקי הני מיא ליפסוק דמיה דפלניא בר פלניתא** [כמו שפוסקים מים אלו, יפסק דמו של פלוני בן פלונית].

לדמא דאתי מפומא [לדם שיוצא מהפה] מהקנה — **בדקינן ליה בגילא דחיטתא** [בודקים אותו בקש של חיטה],

אי סריך [אם נדבק] הקש בדם, סימן שהדם **מריאה קאתי** [בא מהריאה], **ואית ליה תקנתא** [ויש לו תקנה],

ואי לא נדבק הקש בדם, סימן **שמכבדא קאתי** [שמהכבד בא] הדם, **וליית ליה תקנתא** [ואין לו תקנה].

אמר ליה רב אמי לרב אשי: והאנן איפכא תנן, שפגם בריאה הוא יותר חמור מפגם בכבד,

שכך שנינו במשנה במסכת חולין: אם **ניטל הכבד ולא נשתייר הימנה כלום,** רק אז הבהמה טריפה,

ואילו ביחס לריאה שנינו: **הריאה שניקבה או שחסרה,** הרי זו טריפה,

ומשמע שפגם הריאה יותר חמור מפגם הכבד, שכן די אם תינקב הריאה כדי שתעשה טריפה, ואילו בכבד אינה נעשית טריפה עד שינטל הכבד לגמרי.

אמר ליה: הטעם שאם יוצא לו מהפה דם מהכבד, אין לו תקנה, משום **שכיון דמפומיה קאתי** [שמפיו יוצא הדם], **אימר איתמוחי איתמח** [אמור שכבר נמחה הכבד לגמרי] ולא נשאר ממנו כלום, ונכנס לריאה דרך קנה הכבד שמחובר לקנה של הריאה.

אמר מר שנינו בגמרא לעיל: **אי** הדם שיוצא מהפה **מריאה קאתי** [מהריאה הוא בא], **אית ליה** [יש לו] **תקנתא.**

מאי [מה היא] **תקנתיה?**

ליתי [יקח] **שבעה כוני מפירמא דסילקא** [כמות של שבעה אגרופים מקניבת תרדים], **ושבעה כוני פירמא דכרתי** [ושבעה אגרופים מקניבת כרישים], **וחמשה כוני פרידא** [וחמשה אגרופים מעשב הנקרא "פרידא"], **ותלתא כוני דטלפחי** [ושלושה אגרופים של עדשים], **וכונא דכמונא** [ומלא האגרוף כמון], **וכונא דחבלי** [ומלא האגרוף של חבלים],

וכנגדן — כשיעור כל אלו, יקח **כנתא פטירתא** [שומן המעיים של בהמה בכורה],

וליבשיל וליכול [ויבשל ויאכל] הכל,

ולישתי אבתריה שיכרא חריפא דטבת [וישתה אחריו שיכר חריף מתקופת טבת].

לכבא [למחלה בשינים הפנימיים] —

אמר רבה בר רב הונא: ליתי תומא יחידאה [יקח ראש שום שלא היה בו אלא צלע אחד], **ונימרסיה במישחא ומילחא** [וישחקנו בשמן ומלח],

ונתביה אטופראי דאליונא דההוא גימא דכייב ליה [ויניחו על הציפורן של בוהן היד של אותו צד שכואב לו],

ונהדר ליה גדנפא דלישא [וישים לו שולים

של בצק], **וניזדהר לבישריה** [ויזהר שלא יגע אותו שום בבשרו], משום **דקשי לחיורא** [שקשה ויכול לגרום לצרעת].

לחינכי [לאבעבועות הגדילים בגרון — דלקת השקדים] —

אמר רבי יוחנן: חומתי [עלה של חימום פילטרו] טוב לו לרפואה **כי** [כמו] העשב שנקרא "**ממרו**".

אבל **ועיקרא דחומתי** [השורש של החימום פילטרו], **עדיף** לרפואה **מ"ממרו"**,

ונינקוט בפומיה הני [וישים בפיו את אלו] **לאוקומי** [להעמיד] החולי שלא ינפחו השקדים יותר.

לבשולי [לאבעבועות] —

בשביל לקבץ את הליחה שלהן לתוכן כדי שיצאו כשיבקע אותן,

לייתי [יקח] **פארי דריש נפייא** [סובין גדולים הנשארים למעלה בראש הנפה כשמנפים הקמח], **וטלפחי בעפרייהו** [ועדשים עם העפר שנתלשו בהן], **ושובלילתא** [ותלתן], **וחומרתא דכשותא** [ופרח של הכישות],

ונינקוט כאמגוזא בפומיה [ויקח כשיעור אגוז לפיו].

לאיפתוחי [כדי לפתוח] את השקדים שבגרון להוציא את הליחה שבהם החוצה — **לינפח ליה חבריה תחלי חיורתא בגילא דחיטתא** [שיכניס לו חבירו בגרונו שחליים לבנים בקש של חיטה].

לאפוקי [להעלות] שם בשר שירפא את הבקעים הללו — **ליתי עפרא מטולא דבית הכסא** [יקח עפר שנמצא מתחת צל האבנים המסודרות כעין מושב לבית הכסא שבשדות].

וניגבול בדובשא, וניכול. דמעלי ליה [ויגבל אותו בדבש ויאכל, שמועיל לו] דבר זה.

לברסם [לנזלת חריפה הבאה מן הראש דרך החוטם] — **ליתי כי פיסתקא דנישדור,** יקח סם "נשדור" [הנקרא "אמוניק"], כשיעור "גלנט של ארז".[1]

וכי אמגוזא דחלבניתא דובשניתא [וכשיעור אגוז של חלבנה מתוקה], **ומלי תרוודא דובשא חיורא** [ומלוא כף של דבש בהיר], **ומלי נטלא בת מחוזא חמרא נקידא** [ומלא כלי שמחזיק רביעית שהיו משתמשים בו במחוזא, מלא יין צלול],

ונישלוקינהו בהדי הדדי [ויבשל אותם יחד].

וכי בשיל נשדור, בשיל ליה כוליה [כאשר יתבשל ה"נשדור (סם האמוניה), הכל יהיה מבושל].

ואי לא יכול לעשות כן, **ליתי רביעתא דחלבא דעיזא חיוורתי** [יקח רביעית חלב של עז לבנה],

וניטייפיה אתלת קלחי כרבא [ויטפטף אותו על שלשה קלחים של כרוב] בכלי, **וניבחשיה בגווזא דמרמחין** [ויבחש את הקדירה בקיסם של עץ ששמו "מרמהין"], סט-ב

וכי בשיל גווזא במרמחין בשיל ליה כוליה

---

1. רש"י.

[וכאשר יתבשל עץ ה"מרמהין", הכל מבושל].

ואי לא יכול לעשות כן, **ליתי נפקי דכלבא חיורא** [יקח צואה של כלב לבן], **וניגבול בנטפא** [ויגבל אותו בצרי],

וכמה דאפשר לו ברפואה אחרת, או להתאפק בחוליו, **נפקא לא ניכול** [את צואת הכלבים שלא יאכל] משום **דמפריק** [שמנתק את איבריו].

לגירא [לכאב חד] — **ליתי גירא דלילתא** [יקח חץ של לילית (אבן שעשויה כחץ ונופלת עם הברד)], **וניפכיה** [ויהפכנו] שהעוקץ יהיה למטה, ובית היד למעלה,

ונשדי מיא עלויה ונשתי [וישפוך עליו מים, וישתה המים],

ואי לא יכול לעשות כן, **ליתי ממיא דאישתי מינייהו כלבא בליליא** [יקח ממים ששתה מהם כלב בלילה] **וניזדהר מגילויא** [ויזהר מגילוי], שהמים היו במקום שאין הנחש מצוי, ואין חשש שמא שתה מהם נחש והשאיר בו ארס.

לגילויא [שתה מים מגולים] וחושש שמא שתה מהם נחש והשאיר בו ארס — שישתה **אנפקא דחמרא חייא** [רביעית יין חי], וזה יבטל את הארס.

למורסא [לפצע שיש בו מוגלה] — שישתה **אנפקא דחמרא באחלא תולאנא** [רביעית יין שמעורב בו אהל (צמח בושם) אדום],

לפירחא דליבא [להתעלפות מחמת פחד] — **ליתי תלת ברושייאתא דשערי** [יקח שלוש חלות של שעורים],

ונשטרינהו בכמכא דלא עבר עילויה ארבעין יומין [וישרה אותם בתוך כותח שלא עבר עליו עדיין ארבעים יום] מאז שנעשה, **וניכול** [ויאכלנו],

ונשתי אבתרייהו חמרא מרקא [וישתה אחריו יין מהול בהרבה מים].

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: אם יעשה כן **וכל שכן דפרח ליביה** [כל שכן שיפרח לבו ויתעלף], כיון שדברים אלו מתישים כוחו של אדם ומחלישים אותו,

אמר ליה רבינא: **אנא** תרופה זו **ליוקרא דליבא** [לכובד הלב] שעובד חזק מידי, **אמרתי.**

אבל **לפירחא דליבא** [לפריחת הלב והתעלפות] מחולשת הלב,

התרופה: **ליתי תלת ברושייאתא דחיטי ונישטרינהו בדובשא וניכול** [יקח שלוש חלות של חיטים וישרה אותם בדבש ויאכלם],

ונישתי אבתרייהו חמרא חייא [וישתה אחר כך יין חי] ואז יתחזק.

לצרחא דליבא [לכאב הלב] — **ליתי תלת ביעי ניניא** [יקח שיעור שלש ביצים של מנטה (י"מ נענע)] **וביעתא דכמונא** [ושיעור ביצה של כמון] **וביעתא דשומשימי** [ושיעור ביצה של שומשום] **וליכול** [ויאכלם].

לכאב מעי [מעים] — **ליתי תלת מאה פלפלי אריכתא** [יקח שלוש מאות פלפלין ארוכים],

וכל יומי נשתי מאה מינייהו בחמרא [וכל יום ישתה מאה מהם ביין].

מעשה: **רבין דמן** [שממקום] הנקרא **נרש, עבד לה לברתיה** [עשה לה לבתו] **דרב אשי מאה וחמשין מהני דידן** [מאלו פלפלין שלנו], **ואתסיא** [והתרפאה].

לכירצא [לתולעת שבמעיים] — ישתה **אנפקא דחמרא באטרפא דעראה** [רביעית יין בעלי דפנה].

לכירצא חיורא [לתולעת לבנה שבמעיים] — **ליתי ביזרא גלגילא וניציירה בשיסתג** [יקח זרע של אורוגא ויקשרנו בחתיכת בגד של צמר גפן],

וניתייריה במיא ונשתיה [וישרנו במים וישתה את המים].

ונזדהר מבינתא [ויזהר שלא יבלע את גרגיר הזרע] **דאי לא** יזהר — **מנקבא לה למעייניה** [ינקב לו הגרגיר את מעיו].

למיסר [לעצור] את השלשול — שיאכל **סיסין רטיבא** [מין עלי מנטה לחים] **במיא** [במים].

למישרא [להתיר] ולשלשל עצירות — שישתה סיסין **יבישתא** [יבשים] **במיא** [במים],

וסימנך שלא תחליף ביניהם לשתות לח לשלשל ויבש לעצור: **איצא רטיבא דסכר נהרא** [עשב לח שסוכרים בו נהרות], ועל ידי זה תזכור שהלח סותם והיבש פותח.

לטחלא [שטחול שלו נפוח וגדול מחמת חולי] — **ליתי שב ביני דמיא** [יקח שבע עלוקות של מים] **ונייבשינהו בטולא** [וייבש אותם בצל], **וכל יומא נישתי תרתי ותלתא בחמרא** [וכל יום ישתה שתים שלוש ביין], **ואי לא** יכול לעשות כן, **ליתי טחלא דציפרתא דלא איפתח** [יקח טחול של עז שלא ילדה],

ונטחיא בתנורא [וישים אותו בתנור], **ונוקי להדיה** [ויעמוד כנגדו], **ונימא** [ויאמר] לחש זה: **כי היכי דיביש האי טחלא, נייבש טחליא דפלוני בר פלוניתא** [כמו שמתייבש טחול זה, יתייבש הטחול של פלוני בן פלונית].

ואי לא, אם אין תנור, **ניטחייה ביני אורבי דביתא חדתא** [יטיח את הטחול בכותל של בית חדש שידבק בין שורות הלבנים] וייבש אותו שם, **ונימא הכי** [ויאמר כך] — את הלחש דלעיל.

ואי לא יכול לעשות כן,

ליבקי שככא דשכיב בשבתא [יחפש עד שיהא בקיא לדעת היכן יש מת שמת בשבת] **ונישקליה לידיה ונותבה אטחליה** [ויקח את יד המת ויניחו על טחולו של החולה]

ונימא [ויאמר] לחש זה: **כי היכי דיביש הא ידא, נייבש טחליא דפלוני בר פלוניתא** [כמו שמתייבש יד זה, יתייבש טחולו של פלוני בן פלונית].

ואי לא מוצא מת שמת בשבת,

ניתי ביניתא וניטווייה בי נפחא [יקח דג ויצלנו בגחלים שלפני הנפח] **וניכליה** [ויאכלנו] **במיא דבי נפחא** [במים שמכבה בהם הנפח את הברזל החם], **ונישתי ממיא דבי נפחא** [וישתה ממים אלו].

ומביאה הגמרא מעשה **בההיא עיזא דחות שתיא מיא דבי נפחא** [בעז אחת שהיתה

שותה את מימי הנפח]. **אישתחיט, ולא אישתכח לה טחלא** [שחטו את העז ולא מצאו לה טחול] משום שהצטמק כל כך.

ואי לא יכול לעשות כן, **ליפתח חביתא דחמרא לשמיה** [שיקנה חבית יין לשתיתו], כלומר, ישתה תמיד הרבה יין טוב.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אי אית ליה חביתא דחמרא [אם יש לו לרב אשי חבית של יין], **לא אתי לקמיה דמר!** [שלא יבוא לפני אדוני] לבקש לו רפואה, שהיין כבר מרפא אותו.

אלא, מרגל [שירגיל עצמו] **באכילת פת** של **שחרית, דמעליא לכולי גופיה** [שמועילה לכל גופו].

לרושחתא [למחלת תחתוניות] (טחורים) —

ליתי [יקח] **אקיקא ואילווא** [צמח קקולי והאלווי], **ואספירכא ומרתכא** [וכספית ופסולת כסף] (כשיוצקים את הכסף שהוציאו מהאדמה, מעלה רתיחה, והוא מרתחא), **וחומרתא דפילון** [וצרור של בשמים שהנשים תולות בצואריהן העשויות מזהב או כסף ונותן בו שמן שמעורב בו מין בושם ששמו פילון], **ושיאפא דחמימתא** [וצואת יונים],

ונינקט בשחקי דכיתנא בקייטא, ודעמר גופנא בסיתוא [ויקח את כל אלו בתוך בלאות של פשתן בקיץ — שאז הם קרים, ובתוך בלאות של צמר גפן בחורף — שאז הם חמים], וישים באותו מקום.

ואי לא יכול לעשות כן, **לישתי שיכרא מרקא** [ישתה שיכר שמהול בהרבה מים].

לשיגרונא [לחולי במותן] — **ליתי פתיא דמוניני** [יקח כלי מלא ציר של דגים קטנים],

וניגנדריה שיתין זימני אהא מטחתיה, ושיתין זימני אהא מטחתיה [ויגלגל אותו שישים פעם על ירך זו ושישים פעם על ירך זו].

לצמירתא [לאבן בדרכי השתן] —

ניתי [יקח] **תלת ניטופייתא מישחא דכופרא** [שלוש טיפות שמן מהפסולת של הזפת] והוא עיטרן, **ותלת ניטופייתא איצרא דכרתי** [ושלוש טיפות של סחיטת כרישין] **ותלת ניטופייתא דחמרא נקידא** [ושלוש טיפות של יין צלול ונקי],

ולישדי ליה [וישים אותו] **לאיש באמה ולאשה באותו מקום.**

ואי לא יכול לעשות כן, **ליתי אונא דזיקא** [יקח אוזן של נאד] **ולתלי ליה** [ויתלה אותו] **לאיש באמה ולאשה בדדין.**

ואי לא, ליתי חוטא דזהוריתא דשדתיה דומה בת דומה [יקח חוט זהורית שטוואה אותו אשה חשודה בת חשודה], **ולתלי ליה** [ויתלה אותו] **לאיש באמה ולאשה בדדין.**

ואי לא, ליתי [יקח] **כינה דזכר ונקבה, ולתלי ליה** [ויתלה אותם] **לאיש באמה ולאשה באותו מקום,**

וכי [וכאשר] **משתין, נשתין אפיסנא יבישתא בצינורא דדשא ונעיין בחומרתא דנפקא מיניה** [ישתין על ענף סנה יבש בציר הדלת, ויהא זהיר באבן היוצאת ממנו] לשומרה,

דאבן זו — מעליא לכולהו צימרא [מועילה לכל מחלות החום].

לצימרא ברא [לחום חיצוני] — **ליתי תלתא גריבי סופלי** [יקח שלוש סאין של גרעיני תמרים] **ותלתא גריבי אטרף אדרא** [ושלוש סאין של עלים מעץ ששמו "אדר"].

ונישלוקינהו כל חד לחודיה [ויבשל כל אחד לחוד] **וליתיב ביניייהו** [וישב ביניהם],

ולתבינהו בתרתי משיכלי [וישים אותם בשני עריבות] **וניתי פתורא וננח עילויה** [ויביא שולחן וישים על עריבה אחת] **וניקום מעילוי האי ולותיב עילוי האי** [ויעמיד את השולחן מעל עריבה זו וישים אותו על עריבה זו] **ומעילוי האי ולותיב עילוי האי** [ומעל זו וישים על זו],

עד דניסק ביה הבלא [עד שיעלה בו הבל] שיתחמם מאוד, **ולסחי מינייהו** [וירחץ מהם],

וכי שתי, ממיא דאדרא לישתי, ממיא דסופלי לא לישתי [וכאשר שותה — מהמים של עלי ה"אדר" ישתה, אבל מהמים של גרעיני התמרים לא ישתה] **משום דמיעקרי** [שעושים אותו עקר מלהוליד].

לצימרא גונא [לחום שמבפנים] — **ליתי שבעה בוני דסילקא משב משארי** [יקח שבעה חופנים של תרד משבע ערוגות], **ונישלוקינהו בעפרייהו וניכול** [ויבשלם בעפר העולה בשרשיהם ויאכלם],

ונישתי אטרף אדרא בשיכרא [וישתה מעלי האדר בשיכר].

ע-א **או** ישתה **ענבי** גפן המודלות על גבי **תאלא** [דקל] שרויות **במים.**

לחזזיתא [לילפת] [מחלת העור] — **ליתי שב חיטי ארזנייתא** [יקח שבע חיטים גדולות], **וניקלינהו אמרא חדתא** [יקלה אותן על ברזל של מעדר הדש], **ונפיק משחא מינייהו** [ויוציא שמן מהן] **ונישוף** [וימשח את השמן בעור הנגוע].

רב שימי בר אשי עבד ליה [עשה לו] **לההוא עובד כוכבים** תרופה זו **לדבר אחר** [לצרעת] שהיתה לו, **ואיתסי** [והתרפא] הגוי.

אמר שמואל: האי מאן דמחו ליה באלונכי דפרסאי [מי שהיכוהו בחנית של פרסיים], שמצרפים אותו במי סם המוות — **מיחייא לא חיי** [לחיות לא יחיה] ממכה זו, אלא ודאי ימות.

אבל **אדהכי והכי** [בינתיים] קודם שימות, **ניספו ליה בשרא שמינא אגומרי וחמרא חויא** [שיאכילו אותו בשר שמן שנצלה על גחלים ויין חי], שעל ידי זה **אפשר דחיי פורתא** [שיחיה מעט], **ומפקיד אביתיה** [ויספיק לצוות על נכסיו לבני ביתו] קודם שימות.

אמר רב אידי בר אבין: האי מאן דבלע זיבורא [מי שבלע צרעה], **מיחייא לא חיי** [לחיות, לא יחיה]. אבל **אדהכי והכי** [בינתיים] קודם שימות, **נשקיה רביעתא דחלא שמזג** [ישקוהו רביעית של חומץ חזק], שעל ידי זה **אפשר דחיי פורתא** [שיחיה מעט], **ומפקיד אביתיה** [ויספיק לצוות על נכסיו לבני ביתו] קודם שימות.

אמר רבי יהושע בן לוי: אדם אשר **אכל**

בשר שור בלפת, ולן באור הלבנה בלילי י״ד או ט״ו בתקופת תמוז — אחזתו אחילו, תוקפת אותו מין קדחת ששמה אחילו.

תנא בברייתא: **וכן הממלא כריסו** יותר מדאי **מכל דבר** שהוא טוב לו ומתוק לחיכו — **אחזתו** [תוקפת אותו] מחלה זו ששמה **אחילו.**

אמר רב פפא: אפילו אם מילא כריסו **מתמרים,** תוקפת אותו מחלת אחילו.

ומקשינן: **פשיטא!** שהרי אמר רבי יהושע בן לוי כי ״מכל דבר״ מתוק שאוכל יותר מדאי תוקפת אותו המחלה, וזה כולל גם אכילת תמרים שהם מתוקים.

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא,** [הייתי חושב לומר], **שהואיל ואמר מר: תמרים** יפים כל כך לגוף — **שמשבעין, ומשחנין, ומשלשלין, ומאשרן, ולא מפנקן** [שמשביעות ומחממות ומשלשלות ונותנות כח ולא מפנקות את הלב להיות איסטניס], אף על פי שהן מתוקות, **אימא לא** [היינו אומרים, שלא] מזיק אם אוכל מהם יותר מדאי, כיון שהם כל כך משובחים, לכן **קא משמע לן** רב פפא שאף תמרים מזיקים, אם אוכל מהם יותר מדאי.

ומבארת הגמרא: **מאי** [מהי] מחלת ״**אחילו**״?

אמר רבי אלעזר: אש של עצמות.

והוינן בה: **מאי אש של עצמות?**

אמר אביי: אש גרמי [בעצמות], שהעצמות שורפות לו.

מאי אסותיה [מהו התרופה למחלה זו]?

אמר אביי: אמרה לי אם:[1]

כולהו שקיני [כל השיקויים] ששותים לרפואה — יש להם מנין של ימים לשתותם, יש מהם **תלתא** [שלושה] ימים, ויש מהם **שבעא,** ויש מהם **תריסר** [שנים עשר] יום.

והאי [וזה] השיקוי לרפואת המחלה ״אחילו״, צריך לקחת אותו **עד דמתסי** [עד שיתרפא].

ועוד אמרה לי אם: **כולהו שקיני** [כל השיקויים] שלוקחים לרפואה — צריך לקחת אותם **אליבא ריקנא** [על קיבה ריקה] ולא לאכול קודם שתייתם, **והאי** [ואילו זה] השיקוי למחלת האחילו, צריך החולה לקחת אותו **בתר דאכל ושתי** [אחרי שאכל ושתה], **ועייל** [ונכנס] **לבית הכסא, ונפיק** [ויצא] **ומשי ידיה** [ורחץ ידיו].

ומייתו ליה בונא דשתיתא דטלפחי [ומביאים לו מלוא אגרוף ממאכל הנקרא ״שתיתא״ שעשוי מקמח עדשים ומלח], **ובונא דחמרא עתיקא** [ומלוא האגרוף של יין ישן].

וניגבלינהו בהדי הדדי וניכול [וילוש אותם יחד, ויאכלם].

וניכרוך בסדיניה [ויתעטף בסדינו] כדי שיתחמם גופו ויזיע, **וניגניה** [וישן].

וליכא דנוקמיה עד דקאי מנפשיה [ולא יעירו אותו, עד שיקום מעצמו], כיון שהזיעה יפה לו.

---

1. אומנתו היתה. רש״י כתובות לט, ב

וכי קאי, לישקליה לסדיניה מיניה [וכשיקום יוריד את סדינו ממנו], **ואי לא** יוריד את סדינו מעליו — **הדר עילויה** [חוזרת עליו] המחלה.

אמר ליה אליהו לרבי נתן: אכול עד שתתמלא **שליש** קיבתך, **ושתה** עד שתתמלא קיבתך **שליש** הוסף, **והנח שליש** קיבתך כשהיא ריקה. ואז, גם **לכשתכעוס,** ותתמתח קיבתך מכעס, **תעמוד על מילואך.** תשאר קיבתך שלימה, ולא תבקע.

אבל אם תמלא את כל קיבתך באכילה ושתיה, הרי לכשתכעוס, ותתמתח הקיבה, היא עלולה להבקע.

תני רבי חייא: הרוצה שלא יבא לידי חולי מעיים, יהא רגיל בטיבול, יטבול תמיד את מאכלו בחומץ, או פיתו ביין, בין **בקיץ** ובין **בחורף.**

ועוד אמר: **סעודתך שהנאתך** [שיש לך הנאה] **ממנה, משוך ידך הימנה** כדי שלא תאכל יותר מדאי, כי אכילה יתירה מזיקה לגוף.

ואל תשחה עצמך בשעה שאתה צריך לנקביך.

אמר מר עוקבא: האי מאן דשתי טיליא חיורא [מי ששותה יין רע לבן] — **אחזתו ויתק** [תוקפת אותו חולשה].

אמר רב חסדא: שיתין מיני חמרא הוו [שישים סוגי יין הם]:

מעליא דכולהו [המעולה שבכולם] — הוא יין **סומקא ריחתנא** [אדום שיש לו ריח טוב מאוד].

גריעא דכולהו [הגרוע שבכולם] — הוא יין **טיליא חיורא** [יין רע לבן].

אמר רב יהודה: האי מאן דיתיב בצפרני ניסן גבי נורא [מי שיושב בבקרים של חודש ניסן אצל האש], **ושייף משחא, ונפיק ויתיב בשמשא** [ומושח עצמו בשמן ויוצא ויושב בשמש] — **אחזתו ויתק** [תוקפת אותו חולשה].

תנו רבנן בברייתא: אדם אשר **הקיז דם** ואחר כך **שימש מטתו** — **הוויין** [יהיו] **לו** מתשמיש זה **בנים ויתקין** [חלושים].

ואם **הקיזו שניהם ושימשו** — **הוויין** [יהיו] **להן בנים בעלי ראתן** [חלשים מאוד] מחמת שיש להם שרץ[2] במוח.

אמר רב פפא: לא אמרן [לא אמרנו] דבר זה שיהיו לו בנים חלושים, **אלא** באופן **דלא טעים מידי** [דבר] אחרי שהקיז דם, **אבל** אם **טעים מידי** [דבר], **לית לן בה** [אין לנו בה] דבר זה.

אמר רבה בר רב הונא: בא מן הדרך ושימש מטתו — **הוויין** [יהיו] **לו בנים ויתקין** [חלושים].

תנו רבנן בברייתא: **הבא מבית הכסא, אל ישמש מטתו עד שישהה שיעור** הליכה של **חצי מיל, מפני ששד בית הכסא מלוה עמו.**

ואם שימש — **הוויין לו בנים נכפים** [שחולים במחלת הנפילה].

---

2. רש״י, ואולי הכוונה לחיידק.

תנו רבנן בברייתא: **המשמש מטתו מעומד** — **אוחזתו עויות** [התכווצות שרירים].

והמשמש מטתו **מיושב** — **אוחזתו אלריא** [פיהוק].

ואילו המשמש מטתו כשהיא **מלמעלה והוא מלמטה** — **אוחזתו** מחלת **דלריא.**

מאי "דלריא"?

ואין הגמרא מבארת מהי המחלה, אלא מביאה את רפואתה:

אמר רבי יהושע בן לוי: סם רפואתה של **דלריא** — **"דרדרא"** שמו.

מאי "דרדרא"?

אמר אביי: מוריקא דחוחי [כרכום הגדל בגדר של צמחים].

רב פפא — **אלים ובלע ליה** [היה לועס בשיניו ובולע אותו].

רב פפי אלים ושדי ליה [היה לועס בשיניו ופולט אותו] לאחר שלעס.

אמר אביי: מי שאינו בקי בדרך ארץ, שאין לו כח לשמש — **ליתי ג' קפיזי קורטמי דחוחי** [יקח שלשה כלים שמחזיקים שלש רביעיות מלאים בכרכום הגדל בקרקע המזובל בזבל הצאן].

ונידוקינהו [ויכתשם הדק], **ונישליקינהו בחמרא, ונישתי** [ויבשלם ביין וישתה].

אמר רבי יוחנן: קורטמי דחוחי שבשיקוי הזה, **הן הן שהחזירוני לנערותי** בתשמיש.

שלשה דברים מכחישים כחו של אדם, ואלו הן:

א. **פחד** — דאגה שדואג על דבר העתיד, כגון על פרנסה או על אויב שעתיד לבוא. ב. טורח הדרך. ג. **ועון.**

פחד — **דכתיב: "לבי סחרחר עזבני כחי"** [תהלים לח יא].

דרך — **דכתיב: "ענה בדרך כחי"** [תהלים קב כד].

עון — **דכתיב: "כשל בעוני כחי"** [תהלים לא יא].

שלשה דברים מתיזין [שוברים] **גופו של אדם. ואלו הן:**

א. **אכל מעומד.** ב. **ושתה מעומד.** ג. **ושימש מטתו מעומד.**

יש **חמשה** דברים, שאם עושה אותם, **קרובין** להביאו **למיתה יותר מן החיים, ואלו הן:**

א. **אכל ועמד.** ב. **שתה ועמד.** ג. **הקיז דם ועמד.** ד. **ישן ועמד.** ה. **שימש מטתו ועמד.**

יש **ששה** דברים, שכל **העושה אותן** כולן כאחת, בזה אחר זה — **מיד מת** מרוב חולשה, **ואלו הן:**

א. **הבא בדרך ונתייגע.** ב. **הקיז דם.** ג. **ונכנס לבית המרחץ.** ד. **ושתה ונשתכר.** ה. **וישן על גבי קרקע.** ו. **ושימש מטתו.**

אמר רבי יוחנן: והוא שעשאן כסידרן רק אז מת.

אמר אביי: אם עשאן כולן **כסידרן** — **מת,** ואם עשאן כולן **שלא כסידרן** — **חליש** [נחלש].

ומקשינן: **איני** [אין הדבר כך] שרק אם

עושה את כולם מת.

והא [והרי] אשה אחת ושמה **מעורת, עבדה ליה** [עשתה לו] **לעבדה** [לעבד שלה] רק **תלת מינייהו** [שלושה מהם], **ומית!**

ומתרצינן: **ההוא, כחוש הוה** [אותו עבד, חלוש היה] ולכן מת כבר אחרי שעשה שלושה מהם, אבל סתם אדם, מת, רק אם עושה את כולם כסידרן.

שמונה דברים — **רובן** [אם מרבה בהם], **קשה** לו הדבר. **ומיעוטן** [אם ממעט בהם], **יפה** לו.

ואלו הן:

א. **דרך** — להלך בדרכים. ב. **ודרך ארץ** — תשמיש.

ג. **עושר** — מיעוטו יפה ורובו קשה לפי שמבטלו מתלמוד תורה ומגביה לבבו. ד. **ומלאכה.**

ה. **יין** ו. **ושינה.**

ז. **חמין** — לרחוץ ולשתות. ח. **והקזת דם.**

שמונה דברים **ממעטים את הזרע, ואלו הן:**

א. **המלח,** ב. **והרעב.** ג. **והנתק** — צרעת. ד. **בכייה.** ה. **ושינה על גבי קרקע.** ו. **וגדגדניות** [כוסבר]. ז. **וכשות שלא בזמנה.** ח. **והקזת דם** הנעשית בגוף **למטה** — ממעטת את הזרע **כפלים** מכולם.

תנא: כשם שקשה לגוף הקזת דם **למטה** בגוף — בכך שהיא ממעטת הזרע **כפלים** משאר הדברים.

כך יפה לגוף הקזת דם **למעלה** בגוף — שמרבה **כפלים.**

ע-ב **אמר רב פפא:** הקזת הדם שאמרנו "**למטה** בגוף", הכוונה היא **למטה מן הביצים,** כגון הקזה הנעשית מרגליו ומשוקיו.

ואילו הקזת הדם "**למעלה**", הכוונה היא **למעלה מן הביצים,** כגון מהכתפים ומן הצוואר ומן הקילבוסת.

שנינו בגמרא לעיל לענין אחד מהדברים הממעטים את הזרע: **וכשות שלא בזמנה.**

תנא בברייתא: **כשם שקשה** לגוף הכשות **שלא בזמנה,** שממעטת הזרע.

כך יפה לגוף הכשות **בזמנה.**

אמר רב פפא: "**זמנה**" של הכשות, הוא בתקופת **תמוז.** ו"**שלא בזמנה**" — הוא בתקופת **טבת.**

ואילו **יומי ניסן ויומי תשרי** — בזמנים אלו **לא מעלו** [לא יפים] לגוף **ולא קשו** [קשים] לגוף.

שנינו במשנה: **אמר כתבו גט לאשתי, ואחזו** אחר כך **קורדייקום, וחזר ואמר** בשעת החולי **אל תכתבו** — **אין דבריו האחרונים** שאמר בשעת החולי **כלום.**

אמר רבי שמעון בן לקיש: כותבין ונותנין לאשתו **גט לאלתר,** אפילו שהוא עדיין עומד עתה בחוליו, היות ואמר קודם לכן, כשהיה בריא, שיתנו לה את הגט, ולא אומרים שהוא נקרא שוטה, שאינו בר גירושין.

ורבי יוחנן אמר: אפילו אם נאמר שאין דבריו האחרונים כלום, ואפשר לסמוך על

מה שאמר כשהיה בריא שיכתבו ויתנו גט לאשתו, מכל מקום עתה, בשעת מחלתו, **אין כותבין** לאשתו גט, **אלא** יכתבוהו רק **לכשישתפה** ויעמוד על דעתו, כי בזמן שאחזו קורדייקוס, הרי הוא שוטה, ואינו בר גירושין.

ומבארינן: **מאי טעמא דריש לקיש?** מדוע הוא הבין מדברי המשנה שיכולים ליתן לה את הגט גם בזמן שהוא חולה.

משום **דקתני** במשנה "**אין בדבריו האחרונים כלום**". ויש לדייק מזה שדבריו הראשונים קיימים, ועושים העדים כדבריו לגרש את אשתו.

ואילו **רבי יוחנן אמר לך,** שכוונת התנא במשנה היא לומר, כי **אין בדבריו האחרונים כלום, דלכי מתציל, לא צריך למיהדר אימלוכי ביה** [שכאשר תצלל דעתו, לא צריך לחזור ולהמלך בו] בבעל, אלא עושים העדים על פי דבריו הראשונים, ואין כוונת התנא לומר שמגרשים מיד, אפילו בהיותו חולה, **ולעולם אין כותבין אלא לכשישתפה**[3].

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** [במה חולקים] רבי יוחנן וריש לקיש?

ומבארינן: **ריש לקיש מדמי ליה** [משווה את מי] שאחזו קורדייקוס **לישן,** שהוא בר גירושין, והעדים יכולים לגרשה על פי הוראתו אף בשעה שהוא עצמו ישן.

ורבי יוחנן מדמי ליה [משווה את מי] שאחזו קורדייקוס **לשוטה,** שאין הוא בר גירושין, והעדים אינם יכולים לפעול גירושין מכוחו, כל זמן שהוא שוטה[4].

---

3. תוס׳ הרא״ש מקשה לרבי יוחנן, האיך כותבים גט לכשישתפה הבעל, והרי כיון שהיה שוטה בנתיים כבר נתבטלה שליחות הגירושין ונדחית, כמו שמצינו דיחוי לענין קרבן, שאם הפריש קרבן ונשתטה בינתיים, נדחה הקרבן, ואפילו שחזר ונשתפה אינו חוזר ומביאו, ובירושלמי מדמה גט לקרבן,

ותירץ, שאמנם בעודו שוטה יש דיחוי לשליחות כמו שמצינו דיחוי לגבי קרבן, אבל לאחר שנשתפה, אף על פי שלענין קרבן אין הקרבן חוזר ונראה, אבל לענין גט, כיון שאנו יודעים את דעתו שנוח לו לגרש, הרי זה כאילו שמינה עכשיו את השליח מחדש.

המגיה למשנה למלך [גירושין ב טו] מביא את ספר גט פשוט, שהביא ראיה לדעת הרמב״ם, שבאחזו קורדייקוס השליחות לא בטלה מן התורה, ממה שאמרו בגמרא שאין צריך להמלך בבעל כשמבריא מהקורדייקוס, ואם השליחות בטלה מדוע אין צריך להמלך בו כשמבריא, אלא מוכח, שמדאורייתא השליחות לא בטלה.

ומקשה המגיה למשנה למלך ממה ששנינו במשנה לעיל [כג א] שאם נשתטה השליח בין המינוי לנתינה, אין צריך מינוי מחדש, אף על פי שהשליחות התבטלה מן התורה.

ומתרצים האחרונים [מרכבת המשנה חלק ב, חתם סופר אהע״ז קנ ד״ה וכתב, אור שמח גירושין ו ח, ושיעורי רבי שמואל אות שסג] שיש לחלק בין נשתטה המשלח לנשתטה שליח, כי דוקא אם נשתטה המשלח, כיון שהשוטה אינו בר גירושין מתבטל מינוי השליחות, אבל נשתטה השליח לא מתבטל מינוי השליחות לגמרי, כיון שאין ביד השליח לעקור את המינוי שתלוי במשלח.

4. כתב הרמב״ם [גירושין ב טו]: אמר לכתוב גט, ונבעת [דהיינו אחזו קורדייקוס] ממתינים עד

ומקשינן: **ורבי יוחנן נמי, לידמיה** [גם כן, ידמה] קורדייקוס **לישן**, ומדוע הוא דימה אותו לשוטה ולא לישן?

ומתרצינן: רבי יוחנן סובר שאין לדמות קורדייקוס לישן משום **שישן לא מחוסר מעשה**, אינו זקוק למעשה כדי שתחזור אליו דעתו.

שיבריא. ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול. וכתב הכסף משנה שמהרמב"ם משמע שפסול רק מדרבנן, וקשה שאם פוסקים כרבי יוחנן, שמדמה אחזו קורדייקוס לשוטה, אם כן מדוע שונה משוטה שפסול מן התורה. ותירץ שדווקא שוטה שאין ריפויו בידינו פסול מן התורה, אבל אחזו קורדייקוס לדעת רבי יוחנן יש לומר שפסול רק מדרבנן, שאין להרבות במחלוקת שבין ריש לקיש לרבי יוחנן, ולכן יש לומר שגם לרבי יוחנן, באופן שריפויו בידינו אינו פסול לגירושין מן התורה.

וכן כתב בבית יוסף [סימן קכא] ולכן פסק בשו"ע [שם ב] שאם כתבו את הגט עבור הבעל בזמן שאחזו רוח שטות, אם ריפויו בידינו הרי זה פסול מדרבנן, ואם לאו אינו גט מן התורה.

ומקשים הב"ח והחלקת מחוקק [שם], שלפי רבי יוחנן לא מצינו חילוק בין אם ריפויו בידינו לבין אם אין ריפויו בידינו. ולכן הם מפרשים בדעת הרמב"ם שגם בשוטה גמור הגט כשר מן התורה ופסול רק מדרבנן, גזירה שמא יאמרו שוטה מגרש. [וכן פירשו הפרי חדש והגר"א].

וכן כתב תוס' הר"י הזקן בקידושין [עח ב], שהגט פסול מדרבנן, גזירה שמא יאמרו שוטה מגרש, ויכשירו באופן שציוה לגרש כשהיה שוטה.

אבל הטור [שם] חולק וסובר שאם הגט נכתב בזמן שהבעל שוטה אינו כלום, וכן דעת השלטי גיבורים [אות ה] שהגט בטל מן התורה, ואף אם ימסור לה בעלה כהן גט זה, אינה נפסלת לו מדין ספק גרושה.

ולפי שיטת הרמב"ם, לכאורה האשה תהיה אסורה לבעלה כהן אם ימסור לה גט שנכתב כשהבעל היה שוטה, כיון שמן התורה היא מגורשת.

הקצות החושן [קפח ב] הביא עוד נפקא מינה בין שיטת הרמב"ם לשיטת הטור, לענין מי שמינה שליח בשליחות של ממון ונשתטה המשלח, שלדעת הטור בטלה השליחות, ולדעת הרמב"ם הוי שליח, שהרי בממון לא היתה תקנה דרבנן לבטל את השליחות.

אבל האחיעזר [כח ח] ובשיעורי רבי שמואל [אות שסד] חולקים על הקצות, וסוברים שבממון גם הטור יודה שהשליחות קיימת, כיון שבשליחות ממון השליח נעשה הבעל דין.

הקצות החושן מקשה לשיטת הרמב"ם, מדוע השליח אינו יכול לגרש כשמת הבעל לאחר שמינהו שליח [כמבואר בגמרא לעיל ט ב], והרי השליח עומד במקום הבעל לגרש כמו בנשתטה המשלח. ותירץ, שבמת הבעל אמנם השליחות לא בטלה, אבל פקע רשותו של הבעל, ואינה אשתו, כמו שכתב רש"י לעיל [ט ב].

ומזה שרש"י לא פירש שבנשטה המשלח אינו גט כיון שבטלה השליחות, מדייק הקצות החושן, שרש"י סובר כמו הרמב"ם שהשליחות לא בטלה.

ומקשה האבן האזל [עבדים ו א] על הקצות, מדברי רש"י לעיל [כח א ד"ה נותנו] שאם מת המשלח בטלה השליחות. ומתרץ, שיש לחלק בין נשתטה משלח למת משלח, שאם מת המשלח אין לו שום דיני גירושין, ומכיון שאין לו דין גירושין, השליח אינו יכול לגרש, וכן משמע מרש"י [כתובות ב ב] שכתב שאין המתים מגרשים, מה שאין כן בנשתטה משלח שיש בו דיני גירושין ורק שאין לו דעת לגרש,

מה שאין כן **האי** [זה] הקורדייקוס, **מחוסר מעשה**, שצריך לקחת את התרופה שאמרנו לעיל: בשר אדום שנצלו על גחלים ויין מהול בהרבה מים, כדי לחזור לצלילות הדעת. ולכן סובר רבי יוחנן שאותו קורדייקוס דומה יותר לשוטה מאשר לישן.

ומקשינן: **וריש לקיש נמי, נידמייה** [ישווה] קורדייקוס **לשוטה**! ומדוע דימה אותו לישן ולא לשוטה?

ומתרצינן: ריש לקיש סובר שאין לדמות קורדייקוס לשוטה, כי **השוטה, לא סמיה**

ולכן לא בטלה השליחות, כיון שלשליח יש דעת. וכן כתבו הקובץ שיעורים [חלק ב׳ סימן א] והשיעורי רבי שמואל [אות קנב] לחלק.

ובביאור מחלוקת הרמב״ם והטור אם יש שליחות מן התורה כשנשתטה המשלח אחרי מינוי השליחות, נאמרו כמה ביאורים באחרונים:

א. האמרי בינה בקונטרס הקנינים [סימן ח] והאפיקי ים [חלק ב׳ סימן מד] והאור שמח [גירושין ב טו] והחלקת יואב [חו״מ סימן ג] תולים את מחלוקת הרמב״ם והטור בחקירה בגדר שליחות, האם השליח נהיה ממש במקום המשלח או שהשליח הוא רק כיד אריכתא של המשלח והמעשה מתייחס למשלח. שהרמב״ם סובר שהשליח נהיה ממש במקום המשלח והוא בעל המעשה, וכיון שהשליח הוא בר דעת, יכול הוא לגרש. אבל הטור סובר שהמשלח הוא בעל המעשה, והשליח הוי כיד אריכתא של המשלח, והמעשה עצמו מתייחס למשלח, וכיון שנשתטה המשלח, אין מעשה השוטה כלום.

והטעם שלדעת הרמב״ם אין חסרון בשליחות מחמת שהמשלח אינו ראוי לעשות את הדבר בעצמו, ואם כן אף שלוחו אינו יכול לעשותו בשבילו. מבאר האמרי משה [יח ג] שהרמב״ם סובר שדבר זה הוא חסרון רק בזמן מינוי השליחות, אבל בזמן עשית השליחות אין צורך שהמשלח יהיה ראוי לעשית המעשה.

הקצות החושן [רעה ג] דן במי ששולח שליח להגביה עבורו מציאה, והשליח הגביה את החפץ והיה סבור שהוא של המשלח ולא התכוון לזכות בו, והמשלח התכוון שההגבהה של השליח תהיה לשם זכיה, ודן הקצות החושן האם מועלת כוונת המשלח, ומסיק שמועיל, והמשלח קונה.

וכתבו על זה החלקת יואב [שם] והאמרי בינה [שם] שזה תלוי בחקירה הנ״ל, שאם השליח הוא במקום המשלח, לא מועלת כוונת המשלח, ואם השליח הוא רק כיד אריכתא של המשלח, מועלת כוונת המשלח.

ב. הקהילות יעקב [סימן כ] ורבי שמואל בשיעוריו [לעיל ט ב אות קנב] ובחידושיו [יב ה], מבארים שהרמב״ם והטור לא נחלקו ביסוד דין שליחות, אלא נחלקו ביסוד דין שוטה, שכולם מודים שהשליח נחשב יד אריכתא של המשלח, ומעשה השליח מתייחס למשלח, והטעם שלפי הרמב״ם מועיל מן התורה מעשה השוטה כשנעשה על ידי שליח, היינו משום שהרמב״ם סובר שכל החסרון במעשה השוטה הוא משום שעושה את המעשה בלי דעת, ולכן מועיל מעשה השוטה כשנעשה על ידי השליח, כיון שלשליח יש דעת, ואם כן הוי מעשה עם דעת. אבל הטור סובר שאין מעשה השוטה כלום אפילו אם עושה את המעשה עם דעת, ולכן בנשתטה המשלח, לא מועיל מעשה השליח.

ג. עוד מבאר רבי שמואל בשיעוריו [אות קנג] ובחידושיו [יב ד], שהרמב״ם והטור נחלקו האם שוטה נתמעט לגמרי מפרשת שליחות או שנתמעט רק מפרשת מינוי שליח, וכמו שנחלקו המהרש״א והרעק״א [דרוש וחידוש כתובות יא א] לגבי קטן שאינו יכול למנות שליח. דעת הרעק״א, שכל החסרון של הקטן בשליחות, הוא רק שאינו יכול למנות שליח, כיון שאין לו דעת,

בידן [אין רפואתו בידינו]. מה שאין כן **האי** [זה] הקורדייקוס, **ממיה בידן** [רפואתו בידינו], שרפואתו, **בישרא סומקא אגומרי וחמרא מרקא** [בשר אדום שנצלו על גחלים ויין מהול בהרבה מים].

ולכן סובר ריש לקיש שאותו קורדייקוס דומה יותר לישן שהוא בר גירושין מאשר לשוטה שאינו בר גירושין[5].

ומקשינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי** ששלוחים

[ולפי זה חידש, שגם אם זכית אחר עבורו מועילה מדין שליחות, אבל מכיון שאין צריך לזה מינוי, יש זכיה עבור קטן, וחלק על הראשונים שכתבו שאם זכיה מטעם שליחות אין זכיה לקטן]. אבל המהרש"א חולק וסובר שקטן נתמעט לגמרי מתורת שליחות. ובמחלוקת זו נחלקו הרמב"ם והטור לגבי שוטה, דעת הטור ששוטה נתמעט לגמרי מפרשת שליחות, והרמב"ם סובר שכל החסרון הוא במינוי, ולכן באופן שנתמנה השליח לפני שהשתטה המשלח שאין חסרון במינוי, אז יש שליחות לשוטה.

5. מבואר בגמרא, שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו האם קורדייקוס נחשב כשוטה או כישן, אבל כולם מודים שאם הוא שוטה אין כותבין לו גט.

ומקשים הפני יהושע והמחנה אפרים [גירושין ג טו ד"ה וראיה], מדוע אין כותבין גט לשוטה? בשלמא לענין נתינת הגט, מובן שאין השליח יכול לגרש, משום שאינו עדיף מהמשלח, וכיון שהמשלח אינו יכול לגרש, גם שלוחו אינו יכול לגרש, אבל לענין כתיבת הגט, מה הפסול אם נשתטה הבעל בזמן הכתיבה. ובשלמא לפי שיטת התוספות [לעיל ט ב] והשו"ע [קכ א] הסוברים שצריך שליחות הבעל בשביל הכתיבה, מובן שאם הבעל שוטה אין כותבין גט בשליחותו, אבל לפי שיטת התוספות והרא"ש לעיל [כב ב] הסוברים שלא צריך שליחות בזמן הכתיבה, מדוע פסול הגט אם נשתטה הבעל בזמן הכתיבה.

ומביא מכאן המחנה אפרים ראיה, שצריך שליחות לכתיבת הגט, ולכן הכתיבה פסולה כשנשתטה הבעל בשעת הכתיבה, כיון שחסר בשליחות.

אבל הפני יהושע מתרץ, שדורשים מהכתוב "וכתב ונתן" — דבעינן שיהיה ראוי לנתינה בזמן הכתיבה, וכיון שהמשלח נשתטה, השליח אינו ראוי לתת את הגט בשליחות הבעל, ומשום כך הכתיבה פסולה.

וכתב הרעק"א שלפי הפני יהושע, שדורש מהפסוק דבעינן שבזמן הכתיבה יהיה ראוי לנתינה, אם כן צריך שיהיה ראוי לנתינה גם כל הזמן שבין שעת הכתיבה לשעת הנתינה, וכמו שמצאנו בטור [סימן קכג] לגבי פסול מחובר, שנלמד מ"וכתב ונתן" שאם חיבר את הגט לקרקע בין הכתיבה לנתינה, נפסל. ומקשה הרעק"א, שהרי מפורש בבית יוסף [סימן קכא], שאם נשתטה הבעל בין הכתיבה לנתינה, הגט כשר.

והאחיעזר [חלק א' סימן כח ט] מקשה על הפני יהושע, מנין לפני יהושע לבדות דרשות חדשות שלא הוזכרו בחז"ל.

אכן התורת גיטין והבית אפרים [אהע"ז קיא הובא באחיעזר] והאור שמח [גירושין ג טו] מתרצים את קושית הפני יהושע באופן אחר, שהגט פסול בנשתטה הבעל בשעת הכתיבה, משום שהגט נכתב שלא לשם גירושין וחסר בלשמה של הגט. וכעין זה תירץ האמרי משה [יח ג].

והרעק"א כתב, שלפי שיטת הרמב"ם הסובר כי מי שמינה שליח ונשתטה אין השליחות

של הקורדייקוס אינם יכולים לגרש את אשתו מכוחו עד שישתפה?

והאמר רב יהודה אמר שמואל: אדם **ששחטו בו שנים** מהסימנים בצווארו [הקנה והושט], **או** ששחטו בו **רוב שנים,** והרי הוא עומד למות.

ורמז, ואמר: כתבו גט לאשתי, אף על פי שלא אמר "תנו" — **הרי אלו יכתבו ויתנו.**

וכן **תניא** בברייתא: **ראוהו** לאחד שהוא **מגויד** [חתוך לחתיכות] **או צלוב על הצליבה,** ועדיין לא מת, **ורמז ואמר כתבו גט לאשתי** אף על פי שלא אמר "תנו" — **הרי אלו יכתבו ויתנו!**

משמע משם שאפילו אדם שעומד למות ואין לו תרופה, הוא בר גירושין ואפשר לכתוב גט עבורו(6)!

אם כן, קורדייקוס, שיש לו תרופה, כל שכן שהוא בר גירושין ויכולים לכתוב גט עבורו.

ומתרצינן: **הכי השתא** [איך אתה משווה] קורדייקוס לעומד למות? והרי יש לחלק ביניהם.

בטלה מן התורה, ופסול רק מדרבנן מחשש שמא יאמרו שוטה מגרש, אם כן אפשר לומר שגם לענין הכתיבה פסלו רבנן את השליחות מחשש שמא יאמרו שוטה כותב.

6. המחנה אפרים [פרק ג׳ מגירושין הלכה טו ד״ה וראיה] מקשה, לפי הראשונים שצריך שליחות הבעל בשביל לכתוב גט, והסופר כותב בשליחות הבעל [כך סובר התוספות לעיל דף ט ב והטור מביא בזה מחלוקת], אם כן קשה, כשראוהו צלוב על הצליבה ורמז תנו גט לאשתי, כיצד כותבים לו גט, והרי כיון שהוא אינו יכול לכתוב גט בעצמו אם כן אינו יכול למנות שליח לכך. ובתחילה רצה המחנה אפרים להוכיח מכאן שרק מי שאינו בתורת גיטין אינו יכול לעשות שליח לגט, מה שאין כן כאן, שהצלוב ישנו בתורת גיטין ורק במציאות מנוע מלכתוב, באופן זה אין חסרון בעשית שליח. אבל המחנה אפרים מקשה על זה מהגמרא בבבא קמא [קי א] לגבי כהן זקן וחולה הבא להקריב קרבן שנותן את עבודתו לאיזה כהן שירצה. ומקשה הגמרא, אם הכהן עצמו אינו יכול לעבוד, כיצד הוא שולח אחר במקומו? ומשמע שזקן המנוע במציאות מלעבוד, אינו יכול למנות שליח, על אף שהוא ישנו בתורת עבודה בבית המקדש.

והנודע ביהודה [תנינא אהע״ז סימן סט] סובר כמו שרצה המחנה אפרים להוכיח בתחילה, שחסרון במציאות אינו חסרון במינוי שליחות, ורק מי שאינו בתורת אותו דבר אינו עושה שליח. והקשה כקושית המחנה אפרים מהגמרא בבבא קמא. ותירץ, שאין כוונת הגמרא שכהן ממנה כהן אחר להיות שליחו, שהרי הכהנים הם שלוחים של שמים ולא שלוחים של בעלי הקרבן, אלא כוונת הגמרא, שלכהן יש זכות בקרבנות שלו על אף ששאר קרבנות הם של אנשי משמר, ואם יכול הכהן לאכול או לעבוד בעצמו, יש לו זכות גם לתת לאחר, אבל אם אינו יכול לעשות בעצמו אין לו זכות ליקח מאנשי המשמר.

התוס׳ ישנים בעירובין [יג א] מביאים ראיה שאין צריך שליחות בכתיבת הגט, שהרי מסתמא כל אדם יכול לגרש את אשתו אפילו ידיו קטועות ואינו יכול לכתוב בעצמו את הגט.

ומקשה הקובץ הערות [עו י־יד] מה הראיה, אולי באמת צריך שליחות לכתיבה, וגם מי שידיו קטועות יכול למנות שליח כיון שהוא

כי **התם,** בהולך למות, **דעתא צילותא** [דעתו צלולה] **היא,** ורק **כחישותא הוא דאתחילה ביה** [חולשה היא שהתחילה בו], שאינו יכול להוציא דבר בפיו.

מה שאין כן **הכא** בקורדייקוס, **דעתא שגישתא** [דעתו דעת מבולבלת] **היא,** ולכן סובר רבי יוחנן שאינו בר גירושין.

ומקשינן: **ומי אמר שמואל הכי** שהשחוט ועומד למות כותבים גט לאשתו, ונחשב שניתן הגט בחיי הבעל?

והאמר רב יהודה אמר שמואל: אדם **ששחטו בו שנים** מסימני הצוואר [הקנה והוושט] **או** ששחטו בו **רוב שנים.**

וברח, ולא ראו העדים מה עלה בסופו, **מעידין עליו** העדים שמת, להשיא את אשתו.

ואי סלקא דעתך [עולה בדעתך] לומר **שחי הוא** נקרא, אותו שחוט, **אמאי מעידין עליו** העדים שהוא מת?

אמרי בבית המדרש תירוץ: **חי הוא** בשעה זו, והגט שנותנים בשעה זו נקרא שניתן בחיי הבעל, אבל **וסופו למות,** ולכן מעידים עליו העדים לאחר זמן שבוודאי מת, להשיא את אשתו — אם הבעל לא גירשה.

ומקשינן: **אלא מעתה,** הואיל וסופו למות, זה ששחטו בו שנים או רוב שנים, **יהא** זה ששחט אותו, **גולה על ידו** אם עשה זאת בשגגה, שהרי עשה בו מעשה הממית!

בתורת גיטין. אלא ראיה מהתוס׳ ישנים, שגם מי שהוא בתורת גיטין, אם במציאות אינו יכול לכתוב גט, יש חסרון במינוי שליח.

עוד מקשה הקובץ הערות, לפי התוס׳ ישנים, נוכיח גם לענין נתינת הגט שאין צריך שליחות, שהרי מי שידיו קטועות יכול לגרש בשליח, על אף שאינו יכול ליתן בעצמו.

אמנם לפי רש״י לקמן [עז ב] הסובר שמועילה הקנאה בגט, דהיינו שאין צריך נתינה ממש אלא הקנאה של הבעל, מתורצת קושית הקובץ הערות, שהרי גם קיטע יכול לעשות הקנאה, ואם כן גם לפי התוס׳ ישנים יכול למנות שליח לנתינת הגט, ואין ראיה שלא צריך שליחות לנתינת הגט.

הרעק״א בתשובה [סוף סימן קמא] מקשה, איך חלה השליחות לנתינת הגט כשאמר ״כתבו ותנו״, והרי הבעל בעצמו אינו יכול ליתן את הגט לפני שהוא נכתב, אם כן איך יכול למנות שליח לכך? ואין לתרץ כי בכך שבידו לכתוב גט, נחשב כבר שהוא יכול לתת את הגט, שהרי התוספות בנזיר [יב א] כתבו שמה שבידו להביא את עצמו למצב שיוכל לעשות, אינו נחשב לענין שליחות שהוא כבר יכול לעשות, ולכן האומר לשנים כתבו גט ותנו ליבמתי לאחר שאכניסנה, אינו מועיל, כיון שכעת אינה אשתו, ואינו יכול למנות שליח, אף על פי שבידו ליבמה בעל כרחה. אם כן כיצד יכול למנות שליח לנתינת הגט קודם שנכתב. והרעק״א נשאר על זה בצריך עיון.

ומתרץ הקרן אורה בנזיר [שם ד״ה לפי], שרק ביבמה אינו יכול למנות שליח לגרשה קודם שכנסה, כיון שכל זמן שלא יבמה חסר לו בדין הגירושין, ולא מועיל מה שבידו לכנסה. מה שאין כן כשממנה שליח לתת את הגט קודם שנכתב הגט, כיון שלא חסר בדין, והחסרון הוא רק שאין את הגט בפועל, לכן יכול למנות שליח, כשבידו להביא את עצמו למצב שיוכל לתת את הגט.

אלמה [ומדוע] **תניא** בברייתא: אם **שחט בו שנים או רוב שנים** בשוגג — **הרי זה אינו גולה:**

ומתרצינן: **הא איתמר עלה** [הרי נאמר על כך], **אמר רבי הושעיא:** הטעם שבשחט בו שנים או רוב שנים בשוגג אינו גולה הוא כי **חיישינן שמא הרוח בלבלתו,** ואלמלא הרוח לא היה מת[7].

אי נמי, חוששים שמא **הוא,** הנרצח עצמו **קירב את מיתתו** בכך שפירכס וזז.

אבל מכל מקום אף בלא הפירכוס, סופו למות, אלא שהפרכוס הקדים את מיתתו, ולכן אינו גולה.

והוינן בה: **מאי בינייהו** [מה ההבדל בין הטעמים], אם חוששים שהקדים את מיתתו על ידי שהרוח בלבלתו או שחוששים שהקדים את מיתתו על ידי שפירכס?

ומבארינן: **איכא בינייהו** [יש הבדל בין החששות], באופן **דשחטיה בביתא דשישא** [ששחטו בבית של שיש] **ופירכס,** ששם אין הרוח מזיקה לו, ורק מצד הפירכוס יש לתלות שלא מת מחמת השחיטה בלבד.

אי נמי, יש נפקא מינא לצד השני, באופן **דשחטיה בברא** [ששחטו בחוץ] וראו עליו **שלא פירכס,** שאז רק מצד שיש רוח יש לתלות שלא מת מחמת השחיטה בלבד[8].

שנינו במשנה: **נשתתק, ואמרו לו נכתוב גט לאשתך,** והרכין בראשו לאות הן, בודקים אותו שלש פעמים לראות אם דעתו צלולה, אם ראו שדעתו צלולה, שעל לאו הרכין בראשו לאות לאו, ועל הן הרכין הרכנת הן, שלשה פעמים לכל אחד[9] — כותבים לו גט, אם מרכין על הגט הרכנת הן.

ומקשינן: **וליחוש** [ונחשוש] **דלמא שיחיא**

---

7. כך מבואר ברש"י שבלי רוח לא היה מת, אבל לגבי פירכוס משמע מרש"י [ד"ה הוא] שעל ידי הפרכוס קירב את מיתתו, אבל גם בלא זה היה סופו למות.

וכתב הבית אהרן, שרש"י ותוספות חלוקים לגבי רוח, שבתוספות [ד"ה בביתה] מבואר שהרוח מקרב מיתתו, אבל גם בלא זה היה מת.

וכתב הפני יהושע, שגם אם נאמר שבנחתכו לו הסימנים, בלא הרוח לא היה מת, מכל מקום מעידים עליו שהוא מת להתיר את אשתו, ולא חוששים שמא לא היה רוח ולא מת, כיון שלא מצינו אופן שמעידים עליו, אלא כשברח מן המקום ולא יודעים מה עלה בגורלו, ואם כן כשיצא מהבית למקום שיש רוח, בודאי בלבלו הרוח ומת.

8. ברמב"ם [הלכות רוצח ה ב] מבואר שאינו נפטר מן הגלות אלא אם כן היה בו את שני הדברים, גם פירכס וגם בלבלתו הרוח, אבל אם רק פירכס או רק בלבלו הרוח, אינו נפטר מן הגלות.

ומביאים המרכבת המשנה והאבן האזל, שבספר בתי כהונה הקשה למה פסק הרמב"ם מספק לחומרא, ולא פסק לקולא, שמספק אינו גולה בין אם פירכס ובין אם בלבלו הרוח. ותירץ הבתי כהונה, שספק גלות הרי זה ספק כפרה, ולכן פסק שספיקו לחומרא.

ובמרכבת המשנה תירץ, כיון שהחשש שמא קירב את מיתתו, הוא חשש בעלמא, לכן אינו פטור מן הגלות אלא בצירוף שני הטעמים.

ועיין בערוך לנר ביבמות [קכא א] שדן לגבי מי שפטור מן הגלות מספק והרגו גואל הדם, אם גם גואל הדם יהיה פטור מספק, או לא.

9. כך שיטת התוספות, שצריך לשאול אותו ו' פעמים, וכן משמע מרש"י [לעיל סז ב ד"ה

דלאו לאו נקטיה אי נמי שיחיא דהן הן נקטיה: [שמא מחלה של כיפוף הראש בתנועה של "לא" תפסה אותו, או מחלה של כיפוף הראש בתנועה של "כן" תפסה אותו] ואינו מתכוין לכך.

אמר רבי יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: יש לומר שצורת הבדיקה שבודקין אותו היא, **דאמרינן ליה** ששואלים אותו **בסירוגין** — שממתינים שעה בין ההרכנה לשאלה הנוספת, וחוזרים ושואלים אותו את אותה שאלה עצמה[10].

ומקשינן: עדיין **וליחוש דלמא שיחיא דסירוגין נקטיה:** [נחשוש שמא מחלה של כיפוף הראש בהמתנת סירוגין תפסה אותו].

ומתרצינן: יש לומר **דאמרינן ליה** ששואלים אותו, שאלה **חד** של **לאו ותרין** [ושתים] של **הן, ותרין** [ושתים] של **לאו וחד** של **הן,** שאין בזה שום סדר, ואם עונה על כל השאלות נכון, סימן שעושה זאת בכוונה ומבין.

דבי רבי ישמעאל תנא: באלו דברים בודקים אותו אם דעתו צלולה, שאם עונה עליהם בהרכנת "הן" סימן שאין דעתו צלולה.

אומרים [שואלים] **לו** אם רוצה **דברים** שהם **של ימות החמה,** ועכשיו הם **בימות הגשמים.**

ואם רוצה דברים שהם **של ימות הגשמים** ועכשיו הם **בימות החמה.**

מאי ניהו [ומה הם] הדברים הראוים לימות החמה ולימות הגשמים ששואלים אותו אם מעונין בהם?

אילימא [אם נאמר] ששואלים אותו אם רוצה **גלופקרי** [מעיל חם] בימות החמה, **ואם** רוצה שיכסוהו **בסדיני** [בסדין פשתן דק] בימות הגשמים.

והרי אם עונה על דברים אלו בהרכנת "הן" אין בזה הוכחה שאין דעתו צלולה או שאינו מבין, שיש **ליחוש דלמא קורא אחדיה** [שמא קור אחזו] בימות החמה, ומעונין במעיל חם.

אי נמי, חמה אחדיה [חום אחזו] בימות הגשמים, ומעונין בסדין פשתן.

עא-א **אלא** הדברים הראוים לימות החמה ולימות הגשמים ששואלים אותו אם מעונין בהם, היינו **בפירי** שאינם מצויים באותה עונה של השנה, שאם עונה על השאלה בהרכנת "הן" סימן שאין דעתו צלולה.

אדם פיקח שכנס אשה בקידושין גמורים, ואחר כך נתחרש או נשתטה. הדין, שאינו

בודקין]. אבל תוס׳ הרא״ש למד ברש״י שמספיק אם שואלים אותו שלש פעמים, וכן לומדים הכסף משנה [גירושין ב טז] והבית יוסף [אהע״ז קכא] בשיטת הרמב״ם [בפירוש המשניות ובגירושין ב טז].

10. כך מבואר ברש״י שסירוגין פירושו המתנה שעה, אבל הריטב״א והמאירי והרמב״ם [גירושין ב טז — עיי״ש בהגהות מיימוני] מפרשים סירוגין, שאלה אחת לאו ושאלה אחת הן, וכן משמע בתוספות.

השו״ע [קכא ה] פוסק כמו הרמב״ם, והבית שמואל [ס״ק ז] כתב שיש לחוש גם לשיטת רש״י ורבינו ירוחם ולשהות בין שאלה לשאלה.

יכול לגרש את אשתו לעולם, לפי שאין כח בגירושי חרשות להפקיע קידושי פיקח.

אמר רב כהנא אמר רב:

אבל אם הוא **חרש שיכול לדבר מתוך הכתב,** שיודע לכתוב לשלוחים על הקלף: אתם פלוני ופלוני, כתבו ותנו גט לאשתי.

הרי הוא פיקח גמור, ואם מסר להם ציווים בכתב **כותבין ונותנין גט לאשתו.**

אמר רב יוסף: מאי קא משמע לן [מה השמיענו] רב?

הלוא כבר **תנינא:** מי שהיה פיקח **ונשתתק, ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, בודקין אותו שלשה פעמים, אם אמר על לאו לאו ועל הן הן — הרי אלו יכתבו ויתנו;**

משמע שאפילו אם אינו יכול אלא רק לרמוז, ראוי הוא לגרש, וכל שכן באופן שהוא יכול לדבר מתוך הכתב[1].

אמר ליה רבי זירא: וכי ממשנה האומרת שמועיל גירושין **באלם** השומע ואינו מדבר **קאמרת** [אמרת] להוכיח את דינו של רב שמועיל גירושין בחרש שאינו שומע ואינו מדבר אלא מתוך הכתב? והרי אין ללמוד מאלם לחרש.

כי **שאני** [שונה] **אלם,** כיון שהוא שומע, הרי הוא כפיקח לכל דבר. מה שאין כן חרש, שאינו שומע ואינו מדבר, שאם אינו יכול לדבר מתוך הכתב — ברמיזה בלבד אינו ראוי לגרש.

ואם רב לא היה משמיענו שחרש היכול

ומהבית יוסף משמע, שלפי תירוץ הגמרא במסקנא שצריך לשאול אותו שתי שאלות של הן ואחת של לאו או להיפך, גם לרש"י אין צריך המתנה.

1. כך מבואר בריטב"א, שעל אף שבמשנה מדובר בהרכנה, ורב מדבר בכתיבה, מכל מקום הקשו בגמרא שכתיבה עדיפה מהרכנה, ואם מבואר במשנה שהרכנה מועלת, כל שכן שכתיבה תועיל, ואם כן מה חידש רב. וכן מבואר בתוס' רי"ד, שכתב בביאור הקושיא, שאין לך רמז גדול מכתיבת ידו.

הרשב"א מקשה מה קושית הגמרא, הרי הרכנה עדיפה על כתיבה, כמבואר בירושלמי שהרכנה כדיבור, ואם כן רב מחדש שגם כתיבה מועלת. ומתרץ, שעכשיו הגמרא לא סוברת כן, אלא סוברת שהרכנה אינה עדיפה על כתיבה. וכן כתב הגר"א [קכ ס"ק טו], שהגמרא עכשיו סוברת שכתיבה עדיפה, אלא שהגמרא לקמן [עב א] האומרת: "עד שישמעו את קולו" — לאפוקי מרב כהנא הסובר שמועיל גם אם מדבר מתוך הכתב, חולקת על הסוגיא כאן וסוברת שהרכנה עדיפה.

גם התוס' [ד"ה אמר רבי יוסף וד"ה אמר רבי זירא] סוברים שכתיבה עדיפה על הרכנה, אבל התוספות לקמן [עב א ד"ה קולו] סובר שהרכנה עדיפה.

הרא"ש [פרק האומר סימן יט] מביא את שיטת רבינו תם שהרכנה עדיפה לפי שמראה בגופו ונחשב כמו קול, אבל בתירוץ השני סובר הרא"ש שהרכנה אינה עדיפה.

המאירי [ד"ה חרש] כתב חרש שנשא ברמיזה מוציא ברמיזה, וכל שכן בכתיבה שהכתיבה גדולה מן הרמיזה. וכן פיקח ונתאלם או נשתתק כותבין ונותנין על ידי רמיזה וכל שכן בכתיבה.

המהרש"א במהדורא בתרא סובר שכתיבה עדיפה, ולכן מקשה, שאולי רב בא להשמיענו שגלבי חרש מועלת רק כתיבה ולא הרכנה.

לדבר מתוך הכתב, ראוי הוא לגרש, לא היינו יודעים זאת[2].

והחילוק שבין אלם לחרש, שנינו בברייתא: **דתניא:**

חרש **המדבר ואינו שומע** — **זהו חרש,**

שומע ואינו מדבר — **זהו אלם,**

וזה וזה — גם המדבר ואינו שומע וגם השומע ואינו מדבר, **הרי הן** נחשבים **כפקחין לכל דבריהם**[3].

מבואר בברייתא שאלם נחשב לפיקח לכל דבריהם, וחרש זה המובא כאן בברייתא אינו החרש שדברו בו חכמים בכל מקום והשווהו לשוטה, כי חרש זה — פיקח הוא לכל דבר, אלא החרש שדברו בו בכל מקום, ושעליו דיבר רב, הוא חרש שאינו שומע ואינו מדבר[4].

רואים מהברייתא, שחלוק אלם מחרש שדיבר בו רב כהנא.

והוינן: **וממאי** [ומנין] **דמדבר ואינו שומע זהו** הנקרא **חרש, ושומע ואינו מדבר זהו** הנקרא **אלם?**

ומבארינן: **דכתיב: "ואני כחרש לא אשמע וכאלם לא יפתח פיו"** [תהלים לח יד]. אם כן מבואר בפסוק, שאדם שאינו שומע נקרא חרש, ואדם שאינו מדבר נקרא אלם.

ואי בעית אימא, לשון אלם הוא **כדאמרי אינשי** [כמו שאומרים אנשים]**: אישתקיל מילוליה** [נלקחו דבריו], ו"אלם" הוא קיצור של "אישתקיל מילוליה" בראשי תיבות.

אמר רבי זירא: אי קשיא לי בדברי רב כהנא אמר רב **הא קשיא לי,**

---

2. הפני יהושע מבאר שרב מחדש שמועלת הכתיבה, ואין צריך לבודקו יותר, כי כיון שהוא כותב, הרי זה כאילו דיבר, ומשום כך הרי הוא כפיקח גמור שאינו צריך בדיקה. ונחלקו בזה הראשונים: הכסף משנה על הרמב"ם [גירושין ב טז] ובבית יוסף [סימן קכ], והאור שמח [שם], מדייקים מהרמב"ם שאינו צריך בדיקה. אבל מהר"ן [סוף פרק התקבל ד"ה אמרו] משמע שהוא צריך בדיקה לכתיבת ידו כשם שצריך בדיקה להרכנת הראש.

ומבאר האור שמח, שסברת הרמב"ם שהרכנה נחשבת לסימן על רצונו, ולכן צריך בדיקה להוכיח שהוא סימן אמיתי, אבל הכתיבה נחשבת כדיבור ממש, ולכן אינו צריך שום בדיקה. וסברת הר"ן שכתיבה נחשבת כסוג של סימן, שצריך לבדוק את הסימן.

3. הגר"א [רלה נד] מקשה, לענין מה נאמר בברייתא שמדבר ואינו שומע זהו חרש, והרי אין נפקא מינה בזה כיון שהוא כפקח לכל דבריו.

ומתרץ הגר"א, שמכאן ראיה לשיטת הרמב"ם [הלכות מכירה כט ב] שכתב על מה שנאמר במשנה [לעיל נט א] שחרש מוכר במטלטלין אבל לא בקרקע, שהכוונה בין לחרש שאינו מדבר ובין לחרש המדבר. והקשה המגיד משנה, שהרי חרש המדבר הרי הוא כפיקח, ומדוע אינו מוכר בקרקע. ומתרץ הגר"א, שהרמב"ם סובר כי רק במקום שנזכר חרש יחד עם שוטה, אז מדובר דווקא בחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אבל כאן שנזכר חרש לבדו, כולל גם חרש המדבר, כי כיון שהוא חרש, אינו שלם בדעתו ואינו ראוי להקנאת קרקע.

4. פירש רש"י בחגיגה [ב ב], שהשוו אותו

דתניא בברייתא: כתוב בתורה לגבי עונשו של היודע עדות בחברו ונשבע שאינו יודע: "**אם לא יגיד** ונשא עוונו" [ויקרא ה א] וצריך להביא קרבן שבועת העדות.

לומדים מלשון הכתוב למעט: **פרט לאלם שאינו יכול להגיד** העדות בפיו.

שאם יודע עדות והשביעו אותו שאינו יודע עדות והרכין בראשו שאינו יודע, פטור מן הקרבן[5].

ולפי רב כהנא, קשה **אמאי** נתמעט מהגדה אם אינו יכול לדבר? **הא יכול** עדיין **להגיד מתוך הכתב.**

אלא משמע מהברייתא, שהגדה בכתב אינה נחשבת הגדה, ושלא כדברי רב כהנא אמר רב.

אמר ליה אביי: עדות קאמרת [וכי אמרת] להוכיח מעדות שהגדה בכתב אינה נחשבת הגדה?

הרי אין להוכיח מעדות לגט!

כי **שאני** [שונה] **עדות, דרחמנא אמר** שצריכים למסור העדות **מפיהם.**

שכתוב "על פי שני[6] עדים" [דברים יט טו] — ולומדים מזה למעט, **שלא** יכולים להעיד עדות **מפי כתבם** בבית דין[7].

חכמים לשוטה, וכך קים להו לרבנן, שכל שאינו שומע ואינו מדבר אינו בר דעת.

וכתב החתם סופר [אהע"ז חלק ב סימן ב], שאף על פי שאין בו סימני שוטה, אמרו חכמים שדינו כשוטה, וקרוב לודאי שהוא הלכה למשה מסיני.

וכתב המנחת שלמה [סימן לד], כי כיון שחכמים הבינו בחכמתם שחרש אינו בר דעת, אם כן גם בבן נח אומרים כן.

5. כך פירש רש"י, וכתב החתם סופר, שברש"י מבואר, שאם השביעו והרכין ראשו, נקרא שבועה, ולכן צריך פסוק לפוטרו מקרבן שבועה. ולפי זה יש ראיה לדברי החוות יאיר שכתב שגם הנשבע בכתב חייב, כי בשביל שיחול השבועה אין צריך דווקא ביטוי שפתים.

הנודע ביהודה [קמא יור"ד סו ד"ה באופן] כתב, שדווקא לגבי שבועת ביטוי, שכתוב ביטוי שפתים, צריך שיוציא השבועה מפיו, אבל לגבי שבועת העדות כיון שכתוב "ושמעה קול אלה", לומדים מזה שחייב גם אם מושבע מפי אחרים, ובזה אין דין שהעד יאמר את השבועה, אלא צריך שישמע את השבועה, ולפי זה יש לומר שהרכין בראשו נחשב שבועה דווקא בשבועת העדות שסגי בשומע את השבועה מפי אחרים, ועל ידי ההרכנה מראה ששמע את השבועה, אבל בשבועת ביטוי לא מועיל אם הרכין בראשו.

6. רש"י הביא את הפסוק "על פי שנים עדים" שכתוב בדברים יז ו לגבי דיני נפשות — "על פי שנים עדים יומת המת". וגם רש"י ביבמות [לא ב] הביא את הפסוק הזה. אבל הרש"ש מגיה ברש"י "על פי שני עדים", והכוונה לפסוק בדברים יט טו "על פי שני עדים יקום דבר" משום שרש"י על התורה הביא את הדרשה שבגמרא על פסוק זה, המדבר גם על דיני ממון.

7. רש"י על התורה [דברים יט טו] לומד מהפסוק "על פי שני עדים" — מכאן שלא יכתבו העדים את עדותם באיגרת וישלחו לבית דין. ומקשים הראשונים, כיצד פוסקים דיני ממון על פי עדות שבשטר, הרי שטר הוא עדות מפי הכתב.

ומביא הקצות החושן [כח ו] שיש בזה כמה שיטות בראשונים כיצד מועיל שטר שהוא מפי הכתב:

א. שיטת בעל המאור [יבמות לא ב], שהשטר נחשב שטר רק היכן שנעשה מדעת המתחייב, ולכן מועיל, כיון שהוא מפי כתבו של בעל הדין, ולא מפי כתבם של העדים, וכן דעת התוספות בכתובות [כ ב ד"ה ורבי בתי' הראשון].

ב. שיטת הרמב"ן [יבמות שם במלחמות], שתורת שטר יש רק באופן שנכתב בנוסח שטר, ואז אין חסרון של "מפי כתבם", כיון שזה עדות "בשטר", וכל הפסול של עדות בכתב, הוא רק באופן שכתוב בתור זכרון דברים בעלמא. וכן דעת התוספות בכתובות [שם] בתירוצו השני.

ג. שיטת רבינו תם [בתוספות יבמות לא ב ובבא בתרא מ א], שעדות בכתב כשרה, ועדים יכולים לשלוח איגרת של העדות לבית דין, ומה שאמרו בסוגייתינו שיש פסול של "מפי כתבם", היינו רק באילם שאינו ראוי להעיד בעל פה, ולכן פסול גם בעדות בכתב.

וכתב הנתיבות המשפט [כח ו] שגם לפי רבינו תם יש חילוק בין עדות בכתב לבין שטר, ששטר נחשב מיד "כמי שנחקרה העדות בבית דין", ולכן השטר כשר אף אם מתו העדים או שכחו את עדותם, מה שאין כן עדות בכתב, שמועיל רק אם העדים חיים וזוכרים את עדותם בזמן שהכתב בא לפני בית דין.

ד. שיטת הרמב"ם [הלכות עדות ג ד], ששטר פסול מן התורה משום שהוא מפי הכתב, ורק מדרבנן תיקנו להכשיר עדות שבשטר, וכן פסק השו"ע [כח יב].

הכסף משנה [עדות ט יא] דן האם לפי הרמב"ם מועיל גם עדות בכתב, או רק עדות בשטר.

ה. שיטת המרדכי [כתובות סימן קמו ויבמות פ"ג אות יז] והגהות אשרי [כתובות פ"ב סימן טז] כי מה שאמרו ביבמות [לא ב] "מפיהם — ולא מפי כתבם" לגבי שטר קידושין, היינו רק בדיני נפשות, אבל בדיני ממון, כותב אדם עדותו בשטר. ומבואר בדבריו, כי גיטין וקידושין שהם דבר שבערוה, הם בכלל דיני נפשות שלא מועיל בהם "מפי כתבם". [ושטרי גיטין וקידושין, צריך לומר שהם מועילים כיון שהם שטרי קנין].

הקובץ שיעורים [בבא בתרא אות קסז] מקשה על המרדכי שסובר שכל הפסול של "מפי כתבם" הוא רק בדיני נפשות, והרי הפסוק של "על פי שני עדים" שממעטים ממנו "מפי כתבם" מדבר בדיני ממונות. ונראה שהמרדכי לומד שהמיעוט של "מפי כתבם" נלמד מהפסוק "על פי שנים עדים יומת המת", שמדבר בדיני נפשות [עיין הערה קודמת].

בשיטת הרמב"ם שסובר ששטר מועיל רק מדין תקנה דרבנן, כדי שלא תנעל דלת בפני לווין. מביא הכסף משנה [עדות ג ד] את קושית הרשב"ץ שהקשה, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב שמועיל שטר, שכתוב בירמיה [לב]: "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום". ותירץ הכסף משנה, אפשר לומר שהפסוק בירמיה הוא מדברי קבלה.

הרמב"ן בספר המצוות [סוף שורש שני אות לב, הובא בש"ך כח יד] מאריך לחלוק על הרמב"ם, ומקשה ממה שמועיל מן התורה שטרי גיטין וקידושין ושטר שחרור.

עוד מקשים הרמב"ן והכסף משנה, מהמבואר בגמרא לעיל [ג א], שמן התורה עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבית דין, משמע ששטר מועיל מן התורה.

הרמב"ן בספר המצוות והלחם משנה [שם] והש"ך [שם] והפני יהושע [לעיל לו א] מקשים מהגמרא לעיל לו א, שהקשתה על מה שכתוב במשנה, שעדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם, ומקשה הגמרא: מפני תיקון העולם? והרי דאורייתא היא שכתוב "וכתוב בספר וחתום" — משמע שהשטר הוא מן התורה.

ולכן בעדות, רק בפה נחשבת הגדה[8].

הש"ך מביא את המגילת אסתר שתירץ, שאין כוונת הגמרא שהוא ממש דאורייתא, אלא הקשו על המשנה שאמרה שהוא מתקנת רבן גמליאל, והקשו שכבר מוזכר בפסוק בימי ירמיה, ומצינו בכמה מקומות שהגמרא קוראת לדברי קבלה, דאורייתא. והש"ך מאריך לדחות את דבריו.

הנתיבות המשפט [כח ז] והתומים [שם טז] והחתם סופר [אהע"ז ח"ב סימן ה] והגר"ח [עדות שם] מחלקים, שבשטרי קנין מודה הרמב"ם שהם מן התורה, ורק בשטרי ראיה סובר הרמב"ם שהם מדרבנן. וכן כתב האמרי משה [טז ח] בשם הגר"ח.

והטעם לחלק בין שטר קנין לשטר ראיה:

כתב הנתיבות המשפט [כח ז], שבשטר קנין ושטרי גיטין וקידושין, אין העדים מעידים על גמר הדבר, אלא על ציווי המקנה או המגרש, ולכן אין צריך עדות בבית דין וכשר "מפי כתבם", אבל עדים החותמים בשטר ראיה, מעידים על גוף המעשה כגון מעשה מכירה או הלואה, וכיון שזה עדות על גוף המעשה, צריך שיהיה "מפיהם — ולא מפי כתבם".

והגר"ח מבאר, שהרמב"ם סובר כמו שאר הראשונים, שעדות בכתב פסולה ועדות בשטר כשירה, אלא שהרמב"ם סובר, שבאופן שזה שטר קנין ויש בו דעת המתחייב אז הוא מקבל דין שטר, ובאופן שזה שטר ראיה אינו מקבל דין שטר, ולכן מועיל רק מדרבנן.

ובשטר קנין שמועיל להרמב"ם מן התורה, נחלקו האחרונים האם מועיל גם לראיה או שמועיל רק לקנין.

החתם סופר [אהע"ז ח"ב סימן ה ד"ה והוא] והגר"ח [שם] והקובץ שיעורים [בבא בתרא אות תרז] סוברים, שהשטר מועיל גם לראיה. אבל התומים [כח טז הובא בקהילות יעקב יבמות כד ה] סובר ששטר קנין אינו מועיל לראיה. והמחלוקת היא: האם התורה חידשה שבשטרי קנין מועילה העדות שבשטר, או שהתורה חידשה ששטר מועיל לקנין אף על פי שאינו עדות.

הקהילות יעקב [יבמות כד ה] מביא להוכיח ממה שכתב הריטב"א [כתובות כא א] בשם הרמב"ן, שגם לפי רבי מאיר הסובר שעדי חתימה כרתי, מכל מקום שטר קנין כשר גם כשנכתב על דבר שיכול להזדייף, ורק בתורת שטר ראיה פסול. מוכח, ששטר קנין מועיל אף שאינו מועיל לראיה, ומבאר הקהילות יעקב, מה שגט פסול כשנכתב על דבר שיכול להזדייף, היינו משום שיש חסרון בכריתות, כי צריך שהכריתות תהיה מבוררת מתוך הכתב.

8. האחרונים [תורת גיטין, קצות החושן מו יט ואור שמח עדות ט יא] מקשים, מדוע צריך פסוק "ואם לא יגיד" למעט אילם שפטור מקרבן שבועה, הרי בלא זה, עדותו פסולה מדין "מפיהם — ולא מפי כתבם".

ומתרץ התורת גיטין, לפי הש"ך [מו צג] הסובר כי לדעת רוב הראשונים [חוץ מרבינו תם] אילם כשר לחתום על שטר, לאופן זה צריך פסוק לפוטרו מקרבן שבועה, במקום שמסרב לחתום ולהעיד בשטר. ולפי זה יוצא חידוש, שאפשר לתבוע מאילם שיחתום בשטר.

ובקצות החושן [מו יט] מחדש שאילם פסול לעדות גם משום פסול הגוף, חוץ מהפסול הכללי של "מפי כתבם", ולכן אילם פסול לחתום על שטר, אף על פי שאין חסרון של "מפי כתבם", ופסול הגוף לומדים מ"ואם לא יגיד".

ומקשה הקצות החושן, אם כן מה קושית הגמרא שאלם יכול להעיד מתוך הכתב, הרי אילם פסול בפסול הגוף. ומתרץ הקצות החושן, שקושית הגמרא היא, כיצד לומדים מהפסוק של "אם לא יגיד" למעט אילם משום שאינו בר

מה שאין כן בגט שאין גזירת הכתוב של "מפיהם — ולא מפי כתבם", גם הגדה בכתב נחשבת להגדה(9).

ומקשינן: **מיתיבי** שנינו בברייתא: **כשם שבודקין אותו** את מי שנשתתק **לגיטין** על ידי הרכנת הראש, **כך בודקין אותו למשאות ולמתנות** [למקח וממכר] בנכסיו, **ולעדיות ולירושות.**

קתני מיהת [נשנה בברייתא על כל פנים] **עדיות,** משמע שהוא יכול גם להעיד אף שאינו מדבר, והרי נאמר לעיל שיש גזירת הכתוב שעדות נמסרת רק בפה?

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב ששת: מה שכתוב בברייתא שהאלם כשר לעדויות, הכוונה **בעדות אשה,** שמעיד שמת בעלה כדי שתוכל להנשא.

דאקילו בה רבנן, באופנים שונים כדי שתוכל להנשא, ובה הקילו לקבל עדות של אלם מפי הכתב.

אבל בשאר עדויות שהם מן התורה, לא ניתן למסור העדות מפי הכתב.

ופרכינן: **והא קתני ירושות!** משמע שאלם יכול להעיד אף על ירושה, שהוא דין ממון ועדותו מן התורה.

הגדה, הרי אילם יכול להעיד מתוך הכתב וגם זה נקרא הגדה. ומתרצת הגמרא, שאילם היכול לדבר מתוך הכתב נתמעט שאינו בכלל הגדה, וממילא אפשר למעטו מ"אם לא יגיד" שיש בו פסול הגוף, וכיון שפסול בפסול הגוף, לכן פסול גם לחתימת השטר.

שיטת התוספות [לעיל ה א ד"ה אילימא] שאילם פסול לומר בפני נכתב ובפני נחתם. הר"ן והריטב"א [לעיל ט א] סוברים שאילם כשר לומר בפני נכתב ובפני נחתם מתוך הכתב. וברמ"א [אהע"ז קמב ז] כתב בשם הריב"ש שאילם פסול לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ומקשה הבית שמואל [ס"ק יא] שזה סותר למה שכתב הרמ"א [חו"מ מו ז] בשם הריב"ש שעדות קיום שטרות כיון שהוא מדרבנן, כשר מתוך הכתב, ואם כן למה פסול האילם בעדות של בפני נכתב ובפני נחתם, והרי הוא עדות על קיום השטר.

ומתרצים הבית שמואל והתומים [מו לט] שדווקא מי שראוי לומר עדות בעל פה הקילו בו חכמים שכשר להעיד בעדות קיום שטרות מתוך הכתב, אבל אילם שאינו ראוי להגדה לא הקילו בו חכמים בקיום שטרות להכשירו להעיד מתוך הכתב.

ומקשה הבית מאיר, שמלשון הריב"ש עצמו מבואר שפוסל גם למי שאינו אילם לומר בפני נכתב ובפני נחתם מתוך הכתב, ואם כן עדיין קשה לדעת הריב"ש מדוע שונה עדות של בפני נכתב משאר עדויות לקיום השטר שמועיל מתוך הכתב.

ומתרץ הבית מאיר, ששליח המביא גט כיון שהוא עד אחד, פסול להעיד בכתב, כי עד אחד אינו יכול לקיים שטר, ומה שמועיל קיום שטרות מתוך הכתב, מדובר בחתמו שנים, שאז מועיל מדין עדות שבשטר.

9. הרעק"א בתשובה [סימן כט וסימן ל] מאריך לדון, האם כתיבה כדיבור לענין ספירת העומר, ומביא, שהחוות יאיר והשב יעקב נחלקו לענין כותב שבועה, האם כתיבה נחשבת כדיבור. החוות יאיר מביא ראיה: מכך שמיעט הכתוב עדות מפי הכתב "מפיהם — ולא מפי כתבם", משמע, שבשאר מקומות שלא נתמעט, הכתיבה נחשבת כדיבור. והשב יעקב דוחה את הראיה,

ומתרצינן: **אמר רבי אבהו:** לא מדובר בעדות שמעיד על נכסי אחרים, אלא מדובר בנכסי עצמו, ו"ירושת" הכוונה **לירושת בנו הבכור,** שמעיד בכתב אם רצה לשנות את משפט הירושה ולהשוות את בנו הבכור כשאר האחין[10].

ופרכינן: **קתני מיהת** [נשנה בברייתא על כל פנים], שהוא ראוי **למשאות ולמתנות, מאי לאו** [האם אין הכוונה] שהוא ראוי למקח וממכר **לעלמא** [לאחרים] והיינו להעיד עליהם בכתב?

ודחינן: **לא,** מדובר במקח וממכר **לדידיה** [לעצמו], ולא מדובר בעדות.

ומקשינן: **מיתיבי** ממה ששנינו: **חרש, לא הלכו בו אחר רמיזותיו ואחר קפיצותיו ואחר כתב ידו** לחשבו כפיקח, **אלא** לענין מקח וממכר **בממטלטלין,**

אבל לא החשיבוהו כפיקח **לענין גיטין,** באופן שקידש את אשתו קידושין גמורים כשהיה פיקח.

וקשה על דברי רב כהנא שאמר שנחשב כפיקח לגרש בכתב ידו.

ומתרצינן: מחלוקת **תנאי היא.**

דתניא: אמר רבן שמעון בן גמליאל:

במה דברים אמורים שאין סומכים על כתב ידו של החרש לגיטין — **בחרש מעיקרו,** שאין לו כתב יד של דעת, כיון שמימיו לא היתה דעתו צלולה[11].

אבל אם היה **פיקח** שלמד לכתוב בדעה צלולה, **ונתחרש** אחר כך — **הוא כותב** את הגט **והן חותמין.**

וכדעת רבן שמעון בן גמליאל סובר רב כהנא.

ומקשינן: **וחרש מעיקרו לא** יכול לכתוב גט?

והרי שנינו ביבמות: **כשם שכונסה** החרש **ברמיזה,** בלא דיבור הפה, **כך מוציאה ברמיזה!**

שגם אם נאמר שכתיבה אינה נחשבת כדיבור, מכל מקום, לולא שהתורה היתה ממעטת עדות מפי הכתב, היינו אומרים שאין צריך דיבור לעדות אלא די בגילוי מילתא, ומשום כך היינו מחשיבים אף כתיבה לעדות.

גם הנודע ביהודה [קמא יור"ד סו] דן האם שבועה חלה על ידי הכתב. ורצה בתחילה לתלות במחלוקת הרמב"ם ור"ת האם עדות כשרה מתוך הכתב. ודחה שאפשר שעדות שונה כי צריכה הגדה בבית דין, וגם חילק בין עדות שכתוב בו לשון "הגדה", לשבועה שכתוב בה לשון "ביטוי שפתים".

בשו"ע [או"ח מז] כתוב, שהכותב דברי תורה צריך לברך ברכת התורה, ומקשה הט"ז [ס"ק ב] שלגבי עדות מצינו מיעוט של "מפיהם — ולא מפי כתבם", ואם כן התורה גילתה לנו שכתיבה אינה נחשבת כדיבור, ומבואר בט"ז שיש בפרשת עדות לימוד לכל דיני התורה, שכתיבה אינה נחשבת כדיבור.

10. כך פירש רש"י, אבל התוספות פירש שהכוונה בגמרא, שנאמן מדין "יכיר" לומר על בן בין הבנים שהוא הבכור, והברייתא מחדשת, שהוא נאמן לכך על ידי הרכנה.

11. כתב המהרש"ל, מה שכתב רש"י שלא היתה

ומתרצינן: **אי** מדובר **באשתו** של החרש, שכנסה כשהיה חרש **הכי נמי** ברור שיכול לגרשה ברמיזה.

אלא **הכא במאי עסקינן** [כאן במה מדובר] — **ביבמתו,** שנפלה לפניו ליבום, שקידושיה היו קדושין גמורים, וזיקתה זיקה גמורה, והוא אינו יכול לחלוץ לה, כיון שאינו בכלל "ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה" [דברים כה], אלא כונסה ואינו יכול לגרשה לעולם, שהגט של החרש אינו מפקיע זיקה דאורייתא[12].

והוינן בה: **יבמתו ממאן** [ממי] נפלה לפניו ליבום?

אילימא [אם נאמר] **דנפלה ליה מאחיו** שהיה גם הוא **חרש.**

והרי **כשם שכניסתה** [שקידושיה] לאח הראשון היה **ברמיזה, כך** דין **יציאתה ברמיזה:** אם כן מדוע לא יוכל היבם החרש לגרשה אחרי שייבם אותה.

אלא צריך לומר **דנפלה ליה** ליבום **מאחיו פיקח** שקידושיו קידושין גמורים.

ואיבעית אימא:

לעולם מדובר **דנפלה ליה מאחיו חרש,** וגזרו חכמים **גזירה** על יבמה **מאחיו חרש** שלא יוכל לגרשה, **אטו** [אגב] שיבואו להתיר גירושין ליבם חרש שנפלה לו יבמה **מאחיו פיקח.**

ומקשינן: **אי הכי** [אם כן] שגוזרים על חרש שאינו יכול לגרש יבמה מאח חרש אגב שאינו יכול לגרש יבמה מאח פיקח.

אם כן על **אשתו** של החרש **נמי** נגזור שלא יוכל לגרשה, אגב יבמתו מאח פיקח.

ומתרצינן: **יבמתו ביבמתו מיחלפא** [מחליף] ויבוא להקיש וללמוד אחד מהשני, ואם יתירו לו לגרש יבמה מאח חרש יבוא לדמות ולהתיר אף יבמה מאח פיקח.

מה שאין כן **אשתו ביבמתו לא מיחלפא** [אינו מחליף] ולא יבוא לדמותם.

ומקשינן: **ומי גזרינן** [וכי גוזרים] על גירושי יבמה מאח **חרש אטו** [אגב] גירושי יבמה מאח **פיקח?**

והתנן: שני אחין חרשין שנישאו **נשואין** ברמיזה, **לשתי אחיות פיקחות או לשתי אחיות חרשות או לשתי אחיות, אחת פיקחת ואחת חרשת,** שכולן נישואיהן הן רק מדרבנן, כיון שהבעלים כנסו אותן ברמיזה. עא-ב

לו דעת צלולה מימיו, דהיינו חרש מלידה, זהו לאו דווקא, כי אם כן לא היה יכול ללמוד לכתוב, אלא הכוונה שנתחרש בקטנותו קודם שבא לידי דעת. והרש"ש כתב, שבזמנינו נמצא בוינה הבירה בית תלמוד המלמד כתיבה לחרשים מלידה.

12. כך פירש רש"י וכן כתב ברש"י ביבמות [קיב ב ד"ה כונס] "לא אתי גט דידיה ומפקע זיקת יבומי אחיו הראשון".

הרעק"א מביא את קושית התוס' יום טוב [יבמות סוף פרק יד], שמקשה, מדוע מזכיר רש"י את הזיקה לאח שמת, והרי אחרי שמיבם אותה החרש, נעשית אשתו לכל דבר ופקע הזיקה, והיה לרש"י לומר שאסורה לשוק משום שהגט של החרש אינו מפקיע את האישות.

וכן שתי אחיות חרשות שנישאו ברמיזה, והיו **נשואות לשני אחין פיקחין או לשני אחין חרשין או לשני אחין אחד פיקח ואחד חרש,** שכולן נישאו רק מדרבנן, כיון שנישאו ברמיזה.

דינם: **הרי אלו פטורות מן החליצה ומן היבום,** כיון שזאת שנפלה ליבום היא אחות אשתו של היבם, וכל העריות פטורות מן היבום[13].

ואם היו שתי הנשים **נכריות** ואין איסור ערוה בנישואי שתיהן, ומת אחד מהאחין.

האח השני אינו יכול לחלוץ, מפני שהוא חרש ונתמעט מחליצה, או מפני שהיא חרשת ואינה יכולה לומר "מאן יבמי".

אלא **יכנסו** את היבמה **ואם רצו** אחר כך **להוציאן** — **יוציאו,** כי גט של חרש יכול להפקיע זיקת קידושי חרש.

מוכח ממשנה זו, שיבמה מאח חרש שנפלה לחרש, יכול לגרשה, ולא גוזרים אגב יבמה מאח פיקח שאינו יכול לגרשה.

אלא, מחוורתא כדשנין מעיקרא, שיש לחזור לתירוץ הראשון, שמה ששנינו בחרש מעיקרו שאינו יכול לגרש בכתב, היינו ביבמה מאח פיקח.

ומה שאמרנו לעיל לבאר שרב כהנא סובר כדעת רבן שמעון בן גמליאל, שחרש שהיה פיקח מעיקרו יכול לגרש גירושין גמורים מן התורה, אין לומר שכולם סוברים כך, ורבן שמעון בן גמליאל בא רק לפרש את דברי תנא קמא ולא לחלוק עליו.

שהרי **אמר רבי יוחנן** במפורש: **חלוקין עליו חביריו על רבן שמעון בן גמליאל** וסוברים שאם פיקח קידש אשה בקדושין גמורים ונתחרש, אינו יכול לגרשה אפילו אם יודע לכתוב.

אמר אביי, אף אנן נמי תנינא שהחרש אינו יכול לגרש אפילו אם יכול לדבר בכתיבה, לפי ששנינו לגבי האשה, שרק אם **נישטת** לאחר הנישואין — **לא יוציא,** ואסור לגרשה.

אבל היתה פקחת ונתחרשה יכול לגרשה, שלא צריך את דעת האשה בגירושין, ויכול לגרשה אפילו בעל כרחה.

ורק בנשטית גזרו רבנן שלא יגרשה, משום

ומתרץ הרש"ש ביבמות, שחרש המיבם אינו עושה אותה אשת איש גמורה, כיון שצריך כוונה לשם ביאה, וחרש אינו בר כוונה כלל, ומצד נישואיו היה מועיל שהחרש יתן לה גט, אלא שנשארה עליה עדיין זיקת היבום כיון שהחרש לא קנאה לגמרי, לפיכך אינו מוציאה בגט.

גם המאירי כאן מביא שיטה, שיבום של החרש אינה כניסה מעולה, ואינה מפקיעה את הזיקה לעשותה אשת איש לגמרי, אלא היא כעין מאמר [יבום של קטן, שמועילה רק מדרבנן], ואם ימות החרש המייבם, האשה תהיה אשת שני מתים.

13. כתב הרש"ש, עיקר החידוש של המשנה הוא מה שפקחת הנשואה לחרש שנפלה ליבום לפני חרש הנשוי לחרשת — פטורה מן החליצה ומן היבום, כי היינו אומרים שזיקת היבמה הפיקחת חזקה יותר מנשואי אחותה החרשת, ומחדשת המשנה שכיון שהיתה נשואה לחרש, זיקתה אינה עדיפה מנשואי אחותה.

שאינה יודעת לשמור עצמה וחששו שינהגו בה הפקר בזנות, מה שאין כן אם תשאר נשואה, יזהרו בה כיון שהיא אשת איש.

מה שאין כן הבעל, בין אם **נתחרש הוא או נשתטה — לא יוציא** את אשתו **עולמית.**

ומבואר, שאם כנסה כשהיה פיקח ונתחרש, אינו יכול לגרשה.

והוינן בה: **מאי** [מה היא] ההדגשה שלא יוציא את אשתו **עולמית?**

לאו [האם לא] נכתב לרבות **שאף על גב דיכול לדבר מתוך הכתב** בכל זאת אינו מגרש את אשתו גירושין מן התורה, ואם כנסה כשהיה פיקח שקידושיה קידושין מדאורייתא אינו יכול לגרשה.

אמר רב פפא: אי לאו דאשמועינן [אם לא שהשמיענו] **רבי יוחנן** שרבן שמעון בן גמליאל בא לחלוק על תנא קמא.

הוה אמינא [הייתי אומר], **שרבן שמעון בן גמליאל לפרושי טעמא דתנא קמא הוא דאתא** [הוא בא], וכולם מסכימים שאפילו חרש שהיה פיקח בשעת הקידושין, וקידושיו קידושין מן התורה, מועלת כתיבתו לגירושין.

ולפי זה **מאי** [מה היא] ההדגשה ששנינו בפקח ונתחרש שלא יוציא את אשתו **עולמית?**

ומבארינן: אין זה בא ללמדנו שאף מתוך הכתב אינו יכול לצוות לכתוב גט, אלא בא ללמדנו **שאף על גב דחזינא ליה דחריף** [שאף על פי שאנו רואים בו שהוא חריף] ומבין, אינו בר גירושין לצוות לאחרים ברמיזה לגרש, אבל מתוך הכתב, יכול לגרש.

אי נמי, ההדגשה של עולמית נכתב לדייק **לכדרבי יצחק,** כי מכך שברישא לא כתוב עולמית ובסיפא כתוב עולמית, מדויק, שהדין ברישא שאינו מגרש את אשתו השוטה הוא רק מדרבנן, והדין בסיפא שאם הבעל שוטה אינו מגרש, הוא מדאורייתא. כדברי רבי יצחק.

דאמר רבי יצחק: דבר תורה שוטה היודעת לשמור גיטה[14] **מתגרשת, מידי דהוה** [כמו שהוא הדין] **אפיקחת בעל כרחה,** שאין צריך לדעת האשה בגירושין.

ומה טעם אמרו חכמים שאשה שוטה אפילו היודעת לשמור גיטה **אינה מתגרשת?**

כדי **שלא ינהגו בה מנהג הפקר,** כיון שאינה יודעת לשמור את עצמה.

מה שאין כן באופן שהבעל חרש שאף מדאורייתא אינו יכול לגרש, כיון שצריך את דעתו, שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו, ולכן הדגישה הברייתא בסיפא כשהבעל חרש [שאינו יכול לדבר אפילו מתוך הכתב] או שוטה שאינו יכול לגרש "עולמית".

מתניתין:

אמרו לו לבעל כשהיה בריא, או כשהיה שכיב מרע [חולה שעומד למות] אבל דעתו

---

14. שאם אינה יודעת לשמור גיטה, אינה מגורשת מן התורה, כי נתמעטה ביבמות [קיג ב], מ"ושלח" — למעט מי שמשלחה וחוזרת.

היתה עדיין צלולה עליו, **נכתוב גט לאשתך** כדי שלא תיזקק ליבם לאחר מותך.

ואמר לחן הבעל **כתובו**[15].

הרי הם בעצמם צריכים לכתוב ולחתום.

[וכן יכולים הם ליתנו לאשה, שהרי מדובר כאן בחולה או במפרש בים וכדומה, כמו שנתבאר בפרק לעיל, שבאמרו "כתבו" דינו כאומר "כתבו ותנו"].

ואם אותם אנשים לא כתבו וחתמו על הגט בעצמם, אלא **אמרו לסופר וכתב** את הגט, ואמרו **לעדים וחתמו** על פיהם.

אף על פי שכתבוהו הסופר **וחתמוהו** העדים, **ונתנוהו לו** לבעל, **וחזר** הבעל **ונתנו לה** נמצא שגילה דעתו שלא הקפיד ששליחיו יכתבו ויחתמו בעצמם.

מכל מקום **הרי הגט בטל, עד ש**הבעל בעצמו **יאמר לסופר** "**כתוב**" **ולעדים** "**חתומו**, כי צריך שיהא הגט נכתב ונחתם בציוויו של הבעל[16].

גמרא:

מדייקת הגמרא מהמשנה: **טעמא** שהגט פסול אם הבעל לא אמר במפורש לסופר לכתוב, משום שמבואר במשנה **דלא אמר** לאותם אנשים בלשון "**תנו**", אלא אמר להם במפורש בלשון "כתבו", משמע שמקפיד בדווקא שהם עצמם יכתבו, ולא יאמרו לאחר לכתוב, שמתבייש לגלות לאחרים שאינו יודע לכתוב גט בעצמו, ובזה אפילו רבי מאיר מודה לעיל [דף סו], שאם אמר כתבו גט לאשתי, אפילו אמר לבית דין, לא עשאם בית דין בשביל להרשות לאחרים לכתוב הגט.

הא אם **אמר** להם הבעל בלשון "**תנו**", ואמרו לסופר לכתוב ולעדים לחתום — **נותנין** אפילו שהבעל לא צווה אותם על כך במפורש.

מני [בשיטת מי היא]?

בשיטת **רבי מאיר היא.**

דאמר: מילי מימסרן לשליח. ניתן למנות שליח למסירת דברים, ואם כן נעשים שלוחים גם למינוי אחרים במקומם.

כך מדויק מהרישא של המשנה, ומקשה הגמרא סתירה לכך מהסיפא:

אימא, עיין **בסיפא** של המשנה, ששנינו בה:

הגט בטל, **עד ש**הבעל בעצמו **יאמר לסופר** "**כתוב**" **ולעדים** "**חתומו**".

---

15. החתם סופר מקשה, למה המשנה נקטה באופן ששאלו את הבעל, ולא נקטה בפשיטות באופן שהבעל מעצמו אמר כתובו. ותירץ, שהמשנה רצתה לחדש, שאפילו אם מדובר באופן, שאם ימות אשתו תהיה זקוקה ליבום, ומשום כך שאלו אותו אם רוצה לגרש, ואם כן כוונתו לטובת האשה ולא שייך בזה בזיון הבעל שמגרש משום קטטה, מחדשת המשנה, שאף על פי כן צריך שיאמר בעצמו לסופר שיכתוב את הגט, מצד הטעמים המוזכרים בגמרא.

16. הבית שמואל [קכג א] מקשה שהמשנה אינה הולכת לא כשיטת רבי מאיר ולא כשיטת רבי אלעזר, שלפי רבי מאיר הסובר שעדי חתימה

משמע שאין שום צד היתר לומר לאחרים לכתוב, אלא השומע מפי הבעל הוא יכתוב, ואפילו שאמר הבעל לשלושה [שהם בית דין] ואפילו לא אמר להם בלשון "כתבו" אלא בלשון "תנו" שאינו מקפיד אם יכתבו אחרים.

אם כן מדויק מהסיפא, שהמשנה **אתאן** [הולכת ובאה] **לרבי יוסי, דאמר: מילי לא מימסרן לשליח** — לא ניתן למנות שליח למסירת דברים, ולא נעשים שלוחים למינוי אחרים, ולכן כל זמן שלא מינה הבעל במפורש את הסופר לכתוב הגט, אינו כותב, אפילו שלא הקפיד על השלוחים שלא ימנו אחר וסמכם לכך, שאינם נעשים שלוחים לדבר זה, לצוות לאחרים.

אם כן יוצא **שרישא** של המשנה כשיטת **רבי מאיר** היא, **וסיפא** של המשנה כשיטת **רבי יוסי** היא[17], וכיצד זה שהמשנה נוקטת כשתי שיטות החולקות זו על זו?

ומתרצינן: **אין** [אכן], המשנה באמת נוקטת **ברישא** כשיטת **רבי מאיר, ובסיפא** כשיטת **רבי יוסי,** אפילו שהשיטות חולקות זו על זו[18].

אביי אמר לתרץ באופן אחר: **כולה** [כל המשנה] כשיטת **רבי מאיר היא.**

והכא במאי עסקינן, בסיפא שכתוב בו, שאין הגט כשר עד שיאמר לסופר עצמו שיכתוב, מדובר — **דלא אמר** הבעל בלשון "**תנו**" אלא אמר בלשון כתבו.

וזהו כוונת הסיפא, שבאמר הבעל בלשון "כתבו" אין הגט כשר עד שיאמר לסופר עצמו שיכתוב.

ומקשינן: כיון שיש צד היתר לומר לאחרים שיכתבו באופן שאמר להם בלשון "תנו", **אי הכי** [אם כך] "**עד שיאמר** הבעל בלשון

כרתי, הבעל אינו צריך לומר לסופר לכתוב, כי הרי אפילו מצא גט באשפה כשר [כמבואר לעיל ג ב], ולפי רבי אלעזר הסובר שעדי מסירה כרתי, אין צריך עדי חתימה. ותירץ, שהמשנה הולכת כשיטת רבי יהודה [לעיל כא ב] המצריך כתיבה וחתימה.

גם הפני יהושע מקשה שבמשנה כתוב שהגט בטל, והיינו בטל לגמרי מן התורה, וקשה, למאן דאמר שעדי מסירה כרתי למה בטל באופן שלא אמר לעדים חתומו, ולמאן דאמר עדי חתימה כרתי, קשה למה בטל הגט כשלא אמר לסופר לכתוב, הרי אפילו מצאו באשפה כשר. ובשלמא לפי שיטת הרי"ף [יח ב מדפי הרי"ף] והרמב"ם [גירושין א טז], יש לומר שמדובר כשלא היו עדי מסירה שאז כשר בעדי חתימה, אבל לדברי התוספות [לעיל ד א] הסוברים, שלדעת רבי אלעזר לעולם צריך עדי מסירה, אם כן קשה למה צריך לומר לעדים חתומו.

17. החתם סופר מסביר את המחלקות האם מילי מימסרן לשליח, שנחלקו, האם שליחות נלמדת מסברא, כיון שכן דרך העולם, ולפי זה גם במילי שייך שליחות, ומה שצריך פסוק ללמוד דין שליחות [בגמרא בקידושין מא], היינו כדי שלא נלמד ממה שנתמעט שליח לדבר עבירה למעט כל שליחות. או ששליחות נלמדת מגזירת הכתוב, ואין לך בו אלא חידושו, ומצינו שליחות במעשה ולא במילי.

18. המהרש"א במהדורא בתרא [לקמן עב א]

תנו", מיבעי ליה [היה צריך] התנא לומר, והייתי יודע בקל וחומר שכשר באופן הפשוט יותר, שהבעל אמר בעצמו לסופר שיכתוב.

אלא ודאי, שבסיפא מדובר אפילו באמר להם הבעל בלשון "תנו", והטעם שהגט כשר רק באופן שהבעל צווה בעצמו לסופר לכתוב, משום ש**הכא במאי עסקינן** [כאן בסיפא במה מדובר] — **דלא אמר לבי תלתא** [לשלושה], אלא אמר לשנים, ובשנים מודה רבי מאיר, שאפילו אמר להם הבעל בלשון "תנו" כותבים הם בעצמם, שלא עשאם בית דין למנות אחרים לכתוב ולחתום, ואינם שלוחים לכך.

ומקשינן: כיון שיש צד היתר לומר לאחרים לכתוב באופן שהבעל אמר לשלושה בלשון "תנו", **אי הכי** [אם כך] "**עד שיאמר** הבעל **לשלשה** תנו" **מיבעי ליה** [היה צריך] התנא לומר, והייתי יודע בקל וחומר שכשר באופן הפשוט יותר שאמר הבעל בעצמו לסופר שיכתוב.

אלא צריך לומר: שהמשנה **כולה** כשיטת **רבי יוסי היא,**

ומה שנקטו בגמרא שאמר הבעל בלשון "כתובו", לא נאמר לדייק שאילו אמר הבעל בלשון "תנו" בלא כתובו, שאומרים לאחרים ויכתבו,

אלא, **והכא במאי עסקינן** [כאן בגמרא במה מדובר], הטעם שאינם יכולים למנות אחרים לכתיבת הגט, אינו משום שלא אמר להם הבעל בלשון "תנו" אלא משום **דלא אמר** להם הבעל בלשון "**אמרו**".

שאם היה אומר להם הבעל בלשון "אמרו" לסופר ויכתוב ולפלוני ופלוני ויחתמו, היו נעשים שלוחים על האמירה לאחרים, ובזה מודה רבי יוסי שהרי עשאן שלוחים לכך.

ומקשינן: כיון שיש צד היתר לומר לאחרים שיכתבו, באופן שאמר להם בלשון "אמרו", **אי הכי** [אם כך] "**עד שיאמר** להם הבעל בלשון **אמרו" מיבעי ליה** [היה צריך] התנא לומר בסיפא, והייתי יודע בקל וחומר שכשר באופן הפשוט יותר שאמר הבעל בעצמו לסופר שיכתוב.

ועוד קשה, **מי מודה רבי יוסי באומר** הבעל בלשון "**אמרו**" שיכולים השלוחים לומר את צווי הבעל לאחרים?

והתנן: כתב סופר את הגט **ועד** אחר חתם — **כשר** הגט, שיש בו עדות של שנים, כתב ידי הסופר, וחתימת האחר.

ואמר רבי ירמיה: חתם סופר שנינו, ולא כתב סופר, שרק אם חתם הסופר יחד עם העד האחר, אז כשר הגט.

ואמר רב חסדא: מתניתין המכשירה את חתימת הסופר **מני** [כשיטת מי היא]?

רבי יוסי היא, דאמר: מילי לא מימסרן עב-א **לשליח** ולכן אין לחשוש שמא הבעל לא צוה

מקשה, מה חידשה המשנה, הרי כבר שנינו לעיל [סו ב] את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, ובשלמא אם כולה רבי מאיר או כולה רבי יוסי, אם כן משמיענו המשנה שסתמא כאחד מהשיטות, אבל אם הרישא רבי מאיר והסיפא רבי יוסי קשה מה חידשה המשנה.

לסופר לחתום, אלא צוה לשלוחו שיאמר לסופר זה לכתוב את הגט, ולאחרים לחתום, והשליח חשש שמא יתבייש הסופר לומר אין מקבלים אותו בעד ומחמת חשש זה צוה השליח לסופר לחתום. שהרי לפי רבי יוסי אין שליחות למנות אחרים לשליח, ואם כן הסופר לא יקבל את מינוי השליחות לכתוב את הגט, אלא רק מפי הבעל עצמו.

ומכאן לומדים שרבי יוסי חולק גם כן באומר הבעל לשלוחים בלשון "אמרו" שאינם יכולים להעשות שלוחים.

כי **ואי סלקא דעתך** [אם תעלה בדעתך] לומר **שמודה רבי יוסי באומר** להם הבעל בלשון "**אמרו**" שנעשים שלוחים למסור אמירת דברים למנות אחרים.

אם כן **נפיק מינה חורבה** [יצא מכך חורבן] אם יתירו גט שיש בו חתם הסופר וחתימת עד אחד נוסף.

משום **דזימנין** [שפעמים] **דאמר להו לשנים:**

אמרו לסופר ויכתוב ולפלוני ופלוני ויחתמו, ומשום כיסופא [בושה] **דסופר,** שיאמר כי אין מקבלים אותו בעד **חיישי ומחתמי ליה** [יחששו השלוחים לבושתו של הסופר, ויחתימו אותו], **ובעל לא אמר** שיעשו **הכי** [כך] ואם כן הגט פסול, ויכשירו אותו שלא כדין!

אלא חוזרת בה הגמרא: **מחוורתא** מתברר שצריך לומר כפי שאמרנו בתחילה, **שרישא** של המשנה כשיטת **רבי מאיר והסיפא** כשיטת **רבי יוסי,** אפילו שהשיטות חלוקות.

רב אשי אמר לתרץ את המשנה: **כולה רבי יוסי היא,** הסובר שאין שליחות לדברים, ורישא של המשנה שאמר הבעל "כתבו" לאו דווקא באמר הבעל בלשון זה, אלא אפילו אמר "תנו" גם כן הגט פסול אם כתב אחר — כמו שמבואר בסיפא — עד שיאמר הבעל בעצמו לסופר ויכתוב.

וכך הוא דרך התנא: לשנות הדין הפשוט, ואחר כך להוסיף ולחדש עליו.

ובדרך **לא מיבעיא** [לא נצרכה] **קאמר** התנא:

לא מבעיא [לא נצרכה] לומר באופן הפשוט **היכא** [היכן] **דלא אמר** הבעל לשלוחים בלשון "**תנו**" אלא אמר להם במפורש בלשון "כתבו" — שהגט פסול אם כתב אחר.

אלא אפילו אם **אמר** בלשון "**תנו**" — **לא** נעשו שלוחים למנות סופר שיכתוב את הגט, ואין הסופר כותב גט עד שישמע צווי מפי הבעל עצמו.

ולא מבעיא [לא נצרכה] לומר באופן הפשוט **היכא** [היכן] **דלא אמר** הבעל **לבי תלתא** [לשלושה] שאינם יכולים לצוות לאחרים לכתוב, כיון שלא נתמנו לכך.

אלא אפילו אם **אמר לבי תלתא** [לשלושה] שיכתבו, שעשאם בית דין — **לא** יכולים לצוות לאחרים לכתוב, כי אין שליחות לדברים בעלמא, למנות אחרים עבור הבעל.

ולא מבעיא [לא נצרכה] לומר באופן הפשוט **היכא** [היכן] **דלא אמר** להם הבעל בלשון "**אמרו**", שלא נעשו שלוחים במפורש, לומר לאחרים לכתוב ולחתום.

אלא אפילו אם **אמר** להם הבעל בלשון "**אמרו**" — **נמי** [גם כן] **לא** נעשים שלוחים לומר לאחרים שיכתבו ויחתמו, ואין אחרים

כותבים וחותמים עד שיאמר להם הבעל בעצמו.

תניא כוותיה [שנויה ברייתא כשיטתו] **דרב אשי** שאפילו באומר להם הבעל בלשון "אמרו" פוסל רבי יוסי גט שנכתב על ידי אחר שלא שמע מפי הבעל בעצמו.

ששנינו: **כתב סופר** את הגט **לשמה וחתמו** עליו **עדים לשמה.**

אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו לבעל, והבעל **נתנו לה — הרי הגט בטל.**

עד שישמעו את **קולו** של הבעל **שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו.**

ולכאורה המילים "שישמעו קולו" מיותרים, מדויק מדברי הברייתא:

ש"**ישמעו**" נכתב — **לאפוקי** [להוציא] **ממאן דאמר** [מדברי מי שאומר]: **מודה רבי יוסי באומר** הבעל בלשון "**אמרו**" שיכול השליח למנות את הסופר והעדים, אלא צריך שהסופר והעדים ישמעו את הבעל בעצמו.

ו"**קולו**" נכתב — **לאפוקי** [להוציא] **מדרב** [מדברי רב] **כהנא אמר רב** האומר שאם הוא חרש היכול לדבר מתוך הכתב, הרי הוא פיקח גמור, וכותבין ונותנין גט לאשתו[1]. אלא יכול לגרש דווקא בשמיעת קולו של הבעל[2].

מתניתין:

כבר שנינו לעיל בסוף פרק ראשון, שהאומר: תנו גט זה לאשתי, ומת — לא יתנו לאחר מיתה, לפי שאין גט לאחר מיתה.

על יסוד זה באה המשנה שלפנינו ללמד, שאם אדם נתן גט לאשתו ואמר לה: זה גיטך לאחר מיתה, או שאמר לה בכל לשון שמשמעו שלא יחול הגט אלא משימות, אינו גט, לפי שאין גט לאחר מיתה.

---

1. מכאן הוכיחו הרי"ף והרא"ש [לעיל סו ב] שאין הלכה כרב, וכן כתבו החי' הר"ן והריטב"א כאן.

2. נחלקו הראשונים האם כוונת הגמרא למעט חרש או למעט כתיבה. הרמב"ן והרשב"א, החי' הר"ן והריטב"א בשם התוספות, כתבו שדווקא בחרש שאין לו דעת, לא מועיל מפי הכתב, אבל בפיקח מועיל מפי הכתב. וכן מדייק הב"י [סימן קכ] מהרמב"ם [גירושין ב טז] שמכשיר בפיקח שציוה בכתב.

הראשונים מביאים שבתוספתא מבואר כי גם פיקח שכתב בכתב לא מועיל. ולכן כתבו הרשב"א והר"ן כי ראוי להחמיר גם בפיקח מתוך הכתב. ולפי שיטה זו מה שאמרו בגמרא לאפוקי מדרב כהנא, הכוונה למעט אף פיקח מכתיבה.

ולפי שיטה זו, הטעם שמועיל הרכנת הראש אף על פי שכתיבה אינה מועילה, מבארים הרשב"א [עא א ד"ה מאי עב א ד"ה קולו] ותוס' הרא"ש כאן והרא"ש לעיל [פרק האומר סי' יט] בשם רבינו תם, שהרכנה נחשבת כהשמעת קול כיון שמראה בגופו. עוד תירוץ כתב הרא"ש, כי דוקא בנשתתק שאי אפשר בענין אחר, הקילו בהרכנת הראש.

וכתב הבית יוסף שלפי התירוץ השני של הרא"ש צריך לומר כי מה שלא מועיל כתיבה, היינו חומרא דרבנן, ובאילם לא החמירו. וכתב שהנפקא מינה בין שני התירוצים אם מינוי שליח בכתב הוי פסול מן התורה או מדרבנן. וכתב עוד

אבל אם אמר לה בלשון שמשמעו שכשימות יחול הגט למפרע, משעה שנתן לה את הגט, הרי זה גט.

האומר לאשתו: הרי **זה גיטיך אם מתי** [אמות].

או שהיה חולה ואמר לאשתו: הרי **זה גיטיך אם אמות מחולי זה.**

הרי זה כאומר לה[3]: **זה גיטיך לאחר מיתה,** שלשונות אלו משמעותם שלא יחול הגט אלא אחרי שימות[4].

לכן הדין הוא ש**לא אמר כלום**[5], שאין הגט חל לאחר מיתה[6].

ואם אמר: הרי זה גיטך **מהיום אם מתי** [אמות], או שאמר: הרי זה גיטך **מעכשיו אם מתי** [אמות], שמשמעות לשונות אלו: שאם אמות, יחול הגט מהיום או מעכשיו.

נפקא מינה, אם הקילו באלם שיועיל מינויו על ידי הכתב, שלפי התירוץ הראשון לא מועיל כיון שאינו מראה בגופו, ולפי התירוץ השני הקילו כיון שנשתתק. ועוד נפקא מינה, אם מועיל הרכנה בבריא.

וצריך ביאור מה הסברא של מי שסובר שלא מועיל כתיבה בפיקח, הרי אין צריך עדות אלא גילוי רצונו, וזה אפשר גם בכתיבה.

ומבאר החזו"א [סימן פה] שהפסול משום שיש בזה מינוי שליחות שלא בפניו. ולפי זה מקשה סתירה בר"ן, שלעיל [סו ב] סובר שמועיל מינוי שלא בפניו, ואילו כאן סובר שמינוי בכתב פסול.

ובאילת השחר [ד"ה והנה] מקשה, שלפי החזו"א יועיל כתיבה אם הבעל יכתוב בפני הסופר, ואם כן קשה למה אמרו בגמרא "לאפוקי מדרב כהנא", הרי אפשר, שרב כהנא, המכשיר כתיבה, מדבר דווקא באופן שכתב בפני הסופר.

3. כך מבאר התוס' יו"ט את כוונת המשנה: "זה גיטך אם מתי נעשה כאומר זה גיטך לאחר מיתה", כדי שלא יקשה מדוע הוצרכה המשנה לחדש זאת, שהרי כיון שמבואר ברישא שבאומר "זה גיטך אם מתי" אינו גט, כל שכן אם אומר במפורש "זה גיטך לאחר מיתה". וכתב שכן משמע מלשון הרמב"ם [גירושין ט יב], וכן כתב התוספות [כתובות ב ב ד"ה הרי].

אבל הרש"ש כתב שהמשנה נקטה את הלשון "הרי זה גיטך לאחר מיתה" משום הסיפא, שאם אמר לשון מהיום ולאחר מיתה הרי זה ספק גט.

4. הגמרא בבבא בתרא [קלז ב] מוכיחה מכאן שהחלות של הגט חלה לאחר מיתה, שאם חלות הגט הוא עם גמר מיתה למה אינו גט. ומוכיחים מכאן המחנה אפרים [זכיה ומתנה טז] והנתיבות המשפט [רמח י] שאפשר לתת גט או מתנה שיחול עם גמר מיתה דהיינו בזמן שהנותן גוסס.

5. הבית שמואל [קמה א — הובא בתורת גיטין] מקשה, למה האומר זה גיטך אם מתי או לאחר מיתה אינו גט, נאמר שהתנאי בטל והגט קיים כיון שלא כפל את תנאו. ותירץ, שאין כאן לשון תנאי אלא קביעת זמן. וכן מסיק הפני יהושע, שכאן אינו לשון תנאי אלא לשון קביעת זמן, שהגט יחול לאחר מיתה, ולכן אין צריך תנאי כפול. אבל מלשון רש"י [בעמוד ב ד"ה אם] משמע שהוא לשון תנאי.

6. בהגהות פורת יוסף דן למה אין גט לאחר מיתה, האם הטעם הוא משום שאין מי שיתן גט כיון שמת כבר או שהטעם הוא כי כיון שמת פקע השאירות ואינה אשתו ולכן אי אפשר לגרשה. ואפשר לתלות במחלוקת הר"י והריב"ם בתוספות בבבא בתרא [קיד ב] האם אחר מיתה

הדין, שהרי זה **גט,** כיון שמה שאמר "אם מתי" תנאי הוא, שאם ימות יחול הגט מחיים, ולא תהא אשתו זקוקה לייבום כשאין לו זרע.

ואם אמר: הרי זה גיטך **מהיום ולאחר מיתה, הרי זה גט ואינו גט.**

לפי שספק לנו, האם עיקר כוונתו שיחול הגט "מהיום", ומה שאמר "לאחר מיתה" נאמר בתורת תנאי, שהגט יחול בתנאי שימות, וכיון שמת נתקיים התנאי ונמצא שהוא גט משעת נתינתו, או שמא כוונתו לחזור בו ממה שאמר "היום", ואמר שלאחר מיתה יהא גט, ואין הגט חל לאחר מיתתו[7].

ולכן אם מת הבעל בלא בנים, ונפלה האשה לפני יבם, **חולצת,** מחשש שמא לא היה זה גט, והרי היא ככל יבמה שאינה יכולה להנשא לאחר עד שיחלוץ לה היבם.

ולא מתייבמת, מחשש שמא היה זה גט כשר, והרי היא גרושת האח שאסורה ליבם.

חולה שנתן גט לאשתו ואמר לה: **זה גיטיך מהיום אם מתי** [אמות] **מחולי זה.**

ועמד מחוליו **והלך בשוק,** ואחר כך **חלה** שוב **ומת** לאחר שחלה במחלתו השנייה.

הדין הוא ש**אומדין אותו: אם מחמת חולי הראשון מת,** שמיתתו נגרמה לו מחמת מחלתו הראשונה, שאף על פי שעמד והלך בשוק, עדיין לא נתרפא כולו מאותה המחלה, ואפילו מת ממחלתו השנייה, אלא שמחלה זו באה לו אף היא ממחלתו הראשונה[8].

הרי זה גט, שהרי נתקיים התנאי.

פקע השאירות.

הרש"י בכתובות [ג ב] כתב שהטעם משום שאין המתים מגרשים. ורש"י לעיל [ט ב] כתב שהטעם משום שפקע רשותו. והקובץ שיעורים בבבא בתרא [קס ב אות תקפח] מביא את הראב"ד שמבאר כי הטעם שאין גט לאחר מיתה משום שצריך שהגט יעשה כריתות, ואחר מיתה כבר נכרתו. ומבאר הקובץ שיעורים משום שפקע קנינו ונעשית פנויה.

7. הרעק"א מקשה, איך מדובר במשנה, אם מדובר שלא כפל את תנאו, אם כן התנאי בטל והמעשה קיים, ואם כן הגט ודאי חל, ואם מדובר שכפל לתנאו ואמר: אם לא אמות לא יהיה גט מהיום, אם כן מדוע מסתפקים שמא חזר בו, והרי מלשון הכפל מוכח שאינו חוזר בו.

ומתרץ, שמדובר כשלא כפל לתנאו, והספק הוא, האם עשה תנאי וכיון שלא כפל את התנאי, התנאי בטל והמעשה קיים, או שמא כוונתו לחזרה, ורצונו שהגט יחול לאחר מיתה ואם כן הגט בטל.

ומקשה הרעק"א שמלשון רש"י [ד"ה מהיום] משמע, שאם מת, התנאי התקיים ולכן חל הגט, ולא משמע ברש"י שהגט חל משום שהתנאי התבטל. ומתרץ הרעק"א, שרש"י יפרש את המשנה כמאן דאמר [בקידושין סא א] שאין צריך תנאי כפול.

ובאילת השחר מתרץ שאין כאן לשון תנאי מפורש, אלא יש כאן אומדנא דמוכח שכוונתו לתנאי, ובאופן זה אין צריך לכפול את התנאי, כמו שכתב התוספות [קידושין מט ב].

8. פי' הרשב"א והר"ן, ועיין תוספות רעק"א.

ואם לאו, שאומדים אותו שנתרפא בינתיים מחולי זה, ומחמת מחלה חדשה שנתחדשה לו מת.

אינו גט, שלא נתקיים התנאי.

גמרא:

שנינו במשנה: זה גיטך אם מתי, אינו גט.

ודייקינן: **אלמא** [משמע] שלשון **"אם מתי"** כאומר **לאחר מיתה דמי** [נחשב], ולכן אינו גט.

ואולם **הדר** [חזר] התנא **ותני** [ושנה] בהמשך המשנה:

אם אמר הבעל התנאי בלשון: **מהיום אם מתי,** או **מעכשיו אם מתי,** הרי זה גט.

אלמא [משמע] שלשון **"אם מתי" לאו** כאומר **לאחר מיתה דמי** [נחשב].

שהרי מבואר בהמשך המשנה שבאומר תנאי בלשון: "מהיום ולאחר מיתה", הרי זה ספק האם מה שאמר "לאחר מיתה" הוא תנאי, וחל הגט מהיום והרי זה גט, או שמא זה חזרה מדבריו הראשונים, ואינו גט, שאין הגט חל לאחר מיתה. ואילו באומר "מהיום אם מתי" פשוט למשנה שהגט חל מהיום, משמע שלשון "אם מתי" אינו נחשב כאומר "לאחר מיתה".

אם כן סותרים הדיוקים שבמשנה זה את זה.

אמר אביי: הלשון **"אם מתי"** — **שתי לשונות משמע,** שיש לזה משמעות כפולה.

משמע, כאומר תנאי שאם יתקיים תנאי זה שאמות יחול הגט **מעכשיו.**

ומשמע גם כאומר שיחול הגט **לאחר מיתה.**

לכן, **באמר לה מהיום** — הרי זה **כמאן דאמר לה** במפורש **מעכשיו דמי** [נחשב], ואז בודאי משמעות "אם מתי" הוא לתנאי, שאם ימות יחול הגט מעכשיו.

ואם **לא אמר לה מהיום** — הרי זה **כמאן דאמר לה** במפורש **לאחר מיתה דמי** [נחשב], ואז בודאי משמעות "אם מתי" הוא, שיחול הגט כשימות.

שנינו במשנה: האומר **זה גיטך אם מתי** — **לא אמר כלום.**

אמר רב הונא: בכל זאת אם מת הבעל בלא בנים, ונפלה אשתו ליבום, **וחולצת,** ולא מתייבמת, שרב הונא מסופק שמא הוא גט.

ומקשינן: **והא** במשנה **"לא אמר כלום" קתני!** משמע שאינו גט כלל.

ומתרצינן: **לא אמר כלום** שבמשנה, הכוונה שלא הואילו דבריו לתקנתה, כיון **דאסירא לעלמא** [שאסורה להנשא לאחרים] בגט זה, אבל **וליבם נמי אסירא,** משום שיש צד שהגט חל.

ומקשינן: **והא מדשנינו בסיפא** גבי אמר לה בלשון: מהיום ולאחר מיתה, שהדין **שחולצת.**

מכלל זה אתה למד לדייק, **דברישא** גבי האומר "זה גיטך אם מתי", שלא שנינו שחולצת, משמע שבדווקא נכתב רק בסיפא שחולצת, אבל ברישא אפילו **יבומי נמי מיבמה!** וקשה על רב הונא שאמר שחולצת.

ומתרצינן: אין להקשות מכאן על רב הונא, שכן **מתניתין** כשיטת **רבנן** החולקים על רבי

יוסי בבבא בתרא [דף קלו] לגבי הכותב כל נכסיו לבנו, שצריך שיכתוב בשטר "מהיום ולאחר מיתה", ואם לא כתב כן הרי זה מתנה לאחר מיתה, וכמו כן כאן אם לא אמר "מהיום ולאחר מיתה" הרי זה גט לאחר מיתה ואינו חל, ואם נפלה ליבום, מתייבמת.

אולם **ורב הונא דאמר** דבריו, הוא אמר כשיטת **רבי יוסי, דאמר** שם שאינו צריך לכתוב "מהיום ולאחר מיתה" כיון **שזמנו של שטר מוכיח עליו** שמהיום נתן לו את גוף הקרקע, ורק הפירות יאכל האב בחייו[9].

כי רבי יוסי סובר, שאם לא התכוון לתת לו את הגוף מעכשיו, מדוע נכתב הזמן בשטר המתנה.

ולכן גם בגט, אם זמנו של הגט הוא מעכשיו, משמע שהתכוון שיחול הגט מעכשיו, גם אם לא אמר במפורש "מהיום"[10].

ומקשינן: **אי** רב הונא סובר כ**רבי יוסי,** אם כן **חליצה נמי לא תיבעי!** שהרי הזמן שבגט מוכיח שהתכוון לגרשה מעכשיו.

וכי תימא [ואם תאמר], **שמספקא ליה לרב הונא אי הלכתא כרבי יוסי או אין הלכה כרבי יוסי,** ולכן החמיר כשתי השיטות, לומר שחולצת, מחשש שמא הלכה כרבנן והגט לא חל, והרי חייבת ביבום, ולא מתייבמת מחשש שמא הלכה כרבי יוסי והגט חל, והרי היא מותרת לשוק ואסורה ליבם.

ומי [וכי] **מספקא ליה** לרב הונא אם ההלכה כרבי יוסי או כרבנן?

והא [והרי] **רבה בר אבוה חלש** [חלה].

עול לגביה [נכנסו אליו] **רב הונא ורב נחמן.**

אמר ליה רב הונא לרב נחמן:

בעי מיניה [שאל ממנו] **מרבה בר אבוה:** האם **הלכה כרבי יוסי, או אין הלכה?**

---

9. כך מבואר בגמרא בבבא בתרא [קלו א] שלגבי מתנה אם אמר "מהיום ולאחר מיתה" מפרשים את כוונתו, גוף מהיום ופירות לאחר מיתה.

הרעק"א בתשובה [תנינא סימן פח] והקובץ שיעורים [בבא בתרא אות תסב] מקשים, איך אפשר למכור את הפירות שלאחר מיתה, והרי אין קנין לאחר מיתה. ומתרצים שבאמת מקנה את הגוף ואת הפירות מהיום, אלא שמשייר לעצמו את הפירות שעד המיתה, אבל הפירות שלאחר המיתה קונה כבר מהיום.

ומביא הרעק"א את הבית מאיר הסובר כי באמת קונה את הפירות רק לאחר מיתה, אלא שמחמת שהוא מקנה את הגוף מהיום, יכול להקנות את פירות לאחר מיתה. ומקשה עליו הרעק"א, שמכל מקום לענין הפירות אין קנין לאחר מיתה.

אבל יעויין ברשב"ם [בבא בתרא קלו א ד"ה הכותב] שכתב, כי לאחר מיתה תהיה המתנה נגמרת, משמע מדבריו כמו הבית מאיר שקונה את הפירות רק לאחר מיתה.

10. כך פירש רש"י, שטעמו של רבי יוסי הוא, שאם לא התכוון שיחול מהיום מדוע כתב זמן בשטר המתנה, ומקשה הפני יהושע, אם כן מה הדמיון של גט למתנה, הרי בגט חייב לכתוב זמן [כמבואר במשנה לעיל יז א], וגט ללא זמן פסול [כמו ששנינו לקמן פו א], ואם כן אין ראיה מזה

אמר ליה רב נחמן: **טעמא** [טעמו] של **דרבי יוסי לא ידענא** [לא ידעתי], מדוע סובר שאינו צריך לכתוב בשטר שיחול "מהיום ולאחר מיתה", **הלכה איבעי מיניה** [אשאל ממנו]?

אמר ליה: אתה בעי מיניה [שאל ממנו] מה היא **ההלכה, וטעמיה** [וטעמו] של **דרבי יוסי אנא אמינא** [אני אומר] **לך** אחר כך.

בעי מיניה [שאל ממנו] רב נחמן מרבה בר אבוה: מה היא ההלכה.

אמר ליה: הכי [כך] **אמר רב: הלכה כרבי יוסי.**

לבתר דנפק [שיצא] מביתו של רבה בר אבוה.

אמר ליה רב הונא לרב נחמן: **היינו טעמא דרבי יוסי,** שאינו צריך לכתוב בשטר "מהיום ולאחר מיתה" משום **דקסבר: זמנו של שטר מוכיח עליו** ממתי התכוון שיחול.

אם כן משמע ממעשה זה שרב הונא ידע בוודאות שהלכה כרבי יוסי, ולא הסתפק בדבר.

אלא צריך לומר **שמספקא ליה** לרב הונא **אי** עב-ב
מה **שאמר רבי יוסי** שכל שטר חל מהזמן הכתוב בו הוא גם באופן שהוסיף תנאי [שהגט יחול אם ימות] **בעל פה** בשעת מסירה.

אי לא אמר באופן זה, ורק באופן שהתנאי נמצא אצל הזמן בשטר יש לומר שהזמן מוכיח שמאותו יום התכוון שיחול, אבל באופן שאמר את התנאי בעל פה בשעת מסירה, יש לומר כי בשעה שמסר לו את השטר חזר בו מהזמן שבשטר ומסרו על מנת שיחול לאחר מיתה, היות ולא אמר "מהיום".

שכתב זמן שכוונתו שיחול מעכשיו.

ומתרץ הפני יהושע, שכיון שלשון "אם" בגט, מתפרש בשתי לשונות, כמו שאמר אביי, לכן אומרים שזמנו של השטר מוכיח עליו שכוונתו ללשון של "מעכשיו". ורק לגבי מתנה כשאומר בלשון "אחר מיתה" ולא בלשון "אם", שהוא לשון שאינו מתפרש בשתי לשונות, שם הוצרך רש"י לפרש שטעמו של רבי יוסי משום שאם לא התכוון שיחול מעכשיו, מדוע כתב את הזמן בשטר.

התורת גיטין והקרני ראם [כתובות ב ב אות ב] מתרצים, שהוא היה יכול לכתוב בגט זמן שבו רוצה שיחול הגט, דהיינו לאחר מיתה, ובזה מתקיים תקנת כתיבת זמן בגט, ואם כתב זמן של היום, יש ראיה שרצונו שיחול מהיום.

המצפה איתן והבית אהרן מתרצים שרש"י לשיטתו [לעיל יז א] הסובר כי גט שכתוב בו רק שנה או חודש כשר לכתחילה, ולכן אם כתב בו יום, יש ראיה שכוונתו שיחול מעכשיו. וכן כתב המהרש"א [כתובות ב ב לתוד"ה דילמא], שלפי רבי יוסי הראיה כי התכוון שהגט יחול מעכשיו, הוא מזה שלא כתב רק חודש או שנה.

השער המלך [גירושין ח א] כתב, ששיטת הרמב"ם לפי דברי הכסף משנה [גירושין א כו] הוא, שלכתחילה צריך לכתוב גם את היום בגט, ואם כן אין הוכחה מכתיבת היום בגט שכוונתו שיחול מעכשיו.

ומבארים הכסף משנה [גירושין ח א] והשער המלך, כי זה הטעם של הרמב"ם שפסק בשטר מתנה [בזכיה יב טו] כרבי יוסי, ובגט [גירושין ט יב] פסק כמו רבנן. אבל הפני יהושע [לתוד"ה הכי] מקשה שחילוק זה לא מוזכר בגמרא.

ולכן גבי גט שכתב כהלכתו וכשמסרו לה אמר זה גיטיך אם מתי ולא אמר מהיום, יש להסתפק האם גם באופן זה אמר רבי יוסי כי הזמן שבגט מוכיח מתי יחול או לא. ועל אופן זה אמר רב הונא שחולצת, מחמת הספק.

ומקשינן: **ומי מספקא ליה** לרב הונא, אם גם בתנאי בעל פה סובר רבי יוסי שזמנו של השטר מוכיח עליו מתי צריך לחול?

ותנן: האומר לאשה **הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש, ומת בתוך י"ב חדש — אינו גט.**

כיון שלפי התנאי, הגט חל רק לאחר י"ב חודש, ואין גט חל לאחר מיתה, ואם מת בלא בנים חייבת ביבום.

ותני עלה [ושנינו על משנה זו]: **רבותינו** חולקים, והם **התירוה להינשא** בתורת גרושה, ואינה זקוקה ליבום.

ואמרינן: מאן [מי הם] **רבותינו?**

אמר רב יהודה אמר שמואל: הם **בי דינא דשרו מישחא** [הבית דין של רבי יהודה הנשיא שהתירו השמן] של גויים באכילה, במסכת עבודה זרה [דף לז].

והם **וסברי לה כדעת רבי יוסי, דאמר: זמנו של שטר מוכיח עליו!**

מבואר שלדעת רבי יוסי זמנו של השטר מוכיח אף באופן שאומר את התנאי בעל פה בשעת מסירה[11], ואי אפשר לומר שרב הונא מסופק בדבר זה.

אלא יש לומר **שמספקא ליה** לרב הונא, **אי הלכה כרבי יוסי** שזמנו של השטר מוכיח מתי יחול אף באופן שאמר את התנאי **בעל פה** בשעת מסירה, **או אין הלכה** כמותו באופן זה.

ומקשינן: **ומי מספקא ליה** לרב הונא בזה?

והאמר רבא: האומר לאשתו **הרי זה גיטיך אם מתי** [אמות] וכן האומר לאשתו הרי זה גיטיך **שאני מת — הרי זה גט.**

ואם אומר לה הרי זה גיטיך **כשאמות,** וכן אם אומר לה הרי זה גיטיך **לאחר מיתה — אין זה גט** כיון שמשמעות דבריו שהגט יחול לאחר מיתה, ואין גט לאחר מיתה.

והוינן בה: **היכי דמי** [כיצד מדובר] ברישא, שאם אמר "אם מתי" הרי זה גט?

אילימא [אם נאמר] שמדובר באופן **דאמר לה** במפורש **מהיום** אם מתי[12], **ומדובר**

---

11. הפני יהושע מקשה, מנין לגמרא כי המשנה שם מדברת שאמר את התנאי בעל פה, אולי מדובר שכתב את התנאי "אם לא באתי" בגוף הגט. וכן קשה על מה שהביאו מרבא "הרי זה גט אם מתי ושאני מת — הרי זה גט", מנין לגמרא שמדובר שאמר את זה בעל פה.

ותירץ לפי שיטת רש"י לקמן [פד ב] שכתב, כי כל תנאי שכתוב בגוף הגט, פוסל את הגט, כיון שהגט לא נכתב לשם כריתות, ואם כן על כרחך מדובר כאן שעשה את התנאי בעל פה. ולפי שיטת תוספות החולקים על רש"י, צריך לומר שלשון "הרי זה גיטך", משמע שאמר כן בעל פה.

12. הפני יהושע מקשה, כיצד אפשר לפרש שמדובר שאמר לה במפורש "מהיום", והרי אם

לשיטת **רבנן** הסוברים, כי רק בפירש "מהיום" חל הגט מהיום.

אם כן קשה, וכי **צריכא** רבא **למימר** דין זה?

והתנן במשנה מפורשת: אם אמר **מהיום אם מתי — הרי זה גט;**

ואלא לאו, על כרחנו שרבא מדבר באופן **דלא אמר לה מהיום** אלא אמר לה רק "אם מתי יהא גט", **והטעם** שהגט חל משום שהלכה **כרבי יוסי,** שהזמן שנכתב בשטר מוכיח שהגט חל מהיום.

שמע מינה מדברי רבא ש**הלכה כרבי יוסי** שזמנו של השטר מוכיח שחל מהיום גם באופן שאמר את התנאי בעל פה בשעת מסירת השטר.

ודחינן: אמנם **לרבא פשיטא ליה** שהלכה כרבי יוסי אף במסר התנאי בעל פה, אבל **לרב הונא מספקא ליה,** האם הלכה כרבי יוסי אף באופן זה או לא. ולכן סובר רב הונא שחולצת, מספק.

ואבעית אימא [ואם תרצה אמור] תירוץ אחר: **לעולם** רבא שאמר כי הגט חל, מדבר באופן **דאמר לה** במפורש **מהיום** אם מתי **וכדעת רבנן.**

ואף על פי שכבר נתפרש הדין במשנה, מכל מקום **והני לישני איצטריכי ליה** [מחמת אלו לשונות הוצרך לו] לרבא לבאר הדין.

שרבא חידש, שהלשון **"שאני מת",** שאינו מוזכר במשנה, הוא **כמו** הלשון **"אם מתי" דמי,** וכן הלשון **"כשאמות"** הוא **כמו** הלשון **"לאחר מיתה" דמי.**

ואיכא דמתני לה [ויש ששונים] את דברי רב הונא **אסיפא,** על מה ששנינו: האומר **זה גיטך לאחר מיתה — לא אמר כלום.**

אמר רב הונא: ולדברי רבי יוסי חולצת.

ומקשינן: **פשיטא,** שהרי **מדסיפא** מכך ששנינו בהמשך המשנה בסיפא, שאם אמר מהיום ולאחר מיתה לדעת **רבנן חולצת,** אם כן **רישא נמי,** באמר לאחר מיתה, פשיטא **שלרבי יוסי חולצת.**

שהרי לרבי יוסי אופן זה הוא כמו אם אמר מהיום ולאחר מיתה, כי רבנן ורבי יוסי לא נחלקו אלא רק בדבר זה, שלדעת רבי יוסי בלא שאמר "מהיום" הרי זה כאילו שאמר "מהיום", ולדעת רבנן יש הבדל אם אמר "מהיום" לבין אם לא אמר.

ובאופן שאמר "מהיום ולאחר מיתה" כבר נתבאר בסיפא, שהוא ספק אם התכוון שהגט יחול מהיום בתנאי שימות או שהתכוון לחזור בו ממה שאמר "מהיום" והתכוון שהגט יחול לאחר מיתה, ומשום כך הדין שחולצת מספק.

אם כן מה חידש רב הונא בזה שאמר כי

נפרש כך יהיה קשה הסיפא, "כשאמות — אין זה גט", ואם מדובר שאמר "מהיום כשאמות", היה צריך להיות הדין שגט ואינו גט.

וכתב התורת גיטין, כי נשמט מהפני יהושע, שהרשב"א כבר הקשה כן לקמן [עו ב], ותירץ שבאמת בסיפא הכוונה שאינו גט מספק, וחולצת ואינה מתייבמת. וכן כתב גם תוס' הרא"ש כאן.

לדעת רבי יוסי חולצת באופן שאמר "הרי זה גיטך לאחר מיתה"[13].

ומתרצינן: אין פשיטות שבריישא, באמר הרי זה גיטך לאחר מיתה. רבי יוסי סובר שחולצת.

כי **מהו דתימא, רבי יוסי בהא** [בזה] **כרבי סבירא ליה.**

דאמר רבי לקמן, **גיטא מעליא הוי, וחליצה נמי לא תיבעי,** שהגט הוא גט גמור באמר "מהיום ולאחר מיתה" ואין לחשוש שבאומרו "לאחר מיתה" התכוון לחזור בו ממה שאמר "מהיום".

והיות ומצאנו שרבי חולק על רבנן בסיפא ב"מהיום ולאחר מיתה", אפשר לומר שגם רבי יוסי חולק על רבנן בזה, שהרי למדנו כי סובר להקל בתנאי, אם כן אולי מקל כרבי.

לזה **קא משמע לן** רב הונא, שרבי יוסי חולק על רבי, וסובר כרבנן שחולצת ב"מהיום ולאחר מיתה", שיש ספק אם במה שאמר "לאחר מיתה" התכוון לחזור ממה שאמר "היום" או שהתכוון לתנאי.

דלא רבי סבר לה כרבי יוסי לגבי זמנו של שטר מוכיח עליו.

ולא רבי יוסי סבר לה כרבי לגבי אמר "מהיום ולאחר מיתה".

ומבארת הגמרא: זה ש**רבי לא סבר לה כרבי יוסי** לגבי זמנו של שטר מוכיח עליו, משמע ממה **דקתני** בדבריו של רבי, לשון: "**כזה גט**", משמע כי רק באופן זה שאמר "מהיום ולאחר מיתה" מכשיר את הגט, **למעוטי** דינו **דרבי יוסי** שאמר כי גם בלא שאמר "מהיום" זמנו של השטר מוכיח עליו שהתכוון שיחול מהיום.

וזה ש**רבי יוסי לא סבר לה כרבי** לגבי אמר "מהיום ולאחר מיתה", משמע ממה **דקתני** בדברי רבי יוסי לקמן [עו ב] לשון: "**כזה גט**", ועל כרחך נכתב למעט, ולא מצאנו דבר למעט חוץ מ**למעוטי** דינו **דרבי** הסובר כי באמר "מהיום ולאחר מיתה" בודאי התכוון לתנאי ולא לחזרה.

ומחדש רבי יוסי, שאף על פי שגבי מתנה אם אמר לשון זה של "מהיום ולאחר מיתה", המתנה חלה בודאות, אין לדמותו לגט, משום שגבי מתנה יש להסביר כי התכוון שהגוף יקנה מהיום ואילו הפירות יהיו לו רק לאחר מיתה, מה שאין כן בגט כיון שאינו לשון תנאי, הרי זה ספק תנאי ספק חזרה.

והוינן בה: דעת **רבי, מאי היא,** היכן היא נאמרה?

דתניא: האומר: הרי זה גיטיך **מהיום ולאחר מיתה** — הרי זה **גט ואינו גט, דברי חכמים.**

רבי אומר: כזה גט כשר הוא בוודאי, ואם הבעל מת בלא בנים, אינה צריכה חליצה מספק.

ו**רבי יוסי מאי היא,** היכן נשנה בדבריו לשון "כזה גט"?

---

13. הרעק"א מקשה, שלעיל הסתפקו האם רבי יוסי אמר את הסברא שזמנו של שטר מוכיח, גם באופן שהתנאי נאמר בעל פה או לא, ואם כן אפשר לומר, כי זהו חידושו של רב הונא, שרבי

דתנן: האומר: **כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מיכן** [מכאן, מעכשיו] **ועד י"ב חדש.**

אם **כתבוהו בתוך י"ב חדש ונתנו** אותו **לאחר י"ב חדש — אינו גט.**

רבי יוסי אומר: כזה גט.

מכיון שהיה לו לומר: אם לא באתי כתבו ותנו, ואילו הוא אמר: כתבו ותנו אם לא באתי.

לכן סובר רבי יוסי שכוונתו היתה כך: כתבו עכשיו, ותנו אם לא באתי, ולכן הרי זה גט.

שנינו במשנה: האומר לאשה **זה גיטיך מהיום אם מתי מחולי זה, ועמד** מחוליו **והלך בשוק** ואחר כך חלה שוב ומת, אומדים אותו אם מחמת חולי הראשון מת הרי זה גט, ואם לאו אינו גט.

אמר רב הונא: גיטו של שכיב מרע דינו **כמתנתו.**

מה לגבי **מתנתו** נאמר בבבא בתרא [קנא ב] **שאם עמד** מחוליו והבריא **חוזר** בו ממתנתו, שהרי לא נתן אותו אלא מחמת שחשב שימות.

אף לגבי **גיטו, אם עמד** מחוליו והבריא **חוזר** בו מגיטו, אפילו אם לא התנה על הגט שיחול רק אם ימות, אלא נתן לה את הגט בלא לפרש[14]. כיון שיש אומדן הדעת שלא נתנה אלא מחמת שחשב שימות ורצה לפוטרה מן היבום.

וכן מתנתו של השכיב מרע דינו כגיטו: **מה** לגבי **גיטו**, נתבאר לעיל [דף סה] **אף על גב דלא פריש** את כוונתו במלואה, אנו מפרשים את דבריו.

שמבואר לעיל לגבי חולה מסוכן ההולך למות: רבי שמעון שזורי אומר, אף "המסוכן" **כיון דאמר "כתובו"** אנו מפרשים שאמר "כתובו" על דעת שיתנו, ונותנים את הגט לאשה **אף על גב דלא אמר תנו**, שאנו אומרים כי מחמת פחדו היה טרוד ושכח לפרש.

אף במתנתו הדין כן: **כיון דאמר תנו — אף על גב דלא קנו מיניה** [ממנו], את המתנה עבור המקבל, הרי הוא קנוי למקבל.

ומקשינן לרב הונא: **תנן** במשנתנו: אמר לה: **זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה, ועמד והלך בשוק** ואחר כך **חלה ומת. אומדים אותו, אם מחמת חולי הראשון מת — הרי זה גט. אם לאו — אינו גט.**

ואי אמרת [ואם אתה אומר] **שאם עמד** מחוליו **חוזר** בו מהגט, כמו לגבי מתנתו.

יוסי אמר את סברתו גם כשהתנאי נאמר בעל פה.

14. כך פירש רש"י, שרב הונא מדבר בשכיב מרע שנתן גט בלא לפרש, ובאופן זה אמר שאם עמד חוזר והגט בטל, ועל זה חולקים רבה ורבא וסוברים שאינו חוזר.

ואם השכיב מרע אמר במפורש "הרי זה גיטך אם מתי", מדייקים הר"ן והריטב"א מרש"י לקמן [עג א ד"ה לא], שלדעת כולם אם עמד, הגט בטל.

אבל רבינו תם מפרש, כי אם השכיב מרע נתן את הגט בלא לפרש, לדעת כולם אם עמד אינו חוזר, ונחלקו באופן שנתן ופירש שיחול "אם

אם כן **למה לי אומדנא** אם מת מחמת החולי הראשון? **הרי** בינתים **עמד** מחוליו ובטל הגט מאליו.

ומתרצינן: **אמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא:** משנתנו מדברת באופן **שניתק מחולי לחולי,** כלומר שלא הבריא לגמרי, אלא שיצא ממחלה אחת ועבר למחלה אחרת, ואין זו עמידה אלא אם כן בא לכלל רפואה שעה אחת.

ומקשינן: כיצד אפשר לפרש במשנה שכל הזמן היה חולה אלא שעבר ממחלה אחת למשנהו, **והא עמד קתני:** משמע שהבריא בינתיים.

ומתרצינן: **עמד** שבמשנה הכוונה, שעמד **מחולי זה ונפל לחולי אחר.**

ומקשינן: כיצד אפשר לפרש במשנה שעמד מחולי זה ונפל לחולי אחר, ולא הבריא בינתיים, **והא הלך בשוק קתני:** משמע שהיה בריא בינתיים.

ומתרצינן: "הלך" שבמשנה הכוונה: **הלך על משענתו,** אבל עדיין היה חולה.

עג-א **והא קא משמע לן** במה שנקט התנא במשנה לשון "הלך".

דהלך, דווקא אם הלך **על משענתו, הוא דבעינן אומדנא** [הוא שצריך אומדן] אם מת מחמת המחלה הראשונה או לא, כיון שיש לחשוש שהואיל והלך, ניצל מאותו חולי ומת מחולי אחר, והוא התנה במפורש שהגט יחול רק אם ימות מחולי זה.

אבל **אידך** [האחר] שלא הלך בשוק, אף על פי שניתק לחולי אחר, ברור שיש בו מהחולי הראשון, **ואומדנא נמי לא בעינן** [אינו צריך] לזה, והגט חל[1].

ומקשינן: האם **שמעת מינה** [ניתן ללמוד ממשנתנו], **ששכיב מרע שנתן נכסיו במתנה וניתק מחולי לחולי — מתנתו מתנה,** אם מת מהחולי השני?

שהרי מבואר במשנה שאם ניתק מחולי לחולי, אינו נחשב שעמד מחוליו, ורק לגבי גט הצריכוהו במשנה אומדנא אם מת מחמת חוליו הראשון או מחמת חוליו השני, משום שבגט, פירש השכיב מרע בתנאו, שיחול דווקא אם ימות מחולי "זה".

ומתרצינן: **אין** [כן], ומצינו כי כך הוא הדין, **דאמר רבי אלעזר משמיה דרב: שכיב מרע שניתק מחולי לחולי** ומת — **מתנתו מתנה.**

רבה ורבא לא סבירא להו הא דרב הונא שאמר כי גיטו של שכיב מרע, דינו כמתנתו, ואם עמד מחוליו והבריא חוזר בו מגיטו, אפילו אם לא התנה על הגט שיחול רק אם

מתי מחולי זה" ועמד ושוב מת מאותה מחלה, שלפי רב הונא אינו גט ולפי רבה ורבא הרי זה גט.

1. כך סובר רש"י, אבל הרשב"א חולק וסובר כי גם מי שלא עמד צריך אומדנא אם מת מהחולי הראשון, ומה שאמרו בגמרא כי אידך אינו צריך אומדנא, הכוונה, למי שהלך בשוק ללא משענת שאינו צריך אומדנא, כי כיון שעמד וודאי בטל הגט [לפי רב הונא].

ימות[2]. כיון שיש אומדן הדעת שלא נתנה אלא מחמת שחשב שימות ורצה לפוטרה מן היבום.

אלא רבה ורבא סוברים שבאופן שלא התנה על הגט שיחול רק בתנאי שימות, אפילו אם עמד מחוליו אינו חוזר בו מהגט, ואפילו שכוונתו היתה לתת את הגט רק אם ימות.

ואפילו שמעיקר הדין כיון שעמד מחוליו יכול לחזור בו מהגט, תיקנו חכמים שאינו חוזר מהגט והוא חל.

משום **גזירה,** כי חוששים **שמא יאמרו: יש גט לאחר מיתה,** כי כיון שיראו שאם עמד השכיב מרע מחוליו יכול לחזור בו מגיטו, יבואו לומר, כיון שהגט אינו חל עד שמת, ואילו כשמת הגט חל, אם כן יוכיחו מזה שיש גט לאחר מיתה ויבואו להכשיר באופן שאמר: זה גיטיך לאחר מיתה, ולא ידעו לחלק בין זה לבין האופן שלא פירש דבר, שאז הגט חל משום שהתכוון שהגט יחול מעכשיו בתנאי שימות.

ומקשינן: **ומי איכא מידי** [וכי יש דבר כזה] **דמדאורייתא לא חוי גיטא, ומשום גזירה** דרבנן הגט חל, **ושרינן** [ומתירים] **אשת איש** שאינה מגורשת מדאורייתא **לעלמא** [לעולם]?

ומתרצינן: **אין** [כן], שייך גירושין מדרבנן אפילו במקום שמדאורייתא אינו מועיל, כיון **שכל דמקדש** אשה, **אדעתא דרבנן** הוא **מקדש** — שתולה הקידושין בדעת חכמים,[3] כשאומר "כדת משה וישראל".

ואפקעינהו [והפקיעו] **רבנן לקדושין מיניה** למפרע[4], על ידי גט זה, שתיקנו חכמים שיחול.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח [נוח להבין] שחכמים מפקיעים את הקידושין למפרע, באופן **דקדיש בכספא.**

שבאופן זה הם מפקיעים ממנו את הבעלות על כסף הקידושין שנתן לה, לפי שהפקר בית דין הפקר, ונמצא שלא קידש בכסף שלו, ולא היו אלה קדושין.

אבל באופן **שקדיש בביאה, מאי איכא למימר** [מה אפשר להסביר]? כיצד יכולים חכמים להפקיע מעשה זה[5].

---

2. כך פירש רש"י, ומדייקים הר"ן והריטב"א והמהרש"א [עב ב] מלשון רש"י, שאם השכיב מרע התנה במפורש שהגט יחול רק אם ימות, גם לפי רבה ורבא הדין שאם עמד מחוליו הגט בטל.

אבל הרמב"ן מסיק בדעת רש"י, שבין בנתן סתם ובין בנתן ופירש בתנאי שימות, נחלקו רבה ורבא על רב הונא, וסוברים שאם עמד מחוליו, הרי זה גט.

3. רש"י יבמות צ ב ד"ה אדעתא

4. הפני יהושע מקשה, מדוע הגמרא לא תירצה שכל המגרש על דעת רבנן מגרש, וכאן רצו רבנן שהגט יחול גם אם יעמוד מחוליו. ותירץ, כי בשלמא לגבי קידושין אפשר לומר שאם רבנן אינם רוצים שהקידושין יחולו, הקידושין אינם חלים, כיון שקידש על דעת רבנן, מה שאין כן כאן שגירש והתנה שהגט יחול רק אם ימות, רבנן אינם יכולים לעשות שהגט יחול באופן שהוא לא התכוון לגרש.

5. הרמב"ן בשיטמ"ק [כתובות ג א] מקשה, כיון שהגמרא תירצה שכל המקדש אדעתא דרבנן

כי בשלמא אם מגרשה על ידי גט כשר, אף על פי שהקידושין קיימים עכשיו, גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא.

אבל גט זה שאינו גט מן התורה וחכמים הכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי חכמים, צריכים לומר שהקידושין מתחילה לא היו קידושין, ואם קידש בביאה ועוקרים את הקידושין למפרע, מה תהא על ביאתו[6].

אמר ליה: כיון שתלה בדעת חכמים, אמרו חכמים שכשיתן גט זה תיבטל חלות הקידושין שבביאה למפרע, **ושוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות,** ויש ביד חכמים כח לעשות כן, שהרי הוא תלה את קידושיו בהם.

תנו רבנן:

האומר לאשתו: **זה גיטיך מהיום אם מתי** [אמות] **מחולי זה,**

ונפל הבית עליו או הכישו נחש ומת — **אינו גט.**

כיון שמת מאונס שלא שכיח, ולא העלה בדעתו דבר זה, ולא אמר בתנאו שהגט יחול, אלא אם ימות מהחולי.

אבל אם אמר בתנאו: הרי זה גיטיך **אם לא אעמוד מחולי זה,**

ונפל עליו בית או הכישו נחש ומת — **הרי זה גט.**

מקדש דהיינו שקידש בתנאי שיסכימו חכמים, אם כן מה קושית הגמרא בביאה מאי, הרי גם בביאה קידש בתנאי שיסכימו חכמים.

ומתרצים הרמב״ן והתוספות רבינו פרץ, שכוונת הגמרא כך: בשלמא בקדושי כסף, מקדש על דעת חכמים כיון שיש בכחם להפקיר ממונו ולמנוע את הקידושין ואם כן מוכרח לשמוע בקולם, אבל בקדושי ביאה שאינם יכולים להפקיע ביאתו, שמא לא קידש על דעתם. ומתרצת הגמרא, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואף המקדש בביאה, מקדש על דעת חכמים, ואם לא יסכימו חכמים יהיה ביאתו ביאת זנות.

ובשיטה מקובצת [שם] מביא בשם תלמיד הרא״ה והריטב״א שמפרשים, כי הקושיא על חכמים שתיקנו את התקנה, דבשלמא בקדושי כסף רבנן תיקנו שהכסף יהיה הפקר, אבל בביאה איך יתקנו שביאתו תהיה זנות. והגמרא מתרצת, שלא חששו לזה, ותיקנו שביאתו תהיה זנות.

ומקשה השיטה מקובצת [סוף ד״ה עוד], שלכאורה גם בקדושי כסף, קשה, שעל ידי עקירת הקדושין נעשים כל ביאותיו שאחרי הנישואין ביאות זנות. ותירץ, שלא חששו לזה כיון שחכמים לא תיקנו על זה באופן ישיר, אלא רק גורמים שיהיה ביאת זנות, וכל הקושיה היא רק על אותה ביאה של קידושין שרבנן תיקנו עליה בהדיא שתהיה זנות.

התוספות [שם] פירשו כעין פירוש הריטב״א, אלא שפירשו, כי המקשן סבר שבמקדש בביאה אין כח לחכמים לתקן שיתבטלו הקידושין, כיון שעל ידי זה יעבור איסור, וחכמים אינם יכולים לתקן שיעבור איסור. והגמרא מתרצת שיש להם כח לתקן אף אם יעבור איסור.

6. רש״י כתובות [ג א].

ומקשינן: **מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?**

אם בסיפא כשהתנא שהגט יחול "אם לא אעמוד מחולי זה", אנו סוברים שמעלה בדעתו ומתכוון להתנות גם על אונס שלא שכיח, שהרי הגט חל גם אם לא עמד מהחולי מחמת אונס שאינו שכיח, אם כן, גם ברישא, כשהתנה שהגט יחול "אם אמות מחולי זה" ומת מחמת אונס שאינו שכיח, צריך היה הגט לחול, שהרי מתוך אותו חולי מת, שלשון "מחולי זה" שברישא, אין משמעותו אלא שימות "מתוך" חולי זה.

ומחמת קושיא זו נדחים דברי הברייתא.

וכן היה מעשה שאירע באחד שאמר לאשתו: הרי זה גיטיך אם לא אעמוד מחולי זה, ואכלו אריה, **ושלחו** לארץ ישראל לשאול הדין, והשיבו **מתם** [משם]: **אכלו ארי, אין לנו** שיהא גט, כיון שזה אונס שלא שכיח, וכשהתנה לא העלה בדעתו להתכוון על זה[7].

ומביאה הגמרא מעשה **בחהוא גברא, דזבין**

---

7. הרמב"ם [גירושין ט יח] כתב, שאם אמר: אם לא אעמוד מחולי זה, וטרפו ארי או נפל עליו הבית, הרי זה ספק מגורשת. וכתבו המגיד משנה והר"ן, שהרמב"ם מפרש את הגמרא: שלחו מתם אין לנו, כלומר שאין לנו שיהיה ודאי גט, אלא ספק. [ומדוייק בגמרא לפרש כן, ממה שהגמרא לא אמרה: שלחו מתם אינו גט].

אבל הרא"ש כתב, כי הרמב"ם מסתפק אם לפסוק כמו הבבלי שהסיק שאינו גט, או כמו הירושלמי הלומד כי באופן שפירש "אם לא אעמוד" ואכלו ארי, התנאי מתקיים, כיון שכוונתו היתה שימות מתוך החולי.

ומקשה התפארת שמואל, איך אפשר לפסוק נגד הבבלי שהוא העיקר. ומתרץ הקרבן נתנאל, שכוונת הרא"ש הוא, שכיון שהירושלמי והבבלי חולקים, לכן יש לפרש כי הביאור בבבלי כמו הר"ן, שלחו מתם שהיא ספק מגורשת.

ונחלקו האחרונים בביאור גדר הספק ברמב"ם:

ג. המשנה למלך והמחנה אפרים [בהגהות להרמב"ם] מפרשים, שהספק הוא מה היתה כוונתו, האם כוונתו היתה שהגט יחול רק אם ימות מחמת החולי, או שכוונתו היתה שהגט יחול אם ימות מתוך החולי. ולפי"ז הוכיחו מהרמב"ם שאין טענת אונס בגיטין, אפילו באונס שלא שכיח, שהרי לפי הצד שהתכוון כי הגט יחול אם ימות מתוך החולי, הגט חל גם אם מת מאונס שלא שכיח.

ב. התפארת שמואל מבאר שהספק האם הבעל חשב להתנות גם על אונס שאינו שכיח או לא.

ג. הגר"ח על הש"ס [סימן קסה] והאור שמח מבארים, שהספק האם בלא נפילת הבית או טריפת הארי היה עומד מחוליו או שהיה מת בחוליו.

ד. הגרנ"ט [כתובות סימן כ] מבאר, שיש להסתפק בכל מעשה שנעשה עם תנאי, האם קיום המעשה הוא כשמתקיים התנאי, או שקיום המעשה נעשה בכל מקרה, ואם לא יקיים את התנאי, יתבטל קיום המעשה. ומבאר הגרנ"ט כי זה הספק כאן, שאם קיום המעשה הוא רק אם מתקיים התנאי, אם כן באופן של אונס שלא העלה בדעתו לכלול בתנאי, אין את קיום הגט, כי כשאמר "אם לא אעמוד מחולי זה", אז קיום הגט הוא על ידי התנאי, ובאונס שלא העלה בדעתו לא מתקיים התנאי. אבל אם התנאי פועל על ידי שמבטל את קיום המעשה, אם כן בהתנה "אם לא אעמוד מחולי זה יהא גט" וקרה אונס,

ארעא לחבריה [היה אדם שמכר קרקע לחברו].

קביל עליה [קיבל עליו] המוכר אחריות לפצות את הלוקח **בכל אונסא דמתיליד** [בכל אונס שיוולד] בקרקע.

לסוף אפיקו בה נהרא [בסוף צוה המלך שיעבירו את הנהר דרך אותה שדה].

אתא [בא] הקונה **לקמיה** [לפני] **דרבינא** לתבוע את המוכר בשביל האחריות שנתן לו.

אמר ליה רבינא למוכר: **זיל שפי ליה** [לך והעמד לו בשופי] שדה בשלמות, ותשלם לו הנזק, **דהא** [שהרי] **קבילת עלך כל אונסא דמתיליד.**

אמר ליה רב אחא בר תחליפא לרבינא: והרי **אונסא דלא שכיח הוא,** ועל אונס כזה לא התכוון לתת אחריות.

איגלגל מילתא [נתגלגל הדבר] **ומטא** [ובא סיפור זה] **לקמיה דרבא.**

אמר לחו: אונסא דלא שכיח הוא, והמוכר לא התכוון לתת אחריות על אונס זה.

איתיביה [הקשה לו] **רבינא לרבא:** שנינו בברייתא [שהובא לעיל]: אם אמר לאשתו: הרי זה גיטך **אם לא אעמוד מחולי זה, ונפל עליו בית או הכישו נחש** ומת — **הרי זה גט!**

משמע מהברייתא, שמעלה בדעתו ומתכוון להתנות גם על אונס שלא שכיח, ולכן חל הגט גם כשלא עמד מהחולי מחמת דבר שלא שכיח.

אמר ליה רבא: ואימא מרישא של הברייתא תדייק הפוך: שכתוב ברישא, שאם התנא בגיטו שיחול מהיום אם אמות מחולי זה, ונפל עליו הבית או הכישו נחש — **אינו גט.** ומשמע שאינו מעלה בדעתו להתנות גם על אונס שלא שכיח.

ואם כן, יש סתירה בברייתא זו בין הרישא לסיפא, ואין להוכיח ממנה.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: ומשום דקשיא רישא של הברייתא **אסיפא, לא מותבינן תיובתא מינה** [לא מקשים קושיא ממנה]?

והרי עדיין היא ברייתא, ואמורא אינו יכול לחלוק על ברייתא.

אמר ליה: אין [כן], לא מקשים ממנה על דברי אמורא.

כי **מכיון דקשיא רישא אסיפא, לא איתמר בי מדרשא** במקום ישיבת תלמידי חכמים שיתרצוה, **ומשבשתא** [ומשובשת] **היא** הברייתא.

והיות ואין אתה יכול לסמוך על גירסת הברייתא, **זיל בתר** [לך אחר] **הסברא.**

והסברא אומרת שלא התכוון לכלול בתנאו אונס שלא שכיח.

ומביאה הגמרא מעשה **ברב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע זבן שומשמי אגידא** [קנו שומשומין על חוף] **דנהר מלכא.**

אגור מלחי לעבורינהו [שכרו להם ספנים להעבירם] ולהוליכם לביתם.

כיון שלא התכוון שאופן זה יבטל את קיום הגט, אין הגט בטל.

קבילו עלייהו [קיבלו עליהם] המוכרים אחריות לפצות אותם על **כל אונסא דמתיליד** עליהם בדרך.

לסוף איסתכר [עשו בו סכר] **בנהר מלכא,** וספינות לא יכלו לעבור בו.

אמרו להו רב פפא ורב הונא למוכרים: **אגורו חמרי אפקעינהו ניהלן** [שכרו חמורים ומסרוהו לנו][8] כדי שלא נפסיד את הוצאות הדרך שנתרבו מחמת סכירת הנהר, **דהא קבילתו עלייכו** [שהרי קיבלתם עליכם] אחריות לפצות אותנו על **כל אונסא דמיתליד** [שיווצר] בדרך.

אתו [באו] לדין תורה **לקמיה דרבא.**

אמר להו רבא לרב פפא ורב הונא:

קאקי חיורי [אווזים לבנים] [כינה אותם כך לפי שהיו זקנים, ושערם שיבה].

משלחי גלימי דאינשי [פושטי בגדי אנשים], כלומר, אתם עושקים את האחרים שלא כדין, שאתם פוסקים עליכם דין להנאתכם.

שהרי **אונסא דלא שכיח הוא,** ולא העלו המוכרים בדעתם לתת אחריות לאונס שלא שכיח.

מתניתין:

אותה אשה שנתן לה בעלה גט והתנה עמה שיחול מהיום אם ימות, **לא תתייחד עמו** מחשש שמא יבוא עליה.

ולפי מאן דאמר אחד יש לחשוש שמא בעל לשם קדושין[9], ואז צריכה גט נוסף[10], ולפי מאן דאמר שני שאינו חושש שבועל לשם קידושין, מכל מקום גם לשיטתו אסור לו להתייחד עמה כיון שהיא פנויה אם לבסוף ימות בעלה, ואסור להתייחד עם הפנויה.

---

8. לפי הרי״ף הספנים קיבלו אחריות, ולהם נאמר שישכרו חמורים.

9. כתבו הר״ן והמגיד משנה [גירושין ח ב], כי החשש שמא בעל לשם קידושין, הוא רק באופן שהיו עדים שראו שהתייחד עמה, והם עדי הקידושין, שהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה.

10. הרי״ף והרא״ש כתבו בשם התוספתא, כי אם עד אחד מעיד על אדם שהתייחד עם אשה בשחרית, ועד שני מעיד שהתייחד עמה בערבית, אינם מצטרפים ולא חוששים לקידושין. ומבאר הר״ן, כי אף על פי שבדיני ממונות אנו סוברים כמו רבי יהושע בן קרחה [לעיל לג ב], ששני עדים על שני הלוואות שונות של מנה מצטרפים להעיד שחייב מנה, מכל מקום לענין עדות על אישות השייך לדיני נפשות, צריך ששני העדים יראו את המעשה בבת אחת.

ומקשים הבית שמואל [קלג א] והרעק״א [בחידושיו כאן, ובתשובה רכב יח], למה הוצרך הר״ן לפרש כי הטעם שאינם מצטרפים הוא משום שאישות הוי דיני נפשות, ולא פירש שאינם מצטרפים משום שצריך עדות לקיום המעשה, ואם אין עדים בשעת הקידושין, הקידושין לא חלים, ומטעם זה צריך ששני העדים יעידו על אותו יחוד, שהרי אם יש רק עד אחד על כל יחוד, אפילו אם נאמין לשניהם, עדיין חסר עדות לקיום הקידושין.

ומתרץ הקובץ הערות [עט ב], שכוונת הר״ן, שכל עד מעיד שראה מעשה קידושין שנעשה

אלא מתייחד עמה רק **בפני עדים,** שאז אין מקום לחשש זה.

ואין צריך לזה עדים כשרים, אלא אפילו בפני עד אחד[11], **אפילו על פי עבד, אפילו על פי שפחה,** יכול להיות עמה.

חוץ משפחתה של האשה, שבפני שפחתה אסור לה להתייחד עם בעלה, **מפני שלבה** של האשה **גם בה בשפחתה,** שהיא מזלזלת בה ולא תתבייש מפניה לשמש עם בעלה[12].

ואותה אשה **מה היא** נחשבת **באותן חימים** מהזמן שקיבלה את הגט ועד לזמן קיום

בפני שנים שהיו עדים לקיום המעשה, ולכן הוצרך הר״ן לפרש, שהטעם שאינם מצטרפים, כיון שאישות הוי דיני נפשות.

והשערי יושר [ז ג] מתרץ, שהר״ן סובר, המקדש בפני עד אחד ואחר כך בפני עד שני — מקודשת, ומבאר, שהטעם בזה, משום שדין עדות לקיום המעשה, אינו חלק ממעשה הקידושין, אלא הוא דין בחלות, שאינו יכול לחול אלא באופן שאחר כך יוכל לתברר, ואם בשעת מעשה לא היה יכול להתברר ואחר כך התחדש דבר שמחמתו יוכל להתברר, גם זה מועיל לקיום הדבר. ולפי זה אם עד אחד רואה קידושין, הרי הוא עושה חצי קיום, וכאשר מקדשה אחר כך שוב בפני עד שני, מצטרפים השנים לקיום שלם.

וכתב הר״ן בשם הרשב״א [קידושין מג א], מה שאנו אומרים, בראו עדים שהתייחד עמה הרי זה קידושין, היינו דווקא כשהאיש והאשה ראו את העדים, אבל אם העדים ראו את הקידושין מאחורי הגדר, והאיש והאשה לא ידעו שיש עדים שרואים אותם, אינה מקודשת, משום שהאיש והאשה יכולים לומר שלא התכוונו לקידושין, שהרי קידושין ללא עדים לא חלים.

והריטב״א [קידושין שם] כתב, עדים שראו קידושין מאחורי הגדר, לא מועיל עדותם לקיים את הקידושין, משני טעמים: א. משום שעדות מאחורי הגדר מועיל רק בעדות של בירור ולא בקידושין שצריך עדות לקיום הדבר. ב. משום שיכולה האשה לומר ״משטה הייתי״ ולא התכוונתי לקידושין, כי ידעתי שלא יחולו הקידושין ללא עדים.

והביאור בטעם הראשון של הריטב״א, כתב האבני מילואים [לא ד], שבקידושין צריך שהאיש והאשה יכוונו לקדש בפני עדים.

ובשערי יושר [ז ה ד״ה אח״ז] מקשה על האבני מילואים, כי רק בקנינים מצינו שיש דין שצריך לכוון לשם קנין, אבל לא מצינו שצריך כוונה להתקדש לפני עדים.

לכן מבאר השערי יושר כי כוונת הריטב״א, שעדי קידושין צריכים לראות כל מה שצריך לחלות הקידושין כולל את עצמם שהם העדים לקיומי, וגם שהאיש והאשה מסכימים כי הם יהיו העדי קידושין, ואם ראו מאחורי הגדר, חסר בראיה שהאיש והאשה מסכימים לקבלם לעדי קידושין.

11. תוספות יום טוב ותפארת ישראל, וכן רש״ש בקידושין [פא ב], וכן כתב הרמב״ם [גירושין ח ב]: לא תתייחד אלא בפני עד אחד.

ומה שכתוב במשנה ״לפני עדים״ בלשון רבים, מבאר התוספות יום טוב, שלשון עדות בעלמא הוא.

12. כתבו הרשב״א והריטב״א, כי אם נתיחדה עם בעלה בפני שפחתה, והשפחה העידה שלא בא עליה, נאמנת. כדאמר רב אשי [בכתובות כז ב], שאין השפחה חשודה גם לשתוק בקלקולה וגם להעיד בשקר, וכן מובא בירושלמי.

התנאי, היינו כשימות בעלה?[13]

רבי יהודה אומר:

עג-ב **כאשת איש לכל דבריה:** לפי שאין הגט חל אלא סמוך למיתתו, ועד אותה שעה הרי היא כאשתו לכל דבר[14]. והבא עליה במזיד, דינו בחנק[15], ובשוגג, דינו בחטאת.

רבי יוסי אומר: דינה **כמגורשת ואינה מגורשת,** לפי שסובר, שכל שעה יש ספק אולי זוהי השעה הסמוכה למיתה[16], והרי היא מגורשת מספק, והבא עליה בשוגג, מביא קרבן אשם תלוי.

ומחלוקתם היא אפילו באופן שהבעל מת בסוף מאותו חולי, משום שסובר רבי יהודה שלא התכוון לגרשה אלא סמוך למיתה.

ובגמרא מעמידים שמדובר באומר לה במסירת הגט "הרי זה גיטך, והתגרשי בו מעת שאני בעולם, אם אמות", לכן סובר רבי יהודה שרק סמוך למיתה חל הגט, וקודם לכן הרי היא אשת איש, ורבי יוסי סובר שמעת מסירת הגט הרי היא בספק שמא עכשיו הוא הזמן שסמוך למיתה, לכן היא נחשבת לספק אשת איש, והבא עליה חייב באשם תלוי.

גמרא:

תנו רבנן בברייתא: **ראוה שנתייחדה עמו** [עם בעלה] **באפילה** לאחר שקיבלה ממנו גט זה, **או שישנה עמו תחת מרגלות המטה, אין חוששין שמא נתעסקו בדבר אחר** [בתשמיש].

וחוששין שמא בא עליה **משום** [לשם] **זנות,** [לקמן יבואר].

ואין חוששין שמא בעל אותה **משום** [לשם] **קדושין** להצריכה מחמת זה גט נוסף.

---

13. תוספות מפרש, כי המשנה מוסיפה לדון באשה שאמר לה בעלה "זה גיטך מהיום אם מתי", והרי זה המשך לרישא. אבל רש"י פירש, שאין זה המשך לרישא, אלא מדובר כאן באשה שבעלה אמר לה: "הרי זה גיטך והתגרשי בו מעת שאני בעולם אם מתי", כלומר, התנאי הוא שיחול הגט סמוך למיתתו.

14. כך הוא לפי פירוש רש"י בהערה לעיל, ולפי פירוש התוספות שם, אף על פי שאמר לה "מהיום אם מתי", סובר רבי יהודה, כי מכל מקום דעתו של הבעל היתה שלא יחול הגט עד שעה אחת לפני מיתתו.

15. הכתב סופר והאילת השחר מקשים, לכאורה ההתראה שמתרים בו היא התראת ספק [שאינה מועילה לחייבו מיתה], כי הרי יתכן שימות מיד ואז היא כבר מגורשת כיון שהם נמצאים סמוך לשעת המיתה.

ומתרץ האילת השחר, שרש"י כאן סובר כמו המאן דאמר במכות [טו ב] שהתראת ספק היא התראה המועילה. עוד תירץ על פי התוספות [יבמות פ א ד"ה נעשה] שכתבו, כי באופן שמתברר אחר כך, לא נחשב התראת ספק.

והכתב סופר מתרץ, שכאן מעמידים את האשה על שתי חזקות, א. חזקת אשת איש שלה, ב. חזקת חיים של הבעל, ומשום כך ההתראה אינה נחשבת התראת ספק.

16. ולשיטת התוספות יש לבאר, כי ספק לו לרבי יוסי אם כוונת הבעל היתה שיחול הגט מיום נתינת הגט, והרי היא כפנויה, או שכוונתו

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף חוששין משום קידושין.

ומקשינן: **מאי קאמר?** שהרי בתחילה נאמר בברייתא שאין חוששין שמא נתעסקו בביאה, ואחר כך נאמר שחוששין שמא בא עליה לשם זנות.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

הכי קאמר וכך יש לגרוס ולפרש הברייתא:

אם ראוה שנתייחדה עמו אין חוששין לביאה.

ואם **ראוה** גם **שנבעלה** לו — **חוששין** שמא בא עליה **משום** [לשם] **קידושין,** וצריכה גט נוסף בשביל קדושין אלו.

ואמנם הגט שמסר לה קודם לכן חל באופן שיתקיים התנאי, אבל אינו חל על קידושין אלו שנעשו לאחר מכן.

והגט הראשון אינו נחשב לגט ישן מחמת ביאה זו, כיון שגט ישן הוא רק אם בא עליה לאחר כתיבת וחתימת הגט וקודם מסירתו, ואילו כאן כבר מסר לה את הגט, ורק שחסר תנאי בשביל שיחול משעה שמסרה לה.

ואם **נתן לה כספים** לאחר בעילה —

חוששין ותולים שביאה זו היתה **משום זנות.**

דאמרינן [שאנו אומרים]: **שבדמי אתננה נתן לה** כסף זה.

ואין חוששין משום קידושין להצריכה מחמת זה גט נוסף[17].

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף בזו שנתן לה כספים לאחר בעילה **חוששין** שמא בא עליה **משום** [לשם] **קידושין.**

ולפי פירוש רב נחמן אמר רבה בר אבוה בדברי הברייתא, **כמאן אזלא הא דאמר** [כמו מי מהשיטות שבברייתא, הולך מה שאמר] **רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן** לקמן בפרק הבא, **שמחלוקת** בית שמאי ובית הלל [לקמן פא א] לגבי גרושה שנתייחדה עם בעלה לאחר גירושין האם חוששין לקידושין וצריכה גט שני, היא רק **כשראוה שנבעלה,** שלדעת בית שמאי אינה צריכה גט שני, ולדעת בית הלל צריכה.

אבל כשלא ראוה שנבעלה — דברי הכל אין צריכה הימנו גט שני.

כמאן [כמו איזה שיטה שבברייתא] דיבר רבי יוחנן?

כדברי הכל, גם כדעת תנא קמא וגם כדעת רבי יוסי ברבי יהודה, שהרי שניהם סוברים שבאופן שלא ראוה שנבעלה אין חוששים לקדושין ואינה צריכה גט שני, ובאופן שראוה שנבעלה חוששין לקדושין. ורק באופן שראו שנותן לה כספים נחלקו.

היתה מעת שהוא בעולם, היינו שעה אחת לפני מיתתו, ועד אותה שעה הרי היא כאשת איש. מאירי.

17. האבני מילואים [קמט א] הוכיח מכאן, שאף על פי שבהיה אומר בפיו לא בעלתי לשם קידושין לא היה נאמן, משום שיש חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, מכל מקום על ידי הוכחה ממעשיו [שנתן אתנן] נאמן טפי.

מתקיף לה אביי לרב נחמן שמעמיד את מחלוקת תנא קמא ורבי יוסי ברבי יהודה בברייתא באופן שנתן לה כספים לאחר שבעלה.

מידי [וכי] **כספים קתני** בברייתא? ואפילו אם תיתכן טעות בגירסא, אבל טעות כזאת לא תיתכן, כי אם שנה התנא נתינת כספים, לא היו טועים בגירסא להחסירו לגמרי.

אלא אמר אביי, הכי קאמר כך יש לגרוס ולפרש הברייתא:

אם **ראוה שנבעלה — חוששין משום זנות ואין חוששין משום קידושין.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף חוששין משום קידושין.

ולפי פירוש אביי בדברי הברייתא:

כמאן אזלא הא דאמר [כמו מי מהשיטות שבברייתא, הולך מה שאמר] **רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת** בית שמאי ובית הלל לגבי גרושה שנתייחדה עם בעלה לאחר גירושין האם חוששין לקידושין וצריכה גט שני, שלדעת בית שמאי אינה צריכה גט שני, ולדעת בית הלל צריכה, מדובר דווקא **כשראוה שנבעלה.**

אבל אם **לא ראוה שנבעלה — דברי הכל אין צריכה הימנו גט שני.**

כמאן [כמו איזה שיטה שבברייתא] דיבר רבי יוחנן?

ברבי יוסי ברבי יהודה, ולא כתנא קמא, כיון שלתנא קמא אף כשראוה שנבעלה אין חוששין לקידושין, ואם תנא קמא היה סובר שבית הלל ובית שמאי נחלקו בדבר זה לא היה נוקט כן כשיטת בית שמאי.

אבל רבי יוסי ברבי יהודה סבר כרבי יוחנן שהעמיד את שיטת בית הלל שצריכה גט נוסף בראוה שנבעלה, ונקט כשיטת בית הלל. ולא סבר כאותו שחולק על רבי יוחנן ומעמיד את מחלוקת בית הלל ובית שמאי גם בלא ראוה שנבעלה.

שהרי לדברי אביי בברייתא, באופן שלא ראוה שנבעלה, כולם מודים שלא חוששים לבעילה.

מתקיף לה רבא לאביי: **אם כן,** שכך אתה מפרש את הברייתא, **מאי "אף"** שאמר רבי יוסי ברבי יהודה "אף בזו חוששין משום קידושין" שמשמעותו שבא לרבות? והרי לפי אביי לא בא לרבות, אלא בא לומר שאין תולין להקל שהיה סתם ביאת זנות אלא חוששין שהיה לשם קדושין.

אלא, אמר רבא: הכי קאמר כך יש לגרוס ולפרש הברייתא:

רבי יוסי בר רבי יהודה אומר: אף אם **לא ראוה שנבעלה — חוששין משום קידושין.** שבא לרבות שלא רק בראוה שנבעלה חוששים שמא בעלה לשם קידושין, אלא אף בלא ראוה שנבעלה חוששים שנבעלה לשם קידושין.

ולפי זה **כמאן אזלא הא דאמר** [כמו מי מהשיטות שבברייתא, הולך מה שאמר] **רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שמחלוקת** בית שמאי ובית הלל לגבי גרושה שנתייחדה עם בעלה לאחר גירושין האם חוששין לקידושין

וצריכה גט שני — הוא דווקא **כשראוה שנבעלה.**

אבל אם **לא ראוה שנבעלה — דברי הכל אינה צריכה הימנו גט.**

כמאן [כמו איזה שיטה שבברייתא] דיבר רבי יוחנן?

דלא כאף **אחד** מהם.

שלתנא קמא אפילו בראוה שנבעלה תולים בזנות ואינה צריכה גט, ואם היה סובר שבית הלל ובית שמאי נחלקו בדבר זה לא היה נוקט כן, כשיטת בית שמאי.

ולרבי יוסי אף כשלא ראוה שנבעלה חוששין, וזה כמו אותו שחולק על רבי יוחנן וסובר שאף בשלא ראוה שנבעלה הצריכוה בית הלל גט נוסף.

שנינו במשנה: **מה היא באותן הימים** שבין נתינת הגט לקיום התנאי? **רבי יהודה אומר: כאשת איש לכל דבריה, רבי יוסי אומר: מגורשת ואינה מגורשת** והרי היא ספק אשת איש והבא עליה חייב בקרבן אשם תלוי.

תנא בברייתא: **ובלבד שימות,** רק אז לרבי יוסי חייב באשם תלוי.

אבל אם לא מת בסוף, התברר למפרע שלא היה גט והיתה אשת איש גמורה, וחייב חטאת.

ומקשינן: בין לרבי יוסי שמחשיבה לאחר מסירת הגט ספק אשת איש, ובין לרבי יהודה שמחשיבה אשת איש ודאי, באופן שנתקיים התנאי והבעל מת בסוף, הגט חל רק בשעת המיתה.

שהרי אי אפשר לומר שהגט חל למפרע משעת מסירה, כיון שאם כן, לא היתה האשה, לא אשת איש ולא ספק אשת איש.

וקשה, **ולכי מיית חוי גיטא** [וכי בשעת מיתה חל הגט?], **והא קיימא לן דאין גט לאחר מיתה!**

אמר רבה לתרץ: המשנה אינה מדברת באופן שאומר שהגט יחול מהיום, כי באופן זה אם נתקיים התנאי, הגט חל משעת מסירה והבא עליה פטור.

אלא מדובר **באומר** שיחול הגט **מעת** אחרונה **שאני בעולם,** כלומר שיחול זמן מועט לפני המיתה.

לכן לדעת רבי יהודה סמוך לשעת המיתה חל הגט, וקודם לכן הרי היא אשת איש גמורה. ורבי יוסי סובר שמשעת נתינה אנו מסופקים שמא עכשיו היא השעה הסמוכה לשעת המיתה, ובכל רגע ורגע יש ספק שמא חל הגט, ואף על פי שבסוף התברר שהוא חי יותר זמן — סובר רבי יוסי שאין ברירה, ולא אומרים שהוברר למפרע שלא היתה ספק גרושה.

תנו רבנן: ימים שבינתים, בימים שבין מסירת הגט לקיום תנאי הגט כשימות —

בעלה זכאי, באשתו:

במציאתה — החפץ שמצאה שייך לו. **ובמעשה ידיה** — שכר עבודתה שלו. **ובהפרת נדריה** — יכול הוא עדיין להפר נדריה. **ויורשה** אם מתה בינתיים.

ומטמא לה כשמתה, אם הוא כהן.

כללו של דבר: הרי היא כאשתו לכל דבר — אלא שאינה צריכה הימנו גט שני לכשימות, כיון שהגט שנתן לה חל סמוך למיתה.

דברי רבי יהודה.

רבי מאיר אומר: אם נבעלה לאדם אחר לאחר מסירת הגט, דין **בעילתה תלויה** אם ימות בסוף מהחולי.

כי רבי מאיר סובר, שלשון "מעת שאני בעולם" משמעותו משעת מסירה, וכיון שאמר לה בשעת מסירת הגט: הרי זה גיטיך מעת שאני בעולם אם מתי, לכן כשמת התברר למפרע שהגט חל בשעת מסירה והיתה גרושה בשעת בעילה, ואם לא מת, הגט לא חל והרי היא אשת איש ודין הבא עליה בחטאת.

רבי יוסי אומר: אם נבעלה לאדם אחר לאחר מסירת הגט, **בעילתה** בעילת **ספק** אשת איש.

כי רבי יוסי סובר, שלשון "מעת שאני בעולם" משמעותו היא משעה הסמוכה למיתה, ואם כן יש ספק האם ראוי לסמוך את שעת הביאה למיתת הבעל והרי היא מגורשת, או שמא אינה שעה הראויה להיסמך למיתה, ואינה גרושה. לכן, אם מת הבעל, הבא עליה מביא אשם תלוי, ואם לא מת, הרי היא ודאי אשת איש, ומביא חטאת ודאי.

וחכמים אומרים כדברי רבי יוסי: הרי היא ספק **מגורשת** וספק **אינה מגורשת,** והבא עליה מביא אשם תלוי. **ובלבד שימות.** ואם לא מת, הרי היא אשת איש, ומביא חטאת.

ומקשינן: **מאי איכא** [מהו ההבדל] **בין** דעת **רבי מאיר** לדעת **רבי יוסי?**

אמר רבי יוחנן: לענין הבאת קרבן **אשם תלוי** לאותו שבא עליה בימים שלאחר מסירת הגט, **איכא בינייהו** [יש הבדל ביניהם]:

לדעת **רבי מאיר, לא מיתי** [לא מביא] הבועל **אשם תלוי,** כי אין כאן בעילת ספק, שהרי הדבר עתיד להתברר בוודאות. אם ימות הבעל — יתברר שהיא היתה פנויה משעת מסירת הגט והבא עליה פטור[1]. ואם יעמוד מחוליו — יתברר שהיא אשת איש, ואז צריך הבועל להביא קרבן חטאת ולא אשם תלוי.

ולדעת רבי יוסי, מייתי [מביא] הבועל **אשם תלוי,** אם מת בסוף הבעל וחל הגט, כי לדעת רבי יוסי יש ספק על שעת הביאה, האם היא נחשבת שעה הסמוכה למיתה שבה חל הגט, או לא.

אבל אם עמד הבעל מחוליו ולא חל הגט, הרי היא אשת איש ודאית, והבועל מביא חטאת.

שנינו בברייתא: **וחכמים אומרים: מגורשת ואינה מגורשת.**

ומקשינן: דעת **חכמים היינו** כדעת **רבי יוסי?**

ומתרצינן: **איכא בינייהו** [יש ביניהם] הבדל לגבי מזונות.

וכדרבי זירא,

---

1. הקובץ ביאורים [אות מא] מקשה, הרי אשם תלוי בא משום שעבר על ספיקא דאורייתא,

דאמר רבי זירא אמר רבה בר ירמיה אמר שמואל: כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת — בעלה חייב במזונותיה.

ולכן לא קרא לה רבי יוסי בלשון "מגורשת ואינה מגורשת" משום שחולק על חכמים וסובר שאין לה מזונות[2].

אמנם יש מחלוקת תנאים בדברי רבי יוסי, שהתנא שבמשנה סובר כי לדעת רבי יוסי בעלה חייב במזונותיה, ולכן במשנה הובאה דעת רבי יוסי בלשון "מגורשת ואינה מגורשת", וזו היא דעת חכמים שבברייתא.

מתניתין:

המשנה שלפנינו מחדשת, שיתכן להתנות תנאי בגט, והגירושין יחולו רק אם יתקיים התנאי.

ביאור דין תנאי:

האפשרות להתנות תנאי על חלות של מעשה היא דבר חידוש, ולולי שהתורה היתה מחדשת כי מועיל להתנות תנאי לחלות מעשה, לא היינו יודעים זאת מסברא, כמבואר בתוספות בכתובות [נו א ד"ה הרי זו]. ומבארים האחרונים, שיסוד תנאי הוא, שהתנאי מעכב את חלות המעשה מלחול. כלומר, כשאדם עושה מעשה הפועל חלות של דין מסוים, כגון מסירת גט לידי האשה [שפועל חלות דין גירושין], חלות הדין צריכה לחול כיון שהמעשה הפועל את החלות נעשה, וכשמתנה תנאי, התנאי מעכב את החלות מלחול, כל זמן שלא נתקיים התנאי. וכמבואר בלשון הרמב"ן בכתובות [יט ב] "דתנאי, מילתא אחריתי".[3] כלומר, שהתנאי חל במעשה אחרי שכבר נעשה. וחלות הדין צריכה היתה לחול באופן

וספיקא דאורייתא לחומרא, אם כן גם אם אחר כך התגלה שהיתה גרושה, מכל מקום לפני שמת היה ספק ועבר על מה שהיתה אסורה לו משום ספיקא דאורייתא לחומרא, ומדוע אינו חייב קרבן. ותירץ, שהתורה לא חייבה אלא כשיש צד שעבר איסור, אבל לכשנודע שאין איסור, אין חיוב קרבן.

2. ביאור סברת רבי יוסי שאין לה מזונות, מבאר הר"ן, כי כיון שהדבר עומד להתברר אם מגורשת, אינו חייב במזונותיה עד שיתברר. ודווקא בספק גירושין שאינו עומד להתברר סובר רבי יוסי שחייב במזונותיה.

והריטב"א כת"י [ד"ה רבי יוסי] כתב בשם רבינו יונה, שטעמו של רבי יוסי הוא, מכיון ששעה אחת לפני מיתתו היא תהיה מגורשת בוודאות, לכן גם עכשיו שהיא ספק מגורשת, אינו חייב במזונותיה, ורק בספק גירושין שנשאר ספק לעולם, והיא נשארת אגודה בו לעולם, חייב במזונותיה.

והמאירי מבאר, כי דווקא לענין אשם תלוי סובר רבי יוסי שבעילתה היא ספק, כיון שבזמן הבעילה לא היה ידוע אם היא מגורשת, אבל לענין מזונות נחשבת מגורשת ודאי, וכן שיטת התוספות רי"ד לעיל [עג ב].

3. וכן מבואר בתשובת הרא"ש [לה ט], הובאה באבני מילואים [לח יד], וכן כתב הקובץ שיעורים [חלק ב' סימן מב] שתנאי מילתא אחריתי, כלומר, המעשה קיים בכל אופן. כי אי אפשר לעשות מעשה רק על צד אחד, והתנאי בא לבטל את המעשה, לפי שתנאי הוא חידוש התורה, שעל ידי תנאי "אתי דיבור ומבטל מעשה". ולפי זה מתרצים את קושית התוספות

מוחלט, אלא שהתנאי מעכב את חלות הדין, שלא תחול אלא על הצד שיתקיים התנאי. [עיין בחידושי הגר"ש כתובות סימן ב וסימן ה ובגרנ"ט כתובות סימן כ].

מקור דין תנאי נלמד מתנאי בני גד ובני ראובן [במדבר לב כט—ל], שמשה רבינו התנה עמם כי יקבלו את נחלת ארץ הגלעד בעבר הירדן מזרחה, בתנאי שיעברו את הירדן חלוצים, ויעזרו לישראל לכבוש את הארץ.

והיות ודין תנאי נלמד מהתורה, ולא מסברא, לכן צריך שמשפטי התנאים שמתנה יהיו כמו התנאי שבתורה, ואם עשה את התנאי באופן אחר, אינו מועיל, אלא המעשה שעשה חל בלא התנאי, כמבואר בתוספות בכתובות [שם].

ואלו הם "משפטי התנאים" שצריך בכל תנאי[4]:

א. לדעת רבי מאיר, צריך שיתנה תנאי כפול, כלומר: צריך הוא לפרש, מה יקרה אם יתקיים התנאי, ומה יקרה אם לא יתקיים התנאי, בדומה לתנאי בני גד ובני ראובן, שמשה רבינו כפל להם את התנאי לשני הצדדים, אם יעברו ואם לא יעברו.

ב. לדעת רבי מאיר,[5] צריך להתנות את התנאי קודם שמפרש את המעשה. כגון שיתנה "אם תתני לי מאתים זוז, יהא גט", ולא יקדים את המעשה לתנאי, כגון "יהא גט, אם תתני לי מאתים זוז".

ג. לדעת רבי מאיר, צריך שהתנאי יהיה בדבר נפרד מהמעשה, כמו בתנאי בני גד ובני ראובן, שהתנאי היה לעבור את הירדן, והמעשה היה לנחול את ארץ הגלעד.

ד. צריך להקדים בתנאי ולפרש את הצד החיובי [ההן] לפני שמפרש את הצד השלילי [הלאו], כמו שמצינו בתנאי בני גד ובני ראובן, שמשה רבינו הקדים לפרש מה יהיה אם יעברו חלוצים, ורק אחר כך פירש מה יהיה אם לא יעברו חלוצים.

ה. אי אפשר להתנות תנאי נגד מה שכתוב בתורה, וזה נלמד מכך שכל התנאים הכתובים בתורה שהובאו בקידושין [סא א], כגון: "ואם בחוקותי תלכו" "ואם תאבו ושמעתם", הם באופן זה. [כמבואר בתוספות לקמן עה א ד"ה לאפוקי].

ו. צריך שיהיה אפשרות לקיים את המעשה על ידי שליח, ואם אין אפשרות לקיים את

בכתובות [עג א סוף ד"ה לא] איך מי שמקדש על תנאי שאין עליה נדרים ואחר כך ביטל את התנאי מקודשת, והרי הוא לא קידש אותה על הצד שיש עליה נדרים. ולפי דבריהם מתורץ, שגם מעשה עם תנאי הוא מעשה גמור, והתנאי מבטל את המעשה על הצד שלא מתקיים התנאי, ולכן יכול לבטל את התנאי, משום ש"אתי דיבור ומבטל דיבור", ואחרי ביטול התנאי נשאר המעשה בלי תנאי.

4. הרא"ש בסימן ט' מביא את שיטת הרי"ף והרמב"ם שסוברים כי בתנאי של "על מנת" אין צריך שיהיה עם משפטי התנאים, אבל הרא"ש סובר שגם תנאי של "על מנת" צריך שיהיה עם משפטי התנאים.

5. כך פירש התוספות לקמן עה א ד"ה לאפוקי, שבגמרא בבא מציעא [צד א] מבואר כי רבנן

המעשה על ידי שליח, אי אפשר להתנות את חלות המעשה בקיום התנאי. [ועיין בתוספות לקמן שם, ובתוספות בכתובות עד א ד"ה תנאי האם דבר זה נלמד מסברא או מהתורה].

האומר לאשה: **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז.**

הרי זו מגורשת אם תקיים את התנאי שהתנה עמה, **ותתן** לו מאתיים זוז.

ואם אמר לה: **על מנת שתתני לי** סכום כסף **מיכן** [מכאן] **ועד שלשים יום,** שתלה קיום התנאי בזמן מסוים,

אם נתנה לו את סכום הכסף **בתוך שלשים יום** הרי היא **מגורשת** משעת נתינת הגט לידה, כי הרי נתקיים התנאי.

ואם לאו, אם לא קיימה את התנאי עד שעברו כל שלושים יום, **אינה מגורשת.** ואין אומרים שלא נתכוון הבעל במה שאמר "מכאן ועד שלושים יום" אלא לזרז אותה, ואינו מקפיד שתתן לו דווקא תוך שלושים יום, אלא הואיל והתנה עמה כך בשעת נתינת הגט, אינה מגורשת אלא אם כן קיימה את התנאי כפי שאמר לה.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: מעשה שהיה **במקום** הנקרא **צידן, באחד שאמר לאשתו** "**הרי זה גיטך על מנת שתתני לי** את **איצטליתי**" [מעיל ארוך], **ואבדה איצטליתו,** ולא יכלה לתתו לבעלה ולקיים את התנאי שבגט.

ואמרו חכמים: תתן לו במקום האיצטלית **את דמיה** של אותה איצטלית, ובכך יתקיים התנאי ותהיה מגורשת.

גמרא:

שנינו במשנה: הרי זו מגורשת, ותתן [לו מאתיים זוז].

והוינן בה: **מאי "ותתן"?** האם תהיה מגורשת רק לאחר שתתן, או שהיא מגורשת מיד, ורק שצריכה לקיים התנאי ולתת לו את המעות?

רב הונא אמר: הרי היא מגורשת מיד עם מסירת הגט, **והיא תתן** את המעות אחר כך כדי שיתקיים התנאי, ויתברר למפרע שחלו הגירושין משעת המסירה.

כי לשון "על מנת" שהתנה בגט, הכוונה היא שיחול הגט מעכשיו בשעת המסירה, על מנת שיתקיים התנאי אחר כך.

רב יהודה אמר: לכשתתן את המעות יחול הגט.

והוינן: **מאי בינייהו** [מה ההבדל ביניהם] למעשה אם חל הגט משעת מסירה או משעת קיום התנאי, והרי לפי שניהם, היא צריכה לקיים את התנאי כדי שיחול הגט?

ומבארינן: **איכא בינייהו** [יש ביניהם] הבדל למעשה, באופן **שנתקרע הגט או שאבד** קודם קיום התנאי.

לדעת **רב הונא שאמר** כי הגט חל מיד, **והיא תתן** את המעות רק כדי לקיים את התנאי — **אינה צריכה הימנו גט שני,** כיון שהגט חל,

---

חולקים על רבי מאיר לענין אם צריך להקדים ולפרש את התנאי קודם למעשה.

ואינו מחוסר כי אם בירור שנתקיים התנאי[6].

אבל לדעת **רב יהודה שאמר** כי הגט חל רק **לכשתתן** את המעות — **צריכה הימנו גט שני,** כי כל זמן שלא קיימה את התנאי לא חל הגט כלל, ועכשיו שהגט נקרע או נאבד[7], אינו יכול לחול גם אם תקיים את התנאי.

ותנן נמי גבי קידושין שנחלקו רב הונא ורב יהודה **כי האי גוונא** [בכגון זה]:

דתנן: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתים זוז — הרי היא מקודשת, ויתן.

ואיתמר: נחלקו בזה רב הונא ורב יהודה — **מאי** [מה] הכוונה "**ויתן**"?

רב הונא אמר: הרי היא מקודשת מיד, **והוא יתן** כדי לקיים את התנאי.

רב יהודה אמר: לכשיתן אז יחולו הקידושין.

והוינן בה: **מאי בינייהו** [מה ההבדל ביניהם] למעשה?

ומבארינן: **איכא בינייהו,** ההבדל למעשה הוא באופן **שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאדם אחר**[8], קודם קיום התנאי.

רב הונא אמר והוא יתן, כי נתינת המעות **תנאה בעלמא הוא, ומקיים** את **תנאיה ואזיל** [והולך לו] כי הקדושין חלים למפרע, וצריך רק שיתברר אחר כך כי נתקיים התנאי, והקידושין השניים בטלים ומבוטלים, כיון שנעשו באשה המקודשת כבר לראשון.

רב יהודה אמר לכשיתן, ורק **לכי יהיב לה** [כשיתן לה] **הוא דהוו** [אז חלים] **הקידושין.**

אבל **השתא,** בשעת קבלת קדושין מאחר, קודם קיום התנאי, עדיין **לא הוו קידושין** של

---

6. הרשב"א [לקמן עו א] הביא את שיטת בעל העיטור שכתב, כי אף לפי רב הונא הסובר שהאומר "על מנת" כאומר "מעכשיו", יכול לבטל ולהוסיף על תנאו עד שיתקיים התנאי. והרשב"א חולק עליו וסובר שאינו יכול לחזור בו.

7. הריטב"א [קידושין ס ב] כתב, שלאו דווקא נקרע, אלא כל שאינו בידה בזמן הגירושין, אינה מגורשת לרבי יהודה.

ועיין בקובץ שיעורים [כתובות אות שיז] שכתב, כי מהגמרא משמע שדווקא בנקרע הגט או שאבד לא מועיל, אבל אם מונח בסימטא שהוא מקום המשתמר קצת ואינו כאבוד, הרי זו מגורשת, כי כיון שהגט נקנה לה אין צריך שיהיה ברשותה. אבל מלשון התוספות ביבמות [צג א] משמע שצריך שיהיה השטר ברשות הקונה, והוא הדין כאן, צריך שיהיה הגט ברשות האשה.

8. הרש"ש [קידושין ס א] מקשה, למה הגמרא אומרת לשון בדיעבד, שהנפקא מינה אם פשטה ידה וקיבלה קידושין, ולא אומרת לשון לכתחילה, שהנפקא מינה היא אם מותרת לפשוט ידה ולהינשא לאחר, שלפי רב הונא אסור ולפי רב יהודה מותר.

ומתרץ הרש"ש לפי התוספות שכתבו כי גם לרב יהודה היא ספק מקודשת ואסורה להינשא לאחר, לכן נקטו בגמרא לשון דיעבד. עוד תירץ שלכתחילה אסור להינשא לאחר, משום שדומה לעני המהפך בחרה, ובא אחר ונטלה נקרא רשע [כמבואר בקידושין נט א].

הראשון קידושין, ולכן תופסים בה קדושי השני.

וצריכא, יש צורך לשנות את דברי רב הונא ואת דברי רב יהודה גם בקדושין וגם בגירושין.

דאי אשמעינן [שאם היו משמיעים לנו] את דעת רב הונא רק ל**גבי קידושין,** היינו אומרים, כי רק **בהא** [בזה] בקדושין **קאמר רב הונא** שחלים הקידושין מיד בשעת הנתינה, **והוא יתן, משום** דקדושין **לקרובה קאתי** [לקרב אותה אליו הם באים], לכן יותר מסתבר כי התכוון הבעל שיחולו הקידושין מיד, ועל מנת שהוא יתקיים אחר כך התנאי, כיון שהוא חפץ בה.

אבל גבי גירושין, דלרחוקה קאתי [לרחקה ממנו הוא בא], ומסתמא בקושי הוא מגרשה, יותר מסתבר שהתכוון כי יחולו הגירושין רק לכשהיא תתקיים את התנאי ותתן, וסובר הבעל בלבו שאולי בינתיים הם יתפייסו ביניהם, **אימא** [הייתי אומר], כי **מודה ליה רב הונא לרב יהודה** שהגט חל רק לכשתתן.

ואי אשמעינן [ואם היו משמיעים לנו] את דעת רב הונא רק ל**גבי גירושין,** היינו אומרים, כי רק **בהא** [בזה] בגירושין **קאמר רב הונא** שהגט חל מיד בשעת המסירה, **וחיא תתן. משום** דבגירושין **לא כסיף למיתבעה** [לא מתבייש הבעל לתבוע מהאשה] את המעות שהתנה לגירושין, לכן אינו צריך לתלות את חלות הגט בנתינת המעות, והתכוון שיחול הגט מיד בשעת מסירה.

אבל גבי קידושין, דכסיפא למיתבעיה [שמתביישת האשה לתבוע מהבעל] את מעותיה — **אימא** [הייתי אומר], **שמודי ליה רב הונא לרב יהודה** שהאשה מתכוונת לתלות את חלות הקדושין בנתינת המעות, ואינה מסכימה שיחולו הקידושין אלא כשיתן.

ואי אשמעינן [ואם היו משמיעים לנו] את דעת רב יהודה רק ל**גבי קידושין.**

היינו אומרים, כי רק **בהא** [בזה] בקדושין **קאמר רב יהודה** שחלים הקדושין רק **לכשיתן** המעות, **משום** דבקדושין **כסיפא למיתבעיה** [מתביישת האשה לתבוע מהבעל] את מעותיה, ולכן תולה את חלות הקדושין בנתינת המעות, שלא יחול הקדושין אלא לכשיתן.

אבל גבי גירושין, דלא כסיף למיתבעה [שלא מתבייש הבעל לתבוע מהאשה] את המעות שהתנה לגירושין — **אימא** [הייתי אומר], **שמודה ליה** רב יהודה **לרב הונא** שאינו מתכוון לתלות את חלות הגירושין בנתינת המעות, והגט חל מיד בתנאי שיתן אחר כך.

ואי אשמעינן [ואם היו משמיעים לנו] את דעת רב יהודה רק ל**גבי גירושין.**

היינו אומרים, כי רק **בהא** [בזה] בגירושין **קאמר רב יהודה** שיחול הגט רק **לכשתתן, משום** שבגירושין **דלרחוקה קאתי** [לרחקה הוא בא], ומסתמא בקושי הוא מגרשה, לכן יותר מסתבר שהתכוון שיחול רק לכשיתקיים התנאי ותתן, וסובר בלבו שאולי בנתיים יתפייסו ביניהם.

אבל גבי קידושין, דלקרובה קאתי [בא], יותר מסתבר שהתכוון שיחול מיד, ועל מנת

שיתקיים אחר כך התנאי, כיון שהוא חפץ בה, **אימא, מודה ליה** רב יהודה **לרב הונא** שהגט חל מיד ובתנאי שיתן.

לכן **צריכא,** היצרכנו לשנות את המחלוקת ביניהם בשני המקרים.

מיתיבי [מקשים] על רב יהודה, הסובר כי הגט חל בשעת קיום התנאי, ממה ששנינו בברייתא:

האומר לאשה: **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ,** הרי **אף על פי שנקרע הגט או שנאבד** — **מגורשת.**

אך יחד עם זאת — **ולאחר לא תנשא, עד שתתן**[9].

ועוד תניא: האומר לאשה "**הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז", ומת.**

אם **נתנה** לו את המעות לפני שמת — **אינה זקוקה ליבם,** לפי שכבר נתגרשה מבעלה בגט שנתן לה.

ואם **לא נתנה** לו — **זקוקה ליבם,** לפי שלא חל הגט, ואינה יכולה לקיים התנאי בנתינת המעות ליורשים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לאחר מיתתו **נותנת** את המעות **לאביו או לאחיו או לאחד**

---

9. כתב הר"ן, שמהברייתא מוכח, שכל אשה המתגרשת על תנאי, אין מתירין אותה להנשא עד שתקיים את התנאי. ומקשה הר"ן מהגמרא לקמן [פג א], שמקשה לפי רבי עקיבא, שבכל גט עם תנאי לא תוכל להנשא שמא לא יתקיים התנאי ונמצא גט בטל, משמע שפשוט לגמרא שיכולה להנשא.

ומתרץ הר"ן, שכאן מדובר בתנאי שצריך לקיימו בקום ועשה [ליתן מאתים זוז], ובזה חוששים שלא תקיים את התנאי, מה שאין כן לקמן, מדובר בתנאי המתקיים בשב ואל תעשה, כגון "הרי זה גיטך על מנת שלא תנשאי לפלוני" או "על מנת שלא תשתי יין ל' יום", ובזה לא חוששים שתעבור על התנאי בקום ועשה. וכן כתב הריטב"א.

ומביא הר"ן יש אומרים [כן כתבו בעל המאור [פג א] בשם רב האי גאון, רשב"א ותוס' רי"ד [שם] בשם ר"ח] הסוברים כי בכל התנאים אסור לה להנשא עד שיתקיים התנאי. ומה שהקשו בגמרא לקמן על רבי עקיבא שאם כדבריו בכל התנאים לא תנשא, כוונת הגמרא שאפילו אם קיימה את התנאי לא תנשא, כיון שבזמן נתינת הגט אין כאן כריתות כיון שהגט יתבטל אם לא יתקיים התנאי.

עוד מביא הר"ן, שיטת אחרים המקילים לומר, שכל תנאי שהוא בידה, בין בתנאי של שב ואל תעשה, ובין בתנאי של קום ועשה, מותרת להנשא מיד, וכל תנאי שאינו תלוי בה, אסורה להנשא. ומה שאמרו כאן שלא תנשא אף על פי שבידה ליתן מאתים זוז, היינו משום שכאן זה תנאי התלוי באחרים, כי אולי ילך הבעל למדינת הים, ונתינה בעל כרחו שלא בפניו אינה נחשבת נתינה.

כתב הרמב"ם [גירושין ח א], אם אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו על תנאי כך וכך, או על מנת כך וכך, מותר לה להנשא לכתחילה אף על פי שעדיין לא התקיים התנאי. ומקשה המגיד משנה מהברייתא כאן, האומרת שלאחר לא תנשא עד שתתן. ומתרץ, שהגמרא לקמן [פד א] חולקת, ולכן דחה הרמב"ם את הברייתא מההלכה.

ולומד הר"ן בשיטת הרמב"ם כמו שיטת האחרים המקילים, שכל תנאי שבידה לקיימו, מותרת להנשא מיד.

מן הקרובים[10] היורשים אותו, ועל ידי כך מתקיים התנאי, והגט חל למפרע, ופטורה מן היבום.

ומקשינן: **עד כאן לא** שמענו **שפליגי** [שנחלקו] —

אלא דמר [תנא קמא] **סבר** שבאמירת "על מנת שתתני **לי**" כוונתו "לי בלבד — **ולא ליורשי**".

ומר [רבן שמעון מן גמליאל] **סבר** שכוונתו "**לי** — **ואפילו ליורשי**".

אבל **וכולי עלמא מיהא** [לכל השיטות על כל פנים] **תנאה הוי** [תנאי הוא] אמירתו, ולא

השלטי גיבורים [אות ב] מביא את שיטת הרמ"ה שחולק על הרמב"ם, וסובר שאם נישאת יוציא עד שיתקיים התנאי.

10. הראשונים בקידושין [ס ב] מקשים, מה הכוונה "או לאחד מן הקרובים", והרי אם יש לבעל אח אז הוא קודם לירש ואינה יכולה ליתן את המאתים זוז לקרוב אחר, ואם אין אח, מדוע שתתן את הממון כדי שיחול הגט, והרי בלאו הכי מת בעלה והיא אינה זקוקה ליבום.

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הרשב"א ותוס' הרא"ש [שם] מתרצים, שמדובר באופן שאין אח, ובכל זאת, באופן שנתקדשה לאחר לפני מיתת הבעל, היא רוצה ליתן את המאתים זוז, כדי שיחולו הגירושין מזמן שקיבלה את הגט, ואז חלים הקידושין של האחר. והרשב"א מוסיף שאם קיבלה קידושין נוספים מאדם נוסף, אחרי מיתת הבעל, והלכה וקיימה את התנאי שבגט, אז קידושי הראשון שקידש לפני מיתת הבעל, קידושין. ולא קידושי השני.

ב. הריטב"א [שם] מתרץ, כי באופן שזינתה בחיי בעלה לפני מיתתו, היא רוצה לתת את המאתים זוז כדי שלא תהיה באיסור מיתה ולא יהיו בניה ממזרים.

ג. עוד תירוץ מובא בתוס' הרא"ש [שם] וברשב"א בשם תוספות, שמדובר באופן שהאח קיים ויש נפקא מינה לענין יבום, ומדובר שהבעל נתן את כל נכסיו ליורש אחר מדין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה [בבבא בתרא קל א], שאז גם את המאתים זוז נותנת ליורש הזה ולא לאחיו.

אבל הרשב"א חולק וסובר שאף באופן זה אינה נותנת את המאתים זוז ליורש אלא לאח, משום שהממון שהאשה צריכה ליתן לבעל אינו ממון בעין, אלא ממון ה"ראוי" לבעל, ואין דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה בדבר שלא בא לעולם כיון שהוא "ראוי".

ונחלקו בזה האחרונים אם אפשר להנחיל דבר שלא בא לעולם. הרעק"א [תשובה קלב] מביא את דברי המהרי"ט והרשב"א [קידושין ס ב] שסוברים, כי אי אפשר להנחיל דבר שלא בא לעולם. גם הנתיבות המשפט [רפא ג] סובר, שלא מועיל הנחלה בדבר שלא בא לעולם. אבל הקצות החושן [רנג ד] סובר, שמועיל הנחלה בדבר שלא בא לעולם.

ד. השיטה לא נודע למי [שם] מתרץ, שמדובר באופן שהיה למת שני אחים, ואחד מהם מת, ויכולה האשה לתת את המאתים זוז לבנו במקום לתת לאביו, ועל ידי זה להפטר מהיבם.

ובאילת השחר [בסוגיין] מסתפק בזה, האם באופן שיש כמה אחים יכולה לתת לאחד, או שצריכה לחלק בין כולם. ואם אינה צריכה לתת לכולם, אז אפשר לתרץ שכשיש אח ובן אח, יכולה לתת לבן האח כדי להפטר מהיבום.

ה. הרש"ש כאן מתרץ, כי גם אם אין אח יש לה נפקא מינה אם להיות מגורשת או אלמנה,

תלה את חלות הגט שיחול בשעת קיום התנאי.

כי אם נאמר שהתנאים שבברייתא סוברים כי התכוון שיחול הגט בשעת קיום התנאי, אם כן אפילו אם נסבור שהתכוון שיתנו את המעות "לי ואפילו ליורשי", אף על פי כן לא יחול הגט כשתתן ליורשים, כיון שזה לאחר מיתת הבעל, ואין גט לאחר מיתה.

תיובתא דרב יהודה! שאמר כי הגט חל לכשתתן.

אמר לך רב יהודה: הא מני, ברייתא זו כשיטת מי היא? — כשיטת **רבי היא.**

דאמר רב הונא אמר רבי: כל האומר תנאי בלשון **על מנת, כאומר "מעכשיו" דמי** [נחשב], ולפי זה, כל דבר שיש בו תנאי בלשון "על מנת" — חל מיד, אף שהתנאי מתקיים רק לאחר זמן.

אולם, **ופליגי רבנן עליה** [חולקים עליו חכמים], וסוברים שכל האומר "על מנת" אינו כאומר "מעכשיו" והדבר שעליו התנה חל רק בשעת קיום התנאי.

ואנא דאמרי [ואני את דברי אומר] **כדעת רבנן.**

ואמר רבי זירא: כי הוינן [כשהיינו] **בכבל, אמרינן: הא** [זה] **דאמר רב הונא אמר רבי: כל האומר** תנאי בלשון **על מנת, כאומר "מעכשיו" דמי, פליגי רבנן עליה** [חלוקים עליו חכמים].

כי סליקי [כשעליתי] לארץ ישראל, **אשכחתיה** [מצאתי] **לרבי אסי, דיתיב וקאמר משמיה** [שהיה יושב ואומר משמו] **דרבי יוחנן:**

הכל מודים באומר תנאי בלשון **על מנת, כאומר "מעכשיו" דמי** [נחשב].

לא נחלקו חכמים על רבי **אלא ב**אופן שאמר הרי זה גיטיך **מהיום ולאחר מיתה.**

כי חכמים מסתפקים האם במה שאמר לאחר מיתה חזר בו ממה שאמר שיחול הגט מהיום, או שהוא תנאי שיחול הגט רק אם ימות.

ורבי סובר שהוא ודאי התכוון לתנאי, והגט חל מהיום.

והתניא [וכן שנויה ברייתא] כדברי רבי עד-ב יוחנן, שרבי וחכמים לא נחלקו לענין לשון "על מנת" בתנאי שהרי הוא כאומר מעכשיו, ונחלקו רק בהתנה "מהיום ולאחר מיתה".

דתניא: האומר הרי זה גיטך **מהיום ולאחר מיתה — גט ואינו גט.** כי ספק אם במה שאמר "לאחר מיתה" התכוון לחזור בו ממה שאמר "מהיום" והתכוון שיחול לאחר מיתה, או שהתכוון לתנאי — שיחול מהיום בתנאי שימות, **דברי חכמים.**

רבי אומר: כזה — גט. כלומר גט כשר הוא לגמרי, כי ודאי התכוון לתנאי.

ומזה שנחלקו בברייתא באופן שאמר בלשון "מהיום ולאחר מיתה", משמע, שאם אמר בלשון "על מנת" כולם מודים שנחשב כאומר במפורש שיחול מעכשיו, והגט חל.

לענין החיוב להתאבל על בעלה. וגם נפקא מינה לענין שאין הבעל מצטרף לחשבון הבעלים

ומקשינן: **ולרב יהודה, דאמר** רבי וחכמים **בעל מנת פליגי,**

אם כן קשה מהברייתא, כי **אדמיפלגי** [כי עד שנחלקו] רבי וחכמים **במהיום ולאחר מיתה, ליפלגי** [יחלקו] **בעל מנת,** וייהיה חידוש בדבר, שרבנן פוסלים את הגט אפילו באמר בלשון "על מנת", ולא רק באמר בלשון "מהיום ולאחר מיתה".

ומתרצינן: אמנם רבנן פוסלים את הגט גם באמר בלשון "על מנת", אבל הברייתא העדיפה להעמיד את מחלוקתם באמר בלשון "מהיום ולאחר מיתה" כדי **להודיעך כחו דרבי,** שאינו חושש כלל שהגט אינו גט אפילו בלשון זה.

ומקשינן: **וליפלגו** [ושיעמידו בברייתא את מחלוקתם] **ב"על מנת", ולהודיעך כחן דרבנן** שפוסלים אפילו באופן זה את הגט, וכל שכן באמר "מהיום ולאחר מיתה".

ומתרצינן: **כח דהיתירא עדיף ליה.** הברייתא מעדיפה להשמיע עד כמה מתיר רבי, מאשר להשמיע עד כמה אוסרים רבנן. כי יותר קשה להתיר דבר מלאוסרו, ולכן יש עדיפות לחידוש של היתר מחידוש של איסור.

שנינו במשנה: אמר לאשה הרי זה גיטיך **על מנת שתתני לי מכאן ועד שלשים יום,** אם נתנה בתוך שלושים יום — הרי זה גט, ואם לאו — אינו גט.

ומקשינן: **פשיטא** שכן הוא, שהכל תלוי אם קיימה בסוף את התנאי או לא!

ומתרצינן: החידוש בדברי המשנה הוא, כי **מהו דתימא** [הייתי אומר] ש**קפידיה** [שקפידתו של הבעל] שתתן לו תוך זמן קצוב, **לאו קפידא** [איננה הקפדה] של ממש, ואין זה תנאי ממש המחייבה לגמרי.

ורק **לזרזה קאתי** [הוא בא] בזה שקצב לה שלושים יום לקיום התנאי, אבל אינו מקפיד אם תאחר.

קא משמע לן שהוא תנאי גמור, ואם לא קיימתו תוך שלושים יום — אין זה גט.

שנינו במשנה: **אמר רבן שמעון בן גמליאל: מעשה** שהיה **ב**יישוב **ציידן** באדם שהתנה שיחול הגט כשתתן לו אשתו את האיצטלית שלו, ואבדה האיצטלית, ואמרו חכמים שתתן לו במקומו, את דמיו ותהיה מגורשת.

והוינן בה: **מאי תנא,** איזה דין שנה התנא, **דקתני** [ששנה] על זה "**מעשה**"? כי אין התנא שונה מעשה אלא רק בשביל ראיה לדין שהביא, ואם כן צריך ביאור, כי הרי לא הובא שום דין במשנה, שהמעשה הזה הוא ראיה לו.

ומתרצינן: **חסורי מיחסרא, והכי קתני** [חסר בדברי המשנה, וכך יש לשנותה]:

אם אמר לה הבעל, הרי זה גיטיך **על מנת שתתני לי איצטליתי, ואבדה איצטליתו,** אינה יכולה לקיים התנאי, כיון ש**איצטליתי דוקא קאמר לה,** ולא דמיה.

שמתו כדי לעשותה לאשה קטלנית.

ו. בחשק שלמה כאן מתרץ, שמדובר כשהיבם קטן, שאז יכולה ליתן לשאר קרובי הקטן עד שיגדל. עוד נפקא מינה, אם היבם

רבן שמעון בן גמליאל אומר: תתן לה את דמיה, כי אינו מקפיד אלא שיהיה לו את שוויות האיצטלית, ולכן יכולה לקיים את התנאי בנתינת דמיה[11].

ואמר רבן שמעון בן גמליאל, מעשה נמי בציידן באחד שאמר לאשתו הרי זה גיטך על מנת שתתני לי אצטליתי, ואבדה אצטליתו, ואמרו חכמים: תתן לו את דמיה.

בעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: האומר לאשה **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, וחזר ואמר לה מחולים לך, מהו?** האם מחילה זו נחשבת לקיום התנאי כאילו נתנה לו המעות או לא?

תיבעי [יש להסתפק] **לרבנן,** וכמו כן **תיבעי** [יש להסתפק] **לרבן שמעון בן גמליאל.**

תיבעי [יש להסתפק] **לרבנן,** האומרים שדמים אינם נחשבים תחליף לאיצטלית.

שמא **עד כאן לא קאמרי רבנן התם** שאם מקבל דמיו, אינו נחשב שקיבל את האיצטלית, ואינה מגורשת — **אלא** משום **דלא אחלה גבה** [שלא מחל לה על האיצטלית].

אבל הכא, הא קאמר [הרי אמר] **לה,** שהמעות **מחולים לך,** וכיון שמחל לה על המעות, נחשב כאילו קיבל ממש את המעות עבור האיצטלית, שמחילה הרי היא כקבלה.

מסרב לקבל את המאתים זוז, כדי שיוכל ליבמה, שאז יכולה לתת לשאר קרובים.

ז. בבית אהרן מתרץ, שמדובר באופן שיש אח, אלא שהאח אינו רוצה לקבל את הממון, שאז יכולה לתת לקרוב אחר.

11. הרשב״א והמהרש״ל מביאים את קושית התוספות בערכין [לב א] שמקשים, באיזה אופן נחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, אם מדובר באופן שהבעל מוכן לקבל דמים במקום האיצטלית, ומוחל לה על האיצטלית, אם כן נפשוט מהמשנה את בעית הגמרא לקמן, שהסתפקו באמר הבעל ״מחולין לך״ האם נחשב שנתקיים התנאי או לא, ונפשוט שזה מחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל במשנה. ואם נאמר שמדובר במשנה שהבעל אינו רוצה לקבל דמים, אם כן נפשוט מדברי רבן שמעון בן גמליאל שנתינה בעל כרחו נחשבת נתינה, וגם רבנן לא נחלקו אלא משום שאיצטלית דווקא קאמר ולא דמים, אבל מודים בזה שנתינה בעל כרחו שמה נתינה.

ומתרץ הרשב״א, שבמשנה מדובר באופן שהבעל מוכן לקבל את הדמים בשביל קיום התנאי, ובזה נחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, האם על ידי זה מתקיים התנאי או לא.

והתוספות בערכין מתרצים, כי אפשר לפרש את המשנה בשני אופנים, אפשר לפרש שהמשנה מדברת באופן שהבעל אינו מסכים לקבל דמים, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שנתינה בעל כרחו שמה נתינה. ולפי רבא הסובר כי נתינה בעל כרחו אינה נתינה, אי אפשר לפרש את המשנה שמדובר באופן שאין הבעל מסכים לקבל דמים, אלא רבא יפרש שמדובר באופן שהבעל מסכים לקבל דמים ומוחל על האיצטלית, ולפי דבריו באמת נפשטה הבעיה בגמרא האם מועילה מחילת הבעל לקיום התנאי, ונפשט שזה מחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל.

הרא״ש [סוף סימן ז] כתב, כי אם האשה נתנה דמים והבעל קיבלם מדעתו במקום האיצטלית, מגורשת אף לפי תנא קמא. ומביאים

או דלמא, אפשר לומר, כי **אפילו רבן שמעון בן גמליאל לא קאמר** [לא אמר] שמתקיים התנאי גם בלא נתינת האיצטלית עצמה, **אלא** באופן **דקא מפייסה ליה בדמי** [שמפייסת אותו בדמים], שנחשב התנאי כמקוים בזה שקיבל תמורתה.

אבל לוותר על התנאי **לגמרי** ולמחול עליו — אולי **לא** שייך.

ואם כן, מה הדין?

אמר ליה רבי יוחנן: הדין הוא ש**אינה מגורשת,** והמחילה אינה נחשבת לקיום התנאי[12].

איתיביה [מקשים על רבי יוחנן] ממה ששנינו במסכת נדרים: **האומר לחבירו** הריני אוסר עליך באיסור **קונם** כל הנאה **שאתה** תהיה **נהנה לי** [ממני] **אם אי** [אם אין] **אתה נותן לבני כור אחד של חטין ושתי חביות של יין.**

רבי מאיר אומר: אסור לחברו ליהנות ממנו, מחמת הקונם, **עד שיתן** אותם דברים לבנו.

וחכמים אומרים: אף זה הנודר, אם רצה **יכול להתיר את נדרו שלא על פי חכם,** בלא שאילת התרת חכם, **ואומר** רק **הריני כאילו התקבלתי** ממך הדברים.

משמע שאם מוותר לאחר מעשה על מה שתבע, נחשב כאילו קיבל, אם כן אף כאן בגט תיחשב מחילת הבעל כאילו קיבל, ותהא מגורשת?

ומתרצינן: **הכי השתא?!** וכי אפשר להשוות את שני המקרים, **התם** [שם] בגירושין **לצעורה קא מכוין** [לצער אותה מתכוון] בתנאו שמתנה עימה שתביא לו מאתים זוז.

וכשמחל לה על המעות, **לא ציערה** ולא נתקיימה כוונתו בתנאי.

הבית שמואל [קמג י] והט"ז [ס"ק יא] את קושית המהרש"ל, שיוצא לפי הרא"ש, שמחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל הוא באופן שהאשה נותנת את הדמים בעל כרחו של הבעל, שהרי אם נותנת מרצונו, גם לדעת תנא קמא מועיל לקיום התנאי, ואם כן נפשוט מדברי רבנן שנתינה בעל כרחו אינה נחשבת נתינה. ומתרצים, שדווקא כאן שנותנת דמים במקום האיצטלית, לא מועיל אם תתן בעל כרחו, כיון שהתנאי היה שיקבל איצטלית ולא דמים, אבל אם התנאי היה שיקבל דמים, גם לפי תנא קמא אפשר שתועיל נתינת הדמים בעל כרחו.

וכתב המחנה אפרים [זכיה ומתנה סימן כ] כי דווקא לגבי גט כיון שכוונתו לצערה, אומרים רבנן שבתנאו התכוון בדווקא שתתן איצטלית ולא דמים, אבל באופן שמתנה סתם עם חברו שיתן לו חפץ, מבואר בריא"ש [סוכה פרק ג סימן ל] שמתקיים התנאי גם בנתינת דמים.

12. כתב הרמב"ם [גירושין ח כא]: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז מכאן ועד ל' יום, וחזר ומחל לה אינה מגורשת. ומבאר המגיד משנה, שזה כמו מסקנת הגמרא כאן, משום שלצעורה קמכוון.

ושם [בהלכה כג] כתב הרמב"ם: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי כלי פלוני, אף על פי שנתנה לו אלף זוז בדמיו אינו גט עד שתתן לו הכלי או שיבטל התנאי. וקשה, שהרי לא מועיל ביטול התנאי כיון שלצעורה קמכוון. ומבאר המגיד

מה שאין כן **הכא** [כאן] בנדרים **משום הרווחה הוא** שהתנה, שרצה להרוויח לבנו[13], **ובסוף הא לא איצטריך** [הרי לא הוצרך] להרווחה זו, ונחשב שהתקיים התנאי בזה שבא על סיפוקו.

מעשה: **ההוא גברא** [היה אדם] **דאמר ליה לאריסיה:**

כולי עלמא דלו תלת דלוותא [כל האריסים שבמקום זה נוהגים לדלות ולהשקות את השדה שלוש פעמים], **ואכלי ריבעא,** [ומקבלים רבע] מיבול השדה עבור עבודתם שחורשים וזורעים ומנכשים ומשקים ועושים כל צרכי השדה.

אבל **את דלי ארבעה ואכול תילתא,** [אבל אתה תדלה ותשקה את השדה ארבע פעמים, ותקבל בשכרך שליש מיבול השדה].

לסוף אתא מיטרא [בסוף ירד גשם] ולא היה צריך להשקות כי אם שלוש פעמים כדרך כל האריסים.

ונשאלה שאלה לפני חכמים האם מגיע לאריס רק רבע מהיבול כשאר כל האריס, כיון שלא נתקיים התנאי, ולמעשה השקה את השדה רק שלוש פעמים כדרך שאר האריסים, או שמגיע לו שליש מהיבול, כיון שהתנה עם הבעל הבית שיקבל שליש בתמורה להשקאת השדה ארבע פעמים, ולמעשה האדמה הושקתה ארבע פעמים ונתקיים התנאי.

אמר רב יוסף: לא מגיע לו, כי אם רבע מהיבול כשאר האריסים, **שהא** [שהרי] **לא דלה** פעם רביעית, ולא קיים את התנאי.

רבה אמר: הא לא איצטריכא [הרי לא הוצרך] האריס להשקות את השדה פעם רביעית, שכבר הושקתה מעצמה על ידי הגשמים, וזכה האריס בכך, ומגיע לו שליש היבול.

והוינן בה: **לימא** [נאמר] **שרב יוסף דאמר** כאן לגבי אריס, כי לא נחשב שהאריס קיים

משנה, מה שכתב הרמב"ם "עד שיבטל התנאי" כוונתו שיכול לומר לה הרי זה גיטך בלא שום תנאי, והיינו שמגרשה גירושין שניים ללא תנאי, ומחדש הרמב"ם שאין צריך לחזור וליתן לה.

האבני מילואים [קמג ב ד"ה עוד] והמחנה אפרים [זכיה ומתנה יד] והחזון איש [נג ב ונד ז] ובחידושי רבי שמואל [קידושין יב ג] מביאים את תשובת הרא"ש [מו ב] שמבאר את כוונת הרמב"ם, שאף במקום שעשה תנאי לצעורה יכול לבטל את התנאי, כי כיון שתנאי מילתא אחריתי, "אתי דיבור ומבטל דיבור", ודווקא למחול על התנאי אינו יכול, משום שעל ידי מחילה נחשב שהתנאי קויים, אבל ביטול התנאי מועיל.

13. הר"ן בנדרים [כד א] כתב, שמדובר בבנים הסמוכים על שולחנו, ולכן שייך לומר שהתכוון להרווחה שלו ועכשיו אינו צריך, אבל אם אין הבנים סמוכים על שולחן אביהם, אז האב התכוון להרוחה שלהם, ואינו יכול לומר, הריני כאילו נתקבלתי.

עוד כתב הר"ן בשם הרשב"א, כי דווקא בקיום מעשה שייך לומר הריני כאילו התקבלתי, משום שאם היה מקבל, היה יכול להחזיר, והפוכי מטרתא למה לי, אבל בביטול מעשה כגון נכסי אסורים עליך אם תלך למקום פלוני, לא שייך לומר, הריני כאילו לא הלכת. ומביא הר"ן, יש אומרים שגם באופן זה יכול לומר, כיון שכל התנאי היה על הצד שרצונו שלא ילך,

את התנאי בזה שירדו גשמים ולא הוצרך להשקות, סובר **כרבנן** במשנתינו לגבי איצטלית, הסוברים כי צריך לקיים את התנאי כלשונו, ולא מתקיים התנאי בנתינת דמי האיצטלית.

ורבה דאמר כאן לגבי אריס כי נתקיים התנאי גם אם ירדו גשמים והושקתה השדה מאליה, סובר **כרבן שמעון בן גמליאל** במשנתינו, הסוברים שדמים נחשבים כאילו קיבל איצטלית, כמו כן גשמים נחשבים כאילו קיבל השקאה[14].

ומקשינן: **ותיספרא** [וכי סבור אתה] שרבה ורבן שמעון בן גמליאל סוברים אותו דבר?

והא קיימא לן בכל המחלוקות של רבה ורב יוסף, **הילכתא כוותיה דרבה**, חוץ משלשה מחלוקות [לגבי שדה, ענין ומחצה].

ובהא [ובהלכה זו], קיימא לן **אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל**! ואם כן יש סתירה לומר כי רבה שהלכה כמותו סובר כרבן שמעון בן גמליאל שאין הלכה כמותו.

אלא לעולם יש לומר שגם רבה וגם רב יוסף סוברים **כדעת רבנן** שלא מתקיים התנאי כשלא עשה כדברי התנאי.

ולענין זה נחלקו רבה ורב יוסף:

רב יוסף סובר בפשטות **כרבנן**, שצריך לקיים התנאי כמשמעו, וכיון שהבעלים התנה עמו שישקה את השדה ארבע פעמים, והוא לא השקה פעם רביעית לא נתקיים התנאי.

ורבה אמר לך: אנא דאמרי [אני שאמרתי] את דברי, שכשירדו גשמים האריס קיים את התנאי, **אפילו לדעת רבנן** אמרתי אותם.

כי **עד כאן לא קאמרי** [לא אמרו] **רבנן התם** [שם] בגירושין שבשביל קיום התנאי צריך לתת את האיצטלית עצמה ולא את דמיה — שנפטר ממנה.

ומבאר התורת גיטין, כי כיון שהאריס שותף בשדה, אומרים שמזלו גרם וכאילו הוא הביא את הגשם במקום ההשקייה, ודומה לאשה שנותנת דמים במקום האיצטלית. ולפי זה מובן הדמיון לרבן שמעון בן גמליאל ורבנן, כי לפי רבן שמעון בן גמליאל שמועילה נתינת הדמים כמו כן מועילה נתינת הגשם, ולפי רבנן צריך לתת השקיה ממש.

והאור שמח מתרץ, כי הגמרא תולה במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, משום שסומכת על מה שנחלקו [לקמן עה ב] בעל מנת שתניקי את בני ב׳ שנים ומת הבן, שזה דומה ממש לירדו גשמים.

ועכשיו שאינו מקפיד אם ילך, אינו נחשב שעבר על התנאי.

14. התורת גיטין מקשה, מה הדמיון לאיצטלית, הרי באיצטלית הוא צריך את האיצטלית והאשה אינה נותנת אותו, ולכן לפי רבנן אי אפשר לתת דמים, מה שאין כן כאן האריס מוכן להשקות, אלא שאינו צריך כיון שירד גשם. וכן מקשים האור שמח [גירושין ט יח ד״ה וחזינא] והאילת השחר.

וכמו כן לפי רבן שמעון בן גמליאל מקשה התורת גיטין מה הדמיון, הרי באיצטלית מתקיים התנאי כיון שהאשה נותנת דמים, מה שאין כן כאן האריס אינו נותן כלום במקום ההשקייה

אלא משום **דלצערה קא מיכוין,** שסתם אדם המגרש את אשתו, מתוך איבה הוא ומקפיד שיתקיים התנאי בדיוק כמו שהתנה[15], מגרשה, לכן מספק אומרים שכוונתו בתנאי לצערה[16], ולא תולים לומר לקולא, שכוונתו היתה רק להרויח ממון.

אבל הכא בשדה, אומרים **שמשום הרווחה הוא,** שהתנה עם האריס להשקות פעם נוספת.

והא לא איצטריך [והרי לא הוצרך] בסוף להשקיה נוספת, אם כן בעל השדה בא על סיפוקו על ידי הגשמים, ונתקיים בזה התנאי.

תנן התם בערכין בענין גאולת "בתי ערי חומה".

מדברי תורה: בית שנמכר בתוך עיר חומה ולא נגאל על ידי בעליו בתוך שנים עשר חודש — נשאר הבית בצמיתות לקונה:

ובראשונה קודם תקנת חכמים, **היה נטמן** הקונה במשך כל **היום** האחרון של **שנים**

---

15. יש לחקור במה שאנו אומרים, שמתכוין לצערה, האם הכוונה שרוצה לצער אותה בהפסד ממון, או שרוצה לצער אותה באפשרות שהגט יתבטל אם לא תעשה כדבריו.

הר"ן והריטב"א [לקמן עה א] מביאים את שיטת העיטור שסובר כי דווקא באיצטלית שהוא חפץ חשוב, חולקים רבנן על רבן שמעון בן גמליאל וסוברים שהתנאי היה דווקא להחזיר את החפץ ולא דמים, אבל בדבר שאינו חשוב מודים חכמים שיכול לתת דמים. והר"ן והריטב"א חולקים עליו.

ומבאר הבית הלוי [ח"ב מד ג], כי בעל העיטור לומד שמתכוון לצער אותה בזה שלוקח ממנה חפץ חשוב, ויש לה הפסד ממון, ומשום כך יש חילוק בין חפץ חשוב השוה הרבה ממון לבין דבר שאינו חשוב. אבל הר"ן והריטב"א מפרשים שמצערה במה שיתבטל התנאי אם לא יהיה לה חפץ זה דווקא, ומשום כך אין מקום לחלק בין חפץ השוה מעט או הרבה.

הר"ן והריטב"א מביאים ראיה לדבריהם מהגמרא לקמן [עה א] לגבי האומר הרי זה גיטך על מנת שתחזירי הנייר, שרב חסדא רצה לומר כי לפי רבן שמעון בן גמליאל יכולה לתת דמי הנייר, ולפי חכמים צריכה להחזיר את הגט עצמו, אם כן ראיה שחולקים גם בנייר שאינו שווה הרבה.

ומיישב הבית הלוי [אות ב] לדעת בעל העיטור, שגט שונה, כיון ששווה לאשה הרבה, שצריכה את הגט כדי שיהיה בידה שטר ראיה להתירה להנשא.

16. כך פירש רש"י, ולמד הב"ח [סימן קמג] שרש"י סובר כי היא ספק מגורשת. אבל הבית שמואל [ס"ק ח] כתב, שמשמע מכל הפוסקים שהגט בטל בודאי, ומה שכתב הב"ח בשם רש"י שהיא ספק מגורשת, אינו מוכרח, אלא כוונת רש"י, שמספק, כיון שאין אנו יודעים כוונתו, אנו אומרים שמסתמא כוונתו לצערה, והגט בטל בוודאי.

ובחכמת שלמה [קמג ו] כתב, שלשון רש"י אינו סובל את פירושו של הב"ש, ולכן מסכים עם הב"ח שכוונת רש"י שהיא ספק מגורשת, ומבאר, שרש"י כתב כן בסוף הסוגיה כדי לבאר, שבנקודה זו חלוק אריס מגט. כי בגט מחמירים מספק ואומרים שמתכוון לצערה, מה שאין כן באריס כשיש ספק בתנאי שהתנה עמו, מעמידים את הממון בחזקת הבעלים שהם המרא קמא.

עשר חדש, כדי שיהא הבית חלוט לו[17], שלא ימצאהו המוכר ולא יוכל לגאול את

---

17. הבית יוסף [חו"מ רז] מביא את דברי ספר האגודה שאונס ביום אחרון אינו נחשב לאונס. ומביא האגודה ראיה לדבריו מכאן לגבי בתי ערי חומה, שהלוקח היה נטמן ביום האחרון לפדיון, ומחמת זה המוכר היה אנוס ולא היה יכול לפדות, והוצרך הלל לתקן שיועיל נתינה בעל כרחו, ובלא תקנת הלל היה הבית נחלט ללוקח, אף על פי שהמוכר היה אנוס ביום אחרון, כיון שאונס ביום אחרון אינו נחשב לאונס.

ויש בדברי האגודה שני חידושים: א. באופן שהמוכר בית בעיר חומה היה אנוס כל השנה, שאינו נחלט ללוקח. ב. אונס ביום אחרון אינו אונס, כי היה לו לפדות קודם לכן, ולא לחכות ליום האחרון.

המגן אברהם [או"ח קח יא] והקצות החושן [נה א] והרעק"א [בגליון השו"ע סימן קח] דוחים את ראית האגודה, וסוברים שבבתי ערי חומה לא מועיל טענת אונס, ואפילו אם היה המוכר אנוס כל השנה, נחלט ללוקח.

ומבארים הקצות החושן והרעק"א, הטעם שלא מועיל טענת אונס, משום שגדר מכירת בתי ערי חומה הוא שהבית שייך ללוקח, והמוכר חייב לפדותו ממנו, ואם לא פדאו מחמת אונס, לא מועיל האונס להחשיבו כאילו פדאו, שאונס אינו נחשב כמי שעשה.

ובפשטות הטעם שהאגודה אינו סובר כהקצות, משום שסובר כי בבתי ערי חומה המכר אינו חל מיד, אלא אם אינו פודה במשך י"ב חודש אז המכר חל למפרע, ואם מחמת אונס לא פדה אין המכר חל.

והנתיבות המשפט [נה א] הביא ראיה כי מוכר הפודה בית בבתי ערי חומה, נחשב כאילו לא נמכר הבית מעולם, מהגמרא בערכין [לא א] האומרת כי מכירת בית בבתי ערי חומה נחשבת ריבית גמורה והתורה התירתו, משמע שתוך שנה ראשונה נחשבים המעות שקיבל מהלוקח מעות הלואה, והשימוש של המוכר בבית נחשב לתשלום ריבית, ורק אחרי י"ב חודש שאינו פודה, נחשב למכר.

והקצות במשובב נתיבות מתרץ לשיטתו, כי כוונת הגמרא בערכין הוא, שאם המוכר פדה בסוף את הבית, נתבטל המקח למפרע ונעשים המעות הלואה עם ריבית, אבל אם לא פדה, המכר חל מתחילה.

ומביא הקצות החושן [נה] ראיה שאין טענת אונס בתי ערי חומה, ממה שאמר רבא להוכיח מתקנת הלל שנתינה בעל כרחו אינה נחשבת נתינה, ולולי תקנת הלל לא היה מועיל לשלם ללוקח בעל כרחו. ולכאורה באופן זה היה אנוס, כי הרי הלוקח לא רצה לקבל כסף, ואי אפשר לשלם בעל כרחו, ואם כן מדוע נחלט הבית. אלא מוכח, שאין מועיל לו מה שהיה אנוס מלשלם.

הקהילות יעקב [כתובות סימן ב] מקשה על ראית הקצות, שלכאורה הלוקח ממאן לקבל את הכסף רק ביום אחרון ולכן אינו אונס, ומה הראיה שלא מועיל טענת אונס בבתי ערי חומה. ומתרץ, שכוונת הקצות, כי בשלמא להטמן, אפשר לומר שנטמן רק ביום אחרון, כיון שאי אפשר להטמן כל השנה, אבל לענין סירוב, מסתמא הלוקח סירב כל השנה לקבל את הכסף, ולדעת רבא נתינה על כרחו אינה נחשבת נתינה, ואם כן המוכר היה אנוס כל השנה, ואף על פי כן לא מועיל טענת אונס, ומזה ראיה שאין טענת אונס בבתי ערי חומה.

הקצות החושן מביא ראיה שאונס ביום אחרון נחשב אונס, מהגמרא [כתובות ב ב]: האומר הרי זה גיטך אם לא באתי י"ב חודש וחלה, למאן דאמר יש טענת אונס בגיטין, הגט בטל בגלל האונס. ומשמע בגמרא שהגט בטל אף על פי שהוא אונס ביום אחרון.

והנתיבות המשפט [נה א] מביא ראיה

הבית, וישאר הבית לקונה לצמיתות[18].

מהגמרא לעיל [לד א] לגבי ההוא דאמר אם לא אבוא ל׳ יום יהא גט, כשחזר ביום השלושים, הפסיקו נהר ולא היה לו אפשרות לעבור, ואמר שמואל כי אינו נחשב שחזר, והגמרא [כתובות ב ב] מביאה מכך ראיה שאין אונס בגיטין. משמע מהגמרא, שאונס ביום אחרון נקרא אונס.

בחידושי הגר״ח על הש״ס [סימן צט] מבאר שיש שני סוגי הקצבות זמן בתנאי: א. באופן שעשה תנאי לעשות מעשה, והוסיף זמן כדי לתת משך זמן שבו יוכל לקיים את התנאי, ב. באופן שהזמן הוא עצם קיום התנאי, כגון התנאי שהובא במשנה לקמן [עה ב] ״על מנת שתשמשי את אבא ב׳ שנים״. ומבאר הגר״ח, כי באופן השני, שהזמן הוא מעצם קיום התנאי, גם אונס ביום אחרון נחשב חסרון בקיום התנאי.

ולפי זה מתרץ הגר״ח את האגודה, שהאגודה דיבר בנשבע לעשות דבר תוך שנה, שהזמן אינו בעצם התנאי, ולכן אונס ביום אחרון אינו אונס, אבל באומר זה גיטך אם לא באתי ל׳ יום, שהזמן הוא חלק מעצם התנאי, שנותן לעצמו ל׳ יום שלא יבוא בהם, ועל ידם יחול הגט, אם כן באופן שהיה אונס ביום האחרון חסר מהזמן וממילא לא נתקיים התנאי, והגט אינו חל.

ובשיעורי רבי שמואל [כתובות סימן ב] ובאילת השחר כתבו, שלפי הגר״ח יוצא חידוש דין, שלא רק באופן שהיה אנוס ביום אחרון, אלא גם אם היה חולה באמצע הל׳ יום, חסר בקיום התנאי, כי לפי הגר״ח, רק באופן שהיה יכול לבוא כל הל׳ יום ולא בא, אז מתקיים התנאי, אבל אם חלק מהימים היה אנוס, לא מתקיים התנאי.

וכתב הגר״ח, שלפי דבריו אפשר לחקור בבתי ערי חומה, האם מה שאמרה תורה שהמוכר גואל את הבית שנה ראשונה, ולאחר שנה נחלט הבית ללוקח, האם הכוונה שהתורה נתנה למוכר זכות לגאול במשך שנה, ואחרי זמן זה אין לו יותר זכות. או כוונת התורה, שאם במשך שנה לא יפדה, אי הפדיה עושה שהבית יהיה חלוט ללוקח. ונפקא מינה אם הזמן הוא חלק מהתנאי, לגבי טענת אונס ביום אחרון.

ובדעת האגודה, כתב הגר״ח, מוכרח שלא סבר כהצד שאי הפדיה במשך שנה עושה שהבית יהיה חלוט ללוקח, כי לפי צד זה, הזמן הוא חלק מהתנאי, והיה צריך להיות שיש טענת אונס ביום אחרון, אלא צריך לומר שסבר כהצד שהתורה נתנה למוכר זכות לגאול רק במשך שנה, וכשעבר הזמן אין לו יותר זכות, ומשום כך אין טענת אונס ביום אחרון, כיון שבפועל לא מימש את זכותו, וכבר עבר הזמן שיש לו זכות לגאול.

אמנם לפי זה קשה, כי אם האגודה סובר כן, אם כן צריך להיות, שלא רק בנאנס ביום אחרון נחלט הבית ללוקח, אלא גם באופן שהיה אנוס במשך כל השנה ולא פדה, הבית נחלט, כיון שאונס אינו נחשב כמי שעשה, ואחרי שנה כבר אין לו זכות לפדות.

ומתרץ הגר״ח, שהאגודה סובר כהצד שהבית נחלט ללוקח מחמת שלא נפדה במשך שנה, אבל הגורם לכך שהבית נעשה חלוט אינו מחמת שהמוכר לא פדאו, אלא הוא דין בבית, שאי פדית הבית גורם להיות חלוט. ומשום כך באופן שהיה אנוס כל השנה, אין זה נחשב שהיה כאן מצב של אי פדית בית, והבית אינו נחלט, אבל אם היה אנוס ביום אחרון, אם כן היה מקודם מצב של אי פדית הבית, ולכן הבית נחלט בסוף השנה.

18. בעצם דין אונס ביום אחרון נחלקו הפוסקים:

הרמ״א [יו״ד רלב יב] מביא מחלוקת לגבי מי שנשבע לעשות דבר תוך י״ב חודש, ולא עשאו מיד כי אמר: יש לי זמן, ובסוף נאנס, יש

התקין הלל הזקן[19] שיוכל המוכר לפדות את הבית בעל כרחו של הקונה:

שיהא המוכר **חולש** [מטיל] **את מעותיו** שייחד לצורך פדיית ביתו **ללשכה** שהתקינו לכך במקדש, **ויהא שובר את הדלת** של הבית **ונכנס**[20].

ואימתי שירצה הלה הקונה, **יבוא ויטול את מעותיו** מהלשכה.

ואמר רבא: מתקנתו של הלל נשמע להוכיח:

כי האומר לאשתו **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז,**

ונתנה לו מדעתו [מרצונו] — הרי היא **מגורשת.**

ואם נתנה לו **בעל כורחו** — **אינה**

אומרים שנקרא אונס, ויש אומרים שאינו נקרא אונס. ואותם יש אומרים שנקרא אונס, היינו שיטת הנמוקי יוסף שכתב [בבא קמא כג א] לגבי מי ששכח או נאנס ולא התפלל שחרית יש לו דין תשלומין, וכתב הנמוקי יוסף שאם נאנס בשעה האחרונה, נקרא אונס ויש לו תשלומין. וכן פסק השו״ע [או״ח קח ח]. ומקשה המגן אברהם, שביו״ד מביא הרמ״א מחלוקת האם אונס ביום אחרון נקרא אונס, ואילו כאן באו״ח הסכים לדברי השו״ע שנקרא אונס. ותירץ, שביו״ד חשש הרמ״א לשיטה המחמירה וסוברת שאינו אונס, משום חומרת שבועות ונדרים.

האחרונים מתרצים את הסתירה ברמ״א, כי גם לשיטות שאינו אונס, מכל מקום גם פשיעה אינו. ולענין תפילת תשלומים, אין צריך שיהיה ממש אונס, אלא כל שאינו מחמת פשיעה, יש לו דין תשלומין. כמו שמשמע מלשון הגמרא בברכות [כו א] ״הכא במאי עסקינן שבטל במזיד״, משמע שדווקא מבטל במזיד אין לו דין תשלומין כיון שהוא פושע. [עיין ראשי שערים כתובות סוף סימן ג].

19. התוספות [לעיל לו א] הוכיחו מכאן שבזמן בית שני נהג היובל.

20. בחידושי רבי שמואל [קידושין א ג וכתובות ב ב] הביא את קושית הגרי״ז, שהקשה, מה חידשה המשנה בזה ששובר את הדלת ונכנס, הרי אחרי התקנה שנתינת הכסף נחשבת גאולה, אם כן הבית שלו, ויכול הוא לעשות בביתו מה שירצה. ותירץ הגרי״ז שאמנם התקיים דין גאולת הבית על ידי נתינת מעות ללשכה, אבל מכל מקום אין בזה קנין כסף לקנות את הבית, כיון שהלוקח אינו זוכה במעות בעל כרחו, ולכן כתוב במשנה, כי אף שהבית עדיין של הלוקח, רשאי המוכר לשבור את הדלת ולהכנס לבית ולקנותו בקנין חזקה.

והקשה הגר״ש רוזובסקי, מדוע צריך קנין חדש, הרי מבואר בגמרא בערכין [לא א] שמכירת בית בבתי ערי חומה היא רבית גמורה והתורה התירתו, ואם כן, כשגואל את הבית מתברר למפרע שלא היתה מכירה, ואין צורך במעשה קנין.

וכתב הגר״ש, שדברי הגרי״ז נכונים רק לדעת הריטב״א [ב״מ סג א] הסובר כי על ידי גאולת בית בבתי ערי חומה אין המכר בטל למפרע אלא מכאן ולהבא. אבל לדעת שאר ראשונים הסוברים כי אין המכר בטל למפרע, אם כן הבית חוזר להיות שלו בלא שעושה בו קנין. ומקשה הגר״ש, שבריטב״א עצמו מבואר שהמוכר אינו צריך לחזור ולעשות קנין, כי התורה הפקירה ונתנה לו.

מגורשת[21].

ויש להוכיח זאת **מדאיצטריך ליה להלל לתקוני** תקנה מיוחדת, לגבי **נתינה** של ממון **בעל כורחיה** של לוקח, **דהויא לה** [שתהא נחשבת] **נתינה,**

עה-א **מכלל** הדברים אתה למד, **דבעלמא** [שבשאר דברים שבעולם], שלא נכללו בכלל תקנת הלל, **נתינה בעל כרחיה לא הויא** [אינה נחשבת] **נתינה.**

ואם כן, גט שהוא דבר איסור, אינו בכלל תקנת הלל[1], ונתינה בעל כרחה אינה נחשבת נתינה[2].

מתקיף לה רב פפא, ואיתימא רב שימי בר אשי:

ודלמא [ושמא] נתינה בעל כרחו של המקבל, נחשבת נתינה.

וכי אצטריך ליה להלל **לתקוני** שתועיל נתינה בעל כרחו, היה זה משום שנותן את הכסף **שלא בפניו,** כגון זה שבא לפדות את ביתו והלוקח אינו בלישכה, ורק באופן זה הוצרכו לתקנת הלל שתועיל נתינה בעל כרחו להחשב נתינה.

אבל כשנותן את הכסף **בפניו** — **בין מדעתו**

---

21. הריטב״א [לעיל ל א וכתובות ג א] מקשה, למאן דאמר יש טענת אונס בגיטין, מדוע אם נותנת לו בעל כרחו אינה מגורשת, והרי מה שלא נתנה את הכסף מדעתו היה מחמת אונס, ויש טענת אונס בגיטין.

ותירץ שטענת אונס יש רק באופן שקיום התנאי נעשה מחמת אונס, כגון הרי זה גיטך אם לא אבוא עד ל׳ יום, ומחמת אונס לא בא, ואם כן מחמת אונס קיים את התנאי, באופן זה אומרים שהאונס מבטל את תורת קיום התנאי, אבל באופן שמחמת האונס התבטל התנאי ולא התקיים, האונס אינו מועיל להחשיב כאילו נתקיים התנאי.

ומביאים הרא״ה והריטב״א ראיה מהמעשה בצידן, שאמר הרי זה גיטך על מנת שתתן איצטלית, ואבדה האיצטלית, שלפי חכמים אינה יכולה לתת מעות, ואף שהיה אונס מכל מקום הגט לא חל, משמע שאין טענת אונס כיון שהתנאי לא קוים.

הקהילות יעקב דוחה את ראית הרא״ה, לפי הר״ן [ריש כתובות] שכתב, כי דווקא באדם העושה תנאי עם עצמו, מועילה טענת אונס, כי אם הוא מתנה עם עצמו על מנת שיעשה כך וכך, אנו אומרים שכוונתו היתה באופן שלא יאנס, מה שאין כן כאן שהבעל עשה תנאי עם האשה שהיא תתן לו איצטלית, כיון שצריך את רצון הבעל לגרש, מה לו באונסה של האשה, ובכל מקרה הוא לא הסכים לגרשה אלא אם כן תקיים את התנאי בפועל, ואם כן אין הוכחה מכאן שאין טענת אונס משום שלא נתקיים התנאי.

1. כך כתב רש״י, ומשמע מדבריו כי בשאר ממון תיקן הלל שיועיל נתינה בעל כרחו. אבל הרא״ש והרשב״א כתבו ״היכא דתקין תקין״, משמע שרק בבתי ערי חומה תיקן, ולא בשאר דיני ממון.

2. הרשב״א מקשה, מדוע רבא אינו מוכיח מנתינת גט, כי נתינה בעל כרחו נחשבת נתינה, שכתוב ״ונתן בידה״ ומועילה נתינה בעל כרחה, וכן הקשה הרש״ש.

ומתרץ הרשב״א, כי באופן שהמקבל בעל כרחו אינו נפסד, ודאי שמועילה נתינה בעל

בין בעל כרחו הויא [נחשב] **נתינה** מעיקר הדין.

ואם כן לגבי גט כשנותנת לו בפניו, מועלת הנתינה גם בעל כרחו[3].

ואיכא דאמרי שהדברים נאמרו באופן הפוך, וכך נאמרו:

אמר רבא: מתקנתו של הלל יש להוכיח:

שהאומר לאשתו: **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, ונתנה לו — בין מדעתו ובין בעל כרחו הויא** [נחשבת] **נתינה.**

שהרי **וכי איצטריך ליה להלל לתקוני** תקנה מיוחדת — רק למעשה זה של נתינה **שלא בפניו,** כגון במוכר בית בבתי ערי חומה, שהקונה מתחבא ואינו יכול לפדותו בפניו.

אבל ואילו לנתינה בפניו לא הוצרך לתקן, שמועלת אפילו בעל כרחו.

משמע שלגבי נתינה **בפניו** — **בין מדעתו בין בעל כרחו הויא** [נחשבת] **נתינה** מעיקר הדין.

ואם כן הוא הדין לגבי גט.

מתקיף לה רב פפא, ואיתימא רב שימי בר אשי:

ודלמא [ושמא] **אפילו** נתינה **בפניו נמי** — דווקא **מדעתו אין** [כן] מועלת, אבל **בעל כרחו לא** מועלת.

והטעם שתיקן **הלל** רק בנתינה שלא בפניו שיועיל בעל כרחו, משום שרק **מאי דאיצטריך ליה** [מה שהוצרך לו] **תקין,** והמקרה שעליו הוצרך לתקן, היה לגבי נתינה שלא בפניו.

ואין הכי נמי, גם לנתינה בעל כרחו בפניו, צריך לתקנה כדי שיועיל. ואם הקונה בית בבתי ערי חומה לא היה מתחבא, אלא היה אומר למוכר, שאינו מוכן לקבל את הדמים, גם אז היה צריך הלל לתקן שתועיל נתינה בעל כרחו של הלוקח.

כרחו ונחשבת נתינה, ומשום כך בבעל חוב, הלוה יכול לפרוע את החוב בעל כרחו של המלוה, ורק בהרי זה גיטך על מנת שתתני מאתים זוז, שהאשה מפקיעה ממנו את ממונו על ידי שנותנת לו בעל כרחו, שהבעל מפסיד את אשתו שהיא קנין כספו שנעשית מגורשת, בזה אומרים שלא מועילה נתינה בעל כרחו. וכן בבתי ערי חומה, הבית קנוי ללוקח במכר גמור, ועל ידי נתינת הכסף, המוכר מסלק את הלוקח מביתו, ואז לא מועילה נתינה בעל כרחו. ולכן אין ראיה מנתינת גט בעל כרחה של האשה, כיון שאין לאשה קנינים בבעל, ואין כאן נתינה המפקיעה את קנין כספו של השני.

וכתב המשובב נתיבות [נה], כי מוכח מהרשב״א, שמכירת בית בעיר חומה נחשב מכר גמור, ועל ידי הפדיון, המוכר מחייב את הלוקח למכור לו בחזרה.

3. התוספות בערכין [לב א] והרא״ש בסוגין מפרשים, כי רבא לא חש להשיב על קושית רב פפא, משום שרבא סובר כי אם היתה מועילה נתינה בפניו בעל כרחו, אם כן גם שלא בפניו היה מועיל, ואין סברא לחלק. ואף שאינו יכול לתת לתוך ידו כשאינו בפניו, מכל מקום יכול לזכות לו על ידי אחר בעל כרחו, כמו שמקנה לו עצמו בפניו בעל כרחו.

ואם כן לגבי גט שהוא דבר איסור, לא קיימת על זה תקנתו של הלל, ואינו מועיל נתינה בעל כרחו[4].

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו — הלכה כמותו אפילו שהוא דעת יחיד.

חוץ משלושה מקומות שאין הלכה כמותו, ואלו הן:

א. בדין **ערב,** [הובא בסוף פרק גט פשוט], אם התנה המלווה שיוכל לפרוע את חובו ממי שירצה — יוכל להפרע מנכסי הערב תחילה, למרות שיש נכסים ללווה, שלא דברי רבן שמעון בן גמליאל.

ב. ולגבי המעשה שהיה **בצידן** המובא במשנתינו, שהלכה כחכמים החולקים על רבן שמעון בן גמליאל, שאינה יכולה לקיים את התנאי בנתינת דמי החפץ.

ג. **וראיה אחרונה,** [הובא בסנהדרין לא א], אם מביא אדם ראיה לבית דין אחרי שהודה כי אין לו ראיות — אין סומכים על ראיה זו, אף שלדעת רבן שמעון בן גמליאל סומכים עליה.

תנו רבנן:

האומר לאשתו: **הרי זה גיטיך** אולם **והנייר** ישאר **שלי** — **אינה מגורשת,** כיון שלא נתן לה דבר ממשי, וכתוב בתורה שצריך שיהיה "ונתן בידה"[5].

---

4. הרא"ש והר"ן הביאו את דברי בעל העיטור בשם רב האי גאון שהלכה כלישנא בתרא, שנתינה בעל כרחו שמה נתינה, וכתבו שכן נראה מהרמב"ם.

הרשב"א כתב שנשאר ספק האם נתינה בעל כרחו נחשבת נתינה או לא, לכן לענין גט שהוא דין איסור מחמירים שאינה מגורשת. ולענין ממון, כגון מכר מטלטלין על תנאי שיתן לו דבר מה, ונתן בעל כרחו, מספק לא מוציאים ממנו את המטלטלין שמסר ליד המקבל.

בקונטרס הספיקות [ה ח] מקשה, מדוע אמר הרשב"א שמדובר במטלטלין שמסר ליד המקבל, דהיינו שהמקבל תפס ברשות, ולא אמר שאפילו אם המקבל תפס שלא ברשות, אי אפשר להוציא מן המוחזק. ותירץ, כי מכאן ראיה, שלא מועילה תפיסה כשהספק הוא משום שיש מחלוקת בפסק.

5. כך פירש רש"י, ולעיל [כ ב] פירש, כיון שהנייר שלו לא נתן לה כלום, כי נמצאו אותיות פורחות באויר. והרמב"ם [גירושין ח יד] כתב הטעם, משום שאינו כריתות.

הקצוה"ח [סו כז, וקצא א] כתב [לפי רש"י], שגם בשטר קנין אם משייר את הנייר לא קנה, כיון שלא נתן שטר אלא אותיות פורחות באויר.

אבל הקהילות יעקב [סימן יד] כתב, כי גם לפי רש"י אפשר לומר, שדווקא בגט שכתוב בו "ונתן", צריך נתינת גט ולא נתינת אותיות, אבל בשאר שטרות אין צריך לתת את גוף השטר. וכן אפשר לומר להיפך, שאפילו לפי הרמב"ם פסול בשאר שטרות, שצריך להקנות את השטר, ודווקא בגט שדי בנתינה, הוצרך הרמב"ם לטעם משום חסרון כריתות.

הגר"ש שקופ [גיטין סימן ה] מקשה מדוע כאן הדין שונה מכתב גט על איסורי הנאה שהגט כשר [כמבואר לעיל כ א]. ובשלמא לפי הרמב"ם ניחא, כי לגבי איסור הנאה, כיון שאינו מעכב את הגט לעצמו, נחשב כריתות. אבל לפי

ואם אמר לה: הרי זה גיטיך **על מנת שתחזירי לי את הנייר — מגורשת.**

הבינה הגמרא כי רק כשמחזירה את הנייר אז חל הגט, וכדעת רבנן החולקים על רבי וסוברים שכל האומר "על מנת" לאו כאומר "מעכשיו", וזה כמו שאמר: הרי זה גיטיך לכשתחזירי לי הנייר.

ואם כן קשה: **מאי שנא רישא** שאינה מגורשת משום שלא נתן לה דבר, **ומאי שנא סיפא** שמגורשת על אף שאין לה דבר בשעת הגירושין?

אמר רב חסדא: הא מני [ברייתא זו כדעת מי היא]?

כדעת **רבן שמעון בן גמליאל היא, דאמר:** בענין איצטליתו — **שתתן לו את דמיה,** ואינה צריכה לתת לו דווקא את האיצטלית עצמה, כדי לקיים את תנאו.

הכי נמי [כך גם כן] אפשר להסביר בברייתא, כי הטעם שבמתנה עמה על מנת שתחזירי לי את הנייר — מגורשת, כי **אפשר דמפייסה ליה בדמי** [שתפייס אותו בדמים], ואינה צריכה להשיב את הנייר, ואם כן בשעת הגירושין יש לה את הנייר לעצמה.

מתקיף לה אביי:

אימור מתי הוא **דאמר רבן שמעון בן גמליאל** שמועילה נתינת דמים במקום החפץ עצמו — דווקא **היכא דליתיה בעיניה** [באופן שהחפץ אינו בעין], כגון לגבי איצטלית.

אבל **היכא דאיתיה בעיניה** [באופן שהחפץ ישנו בעין] כמו בברייתא לגבי גט, **מי אמר** שסובר רבן שמעון בן גמליאל שנתינת דמים תועיל?

אם כן אין הוכחה מהמשנה להעמיד את הברייתא [שמדובר בה שהחפץ שהתנה ישנו בעין] כדעת רבן שמעון בן גמליאל.

אלא אמר אביי: הא מני [ברייתא זו כדעת מי היא]? כדעת **רבי מאיר היא.**

דאמר בעינן [צריך] בכל תנאי, שיתנה **תנאי כפול,** וצריך לפרש בהתנאתו גם מה יהיה אם יתקיים התנאי וגם מה יהיה אם לא יתקיים התנאי, [ולומדים זאת מתנאי בני גד ובני ראובן שבתורה] ואם לא התנה כך, התנאי אינו מחייב, והדבר שהתנה עליו, חל גם בלא קיום התנאי.

והכא בברייתא, בהתנה עמה על מנת שתחזירי הנייר, **הא לא כפליה לתנאיה.**

ולכן חל הגט, כיון שאינה צריכה לקיים את התנאי להשיב לו את הנייר.

מתקיף לה רבא: מדבריך עולה כי **טעמא** שהגט חל בהתנה עמה על מנת שתחזירי הנייר, משום **דלא כפליה לתנאיה.**

הא אם **כפליה לתנאיה** — היה חל התנאי שצריכה להחזיר את הנייר, וכשהיתה מקיימת את התנאי **לא הוי גיטא** [לא היה חל הגט].

אי אפשר לומר כן, שהרי **מכדי, כל תנאי, מחיכא גמרינן לחו** [מהיכן נלמד] כי אפשר להתנות על חלות שיחול רק בקיום התנאי?

רש"י קשה, כי גם בגט הכתוב על איסורי הנאה הוא לא נתן לאשה דבר. וכן מקשה המאירי

מתנאי בני גד ובני ראובן, שמשה התנה איתם, כי אם יעברו וילחמו עם שאר ישראל — יקבלו את עבר הירדן כנחלה, ואם לא ישלחו חלוצי צבא, לא יקבלו את עבר הירדן [במדבר לב].

וכיון שלומדים משם את דין התנאי, צריך שיהיה התנאי שמתנה בדיוק כמו שם.

מה התם [שם] בתנאי בני גד ובני ראובן, נאמר להם ה**תנאי** על המעשה **קודם למעשה.**

קודם אמר להם משה את התנאי — "אם יעברו בני גד ובני ראובן וגו'" [שם כט], ורק אחר כך פירש להם מה יהא המעשה כאשר יקוים התנאי — "ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחזה" [שם].

אף כל תנאי צריך להתנות את התנאי **קודם למעשה.**

לאפוקי הכא [להוציא כאן] בתנאי שבברייתא **דאמר את מעשה** נתינת הגט ["הרי זה גיטיך"], **קודם לתנאי** ["על מנת שתחזירי לי הנייר"][6], ואין תוקף לתנאי גם אם היה אומר תנאי כפול.

אלא אמר רבא: הטעם שבברייתא בסיפא,

[לעיל כ ב].

ומתרץ הגרש"ש כי רק מכירה והפקר לא שייך לכתוב על איסור הנאה, משום שאי אפשר להקנות איסור הנאה, אבל מצד הקונה אין חסרון, שיכול לזכות אף באיסור הנאה. [וחולק על הקצוה"ח [ר ה] הסובר כי אין בכלל זכיה באיסור הנאה].

המאירי מתרץ, שאינו דומה לאיסור הנאה, כי באיסור הנאה הגט נמצא אצלה, מה שאין כן בזו שצריכה להחזיר את הנייר, אין כאן נתינת גט אלא אותיות פורחות באויר.

6. רש"י מפרש שצריך לפרש את התנאי קודם אמירת המעשה. וכן לומד הראב"ד [בהשגות לרמב"ם אישות ו ד]. אבל הרמב"ם לגבי קידושין מפרש, כי מעשה קודם לתנאי הכוונה שבתחילה עשה מעשה קידושין ואחר כך בתוך כדי דיבור אמר את התנאי, כלומר הקדים את עצם המעשה לאמירת התנאי, אבל אם מקדים את אמירת התנאי לעשית מעשה הקידושין אין הבדל אם באמירה מקדים לפרש את המעשה קודם התנאי.

המאירי בבבא מציעא והטור [אהע"ז לח] מקשים על הרמב"ם, כי באופן שמקדים את עצם המעשה לאמירת התנאי פשוט שהתנאי אינו חל, שהרי בקידושין לא מועילה חזרה תוך כדי דיבור [כמבואר בבבא בתרא קכט ב].

ומתרץ הבית יוסף, שדווקא אם עשה הפסק קצת לא מועילה חזרה תוך כדי דיבור, אבל כאן עשה את מעשה הקידושין והתנאי בהמשך אחד בלי שום הפסק, ולכן יש צד שהתנאי מועיל. והב"ח מתרץ, שרק בנמלך וחוזר בו לא מועילה חזרה בקידושין בתוך כדי דיבור, אבל כאן שלכתחילה חשב להוסיף תנאי מיד לאחר הקידושין, אם לא היה בטל מחמת שאינו לפי משפטי התנאים, היה צריך לחול.

באבני מילואים [סימן לח ב] מקשה לפי הרמב"ם מדוע משה רבינו הקדים את אמירת התנאי קודם אמירת המעשה, הרי לפי שיטתו אין בזה נפקא מינא. ותירץ הגר"ח [אישות ו] שכיון שמשה רבינו דיבר על פי הדיבור, אם כן באמירתו "ונתתם לבני גד ובני ראובן" יש מעשה, שעל ידי הדיבור נגמרת זכיתם בעבר הירדן. וכן לשון רש"י והמאירי [קידושין סא א], שמשה רבינו נתן לבני גד ובני ראובן את עבר הירדן לנחלה. אבל הפני יהושע [שם ד"ה

הגירושין חלים על אף שהתנה עמה שתחזיר את הנייר, **משום דמעשה קודם לתנאי,** ואין תוקף לתנאי, ואינה צריכה להשיב הנייר[7].

מתקיף לה רב אדא בר אהבה: מדבריך עולה כי **טעמא** שהגט חל בהתנה עמה על מנת שתחזיר הנייר, משום **דנאמר המעשה קודם לתנאי.**

הא אם היה אומר את ה**תנאי קודם** ל**אמירת המעשה,** היה חל התנאי שצריכה להחזיר את הנייר, וכשהיתה מקיימת את התנאי **לא הוי גיטא** [לא היה חל הגט].

אי אפשר לומר כן, שהרי **מכדי, כל תנאי, מהיכא גמרינן להו** [מהיכן נלמד] שאפשר להתנות?

מתנאי בני גד ובני ראובן.

וכיון שלומדים משם, צריך שיהיה התנאי שמתנה בדיוק כמו שם.

מה התם [שם] ה**תנאי** היה **בדבר אחד** — שיעברו את הירדן וילחמו בארץ ישראל, **והמעשה** היה **בדבר אחר** — שיקבלו את נחלת ארץ הגלעד שבעבר הירדן מזרחה.

אף כל התנאים צריכים להיות באופן זה.

עה-ב **לאפוקי הכא** [להוציא כאן] בברייתא **דתנאי ומעשה** הם **בדבר אחד,** בגט עצמו, שהתנאי הוא להחזיר את הגט והמעשה הוא שיהיה גט, ואין תוקף לתנאי גם אם היה אומר את התנאי קודם למעשה.

אלא אמר רב אדא בר אהבה: הטעם שבברייתא בסיפא, הגירושין חלים על אף שהתנה עמה שתחזיר הנייר, **משום דתנאי ומעשה** הם **בדבר אחד**[8], ואין תוקף לתנאי,

---

משנה] כתב שמשה ציוה ליהושע שיתן, וכן כתב האבני מילואים בשם השאילתות שיהושע לא היה השליח של משה אלא הוא ואלעזר היו אלו שחילקו את הארץ.

הלחם משנה [אישות ו ד] מקשה לפי הרמב״ם, היכן ראה רבא שמדובר כאן שנתן את הגט לפני שאמר את התנאי, שמקשה ״תיפוק ליה דהוי מעשה קודם לתנאי״.

7. לכאורה קשה מה תירץ רבא, הרי גם על רבא עצמו קשה כעין מה שהקשה על אביי, טעמא דמעשה קודם לתנאי, הא תנאי קודם למעשה לא הוי גיטא, מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן וכו׳ מה התם תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד וכו׳, וכמו שמקשה רב אדא בר אהבה על רבא.

ומבאר הריטב״א, שרבא סובר כי בברייתא מדובר באמת שהתנה תנאי כפול, ורק נקטה לישנא קייטא ולא דקדקה לפרש זאת, כי כוונת הברייתא לחדש שיש הבדל בין והנייר שלי לבין על מנת שתחזירי הנייר, אבל מה שנקטו בברייתא מעשה קודם לתנאי, זה נכתב בדווקא.

לפי דברי תוספות הרא״ש [בעמוד ב] והתוס׳ לעיל [כ ב ד״ה על] שכתבו כי רבא חולק וסובר שאין פסול של תנאי ומעשה בדבר אחד, מתורץ הקושיא, שאין להקשות על רבא שיש חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד, כי רבא סובר שאין פסול משום תנאי ומעשה בדבר אחד.

8. התוספות מפרש כי הפסול מחמת שהתנאי סותר את המעשה, וכן מפרשים הר״ן והרשב״א.

הבית שמואל [לח ז] מוכיח ששיטת הרא״ש [בב״ב פרק ח סימן מח] כי אף אם אינו סותר, לא מועיל תנאי ומעשה בדבר אחד. וכן מוכיח מהרא״ש אצלנו שכתב כי גם בתנאי של על מנת שהמעשה חל מעכשיו, צריך להזהר שלא יהיה תנאי ומעשה בדבר אחד. אבל הקרבן נתנאל

ואינה צריכה להשיב את הנייר.

רב אשי אמר: הא מני [ברייתא זו כדעת מי היא]? כדעת **רבי היא**(9).

דאמר רב הונא אמר רב: כל האומר תנאי בלשון **על מנת כאומר "מעכשיו" דמי** [נחשב], והגירושין חלים מיד, בתנאי שתקיים אחר כך את התנאי.

אם כן יוצא שמקבלת את הגט בשעת הגירושין והנייר שלה על מנת שתחזירהו לאחר זמן, ומתנה לזמן שמה מתנה, ולכן מועלת הגירושין, כיון שקונה את השטר עד לשעה שמחזירה.

אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע שאם רוצה להתנות שהגט יחול רק אם ימות, שיתנה בלשון זה:

אם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט.

כיון שצריך תנאי כפול, ואם לא כופל את התנאי, הגט חל מיד בלא קיום התנאי, ואם הוא כהן, היא נפסלת עליו, ואינו יכול להחזירה.

ומקשינן: **ולימא** [ושיאמר] בסדר הפוך: **אם מתי יהא גט, ואם לא מתי לא יהא גט!**

ומתרצינן: **לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה** [אדם פורענות לעצמו], ולא מקדימים לומר קודם את הצד שימות.

ומקשינן: **ולימא** [ושיאמר] בסדר זה: **לא יהא גט אם לא מתי,** ויהא גט אם מתי.

ומתרצינן: **בעינן** [צריך] שיתנה את **התנאי קודם לאמירת המעשה,** ואילו בנוסח זה, מפרש את המעשה — "לא יהא גט", לפני שמפרש את התנאי — "אם לא מתי".

מתקיף לה רבא: מכדי, הרי **כל תנאי מהיכא גמרינן** [מהיכן נלמד] שאפשר להתנות? **מתנאי בני גד ובני ראובן.**

וכיון שלומדים משם, צריך שיהיה התנאי שמתנה בדיוק כמו שם.

[אות ק] דוחה שאין ראיה מהרא"ש.

מלשון רש"י [ד"ה בדבר] משמע שתנאי ומעשה בדבר אחד לא מועיל אף אם אינו סותר, וכן משמע מהגר"א [לח ה] שלומד כן ברש"י.

הקהילות יעקב [קידושין סימן נ ב] מקשה לפי שיטת הרא"ש שהפסול בתנאי ומעשה בדבר אחד הוא גם כשאינם סותרים זה את זה, אם כן בכל גיטין וקידושין שהאשה היא הנקנית או המתגרשת, כיצד אפשר לעשות תנאים הקשורים בה, כגון על מנת שתתן מאתים זוז או על מנת שלא תשתה יין, הרי זה תנאי ומעשה בדבר אחד. ותירץ שדווקא אם התנאי הוא בהקנאה, כגון נתינת גט על מנת שתחזיר הנייר, נחשב תנאי ומעשה בדבר אחד, אבל אם התנאי בפעולה אחרת, אינו נחשב תנאי ומעשה בדבר אחד.

9. לכאורה צריך ביאור מדוע מיאן רב אשי בתירוץ הקודם, ובמיוחד קשה לפי הראשונים הסוברים כי לכו"ע לא מועיל כשהתנאי והמעשה בדבר אחד, אם כן מדוע הוצרך רב אשי להעמיד רק כרבי.

וכתבו הרא"ש והר"ן שמכאן מקור הרמב"ם [אישות ו ז] שבתנאי של על מנת אין צריך משפטי התנאים, וכך סובר רב אשי, ולכן אינו יכול לתרץ כמו התירוצים הקודמים, והוצרך לומר שרבי היא.

מה התם [שם] בתנאי בני גד ובני ראובן, הקדים בתנאי את חלק **ההן** [הכן] [החיובי] — מה יהא אם יתקיים התנאי, **קודם** לחלק **הלאו** [השלילי] — מה יהא אם לא יתקיים התנאי.

אף כל התנאים צריכים להעשות באופן זה.

לאפוקי הכא [להוציא כאן] בנוסח שהתקין שמואל שמפרש את צד **דלאו קודם** שמפרש **להן:**

אלא, אמר רבא: כך צריך להתנות בגט של שכיב מרע: **אם לא מתי לא יהא גט, אם מתי יהא גט, אם לא מתי לא יהא גט.**

ומפני מה אומר את התנאי בנוסח מורכב כל כך.

ומבארינן: בתחילה אומר: **אם לא מתי לא יהא גט** — כי **לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה,** ולכן פותח בתנאו באפשרות שלא ימות.

ואחר כך מוסיף ואומר את האפשרות שיחול הגט ואחריו את האפשרות שלא יחול הגט: **אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט** — כי **בעינן** [צריך] שיאמר את צד **ההן קודם ללאו**[10].

מתניתין:

האומר לאשתו: **הרי זה גיטיך על מנת שתשמשי את אבא,** ולא נקב כמה זמן תהא משמשת אותו.

או שאמר לה: **על מנת שתניקי את בני,** ולא נקב כמה זמן תהא מניקתו.

אם שמשה את אביו או הניקה את בנו בגיל ההנקה, נתקיים התנאי, והרי היא מגורשת;

וזמן קיום התנאי: לשימוש האב הזמן הוא כל ימי חייו, אבל לגבי ההנקה, זמן קיום התנאי הוא רק בתוך זמן ההנקה.

ולפיכך שואלת המשנה: **כמה היא מניקתו,** כלומר כמה הוא זמן ההנקה, שאם הניקה אותו בתוך אותו הזמן נתקיים התנאי?

שתי שנים[11] מיום שנולד.

---

10. כתב הר״ן, מכאן ראיה שחסרון הן קודם ללאו הוא שלא לסיים בהן, כי בגמר דבריו אדם נתפס, ואם מסיים בהן המעשה נתפס, ואם מסיים בלאו התנאי נתפס, אבל אין קפידא להתחיל דווקא בהן, שהרי כאן מתחיל בלאו ומסיים בלאו, וההן באמצע. וכתב המשנה למלך [אישות ו א], לפי זה אם התחיל בהן ואמר לאו וסיים בהן פסול.

וכתב הבית שמואל [סימן לח ג] שמהר״ן משמע כי דווקא בשכיב מרע יקדים את הלאו להן כדי שלא להקדים פורענות, אבל בשאר תנאים צריך להקדים את ההן. ומשמע מדבריו שמן התורה חייב להקדים את ההן. ומקשה המשנה למלך [אישות ו א ד״ה ודע] כי אם צריך מן התורה להקדים את ההן, כיצד אפשר לשנות בשכיב מרע, אלא ודאי שגם בשאר תנאים יכול להקדים את הלאו, והעיקר שגם יסיים בלאו, וכן פסק הרמ״א [סימן לח].

11. בגליון מהרש״א כתב, כי מלשון ״שתי שנים״ משמע, שבשנת העיבור, חודש העיבור הוא בכלל השנה, ובאותה שנה מניקתו י״ג חודשים. אבל בגמרא [כתובות ס א] אמרו לגבי מינקת שנתאלמנה, לא תנשא כ״ד חודש, משמע

רבי יהודה אומר: זמן ההנקה הוא **שמנה עשר חדש** בלבד.

אבל היות והבעל לא קבע זמן בתנאו, לכן, אם **מת הבן** קודם שהספיקה להניקו, **או שמת האב** ולא שימשה אותו, אף על פי שלא קיימה את התנאי — **הרי זה גט,** שאנו אומרים, שלא נתכוון הבעל בתנאו לצער אותה ולעכב גירושיה, אלא לשם רווחתו[12], ומאחר שמתו, שוב אינו צריך בקיום התנאי, ואילו היה יודע שימות האב או בנו, לא היה מתנה עמה[13].

אמר הבעל לאשתו: **הרי זה גיטיך על מנת שתשמשי את אבא שתי שנים,** או שאמר לה: הרי זה גיטין **על מנת שתניקי את בני שתי שנים,** שקבע לה זמן בתנאו, ונמצא שאינה מגורשת עד שתשלים את הזמן שהתנה עמה.

מת הבן או שמת האב קודם שנשלמו שתי שנים.

או שאמר האב אי אפשי שתשמשני.

אף אם אמר זאת **שלא בהקפדה** — שלא הכעיסה אותו, ואין ההקפדה ממנה, ולא היא גרמה לכך שאביו לא ירצה בשימושה.

בכל זאת **אינו גט,** כיון שלא התקיים התנאי שהתנה עמה.

וכל שכן שאינו גט באופן שההקפדה ממנה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: באופן **כזה** שהיא לא הקפידה והעיכוב אינו ממנה, הרי זה **גט.**

שכן **כלל אמר רבן שמעון בן גמליאל: כל עכבה שאינה הימנה** — כל מניעה בקיום התנאי שלא נגרמה מצידה, היינו שלא היא עיכבה את קיום התנאי אלא העיכוב בא מצד אחר, **הרי זה גט** אף על פי שלא נתקיים התנאי.

שאין מוסיפין את חודש העיבור להנקה.

ובשו"ע [אהע"ז יג יא] כתב שחודש העיבור עולה לכ"ד חודש, וכתב הרמ"א, יש אומרים שלכתחילה יחוש לחודש העיבור. והגר"א מציין לגיטין עה ב "מניקתו ב' שנים". עיי"ש בט"ז.

12. כך פירש רש"י, שלא התכוון בתנאי אלא להרווחה כל זמן שצריך. ומקשה הר"ן, שהגמרא למסקנא מעמידה את המשנה כרבנן, ולעיל [עד ב גבי איצטלית] נתבאר שלדעת רבנן מתכוון לצערה ולא להרווחה. לכן מבאר הר"ן, כי אף שכוונתו לצערה, מכל מקום רצונו שתניק כל זמן שהתינוק צריך דהיינו שנתים, כי על ידי זה הוא מצערה יותר מאשר אם נפרש שכוונתו לצערה סתם, דהיינו שתניק פעם אחת, ואף שיוצא לפעמים קולא, שאם מת חל הגט, מכל מקום החומרא שכיח יותר מהקולא.

הקרבן נתנאל [אות ח] מתרץ לדעת רש"י, שכוונתו גם לצערה וגם להרווחה, ולכן אם מת קודם שהניקה אינו גט, כיון שהתכוון לצערה, אבל אם הניקתו קצת, כיון שלא פירש ב' שנים, אנו אומרים כי כוונתו שצריך ב' שנים לרווחתו, ואם מת אינו צריך לרווחתו.

13. כך פירש הרע"ב, אבל הרמב"ם [גירושין ח יט] פירש: כי מדובר כאן בכגון שמת האב או הבן לאחר שקיימה את התנאי יום אחד, אבל אם מת האב קודם ששימשתו, או שמת הבן קודם שהניקתו, אינו גט.

גמרא:

שנינו במשנה: אם התנה עמה להניק את בנו או לשמש את אביו, צריכה לשמש את האב ולהניק הבן כל צרכו.

ומקשינן: **ומי בעינן כולי האי,** וכי צריכה להניק את הבן ולשמש את האב כל צרכם בכדי לקיים את התנאי?

ורמינהי: והרי שנינו בברייתא אחרת סתירה לכך: שאם **שמשתו** את האב **יום אחד,** או **הניקתו** את הבן **יום אחד** — **הרי זה גט,** שהרי לא פירש כמה זמן תשמש את האב ותניק את הבן, אם כן ביום אחד כבר קיימה את דבריו.

אמר רב חסדא, לא קשיא מדברי הברייתא על משנתינו:

הא ברייתא [זו], כדעת **רבנן, והא** [וזו] משנתינו, כדעת **רבן שמעון בן גמליאל.**

שנחלקו במשנה לעיל [עד א] לגבי מי שהתנה בגט "על מנת שתחזירי לי את אצטליתי" ואבדה האיצטלית, שלדעת רבנן — אין לה דרך לקיים את התנאי ולכן אינה יכולה להתגרש בגט זה. ולדעת רבן שמעון בן גמליאל — באופן זה יכולה לקיים את התנאי על ידי נתינת דמיו.

ויש לומר: **שמתניתין** כדעת **רבן שמעון בן גמליאל** הסבור שמפרשים את דבריו אחר כוונתו, והיות וכוונתו להרויח איצטלית, מפרשים את דבריו שלא התכוון דווקא לאיצטלית אלא גם לדמיו, ואם כן אותו דבר לגבי אם התנה שתשמש את האב או שתניק את התינוק, שהתכוון לרווחת האב או הוולד, ומפרשים את דבריו כי התכוון שתשמש את האב כל זמן שהוא זקוק לכך, ושתניק את בנו כל זמן שהוא צריך לינק.

ובריית סוברת כדעת **רבנן** הסבורים שמפרשים את דבריו כמשמעו, והיות ופירש איצטלית, צריכה בדווקא להביא לו איצטלית. ואם כן, אותו דבר לגבי אם התנה שתניק את התינוק או שתשמש את אביו, כיון שלא פירש כמה זמן, מתקיים התנאי אפילו אם קיימה אותו רק יום אחד.

ומקשינן: כיצד אפשר לפרש כי משנתינו המצריכה לקיום התנאי כל הצורך, דעת רבן שמעון בן גמליאל היא.

והא מדסיפא של המשנה, מפורש בה שדעת **רבן שמעון בן גמליאל הוי.**

מכלל [מוכח] דתנא קמא שב**רישא לאו רבן שמעון בן גמליאל!**

כיון שאם גם הרישא היא דעת רבן שמעון בן גמליאל, לא היו מפרשים את שמו בסיפא של המשנה, ואם רצו לפרש במשנה את שמו, היו מביאים אותו ברישא, ומכך שפירשו את שמו רק בסיפא, מוכח שרק הדין שבסיפא כדעתו.

אם כן, אי אפשר להעמיד את הדין הראשון במשנתינו שאם לא פירש זמן בתנאו צריכה לקיים את התנאי כל הזמן — כדעת רבן שמעון בן גמליאל.

אלא יש לתרץ להיפך את הסתירה שבין הברייתא למשנה:

שה**ברייתא** המקילה בקיום התנאי וסוברת שאם לא פירש זמן בתנאו, די ביום אחד

למילוי התנאי, כדעת **רבן שמעון בן גמליאל היא** — **דמיקל בתנאי,** שאמר שיכולה לקיים את התנאי גם בנתינה דמי האיצטלית, ואמר גם שכל עכבה בתנאי שאינו מחמתה, אינו מעכב בחלות הגט.

ואילו **מתניתין** המחמירה בקיום התנאי וסוברת שאם לא פירש זמן בתנאו, צריך לקיים את התנאי כל הזמן.

כדעת **רבנן** היא — שמחמירים בקיום התנאי, והם אלו שסוברים במשנה שאם לא נתקיים התנאי במלואו מעכב הגט מלחול.

רבא אמר לתרץ הסתירה שבין הברייתא למשנה באופן אחר:

לא קשיא: כאן משנתינו מדובר **בהתנה סתם** שלא קבע זמן, וכשאדם לא קובע זמן סתמו לכל הזמן שצריך.

כאן בברייתא מדובר **במפרש** שתעשה זאת ליום אחד.

רב אשי חולק על רבא **ואמר:** כי הברייתא מדברת בהתנה סתם ולא קבע זמן, **וכל** שהתנה **סתם** ולא קבע זמן, **נמי כמפרש** שתקיים את התנאי רק **יום אחד דמי.**

ומקשינן על רב אשי: שהרי משנתינו מדברת בהתנה סתם ולא קבע זמן.

ותנן במשנתנו: **כמה היא מניקתו?**

עד שיהא בן **שתי שנים.**

רבי יהודה אומר: עד שיהא בן **שמנה עשר חדש.**

אם כן **בשלמא** לדעת **רבא ניחא,** שצריכה להניק התינוק כל צרכו.

אלא לדעת **רב אשי,** שבהתנה סתם ולא פירש זמן, נחשב כמפרש שתקיים את התנאי רק יום אחד, **למה לי שתי שנים, למה לי שמנה עשר חדש?** והרי **ביום אחד סגי** [מספיק] לה לקיום התנאי!

ומתרצינן: לדעת רב אשי **הכי קאמר** מתניתין:

כמה היא מניקתו — **יום אחד** מתוך **שתי שנים** אלה של זמן הנקה, **לאפוקי** [להוציא] אם הניקתו **לאחר** שהגיע התינוק לגיל **שתי שנים, דלא** מקיימת בזה התנאי, שאין זה הנקה.

ורבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר, שמניקתו **יום אחד** מתוך **שמנה עשר חדש** של זמן הנקה, **לאפוקי** [להוציא] אם הניקתו **לאחר** שהגיע התינוק לגיל **שמנה עשר חדש דלא** מקיימת בזה התנאי, שאין זה הנקה.

מיתיבי [מקשים] על רב אשי ממה ששנינו:

אמר לה "**הרי זה גיטיך על מנת שתשמשי את אבא שתי שנים",** או "**על מנת שתניקי את בני שתי שנים".**

ומת הבן, או שאמר האב אי אפשי שתשמשני, אפילו **שלא בהקפדה,** שלא היא גרמה לו להקפיד עליו, מכל מקום — **אינו גט.**

עו-א ומקשינן: **בשלמא** לדעת **רבא,** שמעמידים את הרישא של המשנה שצריכה להניק שתי שנים ממש, אף על פי שהתנה סתם ולא קבע זמן, מבוארים היטב דברי המשנה:

כי את **הרישא** של המשנה האומרת שאם מת הבן בתוך שתי שנים הרי זה גט, נעמיד **בדלא פריש** זמן, והיות והניקתו כל צרכו, מספיק בכך.

ואילו את **הסיפא,** האומרת שאם מת הבן בתוך שתי שנים אינו גט, נעמיד **בדפריש** זמן, וכיון שפירש זמן, בהכרח שהתכוון דווקא שתניק ממש עד שתי שנים, שהרי לא הוצרך לפרש, ואם בכל זאת פירש סימן שמקפיד על כך.

אלא, לרב אשי, שלדבריו ברישא של המשנה מדובר בהתנה שתניקהו יום אחד, בהכרח, מה שכתוב "מת הבן או האב קודם שהשלימה את התנאי", הכוונה היא שמת קודם שהניקתו בכלל, קשה, **מאי שנא רישא** שחל הגט על אף שלא נתקיים התנאי, **ומאי שנא סיפא** שהגט אינו חל כשלא נתקיים התנאי, ומדוע ברישא חל הגט, והרי לא התקיים כלום מהתנאי?[1]

ומסקנת הגמרא: אכן **קשיא** המשנה לדברי רב אשי[2].

תנו רבנן: אמר לאשתו **הרי זה גיטך על מנת שתשמשי את אבא שתי שנים, ועל מנת שתניקי את בני שתי שנים.**

אף על פי שלא נתקיים התנאי — הרי זה גט.

לפי שלא אמר לה תנאי כפול, המפרש מה יהא אם תקיים את התנאי, ומה יהא אם לא תקיימנו.

ולומדים מתנאי בני גד ובני ראובן, שצריך תנאי כפול.

וכך היה צריך לומר לה: **אם תשמשי** — יהא גט, **ואם לא תשמשי** — לא יהא גט. **אם תניקי** — יהא גט, **ואם לא תניקי** — לא יהא גט.

וכיון שלא התנה כך, התנאי בטל והמעשה עצמו קיים. שהתנאי מועיל רק אם התנה תנאי כפול[3].

אלו **דברי רבי מאיר.**

---

1. כך פירש רש"י את קושית הגמרא. ומקשים המהר"ם שיף והמהרש"א במהדורא בתרא, הרי מלשון הגמרא משמע שהקושיא מדוע שונה הרישא מהסיפא, ולא סתם קושיה על הרישא — מדוע אם לא הניקתו חל הגט כפירוש רש"י, וכן הקשה הרשב"א.

ומתרץ המהר"ם שיף, כי היה אפשר לתרץ שכוונתו בתנאי רק לצורך בנו, לכן הקשו מהסיפא שאם מת אינו גט אף על פי שבנו אינו צריך יותר.

2. הרשב"א והר"ן דנים מה הדין בממון, אם נותן מתנה לחברו על מנת שתשמש את אבא, האם גם בזה יש מחלוקת רבא ורב אשי, שלפי רבא צריך לשמשו כל ימיו, ולפי רב אשי די ביום אחד, או שבממון לדעת כולם, באמר סתם הרי הוא כמפרש כל ימיו, כי רק בגט, שיש קטטה ביניהם, אומרים שמתכוון לצערה, והרי ציערה יום אחד, אבל בממון מודה רב אשי שבסתם כוונתו כל זמן שאבא חי.

המשנה למלך [גירושין ח יט ד"ה וראיתי] מקשה מדוע הרשב"א אינו מצדד גם לצד השני, שרבא יודה לרב אשי שבממון כוונתו ליום אחד, ושונה גט שמתכוון לצערה ולכן כוונתו לכל ימי חייו.

3. הרשב"א [לעיל עה ב ד"ה ואם תאמר] מקשה, כי גם אם כפל את התנאי, אין התנאי

וחכמים אומרים: אין צורך בתנאי כפול כדי שייחשב לתנאי.

ולכן אם **נתקיים התנאי** — **הרי זה גט, ואם לאו** — **אינו גט**[4].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין לך תנאי בכתובים שאינו כפול.

ומפרשת הגמרא כלפי מי דברי רבן שמעון בן גמליאל מוסבים:

איכא דאמרי [יש אומרים]**: לרבי מאיר קאמר ליה.**

ואיכא דאמרי: לרבנן קאמר להו.

ומפרש הגמרא: **איכא דאמרי לרבי מאיר קאמר ליה, והכי קאמר ליה** [וכך אמר לו]:

אין לנו ללמוד מתנאי בני גד שצריך תנאי כפול, כיון **שאין לך תנאי בכל** המקרא **והכתובים שאינו כפול,** כגון "אם שכב . . . אם לא שכב" [במדבר ה], "אם תאבו ושמעתם . . . אם תמאנו ומריתם" [ישעיהו א].

וחוו להו [והרי הם] **שני כתובים הבאין כאחד,** המלמדים ענין אחד.

וכל שני כתובים הבאין כאחד, אין מלמדין למקומות אחרים.

והיינו, כי בזה שהתורה חזרה וכתבה במקומות נוספים שצריך תנאי כפול, סימן הוא שרק במקומות אלו צריך תנאי כפול, ואין ללמוד מתנאי בני גד ובני ראובן לכל התנאים שצריך תנאי כפול. כי אילו רצתה התורה ללמדנו שבכל מקום צריך תנאי כפול, היה די לכתוב זאת במקום אחד, וממנו היינו לומדים לכל המקומות בלימוד של במה מצינו.

ולכן אין ללמוד מתנאי בני גד ובני ראובן שכך צריך להיות כל תנאי.

מועיל כיון שהקדים את המעשה לתנאי, שאמר הרי זה גיטך אם תשמשי. ותירץ שהברייתא לא דייקה, ומדובר בהקדים את התנאי למעשה, וכן כתב המהר"ם שיף שהברייתא לא דייקה בלשונה.

בתורת גיטין כתב, כי מדובר כאן בתנאי של "על מנת" שאינו צריך להיות עם משפטי התנאים [כמו שכתבו הרמב"ם והרי"ף], ולכן מועיל גם אם המעשה קודם לתנאי, ומכל מקום לענין תנאי כפול נחלקו רבי מאיר ורבנן גם במקום שאין צריך משפטי התנאים, האם בכלל הן אתה שומע לאו או לא. ולפי זה מבאר התורת גיטין, כי לכן הגמרא כאן לא הזכירה תנאי בני גט ובני ראובן אלא "אין לך תנאי בכתובים שאינו כפול", משום שמבני גד ובני ראובן לומדים את משפטי התנאים, וכאן בתנאי של "על מנת" אין צריך את משפטי התנאים, אלא יש כאן לימוד מיוחד ללמוד שצריך תנאי כפול כיון שאין לך תנאי בכתובים שאינו כפול, ואם כן נלמד מזה שמכלל הן אי אתה שומע לאו.

4. הרי"ף ותוס' הרי"ד בשם ר"י והמאירי כתבו, שהלכה כחכמים, והתנאי חל אף על פי שלא כפלו, כי רק בתנאי בלשון "אם" צריך תנאי כפול, אבל בתנאי של "על מנת" פוסקים כרבי [לעיל עד א] שכל האומר על מנת נחשב כאומר מעכשיו, ובתנאי של "מעכשיו" לא צריך להתנות תנאי כפול.

הרשב"א [עה ב] בשם הרמב"ן והריטב"א כת"י מקשים, שכאן בברייתא נחלקו רבי מאיר

איכא דאמרי, רבן שמעון בן גמליאל **לרבנן קאמר להו.**

והכי קאמר להו: אין להוכיח כי אין למדים מתנאי בני גד ובני ראובן שצריך תנאי כפול, מכך שהתורה חזרה וכתבה במקומות אחרים שצריך תנאי כפול, כי **אין לך תנאי בכתובים, שאינו כפול.**

והיינו, שבכל אותן מקראות יש בהם סברה מיוחדת שלא ללמוד מתנאי בני גד ובני ראובן שצריך תנאי כפול, ומחמת זה הוצרך הכתוב בכל אותן מקראות לחזור ולפרש שצריך תנאי כפול, כמו שביארו בקדושין [סא ב].

ולכן אין הם נחשבים שני כתובים הבאים כאחד שאינם מלמדים.

ולכן **גמרינן מיניה** [אנו למדים מהם] לשאר תנאים, שאין תנאי מתקיים אלא אם כן כפלו.

אלו הם שני הצדדים לפרש את דברי רבן שמעון בן גמליאל בברייתא;

ורמינהו על ברייתא זו סתירה מברייתא, ששנינו בה:

אמר לה **הרי זה גיטיך על מנת שתשמשי את אבא שתי שנים,** או **על מנת שתניקי את בני שתי שנים.**

אם **מת האב או מת הבן — אינו גט.**

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: אף על פי שלא נתקיים התנאי — הרי זה גט.

שכן **יכולה היא שתאמר לו "תן לי אביך, ואשמשנו",** או **"תן לי בנך, ואניקנו".**

ואם כן, **קשיא** מהא דאמר **רבי מאיר** בברייתא הקודמת, **אדרבי מאיר** שבברייתא זו.

שבברייתא קודמת נתבאר שסובר כי אם התנאי אינו כפול — התנאי בטל והגט קיים, ואילו מהברייתא הזו עולה שרבי מאיר סובר כי התנאי קיים, ומבטל את הגט.

וכן **קשיא מדרבנן אדרבנן,** שבברייתא הקודמת נתבאר שהם סוברים כי אפילו תנאי שאינו כפול — התנאי קיים ומבטל את הגט, ואילו בברייתא זו משמע שסוברים כי התנאי בטל והגט קיים.

ומתרצינן: **דרבי מאיר** שבברייתא זו **אדרבי מאיר** שבברייתא קודמת **לא קשיא:**

כי **התם** [שם], בברייתא הקודמת, שאמר אינו תנאי, מדובר **בדלא כפליה לתנאיה.** ואילו **הכא,** בברייתא זו, שאמר התנאי קיים,

---

ורבנן לגבי תנאי של "על מנת" האם צריך תנאי כפול, ואם כן מוכח שגם בתנאי של "על מנת" צריך תנאי כפול, וקשה על הרי"ף והרמב"ם הסוברים כי אין צריך לכפול את התנאי.

ומלשון הרי"ף והמאירי משמע שאמנם רבי מאיר ורבנן בברייתא נחלקו בתנאי של "על מנת", אבל זהו משום שסוברים ש"על מנת" אינו נחשב כאומר מעכשיו, אבל לפי רבי שאנו פוסקים כמותו, אין צריך תנאי כפול בתנאי של "על מנת".

מדובר **בדכפליה לתנאיה,** והתנא קיצר בלשון ולא כתב את התנאי הכפול.

וכן **דרבנן** בברייתא זו **אדרבנן** שבברייתא קודמת **לא קשיא.**

כי יש לומר, שבאמת הם סוברים שהתנאי קיים, כיון שלא צריך לכפול את התנאי.

והטעם שבברייתא זו סוברים רבנן שהגט חל למרות שלא נתקיים התנאי, משום שמאן **"חכמים" דהכא** [מי הם רבנן שבברייתא זו]? **— רבן שמעון בן גמליאל היא.**

דאמר: כל עכבה שאינה הימנה [ממנה] ולא מחמתה של האשה — **הרי זה גט.**

ובברייתא זו מדובר שהעכבה אינה מחמתה, ונחשב שקיימה את התנאי, ולכן לדעת רבנן הגט חל.

תנו רבנן:

א. **אמר לה בפני שנים: הרי זה גיטך על מנת שתשמשי את אבא ב' שנים.**

ועדיין לא מסר לה את הגט, **וחזר ואמר לה בפני שנים** אחרים: **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז** —

לא ביטל דברי התנאי **האחרון את** התנאי **הראשון.**

ואנו אומרים שלא התכוון להוסיף לה על התנאי הראשון, שהרי לא אמר לה על מנת שתתני לי מאתים זוז כתוספת על התנאי הראשון, וכמו כן לא התכוון לעקור, שהרי לא ביטל את תנאו הראשון בפני אלו, אלא אנו אומרים שכוונתו היתה שתקיים או את התנאי הראשון, או את התנאי השני.

ולכן, אם **רצתה** — מקיימת את התנאי הראשון **ומשמשתו,** ואם **רצתה** — מקיימת את התנאי השני **ונותנת לו מאתים זוז.**

ב. **אבל** אם **אמר לה בפני שנים** כשאמסור לך את הגט אומר לך: **הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז.**

ועדיין לא מסר לה את הגט, **וחזר ואמר לה בפני שנים: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי ג' מאות זוז.**

ביטל דברי התנאי **האחרון את** התנאי **הראשון,** ובודאי התכוון לעקור את התנאי הראשון, ולא תתגרש עד שתתן לו שלש מאות זוז[5].

ואין אחד מן העדים **הראשונים** מהתנאי הראשון **ואחד מן** העדים **האחרונים** מהתנאי השני **מצטרפין** להעיד שהיה תנאי בגט זה.

והגט כשר על ידי עדי החתימה.

---

5. נאמרו בזה כמה שיטות:

א. שיטת רש"י, שאת התנאי הראשון אמר לפני מסירת הגט, ואת התנאי השני אמר בזמן מסירת הגט. ומקשים הראשונים [רמב"ן, ריטב"א ור"ן], שבאופן זה, רק מה שמתנה בזמן מסירת הגט מועיל, ומה שהתנה מקודם לכן אינו כלום.

ב. הרשב"א והר"ן מפרשים, שגם את התנאי הראשון וגם את התנאי השני עשה לפני מסירת הגט, ואחר כך מסר סתם.

ג. הרשב"א מביא את שיטת בעל העיטור [וכן לומד הגר"א [סימן קמג יז] בשיטת הראב"ד] שכל זמן שלא קוים התנאי, יכול הבעל לבטל את הגט, ומדובר כאן שאת התנאי

ואין בכוחם של עדי המסירה להחיל תנאי בגט, עד שיבואו שנים שהיו יחד באחד מן התנאים ויעידו שהיה תנאי בגט.

והוינן בה: **אהייא** [על איזה] תנאי שבברייתא נאמר דבר זה שאין העדים מצטרפים להעיד?

אילימא [אם תאמר] שנאמר **אפיפא,** כשתבע מאה זוזים נוספים, **הרי** באופן זה התנאי הראשון **בטל,** ופשוט הוא שלא יכול אחד מן העדים שבתנאי הראשון להצטרף ולהעיד עם עד אחר מהתנאי האחרון, ואין צריך לאומרו.

אלא בוודאי שנאמר **ארישא,** באופן שהתכוון כי תקיים או את התנאי הראשון או את התנאי האחרון.

אבל קשה, שגם בזה **פשיטא** שאין מצטרפים, שהרי אינם מעידים על אותו תנאי!

ומתרצינן: יש בזה חידוש שאין מצטרפין עדים משני התנאים.

כי היינו חושבים לומר, **מהו דתימא,** היות ומתקיים הגט באחד מהתנאים, הרי הם כתנאי אחד, **וכל** העדים שמעידים כי צריך **לקיומא תנאי** כלשהו בגט **מצטרפין** להעיד שהיה תנאי.

הראשון עשה בזמן מסירת הגט, ואת התנאי השני עשה אחרי מסירת הגט, שהוא יכול לבטל את התנאי הראשון ולעשות תנאי אחר כל זמן שהגט לא חל. ואף על פי שהוא אמר לשון ״על מנת״, וקיימא לן שהאומר ״על מנת״ נחשב כאומר מעכשיו, אף על פי כן סובר בעל העיטור שהבעל יכול לחזור בו לפני קיום התנאי.

אבל כל הראשונים חולקים על בעל העיטור וסוברים כי כיון שאנו פוסקים שהאומר ״על מנת״ נחשב כאומר מעכשיו, אינו יכול לחזור בו או לעשות תנאי, וכמבואר בגמרא [לעיל עד א] שאם נקרע הגט לכשיתקיים התנאי חל הגט למפרע, הוא הדין כאן חל הגט למפרע ואינו יכול לחזור בו.

ד. הרמב״ן [הובא ברשב״א ובר״ן] מבאר, כי מדובר כאן שעשה את התנאי הראשון בזמן מסירת הגט, ואת התנאי השני עשה אחרי המסירה והאשה חפצה בכך, ואפשר לשנות את התנאי בהסכמת האשה, ומכיון שהאשה רצתה זאת, יכולה לקיים רק את התנאי השני ולא את התנאי הראשון.

ה. הרמב״ם [גירושין ח יח] כתב, הנותן גט והתנה וחזר והתנה עליה תנאי שני וכו׳, וכתב המגיד משנה, כי מבואר בלשון הרמב״ם, שאת התנאי ראשון עשה בזמן מסירת הגט, ואת התנאי שני עשה לאחר המסירה. ואי אפשר לבאר ברמב״ם שסובר כבעל העיטור, כי הרי הרמב״ם [ח א] כתב, שתנאי של ״על מנת״ נחשב כאומר מעכשיו, ואי אפשר לבטל את הגט או להוסיף עליו תנאי, אלא צריך לומר שהרמב״ם יפרש כמו הרמב״ן שאת התנאי השני עושה בהסכמת האשה.

עוד פירוש מפרש המגיד משנה, שהרמב״ם מדבר בתנאי של ״אם״ שאינו חל למפרע, ואף שהברייתא כאן מדברת שהתנה בלשון של ״על מנת״, יש לומר שהתנא של הברייתא סובר שהאומר ״על מנת״ אינו כאומר מעכשיו, אבל להלכה שנוקטים כי נחשב כאומר מעכשיו, הדין של הברייתא נכון בהתנה בלשון ״אם״ ולא בתנאי שחל מעכשיו.

קא משמע לן שאינו כן, וכשאינם מעידים על אותו תנאי עצמו אינם מצטרפים[6].

מתניתין:

מי שהיה בארץ יהודה, ואמר לאשתו: **הרי זה גיטך אם לא באתי** [אבוא] **מכאן** [מעכשיו] **עד שלשים יום.**

והיה הולך מיהודה לגליל, ואם כן התנאי היה על דעת שילך לגליל ולא ישוב תוך שלושים יום.

לכן, אם **הגיע לאנטיפרס,** שהוא בתחילת הגליל [כך סוברים בהוה אמינא שבגמרא], **וחזר** מיד בתוך שלושים יום הללו — **בטל תנאו** ואינה מגורשת, שהרי הגיע לגליל וחזר ליהודה בתוך הזמן שאמר לה.

אבל אם לא הגיע לאנטיפרס וחזר, ולאחר זמן הלך לגליל ושהה שם יותר משלושים יום, הרי זו מגורשת, משום שזמן שלושים יום לא נקבע, אלא משעה שילך לגליל, והרי לא הלך לשם עד עכשיו, ועכשיו שהלך נשתהה שם יותר משלושים יום.

וכיוצא בזה, אם היה בגליל ואמר לאשתו: **הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד שלשים יום.**

והיה הולך מגליל ליהודה, ואם כן התנאי שבגט היה על דעת שילך ליהודה ולא ישוב תוך שלושים יום.

ולכן, אם **הגיע לכפר עותנאי** שהוא בתחילת יהודה [כך סוברים בהוה אמינא שבגמרא], **וחזר** בתוך אותם שלושים יום — **בטל תנאו,** שכבר הגיע ליהודה וחזר בתוך הזמן.

וכיוצא בדבר, אם היה בארץ ישראל ואמר לאשתו: **הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד שלשים יום.**

והיה הולך למדינת הים.

והגיע לעכו שבתחילת חוץ לארץ [כך סוברים בהוה אמינא שבגמרא], **וחזר** בתוך שלושים יום — **בטל תנאו.**

אמר לאשתו: **הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מכנגד פניך שלשים יום,** כלומר יהא זה גט אם יעברו שלושים יום שלא אתראה בפניך.

הדין, אף על פי שהבעל **היה הולך ובא הולך ובא,** ויש לחשוש שמא פייסה וביטל את הגט.

הואיל ולא נתיחד עמה בזמן שהיה הולך ובא, אין חוששין לכך.

ואם קיים את התנאי ולא התראה בפניה שלושים יום, **הרי זה גט.**

---

6. כך הוא הביאור הפשוט בדברי הגמרא, שאינם מצטרפים להעיד כיון שהם מעידים על שני תנאים שונים. וכן כתב הבית שמואל [סימן קמג כ].

המצפה איתן מקשה, למאן דאמר [לעיל לג ב] הסובר כי צריך ששני העדים יראו כאחד, קשה מה החידוש כאן שאינם מצטרפים להעיד. ותירץ, שכאן סוברים כרבי יהושע בן קרחה הסובר שכשר עדות של שנים שראו זה אחר זה.

בגמרא בסנהדרין [ל ב] מבואר, כי בדיני ממון נוקטים כרבי יהושע בן קרחה ששנים שראו זה אחר זה נחשב עדות. ובגמרא במכות [ו

גמרא:

שנינו במשנה: אם נתן גט והתנה כי אם יצא מיהודה לגליל או מהגליל ליהודה ולא יחזור תוך שלושים יום יחול הגט, והגיע אותו שמיהודה לאנטיפרס ואותו שמהגליל לכפר עותנאי וחזר תוך שלושים יום, בטל תנאו ואינה מגורשת.

ולכאורה משמע מהמשנה כי הטעם שבטל תנאו, משום שכשיצא מיהודה לאנטיפרס נחשב שיצא לגליל, וכשיצא מהגליל לכפר עותנאי נחשב שיצא ליהודה, וכיון שיצא וחזר תוך שלושים יום, לא קיים את התנאי, ואינה מגורשת ובטל התנאי.

ומקשינן: וכי **למימרא, דאנטיפרס בגליל הוה קיימא** [היתה עומדת], וכפר עותנאי ביהודה?

ורמינהי סתירה לכך ממה ששנינו:

אנטיפרס היא **בגבול יהודה, וכפר עותנאי** הוא **בגבול הגליל.**

והמקום **שבינתים** [שביניהם] — **מטילין אותו לחומרא** להחשיבו גם כיהודה וגם כגליל.

ולכן אם היה הולך מיהודה לגליל ועבר את אנטיפרס אבל לא הגיע לכפר עותנאי וחזר תוך שלושים יום ולאחר זמן חזר והלך לגליל ושהה שם יותר משלושים יום.

עו-ב הרי היא **מגורשת** ליפסל לכהונה **ואינה מגורשת** להנשא בגט זה.

כיון שיש ספק אם בטל הגט בהליכתו הראשונה, היות ועבר את אנטיפרס, והמקום שם ספק: שמא גליל הוא — ובטל הגט כיון שחזר תוך שלושים יום, ושמא יהודה הוא — ואז לא בטלה תנאו, ונתקיים התנאי בהליכתו השניה, וחל גט.

וקשה מברייתא זו על המשנה, שהרי לפי ברייתא זו היה צריך להיות הדין במשנה, שאם היה הולך מיהודה לגליל והגיע לאנטיפרס וחזר, לא בטל תנאו, כיון שעדיין לא יצא לגליל, ואם ילך אחר זמן וישתהה בגליל, יהיה גט. וכן באופן שהיה הולך מגליל ליהודה, והגיע לכפר עותנאי וחזר, לא ביטל את תנאו, כיון שעדיין לא הגיע ליהודה. ואילו במשנה כתוב שבשני מקרים אלו, תנאו בטל.

אמר אביי, באמת אנטיפרס היא מיהודה

ב] מבואר, כי עדות מיוחדת, דהיינו שנים שראו, אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, הרי זו עדות כשרה בדיני ממון, ובדיני נפשות פסולה. וכתב המחנה אפרים [על רמב"ם גירושין ח יח] שכאן נתחדש שעדות מיוחדת פסולה בגיטין כמו בדיני נפשות.

אבל הבית שמואל [שם] כתב, שאין מכאן ראיה לעדות מיוחדת, כי כאן כל אחד מעיד על תנאי אחר, ומשום כך אינם מצטרפים. וכן משמע בריטב"א כת"י.

היד דוד והשער המשפט [סימן ל ה] מביאים את תשובת המהרי"ט שכתב, הטעם שכאן העדים אינם מצטרפים, משום שגט דומה לדיני נפשות. ומביא היד דוד, כי הריב"ש כתב, שעדות שראו זה אחר זה מועיל לגבי גט כיון שאינו כדיני נפשות. ומביא, שהבני יעקב מבאר שכאן לא מצטרפים כיון שכל אחד מעיד על ענין אחר.

וכפר עותנאי הוא מן הגליל, כמבואר בברייתא.

ובמשנה מדובר באופן **שתרי** [שתי] **תנאי** [תנאים] **קאמר לה:**

וכך אמר: **אי מטינא** [אם אגיע] **לגליל — לאלתר ליהוי גיטא** [מיד יהא גט].

ואי משתהינא באורחא תלתין יומין ולא אתינא [ואם [לא אגיע לגליל ו]אשתהה בדרך שלושים יום [מיום שאצא מכאן] ולא אבוא] — **ליהוי** [יהא] **גיטא.**

ולכן הדין, שאם **הגיע לאנטיפרס וחזר** בתוך שלושים יום, לא התקיים התנאי, והגט בטל, כיון **דלא לגליל מטא** [הגיע], **ולא אישתהויי נמי אשתהי תלתין יומין** [וגם לא שהה שיהויי של שלושים יום] בדרך, משום כך אינה מגורשת **ובטל תנאו.**

וכמו כן יש לבאר את האופן השני שבמשנה, בהיה בגליל, שמדובר בהתנה שני תנאים: א. אם אגיע ליהודה — מיד יחול הגט, ב. אם לא אגיע ליהודה יחול הגט רק אם אשתהה בדרך שלושים יום מהיום שאצא מהבית, ולכן הדין, שאם הגיע לכפר עותנאי וחזר בתוך שלושים יום, כיון שלא הגיע ליהודה, וגם לא שהה בדרך שלושים יום, משום כך אינה מגורשת ובטל התנאי.

שנינו במשנה: אם נתן גט לאשתו ואמר לה **הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שלשים יום,** והיה הולך למדינת הים, והגיע לעכו וחזר בתוך שלושים יום — בטל תנאו.

ולכאורה התנאי בטל, משום שבהגיעו לעכו, נחשב שיצא למדינת הים וכיון שחזר תוך שלושים יום, לא קיים את התנאי, ואינה מגורשת והתנאי בטל.

והוינן בה: **למימרא, דעכו במדינת הים קיימא** [נמצאת], ואינה נחשבת כארץ ישראל? [7]

והא [והרי] **אמר רב ספרא:** בני מדינת הים שהיו הולכים ללמוד תורה בארץ ישראל, כשהיו חוזרים לבתיהם, היו חבריהם בני ארץ ישראל מלווים אותם עד לגבול ארץ ישראל, **וכי הוו מיפטרי רבנן מהדדי** [וכשהיו נפרדים חכמים זה מזה] — **בעכו הוו מפטרי** [היו נפרדים].

משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ!

משמע שעכו נמצא בארץ ישראל, וקשה שבמשנה משמע כי עכו כבר נחשב חוץ לארץ.

אמר אביי, באמת עכו נמצא בארץ ישראל, ובמשנה מדובר באופן **שתרי** [שני] **תנאי** [תנאים] **קאמר לה:**

וכך אמר: **אי מטינא** [אם אגיע] **למדינת הים — לאלתר ליהוי גיטא** [מיד יהא גט], **אי משתהינא באורחא תלתין יומין ולא אתינא** [ואם [לא אגיע לחוץ לארץ ו]אשתהה בדרך שלושים יום [מיום שאצא מכאן] ולא אבוא] — **ליהוי** [שיהא] **גיטא.**

---

7. הגמרא שואלת לפי ההבנה הראשונה שהבננו את המשנה כי התכוון להתנות שלא יבוא שלושים יום מאז שיצא לחוץ לארץ, ולא כפי שתירץ אביי לעיל לבאר את המשנה.

לכן הדין, שאם **הגיע לעכו וחזר** בתוך שלושים יום, כיון **דלא למדינת הים מטא** [הגיע], **ולא אישתהויי נמי אשתהי תלתין יומין** [וגם לא שהה שיהויי של שלושים יום] בדרך, לכן אינה מגורשת **ובטל תנאו.**

שנינו במשנה: אמר לה בשעת מסירת הגט: **הרי זה גיטך כל זמן שאעבור** מכנגד פניך [שלא אתראה בפניך] שלושים יום רצופין, אפילו היה הולך ובא, אם לא התייחד עמה במשך שלושים יום — הרי זה גט.

והוינן בה: מדוע חל הגט אם לא התייחד עמה, **והא** [והרי] לא קיים את התנאי, שהרי **לא עבר** מכנגד פניה במשך שלושים יום רצופין, אלא היה הולך ובא!

אמר רב הונא: יש לומר, **מאי** [מה פירוש] התנאי שהתנה "אם לא אעבור מכנגד **פניך**"?

הכוונה ל**תשמיש.**

וכיון שלא נתייחד עמה במשך שלושים יום, אם כן עברו שלושים יום בלא תשמיש, ונתקיים התנאי, והגט חל.

ואמאי קרי ליה [ומדוע קורא לו] לתשמיש בלשון **פניך?**

כי **לישנא מעליא נקט,** שדיבר בלשון נקיה.

ורבי יוחנן אמר: לעולם לשון "פניך" שבמשנה הכוונה **פניך ממש,** כלומר שלא יתראה בפניה במשך שלושים יום, ובאמת אין הגט חל כל זמן שהיה הולך ובא בפניה.

ולא קשים דברי המשנה.

כי **מי קתני** במשנה בלשון: "**הרי זו מגורשת**" שמשמעותו כי הגט חל מיד?

לשון: "**הרי זה גט**" **קתני** במשנה!

כלומר, שהגט עדיין לא נפסל, **דלא הוי** [שאין זה] **גט ישן**[8], ועדיין יכול הגט לחול אם יתקיים התנאי, **ולכי מלו תלתין יומי הוי גיטא** [וכאשר יתמלאו שלושים יום [שלא יתראה בפניה] יחול הגט].

תניא ברייתא מפורשת **כוותיה** [כשיטתו] **דרבי יוחנן:**

ששנינו בברייתא: אמר לה: **הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מנגד פניך שלשים יום.**

והיה הולך ובא הולך ובא.

הואיל ולא נתייחד עמה — הרי זה גט, ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה.

משמע כדברי רבי יוחנן שהחשש הוא לגט ישן, ועל זה דיברה המשנה, שאין חוששין לגט ישן כשלא התייחד עמה, אבל באמת אין הגט חל עד שיעברו שלושים יום רצופין שלא יתראה בפניה.

ומקשינן: מדוע מכשירים את הגט כשהיה הולך ובא, **וליחוש שמא פיים** את אשתו במשך הזמן שהיה הולך ובא, ונתייחד עמה! ולאחר זמן יבוא הבעל ויערער על הגט ויאמר שפייסה.

אמר רבה בר רב הונא, הכי אמר אבא מרי משמיה דרב: מדובר **באופן שאומר** הבעל

---

8. גט ישן — היינו, שהתייחד הבעל עם האשה בין כתיבת הגט לנתינה, והגט פסול מדרבנן,

בשעת התנאי, כי על מנת כן אני מוסר לה את הגט, שתהא **נאמנת עלי** כמאה עדים **לומר שלא באתי** ונתייחדתי ופייסתי.

וכיון שמאמינה על כך — אם אמרה שלא נתייחד עמה — אינו נאמן והגט קיים[9].

מחשש שמא יהיה לה ולד מיחוד זה, שיולד יותר מתשעה חודשים מהזמן הכתוב בגט, ויאמרו שגיטה קודם לבנה. [לקמן דף עט ב].

9. נאמרו כאן כמה פירושים:

א. רש"י מפרש, וליחוש שמא פייס, שמא התייחד עמה ובא עליה, והגט הוא גט ישן.

התוס' לעיל [יח ב] והר"ן כאן מקשים, לפי דברי רש"י מה תירצה הגמרא שמדובר באומר נאמנת עלי, והרי מכל מקום אנחנו נחשוש שמא בא עליה והגט הוא גט ישן.

ומתרצים, כי לכן פירש רש"י שלאחר זמן בא הבעל ומערער, כלומר שזה רק חשש של הוצאת לעז על ידי הבעל, ולכן באופן שאמר נאמנת עלי, אין חשש שיוציא לעז.

התוס' לעיל [יח] והרשב"א כאן מקשים, שמשמע כי החשש לגט ישן והחשש שמא פייס הם שתי חששות שונות. עוד מקשה התוס' מדוע הוצרכו להקשות שיש חשש שמא פייס והגט ישן, הרי אפשר להקשות בפשיטות שיש חשש שמא בא וכיון שהיה תנאי אם לא באתי אם כן כשבא מתבטל הגט.

הר"ן, הריטב"א והתוס' רי"ד מקשים על פירוש רש"י, מה נתקשו בגמרא, וליחוש שמא פייס והגט ישן, והרי גט ישן כשר בדיעבד [כמבואר לקמן עט ב].

הר"ן והריטב"א מתרצים, שקושית הגמרא איך הגט כשר לכתחילה. וכן מבאר השער המלך [גירושין ט ט], כי לשון הברייתא "ולגט ישן אין חוששין", משמע שאין שום חשש, אף לכתחילה.

התוס' רי"ד מתרץ, שכאן אם התייחד ובא עליה, הגט פסול בדיעבד, כי דווקא בסתם גט שהיחוד קודם נתינת הגט, כשר בדיעבד, אבל כאן חוששים שבא עליה אחרי נתינת הגט, וקידשה שוב בביאה ואינה מגורשת.

ב. התוס' לעיל [יח ב] בשם רבינו תם מפרשים, וליחוש שמא פייס, ומדוע אם לא בא ל' יום הגט חל, נחשוש שבא ללא ידיעתינו [ולשון שמא פייס הכוונה שמא בא מחמת שהתפייס עמה].

ומוסיף רבינו תם, שאין לפרש שמא פייס וביטל את הגט, כיון שמדובר כאן בגט שחל מעכשיו, שאם יקיים את התנאי ולא יבוא ל' יום, יחול הגט למפרע מעכשיו, ואי אפשר לבטלו. ודלא כשיטת בעל העיטור הסובר כי גט שיש בו תנאי, אפשר לבטל את הגט קודם שנתקיים התנאי, אף באופן שהגט חל למפרע.

ג. לפי בעל העיטור אפשר לפרש את קושית הגמרא, שנחשוש שמא פייס וביטל את הגט, כי אפילו בגט שחל למפרע משעה שהתנה, אפשר לבטל קודם קיום התנאי, ומהבית שמואל [סוף סימן קמד] נראה שכך מפרש בעל העיטור את קושית הגמרא.

ד. הרשב"א מביא את הר"ח שמפרש, ניחוש שמא פייס וביטל את הגט. ומבאר הרשב"א, כי אין כוונת הר"ח כמו בעל העיטור, אלא כוונתו שכאן מדובר בתנאי של "אם", שהגט חל בשעת קיום התנאי ולא משעה שהתנה, וכיון שהגט חל רק בשעת קיום התנאי, הקשו בגמרא שיכול לבטל את הגט.

ה. הרמב"ן והר"ן מביאים את תשובת הרי"ף שביאר, ליחוש שמא פייס את האשה, והיא הסכימה לביטול התנאי, כלומר, היא הסכימה שאף אם לא יבוא יחשב כאילו בא והתבטל הגט מחמת התנאי. ומבארים הר"ן והרשב"א שמדובר

איכא דמתני לה [יש ששנו] את תירוצו של רבה בר רב הונא **אמתניתין** שלקמן:

שכתוב במשנה לקמן, אם אמר לה: הרי זה גיטיך **מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י״ב חדש, ומת בתוך י״ב חדש — הרי זה גט.**

והקשו בגמרא: מדוע הגט כשר **וליחוש שמא פייס**[10] את אשתו במשך הזמן עד שמת, ונתייחד עמה!

ועל זה **אמר רבה בר רב הונא, הכי אמר אבא מרי משמיה דרב:** מדובר **ב**אופן ש**אומר** הבעל בשעת התנאי, כי על מנת כן אני מוסר לה את הגט, שתהא **נאמנת עלי** כמאה עדים **לומר שלא באתי** ונתייחדתי ופייסתי!

וכיון שהאשה אומרת שבעלה לא פייס אותה, שוב אין לחשוש שמא הבעל פייס אותה לאחר כתיבת הגט, כיון שהיא נאמנת.

ואמרינן: **מאן דמתני לה** [מי ששנה] את דברי רבה בר רב הונא בשם רב **אמתניתין** שלקמן, **כל שכן** שנאמרו דבריו **אברייתא.**

כי אם באופן של המשנה, שלא היה הולך ובא, מודה רב שחוששים שמא פייס לולא שהתנה בתחילה שהאשה תהיה נאמנת עליו לומר שלא בא, כל שכן, באופן של הברייתא, שהיה הולך ובא, שאז ודאי שיש לחשוש שמא פייס.

מאן דמתני לה [מי ששנה] את דברי רבה בר רב הונא בשם רב **אברייתא.**

אבל אמתניתין שמת תוך י״ב חודש ולא ראינו שחזר לעיר מאז שיצא, אין לחשוש שמא פייס, **דהא לא אתא** [שהרי לא בא] לפניה כלל, ואפילו אם לא התנה בתחילה להאמין לאשה שלא בא, אין חוששין שמא פייס והגט קיים[11].

בתנאי של ״על מנת״ שחל למפרע משעה שהתנה, ולכן הבעל אינו יכול לבטל את התנאי, אבל היא יכולה להסכים שיהיה נחשב כאילו קיים את התנאי ועל ידי זה בטל הגט. ומבאר הר״ן, כי רק בתנאי שהוא לטובת האשה, היא יכולה להסכים לבטלו.

ו. לשון הרמב״ם [גירושין ט ט], אם לא האמינה חוששין שמא פייס אותה כשהיה חולך ובא ומחלה לו וחזר וביטל הגט כשפייסה. מפשטות לשון הרמב״ם משמע שהחשש הוא שביטל את הגט. אבל הראב״ד והמגיד משנה הבינו כי כוונתו שביטל את התנאי, ולפי זה למד בגמרא כמו הרי״ף, וכן כתב הרמב״ן [הביאו המגיד משנה] שהרמב״ם מפרש את הגמרא כמו הרי״ף.

הראב״ד משיג על הרמב״ם וסובר שהחשש שביטל את הגט, ומבאר הגר״א [קמג יז] כי הראב״ד מפרש את הגמרא כמו בעל העיטור, ועיין חזו״א [נג ג].

10. הפני יהושע [ד״ה וניחוש] והרש״ש מקשים, לפי מה שכתבו תוס׳ לעיל [יח ב] בשיטת רש״י שהחשש שמא פייס, הוא שמא הבעל יערער שפייס, קשה לאותם שמעמידים את הקושיא על המשנה, שהרי במשנה מדובר שהבעל מת ולא שייך שיבוא ויערער, ומתרץ הפני יהושע, שהקושיא, איך התירו חז״ל לגרש כשמתנה אם לא אבוא תוך י״ב חודש, והרי יש לחשוש שמא יבוא ויערער שפייס.

11. רש״י לשיטתו שהחשש שמא פייס היינו שמא נתייחד עמה, מפרש, שלמאן דאמר

מתניתין:

האומר לאשתו: **הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד י״ב חדש,** כלומר, אם לא אבוא בתוך שנים עשר חודש מיום נתינת הגט, יהא זה גט.

ומת בתוך י״ב חדש —

כיון שלא אמר לה ״הרי זה גיטך מעכשיו״, משמע שלא יחול הגט אלא לאחר שנים עשר חודש.

לכן כשמת בתוך אותו הזמן, **אינו גט,** כיון שאין הגט חל לאחר מיתה[12]. ואם מת הבעל בלא בנים, הרי היא זקוקה ליבום.

אבל אם אמר לה: **הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י״ב חדש.**

הואיל ואמר ״מעכשיו״, אם כן משמעות הלשון, שאם לא יבוא בתוך שנים עשר חודש, יחול הגט למפרע משעת נתינת הגט לידה.

ולכן, אם **מת בתוך י״ב חדש** —

אף על פי שלא נתכוון הבעל לכך שלא יבוא מחמת מיתה, שהרי מיתה אינה שכיחה.

הרי זה גט, שכבר חל הגט למפרע משעת נתינה.

אמר לשנים: **אם לא באתי מכאן ועד י״ב חדש כתבו ותנו גט לאשתי,** כלומר, לאחר שנים עשר חודש כתבו ותנו גט לאשתי, אם לא אבוא בתוך אותו הזמן.

אם **כתבו** השנים את ה**גט בתוך י״ב חדש ונתנו** אותו **לאחר י״ב חדש** —

אינו גט.

כי כוונת הבעל היתה, שאף הכתיבה לא תהא אלא לאחר שנים עשר חודש.

וכן אם אמר: **כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן עד י״ב חדש** —

אברייתא, דווקא היכן שהיה הולך ובא חוששים שמא התייחד עמה, אבל במשנה שלא ראינו שבא לא חוששים שבא והתייחד.

ולפי רבינו תם שחשש שמא בא תוך הזמן ולא ראינו שבא, מבאר הרשב״א, שמאן דמתני לה אברייתא סובר כי דווקא בברייתא שראינו בתחילה שהיה הולך ובא, אף שאחר כך הלך ל׳ יום ולא ראינו שבא, מכל מקום חוששים שמא בא ולא ידענו, אבל במשנה שלא ראינו מקודם שהיה הולך ובא, לא חוששים.

הרשב״א מביא שהרי״ף בתשובה מבאר, שבברייתא החשש שמא היא הסכימה כי אף אם לא יבוא יחשב כאילו בא והתבטל הגט מחמת התנאי, ובמשנה החשש שמא בא, ולכן מאן דחייש שמא פייס וביטל את התנאי בהסכמתה, אינו חושש שמא בא, כי הפיוס נעשה בצינעא ואילו לבוא בא בפרהסיא, ואם לא ראינו שבא, אין חוששין שמא בא בלא ששמענו. ומקשה הרשב״א, מדוע בברייתא חוששים חשש אחר מאשר במשנה, הרי בין בברייתא ובין במשנה אפשר לחשוש שמא היא הסכימה לביטול התנאי או שמא בא.

ולדעת הר״ח מבאר הרשב״א, כי דווקא בברייתא שהיה הולך ובא ורואים שרוצה להתפייס חוששים שהתפייס וביטל את הגט, מה שאין כן במשנה שלא ראינו שבא.

12. הר״ן מקשה, שלכאורה משנה יתירה היא, כי

אף על פי שהזכיר את הכתיבה קודם שהזכיר את הזמן, ואפשר לומר, שלא נתכוון להקפיד אלא על הנתינה, שתהא לאחר שנים עשר חודש, אבל לא על הכתיבה.

מכל מקום אף בכגון זה, אם **כתבו בתוך י״ב חדש ונתנו לאחר י״ב חדש** —

אינו גט, לפי שלא אמר ״מעכשיו״, ואף לשון זה משמעותו שלא יכתבו את הגט אלא לאחר שנים עשר חודש, שלא רק על הנתינה הקפיד הבעל שיהא לאחר שנים עשר חודש אלא אף על הכתיבה.

רבי יוסי אומר: כזה גט, הואיל והזכיר את הכתיבה קודם שהזכיר את הזמן[13], הרי זה גט, אף על פי שכתבוהו בתוך שנים עשר חודש, שכן לשון זה משמעותו: כתבו מעכשיו, ותנו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, כלומר שהקפיד על זמן הנתינה ולא על זמן הכתיבה.

אבל אם השנים **כתבו** את הגט רק **לאחר י״ב חדש ונתנו** אותו **לאחר י״ב חדש,** שעשו הכל לפי תנאו, **ומת** הבעל.

באופן זה כולם מודים:

שאם הגט ניתן לאשה **קודם למיתה** — **הרי זה גט,** כי הגט חל בחיי הבעל.

ואם מיתה קדמה לנתינת הגט לידי האשה —

כבר שנינו לעיל [עב א] הרי זה גיטך אם מתי, אין גט לאחר מיתה.

ומתרץ הר״ן שהיינו חושבים לומר, כי רק באופן שתלה במיתה כוונתו שיהיה גט לאחר מיתה, אבל כאן שתלה בלא באתי, כוונתו מעכשיו.

בהגהות פורת יוסף מתרץ, שהיינו חושבים כי דווקא לעיל חולקים רבנן על רבי יוסי, וסוברים שאין זמנו של הגט מוכיח עליו, כיון שחייב לכתוב זמן, שתיקנו זמן בגיטין, אבל כאן שכתב הרי זה גיטך לאחר י״ב חודש, היה יכול לכתוב זמן שלאחר י״ב חודש, ולכן היינו חושבים כי מה שכתב זמן של היום, נחשב כמו שאמר מהיום.

13. התוס׳ רי״ד [עז א] והמהר״ם שיף מקשים, שיש כאן חסרון בתנאי שהמעשה קודם לתנאי. וכתב המהר״ם שיף שלפי שיטת הרמב״ם שבתנאי של מעכשיו אין צריך את משפטי התנאים ניחא, שאפשר להעמיד את המשנה באומר מעכשיו, אבל לפי רש״י ותוס׳ קשה.

התוס׳ רי״ד מתרץ, שמכאן ראיה כי רבנן החולקים על רבי מאיר כשם שסוברים כי אין צריך תנאי כפול, כך סוברים שאין צריך את שאר משפטי התנאים, והמשנה כאן היא לפי רבנן, ומכאן ראיה שהלכה כרבנן, שהמשנה סתמה כמותם.

הביאור למהר״ם שיף מביא שכבר הקשה כן הר״ן [לעיל עה ב] וכן מקשים הרמב״ן והרשב״א שהמעשה קודם לתנאי, ותירצו שתנאי במינוי שליחות עדיף, לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שמינהו. וביאור דבריהם, שכל מעשה שהאדם עושה בעצמו, המעשה חל בכל מקרה והתנאי בא לבטל את המעשה, ולכן אין בכח התנאי לבטל את המעשה אם לא נעשה לפי משפטי התנאים, מה שאין כן במינו שליחות, השליח נעשה שליח רק באופן שנתמנה, ובאופן שלא נתמנה אינו שליח, ולכן לא צריך את משפטי התנאים.

האבני מילואים [סימן לח ב] מקשה, שאצל בני גד ובני ראובן היו יהושע ואלעזר שלוחי משה ואף על פי כן היה צריך את משפטי

אינו גט, שהרי הגט לא חל עד שעת נתינה, ואין גט לאחר מיתה.

ואם אין ידוע מה קדם למה, אם הגט קדם למיתה או שהמיתה קדמה לגט — **זו היא** גירושין **שאמרו** עליה חכמים, **מגורשת ואינה מגורשת** מספק[14].

גמרא:

שנינו במשנה: אמר לה: הרי זה גיטיך אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש, ומת בתוך אותם י״ב חודש — אינו גט, כיון שלא אמר לה ״הרי זה גיטך מעכשיו״, משמע שלא יחול הגט אלא לאחר שנים עשר חודש, ואין חלות גט לאחר מיתה. ואם מת הבעל בלא בנים, זקוקה היא ליבום.

תנא בברייתא: **רבותינו** חלקו על הדין שבמשנה **והתירוה לינשא** בגט זה, כיון שהם סוברים כי אף על פי שלא אמר בתנאי שיחול הגט ״מעכשיו״, נחשב כאילו אמר לה ״מעכשיו״, כי מסתמא התכוון שיחול הגט מיד, אם יתקיים התנאי.

והוינן בה: **מאן** [מי הם] **רבותינו?**

אמר רב יהודה אמר שמואל: בי דינא דשרו מישחא [בית הדין שהתירו שמן] של גוים, והיינו בית הדין של רבי יהודה נשיאה שהיה בימי האמוראים, והיה בן בנו של רבי הקדוש.

שהם **סברי לה כרבי יוסי.**

דאמר רבי יוסי: הכותב נכסיו לבנו כדי שיהיו של הבן לאחר מותו ולא ירשו אחיו עמו בנכסים אלו, צריך להקנות לו את גוף הקרקע קודם שיחול על זה דין ירושה.

אבל כיון שהאב עדיין צריך את הנכסים לעצמו כל זמן שהוא עדיין חי, אינו מקנה את פירות הקרקע אלא לאחר מותו.

התנאים. ותירץ שהר״ן יסבור כמו השאילתות שכתב כי יהושע ואלעזר לא היו שלוחי משה, אלא הם עצמם חילקו את הארץ.

14. לכאורה קשה, כיון שהספק מתי מת הבעל, נעמידו בחזקת חי. ומתרץ הר״ן, שלא מעמידים אותו בחזקת חי כיון שעכשיו הוא מת. והריטב״א מתרץ, תירוץ ראשון כמו הר״ן, ותירוץ שני, שהספק מתי מת, הוא משום שיש שני עדים כנגד שנים ובאופן זה אין מעמידים אותו על חזקה מדרבנן [כמבואר ביבמות לא א].

הט״ז [יו״ד שצז ב] מביא תשובת מהר״ם מינץ לגבי מי ששמע שמת קרובו ואינו יודע אם מת תוך ל׳ יום קודם לכן, ויש לו ספק אם חייב להתאבל עליו. ופסקו המהר״י בן לב והב״ח, שחייב באבילות כיון שמעמידים אותו בחזקת חי, ותולים שמת תוך ל׳. אבל הט״ז סובר כי רק במקום שיש ספק אם מת, אז מעמידים אותו בחזקת חי, אבל במקום שודאי מת לפנינו והספק מתי מת, אין מעמידים אותו בחזקת חי לומר שעכשיו מת. ובחידושי גרשוני [בגליון השו״ע] ובגליון מהרש״א ובשער המלך [אישות ג יד ד״ה ומ״מ] הביאו ראיה לדברי הט״ז מהר״ן הנ״ל. [ועיין בשב שמעתתא [ג ח] מה שדן על הט״ז הנ״ל לגבי עדיפות החזקות].

הנודע ביהודה [תנינא יו״ד רח תשובה מבן המחבר] רצה גם כן להביא ראיה מהר״ן הנ״ל שלא מועיל חזקת חי במקום שמת לפנינו. ודחה, שכאן שונה כי נגד החזקת חי יש חזקת איסור יבמה לשוק, ואמנם תמיד חזקת חי עדיף מחזקת

ואפילו שהבן זוכה בפירות רק לאחר מותו של אביו, לא חל על הפירות דין ירושה, כיון שהם פירות של הקרקע, והקרקע כבר שייכת לבן.

וכשכותב לבן את שטר המתנה, סובר רבי יוסי, שאינו צריך לכתוב בשטר, שהנכסים יהיו לבן "קרקע מהיום ופירות לאחר מיתה", אלא מספיק שיכתוב "נכסי לבני לאחר מותי", כיון ש**זמנו של השטר מוכיח עליו,** שלכך כתב את הזמן בשטר, להודיע, שמיום הכתיבה נתן לבנו את גוף הקרקע, כדי שלא יירשו אחיו עמו, ומה שכתב "נכסי לבני לאחר מותי" התכוון לפירות של הקרקע שיהיו לו לאחר מותו.

שכל שטר שכתוב בו זמן, אומרים שכוונת בעל השטר שיחול מזמן הכתוב בו, אף אם לא אמר במפורש שיחול "מעכשיו".

וכשיטתו סוברים בית דינו של רבי יהודה הנשיא, שבנתן גט והתנה עמה שיחול אם לא יבוא מעכשיו ועד י"ב חודש, הזמן של השטר מוכיח כי התכוון שיחול מעכשיו, ולכן גם אם מת תוך י"ב חודש, כיון שהתקיים התנאי, הרי זה גט.

אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

רבי יהודה נשיאה בנו של רבן גמליאל בר [בנו של] **רבינו הקדוש הורה** דבר זה, שתהא מותרת כשמת בעלה תוך י"ב חודש, וכדעת רבי יוסי הסובר שזמנו של השטר מוכיח כי התכוון שיחול מעכשיו.

ולא הודו לו כל פיעתו, בני החבורה שלו, שאף בבית מדרשו לא הסכימו איתו כולם.

ואמרי לה [ויש אומרים]: שלא הודו לו **כל שעתו,** כלומר, כל ימי חייו.

אמר ליה רבי אלעזר לההוא סבא:

כי שריתוה [כאשר התרתם את אותה] אשה להנשא — האם **לאלתר** כששמעו בו שמת **שריתוה** [התרתם אותה] ואפילו שעדיין לא עברו י"ב חודש.

או שמא רק **לאחר שנים עשר חדש שריתוה** [התרם אותה]?

וביאור הספק: האם **לאלתר שריתוה — דהא לא אתי** [שהרי הוא [בודאי] לא יבוא] בתוך י"ב חודש, שהרי הוא מת, וברור שיתקיים התנאי, והגט חל משעה שמסר לה.

או דלמא רק **לאחר י"ב חדש שריתוה — דהא** [שהרי] רק אז **איקיים ליה תנאו?**[15]

ומקשינן: מדוע הסתפק רבי אלעזר רק באותו מעשה שיש בו מחלוקת האם הגט

איסור, אבל כאן שמת לפנינו הרי זה ספק השקול. וכעין זה כתב השער המלך [שם].

גם החתם סופר [ד"ה מגורשת] לומד שלא מעמידים על חזקת חי כיון שיש כנגדה חזקת איסור יבמה לשוק, אלא שחזקת איסור יבמה לשוק איתרע על ידי הגט, ולכן היה קשה לר"ן שנעמידו על חזקת חיים שלא איתרע, ותירץ הר"ן שגם החזקת החיים איתרע כיון שמת לפנינו, ולכן נשאר ספק השקול, והרי היא מגורשת ואינה מגורשת.

15. התוספות הקשה למה שלא תהיה מותרת

חל, **ותיבעי ליה** [שיסתפק] על **המתניתין** שיש בו אופן שהגט חל לדברי הכל.

שהרי נתבאר במשנה: כי באופן שאמר: **מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י״ב חדש, ומת בתוך י״ב חדש — הרי זה גט.**

ואם כן על המשנה שנאמר לדברי הכל, היה לו להסתפק, האם **לאלתר הוי** מותרת להנשא לאחרים ואינה זקוקה ליבם — **דהא לא אתי** [שהרי לא יבוא], **או דלמא** רק **לאחר י״ב חדש** מותרת לאחרים — **דהא** [שהרי] רק אז **איקיים ליה תנאיה!**

ומתרצינן: **אין הכי נמי,** אפשר להסתפק גם בדברי המשנה.

והטעם שרבי אלעזר לא שאלו על המשנה, משום דהוה [שהיה] אותו סבא שהקשה לו **בההוא מעשה** שהתירו רבותינו.

לכן שאל אותו רבי אלעזר על אותו מעשה, כיון שעל אותו מעשה, יכול אותו סבא להשיבו מפי השמועה, שהרי שמע וידע איך התירו אותה.

אמר אביי: הכל מודים, היכא [במקום] **דאמר** לאשתו בלילה: הרי זה גיטיך **לכשתצא חמה מנרתיקה — לכי נפקא** עז-א [לכשיצא] השמש יחול הגט **קאמר לה**[1], וכי מיית בלילא קודם שיצא השמש, הגט אינו חל, כי בשעה שצריך הגט לחול, **הוי גט לאחר מיתה,**

וכמו כן במשנה, כשאמר הרי זה גיטך לכשלא אבא לאחר י״ב חודש, אינו גט ואין

לאלתר, שהרי אין לחשוש לכך שלא יתקיים התנאי, כי כיון שמת לא ישוב עוד לביתו, וודאי שיתקיים התנאי.

ותירץ שהגמרא מסתפקת שמא יש לגזור בו אגב האופן שלא מת, כי העולם לא יודעים שמת, ויתמהו על שמתירים אותה להנשא, מה שאין כן לאחר שנים עשר חודש כולם יודעים שנתקיים התנאי.

מבואר בתוספות שמן התורה מותרת לאלתר, והספק האם מדרבנן אסרוה להנשא גזירה אטו מקום שלא מת. וכן כתב הרא״ש שהספק מדרבנן, ולכן אם עברה ונישאת לא תצא.

הר״ן מבאר את הספק, כי כיון שהבעל לא חשב שימות, לא גמר לגרש אלא אחר י״ב חודש, ולא מתירים אותה קודם לכן. ובפשטות ביאור דבריו, שיש צד שכוונת הבעל הוא שאם יעבור י״ב חודש, ובמשך אותו זמן הוא לא בא, אז מתקיים התנאי והגט חל למפרע.

ובשערי יושר [ב י ד״ה והר״ן] מבאר, שהר״ן סובר כי התנאי עוקר מכאן ולהבא ולמפרע, ולכן כל זמן שלא קויים התנאי י״ב חודש אין היתר למפרע.

והבית שמואל [קמד ה] כתב, כי לפי הר״ן הספק הוא ספק איסור דאורייתא, ואם נישאת תוך י״ב חודש תצא.

המגיד משנה [גירושין ח כב] לומד בדעת הרמב״ם, שהגמרא כאן מסתפקת האם צריך לקיים או לבטל את התנאי בפועל, ואף במקום שברור שהתנאי יתקיים, עדיין לא נתקיים התנאי ואף שמת צריך לחכות י״ב חודש כדי שהתנאי יתקיים, או שמא מספיק מה שאין אפשרות שהתנאי יתקיים. וכתב הבית שמואל כי אף לפי הרמב״ם הספק הוא ספק איסור דאורייתא, ואם נישאת תצא.

1. פירש רש״י, שמדובר באומר לאשתו בלילה, הרי זה גיטך לכשתצא חמה מנרתיקה.

הרמב״ן פושט מרש״י את הספק של רבינו

לסמוך על הזמן הכתוב בשטר לומר שמוכיח כי חל משעה שכתוב בו, שהרי אמר במפורש שיחול הגט רק לכשלא אבא, ולא מעכשיו.

ואם אמר: הרי זה גיטיך **על מנת שתצא חמה מנרתיקה** —

אנו מפרשים **שמעכשיו קאמר לה,** וכשתצא החמה יחול הגט למפרע משעת מסירה.

דאמר רב הונא אמר רב: כל האומר "על מנת" כאומר "מעכשיו" דמי,

לא נחלקו משנתינו ורבותינו, האם אומרים שהזמן הכתוב בשטר מוכיח כי התכוון שיחול מעכשיו, **אלא באמר** לה בלשון: **אם תצא** חמה מנרתיקה,

וכמו כן במשנה, כשאמר לה בלשון: "אם מתי"

כי ללשון "אם" יש שתי משמעויות, יש בו משמעות של "מעכשיו" ויש בו משמעות של "לכשיגיע",

אם אמר "מהיום אם" משמעותו "מעכשיו", ואם לא אמר "מהיום" משמעותו לכשיגיע,

לכן, **מר** (רבותינו) **סברו לה כרבי יוסי, דאמר: זמנו של שטר מוכיח עליו,**

ולכן בגט שהתנה עליו שיחול "אם" ימות, זמנו מוכיח עליו, **והוה ליה כאומר: מהיום אם מתי, וכאומר: מעכשיו אם מתי.**

ומר (משנתינו) שחולקים על רבותינו, **לא סברו כרבי יוסי,** והזמן שבגט אינו מוכיח כי כוונתו שיחול מעכשיו,

ולכן בגט שהתנה עליו שיחול "אם" ימות **הוה ליה כאומר: אם מתי גרידא** [בלבד], שמשמעותו לאחר מיתה.

שנינו במשנה: אמר לשנים: **כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש,**

תם [בתוס׳ לעיל עב א ד"ה מהיום] שמסתפק לגבי שכיב מרע שכתב מהיום, האם כוונתו מעכשיו, או שכוונתו לסוף היום, כי רש"י פירש כאן שמדובר במי שכתב בלילה הרי זה גיטך לכשתצא חמה [דהיינו בבוקר], ואם אמר בלשון אם תצא, אומר רבי יוסי שזמנו מוכיח עליו ואם מת בלילה הגט חל, ובשטר כותבים את היום ולא את השעה, ואם כן מוכח כי חל מיד בתחילת היום.

ודוחה הר"ן את הראיה, כי אפשר לומר שבסתם שכיב מרע שכתב מהיום, הגט חל בסוף היום, וכאן שונה שאמר "אם תצא" ואפילו אם נאמר שנחשב כאומר "אחר שתצא" מכל מקום דבריו מוכיחים שדעתו לגרשה קודם סוף היום, ולכן מוכרח כי התכוון שיחול מתחילת היום, מה שאין כן בשכיב מרע שאמר "מהיום אם מתי" אפשר לפרש שהתכוון לומר שיחול בסוף היום.

וכתב החתם סופר [ד"ה הכל] שלולי דברי רש"י, היה מפרש שמדובר באומר בר"ח ניסן, זה גיטך לכשתצא חמה בי׳ ניסן, ולפי זה אין ראיה לספק של רבינו תם, כי מדובר שמת אחרי ר"ח ניסן ולפני י׳ ניסן, ולפי רבי יוסי הגט חל כיון שנחשב כאומר מהיום, דהיינו מראש חודש, אבל לעולם כוונתו לסוף היום.

החתם סופר [ד"ה מר] דוחה את ראית הרמב"ן מרש"י, כי דווקא באופן שאמר מהיום מסתפק רבינו תם שמא כוונתו שיחול מסוף היום, אבל כאן שהזמן מוכיח, מודה רבינו תם שהגט חל מיד ומעכשיו.

והם הלכו **וכתבו** את הגט בתוך י״ב חודש, אף על פי שנתנו אותו לאחר י״ב חודש, לדעת חכמים הגט פסול, ולדעת רבי יוסי הגט כשר.

אמר ליה רב יימר לרב אשי: לימא, קסבר [נאמר שסובר] **רבי יוסי:** שאם **כתב גט על תנאי — כשר** אפילו כשלא נתקיים התנאי,

שהרי כאן במשנה, הבעל צוה לכתוב את הגט לאחר י״ב חודש, והם כתבו אותו קודם לכן, ורבי יוסי הכשיר גט זה,

אם כן נאמר כי גם באופן הראשון שבמשנה, שהקדים את התנאי לאמירת המעשה: ״אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש כתבו ותנו גט לאשתי״, חולק רבי יוסי וסובר שהגט חל, אפילו אם כתבו את הגט בתוך י״ב חודש ונתנו אותו לאחר י״ב חודש[2].

לא, לעולם אימא לך: באופן הראשון שבמשנה, שאמר: אם לא באתי כתבו ותנו גט לאשתי, וכתבו אותו קודם לכן, **פסול** גם לרבי יוסי,

ושאני הכא [ושונה כאן] באופן שאמר: כתבו ותנו אם לא באתי, שבזה חולק רבי יוסי וסובר שהגט חל,

משום דהוה ליה [שהיה לו] לבעל להקדים ולומר את התנאי קודם למעשה, וכך היה לו **למימר: אם לא באתי כתבו ותנו,**

והיות והקדים את המעשה לתנאי **ואמר: כתבו ותנו אם לא באתי,** יש לומר ש**הכי קאמר** וכך התכוון: **כתבו מעכשיו ותנו אם לא באתי.**

ורבנן חולקים וסוברים, **לא שנא** אם אמר **הכי** כמו האופן הראשון והקדים את התנאי למעשה: ״אם לא באתי כתבו ותנו״,

---

אבל הרעק״א [לעיל עב א] רצה לומר להיפך, כי דווקא באומר לשון ״מהיום״ מסתפק רבינו תם שמא כוונתו מתחילת היום, אבל זמנו של השטר מוכיח רק על סוף היום. ודוחה הרעק״א מהגמרא לקמן [פה ב], שרב תיקן לכתוב בגט, מן יומא דנן ולעלם, ולאפוקי מדרבי יוסי, וקשה שהרי גם לרבי יוסי יש צורך לתקן מיום דנן, כדי שיחול הגט מיד בשעת מסירת הגט ולא בסוף היום, אלא ראיה שאם זמנו של השטר מוכיח שהגט חל רק בסוף היום, הוא הדין אם יוסיף לשון של ״מהיום״ יחול הגט בסוף היום.

2. רש״י פירש שלא מועיל תנאי על כתיבת הגט, וגם ברישא חולק רבי יוסי וסובר שלא מועיל תנאי על כתיבת הגט. וצריך ביאור מדוע היה הוה אמינא שלא מועיל תנאי על כתיבה הגט, ובמה שונה מנתינת הגט ושאר חלויות שמועיל בהם תנאי.

ומבאר הריטב״א, ודאי שאם עושה תנאי במפורש, מועיל התנאי גם על הכתיבה, אלא שכאן היה הוה אמינא, כי כיון שאין דרכו של אדם להקפיד על הכתיבה, אין כוונתו לעשות תנאי בכתיבה,אלא עשה תנאי על הנתינה בלבד.

והרעק״א מתרץ שההוה אמינא היתה, כיון שרבי יוסי סובר [לעיל סו ב] באומר אמרו שפסול, ואם כן אי אפשר לעשות שליח לומר לסופר לכתוב גט, לכן הוה אמינא כיון שאינו בשליחו אינו בתנאי [כמבואר בכתובות עד א], ומשום כך לא מועיל תנאי על הכתיבה.

ומה שלפי האמת מועיל תנאי על הכתיבה, אף שאומר אמרו פסול ואינו בשליחות, מבאר האילת השחר, שמספיק מה שהוא בשליחות

ולא שנא אם אמר **הכי,** כמו האופן השני והקדים את המעשה לתנאי: "כתבו ותנו אם לא באתי",

בשני האופנים יש לומר, כי התכוון שיכתבו ויתנו רק אחרי שיתקיים התנאי.

תנו רבנן:

אמר לה: הרי זה גיטיך אם לא אבא **לאחר שבוע** (שבע שנים, שמיטה) זו — ממתינים לו שיבוא, כל **השנה** השמינית, כיון שכל השנה השמינית נקראת הזמן שאחרי ה"שבוע", ואם נסתיים השנה השמינית ולא בא, הגט חל.

ואם אמר: הרי זה גיטיך אם לא אבא **לאחר שנה** — ממתינים לו שיבוא כל **החדש** הראשון שלאחר השנה, כיון שהחודש הראשון נקרא הזמן שאחרי ה"שנה", ואם לא בא ועבר חודש אחרי השנה, הגט חל.

ואם אמר: שיחול הגט אם לא אבא **לאחר חדש** — ממתינים לו שיבוא כל **השבת,** ואם לא בא ועבר שבת אחרי החודש, הגט חל[3].

והוינן בה: אם אמר: שיחול הגט אם לא אבא **לאחר שבת, מאי?** איזה ימים מימות השבוע, נחשבים לימים שאחרי השבת הקודמת, ואיזה ימים נחשבים לימים שלפני השבת הבאה.

ואמרינן: **יתיב רבי זירא קמיה דרבי אסי, ואמרי לה רבי אסי קמיה דרבי יוחנן וקאמר:**

חד בשבא, ותרי, ותלתא [ראשון בשבת ושני ושלישי] — נקראים הימים **שבתר שבתא** [שאחרי שבת] שעברה,

אבל **ארבעה, וחמשה ומעלי שבתא** [רביעי וחמישי וערב שבת] — נקראים הימים **שקמי שבתא** [שלפני שבת] הבאה.

ולכן אם עבר יום שלישי אחרי השבת ולא בא, הגט חל.

תניא:

רבי אומר: אם אמר: הרי זה גיטיך אם לא אבוא **לאחר הרגל** — צריך להמתין לו **שלשים יום** לאחר הרגל — ששלושים יום לאחר הרגל נחשבים לימים שאחר הרגל.

במסירת הגט, ואין צריך שיהיה בשליחות כתיבת הגט.

3. נאמרו בראשונים כמה פירושים לענין מה מדובר כאן:

א. רש"י ותוס' רי"ד מפרשים שמדובר במי שתלה את תנאו באם לא באתי עד לאחר שבוע, שנותנים לו זמן של שנה, ואם תלה לאחר שנה נותנים לו זמן של חודש.

ב. הרא"ש מביא את פירוש הר"ח שמדובר בקבע את זמן הגט שיחול לאחר שבוע, דהיינו שאמר: הרי זה גיטך לאחר שבוע, ואינה מגורשת עד שיעבור שבוע ושנה. וכתב הרא"ש שרש"י לא פירש כן, משום שסובר כי באופן זה מגורשת מיד לאחר שבוע.

ג. הרמב"ם [גירושין ט כד] מפרש שמדובר לענין כתיבת הגט, שאמר כתבו ותנו גט לאשתי לאחר שבוע, וצריכים לכתוב עד שנה שאחרי השבוע. הר"ן והמגיד משנה מבארים כי כוונת הרמב"ם שיכולים לכתוב מיד במשך כל השנה שאחרי השבוע.

הרא"ש כתב שפירוש הרמב"ם לא יתכן, כי אם ציוה לכותבו אחרי השבוע, כותבים מיד אחרי השבוע. וכתב הטור [קמד] כי נראה מדברי הרא"ש שהוא מפרש את כוונת הרמב"ם שרק

נפק רבי חייא דרשה משמיה דרבי [הוציא רבי חייא ברייתא זו בשם רבי] **וקלסוה** שיפה אמר, שוודאי דבר זה הוא דעת יחיד,

אמרה **משמיה דרבים** — **ולא קלסוה**, ולא הודו לו שנאמרה מפי רבים,

אלמא לית הילכתא כוותיה [מוכח שאין הלכה כמותו] בענין זה, ולכן לא הודו חכמים לרבי חייא כשאמרה כהלכה בשם רבים[4].

הדרן עלך מי שאחזו

אחרי השנה יכולים לכתוב, והטור חולק ומבאר [כמו הר"ן] שיכולים לכתוב מיד בתוך שנה.

4. מבואר בגמרא שלהלכה, "לאחר הרגל" אינו ל' יום. ולא נתבאר להלכה כמה זמן לאחר הרגל, ונחלקו בזה הראשונים:

א. הראשונים [רמב"ן, ר"ן, רא"ש ורשב"א] מביאים את דברי הר"ח שהזמן הוא ט"ו יום. ותמה עליו הרמב"ן מנין לו מנין זה.

ומפרשים הרא"ש והרשב"א, כי כשם שאמרו לגבי שבת שהזמן הוא חצי שבוע, כך אמרו כאן שהזמן הוא חצי חודש. וכתבו שאינו מחוור, כי אינו דומה.

המאירי כתב, כי מקור הר"ח הוא ממה שאמרו בבכורות [נח א] בפרוס הפסח הוא הזמן למעשר בהמה, ופרוס הפסח היינו ט"ו יום, הוא הדין לאחר הרגל, הזמן הוא ט"ו יום.

הש"ך פוסק לדינא כמו הר"ח, שדבריו דברי קבלה מחכמי הש"ס, והטעם שצריך ט"ו יום, מבאר הש"ך על פי הגמרא בתענית [י א] שאין מבקשים גשמים עד ט"ו יום לאחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, ומכיון שזה הזמן שהלכו לביתם אחרי הרגל, היה דומה להם כאילו עדיין עסוקים בעניני הרגל.

ב. הריטב"א והר"ן בשם הרמ"ה והרי"ף בתשובה כתבו, שהזמן הוא מחצית הזמן שבין רגל לרגל, וכמו לאחר שבת שהזמן הוא חצי שבוע, הוא הדין כאן הזמן הוא חצי מהזמן שבין רגל לרגל. וכן פסק השו"ע [סוף סימן מג], אבל הטור [אהע"ז קמד] פסק כמו הר"ח.

ג. הר"ן והריטב"א בשם יש מפרשים פירשו, שלאחר הרגל הוא ג' ימים, כמו לאחר שבת, שהוא השיעור הקטן שבכולם.

ד. השלטי גיבורים כתב, לאחר הרגל הוא כמו לאחר חודש שנותנים לו שבוע ימים, כמבואר בקונטרס הראיות. והש"ך [שם] כתב, לא ידעתי ראיה לזה.

ה. הרמב"ם [גירושין ט כד] השמיט אופן זה שאמר לאחר הרגל, ומבאר המגיד משנה, לפי שלא נתבאר בגמרא כמה זמן קרוי לאחר הרגל.

פרק הזורק

מתניתין:

הזורק גט לאשתו, והיא נמצאת **בתוך ביתה או בתוך חצרה** [השייכים לה, אלא שבעלה זכאי בכל פירות הבית והחצר, ובכל שימושיהם, כדין נכסי מלוג, שהקרן שלה והבעל אוכל פירות], והבעל זרק לה שם את הגט על גבי הקרקע, **הרי זו מגורשת** כאילו קיבלה את הגט לתוך ידה.

זרקו לה הבעל את הגט **בתוך ביתו או בתוך חצרו, אפילו הוא** הגט **עמה במטה,** שהיתה שוכבת במטה שלה, וזרק לתוכה את הגט, **אינה מגורשת** מאחר ולא הגיע הגט לידה.

זרק לה את הגט **לתוך חיקה, או לתוך קלתה** [סל שהאשה נותנת בו אביזרי תפירה] **הרי זו מגורשת,** ואפילו היא בביתו, כי מקום חיקה וקלתה של האשה קנוי לה אפילו בביתו, והרי הגיע הגט לרשותה.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שהאשה מתגרשת על ידי הגעת הגט לתוך ביתה או חצרה בלא צורך שיגיע הגט לידה, על אף שאמרה תורה "ונתן בידה"?

ומשנינן: **דתנו רבנן:** נאמר בפרשה של גירושי אשה "וכתב לה ספר כריתות **ונתן בידה".**

אין לו ללמוד מכאן שהיא מתגרשת **אלא** כאשר נתן לה את הגט **בידה.**

נתן לתוך **גגה, חצרה וקרפיפה** [מחסן עצים], **מנין** שהיא מגורשת?

תלמוד לומר: "ונתן", מכל מקום! שאנו דורשים את המילה "ונתן" בפני עצמו [מכך שלא אמר הכתוב "ובידה יתנהו"],[1] ומלמד הכתוב שגם נתינה כל שהיא לרשותה, דהיינו לתוך גגה או חצרה, דיה לענין גט.

ותניא נמי הכי גבי גנב, שגגו וחצרו של הגנב, נחשבים לענין חיוב גניבה כאילו נמצאת הגניבה בידו של הגנב:

שהרי אמר הכתוב בפרשת משפטים, "אם המצא תמצא בידו הגניבה, משור ועד חמור ועד שה חיים שנים ישלם". ודרשינן:

---

1. רש"י. והקשו הראשונים עליו, שאין ייתור לשון ב"ונתן בידה" יותר מ"בידה יתנהו". וביארו, שהלימוד הוא משני "ונתן" הכתובים בפרשה, כאשר "ונתן" השני בא לדרשה.

ובתוס' הרא"ש כתב, ש"ונתן בידה" הוא מיעוט, שיתן דוקא בידה. והיות ושני "ונתן בידה" כתיבי, הוי מיעוט אחר מיעוט, ובא לרבות גגה חצרה וקרפיפה.

ואילו התוס' כתבו, דדרשינן כלל ופרט וכלל. "ונתן" כלל, "בידה" פרט, "ושלחה" חזר וכלל. ומרבינן כעין הפרט. וכן להלן ב"המצא תמצא", מטילים את "ידו" בין "המצא" ל"תמצא", והוי כלל ופרט וכלל. תוס' ד"ה הזורק.

"ידו". **אין לו** שהוא חייב כפל אלא כאשר גנב **בידו.**

נכנסה הבהמה לתוך **גגו חצרו וקרפיפו,** ונעל בפניה את הדלת על מנת לגונבה, **מנין** שהוא מתחייב בתשלומי כפל על גניבתו? [2]

תלמוד לומר: "המצא תמצא". מכפל הלשון דרשינן, **מכל מקום,** שגם גגו וחצרו נחשבים כידו.

וצריכא. הוצרכה התורה להשמיענו שגגו וחצרו נחשבים כידו של אדם, הן לגבי גירושין בגט, והן לגבי גניבה.

דאי אשמועינן גבי **גט,** היינו אומרים שדוקא שם חצרו של אדם כידו, **משום דבעל כרחה מגרשה.** גם כאשר הבעל נותן לה את הגט בעל כרחה לתוך ידה היא מגורשת, ולכן מספיק שיתן לה לתוך חצרה.

אבל גנב, דליתיה בעל כורחיה, שהרי אם יזרוק אדם אחר את הגניבה לתוך חצרו, בניגוד לרצונו, לא יתחייב בעל החצר בתשלומי כפל, **אימא,** הייתי אומר **שלא** יתחייב הגנב על חצרו גם כאשר נכנסה לשם הגניבה מדעתו ונעל בפניה, לכן צריכה התורה להשמיענו גם לגבי גנב.

ואי אשמועינן גבי **גנב,** היינו אומרים כי דוקא בגנב חייבתו תורה בתשלומי כפל כאילו נמצאת הגניבה בידו, **משום דקנסיה רחמנא** את הגנב, שיתחייב גם בחצרו.

אבל גט, אימא, לא תתגרש אלא רק כשהגיע הגט לידה ממש.

לכן **צריכא.** הוצרכה התורה להשמיענו גם לגבי גט.

והוינן בה: "**חצרה**" של אשה, כיצד היא מתגרשת בנתינת הגט כאילו בא לידה!?

האיך יתכן בכלל שתחשב החצר כרשותה וכידה? והלא הלכה היא מהלכות נישואין, כי כל **מה שקנתה אשה** [כמו מעשה ידיה, ומציאתה], **קנה בעלה!**

והיינו, זכות השימוש בחצר, בכלל "אכילת פירות" היא, השייכת לבעל[3], ונמצא שבהגיע הגט לחצר, עדיין הוא נחשב כמצוי ברשות הבעל, ולא ברשות האשה!?[4]

---

2. אבל אם לא עשה שום מעשה אלא שנכנסה לרשותו והוא נתכוין לגוזלה אינו חייב עליה, ואפילו אם היתה חצר המשתמרת, שבמציאה באופן כזה היה קונה, מכל מקום, לגבי גזילה אינו נעשה גזלן במחשבה לבד, עד שיעשה מעשה בידים. קצות החשן [שמח ב].

3. רש"י. ולפי זה כתבו התוס' בתירוץ הגמרא שכתב לה "דין ודברים אין לי בנכסיך", שלא די בכך, שהרי לא הפסיד הבעל הפירות על ידי זה אלא שכתב לה "בנכסיך ובפירותיהן", כמבואר בכתובות.

ודעת ר"ת שאינו תלוי באכילת פירות אלא במי שיש לו הזכות למכור הנכסים, וכשכתב לה "דין ודברים אין לי בנכסיך", כבר יש לה רשות למכור, ולכן חשיב חצרה. תוס' ד"ה בכותב.

4. כתב הפני יהושע, שהקושיא אינה על ריבוי הכתוב דחצרה, שזו אינה קושיא היות וגזירת הכתוב היא שיקנה לה חצרה ותתגרש בו למרות שהשימוש של החצר שייך לבעל. ועוד, איך אפשר להקשות על הכתוב מזכות אכילת פירות של הבעל, שאינה אלא תקנת חכמים. אלא, הקושיא היא על המשנה, שנקטה להלכה

ומשנינן: **אמר רבי אלעזר:** משנתנו והברייתא מדברות רק **ב**אופן שהיה הבעל **כותב לה,** לאחר שנשא אותה, בשטר: **דין ודברים אין לי בנכסיך!** שבכך הוא מוותר על זכויותיו בנכסים שלה, והרי הם שלה לגמרי.

ומקשינן: **וכי כתב לה הכי, מאי הוי?** והרי בעל הכותב לאשתו הנשואה שטר בלשון שכזאת, לא הפסיד בכך את זכויותיו בנכסיה!

ומביאה הגמרא ראיה לדבר:

והתניא: האומר לחבירו השותף עמו בשדה: **דין ודברים אין לי על שדה זו,** וכן אם אמר לו: **אין לי עסק בה,** וכן אם אמר לו: **ידי מסולקת הימנה — לא אמר כלום!** לא איבד את חלקו בשותפות.

וטעמו של דבר, משום שאי אפשר לו לבעלים של נכס להסתלק ממנו סילוק גמור, אם לא שימכרנו, או שיתננו במתנה, או שיפקירנו, אך לא בלשון "סילוק", שאינו הפקר לכל אדם, אלא רק הסתלקות גרידא מבעלותו.

ולכן, גם כאן, שהבעל כתב לאשתו לאחר

שמתגרשת על ידי חצרה, והא לאו חצרה הוא.

ועוד הקשה הפני יהושע, דלמאן דאמר [לעיל יז ב] שמשעת חתימת הגט כבר אין לה לבעל זכות פירות בנכסי האשה, מאי קשיא לגמרא? דהא בשעת נתינת הגט כבר אין לבעל פירות, והחצר שלה לגמרי.

ותירץ האבני מילואים [קלט א] על פי הרשב"א, שאפילו למאן דאמר אין לבעל פירות משעת חתימה היינו דוקא היכא שנתגרשה בסוף, שאז הפסיד הבעל משעת חתימה. אבל כשלא נתגרשה לבסוף לא הפסיד הבעל הפירות בגלל חתימת הגט. ולפי זה מובנת קושית הגמרא. שהרי הא בהא תליא, כיון שהבעל אוכל פירות של חצרה, הרי עדיין לא נתגרשה על ידי נתינת הגט בחצר, וכיון שלא נתגרשה, לא הפסיד הבעל פירותיו. ולכן מתרצת הגמרא שגיטה וחצרה באין כאחד, ואז מהני אפילו למאן דאמר יש לבעל פירות עד שעת נתינת הגט, משום שהפקעת זכות פירותיו וגיטה באין כאחד. וכל שכן למאן דאמר אין לבעל פירות משעת חתימה, שהפסיד פירותיו למפרע משעת חתימה.

ועוד תירץ האבני מילואים [קכז יב] על פי התוס' לעיל [יז א], שכל זמן שלא יצא הקול אין הבעל מפסיד הפירות. ומסתמא כל הגיטין נמסרים ביום שנכתבו ועדיין יש לבעל פירות עד הנתינה, כי הקול לא יוצא אלא רק מהזמן שמוכח מתוך הגט, דהיינו בסוף היום, שהרי לא כותבים שעות בגט.

ויש שהקשה מכאן לדעת הרמב"ם שבחצר מושכרת, המשכיר הוא זה שזוכה בדבר של הפקר שנכנס שם מדין קנין חצר, ולא השוכר. זאת, אף על פי שהשוכר משתמש בחצר. כי מכל מקום, נחשב החצר של המשכיר. ואם כן, אף שהבעל יש לו זכות שימוש בחצר, אבל הרי גוף החצר שייך לאשה, ולמה לא תוכל לזכות בגט שנכנס שם?

ויש לומר, שקושית הגמרא היא, שעל אף שהיא קונה את הגט, מכל מקום, הוא עדיין אגיד גביה הבעל בגלל זכות אכילתו בפירות בחצר. ובגט בעינן "כריתות" שיצא מתחת ידו לגמרי. וכמו בגט שנשאר המשיחה בידו שמבואר לקמן [עח ב] שאינה מגורשת משום דבעינן כריתות וליכא. הגהות אבני מילואים [קלח א הגהה ב].

שכבר זכה בנכסיה [זכות אכילת פירות] בלשון של "דין ודברים אין לי בנכסיך", אינו מועיל כלום![5]

ומתרצינן: **אמרי דבי רבי ינאי:** המדובר כאן באופן **שכותב לה** "דין ודברים אין לי בנכסייך" **ועודה ארוסה,** שאז לשון סילוק מועיל, כיון שעדיין לא זכה בנכסים עד הנישואין, ולכן הוא יכול להסתלק ולוותר על הזכיה העתידית בהם.[6]

וכדרב כהנא. כמו שמצינו במקום אחר, שאמר רב כהנא יסוד זה, שיכול אדם להסתלק מזכות עתידית.

דאמר רב כהנא: נחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר, שאינה ירושת אבותיו שהיא מן התורה, אלא שאמורה לבא לו על ידי מעשיו, כגון ירושת אשתו שהיא תוצאה מנישואיו, **אדם "מתנה" עליה שלא ירשנה.** כי היות שירושת הבעל את אשתו היא רק זכות מדרבנן, הוא יכול להסתלק ולוותר עליה קודם שזכה בירושה.[7]

וכדאמר רבא בענין אחר.

דאמר רבא: כל **האומר "אי אפשי** איני חפץ עז-ב **בתקנת חכמים** שעשו לטובתי", **כגון זו** המבוארת להלן, **שומעין לו.** שהואיל והתקנה נעשתה רק להנאתו, הרי הוא יכול לומר שאינו חפץ בהנאה זו, ולא חלה התקנה לגביו.

והוא הדין כאן, יכול הבעל לוותר על זכותו

---

5. הגמרא היתה יכולה לתרץ שמדובר כשכתב לה לשון טוב המועיל, או שנתן לה הבעל מתנה, שאז אין לבעל פירות. אלא משום שבסוגיא בכתובות צריך לתרץ שכותב לה בעודה ארוסה, לכן מתרץ גם כאן הכי. תוס' ד"ה והתניא.

6. ומכל מקום, דוקא אחר שנתארסה, שהיות ויש לו קצת שייכות בנכסים יכול להסתלק. אבל קודם לכן לא מהני סילוקו. חידושי הר"ן.

7. כתבו התוס', שהגמרא אינה רוצה להוכיח מדרב כהנא שבאופן שלא זכה עדיין בנכסים מועיל גם לשון גרוע, שהרי אפשר שרב כהנא מיירי כשאמר לשון טוב, וגם בדינו של רבא "אי אפשי" הוא לשון יותר טוב מ"דין ודברים", כדמשמע בכריתות. אלא עיקר הראיה הוא, כדי שלא יקשה איך יכול הבעל להתנות לפני שבא לידו, והרי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ועל זה מוכיח מרב כהנא, שעל אף שאינו יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, מכל מקום יכול הוא להסתלק מדבר שלא בא לעולם. ולענין הלשון פשיטא ליה דמועיל לשון גרוע בסילוק כמו לשון טוב בהקנאה.

ובאופן אחר כתבו, שההוכחה גם לענין הלשון. מדאמר רב כהנא "נחלה הבאה לו לאדם", משמע שעדיין לא באה לו. ואי הוי מיירי בלשון טוב היה צריך להועיל גם כשכבר זכה בנחלה, אלא ודאי מיירי בלשון גרוע.

ועוד כתבו, שמדברי רבא לבד אי אפשר להוכיח שמועיל סילוק. כי לגבי מזונות פשיטא שהאשה יכולה לוותר, כי אין לה מזונות בעל כרחה, וגם אין זה סילוק גמור, כי כשהיא רוצה, חוזרת בה ושוב יש לה מזונות. וכל החידוש של רבא הוא שהיא מפקיעה מבעלה מעשה ידיה. הלכך צריך גם לדרב כהנא.

ועוד כתבו, שלכאורה בלא דברי רב כהנא היתה הגמרא יכולה להוכיח שיכול הבעל להסתלק אפילו כשלא בא לעולם, מהא דהמתנה "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה", ואמרינן "בדבר שבממון תנאו קיים". ותירצו,

בנכסי אשתו, שהיא תקנת חכמים שעשו לטובתו, ולכן יכולה היא לקבל את הגט בחצרה.[8]

ומבארינן: **מאי "כגון זו"?** על איזה תקנת חכמים דיבר רבא? — **כדרב הונא אמר רב.**

דאמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה שתאמר לבעלה: איני ניזונית, איני רוצה שתזון אותי, **ואיני עושה** לך מלאכה!

שהיות ותקנת חכמים היא שהבעל חייב לזון את אשתו, ותיקנו כן שמא לא יספיקו מעשי ידיה לכדי הוצאות מזונותיה. ואחר כך תיקנו שמעשי ידיה של האשה יהיו לבעלה, כדי שלא תהא איבה ביניהם מחמת שהוא זן אותה והיא לוקחת לעצמה את מעשי ידיה.

וכיון שעיקר התקנה היה לטובתה, הרי היא יכולה לומר שאינה מעונינת בטובה זו.[9]

רבא אמר תירוץ אחר, כיצד יכולה האשה לקבל את גטה בחצרה, ואין חסרון מצד "מה שקנתה אשה קנה בעלה", ואין צורך לומר כרבי אלעזר, שמדובר באופן שהבעל ויתר על זכויותיו בחצר האשה.

ואמר רבא את תירוצו בלשון קושיא על קושיית הגמרא, הכיצד יתכן לומר שקנין החצר השייך לבעל יכול למנוע ממנה את האפשרות לקבל את גיטה בחצרה?

אטו, וכי **ידה** עצמה של האשה, **מי לא קניא ליה, לבעל?** הרי גם היד עצמה של האשה קנויה היא לבעל, שהרי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה [וכפי שיבואר לקמן מפני מה הניח רבא שיד האשה העצמה קנויה לבעל], ומדוע אינך מקשה כיצד היא מתגרשת על ידי קבלת הגט בידה?

אלא, על כרחך, צריך לומר ש"**גיטה וידה באין כאחד**". והיינו, כיון שעל ידי הגט היא זוכה ב"יד" שלה, אנו דנין לענין קבלת הגט כאילו היד היא כבר שלה בשעת קבלת הגט בידה.

ואם כן, **הכא נמי,** יש לך לתרץ, שכמו כן לענין קבלת הגט בחצרה, אמרינן "**גיטה וחצרה באין כאחד**", שהחצר כבר נחשבת כחצר שלה בשעת נתינת הגט, לצורך קבלת הגט, הואיל ועל ידי הגט נעשה החצר שלה.

ותמה רבינא על תירוצו של רבא:

אמר ליה רבינא לרב אשי: וכי אפשר לומר,

ששם עושה תנאי גמור, מה שאין כן הכא, שאינו דרך תנאי אלא שרק אומר "דין ודברים אין לי בנכסיך".

ועוד תירצו, שאת התנאי צריך לעשות מי שהוא זקוק לו, דהיינו האשה, והכא שהבעל עושה את התנאי הוי "פיטומי מילי בעלמא", ולכן מוכיח מדברי רב כהנא, שאמנם בתורת תנאי אינו מועיל אבל מצד סילוק בעלמא מועיל. תוס' ד"ה וכדרב כהנא ובכתובות פג א ד"ה כדרב כהנא.

8. בכתובות פג א מקשה הגמרא, אי הכי, גם בנשואה יוכל למחול על זכותו. ותירצו שבנשואה כבר זכה בנכסים, והרי הוא כשותף בהם, ולכן צריך לשון מתנה דוקא.

9. ומכל מקום אינו דומה לגמרי למזונות, כי במזונות יכולה לוותר גם לאחר שנישאה משום

כי **רבא, "יד דאשה" קא קשיא ליה** [האיך מתגרשת האשה על ידי קבלת הגט בידה, מאחר שהיד שלה קנויה לבעלה?] ומכח קושיה זאת הוא הוכיח שגיטה וידה באין כאחת לצורך קבלת הגט, והוא הדין לחצרה?

והרי אין זה נכון! כי **נחו, על אף דקני ליה הבעל למעשה ידיה,** שיהא מעשה ידיה של האשה שייכים לו, **אבל ידה גופה, מי קני ליה!?** הרי היד עצמה, שייכת לאשה ולא לבעלה, ואין להוכיח מכאן שגיטה וידה באין כאחד. ואם כן, מה הראיה לגבי חצר, שהיא עצמה אכן שייכת לבעל [מכח קנין הפירות שיש לו בה],[10] שתוכל להתגרש בקבלת הגט בה מדין "גיטה וחצרה באין כאחד"?

אמר ליה, תירץ רב אשי לרבינא: לא מדין יד האשה הוכיח רבא את דבריו.

אלא, **רבא, יד העבד קא קשיא ליה.** כיצד מקבל עבד כנעני את גט השחרור שלו מאדונו, **למאן דאמר** במשנה במסכת

שחיוב המזונות הוא רק שיעבוד מצד הבעל, ולכן באמירה בעלמא יכולה היא למחול, אבל הבעל אינו יכול למחול לאחר הנישואין על זכותו בפירות כי הוא כבר זכה בגוף הנכסים לפירותיהן, ולא מהני סילוקו אלא בהקנאה גמורה. חידושי הר"ן.

10. הקשו התוס', הרי גבי חצרה לא קנוי לו גוף החצר אלא רק הפירות. ותירצו דמכל מקום, כיון שהפירות קנויים לו הוי כאילו גוף החצר קנוי לו, אבל מעשי ידיה אתי מעלמא ואינם עכשיו בעין כדי שנאמר שעל ידם נקנה לו גוף הידים.

ועוד תירצו, שחצר קנויה לו בעל כרחה של האשה, אבל ידיה אינם קנויים לו בעל כרחה, שהרי יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה. תוס' ד"ה ידה.

והרשב"א הוסיף דכשמקבלת גיטה הרי זה כאילו אמרה "איני ניזונית ואיני עושה".

ובתוס' הרא"ש כתב לתרץ, שידה ודאי לא קנויה לבעל, שהרי יש לה יד לקבל מתנה מאדם אחר על מנת שאין לבעלה רשות בה.

ובתוס' הרא"ש כתב לחלק, שבידה אין כל שימוש היד קנוי לבעל, שאינו יכול להכריחה לעשות יותר מהשיעור שקצבו חכמים במסכת כתובות, או אם רוצה להכריחה לעשות שימוש קשה, כגון לחפור בשדהו, אינו רשאי. אבל חצרה, כל השימוש של החצר שייך לבעל, ואין האשה רשאית להשתמש בה כלל בלא רשותו.

ובאבני מילואים [קלח א] תירץ, שחלוק דין חצר הקונה לאדם, מדין יד. לפי שקנין חצר לא נאמר בתורה בהדיא, אלא שהוא נתרבה מדין רשות של האדם, ומי שהרשות שלו הוא הקונה. ולכן, הבעל שהוא אוכל פירות, הוא נחשב לבעלים של החצר לענין קנין. מה שאין כן יד, שאינה קונה בתורת רשות, אלא גזירת הכתוב היא שידו של אדם קונה לו, ומי שהיד שלו הוא הקונה, ולכן אף שיש לבעל זכות פירות בידה של האשה, מכל מקום גוף היד הוא שלה, ולכן היא הקונה בידה, ולא הבעל.

וכתב עוד לבאר את דברי רב אשי "רבא, יד דעבד קא קשיא ליה". כי לכאורה קשה מאד, הרי בהדיא אמר רבא "אטו ידה מי לא קניא ליה לבעל", ומפורש בדברי רבא שהוא דיבר ביד האשה ולא ביד העבד. אלא שבאמת רבא הוכיח מיד האשה, כי הוא לשיטתו סובר שקנין פירות כקנין הגוף דמי, כדמוכח בש"ס, ולכן לשיטתו, גם מיד האשה קשיא, שהיד עצמה של האשה שייכת לבעל מדין "קנין פירות כקנין הגוף דמי".

קידושין [כב ב] ששחרור **בשטר** של עבד כנעני, נעשה **על ידי עצמו,** שהעבד עצמו מקבל את השטר בידו מרבו.[11]

ועל זה הקשה רבא: הלא **יד עבד כיד רבו,** שהיד עצמה קנויה לרבו ונמצא שלא יצא הגט מרשות רבו?

ורבינא הקשה לרב אשי, אם כן, למאן דאמר "קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי", אין ראיה מיד האשה לחצרה, לפי שיד האשה לא קנויה לבעל, ולפיכך היא זוכה בגט, מה שאין כן חצרה שהוא רק משום רשות, והרשות היא של הבעל, ולדבריו, מנא לן לומר "גיטה וחצרה באין כאחד"?

והשיב לו רב אשי שרבא קשיא ליה גם מיד עבד, ששם לכולי עלמא היד עצמה שייכת לאדון, ובכל זאת הוא משתחרר על ידי קבלת שטר השחרור בידו, ומוכח שגיטו וידו באין כאחד.

11. ויש שם [כב ב] מאן דאמר שאחרים זוכים עבורו את השטר שחרור, והוא עצמו אין לו יד לקבל השטר, דלא אמרינן גיטו וידו באין כאחד לגבי עבד.

12. כתב הקצות החשן [ר ה], שיש להסתפק בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו, ולא נתן לו את השטר בידו, אלא הניחו בתוך ביתו, ואמר לו הריני נותן לך את הבית עם השטר מתנה שבתוכו. האם אמרינן "חצירו ושטרו באין כאחד" כמו שאמרינן לגבי גט אשה.

והיינו, שהרי למרות שבשעה שהבעל זרק לה את הגט לתוך חצרה עדיין לא היה החצר שלה, בכל זאת היא קונה את הגט והחצר, משום שעל ידי הגט נעשה החצר שלה, ואמרינן גיטה וחצרה באין כאחד, והכא נמי, על ידי שטר המתנה נעשה החצר של שמעון, ושטרו וחצרו באין כאחד.

וכתב, שלאחר העיון נראה, שבכגון זה אינו זוכה המקבל, כיון שהחצר והשטר עדיין של הנותן, ואיך יזכה בו המקבל. ודוקא לגבי גט אשה ועבד, ששם אין צריך שהאשה והעבד יזכו בגט בתורת זכיה וקניה אלא די בנתינה בלבד [שהרי אפשר לגרש ולשחרר אפילו בעל כרחם], אך אי אפשר לאדם לזכות בעל כרחו. ולכן אמרינן שעל ידי הגט נעשה החצר שלה והיד נעשה של העבד ונתקיימה הנתינה. אבל בשטר מתנה, הרי צריך שהמקבל יזכה בשטר בתורת זכיה וקנין גמור, ולכן לא שייך לומר שטרו וחצרו באין כאחד, לפי שכל זמן שלא זכה בשטר מתנה אין כאן חצר, ואם כן אין כאן לא שטר ולא חצר.

והחזון איש כתב חילוק פשוט ביותר, שהרי באשה גוף החצר הוא שלה, אלא שהוא משועבד לבעלה לזכויות החצר, ועל ידי הגירושין פקע שיעבודו, ומשפקע שעבודו נשארת החצר שלה, וזה המובן של "גיטה וידה באין כאחד". וכן ביד העבד אינו צריך לזכות מהאדון את ידו, אלא נפקעת רשות אדוניו מעליו, וממילא ידו לעצמו, ולכן אמרינן גיטו וידו באין כאחד. אבל בשטר מתנה, שהחצר עצמה שייכת לנותן, אינו יכול המקבל לזכות בה על ידי השטר שבתוכה מדין שטרו וחצרו באין כאחד.

אלא, על כרחך, הוכיח רבא, שיש לנו לומר **"גיטו וידו באין כאחד".**

ואם כן, **הכא נמי,** בגט אשה שזרק לה בעלה לתוך חצרה, אמרינן **"גיטה וחצרה באין כאחד".**[12]

ומביאה הגמרא מעשה **בההוא שכיב מרע**

[חולה הנוטה למות] **דכתב לה גיטא לדביתהו** לאשתו, **בהדי פניא דמעלי שבתא,** בערב שבת לפנות ערב, **ולא הספיק למיתביה,** לתת **לה** את הגט לפני שבת.[13]

למחר, בשבת, **תקף ליה עלמא,** התגבר עליו החולי, וחשש שמא ימות בלי לגרש את אשתו, והיא תזדקק ליבום.

אתו לקמיה דרבא לשאול עצה כיצד יוכל החולה לגרש את אשתו בשבת, שהרי הגט מוקצה הוא, ואסור בטלטול בשבת.[14]

אמר להו רבא עצה, כיצד יוכל הבעל ליתן לה את הגט באופן שלא יטלטל את הגט ממקומו:[15]

זילו, לכו **ואמרו ליה** לבעל, **ליקניה ניהלה,** שיקנה לאשתו **לההוא דוכתא,** את מקום החדר **דיתיב ביה גיטא,** שנמצא בו הגט, בקנין חזקה [שהרי קרקע נקנית בקנין חזקה][16] **ותיזל איהי,** תלך האשה, **ותיחוד**

---

13. ראה בפני יהושע שכתב ליישב אמאי לא הוי גט מוקדם שכתבו בערב שבת ונתנו למחר בשבת.

14. הקשה הרשב"א דמאי שנא משאר שטרות שאינם מוקצה בשבת, ותירץ דשאר שטרות ראויין לצור על פי צלוחיתו אבל גט קודם נתינה אינו ראוי לצור על פי צלוחיתו דלגירושין קאי. וכעין זה כתב הרא"ש.

ועוד כתב, שבימינו אפשר שגט אינו מוקצה לפי שראוי ללמוד ממנו הלכות גיטין, אבל בימיהם היו לומדים הלכות רק בעל פה.

והרא"ש הביא מהרשב"ם שלא משום איסור מוקצה הוא, אלא שלא היו יכולין להביאו אצל החולה דרך רשות הרבים.

והקשה על זה, שהרי היה יכול החולה לעשות שליח שיתן שם את הגט.

15. ואף על גב שאסור לגרש בשבת, בשכיב מרע הקילו כדי שלא תפול לפני יבם. אבל איסור מוקצה לא התירו, כיון שאפשר בלא זה, על ידי קנין החצר. תוס' ד"ה ותיזיל עפ"י מהרש"א.

והרא"ש כתב, שיש כאן גם איסור של קנין רשות בשבת, וגם זה התירו בשכיב מרע. וכתב עוד, דניחא טפי לחכמים להתיר איסור קנין בשבת מאיסור מוקצה [שאם היו מתירים איסור מוקצה, לא היו צריכים לעשות קנין בחצר] כי לגבי קנין מצינו שהקילו בשכיב מרע שקונין ממנו בשבת גם בשאר דברים כדי שלא תטרף דעתו.

ובקרבן נתנאל כתב הטעם שהעדיפו חכמים להתיר קנין בשבת מלהתיר טלטול מוקצה, כי לגבי מוקצה בשעה שמטלטל הגט עדיין לא נעשים הגירושין, אבל לגבי קנין, גיטה ורשותה באין כאחד.

והרשב"א והר"ן כתבו טעם אחר, שבקנין לא מינכרא מילתא, שנראה כנועל ביתו גרידא, מה שאין כן לגבי מוקצה. ומהאי טעמא כתב הרשב"א שלא התירו להקנות בקנין סודר, לפי שכל מה שאפשר למעט בקנינו ממעטים, ועל ידי חזקה לא מוכחא שעושה קנין.

ועוד כתב הרשב"א, שבאופן שאי אפשר על ידי קנין, כגון שהגט מונח ברשות אדם אחר והלה אינו רוצה להשאיל לה מקומו, מתירין לטלטל את הגט וליתנו לה על ידי שליח.

16. ואף על גב דקיימא לן "דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי", ואין צריך קנין, מכל מקום היתה צריכה האשה לעשות קנין בחצר, כי מתנת שכיב מרע אינו קונה אלא לאחר מיתה, והרי היא צריכה לקבל הגט בחיי בעלה. רמב"ן.

והמרדכי תירץ, כי זה שדברי שכיב מרע

תסגור את דלת החדר שמונח בו הגט, **ותפתח** אותו בחזרה,[17] **ותחזיק בה.** שעל ידי נעילת הדלת היא תקנה את החדר בקנין חזקה.[18]

דתנן: נעל דלת, או **גדר** פירצה, או **פרץ** גדר **כל שהוא, הרי זו חזקה** לקנות בה את הנכסים.

ככתובים וכמסורין אינו אלא דין מדרבנן, וגבי גט בעינן קנין מדאורייתא.

והקשו האחרונים, למה לא תירץ כהרמב״ן, שדברי שכיב מרע אינם קונים אלא לאחר מיתה, ואין גט לאחר מיתה.

ובשיעורי רבי שמואל [קל״ה] הביא שיש מתרצים, דאמדינן דעתו של השכיב מרע, שרוצה שהמתנה של החצר עם הגט תחול מחיים, כיון שהוא יודע שאין גט לאחר מיתה.

ועוד הביא, שיש מתרצים שהמרדכי סובר כשיטת הקצות [רנ א], שמתנת שכיב מרע קונה למפרע, משעת אמירתו.

ובעיקר תירוצו של המרדכי הקשה רבי שמואל [סי׳ קל״ו], מאי שנא מקנין ארבע אמות, שמועיל בגט אף שאינו אלא מדרבנן. והטעם כתב הר״ן, כי לאחר שחכמים הקנו לה את הארבע אמות, הרי הם שלה מן התורה, דהפקר בית דין הפקר, ואם כן, נאמר גם כאן, כיון שקנתה האשה את החצר מדין דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים, הרי היא שלה מן התורה, מכח הפקר בית דין הפקר.

ותירץ, דאין הכי נמי, אילו היה מקנה לה השכיב מרע קודם את החצר [בדברי שכיב מרע] ואחר כך היה נותן לתוכו את הגט היה מועיל כמו בקנין ארבע אמות. אבל כאן הרי הגט היה מונח שם לפני כן, וכתבו התוס׳ [עיין הערה 19] כי זה שלא הוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע הוא מחמת שהגט בא מרשות הבעל לרשותה, והוי כאילו נתנו לה. דהיינו, שהקנאת החצר עם הגט שבה, היא עצמה נחשבת כנתינת הגט לה. כיון שעל ידי ההקנאה הרי הוא מעביר את הגט מרשותו לרשותה, לכן זו היא הנתינה. וממילא, בדברי השכיב מרע שקונה רק מדרבנן, הרי הקנאת הבעל היא רק מדרבנן, ואין כאן נתינה מן התורה. ואף שמכח הפקר בית דין נעשה החצר שלה מן התורה, מכל מקום זה לא נעשה על ידי הבעל, ולא הוא המקנה, אלא הבית דין הם נחשבים המקנים, ולכן אינו מועיל.

ובדעת הרמב״ן שתירץ משום שאין גט לאחר מיתה, ומשמע שבלאו הכי היה נחשב לנתינה מצד הבעל, יש לבאר, דכיון שעל ידי הקנאתו קניא היא, ממילא על ידי הקנאת חכמים נחשב גם זה לנתינה מכח הבעל.

17. כתב הרא״ש שיש מוכיחים מכאן שפתיחת דלת קונה כמו נעילת דלת, דמשמע ״תיחוד או תפתח״. ולא נראה, שדוקא נעילת דלת במפתח הוי חזקה, שניכר מזה בעלות שמונע כל אדם מליכנס בו, אבל פתיחת דלת, לא מוכחא מילתא שהיא שלו. ולא דמי לפרץ גדר דמיירי שפרץ גדר ותיקן את הפתח ליכנס בשדה. ו״תפתח״ דהכא לאו דוקא הוא. או שצריך נעילה וגם פתיחה שלגבי אשה לא מועיל נעילה לבד, לפי שאינו מוכח שהוא לשם קנין, כי היא רגילה בכל פעם לסגור בית בעלה כדי שיהא שמור. אבל כשהיא פותחת מיד אחר הנעילה אז ניכר הדבר שהנעילה היא לצורך קנין.

18. כתב הרא״ש שמכאן ראיה ש״נעל״ האמור לענין חזקה היינו נעילת דלת בעלמא ולא כהרשב״ם שצריך תיקון מנעול דבנעילה לבד הוי רק כמבריח ארי, שהרי בשבת אי אפשר לתקן מנעול דהוי איסור דאורייתא. ונעילת דלת אינה דומה למבריח ארי, כי היות שנועל דלת

ועל ידי קניית החדר היא קונה גם את הגט. שכך הוא הדין באדם קונה מחבירו קרקע עם מטלטלין, אינו צריך הקונה לעשות מעשה קנין נפרד במטלטלין, אלא דיו במעשה הקנין בקרקע, והוא מועיל גם עבור קנין המטלטלין. וזה נקרא קנין "אגב".[19]

אמר ליה הקשה **רב עיליש לרבא:** הרי הדין

בפני כל אדם, מוכחא מילתא שהבית שלו.

והר"ן כתב דמירי שהבית היה משומר בלאו נעילת הדלת ולכן לא הוי כמבריח ארי.

19. רש"י. והקשו הראשונים עליו, אם כן, למה היה צריך להקנות דוקא את המקום של הגט, והלא בקנין אגב לא בעינן שהמטלטלין יהיו צבורין על גבי הקרקע. אלא בהכרח, היא קונה את הגט דוקא בקנין חצר, שאין אשה מתגרשת בקנין אגב היות ובעינן "ונתן בידה", שיכנס הגט לרשותה, ולא די בכך שהיא קונה את הגט על ידי מעשה קנין.

והאחרונים כתבו לישב שיטת רש"י:

א. הפני יהושע כתב שרש"י סובר שאי אפשר לפרש שהיא קנתה הגט מטעם חצרה, שהרי רבא עדיין לא ידע הדין שגיטה וחצרה באין כאחד, ואם כן צריך שהחצר תהיה של האשה קודם נתינת הגט, ואיך אמר רבא שתקנה את החצר והגט בבת אחת? אלא על כרחך, היא קונה את הגט בקנין אגב.

וסובר רש"י, כי מה שצריך שיגיע הגט לרשות האשה, זה דוקא כשמגרשה בעל כרחה. מה שאין כן כאן בשכיב מרע, שהיא מתגרשת מרצונה, יכולה היא להתגרש גם על ידי קנין אגב.

ב. האבני מילואים [קלט יא] כתב, שרש"י סובר כהערוך [הובא בהערה 48], שאף בחצרה אינה מתגרשת אלא עד שיגיע הגט לידה. כי כשגזרו על "קרוב לה", גזרו גם על חצרה, דכולה חדא גזירה היא, שכולם מטעם חצר. ולכן לא פירש רש"י מטעם חצר, שאז לא היתה מתגרשת רק כשיגיע לידה, אלא ביאר מטעם אגב, שהוא קנין אחר, ולא נכלל בגזירה הזאת [ועיין שם שמבאר כיצד פירש הערוך הסוגיא ולמה מיאן רש"י בזה].

ג. הקצות החשן [רב ד] מבאר, על פי המבואר בבבא מציעא [ז א] לגבי גט שנשאר החוט בידו של הבעל, שעל אף שהאשה קנתה את הגט, בכל זאת היא אינה מגורשת, שהואיל והבעל יכול לנתקו ולהביאו אצלו באמצעות החוט שבידו, אין זו כריתות. וגם כאן, אילו היה הבעל מקנה לה מקום אחר, היה נשאר הגט ברשות הבעל. ואף שהיא היתה קונה את הגט בקנין אגב, מכל מקום היתה נשארת אגודה עמו, שהרי הגט ברשותו, ולא הוי כריתות.

וכתב על זה הקהלות יעקב [סימן יז], שעדיין קשה איפכא, כיון שהוא הקנה לה את המקום של הגט, למה לא פירש רש"י כפשוטו, שקנתה מטעם חצר.

ד. החשק שלמה כתב, שגם רש"י מודה שעיקר הגירושין הוא על ידי שנכנס הגט לחצרה, ולא די בקנין אגב. אלא שרש"י סובר שצריך גם שהאשה תקנה את הגט, וכאן, כיון שהגט היה מונח בחצר מלפני כן, אינה יכולה לקנות מתורת חצר, וכדעת הש"ך [חושן משפט כב ג] שבכגון זה אין החצר קונה, אלא צריך שיהא החצר שייך לקונה קודם לכן, ולא כשבאין בבת אחת. ולכן הוכרח רש"י לפרש שקנתה בקנין אגב.

וראה בקהלות יעקב שם, שדן בהרחבה בפלוגת הראשונים אם צריך בגט דוקא נתינה בידה, או שדי בהקנאת הגט בעלמא.

וכתבו התוס' [ד"ה ותיזול], שהמעשה בשכיב מרע לא הוי כ"טלי גיטך מעל גבי קרקע",

הוא "**מה שקנתה אשה, קנה בעלה**",[20] ונמצא שהחדר נשאר עדיין ברשות הבעל, וכיצד יכולה האשה לקנות את הגט אגב החדר?

איכסיף. נתבייש רבא מקושייתו של רב עיליש.[21]

לסוף, איגלי מילתא, נודע **דארוסה הואי,** שהיתה האשה רק מאורסת לשכיב מרע, ולא נשואה לו.

אמר רבא: אם אמרו בנשואה "מה שקנתה אשה קנה בעלה", שבעלה זוכה בפירות נכסיה, **יאמרו** זאת **בארוסה!?** הרי הארוס ודאי אין לו שום זכות בנכסי ארוסתו, ולכן היא קונה לגמרי את החדר, ואגב החדר היא קונה את הגט.

[שהרי האשה עצמה עושה את קנין החזקה, וקונה בזה את החצר ואת הגט], כיון שהגט בא מרשות הבעל לרשותה, הוי כאילו נתנו לה.

וטרחו האחרונים לבאר דברי התוס׳ האלו. כי לכאורה אינם מובנים, דמה בכך שבא הגט מרשותו לרשותה, והלא אפילו נטלה הגט מידו של הבעל עצמו גם כן לא מועיל, כי היא עשתה את הנתינה ולא הבעל, כמבואר לקמן [עח א] בערק לה חרציה. והכא נמי אף שעבר הגט מרשותו לרשותה, הרי הכל נעשה על ידי מעשה הקנין של האשה, בלא סיוע הבעל כלל.

א. הפני יהושע כתב, שעיקר המתנה נגמר על ידי שאמר לה "לך, חזק וקני", ומה שצריך עוד למעשה קנין, זה רק כדי שלא יחזור בו הבעל, היות ובלי קנין אפשר עדיין לחזור. אבל כשלא חזר בו, נגמר הקנין משעת הדיבור. ולכן נחשב כנתינת הבעל. וכתב שעדיין צ״ע.

התורת גיטין [אבן העזר קלט א] כתב, שדוקא כשהאשה נוטלת הגט, שהיא עשתה מעשה בגט עצמו שיבא לידה, לא נחשב הדבר כנתינה של הבעל, אבל כאן, שהיא לא עשתה אלא רק את הקנין בחצר, נחשב מה שהגט בא מרשותו לרשותה כאילו רשותו של בעל, שהוא כידו ושלוחו של בעל, נותן לרשותה, שהוא ידה ושלוחה.

וראה עוד באבני מילואים [קלט יב] ובקהלות יעקב [טו].

והריטב״א כתב לחלק, שב״טלי גיטך מעל גבי הקרקע״ לא הועילה כלום נתינת הבעל על גבי הקרקע לענין זכייתה בגט, אבל כאן על ידי נתינתו את הגט לאותו מקום, היא זוכה לאחר מכן בגט על ידי קנין המקום, ונמצא שהועילה נתינתו, והוי נתינה אריכתא, שנמשכת עד שהיא זוכה במקום ובגט.

20. הקשו התוס׳, הא אם נתן לה הבעל מתנה, הדין הוא שאינו אוכל פירות. ותרצו, שכאן הוי רק השאלה, שהשאיל לה את החצר לצורך קבלת הגט, ושאלה לא אלימא כמתנה, דבמתנה אמרינן שהוא נותן בעין יפה, ולכן אין לו פירות, מה שאין כן בשאלה.

ועוד כתבו, שר״ת סובר שהכל תלוי במי שיש לו זכות למכור הנכסים. ובמתנה, אף על פי שהבעל אינו אוכל פירות, מכל מקום היא אינה יכולה למכור הנכסים, לכן חשיב כשלו. תוס׳ ד״ה מה, ותוס׳ הרא״ש.

והר״ן תירץ, דמיירי שהגט היה מונח בבית השליח, שמינהו הבעל מערב שבת ליתן הגט, והשליח הקנה ביתו לאשה, וגיטה וחצרה באין לה כאחד. וכיון שזכתה בבית מאחר, יש לבעל פירות בו, כמו בכל דבר שזוכה בו האשה.

21. ומה שלא היה קשה להם על משנתו, שהזורק לתוך חדרה של האשה מגורשת, אף

הדר אמר רבא, לאחר מכן חזר בו רבא מחילוק זה, ואמר: **לא שנא ארוסה ולא שנא נשואה!** גם אם היתה נשואה היתה קונה לגמרי את החדר, משום **דגיטה וחצרה באין כאחד,** ובשעת נתינת הגט היא כבר קונה את החצר.

ומקשינן: **והא** כבר **אמרה רבא** לפני כן את הכלל שגיטה וחצרה באין כאחד, ומדוע נתבייש תחילה מקושייתו של רב עיליש, ולא ענה לו שגיטה וידה באין כאחד?

ומתרצינן: **מעיקרא, כי אמרה רבא, אהאי מעשה אמרה!**

דהיינו, מה שאמר רבא "גיטה וידה באים כאחד" על המעשה בשכיב מרע אמר זאת, אך אמר זאת לאחר שאלתו של רב עיליש.

ומה שהובא לעיל בסוגיא משמו של רבא שגיטה וחצרה באין כאחד, הוא מכח המעשה הזה.

שנינו במשנה: הזורק גט לאשתו **והיא בתוך ביתה** או בתוך חצרה הרי זו מגורשת.

אמר עולא: והוא, שעומדת בצד ביתה או בצד חצרה. רק כשהיא עומדת ליד הבית או החצר היא מגורשת.

רב אושעיא אמר: אפילו היא נמצאת **בטבריא וחצרה בציפורי,** או **היא בציפורי וחצרה בטבריא מגורשת.**

ומקשינן לרב אושעיא: **והא "היא בתוך ביתה ובתוך חצרה", קתני** במשנתנו, ומשמע שצריכה לעמוד ליד הבית והחצר!?

ומתרצינן: **הכי קאמר** התנא במשנה: **והיא כמי שבתוך ביתה, והיא כמי שבתוך חצרה.** שאינה צריכה לעמוד ממש ליד הבית והחצר אלא צריך שהבית והחצר יהיו משתמרים לדעתה [כלומר, על פי צוויה], והרי זה כאילו היא בתוך ביתה וחצרה, **דכיון דחצר משתמרת לדעתה, היא מתגרשת.**

ובאה המשנה למעט בכגון שנתן הגט ביד העבד של האשה, שאף על פי שיד העבד נחשבת כיד וחצר של האשה, בכל זאת אינה מגורשת, הואיל והחצר הזאת אינה משתמרת לדעתה, אלא העבד משמר עצמו מדעתו.

והוינן בה: **לימא,** האם יש לנו לומר, כי **בהא קמיפלגי** עולא ורב אושעיא:

דמר, עולא **סבר: חצר, משום ידה איתרבאי.** הטעם שהאשה מתגרשת על ידי נתינת הגט בחצרה, הוא משום שחצר האדם נחשבת כידו. ולכן היא צריכה לעמוד סמוך לחצרה כמו יד האדם הסמוכה לו.

ומר, רב אושעיא **סבר: חצר, משום שליחות איתרבאי,** שדין קנין החצר נלמד מדין השליחות, והחצר היא כשלוחו של האדם, ולכן בעל החצר אינו צריך לעמוד ליד החצר, כפי שאינו צריך לעמוד ליד השליח.[22]

שביתה קנוי לבעלה לאכילת פירות, משום דהוו סברי שמשנתנו מדברת בכותב לה דין ודברים אין לי בנכסייך, כדמוקי לעיל. אבל השכיב מרע לא עשה כן. ולכן הקשה רב עיליש ואיכסיף רבא, עד שלבסוף תירץ רבא שגיטה וחצרה באין כאחד. רשב"א.

22. כתב הרע"א, שלכאורה קשה, אף אם חצר

ודחינן: **לא!** אלא **דכולי עלמא** סברי: **חצר, משום "ידה" איתרבאי.**

ומחלוקתם היא: **דמר,** עולא **סבר** חצר היא **כידה — מה ידה בסמוכה,** שתמיד היד סמוכה לה, **אף חצרה** דוקא **בסמוכה** לה.[23]

ואידך, רב אושעיא סבר שאי אפשר לומר שכוונת הכתוב היא לדמות את מצב החצר ביחס לאדם למצב היד ביחס לאדם, כי אם כך: **אי,** האם גם נאמר, **מה ידה, בדבוקה** לגוף האדם, **אף חצרה** אינה אלא **בדבוקה** לגוף האדם. והרי על כרחך אי אפשר שהחצר תהא ממש כמו היד, שהרי היד דבוקה לאדם, והחצר אינה דבוקה לו.

מטעם שליחות הרי החצר אינו בתורת גיטין וקידושין ואיך יוכל להיות שליח לענין גיטין וקידושין? והרי עבד אינו נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה משום האי טעמא שאינו בתורת גיטין וקידושין. אלא, מוכח מכאן, שאין צריך שיהא בחצר כל תנאי השליחות אלא כל מה שיוכל לעשות על ידי שליח יכול לעשות על ידי החצר.

23. מבואר בבבא מציעא יב א, דאף שחצר משום יד איתרבאי, מכל מקום לא גרעה משליחות, והיינו, שיש בה גם כח של שליחות. ולכן, במציאה ומתנה, אין הזוכה צריך לעמוד בצד חצרו, דכיון שזכות היא לו, אנן סהדי דניחא ליה שיהא החצר שלוחו. אבל בגט, שהוא חוב לאשה ולא ניחא לה שיהא החצר שלוחה, אי אפשר לדון אלא רק מצד יד, ולכן סבר עולא שהיא צריכה לעמוד בצד ביתה דומיא דידה.

ועל פי זה הקשה במלא הרועים, מאי סלקא דעתך דגמרא, דרבי אושעיא סבר חצר משום שליחות? הלא כאן, בגט, ודאי לא הוי משום שליחות.

והרשב"א כתב, שמבואר בירושלמי שאם האשה רוצה בגירושיה, ומרצונה נתן לה הבעל את הגט, הרי היא מגורשת אפילו אינה עומדת סמוך לחצר. דבכגון זה זכות הוא לה, וזכין לאדם שלא בפניו.

ולפי זה הקשה, מאי סלקא דעתך דגמרא שעולא ורבי אושעיא פליגי בחצר משום יד או משום שליחות? והרי, ממה נפשך, אם מיירי מדעתה, הרי לכולי עלמא לא גרע משליחות, ואין צריך עומדת בצד חצרה. ואי מיירי בעל כרחה, איך יכול להיות משום שליחות בעל כרחה. ועיין שם מה שתירץ.

ורע"א מתרץ, שהגמרא סברה שעולא סובר חצר משום יד, ומתגרשת גם בעל כרחה כשעומדת בצד ביתה. ולכן עדיף לאוקמי בסתמא, דמשמע אפילו בעל כרחה. ורבי אושעיא סבר חצר משום שליחות, וממילא כל גירושין שעל ידי חצר הוא רק מדעתה. ובהכי מיירי מתניתין, וממילא אף באינה עומדת בצידה.

והאב"מ [קלט ב] מתרץ, דלסלקא דעתך של הגמרא, לרבי אושעיא חצר משום שליחות, ואפילו בעל כרחה. ואף על גב דלא מצינו שליח בעל כרחו, שאני הכא דהחצר הוא שלוחה ממילא, שהתורה עשאתו שליח, ומצינו בעשתה שליח לקבלת הגט וחזרה בה דפליגי רבי יוחנן וריש לקיש, דריש לקיש סבר אינה יכולה לחזור, דלא אתי דיבור ומבטל דיבור. הרי שכל מקום שעשתה שליח, אינה יכולה לבטלו ונעשה שלוחה בעל כרחה. ואפילו לרבי יוחנן, הסובר שיכולה לחזור, היינו משום שלא נעשה רק על ידי דיבורה, ואתי דיבור ומבטל דיבור, אבל חצרה, שלא נעשתה לשלוחה על ידי דיבורה, אלא ממילא היא נעשית לשלוחה, מדין תורה, לכולי עלמא אינה יכולה לחזור בה משליחות החצר, כי כבר נעשתה החצר כשלוחה לכל דבר,

ואם כן, גם סמוכה לגוף האדם אינה צריכה להיות.

אלא מה שאמר הכתוב **כ"ידה"** — הוא בא ללמד: **מה "ידה" משתמרת לדעתה, אף חצרה, המשתמרת לדעתה.**

לאפוקי [ובא הכתוב] להוציא **חצר המשתמרת שלא לדעתה,** שהיא אינה קונה לה.

ומביאה הגמרא מעשה **בהחוא גברא, דזרק לה גיטא לדביתהו,** לאשתו.

הוה קיימא היתה עומדת **בחצר, אזל גיטא, נפל בפיסלא,** על גבי חתיכת עץ גדולה שעמדה בחצר.

אמר רב יוסף: חזינן, רואים אנו, **אי הויא,** אם שטח הפיסלא הוא **ארבע אמות על ארבע אמות, פלג ליה רשותא לנפשיה.** הרי היא כמי שחולקת לה רשות בפני עצמה, ואינה בטלה לגבי החצר, ואינה מגורשת, כי לא הגיע הגט לרשותה של החצר, אלא לרשות של הפיסלא, הנחשבת כרשות הבעל, היות והוא זכאי בכל שימושיה, כדין נכסי מלוג.

ואי לא, אם שטח הפיסלא הוא פחות מארבע אמות על ארבע אמות, אין היא חולקת רשות לעצמה, אלא **חדא רשותא היא** עם החצר, והגט כשר.

והוינן בה: **במאי עסקינן?**

אילימא, בחצר דידה של האשה, אם כן **כי הוי** נמי הפיסלא **ארבע אמות, מאי הוי?** מדוע אינה מגורשת והרי גם הפיסלא היא שלה, ומה איכפת לנו שהיא רשות בפני עצמה?

אלא שמא תאמר, שמדובר **בחצר דידיה** של הבעל, אם כן **כי לא הוי** שטח הפיסלא **ארבע אמות, מאי הוי?** והרי הכל שלו הוא, והאיך תתגרש בגט הנמצא ברשות הבעל?

ומשנינן: **לא צריכא, באושלה,** שהשאיל לה הבעל **מקום** בחצר שלו כדי שתוכל לקנות בו את הגט. **דחד מקום מושלי אינשי, תרי מקומות לא מושלי אינשי.** אנשים משאילים רק מקום אחד, ולא שני מקומות.

ולכן, אם אין בפיסלא ארבע אמות אין הוא נחשב למקום בפני עצמו, והאשה מתגרשת גם כשנתן עליו הבעל את הגט, כי מקום הפיסלא מתבטל לגבי המקום שבחצר. והבעל התכוון הבעל להשאיל לה אותו מקום.

ולא אמרן שהיא מתגרשת אפילו כשניתן הגט על הפיסלא, **אלא דלא גבוה** הפיסלא **עשרה** טפחים מעל גבי הקרקע.

אבל אם הוא **גבוה עשרה** טפחים, **אף על גב דלא הוי ארבע אמות,** הוא נחשב מקום בפני עצמו, ואינה מגורשת.

ולא אמרן שאם אין בפיסלא ארבע אמות ולא גבוה עשרה אין הוא מקום בפני עצמו, והיא מתגרשת, **אלא דלית ליה שם לווי,** אלא הוא נקרא "פיסלא" גרידא. עח-א

ולא אתי דיבור ומבטל מעשה החצר, שהיא שליח ממילא מן התורה.

ולמסקנת הגמרא, לכולי עלמא חצר משום ידה ולא משום שליחות, דמעולם לא נעשתה

אבל, אם **אית ליה שם לווי** לפיסלא, אזי **אף על גב דלא גבוה עשרה, ואף על גב דלא הוי ארבע אמות**, יש לו חשיבות, וחולק רשות בפני עצמו, ואינו בטל לגבי החצר.

שנינו במשנה: זרקו לה בתוך ביתו או בתוך חצרו, **אפילו הוא עמה במטה**, אינה מגורשת.

אמר רבא: לא שנו שאינה מגורשת **אלא** שהגט עמה **במטה שלו.**

אבל אם הגט עמה **במטה שלה** הרי זו **מגורשת**, אף על פי שהמטה נמצאת בבית הבעל.

תניא נמי הכי: רבי אליעזר אומר: במטה שלו אינה מגורשת, במטה שלה מגורשת.

ומקשינן: ואם היה **הגט במטה שלה**, אמאי **מגורשת?**

הלא **כליו של לוקח ברשות מוכר הוא**, שהמטה אמנם היא שלה, והיא הקונה לה את הגט, אך הרי היא נמצאת ברשות הבעל, שהוא המקנה את הגט.

שמעת מינה, האם אפשר ללמוד מכך, **שכליו של לוקח** הנמצאים **ברשות מוכר, קנה לוקח** את החפץ הנכנס לתוך הכלים מדין חצר? והרי נחלקו בזה אמוראים במסכת בבא בתרא [פה ב]!

ומתרצינן: **לא צריכא** אלא **דגבוה עשרה.** המטה היתה גבוהה יותר מעשרה טפחים, ונעשית רשות בפני עצמה, ולכן יכולה האשה לקבל בה את הגט, היות ואין המטה נחשבת כבטילה לרשות מוכר.

ומקשינן: כיצד אמרת שהמטה חולקת רשות לעצמה מחמת היותה גבוהה עשרה טפחים, **והרי האיכא מקום כרעי**, דהיינו, המקום שבין רגלי המטה, המונחים בארץ, הרי הוא למטה מעשרה טפחים, והוא אינו מתבטל לרשות הבעל, ונמצא שהמטה כולה נמצאת ברשות הבעל, ועל ידי כן יתבטל "רשות הכלי" של המטה?[24]

ומשנינן: **אמקום כרעי, לא קפדי אינשי.** על המקום שמתחת למטה, בין רגליה, אין אנשים מקפידים שם על מקום רשותם, מאחר והמטה גבוהה עשרה טפחים מהארץ, ואפשר להם להשתמש בנוח תחת המטה [למרות הרגלים], והבעלים אינם מקפידים

החצר שליח אלא רק במידי דזכות ולא במידי דחובה. ואם כן לגבי גט, דחוב הוא לה, מעולם לא נעשה שלוחה.

24. רש"י. והרשב"א הקשה על זה, אם כן מאי פריך מכרעי המטה שהוא מקפיד עליהם, דהא מכל מקום, הגט מונח למעלה מעשרה, ולא מתבטלת רשות הכלי, ומה איכפת לן דעל מקום כרעי קפיד הבעל. ועוד דמאי שנא עשרה טפחים, דאי משום "לבוד", די בשלשה טפחים להוציאו מתורת לבוד, ואי משום זכות הבעל באויר ביתו, הא אפילו למעלה מעשרה נחשב שלו. ולכן הוא מבאר, שבגבוה עשרה טפחים, כיון שהבעל יכול להשתמש תחתיו, הוא אינו מקפיד, והוי ליה כאומר לה "קני", דבכגון זה קנה בכליו של לוקח ברשות מוכר. ועל זה מקשה הגמרא, דאכתי הוא מקפיד על מקום כרעי המיטה. ומתרץ, דאמקום כרעי לא קפדי אינשי.

על מקום הרגלים,[25] ולכן לא מתבטלת רשות הכלי שמלמעלה אל רשות הבעלים שמלמטה.

שנינו במשנה: **לתוך חיקה או לתוך קלתה** הרי זו **מגורשת.**

והוינן בה: **אמאי** מגורשת? הרי קלתה, **כליו של לוקח ברשות מוכר הוא!**

ומתרצינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל:** המשנה מדברת **כגון שהיתה קלתה תלויה בה,** שזה ממש כידה.

וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: כגון שהיתה קלתה תלויה בה.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: כגון שהיתה קלתה **קשורה** בה **ואף על פי שאינה תלויה** עליה אלא נגררת על הארץ, בכל זאת נחשב כידה.

רב אדא בר אהבה אמר: כגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה, ואפילו היא מונחת על הארץ. משום שאדם אינו מקפיד על מקום ישיבתה של אשתו והרי הוא קנוי לה עד עכשיו.

רב משרשיא בר דימי אמר: כגון שהיה בעלה מוכר קלתות, ויש לו בית מיוחד לכך ולכן הוא אינו מקפיד על מקום קלתה.[26][27]

רבי יוחנן אמר: מקום חיקה של אשתו **קנוי לה.**[28] **מקום קלתה קנוי לה.**

אמר רבא: מאי טעמא דרבי יוחנן?

לפי שאין אדם מקפיד לא על מקום חיקה ולא על מקום קלתה של אשתו.

תניא נמי הכי, שהטעם משום שאינו מקפיד על מקום חיקה וקלתה, דתניא: **זרקו לתוך חיקה או לתוך קלתה או לתוך כל דבר שהוא כקלתה, הרי זו מגורשת.**

ומבארינן: **"כל דבר שהוא כקלתה", לאיתויי מאי?**

---

25. היינו באשתו דוקא וכן לגבי אויר המטה דלעיל. תוס׳ ד״ה אמקום.

26. והתוס׳ כתבו שאין המקום קנוי לה שהרי לא עשתה בו קנין. אלא, כיון שיש לה רשות להניח שם קלתה, הרי הוא קונה לה. שכל מקום שיש לאדם רשות להניח שם כליו, הם קונים לו, וכמו סימטא, שאף על פי שאין הסימטא קנויה לו, מכל מקום הכלי קונה לו שם. בבא בתרא [פה ב] ד״ה כגון.

27. הקשו תוס׳, דנפשוט מדברי כל האמוראים כאן שסוברים כליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה לוקח. ובמסכת בבא בתרא מבקשת הגמרא לפשוט מדברי אמוראים, ונדחו כל הראיות. ותירצו, שהאמוראים בעצמם מסתפקים בזה. וכל דבריהם הם, שמהמשנה דהכא אין להוכיח דקנה לוקח.

עוד תירצו דגט שאני שהבעל בא לרחק את אשתו, ובזה ודאי לא קנה לוקח ברשות מוכר. תוס׳ ד״ה כגון.

28. קשה, דחיקה ודאי כידה ממש. ותירצו תוס׳, שרבי יוחנן סבר בקלתה דבעינן קשורה ותלויה, וכאן מדובר שבגדיה נגררין על הארץ ואינן תלויין בה, ולכן צריך לטעמא דמקום חיקה קנוי לה. תוס׳ ד״ה מקום.

לאיתויי: טפקא כלי קטן **דאכלה ביה תמרי.** וכן כל דבר שמיוחד לתשמישה תמיד.

ומוכח מכאן שהטעם הוא משום קפידא, שאדם המכניס אשתו לתוך ביתו, על מנת שיהיו כלי תשמישה הקטנים עמה הוא מכניסה.

מתניתין:

אמר לה בעלה, כשנתן לה את הגט: **כנסי** טלי **שטר חוב זה.**

או שמצאתו מאחוריו, שמצאה את הגט מאחורי בעלה. וכאשר היא **קוראה** בו היא נוכחת **והרי הוא גיטה** —

אינו גט, עד שיאמר לה: הא גיטך![29] ואפילו אומר לה לאחר שבא הגט לידה, הרי זו מגורשת [כדעת רבי בגמרא].[30]

נתן בידה את הגט **והיא ישנה,** אינה מגורשת בו.

נעורה, אם אחר כך התעוררה **וקוראה** בו, **והרי הוא גיטה** —

---

29. כתבו תוס׳ שצריך לומר לה גם ״הרי את מותרת לכל אדם״, ואף על גב שהיא מתגרשת בעל כרחה, מכל מקום צריך שתדע שהיא מגורשת, ולא תהא ״משלחה וחוזרת״. תוס׳ ד״ה אינו.

30. כתב הר״ן דמתניתין מיירי כשהיו עסוקין בענין גירושין, שאם לא כן, גם אם לא אמר לה כנסי שטר חוב זה, אלא שתק, וגם אם לא מצאתו מאחוריו, אלא שנתן לה בנתינה מעלייתא, לא היתה מגורשת עד שיאמר לה הרי זה גיטך. אלא בהכרח, שהיו עסוקין בענין גירושין, ואם היה נותן לה בנתינה גמורה ולא היה אומר כלום היתה מגורשת, כי די בכך שהיו עסוקין בענין גירושין. ולפי שאמר לה כנסי שטר חוב זה, נתבטל כל מה שהיו עסוקין באותו ענין בתחילה, וצריך לומר לה שוב הרי זה גיטך. וכן כשמצאתו מאחוריו, כיון שנתינה גרועה היא, כמבואר בגמרא שמדובר בדעריק לה חרציה, בכגון זה לא מהני עסוקין באותו ענין וצריך לפרש בהדיא שנותן לה לשם גט. כי עסוקין באותו ענין לא מהני אלא רק בנתינה גמורה. וכן בנתן בידה כשהיא ישנה, הרי אפילו היו עסוקין באותו ענין, ואפילו אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לה, אינה מגורשת, כיון שאינו משתמר בשעה שהיא ישנה.

והרמב״ם כתב: ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין? שנאמר ״ספר כריתות, ונתן בידה״, שיתן אותו בתורת ספר כריתות. אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה, אינו גט.

וכתב הלח״מ דדעת הרמב״ם היא, דמתניתין מיירי גם כשאין עסוקין באותו ענין, דאילו נתן בשתיקה היה הגט פסול רק מדרבנן, ובגלל שאמר שנותנו בתורת שטר חוב הוא פסול מדאורייתא [גירושין א יא].

וכן ביאר בב״י [אה״ע סי׳ קל״ו] שמדאורייתא אינו פסול אלא רק כשאמר דברים שאינם ענין של גירושין, אבל כשנתן לה סתם, אינו יוצא מתורת גירושין, ולפיכך אינו פסול אלא מדרבנן.

ובענין מצאתו מאחוריו ביאר הרמב״ן במלחמות, דכשהיו מדברין על עסקי גירושין, ואמר לה הבעל אתן לך גט, ונתן לה סתם, הוכיח תחילתו על סופו שהוא הגט והם הגירושין. דהנתינה משלימה הדיבור. אבל זו שתפסה לעצמה שטר ממנו, אף על פי שהיה מדבר עמה קודם לכן על עסקי גירושין, אינו גט, דלא מוכחא מילתא דלשם גירושין הוא.

אינו גט, עד שיאמר לה: הא גיטך. ואפילו לאחר שנעורה משנתה.[31]

גמרא:

שנינו במשנה שאם מצאתו מאחוריו אינו גט, עד שיאמר לה הא גיטך.

והוינן בה: **וכי אמר לה "הא גיטך", מאי הוי,** מדוע תהא מגורשת? **והא הוה ליה,** כאילו אמר לה הבעל: **טלי גיטך מעל גבי קרקע!** שהרי גם כאן היא נטלה את הגט מהקרקע, **ואמר רבא:** האומר: **טלי גיטך מעל גבי קרקע לא אמר כלום,** אלא צריך שהיא תקבל את הגט מידו של הבעל ולא מהקרקע כדכתיב "ונתן"!?

ומשנינן: **אימא** כוונת המשנה היא לומר, שהאשה **שלפתו,** שלפה את הגט **מאחוריו,** שהיה הגט נעוץ בין חגורו למתניו, והיא שלפה אותו משם, ונמצא שלא נטלתו מהקרקע, אלא לקחה את הגט מיד בעלה.

ומקשינן: **שלפתו, נמי** לא יועיל! **דהא בעינן "ונתן בידה",** שהנתינה תהא מכחו של הבעל, **וליכא!** שהרי היא לקחה את הגט בעצמה.

ומשנינן: **לא צריכא,** המשנה מדברת באופן **דערק לה חרציה,** שהבעל עיקם לה את מותניו לצדה כדי להקריב לה את הגט, **ושלפתיה,** והיא שלפה את הגט ממנו שעל ידי כן הוי כאילו הבעל נתן לה את הגט.[32]

תניא נמי הכי שמדובר באופן שהיא שלפה את הגט מאחוריו ולא שמצאתו מעל גבי קרקע:

דתניא: **אמר לה כנסי שטר חוב זה, או ששלפתו מאחוריו, קראתו, והרי הוא גיטך, אינו גט עד שיאמר לה: הא גיטך, דברי רבי,**

---

31. כתב הר"ן, שאם נתן הגט לשליח קבלה של האשה בשעה שהיא ישנה, הרי זו מגורשת. שהרי הוא משתמר ביד השליח. אבל אם זרק לחצרה כשהיא ישנה, אינה מגורשת, דכיון שהיא צריכה לעמוד בצד חצרה, כל שהיא ישנה אינה יכולה להתגרש על ידי חצרה.

32. כתב הרא"ש, דהוי כאילו קירב לה את ידו והיא לקחה הגט מתוכו. אבל אם היתה ידו פתוחה והגט מונח עליה ולקחתו משם, והוא לא קירב ידו אליה, אין זו נתינה, ואינה מגורשת.

ועוד הביא בשם ר"ת לפרש, שהיה הגט תחוב במתניו בחוזקה, שקשה להוציאו, וכוונ הבעל מתניו, ועל ידי כן נעשה שם רווח, ונטלתו.

וכתב הרא"ש, שגם ר"ת מודה שצריך הבעל לקרב מתניו אליה, שאם לא כן הוי כאילו הגט סגור בידו ופתח ידו ונטלתו, דודאי לא הוי גט. אלא שלר"ת צריך תרתי, גם שיסייעה בנטילתה, וגם שיקרבנו אליה, ואם יקרב ידו כשהיא פתוחה בלבד, לא יועיל, אלא אם כן יפתח ידו, וגם יקרבנה.

וכתב החשק שלמה, דמסוגיין מוכח ד"מנתן בידה" ילפינן שני דינים: א. שהוא יהיה הנותן, ואפילו אם תטול את הגט מידו של הבעל אינו מועיל, דבעינן "ונתן" ולא שתטול. ב. שתקבל מידו של הבעל ולא מהקרקע.

ולכאורה תמוה, שהרי בכל טלי גיטך מעל גבי הקרקע יש גם את החסרון הראשון, שהוא לא נתן אלא שהיא נטלה, ואם כן למה צריך רבא לומר טלי גיטך מעל גבי קרקע, והרי אפילו טלי גיטך מידי גם לא היה צריך להועיל. אלא,

הסובר שדי שיאמר לה "הא גיטך", ואינו צריך לחזור וליטול ממנה את הגט, ולחזור וליתנו לה בשעת האמירה.[33]

רבי שמעון בן אלעזר אומר: לעולם אינו גט, עד שיטלנו הימנה, ויחזור ויתננו לה, ויאמר לה: הא גיטך. כיון שהנתינה הראשונה לא היתה בכשרות, צריך לעשות נתינה חדשה.

נתנו בידה והיא ישנה, ואחר כך היא **ניעורה, וקוראה, והרי הוא גיטה, אינו גט עד שיאמר לה: הא גיטך. דברי רבי.**

רבי שמעון בן אלעזר אומר: לעולם אינו גט **עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה: הא גיטך.**

וצריכא. הוצרכה ברייתא להשמיענו מחלוקתם בשני האופנים.

דאי איתמר בהך קמייתא, באופן הראשון, שנתן לה את הגט כשהיא ערה, הייתי אומר שדוקא **בההיא קאמר רבי** שאינו צריך ליטול ממנה את הגט ולתת לה מחדש, משום **דבת איגרושי היא,** היא ראויה לקבל גט שהרי היא ערה אלא שחסרה האמירה של "הא גיטך", ולכן מועילה האמירה שלאחר מכן, מאחר שקבלת הגט היתה הוגנת.

אבל באופן השני, ש**נתן בידה והיא ישנה, דלאו בת איגרושי היא** בשעה שהיא ישנה, **אימא מודי** ליה רבי **לרבי שמעון בן אלעזר** שצריך ליתנו מחדש.

ואי איתמר בהא, באופן של ישנה, הוה אמינא שדוקא **בהא קאמר רבי שמעון בן אלעזר** שצריך לחזור וליתנו, משום שלא היתה בת גירושין בשעת הנתינה הראשונה.

אבל בהך, האופן הראשון שהיתה בת גירושין, **אימא מודי ליה** רבי שמעון בן אלעזר **לרבי** שאין צריך נתינה חדשה.

לכך **צריכא.** הוצרכה הברייתא להשמיענו מחלוקתם בשני האופנים.

אמר רבא: כתב לה גט, ונתנו ביד עבדה של אשתו, אם היה העבד **ישן** והאשה **משמרתו, הרי זה גט.** שהעבד הוא כחצרה של האשה והרי זו חצר המשתמרת לדעתה של האשה, שמאחר והוא ישן אינו משתמר אלא על ידה.

אבל אם היה **ניעור, אינו גט, דהויא ליה חצר המשתמרת שלא לדעתה** של האשה, אלא הוא משמר את עצמו ואת מה שבידו

מבאר החשק שלמה, שרבא בא לומר שאפילו כשהבעל מסייע בנתינה, כגון שקירב הגט אצלה והניחו על גבי קרקע, שמצד נתינת הבעל אין כאן חסרון, מכל מקום אינה מגורשת, כיון שלא הגיע ישר מידו של הבעל, אלא מהקרקע.

33. ואף על גב דנתינה ראשונה לאו כלום היא מכל מקום קרינן ביה ונתן בידה שהרי היתה נתינה לידה. והוא הדין כשנתן לה גט לשם פקדון ואחר כך אמר לה הרי זה גיטך מתגרשת כיון שהיתה כאן נתינה מיד הבעל ליד האשה. ר"ן.

ובתוס' רי"ד כתב, שדוקא באופנים של המשנה שנתנו לה לשם גירושין אלא שלא חל הגט, די בנתינה הראשונה. אבל כשנתן לה לשם פקדון, נתינה זו אינה כלום, וצריך לחזור וליתן לה את הגט לשם גירושין. שאם לא כן, היה התנא משמיענו חידוש יותר גדול, שאפילו

לבד, וחצר כזו אינה קונה עבור האדם, משום שהיא אינה דומה ליד, המשתמרת לדעתו של האדם.[34]

ומקשינן לרבא, דאמר: **ישן ומשמרתו הרי זה גט.**

ואמאי תועיל הנתינה לעבד מדין חצר? הרי העבד המהלך לגבי קנין חצר, **כחצר מהלכת היא, וחצר מהלכת לא קנה.** שלא אמרו חכמים חצרו של אדם קונה לו אלא רק בחצר שאינה מהלכת!

וכי תימא שמא תאמר, **ישן שאני,** שאז הוא אינו הולך.

אי אפשר לומר זאת, כי **והאמר רבא: כל שאילו מהלך לא קנה, עומד ויושב** נמי **לא** קנה, כי היות והוא ראוי ללכת, הוא אינו דומה לחצר, ולכן אין עליו תורת חצר. והוא הדין ישן, שהוא עשוי להתעורר וללכת.

ומסקינן: **והלכתא: בכפות,** שהיה העבד כפות שאינו ראוי ללכת שאז יש לו תורת חצר.[35]

ובעבד כזה אמר רבא שאם הוא ישן הוי גט.[36]

מתניתין:

היתה עומדת ברשות הרבים, וזרקו לה את הגט שם.

אם הוא נפל **קרוב לה** הרי זו **מגורשת.**

ואם נפל **קרוב לו, אינה מגורשת.**

אם היה **מחצה על מחצה** הרי זו **מגורשת ואינה מגורשת.** היינו, שהיא ספק מגורשת.

וכן לענין קידושין, אם זרק לה את כסף הקידושין ברשות הרבים ונפל הכסף קרוב לה, הרי זו מקודשת, ואם נפל קרוב לו אינה מקודשת, ומחצה על מחצה הוי ספק קידושין.

וכן לענין החוב.

כיצד? **אמר לו בעל חובו,** המלוה אמר ללוה: **זרוק לי חובי,** הכסף שאתה חייב לי! **וזרקו לו** ברשות הרבים, ואבד הכסף.

אם נפל הכסף **קרוב למלוה, זכה המלוה** בכסף ברגע הנפילה, ונפטר הלוה מהחוב.

ואם נפל **קרוב ללוה,** ונאבד הכסף, עדיין **הלוה חייב.** כי המלוה לא זכה בו.

אם **מחצה על מחצה, שניהם יחלוקו.** כלומר, ישלם הלוה מחצית מהחוב.

כשנתן לה לשם פקדון ואחר כך אמר לה הרי זה גיטך מגורשת.

34. לעיל עז ב.

35. לפי שישן, כיון שהוא מעצמו יתעורר משנתו, הרי הוא כיושב. אבל כפות אינו יכול ללכת מעצמו, שהרי מחוסר היתר הוא. רמב"ן.

36. דתרתי בעינן, כפות, כדי שלא יהא חצר מהלכת, וישן, כדי שישתמר לדעתה. ר"ן.

וכתב הרא"ש בשם הריצב"א דאם היה כפות בידיו ורגליו, והיא אוחזת החבל, אין צריך שיהא ישן, לפי שהוא משתמר לדעתה על ידי החבל.

והרא"ש חלק עליו, כי גם כשהיא אוחזת

גמרא:

והוינן בה: **היכי דמי קרוב לה, והיכי דמי קרוב לו,** באיזה אופן מדובר?

אמר רב: אם נפל הגט בתוך **הארבע אמות שלה, זהו קרוב לה,** והיא מגורשת, משום שתיקנו חכמים שארבע אמות של אדם קונות לו.[37]

החבל, כיון שהוא ניעור ויש לו דעת לעצמו, הוי חצר המשתמרת שלא לדעתה.

עוד כתב הרא״ש דלכאורה קשה, כי היכי דישן הוי חצר מהלכת אף על פי שבפועל אינו הולך, כיון שאילו היה ער היה יכול להלך, כמו כן היה לנו לומר שישן אינו חצר משתמרת לדעתה.

וביאר, שבחצר מהלכת החסרון הוא דלאו דומיא דידה היא, שהיא נחה והאיש מוליכה, ולכן צריך שהחצר תהא נחה תמיד, ולא תשתנה לעתים, בין ישן ובין ער, בין מהלך בין עומד ויושב, שגזירת הכתוב הוא.

אבל הא דבעינן חצר משתמרת לדעתה, אין זה גזירת הכתוב משום דלאו דומיא דידה, שהרי גם ידה אינה משתמרת לדעתה בשעה שהיא ישנה. אלא סברא היא, שאין אדם רוצה שיהיו חפציו מונחים אלא במקום המשתמר לדעתו, הלכך כשהוא ישן, חשיב משתמרת לדעתה.

37. נחלקו ראשונים בביאור חלות הגט מדאורייתא על ידי קנין של ארבע אמות שהוא רק מדרבנן.

הר״ן כתב, אף על גב שקנין ארבע אמות אינו מן התורה, מכל מקום כיון שתיקנו חכמים ואמרו שיהיו קונות, הרי הקנו לו את הארבע אמות ועשאום כחצרו, והפקר בית דין הפקר. משמע מדבריו שהגט הוא מדאורייתא, כי לאחר שתיקנו חכמים ארבע אמות הרי הם קנויים לאשה, ונעשו כחצרה מדאורייתא.

והרמב״ן כתב שחלות הגט הוא משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והם הפקיעו הקידושין במקרה שהיה גט בתוך ארבע אמות. ומשמע שהוא סובר שהגט אינו אלא מדרבנן, ובכל זאת הוא מועיל להתיר אשת איש לעלמא משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

והקשה האבני מילואים [ל ה], מה יענה הרמב״ן לענין קידושין, שהרי למדנו במשנתנו שגם בקדושין נאמר הדין של קרוב לה שעל ידי ארבע אמות היא מקודשת, וכיצד יתכן שיהיו קידושי תורה. בשלמא בגט, חכמים הפקיעו הקידושין ונעשית מגורשת מן התורה, אבל לעשות מקידושין דרבנן קידושי תורה אי אפשר, שאף שהוא מקדש אדעתא דרבנן, מכל מקום אינו קידושין אלא מדרבנן.

ואין לומר שבאמת הקידושין אינם אלא מדרבנן, דאם כן מה בין קרוב לה למחצה על מחצה דאמרו במשנה דהוי ספק קידושין? והרי גם שם אינה מקודשת אלא רק לענין שהיא צריכה גט מדרבנן [עיין שם הטעם], ואם יבא אחר ויקדשה תהא צריכה גט גם ממנו.

וביאר האבני מילואים, שגם הרמב״ן מודה שעל ידי הקנין דרבנן נעשה הדבר שלו מן התורה, אלא שהרמב״ן סובר שבארבע אמות לא הקנו חכמים את המקום עצמו למי שעומד שם [כיון שאחר כך הוא הולך משם ולא הקנו חכמים קנין לזמן], אלא רק הקנו את החפץ לאדם העומד שם. ולכן בקידושין אמרינן שהקנו חכמים לאשה את כסף הקידושין והקידושין אכן חלין מן התורה. אבל בגט אף על פי שהגט נקנה לאשה ונעשה שלה, מכל מקום, אינו מועיל מן התורה, כי הרמב״ן הולך לשיטתו בסוגיא דשכיב מרע לעיל עז ב [עיין שם בהערה 19] שאין מועיל ״קנינים״ בגט, דבעינן דוקא ונתן בידה או בחצרה. וכיון שהארבע אמות עצמן אינן קנויות

ואם נפל הגט בתוך **ארבע אמות שלו, זהו קרוב לו,** שלא קנתה האשה את הגט.[38]

והוינן בה: **היכי דמי מחצה על מחצה?** **אמר רב שמואל בר רב יצחק: כגון שהיו שניהן עומדין** בתוך **ארבע אמות** של הגט, זה מכאן וזו מכאן, ונמצא שהגט ברשות שניהם.[39]

לאשה, נמצא שהגט אמנם נקנה לה, אך לא הגיע לרשותה, ולכן הגט אינו אלא מדרבנן, ומדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

אולם הר״ן סובר שאת הארבע אמות עצמן הקנו חכמים לאיש העומד שם, ולכן לא הוצרך לומר שהגט חל מדין כל דמקדש אדעתא דרבנן, אלא מעיקר הדין, דהארבע אמות הן כחצרה של האשה מדאורייתא.

ועוד כתב האבני מילואים, שלכאורה מוכח מכאן דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, הן לדעת הר״ן שהארבע אמות נעשו שלה מן התורה, והן לדעת הרמב״ן שבקידושין נקנה הכסף קידושין לאשה על ידי הארבע אמות ומקודשת מן התורה.

אולם לדעת הרמב״ם, שהוכיח האבני מילואים שהוא סובר דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, יקשה מהדין של ״קרוב לה״ בקידושין, דמשמע מהרמב״ם שהיא מקודשת מן התורה.

וביאר האבני מילואים, שהרמב״ם יסבור כהר״ן שהארבע אמות עצמן קנויין לאשה וממילא היא מקודשת מן התורה, כי אף שהקנין הוא רק מדרבנן, מכל מקום, לגבי זה ודאי מועיל הקנין שיהא רשאי לאוכלו ולהשתמש בו כחפצו, כיון שהפקר בית דין הפקר. אלא, שלדעת הרמב״ם לא עשו חכמים את החפץ כאילו הוא שלו ממש ולכן אינו מועיל לגבי דבר הצריך שיהא ״לכם״ מן התורה. אבל לגבי קנין חצר, אין צריך שתהא החצר שלו ממש אלא די בכך שיש לו רשות להשתמש בה, וכיון שעל ידי הקנין דרבנן מותרת האשה להשתמש בארבע אמות, הרי הוא נעשה לחצרה, וקונה את הגט והקידושין מן התורה.

ועוד הקשו הראשונים דבבא מציעא י ב מבואר דארבע אמות אינן קונות אלא בסימטא ולא ברשות הרבים, ואילו במשנתנו קתני היתה עומדת ברשות הרבים, ויש לומר, שהגמרא שם מדברת לגבי הפקר. אבל בגט, שיש דעת אחרת מקנה אותה, מועיל גם ברשות הרבים. ועוד יש לומר, דרשות הרבים דמשנתנו לאו דוקא, אלא היינו סימטא. תוס׳ ותוס׳ הרא״ש.

ובמלא הרועים תירץ, שכל הטעם דברשות הרבים אין קנין ארבע אמות, מבואר ברש״י בבבא מציעא [י ב] משום שעומדים שם הרבה אנשים ואין לאדם ארבע אמות מיוחדות. וזה שייך רק לגבי מציאה, שכולם רוצים לזכות בה ושייכים לזה, אבל בגט אין שום שייכות וזכות אלא רק לבעל ולאשה, והאחרים כאילו אינם, ולכן יש לבעל ולאשה קנין ארבע אמות אפילו ברשות הרבים.

38. לכאורה מאי נפקא מינה שהוא בתוך ארבע אמות שלו, והרי העיקר שאינו בתוך ארבע אמות שלה? ויש לומר, דנפקא מינה אם קדם וזכה בארבע אמות שלו, ששוב לא יועיל אם היא תיכנס לשם, כיון שכבר הם שלו. תוס׳ הרא״ש.

39. כאן לא שייך להקשות ״והא אגיד גביה״ כדלקמן, כי שם כל אחד יש לו רשות בפני עצמו, אבל כאן הוי כחצר השותפין, ויש מאן דאמר בגמרא שקונין זה מזה בחצר השותפין. תוס׳ הרא״ש.

והחזון איש כתב דאף למאן דאמר חצר השותפין אין קונין זה מזה, יש לומר שאם נכנסו

ומקשינן: **וליחזי הי מינייהו קדים,** מי משניהם הקדים לבוא למקום מעמדו הנוכחי, שאז הוא זכה בכל ארבע האמות שסביבו, ולשני שוב אין לו זכות שם!

וכי תימא, שמא תאמר, **דאתו תרוייהו בהדי הדדי,** שניהם הגיעו באותו רגע לתוך ארבע האמות של הגט. אי אפשר לומר כן, כי:

והא אי אפשר לצמצם שלא יקדים אחד מהם לתוך הארבע אמות של הגט.[40]

ומתרצינן: **אלא, אמר רב כהנא: הכא,** **בשמונה** אמות **מצומצמות עסקינן,** שיש ביניהם מרחק של שמונה אמות בדיוק, לא פחות ולא יותר.

עח-ב **וגט יוצא מארבע אמות שלו לארבע אמות שלה,** שהבעל זרק לה את הגט, והוא נפל כשחלקו אחד בארבע אמות שלו וחלקו השני בארבע אמות שלה, והרי הוא ברשות שניהם.

ומקשינן: **והא אגיד גביה!** הרי מקצת הגט עדיין נמצא ברשותו,[41] והתורה אומרת "ונתן בידה" שיהא כולו ברשותה, ואם לאו

שנים בבת אחת לארבע אמות לא הקנו חכמים את הארבע אמות לשניהם בשותפות, אלא רק אחד מהם קונה, והדבר מוטל בספק איזה מהם קנה, כמו ראובן שאמר לשמעון וללוי הרי השדה נתונה לאחד מכם, והלכו והחזיקו ביחד, שקנה אחד מהם בלבד, והדבר מוטל בספק ביניהם. ולכן אין להקשות שהגט אגיד גביה דהבעל, כי לצד שהיא זכתה בארבע אמות, אין לבעל שם כלום.

40. הקשו תוס׳ שיעמיד באופן שאיננו יודעים מי קדם ולכן הוא ספיקא. ותירצו דלשון מחצה על מחצה לא משמע הכי. תוס׳ ד״ה והא [בע״ב].

וביאר המהרש״א משום דודאי לא הוי מחצה על מחצה, שאי אפשר לצמצם, והוא קרוב לו או קרוב לה, אלא דאנן לא ידעינן.

אבל קשה, מה תירץ בשתי כתי עדים, ששם ודאי לא הוי מחצה על מחצה, שהרי הם מכחישים זה את זה, אלא שאנו לא יודעים מי אומר אמת.

והחזון איש מבאר, שבספק מי הקדים אין כאן ספק על מקום הגט אלא הספק הוא על הארבע אמות שהגט מונח בהם של מי הם, כי ספק מי נכנס לתוכן ראשון, ולא נופל על זה לשון מחצה על מחצה. אבל בשתי כתי עדים, הספק הוא על הגט אם הוא קרוב לו והיינו בארבע אמות שלו, או קרוב לה והיינו בארבע אמות שלה, ושייך על זה לשון מחצה על מחצה.

ובאבני מילואים [ל ט] תירץ קושית התוס׳, דאם העדים אינם יודעים מי קדם הוי כגירושין בלי עדים ואינה מגורשת. ולכן תירצה הגמרא בשמונה אמות מצומצמות שזה אינו מחמת ספק אלא ששניהם שוים. או בשתי כתי עדים שהכת אמיתית יודעת בודאי שהיה קרוב לה.

ובפורת יוסף הקשה, שיעמיד כגון שעמד איש אחד קודם, ואחר כך באו האיש ואשה, וכשהלך האיש נמצאו שניהם בתוך ארבע אמות בבת אחת. ותירץ, כיון שכל קנין ארבע אמות הוא משום דלא ליתי לאינצויי, הרי לגבי גט אין לאדם אחר שום זכות, דלא שייך שיבא לאינצויי עליו, והוי כמאן דליתא.

ועוד הקשה, אכתי שייך כגון שהיה הגט ברשות אדם אחר והפקירו, וקנו שניהם בבת אחת. ותירץ דמזה ראיה לשיטת הפוסקים שבגט יש קנין ארבע אמות גם ברשות הרבים, והוא הדין ברשות אחר.

41. הגמרא אומרת האמת אבל אין צריך לזה, שגם בלא אגיד גביה אלא שמקצת הגט הוא רק

אינו גט, ומדוע אומרת המשנה שהוא ספק גירושין?

ומתרצינן: **אלא, רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו: הכא בשתי כיתי עדים עסקינן,** כת **אחת אומרת** שהגט נפל **קרוב לו** בתוך ארבע אמותיו, וכת **אחת אומרת** שהגט נפל **קרוב לה** בתוך ארבע אמותיה. וזו כוונת המשנה שהיה מחצה על מחצה, ולכן הוי ספק מגורשת.[42]

רבי יוחנן אומר: "קרוב לה" שנינו במשנה, משמעותו, **אפילו** הגט רחוק ממנה **מאה אמה** היא מגורשת, ובלבד שהוא קרוב לה, ולא משום קנין ארבע אמות. וכן **"קרוב לו" שנינו,** ומשמע, **אפילו** רחוק ממנו **מאה** אמה אינה מגורשת, וכדמפרש להלן.

והוינן בה: **היכי דמי** לרבי יוחנן **מחצה על מחצה?**[43]

ומשנינן: אמר רב שמן בר אבא: לדידי מיפרשא לה מיניה דרבי יוחנן את כל האופנים:

חוץ לרשותה גם כן אינה מגורשת. תוס׳ הרא״ש.

42. מדאורייתא אינה מגורשת, דאוקמינן איתתא בחזקת אשת איש, אלא מדרבנן הוי ספק מגורשת כמבואר ביבמות [לא א] דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן. תוס׳ ד״ה והא.

בתוס׳ הרא״ש הקשה, שלגבי חוב מבואר במשנה דמחצה על מחצה יחלוקו, והיה לנו לומר דאוקמה אחזקת חיוב, כמו באיני יודע אם פרעתיך, דחייב לשלם הכל. ותירץ דשם הספק אינו מבורר לנו מה הצדדים לכאן ולכאן. אבל כאן הספק מבורר לנו ולכן אומרים יחלוקו.

וזה לשון הרשב״א: דשאני התם דליכא רגלים שפרעו. אבל הכא הרי נולד ספק זה לפנינו והלכך יחלוקו.

ובתוס׳ הקשו איפכא, נימא המוציא מחבירו עליו הראיה. ותירצו, דכאן לא הוי ספק. וכוונתם לפי האוקימתא דרבי יוחנן לקמן, דמחצה על מחצה היינו ששניהם יכולין או אין יכולין לשומרו, ולא משום ספק. תוס׳ ד״ה מחצה.

ועדיין יקשה לפי האוקימתא דרבה ורב יוסף שמדובר בספק ממש. וביאר המהרש״א דרבה ורב יוסף לא יפרשו המשנה שמדובר באבד הכסף, אלא כמו שמפרש המרדכי שהכסף בעין ומוטל על הארץ והלוה חזר בו מתשלום החוב, ודורש מהמלוה שיחזיר לו הכסף כי לא הגיע עדיין זמן הפרעון. ואם הוא קרוב למלוה אינו יכול לחזור בו, ואם קרוב ללוה יכול לחזור בו, ומחצה על מחצה יחלוקו. ואין כאן מוחזק לומר המוציא מחבירו עליו הראיה.

ובפני יהושע תירץ, שאפילו בשתי כתי עדים, זו אומרת קרוב למלוה וזו אומרת קרוב ללוה, איננו מחזיקין אותם כמכחישים זה את זה, אלא אמרינן ששניהם אומרים אמת, שהחוב היה בשמונה אמות מצומצמות, וכל כת טועה מעט. דלעולם אין לנו לדון את העדים כמכחישין זה את זה כשאפשר להתאים דבריהם זה לזה. וזו כוונת התוס׳ שאין כאן ספק. [וצריך עיון, אם כן גבי גט נמי נימא הכי, ושוב יקשה קושית הגמרא דהא אגיד גביה].

והרש״ש תירץ קושית התוס׳, שלמסקנא דאמר לו זרוק לי חובי בתורת גיטין הרי דינו כגט, וכמו ששם הוי ספיקא ולא מוקמינן אחזקת אשת איש, הוא הדין הכא לא מוקמינן אחזקת ממון.

והרשב״א תירץ דכאן יש לשניהם חזקה, למלוה יש חזקת חיוב שלא פרעו, וללוה יש חזקת ממון שהוא מוחזק בו, הלכך יחלוקו.

43. רע״א מבאר למה לא תירצה הגמרא גם כאן

אם הגט נפל במקום ש**הוא יכול לשומרו והיא אינה יכולה לשומרו, זהו "קרוב לו"** שאינה מגורשת.

ואם נפל במקום ש**היא יכולה לשומרו והוא אינו יכול לשומרו, זהו "קרוב לה"** שהיא מגורשת.[44]

ואם נפל במקום ש**שניהם יכולין לשומרו**[45] או **שניהם אין יכולין** לשומרו,[46] **זהו מחצה על מחצה,** דהוי ספק גירושין.

אמרוה קמיה דרבי יוחנן את הפירוש הזה במשנתנו, **משמיה דרבי יונתן הכי,** שגם הוא פירש כמותו.

אמר רבי יוחנן: **ידעין חברין בבלאי לפרושי כי האי טעמא!** חברינו שבבבל [רבי יונתן עלה מבבל לארץ ישראל] יודעים לבאר בטעמים נכונים.

תניא נמי הכי, שהקורבה שבמשנתנו היינו

בשתי כתי עדים, אחת אומרת קרוב לה ואחת אומרת קרוב לו כמו לעיל באוקימתא דארבע אמות. כי אם כן, תקשה קושית התוס׳ דלגבי חוב למה אמרו במשנה יחלוקו ולא המוציא מחבירו עליו הראיה, ותירצו התוס׳ דאין כאן ספק שהרי הגמרא אוקמה בשניהם יכולים או אין יכולים לשומרו. [עיין הערה 42]. ולכן אם היינו מתרצים בשתי כתי עדים שזה ספק גמור שוב יקשה קושית התוס׳, דנימא המוציא מחבירו עליו הראיה. [ועיין שם מדוע לרבה ורב יוסף לא יקשה כן].

44. כתבו הראשונים, דמאה אמות דרבי יוחנן ודאי לאו מדינא הוא, שלא יכול שהאשה תקנה הגט על ידי מאה אמה הסמוכות לה, אלא תקנת חכמים היא בגיטין משום תקנת עגונות. ולכן אמר רבי יוחנן לקמן שרק לגיטין אמרו ולא לדבר אחר. וגם בקידושין תיקנו כן אגב גיטין, כי אי אפשר לחלק ביניהם כדכתיב "ויצאה והיתה".

ועוד כתבו, שמא הוראת שעה היתה או שעת השמד [שהיה אסור לגרש כדין ולכן תיקנו שיזרוק לה מרחוק]. וזה הטעם שאמר שמואל לרב יהודה לקמן שלא ינהוג כן למעשה כי לא תיקנו חכמים רק במקום שיש לחוש לקלקול ולא בכל דור.

ועוד כתבו הראשונים, שרבי יוחנן מודה לרב שיש דין של ארבע אמות בגט כמבואר בבבא מציעא [י ב], אלא שלשון המשנה לא משמע ליה לפרש בארבע אמות, שקרוב לה וקרוב לו משמע אפילו רחוק הרבה. וגם מחצה על מחצה לא מתפרש יפה לרב. לכן נראה לו לפרש במאה אמה. ובכל זאת קיים גם הדין של ארבע אמות. והנפקא מינה, שבארבע אמות מועיל גם כשהוא יכול לשמור כמוה ובמאה אמה דוקא כשהיא יכולה לשמור ולא הוא. תוס׳ ד״ה רבי יוחנן ורא״ש.

45. הקשה הרשב״א, אם כל אחד יכול לשמור לבד אמאי אינה מגורשת, שהרי אינה צריכה לשמירת הבעל.

ותירץ הרש״ש, כיון דשמירה עושה כאילו הוא רשותו וממילא הוי כרשות שניהם ולכן הוי ספק גירושין.

46. היינו שכל אחד לבד אינו יכול לשומרו אלא שניהם יחד. אבל אם אינן יכולין לשומרו כלל פשיטא דלא הוי גט. תוס׳ ד״ה שניהם.

והרמב״ן הקשה, כיון שצריך לשמירת הבעל הרי הגט אגיד ביה ולמה היא מגורשת מספק. ותירץ הר״ן דלא אמרינן אגיד גביה אלא כשמקצת הגט מונח ברשות שהיא שלו לגמרי.

היכולת לשמור, דתניא: **רבי אליעזר אומר: כל שהוא קרוב לה יותר מלו, ובא כלב ונטלו** את הגט, **אינה מגורשת.**

והוינן בה: אמאי אינה מגורשת? שהרי הגירושין כבר חלו ברגע שהגט הגיע בקירבתה ומה איכפת לן שהכלב נטלו אחר מכן **כל חיכי תינטריה ותיזיל** וכי לעולם היא צריכה לשמור את הגט?

אלא לאו, הכי קאמר הברייתא: **כל שקרוב לה מלו,** כלומר, גם באופן שהגט קרוב יותר לה מאשר לו, בכל זאת, אם יש הפסק של נהר או תל עפר בינה לבין הגט, **ואילו בא כלב ונטלו,** אז רק **והוא יכול לשמרו** מהכלב **ואילו היא אינה יכולה לשומרו. אינה מגורשת.**

אמר ליה שמואל לרבי יהודה: שיננא! [כינוי לרב יהודה על שנינותו] הקורבה שבמשנתנו היינו **כדי שתשוח ותטלנו** שהגט כל כך קרוב לאשה שהיא רק צריכה להתכופף ולהרימו.[47]

ואף שכך הוא מעיקר הדין, מכל מקום, **ואת, לא תעביד עובדא** למעשה, אל תתיר אשה להינשא על סמך גט כזה, **עד דמטי גיטא לידה** רק כאשר הגיע הגט לידה ממש, וזאת משום גזירה, שמא יאמרו על גט שנפל רחוק ממנה, שהוא קרוב.[48]

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הוה עובדא הכי באשה שהגט הגיע קרוב אליה ולא קיבלה אותו בידה ממש, ואחר כך מת בעלה, **ואצרכוה חליצה** מדרבנן לחומרא כאילו לא התגרשה.

שנינו במשנה: **וכן לענין קידושין.**

אמר רבי אסי רבי יוחנן: לגיטין אמרו, רק

אבל כאן שהוא רק שמור על ידו ואינו מיוחד לו לגמרי מסתמא הוא משאיל לה אותו מקום.

47. רש״י. וכתב הר״ן לפרש דעת רש״י, ששמואל מוקי למשנתנו ברשות הרבים, והוא סובר שברשות הרבים לא תיקנו ארבע אמות, ולכן מדינא לא היתה מגורשת, אלא שתיקנו חכמים בגט משום עיגונא, ולא תיקנו אלא בקרוב לה עד כדי שתשוח ותטלנו. וכיון שאין זה מעיקר הדין, לכן אמר לתלמידו שיחמיר למעשה עד שיגיע הגט לידה. אבל במקום שארבע אמות קונות, מודה שמואל דמגורשת בכך. ואף למעשה אין צריך להחמיר.

והרא״ש כתב, דשמואל לא בא לפרש המשנה, דמודה הוא שמתגרשת על ידי ארבע אמות, וכן מודה לרבי יוחנן ביכולה לשומרו אפילו מאה אמה. אלא, שמואל אמר לתלמידו שראוי להחמיר באופן ששניהם עומדים בתוך ארבע אמות של הגט אף על פי שהיא הקדימה לתוכן וזכתה בגט, שאינו גט עד שיהא קרוב לה כדי שתשוח ותטלנו, לפי שלפעמים האיש יקדם לתוך ארבע אמות. וגם ביכולה לשומרו אין לסמוך על זה, שבקל יכול לבא לידי קלקול. ועוד אמר לתלמידו, שאתה בעצמך תחמיר יותר עד שיבא הגט לידה. אבל אם היה הגט בתוך ארבע אמות שלה והוא עומד חוץ לארבע אמות, מודה שמואל דהוי גט.

והחתם סופר כתב ששמואל סבר כהאמוראים בבבא מציעא [י א־ב] שבמקום שלא ניחא לאדם לקנות בקנין דרבנן, אינו קונה לו. וכאן האשה בודאי אינה רוצה לקנות הגט ולכן לא רצה להעמיד בקנין ארבע אמות או בשמירה.

48. כתבו התוס׳, דהיינו דוקא ברשות הרבים.

לגבי גט נאמר הדין שהוא מועיל גם כאשר הוא הגיע רק קרוב אליה, כי בגט מועיל גם ליתנו לה בעל כרחה, ולכן די גם בנתינה כזו.[49]

ולא לדבר אחר, כגון בעל חוב שזרק את תשלום החוב לעבר המלוה והכסף הגיע קרוב אליו, ואחר כך נאבד הכסף, לא אמרינן שהמלוה כבר זכה בכסף לפני שנאבד אלא הלוה עדיין נשאר חייב.

איתיביה רבי אבא לרבי אסי ממשנתנו: **וכן לענין קידושין:** הרי שלא רק בגט נאמר הדין של קורבה?

ומשנינן: **שאני התם, דכתיב** "**ויצאה**" — "**והיתה**", הוקשו קידושין לגירושין לכל דיניהם, מה שאין כן לגבי חוב, שלגביו לא נאמר הדין של קורבה.

איתיביה ממשנתנו: **וכן לענין החוב.** אם אמר לו בעל חובו "**זרוק לי חובי**", **וזרקו לו, קרוב למלוה זכה הלוה** [כלומר המלוה זכה בחוב, ונפטר הלוה בכך]. **קרוב ללוה, הלוה חייב, מחצה על מחצה, שניהם יחלוקו.**

הרי שגם לענין חוב נאמר הדין של קורבה.

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן: דאמר ליה** המלוה ללוה: **זרוק לי חובי ותיפטר** בכך, ולכן מועיל גם כאשר הגיע החוב רק קרוב למלוה.

ומקשינן: **אי הכי, מאי למימרא?** פשיטא שהלוה נפטר בכך, שהרי המלוה פטר אותו במפורש על ידי פרעון כזה![50]

ומתרצינן: **לא צריכא,** שמדובר **דאמר ליה: זרוק לי חובי בתורת גיטין.** שהמלוה מסכים שלגבי פרעון החוב, תועיל קבלה כזאת המועילה לגבי גט.[51]

ומקשינן: **ואכתי, מאי למימרא?** שהרי גם זה פשיטא שמועיל?

אבל בחצרה אין צריך שיגיע הגט לידה. והראיה מעובדא דשכיב מרע לעיל [עז ב] שלא קיבלה האשה את הגט לידה בשבת. והביאו מהערוך שקבלה מרבותינו אפילו בזרקו לתוך חצרה אינה מגורשת עד שיגיע גט לידה. והוכיח כן מירושלמי. והתוס׳ דחו הראיה.

49. זה לשון תוס׳ רי״ד: קנין הגט אינו דומה לקנין דעלמא, דקנין דעלמא אין אדם יכול להקנות לחבירו בעל כרחו. והגט, אדם מקנהו לאשתו בעל כרחה. אם כן, טעם החצר דרבי ליה רחמנא, לא בעבור קנין הוא, שהרי היא עצובה בו ואינה חפצה לקנותו, ואין חצרה קונה לה, ואפילו הכי מתגרשת. אלא טעם הדבר הוא, מפני שהוא משתמר לדעתה. אם כן, בכל מקום שהוא משתמר לדעתה היא מגורשת. מה שאין כן בשאר קנינים דעלמא.

50. קשה, דאדרבה היה צריך להקשות, דאם כן גם בקרוב ללוה היה לו להיפטר, שהרי פטרו בפירוש. ויש לומר, דמסתמא מיירי שפירש לו שיזרוק למקום שיוכל הוא לשומרו. תוס׳ ד״ה אי הכי.

51. כתב הרשב״א, מסתברא שבלשון הזה ממש אמר ליה, ולכן הוי סלקא דעתין דמשטה אני בך, שלא אמרתי אלא שתזרקהו לי בתורת שהוא גט, ולא שאזכה בו מיד שנכנס לרשותי כמו גט ותיפטר. אבל אם היינו מפרשים דבריו שיהא דינך כדין זורק גיטין, בזה פשיטא שלא יכול לומר משטה אני בך, שזה ממש כאומר לו זרוק לי חובי והיפטר, דמקשה הגמרא על זה פשיטא.

ומתרצינן: **מהו דתימא, מצי אמר ליה** המלוה ללוה: **משטה אני בך,** ולא התכוונתי לכך באמת. **קמשמע לן** שהוא אינו יכול לטעון כך.

אמר רב חסדא: נתן לה הבעל **גט בידה ומשיחה** ראש החוט שקשור לגט נשאר **בידו.**

אם החוט חזק שעל ידו **יכול** הבעל **לנתקו** את הגט מידי האשה **ולהביא אצלו, אינה מגורשת. ואם לאו** שהחוט אינו חזק כל כך ואם ימשוך בו הוא יקרע, הרי זו **מגורשת.**[52]

מאי טעמא? הרי כל הגט נמצא בידי האשה ומדוע אינה מגורשת?

משום **דבעינן "כריתות",** שיהיו מובדלים זה מזו, **וליכא,** שהרי הם אגודים יחד על ידי החוט הזה.

אמר רב יהודה: היתה ידה עשויה כקטפרס, כמדרון, שראשי אצבעותיה נטו בשיפוע כלפי מטה ולא פשטה ידיה כלפי מעלה כדרך פושטי יד, הרי **אף על פי שהגיע גט לידה, אינה מגורשת,** כי הגט יפול מהיד שלה מיד, ואין קבלה שכזאת נחשבת לקבלה בידה.

ומקשינן: **אמאי** אינה מגורשת?

הא כי נפיל, בארבע אמות דידה קא נפיל! הרי גם לולי קבלתה ביד, היא מתגרשת מצד קנין ארבע אמות![53]

ומתרצינן: **בדלא נח** הגט על הארץ, אלא כשנפל מתוך היד שלה, הוא נשרף באויר.

ומקשינן: **ותיגרש מאוירא בארבע אמות!** שהרי הגט הגיע לתוך אויר ארבע אמות שלה?[54]

תפשוט מכאן הא **דבעי רבי אלעזר: ארבע אמות שאמרו** שקונין לאדם, האם **יש להן אויר,** האם גם האויר שלהם בלבד קונה, **או אין להן אויר** ורק כשהגיע לקרקע הוא קונה?

תפשוט מדברי רב יהודה, **דאין להן אויר,**

---

52. כך כתב רש"י בבבא מציעא ז א.
והתוס' ביארו בשם ר"ת, שהגט כבד כל כך שאם ימשוך בחוט הוא ינתק.
ובאופן אחר ביארו התוס', שידה היתה קפוצה ומחמת כן אינו יכול לנתקו. וכתבו דלא מיירי שידה היתה פתוחה בשעת נתינה ואחר כך קפצה ידה, דאם כן היא גרמה הנתינה והוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע. אלא, שידה היתה קפוצה, והוא תחב לתוכה את הגט. תוס' ד"ה אם.
ושוב כתבו דנראה שכשר גם כאשר היא קפצה ידה לאחר נתינת הגט, דלא גרע מערק לה חרציה דלעיל [עח א], שאין הבעל נותנו לידה ממש ואפילו הכי מגורשת מאחר שקירב לה את הגט, וכל שכן הכא, שנתן לה הגט בידה ממש, אף שהיא גמרה הנתינה. ומכל מקום כתבו, שהמחמיר תבא עליו ברכה.

53. הגמרא היתה יכולה לתרץ שמדובר שהיא נמצאת בחצר של הבעל ששם אין לה קנין ארבע אמות או ברשות הרבים למאן דאמר שברשות הרבים לא מועיל ארבע אמות. תוס' ד"ה והא.

54. קשה, דהא לא משתמר מאויר, וכדהקשו לקמן בגמרא על אויר הגג. ויש לומר דבתוך

ולכן אינה מתגרשת כשהיתה ידה עשויה כקטפרס, למרות שהגט הגיע לתוך אויר ארבע אמותיה של האשה.

ודחינן, שאי אפשר לפשוט מכאן, כי **הכא במאי עסקינן: בעומדת על גב הנהר, דמעיקרא, לאיבוד קאי.** שסופו של הגט ליפול לתוך הנהר וליאבד, ובאופן כזה ודאי לא מועיל אויר ארבע אמות, כי הגעת הדבר לאויר באופן שאינו ראוי לנוח על הארץ, אינו קונה.

מתניתין:

עט-א **היתה עומדת על ראש הגג**[55] שלה, **וזרקו לה** הבעל את הגט לשם, **כיון שהגיע** הגט **לאויר הגג, הרי זו מגורשת,** ואפילו אבד הגט אחר כך.

היה **הוא** עומד **מלמעלה** על הגג שלו, **והיא מלמטה** בחצר שלה, **וזרקו לה** לתוך החצר, **כיון שיצא** הגט **מרשות הגג** לתוך אויר החצר, אף על פי **שנמחק או נשרף** קודם הגיעו לארץ, **הרי זו מגורשת,** שכבר קבלה את הגט קודם שאבד.

גמרא:

והוינן בה: האיך היא קונה את הגט באויר הגג?

והא לא מינטר! אינו משתמר שם, שהרוח מעיפה אותו ואין סופו לנוח בארץ. וגם אם הרוח לא תעיף אותו אלא יקרה דבר אחר, כגון שהכלב יאכל אותו או הגשם ימחוק אותו באויר, אין לה להיות מגורשת שהרי אויר שאין סופו לנוח אינו קונה.[56]

ארבע אמות משתמר אפילו באויר, ולקמן מיירי חוץ לארבע אמות.

ועוד יש לומר, שזה גופא הספק של רבי אלעזר, אם חכמים תיקנו שגם באויר יקנה ארבע אמות, ואף שלא משתמר שם, עשו אינו משתמר כמשתמר כמו שעשו ארבע אמות כרשותו אף שאינה רשותו. תוס׳ ד״ה ותתגרש.

ובתוס׳ הרא״ש תירץ, דשאני ראש הגג, שהוא מקום גבוה והרוח שולט שם, ולכן לא הוי משתמר.

55. רבי אושעיא דאמר לעיל עז ב שאינה צריכה לעמוד בצד ביתה, יפרש הא דקתני ״היתה עומדת על ראש הגג״, כמי שעומדת, דהיינו שמשתמר לדעתה כמו שמפרש שם המשנה.

ועוד יש לומר, דנקט עומדת להשמיענו שהיא עומדת ברשותה דהיינו שהגג שלה, תוס׳ ד״ה היתה.

56. כך פירש רש״י. ולפי זה כל הפוסקים שהביאו להלכה את האוקימתות דגמרא שדוקא ביש לו מעקה או בפחות משלשה סמוך לגג, ובלאו הכי לא הוי גט כלל, סוברים שכך היא ההלכה, שאויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי.

והקשה הפני יהושע, הא בבבא מציעא [יב א] מסתפקת הגמרא אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא, ולא נפשט הספק, ולמה כאן פסקו דלאו כמונח דמי, ולא פירשו דהוי ספק מגורשת? ותירץ, שהפוסקים האלו חולקים על רש״י, ומבארים קושית הגמרא, דהא לא מינטר כפשוטו, דכיון שאינו משתמר שם לא עדיף מחצרה ממש, שצריך שתהא חצר המשתמרת, ואינו ענין להא דאויר שאין סופו לנוח.

ורש״י סובר, שעל כרחך קושית הגמרא מצד אויר שאין סופו לנוח. כי אם היינו אומרים אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי, הוי ליה כחצר

ומתרצינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל: בגג שיש לו מעקה עסקינן** והגט נכנס בין מחיצות המעקה והרוח אינה יכולה להעיף אתו משם.

עולא בר מנשיא משמיה דאביימי אמר: הכא, כשהגיע הגט **בפחות משלשה** טפחים **סמוך לגג, עסקינן, דכל פחות משלשה סמוך לגג, כגג דמי,** והרי הוא כאילו נח ממש על הגג,[57] ולכן קנתה האשה את הגט שם.

שנינו במשנה: **הוא מלמעלה והיא מלמטה,** וזרקו לה, כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף הרי זו מגורשת.

והוינן בה: **והא לא מינטר** הגט בעודו באויר מעל חומות החצר [שהגמרא סברה שהגג גבוה מחומות החצר], שהרוח עלולה להעיף אותו מחוץ למחיצות החצר, והוי אויר שאין סופו לנוח, ומדוע היא מגורשת כאשר נמחק או נשרף הגט לפני שנח בחצר?

ומתרצינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל:** כאן מדובר **כגון שהיו מחיצות התחתונות** של החצר **עודפות על העליונות,** שהן גבוהות יותר מהמעקה של הגג,[58] כך שמיד כאשר יצא מרשות הגג, הוא נכנס לבין מחיצות החצר, והוא משתמר שם.

וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות.

וכן אמר עולא אמר רבי יוחנן: כגון שהיו מחיצות העליונות עודפות על התחתונות.

אמר ליה רבי אבא לעולא: משנתנו, האומרת שאויר החצר קונה כמו החצר עצמו, **כמאן** היא? בהכרח, שהיא **כרבי, דאמר** לגבי שבת, שהזורק מרשות הרבים שבצד זה לרשות הרבים שממול ורשות היחיד באמצע, חייב חטאת על הוצאה מרשות הרבים לרשות היחיד, משום **ש"קלוטה כמי שהונחה" דמיא.** דבר הקלוט באויר רשות, הרי הוא כמונח בארץ. ולכן הוא חייב שתי חטאות, שכאילו עקר מרשות הרבים ועשה הנחה ברשות היחיד, ואחר כך עקר מרשות היחיד, והניח ברשות הרבים. וגם כאן הגט

המשתמרת, שהרי הוא כמונח בחצר ומשתמר.

ובאבני מילואים [קלט ד] מבאר שיטת רש"י, שלא פירש כפשוטו משום חצר שאינה משתמרת, שהיות והאשה יכולה לשמור את הגט שאם יבא רוח היא תתפוס את הגט בידה, נחשב לחצר המשתמרת, וכל החסרון הוא רק משום שאין סופו לנוח, שעל כל פנים מצד האויר עצמו אין סופו לנוח.

וכתב עוד, ששיטת רש"י מוכחת מהגמרא. שמתרץ עולא בר מנשיא דהכא בפחות משלשה סמוך לגג. ואם הקושיא היתה משום חצר שאינה משתמרת, מה בכך שמדין לבוד הרי הוא כמונח ממש על הגג, והלא בגג עצמו לא קנה לפי שאינו משתמר, ובפחות משלשה סמוך לגג עדיין אינו משתמר, שהרוח באה ומעיפתו משם. אלא ודאי שהקושיא הוא משום אויר שאין סופו לנוח, ולכן כיון שהגיע לפחות משלשה סמוך לגג, הרי הוא כמונח כבר עתה על הקרקע, ולא איכפת לן שאין סופו לנוח.

57. וכיון שהגג גבוה עשרה טפחים, הרי הוא חצר המשתמרת לכל מה שבתוכו. רש"י.

58. לכן נקט עודפות כדי שגם כשזורקו כלפי

שנמצא קלוט באויר החצר, נחשב כאילו הונח בארץ.

אמר ליה רבי אבא לעולא: **אפילו תימא** משנתנו **כרבנן.**

כי אפשר לומר, **שעד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי,** ולא סברי "קלוטה כמי שהונחה" דמיא, **אלא לענין** חיוב משום מלאכת הוצאה **בשבת.**

אבל הכא, בקנין חצר, **משום אינטורי הוא** שהחצר משמרת מה שבתוכו עבור הבעלים, ולכן היא נחשב כידו, **והא קא מינטר,** גם באויר נשמר החפץ, ולכן דינו של אויר החצר הוא כחצר עצמה.[59]

וכן אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות.

אמר ליה רבי זירא לרבי אסי: כמאן כרבי דאמר: קלוטה כמי שהונחה דמיא?

אמר ליה רבי אסי: **אפילו תימא רבנן, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין שבת, אבל הכא משום אינטורי הוא והא קא מינטר.**

שנינו במשנה: כיון שיצא מרשות הגג **נמחק** או נשרף הרי זו מגורשת.[60]

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו

מעלה מעל המעקה של הגג כבר יהיה תוך מחיצות החצר. רש"י.

59. דלענין שבת צריך שתהא הנחה, ובאויר לא הוי הנחה. אבל בגט אין צריך שתהא הנחה ברשות האשה, אלא שיהא שמור ברשותה. קהלות יעקב בבא מציעא סי' י"ט.

60. כתב הרמב"ן, שגם בריש דמתניתין הדין הוא שאם נמחק או נשרף לאחר שהגיע לאויר הגג הרי זו מגורשת. והא דלא קתני זאת במתניתין אלא רק בסיפא, משום דאורחא דמילתא נקט, שלמעלה בגג שכיח שיאבד על ידי רוח, ולמטה בחצר שכיח שיהיו מים ואש, שימחק וישרף על ידיהם.

והרמב"ם כתב [גירושין ה]: היתה עומדת בראש הגג שלה, והוא מלמטה בחצרו, וזרקו לה למעלה, כיוון שהגיע לאויר מחיצות המעקה או לפחות משלשה סמוך לגג, נתגרשה. ובלבד שינוח. אבל אם נמחק או נשרף קודם שיגיע לה, אף על פי שנמחק אחר שהגיע לאויר מחיצות או אחר שהגיע לפחות משלשה סמוך לגג, כגון שנשבה הרוח והעלתו, ונמחק או נשרף, הואיל ואינו הולך לנוח, אינו גט ולא נתגרשה.

ותמה עליו הרמב"ן, הרי כיון דקתני ברישא דמתניתין "כיון שהגיע לאויר הגג הרי זו מגורשת", האיך אפשר לומר שאם נמחק או נשרף אחר כך אינה מגורשת.

וביאר המגיד משנה את דעת הרמב"ם, שהוא מפרש הגמרא "לא שנו אלא שנמחק דרך ירידה" היינו רק בסיפא דמתניתין, שהוא מלמעלה והיא למטה, וזורקו לה דרך ירידה וכיון שהוא כדרך תנועתו הטבעית שדרכו לירד לכן אם נמחק או נשרף הרי זו מגורשת אף על פי שלא נח. אבל נמחק דרך עליה, היינו ברישא דמתניתין שהוא מלמטה והיא מלמעלה, כיון שהבעל היה צריך להעלות את הגט שלא כדרך תנועתו הטבעית, אינה מגורשת אלא אם כן נח בסוף. ואז היא מגורשת למפרע, משעה שנכנס לאויר הגג [ונפקא מינה אם קידשה אחר בינתיים או מת הבעל או ביטל הגט בינתיים]. אבל אם נמחק או נשרף אפילו בדרך ירידתו, אינה מגורשת.

אלא שנמחק הגט **דרך ירידה,** כשהתחיל לרדת לתוך החצר, לאחר שזרקו כלפי מעלה, מעבר למעקה של הגג. **אבל נמחק דרך עליה,** בעודו נזרק כלפי מעלה, אף על פי שיצא מרשות הגג לרשות החצר, והוא נמצא בין מחיצות החצר העודפות על מעקה הגג, **לא** הוי מגורשת.

מאי טעמא?

משום **דמעיקרא, לאו למינח קאי,** שלא נקרא "נתינה" כאשר הגט נמצא בדרך סילוקו מרשותה של האשה אלא כשהוא בדרך הנחתו לבוא לרשותה.[61]

שנינו במשנה: או **נשרף** הרי זו מגורשת.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו אלא שקדם הגט לדליקה, שהדליקה פרצה רק לאחר שהגט הגיע לרשות החצר. אבל אם **קדמה דליקה לגט,** שהדליקה פרצה כבר לפני כן, לא הוי מגורשת.

מאי טעמא?

משום **דמעיקרא לשריפה קאזיל.** מלכתחילה עמד להישרף ולא היה סופו לנוח בחצר.[62]

אמר רב חסדא: רשויות חלוקות בגיטין. בעל שהשאיל לאשתו מקום בחצרו לצורך קבלת הגט, איננו אומרים שהוא אינו מקפיד וכוונתו להשאיל לה גם את ביתו וגגו, אלא רק את החצר בלבד השאיל.

אמר ליה רמי בר חמא לרבא: מנא ליה לסבא, רב חסדא, **הא?**

אמר ליה רבא: **מתניתין,** משנתנו **היא!**

דקתני: **היתה עומדת על ראש הגג, וזרקו לה, כיון שהגיע גט לאויר הגג, הרי זו מגורשת.**

והוינן בה: **במאי עסקינן?**

והטעם, משום "מעיקרא לאו למינח קאי". פירוש, שלא היה כח הבעל בדרך הנחתו של הגט, שהוא בירידה, ואילו הוא נתן בו כח בעליה.

61. רש"י. באבני מילואים [קלט ו] כתב, אפשר שכונת רש"י היא לומר שדרך עליה הוי הגבהה, כי כל שהדבר מוגבה מכחו, הוי ליה הגבהה לענין קנין, אפילו אינו אוחזו בידו. וכיון שהוא הגבהה, הרי הוא כאילו עדיין בידו, דכל הגבהה כידו ממש הוא. ואילו היה הבעל אוחז בידו הגט לא היה מועיל אף שהוא בחצר האשה, לכן כל עוד הגט הוא בדרך עליה היא אינה מגורשת, עד שירד, שאז נגמרה הגבהת הבעל, שבדרך ירידה לאו הגבהה הוא.

62. כתב הרמב"ן דאפילו אם נאמר שאויר שאין סופו לנוח כמונח דמי [דבעיא דלא איפשטא היא בבבא מציעא יב א] הכא גרע, דאין כאן אויר חצר כלל אלא אויר דליקה, וכאילו הדליקה מפסיקה בין הגט לחצר. ועוד דאפילו אם הדליקה לא נמצאת בחצר זו אלא הגיעה מחצר סמוכה, אינו גט, דמאבדו לדעת, דהא מעיקרא לאיבוד זרק.

וביאר האבני מילואים [קלט ה] את התירוץ השני של הרמב"ן על פי הגמרא בבבא קמא [יז ב] בזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל, דאי בתר מעיקרא אזלינן, חייב הזורק כאילו שיברו מיד [והרמב"ן פוסק כן להלכה]. וגם כאן, כיון שסופו לדליקה, אזלינן בתר ההתחלה,

אילימא בגג דידה וחצר דידה, שהגג והחצר שניהם היו שייכים לאשה, אם כן, **למה לי** שיגיע הגט **לאויר הגג?** שהרי כבר לפני כן נכנס לאויר החצר שלה.[63]

אלא שמא תאמר שמדובר **בגג דידיה וחצר דידיה,** ששניהם היו של הבעל, אם כן **כי הגיע** הגט **לאויר הגג, מאי הוי?** שהרי הגג שלו, ומדוע היא מגורשת?

אלא, פשיטא שמדובר **בגג דידה וחצר דידיה,** שהגג שלה והחצר שלו, ולכן צריך שיגיע הגט לאויר הגג.

אימא סיפא דמתניתין: **הוא מלמעלה והיא מלמטה, וזרקו לה, כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף, הרי זו מגורשת.**

ואי בגג דידה וחצר דידיה, אמאי מגורשת? והרי הגט נכנס לחצר של הבעל?

אלא, על כרחך, **בגג דידיה וחצר דידה.** שהגג שלו [שאם היה שלה למה צריך שיצא הגט מרשות הגג] והחצר שלה. ולכן היא מתגרשת באויר החצר.

ועדיין יקשה שאינו דומה הרישא לסיפא. שהרי **רישא בגג דידה וחצר דידיה, וסיפא בגג דידיה וחצר דידה?**

אלא לאו, מדובר **דאושלה,** שהשאיל לה הבעל **מקום** בשטח ביתו לקבלת הגט. **דחד מקום מושלי אינשי, תרי מקומות לא מושלי אינשי.** שרק אותו מקום שהשאיל לה בפירוש הוא התכוון להשאיל ולא יותר. ולכן, ברישא מדובר שהבעל השאיל לה את הגג ואילו החצר נשארה ברשותו. ובסיפא מדובר שהשאיל לה את החצר והגג נשאר ברשותו.

והרי זו ראיה לדברי חסדא.

אמר ליה רמי בר חמא לרבא: אין מכאן ראיה, כי **מידי איריא.** וכי יש הכרח להעמיד שהרישא וסיפא מדברים באופן אחד?

דלמא, הא כדאיתא, והא כדאיתא. כל אחד מדברת באופן אחר האמור בה. **רישא, בגג דידה וחצר דידיה, סיפא גג דידיה וחצר דידה.**

ולעולם יתכן לומר, שכאשר אדם משאיל מקום לאשתו לצורך קבלת הגט הוא אינו מקפיד דוקא על אותו מקום אלא הוא מתכוין להשאיל לה את כל המקומות השייכים לו, לצורך קבלת הגט.

אמר רבא: שלש מדות בגיטין. בשלשה מקרים מצינו שיש הבדל בין הלכות גיטין לשאר איסורים שבתורה:

א. **הא דאמר רבי** בהלכות שבת: **קלוטה כמי שהונחה. ופליגי רבנן עליה.**

הני מילי שרבנן אינם סוברים קלוטה כמי שהונחה, רק **לענין שבת. אבל הכא,** בגיטין,

---

וכאילו נשרף מיד, כי כל שסופו לישרף, מעתה כשרוף דמי.

63. הקשה הרשב"א, הא כשהגט באויר החצר, בדרכו למעלה לגג, הוא דרך עליה, דאמר לעיל שאינו קונה. ותירץ דהכי קאמר: למה נקט אויר הגג, דמשמע שאינה יכול להתגרש עד שיגיע לאויר הגג, והרי גם שם היא מתגרשת דוקא דרך ירידתו, ואם כן אפילו בחצר עצמה בדרך ירידה מגורשת.

מודים רבנן כמו ששנינו במשנתנו, שאויר החצר קונה את הגט לאשה. כי כל הענין שחצר קונה לאדם, **משום אינטורי הוא,** שהיא משמרת לו כל מה שבתוכה. **והא מינטר.** הרי גם בתוך האויר הוא משתמר.

ב. **והא דאמר רב חסדא: נעץ קנה ברשות היחיד** בתוך החצר **ובראשו טרסקל,**[64] בראש הקנה היה סל, **וזרק** בשבת חפץ מרשות הרבים, **ונח על גביו** של הסל, **אפילו הסל גבוה מאה אמה, חייב** חטאת משום הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, **לפי שרשות היחיד עולה עד לרקיע** כל האויר שמעל רשות היחיד יש עליו שם רשות היחיד [בניגוד לאויר רשות הרבים, שרק עד גובה עשרה טפחים דינו כרשות הרבים].

הני מילי שגם מעל מחיצות החצר נחשב כמונח בתוך החצר, רק **לענין שבת, אבל הכא** בגיטין, אם היה קנה נעוץ בתוך חצר של האשה גבוה מעל מחיצות החצר, וזרק לה הבעל גט ונח שם, אינה מגורשת. כי הטעם שחצר קונה לאשה **משום אינטורי הוא, והא לא מינטר.** כי מאחר שהוא מונח במקום הגבוה מהמחיצות שסביב החצר, הרוח מעיפה אותו מחוץ לחצר ואינו משתמר שם. וחצר שאינה משתמרת אינה קונה לאדם משום שאינה דומה ל"ידה".[65]

עט-ב **והא דאמר רב יהודה אמר שמואל: לא יעמוד אדם** בשבת **בגג זה,** השייך לו, **ויקלוט מי גשמים מגגו של חבירו** שירדו עליו גשמים, על אף שגגו של חברו צמוד לגגו, ולא ניכר למעלה על הגג שמוציא מרשות של חברו אל רשות שלו. כי בכל זאת הוא מוציא מרשות היחיד אחת לרשות היחיד שניה, וחכמים אסרו להוציא מרשות לרשות [אם לא עשו עירוב ביניהם].

ואף על גב שהגגות אינם משמשים לדירה, בכל זאת הם נחשבים לרשויות נפרדות, **שכשם שדיורין חלוקין מלמטה,** בתוך הבית, שכל בית של כל אחד מהדיירים נחשב רשות בפני עצמה, **כך דיורין חלוקין מלמעלה,** על הגג להיחשב כל גג כרשות בפני עצמה.[66]

ואף כאן שונה הדין בגט, ואדם שהיו לו שני גגות צמודים, והשאיל לאשתו מקום באחד מהגגות לצורך קבלת הגט, והיא קיבלה

---

64. כתב הרשב"א שרש"י לא גרס טרסקל, שהרי מבואר בשבת שברשות היחיד אין צריך שתהא הנחה על מקום ארבעה טפחים [ורק ברשות הרבים צריך שתהא הנחה על מקום חשוב דהיינו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים], ואפילו נח על קנה בלבד חייב. אבל יש לומר דנקט טרסקל לרבותא בגט, דאפילו הכי אינה מגורשת. ועיין מהרש"א.

65. כאן סובר רש"י שהחסרון הוא משום חצר שאינה משתמרת ולא כמו שפירש בתחילת הסוגיא משום אויר שאין סופו לנוח [עיין הערה 56], דכיון שהוא מונח על גבי הטרסקל הרי הוא כמונח ברשותה ממש ואין צריך שיהא סופו לנוח על הגג, אלא כיון שהוא גבוה והיא אינה יכולה לשמור עליו מפני הרוח, הוי חצר שאינה משתמרת. אבני מילואים [קלט. ד] על פי הרשב"א.

66. הקשו התוס', הרי שמואל פסק בעירובין כרבי שמעון, שכל גגות העיר רשות אחת הן, ואין איסור טלטול מגג לגג. ותירצו שכאן מיירי

אותו בגג השני, הצמוד אליו, שאותו הוא לא השאיל לה, בכל זאת הרי היא מגורשת. כי:

הני מילי שהגגות נחשבים כשתי רשויות חלוקות, הוא רק **לענין שבת.**

אבל לענין גט, לגבי מה שאמרנו לעיל שאדם אינו משאיל שני מקומות אלא רק מקום אחד, **משום קפידא הוא,** שיש אדם שמקפיד להשאיל דוקא את החצר, ולא את הבית וכן להיפך. אבל בגגות לא משתמשים בהם באופן תדיר, **וכולי האי לא קפדי אינשי,** להשאיל דוקא גג זה, ולא את הגג הצמוד לו.

אמר אביי: שתי חצרות זו לפנים מזו, אחת סביב השניה, והחצר **הפנימית** היתה **שלה, והחיצונה** היתה **שלו, ומחיצות החיצונות עודפות,** גבוהות **על** המחיצות **הפנימיות, וזרקו לה** את הגט. **כיון שהגיע** הגט מעל החצר הפנימית,[67] הרי אף על פי שלא נכנס עדיין הגט לחלל המחיצות שלה, כיון שהן נמוכות, אלא בינתיים הוא הגיע רק **לגובה אויר** המוקף על ידי **מחיצות** החצר **החיצונה,** שהן גבוהות יותר מן המחיצות הפנימיות, **הרי זו מגורשת** מיד, ואפילו אבד הגט אחר כך.

מאי טעמא?

משום שהחצר **הפנימית גופה, במחיצות החיצונה קא מינטרה.**

הרי החצר הפנימית משתמרת מבחוץ גם על ידי המחיצות החיצוניות, ולכן הן כאילו "משועבדות" גם לה, וקונות עבורה, ולכן כשהגיע הגט מעל החצר הפנימית בגובה האויר המוקף מסביב מבחוץ על ידי המחיצות החיצוניות הרי היא מגורשת.

מה שאין כן בקופות.

כיצד? היו **שתי קופות** [סלים] **זו בתוך זו.** הקופה **הפנימית** היתה **שלה, והחיצונה** היתה **שלו, וזרקו לה** את הגט, **אפילו הגיע** הגט **לאויר פנימית,** לתוך חלל הסל הפנימי, **אינה מגורשת.**

מאי טעמא?

דהא לא נח על קרקעית הכלי, ומחיצות הכלי אינן קונות, הואיל ואינן עשויות לצורך החלל שבתוכן לשמור, שאין כלי עשוי אלא להניח בתוכו.[68]

להוליך מהגג של חבירו לבית שלו, שהבית רשות אחרת היא.

ושוב הקשו, שלישנא "כשם שדיורין חלוקין מלמטה", משמעותה שמדובר בהולכה מגג לגג. ותירצו, ששמואל נקט דבריו אליבא דכולי עלמא, דלרבנן אסור גם מגג לגג, ולרבי שמעון האיסור הוא מגג לבית. תוס' ד"ה והא.

67. כן ביארו התוס' והראשונים.

68. רש"י. ואילו התוס' חלקו עליו, והוכיחו שגם אויר כלי קונה. וביארו, שכוונת הגמרא היא שלא נח הגט בתוך חלל המחיצות של הקופה הפנימית, ואינו דומה לחצר, ששם המחיצות החיצוניות קבועות ולכן הן מועילות לשימור החצר הפנימית, מה שאין כן בקופות, שהמחיצות אינן קבועות, ולכן אין קונה עד שיכנס לחלל המחיצות הפנימיות דוקא.

ועוד כתבו, שלפי זה צריך לגרוס בחצרות

ומקשינן: **וכי נח** הגט בתוך הקופה הפנימית **מאי הוי?** והרי גם אז אין האשה יכולה לקנות את הגט, מאחר שהקופה שלה נמצאת בתוך הקופה החיצונית השייכת לבעלה, **וכליו של לוקח ברשות מוכר הוא,** ויש הסוברים שבאופן כזה אין הכלי קונה עבור הלוקח!?

ומתרצינן: **הכא, במאי עסקינן: בקופה שאין לה שוליים.** שהקופה החיצונית אין לה שוליים [תחתית הכלי], ונמצא שהקופה הפנימית מונחת על הארץ ולא בתוך הקופה החיצונית.[69]

מתניתין:

בית שמאי אומרים: פוטר אדם את אשתו בגט "ישן" [וכפי שתבאר המשנה להלן].

ובית הלל אוסרין לגרש בגט ישן.

ואיזהו גט ישן? כל שנתייחד עמה בעלה **מאחר** [לאחר] **שכתבו לה** את הגט, קודם נתינתו לה. ובגמרא יתבאר הענין.

גמרא:

ומבארת הגמרא: **במאי קמיפלגי** בית שמאי ובית הלל?

בית שמאי סברי: לא אמרינן שיש לגזור **גזירה** ולפסול גט ישן כי **שמא יאמרו** אנשים "**גיטה קודם לבנה**" [וכפי שיבואר להלן], ולכן מותר לגרש בגט ישן.

ובית הלל סברי: אמרינן שיש לגזור **גזירה** לפסול גט ישן כי **שמא יאמרו** אנשים ש"**גיטה קודם לבנה**".[70]

והיינו, שיש לחוש שמא הבעל ישהה את

"כיון שהגיע לאויר מחיצות הפנימיות", דהיינו כנגד הפנימית, ולמעלה ממחיצותיה, ובתוך מחיצות החיצונה. וגבי קופות דאמר "אפילו הגיע לאויר פנימית", היינו גם כן למעלה ממחיצותיה. כי אם נגרוס בחצרות "כיון שהגיע לאויר מחיצה החיצונה", יתפרש גבי קופות שאפילו הגיע לאויר פנימית, היינו בתוך חלל מחיצות הפנימית, עד שינוח בשוליו, וזה לא יתכן, כאמור לעיל. תוס' ד"ה דהא.

והקצות החשן [ר ד] כתב ליישב שיטת רש"י מקושית תוס', שמצינו אויר כלי קונה, על פי מה שהוכיח שם שבמכר ובמתנה אין צריך חצר המשתמרת. והרי כל הטעם שאין אויר כלי קונה כתב רש"י משום שהאויר אינו עשוי לשמור, דהיינו שהוא כמו חצר שאינה משתמרת, וזה רק בגט, שצריך שתהא חצר המשתמרת. אבל בההיא שהביאו התוס' מיירי במכר ומתנה, שאין צריך חצר המשתמרת, לכן גם אויר כלי קונה שם.

69. והקופות נמצאות בסימטא או בכל מקום שקונה כלי לבעליו [למעט רשות הרבים וחצר של הבעל, שאז שוב הוי כלי של לוקח ברשות מוכר]. ולא מיירי בחצר האשה, שאז היתה קונה מצד חצרה גם לולי הקופה. רמב"ן.

70. בירושלמי מפרש שבית שמאי ובית הלל אזלי לשיטתם, דפליגי בסוף המסכת, לבית שמאי לא יגרש אדם אלא אם כן מצא בה ערות דבר, ולכן אין חשש שיבא עליה, כי היא מזוהמת בעיניו. ואילו לבית הלל, אפילו

הגט לאחר הכתיבה, ולא יתנו לה אלא רק לאחר שנתיים ושלש,[71] ובינתיים יוולדו לה בנים ממנו, ורק אחר כך הוא יגרש אותה בגט הזה. ולימים, כשישתכח הדבר, ויראו אנשים את התאריך של הגט, יהיו סבורים שהגט ניתן לה ביום כתיבתו, והבנים נולדו לה ממנו לאחר מכן, כאשר היא היתה כבר פנויה, ודבר זה הוא פגם בהם. ולכן גזרו חכמים, ואסרו לגרש בגט ישן, שהבעל התייחד עמה לאחר הכתיבה.[72]

אמר רבי אבא אמר שמואל: אם נישאת מכח גט ישן לאדם אחר, **לא תצא** ממנו, שאינה צריכה להתגרש ממנו, אפילו לבית הלל הפוסלין גט ישן לכתחילה.

ואיבא דאמרי: אמר רבי אבא אמר שמואל, אם נתגרשה בגט ישן, והלך בעלה למדינת הים ואינו יכול ליתן גט אחר, **תינשא** אפילו **לכתחילה.**[73]

מתניתין:

בזמן המשנה, היו האומות מונות את מנין השנים לפי שנות השלטון של מלכיהם [המלכים הנהיגו כן כדי לבטא את שלטונם. מאירי].

ותיקנו חכמים, שאף ישראל יכתבו בגיטיהם

הקדיחה תבשילו יכול לגרשה, ואינה מזוהמת בעיניו, וחיישינן שמא יבא עליה. תוד״ה ב״ש.

71. לכאורה יש לתמוה, אם כן, היה לו ליפסל מטעם גט מוקדם. וביאר הרשב״א דמיירי כשנותנו לה על ידי שליח שבכגון זה אינו נפסל במוקדם כמבואר לעיל [יח א].

והמאירי כתב שאין נקרא מוקדם אלא כשמקדים כתיבה לחתימה, אבל כשנכתב ונחתם ביום אחד, אף על פי שנתנו לאחר זמן מרובה, אין זה נקרא מוקדם.

72. כתב הרשב״א, מאחר שהמשנה אינה אומרת כאן שאם נתגרשה מן האירוסין מודים בית הלל שפוטרה בגט ישן, שהואיל ואין לבו גס בה אין חוששין שמא בא עליה, כמו שנאמר במשנה דהמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי [לקמן פא א], מוכח, שכאן נחלקו גם בנתגרשה מן האירוסין. והטעם, דוקא שם, שכבר נתגרשה ממש, אינו חשוד לבא עליה כאשר אין לבו גס בה. אבל כאן, שעדיין לא נתגרשה, שמא עדיין דעתו עליה ויבא עליה אף שהיתה רק מאורסת לו.

והרע״א כתב לחלק ששם כבר נתגרשה, וכל החשש הוא שמא בא עליה לשם קידושין, והרי לחלות קידושין צריך עדים, והעדים לא ראו אלא רק יחוד, אלא שמכח ״הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה״ אנו דנין שודאי בא עליה, ושם עדות עליה גם לענין ביאה, והוי קידושין בעדים. ולכן, בנתגרשה מן האירוסין, כיון שאין ודאות שבא עליה מאחר שאין לבו גס בה, שוב לא הוי עדות על הביאה, דעדות צריכה להיות ודאית, ולכן, כשיש ספק, הרי אפילו על הצד שהוא אכן בא עליה, הוי קידושין בלא עדות. אבל לגבי החשש של גיטה קודם לבנה, די אם יש כאן ספק בלבד. ולכן, אף בנתגרשה מן האירוסין אנו חוששין שאף שאין לבו גס בה, שמא בכל זאת בא עליה, ויאמרו שגיטה קודם לבנה.

73. כן כתב רש״י. וכתבו האחרונים שרש״י נתכוון בזה ליישב קושית הראשונים מכמה מקומות בש״ס, שמוכח שאסורה לכתחילה לינשא על ידי גט ישן.

את התאריך לפי מנין שנות המלוכה של המלכות השולטת באותה מדינה שנכתב בה הגט, משום "שלום מלכות". וכותב "בשנה פלונית — למלך פלוני".

מי שהיה בבבל, וכתב את התאריך בגט **לשום מלכות שאינה הוגנת**, דהיינו לפי מנין השנים של מלכות אחרת, שאינה מלכות הוגנת, כגון מלכות רומי [והגמרא תבאר מדוע היא נקראת כן].

או שכתב בבבל **לשום מלכות מדי** או **לשום מלכות יון**, שכבר עברו מן העולם.

או שכתב "בשנת כך וכך **לבנין הבית**" [בית המקדש], ולא כתב לפי שנות המלך.

או שכתב את מנין השנים **לחורבן הבית.**

בכל אלו הגט פסול, מפני שלא נכתב התאריך לשום המלכות של אותה מדינה, כתקנת חכמים.

היה הסופר הכותב את הגט **במזרח**, **וכתב** בגט את המקום שהוא "**במערב**".

או שהיה הסופר **במערב**, וכתב בגט "**במזרח**", הרי הגט פסול.[74]

ואם הלכה האשה ונישאה לאדם אחר באחד מהגיטין הפסולים המנויים לעיל, נותנים עליה את כל החומרות הבאות:[75]

א. **תצא מזה ומזה** משני בעליה, הראשון והשני, שהיא אסורה על שניהם לעולם. שהיות והגט פסול, הרי בנישואיה לשני דינה הוא כדין אשת איש שזינתה, שאסורה בין לבעל ובין לבועל.

ב. **וצריכה גט מזה ומזה**. אם תרצה להינשא לאחר, היא צריכה לקבל גט חדש מהבעל הראשון, וגם צריכה לקבל גט מהבעל השני.[76]

---

74. כתב החתם סופר: נראה לי שבעיר אחד מיירי, ובעיר גדולה רגילים לציין צידי העיר בשטרות ובגיטין, וקא משמע לן שאפילו שינוי מקום כל שהוא פוסל, וכמו שכתבו התוס' בגמרא, שהיני ושילי הם שני מקומות סמוכים, ורבותא נקט דאפילו הכי פסול.

75. רוב החומרות שבמשנה יסודן בקנס שקנסו חכמים.

ומבואר בגמרא יבמות [צא ב], שבכל המקרים שבמשנתנו אין האשה בגדר אונס. כי בלא נכתב הגט כדין היתה צריכה להקרות את הגט לחכם קודם שתינשא בו. ובצרות האיילונית היתה צריכה להמתין עד שתדע שהערוה או היבמה אינה איילונית. ובהוחלפו השטרות, היתה צריכה להראות לחכם שיבדוק אם אכן קיבלה את הגט.

76. רש"י כתב הטעם על פי הגמרא ביבמות, שמהראשון צריכה גט מעיקר הדין, ומהשני אף שלא תפסו בה הקידושין צריכה גט מדרבנן, גזירה שמא יאמרו: הראשון גירשה בגט גמור, ואחר כך נשאה השני. ואם תצא מהשני בלא גט ממנו, יאמרו, אשת איש יוצאה בלא גט.

והקשו עליו הראשונים, שאינו דומה לנידון ביבמות, באשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעלה, ואחר כך בא בעלה, ששם היא אשת הראשון, והקידושין של השני לא תפסו בה כלל.

אבל כאן, אדרבה, הגט של הראשון כשר מן התורה ורק מדרבנן הוא פסול משום שלום מלכות, ולכן מהשני צריכה גט מדאורייתא,

כל זמן שהאשה נמצאת תחת בעלה, הוא חייב במזונותיה [מן התורה או מן תקנת חכמים, ונחלקו בדבר תנאים].

כמו כן, גם לאחר שמת בעלה, היא ניזונית מנכסיו, לפי שאחד מתנאי הכתובה הוא "את תהא יתבא בביתי, ומתזנא מנכסי כל ימי מיגר ארמלותיך [את תשבי בביתי ותהיי ניזונית מנכסי כל ימי אלמנותיך"], עד שתינשא לאיש.

כל נכסי האשה שנישאת, נקראים "נכסי מלוג" [חוץ מהנכסים שהיא מכניסה לבעל בתורת "נכסי צאן ברזל", שהם נעשים כאילו הם נכסים שלו, והוא מקבל על עצמו אחריות על שיווי הנכסים בשעה שהיא מכניסה לו אותם, שאם יגרשנה או ימות לפניה, תהיה לה הזכות לגבות ממנו את שיווי הנכסים שנקבע בשעת כניסתה, בין יוזלו הנכסים ובין אם יתייקרו, בין אם יהיו בעולם ובין אם יאבדו].

והבעל אוכל פירות נכסי המלוג מתקנת חכמים, וגוף הנכסים שייך לאשה. משמת או גירשה — חוזר הקרן לאשה.

וכמו כן תיקנו חכמים, שיתחייב הבעל לפדות את האשה אם ישבוה ["פרקונה"], ותיקנו חיוב זה תחת זכותו של הבעל באכילת הפירות.

הכניסה לו בגדים בנכסי מלוג, והשתמש בהם הבעל, אינו חייב לשלם את בלאי הבגדים מחמת השתמשותו בבגדים, שבלאי הבגדים מכלל אכילת פירות הוא. ואולם מה שנותר מן הבגדים לאחר השימוש בהם, נקרא "בלאות", והם חוזרים לאשה במיתת הבעל או כשגירשה.

מת הבעל או גירשה, זכאית האשה לגבות מנכסיו את הכתובה המגיעה לה, אם בתולה היתה כשנשאה, הרי היא גובה מאתיים זוז, ואם אלמנה היתה הרי היא גובה מנה.

וכן משלם לה את שיווי "צאן ברזל". וגם תשלום זה הוא מ"תנאי כתובה".

ג. ואין לה לא כתובה.

ד. ולא פירות, כלומר דין פירות, והוא פדיונה מהשבי, שניתקן לה תחת זכות אכילת הפירות של בעלה. ואם נשבתה, שני הבעלים אינם חייבים לפדותה.[77]

ה. ולא מזונות.[78]

ומהראשון צריכה רק מדרבנן.

ובפני יהושע כתב ליישב דעת רש"י, שכל גט הפסול מדרבנן פסול גם מדאורייתא, דכל המגרש אדעתא דרבנן מגרש [ולכן כותבים בגט "כדת משה וישראל"], וכיון שרבנן פסלוהו, אינו גט כלל. ועוד, כיון ששינה הסופר ולא כתב כדין, נמצא שהוא לא עשה את שליחות הבעל, ונתבטל הגט.

77. כך פירש רש"י כאן. ובמקומות אחרים פירש שאינה מקבלת החזר הפירות שאכל בעלה.

והריטב"א מפרש כאן, שאם אכל אחד מבעליה פירות נכסיה לאחר שנישאה לשני, הרי כל זמן שלא נתן הבעל האוכל את הפירות גט כשר, אינה מוציאה ממנו הפירות שאכל.

78. כתבו הראשונים דלא מיבעיא כל זמן שיושבת תחת אחד מהם שלא פוסקין לה

ו. **ולא בלאות** מהבגדים שהכניסה לבעלה [בין כנכסי מלוג ובין כנכסי צאן ברזל], והוא השתמש בהם עד שבלו, אינה נוטלת את השאריות[79] שלהם.

כל אלו, אין לה **לא על** בעל **זה, ולא על** בעל **זה.**

ואם נטלה אותם **מזה ומזה — תחזיר.** ואין אומרים כיון שתפסה לא נוציא ממנה.

ז. **וחולד — ממזר מזה ומזה.**

אם ילדה בן מבעלה השני — הוא ממזר גמור, שהרי הגט של הראשון פסול.

ואם ילדה בן מהבעל הראשון, אם החזירה לאחר שנישאה לשני — הרי הוא ממזר מדרבנן.[80]

ח. **ולא זה וזה מטמאין** לה במותה. אם היו שני בעליה כהנים[81] אסורים הם להיטמא לה בקבורתה — למרות שבשאר נשים הבעל מיטמא להם ואפילו הוא כהן — לפי שאין כהן מיטמא לאשתו הפסולה.

ט. **ולא זה וזה זכאין — לא במציאתה, ולא במעשה ידיה, ולא בהפרת נדריה,** שאין דינה כשאר נשים שהבעל זכאי בכל אלה.

מזונות, שהרי כל אחד מהם ב"עמוד והוצא" קאי, אלא אף אם הלך אחד מהם למדינת הים והיא לוותה לצורך מזונותיה ואכלה, אין אחד מהם חייב לשלם.

79. כן כתב רש"י. והקשו עליו הראשונים מהגמרא בכתובות [קא א] שאפילו זונה שזינתה במזיד אינה מפסידה את בלאותיה הקיימים.

וביארו, שהכוונה למה שבלה או אבד מנכסי צאן ברזל, שבעלמא על הבעל לשלם לה הפחת, שהרי קיבל עליו אחריות על נכסי צאן ברזל, וכאן הפסידה.

ויש מהראשונים שיישבו דעת רש"י, שכאן קנסו אותה יותר ממזיד, היות שמזיד לא שכיח. אבל כאן, שלא נתכוונה לזנות אלא שסומכת על גיטה, יש לקנוס ולגזור יותר.

80. כן כתב רש"י על פי הגמרא ביבמות, והוסיף דמבואר שם שהממזר שנולד מהראשון אסור לישא ממזרת שהרי הוא ממזר רק מדרבנן.

וגם כאן הקשו הראשונים, שאינו דומה לשם, שהיא אשתו של ראשון לגמרי, אבל כאן קידושי השני קידושין גמורים הם מן התורה. ולכן אם החזירה הראשון אחר שגירשה השני, הולד כשר גמור אפילו מדרבנן, דלא גרע ממחזיר גרושתו שאין הולד ממזר, דאין ממזר מחייבי לאוין. אלא משנתנו כשהחזירה הראשון קודם שגירשה השני, והולד ממנו ממזר גמור מן התורה, שהרי הגט שלו כשר מן התורה, וממילא היא אשת איש של השני, אבל מהשני, אפילו קודם שגירש הראשון, אינו ממזר גמור אלא מדרבנן, שפסלו את הגט של הראשון. ודין הראשון כאן כדין השני שם, ודין השני כאן כדין הראשון שם.

81. כן כתב רש"י, ולכאורה קשה, איך יתכן שהשני יהא כהן? וממה נפשך, אם הגט של הראשון כשר, הרי היא גרושה ואסורה לכהן. ואם אינו גט, היא אשת איש.

וכתב מהרש"ל דלאו דוקא הוא, אלא שהשני היה נזיר שאסור לו ליטמא למת [והקשו עליו שהרי נזיר אינו מיטמא אפילו לאשתו גמורה], או שמדובר בישראלים והכונה שאין חייבים להיטמא לה.

והרע"א כתב שדין זה תלוי בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד ולדעת הרמב"ם רק כהן מצווה ליטמא לאשתו, אבל ישראל אינו חייב

י. ואם היתה האשה בת ישראל — הרי היא **נפסלת מן הכהונה**, כדין אשת איש המזנה תחת בעלה ש"זונה" היא, ופסולה להנשא לכהן.[82]

יא. ואם היתה בת לוי — הרי זו נפסלת **מן המעשר**.[83]

פ-א **יב. ואם היתה בת כהן** — הרי זו נפסלת **מן התרומה** כדין אשת איש שזינתה שהיא נפסלת מן התרומה.

יג. ואין יורשין של זה ויורשין של זה יורשים כתובתה. בניה מן שני הבעלים אינם יורשים כתובתה.

הגמרא ביבמות [צא א] שואלת: הרי האשה הזאת עצמה אין לה כתובה, כפי ששנינו לעיל, וכיצד יירשו הבנים את כתובתה?

ומבארת שהמדובר ב"כתובת בנין דכרין", שהיא תקנה מיוחדת שתיקנו חכמים שאשה שמתה בחיי בעלה וירש אותה בעלה — לכשימות בעלה אחריה, יירשו בניה את כסף כתובתה ואת הנדוניא שהיא הכניסה לו [נכסי צאן ברזל] — והיינו, שרק הבנים שלה ממנו יירשו ממנו את הנדוניא שהכניסה לו, ולא יירשוה כלל הבנים שלו מנשים אחרות.

ובאה המשנה לומר, שאם מתה אשה זו בחיי שניהם, ואחר כך מתו הבעלים, ויש לה בנים מהראשון ומהשני, אין הם יורשים לבדם את כתובתה ונדוניתה לפי חלקם המיוחד מדין "כתובת בנין דכרין", אלא הכל מתחלק בשוה בין כל הבנים של בעליה, כולל הבנים מאשה אחרת.

והוצרכה המשנה לחדש זאת, לפי שהיה מקום לומר שרק אותה קנסו, ולא את הבנים שלה, ומחדשת המשנה שקנסו להפקיע את זכויותיה לגמרי, אפילו את זכויות זרעה.

יד. ואם מתו שניהם עד שלא נתנו גט —

ליטמא לה. דמי שאינו ב"לא יטמא", אינו מצווה על "לה יטמא"

והמהרש"א כתב שכונת רש"י שהראשון אינה מיטמא לה אם היה חי כשמתה, ואם הראשון מת, והכהן השני נשאה משום שהיה סבור שגט הראשון אינו גט והיא רק אלמנה, גם הוא אינו מיטמא לה.

ומהר"ם שיף תירץ כגון שנשאה השני באיסור או בטעות, שסבר שהיא פנויה שמת בעלה.

82. עיין הערה 76 מחלוקת רש"י ותוס' אם הגט של הראשון פסול מן התורה או רק מדרבנן.

ולרש"י שהגט הראשון פסול מן התורה, ניחא שאינה נפסלת מכהונה מדאורייתא בגלל הגט הראשון, אלא רק משום שנבעלה לשני ונעשתה זונה. אבל לתוס', שהגט של הראשון כשר מן התורה, קשה, מה חומר אנו מטילין עליה שתיפסל מהכהונה בגלל שנישאה לאחר בגט פסול, והלא בלאו הכי היא פסולה לכהונה, מטעם גרושה מבעלה הראשון.

ותירץ המהרש"ל, דנפקא מינה לענין מלקות, שלוקה אף משום זונה. ועוד תירץ. שדין זה אמנם מיותר הוא, ונקט לו אגב "בת לוי מן המעשר".

והמהרש"א תירץ, שנקט תירוץ זה אגב יתר האופנים במשנתנו דתצא מזה ומזה, ששם הפסול הוא רק משום שנישאה לאחר.

83. זה אינו מעיקר הדין, שהרי אפילו לויה

אחיו של זה ואחיו של זה, חולצין ולא מייבמין.[84]

ומביאה עתה המשנה מקרה נוסף ש"תצא מזה ומזה"

שינה שמו של הבעל בגט[85] **ושמה** [או שמה] של האשה, או **שם עירו** של הבעל, **ושם** [או שם] **עירה**, הגט פסול. ואם הלכה ונישאת בגט זה הרי זו **תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.** שנוהגות בה כל החומרות שנאמרו במשנתנו לעיל.

ומביאה המשנה מקרה שלישי של "תצא מזה ומזה"

כל הנשים שהן באיסור **עריות** על היבם, ואינן נופלות לפניו ליבום או לחליצה, **שאמרו** עליהן, שגם **צרותיהן מותרות** להינשא לשוק בלא יבום וחליצה [שכך שנינו בתחילת מסכת יבמות, שאם אחת מנשותיו של האח המת אסורה באיסור ערוה על היבם, כגון שהיתה בתו, הרי לא רק היא פטורה מיבום ומליצה, אלא גם כל נשותיו של האח [שהן "צרות" לאשה האסורה על היבם משום ערוה], פטורות אף הן מיבום ומחליצה.

אם **הלכו הצרות האלו, ונישאו** לאדם אחר, ואחר כך **נמצאו אלו** העריות שהן "**איילונית**" [שאינה מסוגלת ללדת מטבע בריתה], ומתברר עתה שלא היו העריות של היבם נשואות כלל לאח המת, לפי שקידושיהן של האיילוניות לאח המת היו בגדר "מקח טעות", והתברר עתה שאין צרותיהן נחשבות לצרת ערוה, שהרי עתה מתברר למפרע שהאיילוניות לא היו נשואות כלל ואין הן "צרותיהן", ולא נפטרו כלל מיבום מכחן.

ונמצא, שנישאה הצרה לאדם זר בהיותה זקוקה ליבם —

הרי זו **תצא מזה**, מהבעל שנישאה לו, שהרי נישאה לו באיסור [של יבמה הזקוקה ליבם], **ומזה**, מהיבם שלא תתייבם לו [אלא צריכה חליצה ממנו]. **וכל הדרכים האלו בה.**

ומקרה רביעי שתצא מזה ומזה:

הכונס את יבמתו, ועל ידי זה נפטרה צרתה, ומותרת להינשא לכל אדם, **והלכה צרתה, ונישאת לאחר,** ואחר כך נמצאת **זו** שייבם אותה **שהיתה איילונית**, וקידושיה לאח המת היו קידושי טעות, ומעולם לא היתה אשת המת, ואין ביאת היבם בה פוטרת צרתה,

---

שזינתה אינה נפסלת משום כך לאכול מעשר, אלא קנס הוא שקנסוה חכמים. רש"י על פי הגמרא יבמות. [צא א].

84. רש"י לשיטתו מפרש שאחי הראשון חולץ לה מן התורה, שהרי היא אשת אחיו מן התורה, ואחיו של השני חייב לחלוץ לה רק מדרבנן מאותו הטעם שצריכה גט מהשני, אף שאיננה אשתו, ומשום שמא יאמרו שהראשון גירש אותה והשני נשא אותה.

והראשונים מפרשים להיפך, שאחי השני צריך לחלוץ לה מן התורה ואחי הראשון מדרבנן.

85. כתבו הראשונים, שאין הכוונה ששינה שמו לגמרי, שהיה שמו יוסף וכתב יוחנן, דפשיטא שזה פסול מדאורייתא שהרי נכתב בשם איש אחר. אלא בפסול דרבנן מיירי, כגון שהיו לו

ונמצא שנישאה הצרה לאדם זר בהיותה זקוקה ליבם, הרי זו הצרה **תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.**

ומקרה חמישי:

כתב הסופר את **הגט לאיש** כדי שיגרש בו את אשתו, ואת **השובר** [קבלה על תשלום הכתובה] **לאשה**, ה"שוברת" את כתובתה, שהיא מקבלת אותה בשעת הגירושין.

וטעה הסופר, והחליף, **ונתן** את **הגט לאשה**, במקום שיתנו לבעל כדי שיתנו לאשתו, **ואת השובר** הוא נתן **לאיש**, במקום שיתנו לאשה כדי שהיא תתננו לבעלה כשיפרענה כתובתה.

ומכח טעותו של הסופר, **נתנו זה לזה.** הבעל נתן לאשה את השובר במקום לתת לה את הגט. ואילו האשה נתנה לבעלה את הגט במקום לתת לו את השובר. והלכה האשה ונישאה לאחר מתוך שהיא חשבה שקיבלה גט מבעלה, **ולאחר זמן**, כאשר הבעל רוצה להציג את השובר שלו כראיה על פרעון הכתובה, **הרי הגט יוצא מיד האיש, והשובר מיד האשה.**[86]

ונמצא שנישאה אשה זו לאחר בהיותה אשת איש — הרי זו **תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.**

רבי אלעזר אומר: רק **אם לאלתר**, תיכף ומיד לאחר שמסרו זה לזה **יצא** הגט מידי הבעל ונתגלתה הטעות [והגמרא תראה עד כמה נקרא "לאלתר"], **אין זה גט**, שאנו מאמינים להם שאכן נפלה כאן טעות.

אבל **אם לאחר זמן יצא** הגט מידי בעלה, והוא טוען שהחליפו ביניהם, **הרי זה גט**, ואינה יוצאת מבעלה השני.

משום ש**לא כל הימנו מן הראשון**, אין הכל כדבריו של הראשון, כלומר, הוא אינו נאמן **לאבד זכותו של** הבעל **השני**, שהיא נשואה לו עכשיו.

אלא, אנו אומרים שעשו הבעל הראשון והאשה קנוניא ביניהם, והחליפו ביניהם את השטרות לאחר הנישואין השניים, כדי שתוכל לחזור לבעלה הראשון.

גמרא:

שנינו במשנה: כתב לשום מלכות שאינה הוגנת.

והוינן בה: **מאי**, מי היא הנקראת "**מלכות שאינה הוגנת**"?

ומשנינן: **מלכות הרומיים.**[87]

והוינן בה: **ואמאי קרי לה "מלכות שאינה הוגנת"?**

שני שמות בשני מקומות וכתב את השם שקורין לו במקום אחר, וכן בשינוי שם העיר.

86. התוס׳ לעיל [יט ב ד"ה צריכי] הקשו דמבואר שם שצריך לקרוא את הגט קודם הנתינה, ואם לאו אינה מגורשת. ואם כן, ממה נפשך, אם קראו את הגט האיך הוחלף, ואם לא קראו, הרי גם אם לא הוחלף אינה מגורשת. וראה שם מה שיישבו.

87. כתבו התוס׳ שלכן לא אמרה המשנה "מלכות רומי" כדי להשמיענו חידוש, שאף על

ומשנינן: **משום דאין להם לא כתב ולא לשון** [שפה] משל עצמם, אלא העתיקום מאומה אחרת.

אמר עולא: מפני מה תיקנו חכמים שיכתבו **מלכות בגיטין?**[88] **משום שלום מלכות.** שיאמרו השלטונות, חשובים אנו בעיניהם של היהודים עד שכותבים בשטרותיהם את שם המלכות שלנו, ועל ידי כן ישרור שלום בינינו למלכות.

והוינן בה: **וכי משום "שלום מלכות"** אנו פוסלים את הגט שנכתב לשום מלכות שאינה הוגנת, עד כדי כך **שתצא** מבעלה השני שנישאה לו בגט כזה שלא נכתב בו שם מלכות הוגנת, **והולד** ממנו יהא **ממזר!?**

ומשנינן: **אין!**

משנתנו נשנתה בסתם, וסתם משנה רבי מאיר היא.

ורבי מאיר לטעמיה, דאמר רבי המנונא משמיה דעולא: אומר היה רבי מאיר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, הרי הגט פסול גמור, **והולד** מהבעל השני **ממזר.**

שנינו במשנה: כתב **לשום מלכות יון.**

וצריכא. צריכה המשנה להשמיענו את כל האופנים שהגט פסול משום שלא נכתב בו שם המלכות כהוגן.

דאי אשמועינן רק את הפסול של הכותב לשם "**מלכות שאינה הוגנת**", הוה אמינא שדוקא שם פסול, **משום דמליכא**, שמלכות רומי קיימת עתה, ושמא יתקנא בה המלך של מדינה זו ויקפיד עלינו על שאנו מכירים במלכות אחרת הקיימת עתה.

אבל "**מלכות מדי**" ו"**מלכות יון**" שכבר עברו מהעולם, אין המלך מקפיד על התייחסותינו אליהם, כי **מאי דהוה, הוה**, מה שהיה בעבר, כבר היה וחלף, ולכן אין חשש שמא המלכות של מדינה זו תתקנא בהם. ולכן צריכה המשנה להשמיענו שגם כאן הגט פסול.

ואי אשמעינן רק "**מלכות מדי ומלכות יון**" הוה אמינא, שרק בזה הגט פסול, **משום דמלכותא הוו**, שיש כאן, בכל זאת, הזכרת "שם" מלכות, ולכן יש חשש שמא יקפיד המלך על כך.

אבל על מנין ל"**בנין הבית**", לא יקפיד המלך, כי עתה אין הבית קיים, **ומאי דהוה** בעבר, **הוה**, ואין בזה "שם" מלכות.

ואי אשמעינן רק "**בנין הבית**", הוה אמינא שבכל זאת יש כאן קפידא של המלכות, משום **דאמרי** המלכות עלינו: **קמדכרי שבחייהו!** הם משתבחים בבית המקדש שהיה להם.

אבל "**חורבן הבית**", **דצערא הוא לנו, אימא לא** יקפידו על כך המלכות, ויהא הגט כשר.

פי שהיא מלכות בזויה בכל זאת מתקנאין בה המלכות של המדינה שנכתב בה הגט, ולכן הגט פסול. תוד"ה כתב [לעיל עט. ב].

88. רק בגיטין יש חשש של שלום מלכות כי המלכות מקפידה על כך לפי שהוא דבר גדול שמפרידין איש מאשתו, אבל בשאר שטרות

לכך **צריכא**. הוצרכה המשנה להשמיענו את כל האופנים האלו, שבכולם הגט פסול.

שנינו במשנה: **היה במזרח וכתב במערב.**

והוינן בה: **מאן**? מי הוא זה שהיה במזרח, וכתב הסופר שהוא במערב?

אילימא שהיה **הבעל** במזרח, ושינה הסופר את מקומו, וכתב שהוא נמצא במערב, אם כן, **היינו** "**שינה שמו ושמה, ושם עירו ושם עירה**" שבהמשך המשנה, שאם שינה שם עירו של הבעל, הגט פסול, וכל החומרות נוהגות בה, ואם כן, מדוע צריכה המשנה לכתוב זאת פעמיים?[89]

אלא לאו, בהכרח, שהיה **הסופר** במזרח בשעת כתיבת הגט, וכתב שהגט נכתב "במערב".[90]

וכדאמר לחו רב לספריה, לסופרים שבעירו, **וכן אמר לחו רב הונא לספריה:**

כי יתביתו, כאשר אתם כותבים שטר בשעה שאתם יושבים **בשילי** [שם מקום] **כתובו** את מקום השטר שהוא **בשילי, ואף על גב דמימסרן לכו מילי** שנצטויתם בכתובתו בהיני [שם מקום].

וכי יתביתו בהיני כתובו בהיני ואף על גב דמימסרן לכו מילי בשילי. הרי שצריך לכתוב בשטר את המקום בו הוא נכתב, ועל זה המשנה מדברת שאם שינה את המקום, הגט פסול.

אמר רב יהודה אמר שמואל: משנתנו פ-ב
הפוסלת גט שלא נכתב לשום המלכות, **זו דברי רבי מאיר.**

אבל חכמים אומרים: אפילו לא כתב את התאריך בגט **אלא לשם סנטר שבעיר**, זקן הממונה על קביעת גבולות השדות של אנשי העיר, אם כתב את התאריך בגט לפי מנין שנות כהונתו, **הרי זו מגורשת**, לפי שאין צריך לכתוב לשום המלכות.[91]

ההוא גיטא דהוה כתיב ביה את התאריך **לשם איסטנדרא** השלטון **ד"בשכר"** [שם מקום], שהיה עבדו של המלך של המדינה.

מצינו שהיו ישראל מונין בכל הגולה לפי המלכות של יון. תוד"ה מפני.

89. לכאורה, היה אפשר לתרץ ששינה שם עירו היינו מקום דירתו, ו"היה במזרח" היינו מקום עמידת הבעל בעת כתיבת הגט, שהרי גם לפי התירוץ דקאי אסופר, היינו מקום עמידתו בשעת הכתיבה. ומשמע מזה שאין צריך לכתוב בגט מקום עמידת הבעל, רק מקום עיקר דירתו. וכן בכל גיטין הבאין ממדינת הים לא כותבים מקום עמידת האשה, שהרי מי יודע באיזה מקום היא עומדת עתה, והוא הדין בבעל נמי. תוד"ה ושם.

90. לאו דוקא הסופר, אלא עיקר הקפידא על העדים שיכתוב את מקום העדים החותמים על הגט, כדי שיוכלו להזים אותם ש"עמנו הייתם באותו היום במקום אחר", אלא אורחא דמילתא נקט, שמן הסתם העדים חותמים במקום כתיבת הגט על ידי הסופר. אבל אין קפידא שיכתוב את מקום כתיבת הגט, ויכול הסופר לכתוב את הגט כאן ולכתוב את מקום העדים שהוא במקום אחר, ולשולחו לשם. יבמות [צא ב] תוד"ה היה.

91. כן כתב רש"י. ותוס' הביאו מרבי אלחנן שדוקא בסנטר העיר מכשירים חכמים, לפי שהוא ממלכות העיר אבל לשם מלכות אחרת גם לחכמים אסור לגרש בו. תוד"ה זו.

שלחה רב נחמן בר רב חסדא לקמיה דרבה: כי האי גוונא מאי? האם הגט כשר?

שלח ליה: בהא, אפילו רבי מאיר מודה שהוא כשר.

מאי טעמא? — משום **דמאותה מלכות** הוא, השלטון הזה משועבד למלכות המדינהף ולכן נחשב הדבר כאילו כתב את שם המלכות.

והוינן בה: **ומאי שנא מסנטר שבעיר**, שקבלה בידינו שרבי מאיר פוסל בזה למרות שגם הוא משועבד למלכות המדינה?

ומשנינן: **התם**, בסנטר שבעיר, **זילא לחו מילתא** השלטון שלו הוא הפחות חשוב מכולם, ובושה היא למלך שמכל שאר המשרתים מזכירים דוקא אותו.

אבל **הכא**, בשלטון של בשכר, **שביחא לחו מילתא** כבוד הוא למלכות שמזכירים אותו, לפי ששלטונו חשוב.

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב:

משנתנו, הפוסלת לגמרי גט שלא נכתב לשם המלכות, עד כדי כך שהולד מהבעל השני שנישאה לו בגט כזה הוא ממזר, **זו** דברי רבי מאיר.

אבל חכמים אומרים: אמנם הגט פסול לכתחילה, אך **הולד** מהבעל השני **כשר**.[92]

---

92. כן כתב רש"י. והקשו התוס', שלפי זה חולק רב על רב יהודה אמר שמואל, שאמר לעיל שלפי חכמים אפילו לשם סנטר שבעיר מגורשת, ומשמע שאפילו לכתחילה יכולה לינשא בגט שלא נכתב בו המלכות, ואילו רב סובר שגם חכמים מודים שלכתחילה לא תינשא בגט כזה. ואם כן, הרי קיימא לן הלכתא כרב באיסורי, ומדוע אנו כותבין בגט לבריאת העולם.

ותירצו, שרק בימיהם, שהיו הגויים מונין בשטרותיהם למנין שנוח מלכיהם, היה חשש של שלום מלכות אבל עכשיו גם הם אינם מונים למלכיהם.

ועוד תירצו, שעכשיו אין המלכויות מקפידות על כך שיכתבו שנות מלכיהם. והראיה, שרבי מאיר הכשיר כשכתב לשם איסטנדרא כי המלכות אינה מקפדת על כך, משמע שהכל תלוי בקפידתם, וכשאינם מקפידים כשר גם בלא כתב שם המלכות.

ובשם ר"ת כתבו, שרב דאמר "זו דברי רבי מאיר אבל חכמים אומרים הולד כשר" לא קאי על שלום מלכות כמו שפירש רש"י אלא על "היה במזרח וכתב במערב". אבל בשלום מלכות מודה רב לשמואל שחכמים מכשירים אפילו לכתחילה כשלא נכתב בו המלכות. וניחא לפי זה מנהגנו שהרי הלכה כחכמים.

ועוד כתבו, שלפי ר"ת מיושב היטב הגמרא דלהלן המוכיחה שחכמים מודים בשינה שמו ושמה שהולד ממזר, שאם לא כן "ליערבינהו וליתנינהו", דהיינו שיכתוב ביחד עם "היה במזרח" שדומה ל"שינה שמו", אלא מוכח שב"היה במזרח" הולד כשר וב"שינה שמו" הולד ממזר לחכמים. תוד"ה זו.

והראשונים כתבו, שהם אינם מקפידין רק לשם מלכות אחרת או לבנין הבית שהוא חשיבותא דידן, או חורבן הבית שהוא זכרון לתוקפו של נבוכדנצר, ועוד שהוא חשיבותא דידן שאנו מונין להפסק מלכות שלנו, ולא לתחלת מלכות של אחרים, אבל מה שמונין לבריאת העולם אין אדם מקפיד בכבוד שמים. והראיה שהמשנה לא הזכירה המנין לבריאת העולם שהוא רבותא טפי.

והריטב"א כתב להוכיח, שדוקא כשכתב לשם

ומודים חכמים לרבי מאיר, שאם שינה בגט את **שמו** של הבעל או **שמה** של האשה או **שם עירו** או **שם עירה שהולד ממזר.**[93]

אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא במשנתנו שחכמים מודים ב"שינה שמו" שהולד ממזר.

שכך שנינו: **שינה שמו ושמה, שם עירו ושם עירה — תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.**

מאן קתני לה, מי הוא התנא ששנה דבר זה במשנה?

אילימא רבי מאיר, אם כן, **ליערבינהו וליתנינהו** ביחד עם הדין של תחילת המשנה, ששינה את שם המלכות, שהרי הם מאותו ענין, שהגט פסול משום שלא נכתב כדין, ומדוע חילקה המשנה אותם לשני ענינים שונים?

אלא, שמע מינה, שהסיפא של "שינה שמו", לדברי **רבנן** היא, ולכן כתבה אותה המשנה בנפרד, כי רק שם מודים חכמים שהולד ממזר.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

שנינו במשנה: **כל עריות שאמרו** צרותיהן מותרות, הלכו הצרות האלו ונישאו, ונמצאו אלו איילונית, תצא מזה ומזה.

ודייקינן: **נישאו, אין!** רק כאשר נישאו הצרות לאדם אחר, אז הן נאסרות על היבם.

אבל אם רק **זינו** עם אדם אחר, ללא נישואין, **לא!** הן אינן נאסרות אז להתייבם ליבם לאחר זנותן.

וטעמו של דבר, משום שנישואין של יבמה לזר חמורים יותר מאשר זנות עמו. כי בנישאה לאחר, אם תחזור ליבם, יש חשש שיאמרו האנשים שהיבם חלץ לה קודם, ואחר כך נישאה לאותו אדם. וכאשר הלה גירש אותה, חזר היבם ונשאה. והרי הדבר הזה אסור בלאו של "אשר לא יבנה" — כיון שלא בנה היבם את בית אחיו [לפי שלא יבמה, אלא חלץ לה], שוב לא יבנה אותו, שאסור ליבם לשאת את חלוצתו.

אבל אם רק זינתה, אין חשש כזה, כי לזנות אין כל כך פרסום, וגם אלו היודעים מכך אינם סבורים שהיא חלצה קודם, אלא מניחים שזו היתה פריצות בעלמא, שזינתה ללא חליצה. ולכן היא מותרת ליבם.

ואם כן, יש להקשות:

לימא, תיחוי מכאן **תיובתא דרב המנונא.**

דאמר רב המנונא: שומרת יבם שממתינה ליבום **שזינתה אסורה ליבמה** ואילו ממשנתנו משמע שאם זינתה בלבד מותרת ליבם?

מלכות אחרת פסול אבל כשלא כתב כלל שום מלכות כשר, שהרי אם לא כתב כלל זמן בגט מודה רבי מאיר שהולד כשר כמבואר להלן [פו א], אף שבגט בלא זמן אין בו שום מלכות, אלא ודאי אינו נפסל רק כאשר כתב לשום מלכות אחרת.

93. כי בזה הפסול מדאורייתא. תורי"ד. וראה בהערה 85 ובתוי"ט מ"ז.

ומשנינן: **לא** תדייק כך מהמשנה, ולכן לא תהיה מכאן תיובתא לרב המנונא!

אלא, **נישאו, והוא הדין לזינו**. שגם בזינו הן נאסרות על היבם כדעת רב המנונא.

והאי דקתני במשנתנו "**נישאו**", **לישנא מעליא נקט**. ש"שנישאו" הוא כינוי לזנות.

ואיבא דאמרי סוגיא זאת באופן הפוך:

יש לנו לבאר את המשנה: **נישאו, והוא הדין לזינו.**

לימא מסייע ליה משנתנו **לרב המנונא, דאמר רב המנונא: שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה.**[94]

ודחינן: **לא!** אלא **נישאו דוקא** קתני, **משום דמיחלפא**, שזה דומה ומתחלף **באשה שהלך בעלה למדינת הים**, ובאו עדים והעידו שבעלה מת, והיא הלכה ונישאה לאדם אחר, ואם הגיע בעלה, אנו אוסרים אותה לחזור אליו, למרות שנישואיה אלה הם בגדר אונס, ואנוסה מותרת לבעלה, כי שמא יאמרו אנשים שבעלה הראשון גירש אותה קודם נישואיה לשני, והשני גירש אותה, ונמצא שבעלה הראשון עובר באיסור של מחזיר גרושתו לאחר נישואין.[95]

ואף כאן, אנו אוסרים על הצרה להתייבם רק כאשר היא נישאה לאדם אחר, מן הטעם הזה, שיאמרו שהיבם חלץ לה קודם נישואיה לשני, ונמצא עובר היבם ביאסור של "לא יבנה".

אבל בזינתה, שכאמור אין את החשש הזה, היא אכן מותרת להתייבם ולא כדעת רב המנונא.

שנינו במשנה: **הכונס את יבמתו**, והלכה **צרתה ונישאת לאחר, ונמצאת זו שהיתה איילונית, תצא** מזה ומזה.

וצריכא. הוצרכה המשנה להשמיענו את שני האופנים שצרות שהיו חייבות ביבום נישאו בטעות ללא יבום, שנוהגות בהם כל החומרות של המשנה. על אף שהאופנים דומים.

דאי אשמעינן רק **בהך קמייתא**, שהתברר שהערוה, שמכחה נפטרו הצרות, היא איילונית, הוה אמינא שדוקא שם קונסים את הצרה ומטילים עליה את כל החומרות, משום **דלא איקיים מצות יבום**, שהיא מיהרה להינשא על סמך הערוה שפוטרת אותה, ולא בגלל שהיא סברה שכבר נתקיימה מצות היבום.

אבל הכא, בסיפא, **דאיקיים מצות יבום**,

---

94. לכאורה איך הראיה לרב המנונא, דמה הכרח דהוא הדין לזינו. וביאר הרמב"ן, כיון שהגמרא עדיין לא ידעה הטעם דמיחלפא, על כרחך אינה אסורה לראשון אלא רק משום שזינתה תחתיו.

95. כך פירש רש"י. והרמב"ן הקשה עליו, שמהסוגיא ביבמות משמע שאין זה הטעם לאוסרה על בעלה הראשון אלא "מתוך שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלתה", דהיינו שקנסוה לדונה כאינה אנוסה מתוך שלא דייקה לברר היטב אם אכן מת בעלה. וזה לא שייך כאן ביבמה.

וביאר הרמב"ן, שכוונת הגמרא היא, שגוזרים ביבמה שלא תחזור ליבמה כדי שלא יבואו

שהצרה נישאה בגלל שהיא חשבה שכבר נתקיימה מצות היבום על ידי היבמה, אלא שנתברר בסוף שהיא איילונית, **אימא לא** נקנוס אותה, כי היא לא היתה צריכה להמתין יותר.

לכן צריכה המשנה להשמיענו שגם באופן כזה קונסים אותה.

ואי אשמעינן הכא, בסיפא, הוה אמינא שדוקא כאן קונסים אותה, **משום דקא רמיא קמיה**, שתי היבמות נפלו מלכתחילה ליבום בבת אחת, וזו שנישאה, ידעה שיש גם עליה זיקת יבום, והיה עליה להמתין עד שתדע בודאות שהיבום של צרתה תפס, דהיינו שיצאה צרתה מידי ספק איילונית, ואז היא נפטרת מזיקת היבום. ומאחר שלא המתינה, יש לקונסה.

אבל התם, ברישא, בצרת ערוה, **דלא רמיא קמיה**, שכבר בתחילת הנפילה לפני היבם היתה סבורה הצרה שהיא איננה זקוקה ליבום, בגלל הערוה שמוציאה אותה מידי זיקת יבום, ומאחר שהיא בעיניה בחזקת מסולקת מיבום, לא היה לה להעלות על דעתה שהיא צריכה להמתין עד שיתברר שהערוה אינה איילונית. ולכן **אימא לא** נקנוס אותה.

צריכא. לכן המשנה הוצרכה להשמיענו גם את האופן הזה שגם כאן קונסים אותה.

שנינו במשנה: **כתב הסופר, וטעה, ונתן גט לאשה ושובר** לאיש, וכו׳.

רבי אלעזר אומר: אם לאלתר יצא, אין זה גט. אם לאחר זמן יצא הרי זה גט.

והוינן בה: **היכי דמי ״לאלתר״, והיכי דמי ״לאחר זמן״**? מהו פרק הזמן שעדיין נקרא לאלתר?

ומשנינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל: כל זמן שהם יושבין ועסוקין באותו ענין** בדברי גירושיה, **זהו ״לאלתר״**, ואז הבעל נאמן לומר שהחליפו ביניהם את הגט והשובר.

עמדו מאותו ענין, **זהו ״אחר זמן״**, שאז הבעל כבר אינו נאמן לומר שהחליפו ביניהם את שטרותיהם.

ורב אדא בר אהבה אמר: כל זמן שהאשה **לא נישאת** לאדם אחר, **זהו ״לאלתר״**. **נישאת** לאדם אחר, **זהו ״לאחר זמן״**.[96]

ומקשינן: תנן במשנתנו: אם יצא לאחר זמן

להתיר גם באשה שהלך בעלה למדינת הים לחזור לראשון.

ובעיקר הטעם באשה שהלך בעלה למדינת הים ראה ברש״י תחילת פרק האשה רבה ביבמות שמבאר גם כן כרמב״ן. והרמב״ם [גירושין י ד] כתב הטעם כרש״י כאן משום מחזיר גרושתו. וראה שם משנה למלך.

96. רש״י פירש במשנה שהחשש שמא עשו הבעל והאשה קנוניא ביניהם שתיאסר על השני ותחזור אליו.

והקשו תוס׳ שהרי הראשון ממילא לא יוכל להחזירה דתצא מזה ומזה. ותירצו שלפעמים הבעל אינו שם לב שאסור להחזירה ועושה קנוניא. תוד״ה לא [פא א]

הרי זה גט **לא כל הימנו מן הראשון לאבד זכותו של שני.**

בשלמא לרב אדא בר אהבה שרק לאחר שנישאר לבעל שני נקרא לאחר זמן, **היינו דקתני** שהוא אינו נאמן לאבד זכותו של **שני.**

אלא לשמואל, שמיד עם עמדם מאותו ענין כבר אין הבעל נאמן, **מאי "שני"?** הלא עדיין לא נישאה כלל לשני!

פא-א **ומשנינן: זכות הראויה לשני.** כיון שעמדו מאותו ענין, ויצאה מלפני העדים בחזקת מגורשת, זכתה להינשא לשני, והבעל אינו נאמן לשלול ממנה זכותה.[97]

מתניתין:

כתב הבעל גט **לגרש את אשתו, ונמלך** שלא לגרשה —

בית שמאי אומרים: פסלה מן הכהונה!

שהואיל והגט כבר נכתב, יש כאן "ריח הגט",[98] ודינה כגרושה שאסורה לכהן [אם בעלה מת, או שהוא בעצמו כהן].

ובית הלל אומרים: אם נמלך מלגרש, ודאי לא נפסלה מן הכהונה.

אלא יותר מכך, **אף על פי שנתנו לה** את הגט, אלא שנתנו לה **על תנאי, ולא נעשה** [נתקיים] **התנאי,** ונתבטל הגט — **לא פסלה מן הכהונה,** ואין לה כלל דין גרושה.

גמרא:

שלח ליה רב יוסף בריה דרב מנשה מדויל [שם מקום] **לשמואל:**

ילמדנו רבינו: מעשה בא לפנינו בכהן שכתב גט לאשתו, ונמלך ולא נתן לה בסוף את הגט. **ויצא עליו קול בעיר: איש פלוני כהן, כתב גט לאשתו,** והרי **היא יושבת תחתיו, ומשמשתו!**

---

97. נתבאר על פי מהרש"ל בדעת רש"י, שלשמואל אין הטעם משום קנוניא שהרי קודם נישואין מה שייך קנוניא, אם הם מתחרטין על הגט יקדשנה שנית [ומהאי טעמא כתב הרא"ש דלא מסתבר טעמא דשמואל, והלכה כרב אדא בר אהבה], אלא שהאשה טוענת שהיא קיבלה את הגט ואחר כך נתחלף לה הגט עם בעלה, והוא צווח שמלכתחילה נחלפו להם השטרות, הוא אינו נאמן לשלול זכותה לינשא לאחר.

והמהרש"א מבאר, שגם לשמואל שייך קנוניא כגון שהוא כהן ומתחרט על הגט ורוצה לבטלו מעיקרא.

ומרע"א משמע גם כן שמשפרש כמהרש"א שחיישינן לקנוניה ביניהם, שמבאר כיון שיצתה מלפני עדים בחזקת מגורשת, וזכתה להנשא לשני, לאו כל כמינה להפקיע זכות עצמה. והקשה על זה, האיך אפשר שלא נאמינה שהיא אינה מגורשת, הא שויא אנפשה חתיכה דאיסורא שהיא אשת איש ואסורה לעולם.

[וכנראה שאלתו רק לשמואל שעדיין לא נישאה, דלרב אדא בר אהבה לא קשה, דקיימא לן שאשה האומרת טמאה אני לך אינה נאמנת דשמא עיניה נתנה באחר]

וראה עוד בתפארת יעקב ובאילת השחר.

98. כן כתב המאירי. והריטב"א כתב שבית שמאי גוזרים כתיבה אטו נתינה.

והחתם סופר מבאר שבית שמאי אינם

מהו? האם עלינו להוציא אותה ממנו בגלל הקול, כדי שלא יאמרו הבריות מכח הקול הזה, שהכהן אכן גירש אותה, אלא שלאחר מכן החזיר אותה, ונמצא כהן מחזיר גרושתו?

שלח ליה שמואל: תצא בגלל הקול! אך, **והדבר צריך בדיקה**, קודם שנוציא אותה ממנו.

והוינן בה: **מאי היא** הבדיקה?

אילימא שצריך לבדוק **דאי מבטלינן קלא**, האם יש אפשרות להשתיק את בני העיר ולבטל את הקול, ואז היא יכולה להשאר תחת בעלה, **או לא מבטלינן**, שאם אין אפשרות לבטל את הקול, הרי היא צריכה לצאת מבעלה.

לא יתכן לומר כך!

והא נהרדעא, אתריה דשמואל היא, מקום מגוריו של שמואל הוא, **ובנהרדעא, לא מבטלי קלא**! הדיינים של נהרדעא לא היו נוהגין להשתיק את הקול, כדי שלא יחשדו בהם שהם מחזיקים ידי עוברי עבירה.

ואם כן, לא יתכן ששמואל אמר שצריך לבדוק אם יש אפשרות לבטל את הקול!

אלא, בהכרח שיש לבדוק, **דאי קרו לנתינה כתיבה**, אם רגילים בעיר לקרוא לנתינה "כתיבה", אז יש להתייחס לקול ולהוציאה ממנו, שהרי הקול הוא שהכהן כתב גט ומשתמע מכך שהוא אף נתן לה את הגט, שהרי כאן בעיר קוראים לנתינה "כתיבה".

ואם לא רגילים לקרוא לנתינה "כתיבה", אז אין להתייחס לקול, שהרי הקול הוא רק שכתב לה גט, ובכתיבה של הגט לבד אין האשה נאסרת על הכהן.

ומקשינן: **וכי קרו**, גם אם רגילים לקרוא **לנתינה "כתיבה"**, מה בכך? וכי **לכתיבה גופה מי לא קרו לה "כתיבה"**? הרי גם לכתיבה ממש קוראים "כתיבה", ואם כן, מנין לנו שהקול מתייחס לנתינה ולא לכתיבה בלבד? ומדוע עלינו להוציא אותה ממנו בגלל הקול הזה?

ומתרצינן: **אין! דאי מיגליא מילתא**, אם אכן יתברר הדבר **דקרו ליה לנתינה "כתיבה"**, הרי למרות שגם לכתיבה ממש קוראים כתיבה, בכל זאת יש להחמיר ולחשוש, כי **דלמא** בני העיר המוציאים את הקול שהוא כתב לאשתו גט — **"נתן" קאמרי**! הם מתכוונים להוציא קול שהוא כתב וגם נתן גט, ולפיכך עלינו להוציאה ממנו.[99]

ועדיין מקשינן על שמואל, שאמר בגלל הקול **תצא.**

והאמר רב אשי, אפילו באופן שאנו חוששין לקול, כגון אם יצא קול בעיר על אשה שהיא מקודשת לפלוני, ששנינו [לקמן פח ב] שהיא אסורה להינשא לכל אדם עד שלא

פוסלים מטעם גרושה אלא מטעם זונה, שבית שמאי לטעמייהו שלא יגרש אדם אם אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, וכיון שכתב לה גט מסתמא היה בה חשש זנות.

99. כתב הר"ן הטעם, משום שהקול הזה לא יצא לחנם אלא לאוסרה על בעלה, שהרי אין הלכה כבית שמאי והכתיבה לבד אינה פוסלת לכהונה, ובודאי משמעות הקול שהיתה נתינה.

תקבל גט מאותו פלוני, בכל זאת אם הקול יצא לאחר שכבר היתה נשואה לאיש אחר, איננו חוששים לו, משום **שכל קלא דבתר נישואין, לא חיישינן ליה!**

וכאן הרי האשה נשואה לכהן הזה שנים רבות, ומדוע נוציאנה מבעלה על סמך הקול?

ומתרצינן: **מאי "תצא" נמי** שאמר שמואל? — **תצא משני!** שאם מת הכהן הזה, ונשאה כהן אחר, תצא ממנו בגלל הקול שיש עליה שהיא גרושה ואסורה לכהן. והקול הזה הלא יצא עוד מלפני הנישואין הללו ולכן צריך לחשוש לו. אך מהראשון לא תצא מחמת הקול.

ומקשינן: **אם כן**, שאתה מוציאה מהשני ולא מן הראשון, **אתה מוציא לעז על בניו** של הכהן **הראשון!**

לפי שיאמרו האנשים שהם חללים שנולדו מנישואי כהן וגרושה, שהרי הם רואים שהוצאנו את האשה מהשני, ומוכח להם שהדברים נבדקו ונמצאו אמת, שהיא אכן נתגרשה מהראשון.

ומתרצינן: **כיון דרק משני הוא דמפקינן לה**, מכך שהם רואים שרק מהשני אנו מוציאים אותה, **ואילו מראשון לא מפקינן לה, אתי למימר: סמוך למיתה גירשה** הראשון, ובגלל הגירושין הללו מוציאים אותה מהשני ולא בגלל הגירושין שיצא עליהם הקול, כי אז היינו מוציאים אותה גם מהראשון. ולכן לא יהא שום לעז על בני הראשון.[100]

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אילעי: בא וראה שלא כדורות הראשונים — דורות האחרונים.

ומבארת הגמרא מי הם הדורות:

דורות הראשונים — בית שמאי, שהחמירו במשנה לפוסלה לכהונה.

דורות האחרונים — רבי דוסא.

וכדתניא: בת כהן **שבויה**, שנשבתה על ידי נכרים, **אוכלת בתרומה**, ואיננו חוששים שמא בא עליה בשבי נכרי ופסל אותה מאכילת תרומה, **דברי רבי דוסא.**

אמר רבי דוסא: וכי מה עשה לה ערבי זה[101] ששבה אותה? וכי **מפני שמיעך לה בין דדיה, פסלה מן הכהונה?** כלומר, שהשבאים אינם נוהגים בשבויות מנהג הפקר כל כך לאנוס אותן, אלא הם רק משחקים עמהן.

ואילו בית שמאי, החמירו בקדושת היוחסין

---

100. הקשה התפארת יעקב, כיון שסוף סוף איננו חוששים לקול הראשון שנתגרשה לפני שנים רבות למה לנו להוציא קול חדש שגירשה סמוך למיתה ולאוסרה על השני. ותירץ, כי באמת גם אנו חוששין לקול שמא הוא אמת, רק שאי אפשר להוציא אשה מבעלה, אבל לגבי השני ראוי לחשוש, ולכן אנו אוסרין אותה עליו באמת מחמת הקול הראשון, אלא שלגבי החשש שיוציאו לעז על בניו אמרינן שהאנשים יסברו שמוציאים אותה בגלל קול אחר שגירשה סמוך למיתה.

101. רבותא נקט, אפילו ערביים ששטופין בזימה, כדאמר בקידושין [מט ב] עשרה קבין

של כהונה, עד שפסלו אשה לכהונה רק בגלל כתיבת הגט, לעומת רבי דוסא, שהקל לגבי כהונה.[102]

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אילעי: בא וראה, שלא כדורות הראשונים — דורות האחרונים.

דורות הראשונים, היו **מכניסין פירותיהן** לבית **דרך טרקסמון**, הפתח הראשי של חצר הבית,[103] **כדי לחייבן במעשר** ב"ראיית פני הבית".

ואילו **דורות האחרונים**, **מכניסין פירותיהן דרך גגות ודרך קרפיפות**, ולא דרך השער של הבית, שלא יראו את "פני הבית" — **כדי לפוטרן מן המעשר.**

דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר מן התורה,[104] **עד שיראה פני הבית**, שיכנס דרך פתח הבית.

שנאמר [דברים כו יג] "**בערתי הקדש מן הבית**", דמשמע שהכניסה לבית[105] היא תנאי בקביעות הטבל לחיוב מעשר, בצירוף גמר המלאכה.

ורבי יוחנן אמר: **אפילו** הכניסה אל **חצר** הבית **קובעת** את התבואה לחיוב מעשר, שנאמר [דברים כו יב] בפרשת ביעור מעשרות "**ואכלו בשעריך — ושבעו**", ומשמע משעה שנכנס הטבל לשער החצר הוא מתחייב במעשר.

מתניתין:

המגרש את אשתו, ולנה עמו לאחר מכן **בפונדקי** באכסניא —

בית שמאי אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני.

ובית הלל אומרים: צריכה הימנו גט שני, שבודאי בא עליה בפונדקי לשם קידושין, ולכן היא צריכה ממנו גט שני.

אימתי סוברים בית הלל שצריכה הימנו גט

זימה ירדו לעולם, תשעה נטלו ערביים ואחד כל העולם, ואף על פי כן אין לחשוש שאנסה. תוד"ה וכי.

102. כתב התפארת יעקב, שלא נתכוין רבי דוסא לגנות את עצמו שאינו חושש ליוחסין כבית שמאי, אלא כוונתו שבדורות הראשונים היו העם כל כך נמשכים אחר דעת החכמים שהיו יכולים לגזור עליהם גזירה גם כאשר הדבר נראה תמוה, אבל בדורות האחרונים לא היו יכולים לגזור על העם גזירה שאינה נראית להם. ולכן מטעם "וכי מה עשה לה ערבי זה" לא היו יכולים לגזור עליהם.

103. תוס' הביאו מהערוך לפרש שטרקסמון הוא מין ירק. והכונה שהיו מכניסין פירותיהן החייבין במעשר באותו דרך שהכניסו את הירק שבין כה פטור ממעשר, כלומר בדרך המחייבת במעשר.

וכתבו התוס' שצריך עיון במשניות, אם ירק טרקסמון פטור ממעשר גם מדרבנן. תוד"ה טרקסמון.

104. ומדרבנן אסור לאכול אכילת קבע אפילו קודם גמר מלאכה.

105. ובתנאי שיכנס דרך הפתח שגם רבי ינאי דורש את "ואכלו בשעריך" לענין זה. גמרא בבא מציעא [פח א]

שני? — **בזמן שנתגרשה מן הנישואין**, כי מאחר שהם רגילים זה עם זה, מן הסתם בא עליה בפונדקי.

ומודים בית הלל **בנתגרשה מן האירוסין**, ולנה עמו בפונדקי, **שאינה צריכה הימנו גט שני, מפני שאין לבו גס בה**. שאינו רגיל עמה ואיננו חוששים שמא בא עליה.

גמרא:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא דוקא **בשראוה** עדים **שנבעלה** בפונדקי.

פא-ב **דבית שמאי סברי: אדם עושה בעילתו בעילת זנות**, וכל עוד שלא אמר בפירוש שהוא בועל לשם קידושין איננו אומרים שבעילתו בפונדקי היתה לשם קידושין. ולכן היא אינה צריכה הימנו גט שני.

ובית הלל סברי: אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וודאי שבא עליה לשם קידושין, ונמצא שנתקדשה בפני עדים, ולכן צריכה הימנו גט שני.[106]

אבל לא ראוה עדים **שנבעלה** בפונדקי, **דברי הכל אינה צריכה הימנו גט שני**, שאיננו חוששים שמא בא עליה שם.

ומקשינן: **תנן** במשנתנו, **ומודים** בית הלל **בנתגרשה מן האירוסין שאינה צריכה הימנו גט שני, שאין לבו גס בה.**

ואי אמרת שבית הלל מצריכים גט שני רק **בשראוה שנבעלה, מה לי מן האירוסין ומה לי מן הנישואין**? שהרי ראינו שנבעלה, ומאחר שלפי בית הלל אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, מדוע לא תצטרך גט מן האירוסין?

ומשנינן: **אלא, מתניתין** ודאי מדברת **בשלא ראוה שנבעלה**. ולכן רק בנתגרשה מן הנישואין סוברים בית הלל שמן הסתם בא עליה, ולא כשנתגרשה מן האירוסין.

ורבי יוחנן, דאמר מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא דוקא בשראוה שנבעלה, אינו מתכוון לומר שכך סוברת המשנה, אלא הוא עצמו סובר **כי האי תנא**, המעמיד את מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי, אחרת ממשנתנו.

דתניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על אופן **שלא ראוה שנבעלה**, שאז כולם מודים **שאינה צריכה הימנו גט שני.**

על מה נחלקו? — על אופן **שראוה שנבעלה.**

---

106. הקשה הרע״א, במשנתנו קתני סתמא ואפילו לנה עמו בפונדקי יום או יומיים אחר הגירושין צריכה גט שני, והרי קיימא לן דתבעוה לינשא ונתפייסה, צריכה לישב שבעה נקיים, דחיישינן שמא מחמת חימוד ראתה דם נדה. ואם כן, איך נסמוך על חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, והרי ראינו שהוא עובר עבירה ובועל בלא שבעה נקיים.

ותירץ, שבעילת זנות הוא איסור דאורייתא [כדעת הסוברים שפנוי הבא על הפנויה עובר בעשה], ואין ראיה מזה שלא חשש לדם חימוד שאינו אלא חשש מדרבנן [כיון שלא בא הדם בהרגשה מן המקור] שגם יעבור על איסור דאורייתא של בעילת זנות.

שבית שמאי אומרים: אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

ובית הלל אומרים: אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

והוינן בה: **ומתניתין, דאוקימנא בלא ראוה שנבעלה, במאי פליגי** בית שמאי ובית הלל?

ומשנינן: כגון **דאיכא עדי יחוד**, שראו אותם מתייחדים בפונדקי, **וליכא עדי ביאה**, שהעדים לא ראו אותה שנבעלה.

בית שמאי סברי, לא אמרינן "הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה", שאף על פי שראוה שנתייחדה עמו, אין זו ראיה שבא עליה, ולכן אינה צריכה ממנו גט שני.[107]

ובית הלל סברי, אמרינן "הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה", שכיון שעדים ראו אותם מתייחדים, הרי זה כאילו יש כאן עדות גם על הביאה, כי מתוך שהם רגילים זה עם זה, ודאי לא פרשו זה מזה. וכיון שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ודאי בא עליה לשם קידושין, ולכן היא צריכה ממנו גט שני.[108]

ומעתה מובנת הסיפא של המשנה: **ומודים בנתגרשה מן האירוסין שאינה צריכה הימנו גט שני.**

דכיון דאין לבו גס בה, כולם מודים שלא **אמרינן "הן הן עדי ביאה"**, ואין חוששין שמא בא עליה.[109]

ומקשינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי** שבית הלל מודים בלא ראוה שנבעלה שאינה צריכה הימנו גט שני?

והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה.

ואוקימנא למתניתין, שנשנית בסתם, ללא חולק, שהמחלוקת בית שמאי ובית הלל היא **בשלא ראוה שנבעלה**, ואיך יתכן שרבי יוחנן יחלוק על סתם משנה?

ועוד כתב רע"א, שמכאן ראיה שאפשר לקדש בלילה, שהרי "לנה" משמע בלילה, ואפילו הכי הוי קידושין אם בעל לשם קידושין.

וכתב השלטי גבורים שאם שניהם אומרים שלא נתכוונו לשם קידושין איננו חוששים שמא בא עליה לשם קידושין, כי כל הטעם הוא משום חזקת כשרות, וכאן אנו מעמידים אותם בחזקת כשרות שאינם משקרים להפקיע אשת איש בלא גט. חתם סופר.

107. ואין לומר שנחלקו בית שמאי ובית הלל אם אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולכולי עלמא אמרינן "הן הן עדי יחוד", ובנתגרשה מן האירוסין מודים בית הלל דלא אמרינן "הן הן עדי יחוד", דהלשון "ומודים" משמע שבזה נחלקו אם אמרינן "הן הן עדי יחוד", או לא. מהר"ם שיף.

108. מבואר בירושלמי דבית שמאי ובית הלל לטעמייהו, שנחלקו לעיל [עט ב] אם פוטר אדם אשתו בגט ישן. דבית שמאי לא חששו שמא בא עליה אחר כתיבת הגט והוא הדין אחר נתינת הגט, ובית הלל חוששין כאן וכאן. ושתי המחלוקות תלויות במחלוקת שלישית של בית שמאי ובית הלל בסוף המסכת, ראה לעיל בהערה 70.

109. ואם ראוה שנבעלה, אפילו בנתגרשה מן האירוסין צריכה גט שני כדאמר לעיל. רשב"א.

ומתרצינן: **אמוראי נינהו, ואליבא דרבי יוחנן.** נחלקו אמוראים בדעת רבי יוחנן. ורבה בר בר חנה [שהביא את דעת רבי יוחנן בסוגייתנו] סובר שרבי יוחנן מעולם לא אמר שהלכה כסתם משנה, ולכן הוא סובר כדעת רבי שמעון בן אלעזר, החולק על משנתנו בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל.

מתניתין:

תיקנו חכמים, שיהיו הכהנים המגרשים נשותיהן, מגרשים אותן ב"גט מקושר", משום שהכהנים קפדנים הם, והיו כותבין גט במהירות לנשותיהם, ומתחרטים לאחר זמן, ושוב אין יכולין להחזירן, שהרי כהן אסור בגרושה. ולפיכך תיקנו להם חכמים שיגרשו את נשותיהם בגט מקושר, שאינו נוח ליכתב מהרה, ושמא בתוך כך יתפייס הבעל.

וכך הוא סדר כתיבת "גט מקושר": כותב הסופר שורה אחת או שתים, ומקפל את הכתב על הגליון החלק שתחתיו, ותופר. ועד אחד חותם מאחור. וחוזר וכותב שתי שורות או יותר מבפנים, ומקפל אותן על הנייר החלק, ותופר, וחותם עד שני מאחור. וכן חוזר וכותב ומקפל, ותופר, עד סיום הגט.

כל כפל וכפל נקרא "קשר". ועל כל קשר חותם עד אחד מאחור. ואם יש קשר שלא חתום עליו עד מאחור, הרי זה "גט קרח", ופסול.

מי שנשא אשה שנתגרשה מבעלה הקודם, שהיה כהן, בגט קרח, **וכנסה בגט קרח — תצא** האשה **מזה ומזה**, מבעלה הראשון הכהן ומבעלה השני שכנסה לאחר שנתגרשה בגט זה, **וכל הדרכים האלו בה**, מטילים עליה את כל אותן החומרות שנימנו במשנה לעיל [עט ב].[110]

גט קרח — הכל משלימין עליו! אפילו עדים פסולים, כגון קרוב או עבד או גזלן, יכולים להשלים את החתימות על הקשרים שאינם חתומים, ובכך יוכשר הגט.

לפי שכל הפסול בגט קרח הוא משום שמן הסתם הזמין הבעל עדים כמספר הקשרים, ואנו חוששים שמא אמר להם "כולכם חתומו". ובכגון זה, אם אחד מהם לא חתם, הגט פסול.

ולכן, כאשר אנו יודעים בודאי שלא הזמין הבעל עדים כמספר הקשרים, הרי הגט כשר. ומעתה, אין לנו לחשוש אלא שמא כאשר יגיע הגט לאחר זמן לפני בית דין, הם

וכתב הרמב"ם [גירושין ייט] שהורו הגאונים שאפילו פנוי הבא על הפנויה לפני עדים צריכה גט ממנו, שחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וחלק עליהם, שדוקא כשהיתה מאורסת לו אמרינן שאינו עושה בעילתו בעילת זנות, אבל בפנויה אמרינן שבעל לשם זנות.

והביא הרשב"א ראיה לשיטת הרמב"ם מהא דאמרינן נושא אדם אנוסת אביו ומפתת אביו, ומשמע אפילו בא עליה לפני עדים.

110. לכאורה תמוה, למה לא נשנתה משנה זו ביחד עם המשנה של כל האופנים דתצא מזה ומזה. אלא, שאגב סיפא דאותה משנה, דכתב סופר גט לאיש וטעה, שנה את המשנה דכתב לגרש את אשתו ונמלך, ואגב המחלוקת דבית שמאי ובית הלל שבאותה משנה, שנה המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, שגם שם נחלקו בית שמאי ובית הלל. ואחר כך חוזר לגט קרח דתצא מזה ומזה. תוד"ה בגט.

יפסלוהו מחמת חוסר ידיעה. שהם יהיו סבורים שהבעל הזמין עדים כמספר הקשרים ואמר להם "כולכם חתומו", ולא חתמו כולם, ולכן יסברו שהגט פסול, למרות שאליבא דאמת הוא כשר.

ולכן, כדי למנוע את פסילת הגט מחמת חוסר ידיעה, במקום שלא זימן הבעל עדים כמנין הקשרים, ניתן להשלים את החתימות על הקשרים גם על ידי עדים פסולים, ובכך יצאנו מידי החשש שבית דין אחר יפסול את הגט בעתיד, **דברי בן ננס**.[111]

רבי עקיבא אומר: אין משלימין עליו אלא קרובים, לפי שהם פסולים רק לעדות זו על קרובם, אבל **הם ראויין להעיד במקום אחר**.

אבל גזלנים ועבדים, הפסולים לכל עדות שבעולם, אינם יכולים להשלים את החתימות על הקשרים הריקים.

ואיזהו "גט קרח"? — כל גט מקושר **שקשריו מרובין מעדיו**, שנשארו קשרים בלתי חתומים על ידי עדים, ובמקומות אלו הגט "קרח".

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא דגט קרח** פסול?

ומשנינן: **גזירה משום "כולכם"**. שמא הבעל הזמין עדים כמנין הקשרים, ואמר להם: כולכם חתומו! ואם אחד מהעדים לא חתם כמצות הבעל הוא פסול, ולכן כל גט קרח פסול.

שנינו במשנה: **גט קרח הכל משלימין עליו** דברי בן ננס. רבי עקיבא אומר: אין משלימין עליו אלא קרובים הראויים להעיד במקום אחר.

והוינן בה: **ורבי עקיבא, עבד, מאי טעמא לא** יכול להשלים?

כי אם תאמר שהטעם הוא משום שאם נכשירנו להשלמת גט קרח יש לנו לחשוש **דאתו למימר**, שיבואו אנשים לטעות ולומר שעבד **כשר לעדות**, הרי אם כן תיקשי איך הכשרנו קרוב, והרי **קרוב נמי, אתו למימר** שהוא **כשר לעדות** על קרוביו, ואמאי הכשיר רבי עקיבא בקרוב.

אלא בהכרח, רבי עקיבא אינו חושש שמא יבואו אנשים להכשיר פסולי עדות, לפי שכולם בקיאים בהלכות עדות, ויודעים מי ומי פסול לעדות. ואם כן, מדוע הוא פוסל עבד להשלמת גט קרח?

---

111. בגמרא לעיל [יח ב] נחלקו אמוראים בבעל שאמר "כולכם חתומו", האם כולם משום עדים, שהתכוון שכולם יהיו עדים ממש, או שנתכוין רק לעשות תנאי, שיחתמו כולם. והנפקא מינה, שלמאן דאמר משום עדים צריכים כולם להיות עדים כשרים.
והקשו תוס', דלמאן דאמר משום עדים עדיין לא יצאנו מידי חשש, שהבית דין יבואו לפוסלו מאחר שיש בו עד אחד קרוב. ותירצו שבגט מקושר, כיון שהכשירו חכמים שהעד שלישי יכול להיות גם קרוב, כמבואר בסוגיין, ודאי לא התכוין זה שכל העדים יהיו עדים כשרים אלא הכשרים כדינם והקרוב כדינו. תוד"ה גזירה [לקמן פב.א] ובהרחבה בר"ן.

אלא שמא תאמר, **עבד, היינו טעמא** שהוא פסול לחתום על גט קרח, **דדלמא אתו לאפוקיה ליוחסין**, שאם נכשיר אותו לחתום בגט יאמרו שהוא אינו עבד ויבואו להשיאו עם בת ישראל.

אם כן, **גזלן, ד"בר יוחסין" הוא**, שהוא מותר בבת ישראל, **ליתכשר** להשלים בגט קרח.

ואלמה תנן במשנתנו: **רבי עקיבא אומר, אין משלימין עליו אלא קרובים הראויין להעיד במקום אחר**. ומוכח שרק **קרוב, אין**, כן יכול להשלים, אבל **גזלן, לא**!

ומתרצינן: לעולם טעם הפסול של עבד וגזלן, הוא שמא יבואו להכשיר אותם לעדות. ומה שהקשינו, אם כן נפסול גם קרוב? יש לומר, שאין הדבר דומה. משום שאמנם איננו חוששים שמא יטעו עד כדי כך להכשיר לעדות אפילו קרובים ופסולים. אלא **שבעבד, היינו טעמא** משום שגם אנשים הבקיאים בהלכות עדות ויודעים שהוא עבד, יבואו להכשיר אותו לעדות. **דאתו למימר**, מאחר שהחתימו אותו בגט, ודאי **שחרורי שחררי אדונו**.

גזלן נמי, יבוא להכשירו לעדות, **דאתו למימר: תשובה עבד**.

אבל **קרוב, מאי איכא למימר**?

הלא **כולי עלמא ידעו דקרוב הוא**,[112] ואין חשש שתצא תקלה כל שהיא.[113]

אמר רבי זירא אמר רבה בר שאילתא אמר רב המנונא סבא אמר רב אדא בר אהבה: גט קרח שהיו **קשריו שבעה ועדיו ששה** שהיתה חסרה חתימת עד על אחד הקשרים. או שהיו קשריו **ששה ועדיו חמשה**, או שהיו קשריו **חמשה ועדיו ארבעה** או שהיו קשריו **ארבעה ועדיו שלשה**, עד כאן **מחלוקת בן ננס ורבי עקיבא**. רק באופנים הללו נחלקו בן ננס ורבי עקיבא אם אפשר להשלים את החתימה החסרה גם על ידי פסולי עדות או שאפשר רק על ידי קרוב בלבד.

אבל אם היו **קשריו שלשה ועדיו שנים, דברי הכל אין משלימין עליו אלא קרוב** בלבד, מפני שגט מקושר צריך שיחתמו בו לפחות שלשה עדים, שזו תקנת חכמים שהכהן יטרח למצוא שלשה עדים ושמא בינתים ינוח כעסו ויתפייס, ולכן גם השלישי צריך להיות עד כשר.

ומיד שואלת הגמרא: **אמר ליה רבי זירא לרבה בר שאילתא: מכדי כל שלשה** בגט **מקושר כשנים בגט פשוט** [רגיל] **דמי**, שהרי גט מקושר חובה לחתום בו שלשה עדים כפי שצריך שני עדים בגט רגיל, ואם כן **מה התם**, בגט פשוט, **קרוב לא, אף הכא**, בגט מקושר נמי, **קרוב לא**. ומדוע אמרת שקרוב יכול לחתום בשלישי בגט מקושר?

---

112. שיתנו אל לבם שלכן צירפו את הקרוב בגלל שהגט כבר הוכשר על ידי שאר העדים. אבל בעבד וגזלן יטעו לומר שלא זו הסיבה אלא שהעבד שוחרר, והגזלן עשה תשובה. ר"ן.

113. לפי זה גם אשה כשרה, שהרי כולם יודעים שהיא אשה. אלא שמלשון המשנה שממע דוקא קרובים הראויין להעיד במקום אחר ולא אשה. ויש לומר, שהכל יודעים שהיא אשה ולא כולם

אמר ליה רבה בר שאילתא לרבי זירא: **אף לדידי קשיא לי** גם אני התקשיתי בכך **ושאילתיה לרב המנונא, ורב המנונא** שאל זאת **לרב אדא בר אהבה.**

ואמר ליה רב אדא בר אהבה לרב המנונא: **הנח לשלשה** עדים **דמקושר דלאו דאורייתא** היא שמכיון שהצורך בעד שלישי הוא רק מדרבנן לכן הוא כשר גם בקרוב, ובלבד שלא יהא פסול עדות כגון גזלן או עבד.

תניא נמי הכי שהעד השלישי לכולי עלמא צריך שלא יהא מפסולי עדות:

דתניא: **גט קרח** שהיו **קשריו שבעה ועדיו ששה,** או קשריו **ששה ועדיו חמשה,** או קשריו **חמשה ועדיו ארבעה,** או קשריו **ארבעה ועדיו שלשה, עד כאן מחלוקת בן ננס ורבי עקיבא.**

לפי שאם **השלים עליו עבד, בן ננס אומר: הולד כשר,**(114) **ורבי עקיבא אומר: הולד ממזר.**

אבל אם היו **קשריו שלשה ועדיו שנים, דברי הכל אין משלימין עליו אלא קרוב.**

רב יוסף מתני בדבריו של רבי זירא אמר רבה בר שאילתא שאם היו קשריו שלשה ועדיו שנים אין משלימין עליו אלא עד **כשר** בלבד, ואפילו קרוב לא.

ומקשינן על רב יוסף: **והתניא** בברייתא דלעיל שמשלימין עליו **קרוב!**

ומתרצינן: **אמר רב פפא:** תני גם בברייתא שאין משלימין עליו אלא עד **כשר** בלבד.

אמר רבי יוחנן: גט קרח שאמרנו שאפשר להשלים עליו גם קרובים **לא הוכשרו בו אלא עד אחד קרוב בלבד**(115) שאם היו חסרים שתי חתימות בשני קשרים, אפשר להשלים עליו רק עד אחד קרוב והשני צריך להיות כשר. **אבל תרי,** שניהם קרובים, **לא,** ואפילו אם כבר היו חתומים בו שלשה עדים כשרים אין להוסיף יותר מקרוב אחד. והטעם, שמא בעתיד יצא ערעור על הגט שהוא מזויף, כאשר העדים לא יהיו נוכחים, ויבואו לבית דין עדים המכירים שלש מהחתימות כדי לקיים את הגט, (116) **ודלמא** מתוך השלשה, שנים מהם קרובים, והבית דין אינם יודעים שהם קרובים, **ואתי** יבואו הבית דין **לקיומי** את הגט **בתרי קרובים וחד כשר** ונמצא שנתקיים הגט בעדות

בקיאים בדיני עדות ויבאו להכשיר אשה לעדות, מה שאין כן בקרוב, שאין הכל יודעים שהוא קרוב, וכנגד היודעים שהוא קרוב יש גם קצת היודעים דיני עדות. מהר"ם שיף.

114. משמע רק דיעבד אבל לכתחילה לא תינשא בו. ומלשון המשנה "הכל משלימין עליו" משמע אפילו לכתחילה [כדאמר בריש מסכת חולין "הכל שוחטין לכתחילה"], וכן להלן אמר רבי אמי צא והשלם עליו עבד מן השוק משמע לכתחילה. וראה בתפארת יעקב שכתב ליישב הסתירה.

115. רבי יוחנן סבר כרבי עקיבא שדוקא קרוב כשר להשלים. רשב"א.

116. שצריך לקיים שלש חתימות לפחות, שהרי גט מקושר דינו בשלשה עדים לפחות.

פסולה.[117] לכן אין להשלים ביותר מקרוב אחד, כדי שבכל מקרה יתקיים הגט על ידי שני עדים כשרים.[118]

אמר רב אשי: מתניתא, הברייתא דלעיל, **נמי דייקא** שלא משלימים יותר מקרוב אחד.

פב-א **דקא מדלג ותני חד חד.** התנא מחסר בכל דילוג רק קשר אחד, [כגון, משבעה לששה, ומששה לחמשה], משמע שאם היה יותר מקשר אחד בלתי חתום, אין בזה מחלוקת של בן ננס ורבי עקיבא, ולכולי עלמא אי אפשר להשלים את הקשר הנוסף אלא רק על ידי עד כשר.

ומסקינן: **שמע מינה!**

אמר אביי: שמע מינה מהמשנה, **שהאי קרוב**, המשלים בגט קרח, **חתים** על הגט, יכול הוא לחתום היכן שהוא רוצה, **אי בעי**, אם רצונו: **בין בתחילה**, לפני העדים הכשרים, **בין באמצע**, ביניהם, **ובין בסוף.**

ומוכיח אביי: **ממאי**, מנין לי זאת מהמשנה?

מדלא קבע ליה מקום. התנא במשנה אינו קובע היכן היא הקרחה של הגט הקרח, אלא אומרת סת "גט קרח, הכל משלימין עליו", ומשמע שבכל מקום שהוא קרח, אפשר להשלים עליו בקרובים.

וכמו כן שמע מינה, מכך שאין מקום קבוע היכן יכול הקרוב להשלים, ומתוך הדין שאמרנו לעיל, שאין להשלים ביותר מקרוב אחד, משני הדינים הללו יחד אנו למדים שגט מקושר[119] המגיע לבית דין לקיימו על ידי עדים המכירים את חתימות העדים —

מכל תלתא מקיימינן, שהקיום יכול להיות מכל שלשה עדים מתוך כל העדים החתומים, **ולא בעינן**, אין לנו צורך שחתימות השלשה תהיינה **רצופין** דוקא. אלא, אם למשל, חתמו עשרה עדים, אפשר לקיים גם על ידי הכרת החתימה הראשונה, והשלישית, והחמישית.

דאי סלקא דעתך בעינן קיום על ידי הכרת שלש חתימות **רצופין** דוקא, תיקשי, מדוע לא הכשירו להשלים בגט קרח יותר מקרוב אחד, ואמרנו שהטעם הוא שמא בית הדין שיקיים את הגט יכשל, ויקיים על ידי שני קרובים ואחד כשר.

והרי יש לנו עצה לכך, **לקבע ליה מקום להאי קרוב** המשלים: או **בתחילה**, שנקבע שהוא ראשון בכל שלישיה של עדים, דהיינו קרוב אחד ושני כשרים אחריו, וכן הלאה, **או באמצע**, שכל קרוב יחתמו עד אחד כשר לפניו ואחד אחד כשר אחריו, **או בסוף** שני כשרים וקרוב, שני כשרים וקרוב.

---

117. ואף שעתה בשעת הכתיבה אנו יודעים שגט זה כשר, ומה איכפת לן שהבית דין יקיימוהו על ידי עדות פסולה, מכל מקום יש לחשוש מפני הרואים, שילמדו מזה להכשיר פסולים במקום אחר. מהר"ם שיף.

118. לפי רב יוסף, ששלשה עדים במקושר צריכים להיות כשרים, היה צריך לפסול גם קרוב אחד, שמא יקיימוהו על ידי שני כשרים וקרוב אחד, והרי צריך שלשה כשרים. אלא, כיון ששלשה במקושר הוא רק מדרבנן לא גזרינן כולי האי. פני יהושע.

119. או שטר אחר מקושר — שאגב גיטין תיקנו חכמים בכל השטרות שאפשר לעשותן מקושר. רש"י.

ולכשר ביה טובא. ואז יוכלו להשלים הרבה קרובים, ולא ייצא מכך שום מכשול, שהרי צריך לקיים דוקא מעדים רצופים, ובכל שלשה עדים רצופים חייב שיהא, לפי קביעה זו, לפחות שני כשרים?

אלא ודאי, אין צריך לקיים דוקא מעדים רצופים, ולכן, לא יועיל גם אם נקבע לקרובים מקום, כי גם אז יתכן, שמתוך שלשה עדים מפוזרים, שנים מהם יהיו קרובים.[120]

כי אתו לקמיה דרב אמי, כאשר הובא לפניו גט מקושר שהבעל לא הזמין מספיק עדים כמנין הקשרים, **אמר ליה** רב אמי לבעל: **צא וחשלים עליו עבד מן השוק**! כדעת בן ננס במשנתנו, שגם עבד יכול להשלים בגט קרח.

הדרן עלך הזורק

---

120. יש להקשות, למה באמת לא תיקנו שיהיו רצופין כדי להכשיר שני קרובים, כשם שהגמרא אומרת שהיה להם לתקן קביעות מקום. וצריך לומר, שדוקא קביעות מקום שהוא בשעת הכתיבה שייך לתקן שינהגו כן, אבל קיום הגט אי אפשר לתקן שיהא דוקא מעדים רצופין, כי לפעמים לא ימצאו לקיימו רק מעדים מפוזרין, ואז נפסל הגט שלא כדין. תפארת יעקב.

פרק המגרש

מתניתין:

המגרש את אשתו, ואמר לה בשעת מסירת הגט **"הרי את מותרת לכל אדם, אלא לפלוני"**, ובגמרא יבואר מה הפירוש "אלא לפלוני", האם משמעותו היא "חוץ מפלוני", או שהוא תנאי, על מנת שלא תנשא לאותו פלוני.

רבי אליעזר מתיר לה להינשא לכל אדם אחר, חוץ מאותו פלוני, כדין אשה שנתגרשה בגט כשר.

וחכמים אוסרים עליה להינשא לכל אדם אחר, כיון שהנתינה של הגט באופן שכזה היא נתינה פסולה.

ומבארת המשנה, לדעת חכמים, הסוברים שזו היא נתינה פסולה, **כיצד יעשה?** מה יעשה הבעל כדי לתקן את הנתינה הפסולה

יטלנו הימנה, יקח את הגט מהאשה, **ויחזור ויתננו לה** פעם שניה,[1] **ויאמר לה** בשעת מסירת הגט **"הרי את מותרת לכל אדם".**[2]

---

1. אבל אם רק יחזור ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם, ללא נתינה שניה, אינו מועיל, כיון שהנתינה הראשונה היתה נתינה פסולה, ולא מועיל מה שיאמר לה הרי את מותרת, כי צריך שיהא "ונתן בידה", וזו היתה נתינה פסולה, ולכך צריך נתינה חדשה.

ורבי עקיבא איגר מחדש, שלמסקנת הגמרא, שהמחלוקת בין רבי אליעזר ורבנן אינה באומר "הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני", אלא באומר "חוץ מפלוני", הרי דוקא לשיטת רבנן, הסוברים שבאומר "חוץ מפלוני" אינה מגורשת כלל, לא יועיל שיאמר אחר כך כשמגרש 'אף לפלוני' בלא נתינה חדשה, כיון שהנתינה הראשונה היתה פסולה. אבל לשיטת רבי אליעזר, הסובר שכשאומר "חוץ מפלוני" היא מגורשת לכל העולם חוץ מאותו פלוני, בזה אף ללא נתינה חדשה יכול להוסיף ולומר שמגרשה אף לאותו פלוני, ולבטל את השיור ששייר לפלוני, וניתרת לאותו פלוני מכח הנתינה הראשונה.

2. וכתב התוס' רי"ד, שאין צריך לומר לה בנתינה השניה "הרי את מותרת לכל אדם", אלא מספיק שיחזור ויתן ויאמר לה 'הא גיטך' כמו בכל גט. ומה שאמרה המשנה שצריך לומר "הרי את מותרת לכל אדם" הוא לאו בדוקא. וכן פסק הרמב"ם [גירושין ח יז]. אולם הריטב"א והר"ן כתבו שצריך לחזור ולומר לה הרי את מותרת לכל אדם כפשטות המשנה, ולא מספיק שיאמר לה הא גיטך, כמו בכל נתינת גט, כי היות שאמר לה בנתינה הראשונה חוץ מפלוני, צריך הוא לבטל את דבורו, ואם הוא אומר לה רק "הא גיטך" אין כאן עדיין ביטול האמירה הקודמת שמגרשה חוץ מפלוני.

והקשה הפני יהושע, לפי הצד בגמרא שגם לדעת רבנן אם אמר לה הרי את מותרת לכל אדם על מנת שלא תנשאי לפלוני היא מגורשת, מדוע בנתינה השניה הוא צריך לגרש אותה ללא שום תנאי, הרי רצונו שלא תנשא לפלוני, ויכול לומר לה בנתינה השניה הרי את מותרת לכל אדם על מנת שלא תנשאי לפלוני. ותירץ הפני יהושע, כי מה שהיא מותרת באומר לה "על מנת" הוא רק כשאמר לה כן בנתינה הראשונה, אבל באופן שאמר לה בנתינה הראשונה "חוץ

אבל אם **כתבו בתוכו,** שכתב הבעל בתוך הגט "הרי את מותרת לכל אדם, אלא לפלוני", **אף על פי שחזר ומחקו,** את מה שהוסיף "אלא לפלוני", הרי זה גט **פסול.**

גמרא:

איבעיא להו, נסתפקו בני הישיבה:

האי, האם הלשון שאמר "**אלא** לפלוני" — לשון "חוץ" הוא, "הרי את מותרת לכל אדם **חוץ** מפלוני", **הוא.**

או מה שאמר "אלא לפלוני", לשון תנאי הוא, "הרי את מותרת לכל אדם **על מנת** שלא תנשאי לפלוני", **הוא.**

ומבארת עתה הגמרא במה נחלקו רבי אליעזר ורבנן, לפי שני צדדי הספק:

לפי הצד שהלשון "אלא", "**חוץ** מפלוני", **הוא,** יש לומר כי דוקא **ב**אומר "הרי את מותרת לכל אדם **חוץ** מפלוני", **הוא דפליגי רבנן עליה דרבי אליעזר,** שרק אז רבנן סוברים שהגט פסול, **דהא שייר לה בגט.** שהרי באמירתו "חוץ מפלוני" הוא מגביל את ההיתר של הגט, שאין הגט מתיר אותה לכל העולם.

אבל באומר לה "הרי את מותרת לכל אדם **על מנת** שלא תנשאי לפלוני", שהוא לשון תנאי, **מודו ליה,** יודו חכמים לרבי אליעזר שהגט כשר. **מידי דהוה,** שהרי תנאי זה דומה **אכל תנאי דעלמא,** לכל תנאי בעלמא, שהגט ניתן לה באופן מוחלט להתיר אותה לכל אדם. ומה שאינה יכולה להנשא לאותו פלוני, אינו אלא מחמת תנאי בעלמא, שאם לא תקיים את התנאי יתבטל הגט, אך אינו סותר את ההיתר של הגט שהיא מותרת מחמת הגט לכל אדם, כולל אותו פלוני, ואינו נחשב לשיור בגט[3].

מפלוני", אף שאמר לה בנתינה השניה "על מנת שלא תנשאי לפלוני", עדיין לא נתבטלו דבריו הראשונים שאמר "חוץ מפלוני".

והקשה הפתחי תשובה בסי' קל"ז מלשון הרמב"ם והשו"ע, שכתבו להדיא, שיכול לגרש אותה בפעם השניה בתנאי כשר, ומשמע שיכול אף לומר לה על מנת שלא תנשאי לפלוני, ותירץ הפתחי תשובה, שהרמב"ם הולך לשיטתו שהבאנו לעיל, שבנתינה השניה אינו צריך לומר הרי את מותרת לכל אדם, אלא מספיק שיאמר לה הא גיטך, ואם כן, בהכרח, מספיק לשון חלש יותר מהפעם הראשונה בשביל לבטל את האמירה בנתינה הראשונה, ולכך גם באופן שאומר לה בנתינה השניה על מנת שלא תנשאי לפלוני, מועיל לבטל את האמירה שאמר לה בנתינה הראשונה. אבל הפני יהושע הולך בשיטת הריטב"א והר"ן, שצריך לשון חזק יותר בשביל לעקור את אמירתו הראשונה שאמר חוץ מפלוני, ולכך לא מועיל שיאמר לה בנתינה השניה על מנת שלא תנשאי לפלוני, אלא צריך לומר הרי את מותרת לכל אדם.

ולשיטת הרמב"ם עדיין קשה, מדוע לא נאמר במשנה שיש לו עצה לומר לה "על מנת שלא תנשאי לפלוני"? וכתב האילת השחר, דמסתמא אין רצונו של המגרש שאמר חוץ מפלוני ליתן לה גט על מנת שלא תנשא לפלוני, שהרי אם תנשא לאותו הפלוני יתבטל הגט, וזה אין רצונו, שהרי רוצה שרק תיאסר לפלוני, ולא שיתבטל הגט.

3. וכתב הריטב"א שהסברא באומר "על מנת" מודים רבנן לרבי אליעזר שזה כשר ואינו נחשב

או דלמא, לשון ׳אלא׳, כאילו אמר לה ״**על מנת** שלא תנשאי לפלוני״ **הוא**.

ולפי זה, דוקא באומר לה ״הרי את מגורשת **בעל מנת** שלא תנשאי לפלוני״, **הוא דפליג רבי אליעזר אדרבנן**, וסובר שזה גט כשר, כיון שאינו אלא תנאי —

אבל באומר לה ״הרי את מותרת לכל אדם **חוץ** מפלוני״, **מודה** רבי אליעזר לחכמים שזה גט פסול, **דהא שייר לה בגט**. שהרי באמירתו ״חוץ מפלוני״, הוא גורם שהגט אינו מתיר את האשה לאותו פלוני, וחסר בכריתות המוחלטת של הגט, ולכן גם רבי אליעזר מודה שזה גט פסול.

אמר רבינא: תא שמע ראיה לפשוט את הספק במה נחלקו, מדברי המשנה ששנינו במסכת נגעים [יב א]:

כל הבתים של ישראל בארץ ישראל, אם נראה בבית נגע, הם **מטמאין בנגעים, אלא של עובדי כוכבים**.

ומוכיח רבינא: **אי אמרת בשלמא**, אם אמרת שהמילה ׳אלא׳ לשון ״**חוץ**״ **הוא** — **שפיר**, מובנת כוונת המשנה, לומר, שכל הבתים שבארץ ישראל שהם של ישראל מטמאין, חוץ מהבתים של עובדי כוכבים, שאינם מטמאין.

אלא אי אמרת שהמילה ׳אלא׳, לשון ״**על מנת**״ **הוא**, האיך תתפרש המשנה — שהרי לפי זה, עליך לבאר את כוונת המשנה לומר, שבתי ישראל מיטמאין בנגעים ״**על מנת דלא מיטמו בתי עובדי כוכבים**״.

דהיינו, בתנאי שלא מטמאין בתי עובדי כוכבים בנגעים, **הוא דמיטמו בתי ישראל**, רק אז מטמאים בתי ישראל בנגעים.

הא מיטמו בתי עובדי כוכבים, אבל אם בתי עובדי כוכבים מטמאים בנגעים, **לא מטמאי בתי ישראל**!

והרי אין לדבר זה שום משמעות והבנה!

ועוד קשה: **בתי עובדי כוכבים, מי מטמאי**? וכי שייך לומר שבתי עובדי כוכבים מיטמאים בנגעים —

והתניא הרי שנינו בברייתא:

כתוב בתורה [ויקרא יד] לגבי נגע בתים ״**ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם**״, ודרשו חכמים מלשון הפסוק כי דוקא ״**ארץ אחוזתכם**״, דהיינו, אחוזת [בתי] ישראל **מטמאה בנגעים, ואין בתי עובדי כוכבים מטמאין בנגעים**.

אלא, שמע מינה, מוכח מכאן ש׳אלא׳ לשון ״**חוץ**״ **הוא**.

ומסקנת הגמרא: אכן **שמע מינה**.

לשיור, הוא משום ש״שיור בגט״ הוא רק באופן שהיא במצב שלחלק מבני האדם היא מותרת להנשא ולחלק [או לאדם אחד] היא אסורה. אבל באומר ״על מנת״ הרי עכשיו היא מותרת לכל העולם ואף לאותו אדם שהתנה עמה שלא תנשא לו, אלא שאם היא תנשא לו, אז יתבטל הגט ותיאסר לכל העולם. ואם כן אין שום הבדל בינו לשאר בני אדם, ולכך אינו נחשב לשיור.

וכוונת המשנה לומר, שרק בתי ישראל מטמאין בנגעים, אבל בתי עובדי כוכבים אינן מטמאין בנגעים.

ולפי זה, רבי אליעזר ורבנן נחלקו במשנתנו באומר "הרי את מותרת חוץ מפלוני", אם היא מגורשת או לא.[4]

ועתה מבארת הגמרא, שלפי ביאורו של רבינא, בהכרח, **מתניתין,** משנתנו, שנחלקו בה רבי אליעזר ורבנן באומר הרי את מגורשת חוץ מפלוני, אם זה גט כשר או לא, **דלא כי האי תנא** הוא! לא כמו ששנינו בברייתא —

דתניא: אמר רבי יוסי ברבי יהודה:

לא נחלקו רבי אליעזר וחכמים על המגרש את אשתו ואמר לה בשעת מסירת הגט **"הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני", שאינה מגורשת.** כי גם רבי אליעזר מודה שהגט פסול.

על מה נחלקו רבי אליעזר וחכמים —

על המגרש את **אשתו ואמר לה "הרי את מותרת לכל אדם על מנת שלא תנשאי לפלוני",**

פב-ב **שרבי אליעזר מתיר** אותה **לכל אדם, חוץ מאותו האיש. וחכמים אוסרים** אותה להינשא לכל אדם, כיון שזה גט פסול.

אבל באומר לה "הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני", כולי עלמא מודים שזה גט פסול.

ומבארת הגמרא את טעמם של רבי אליעזר ורבנן, לפי שיטת הברייתא, שרבי אליעזר ורבנן נחלקו ב"על מנת":

מאי טעמא דרבי אליעזר, הסובר שזה גט כשר? —

מידי דהוה אכל תנאי דעלמא. משום שזה דומה לכל תנאי רגיל ואינו שיור בגירושין. שהרי בגט זה הוא מתירה לכל אדם, ומה שהיא אסורה להנשא לאדם שהתנה עליו שאם תנשא לו יתבטל הגט, אין זה סתירה להיתר של הגט, אלא אסורה להנשא רק מחמת התנאי שבו.

ורבנן סוברים, שאין זה דומה לתנאי דעלמא. לפי ש**כל תנאי דעלמא,** אינו פוסל את הגט משום שהוא **לא שייר ליה בגט,** שהרי הגט מתיר אותה לכל אדם. אבל **הכא, שייר לה בגט.** כי היות שאמר לה "על מנת שלא תינשאי לפלוני", נמצא שמחמת התנאי, הגט אינו מתירה לכל אדם, ולכך סוברים חכמים שאינה מגורשת.

וממשיכה הגמרא ומבארת:

ומתניתין, דאוקימנא בחוץ, משנתנו, שהעמדנו עתה שרבי אליעזר ורבנן נחלקו באומר לה "חוץ מפלוני" —

מאי טעמא דרבי אליעזר? מדוע רבי אליעזר סובר שזה גט כשר ?

אמר רבי ינאי משום זקן אחד:

אמר קרא בפרשת גירושין [דברים כד], **"ויצאה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר".**

---

4. ונחלקו הראשונים בביאור מסקנת הגמרא. דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש והר"ן והתוס'

ודורשים חכמים מלשון הפסוק, **שאפילו לא התירה** בעלה בגט **אלא** רק **לאיש** אחד **אחר, הרי זו מגורשת.** וכל שכן אם התיר אותה לכל העולם, חוץ מפלוני, שהיא מגורשת.

ורבנן, מה הם דורשים מהפסוק הזה —

האי "איש", אין כוונת הכתוב לומר שמספיק שתהיה מותרת לאיש אחד בלבד בגט. אלא אדרבה, צריך שתהא מותרת **לכל איש ואיש.** ואם אמר לה חוץ מפלוני, כיון שלא התיר אותה לכל איש ואיש, אינה מגורשת.

ואילו **רבי יוחנן אמר** הסבר אחר בטעמו של רבי אליעזר:

טעמא דרבי אליעזר, שאם אמר לה חוץ מפלוני הרי זה גט כשר, הוא **מחכא:**

נאמר בענין נשואי כהן [ויקרא כא] "**ואשה גרושה מאישה לא יקחו**". ודרשו חכמים מלשון הפסוק, **שאפילו לא נתגרשה** האשה **אלא מאישה,** אך לא הותרה להנשא לאף אדם, בכל זאת, היא **נפסלה מן הכהונה.**

והיינו, אפילו אם לא נתגרשה אלא מבעלה, וכגון שאמר לה "הרי את מגורשת רק ממני, אך אסורה את לכל אדם", בכל זאת היא אסורה לכהונה, מדין "ריח הגט", שפוסל בכהונה —

אלמא, הוי גיטא.

והיינו, כיון שאנו רואים שאפילו אם היא מגורשת רק ממנו ואסורה לכל אדם, בכל זאת היא נפסלת לכהונה, מחמת ריח הגט, ואף שאסורה להנשא לכל העולם, בכל זאת יש לזה שם של גט, הרי כל שכן באופן שהתירה לכל אדם חוץ מפלוני, שגט כזה הוא גט, ומותרת על ידו לכל אדם, חוץ מאותו פלוני.[5]

ורבנן, מה הם יענו על הראיה של רבי אליעזר מריח הגט, שחוץ מפלוני נחשב לגט כשר —

איסור כהונה שאני. אף שאסורה לכהונה, אין זה ראיה שזה נחשב לגט כשר, שהרי בכהנים ריבה בהם הכתוב מצוות יתירות, ולכך אפילו ריח הגט פוסל בהם לכהונה.

רי"ד שלמסקנת הגמרא נחלקו רק באומר לה חוץ מפלוני, אבל באומר לה על מנת שלא תנשאי לפלוני לכולי עלמא הרי זה גט כשר. אולם דעת הרמב"ן שלפי מסקנת הגמרא רבי אליעזר ורבנן נחלקו בתרתי, גם באומר חוץ מפלוני וגם באומר לה על מנת שלא תנשאי לפלוני.

5. ובתוס' ד"ה אפילו הקשו על ראייתו של רבי אליעזר, הרי פשיטא שאיסור כהונה שאני, שהרי באופן שלא נתגרשה אלא מאישה אף לדעתו של רבי אליעזר אינה מגורשת כלל, ואם מת בעלה היא חייבת להתייבם שהרי היא עדיין אשתו של המגרש [ובפני יהושע כתב שדעת רש"י שאם מת בעלה היא אסורה להתייבם, אלא שבפועל אינה יכולה להנשא לשום אדם מצד התנאי, וכן כתב בתוס' הרא"ש], ובהכרח שאיסור כהונה שאני.

ותירצו התוס', שהרי הדין הוא שהנותן נייר סתם לאשתו אין בזה חסרון של ריח הגט ואינה נפסלת לכהונה, וכמבואר ביבמות נב א, ורק באופן שהגט הוא גט טוב אלא שיש חסרון צדדי בנתינת הגט יש בזה פסול של ריח הגט, וזוהי טענת רבי אליעזר לחכמים: בשלמא לדידי,

אבל לגבי היתר גט הזה להנשא על ידו, הרי זה נחשב לגט פסול[6].

בעי רבי אבא: בקידושין — היאך? מה יהא הדין בקידושין, אם יאמר "התקדשי לי להאסר לכל אדם באיסור אשת איש, חוץ מפלוני", האם הקידושין כשרים או פסולים[7] —

תיבעי, יש להסתפק בכך לדעת **רבי אליעזר,** שהאומר "חוץ לפלוני" הרי זה גט כשר.

וכן **תיבעי** לדעת **רבנן,** הסוברים שאם אמר לה "חוץ מפלוני" הרי זה גט פסול —

תיבעי לרבי אליעזר —

האם נאמר: **עד כאן לא קאמר רבי אליעזר הכא,** לגבי גירושין, שאפילו אם אמר חוץ מפלוני זה גט כשר, **אלא משום דכתיבי קראי.** משום שלומדים את זה מהפסוקים, וכמו שביארה הגמרא לעיל. **אבל התם,** לגבי קידושין, **קנין מעליא בעינן,** צריך שיקנה אותה קנין שלם, שאוסר אותה על כל העולם, ואם אמר לה חוץ מפלוני אינה מקודשת —

או דלמא, שמא גם בקידושין יועיל אם קדשה חוץ מפלוני, ומשום שאנו לומדים בהיקש של קידושין לגירושין, לפי שנאמר בפרשת גירושין "**ויצאה והיתה**", מקיש הכתוב הויה [מלשון "התהוות", והיינו קידושין] ליציאה. וכמו שלגבי גט, אם אמר הרי את מגורשת חוץ מפלוני היא מגורשת, הוא הדין בקידושין אם אמר לה התקדשי לי חוץ מפלוני, היא מקודשת.

תיבעי לרבנן —

האם נאמר: **עד כאן לא קאמרי רבנן הכא**

שבאומר לה חוץ מפלוני אין חסרון בכריתות של הגט, אם כן גם היכן שלא התירה לשום אדם אין חסרון בכריתות, ופסולו של הגט הוא מדין צדדי שצריך שיתקיים בגירושין "והיתה לאיש אחר", ולכן שייך בזה פסול של ריח הגט. אבל לדידכו, שבאומר חוץ מפלוני חסר בעצם הכריתות של הגט, אם כן זה נחשב כמו נייר בעלמא ומדוע יש בזה חסרון של ריח הגט? ועל זה השיבו רבנן שאיסור כהונה שאני, כי גם כשחסר בכריתות יש בזה פסול של ריח הגט, ואינו דומה לנייר בעלמא. [על פי ביאור האבני מילואים [קלז א], ועיין במגיה לאבני מילואים שם, ובשערי חיים [נט ז], ובמשנת רבי אהרון יבמות סי' ט"ז שביארו דברי התוס' באופן אחר].

6. דעת רוב הראשונים היא שבלא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה מדאורייתא, אולם הרמב"ם כתב בהלכות גירושין [י א] שאסורה רק מדבריהם. והקשה המגיד משנה, הרי מבואר בסוגיין שרבי אליעזר לומד מדין ריח הגט שבאומר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני היא מותרת מאורייתא לכל העולם, ואם כן מדוע רבנן הוצרכו לומר איסור כהונה שאני, הרי יכלו לדחותו בפשיטות שריח הגט אינו פוסל אותה רק מדרבנן, ואי אפשר ללמוד מזה שבחוץ מפלוני היא מותרת מדאורייתא. ובשאגת אריה החדשות סימן ב' כתב שגם הרמב"ם סובר שזה איסור דאורייתא, אלא שדרכו של הרמב"ם היא, שכל דבר שאינו מפורש להדיא בתורה, הוא כותב שאסור מדבריהם, ואף הרמב"ם מודה שאסורה לכהונה מדאורייתא, ועיין בקובץ הערות סי' ס"ו סק"ב מה שביאר בדעת הרמב"ם.

7. ולכאורה קשה דמה החילוק בין קניני ממון

שאינו יכול לשייר, **אלא** לגבי גירושין, משום **דבעינן "כריתות", וליכא,** שהרי הגט צריך לכרות בינו לבינה, ואם הוא משייר את פלוני אין זה כריתות גמורה, שהרי מחמתו היא אסורה על פלוני. **אבל התם,** לגבי קידושין, סוברים רבנן שמספיק **קנין** קידושין **כל דהו,** שאוסר אותה רק על חלק מהעולם, ולא צריך שיאסור אותה לגבי כל העולם —

או דלמא "ויצאה והיתה", מקיש הכתוב הויה ליציאה. וכמו שבגירושין אי אפשר לשייר חוץ מפלוני, הוא הדין בקידושין לא מועיל שיאמר חוץ מפלוני.

לבתר דאיבעיא ליה, אחרי שרבי אבא נסתפק, **הדר פשטה,** הוא חזר ופשט את ספיקו:

בין לדעת **רבי אליעזר, ובין** לדעת **רבנן, בעינן "ויצאה והיתה".** אנו לומדים בהיקש קידושין מגירושין. ולדעת רבנן, שבגירושין אי אפשר לשייר חוץ מפלוני, הוא הדין בקידושין אי אפשר לשייר חוץ מפלוני. ואילו לרבי אליעזר, הסובר שאפשר לשייר בגירושין חוץ מפלוני, הוא הדין בקידושין, מועיל אם מקדשה להיאסר לכל העולם חוץ מפלוני.

אמר אביי: אם תמצא לומר, אם נאמר **איתא לדרבי אבא,** שדברי רבי אבא נכונים הם, שלפי דעת רבי אליעזר אם אמר לה "הרי את מקודשת לי ליאסר על כל העולם חוץ מפלוני", יחולו הקידושין לגבי כל העולם חוץ מאותו פלוני, יהא הדין כך:

אם **בא ראובן וקידשה,** שתיאסר על כל העולם **חוץ משמעון** [אחיו של ראובן], **ואחר כך בא שמעון** [שלגביו היא עדיין מותרת, שהרי ראובן אחיו קידשה חוץ ממנו], **וקידשה,** אך לא אסרה על ראובן אחיו, אלא אמר בשעה שקידשה, ש[גם הוא] אוסר אותה על כל העולם, אך **חוץ מראובן** אחיו —

אין קידושי שמעון כלום, כפי שתבאר הגמרא מיד, **ולכן,** אם לאחר מכן **מתו שניהם,** ראובן ושמעון, הרי היא **מתיבמת,** יכולה היא להתייבם **ללוי,** אחיהם של ראובן ושמעון —

ואין אני קורא בה, אין אנו אוסרין אותה להתייבם ללוי מחמת הדין של **"אשת שני אחים מתים"** —

[אשה שיש עליה "זיקת שני אחים מתים" אסורה להתייבם אלא יוצאת בחליצה. כגון שהיו שלשה אחים, ראובן, שמעון ולוי, ומת תחילה ראובן בלא בנים, ונפלה אשתו של ראובן ליבום לפני שמעון ולוי, ובא שמעון ועשה בא "מאמר" [לא קידשה בביאה כדין יבמה, אלא קדשה בקידושי כסף או שטר, הנקראים ביבמה 'קידושי מאמר'], ולפני שהספיק שמעון לכנוס אותה לאשה, הוא מת, הרי היא נופלת עתה ליבום לפני לוי, האח השלישי, מכח שני מתים: מכח ראובן שהיתה נשואה לו, ומכח שמעון שהיתה מקודשת לו בקידושי "מאמר".

כי היות ושמעון עדיין לא כנס אותה, לא פקעה הזיקה שמכח ראובן, [אבל אם היה

שלא מצינו שאפשר לקנות חפץ שיהא שלו חוץ מפלוני, ומה ההוה אמינא שלגבי קידושין יכול

שמעון מייבם אותה בביאה היה נפקע הזיקה שהיתה מחמת ראובן ויכולה להתייבם ללוי מכח שמעון], ועכשיו שגם שמעון מת, נוסף עליה זיקה גם מחמת הקידושין של שמעון, וכיון שעכשיו היא זקוקה ליבום ללוי, גם מכח ראובן וגם מכח המאמר של שמעון, אינה יכולה להתייבם, ונחשבת לאשת שני מתים].

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** היא לא נחשבת לאשת שני מתים —

היות ורק **קידושי דראובן אהנו.** שהרי רק הקידושין של ראובן הועילו וחלו לאסור אותה על כל העולם. אבל **קידושי דשמעון, לא אהנו,** לא הועילו לשום דבר, שהרי להיאסר על כל העולם, היא כבר היתה אסורה מכח הקידושין של ראובן.

ואילו שמעון היה מקדשה סתם, ולא היה אומר "חוץ מראובן", היו הקידושין שלו מועילים לאסור אותה על ראובן, אבל עתה, כיון ששמעון קידש אותה חוץ מראובן, אם כן לא הועילו הקידושין שלו לשום דבר[8], ולכך אינה נחשבת ל"אשת שני מתים", ומותרת להתייבם ללוי.

ומוסיפה הגמרא ומבארת:

ואלא, "אשת שני מתים" — היכי משכחת לה? איך כן יתכן אופן של אשת שני מתים במקרה של רבי אבא?[9] —

לקנותה חוץ מפלוני, ותירץ באילת השחר שקנין קידושין אינו דומה לקנין ממון , שהרי כל מהות הקנין בקידושין הוא תלוי במה שאוסרה לאחרים, ולכן יש לגמרא צד דאף שבקניני ממון שקונה לעצמו לא שייך לעשות שיור בקנין, אבל לגבי קנין קידושין שאוסרה לאחרים שייך לחלק ולומר שאסורה על כל העולם חוץ מפלוני.

8. וכתב הריטב"א שמלשון הגמרא "לא אהנו", משמע שאם מת ראובן או גירשה, היא מותרת לעלמא, שהיות וקידושי שמעון לא אסרוה לשום אדם, הם לא חלו כלל. וכן הביא הר"ן בשם הרא"ה. אולם דעת הרשב"א היא שקידושי שמעון הועילו לאוסרה על כל העולם, לגבי זה שאם ימות ראובן עדיין תהא אסורה לעלמא מחמת קידושי שמעון. ולכן מוסיף הרשב"א, אף ששמעון קידשה חוץ מראובן, בכל זאת היא נאסרת על ראובן מחמת צד האישות שיש לשמעון בה. וכוונת הגמרא "קידושי שמעון לא אהנו", היינו שדבורו של שמעון מצד עצמם לא הועיל לאסור אותה על ראובן, שהרי אמר חוץ מראובן, אך מכל מקום היא נאסרת על ראובן כיון שקידושי שמעון חלו לגבי לאסור אותה על כל העולם גם מחמתו. והאחרונים הקשו על הרשב"א, אם כדבריו שקידושי שמעון חלו, מדוע אינה נחשבת לאשת שני מתים? ועוד הקשו האחרונים, כמו שלדברי הרשב"א קידושי שמעון אוסרים אותה על ראובן, אעפ"י שאמר במפורש שהוא מקדשה חוץ מראובן, כיון שהוא אוסרה על כל העולם מחמתו ויש לו בה אישות, הוא הדין שקידושי ראובן הראשונים יגרמו שקידושי שמעון לא יתפסו בה כלל, למרות שהוא אמר חוץ משמעון, שהרי לגבי כל העולם חלו בה קידושיו. ועיין בחזו"א סי' קל"ד ובאמרי משה סי' ט'.

9. על פי רש"י. ובתוס' כתבו שמכאן מוכח דאשת שני מתים הוא איסור מדאורייתא. וביאר המהר"ם שי"ף כוונתם, דאי נימא שאשת שני מתים הוא איסור מדרבנן, אם כן משכחת לן איסור אשת שני מתים באופן שהשני קידשה במאמר, וכמו שהביא רש"י מהסוגיא ביבמות.

כגון, שבא ראובן וקידשה ליאסר על כל העולם **חוץ משמעון** אחיו. **ובא שמעון** אחיו **וקידשה סתם,** ולא אמר "חוץ מראובן", ומת גם שמעון, אז היא נחשבת לאשת שני מתים, ומשום —

דקידושי ראובן אהנו למיסרא אעלמא, שהרי הקידושין של ראובן הועילו לאסור אותה על כל העולם **וקידושי דשמעון** והקידושין של שמעון **אהנו למיסרא אראובן** הועילו לאסור אותה באיסור אשת איש על ראובן, ולכך כשמת שמעון אינה יכולה להתייבם ללוי, משום שנחשבת לאשת שני מתים[10].

בעי הסתפק **אביי:**

מה יהא הדין אם **אמר לה "הרי את מותרת לכל אדם, חוץ מראובן ושמעון"** ועדיין לא מסר לה את הגט, **וחזר ואמר לה** בשעת מסירת הגט שהוא מתיר אותה גם **לראובן ושמעון** — **מהו?** איך נפרש את דבריו:

מי אמרינן, האם אנו אומרים שכוונתו לחזור בו, **ומאי דאסר,** מה שאסר אותה בתחילה בתנאי על ראובן ושמעון, עכשיו **שרא,** הוא מתיר אותה אף לראובן ושמעון —

או דלמא, או שמא נאמר, **מאי דאסר,** מה שהוא אסר אותה בתחילה על ראובן ושמעון, **שרא,** הוא מתיר אותה עכשיו, **ומאי דשרא, אסר.** מה שהוא התיר אותה מתחילה על כל העולם, עכשיו הוא חוזר בו,

---

אלא, מוכח מכאן, שאיסור אשת שני מתים הוא איסור דאורייתא, ולכן אי אפשר לתרץ שמשכחת לה איסור אשת שני מתים באופן שקידשה השני במאמר, שהרי מאמר אינו מועיל אלא מדרבנן.

והקשו התוספות, שבמסכת יבמות מבואר שאשת שני מתים הוא רק איסור דרבנן. וכתב המהר"ם שי"ף, שלפי פירוש רש"י מיושבת קושיית התוס', ואין להוכיח מכאן שאיסור אשת שני מתים הוא מן התורה. כי אי אפשר לתרץ כאן שמדובר באופן שקידשה השני במאמר, שהרי הגמרא שואלת איך יתכן אופן של אשת שני מתים דוקא בענין שקידש חוץ מפלוני, ואינו ענין לקידושי מאמר. ועיין רשב"א.

10. ומקשה הרשב"א, מדוע הוצרך לומר שפטורה מיבום משום אשת שני מתים, הרי באופן זה לא שייך כלל דין יבום, שהרי כשראובן מת אינה יכולה להתייבם, כיון שהיא עדיין אשתו של שמעון, וכיון שנאסרה בשעת הנפילה ליבום, הדין הוא שאינה יכולה להתייבם לעולם [כמבואר ביבמות ל א], ואם כן, גם אחרי ששמעון מת היא אסורה ליבום, מחמת איסור אשת אח של ראובן.

ובאבני מילואים סי' קע"ד תירץ על פי דברי התוס' בתחילת יבמות, שאם היתה היבמה נדה בשעה שנפלה ליבום אין בה את הדין "כיון שנאסרה בשעת נפילה שוב אינה יכולה להתיבם לעולם", כי היות שהיא אסורה על כל העולם ואין זה איסור מיוחד על היבום, לכך מותרת היא ליבום אחר שתטהר, והוא הדין בסוגיין, שנאסרה על לוי להתייבם באיסור אשת איש מחמת קידושי שמעון, כיון שזה לא איסור מיוחד ליבום אלא איסור על כל העולם מחמת דין אשת איש אינה נאסרת לעולם, וכשמת שמעון היא מותרת ללוי, ולכך הגמרא הוצרכה לאסור אותה ליבום מחמת הדין של אשת שני מתים.

ועיין באמרי משה ט ה, ובאחיעזר לד ט, ובחזו"א קל"ד.

ובא לאסור אותה, וכוונתו שתהיה אסורה על כל העולם, חוץ מראובן ושמעון.[11]

אם תמצא לומר, גם אם תפשוט את הספק הזה ותאמר כי **מאי דאסר שרא,** וכוונתו היא להתיר אותה גם לכל העולם וגם לראובן ושמעון, עדיין יש להסתפק באופן שהוא אמר בתחילה חוץ מראובן ושמעון, ואח״כ הוא חזר ואמר שהוא מתירה ״**לראובן**״, אך לא הוסיף ואמר גם ״לשמעון״ — **מהו?** האיך נפרש את כוונתו!

פג-א

האם כוונתו לומר, שהוא רוצה להתירה **לראובן, והוא הדין לשמעון. והאי דקאמר,** ומה שהוא אמר רק **לראובן** ולא אמר ״לראובן ולשמעון״ **משום** שבתחילה, שאמר חוץ מראובן ושמעון, **דפתח ביה,** הוא פתח בראובן תחילה, ולכך גם עכשיו הוא פתח בראובן, אבל כוונתו להתיר אותה אף לשמעון:

או דלמא, או שמא נאמר, שכוונתו היא **לראובן דוקא.**

ואם תמצא לומר, אם נרצה לפשוט **לראובן דוקא,** שכוונתו להתיר אותה רק לראובן ולא לשמעון.

עדיין יש להסתפק באופן שהוא אמר בתחילה חוץ מראובן ושמעון, ואח״כ הוא חזר ואמר **לשמעון** —

מהו? איך נפרש את כוונתו?

לשמעון, והוא הדין לראובן. האם כוונתו להתיר אותה לא רק לשמעון אלא גם לראובן. **והאי דקאמר,** ומה שהוא הזכיר רק את **שמעון, משום דסליק מיניה,** שהרי כשהוציא בתחילה את שמעון מהכלל, הוא הזכיר את שמעון באחרונה, ולכך עכשיו הוא המשיך עם שמו של שמעון, אולם כוונתו להתירה אף לראובן:

או דלמא, או שמא נאמר, שכוונתו להתיר אותה **לשמעון דוקא,** ולא לראובן.

בעי הסתפק **רב אשי:** אם תרצה לפשוט שבאופן שאמר לשמעון כוונתו לשמעון דוקא, מה יהא הדין אם אמר בתחילה חוץ מראובן ושמעון, ואח״כ הוא חזר ואמר **אף לשמעון.**

מהו? איך נפרש את כוונתו?

אף אראובן קאי, האם כוונתו להתיר אף לראובן —

או דלמא או שמא נאמר, כי מה שהוא אמר

---

11. וביארו רש״י ותוס׳ שהספק של הגמרא מדובר באופן שהכל היה לפני המסירה, והספק של הגמרא הוא בין לדעת רבנן ובין לדעת רבי אליעזר. לדעת רבי אליעזר הספק הוא למי היא מותרת ולמי היא אסורה, ולדעת רבנן הספק הוא האם יש כאן שיור בגט ולא חל הגט כלל, או שאין כאן שיור בגט והגט כשר. ומוסיף הרמב״ן, שלפי זה, אם כבר מסר לה את הגט ואמר לה חוץ מראובן ושמעון, ואח״כ נטלו ממנה, וחזר ונתן לה ואמר לראובן ושמעון, לא שייך להסתפק לפי רבי אליעזר, דכיון שכבר התיר אותה לכל העולם אין לו כח לבא ולאוסרה, שהרי כבר הותרה, וע״ש עוד שהאריך בזה, והריטב״א כתב דהספק של הגמרא באופן שכבר נתן לה ועכשיו חזר ואמר לה לראובן ושמעון, והספק של הגמרא רק לפי רבנן, אבל

אף לשמעון, אין כוונתו להתיר אותה אותה גם לראובן, אלא כוונתו **אעלמא קאי,** שלא רק לכל העולם הוא מתיר אותה, אלא גם לשמעון הוא מתירה אותה, אבל עדיין הוא אוסרה לראובן[12].

תיקו! לא נפשט הספק[13].

תנו רבנן: לאחר פטירתו של רבי אליעזר, נכנסו ארבעה זקנים להשיב ולהקשות **על דבריו** של רבי אליעזר, על מה שאמר הנותן גט לאשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני, הרי זה גט כשר ומותרת לכל אדם חוץ מלאותו הפלוני —

ואלו הן ארבעה הזקנים שנכנסו להקשות על דברי רבי אליעזר:

רבי יוסי הגלילי ורבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא.

נענה הרים את קולו **רבי טרפון, ואמר** והשיב:

[ובגמרא מבואר, שרבי טרפון פירש דברי רבי אליעזר באופן שאמר לה ״על מנת שלא תנשאי לפלוני״!]

לפי דברי רבי אליעזר, שאפשר לגרש אשה ״על מנת שלא תנשאי לפלוני״, אם כן, **הרי שהלכה** אשה **זו** אחרי גירושיה, **ונישאת לאחיו של** האיש **הזה שנאסרה עליו** מחמת בעלה הראשון [שהתירה לכל העולם חוץ ממנו], **ומת** אותו האח **בלא בנים,** ועכשיו נופלת היא ליבום לפני אחיו, הרי אין הוא יכול לייבם אותה מפני שהיא אסורה לו, כי בעלה הראשון התנה בגט שלא תנשא לו.

ואם כן, **הלא נמצא,** כי **זה** שהתנה עמה שלא תנשא לפלוני, **עוקר** הוא **דבר מן התורה!** שהרי הוא גורם לעקור את מצוות היבום, כי אילו לא היה בעלה אוסר אותה על אותו פלוני, היא היתה יכולה להתייבם לו, ועכשיו היא אינה יכולה להתיבם!

הא למדת, מכאן אנו למידין, **ש**באופן שאמר לה ״על מנת שלא תנשאי לפלוני״, **אין זה** נכלל במה שאמרה תורה ׳וכתב לה ספר **כריתות**׳, שהרי לא יתכן שהתורה תכשיר גט שגורם לעקור דבר מן התורה.

נענה, הרים את קולו, **רבי יוסי הגלילי, ואמר,** השיב אף הוא על דברי רבי אליעזר —

ובגמרא מבואר, שרבי יוסי הגלילי פירש

לדעת רבי אליעזר לא שייכת האיבעיא וכמו שביאר הרמב״ן.

12. וכתבו התוס׳ שהספק של הגמרא גם באופן שאמר לה אף לראובן, אולם הריטב״א חולק וסובר דבאופן שאמר לה אף לראובן ודאי שכוונתו לומר שלא רק לכל העולם היא מותרת אלא הוא הדין לראובן, אבל לשמעון היא עדיין אסורה.

13. והראשונים הביאו שרבינו חננאל פסק שבכל הספיקות של הגמרא הולכין לחומרא, אולם הרמב״ם פסק בספק הראשון דמגורשת בודאי ובספק השני אינה מגורשת בודאי, ובספק השלישי והרביעי היא ספק מגורשת, ומשום שדרכו של הרמב״ם שכל מקום שהגמרא אומרת ׳אם תמצא לומר׳ כך נפסקה ההלכה.

דברי רבי אליעזר באופן שאמר לה חוץ מפלוני.

היכן מצינו בתורה **אסור לזה,** אשה שאסורה לאדם אחד, **ומותר לזה,** לאדם השני —

אלא הכלל הוא: **האסור, אסור לכל** אדם, **והמותר מותר לכל** אדם.

הא למדת, מכאן אתה למד, **שבאומר** "חוץ מפלוני" **אין זה כריתות** האמורה בתורה, מפני שאינה ניתרת על ידי הגט הזה לכל אדם.

נענה הרים את קולו **רבי אלעזר בן עזריה ואמר,** השיב אף הוא על דברי רבי אליעזר —

כיון שהתורה אומרת שצריך לגרש אותה בספר **כריתות,** צריך שהגט יהיה **דבר הכורת בינו לבינה,** ולאחר הגירושין לא יהא לה שום שייכות לבעלה הראשון, אבל באופן שהוא משייר חוץ מפלוני, הרי עדיין היא לא כרותה ממנו לגמרי ועדיין היא תלויה בו, כיון שמחמתו אינה יכולה להנשא לאותו פלוני.

הא למדת, שאין זה כריתות האמורה בתורה, ואינו גט כשר.

נענה, הרים את קולו, **רבי עקיבא, ואמר,** השיב אף הוא על דברי רבי אליעזר —

ובגמרא יבואר שקושיא זו היא לפי הצד שדברי רבי אליעזר נאמרו באופן שאמר לה על מנת שלא תנשאי לפלוני.

הרי שהלכה אשה **זו,** שהתיר אותה בעלה לכל אדם על מנת שלא תנשא לפלוני, **ונשאת לאחד מן השוק,** שהיא מותרת להינשא לו, **והיו לה בנים** ממנו, **ונתארמלה** נתאלמנה **או נתגרשה,** ולאחר מכן **עמדה ונישאת לזה** האיש **שנאסרה עליו** מחמת בעלה הראשון[14] —

---

14. ובתוס׳ ד״ה ועמדה הקשו, האיך יכולה להינשא לזה שנאסרה עליו, הלא לא יחולו הקידושין משום שאסורה היא עליו באיסור אשת איש. והקשו האחרונים, מדוע לא יחולו הקידושין? הרי כל זמן שעדיין לא נישאת לאותו פלוני, היא גרושה לגמרי, וכיון שהיא פנויה צריכים הנישואין לחול.

ומכח קושיא זו מחדשים האחרונים [שערי יושר שער ז׳ פרק ט׳, וקובץ שיעורים בבא בתרא אות רי״א] יסוד, שכל חלות של דבר שאם יחול הדבר הוא מוכרח להתבטל, הרי אף שיש לו אפשרות לחול בינתיים, בכל זאת הוא אינו חל כלל. וכגון בנידון דידן, שאף על גב שעכשיו יכולה לחול חלות קידושין, מכל מקום, מוכרחה היא מיד להתבטל, שהרי מיד אחר הקידושין בטל הגט למפרע, ומתברר שהיא אשת איש, ובכהאי גוונא אמרינן שלא חלה חלות הדבר מתחילה, ולכן הקשו התוס׳ האיך יכולה להינשא לו.

ותירצו התוס׳, שמדובר באופן שנישאה אחר מיתת המגרש, ולכן אף שהגט בטל למפרע חלין הקידושין, שהרי בלאו הכי אינה אשת איש שבעלה מת, מכל מקום, כיון שבטל הגט למפרע, כל בניה שנולדו אחר מיתת בעלה הראשון הם ממזרים [עי׳ בחזון יחזקאל פרק ד׳ הלכה ח׳].

אולם הרמב״ן והרשב״א תירצו, כיון שאי אפשר שהיא תינשא נישואין גמורין כל זמן שהוא חי, בהכרח אנו מפרשים שכוונתו של המגרש היתה להתנות שלא תעשה מעשה עם

הלא נמצא גט בטל, שהרי בעלה התנה עמה שלא תנשא לפלוני, וכיון שעברה על התנאי, בטל הגט למפרע, ונמצא שבזמן שהיא נישאת לאחד מן השוק, היא היתה אשת איש **ובניה ממזרים** —

הא למדת, שאין זה כריתות האמורה בתורה, כי לא יתכן שהתורה תאמר שאפשר לגרש אשה באופן שזה יכול לגרום לממזרים[15].

דבר אחר, באופן אחר הקשה רבי עקיבא על דברי רבי אליעזר —

ובגמרא מבואר שקושיא זו היא לפי הצד שדברי רבי אליעזר נאמרו באופן שאמר לה חוץ מפלוני.

הרי שהיה זה שנאסרה עליו מחמת בעלה הראשון **כהן, ומת המגרש,** ועכשיו היא מותרת להנשא אף לאותו כהן מחמת שהיא אלמנה, **לא נמצאת אלמנה אצלו וגרושה אצל כל אדם.**

דהיינו, אף על פי שלגבי הכהן היא נחשבת רק כאלמנה ולא כגרושה, משום שכלפיו לא גירשה בעלה הראשון, מכל מקום, כיון שהיא נחשבת לגבי שאר בני אדם כגרושה, היא נאסרת לאותו כהן מחמת ריח הגט, וכמו ששנינו לעיל [פב ב] שאפילו אם לא גירשה אלא ממנו היא אסורה לכהונה.

ואם כן נלמד בזה קל וחומר: מה גרושה לכהן, **שהיא קלה,** שהיא עבירה קלה, שאינה אלא לאו בעלמא, בכל זאת היא **אסורה** לכהונה **בשביל צד גירושין שבה,** מחמת שיש עליה שם גרושה, ואף שלגבי המקדש אינה גרושה אלא אלמנה —

אשת איש, שהיא חמורה מאיסור גרושה לכהן, שיש בה עונש סקילה, **לא כל שכן** שתיאסר להינשא לאחר מחמת שיש עליה שם אשת איש לגבי אותו פלוני, ואף שלגביו איננה אשת איש —

הא למדת, אלא מכאן אנו למידין, כי היכן שיש עליה **שם** אשת איש מחמת אותו פלוני ששייר בעלה בגט, **אין זה כריתות** האמורה בתורה, והיא נחשבת לאשת איש לגבי כל העולם.

אמר להן, לארבעה זקנים, **רבי יהושע: אין משיבין את הארי לאחר מיתה.** שאם היה רבי אליעזר חי, שמא היה מחזיר לכם תשובה!

פלוני שנראה כנשואין, ולכן אפילו באופן שנישאת לפלוני בחייו, בטל הגט למפרע.

ולפי זה כתב הר״ן שהנותן מתנה לחבירו על מנת שלא יתן לראובן, ונתן לראובן, נחשב שעבר על התנאי ובטל המתנה למפרע. וכותב רבי עקיבא איגר [בהגהות על השו״ע חו״מ סי׳ רמ״א סעיף יא], שלפי דעת התוס׳ אינו כן, שהרי לדבריהם כיון שמחמת התנאי המתנה מתבטלת, אם כן לא חלה נתינת המתנה ולא נחשב שעבר על התנאי. אולם באבני מלואים סי׳ קמ״ג סק״ג כתב שדוקא בגט חולקים התוס׳ על הר״ן, אבל במתנה תוס׳ מודים להר״ן שהנתינה שנותן לשני חלה ולכן המתנה בטלה.

15. כן הוא לפי פירוש רש״י, אולם בריטב״א פירש שכונת הגמרא שאין זה כריתות מכיון שיתכן מצב שיתבטל הגט ותחזור להיות אשת איש, נמצא שעדיין היא תלויה ואגודה בו ואין זה כריתות.

אמר רבא: כולהו, לכל התשובות שהם השיבו על דברי רבי אליעזר, **אית להו** יש עליהם **פירכא,** ואפשר לסותרם. **לבר,** חוץ **משאלתו דרבי אלעזר בן עזריה, דלית ליה פירכא,** שעל שאלתו אין לנו תשובה.

תניא נמי הכי, וכן שנינו בברייתא:

אמר רבי יוסי: רואה אני את דברי רבי אלעזר בן עזריה מדברי כולן משום שעל תשובתו על דברי רבי אליעזר אין פירכא.

וכעת הגמרא באה להסביר את התשובות והפירכות:

אמר מר: שנינו לעיל בברייתא:

נענה רבי טרפון ואמר: הרי שהלכה אשה **זו** שבעלה התנה עמה שלא תנשא לפלוני, **ונישאת לאחיו של זה** האיש **שנאסרה עליו** מחמת בעלה הראשון שגרשה חוץ ממנו, **ומת** אותו האח **בלא בנים,** ועכשיו נופלת היא ליבום, אך אינו יכול לייבם אותה מפני שהיא אסורה לו מחמת שבעלה הראשון התנה בגט שלא תנשא לו — **הלא נמצא זה** שהתנה עמה שלא תנשא לפלוני, **עוקר דבר מן התורה!** שהרי אילו לא היה אוסר אותה על אותו פלוני, היא היתה יכולה להתייבם לו אחר שמת אחיו בלא בנים, ועכשיו אינה יכולה להתייבם.

ומקשינן: וכי "**עוקר**" הוא!? וכי זה כשגירשה באופן זה **איהו עקר,** וכי הוא העוקר בידים את מצות יבום? הרי מצות יבום אינה מוטלת עליו, אלא הוא גרם שהיבם לא יוכל לקיים מצות יבום, ואינו נחשב שעוקר בידים דבר מן התורה.

ומשנינן: **אלא,** כוונת רבי טרפון היא לומר, **שעל** ידי מה שהוא הטיל תנאי בגירושין שלא תינשא לאותו פלוני, הוא **מתנה לעקור דבר מן התורה**[16].

ומקשינן: "**מתנה**"!? וכי הוא מתנה תנאי שעוקר דבר מן התורה? **מי קאמר לה** וכי התנה עמה **שלא מצי לה דלא מינסבא,** שהיא לא יכולה להנשא לשום אדם אלא **ליה, לאחוה דההוא גברא,** לאחיו של אותו פלוני שהוא אוסר אותה עליו!? והרי יכולה היא להנשא לאדם אחר, ומדוע זה נחשב שהוא מתנה לעקור דבר מן התורה.

ומשנינן: **אלא,** כוונת רבי טרפון היא לומר, שמחמת התנאי שהתנה עמה שלא תנשא לפלוני הוא **גורם לעקור דבר מן התורה.** שהרי מחמת התנאי היא אינה יכולה להתייבם, אך אינו עוקר בידים.

ומקשינן: "**גורם**"!? וכי בכגון זה הוא נקרא כמי שגורם לעקור דבר מן התורה?

אלא מעתה — בת אחיו לא ישא! יהא אסור לאדם לישא את בת אחיו, כי **שמא** הוא **ימות בלא בנים,** ותפול ליבום לפני אחיו — שהוא אביה, והרי היא אסורה ליבום מחמת איסור בתו, **ונמצא** זה **גורם לעקור דבר מן התורה.**

והרי לא שמענו שיהא איסור לישא את בת אחיו[17].

---

16. והקשו הראשונים הרי בכל מתנה על מה שכתוב בתורה התנאי בטל והמעשה קיים, ועיין ברשב"א ובריטב"א שהאריכו בזה.

17. והקשה רבי עקיבא איגר על קושיית הגמרא שאינו דומה לנידון דידן, שהרי לגבי בת אחיו אינה נופלת כלל ליבום מחמת איסור בת אחיו,

אלא, **היינו פירכא.** זוהי כוונת רבא, שאמר שיש פירכא על תשובתו של רבי טרפון. ואכן, כמו שהנושא בת אחיו לא נחשב שגורם לעקור דבר מן התורה, כך שיור בגט לא נחשב לעקירת דבר מן התורה.

ועתה הגמרא מבארת את גוף דברי רבי טרפון:

ובמאי? על איזה דבר מדברי רבי אליעזר הקשה רבי טרפון?

שהרי יש לנו שני אופנים בביאור דברי רבי אליעזר. לפי התנא של המשנה נחלק רבי אליעזר עם רבנן באומר "חוץ מפלוני", ואילו לפי התנא של הברייתא נחלק רבי אליעזר עם רבנן באופן שאומר "על מנת שלא תנשאי לפלוני".

אילימא, אם נאמר, שרבי טרפון הקשה על דברי רבי אליעזר במשנה, שנחלק עם רבנן **ב**אופן שאמר לה "הרי את מגורשת **חוץ** מפלוני", ועל זה השיב רבי טרפון שאם היא תינשא לאחיו של אותו פלוני והוא ימות, יהא אסור לה להתיבם לאותו פלוני[18] —

אין זה יתכן. כי הרי **משרא שרא,** מותרת היא אפילו לדעת **רבי אליעזר** באופן זה להינשא לאותו פלוני, ואין כאן עקירת דבר מן התורה —

וכ**דתניא,** כמו ששנינו בברייתא: **מודה רבי אליעזר**[19] **במגרש את אשתו, ואמר לה "הרי את מותרת לכל אדם, חוץ מפלוני", והלכה וניסת לאחד מן השוק,** ואחר כך היא **נתארמלה** נתאלמנה **או נתגרשה** ממנו,

---

ולכך אינו נחשב שעוקר מצוות יבום כיון שאין מצוה באופן זה, אבל הכא הרי אין איסור שימנע את נפילתה ליבום, אלא שבמציאות אינה יכולה להתייבם כיון שאם תתיבם יתבטל הגט מחמת התנאי, ולכך נחשב שעקר מצוות יבום. ועיין בחזון איש שכתב שקושיית רבי עקיבא איגר תלויה במחלוקת הראשונים בריש יבמות אם באופן שאינה יכולה להתייבם מחמת תנאי היא פטורה מחליצה או לא, דאי נימא שהיא פטורה אף מחליצה, בהכרח שגם באופן שמצד הדין היא יכולה להתייבם, אלא שבמציאות אינה יכולה להתייבם מחמת התנאי אינה נופלת ליבום.

18. והקשה החזון איש, איך יש לגמרא צד שרבי טרפון הקשה על רבי אליעזר דמתניתין? הרי באופן שאמר לה חוץ מפלוני אין זה עוקר דבר מן התורה, שהרי לגבי האח החי אינה נחשבת לאשת המת אלא היא נחשבת לאשת הראשון. וכתב החזו"א שהגמרא באמת היתה יכולה לדחות כן. אולם באמת כבר הוכיח באמרי משה סי' ט' בהרבה ראיות שקידושי חוץ מפילים ליבום, וכיון שהיא אשת המת לגבי חלק מהעולם היא נופלת ליבום לכל העולם.

19. והקשה רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס, מדוע לא הביאו הפוסקים דין זה שאם נישאת לאחר מותרת, ואף שאנו פוסקים כדעת רבנן שבאמר חוץ מפלוני לא אמר כלום, מכל מקום עדיין יש נפקא מינה באופן שאמר הרי מגורשת חוץ מעכו"ם, שמבואר במשנה לקמן שלכולי עלמא זה גט כשר, ואם נשאת אח"כ ומת מותרת להינשא לגוי אחר שיתגייר.

ותירץ הגרי"ז, שבאומר חוץ מעכו"ם זה גט גמור, מכיון שגירש לגבי כל מי שהוא בר גיטין וקידושין, וממילא פקע האישות של הראשון לגמרי, ומה ששייר את העכו"ם זה לא חל כלל,

שמותרת לזה שנאסרה עליו. והיינו, היא יכולה להינשא אף לאותו פלוני שבעלה התנה עמה שלא תנשא לו.[20]

אלא, תשובתו של רבי טרפון היא לפי התנא של הברייתא, שרבי אליעזר נחלק עם רבנן **ב**אופן שאמר לה "הרי את מותרת לכל אדם **על מנת** שלא תנשאי לפלוני" —

ועל זה השיב רבי טרפון, שאם היא תינשא לאחיו של אותו פלוני והוא ימות, יהא אסור לה להתייבם לאותו פלוני, ואפילו אם באמצע היא ניסת לאחר. כי אם היא תתייבם לאותו פלוני, הרי הגט יתבטל למפרע מחמת תנאו.

עוד שנינו בברייתא: **נענה רבי יוסי הגלילי ואמר: היכן מצינו** בתורה **אסור לזה,** אשה שאסורה לאדם אחד, **ומותר לזה,** ומותרת לאדם השני —

אלא הכלל הוא, **האסור, אסור לכל** אדם, **והמותר, מותר לכל** אדם.

ומקשינן: **וכי לא** מצינו דברים שאסורים לאחד ומותרים לשני? **והרי** מצינו באכילת **תרומה** ובאכילת **קדשים, שאסורה** אכילת תרומה וקדשים **לזה,** לישראל, **ומותרת** אכילתם **לזה,** לכהן.

ומשנינן: **באיסור אשה קא אמרינן.** כוונת רבי יוסי הגלילי היא להשיב — שלא מצינו אשה שתהא מותרת לזה ואסורה לזה.

ומקשינן: **והרי** מצינו לגבי איסור **עריות** שאסורה על קרוביה ומותרת לאחרים!?

ומשנינן: **באישות קאמרינן.** כוונת רבי יוסי הגלילי להשיב — שלא מצינו אשה שנאסרת על ידי קידושין לאחד ומותרת לשני.

ומקשינן: **הרי** גם בקידושין מצינו אשה שמותרת לאחד ואסורה לשני, שהרי כל **אשת איש** מותרת לבעלה ואסורה על כל העולם!?

ומשנינן: אכן, **היינו פירכא.** זוהי כוונת רבא שיש פירכא על תשובתו של רבי יוסי הגלילי.

ועתה מבארת הגמרא את גוף דברי רבי יוסי הגלילי:

ובמאי, על איזה מדברי רבי אליעזר הקשה רבי יוסי הגלילי —

אילימא, אם נאמר שרבי יוסי הגלילי הקשה

וכשנתגייר אפילו אם לא נישאת לאחר היא מותרת.

20. וטעם הדבר פירשו רש"י ותוס', כיון שנישאת לאחר הרי הוא אוסר אותה על כל העולם, ואף בעלה הקודם בכלל, וכיון שכעת היא נחשבת לאשתו של השני לגמרי, פקעה האישות של הראשון לגמרי וממילא בטל השיור ששייר בגט שלא תינשא לפלוני. ובמגיה לאבני מלואים סי' קל"ז סק"ב הוסיף לבאר, שהרי אי אפשר שתינשא לאחר אם יש בה צד אישות של המגרש, דאם כן נמצא משתמש בצד אשת איש של חבירו ותהא אסורה עליו, וכיון שהרי מבואר בתורה [לפי דעת רבי אליעזר], שאפשר לגרש חוץ מפלוני ומותרת לעלמא, בהכרח שהתורה

על דברי רבי אליעזר שהובאו בברייתא, שמדובר **ב**אופן שאמר לה הרי את מגורשת **על מנת** שלא תנשאי לפלוני, והרי זה גט כשר. ועל זה הקשה רבי יוסי הגלילי שלא מצינו אשה שאסורה לזה ומותרת לזה —

אין זה יתכן. כי באופן שהתנה עמה על מנת שלא תנשאי לפלוני, זה לא נחשב שהיא נאסרה עליו, **שהרי הותרה אצלו בזנות.** כיון שכל התנאי היה שלא תנשא לפלוני, אבל עדיין היא מותרת להיבעל לו, ואין זה נקרא 'מותרת לזה ואסורה לזה', כי מה שהיא אסורה להינשא עמו אינו אלא תנאי בעלמא.

ומשנינן: **אלא,** הפירכא של רבי יוסי הגלילי היא על דברי רבי אליעזר במשנה, **ב**אופן שאמר לה "**חוץ** מפלוני", כי היות ושייר את אותו פלוני לגמרי, ולגביו היא נשארת באיסור אשת איש, לכן היא נחשבת 'מותרת לזה ואסורה לזה'.

עוד שנינו בברייתא: **נענה רבי עקיבא ואמר: הרי שהלכה** אשה **זו** שהתיר אותה בעלה לכל אדם "אלא לפלוני", **ונשאת לאחד מן השוק,** שהיא מותרת להינשא לו, **והיו לה בנים** ממנו, **ונתארמלה** ונתאלמנה **או נתגרשה,** ולאחר מכן **עמדה ונישאת לזה** האיש **שנאסרה עליו** מחמת בעלה הראשון — **הלא נמצא גט בטל,** שהרי על ידי שלא קיימה את התנאי ונשאה לאותו פלוני, התבטל הגט למפרע, ונמצא שבזמן שהיתה נשואה לאחד מן השוק, היא היתה אשת איש, **ובניה** שנולדו ממנו הם **ממזרים** —

ומקשינן: **אי הכי,** אם כן, שאנו חוששין שהיא לא תקיים את התנאי, **בכולה תנאי דעלמא,** בכל מקום שמטיל תנאי בגט שאם לא תקיים את התנאי יתבטל הגט, **נמי לא תנסיב,** נאסור עליה להינשא, כי **דלמא לא מקיימא ליה לתנאיה,** נחשוש שמא היא לא תקיים את התנאי, **ונמצא גט בטל ובניה ממזרין.**

ומשנינן: אכן, **היינו פירכא.** זוהי כוונת רבא שיש פירכא על תשובתו של רבי עקיבא.

ועתה מבארת הגמרא את גוף דברי רבי עקיבא:

ובמאי על איזה מדברי רבי אליעזר השיב רבי עקיבא[21] —

אילימא, אם נאמר שרבי עקיבא הקשה על דברי רבי אליעזר שהובאו במשנה, שנחלק עם רבנן **ב**אופן שאמר לה הרי את מגורשת **חוץ** מפלוני, ועל זה השיב רבי עקיבא שאנו חוששין שמא תנשא לאחר ויהיו להם בנים, ואחר כך תתאלמן ממנו ותנשא לאותו פלוני, ונמצא גט בטל ובניה ממזרים —

זה לא יתכן. שהרי **משרא שרא,** מותר לה אפילו לדעת **רבי אליעזר** להינשא לאותו פלוני —

וכדתניא, וכמו ששנינו בברייתא: **מודה רבי אליעזר במגרש את אשתו ואמר לה הרי את**

נתנה רשות לשני להפקיע את אישותו של הראשון. ועין עוד בתוס' לעיל פב ב ד"ה כגון דבקידושין לא שייך האי דינא, ועיין חזו"א.

21. והקשה המהרש"ל מה ההוה אמינא להעמיד את דברי רבי עקיבא בחוץ, הרי באופן שאמר לה חוץ אין זה תנאי ואין הגט בטל למפרע ואין

מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, והלכה וניסת לאחד מן השוק, ואחר כך היא **נתארמלה** נתאלמנה **או נתגרשה** ממנו, **שמותרת לזה שנאסרה עליו.** היא יכולה להינשא לאותו פלוני, על אף שבעלה אמר שהוא מתירה לכל העולם חוץ ממנו, כיון שהיה הפסק על ידי נישואיה לאדם אחר.

אלא תשובתו של רבי עקיבא היא לפי התנא של הברייתא, שרבי אליעזר נחלק עם רבנן **ב**אופן שאמר לה הרי את מותרת לכל אדם **על מנת** שלא תנשאי לפלוני, שאף אם בינתיים היא נישאת לאדם אחר, מכל מקום אם היא תינשא לאותו פלוני בטל הגט למפרע —

עוד שנינו בברייתא:

דבר אחר, באופן אחר השיב רבי עקיבא על דברי רבי אליעזר: **הרי שהיה זה שנאסרה עליו** מחמת בעלה הראשון **כהן, ומת המגרש** ועכשיו היא מותרת לאותו כהן מחמת שהיא אלמנה, **לא נמצאת אלמנה אצלו וגרושה אצל כל אדם,** אף על פי שלגבי הכהן היא נחשבת רק כאלמנה ולא כגרושה, מכל מקום כיון שהיא נחשבת לגבי שאר בני אדם כגרושה, היא נאסרת לאותו כהן מחמת ריח הגט, וכמו ששנינו לעיל [פב ב] שאפילו אם לא גירשה אלא ממנו היא אסורה לכהונה —

ואם כן נלמד בזה קל וחומר: ומה גרושה לכהן, **שהיא קלה,** שאיסורה הוא איסור קל, שאינו אלא איסור לא תעשה, בכל זאת היא **אסורה** לכהונה **בשביל צד גירושין שבה,** מחמת שיש עליה שם גרושה, ואף שלגבי המקדש היא אינה גרושה אלא אלמנה —

אשת איש, שהיא חמורה, שאיסורה חמור מאיסור גרושה לכהן, שעונשה של אשת איש הוא בסקילה, **לא כל שכן** ודאי שתיאסר להינשא לאחר מחמת שיש עליה שם אשת איש לגבי אותו פלוני, ואף שלגביו אינה אשת איש —

ועתה מבארת הגמרא את תשובתו השניה של רבי עקיבא:

ובמאי? על איזה דבר מדברי רבי אליעזר סובבת התשובה השניה של רבי עקיבא —

אילימא, אם נאמר שרבי עקיבא השיב על רבי אליעזר, שנחלק עם רבנן **ב**אופן שאמר לה הרי את מגורשת **על מנת** שלא תנשאי לפלוני[22] —

הרי גרושה אצלו בזנות הרי אינה אסורה, פג-ב אלא להינשא לו מחמת התנאי, אבל אינה אסורה עליו באיסור אשת איש, ובזנות היא מותרת לו, ואם כן היא נחשבת כגרושה גם לגבי אותו כהן, שהרי היא מותרת לחיות עמו חיי אישות —

ואם כן, אי אפשר ללמוד מכאן בקל וחומר, שבאומר "על מנת שלא תנשאי לפלוני" תהא אסורה על כל העולם באיסור אשת

בניה ממזרים, ותירץ המהרש"א שעדיף לגמרא להקשות את אותה השאלה ששאלה לעיל לרבי יוסי הגלילי, ועיין בראשונים שכבר כתבו כן.

22. והקשה רבי עקיבא איגר איך הגמרא רוצה להעמיד את דברי רבי עקיבא בעל מנת, הרי באופן שאומר לה על מנת שלא תנשאי לפלוני

איש, מחמת שיש עליה שם אשת איש על פלוני.

שהרי גם לגבי אותו פלוני, אין לה איסור אשת איש, ואינו אלא תנאי בעלמא שלא תנשא לו.

אלא, רבי עקיבא סבר שרבי אליעזר אמר את דבריו **באומר חוץ** מפלוני, ועל זה הקשה שבאופן שאמר לה "הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני כהן", היא נחשבת לגבי כאשת איש גמורה, ומכל מקום לאחר שמת היא נאסרת עליו באיסור גרושה, שהרי לגבי כל העולם היא נחשבת לגרושה, ואם כן כל שכן שלגבי איסור אשת איש היא אסורה להינשא לו, מחמת שיש עליה שם אשת איש לגבי כל העולם.

ושואלת הגמרא: **ורבי עקיבא, אי** "חוץ" **סבירא ליה,** אם הוא סובר שרבי אליעזר אמר את דבריו בחוץ מפלוני, **לותיב,** ישאל רק את השאלה השניה, שהיא תשובה על דברי רבי אליעזר באופן שהוא אומר "הרי את מותרת לכל אדם **חוץ** מפלוני" —

ואי "**על מנת**" **סבירא ליה,** אם הוא סובר שרבי אליעזר אמר את דבריו בעל מנת, **לותיב,** ישאל רק את השאלה הראשונה, שהיא תשובה על דברי רבי אליעזר באופן שהוא אומר "**על מנת** שלא תנשאי לפלוני"[23].

ומשנינן: **רבי עקיבא שמיע ליה,** שמע **דאיכא דאמר,** שיש מי שסובר שרבי אליעזר ורבנן נחלקו באופן שהוא אמר לה **חוץ** מפלוני, **ואיכא דאמר,** ויש מי שסובר שרבי אליעזר ורבנן נחלקו באופן שהוא אמר לה **על מנת** שלא תנשאי לפלוני —

וזהו שהקשה רבי עקיבא:

למאן דאמר, למי שסובר שרבי אליעזר מכשיר את הגט באופן שהוא אמר לה **חוץ,** לדבריו יש להשיב **האי פירכא** את השאלה השניה [דבר אחר].

ולמאן דאמר, למי שסובר שרבי אליעזר מכשיר את הגט באופן שאמר לה **על מנת,** לדבריו יש להשיב **האי פירכא** את השאלה הראשונה.

ושואלת הגמרא: הרי רבא אמר לעיל שיש פירכא על תשובתו של רבי עקיבא, **ומאי פירכא,** מה יש לפרוך על תשובתו השניה של רבי עקיבא?

[את השאלה הראשונה של רבי עקיבא כבר הגמרא דחתה לעיל, אבל עדיין קשה מה

ועברה על התנאי בטל הגט למפרע ומותרת לכהונה וכמבואר במשנה לעיל פא — א דכל שלא נתקיים תנאו מותרת לכהונה, ועיין בתורת גיטין.

23. ומכאן הוכיחו הראשונים דליכא למימר שרבנן ורבי אליעזר נחלקו גם באופן שאמר לה על מנת וגם באופן שאמר לה חוץ, דאם כן מאי קשיא לגמרא על רבי עקיבא, דילמא סבירא ליה שרבנן ורבי אליעזר נחלקו בתרוייהו, ובריטב"א דחה דכיון דרבי אליעזר לא אמר בפירוש אלא או חוץ או על מנת, לא היה לרבי עקיבא להשיב את הארי לאחר מיתה אלא במה שהוא אומר בפירוש.

הפירכא על תשובתו השניה של רבי עקיבא] —

אי נימא, אם נאמר שהפירכא היא, שאי אפשר ללמוד בקל וחומר מאיסור כהונה, [וכמו שלגבי איסור כהונה אם יש לה צד גירושין היא נאסרת, הוא הדין כשיש לה צד איסור אשת איש היא נאסרת על כל העולם] משום ש**איסור כהונה שאני,** שכיון שריבה בהן הכתוב מצוות יתירות, לכן אפילו באופן שאין לה שם גרושה לגביו, בכל זאת היא נאסרת. אבל לגבי איסור אשת איש, אפילו שלאותו פלוני היא אסורה באיסור אשת איש, מכל מקום היא מותרת לכל העולם.

זוהי אינה פירכא!

דהא רבי אליעזר נמי, מאיסור כהונה קא מייתי ליה.

הרי כל מקור ההלכה שחידש רבי אליעזר שבאומר חוץ מפלוני הרי זה גט כשר, הוא מדין ריח הגט שאוסר אותה לכהונה, [וכמבואר לעיל פב ב],ואם כן, בהכרח שאין הוא סובר שאיסור כהונה שאני, דאם לא כן, איך אפשר ללמוד מאסור כהונה לאיסור אשת איש? ולכן, אי אפשר לתרץ את דברי רבי אליעזר דאיסור כהונה שאני.

מתרצת הגמרא: —

רבא, שאמר שיש פירכא על התשובה של רבי עקיבא, **כרבי ינאי משום זקן אחד קא מתני,** שהמקור של רבי אליעזר הוא ממה שנאמר בפרשת גירושין ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, ודורשים מ׳לאיש אחר׳ שאפילו אם התיר אותה רק לאיש אחד היא מגורשת, וכל שכן אם התיר אותה לכל העולם חוץ מפלוני שהיא מגורשת, ולפי זה אין ראיה שרבי אליעזר סובר שאפשר ללמוד מאיסור כהונה לאיסור אשת איש, ושוב אפשר לפרוך על תשובתו של עקיבא דאיסור כהונה שאני שהרי ריבה בהן הכתוב מצוות יתירות:

עוד שנינו בברייתא: **אמר להן רבי יהושע** לאותן ארבעה זקנים שהשיבו על דבריו של רבי אליעזר: **אין משיבין את הארי לאחר מיתה.**

שואלת הגמרא:

למימרא, משמע מהברייתא, **דרבי יהושע כוותיה סבירא ליה.** שרבי יהושע סובר כדעת רבי אליעזר, ולכן הוא מנע מהם להשיב על דבריו של רבי אליעזר.

והא איהו נמי, הרי גם רבי יהושע עצמו, **מיפרך קפריך** הקשה על דברי רבי אליעזר?

מתרצת הגמרא:

הכי קאמר להו:

לדידי נמי אית לי פירכא, גם לי יש מה להשיב על דבריו של רבי אליעזר, אבל **מיהו, בין לדידי,** בין למה שאני רוצה להשיב על רבי אליעזר, **ובין לדידכו,** בין למה שאתם משיבים על דבריו, מכל מקום, **אין משיבין את הארי לאחר מיתה.**

ומאי פירכא דרבי יהושע? ומה היא הפירכא של רבי יהושע על דברי רבי אליעזר —

דתניא, אמר רבי יהושע:

כתוב בתורה: כי יקח איש אשה [וזוהי ׳הויה ראשונה׳ — ההתהוות הראשונה של הקידושין] ושנאה, וכתב לה ספר כריתות, והלכה, והיתה לאיש אחר [וזוהי ׳הויה שניה׳] —

ומקיש הכתוב את **״קודמי הויה שניה״**, דהיינו, את מצבה של האשה לאחר גירושיה, לפני שתתקדש פעם שניה, **ל״קודמי הויה ראשונה״**, למצב שלה לפני שנתקדשה פעם ראשונה —

מה ״קודמי הויה ראשונה״, כמו לפני שנתקדשה פעם ראשונה, המצב שלה היה **דלא אגידא באיניש אחרינא**, שלא היתה קשורה עם אף אחד, והיא היתה פנויה לגמרי.

אף ״קודמי הויה שניה״, הוא הדין לפני שנתקדשה פעם שניה, דהיינו, המצב שלה לאחר גירושיה, צריך להיות מצב **דלא אגידא באיניש אחרינא**, שלא יהא לה שום קשר לאף אדם —

ואילו לפי דברי רבי אליעזר, שאם אמר לה חוץ מפלוני היא מגורשת, יוצא שאף שאינה פנויה לחלוטין, שהרי עדיין היא אסורה לפלוני מחמת בעלה הראשון, בכל זאת היא מגורשת, ואין זה דומה לקודמי הויה ראשונה.

גופא, שנינו לעיל בברייתא —

מודה רבי אליעזר[24] **במגרש את אשתו, ואמר לה ״הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני״, והלכה וניסת לאחד מן השוק**, ואחר כך היא **נתארמלה** נתאלמנה **או נתגרשה** ממנו, **שמותרת לזה שנאסרה עליו.** היא יכולה להנשא לאותו פלוני שבעלה התנה עמה שלא תנשא עמו —

וכתוב בברייתא: **השיב רבי שמעון בר אלעזר תשובה לדברי רבי אליעזר**, שאמר אם נשאת לאחר, היא מותרת לאותו פלוני, ועל זה הקשה —

הרי אשה זו היתה אסורה לאותו פלוני מחמת אישות בעלה הראשון, ועכשיו ניתרת לשוק על ידי שנישאת לאחר **והיכן מצינו שזה אוסר וזה מתיר**

ומקשינן — **וכי לא** מצינו שזה אוסר וזה מתיר? **והרי** כל **יבמה, דבעל אוסר**, הרי אף שבעלה מת, עדיין היא אסורה לשוק מחמת האישות של בעלה הראשון, חוץ מאשר ליבם, ובכל זאת **היבם מתיר** אותה לשוק על ידי חליצה להינשא לכל אדם.

ומשנינן: **התם** הטעם שהיא אסורה לשוק לפני החליצה, משום **דיבם הוא קא אסר לה**, שהרי עדיין היא זקוקה ליבם, וכיון שאיסורה מחמת היבם לכן הוא זה שמתירה —

---

24. והקשו בתוס׳ מה שייך בזה לשון מודה, הרי לפי רבנן לא הוי גט כלל ואסורה על כל העולם, והריטב״א מתרץ שכוונת הגמרא שרבי אליעזר מודה לעצמו, ובא לתרץ מה שהקשו עליו דהיכן מצינו אסורה לזה ומותרת לזה, ועל זה תירץ שגם לזה שאסורה יש היתר כשנישאת לאחר, ולכך אינו נחשב שאסורה לזה, ויוצא לפי דבריו שאם יעשה תנאי בגירושין שגם אם תנשא לאחר לא ינותק האישות, הגט בטל, וכן נקט בחזו״א.

וראיה לכך שהטעם שהיא אסורה לשוק הוא מחמת היבם — **דאי מבעל** שאם נאמר שהיא אסורה מחמת אישות המת, **הא שריא וקיימא** מיד שבעלה מת מיד היא מותרת לגמרי, וראיה לכך שהרי אם יש לו בנים היא מותרת לשוק, ובהכרח שמה שאסורה לשוק כשאין לה בנים זהו מחמת היבם, ולכן הוא יכול להתירה.

ומקשינן: **הרי** מצינו **בנדרים** שזה אוסר וזה מתיר — **דהנודר אוסר** בנדר את החפץ **ומכל מקום ה<u>חכם מתיר</u>** לו את הנדר[25].

ומשנינן: **הא אמר רבי יוחנן אין חכם מתיר כלום,** שחכם אין בכוחו העצמי להתיר נדרים כמו שמתיר הבעל, **אלא** שהוא מראה לנודר פתח, שאילו היה יודע מה יגרם לו כתוצאה מהנדר הוא לא היה נודר, ואז ניתר הנדר **בחרטה** של הנודר עצמו, ונמצא שמתחילתו היה כמו נדר בטעות, ואין לך נדר שיתירו החכם מכוחו העצמי[26].

ומקשינן: **הרי** מצינו שזה אוסר וזה מתיר **בהפרת הבעל — דאשה נודרת** על עצמה, **ומכל מקום <u>בעלה</u> <u>מיפר</u>** לה את הנדר, בלא חרטה.

ומשנינן: **התם,** מה שבכוחו של הבעל להפר, הוא **כדרב פינחס משמיה דרבא** —

דאמר רב פינחס משמיה דרבא, כל אשה **שנודרת, על דעת ש<u>בעלה</u>** יסכים **היא נודרת.** אבל על הצד שבעלה לא יסכים, היא לא נודרת, ונמצא שאינו נחשב שבעלה הפר לה את הנדר, שהיות ומתחילה היא לא נדרה אלא על דעת בעלה, והוא לא הסכים, נמצא שמתחילה אין כאן נדר ככל, אם כן לא מצינו זה אוסר וזה מתיר[27].

שנינו לעיל בברייתא:

נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר — כיון שהתורה אומרת שצריך לגרש אותה בספר **כריתות,** צריך שהגט יהיה **דבר הכורת בינו לבינה,** שלאחר הגירושין לא יהא לה שום שייכות לבעלה הראשון. אבל באופן שהוא משייר חוץ מפלוני, הרי עדיין היא לא כרותה ממנו לגמרי ועדיין היא תלויה בו,

---

25. והקשה המהרש״א מדוע הגמרא לא מתרצת באישות קא אמרינן וכמו שדחתה הגמרא לעיל גבי אסור לזה ומותר לזה, ותירץ המהרש״א דדוקא על הפירכא דהיכן מצינו אסור לזה ומותר לזה אפשר לדחות דרק באישות קא אמרינן כיון שאין אישות לחצאין, אבל לגבי הפירכא דהיכן מצינו שזה אוסר וזה מתיר אין סברא לחלק בין אישות לשאר איסורין, דאף בשאר איסורין לא שייך לפעול שתי פעולות שסותרות אחד את השני.

26. חכם יכול להתיר או על ידי פתח או על ידי חרטה. כשמתיר על ידי פתח, הוא מגלה שהנדר טעות, ולכן אינו נחשב שזה אוסר וזה מתיר. וכשהחכם מתיר את הנדר על ידי חרטה, הרי על אף שביארו רבותינו [שערי יושר שער ב פרק ט] שחרטה אינה מדין טעות, אלא שיש לחכם כח מיוחד לעקור את הנדר, בכל זאת לא נחשב זה אוסר וזה מתיר, היות ואין החכם תמיר את הנדר מכוחו העצמי בלבד אלא מחמת חרטת הנודר, ועיין באילת השחר.

27. והקשה הריטב״א דאם כן באופן שתתנה במפורש שאינה נודרת על דעתו וכי לא יוכל להפר לה, ותירץ הריטב״א ב׳ תירוצים א. שאף על פי שאומרת כן יש לנו אנן סהדי שאינה

שהרי מחמתו אינה יכולה להנשא לאותו פלוני — **הא למדת שאין זה כריתות.**

שואלת הגמרא:

ורבנן, שאר הזקנים שלא השיבו כן על דברי רבי אליעזר, **האי 'כריתות', מאי עבדי ליה,** מה הם דורשים מפסוק זה?

מיבעי לחו הם צריכים את המילה כריתות לדרשא אחרת:

לכדתניא וכמו ששנינו בברייתא —

האומר לאשתו **הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין** לעולם, או שאמר לה **על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות**[28] שהרי היא נשארת קשורה בו כל ימי חייה באיסור שתיית יין —

אבל אם התנה עמה שלא תלך לבית אביה שלשים יום, או שלא תשתה יין **שלשים יום, הרי זה כריתות** כי אינה תלויה בו כל ימי חייה, ולכן צריך את המילה כריתות לדרוש שאם התנה עמה שלא תעשה כן כל ימי חייה אין זה כריתות.

ואידך, ורבי אלעזר בן עזריה מהיכן הוא לומד דין זה?

מכרת כריתות נפקא. הרי בכדי למעט שהאומר חוץ מפלוני הגט פסול, מספיק שיהיה כתוב 'וכתב לה ספר כרת' ומזה שהתורה כתבה 'כריתות' לומדים דבר נוסף — שאם התנה עמה שלא תשתה יין כל ימי חייה אין זה כריתות.

ואידך ורבנן שלא השיבו כן על דברי רבי אליעזר מה הם דורשים מאריכות לשון התורה?

כרת כריתות, לא דרשי. הם לא סוברים שדורשים את אריכות לשון התורה:

אמר רבא —

האומר לאשתו **הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי אין זה כריתות** שהרי היא קשורה בו לקיום התנאי —

אבל אם הוא אומר לה הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין **כל ימי חיי פלוני, הרי זה כריתות.**

שואלת הגמרא —

מאי שנא, מדוע באומר על מנת שלא תשתי יין כל ימי **חיי פלוני** זה נחשב לכריתות, משום **דדלמא מאית,** שמא ימות הוא לפניה, **ומקיימא ליה לתנאיה,** ושוב היא יכולה

נודרת שלא לרצון בעלה, ב. שזה גזה"כ שיש לבעל כח להפר אפילו בנדרים שמתנה שלא יהא לו כח להפר לה. ועיין בקובץ הערות.

28. והקשו בתוס' לעיל כא ב ד"ה שלא תלכי מודע לא הוי גט הרי אפשר שימות או שימכור את ביתו, ותירצו התוס' שכל יוצאי חליציו נכללים בכלל בלשון בית אביה. והקשה הרשב"א דעדיין יקשה קושייתם הראשונה שהרי אפשר שימכור, ותירץ המשנה למלך בפרק ח' מהל' גירושין הל' י"א דמה שנקט התוס' בקושייתם שאפשר שימכור שיגרא דלישנא הוא, דממכר לא קשה כלל, שהרי עדיין אפשר שיחזור וקנה את הבית. ובמהרש"א בעירובין טו ב כתב דלא קשה ממכר כיון שגם אם יקנה בית אחר, היא תהא אסורה על ביתו החדש, ובש"ך יו"ד

לשתות יין, שהרי התקיים התנאי, ונמצא שלא היתה תלויה בו כל ימי חייה. אם כן, גם באומר לה שלא תשתה יין **בחיי דידיה** [כל זמן שהוא חי], **נמי** יהא הגט כשר, שהרי **דלמא מאית, ומקיימא ליה לתנאיה.** יכול להיות שהוא ימות לפניה, והיא תשתחרר מהתנאי.

מתרצת הגמרא: —

אלא אימא, כך תפרש את כוונת רבא —

אם אמר לה על מנת שלא תשתי יין **כל ימי חייכי** כל ימי חייך, נמצא שהיא קשורה ותלויה בו כל ימי חייה, ולכך **אין זה כריתות**[29], אבל אם אמר לה על מנת שלא תשתי יין **כל ימי חיי או חיי פלוני, הרי זה כריתות,** שהרי אפשר שהבעל ימות לפניה או שפלוני ימות לפניה[30], וכיון שאינה קשורה ותלויה בבעלה כל ימי חייה, הרי זה גט כשר[31].

בעא מיניה רבא מרב נחמן —

הנותן גט לאשתו ואמר לה בשעת נתינת הגט" **היום אי את אשתי** [כונתו שהגט יחול ליום זה בלבד], אך **ולמחר את אשתי,** וכלפי יום המחר אינה מגרשה, **מהו?** האם זה נחשב לשיור בגוף הגט או לא.

תיבעי הספק הוא בין לדעת **רבי אליעזר** שהאומר חוץ מפלוני הרי זה גט כשר, וכן **תיבעי** לדעת **רבנן** שסוברים שאם אמר לה חוץ מפלוני הרי זה גט פסול —

תיבעי לרבי אליעזר —

עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם, כשמגרשה חוץ מפלוני, שהיא מגורשת, **אלא** רק באופן **דלמאן דקא שרי, קא שרי לעולם.** למי שהתירה, הרי התירה לגמרי. **אבל הכא,** שמשייר בגט שלא יחולו הגירושין רק

סי' רט"ז ס"ק י"ב נחלק עליו וסובר שאם יקנה בית חדש היא מותרת ללכת לשם כיון שאינו בכלל לשון הנדר.

29. ובאחרונים חקרו האם החסרון הוא במה שצריכה ליזהר מחמתו כל ימי חייה משתיית יין ולכך נחשבת לאגידא ביה, או שהחסרון הוא דכיון שכל ימי חייה היא מנועה משתיית יין, ואם היא תשתה יין יתבטל הגט למפרע, נמצא שכל חייה היא במצב שהיא עדיין יכולה לחזור להיות אשתו, ולכך נחשבת לאגידה ביה, ועיין בחזון יחזקאל פ"ה הל' י"ב, ובאילת השחר דהאריכו בזה.

30. וכתב הר"ן שאפילו אם הוא ילד והיא זקינה או שהוא זקן והיא ילדה, הרי זה גט כריתות כיון שאפשר שיחיו יותר.

31. והביא הר"ן מהבה"ג דבאופן שאמר לה על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני ונשאת לאחר ונולדו לה בנים ממנו, ואחר כך מת בעלה הראשון, ואחר כך נולדו לה בנים ממנו, ואחר כך עברה על התנאי ושתתה יין בחיי אותו פלוני, דבטל הגט למפרע והבנים שנולדו לה כשהיה בעלה הראשון חי הוו ממזרים, והבנים שנולדו לאחר מיתתו הוו כשרים, אולם הביא הר"ן שיש חולקים וסוברים שכיון שעברה על התנאי לאחר מיתת בעלה הראשון, אין מתבטל הגט למפרע, דמיד שמת הבעל בטל תנאו, והקשה עליהם הר"ן דאם כן מדוע באומר כל ימי חייכי אין זה כריתות, הא אפשר שימות לפניה ואז יתבטל תנאו ותהא מותרת לעבור על תנאו, והוי כאומר

להיום — **לא** הכשיר רבי אליעזר את הגט, כיון שאין הגט מנתק אותה לגמרי ממנו —

או דלמא, לא שנא. וכמו שבאומר חוץ מפלוני הרי זה גט כשר, הוא הדין באופן שמגרשה רק ליום אחד הרי זה גט כשר.

תיבעי לרבנן —

עד כאן לא קאמרי רבנן התם, כשמגרשה חוץ מפלוני, שהגט פסול, **אלא דלא פסקה מיניה לגמרי.** כיון שלא נפסק הקשר בינה לבעלה, שהרי מחמתו אסורה לאותו פלוני ולכן הגט פסול —

אבל הכא, שאמר לה היום אי את אשתי, היא מגורשת לגמרי, ואינה חוזרת אליו למחר אלא כשיקדשה שנית, **דכיון דפסקה** ממנו להיום, **פסקה** ממנו לגמרי —

בתר דבעיא הדר פשטה:

פד-א **מפתברא, בין לרבי אליעזר ובין לרבנן,** הגט כשר, **דכיון דפסקה** ממנו להיום, **פסקה** ממנו לגמרי[32].

תנו רבנן:

האומר לאשתו: **הרי זה גיטך על מנת שתנשאי לפלוני. הרי זו לא תנשא, ואם נשאת לא תצא.**

שואלת הגמרא —

מאי קאמר? מה כוונת הברייתא שלא תנשא? האם הכוונה שלא תנשא לאותו פלוני, או שלא תנשא לכל אדם.

אמר רב נחמן —

הכי קאמר כך היא כוונת הברייתא:

אף על פי שהתנה עמה שתנשא לאותו פלוני, מכל מקום **הרי זו לא תנשא לו,** וטעמא, **שמא יאמרו: נשיהן נותנין במתנה!** יראה הדבר כאילו הוא מחייב אותה להנשא לאותו פלוני, ואין לך לעז גדול מזה. ולכן, **אם נשאת לאחר, לא תצא,** כדי שלא יהיה חיזוק לתנאי של המגרש.

שואלת הגמרא —

הרי מעיקר הדין, כיון שהתנה עמה שאינו מגרשה אלא אם תנשא לפלוני, אם כן אין הגט חל עד שתנשא לאותו פלוני, וכיון שאסרנו אותה להנשא לאותו פלוני הרי לא מתקיים התנאי, והגט בטל למפרע, ואסור לה להינשא, ומדוע אם נשאת לא תצא?

וכי משום הגזרה שמא יאמרו שהוא נותן את אשתו במתנה, **לא מפקינן מיניה,** לא נוציא אותה מבעלה השני, **ושרינן אשת איש לעלמא,** ונתיר אשת איש להנשא לשוק.

אלא, אמר רב נחמן, הכי קאמר, כך כוונת הברייתא

לה על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני דהוי גט כשר, וע״ע בשו״ת רעק״א קמא סי׳ קכ״ו.

32. ולענין הנאת ממון לזמן כתב הר״ן בשם הרא״ה שהוא הדין בדיני ממונות המוכר שדה לחבירו לזמן אמרינן דכיון שפסקה פסקה וקנאו לעולם, וברעק״א חו״מ סי׳ רי״ב סעיף ד׳ הוכיח שהשו״ע והרמב״ם חולקים על הרא״ה וסוברים שהקרקע חוזרת לבעליה אחרי שעבר זמן המכר. ועיין באבני מילואים סי׳ כ״ח ס״ק נ״ג ובקובץ הערות סי׳ נ״ו.

אם אמר לאשתו הרי את מגורשת על מנת שתנשאי לפלוני, **הרי זו לא תנשא** לאותו פלוני, **שמא יאמרו נשיהם נותנין במתנה. ואם** בכל זאת **נשאת** לאותו **פלוני,** בדיעבד, **לא תצא, דמשום גזרה** דרבנן **לא מפקינן** לא מוציאין אשה מבעלה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מדבריך משמע שרק לאותו פלוני **הוא דלא תנשא, הא לאחר תנשא,** שהרי לא אסר עליה להינשא לכל העולם חוץ מלאותו פלוני, אלא התנה עמה שתינשא גם לאותו פלוני, אבל היא יכולה בינתיים להינשא לאדם אחר.

והא בעי קיומי לתנאה! אבל הרי סוף סוף היא מחוייבת לקיים את התנאי להנשא לאותו פלוני, ומדוע היא מותרת להנשא לאדם אחר, הרי יש לחשוש שהיא לא תקיים את התנאי.

וכי תימא, ואם תרצה לומר, **דאפשר דמינסבא היום,** שתנשא היום לאדם אחר **ומיגרשה למחר,** ולמחר הוא יגרשנה, ותינשא לאותו פלוני שבעלה התנה עמה שתנשא לו, **ומקיימא לתנאה.**

ולכן אנו מתירים לה להנשא היום לאדם אחר, ולא חוששין שהיא לא תקיים התנאי[33] —

ולחך דפליגת עליה דרב יהודה קמדמית ליה, ואת הסברא הזו, שאין חוששין שלא יתקיים התנאי, אתה מדמה למה שנחלקת עם רב יהודה —

דאתמר במסכת נדרים —

האומר **קונם עיני בשינה,** שאסר על עצמו בנדר לישון **היום,** אבל התנה שנדרו יחול רק בתנאי **אם אישן למחר,** ונמצא שאין השינה של היום אסורה עליו אלא אם כן יישן למחרת, אבל אם לא יישן ביום השני, אין שינת היום אסורה עליו.

אמר רב יהודה, אף על פי שאם לא יישן למחר אינו עובר על נדרו, בכל זאת **אל יישן היום,** לפי שיש לו לחשוש **שמא יישן** גם **למחר,** ונמצא שעובר למפרע על נדרו במה שישן ביום הראשון.

ורב נחמן אמר, יישן היום. הוא רשאי לישון היום, **ואין חוששין שמא יישן למחר,** מפני שאם ישן היום, בודאי יזהר שלא לישון למחרת, כדי שלא יעבור למפרע על איסור לא יחל דברו.

ולכן גם באופן שהתנה עמה שתנשא לפלוני, סובר רב נחמן שמותרת להנשא לאחר, ולא חוששים שהיא לא תקיים את התנאי, אלא תקיימנו לאחר גירושיה.

ופריך: **הכי השתא!?** הרי אין דמיון בין המקרים?

התם, כשאומר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר, הרי **בדידיה קיימא,** קיום התנאי תלוי בו. **דאי בעי,** שהרי אם הוא רוצה, **מבריז נפשיה,** יכול לנקוב לעצמו

---

33. והקשה בקובץ ביאורים אות נד דהא מבואר בגמרא לעיל [כח — ב] שחוששין לשמא ימות, ואם כן מדוע אנו מתירין לה להנשא לאדם אחר ולא חוששין שמא ימות אותו פלוני בינתיים, ולא תוכל לקיים את התנאי.

בסילואתא קוצים, **ולא נאים** ולא ישן למחר. ולכן אין אנו חוששים שהוא לא יקיים את התנאי[34] —

אבל **הכא**, באומר על מנת שתינשאי לפלוני, וכי **בדידה קיימא לאיגרושי**? וכי בידה להתגרש מבעלה ולחזור ולהינשא לאותו פלוני, הרי אין זה בידה, ואם כן, עדיין יש לחשוש שלא תוכל לקיים את התנאי, ותהא אשת איש למפרע[35].

אלא, אמר רבא —

כך כוונת הברייתא: אם אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתנשאי לפלוני, **הרי זו לא תנשא לא** לאותו פלוני, **ולא לאחר** —

לאותו פלוני **לא תנשא**, משום **שמא יאמרו נשותיהם נותנין במתנה**. ולאדם **אחר לא תנשא, דבעיא קיומיה לתנאה**, משום שאין הגט חל עד שתקיים את התנאי ותנשא לאותו פלוני.

ואם בכל זאת היא **נשאת לאותו** פלוני, אף שגזרו עליה שלא תינשא לו, מכל מקום, בדיעבד, **לא תצא, דמשום גזרה** דרבנן **לא מפקינן** אין מוציאין אשה מבעלה.

אבל אם היא נשאת **לאחר**, אפילו בדיעבד, **תצא. דבעיא לקיומיה לתנאה**, שהרי כל זמן שלא קיימה את התנאי, לא חל הגט, והרי היא אשת איש.

תניא כוותיה דרבא. וכן שנינו בברייתא כדברי רבא —

הרי זו לא תנשא, לא לאותו פלוני **ולא לאחר. ואם נשאת לו,** לאותו פלוני, **לא תצא.** אבל אם נשאת **לאחר, תצא**[36].

תנו רבנן —

המגרש את אשתו, ואמר לה: **הרי זה גיטך, על מנת שתעלי לרקיע**[37], או שאמר לה, **על**

---

34. והקשו בתוס׳ בנדרים כה — ב דאם כן מדוע סובר רב יהודה שחושיין שמא ישן, הרי אם ישן בשוגג לא יעבור על שבועתו דאין כאן ׳האדם בשבועה׳, ואי במזיד מדוע שנחשוש שלא יבריז, ותירצו דכיון שבתנאי אדם לא נזהר ממילא אנו חוששין שגם לא יבריז לעצמו.

35. ועיין בתוס׳ רי״ד שכתב שיש סברא לחלק בין סוגיין לקונם, דהתם אם ישן היום אינו עובר על איסור אלא במה שישן אתמול, ובזה יש לומר דמאי דהוה הוה, אבל הכא הרי על ידי שמתבטל התנאי היא עוברת על איסור מכאן ולהבא, ודבריו צ״ע שהרי הגמרא אומרת חילוק אחר.

36. וכתב הר״ן שמכל מקום היא צריכה גט מבעלה השני, דכיון שהיא יכולה כעת לקיים את התנאי ולהנשא לאותו פלוני ונמצא גט קיים ובניה מאותו אחר כשרים, ומשום הכי צריכה הימנו גט כדי שלא תהא אשת איש, אולם הביא מהרמב״ם שאם היא נשאת לאחר לפני שקיימה את התנאי בטל הגט ובניה שנולדו מהאחר הוו ממזרין, וכבר הקשו עליו הראשונים מדוע הגט בטל הרי היא יכולה עדיין לקיים את התנאי.

37. וברי״ף גרס בברייתא על מנת שתפרחי באויר, והקשה בגליוני הש״ס שהרי מצינו במדרש שאלכסנדר מוקדון היה פורח באויר, ותירץ דלשון פריחה משמע שפורח בכוחות עצמו כעוף הפורח באויר, ואלכסנדר לא היה פורח בכוחות כצמו בלבד.

מנת שתרדי לתהום, או שאמר לה **על מנת שתבלעי קנה של ד׳ אמות**, או שאמר לה **על מנת שתביאי לי קנה בן ק׳ אמה**, או שאמר לה **על מנת שתעברי את הים הגדול ברגליך, אינו גט.** כיון שברור לנו בכל האופנים האלו שהיא לא תוכל לקיים את התנאי, ולכן אינו גט[38].

רבי יהודה בן תימא אומר —

גט **כזה**, שהתנה עמה בדברים שאי אפשר לקיימם, **גט** כשר הוא, ומדוע?

משום ש**כלל אמר רבי יהודה בן תימא** —

כל מי שהתנה **תנאי** שידוע לנו **שאי אפשר לו לקיימו בסופו**, ובכל זאת הוא **התנה עליו מתחילתו**, אנו תולין ש**אינו** מתכוין להתנות שאם לא תעשה כן גיטה בטל, אלא כוונתו שגם אם לא תקיים את התנאי הגט כשר. ומה שאמר לה כן אינו **אלא כמפליגה בדברים**, רצונו לצער אותה בדברי הבאי. ולכן, אף שלא נתקיים התנאי, זה גט **כשר**[39].

אמר רב נחמן אמר רב: הלכה כרבי יהודה בן תימא, שהמתנה תנאי שאי אפשר לקיימו, אינו תנאי, ולכן זה גט כשר.

אמר רב נחמן בר יצחק —

מתניתין נמי דיקא. אף מהמשנה במסכת בבא מציעא, מדוייק כדעת רבי יהודה בן תימא —

דקתני — **כל** תנאי **שאפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עליו בתחילתו, תנאו קיים.**

ומשמע, דוקא באופן שאפשר לקיים את התנאי, התנאי קיים, **הא**, אבל אם **אי אפשר** לקיים את התנאי, **תנאו בטל** והמעשה קיים.

שמע מינה שהלכה כרבי יהודה בן תימא.

איבעיא להו:

האומר לאשתו **הרי זה גיטיך על מנת שתאכלי בשר חזיר, מהו?** האם זה נחשב כתנאי שאי אפשר לקיימו, או לא.

אמר אביי: היא, היא! הרי זה דומה לאומר הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע, שנתבאר שהתנאי בטל והגט כשר, והוא הדין באופן שהתנה עמה שתאכל בשר חזיר, זה תנאי שאי אפשר לקיימו, והתנאי בטל והגט כשר.

---

38. ובתוס׳ הביאו שבגמרא בבבא מציעא הגרסא בברייתא אם נתקיים התנאי הרי זה גט ואם לאו אינו גט, והקשה התוס׳ מה שייך לומר אם נתקיים, הרי הוא התנה עמה שתעשה דברים שאי אפשר לקיימם, ותירצו שאפשר לקיים את התנאי על ידי שם. ובגליון הש״ס ציין רבי עקיבא איגר למה שמבואר בגמרא בחגיגה יד ב שארבעה נכנסו לפרדס וכתבו בתוס׳ שם שנכנסו על ידי שם. וכתב בספר משאת המלך דמכל מקום אינו דומה לדברי התוס׳ בסוגיין, שהרי מבואר בתוס׳ שם שלא נכנסו ממש על ידי שם אלא היה נראה להם כאילו הם נכנסו, אבל באופן שמתנה עמה על מנת שתעלי לרקיע הרי אינו מתכוין שיראה כאילו עלתה אלא שעל ידי השם גם הגוף יעלה לרקיע.

39. ונחלקו המפרשים האם סברת מפליגה בדברים היא סברא בפני עצמה שלכן אין תנאי

רבא אמר: המתנה על מנת שתאכלי בשר חזיר, אינו גט עד שתקיים את התנאי ותאכל בשר חזיר, ואינו דומה למתנה עמה על מנת שתעלי לרקיע, כיון ששם זה דבר שאי אפשר לקיימו במציאות, ומשום כך סובר רבי יהודה בן תימא שהתנאי בטל והמעשה קיים. אבל באופן שהתנה עמה שתאכל בשר חזיר, הרי **אפשר דאכלה, ולקיא.** היא יכולה לאכול את הבשר חזיר, ותלקה על האכילה. וכיון שמצד המציאות אפשר לקיים את התנאי, אלא שאיסור אכילת חזיר מעכב עליה מלאכול, זה נחשב כתנאי שאפשר לקיימו, ואינו גט עד שתקיים את התנאי.

ואם כן יוצא — שלדעת **אביי,** מה שרבי יהודה בן תימא אמר את דבריו בלשון **כלל,** ומשמע שבא לרבות עוד מקרים, זה בא **לאתויי,** שגם באופן שאמר לה על מנת שתאכלי **בשר חזיר,** זה נחשב כתנאי שאי אפשר לקיימו, והתנאי בטל והמעשה קיים.

ולדעת **רבא,** מה שרבי יהודה בן תימא אמר ׳**כזה** גט׳, ומשמע שדוקא זה ולא אחר, זה בא **למעוטי** באופן שאמר לה על מנת שתאכלי **בשר חזיר,** אף שאם היא תאכל את הבשר חזיר היא תתחייב במלקות, מכל מקום כיון שבמציאות היא יכולה לאכול, אינו גט עד שתקיים את התנאי.

מיתיבי:

המגרש את אשתו, ואמר לה **הרי זה גיטך על מנת שתבעלי לפלוני,** אם **נתקיים התנאי,** ונבעלה לפלוני **הרי זה גט**[40], **ואם לאו אינו גט** —

ואם אמר לאשתו הרי את מגורשת **על מנת שלא תבעלי לאבא** שלי, וכן לא תבעלי **לאביך** הרי זה גט, **ואין חוששין שמא נבעלה להן** באיסור[41] —

חל, או שעיקר טעמו של רבי יהודה בן תימא הוא משום שילפינן מבני גד ובני ראובן שצריך שיהא התנאי אפשר לקיימו, אלא שלולא הסברא שמפליגה בדברים לא היינו למדים זאת מבני גד, דרק מילתא דמסתברא לומדים מבני גד, והועילה סברא זו שנלמד דין זה מבני גד. ונפקא מינא באופן שהיה סבור בזמן ההתנאה שאפשר לקיימו וטעה, ובאמת אי אפשר לקיימו, דמשום מפליגה בדברים ליכא אבל משום גזה״כ איכא.

ובעצמות יוסף בקידושין סא א כתב שלכן לא סמך הטור את דין תנאי שאפשר לקיימו לשאר משפטי התנאים, כיון שלומדים זאת מסברא, אולם בריטב״א בבבא מציעא צד א כתב כהצד השני.

40. והקשה התוס׳ רי״ד כיון שהגט תלוי בבעילתו איך יכול לבוא עליה, הרי כל זמן שלא מתקיים התנאי עדיין היא אשת איש, ומתרץ התוס׳ רי״ד שהגט והבעילה באין כאחד, וכיון שמיד שבא עליה היא כבר מגורשת, מותר לו לבא עליה, וכל שכן אם נסבור שבאומר על מנת זה כמו שאמר לה הרי זה גיטך מעכשיו אם תבעלי לפלוני, נמצא דכשבא עליה היא מגורשת למפרע ומתברר שלא בא על אשת איש. אולם ברשב״א הביא מהירושלמי דלכתחילה אסור לפלוני לבעול ורק אם עבר ובעל חל הגט למפרע, ועיין בשערי יושר שער ז׳ פרק י״ח שהאריך בביאור דברי הרשב״א.

41. וכתב רש״י דממה שנקטה הברייתא בסיפא בציור שאמר לה על מנת שלא תיבעלי לאבא ולאביך, ולא נקטה באותו ציור שכתוב ברישא

ומדייקת הגמרא מהברייתא:

ואילו באופן שאמר לה הרי את מגורשת **על מנת שתבעלי לאבא** שלי, ותעברי על איסור ערות כלתו, וכן האומר על מנת שתיבעלי **לאביך**, ותעברי על איסור ערות בתו, **לא קתני** בברייתא שאינה מגורשת עד שיתקיים התנאי, אלא אדרבה, באופן זה היא מגורשת על אף שלא תקיים את התנאי —

בשלמא **לאבוי ניחא**, דמשום כך האומר על מנת שתיבעלי לאבא ולאביך הגט כשר, כיון שאינה יכולה לקיים את התנאי מחמת איסור ערוה, וזה נחשב כתנאי שאי אפשר לקיימו, ולכן אפילו אם לא יתקיים התנאי הגט כשר —

אבל **לרבא**, הסובר שהמתנה תנאי שאי אפשר לקיימו מחמת שיש איסור תורה בקיום התנאי, אינו נחשב כתנאי שאי אפשר לקיימו, ואף לרבי יהודה בן תימא לא חל הגט עד שתקיים את התנאי, **קשיא** מדוע הברייתא לא כתבה שבאופן שאמר לה על מנת שתבעלי לאבא ולאביך אינה מגורשת עד שתקיים את התנאי.

מתרצת הגמרא:

אמר לך רבא:

בשלמא באופן שהתנה עמה שתאכל **בשר חזיר**, הרי **אפשר דאכלה, ולקיא.** יתכן שתאכל, ותלקה, ואז יתקיים התנאי.

וכן באופן שהתנה עמה על מנת שתיבעלי **לפלוני, נמי** יכול להתקיים התנאי. שהרי **אפשר דמשחדא ביה בממונא**, שהיא יכולה לשחד אותו בממון שיבא עליה[42] —

באופן שאמר לה על מנת שלא תיבעלי לפלוני, משמע שבאופן זה אינה מגורשת, ודימה זאת לאומר לה על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם דאינו גט. והקשה הרשב"א דהרי הטעם שבאומר לה על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך הוי גט, הוא משום שלא חוששין שתבעל להם באיסור, ואם כן גם באופן שאמר לה על מנת שלא תבעלי לפלוני, כיון שאם תיבעל לאותו פלוני בטל הגט למפרע ונמצא שנבעלה כשהיא אשת איש, ותירץ הרשב"א שעדיין יש לחשוש שאחרי שימות בעלה הראשון היא תיבעל לאותו פלוני, דהשתא לא עברה על איסור אשת איש, ונמצא שבניה שנולדו לפני שבעלה הראשון מת הם ממזרים.

ובגוף דברי רש"י שהאומר על מנת שלא תיבעלי לפלוני, דאין זה גט משום דדמי לעל מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, ומשמע דחד טעמא הוא, וכמו שבאומר על מנת שלא תלכי לבית אבידלעולם אינו גט משום דחסר בכריתות של הגט כיון שכל ימיה היא אגודה בו, הוא הדין באופן שאמר לה על מנת שלא תיבעל לפלוני חסר בכריתות של הגט כיון שהיא אגודה בו ומחמתו אינה יכולה להבעל לאותו פלוני, והקשה הרשב"א דהרי כאן זה דומה לאומר לה על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני, דכיון שאפשר שימות לפניה היא מגורשת, והוא הדין הכא כיון שאפשר שהוא ימות לפניה זה גט כשר. ועיין במהרש"א שביאר דברי רש"י באופן אחר.

42. וברש"י ד"ה אמר לך רבא ביאר דיכולה לשחד אותו בממון ואם אינו רוצה לישאנה באיסור ישאנה בהיתר. והיינו דהיה קשה לרש"י מה ההבדל בין היכא שהתנה עמה שלא תיבעל לאבא ואביך להמתנה עמה שתיבעל לפלוני, הרי להיבעל לפלוני זה גם איסור כיון שאינה אשתו

אלא אבא ואביך, באופן שהתנה עמה על מנת שתיבעלי לאבא ולאביך, וכי **בדידה קיימא** בידה לקיים את התנאי? הרי **נהי דאיהי עבדא איסורא,** אפילו אם היא מסכימה להיבעל באיסור בשביל קיום התנאי, אבל **אבא ואביך, מי עבדי איסור!?** הרי אביו או אביה לא יסכימו לעבור על איסור ערוה של כלתו או בתו, וכיון שלא יכול להתקיים התנאי, אין הוא חל, והגט כשר.

ואם כן יוצא לנו — **שלרבא הכלל** של רבי יהודה בן תימא בא **לאתויי,** לרבות שגם באופן שהתנה עמה על מנת שתיבעלי ל**אבא ולאביך** זה נחשב לתנאי שאי אפשר לקיימו, והתנאי בטל, והמעשה קיים —

ומה שרבי יהודה אמר ש׳**כזה** גט׳, כוונתו **למעוטי,** למעט, שרק באופן שאמר לה על מנת שתעלי לרקיע זה נחשב לתנאי שאי אפשר לקיימו, אבל באופן שאמר לה על מנת שתאכלי **בשר חזיר,** כיון שבמציאות היא יכולה לקיים את התנאי, אינו גט עד שתאכל בשר חזיר.

פד-ב **ולאביי, הכלל** של רבי יהודה בן תימא בא **לאתויי,** לרבות שגם באופן שהיא מנועה מלקיים את התנאי מחמת איסור אכילה, כגון בהתנה עמה שתאכל **בשר חזיר,** הרי זה כתנאי שאי אפשר לקיימו, שהדין הוא שהתנאי בטל והמעשה קיים —

ומה שרבי יהודה בן תימא אמר ׳**כזה** גט׳, בא **למעוטי,** למעט שרק באופן שהתנה עמה על מנת שתעלי לרקיע התנאי בטל והמעשה קיים, אבל באופן שהתנה עמה על מנת שתבעלי ל**פלוני,** כיון שיכולה לשחד אותו בממון שישא אותה בהיתר, אינו גט עד שתקיים את התנאי.

מיתיבי —

המגרש את אשתו ואמר לה **הרי זה גיטך על מנת שתאכלי בשר חזיר,** וכן **אם** היא **היתה זרה** [לא כהנת], והתנה עמה **על מנת שתאכלי בתרומה,** וכן **אם** היא **היתה נזירה** והתנה עמה **על מנת שתשתי יין,** אף על פי שבכל האופנים הללו היא מנועה מלקיים את התנאי מחמת איסור אכילה, מכל מקום אין התנאי בטל. ורק אם **נתקיים התנאי הרי זה גט, ואם לאו,** אם לא קיימה את התנאי, **אינו גט** —

בשלמא לדעת **רבא,** הסובר שבאופן שהיא מנועה מלקיים את התנאי מחמת איסור אכילה, זה נחשב לתנאי שאפשר לקיימו, ואף לדעת רבי יהודה בן תימא התנאי קיים, **ניחא** מה שנאמר בברייתא שאם לא נתקיים התנאי אינו גט.

אבל לדעת **אביי,** הסובר כי באופן שאינה יכולה לקיים את התנאי מחמת איסור אכילה, גם זה נחשב כתנאי שאי אפשר לקיימו, **קשיא,** מדוע אם לא נתקיים התנאי אינו גט? הרי לדעת רבי יהודה בן תימא, כל תנאי שאי אפשר לקיימו, התנאי בטל,

---

והוי דרך זנות, ולכן הוסיף רש״י שיכול לישאנה ולבעול בהיתר, אולם בתוס׳ ד״ה על מבואר שהחילוק הוא שאיסור פנויה אינו איסור חמור כל כך כמו באבא ואביך שזה איסור ערוה, ולכן היא תוכל לשחדו שיבא עליה, ובריטב״א הביא את שני הפירושים.

והמעשה קיים.

מתרצת הגמרא:

אמר לך אביי: מי סברת שהברייתא **דברי הכל היא?** אינו כן! אלא **הא מני? רבנן היא!** שחולקים על רבי יהודה בן תימא, וסוברים שגם המתנה על דבר שאי אפשר לקיימו, אם לא נתקיים התנאי, אינו גט.

שואלת הגמרא על הברייתא:

אף שהיא יכולה לקיים את התנאי באיסור, מכל מקום, מדוע התנאי קיים?

ותיפוק ליה, תוציא ותלמד דין זה, משום **ד"המתנה על מה שכתוב בתורה" הוא!**

והרי הדין הוא, **שכל המתנה על מה שכתוב בתורה, תנאו בטל,** והמעשה קיים[43].

מתרצת הגמרא:

אמר רב אדא בריה דרב איקא —

כי אמרינן ש**מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל,** דוקא **כגון שארה כסותה ועונתה,** שאמר לה הרי את מקודשת על מנת שאין לך עלי שאר [מזונות] כסות [בגדים] ועונה [מצוות עונה], ומכיון שכל אדם שמקדש אשה התורה מחייבת אותו בדברים הללו, בטל תנאו, משום **דהוא קא עקר,** שהרי התנה תנאי שסותר למה שהתורה מחייבת אותו, ונמצא שהוא עקר דבר מן התורה —

אבל הכא, אין הוא עוקר דבר מן התורה, אלא **איהי קא עקרה.** היא זאת שעוקרת את מה שכתוב בתורה, על ידי שאוכלת דבר שאסור מן התורה.

מתקיף לה רבינא —

כלום, הרי כל מה ש**קא עקרה איהי,** שהיא עוקרת דבר מן התורה ואוכלת בשר חזיר, אינו **אלא לקיומי לתנאי דידיה,** בשביל שיתקיים התנאי שהתנה עמה שאינה מגורשת עד שתאכל בשר חזיר. ואם כן, **אישתכח** נמצא **דאיהו קא עקר** שבגללו נעקר דבר מן התורה. ואם כן עדיין קשה מדוע התנאי חל, הרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה.

מתרצת הגמרא: אלא, אמר רבינא:

כי אמרינן "מתנה על מה שכתוב בתורה" תנאו בטל, כגון שארה כסותה ועונתה. דודאי קא עקר, שמחמת התנאי ודאי יעקר דבר מן התורה. **אבל הכא,** שהתנה עמה על מנת שתאכלי בשר חזיר, **מי קאמר לה לא סגיא דלא אכלה,** וכי אמר לה שהיא חייבת לאכול בשר חזיר, ואין לה כל אפשרות אחרת?

---

43. והקשה בחזון יחזקאל פרק ד' הל' ט' מדוע באומר לנזירה שתשתה יין סבור המקשה שזה מתנה על מה שכתוב בתורה, הרי הרי יש אפשרות שתקיים את תנאו על ידי שתשאל על הנזירות, ותירץ דנקטינן שכוונתו להתנות שתאכל ותשתה דוקא באיסור, ולפי זה חידש החזון יחזקאל שאם היא נעשית חולה שיש בה סכנה והותר לה בשר חזיר אין נחשבת אכילה זו כקיום התנאי.

הרי אין זה אלא תנאי בגט, ועדיין יתכן מצב שלא **תיכול** בשר חזיר, **ולא תיגרש**, והגט יתבטל.

וכיון שאין זה ודאי שיעקר דבר מן התורה התנאי קיים, וכל זמן שלא אכלה אינה מגורשת[44].

שנינו במשנה:

המגרש את אשתו ושייר בגט ולא התירה לכל אדם, לדעת חכמים שזה נתינה פסולה, **כיצד יעשה**, מה יעשה בשביל לתקן את הנתינה הפסולה? — **יטלנו חימנה וכו'**. יקח את הגט מהאשה, ויחזור ויתננו לה פעם שניה, ויאמר לה בשעת מסירת הגט "הרי את מותרת לכל אדם".

מאן תנא? מיהו התנא שסובר שלא מספיק שיאמר לה שמגרש אותה גם לאותו פלוני, אלא צריך נתינה חדשה?

אמר חזקיה: רבי שמעון בן אלעזר היא:

דתניא, כמו ששנינו בברייתא: הנותן גט לאשתו, ולא אמר לה הרי זה גיטך אלא אמר לה קחי שטר חוב זה —

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אינו גט **עד שיטלנו חימנה, ויחזור ויתננו לה, ויאמר לה הי גיטך.**

ורבי חולק וסובר, שלא צריך נתינה חדשה אלא מספיק שיאמר לה אחר כך הא גיטך. והתנא של המשנה סובר כדעת רבי שמעון בן אלעזר, ולכן הוא מצריך שיחזור ויתננו לה, ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם.

רבי יוחנן אמר: אפילו תימא שהתנא של המשנה סובר כדעת **רבי**, שבאומר לה כנסי שטר חוב זה אינו צריך לחזור ולומר לה הא גיטך, מכל מקום, באופן שמשייר חוץ מפלוני צריך לחזור וליתן לה את הגט, שהרי רב כהנא **דילכון**, שהיה משלכם, מבני בבל, **אמר** —

שאני הכא, מקרה זה שונה מהיכן שאמר לה כנסי שטר חוב זה. כי בכנסי שטר חוב לא זכתה כלל בגט, ואין משמעות לנתינה, ולכן יכול לחזור ולומר לה הא גיטך, אבל כאן, **הואיל** וכבר זכתה בגט בנתינה, שהרי **קנאתו**[45] **ליפסל בו לכהונה** מדין ריח הגט, לכך לא מועיל שיחזור ויאמר לה שמגרשה אף לפלוני, אלא יטלנו ממנה ויחזור ויתננו

---

44. ולכאורה קשה מה איכפת לן שבשעת התנאי לא ברור לנו שיעקר דבר מן התורה, הרי כיון שאכלה לבסוף בשר חזיר מתברר שבשעת התנאי נעקר דין תורה. ועיין בספר חידושי מרן רי"ז הלוי בהל' נחלות שכתב דבמתנה על מה שכתוב בתורה אין החסרון משום שאי אפשר שיחול דין נגד מה שכתוב בתורה, שאם כן מדוע יש חילוק אם בשעת ההתנאה יש עקירת דבר מן התורה או לא, אלא ודאי שיכול לחול תנאי נגד מה שכתוב בתורה אלא כיון שאינו רשאי להתנות כן ממילא התנאי לא חל, אבל לו יצוייר שהיה חל התנאי היה בכוחו לעקור דבר מן התורה, ולכן אם בשעת ההתנאה אינו ודאי שיעקר ממילא אין מה שיבטל את התנאי, וכיון שהתנאי חל אין מה שיגרום לבטל את התנאי.

45. לכאורה משמע מלשון הגמרא שהיא צריכה לקנות את הגט, ולפי זה כתב בפתחי תשובה סי' קל"ז סק"ג בשם הגט מקושר שכאשר הבעל נוטל את הגט כדי לחזור ולגרש צריכה להקנות

לה, ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם[46]:

שנינו במשנה: אם **כתבו בתוכו** הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, אף שחזר ומחק את המילים חוץ מפלוני, הרי זה גט פסול[47].

אמר רב ספרא: "כתבו בתוכו" תנן. דוקא אם כתב את התנאי בתוך הגט אין אפשרות לתקן את הגט. אבל אם אמר לעדים קודם המסירה שאינו מגרשה אלא על מנת שלא תנשא לפלוני, אין הגט נפסל בכך, ובלבד שיאמר לה בזמן הנתינה שמגרשה לכל אדם.

ומקשינן: מה רב ספרא חידש בדבריו? **פשיטא! "כתבו בתוכו", תנן.** הרי כתוב להדיא במשנה שדוקא אם כתבו בתוכו הגט פסול.

ומשנינן: אילו רב ספרא לא היה אומר את דבריו, **מהו דתימא,** היינו סבורים, **הני מילי** שכל הדין של המשנה שאם לא כתב את התנאי בתוך הגט, אין הגט נפסל, דוקא אם אמר לעדים **לאחר** כתיבת **התורף** שהוא עיקרו של גט, וכיון שעיקר הגט כבר נכתב, אין הגט נפסל במה שאמר שעל מנת כן תכתבו את הגט, **אבל** באופן שאמר לעדים **לפני** כתיבת **התורף** שמגרשה על מנת שלא תנשא לפלוני, **אפילו** אם לא כתב כן בתוך הגט אלא התנה **בעל פה** שלא תנשא לפלוני **נמי פסול,** שהרי על מנת כן נכתב הגט.

קא משמע לן רב ספרא, שאפילו אם התנה שלא תנשא לפלוני לפני כתיבת התורף, אין הגט נפסל בכך, ואם אמר לה בזמן נתינת הגט הרי את מותרת לכל אדם הגט כשר.

ורבא אמר: לא שנו שאפילו אם התנה שלא תנשא לפלוני הגט כשר, **אלא** כשאמר כן **לאחר** כתיבת **התורף,** דכיון שעיקר הגט כבר נכתב, אין הגט נפסל במה שאמר בעל פה שעל מנת כן הוא נותנו לה. **אבל** באופן שהתנה **לפני** כתיבת **התורף** שלא תנשא לפלוני, **אפילו** אם לא כתב את התנאי בתוך הגט אלא התנה **בעל פה** שלא תנשא לפלוני, **נמי פסול,** שהרי על מנת כן נכתב הגט.

ואזדא רבא לטעמיה. רבא הולך לשיטתו.

לו את הגט, ואם אינה מקנה לו אינה מגורשת דבעינן שיהא הגט משל הבעל.

ולכאורה יש להקשות מכאן על דברי הקצות החושן בסי' ר' סק"ה שסובר שלא צריך לזכות בגט אלא מספיק נתינה לידה או לחצירה.

ואולי הקצות החושן סובר שאין כוונת הגמרא שזכתה בגט, אלא הואיל והנתינה הראשונה של הגט כבר פעלה חלות גירושין לגבי לפוסלה מכהונה, צריך נתינה חדשה להתיר אותה לעלמא.

46. על פי רש"י. והרשב"א הקשה על רש"י דאם כן מה מועיל שיחזור וידרשנה בגט זה, הרי אין אשה מתגרשת פעמיים באותו גט. ובדעת רש"י יש לומר שסובר דכיון שהגירושין הראשונים לא פעלו גירושין גמורים יכול לחזור ולגרש באותו גט.

47. וכתבו התוס' להלן בדף פה א ד"ה אבל שטעם הפסול משום שהגט נכתב שלא לשם כריתות, ולכאורה קשה שהרי חסרון כריתות שייך בזמן הנתינה ולא בזמן הכתיבה, ומבאר תוס' הרא"ש שהסוגיא כאן סוברת כדעת רבי אלעזר שעידי מסירה כרתי וצריך שתהא כתיבת הגט לשמה, ולכן אם כתב את הגט שלא לשם כריתות חסר בכתיבת הגט לשמה, אולם

דאמר לחו רבא, שהרי רבא היה אומר **להנהו** סופרים **דכתבי גיטי,** שהיו כותבין את הגט, **שתקו שתוקי לבעל,** תנזפו בבעל ותשתיקו אותו, **עד דכתביתו ליה לתורף דגיטא,** עד לאחר כתיבת תורף הגט, כדי שלא יוכל הבעל להזכיר שום תנאי בגט[48].

תנו רבנן: כל סוגי **התנאין** שהבעל כותב בתוך הגט, **פוסלין** התנאין **בגט,** אפילו אם נתקיים התנאי[49] **דברי רבי.**

וחכמים אומרים: כל תנאי **שפוסל** את הגט כשמתנה עמה **בעל פה, פוסל** את הגט כשמתנה עמה **בכתב. וכל** תנאי **שאינו פוסל** את הגט כשמתנה עמה **בעל פה — אינו פוסל** את הגט אף כשמתנה עמה כן **בכתב.**

ולכן, אם אמר לה "**חוץ** מפלוני", כיון **שהשיור פוסל** את הגט גם אם שייר **בעל פה,** בזמן נתינת הגט, לכך השיור **פוסל** את הגט כששייר **בכתב.**

אבל תנאי **דעל מנת, שאינו פוסל** את הגט כשמתנה עמה בזמן נתינת הגט **בעל פה,** לכן אף **אינו פוסל** את הגט **בכתב.**

אמר רבי זירא: כל **המחלוקת** אם תנאי דעל מנת פוסל את הגט, הוא דוקא כשהתנה עמה **לפני** כתיבת **התורף.**

דרבי סבר גזרינן כשאומר לה **על מנת** שלא תנשאי לפלוני **אטו** כשאומר לה הרי מותרת לכל אדם **חוץ** מפלוני, שאז לכולי עלמא פסול.

ורבנן סברי שבמתנה על מנת שלא תנשא לפלוני הגט כשר, **ולא גזרינן על מנת אטו חוץ.**

אבל, אם התנה שלא תנשא לפלוני **לאחר** כתיבת **התורף,**

דברי הכל כשר. פה-א

ומתניתין, דקתני אם **כתבו** בתוכו הגט פסול, **ואוקימנא** והעמדנו בריש פרקין את המשנה שמדובר **ב**אופן שאמר לה "**חוץ** מפלוני", **אבל** באופן שהתנה עמה "**על מנת** שלא תנשא לפלוני" אפילו אם כתבו בתוכו **לא פסיל,** ודלא כרבי יהודה בן תימא —

ברשב"א כתב שבאופן שהגט נכתב שלא לשם כריתות זה יותר גרוע מנכתב שלא לשמה, כיון שבמקום שלא נכתב הגט לשמה זה רק חסרון 'העדר', אבל באופן שנכתב שלא לשם כריתות זה כונה הפוסלת את הגט, ובזה אף רבי מאיר שסובר שעידי חתימה כרתי מודה שהגט פסול, ועיין פני יהושע.

48. כן הוא לפי דעת רש"י ותוס'. אולם הרמב"ן במלחמות סובר ששאר תנאים אינם פוסלים בתורף אפילו מדרבנן, ומה שאמר רבא שצריך להשתיק את הבעל אינו אלא כדי שלא ישייר הבעל בגט, או שלא יצוה לכתוב את התנאי בגט. ועיין עוד בר"ן ובמהרש"א.

49. כן פירש רש"י. ובתוס' הקשו שהרי ודאי שאם הוא כותב בגט על מנת שתתני לי מאתיים זוז ונתקיים התנאי, לא שייך לפסול את הגט אטו חוץ. ולכן פירשו התוס' שכוונת הגמרא שאם היה כתוב בגט תנאי על מנת ולא נתקיים התנאי, אף שימחוק את התנאי מהגט נפסל הגט אטו מחיקת חוץ, וחכמים סוברים שחוץ שפוסל את הגט בעל פה פוסל גם את הגט בכתב, ואפילו אם ימחוק את החוץ מהגט הגט פסול

יש לפרש בשני אופנים:

איבעית אימא, המשנה מדברת באופן שהתנה כן **לפני** כתיבת **התורה,** והמשנה סוברת כדעת **רבנן,** שלא גוזרין על מנת אטו חוץ.

ואיבעית אימא, המשנה סוברת אפילו כדעת רבי, ומדובר באופן שכתב את התנאי **לאחר** כתיבת **התורה,** והמשנה היא **כדברי הכל,** שהרי גם רבי יהודה בן תימא מודה לזה.

ורבא אמר: כל **המחלוקת** של רבי וחכמים אם תנאי על מנת פוסל בגט, היא דוקא כשכתב את התנאי בגט **לאחר** כתיבת **התורה, דרבי סבר גזרינן** כשאומר לה על מנת שלא תנשא לפלוני **אטו** כשמתנה עמה **לפני** כתיבת **התורה** שלא תנשא לפלוני, שבזה לכולי עלמא הגט פסול, **ורבנן סברי לא גזרינן** כשאומר לה על מנת שלא תנשא לפלוני **אטו** כשמתנה עמה **לפני** כתיבת **התורה** —

אבל באופן שכתב את התנאי **לפני** כתיבת **התורה, לדברי הכל** הגט **פסול.**

ולפי זה, **מתניתין, דקתני** אם **כתבו** בתוכו הגט פסול, **ואוקימנא** והעמדנו בריש פרקין שהמשנה מדברת **ב**אופן שאמר לה **חוץ** מפלוני, **אבל** באופן שהתנה עמה **על מנת** שלא תנשא לפלוני אפילו אם כתבו בתוכו **לא פסיל** —

צריך לומר שמדובר בה באופן שהתנה עמה **לאחר** כתיבת **התורה, ורבנן היא,** שלא גוזרין אטו לפני התורה.

תני אבוה דרבי אבין קמיה דרבי זירא:

כתב גט על תנאי, דברי הכל פסול.

ופרוכין: וכי **לדברי הכל פסול, והא מיפלג פליגי!** הרי רבי ורבנן נחלקו אם תנאי פוסל בגט, [ובשלמא לדעת רבא שמחלוקתם היא באופן שכתב את התנאי לאחר כתיבת התורה, אבל באופן שכתב את התנאי קודם התורה לכולי עלמא פסול, אם כן אפשר להעמיד את הברייתא באופן שכתב את התנאי קודם התורה, ולכן לדברי הכל פסול, אבל לדעת רבי זירא, הרי אין לנו שום מקרה שלדברי הכל הגט פסול].

ומשנינן: **אלא, אימא,** כך צריך לגרוס בברייתא:

כתב גט על תנאי **לדברי הכל** הגט **כשר.**

והיכי דמי? — שכתב את התנאי **לאחר** כתיבת **התורה,** וכדעת רבי זירא, שאפילו רבי מודה שהגט כשר.

ופרוכין: **ולימא,** מדוע רבי זירא הוצרך לשנות את הגרסא בברייתא מפסול לכשר, הרי אפשר לגרוס "**הרי זה פסול**", ומדובר באופן שכתב את התנאי לפני כתיבת התורה, והברייתא סוברת כדעת **רבי** שגוזרין על מנת אטו חוץ, ולא נגרוס בברייתא "לדברי הכל כשר".

ומשנינן: עדיף להחליף בגירסא מפסול לכשר, ולא למחוק את ה'לדברי הכל', שהרי ברור ש**התנא** שקיבל את הברייתא מרבותיו **דברי הכל אתנייה.** ודאי ששמע מרבותיו את המילים 'לדברי הכל' ולא יתכן ששגה בזה. ואין זה דומה לטעות בין כשר לפסול, דב**כשר** ו**פסול** יתכן שטעה **ומיחלף ליה**

והחליף בין כשר ופסול. אבל "**הרי זה" ב"דברי הכל" — לא מיחלף ליה:** לא מסתבר שטעה בזה, ואם הוא שנה "לדברי הכל", אי אפשר שלא לגרוס את זה.

מתניתין:

המגרש את אשתו ואמר לה בשעת נתינה "**הרי את מותרת לכל אדם אלא** חוץ — **מ**לאבא שלי **ולאביך**[50]**, לאחי ולאחיך, לעבד ולעובד כוכבים**"[51], וכן "חוץ מ**לכל מי שאין לה עליו קדושין**", שאם יקדשנה לא יחולו קידושיו, הרי זה גט **כשר**, כין אין זה נחשב ששייר בגיטו, שהרי בכל האופנים הללו, גם בלא השיור בהיתר האישות של הבעל, לא היו תופסין בה קידושין מאלו.

אבל אם אמר לה "**הרי את מותרת לכל אדם, אלא** חוץ **מאלמנה לכהן גדול**", והיינו, שאשתו היתה אלמנה מנשואיה הקודמים, ועתה הוא מגרשה ממנו אך אסר עליה להנשא לכהן גדול.

וכן אם היתה **גרושה וחלוצה**, ואסר עליה עתה להנשא **לכהן הדיוט.**[52]

שהרי נכתב שלא לשם כריתות, אבל תנאי דעל מנת שאינו פוסל את הגט בעל פה אינו נפסל במחיקת התנאי מהגט.

50. והקשה בקהלות יעקב יבמות סי' י"ז מדוע אינו נחשב שיור כלפיהם, הרי אם יבא עליה אביה יהא חייב גם משום איסור אשת איש וגם משום בתו, ונמצא שגם לגבי אבא ואביך יש כאן אישות, וכמבואר ביבמות לב א. ומכח זה הוכיח בקהלות יעקב שבאופן שמגרשה חוץ מפלוני, אין הבא עליה חייב מיתה או קרבן משום איסור אשת איש, וממילא זה נחשב שאין לנו שום נפקא מינה בהך אישות, ולכן לא נחשב שנשתייר אישות לגבי אבא ואביך. ועי' בהערה הבאה.

51. והקשו האחרונים מדוע אינו נחשב לשיור, הרי האישות חלה גם כלפי העבד והעכו"ם, ואם באו עליה חייבין מיתה, מה שאין כן כשהיתה פנויה, וכאן לא יועיל מה שהבאנו בהערה הקודמת לתרץ גבי אבא ואביך, שהרי בעכו"ם ועבד יש נפקא מינה אם יש בזה איסור דאורייתא או איסור דרבנן. ותירץ רבי עקיבא איגר דמה דלא חלים גירושי חוץ, אינו משום שנשאר לו בה מקצת מהאישות אלא שחסר ב'והיתה לאיש אחר' שמשמעו שמותרת לכל העולם, וכיון שלגבי עכו"ם ועבד בלאו הכי אסורה, ולא היו מעולם בכלל והיתה, אינו נחשב לשיור. ולפי זה מיושב גם מה שהבאנו בהערה הקודמת להקשות מדוע באבא ואביך אינו נחשב לשיור, דכיון שגם ללא השיור הם לא היו בכלל והיתה אינו נחשב לשיור.

ועוד אפשר לומר לפי דברי הגרי"ז [הובא לעיל פג א] דהיכא דשייר חוץ מעכו"ם, כיון דחלו הגירושין לגבי כל העולם היא מותרת גם לעכו"ם, ממילא יוצא שגם לגבי העכו"ם היא נחשבת כפנויה ולא נוסף לנו שום איסור מחמת האישות שייר בה המגרש.

52. וכתבו הראשונים דלשון זה המשנה נקטה אגב שאר מקומות בש"ס שנמוזכר לשון זה, שהרי בלאו הכי היא אסורה משום הגירושין שמתגרשת עכשיו לכהן הדיוט. ובר"ן כתב שכוונת המשנה ללמדינו שאף על פי שהיא אסורה מקודם באיסור של אלמנה מכל מקום הוי שיור כיון שאין בזה אלא חיוב לאו, והקשה עליו המהרש"ל שבחלוצה לא שייך חידוש זה, כיון שאינה אסורה אלא מדרבנן.

וכן אם היתה **ממזרת ונתינה** ואסר עליה להנשא **לישראל.**

או שהיתה אשתו **בת ישראל** כשירה, ואסר עליה להנשא **לממזר ולנתין.**

וכן אם אסר עליה להנשא **לכל מי שיש לה עליו קדושין,** שאם יקדשנה יתפסו הקידושין **אפילו** שקידושין אלו נעשו **בעבירה** —

בכל אלו הגט **פסול.**

שהרי אילו לא היה הבעל משייר בגט, היו תופסין בה קידושין מאלו, ורק מחמת ששייר בגט לא תופסין בה הקידושין שלהם.

גמרא:

כללא דרישא, הכלל שנאמר ברישא של המשנה, ששיור בגט של כל מי שאין לה עליו קידושין, הגט כשר, הוא בא **לאתויי,** לרבות שגם אם שייר בגט את **שאר חייבי בריתות,** הגט כשר, ואינו נחשב לשיור, שהרי גם בלא אישותו של הבעל היא אסורה עליהם.

וכללא דסיפא, הכלל שנאמר בסיפא, שכל מי שיש לה עליו קידושין הגט פסול, **לאתויי,** בא לרבות שגם **בשאר חייבי לאוין, כגון עמוני, ומואבי, נתיני, מצרי, ואדומי,** כיון שאילו לא היה משייר אותם היו תופסין בה הקידושין שלהן, זה נחשב שיור בגט, והגט פסול.

בעי רבא מרב נחמן:

"**חוץ מקדושי קטן**", והיינו, שאמר לה "חוץ מפלוני", ואותו פלוני היה קטן, ואין קידושיו תופסין בה,[53] **מהו?**

מי אמרינן, כיון **דהשתא מיהא לאו בר הויה הוא,** שעכשיו הוא קטן ואינו יכול לקדשה, אין זה נחשב לשיור, כי עתה אינה יכולה להתקדש לו[54] עקב קטנותו.

או דלמא, כיון **דאתי לכלל הויה,** שהרי הוא עתיד לגדול, ואז יוכל לקדשה, לכן כבר מעכשיו זה נחשב לשיור, שהרי כשיגדיל לא תוכל להנשא לו מחמת אישות בעלה הראשון —

---

53. על פי רש"י. ולכאו' קשה מדוע לא פירש רש"י כפשוטו שמדובר באופן שאמר לה סתם חוץ מקטנים, ומבאר רבי עקיבא איגר שבאופן שאומר לה חוץ מקטנים הרי משמע מדבריו שאינו משייר אלא כל זמן שהם קטנים, ואם כן ודאי שאינו שיור, שהרי כשיגדלו יהיו גירושין גם לגביהם.

ולפי דבריו יוצא שאתי לכלל הויה אין פרושו שעל ידי זה הוא נחשב כבר היום לבר הויה, דאם כן גם בקטנים דעלמא יהא נחשב לשיור, דכיון שעתידים לגדול יחשבו מהיום לבר הויה, אלא פרושו שזה נחשב שיור כלפי מחר, וכשאומר קטנים סתם, כיון שלכשיגדלו יהיו מותרים לא הוי שיור. [וצ"ע דאם כן מה קושיית הגמרא מהא דקטנה מתגרשת בקידושי אביה].

וברש"ש נחלק על דברי רבי עקיבא איגר וסובר שגם כשגדלו הם בכלל השיור, ובחתם סופר כתב להיפוך מרבי עקיבא איגר, דבאופן שאמר חוץ מקטנים סתם הוי ודאי שיור.

54. שיטת הר"י ברזילי שאב יכול לקדש אשה לבנו מדין זכין לאדם שלא בפניו.והקשה הנודע ביהודה אבן העזר קמא סי' ס"ג, דאם כן הקטן נחשב כבר היום לבר הויה מחמת שאביו יכול

אמר ליה רב נחמן לרבא: **תניתוה,** הרי שנינו דין זה במשנה:

קטנה מתגרשת לאחר מיתת אביה על ידי שמקבלת את גיטה, ואפילו שנתקדשה לאותו האיש **בקידושי אביה,** על ידי שאביה קידשה לאיש הזה, והם קידושין גמורין מדאורייתא, אף על פי כן היא יכולה לקבל גט לעצמה —

ואמאי? והא בעינן "ויצאה והיתה"?

שהרי אנו לומדים בהיקש ששוים דיני גירושין לדיני קידושין, ואם כן, נלמד גם שאינה יכולה לקבל גט לעצמה כל זמן שאינה ראויה לקדש את עצמה, ואינה בכלל הויה, שהרי קטנה היא?

אלא, בהכרח, כיון **דאתיא,** שהיא תגיע בעתיד **לכלל הויה,** כשתגדל, הרי כבר מעכשיו היא נחשבת כגדולה לענין הויה, ולכן היא יכולה לקבל לעצמה גט.

ואם כן — **הכא נמי,** לגבי שיור של קטן בגט, כיון **דאתיא לכלל הויה,** שהרי עומד הוא לגדול ולהגיע לכלל תפיסת קידושין, כבר מעכשיו זה נחשב לשיור, והגט פסול.

עוד שאל רבא את רב נחמן:

מה הדין אם אמר לה "הרי את מותרת לכל אדם **חוץ מן הנולדים",** שעתידים להוולד אחר הגירושין, **מהו?**

האם נאמר, **השתא, מיהא, לא איתילד,** כיון שעתה עדיין הם לא נולדו, אין זה נחשב לשיור, והגט כשר.

או דלמא, עתידי דמתיילדי. כיון שהם עתידין להולד, הרי זה נחשב לשיור, והגט פסול.

אמר ליה רב נחמן לרבא: **תניתוה,** שנינו דין זה במשנה, שאם הוא התירה לכל חוץ **מלעבד ולעובד כוכבים,** אינו נחשב לשיור, כיון שאין לה עליהן קידושין, והגט כשר.

ואם איתא, אם נאמר כיון שהנולדים עתידין להולד הרי זה נחשב שיור בגט, אם כן, **עבד ועובד כוכבים נמי, עבידי דמיגיירי,** הרי עבד ועובד כוכבים גם כן יכול להיות שיתגיירו בעתיד, ולמה אין הם נחשבים לשיור? ובהכרח, כיון שעכשיו אין הם ראויים לקדש, אין זה שיור בגט, והגט כשר.

ודחינן: **הנך,** עבד ועובד כוכבים, **לאו לאיגיורי קיימי.** אין הם עומדים בדרך כלל להתגייר, ולכך אינו נחשב לשיור.

אבל **הני, לאיתילודי קיימי!** הרי טבעו של עולם שנולדים אנשים, ולכך זה נחשב שיש שיור בגט, והרי זה גט פסול.

עוד שאל רבא את רב נחמן:

מה הדין באופן שאמר לה "**חוץ מבעל אחותה", מהו?**

השתא מיהא, לא חזיא ליה. הרי עכשיו אינה ראויה להנשא לו, שהרי היא אסורה לו באיסור אחות אשתו, ולכך אינו נחשב לשיור.

או דלמא, זמנין דמתה אחותה, וחזיא ליה.

לקדש לו אשה, ומתרץ הנודע ביהודה שכל דבריו של הר"י ברזילי נאמרו למסקנת הגמרא

כיון שאם אחותה תמות היא תהיה מותרת לו, זה נחשב לשיור, והגט פסול.

אמר ליה רב נחמן לרבא: **תניתוה,** למדנו במשנה שאם התירה לכל חוץ מ**לעבד ולעובד כוכבים** אינו נחשב לשיור, כיון שאין לה עליהן קידושין, והגט כשר.

והרי **עבד ועובד כוכבים נמי, עבידי דמיגיירי,** הם עשויים להתגייר בעתיד, ובכל זאת זה לא נחשב לשיור, ומוכח שהמשייר בגט מי שיש לו תפיסת קידושין רק בעתיד ולא עתה בנתינת הגט, אין זה שיור, ולכן המשייר את בעלה של אחות אשתו, אין זה שיור, שהרי עתה, בשעת נתינת הגט, הוא אינו יכול לשאתה.

ודחינן: **גירות לא שביחא!** ולכך אינו נחשב שיור במי שעתיד להתגייר לשיור. אבל **מיתה, שביחא.** ולכן אם אמר לה חוץ מבעל אחותה, זה נחשב לשיור, והגט פסול.

עוד שאל רבא את רב נחמן:

מה הדין באופן שאמר לה **חוץ מזנותיך,** שלא תבעלי אחר שתתגרשי ממני אלא בנשואין ולא בזנות, **מהו?**

האם נאמר, הרי **בנשואין, הא לא שייר,** שהתיר לה להינשא לכל אדם, ולכן האיסור להבעל בזנות אינו נחשב לשיור, והגט כשר.

או דלמא, כיון **ששייר בביאה,** גם שיור שכזה נחשב לשיור, והגט פסול.

אמר ליה רב נחמן לרבא: **תניתוה.** למדנו דין זה ממה ששנינו במשנה, שאם אמר לה חוץ מ**לאבא ולאביך,** הגט כשר.

ובמאי? מה היתה כוונת הבעל להתנות?

אילימא, אם נאמר שכוונתו להתנות **בנשואין,** שלא תינשא לאביו או לאביה, אי אפשר לומר כך, כי:

וכי **אבא ואביך, בני נשואין נינהו!?** הרי אין הקידושין שלהם חלין, ואם כן גם בלא התנאי אסורה, ואינה יכולה, להינשא להם.

אלא לאו, בזנות. בהכרח שכוונתו שלא תזנה עמהם, ועל זה אומרת המשנה שאין זה שיור.[55]

ואם כן מוכח מהמשנה, שדוקא באופן שאמר לה חוץ מ**לאבא ולאביך** [שהוא משייר שלא תזנה עמהם] **הוא דלא שייר,** אינו נחשב לשיור.

הא לאחר, אם אמר לה שלא תזנה עם אדם אחר, שיש לו בה תפיסת קידושין, **שייר!** זה נחשב לשיור, והגט פסול.

שדי בכך שהוא עתיד להגיע לכלל הויה אבל לפי ההוה אמינא שקטן אינו בתורת קידושין מחמת שעכשיו היא לאו בר הויה, גם אביו אינו יכול לקדש לו אשה, שהרי כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי.

55. והקשה בתוס׳ הרא״ש אם מיירי בזנות, מה המשנה מחלקת בין מי שתופס בו קידושין למי שאין תופס בו קידושין, וכן מה ההבדל בין גוי לממזרת ונתינה. ובאבני מלואים סי׳ קל״ז סק״ז מתרץ שבמקום שתופס קידושין נחשב שיור לענין זנות כשיור באישות, אבל במקום שלא תפסי קידושין אינו נחשב לשיור באישות.

ודחינן: **דלמא** המשנה מדברת **בנשואין, שהתנה עמה שלא תנשא להן**, ולא התנה שלא תזנה עמהם. ואף על פי שבלאו הכי אין קידושין תופסין בה, מכל מקום כוונתו היא להתנות **דגם אם עבר ואינסיב,** שאם תעבור ותינשא להם, לא יתפסו בה הקידשין גם מחמת האישות ששייר בה, בנוסף לאיסור.

ומחדשת המשנה, כיון שגם לולי ששייר בגט שלא תינשא להם, גם לא היו תופסין בה הקידושין שלהם, אינו נחשב לשיור.

ועוד יש להסתפק, באופן שהתיר אותה לכל אדם, **חוץ משלא כדרכה,** שלא תיבעל בביאה שלא כדרכה, **מהו?**

האם נאמר, הרי **בכדרכה הא לא שייר,** כיון שלא שייר בה לגבי ביאה כדרכה אינו נחשב לשיור והגט כשר.

או דלמא, משכבי אשה כתיב, כיון שבתורה כתוב 'משכבי אשה' בלשון רבים יש ללמוד מכאן שהפסוק מקיש שני משכביה [כדרכה ולא כדרכה], ולכן כמו שאם שייר ביאה כדרכה הגט פסול, הוא הדין כששייר ביאה שלא כדרכה זה נחשב לשיור והגט פסול.

עוד יש להסתפק באופן שאמר לה **חוץ מהפרת נדריך** ששייר לעצמו את זכות הפרת נדריה שהתורה זיכתה לבעל את הכח להפר, אך מותרת היא לינשא לכל אדם, **מהו — בנשואין הא לא שייר,** כיון שמותרת היא להנשא לכל אדם, הגט כשר.

או דלמא "אישה יקימנו ואישה יפירנו כתיב", כיון שהתורה מגדירה את הזכות של ההפרה כזכות של אישות, אם כן אם שייר זכות זו לעצמו זה נחשב ששייר מקצת מהאישות והרי זה גט פסול[56].

עוד יש להסתפק, באופן שאמר לה **חוץ מתרומתיך,** שאם תנשאי לכהן לא יאכילך בתרומה[57], **מהו —**

---

56. ולכאו' צריך ביאור מה שייך שיור לגבי הפרת נדרים, הרי מבואר בגמרא לעיל שהטעם שהבעל מפר נדריה משום שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, ואם היא מגורשת לכל דבר אינה נודרת על דעתו ומדוע הוא יכול להמשיך להפר לה. ולפי מה שהבאנו שם מהריטב"א שאפילו באופן שאומרת שהיא נודרת שלא על דעתו הוא יכול להפר לה, הוא הדין הכא כיון שהוא בעלה לענין הפרה הוא יכול להפר לה.

57. על פי רש"י. ובתוס' הקשו שהרי בלאו הכי אינה יכולה לאכול בתרומה שהרי מיד שבא עליה הכהן היא מתחללת ונפסלת מאכילת תרומה. ובתפארת יעקב כתב דדעת רש"י דכיון שמחמת השיור הוא מוסיף עליה עוד איסור באכילת תרומה שעכשיו היא נאסרת גם באיסור זרות שהרי לגבי אכילת תרומה עדיין חשובה כאשתו, לכך זה נחשב לשיור.

והתוס' פרשו שכוונת הגמרא שבעלה היה כהן ומשייר את הזכות שיש לו להאכילה בתרומה, ומסתפקת הגמרא האם כיון שזכות אכילת היא מחמת הקידושין עדיין נחשב שהיא מקודשת לכהן, או דילמא כיון שיכולה להתקדש לכל מי שהיא רוצה אינו נחשב לשיור. והקשו האחרונים הרי הטעם שאשת כהן אוכלת בתרומה משום שהיא 'קנין כספו', והיינו דכיון שהיא נחשבת כאשתו לכל מילי, ממילא היא יכולה לאכול תרומה, אבל כאן שמגרשה שוב

בנשואין הא לא שייר, כיון שלגבי נשואין הוא לא שייר ומותרת לכל אדם הגט כשר.

או דלמא, ״קנין כספו״ הוא יאכל בו׳ **כתיב** וכיון שבעלה הכהן אינו יכול להאכיל אותה מוכרח שאינה נחשבת לקנין כספו, ועדיין מקצת מהאישות נשאר אצל המגרש, ונחשב ששייר בגט, ולכן הגט פסול.

עוד יש להסתפק, באופן שאמר לה **חוץ מירושתיך,** שאם תמותי אני יורשך, **מהו?**

בנשואין הא לא שייר, כיון שלגבי נשואין הוא לא שייר הגט כשר.[58]

או דלמא ״לשארו וירש אותה״ כתיב, ומפסוק זה לומדים שהבעל יורש את אשתו, וכיון שבעלה הראשון יורש אותה בהכרח שעדיין היא אשתו, ונחשב ששייר בגט, ולכן הגט פסול.

עוד יש להסתפק, באופן שאמר לה **חוץ מקידושיך בשטר,** שאם יקדשו אותך בשטר לא יחולו הקידושין, נמצא ששייר בה אחד מדרכי הקידושין, **מהו?**

מי אמרינן, אפשר דמקדש לה בכסף ובביאה, כיון שיכול אחר לקדשה בקידושי כסף ובקידושי ביאה אינו נחשב ששייר בגט, והגט כשר.

או דלמא, כיון שכתוב בפרשת גירושין **ויצאה והיתה, איתקוש הוויות להדדי** דלשון והיתה כולל את כל ההוויות, ומקיש יציאה להויה שגם היציאה תהא מכל סוגי ההוויות, ולכך הגט פסול.

תיקו.

מתניתין:

גופו של גט, עיקר הנוסח שצריך שיהא כתוב בגט הוא — **הרי את מותרת לכל אדם,** ואף שלא כתוב בגט שהבעל הוא זה שמגרש אותה בגט הזה ממנו, מכל מקום, היות שהגט נמצא תחת ידה, זה עצמו הראיה שהגט ניתן בשביל שתתגרש על ידו, שהרי אין אדם כותב לאשתו גט ללא שרוצה לגרשה, ולכן די בנוסח הזה לכתיבת הגט.

רבי יהודה אומר: צריך לכתוב גם ״ודן,״ וגט פה-ב
זה, **דיהוי ליכי מינאי,** שיהיה לך ממני, יהא **ספר תירוכין** ספר גירושין, **ואגרת שבוקין** ואיגרת עזיבה ממני, **וגט פטורין** וגט כריתות, **למחך** ללכת **להתנסבא** להנשא **לכל גבר דיתצביין** לכל אדם שתרצי להנשא לו״, אבל אם יהיה כתוב בגט רק הרי את מותרת לכל אדם, אין הוכחה שכוונתו לגרשה בגט זה, ויש מקום לפרש שמגרשה בדיבור, ומה

אינה קנין כספו ואיך יכולה לאכול בתרומה. ומכח זה הוכיח בשערי יושר שער ו׳ סוף פרק י׳ שדעת התוס׳ שזכות אכילת תרומה הוא פרט מחלקי האישות שיש לו בה, ומה שהגמרא אומרת שטעם אכילתה משום שהיא ״קנין כספו״, הוא כמו שביאר השטמ״ק בכתובות נז — א, שאותו קנין אישות בא על ידי כסף, אבל סיבת האכילה היא משום שזה פרט מחלקי האישות, ושפיר יכול להשאיר לעצמו חלק מהאישות.

58. מכאן הוכיח הגר״ח בפרק י״ג ממכירה שזכות הבעל בירושת אשתו אינה כשאר דיני הירושה שחל רק בזמן המיתה, אלא הוא דין שחל בזמן הנשואין כחלק מהאישות, ולכן יש לגמרא צד לומר שזה נחשב שמשייר חלק מהאישות. ועי׳ במלא הרועים.

שמוסר לה את הגט אינו אלא לראיה על הגירושין.

גופו של עיקר הנוסח של לשון **גט שחרור** שכותבין לשפחה כנענית — **הרי את בת חורין, הרי את לעצמך.**

גמרא:

פשיטא, ואין ספק בדבר, שאם **אמר לה לאשתו,** כתב[59] לאשתו בגיטה **הרי את בת חורין,** במקום לכתוב הרי את מותרת לכל אדם, **לא אמר ולא כלום,** לפי שהוא לשון שחרור שפחה מעבדות, ואין זה לשון גירושי אשה —

וכן פשיטא שאם **אמר לה לשפחתו הרי את מותרת לכל אדם, לא אמר ולא כלום,** דאין זה לשון שחרור אלא לשון גירושי אשה, ועדיין היא משועבדת למלאכה[60].

אבל יש להסתפק באופן ש**אמר לה לאשה הרי את לעצמך, מהו?** מה כוונתו:,

האם **לגמרי קאמר לה,** ומגורשת גמורה היא, **או** שמא **למלאכה קאמר לה,** שמעשה ידיה, שעד היום היו שייכים לבעל, יהיו מעכשיו שלה, ואין כוונתו לגרשה ממנו לגמרי.

אמר ליה רבינא לרב אשי תא שמע מהא **דתנן — גופו של גט שחרור, הרי את בת חורין הרי את לעצמך —**

ויש ללמוד קל וחומר שלשון הרי את לעצמך הוא לשון גירושין —

ומה עבדא, עבד כנעני, **דקני ליה גופיה,** שגופו קנוי לאדונו, מכל מקום **כי אמר ליה הרי את לעצמך, קני גופיה.** אם הוא אמר לו הרי את לעצמך, העבד יוצא לחירות וקונה את עצמו, **אשה, דלא קני גופה,** שהרי אין לבעל קנין בגוף האשה, **לא כל שכן** שאם אמר לה הרי את לעצמך היא מגורשת.

אמר ליה רבינא לרב אשי:

אמר ליה לעבדו כתב לעבדו בגט שחרור: **אין לי עסק בך, מהו?** האם זה לשון של שטר שחרור או לא?

---

59. על פי רש״י. אולם בטור סימן קל״ו פירש את הגמרא כפשוטה שהאומר לשון זה בעל פה בשעת הגירושין הנתינה פסולה. וכתב שם הבית יוסף שגם רש״י מודה לדברי הטור, ומה שפירש רש״י שכתב לה כן בגט, מפני שהגמרא מביאה את מימרא זו על המשנה שמדברת על גופו של גט לכן פירש זאת על הכתיבה, אבל באמת גם האומר לה כן בשעת נתינה נתינתו פסולה.

60. וברש״י כאן פירש דהטעם דאין זה גט שחרור הוא משום ששיר לעצמו קנין ממון, אולם ברש״י קידושין ו — ב שגם כלפי קנין איסור לא הוסיף לה כלום במה שאמר הרי את מותרת לכל אדם, שהרי עד עכשיו היתה מותרת להנשא לעבדים ואסורה לישראל, ועתה שהתירה לכל אדם מותרת היא להנשא לישראל אך אסורה היא להנשא לעבדים. ולכאו׳ יש בזה נפק״מ לדינא גבי במעוכבת גט שחרור שיש בה רק קנין איסור ולא קנין ממון, דלפי רש״י דידן מועיל שיאמר לה הרי את מותרת לכל אדם דאין כאן שיור ממון דבלא זה כבר אין לו בה קנין ממון, אב לפי רש״י בקידושין לא יועיל שיאמר לה הרי את מותרת לכל אדם שהרי לא הוסיף לה כלום בדיבורו. וע״ע בתורא״ש שם, ובקה״י קידושין סוף סימן י״ג.

אמר ליה רב חנין לרב אשי, ואמרי לה ויש אומרים שר**ב חנין מחוזנאה** הוא שאמר **לרב אשי** —

תא שמע מהא **דתניא** — **המוכר עבדו לעובד כוכבים** קנסוהו חכמים שצריך לפדותו מידי העובד כוכבים, ומכל מקום אינו חוזר להיות עבדו, אלא אחר שפודהו מהעכו״ם **יצא לחירות.** ואף על פי שהעבד יוצא לחירות, **צריך** הוא לקבל **גט שחרור מרבו ראשון.**

אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שאינו יוצא לחירות ללא גט שחרור, אלא **שלא כתב עליו אונו** [שטר, ולקמן יבואר מהו השטר שכותב לו], **אבל** אם **כתב עליו אונו** אינו צריך גט שחרור, אלא **זהו שחרורו!** השטר מהוה שטר שחרור.

מאי אונו, מהו שטר אונו?

אמר רב ששת: דכתב ליה, לכשתברח ממנו מן העכו״ם, **אין לי עסק בך,** ולכך כשיוצא מן העכו״ם אינו צריך גט שחרור.

ומוכח, שלשון אין לי עסק בך מהוה לשון שחרור:

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר** שצריך לכתוב בגט — **ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין.**

במאי קמיפלגי? במה נחלקו רבי יהודה ורבנן אם צריך לכתוב בגט ודן או לא?

רבנן סברי, ידים[61] שאין מוכיחות, כל דיבור חלקי, אפילו שאינו מוכיח את כוונתו בדיבור הזה, **הויין ידים** כאילו אמר לה את הדיבור המלא, ולכן **אף על גב דלא כתב לה** ״ודן״, ואין לנו הוכחה מגוף הגט שהוא רוצה לגרש אותה בגט זה, בכל זאת **מוכחא מילתא דבהאי גיטא קא מגרש לה,** כיון שאנו רואים שהגט יוצא מתחת ידה יש לנו ראיה שכוונתו לגרשה בגט זה.

ורבי יהודה סבר, ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, היכן שאמר דיבור חלקי, שלא מוכח בבירור כוונתו באותו דיבור, אינו נחשב לדיבור,

ולכן — **טעמא דכתב לה ודן,** דוקא אם הוא כותב, ודן **דמוכחא מילתא** שיש לנו הוכחה **דבהאי גיטא קא מגרש לה,** שהוא מתכוין לגרש אותה בגט זה.

אבל לא כתב לה ודן, אמרי, יש מקום לטעות ש**בדיבורא גרשה,** שמתכוין לגרש בדיבורו שאומר לה הרי את מותרת לכל אדם, ומה שנתן לה **שטרא** את הגט אינו אלא ל**ראיה בעלמא הוא** שיהא לה עדות והוכחה שהיא פנויה.

בכדי להבין את הסוגיא הבאה עלינו להקדים את לשון טופס הגט[62]**!**

פטרית יתיבי ליכי, פטרתי אותך לעצמך, **אנת** את **פלונית בת פלוני, דהוית אינתתי מקדמת דנא** שהיית אשתי מזה זמן, **וכדו**

---

61. דיבור חלקי של נדר שיש במשמעותו איסור קרוי ״יד״ של נדר, בדומה ליד הכלי, שכל האוחז את יד הכלי הרי הוא אוחז את כל הכלי. כן האומר מקצת לשון איסור הרי חל האיסור כאילו אמר את כל לשון האיסור.

62. כפי שהובא ברש״י ד״ה דמשמע.

וכעת **פטרית** פטרתי, **ושבקית** ועזבתי, **ותרוכית** ושלחתי **יתיכי** אותך **די תהויין** כדי שתהיי **רשאה** רשאית **ושלטאה** ושולטת **בנפשייכי** בנפשך, **למחך** ללכת **לתתנסבא** ולהנשא **לכל מאן דיתיצבייין** עם כל מי שתרצי,[63] **ואינש לא ימחי בידייכי** ושום אדם אינו רשאי למחות בידך **מן יומא דנן** מיום זה **ולעלם** והלאה. **ודן,** וזה **דיהוי ליכי מינאי,** יהיה לך ממני **ספר תירוכין** ספר גירושין, **ואגרת שבוקין** ואיגרת עזיבה ממני **כדת משה וישראל.**

ועכשיו הגמרא מבארת כמה דינים שנוגעים לדקדוק כתיבת הגט:

אמר אביי:

האי מאן דכתב גיטא, כשהסופר כותב את הגט יזהר **שלא לכתוב ודין** עם יו״ד **דמשמע ודין** [בחיריק], שאז יהא משמע כאילו אמר לה אני מגרשך רק אם על פי דין אני חייב לגרשך, אבל אם על פי דין אין אני חייב לגרשך לא תתגרשי[64], **אלא** יזהר לכתוב **ודן** בלא יו״ד.

וכן יזהר **שלא לכתוב איגרת** עם יו״ד, **דמשמע איגרת,** שאז יהא משמע שמגרש אותה ב״איגרת״ [בפתח תחת הרי״ש] מלשון גג, והרי צריך לגרשה בגט[65] **אלא** יזהר לכתוב **אגרת.**

וכן יזהר **שלא לכתוב לימחך** עם יו״ד, **דמשמע,** שאז יהא משמע, **שלי** תהיי **מחך,** מחמת הספר הזה, והרי אינו בא אלא לגרשה.

וכן יזהר **שלא לכתוב למחך** במקום למהך, **דמשמע** שאז יהא משמע **כי חוכא** כאילו בא לצחוק עליה, וכדי שלא יראה כחי״ת צריך להבדיל שיהא אויר בין רגל הה״י לגגו.

וכשכותב לה שנותן לה את הגט **דיתיהוייין,** כדי שתוכל להנשא לכל מי **דיתיצבייין** שהיא רוצה, צריך לדקדק לכתוב את המילה דיתיהוייין **בתלתא** בשלשה יודי״ן, וכן כשכותב **דיתיצבייין** צריך לכתוב את זה **בתלתא יודי״ן,** שאילו יכתוב בשני יודי״ן **דמשמע,** יהא משתמע בלשון רבים **תהויין ותצבייין,** ויהא משמע שבגט זה יותרו כל הנשים שבעולם לינשא.

וכשכותב שנותן לה ספר תירוכין ואגרת שבוקין **לורכיה** צריך להאריך **לוי״ו דתירוכין ולוי״ו דשבוקין,** שאילו לא יאריך את הוי״ו, **דמשמע,** יהא משתמע כאילו כתוב **תריכין ושביקין** מלשון רבים, ומשמעותו שספר זה עבור נשים דעלמא ולא עבור אשה זו.

וכשכותב לה וכדו פטרית ושבקית, **לורכיה לוי״ו דכדו** יאריך את הוי״ו השני של המילה

---

63. הקשה בספר אילת השחר, להשיטות שסוברים דתליוהו וקדיש חלים הקידושין [וכמבואר ברשב״א ריש קידושין], א״כ אמאי כותבין בגט שתנשאי למי שתרצי הרי גם אם קדשה אחר בכח מקודשת, והיה צריך להיות כתוב שתוכלי להנשא עם כל אדם.

64. על פי רש״י. אולם ברמב״ם פרק ד׳ מגירושין הלכה י״ג מפרש, שאם יכתוב ודין עם יו״ד יהיה משתמע כאילו אמר לה יהא משפט ביני ובינך.

65. על פי רש״י. אך ברמב״ם פרק ד׳ הלכה י״ג מפרש שאם יכתוב איגרת ביו״ד יהיה משתמע

׳וכדו׳, **דמשמע,** שאילו לא יאריך את הוי״ו יהא משתמע כאילו כתוב **וכדי** שמשמעותו מלשון כדי — כלומר בלא כלום, ומגרשה בלא ספר כריתות.

וכן יזהר שלא **ליכתוב** בגט **לאיתנסבא** באל״ף, **דמשמע,** שאז יהא משתמע כאילו כתוב בשני מילים **לא יתנסבא** שאסורה להנשא, וזה סתירה למהותו של הגט, **אלא** יכתוב **להתנסבא** בה״י שמשמעותו שתהא מותרת להנשא לכל מי שהיא רוצה.[66]

איבעיא לחו: בעינן ודן, האם ההלכה כדעת רבי יהודה שצריך לכתוב בגט ודן, **או לא בעינן ודן,** או שהלכה כדעת רבנן שלא צריך לכתוב ודן.

תא שמע —

דאתקין רבא בגיטי, שרבא תיקן לסופרים לכתוב בגט: **איך פלניא בר פלניא** שמו של המגרש ושם אביו, **פטר ותריך** ומגרש **ית פלוניתא אינתתיה** את פלונית שהיא אשתו, **דהות אינתתיה מן קדם דנא** שהיתה אשתו מזמן, ומגרשה **מיומא דנן ולעלם** מיום זה ואילך.

מדייקת הגמרא — **ואילו ״ודן״ לא קאמר,** הרי לא הוזכר בדברי רבא שתיקן לסופרים שיכתבו ודן, ומשמע שאין הלכה כרבי יהודה.

ופרכינן: **ולטעמיך,** גם לשיטתך, הרי **כולהו, מי קאמר?** הרי רבא לא הזכיר בתקנתו את שאר הלשונות שמוכרח לכתוב בגט.

אלא ודאי, שאף על פי שרבא לא הזכיר בתקנתו שצריך לכתוב את שאר הלשונות, מכל מקום ודאי ש**בעינן** שצריך לכתוב אותם, ואם כן אף על פי שלא הזכיר רבא שצריך לכתוב ודן, **הכא נמי בעינן** ודאי שצריך לכתבו.

ולא הוצרך רבא לתקן אלא את הדברים שיש בהם דבר חידוש —

כי מה שתיקן רבא לכתוב **מיומא דנן,** בא **לאפוקי** להוציא **מדרבי יוסי דאמר** לגבי שכיב מרע שרוצה לגרש את אשתו רק על הצד שהוא ימות, ואמר הרי זה גיטך אם אני ימות, אף על פי שמשמע שהגט יחול רק לאחר שימות, והרי אי אפשר ליתן גט לאחר מיתה, מכל מקום סובר רבי יוסי שלא צריך לכתוב שהגט יחול מהיום, כיון ש**זמנו של שטר מוכיח עליו** שכוונתו לגרשה מהיום ולאחר מותו.

ומה שתיקן רבא שצריך לכתוב **ולעלם** הוא בא

לאפוקי, להוציא **מדבעא מיניה** ממה ששאל פו-א **רבא מרב נחמן** —

כאילו כתב אי גרת בשתי תיבות, כלומר אם זנית אני מגרשיך ואם לאו איני מגרשך. ועי׳ קרבן נתנאל אות פ׳ שלדעת רש״י אם כתב איגרת ביו״ד בדיעבד הגט כשר שהרי למעשה אינו מגרשה בגג אלא בגט, אולם לדעת הרמב״ם אין זה גט אף בדיעבד כיון שזה סתירה למהותו של הגט.

66. ונחלקו הראשונים מה הדיו אם לא דקדק בכל הדקדוקים הללו, דעת הרמב״ם שהגט פסול אך אם נשאת לא תצא, אולם דעת הראב״ד והעיטור [הובאו בראשונים בסגיין] שדווקא אם הבעל כתב כן בגט הגט פסול וכן אם צווה הבעל לסופר לכתוב באופן הזה הגט פסול,אבל אם טעה הסופר ולא דקדק הגט כשר.

בעל **דאמר** לאשתו: **היום אי את אשתי ולמחר את אשתי,** מהו? ופשט לו רב נחמן, כיון דפסקה ממנו להיום, פסקה ממנו לגמרי ומגורשת היא לעולם, ועל זה בא רבא ללמדינו, שמכל מקום, עדיף שלא לכתוב כן כדי שלא יצא לעז על הגט, אלא יכתוב בגט שמגרשה לעולם:

למדנו במשנה — **גופו של גט שחרור הרי את בת חורין הרי את לעצמך.**

אתקין רב יהודה רב יהודה תיקן נוסח **בשטר זביני דעבדי** בשטר מכירת עבד —

עבדא דנן, העבד שלפנינו **מוצדק לעבדו,** דינו נפסק לעבדות, ואין שום ערעור על המכירה, **ופטיר** והוא מופרש ומופלג **ועטיר** ומסולק **מן חרורי** מכל חירות **ומן עלולי** ומעלילות **ומן ערורי** ומערער של **מלכא ומלכתא** המלך והמלכה על המכירה, שלא חטא שום חטא שמחמתו הוא יהיה מוכתב למלכות ליהרג, שהרי אם היה מוכתב למלכות היה דינו למיתה, והיה המקח בטל כדין מקח טעות.

ועוד כותב בשטר מכירה: **ורשום דאיניש לא אית עלוהי,** שאין בו שום רושם וסימן שנוהגין האדונים לעשות בעבדיהם לאות שהוא שלהם, **ומנוקה מכל מום** ואין בו שום מום שיגרום למקח טעות. וכן הוא מנוקה **מן שחין דנפיק עד טצהר חדת ועתיק** ולא היה בו שחין שעתיד לחזור בתוך שתי שנים, כדרך השחין המתרפא שחוזר בתוך שתי שנים,[67] ומחמת השחין מאוס לעמוד בפניו[68], וכיון שהתנה כן, אם נמצא בו שחין בטל המקח כדין מקח טעות.

מאי אסותיה? מה היא הרפואה לשחין זה?

אמר אביי — יקח **גינברא** זנגביל, **ומרתכא** פסולת של סיגי כסף שיוצא ממנו בשעת חפירתו מן ההרים, **וכבריתא** גפרית, **וחלא דחמרא** וחומץ שעשוי מיין **ומשחא דזיתא** ושמן שעשוי מזיתים, **ונטפיק חיורא** ונפט לבן, **ושייפי ליה בגדפא דאווזא** וסך אותו על השחין בנוצה של אווז.

מתניתין:

במשנה זאת מתבארים כמה דיני גטים הפסולים מדרבנן.

שלשה גיטין פסולין מדרבנן, ולכתחילה לא תנשא מכוחם, אך, בדיעבד, לא פסלו חכמים את הולד של האשה שנישאת מכח גט שכזה, ואמרו, **שאם נשאת, הוולד כשר**[1].

א. כתב הבעל את הגט **בכתב ידו, ואין עליו עדים.**

והגט כשר מן התורה, היות וכתב ידו [או

---

67. על פי רש"י. ועי' באילת השחר שכתב דרש"י לא גרס חדת ועתיק, שהרי פירש רק על שחין עתיק. ועי' בתורי"ד ולדבריו שפיר יש לגרוס חדת ועתיק.

68. על פי רש"י. אולם ברמב"ם פרק ט"ו מהלכות מכירה הלכה ג' כתב שמום זה מתיש את כוחו של העבד.

1. ובגמרא נחלקו אמוראים אם תצא מבעלה השני, או שבדיעבד, משנישאה, התירו לה להשאר תחתיו.

חתימתו על הגט], נחשב כמאה עדים החתומים על שטר הגט, שהרי הודאת בעל דין, כמאה עדים דמי. אלא, שחכמים פסלוהו, והצריכו שיהיו עדים על כך.[2]

ב. יש עליו עדים, ואולם, **אין בו זמן.**

והיינו, שעבר הבעל על תקנת חכמים שחייבוהו לכתוב זמן בגט, מהטעמים שהתבארו לעיל [יז ב], ונתן לה גט שאין בו תאריך.

ג. יש בו זמן, ואולם, **אין בו אלא עד אחד.**

ובגמרא יתבאר באיזה גט מדובר, בכתב ידו או בכתב סופר, ומדוע כשר הגט מן התורה, על אף שצריך שני עדים לגט.

הרי אלו שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת, הולד כשר.

רבי אליעזר אומר: אף על פי שאין עליו עדים כלל, ואף אינו כתב ידו של הבעל כי אם כתב ידו של הסופר, **אלא שנתנו לה בפני עדים,** די בכך מן התורה, כי עדי מסירה כרתי, ולכן **כשר** הגט להנשא בו אפילו לכתחילה. ומה שחכמים הצריכו עדי חתימה, זה רק כדי שתהיה לאשה אפשרות להנשא תמיד על ידי הגט החתום, ולא תתעגן האשה אם ימותו עדי המסירה או ילכו למדינת הים, ויבוא הבעל ויערער שלא גירשה.

ובגט הניתן בעדי מסירה בלי עדי חתימה, גובה בו האשה את כתובתה[3] אפילו **מנכסים משועבדים,** שהיו משועבדים לכתובתה ומכרם הבעל לאנשים אחרים, לפי **שאליבא** דרבי אלעזר, **אין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם:**

גמרא:

שנינו במשנה שיש שלשה גטין פסולים מדרבנן, שאם נישאת הולד כשר.

ותמהה הגמרא: וכי יש רק שלשה גטין שהם פסולים מדרבנן ואם נשאת הולד כשר, **ותו ליכא?**

והא איכא "גט ישן", המבואר לעיל שפסלוהו חכמים, ואם נישאת לא תצא, ואם כן, הולד כשר.

ועונה הגמרא: **התם,** בנישאת בגט ישן, אין צורך להשמיענו שהולד כשר, כיון שאם נישאת בו **לא תצא** מבעלה, ולא גזרו בו חכמים אלא שלא תתגרש בו לכתחילה, ולכן פשיטא שלא אסרו את הולד, שהרי התירו לה להשאר תחת בעלה.

---

2. רש"י. ובהערות על גמרא יתבאר, האם משנתנו היא רק אם נסבור כשיטת רבי מאיר, שעדי חתימה כרתי, וחתימת הבעל על הגט [או כתב ידו החשוב כחתימתו] באה במקום חתימת העדים. או שאפילו אם נאמר שעדי מסירה כרתי, די בכתב ידו או חתימתו במקום עדי המסירה, וכפי שיבואר בהערות להלן.

ועיין עוד ברש"י, שמביא את הצדדים בגמרא האם אפשר להעמיד את משנתנו כרבי מאיר, והוסיף, שגם אם נאמר שהרישא של משנתנו אינה לא כרבי מאיר ולא כרבי אלעזר, בכל זאת, כשר כתב ידו בלבד, כי דברי הכתוב "וכתב ונתן" מלמדים שדי בכתיבה של כתב ידו של הבעל, גם בלי עדי מסירה!

3. וכן כל בעל שטר, גובה את חובו.

אבל **הכא,** בשלשת הגטין שבמשנתנו, גזרו חכמים שאם נישאת בהם **תצא** מבעלה, ולכן באה המשנה להשמיענו את החידוש שבכל זאת הולד אינו נפסל מדרבנן.

אלא שתירוץ זה אינו לפי כולם.

כי **הניחא למאן דאמר "הכא, תצא",** שפיר חידשה המשנה רק בשלשה גטין אלו שהולד כשר, על אף שהיתה צריכה לצאת מבעלה.

אלא למאן דאמר שגם **הכא,** בנישאת בשלשת הגיטין הללו, **לא תצא, מאי איכא למימר?** מדוע נקטה המשנה רק שלשה גיטין אלו, ולא נקטה גם גט ישן?

ומשנינן: **התם,** מי שהתגרשה בגט ישן, **תינשא** בו **לכתחלה,** לכן פשיטא שאין לאסור את הולד.

אבל **הכא,** לא תנשא לכתחילה בגטין אלו, אלא רק אם נישאת בהן **בדיעבד,** לא תצא. ולכן הוצרכה המשנה להשמיענו שבכל זאת הולד כשר לגמרי.

ועוד תמהה הגמרא: **והא איכא "גט קרח",** ששנינו לעיל שפסלוהו חכמים, ומדוע אינו נשנה כאן כגט רביעי?

ומשנינן: **התם,** בגט קרח, גזרו חכמים שיהא **הוולד ממזר.**

ואילו **הכא,** שונה המשנה את שלשת הגיטין שהם גט פסול, אך **הולד כשר.**

אך עדיין מקשה הגמרא: **הניחא לרבי מאיר,** אם תעמיד את משנתנו כשיטת רבי מאיר, הסובר שהולד בגט קרח הוא ממזר מדרבנן, כיון ששינה בצורה של כתיבת הגט, לפי הכלל שאמר רבי מאיר "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגט הולד ממזר [מדרבנן]", שפיר לא שונה אותו פה המשנה, כי כאן הולד כשר גם לרבי מאיר.

אלא לרבנן, אם תעמיד משנתנו כרבנן, הסוברים שגם בגט קרח הולד כשר, **מאי איכא למימר?**

ומשנינן כדלעיל, בקושיה מגט ישן:

התם, בגט קרח, **תצא,** אפילו לרבנן.

הכא, לא תצא.

ושוב מקשינן כדלעיל, בגט ישן:

הניחא למאן דאמר "הכא לא תצא".

אלא למאן דאמר "הכא תצא", מאי איכא למימר?

ומשנינן: משנתנו עוסקת בגט רגיל, אך **בגט מקושר, לא קא מיירי.**

ושוב מקשה הגמרא:

והא איכא גט פסול מדרבנן משום **"שלום מלכות",** כמבואר לעיל!?

ומשנינן כדלעיל: **התם,** בגט הפסול משום שלום מלכות, **תצא. הכא, לא תצא.**

ושוב מקשינן: **הניחא למאן דאמר "הכא לא תצא".**

אלא למאן דאמר שגם הכא **תצא, מאי איכא למימר?**

ומשנינן: מאן דאמר זה, **מוקים לה** למשנתנו **כדרבי מאיר.**

ולפיו, **התם,** לפי ששינה את הצורה של כתיבת הגט, **הולד ממזר.**

הכא, שלא שינה את צורת הכתיבה, **הולד כשר.**

ועתה דנה הגמרא, כיון שבכל מקום שבו שונה המשנה "מנין", הרי זה בא למעט, שרק אלו המנויים בכלל, ואין דברים אחרים בכלל, הרי יש לדון:

מנינא דרישא [שלשה גיטין פסולין], **למעוטי מאי?**

ומנינא דסיפא [הרי אלו שלשה גיטין פסולין], **למעוטי מאי?**

ומבארת הגמרא: **מנינא דרישא — למעוטי הני דאמרן:** גט ישן, קרח, שלום מלכות.[4]

מנינא דסיפא — למעוטי הא דתניא:

המביא גט ממדינת הים, שתקנו חכמים שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

אם **נתנו לה, ולא אמר "בפני נכתב ובפני נחתם",** ונשאה לאדם אחר, **יוציא, והולד ממזר, דברי רבי מאיר.**[5]

וחכמים אומרים: אין הולד ממזר.

כיצד יעשה? — יטלנו הימנה, ויחזור ויתננו לה בפני שנים, ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם: שנינו במשנה: **כתב בכתב ידו, ואין עליו עדים** [הרי זה גט כשר מן התורה ופסול מדרבנן, והולד כשר לגמרי]. ומביאה הגמרא עתה דברים שאמר רב כדי להסביר את המשנה, ודנה הגמרא על איזה חלק במשנה אמר רב את דבריו:

אמר רב: "כתב ידו" של הבעל, **שנינו** במשנתנו.

ודנה הגמרא: **אהייא?** על איזה ענין מדברי המשנה אמר זאת רב?

אילימא שאמר דבריו **אריש,** ששנינו בה "כתב בכתב ידו ואין עליו עדים", שאין שם אפילו עד אחד.

אי אפשר לומר כך, כי **פשיטא** הוא שמדובר בה בכתב ידו, שהרי **"כתב ידו", קתני** במפורש ברישא, ובלעדיו אין שום עד.

ואלא שמא תאמר, **אמצעיתא,** ששנינו בה "יש עליו עדים ואין בו זמן", אמר רב "כתב ידו".

גם זה לא יתכן! כי **הרי "יש עליו עדים"** שנינו, ואין כל צורך לכתב ידו!

אלא אסיפא אמר רב.

דקתני **"יש בו זמן, ואין בו אלא עד אחד".** ועל זה אמר רב, כי דוקא אם היה **כתב ידו** פו-ב **ועד,** הרי זה פסול לכתחילה והולד כשר.

אבל כתב סופר ועד, לא! אלא גם הולד פסול.

ולטעמו של רב, באה הסיפא של המשנה להשמיענו, שלא נאמר שאם היה כתב ידו

---

4. וחידוש המשנה הוא כרבי מאיר, שדוקא כאן הולד כשר, לפי שלא שינה כאן את המטבע שטבעו חכמים בצורה של כתיבת הגט, ולא במקרים הקודמים, שהולד בהם פסול. רש"י

5. והיינו, שמשמיעה המשנה [בדרך עקיפה] שאכן הברייתא היא ברייתא מתורצת ונכונה,

ועד אחד תנשא אפילו לכתחילה. ולכן אמר רב שהסיפא מדברת דוקא בכתב ידו ועד אחד, ומשמיעה שלכתחילה זה גט פסול [אך הולד כשר], ואילו אם היה זה כתב יד הסופר ועד אחד

ושמואל אמר: אפילו היה **כתב סופר ועד,** הולד כשר.

שהרי שנינו במשנה לקמן [פז ב]: **כתב סופר ועד, כשר.**

ומבארת הגמרא את תשובת רב לראייתו של שמואל:

ורב, מי דמי, כיצד דימה שמואל את דברי המשנה לקמן לענייננו?

והרי **התם,** שם מדובר שחתם הסופר על הגט יחד עם העד, והרי זה גט כשר לגמרי, בחתימת שני עדים, והראיה, שנאמר שם: **תינשא** בו **לכתחילה.**

ואילו **הכא,** מדובר שהסופר רק כתב ולא חתם, והוא פסול, והיא אסורה להנשא בו, והולד כשר רק כשעברה ונישאה, **בדיעבד.**

ושמואל, ענה על תמיהתו של רב, שגם שם מדובר רק בכתיבת הסופר ועד אחד ולא מדובר שחתם הסופר ועד אחד.

ומה שטען רב, הרי שם שנו "תנשא לכתחילה" ואילו כאן הולד כשר רק בדיעבד, ובהכרח שכאן מדובר בכתב הסופר ועד אחד, ושם בחתימת הסופר ועד אחד:

לא קשיא:

הא, המשנה לקמן מדברת **בספרא דמובחק,** שהוא בקי בהלכות כתיבת הגט, ולא יכתוב את הגט אלא אם כן שמע מפי הבעל שיכתבנו, ותהיה כתיבתו כחתימת עד.

והא, משנתנו, מדברת **בספרא דלא מובחק,** שאינו יודע בהלכות גיטין, ויש לחוש שיכתוב את הגט מבלי שיצוונו הבעל להיות עד עליו בכתיבתו.

וכן אמר רבי יוחנן כמו שאמר רב (**כתב ידו שנינו**).

אמר ליה רבי אלעזר: הרי יש עליו עדים שנינו!

אמר ליה, אפיפא, אמרתי זאת, וכפי שהתבאר לעיל.

זימנין אמר רב, בשלשת הגיטין במשנתנו, אם נישאת, **תצא.**

זימנין אמר רב: לא תצא.

הא כיצד?

יש לה בנים, לא תצא.

אין לה בנים, תצא.

מתיב מר זוטרא בר טוביה מהמשנה בתחילת מסכת יבמות:

אשה הנופלת ליבום לפני אחי בעלה, והיא אסורה על היבם באיסור ערוה, אין היא מתייבמת, ואין היא צריכה חליצה, אלא היא מותרת מיד להנשא לכל אדם.

שאפילו במקרה האמור בברייתא הולד ממזר לרבי מאיר, ורק במשנתנו הולד כשר. רש"י

כמו כן, צרתה של היבמה הזאת, שהיתה נשואה יחד עמה לאח המת, אינה מתייבמת ואינה צריכה חליצה, על אף שהיא מצד עצמה אינה אסורה באיסור ערוה על היבם.

ואם התגרשו העריות מן האח לפני מותו, יורד מעל צרותיהן השם של "צרת ערוה", והן זקוקות ליבום או לחליצה.

וכולן, כל צרות העריות, **שהיו בהן,** בעריות, **ספק קידושין, או ספק גירושין, הרי אלו,** צרות העריות, **חולצות,** שמא לא נישאו העריות לאח המת, או שמא נתגרשו ממנו, וממילא צרותיהן אינן צרות ערוה, והרי הן זקוקות לחליצה כדי להנשא לשוק, **ולא מתייבמות,** כי שמא נישאו העריות לאח המת, או שמא לא נתגרשו ממנו, והרי הן צרות ערוה, האסורות ביבום.

כיצד "ספק קידושין"?

זרק לה כסף **קידושין, ספק** הגיע הכסף **קרוב לה,** והרי היא מקודשת, **ספק** נפל הכסף **קרוב לו,** ואז היא אינה מקודשת, **זהו ספק קידושין.**

כיצד "**ספק גירושין**"?

כתב בכתב ידו, ואין עליו עדים.

יש עליו עדים, ואין בו זמן.

יש בו זמן, ואין בו אלא עד אחד, הרי זה כאילו "**ספק גירושין**", שאינן חולצות ואינן מתייבמות.

ואי אמרת שבשלשת גיטין אלו אם נישאת **לא תצא,** יש לחוש שמא יחשבו האנשים שגט זה הוא גט מעולה [בשעה שהוא רק בדיעבד], ולכן, אם ימות בעלה, ותיפול היא וצרתה לפני אחי בעלה, הרי למרות שהיא עצמה לא תתייבם, כמו שלא היה לה להנשא לבעלה שמת, אבל **צרתה, אתיא ליבומי?**

ומשנינן: **תתיבם, ואין בכך כלום,** כי רק **חששא דרבנן היא.**

לוי אמר: לעולם, לא תצא.

וכן אמר רבי יוחנן: לעולם לא תצא.

וכן אמר להו רבי יוחנן לבני רבי חלפתא דמן הונא, הכי אמר אבוכון, שתי הלכות:

האחת, הנוגעת כאן בענין גיטין: **לעולם לא תצא.**

והשנית, בענין אחר, במי חטאת של פרה אדומה: **קרצית שבעמיר, אינה פוסלת במי חטאת.**

והיינו, אם שתו בהמה ועוף ממי החטאת, נפסלים המים, כי בשעה שהמים נכנסים לפה הבהמה או העוף, בטל שם מי חטאת מעליהם, וכיון שדרכם של בהמה ועוף להחזיר חלק מהמים שבפיהם אל הכלי, נפסלים כל המים.

אך הקרצית שותה ואינה מחזירה מהמים שבפיה אל הכלי, ולכן אם היא שתתה ממי החטאת, הם אינם נפסלים.

מאי "קרצית"?

אמר אביי: דידבתא דביני כיפי, זבוב גדול, דמוי חגב, המצוי בין העומרים.

מתיב רב דניאל בר רב קטינא, מהמשנה במסכת פרה, ששנינו בה: **כל העופות**

פוסלין במי חטאת, חוץ מן היונה, מפני שמוצצת ואינה מחזירה מהמים שבפיה אל הכלי.

ואם איתא, ניתני חוץ מיונה וקרצית.

ומשנינן: קרצית, **לא פסיקא ליה,** אין זה מוחלט שכל קרצית אינה פוסלת, **דגדולה לא פסלה, וקטנה פסלה,** ולכן לא שנה אותה התנא.

ועד כמה היא קרצית קטנה?

אמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי אמי: עד כזית: שנינו במשנה: **רבי אלעזר אומר אף על פי וכו׳: אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי אלעזר בגיטין.**[6]

כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר: הלכה כרבי אלעזר **אף בשטרות.**

ותמהה הגמרא: וכי **רב סבר, שבשטרות לא** אמרינן הלכה כרבי אלעזר?

הא קתני ״וגובה מנכסים משועבדים״, ודין גבייה זה הוא בכל שטר.

ומשנינן: אכן **רבי אלעזר, תרתי אמר,** שעדי מסירה מועילים בין בגט ובין בכל שטר, מיהו:

ורב סבר כוותיה בחדא, בגט, **ופליג עליה בחדא,** בשאר שטרות

וכן אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי אלעזר בגיטין.

ורבי ינאי אמר: אפילו ריח הגט אין בו!

ותמהה הגמרא: וכי **רבי ינאי לית ליה דרבי אלעזר?**

הכי קאמר: לרבנן, אפילו ריח הגט אין בו.

וכן אמר רבי יוסי ברבי חנינא:

אמר ריש לקיש, הלכה כרבי אלעזר בגיטין, ורבי יוחנן אמר, אפילו ריח הגט אין בו.

לימא רבי יוחנן, לית ליה דרבי אלעזר?

הכי קאמר: לרבנן, אפילו ריח הגט אין בו.

שלח ליה רבי אבא בר זבדא למרי בר מר:

בעי מיניה מרב הונא: הלכה כרבי אלעזר בגיטין, או אין הלכה?

אדהכי, בינתיים, **נח נפשיה דרב הונא.**

אמר ליה רבה בריה: הכי אמר אבא [רב הונא] **משמיה דרבא:**

הלכה כרבי אלעזר בגיטין.

ורבותינו, הבקיאין בדבר הלכה [רב חמא בר גוריא], אמרו **משום רבינו** [רב], **אמרו: הלכה כרבי אלעזר בגיטין.**

דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלכה כרבי אלעזר בגיטין.

איכא דאמרי, וחברינו [רב חסדא], **הבקיאין בדבר הלכה, ותלמידי רבינו משום רבינו, אמרו: הלכה כרבי אלעזר בגיטין.**

---

6. אך בשטרות אין הלכה כמותו, משום הכתוב בירמיהו, האומר ששטר קנין יש בו חתימת עדים בשטר. רש״י

דאמר רב חסדא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, הלכה כרבי אלעזר בגיטין.

מתניתין:

שנים ששלחו שני גיטין, שהיו שמותיהם של הבעלים והנשים **שווין, ונתערבו** שני הגיטין, ואין ידוע איזה גט שייך לכל אחד ואחד:

נותן השליח את **שניהם לזו, ושניהם לזו.**

לפיכך, אבד אחד מהן, חרי השני, שנשאר בידי השליח, **בטל.** כי אין יודעים מי הם המגרש והמתגרשת ששייך גט זה להם.

חמשה שכתבו "כלל" בתוך הגט: איש פלוני מגרש פלונית, ופלוני פלונית. והעדים מלמטה.

כולן כשרין, וינתן לכל אחת ואחת.

היה כותב "טופס" [וכפי שיתבאר בגמרא] **לכל אחד ואחד, והעדים מלמטה, את שהעדים ניקרין עמו, כשר:**

גמרא:

ומבארת הגמרא: **מאן תנא,** מיהו התנא של משנתנו, הסובר שיתכן לתת את שני הגיטין לכל אחת מהן, למרות שלא ידוע באיזה גט היא מתגרשת?

אמר רבי ירמיה, תנא זה, הוא **דלא כרבי אלעזר.**

דאי רבי אלעזר, כיון דאמר "עדי מסירה כרתי", הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, ואין זו "נתינה" לשמה, שהיא נתינה המבוררת שבגט הזה המסויים היא מתגרשת, וכיון שלרבי אליעזר עדי המסירה הם הנותנים את התוקף לגט, נאמר בנתינה דין "לשמה".

אביי אמר: אפילו תימא רבי אלעזר.

אימא דבעי רבי אלעזר כתיבה של הגט **לשמה.**

"נתינה" לשמה — מי בעינן? שנינו במשנה: **חמשה שכתבו כלל כו': היכי דמי "כלל"? היכי דמי "טופס"?**

אמר רבי יוחנן: אם הוזכר בגט **זמן אחד לכולן, זהו "כלל".**

ואם הוזכר **זמן לכל אחד ואחד, זהו "טופס".**

וריש לקיש אמר: אפילו זמן אחד לכולן, נמי פז-א
הוי השמות הנזכרים למעלה, בגדר **"טופס"** נפרד של גט. וכיון שבין הטופס העליון לחתימות העדים מפסיק הטופס התחתון, אין חתימות העדים מתייחסות אליו.

אלא היכי דמי "כלל"?

דכתב "אנו פלוני ופלוני, גירשנו נשותינו פלונית ופלונית".

מתקיף לה רבי אבא: לרבי יוחנן, דאמר אם היה **זמן אחד לכולן, זהו "כלל",** אף על פי ששמותיהם נזכרים בנפרד:

ליחוש, דלמא כי חתמו סהדי, רק **אבתרא הוא דחתימו?** ומנין לנו שהם התכוונו לחתום לכולם?

והראיה שיש לחוש לכך:

מי לא תניא: עדים חתומין על "שאילת שלום" שמופיעה **בסוף הגט, פסול, חיישינן**

שמא העדים **על שאילת שלום חתמו,** ולא על הגט.

ומשנינן: **לאו,** האם לא **איתמר עלה,** על ברייתא זו: **אמר רבי אבהו, לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יוחנן:**

אם היתה שאילת השלום כתובה כדבר בפני עצמו, שהנוסח היה "**שאלו** בשלומו", **פסול** הגט, כי שמא הם חתמו רק על שאילת השלום, ולא על הגט.

אך אם היה כתוב "**וישאלו**", כהמשך לגט, **כשר,** כי עתה מוכח שחתמו גם על הגט.

ואם כן, **הכא נמי** במשנתנו נעמיד, **דכתיב ביה "פלוני ופלוני ופלוני",** שבכך מוכח שהעדים חתמו על כולם.

ותו, מקשה הגמרא **לרבי יוחנן, דאמר** אם היה כתוב **זמן לכל אחד, זהו "טופס",** והניחה הגמרא שלכל אחד היה זמן שונה:

מאי איריא, מדוע אתה בא לפוסלו **משום "טופס"** לכל אחד, ומשום שאין העדים חותמים אלא על הטופס האחרון.

ותיפוק ליה, תבוא לפוסלו לכל מי שנכתב זמנו לפני התאריך האחרון שבגט, משום התאריך המוקדם, **דהוה ליה** התאריך המוקדם סיבה לפוסלו לגביו, כמו שמצינו שאפילו אם **נכתב** הגט **ביום,** וכתוב בו תאריך הכתיבה של היום, **ונחתם** לאחר מכן **בלילה,** הרי הוא פסול, לפי שבלילה שלאחריו התאריך הוא אחר.

והרי תאריך החתימה הוא רק לאחרון, ואילו לשאר המתגרשים בגט זה יש תאריך שונה, המוקדם לתאריך החתימה, ואם כן, יש לנו לפסול את הגט שלהם מצד תאריך מוקדם לזמן החתימה.

אמר ליה מר קשישא, בריה דרב חסדא לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבי יוחנן: לא היו בגט זמנים שונים, אלא אותו הזמן היה כתוב לכל אחד, בנפרד, **דכתיב בהו "בחד בשבא", "בחד בשבא".**

אמר ליה רבינא לרב אשי: לריש לקיש, דאמר אם היה כתוב בגט **זמן אחד לכולן, נמי טופס הוי, והיכי דמי "כלל", דכתיב ביה הכי: אנו פלוני ופלוני, גירשנו נשותינו פלונית ופלונית.**

תיקשי, כיצד כשר גט שכזה, והרי אם כן, **נמצאו שתי נשים מתגרשות בגט אחד.**

ואילו **התורה אמרה "וכתב לה",** ודרשינן: "לה" בלבד יכתוב גט, **ולא** גט שהוא גם **לה** וגם **לחברתה.**

אמר ליה רב אשי: הגט הזה כשר רק באופן **דהדר,** שחזר **וכתב "פלוני גירש פלונית, ופלוני גירש פלונית",** שאז זה גט נפרד לכל אחת.

אמר ליה רבינא לרב אשי: הרי מצד שני יש להקשות, **ומאי שנא** גט אשה שיש לפוסלו אם נכתב לשתי נשים כאחת, **מהא דתניא** לגבי שטר שחרור של עבד, שהוקש שחרורו לגירושי אשה:

הכותב כל נכסיו לשני עבדיו, קנו כל אחד מהם מחצית הנכסים, וכל אחד מהם הוא חצי בן חורין, וחצי עבדו של השני, **ומשחררין זה את זה?** והרי זה שטר שחרור של שני עבדים כאחד!

אמר ליה רב אשי: **ולאו**, האם לא **אוקימנא** שברייתא זו עוסקת **בכותב שני שטרות** לשני עבדיו, לכל אחד שטר נפרד, ומוסרם בבת אחת, שאז קונה כל אחד מחצית הנכסים בשטר נפרד.

תניא כוותיה דרבי יוחנן. תניא כוותיה דריש לקיש.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: חמשה שכתבו בתוך הגט "איש פלוני מגרש פלונית, ופלוני פלונית, ופלוני פלונית", וזמן אחד לכולן, והעדים מלמטה, כולן כשרים, ותנתן לכל אחת ואחת.

ואם כתב **זמן לכל אחד ואחד, והעדים מלמטה, את שהעדים נקראים עמו כשר.**

רבי יהודה בן בתירא אומר: אם יש ריוח ביניהן פסול, ואם לאו, כשר, שאין זמן מפסיקן.

תניא כוותיה דריש לקיש: חמשה שכתבו כלל בתוך הגט: אנו פלוני ופלוני, גירשנו נשותינו פלונית ופלונית: פלוני גירש פלונית, ופלוני גירש פלונית, וזמן אחד לכולן, והעדים מלמטה, כולן כשרין, ותנתן לכל אחת ואחת.

זמן לכל אחד ואחד, וריוח לכל אחד ואחד, והעדים מלמטה, את שהעדים נקראין עמו, כשר.

רבי מאיר אומר: אע"פ שאין ריוח ביניהם, פסול, שהזמן מפסיקן.

וריש לקיש, מאי איריא, מדוע נקט התנא **"זמן לכל אחד ואחד"?**

הא אמר ריש לקיש: **זמן אחד לכולן, נמי "טופס" הוי!**

ומשנינן: **הני מילי, היכא דלא ערבינהו מעיקרא**, לכוללם יחד בלשון "אנו".

אבל הכא, דערבינהו מעיקרא, לכן, רק **אי פליג לחו זמן, אין.** אז זה טופס, **אי לא, לא:**

מתניתין:

הקדמה:

משנה זו עוסקת בחתימתם של עדים יהודים החותמים כמו היוונים.

אמנם העדים יכולים לחתום בכל לשון, אך אם חתמו העדים ב"יונית" יחד עם עדים החותמים בעברית, יש כמה חילוקי דינים, המבוארים במשנה.

ונחלקו רבותנו הראשונים במהות החתימה של עד "יווני", יש אומרים שהיא חתימה משמאל לימין בלועזית, כדרך רוב השפות הלועזיות. ויש אומרים שהשוני הוא רק בנוסח לשון החתימה, שאצל היונים חתימה של "ראובן בן יעקב", משמעותה היא שהעד החותם נקרא יעקב, והוא בנו של ראובן. רש"י מבאר את המשנה לפי הביאור האחרון.

שני גיטין שכתב אותן על דף אחד, **זה בצידו של זה**, באותו הדף, האחד בצדו הימני של הדף, והשני בצדו השמאלי, הרי:

אם היו חתומים על הגט האחד בצדו הימני של הדף **שנים עדים עברים, באים** וחותמין **מתחת גט זה**, הגט הימני, והיתה חתימתם

נמשכת עד **לתחת זה,** למתחת הגט השמאלי, באופן שתחת הגט הימני היו שמות העדים ואילו על הגט השמאלי היו שמותיהם של אבותיהם].

והיו חתומים שם עוד **שנים עדים** [עברים] החותמים כדרך **היוונים** [היינו, שחתימת "ראובן בן יעקב" מתפרשת אצלם "בן ראובן", שהוא "יעקב", ונמצא ששמות העדים היו תחת הגט השמאלי ואילו שמות אבותיהם היו תחת הגט הימני] **באים** וחותמים **מתחת** גט **זה לתחת** גט **זה,** כשחתימת שם העד עצמו היא מתחת לגט השמאלי, הדין הוא:

את [אותו גט] **שהעדים הראשונים נקראים עמו, כשר.**

דהיינו, אם חתמו קודם השנים העברים, כשר הגט הראשון, הימני, ששמותיהם תחתיו, ופסול האחרון לפי שתחתיו מופיעים רק שמות אבותיהם. ואם חתמו היוונים קודם, כשר הגט השני, השמאלי, לפי ששמותיהם תחתיו. ובגמרא מפרש מדוע אין שניהם כשרים.

הערה חשובה: הדוגמא המצורפת בלשון "כזה" ברש"י, מתייחסת לסוף המשנה, ולא למה שנתבאר לעיל.

ואם חתם על הגט הראשון **עד אחד עברי, ועד אחד** החותם כמו **יווני,** באופן שהיווני התחיל לחתום בסוף השורה, בצד שמאל של הדף, מתחת לגט השמאלי, וסיים חתימתו בתחילת השורה הבאה, מתחת לגט הימני. וכיון שחתימתו היא חתימה יונית, נמצא ששמו מופיע תחת הגט הימני.

וכן בגט השני, השמאלי, חתם **עד אחד עברי,** שגם הוא התחיל חתימתו תחת הגט שבצד שמאל, והמשיכה בשורה שאחריה, תחת הגט הימני, **ועד אחד** שחותם **כיווני** — וחתימותיהן **באים מתחת זה לתחת זה, שניהם פסולים.** ובגמרא יתבאר טעם הפסול.

[ביאור זה הוא לפי רש"י, ועיין בתוספות בעמוד הבא, שלרש"י היתה גירסא קצת שונה בלשון המשנה ולכן הוא ביארה באופן שכזה].

גמרא:

שנינו במשנתינו: את שהעדים נקראים עמו, כשר.

ופרכינן: **וליתכשר האי,** הגט ראשון, **ב**חתימת שמו של העד "**ראובן**", **והאי,** הגט השני יוכשר **ב**המשך החתימה "**בן יעקב**" **עד,** שגם זו כשלעצמה, חתימה כשירה היא. **דהא תנן:** אם חתם רק "**בן איש פלוני**" **עד** — **כשר**?

ומתרצינן: מתניתין אירי **דכתב** "**ראובן בן**" **אקמא** — תחת גט הראשון, ו"**יעקב, עד**" **אבתרא,** ונמצא שאין חתימה כשרה תחת הגט השני.

ושוב פרכינן: **וליתכשר האי** גט ראשון, **ב**חתימת "**ראובן בן**", **והאי** גט שני שכתוב בו "**יעקב, עד**", נתלה שאינה חתימה של ראובן, אלא של אדם אחר בשם יעקב.[1] ואף על פי שלא חתם יעקב את שם אביו, הרי זה כשר. **דהא תנן אם חתם רק** "**איש**

---

1. לפי רש"י משמעות המילים "ראובן בן", תהיה כדרך פירוש חתימת יוונים "אני, בנו של

פלוני, עד" כשר!

ומתרצינן: מתניתין איירי **בדלא כתב "עד"**, אלא "ראובן בן יעקב", ולא מצינו שכתיבת שם לבד נקראת חתימה.

ואיבעית אימא, לעולם מדובר **בדכתב "עד"**, ואיירי **בדידעינן דהאי חתימה** שתחת הגט השני, **דלאו של יעקב הוא**.

פז-ב ומקשינן: **ודלמא** ראובן, החתום על הגט הראשון, חתם את שם אביו "יעקב" כחתימה נפרדת שלו על הגט השני, **בשמא דאבוה חתים**, והוו שתי חתימות נפרדות של ראובן, על שני הגיטין, ויוכשר גם הגט השני.

ומשנינן: **לא שביק** [לא עזב] **אינש שמיה וחתים שמא דאבוה**. ועל כרחך שם אביו הוא סיום חתימתו של ראובן, ונמצא שאין על הגט השני חתימה.

ומקשינן: **ודלמא**, חתם ראובן על הגט השני רק את שם אביו כחתימה בפני עצמה, **ולסימנא שוויה** בתור חתימה נפרדת על הגט השני, וכדמצינו שחותמים סימן במקום השם האמיתי.

דהא רב כשחתם **צייר כוורא** [דג]. **ורבי חנינא צייר חרותא** — ענף של דקל. **רב חסדא כתב** רק **סמך**, סימן כלשהוא לשמו.

ורב הושעיא עין, רבה בר רב הונא צייר מכותא — תורן של ספינה.

ומתרצינן: **לא חציף אינש לשוויה** — [להשתמש] **לשמא דאבוה כסימנא**.

ועתה הדרינן להקשות על משנתנו, דקאמר "את שהעדים נקראים עמו כשר".

וליתכשר האי גט שבצד ימין, **בשני עדים עברים**, בין אם חתמו ראשונים ובין חתמו אחרונים.

וליתכשר האי גט שבצד שמאל **בשני עדים יוונים**, בין חתמו בתחילת בין בסוף.

ומה שיש שינוי בין הכתב שהוא בעברית והחתימות שהן ביוונית לא איכפת לן —

דהא תנן: גט שכתבו עברית ועדיו חתמו **ביוונית**, וכן גט שנכתב **יונית ועדיו** חתמו **עברית, כשר**.

וכי תימא, כיוון דמופלג, מרוחקות החתימות שנכתבו בסוף הגט מהגט עצמו **בשני שיטין, לא**[2] מתייחסות החתימות לגט, ולהכי פסול.

והאמר חזקיה: אם בין החתימות לגט **מלאהו** לחלל **בשמות** עדים **קרובים**, כשר. ואין

ראובן".

והתוספות פירשו "דראובן בן", היינו ראובן שהוא בן של מי שחתום על הגט השני. וביאר החזון איש, דאף שאין ראיה לכך שהוא בנו, ובפרט שאין כאן כתב אחד, ותלינן שאדם אחר חתם, מעל מקום, אם הביא השליח את שני הגיטין ואומר בפני נחתמו, שניהם כשרים, ואנן תלינן שראובן הוא בנו של יעקב החתום בגט השני. אבל אם נדע שאין זה בנו, יהא הגט הראשון פסול כי אין משמעות ל"ראובן בן". הריטב"א.

2. טעם הפסול בחתימות מופלגות בשני שיטין כתב הלחם משנה בפרק א' מגירושין הי"ח, מפני שיכול לזייף בשני השורות גט חדש. ולטעם זה, אם יהיו עידי מסירה הגט כשר. אבל

קפידא אלא בחלל ריק, ובמשנתנו הרי החלל ממולא בשמות העדים על אחד מהגיטין, ומדוע לא נכשיר את שני הגיטין.

ומתרצינן: אין הכי נמי, מצד הדין שניהם כשרים, ואכן מצינו מי ששנה כך.

דהא תני זעירי: שניהם כשרים.

ותנא דידן קסבר, שחוששין **דלמא** העדים היוונים "**גונדלית**" **חתים.** שמא שינו את מנהג היונים, ולא חתמו כמנהג היוונים, אלא כמנהג העברים,[3] ויתכן שכל ארבעת החתימות הן רק על הגט שבצד ימין, והשני פסול.[4]

שנינו במשנתינו: **עד אחד עברי ועד אחד יווני** וכו' פסולים.

ופרכינן: **וליתכשר האי** הגט הראשון, **ב**חתימות של **עד אחד עברי ועד אחד יוני.**

שהרי היוני התחיל חתימתו בסוף השורה הראשונה, וסיים אותה בתחילת השורה השניה, שמתחתיה, כדי שיהיה שמו תחת העד העברי, ויש לגט הראשון שני עדים כשרים.

וליתכשר האי — גט שני **בעד אחד עברי ועד אחד יווני.**

וכי תימא שאי אפשר לצרף עד עברי לעד החותם כיווני, הא ליתא!

דהא תנן: עד אחד עברי ועד אחד יווני כשר.

ומתרצינן: אכן, הדין הוא ששניהם כשרים, וכמו שמצינו, **דהא תני זעירי: שניהם כשרים.**

ותנא דידן, שפסל את שניהם, קסבר, חיישינן **דלמא** אחד מהיוונים **גונדלית חתים, ותלתא אחד, וחד אחד.**

והיינו, אם חתם עברי ואחריו יווני, חיישינן שהיווני חתם כעברי, וכתב את שמו תחילה. אבל צורת החתימה של היווני היתה כשתחילת החתימה בסוף שיטה ראשונה,

---

הראב"ד כתב שהפסול הוא משום שיכול להוסיף תנאי ויסמכו על עידי החתימה והוה ליה מזויף מתוכו.

3. לדעת רש"י מדובר ביהודים הכותבין בעברית רק שחותמין כדרך היוונים, אבל הרמב"ם בפירוש המשניות וכן בפי' הרע"ב כתבו שחותמין יונית הינו בלשון יונית שכתיבתן מן השמאל לימין, ותמה עליהם התוספות יום טוב, מה שייך לומר דלמא גונדלית חתום והפכו את כתבם הרי בשפתם אי אפשר להפוך. ובאמת הרמב"ם במשנה תורה הל' גירושין פכ"א לא הזכיר חתימות יוונים ופירש המגיד משנה לפי שלשון יוונית נשתכחה מן העולם, ומוכח שלמד הרמב"ם שיוונית היינו עברית בצורה של יונית שהרי כתיבה משמאל לימין לא נשתכחה מהעולם. ורש"ש ביאר שאף לדברי הרמב"ם שמדובר בכתב יווני מה שאמרו גונדלית הוא שיכתבו את המילים מימין לשמאל אבל את גוף המילה יכתבו כסדרה ביוונית משמאל לימין, ולפי"ז תמוהה השמטת הרמב"ם בין כתב יוונית וצ"ע וע"ש.

4. ולכאורה משמע שאם חתמו קודם היינו שרק הגט שבצד שמאל כשר משום שמא העברים חתמו תחתיהם גונדלית — כך דייק הגרעק"א בתוס' למשניות.

וסוף החתימה בתחילת שיטה שתחתיה, ואם נתכוון להקדים שמו, הרי הוא חתום על השני.

והעברי השני, בוודאי חתום על הגט השני, שהרי מדובר באחד עברי ואחד יוני על הגט הראשון, ואחד עברי ואחד יוני על השני.

ואם חתם היווני הנוסף רגיל, שלא בגונדלית, הרי יש לנו ג׳ חתימות על השני ואחת על הראשון, והוא פסול.

ומאידך, שמא הראשון חתם כדרך היוונים והוא חתום על הראשון, והיווני השני חתם גונדלית, ואם כן אף הוא חתום על הראשון, ובצירוף העברי הראשון יש לנו שלושה עדים על הראשון, והשני פסול, לפיכך מספק שניהם פסולין.

מתניתין:

א. הכותב גט, **ושייר מקצת הגט,** והמשיך **וכתבו בדף השני** — שהמשיכו בטור חדש, **והעדים מלמטה,** בסוף הטור השני, **כשר.**

ב. **חתמו העדים** על הגט **בראש הדף, או מן הצד, או מאחוריו,** והיתה החתימה מאחור **ב״גט פשוט״**, שאין מקפלין אותו עם תפירות, וצריך לחתום בתוכו, ולא בגבו, **פסול.**

ג. **הקיף** [קירב] **ראשו של גט זה בצד ראשו של גט זה, והעדים באמצע,** בין הגיטין, **שניהם פסולים.** שאין החתימה נקראת עם אחד מהם.

ד. **סופו של זה בצד סופו של זה,** כגון שאת הגט הראשון הוא כתב מתחילת הגליון עד אמצעו, ואחר כך כתב את הגט השני מתחתית הגליון עד אמצעו, לכוון ההפוך, **והעדים באמצע,** בין שניהם. הרי **את,** אותו הגט, **שהעדים נקראים עמו, כשר.**

והיינו, אותו הגט שגג האותיות של החתימות מופנה כלפי רגלי אותיות הגט, הרי העדים נקראים עמו, ואילו הגט שרגלי האותיות של החתימות מופנים כלפי רגלי אותיות הגט, אין העדים נקראים עמו.

ה. **ראשו של זה, בצד סופו של זה, והעדים באמצע,** כגון שסיים לכתוב גט והחתים עדים, ומיד בהמשך הדף התחיל גט נוסף. **את שהעדים נקרין בסופו, כשר.**

ו. **גט שכתבו עברית, ועדיו** חתמו **ביונית. כתבו יונית ועדיו** חתמו **עברית, או** שחתמו **עד אחד עברי ועד אחד יוני, כשר.**

ז. **כתב סופר ועד, כשר** [ולעיל פו ב פליגי רב ושמואל אם חתם הסופר גם כן, או לא]

ח. חתם ״**איש פלוני, עד״, כשר,** אעפ״י שלא כתב את שם אביו. או שחתם רק ״**בן איש פלוני, עד״, כשר,** אף על פי שלא כתב את שמו.

ט. **חתם ״איש פלוני בן איש פלוני״, ולא כתב ״עד״, כשר. וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין,** שחותמין שמם בלי ״עד״, לפי שלשונם קצרה. [והתוס׳ פירשו שמנהג נקיי הדעת קאי על ההמשך]

י. **כתב חניכתו** — שם משפחתו **וחניכתה** — משפחתה **כשר.**

גמרא:

שנינו במשנה: שייר מקצת הגט וכתבו בדף

השני, והעדים מלמטה, כשר.

והוינן בה: **וליחוש, דלמא הני תרי גיטי הוו** לשתי נשים, כגון שהתחיל הסופר הגט הראשון מחצי העמוד ולמטה עד סופו, וגט שני מתחילת הטור השני עד אמצעו, **ואתרמי ליה** — נמצאת שיטה הראשונה שהיא הזמן של גט **דקמא,** מכוונת כנגד שיטה האחרונה של הגט השני, שבה **עדים דבתרא. וגזריה** — חתך מן הטור השמאלי **לזמן דבתרא,** ומהטור בצד ימין גזר את **העדים דקמא,** ונמצא משתמש בשני חצאי גיטין פסולים.

ופרקינן: **אמר רבי אבא אמר רב: כגון שיש ריוח מלמטה** — תחת הגט הראשון, שודאי לא נחתך ממנו כלום, והטור השני הוא המשך של הראשון.

ודלמא זמן דבתרא מינז גזיה, אף על פי שמהטור הראשון לא חתך, דלמא מהטור השני חתך את תחילת הגט, ומשתמש עם הגט שבחלק הראשון, והוו שני חצאי גיטין?

ומתרצינן: **כדאמר רבי אבא אמר רב:** מדובר **כשיש ריווח מלמטה** בטור הראשון,

פח-א **הכא נמי** מדובר **שיש ריווח מלמעלה** בטור השני.

ומקשינן: הואיל ויש ריווח מלמטה בטור הראשון וריווח מלמעלה בטור השני, ניחוש **דלמא אימלוכי אימלוך** בתחילה, אחר שכתב חצי גט, שלא לגרשה, והדר נמלך לאחר זמן לגומרו, ונמצא החצי הראשון בטל, ולא יוכל לגרש בו.

ומתרצינן: כגון **דכתב** "**הרי את**" **מלמטה,** בסוף הטור הראשון, ו"**מותרת**" מתחילת הטור השני **למעלה,** דלא חיישינן שנמלך באמצע משפט. ועל כרחינו הטור השני נכתב בחדא מחתא עם הראשון.

ושוב פרכינן: **ודלמא** [**הכי** (גיר' רש"י)] **איתרמי ליה,** שנמלך באמצע משפט.

ודחינן: **כולי האי לא חיישינן.**

רב אשי אמר: הא דמכשרינן גט שהתחיל בדף א' והמשיך בדף השני, איירי בכגון **דידיעה ביה,** שניכר בקלף **מתחתא דמגילתא** — מתיחת הקלף סביב לכתב הגט, שכך דרך עושי קלפים, למותחו מן הצדדים, ונשאר רושם המתיחה בצידי הגט.

והכא, כיוון שנראה שהגיע הסופר עד סוף הקלף, לא חיישינן שגזר את סוף הגט בטור הראשון, אלא הכל גט אחד הוא.

שנינו במשנתנו: **חתמו עדים בראש הדף או מן הצד וכו', פסול.**

ומקשינן: **איני,** והא מצינו שרב היה **חתים מן הצד?**

ופרקינן: **התם** מדובר **בשנגו** של אותיות החתימה **כלפי כתב** — שכיוון?ן החתימה מראה שהוא המשך לכתב השטר. ומתניתין איירי שרגלי החתימה כלפי כתב, דאיכא למימר שהחתימה של גט אחר היא.

ופרכינן: אי הכי, **אלא הא דקתני** "**הקיף ראשו של גט זה בצד ראשו של גט זה, והעדים באמצע**", הדין הוא **ששניהם פסולים. וליחזי בהי מינייהו** משני הגיטין, גג החתימה **כלפי כתב** הגט, **וליתכשר,** ומדוע שניהם פסולים?

ומתרצינן: **התם** מיירי, **דרמו לחו** הטילו את החתימות **כעיברא** [כבריח] בין שני הגיטין באמצע [כזה גט/גט]. שאין החתימה מתייחסת לאף אחד מהגיטין.

ומקשינן: **אי הכי, סיפא דקתני "ראשו של זה בצד סופו של זה, והעדים באמצע, את שהעדים נקרין בסופו, כשר"**, ואי כדאמרת, דמתניתין איירי **בדרמי** לחתימות **כעיברא,** אם כן, גם בראשו של זה בצד סופו של זה, העדים **לאו בהדי האי** גט **מיקרי, ולאו בהדי האי** גט **מיקרי,** ולא מתקיים באף אחד מהם "את שהעדים נקרין עמו", והיה לשניהם ליפסל?

ומסקינן: **אלא, רב** שחתם מן הצד, **בדיסקי** — איגרות הזמנה לדין **חוה חתים** מן הצד אבל בגיטין ושטרות לא, דכל חתימה מן הצד פסולה.

שנינו במשנתינו: **גט שכתבו עברית** וכו' **כתב סופר ועד כשר.**

אמר רבי ירמיה: הא דקאמר "כתב סופר", היינו, וגם **חתם סופר, שנינו,** שיש כאן שתי חתימות.

אמר רב חסדא: הא דקאמרת חתם סופר שנינו, **מני? רבי יוסי היא,** דקאמר [לעיל סוב] מילי לא מימסרן לשליח, ואם לא היה מצווה הבעל לסופר לחתום, הוא לא היה חותם. אבל לרבי מאיר, הסובר שמילי מימסרן לשליח, לא יחתום הסופר, כי דלמא יאמר השליח לסופר לחתום ללא ציווי הבעל, ויצא מכך מכשול.

ההיא כתובת חתנים דאתיא לקמיה דרבי אבהו, דהוו ידעי ליה — הכירו לכתב **טופסא** דשטרא, **ולחתימת ידא דחד מהדא.**

סבר רבי אבהו **לאכשורה,** כדמשמע במשנתנו, שכתב סופר ועד אחד כשר.

אמר ליה רבי ירמיה: חתם סופר שנינו, והשטר פסול.

שנינו במשנתנו: **כתב חניכתו וחניכתה כשר:**

תנו רבנן: כתב בחתימתו את **חניכת אבותיו בגיטין,** אף על פי שאינו שם משפחתו שלו, כשר **עד** שיעברו **עשרה דורות** שלא נשתמשו בחניכה זו.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אם **ג' דורות** לא נשתמשו בחניכה כשר, **מכאן ואילך פסול.**

כמאן אזלא הא דאמר רבי חנינא "כתב חניכת אבות בגיטין עד ג' דורות כשר" על כרחך **כמאן? כרבי שמעון בן אלעזר.**

אמר רב הונא: מאי קראה, היכן יש סייעתא לרבי שמעון בן אלעזר מן **קראה?** שנאמר **"כי תוליד בנים** — דור שני, **ובני בנים** — דור שלישי, מכאן ואילך, **ונושנתם".** הרי שכל דבר, אחר ג' דורות נשכח.

אמר רבי יהושע בן לוי: לא חרבה ארץ ישראל, עד שעבדו בה שבעה בתי דינים עבודה זרה. ואלו הן: ירבעם בן נבט, ובעשא בן אחיה, ואחאב בן עמרי, ויהוא בן נמשי, ופקח בן רמליהו, ומנחם בן גדי, והושע בן אלה. שנאמר "אומללה יושבת השבעה, נפחה נפשה, באה שמשה בעוד יומם, בושה וחפרה".

אמר רב אמי מאי קראה סייעתא לכך

שבעוון עבודה זרה נחרבה ארץ ישראל? שנאמר "**כי תוליד בנים ובני בנים**", ומתארת הפרשה שיעבדו עבודה זרה, וסיומא דקרא "העידותי בכם היום וגו' כי אבוד תאבדון מהר מעל הארץ וגו'.

אמרו ליה רב כהנא ורב אפי לרב: כתיב ביה בהושע בן אלה [מ"ב י"ז] "**ויעש הרע בעיני ה', רק לא כמלכי ישראל**", ומשמע שהרשיע פחות מקודמיו. **וכתיב** "**עליו עלה שלמנאסר**".

וכי בגלל שהרשיע פחות, עלה עליו שלמנאסר?

אמר להו: אותן פרדיסאות — שומרים **שהושיב ירבעם על הדרכים, כדי שלא יעלו ישראל לרגל, בא הושע וביטלן** והתיר לעלות לרגל, **ואף על פי כן לא עלו ישראל לרגל.**

אמר הקדוש ברוך הוא: כנגד אותן שנים שיכלו לעלות ולא עלו ישראל לרגל, ילכו בשבי.

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, ואמרי לה אמר רב חסדא [אמר רבי ירמיה]: דרש **מרימר, מאי דכתיב** [דניאל ט'] "**וישקוד ה' על הרעה ויביאה עלינו, כי צדיק ה' אלוקינו**".

וכי **משום דצדיק ה' אלוהינו** לכן — **וישקוד ה' על הרעה ויביאה עלינו?**

אלא הביאור הוא: **צדקה עשה הקב"ה עם ישראל, שהגלה את גלות צדקיהו** [בזמן חורבן בית המקדש] **לבבל, ועדיין גלות יכניה קיימת:**

שאנשי גלות יכניה היו תלמידי חכמים, **דכתיב ביה בגלות יכניה** [מ"ב כ"ד] "ויגל את יהויכין בבלה, ואת כל אנשי החיל שבעת אלפים, **והחרש והמסגר אלף**".

ומפרשינן להאי קרא:

החרש, שבשעה שהיו **פותחין** לדבר בדברי תורה, **נעשו הכל כחרשין.**

מסגר, כיוון שפוגרים הלכה — שאומרים שאין יודעים עליה תשובה, **שוב** (אינן) [רש"י גרס **אין לה**] פותחין — אחרים שיכולים לענות.

וכמה מאלו הלכו בגלות — **אלף.**

עולא אמר, צדקה עשה ה' עם ישראל **שהקדים** את הגלות **שתי שנים לפני** שנתקיים בהם "**ונושנתם**".

"ונושנתם" בגימטריא מ' ארבע מאות חמישים ושנים, והגלות היתה בשנת ארבע מאות וחמישים משנכנסו לארץ, ואילו היו נשארים עוד ב' שנים, היה מתקיים בהם "כי אבוד תאבדון".

אמר רב אחא בר יעקב, שמע מינה מדברי עולא, ששיעור זמן של "**מהרה**" **דמרי עלמא**, הוא **תמני מאה וחמשין ותרתי הוא,** דהא כתיב "ונושנתם, כי אבוד תאבדון מהר". פח-ב

מתניתין:

"**גט מעושה**", שכפו את הבעל ליתנו, ולא

נתנו מרצונו, אם נעשתה הכפיה בבית דין **בישראל,** הרי זה גט **כשר.**[1]

ואם נעשית הכפיה בבית דין **בעובדי כוכבים, פסול.**[2]

ובעובדי כוכבים ניתן לכפות את הגט, כשאין בית דין של ישראל יכולים לכופו, שיכולים הם למנות את בית הדין של עובדי הכוכבים להיות שלוחם, שיהיו הם **חובטין אותו, ואומרים לו: עשה מה שישראל אומרים לך.**

גמרא:

אמר רב נחמן אמר שמואל: גט המעושה —

בישראל, כאשר הכפיה היא **כדין,** שהוא מאותם אנשים שחייבים לגרש נשותיהן, **כשר.**

אך אם חייבוהו בית הדין **שלא כדין,** וכפוהו לגרש, **פסול** הגט מלהנשא בו לאחר, **ופוסל** הוא את האשה לכהונה, מחמת דין ריח הגט.[3]

ואם כפוהו בבית דין **בעובדי כוכבים,** והיתה הכפיה **כדין, פסול** הגט מלהנשא בו, **ופוסל** לכהונה מדין ריח הגט.

אך אם כפוהו **שלא כדין, אפילו ריח הגט אין בו,** ומותרת לכהונה.

ומקשינן: **מה נפשך: אי עובדי כוכבים בני**

---

1. בערכין כא א אומרת הגמרא שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והקשו הראשונים, הרי הוא אנוס לתת הגט, וכמו כן הוא אנוס לומר "רוצה אני", ומדוע לא בטל הגט כשאנו נוכחים שאין הוא רוצה לתת אותו? ותירץ הרמב"ם [גירושין ב כ], שאין אומרים "אנוס" אלא למי שנאנס לעשות דבר שאינו מחויב בו. אבל מי שתוקפו יצרו הרע לעבור עבירה, והוכה עד שנתרחק מהעבירה, אין זה "אנוס" אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה! ולפיכך, זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מהעבירות, אלא שיצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו, ואמר "רוצה אני", כבר גרש לרצונו. וכעין זה בתוס' ב"ב מח א ד"ה אילימא.

ובאור שמח הקשה, שהרי במסכת ב"ב [שם], אמר רב הונא שאם כפו אדם למכור בעל כרחו, הויא מכירה, משום ש"אגב אונסיה, גמר, ומקני". וכך גם פסק הרמב"ם. ואף לא הצריך שיאמר שם "רוצה אני". ומדוע כאן הצריך הרמב"ם לטעם שיצרו אנסו? ותירץ, אי מהטעם שאגב אונסיה גמר ומגרש, הרי אם נדע בודאי שלא ירצה לגרש בשום אופן, כמו מומר, יהיה אסור להכותו. שהרי אף אם יאמר רוצה אני, הוא ודאי אנוס. ואם כך, כל אדם שירצו להכותו כדי לכפותו, יתן אל לבו שלא לרצות ויאסר עלינו להכותו, כיון שלא יהיה בזה תועלת. לפיכך הוצרך הרמב"ם לטעם שבאמת הוא רוצה, אלא שיצרו אנסו. ועיין אבי עזרי.

2. בב"ב מח א הקשו התוס' בד"ה דבר תורה, לרב הונא הסובר שאגב אונסיה גמר ומקני, מה החילוק בין עכו"ם שכפה, לישראל. ותירצו, שעל ידי כפיית עכו"ם נקרא שנותן שלא כדין, לפי שאינו מחויב בכך, והוי כמו דין מתנה, שאם כפוהו ליתן מתנה לא הוי מתנה, כי כשאינו מחוייב בכך, אין כאן הסכמה מלאה. וכ"כ הריטב"א בסוגין.

3. כדאיתא לעיל כב ובדף פב ב.

עשויי נינהו, איתכשורי נמי ליתכשר להנשא בו.

אי לאו בני עשויי נינהו, מיפסל לא ליפסל לכהונה!

ומשנינן: **אמר רב משרשיא: דבר תורה, גט מעושה בעובדי כוכבים, כשר** אם היתה הכפיה כדין, כמו בישראל.

ומה טעם אמרו פסול?

תיקנו זאת חכמים כדי **שלא תהא כל אחת ואחת הולכת, ותולה עצמה בעובד כוכבים,** לשוכרו שיכפה את בעלה לגרשה שלא כדין,[4] **ומפקעת עצמה מיד בעלה.**

ופרכינן: **אי הכי,** שגם כפיה של עובדי כוכבים הנעשית כדין, מועילה דבר תורה כמו בישראל, מדוע אמרת שאם נעשית כפייתם **שלא כדין, אפילו ריח הגט אין בו.**

ונהוי שלא כדין כישראל, ומפסיל נמי לפסול לכהונה!

ולכן, מסקנת הגמרא היא:

אלא הא דרב משרשיא, בדותא היא![5]

וטעמא מאי? והיינו, מה שטענת "ממה נפשך", אם אין כפייתם כפיה אפילו כשכפו כדין, מדוע היא נפסלת לכהונה, יש להשיב:

כפיה של עובדי כוכבים **כדין, בכפיה כדין דישראל, מיחלף.** ואם נתיר אותה לכהונה יבואו להתיר גם כשהיתה הכפיה בישראל.

אבל כפיה **שלא כדין** של עובדי כוכבים, **בכפיה כדין** של **ישראל, לא מיחלף:**[6] אביי אשכחיה לרב יוסף, דיתיב, וקא מעשה אגיטי.

אמר ליה: והא אנן, דיינים **הדיוטות אנן,** ולא דיינים סמוכים,

ותניא: היה רבי טרפון אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריאות [אסיפה לדין]**של עובדי כוכבים, אע"פ שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם.**

שנאמר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם",

ודרשינן: **"לפניהם", ולא לפני עובדי כוכבים.**

דבר אחר "לפניהם", ולא לפני דיינים ישראלים **הדיוטות,** שאינם סמוכים.

אמר ליה: אנן, כוחינו לכפות על הגט הוא,

---

4. כך פירש הריטב"א כאן, ובתוס' בב"ב מח א, עיין שם. וברש"י שם איתא שהחשש הוא שתחניף לעכו"ם ותזנה עמו עד שיכריח את בעלה לגרשה. ולפי זה יתחייב לגרש על פי דין.

5. בבבא בתרא הביאה הגמרא את רב משרשיא ללא שום דחיה. וכתבו שם התוס', משום שסברת המקשן שם ש"בר עישויי" נינהו, לפיכך לא דחינן ליה, ולעולם בדותא היא. מיהו, הרמב"ם [גירושין ב כ] כתב שאם אנסוהו עכו"ם הגט פסול, והיינו, כשר מן התורה ופסול מדברי סופרים [וכמו שיסד הר"מ בפ"ב ה"ז] וכתב הכס"מ שהרמב"ם נסמך על הסוגיה בבבא בתרא שלא דחתה את רב משרשיא. ועי' חזון איש.

6. ואי אמרת דהשתא נמי אתו למימר, בשלא כדין בישראל אינו פוסל לכהונה כשלא כדין בעכו"ם. יש לומר, כיון שעצם הדין שפוסל

משום **ששליחותייהו** של הדיינים הסמוכים של ארץ ישראל, **קא עבדינן!**

וראיה לדבר שיש כזאת אפשרות להדיוטות לדון מכח שליחותם של הדיינים הסמוכים:

מידי דהוה אדיני הודאות והלואות, שאנו דנים אותם בבבל, אף על פי שאיננו סמוכים, ואנו דנים אותם בבבל כדי שלא תנעל הדלת בפני הלווים, ולכן אנו גם כופים על הגירושין כדי שלא ימנעו בנות ישראל מלהנשא.[7]

ומקשינן: **אי הכי,** שיכולים הדיוטות לדון מכח השליחות של הסמוכים, דיני **גזילות וחבלות נמי** נדון בבבל!

ומשנינן: **כי עבדינן שליחותייהו** של הסמוכים, **במילתא דשכיחא,** כמו הודאות והלואות.

במילתא דלא שכיחא, כגזילות וחבלות, **לא עבדינן שליחותייהו:**[8]

מתניתין:

אשה שהיתה בחזקת פנויה, ועתה **יצא שמה,** יצא עליה קול **בעיר,** שהיא **מקודשת** לפלוני, **הרי זו מקודשת** מספק, ואסורה לינשא לאחר בלא גט.

[ובגמרא מפרש, שמדובר כשיש רגלים לדבר לחוש לקידושין].

יצא על אשר נשואה קול בעיר שהיא **מגורשת** — אם בעלה כהן, **הרי זו מגורשת** מספק, לחומרא, ואסורה לישב תחתיו.

אבל אם בעלה ישראל, אין בכך כלום, ולא נתיר אשת איש לשוק מחמת קול.

ובלבד שלא יהא שם, בקול שיצא עליה, **אמתלא** — משל וטעם, הגורם לבטל את הקול.

איזו היא אמתלא?

משום ריח הגט הוא גזירה, וגזירה לגזירה לא גזרינן. רש״י.

7. כ״כ הרשב״א והריטב״א כאן. וביבמות כתבו שהא שתקינו ששליחותייהו קעבידנן בגיטין, היינו משום שכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. ותמה האמרי בינה [דיינים א] למאי הוצרכו לאפקעינהו, תיפוק ליה שיכולים לכפות, ומצד הדין חייב לגרש, ושפיר חל הגט.

וכתב הנתיבות המשפט סימן א ס״ק א, דאף שמהגמרא משמע ששליחותיהו הוא רק מדרבנן, וכדלקמן משום נעילת דלת, באמת הוא מדאורייתא! שנמסר לחכמים מתי יכולים הם לעשות את החכמים שבבבל שלוחים שלהם. והראיה מכך שמקבלים גרים בזמן הזה ובחו״ל, וכן מעשין אגיטין.

8. למסקנת הגמרא, החילוק הוא בין מידי דשכיח ללא שכיח. וכתבו התוס׳ שקבלת גרים נמי מידי דשכיח הוא, ומקבלים. מיהו הריטב״א והרשב״א כתבו שעיקר הטעם שבהודאות והלוואות דנים בבבל הוא משום התקנה כדי שלא תנעול דלת בפני לווים, ולא מצד שזה שכיח, וטעם זה לא שייך בקבלת גרים. וברא״ש רפ״ק דסנהדרין כתב שלמסקנא אזלינן בתר מידי דשכיח, שבו עבדינן שליחותייהו. והוכיח מפרק החובל ב״ק פד א, שחבלות דווקא לא שכיחי. ולפי זה, דנים בבבל הכל, חוץ מדיני חבלות. ותמה עליו הגר״א בחו״מ א יט, שהרי מסוגיא

יצא קול **שגירש איש פלוני את אשתו על תנאי**.

כיוון שאין אנו יודעים אם נתקיים התנאי או לא, אין אנו תולים שהיא נתגרשה, ולכן מותרת לישאר תחת בעלה הכהן.

וכן אם יצא קול **שזרק לה** בעלה את כסף **קידושיה**, למקום שהוא **ספק קרוב לה ספק קרוב לו**, שאין כאן קול ברור של קידושין[1] —

זו היא אמתלא שמבטלת את הקול, ולא חוששים לו.

אגברא, על בעלה הכהן,[2] מדין גרושה, מחמת הקול!?

והא אמר רב אשי: כל קלא דבתר נישואין, וכגון אם נשאת לכהן, ויצא קול שהיא זונה וגרושה, **לא חיישינן** לו, אלא אם כן יבואו עדים על כך!

ומתרצינן: אלא **הכי קאמר**, אם **יצא** קול על **שמה בעיר** שהיא **מקודשת**, **הרי זו מקודשת**, ואסורה לינשא לאחר אלא בגט.

ואם חזר ויצא קול, שזו שהיתה **מקודשת** לפלוני, שבה וחזרה להיות **מגורשת** ממנו,

הרי זו מגורשת, ומותרת לכל. פט-א

גמרא:

שנינו במשנה: יצא עליה קול שהיא מגורשת, הרי זו מגורשת.

ותמהינן: וכי **אפרינן** לה, אם היא אשת כהן,

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**?

כיון שיצא **קול** מחד גיסא, שהיא מקודשת, **ושוברו עמו**, מאידך גיסא, שהיא מגורשת, הרי הקול אסרה והקול התירה.[3]

דהכא משמע שבין גזילות ובין חבלות לא שכיחא. ופירש [שם סקי"ח] שהרא"ש ס"ל כר"י בתוס' בסוגיין, שגזילות דקאמר היינו גזילות שעל ידי חבלות.

1. וכ' הריטב"א, שאף על פי שאם יבואו עדים שזרק לה ספק קרוב לה ספק קרוב לו מקודשת מספק, הכא איכא שני ספקות א. דלמא הקול לא אמת. ב. דלמא קרוב לו הוי. ולהכי לא חיישינן לקלא.

2. הקשו הרמב"ן ושאר ראשונים, דלמא מתניתין באלמנה שיצא עליה שם שהיא גם גרושה, דאסורה להינשא לכהן, והוי קול של קודם נישואין. ותירצו, דאי אינה נשואה, אין חידוש יותר מיצא עליה קול שמקודשת, ולמאי אשמועינן מגורשת, על כרחך, לקול של אחר נישואין, ודלא כרב אשי. והריטב"א תירץ, שאפילו אם קודם נישואין יצא הקול לא יתכן שאם תנשא תצטרך לצאת מחמת הקול, כיון שהיא בחזקתה עומדת, ולא מהני קול אלא לומר היום נתקדשה פלונית לפלוני יעו"ש.

3. דעת רש"י, וכן כתב הרמב"ם בפרק י' מגירושין ה"כ שאפילו אם יצא הקול של הגירושין לאחר זמן מגורשת, דקול אסרה וקול התירה.

והראב"ד השיג, שדווקא אם שני הקולות יצאו יחד, כלומר פלונית נתקדשה לפלוני ונתגרשה ממנו. וביאר המגיד משנה שלהרמב"ם בין קול ושוברו עמו אינו דומה לבין אמתלא שנחלקו בו לקמן פט ב אם צריך שתצא דווקא

אמר רבא: פנויה **שיצא לה שם** של **מזנה** עם עובד כוכבים ועבד[4] שפוסלים לכהונה, ויש לכך קול **בעיר, אין חוששין** לאסור **לה** להינשא לכהן.

מאי טעמא? זנות לא שכיחא, ויש לתלות שרק מעשה **פריצותא בעלמא הוא דחזו לה**, ואינו פוסלה לכהונה.[5]

ומעמידה הגמרא **כתנאי**!

אשה[6] **שאכלה בשוק** או **שגירגרה** — הלכה כשהיא נטוית גרון **בשוק**, או שהניקה **בשוק, בכולן, רבי מאיר אומר: תצא** מבעלה. לפי שחוששין שזינתה.

רבי עקיבא אומר: לא תצא אלא משעה **שישאו ויתנו**, ידברו **בה** נשים הטוות **מוזרות** [פשתן משזר, תוס׳ סוטה כז א] בלילה לאור **הלבנה**, שדרכן לדבר בחשיבות המעשים שבעיר.

אמר לו רבי יוחנן בן נורי: אם כן, לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, לפי שעל כל אחת יוכלו שונאיה להוציא קול בחינם.

באותו יום או לא. דדווקא באמתלא שעוקרת הקידושין מעיקרא צריך שתצא ביחד עם הקול, אבל גירושין, שאינם עיקרים למפרע את הקידושין, אפילו לאחר זמן חוששים לקול להתירא. וכ״כ הריטב״א.

אבל הקשה על זה, דדילמא איכא ששמעו הקול הראשון של קידושין ולא את השני, ואתו לידי חשד, כמבואר לקמן שלא מבטלינן קלא מפני החשד ע״ש.

ובפני יהושע כתב, שמה שהכריח את רש״י והרמב״ם לפרש שמדובר בקול שלאחר כמה ימים ולא דמי לאמתלא, משום שבמשנה נאמר איזו אמתלא של גירושין, ואח״כ איזו של קידושין, ואמאי לא מפרש איזוהי אמתלא של קידושין הגירושין בעצמם, ועל כרחך קול של גירושין אינו אמתלא.

4. ובריטב״א כ׳ שאפילו אם לא ידוע עם מי זינתה, כיוון דאשה מזנה אינה בודקת עם מי זינתה. ומכל מקום, אם אמרה לכשר נבעלתי נאמנת, גם אם ידוע באמת שזינתה, אבל אם לא ידוע בבירור תולים שפריצותא בעלמא הוא דחזו לה. וברמב״ם פי״ז מאיסו״ב הוסיף שאפילו אם גירשה בעלה מחמת הפריצותא, מותרת לכהן (הדיוט) כיוון דלא חיישינן לזנות עד שנדע דבר ברור.

5. הריטב״א בשם רבינו פירש שרבא מדבר בנשואה שיצא עליה קול מזנה, שאין חוששין, רק תולין בפריצותא. ואף על פי שבלאו הכי הרי יצא עליה קול לאחר נישואין אין חוששין לה, הני מילי בקול של גירושין, שעוקר ומבטל הנישואין, אבל זנות ושאר דברים הפוסלים לבעלה, תצא. ועיין אחיעזר ח״א ס״ה סק״י שבאר שיטה זו.

6. התוס׳ פירשו שמדובר בבתולה שיצא עליה קול קודם נישואין, ונישאת לכהן שאז תצא לר׳ מאיר, ולר׳ יוחנן בן נורי אמרינן אם כן לא הנחת לאברהם אבינו בת שיושבת תחת בעלה כהן שהרי הבעל אינו יודע בקול שקודם לנישואין ויגרשנה. ולפי דברי הריטב״א בהערה 5 שרבא דיבר על נשואה שחוששין לקול זנות [אלמלי פריצותא בעלמא וכו׳] אפילו לאחר נישואין, הכי נמי איירי בנשואה שלר״מ חוששין לזנות ולר׳ יוחנן בן נורי אמרינן אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו וכו׳. וברמב״ם פי״ז מאיסו״ב פסק שבבתולה שיצא לה שם מזנה פריצואת

והתורה אמרה [דברים כב] "והיה אם לא תמצא חן בעיניו, **כי מצא בה ערוות דבר**".

ולהלן [שם ט] **הוא אומר: "על פי שנים עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר"**. ומקישם הכתוב:

מה להלן, בעדים צריך שתהא ידיעת **דבר ברור**.

אף כאן, במגרש את אשתו משום דבר ערווה, אינו חייב להוציא עד שיהא **דבר ברור.**[7] ורבא סבר כרבי יוחנן בן נורי.

תנו רבנן:

א. יצא על בתולה קול שהיא **בעולה, אין חוששין לה** לאוסרה להינשא לכהן[8] גדול שאסור בבעולה.

ב. יצא על פנויה קול שהיא **נשואה** מלפני זמן מה, **אין חוששין לה.**

ג. וכן אם יצא עליה קול שהיא **ארוסה,**[9] **אין חוששין לה.**

ד. יצא על פנויה קול שנישאת היום, אם אמרו שהיא נשואה לפלוני מסויים, חוששין לה, כדקתני במשנתנו.

אבל **כשלא** אמרו "**לפלוני**", **אין חוששין לה.**

ה. אם יצא קול: פלונית מתקדשת היום **בעיר אחרת,**[10] **אין חוששין לה.**

ו. יצא קול שהיא **ממזרת, אין חוששין לה.**

וכן שהיא **שפחה, אין חוששין לה.**

ז. יצא קול: **הקדש פלוני נכסיו! אין חוששין להן,** לאסור עליו להשתמש בהן.

ח. יצא קול "**הפקיר פלוני נכסיו**", **אין חוששין להן.**

אמר עולא, הא דקתני במתניתין "יצא קול שהיא מקודשת" חוששין לה, **לא** מדובר **ששמעו** רק **קול הברה** — שמועה.

אלא, כדי שיהו נרות דולקות, ומטות

בעלמא הוא דחזו לה כרבא וכר' יוחנן בן נורי, ואילו בפט"ו שם הכ' כתב שבאשת איש שיצא עליה קול מזנה חוששים לה. ובב"ח סי' ב ס"ז תירץ שרבא אמר דווקא בבתולה לפי שקל לאנשים להוציא עליה לעז, אבל על נשואה לא יוציאו לעז בחינם לאוסרה על בעלה ולהאשימה באיסור א"א החמור.

7. הקשה הראב"ד, הא קימא לן כתובות עב. העוברת על דת יהודית תצא שלא בכתובה ותירץ הרמב"ן דאף על פי שמצווה לגרשה, אינה חובה!

8. ובתוס' פירשו לענין לאוסרה משום ביאת נתין וממזר שפוסלה לכהונה וע' פני יהושע.

9. האבני מילואים ס' מו סק"א כתב שהחידוש בארוסה הוא על פי דברי הרא"ש בתשובה שאם ראו מי ששלח סבלונות ואמר זו לפלונית שמאורסת ויצא קול מחמת זה שהיא מאורסת, לא חוששין שדרך לקרות למשודכת מאורסת ועד שלא יראו עדי קידושין לא חייש' לה.

10. ופירשו הב"ח והאבנ"מ בסימן מו. שאם אמרו את שם העד חוששין לה דמאי נפק"מ בעיר זו או בעיר אחרת, ועל כרחך שאמרו אשה פלונית נתקדשה באיזה עיר ולא אמרו שם העיר שאין חוששין לקלא כי האי.

מוצעות, ובני אדם נכנסין ויוצאין, ואומרים פלונית מתקדשת היום, שיש בכל זה ראיה לחוש לקול.[11]

ופרכינן: וכי השמועה שפלונית עתידה להיות "**מתקדשת** היום" דיה לאסור אותה? **ודלמא** לבסוף, **לא אקדשה.**

ומשנינן: **אימא** כך יצא הקול "**פלונית** כבר **נתקדשה היום** לפלוני".

וכן תני לוי: לא שישמעו קול הברה, אלא כדי שיהיו נרות דולקות ומטות מוצעות ונשים טוות לאור הנר ושמחות לה [התוס' גרסו ובני אדם נכנסים ויוצאים ואומרים], **ואומרות: פלונית מתקדשת היום.**

ופריך "**מתקדשת**"? **ודלמא** לבסוף **לא אקדשה**?

אלא **אמר רב פפא: אימא "פלונית נתקדשה היום"**.

וכן **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא ששמעו קול הברה, אלא כדי שיהו נרות דולקות ומטות מוצעות, ובני אדם נכנסים ויוצאים.**

אם **אמרו דבר**, פלונית נתקדשה היום, **זה הוא קול.**

ואם **לא אמרו דבר**, אלא שתקו, **זהו אמתלא**, השוברת ומבטלת את הקול.

ומקשינן: **והא** אם **לא אמרו**, אין כאן לא קול, **ולא כלום**, ומאי קאמרינן זהו אמתלא?

ומתרצינן: רבה בר בר חנה בא **לאפוקי מדרבה בר רב הונא, דאמר** לקמן, **אמתלא שאמרו** מבטלת את הקול, היא **אפילו** אם יצאה האמתלא **מכאן עשרה ימים.**

קא משמע לן, שאם **לא אמרו** קול גמור, אלא קול מסופק, כגון קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, **הוא דהוי אמתלא**, לפי שיצא הקול עם האמתלא בחדא מחתא.

הא אם **אמרו** פלונית נתקדשה היום, ולאחר זמן הוסיפו אמתלא, **לא הוי אמתלא.**

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: הא דחוששין לקלא, **לא** מדובר **ששמעו קול הברה** בלבד, **אלא כדי שיאמרו** אינשי: **פלוני** אמר שאשה פלונית מקודשת, ואפשר לבדוק **מהיכן שמע, מפלוני** אחר, **ופלוני מפלוני, ובודקין והולכין** למצא מקור השמועה, **עד שמגיעין לידיעת דבר הברור** מי הם[12] העדים שראו את הקדושין, שאז חוששין לקלא.

---

11. הקשו הראשונים הא תינח בקידושין, בגירושין איזה קול יש, ותירץ הרשב"א שבאמת מה שצריך בקידושין את כל הפרטים המוזכרים בגמ' זה כדי שלא יהא אמתלא לומר הא לא היה שמחה וכדומה לפיכך צריך את כל הפירוט אבל בעלמא סגי בשיחת האנשים. ובריטב"א תירץ דבגירושין הקול יהיה כדר' אבא לקמן דלא פליגי.

12. כתבו התוס' מסתמא לא פלג ר' אבא אדעולא רק בבעולא שיש רגלים לדבר א"צ דבר ברור והכא שאין רגלים לדבר צריך דבר ברור. והר"ן כתב לדייק מדברי הרמב"ם עוד חילוק שבקול דעולא צריך שיאמרו היום נתקדשה ולא מימים רבים, אבל בקול דר' אבא אין צריך היום. ועוד שבקול דעולא צריך אינשי טובא משא"כ בקול דר' אבא מספיק ב' עדים. ובשולחן ערוך

ופרכינן: אם ידעינן **בדבר הברור** בפני מי נתקדשה, הא **עדות מעלייתא הוא!**

וכי משנתנו באה להגיד הלכות עדות, שעדים נאמנים!?

ועוד, מהו "יצא שמה בעיר", והא עדות גמורה היא זו. [ריטב"א]

ומתרצינן: אלא, **כי אתא רב שמואל בר יהודה, אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב:** הא דחוששין לקול, **לא** מדובר **ששמעו קול הברה, אלא כדי שיאמרו: פלוני מהיכן שמע, מפלוני. ופלוני מפלוני,** שאמר[13] פלוני ופלוני היו עדי קידושין, **והלכו לחם למדינת הים,** שאי אפשר לברר בירור גמור, בכי האי גוונא חוששין לקול. [ואף על פי שאין נרות דולקים ומיטות מוצעות].

אמר ליה אביי לרב יוסף: אם באו העדים ממדינת הים, ואמרו לא היו דברים מעולם, ולא נתקדשה פלונית בפנינו, האם **מבטלינן קלא,**[14] ומותרת לעלמא בלי גט, **או לא מבטלינן קלא.**

אמר ליה רב יוסף: מדאמר רב חסדא שאין מכשירין את הקול **עד שישמעו** מפי אנשים **הכשרים,** שאמרו בפני פלוני ופלוני נתקדשה פלונית, והלכו למדינת הים, **שמע מינה** שאם יש ריעותא בקול, כגון שהוציאוהו אנשים שאינם כשרים, לא חיישינן לקלא. ואם כן הוא הדין שאם אחר כך חזרו העדים ואמרו לא היו דברים מעולם, **מבטלינן קלא.**

אמר ליה אביי לרב יוסף, **אדרבה,** תוכיח מהא **דאמר רב ששת, אפילו** אם נודע שנתקדשה בפני עדים **מפי נשים, הוי קול, שמע מינה** אין חוששין בהוצאת הקול שמא אינו נכון. ואם כן, הוא הדין **לא מבטלינן קלא,** אם יאמרו העדים לא היו דברים מעולם.

אמר ליה רב יוסף: **אחרוותא נינהו,** מקומות חלוקים במנהגם, **בסורא** נהגו שאם חזרו העדים ואמרו לא היו דברים מעולם **מבטלי קלא, ובנהרדעא לא מבטלי קלא.**

החיא אשה **דנפק עלה קלא** בעיר **דאיקדשה לבר בי רב** [שנתקדשה לאחד מבני הישיבה].

אתייה [שלח והביא] **רב חמא לאביה** של האשה, **ואמר ליה: אימא לי היכי הוה עובדא?**

מו. ב. מבואר שגם לפי ר' אבא צריך שיאמרו שנים, ראינו שמחת אירוסין ושמענו שהיו שני עדים והלכו למדינת הים וכך דקדק הלח"מ בדברי הרמב"ם וע' ב"ח שהאריך בזה.

13. וכתב הרא" דווקא שיש עכשו שנים שאומרים שמענו משני העדים שנתקדשה והלכו למדינת הים. והרמב"ם הכשיר אם בא אחד ואמר שמעתי מתרי שראו את העדים, וכ' המ"מ שכן מורה לשון הגמרא. והרשב"א פירש שהגיע אחד ואמר שמעתי מראובן שנתקדשה בפני שנים ואחד אמר שמעתי משמעון שנתקדשה בפני שנים ומצרפין עדותן.

14. פירוש נוסף כ' רש"י שמענו קול יוצא מפי נשים שהלכו העדים למדינת הים האם משתיקין את הנשים שלא יתפרסם הקול או לא. והתוס' דחו דבריו. דעת הרמ"ה הובא בריטב"א שאם אמרו העדים לא היו דברים מעולם בוודאי

אמר ליה אביה: אותו בחור, **על תנאי קידש** את בתי **אדעתא** — על מנת **דלא אזיל** שלא ילך **לבי חוזאי**, ולבסוף **אזל**, ובטלו הקידושין.

אמר ליה רב חמא: **כיוון דבעידנא דהואי קלא**, בזמן שהיה קול גמור, **לא הואי** עמו **אמתלא**, הרי עכשיו, **לאו כל כמינך דמחזקת אמתלא** לבטל הקול.

החיא אשה **דנפק עלה קלא**, **דאיקדשה בפני עדים לפלוני באציפא בתוחלא** [תמר שלא נתבשל כל צרכו, והונח בחותלות — שהם כלים העשויים מכפות תמרים, להתבשל בהם. ואחר שאוכלים אותו, נשאר על הגרעין מבשר הפרי, שלא נפרד בשעת אכילה, והוא נקרא ציפה לשון ציפוי ובאותו בשר קידשה], **בעינא**, על מעין של מקום הנקרא "**דבי שיפי**".

שלחה רב אידי בר אכין לקמיה דאביי, לשאול: אם יבואו העדים ויאמרו לא נתקדשה בפנינו, **כי האי גוונא**, **מאי**?

האם יכול הקול להתבטל או לא.

אמר ליה אביי: **אפילו למאן דאמר** שבעלמא **לא מבטלינן קלא**, משום שעדיין יש חשד לאנשים שמא בכל אופן נתקדשה, לכן מצריכים גט לחומרא, אבל **בהא**, שקידשה בציפא דתוחלתא, **מבטלינן קלא**, ואינה צריכה גט להינשא לאחר. משום **שמימר אמרי** אינשי: **עיינו רבנן בקידושיה**, **ולא הוה בהו שווה פרוטה**, ומעיקרא לא נתקדשה.

החיא אשה דנפק עלה קלא באיקדשה בפני עדים **לאחד מבני** מקום **פלניא**, ולא היו פט-ב אומרים למי. ובאו העדים ממדינת הים, ואמרו, מעולם לא העדנו על אשה זו שנתקדשה.

אמר רבא: **אפילו למאן דאמר** בעלמא **לא מבטלינן** קלא משום חשד שמא אכתי מקודשת היא, בהא, **מבטלינן קלא**, כי **מימר אמרי אינשי**, בוודאי **עיינו רבנן בקידושיה**, ונתברר להם **שקידושי קטן הוו**, ומשום הכי התירוה להנישא לאחר בלא גט.

החיא אשה, **דנפק עלה קלא דאיקדשה לפלוני**, **שהוא קטן** שלא הגיע למצוות, **הנראה** בגופו **כגדול**. ומיבעיא לן אם יבואו עדים ויאמרו, לא נתקדשה בפנינו, האם נבטל הקול, משום דאמרי אינשי קטן הוא ולא היו קידושין. או דלמא, לא נבטל הקול, כיוון שהוא נראה כגדול, ולא ידעי אינשי שהוא קטן, ויבואו לידי חשד שעדיין אשת איש היא.

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: **הוה עובדא כי האי** גוונא, **ואמרו** חכמים שמבטלינן קלא, ולא חוששין לחשד, משום שאנשים רואים גם על מי שנראה כגדול, **שעדיין** הוא קטן, **שלא הגיע** "**לפלגות ראובן**", **שנאמר** בהם "**לפלגות ראובן גדולים חקרי לב**".

והיינו שלגדולים יש חכמה וחקרי לב, אבל קטן רואים עליו שאין לו דעה כגדול. ואין חוששין שמא יאמרו גדול הוא, ומבטלינן קלא היות ויאמרו אנשים שעיינו רבנן

מבטלינן קלא. והספק כאן הוא כשחזרו העדים והוסיפו אמתלא לקול שיצא מעיקרא.

בקידושין אלו, והוברר להם שקידושי קטן הוו.

שנינו במשנה: **ובלבד שלא תהא שם אמתלא.**

אמר רבה בר רב הונא: אמתלא שאמרו שמבטלת את הקול, **אפילו** אם יצא הקול עכשיו, ולא הגיע קול האמתלא **מכאן ועד** לאחר **עשרה ימים**, מתבטל קול משום האמתלא.

רב זביד אמר: במקום שיכולה להיות **אמתלא, חוששין לאמתלא** גם אם לא יצאה האמתלא עם הקול.[1]

איתיביה רב פפא לרב זביד: הרי שנינו במשנה: **ובלבד שלא תהא שם אמתלא.** משמע, אם לא תצא האמתלא עם הקול, לא חוששים לאמתלא, אף על פי שיכולה להיות אמתלא.

אמר ליה רב זביד: במשנתנו נמי, **במקום** שיכולה להיות **אמתלא קאמר,** שמבטלינן קלא.

אמר ליה רב כהנא לרב פפא, וכי **את לא תיסברא** כרב זביד, שבמקום אמתלא מבטלינן קלא?

והתנן: אשה שהלך בעלה למדינת הים, ובא עד אחד ואמר "מת בעליך", תקנו רבנן שנאמין לו. והקילו להאמין אפילו לעד אחד, על אף שאין דבר שבערוה בפחות משני עדים, כדי שלא תישאר האשה עגונה [וכפי שמתבאר בתחילת פרק האשה רבה, במסכת יבמות, על סמך מה התירו חכמים זאת]. ואם הלכה האשה ונישאת, ואחר כך חזר בעלה הראשון, תצא מהראשון, כי אשת איש שנבעלה אסורה לבעלה [ואין לה את ההיתר של אנוסה, ומהטעם שמבואר שם במסכת יבמות], וצריכה ממנו גט. ואף מבעלה השני, אף על פי שעתה התברר שלא חלו קידושיו, הצריכוה רבנן שתקבל ממנו גט, כדי שלא יבואו לומר, גירשה ראשון, ונישאת לשני, וחוזרת לראשון בלא גט — נמצאת אשת איש יוצאה בלא גט.

אבל אם לא נישאת לשני, אלא רק **נתקדשה** לו, **ואחר כך בא בעלה,** אמרינן [ביבמות פח ב] שהיא **מותרת לחזור** לבעלה הראשון. ואין צריכה גט משני.

ומדוע לא הצריכוה גט משני?

לאו, משום דמימר **אמרי** אינשי, השני **על תנאי קידש,** שאם יבא בעלה הראשון לא יחולו קידושיו, ולכן יוצאת ממנו בלא גט, ואין חשש שמא יאמרו אשה יוצאה בלא גט.

ומוכח, שתולין באמתלא,[2] שנתקדשה על תנאי, אף על פי שלא יצאה האמתלא, ולא שמענו שקידשה על תנאי, וכרב זביד, שאמר במקום אמתלא חוששין לאמתלא.

אמר ליה רב פפא: **שאני התם, דאתי בעל**

---

1. מרש"י משמע שלא נחלקו רב זביד ורבה בר רב הונא, אלא כל אחד אמר דבר נפרד. אך הרמב"ן כתב שרב זביד חולק, וסובר שלא תולים באמתלא שלאחר עשרה ימים.

2. הריטב"א פירש שנקרא מקום אמתלא לפי שראינו שרק נתקדשה ולא נשאה, ויש בכך ראיה שממתין לראות אם ישוב בעלה הראשון ויתבטלו הקידושין, או לא.

הראשון **ומערער** שמעולם לא גירשה, ולא חלו קידושי שני, לפיכך לא צריכה גט משני.

ופרכינן: **אי הכי, נישאת נמי,** לא נצריכה גט משני, משום שהבעל הראשון טוען מעולם לא גירשתיה, ולא יבואו לידי חשד שמא גירשה ראשון ונשאה שני, ויוצאה ממנו בלא גט.

ומסיק רב פפא: אלא, **נישאת, דעבדא איסורא, קנסוה**[3] **רבנן** להצריכה גט משני.

נתקדשה, דלא עבדה איסורא, לא קנסוה רבנן. אבל לשמא יאמרו אשה יוצאה בלא גט לא חיישינן.

אמר רב אשי: כל קלא דלא איתחזק בבי דינא, שלא אמרו בית דין שיש לחוש לקול זה, **לאו קלא הוא,** ולא חיישינן ליה.

ואמר רב אשי: כל קלא דבתר נישואין, אם לאחר שנישאת יצא קול שכבר נתקדשה לאדם אחר לפני כן, **לא חיישינן ליה**[4] להצריכה גט מראשון. שאם אתה חושש לקול, נצטרך להוציאה מתחת בעלה, דקיימא לן כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, משום הכי תקנו שלא ניחוש לקול, ותישאר תחת בעלה.

ומדייקת הגמרא מדברי רב אשי: **הא** קלא **דיוצא בתר אירוסין, חיישינן ליה,** ונצריכה גט מראשון כדי שתוכל להישאר תחת בעלה השני.

רב חביבא אמר, אפילו קלא **דבתר אירוסין, נמי לא חיישינן ליה** להצריכה גט מראשון, כדי שלא תתגנה על בעלה.

וכן **הלכתא, דלא חיישינן ליה.**

אמר רב ירמיה בר אבא: שלחו ליה מבי מדרשא של **רב לשמואל:**

ילמדנו רבינו, אשה **שיצאה עליה קול** שקיבלה קידושין **מראשון, ובא אחר וקידשה קידושי תורה** בפני עדים, **מהו?**

שלח לחו שמואל: **תצא** משני, **והעמידו הדבר על בוריו:**

בידקו את מקור הקול, אם אמת הוא או לא, והודיעוני.

ותמהינן: **למאי** הוצרך שמואל לבדוק את הקול?

אילימא משום **דאי מגליא מילתא** דהקול היה שקר, וממילא **קידושי דקמא לאו קידושי מעליא נינהו,** ואז מבטלינן קלא ומתירין לה לישאר תחת בעלה.

והא נהרדעא, אתריה מקומו **דשמואל הוא,**[5] ואמרינן לעיל דנהרדעי לא מבטלי קלא!?

אלא, מה שהוצרך לבדוק את מקור הקול,

---

3. למסקנת הגמרא, אין ראיה לרב זביד. והריטב״א כתב שאין הלכה כמותו. אבל הרי״ף והרמב״ם פסקו כמוהו.

4. ברש״י מבואר שאין חוששים לקול משום שתיאסר לבעל הראשון ולבועל, וטעם זה שייך רק ביצא קול מהנישואין, ועיין פני יהושע לקמן צ א אם יצא קול לאחר הנישואין ומת בעלה, האם חוזר וניעור הקול לענין שתצטרך גט מהראשון.

5. התוספות העירו, הרי תלמידי רב לא היו

על כרחך הוא משום **דאי מיגליא מילתא דקידושי קמא** באמת קידושי **מעליא ניתנו**, והקול היה אמת, שוב **לא צריכה גט משני**, משום שלא חלו קידושיה מעיקרא.

ופליגא שמואל **אדרב הונא.**

דאמר רב הונא: אשת איש שפשטה ידה וקידשה קידושין מאחר, אף על פי שהיא בחזקת אשת איש, חיישינן שנתגרשה מבעלה הראשון, **ומקודשת** לשני, וצריכה גט ממנו.

ומקור דברי רב הונא הוא **מדרב המנונא.**

דאמר רב המנונא: האשה שאמרה לבעלה "גירשתני", נאמנת.[6] משום **שחזקה "אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה".**

והכא נמי, אם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאדם אחר,[7] חיישינן לקידושיו, היות שאין אשה מעיזה פניה להתקדש לאדם אחר בעודה נשואה.

ואידך — שמואל אמר, **כי אתמר דרב המנונא** שאינה מעיזה בפני בעלה, היינו דווקא **בפניו.** אבל **שלא בפניו, מעיזה ומעיזה.** והכא, בנתקדשה לאחר שלא בפניו מדובר, ותלינן שהיא עדיין נשואה לראשון, לפיכך אינה צריכה גט מהשני.

ועתה, חוזרת הגמרא לבאר את דברי שמואל, שאמר העמידו דבר על בוריו.

לא מצאו דבר על בוריו, שלא נתברר להם מקור הקול, **מהו?**

אמר רב הונא: מגרש הראשון, שיצא קול שהוא קידשה, **ונושא שני**, אם ירצה.

ודייקינן: **אבל** לומר **שמגרש השני ונושא הראשון, לא** אמרינן.

מאי טעמא? — אתי למימר, קידשה ראשון וגירשה, וקידשה שני, וגירשה, והשתא **מחזיר** הראשון את **גרושתו מן האירוסין**, וקיימא לן שאסור[8].

רב שיננא כריה דרב אידי אמר: הא דאמרינן מגרש ראשון ונושא שני, לאו דוקא, **ואף מגרש שני ונושא ראשון**, ולא חיישינן שמא יאמרו שהוא מחזיר גרושתו מהאירוסין, **דמימר אמרי** אינשי,[9] **עיינו רבנן בקידושיה** לשני, **וראו שקידושי טעות הוה**, ומשום הכי חזרה לראשון ולא יבואו לחושדו.

מנהרדעא, והם נהגו לבטל קול כמנהג סורא, ותירצו, ששמואל לא היה פוסק שלא לפי מנהג מקומו.

6. הרמב"ם נקט שנאמנת לגמרי, ויכולה להנשא לאחר. אבל הראב"ד כתב שאסורה להנשא לאחר, אלא שיש בה תפיסת קידושין.

7. בהגהות רע"א איגר לשו"ע סימן מ"ו הביא תשובות הר"א ששון שאם קיבלה קידושין מכהן, לא חיישינן שכבר נתגרשה, כי ממה נפשך, אם נתגרשה, הרי היא עוברת עתה באיסור גרושה לכהן, ולפיכך תולים שלא התגרשה

8. הקרבן נתנאל אותט הביא בשם הסמ"ג שמכאן מוכח שאסור להחזיר גרושתו לאחר שהתארסה לאחר.

9. הקשה המהרש"א, הרי יותר מסתבר לומר שקידושי השני היו אמת, שקידש לפנינו בעדים, ולא קידושי הראשון, שלא היו אלא קול, ולכן

יצא עליה קול שנתקדשה **מזה**, ואחר כך **מזה, מהו?**

אמר רב פפא: אף זו, מגרש זה שיצא עליו קול שקידש **ראשון, ונושא השני**, ולא להיפך, משום שהכא נמי חיישינן שמא יאמרו גירשה ראשון ונשאה שני, וגירשה, ועכשיו היא חוזרת לראשון, ונמצא מחזיר גרושתו מהארוסין.

אבל **אמימר אמר: מותרת לשניהם** — או נושא ראשון ומגרש שני, או מגרש ראשון ונושא שני.

צ-א ומסקינן: **והלכתא, מותרת לשניהם.**

מתניתין:

בית שמאי אומרים, לא יגרש אדם את אשתו, אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו, **כי מצא בה ערות דבר".**[1]

ובית הלל אומרים: אפילו אם **הקדיחה** ושרפה **תבשילו**, יכול לגרשה,[2] **שהרי** באותו פסוק **נאמר "כי מצא בה ערות דבר"**, ומדלא כתב "דבר ערווה", משמע שמצא בה או דבר ערווה או דבר אחר, כגון הקדיחה תבשילו.

רבי עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת, נאה הימנה, יכול לגרשה, **שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו**, ושלחה מביתו".

גמרא:

תניא, אמרו בית הלל לבית שמאי, הסוברים שלא הותר לגרש אלא אם כן מצא בה דבר ערווה: **והלא כבר נאמר** "ערוות **דבר"**, ומשמע שבא הפסוק ללמד על דבר נוסף שמצא בה, חוץ מדבר ערוה.

אמרו להם בית שמאי: והלא כבר נאמר "ערות", ואילו לדבריכם דבר ערוה לאו דווקא הוא, ומדוע נקטה התורה לשון "ערווה"?

אמרו להם בית הלל: אם היה **נאמר "ערות" ולא** היה **נאמר "דבר", חייתי אומר** דווקא **משום** דבר **ערווה תצא**, אבל **משום דבר אחר לא תצא, לכך נאמר "דבר". ואילו נאמר** רק **"דבר" ולא נאמר "ערות", חייתי אומר** שבאמת משום כל דבר תצא, אבל כאן אמר הכתוב שיש סייג בהיתר נישואיה לאדם אחר, שרק אם יצאה **משום "דבר" תנשא לאחר**, אך אם יצאה משום "ערווה" לא תנשא לאחר, משום שהמשך הפסוק הוא "ושלחה מביתו, ויצאה, והלכה לאיש אחר".

אם מגרשה השני, מותרת לראשון, לפי שאינם אלא קול. עיין בריטב"א וברשב"א שנחלקו ראשונים בדבר.

1. המשנה למלך גירושין י, כ"א, הביא תשו' מהרשב"ם שעד כאן לא פליגי בית שמאי ובית הלל אלא בנשואה, אבל בארוסה לכולי עלמא יכול לגרשה בלי סיבה. דקרא כתיב ובעלה. אבל המשנה למלך עצמו חולק וסובר שאין חילוק בין ארוסה לנשואה, ומה שכתוב ובעלה הינו שנתקדשה בביאה.

2. במשנה למלך הנ"ל מביא תשובות מהר"א ששון שאומר שפלוגתת בית שמאי ובית הלל היא עצה טובה מתי לגרש אבל יכול לגרשה גם בלאו הכי. אבל הוא עצמו נקט שיש איסור תורה

ואם הפסוק היה מדבר רק על שאר דברים מלבד ערווה, הייתי אומר שאם יצאה משום ערווה אסורה להנשא לאחר. **לכך נאמר** גם "**ערוות**" וגם "דבר", ללמד שבכל אופן שיוצאת בו, היא מותרת להנשא לאחר.

ופרכינן: **לבית שמאי, האי "דבר", מאי עבדי ליה?** והרי לדבריהם היה צריך לכתוב "כי מצא בה ערווה"?

ומתרצינן: **נאמר כאן,** בגירושין, "**דבר**", **ונאמר להלן,** בפרשת עדות "**דבר**", "על פי שנים עדים יקום דבר", ולמדנו בגזירה שוה: **מה להלן בשני עדים, אף כאן** אינה נאסרת עליו בדבר ערווה [זנות] אלא **בשני עדים**[3].

ובית הלל אומרים: **מי כתיב "ערווה בדבר",** שמשמעותו היא שמצא ערווה בדבר ברור, על ידי עדים? וכיון שלא אמר כך הכתוב, על כרחך "ערוות דבר" בא לומר: או ערווה, או דבר.

ובית שמאי סברי, אי אפשר לפרש כבית הלל. כי **מי כתיב** בפסוק "**או ערווה או דבר**"?

לפיכך, עדיף לפרש שערוות דבר — על ידי עדים קאמר.

ובית הלל סברי, **דלהכי כתיב ערוות דבר,** כדי שנוכל לדרוש גם את דברי בית שמאי, שצריך שיבואו עדים ויעידו בה שזינתה, וגם לומר שכל דבר מתיר לו לגרשה. לפיכך לא כתוב "או ערווה או דבר", אלא "ערוות דבר", **דמשמע הכי** — או ערווה או דבר, **ומשמע הכי,** שצריך ידיעה על ידי עדים.

שנינו במשנתנו: **רבי עקיבא אומר, אפילו מצא אחרת נאה הימנה.**

ומבארת הגמרא מחלוקתם:

במאי קא מפלגי? — בדברי ריש לקיש.

דאמר ריש לקיש: כל מקום שכתוב בתורה "**כי**" הרי הוא **משמש** ב**אחד מד' לשונות:**

א. אי — כלומר אם וכאשר.

ב. **דלמא** — פן, שמא.

ג. **אלא** — כשבא לחזור הכתוב ממה שאמר קודם.

ד. **דהא** — ראיה או טעם.

בית שמאי סברי, הא דקאמר קרא [**וחיה אם לא תמצא חן בעיניו**] **כי מצא בה ערוות דבר,** הפירוש של "כי" האמור כאן הוא: **דהא,** שהרי[4] **מצא בה ערוות דבר.**

לבית שמאי לגרש שלא במקום ערווה וכן לבית הלל בלא שום סיבה. והביא תשובות הרשב"א שכ' שמה שאין מברכין על הגט אף על פי שזה מצווה דאוריתא משום שיש גירושין שהן בעבירה כגון שמגרשה ללא סיבה.

3. כ' תוס' — בירושלמי פריך אמאי איצטריך קרא שלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה. תיפטק ליה שיש עדים על דבר ערווה וכשם שאסור להחזיר סוטה אסור לו להחזירה. ומשני לעבור עליו בשני לאוין. וברשב"א כ' דאתא קרא לאסור עליו להחזירה אם גירשה באיסור כגון שלא מצא דבר ערווה, כ' ע"ז הפני יהושע דהירושלמי לא רצה לתרץ כן דמשמע ליה לישנא דקרא — לא יוכל בעלה להחזיר את זו שמצא בה ערוות דבר.

4. במשך חכמה על התורה תמה דלבית שמאי

ורבי עקיבא סבר, "כי מצא בה ערוות דבר", היינו: אם לא תמצא חן בעיניו. **אי נמי, אם מצא בה ערוות דבר.**

אמר ליה רב פפא לרבא: אליבא דבית הלל, שצריך טעם כדי שיוכל לגרשה, אם **לא מצא בה לא ערווה ולא** שום **דבר** אחר, וגירשה, **מהו?** האם הוא חייב להחזירה, או לא.

אמר ליה רבא: **מדגלי רחמנא גבי אונס** בתולה, שחייב לישא את אנוסתו, וקאמר **"לא יוכל לשלחה כל ימיו"**, ודרשינן מהריבוי של **"כל ימיו"** — שכל ימיו אם גירשה, **ב"עמוד והחזר" קאי,** מבואר, כי רק **התם הוא דגלי רחמנא** שחייב להחזירה לאחר שגירשה, **אבל הכא,** במגרש את אשתו בלי סיבה, **מאי דעבד עבד,**[5] ואינו צריך להחזירה.

אמר ליה רב משרשיא לרבא: אם יש **בליבו לגרשה, והיא יושבת תחתיו ומשמשתו, מהו?**

קרי עליה "אל תחרש[6] **על רעד רעה, והוא יושב לבטח אחר".**

תניא, היה רבי מאיר אומר: כשם שהדעות חלוקות **במאכל,** שיש אדם איסטניס, המקפיד על דבר מועט, ויש שאינו מקפיד, **כך** יש **דעות** חלוקות לבני אדם **בנשים,** כיצד להתייחס למעשיהן. והמשיל זאת לחילוק בין האנשים לגבי כוס שנפל לתוכה זבוב:

יש לך אדם שזבוב נופל לתוך כוסו, וזורקו, ואינו שותהו.

כלומר, יש אדם המקפיד על אשתו שלא תשוחח עם בני אדם, ואם היתה מדברת, היה מגרשה.

וזו היא מידת פפוס בן יהודה, שהיה נועל הדלת בפני אשתו כדי שלא תדבר עם כל אדם, **ויוצא** [ומדה שאינה הוגנת היא, שמתוך כך אינה נכנסת ביניהם, ומזנה תחתיו — לשון רש"י] .

ויש אדם שזבוב נופל לתוך כוסו, וזורקו לזבוב, **ושותהו.**

וזו היא מידת כל אדם, שלא אכפת לו שאשתו **מדברת עם אחיה וקרוביה, ומניחה.**

ויש לך אדם שזבוב נופל לתוך תמחוי[7] — תבשילו, והולך **ומוצצו, ואוכלו.**

לא יתיישב מה שכתוב אם לא תמצא חן בעיניו, שהרי הוא מחויב לגרשה גם אם מוצאת חן בעיניו ובית כופין אותו על כך.

5. הקשה הפני יהושע איך חל הגט הרי דעת רבא כל דאמר רחמנא לא תעבד אי עביד לא מהני. ותירץ דדווקא במקום שיש איסור לאו שייך לומר אי עביד לא מהני, אבל הכא אינו לאו. ובחתם סופר כאן ובנודע ביהודה הוכיחו מכמה מקומות שאומרים לא מהני גם במקום שאין לאו. וצ"ע.

6. ביאר המהרש"א בחידושי אגדות אל תחרוש לשון שתיקה שפיו אינו מגלה מה שבליבו והוא שקראו חז"ל גרושת הלב.

7. הרש"ש תמה על שינוי הלשון דהכא נקט תמחוי ולעיל כוסו, וכ' שלרבותא נקט דסתם תמחוי הוא רותח והזבוב נותן טעם לפגם בתמחוי ומותר למצוץ מעיקר הדין ואף על פי

וזו היא מידת אדם רע, שרואה את אשתו יוצאה לשוק **וראשה פרוע, וטווה בשוק** [צ ב], **ופרומה** בבגדיה **משני צידיה, ורוחצת עם בני אדם,** ואינו מגרשה. ותמהינן: וכי אשה הרוחצת **עם בני אדם, סלקא דעתיך,** מעלה אתה בדעתך לומר שזו מידה רעה בלבד אם אינו מגרשה?

הרי באשה זו יש רגלים לדבר שזונה היא, ואסורה היא לו.[8]

אלא, רוחצת במקום שכני אדם רוחצין. דהיינו, לאחר שגמרו להתרחץ היא נכנסת לשם, בעודם שם.

צ-ב **זו מצווה מן התורה לגרשה, שנאמר "כי מצא בה ערוות דבר, ושלחה מביתו".**

והשתא מפרשינן לסיפיה דהאי קרא "**והלכה והיתה לאיש אחר**".

אותו אדם שלוקחה, **הכתוב קראו "אחר"! לומר, שהוא אינו "בן זוגו,** אינו באותה דרגה **לראשון.**

שהרי **זה, הוציא רשעה מתוך ביתו. וזה** השני, **הכנים** את אותה **רשעה לתוך ביתו.**

ועל דרך זה מתפרש המשך הפסוק "ושנאה האיש האחרון, ושלחה מביתו".

אם **זכה השני,** יקיים בה "**שלחה", שנאמר "ושנאה האיש האחרון".**

ואם לאו, אם אינו מוציאה, הרי היא **קוברתו. שנאמר** בהמשך הפסוק "**או כי ימות האיש האחרון**", שזה הוא עונשו. **וכדאי הוא במיתה,** לפי **שזה הוציא רשעה מביתו. וזה הכנים** אותה **רשעה לתוך ביתו.**

נאמר במלאכי [כב] "**כי שנא שלח**".

רבי יהודה אומר: הכי דרשינן: "**אם שנאתה, שלח**".

רבי יוחנן אומר: הכי דרשינ"ן **שנאוי** המשלח.[9]

ולא פליגי — הא דדרש רבי יוחנן ששנאוי המשלח, המדובר הוא **בזיווג ראשון.**

הא דדרש רבי יהודה, **בזווג שני.** לפי שהמגרש בזיווג שני אינו צער כל כך כמו המגרש מזיווג ראשון.[10]

כן הוא מגונה וע' מהרש"א ובשולחן ערוך יו"ד ק"ד איתא דברים המאוסים שדרכו של אדם קצה בהן אם נתערבו בתבשיל, אם ההיתר רבה עליו מותרים, וכתב הגר"א שם וזה שכתב בסוף גיטין יש לך אדם שזבוב נופל וכו' אינו נקרא רשע!

8. הפני יהושע תמה מנא לן שחובה לגרשה הרי אין עדים שזינתה. ותירץ הבית מאיר [סי' ו, ט"ז] שהברייתא כאן הביאה את דברי רבי מאיר, ודעת ר' מאיר לעיל פט. שאפילו אכלה בשוק תצא.

9. עוד פירוש הביא רש"י דלר' יהודה שנאת שלח כר' עקיבא שאין צריך טעם כדי לגרשה. ולר' יוחנן אם שנואה לפני המקום שלח, וכבית שמאי, ואפילו לבית הלל הוא שנאוי. והקשה המשנה למלך בשם מהריב"ל, הא בגמ' אמרינן ולא פליגי הא כזיווג ראשון וכו' ולגירסת רש"י פליגי דהא כר' עקיבא והא כבית שמאי? ותירץ דר' יהודה ור' יוחנן פסקו כבית שמאי שאסור לגרשה אלא אם כן מצא ערוות דבר בזיווג ראשון, ובזיווג שני פסקו כר' עקיבא שיכול לגרש סתם. וברש"ש ביאר שבזיווג שני יכול

דאמר רבי אלעזר" כל המגרש את אשתו הראשונה,[11] אפילו **מזבח מוריד עליו דמעות. שנאמר** [מלאכי ב] "**וזאת שנית תעשו, כסות דמעה את מזבח ה', בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ,ולקחת רצון מידכם. ואמרתם על מה? על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך, אשר אתה בגדת בה, והיא חברתך ואשת בריתך".**

הדרך עלך המגרש

וסליקא לה מסכת גיטין

לגרש סתם משום שכבר נמצא בה ערוות דבר תחת בעלה הראשון.

10. הרש"ש כ' דדווקא בחור עם בתולה נקרא זיווג ראשון, ודייק כן מהפסוק שהביאה הגמ' דקאמר אשת נעוריך — הינו שלקחת בימי נעוריך, ואשת בריתך — שלקחה בעודה בתולה כדאמר י' בסנהדרין אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. וכן כתב הפרי חדש [אה"ע קי"ט, ג].

11. כתב הבית יוסף [קיט] דהיינו דווקא כשמגרשה בעל כרחה והקשה הט"ז דאם כן היה לגמ' לחלק בין גירשה בעל כרחה לגירשה מרצונה. ותירץ דמהא דכתיב אשת נעוריך משמע שמדובר על זיווג ראשון.