

פרק שמיני הזורק

סוגיית אמירה בגירושין [ע, א]

המאור [מ, א - מ, ב]

[א] מתנ' אמר לה כנסי שט"ח זה או שמצאתו מאחריו קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך! ואיכא דקשיא ליה² הא דגרסינן בפ' הניזקין³ ובפ' חרש ביבמות⁴ אמר רבא מעדותו של ר"י בן גודגדא נלמוד אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לאשתי וחזר ואמר לה כנסי שט"ח זה⁵ הרי זו מנורשת לאו אמר ר"י לא בעינן דעתה הכא נמי לא בעינן דעתה⁶.

[ב] ויש להשיב⁷ נהי דלא בעינן דעתה אבל בעינן שיוציא הבעל השלוחין בפיו⁸ לאחר כתיבת הגט בענין שיתבונן⁹ הדבר או לעדים או לאשה וכיון שפירש הדבר לעדים אין צריך דעת האשה

ביאורים

מתגרשת בעל כרחיה. ולעומת זאת בסוגיין מבואר שצריך לפרש שנותן לה לשם גירושין וצריך לומר לה הא גיטך [וגם במצאתו מאחורין], ומשמע שהצורך באמירה הוא על מנת שתדע האשה שמתגרשת בנתינה זו.

[ב] דין אמירה בגיטין וקידושין

וכתב המאור ביישוב הסתירה, שאמנם אין צורך בהסכמת וידיעת האשה בגירושין,

[א] הסתירה מהגמרא דף נ"ה

מבואר בסוגייה לעיל (נה, א) שאם אמר לעדים שנותן את הגט לשם גירושין, ולאחר מכן אמר לאשה כנסי שטר חוב הרי היא מגורשת, ומבואר שדווקא מפני שאמר כנסי שטר חוב צריך לומר שנותן לשם גירושין, אך אם נתן לה סתם ולא פירש שנותן לשם גירושין מהני, מכיוון שאין צריך את דעת האשה שהרי היא

1. הראב"ד כתב שדין זה נאמר גם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה, ולא מבואר בדבריו האם בא להשיג על דברי המאור כאן. והברכת שמואל (סי' מ"ח סק"א) כתב בדעת המאור שדין המשנה נאמר באינו מדבר עמה על עסקי גו"ק. וכן נראה גם מדברי שו"ת עונג יו"ט (אהע"ז ריש סי' קס"ג). ובבית מאיר (אבהע"ז סי' קל"ו) כתב שמי שמפרש שיש דין של אמירה הנלמדת מושלחה מביתו, אין חיסרון באמירת כנסי שט"ח כאשר דיבר עמה על עסקי גו"ק, ומשנתנו באינו מדבר עמה מיירי. 2. עי' בר' קרשקש לעיל נה, א ד"ה קמ"ל. ובח"י הר"ן שם ד"ה על חרשת. 3. לעיל נה, א. 4. קיג, ב. 5. הראב"ד כתב ליישב שאין סתירה בין הסוגיות, והצורך באמירת הא גיטך בסוגיין הוא מפני שיש ספק בכוונתו לאחר שאמר כנסי שט"ח. ונראה שר"ל שאין דין אמירה בגירושין. 6. במהרש"א (על תוד"ה אינו) מבואר שהבין שקושיית המאור היא שקיימת סתירה בין הסוגיות בדין אמירת כנסי שט"ח, ועיין בחלק הביאור שכתבנו באופן אחר. 7. התוס' מיישבים שבגירושין יש דין של אמירה מצד דין משלחה ואינה חוזרת, ולכן גם אם אמר לעדים הם מודיעים זאת למתגרשת. ובדעת המאור שהשווה את דין האמירה בגירושין לאמירה בקידושין מבואר שנקט דרך אחרת בדין האמירה, מכיוון שמשלחה ואינה חוזרת הוא דין מסוים בגירושין בלבד. 8. העונג יו"ט (חאהע"ז סי' קס"ג) כתב שלדברי המאור קשה שאלת הרשב"א, שהרי עיקר הפסול הוא מצד שלא הוציא הגירושין מפיו וא"כ מאי אידיא שאמר כנסי שט"ח, ואפילו לא אמר כלום נמי אינו גט. 9. פירושו שיובן ויפורש.

בגירושין¹⁰ וכן בקדושין צריך שיוציא בפיו הקדושין בענין שיתבונן לעדים ולאשה כדאמר' התם¹¹ גבי קדושין כתיב כי יקח¹² ולא שיקח את עצמו גבי גירושין כתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו¹³ וגרסינן תו התם היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושה ונתן לה ולא פירש ר"י אימר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש אלמא בעינן שיוציא בפיו דברי השלוחין והקדושין¹⁴.
 [2] ואמרין נתן בידה והיא ישנה לאו בת איגרושי היא מפני שאין הגט שמור בידה ולא משום דבעינן דעתה¹⁵ וחרשת שהשיאה אביה¹⁶ אף על פי שיודעת בשמירת גיטה ושמירת עצמה שאלמלא כן לא היתה מתגרשת אינה שומעת מה שאומר לה בפיו הא גיטיך ומש"ה שמעינן מינה דלא בעינן דעתה שתתבונן היא בשלוחין שמוציא מפיו ודי לנו בשמיעת העדים.

ביאורים

ורבי יוסי בעסוקים באותו עניין. ולכאורה כוונת דבריו היא שלכו"ע צריך אמירה ופירוש בקידושין וגירושין ולא די באומדנא בעלמא, ונחלקו התנאים על אופן צירוף האמירה למעשה הקידושין, האם גם מה שדיבר עמה מעיקרא בעסוקין באותו עניין נחשב כאמירה בקידושין.

[ג] החיסרון בגירושי ישנה

וכתב המאור, שהטעם שאשה ישנה אינה מתגרשת בקבלתה אינו מצד שצריכה לדעת בגירושה, אלא מצד שבמצב זה אין ידה משתמרת ולכן אינה ראויה להיות יד לגירושין. והביא המאור ראייה שאין צורך בידיעת המתגרשת מכך שחרשת מתגרשת בקבלתה, אע"פ שאינה שומעת את אמירת המגרש ואינה יודעת בגירושין.

אולם יש דין של אמירה בגירושין, וכמו שמצאנו דין אמירה בקידושין. ובגירושין די בבירור המעשה לעדי הקיום ואין צורך בידיעת המתגרשת, ואילו בקידושין שצריך לדעת המתקדשת, צריך לפרש את המעשה גם לאשה וגם לעדים.

והביא המאור ראייה לכך שיש דין של אמירה בגירושין ממה שהשוו בגמרא במסכת קידושין גירושין לקידושין, ופסלו באומר הריני אישך. ולכאורה נראה שכוונתו להוכיח שאע"פ שגם בלשון הנ"ל יש אומדנא שרוצה לקדש את האשה מ"מ לא מהני מכיוון שיש דין אמירה, והוא אמר לשון מקולקלת ונחשב כאילו לא אמר כלל, ודין זה הוא בין בגירושין ובין בקידושין.

ועוד הביא המאור ראייה לדין אמירה בקידושין וגירושין, ממחלוקת רבי יהודה

10. הבית שמואל (אהע"ז סי' קלו סק"ג) כתב שלדעת התוס' העדים צריכים להודיע למתגרשת, ואילו למאור די במה שהוציא הבעל השילוחים מפיו, ואין העדים צריכים להודיע למתגרשת שנתן לה את הגט לשם גירושין.
 11. קידושין ו, א.
 12. וכן כתב המקנה שצריך לאמירת הבעל מדאורייתא מיתור הפס' של כי יקח, ולא מהני מה שמגלה רצונו בלא אמירה.
 13. בתוס' ר"י הזקן בקידושין כתב שמדובר על הלשון הכתובה בגט ולא על אמירה בגירושין.
 14. וכן מבואר במאירי שם שאמר לה דיבור של קידושין. אולם בחי' הגר"ש הימן (נדדים סי' א') כתב שמדין זה מבואר שאין צריך לאמירה מפורשת בקידושין.
 15. הרשב"א כתב בשם הר"א אב ב"ד [לכאור' הר"א דהיינו הרב"י המובא בהמשך המאור] שמונתן בידה והיא ישנה מבואר שבעינן דעתה.
 16. יבמות שם.

[7] וה"ר אברהם ז"ל¹⁷ כתב כנסי שט"ח זה דאמרי' אינו גט משום דחיישינן דלמא גברא גופיה במליה לנישה ואין דעתו לנרשה בהא נתינה עד שיאמר לה הא גיטך וקשיא לן על הדין פירוש אי הכי נימא תהוי תיובתא דרב ששת דאמר אינו חוזר ומגרש בו¹⁸.

ועוד כתב ה"ר אברהם ז"ל¹⁹ דמאי דמקשינן בקדושין במאי עסקינן אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה מנא ידעא מאי קאמר לה לא מקשינן אלא על עסקי גירושין [נדצי"ל-קידושין]²⁰ בלבד²¹ דבקדושין ודאי בעינן דעתה דאינתתא ולדברינו אלו ה"ה לגירושין²² דבעינן שידעו העדים במאי דקאמר ואין בין קדושין לגירושין²³ אלא שבקדושין בעינן דעת העדים ודעת האשה²⁴ ובגירושין די לנו בדעת העדים²⁵ ואין לנו צורך בדעת האשה שתשמע (ודעת)²⁶ השלוחין שמוציא הבעל מפיו.

ביאורים

[ד] שיטת הרב רבינו אברהם

חולקת על דברי רב ששת בסוגיה לעיל בפ"ד שאמר שהמבטל גט אינו יכול לחזור ולגרש בו, ואילו בסוגיין מבואר שיכול לחזור ולגרש בו אם אמר לה הרי זה גיטך.

[וצריך להוסיף לדרך זו, שבמצאתו מאחוריו ועריך לה חרציה צריך לומר הא גיטך מכיוון שזו נתינה גרועה, אבל בנתינה גמורה אין צריך, אע"פ שלא היה מדבר עמה על עסקי גו"ק. מאירי].

ה"ר אברהם נקט שאין דין אמירה בגירושין, ולכן פירש את קושיית הגמרא במסכת

ה"ר אברהם [הראב"י בעל האשכול] נקט שאין דין אמירה בגירושין, שלא כשיטת המאור, ולכן פירש שהצורך באמירת הא גיטך הוא מפני ש"בטולי בטליה" באמירת כנסי שטר חוב, ולולי שביטל אין צורך באמירת הא גיטך כלל [ובתלמיד הרשב"א קידושין הובא עניין זה כראיה לכך שא"צ לאמירה בגירושין]. ולמד המאור בדבריו שהביטול הוא על גופו של גט, ולא על הנתינה כפשט דברי הראב"י, ולכן הקשה שלפי זה סוגיין

17. הראב"י בעל האשכול. 18. התור"ר (גיטין עח, א ד"ה כנסי) כתב שבכנסי שט"ח בטולי בטליה, ומ"מ אין להוכיח מכאן שאם בטלו שחזור ומגרש בו מכיוון שלא בטלו בפירוש. וכן המאירי (נה, א) הביא שיש המוכיחים מבטולי בטליה לדין חוזר ומגרש, ודחה דבריהם כתור"ר. וברשב"א ובהגהות חשק שלמה כתבו שכוונת הרב אברהם היא שהוא מבטל את מעשה הנתינה ולא את גופו של גט. 19. שיטתו הובאה במאירי בקדושין (ו, א ד"ה אף בגירושין) בשם אחרוני הרבנים וגדולי קדמונינו שבנרבנא. וכ"כ תלמיד הרשב"א בקידושין בשם הרב אב"ד [האשכול], ובשטה לא נודע למי שם כתב כך בשם רש"י. 20. נראה שצריך להגיה קידושין. וכן כתב בגלינות הגר"ד לנדו, ועי' במאירי לעיל נ"ה ע"א סוד"ה מי שהיה. 21. כתב הראב"ד שאף על הגירושין הוא מקשה, והטעם שצריך אמירה הוא מפני שאמר לה בלשונות זרות ואין ברור שכוונתו לגרשה. 22. שיטה זו הוזכרה במאירי שם בשם גדולי המפרשים. ובתלמיד הרשב"א שם הביא את דעת הרז"ה וכן בשיטה לא נודע למי בקדושין הביא את דעת הרז"ה. 23. המאירי (קידושין ו, א ד"ה אף בגירושין) הביא דברים אלו בשם גדולי הראשונים שבקטלונא. 24. ולדבריו מלבד דין האמירה הכללי שנאמר הן בקדושין והן בגירושין, ישנו דין אמירה נוסף לאשה על מנת שתתרצה בקדושין. 25. השטה לא נודע למי בקדושין כתב שצריך לומר לעדים או לדבר עם האשה על מנת שהעדים יבינו שמגרשה, וכתב שעל דרך זו כתב המאור, אלא שלדעת המאור בגט צריך או את דעת העדים או את דעת האשה, ולכאורה זו דרך שונה בתפקיד האמירה. 26. ד"ס ודעת. ובד"ו הובא במוסגר.

מלחמת ה'

[8] כתוב בספר המאור מתני' אמר לה כנסי שט"ח זה או שמצאתו מאחוריו וכו' ואיכא דקשיא ליה הא דגרסי' בפ' הניזקין אמר רבא מעדותו וכו' עד ה"ז מגורשת:

אמר הכותב דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר דתניא בספרי²⁷ ונתן בידה ושלחה מביתו מכאן אמרו כתב גט לאשתו ואמר לה כנסי שט"ח זה וכו' ושנו עוד בתוספתא²⁸ הולך אשתו אצל לבלר ונטל גיטה ונתנו לה ולא אמר לה (הרי)²⁹ הא גיטך ר"י אומר אם עסוקין באותו ענין מגורשת ואם לאו אינה מגורשת.

[2] ולפי זה הא דקתני מתניתין כנסי שט"ח זה לא נצרכה אלא אפילו במדבר עמה על עסקי גיטה³⁰ דאי יהיב לה ושתיק או דאמר לה כנסי זה הוי גט וכיון דיהיב לה בהאי לישנא לאו לגירושין משמע ובעינן ושלחה וכן סיפא מצאתו מאחוריו כיון ד(איהו) [איהי]³¹ הוא דשדיא בה ידא אינו גט דכל שמדבר עמה אתן לך גט ונתן לה שטר סתם הוכיח תחלתו על סופו שהוא הגט והם הגירושין דמשלים דבורו הוא אבל זו

ביאורים

עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה בשתיקה הרי היא מגורשת, והטעם לכך הוא מפני שהנתינה מתפרשת כנתינה לשם גירושין אע"פ שלא אמר בפירוש הא גיטך.

[ב] מכיון שלדעת המלחמות האמירה בגירושין עניינה לפרש את הנתינה כנתינת גירושין ושילוח, הוסיף עוד שרק כאשר הנתינה נעשית כהמשך ישיר של האמירה היא מתפרשת כנתינת גירושין, אולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ואמר לה כנסי שט"ח, נתינתו אינה מתפרשת כהמשך של דברי הגירושין שאמר קודם. וכן כאשר דיבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ואמר לה שיתן לה גט לגירושין אך היא לקחה מעצמה את הגט [וערק חרציה], נתינה זו אינה המשך של דבריו הקודמים, ולכן אינה מתפרשת כנתינת גירושין.

קידושין על קידושין בלבד, ולא על הגירושין שהזכרו לעיל. [וקושיית הגמרא מנא ידעה היא מצד הקידושין, אע"פ שבגירושין א"צ לדעת האשה אלא לדעת העדים]. ואילו המאור לשיטתו מבאר את הסוגיה שם כפשוטה, שקושיית הגמרא היא בין על גירושין ובין על קידושין.

[א] בדברי המלחמות לא מפורש האם הוא מוסיף ביאור על דברי המאור או שמא הוא משיג על דבריו [ועיין בחלק העיונים].

המלחמות מבאר את משמעות האמירה בגירושין, וכתב שלא די בנתינה של הגט אלא צריך גם שהנתינה תהיה נתינה לשם גירושין. ומקור דין זה הוא בדברי הספרי שלמד מונתן בידה ושלחה מביתו שאם נתן את הגט ואמר לאשה שהנתינה לשם שט"ח אינה מגורשת, ובתוספתא מבואר שבהיה מדבר עמה על

27. פרשת כי תצא פי' רס"ט. 28. פי' ה"ט. 29. דפו"ר הא. ובד"ב הרי הא. ובד"ו הקיפו במוסגר תיבת הרי. 30. וכ"כ הר"ן עהרי"ף שהמשנה נסובה על מדבר עמה על עסקי גו"ק. וכ"כ המשנה למלך פ"א מגירושין ה"ט בדעת הרשב"א בסוגיין. 31. דפו"ר איהי. ובד"ב איהו.

שתפסה לעצמה שטר ממנו אף על פי שמדבר עמה אינו גט³² ובכולהו לא חיישינן לבטול³³ דאם איתא דבטליה לעדים הוה אמר ואף על גב דלא אמר להו מעיקרא ראו גט זה שאני נותן לאשתי דכל לשון סתום בפניה אינו אלא משום כסופא.

ביאורים

במפורש ראו גט זה שאני נותן לאשתי. ולכן גם בהיה מדבר עמה על עסקי גו"ק שאין אמירה מפורשת של "ראו גט זה" אין ביטולי בטליה, אלא שדיבורו הקודם אינו מפרש את נתינתו ואין נתינה לשם גירושין [בכנסי שט"ח במשנתנו אינה מגורשת לא מפני שביטל את הנתינה, אלא עדיין כוונתו לגירושין אך חסרה האמירה בגירושין, ואם נתן בסתמא היה מועיל מה שדיבר עמה על עסקי גו"ק להחשב כאמירה].

ו**כתב** המלחמות שבאמר לה כנסי שט"ח אין דיבורו מבטל את הנתינה, אלא החיסרון הוא מצד שאמירתו הקודמת אינה מפרשת את הנתינה כנתינת גירושין, ואין "ושלחה מביתו". ולאור זאת מפרש המלחמות את הגמרא לעיל דף נ"ה באמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לאשתי ולאחר מכן אמר כנסי שט"ח וכו', שהטעם שאין באמירתו משום ביטול הוא מפני שאם איתא דבטליה היה אומר זאת לעדים, ולא מפני שאמר להם קודם

עיונים

וכן כתב האבנ"מ (סי' ל' סק"א) שאם המקדש אמר לה בכתב הרי את מקודשת לי, מהני רק למ"ד כתיבה כדיבור, אע"פ שכוונתו ומעשיו מפורשים. ולדרך זו צריך לומר שבמדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה הכוונה היא שהמקדש אמר בפיו שכוונתו לקדש אותה.

לעומת זאת מצינו שיטות בראשונים שמבואר בהם שבקידושין אין צריך לאמירה בדווקא, ודין עסוקים באותו עניין תפקידו ליצור אומדנא דמוכח על כך שרוצה לקדשה. וראה מה שכתב המרדכי (קידושין סי' תע"ז) דבדין עסוקים באותו ענין והיה מדבר עמה על עסקי גיטין וקידושין,

שיטת המאור בדין אמירה בגירושין

דעת המאור שגם בגירושין יש דין אמירה מדאורייתא, ודימה את דין האמירה בגירושין לדין האמירה שמצינו בקידושין, אולם מחלק ביניהם בדין דעת האשה. כמו כן מדברי המאור "בעינן שיוציא הבעל את השילוחין בפיו" מבואר שבדין אמירה בגירושין ובקידושין צריך שיאמר ויפרש בפיו שהוא מגרשה.

כדרך זו בביאור עניין האמירה בגיטין ובקידושין, מצינו בדברי התורת גיטין (סי' קמ"א סעיף ס"ו) שכתב: "ובקידושין ובגירושין אפילו איכא אומדנא דמוכח טובא לא מהני עד דאיכא דיבור",

32. מדברי המלחמות מבואר שהחיסרון הוא מפני שאמר שהוא יתן, ומכיוון שהאשה תפסה לכן אין מעשה זה משלים וממשיך את דיבורו דמעיקרא. אולם הר"ן על הרי"ף כתב שעסוקין באותו עניין מועיל רק כאשר הנתינה היא נתינה טובה, ועריק חרציה זו נתינה גרועה, דהיינו שהמעשה אינו ברור דיו וצריך לדיבור מפורש לברור. 33. וכ"כ בחי' מכ"י, וברשב"א (ד"ה מתניתין) הביא את שני הפירושים, וברמב"ן כתב כמלחמות ולאחר מכן כתב פירוש נוסף שגם לספרי יש ביטול נתינה בכנסי שט"ח ורק באמר מראש לעדים אין ביטול, והספרי כתב את הדרשה משום הסיפא של מצאתו מאחוריו. ועי' בישרש יעקב ביבמות קיג, ב מש"כ. ובחידושים וביאורים (סי' ח' סקכ"ב) כתב שהמלחמות הוכרח לפרש שכנסי שט"ח אינו ביטול הנתינה, משום שמסתבר לו שלביטול נתינה אין צורך בלימוד מפסוק, והספרי למד מפסוק לפסול בכנסי שט"ח.

עיונים

לאו דוקא דיבר הוא עמה, אלא גם אם מדברים אחרים בפניה, עיי"ש.

שמיעת העדים לשון הקידושין

מדברי המאור שכתב שצריך שהמקדש יוציא בפיו את לשון הקידושין בעניין שיובן לעדים, מבואר שכל שלא שמעו העדים את לשון הקידושין אין כאן עדות, אע"פ שראו את נתינת המעות. וכן מבואר מדברי הרשב"א (קידושין ה, ב) ומתור"י הזקן (שם דף ג, א) על הספק בחרופתי מהו. ומדבריו עולה שהאמירה היא חלק ממעשה הקידושין, ולכן צריך שעדי הקידושין ישמעו את האמירה, מכיוון שאם עיקר המעשה זה הנתינה ורק צריך שיתברר שרצונם לקידושין על מנת שהקידושין יחולו, עניין זה מוטל על בי"ד לברר.

ולעומתם כתב בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ה"א סי' י"ח) שיש הסוברים שצריך שהעדים יראו רק את גוף הקידושין, ולענין האמירה די בכך שהמקדש והמתקדשת יודו שהייתה אמירה בקידושין, ותלו זאת בדברי הבית יוסף.

ובציץ אליעזר (ה"א סי' פ"ב סק"ה) כתב בשם יד המלך שצריך שהעדים ישמעו את אמירת המקדש, וכתב על זה "אבל דעת הר"מ הובא במרדכי סו"פ האיש מקדש, וכן ברמ"א בסי' כ"ז סעיף ג', דאפילו אם לא שמעו העדים האמירה והיא והוא אומרים שכוונו לשם קדושין, הוי קדושין".

שיטת המאור והמלחמות כדין אמירה בגירושין

מדברי המלחמות שכתב על דברי המאור "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" לא מבואר האם הוא חולק על דברי המאור או שהוא מוסיף ומבאר את דבריו.

נראה לכאורה ששיטת המאור אינה כשיטת המלחמות כדין אמירה בגירושין, שכן לשיטת המאור נראה שבגירושין יש דין אמירה בנוסף לנתינה, כחלק נוסף במעשה הגירושין¹³, ולעומת זאת מדברי המלחמות מבואר שהאמירה עניינה לפרש את הנתינה כנתינה המבוררת בתורת גירושין.

התוס' בסוגיין הקשו על הסתירה בין סוגייתנו לסוגיה לעיל דף נ"ה, ותרצו שיש בגירושין דין אמירה, שעניינו שהאשה המתגרשת תדע בגירושה מצד שתהיה משלחה ואינה חוזרת, וגם כאשר המגרש אומר לעדים, העדים מיידעים את האשה על כך.

ובשיטת המאור מבואר שתפס באופן שונה מדעת

התוס' כדין האמירה בגירושין, שכן המאור השווה את האמירה בגירושין לאמירה בקידושין, ואילו לדעת התוס' האמירה היא דין מסוים בגירושין בלבד מצד דין משלחה ואינה חוזרת שנאמר בגירושין. וכמו כן כתב המאור שדי בידיעת העדים ולא הוסיף שהעדים יודיעו זאת לאשה. ונראה שבשיטת המאור מבואר שקידושין אינם מעשה קניין בעלמא, אלא הם מעשה קיחה, וכן הגירושין הם מעשה שילוח, ולכן יש צורך באמירה על מנת לברר ולקבוע את המעשה כמעשה קיחה וכמעשה שילוחין.

ובדעת התוס' יש לפרש כדברי הפני יהושע

(קידושין ה, ב) שחילק בין גירושין לקידושין, וז"ל: "בשלמא בגט דכתיב ונתן בידה ספר כריתות ושלחה מביתו משמע להדיא דלאחר הנתינה צריך לשלחה מביתו והיינו שצריך לומר הרי זה גיטך, משא"כ בקידושי שטר משמע לקמן (גיטין ט, א) בברייתא דכיצד בשטר דבכתיבה לחוד סגיא, ובאמת מסתימת לשון הפוסקים משמע דבקידושי שטר אינו צ"ל כלום, ומסברא נמי הכי הוא". ומבואר מדבריו שבגירושין האמירה היא עשייה נוספת על הנתינה, והנתינה כורתת את קניין האישות ואילו האמירה היא מעשה שילוחין המבטל את המציאות של היות האשה ברשות ובבית האיש, לעומת זאת האמירה בקידושין באה לפרש את המעשה בלבד.

עיונים

הקידושין תלוי גם באשה, ולשון השטר היא לשון הבעל בלבד.

עוד יש לפרש בדברי הראב"י, שדין אמירה נאמר בקידושין בלבד שבהם נאמר "כי יקח" ויש דין מסוים של מעשה קיחה שנאמר בקידושין ואין להרחיב זאת לגירושין. דרך נוספת מובאת במאירי (קידושין דף ו') שהאמירה בקידושין היא מצד גמירות דעתה של האשה ולכן צריך להודיע לה, ואילו גירושין הם בעל כרחא.

ועוד יש לבאר בדרך נוספת, על פי דעת הרמב"ם שכתב שמדאוריין אין דין אמירה בגירושין, ואם נתן לה בשתיקה מגורשת ופסול מדרבנן בלבד, וביאר הברכת שמואל (גיטין ס"י ל"ד) בדעתו שהגט עצמו הוא המגרש על ידי שהבעל כתב בגט את דעתו ונתן בו את כח הגירושין שלו, ורק יש תנאי בגירושין של נתינה שתקבל את הגט מכח הבעל, אולם לא מעשה הנתינה של הבעל הוא המגרש אלא הגט עצמו הוא המגרש, ולכן אין צורך באמירה בשעת הנתינה.

והוסיף הברכ"ש שם שגם לשיטת הראשונים שצריך אמירה בגירושין, מ"מ עדיין יש חילוק בין גירושין לקידושין, שבקידושין האמירה פועלת בקניין, ואילו בגירושין האמירה היא תנאי בלבד.

דיבר עמה על עסקי גו"ק ולאחר מכן וערק ליה חרציה

כתב הר"ן (בחידושים, וכן על הרי"ף): "וכן נמי כשמצאתו לאחוריו אינו גט, שאין עסוקין באותו עניין מועיל כשנתנו סתם אלא היכא דאיכא נתינה מעליא, אבל בזו שהיא נתינה גרועה כדאוקימנא לה דעריק לה חרציה ושקלתיה לא מהני". ומדבריו מבואר שטעם דין זה הוא מפני שעריק ליה חרציה זו נתינה גרועה, ולכן צריך אמירה מפורשת לגירושין על מנת לפרש אותה כנתינה בתורת גירושין, וכעין זה כתב רבינו קרשקש (לעיל נה, א). ולעומת זאת מדברי המלחמות מבואר

וכן נראה מדברי הברכת שמואל (סי' מ"ו סק"א) שביאר בדעת המאור שבדיבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ואח"כ אמר לה כנסי שטר חוב ונתן לה מגורשת [ומשנתנו בלא דיבר עמה], ולעומת זאת בדברי המלחמות מבואר שבדיבר עמה על עסקי גו"ק ולאחר מכן אמר לה כנסי שטר"ח או שערק ליה חרציה אינה מגורשת, מכיוון שנתנה זו אינה המשך ישיר לדבריו ואינה מתפרשת על פי דבריו הקודמים, וכלשון המלחמות "הוכיח תחלתו על סופו שהוא הגט והם הגירושין דמשלים דבורו הוא". ואם כן לשיטת המלחמות האמירה רק מפרשת את הנתינה הבאה כהמשך לדבריו, כנתינה לגירושין. והברכת שמואל כתב את המאור והמלחמות כשתי שיטות נפרדות.

אולם בהגהות חשק שלמה כתב על שיטת המאור "ופירש הוא ז"ל דהטעם דאינו גט משום דצריך ליתן לה בתורת גירושין וכ"ה בספרי", ומדבריו מבואר שסבר ששיטת המאור היא כשיטת המלחמות, ואם כן המלחמות רק מפרש ומברר את שיטת המאור, ולדרך זו האמירה אינה חלק נוסף במעשה הגירושין אלא היא מפרשת ומגדירה את הנתינה כנתינה לגירושין.

שיטת הרב אברהם

הרב אברהם [הראב"י] מחלק בין קידושין לגירושין, שבקידושין צריך אמירה ואילו בגירושין אין צריך אמירה.

וניתן לומר שסבר כדברי הבית שמואל (אבהע"ז קל"ז סק"א) שגט שונה מקידושין מכיוון שלשון הגט היא לשון הבעל וכל עשיית הגירושין תלויה בו בלבד, משא"כ בקידושין שגם אם קידש בשטר שיש בו את לשון הבעל מ"מ הקידושין תלויים גם בדעת המתקדשת. והיינו שבגירושין יש אמירה ע"י הכתב המבררת את המעשה, ואילו בקידושין השטר אינו מפרש את המעשה מכיוון שמעשה

עיונים

בשעת הנתינה או שדי בהוכחה ואומדנא על הנתינה לקידושין³⁴.

אולם מדברי המאור בסוגיין שהוכיח מדברי רבי יהודה למרות שקיי"ל כרבי יוסי, נראה שסבר שלכולי עלמא יש צורך בפירוש המעשה על ידי אמירה, אך נחלקו התנאים באופן צירוף הדיבור למעשה, האם גם אמירה בשעה שדיבר עמה על עסקי גו"ק יכולה לפרש ולהצטרף למעשה הנתינה הבא לאחר מכן. וכן משמע גם מדברי הרשב"א (קידושין ה, ב ד"ה הוא נתן), וכן מהמאירי (ד"ה היה מדבר) שכתב שהדיבור בעסקי קידושיה צריך להיות בלשון המועיל ואם כן זו אמירה ולא אומדנא בעלמא.

שהחיסרון אינו מצד שבמדבר עמה על עסקי גו"ק אינו פירוש מספיק מבורר וכן הנתינה היא מעשה גרוע, אלא מטעם שהנתינה של עריק ליה חרציה אינה באה כהמשך וכהשלמה לדיבורו הקודם שאמר שיתן לה, ולכן היא אינה מתפרשת על ידי מה שדיבר עמה על עסקי גו"ק.

מחלוקת התנאים בהיה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה

לפי פשוטו, מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי בדין היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה הוא, שנחלקו האם צריך באמירה מפורשת

34. ועי' בקונטרס הביאורים עמ"ס קידושין סי' י"ח.

סוגיית כתב לשם מלכות [עט, כ- פ, א]

המאור [מא, ב]

[8] מתני' כתב לשם מלכות שאינה הוננת אר"י אמר שמואל זו דברי ר"מ פירוש דלדריה תצא והולד ממזר אבל חכמים אומרים אפילו לשם סנטר שבעיר הרי זו מגורשת ותנשא לכתחלה³⁵.
ודאמרינן³⁶ ° בפרק המגרש³⁷ והא איכא שלום מלכות וכו'³⁸ רישא דמתני' נקמ ואסיפא קאי אהיה סופר במזרח וכתב במערב דההיא לרבנן תצא והולד כשר ועלה אמרי' הכא בפרק הזורק³⁹

ביאורים

[א] הקדמה

הכתיבה. ולדרך זו אין מחלוקת בין רב לשמואל בסוגיין, ולחכמים בלא כתב בגט לשלום מלכות מותר להתגרש בו לכתחילה. והקשו התוס' על שיטת ר"ת מהסוגיה לקמן בפרק המגרש ששם מבואר שנחלקו ר"מ וחכמים האם הולד ממזר, אך לכו"ע הגט פסול ואסורה להנשא. ותירץ ר"ת שבפרק המגרש הגרסה היא "והא איכא שלום מלכות וכו'" כלומר שמתוספת תיבת וכו' משמע שכוונת הגמרא להקשות מהסיפא של המשנה "היה במזרח וכו'". ומדברי תוס' בסוגיין וכן מדברי ר"ת בספר הישר, נראה שר"ת פירש כך על מנת לבאר מדוע כיום לא מקפידים על כתיבת שלום מלכות.

המאור

המאור פירש את סוגייתנו וכן את הסוגייה בפרק המגרש בדרכו של ר"ת. והביא ראיה לפירוש זה מדברי רב "זו דברי רבי מאיר" נאמרו על היה במזרח וכו', מכך שהמשך דברי חכמים הם "ומודים חכמים בשינה שמו ושמה", שזה מעין הדין של שינוי מקום כתיבה, וזה מתאים להעמדת דברי חכמים

במשנה (עט, ב) מבואר שצריך לכתוב בגט לשם מלכות וזו תקנה משום שלום מלכות, ואם כתב לשם מלכות אחרת, הדין הוא שתצא מזה ומזה והולד ממזר מזה ומזה. ולקמן בגמרא אמר שמואל שהמשנה היא דברי רבי מאיר, אבל חכמים אומרים שהרי היא מגורשת. ובהמשך הגמרא מובא בשם רב הונא אמר רב שנחלקו רבי מאיר וחכמים האם הולד ממזר.

רש"י מפרש שדברי רב הונא אמר רב "זו דברי ר"מ" נאמרו על גט שאין בו שלום מלכות, ולדרך זו רב חלק על דברי שמואל לעיל, שלשמואל מגורשת ולרב הולד כשר אבל תצא.

הרי"ף לא הביא את דברי שמואל, ונראה שפירש כרש"י שרב ושמואל נחלקו בדעת חכמים, וקיי"ל כרב באיסורי.

אולם ר"ת (בתוס' ובספר הישר) מפרש שדברי רב הונא אמר רב "זו דברי ר"מ" לא נאמרו על דין שלום מלכות אלא על שינה את מקום

35. וכ"כ תוד"ה זו. 36. הראב"ד כתב שאין שום סתירה מסוגיה זו, מכיוון שניתן לפרש שרב ושמואל בסוגיין לא נחלקו, ודינו של שמואל הוא בכתב לשם סנטר, אבל בכתב לשם מלכות אחרת מודה שמואל לדינו של רב שתצא. 37. פו, א. 38. רבינו קרשקש כתב שמגמרא זו ראיה לשיטת רש"י, וקושיית הגמרא היא אליבא דרב. 39. פ, ב.

אמר רבא אמר רב הונא⁴⁰ זו דברי ר"מ אבל חכ"א הולד כשר⁴¹ כלומר תצא ומודים חכמים בשינה שמו ושמה שם עירו ושם עירה דהיא דומיא דהיה במזרח וכתב במערב וכו'⁴² ולא כן פי' רבינו שלמה ז"ל⁴³ גם הרי"ף ז"ל טעה בזה שלא הזכיר שמעתתא דרב יהודה אמר שמואל⁴⁴.

מלחמת ה'

[8] ועוד מתני' כתב לשם מלכות שאינה הוגנת וכו' רישא דמתני' נקט ואסיפא קאי וכו' גם הרי"ף ז"ל טעה בזה שלא הזכיר שמעתתא דר"י אמר שמואל:

אמר הכותב יודע אני שדברי ה"ר יעקב הם⁴⁵ אבל על בעל המאור אני תמה היאך הוא תוקע עצמו בדבר הלכה שאין לה הכרע וקורא לאבות העולם טועים ולא עוד אלא שצורת השמועה ופשטה כדבריהם כן היא שאם דברי רב הונא ורב לאו אשלום מלכות קיימי היה להם לפרש היה במזרח וכתב במערב לדברי חכמים הולד כשר ומאחר שהם סמוכין לדברי ר"י אמר שמואל ולעובדא דרבא דאיירי בשלום מלכות שמע מינה אף היא בשלום מלכות איתא ועוד דר"ג בר חסדא דשלח ליה לרבא כה"ג מאי מי לא שמיע דשמואל ומאי תיבעי ליה ורבא נמי הוה ליה למימר חדא דאמר שמואל אבל חכמים אומרים וכו' ועוד בהא אפי' ר"מ מודה.

ביאורים

לעיל בשינה מקום הכתיבה. אמנם לא פירש המאור מה הכריחו לפרש כך בסוגייה. ומדברי המאור שכתב שלחכמים בלא כתב בו שלום מלכות הרי זו מגורשת ותנשא לכתחילה, משמע שאסור לגרש בגט זה לכתחילה, ורק אם גירש מותרת להנשא, ודלא כשיטת ר"ת שלדעת חכמים בלא כתב בגט לשלום מלכות מותר לגרש בו לכתחילה. והמאור כתב שפירוש זה הוא שלא כדברי רש"י בסוגיין. ובנוסף כתב שהרי"ף טעה שלא הביא את דברי שמואל, וכוונתו שהרי"ף נקט שרב ושמואל חולקים וקיי"ל כרב, ולכן לא הביא את דברי שמואל.

[א] דחיית שיטת המאור
המלחמות תמה על דברי המאור שכתב שדברי הרי"ף הם טעות, שהרי אין שום ראיה בסוגיין כנגד פירושו של הרי"ף ואין הכרעה כיצד לנקוט בסוגיין. וכן בסוגייתנו נראה שדברי רב הונא אמר רב מוסבים על שלום מלכות, שהרי כל הסוגייה עוסקת בשלום מלכות, ואם דברי רב מוסבים על דין מי שהיה במזרח וכתב במערב היה לגמרא לפרש כן.
וכן ממה ששאל רב נחמן בר חסדא מה הדין במקרה זה, מבואר שקיימת מחלוקת בשלום מלכות ולא פסקנו כשמואל שמגורשת.

40. לפנינו אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב. 41. כשיטת ר"ת בתוס' ד"ה זו, ובספר הישר חלק החידושים סי' קל"ב. 42. וכ"כ הרשב"א. 43. בד"ה הולד כשר. 44. רבינו קרשקש כתב שלרי"ף רב נחלק על שמואל, והראב"ד כתב שהרי"ף השמיט דין זה מכיוון שאינו נוהג בזמננו, וכן כתב הר"ן על הרי"ף בפירושו הבי'. 45. ר"ת בתוס' ד"ה זו, ובספר הישר חלק החידושים סי' קל"ב.

[2] אלא סוגיין דלא כשמואל דרב פליג עליה ומש"ה מיבעיא ליה כה"ג מי אית ביה משום שלום מלכות ושלח ליה אפי' ר"מ דמחמיר בשנוי מטבע דגיטין מודה בהא ולא למימרא דרבנן פליגי בהכשר שלום מלכות אלא דר"מ אמרה ומחמיר בה ועוד שאמרו בפ' המגרש והא איכא שלום מלכות לרבנן.

[3] ומה שפירש רישא משום סיפא אינו כלום שאין לשון משנתינו שלום מלכות⁴⁶ כדי שנאמר רישא דמתני' נקט ומסיפא פריך אבל ה"ר יעקב ז"ל יצטרך לפרש דרישא נקט ומכילה פריך לר"מ וכי מתרץ ליה לר"מ הדר לאקשוויי אלא לרבנן מה איכא למימר דמ"מ קשיא סיפא⁴⁷ ושיטה קצרה היתה ועם כל זה קבלת הראשונים תכריע ומחווה היא מזו ונכונה ממנה כדפרישית ועוד שהיא לחומרא⁴⁸.

ביאורים

[ב] רב ושמואל בסוגיין חולקים

ולכן כתב המלחמות שרב ושמואל נחלקו בדין שלום מלכות, ורב נחמן בר חסדא הסתפק האם כתיבת אסטנדרא דבשכר נחשבת לכתיבת שלום מלכות. ומתשובת רב חסדא "ובהא אפילו ר"מ מודה" אין להסיק שלדעת חכמים אין פסול שלום מלכות, אלא רק שר"מ מחמיר יותר בדין זה.

[ג] רישא משום סיפא נקט

ודחה המלחמות את תירוצו של המאור שבגמרא לקמן בהמגרש הביאו את הרישא של המשנה משום הסיפא, וכוונתם להקשות מהדין הכתוב בסיפא מדין מי שהיה במזרח וכתב במערב, שהרי לשון המשנה היא "לשום מלכות" ואם כן מלשון הגמרא "והאיכא שלום מלכות" מבואר שאין כוונתם להביא את תחילת לשון המשנה, אלא הביאו את הדין של שלום מלכות והקשו ממנו.

ובדעת ר"ת מפרש המלחמות, שבגמרא לקמן בפרק המגרש הקשו על ר"מ מכל המשנה, וכאשר אמרו "אלא לרבנן מה איכא למימר" כוונתם להקשות מהסיפא של המשנה ואפילו לשמואל הסובר שאין פסול שלום מלכות לרבנן.

והכריע המלחמות כפירוש רש"י שפירושו יותר מתיישב בסוגייה, וכן משום שיש לנקוט לחומרא בספק זה. וכתב המכתב מאליהו (אלפנודי. שער ג סי' ב) שלרש"י והרי"ף בשינה שמו ושמה או שינה את מקום הכתיבה הולד ממזר, ולכן הוי לחומרא. ובהמשך דבריו חזר בו המכתב מאליהו וכתב שלרש"י והרי"ף המימרא "זו דברי ר"מ אבל לחכמים הולד כשר" [אבל תצא] נאמרה גם על שלום מלכות וגם על היה במזרח, ולכן דעת רש"י והרי"ף היא לחומרא, שכן לר"ת בשלום מלכות תנשא לכתחילה.

46. אכן החכמת שלמה הגיה את לשון התוס' לפי גרסת ר"ת שצ"ל לשום מלכות, וכותב הפני"ש שנראה שנתכוון ליישב את פירוש ר"ת מקושיית המלחמות. ובספר הישר (חלק החידושים סי' קל"ב) כשהביא ר"ת את לשון הר"ח ומוכיח ממנו, הלשון היא כתב לשם מלכות וכו'. 47. וכן כתב בחידושים בסוף ד"ה אמר רב. 48. וכ"כ בחידושים שם וברשב"א.

פרק תשיעי המגרש

סוגיית כל התנאים פוסלים בגט [פד, ב]

המאור [מד, א - מד, ב]

[8] כל¹ התנאין פוסלין בגט פירוש אם כתבו בתוכו ונראה לי [נוסף ראב"ד - כ] הני מילי בשלא נתקיים התנאי² כלומר שחזר בו ובטלו וחזר ומחקו מכתב הגט³ דהיינו דומיא דמתני'⁴ אם כתבו בתוכו אף על פי שחזר ומחקו פסול אבל אם נתקיים [רבינו יעקב מבנילוש⁵ - התנאין] אין על

ביאורים

[א] הקדמה

המאור הביא ראיה לפירוש זה בברייתא, מדברי רבי יודן בירושלמי שכתב על מחלוקת רבי וחכמים בברייתא שהובאה בסוגיין, שנחלקו רבי וחכמים בשביטל תנאו ומחקו אח"כ מן הגט דאין מועלת מחיקה בהם כי היכי דאינה מועלת בחוץ דגזרינן מחיקה דעל מנת אטו מחיקת חוץ, וחכמים סברי חוץ שפוסל בעל פה בשעת נתינה פוסל בכתב אפי' נמחק, משום דלא נכתב לשם כריתות, אך על מנת שאינו פוסל על פה משום דהוי כריתות אינו פוסל בכתב, ואף על פי שנכתב לדעת התנאי אין נפסל בכך כיון שחזר ומחקו, אבל אם לא ביטל תנאו אלא שקיים תנאו אף ר' מודה דכשר (קרבן העדה שם).

והוכיח המאור מסוגיית הגמרא לעיל בפרק מי שאחזו ש"כתב גט על תנאי" פירושו שלא נתקיים התנאי, מהמבואר במשנה שם שאם ציווה הבעל לכתוב ולתת גט אם לא יבוא לאחר י"ב חודש, והם עברו על תנאו וכתבו את הגט בתוך י"ב חודש, סבר רבי יוסי שהרי זה גט. והוכיחו בגמרא שם מכך שרבי יוסי

איתא בברייתא שכל התנאים פוסלין בגט. ומפרש רש"י שפסול אפילו אם נתקיים התנאי, והיינו שעצם כתיבת תנאי בגט פוסלת, ולעומתו מפרשים התוס' שאם נתקיים התנאי הגט כשר, ודברי הברייתא נסובים על כתב תנאי דעל מנת בגט ולאחר מכן מחקו ולא קיים את התנאי, ומחיקת התנאי אינה מועילה מכיוון שגזרו אטו כתב תנאי חוץ בגט ומחקו.

המאור

המאור מפרש את הברייתא כשיטת התוס', אך לא הביא הטעם של גזירה על מנת אטו חוץ המובאת בתוס'. והביא המאור ראיה לפירוש זה מכך שהברייתא היא דומיא דהמשנה, והמשנה מדברת על כתב תנאי חוץ בתוך הגט ומחקו, ואם כן הוא הדין בתנאי דעל מנת. ולשיטת המאור, אם נכתב תנאי דעל מנת בגט אפילו לפני התורף ונתקיים התנאי - הגט כשר.

1. בד"ו נדפסה פיסקה זו עד המילים "שכתב בלשון הזה" בסוף דברי המאור, ותוקן כאן עפ"י דפו"ר. 2. ודלא כרש"י ד"ה כל. 3. וכשיטת ר"י בתוס' ד"ה כל, ושם כתב שהטעם הוא מצד גזירה אטו כתב תנאי חוץ ומחקו. ובספר מכתב מאליהו (אלפאנדר. עער ח' סל"א) כתב בשיטת המאור שנתבאר בדבריו שסבר כתוס' שאר תנאים פוסלים בגט רק בשחזר בו בשעת נתינה מהתנאי דומיא דחוץ. 4. פב, א. 5. ספר

מנת ושאר רבינו יעקב מבניולש - כשאר התנאים הפוסלים] תנאין פוסלין בכתיבת הגט ובירושלמי⁶ גרסינן⁷ א"ר יודן [לפנינו- מה פליגינן] בשבטל תנאו אבל אם לא בטל תנאו אף רבי מודה⁹.

ובל היכא דאמרי כתב הגט על תנאי על הדין אורחא הוא כלומר שלא נתקיים התנאי שהיה בכתיבת הגט והכי מוכח¹⁰ מסוף פרק מי שאהוו¹¹ דאמרי' התם לימא קסבר ר"י כתב גט על תנאי כשר גבי כתבו ותנו אם לא באתי אלא דהתם איירי בשלא חזר ומחקו מפני שאין התנאי עצמו כתוב בגט אלא הגט הוא שנכתב שלא כדרך התנאי והכא איירינן בשמחל התנאי לאחר כתיבת הגט וחזר ומחקו מן הגט דומיא דמתני' הלכך לא נראה לי פי' ה"ר שלמה ז"ל שאמר¹² פוסלין בגט אם כתבו בתוכו ואפי' נתקיים התנאי¹³.

[2] וגם לא נראה לי פירוש ה"ר אברהם ז"ל¹⁴ שכתב בלשון הוה אמר רב ספרא כתבו בתוכו תנן וכו' עד אבל לפני התורף אפי' על פה נמי פוסל קמ"ל ומתני' בחוץ הוא ואמר רב ספרא דעל פה לא פוסל אפי' לפני התורף ולדעתיה דרב ספרא מתני' לא כרבי ולא כרבנן דלדידהו בין לרבא בין לר' זירא חוץ פוסל על פה¹⁵ לפני התורף כך הם דברי הרב ז"ל.

[2] ולי לא נראה כן¹⁶ אלא רב ספרא כר' זירא דאמר מחלוקת לפני התורף דרבי סבר גזרינן ע"מ

ביאורים

סבר שכתב גט על תנאי כשר, והרי שם לא התקיים התנאי. והוסיף המאור שאע"פ שלא מחקו את התנאי מהגט, מכיוון שהתנאי אינו רשום בגט, מ"מ התנאי שם הוא תנאי בכתיבת הגט כתנאי בסוגיין.

[ב] פירוש הרב אברהם

מבואר בברייתא "כל שפוסל בעל פה פוסל בכתב", ונראה שרבי אברהם סבר שכמו

ש"בכתב" פירושו בשעת כתיבה, גם "על פה" פירושו תנאי בעל פה שנאמר בשעת הכתיבה, ואע"פ שחזר וביטלו קודם הנתינה, והברייתא פוסלת באמר על פה תנאי של חוץ. לפי פירוש זה עולה, שהברייתא חולקת על המשנה, לשיטת רב ספרא שסבר שהמשנה פסלה בכתב חוץ בגט והכשירה באמר על פה.

[ג] דחיית פירוש הרב אברהם

המאור מפרש את דברי הברייתא "כל שפוסל

עזרת נשים עמ' רצ"ט 6. פ"ג ה"א. 7. הראב"ד כתב שהבבלי חולק על הירושלמי, ומפרש שטעם הפסול הוא מצד גזירה אטו כתב חוץ, ובכתב חוץ הפסול הוא מצד כריתות, ולכן גם בע"מ הפסול הוא בעצם הכתיבה ואינו תלוי בקיום התנאי. וזיתכן שיש לגרוס באופן שונה בירושלמי. 8. הגרסה לפנינו בירושלמי מה פליגינן, והרשב"א כתב את קושיית המאור מהירושלמי כפי שכתוב במאור. 9. וכתב על זה הרשב"א ז"ל: ואינו מחזור, דהתם בירושלמי מפרש טעמא דרבי משום דאין ברירה, ובגמרא דילן מפרש טעמא דרבי משום דגזר ע"מ אטו חוץ, וכיון דמשום גזרת חוץ הוא על כרחין כי היכי דבחוץ בזמן שכתבו בתוכו פסול בין בטלו בין מחקו בין נתקיים התנאי אף על מנת דמחמתיה פסלינן ליה, לא שנא בטלו לא שנא נתקיים הרי זה פסול, ועוד דהיא דירושלמי לא היא סיעתיה כדמוכח בדוכתיה. וברבינו קרשקש כתב שהבבלי חולק על הירושלמי הנ"ל. 10. עיין בתפארת יעקב שם שדחה את הראיה. 11. עז, א. 12. ד"ה פוסלין בגט. 13. וכ"כ רבינו קרשקש בד"ה תנו רבנן. 14. הראב"י בעל האשכול. 15. וכן סבר הראב"ד בהשגותיו לרי"ף בקושייתו. 16. וכן הרמב"ן בחי' דוחה את שיטת היש מפרשים שהיא כשיטת הרב אברהם.

אמו חוץ בשכתבו בתוכו וחזר ומחקו אבל בעל פה אפי' חוץ ואפי' לפני התורף אם חזר בו בשעת נתינת הגט לא פסיל כרב ספרא ודאמרינן בברייתא חוץ שפוסל על פה פוסל בכתב ע"מ שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב על פה בשעת נתינת הגט קאמרינן¹⁷ ולא בשעת כתיבתו וכדתנן במתני' המגרש את האשה ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני וכולה שמעתא כעין משנתנו מפרשינן לה וקבעינן לה במסמרות.

[17] ודאמר רבא להנהו דכתבי גיטי שתוקן לבעל עד דכתביתו תורפיה הניטא שלא יזכיר שום תנאי כי שמא יכתבו בו ויחזור בו ולא יתקיים התנאי והוה ליה גט כתוב על תנאי או שמא יזכיר חוץ ואף על פי שלא כתבו שהוא פוסל על פה ורבא למעמיה דאמר כל התנאים פוסלין בגט לפני התורף בפלוגתיה דפליג על רב ספרא ואויל נמי למעמיה דאמר כל התנאים פוסלין בגט לפני התורף ואפי' לרבנן אבל ע"מ בעל פה ואפי' לפני התורף ואפי' לרבא ואפי' לרבי כשר¹⁸ ואף על פי שלא נתקיים התנאי כגון שחזר בו מן התנאי בשעת נתינה ונתנו שלא על התנאי דל"ל ראייה למיסר ע"מ בעל פה לפני התורף ואפי' לרבא¹⁹ ואפי' לרבי דעד כאן לא פסיל רבא בפלוגתיה דפליג על רב ספרא אלא בחוץ אבל ע"מ לא ועד כאן לא פסיל רבי כל התנאים בגט אלא בכתב אבל על פה לא ואם נתקיים התנאי אף על פי שכתבו בתוכו ואפי' לפני התורף כשר לדעתו מיהו חיישי' למנהגא דנהוג עלמא דלית למוכתב תנאי בגיטא כלל²⁰ ולא שרינן הכי לכתחלה²¹.

ביאורים

על פה" שפירושו הוא שאמר את התנאי בשעת הנתינה, אולם באמר בשעת כתיבה וביטל את התנאי קודם נתינה הגט כשר. לדרך זו רב זירא ורבא מפרשים את הברייתא כפי שמתפרשת המשנה, ורב זירא החולק עם רבא בפירוש הברייתא, סבר כרב ספרא החולק עם רבא בפירוש המשנה.

[ד] "ודאמר רבא" המאור מפרש שמחלוקת האמוראים בביאור הברייתא היא כדרך שפירשו האמוראים את המשנה. ולכן מפרש את מה שאמר רבא לסופרים "שתוקי שתקיתו", שהכוונה היא שלא יאמרו בעל פה חוץ [כפי שפירש על המשנה], וכן שלא יכתבו בגט תנאי דעל מנת [כפי שפירש בברייתא].

17. הראב"ד מסכים לדברי המאור שמדובר באמר בשעת נתינה, ורב זביד כרב ספרא, וכ"כ בהשגותיו על הרי"ף.
 18. הרשב"א הביא שתי אפשרויות בעניין שאר תנאים בע"פ התלויות בשאלה האם חוץ בע"פ פסול מדינא, ולאור זאת כתב שתי דרכים בפירוש שתוקי שתוקי. 19. הראב"ד בהשגותיו לרי"ף כתב שרק חוץ פוסל בע"פ ולא תנאי דע"מ. 20. המכתב לאלהו (אלפאנדרו. שער ח' משפטי התנאים סי' ל"א) הביא את דברי המאור והעיטור, וכתב עליהם וז"ל: ולכאורה נראה מדבריהם דדוקא למכתב תנאה בגו גיטא הוא דהוי מנהגא, אבל בעל פה אפילו קודם התורף אין שום מנהג. אמנם הר"ן כתב (מד, ב מדפי הרי"ף) וז"ל: ועכשיו נהגו ליזוהר שלא לכתוב שום תנאי בגט ולא להזכירו בשעת כתיבת הגט, וכשר הדבר לפי שאין הכל בקיאיין לחלק בין תנאי לתנאי ובין אחר התורף ולפני התורף, עכ"ל. וכ"כ ה"ה פ"ח מהל' גירושין בבא ט"ז. ואשר ע"כ נראה לומר דגם בימי הרד"ה והעיטור היה כן המנהג ג"כ שלא להזכירו אפילו ע"פ קודם כתיבת התורף, אלא שהרד"ה קאי התם להכשיר תנאי ע"מ לכותבו קודם התורף כל שמתקיים התנאי, נקט מהמנהג מה דשייך לדינו, ע"ש.
 21. וכ"כ במ"מ פ"ח מגירושין ה"ט"ז.

[7] ומה שפסק הרי"ף ז"ל כרבא ואף על גב דר' זירא ורב ספרא תרווייהו פליגי עליה²² משום דבתרא (הוה) והוא²³ ולחומרא אי נמי איכא למימר דההיא ברייתא דתני תנא קמיה דר' זירא כרבא דייקא²⁴ ור' זירא דאפכיה לגרמיה הוא דאפכיה במעמיה ושנויא הוא ולא סמכינן עליה.

מלחמת ה'

[8] ה"מ בשלא נתקיים התנאי וכו' אבל אם נתקיים אין ע"מ ושאר תנאין פוסלין בכתיבת הגט ובירושלמי גרסי' א"ר יודן בשבטל תנאו אבל אם לא בטל תנאו אף רבי מודה:

אמר הכותב לפי שלא כתב מה למעלה מה למטה נראה כראיה לדבריו אבל הירושלמי מתחלתו כך היא גבי מתני' דתנן²⁵ אי זה מהם שארצה אגרש פסול לגרש בו דמקשי' התם מכיון שנתנו לה יעשה כמי שהיה כרות לשמה משעה ראשונה ר"י בשם ר' בון בר חייא²⁶ דר"ש הוא וכו' כלומר דלית ליה ברירה ר' חנינא אמר דרבי היא²⁷ א"ר יוחנן ותני כן כל התנאין פוסלין בגט דברי רבי וחכ"א את שהוא פוסל בפה פוסל בכתב ואת שאינו פוסל בפה אינו פוסל בכתב הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני

ביאורים

להחמיר בדבר ורבא הוא המחמיר. ב. בגמרא איתא תני תנא קמיה דרבי זירא וכו' וברייתא זו היא ראייה לשיטת רבא החולק על רב זירא, ורב זירא נאלץ להפוך את גרסת הברייתא, ולכן שיטתו אינה להלכה.

[א] המלחמות דחה את ראיית המאור מדברי הירושלמי, וכתב שהמאור הביא את דברי הירושלמי באופן חלקי בלבד, ולא הביא את דברי הירושלמי שדן מצד כריתות וברירה, וכן לא כתב את המשך דברי רבי יודן "הדה אמרה כל התנאים דתנינן בגיטין דלא כרבי", ולפי פירושו של המאור לא מובן למה אמר רבי יודן שכל התנאים שבמשנה אינם כרבי, כלומר שאליבא דרבי אין גט שנכתב עם תנאי, והרי ניתן להעמיד כרבי בשלא ביטל את תנאו.

והוסיף המאור, שלשיטת רבא הפוסל באמר בעל פה בשעת כתיבה, דין זה נאמר דווקא באמר חוץ ולא באמר תנאי של על מנת בשעת הכתיבה וחזר בו בשעת הנתינה.

וסיים המאור, שאע"פ שאם כתב תנאי של על מנת בגט והתקיים התנאי הגט כשר, מ"מ לכתחילה אין לכתוב כלל תנאי בגט.

[ה] פסיקת הרי"ף

המאור השווה את מחלוקת רבא עם רב ספרא למחלוקת רבא עם רב זירא, וכן כתב שרב ספרא כרב זירא, ועל פי זה הקשה מדוע פסק הרי"ף כרבא, שהרי רבא הוא דעת יחיד כנגד רב ספרא ורב זירא.

ותירץ: א. רבא הוא אמורא בתרא ולכן יש לפסוק כמותו שהלכתא כבתראי, וכן שיש

22. הקרבן נתנאל (אות ס') כתב שניתן לומר שהרי"ף סבר שרב ספרא ורב זביד אינם שיטה אחת, עיי"ש.
23. דפו"ר וד"ב הוא. ובר"ו הוה. 24. וכ"כ הרשב"א. 25. כד, ב. 26. לפנינו רב חנינא בשם רבי ביבון בר חייה. 27. הגרסה כאן שונה מהגרסה שלפנינו בירושלמי.

הואיל והוא פוסל בפה פוסל בכתב ה"ז גיטך ע"מ שתתני מאתים וזו הואיל ואינו פוסל בפה אינו פוסל בכתב אמר ר' יודן מה פליגינן בשבטל תנאין אבל אם לא בטל תנאין אף רבי מודה הדה אמרה²⁸ כל התנאין דתנינן בגיטין דלא כרבי אמר רבי חנינא תמן כותב ע"מ כן ברם הכא בנותן ע"מ כן ר' עזרא בעא קומי ר' מנא הדא אמרה אין טפסים כרבי א"ל מי את בעי מרבי רבי כר"י דר"י פוסל בטפסים זו היא גירסת הירושלמי אם כפשוטו כדברי בעל המאור למה א"ר יודן הדה אמרה כל התנאין ששנינו בגיטין דלא כרבי²⁹.

[2] אבל כך פירושו³⁰ מתני' רבי היא דלית ליה ברירה דאמר שכל התנאין פוסלין בגט ואפי' כתב הרי את מותרת לכל אדם ע"מ שתתני מאתים וזו ונתקיים התנאי לפי שמעשה ראשונה לא כרות גיטה ואין אומרים לכשנתקיים התנאי נתברר שכרות היה מתחלתו ואמר ר' יודן כשנחלקו רבי וחכמים בכתב אבל על פה אינו פוסל בשחזור הבעל ובטלו שכיון שלא כתבו ואח"כ חזר הוא עצמו ובטל ש"מ דלא דעתיה בתנאיה ומעשה ראשונה על דעת כריתות גמור נכתב אבל אם לא בטל תנאיה אף רבי מודה שכל הפוסל על פה פוסל בכתב שלדעתו כל התנאין פוסלין בין על פה בין בכתב שמעשה ראשונה על תנאי היה ולא אמרי' כשנתקיים התנאי תחול למפרע דלית ליה ברירה כדאמרן³¹.

ביאורים

[ב] המלחמות מבאר את דברי הירושלמי בדרך שונה ממה שפירש המאור. ולדברי המלחמות סבר הירושלמי שרבי לשיטתו שאין לו ברירה, ולכן פסל גט שנכתב עם תנאי מכיוון שחסר בכריתות של הגט בשעת כתיבה, שהעניין תלוי עדיין בתנאי ולא נתברר בהחלט, ואין אומרים כשנתקיים הגט שהוברר למפרע שיש כריתות בגט זה, שהרי אין ברירה [ובעינים יבואר].

ורבי יודן בירושלמי מפרש שהחיסרון בכריתות לשיטת רבי הוא רק בכתב את התנאי בגט, אף אם מחק אותו לאחר מכן, ולא באמר את התנאי בעל פה בשעת כתיבה ולאחר מכן ביטל אותו, אך אם לא בטל את התנאי - חסר בכריתות של הגט, ואף אם קיים את התנאי

הגט בטל. ורבי יודן מעמיד את מחלוקת רבי וחכמים באופן שביטל אחר כך את התנאי, ולכן לכו"ע בתנאי בעל פה אינו פוסל, אבל בלא ביטול מודה רבי שכל התנאים פוסלים וגם בעל פה. ולכן אמר רבי יודן בירושלמי שכל התנאים ששנינו בגיטין דלא כרבי, כלומר מה שמצאנו במסכתין בתנאים הכתובים בגט או בתנאי בעל פה שלא ביטלו שאם נתקיימו מגורשת, דין זה הוא בניגוד לדעתו של רבי, מכיוון שלשיטתו אין בגט זה כריתות כלל.

ורבי חנינא חלק על רבי יודן, וסבר שאין כלל חיסרון של כריתות בכתיבה כאשר אמר את התנאי בעל פה ולא כתב אותו בתוך הגט,

28. לפנינו הרי הוא אמר. וכתב המראה הפנים שלפ"ז אין צורך לדחוק כפירוש המלחמות. 29. "הא שפיר מצי אתו אף כרבי בשלא ביטל תנאו כדאמר רבי יודן דאף רבי מודה בו". מכתב מאליהו שם. 30. וכ"כ בחי' לעיל כה, ב. 31. בשו"ת מהרי"ט (ח"א תשובה ס"ו) כתב שלא ראה בכל לשון הירושלמי עניין שיוכיח דבר

ולפיכך אמרו הדה אמרה כל התנאין ששנינו בגיטין דלא כרבי ורבי חנינא פליג ואמר בין ביטל בין לא ביטל לא פסל רבי בעל פה דהתם כדרכי וכן במתני' כותב ע"מ כן הוא ע"מ שתתני לי ע"מ שאיזו שארצה אגרש וכיון ששמותיהן שוות כמי שנכתב התנאי בגט הוא ואינו כריתות אבל תנאי שבעל פה אינו אלא כנותן ע"מ כן ומכיון שלא כתבו רוצה הוא שתהא כתיבת הגט כרות לגמרי הלכך כשנתקיים התנאי הוי גט וכן אם חזר וביטל³².

והקשו³³ עליו הדה אמרה אין תופסין כרבי שכיון שהוא מכשיר בנותן ע"מ כן למה הוא פוסל בכותב ע"מ כן לאחר התורף לית ליה דין תופס ודין תורף א"ל מה אתה אומר על רבי שהוא סובר כר"י שהוא פוסל בטופסים שהיה עוש(ו)ה תופס כתורף לגמרי דתנן ר"י פוסל בכולן וי"א שהגירסא בהיפך³⁴ מה פליגין בשלא ביטל תנאין אבל אם ביטל תנאין אף רבי מודה שכיון שחזר ובטלו אגלאי מלתא דמעיקרא גמר לגרש ועל דעת כריתות גמור נכתב.

[מכל מקום]³⁵ אין הירושלמי סיוע לדברי בעל המאור כמו שכתב אבל הוא קושיא עליו אלא שאין לנו לסמוך על הירושלמי בזה וכשנחזור לגמ' שלנו אין לומר כן שהרי גזרו ע"מ אטו חוץ³⁶ וחוף בין שחזר ומחקו בין שלא חזר ומחקו אלא שקיימה תנאה פוסל³⁷ ופסולו [נדצ"ל- מן ה]תורה ודירושלמי פליגא אגמ' דילן³⁸ דהכא מפרשינן משום גזירה והתם משום ברירה ולא כרות גיטה.

ביאורים

ותנאי זה הוא כתנאי שנאמר בשעת נתינה שאין בו חיסרון בכריתות. חולק על הירושלמי ומפרש שהפסול בתנאי דעל מנת הוא משום גזירה אטו תנאי חוץ, ודלא כירושלמי. [ג] המלחמות כתב שמהירושלמי שהביא המאור כראיה לדבריו, מבואר כנגד שיטת המאור. שהרי לדעת המאור אם כתב תנאי דע"מ בגט וקיימו הגט כשר, ואילו בירושלמי מבואר שפסול מטעם חיסרון כריתות. אך מ"מ אין לנקוט כירושלמי, מכיון שהבבלי

וחלק על הירושלמי ומפרש שהפסול בתנאי דעל מנת הוא משום גזירה אטו תנאי חוץ, ודלא כירושלמי. וכן דחה המלחמות את שיטת המאור מדברי הבבלי עצמו שגזר על מנת אטו חוץ, וכמו שבכתב חוץ פסול בכל אופן כך גם בעל מנת פסול, גם בביטלו וגם בקיים את התנאי, ודלא כמאור ותוס'.

זה דברירה וכו'.³² ובחי' לעיל כה, ב כתב באופן אחר, שמכיוון שאין אומרים ברירה לכן לא נאמר שהוברר שהגט נכתב על דעת התנאי אלא הגט נכתב על דעת כריתות.³³ חלק זה בדברי הירושלמי לא הובא ברמב"ן בחי' בפרק כל הגט, ועי' בביאורו בפני משה ובקרבן העדה.³⁴ וכן כתב בהשגות הראב"ד על המאור.³⁵ עפ"י דפו"ד, ובד"ב אמר (אמת). ובד"ו (אמר) [אמת].³⁶ וכ"כ הראב"ד בהשגותיו על המאור והרשב"א, וכ"כ הר"ן על הרי"ף, וכתב שם שהרמב"ם פסק בכתב ע"מ לפני התורף שהיא ספק מגורשת וכדרך הירושלמי.³⁷ וכ"כ הרשב"א³⁸ והר"ן על הרי"ף וכן המ"מ (פ"ח מגירושין ה"ד) כתבו שהרמב"ם חשב לדעת הירושלמי.

[7] ומה שפירש דר' זירא ורב ספרא תרוייהו פליגו עליה דרבא אני אומר דרב ספרא לא מכרעא³⁹ אי כמר אי כמר והכי פירושא דמתני' לאחר התורף היא וס"ד כי פסיל חוץ בכתב ה"מ לאחר התורף אבל לפני התורף אפי' על פה נמי פסיל קמ"ל דמתני' ה"ק בכתב פוסל ואפי' לאחר התורף אבל על פה אינו פוסל לעולם ואפי' לפני התורף ולא אשכח תנא פסולא לעולם אלא או בכתיבה או על פה בשעת נתינה והיינו דפסק רבינו הגדול ז"ל כרבא ועוד דברייתא דאבוה דר' אבין כרבא דיקא ור' זירא איצטריך לאפוכא לגמרי לטעמיה ושנויא הוא ולא סמכינן עלה כמו שהודה בעל המאור ז"ל.

ביאורים

[ד] יישוב פסיקת הרי"ף
 המלחמות מיישב את פסיקת הרי"ף, ומבאר שרב זכיד ורב ספרא אינם שנים כנגד שיטת רבא. מכיוון שרב ספרא דיבר רק על תנאי של חוץ שאינו פוסל בעל פה בשעת כתיבה, אך לא התייחס לתנאי דעל מנת שבו נחלקו רב זירא ורבא, ולכן לא ניתן להסיק מדבריו שהכריע כרב זכיד.

עיונים

ברירה, מ"מ בכתיבת גט יש דין מסוים של כריתות, שצריך לעשות עשייה ודאית שאין בה שום צד ספק, ולכן תלוי בדין ברירה, שלמ"ד שיש ברירה נחשב הדבר כאילו הוברר קיום התנאי למפרע והוי כריתות. ובתוך דבריו כתב גם שמדין כריתות צריך שכל הלשמה יהיה כרות ומבורר.

ובביאור החיסרון של כריתות בתנאי הכתוב בגט, כתב הלבוש (אבהע"ז ס" קמז) וז"ל: "כבר ידעת שהגט קראו התורה ספר כריתות, כלומר שצריך לכתוב סיפור הדברים שהוא הגט באופן שיכרות בין הבעל לאשה, שלא תהא עוד אגידא ביה בשום דבר. לפיכך הרוצה לגרש את אשתו על תנאי, לא יאמר לכתחלה לסופר או לעדים כתבו וחתמו גט לאשתי על תנאי זה, או אפילו כתבו סתם ותנו לה על תנאי זה, ואין צריך לומר שלא יכתוב בתוך הגט על תנאי זה גירש פלוני את פלונית אשתו, שכל שהוא זוכר שום תנאי קודם כתיבת הגט, וכל שכן תוך הגט קודם כתיבת תורף הגט שהוא והרי את מותרת

דין כריתות בתנאי הכתוב בגט
המלחמות חידש שבכותב תנאי בגט, הגט פסול מכיוון שחסר בכריתות הגט, וגם אם נתקיים התנאי לבסוף מ"מ הגט פסול למ"ד שאין ברירה. וכעין זה כתב גם בחידושים לעיל (כה, ב) שהטעם הוא מפני שלא נכתב לשם כריתות גמור משעה ראשונה.

הפסול הנ"ל של כריתות מובא גם בתוס' רי"ד בסוגיין, בהסבר שיטת רבא בבבלי שאמר שבכתב על מנת לפני התורף לכו"ע פסול, ואם כן לשיטתו לרבא יש חיסרון של כריתות מדאורייתא ודלא כמלחמות שכתב שרק הירושלמי פסל מצד כריתות ואילו בבבלי תנאי הכתוב בגט פסול מגזירה דרבנן בלבד.

המהרי"ט (ח"א תשובה ס"ו) הקשה על הדרך הנ"ל, מדוע בתנאי יש חיסרון מטעם ברירה, והרי קיימא לן שבמעשה עם תנאי אין חיסרון של ברירה.

במשנת רבי אהרן (סל"ג סק"ה) כתב שאע"פ שתנאי אינו מפסיד את החלות גם למ"ד שאין

39. וכ"כ בחי' בסוף הפיסקה ופסק רבינו הגדול ז"ל.

עיונים

לכל אדם, אין זה גט כריתות, שהרי לא נכתב כריתות בשעת הכתיבה, והתורה אמרה וכתב זה הגט לכורתה מכל וכל אלא על תנאי כך לה ספר כריתות שיהא ספר כריתות בשעת וכך. ואע"פ שנתקיים התנאי אח"כ, אין זה ספר כתיבה".

סוגיית דיני תנאים בגירושין [פד, א]

המאור [מד, א]

[8] והתנאין המתקיימין כך דיניהם כל תנאי שתלה הבעל בעצמו או באחר בין בקיום מעשה כגון דאמר אם אעשה כך וכך או אם יעשה פלוני כך וכך בין בביטול מעשה כגון דאמר אם לא אעשה כך וכך או אם לא יעשה פלוני כך וכך אין האשה מותרת לינשא עד שיתקיים התנאי כולו ואף על פי שבידוע שסופו להתקיים כגון מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש ומת בתוך י"ב חדש⁴⁰ ולא משתריא במקום יבם אלא לאחר י"ב חדש דמקיים תנאיה.

אבל התנאים שתלה הבעל באשה אם הם בקיום מעשה אסורה לינשא עד שיתקיים כגון האומר ע"מ שתתני לי מאתים זוז⁴¹ לא תינשא לאחר עד שתתן⁴² וה"ה לאומר ע"מ שתאכלי בשר הזיר

ביאורים

[א] הקדמה

הרשב"א (פג, א) כתב שבתנאי המוטל על האשה לקיימו חוששים שמא תאנס ולא תקיימו, ולכן מותרת להנשא רק לאחר קיום התנאי, ואילו בתנאי שקיומו בשב ואל תעשה מותרת להנשא ואין חוששים שמא תעבור ותבטל את התנאי, שאינה חשודה להזיד ולקלקל את עצמה.

המאור

על פי הגמרות שהובאו לעיל כתב המאור, שתנאי שקיומו אינו תלוי באשה אלא בבעל או באחרים, הן תנאי שקיומו בקום עשה והן תנאי שקיומו בשב ואל תעשה, אין האשה מותרת להנשא עד שיתקיים התנאי, ואפילו אם אין לחשוש לביטול התנאי כגון אם לא באתי ומת. והמאור לא פירש את טעם הדבר, ובתוס' כתבו שהוא משום גזירה.

ובתנאים שתלה הבעל באשה, אם התנאים הם בקום עשה - אינה מותרת עד שתקיים. ואם התנאי הוא בשב ואל תעשה - מותרת להנשא

בגמ' דף עו, ב, מבואר, שבאומר מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש, אינה מותרת להנשא אלא לאחר י"ב חודש, ולמרות שאין לחשוש לביטול התנאי שהרי מת.

ובגמ' דף עד, א מבואר, שבאומר הר"ז גיטך ע"מ שתתני לי וכו' אסורה להנשא עד שתקיים את התנאי.

ובגמ' דף פג, א, אמרו, אי הכי כולהו תנאים דעלמא לא תנסוב וכו'. ומשמע שבשאר התנאים מותרת להנשא מיד, ואין חוששים שתבטל את התנאי.

והקשו הראשונים שגמרא זו עומדת בסתירה למבואר מהגמרא עד, א על מנת שתתני לי מאתיים זוז, ששם מבואר שאסורה להנשא קודם קיום התנאי. ואחד התירוצים המובאים בראשונים הוא שיש לחלק בין תנאי שקיומו בקום עשה לתנאי שקיומו בשוא"ת.

40. עו, ב. 41. עד, א. 42. תוס' פב, ב ד"ה שרבי, אינו מחלק בין תנאי בקום עשה לתנאי בשוא"ת, אלא כותב שבע"מ שתתני לי מאתיים זוז אינה מותרת להנשא מכיוון שחוששים שלא תוכל לקיים את התנאי, וכן בע"מ שלא תבעלי לפלוני חוששים שמא יבא עליה באונס.

וע"מ שתבעלי לפלוני⁴³ אם לא נתקיים התנאי אינו גמ ואינה מותרת לינשא עד שיתקיים התנאי ואם התנאים הם בביטול מעשה כגון ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חיי וחיי פלוני כיון דלכי מאית מתקיים תנאיה ה"ז בריתות ומשתריא לאלתר וכן ע"מ שלא תינשא לאיש פלוני רמינן עלה בגמ'⁴⁴ אי הכי בכוליהו תנאי דעלמא נמי לא תינסיב דלמא לא מקיים ליה לתנאיה דאלמא כל כה"ג שריא לאינסובי לאלתר ולא חיישי' שמא תעבור על התנאי⁴⁵.

ואף על גב דמעיקר דינא הכי הוא החמירו הגאונים ונמצא כתוב בתשובת רבינו האי ז"ל דלא שריא למעבד הכי לכתחלה⁴⁶ משום גדר שלא לפרוץ באיסור אשת איש ממנהג הראשונים ותקנתם⁴⁷.

[2] ויש בפי' רבינו שלמה ז"ל בענין ע"מ שלא תבעלי לאבא ולאבך וע"מ שלא תבעלי לפלוני⁴⁸ חילוף ממה שכתבנו ולא נראו לנו דבריו.

[2] ויש מי שמפרש⁴⁹ אי הכי בכוליהו תנאי בעלמא נמי לא תינסוב אפי' בקיומן דלמא מינסבא ולא מקיימא ליה לתנאיה ומתכוין בפירושו זה כדי שלא לחלוק בכל התנאים למימרא דלא משתריא בכוליהו עד שמקיימא להו ואין הדברים נראין כן מדרקתני הרי שהלכה ונישאת לאחר מן השוק

ביאורים

[ג] ויש מי שמפרש

המאור הביא שיש המפרשים את הגמרא בדף פג' באופן אחר, והוא שקושיית הגמרא היא שאם כן גם בשאר תנאים לאחר קיומם לא תהיה מותרת להנשא [מכיוון שחסר מעיקרא בכריתות משום ששמא לא יתקיים התנאי. רשב"א]. ולדרך זו, נקודת ההנחה של המקשן שם היא שבכל תנאי בין בקום עשה ובין בשוא"ת האשה אינה מותרת להנשא אלא לאחר קיום התנאי.

ודחה המאור פירוש זה, וכתב שמלשון הסוגיה שם מדויק שהנישואים הראשונים הם בהיתר אע"פ שעדיין לא התקיים התנאי.

מיד ואין חוששים שתעבור על התנאי, וכמו שכתב הרשב"א לעיל שאינה חשודה לקלקל את עצמה. אמנם לענין תנאי קיום לא פירש המאור מדוע חוששים שלא יתקיים התנאי. והוסיף המאור שאע"פ שכך הוא עיקר הדין, מ"מ הגאונים החמירו שלכתחילה לא תנשא עד שיתקיים התנאי.

[ב] רש"י

רש"י (פד, א) כתב שבאמר לה ע"מ שלא תבעלי לפלוני אינו גט שמא תבעל לו, ואם כן אסורה להנשא מפני שחוששים שמא תבטל את התנאי. ודבריו דלא כדברי המאור לעיל שבתנאי התלוי באשה שקיומו בשב ואל תעשה מותרת מיד.

43. פד, א. 44. פג, א. 45. עי' בחי' הרמב"ן שם ובר' קרשקש פג, א ד"ה דדילמא 46. הראב"ד משיג עליו, וכותב שרה"ג לא אסר לה להנשא קודם קיום התנאי אלא רק אסר לכתחילה להטיל תנאי זה בגט. 47. וכ"כ הרשב"א פג, א בשם יש מחמירים, וכתב שכן נראה מדברי ר"ח. 48. פד, א ד"ה אין חוששין. 49. עי' בחי' הרמב"ן פג, א בויש מחמירים, וכן ברשב"א שם (מוה"ק עמ' תשס"ז).

והיו לה בנים ונתאלמנה או נתגרשה ועברה ונישאת לזה שנאסרה עליו אלמא נשואין הראשונים היתר הוּו ולא בעברה.

[7] ויש מי שאומר בע"מ שלא תבעלי לפלוני כיון שלא הותרה אצלו בשום ביאה לעולם לא בנשואין ולא בזנות שזורא הוּו בגיטא והא ע"מ כחוץ דמי משום דבעינן עד שיתירנה לכל איש ואיש ולדין לא (מכרעת) מכרעתא⁵⁰ מלתא הכי שהרי התירה להתפס לזו בה קדושי כסף⁵¹ ושמר⁵² ואפילו הכי מינקט לחומרא בכל האי מלתא מפי עדיף.

ביאורים

[ד] על מנת שלא תבעלי לפלוני

[ונראה שהמאור הביא את דבריהם על מנת ליישב את מה שהקשה לעיל מדברי רש"י בע"מ שלא תבעלי לפלוני אינו גט שמא תבעל לו], וכתב המאור שיש המפרשים שטעם הדין הוא משום כריתות, ולא מצד שמא תעבור על התנאי בקום עשה. ודחה המאור את דבריהם וכתב שבעל מנת שלא תבעלי לפלוני הוּו כריתות, שגם אם לא התירה לו בביאה, מ"מ הגט התיר את האשה לאותו האיש לקדושין, ולכן אין כאן שיור.

בגמרא בריש פרקין מבואר שהמגרש ואומר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מאיש פלוני, אין זה כריתות. ואם אמר על מנת שלא תנשאי לאיש פלוני הרי זה כתנאי בעלמא בגט. וכתב המאור שיש הסוברים שהמבואר בגמרא שחכמים מודים בעל מנת, הוא רק בעל מנת שלא תנשאי שמותרת בזנות, אולם באופן שלאדם אחד לא הותרה כלל בין בזנות ובין בנישואין - אין זה כריתות אלא שיור בגט.

50. דפו"ר מכרעא. וד"ב מכרעת. 51. וכן בחי' מכ"י (פג, ב) כתב בשם הרמ"ה שבעל מנת שלא תבעלי לפלוני אכתי תפסי בה קידושי דקידושין שאין מסורים לביאה הוּו קידושי. והאבני נזר (אבהע"ז סי' ב') הקשה על דברי המאור, שהרי קידושין אלו אינן מסורים לביאה, שאם יבוא עליה בטל הגט ובטלו הקידושין, עיי"ש מה שהרחיב. וניתן לומר שהמאור סבר כדעת הרמ"ה שקידושין שאינן מסורים לביאה הוּו קידושין. 52. הראב"ד הקשה, שהרי נסתפקו בגמרא דף פ"ה בשייר בביאה ולא בקדושין האם הוּו שיור או לא, ומדוע כתב המאור בפשיטות שלא הוּו שיור.

סוגיית לשון הגט [פה, ב]

המאור [מה, ב]

[א] הא דאתקין רב⁵³ בנישי מן יומא דנן ולעלם⁵⁴ לאפוקי מדר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו ולעלם לאפוקי מדבעי מיניה רבא מרב נחמן⁵⁵ היום אי את אשתי ולמחר את אשתי תקנתא נינהו לשופרא דגיטי להרחיק מן הלעז אבל בדיעבר לא פסלינן ליה לנישא⁵⁶ דהא רב גופיה הוא דאמר⁵⁷ הלכה כר' יוסי⁵⁸ הלכך בזה גיטיך אם מתי נמי עבדינן כלישנא קמא דרב הונא דאמר חולצת⁵⁹.

[ב] ודאמרין נמי לאפוקי מדרבא אמר רב נחמן תקנתא נמי היא לשופרא דשטרא תדע דהא ר"נ פשט ליה לרבא כיון דפסקה פסקה ולא אשכחן מאן דפליג עליה בהדיא⁶⁰ ואפילו בשטרות נמי

ביאורים

[א] הקדמה

מדרכי יוסי, אין זה אלא לשופרא בעלמא, שהרי בסוגיין מבואר שרבא סבר כרבי יוסי. ועוד כתבו התוס': "ואית דגריס לקמן רבא לפי זה צריך לומר נמי דלשופרא דשטרא תיקן דהא אמר בסמוך דלרבא פשיטא ליה דהלכה כרבי יוסי אפילו בעל פה וכן פירש בקונטרס לקמן".

המאור גרס בסוגיין רב ולא רבא, ולכן מתרץ כתוס' הנ"ל, וכתב שלכן ניתן לפסוק בסוגיה שם כלישנא קמא ואין סתירה לכך מסוגיין.

[ב] כתיבת "ולעלם"

כגמרא מבואר שתיקן רבא לכתוב בגט "ולעלם" שפירושו שהיא מגורשת לעולם, כדי שלא יכתבו בגט היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, ויבואו להוציא לעז על הגט

איתא במשנה לעיל עב, ב ששכיב מרע שנתן גט לאשתו ואמר לה זה גיטך אם מתי - לא אמר כלום, ובגמרא שם אמר רב הונא שחולצת ואינה מתייבמת מפני שהוא ספק גט. ובגמרא מבואר שדינו של רב הונא הוא כרב יוסי שפסק בכותב נכסיו לבנו זמנו של שטר מוכיח עליו שכוונתו להקנות מהיום אע"פ שלא כתב מהיום, ופסק רב שהלכה כרבי יוסי. ובהמשך הסוגיה שם מבואר שיש ששנו את דברי רב הונא באופן שהמשנה שם היא כרבנן ולא כרבי יוסי.

בסוגיין מבואר שתיקן רבא לכתוב בגט לשון "מן יומא דנן ולעלם". ובתוס' (לעיל עב, ב) כתב שמה שאמרו לקמן (פה:) התקין רב בגיטא מן יומא דנן ולעלם ולאפוקי

53. לפנינו רבא. ובתוס' (ר"ה ט, א ד"ה ולאפוקי) מוכח שגרסו רב. ובתוס' לעיל עב, א הביא את שני הגרסאות ואת הקשר בין גרסאות אלו לפסיקת ההלכה בסוגיה שם. 54. בדפו"ר ולעלם. ובד"ו הוקף במוסגר. 55. פג, ב. 56. וכ"כ תוס' לעיל עב, א ד"ה הכי. וכ"כ רבינו קרשקש בסוגיין, והמאירי (ד"ה והתקין) הביא שתי דעות האם כאשר לא כתב אינו גט או שהתקנה היא לרווחא דמילתא בלבד. 57. עב, א. 58. הרשב"א (לעיל עז, א) הביא בשם הראב"ד שתקנת רב היא משום שמא יש ב"ד שאינו סובר כרבי יוסי ויבא לקלקלה, ולאחר מכן הביא את דברי המאור כאן. 59. וכעין זה כתב בספר הישר חלק החידושים סי' תשס"ו בשם הר"ח. 60. לעומת זאת כתב המ"מ (פ"ח מגירושין ה"ט) בדעת הרמב"ם שאין אומרים כיוון דפסקה פסקה אלא אינה מגורשת, ומקורו מדין כתיבת לעלם בגט.

כמה שאפשר לכתחלה מהררינן בתר שופרא ד(שטרי) ושטרא⁶¹ לאפוקי מכל שקלי וטריי ובעיי והיינו דאמר רב נחשון גאון ז"ל⁶² הכין נהגינן במתיבתא בשטרות⁶³ כתקנת רב בנישין⁶⁴. והרי"ף ז"ל כתב בענין זה במשנה⁶⁵ ורבותינו התירוה לינשא ובמס' ב"ב בפרק יש נוחלין⁶⁶ שלא כדברינו ואלא כרבנן ולא כר"י⁶⁷.

מלחמת ה'

[^א]ועוד הא דאתקין רב בגיטי מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מדר"י וכו' תקנתא ניהו לשופרא דגיטי להרחיק מן הלעז וכו' והרי"ף ז"ל פסק בענין זה במשנה ורבותינו התירוה לינשא ובמס' ב"ב בפרק יש נוחלין שלא כדברינו: אמר הכותב והא ר"א בר חייא ור"ח בר אבא משמיה דר"י אמרו⁶⁸ שר"י הנשיא הורה ולא הודו לו כל ס(י)יעתו כלומר שלא הודו לו בית דינו כדאמרין בירושלמי⁶⁹ ב"ד חלוק עליו בגיטין ואמרי לה כל שעתו כלומר כל ימיו לא מצא מי שהודה לו לא בבית דינו ולא בב"ד אחר וא"כ אנו היאך נעשה מעשה כרב והא קי"ל רב ור"י הלכה כר"י ועוד דחזינן לרב דחש לה⁷⁰ אבל אין אנו יוצאין מידי ספק הלכך חולצת⁷¹.

ביאורים

שאינה מגורשת גמורה. ותיקן רבא כן אע"פ שנפסקה הלכה באופן זה שהיא מגורשת גמורה לעולם.

וכתב המאור שלדרך זו גם מילת "לעלם" בגט נכתבת לשופרא דשטרא בעלמא. והוסיף המאור שגם בשאר שטרות [ולא רק בגט מחשש לעז] יש לכתוב בלשון שהיא לשופרא דשטרא ושאין בה שום מחלוקת, וכן מצינו בדברי רב נחשון גאון.

דברי הרי"ף ורב נחשון גאון הובאו ברי"ף עמ"ס ב"ב, וז"ל: "ואשכחן בגטין בפרק המגרש (גיטין פה, ב) דאתקין רב בגיטי מן יומא דנן לאפוקי מדרבי יוסי דאמר זמנו של שטר

מוכיח עליו. וקשיא לן דרב אדרב, דהכא קא פסק הילכתא כרבי יוסי, והתם אתקין מן יומא דנן לאפוקי מדרבי יוסי. וחזינן למקצת רבואתא דשני לא דאמי מתנה לגט, דהכא ממונא והכא איסורא, וטעמא דמיסתבר הוא, כי היכי דלא תיקשי דרב אדרב. ורב נחשון גאון פליג ואמר הכין נהגינן במתיבתא כרבי יהודה ואפילו בממון, כתקנת רב בגטין". והמאור סבר שהרי"ף נקט כאותם "מקצת רבבותא", ולכן כתב שהרי"ף שחילק בין מתנה לגט, לא סבר כדבריו.

[א] בסוגיה לעיל (עו, ב) מובא בשם רבי יוחנן בעניין "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד

61. עפ"י דפו"ר. 62. דבריו הובאו ברי"ף ב"ב סב, ב מדה"ר. 63. לפנינו ברי"ף שם כתוב כרבי יהודה. 64. וכן נמצא גם בספר המנהיג הלכות הגט (מהד' ירושלים תשי"א עמ' 169) בשם הגאונים ורב נחשון. 65. גיטין אות תקמ"ב. 66. שם. 67. ליתא בדפו"ר. ונוסף בד"ב. 68. עו, ב. 69. פ"ז ה"ג. 70. עי' במכתב מאליהו (אלפאנדרי. שער ח' משפטי התנאים סי' ב') כמה שהשיג על המלחמות, וכן כמה שכתב עליו בקרית מלך רב ה' גירושין פ"ח דין א'. 71. וכן פירש בספר הזכות (לט, א מדה"ר) בדעת ההלכות גדולות שמה שכתבו שאינו גט, כוונתם היא להצריך חליצה ולא שתתבסם.

ביאורים

י"ב חודש" שרבותינו התירוה להנשא אע"ג דלא אמר מעכשיו, מפני שפסקו כשיטת רבי יוסי שזמנו של שטר מוכיח עליו אך לא הודו להם בית דינו. והקשה המלחמות, שאם כן איך נפסוק כרב הסובר כרבי יוסי בניגוד לדבריו של רבי יוחנן, והרי קיי"ל רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. ואף רב לא סמך על סברתו ותיקן לכתוב מיומא דנא ולעולם לאפוקי מרבי יוסי.

ופסק המלחמות שיש ספק בגט הזה ולכן חולצת.

סוגיית עדי חתימה לרבי אלעזר [פ, ב]

המאור [מ, א]

[8] כתב בכתב ידו ואין עליו עדים כתב ה"ר אפרים ז"ל⁷² הא דאמר מרן לא מסתבר [השגות הראב"ד - מסתברא אלא (ד) דלרבנן דאמרי כתב בכתב ידו ואין עליו עדים פסול הוא ואפי' נתנו לה בפני מאה עדים קא פסלי והיינו דאיכא בין ת"ק לר"א באין עליו עדים דת"ק סבר אפי' נתנו לה בפני עדים פסול הוא ולא תינשא בו ודאי מדמכשר ר"א באין עליו עדים כלל אלא שנתנו לה בפני עדים כ"ש דמכשיר ביש עליו עד א' ונתנו לה בפני עדים ולת"ק אפי' נתנו לה בפני עדים פסול העדי חתימה כרתי הלכך הא דאמר רב הונא⁷³ אליבא דרבנן אפי' שנתנו בפני עדים קאמר כדאיתא לרבנן והוא נופיה לא ס"ל כרבנן אלא כר"א⁷⁴ [2] מדלא פליג ר"א אלא בשאין עליו עדים שמעינן דבאין בו זמן לא פליג אדרבנן אלא לדברי הכל פסול ואפי' נתנו לה בפני עדים לא תינשא

ביאורים

[א] הקדמה

רבינו אפרים תלמידו חלק על דבריו, וכתב שהדין במשנה כתב בכתב ידו ואין עליו עדים הוא כדעת ר"מ שעדי חתימה כרתי, ולכן גם אם נמסר בע"מ פסול, ודברי רב בסוגיין כתב סופר ועד הוולד ממזר נאמרו גם בע"מ ולדברי ר"מ במשנה, אך רב עצמו פסק כר"א, ור"א במשנה מכשיר באין עליו ע"ח כלל אם נמסר בע"ח, וכל שכן שמכשיר בשיש בו ע"א.

נחלקו ר"מ ור"א האם עדי חתימה כרתי או שעדי מסירה כרתי, ובגמרא (פ, ב) נחלקו האמוראים האם הלכה כר"א בגיטין בלבד או גם בשאר שטרות, וכתב הרי"ף שהלכה כר"א בגיטין.

[ב] ונראה לכאורה שרבינו אפרים בא בדבריו ליישב לאור זאת את דברי הגמרא "זימנין אמר רב תצא וכו' " שמשמע שרב אמר את דבריו על המשנה להלכה [בניגוד למימרא הקודמת של רב], וכתב רבינו אפרים שדברים אלו נאמרו על החלק במשנה של יש עליו עדים ואין בו זמן שעליו לא חולק ר"א,

ובפרק רביעי (יה, ב מדה"ר) כתב הרי"ף, שמדין חתימת עדים על הגט מפני תיקון העולם יש להוכיח שלשיטת ר"א כאשר יש עדי חתימה אין צורך בעדי מסירה לשטר. ובסוגיין כתב הרי"ף שיש להוכיח דין זה גם ממה שפסק רב שעד אחד וכתב ידי סופר הוולד ממזר, ורב פסק שהלכה כר"א בגיטין, ולכן צריך לומר שפסול זה נאמר כאשר יש עדי חתימה בלבד ולא עדי מסירה ובשני ע"ח הגט כשר.

72. וכע"ז כתב הרשב"א בשם רבינו אפרים. והר"ן על הרי"ף כתב רק את שתי הראיות האחרונות של רבינו אפרים, והרא"ש (סי' ז') דחה את שיטת הרי"ף כדרכו של רבינו אפרים, אך לא הביא את דבריו. ובתוס' (ד, א ד"ה דקיי"ל) פסק כשיטת הר"א, והראב"ד בהשגותיו לרי"ף כתב שאין ממש בתשובות רבינו אפרים. 73. וכ"כ בדפ"ר, ובמאור בהוצאת הר"א אורנשטיין כתב שצ"ל רב. 74. המאירי (לעיל לו, א) דחה וכתב: "ואף על פי שיש לומר דרב לפרוש מתני' אליבא דר' מאיר קא אתי וליה לא סבירא ליה, דאי הוה סבירא ליה לא הוה מכשר בלאו עידי חתימה, מכל מקום מדקאמר שמואל עלה אפי' כתב סופר ועד כשר, משמע דרב פליג עליה למימר דלאו כשר הוא".

בו לכתחלה ואם נשאת לא תצא⁷⁵ וכבר ברירנא דהא דפסיל רב בעד א' אפי' איכא עדי מסירה אליבא דרבנן.

[2] דקאמר מרן ז"ל נמי דבחדא מינייהו סניא א"כ מאי עדי מסירה כרתי דקאמר ר"א אף עדי מסירה כרתי מיבעיא ליה אלא ודאי כי היכא דלמאן דאמר עדי התימה כרתי לא סניא בלא עדי [נדצ"ל- חתימה הכי נמי לדין לא סניא בלא עדי]⁷⁶ מסירה⁷⁷.

[7] והא דאמר ר"א אין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם לאו למימרא דלא מצריך עדי מסירה אלא אצרכי מצריך עדי מסירה בכל גט שבעולם אלא מיהו היכא דהוציאה גט ונתקיים בחותמו סבר ר"א כיון דמעיקרא צריך עדי מסירה מימר אמרי דמידע ידעי הא מלתא ובעדי מסירה מטא לידה⁷⁸ ולא אמרי' דלמא בלא עדי מסירה מטא לידה⁷⁹ וכי תימא אי הכי אפי' כי ליכא עדי חתימה נמי הואיל והגט יוצא מתחת ידה לימא נמי בעדי מסירה אמטייה לידה דהא אמרת דמידע ידעי דבעי עדי מסירה היינו דקאמר מרן ז"ל דאי מייתי עדי מסירה אתי בעל ומערער מאי מערער דאמר אידי ויפתיה אבל בדאית ביה עדי חתימה ומתקיים בחותמו אפי' אתי בעל ומערער לא משגחינן ביה דהא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה⁸⁰ עדותן בב"ד⁸¹ ושמעינן מינה דהיכא דקים לן דבלא עדי מסירה מטא לידה אפי' נתקיים בחותמו פסול ולא תינשא בו.

[7] ונראין דכרי הרב הזה ז"ל ואף אנו יש לנו להשיב על הרי"ף ז"ל (והרא"ש הביאו בס"ז)⁸² במאי

ביאורים

- ופסול גם בנתנו לה בפני עדים, ופוסק רב שאם נשאת תצא (עפ"י הרשב"א).
- [ג] רבינו אפרים דחה את שיטת הרי"ף בדעת ר"א, מדיוק לשונו של ר"א שנקט לשון ע"מ כרתי ולא אף ע"מ כרתי.
- [ד] רבינו אפרים דחה את הוכחת הרי"ף מחתימת עדים בגט מפני תיקון העולם, וכתב
- שגט חתום שקיימה האשה את החתימות, החתימות מעידות שהגט נמסר כדין בפני ע"מ, וגם אם יערער הבעל שהשטר מזויף אין משגיחים בדבריו.
- והסכים המאור עם דברי רבינו אפרים, ודחה את שיטת הרי"ף ממקורות נוספים:
- [ה] בסוגיה בכתובות צ"ד מובא מקרה של

75. נראה שבדבריו כאן כוונתו למה שמובא ברשב"א כשם רבינו אפרים: "ואי קשיא מדאמר רב עלה, זימנין אמר רב תצא וזמנין אמר רב לא תצא, איכא למימר דקאי אאין בו זמן, דמדלא פליג ר' אלעזר אלא באין עליו עדים שמעינן דלא פליג אאין בו זמן, אלא לדברי הכל פסול ואפילו נתנו לה בפני עדים לא תנשא בו לכתחלה ואם נשאת לא תצא, כך תירץ ה"ר אפרים ז"ל. אבל רבינו חננאל ז"ל פי' דהא דאמר רב תצא אליבא דרבנן קאמר אבל לר' אלעזר לא תצא...". 76. הושלם על פי המאירי לעיל לו, א. 77. וכן פסק התוס' רי"ד לעיל סד, ב. 78. וכ"כ תוד"ה דקיימא לעיל ד, א. 79. הר"ן על הרי"ף השיג על דבריו ז"ל: "ולא נהירא, שעל מי נסמוך בחזקה זו, אם על העדים החתומין בו והלא הם כותבין [גט לאיש ואף על פי שאין אשתו עמו ואפילו במדינת הים כותבין] ונותנין לו, ועל הבעל גם כן אין לסמוך, דאטו כל המגרש בבי דינא מגרש, וכי כל עמי הארץ יודעין שהלכה כרבי אלעזר בגיטין, ומוסר בעדי מסירה שלא כדרך שטרות שהם נמסרות בינן לבין עצמן". 80. דפו"ר נעקרה. 81. הראב"ד השיג שהרי הקיום מועיל כנגד טענת מזויף בלבד ולא כנגד טענת הבעל שנתן את הגט שלא בעדים, שהרי העדים אינם מעידים כלל על כך, ואם כן איזה תיקון העולם יש בחתימת עדים בגט. 82. נוסף בד"ב.

דקאמר דבחרא מינייהו סגיא לר"א או בעדי מסירה או בעדי חתימה דא"כ קשיא ההיא דב' שטרות היוצאין ביום א' פלוגתא דרב ושמואל בכתובות בפרק מי שהיה נשוי⁸³ דאוקימנא רב דאמר כר' מאיר ושמואל דאמר כר' אליעזר⁸⁴ ואם איתא דר' אליעזר ס"ל עדי חתימה נמי כרתי⁸⁵ על מה פליג שמואל עליה דרב ומאי מעמיה⁸⁶.

[1] ועוד יש לנו ראיה לדברינו מההיא דתנן שנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו⁸⁷ דאוקמה רבי ירמיה דלא כר' אליעזר ואם איתא דאית ליה לר' אליעזר עדי חתימה נמי כרתי היכי מתוקמא מתני' כר' מאיר ולא מתוקמא כר' אליעזר ואמאי לא אוקמא בעדי חתימה ודברי הכל ותו לא מדי.

ביאורים

[1] איתא במשנה לקמן (פו, ב) "שנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו, נותן שניהם לזו ושניהם לזו". ובגמרא שם אמר רבי ירמיה שדין זה אינו כשיטת ר"א שסבר ע"מ כרתי, מכיוון שעדי המסירה אינם יודעים באיזה גט מתגרשת האשה, וחסר בלשמה.

ומבואר בגמרא שלרבי מאיר הגט כשר מכיוון שהגט נחתם לשמה, ואם כשיטת הרי"ף שלדעת ר"א סגי בע"ח ועשיית הכשרו של הגט נגמרה בחתימתו, אם כן הגט כשר גם אם אין לשמה בידיעת עדי המסירה, ולר"א אפשר למסור את שני הגיטין ולהכשיר את הגט מכח הע"ח. ומבואר שגם כאשר יש ע"ח מ"מ הכשרו של הגט נעשה על ידי הע"מ.

שני שטרי מתנה על שדה אחת החתומים בעדים, היוצאים ביום אחד מתחת יד מקבלי המתנה, ולא ידוע איזה שטר נמסר ראשון. ונחלקו האמוראים אם דינו שיחלוקן או שודא, ובגמרא מבואר שמחלוקת האמוראים תלויה במחלוקת ר"מ ר"א האם ע"ח כרתי או שע"מ כרתי.

וכתב המאור, שאם ר"א מודה לר"מ שאף ע"ח כרתי, אם כן גם לשיטתו יחלוקן בשטרות הללו שיש בהם ע"ח וכמו לר"מ, שהרי לר"א די בעדי חתימה לבד, וכיון שהיו שם ע"ח אין צריך עדי מסירה, וא"כ יתכן שלא היו ע"מ בכלל, ואף אם היו ע"ח לבד אפילו לר"א יחלוקן כמו לר"מ [והיינו דלולי דברי הרי"ף הא לא מהני ע"ח, וא"כ בודאי היו עדי מסירה דיש אומדנא דהכל נעשה בהכשר]⁸⁸.

83. צד, א. 84. הר"ן בחי' הביא את דברי המאור והוסיף: "כלומר דלר"מ דאמר עירי חתימה כרתי שניהם זכו בכ"א כיון שביום אחד נכתבו והא לא כתבי שעות ולר"א דאמר עדי מסירה כרתי לאחד נמסר קודם לחברו ואי דמר לא דמר ומש"ה אמרינן שודא". 85. מהברכת שמואל (סי' י"ד בד"ה והק') נראה שביאור קושיית המאור לפי הרמב"ן הוא: א. לרי"ף בע"ח אין אומרים שיש חזקה שנעשה בהכשר ולכן יש לפנינו ע"ח בלבד ולא מסירה בע"מ. ב. לרי"ף בע"ח א"צ לע"מ, ואם כן אין סיבה לומר שנמסר בע"מ. 86. בחי' רבנו קרשקש הובאו דבריו אלו של בעה"מ, ושם נוסף: בשלמא אי אמרינן דר"א סבר ע"מ דווקא היינו דפליג שמואל עליה מפני שמצוי הדבר שנמסר לאחד קודם שנמסר לחבירו, וכיוון דאיכא למימר דאי כבר לא כבר אמרינן שודא. 87. וכן הוכיח בתוס' הנ"ל. 88. אולם עיין בשיעורי הר"פ מקוברין (נשים עמ' ק"ט) שלמד בדברי הבעה"מ שיש גם ע"מ, עיי"ש מה שביאר.

מלחמת ה'

[א] ויעוד כתב בכתב ידו ואין עליו עדים כתב ה"ר אפרים ז"ל הא דאמר מרן לא מסתבר וכו' ודקאמר מרן ז"ל נמי דבחדא מינייהו סגיא א"כ מאי עדי מסירה כרתי דקאמר ר"א אף עדי מסירה כרתי מיבעיא ליה:

אמר הכותב זו אינה קושיא שאילו אמר כן יש במשמע שאף עדי חתימה כרתי כלומר שאין הגט כורת עד שיהיו שם עדי חתימה ועדי מסירה לפיכך אמרו לר"א עדי מסירה כרתי ולכתחלה נמי צריך עדי מסירה שלא תהא צריכה לשמור גיטה לקיימו כמו שכתב רבינו עצמו ז"ל ולא שייך למימר אף עדי מסירה כרתי.

[ב] ובעל המאור הקיפנו תשובות שאין בהם ממש שמה שהקשה מההיא דשני שטרות היוצאים ביום אחד פלוגתא דרב ושמואל בכתובות בפרק מי שהיה נשוי⁸⁹ דאוקימנא רב כר"מ ושמואל כר"א ואמר דאם איתא דר"א ס"ל עדי חתימה נמי כרתי על מה פליג שמואל עליה דרב ומאי טעמיה אינה קושיא למי שיודע לפרש דרב סבר כר"מ דאמר עדי חתימה כרתי ואלו שניהם נחתמו ביום אחד דשניהם זוכין כאחד דבמקום שאין כותבין שעות מדגלו דעתייהו דאין מקפידין על הקודם לחבירו ואפילו זה נכתב שחרית וזה מנחה אין זה זוכה מזה⁹⁰ שאם תאמר כתב ומסר לראשון ושוב אינו יכול

ביאורים

מכח הוכחת השטר אם כן כוחם של מקבלי השטר שווה ויחלוקו, מכיוון שלא מסתבר לומר שכתב שטר לשני לאחר שכבר כתב ומסר שטר לא' ויצא קול על זכירתו בשדה, ואילו לר"א שסבר ע"מ כרתי עושים שודא, כי יש לחוש שקדם ומסר באותו יום שטר לא' קודם לחבירו, ומי שמסר לו קודם קנה אע"פ שמצד כח החתימה הם שווים.

ולכן לשיטת הרי"ף בדעת ר"א שגם ע"ח כרתי, אף שמצד כח הקניין של החתימות הם שווים, מ"מ עושים שודא מצד המסירה [שכן החתימות קונות מסוף היום ואילו המסירה קונה בשעתה].

[א] מדוע לא כתוב אף עדי מסירה

המלחמות דחה את הראיה כנגד הרי"ף מכך שלא כתוב "אף עדי מסירה", וכתב שאילו אמרו כן בגמרא היה ניתן לטעות ולומר שצריך בשטר הן לעדי מסירה הן לעדי חתימה.

טעם נוסף לכך שלא אמרו 'אף' עדי מסירה כרתי, הוא מפני שלכתחילה הגט נמסר בע"מ, מהנימוק שכתב הרי"ף "דאי אבד גיטא קיימי עדי מסירה".

[ב] הסבר הסוגיה בכתובות

המלחמות מבאר את הסוגיה בכתובות לפי דרכו של הרי"ף, וכתב שלר"מ שקונים

89. צד, א. 90. בספר הזכות וכן בחידושים כאן כתב הרמב"ן שדין זה הוא רק למ"ד עדי בחתומיו זכין לו, ובמלחמות לא ציין זאת כלל. וברמב"ן בחי' עמ"ס כתובות לאחר שכתב כעין דבריו במלחמות כאן, הוסיף שמשמע לו שהסוגיה כמ"ד עבול".

לחזור בו ולא לכתוב לשני⁹¹ דינא⁹² דחלוקה שכיחא טפי לר"מ דלא עביד איניש למעבד הכי כלל דכיון שכתב ומסר הלה מפרסם זכותו והיאך חוזר וכותב לשני הלכך ליכא למעבד שודא לר"מ ושמואל כר"א דאמר אפילו אין עליו עדים אלא שנתנו בפני עדים כשר והכא י"ל האחד חביב עליו יותר וקדם ומסרו לו ואת השני הטעה הא למדת שאין עדי חתימה כורתין בו באותו [ה]יום⁹³ ואינן כורתין אלא מסוף היום ואילך שאין מקפידין לכתוב שעות המוכיח בחתימה והוא הכורת בו בלא מסירה ולפיכך צריכין לעדי מסירה להיות כורתין בו ביום שבמסירה אדם קונה לשעות וה"ל כאילו נכתב זה בסוף היום וזה נמסר תחלה לכתובה שלו הלכך דינא דשודא שכיחא טפי.

[2] וא"ת כיון דלא צריך לעדי מסירה במקום שיש עדי חתימה דלמא בלא עדי מסירה מסר לענין דיני ממונות מסירת בעל דין כמאה עדים⁹⁴ [נוסף ר"ן - דמי] ⁹⁵ ועוד היינו שודא⁹⁶ דאמרינן הכי הוה לפי שרצה לזכות את הראשון ואת השני הטעה⁹⁷ שהרי אפי" במסירה אפשר שמסר בבת אחת ושניהם זוכין כאחד ואפ"ה אומרינן בזה אחר זה הוה מעשה ועבדינן שודא.

[7] ומאי דאמרינן בפירקין בסמוך⁹⁸ דאי ר"א כיון דאמר עדי מסירה כרתי הא לא

ביאורים

- [ג] הקשה המלחמות מדוע בקדם ומסר אחד מהשטרות לא יעשו שודא, שהרי השטר נמסר בלא עדי מסירה [שהרי בע"ח סגין], ולכן הדין צריך להיות יחלוקו לר"א.
- [ד] לרבי ירמיה הנתינה צריכה להיות לשמה וביאר המלחמות בדברי רבי ירמיה, שנאמר דין נתינה לשמה לדעת רבי אלעזר [ולא שהע"מ צריכים להיות לשמה]. וכמו שר"מ יבואר.
- א. מסירת שטר חתום קונה בלא ע"מ לר"א מצד דין הודאת בע"ד [ובעיונים יבואר].
- ב. אכן מסירה קונה בע"מ בלבד, אולם עושים שודא במקום שאנו מניחים שרצה להקנות לאחד מהם, ולכן קדם ומסר לו בע"מ.

91. בחידושי הרמב"ן (כתובות שם) מנמק "דמי איכא למימר בכותב שטר מתנה לחבירו ומסר לו שיהא יכול לחזור בו כל אותו היום". ובחי' הרא"ה (כתובות שם) כתב שזה שמסר לו ראשון קנה, מידי דהוה אגט אשה כיוון שהגיע גט לידה מגורשת גמורה ואפילו לבו ביום, ובתוס' (שם ד"ה לימא) חולק וכותב שקונים שניהם בבת אחת. 92. בחידושים כתובות צ"ד כתוב אלא דמ"מ דינא דחלוקה וכו'. 93. דפו"ר היום. 94. בלשון דומה כתב התוס' לעיל (ד, א סוף ד"ה דקיי"ל), ויש שכתבו שדברי המלחמות כדברי התוס' וכ"כ הדברי יחזקאל (סי' לג סק"י). והר"ן על הרי"ף דחה את שיטת המלחמות שאם מסירה בלא עדים קונה בממון מדוע לא תכרות בגיטין, ועי' בחי' רבי נחום עמ' ק"ב שביאר את דבריו. 95. ובדפו"ר ליתא. 96. הר"ן על הרי"ף הקשה על דבריו, שהרי שני שטרות שווים לפנינו והדין הוא שיחלוקו, ומדוע נסתפק מעצמנו ונאמר מסר בע"מ לאחד מהם כדי לעשות שודא והרי חלוקה עדיפה. 97. בדרוש וחידוש (מערכה י"ד) הוכיח הגרעק"א שהרמב"ן בספר הזכות אינו נוקט כתירוץ זה אלא כאופן הקודם. 98. פו, ב.

ידעי⁹⁹ בהי מינייהו מגרשה¹⁰⁰ משום דקס"ד דכי היכא דר"מ בעי חתימה לשמה משום דעדי חתימה כרתי ה"נ בעי ר"א נתינה לשמה מפני שעדי מסירה כרתי הלכך לדידיה הא דכתב רחמנא לה לשמה לאו אוכתב בלחוד קאי דהוא כתיבת הגט שאין כריתות הגט בכתיבה זו אלא אף בעדי מסירה אלא אוכתב ונתן קאי וכשם שצריך כתיבה לשמה לר"א אפילו כשיש שם עדי חתימה משום דליכא למימר וכתב אחתימת עדים בלחוד קאי שהרי פעמים שאין העדים חותמין על הגט כך צריך נתינה לשמה מפני שפעמים שהוא נמסר בעדי מסירה וצריך שיהא כריתות לשמה הלכך אפילו יש שם עדי חתימה נמי¹⁰¹ דהאי לה לשמה אוכתב ונתן בידה קאי¹⁰².

[7] ומתשובה¹⁰³ שהשיב אביי אתה למד דאמרין אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי אפילו ליכא עדי חתימה אלמא לר' ירמיה מסירה ככתיבה וצריכה

ביאורים

כתיבה, א"כ ה"ה נתינה בעי לשמה אפילו היכא שאינה הכורת דמ"מ הנתינה היא חלק ממעשה הגירושין שא"א לגרש בלא נתינה. הגרי"מ פיינשטיין].

[ה] ראייה להסבר זה מלשון הגמרא

והוכיח המלחמות מתשובתו של אביי לדבריו של ר' ירמיה, שר' ירמיה השווה בין הכתיבה לנתינה ולכן אמר שצריך לשמה במסירת הגט, ולא מצד שהכרתי נעשה במסירה ולא בחתימה.

"והיינו דמקשינן" – מלשון המלחמות [נספר הזכות] נראה שהוא בא להוכיח את דבריו לעיל בשיטת ר' ירמיה, אולם מתוכן דבריו נראה לכאורה שהוא מוכיח מדין מזויף מתוכו בחתימה שלא לשמה לר"א, שע"ח אינם רק שטר ראייה על כך שהגט נמסר כדין

דרש שדין לשמה נאמר על החתימה מכיוון שהיא עושה את הכרתי בגט, כך דרש ר"א שהלשמה נאמר גם על המילה "ונתן" בפסוק, מכיוון שלשיטתו הנתינה פועלת את הכרתי ואת עשיית הכשרו של הגט, ולא רק את פעולת הגירושין. ומכיוון ש"לה" – לשמה נאמר הן על וכתב והן על ונתן, לכן צריך לעשות אותם לשמה גם כאשר הם אינם חלק מעשיית הכריתות של הגט. וכמו שלר"א צריך לכתוב לשמה גם כאשר הכרתי נעשה בשלב הנתינה ע"י ע"מ, כך גם צריך לעשות את הנתינה לשמה כאשר עשיית הגט והכריתות נגמרת בשלב החתימה ע"י ע"ח, [והא גופא ילפינן דכמו שהכתיבה בעי לשמה אף היכא שאינה הכורת דלאו לצדדין קאמר קרא ומ"מ שייך דניבעי שתהיה לשמה ומשום שהכתיבה היא חלק מהגט שא"א לגרש בגט בלא שיהיה

99. בחידושים גרס ידיע. ובחי' רבי נחום (אות צ"ז) כתב שגרסה זו מתאימה לשיטתו שהלשמה הוא מצד הנתינה שצריך נתינה מבוררת, בשונה מתוס' שגרסו ידיע, והלשמה הוא מצד ידיעתם. ובספר הזכות ובמלחמות גרסו ידיע כתוס' וצ"ל שהכוונה היא לבי"ד ולשליח ולא לעדים. 100. בספר הזכות כתב על ראייה זו: וראיתי משיבים עליה תשובות של הבל. 101. ברבנו קרשקש כתב כן בשם הרמב"ן, והוסיף תירוץ נוסף בשמו, שצריך לשמה בנתינה גם כאשר יש ע"ח מפני שלא יבואו למסור שלא לשמה כאשר יש ע"מ בלבד. 102. ובספר הזכות הוסיף וז"ל: וקרא לאו לצדדין כתיב, אלא כל שהוא עושה כריתות בעולם צריך לשמה לעולם. 103. פסקה זו נכתבה בלשון דומה גם בספר הזכות.

לשמה אפילו יש שם עדי חתימה והיינו דמקשינן ומפרקינן בפ"ק¹⁰⁴ אי ר"א חתימה לא בעי דהא כי יהיב לה בפני שנים יהיב לה והווי להו עדי מסירה וכתתי ומסקינן¹⁰⁵ כי לא בעי ר"א חתימה לשמה היכא דליכא עדים כלל היכא דאיכא עדים בעי דאמר ר' אבא וכו' והכא נמי משעת (כתיבתו) [חתימה]¹⁰⁶ נפסל חיישינן דלמא מסר לה בלא עדי מסירה דעדי חתימה נמי כרתי וחתימה זו דהיא שלא לשמה אינה כורתת.

[¹⁰⁷] עוד אשוב להשיב על דברי החולקים על רבינו הגדול ז"ל בזה¹⁰⁷ שמה שפי' רבינו [אפרים] תלמידו¹⁰⁸ ז"ל דהיכא דהוציא גט ונתקיים בחותמיו סבר ר"א כיון דמעיקרא צריך עדי מסירה מימר אמרי' דמידע ידע הא מלתא ובעדי מסירה מטא לידיה אינו נכון שאין כל עם הארץ יודע כן¹⁰⁹ ואין לסמוך על חתימת העדים שהרי (כן) [הן] כותבין גט לאיש ואף על פי שאין אשתו עמו¹¹⁰ וכל דמגרש לאו בבי דינא מגרש כדאמרין בפ"ק דמציעא¹¹¹.

[¹¹²] ועוד אם בא הבעל וערער היכי לא משגחינן ביה [נדצ"ל - השתא¹¹²] משום לשמה דהוא מלתא דספרי וסהדי וסתם ספרי דיינא מיגמר גמירי חששו במדינת הים¹¹³ משום חששא זו דסתם אינשי לא גמירי לא חיישינן ואפילו בא הבעל וערער לא משגחינן ביה אתמהא.

ביאורים

עליו ע"ח מבוססת על חזקה, לא מוכן מדוע הבעל אינו נאמן לערער על כך שלא מסר בע"מ, והרי חששו משום לשמה בגט הבא ממדינת הים והצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ למרות שסתם סופרים יודעים את ההלכה, ואם כן מדוע לא נחשוש שהגט לא נמסר כדין כאשר יש ערעור [ובגמרא לעיל דף ה' מבואר שגם בגט שנתקיים בחותמיו חששו משום לשמה קודם שלמדו].

ד. אם יש חזקה שהגט נמסר כדין בע"מ, אם כן גם כאשר אין ע"ח בגט ועדים מעידים על כך שהשטר אינו מזויף נסמוך על החזקה ונכשיר את השטר, וכן בכתב ידו שאין ידוע שנמסר בע"מ ואין לחשוש לזיוף.

בע"מ, אלא שע"ח פועלים את כח הגירושין בגט במקום שאין ע"מ, וצ"ע.

[ו] דחיית דברי רבינו אפרים

המלחמות דחה את שיטת רבינו אפרים שסבר שעניינם של הע"ח לראיה על כך שנמסר בע"מ, וכתב שדברים אלו אינם נכונים מכמה טעמים:

- א. לא כל אדם שמגרש יודע את ההלכה שצריך עדי מסירה, ואם כן אין חזקה שבע"מ מסר.
- ב. עדי החתימה חותמים קודם למעשה הגירושין, ואינם יודעים על כך שנמסר כדין.
- ג. לשיטת רבינו אפרים שכשרות גט שיש

104. ג, ב. 105. ד, א. 106. בדפו"ר כתיבתו, ותוקן עפ"י ספר הזכות. 107. וכע"ז כתב בספר הזכות. 108. דפו"ר ור"ב רבינו התלמיד. ובר"ו נוסף אפרים במוסגר. 109. וכן הקשה הר"ן עהרי"ף. 110. בבא בתרא קסז, א. 111. יח, א. 112. הושלם עפ"י ספר הזכות. 113. ב, א.

ועוד א"כ אפי' גט שאין עליו עדים ואין אנו יודעים אם מסרו לה בפני עדים אם יש עדים שראו אותו בידו של בעל דליכא למימר איהי זייפתיה ליכשר דודאי בעל מסר לה¹¹⁴ ומידע ידיע דצריך עדי מסירה ובעדים אמטייה לידה ואצ"ל כת(ו)ב בכתב ידו ואין עליו עדים שאע"פ שאין עדי מסירה באין לפנינו כשר ותינשא ולמה צריך עדי חתימה.

[ח] ומסתברא נמי מדאמרינן¹¹⁵ הלכה כר"א בגיטין אבל לא בשטרות ש"מ עדי חתימה כרתי בין בגיטין בין בשטרות¹¹⁶ אלא שאין עדי מסירה כורתין בשטרות משום דבעינן למען יעמדו ימים רבים א"נ דלא גבי ממשועבדין דל"ל קלא אלא אי ס"ד אין עדי חתימה כלום בגיטין היאך הוכשרו בשטרות והלא כאן וכאן ספר כתיב ועוד היכי לא משתמיט תנא ותני יש עליו עדים ולא נתנו לה בפני עדים ר"א מכשיר וחכמים פוסלין¹¹⁷.

[ט] ועוד דמתניתין¹¹⁸ דיקא דקתני ג' גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר ואף על פי שאין שם עדי מסירה ולא חלק ר"א אלא שאמר אף על פי שאין עליו עדים אלא שננתנו לה בפני עדים כשר משמע שאילו לא נתנו לה בפני עדים אית ליה ג' גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר דאי לא ליתני ר"א אומר אם נתנו לה בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים ואם לאו פסול והולד ממזר.

ביאורים

[ח] ראייה לשיטת הרי"ף

ראייה נוספת לרי"ף היא מכך שאין מקור בגמרא שגט בע"ח שנמסר ללא ע"מ פסול לדעת ר"א, והרי זה מקרה שכיח והיה לגמרא לפרש זאת.

והוכיח המלחמות כשיטת הרי"ף שלר"א גם ע"ח כרתי, מכך שפסק רב שהלכה כר"א שע"מ כרתי בגיטין ולא בשטרות, ובשטרות ע"ח כרתי. והן בגיטין והן בשטרות אמרה תורה שצריך "ספר" ודין השטר שבהם שווה, ולכן רק עדות הכשרה לגט כשרה לשטרי ממון, אלא שבשטרי ממון צריך תנאי נוסף של "למען יעמדו ימים רבים". ומכך שבשטרי ממון ע"ח כרתי עולה שע"ח כשרים בשטרות ובגיטין.

[ט] המלחמות הקשה על רבינו אפרים ממשנתנו, ולהסבר דבריו אביא כאן את דברי הרי"ף על הרי"ף, וז"ל: "ומתני' גופיה נמי מוכחא דרבי אלעזר סגי ליה בעדי חתימה, דהא לא פליג בג' גיטין פסולין שאם נשאת הולד כשר, אלא דמיקל טפי ואמר שאם נתנו לה בפני עדים כשר, והא ת"ק בלא עדי

114. במשנת רבי אהרן (עמ' ק"ז) כתב שגט ללא ע"ח הוי כחספא לעניין זה שיכול הבעל לומר שמסרו לפיקדון או השליכו ומצאתו. 115. פו, ב. 116. בדעת תוס' לעיל (ד, א ד"ה דקיי"ל) שכתבו שמכיוון שקיי"ל שע"מ כרתי הן בגיטין והן בשטרות לכן צריך ע"מ בגיטין, מבאר התורת גיטין שהוא הולך בדרך שמביא המלחמות כאן, ומכיוון שקיי"ל שע"מ כרתי בשטרות לכן גם בגיטין צריך ע"מ, וניתן לומר שכך סובר גם רבינו אפרים. 117. והרשב"א הביא את דעת הרמב"ן ושם הגרסה רבי אלעזר פוסלו וחכמים מכשירים, ועי' בהערה 409 במהר" מוה"ק. 118. פו, א.

[7] ותנן נמי¹¹⁹ כתבו עדים בראש הדף מן הצד או מאחוריו בגט פשוט פסול ודאי לר"א נתנו לה בפני עדים כשר דהא לאו מזוייף מתוכו הוא ולא אתי [למיסמך] עליה¹²⁰ ודמי לשני גיטין פסולין דמכשר בהו ר"א בעדי מסירה כיון דפסולו ניכר מתוכו ולא אתיא למשריא בהאי גיטא וכן סיפא הקיף ראשו של זה בצד ראשו או בצד סופו כולה בעדי מסירה לר"א כשר וא"צ לפנים א"כ היאך שנינו פסול¹²¹ נימא תנן סתמא דלא כר"א וה"ל נמי מחלוקת ואח"כ סתם דהלכתא כסתם ור' ירמיה דמהדר אסתמי דלא כר"א לימא מהני אלא ודאי מתני' בעדי חתימה וקתני דפסולין לר"א שאילו רצה ומסר לה בפני עדים כבר שנינו שר"א מכשיר.

[8] ועוד ראייה לדברי רבינו דאשכחן לשמואל דסבר עדיו בחתומיו זכין לו בפ"ק דמציעא¹²² אלמא עדי חתימה כרתי¹²³ ושמעינן ליה הכא דאמר הלכתא כר"א אף בשטרות אלמא עדי מסירה כרתי אלא שמע מינה לר"א עדי חתימה כרתי כדברי רבינו הגדול ז"ל ותו לא מידי.

סליקא מסכת גיטין

ביאורים

מסירה איירי וקא פליג עלה רבי אלעזר לקולא [מדקתני אף על פי שאין עליו], ולא קתני רבי אלעזר אומר אם נתנו לה בפני עדים כשר ואם לאו פסול והולד ממזר, אלמא משמע דרבי אלעזר נמי בעדי חתימה סגי ליה".

[יא] ראייה מדין עבד"ל

ועוד הוכיח המלחמות מכך שפסק שמואל שעדיו בחתומיו זכין ליה שהוא סובר שע"ח כרתי, שהרי אם ע"ח הם ראייה בעלמא על כך שנמסר כדין, אם כן הם אינם סיבה לקניין, ומכך שקונה את השיעבוד משעת החתימה מבאר שהחתימה כורתת. ושמואל פסק כשיטת ר"א בדין ע"מ, ומבואר שלר"א גם ע"ח כרתי.

[י] ראייה מהמשנה פז, ב

ועוד הוכיח המלחמות כשיטת הרי"ף בדעת ר"א שגם ע"ח כרתי, מהמשנה לקמן (פז, ב) שאם העדים חתמו שלא כתקנת חכמים הגט פסול. וצריך לומר שמשנה זו היא גם לדעת ר"א שסבר שאם מסר גט זה בע"מ הגט כשר [ואין כאן פסול מזוייף מתוכו], שהרי משנה זו היא סתם, והמשנה שלפניה

119. פז, ב. 120. בספר הזכות נוסף כלל. 121. נוסף ספר הזכות דהיינו פסול לגרש בו. 122. יג, א. 123. ומוסיף ומבאר בספר הזכות וז"ל: דאי ודאי עדי מסירה לבר כורתין חתימה אינה עושה כלום ולא נהגו בה אלא כדי לסמוך על חזקתן שבעדי מסירה נתן. ואילו בחי' הגרי"מ פיינשטיין עמ"ס גיטין (עמ' מז- מט) כתב בדעת המלחמות שדין עבד"ל הוא מצד דין ע"ח כרתי דר"מ, עיי"ש.

עיונים

על גוף הקדושין ג"כ כיון דהאי שטרא דאורייתא, ועדי השטר קדושין אינן מעידים על גוף הקדושין כלל, שהרי הן מוסרין אותו לבעל והוא מקדש אותה שלא בפניהם, רק אנן עדי מסירה אנן כמ"ש הר"ן (גיטין מח, א מדפי הר"ף), וממילא עדי קדושין אנן, אבל שטר ראייה לא אשכחן בקדושין, דקדושין וגירושין לאו מדברים שבין אדם לחבירו לבד הן, רק עדות נגד כל העולם הוא לחייב מיתה הבא עליה ושלא יתפוס קדושין בקרובים ולאילו עדות מעליא בעינן ולא מפי כתבם, ודוקא בשטר שכתב פלוני מת מהני לכמה פוסקים משום עיגונא [עיין אה"ע סימן י"ז סעיף י"א] כמו שהקילו בכל פסולי עדות. וכן הוא בהגהת מרדכי בקדושין (סי' תק"ע) דגוף השטר קדושין הוא שטר, אבל [שטר] שכתוב בו פלוני קידש פלונית הוי מפי כתבם, כנ"ל ברור". ואם כן אין שטר ראייה על גירושין וקידושין, אולם שטר החלות יכול לשמש גם כראיה על החלות.

ובמשוּבב נתיבות (שם סק"ב) הקשה על יסוד זה של ההגהות מרדכי שאין שטר ראייה בגו"ק, משיטת התוס' (לעיל דף ד') שסברו כשיטת רבינו אפרים הנ"ל שע"ח הם ראייה על גירושין כדין בעדי מסירה, וכתבו "מיהו לשיטת הר"ף בפרק המגרש (מז, ב מדפי הר"ף) דאפילו לר' אלעזר דס"ל עדי מסירה כרתי מודה דעדי חתימה נמי מהני, וע"ש בר"ן, א"כ ה"ל כמו שטר הקנאה דבאותו שטר בעדי חתימה נתגרשה והרי הוא כמו שטר קדושין. מיהו לדינא כבר נתבאר מדברי הרמב"ן דכל שראוי למסרו לבע"ד לא הוי מפי כתבם, רק במצאו כתוב פלוני מת דלא מהני הוא משום דלא חזי למיתביה לבע"ד וכמ"ש הרמב"ן.

ובמה שכתב לחלק בין שטר ראייה על גו"ק לשטר ראייה על מיתה, יש לבאר את שיטת רבינו אפרים כיצד עדי החתימה בגט יכולים לשמש כשטר ראייה על כך שהגט נמסר כדין, וצריך להוסיף שלשיטתו ה'מסתמא בהכשר נעשה' זו סיבה

מחלוקת הר"ף ורבינו אפרים בנדר תיקון העולם בעדי חתימה

נחלקו הר"ף ורבינו אפרים בביאור דין "מפני תיקון העולם" בחתימת עדים בגט; דעת הר"ף שע"ח משמשים עדי הגט כאשר אין ע"מ, ואילו דעת רבינו אפרים שע"ח אינם עדי הגט אלא תפקידם הוא כראיה על כך שהגט נמסר כדין לאשה.

והקשה הר"ן (על הר"ף) על שיטת רבינו אפרים וז"ל: "ולא נהירא, שעל מי נסמוך בחזקה זו, אם על העדים החתומין בו והלא הם כותבין [גט לאיש ואף על פי שאין אשתו עמו ואפילו במדינת הים כותבין] ונותנין לו, ועל הבעל גם כן אין לסמוך, דאטו כל המגרש בבי דינא מגרש, וכי כל עמי הארץ יודעין שהלכה כרבי אלעזר בגיטין ומוסר בעדי מסירה שלא כדרך שטרות שהם נמסרות בינן לבין עצמן". וכעין זה הקשה הרמב"ן בספר הזכות ובמלחמות ובחידושים.

ויש לעיין בשיטת הרמב"ן והר"ף, שהרי מדבריהם מבואר שע"ח מועילים כעדי קיום לגירושין, וא"כ ע"ח מעידים שהגט נמסר כדין, ומדוע הקשה הרמב"ן על שיטת רבינו אפרים בדווקא?

וצריך לומר בשיטתם, שיש לחלק בין ע"ח שהם עדי שטר החלות, ובין ע"ח לשיטת רבינו אפרים המשמשים כראיה צדדית בלבד ולא כעדי השטר, שע"ח שהם עדי השטר, הדין הוא שגט היוצא מתחת יד האשה בע"ח, העדים עצמם מעידים על המסירה שנעשתה כדין, וזו חלק מההלכה של שטרות.

ויסוד חילוק זה בין שטר ראייה על גירושין לשטר חלות היכול לשמש גם כראיה לאחר מכן, מבואר בנתיבות המשפט (ביאורים סי' סא ס"ק ב) וז"ל: "ודוקא גוף השטר קדושין, היינו השטר שכתוב בו הרי את מקודשת לי שמקדשה באותו שטר הוי ראייה ג"כ, אף שאין עיקרו לראיה, מ"מ הוא ראייה

עיונים

ימסור שטר אחר נמצא דלא הוי שטרא קדם הלילה". ואם כן השטר מוכיח על הקניין בשעת מסירה בתנאי שלא תהיה הוכחה נגדית, וגם אם השטר השני לא נכתב קודם שנמסר השטר האי"מ חסר בהוכחתו כנגד הוכחת השטר הב'.

מסירת בע"ד כמאה עדים דמי

שיטת המלחמות שלמ"ד עדי מסירה כרתי, אם מסר שטר קניין שיש בו חתימות שלא בפני עדי מסירה קנה, מכיוון ש"לעניין דיני ממונות מסירת בע"ד כמאה עדים". ובהמשך דבריו כתב תירוץ נוסף שלמ"ד ע"מ כרתי צריך מסירה בפני ע"מ בלבד.

ובביאור שיטת המלחמות נאמרו מספר דרכים:

האמרי משה (סי' טז סק"א) כתב שדעת המלחמות כדעת הרמב"ם (פ"א ממכירה ה"ז) שאין צריך לעדים בשטרי קניין לא ע"ח ולא ע"מ, ומסירת השטר עושה קניין בהודאת נותן בלבד. וכאן על ידי הע"ח ידוע שהשטר אינו מזויף ואין צורך להודאת הנותן.

הדברי יחזקאל (סי' לג סק"א) כתב שדעת המלחמות כאן היא כשיטת התוס' (לעיל ד, א ד"ה דק"ל) שהנאמנות של הודאת בע"ד שישנה במסירה [בזה שהוא עצמו נותן את השטר] מועילה כע"מ, והתפקיד של הע"ח הוא לצרף את ההודאת בע"ד לשטר ע"י שידועים מהע"ח שהיתה הודאת בע"ד במסירה, שכן שטר שלא יודעים ממנו על ההודאת בע"ד אלא צריך להודאת הנותן, אינו מועיל כלל ואינו שטר¹⁶.

ברם בחידושי רבי נחום (אות ק"ב) כתב שהצורך בע"ח הוא ע"מ שמסירתו תחשב כהודאה, שרק מסירת ראייה ולא נייר בעלמא יש בה משום הודאה.

הקצות (מב, א) כתב בדעת התוס' שלר"א ע"ח משווי שטרא ואילו ע"מ הם לקיום בלבד, ואולי

לכלול אותו בעדות השטר, ולכן יש עדות על כך שהשטר נמסר בע"מ.

אולם מדבריו של המאור כאן מבואר לכאורה שאין בעדי חתימה הללו תורת עדות ראייה אלא רק חזקה בעלמא, שהרי כתב "וכי תימא אי הכי אפי' כי ליכא עדי חתימה נמי הואיל והגט יוצא מתחת ידה לימא נמי בעדי מסירה אמטייה לידה דהא אמרת דמידע ידעי דבעי עדי מסירה".

שני שטרות היוצאים ביום אחד

כתב המלחמות שבשני שטרות היוצאים ביום א' אם כתב ומסר לראשון ולאחר מכן כתב ומסר לשני, אין אומרים יחלוקו, והראשון קנה מכיוון שהמקנה אינו יכול לחזור בו מהקניין, ורק בכתב לא' ולאחר מכן כתב לאחר ומסר לשניהם באותו היום, לר"מ יחלוקו מכיוון שאין כותבים שעות ואין הקנין מוכח מתוך השטר עד סוף היום ויד שניהם שווה. ולעומתו תוס' בכתובות סברו שגם אם כתב ומסר לאחד יכול לכתוב ולמסור לאחר.

ובספר ארץ הצבי (שכטר. עמ' קס"ב) ביאר בשיטת הרמב"ן, שבכתב ומסר לראשון קנה לגמרי מאותה שעה, שאע"פ שאין מוכח זמן הקניין מתוך השטר מ"מ תפיסת בעל השטר משלימה את הוכחת השטר, ולכן קנה לגמרי מאותה שעה ולכן אינו יכול לחזור ולכתוב שטר לשני. אולם באופן שכתב שטר לא' ולאחר מכן כתב לשני ומסר לשניהם הדין הוא שיחלוקו, מכיוון שהשטר הב' שנכתב קודם מסירת השטר סותר את הוכחת השטר הראשון, ולכן אין התפיסה בו מוכיחה על הקניין עד סוף היום.

ובדעת תוס' שסברו שיחלוקו גם אם כתב שטר לאחר שכתב ומסר לראשון, צריך לומר שסברו כמו שכתב בחזו"א (אבהע"ז סי' צח סק"א): "ונמצא דלענין למחשב שטרא מעת המסירה עד הלילה מתלי תלי וקאי, שאם לא ימסור עוד שטר היום נמצא דהוי שטרא מעליא מעת המסירה, ואם

עיונים

ובדרך אחרת ניתן לומר, שכוונת הר"ן בדבריו "שהמסירה כורתת" היא שבשעת המסירה הנייר הופך למסמך ושטר. וצריך לדעת מהעדים שיש כאן שטר ולכן צריך עדים על המסירה על מנת לתת לשטר תוקף.

[ועיין גם בספר מילי דשטרות מהדורת תש"פ עמ' כב-כג].

שיטת הר"ף בע"ח לרבי אלעזר

לשיטת המלחמות בדעת הר"ף מבואר שעדי חתימה לר"א הם כעדי חתימה לדעת ר"מ, ולכן הקשה מדוע לר"א עושים שווא, דילמא בלא ע"מ מסר ושניהם זוכים כאחד ויחלוקו.

לשיטה זו לא מובן מה שכתב הר"ף שעדי המסירה הם העיקר, ומדוע שיהיה להם עדיפות על ע"ח, וכמו כן קשה שלפי דרך זו נמצא שיש שני דינים שונים של שטר בשיטת ר"א; שטר בע"ח הקונה מצד העדות וההוכחה שבו, ושטר בע"מ הקונה מצד מסירתו. ומנלן לר"א שני דיני שטר.

לעומת זאת לשיטת הר"ן גם ע"ח לר"א פועלים מצד שהם עדים על המסירה, ואם כן יש לר"א דין אחד של שטר עם שני אופנים של עדות על המסירה, וכן מובן מדוע כתב הר"ף שהע"מ הם העיקר.

דרך נוספת בשיטת הר"ף מצינו בדברי רבינו קרשקש (פו, א) שכתב: "אבל השתא דסבירא ליה כר"א, אף על גב דאיהו סבר דעידי חתימה נמי כרתי דהא ר"א מודה בה וכדפרישית, [מ"מ] מסירה עיקר, [ו]אף על פי שהוא מודה בחתימה אינו זוכה בשעת חתימה אלא משעת מסירה, דלא עדיפא ליה חתימה כל כך דתימא עדי בחותמיו זכין לו". ולשיטתו בדעת הר"ף דין ע"ח של ר"א אינו כגדר ע"ח לר"מ. ודבריו מתבארים עפ"י מה שכתב בסוגיה בכתובות שלר"א המסירה עיקר, ואפילו בע"ח עיקר הקניה בשעת מסירת השטר

גם נקט כך בדעת המלחמות למי שמשווה בין השיטות. ולפי"ז לדעת המלחמות לא נאמר שיש נאמנות ע"י הודאת בע"ד אלא הכוונה שא"צ לעדי קיום בממון.

הברכ"ש (סי' י"ד) כתב בביאור דברי המלחמות, שעל ידי הע"ח יש אנ"ס שנמסר מיד הנותן, ומכיוון שבממון מהני הודאת בע"ד לכן סגי באנ"ס כעדי מסירה וא"צ לעדות. ואם כן כוונת המלחמות היא שבממון די בידיעה בלבד ולא שיש נאמנות של הודאת בע"ד במקום העדים.

מחלוקת המלחמות והר"ן ברין ע"ח לר"א

הר"ן חולק על המלחמות וכתב שעדי החתימה לר"א הם עצמם עדים על המסירה. ואם כן לשיטת המלחמות בדעת הר"ף ע"ח לר"א הם כע"ח לר"מ, ואילו לדברי הר"ן ע"ח לר"א הם כע"מ, שישנן שני דרכים לע"מ או עדים בשעת מסירה או ע"ח המעידים על המסירה.

ונראה לכאורה שישנה מחלוקת יסודית בין המלחמות לר"ן בגדר עדי מסירה, שאליבא דהמלחמות עדי מסירה הם עדים על התוכן הרשום בשטר, ולכן גם הודאת בע"ד על הקניין שישנה בשעת מסירה מועילה כע"מ. ושטר שנמסר בע"מ או שמצורפת לו הודאת בע"ד הוא מתעד את הקניין שביניהם.

ואילו לשיטת הר"ן המסירה של השטר קונה, והעדים אינם מצורפים לראיית השטר והוכחתו, אלא העדים הם מדין הקניין של השטר, שהם מקיימים את הקניין בכך שהמסירה היא בעדים שיש עדים על המסירה גם אם אינם נוכחים בשעת המסירה, וכך משמע מלשונו "שהמסירה כורתת מכיוון שיש עדים על עיקר הדבר דהווי להו עדי חתימה כעדי מסירה". ולדרך זו מובן מדוע צריך דווקא לעדים ולא מועילה נאמנות, כי תפקיד העדים אינו בביורור על המעשה הרשום בשטר.

עיונים

בכלל ה"וכתב" בגט (עי' רשב"ם ב"ב קע"ז ד"ה ה"ג שאני התם, שכתב "ע"מ כרתי כאילו נחתמו בתוך השטר"), ולכן כמו שע"ח לר"מ צריכים לחתום לשמה, כך גם הע"מ צריכים להיות לשמה שהם נעשים לחלק מהגט, ועשייתו צריכה להיות לשמה.

אולם לדעת המלחמות הע"מ אינם חלק מהשטר, אלא המסירה כורתת, ופעולת הנתינה היא חלק מעשיית גוף השטר שהנתינה הופכת את הגט מנייר בעלמא לשטר וגט. ולכן סבר המלחמות שדין הלשמה נאמר גם על ה"ונתן" ולא רק על "וכתב", שהנתינה אינה רק מעשה גירושין בלבד אלא היא חלק מעשיית גוף הגט.

עוד יש לבאר מחלוקתם, שהתוס' והמלחמות לא נחלקו בגדר ע"מ כרתי, אלא שהרמב"ן סובר שמכיוון שע"מ כרתי לר"א לכן הכריתות נעשית בשלב של הנתינה [ולא ע"י הנתינה], ודבר זה מלמד שהנתינה אינה רק מעשה גירושין אלא היא גם חלק מעשיית הגט, ולכן זו סיבה לדרוש שהלשמה נאמר גם על הונתן, וממילא גם כאשר יש ע"ח צריכה הנתינה להיות לשמה.

הלימוד מלשמה בחתימה לר"מ על לשמה בנתינה לרבי אלעזר

כתב המלחמות, שמדין לשמה בחתימה לר"מ למד ר' ירמיה על דין לשמה בנתינה לר"א. לכאורה היה ניתן לומר שר"מ סבר שהחתימה היא הפירוש של ה"וכתב" ולכן היא טעונה לשמה, ומכיוון שלר"מ חתימת העדים ועדותם היא עיקר הגט והשטר ואילו כתב הגט הוא רק התוכן אותו העדים מעידים, ולכן לשיטתו ה"וכתב" נאמר על החתימה ולא על הכתיבה. ולדרך זו אין מקום ללמוד מלשמה בחתימה על לשמה בנתינה שאינה בכלל "וכתב".

ולכאורה נראה שהמלחמות סבר שגם כתיבת התורף היא חלק מהוכתב, ומכיוון שר"מ אמר שרק החתימה טעונה לשמה ולא הכתיבה, אם כן

הוא, ועדי חתימה לא עבדי אלא דמשווי ליה שטרא. וכתב שם עוד שגם העדי מסירה כל תפקידם הוא באשווי שטרא שא"א להכחיש את השטר מכח עדותם.

ולדרך זו ר"א לא אמר שע"מ כרתי אלא שהמסירה היא עיקר הקניין, אך אין לכך השפעה על העדות הנדרשת לשטר.

מחלוקת הרי"ף ורבינו אפרים בגדר ע"מ לר"א

נחלקו הרי"ף ורבינו אפרים האם לר"א רק ע"מ כרתי או שגם ע"ח וגם ע"מ כרתי, ובביאור דעת הרי"ף הובאו לעיל כמה דרכים.

בדעת רבינו אפרים ניתן לומר שדין עדי מסירה כרתי הוא:

הן מצד ידיעת העדים - שסבר שלר"א רק ע"מ בשעת המסירה כרתי מכיוון שהם יודעים על כך שהשטר נמסר מיד הנותן ליד המקבל ולא רק שהשטר אינו מזויף, ועדי מסירה זו ידיעה טובה יותר.

הן מצד צירוף העדים לשטר - ניתן לומר שהעדים הם עדי השטר והם מצטרפים לשטר בשעה שהוא הופך לשטר, ורק במסירה השטר נהפך מנייר בעלמא לשטר, ולכן הם צריכים להיות בשעת המסירה.

והן מצד קניין השטר - ר"א מצריך עדים מצד קניין השטר ולא מצד גוף השטר, ולכן צריך מסירת שטר בפני עדי מסירה.

שני גיטין שנתערבו

בביאור מחלוקת המלחמות עם תוס' והמאור נראה לבאר, שלדעת תוס' והמאור דין לשמה נאמר על "וכתב" ולא על "ונתן", אולם משמעות ה'וכתב לשמה' היא שעשיית הכשר הגט תהיה לשמה. ולדרך זו עדי המסירה מצטרפים לשטר והם נעשים לחלק מהוכחת השטר, ועדותם היא

עיונים

לדבריו דין לשמה לא נאמר על הכתיבה שצריכה להעשות לשמה, אלא על החלק היוצר את כח הגירושין, שה"אשווי שטרא" צריך להעשות לשמה. וכמו שלר"מ החתימה טעונה לשמה מצד שהיא פועלת את ה"אשווי שטרא", כך גם הנתינה לר"א טעונה לשמה מצד אשווי שטרא.

דין עדי חתימה בשטרי ממון
כתב המלחמות, שהן שטרי ממון והן גיטין נלמדים מ"ספר", ולכן דין העדות לאשווי שטרא שווה בשניהם, אלא שבממון צריך דווקא ע"ח לאשווי שטרא מצד "למען יעמדו ימים רבים". וככל הנראה לדבריו בשאלה זו נחלקו האמוראים האם ע"מ כרתי בשטרות.

ולכאורה נראה לשיטת רבינו אפרים שהאמוראים נחלקו בשאלה יסודית, האם יש חילוק בין גט שהוא ספר כריתות לשטר ממון שגדרו שונה, ויסודו בראיה שבו. או לחלופין שקניין השטר יסודו בגמירות דעת, ואילו הגט פועל מצד כח הגירושין של ספר הכריתות שניתן ליד האשה.

ועיין בקובץ שעורים (בבא בתרא אות תרל"ב) שהעלה את האפשרויות הנ"ל, וז"ל: "תוד"ה ורשב"ג וכו' דס"ל כר"א בגיטין ולא בשטרות. הנה לכאורה היה נראה, דבגט צריך שיהא בו כל דיני שטר, אלא דיתר גט על שטר בדינים המיוחדין בגט אבל לא גרע בדינו משטר, אמנם מכאן מוכח שאינו כן, דלהך מ"ד צריך בשטר ע"ח, משום דכתיב וכתוב בספר וחתום, ומ"מ בגט ע"מ כרתי ולא בעי ע"ח, וכן מוכח מדקאמר בגמ' דבעל נותן שכר הסופר דכתיב ונתן, ולא קאמר טעמא דבשטר בעי ספר מקנה, גיטין כ'".

דין לשמה בכתיבה במקום שיש עדי חתימה לר"א

לשיטת המלחמות בדעת ר"א צריך לכתוב לשמה גם במקום שיש ע"ח, אולם רבינו קרשקש לעיל (ג. ב) הביא בשם ר' יצחק הלוי שבמקום שמגרש בע"מ צריך כתיבה לשמה, ואילו כשמגרש בע"ח צריך לחתום לשמה ולא לכתוב לשמה, וכדעת רבי מאיר.

ואפשר לומר שנחלקו האם מי שנוקט בשיטת ר"א שגם ע"ח כרתי, לדבריו גדר ע"ח דר"א זהה לגדר ע"ח דר"מ.

ובספר מילי דשטרות (סי' ט) כתב שהמלחמות לא נחלק על הר"י הלוי בגדר ע"ח לשיטת ר"א, אלא שמכיוון שבמקום שאין ע"ח אמרה תורה שהכתיבה תהיה לשמה, לכן אמרה תורה שבכל עניין הכתיבה תהיה לשמה, עיי"ש.